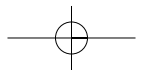
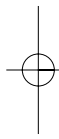
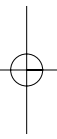


Κεφάλαιο.....

Βασίλης Κ. Δαλκαβούκης

Μνήμη και κοινότητα. Επαναπροσδιορίζοντας τις έννοιες
στην προοπτική της σύγχρονης λαογραφίας

Ο Βασίλης Κ. Δαλκαβούκης είναι λέκτορας στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο
Θράκης.



Το να επιχειρεί κανείς να πραγματευτεί έννοιες όπως η μνήμη και η κοινότητα σε ένα περιορισμένο πλαίσιο, όπως αυτό ενός κειμένου σε έναν συλλογικό τόμο, μου φαίνεται πως μοιάζει με εκείνη τη μαγική διαδικασία που λίγο πολύ όλοι διαβάσαμε στις *Χίλιες και μια νύχτες*: να προσπαθείς να «στριμώξεις» το τζίνι μέσα στη μπουτίλια ή το λυχνάρι, να τιθαसेύσεις τον δυναμισμό του και ταυτόχρονα να τον αξιοποιήσεις, όταν εσύ κρίνεις κατάλληλη την περίπτωση, και προπαντός να βρεις τις μαγικές φράσεις-κλειδιά που το κατορθώνουν. Δυστυχώς είναι πολύς καιρός πια που οι μαγικές συνταγές και τα ξόρκια δεν φέρνουν κανένα αποτέλεσμα, και έτσι τα λυχνάρια και οι μπουτίλιες μονάχα μια ανεπαίσθητη μυρωδιά, αναγκαστικά μερική και αποσπασματική, μπορούν να εγκλωβίσουν από τον δυναμισμό που διακρίνει τις πολύσημες και πολλαπλά λειτουργικές έννοιες της θεωρίας. Και αυτό για λίγο μόνο χρόνο, αφού — σαν το τζίνι και αυτές — μετασχηματίζονται, αναπροσαρμόζονται και πνέουν για αλλού.

Ο δυναμισμός αυτός, ωστόσο, των θεωρητικών εννοιών/εργαλείων — για να μην παρεξηγηθώ από την «οριενταλιστική» μεταφορά — δεν έχει κάποια μεταφυσική προέλευση ιδεαλιστικού τύπου: αντίθετα, εκδηλώνεται σε ένα ιδιαίτερα «πραγματιστικό» περιβάλλον, αυτό της επιστημονικής προσέγγισης και ιδιαίτερα της διεπιστημονικότητας. Στο πλαίσιο αυτό η έννοια της «κοινότητας», για παράδειγμα, μπορεί να αποκτά διαφορετικές σημασίες για έναν ιστορικό της διασποράς¹, για έναν οικονομολόγο ή για έναν πολι-

1. Βλ. ενδεικτικά Ι. ΧΑΣΙΩΤΗΣ, *Επισκόπηση της ιστορίας της νεοελληνικής διασποράς*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1993.

Βασίλης Κ. Δαλκαβούκης

τικό επιστήμονα² σε σχέση με το περιεχόμενο που θα της απέδιδαν ένας λαογράφος ή δύο ανθρωπολόγοι, ένας της βρετανικής και ένας της αμερικανικής σχολής για παράδειγμα, κ.ο.κ. Ωστόσο η έλλειψη στεγανών στη χρήση θεωρίας και μεθόδων στη σύγχρονη επιστημονική έρευνα επιτρέπει — αν όχι επιβάλλει — τη διαμόρφωση ενός ευρύτερου πεδίου συζήτησης των εννοιών αυτών με εκατέρωθεν δάνεια κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η έννοια της «κοινότητας» να αποκτά εδώ μια άλλη διάσταση, έναν επιπλέον προσδιορισμό, αυτόν της επιστημονικής.

Στο πλαίσιο αυτής της επιστημονικής κοινότητας, η προσέγγιση των εννοιών τόσο της μνήμης όσο και της ίδιας της κοινότητας ως αναλυτικών εργαλείων καθορίστηκε για δεκαετίες — τουλάχιστον για την ελληνική περίπτωση — από την κυριαρχία της λαογραφικής οπτικής. Στην προσπάθειά της να συγκροτηθεί ως εθνική επιστήμη, η λαογραφία τοποθέτησε τη θεωρητική της βάση στον ευρωπαϊκό και νεοελληνικό διαφωτισμό. Ταλαντευόμενη ανάμεσα στον ορθολογισμό και τον ρομαντισμό του 19ου αιώνα, που άλλοτε υποβίβαζαν τον «λαό» — δηλαδή τα αγροτικά στρώματα της υπαίθρου — στο επίπεδο του «αμαθούς και χυδαίου όχλου» και άλλοτε τον εξιδανίκευαν ως τον θεματοφύλακα της «λαϊκής ψυχής» και του έθνους³, παρήγαγε δύο αντικρουόμενες όσο και συμπληρωματικές προσεγγίσεις της κοινότητας: από τη μια μεριά, η κοινότητα ως χωροταξική, παραγωγική και διοικητική μονάδα της υπαίθρου παρουσίαζε μικρό ενδιαφέρον, αφού το ζητούμενο ήταν η «δια-κοινοτική» και «διαχρονική» τεκμηρίωση του εθνικού χώρου. Η κοινότητα παρείχε, βέβαια, στοιχεία από τον πολιτισμό της, που μπορούσαν όμως να αξιοποιηθούν στην παραγωγή του κεντρικού εθνικού αφηγήματος περί «συνέχειας»⁴.

2. Το παράδειγμα, ας πούμε, των Ευρωπαϊκών Οικονομικών Κοινοτήτων που μετεξελίσσονται σε Ευρωπαϊκή Ένωση είναι, νομίζω, χαρακτηριστικό για τη χρήση του όρου.

3. Βλ. σχετικά ΑΛΚΗ ΚΥΡΙΑΚΙΔΟΥ-ΝΕΣΤΟΡΟΣ, *Λαογραφικά μελετήματα II*, Πορεία, Αθήνα, 1993, σελ. 89-91.

4. Βλ. για το ζήτημα την πρόσφατη πραγμάτευση στο ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ, *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, Κριτική, Αθήνα, 2008, σελ. 28.

Μνήμη και κοινότητα

Από την άλλη μεριά, πάντως, η κοινότητα ως «μικρή πατρίδα» κέρδισε το ενδιαφέρον της λαογραφίας είτε στο πλαίσιο της πιο ερασιτεχνικής εκδοχής μιας τοπικής «λογιοσύνης» που έβγαζε από την αφάνεια το «χωριό» μέσω του γραπτού λόγου⁵ είτε στη λογική μιας πολιτικής αξιοποίησής της από τον «κοινοτισμό»⁶, μιας παράδοσης αυτοδιοίκησης που είλκε την καταγωγή της από την εποχή της οθωμανικής περιόδου, αλλά παρέπεμπε έμμεσα και στην αρχαιότητα μέσω της προβολής στην πόλη-κράτος, κάτι που εξυπηρετούσε, άλλωστε, τη γενικότερη λογική της «συνέχειας». Η εισαγωγή του «κοινοτισμού» ως ιδεολογικού πλαισίου για την παραγωγή μιας «τοπικής κλίμακας» λαογραφίας εξελίχθηκε στη διάρκεια του μεσοπολέμου σε ένα είδος πολιτικού προγράμματος μέσω της δραστηκής παρέμβασης του Κωνσταντίνου Δ. Καραβίδα⁷. ωστόσο, η παραγώριση του ταξικά οργανωμένου κοινωνικού χώρου της υπαίθρου δεν επέτρεψε στον «ποπουλισμό» και τη «μικροαστική νομοτέλεια»⁸, που διέκριναν τη σκέψη του Κ.Δ. Καραβίδα, να παραγάγουν κάτι πραγματικά εναλλακτικό, ανάμεσα στον καπιταλισμό και τον σοσιαλισμό, μέσω του κοινοτισμού, όπως τουλάχιστον φαίνεται πως ήταν στις προθέσεις του ίδιου του Κ.Δ. Καραβίδα. Παρόλα αυτά, στην περίπτωση του για πρώτη φορά σημειώθηκε η αντιμετώπιση της κοινότητας ως ζωντανού οργανισμού με οικονο-

5. Βλ. ενδεικτικά ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές, Οδυσσέας*, Αθήνα, 1991, σελ. 40-41 για ορισμένα παραδείγματα αυτού του τύπου λαογραφικής προσέγγισης και τη σημασία τους στην αναπαραγωγή της κοινότητας.

6. ΑΛΚΗ ΚΥΡΙΑΚΙΔΟΥ-ΝΕΣΤΟΡΟΣ, *ό.π.*, σελ. 91-92, με αναφορές στον Έωνα Δραγούμη.

7. Βλ. αναλυτικά για την προσέγγιση αυτή στο Κ.Δ. ΚΑΡΑΒΙΔΑΣ, *Αγροτικά. Έρευνα επί της οικονομικής και κοινωνικής μορφολογίας εν Ελλάδι και εν ταις γειτονικαίς σλαυικαίς χώραις*, Αθήνα, 1931.

8. Πρόκειται για κριτική που διατυπώθηκε από τον ΣΤΑΘΗ ΔΑΜΙΑΝΑΚΟ, «Κοινοτισμός και ποπουλισμός. Σκέψεις για μια συγκριτική θεώρηση», στο Μ. ΚΟΜΝΗΝΟΥ - Ε. ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ (επιμ.), *Κοινότητα, κοινωνία και ιδεολογία: ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η προβληματική των κοινωνικών επιστημών*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1990, σελ. 53-68. Βλ. επίσης Φ. ΒΕΓΛΕΡΗΣ, «Η μέθοδος του Καραβίδα», στο Μ. ΚΟΜΝΗΝΟΥ - Ε. ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ (επιμ.), *ό.π.*, σελ. 29-52.

Βασίλης Κ. Δαλκαβούκης

μικές, κοινωνικές και πολιτικές λειτουργίες, που βέβαια υφίστανται μεταβολές στην πορεία του ιστορικού γίγνεσθαι»⁹.

Αυτή η περιφερειακή — αν όχι περιθωριακή — αντιμετώπιση της κοινότητας από την προπολεμική ελληνική λαογραφία δεν ήταν άσχετη με τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιήθηκε και η άλλη έννοια που μας απασχολεί εδώ, η μνήμη. Σύμφωνα, λοιπόν, με την παλαιότερη λαογραφική προσέγγιση η έννοια της μνήμης είναι στενά συνδεδεμένη με την «παράδοση», έννοια κομβική για να κατανοηθεί η ίδια η λαογραφία ως επιστήμη. Ακολουθώντας τη γενικότερη τάση της εποχής, στο πλαίσιο δηλαδή του εξελικτισμού, ο Νικόλαος Γ. Πολίτης υιοθέτησε ως επιστημονικό πρόταγμα το πρότυπο της «συνέχειας» και των «επιβιώσεων», μέσω των οποίων το αντικείμενο της λαογραφίας ήταν να «εξετάζει τας κατά παράδοσιν διά λόγων, πράξεων ή ενεργειών εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού· τας εκδηλώσεις δηλαδή εκείνας, ων η πρώτη αρχή είναι άγνωστος, μη προελθούσα εκ της επιδράσεως υπερόχου τινός ανδρός, αίτινες κατ' ακολουθίαν δεν οφείλονται εις την ανατροφήν και την μόρφωσιν, και εκείνας, αίτινες είναι συνέχεια ή διαδοχή προηγηθείσης κοινωνικής καταστάσεως ή είναι μεταβολή ή παραφθορά άλογος ελλόγων εκδηλώσεων του βίου εν τω παρελθόντι. Συνεξετάζει δ' αναγκαίως και τας μη εκπορευομένας μεν άμέσως εκ της παραδόσεως εκδηλώσεις του βίου, αλλ' αφομοιούμενας ή συναπτομένας στενώς προς τα κατά παρόδοσιν»¹⁰.

Παρά το γεγονός ότι ο ορισμός αυτός διορθώθηκε από τον Στίλπωνα Κυριακίδη¹¹ μερικές δεκαετίες αργότερα και, κατά κάποιον τρόπο, αντικαταστάθηκε από τη συντομότερη διατύπωση «Λαογραφία είναι η επιστήμη του λαϊκού πολιτισμού», η έννοια της παράδοσης με την οποία λειτουργούσε η λαογραφία δεν έπαψε να αφορά τα λεγόμενα «ζώντα μνημεία»¹², με την έννοια των επιβιωμάτων της αρχαιότητας και του βυζαντινού κόσμου, στο πλαίσιο της «συνέχειας του έθνους». Έτσι, αν και ιδεολογικά προσδιορισμένη,

9. ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, ό.π., σελ. 42.

10. ΝΙΚΟΛΑΟΣ Γ. ΠΟΛΙΤΗΣ, «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1 (1909), σελ. 7.

11. ΣΤΙΑΠΩΝ ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ, *Ελληνική λαογραφία*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1965, σελ. 19.

12. Για τον όρο και το ιδεολογικό του περιεχόμενο βλ. ΑΛΚΗ ΚΥΡΙΑΚΙΔΟΥ-ΝΕΣΤΟΡΟΣ, ό.π., σελ. 102-103.

Μνήμη και κοινότητα

η έννοια της μνήμης απέκτησε έναν «αυτονόητο» χαρακτήρα — αφού το «παρόν» των λαογραφικών καταγραφών εμπεριείχε τη διάσταση της «ζωντανής μνήμης» — χωρίς, ωστόσο, να εντοπίζονται ή να διευκρινίζονται επαρκώς οι διαδικασίες με τις οποίες μνήμη και παράδοση συνδέονταν.

Το ζητούμενο αυτό καθορίστηκε ακριβέστερα σχετικά πρόσφατα και, βέβαια, μέσω της θεωρητικής ανανέωσης που πρόσφεραν στο λαογραφικό θεωρητικό οπλοστάσιο η κοινωνιολογία¹³ και η κοινωνική ανθρωπολογία. Προσδιορίζοντας την παράδοση η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος σημειώνει¹⁴: «Παράδοση είναι η γνώση την οποία αποθησαύρισε μέσα σε ένα μεγάλο χρονικό διάστημα μια κοινωνία ανθρώπων και την παραδίδει από τη μια γενιά στην άλλη. Η γνώση αυτή καθορίζει την κοινωνική συμπεριφορά και δεν είναι ατομική αλλά ανήκει στην κοινωνία, εδράζεται στη συλλογική μνήμη της κοινωνίας. Και η συλλογική αυτή μνήμη δεν είναι κληρονομική, όπως η μνήμη του είδους στα έντομα, γιατί δεν είναι βιολογικό φαινόμενο, αλλά κοινωνικό. Είναι, όπως την ονομάζουν οι ανθρωπολόγοι, μνήμη εξωτερικευμένη. Τώρα, εξωτερικευμένη μνήμη σημαίνει πως δεν την κουβαλάς μέσα σου κληρονομικά, αλλά πρέπει να τη μάθεις. Και αυτό είναι που μας κάνει να ξεχωρίζουμε από τα ζώα: ότι με τη βοήθεια της γλώσσας κυρίως, αλλά και των άλλων συμβολικών συστημάτων, των θεσμών, των εθίμων κτλ. που συναπαρτίζουν τον πολιτισμό, η μνήμη τοποθετήθηκε έξω από τον άνθρωπο, στον κοινωνικό οργανισμό.»

Ο εντοπισμός του «συλλογικού» και του «εξωτερικευμένου», δηλαδή μεμαθημένου, χαρακτήρα της μνήμης, αλλά και η επισήμανση των συμβολικών συστημάτων που διαμορφώνουν τον χαρακτήρα αυτόν, όχι μόνο ανανέωσε την έννοια της παράδοσης για τη λαογραφία, αλλά επιπλέον την εισήγαγε στα σύγχρονα ρεύματα

13. Ο ΜΙΧΑΗΛ Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, *Λαογραφικά Ζητήματα*, Χ. Μπούρας, Αθήνα, 1989, σελ. 58 (υποσημ. 49), προσδιορίζοντας τη σχέση της λαογραφίας με την κοινωνιολογία ως «θεμελιακή» σημειώνει, μεταξύ άλλων: «Για την πολιτισμική και την κοινωνική ανθρωπολογία δεν μιλάω· δεν πρόκειται για σχέσεις, αλλά για συγγένειες, με διαφορετικό πλέγμα προβλημάτων. Εξάλλου η ιστορική γνώση είναι προϋπόθεση και της φιλολογικής και της κοινωνιολογικής προσέγγισης της λαογραφίας, που είναι λάθος να θεωρείται άχρονη επιστήμη.»

14. ΑΛΚΗ ΚΥΡΙΑΚΙΔΟΥ-ΝΕΣΤΟΡΟΣ, *ό.π.*, σελ. 48.

Βασίλης Κ. Δαλκαβούκης

της ανθρωπολογικής σκέψης, την ανθρωπολογία της κοινωνικής μνήμης, τη γνωσιακή ανθρωπολογία, αλλά και την ανθρωπολογική ιστορία ως «Ιστορία της στάσης», όπως προσδιορίστηκε από τον Ε. Παπαταξιάρχη¹⁵, αφού ασχολείται με τη διαμόρφωση των δομικών εκείνων συμπεριφορών που καθορίζονται ιστορικά και διαμορφώνουν ή ερμηνεύουν φαινόμενα τα οποία μελετά η κοινωνική ανθρωπολογία στο παρόν.

Σε πραγματολογικό επίπεδο, δηλαδή «στο επίπεδο του αντικειμένου»¹⁶, αυτή η διεπιστημονική σύγκλιση λαογραφίας, κοινωνικής ανθρωπολογίας και ιστορίας αξιοποίησε την τριπλή προσέγγιση της μνήμης στη διαμόρφωση ενός νέου επιστημονικού πεδίου, της προφορικής ιστορίας¹⁷. Εδώ ο προσδιορισμός της μνήμης ως εργαλείου ανάλυσης των κοινωνικών και ιστορικών φαινομένων, αλλά και

15. Βλ. αναλυτικά για το ζήτημα της σχέσης ιστορίας και ανθρωπολογίας Ε. ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ, «Το παρελθόν στο παρόν. Ανθρωπολογία, ιστορία και η μελέτη της νεοελληνικής κοινωνίας», στο Ε. ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ - Θ. ΠΑΡΑΔΕΛΛΗΣ (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993, σελ. 13-74 και ειδικά σελ. 16, 26, όπου απαντά και ο συγκεκριμένος όρος.

16. Γράφει χαρακτηριστικά ο Ε. ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ, «Το παρελθόν ενώνει όσο και χωρίζει. Η ανθρωπολογία ανάμεσα στην ιστορία και τη λαογραφία», *Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου «Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία»* (19-21 Απριλίου 2002), Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα, 2002, σελ. 74-75: «Δίπλα στην εθνογραφική ιστορία μπορούμε να προσθέσουμε και μια άλλη εκδοχή συνομιλίας ανθρωπολογίας και ιστορίας που συντελείται στο επίπεδο του αντικειμένου. Πρόκειται για την εθνογραφία της κοινωνικής μνήμης, καθώς και των όρων παραγωγής της προφορικής πληροφορίας (όπως και των αρχείων). Είμαστε πλέον στην ευρύτερη σφαίρα της προφορικής ιστορίας. Η αποκατάσταση της προφορικότητας, που συντελέστηκε και μέσα από την ανθρωπολογική επικέντρωση σε κοινωνίες χωρίς γραφή, συνιστά ευνοϊκή προϋπόθεση για τη μελέτη του πρόσφατου παρελθόντος μέσα από τη συνδυαστική χρήση γραπτών πηγών και εθνογραφικά εδραιωμένων αναμνήσεων (...) Χωρίς αμφιβολία, ο αναπροσδιορισμός του αντικειμένου της λαογραφίας στην κατεύθυνση της προφορικότητας, δηλαδή η μελέτη της προφορικής παράδοσης με σύγχρονους θεωρητικούς όρους, καθιστά την όποια ιστορική στροφή της λαογραφίας και πεδίο δόκιμης συνομιλίας με την ανθρωπολογία. Έτσι είναι δυνατόν να μελετηθεί με δυναμικούς και όχι στατικούς όρους, ως όψη της παροντικής δράσης.»

17. Για την προφορική ιστορία βλ. την κατατοπιστική εισαγωγή, όπου και εκτενείς βιβλιογραφικές παραπομπές, στο ΡΙΚΗ ΒΑΝ ΜΠΟΥΣΧΟΤΕΝ - ΤΑΣΟΥΛΑ ΒΕΡΒΕΝΙΩΤΗ - ΕΥΤΥΧΙΑ ΒΟΥΤΥΡΑ - ΒΑΣΙΛΗΣ ΔΑΛΚΑΒΟΥΚΗΣ - ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ

Μνήμη και κοινότητα

της ίδιας της «παράδοσης» ως στενότερου αντικειμένου της λαογραφίας, έγινε ακριβέστερος: μέσα από την παραδοχή τόσο του συλλογικού όσο και του κοινωνικού χαρακτήρα της μνήμης, με αφετηρία το έργο του Maurice Halbwachs¹⁸ — αλλά και στο πλαίσιο μιας κριτικής θεώρησης της παλαιότερης ουσιοκρατικής αντίληψης υπό τα νέα δεδομένα του κονστρουκτιβισμού/θεωρίας της κοινωνικής και πολιτισμικής κατασκευής — η διαπίστωση ότι η μνήμη για το παρελθόν λειτουργεί επιλεκτικά, ως κατασκευή των αιτημάτων του παρόντος, έγινε κοινός τόπος. Ο επιλεκτικός χαρακτήρας της μνήμης, ωστόσο, δεν αφορά μόνο τα προφορικά τεκμήρια της επιστημονικής προσέγγισης· επεκτείνεται, επιπλέον και στα «γραπτά μνημεία», τόσο του πρόσφατου όσο και του απώτερου παρελθόντος, αφού το παρελθόν κληροδοτεί στους επερχόμενους ό,τι οι «νικητές» κάθε φορά επιλέγουν από το αποτέλεσμα της διαλεκτικής κοινωνικής διαπάλης. Έτσι, τόσο η «μικρή — προφορική κατά κανόνα — παράδοση» της υπαίθρου όσο και η «μεγάλη — γραπτή — παράδοση» που επιχειρούσε να συνδέσει το εθνικό παρόν με το αρχαιοελληνικό και βυζαντινό παρελθόν, τοποθετήθηκαν σε ορθολογικότερη βάση, αφού αναδείχτηκε ο ιδεολογικός χαρακτήρας που τις διέπει.

Στο ίδιο πλαίσιο, της «κατασκευής» δηλαδή της παράδοσης μέσω της επιλεκτικής/ιδεολογικής παρέμβασης του παρόντος, θα μπορούσε να εντάξει κανείς και τη σημαντική παρέμβαση του Pierre Nora. Οι «μνημονικοί τόποι» (*lieux de mémoire*), εισηγείται ο Pierre Nora¹⁹, ως κιβωτοί επιλεκτικής μνήμης, λειτουργούν ακριβώς επειδή χάνονται τα «μνημονικά περιβάλλοντα» (*milieux de mémoire*), κοινωνίες δηλαδή στις οποίες η μνήμη είναι διαρκώς παρούσα και καθορίζει τις συμπεριφορές, χωρίς να χρειάζεται να επισημαίνεται. Αυτή η διαρκώς παρούσα και καθοριστική μνήμη είναι που καθιστά μη λειτουργική και την έννοια της «πα-

ΜΠΑΔΑ (επιμ.), *Μνήμες και λήθη του ελληνικού εμφυλίου πολέμου*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη, 2008, σελ. 9-33.

18. Βλ. MAURICE HALBWACHS, *La mémoire collective*, PUF, Paris, 1950· και Ο ΙΔΙΟΣ, *On collective memory*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

19. Βλ. σχετικά PIERRE NORA, «Between memory and history: Les lieux de mémoire», *Représentations* 26 (1989), σελ. 7-24.

Βασίλης Κ. Δαλκαβούκης

ράδοσης» στα περιβάλλοντα αυτά, αφού η τελευταία αντιπαραβάλλεται και αποκτά το νόημά της μόνο σε σχέση με τα χάσματα που προκαλούνται από τις νεωτερικές μεταβολές. Και είναι ακριβώς τότε, όταν δηλαδή διαταράσσεται η αυτονομία της «συνέχεια» της μνήμης, που χρειάζεται η έννοια της «παράδοσης» για να περιγράψει όλα εκείνα τα μη λειτουργικά σχήματα που χάνονται, ώστε να τα επανασυνδέσει με το νεωτερικό παρόν επισημαίνοντάς τα ως «μνημονικούς τόπους». Με την έννοια αυτή μπορεί κανείς να αντιληφθεί πληρέστερα και το τριπλό νόημα που αποκτά ένας τέτοιος «τόπος», σύμφωνα με τον Pierre Nora: ένα νόημα υλικό, ένα νόημα συμβολικό και τέλος ένα λειτουργικό²⁰.

Η εννοιολογική ανανέωση με την οποία φορτίστηκε ως αναλυτικό εργαλείο η μνήμη, για λογαριασμό της λαογραφικής προσέγγισης, συνοδεύτηκε — ιδιαίτερα τις τελευταίες δεκαετίες — και από μια ανάλογη επανατοποθέτηση της κοινότητας. Στο πλαίσιο της μεταπολεμικής — ακριβέστερα μετεμφυλιακής — συχνά βίαιης και επείγουσας αστικοποίησης μεγάλου μέρους της αγροτικής υπαίθρου, η ελληνική λαογραφία έπρεπε να επαναπροσδιορίσει τον «λαό» της: η πλειονότητα τώρα βρισκόταν στις πόλεις, σε ένα περιβάλλον αστακό, με έντονες επιδράσεις τόσο από τη «μεγάλη παράδοση» του εθνικού κέντρου όσο — κυρίως — από το διεθνές περιβάλλον εντός του οποίου η Ελλάδα εντασσόταν, τουλάχιστον από καταναλωτική άποψη, με γοργούς ρυθμούς. Έτσι, ο «λαός της λαογραφίας» επεκτάθηκε από τον κόσμο (και την κοσμοθεωρία) της υπαίθρου στον «λαό της πόλης», στο άστυ, τόσο με την πολεοδομική όσο και με την ταξική του θεώρηση²¹.

Μια ταυτόχρονη — αλλά ανεξάρτητη ιστορικά — διαδικασία φαίνεται πως είχε επίσης σημαντική επίδραση στον επαναπροσδιορισμό της έννοιας της κοινότητας από την ελληνική λαογραφία. Αναφέρομαι στη συστηματική και διαρκή — ήδη από τη δεκαετία του 1950 — παρουσία των βρετανών και αμερικανών κοινωνικών ανθρωπολόγων στην Ελλάδα²², οι οποίοι μετέφεραν στην ελληνική

20. PIERRE NORA, *ό.π.*, σελ. 18-19.

21. Βλ. σχετικά την προσέγγιση του Μ.Γ. ΜΕΡΑΚΗ, *ό.π.*, σελ. 61-64.

22. Οι πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις είναι των John Campbell και Ernestine Friedl, στη δεκαετία του 1950, για να ακολουθήσουν, από τη δεκαετία του 1970, οι Juliet DuBoulay, Renée Hirschon, Michael Herzfeld,

Μνήμη και κοινότητα

επιστημονική πραγματικότητα μια μεθοδολογική προσέγγιση για την κοινότητα, όπως είχε παραχθεί στο πλαίσιο της θεωρητικής συγκρότησης της κοινωνικής ανθρωπολογίας: από τη μια μεριά, η κοινότητα αντιμετωπιζόταν ως «μονάδα μελέτης», υπό το πρίσμα του καθορισμού των συμπεριφορών από ένα δεδομένο δομικό σχήμα²³, από την άλλη αποκτούσε μια διάσταση πέρα και έξω από την ταύτισή της με τον οικισμό, ως «κοινότητα χαρακτηριστικών» δηλαδή, όπως έδειξε ο John K. Campbell με τη μελέτη του για την «κοινότητα» των Σαρακατσάνων²⁴. Ωστόσο, η απόλυτη σχεδόν προσήλωση της κλασικής ανθρωπολογικής προσέγγισης στη συγχρονία, αποτελούσε κατά κάποιον τρόπο το άλλο άκρο της υπερβολής: από τον εγκλωβισμό της λαογραφίας στο παρελθόν της «παράδοσης» μέσω της ιστορικής θεώρησης περί «συνέχειας» μέχρι την παραγνώριση της ιστορικότητας — ή την υπόμνησή της ως απαραίτητης «εισαγωγής» — στις ανθρωπολογικές απόπειρες, διαμορφώθηκε ένας ευρύτατος ενδιάμεσος χώρος για ένα γόνιμο συνδυασμό των δύο τάσεων. Στο πλαίσιο αυτό επαναπροσδιορίστηκε από μια νέα γενιά ελλήνων λαογράφων²⁵ που αξιοποίησε τόσο τη

Roger Just, Margaret Kenna, Claudia Chang, Muriel Dimen-Shein, Loring Danforth, Jill Dubish και πολλοί ακόμη. Βλ. σχετικά για το ζήτημα PETER ALLEN, «Επιτόπια έρευνα σε ένα ελληνικό χωριό: παρελθόν και παρόν», *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα, 2004, σελ. 91-116· καθώς και MARGARET E. KENNA, «Οι ποικιλίες της ανθρωπολογικής εμπειρίας: πενήντα χρόνια επιτόπιας έρευνας και άσκησης στην Ελλάδα», *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, ό.π., σελ. 117-135.

23. Βλ. για παράδειγμα ERNESTINE FRIEDL, *Vassilika: A village in modern Greece*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1962.

24. JOHN K. CAMPBELL, *Honour, family and patronage: A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*, Clarendon Press, Oxford, 1964.

25. Βλ. ενδεικτικά την προσέγγιση του ΕΥΑΓΓΕΛΟΥ ΑΥΔΙΚΟΥ, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού*, Κριτική, Αθήνα, 2009, σελ. 267-310, όπου γίνεται λόγος για τη «γενιά του 1970», με αναφορές στον Μ.Γ. Μερακλή και την Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, αλλά και τη «νεότερη γενιά», που εμφανίστηκε στα ακαδημαϊκά πράγματα στα τέλη της δεκαετίας του 1980. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η έρευνα που διεξήχθη από τη γενιά αυτή παρέμεινε στα πολιτισμικά όρια της ελληνικής περίπτωσης, με αποτέλεσμα να χαρακτηρίζεται ως «ανθρωπολογία οίκοι» (*anthropology at home*). Βλ. σχετικά ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ

Βασίλης Κ. Δαλκαβούκης

θητεία της στην κοινωνική ανθρωπολογία όσο και την εμπειρία της στην κλασική λαογραφική προσέγγιση.

Οι παράλληλες αυτές εξελίξεις, σε συνδυασμό με τη θεσμοθέτηση, σε ακαδημαϊκό επίπεδο, των σπουδών της κοινωνικής ανθρωπολογίας στην Ελλάδα, ουσιαστικά από τη δεκαετία του 1980 κ.ε., δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για μια ευρύτερη και σταθερότερη επιστημονική συνομιλία ανάμεσα σε λαογραφία, ιστορία και κοινωνική ανθρωπολογία. Σήμερα από τη συζήτηση αυτή έχει ήδη παραχθεί μια σειρά από καινούργιες εννοιολογικές προσεγγίσεις της κοινότητας, προσαρμοσμένες στη σύγχρονη πραγματικότητα και αξιοποιήσιμες και από τις τρεις «πειθαρχίες». Ορισμένες από αυτές θα επιχειρήσω να προσεγγίσω με συντομία στη συνέχεια.

Καθώς η έννοια της «κοινότητας» δεν περιορίζεται, ασφαλώς, στην εδαφική, οικονομική και κοινωνική όψη ενός εγκατεστημένου πληθυσμού σε ένα συγκεκριμένο τόπο, αλλά προσδιορίζεται μέσω των διαδικασιών αυτών και ως ένα αίσθημα «κοινού ανήκειν» για τους ανθρώπους, θα έλεγε κανείς ότι προκύπτει μια επιπλέον διάσταση της έννοιας που μας απασχολεί, σε συμβολικό επίπεδο: αυτό το αίσθημα του «κοινού ανήκειν» θα πρέπει κάθε φορά να συγκροτείται μέσα από συγκεκριμένους μηχανισμούς (τελετουργίες, αναμνηστήριες τελετές, συμβολικές πράξεις κλπ.) που συνιστούν με μια φράση ό,τι θα μπορούσε να περιγραφεί ως «συμβολική αναπαράσταση της κοινότητας», ως ένα είδος δηλαδή επιβεβαίωσης τόσο των δεσμών που την συνιστούν όσο και του ιδιαίτερου κοινοτικού «ήθους» που την διακρίνει²⁶. Αν ακολουθήσουμε το νήμα της σκέψης του Pierre Nora, αυτή η συμβολική διαδικασία συμβαίνει αυτονόητα στις κοινότητες εκείνες που βιώνουν το «παρόν» τους έξω και μακριά από τις επιδράσεις της περιβάλλουσας κοινωνίας, δηλαδή εντέλει της νεωτερικότητας· ωστόσο κάτι τέτοιο έχει εύστοχα χαρακτηριστεί ως «ιδεατός τύπος κοινότητας»²⁷, αφού η απομονω-

Π. ΑΛΕΞΑΚΗΣ, «Ανθρωπολογική έρευνα και θεωρία στην Ελλάδα. Η περίπτωση τριών επιστημονικών περιοδικών», *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα, ό.π.*, σελ. 203-219 και ειδικά σελ. 216.

26. Βλ. ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές, ό.π.*, σελ. 48-49.

27. *Ό.π.*, σελ. 53.

Μνήμη και κοινότητα

μένη κοινότητα, τουλάχιστον για τα ελληνικά και γενικότερα τα ευρωπαϊκά δεδομένα, ιστορικά δεν υφίσταται.

Η ανάγκη, ωστόσο, της υπεράσπισης αυτού του «κοινοτικού ήθους», του αισθήματος του «κοινού ανήκειν», απέναντι ακριβώς στις εξωτερικές επιδράσεις, είναι και ο καταλυτικός παράγοντας για την ανάγκη επαναπροσδιορισμού της «παράδοσης», ιδιαίτερα στις πιεστικές συνθήκες της αστικοποίησης για τον αγροτικής προέλευσης πληθυσμό της πόλης: μια κοινότητα που βρίσκεται μακριά ή έχει χάσει εντελώς το «υλικό» της υπόβαθρο, τον τόπο δηλαδή αναφοράς του «κοινού ανήκειν», συγκροτεί ένα είδος «απεδαφοποιημένης κοινότητας», όπως θα την προσδιόριζε ο Arjun Appadurai²⁸, στο πλαίσιο της οποίας η νοσταλγία παίζει καθοριστικό ρόλο στη συμβολική της αναπαραγωγή. Το ετήσιο αναβάπτισμα στον χώρο της καταγωγής, η προσήλωση σε εθιμικές πρακτικές με μικρή ή καθόλου λειτουργικότητα στον αστιακό χώρο, η ίδρυση πολιτιστικών συλλόγων που τηρούν, αναπροσαρμόζουν ή κατασκευάζουν²⁹ από την αρχή τα «πατροπαράδοτα» είναι μόνο μερικές από τις εκδοχές³⁰ αυτής της συμβολικής διάστασης της απεδαφοποιημένης κοινότητας, χωρίς πάντως να αποκλείονται από τη διαδικασία αυτή και τα υλικά στηρίγματα: πολύ συχνά μέσω της μεταφοράς της κοινότητας στις πόλεις επιδιώκεται να συγκροτηθεί ένας νέος «κοινοτικός» χώρος, για παράδειγμα μια συνοικία που λίγο πολύ κατοικείται από «χωριανούς», όπου τα επαγγελματικά δίκτυα της νέας κοινωνικοποίησης τροφοδοτούνται — αλλά και ανατροφοδοτούν — αυτό το «κοινό ανήκειν»³¹.

28. ARJUN APPADURAI, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1996.

29. Για τη διαδικασία της κατασκευής της παράδοσης στο παρόν κλασική παραμένει η προσέγγιση των ERIC HOBBSBAWM - TERENCE RANGER (επιμ.), *Η επινόηση της παράδοσης*, μετάφραση Θ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Θεμέλιο, Αθήνα, 2004.

30. Το ζήτημα, βέβαια, δεν αφορά μόνο τις απεδαφοποιημένες κοινότητες του εσωτερικού, αλλά — ίσως πολύ περισσότερο — εκείνες του εξωτερικού. Για ένα ενδιαφέρον παράδειγμα βλ. ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΧΡΥΣΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ, «Ο τόπος της πατρίδας στο λόγο και στις εθιμικές τελετουργίες των Καρπαθίων της Καμπέρρας Αυστραλίας», στο *Κάρπαθος και Λαογραφία*, Πρακτικά Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας, Αθήνα, 2008, σελ. 1027-1074.

31. Για ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα βλ. ΒΑΓΓΕΛΗΣ ΓΡ. ΑΥΔΙΚΟΣ, *Πρέβεζα 1945-1990. Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης*. Λαογραφία

Βασίλης Κ. Δαλκαβούκης

Θα μπορούσε μια τέτοια κοινότητα να χαρακτηριστεί ως «φαντασιακή»; Ο Benedict Anderson, που εισηγήθηκε και την έννοια της «φαντασιακής κοινότητας», σημειώνει³²: «Στην πραγματικότητα, κάθε κοινότητα που είναι μεγαλύτερη από ένα χωριό όπου οι άνθρωποι έχουν προσωπική επαφή (και ίσως ακόμα και σε αυτή την περίπτωση) είναι φαντασιακή. Οι κοινότητες δεν διακρίνονται μεταξύ τους από την πλαστότητα/γνησιότητά τους, αλλά από τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνονται με τη φαντασία.»

Παρόλο που η προσέγγιση του Benedict Anderson αφορά κατά βάση τον προσδιορισμό του έθνους ως φαντασιακής κοινότητας με απώτερο στόχο την ερμηνεία του εθνικισμού, ιδιαίτερα στο πλαίσιο του μαρξικού και μαρξιστικού θεωρητικού προβληματισμού, ορισμένοι από τους μηχανισμούς που εντοπίζει για τη συγκρότηση της φαντασιακής κοινότητας φαίνεται να αφορούν λίγο πολύ και το επίπεδο της κοινότητας που μας απασχολεί εδώ: απογραφές, χάρτες και μουσειά³³, για παράδειγμα, είναι τρεις από τους μηχανισμούς αυτούς τους οποίους βρίσκει κανείς πολύ συχνά στις απόπειρες της συλλογικής αναπαράστασης των απεδαφοποιημένων κοινοτήτων της πόλης ως σημεία αναφοράς της τοπικότητας, από τη μια μεριά, αλλά ταυτόχρονα και της σύνδεσης του τόπου με την ευρύτερη «παράδοση» του έθνους, από την άλλη.

Προς την ίδια κατεύθυνση, άλλωστε, φαίνεται να συνηγορεί και η προσέγγιση του Κορνήλιου Καστοριάδη³⁴, που θεωρεί ότι «το

κή εξέταση, έκδ. Δήμου Πρέβεζας, Πρέβεζα, 1991, ειδικά σελ. 229-396 («Δεύτερο Μέρος - Οι νέες πληθυσμιακές ομάδες»).

32. ΜΠΕΝΕΝΤΙΚΤ ΑΝΤΕΡΣΟΝ, *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μετάφραση ΠΟΘΗΤΗ ΧΑΝΤΖΑΡΟΥΛΑ, Νεφέλη, Αθήνα, 1997, σελ. 26.

33. *Ο.π.*, σελ. 245-277.

34. ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Ράππας, Αθήνα, 1985, σελ. 340-341. Στην υποσημείωση 9 του βιβλίου ο συγγραφέας σημειώνει: «Ο όρος “συμβολικός”, όπως χρησιμοποιείται στη Γαλλία από ορισμένα ψυχαναλυτικά ρεύματα, αντιστοιχεί στην πραγματικότητα σε μια συνιστώσα ορισμένων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, τη θεμισμένη νορμικότητά τους· αν και αυτές οι σημασίες θεσμίζονται εκάστοτε με ένα ιδιαίτερο περιεχόμενο, ο όρος αυτός αφήνει να εννοηθεί — το ίδιο συμβαίνει και με τις παρ’άπαν ψυχαναλυτικές τάσεις — ότι πίσω από αυτές τις σημασίες βρίσκεται μια μη θετική νορμικότητα (μη απορρέουσα από την ιδιαίτερη θέσμιση της κοινω

Μνήμη και κοινότητα

κοινωνικό φαντασιακό είναι πρωταρχικά δημιουργία σημασιών και δημιουργία εικόνων ή μορφών που το στηρίζουν. Η σχέση μεταξύ της σημασίας και των στηριγμάτων της (εικόνες ή φιγούρες) είναι η μόνη συγκεκριμένη έννοια που μπορούμε να αποδώσουμε στον όρο συμβολικός».

Η σύνδεση του συμβολικού με το φαντασιακό είναι, κατά την άποψή μου, και το κλειδί για να δικαιολογηθεί πλήρως ο χαρακτηρισμός: μια κοινότητα είναι, λοιπόν, φαντασιακή στον βαθμό που αντιλαμβάνεται με συμβολικούς όρους τον εαυτό της, τέτοιους δηλαδή από τους οποίους να προκύπτουν συγκεκριμένες θεσμίσεις της ως συλλογικού οργανισμού. Οι πολιτιστικοί σύλλογοι, οι αδελφότητες, η «ετεροτοπία»³⁵ της τοπικής εφημερίδας που συνδέει τους τόπους «αποδημίας» των χωριανών κλπ., είναι η μία όψη της έκφρασης αυτής: η άλλη όψη είναι το «εδαφοποιημένο» κομμάτι της κοινότητας, οι παραμένοντες, οι οποίοι συχνά εκφράζονται μέσω της κοινότητας ως διοικητικού μηχανισμού και — όχι σπάνια — συγκρουσιακά προς την προηγούμενη εκδοχή της κοινότητας³⁶.

νίας) και γεννά έτσι την αυταπάτη της νορμικότητας “υλικά ορισμένης” και συνάμα δια- ή μεταπολιτιστικής. Έτσι μιλούν, παραδείγματος χάριν, για “συμβολικό πατέρα” — πράγμα που δεν σημαίνει τίποτα περισσότερο από τον θεσμισμένο πατέρα.»

35. Για τον όρο «ετεροτοπία» βλ. MICHEL FOUCAULT, «Different spaces», *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (Οκτώβριος, 1984), σελ. 46-49 [αναδημοσιευμένο στο JAMES D. FAUBION (επιμ.), *Essential works of Michel Foucault*, τόμ. II: *Aesthetics, epistemology, methodology*, The New Press, New York, 1998, σελ. 175-185]. Η τοπική εφημερίδα, με την ιδιότητά της «να αντιπαραθέσει σε έναν πραγματικό τόπο πολλούς χώρους, πολλές θέσεις οι οποίες από μόνες τους είναι ασύμβατες (...) μία σειρά από τόπους ξένους μεταξύ τους», όπως το θέατρο ή ο κινηματογράφος, πληροί την «τρίτη αρχή» των «ετεροτοπιών», όπως τις προσδιόρισε ο Michel Foucault.

36. Για δύο πολύ ενδιαφέροντα παραδείγματα αυτής της στάσης βλ. α) Β. ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ, *Χτίζοντας το Χώρο και το Χρόνο*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2003, σελ. 59-64, για την ορεινή κτηνοτροφική κοινότητα της Αετομηλίτσας, η διοικητική έδρα της οποίας «ακολουθεί» την περιοδική μετακίνηση των κτηνοτρόφων στη Λάρισα, και β) ARIADNI ANTONIADOU - CHRISA GIANNPOULOU - MARIA KAPSIOTI, «Within the community of Fourka. The case of the “Saint Maiden”: Discourses and symbolic meanings», στο V. NITSIAKOS - I. MANOS - G. AGELOPOULOS - A. ANGELIDOU - V. DALKAVOUKIS (επιμ.), *Balkan border crossings*, 2nd annual of the Konitsa Summer School, LIT,

Βασίλης Κ. Δαλκαβούκης

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, οι στάσεις που περιέγραφα πιο πάνω συνιστούν εκδοχές της τοπικής ταυτότητας, στο πλαίσιο της κοινότητας, και αυτό — για να ξαναγυρίσουμε στο αρχικό νήμα αυτού του κειμένου — συνδέονται άμεσα με τη μνήμη, όπως επιλέγει να τη διαχειρίζεται η κάθε συλλογικότητα. Μνήμη και ταυτότητα, λοιπόν, είναι δύο αλληλένδετες διαδικασίες, σύμφωνα με τον Jeffrey Olick³⁷, αφού η ταυτότητα κατασκευάζεται στη βάση της συλλογικής μνήμης, όταν δηλαδή οι άνθρωποι θυμούνται μαζί ένα κοινό παρελθόν, με τρόπο που να ανταποκρίνεται στις πολιτικές, ιδεολογικές ή άλλες ανάγκες του παρόντος. Πρόκειται, επομένως, για «κοινότητες μνήμης», όπως εισηγείται ο Robert Bellah³⁸, που δεν ταυτίζονται αναγκαστικά με τις εδαφοποιημένες, απεδαφοποιημένες ή φαντασιακές εκδοχές της ίδιας έννοιας, αλλά μπορούν να τις διαπερνούν, όταν για παράδειγμα ως τέτοια κοινότητα νοείται το έθνος, ή να συνιστούν υποσύνολά τους, όταν λόγω χάριν στο πλαίσιο μιας πολυσυλλεκτικής τοπικής κοινότητας αναπτύσσονται κοινότητες μνήμης με εθνοτικά χαρακτηριστικά³⁹, ή ακόμη κοινότητες μνήμης που βασίζονται στη συγγένεια, όπως τα σόγια και οι οικογένειες. Έτσι, με τη σύνδεση των εννοιών μνήμη, ταυτότητα και κοινότητα συγκροτείται ένα στέρεο διεπιστημονικό εργαλείο προσέγγισης της σύγχρονης πραγματικότητας, ιδιαίτερα αποτελεσματικό, όπως τουλάχιστον δείχνουν τα πρόσφατα ερευνητικά δε-

Berlin,, σελ. 245-253 για την περίπτωση της κοινότητας της Φούρκας και τον ανταγωνισμό ανάμεσα στις δύο εκδοχές της.

37. Βλ. σχετικά JEFFREY OLICK (επιμ.), *States of memory*, Duke University Press, Durham NC, 2003.

38. Βλ. ROBERT BELLAH, *Habits of the heart*, University of California Press, Berkeley CA, 1985, σελ. 153· καθώς και LORING DANFORTH, «Η συλλογική μνήμη και η κατασκευή ταυτοτήτων στα έργα του Nicholas Gage», στο ΠΙΚΗ ΒΑΝ ΜΠΟΥΣΧΟΤΕΝ - ΤΑΣΟΥΛΑ ΒΕΡΒΕΝΙΩΤΗ - ΕΥΤΥΧΙΑ ΒΟΥΤΥΡΑ - ΒΑΣΙΛΗΣ ΔΑΛΚΑΒΟΥΚΗΣ - ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΜΠΑΔΑ (επιμ.), *ό.π.*, σελ. 257-268, για ένα παράδειγμα.

39. Για ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού του τύπου, που αφορά τη διαμόρφωση κοινοτήτων μνήμης με εθνοτικά χαρακτηριστικά από Σαρακατσάνους, Βλάχους και Ζαγορίσιους στο Ζαγόρι, βλ. ΒΑΣΙΛΗΣ ΔΑΛΚΑΒΟΥΚΗΣ, *Η πένα και η γκλίτσα. Εθνοτική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20ό αιώνα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2005.

Χρονολογία έκδοσης:

Μνήμη και κοινότητα

δομένα από τη χρησιμοποίησή του στο ζήτημα της μελέτης του ελληνικού εμφυλίου πολέμου⁴⁰ ως πεδίου εφαρμογής.

Θα μπορούσε κανείς να επεκταθεί πολύ περισσότερο στα ζητήματα αυτά, αλλά ο στόχος αυτού του κειμένου είναι διαφορετικός: έχει ήδη διαφανεί, νομίζω, ότι η σύγχρονη λαογραφία δεν μπορεί να νοηθεί έξω από τον θεωρητικό δυναμισμό της κοινωνικής ανθρωπολογίας ούτε μακριά από την κριτική της σύγχρονης ιστορικής οπτικής που δομείται πέρα από τον θετικισμό ως «φετιχισμό» των πηγών⁴¹. Παράλληλα, σε αυτό το διεπιστημονικό δείπνο η λαογραφία έχει να προσφέρει πολλά από την εμπειρία της με τους ανθρώπους και την «παραδοσιακή» γνώση του εντόπιου περιβάλλοντος, γραπτού και προφορικού, όπως αυτό διαμορφώθηκε τα τελευταία εκατό χρόνια της επίσημης ακαδημαϊκής της παρουσίας. Ωστόσο, και αυτό νομίζω πως είναι πλέον κοινή συνείδηση, η λαογραφία και η κοινωνική ανθρωπολογία κατά πρώτο λόγο, αλλά και η — σύγχρονη τουλάχιστον — ιστορία δεν μπορούν παρά να λειτουργούν μεθοδολογικά στο επίπεδο της εθνογραφίας, της επιτόπιας δηλαδή ποιοτικής κατά βάση έρευνας σε όλες τις εκδοχές⁴², που περισσότερο ερμηνεύει παρά γενικεύει. Αν, λοιπόν, μπορεί να υπάρξει μια σύγχρονη εκδοχή και για την ελληνική λαογραφία, αυτή, κατά την άποψή μου, δεν μπορεί παρά να είναι μια εθνογραφική λαογραφία που ερμηνεύει τις προβολές των ανθρώπων του παρόντος στο παρελθόν και τις κατανοεί.

40. Βλ. ενδεικτικά τον πρόσφατο συλλογικό τόμο ΡΙΚΗ ΒΑΝ ΜΠΟΥΣΧΟΤΕΝ - ΤΑΣΟΥΛΑ ΒΕΡΒΕΝΙΩΤΗ - ΕΥΤΥΧΙΑ ΒΟΥΤΥΡΑ - ΒΑΣΙΛΗΣ ΔΑΛΚΑΒΟΥΚΗΣ - ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΜΠΑΔΑ (επιμ.), *ό.π.*

41. Για τις σύγχρονες τάσεις στην ιστοριογραφία βλ. ενδεικτικά ΓΚΕΟΡΓΚ ΓΚΕΡΣ, *Η ιστοριογραφία στον 20ό αιώνα*, μετάφραση Π. ΜΑΤΑΛΑΣ, Νεφέλη, Αθήνα, 1999· και FRANÇOIS DOSSE, *Η ιστορία σε φίχουλα*, μετάφραση ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΒΛΑΧΟΠΟΥΛΟΥ, επιμέλεια ΧΡΗΣΤΟΣ ΧΑΤΖΗΩΣΗΦ, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 2000.

42. Για τις εκδοχές της εθνογραφίας βλ. ΔΗΜΗΤΡΑ ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ, *Πολιτισμός και εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1999, ειδικά σελ. 327-350.

