ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

The Greek Review of Social Research

Vol 132 (2010)

132-133, B-C



From «tribes» to the «production of locality». Representations of Sub-Saharan Africa

Αιμίλιος Τσεκένης

doi: 10.12681/grsr.15

Copyright © 2010, Αιμίλιος Τσεκένης

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

To cite this article:

Τσεκένης Α. (2010). From «tribes» to the «production of locality». Representations of Sub-Saharan Africa. *The Greek Review of Social Research*, *132*, 67-98. https://doi.org/10.12681/grsr.15

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 28/03/2024 11:33:28

Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, 132-133, Β΄- Γ΄ 2010, 67-98

Αιμίλιος Τσεκένης[*]

ΑΠΟ ΤΙΣ «ΦΥΛΕΣ» ΣΤΗΝ «ΠΑΡΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΤΟΠΙΚΟΤΗΤΑΣ». ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΥΠΟΣΑΧΑΡΙΑΣ ΑΦΡΙΚΗΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η έννοια της «φυλής» (tribe/tribu) και των «εθνοτοπίων» (ethnoscape) αντιπροσωπεύουν κατά κάποιο τρόπο δύο «εννοιολογικά (και, βεβαίως, χρονολογικά) άκρα». Το παρόν κείμενο κάνει κριτική ιστορική ανασκόπηση της χρήσης αυτών των εννοιών στο χώρο των αφρικανικών σπουδών. Το πρώτο μέρος εξετάζει τα επιστημολογικά και πολιτικά ζητήματα που γέννησε η χρήση της έννοιας της «φυλής». Εστιάζει στα ζητήματα που είναι εγγενή στην ίδια την έννοια τοποθετώντας την στα πολιτισμικά, πολιτικά και ιστορικά της συγκείμενα: δουλεμπόριο, δουλεία, αποικιοκρατία. Στο δεύτερο μέρος γίνεται μια κριτική αποτίμηση του παραδείγματος (paradigm) του «αφρικανικού συνόρου» (African frontier), της εναλλακτικής πρότασης του Igor Kopytoff στην προβληματική έννοια της φυλής και των παράγωγών της. Τέλος, το τρίτο μέρος προτείνει την εισαγωγή και χρήση σύγχρονων ανθρωπολογικών εννοιών («εθνοτοπία» – ethnoscapes –, «παραγωγή της τοπικότητας» – production of locality) που προέκυψαν από την εθνογραφία του σύγχρονου κόσμου για την κατανόηση των αφρικανικών κόσμων στην περίπτωση των προ-αποικιακών Grassfields (δυτικό Καμερούν).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στη δυτική κοινή αντίληψη η σημερινή υποσαχάρια Αφρική παρουσιάζει δύο πρόσωπα: Από τη μια, της Αφρικής που πασχίζει να ενταχθεί στο παγκόσμιο οικονομικό σύστημα και να φτάσει το πρότυπο της δυτικής δημοκρατίας. Είναι η δυτικοποιημένη, αστική

* Λέκτορας στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου.

Αφρική, όπου όμως κυριαρχούν τα δεσποτικά καθεστώτα, τα αυταρχικά κράτη, η αστάθεια, η ανασφάλεια και η διαφθορά. Από την άλλη, της Αφρικής της υπαίθρου, των «φυλών», του παρελθόντος, του εξωτικού (τόπου και πολιτισμού), όπου άνθρωποι και φύση συμβιώνουν αρμονικά· είναι ο τόπος της αναλλοίωτης παράδοσης, όπου κυριαρχούν η συλλογικότητα και η αλληλεγγύη, αλλά και οι «σκοτεινές δυνάμεις» (τα πνεύματα των προγόνων, οι θεότητες, οι μάγοι, κ.ο.κ.), το ανορθολογικό. Οι δύο αυτές όψεις εκλαμβάνονται ως αντίθετες τόσο στα επιμέρους χαρακτηριστικά τους (αστικός χώρος/ύπαιθρος, αλλαγή/στασιμότητα, ορθολογικό/ανορθολογικό, ανασφάλεια/ασφάλεια) όσο και στη μεταξύ τους σχέση: αν η στραμμένη προς τις δυτικές αξίες Αφρική δεν «προοδεύει» οφείλεται στον άλλο, «παραδοσιακό» της εαυτό. Η στάση των Δυτικών απέναντι στον εκσυγχρονισμό της μαύρης ηπείρου είναι αμφίρροπη: το αφρικανικό παρελθόν στέκεται εμπόδιο στον εκσυγχρονισμό, αλλά από την άλλη ο εκσυγχρονισμός θα αφανίσει μια για πάντα την εξωτική Αφρική και ό,τι αυτή αντιπροσωπεύει για εμάς: τη συμφιλίωση ανθρώπου και φύσης, τις αξίες της αλληλεγγύης και τη συλλογικότητα, δηλαδή ό,τι θεωρούμε ότι εμείς οι Δυτικοί έχουμε χάσει εδώ και πολύ καιρό. Αν και είναι θεμιτός από μια «προοδευτική» σκοπιά, ο εκσυγχρονισμός της μαύρης ηπείρου γεννά και συναισθήματα νοσταλγίας, γιατί, στην ουσία, ισοδυναμεί με την απώλεια του άλλου εαυτού μας.

Αν, όπως υποστηρίζει ο Adam Kuper (2007), η «Δύση» επινόησε την «πρωτόγονη κοινωνία» σαν την ανεστραμμένη εικόνα της για να στοχαστεί τον ίδιο τον εαυτό της, η απώλεια του «αφρικανικού Άλλου» συνιστά για αυτήν πραγματικό υπαρξιακό ζήτημα. Από όσα προηγούνται, γίνεται κατανοητό ότι η εξωτική Αφρική κατέχει κυρίαρχη θέση στο δυτικό φαντασιακό και ένας λόγος γι' αυτό είναι ακριβώς ότι μέσα από αυτή την εικόνα ετερο-προσδιορίζεται η Δύση.

Ο όρος «φυλή» (*tribe*/*tribu*) συνδέεται πολιτισμικά και ιστορικά με τη «Δύση». Αφενός η φυλή – ως πληρέστερη μορφή της «πρωτόγονης κοινωνίας» έτσι όπως ορίζεται από τον Adam Kuper (Kuper, 2007, σ. 6) – αποτελεί ουσιαστικό κομμάτι της αντιστικτικά επινοημένης Αφρικής.[1] Αφετέρου, η φυλή είναι για τους «Άλλους» (εδώ: την Αφρική)

1. Σύμφωνα με τον Βρετανό ανθρωπολόγο, η ιδέα της πρωτόγονης κοινωνίας (ΠΚ) είναι ένας μύθος, μια επινόηση. Ο μύθος αυτός, που αποκρυσταλλώνεται στα γραπτά

ό,τι το έθνος είναι για τη Δύση. Ως εκ τούτου συνιστά ένα εξαιρετικά οικείο εννοιολογικό σχήμα. Έτσι, μπορεί κανείς να εξηγήσει το λόγο για τον οποίο η έννοια υιοθετήθηκε τόσο φυσικά από τις κοινωνικές επιστήμες εν γένει, καθώς και την ανθεκτικότητα που πρόβαλλε στην κριτική για πολλές δεκαετίες (Kuper, 2007, 7, σ. 23-24).[2]

Για τους παραπάνω λόγους, για όποιον θέλει να διερευνήσει τους τρόπους με τους οποίους αναπαραστάθηκε η υποσαχάρια Αφρική στο πεδίο των αφρικανικών σπουδών, η έννοια της φυλής φαίνεται εξαιρετικά δόκιμη. Αυτό επιχειρώ να κάνω στο πρώτο μέρος της

των μελετητών κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αιώνα (Maine, Tylor, Lubbock, McLennan και Morgan), βασίζεται στις εξής παραδοχές οι οποίες και ορίζουν τη φύση της ΠΚ:

1. Οι πιο πρωτόγονες κοινωνίες βασίζονταν σε δεσμούς αίματος.
2. Οι βασικές μονάδες της κοινωνίας ήταν «κλαν» ή «γένη».
3. Η ιδιοκτησία ήταν κοινή, και οι γυναίκες ανήκαν συλλογικά στους άνδρες του κλαν.
4. Απαγορεύονταν οι γάμοι ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες που ανήκαν στο ίδιο κλαν.
5. Κάθε κλαν θεωρούσε ότι καταγόταν από ένα φυτό ή ζώο-θεό, το οποίο και λάτρευε. Αυτό ορίζεται ως «τοτεμισμός».
6. Επιβιώσεις τέτοιων θεσμών μπορούσαν να αναγνωριστούν στις τελετουργίες ή σε μορφές της γλώσσας σημερινών πρωτόγονων κοινωνιών.
7. Τέλος, ύστερα από μια μεγάλη επανάσταση, οι ομάδες καταγωγής έσβησαν, κατοχυρώθηκαν δικαιώματα ιδιωτικής ιδιοκτησίας, γεννήθηκε η σύγχρονη οικογένεια και αναδύθηκε το εδαφικό κράτος (σελ. 6).

Αν κοιτάξουμε τα παραπάνω γνωρίσματα ένα προς ένα και όλα μαζί, εφόσον απαντούν στην εξελικτική λογική που κυριαρχεί στην Βικτωριανή Αγγλία της εποχής, παρατηρούμε ότι είναι διαμετρικά αντίθετα με εκείνα που, πάντα σύμφωνα με τους συγγραφείς του δεύτερου μισού του 19ου αιώνα, ορίζουν τη «σύγχρονη κοινωνία». Έτσι, ενώ η ΠΚ βασίζεται στη συγγένεια (καταγωγή, δεσμοί αίματος), το έδαφος (γη, χώμα) αποτελεί το οργανωτικό θεμέλιο των σύγχρονων κοινωνιών (σύμφωνα με το εξελικτικό μοντέλο όλες οι κοινωνίες περνούν από το σημείο 1 στο σημείο 7). Εάν η ΠΚ χαρακτηρίζεται από την κοινοκτημοσύνη, στη σύγχρονη κοινωνία κυριαρχεί η ιδιοκτησία· ο «τοτεμισμός» ήταν απόδειξη ότι οι «πρωτόγονοι άνθρωποι» ήταν κοντά στη φύση, ενώ ο σύγχρονος άνθρωπος είχε αποκοπεί από τη φύση· Τέλος, ενώ θεμέλιο της σύγχρονης κοινωνίας είναι η μονογαμική οικογένεια, η ΠΚ διέπεται από την σεξουαλική ελευθεριότητα.

2. Η «Αφρική των φυλών» γεννιέται μέσα από τις αφηγήσεις των πρώτων εξερευνητών, των ιεραποστόλων, των διοικητικών υπαλλήλων των αποικιών και των ανθρωπολόγων και ιστορικών της μαύρης ηπείρου. Επίσης, η εικόνα της Αφρικής ως αποτελούμενης από «φυλές» (με όλες τις συνδηλώσεις που αυτό συνεπάγεται) δεν αφορά μονάχα το πρόσφατο παρελθόν, αλλά επεκτείνεται και στην προ-αποικιακή περίοδο: μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του 1960 οι ανθρωπολόγοι και οι ιστορικοί στοχάζονταν την προαποικιακή Αφρική μέσα από την έννοια της «φυλής».

παρούσας εργασίας, μέσα από μια κριτική αποτίμηση του όρου στο πεδίο των αφρικανικών σπουδών: πού, πότε και πώς χρησιμοποιήθηκε; Πώς μετασχηματίστηκε; Πότε και για ποιους λόγους απορρίφθηκε; Τα παραπάνω ερωτήματα θα μας οδηγήσουν στις σχέσεις μεταξύ κοινωνικής (και ιστορικής) ανθρωπολογίας, αποικιοκρατίας και δουλεμπορίου. Στο δεύτερο μέρος παρουσιάζω εναλλακτικές έννοιες που προέρχονται από το χώρο των αφρικανικών σπουδών και της πολιτισμικής ανθρωπολογίας όσο και άλλες που προσφέρονται στους αφρικανιστές από πιο πρόσφατες ανθρωπολογικές θεωρίες για να αναπαραστήσουν τους αφρικανικούς κόσμους (*African worlds*).

«ΦΥΛΗ»: ΚΡΙΣΗ ΜΙΑΣ ΕΝΝΟΙΑΣ

Ο όρος *tribe* (από το λατινικό *tribus*) μαζί με το *curia* και το *gens* ανήκουν στην ορολογία των πολιτικών θεσμών της αρχαιότητας (αρχαία Ρώμη και Αρχαία Ελλάδα) (Benveniste, 1969). Οι αντίστοιχοι όροι στον αρχαίο ελληνικό κόσμο ήταν: η *φυλή*, η *φράτρα* και το *γένος*.[3] Οι παραπάνω όροι εκφράζουν τη διαίρεση σε τρία μέρη των κοινωνιών του αρχαίου κόσμου και αναφέρονται σε κοινωνικές ομάδες που οργανώνονται βάσει της συγγένειας (και πιο συγκεκριμένα της αρρενογονίας). Καθεμιά από αυτές τις διαιρέσεις αντιστοιχεί σε διαφορετικό επίπεδο ολοκλήρωσης και έτσι, έχουμε με φθίνουσα σειρά :

Λατινικά	**Απόδοση στην ανθρωπολογική γραμματεία**	**Ελληνικά**
Tribus	Tribus	Φυλή
Curia	Phratrie	Φράτρα
Gens	Clan	γένος

3. Ενώ υπάρχει αποδεδειγμένη αναλογία ανάμεσα στο λατινικό *gens* και το *γένος* δεν ισχύει το ίδιο για τους άλλους όρους (Benveniste, 1969). Έτσι, σε αντίθεση με το *φράτρα*, ο όρος *curia* δεν υποδηλώνει σχέσεις συγγένειας μεταξύ τον μελών του. Ο Benveniste μιλάει για υπόνοια αντιστοιχίας ανάμεσα στο *tribus* και το *φυλή* επειδή δεν μπορεί να την τεκμηριώσει με τρόπο ικανοποιητικό (*όπ. παρ.*, σ. 258-259). Θεωρώντας ότι το παρόν εγχείρημα δεν επιβάλλει μια απόλυτη ταύτιση περιεχομένου των δύο όρων, αποδίδω το λατινικό *tribus* (και κατ' επέκταση το αγγλικό *tribe* και το γαλλικό *tribu*) με τον όρο *φυλή*.

Πρώτοι οι εξελικτιστές του 19ου αιώνα χρησιμοποίησαν τον όρο *tribe* για να περιγράψουν την πολιτική οργάνωση των κοινωνιών που τοποθετούσαν στο κατώτερο στάδιο (βαρβαρότητα) της ανθρώπινης εξέλιξης (Morgan, 1877). Στο λεξιλόγιο και την αντίληψη των εξελικτιστών, ο όρος *tribe* αναφέρεται σε μια κοινότητα όπου τη βάση για τις πολιτικές σχέσεις παρέχει η συγγένεια, και αντιπαρατίθεται με τρόπο απόλυτο με το είδος της κοινότητας όπου η πολιτική οργάνωση θεμελιώνεται στην τοπική γειτνίαση (Maine, 1861). Έτσι καθιερώνεται στην κοινωνική ανθρωπολογία και τις κοινωνικές επιστήμες εν γένει ένας δυϊσμός, μια αντίθεση η οποία θα αμφισβητηθεί ουσιαστικά, τουλάχιστον στο χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας, τις δεκαετίες του 1960/1970 (βλ. Kuper, 2007).

Το κείμενο που δημοσιεύει η Aidan Southall το 1970 (1997) στο συλλογικό τόμο *The passing of tribal man in Africa*, και που θεωρείται κλασικό στις αφρικανικές σπουδές, είναι μια κριτική αποτίμηση της χρήσης του όρου «φυλή» και για το λόγο αυτό συνιστά ένα καλό σημείο εκκίνησης για το εγχείρημά μου. Σε αυτήν τη μελέτη, που τιτλοφορείται «The illusion of tribe», υπενθυμίζει ότι μέχρι και τη δεκαετία του 1960, οι ανθρωπολόγοι ορίζουν τη «φυλετική κοινωνία» (*tribal society*) ως «μια ολότητα, με υψηλό βαθμό αυτάρκειας σε επίπεδο ζωάρκειας (*subsistence level*), στοιχειώδες τεχνολογικό επίπεδο, χωρίς γραφή ή εγγραμματοσύνη, πολιτικά αυτόνομη και με τη δική της διακριτή γλώσσα, πολιτισμό και αίσθηση της ταυτότητας, ενώ η φυλετική θρησκεία (*tribal religion*) είναι επίσης αναπόσπαστο κομμάτι της φυλετικής κοινωνίας» (Southall, 1997 [1970], σ. 38).

Στην προσπάθειά τους να συμπεριλάβουν την ποικιλία των μορφών κοινωνικής οργάνωσης που συναντούσαν στο πεδίο, οι ανθρωπολόγοι διέκριναν επιπλέον τις «φυλές» από τους πιο στοιχειώδεις «εσμούς» (*bands*), αφενός, και τις περισσότερο σύνθετες «φυλαρχίες» (*chiefdoms*), αφετέρου.[4] Ο όρος «φυλή» προϋποθέτει βεβαίως μια εξελικτική κλίμακα όπου το κριτήριο της ταξινόμησης είναι η απουσία/παρουσία συγκεντρωτικής πολιτικής εξουσίας: στην κλίμακα αυτή, οι κοινωνίες χωρίς συγκεντρωτική εξουσία (που αποκαλούνταν ακόμα: «κατατμημένες» ή «ακέφαλες») τοποθετούνται στο κατώτερο στάδιο, ενώ αυτές με συγκεντρωτική εξουσία καταλαμβάνουν την κορυφή της πυραμίδας. Στο πεδίο, ωστόσο, φυλές και εσμοί δεν ήταν πάντα ευδιάκριτα, ενώ η σημασία όρων όπως «φύ-

4. Βλ. Sahlins στο πρώιμο έργο του (Sahlins, 1961, σ. 323).

λαρχος» (*chief*) και «φυλαρχία» (*chiefdom*) ποίκιλλε· και, εάν εξέταζε κανείς το σύνολο των εθνογραφιών, ήταν εξαιρετικά συγκεχυμένες. Με λίγα λόγια υπήρχαν εμπειρικά εμπόδια στο να διακρίνει κανείς το επίπεδο της φυλετικής οργάνωσης – και η προσθήκη άλλων δύο τύπων δυσκόλευε ακόμα περισσότερο τα πράγματα.

Επιπλέον, ο ορισμός της φυλής άλλαζε ανάλογα με το (ή τα) κριτήριο(α) που τόνιζε ο εκάστοτε ανθρωπολόγος, καθιστώντας την έννοια εξαιρετικά ασαφή.[5] Εάν ανατρέξει κανείς στις μελέτες που γράφτηκαν από τη δεκαετία του 1940 μέχρι και τις αρχές του 1970, μπορεί εύκολα να καταγράψει δεκάδες ορισμούς. Για το λόγο αυτόν η Southall περιορίζει την εργασία της στο σύνολο των χαρακτηριστικών που αναφέρονται πιο πάνω και διερωτάται (γράφει το 1970): υπάρχουν ακόμα τέτοιες κοινότητες σήμερα; Η απάντηση είναι βεβαίως αρνητική και οι λόγοι είναι οι εξής: οι κοινότητες αυτές: 1ον, έχουν χάσει την πολιτική τους αυτονομία, 2ον, είναι ενταγμένες στο παγκόσμιο οικονομικό σύστημα, άρα δεν είναι αυτάρκεις, 3ον, η τεχνολογία τους δεν είναι πια στοιχειώδης, 4ον, σε πολλές περιπτώσεις κάποια από τα μέλη τους έχουν εγγραμματιστεί, τέλος, 5ον, έχουν ενστερνιστεί νέα θρησκευτικά πιστεύω και πρακτικές. Έτσι δεν υπάρχει πια (εάν υπήρξε ποτέ) στενή ταύτιση κοινωνίας, πολιτισμού και γλώσσας.[6] Για τους παραπάνω λόγους η έννοια της φυλής, έτσι

5. Ανάμεσα στους ανθρωπολόγους που επιχείρησαν να ορίσουν την έννοια της «φυλής», η Southall ξεχωρίζει τον Evans-Pritchard. Ήταν ο μόνος που πρότεινε όπως η ίδια γράφει έναν «γοητευτικά ακριβή» (Southall, 1997 [1970], σ. 47) ορισμό που γι' αυτόν ακριβώς το λόγο ήταν και περιοριστικός. Αν και ορίζει τη φυλή βάσει εννέα πολύ συγκεκριμένων και πολιτισμικά οροθετημένων κριτηρίων, η ουσία του ορισμού εμπεριέχεται σε μια πολύ απλή πρόταση: «οι τοπικές κοινότητες έχουν ταξινομηθεί ως φυλές ή φυλετικά τμήματα ανάλογα με το αν αναγνωρίζεται η υποχρέωση καταβολής ή όχι του blood-wealth» (Evans-Pritchard, 1940, σ. 122· βλ. επίσης Hutchinson, 1996, σ. 29). Τον ορισμό του Evans-Pritchard υιοθέτησε μια ολόκληρη γενιά Βρετανών αφρικανιστών που επιχείρησε να περιγράψει και να διασαφηνίσει τα λεγόμενα «συστήματα κατατμημένων ομάδων μονογραμμικής καταγωγής» (*segmentary lineage systems*). Και πάλι όμως, η πραγματικότητα του πεδίου – πολύ πιο σύνθετη από τα μοντέλα με τα οποία οι ανθρωπολόγοι προσπαθούσαν να την περιγράψουν – τους εξανάγκασαν να διακρίνουν, εκτός από τις φυλές, και υπό-φυλές (*sub-tribes*). Έτσι, οι υπό-φυλές αντικατέστησαν την έννοια της φυλής που βρισκόταν, ήδη από τη δεκαετία του 1960, σε κρίση.

6. Οι Evans-Pritchard, Fortes και άλλα μεγάλα ονόματα της σχολής των Βρετανών αφρικανιστών γνώριζαν πολύ καλά ότι οι πληθυσμοί που μελετούσαν δεν συνιστούσαν σαφώς οριοθετημένες, απομονωμένες στο χώρο και εκτός χρόνου οντότητες. Στην εισαγωγή τους στο περίφημο *African Political Systems* (1940) οι Evans-Pritchard και Fortes είναι ιδιαίτερα προσεκτικοί στις διατυπώσεις τους· αντί για τον όρο φυλή χρησιμοποι-

όπως χρησιμοποιείται από τους αφρικανιστές είναι μια «ψευδαίσθηση» (*illusion*). Στις εντόπιες εννοιολογήσεις της ταυτότητας έχουν προστεθεί νέες που επιβάλλονται από τα έξω.[7] Τελικά, η συγγραφέας προτείνει ο όρος φυλή να περιορίζεται στις μικρών διαστάσεων κοινωνίες του παρελθόντος, οι οποίες διατηρούν την πολιτική τους αυτονομία, και να αναφέρεται κανείς στις νέες οντότητες που συνιστούν, στη σύγχρονη εποχή, παράγωγά τους ως «εθνοτικές ομάδες» (*ethnic groups*) (Southall, 1997 [1970], σ. 50) – προτάσεις που βεβαίως αντιφάσκουν με το γενικότερο εγχείρημά της. Αξιοσημείωτο είναι ότι ο όρος αυτός παραμένει σε χρήση στις αφρικανικές σπουδές μέχρι και τη δεκαετία του 1990 – συχνά διατηρώντας την ίδια σημασία με τον όρο φυλή (Ekeh, 1990, σ. 661, 663· Fardon, 1987· Lentz, 1995, σ. 304).[8] Έτσι, οι λόγοι της απόρριψης στη συγκεκριμένη χρονική περίοδο δεν είναι τόσο επιστημονικοί όσο πολιτικοί και «αισθητικοί». Όπως αναγνωρίζει και η ίδια η Southall, δεν είναι συνετό να συνεχίζουμε να αποκαλούμε τις κοινότητες απ' όπου προέρχονται κάποιοι συνάδελφοί μας «φυλές» ή «πρωτόγονες κοινωνίες». Βεβαίως το κάλεσμα εκτείνεται πολύ πέρα από τον στενό κύκλο των κοινωνικών επιστημόνων: η μετά-αποικιακή συνθήκη επιβάλλει για λόγους ευθιξίας την αλλαγή μιας ορολογίας με έντονο άρωμα αποικιοκρατίας. Εν τέλει, δεν είναι οι εγγενείς διαφορές μεταξύ αμερικανικής πολιτισμικής ανθρωπολογίας και βρετανικής κοινωνικής ανθρωπολογίας που μπορούν να εξηγήσουν την σταδιακή απόρριψη του όρου φυλή

ούν το πιο ουδέτερο «λαός», και τονίζουν ότι «πολιτικές ομάδες», «γλωσσολογικές και πολιτισμικές περιοχές» δεν ταυτίζονται. Οι εθνογράφοι των αφρικανικών «φυλαρχιών» γνώριζαν και αυτοί την πολυεθνοτική σύνθεση των ομάδων που μελετούσαν, παρότι εστίαζαν συνήθως σε μια συγκεκριμένη κυρίαρχη εθνοτική ομάδα (Cohen, 1967). Το πρόβλημα στις μελέτες εκείνης της εποχής είναι ότι δεν ανέλυαν τις σύνθετες διαδικασίες ταυτοποίησης εαυτού και άλλου, ούτε λάμβαναν υπόψη τους τα συγκείμενα μέσα στα οποία τα υποκείμενα έθεταν τα όρια. Συνήθως, οι συγγραφείς, ενώ στην εισαγωγή τους τόνιζαν την ρευστότητα, την ετερογένεια και την ασάφεια των ομάδων, στη συνέχεια του κειμένου αναφέρονταν σε αυτές με τους όρους «LoDagaa» (Jack Goody), «Tallensi» (Meyer Fortes), «Nuer» (Edward Evan Evans-Pritchard) σαν να ήταν ομοιογενείς, με απώτερο σκοπό τις πολιτισμικές συγκρίσεις (Lentz, 1995, σ. 305· Fardon, 1987). Ο συλλογισμός αφορά και τις «φυλαρχίες» (Southall, 1997 [1970], σ. 40-41· Steward, 1958, σ. 44-45).

7. Σύμφωνα ωστόσο με την συγγραφέα κάποια γνωρίσματα που προσιδιάζουν στην έννοια της φυλής μπορεί να εξακολουθούν να υφίστανται. Τα στοιχεία αυτά χαρακτηρίζονται από μια αλληλεξάρτηση.

8. Το ίδιο συνέβη με τον όρο «εθνότητα» (Fardon, 1987, σ. 171, σ. 173). Δεν είναι τυχαίο ότι και οι δύο ορισμοί παρουσιάζουν τα ίδια ακριβώς προβλήματα (απόσταση ανάμεσα στην έννοια και την πραγματικότητα που υποτίθεται ότι περιγράφουν).

στις αφρικανικές σπουδές, αλλά αυτό που ο Ekeh ονομάζει «αφρικανικό δείκτη ευαισθησίας» (Ekeh, 1990, σ. 664· επίσης Lentz, 1995, σ. 304).

«ΦΥΛΗ», ΑΠΟΙΚΙΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΒΡΕΤΑΝΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΟΙ

Εκτός από τα εμπειρικά εμπόδια που προέκυπταν από τη χρήση της έννοιας υπάρχει και το πρόβλημα της σχέσης που διατηρεί με την αποικιοκρατία, εφόσον πολλές αφρικανικές κοινότητες εμφανίζονται ως φυλές κατά τη διάρκεια της αποικιοκρατίας και συνιστούν, ως ένα βαθμό, προϊόντα αυτής της περιόδου. Αυτές οι κατασκευασμένες οντότητες προέκυψαν είτε επειδή οι πρώτοι παρατηρητές (ανθρωπολόγοι, διοικητές των αποικιών) δεν έλαβαν υπόψη τους τις πολλαπλές εννοιολογήσεις της ταυτότητας των διαφόρων επιπέδων της κοινωνικής οργάνωσης (πολλαπλά επίπεδα ολοκλήρωσης)[9] είτε επειδή επέλεξαν εσκεμμένα μια αυθαίρετη ή ακόμα και τεχνητή οντότητα για να διευκολύνουν (για διοικητικούς λόγους) την οριοθέτησή τους στο χώρο. Έτσι, ανθρωπολόγοι και διοικητές τοποθετούσαν τα όρια μεταξύ φυλών με τρόπο πολλές φορές αυθαίρετο, άλλες φορές βάσει εδαφικών κριτηρίων, άλλες φορές βάσει γλωσσικών, θρησκευτικών ή ενδυματολογικών διαφορών – έτσι όπως αυτές γίνονταν αντιληπτές από τους Ευρωπαίους.[10] Ο όρος αποδεί-

9. Πριν την αποικιοκρατία οι Αφρικανοί ανήκαν ταυτόχρονα σε πολλαπλά κοινωνικά δίκτυα – πυρηνική οικογένεια, διευρυμένη οικογένεια, ομάδα κοινής μονογραμμικής καταγωγής, ηλικιακές τάξεις, θρησκευτικές μυστικές εταιρίες, χωρικές κοινότητες, φυλαρχία, κ.τ.λ. Οι ταυτοποιήσεις και οι κοινωνικές δεσμεύσεις ήταν σύνθετες, ρευστές, άμορφες κάποιες φορές αλληλεπικαλύπτονταν, άλλες φορές αλληλοσυμπληρώνονταν, και πάντως δεν εξομοιώνονταν με σαφώς οροθετημένες φυλές (Fardon, 1996· Cooper, 2005, σ. 80). Αυτές οι πολλαπλές ταυτοποιήσεις συνέχισαν να είναι ενεργές καθ' όλη τη διάρκεια της αποικιακής περιόδου και πολλαπλασιάστηκαν με την έλευση του χριστιανισμού, της εκπαίδευσης και της βιομηχανίας. Έτσι, στο πλαίσιο της «έμμεσης διακυβέρνησης», οι Βρετανοί επέβαλαν έναν νέο πολιτικό χάρτη που στην ουσία εξουδετέρωνε τα σύνθετα δίκτυα και οριοθετούσε «φυλές» επικαλούμενο την «παράδοση» (επίσης Lentz, 1995, σ. 317).

10. Παρομοίως, τα όρια μεταξύ αποικιών και εθνών στην Αφρική συχνά χαράζονταν περισσότερο για να εξυπηρετούν διάφορες πολιτικές και οικονομικές σκοπιμότητες αδιαφορώντας για τις τοπικές εθνοτικές διαφορές, και όπως είναι γνωστό πολλές κοινωνίες βρέθηκαν «κομμένες στα δύο» από τη μια μέρα στην άλλη. Σήμερα, οι Azande π.χ. εντοπίζονται στο Σουδάν, πρώην βρετανική αποικία, και το Ζαΐρ, πρώην βελγική αποικία.

χθηκε εξαιρετικά χρήσιμος για τους διοικητές και τοπικούς πολιτικούς παράγοντες, εφόσον έθετε τα απαραίτητα εδαφικά όρια για τις απογραφές, τη φορολόγηση και την επίταξη (*work recruitment*). Η επινόηση των φυλών όμως δεν ήταν μονάχα προϊόν των βρετανικών αποικιακών αρχών και των ανθρωπολόγων: στη διαδικασία συνέβαλαν ενεργά και οι ίδιοι οι Αφρικανοί – ντόπιοι ή της διασποράς – δημιουργώντας, για το δικό τους συμφέρον, πολιτικές και πολιτισμικές «παραδόσεις» όπως και μια νέα φυλετική ιστορία.[11] «Προοδευτικοί αρχηγοί», «προοδευτικοί υποστηριχτές της παράδοσης» εκπαιδευμένοι στο ιεραποστολικό σχολείο, και πρεσβύτεροι έπαιξαν κυρίαρχο ρόλο στην κωδικοποίηση των «φυλετικών εθίμων», πράγμα που επέφερε βεβαίως βαθιές αλλοιώσεις στην προγενέστερη κοινωνική οργάνωση.[12]

Μολονότι η αποικιοκρατία δεν επηρέασε καθοριστικά την ανθρωπολογική θεωρία (Kuper, 1996 [1973], κεφ. 4, σ. 94-114), ωστόσο κατεύθυνε ως ένα βαθμό την έρευνα σε έναν συγκεκριμένο τύπο κοινωνίας που έγινε πολύ γνωστός μέσα από τα έργα των Evans-Pritchard και Meyer Fortes: τις λεγόμενες «κατατμημένες κοινωνίες» (*segmentary societies*). Σύμφωνα με τον Peter Ekeh (1990), με ελάχιστες εξαιρέσεις, η βρετανική κοινωνική ανθρωπολογία στην Αφρική υπήρξε στην ουσία μια εφαρμοσμένη επιστήμη. Οι Βρετανοί αφρικανιστές κλήθηκαν να απαντήσουν στα πιεστικά ζητήματα της διακυβέρνησης που προκύπτουν από την άσκηση κυριαρχίας σε ξένο περιβάλλον (αποικίες). Η «έμμεση διακυβέρνηση» (*indirect rule*) που εφάρμοσαν οι Βρετανοί για να διοικήσουν τις αποικίες τους απαιτούσε μια βαθιά

11. Με τους όρους «επινόηση της παράδοσης» οι Hobsbawn και Ranger (1983) εννοούν τις νέο-παραδόσεις (τελετές στέψης, σημαίες, στολές, εθνικοί ύμνοι, κ.τ.λ.), που επινοήθηκαν στα πλαίσια της ευρωπαϊκής βιομηχανοποίησης του 19ου αιώνα και τη δημιουργία του έθνους-κράτους. Στην αποικιακή Αφρική, οι «επινοημένες παραδόσεις» συμπεριελάμβαναν μοναρχικές και μιλιταριστικές νέο-παραδόσεις ευρωπαϊκής προέλευσης και νέες αφρικανικές παραδόσεις (ιδιαίτερα φυλετικές παραδόσεις και έθιμα), δημιουργήματα Ευρωπαίων ή/και Αφρικανών. Αρχικά οι μελετητές εστίασαν στην ιδιότητα της επινοημένης παράδοσης να ενισχύει την εξουσία, φαινόμενο που ο Ranger (1983 – επίσης Londsale 1977 και Iliffe 1979) εξέλαβε ως ριζωμένο στη μερική σύμπνοια των συμφερόντων των αποικιοκρατών και των Αφρικανών αρχηγών και πρεσβύτερων. Οι επινοημένες φυλετικές παραδόσεις χρησιμοποιούνταν κυρίως από τους γηραιότερους και τους αρχηγούς για να διατηρήσουν τον έλεγχο των νεότερων ανδρών (και το μισθό τους που προερχόταν από την μετανάστευση), των γυναικών και των μεταναστών.

12. Βλ. Moore (1986) για τη μεταβαλλόμενη ιστορία του «εθιμικού δικαίου» Chagga.

γνώση των τοπικών πληθυσμών.[13] Έτσι, στην Αφρική, οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι δημιούργησαν στενές σχέσεις με την αποικιακή διοίκηση. Τα περισσότερα εμπόδια στην αποικιακή διοίκηση έβαζαν οι κοινωνίες όπου υπήρχαν λιγοστές ιστορικές μαρτυρίες όπως οι Ibo, οι Tiv της Νιγηρίας, οι Tallensi της Βόρειας Γκάνα ή οι πασίγνωστοι Nuer του δυτικού Σουδάν – δηλαδή οι κοινωνίες που οι Βρετανοί αφρικανιστές ονόμασαν «κατατμημένες». Έτσι, η προτίμηση που έδειχναν οι Βρετανοί αφρικανιστές για τις συγκεκριμένες κοινότητες και η αντίστοιχη «αδιαφορία» για άλλες κοινωνίες με συγκεντρωτική εξουσία και «ιστορικό βάθος», δεν ήταν αθώα ούτε και τυχαία: απαντούσε στις επιταγές της αποικιακής διακυβέρνησης. Αφοσιωμένοι καθώς ήταν στην επίλυση των πιεστικών ζητημάτων της αποικιακής διοίκησης, οι ανθρωπολόγοι δεν ενδιαφέρονταν για την πιθανή ανασυγκρότηση του αφρικανικού παρελθόντος.[14] Τέλος, η έμφαση που δόθηκε στις κατατμημένες, «ακέφαλες» κοινωνίες δημιούργησε την λανθασμένη εντύπωση ότι η αφρικανική ήπειρος κατοικούνταν σχεδόν εξ ολοκλήρου από «φυλές». Αυτό που ήταν η εξαίρεση πρόβαλε σαν κανόνας (Crowder, 1968, σ. 13).

«ΦΥΛΗ» ΚΑΙ ΔΟΥΛΕΜΠΟΡΙΟ

Ο Ekeh δεν αμφισβητεί αυτά που θεωρεί πραγματολογικά δεδομένα: ότι στην Αφρική το ποσοστό των συστημάτων μονογραμμικής καταγωγής είναι μεγαλύτερο από τα συστήματα αμφίπλευρης καταγωγής. Αυτό που τον προβληματίζει είναι ότι η λειτουργιστική αποικιακή ανθρωπολογία δεν αναρωτήθηκε το λόγο αυτής της υπεροχής, αλλά θεώρησε τα συστήματα αυτά (όπως και τους υπόλοιπους κοινωνικούς θεσμούς) δεδομένα και αναλλοίωτα στο χρόνο.

13. Οι δύο ισχυρότερες αποικιοκρατικές δυνάμεις – Γαλλία και Μεγάλη Βρετανία – οργάνωναν τις αποικίες τους με διαφορετικό τρόπο: η πρώτη ασκούσε τη λεγόμενη «άμεση διακυβέρνηση» δηλαδή οι Γάλλοι έποικοι διοικούσαν οι ίδιοι τις κοινότητες που ήταν υπό τον έλεγχό τους, ενώ οι Βρετανοί όριζαν αρχηγό ένα μέλος της κοινότητας που διοικούσαν ως διαμεσολαβητή – ήταν η περιβόητη «έμμεση διακυβέρνηση» (*indirect rule*). Πρακτικά, τα όρια ανάμεσα στη Γαλλική και Βρετανική κυριαρχία δεν είναι τόσο σαφή. Η Γαλλία, π.χ., εφάρμοσε σε μερικές από τις αποικίες της στην υποσαχάρια Αφρική ένα είδος άμεσης διακυβέρνησης ενώ οι Βρετανοί δεν απέφυγαν και άμεσες μορφές κυριαρχίας για να επιτύχουν τον έλεγχο των πλουτοπαραγωγικών πηγών, του ανθρώπινου δυναμικού ή την επιβολή στρατιωτικού νόμου.

14. Υπάρχουν όπως πάντα και (ελάχιστες) εξαιρέσεις. Βλ., π.χ., το έργο του Jan Vansina γενικά (και ιδιαίτερα: Vansina 1965 και 1967). Επίσης Forde και Kaberry 1967.

Τη διαστρεβλωμένη εικόνα της Αφρικής ως αποτελούμενης από φυλές και φύλαρχους που δημιούργησαν οι αποικιακοί ανθρωπολόγοι επιχείρησαν να διορθώσουν οι Αφρικανοί ιστορικοί, γαλουχημένοι αρχικά στη δυτική ιστοριογραφία και ιστορική μεθοδολογία. Η νέα αφρικανική κοινωνική ιστορία, η οποία υπήρξε τόσο μια επιστημονική όσο βεβαίως και πολιτική απάντηση, έφερε έντονα τα σημάδια μιας αντίδρασης στην αποικιακή κοινωνική ανθρωπολογία (βλ. Brizuela-Garcia, 2006, σ. 89). Αποκρυσταλλώθηκε σε ένα διανοητικό ρεύμα μετέπειτα γνωστό ως η Ιστορική Σχολή του Ibadan, με ηγετικές φιγούρες όπως ο Kenneth Dike J. F. και ο Ade Ajayi. Για να δείξουν ότι η Αφρική έχει τη δική της ιστορία (και ιστορικότητα) η οποία ξεκινάει πολύ πριν την άφιξη των πρώτων Ευρωπαίων και την αποικιοκρατία, οι νέοι ιστορικοί επιλέγουν «κοινωνίες με συγκεντρωτική εξουσία» της ανατολικής και δυτικής Αφρικής με, ενδεχομένως, μεγαλύτερο ιστορικό βάθος, δηλαδή ακριβώς τον τύπο κοινωνίας που οι Βρετανοί κοινωνικοί ανθρωπολόγοι «περιφρονούσαν».[15] Γυρίζοντας όμως πίσω στο μακρινό προ-αποικιακό και προ-ανθρωπολογικό παρελθόν της Αφρικής, οι ιστορικοί της σχολής του Ibadan «προσγειώνονται» αναγκαστικά στην εποχή των χαλεπών ημερών του δουλεμπορίου, το οποίο αντιμετωπίζουν μεροληπτικά.[16]

Συμπερασματικά, ούτε η αποικιακή κοινωνική ανθρωπολογία ούτε και η αφρικανική κοινωνική ιστορία δεν μπόρεσαν να εκτιμήσουν σωστά τις σχέσεις ανάμεσα στη συγγένεια, το δουλεμπόριο και το βαθμό πολιτικού συγκεντρωτισμού – η καθεμία όμως για τους δικούς της λόγους. Οι λόγοι για αυτό είναι προφανώς ιδεολογικοί-πολιτικοί, με την έννοια ότι η μια επιστήμη συγκροτήθηκε σε αντίθεση (και ως αντίδραση) με την άλλη και αυτό ευνόησε την καλλιέργεια μιας σχέσης αμοιβαίας απώθησης, έτσι που οι δυο αυ-

15. Στο ζήτημα της μεθόδου, η νέα αφρικανική κοινωνική ιστορία συνέβαλε στην κατάρριψη μιας ιδιαίτερα διαδεδομένης παραδοχής μέχρι και τη δεκαετία του 1960: ότι έγκυρες (και εκμεταλλεύσιμες) ιστορικές πηγές είναι μονάχα οι γραπτές πηγές. Αγωνίστηκαν για να συμπεριληφθούν οι προφορικές παραδόσεις (*oral traditions*) στο εκμεταλλεύσιμο υλικό του ιστορικού και του ανθρωπολόγου. Εδώ βρήκαν έναν ισχυρό σύμμαχο και υποστηριχτή στο πρόσωπο του ιστορικού της κεντρικής Αφρικής Jan Vansina, πρωτοπόρου στην κριτική χρήση των προφορικών πηγών στις αφρικανικές σπουδές. Βλ., ιδιαίτερα, Vansina, 1965 και 1967.

16. Έτσι, π.χ., δεν διστάζουν να παρουσιάσουν τους Αφρικανούς άρχοντες δουλεμπόρους σαν ήρωες δίνοντάς τους «άφεση αμαρτιών», όταν οι τελευταίοι πρόβαλλαν κάποιου είδους αντίσταση στους Ευρωπαίους εμπόρους.

τές κυρίαρχες πειθαρχίες, οι οποίες κατέλαβαν περίοπτη θέση στις αφρικανικές σπουδές, απέφυγαν επιμελώς την *από κοινού* ανάλυση των ζητημάτων με τα οποία καταπιάστηκαν.

Ένας από τους πρώτους ιστορικούς που προσέγγισαν το θέμα των σχέσεων ανάμεσα στη συγγένεια και το σχηματισμό του κράτους στο πλαίσιο του δουλεμπορίου είναι ο Fage (1969, 1974). Η θέση του είναι ότι το δουλεμπόριο στην ουσία αποδυνάμωσε τις σχέσεις συγγένειας ευνοώντας κατ' αυτόν τον τρόπο το σχηματισμό του κράτους. Αν ακολουθήσουμε αυτό το συλλογισμό, και έχοντας κατά νου ότι μιλάμε πάντα με όρους πιθανοτήτων, η απουσία του δουλεμπορίου θα πρέπει λογικά να αμβλύνει τους κρατικούς μηχανισμούς και να διευρύνει τα δίκτυα της συγγένειας. Η ανάλυση του Ekeh οδηγεί στο ακριβώς αντίθετο συμπέρασμα. Καταρχάς ο Ekeh διακρίνει τρεις τύπους αφρικανικών κρατών/βασιλείων: αυτά που δεν ενεπλάκησαν στο δουλεμπόριο, τα σχηματισμένα κράτη που ενεπλάκησαν στο δουλεμπόριο και τις κοινότητες που αποτελούν καθαρά προϊόν του δουλεμπορίου.[17] Η εμπλοκή στο δουλεμπόριο εξέθεσε την ακεραιότητα των κρατών και άμβλυνε την εξάρτησή τους από τις εσωτερικές πηγές της εξουσίας. Μακροπρόθεσμα, το άτομο-πολίτης βασίστηκε λιγότερο στο κράτος για τη προστασία του, αφενός επειδή το συμφέρον και η ικανότητα του εκάστοτε κράτους να προστατεύσει τους πολίτες του μειώθηκε, αφετέρου επειδή πολλά από τα κράτη αυτά «πουλούν» τους ίδιους τους πολίτες τους για να τροφοδοτήσουν το δουλεμπόριο. Στα ληστρικά κράτη της δεύτερης και τρίτης κατηγορίας το κράτος αναπτύσσεται χώρια από την κοινωνία όσο αυξάνεται η εξάρτηση αυτών από εξωτερικές οικονομικές πηγές (δουλεμπόριο). Από την πλευρά τους, οι κοινωνικές δυνάμεις αυτονομούνται από το κράτος, με τη συγγένεια να ευημερεί ως η πιο αντιπροσωπευτική

17. Παρατηρεί ότι στα κράτη του Μπενίν και της Αιθιοπίας (που ανήκουν στην πρώτη κατηγορία) υπήρχαν ισχυροί θεσμικοί δεσμοί ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία, και η συγγένεια όχι μόνο ήταν αδύναμη, αλλά ο (συγκεντρωτικής φύσης) κανόνας του πρωτότοκου διαδόχου ενισχύθηκε. Στην περίπτωση του Oyo (το σημαντικότερο κράτος Yoruba, στην δυτική Αφρική), που μαζί με το Dahomey ανήκουν στη δεύτερη κατηγορία, και σε αντίθεση με τα κράτη του Μπενίν και της Αιθιοπίας, η εμπλοκή των δομών της συγγένειας στις πολιτικές και τη διακυβέρνηση του κράτους ήταν βαθιά. Ο Robin Law (Law, 1977, σ. 67) και άλλοι ιστορικοί προβάλλουν σοβαρούς λόγους που ενισχύουν την υπόθεση του Ekeh ότι στο κράτος αυτό η συγγένεια ήταν λιγότερο διάχυτη στην προ-δουλεμπορίου εποχή, ενώ τα στοιχεία δείχνουν ότι στην ύστερη περίοδο του δουλεμπορίου ο ρόλος του, συγγενικής κυρίως φύσεως, συμβουλίου Oyo Mesi ανέλαβε κυρίαρχο ρόλο στις διαμάχες γύρω από τη διαδοχή.

έκφραση της κοινωνίας. «Υπό αυτήν την έννοια, παρατηρεί ο Ekeh, ο ευρωπαϊκός ιμπεριαλισμός πρέπει να ιδωθεί ως ο ιστορικός διάδοχος του δουλεμπορίου» (Ekeh, 1990, σ. 679).

Έτσι, στα κράτη που ενεπλάκησαν στο δουλεμπόριο η ανάπτυξη των θεσμών της συγγένειας πιθανότατα έπνιξε τις πρώιμες μορφές συγκεντρωτικών μηχανισμών (φεουδαρχικού τύπου). Ακόμα και εκεί όπου οι κρατικοί μηχανισμοί εμφανίζονται περισσότερο καθοριστικοί, όπως στο Dahomey, υπήρξαν σημαντικά δίκτυα συγγένειας που δεν ελέγχονταν από το κράτος. Συνεπώς, αντί να αποδυναμώσει τα συστήματα συγγένειας, το δουλεμπόριο τα ενίσχυσε προσφέροντας στο άτομο-πολίτη αποτελεσματική προστασία απέναντι στα κράτη που είχαν εμπλακεί στο δουλεμπόριο. Από τη σκοπιά μιας πολιτικής κοινωνιολογίας η μεγαλύτερη ζημιά που υπέστη η αφρικανική πολιτική κουλτούρα από το δουλεμπόριο είναι η διαίρεση κράτους και κοινωνίας.

Οι κοινωνίες που οι Βρετανοί κοινωνικοί ανθρωπολόγοι χαρακτήρισαν «ακέφαλες», όπως οι Tiv (Bohannan και Bohannan, 1953), οι Ibo (Green, 1947), οι Tallensi (Fortes, 1945) και οι Nuer (Evans-Pritchard, 1940), πλαισιώνονταν από ληστρικά κράτη και δίκτυα του δουλεμπορίου. Συνιστούσαν «αποθήκες» από τις οποίες τα κράτη αυτά αντλούσαν σκλάβους που τροφοδοτούσαν το δουλεμπόριο. Στις συγκεκριμένες κοινωνίες κυριαρχούσαν οι ομάδες κοινής μονογραμμικής καταγωγής (ΟΜΚ) που προσφέρανε *και τις δομές της πολιτικής οργάνωσης* – αποτέλεσαν δε το πρότυπο των κατατμημένων ΟΜΚ (*segmentary lineages*), ενώ σε άλλες περιοχές της Αφρικής κυριαρχούν οι αμφίπλευρες ομάδες καταγωγής (*cognatic descent groups*) (βλ. Freeman, 1961, σ. 214). Αυτή η *διττή λειτουργία της συγγένειας σε έναν συγκεκριμένο γεωγραφικό χώρο* δεν είναι μια απλή σύμπτωση: απέναντι στην ανασφάλεια που προκαλούσαν τα ληστρικά κράτη, και την ταυτόχρονη απουσία στις «κατατμημένες κοινωνίες» κρατικών θεσμών που θα λειτουργούσαν προστατευτικά, οι μικρές συσσωματωμένες ΟΜΚ δεν μπορούσαν παρά να ενισχυθούν.

Πίσω από το επιχείρημα του Fage (1969) (ο Fage υποστήριζε ότι το δουλεμπόριο θα έπρεπε να οδηγήσει στην αποδυνάμωση των συστημάτων συγγένειας), ελλοχεύει μια εξελικτική αντίληψη της εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών που στην ανθρωπολογία κληρονομήσαμε από τον Maine.[18] Η αφρικανική εμπειρία, όμως, δείχνει ότι κάτω

18. Σύμφωνα με το εξελικτικό μοντέλο του Henry Maine (1861) όλες οι κοινωνίες

από την επίδραση του δουλεμπορίου, κράτος και συγγένεια συμπορεύτηκαν, με τη συγγένεια να αποτελεί μια ασπίδα στην αυθαιρεσία και τη βία των ληστρικών κρατικών θεσμών, ενώ, σε πολλές περιπτώσεις, οι θεσμοί της συγγένειας επιβίωσαν των κρατικών θεσμών.

Οι «φυλές» (οι «κατατμημένες κοινωνίες») που μελέτησαν οι Βρετανοί κοινωνικοί ανθρωπολόγοι έχουν επομένως μια μακρά ιστορία: η «ιδιαιτερότητα» της πολιτικής τους οργάνωσης και ο κυρίαρχος ρόλος της συγγένειας στη γενικότερη λειτουργία τους είναι προϊόν των σχέσεων της δουλείας ως τοπικού, αφρικανικού θεσμού, με το ατλαντικό δουλεμπόριο και την αποικιοκρατία. Καθένα από τα τρία αυτά ιστορικά γεγονότα ευνόησε, ενίσχυσε και συντήρησε το διαχωρισμό ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία, την πολιτεία και τους πολίτες, δημιουργώντας την κατάσταση που προσπάθησαν να κατανοήσουν οι πρώτοι αφρικανιστές.[19]

ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΙΣ «ΦΥΛΕΣ» : ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΟΥ «ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΟΥ ΣΥΝΟΡΟΥ» *(«AFRICAN FRONTIER»)*

Το «φυλετικό μοντέλο» υπηρετεί τις ιδεολογικές επιταγές ενός ευρωπαϊκού ετεροπροσδιορισμού και όχι την «πραγματική» ευρωπαϊκή ιστορία. Δεν προκαλεί λοιπόν έκπληξη ότι δεν ανταποκρίνεται στην «πραγματικότητα» της ιστορίας των μη ευρωπαϊκών κοινωνιών (βλ. Fried, 1966). Στην Αφρική όπως και αλλού η ταύτιση – στο πλαίσιο μιας «φυλής» – φυσικών χαρακτηριστικών, γλώσσας, εθίμων, πολι-

περνάν από τα ίδια στάδια εξέλιξης. Στο πρώτο στάδιο η αιματοσυγγένεια διαποτίζει ολόκληρη την κοινωνική οργάνωση και αναλαμβάνει τις πολιτικές λειτουργίες της κοινότητας. Με το πέρασμα του χρόνου όμως η σύνθεση της οικογένειας γίνεται πιο πολύπλοκη, η συγγένεια χάνει σιγά σιγά την οργανωτική της ισχύ και αντικαθίσταται από την αρχή της τοπικής γειτνίασης. Στην πραγματικότητα, όλες οι κοινωνίες αναγνωρίζουν το έδαφος και τη συγγένεια ή αλλιώς το «αίμα» και το «χώμα» ως συμπληρωματικές οργανωτικές αρχές.

Ο αναγνώστης θα βρει μια καλή, κριτική περίληψη του *Αρχαίου Δικαίου* στο Kuper, 2007, σ. 68-73.

19. Οι «φυλές» και οι «εθνοτικές ομάδες» ωστόσο δεν είναι μονάχα μια ευρωπαϊκή επινόηση. Στην κατασκευή τους συνεισφέρανε, πάντα στο πλαίσιο του δουλεμπορίου, και οι αφρικανικές κοινότητες, είτε τοπικές είτε της διασποράς. Οι πληθυσμοί που σήμερα αυτοαποκαλούνται «Yoruba» δεν ονομάζονταν έτσι πριν τον 19ο αιώνα. Η συνείδηση μιας εθνότητας Yoruba αναδύθηκε αρχικά από τη διασπορά της Σιέρα Λεόνε, όπου εγκαταστάθηκαν σκλάβοι (μεταξύ των οποίων και πολλοί Yoruba) που είχαν απελευθερωθεί από το βρετανικό ναυτικό (Law, 1997).

τείας και συλλογικής ταυτότητας είναι η εξαίρεση και όχι ο κανόνας. Έπρεπε, λοιπόν, να βρεθεί μια άλλη λύση για να στοχαστούν οι αφρικανιστές τις κοινότητες και τα φαινόμενα που μελετούσαν. Μια απάντηση ήρθε από τον Igor Kopytoff.

Αν και υπάρχουν ψήγματα της έννοιας του «αφρικανικού συνόρου» (ΑΣ) στο έργο του Kopytoff από τα μέσα της δεκαετίας του 1970 (1977), η έννοια αυτή ωριμάζει και αποκρυσταλλώνεται το 1987 – χρονιά που δημοσιεύεται το *The African Frontier*, συλλογικός τόμος που επιμελείται και προλογίζει ο ίδιος. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, μια κοινωνία η οποία σχηματίστηκε σχετικά πρόσφατα μπορεί να ιδωθεί ως μια οντότητα που οικοδομήθηκε πάνω σε ένα «σύνορο» (Kopytoff, 1987, σ. vii). Όπως έδειχναν και άλλες ανθρωπολογικές και ιστορικές μελέτες της εποχής, η συγκεκριμένη διαδικασία σχηματισμού δεν περιοριζόταν στην περιοχή όπου διεξήγαγε έρευνα ο Kopytoff, αλλά κάλυπτε έναν τεράστιο γεωγραφικό χώρο περιλαμβάνοντας κοινότητες πολύ απομακρυσμένες μεταξύ τους. Όπως επισημαίνει ο Kopytoff στην μακροσκελή εισαγωγή του, ο σκοπός του συλλογικού τόμου ήταν: «να εισαγάγει μια ιδιαίτερη προοπτική πάνω στις αφρικανικές κοινωνίες και την αφρικανική πολιτισμική ιστορία – την προοπτική του «συνόρου», από την οποία μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τον σχηματισμό αυτών των κοινωνιών και την αναπαραγωγή μιας παν-αφρικανικής πολιτικής κουλτούρας» (Kopytoff, 1987, σ. 3). Το σύνορο στο οποίο αναφέρεται ο Kopytoff είναι συγκεκριμένο: πρόκειται για αυτό που ονομάζει «τοπικό σύνορο» (*local frontier*) που οριοθετεί τις παρυφές πολυάριθμων εγκατεστημένων αφρικανικών κοινοτήτων. Το ΑΣ αποτελείται από πολιτικά κενές εκτάσεις που φωλιάζουν ανάμεσα σε οργανωμένες κοινωνίες, αλλά ταυτόχρονα είναι «εσωτερικές» ως προς αυτές αν, αλλάζοντας κλίμακα, λάβουμε υπόψη μας την ευρύτερη περιοχή όπου βρίσκονται. Από αυτά τα σύνορα γεννήθηκαν οι περισσότερες αφρικανικές πολιτείες και κοινωνίες, αποτελούμενες από ανθρώπινες και πολιτισμικές ψηφίδες προγενέστερων κοινοτήτων.[20] Τα παραπάνω προϋποθέτουν μια διαδικασία όπου μικρές πολιτείες σε αρχικά στάδια της ανάπτυξής τους παράγονται από

20. Βεβαίως, το «τοπικό σύνορο» δεν συνιστά μονάχα προϊόν της τοπικής ιστορίας, αλλά διαμορφώθηκε και από εξωγενείς παράγοντες, όπως π.χ. το ευρωπαϊκό θαλάσσιο εμπόριο από τον ύστερο 15ο αιώνα, το οποίο ενεργοποίησε τα σύνορα πολλών παραθαλάσσιων περιοχών της δυτικής Αφρικής· επίσης οι νέες ευκαιρίες που πρόσφεραν η αποικιακή και μετά-αποικιακή περίοδος δημιούργησαν σύνορα όπως το αστικό σύνορο των πόλεων που περιγράφει ο Cohen (1969).

άλλες παρόμοιες και συνήθως πιο σύνθετες κοινωνίες. Η επανάληψη αυτής της διαδικασίας προσέδωσε στην κοινή πολιτική κουλτούρα των αφρικανικών κοινωνιών μια «συνοριακή μορφή». Η πολιτική κουλτούρα με τη σειρά της συνέβαλε στην αδιάκοπη αναπαραγωγή νέων συνοριακών πολιτειών στην περιφέρεια των ώριμων. Παράλληλα, η αδιάκοπη αναδημιουργία του συνόρου τροφοδότησε την πολιτική συνείδηση των μητροπολιτικών κοινωνιών με μια αφρικανική, συνοριακού τύπου, ιδεολογία (*όπ. π.*, σ. 7). Αυτό, λοιπόν, που κυρίως ενδιαφέρει τον Kopytoff είναι η αφρικανική πολιτική κουλτούρα και πώς το σύνορο συνέβαλε στη διαμόρφωσή της.

Το παράδειγμα του ΑΣ άλλαξε ριζικά τον τρόπο που οι αφρικανιστές αντιλαμβάνονταν και κατανοούσαν τις πραγματικότητες της υποσαχάριας Αφρικής: όροι όπως «σχηματισμός», «ανάδυση», «κατάρρευση», «πολιτισμικές και ανθρώπινες ψηφίδες», εν ολίγοις όροι που αναφέρονται σε δυναμικές διαδικασίες και ρευστές και κατακερματισμένες πραγματικότητες, πήραν τη θέση των όρων «φυλή», «κλαν», «εθνοτική ομάδα», κ.τ.λ. που παρέπεμπαν ρητά ή άρρητα σε αναλλοίωτες ομοιογενείς οντότητες, απομονωμένες στο χώρο και στην ιδέα ότι γλώσσα, πολιτισμός και τόπος ταυτίζονται.

Οι σημαντικότερες ενστάσεις που πρόβαλαν οι περισσότεροι αφρικανιστές (κυρίως ιστορικοί) ήταν η υπερβολική γενικότητα του μοντέλου, έτσι τουλάχιστον όπως διατυπώθηκε από τον Kopytoff στο κείμενο του 1987. Ο συγγραφέας δεν επανήλθε ποτέ στη πρόταση αυτή είτε για να υπεραμυνθεί της θεωρητικής του πρότασης είτε για να την αναπτύξει. Το κυριότερο πρόβλημα του παραδείγματος (*paradigm*) είναι ότι δεν πλαισιώνεται με τρόπο σαφή ούτε πολιτισμικά ούτε ιστορικά. Αυτή την πλαισίωση ανέλαβαν οι σπουδαιότεροι ίσως ιστορικοί της κεντρικής Αφρικής (Guyer και Belinga, 1995, σ. 94· MacGaffey, 2005, σ. 192· Vansina, 1990, σ. 262· επίσης Zeitlyn και Connell, 2003). Αυτό βεβαίως επέφερε σημαντικές αλλαγές στο μοντέλο μετασχηματίζοντάς το ως ένα βαθμό (για μια κριτική εφαρμογή του ΑΣ στα Grassfields του δυτικού Καμερούν, βλ.Tsékénis, 2010α). Ένα άλλο σημαντικό ζήτημα, το οποίο σε μεγάλο βαθμό προκύπτει από την από-πλαισίωση του μοντέλου, είναι η υπερβολική έμφαση που δίνει ο Kopytoff στο πολιτικό (MacGaffey, 2005, σ. 192) και η συνακόλουθη υποτίμηση άλλων – ιδεολογικών κυρίως – συνιστωσών. Θα μπορούσε να συνοψίσει κανείς την κριτική λέγοντας ότι ουσιαστικά ο Kopytoff δεν λαμβάνει σοβαρά υπόψη του τους μη πολιτικούς (με μια περιορισμένη σημασία του όρου), μη υλικούς (και

άρα ιδεολογικούς) μηχανισμούς παραγωγής της τοπικότητας μολονότι αναφέρεται σε αυτούς (Vansina, 1990, σ. 74-100). Στο παράδειγμα του Kopytoff ο «τόπος» (*locality*) όπως ορίζεται από τον Appadurai (1995) ισούται με το (και περιορίζεται στο) χώρο, και αυτό δεν επιτρέπει στον ιστορικό ανθρωπολόγο να αντιληφθεί ότι οι μηχανισμοί που παράγουν χώρο/τόπο μπορεί να είναι και μη-χωρικοί.[21] Στο δεύτερο μέρος της παρούσας μελέτης θα επιχειρήσω να δείξω ακριβώς ότι όροι όπως «παραγωγή της τοπικότητας» (*production of locality*), «εθνοτοπίο» (*ethnoscapes*) και «γειτονιά» (*neighborhood*), που προέκυψαν αρχικά από μια μετά-δομιστική ανθρωπολογία για να περιγραφούν οι πραγματικότητες των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών, μπορούν να συνιστούν δόκιμες έννοιες για να αναπαραστήσει κανείς προ-αποικιακούς αφρικανικούς κόσμους. Πρώτα όμως θα περιγράψω τα χαρακτηριστικά (γλωσσολογικά, πολιτισμικά, κοινωνικά, πολιτικά και οικονομικά) των προ-αποικιακών Grassfields του δυτικού Καμερούν για να δείξω στη συνέχεια εάν – και σε ποιο βαθμό – αντανακλούν μια ρευστή, κατακερματισμένη πραγματικότητα η οποία μπορεί να περιγραφεί με «μετά-μοντέρνους» όρους.

Η «ΠΑΡΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΤΟΠΙΚΟΤΗΤΑΣ»: «ΕΘΝΟΤΟΠΙΑ» ΚΑΙ «ΓΕΙΤΟΝΙΕΣ» ΣΤΑ ΠΡΟ-ΑΠΟΙΚΙΑΚΑ GRASSFIELDS

Τα προ-αποικιακά Grassfields (17ος αιώνας – αρχές του 20ού αιώνα)

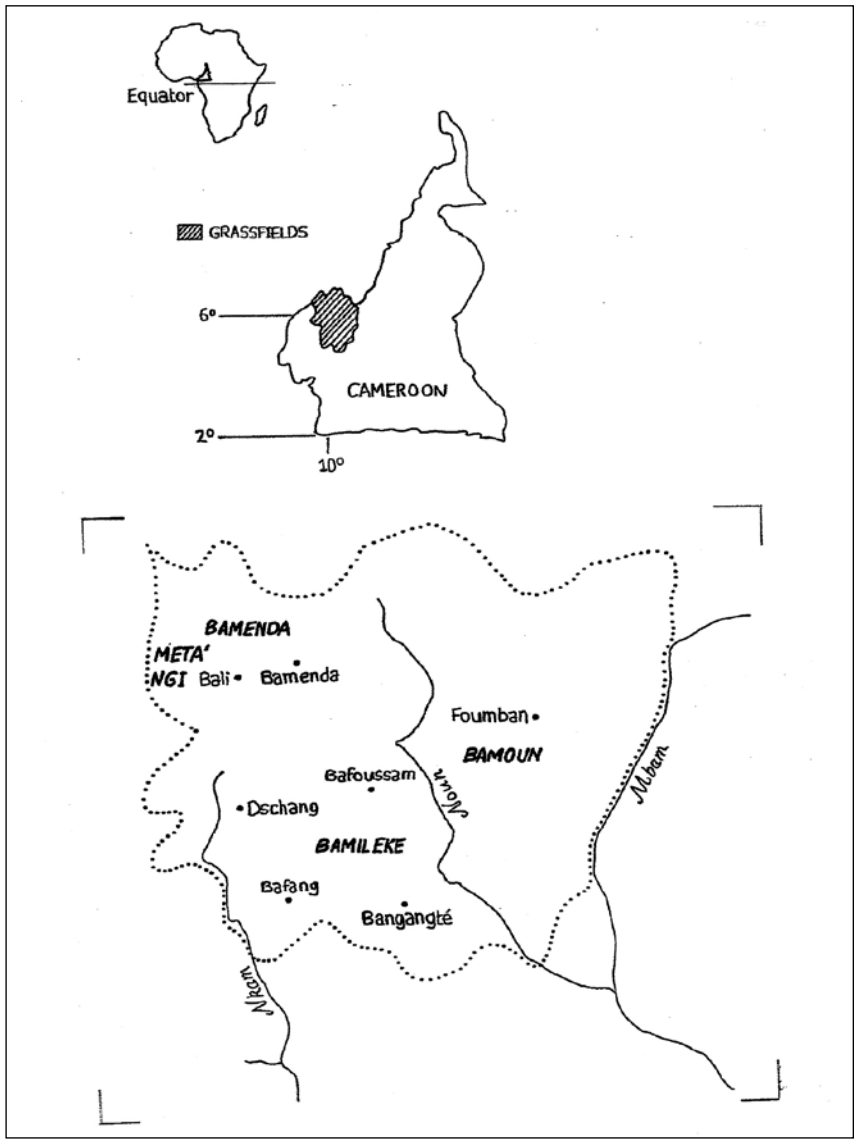
Γενικά χαρακτηριστικά

Το Καμερούν, στην κεντρική ατλαντική Αφρική, θεωρείται συχνά, λόγω της πολιτισμικής, γλωσσικής και ιστορικής ποικιλίας που το χαρακτηρίζουν, μια μικρογραφία της μαύρης ηπείρου (**Χάρτης 1**). Για τους ίδιους λόγους ακριβώς, τα Grassfields – στα δυτικά της χώρας – είναι μια μικρογραφία του Καμερούν (Fowler και Zeitlyn 1996a, σ. xviii).[22] Αυτοί οι χαρακτηρισμοί δηλώνουν πόσο σύνθετη είναι η κατάσταση που συναντά ο ιστορικός, ο γλωσσολόγος ή ο ανθρωπολόγος που εργάζεται στην περιοχή.

21. Τέτοιοι μηχανισμοί είναι και οι ιδρυτικοί μύθοι που συναντάμε στα αφρικανικά βασίλεια και τις φυλαρχίες. Για τον τρόπο που αυτοί οι λόγοι (*discourses*) παράγουν «ομάδες», χώρο και κοινωνικές κατηγορίες εν γένει στα προ-αποικιακά Grassfields του δυτικού Καμερούν, βλ. Tsékénis 2010α και Tsékénis 2010γ.

22. Οι Chilver και Kaberry (1967) πρώτοι ανέδειξαν την πολυπλοκότητα των κοινωνιών Grassfields.

Χάρτης 1. Αφρική, Καμερούν και Grassfields



Όταν οι Γερμανοί προσέγγισαν τα Grassfields στα τέλη του 19ου αιώνα αντιλήφθηκαν ότι επρόκειτο για μια σαφώς διακριτή περιοχή σε σχέση με τα δάση και τους κατοίκους τους στη νότια πλευρά των Grassfields και τους πληθυσμούς του Βορρά – στο οροπέδιο



Η είσοδος του «οικισμού» ενός προύχοντα στο Bangwa-Fontem (περιοχή Bamiléké, νοτιοδυτικά Grassfields) (Πηγή: Brain 1972: 55)

Adamawa. Αυτή την αντίληψη διαμορφώνουν ακόμα και σήμερα αισθητικά κριτήρια. Αν μπορεί να μλήσει κανείς για μια «οντότητα Grassfields» – γιατί, όπως θα δούμε παρακάτω, οι κοινότητες που τα αποτελούν κάθε άλλο παρά ομοιογενείς είναι – τοποθετείται στη σφαίρα του υλικού πολιτισμού: οικιακή αρχιτεκτονική, ξυλόγλυπτες πόρτες, σιδηρουργία, στολισμένες ενδυμασίες και τέχνη της χάντρας είναι αυτά που «κάνουν» τα αντικείμενα, τους ανθρώπους και τους τόπους «Grassfields» (**Φωτογραφίες 1 και 2· Σκίτσα 1 και 2**). Ύλη, αντικείμενα και δεξιότητες συνιστούσαν στοιχεία ενός πυκνού δικτύου ανταλλα-



Αρχιτεκτονική βόρειων Grassfields (πηγή: Perrois και Notué, 1997, σ. 263)



Γλυπτική βόρειο-δυτικών Grassfields (πηγή: Perrois και Notué, 1997, σ. 217)



Γλυπτική βόρειο-ανατολικών Grassfields (πηγή: Perrois και Notué, 1997, σ. 239)

γών το οποίο αποτελούσε τη βάση της διαπραγμάτευσης του στάτους μεταξύ των επικεφαλής των διευρυμένων συγγενικών ομάδων και μεταξύ κοινοτήτων και αρχηγών. Θα επανέλθω αργότερα στο θέμα των ανταλλαγών και πώς αυτό αρθρώνεται με την κοινωνική οργάνωση που κυριαρχεί στην περιοχή (ιδιαίτερα συγγένεια και ιεραρχίες).

Γλωσσολογικά και αρχαιολογικά δεδομένα

Όταν το 1885 οι Γερμανοί, οι πρώτοι Ευρωπαίοι που πάτησαν το πόδι τους στην ενδοχώρα του δυτικού Καμερούν, αντίκρισαν τις «πράσινες κοιλάδες», τις βάπτισαν σχεδόν αυθόρμητα «Grasland». Το «Grassfields» είναι βεβαίως η αγγλική μετάφραση του γερμανικού όρου από τους Βρετανούς που διοίκησαν το βόρειο τμήμα της χώρας από το τέλος του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου μέχρι και την ανεξαρτησία της χώρας το 1962. Η ονομασία αυτή, που θα μπορούσε να αποδοθεί ως «Γρασιδότοποι», αναφέρεται σε γεωγραφικά/οικολογικά χαρακτηριστικά. Όμως, όπως ανέφερα και προηγουμένως, οι κοινότητες Grassfields χαρακτηρίζονται και από μια κοινή υλικό-πολιτισμική βάση. Έτσι, οικολογικά/γεωγραφικά και υλικό-πολιτισμικά δεδομένα συμπίπτουν οριοθετώντας από κοινού τα Grassfields.

Τα αρχαιολογικά και γλωσσολογικά δεδομένα υποδεικνύουν την παρουσία στην περιοχή ενός αρχαίου (10.000 χρόνων τουλάχιστον) και με συνεχή παρουσία πληθυσμού (Warnier, 1984, σ. 397, σ. 399 και 1985, σ. 3). Η μεγάλη αντιστοιχία ανάμεσα 1) στα γεωγραφικά όρια του οροπεδίου, που υλοποιείται από μια υψομετρική γραμμή 900 μέτρων, 2) τα όρια των γλωσσικών ομάδων Grassfields, που μοιάζουν περισσότερο μεταξύ τους παρά με τις γειτονικές γλώσσες, και 3) μιας

περιοχής όπου συναντά κανείς ένα συγκεκριμένο τύπο κοινωνικό-πολιτικού θεσμού – τη «φυλαρχία» –, συνηγορούν στην διαπίστωση ότι ο σημερινός πληθυσμός είναι αποτέλεσμα μιας μακράς *επιτόπου* εξέλιξης. Η παραπάνω αντιστοιχία υποδεικνύει ότι η γεωγραφική ενότητα των Grassfields υπήρξε το σκηνικό μιας ιδιάζουσας γλωσσολογικής, οικονομικής και κοινωνικό-πολιτισμικής εξέλιξης.

Από γλωσσολογική σκοπιά, αν λάβει κανείς υπόψη αποκλειστικά το κριτήριο της ταξινόμησης (*classification*) που αφορά στο ποσοστό των κοινών ριζών του βασικού λεξιλογίου, βγάζει το συμπέρασμα ότι οι γλώσσες Grassfields είναι όλες τους γενετικά κοντά η μία με την άλλη. Ο Hombert (1979) έδειξε ότι μοιράζονται πάνω από 55% του βασικού τους λεξιλογίου, ενώ ο Voorhoeve (1971) ότι αυτές οι γλώσσες είναι πιο κοντά η μία στην άλλη από εκείνες που ομιλούνται στην περιφέρεια των Grassfields. Η γλωσσολογική πυκνότητα και ποικιλία αυτής της περιοχής είναι οι υψηλότερες που συναντά κανείς σε όλη την ήπειρο. Σύμφωνα με τους γλωσσολόγους, μια παρόμοια κατάσταση δεν μπορεί παρά να οφείλεται σε μια μακρόχρονη *επιτόπου* διαφοροποίηση που χρονολογείται σε χιλιετίες. Αυτή η ακραία γλωσσολογική εξατομίκευση δεν εμπόδισε την επικοινωνία και τις ανταλλαγές μεταξύ κοινοτήτων εφόσον οι κάτοικοι των Grassfields ήταν (και εξακολουθούν να είναι) σε μεγάλο βαθμό πολύγλωσσοι. Ο Warnier (1980) υπολόγισε ότι στο τέλος του 19ου αιώνα, ο μισός πληθυσμός του Οροπεδίου Bamenda (βόρειο-δυτικά Grassfields) μιλούσε δύο γλώσσες. Οι γλώσσες Grassfields χωρίζονται σε τέσσερις ομάδες: Momo, Ring, Metchum και Mbam-Nkam. Ενώ η ομάδα Mbam-Nkam είναι σαφώς Bantu (Williamson 1971· Voorhoeve 1971), οι υπόλοιπες χάνουν σταδιακά τα χαρακτηριστικά Bantu όσο μετακινείται κανείς προς τα δυτικά.[23] Οι αποικιακές αρχές διαίρεσαν τα Grassfields σε τρία διοικητικά διαμερίσματα: Bamiléké, Bamoun και Bamenda (**Χάρτης 1**).

Οι κοινότητες Grassfields διαφέρουν μεταξύ τους τόσο από την άποψη της γλώσσας, όσο και της οικονομίας (παραγωγή και θέση στο δίκτυο ανταλλαγών), της πολιτικής οργάνωσης, της ιστορίας και της συγγένειας. Μολονότι κυριαρχεί μια μορφή πολιτικής οργάνωσης που η ανθρωπολογική και ιστορική γραμματεία ονόμασαν φυλαρχία, δηλαδή κοινότητες με συγκεντρωτική εξουσία, ωστόσο ο βαθμός συγκεντρωτισμού ποικίλλει πολύ. Τόσο που αρκετοί αν-

23. Ο Voorhoeve (1971) διακρίνει είκοσι οκτώ (!) διαλέκτους στην ομάδα Mbam-Nkam.

θρωπολόγοι/ιστορικοί αποκαλούν κάποιες από αυτές τις κοινότητες «ακέφαλες» (Warnier, 1985, σ. 5· Fowler και Zeitlyn, 1996β, σ. 3). Δεύτερον, μολονότι υπερτερεί η πατρογραμμική διαδοχή, ο ανδροτοπικός γάμος και οι διευρυμένοι «οικισμοί» (*compound*), πολλές κοινότητες στην περιοχή Bamenda των Grassfields διαθέτουν μητρογραμμική διαδοχή. Τέλος, οι διαφορές ανάμεσα στις κοινότητες Grassfields είναι ακόμα πιο έντονες όταν εξετάζει κανείς τις οικονομικές τους δραστηριότητες και τη θέση τους στο σύστημα των ανταλλαγών που συγκροτούσε σε μεγάλο βαθμό την περιοχή και καθόριζε την πολιτική ισχύ κάθε κοινότητας, καθώς και τις θέσεις των «φυλάρχων» και των προυχόντων στην τοπική ιεραρχία (Warnier, 1985). Με όλες τις παραπάνω επιφυλάξεις κατά νου, μπορούμε να θεωρήσουμε την περιοχή ως αποτελούμενη από πολύμορφες πολιτικές κοινότητες (διαφορές στην πολιτική οργάνωση και στο βαθμό συγκεντρωτισμού) που τονίζουν τη γλωσσική τους ιδιαιτερότητα και ορίζονται αναφορικά με έναν κοινό πυρήνα πολιτισμικών μορφών και πρακτικών (Fowler και Zeitlyn, 1996β, σ. 1· βλ. επίσης Warnier, 1985, σ. 5).

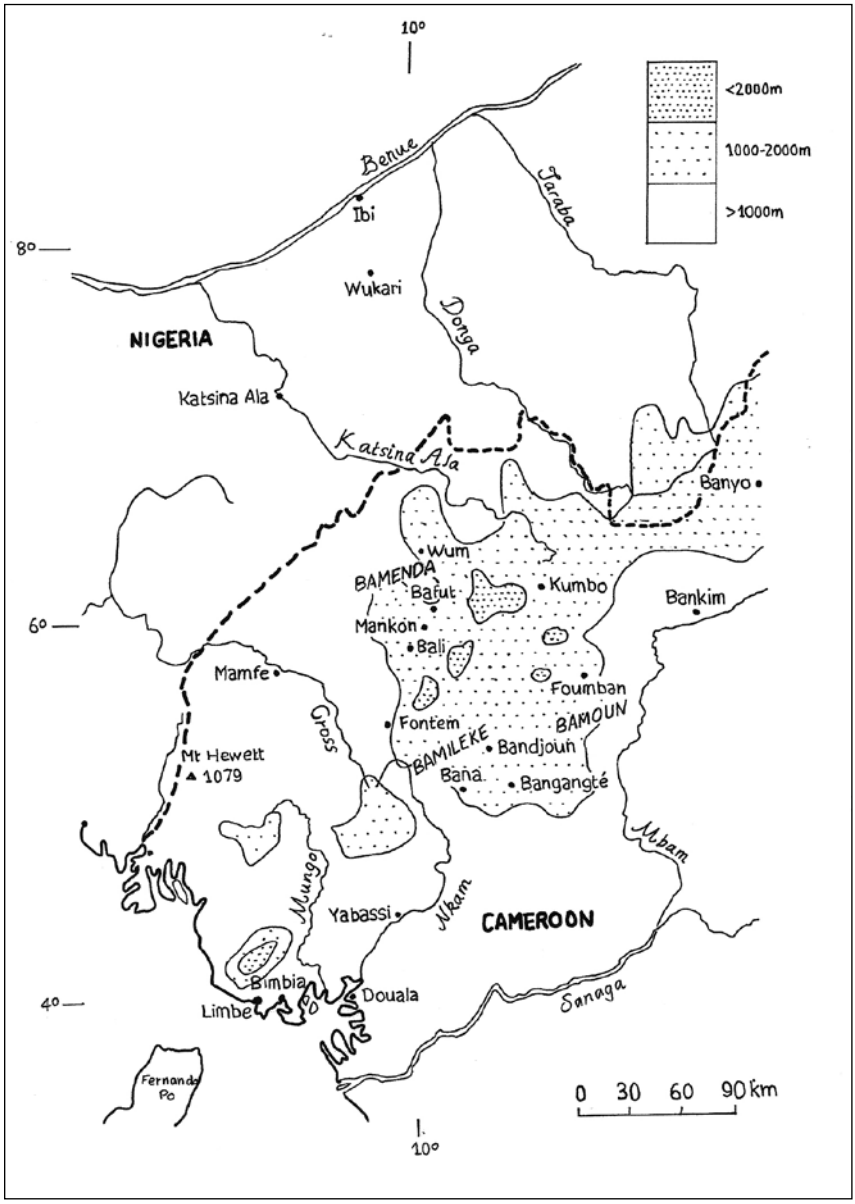
Μετακινήσεις πληθυσμών, ετερογενείς συνθέσεις και από-εδαφοποίηση: ενδογενείς και εξωγενείς παράγοντες

Όπως ανέφερα και προηγουμένως, τα Grassfields βρίσκονταν στο επίκεντρο μιας συνεχούς μετακίνησης πληθυσμών για χιλιετίες. Ωστόσο θα επικεντρωθώ εδώ στις δημογραφικές μεταβολές και τις μετακινήσεις του πληθυσμού που έλαβαν χώρα από τον 17ο αιώνα μέχρι την αυγή της αποικιοκρατίας.

Από τις αρχές του 17ου αιώνα τα ανατολικά Grassfields (και πολύ πιθανόν το νότιο κομμάτι της χώρας Bamoun) τροφοδοτούσαν το ατλαντικό δουλεμπόριο αρχικά μέσω Douala (από το 1614 μέχρι το 1670) και στη συνέχεια μέσω Calabar (από το 1820-1830 μέχρι και τις αρχές του 20ού αιώνα) (**Χάρτης 2**). Η περιοχή Bamenda εντάχθηκε στα εμπορικά δίκτυα πολύ αργότερα, κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, μέσω Calabar. Η ενσωμάτωση των Grassfields στην παγκόσμια οικονομία προκάλεσε μια μείωση του πληθυσμού για το λόγο ότι οι πρεσβύτεροι (και πολλές φορές συγγενείς) απήγαγαν τους «κοινωνικούς ανήλικες» (*social cadets*) για να τους πουλήσουν ως δούλους (Warnier, 1989).[24] Αυτό προκάλεσε

24. Ο όρος «κοινωνικοί ανήλικες» αναφέρεται σε εκείνους – άνδρες και γυναίκες – που δεν ενηλικιώνονται κοινωνικά, δηλαδή μένουν ανύπαντροι και ως εκ τούτου δεν

Χάρτης 2. Grassfields και ευρύτερη περιοχή



αποκτούν παιδιά, με αποτέλεσμα να μην μπορούν να διασφαλίσουν τη συνέχεια του ονόματός τους και της ομάδας τους συγγένειας. Ένας κοινωνικά ανήλικος άνδρας μπορεί να έχει ξεπεράσει τα σαράντα ή και τα πενήντα.

μια αυξημένη αίσθηση ανασφάλειας πυροδοτώντας μια συνεχώς αυξανόμενη μετακίνηση πληθυσμών, ανθρώπων που αποχωρούσαν από την κοινότητα (ή τη συγγενική τους ομάδα) σε αναζήτηση ασφαλέστερων περιοχών μετεγκατάστασης και τη δημιουργία κοινοτήτων με σύνθετους, ετερογενείς πληθυσμούς. Η ετερογένεια και η ρευστότητα, ωστόσο, δεν ήταν μονάχα αποτέλεσμα εξωτερικών παραγόντων, αλλά και στοιχείων εγγενών στην ίδια την κοινωνική οργάνωση. Παραδείγματος χάριν, επειδή μονάχα ένας από τους γιους του επικεφαλής της ομάδας συγγένειας κληρονομούσε τα πάντα, οι υπόλοιποι άρρενες έπρεπε να βρουν τρόπους να τα καταφέρουν μόνοι τους.[25] Αυτή η διαδικασία δημιουργούσε μια κατηγορία κοινωνικών ανήλικων αποτελούμενη από άνδρες που εκμεταλλεύονταν οι πρεσβύτεροι και που αδυνατούσαν να παντρευτούν, παραμένοντας έτσι «ανήλικοι» για όλη τους τη ζωή. Δεύτερον, εφόσον (στις περισσότερες περιπτώσεις) η μετά-γαμήλια εγκατάσταση ήταν ανδροτοπική, πολλές γυναίκες, όχι μόνο παντρεύονταν έξω από την κοινότητα προέλευσής τους, αλλά επιπλέον έπαιρναν μαζί τους και ένα νεαρό μέλος της συγγενικής τους ομάδας· συνεπώς ο γάμος συνεπαγόταν τη μετακίνηση δύο μελών της κοινότητας. Τέλος, οι έρευνες που εκπονούνται εδώ και δεκαετίες στα ανατολικά Grassfields υποδεικνύουν την ύπαρξη πολλαπλών μηχανισμών «κατάτμησης» ή διάσπασης των ομάδων συγγένειας (Barbier, 1977· Feldman-Savelsberg, 1999· Hurault, 1962· Pradelles de Latour, 1986, 1996· Tardits, 1960· Tsékénis, 2000).

Αποτέλεσμα των παραπάνω συνθηκών ήταν η δημιουργία κοινοτήτων με εξαιρετικά ετερογενείς πληθυσμούς και μεταβαλλόμενα σύνορα, η συνεχής απεμπλοκή και μετεγκατάσταση ομάδων και, συνεπώς, μια ακατάπαυτη διαδικασία απο-εδαφοποίησης (η οποία εξηγεί σε μεγάλο βαθμό και την εμμονή που έχουν οι κάτοικοι των Grassfields με την αυτοχθονία στο σύγχρονο Καμερούν).[26] Σε αυτό

25. Συνήθως μέσα από το εμπόριο, αρχικά τοπικό και στη συνέχεια επεκτείνοντας τις δραστηριότητές τους στην ευρύτερη περιοχή.

26. Η παρούσα εργασία αφορά στην προ-αποικιακή περίοδο αλλά την τελευταία δεκαετία το Καμερούν μαστίζεται από διαμάχες (πολλές φορές εξαιρετικά βίαιες) γύρω από τα ζητήματα της αυτοχθονίας και του ανήκειν στις οποίες επικρατούν, όμως, ουσιοκρατικές αντιλήψεις. Το ζήτημα της αυτοχθονίας λοιπόν είναι εξαιρετικά επίκαιρο και έχει ενδιαφέρον να δει κανείς συγκριτικά πώς το αντιμετώπιζαν οι κάτοικοι των Grassfields κατά τη διάρκεια της προ-αποικιακής περιόδου. Αυτό επιχειρώ να κάνω σε ένα σύντομο κείμενο που βασίζεται σε μια ανακοίνωση (Tsekenis, 2009). Για τα ζητήματα αυτά υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία: Bayart, Geschiere και Nyamnjoh, 2001· Geschiere,

το πλαίσιο, μπορεί κανείς να αναρωτηθεί: με ποιους τρόπους επιτυγχανόταν η παραγωγή της τοπικότητας; Πώς συγκροτούνταν οι «κοινότητες»; Αυτό μας αναγκάζει να διερευνήσουμε τους τρόπους που εννοιολογείται και συγκροτείται το «τοπικό» και πώς αυτό εντάσσεται σε ένα ευρύτερου σύνολο.

Η «παραγωγή της τοπικότητας» στα προ-αποικιακά Grassfields

Όπως επισημαίνουν πολλές μελέτες που αφορούν στην περιοχή, οι κοινότητες Grassfields συγκροτούνται αναφορικά με έναν κοινό πυρήνα ιδεών, μορφών και πρακτικών. Το αντιθετικό ζεύγος πρώτοι εδραίοι/ ύστεροι έποικοι (*first settlers*/*late comers*) συνιστά κομμάτι αυτού του κοινού πυρήνα. Έτσι, παρότι τα δεδομένα που συγκέντρωσα στο πεδίο αφορούν σε ένα και μοναδικό «χωριό» που βρίσκεται στα νότια Grassfields, αυτή η αντίθεση ήταν και είναι εξαιρετικά διαδεδομένη σε ολόκληρη την περιοχή μολονότι οι αξίες που την διέπουν δεν είναι παντού οι ίδιες (βλ. Tsékénis, 2010γ).

*Ο ιδρυτικός μύθος ως λόγος (*discourse*) και οι αξίες της συγγένειας*[27]

Μπορεί κανείς να προχωρήσει σε δύο (τουλάχιστον) αναγνώσεις του ιδρυτικού μύθου: μια ανάγνωση η οποία εστιάζει στις πολιτισμικά χαρακτηριστικές ιδέες/εικόνες· στην ουσία αυτή είναι η επίσημη ιστορία, στην προκειμένη περίπτωση η ιστορία των κυβερνώντων που αποτελούν την πιο πρόσφατα εγκατεστημένη ομάδα της κοινότητας. Σε αυτήν την επίσημη ιστορία πρέπει να προσθέσουμε μια κριτική ανάγνωση η οποία περιλαμβάνει τις υπάλληλες φωνές (*subaltern voices*) – στην προκειμένη περίπτωση των αποκαλούμενων από τους κυβερνώντες «αυτοχθόνων», αλλά και των υπηκόων της φυλαρχίας εν γένει. Η κριτική ανάγνωση της αφήγησης λαμβάνει επιπλέον υπόψη της και άλλες πηγές, όπως αρχαιολογικά δεδομένα, αρχεία της αποικιακής περιόδου και συλλογή γενεαλογιών, που επικυρώνουν/επιβεβαιώνουν ή αμφισβητούν την επίσημη αφήγηση.

Σύμφωνα με τον επίσημο λόγο που κάνει εκτεταμένη χρήση των πολιτισμικών κωδίκων (βλ. Tsékénis, 2010α), ο πολιτικό-

2009· Geschiere και Nyamnjoh, 2000· Konings, 2000· Meyer και Geschiere, 1999· Yenshu, 1998· Yenshu και Ngwa, 2001.

27. Μια λεπτομερής περιγραφή και ανάλυση του ιδρυτικού μύθου υπάρχει στο Tsékénis, 2010α, σ. 148-54.

τελετουργικός θεσμός της φυλαρχίας θεμελιώνεται από τις σχέσεις που συνδέουν έναν (αρχικά) περιπλανώμενο κυνηγό με τοπικούς άρχοντες (φυλάρχους). Μπορούμε να διακρίνουμε δύο ειδών σχέσεις: μια πολιτική (που μετουσιώνεται από την αξία της αρρενογονίας) στο πλαίσιο της οποίας ο κυνηγός-αρχηγός υποτάσσει τους «αυτόχθονες» (τοπικούς φυλάρχους) που γίνονται υπήκοοί του· μια σχέση αγχιστείας σύμφωνα με την οποία ο κυνηγός-αρχηγός ως γαμπρός είναι υποταγμένος στους αυτόχθονες που εκλαμβάνονται αμοιβαία ως οι πεθεροί του. Οι δύο αυτές σχέσεις δεν είναι ισοδύναμες: η αξία της αγχιστείας και συνεπώς η σχέση που αυτή πρεσβεύει θεωρείται ιεραρχικά ανώτερη από την πολιτική σχέση και την αξία της αρρενογονίας. Με άλλα λόγια, ο κυβερνών (κυνηγός-αρχηγός) υποτάσσει τους τοπικούς φυλάρχους σε ένα επίπεδο που αξιολογείται ως υποδεέστερο, ενώ οι τοπικοί φύλαρχοι (ως πεθεροί) υποτάσσουν τον κυνηγό (ως γαμπρό) σε ένα αξιακά ανώτερο επίπεδο. Σύμφωνα με την παραπάνω λογική οι ταυτότητες (ή ακριβέστερα: οι ταυτοποιήσεις) συνιστούν προϊόν των σχέσεων και εναλλάσσονται ανάλογα με το συγκείμενο-αξιακό επίπεδο (δηλαδή το είδος της σχέσης που επικρατεί την εκάστοτε στιγμή).

Πέρα και κάτω όμως από τον επίσημο λόγο, αποκαλύπτει κανείς, κάνοντας μια κριτική ανάλυση του ιδρυτικού μύθου, ότι η αφήγηση είναι έτσι δομημένη ούτως ώστε οι γηγενείς φύλαρχοι και πληθυσμοί (οι αυτόχθονες) να τοποθετούνται εκτός χρόνου ή όπως πολύ εύγλωττα το διατυπώνει ο Kopytoff: «η ιστορία της *φυλαρχίας* ως θεσμού με όρους πολιτικής αρχαιότητας αρθρώνεται ανεξάρτητα από τις *τοπικές* ιστορίες αρχαιότητας» (Kopytoff, 1987, σ. 122, η υπογράμμιση δική μου). Με άλλα λόγια η επίσημη αφήγηση περί παρελθόντος υποστασιοποιεί τις ταυτότητες μολονότι πρακτικά αυτές μεταβάλλονται συνεχώς. Ο ιδρυτικός μύθος παρήγαγε τη δική του ιστορικότητα. Επιπλέον, ως επίσημος λόγος πρόβαλε την εικόνα ενός ομοιογενούς πληθυσμού με αμετάβλητα σύνορα αποσιωπώντας τους μικρής έκτασης επεκτατικούς πολέμους μεταξύ όμορων κοινοτήτων. Ωστόσο, όπως συμβαίνει πάντοτε, οι ανεπίσημες αφηγήσεις που διατυπώνονταν από τους υποταγμένους φυλάρχους και άλλους προύχοντες αμφισβητούν τον επίσημο λόγο.

Όταν ο κυνηγός – εμβληματική φιγούρα των μύθων Grassfields – μετά από τις περιπλανήσεις του έφτασε στον τόπο που σήμερα ονομάζεται Batié, συνάντησε κοινότητες των οποίων η πολιτική οργάνωση εμπεριείχε πρώιμες μορφές συγκεντρωτικής εξουσίας –

αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «πρώιμες φυλαρχίες». Οι αυτόχθονες Batié υπήρξαν οι ίδιοι κυνηγοί που είχαν συναντήσει εγκατεστημένους, ιθαγενείς πληθυσμούς (Tsékénis, 2000, 2010α). Οι πρώτες αυτές συναντήσεις μπορούν να χρονολογηθούν στον 15ο αιώνα περίπου. Έτσι, οι σημερινοί αυτόχθονες υπήρξαν οι ίδιοι πέντε αιώνες πριν κατακτητές (κυβερνώντες). Αυτό συνέβη στις περισσότερες κοινότητες Grassfields (βλ. Brain, 1972, σ. 4, για τους δυτικούς Bangwa· Malaquais, 2002, σ. 88, σημ. 76 για την κοινότητα Bandjoun· Tsékénis, 2010α, σ. 160-61). Φαίνεται λοιπόν ότι η αντίθεση πρώτοι εδραίοι/ύστεροι έποικοι είναι δια-χρονική και υπέρ-τοπική. Με τους όρους του Appadurai αυτές οι αφηγήσεις (όπως και οι τελετουργίες που τις συνοδεύουν – βλ. Tsékénis, 2010β) είναι μέρος μιας τοπικής και υπέρ-τοπικής γνώσης (*knowledge*) μέσω της οποίας παράγονταν η τοπικότητα (Appadurai, 1995, σ. 206). Καθεμία από τις κοινότητες Grassfields υπήρξε στην ουσία μια πραγμάτωση αυτής της γνώσης – αυτό που ο Appadurai ονομάζει «γειτονιά» (*neighbourhood*). Οι ιστορίες που αφηγούνται την ίδρυση των πολιτειών Grassfields πρέπει συνεπώς να ιδωθούν ως μια διάσταση της τοπικότητας.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στην παρούσα μελέτη επιχείρησα να παρουσιάσω *μια* ιστορία των εννοιών μέσα από τις οποίες αναπαραστάθηκαν κάποιες κοινότητες της υποσαχάριας Αφρικής. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο ένας άλλος στόχος ήταν να κατανοήσω πώς εννοιολογείται η «τοπικότητα» (ή τουλάχιστον έναν από τους τρόπους παραγωγής της) μέσα από την αφήγηση του ιδρυτικού μύθου μιας συγκεκριμένης κοινότητας Grassfields, δηλαδή να δω πώς πραγματώνεται σε ένα συγκεκριμένο τόπο (ποιες είναι οι συγκεκριμένες αξίες και σχέσεις που τον παράγουν). Επιπλέον, επιχείρησα να κατανοήσω πώς συνδεόταν το τοπικό (μια «φυλαρχία») με το «γενικό» (περιοχή Grassfields). Σε αυτήν την προσπάθεια έκανα χρήση δύο *a priori* αντιφατικών θεωριών: πράγματι, ενώ προσέγγισα το τοπικό μέσα από μια δομιστική ανάλυση (και πιο συγκεκριμένα μέσα από την «ιεραρχία αξιών» του Dumont), υιοθέτησα έννοιες μιας «μετά-μοντέρνας» (μετά-δομιστικής) θεωρίας για να κατανοήσω το «γενικό» και τους τρόπους που αυτό σχετίζεται με το «τοπικό». Η αντίφαση ωστόσο είναι μονάχα φαινομενική για το λόγο ότι στο παρόν εγχείρημα η έννοια της «ιεραρχίας» δεν αναφέρεται στην ουσία ενός *συγκεκριμένου* τόπου, αλλά αντανα-

κλά την προσωρινή πραγμάτωση στο χώρο/χρόνο ιδεών από *πολλούς* τόπους (Appadurai, 1988, σ. 46).

Τέλος, φαίνεται ότι υπάρχουν ομοιότητες (πάντα τηρουμένων των αναλογιών) ανάμεσα στους λόγους (*discourses*) περί «παγκοσμιοποίησης» και «ιθαγενοποίησης» (*indigenization*) που συνήθως θεωρούμε χαρακτηριστικά της μετά-αποικιακής περιόδου, και τους λόγους που αρθρώνονται στα προ-αποικιακά Grassfields, προγενέστερα της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας και του βιομηχανικού καπιταλισμού. Κάνοντας χρήση των εννοιών του Appadurai, προσπάθησα να (απο)δείξω ότι οι προ-αποικιακοί αφρικανικοί κόσμοι μπορούν να περιγραφούν και να κατανοηθούν με έννοιες που χρησιμοποιούνται στις σύγχρονες εθνογραφίες για να περιγράψουν σύγχρονους κόσμους. Αυτή η προσέγγιση μάς επιτρέπει να αποφύγουμε τη χρήση αντιθέσεων του τύπου: κοινωνίες του χθες και του σήμερα, του πριν και του μετά (την αποικιοκρατία, του βιομηχανικού καπιταλισμού, κ.τ.λ.), μικρής ή μεγάλης κλίμακας, οριοθετημένες/μη οριοθετημένες, στατικές ή ρευστές, κ.τ.λ. που αντιπαραβάλλουν τις εθνογραφίες του σήμερα και στο σήμερα με τις εθνογραφίες του χθες στο χθες (Appadurai, 1995, σ. 207).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Appadurai Arjun, 1988, «Putting hierarchy in its place», *Cultural Anthropology*, vol. 3, no 1, pp. 36-49.

— 1995, «The production of locality», στο Fardon Richard (εδ.), *Counterworks: managing the diversity of knowledge*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge, pp. 204-225.

Barbier Jean-Claude, 1977, *Essai de définition de la chefferie en pays Bamiléké*, Παρίσι, ISH, pp. 1-27.

— 1987, «"Mais, qui est chef?" Esquisse de la chefferie coutumière», *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 25-26, σ. 327-39.

Bayart François, Geschiere Peter, Nyamnjoh Francis, 2001, «Autochtonie, citoyenneté et démocratie en Afrique», *Critique Internationale*, vol. 10, pp. 177-94.

Benveniste Emile, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1*: Économie, parenté, société,* Παρίσι, Editions de Minuit.

Bohannan Laura, Bohannan Paul, 1953, *The Tiv of central Nigeria*, Λονδίνο, International African Institute.

Brain Robert, 1972, *Bangwa kinship and marriage*, Κέμπριτζ, Cambridge University Press.

Brain Robert, 1981, «The Fontem-Bangwa: a Western Bamiléké group», στο Tardits Claude (επιμ.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Παρίσι, CNRS, pp. 355-60.

Brizuela-García Esperanza, 2006, «The history of africanization and the africanization of history», *History in Africa*, vol. 33, pp. 85-100.

Cohen Abner, 1969, *Custom and politics in Urban Africa: A study of Hausa Migrants in a Yoruba Town*, Λονδίνο, Routledge & Kegan Paul.

Cooper Frederick, 2005, *Colonialism in question: Theory, knowledge, history*, Μπέρκλευ – Λονδίνο, University of California Press.

Crowder Michael, 1968, *West Africa Under Colonial Rule*, Λονδίνο, Longmans.

Ekeh Peter P., 1990, «Social anthropology and two contrasting uses of Tribalism in Africa», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 32, no 4, pp. 660-700.

Evans-Pritchard Edward Evan, 1940, *The Nuer*, Λονδίνο, Oxford University Press.

Evans-Pritchard Edward Evan, Meyer Fortes (eds), 1940, *African Political Systems*, Λονδίνο, Oxford University Press.

Fage John D., 1969, «Slavery and the slave trade in the context of west African History», *Journal of African History*, vol. 10, pp. 393-404.

— 1974, *States and Subjects in Sub-Saharan African History*, Γιοχάνεσμπουργκ, Witwatersand University Press.

Fardon Richard O., 1987, «African ethnogenesis: limits to the comparability of ethnic phenomena», στο Ladislav Holy (ed.), *Comparative Anthropology*, Οξφόρδη, Basil Blackwell, pp. 168-88.

— 1996, «The person, ethnicity and the problem of «Identity»», Fowler Ian, Zeitlyn Dave (eds), *African Crossroads. Intersections between History and Anthropology in Cameroon*, Πρόβιντενς, Berghahn, pp. 17-44.

Feldman-Savelsberg Pamela, 1999, *Plundered kitchens, empty wombs. Threatened reproduction and identity in the Cameroon Grassfields*, Μίσιγκαν, University of Michigan Press.

Forde Daryll, Kaberry Phyllis M. (eds), 1967, *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, Λονδίνο, Oxford University Press.

Fowler Ian, Zeitlyn David (eds), 1996, *African crossroads. Intersections between History and Anthropology in Cameroon*, Πρόβιντενς, Berghahn.

Fowler Ian, Zeitlyn David, 1996a, «Preface», στο Fowler Ian και Zeitlyn David (eds), *African Crossroads. Intersections between History and Anthropology in Cameroon*, Πρόβιντενς, Berghahm, pp. xvii-xxvii.

— 1996b, «Introduction: the Grassfields and the Tikar», στο Fowler Ian και Zeitlyn David (επιμ.), *African Crossroads. Intersections between History and Anthropology in Cameroon*, Πρόβιντενς, Berghahm, pp. 1-16.

Freeman J. D., 1961, «On the concept of the kindred», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 91 (pt. 2: July-December), pp. 192-220.

Fried Morton H., 1966, «On the concepts of "tribe" and "tribal society"», *Transactions of the New York Academy of Sciences*, vol. 28, no 4, pp. 527-40.

Geschiere Peter, 2009, *The perils of belonging: Autochthony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe*, Σικάγο – Λονδίνο, The University of Chicago Press.

Geschiere Peter, Nyamnjoh Francis, 2000, «Capitalism and Autochthony: The sseesaw of mobility and belonging», *Public Culture*, vol. 12, no 2, pp. 423-52.

Green M. M., 1947, *Ibo village affairs, chiefly with reference to the village of Umbueke*, Λονδίνο, Sidgwick & Jackson.

Guyer Jane I., Belinga Samuel M. Eno, 1995, «Wealth in people as wealth in knowledge: accumulation and composition in equatorial Africa», *Journal of African History*, vol. 36, pp. 91-120.

Hobsbawn Eric, Ranger Terence (eds), 1983, *The invention of tradition*, Κέμπριτζ, Cambridge University Press.

Hombert Jean-Marie, 1979, *Grassfields Lexicostatistics*, Unpublished Report to the GBWG.
Hurault Jean, 1962, *La structure sociale des Bamiléké*, Παρίσι – La Haye, Mouton.
Hutchinson Sharon E., 1996, *Nuer dilemmas. Coping with money, war, and the state*. Μπέρκλευ – Λος Άντζελες – Λονδίνο, University of California Press.
Iliffe John, 1979, *A Modern History of Tanganyika*, African studies series, No 25, Cambridge University Press.
Konings Piet, 2000, «Construction and deconstruction: Anglophones or autochthons?» *African Anthropologist*, vol. 7, no 1, pp. 5-32.
— 2001, «Mobility and exclusion: conflicts between autochthons and allochthons during political liberalisation in Cameroon», στο Bruijn R. van Dijk, D. Foeken (eds), *Mobile Africa: changing patterns of movement in Africa and beyond*, Λειντεν, Brill, pp. 169-94.
— 2003, «Religious revival in the Roman Catholic church and the autochthony-allochthony conflict in Cameroon», *Africa*, vol. 73.
Kopyttof Igor, 1977, «Speculations about the internal African Frontier», *African Studies Association Papers*, Ουάλχαμ, Ματσασσουσέτη, African Studies Association.
— 1987, «The Internal African frontier: The making of African Political Culture», Kopyttof Igor (ed.), *The African Frontier. The reproduction of traditional African societies*, Μπλούμιγκτον – Ιντιανάπολις, Indiana University Press, pp. 3-84.
Kuper Adam, 1996 [1973], *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*, Λονδίνο – Νέα Υόρκη, Routledge.
— 2005, *The reinvention of Primitive Society. Transformations of a myth*, Λονδίνο, Routledge. [2007, *Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας. Μεταμορφώσεις ενός μύθου*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια].
Lancaster C. S., 1974, «Ethnic identity, history and "tribe" in the Middle Zambezi valley», *American Ethnologist*, vol. 1, pp. 707-30.
Law Robin, 1977, «Royal monopoly and private enterprise in the Atlantic Trade: The case of Dahomey», *The Journal of African History*, vol. 18, pp. 555-77.
— 1997, «Ethnicity and the slave trade: "Lucumi" and "Nago" as Ethnonyms in West Africa», *History in Africa*, vol. 24, pp. 205-19.
Lentz Carola, 1995, «Tribalism and ethnicity in Africa: a review of four decades of Anglophone research», *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 31, pp. 303–28.
Londsale John, 1977, «The politics of conquest: The British in Western Kenya, 1894-1908», *Historical Journal*, vol. 20, no 4, pp. 841-70.
MacGaffey Wyatt, 2005, «Changing representations in central African history», *Journal of African History*, vol. 46, pp. 189-207.
Malaquais Dominique, 2002, *Architecture, pouvoir et dissidence au Cameroun*, Παρίσι, Karthala.
Maine Henry S., 1861, *Ancient law. Its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*, Λονδίνο, John Murray.
Meyer Birgit, Geschiere Peter (eds), 1999, *Globalization and identity. Dialectics of flow and closure*, Οξφόρδη, Blackwell.
Morgan Lewis H., 1877, *Ancient society. Or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*, Λονδίνο, MacMillan & Company.
Moore Sally F., 1986, *Social facts and fabrications: «Customary» law on Kilimanjaro, 1880-1980*, Κέμπριτζ, Cambridge University Press.
Northrup D. (ed.), 2002, *The Atlantic save trade*, Βοστόνη – Νέα Υόρκη, Houghton Mifflin Company.

Perrois Louis, Notué Jean-Paul, 1997, *Rois et sculpteurs de l'ouest Cameroun: La panthère et la mygale*, Παρίσι, Karthala.

Pradelles de Latour Charles-Henry, 1986, *Le champs du langage dans une chefferie bamilékée*, Thèse d'Etat, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

— 1996, *Le crâne qui parle*, Paris, EPEL.

Ranger Terence, 1983, «The invention of tradition in Colonial Africa», Hobsbawn Eric, Terence Ranger (eds), *The invention of tradition*, Κέμπριτζ, Cambridge University Press, σ. 211-62.

Sahlins Marshall D., 1961, «The segmentary lineage: An organization of predatory expansion», *American Anthropologist*, vol. 63, no 2, pp. 322-45.

Southall Aidan, 1997 [1970], «The illusion of tribe», στο Grinker Richard R., Steiner Christopher B. (eds), *Perspectives on Africa: a reader in Culture, History and Representation*, Μάλντεν – Οξφόρδη – Βικτόρια, Blackwell Publishing Professional, pp. 38-51.

Steward Julian H., 1958, *Theory of culture change*, Ουρμπάνα, University of Illinois Press.

Tardits Claude, 1960, *Les Bamiléké de l'Ouest Cameroun*, Παρίσι, Berger Levrault.

Tsékénis Emile, 2000, *Les autochtones et le chasseur: essai de définition du rapport entre le rituel et le politique pour une chefferie bamiléké (ouest-Cameroun)*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Παρίσι, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

— 2009, «From pre-colonial fluidity to post-colonial essentialism: the "African frontier" and the changing concept of "autochthony" (the case of the eastern Grassfields – Cameroon)», ηλεκτρονική δημοσίευση http://www.uni-leipzig.de/~ecas2009/

— 2010a, «La "frontière africaine" revisitée: "ethnogenèse" dans les Grassfields de l'est (le cas de la chefferie bamiléké de Batié)», *Canadian Journal of African Studies*, vol. 44, no 1, pp. 142-77.

— 2010b, «Gens du pouvoir»/ «gens de la terre»: un point de vue Batié (chefferie Grassfields de l'ouest Cameroun)», *Anthropos*, vol. 105, no 2, pp. 489-502.

— 2010c, «Kinship values and the production of "locality" in pre-colonial Cameroon Grassfields (west Cameroon)», *Suomen antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society*, vol. 35, no 3, pp. 5-27.

Vansina Jan, 1965, *Oral tradition. A study in historical methodology*, Σικάγο, Aldine.

— 1967, *Kingdoms of the Savannah*, University Microfilms Intl.

— 1990, *Paths in the Rainforests: toward a history of political tradition in Equatorial Africa*, Μάντισον, The University of Wisconsin Press.

Voorhoeve Jan, 1971, «The linguistic unit Mbam-Nkam (Bamiléké, Bamun and related languages)», *Journal of African Languages*, vol. 10, no 2, pp. 1-53.

Warnier Jean-Pierre, 1980, «Les précurseurs de l'Ecole Berlitz: le multilinguisme dans les Grassfields du Cameroun au 19eme siècle», Bouquiaux Luc (ed.), *L'expansion Bantoue*, Παρίσι, SELAF, CNRS, vol. II, pp. 827-44.

— 1984, «Histoire du peuplement et genèse des paysages dans l'Ouest camerounais», *Journal of African History*, vol. 25, pp. 395-410.

— 1985, *Echange, développement et hiérarchies dans le Bamenda précolonial (Cameroun)*, Στουτγάρδη, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, GMBH.

— 1989, «Traite sans raids au Cameroun», *Cahiers d'études africaines*, vol. 113, no 1, pp. 5-32.

Williamson K., 1971, «The Benue-Congo Languages and Ijo», *Current trends in linguistics*, vol. 7, pp. 245-306.

Yenshu Vubo Emmanuel, 1998, «The discourse and politics of indigenous / minority peoples»

rights in some metropolitan areas of Cameroun», *Journal of Applied Social Sciences*, vol. 1, no 1, pp. 59-76.

Yenshu Vubo Emmanuel, Ngwa George A. , 2001, «Changing intercommunity relations and the politics of identity in the northern Mezam area, Cameroon», *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 161, no 1, pp. 163-90.

Zeitlyn David, Connell Bruce, 2003, «Ethnogenesis and fractal history on an African frontier: Mambila – Njerep – Mandulu», *The Journal of African History*, vol. 44, no 1, pp. 117-38.