

Μανόλης Γ. Βαρβούνης - Μανόλης Γ. Σέργης
(διεύθυνση)

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ
ΙΣΤΟΡΙΚΑ, ΘΕΩΡΗΤΙΚΑ,
ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΑ,
ΘΕΜΑΤΙΚΕΣ

ΤΟΜΟΣ Β΄



ΗΡΟΔΟΤΟΣ

LVIII.

Ελένη Σπαθάρη-Μπεγλίτη

Χρόνος και λαογραφία

Η Ελένη Σπαθάρη-Μπεγλίτη είναι διδάκτωρ Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων - διδάσκουσα στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο.

Οι φυσικοί επιστήμονες δεν συμφωνούν για το εάν υπήρχε ή όχι ύλη πριν τη Μεγάλη Έκρηξη ή εάν δημιουργήθηκε μετά από αυτή. Συμφωνούν όμως ότι ο χώρος και ο χρόνος δημιουργήθηκαν ως επακόλουθό της. Εξάλλου, ο χρόνος έχει νόημα μόνον όταν συνδέεται με την έννοια του χώρου. Δεν υπάρχει φυσικά πρόθεση να αναλύσουμε το θέμα μας από κτήσεως κόσμου! Η αναφορά έγινε με σκοπό να αναδειχθεί η θέση ότι ο χώρος και ο χρόνος είναι αλληλένδετοι και δεν μπορεί να υπάρχει ο ένας χωρίς τον άλλο¹. Στις κοινωνικές επιστήμες, η μελέτη του χώρου δεν έχει νόημα στην περίπτωση που τον προσεγγίσουμε στη στατικότητα του, γιατί ο χώρος μεταβάλλεται μέσα στον χρόνο. Μέσα στο θέατρο του χώρου εγγράφεται η ιδιομορφία του, προϊόν ενός αξεδιάλυτου μείγματος φυσικών καταναγκασμών, ιστορικών παθών και εθνικών ιδιαιτεροτήτων. Στο πλαίσιο αυτό, η δομή του χώρου, τα τοπωνύμια, η κατοικία, ο τρόπος ιδιοποίησης του δημόσιου χώρου, η κυκλοφορία των ανθρώπων και των κοινοτικών αγαθών συμβαίνουν μέσα στον χρόνο². Ωστόσο, για λόγους επιστημολογικούς κατακερματίζουμε το αντικείμενό μας, ώστε να μπορέσουμε να εμβαθύνουμε στις επιμέρους παραμέτρους του. Το ίδιο θα κάνουμε και με την έννοια του χρόνου, προσπαθώντας όχι να την αποκόψουμε από εκείνη του χώ-

1. Η φιλοσοφία του Καντ δεχόταν τον χώρο και τον χρόνο ως αντιπροσωπευτικούς όρους μιας σύνθεσης *a priori*.

2. C. BROMBERGER - G. RAVIS-GIORDANI, «Espace donné, espace produit: Esquisse d'une approche ethnologique du concept de l'espace», στο HÉLÈNE BALFET ET AL., *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*, Éditions du centre national de la recherche scientifique, Paris, 1976, σελ. 13.

ρου, αλλά να εξετάσουμε τον παραδοσιακό πολιτισμό, αντικείμενο μελέτης της λαογραφίας που εγγράφεται στον χώρο, υπό το πρίσμα του χρόνου.

Ο χρόνος δεν αποτελεί αντικειμενική παράμετρο σε σχέση με το πώς την προσλαμβάνουν τα άτομα και οι κοινωνίες στα διάφορα στάδια της εξέλιξής τους. Στον κυκλικά επαναλαμβανόμενο χρόνο των παραδοσιακών κοινωνιών προστέθηκε ο γραμμικός χρόνος ως πορεία προς την πρόοδο, όπως την αντιλήφθηκε ο διαφωτισμός. Οι δύο αυτές προσλαμβάνουσες τείνουν να κωδικοποιηθούν στη σχετική βιβλιογραφία ως ο «κύκλος» και η «γραμμή»³. Παράδοση και ιστορικότητα αντιστοιχούνται με τον κυκλικό και τον γραμμικό χρόνο. Θα προσθέσουμε και την παράμετρο της δομής για να την εξετάσουμε σε συνάρτηση με τον χρόνο. Δομές σε αναπαραγωγή στις παραδοσιακές κοινωνίες και δομές σε μετάβαση σε κοινωνίες που «προοδεύουν» αναδεικνύουν τους τρόπους πρόσληψης της έννοιας του χρόνου από τις κοινωνίες, όπως διαμορφώνεται από τα κοινωνικά επιφαινόμενα.

Δεν είναι όμως μόνο η έννοια του χρόνου, όπως την βιώνουν οι παραδοσιακές κοινωνίες. Είναι και ο τρόπος με τον οποίο καταγράφουν τα λαογραφικά φαινόμενα οι μελετητές τους: μέσα στη διαχρονία τους ή σε ένα α-ιστορικό πλαίσιο, που ενίοτε υπαγορεύθηκε από λόγους εθνικούς; Δεδομένου ότι οι ταυτότητες χτίζονται υπό εθνικές και άλλες περιστάσεις, και όπως μαρτυρεί η ετυμολογία της λέξης νοούνται ως η δόμηση μιας εθνικής, κοινωνικής και άλλης φυσιογνωμίας η οποία ταυτίζεται με αντίστοιχα πρότυπα του παρελθόντος, για να συμβεί αυτό πρέπει να εκμηδενιστούν οι επιδράσεις και οι επιρροές του χρόνου ανάμεσα στο παρόν και το πρότυπο του παρελθόντος.

3. Ενδεικτικά αναφέρω: JOHN DEMOS, *Circles and lines. The shape of life in early America*, Harvard University Press, Cambridge, 2004· ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ, «Ο κύκλος και η γραμμή», στο βιβλίο του *Χτίζοντας το Χώρο και το Χρόνο*, Οδυσσεάς, Αθήνα, 2003· ΙΩΑΝΝΑ Δ. ΚΑΥΤΑΝΤΖΟΓΛΟΥ, *Ο κύκλος και η γραμμή. Όψεις του κοινωνικού χρόνου*, Εξάντας, Αθήνα, 1995, σελ. 20-21.

Χρόνος και λαογραφία

Ο χρόνος στη λαογραφία και τις συναφείς επιστήμες

Είναι αυτόδηλο ότι τα λαογραφικά φαινόμενα, ως κοινωνικά και ιστορικά φαινόμενα, πραγματοποιούνται σε ορισμένο τόπο και χρόνο⁴, καθότι ο χώρος και ο χρόνος είναι οι δύο βασικές συντεταγμένες, στις οποίες εγγράφονται τα φαινόμενα του παραδοσιακού πολιτισμού, που επιπλέον τυγχάνει να είναι και οι βασικές συντεταγμένες της ζωής⁵. Αρκεί να χρησιμοποιηθούν μόνο δύο παράμετροι, ο χώρος και ο χρόνος, για να μελετηθεί ο παραδοσιακός πολιτισμός ως ένα σύνολο οργανικό, ως ένα «ολικό κοινωνικό γεγονός» (*fait social total*)⁶.

Ο χώρος μετατρέπεται σε τόπο αναπαραγωγής των σχέσεων παραγωγής διαμέσου της παραγωγικής δραστηριότητας του ανθρώπου και κατ' επέκταση η δραστηριότητα αυτή αλληλεπιδρά με την κοινωνική ζωή. Έτσι, ο χώρος αποτελεί την οθόνη που πάνω της προβάλλεται κάθε κοινωνική δραστηριότητα είτε στη διαχρονία της είτε συγχρονικά προς άλλες δραστηριότητες. Παράλληλα, όμως, κάθε κοινωνία έχει το δικό της χρόνο και δημιουργεί αναπαραστάσεις και ερμηνείες του⁷. Ένα, ίσως, από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα για να κατανοήσουμε τη θέση αυτή είναι εκείνο των νομαδικών κοινωνιών και το πώς αυτές αντιλαμβάνονται και ενσωματώνουν τον χρόνο στις παραγωγικές τους δραστηριότητες κατά την κίνησή τους στον χώρο. Οι Σαρακατσάνοι, οι οποίοι είναι οι κατεξοχήν νομάδες του ελληνικού χώρου (*transhu-*

4. Ήδη από το 1989, ο Μ.Γ. ΜΕΡΑΚΑΝΗΣ αναφερόταν στην ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων στο κεφάλαιο «Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων», *Λαογραφικά Ζητήματα*, Μπούρας, Αθήνα, 1989, σελ. 15 και 19.

5. Βλ. ΑΛΚΗ ΚΥΡΙΑΚΙΔΟΥ-ΝΕΣΤΟΡΟΣ, «Η οργάνωση του χώρου στον παραδοσιακό πολιτισμό», *Συνέχεια* (Απρίλιος 1973), σελ. 51.

6. Όρος που χρησιμοποιήθηκε από τον Marcel Mauss για να δηλώσει ότι η κοινωνία μελετάται στο σύνολό της με την αποδόμηση και την επαναδόμηση του συνόλου των στοιχείων που την απαρτίζουν ώστε να αναδειχθούν οι λειτουργίες της. Περισσότερα στο ΜΑΡΣΕΛ ΜΩΣ, *Το δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής*, μετάφραση ANNA ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΥ-ΠΑΡΑΔΕΛΗ, Καστανιώτης, Αθήνα, 1979.

7. Για περισσότερα βλ. ΕΛΕΝΗ ΣΠΑΘΑΡΗ-ΜΠΕΓΑΙΤΗ, «Ο χώρος και ο χρόνος βασικές συντεταγμένες της λαογραφίας», *Ιστορική και κοινωνική λαογραφία ανατολικής Θράκης*, Λιβάνης, Αθήνα, 1997, σελ. 123-128.

mant shepherds κατά τον J.K. Campbell⁸, έναν από τους σημαντικότερους μελετητές τους), — σε αντιπαραβολή προς τους Βλαχόφωνους, οι οποίοι θεωρούνται ημι-νομάδες (*semi-nomads shepherds*), δεδομένου ότι έχουν ένα ορεινό χωριό αναφοράς όπου δραστηριοποιούνται σε δευτερογενείς παραγωγικές δραστηριότητες με βάση το ζωικό τους κεφάλαιο —, κινούνται σε ένα χρονικό και συνάμα τοπικό δίπολο. Το χρονικό δίπολο καθορίζεται από τις εορτές του αγίου Δημητρίου (26 Οκτωβρίου) και αγίου Γεωργίου (23 Απριλίου), ενώ το τοπικό από τα χειμαδιά και τα ψηλάματα. Τόπος και χρόνος βρίσκονται σε πλήρη αλληλεξάρτηση, δεδομένου ότι η περίοδος αγίου Δημητρίου - αγίου Γεωργίου είναι η περίοδος των χειμαδιών, ενώ εκείνη από την εορτή του αγίου Γεωργίου έως του αγίου Δημητρίου είναι εκείνη των ψηλωμάτων⁹. Ο κυκλικός αυτός χρόνος, χρόνος της επανάληψης των παραγωγικών και κοινωνικών δραστηριοτήτων, βιώνεται και ως εναλλαγή ενός θετικού επιθυμητού πόλου — μετακίνηση στο βουνό — και ενός αρνητικού, το ξεχειμώνιασμα στον κάμπο. «Η επιστροφή στα βουνά την άνοιξη είναι η επιστροφή στο σπίτι, ο χειμώνας στα πεδινά είναι ένα είδος εξορίας», παρατηρεί ο Campbell¹⁰. Για τους Σαρακατσάνους, τελικά, η κατάτμηση του χρόνου σε δύο εξάμηνα με βάση τις παραγωγικές τους δραστηριότητες, μετάτρέπει το εξάμηνο σε μονάδα της κοινωνικής τους ζωής:

Χάραμα στο γάμο σου, / προτού να ξημερώσει, / σου δίνω γιε μου την ευχή / και το σταυρό μου κάνω / να ζήσεις χρόνους εκατό / και 'ξάμηνα διακόσια.¹¹

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

9. Για περισσότερα βλ. ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΑΥΔΙΚΟΣ, «Χρόνος και κοινωνική οργάνωση στους νομάδες του ελληνικού χώρου», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 76 (2000), σελ. 35-41. Επίσης, για το έθιμο της Χώρας, εορτής των ποιμνίων, που γινόταν στις δύο προαναφερθείσες ημερομηνίες στο Σαμμάκοβο της ανατολικής Θράκης και σηματοδοτούσε τον κύκλο του χρόνου, βλ. ΕΛΕΝΗ ΣΠΑΘΑΡΗ-ΜΠΕΓΛΙΤΗ, *ό.π.*, σελ. 165-168.

10. J.K. CAMPBELL, *ό.π.*, σελ. 37.

11. ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ-ΓΕΩΡΓΑΛΑ, «Οργάνωση του χρόνου», *Σαρακατσάνοι*, τόμ. Β', Πανελλήνια Ομοσπονδία Συλλόγων Σαρακατσάνων, Θεσσαλονίκη, 1984, σελ. 26.

Χρόνος και λαογραφία

Έτσι, κάθε κοινότητα έχει τον δικό της τρόπο με τον οποίο διαχειρίζεται την έννοια του χρόνου. Η επίκληση του παραδείγματος των Σαρακατσάνων δεν περιορίζει το παράδειγμα στους νομαδικούς μόνο λαούς. «Του Σταυρού και δέσε, του Σταυρού και λύσε», έλεγαν οι Υδραίοι ναυτικοί που έφευγαν την άνοιξη (έλυαν τα παλαμάρια τους της Σταυροπροσκυνήσεως) για τα παράλια της Αφρικής για να μαζέψουν σφουγγάρια και επέστρεφαν το φθινόπωρο (άραζαν του Σταυρού, την 14η Σεπτεμβρίου). Δεν επρόκειτο μόνο για την κυκλική επανάληψη της επαγγελματικής τους δραστηριότητας, αλλά για τη βίωση από τη νησιωτική κοινότητα μιας εναλλαγής ρυθμών ζωής με ή χωρίς τους άνδρες — που σηματοδοτείτο από τελετουργικά αναχώρησης και επιστροφής. Με δυο λόγια, λοιπόν, ο ιστορικός χρόνος είναι επιπλέον ένα κοινωνικό προϊόν.

Με δεδομένο, λοιπόν, ότι ο χώρος και ο χρόνος αποτελούν τις βασικές συντεταγμένες της κοινωνικής συγκρότησης, ο Βασίλης Νιτσιάκος έθεσε το ερώτημα¹² κατά πόσον αυτές συνιστούν φυσικές κατηγορίες μέσα στις οποίες αναπτύσσεται ο ανθρώπινος πολιτισμός ή κατά πόσον δημιουργούνται από την ίδια τη δραστηριότητα του ατόμου, δηλαδή παράγονται κοινωνικά άρα και ιστορικά. Ο άνθρωπος, καθώς οικειοποιείται τον χρόνο, τον μετασχηματίζει με όρους ιστορικούς, δηλαδή με βάση τις συνθήκες παραγωγής και αναπαραγωγής των υλικών και συμβολικών προϋποθέσεων της κοινωνικής ζωής, οι οποίες μεταβάλλονται μέσα στον χρόνο. Έτσι, η φύση δεν συνιστά μια αντικειμενική πραγματικότητα αλλά είναι κοινωνικά κατασκευασμένη, δηλαδή συγκροτείται στο επίπεδο του λόγου και της παραγωγής νοήματος, όπως όλες οι όψεις της «πραγματικότητας». Όσο από τη μια μεριά δεν υπάρχει πολιτισμός έξω από τον χώρο και τον χρόνο, τόσο, αντίστροφα, ο χώρος και ο χρόνος είναι πάνω από όλα πολιτισμός.

Ο χρόνος συνδέεται με τη θεώρηση του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος από την εκάστοτε κοινωνία¹³. Οι σύγχρο-

12. Βλ. ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ, ό.π. Ο συγγραφέας ασχολείται με το θέμα της ιστορικότητας και της κοινωνικής κατασκευής του χώρου και του χρόνου ως πολιτισμικών κατηγοριών, με βάση μια σειρά εμπειρικών μελετών στον ελληνικό αγροτικό χώρο.

13. Αντιγράφω από την ιστοσελίδα του χωριού Στεφάνι — «Στεφάνιον» επιθυμούν να το καταγράψουν οι δημιουργοί της ιστοσελίδας: «Το σήμερα παραμέ-

νες κοινωνίες βιώνουν την καθολική συγχρονικότητα, η οποία στενεύει το χρονικό τους ορίζοντα. Η θέαση του χρόνου, εξάλλου, είναι διαφορετική όχι μόνο από κάθε κοινωνία, αλλά και σε κάθε εποχή. Άλλοτε οι κοινωνίες έχουν δει το παρελθόν ως τον χρυσό αιώνα, ως δηλαδή την υποδειγματική χρονική περίοδο της αγνότητας και της αρετής, την εποχή των μεγάλων προγόνων και των παραδόσεων· άλλοτε, πάλι, ως τη χρονική περίοδο της βαρβαρότητας, του αρχαϊσμού, των χαμηλών φυσικών επιδόσεων και πνευματικών ικανοτήτων. Από την άλλη, ανάλογα με την ανωτέρω θέαση, το παρόν είναι είτε η ευτυχισμένη περίοδος της προόδου, της δημιουργικότητας και του πολιτισμού είτε η επικίνδυνη περίοδος της απερισκεψίας και της παρακμής¹⁴. Έτσι, η αναγέννηση είχε ως πρότυπο το παρελθόν, ο διαφωτισμός, το μέλλον. Εξάλλου, η θεώρηση του μεσαίωνα, και γενικότερα ο χρόνος των προκαπιταλιστικών κοινωνιών, είναι ένας χρόνος από τον οποίο φαίνεται να απουσιάζει η έννοια της προόδου και στον οποίο το άνοιγμα προς το μέλλον δεν κατέχει ιδιαίτερη θέση¹⁵. Η ανάπτυξη των ανθρωπιστικών επιστημών, συνετέλεσε στο να ανακαλύψουμε πιο σύνθετους χρόνους και πιο πολύπλοκες θεάσεις του.

Αυτοί οι πιο σύνθετοι χρόνοι δεν σχετίζονται με τη γραμμικότητα της θέασης και της αφήγησης των ιστορικών, αλλά με μια καθημερινότητα που ξετυλίγεται στο θέατρο του κόσμου, η οποία, μέσα στη διαχρονία, παραδίδει στην επόμενη μέρα όσα κληρονόμησε από την προηγούμενη. Πρόκειται για μια καθημερινότητα που τυ-

νει δεμένο με το χθες. Το σύνολο του παρελθόντος είναι πάντα εν ζωή και εν λειτουργία μέσα στο παρόν, ακόμη και αν εμείς σήμερα δεν το θυμόμαστε πια. Η γνωριμία με το παρελθόν, η επαφή με τις ρίζες μας αποτελεί τη βάση για το μέλλον. Με τους ανθρώπους συμβαίνει αυτό που συμβαίνει με τα δέντρα. Όταν τα δέντρα ξεριζώνονται μαραζώνουν και πεθαίνουν. Όσον οι ρίζες μένουν στη γη, αυτά επιβιώνουν, ανθίζουν, καρπίζουν». (<http://www.stefanion.gr>).

14. Για περισσότερα, βλ. ΕΛΕΝΗ ΣΠΑΘΑΡΗ-ΜΠΕΓΛΙΤΗ, *ό.π.*, σελ. 23-24. Επίσης, ενδιαφέρουσες προεκτάσεις στο θέμα μπορεί κανείς να συμβουλευτεί στις μελέτες των ANDREAS HUYSSSEN, *Twilight memories: Marking time in a culture of amnesia*, Routledge, New York, 1995· RAPHAEL SAMUEL, *Theatres of memory: Past and present in contemporary culture*, Verso, London, 1994· και EDWARD S. CASEY, «The world of nostalgia», *Man and World* 20 (1987), σελ. 371-375.

15. ΙΩΑΝΝΑ Δ. ΚΑΥΤΑΝΤΖΟΓΛΟΥ, *ό.π.*, σελ. 113.

λίγει κατεξοχήν την ανθρωπότητα και που ο Fernand Braudel την αντιλαμβάνεται ως «αναρίθμητες κινήσεις κληρονομημένες, συσσωρευμένες ανάκατα, επανειλημμένες πάμπολλες φορές μέχρι τις μέρες μας και που μας βοηθούν να ζήσουμε, μας φυλακίζουν, αποφασίζουν για μας σε όλη τη διάρκεια της ύπαρξής μας, αποτελούν παροτρύνσεις, ωθήσεις, πρότυπα, τρόπους και υποχρεώσεις δράσης, που ανάγονται καμιά φορά και μάλιστα πιο συχνά από ό,τι υποθέτουμε στα βάθη των αιώνων. Πανάρχαιο αλλά και πάντα ζωντανό, ένα προαιώνιο παρελθόν ξεχύνεται στο παρόν, όπως ο Αμαζόνιος εκβάλλει στον Ατλαντικό τον τεράστιο όγκο των ταραγμένων νερών του»¹⁶.

Ωστόσο, όχι απλώς η πορεία από το παρελθόν προς το παρόν, αλλά αυτή η παράδοση του παρελθόντος στο παρόν δεν σημαίνει και την εξέλιξη των ανθρώπινων κοινωνιών σε ένα πλαίσιο προόδου. Η εθνολογία, με τον προβληματισμό της, συνέβαλε στην αμφισβήτηση της συγκεκριμένης αντίληψης της προόδου της ανθρωπότητας. Παραστατικά, ο εθνολόγος Claude Lévi-Strauss περιέγραφε την ανθρωπότητα που προοδεύει, όχι «με έναν άνθρωπο που ανεβαίνει μια σκάλα, προσθέτοντας σε κάθε του κίνηση ένα ακόμα σκαλοπάτι σε όσα έχει ήδη κατορθώσει να κατακτήσει. Θυμίζει περισσότερο τον παίκτη που η τύχη του είναι μοιρασμένη σε πολλά ζάρια και που, κάθε φορά που τα ρίχνει, τα βλέπει να σκορπίζονται πάνω στο χαλί, φέρνοντας ισάριθμα διαφορετικούς αριθμούς, Ό,τι κερδίζει κανείς από το ένα ζάρι κινδυνεύει πάντοτε να το χάσει από το άλλο και καμιά μόνο φορά η ιστορία γίνεται εποικοδομητική, οι αριθμοί δηλαδή προστίθενται και σχηματίζουν έναν ευνοϊκό συνδυασμό»¹⁷.

Ο δυτικός κόσμος έχει βγει από μια μακρά περίοδο που σηματοδεύτηκε από την ιδεολογία της προόδου, η οποία έδωσε την αίσθηση ότι διακόπηκε για δύο τουλάχιστον αιώνες — τον 17ο και 18ο — η διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο αρχαίο και το σύγχρονο¹⁸.

16. FERNAND BRAUDEL, *La dynamique du capitalisme*, Flammarion, Παρίσι, 1989, σελ. 12-13.

17. ΚΑΟΝΤ ΛΕΒΙ-ΣΤΡΟΣ, *Άγρια σκέψη*, μετάφραση Ε. ΚΑΛΠΟΥΡΤΖΗ, Παπαζήσης, Αθήνα, 1977, σελ. 186-187.

18. Για περισσότερα, βλ. JACQUES LE GOFF, *Histoire et mémoire*, Gallimard, Παρίσι, 1988, σελ. 227.

Η ιδιαιτερότητα του ελληνικού χώρου, που προέκυψε από λόγους ιστορικών συγκυριών, δεν ακολούθησε τον δυτικό κόσμο όσο αυτός έβγαινε από τις παραδοσιακές του δομές και ατένιζε ένα μέλλον βασισμένο σε ένα σταδιακά διαμορφούμενο κεφαλαιοκρατικό σύστημα. Ο νεοελληνικός διαφωτισμός στην αρχή, στη συνέχεια δίνοντας τη σκυτάλη στην ιδεολογία που υιοθέτησαν τα κινήματα από τα οποία αναδύθηκαν τα εθνικά κράτη, αναζήτησε αυτή τη σχέση ανάμεσα στο αρχαίο και το σύγχρονο για να κατανοήσει τις παραδοσιακές κοινωνικές δομές του, αλλά και για να θεμελιώσει το μέλλον του ελληνισμού σε μια νέα αρχή¹⁹.

Η θεωρία του Φαλμεράυερ, που τάραξε τον ελληνισμό, όταν αυτός προσπαθούσε να συστήσει την ελληνική του ταυτότητα και να αναδειχθεί ως συγκροτημένη εθνότητα στο πλαίσιο της ανάδυσης των εθνών — κρατών στον ευρωπαϊκό χώρο, οδήγησε, όπως γνωρίζουμε, τους πνευματικούς ταγούς της χώρας εκείνης της εποχής — ιδιαίτερα τους ιστορικούς και τους λαογράφους — στην αναζήτηση και την απόδειξη της εθνικής συνέχειας. Επειδή, η «ταυτότητα είναι η συνείδηση της ενότητας»²⁰, η ελληνική κοινωνία επεδίωξε την εστίαση σε εκείνα τα ομογενοποιητικά στοιχεία που θα της εξασφάλιζαν τη συνείδηση της εθνικής ταυτότητας²¹ και συνέχειας. Το παράξενο είναι ότι η θεωρία του Φαλμεράυερ δεν είχε ιδιαίτερη απήχηση στον ευρωπαϊκό επιστημονικό κόσμο και θα παρέμενε στα σύνορα της χώρας του, ενώ συντάραξε τους Έλληνες σε τέτοιο σημείο ώστε για πολλές δεκαετίες αργότερα να συνεχίζουν να εργά-

19. Πριν από τα τέλη του 18ου αιώνα, δηλαδή την εποχή που προσδιορίζουμε ως παραδοσιακό παρελθόν, η πολιτισμική κοινότητα του έθνους δεν συνέπιπτε με την εθνοκρατική μονάδα της πολιτικής οργάνωσης: συνεπώς και η πολιτισμική ταυτότητα κάθε έθνους δεν προσδιοριζόταν με αποκλειστικώς εθνικά κριτήρια. Όπως στον ευρωπαϊκό χώρο, έτσι και στον ελλαδικό, η πολιτισμική ταυτότητα άρχισε να προσλαμβάνει τον σαφή εθνικό χαρακτήρα που γνωρίζουμε σήμερα και να διαμορφώνεται μια εθνική θέαση του παρελθόντος. Για περισσότερα, βλ. ΠΑΝΤΕΛΗΣ Ε. ΛΕΚΚΑΣ, *Το παιχνίδι με τον χρόνο. Εθνικισμός και νεωτερικότητα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2009, σελ. 1-5.

20. Βλ. FERNAND BRAUDEL, *L'identité de la France*, τόμ. I, Flammarion, Παρίσι, 1986, σελ. 17.

21. Για περισσότερα βλ. ΠΕΝΑ ΣΤΑΥΡΙΔΗ-ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ, «Η πορεία προς τη νεωτερικότητα και η γένεση των φόβων», *Οι φόβοι ενός αιώνα, Μεταίχιμο*, Αθήνα, 2007, σελ. 25-60.

ζονται προς την κατεύθυνση της ανατροπής της²². Ο Φαλμεράνερ, με το να κόφει το νήμα που συνέδεε τους νέους Έλληνες με τους αρχαίους, έκοβε αυτομάτως και το νήμα που τους συνέδεε με την Ευρώπη, ενώ ταυτόχρονα έκοβε και το νήμα που συνέδεε την Ευρώπη — ή καλύτερα τη γερμανική εκδοχή της — με την ελληνική αρχαιότητα.

Η θεωρία των επιβιωμάτων που συγχωνεύει βιολογική κληρονομικότητα, γλώσσα και υλικό πολιτισμό και η οποία, σε ορισμένες περιπτώσεις, εστιάζει σε ιστορικά επιβιώματα, ως διάσπαρτα σημεία ενός θεμελιακού φυλετικού-πολιτισμικού συνεχούς, το οποίο εγγυάται την αυθεντικότητα της σύγχρονης ελληνικής ταυτότητας, υποστηρίζει πως η παρουσία της ελληνικής αρχαιότητας μπορεί να ιχνηλατηθεί σε μια γραμμική και διαρκή μορφή που εκτείνεται στο παρόν ή και σε «έκπτωτους» τύπους²³. Ο Michael Herzfeld, μελετώντας την ανάπτυξη της λαογραφίας στην Ελλάδα, διαπίστωσε ότι οι έλληνες λαογράφοι προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν έναν εθνικό πολιτισμό περιγράφοντας ένα παρόν που ήταν συγχρόνως και παρελθόν. Αναζητούσαν στη λαϊκή παράδοση τεκμήρια του συλλογικού τους χαρακτήρα και κινούνταν στο πλαίσιο μιας ιδεολογίας προσανατολισμένης προς το εξωτερικό, διαρκώς ευαίσθητης στα σχόλια και την κριτική των ξένων²⁴. Όταν ο σεβασμός προς το αρχαίο παρελθόν φαινόταν να είναι, εν μέρει τουλάχιστον, μια ιδέα ξένη προς το ελληνικό αγροτικό πληθυσμό²⁵, από τον οποίο αντλούσε το υλικό της η λαογραφία, η διανόηση ερχόταν να συμ-

22. Βλ. ΕΛΛΗ ΣΚΟΠΕΤΣΑ, *Φαλμεράνερ. Τεχνάσματα του αντιπάλου δέους*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1997. Παρά το γεγονός ότι ακόμα και σήμερα υπάρχουν κάποιοι εναπομείναντες μελετητές του — ενδεικτικά αναφέρω την τελευταία έκδοση περί του θέματος από τον μελετητή της ιστορικής γεωγραφίας ΓΕΡΑΣΙΜΟ Σ. ΣΚΛΑΒΟΥΝΟ, *Περί συνέχειας και ασυνέχειας των Ελλήνων. Αντίλογος στον Φαλμεράνερ και στη θεωρία των βορείων Αρίων*, Γόρδιος, Αθήνα, 2008 — ο «διαβόητος» για τους Έλληνες Φαλμεράνερ είναι τόσο άγνωστος όσο και ο Παπαρηγόπουλος.

23. ΝΑΝΤΙΑ ΣΕΡΕΜΕΤΑΚΗ, *Διασχίζοντας το σώμα. Πολιτισμός, ιστορία και φύλο στην Ελλάδα*, Λιβάνης, Αθήνα, 2008, σελ. 19.

24. Μ. HERZFELD, *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2002, σελ. 27.

25. Μ. HERZFELD, «Λαογραφία και ιστορία», στο ίδιο, σελ. 23-26.

βιβιάσει τις προφανείς ασυνέχειες²⁶ ανάμεσα στο αρχαιοελληνικό ιδεώδες και τη νεοελληνική πραγματικότητα.

Ο Μ.Γ. Μερακλής, κάνοντας τη διάκριση μεταξύ λαογραφίας της συνέχειας και λαογραφίας του παρόντος²⁷, διατύπωσε την άποψη ότι η συνέχεια δεν είναι παρά μια στατικότητα αφού είναι, κατά βάθος, μια έννοια α-ιστορική. Και τούτο διότι υποστηρίζει ότι «ο μελετητής της συνέχειας δεν μελετάει την ιστορία, αφού θέλει να δείξει, — αυτό είναι το αντικείμενό του —, ότι ορισμένες καταστάσεις έμειναν αμετάβλητες στη διαδρομή των αιώνων στην περίπτωση μας, στη διαδρομή δύο ή και τριών χιλιάδων ετών». Έτσι, η επιστροφή στο παρελθόν δεν χαρακτηρίζεται απλώς ως ιστορική ακινησία, όπως συμβαίνει με τη μελέτη των παραδομένων σχημάτων, αλλά ως μια κίνηση προς την ακινησία²⁸. Αλλά, και η μελέτη του παρόντος με την υιοθέτηση της κοινωνικοιστορικής μεθόδου έρχεται αντιμέτωπη με τις επιβιώσεις του παρελθόντος, με τις εστίες αντιστάσεως στις δεσπόμενες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες, τις ασύνειδες συνθήκες της κοινωνικής ζωής.

Η αμερικανική και βρετανική πολιτισμική και κοινωνική ανθρωπολογία που μελέτησε την ελληνική αγροτική κοινωνία της μεταπολεμικής Ελλάδας απέφυγε τις αναφορές τόσο στην ελληνική αρχαιότητα όσο και στα επιβιώματα στη νεότερη αγροτική κοινωνία. Οι μονογραφίες που συντάχθηκαν και συνεχίζουν να συντάσσονται είναι συγχρονικές και ανατρέχουν το πολύ έως το 19ο αιώνα και σπάνια αναφέρονται στην ελληνική αρχαιότητα²⁹. Αλλά και

26. Ο RAYMOND BOUDON, *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses* [Fayard, Παρίσι, 1990] διατυπώνει την άποψη, στην εισαγωγή του μάλιστα την οποία τιτλοφορεί «Προειδοποίηση», ότι πολλές αμφισβητούμενες ιδέες προέρχονται από άμεμπτες θεωρίες και, συναλλάγως, ιδέες που θεωρήθηκαν ως οι πιο εύθραυστες στηρίζονται συχνά σε μια στέρη επιχειρηματολογία.

27. Τις δύο αυτές εκδοχές της επιστήμης της λαογραφίας εισηγήθηκε στη διδασκαλία και στην έρευνα ο καθηγητής Μ.Γ. Μερακλής, όταν, μετά από δική του πρόταση, ιδρύθηκε στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων Τομέας Λαογραφίας.

28. Μ.Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, «Η ιστορικότητα», *ό.π.*, σελ. 15.

29. Εξάλλου, και οι μελετητές της αρχαιότητας, την ίδια χρονική περίοδο, απέρριπταν τα εξελικτικά μοντέλα στις εθνογραφικές προσεγγίσεις τους για την ανάλυση της πολιτικής, της θρησκείας και γενικότερα του πολιτισμού της αρ-

Χρόνος και λαογραφία

οι μελέτες των γάλλων ερευνητών στρέφονται προς την εναλλαγή του «τώρα» και του «άλλοτε», όπου το «άλλοτε» παραπέμπει στο πρόσφατο παρελθόν, συνδυάζοντας την παράμετρο του χρόνου με τη μελέτη της καθημερινότητας³⁰.

Και η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος προβληματίστηκε πάνω στη σχέση παρελθόντος-παρόντος στη λαογραφία, αν και περισσότερο αναζητώντας τον προσδιορισμό του λαού μέσα στον χρόνο — αγροτικός/αστικός, προβιομηχανικός/μεταβιομηχανικός, παραδοσιακός/μη παραδοσιακός — της αποκαλούμενης από την ίδια «Σύγχρονης Λαογραφίας»³¹. Με τη μεθοδολογία που πρότεινε για την έρευνα των λαογραφικών φαινομένων και που αποκλήθηκε «ιστορική εθνογραφία» υποδήλωνε και τη σύγκλιση των χρόνων των ιστορικών, των λαογράφων και των κοινωνικών ανθρωπολόγων. Αναζήτησε την αναστήλωση της ζωής συνολικά μεταξύ άλλων με την προσφυγή στην προφορική ιστορία³². Προτού όμως προχωρήσουμε στην ανάλυση του ρόλου της μνήμης, όπως αυτή αναδύεται από τις αυτοβιογραφίες, σημαντικό είναι να κατανοήσουμε τον ρόλο που έπαιξε η τροποποίηση των χρόνων στην ιστορία και η διεύρυνση των ιστορικών πηγών, μεταξύ των οποίων σημαντικό ρόλο παίζουν οι αυτοβιογραφίες των απλών ανθρώπων ως εθνοκείμενα (*ethnotextes*).

χαιότητας. Ενδεικτικά αναφέρω το δοκίμιο του JEAN-PIERRE VERNANT, «The pure and impure», *Myth and society in ancient Greece*, Humanity Press, New Jersey, 1980, το οποίο απορρίπτει τα εξελικτικά μοντέλα του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, εισάγοντας εθνογραφικές κατηγορίες.

30. Στο νου μου έρχεται το άρθρο της COLETTE PIAULT με τον χαρακτηριστικό τίτλο «L'absence vécue au village: Ici entre l'Autre et l'Autrefois. Essai sur la situation d'Ano Ravenia, village d'Épire» (Η βιωμένη απουσία στο χωριό: Το Εδώ ανάμεσα στο Άλλού και το Άλλοτε), στο *Aspects du changement social dans la campagne grecque*, n° spécial, 1981, σελ. 245-256 [*Επιθεώρηση Κοινωνικών ερευνών* (1981), ΕΚΚΕ], όπου η ερευνήτρια μελετάει τις εκδηλώσεις της κοινωνικής αλλαγής σε ένα χωριό της Ηπείρου ως συνέπεια της ερήμωσής του από την εσωτερική μετανάστευση.

31. Βλ. ΑΛΚΗ ΚΥΡΙΑΚΙΔΟΥ-ΝΕΣΤΟΡΟΣ, «Η ελληνική λαογραφία στη σύγχρονη της προοπτική», *Λαογραφικά μελετήματα I*, Ολκός, Αθήνα, 1975, σελ. 86-106.

32. Αναλυτικότερα στο ΕΦΗ ΒΟΥΤΥΡΑ, «Η λαογραφία της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος και η προφορική ιστορία», *Εντευκτήριο 8* (Οκτώβριος 1989), σελ. 58-61.

Ο χρόνος στην ιστορία

Ο Peter Burke σκιαγραφώντας τη σχέση μεταξύ ιστορικών και λαογράφων (*folkloristics*) τη διαίρεσε σε τρεις περιόδους: την «περίοδο της αρμονίας», όταν οι δύο επιστήμες βρίσκονταν στην παιδική τους ηλικία και η οποία έληξε με τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, την «περίοδο της καχυποψίας», όταν προσπαθούσαν να προσδιορίσουν η καθεμία το δικό της πεδίο και μεθοδολογικά εργαλεία, και η οποία εκτείνεται από τη δεκαετία του 1920 έως το 1970, και τέλος, την «περίοδο της προσέγγισης» από τη δεκαετία του 1970 και εξής δανειζόμενες και οι δύο επιστήμες μεθοδολογικά εργαλεία από τις κοινωνικές επιστήμες. Διαβλέπει δε μια «περίοδο συνεργασίας» στο μέλλον³³.

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που διαφοροποίησε την ιστοριογραφία τον εικοστό αιώνα και γκρέμισε τα είδωλα της θετικιστικής σχολής ήταν ο χρόνος και οι σε συνάρτηση προς αυτόν αντίληψη για το εύρος των πηγών. Μέχρι τότε, η θετικιστική σχολή πρόβαλε το γεγονός, το συμβάν, ως το μόνο άξιο να αναζητηθεί, να ερευνηθεί και να παρουσιαστεί γραμμικά. Το 1929, όμως, παρουσιάζεται στο προσκήνιο ένα νέο ιστορικό ρεύμα³⁴, εκείνο της «Νέας Ιστορίας» ή αλλιώς η επονομαζόμενη «Σχολή των *Annales*»³⁵. Η Νέα Ιστο-

33. Βλ. αναλυτικότερα στο PETER BURKE, «History and folklore: A historiographical survey», *Folklore* 115 (2004), σελ. 133-139.

34. Δεν χαρακτηρίζουμε τη Σχολή των *Annales* ως σχολή με την κλασική έννοια του όρου, δεδομένου ότι δεν ανέπτυξε παγιωμένες θέσεις, αλλά η ευελιξία της την οδήγησε σε συνεχείς επεκτάσεις και ανατροπές των μεθόδων της παραμένοντας στο προσκήνιο μέχρι τις μέρες μας. Έτσι, δεν περιχαρλώθηκε σε δόγματα αλλά ήταν ανοικτή στα πάντα: από την ποσοτική στην ποιοτική ιστορία, από την ιστορία αργής διάρκειας στην άμεση ιστορία, από τις δομές στα συμβάντα, οδηγώντας σε ένα νέο είδος ιστορίας, την ολική ιστορία. Για περισσότερα βλ. στο ΕΛ. ΠΡΕΒΕΛΑΚΗΣ, «Το πρόβλημα των γενικεύσεων στην ιστορία», *Μνήμων* 8 (1980-1982), σελ. 218.

35. Όνομα που προέκυψε από το επιστημονικό περιοδικό που συνεχίζει να εκδίδει με τον τίτλο *Annales d'Histoire Économique et Sociale*. Ωστόσο, δεν πρόκειται για ιστορική Σχολή, αλλά για ιστορικό ρεύμα, δεδομένου ότι από το 1929 μέχρι σήμερα μετεξελίσσεται παραμένοντας στο επίκεντρο των ιστορικών σπουδών. Ξεκίνησε ως οικονομική ιστορία, δεδομένου ότι οι τριγμοί της παγκόσμιας οικονομίας, στη δραματικότερη χρονιά, εκείνη του κραχ του 1929, έθεσαν

ρία» κάλεσε τους ιστορικούς να περάσουν από το μοναδικό στο επαναλαμβανόμενο φαινόμενο — από τη γραμμή στον κύκλο — από το ατομικό στο κοινωνικό επίπεδο. Το ζητούμενο δεν ήταν πλέον η αφήγηση μιας σειράς συμβάντων. Για τον λόγο αυτό κατέρριψε το χρονολογικό είδωλο³⁶, δηλαδή τη γραμμική ιστορική αφήγηση, η οποία ευθυγραμμίζεται με την πορεία των ιστορικών γεγονότων. Αυτός, άλλωστε, ο συγχρονισμός γεγονότων-αφήγησης είναι πλαστός, αφού γνωρίζουμε ήδη, κατά τη διάρκεια της αφήγησης, την απόληξη των γεγονότων.

Ιδιαίτερα ως προς τη συντεταγμένη του χρόνου, η Νέα Ιστορία ανέτρεψε τη σχέση παρελθόντος-παρόντος, όπως την αντιλαμβανόταν η θετικιστική σχολή, δηλαδή ως αποκλειστική ενασχόληση με το παρελθόν. Αν δεχθούμε ότι η λαογραφία είναι κατεξοχήν συγχρονική επιστήμη — και αν έδωσε ιδιαίτερη έμφαση στη συνέχεια, τούτο έγινε για λόγους ιστορικούς, της ισχυροποίησης της ελληνικής ταυτότητας όταν αυτή αμφισβητήθηκε, όπως ήδη αναφέραμε — τότε η ιστορία που κατευθύνεται από το παρόν στο παρελθόν και επιστρέφει στο παρόν για να ανταποκριθεί στην απαίτηση της κάθε κοινωνίας για αυτογνωσία και αυτοπροσδιορισμό αναδεικνύει πηγές οι οποίες έρχονται κοντά σε εκείνες των λαογράφων, εθνολόγων και ανθρωπολόγων³⁷. Εξάλλου, κατά τη συγκρότησή της, η Νέα

σε αμφισβήτηση την ιδέα της συνεχούς προόδου της ανθρωπότητας και έστρεφαν το βλέμμα από το πολιτικό στο οικονομικό επίπεδο. Συγχρόνως όμως ξεκίνησε και ως κοινωνική ιστορία, δεδομένου ότι βρέθηκε στον απόηχο του Α΄ παγκοσμίου πολέμου, σε μια εποχή όπου, σύμφωνα με τα λόγια του F. Dosse [FRANÇOIS DOSSE, *Η ιστορία σε φίχουλα*, μετάφραση ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΒΛΑΧΟΠΟΥΛΟΥ, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1992, σελ. 19-21], ο ιστορικός λόγος θεωρήθηκε ότι μπορούσε να χρησιμεύσει ως εργαλείο ειρήνης, αφού είχε προηγουμένως αποτελέσει το όπλο του πολέμου.

36. Τα άλλα δύο είδωλα που κατέρριψε η Σχολή των *Annales* είναι το πολιτική είδωλο, δηλαδή τη μόνιμη, ή εν πάση περιπτώσει την κυριαρχούσα ενασχόληση με την πολιτική ιστορία και το είδωλο της ατομικότητας, δηλαδή την πρακτική να εκλαμβάνεται η ιστορία ως ιστορία των ατόμων ως ξεχωριστών προσωπικοτήτων.

37. Η Νάντια Σερεμετάκη κατηγορεί, ωστόσο, τους εθνογράφους της σύγχρονης αγροτικής Ελλάδας ότι έχουν εκχωρήσει το πεδίο τής σε βάθος ιστορικής ανάλυσης στη Σχολή των *Annales*, αντί να βαθύνουν την εθνογραφική τους αντίληψη-κατανόηση ενσωματώνοντας τη διαχρονική έρευνα. Για περισσότερα, NANTIA SEREMETAKH, *ό.π.*, σελ. 40.

Ιστορία επηρεάστηκε από τον E. Durkheim, ο οποίος στο πλαίσιο των κοινωνιολογικών του προσεγγίσεων ανέλυσε τους όρους της ατομικής και συλλογικής αναπαράστασης, θεωρώντας αυτές τις τελευταίες ως κατηγορίες που κωδικοποιούν τον χρόνο³⁸. Θα πρέπει, ωστόσο, εδώ να διευκρινίσουμε ότι η διερεύνηση του αργού χρόνου και η έννοια της μακράς διάρκειας, όπως την επεξεργάστηκε ο Fernand Braudel σε σχέση με έναν ιδιαίτερο αλλά αχανή χώρο, τη Μεσόγειο, δεν προέκυψε από τη σύγκληση της σχολής των *Annales* με την ανθρωπολογία.

Η παράμετρος του χρόνου υπεισέρχεται και στο ίδιο το αντικείμενο μελέτης τόσο των εθνολόγων όσο και των λαογράφων. Οι υπό μελέτη πληθυσμοί μπορεί να είναι «κοντινοί χρονικά», δηλαδή οι πληθυσμοί των αποικιών, ή «χρονικά απομακρυσμένοι», δηλαδή οι «βραδυπορούντες» ως προς την πολιτισμική τους ανέλιξη σύγχρονοι χωρικοί, οι οποίοι ωστόσο, τοπικά, βιώνουν κοντά στην αστική κοινωνία — με τον όρο «αστική» να εννοούμε τόσο ως προς τη σχέση τους με τον αστικό χώρο, το άστυ, όσο και με την αστική οργάνωση της κοινωνίας, από άποψη οικονομικοκοινωνική³⁹.

Αν θέλαμε να αντιστοιχίσουμε το αντικείμενο της λαογραφίας στη συγχρονία του με αντίστοιχα ιστοριογραφικά ενδιαφέροντα, θα πλησιάζαμε τον ηροδότειο τρόπο σκέψης⁴⁰ που γειτνιάζει άλλωστε και με εκείνον της Νέας Ιστορίας, ο οποίος έδωσε ανέδειξε τόσο τα παραδομένα σχήματα όσο και την καθημερινότητα των ανθρώπων.

38. E. DURKHEIM, *The elementary forms of the religious life*, Allen and Unwin, London, 1915, σελ. 9.

39. Μ.Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, «Γαλλία», *Η συνηγορία της λαογραφίας*, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα, 2004.

40. Οι *Ιστορίες* του Ηροδότου, ως αντίποδας του ιστορικού έργου του Θουκυδίδη ο οποίος εστίασε το έργο του στα πολιτικά και πολεμικά συμβάντα, συνέλαβαν τη σκέψη ότι η ιστορία του ανθρώπου εναλλάσσεται από πολεμικές και ειρηνικές περιόδους. Ωστόσο, αν και «πατέρας της ιστορίας», όπως τον αποκαλούμε, ο Ηρόδοτος δεν είχε άξιους συνεχιστές στην ιστοριογραφία. Οι διάδοχοί του, στον βαθμό που ήταν ιστορικοί, ακολούθησαν περισσότερο τον Θουκυδίδη, ενώ στον βαθμό που ακολούθησαν τα ποικίλα ενδιαφέροντα του Ηροδότου, δεν ήταν ιστορικοί, αλλά εθνολόγοι, γεωγράφοι, λαογράφοι κ.ο.κ. [Βλ. ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΥΡΤΑΤΑΣ, «Ο Ηρόδοτος του Σοφοκλή Μαρκιανού», *Θεωρητικά προβλήματα και διδακτική της Ιστορίας*, Σεμινάριο 21, Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, Γρηγόρης, Αθήνα, 1999, σελ. 11].

Άλλωστε, εθνογραφία και ιστορία διαπλέκονται ήδη από την εποχή του Ηροδότου και του Πausανία, τότε που τα γραπτά τεκμήρια ήταν πιο σπάνια από ότι στις μέρες μας και που η προφορική έρευνα και η μελέτη των ηθών και των εθίμων αποτελούσε τη φυσική πηγή της ιστορίας. Στη νεότερη εποχή, οι αμερικανοί εθνολόγοι δημιούργησαν τον όρο «εθνοϊστορία» στην προσπάθειά τους να μελετήσουν και να επαναδομήσουν την ιστορία των ινδιάνικων φυλών με αφορμή τη μελέτη των παραδόσεών τους σε μια εποχή που για τις φυλές αυτές δεν υπήρχαν γραπτά τεκμήρια⁴¹.

Από την άλλη μεριά, η ανθρωπολογία έχει συμβάλει, με τον ένα ή άλλον τρόπο, στη μεταστροφή του βλέμματος των ιστορικών προς μια ιστορία του παρόντος, σύμφωνα με την οποία δεν είναι πλέον το παρελθόν εκείνο που εξηγεί το παρόν, αλλά το παρόν εκείνο που επιτάσσει μία ή περισσότερες επαναγνώσεις του παρελθόντος. Εξάλλου, ο ανθρωπολόγος έχει τους μάρτυρες μπροστά του, κάτι που δεν συμβαίνει με τον ιστορικό, ενώ ο ιστορικός γνωρίζει τη συνέχεια της ιστορίας, κάτι που δεν συμβαίνει με τον ανθρωπολόγο⁴².

Ο συνδυασμός χρόνου, αντικειμένου και πηγών καθορίζεται και από άλλη μια παράμετρο που σχετίζεται με την αντίληψη του χρόνου στην Νέα Ιστορία και που την φέρνει πιο κοντά τόσο στη λαογραφία όσο και στην εθνολογία. Πρόκειται για την αντίληψη του χρόνου που τριχοτομείται σε δομές, συγχυρίες και επαναστάσεις⁴³. Με την έννοια δομές εννοούμε τα φαινόμενα που παραμένουν σταθερά για μεγάλη χρονική περίοδο ή που δεν εξελίσσονται παρά μόνο με έναν τρόπο σχεδόν ανεπαίσθητο. Οι λαογράφοι, οι εθνολόγοι, οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι είναι εκείνοι που ασχολούνται με την έρευνα, την τεκμηρίωση και τη μελέτη τομέων της κοινωνικής ζωής, οι οποίοι στον παραδοσιακό πολιτισμό φαίνονται στατικοί,

41. HUBERT DESCHAMPS - JEAN POIRIER, «Histoire et Ethnologie», *Ethnologie Générale*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1968, σελ. 1433-1464.

42. MARC AUGÉ, «Ο ιστορικός χώρος της ανθρωπολογίας και ο ανθρωπολογικός χρόνος της ιστορίας», *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων*, μετάφραση ΔΕΣΠΟΙΝΑ ΣΑΡΑΦΙΔΟΥ, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1999, σελ. 20-21.

43. Για περισσότερα βλ. KRZYSZTOF POMIAN, «L'histoire des structures», στο JACQUES LE GOFF (επιμ.), *La nouvelle histoire*, Complexe, Paris, 1978, σελ. 124.

ενώ στην πραγματικότητα υπαγορεύουν στους κλάδους αυτούς τη διερεύνηση του αργού χρόνου στον οποίο εκδηλώνονται. Με την έννοια συγχυρίες, τα γεγονότα επαναλαμβάνονται, αν και χωρίς περιοδικότητα, και δεν τροποποιούν τις δομές μέσα στις οποίες εκδηλώνονται. Τέλος, ο χρόνος των επαναστάσεων είναι ο συμβαντολογικός χρόνος, δηλαδή χρόνος μη αναστρέψιμος, γιατί ανατρέπει δομές οι οποίες δεν πρόκειται ποτέ να επανέλθουν στην προηγούμενη μορφή τους⁴⁴.

Η σχέση χρόνου και πηγής είναι αυτόδηλη. Η ίδια η αλλαγή της έννοιας της ιστορικής πηγής, η ανακάλυψη και ο πειραματισμός με νέες πηγές που πλησιάζουν εκείνες των λαογράφων και των εθνολόγων, το τίμημα για τις δυσκολίες που συναντιούνται στην εξεύρεση πληροφοριών σε τομείς στους οποίους η σιωπή των τεκμηρίων αναγκάζει σε μια πιο ελαστική χρονολόγηση, υπήρξαν η βάση της τροποποίησης του χρόνου, ή καλύτερα των χρόνων της ιστορίας. Η αργή εξέλιξη του ιστορικού χρόνου, αυτή που αποκλήθηκε *histoire de longue durée*, ανέδειξε νέες πηγές, όπως εκείνες της καθημερινότητας, των προφορικών παραδόσεων, των βιογραφιών και αυτοβιογραφιών και γενικότερα των προφορικών πηγών που σχετίζονται με τη μνήμη της κοινωνίας και των πολιτισμικών ομάδων, οι οποίες αξιοποιούνταν από τους παλαιότερους ιστορικούς — ο Ηρόδοτος είναι το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα — και από τους λαογράφους και η αξία των οποίων είχε υποτιμηθεί με την καθιέρωση της αρχαιακής μεθόδου τον 19ο αιώνα⁴⁵.

Κυκλικός και γραμμικός χρόνος στις παραδοσιακές κοινωνίες

Ο παραδοσιακός άνθρωπος, με τη ματιά στραμμένη είτε προς τον ουρανό για να τον θαυμάσει και να απορήσει είτε προς τη γη

44. Υπάρχει ένας συνδετικός κρίκος ανάμεσα στους τρεις χρόνους: των δομών, των συγχυριών και των επαναστάσεων. Αν οι συγχυρίες διαταράζουν και υπερβούν τις δομές, τότε έχουμε τις επαναστάσεις, το χρόνο των καινοτομιών. Ο σύνδεσμος ανάμεσα στις δομές και τις επαναστάσεις δεν είναι τυχαίος. Κάθε επανάσταση δεν είναι τίποτα άλλο από την ανατροπή δομών και την εμφάνιση νέων.

45. Βλ. περισσότερα για τη βιογραφική προσέγγιση και την προφορική ιστορία, και ειδικότερα για έναν από τους σημαντικότερους θεμελιωτές της προφορι-

Χρόνος και λαογραφία

για να ικανοποιήσει τις βιοτικές του ανάγκες υπήρξε μάρτυρας μιας κυκλικής κίνησης: της κυκλικής κίνησης των ορατών ουρανίων σωμάτων, παράλληλα με την περιοδική επανάληψη των εποχών του έτους, που εκδηλώνεται με την εναλλαγή της βλάστησης με τη χειμερία ανάπαυλα της φύσης. Η συνάρτηση των φυσικών αυτών φαινομένων με τον κύκλο ζωής του ίδιου του ανθρώπου — ζωή, θάνατος — που συμπληρώνεται από σταθμούς που επαναλαμβάνονται στη διάρκεια του βίου — βάπτιση, αρραβώνας, γάμος — υπαγόρευαν την κυκλική θεώρηση του χρόνου. Σε συνδυασμό με την αναπαραγωγή των κοινωνικών δομών που δίνουν την κοινωνική αίσθηση ότι ενώ όλα αλλάζουν, τα πάντα ίδια μένουν, επιτείνεται η σύλληψη του χρόνου ως επαναλαμβανόμενων εκφάνσεων της ζωής στο σύνολό της⁴⁶.

κής ιστορίας, τον Paul Thompson, καθηγητή της Κοινωνικής Ιστορίας στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου του Essex, ο οποίος μελέτησε τη μνήμη της καθημερινότητας των απλών ανθρώπων ως νέου αντικειμένου της κοινωνικής ζωής, συμβάλλοντας στη διερεύνηση των ερευνητικών ενδιαφερόντων των ιστορικών στη μελέτη της ατομικής και συλλογικής μνήμης και των αφηγήσεων ζωής στο ΡΕΑ ΚΑΚΑΜΠΟΥΡΑ, *Αφηγήσεις ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, Ατραπός, Αθήνα, 2008, 52 κ.ε. Επίσης P. THOMPSON, *The voice of the past. Oral history*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

46. Εκτός από τις επαναλαμβανόμενες εκφάνσεις της ζωής, στο περιθώριο της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας — και ιδιαίτερα σε διάφορα βακχικά/ορφικά και πυθαγόρεια κείμενα, καθώς και στον «Μύθο του Ηρόδ» στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα — υπήρχε η σύλληψη των επαναλαμβανόμενων μετενσαρκώσεων — αντίληψη την οποία εξάλειψε σταδιακά η επίσημη χριστιανική θρησκεία, ιδιαίτερα με τη σύγκρουσή της με τους νεοπλατωνικούς. Οι γνωστές και στη νεοελληνική παράδοση τρεις Μοίρες κάθονταν στις άκρες του σύμπαντος και ρύθμιζαν την κυκλική περιστροφική κίνηση των πλανητών. Οι ψυχές, προτού σβηστεί η μνήμη τους και επιστρέψουν στον κόσμο, προσέρχονταν σε αυτές για να επιλέξουν το πεπρωμένο της επόμενης ζωής τους. Το τελικό πεπρωμένο ήταν συνδεδεμένο με την κίνηση των πλανητών σε τροχιά. Σε αντίθεση προς τον χριστιανισμό που διδάσκει πως δεν υπάρχει μετενσάρκωση και πως η ψυχή των νεκρών κάνει ένα τελευταίο ταξίδι προς τον παράδεισο ή την κόλαση, οι αρχαιοελληνικές τελετουργίες του «κύκλου της ζωής» γίνονταν σε ορισμένα χρονικά σημεία κατά τη διάρκεια της ζωής, με σκοπό να επηρεάσουν το πεπρωμένο είτε σε σχέση με την παρούσα ή σε σχέση με τις μελλοντικές ζωές. Για περισσότερα, βλ. στους OTTO BRENDEL, *The symbolism of the sphere. A contribution of the history of earlier greek philosophy*, E.J. Brill, Leiden, 1977, σελ. 73 κ.ε.:

Συγκεκριμένα, ο παραδοσιακός άνθρωπος, σε όλα τα μήκη και πλάτη της Γης λάτρευε θεότητες που σχετίζονταν με τον Ήλιο και τη Σελήνη. Η ετήσια φαινόμενη τροχιά του Ήλιου γύρω από τη Γη σηματοδοτείται από τις δύο ισημερίες (21 Μαρτίου και 22 Σεπτεμβρίου) και τα δύο ηλιοστάσια (21 Ιουνίου και 22 Δεκεμβρίου) που συμπίπτουν με πανηγυρικούς εορτασμούς και πανάρχαιες τελετουργίες. Και αν ο παραδοσιακός άνθρωπος συσχέτιζε το ηλιακό φως με τελετουργίες φώτισης και τη δημιουργική δύναμη της φύσης, την κίνηση της Σελήνης τη συσχέτιζε με χθόνιες δυνάμεις και της απέδιδε ρόλο ημερολογιακό⁴⁷.

Ο κύκλος του ενιαυτού που σηματοδοτείται από τις εποχές του έτους και που η θέασή του από τον παραδοσιακό άνθρωπο χρησιμεύει ως μέσο προσανατολισμού μέσα στις αλλεπάλληλες κοινωνικές και φυσικές διαδοχές, όπου και βρίσκεται ενταγμένος⁴⁸, καταγράφεται ακόμα και στο παραμύθι, ένα είδος της προφορικής παράδοσης το οποίο κατεзоχήν μας θέτει εκτός πραγματικού τόπου και χρόνου ήδη από την πρώτη του φράση «μια φορά κι έναν καιρό...» έως και την τελευταία «ούτε εγώ ήμουν εκεί μήτε εσείς να το πιστέψετε». Παρά το γεγονός ότι η φυσική φθορά δεν αγγίζει τους παραμυθιακούς ήρωες και το πέρασμα του χρόνου δεν έχει επιπτώσεις στη σωματική τους εμφάνιση, ωστόσο η έννοια του χρόνου δεν απουσιάζει από το παραμύθι⁴⁹. Στα παραμύθια, οι μήνες ως προσωποποιημένες υποδιαιρέσεις του χρόνου είναι δυνάμεις που εξευμενίζονται ή θυμώνουν, ανάλογα με τη συμπεριφορά του ανθρώπου. Συνήθως αναφέρονται με τα ονόματα που περιγράφουν τις

ΣΠΥΡΟΣ ΡΑΓΚΟΣ, «Ο χρόνος και το πλήρωμά του στην αρχαία Ελλάδα και στις λεγόμενες ορφικές θεογονίες», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 74 (Μάρτιος 2000), σελ. 32-43· και CHARLES STEWART, «Χρόνος, τελετουργία και τελεολογία», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 76 (2000), σελ. 32.

47. Για τη σχέση της κίνησης των ουρανίων σωμάτων με τελετουργίες και το εορτολόγιο βλ. αναλυτικότερα στο ΣΤΡΑΤΟΣ ΘΕΟΔΟΣΙΟΥ - ΜΑΝΟΣ ΔΑΝΕΖΗΣ, *Ο κύκλος του χρόνου. Αστρονομία και μυστηριακές λατρείες*, Δίαυλος, Αθήνα, 2004.

48. NORBERT ELIAS, *Περί χρόνου*, Εκδόσεις Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2004, σελ. 10.

49. ΜΑΡΙΑΝΘΗ ΚΑΠΑΝΟΓΛΟΥ, «Διαχείριση του χρόνου στην προφορική παράδοση των Ελλήνων και άλλων βαλκανικών λαών», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 76 (2000), σελ. 42-47.

Χρόνος και λαογραφία

γεωργικές τους ενασχολήσεις ή αναφέρονται στον σπουδαιότερο άγιο που γιορτάζεται το συγκεκριμένο μήνα. Περιγράφεται το πολυποίκιλο μωσαϊκό των αγροτικών εργασιών και προϊόντων, των εθίμων και των συνηθειών της αγροτικής ζωής, καθώς και των δυσκολιών που αντιμετωπίζει ο άνθρωπος που είναι εκτεθειμένος στα φυσικά στοιχεία⁵⁰.

Οι παραδοσιακές λοιπόν κοινωνίες, αλλά και οι πρωτόγονες, που στηρίζονται ιδιαίτερα στην πρωτογενή παραγωγή για την επιβίωση και την αναπαραγωγή τους αντιλαμβάνονται κατεξοχήν τον χρόνο στη κυκλική του διάσταση, αν και, όπως θα δούμε στη συνέχεια, με την προσέγγιση των αυτοβιογραφιών ως ιστοριών ζωής του παραδοσιακού ανθρώπου του οποίου η ζωή κυλάει γραμμικά ούσα ενταγμένη στον κύκλο του ενιαυτού, η συνεχής επανάληψη στο πλαίσιο της συνέχειας δεν αποτελεί το μοναδικό τρόπο θέασής του. Εξάλλου, και στον χώρο της ανθρωπολογίας έχει εκφραστεί η επιφύλαξη για το εάν — στους πρωτόγονους τουλάχιστον λαούς, τους οποίους και μελέτησαν — ο χρόνος βιώνεται από τους ίδιους κυκλικά ή για το εάν κινείται ανάμεσα σε δύο πόλους: μέρα-νύχτα, χειμώνας-καλοκαίρι, ξηρασία-πλημμύρα, γηρατεία-νεότητα, ζωή-θάνατος, παρόν-παρελθόν. Πρόκειται, κατά τον Edmund Leach, για μια επανάληψη των αντιθέτων στο πλαίσιο μιας ασυνέχειας⁵¹.

Σε κάθε περίπτωση πάντως, η ροή του κυκλικού χρόνου σηματοδεύεται από τελετουργίες. Ο Pierre Bourdieu προσπάθησε να αποδείξει ότι «στο επίπεδο των τελετουργιών, η τελετουργία εκφράζει την κατάσταση των παραγωγικών δυνάμεων που την καθορίζουν

50. Στην κατηγορία των παραμυθιών αυτών εντάσσονται οι παραλλαγές του ελληνικού οικότυπου ΑΤ *480 «Οι δύο γριές και οι δώδεκα μήνες» του παραμυθιακού τύπου ΑΤ 480 του διεθνούς καταλόγου «The spinning women by the spring», όπου μια φτωχή γριά ανεβαίνει στο βουνό για να μαζέψει ξύλα (ή χόρτα) ή να βρει φως για να γνέσει. Όταν πιάνει βροχή καταφεύγει σε μια σπηλιά όπου συναντάει τους δώδεκα μήνες, οι οποίοι κάθονται γύρω από μια φωτιά. Αυτοί τη ρωτούν τη γνώμη της και εκείνη τους επαινεί. Για τα καλά της λόγια κερδίζει δώρα, συνήθως φλουριά. Όταν θα το μάθει μια κακιά γριά και θελήσει και εκείνη να αποκτήσει αντίστοιχα δώρα, θα τους αναζητήσει και θα τους συναντήσει, αλλά όταν τη ρωτήσουν τη γνώμη της, θα τους κατηγορήσει και θα ανταμειφθεί με ένα σακούλι φίδια.

51. Βλ. EDMUND LEACH, *Rethinking anthropology*, Athlone, London, 1961, σελ. 126.

αρνητικά, μέσω της αβεβαιότητας και της ανασφάλειας, με τη μορφή μιας τεράστιας προσπάθειας να διατηρηθεί η φυσική και ανθρώπινη ζωή που συνεχώς απειλείται και αίρεται, ενώ στο επίπεδο των δομών αναμεταφράζει την αντίθεση ανάμεσα στον χρόνο των εργασιών και τον χρόνο της παραγωγής σε μια αντίθεση ανάμεσα σε δύο τύπους τελετουργιών: τις τελετουργίες ευφημισμού και νομιμοποίησης που συνδέονται με το όργωμα και τον θερισμό, και τις τελετουργίες εξευμενισμού της εποχής, της κυφορίας και της αναμονής. Η αντίθεση που δεσπόζει όλη την αγροτική ζωή ανάμεσα στον χρόνο των εργασιών (που εξαρτάται από τον άνθρωπο) και τον χρόνο της παραγωγής (που εξαρτάται μόνο από τη φύση) νοείται με τους ίδιους όρους με αυτούς της κατά φύλα κατανομής των έργων, με τις σύντομες, βίαιες, ασυνεχείς και ενάντια στη φύση παρεμβάσεις των ανδρών στην παραγωγή (όργωμα ή θερισμός) αφενός, και αφετέρου την αργή και παρατεταμένη κυφορία, τη φροντίδα, συντήρηση και προστασία της ζωής που βαρύνει τις γυναίκες»⁵².

Η σχηματοποιημένη άποψη του λαογράφου Erich Schmidt, όπως παρουσιάζεται στη νεκρολογία του, σύμφωνα με την οποία η ιστορία μελετά τις ενεργές δυνάμεις κατά τη φάση της ροής του γεγονότος, ενώ η λαογραφία είναι η επιστήμη για τη ζωή των παραδομένων σχημάτων⁵³, μπορεί να αντιστοιχηθεί με τη γραμμή και τον κύκλο. Ωστόσο, και αυτή η αντιστοίχιση είναι σχηματική. Και αν η γραμμή (ο χρόνος της ιστορίας) εκφράζει την ανοιχτή κατεύθυνση, τη φυγή, την αβεβαιότητα, την απεριόριστη πρόοδο, ενώ ο κύκλος (ο χρόνος της λαογραφίας ή της εθνολογίας) την επανάληψη, την ομοιότητα, την περιστροφή, την επιστροφή⁵⁴, πρόκειται για μια διστική επινόηση του κοινωνικού χρόνου — όχι δηλαδή μόνο του χρόνου που επικρατεί σε μια κοινωνία, αλλά και της ερμηνείας, της θεώρησής του από τα μέλη της. Αυτή ακριβώς η διστική⁵⁵

52. Βλ. PIERRE BOURDIEU, *Η αίσθηση της πρακτικής*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006, σελ. 159.

53. Βλ. τη νεκρολογία του E. Schmidt συνταγμένη από τον Μ.Γ. ΜΕΡΑΚΗ στο *Λαογραφία* 32 (1979-1981), σελ. 562-563.

54. ΙΩΑΝΝΑ Δ. ΚΑΥΤΑΝΤΖΟΓΛΟΥ, *ό.π.*, σελ. 20-21.

55. Διστικές προσεγγίσεις συναντάμε επίσης τόσο στις κοινωνιολογικές θεωρήσεις, όσο και στις οικονομικές. Ο ελληνικός χώρος χαρακτηρίστηκε από αργή ανάπτυξη των δομών, παραμένοντας κατά βάση για μακρό χρονικό διάστημα

Χρόνος και λαογραφία

επιπόνηση υπόκειται σε αμφισβήτηση και επιζητείται η υπέρβαση της επιβεβλημένης επιλογής ανάμεσα στο συνεχές και στο ασυνεχές.

Ο χρόνος, λοιπόν, συνεπάγεται επαναλήψεις, αλλά και μια γραμμική και μη αναστρέψιμη πορεία. Ο Edmund Leach, μελετώντας αυτή τη φαινομενικά διστακτική συμβολική απεικόνιση του χρόνου μέσω των διαβατήριων τελετών που περιλαμβάνουν έναν συμβολικό θάνατο και μια συμβολική αναγέννηση, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι επειδή ακριβώς η σκέψη του αναπότρεπτου τέλους και της μη αναστρεψιμότητας ανησυχεί τον παραδοσιακό άνθρωπο, προσπαθεί να την απαλύνει δίνοντας έμφαση στην επανάληψη και την περιοδικότητα, όπως αυτή εκφράζεται στην καθημερινή ζωή⁵⁶. Εύκολα αντιλαμβανόμαστε ότι η έκφραση «ο κύκλος της ζωής» συνδέει τη ζωή, τον θάνατο και την εικόνα του κύκλου. Αυτό όμως, ουσιαστικά, αποτελεί παραδοξότητα, δεδομένου ότι στο ατομικό επίπεδο γεννιόμαστε και βιώνουμε μια γραμμική πορεία του χρόνου μέχρι τα γηρατεία και τον θάνατό μας. Η ιδέα ότι η ζωή είναι κύκλος αποτελεί μια ποθητή αναλογία ανάμεσα στην ανθρώπινη ζωή και σε ορισμένες πλευρές της φύσης, όπως η επανεμφάνιση της βλάστησης ή οι επαναλήψεις των εποχών.

μα αγροτικός, ενώ στον αστικό χώρο αναπτύσσονταν ιδιαίζουσες κεφαλαιοκρατικές δομές, με έμφαση στον τριτογενή τομέα. Αυτό ενίσχυσε μια δίπολη προσέγγιση: αστικός/ αγροτικός χώρος, πολιτιστικός/πολιτισμικός, μέλλον βασισμένο στο παρελθόν/ παρόν, γραμμικός χρόνος/ κυκλικός χρόνος κ.ο.κ. Τηρουμένων φυσικά των αναλογιών, οι λατινοαμερικανικές κοινωνίες συνεχίζουν να βιώνουν το δίπολο που εκφράζεται στον αγροτικό χώρο με την εκδήλωση μιας κουλτούρας του παρόντος, ενώ στον αστικό έχουν ενστερνιστεί την έννοια της ποσοτικής προόδου. Στον ελληνικό χώρο πάντως, το δίπολο αυτό δεν ήταν απόλυτο, δεδομένου ότι οι αστοί ήταν εκείνοι που όχι μόνο μελέτησαν τον αγροτικό χώρο, αλλά μετέφεραν στοιχεία του πολιτισμού του στην αστική κουλτούρα, ορμώμενοι από έναν θαυμασμό στα πολιτισμικά πρότυπα που αυτός ενείχε. Ας θυμηθούμε την Αγγελική Χατζημιχάλη ή και τον Κωνσταντίνο Καραβίδα με τις θέσεις του για τον κοινοτισμό. Γενικότερα, όσο αφορά σε μελέτες που ενστερνίζονται τον δισμό αναφέρουμε ενδεικτικά στην οικονομία των W.A. LEWIS, *The theory of economic growth*, London, 2003, και B. HIGGINGS, «The dualistic theory of underdeveloped areas», *Economic Development and Cultural Change* IV-2 (January 1956) και στην κοινωνιολογία του J.H. BOEKE, *Economics and economic policy of dual societies, as exemplified by Indonesia*, New York, 1953.

56. Για περισσότερα, E. LEACH, «Two essays concerning the symbolic representation of time», *Rethinking anthropology*, ό.π., σελ. 126.

Ο Charles Stewart ορμώμενος από την ιδέα του E. Leach ότι η λειτουργία διακοπής του χρόνου, η οποία επιτελείται μέσω της ιεροτελεστίας, αντικατοπτρίζεται στους ίδιους τελετουργικούς τύπους, όπου η αντιστροφή των ρόλων ή ο συμβολισμός του θανάτου και της αναγέννησης αποτελούν ανάλογες διακοπές στο κοινωνικό επίπεδο, θα υποστηρίξει ότι οι τελετουργικοί κύκλοι πιθανόν αντιπροσωπεύουν τον χρόνο στην πληρότητά του και όχι μόνο τη διακοπή του. Εξάλλου, σε κάποιες μελέτες, ο κύκλος της ζωής έχει ερμηνευτεί ως εικόνα αιωνιότητας⁵⁷. Για τον λόγο αυτό, μελέτησε σύγχρονες και ιστορικές ελληνικές ιδέες της μετά θάνατον ζωής για να διαπιστώσει το πώς αυτές επηρεάζουν τις αντιλήψεις για τον χρόνο και τις τελετουργικές πράξεις⁵⁸. Κατά τη γνώμη του, οι κυκλικές κινήσεις και τα κυκλικά σχήματα στις χριστιανικές πρακτικές-λιτανείες (κίνηση γύρω από το φέρετρο, χορός του Ησαΐα κ.ά.) φέρονται μάλλον ως μιμήσεις της σωστής ροής της ζωής⁵⁹. Αλλά και η φορά του κύκλου στις ιεροτελεστίες φαίνεται ότι έχει κάποια σημασία. Κατά την Juliet du Boulay, οι αριστερότροφοι κύκλοι αποτελούν καλό σιωνό (όπως στον χορό του Ησαΐα, στην περιφορά της εικόνας)⁶⁰, ενώ οι δεξιότροφοι ανακόπτουν μια πορεία (λόγου χάριν το ταξίδι της ψυχής του νεκρού προς τον ουρανό)⁶¹. Και

57. WARE, Επίσκοπος Κάλλιστος Διοκλείας, *The ring and the crown* (αδημοσίευτο), δημόσια διάλεξη, Οξφόρδη, 1984.

58. CHARLES STEWART, *ό.π.*, σελ. 26.

59. Στο ίδιο, σελ. 30.

60. Ενδιαφέρον παρουσιάζει ο «χορός του μηχανικού», ο οποίος έχει αποτυπωθεί στο ντοκιμαντέρ του Βασίλη Μάρου «Κάλυμνος». Πρόκειται για έναν τελετουργικό, συμβολικό, χορό των δυτών, αριστερότροφο, όπου ο δύτης που σέρνει τον χορό, στην αρχή χορεύει με το πόδι του πιασμένο ωσάν να έχει χτυπηθεί από τη νόσο των δυτών και όσο περνάει η ώρα ανασηκώνεται, για να τελειώσει ο χορός με το παλικάρι να έχει αποδιώξει από πάνω του την αναπηρία. Πρόκειται για ένα τελετουργικό ξόρκι των ανθρώπων που ζούσαν από τη συλλογή των σφουγγαριών κάτω από εξαιρετικά επικίνδυνες συνθήκες.

61. Η Juliet du Boulay εστίασε την έρευνά της στο χωριό Αμπέλι της Εύβοιας. Για περισσότερα βλ. «The Greek vampire. A study of cyclic symbolism in Marriage and death», *Man* 17 (1982), σελ. 237 και «The blood: Symbolic relationships between descent, marriage, incest prohibitions and spiritual kinship in Greece», *Man* 19 (1984), σελ. 533-558.

ενώ ο Maurice Bloch⁶² αντιλαμβάνεται ότι οι ιεροτελεστίες, οι οποίες προάγουν την κυκλική ιδέα του χρόνου, αποτελούν το βασικό μέσο με το οποίο το παρελθόν εξουσιάζει το παρόν, ο Charles Stewart, αντίθετα, θεωρεί ότι οι ιεροτελεστίες δίνουν μια εικόνα του μέλλοντος στο παρόν, «ως εικόνες εκπλήρωσης, ολοκλήρωσης και αιωνιότητας που παρουσιάζονται κατά περιόδους στην κοινωνία καθώς προχωρεί στο αναπόδραστο και πεπερασμένο (γραμμικό) δρόμο της ζωής»⁶³.

Στη σύγχρονη εποχή, «στον άνθρωπο αρέσει να παίζει με το γοητευτικό μυστήριο ή παράδοξο μιας λογικά ανεμυήνευτης έστω τελετής»⁶⁴. Η άποψη αυτή προσπαθεί να εξηγήσει γιατί επιβιώνουν παραδομένα σχήματα που βρίσκονται έξω από την περιοχή της λογικής. Σε αυτή την άποψη θα προσθέσουμε ότι έχει αποδειχθεί από μελετητές των κοινωνικών ομάδων πως στο σύγχρονο κόσμο επιβιώνουν «αρχαϊκές» έννοιες οι οποίες προέρχονται από τα βάθη της ιστορίας κάθε κοινωνικοπολιτιστικής ομάδας και οι οποίες καθορίζουν την πολιτισμική χροιά της, δηλαδή ένα ολόκληρο και συγκεκριμένο σύνολο από συλλογικές αναπαραστάσεις. Όσον αφορά στην αντίληψη και στη διαχείριση του χρόνου που προκύπτει από τις τελετουργίες, σύμφωνα με τον Bloch, η αναπαράστασή του δεν αφορά στον καθημερινό πρακτικά βιωμένο χρόνο των ανθρώπων, αλλά στην ίδια την ακύρωσή του που προκύπτει από τις δραματοποιήσεις των τελετουργιών, οι οποίες παράγουν έναν μυθικό χρόνο⁶⁵. Κατά συνέπεια, δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ο χρόνος της τελετουργίας ως χρόνος της κοινωνίας, προκαλώντας τη σύγχυση ανάμεσα στη δραματοποιημένη μυθική αναπαράσταση και στην πρακτική διάσταση του χρόνου⁶⁶.

62. Για περισσότερα βλ. MAURICE BLOCH, «The past and the present in the present», *Man* 12 (1977), σελ. 278-292, καθώς και LEOPOLD E.A. HOWE, «The social determination of knowledge: Maurice Bloch and hali-nese time», *Man* 16 (1981), σελ. 220-234.

63. CHARLES STEWART, *ό.π.*, σελ. 34.

64. Μ.Γ. ΜΕΡΑΚΗΣ, «Η ιστορικότητα», *ό.π.*, σελ. 24.

65. Βλ. M. BLOCH, *Ritual, history and power*, Athlone, London, 1989, σελ. 18.

66. Αναλυτικότερα στο ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ, *ό.π.*, σελ. 120-130.

Παρόλα αυτά, αποτελεί νομοτέλεια οι κοινωνίες να εξελίσσονται και παλιές οικονομίες, κοινωνικο-πολιτισμικές σχέσεις, αλλά και τελετουργίες να χάνονται μαζί με τους εκπροσώπους τους. Όμως, «κάθε κοινωνία, αναφέρει ο André Leroi-Gourhan, που διαρκεί συντηρώντας έναν ορισμένο τρόπο ζωής, αναπτύσσει μια εμπειρία, η οποία ως μαρτυρία δεν είναι ανώφελη. [...] Το λεπτό παιχνίδι των αξιών, τεχνολογικών, οικονομικών, κοινωνικών, θρησκευτικών, αισθητικών, δίνει το αίσθημα ότι ο κάθε άνθρωπος στους κόλπους μιας συλλογικότητας αποτελεί μια αληθινά σημασιακή μονάδα. [...] Είναι ουσιώδες για την κοινωνία να έχει καταγραφεί η σχετική εμπειρία, γιατί σε δέκα ή είκοσι χρόνια δεν θα παραμείνουν στην ανθρώπινη συνείδηση, που επικαλύπτεται αλλά δεν καταργείται από τη σύγχρονη ζωή, άλλες μαρτυρίες από εκείνες που θα έχει περισώσει η ανθρωπολογία»⁶⁷. Ο ίδιος ταράζει με την αναφορά του ότι «αν σκεφτεί κανείς ψυχρά, λίγο ενδιαφέρει αν μια κάποια παλιά οικονομία χάνεται ή όχι μαζί με τους τελευταίους εκπροσώπους της». Καθότι η επιστήμη δεν εμπλέκεται συναισθηματικά στην εξέλιξη της κοινωνίας, αλλά την παρακολουθεί, την καταγράφει και την ερμηνεύει, το ερώτημα του αν περιορίζεται στην καταγραφή της, όσο ακόμα λειτουργεί, ως μαρτυρία μιας προηγούμενης κοινωνικής δομής που αργά η γρήγορα θα χαθεί⁶⁸ ή

67. Βλ. αναφορά του αποσπάσματος στο Γ.Β. ΚΑΒΒΑΔΙΑΣ, *Μια ελληνική ποιμενική κοινωνία*, Μπρατζιώτη, Αθήνα, 1991, σελ. 10.

68. Η ΕΛΕΝΗ ΣΠΑΘΑΡΗ-ΜΠΕΓΛΙΤΗ, στην εισήγησή της με θέμα «Οι σιφναϊκοί σύλλογοι του Αμαρουσίου, ως παράγοντας ενδυνάμωσης της τοπικής συνοχής στο σύγχρονο αστικό κέντρο», *Πρακτικά Η' Συμποσίου Ιστορίας και Λαογραφίας Αττικής* (Μαρούσι, 28-31 Μαΐου 1999), *Ιστορικό και Λαογραφικό Μουσείο Δήμου Αμαρουσίου*, Μαρούσι, 2001, σελ. 349-353, αξιοποιώντας έρευνά της σε σιφναϊκούς συλλόγους του Αμαρουσίου, αναλύει τον ρόλο των κοινωνικών αναπαραστάσεων στη συνοχή των ομάδων που συνενώνονται στα τοπικά σωματεία με αφορμή κοινά τοπικά χαρακτηριστικά — κοινή ιδιαίτερη πατρίδα, κοινό επάγγελμα — και που λειτουργούν στον σύγχρονο αστικό χώρο αναπτύσσοντας αντίρροπες δυνάμεις σε φαινόμενα αποδόμησης της συλλογικής μνήμης. Μέσα από λεκτικές εκφράσεις — και όχι με μεθόδους όπως η παρατήρηση και η συνέντευξη — που συλλέχθηκαν κατά τη διάρκεια δύο τοπικών εορτών των τοπικών συλλόγων, τα «Ρεβίθια» που οργανώνονται κάθε χρόνο από τον Συνεταιρισμό Αγγειοπλαστών Κεραμιστών Αμαρουσίου και τη γιορτή του Αγίου Συμεώνος κάθε 3η Φεβρουαρίου που οργανώνεται από τον Σύλλογο Σιφνίων «Ο Άγιος Συμεών», διερεύνησε κατά πόσο οι λεκτικές αυτές εκφράσεις

Χρόνος και λαογραφία

απαιτείται η παρέμβαση για την τόνωση της ύπαρξής της, είναι ρητορικό. Εξωτερικές παρεμβάσεις που δεν ανταποκρίνονται σε πραγματικές λειτουργικές ανάγκες δεν έχουν διασώσει ποτέ δομές. Το μόνο που κάνουν είναι να καθυστερούν την αποδόμησή τους, και μάλιστα με οδυνηρές συχνά επιπτώσεις.

Η καταγραφή πρέπει να γίνεται σε δύο περιπτώσεις: όταν λειτουργεί μια δομή ή όταν συνεχίζει να υπάρχει στη μνήμη των ανθρώπων. Και εδώ έρχονται να βοηθήσουν οι αφηγήσεις βιωμάτων.

Αυτοβιογραφίες: η γραμμή μέσα στον κύκλο

Η κάθε κοινωνία (παραδομένα σχήματα) και τα επιμέρους μέλη της (ενεργές δυνάμεις) διαπλέκονται. Δίπλα στη συλλογική, υπάρχει και η ατομική μνήμη ως ανάκληση του βιωμένου χρόνου. Οι μνήμες αυτές μπορούν να ανιχνευτούν στις αυτοβιογραφίες⁶⁹,

αντανακλούν τις κοινωνικές αναπαραστάσεις που έχουν οι Σιφνιοί του Μαρουσιού, καθώς και την αυτοαντίληψή τους, δηλαδή την ιδιαίτερη αντίληψη του καθενός για τον εαυτό του μέσα στην περιρρέουσα πραγματικότητα της σύγχρονης πόλης στην οποία κατοικούν.

Η ερευνήτρια κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η πολιτισμική κληρονομιά που μεταδίδεται από γενιά σε γενιά μέσω της συλλογικής μνήμης, διαπερνά εγκάρσια τις κοινωνικές αναπαραστάσεις και εξασφαλίζει τη συνοχή των μελών των τοπικών σιφναϊκών συλλόγων. Η έρευνα ταυτοποίησε έναν μετασχηματισμό των κοινωνικών αναπαραστάσεων ο οποίος αντιστέκεται — με άλλη ορολογία, μια αδράνεια του εποικοδομηματος στις νέες κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες όπως αυτές διαμορφώνονται στην περιοχή — και μαρτυρά ότι οι παραδοσιακοί δεσμοί της κοινότητας ακόμα λειτουργούν. Παρά την τρομακτική αλλαγή της φυσιογνωμίας του Μαρουσιού, ο αστικός ιστός δεν αποδομήθηκε, αλλά μορφοποίησε μικροκοινωνίες μέσα στις οποίες ο καθένας όχι απλώς πρέπει να ζήσει, αλλά μπορεί να ζήσει, γιατί μέσα σε αυτές ακριβώς τις μικροκοινωνίες υπάρχουν περισσότερα πράγματα που ενώνουν τους ανθρώπους από εκείνα που τους χωρίζουν στο ευρύτερο και απρόσωπο κοινωνικό σύνολο.

69. Για περισσότερα βλ. ΕΛΕΝΗ ΣΠΑΘΑΡΗ-ΜΠΕΓΑΓΗ, «Αποδομημένη πραγματικότητα και λαογραφική καταγραφή: οι αφηγήσεις βιωμάτων», *Ιστορική και κοινωνική λαογραφία ανατολικής Θράκης*, ό.π., σελ. 113-122. Το κείμενο αναφέρεται ειδικότερα στις αφηγήσεις βιωμάτων των προσφύγων από την ανατολική Θράκη, οι οποίες γεννήθηκαν ως μια έντονη ανάμνηση που επήλθε από τη βίαιη ρήξη ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν, ανάμεσα στη βιωμένη

αλλά συγχρόνως και να αποτελέσουν αντικείμενο μελέτης της λαογραφίας και των συγγενών επιστημών⁷⁰.

Έχοντας ως αφητηρία τους όρους ατομική και συλλογική αναπαράσταση, που καθιέρωσε ο κοινωνιολόγος Émile Durkheim, ο οποίος διαχώριζε την ατομική από τη συλλογική σκέψη, δηλώνοντας την επικυριαρχία του κοινωνικού πάνω στο ατομικό, ο Serge Moscovici διατύπωσε για πρώτη φορά την έννοια της κοινωνικής αναπαράστασης, θέλοντας να δηλώσει πως πρόκειται για έναν τρόπο αντίληψης του περιβάλλοντος κόσμου, σύλληψης της θέσης μας μέσα στην κοινωνία που δεν σχετίζεται μόνο με τα πραγματικά εξωτερικά ερεθίσματα αλλά και με το πώς φανταζόμαστε, με το πώς επιθυμούμε τη θέση μας μέσα σε αυτόν τον χώρο ως συλλογικότητες. Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις καθορίζουν τις κοινωνικές πρακτικές σε καταστάσεις όπου η συναισθηματική φόρτιση είναι μεγάλη και όπου η αναφορά — ρητή ή άρρητη — στη συλλογική μνήμη είναι αναγκαία για να διατηρηθεί ή να δικαιολογηθεί η ταυτότητα, η ύπαρξη ή οι πρακτικές επιμέρους κοινωνικο-πολιτισμικών ομάδων.

Φιλτράροντας ουσιαστικά τις θέσεις του S. Moscovici για τις κοινωνικές αναπαραστάσεις μέσω των ανθρωπολογικών θεωρήσεων για τον χρόνο και τον χώρο, ο Maurice Bloch θεωρεί ότι αυτό

πραγματικότητα και την εκμηδένισή της ως αποτέλεσμα του ξεριζωμού. Η έντονη ανάμνηση μπορεί να προκύψει και από μια σταδιακή ερήμωση του χώρου που οφείλεται στην εσωτερική και εξωτερική μετανάστευση. Η αίσθηση του χώρου και του χρόνου υπαγορεύεται από το «άλλοτε», το «τώρα», το «εδώ», το «αλλού», όπως βιώνεται από τις εμπειρίες των ατόμων και των κοινωνικών ομάδων υπό συγκεκριμένες ιστορικές διαδικασίες. Βλέπε το παράδειγμα της Πυρσόγιαννης στο ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ, «Η αίσθηση της ιστορίας σε μια κοινότητα της Ηπείρου», *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1997, σελ 79-87.

70. Η ΙΩΑΝΝΑ Δ. ΚΑΥΤΑΝΤΖΟΓΛΟΥ, «Οι χρόνοι στα Έκατό χρόνια μοναξιάς», *Ο κύκλος και η γραμμή*, ό.π., σελ. 109-130, προσπάθησε να ανιχνεύσει την έκφραση του δεισιμού στον χρόνο — γραμμή/κύκλος — αλλά και να την υπερβεί μέσα από μια άλλη μορφή αφηγηματικού λόγου, και συγκεκριμένα μέσα από το μυθιστόρημα του GABRIEL GARCIA MARQUEZ, *Έκατό χρόνια μοναξιάς*, θεωρώντας ότι ο συγγραφέας «φαίνεται να ξεπερνά τα εμπόδια στα οποία προσκρούουν ορισμένοι κοινωνικοί επιστήμονες στην ανάλυση του χρόνου και να αποφεύγει τα αδιέξοδα στα οποία μπορεί να οδηγήσει η αντιπαράθεση δύο μορφών και αντιλήψεων του χρόνου, κυκλικής και γραμμικής» συντελώντας εντέλει στην αμφισβήτηση της δυϊστικής επινόησης του κοινωνικού χρόνου.

Χρόνος και λαογραφία

που φανταζόμαστε και επιθυμούμε ως συλλογικότητες, το εκφράζουμε μέσω των αφηγήσεων. Κατά συνέπεια, για μας ο κόσμος κατασκευάζεται με βάση τα αφηγηματικά χαρακτηριστικά των ιστοριών αυτών. Ουσιαστικά, το βιωμένο παρελθόν και το βιωμένο παρόν μπορούν να αποκαλυφτούν με την εξέταση των αφηγήσεων, γραπτών και προφορικών, που σε τελευταία ανάλυση διαμορφώνουν και την πραγματικότητα. Κάθε άλλο παρελθόν ή παρόν, το οποίο δεν έχουμε αφηγηθεί ή σώσει σε κείμενα, είναι απλώς μη ορατό⁷¹. Η θέση αυτή βασίζεται στη διατυπωμένη άποψη του Paul Ricoeur⁷² ότι ο χρόνος γίνεται ανθρώπινος χρόνος μόνο στον βαθμό που κατασκευάζεται σε αφήγηση, και ταυτόχρονα, μια ιστορία αποκτά σημασία μόνο αν εναρμονίζεται με την εμπειρία του ζην μέσα στον χρόνο. Η διαφορά ανάμεσα στους δύο μελετητές είναι ότι ο πρώτος, ο M. Bloch, πιστεύει ότι αφενός οι συνεχείς επαναλήψεις των αφηγήσεων μπορούν να μεταπλάσουν την πραγματικότητα που διηγούνται και αφετέρου η αποκάλυψη του παρελθόντος μπορεί να είναι και μη λεκτική.

Όταν μελετούμε αφηγήσεις βιωμάτων είναι θεμελιώδες σφάλμα να προσωποποιούμε ατομικές επιλογές, αντί να τις εντάσσουμε σε συλλογικούς τρόπους σκέψης που καθορίζονται από τις κοινωνικές αναπαραστάσεις. Αν και οι κοινωνικές αναπαραστάσεις αποτελούν ανοικτά συστήματα, μπορούν δηλαδή να τροποποιηθούν, να μετασχηματιστούν, να αλλάξουν, να προσαρμοστούν στον εκάστοτε τρόπο ζωής, ωστόσο διατρέχονται από κάποιες εγχάρσιες αξίες, σημαντικότερη των οποίων είναι η πολιτισμική κληρονομιά που μεταδίδεται από γενιά σε γενιά μέσω της συλλογικής μνήμης.

Οι γνωστές πληροφορίες των πληροφορητών ως πρωτογενές υλικό που μελετάει η λαογραφία — ιδιαίτερα εκείνες που αγγίζουν το φάσμα της ζωής τους — διευρύνουν το σημασιολογικό τους περιεχόμενο στο πλαίσιο πολλαπλών αναγνώσεων και προσεκτικότερων σημειολογικών προσεγγίσεων. Οι αυτοβιογραφίες, ως ανα-

71. MAURICE BLOCH, «Χρόνος, αφηγήσεις και η πολλαπλότητα των αναπαραστάσεων του παρελθόντος», στο ΔΗΜΗΤΡΑ ΓΚΕΦΟΥ-ΜΑΔΙΑΝΟΥ (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1998.

72. PAUL RICOEUR, *Temps et Récit*, τ. I-III, Le Seuil, Paris, 1983-1985.

μνήσεις και ως μαρτυρίες, αποτελούν τις «αφηγήσεις βιωμάτων» (*«récits de vie»* ή *«life courses»*, κατά τη διεθνή καθιέρωση του όρου), οι οποίες εντάσσονται σε μια κατηγορία πληροφοριών, τα λεγόμενα «εθνοκείμενα» (*ethnotextes*). Η μνήμη της κοινωνίας, η συλλογική μνήμη, όταν περνάει από το απλό ντοκουμέντο — όπως καταγράφεται στα αντικείμενα της αρχαιολογίας και τις επιγραφές — στα εθνοκείμενα, τότε καταλαμβάνει μια σημαντική θέση στη συλλογική μνήμη. Αυτή η μορφή καταγραφής της μνήμης έχει δύο λειτουργίες: η μία είναι η συγκέντρωση των πληροφοριών, η οποία επιτρέπει την επικοινωνία διαμέσου του χώρου και του χρόνου και προσφέρει στον άνθρωπο έναν τρόπο αποτύπωσης, διαίωσις και καταχώρισης της μνήμης και η άλλη εξασφαλίζει το πέρας από το προφορικό στο γραπτό πεδίο, διαδικασία που επιτρέπει να επανεξετάσει κανείς τα κείμενα, να επανεκτιμήσει τις πληροφορίες και επιπλέον να κοινοποιηθούν σε ένα ευρύτερο περιβάλλον βιώματα, τα οποία δεν αφορούν σε ατομικές περιπτώσεις ή αποκλίσεις, αλλά σχετίζονται άμεσα με το πιο βασικό από τα χαρακτηριστικά που εντάσσονται στο πεδίο μελέτης της λαογραφίας: την ομαδικότητα.

Οι μορφές και τα μέσα της μνήμης κατά τον Maurice Halbwachs⁷³ είναι η γλώσσα, ο χώρος και ο χρόνος: πρόκειται για μια ιεράρχηση των κοινωνικών πλαισίων μέσα στα οποία λειτουργεί η μνήμη. Αποτελούν το πλαίσιο της ενοποίησης των μνημών του παρελθόντος και συνάμα την πολλαπλότητα των μνημών μιας κοινωνίας. Η λέξη «μνήμες» αναφέρεται στον πληθυντικό, γιατί δεν υπάρχει απλώς μνήμη. Το πλήθος των αναμνήσεων δημιουργεί τις μνήμες. Επιπλέον, υπάρχουν κοινωνικές διαδρομές της μνήμης (*itinéraires sociaux de la mémoire*), διαδρομές τις οποίες διατείνονται ότι κατέχουν οι ζώντες πρωταγωνιστές, οι οποίοι και επικεντρώνουν το γόητρο που προέρχεται από την κατοχή του παρελθόντος. Ένα μέρος της ατομικής μνήμης διαμορφώνεται από την κοινωνία και, αντίστοιχα, ένα μέρος της κοινωνίας λειτουργεί ως μια μνήμη⁷⁴.

73. MAURICE HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, Paris, 1925.

74. ΕΛΕΝΗ ΣΠΑΘΑΡΗ-ΜΠΕΓΛΙΤΗ, *Ιστορική και κοινωνική λαογραφία*, ό.π., σελ. 121.

Ο Claude Lévi-Strauss, στη γνωστή διάκρισή του ανάμεσα στις θερμές και τις ψυχρές κοινωνίες, υπονοεί ότι οι άνθρωποι έχουν δύο τρόπους αναπαράστασης του παρελθόντος: είτε θεωρούν ότι οδηγούν τα γεγονότα είτε προσπαθούν να τα ουδετεροποιήσουν υποβιβάζοντάς τα σε όψη ενός αμετάβλητου προτύπου⁷⁵. Εξάλλου, ο ίδιος θεωρεί την εθνολογία μια επιστήμη που μελετάει το ασύνειδο και το λογικά ανέκφραστο ή ανερμήνευτο, όπως εκδηλώνεται στην πολιτισμική συμπεριφορά των πρωτόγονων καταρχάς, αλλά και στη συμπεριφορά όλων των ανθρώπων⁷⁶. Όμως, για να ενθυμείται κανείς, πρέπει να είναι ικανός να εκφράζει και να ερμηνεύει. Πρέπει να είναι ικανός να εκλογικεύει, να συγκρίνει και να αισθάνεται τη διαλεκτική σχέση που διατηρεί με μια κοινωνία ανθρώπων, η οποία μπορεί να εγγυηθεί την πίστη στη διατήρηση της μνήμης. Η μνήμη συνυπάρχει με τον στοχασμό. Όταν ο στοχασμός κινητοποιεί τις πνευματικές ικανότητες του ανθρώπου, τότε η μνήμη μετατρέπεται σε κοινωνική. Δεν είναι δυνατό να σκέπτεται κανείς τα γεγονότα του παρελθόντος, αν δεν τα επεξεργαστεί συγχρόνως λογικά.

Με τις αφηγήσεις βιωμάτων εισβάλλει ο κυκλικός χρόνος της παραδοσιακής κοινωνίας στο γραμμικό κύκλο του ανθρώπινου βίου και τανάπαλιν. «Από τότε που κατάλαβα τον κόσμο, θυμούμαι τους γονείς μου, όταν βρίσκονταν με τους μεγάλους, να μιλούν για το "χωριό". Αναπολούσανε τη ζωή τους, τις συνήθειές τους, τα ήθη και τα έθιμά τους νοσταλγικά και εγώ δεν καταλάβαινα [...] Έπλαθα με τη φαντασία μου διάφορες εικόνες που μου έμειναν βαθιά χαραγμένες μέσα στο είναι μου. Κάθε φορά που τύχαινε να βρεθώ κοντά στους μεγάλους, όταν έρχονταν σίτιι μας συγγενείς και ξένοι, άνδρες και γυναίκες [...] η πρώτη τους κουβέντα ήταν: "Θυμάσαι, μπάρμπα Μαυρουδή, τι εκάναμ' σαν τώρα στο χωριό;" Κι αρχίζανε να εξιστορούν τη ζωή τους, πώς περνούσανε την εποχή εκείνη, αν ήταν άνοιξη, πού πήγαιναν να σκάψουνε τ' αμπέλια ...⁷⁷» Έτσι, η ατομική πορεία των προσφύγων, ως γραμμική πορεία στον χρόνο, αποτελεί συνάμα και συλλογική πορεία των ξε-

75. MAURICE BLOCH, «Χρόνος, αφηγήσεις», ό.π., σελ. 209-210.

76. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Παρίσι, 1958, σελ. 3-33.

77. ΧΡΗΣΤΟΣ ΚΡΙΚΟΠΟΥΛΟΣ ΤΟΥ ΜΑΥΡΟΥΔΗ, «Το Κρούνερο της Ανατολικής Θράκης», *Θρακικά*, σειρά Β' (1979), σελ. 127-199.

ριζωμένων, ενώ οι ατομικές αναμνήσεις εντάσσονται στις συλλογικές αναμνήσεις του κυκλικά επαναλαμβανόμενου χρόνου της παραδοσιακής κοινωνίας από την οποία αποσπάστηκαν βίαια.

Αν η εθνοϊστορία θέτει ως πρώτο στόχο της τη διερεύνηση της πραγματικής ιστορίας των κοινωνιών που μελετάει, καθώς και την ποιότητα και την αξιοπιστία των σχετικών μαρτυριών στρέφοντας την προσοχή της στα διαφορετικά μέσα καταγραφής — «αποτύπωσης» της μνήμης των κοινωνιών αυτών, ως δεύτερο στόχο θέτει τη διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους εκφέρεται η μνήμη εστιάζοντας στις παρασιωπήσεις, τα χάσματα, τις παραποιήσεις των γενεαλογιών, την αποτίμηση της σημασίας στο παρόν και την ιδεολογική λειτουργία ενός συμβάντος που η παράδοση έχει περιβάλει με αίγλη, και γενικότερα το νόημα και τη θέση της μνήμης⁷⁸. Σε κάποιες περιπτώσεις, τα χάσματα και τα κενά στη μνήμη έρχεται να καλύψει η μυθοπλασία, διαπλέκοντας τα σχήματα της καθημερινής ζωής με τα συμβάντα και με τη φανταστική διήγηση. Έτσι, στο πρώτο βιβλίο *Πυρπολημένη γη* της τριλογίας της Ιφιγένειας Χρυσοχόου, όπου μέσα στη φανταστική διηγηματική πλοκή ανιχνεύουμε την ύπαρξη αυτοβιογραφικών στιγμών, αναδεικνύεται ο συνδυαστικός χρόνος της λαογραφίας ως συνθετικής επιστήμης: «Πάνω στον χορό και στα πηδήματα σκουντούφλησε ο Μίχαλος και πάτησε πάνω στο φωμί. Σταμάτησε. Σκύβει, παίρνει το φωμί στα χέρια. Συννέφιασαν τα μούτρα. Σερπετά δάγκασαν τις ψυχές [τα ήθη ως επαναλαμβανόμενες στον χρόνο παραδομένες αντιλήψεις της παραδοσιακής κοινωνίας]. — Άι σιχτίρ. Πετιέται απάνω ο καπετάν Αντρέας. Πάμε. Ένας ένα σηκώνονται. “Κακό σημάδι αυτό. Τι θα μας βρει, τι θα μας βρει”; μονολογούσαν, καθώς ξεμάκρυναν πάνω στ’ άλογα [παραπέμπει στο συμβαντολογικό χρόνο, που οι ιστορικοί μελετούν πισωπατώντας, κατά την έκφραση του Paul Valéry. Έδδη, ο αναγνώστης γνωρίζει για τον επερχόμενο χαμό της Μικρασίας]». Σε αυτή την αποστροφή του λόγου του φανταστικού ήρωα της μυθοπλασίας, η συγγραφέας θα απαντήσει «Μικρασία! Ποιος είπε ότι πέθανες! Αφού ζεις σε μένα» κλείνοντας μέσα από τη γραμμική πορεία του βιωμένου χρόνου της ζωής της τον κύκλο του επαναλαμβανόμενου χρόνου της παραδο-

78. MARC AUGÉ, *ό.π.*, σελ. 17-36.

Χρόνος και λαογραφία

σιακής κοινότητας που διαλύθηκε με τον διωγμό της, αλλά και την προσπάθειά της να ανασυσταθεί μέσα από τη μνήμη, ακόμα και αυτή ενσωματώνεται μέσα στη μυθοπλασία.

Επίλογος

Η ανθρώπινη εμπειρία του χρόνου άλλαξε κατά το παρελθόν και συνεχίζει να αλλάζει και στις μέρες μας. Οι άνθρωποι τόσο στο παρελθόν όσο και σήμερα βιώναν και συνεχίζουν να βιώνουν τον χρόνο ως ένα μέσο προσανατολισμού. Οι κυκλικά επαναλαμβανόμενες αλληλουχίες γεγονότων στις παραδοσιακές κοινωνίες βοήθησαν τον παραδοσιακό άνθρωπο να σχηματίσει μια νοητική εικόνα χρονικής διαδοχής. Μια από τις σημαντικότερες αλλαγές που ανατρέπουν την παραδοσιακή θέαση του χρόνου είναι η μεταβολή της ανθρώπινης εμπλοκής στη θέαση αυτή, καθώς και στην αλλαγή της στάσης που τηρούν οι άνθρωποι με τη φύση, με τους ανθρώπους της κοινωνίας στην οποία ανήκουν και με τον εαυτό τους. Και αν σήμερα τον χρόνο δεν τον μετράμε με τον κύκλο του ενιαυτού στην κοινωνική του εκδοχή, αλλά με τα ρολόγια, τούτο δεν σημαίνει ότι ο χρόνος αντικειμενικοποιείται, αφού και τα ρολόγια χρησιμεύουν στους ανθρώπους ως μέσα προσανατολισμού μέσα στις επάλληλες κοινωνικές και φυσικές διαδοχές όπου και βρίσκονται ενταγμένοι⁷⁹. Η μέτρηση του χρόνου, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, αλλά και η θέασή του, χρησιμεύουν σε τελική ανάλυση ως ρυθμιστικά μέσα της συμπεριφοράς τους, υπό την έννοια τόσο της σχέσης ανάμεσα στους ίδιους τους ανθρώπους, όσο και της σχέσης ανάμεσα στον άνθρωπο και το φυσικό γίγνεσθαι.

Στην εποχή μας, η μελέτη του χρόνου έχει περάσει στα χέρια των φυσικών ως ένα αντικειμενικό επιστημονικό δεδομένο που δεν σχετίζεται με τις προσλαμβάνουσες των ανθρώπινων κοινωνιών. Παρόλα αυτά τα λόγια ενός σοφού γέροντα είναι πάντοτε επίκαιρα: «Όταν δεν με ρωτούν γι' αυτόν, ξέρω τι είναι ο χρόνος· όταν με ρωτούν, δεν ξέρω.»

79. Για περισσότερα, βλ. τον «Πρόλογο» από το βιβλίο του NORBERT ELIAS, *ό.π.*, σελ. 9-51.