

Indholdsfortegnelse

Indledning	2
Kapitel I: Landsbyen Anororo	13
Kapitel II: Hasina – mellem ånder og mennesker	25
Kapitel III: Horla-eksperimentet og den konjunktive viden	34
Kapitel IV: Åndetyper i Anororo	42
Kapitel V: Spor fra fortiden.....	63
Kapitel VI: Åndernes agens.....	74
Konklusion og perspektivering	86
Litteraturliste	87
Bilag 1: Ordliste over malagassiske termer.....	98
Bilag 2: Horla-novellen og Faras spørgsmål	99
Abstract	102

Indledning

Rismarker og atter rismarker på begge sider af jordvejen træder i stedet for Anororos papyrushuse, da den lille ristraktor prustende tøffer ud af landsbyen. Ved rattet sidder min værtsfar Robert, og på ladet befinder høvdingen Fidy sig med sin unge søn over for min feltassistent Fara og mig, landsbyens *vazaha* (europæer). Motorlarm og højlydte stemmer fylder luften de fleste morgener i Anororo, men aldrig har jeg i landsbyen set en sådan horde af mennesker, cykler, boder på hjul, ristraktorer og så videre. Efter to kilometers bumletur ud ad den eneste vej, der forbinder Anororo med omverdenen, når vi gravpladsen. Hundredvis af mennesker i højt humør strømmer ind mellem de monumentale, huslignende cementgrave, som jeg ved ankomsten til Anororo syv uger forinden forvekslede med en by. Over tyve telte er blevet slået op, og i skyggen af gravene opstilles boder med mad og drikke. Folk griner og danser, og gravpladsens store festivitas leder mine tanker over på Roskilde Festival. Endelig dukker optoget op; anført af en skare af storsmilende danserinder ankommer en flok mænd, som over sig løfter ceremoniens midtpunkt: en afbarket træstamme med gaffelformet ende. Denne *fototra*, som stammen kaldes, skal pryde en af de store familiegrave og tjene som symbol på familiens sammenhold.



Figur 1. Fototra-optoget, der kredser om graven. Nederst til venstre ses en gammel fototra ved en nabograv.

Nogle uger forinden talte Fara og jeg med en ældre herre ved navn Lucien, som tilhører den pågældende familiegrav:

Lucien: "Vi mødes [i familien], da min onkel, som er *zokiolona* [familiens ældste], havde et *manindry mandry* [drømmesyn] den anden nat om, at vi skulle rejse en *fototra* ved vores grav, fordi alle de andre grave allerede havde en. Hvis man ikke gør det, er 'fundamentet' [familiens sammenhold] ikke godt. Så indkaldte han os til et møde på onsdag [for at planlægge *fototra*-ceremonien], som ikke er en forbudt dag"

Fara: "Jaså"

Lucien: "Det er nødvendigt at gøre. Det var et *tsindry mandry* [drømmesyn] fra *razana* [forfædrene], ikke fra Gud"

Forfædreånderne, kaldet *razana*, hviler i de store familiegrave, men som de levende er ånderne væsener med lyster og luner, hvorfor de ind imellem udsteder befalinger til deres efterkommere. På Madagaskar består familien både af de levende og de døde, og den ældste blandt de levende er ansvarlig for kontakten herimellem (Astuti 1995: 99). *Razana* meddeler sig ved at udsætte denne ældre mellemmand for såkaldte *manindry/tsindry mandry*, som ordret oversat betyder "knuse-sove"; ånden siges at sætte sig tungt på den sovendes bryst, som presses tom for luft indtil, den sovende "accepterer" åndens krav, som tages som et drømmesyn.

På festdagen, hvor familiens *fototra* skal rejses, begynder optøget at kredse mod uret om forfædregraven. Tolv runder ledsaget af munter dans, sang og musik. Ud for gravens nordøsthjørne forstummer flokken og knæler under pludselig og andægtig stilhed i en *joro*. *Joro* er en rite, som optræder under alle ceremonier i denne egn af Madagaskar, hvor forbindelsen mellem *razana* (forfædre) og efterkommere fornyes I *joroen* kanaliseres den usynlige, livsgivende kraft *hasina* begge veje: Forfædrene modtager *hasina* i kraft af de levendes ærbødighed, og de levende *hasina*-gøres, når ritemesteren på vegne af ånderne stænker helligt vand over de knælende (Ratovomaminirina 2008: 104, Rasolomanana 2008: 115).

Efter *joroen* begynder et par unge mænd at grave et hul i jorden til *fototraen* ud for gravens nordøsthjørne – en verdensretning, som på Madagaskar er *masina* (hellig) og associeres med forfædrene (Bloch 1986).¹ I mellemtiden tages Fara og jeg af høvding Fidy og vores værtsfar Robert

¹ Malagassisk astrologi opererer med tolv verdensretninger, som svarer til tolv *vintana* ("skæbner"). Den første måned i året, *alamahady*, svarer til nordøst, og disse er kilde til størst *hasina* (kraft) (Vérin & Rajaonarimanana 1991). Nogle af mine ældre informanter forklarede, at nordøsts ophøjethed skyldes, at det var fra denne verdensretning, de indonesiske forfædre sejlede til Madagaskar.

med på en rundtur blandt Anororos grave. I stor kontrast til Anororos vakkelvorne rønner af papyrus, hvor de levende bor, så knejser forfædregravene i cement stolt over rismarkerne og prydes af såvel kristne kors som zebuokse-motiver, der symboliserer familiens velstand. Enkelte gravhøje af jord står tilbage fra tiden før cementteknologiens indtog i Anororo omkring 1950, og bag disse – hvisker høvding Fidy med største diskretion til mig – befinder slavegravene sig. For Sihanaka, som denne egns etniske gruppe kaldes, ville det være katastrofalt ikke at blive begravet hos ens familie i de store forfædregrave. Derfor rummer Anororos gravplads kun få undtagelser: Enkelte kristne har individuelle grave, og såkaldte 'vandbørn', dvs. drengebørn som dør før omskæringsalderen, jordfæstes alene ved siden af familiegraven og markeres kun med en uanselig sten.

Fidy og Robert forklarer om en række stentavler, at det er mindesmærker for de døde, hvis lig ulykkeligvist ikke er blevet fundet. Madagaskar var indtil 1960 en fransk koloni, og under den algeriske uafhængighedskrig i 1950'erne tjente mange malagassere i den franske hær. Mange af de dræbte soldaters kroppe blev aldrig fundet. Adskillige andre navne på stentavlerne tilhørte folk, som er druknet i den enorme sø Alaotra, som støder op til Anororo. Som andre steder i den austronesiske verden (Hertz 1960, Fox 1973, Winzeler 2008: 161-62) siges det i Anororo, at folk som dør en grusom død før tid og ikke bliver begravet i familiegraven, hjem søger det sted, hvor de mistede livet. Disse gengangere kaldes *angatra* eller *lolo* og er farlige ånder, som lader andre dø på samme måde, som de selv har mistet livet, eksempelvis ved at drukne dem i Alaotra-søen (Sharp 2001). I søen, papyrusskovene og vildnisset omkring Anororo siges det, at mytiske væsener kaldet *kalanoro* (dværgånder) og *zazavavindrano* (vandnymfer) lever (Merleau-Ponty 1897, Mampionona 2010). Også de er farlige ånder, som kan gøre skade på indtrængende på deres territorium, men de kan ligeledes besætte seere i Anororo, som af disse naturånder udrustes med helbredende evner til stor gavn for landsbyens indbyggere.

De levende sihanakanere befærder kun gravpladsen i anledning af ceremonier såsom *photra*-rejsningen, og opholder nogen sig ved gravene på andre tidspunkter, risikerer de at blive genstand for mistænkeliggørelse. Det siges nemlig, at *mpamosavy* (hekse) danser nøgne på gravene om natten. *Mpamosavy* er folk, som har brugt *ody* (besjælede trolddomsmidler) i et så umådeholdent omfang, at de er blevet forhekset af *odyens* vilje. Mens *mpamosavy* er malagassernes ultimative billede på umoralsk ondskab, befinder en mere moderat brug af *odier* sig lige på grænsen af det moralske (Graeber 1996). Trods hemmeligholdelse af *ody*-brug, og trods faren for at blive forhekset af ånden i *odyen*, er brugen af *ody* til beskyttelse, attentater, forførelse og så videre omfattende i Anororo.

Endelig når vi på vores rundtur frem til kongegraven. Høvding Fidy fremviser sin armring i guld, som symboliserer hans nedstamning fra regenten Andrianampanjaka, der for omkring 400 år siden

regerede Anororo og to andre nabolandsbyer. Andrianampanjaka indførte en unik kalender for Anororo og indstiftede en række *fadyer* (forbud) for dens indbyggere (Ranjivason 2012), der, som vi skal se, former sihanakanernes liv i dag. Andrianampanjaka er en central del af Anororos sihanakanske identitet, men oprindeligt kom han fra den etniske gruppe Sakalava i det nordvestlige Madagaskar. I den efterfølgende periode var Anororo vasal for et mægtigt Sakalava-rige, og den dag i dag besættes Anororos seere jævnligt af ånderne af de døde Sakalava-regenter i en besættelsespraksis kaldet *tromba*.



Gennem *fototra*-ceremonien og vores rundtur på gravpladsen er læseren blevet introduceret for de fem åndetyper, som påvirker de levendes verden i Anororo: *razana* (forfædreånder), *tromba* (besættende ånder), *angatra* (gengangere), *ody* (besjælede trolddomsmidler) og naturånderne *kalanoro* (dværgånder) og *zazavavindrano* (vandnymfer). Den sihanakanske åndeverden er lige så broget og sammensat som sihanakanernes historie, men fælles for alle ånder såvel som for alle mennesker i Anororo er, at de er del af en kosmisk udveksling af kraften *hasina*. *Hasina* udgår fra kilden *Zanahary*, et pluralt højeste væsen bestående af forfædre, himmellegemer, fortidens konger og en myriade af andre åndelige agenter. Snarere end en overnaturlig kraft, er *hasina* virkeevne: evnen til skabe mærkbare forandringer i omverdenen (Delivré 1974: 143, Cole & Middleton 2001: 16, Nielssen 2011: 24), eller, som mit argument lyder: *Hasina* er et malagassisk agens-begreb.

Ånderne har agens til at intervenere i de levendes verden på forskellig vis, samt agens til indirekte at forme de levendes verden gennem fordringen om overholdelse af *fady* (forbud). Menneskene, derimod, har kun agens i kraft af forholdet til ånderne: Det er *hasina* fra ånderne, som gør rishøsten rig, som får zebukvæget til at kælte, som giver seerne evner til at helbrede, og som gennem trolddomsmidlerne *ody* giver den enkelte evner til at beskytte, forføre, overtale eller dræbe. Al handling, god som dårlig, trækker på åndernes *hasina* (Rusillon 1912: 43, Rason 1968)



Problemstilling

Dette speciale er en vidensantropologisk undersøgelse af forholdet mellem levende og døde, mellem mennesker og ånder i landsbyen Anororo i området Antsihanaka på Madagaskar. Min tese i dette speciale er, at kraften *hasina*, som kanaliseres mellem ånder og mennesker, snarere er et malagassisk agens-begreb end en overnaturlig kraft. Specialet er et forsøg på at lade etnografi og teori belyse hinanden, samt en udforskning af det metodologiske potentiale i en eksperimentel vidensantropologi.

Ved at anvende agens-begrebet som prisme til at forstå *hasina* søger jeg at gentænke relationen mellem ånder og mennesker i forhold til den eksisterende Madagaskar-litteratur. Ånderne agerer, når de intervenserer direkte i de levendes verden (i form af helbredelse, sygdomsfremkaldelse, drømmesyn etc.), såvel som når de på mere indirekte vis former de levendes tilværelse gennem *fady*er (forbud). Åndernes agens er ligeledes en uundværlig del af den menneskelige agens i Anororo – ved at indgå alliancer med ånderne, rykkes grænserne for menneskenes handlemuligheder: Nye handlinger bliver mulige.

Omvendt vil jeg med min sihanakanske etnografi forsøge at bidrage til en nuancering af begrebet agens. I filosofi, sociologi og antropologi har agens traditionelt forudsat intentionalitet, forstået på den måde, at en entitet kun har agens, hvis den har vilje (Davidson 1980, Giddens 1984, Giddens & Pierson 1998). Med min etnografi vil jeg forsøge at forene to nyere, teoretiske strømninger, hvoraf den ene genlæser intentionalitet, som noget ”retningsgivende” snarere end noget, der forudsætter vilje (Gell 1998, Latour 1999, Mol 2003, Knappett & Malafouris 2008, Law & Mol 2008, Verbeek 2009), mens den anden argumenterer, at agens ikke kun består af intentionalitet – agens består først og fremmest af potentialitet, dvs. evne, mulighed og formåen (Agamben 1999, Geulen 2012, Bille 2013, Willerslev et al. 2013)

Det empiriske grundlag for dette speciale er fire måneders feltarbejde i landsbyen Anororo, og som supplement til klassisk deltagerobservation udtænkte jeg i felten et såkaldt ’narrativt eksperiment’, som jeg navngav ’Horla-eksperimentet’. Inspireret af de seneste års eksperimentelle antropologi (Bloch 2006, 2013, Astuti & Harris 2008, Holmes & Marcus 2008, Marcus 2010, Roepstorff 2011) lod jeg mine informanter diskutere franske Guy de Maupassants spøgelseshistorie ”Le Horla” fra 1886. Eksperimentet begyndte som et, indrømmet, lidt ”skørt påfund”, men endte til min store overraskelse med at blive en central del af min videnstilegnelse; at mine informanter satte ord på, hvorfor og hvordan de tænker og ræsonnerer om ånderne, som de gør, gav mig en indsigt udover den, jeg fik gennem interviews og deltagelse i hverdagen såvel som i ceremonier. Derfor lader jeg her

i specialet Horla-eksperimentet introducere de fem åndetyper i håbet om, at læseren til en vis grad kan "følge min vej" gennem Anororos verden af mennesker og ånder.

Fremgangsmåde

I første kapitel introducerer jeg min felt, landsbyen Anororo, og det omgivende Antsihanaka ("Sihanaka-land"). Jeg indleder med Anororos kalender over *fady*-dage, hvor arbejde, udrejse og ceremoniaholdelse forbydes af fortidens regent Andrianampanjaka. Derpå ser jeg nærmere på de sociale og økonomiske forhold i Anororo og Antsihanaka, deriblandt de for Anororo meget karakteristiske *fady*er (forbud).

Kapitel II er en grundig indføring i specialets centrale akse: begrebet *hasina*. Ved kombineret brug af empiriske eksempler fra mit feltarbejde og fra de historiske kilder undersøger jeg, hvad *hasina* gør, hvordan *hasina* overføres og udveksles, og hvordan *hasina* i rå form kaldet *hery* kan misbruges.

Kapitel III indledes med Horla-eksperimentet, og med uddrag herfra viser jeg, at mine informanternes relation til ånderne med fordel kan betegnes med begrebet 'konjunktivitet', det vil sige et forhold karakteriseret af formodning, ønske, uvished og tvivl (Bruner 1987, Good 1994, Whyte 1997, 2005, Seligman et al. 2008, Bubandt 2014).

I kapitel IV vender jeg tilbage til Horla-eksperimentet, hvor jeg anvender mine informanternes diskussioner om Horla og det sihanakanske åndeliv til at præsentere et vue over fem åndetyper, som på den ene side rammesætter og intervenserer i de levendes verden, og som på den anden side forlænger den menneskelige agens. Det drejer sig om *razana* (forfædreånder), *tromba* (besættende ånder), *angatra* (gengangere), *ody* (besjælede trolddomsmidler) samt naturånderne, *kalanoro* (dværgånder) og *zazavavindrano* (vandnymfer).

I kapitel V dykker jeg ned i Sihanakas fortid, hvor jeg ser nærmere på de 'spor' som historien har sat i vor tids Anororo, ikke mindst hvad angår ånderrelaterede idéer og praksisser. Jeg viser, at Anororos åndeliv ikke er fast og statisk, men er blevet gennem historien af samfundslige forhold.

Slutteligt viser jeg i kapitel VI om åndernes agens, hvordan min empiri ledte mig på sporet af agens, da jeg fandt, at kraften *hasina* er forudsætningen for handling i Anororo, hvad angår både ånder og mennesker. Jeg mobiliserer en række nyere agens-teoretikere som Giorgio Agamben, Bruno Latour, Alfred Gell og Peter-Paul Verbeek, og ved brug af empiriske eksempler fra min felt forsøger jeg at vise, at agens består af lige dele potentialitet og intentionalitet, og at intentionalitet både kan betyde vilje og retningsgivning.

Vidensantropologiens dobbelte fordring

Relationen mellem ånder og mennesker på Madagaskar er gennem de seneste årtier blevet studeret gennem teoretiske prismer som 'viden' og 'magt' (Lambek 1981, 1993, Sharp 1993), 'autoritet' (Graeber 2007), 'ideologi' (Bloch 1986), 'forestilling' (Nielssen 2011) 'kollektiv erindring' og 'identitetsskabelse' (Estrade 1985, Astuti 1995). Ydermere har enkelte Madagaskar-antropologer bevæget sig i retning af en mere eksperimentel antropologi (Bloch 2006, 2013, Astuti & Harris 2008). Jeg skal ikke lægge skjul på, at jeg står på skuldrene af den eksisterende Madagaskar-litteratur, når jeg tilgår mit emne gennem en 'eksperimentel vidensantropologi'. Inspireret af Bruno Latours videnskabsteori (1986, 1994, 1996, 2006) søger jeg imidlertid at advokere for større 'symmetri' mellem informanternes viden og den antropologisk-videnskabelige viden. Derfor introducerer jeg det, jeg kalder en 'vidensantropologisk dobbeltfordring': Undersøgelsens genstand består ikke alene i informanternes viden, men ligeledes i en uophørlig refleksion over tilegnelsen af egen viden, over brugen af begreber og det sprog vi taler antropologien med, samt en villighed til at eksperimentere med vidensproduktion.

Nyere forskning i trolddom, divination og besættelse har parallelt med det videnskabsteoretiske argument om, at "fakta er fabrikerede" (Latour & Woolgar 1986), artikuleret, at viden er uløseligt forbundet med tvivl, uvished, forhandling og pragmatisme (Whyte 1997, 2005, Pelkmans 2013, Bubandt 2014). Man kan måske sige, at studiet af "fremstillingsprocesserne" bag visheder, overbevisninger og sandheder har erstattet studiet af kohærente, monolitiske kultur- og trossystemer: "We no longer study belief systems, but also truth systems, where the very notion of belief evaporates revealing a new field that I have called 'symmetric anthropology'" (Latour 1996: 5). "Antropologien må [...] gøres symmetrisk," skriver Latour, "så den kan blive komparativ og gå frem og tilbage mellem moderne og ikke-moderne" (2006: 129-130), eller mellem min antropologi og mine informanternes relation til ånderne.

I forsøget på at imødekomme dobbeltfordringen om symmetri behandler jeg ikke mine informanternes relation til ånderne som religion, magi, tro eller overtro, men som 'konjunktiv viden', det vil sige en viden præget af gisning, tvivl og tøven. Omvendt indrømmer jeg, at min egen antropologisk viden om relationen mellem mennesker og ånder i Anororo er heuristisk famlende (jf. Rheinberger 1977: 74) og 'konjunktiv', ikke mindst fordi mit etnografiske genstandsfelt i særdeles må kaldes – med Martin Holbraads ord – "en sandhed i bevægelse" (Holbraad 2012). Den heuristiske produktion af min egen antropologiske viden søger jeg at blottlægge ved at bestræbe mig på en høj grad af metodisk transparens, for eksempel ved at lade en stor mængde af mit empirisk materiale træde i forgrunden,

så læseren kan følge, hvordan jeg gennem hverdagsepisoder, ceremonier og ikke mindst 'Horla-eksperimentet' tilegnede mig viden om mine informanternes relation til Anororos ånder.



Horla-eksperimentet var foruden deltagerobservation min vigtigste kilde til indsigt i relationen mellem Anororos ånder og mennesker. Den franske tænker Michel Serres har beskrevet videnskabelig praksis som:

"A free-wheeling, fluctuating, non-determinate time in which those who do research are not yet quite sure what they are looking for [...] He who does research, does not know. He gropes about, he tinkers, lingers, keeps his options open" (Serres i Rheinberger 1997: 14).

En sådan beskrivelse passer rigtignok udmærket på deltagerobservation, der, som enhver etnograf vil vide, frem for alt er karakteriseret af prøven-sig-frem, famlen og uforudsigeligheder. Imidlertid ønskede jeg i felten at tage denne radikale metodiske åbenhed et skridt videre gennem et eksperimentelt greb: "Experimentation, as a machine for making the future, has to *engender* unexpected events" (min kursivering), skriver videnskabshistoriker Hans-Jörg Rheinberger (1997: 33). Denne *frembringelse* af uforudsigeligheder har netop eksperimentet potentiale for i kraft af sin tilførelse af noget udefrakommende til felten (i mit tilfælde en gysernovelle), eller som antropolog Andreas Roepstorff formulerer det:

"På en og samme tid sætter det noget i spil både i forhold til materialet, der bliver undersøgt, men lige så vel i forhold til de forestillinger, der informerer fortolkningen af det. Bliver man opmærksom på det og følsom over for det, [...] ligger der i dette en art 'eksperimentets dobbeltnatur': det kan pege både udad mod verden og indad mod en refleksiv forståelse af traditionen" (Roepstorff 2011: 8)

Jeg håber med Horla-eksperimentet i kapitel III og IV at vise, hvordan det eksperimentelle kan imødekomme dobbeltfordringen om opmærksom på både antropologens og informanternes vidensproduktion.

I modsætning til et fokusgruppeinterview opererede Horla-eksperimentet med et sæt relativt faste rammer: Fire til fem deltagere blev hvervet fra gaden og placeret i vores værtsfamilies forstue. Fara læste novellen op på cirka 10 minutter og derefter diskuterede deltagerne fortællingen i 20-50 minutter, guidet af spørgsmål fra Fara såsom "hvem eller hvad er Horla" og "hvorfor bliver forfatteren syg" (se bilag 2 for hele novellen og Faras spørgsmål. Vi udførte eksperimentet femten gange, hvilket betyder, at vi sammenlagt har diskuteret "Le Horla" med cirka 65 personer - en bred og blandet skare af mænd, kvinder, børn, ældre, bønder, fiskere, alkoholikere, seere, høvdingen etc.

Metodiske og sproglige bemærkninger

Den etnografiske baggrund for dette speciale var som sagt et feltarbejde på fire måneder i den sihanakanske landsby Anororo fra september til december 2015. Min forhåndsviden om Sihanaka var uhyre begrænset, og valget om at studere netop dette område af det mangfoldige Madagaskar baserede sig udelukkende på forlydender fra malagassere, jeg havde talt med i Danmark, Holland og Frankrig, om, at sihanakanerne skulle have særegne og interessante *fomban-drazana* (forfædrenes sædvaner). Jeg satte min lid til en sihanakansk ph.d.-studerende i Amsterdam, da hun udpegede Anororo som den perfekte landsby for en traditions- og åndeinteresseret antropolog; hendes ræsonnement skyldes nok, at Anororo indtil cirka 1950 var særdeles isoleret og skjult i en labyrintisk papyrussump, hvorfor andre sihanakanere stadig betragter Anororo som et "derude hvor kragerne vender" (Hardyman & Burton 1957, Jarosz 1994). Derudover satte hun mig i kontakt med sin kusines kusine, Ratsima Fara, som blev min uundværlige feltassistent. Fara er født og opvokset i en anden sihanakansk landsby, hvor *fomban-drazana* (forfædrenes sædvaner) er vejet betydeligt mere tilbage for kristendommen, end det er tilfældet i Anororo. Hun er 28 år gammel og læser hotel-management på universitetet i Madagaskars hovedstad Antananarivo. Inden feltarbejdets begyndelse tog Fara til Anororo og skaffede høvding Fidys tilladelse til studiet. Vi blev indlogeret hos risbondeparret Robert og Adeline, og deres storfamilie og omgangskreds blev mine primære informanter. Fidy præsenterede os for et stort antal *tangalamena* (landsbyældste), en håndfuld seere samt to ældre herrer ved navn Randria og Lucien, som vi udviklede et tæt forhold til.

Jeg er klar over, at vi qua vores sociale adgange gennem landsbyens høvding og en højtstående og respekteret familie som Roberts kun har oplevet udvalgte dele af Anororo; fattige fiskere, slaveefterkommere eller blot folk i andre kvarterer af landsbyen end vores havde vi meget begrænset kontakt med. Det betyder, at den relation til ånderne, jeg forsøger at beskrive, primært er fra en position tilhørende et særligt udsnit af befolkningen. Om end Anororo kun er en lille prik på kortet, er jeg ikke i tvivl om, at der ligger en overflod af ånderelaterede praksisser og idéer i de dele af

Anororo, som mit fire måneders feltarbejde har forpasset. Min felt – relationen mellem ånder og mennesker i Anororo – betragter jeg derfor med antropolog Matei Candea's ord som et "window into complexity, and never a holistic entity to be explained" (Candea 2007: 181).

Som tidligere fransk koloni er det eneste udbredte fremmedsprog på Madagaskar fransk, hvilket jeg taler på et udmærket middelniveau. Ingen, jeg mødte i Anororo, talte engelsk. Kun Fara, Fidy, Randria og enkelte andre talte fransk, og derfor gjorde jeg en ihærdig indsats hver dag for at lære malagassisk, som jeg nu kan tale og forstå på et meget basalt begynderniveau. Fara og Fidy fungerede som tolke for mig, og Fara underviste mig hver formiddag i malagassisk. Størstedelen af vores interviews, eksperimenter, samtaler og *kabary* (taler) under ceremonier har jeg optaget med diktafon eller video, hvilket Fara har transskriberet, hvorefter vi i fællesskab har oversat det malagassiske til fransk. Alle navne på informanter i dette speciale er pseudonymer, på nær Fara.

Som et sidste punkt her på falderebet til første kapitel vil jeg advare om en relativt stor forekomst af malagassiske termer. Jeg er fuldt ud bevidst om, at læsningen bliver udfordrende, når jeg tvinger læseren med mig dybt ned i etnografien og ind i et ukendt, malagassisk vokabular, men ikke desto mindre vil jeg med antropologerne Giovanni da Col og David Graeber (2011) stå fast på, at en rig og dybdegående etnografi giver antropologien et enestående redskab til teoretisk nytænkning. Jeg ser to faldgruber for mig: Hvis jeg oversætter *alt* til dansk (*angatra* til 'spøgelse', *mpamosavy* til 'heks', *tromba* til 'besættelse' etc.), risikerer jeg, at min sihanakanske felt forsvinder under en sværm af vestlige konnotationer om hvide spøgelser med raslende kæder, 1600-tallets hekseafbrændinger og gruppevækkende dæmonbesættelse à la gyserfilmen *Eksorcisten*. Omvendt kan en ekstrem loyalitet over for felten i form af stædig insisteren på *kun* at bruge malagassiske termer risikere at hægte læseren af og dermed gøre mit speciale til en "sommerfuglesamling", som kun er forståelig for verdens få Madagaskar-antropologer. I bestræbelsen på at undgå at dratte i sidstnævnte faldgrube har jeg forsynet specialet med en ordliste over gennemgående, malagassiske termer (se bilag 1), og jeg har på hvert sted, en malagassisk term figurerer for første gang i et afsnit, ladet det ledsage af en dansk oversættelse i parentes.

Kapitel I: Landsbyen Anororo

En solstråle finder vej gennem vinduesskodderne, ind gennem myggenettet til mig. Jeg ligger stadig og slumrer denne tidlige morgen. De første dage i landsbyen Anororo har bombarderet mig med indtryk i en sådan grad, at jeg snildt kan sove ni-ti timer. I min døs hører jeg lydene af min feltassistent Fara og vores værtsmor Adeline, der rumsterer i køkkenet. De fejer, griner og sludrer på livet løs, akkompagneret af den raslende lyd af risen, der kastes rundt i flade fletkurve for at fjerne skallerne. Jeg bemærker en påfaldende stilhed nede fra gaden; Anororos morgentimer fyldes som regel af motorlarm og risbøndernes stemmer, når traktorer, zebukvæg og mennesker rykker ud til dagens dont i rismarkerne. Stilheden og min undren over den brydes, da en stemme fra vores hoveddør rusker mig op af min slummer: "Haody o?" - "Er der nogen hjemme?" Jeg genkender med det samme høvding Fidys stemme, og trækker i hast i et par bukser. Fidy har taget Fara og jeg under sine vinger og har fra dag ét introduceret os for familiemedlemmer, landsbyældste og seere i ét væk. "Oui, bonjour! Entrez", råber jeg til ham, mens jeg smider en t-shirt over hovedet.

VIER 15		FEVRIER 15		MARS 15		AVRIL 15		MAI 15		JUIN 15	
1	Jour de l'an	1 DIMANCHE		1 DIMANCHE		1 MERCREDI		1 VENDREDI	F Travail	1 LUNDI	
2		2 LUNDI		2 LUNDI		2 JEUDI		2 SAMEDI		2 MARDI	
3		3 MARDI		3 MARDI		3 VENDREDI		3 DIMANCHE		3 MERCREDI	
4		4 MERCREDI		4 MERCREDI		4 SAMEDI		4 LUNDI		4 JEUDI	
5		5 JEUDI		5 JEUDI		5 DIMANCHE	Pâques	5 MARDI		5 VENDREDI	
6		6 VENDREDI		6 VENDREDI		6 LUNDI	L. Pâques	6 MERCREDI		6 SAMEDI	
7		7 SAMEDI		7 SAMEDI		7 MARDI		7 JEUDI		7 DIMANCHE	
8		8 DIMANCHE		8 DIMANCHE		8 MERCREDI		8 VENDREDI		8 LUNDI	
9		9 LUNDI		9 LUNDI		9 JEUDI		9 SAMEDI		9 MARDI	
10		10 MARDI		10 MARDI		10 VENDREDI		10 DIMANCHE		10 MERCREDI	
11		11 MERCREDI		11 MERCREDI		11 SAMEDI		11 LUNDI		11 JEUDI	
12		12 JEUDI		12 JEUDI		12 DIMANCHE		12 MARDI		12 VENDREDI	
13		13 VENDREDI		13 VENDREDI		13 LUNDI		13 MERCREDI		13 SAMEDI	
14		14 SAMEDI		14 SAMEDI		14 MARDI		14 JEUDI	Ascension	14 DIMANCHE	
15		15 DIMANCHE		15 DIMANCHE		15 MERCREDI		15 VENDREDI		15 LUNDI	
16		16 LUNDI		16 LUNDI		16 JEUDI		16 SAMEDI		16 MARDI	
17		17 MARDI		17 MARDI		17 VENDREDI		17 DIMANCHE		17 MERCREDI	
18		18 MERCREDI		18 MERCREDI		18 SAMEDI		18 LUNDI		18 JEUDI	
19		19 JEUDI		19 JEUDI		19 DIMANCHE		19 MARDI		19 VENDREDI	
20		20 VENDREDI		20 VENDREDI		20 LUNDI		20 MERCREDI		20 SAMEDI	
21		21 SAMEDI		21 SAMEDI		21 MARDI		21 JEUDI		21 DIMANCHE	F Père
22		22 DIMANCHE		22 DIMANCHE		22 MERCREDI		22 VENDREDI		22 LUNDI	
23		23 LUNDI		23 LUNDI		23 JEUDI		23 SAMEDI		23 MARDI	
24		24 MARDI		24 MARDI		24 VENDREDI		24 DIMANCHE	Pentecôte	24 MERCREDI	
25		25 MERCREDI		25 MERCREDI		25 SAMEDI		25 LUNDI	L. Pentecôte	25 JEUDI	
26		26 JEUDI		26 JEUDI		26 DIMANCHE		26 MARDI		26 VENDREDI	F National
27		27 VENDREDI		27 VENDREDI		27 LUNDI		27 MERCREDI		27 SAMEDI	
28		28 SAMEDI		28 SAMEDI		28 MARDI		28 JEUDI		28 DIMANCHE	
29		29 DIMANCHE		29 DIMANCHE	1947	29 MERCREDI		29 VENDREDI		29 LUNDI	
30		30 LUNDI		30 LUNDI		30 JEUDI		30 SAMEDI		30 MARDI	
31		31 MARDI		31 MARDI				31 DIMANCHE	F Mère		

Figur 4. Anororos kalender.

Han træder ind og sætter sig i lænestolen over for min seng. Jeg kan se på gløden i hans øjne og smil, at han har noget, han glæder sig til at vise mig. Han rækker mig en farverig kalender, og jeg læser spørgende op: "Andro... ratsy... Anororo...?". "Anororos dårlige dage?", forsøger jeg. "De forbudte dage", præciserer Fidy. Han fortæller, at denne kalender er unik for Anororo, og at han har arrangeret, at vi om eftermiddagen skal mødes med en *tangalamena* (landsbyældste), som vil forklare kalenderen.

Da Fidy er gået, sidder jeg alene tilbage på sengekanten med Anororo-kalenderen i skødet. Den illustrerer par excellence synkretismen af *fomban-drazana* (forfædrenes sædvaner), islam og kristendom i det malagassiske videnskorpus; de grønne felter markerer Anororos forbudte dage, hvor alt arbejde og aktivitet indstilles i respekt for Andrianampanjaka - fortidens konge, kollektive forfader og stifter af kalenderen. De røde felter markerer kristendommens helligdage, såsom søndage, påske, pinse etc., som følges af de fleste tanororo (folk i Anororo), der er fordelt i diverse forgreninger af kristendommen. Endelig er de tre forskellige blå månesymboler et fjernt levn fra den islamiske påvirkning af malagassernes kosmologi og *vintana* (skæbnelære). Mange sihanakanere fra andre dele af regionen omtaler Anororo som en tilbagestående og traditionel landsby, men som kalenderen illustrerer, er "traditionen" i Anororo ingenlunde tidløs og stabil (Hobsbawm & Ranger 1983), men snarere en dynamisk og synkretistisk forhandling mellem en pluralitet af videnskorpusser.

I dette kapitel introducerer jeg læseren for min felt, landsbyen Anororo. Jeg tager udgangspunkt i Anororo-kalenderen, som rammesætter livet for alle i Anororo, lige fra risbønder til seersker. Efter kalenderen redegør jeg for de sociale og økonomiske forhold i Anororo og det omgivende område Antsihanaka.



På vej ned til Fidy denne eftermiddag støder Fara og jeg som så ofte ind i de ældre herrer Randria og Lucien. Da vi fortæller, at vi har fået Anororo-kalenderen, tøver de til min forundring og siger, at det kan vi tales ved om den følgende dag. Vi fortsætter ned til høvdingen, som sidder klar til at modtage os med *tangalamenaen* Malaza ved sin side. Endskønt den ældre herre er blevet hidkaldt som ekspert i kalenderen, giver Fidy ham ikke megen taletid; Fidy er selv meget ivrig efter at forklare kalenderen for os på fransk, et sprog som Malaza slet ikke forstår, og som derfor ekskluderer ham noget fra samtalen:

Fidy: "Den forbudte dag er en dag, hvor det er forbudt at bearbejde jorden, forbudt at slå zebuer ihjel, at slå fugle ihjel, forbudt at samle papyrus, siv og planter i søen"

Dog må man gerne fiske. Som sagt angiver kalenderens grønne felter de forbudte dage, som er organiseret i cyklusser på tolv dage, da tolv på Madagaskar associeres med *hasina* (Hardyman 1957): to *tsara* (gode) dage efterfølgende af en forbudt, dernæst to gode, en forbudt og endelig fem gode og en forbudt. Disse forbud skal overholdes af alle i Anororo, men befinder tanororo sig for en stund i andre landsbyer, gælder forbuddene ikke:

Fara: "Følger de dem, selvom de ikke er her?"

Fidy: "Det afhænger af den enkelte; nogle følger dem, andre følger dem ikke"

Malaza: "Hvis de tager uden for Anororo, så går det"

Fidy: "Ser I, selv folk fra Tanala (Sydøstmadagaskar) respekterer altid denne kalender, hvis de kommer her til Anororo"

Fara forsøger at holde samtalen på malagassisk og spørger Malaza til kalenderens månesymboler. Han fortæller, at det er fuldmånen, nymånen, den aftagende og den tiltagende halvmåne, men han afbryder sig selv:

Malaza: "Ja altså, det er muligt, at forklare det her, men..."

Fidy: "I dag er en forbudt dag, derfor har han ikke lov til at forklare alt det her. Men en anden dag..."

Det undrer Fara og jeg, at Fidy har arrangeret et interview om kalenderen på en forbudt dag, hvor kalenderens indhold ikke må omtales. Fidy lugter godt nok afslørende meget af øl, men han kan næppe have glemt, at dagen i dag er forbudt. Malaza har i al fald været fuldt ud klar over det, og han læser tilsyneladende Faras og min undren:

Malaza: ”Ja altså, det var svært for mig at afvise høvdingen i dag, han kom til mig to gange...”

Jeg har hele fire måneder foran mig, og Malaza sidder tydeligvist i en noget prekær position mellem kalenderens forbud og høvdingens iver efter at hjælpe sin hvide ven, så vi foreslår, at vi bare kan tales ved en anden dag.

Dagen efter bydes vi på kaffe hos Randria, der som altid er ledsaget af Lucien. Randria bor som de fleste tanororo i et hus lavet af den papyrus, der omkranser Anororo. Vi tager plads i en dyb sofa, og jeg kigger undersøgende rundt på væggenes mange sort-hvide fotografier. Randria følger mit blik og forklarer, at det er familiens *razana* (forfædre); det siges, at menneskets *fanahy* (sjæl) lever videre efter døden (Lord 1883, Astuti 2007), enten i en fredfyldt tilværelse som *razana* (forfædreånd) i familiegraven eller i form af en fortabt *angatra* (gengangerånd), der strejfer hvileløst omkring. Parallelt til sociolog Robert Hertz' påvisning af, at døden i Indonesien ikke er et punkt, men en proces (Fox 1973: 349), betragtes malagassisk begravelse og efterfølgende genbegravelser måske bedst som 'overgangsriter' i tilværelsen på linje med omskæring og bryllup, snarere end som punktum for eksistensen. De levende er blot den synlige del af en *foko* (slægt), som spidsen af et isbjerg, hvor størstedelen består af afdøde *razana* (Feeley-Harnik i Raison-Jourde 1991: 80-81). Hvor præcist *razana* befinder sig, er uklart for sihanakanerne; nogle siger, at de sover i graven, mens andre mener, at de befinder sig i et udefineret *ankoatra* (hinsides) eller *any* (derovre) (Pearse 1882: 64, Moss 1969: 74-75).

Randria og Lucien forklarer, hvorfor de tøvede med at tale om kalenderen dagen før:

Randria: ”Det var derfor, jeg sagde, som jeg gjorde i går, da det er forbudt at omtale den [kalenderen] på en forbudt dag. De andre sihanakanere [uden for Anororo] følger ikke Anororos forbudte dage. For dem er det [de forbudte dage] torsdag eller søndag.”

Som det fremgår af kalenderens grønne felter, er således tre ud af cyklussens tolv dage forbudte. Som høvding Fidy redegjorde for, er arbejde i rismarkerne forbudt på disse dage, hvilket forklarer den for mig forbavsende ro den anden morgen. På de forbudte dage har tanororo sågar forbud imod at forlade Anororo (Ratovomaminirina 2008: 100), og derfor bruges de forbudte dage typisk på let og uforpligtende passiar, domino og uhøjtidelige familiebesøg i landsbyen, hvor samtalen blot skal

undgå forbudte emner som fortidens regent Andrianampanjaka, hans gravsted og kalenderens indhold (Hardyman 1957).

En af de følgende (ikke-forbudte) dage tager høvdingen os med hjem til to af sine tanter, som anvender kalenderen i deres arbejde som seersker.² Søstrene Miora og Aina har arvet en række *tromba* (besættende ånder) fra deres bedstemor, som også var seerske, og de forklarer os betydningen af månens faser i Anororo-kalenderen: Det siges, at malagassernes *fahasalamana* (sundhed og velbefindende i bredeste forstand (Nielssen 2011: 44)) er afhængig af højerestående kilder til *hasina* - deriblandt månen (Delivré 1974: 144). Når månen er fuld, er *hasina*-kanaliseringen fra månen optimal, og tanororo afholder derfor de fleste ceremonier i denne fase, hvor også seernes evner styrkes markant af *hasina* fra fuldmånen. Derimod svækkes *hasina*-kanaliseringen under halvmånen, og under nymånen afbrydes den helt. Seerske-søstrene Miora og Aina fortæller, suppleret af ivrige høvding Fidy, at under halvmånen lider både måne og menneske:

Miora: "Det er forbudt at gøre noget [afholde ceremonier], når månen er halv. Da lider månen"

Fidy: "Hvis nogen er syg i den tid, må man helbrede dem"

Miora: "Men det er sjældent, at de overlever"

Aina: "Vi må lade dem gå og så vente på månens næste cyklus"

Fidy: "Og ofte, når månen er sort, er det svært for de syge at overleve; hvis de overlever, er det fordi, at de har en *tsara vintana* (god skæbne)"

Aina: "Når de syge kommer hertil under halvmånen, kan jeg hverken helbrede dem eller gøre noget"

Uden *hasina* fra månen risikerer vigtige anliggender som bryllupper, omskæringer eller husbyggerier at ende galt, hvorfor tanororo har et kollektivt *fady* (forbud) imod disse under nymånen. Tanororos muligheder for en rig høst, en sund bestand af zebukvæg og mange

² I løbet af mit feltarbejde mødte eller hørte jeg om cirka 12-15 personer, som alle praktiserer *tromba*, men under et utal af titler såsom *mpisikidy* (sandsiger), *mpitaiza* og *mpitsabo* (helbreder). Fidy, Fara og de få andre fransktalende tanororo brugte den franske term 'voyant' (seer) om alle disse personer, som besættes af godartede ånder, hvorfor jeg bruger paraplybetegnelsen 'seer' her i specialet.

efterkommere, såvel som mere individuelle mål såsom helbredelse, forførelse og hævn beror alt sammen på et godt forhold til ånderne.

Åndernes påvirkning af de nulevende sihanakanere finder vi bl.a. hypotaseret i Anororo-kalenderens islamiske måner, kristne helligdage og forfædrenes *fady*-dage. Nogle af de væsentligste åndelige agenter og højtstående hasina-kilder, nemlig månen, den kristne gud og regenten Andrianampanjaka agerer gennem kalenderen med hvilken de former sihanakanernes tilværelse.

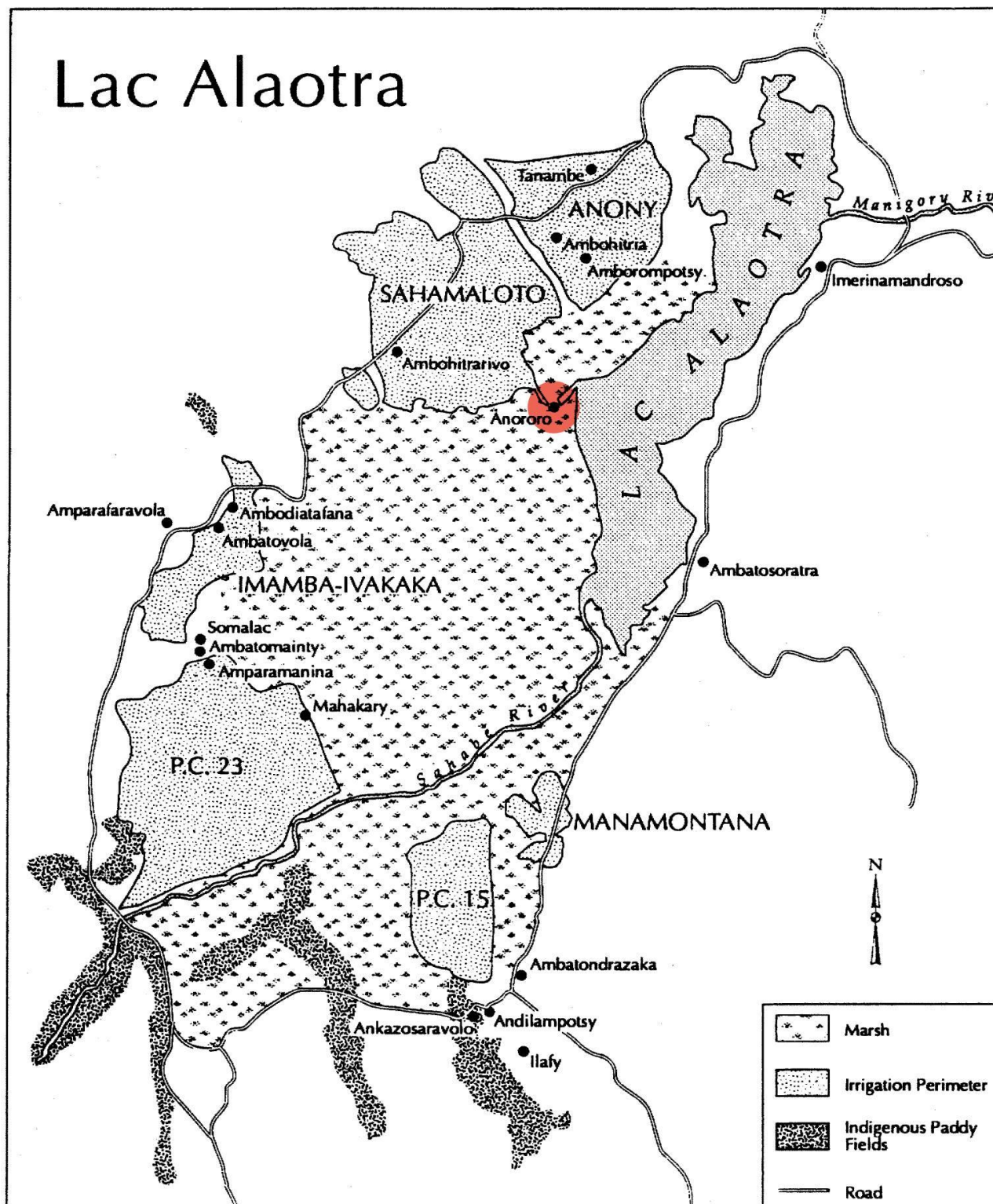
Anororo i Antsihanaka

“There is a village called Anòrohòro, [...] situated amongst the *zozoro* [papyrus] and rushes to the south of the Alaotra, and the people there are most curious in their habits, for they are almost like wild men and are extremely superstitious. They are greatly addicted to astrology and observing lucky and unlucky days. [...] There is no road to this village passable on foot; one must go by canoe; and even this road is difficult to find, for it is in the midst of the dense *zozoro*, winding about so that the village is not seen until you are close upon it. So the people there have no intercourse with any others except on a certain day, when they go out to sell the fish they have caught. [...] On account of their isolation from all others these Anòrohòro people are more uncivilized than even the majority of the Sihanaka.” (Sibree i Rabesihanaka 1877: 321-322)

Den engelske missionær og arkitekt James Sibree var den første europæer, som slog sig ned i Antsihanaka (1867-1870), og hos Sibree har jeg fundet den eneste prækoloniale beskrivelse af Anororo, som han besøgte allerede i 1863. Siden hen er Anororo blevet væsentligt mere forbundet med omverdenen, men Anororos kalender, *fomba* (sædvaner) og kollektive *fady* (forbud), som hidhører fra en fortid i isolation, gør stadig Anororo enestående - ”It must be one of the oddest villages in the world”, skrev missionæren J.T. Hardyman i 1957 (Hardyman 1957: 193).

Anororo kommune tæller cirka 18.000 indbyggere, som er fordelt i seks distrikter, hvoraf selve Anororo-landsby med sine 8.000 indbyggere er den største. Anororo er beliggende i det centrale Antsihanaka (”Sihanaka-land”), omtrent 160 kilometer nordøst for hovedstaden Antananarivo (Wallace et al. 2016). Området er opkaldt efter dets beboere, den etniske gruppe Sihanaka, som tæller cirka 200.000 (The Diagram Group 2013). Antsihanaka består af en stor dalsænkning omgivet af bakker og bjergkæder på alle sider, og midt i dalen ligger Madagaskars største sø, Alaotra, hvis

navn kommer af det proto-austronesiske *laut* (hav), hvilket vidner om søens enorme størrelse på 200 kvadratkilometer (Longuefosse 1922: 235, Ratongavao 2008: 131, Wallace et al. 2016). Antsihanaka har længe været kendt som "Madagaskars spisekammer" (Jarosz 1994: 443) på grund af områdets enorme produktion af fødevarer, især ris, fisk og kvæg, som gennem århundreder har brødfødt store dele af Madagaskar, de omkringliggende øer samt provianterende handelsskibe. Området er yderst frugtbart og størstedelen af Antsihanakas areal er dækket af rismarker, samt marsk og sø, hvor cirka 7.000 sihanakanere lever af fiskeri, heraf mange fra Anororo (Wallace et al. 2016). Foruden ris dyrker sihanakanerne maniok, majs, batater, sukkerrør, mangoer, bananer og en lang række grønsager på især Alaotra-søens østlige bred (Jarosz 1994: 443-444), og ved daggry sejles disse over søen og sælges bl.a. på Anororos marked.



Figur 5. Anororo i Antsihanaka (Jarosz 1994: 446, bearbejdet af Søren Norge).

Den eneste vej ind i Antsihanaka er den delvist asfalterede landevej 44 sydfra, hvor minibusser kører mellem Antananarivo og Antsihanaka, en strækning på mellem syv og ni timer. En enkelt hævet jordvej fører fra landevejen ned gennem en mosaik af rismarker og munder efter cirka syv kilometer ud i Anororo. Da James Sibree i anden halvdel af 1800-tallet besøgte Anororo, var landsbyen endnu mere isoleret end i dag; først omkring 1950 blev Anororo føjet til vejnettet i Antsihanaka, da den hævdede vej blev bygget, og på omtrent samme tid blev en kanal gennem søens papyrusskove ryddet for at skabe en direkte forbindelse til pirog-trafikken på Alaotra-søen (Hardyman 1957). Førhen var Anororo, som Sibree beskriver, fuldstændig skjult og isoleret i en labyrintisk sumpskov af papyrus (Rabesihanaka 1877, Mackay 1891), og grundet landsbyens lavtliggende placering mellem marsk og sø har Anororo længe været kendt som "byen i vandet" (Randriamamonjy 2008: 469). Dette navn hænger ikke mindst sammen med de voldsomme oversvømmelser i Anororo under regntiden fra slutningen af december og frem til marts, hvor vandstanden visse steder stiger helt op til to meter (Longuefosse 1922, Wallace et al. 2016). Mange forlader Anororo i denne periode, og de resterende sejler rundt i gaderne i pirogger.

Da de postkoloniale regeringer forsøgte at malagassissere landet efter 1960, blev den førkoloniale administrative enhed *fokontany* ("landsby") genindført med en *chef fokontany* (høvding) i spidsen (Brown 2006, Wallace et al. 2016). Som tidligere nævnt var Anororos høvding under mit feltarbejde en mand ved navn Fidy. Hvert femte år vælges en ny høvding, men Fidy sad i 2015 stadig på posten efter femten år. Hverken min værtsfamilie eller de ældre herrer Randria og Lucien brød sig synderligt om at have Fidy som høvding, og de forklarede, at Fidys succes skyldtes korrupsion og især bestikkelse af den yngre og alkoholiserede del af befolkningen. Fidy nedstammer fra fortidens regent Andrianampanjaka, men familien er i dag temmelig fattig og lever under markant dårligere vilkår end eksempelvis de højtstående risbondefamilier. For mig betød Fidys omdømme, at nogle informanter kun ville tale med Fara og jeg, hvis vi kom uden ham, men omvendt fik vi også adgang til mange ceremonier og interviews gennem Fidy.

I Antsihanaka er risbønder generelt bedre stillede end fiskere, og det meste af jorden, såvel rismarker som husgrunde, er ejet af risbondefamilier (Ratovomaminirina 2008: 103, Wallace et al. 2016). At være jordløs og dermed tvunget til at lønarbejde for andre, opleves af mange malagassere som frihedstab og som grænsende til slaveri; mange af Anororos jordløse lønarbejdere er da også efterkommere af slaver, men slaveafstamningen omtales aldrig (Graeber 2007), og når jeg en sjælden gang imellem hørte lidt om det, var det med stor forsigtighed og hviskende stemme. Det anses i dag som ekstremt skamfuldt at påtale nogens slaveafstamning, og derfor ligger det blot implicit i formodningerne, at lønarbejdere med mørkere hud og krøllet hår nedstammer fra *mainty* (de sorte), som er næsten synonymt med *andevo* (slaver) (Graeber 2007). Fiskere, hvoraf mange har overvejende afrikansk udseende, kan dog også eje "jord" i den forstand, at mange papyruskrat i den

lavvandede Alaotra-søen er monopoliseret af enkelte fiskere, som sætter ruser ud mellem papyrusserne. I 2015 var regntidens oversvømmelse så voldsom, at et kolossalt område af rismarker blev slugt af søen, og under mit feltarbejde, et halvt år efter, lå de stadig under vand, hvorfor mange af de ramte risbønder har måttet forlade Anororo eller har slået ind på en levevej som fiskere.

I *taloha* ("gamle dage") forbød forfædrene konstruktion af huse i andet materiale end papyrus (Hardyman 1957: 193), men siden 1950'erne er en skole, en kommunebygning og en del private boliger blevet opført i cement, der bedre modstår regntidens vandmasser. Det var i et sådant toetagers cement hus, at Fara og jeg blev indlogeret hos risbondeparret Robert og Adeline, der hurtigt blev vores "dadatoa sy totoa" ("onkel og tante"). Langt størstedelen af de begivenheder, vi deltog i, var enten sammen med værtsfamilien eller sammen med høvding Fidy. Robert delte rollen som familieoverhoved med sin mor Rakotomalala, og de ejede rismarker, grønsagshaver og en gruppe huse i det nordvestlige område af landsbyen, som er knap så udsat for oversvømmelser.

Ris er uden sammenligning Madagaskars vigtigste fødevarer. Utallige malagassiske ordsprog drejer sig om ris, og den store Merina-konge Andrianampoinimerina, som forenede Madagaskar, ophøjede risen til noget guddommeligt og royalt: "Ris og Gud er ét... Ris og jeg, vi er ét" (Jarosz 1994: 443). Ris spises de fleste steder på Madagaskar mindst to gange om dagen, og i Antsihanaka består både morgen-, middag og aftensmad som regel af ris, ofte ledsaget af fisk og grønt. Markarbejdet udføres af familien samt *gaona* (karle), og størstedelen foregår manuelt, dog i tiltagende grad hjulpet på vej af små, tohjulede ristraktorer. Foruden risdyrkning og fiskeri er det sihanakanske landskab præget af tusindvis af zebu-kvæg, som primært slagtes og spises til højtider såsom bryllupper, eller ofres under ceremonier for forfædrene. De mest velstående sihanakanere ejer hundredvis af zebuer, og disse fungerer som opsparring og er symbol for rigdom, hvilket ses på sihanakanske grave, der ofte er dekoreret med zebuer. Ulykkeligvis plages Antsihanaka af *dahalo* (kvægtyve) fra det sydvestlige Madagaskar; disse plyndrer landsbyer om natten og slår jævnlige folk ihjel, hvorefter de stikker af ud over rismarkerne med hundredvis af zebuer. I min tid i Anororo var det helt tydeligt, at *dahalo* udgør den største fare i området. Tanororo låste sig inde i hjemmene kort tid efter mørkets frembrud, og min værtsfar mobiliserede halvfjerds nattevagter, som patruljerede i landsbyen. En nat kostede et *dahalo*-angreb en kvægbonde alle hans halvfjerds zebuer samt hans søn, og få dage efter fik vi meddelelse om, at kvægbonden var død som følge af "ondt i hjertet" – formentlig selvmord.

Som Anororos kalender indikerer, er forfædrenes måde at organisere tilværelsen på afgørende for sihanakanerne. De emiske betegnelser for dette er *fomban-drazana* (forfædrenes sædvaner) og *fady* (forbud). Førstnævnte dækker bredt over al traditionel praksis såsom den nedarvede måde at bygge huse, at begrave, at afholde bryllupper og så videre, men ligesom at forskere andre steder i verden

har vist, at "traditionen" er plastisk (Hobsbawm & Ranger 1983), er ikke alle tanororo fuldt ud enige om, hvad der hører ind under *fomban-drazana*. Besættelsesformen *tromba*, for eksempel, regnes af nogle som del af *fomban-drazana*, mens andre, især de mere kristne tanororo, mener at *tromba* er djævelskab.



Figur 6. Udsigt over Anororo. Fidy og Fara i forgrunden.

Fady, derimod, er et komplekst begreb, men kan tilnærmelsesvist oversættes til 'forbud'. Samtlige fem åndetyper, jeg her i specialet behandler, har *fadyer*, som forventes overholdt af de levende, som relaterer sig til en given ånd ved f.eks. at befinde sig på dens grav, ved at blive besat af den eller ved at være i slægt med den. Hvis et *fady* brydes – forsætligt eller uforsætligt – straffes lovovertræderen af den *fady*-stiftende ånd ved en anselig intervention: Gerningsmanden eller hans familie rammes af sygdom, zebuerne omkommer, velstanden berøves eller dødsfald indtræffer.

De fleste af forfædreåndernes *fadyer* gælder en slægt, men enkelte *fadyer* er kollektive og kan eksempelvis gælde en hel landsby, hvis en tidligere hersker i landsbyen regnes som forfader af alle landsbyens slægter, hvilket er tilfældet i Anororo med fortidens regent Andrianampanjaka. Familie-

fadyerne er ekstremt mangfoldige og yderst forskelligartede, som det f.eks. ses af den britiske missionær H.P. Standings og den norske etnolog Jørgen Ruuds lister over flere tusinde *fadyer* fra familier i forskellige egne af Madagaskar: forbud mod at feje skidt i nordlig retning; forbud mod at sove på madrassens bagside; forbud imod at spise pindsvin etc. (Standing 1883, Ruud 1960). I sammenligning med Standing og Ruud oplevede jeg i Anororo til min forbløffelse kun enkelte familie-*fadyer*, f.eks. at en familie havde *fady* imod at slå en særlig vandfugl ihjel. Det var snarere de kollektive *fadyer*, indstiftet af Andrianampanaka som havde betydning for mine informanternes liv: forbud imod svinekød og imod arbejde, udrejse og afholdelse af ceremonier på kalenderens *fady*-dage (Ratovomaminirina 2008, Ranjivason 2012). Jeg skal ikke kunne sige, om jeg måske har overset familie-*fadyerne*, om tanororo fortier dem (hvorfor de skulle det, ved jeg ikke), eller om man i Anororo – måske som følge af århundreders isolation – blot vægter Andrianampanjakas *fadyer* tungere end almindelige *razanas fadyer*.

Omfanget af Anororos *fadyer* under mit feltarbejde var imidlertid begrænset set i forhold til det endnu mere isolerede Anororo, som missionærerne Sibree og Hardyman oplevede i henholdsvis anden halvdel af 1800-tallet og i 1950'erne. I *taloha* ("gamle dage", dvs. førkolonial tid) var Anororos *fadyer* langt mere talrige end i dag, hvilket den ældre herre Randria fortalte om:

Randria: "Når det i *taloha* var *fady*-dag i Anororo, var det forbudt at bringe noget grønt [planter, grønsager] til landsbyen, og hvis der var gæster udefra, som ankom [på en *fady*-dag], da skulle de forblive uden for landsbyen og vente [med at komme ind] til efter solnedgang"

Foruden kollektivt *fady* imod at modtage udefrakommende gæster på *fady*-dage var der dengang *fady* imod at tage penge ud af huset på *fady*-dage, *fady* imod brug af hamp, *fady* imod brug af andre byggematerialer end papyrus etc. (Mackay 1891, Moss 1969, Ratovomaminirina 2008). Omfanget af *fadyer* fik sågar missionærerne til at omtale Anororo som "the village of tabus" (Hardyman & Burton 1957). Selvom ikke alle Andrianampanjakas *fadyer* har overlevet til i dag, har fortidens isolation sat spor i vor tids Anororo (Jarosz 1994). Det ser vi for eksempel i den særegne Anororo-dialekt, som af indbyggerne selv betegnes som "rent sihanakansk" samt i de mange "molbohistorier", som andre sihanakanere lader cirkulere om de "tilbagestående tanororos dumheder" (Merleau-Ponty 1897: 346, Hardyman 1957).

Fadyerne er en væsentlig del af åndernes agens, hvilket jeg udfolder i kapitel VI, men inden da vil jeg undersøge begrebet *hasina*, de fem åndetyper i Anororo, samt den historiske baggrund for det sihanakanske åndeliv.

Kapitel II: *Hasina* – mellem ånder og mennesker

Som månederne gik i Anororo, besøgte Fara og jeg seere i forskellige dele af landsbyen. Selvom seerne ikke er rangeret i et egentligt hierarki, nyder nogle mere anseelse end andre. Med tiden hørte vi mere og mere om en yderst velanset seerske ved navn Noro, og en dag i december blev vi gennem høvding Fidy inviteret til en *tromba*-séance hos Noro, der, som Fidy formulerede det, ”ville blive besat af *Zanahary* på onsdag kl. 9”. Jeg fandt det noget besynderligt, at en besættelse kunne fastlægges så præcist, som var det en tid hos tandlægen, men min forbløffelse var endnu større over, at det var selveste det højeste væsen *Zanahary*, der, som jeg (mis-)forstod det, ville besætte Noro.

I dette kapitel beskriver jeg *hasina* som en kanaliseret energi, der udveksles mellem ånder og mennesker, og som gør alle slags entiteter i den sihanakanske verden virkningsfyldte. Jeg undersøger, hvordan *hasina* både kan anvendes til kollektive såvel som til individuelle formål, samt hvordan ikke al brug af *hasina* er godartet: I sin rå og utæmmede form kaldes *hasina hery*, og misbrug heraf kan føre ud i selvisk og anti-social *mamosavy* (trolddom).



Hasina udgår fra et udefinerbart, transcendent væsen i himlen kaldet *Zanahary* (Raison 1998: 709), hvis flertydige navn kan oversættes til ’solen’, ’skaberen’ eller det plurale ’skaberne’ (Rusillon 1912: 56, Raison-Jourde 1991: 77) – malagassisk skelner ikke mellem ental og flertal, og som vi skal se, tiltales *Zanahary* undertiden som ”du” og andre gange som ”I”. *Hasina* kanaliseres fra *Zanahary* videre ned til ånderne, der fungerer som mellemmand mellem *Zanahary* og mennesker. *Hasina*-hierarkiet fortsætter blandt de levende, hvor en regent, en seer eller en *tangalamena* (landsbyældste) kan forbinde mennesker med *Zanahary* og ånderne. Selvom ånderne ofte er blevet beskrevet som ’mellemmand’ (e.g. Sharp 1993, Astuti 2007), ville det være en misforståelse at forstå dem som absolut adskilt fra det højeste væsen – det var netop den misforståelse jeg begik i felten, da jeg tolkede høvding Fidys ord som om, at Noro ville blive besat ikke bare af ånder, men af det højeste væsen *Zanahary*. Den flydende overgang mellem ånderne og det højeste væsen, som også kaldes *Andriamanitra* (”parfumerede herre(r)”), ser vi f.eks. når malagassere omtaler det at dø, som *lasan-*

ko Andriamanitra ("at være blevet *Andriamanitra*") (Rusillon 1912: 43, Raison-Jourde 1991: 80) eller at være blevet "kanten af *Zanahary*" (Vig 1910: 78).



Figur 7. Tromba-ceremoni hos seersken Noro. Efter en indledende regn-joro og konsultationer med de mange fremmødte stænker vandnymfen, der besætter Noro, *hasina*-gørende vand på forsamlingen.

Tromba-séancen i seersken Noros papyrushytte vender jeg tilbage til i kapitel IV, men séancens indledende *joro* (venerationsrite) gengiver jeg her, da den illustrerer sihanakanernes afhængighed af *hasina*. I sin rå og utæmmede form kaldes *hasina* undertiden *hery* (kraft), og gennem kanaliseringens mange forbindelser – døde såvel som levende – omformes den rå *hery* til livgivende, godgørende *hasina*. Inden at *tromba*-ånderne besætter Noro, adresseres *Zanahary* af en *tangalamena* (landsbyældste) i en bøn om at velsigne Anororo med regn. I begyndelsen i 2015 gik Alaotra-søen så usædvanligt meget over sine bredder, at rismarkerne nordøst for Anororo blev

ødelagt. Hvis regnen ikke sørger for en rig høst fra de resterende rismarker mod vest, er landsbyen i knibe.

Tangalamena: "Lad den [regnen] falde!"

Noro: "Kom regn, fald!"

Tangalamena: "Andriamanitra ["parfumerede herre(r)"] er her. Af jer, *Zanahary*, beder vi om regnen, fordi vi, de levende, ikke kan gøre det, men du, som har sat os her, kan. [...] Giv *hery* [kraft] til os mennesker, som du har sat her. Vi tilkalder jer for at bede om regn, af det får vi drikkevand, vi laver saltvand [til ritualer]. Vandet gør *mazava* (oplyst), vandet giver liv og gør levende. Uden regn er der intet liv, og derfor beder vi jer om at lade regnen falde, vi beder jer lade regnen falde i dag. Vi lider. Uden [*hasina*] er der intet vand at drikke, ingen fisk i søen. Især dig, *dadilahy* Ndremielala [forfaderånden "bedstefar" Ndremielala], dig som grundlagde landsbyen her, dig som satte alle disse mennesker her, giv regn, men uden at bringe os i forlegenhed, giv os *fahasalamana* [sundhed og trivsel], fjern kilderne til sygdom, fjern al sygdom som rammer os, de levende. [...] Dette års ris i Anororo er død, og derfor beder vi om regn i dag. I er her, *Zanahary*, tag imod denne *joro* [venerationsrite], som vi afholder, og giv os *hery* [kraft] og ære, for ikke at bringe os i forlegenhed foran *vahiny* [gæsten, dvs. mig], men giv os regn!"

Noro: "Alt er *masina*! (dobbeltbetydning: salt og *hasina*-gjort) Det kommer fra havet."

Seersken Noro slår over i et mumlende og gammeldags Sakalava, den nordvestmalagassiske dialekt som mange af de besættende ånder i Anororo taler, og Fidy hvisker til mig med et smil på læben, at hun er på nippet til at blive besat. Så vender hun sig om mod os og resten af forsamlingen og giver os hver en lille klump salt som tegn på *hasina* fra ånderne. Også *tangalamenaen* ved hendes side drejer sig om mod Fidy og mig og siger:

Tangalamena: "Tag det i lommen, behold det uanset hvor I går. Tak skal I have. Nu er den [*tromba*-ånden] ankommet i hende [Noro], og Andrianampanjaka [fortidig regent i Anororo] giver *hery* i dette øjeblik. Der er allerede to [*tromba*-ånder], som viser sig."

Derpå vender han sig igen og fuldender den indledende *joro* (venerationsrite):

Tangalamena: ”Dig, *Zanahary*, øverst oppe, som giver *hery* til at fjerne al sygdom her, for alle som er ramt, du skal i sandhed lade regnen falde og lade den falde rigeligt, men dræb ingen [ved lynnedslag under regnen], rolig nu! Alt, vi beder om, er godt, det er mere *masina* [salt og *hasina*-gjort] end selve havet, så sandt som zebuen og risen tilhører *Sihanaka*! *Andriamanitra* [”parfumerede herre(r)”], giv os lykke. Lad den [første *tromba*-ånd i *Noro*] rejse sig!”

Som det fremgår af ovenstående bønfoldelse om regn, er *hasina* fra ånderne afgørende for livet i *Anororo*. *Hasina* er sågar blevet beskrevet som ”fundamentet i den malagassiske tanke” (Delivré 1974: 143), og det siges blandt malagassere, at uden *hasina* er der intet landbrug, ingen styrke og intet samfund (Raison 1998: 709). *Hasina* fra de foregående generationer i slægten er så afgørende, at man, modsat den europæiske rumliggørelse af tid, på Madagaskar siger, at fortiden er *foran* en, og at fremtiden ligger *bagved* – øjnene er rettede imod forfædrene (Raison 1998: 710).

Inden jeg begynder at beskrive *hasinas* virkemåde, vedligeholdelse, overførelse og mulige misbrug i *mamasovy* (trolddom), er det imidlertid væsentligt at stoppe op og reflektere over den metaforik med hvilken jeg formidler *hasina*. *Hasina* er af mange blevet beskrevet som en ’overnaturlig’ kraft (e.g. Webber 1853: 598, Delivré 1974, Bloch 1977: 127, Molet 1979: 205, Berg 1985: 272, Eller 2007: 148, Abinal & Malzac 2012: 222), hvilket jeg finder yderst misvisende. Malagasserne opdeler ikke verden i natur og overnatur, og *hasina* opererer *overalt*, ikke kun blandt de usynlige væsener (Nielssen 2011). I stedet vil jeg i tråd med afrikanisten Jean-Pierre Raison foreslå, at vi begriber og italesætter *hasina* gennem en elektricitets-metaforik snarere end gennem en oldgræsk spaltning mellem natur og overnatur (Tambiah 1990: 9).

Raison beskriver *hasina* som en ’kanaliseret energi’, der udgår fra ’kilden’ *Zanahary* og videreføres gennem en lang række ’relæer’: sociale agenter såsom forfædre, seere og regenter eller steder i landsbyen eller vildniset, som associeres med disse agenter: *Kalanoro* (dværgånder) eller *zazavavindrano* (vandnymfer) i bjerge, grotter, vandfald og søer, *razana* (forfædreånder) eller *tromba* (besættende ånder) i gravene, eller blot rismarkerne og *tanindrazana* (”den fædrene jord”), som gennem generationer har akkumuleret *hasina* fra forfædrene (Rusillon 1912, Raison-Jourde 1991: 82, Raison 1998: 711). Nogets eller nogens *hasina*-beholdning er ikke stabil og vedvarende, men må ligesom et batteri ’genoplades’ jævnlige, f.eks. ved fuldmåne eller ved årets begyndelse. Forvrænges *hasina* i ondsindet *mamosavy* (trolddom) kan den skade som ’elektriske stød’, og et

sådant misbrug af *hasina* kan ende galt i en 'kortslutning' (Raison 1998). Ud fra en sådan elektricitets-metaforik, der ikke opdeler verden i natur og overnatur, vil jeg i det følgende beskrive, hvad det betyder, at noget eller nogen bliver *hasina*-gjort, hvordan *hasina* overføres og genoplades, og endelig hvordan *mpamosavy* (hekse) kan forvrænge *hasina* til ond og farlig *hery*.

Hvad vil det helt præcist sige, at noget bliver *hasina*-gjort? Missionæren Lars Vig studerede gennem mange år malagassisk moral, og ikke mindst spørgsmålet om, hvad godt og ondt vil sige for malagasserne, optog ham meget. Han erklærede det for et yderst kompliceret spørgsmål, men mente dog at den førkristne etik grundlæggende var utilitaristisk:

"En Madagasser [...] bedømte godt og ondt paa samme Maade, som han betragtede sin Skjorte [...]. Var skjorten vid og rummelig, saa den ikke hindrede de frie Bevægelser, var den god. Hvis den derimod var trang og hindrede ham i at bøje og bevæge sig, som han vilde, da var den ond. [...] Denne Betragtning anvendte han ikke alene paa de Ting, han havde Brug for i det daglige Liv, men ogsaa paa ethvert Livsforhold. Det formaalstjenlige var godt" (Vig 1910: 13)

Skønt de norske missionærer ikke kan sige sig fri for en vis grad af kristen fordømmelse af malagassernes "hedenskab", har jeg hos nordmændene fundet et relativt upartisk engagement i malagassernes liv, set i forhold til deres kolonialistiske samtid. Mens britiske missionærer og franske kolonister i slutningen af det 19. århundrede havde travlt med at lade europæisk civilisation rydde malagassernes "afgudsdyrkelse", "overtro" og et hav af "barbariske laster" af bordet (e.g. Sibree 1880: 131, Merleau-Ponty 1897), florerede der i Norge en folkloristisk interesse i det særegent norske som følge af bruddet med Danmark tilbage i 1814 (Skeie 2013: 21-22). Denne nysgerrighed for traditioner, folkesagn, dialekter og så videre tog norske Lars Vig og Lars Dahle med sig i deres virke på Madagaskar, hvor, jeg finder, at deres beskrivelser nærmer sig etnografi (e.g. Dahle 1883, Vig 1892, 1895, 1910, 1969). Deres omfattende beskrivelser fra højlandet, som området Antsihanaka ("Sihanaka-land") tilnærmelsesvist er en del af, har givet mig en mere diakron forståelse for de ånderelaterede idéer og praksisser. Dog vægrer jeg mig ved, som Vig at betegne malagassisk etik generelt som utilitaristisk – det tilbagevises alene af de utallige *fady*, som mange malagassere selv finder yderst hæmmende, besværlige og unyttige (Astuti 1995: 63). Ikke desto mindre rammer Vigs skjorte-allegori hovedet på sømmet, når det gælder ikke hele etikken, men en central del af den, nemlig *hasina*.

Den gængse definition af *hasina* stammer fra en malagassisk-fransk ordbog fra 1853 og lyder: "Den indre eller overnaturlige evne, som gør en ting god eller virksom i sit væsen" (Webber 1853: 598, anvendt i bl.a. Delivré 1974, Raison 1998). Når noget eller nogen *hasina*-gøres, fyldes det med kraft til at udfylde dets funktion, dets formål. Jeg har stadig til gode at overvære en *joro* (venerationsrite),

hvor sihanakanerne beder ånderne kanalisere *hasina* over i deres skjorter, men eksempelvis spyd og musketter blev i krigstid førhen *hasina*-gjort i *joroer* inden hvert slag (Berg 1995), og medicinske urter blev ligeledes under to af de *tromba*-séancer, jeg oplevede, *hasina*-gjort af *tromba*-ånderne. *Odyernes* (trolddomsmidlernes) formål kan være uhyre varierende, men hver *ody* er fremstillet med et enkelt formål for øje, f.eks. beskyttelse under krokodillejagt eller genoprettelse af forlist kærlighed i et ægteskab. Selv mennesket har i denne henseende en funktion, en primær evne, nemlig den sociale indflydelse, tungefærdighederne og overtalelsesevnen (Delivré 1974: 144, Raison-Jourde 1991: 84). Mennesket fødes med en bestemt mængde og en særlig karakter af *hasina*, nemlig i form af ens *vintana* (skæbne). Under indflydelse af arabisk astrologi siges det på Madagaskar, at ens personlighed afgøres af ens fødemåned og af månens fase på fødselsdagen; eksempelvis indgyder nogle fødetidspunkter barnet mere *hasina* end andre, og månederne er opdelt i skæbnerne ”ødelæggende”, ”knusende”, ”genoprettende” og ”opstigende” (Raison-Jourde 1991: 85). Alt i det malagassiske univers, fra mennesker og ånder til musketter og medicinske urter, afhænger af *hasina* for at være virksom og for at kunne forårsage forandringer.

Hasina-kanaliseringen er ikke et stabilt og vedvarende system, men en kanaliseret energi som jævnligt skal genoplades gennem *joroer* (Van Gennep 1904: 17-18, Raison-Jourde 1991: 84). Forsømmes genopladningen, hensvinder *hasinaen* i den givne agent, som da ikke kan lykkes med sine formål (Delivré 1974: 146, Raison-Jourde 1991: 84). *Joroerne* findes i store som små ceremonier, lige fra bøndernes bryllupper i Anororos papyrushytter, *tromba*-séancer og gravritualer til kolossale, royale begivenheder i fortidens storrigter. I førkolonial tid samledes Merina ved årets første fuldmåne i ceremonien *fandroana* (”royalt bad”) for at lade sig gennemstrømme af *hasina* fra den halvguddommelige Merina-suveræn (Delivré 1974: 153-57). Samme *hasina*-udveksling fandt sted i lignende bade-ritualer i Sakalava-rigerne mod vest, hvor relikvier af tænder, hår og knoglestumper fra fortidens konger blev badet ved årets begyndelse (Kent 1968, 1970).

Raisons elektricitets-metaforik har indtil nu tjent udmærket til at få greb om *hasina*, men når det kommer til overførelsen af *hasina*, må metaforikken forlades – modsat elektricitet er *hasina*-kanaliseringen nemlig gensidig. Ved en *joro* velsigner den ledende *tangalamena* (landsbyældste) forsamlingen med det, som historiker Gerald M. Berg kalder ’overordnet’ *hasina* fra den øvre del af *hasina*-hierarkiet (det vil typisk sige ånderne), mens modtagerne heraf viser ærbødighed og respekt, hvilket udgør en ’underordnet’ *hasina*-gørelse af *tangalamenaen* og andre relæer længere oppe i systemet (Berg 1985: 272). Helt konkret overføres den overordnede *hasina* gennem vandstækning, ved at *joro*-lederen eller en assistent overstænker forsamlingen med vand fra en skål eller en dyb tallerken, hvori rituelle substanser er iblandet, f.eks. kaolin (hvidt ler), salt, honning, rom eller mønter fra kolonitiden (Raison 1998: 710). Alternativt kan overordnet *hasina* gives i form af *ody* (trolddomsmidler) fra en seer til et individ, som har brug for kraft til at beskytte sig, til at forføre en

kvinde eller til at besnære en forsamling gennem veltalenhed. *Odyens* nu uddøde ”storebror” kaldtes *sampy* og blev i førkolonial tid overrakt fra en regent til folket, og dette større og kollektive trolddomsmiddel kunne beskytte hele landsbyer eller styrke disciplinen i en hær (Berg 1995). En tredje mulighed for overførelse af overordnet *hasina* finder vi i ovenstående regn-*joro*, hvor forsamlingen modtog overordnet *hasina* i form af salt fra Noro, som var på nippet til at blive besat af *zazavavindrano* (vandnymfen). *Masina* betyder både ’*hasina*-gjort’ og ’salt’, og dette fik mig til at spørge mine informanter til en eventuel forbindelse mellem salt og *hasina*, hvilket de blot grinende afviste. Selvom nogle nutidige malagassere finder en sådan tanke fjollet, kan *masinas* polysemi måske føres tilbage til en tid, hvor salt var yderst kostbar som handelsvare, eller måske drejer det sig om en ophøjelse af havet, der på malagassisk hedder *ranomasina* (”*masina*-vandet”), blandt malagassernes austronesiske, søfarende forfædre. Ydermere er det blevet foreslået, at *hasina* gør kraftfuld, ligesom salt gør maden smagfuld (Dahl 1999: 39).

Omvendt overføres den underordnede *hasina* på mere varierende facon; uden for *joroen* sker det gennem respektabel opførsel og observans af både levende og døde autoriteters *fady* (forbud) og *fomba* (sædvaner), og under *joroen* sker det gennem overrækkelse af ærbødighedsgaver (Delivré 1974: 141, Raison 1998: 710). Mens vandstænkning er gennemgående for *joroer* i alle lag af samfundet, lige fra etnicitet og landsby til familie og husstand, varierer ærbødighedsgaverne, alt efter hvor i *hasina*-hierarkiet *joroen* afholdes. Når Fara, høvding Fidy og jeg deltog ved bryllupper, begravelser og ekshumationer, hvor det var *razana* (forfædreånderne), der adresseredes i *joroerne*, medbragte vi næsten altid rom eller en konvolut med småpenge, og når *joroerne* fandt sted under *tromba*-séancer, var rom, honning og cigatter de foretrukne gaver, alt efter den pågældende *tromba*-ånds smag. Også almindelige fødevarer som kyllinger og ris overrækkes, sågar zebukvæg hvis der er tale om et højtstående ”relæ” i *hasina*-systemet (Berg 1985: 272).

Hasina-udvekslingen er ikke kun afgørende for individers og landsbyers fremgang - selve den malagassiske historie er blevet formet heraf, hvilket Gerald M. Berg viser: Madagaskar blev samlet som nation i årene op til 1810, da Merina-suverænen Andrianampoinimerina inkorporerede slaver og musketter i *hasina*-systemet; hvor besejrede folk tidligere havde vist deres underkastelse ved overrækkelse af gaver såsom mønter, dyr og fødevarer, afkrævedes de fra og med Andrianampoinimerina ærbødighedsgaver i form af slaver og musketter, hvilket gav Merina en formidabel position til at indtage næsten hele Madagaskar (Berg 1985).³

Selvom Anororo for omtrent fire hundrede år siden regeredes af Andrianampanjaka, må sihanakanerne regnes blandt de mange etniciteter på Madagaskar, som aldrig samledes under én

³ Dog formåede Merina aldrig at erobre Sakalava-områderne mod vest og syd, men i daglig tale og i skoleundervisningen hedder det stadig, at det var *Andrianampoinimerina*, der forenede Madagaskar.

konge (Cole & Middleton 2001: 6), og ligesom nabo-etniciteter som Betsimisaraka (Nielssen 2011: 24) trækker Sihanaka primært deres *hasina* fra *razana* (forfædreånderne), og kun i mindre grad fra afdøde regenter. Ikke desto mindre registrerede jeg i mit feltarbejde spor af royale *hasina*-gaver i Anororo, nemlig rituel brug af antikke mønter. Siden det 17. århundrede har mønter fra Mellemøsten, Europa og kolonierne i Amerika fundet vej til Madagaskar, hvor de primært er blevet brugt rituelt, ikke mindst som ærbødighedsgaver til overførelse af underordnet *hasina*. Især i Merina-riget blev mønterne indført som standardiseret, underordnet *hasina*-gørende pendant til kongens overordnet *hasina*-gørende vandstækning af sit folk. Undertiden blev mønterne klippet i småstykker og anvendt som valuta (Moss 1969: 105), hvorfor der var stor ære i at modtage intakte mønter, som med tiden simpelthen fik navnet *hasina* (Delivré 1974: 140, Raison 1998: 713, Abinal & Malzac 2012: 223).



Figur 8. Mønten 'Ariary be', 5-francs til rituel brug.

Under mit feltarbejde så jeg sjældent en vandstækningstallerken uden en *ariary be* ("stor mønt") i bunden, dvs. en 5-francs fra 1870'ernes Frankrig. Hver *tromba*-ånd en særlig klædedragt af seeren, og når seersken Noro blev besat af *zazavavindrano* (vandnymfen), havde hun altid klistret en *ariary be* i panden. Disse antikke mønter er efterhånden blevet sjældne, men i *taloha* ("gamle dage") anvendte rige, sihanakanske kvinder dem til ceremoniel kropsudsmykning i kæder og hårpynt, endda i et sådant omfang at missionæren James Sibree kaldte det "umådeholden pyntesyg" (Sibree 1898, Moss 1969: 70). Mens mønterne traditionelt blev brugt til at overføre underordnet *hasina*, gjorde jeg mig i Anororo erfaringer, der tydede på en omdefinering: Seersken Noros *tromba*-ånder gav til tider patienterne mønter, som en del af deres "medicin" sammen med urter og helbredende *ody* i form af træstykker. Ligeledes modtog Fara og jeg hver en mønt, da vi ved feltarbejdets afslutning tog afsked med Noro, hvormed vi via hende blev sat i forbindelse med åndernes overordnede *hasina*.

***Hery* – *hasinas* utæmmede modstykke**

En alternativ læsning af Noros overrækkelse af mønter til Fara og jeg kan være, at den på det tidspunkt ikke-besatte Noro indtog en *underordnet* position over for mig, en *vazaha* (europæer). *Vazaha* betyder egentlig 'fremmed' eller 'udlænding' og bruges primært om ikke-malagassere, især europæere, men kan også anvendes til at betegne andre malagassiske etniciteter. *Vazaha* er gennem tiden blevet associeret med stor magt af malagasserne (Raison-Jourde 1991, Cole & Middleton 2001), ikke uligt andre austronesiske folks tendens til at inkorporere udefrakommende elementer som kilder til magt (Van Wouden 1968). Det ser vi f.eks. i form af 'fremmedkonger' (Fox 2008, Sahlins 2008), såsom europæiske pirater der gjorde sig til konger af malagassiske småriger, eller malagassiske regenter, der oprindeligt kom fra andre etniciteter, som vi senere skal se med Anororos fortidige regent Andrianampanjaka fra Sakalava. Vi ser også fremmedmagten i form af ting, f.eks. de udenlandske mønter som blev indskrevet i *hasina*-udvekslinger. Interessant er det, at malagassernes modtagelse af *vazaha*-ting enten har været ekstremt afvisende eller ekstremt åbenarmet; ser vi eksempelvis på *tromba*-ånder, har nogle af dem en forkærlighed for vestlig whiskey, øl og cigaretter (Sharp 1995), hvorimod andre afskyr og *fady*-gør (forbyder) fremmede ting som cashewnødder, kaffe eller bukser (Rusillon 1912: 68, Sharp 1993). Enten *fady*-gøres *vazaha*-tingene eller også tilegnes de som kilder til *hery*, dvs. den rå, farlige og utæmmede form af *hasina*.

Hery kan udvindes fra en mangfoldighed af kilder. Selvom malagassere ikke opererer med begrebsparret 'natur-kultur', kan *hery* stadig henregnes til et *masiaka* (voldsomt/vildt), *bibibiby* (brutalt og respektløst) og *mahery* (farligt) domæne bestående af brutale, franske kolonister, farlige ånder i vandet og vildnisset samt jæger-samler-grupper kaldet *vazimba* i Madagaskars urskove (Cole & Middleton 2001, Emoff 2002). Da Merina-regenterne besejrede sådanne *vazimba*, blev sidstnævnte tvunget til at betale sejrherretribut, hvormed den vilde *hery* blev transformeret om til royal *hasina* (Raison 1998). Ligeledes omformes *hery* til *hasina*, når Anororos seere besættes af *kalanoro* (dværgånder) og *zazavavindrano* (vandnymfer), der hjælper landsbyboerne. Selv mennesket fødes som del af dette "vilde" domæne, og som antropolog Maurice Bloch beskriver indgående i en monografi herom, er den malagassiske omskæringsceremoni netop en transformation af *hery* til *hasina*, hvormed det uomskårne 'vandbarn' indlemmes i slægten (Bloch 1986).

Transformation mellem *hery* og *hasina* kan gå begge veje. For eksempel konverterede Merina-dronningen Ranaivalona II og hele hoffet i 1868 til kristendommen, men i stedet for at formulere konverteringen som Merinas nederlag i mødet med den europæiske overmagt, italesatte dronningen dåben som erobring af de fremmedes *hery* omformet til royal *hasina* (Raison 1998). Modsat blev

royal *hasina* forvandlet til vild og farlig *hery*, da dronningen året efter brændte de højagtede royale *sampyer* (kollektive trolddomsmidler) til stor vrede for mange malagassere. Opstande hærgede Madagaskar, hvor oprørere påkaldte den løsslupne *hery* fra *sampyerne*, helt op til den navnkundige, anti-franske *menalamba*-opstand i 1890'erne (Raison 1998, Brown 2006).

Den typiske måde, hvormed *hasina* forvrænges til farlig *hery*, er *mamosavy* (Delivré 1974: 146). Dette begreb kan oversættes til 'trolddom' og er for malagasserne den ultimative ondskab (Graeber 1996). Hvor *hasina* er en social kategori, der generelt vil samfundet, landsbyen og familien det bedste, er *mamosavy* selvisk og anti-social (Raison-Jourde 1991: 84). Lars Vig skrev, at malagasserne frygtede *mamosavy* mere end forgiftning og snigmord (Vig 1910: 20), men i praksis kan disse dog næppe adskilles, da *mpamosavyer* (hekse, udøvere af *mamosavy*) bruger gift til at skade andre, gøre folk *adala* (sindssyge), gøre kvinder sterile eller sågar til at slå ihjel. Mine informanter fortalte gentagne gange om *mamosavy*-forgiftningers store udbredelse førhen, og Fara var altid nervøs for at jeg skulle blive forgiftet, hvis jeg blev budt på mad eller kaffe hos fremmede i Anororo. Det siges, at man bliver *mpamosavy* ved at misbruge *ody* (trolddomsmidler), som i sig selv ligger på kanten af det moralske. Når jeg spurgte mine informanter, hvad der fik anvendelse af *ody* til at kamme over i *mamosavy*, gentog mange med stor alvor, at grænsen gik ved ufrivillighed; når *odyens* vilje trumfer både viljen hos trolddommens offer såvel som hos trolddommens udøver, udslettes den menneskelige agens for de involverede, der som tankeløse marionetdukker udfører ondsindede, natlige gerninger for *odyen* til stor skade for samfundet (Graeber 1996, 2007).

Kapitel III: Horla-eksperimentet og den konjunktive viden

”8. maj. Hvilken herlig dag! Jeg har tilbragt hele formiddagen liggende i græsset uden for mit hus under den vældige platan, der helt dækker og skygger over det. Jeg elsker dette land; jeg elsker at leve her, fordi det er her, jeg har mine rødder, disse dybe og fine rødder, der knytter et menneske til den plet jord, hvor hans forfædre fødtes og døde, der knytter ham til, hvad der spises og hvad der tænkes, til sæder og skikke som til mad og drikke, til de stedlige talemåder, til bøndernes tonefald, til den duft, som stiger op fra jordbunden og fra byerne og fylder luften” (Guy de Maupassant, i Rothenborg 1953: 67)

Således indleder den franske forfatter Guy de Maupassant sin spøgelseshistorie "Le Horla" fra 1886. Min feltassistent Fara og jeg har oversat novellen til malagassisk, og vi bruger den i et narrativt eksperiment til at udforske, hvordan bønderne i Anororo fortolker sælsomme hændelser, som novellen her bugner af. Ved siden af mig sidder fire forsøgsdeltagere i vores forstue med front mod Fara, som læser op. Vi har udført eksperimentet et par gange før, og jeg kan fornemme på Fara, at hun efterhånden føler sig godt tilpas i oplæserrollen. Kun enkelte gange skæver hun hurtigt over til mig efter et støttende smil under oplæsningen, men hendes stemme har efterhånden fået en rolig og selvsikker klang. Hun fortsætter:

"16. Maj. – Jeg er ganske sikkert syg! Sidste måned havde jeg det så godt! Jeg har feber, en skrækkelig feber eller måske er det snarere en febrilsk nervøsitet, der gør min sjæl lige så utilpas som mit legeme. Jeg har bestandig denne underlige fornemmelse af, at der er en fare, som truer mig, denne frygt for en ulykke, der kommer, eller døden, der nærmer sig, en slags forudanelse, som formodentlig ikke er andet end en endnu ukendt sygdom, der spirer i blodet og legemet" (Ibid: 69)

Deltagerne sidder tryllebundne og lytter. De to ældre herrer ovre på den lille sofa sidder musestille og kigger spekulerende frem for sig. Den ene skuler tænksomt ned i gulvet, da novellens hovedperson på abrupt og mystisk vis bliver grebet af feber og ængstelse. Den unge pige i lænestolen ved min side sidder efterhånden helt ude på stolekanten og ser fængslet på Fara, som uforstyrret af middagshede og traktorlarm nede fra gaden trækker sine lyttere med sig ind i det litterære univers:

"Jeg sover – længe – to eller tre timer – så får en drøm – nej – et mareridt – magten over mig. Jeg ved godt, at jeg ligger i min seng og sover... Jeg ved det, og jeg ser det... Men jeg ved også, at nogen nærmer sig min seng, ser på mig, beføler mig, svinger sig op i sengen til mig, lægger sig på knæ på mit bryst, tager min hals mellem sine hænder og klemmer... klemmer... af alle sine kræfter for at kvæle mig" (Ibid: 70)

Om end mine begrænsede malagassiskkundskaber ikke tillader mig at forstå oplæsningen fuldt ud, vidner Faras stemmeføring og informanternes kropssprog om, hvor langt ind i novellens mørke vi er nået. Jeg skeler ned på min iPhone, der optager lyden, og jeg bemærker, at klokken sjovt nok er

præcis 13:30 – tidspunktet hvor mange indbyggere i Anororo samles om landsbyens få radioer for at lytte til populære radiofortællinger, som ikke uligt "Le Horla" byder på mystik og uforklarlige hændelser.

Samtlige deltagere sidder lutter øren, og deres grublende miner lader det stå klart, at det hverken er mine skriblerier i notesblokken eller min iøjefaldende telefon, der har deres opmærksomhed. Det har derimod fortællingen - dagbogsfortællingens beretning om forfatterens tiltagende følelse af, at et usynligt og gådefuldt væsen hjemsøger ham om natten. Uforklarlige hændelser plager ham, som månederne går; vandkaraflen på natbordet er tom om morgenen, uden at han har rørt den. Glassene i skabet går pludselig itu. Bogen på hans skrivepult begynder en nat at bladere af sig selv. Vores forkortede udgave af novellen finder sin afslutning, da væsenet ytrer sit navn:

"Han er kommet, han... han... hvad hedder han? ... Det forekommer mig, at han råber sit navn til mig... ja... han råber... Jeg lytter... jeg kan ikke høre det... gentag det... Horla! ... jeg har hørt det... Horla... det er ham... Horla... han er kommet!" (Ibid: 1953: 89)

Fara lægger papirerne i skødet og kigger spændt op på vores deltagere. Så spørger hun: "Hvem eller hvad er Horla?"



Med afsæt i Horla-eksperimentet ønsker jeg i dette kapitel at analysere sihanakanernes forhold til åndernes agens. Dette betegner jeg som en 'konjunktiv viden', dvs. en famlende og usikker viden, som dog ikke desto mindre søger pragmatiske løsninger på situationer, som gøres flertydige af Anororos ambivalente ånder.

Ånder hinsides erkendelse

Fara: "Slut! Kunne I følge med? Spørgsmålet lyder altså: Hvem eller hvad er Horla?"

Véra: "En *angatra* (gengangerånd) af nogen..."

Liantsoa: "Det er en skygge, som indgyder frygt"

Véra og Liantsoa taler ivrigt i munden på hinanden, og Fara må bede dem tale én ad gangen.

Liantsoa: “Horla er skyggen, som indgyder frygt i manden, som bare gerne vil sove”

Fara: “Hvad vil det sige?”

Nyantsa: “Ligesom en *matoatoa* (gengangerånd)”

Véra og Liantsoa: “Den er usynlig!”⁴

Anororos gengangerånder betegnes med en bred vifte af termer. Som vi skal se i kapitel V, er det lokale videnskorpus i Anororo sammenstykket af elementer fra vidt forskellige dele af Madagaskar, og derfor er åndelivet yderst broget og usystematisk. Forsøgsdeltageren Véra forklarer ordenes synonymitet:

Véra: “*Avelo*, *angatra* eller *lolo*, ja alt det, det er betegnelser for *angatra*, *lolo*, *matoatoa*, *avelo*, altså en død person, som viser sig og taler i drømme”

Novellen “Le Horla” er et hovedværk indenfor ‘fantastik’, en litterær genre som defineres ved, at fortællingens ekstraordinære hændelser beskrives på en sådan måde, at læseren ikke kan afgøre én gang for alle, hvad forklaringen på de ekstraordinære hændelser er – er der en naturlig forklaring? En overnaturlig? Er det bare noget, forfatteren bilder sig ind? Er han blevet vanvittig? (Todorov 1970, Bessière 1974). Denne læserens tilstand af tvivl betegnes som ‘den fantastiske tøven’, og jeg var i felten nysgerrig efter at finde ud af, om mine sihanakanske informanter - med deres fra os europæere så anderledes referenceramme – også ville ‘tøve fantastisk’, og i så fald mellem hvilke forklaringsmodeller. Som dette og næste kapitel illustrerer, forgrenede mine informanters fortolkninger sig ud i en farverig pluralitet af forklaringsmodeller, som de diskuterede, begrundede, vendte og drejede. Deres forståelse af væsenet Horla og de ekstraordinære hændelser i fortællingen knyttede sig især til visse udslagsgivende observationer. Trods uenigheder og variende fortolkninger,

⁴ Brugen er pronominer på malagassisk er noget anderledes end på dansk. Deltagerne omtaler Horla som *izy* (‘han’ eller ‘hun’), men for at undgå sammenblanding med fortælleren oversætter jeg Horlas pronomen til ‘den’.

hæftede næsten alle deltagere sig ved, at Horla var 'usynlig' og 'frygtindgydende', hvilket de læste som tegn på, at Horla måtte være en *angatra* (gengangerånd):

Fara: "I siger altså, at det er en *angatra*, en *matoatoa* (gengangerånd)... Men hvorfor tænker I det?"

Vorana: "Fordi den er usynlig"

Germain: "Den er usynlig, og desuden er konsekvensen 'i kødet' på manden [fortælleren påvirkes også fysisk]"

Vorana: "Altså, den indgyder ham frygt"

At Horla er usynlig og frygtindgydende tyder for mine informanter på, at det er en *angatra*. Dog siges en *angatra* at være immateriel, hvilket fik en af grupperne til at studse over, hvordan Horla kunne drikke og bladre i fortællerens bog:

Fara: "Hvem har drukket vandet, ødelagt glassene og bladret i bogen?"

Ahitra: "Måske er det *matoatoaen*"

Tsiory: "Så vidt jeg ved, er en *matoatoa* ikke i stand til at tage noget, ligesom vandet, og den kan heller ikke drikke. Måske er det i drømme, i søvne at han [fortælleren] har gjort det, og så har han bare glemt det"

Fara: "Hvad siger I?"

Ony: "Ifølge mit kendskab er det ligesom det, Tsiory siger"

Tsiory: "Folk siger, at en *matoatoa* ikke spiser noget"

Ahitra: "Men den her *matoatoa* i historien ved, hvordan man åbner døre..."

Et konjunktivt forhold til åndernes agens

Ånderne er, som sihanakanerne siger, "tsy hita maso" – "som øjet ikke ser", et udtryk der rummer dobbeltbetydningen 'usynlig' og 'uerkendelig' (Astuti 2007, Bloch 2008, Abinal & Malzac 2012: 251).

Ligesom andre steder på Madagaskar (Rusillon 1912, Bloch 1971, Estrade, Sharp 1993, Astuti 1995, Graeber 2007, Nielssen 2011), spiller ånderne i Anororo en stor rolle, og de tilskrives mægtige evner til at forandre tilværelsen for de levende. Alligevel er ånderne aldrig helt til at blive kloge på. Selvom det siges, at adskillige typer ånder har potentialitet til at helbrede, til at fremkalde sygdomme, til at bringe regn eller til at slå ihjel, er det aldrig til at vide med sikkerhed, om en hændelse skyldes åndelig intervention eller ej, om det er den ene eller den anden ånd, der står bag, eller i så fald hvad intentionen hos den åndelig agent mon er. Åndernes vældige potentialitet (deres evner) kombineret med en ukendt intentionalitet (deres villen) gør sihanakanernes verden uklar og flertydig. Det fordrer en håndtering af uvisheden, som jeg betegner som 'konjunktiv'.

Begrebet konjunktivitet (*subjunctivity* på engelsk) blev i 1987 introduceret af den amerikanske psykolog Jerome Bruner. Bruners definition lyder: "To be in the subjunctive mode is, then, to be trafficking in human possibilities rather than in settled certainties" (Bruner 1987: 26). Efterfølgende er begrebet blevet overtaget af medicinske antropologer som Byron Good og Susan Whyte (Good 1994, Whyte 1997, 2005), men er også blevet inkorporeret i nyere åndeforskning (Bubandt 2014) og ritualforskning (Seligman et al. 2008). Konjunktiv er den grammatiske modus for verber, som udtrykker formodning, ønske, forventning og mulighed snarere end faktuelle sagsforhold, som vi ser det i andre modi såsom indikativ og imperativ, der, modsat konjunktiv, karakteriseres af vished (Whyte 2005). At forholde sig til et dunkelt og uransageligt emne som de sihanakanske ånder er at forlade sig på en usikker og hullet viden, der rigtignok til en vis grad formår at kategorisere ånderne efter potentialitet (deres specifikke evner til intervention i de levendes verden), men som dårligt belyser åndernes bagvedliggende intentionalitet (intentionerne i deres indgriben). Jeg finder, at begrebet konjunktivitet er rammende for sihanakanerne forhold til de ambivalente ånder og til den uvished, som præger de ånderrelaterede praksisser i Anororo.

Hvordan ledte mine informanter mig mod begrebet konjunktivitet? I et banebrydende værk om konjunktivitet skriver religionsforsker Adam Seligman, at et væsentligt tegn på børns voksende kapacitet til at håndtere livets uklarheder og tvetydigheder er de kognitive fremskridt i barnets sproglige udvikling, når det tilegner sig ord som 'måske', 'faktisk' og 'muligvis' (Seligman et al. 2008: 51). Sådanne små, sproglige forbehold er også Bruno Latour optaget af i sin videnskabsteori, hvor han rangerer udsagn i videnskabelige publikationer efter en 5-trins-typologi, alt efter hvor 'faktuel' og alment accepteret et udsagn er. Forskellen i 'fakticitet' mellem gisninger i typologiens ene ende og veletablerede kendsgerninger i den anden ende ses frem for alt i sproglige forbehold, af Latour kaldet 'modaliteter'; et udsagn fremstår betydeligt mindre uomtvisteligt, når det ledsages af modaliteter, såsom "forsker X har skrevet at...", "noget forskning tyder på at...", eller "det antages at..." (Latour & Woolgar 1986: 78). Den mundtlige samtale ansigt til ansigt med andre mennesker rummer selvsagt et utal af nuancer og aspekter, som vi ikke finder i en videnskabelig publikation.

Selvom betydningen af en samtales ord farves af stemmeføring, de materielle omgivelser, de emotionelle relationer mellem de samtalende og et hav af andre aspekter, vil jeg hævde, at konjunktivitet stadig i høj grad lader sig genkende på udsagnenes sproglige forbehold, som jeg, med et lån fra Latour, betegner som modaliteter.

Trods mit spæde malagassiske registrerede jeg under feltarbejdets samtaler om ånder – ikke mindst i Horla-eksperimentet – en gennemgående tendens blandt mine informanter til at modulere deres udsagn om ånderne med en myriade af modaliteter såsom *angamba* (måske), *hono* (det siges at), *ohatra* (ligesom) og *fahalalako* (ifølge mit kendskab). Vender vi tilbage til Horla-eksperimentet, ser vi, at ytringerne bugner af sådanne modaliteter (det understregede i det følgende):

Robert: Min opfattelse (*fahazoako*) er, at det nærmest (*salany*) er en *lolvokatra* (spøgelse)

Fara: Hvad med jer? Dig?

Ranto: For mig er Horla *ligesom* (*ohatra*)... ifølge mit kendskab (*fahalalako*) en *fanahy ratsy* (ond ånd)

Fara: Ja, og for dig, hr.?

Florent: Ifølge mit kendskab (*fahalalako*)...

En yderst gængs modalitet var udtrykket *hono* – ”det siges at”:

Oly: ”Jeg har hørt om Juliens hus i Ambato, at det siges (*hono*), at det er forbudt at bo der, fordi der er *matoatoaer* [gengangerånder]”

Tiana: Har du set det grønne hus i Ambato? Også dér siges der [*hono*] at være *matoatoaer*”

Lad mig give et eksempel på konjunktiv håndtering af åndernes ambivalens fra et ånderelateret ritual i Anororo, hvor praksis snarere end sprog er i fokus. Når familier har sparet penge nok sammen, opføres en stor forfædregrav i cement, hvori de kommende mange generationer begravnes. Men også medlemmer af familien, som allerede er døde og begravet hver for sig for år tilbage, graves op for at blive genbegravet i den nye forfædregrav. En tilflytter i Anororo ved navn Zily, som kom fra Merina-

højlandet, døde for femten år siden i Anororo, hvor han blev begravet alene i jorden. Under mit feltarbejde havde hans familie hjemme i højlandet konstrueret en forfædregrav, og de havde derfor lejet en minibuss og var kørt til Anororo for at hente Zily hjem. Afdødes forældre stod for opgravningen, men efter flere timers ørkesløse forsøg på at finde knoglerne i jorden, måtte forsamlingen knæle i en *joro* (venerationsrite) og tiltale den døde:

Zilys far: ”I er her, *razana* [forfædre], vis os det [sønnens jordiske rester) [...] for vi vil tage ham med os til forfædrenes grav i Tana. Også dig dér, far, som blæser vand [*hasina*-velsignelse], du fører os. Også dig dér, Zily [afdøde], vis dig uden vanskeligheder og uden at besvære os, [...] hun er dér, din mor, og her er jeg, din far. Her er også mine søstre, som vil bringe dine knogler til Ambohijanaka”.

Lige meget hjalp det. Zily viste sig ikke, og situationen blev mere og mere uvis. En kvinde og en pige begyndte pludselig at græde voldsomt ved udsigten til, at deres kære familiemedlem måske aldrig ville ende i familiegraven, men fortabes i en hvileløs tilværelse som *angatra* (genganger). Pludseligt nåede skovlene ned til et bylt barneknogler, som igangsatte en diskussion om, om det mon kunne være Zilys uomskårne nevø, som nu viste sig i ønsket om at blive taget med til familiegraven. At genbegrave et uomskåret ’vandbarn’ i forfædregraven strider imod *fomba* (sædvanerne), men familien nåede frem til enighed om, at barnets opdukken måtte være udtryk for ensomhed og en tryglen, som de ikke kunne ignorere. Med dæmpede stemmer blev planen vendt med høvdingen, som gav sin tilladelse, hvorefter han vendte sig om mod mig med et skælmssk smil, og med en tyssende finger for munden hviskede han: ”Det er forbudt, men vi gør det alligevel!”

Da den formodede nevø var blevet gravet op og placeret i en lille trækiste, tog situationen pludselig en ny og afgørende drejning. En gammel ven af Zily, der tydeligt huskede begravelsen femten år tidligere, kom forbi på cykel og påpegede, at Zily jo var begravet hele tredive meter derfra – gravstedet med det nu gabende hul i jorden såvel som vandbarnet i kisten måtte således tilhøre en helt anden familie! På det nye udpegede sted blev Zily hurtigt fundet og gravet op, placeret i en trækiste og læsset på en bil. Til min og Faras forbløffelse blev også vandbarnet læsset på bilen – om det skyldtes, at ekshumationen havde trukket så meget ud, at der ikke var tid til at begrave barnet igen, eller om barnet blot blev taget med, fordi det følte sig ensomt, fandt jeg aldrig ud af – høvdingen fastholdt stædigt, at det jo var Zilys nevø.

Mine informanternes håndtering af ovenstående ekshumations uventede gang, hvor Zily ”skjulte sig”, og vandbarnet ”viste sig”, er et eksempel på forholdet til de døde som et konjunktiv. Med en

formulering fra Adam Seligman vil det sige: "En særlig måde at imødekomme det fragmenterede og ambivalente i verden" (Seligman et al. 2008: xi), nemlig ved "skabelsen af et delt konjunktiv [der] anerkender den iboende flertydighed, som er indbygget i det sociale liv og dets relationer" (Ibid.: 7). Ånderne må siges at være den dunkleste og mest uransagelige del af de sociale netværk i Anororo. Mine informanternes gisninger om, hvorfor Zily skjulte sig og vandbarnet viste sig, betegner jeg som konjunktivitet, dvs. "skabelsen af en orden *som om* det i sandhed var tilfældet. [...] En orden som er selvbevidst adskilt fra andre mulige sociale verdener" (Seligman et al. 2008: 20). I løbet af denne hele formiddag på gravpladsen blev adskillige bud på 'konjunktive ordener' foreslået, dvs. forslag til forklaringer på, hvorfor Zily skjulte sig – gemte han sig bevidst for ikke at blive hentet, eller var der andre ånder, som ønskede ham skjult? Vandbarnets opdukken blev ligeledes mødt af konjunktivitet – var det mon Zilys nevø, der følte sig ensom? Omstændighederne kan afkræve handling midt i uvisheden, hvorfor de involverede tvinges til at vælge en af disse 'konjunktive ordener' frem for andre, som dog stadig ikke kan udelukkes; selvom vandbarnet lå langt fra Zily, og selvom nevøens bedstemor granskede tøjbylten og fandt, at det ikke lignede det tøj, som barnet havde haft, da måtte høvdingen tage en beslutning: Bilen var kun lejet for én dag, og køreturen hjem til Antananarivo var lang, så høvdingen erklærede, at vandbarnet var Zilys nevø og skulle tages med – trods det at han bag sin faste beslutning næppe kan have været fuldt ud overbevist.

Når hændelser forekommer, som ikke lader sig læse entydigt, eller når livet tynges af modgang, lidelse og nederlag, kan sådanne konjunktive 'som-om-ordener' give en vis grad af holdepunkt og nære håbet og udsigten til, at tingene forbedres (Whyte 1997: 216).

Kapitel IV: Åndetyper i Anororo

Fara: "Spørgsmålet er altså: Hvem eller hvad er Horla?"

Tsiory: "Hvis man følger begyndelsen, så er det ligesom en usynlig *fanahy* [ånd], en *matoatoa* [gengangerånd]..."

Ahitra: "Man tænker, at en *matoatoa* ligesom er en død person, som så har rejst sig og er blevet *angatra* [gengangerånd], det er det samme som *matoatoa*..."

Fara: "Hvad er det i den her situation?"

Ahitra og Tsiory: "Det er en *matoatoa*"

Tsiory: "Fordi den kommer om natten og er usynlig... For at indgyde frygt, for at hjem søge, for at drikke vandet på usynlig vis."

I dette kapitel præsenterer jeg gennem Horla-eksperimentet et vue over Anororos brogede, usystematiske og yderst plastiske åndeverden. Jeg ønsker med mine mange uddrag fra forsøgsdeltagernes samtaler at vise, hvordan mine informanter tænker og ræsonnerer om ånderne, hvilke særlige kendetegn de hæfter sig ved, hvordan de 'evokerer' det lokale, sihanakanske videnskorpus (jf. Strathern i Keesing 1897: 173-74), samt hvordan Horla-eksperimentet som et forsøg på metodisk eksperimenteren ansporede mine informanter til at dele deres egne personlige erfaringer af ånderne med mig.

I begyndelsen af mit feltarbejde forsøgte jeg at systematisere de mange ånder, som Fara og jeg hørte om eller mødte i besættelsesceremonier. Min forestilling om et relativt velorganiseret panteon af ånder byggede på antropologen Lesley A. Sharps etnografi fra Sakalava-etniciteten i den del af Madagaskar, som for tre hundrede år siden var Sakalava-riget Boina. I to skemaer kategoriserer Sharp Sakalava-ånderne efter, om de besætter eller ej, om de har menneskelig oprindelse eller ej, og efter hvilken generation af ånder de tilhører (Sharp 1993). Jeg har måttet sande, at situationen er en anden i Antsihanaka; som jeg udfolder i kapitel V om Sihanakas historie, har Alaotra-dalen, hvor Anororo ligger, været refugie for flygtninge, nybyggere og handelsfolk fra meget forskellige dele af Madagaskar (Longuefosse 1922), hvilket har gjort Anororos åndeverden yderst rig og spraglet, men vanskelig at systematisere.

Angatra – hvileløse gengangere

Trods forskellige tolkninger blev de fleste af deltagerne i Horla-eksperimentet hurtigt enige om, at Horla måtte være en *angatra*. I lighed med andre åndetyper, er *angatraer* usynlige (Astuti 2007), men til forskel fra eksempelvis *razana* (forfædreånderne) og *tromba* (besættende ånder) er *angatraer* (også kendt som *loloer*) kendetegnet ved at skræmme og forstyrre de levende med besynderlige optrin:

En *lolo* overgiver sig til alle handlinger, som kan behage den. Den besøger sine forældre, forstyrrer sønnen med bizarre drømme, den planter kuriøse, uventede og

barokke idéer, opfordrer til alskens handlinger, slukker lyset, etc.” (Rusillon 1912: 46-47).

Sælsomme hændelser som stenkast mod vinduerne, ødelæggelse af gryder eller udsendelse af fløjtelyde opleves af de levende som ubehageligt, netop fordi hændelserne er uforståelige (Rusillon 1912: 52, Raahauge 2009: 182). Selv *fadyer* (forbud) indstiftet af mægtige *razana* og *tromba* lader *angatraerne* undertiden hånt om, og sommertider må de levende mildne *razanas* vrede med offergaver, når områdets *angatraer* blæser på *fadyerne* (Cole & Middleton 2001: 18).

Ikke så sjældent er kategorierne *razana* og *angatra* dog overlappende. Forskellen afhænger af perspektiv: *Razana* er ens egne forfædre, hvorimod *angatra* er ukendte forfædre, som enten er blevet glemt eller blot tilhører andre (Sharp 1993: 137, 2001: 54). Om man ved sin død fortsætter tilværelsen som fredfyldt *razana* eller som hvileløs *angatra*, afhænger i høj grad af dødsfaldets omstændigheder, hvilket deltagerne i Horla-eksperimentet forklarede:

Tsiory: ”Der er en masse forskellige oprindelser til *matoatoaer*. Hvis en person for eksempel begår selvmord, så bliver han ofte *angatra*”

Ahitra: ”Hvordan sker alt det egentlig?”

Tsiory: ”Jeg ved ikke mere end det”

Ahitra: ”Men oprindelsen skyldes, at navnet endnu ikke er kommet til *ankoatra* [det hinsides]. For eksempel var der her [i Anororo] en frue, Christelle, som tog livet af sig, og der var ofte folk, som så hende ved gravene”

Ony: ”Man så, at hun gik rundt”

Tsiory: ”Ja, det er også ligesom Mendrika, som slog Cédric ihjel, og det siges, at Cédric stod i vejen for dem, der plantede ris, og som gik på vejen, og at han gik rundt på gravene, og at han jagtede dem, der plantede ris”

Ahitra: ”*Mihevaheva!*”

Mihevaheva vil sige at hænge udspændt mellem to ting, at befinde sig i et limbo eller i en uafgjort tilstand (Abinal & Malzac 2012: 242). Når den afdøde har forladt de levendes verden, men endnu ikke er blevet forenet med *razana* i *ankoatra* (det hinsides), kan han eller hun begynde at spørge. Ved

dødsfald i Antsihanaka samles hele storfamilien i den afdødes hus, hvor de i *taloha* ("gamle dage") sørgede i flere uger (Pearse 1882: 56-57, Merleau-Ponty 1897: 352). Denne *saona* (vågenat) varer i vor tids Anororo en lille uges tid, og sammen med høvding Fidy eller vores værtsfamilie aflagde Fara og jeg flere gange små *saona*-besøg i forbindelse med de mange dødsfald, som skete under mit feltarbejde. Under *saona* er det altafgørende at få sendt den afdøde helt til *ankoatra*, så gengangeri undgås. I en *joro* (venerationsrite) under den afsluttende del af en *saona* i Anororo henvendte *joro*-lederen sig direkte til den afdøde:

"Således tager du hen til din moder og din fader, så kom ikke tilbage hertil, for vi [de levende] bærer nu dine ting, derfor skal du ikke komme tilbage."

Som en gruppe deltagere i Horla-eksperimentet forklarede, er det ydermere afgørende, at de levende ved *saonaens* afslutning giver slip på sorgen og lader den døde rejse til *ankoatra*:

Ahitra: "Her hos os, er der *fomba* [sædvaner] for at sørge... Og det afgør, om den afdødes *fanahy* [ånd] strejfer om... Der var to afdøde, som sagde: 'I skal slippe sorgen, ellers kan vi ikke forenes med vores venner'. Det er der mange, der siger, men jeg ved ikke, om det er rigtigt eller ej"

Tsiory: "Hvis man slipper sorgen, så holder han [afdøde] op med at sige det her... 'I skal slippe sorgen, for jeg lider'"

Ony: "Han taler til sin familie"

Ahitra: "For eksempel i et *tsindrymandry* ["knuse-sove", dvs. drømmesyn]"

Fara: "Hvad vil det sige at 'slippe sorgen'?"

Tsiory: "Adskillelse. Altså det er som om han ikke er taget afsted, selvom han er taget afsted..."

Ahitra: "Det er trist, for så kan man ikke kommunikere..."



Figur 9. Horla-eksperimentet. Fara og en gruppe meget unge deltagere.

Akkurat som blandt malagassernes austronesiske frænder i Indonesien, er dødsfaldets omstændigheder i Anororo determinerende for efterlivet (Hertz 1960, Fox 1973, Winzeler 2008: 161-62). Hvis en sihanakaner dør på grusom vis, eksempelvis ved en drukneulykke, et lynnedslag, et mord eller selvmord, er der stor risiko for, at han bliver *angatra* og *mihevaheva* ("oscillerer") imellem de levendes og de dødes verden. Da hjemsøger *angatraen* det sted, hvor den på grusom vis mistede livet, og udsætter forbipasserende for de samme ulykker, som tog livet af den selv (Sharp 1993: 137, 2001). På en guideskole, hvor Fara havde gået, var en ung mand omkommet i en brusende flod, og ikke nok med det, var en anden blevet myrdet på en vandretur i skoven øst for Alaotra-søen. Begge hjemsøgte efter sigende deres respektive dødssteder, hvor de druknede og myrdede forbipasserende.

At forenes med sin slægt i forfædregraven og dermed blive *razana* er for mange malagassere vigtigere end noget andet – graven er således mere et hjem end huset, hvor man bor som levende (Bloch 1971, Astuti 1995, Sharp 2001: 53). Det så vi for eksempel tilbage ved kvindernes voldsomme

gråd over den afdøde Zilys forsvinden og risiko for aldrig at komme i forfædregraven. Jeg oplevede det ligeledes, engang jeg spurgte Fara om hun ville foretrække at blive begravet alene i en kristen grav eller med familien i forfædregraven – trods sin kristne gudfrygtighed tøvede hun med at vælge kristengraven, som i Antsihanaka ville være et radikalt brud med familien. Et historisk og interessant tredje eksempel på, at forfædregraven er det ultimative hjem, finder vi hos missionæren Lars Vig. Ved royale begravelser i fortidens Sakalava-riger blev slaver ofret og lagt i kongegraven for fortsat at kunne tjene deres herre i efterlivet (Kent 1970). Efterkommere af slaverne fortalte Lars Vig i slutningen af det 19. århundrede, at det værste ved slaveriet, blot få generationer forinden, ikke var ufriheden og mishandlingen, men udsigten til aldrig at blive forenet med ens egen slægt i graven (Vig 1910: 78-80).

Ved den 'grusomme død', såsom drukning eller at blive spist af krokodiller, går liget ofte tabt, hvormed den afdøde bliver *angatra*. Der er dog også andre måder at blive *angatra* på. Som ovenstående forsøgsdeltagere forklarede, forhindres de afdøde i at nå *ankoatra* [det hinsides], hvis de levende ikke slipper deres sorg. Det hænder dog også, at en *razana* forlader graven for en stund og bliver *angatra*, hvis han eller hun har gamle følelser i klemme eller et regnskab at gøre op. Det berettede en ældre mand ved navn Kiady om:

Kiady: "Jeg har oplevet noget lignende. Der var en mand, som trykkede mig"

Fara: "Mens De sov?"

Kiady: "Jeg sov, og han kom for at kvæle mig og jeg..."

Kiady slår hænderne om struben på sig selv og viser på dramatisk vis, hvordan han blev kvalt. Han udstøder rallende, gispende lyde som om, at han kæmper for at få vejret.

Kiady: "Jeg kendte denne mand, en død mand. Først blev jeg forskrækket. 'Hvad sker der, hvem der?!' Måske, tænkte jeg, var det nogen, der kom for at slå mig ihjel. Jeg kunne ikke sove bagefter, jeg rystede. Det var hr. Beva"

Jeg kan se på de andre deltagere, at de ved, hvem hr. Beva er.

Fara: "Men da han var levende, havde I da en konflikt?"

Kiady: "Ingen konflikt, slet ikke. Vi var taget til bal i Andramosa, og han var taget med os. Vi havde ingen konflikt, det drejede sig bare om en kvinde, en kvinde vi havde taget med til ballet. Efter nogle år, da manden var død, så kom han... Han sagde: 'Nu har jeg dig!'"

Fara: "Var der ikke noget, du kunne gøre for at stoppe ham?"

Kiady: "Intet. Jeg ville gerne tale med ham, men jeg kunne ikke."

Gengangeriet er således ikke altid en arbitrær omstrejfen. Indimellem er *angatraen* en afdød slægtning med en mission:

Germain: "Som regel viser den [en *angatra*] sig ikke for alle og enhver, men kun for en enkelt udvalgt"

Fara: "Ifølge din mening, hvorfor har den [Horla] så valgt netop denne mand [fortælleren] at vise sig for?"

Vorana: "Måske er der et eller andet den ikke kan udstå..."

Germain: "Eller noget den vil dele..."

Vorana: "Så vidt jeg ved, er der måske noget, den ikke kan lide eller noget, den vil dele, og så viser den sig"

Germain: "Ja, det er helt sikkert på den måde"

Fara: "Der er nogle, som har set dem [gengangerånder], men andre har aldrig set dem"

Vorana: "Det kommer jo an på... Det er i drømme, ikke 'i kødet' [fysisk form]"

Ando: "Det er kun foran dens efterkommer, og det er ham, den vil meddele noget, ikke alle og enhver"

Endskønt malagasserne skelner mellem drøm og vågen tilstand, tilskriver mange drømmen en høj grad af virkelighed. Det siges nemlig, at de levendes *fanahy* (sjæl) adskilles fra kroppen under

søvnen og befinder sig på samme plan som ånderne (Lord 1883, Astuti 2007). Her kan ånderne henvende sig til den sovende, som udsættes for et pinefuldt *manindry mandry* ("knuse-sove", dvs. drømmesyn), som Kiady eksemplificerede.

Om end det malagassiske åndeliv adskiller sig betydeligt fra europæiske forestillinger om ånder, er der alligevel en række sammenfald. Om hjem søgelser i Skandinavien skriver Raahauge, at "spøgerierne relaterer sig til antropologiske klassikere som ejerskab og territorialisering, hjemve og stedstilknytning" (2009: 183). Tilsvarende tolkede mange af deltagerne i Horla-eksperimentet Horla som en tidligere beboer i huset:

Vorana: "Ifølge mit kendskab, er Horla husejerens *angatra*, altså den tidligere ejer af huset"

Germain: "Ja! Jeg forstår det ikke helt, men jeg tænker, at han [fortælleren] er flyttet ind"

En senere gruppe kom med en lignende tolkning:

Fara: "Hvad, tænker I, er grunden til, at *fanahy ratsyen* [den onde ånd] dukker op?"

Faniry: "Måske har han [fortælleren] forbrudt sig imod et *fady* [forbud]"

Fara: "Hvordan 'forbryde sig imod et *fady*'?"

Faniry: "For eksempel hvis han har gjort noget, du ved, alle har hver deres *fomba* [sædvaner]... For eksempel at det er *fady* at afholde begravelse om tirsdagen, og det har han så gjort"

Holisoa: "Det kan være, han har slået en mand ihjel for eksempel, at han har gjort noget ondt"

Faniry: "Det kan også være, at det er huset, der hvor han bor, som har en *matoatoa*"

Fara: "Hvad mener du?"

Holisoa: "Det tror jeg ikke"

Fara: "Altså ligesom...? Lad os sige... Det dér hus, at der er *loloer* dér?"

Faniry: ”Måske er det muligt, at der førhen var en grav på det sted, hvor man sidenhen har bygget et hus. Altså så er det muligt, at der er *angatraer*”

Horla-novellen fik adskillige forsøgsdeltagere til at associere huse bygget på gamle grave:

Oly: ”Jeg har hørt om Juliens hus i Ambato, at det siges, at det er forbudt at bo der, fordi der er *matoatoaer*”

Tiana: Har du set det grønne hus i Ambato? Også dér siges der at være *matoatoaer*”

Fara: Det var *karana* [”indere”], som boede der sidst”

Oly: ”Der hvor Juliens hus står i Ambato, var der førhen en grav, hvor folk begravede *zaza rano* [”vandbørn”, dvs. uomskårne drengebørn]”

Mirantsoa: ”Er der ikke nogen, der bor der?”

Tiana: ”Jo, men de har ikke boet der længe...”

Oly: ”Det siges, at man prøvede at fjerne dem [*matoatoaerne*] med bøn, men de blev ikke fjernet. Der er stadig *olona* [”mennesker”, dvs. afdøde] nedenunder”

Mirantsoa: ”Det havde været bedre, om man havde fjernet alle de døde dernede, inden man byggede huset”

Fadyer er i høj grad stedbundne (Bloch 1971, Graeber 2007), hvilket for eksempel ses i Anororos kollektive *fady* imod svinekød, et *fady* der jævnligt tilsidesættes, når tanororo er på besøg i andre landsbyer. Selvom en *fady*-stifter er død, forsvinder *fadyet* ikke nødvendigvis fra det sted, *fady*-stifteren har levet. Hvis *fadyet* da brydes, forsætligt eller uforsætligt, kan *fady*-stifteren dukke op som *angatra*:

Blaise: ”Hans [forfatterens] *razambe* [”stor-forfader”] er kommet... [...] Han skriver, at han har drømt, at nogen vil strangulere ham. Det er den måde, hvorpå den [Horla] har slået de ældre ihjel førhen [slået fortællerens forfædre ihjel], og den vil altså, at han [fortælleren] skal vide det, men den siger det ikke direkte. [...] Det er ikke en ordre om at flytte, det handler om ’at være forsigtig’ [overholde *fady*], når han bor der”

Som vi har set, har såvel *angatraer* som *razana* evnen til at intervenere i de levendes verden, men selvom de to åndetyper er overlappende, er der forskel på deres interventioner: *Angatraer* griber ind med besynderlige optrin og umotiveret vold, for eksempel ved at udsætte de levende for ulykker, gøre kvinderne sterile og lede zebuerne på vildspor ud i skoven (Dandouau 1970: 325, Cole & Middleton 2001: 15). *Razanas* indgreb, derimod, er overvejende retfærdige sanktioner. Budskabet overleveres enten ved drømmesyn til en sovende efterkommer eller ved at påføre en efterkommer lidelse, så han eller hun opsøger en seer med færdigheder i *sikidy* (sandsigeri), der så forsøger at tolke, hvad *razanaen* vil. *Razanas* interventioner tolkes jævnligt som ønsker om at få forfædregraven dekoreret (Rason 1968, Astuti 1995), for eksempel med ny maling eller med en *fototra*-pæl (Pearse 1882: 63), som vi så i indledningen. Sommetider kræver *razana* at blive genbegravet under ceremonien *famadihana*, hvor de svøbes i nye, dyre silkeklæder (Bloch 1971). Andre gange ønsker de blot at få personlige ejendele med sig til efterlivet, og dette ses tydeligt på Anororos gravplads, hvor især paraplyer og stole placeres ved *fototraerne* (de gaffel-formede pæle) ved gravenes nordøstlige hjørner, så *razana* kan bruge genstande i efterlivet.



Figur 10. Paraplyer, stole, hatte og mad til forfædrene. Genstandene ødelægges for at indgå tyveri.

Når *razana* intervenener på ekstremt voldelig vis ved at slå ihjel med lynnedslag eller ved at fremkalde dødelig sygdom, er det som regel som straf for *fady*-brud. Som informanten Blaise forklarede i det ovenstående, kan *razana* dog advare efterkommerne om, at de er på vej til at bryde slægtens *fadyer*, inden de straffes eksempelvis med kvælning midt om natten. Imidlertid behøver der ikke være decideret *fady* imod en given handling, før en *razana* kan finde på at gribe ind; hvis

efterkommerne afviger fra *fomban-drazana* (forfædrenes sædvaner), sælger slægtens rismarker eller ødsler familieformuen væk, hænder det ligeledes, at *razana* intervenserer (Lord 1883: 94).

Razana og *angatra* har en voldsom potentialitet, som indbyder til ærefrygt og *fady*-observans blandt de levende (Vig 1910: 78). Sjældne gange kan de mægtige kræfter, man udstyres med som *angatra*, sågar få hævnerrige personer til at tage livet af sig for at kunne bringe ubærlig lidelse og elendighed over en rival (Rusillon 2012: 48).

Ody – besjælede trolddomsmidler

Razana og *angatra* er imidlertid ikke de eneste åndetyper med stor potentialitet i Anororo. Også *odyer*, trolddomsmidler i træ, horn eller lignende, som på én gang er genstand og ånd, har stor betydning for tanororo. *Odyerne* kan bruges til alverdens formål, men lader sig ikke reducere til blot et redskab, og passer man ikke på, ender det med at være *odyen*, som bruger mennesket.

Liantsoa: “Det er som om, at den [Horla] godt kan lide manden, som sover [fortælleren], og den indgyder frygt og viser sig om natten, det er ligesom en *mpamosavy* [heks]. Vi kan enten antage, at det er en *matoatoa* [spøgelse] eller en *mpamosavy*, uanset hvad, går skyggen ind for at se ham [fortælleren]”

Nyantsa: “Den laver et *manindry mandry* [“knuse-sove”, dvs. drømmesyn], den er usynlig, det er ligesom i drømme...”

Véra: “På den ene side er den nærmest *mpamosavy* [heks], men i begyndelsen er den usynlig...”

De tre midaldrende kvinder sidder for en stund i stilhed og ser tænksumme ud; Horla viser både tegn på at være *mpamosavy* og *angatra*. Véra beder Fara om at læse en del af novellen op igen. Derefter løfter Véra langsomt en finger og hæver øjenbrynene – noget går op for hende:

Véra: “Vent lidt... I begyndelsen er den *mpamosavy*... Der er *mpamosavyen* levende, men senere hen er den blevet *avelo* [gangangerånd], ja! Dens *hery* [vilde *hasina*]”

Liantsoa: “Dens *hery* fra gamle dage strejfer om”

Véra, Liantsoa og Nyantsa udvikler sammen en teori om, at Horla, da den engang var levende, var en magtfuld *mpamosavy*, som nu efter sin død går igen som *angatra*. Som beskrevet i kapitel II, er *hery* den farlige, utæmmede og potentielt antisociale form af *hasina*, og *hery* forbindes især med de frygtede *mpamosavyer*, som gennem selvisk og umådeholden brug af *odyer* forvrænger *hasina* til *hery*.

Også andre deltagere forbandt Horla med *odyer*:

Robert: "Måske er forfatteren i familie med den her person [Horla]. Den her *fanahy* [ånd] er måske hans forfader, som måske er blevet til en *fanahy ratsy* [ond ånd]. Måske er han [Horla] blevet forandret af den 'ting', som han førhen brugte til at helbrede folk med... Er det *mazava* [forståeligt]?"

Fara: "Jaa..."

Robert kan vist se på Fara, at hun ikke helt er med, så han forklarer sin teori om Horla: Engang var Horla en levende person, en seer med helbredende evner. Seerne helbreder ved at ordinere *odyer* [trolddomsmidler] til patienterne, men i *odyen* bor en ånd, der ligesom andre ånder i Anororo har *fadyer*. Hvis åndens *fadyer* brydes, kan *odyen* skade eller sågar dræbe mennesket, der bruger den:

Robert: "Som jeg ser det, var der måske førhen en seer, som helbredte folk, men måske respekterede han ikke 'det, han havde'. Måske blev *odyen* skændet, og det er så derfor, at Horla er blevet *angatra*. Det er på den måde"

Odyer kan se meget forskellige ud og fremstilles blandt andet af horn, ædeltræ, mønter, dyretænder, perler etc. (Vig 1892, Moss 1969: 74). *Odyerne* produceres og ordineres af seerne, når en landsbyboer søger hjælp til et specifikt problem, som kan være alt lige fra beskyttelse af afgrøderne imod fugle, græshopper eller hagl, oratoriske evner til at overbevise andre, genoprettelse af forlist kærlighed i et ægteskab eller forførelse af en attrået person. *Odyens* potentiale til at manipulere ligger i selve navnet *ody*, som betyder at 'forandre' eller at 'blive til', hvilket for eksempel findes i verbet *mampody* - "at forandre" (Raison-Jourde 1991: 89). *Odyerne* anvendes på lidt forskellig vis, men en udbredt metode

er at skrabe *odyen* med en særlig sten for at fremstille støv af træet, hornet eller hvad materialet måtte være, og dette støv indtages så i en drik.

Odyen er imidlertid ikke blot et redskab – ånden har sin egen vilje og sine egne *fadyer*, som må overholdes af brugeren. Hvis disse *fadyer* – for eksempel imod svinekød, kylling eller løg – brydes af brugeren, kan *odyen* ligesom andre åndetyper i Anororo straffe med sygdom, lidelse eller sågar død (Vig 1882, Ruud 1960, Graeber 1996). Når *odyen* fremstilles og ordineres er den udstyret med en helt særlig intentionalitet, nemlig det formål hvormed den er skabt – beskyttelse, forførelse eller noget tredje. Hvis en *odys fadyer* imidlertid bliver krænket, hvis *odyen* efterlades ubrugt, eller hvis en person bruger umådeholdent mange *odyer*, begynder ånden i *odyen* at agere på egen hånd. Det beskriver antropolog David Graeber:

”Once their creators’ intentions had been objectified, *ody* were seen as taking on a conscious agency or intelligence of their own, a sort of delegated intentionality. This was called its ‘spirit’, or *lolo*. Under the right conditions, this ‘spirit’ could take on a life and purpose of its own – particularly, if its original owners had abandoned it” (Graeber 2007: 141)

Da vendes magtforholdet mellem *ody* og menneske: *Odyen* udsletter menneskets agens og gør ham til en *mpamosavy* [heks], der lydigt følger *odyens* befalinger om at begå umoralske, antisociale gerninger. Dette drejer sig for eksempel om at smide tøjet på gaden, løbe rundt og råbe og skrigende hæmningsløst, danse på gravene og overfalde folk om natten. De historiske kilder byder på adskillige episoder, hvor *odyer* har forhekset enorme forsamlinger af mennesker og tvunget dem ud i flere døgn uafbrudt ”dansemani” (Davison 1867, Moss 1969: 73). I Antsihanaka har dette fænomen siden 1950’erne været kendt som *ambalavelona* (”levende indhegning”) (Hardyman 1976), og selvom dette fænomen, så vidt jeg erfarede, ikke er nær så udbredt i dag som for et par generationer siden, har det stadig en stigmatiserende virkning: Genboen til vores værtsfamilie i Anororo var alkoholiseret og *adaladala* (”småtosset”), som vores værtsmor Adeline sagde, og hver eneste nat råbte han uforståelige ting ud i mørket. Vores værtsfamilie forklarede, at genboens mor havde haft et anfald af *ambalavelona* som ung - måske forårsaget af en *ody* - og siden da har hende og efterkommerne været ”tossede”.

Hvis *odyens fadyer* respekteres, og brugeren hverken efterlader den ubrugt eller anvender for mange *odyer* samtidig, tjener *odyen* til det formål, med hvilket den er skabt. Selvom formålene kan synes acceptable og retfærdige, såsom at ville beskytte sine rismarker eller skabe kærlighed mellem mennesker, placerer *odyen* sig i en moralsk gråzone. Hvis kærlighed vindes gennem *ody*-brug, siges det at være ”snyd” eller ”manipulation”, og netop *ufrivilligheden* - den fortrylledes tab på egen agens

- gør *odyer* til en tys-tys-sag; selvom mange tanororo anvender *odyer* i al hemmelighed, omtales det kun overfor de nærmeste, og ordet '*ody*' erstattes næsten altid af det indforståelig '*zavatra*' – "noget". Fara blev gode veninder med høvding Fidys 17-årige datter, og hun betroede Fara, at hun under sengen gemte en *ody fitia* ("kærligheds-*ody*") for sin forelskede veninde, og hun tilføjede, at Fara under ingen omstændigheder måtte fortælle det til Fidy. Også gennem vores værtsmor Adeline hørte vi jævnligt sladder om hemmelige *odyer* – denne sladder, som nåede mig gennem Fara, var en effektiv metode til at få nys om skjulte fænomener, som jeg ellers aldrig ville have hørt om, og jeg må erklære mig enig med antropolog Roger Lancaster i, at sladder kan være en givtig del af etnografi (Lancaster 1992).



Figur 11. Et eksempel på en *ody* (Vig 1969: 21).

***Tromba* – besættende ånder**

Seernes viden om fremstilling af *odyer* er imidlertid ikke deres egen. De mest *ody*-kyndige eksperter er besættende ånder kaldet *tromba* (Dandouau 1970). *Tromba* er både betegnelsen for åndetypen, for selve besættelsespraksissen og for forsamlingen af mennesker til en *tromba*-ceremoni (Ottino 1965). Åndetypen *tromba* stammer oprindeligt fra Sakalava vest for Antsihanaka, men har gennem de seneste århundreder spredt sig ud til det meste af Madagaskar (Nielssen 2011). Også i Anororo er *tromba* udbredt, og ikke så få deltagere i Horla-eksperimentet foreslog, at Horla kunne være en *tromba*:

Véra: "Det er som om, at den [Horla] vil *mipetraka* [tage bolig] i..."

Nyantsa: "Som om den vil *mitsangana* [rejse sig]"

De gængse troer for at en ånd besætter et menneske, er i Anororo *mipetraka* og *mitsangana*. Som antropolog J. Lorand Matory viser med sin nigerianske etnografi, er besættelsestroen ikke uden betydning: De Oyo-talende Yoruba i Nigeria mindes deres fortid som storhedsmagt, hvor de takket være et stærkt kavaleri underlagde sig nabogrupper, og i vor tid går denne ophøjelse af hesten igen i dette områdes besættelsestrope 'at bestige': Ligesom ryttere 'bestiger' heste, og mænd 'bestiger' kvinder, siges guderne i Oyo at 'bestige' præsterne (Matory 1993). Det malagassiske ord *mipetraka* bruges i mange forskellige sammenhænge og betyder blandt andet 'at sætte sig', 'at slå sig ned' og 'at bosætte sig' (Abinal & Malzac 2012: 484). Denne besættelsestrope vidner måske om den store betydning af jord og huse for sihanakanerne. For de fleste i Antsihanaka er det yderst vigtigt at eje nok jord til at forsørge sig selv og sin familie, så man ikke skal tvinges til at arbejde for andre (Jarosz 1994). Denne jord skal helst være *tanin-drazana* – "forfædrenes jord". Når en *tromba* besætter en levende person, siges menneskets krop at blive *trano* (hus) for *trombaen* – og når man således som seer deler "hus", dvs. krop, med en ånd, må man overholde åndens *fady*, præcist som man må overholde *razanas* (forfædrenes) *fady*, når man bor i forfædrenes hus eller lever på deres jord. Den anden udbredte besættelsestrope er *mitsangana* (at rejse sig), og på baggrund af mine erfaringer med *tromba*-besættelse formoder jeg, at det refererer til det liminale øjeblik, hvor seeren går fra at være sig selv til at være *trombaen*: Fra en sammensunken eller sågar liggende position sætter seeren sig nemlig op med et ryk eller kommer på benene i en fart.

I Anororo mødte eller hørte Fara og jeg om godt et dusin *tromba*-seere, og tre gange deltog vi i ceremonierne, hvor de påkalder *trombaerne* og lader sig besætte for at bistå tanororo, der lider af

sygdom, har mistet en elsket genstand, har haft et uforståeligt drømmesyn eller noget fjerde. En af disse seersker var Madame Razay, hvis historie er typisk og derfor et godt eksempel på, hvordan man bliver seer og påbegynder et liv med *trombaerne*. Madame Razay fortalte, at hun som ung blev besat for første gang i 1992. Det tog sin begyndelse, da hun blev ramt af alvorlig sygdom, og efter en periode med uvished om årsagen til lidelsen begyndte hun hver nat at drømme om sin bedstefars ånd, som agtede at *mipetraka* (tage bolig) i hende. Hun afslog besættelsen, hvilket gjorde ånden rasende; sygdommen forværredes, familiens zebukvæg døde og rishøsten slog fejl. Til sidst opsøgte hun en *tromba*-seer, som bekræftede, at det var bedstefaderens ånd. Hun måtte give efter for ånden og lade den tage *trano* (bolig) i sin krop, hvilket medførte, at hun fra da af måtte afstå fra at spise svinekød og kylling, som er *fady* (forbudt) for denne ånd. Sygdommen aftog derefter, og Madame Razay begyndte sin metier som *mpitaiza* (helbreder). Som årene gik tog flere og flere ånder bolig i hende, og hendes aktuelle repertoire på tolv forskellige ånder udruster hende med evner til så forskellige ting som at helbrede forvredne led, gøre barnløse kvinder frugtbare, bringe fraskilte sammen igen samt give bønder og fiskere medvind i deres arbejde. *Tromba*-ånder befinder sig det meste af tiden i deres grave eller i vildnisset, hvis de er naturånder, og kun under ceremonier hidkaldes en eller flere besættende *tromba*-ånder fra repertoiret, som kan tilbyde landsbyboerne hjælp.



Véras gruppe af forsøgsdeltagere, som tolker Horla som en *tromba*, beder flere gange Fara genoplæse passager fra novellen for at være sikker i deres vurdering:

Véra: "Det er dét!"

Liantsoa: "Den vil *mitsangana* [rejse sig] i ham. Det er ligesom de 'oprejste' [seerne] her [i Anororo]! Den vil rejse sig, den vil ikke forblive en skygge, den har lyst til at tale gennem hans [fortællerens] krop, ligesom hvis den går ind i mig, så er det den der taler, ikke mig."

I Anororo er grænsen mellem *angatra* (gengangerånder) og *tromba* (besættende ånd) udflydende; undertiden anvendes betegnelse *tromba ratsy* ("onde *trombaer*") for de ondartede, gengangerlignende ånder, som besætter ofrene for *mamosavy* [trolddom] og ukontrollerede *odyer* [trolddomsmidler]. Disse ondartede ånder er kun ude på at skade, og de genkendes ved deres anonymitet og deres modstand mod at tilkendegive sig. En *tromba tsara* (god) eller *marina* (ægte) besætter derimod en levende person for at indstifte et reciprokt forhold, hvor den besatte bliver seer og udstyres med vældige kræfter af *trombaen* til at helbrede, spå og så videre - som modydelse for

fady-observans og *hasina*-gaver i form af mønter, honning, rom, ris etc. til *trombaen* (Rusillon 1912, Ottino 1965, Rason 1968, Dandouau 1970, Estrade 1985, Sharp 1993, 1994, 1995, Nielssen 2011). En ånd tilkendegiver sine gode hensigter, idet den ytrer sit navn , for eksempel "Det er mig, Rainimamononjy, jeres far!" (Rusillon 1912: 53), eller "Jeg er Andriamisara [Sakalava-konge]" (Dandouau 1970: 326).

Flere af deltagerne i Horla-eksperimentet hæfter sig ved, at novellens Horla fremsiger sit navn:

Véra: "Jeg forestiller mig, at de to [Horla og fortælleren] forbrødres, for manden har spurgt 'Hvem er du?'"

Véras gruppe har efter megen diskussion efterhånden fået hoved og hale på fortællingen:

Véra: "Manden, som besættes af ånden, er hele tiden syg"

Nyantsa: "Fordi den [ånden] er tung"

Nyantsa læner sig frem i stolen og viser med en sammensynkende bevægelse i hele kroppen, hvor 'tung' Horla-ånden er. Som det fremgik af Madame Razays eksempel, udsættes *trombaens* udvalgte for store lidelser lige indtil, at den udvalgte giver efter og lader ånden tage bolig i kroppen.

Véra: "Det er noget meget *masina* [fuld af *hasina*], noget meget stort som trænger ind i ham"

Liantsoa: "Den trænger ind i ham, den har udvalgt"

Véra og Liantsoa forklarer, at ånden foretrækker at tage bolig i et menneske, som allerede afstår fra de ting, som for ånden er *fady*, for eksempel kylling eller svinekød.

Véra: "Det er fordi, at denne her mand mestrer *fadyerne* godt. Og *voilà*, så blev han udvalgt, da den spekulerede over, hvem den skulle vælge "

Liantsoa: “Ja, ‘det er ham, jeg kan lide’, til at overføre sig...”

Alle tre kvinder understreger, at intet stopper en målbevidst *tromba*. Hvis mennesket ikke giver efter for ånden, kan det få fatale konsekvenser:

Liantsoa: “Netop på samme måde er historien om min tante i Ampasika: ‘Jeg har ikke givet efter, jeg har forsøgt at bede’. Hun var hele tiden syg, hendes seng rystede, hun kastede sig rundt, og hun så ‘tingen’ rejse sig i hende, men hun gav ikke efter”

Nyantsa: “Hun bad, men for hende var det en del af *fomban-drazana* [forfædrenes sædvaner]”

Fara: “Og hvordan har hun det nu?”

Liantsoa: “Død! Hun gjorde modstand lige til det sidste”

Nyantsa: “Men hvis man giver efter, bliver man seer. [...] Mennesket kan jo også godt lide *pouvoir* [evner]”

Vidt forskellige egne af Madagaskar har siden gammel tid haft besættende ånder (Fiéloux & Lombard 1995), men betegnelsen *tromba* opstod omkring det 16. og 17. århundrede, da Sakalava-kongerne langs vestkysten institutionaliserede besættelsespraksissen: Når en konge døde, blev et relikvie kaldet en *dady* fremstillet af hans tænder, hår og knoglestumper, og disse *dadyer* blev vogtet af mægtige seere kaldet *saha*. Når Sakalava-rigerne stod overfor store beslutninger, lod disse *sahaer* sig besætte af fortidens konger, og da rådførte den levende regent sig med hele dynastiet af afdøde konger (Rusillon 1912, Ottino 1965, Kent 1968, 1970). Dengang var *tromba* udelukkende royale ånder, men fænomenet spredte sig efterhånden til hele øen og muterede til nye former; på det sydlige Madagaskar besætter ånderne ikke mennesker, men slanger og krokodiller (Sharp 2001: 47), blandt Tsimihety nord for Antsihanaka besættes de levende af ikke-royale *razana* (Dandouau 1970), blandt moderne Sakalava i Sambirano-dalen besættes seere af afdøde hyrder, boksere og prostituerede (Sharp 1993, 1995), Merina-tilflyttere i Sakalava-områderne besættes af Merina-kongerne Andrianampoinimerina og Radama (Dandouau 1970), blandt Betsimisaraka øst for Antsihanaka besættes seerne af jord-, vand- og skovånder (Nielssen 2011: 65) og sågar af ikke-malagassiske ånder med påfaldende navne som Sadam Hoseny og George Klinsky (Emoff 2002).

Kalanoro og zazavavindrano – søens og vildnissets ånder

Antropolog Lesley A. Sharp har betegnet denne spredning af *tromba* som 'popularisering', hvilket dækker over tre betydninger: at *tromba*-kategorien har indoptaget ikke-royale ånder, at *trombaer* nu også besætter ikke-royale seere, og at *tromba* generelt er blevet mere udbredt (1993). Denne popularisering har i Antsihanaka medført en inkorporering af vigtige, lokale ånder i *tromba*-kategorien, nemlig naturånderne *kalanoro* og *zazavavindrano*.

Kalanoroer er lavstammede, behårede og antropomorfe væsener, der lever i huler eller søer, spiser rå fisk, og som generelt associeres med vand og vildnis (Randriamamonjy 2008: 24-27, Andrimampianina 2010: 260). Navnet kan oversættes til "lykkens pige" (Andrimampianina 2010: 260), men med undtagelse af en lys, pibende stemme fremstår de dog kønsløse. Det er vanskeligt at afgøre, om *kalanoroer* er menneskelige eller ej. På den ene side tilskrives de undertiden barokke træk såsom arme af forskellig længde eller omvendte fødder (Lambek 1981: 186-87, Sharp 1993: 138). På den anden side er *kalanoro* for mange malagassere ensbetydende med *vazimba*, en dværglignende, mytologisk urbefolkning på Madagaskar, som netop betragtes som malagassernes tidligste forfædre. *Kalanoroer* kan måske betragtes som nutidens *vazimbaer*, der lever skjult i vildnisset, ikke mindst ved ferskvand.



Som flere af de andre åndetyper fik jeg kendskab til *kalanoroen* gennem Horla-eksperimentet, hvor nogle deltagere overvejede, om Horla kunne være en *kalanoro*. Fara spurgte deltagerne til de ødelagte glas i forfatterens skab.

Robert: "Glassene der blev ødelagt... Jeg tænker, at det kan være Horla, måske en *kalanoro* som har gjort det. Fordi at den er blevet vred over noget, han [fortælleren] ikke har overholdt"

Fara: "Ah! Hvad siger du?"

Ranto: "Ifølge mit kendskab... Er det ligesom en *kalanoros fadyer*! Jeg ved ikke, om det er Horla eller en anden, men måske er det en *kalanoro*, måske har han ikke mestret *fanafofodyerne* (helbredende *odyer*), og så er Horla blevet rasende"

Kalanoroen viser sig kun for mennesker, når den ønsker at indgå i en udvekslingsrelation: Hvis den får mad og *hasina*-gaver, og hvis dens *fadyer* bliver overholdt, kan den hjælpe mennesker ved at give

dem stærke *odyer* eller ved at *mipetraka* (tage bolig) i mennesket, hvis vedkommende er seer (Vig 1892: 323, Graeber 2007). Det oplevede jeg under en *tromba*-ceremoni hos seeren Noro, som blev besat af tre ånder, hvoraf to af dem var *kalanoroer*. Ikke mindre end 25-30 tanororo konsulterede Noros ånder denne formiddag og fik hjælp til alt lige fra vejledning i ægteskabelig fred til helbredelse af *ody*-forårsaget sygdom.



Figur 12. En kvinde helbredes af *kalanoroen*, der genkendes på sin røde hat.

Den tredje og sidste af Noros ånder var en *zazavavindrano* – ”pige-barn af vandet”. Disse vandnymfer har i modsætning til europæiske forestillinger om havfruer ikke fiskehale, men har udseende som unge, tiltrækkende kvinder. I malagassisk mytologi lever *zazavavindranoerne* en tilværelse lig os mennesker under vandoverfladen, men indimellem griber de ind i livet over overfladen. De kan komme en druknende til undsætning, eller, hvis deres *fadyer* brydes, trække folk

ned i druknedøden. Ligeledes kan de ligesom *kalanoroer* etablere relationer til mennesker og besætte seere i Anororo. I kraft af søens og marskens udbredelse i det sihanakanske landskab kan det ikke undre, at ferskvandsvæsener som *kalanoro* og *zazavavindrano* har stor lokal betydning (Merleau-Ponty 1897: 353, Felantsoa 2010, Miora 2010). En ung kvinde i *tromba*-forsamlingen havde nogle dage forinden med nød og næppe undgået druknedøden i Alaotra-søen takket være *zazavavindraoen*, som havde besat hende og hjulpet hende op af vandet med sine formidable svømmeevner:

Zazavavindrano: ”Så vandet druknede dig ikke? *Zazavavindrano*! Ih! Ja, *zazavavindraoen* drukner ikke, selvom vandet er stærkt! To timer var du i vandet! [...] Hovedskallen åbner sig! *Zazavavindraoen* trænger ind for at beskytte dig! Ih! To timer gik der i vandet, hun døde ikke, men overlevede i vandet! Hun var som død, men bagefter var hun levende! Dine øjne ser syge ud, jeg ser noget sygdom i dine øjne”

Foruden på sin hvinende stemme, på det orange klæde og på mønten i panden genkendes *zazavavindraoen* på sine hyl og skrig, når hun taler (Andrimampianina 2010). Ceremonien hos Noro afsluttedes med, at *zazavavindraoen* stænkede *hasina*-gørende vand på Fara, Fidy, mig og resten af forsamlingen.



Figur 13. Ung kvinde konsulterer zazavavindranoen, som genkendes på sin mønt i panden.

I næste kapitel vil jeg vise, hvordan ånderne er opstået historisk, det vil sige, hvordan det politiske og sociale liv omkring Anororo har formet åndeverdenen.

Kapitel V: Spor fra fortiden

Natten er faldet på over Anonoro. En stribe huse strækker sig fra landsbyen ud i sumpskoven mod sydvest, og for enden af dem ligger seersken Madame Razays hytte. I hyttens mørke sidder Fara, høvding Fidy og jeg på små skamler og kigger forventningsfuldt ind i skæret af hyttens eneste lyskilde: et stearinlys. På papyrusmatten i husets nordøstlige hjørne står en samling rituelle

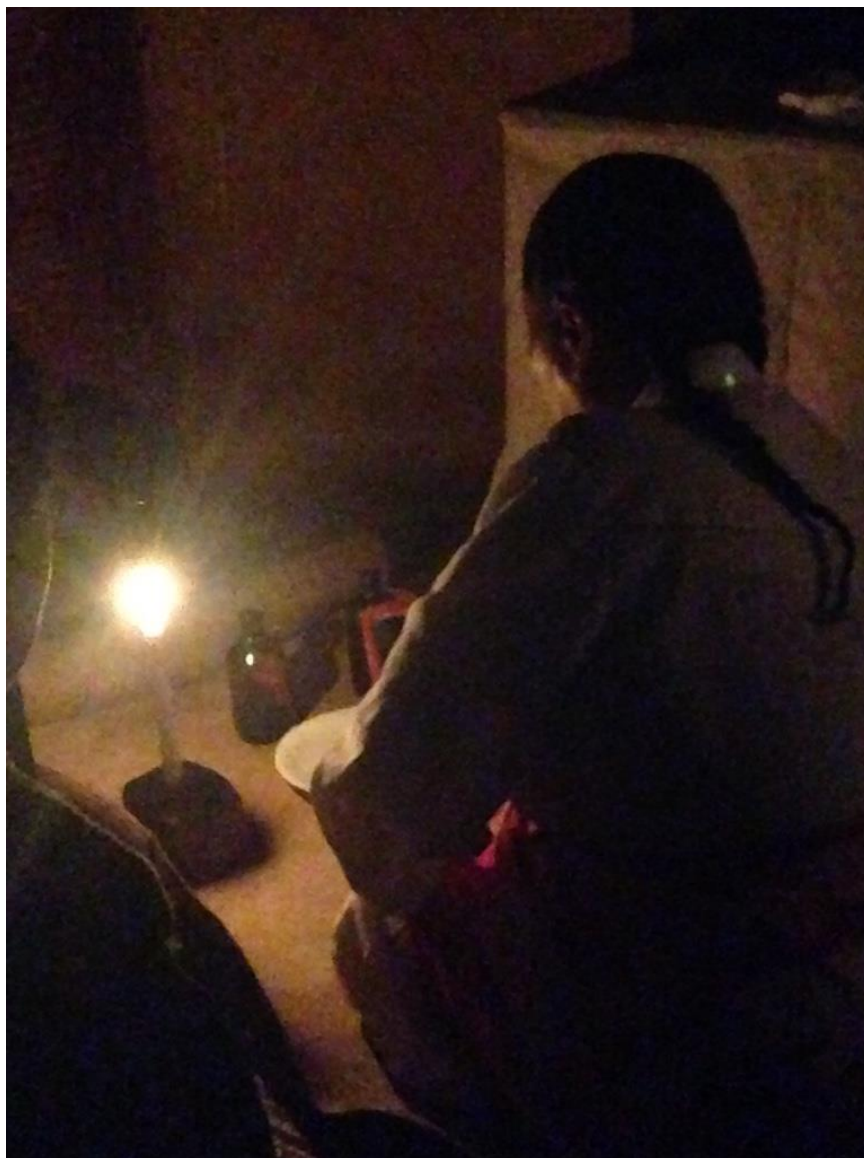
genstande: et divinationsspejl, en flaske honning og en dyb tallerken med en blanding af vand og kaolin (hvidt ler). På bunden ligger en *ariary be*, den store *hasina*-mønt fra kolonitiden. Med front mod nordøst og med ryggen til os knæler Madame Razay, mens hun med sagte stemme fremsiger en lang og monoton invokation af ånderne. Hun er iført en hvid kjortel og et blomstret, rituelt skørt kaldet *lambaoany* – den rette påklædning til den ånd hun om et øjeblik vil lade sig besætte af. Med kaolinen har hun sat en prik i panden på sig selv, og på spejlet har hun sat en serie prikker i et mønster, der formentlig hidrører fra sandsigerkunsten *sikidy* (Heurtebize 1977: 377). På dette tidspunkt ved jeg dog intet om *sikidy*, om hvilke ånder der bærer kjortel og *lambaoany*, eller om *tromba*-besættelse i det hele taget, for Fara og jeg har på dette tidspunkt kun været i Anororo i et par dage. Jeg kan mærke på Fara, at hun er lidt utilpas ved situationen. Fidy, som har taget sin kasket af, ser alvorligt frem for sig, og de nysgerrige, men musestille børn bag os dirrer af forventning.

Med ét strækker Madame Razay sig voldsomt og gaber højlydt, og det står da klart for mig, at en *tromba*-ånd har taget bolig i hende. Hun vender sig om mod høvding Fidy, Fara og jeg, stænker vand på os fra kaolintallerkenen og tiltaler os:

Tromba: ”Hvad bringer eder af nye tidender?”

Høvdingen: ”Han [Anders] er kommet for at undersøge noget her på Madagaskar. [...] Han er kommet for at se vores *fomba* [sædvaner] her i Antsihanaka, hvad angår *feraomby* [et særligt ritual], *famadihana* [genbegravelse], omskæring og så videre. Vores sædvaner i det hele taget”

Tromba: ”Så det er derfor, han er kommet! Jeg er ikke barn af dette land; jeg er fra Mahajanga.”



Figur 14. Tromba-ånden Dadilahy i Madame Razays krop

Jeg spørger hviskende Fara, hvad de taler om, men hun har svært ved at forstå *tromba*-ånden, som taler et gammeldags Sakalava. Sakalava er den store etnisk gruppe, der befolker Madagaskars vestkyst og den gamle kongeby Mahajanga, og som for århundreder siden herskede over områder inde i landet - deriblandt Antsihanaka. Sakalava-sproget låner betydeligt flere ord fra bantu end andre dialekter på Madagaskar, og selv ordstillingen er sommetider anderledes (Raharinjanahary 2004). Som de fleste andre seere assisteres Madame Razay af en oversætter, hendes datter Céline; mange *trombaer* taler fremmede dialekter eller sågar fremmede sprog, og selv når sproget er forståeligt skaber oversætteren en respektfuld distance mellem ånd og mennesker, som et historisk

ekko af relationen mellem konge og undersætter i fortidens Mahajanga (Rason 1968, Kent 1970). Høvding Fidy giver Fara en hånd med forståelsen:

Høvdingen: ”Han [*trombaen*] siger, at han ikke er barn af landet her, men at han er fra Mahajanga. Det er Dadilahy”

Tromba: ”Jeg er Dady. Jeg kommer ikke herfra, men ikke desto mindre kender jeg lidt til *fomba* [sædvanerne] her, da jeg har boet her i over tyve år [i Madame Razays krop]”

Dadilahy, som forkortes Dady, vil have honning; han drikker ikke rom, som vi ellers har medbragt som gave. Jeg giver ham 5.000 ariary (ca. 10 kroner) til honning, og så begynder han at fortælle:

Dadilahy: ”Jeg er ikke et levende menneske. Jeg er en død person, en *razana* [forfader], men jeg bor i et levende menneske. Jeg bor også i Mahajanga, og jeg kommer hertil for at helbrede. [...] Det er mig, som taler nu, og hvis jeg slår denne kvinde ihjel [Madame Razay], mærker hun det ikke. [...] Når vi *razana* kommer hertil, kræver det den rette klædedragt [af seeren]. Forstår du [Fara] alt det? Der er mange *fomba* her i Betafo [”de mange tage”, synonym for Anororo], og jeg efterlever disse *fomba*, jeg følger ’de fem dage’ [Anororo-kalenderen], og jeg spiser hverken svin eller kylling.”

Dadilahy er som mange andre *tromba*-ånder i Anororo udefrakommende, og åndetypen *tromba* er i lighed med andre åndetyper dels forbundet til et særligt sted, dels forbundet til en særlig periode i historien (Lambek 1981, 1993). Historiker og Afrika-forsker David M. Gordon argumenterer for en diakron tilgang til studiet af ånder:

“Various moments of social and political upheaval [are] influenced by conflicting beliefs in invisible agents. [...] The spirits of the invisible world – including ancestors, nature spirits, God, the Holy Spirit, Jesus, and Satan – hold implications for realms of human agency” (Gordon 2012: 1-2)

Omvendt former også de sociale, politiske bevægelser åndelivet. I dette kapitel vil jeg forsøge at skrive en 'sihanakansk historie' med det formål at vise, at åndelivet i Anororo ikke er et fast og uforanderligt panteon skabt på én gang i en mytisk urtid, men derimod snarere end langvarig, historisk proces, hvor ikke mindst sociale og politiske kræfter fra Antsihanakas omverden har givet Anororos ånde verden den form, den har i dag.

Folkevandring og fremmedkonger

De første mennesker på Madagaskar menes at være ankommet omkring år 400 e.v.t., og de stammede efter alt at dømme fra Indonesien (Dahle 1883, Labatut 1969, Ellis & Randrianja 2009). Det vidner det malagassiske sprog om: Grammatikken, syntaksen og cirka 80 % af ordforrådet ligner indonesiske sprog såsom Dayak fra det centrale Borneo (Brown 2006: 10, Randriamamonjy 2008: 12). Gennem århundrederne er yderligere bølger af migranter nået frem til Madagaskars kyster fra blandt andet Østafrika og den arabiske halvø, og fra handelsposter ved havet spredte udenlandske idéer, praksisser, sprogfragmenter og genstande sig ind i den malagassiske verden (Lambek 1993, Ellis & Randrianja 2009).

De første indvandrere i Alaotra-dalen kom formentlig fra østkysten i det 13. eller 14. århundrede, efterfulgt af en migrationsbølge fra sydøst engang før år 1600 (Sibree 1969: 130, Randriamamonjy 2008: 465-467). Af mine informanter Randria og Lucien lod jeg mig fortælle en historie, som jeg senere har genfundet i en historisk kilde: Det fortælles, at migrationsbølgen fra sydøst udvandrede fra et sted kaldet Masihanaka, og ved bosættelsen i Alaotra-dalen erklærede en høvding ved navn Raibenifananina ("Store Slange") følgende: "Vi skal navngive dette land, som vi har bosat os i, og for at mindes vor fødejord giver vi landet her samme navn: Antsihanaka" (Longuefosse 1922: 236). Gennem århundrederne har utallige migranter og flygtninge fra fjerne dele af Madagaskar fundet vej til den frugtbare og relativt fredelige Alaotra-dal, hvor de har slået sig ned (Longuefosse 1922: 112, Kent 1968: 537, Deschamp 1972: 108, Ranjivason 1984: 9-10). 'Sihanaka' er et gammelt malagassisk ord for 'sø', men etnonymet kan også læses som en sammensætning af præfikset *sia-* (fare vild) og ordstammen *hanaka* (spredning) (Rasolomanana 2008: 113-114). Dobbeltbetydning af Sihanaka afspejler således både den omflakkende vandring og det hjem ved søen, som folkevandringerne mandede ud i.

Jeg finder det bemærkelsesværdigt, at gengangerånder i Anororo, i modsætning til gengangerånder andre steder på Madagaskar, ikke forbindes med udefrakommende etniske grupper. I den nordvestlige Sambirano-dal, for eksempel, eller blandt Karembola på Madagaskars sydspids, siges

gengangerne at være afdøde immigranter fra fremmede etniske grupper, der skaber lokale spændinger (Cole & Middleton 2001, Sharp 2001). Den etniske strid mellem højlændere og kystboere, som har plaget store dele af Madagaskar siden 1800-tallet (Randrianja 2004: 10), er relativt fraværende i Antsihanaka (Raharinjanahary 2004), efter alt at dømme på grund af at Sihanaka lige fra begyndelsen har været en hybrid etnicitet sammensat af århundreders migrationer (Longuefosse 1922). På intet tidspunkt hørte jeg mine informanter forbinde Anororos *angatraer* med fremmede etniciteter, og som det fremgår af Horla-eksperimentet, betragtes *angatraerne* ofte som egne *razana* (forfædre).

De muslimske handelsposter langs kysterne inciterede malagassere i hele landet til at angribe nabogrupper og sælge krigsfangerne som slaver. I takt med at slavetogterne spredte sig ind i landet til Antsihanaka, fandt sihanakanerne i 1600-tallet sammen i befæstede landsbyer på bakketoppe (Merleau-Ponty 1897: 344). Sihanakanerne havde ingen fælles konge, men hver landsby regeredes af en *mpanazary* ("skaber"). *Mpanazaryen* var politisk-spirituel leder, helbreder og i krigstider øverstkommanderende (Merleau-Ponty 1897: 347, Jarosz 1994: 444). Antsihanaka blev med tiden et af de rigeste områder på Madagaskar på grund af handel med slaver, kvæg og ris (Longuefosse 1922, Ogot 1992: 431), og i andel halvdel af 1600-tallet fik rygtet om Sihanakas rigdom røverbander til at trænge ind fra både Sakalava i nordvest og Betsimisaraka i øst. Allerede i 1667 var sihanakanerne veludrustede med musketter, som de havde byttet sig til for slaver (Deschamps 1972: 108-109, Brown 2006: 97), og ikke nok med det var *mpanazaryerne* i besiddelse af store, kollektive *odyer* kaldet *sampyer*. *Sampyer* lignede store *odyer* og kanaliserede *hasina* over i hele landsbyer eller hære, men krævede til gengæld ærbødighedsgaver i form af ofring af et stort antal zebuer eller sågar menneskeofringer (Vig 1892, Berg 1985). Sihanakanerne rådede over et stort arsenal af både personlige *odyer* og kollektive *sampyer* til krigsbrug og formåede at slå mange fjender tilbage ved at forvandle fjendens våben til vand – en historie som sihanakanske børn i dag lærer i skolen (Renel 1915: 48, (Randriamamonjy 2008: 468-471).

Ikke alle landsbyer i Antsihanaka lå på bakketoppe. Da de første migranter kom til området, slog de sig ned på papyrusklædte holme ved Alaotra-søens vestbred (Randriamamonjy 2008: 469-470). Den omgivende sump tjente som naturlig voldgrav, og efterhånden voksede holmenes små bosættelser sammen til landsbyen Anororo ("hvor papyrusen skyder op") (Ranjivason 2012). En *mpanazary* ved navn Andrianampanjaka regerede over hele tre større landsbyer: Anororo, Ambohitrarivo og Analatsisivahy (Randriamamonjy 2008: 469-70, Ranjivason 1912). Mine informanter Randria og Lucien fortalte, at Andrianampanjaka ifølge den mundtlige overlevering kom til Anororo fra Sakalava-regionen i vest (se eventuelt kortet side 6). Da han i Anororo indførte tolvdagscyklussen af *fady*-dage, som genfindes i vor tids Anororo-kalender, strømmede *mpanazanaryer* til fra alle dele af Antsihanaka og udfordrede den nye leder i Anororo: Kun torsdage og søndage er *fady*-dage

hævdede de, og det kom da til en styrkeprøve. Da tusinde fugle spiste alle afgrøder på tolv dagscyklussens *fady*-dage, sejrede Andrianampanjaka, og kalenderen blev fra da af indført på linje med en række nye kollektive *fadyer* imod blandt andet svinekød. Senere overrakte Andrianampanjaka sin jernstav, et symbol på den royale magt, til en sihanakaner, som blev Anororos sidste *mpanazary*, og Andrianampanjaka forsvandt sporløst – måske rejste han hjem til Sakalava eller måske steg han til himmels. Denne fortælling om en udefrakommende konge, som i en prøvelse besejrer de lokale autoriteter, stemmer ganske overens med strukturerne i fremmedkongenarrativet, som genfindes i hele Austronesien (Fox 2008, Sahlins 2008). Desuden vidner fortællingen måske om en affinitet med Sakalava-dynastiet. Den ældste og mest respekterede af de royale *tromba*-ånder fra Sakalava-dynastiet, der besætter seere, er kongen Andriamisara fra 1500-tallet. Det fortælles, at han kom til Sakalava fra havet eller himlen, han forenede Sakalava og gjorde gruppen til Madagaskars stormagt, og efterfølgende forsvandt han igen, til havs eller til himmels (Rusillon 1912: 39). Det forekommer mig ikke usandsynligt, at legenden om Anororos store *mpanazary* er en gendigtning af den berømte Sakalava-konge Andriamisara.

Andrianampanjakas komme skulle ikke blive det sidste, sihanakanerne mærkede til deres naboer Sakalava mod vest. Før det 16. og 17. århundrede var Madagaskar et kludetæppe af forskellige *foko* ("grupper"),⁵ der bekrigede og slavebandt hinanden, men i 1500-tallet skabte ovennævnte Andriamisara og de efterfølgende Sakalava-konger en række storrigers langs vestkysten. Historikere betragter disse Sakalava-riger som den største politiske revolution i Madagaskars historie, eftersom kongerne institutionaliserede de ældgamle åndepraksisser (Randrianja & Ellis 2009: 99): Kongerne blev indsat som uomgængeligt bindeled mellem mennesker og *hasina*-kilden *Zanahary* (ånderne), de rådede over regionens mægtigste *odier*, og selv efter deres død udøvede de i form af *tromba*-ånder magt over de levende – og gør det stadig (Renel 1915, Kent 1968, 1970, Sharp 1993). Det største Sakalava-rige kaldet Boina underlagde sig omkring 1710 Antsihanaka, og som vasaller under Boina-kongen måtte sihanakanerne betale tribut i form af *hasina*-gaver såsom slaver og zebukvæg. I begyndelsen var forholdet mellem Sakalava og Sihanaka præget af blodige oprørskrige, hvilket i dag mindes i ceremonien Feraomby, hvor en storsejr over Sakalava rekonstrueres rituellet (Ranjivason 2012). Med tiden og med flere ægteskaber imellem de to etniciteter blev forholdet mere fredeligt, og en bølge af idéer og praksisser fra Sakalava vandt indpas i Sihanaka (Longuefosse 1922, Miora 2010).

⁵ Betydningen af *foko* spænder i dag fra små grupper til milliontallige etniciteter (Domenichini 1989, Raharimanahary 2004). Sihanaka betegnes af fransktalende malagassere som en *ethnie* (etnicitet), og selvom betegnelsen 'etnicitet' ikke er uproblematisk, vælger jeg holde fast i denne mine informanternes betegnelse. Det samme argument bruger M. Sorknes og L. Freeman for hhv. Tesaka- og Betsileo-grupperne (Sorknes 2002: 41-43, Freeman 2013: 603)

Det gælder ikke mindst *tromba*, som med tiden rigtignok blev fornyet med inkorporeringen af eksempelvis Alaotra-søens naturånder, men som ikke desto mindre var en tilkendegivelse af respekt for og *hasina*-kanalisering til Andriamisara og resten af Sakalava-dynastiet (Ranjivason 1984: 10). Raahauge beskriver spøgerier i Skandinavien som 'kontemporariteter', hvor "flere epoker finder sted samtidig" (2009: 184). Jeg vil hævde, at der ligeledes er tale om kontemporaritet, når afdøde 'fremmedkonger' fra Sakalava viser sig i Anororo som *tromba*-ånder og giver råd, vejledning og befalinger til de levende, som vi så det med Madame Razays Dadilahy, der krævede at vide, hvad en *vazaha* (europæer) som mig lavede i Anororo.

Kolonisering og kristendom

Endnu en stormagt underlagde sig Antsihanaka, da Merina-kongen Radama i begyndelse af det 19. århundrede formåede at udspille de sihanakanske *mpanazaryer* imod hinanden. Radama var i færd med at gennemføre sin far kong Andrianampoinimerinas drøm om at forene hele Madagaskar, og for at sikre sig de overvundne befolkningers anerkendelse af ham, Radama, som uomgængeligt *hasina*-led mellem dem og *Zanahary* (ånderne), anskaffede han sig med list eller vold de lokales – deriblandt sihanakanernes – største *sampyer* (kollektive trolddomsmidler) (Rabesihanaka 1877: 327, Longuefosse 1922: 240-41, Raison 1998: 712). Fra Radama i 1823 udråbte sig til eneheriker af Antsihanaka og frem til slutningen af århundredet var sihanakanerne underlagt højlandets Merina. Nybyggere, soldater, handlende og guvernører drog fra Merina til Antsihanaka, og da Merina-dronningen i 1874 afskaffede slaveriet, var det slut med den indbringende slavehandel i Antsihanaka (Pearse 1882: 58, Merleau-Ponty 1897: 353, Longuefosse 1922: 112, Brown 2006: 197-99). Som følge af at Merina-hoffet i hovedstaden Antananarivo i 1860'erne konverterede til kristendommen, begyndte protestantiske missionærer fra især Storbritannien at slå sig ned i Antsihanakas større landsbyer (Rabesihanaka 1877, Ellis & Rajaonah 1998: 70, Rasolomanana 2008: 109-110). Dog figurerer Anororo ikke på listen over disse (Ratongavao 2008: 138), og jeg finder det da også usandsynligt at nogen kirke i Anororo er ældre end den første adgang ad landvejen til Anororo, nemlig den hævdede vej gennem rismarkerne fra cirka 1950.

Min sihanakanske historieskrivning bygger i høj grad på artikler, dagbøger og lignende fra europæiske missionærer, der byggede kirker, skoler, et hospital og et pastoralseminarium i Antsihanaka samt indførte sukker- og silkeindustri, men som kun i begrænset omfang fik omvendt sihanakanerne til den nye religion (Pearse 1882, Moss 1913, Rasolomanana 2008, Ratongavao 2008). Missionærernes tekster er fulde af frustration over sihanakanernes "tilbedelse af forfædre og idoler [*sampyerne*]" (Ratongavao 2008: 140) samt mangel på interesse i kristendommen:

” The Sihànaka manifest no painful anxiety at the thought of entering upon, what is to them, the dark and unknown future. [...] They wait its approach with the cold indifference of fatalism. [...] They have no hope of ‘eternal glory by Jesus Christ’” (Pearse 1882: 51-52)

En fredelig tilværelse i efterlivets forening med *razana* (forfædrene) indbød ikke just til den store interesse i kristen frelse. En af grundene til modvilje mod kristendommen skal vi nok finde i, at religionen af sihanakanerne blev associeret med besættelsesmagten Merina (Raison-Jourde 1991: 455, Ratongavao 2008: 138-139). Kristendommen var således blot ét ud af mange udefrakommende tilfælde af tvang og undertrykkelse, som vi eksempelvis ser det i følgende citat fra en ældre sihanakaner, som i 1870'erne talte med missionæren James Sibree:

” When the country was conquered by Radàma I., then was first brought here the idol [*sampy*] called Itsimàhalàhy, which is at Ivóhiláva. And when soldiers came to stay at Ambàtondrazàka, they brought Ramàhavàly [berømt Merina-*sampy*] [...]. And later on a great many charms (*òdy*) have been introduced, and I know nothing much about these; and now again you have come and tell us about God” (Rabesihanaka 1877: 327)

Missionærerne formåede dog med tiden at omvende flere og flere sihanakanere, og i dag frekventerer de fleste tanororo en af de hele tolv kirker, som findes i Anororo. Som kalenderen (side 13) vidner om, er der i Anororo dog tale om en høj grad af synkretisme mellem kristendom, forfædrevereneration og fjerne levn af islam, og sjældent er sihanakanernes kristendom uforenelig med *fomban-drazana* (forfædrenes sædvaner), hvilket i 1898 fik en frusteret missionær Joseph Pearse til at skrive:

” Their position has been, and alas ! too universally continues to be one of apathy and absolute indifference to religion” (Pearse i Moss 1913: 201)

Med et udblik til vor tids Anororo kan synkretismen af kristendom og *fomban-drazana* illustreres med en *tromba*-ceremoni, som Fara og jeg overværede. Hos en *tromba*-ånd, der besatte seeren Gérard, anmodede en kvinde om hjælp til at få sin bortløbne ægtemand tilbage. Fara prikkede mig i

siden og pointerede med et smil på læben, at Jesus hang på en farverig plakat bag den besatte Gérard. Vores værtsfar Robert, som er Gérards fætter, ledsagede Fara og jeg, og han spurgte kvinden:

Robert: ”Beder du [“er du kristen?”]

Elisoa: ”Katolik [dvs. ja]”

Robert: ”Godt, du er nødt til at blande dem [ånder og Jesus]. Sig til Jesus: ’Jeg vil meget gerne have min mand tilbage, men jeg gør det med en *ody* [trolddomsmiddel]”

Ifølge mange sihanakanere er der stor kompatibilitet mellem kristendom og *fomban-drazana*. I andre egne af Madagaskar var modtagelsen af kristendommen mere krigerisk og uforsonlig, for eksempel skrev de norske missionærer fra Sakalava-provinserne i vest, at de lokale betragtede omvendelse som ”at gå med fjenden” (Aas i Sorknes 2002: 65).

I løbet af det 19. århundrede rejste ikke kun missionærer fra Europa til Madagaskar. Nybyggere fra Storbritannien og ikke mindst Frankrig slog sig ned på Madagaskar, og i mellemtiden udviklede forholdet mellem regeringerne i Paris, London og Merina-hovedstaden Antananarivo sig til et politisk trekantsdrama. Merina-monarkiet forsøgte at udspille de europæiske stormagter imod hinanden i håbet om, at tilstedeværelsen af både britiske og franske nybyggere på Madagaskar ville forhindre den ene eller den anden stormagt i at underlægge sig landet. I 1890 indgik Storbritannien og Frankrig imidlertid en traktat om gensidig anerkendelse af britisk protektorat over Zanzibar til gengæld for fransk protektorat over Madagaskar, og dermed stod intet i vejen for fransk kolonisering af Madagaskar. Efter politisk pres og en militærintervention i 1895 erklærede det franske parlament i 1896 Madagaskar for en fransk koloni. Merina-dronningen måtte abdicere og vige pladsen for den franske general Gallieni, hvis erklærede mål var at ”francisere” landet (Brown 2006).

Reaktionen på fransk kolonisering var en landsdækkende opstand af partisaner kaldet *menalamba* (”rød-klæderne”), som rasede imod alle europæere og alle kristne - også i Antsihanaka. Her brugte *menalambaerne* stærke *odyer* og *sampyer* (trolddomsmidler) i kampen mod kolonimagten, de brændte kirker og skoler ned, og præster og kristne flygtede i stort antal til højlandet. (Moss 1913: 192, Ellis & Rajaonah 1998: 108, Rasolomanana 2008: 123). Også forfædrene vågnede op til dåd, besatte *menalambaerne* og udrystede dem med stærk *hery* (Raison 1998: 714), hvilket også min værtsfar fortalte om:

Robert: "Folk dengang blev besat af "dem, som forstod at helbrede" [afdøde seere, måske *mpanazaryer*] under *menalamba*-opstanden ved koloniseringen. Besættelsen var i 'blodet som løber'"

Trods modstand fra både levende og døde måtte *menalambaerne* bøje sig for den franske overmagt i 1898, og det fortælles, at folk fra Anororo drog til en usynlig by kaldet Andrebabe, hvor de skjulte deres sidste *sampyer* for franskmændene (Rasolomanana 2008: 115). Som Madagaskars "spisekammer" var den frugtbare Alaotra-dal af høj prioritet for det fransk kolonistyre, og mellem 1910 og 1923 konstrueredes en jernbane fra hovedstaden Antananarivo til Alaotra-søen. Franskmændene havde uhyre svært ved at finde arbejdskraft til byggeriet, da sihanakanerne betragtede lønnet arbejde som et "fængsel" (Fremigacci 2014: 190-200), og først efter tretten år stod jernbanen færdig (Ratongavao 2008).

Fra begyndelsen forsøgte franskmændene at fremstille dem selv som "befriere mod Merina-tyranniet" (Merleau-Ponty 1897: 344, Covell 1987: 18), men kolonistyrets behandling af malagasserne var så brutal (Brown 2006: 241-68), at selv mange af de før så anti-kristne sihanakanere slog sig sammen med de protestantiske missionærer imod den fælles fjende Frankrig. Kristendommen havde næppe været så udbredt i Antsihanaka, som den er i dag, hvis den ikke var blevet redefineret så radikalt, som den blev i de første år af det 20. århundrede: Ateismen var dominerende i det franske kolonistyre, for eksempel erklærede generalguvernør Augagneur, at "i hele Verden er der intet, som strider saa mod den franske Tanke, som Troen paa et allerhøjeste Væsen" (Vig 1910: 139). Missionismen blev set som anti-fransk og undergravende, som det ses af Augagneurs rasen imod missionærerne: "I emanciperer de indfødte. I gør Mennesker af dem. Men vi har ikke Brug for Borgere, men for arbejdende Hænder" (Ibid.). De protestantiske præster tog sihanakanerne, der udførte tvangsarbejde ved jernbanen, i forsvar imod "det nye Hedenskab" – det vil sige franskmændene – (Vig 1910: 138, (Fremigacci 2014: 193-99), og for mange malagassere blev protestantismen inkorporeret i en nationalistisk forestilling om en førkolonial malagassisk identitet (Raison 1998: 714-15). Efter at have været næsten udryddet fra Antsihanaka under *menalamba*-opstanden i 1898 (Moss 1913: 192-205, Ellis & Rajaonah 1998: 108), vendte kristendommen tilbage til regionen, kirker skød op i rigt antal, og sihanakanerne fusionerede religionen med *fomban-drazana* (forfædrenes sædvaner) og udformede den synkretisme, vi ser i Anororo i dag.

Omkring 1950 gennemførte franske virksomheder en omsiggribende industrialisering af Alaotradalen. Diger, vandingskanaler, små dæmninger og nye veje blev anlagt, deriblandt den hævede vej og den åbne kanal, som for første gang for alvor forbandt Anororo med omverdenen (Jarosz 1994: 445, Brown 2006: 270). I disse sidste år af kolonitiden blev også adskillige flyvepladser og fabrikker

opført i Alaotra-dalen, men jeg erfarede under mit feltarbejde, at disse i dag står efterladte som overgroede ruiner. Efter en blodig oprørskrig løsrev Madagaskar sig fra Frankrig og erklærede i 1960 sin selvstændighed. De postkoloniale regeringer har lige siden forsøgt at gennemføre en ”malagassisering” af landet, først under et socialistisk etpartisystem og fra 1990 under et liberalistisk flerpartisystem, men strukturerne fra kolonitiden dominerer stadig Madagaskar (Ellis & Randrianja 2009). Det erfarede jeg for eksempel et par gange på høvding Fidys kontor i Anororos kommunebygning, hvor risbønder var kommet i karambolage med systemet: Alle officielle dokumenter er på fransk, men da kun de færreste på landet forstår fransk, medfører det, at mange skriver under på dokumenter, hvis indhold de ikke forstår. Derfor lagde Fidys kontor ofte scene til oprevrede diskussioner om misforståelser ved salg og køb af rismarker.

Kapitel VI: Åndernes agens

I dette afsnit viser jeg indledningsvist, at agens består af lige dele potentialitet og intentionalitet; at handle drejer sig både om at kunne og om at ville. Ydermere må intentionalitetsbegrebet udvides til både at rumme vilje og retningsgivning. Jeg viser herefter, hvordan min empiri ledte mig på sporet af agens-begrebet, og hvordan agens kan kaste nyt lys over relationen mellem ånder og mennesker på Madagaskar. Med en tredeling kan åndernes agens lokaliseres i deres direkte interventioner i de levendes verden, i deres retningsgivning af livet i Anororo gennem fordring om *fady*-observans, og endelig kan agensen ses i en hybriditet mellem ånder og mennesker, når mennesket lader sin intentionalitet berige af åndernes potentialiteter.

Agens: Potentialitet og intentionalitet

Begrebet agens har siden Descartes’ tid forudsat intentionalitet; en entitet har kun agens, hvis den har vilje. Dette har medført en noget snæver, antropocentrisk forståelse af agens, hvor kun entiteter udstyret med vilje og dertilhørende moralsk sans har kunnet kvalificere sig til at være egentlige agenter (Knappett & Malafouris 2008). Med andre ord: ”The only true agents in history are human individuals” (Giddens & Pierson 1998: 98). De seneste tre årtiers socialvidenskab har imidlertid affødt en lang række kritikker af denne antropocentriske forståelse af agens-begrebet. Især aktør-netværks-teoretikere har i stor stil fremført argumenter for, at så forskellige entiteter som vejbump, får og åreforkalkninger har agens (Latour 1999, Law & Mol 2008, Mol 2003), hvormed kravet om,

at agens forudsætter intentionalitet, er blevet tilbagevist med følgende redefinering af agensbegrebet: "An entity counts as an actor if it makes a perceptible difference (Law & Mol 2008: 58).

Agens drejer sig således om at gøre en mærkbar forskel, men hvis dyr, genstande og andre nonhumane entiteter kan tilskrives agens, kan de da tilskrives moral? Det har forskere som Bruno Latour og Alfred Gell diskuteret ved at undersøge genstande som skydevåben og landminer, som unægteligt har potentiale til at medvirke i umoralsk øjemed. I stedet for at betragte skydevåbnet eller landminen som moralsk neutrale instrumenter for de menneskelige brugere, må vi ifølge Latour og Gell snarere betragte våbnene som komponenter i sammensatte, hybride agenter; ikke uligt Donna Haraways cyborgtanke om, at menneskets krop ikke slutter ved fingerspidserne, men fortsætter ud i teknologiske forlængelser (Haraway 1991). Vi må således lokalisere agens og dertilhørende moralitet i de hybride agenter 'pistolmand' (mand + skydevåben) og 'minør' (soldat + landmine). Uden adgang til skydevåben ville den amerikanske studerende aldrig have haft mulighed for at udføre et skoleskyderi, og uden at få stukket en landmine i hånden af Pol Pot-regimet ville cambodjaneren aldrig have haft mulighed for at invalidere titusindvis af sine landsmænd. Forsker i materiel agens, Peter-Paul Verbeek, fører begrebet intentionalitet tilbage til den latinske rod *intendere* ("at give retning") i sit argument om, at også viljesløse agenter kan have intentionalitet. Ultralydsscannere udstikker nye "retninger" for forholdet mellem forældre og foster, og møntlåse i indkøbsvogne opfordrer de handlende til at sætte vognene på plads igen (Verbeek 2009: 94-95). Og som Latour og Gell viser, udstikker også pistoler og landminer nye retninger. Genstandene, vi omgiver os med, former vores adfærd og handlinger, hvorfor en del af det moralske ansvar med rette kan placeres hos lovgivere, våbenproducenter og andre, som muliggør configurationen af hybride agenter såsom 'pistolmand' og 'minør' (Gell 1998, Latour 1999, Verbeek 2009).

Jeg vil hævde, at Gells og Latours eksempler med landminer og skydevåben ligeledes kan tjene filosofisk til at illustrere, hvori agensen består. Uden landminer eller skydevåben ville *muligheden* for at *ville* handlinger som skoleskyderier og minering aldrig have været der. Mulighederne for handling går forud for valget om og viljen til at handle, hvilket kan sammenfattes i en næsten sartresk lakonisme: Potentialiteten går forud for intentionaliteten. Det betyder, at agens drejer sig lige så meget om at *kunne* som at *ville*, og at agenten først kan danne intentioner, når muligheden for at ville det ene eller det andet er tilstede. Den tyske filosof Eva Geulen forklarer det kontraintuitive i denne potentialitetens gåen forud for intentionaliteten således:

"Besværligheden består frem for alt i, at vi er vant til at tænke mulighed og virkeliggørelse ud fra intentionen, viljen, for så at skelne, om man ikke kan noget, eller om man ikke vil det. Men før jeg kan beslutte eller vil eller ikke vil noget, må man indse

den logiske mulighed for disse måder at forholde sig på. Subjektet fremstiller ikke disse muligheder, men kan kun varetage dem.” (Geulen 2012: 41)

Potentialitets-begrebet udspringer fra den italienske filosof Giorgio Agambens banebrydende genlæsning af Aristoteles (Agamben 1999), og begrebet kan på dansk tilnærmelsesvist oversættes til ’mulighed’, ’evne’ eller ’formåen’ (Geulen 2012). I modsætning til helt konkrete, eksisterende ting som zebukvæg eller papyrushytter eksisterer potentialitet frem for alt som et ”tilstedeværende fravær”. Det er, indrømmet, ikke let at forstå og kalder på et par eksempler. Agamben selv bruger det græske *aisthesis*, ’sansning’, som eksempel på en potentialitet: Vores evne til at sanse skaber ikke i sig selv sanseoplevelser, og som andre potentialiteter er sansningen kun mærkbar i de aktualiserende øjeblikke, det vil sige dér, hvor sanseoplevelser indtræffer (Agamben 1999). Et andet og måske mere konkret eksempel leverer Eva Geulen. En mulighed (at gøre noget), skriver hun, indebærer altid muligheden for ikke (akut) at gøre det: ”Således behersker musikeren også sit instrument, selvom han ikke lige spiller på det. Mulighed skal som følge heraf også forstås konstitutivt som evnen til ikke at gøre noget eller ikke være noget” (Geulen 2012: 40).

Allerede *inden* potentialiteten aktualiseres, for eksempel ved at øjet spotter noget, eller ved at guitaristen slår en akkord an, ”eksisterer” potentialiteten som en endnu ikke aktualiseret mulighed. Men som bekendt kan også sådanne ’endnu ikke aktualiserede muligheder’ påvirke, forme og retningsgive omverdenen – tænk blot på sansningen: Agerer man ikke anderledes, når man ved, at ingen kan se en, hvis man for eksempel er alene, hvis de andre har bind for øjnene, eller hvis lokalet er fuldstændig mørklagt? Eller tænk på musikaliteten: Spiller alene *muligheden* for og *evnen* til at spille musik ikke en rolle i forhold til at afstedkomme en invitation til sammenspil, imponere en potentiel partner, eller undgå at skulle holde tale til en festlig lejlighed ved at tilbyde et musikkindslag i stedet?

Potentialiteten er imidlertid ikke en evne, som en entitet ”besidder” eller råder over alene i kraft af sig selv (Emirbayer & Mische 1998, Bille 2013: 139). Muligheden for handling forudsættes af en myriade af andre entiteter, ’med-agenter’ om man vil. Latour har om nogen argumenteret for denne sammensatte agens: “We must learn to attribute – redistribute – actions to many more agents” (Latour 1994: 33). Med et lån fra A.J. Greimas’ semiotik argumenterer Latour, at handling kun er mulig i kraft af et helt netværk af agenter, på samme måde som at et ord i semiotikken får sin betydning gennem andre ords betydninger (Ibid.). Vender vi tilbage til potentialiteterne ’sansning’ og ’musikalitet’ fordrer også de et netværk af med-agenter: genstande, rum, lys etc. Muligheden for at få øje på en genstand kræver, at subjektet har øjne, at der er en lyskilde, som udsender fotoner, at den beskuede genstand er materiel, så den kan reflektere fotonerne, og sådan kan vi fortsætte ad infinitum. Guitaristens mulighed for at spille musik beror på tilstedeværelsen af et instrument, at

guitaristen har hænder, at lydbølgerne kan opstå og rejse i et omgivende luftrum, som ikke er et vakuum og så videre og så videre. Potentialiteten i agensen beror således på et netværk af med-agenter.



Jeg skal gerne indrømme, at ovenstående eksempler på agensens komponenter, potentialitet og intentionalitet, er (foruden en smule fjollede) uhyre *tænkte*. Det forsøger jeg i det følgende at råde bod på ved at kombinere agens-teorien med min sihanakanske ånde-etnografi: Ved at læse *hasina* som et malagassisk agens-begreb forsøger jeg at gentænke forholdet mellem ånder og mennesker i forhold til den eksisterende Madagaskar-litteratur, og omvendt håber jeg på, at min etnografi kan bidrage til en teoretisk udvidelse af agens-begrebet, så agensen indebærer både potentialitet og intentionalitet, hvor sidstnævnte både kan betyde ”villen” eller ”retningsgivning”.

Lad mig inden da opsummere dette afsnit: Intentionalitet forudsætter ikke nødvendigvis vilje. Uagtet eventuelle bagvedliggende intentioner, kan en entitet tilskrives intentionalitet, hvis den former og retningsgiver andre entiteter. Forud for intentionaliteten går potentialiteten: Ingen agent kan ville eller retningsgive *før* muligheden for det foreligger. Potentialiteten består i de evner, den kunnen eller de muligheder for handling, som en agent råder over i kraft af sine relationer til andre med-agenter.

***Hasina* – et malagassisk agens-begreb**

Jeg hævder, at *hasina* kan læses som et malagassisk agens-begreb. Når jeg gør det, er det ikke fordi, jeg bilder mig ind, at Anororos risbønder og fiskere bærer rundt på en stor, teologisk metateori om agens. Antropolog Roger M. Keesing har advaret imod at læse ”eksotiske filosofier” ud af de metaforikker, vi i felten identificerer:

“Is there any reason to surmise that a Polynesian leader who ‘has mana’ has something more metaphysically substantial than a tennis player or gambler who ‘has good luck’?”
(Keesing 1987: 168)

Jeg kan passende stille mig selv samme spørgsmål angående *manas* malagassiske pendant: *hasina* og *hery* (Bloch 1977: 126, Evers 2002: 142). I en kommentar til Keesing, advarer antropolog Marilyn Strathern mod sammenblanding af det, der er uden for og det, der er inden i Platons hule: Den polynesiske ”kultur” som en holistisk entitet ”eksisterer” jo kun som en platonisk idealverden; der *er* ikke noget uden for hulen, vi som antropologer kan ”afkode”. Inde i hulen, derimod, danser på

væggene skygger af idealverdenen, og disse skygger er vores informanternes forestillinger, tolkninger, teoretiseringer og 'evokationer' af helheden uden for hulen, og det er *dem*, vi skal undersøge som antropologer:

"Meanings are not inherent in the cultural text or in cultural symbols but are evoked by them" (Strathern i Keesing 1987: 173)

Min felts platoniske idealverden er det sihanakanske, konjunktive videnskorpas af *angatra* [gengangere], *zazavavindrano* [vandnymfer], *hasina* og så videre - et videnskorpas, der, som Horla-eksperimentet forhåbentligt har vist, formentligt adskiller sig en hel del fra tennisspillernes og gamblers forestillinger om held. Dette videnskorpas *findes* ikke i sig selv - kun i sihanakanernes evokationer af det. Det er i disse evokationer, jeg hævder at kunne spore emiske teoretiseringer af *hasina* som et malagassisk agens-begreb.

Inden jeg stødte på Madagaskar-litteraturens *hasina*-definitioner, opstod under feltarbejdet idéen i mit hoved om *hasina* som agens, som evnen af både 'villen' og 'kunnen' til at påvirke, forandre og sætte i bevægelse. Det var situationer som de nedenstående, der ledte mig på sporet af begrebet agens.



En dag snakkede Fara og jeg med vores værtsfar Robert og en ældre gæst ved navn Andriamiary om *odyer*, og de forklarede, at når et menneske ikke bemestrer en *ody* – for eksempel ved at bryde dens *fadyer* – da bemestrer *odyen* mennesket, gør det til *mpamosavy* [heks] og driver det ud på gravpladsen, hvor det danser nøgent efter *odyens* vilje.

Fara: "Han [Anders] spørger, hvordan *odyen* kan gøre det?"

Robert: "Den har sin egen *hery*"

Fara: "Sin egen *hery*?"

Robert: "Ja, sin egen *hery*. Det afhænger af *hasina*-gørelsen, som mennesket udfører. Giveren eller modtageren af *odyen* skal gøre det, men hvis der ikke er nogen, der *hasina*-gør den, så går det galt"

Menneskets agens må da vige pladsen for *odyens*. *Heryen* eller *hasinaen* muliggør bestemte handlinger, for eksempel omtalte vores gæst en særlig type helbredende *ody*:

Andriamiary: ”Der er *hasina* i denne slags *ody* til at kurere mange sygdomme”

Som Strathern i sin kommentar til Keesing pointerer, ekstrapolerer og teoretiserer vores informanter selv ud fra det lokale videnskorpus. En sådan ’evokation’, for at bruge Stratherns term, erfarede jeg for eksempel i et interview med høvding Fidy og vennen Beloha:

Beloha: ”Lad os antage, at der er en mand med en *hery*-fuld *ody*, som sidder i sit hus, og at der er en anden person, som går ude på gårdspladsen. Så sker det, at han pludselig ikke kan bevæge sig mere”

Fidy: ”Som en ’sammentrækning’ [lammelse]”

Beloha: ”Det er en *hafahafa* [mærkelig] *hery*”

Odyerne kan give mennesket agens til helt nye handlinger, lige fra helbredelse til lammelse eller kontrol over regnen eller lynet (Graeber 1996). Også *tromba*-ånder forlænger den menneskelige agens. Seeren Jérôme forklarede Fidy, Fara og jeg om en af sine *trombaer*, som gav ham *hery* til at tale arabisk:

Jérôme: ”Det var Rabiby, som gav denne *hery* til Rabozaka. Ser du, den kom fra en araber, og denne araber tog Rabozaka med til Reunion, er det *mazava* [forståeligt]? Han tog penge og en lanse med sig over havet tilbage til Madagaskar. [...] Det er det, *heryen*, som en *fanahy* [ånd], der kommer til dig!”

Hvem disse personer har været, som har videreført *heryen* til Jérôme, ved jeg ikke, men fortællingen om denne ”arabiske” *tromba* var meget lang og vidnede helt tydeligt om, at Jérôme havde en klar forestilling om, hvordan *hasina* videreføres og giver evner. Ydermere havde Jérôme tilsyneladende indtrykket af, at det gik godt for mig, og det tilskrev han den *hasina*, som en af hans *trombaer* tilførte mig:

Jérôme: "Det går ham [Anders] godt, selvom han kun taler lidt malagassisk. Det er relationen... til *heryen* i *zavatra* [”tingen”, dvs. *trombaen*], som følger ham automatisk”

Fara: "Er det rigtigt?"

Jérôme: "Selv når han kommer hjem [til Danmark], 'omslutter' *heryen* ham nærmest”

Fidy: "Hvornår, 'onkel'?"

Jérôme: "Når der er noget, han gerne vil, eller sådan... Så går det ham godt!"

Da Fidy senere fandt ud af, at jeg er født i september, spøjte han med, at jeg også af den grund måtte have stor, men farlig *hery* - i malagassisk astrologi får børn af den niende måned *hery* til at gennemføre hvad end de ønsker, men denne *hery* kan også være farlig og skadende (Vérin & Rajaonarimanana 1991).

Efter mit feltarbejde har jeg hos andre Madagaskar-antropologer fundet *hasina*-definitioner, som bekræfter min idé om *hasina* som et malagassisk agens-begreb: "*Hasina* er evnen til at konstituere den sociale orden eller omstyrte den" (Cole & Middleton 2001: 16), "evnen til at øve indflydelse på verden med usynlige midler" (Ibid: 16), men med synlige konsekvenser (Raison 1998: 710). Det er "evnen til at have en mærkbar virkning på andre væsener" (Delivré 1974: 143), eller "evnen til at omforme og skabe forandring af enhver art" (Nielssen 2011: 24). Jeg hævder ikke, at alle mine informanter går rundt med en systematisk, metafysisk teori om, hvordan handling muliggøres gennem *hasina* fra ånderne, men at de som reflekterende og ræsonnerende individer er i stand til at 'evokere' agens-lignende teorier om *hasina* ud fra det lokale videnskorpus. Tilsvarende går de fleste europæere vel næppe rundt med en eksplicit og kohærent teori om agens i baghovedet, men da vi dagligt siger "to act", "at agere" eller "agir", afledt af det latinske *agere* (at handle, udrette, sætte i bevægelse) (Lübcke 1983: 11), har vi anlæg for at teoretisere os frem til et begreb som agens (jf. Stratherns 'evokationer')

Interventioner, *fadyer* og hybrid agens mellem ånd og menneske

Jeg har i løbet af specialet præsenteret meget forskellige eksempler på, hvordan ånderne agerer – de skræmmer, advarer, besætter, rådgiver, forhekser, truer, kurerer etc. I det følgende vil jeg se nærmere på intentionalitet og potentialitet i først åndernes direkte, intervenierende agens, dernæst i

fadyerne retningsgivende agens, og slutteligt i den hybride agens der opstår, når ånd og menneske forenes i en sammensat agent.



Alle åndetyper griber indimellem direkte ind i livet i Anororo. Ved *razana* (forfædreånderne) ser vi det eksempelvis, når de fremkalder pinefulde drømmesyn hos en efterkommer, der kvæles og knuses, indtil han forstår og accepterer åndens besked. Denne besked, som oftere har karakter af befaling, drejer sig for eksempel om åndens vilje til at få rejst en *fototra* (gaffelpæl) ved graven, som vi så det i indledningen. Som et andet eksempel kan jeg nævne en begivenhed, som Fara og jeg oplevede med vores værtsfar Roberts familie: En *razana* havde i en *tangalamenas* (landbyældstes) drømme meddelt sig om, at forfædregraven trængte til ny maling, Derefter rejste 300-400 familiemedlemmer fra diverse landsbyer langs Alaotra-søens bredder ud til gravpladsen på øen Anosy og malede graven blå og hvid, som forfaderen befalede det. Derudover kan en *razana*, som nævnt tidligere, også intervenere, hvis han eller hun savner en elsket, personlig genstand som en paraply eller en stol. Undertiden henvender *razana* sig imidlertid på en noget mere omstændelig facon: ved at påføre efterkommerne lidelse, som ansporer dem til at gå til en seer, der besættes af en *tromba*-ånd og ved hjælp af *sikidy* (spådomskunst) forsøger at identificere, hvem agenten bag lidelsen er, og hvad hensigten måtte være. Selv denne mest troværdige kilde til sandhed kan dog tage fejl: Den *sikidy*-kyndige *tromba* eller andre ånder, som informerer den, kan nemlig lyve (Pearse 1882: 53, Rusillon 1912, Dandouau 1970, Vérin & Rajaonarimanana 1991, Sharp 1993). Sidst men ikke mindst tilskrives især grufulde ulykker *razanas* sanktionerende agens: spedalskhed, medfødt deformitet, kronisk tandpine, barnløshed, at blive spist af krokodiller eller at blive slået ihjel af lynet (Moss 1969, Jarosz 1994).

Når ånderne intervenserer, er der tale om en retrospektiv agens-tilskrivning, som Alfred Gell beskriver således:

” We recognize agency, *ex post facto*, in the anomalous configuration of the causal milieu – but we cannot detect it in advance, that is, we cannot tell that someone is an agent before they *act as an agent*, before they disturb the causal milieu in such a way as can only be attributed to their agency” (Gell 1998: 20)

Det er *razanas* mægtige potentialitet til at fremkalde lidelse, til at udføre natlige stranguleringer og til at straffe de levende med grusomheder, der leder sihanakanerne på sporet af, at hændelserne kunne skyldes *razana*. Samtidig er det denne potentialitet, der skaber forvirring med andre

åndetyper: Som vores deltagere i Horla-eksperimentet forklarede, er især *angatra* (gengangerånderne), men også naturånder, hvis *fadyer* (forbud) er blevet overtrådt, berygtede for at skabe ulykker og bizarre, tvetydige hændelser. Et eksempel på en natlig hændelse, der som udgangspunkt kunne ligne et drømmesyn fra *razana*, finder vi tilbage i den gamle mand Kiadys beretning om, hvordan han midt om natten blev kvalt af en genganger. Selvom både åndetyperne *razana* og *angatra* har potentialitet til strangulering, tydede noget for Kiady – måske gengangens ”nu har jeg dig!” – på, at det var en gammel bekendt. Ude af stand til at føre en samtale med ånden som følge af kvælning, er Kiady dog ikke sikker på hvad intentionen har været, og han formoder blot, at det drejer sig om en kvinde fra et bal.

Når åndetypernes potentialitet er overlappende, unddrager intentionaliteten hos den agerende ånd sig sihanakanernes erkendelser: Uagtet hvor meget de levende diskuterer deres drømmesyn med familien eller konsulterer divinerende *trombaer* om baggrunden for lidelse og ulykker, forbliver intentionerne i åndernes indgriben uklar.

Endnu mere forvirrende og endnu mindre *mazava* (klart og gennemskueligt) bliver det, når yderligere åndetyper har lignende potentialiteter til at fremkalde lidelse. Den etniske hybriditet i Antsihanaka gennem historien har tilført Anororo et væld af nye *trombaer* og *odyer*, som også fremkalder lidelse. Eksempelvis så vi i Madame Razays livsberetning, at ånden af hendes bedstefar udsatte hende for frygtelige ulykker, og først da identificeres dens identitet og intention om at tage bolig i barnebarnet. Hvad angår *odyer*, forårsager også de undertiden smertefulde oplevelser eller besynderlige hændelser, for eksempel henvendte en mand sig *zazavavindranoen* [vandnymfen] under Noros besættelse, og spurgte til sin forfærdelige mavepine, som han ikke havde kunnet kurere med medicin. Ånden søgte svar på spørgsmålet i sit divinationsspejl, og fremsagde så højlydt et svar, som fik hele forsamlingen til at skraldgrine: Manden havde ikke mindre end seks ”koner”, og en af disse kvinder havde i jalousi forgiftet ham med en *ody*. Et andet eksempel finder vi hos en af Faras veninder: Hendes mave voksede og voksede, så hun troede, at hun var gravid, men maven begyndte også at udspiledes og trække sig sammen i takt med månens faser. Først efter en lang, konjunktiv søgen på svar blandt en jordemoder og tre massøse-seersker fandt den unge pige ud af, at hun slet ikke var gravid, men at det var en ondartet *ody* fra hendes ekskæreste.

I en nyere antologi om dødsritualer, hvor potentialitet og intentionalitet i agens behandles, hævdes følgende:

” The ability of the dead to act on the living is not so much tied to the question of intentionality, what the dead choose to do, as to potentiality, what they could do”
(Willerslev et al. 2013: 8)

Dette er høj grad tilfældet for min sihanakanske etnografi, måske med det korrektiv, at det er potentialiteten, der kommer først – konsekvensen af åndernes indgriben mærkes som det første – men det efterfølgende spørgsmål om intentionalitet, om hvilken ånd der har gjort det, og hvad den vil sige med sin handling, er bestemt ikke irrelevant for sihanakanerne; som det for eksempel fremgik af Zilys ekshumation i kapitel III, forsøger de levende at finde frem til en plausibel forklaring og en pragmatisk løsning, selvom det må gøres på baggrund af en hullet og konjunktiv viden præget af modaliteter som *hono* ("det siges at") og *hoatra* ("det er som om").



Åndernes agens er imidlertid ikke selvberørende; som demonstreret af Latour tidligere, muliggøres agens gennem relationer til andre entiteter. Man kan måske sige, at denne relation mellem ånder og mennesker, som konstituerer åndernes store potentialitet, dels er performativ, dels er topografisk. Det performative ser vi i *hasina*-kanaliseringen, som jævnligt skal opretholdes gennem *joroer* (venerationsriter) og ikke mindst gennem *fady*-observans, men vi ser det også topografisk i det land, det hus eller den grav, som forfædre og efterkommere deler. Adam Seligman argumenterer, at samhørigheden i en gruppe (såsom familien eller landsbyen i Anororo) ikke alene består i et 'der var engang', men ligeledes i et konjunktivt 'det kunne være' (Seligman et al. 2008: 23-24):

"What we share as symbolic beings is potentiality. A community of fate shares a sense of what 'could be' (if they rounded up all the Jews in Poland [...] it could happen to you, even though you are a Jew in Toronto [...])" (Ibid: 23)

Det lokale videnskorpus i Anororo er et sådant konjunktiv, et delt 'det kunne være', hvor den konjunktive viden om åndernes potentialiteter indbyder til ærefrygt og ikke mindst til overholdelse af åndernes *fadyer*. Som eksemplificeret ved Agambens *aisthesis* (sansning) og Geulens musikalitet rummer en potentialitet både mulighed for at gøre noget og ikke at gøre noget:

"Når enheden mellem formåen og uformåen spaltes i aktens potentialitet, så betyder denne 'skillen sig af med impotentialitet' ikke dens ødelæggelse, men tværtimod dens opfyldelse; potentialiteten vender tilbage mod sig selv for at give sig selv" (Geulen 2012: 40-41)

Det betyder to ting: Åndernes potentialitet til at intervenere indebærer også muligheden for *ikke* at intervenere, hvilket skaber uvisheden og konjunktiviteten, når sihanakanerne ikke oplever en logisk, systematisk konsekvens i lidelse og ulykker – der kan være alle mulige årsager. Ovenstående betyder ydermere, at aktualiseringen 'vender tilbage' og understøtter potentialiteten: Det er åndernes interventioner fra tid til anden, som nærer og opretholder sihanakanernes ånderelaterede videnskorpus – hvis ånderne ikke indimellem slog hårdt ned på de levende, ville *fadyerne* næppe blive efterlevet i en sådan grad, som de gør i Anororo.

Dette leder mig frem til Verbeeks redefinering af intentionalitet. Åndernes påvirkning af de levendes verden består ikke alene i interventioner, men i endnu højere grad i deres *fadyer*, som er så indflydelsesrige, at David Graeber har kaldt dem kernen af åndernes 'negative autoritet' (Graeber 2007: 59). Autoriteten er ifølge Graeber negativ, fordi *fadyer* i udgangspunktet er formuleret som forbud. Når *fadyerne* forbyder, er der tale om en retningsgivende agens svarende til påvirkningen fra ultralydsscannere til forældre og foster, fra møntlåse til handlende, fra landminer til soldater og fra skydevåben til studerende (jf. Gell 1998, Latour 1999, Verbeek 2009). Den konkrete, mærkbare konsekvens af *fadyernes* retningsgivende agens er, at tanororo afviser svinekød, og på tre ud af tolv dage (foruden kristne søndage) indstiller de arbejdet i rismarkerne, undlader at forlade Anororo, og holder sig fra at afholde ceremonier (Jarosz 1994), selvom der på disse dage måtte være stor *hasina* fra fuldmånen.

Foruden denne retningsgivende intentionalitet, må vi som sihanakanerne formode, at ånderne har haft en intention med at indstifte et givent *fady*. Et *fady* imod ind- og udrejse i Anororo kan måske være indført som led i en isolationistisk politik, i en periode med stor ufred og slavetogter. Ser vi på et andet *fady*, for eksempel et *fady* imod et bære bukser på Andrinampanjakas (fortidens regent i Anororo) gravsted, kan det måske være indstiftet som modstand mod udenlandsk indflydelse. Sagen er imidlertid den, at de intentioner, der måtte ligge i *fady*-stifterens intentionalitet, unddrager sig erkendelse – de kan aldrig blive rigtig *mazava* (forståeliggjorte) for de levende.



Allerede vedrørende intentioner og *fadyer* har vi set, at agensen er hybrid; den forudsættes af den *hasina*-kanaliserende relation mellem ånder og mennesker. Dette kommer endnu mere til udtryk, når sihanakanerne opsøger ånderne for at lade egen potentialitet forlænge af åndernes potentialitet. Når de levende ønsker et overvejende kollektivt mål opfyldt, adresseres *razana*. Disse mål kan måske sammenfattes med ordet *fahasalamana*, som dækker over menneskers, dyrs og afgrøder sundhed, trivsel og velbefindende i bredeste forstand (Ruud 1960: 300, Nielssen 2011: 44) – det så vi eksempel i bønfoldelsen om regn over Anororos rismarker i *joroen*. Når de levende knæler i en *joro* og gennem

ærbødighed og overrækkelse af gaver som rom og honning, overføres den 'underlegne' *hasina* fra mennesker til ånder for at tiltrække sig den 'overlegne' *hasina* fra ånderne, som kan fremkalde regn. Her er således tale om hybrid agens: *razanas* potentialitet til regnfremkaldelse og efterkommernes intentionalitet til vanding af rismarkerne.

Hybrid agens ser vi ikke mindst i menneskets "brug" af *odyer* eller besættende *trombaer* til at opnå overvejende individuelle mål. For eksempel ser vi den sammensatte agent "pige + kærligheds-*ody*", når høvdingedatterens veninder smurte en væske fra en *ody* på huden for at forføre en fyr, som de diskret og ubemærket snittede med en indsmurt arm: *Odyens* potentialitet til forførelse fusionerede med pigernes intentionalitet rettet imod en særlig udkåren. Hybriditet svarer til Donna Haraways cyborgtanke: Menneskets handlemulighed beror i høj grad på teknologiske forlængelser af kroppen, forstået som alle mulige med-agenter, vi kan indgå i forbindelse med (1988b). Den hybride agens med *trombaer* ser vi for eksempel, når en seer lægger krop til en besættelse, hvor en *tromba* bidrager med sine store potentialiteter, som fusionerer i en hybrid agens med patienters og kunders intentionalitet om at finde en forsvundet cykel, helbrede et sygt barn, genfortrylle en bortløben ægtemand eller at finde frem til årsagen for en uhelbredelig mavepine. Som forskere andre steder i verden har vist, må vi dog under ingen omstændigheder betragte den ånden som blot et instrument (Lambek 1981, Boddy 1988, Sharp 1993, Stoller 1995, Masquelier 1997, 2002, Bubandt 2009). Både *odyen* og *trombaen* er sociale agenter udstyret med vilje og en række *fadyer* som skal overholdes af mennesket, der indgår en relation med ånden. Hvis *fadyer* brydes, eller hvis der ikke overrækkes nogen *hasina*-gaver, kan det få forfærdelige konsekvenser: *Trombaen* kan fremkalde dødelig sygdom, og *odyen* kan helt udslette den menneskelige agens og trælbinde mennesket ved at gøre det til en *mpamosavy* [heks] som blindt følger *odyens* selvsk og antisociale vilje (Graeber 2006)



I dette kapitel har jeg vist, at agens drejer sig lige så meget om at *kunne* som at *ville*, og at 'villen' ikke nødvendigvis forudsætter vilje, men også kan betyde 'retningsgivning'. Jeg læser *hasina* som et malagassisk agens-begreb, dels fordi det er åndernes store *hasina*, som giver dem handlekraft til at gribe ind i de levende verden samt forme den gennem fordringer om *fady*-observans, og dels fordi det er *hasina* fra ånderne, som udvider de levende sihanakaneres muligheder for at handle.

Konklusion og perspektivering

I dette speciale har jeg undersøgt relationen mellem ånder og mennesker i den malagassiske landsby Anororo. Jeg har gennem deltagerobservation og et narrativt eksperiment fået kendskab til landsbyboernes forhold til fem åndetyper, som alle er karakteriseret af uerkendelighed. Denne åndernes uerkendelighed gør de levendes viden om ånderne famlende og usikker, hvilket jeg viser, at begrebet 'konjunktivitet' med fordel kan betegne. Mellem ånder og mennesker kanaliseres en kraft kaldet *hasina*, og som jeg viser gennem empiriske eksempler, kan dette *hasina* læses som en malagassisk agens-begreb: Det er et agens-begreb, som dels består af potentialitet og intentionalitet, det vil sige, at det både drejer sig om at *kunne* og om at *ville*. Den empiriske baggrund for denne teoretisering af *hasina* er deltagerobservation i Anororos hverdagsliv såvel som ceremonier, samt et narrativt eksperiment med landsbyboernes tolkninger og diskussioner vedrørende gysernovellen "Le Horla". Dette eksperimentelle-metodiske greb gav mig enestående indsigter i, hvordan mine informanter tænker og ræsonnerer om Anororos ånder, og jeg håber at jeg ved at sætte dette 'Horla-eksperimentet' i forgrunden af specialet, har demonstreret givtigheden af at lade deltagerobservation supplere af metodisk eksperimenteren. Ved at behandle både min egen antropologiske videnstilegnelse og mine informanters 'konjunktive' viden om ånderne, håber jeg at have opnået en vis grad af symmetri imellem etisk og emisk vidensproduktion.

Tidligere studier af relationen mellem ånder og mennesker på Madagaskar har uden sammenligning fokuseret mest på åndetypen *tromba* gennem prismet 'besættelse' (Rusillon 1912, Ottino 1965, Dandouau 1970, Lambek 1981, 1993, Estrade 1985, Sharp 1993, 1994, 1995, Nielssen 2011). Også *fadyerne* har tiltrukket sig stor akademisk interesse, ikke mindst læst gennem Frazers love om lighed og berøring (Van Gennep 1904, Ruud 1960). Derudover har ånderne indgået i diskussioner om kognition (Bloch 1998, 2012, Astuti 2007), sociale-økonomiske spændinger (Sharp 2001, Fiéloux & Lombard 1995) eller kolonihistorie (Feeley-Harnik 1984, Cole & Middleton 2001, Emoff 2002). Det er stort set kun i fragmenter af David Graebers antropologi, at jeg har fundet brug af agens-begrebet i forbindelse med malagassiske ånder (1996, 2007). Jeg har gjort åndernes agens og sihanakanernes konjunktive viden herom til mit centrale argument, da jeg finder, at agens-begrebet dels rummer potentiale for gentænkning af relationen mellem ånder og mennesker, og dels fordi min sihanakanske etnografi forhåbentligt kan understøtte de teoretiske strømninger, som indlæser potentialitet i agens (Agamben 1999, Geulen 2012, Bille 2013, Willerslev et al. 2013), og som genlæser intentionalitet i agens (Gell 1998, Latour 1999, Mol 2003, Knappett & Malafouris 2008, Law & Mol 2008, Verbeek 2009).

Litteraturliste

- ❖ Abinal, V. & Malzac S.J. (2012 [1888]) *Dictionnaire Malgache-Francais*, Antananarivo: Editions Ambozontany
- ❖ Agamben, Giorgio (1999) *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Palo Alto: Stanford University Press
- ❖ Andriamampianina, Sylvia Hanitra (2010) "Sirènes Malgache: Un Flot de Paroles. Les Filles des Eaux dans les Parlers Malgaches", i Terramorsi, Bernard (red.) *Les Filles des Eaux dans l'Océan Indien*, Paris: L'Harmattan
- ❖ Andrianandrasana, H.T, Randriamahefasoa, J., Durbin, J., Lewis, R.E. & Ratsimbazafy, J.H. (2005) "Participatory Ecological Monitoring of the Alaotra Wetlands in Madagascar", *Biodiversity and Conservation*, 14: 2757-2774
- ❖ Astuti, Rita (1995) *People of the Sea: Identity and descent among the Vezo of Madagascar*, Cambridge: Cambridge University Press
- ❖ Astuti, Rita (2007) "Ancestors and the Afterlife" i Whitehouse, Harvey and Laidlaw, James, (red.) *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, Ritual studies monograph series. Durham, N.C.: Carolina Academic Press
- ❖ Astuti, Rita & Harris, Paul L. (2008) "Understanding Mortality and the Life of the Ancestors in Rural Madagascar", *Cognitive Science*, 32: 713-740
- ❖ Barth, Frederik (1993) *Balinese Worlds*, Chicago: Chicago University Press
- ❖ Barth, Fredrik (2002) "An Anthropology of Knowledge", *Current Anthropology*, 43 (1): 1-18
- ❖ Basso, Keith (1992) *Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology*, Tucson: The University of Arizona Press
- ❖ Bell, J. & Winterton, M. (2011) *Rakibolana Malagasy-Anglisy*, Antananarivo: Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy
- ❖ Berg, Gerald M. (1985) "The Sacred Musket. Tactics, Technology, and Power in Eighteenth-Century Madagascar", *Comparative Studies in Society and History*, 27 (2): 261-279
- ❖ Bessière, Irène (1974) *Le récit fantastique*, Paris: Larousse
- ❖ Bille, Mikkel (2013) "Dealing with Dead Saints", i Willerslev, R., Christensen, D.R. & Meinert, L. (red.) *Taming Time, Timing Death*, London & New York: Routledge
- ❖ Bloch, Maurice (1971) *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, London & New York: Seminar Press

- ❖ Bloch, Maurice (1977) "The Disconnection between Power and Rank as a Process: An outline of the development of kingdoms in Central Madagascar", *European Journal of Sociology*, 18 (1): 107-148
- ❖ Bloch, Maurice (1986) *From Blessing to Violence*, Cambridge: Cambridge University Press
- ❖ Bloch, Maurice (1998) *How we think they think: Anthropological approaches to cognition, memory, literacy*. Oxford: Westview
- ❖ Bloch, Maurice (2006) *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain*, Paris: Collège de France/Fayard
- ❖ Bloch, Maurice (2008) "Truth and Sight: Generalizing Without Universalizing", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14 (1): 22-32
- ❖ Bloch, Maurice (2012) *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge: Cambridge University Press
- ❖ Bloch, Maurice (2013) "Types of Shared Doubt in the Flow of a Discussion", i Mathijs Pelkmans (red.) *Ethnographies of Doubt*, London: IB Taurus
- ❖ Boddy, Janice (1988) "Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutics of Possession and Trance", *American Ethnologist*, 15 (1) 4-27
- ❖ Boster J. (2005). Emotion categories across languages. In Cohen H., Lefebvre C.(Eds.), *Handbook of categorization in cognitive science* (pp. 188–223). London: Elsevier
- ❖ Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- ❖ Brown, Mervyn (2006 [1994]) *A History of Madagascar*, Princeton, NJ: Marcus Wiener Publishers
- ❖ Bubandt, Nils (2009) "Interview with an ancestor. Spirits as informants and politics of possession in North Maluku", *Ethnography*, 10 (3): 291-316
- ❖ Bubandt, Nils (2014) *The Empty Seashell. Witchcraft and Doubt on an Indonesian Island*, New York: Cornell University Press
- ❖ Candea, Matei (2007) "Arbitrary Locations: In Defence of the Bounded Field-Site", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13: 167-184
- ❖ Cole, Jennifer & Middleton, Karen (2001) "Rethinking Ancestors and Colonial Power in Madagascar", *Journal of the International African Institute*, 71 (1): 1-37
- ❖ Covell, Maureen (1987) *Madagascar: Politics, Economics and Society*, London & New York: Frances Pinter
- ❖ Crary, Jonathan (1992) *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, Cambridge, Mass.: MIT Press

- ❖ Da Col, Giovanni & Graeber, David (2011) “The Return of Ethnographic Theory”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1): vi-xxxv
- ❖ Dahl, Øyvind (1999) *Meaning in Madagascar. Cases of Intercultural Communication*, Westport Connecticut: Bergin & Garvey
- ❖ Dahle, Lars (1883) “The Race Elements of the Malagasy”, *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, VII: s 12-28
- ❖ Dandouau, André J. (1970) “The Tromba – The Razana or Angabé”, i Raymond K. Kent: *Early Kingdoms in Madagascar 1500-1700*, New York: Holt, Rhinehart and Winston
- ❖ Davidson, 1867
- ❖ Davidson, D. (1980) *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press
- ❖ Descola, Philippe (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard
- ❖ Delivré, Alain (1974) *L'Histoire des Rois d'Imerina. Interpretation d'une Tradition Orale*, Paris: Klincksieck
- ❖ Deschamp, Hubert (1972) *Histoire de Madagascar*, Paris: Éditions Berger-Levrault
- ❖ Diagram Group (2013). *Encyclopedia of African Peoples*, San Francisco, CA: Routledge
- ❖ Domenichini, Jean-Pierre (1989) “Tribu, ethnie, nation à Madagascar: peut-on corriger les dénominations?”, i Prunier, Gérard & Chrétien, Jean-Pierre (red.) *Les ethnies ont une histoire*, Paris : Karthala & ACCT
- ❖ Duranti, Alessandro (2009) *Linguistic Anthropology : A Reader*, Hoboken: Wiley-Blackwell
- ❖ Evans-Pritchard, E.E. (1976 [1937]) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford: OUP
- ❖ Eller, J.D. (2007) *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*, Abingdon: Routledge
- ❖ Ellis, Stephen & Rajaonah, Faranirina (1998) *L'Insurrection des Menalamba: Une Révolte à Madagascar, 1895-1898*, Paris: Karthala
- ❖ Emirbayer, Mustafa & Mische, Ann (1998) “What is Agency?”, *American Journal of Sociology*, 103 (4): 962-1023
- ❖ Emoff, Ron (2002) *Recollecting from the Past*, Middletown: Wesleyan University Press
- ❖ Estrade, Jean-Marie (1985) *Un culte de possession à Madagascar, le tromba*, Paris: L'Harmattan
- ❖ Evers, Sandra (2002) *Constructing History, Culture and Inequality : The Betsileo in the Extreme Southern Highlands of Madagascar*, Leiden: Brill Academic Publishers
- ❖ Feeley-Harnik, Gillian (1984) “The Political Economy of Death: Communication and Change in Malagasy Colonial History”, *American Ethnologist*, 11 (1): 1-19

- ❖ Felantsoa, Lalanirina (2010) “Zazavavindrano, dans deux récits oraux malgaches inédits”, i Terramorsi, Bernard (red.) *Les Filles des Eaux dans l’Océan Indien*, Paris: L’Harmattan
- ❖ Feld, Steven (1982) *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli expression*, Durham & London: Duke University Press
- ❖ Fiéloux, Michèle & Lombard, Jacques (1995) “Du Royaume à la Ville: Le Territoire des Possédés (Madagascar)”, i Vincent, J.F., Dory, D. & Verdier, R. (red.) *La Construction Religieuse du Territoire*, Paris: L’Harmattan
- ❖ Fox, James J. (2008) “Instilling the ‘Outsider’ Inside”, *Indonesia and the Malay World*, 36(105): 201-218
- ❖ Freeman, Luke (2013) “Speech, silence, and slave descent in highland Madagascar”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19: 600-617
- ❖ Fremigacci, Jean (2014) *État, économie et société coloniale à Madagascar*, Paris: Karthala
- ❖ Geulen, Eva (2012 [1995]) *Giorgio Agamben – En introduktion*, København: Forlaget THP
- ❖ Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society*, Polity Press: Cambridge
- ❖ Gilmore, H., Schafer, C. & Halcrow, S. (2013) “Tapu and the invention of the ‘death taboo’: An analysis of the transformation of a Polynesian cultural concept”, *Journal of Social Archaeology*, 13 (3): 331-349
- ❖ Gell, Alfred (1998) *Art and Agency*, Oxford: Clarendon Press
- ❖ Graeber, David (1996) “Love Magic and Political Morality in Central Madagascar, 1875-1990”, *Gender & History*, 8 (3): 416-439
- ❖ Graeber, David (2007) *Lost People. Magic and the Legacy of Slavery*, Bloomington Indiana University Press
- ❖ Gordon, David M. (2012) *Invisible Agents. Spirits in a Central African History*, Athens: Ohio University Press
- ❖ Haraway, D. (1988a): “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, i *Feminist Studies*, 14 (3)
- ❖ Haraway, D. (1988b): “The Cyborg Manifesto”, i *Feminist Studies*, 14 (3)
- ❖ Hardyman, J.T. (1950) *Madagascar on the Move*, Westminster: The Livingstone Press
- ❖ Hardyman, J.T. & Burton, G.E. (1957) *Anororo: Madagascar’s village of tabus*, London: London Missionary Society
- ❖ Hardyman, J.T. (1976 [1974]) “Observations sur la Sorcellerie ‘Ambalavelona’ dans la Région de l’Antsihanaka”, *Bulletin Académie Malgache*, 52 (1-2): 57-63

- ❖ Hertz, Robert (1960 [1907]) *Death and the Right Hand*, London: Cohen and West
- ❖ Heurtebize, Georges (1977) "Le Traitement du 'Doany' dans l'Androy", *Omaly sy Anio*, 5-6: 373-85
- ❖ Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press
- ❖ Holbraad, Martin (2006) "The Power of Powder. Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifa (or mana, again)", i Henare, A., Holbraad, M. & Wastell S. (red.) *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, Abingdon: Routledge
- ❖ Holbraad, Martin (2012) *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago: University of Chicago Press
- ❖ Holmes, R.D., & Marcus, G.E. (2008) "Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter", *Collaborative Anthropologies*, 1: 81-101
- ❖ Howes, David (1991) *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto: University of Toronto Press
- ❖ Humphrey, Caroline (2008) "Inside and Outside the Mirror: Mongolian Shaman's Mirrors as Instruments of Perspectivism", *Inner Asia*, 9 (2): 173-196
- ❖ Jarosz, L.A. (1994) "Taboo and Time-Work Experience in Madagascar", *Geographical Review*, 84 (4): 439-450
- ❖ Jay, Martin, and Sumathi Ramaswamy (2014) *Empires of Vision. A Reader*, Durham: Duke University Press
- ❖ Johansen, Karsten Friis (1998) *Den europæiske filosofis historie – Bind 1*, København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck
- ❖ Keenan, Elinor (1974) "Norm-Makers, Norm-Breakers: Uses of Speech by Men and Women in a Malagasy Community", i Bauman, R. & Sherzer, J. (red.) *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge: Cambridge University Press
- ❖ Keesing, Roger M. (1987) "Anthropology as Interpretive Quest", *Current Anthropology*, 28 (2): 161-176
- ❖ Keller, Eva (2005) *The Road to Clarity. Seventh-Day Adventism in Madagascar*, New York: Palgrave Macmillan
- ❖ Kent, Raymond K. (1968) "Madagascar and Afrika II. The Sakalava, Maroserana, Dady and Tromba before 1700", *The Journal of African History*, 9 (4): 517-546
- ❖ Kent, Raymond K. (1970) *Early Kingdoms in Madagascar 1500-1700*, New York: Holt, Rhinehart and Winston
- ❖ Knappett, C. & Malafouris, L. (2008) "Material and Nonhuman Agency: An Introduction", i Knappett, C. & Malafouris, L. (red.) *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric*

Approach, New York: Springer

- ❖ Labatut, F. & Raharinarivonirina R. (1969) *Madagascar. Etude Historique*, Antananarivo: Nathan-Madagascar
- ❖ Lambek, Michael (1981) *Human Spirits*, Cambridge: Cambridge University Press
- ❖ Lambek, Michael (1993) *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*, Toronto: University of Toronto Press
- ❖ Lancaster, Roger N. (1992) *Life if Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley: University of California Press
- ❖ Larson, Pier M. (2000) *History and Memory in the Age of Enslavement*, London: Heinemann
- ❖ Latour, Bruno & Woolgar, Steve (1986) *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press
- ❖ Latour, Bruno (1994) "On Technical Mediation – Philosophy, Sociology, Genealogy, *Common Knowledge*, 3 (2): 29-64
- ❖ Latour, Bruno (1996) "Not the Question", *Anthropology Newsletter*, 37 (3): 1-5
- ❖ Latour, Bruno (2006 [1991]) *Vi har aldrig været moderne*, København: Hans Reitzels Forlag
- ❖ Law, John & Mol, Annemarie (2008) "The Actor-Enabled: Cumbrian Sheep in 2001", i Knappett, C. & Malafouris, L. (red.) *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, New York: Springer
- ❖ Levin, David (1993) *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley: University of California Press
- ❖ Longuefosse, J. (1922) "L'Antsihanaka. Région du Lac Alaotra à Madagascar", *Bulletin Économique de Madagascar*, 20 (1)
- ❖ Lord, T. (1883) "The Belief of the Sihanaka with Regard to the Soul", *Antananarivo Annual*
- ❖ Mackay, K.P. (1891) "The Food and Fady of the Sihanaka", *Antananarivo Annual & Madagascar Magazine*: XV
- ❖ Lübcke, Poul (1983) *Politikens filosofi leksikon*, København: Politikens Forlag
- ❖ Marcus, George (2010) "Contemporary Fieldwork Aesthetics in Art and Anthropology: Experiments in Collaboration and Intervention", *Visual Anthropology*, 23 (4): 263-277
- ❖ Masquelier, Adeline (1997) "Some further thoughts on knowledge, practice and morality", *Cultural Dynamics*, 9 (2): 195-201
- ❖ Masquelier, Adeline (2002) "From Hostage to Host: Confessions of a Spirit Medium in Niger", *Ethos*, 30 (1-2): 49-76

- ❖ Matory, J. Lorand (1993) "Government by Seduction: History and the Tropes of 'Mounting' in Oyo-Yoruba Religion", i Comaroff, Jean & Comaroff, John L. (red.) *Modernity and its Malcontents*, Chicago: University of Chicago Press
- ❖ Maupassant, Guy de (1953 [1886]) "Le Horla", i Rothenborg, Jørgen (red.) *Rædsleres Hus. Udvalgte Gysernoveller*, København: Thaning & Appel
- ❖ Medin, D., Bennis, W., & Chandler, M. (2010) "Culture and the Home-Field Disadvantage", *Perspectives on Psychological Science*, 5(6): 708-713
- ❖ Merleau-Ponty, D. (1897) "Le Pays Sihanaka", *Notes, Reconnaissances et Explorations*, 1: 344-354
- ❖ Miora, Mampionona (2010) "Randrianonibelaza, le Prince du Lac Célèbre", i Terramorsi, Bernard (red.) *Les Filles des Eaux dans l'Océan Indien*, Paris: L'Harmattan
- ❖ Mol, Annemarie (2002) *The body multiple: Ontology in medical practice*, Durham and London: Duke University Press
- ❖ Molet, Louis (1979) *La Conception Malgache du Monde, du Surnatural et de l'Homme en Imerina*, Paris : L'Harmattan
- ❖ Moss, C.F.A. (1969 [1913]) *A Pioneer in Madagascar. Joseph Pearse of the L.M.S.*, New York: Negro Universities Press
- ❖ Mouzard, Thomas (2012) "Possession et identité. Neny Lala et la 'Grande-Chaine des Uns de Kalanoro' (Sud-Ouest de Madagascar)", i Caiozzo, Anna & Ernoult, Natalie (red.) *Femmes Médiatrices et Ambivalentes*, Paris: Armand Colin
- ❖ Nielssen, Hilde (2011) *Ritual Imagination. A Study of Tromba Possession among the Betsimisaraka in Eastern Madagascar*, Leiden: Brill
- ❖ Ogot, Bethwell (1992) *Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Paris: Unesco
- ❖ Ottino, Paul (1965) "Le tromba", *L'Homme*, 5(1): 84-93
- ❖ Pearse, G. (1882) "Customs connected with death and burial among the Sihanaka", *Antananarivo Annual: VI*
- ❖ Pelkmans, Mathijs (2013) "Outline for an Ethnography of Doubt", i *Ethnographies of Doubt*, London: IB Taurus
- ❖ Price-Williams, Douglass (1974) "Psychological Experiment and Anthropology: The Problem of Categories", *Ethos*, 2(2): 95-114
- ❖ Poole, Deborah (1997) *Vision, Race, and Modernity. A Visual Economy of the Andean World*, Princeton: Princeton University Press

- ❖ Pouillon, Jean (1979) “Remarques sur le verbe ‘croire’”, i Izard, M. & Smith, P. (red.), *La Fonction Symbolique*, Paris: Gallimard
- ❖ Rabesihanaka (1877) “The Sihanaka and their country”, *Antananarivo Annual*
- ❖ Raharinjanahary, Solo (2004) “Langue, dialectes et ethnies à Madagascar”, i Randrianja, Solofo (red.) *Ethnies et Etnicité*, Dakar: Codesria
- ❖ Raison, Jean-Pierre (1998) “Pour une Géographie du hasina (Imerina, Madagascar)”, i Guillaud, D., Seysset, M. & Walter, A. (red.) *Le voyage inachevé... à Joël Bonnemaison*, Paris: Orstom
- ❖ Raison-Jourde, Françoise (1991) *Bible et Pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une Identité Chrétienne et Construction de l'État (1780-1880)*, Paris: Éditions Karthala
- ❖ Randrianja, Solofo & Ellis, Stephen (2009) *Madagascar: A Short History*, Chicago: The University of Chicago Press
- ❖ Randriamamonjy, Frédéric (2008) *Histoire des Régions de Madagascar*, Antananarivo: Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy
- ❖ Randrianja, Solofo (2004) *Ethnies et Etnicité*, Dakar: Codesria
- ❖ Ranjivason, Jean Théodore (1984) *Morpho-syntaxe du Malgache. Etude des formes predicatives verbales Sihanaka*, Antananarivo & Paris: Thèse de doctorat, Université Paris VII
- ❖ Ranjivason, Jean Théodore (2012) *Feraomby*, Antananarivo: Culture & Developpement
- ❖ Rasolomanana, Néhémie (2008) “L’Implantation des Missions Protestantes dans l’Alaotra au XIX^e Siècle”, i Cipollone, Giulio (red.) *Christianisme et Droits de l’Homme à Madagascar*, Paris: Karthala
- ❖ Rason, René (1968) “Le Tromba chez les Sakalava”, *Civilisation Malgache*, 2: 207-214
- ❖ Ratongavao, Charles-Raymond (2008) “Histoire de l’Implantation du Christianisme dans l’Alaotra”, i Cipollone, Giulio (red.) *Christianisme et Droits de l’Homme à Madagascar*, Paris: Karthala
- ❖ Ratovomaminirina, José Lala Alphonse (2008) “Fady et évangélisation chez les Sihanaka”, i Cipollone, Giulio (red.) *Christianisme et Droits de l’Homme à Madagascar*, Paris: Karthala
- ❖ Renel, Charles (1915) “Les Amulettes Malgaches: Ody et Sampy”, *Bulletin Académie Malgache*, 2: 31-279

- ❖ Raahauge, Kirsten Marie (2009) "Hjemsøgelser. Når det uvirkelige bliver virkeligt", *Tidsskriftet Antropologi*, 59/60: 181-200
- ❖ Rheinberger, Hans-Jörg (1997) *Toward a History of Epistemic Things*, Redwood City: Stanford University Press
- ❖ Roepstorff, Andreas (2011) "Eksperimentel Antropologi", *Tidsskriftet Antropologi*: 137-152
- ❖ Rusillon, Henry (1912) *Un culte dynastique avec évocations des morts chez les Sakalaves des Madagascar. Le 'Tromba'*, Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils
- ❖ Ruud, Jørgen (1960) *Taboo: A Study of Malagasy Customs and Beliefs*, Oslo: Oslo University Press
- ❖ Sahlins, Marshall (2008) "The Stranger-King or, Elementary Forms of the Politics of Life", *Indonesia and the Malay World*, 36(105): 177-199
- ❖ Seligman, A.B., Weller, R.P., Puett, M.J. & Simon, B. (2008) *Ritual of its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*, Oxford: Oxford University Press
- ❖ Severi, Carlo & Hank, William F. (2015) *Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation*, Chicago: HAU Books
- ❖ Sharp, Lesley A. (1993) *The Possessed and the Dispossessed. Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, Berkeley: University of California Press
- ❖ Sharp, Lesley A. (1994) "Exorcists, Psychiatrists, and the Problems of Possession in Northwest Madagascar", *Social Science & Medicine*, 38 (4): 525-542
- ❖ Sharp, Lesley A. (1995) "Playboy Princely Spirits of Madagascar: Possession as Youthful Commentary and Social Critique", *Anthropological Quarterly*, 68 (2): 75-88
- ❖ Sharp, Lesley A. (2001) "Wayward Pastoral Ghosts and Regional Xenophobia in a Northern Madagascar Town", *Journal of the International African Institute*, 71 (1): 38-81
- ❖ Sibree, James (1969 [1880]) *The Great African Island. Chapters on Madagascar*, New York: Negro Universities Press
- ❖ Skeie, Karina H. (2013) *Building God's Kingdom. Norwegian Missionaries in Highland Madagascar 1866-1903*, Leiden & Boston: Brill
- ❖ Sorknes, Mona (2002) *Mirandraiky. En studie av migrasjon og sosial identifikasjon blandt Tesaka på Sørvest Madagaskar*, Hovedfagsoppgave i Sosialantropologi, Universitetet i Oslo

- ❖ Standing, H.F. (1883) "Malagasy 'Fady'", *Antananarivo Annual*, VII
- ❖ Stoller, Paul (1995) *Embodying Colonial Memories*, New York & London: Routledge
- ❖ Tambiah, Stanley J. (1990) *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press
- ❖ Todorov, Tzvetan (2007 [1970]) *Den Fantastiske Litteratur – En Indføring*, Aarhus: Klim
- ❖ Tonkin, McDonald & Chapman 1989 *History and Ethnicity*
- ❖ Van Gennep, Arnold (1904) *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Paris: Ernest Leroux
- ❖ Van Wouden, F.A.E. (1968) *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, Haag: Martinus Nijhoff
- ❖ Verbeek, Peter-Paul (2009) "Morality in Design. Design Ethics and the Morality of Technological Artifacts", i Vermaas, P.E., Kroes, P., Light, P. & Moore, S. (red.) *Philosophy and Design. From Engineering to Architecture*, New York: Springer
- ❖ Vérin, Pierre & Rajaonarimanana, Narivelo (1991) "Divination in Madagascar. The Antemoro Case and the Diffusion of Divination", i Philip M. Peek (red.) *African Divination Systems. Ways of Knowing*: 53-68
- ❖ Vig, Lars (1892) "Om Madagassernes religiøse Forestillinger", *Nordisk Missionstidsskrift*, 3
- ❖ Vig, Lars (1895) "Stedfortrædertanken i Madagassernes Religion", foredrag ved konference på Loharano, Madagaskar i marts 1895
- ❖ Vig, Lars (1910) "Moral of Skikke inden det madagassiske Hedenskab", *Nordisk Missionstidsskrift*, 12
- ❖ Vig, Lars (1969 [1896]) *Charmes. Spécimens de Magie Malgache*, Oslo: Universitetsforlaget
- ❖ Viveiros de Castro, Eduardo (1998) "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3): 469-488
- ❖ Wallace, A.P.C., Jones, P.G.J., Milner-Gulland, E.J., Wallace, G.E., Young, R. & Nicholson, E. (2016) "Drivers of the Distribution of Fisher Effort at Lake Alaotra, Madagascar", *Human Ecology*, 44: 105-117
- ❖ Webber, J. (1853) *Dictionnaire Malgache-Français*: Bourbon: La Ressource
- ❖ Whyte, Susan R. (1997) *Questioning Misfortune. The Pragmatics of Uncertainty in Eastern Uganda*, Cambridge: Cambridge University Press

- ❖ Whyte, Susan R. (2005) "Uncertain Undertakings: Practicing Health Care in the Subjunctive Mood", i Steffen, V., Jessen, H. & Jenkins, R. (red.) *Ethnographic Studies of Illness, Risk and the Struggle for Control*, København: Museum Tusculanums Forlag
- ❖ Willerslev, R., Christensen, D.R. & Meinert, L. (2013) *Taming Time, Timing Death*, London & New York: Routledge
- ❖ Winzeler, Robert (2008) *Anthropology and Religion. What we Know, Think, and Question*, Lanham: Altamira Press

Bilag 1: Ordliste over malagassiske termer

Angatra [ANG-a-tra]: spøgelse, gengangerånd

Fady [FAD-(i)]: forbud mod specifikke fødevarer, handlinger, arbejdsdage etc.

Fanahy [fa-NA-hi]: sjæl i mennesket der lever videre efter døden

Fomba [FUM-ba]: sædvaner

Fomban-drazana [fum-ban-DRA-za-n(a)]: forfædrenes sædvaner, traditioner

Hasina [YAS-na]: Usynlig, livgivende kraft, der primært trækkes fra ånderne

Hery [E-ri]: *Hasinas* anti-sociale, farlige modstykke

Joro [DZU-ru]: Venerationsrite hvor ånderne adresseres

Kalanoro [ka-la-NO-r(o)]: dværglignende naturånd med helbredende evner

Lolo [LUL-u]: gengager, næsten synonymt med *angatra*

Merina [MER-na: Madagaskars dominerende etnicitet fra det centrale højland

Mpamosavy [PAM-(u)-SAV-(i)]: heks, udøver af *mamosavy* (ond, anti-social trolddom)

Mpanazary [PAN-(a)-ZAR-(y)]: spirituelle-politiske ledere i det førkoloniale Sihanaka

Ody [UD-(i)]: trolddomsmiddel af træ, horn, perler, metal etc. med en iboende ånd

Razana [RA-za-n(a)]: forfædreånder

Sihanaka [si-A-na-ka]: dominerende etnicitet i Anororo og hele området omkring Alaotra-søen

Sakalava [sa-ka-LAV-(a)]: den dominerende etnicitet på Vestmadagaskar

Tangalemena [tan-ga-la-ME-n(a)]: landsbyældste, familieoverhoved

Tanororo [ta-nu-RU-r(u)]: indbygger i Anororo

Tromba [TRUMB-(a)]: betegner både en besættende ånd og selve besættelsespraksissen

Zanahary [za-na-HAR-(i)]: det højeste væsen, guddom

Zazavavindrano [za-za-va-vin-DRA-n(o)]: vandlevende naturånd, findes f.eks. i Alaotra-søen

Bilag 2: Horla-novellen og Faras spørgsmål

Guy de Maupassants originale novelle fra 1886 er på 28 sider (Maupassant i Rothenburg 1953: 67-95), men for at gøre novellen egnet til oplæsning forkortede vi den til cirka tre sider. Følgende danske oversættelse er præcis svarende til Faras og min malagassiske udgave.

8. maj. Hvilken herlig dag! Jeg har tilbragt hele formiddagen liggende i græsset uden for mit hus under den vældige platan, der helt dækker og skygger over det. Jeg elsker dette land; jeg elsker at leve her, fordi det er her, jeg har mine rødder, disse dybe og fine rødder, der knytter et menneske til den plet jord, hvor hans forfædre fødtes og døde, der knytter ham til, hvad der spises og hvad der tænkes, til sæder og skikke som til mad og drikke, til de stedlige talemåder, til bøndernes tonefald, til den duft, som stiger op fra jordbunden og fra byerne og fylder luften. [...]

12. maj. – Jeg har haft lidt feber i de sidste dage. – Jeg føler mig utilpas, eller rettere jeg føler mig forstemt. Hvorfra kommer den hemmelighedsfulde indflydelse, der forvandler vor glæde til modløshed og vor tillid til angst? Det er, som om luften, den usynlige luft, er fuld af ukendte magter, hvis mystiske nærhed indvirker på os. [...]

16. maj. – Jeg er ganske sikkert syg! Sidste måned havde jeg det så godt! Jeg har feber, en skrækkelig feber eller måske er det snarere en febrilsk nervøsitet, der gør min sjæl lige så utilpas som mit legeme. Jeg har bestandig denne underlige fornemmelse af, at der er en fare, som truer mig, denne frygt for en ulykke, der kommer, eller døden, der nærmer sig, en slags forudanelse, som formodentlig ikke er andet end en endnu ukendt sygdom, der spirer i blodet og legemet. [...]

25. maj. – Ingen forandring! Min tilstand er virkelig besynderlig. Efterhånden som det lakker mod aften, betages jeg af en uforståelig ængstelse, som om natten for mig gemte en forfærdelig trusel. [...] Jeg giver mig så til at gå op og ned i havestuen, trykket af en ubestemmelig, men uimodståelig frygt for søvnen og for sengen. [...] Henimod klokken to bekvemmer jeg endelig til at gå op i mit soveværelse. Så snart jeg er kommet inden for døren, drejer jeg nøglen to gange om og skyder slåen for. Jeg er bange... for hvad? [...]

Jeg sover – længe – to eller tre timer – så får en drøm – nej – et mareridt – magten over mig. Jeg ved godt, at jeg ligger i min seng og sover... Jeg ved det, og jeg ser det... Men jeg ved også, at nogen nærmer sig min seng, ser på mig, beføler mig, svinger sig op i sengen til mig, lægger sig på knæ på

mit bryst, tager min hals mellem sine hænder og klemmer... klemmer... af alle sine kræfter for at kvæle mig.

Jeg vil slå om mig, men jeg er bundet af den forfærdelige afmagt, der lammer os i drømme. Jeg vil skribe – jeg kan ikke – jeg vil bevæge mig – jeg kan ikke. Med de skrækkeligste anstrengelser prøver jeg stønnende at vende mig og kaste dette væser, der knuser og kvæler mig, af mig – jeg kan ikke.

Og pludselig vågner jeg ude af mig selv af rædsel og bedækket med sved. Jeg tænder et lys. Jeg er alene.

Efter denne krise, der gentager sig hver evige nat, falder jeg endelig i en rolig søvn, som varer til daggry.

5. juli. – Har jeg mistet forstanden? Hvad der gik for sig sidste nat, er så forunderligt, at mit hoved svimler, når jeg tænker på det!

Således som jeg nu plejer det hver aften, havde jeg lukket min dør i lås; derop havde jeg, da jeg var tørstig, drukket et halvt glas vand, og ved et tilfælde havde jeg lagt mærke til, at min karaffel var fuld op til glasproppen.

Jeg gik i seng, faldt i søvn og pintes af det sædvanlige skrækkelige mareridt. Omtrent to timer senere vågnede jeg ved en endnu skrækkeligere rystelse.

Forestil dem en mand, der sover og i søvne bliver myrdet og vågner med en kniv i lungen! Han raller, er bedæmmet med blod, kan ikke længere ånde, er lige ved at dø, og fatter ikke, hvad der er sket med ham – således havde jeg det!

Da jeg endelig fik min bevidsthed tilbage, var jeg atter tørstig. Jeg tændte et lys og gik hen til bordet, hvorpå karaflen stod. Jeg løftede den og ville skænke i glasset, men der kom intet. – Den var tom! Den var fuldstændig tom!

Først begreb jeg det slet ikke, så pludselig blev jeg grebet af en så forfærdelig sindsbevægelse, at jeg måtte sætte mig ned, eller rettere, jeg faldt ned på en stol! Men jeg fo'r atter op med et sæt for at se mig omkring! Der var ingen. Atter satte jeg mig, lammet af forbavselse og angst, foran det tomme glas! Med stive øjne stirrede jeg på karaflen og søgte at gætte, hvorledes det kunne være gået til. Mine hænder rystede! Hvem havde drukket vandet? Hvem? Jeg selv? Jeg selv, formodentlig? Det kunne jo ikke være andre end mig. Jeg var altså søvngænger. Uden at vide det levede jeg det dobbelte, hemmelighedsfulde liv, der får os til at spørge os selv, om der ike er to væsener i os, eller om ikke et fremmed, ukendt og usynligt væsen i de øjeblikke, hvor vor sjæl er dysset til hvile, puster liv i vort

døde legeme, som derpå adlyder denne anden, ligesom den adlyder os, ja, adlyder den mere end os selv! [...]

4. august. – Mine tjenestefolk er kommet op at skændes. De påstår, at der om natten bliver slået glas itu i skabene. Kammertjeneren giver kokkepigen skylden, kokkepigen siger, at det er stuepigen, og stuepigen erklærer, at det er de to andre. Hvem er den skyldige? Det måtte der en fin næse til at udfinde! [...]

9. august. Intet, men jeg er bange.

10. august. – Intet. Hvad vil der ske i morgen? 17. august. – [...] Der var ingen måne. Stjernerne glimtede skælvende mod den mørke himmels baggrund. [...] Medens jeg således sad og drømte i den kølige aftenvind, faldt jeg i søvn. [...]

Jeg havde vel sovet en fyrretyve minutter, da jeg atter åbnede øjnene uden at gøre en bevægelse, vækket af jeg ved ikke hvilken ejendommelig stemning. Jeg så først intet, så forekom det mig pludselig, at en side af bogen, der var blevet liggende åben på bordet, havde drejet sig af sig selv. Intet vindpust var kommet ind gennem vinduet. Jeg blev atter overrasket og ventede. Da der var gået omtrent fire minutter, så jeg, ja, jeg så med mine egne øjne, at nok et blad løftede sig og faldt ned over det foregående, som om en finger havde bladet om. Mine lænestol var tom, syntes tom, men jeg forstod, at han var der, at han sad på min plads og læste. [...]

Han er kommet, han... han... hvad hedder han? ... Det forekommer mig, at han råber sit navn til mig... ja... han råber... Jeg lytter... jeg kan ikke høre det... gentag det... Horla! ... jeg har hørt det... Horla... det er ham... Horla... han er kommet!

Faras liste af spørgsmål

- ❖ Hvem eller hvad er *Horla*?
- ❖ Hvorfor bliver forfatteren syg?
- ❖ Hvorfor kommer *Horla*?
- ❖ Hvem har drukket forfatterens vand? Hvem har ødelagt glassene? Hvordan kan bogen bladre af sig selv?
- ❖ Hvordan forestiller I jer, at historien ender?
- ❖ Har I nogensinde hørt noget lignende?

Desuden spurgte Fara undervejs til, hvorfor deltagerne tænkte om *Horla*, som de gjorde: “Hvad får dig til at sige det?”, “hvorfor tror du det?”, “er det noget særligt i historien?”, “hvordan kan du se, at det er en *angatra* (genganger)?”

Abstract

The purpose of this thesis is to analyze the relation between people and spirits in Anororo, Madagaskar. Approaching my field not only through participant observation but also through a narrative experiment I arrive at the concept of *subjunctivity* in describing my informants' knowledge about the spirits, that is, a type of knowledge characterized by doubt, uncertainty and tâtonnement. I show how I come to understand the Malagasy idea of *hasina* as an emic concept of agency, i.e. a concept of agency that consists equally in potentiality and intentionality. By approaching my field with this prism of agency I try to show the relation between spirits and people in a new light, and moreover I try to show that my ethnography can contribute to a theoretical reassessment of the concept of agency.