

—ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ—

Υπεύθυνος σειράς: Ευθύμιος Παπαταξιάρχης

Ρ. ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ – Θ. ΠΑΡΑΔΕΛΛΗΣ

Επιμέλεια

ΔΙΑΔΡΟΜΕΣ ΚΑΙ ΤΟΠΟΙ
ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ

*Ιστορικές και ανθρωπολογικές
προσεγγίσεις*

Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης
στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας
του Πανεπιστημίου Αιγαίου
(Φεβρουάριος 1995)

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ

32. Ph. Joutard 1977, *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Παρίσι.
33. F. Zonabend 1980, *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, Παρίσι.
34. Βλ. μεταξύ άλλων R. Hirschon-Φιλιππάκη 1993, «Μνήμη και Ταυτότητα: Οι μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς», *Ανθρωπολογία και Παρελθόν. Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Ε. Παπαταξιάρχης-Θ. Παραδέλλης (επιμ.), Αθήνα, 327-356.
35. Μετά το 1989, και αφού κατέρρευσε το πολιτικό σύστημα της Ανατολικής Ευρώπης και της Σοβιετικής Ένωσης, η μνήμη αναδείχθηκε και ως πρακτική αντίστασης στην «επιστημονική», καθεστωτική, ιστορία. Βλ. L. Passerini (επιμ.), *Memory and Totalitarianism*, Οξφόρδη.
36. P. Thomson 1988, *The voice of the Past. Oral History*, Λονδίνο.
37. R. Samuel, P. Thomson (επιμ.) 1990, *The Myths we Live by*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη.
38. E. Hobsbawm, T. Ranger (επιμ.) 1983, *The Invention of Tradition*, Καίμπριτζ.
39. D. Lowenthal 1989, «Nostalgia tells it like it wasn't», *The Imagined Past. History and Nostalgia*, Ch. Shaw, M. Chase (επιμ.), Μάντσεστερ.
40. Z. Bauman 1995, *Alone Again. Ethics after Certainty*, Λονδίνο.
41. Βλ. σχετικά, Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου 1995, «Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης. Από τις πολιτιστικές αναβιώσεις στην πολιτισμική επιβίωση», *Ο Πολίτης*: 26-30 και 30-35.
42. Βλ. τις συμβολές στο συλλογικό έργο που επιμελείται ο P. Nora. *Les Lieux de Mémoire...*, ό.π.
43. Βλ. για παράδειγμα P. Vidal-Naquet 1981, *Les juifs, la mémoire et le présent*, Παρίσι και ιδιαίτερα 193-272 και T. Todorov 1995, *Les abus de la mémoire*, Παρίσι.

ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΠΑΡΑΔΕΛΛΗΣ

Ανθρωπολογία της μνήμης

Η μνήμη δεν μπαίνει εξαρχής ως ιδιαίτερο αντικείμενο έρευνας στην κοινωνική ανθρωπολογία, αλλά σε συνάρτηση με μια άποψη, ιδιαίτερα διαδεδομένη κατά τον 19ο και τις αρχές του 20ου αιώνα (ενίοτε και σήμερα σε κάποιες εκδοχές της λαογραφίας): την άποψη ότι στις «πρωτόγονες» ή «αρχαϊκές» κοινωνίες οι θεσμοί νοούνται ως παγιωμένοι και αναπαραγόμενοι. Τα μέλη, επομένως, των κοινωνιών αυτών είναι δέσμιοι μιας «παράδοσης», η οποία στηρίζεται σε μια ιδιαίτερα ανεπτυγμένη μνήμη¹. Από αυτή την άποψη, η μνήμη εξαιρείται από τη γενικότερη παραδοχή της πρώιμης ανθρωπολογίας σύμφωνα με την οποία, τόσο ο πολιτισμός όσο και οι υπόλοιπες γνωστικές ικανότητες, αλλά και δεξιότητες των πληθυσμών αυτών, υπολείπονται των αντίστοιχων δυτικών².

Το άρθρο αυτό αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο ιστορικά –από τις αρχές του αιώνα μας μέχρι σήμερα– προσέγγισε η ανθρωπολογία το ζήτημα της συλλογικής ή κοινωνικής μνήμης³. Η ιστορική αυτή αναδρομή επιβάλλεται, καθώς τα μεγάλα ζητήματα τέθηκαν και μερικά απαντήθηκαν, έστω και με τρόπο διαισθητικό, πολύ νωρίς. Από την άλλη, ένα μεγάλο μέρος από τις σημερινές ανθρωπολογικές προσεγγίσεις και αναλύσεις προέκυψε από την τεκμηρίωση και περαιτέρω ανάπτυξη παλιότερων ιδεών και επιχειρημάτων. Τα νέα, τέλος, πορίσματα που προέκυψαν από την εθνογραφική έρευνα και το δύσκολο, αλλά πάντως γόνιμο διάλογο της ανθρωπολογίας με τη γνωστική ανθρωπολογία, έχουν τις ρίζες τους στην εποικοδομητικά κριτική αντιμετώπιση του έργου των πρωτεργατών στο χώρο αυτό.

Συλλογική μνήμη: Maurice Halbwachs

Τους όρους για τη διερεύνηση του θέματος της μνήμης στο χώρο των κοινωνικών και ιστορικών επιστημών έθεσε, χωρίς αμφιβολία, από τα μέσα κιόλας της δεκαετίας του '20, ο Maurice Halbwachs⁴. Ο γάλλος στοχαστής αποτέλεσε σημαντικό κρίκο ανάμεσα στον ήδη καθιερωμένο κύκλο του Année Sociologique και τον ανερχόμενο τότε κύκλο των Annales. Στο έργο του *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925), ο Halbwachs έθεσε κατά τρόπο προγραμματικό ένα σύνολο από προτάσεις και επιχειρήματα σχετικά με τη συλλογική φύση της μνήμης και περιέγραψε έναν τρόπο προσέγγισης του προβλήματος, που από πολλές απόψεις καθόρισαν (υπερβαίνοντας συχνά τα θετικιστικά πλαίσια της ντυρκεμικής προσέγγισης) και προσανατόλισαν τη σύγχρονη έρευνα. Το έργο του (μαζί με εκείνο του Bartlett) εμπεριέχει το μεγαλύτερο μέρος της θεματολογίας και του προβληματισμού που αναπτύχθηκε αργότερα και μέχρι τις ημέρες μας στο χώρο της ιστορίας, της ανθρωπολογίας, αλλά και της γνωστικής και κοινωνικής ψυχολογίας.

X

Η μνήμη για τον Halbwachs δεν περιορίζεται στην ανάμνηση και ανάκληση απλώς του παρελθόντος, αλλά περιλαμβάνει ένα ολόκληρο πλέγμα εξωτερικών προς το άτομο σχέσεων, μορφών και αντικειμένων που στηρίζουν, εξαντικειμενικεύουν και ενσαρκώνουν το παρελθόν. «Τα άτομα είναι αυτά που θυμούνται, αλλά τα άτομα ως μέλη κάποιας κοινωνικής ομάδας» (1950: 33). Η μνήμη τους εξαρτάται άμεσα από τα «κοινωνικά πλαίσια» στα οποία εντάσσονται στη διάρκεια της ζωής τους (οικογένεια ή ευρύτερη συγγενική ομάδα, κοινωνική τάξη, θρησκευτική ομάδα, πολιτική παράταξη, επαγγελματικό κύκλο). Κάθε ατομική μνήμη είναι μια σκοπιά θεώρησης της συλλογικής μνήμης (1992α: 38, 1950: 33). Κατά συνέπεια, η ίδια η συλλογική μνήμη δεν είναι και δεν μπορεί να είναι ενιαία, αλλά πολλαπλή, καθώς εξαρτάται από την κοινωνική ομάδα στο πλαίσιο της οποίας παράγεται⁵. Το υποκείμενο «θυμάται τοποθετώντας τον εαυτό του στην προοπτική της ομάδας, αλλά... η μνήμη της ομάδας πραγματώνεται και εκδηλώνεται στις ατομικές μνήμες» (1992α: 40).

Η μνήμη δεν αποτελεί μηχανική καταγραφή και αποθήκευση του παρελθόντος στον ανθρώπινο νου, αλλά συνεχή ανάπλαση του κάτω από το βάρος και την επήρεια του παρόντος και της κοινωνίας (1992α: 40-41, 46-51). Καθώς το παρελθόν δεν υπάρχει πλέον, οι άνθρωποι προσαρμόζονται στο «μόνο κόσμο που υπάρχει – αυτόν που βιώνουν τώρα» (ό.π.: 51), βλέπουν, δηλαδή το παρελθόν από τη «σκοπιά του παρόντος». Τα συμφέροντα, οι πεποιθήσεις, οι ιδεολογίες, οι πολιτικές και ιστορικές συγκυρίες, οι προσδοκίες του παρόντος διαμορφώνουν τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι προσλαμβάνουν το παρελθόν. Η συλλογική μνήμη, επομένως, υφάινεται εξαρχής στον ιστό της κοινωνικής αυθεντίας και εξουσίας.

Η συλλογική μνήμη, μη όντας μηχανική ή φωτογραφική αναπαραγωγή, στηρίζεται και χρησιμοποιεί σύμβολα, αποτελεί μια συμβολική λειτουργία. Το στοιχειωδέστερο και σταθερότερο, κατά τον Halbwachs, συμβατικό πλαίσιο της συλλογικής μνήμης είναι «η γλώσσα και το σύστημα των κοινωνικών συμβάσεων που συνδέεται μ' αυτήν». (ό.π.: 45 και 173). Έτσι, εξαρχής συνδέει τη μνήμη με την αφηγηματικότητα, ένα θέμα που θα επανέλθει αρκετές δεκαετίες αργότερα στο προσκήνιο⁶. Ωστόσο, ο Halbwachs δεν φαίνεται να ταυτίζει τη μνήμη με την αφηγηματικότητα, καθώς η γλώσσα δεν καλύπτει όλο το φάσμα της μνήμης. Η μνήμη συγκροτείται σε συνάρτηση με το σύστημα των συμβόλων που εσωτερικεύουν τα μέλη ενός πολιτισμού.

Έτσι ο Halbwachs (1992α και 1950: 130-67) διερευνά ιδιαίτερα τη σημασία του χώρου για την παγίωση της μνήμης. Ο χώρος, η υλική αυτή πραγματικότητα που διαρκεί στο χρόνο, στηρίζει και διαιωνίζει τη μνήμη των μελών μιας κοινότητας, αποτελεί ένα ακόμη πλαίσιο κοινωνικής αναφοράς. Με αφετηρία τις συνειρμικές (κυρίως αγγλοσαξωνικές) θεωρίες της εποχής, ο Halbwachs αναζητεί τους νόμους που διέπουν τη συλλογική μνήμη των κοινωνικών ομάδων. Έτσι, στη *Μυθική Τοπογραφία των Ευαγγελίων* (1992β: 219-24), καταλήγει, με βάση τις αναλύσεις ενός πλουσιότατου υλικού, σε τρεις βασικούς νόμους που, αν και αναφέρονται στη σχέση μνήμης και χώρου, είναι σαφές ότι έχουν για τον Halbwachs γενι-

κότερη εφαρμογή. Ο πρώτος νόμος αναφέρεται στο γεγονός ότι διαφορετικά και ασύνδετα μεταξύ τους γεγονότα συνδέονται με την ίδια τοποθεσία. Σε μια και την ίδια περιοχή, λ.χ., εντοπίζονται η κατοικία όπου μαζεύτηκαν οι μαθητές του Χριστού μετά την Ανάσταση, ο χώρος της Πεντηκοστής, η κατοικία του Καϊάφα, η Κοίμηση της Παναγίας, ο τόπος του βασανισμού του Χριστού πριν τη Σταύρωση και ο τόπος λιθοβολισμού του Αγ. Στεφάνου (ό.π.: 219-20). Ο νόμος αυτός της *συγκέντρωσης*⁷ ξαναβρίσκει, πιστεύω, σε ένα άλλο επίπεδο το νόμο της «συμπαθητικής ομοιότητας» στο πεδίο της μαγείας, την έννοια της «συμπύκνωσης» στο πεδίο των πρωτογενών ψυχοδιανοητικών διαδικασιών και την έννοια της «μεταφοράς» στο πεδίο της γλωσσολογίας⁸. Η συγκέντρωση των εκάστοτε επιλεγμένων από κάποια ομάδα (εκκλησία, οικογένεια, κράτος κ.ο.κ.) γεγονότων σε έναν και τον αυτό χώρο εξυπηρετεί, ακριβώς, την οργάνωση, διατήρηση και μεταβίβαση της μνήμης· και μάλιστα όχι απλώς σε ό,τι αφορά τον τόπο (αφού μπορεί να είναι μυθικός), αλλά και το χρόνο, τα γεγονότα, τα πρόσωπα και τα ηθικά και παιδαγωγικά μηνύματα. Η επιλογή ενός ορόσημου λειτουργεί ως πυρήνας που έλκει διαφορετικά μεταξύ τους γεγονότα δίνοντάς τους μια ενότητα (ό.π.: 222).

Σύμφωνα με το δεύτερο νόμο, το νόμο της *κατάτμησης*, η ανάμνηση ενός σημαντικού γεγονότος διασπάται σε επιμέρους συμβάντα που εντοπίζονται σε διαφορετικούς μεταξύ τους χώρους. Κατά κάποιο τρόπο, η ανάμνηση πολλαπλασιάζει τα ίχνη της. Γύρω από το Γολγοθά και τον Άγιο Τάφο, βρίσκεται ο βράχος του μυρώματος, ο βράχος του αγγέλου, η θέση όπου γδύθηκε ο Χριστός κ.ο.κ. (ό.π.: 220-21). Ο νόμος αυτός και πάλι φαίνεται να συναντά τις αντίστοιχες έννοιες της «συμπαθητικής συνάφειας», της «μετάθεσης» και της «μετωνυμίας» στα αντίστοιχα προς τον πρώτο νόμο πεδία. Η κατάτμηση με τη σειρά της έχει ως αποτέλεσμα να πολλαπλασιάζονται τα στηρίγματα ενός και του αυτού γεγονότος, καθένα από τα οποία αποκτά μια σημασία που υπερβαίνει το ίδιο και καθίσταται έτσι τμήμα μιας ευρύτερης ολότητας ή αφήγησης: Σταύρωση, Γαλλική Επανάσταση, Απελευθέρωση, Εθνογένεση κ.λπ. (ό.π.: 223). Εξάλλου, η χρονική εκτύλιξη ενός γεγονότος μπορεί

να διατηρηθεί ευκολότερα στη μνήμη, αν οι διάφορες διαδοχικές φάσεις του αποδοθούν χωρικά, εκφραστούν δηλαδή σε μια χωρική διάταξη⁹.

Τέλος, ο τρίτος νόμος, ο νόμος της *δυναδικότητας*, αναφέρεται στον εντοπισμό ενός και του αυτού γεγονότος σε δύο τοποθεσίες ταυτόχρονα. Έτσι υπάρχουν δύο κατοικίες του Καϊάφα, δύο δικαστήρια, δύο Δρόμοι του Μαρτυρίου κ.ο.κ. (ό.π.: 221-22). Η δυναδικότητα, η συνύπαρξη διαφορετικών εντοπισμών του αυτού αξιομνημόνευτου γεγονότος, εξυπηρετεί το συνδυασμό διαφορετικών παραδόσεων που σχετίζονται με διαφορετικές κοινωνικές ομάδες: Σταυροφόροι, Ιουδαίοχριστιανοί, Έλληνες (ό.π.: 224).

Τα θραύσματα της συλλογικής μνήμης: Roger Bastide

Το έργο του Halbwachs χρησιμοποίησε κατά τρόπο κριτικό και επικοδομητικό ο Roger Bastide (1970) προκειμένου να εξηγήσει τη διατήρηση πολλών αφρικανικών στοιχείων στις θρησκείες και τελετουργίες των αφρικανικής καταγωγής πληθυσμών της Κεντρικής και Νότιας Αμερικής (σε αντίθεση με την εξαφάνισή τους στην αγγλοσαξονική Αμερική). Έχουμε επομένως να κάνουμε με το πρόβλημα της βίαιης μετακίνησης και μετεγκατάστασης πληθυσμών σε νέες περιοχές και την αποδιοργάνωση της συλλογικής μνήμης. Ο Bastide επιβεβαιώνει το συμπέρασμα του Halbwachs ότι η διατήρηση της συλλογικής μνήμης προϋποθέτει τη συνεχή αναδημιουργία της υλικής διάταξης «των κέντρων της κοινωνικής συνέχειας» (ό.π.: 87). Συμπληρώνει, ωστόσο, ότι πέρα από τη χωρική-συμβολική ανάλυση –«τη συμβολική γεωγραφία»– θα πρέπει, σε ό,τι αφορά τουλάχιστον τα θρησκευτικά και τελετουργικά φαινόμενα, να στρέψουμε την προσοχή μας και στη «σωματική γεωγραφία», στα κινητικά σχήματα που είναι εγγεγραμμένα στο σώμα των φορέων των αφρικανικών λατρειών και αναβιώνουν στις νέες πατρίδες: Χορός, μουσική, τελεστικές πράξεις, εκφράσεις προσώπου, νεύματα, χειρονομίες, εκστατικές καταστάσεις, όλη η «κινησιακή μνήμη» που συνοδεύουν τις λατρείες (ό.π.: 88-90)¹⁰. Έτσι εξηγείται και το γεγο-

νός ότι ενώ οι μύθοι και η εικονική μνήμη («μνήμη-ανάμνηση») αποστεώνεται στις νέες αμερικανικές πατρίδες, οι τελετουργικές πρακτικές («μνήμη-συνήθεια»)¹¹ διατηρούν σε σημαντικό βαθμό την αρχική τους μορφή.

Έχοντας εισαγάγει τη σωματική τελετουργική διάσταση της συλλογικής μνήμης, ο Bastide στρέφεται στο φορέα αυτής της μνήμης, την κοινωνική ομάδα. Προκειμένου, ωστόσο, να υπερβεί την ντυρκεμική έννοια της «συλλογικής συνείδησης» («κοινωνικής σκέψης» κατά Halbwachs) ως θεμέλιο της συλλογικής μνήμης, εξειδικεύει τον ορισμό της κοινωνικής ομάδας: «Δεν είναι η ομάδα ως ομάδα που εξηγεί τη συλλογική μνήμη... η δομή της ομάδας είναι αυτή που παρέχει το πλαίσιο της συλλογικής μνήμης, η οποία ορίζεται πλέον όχι ως συλλογική συνείδηση, αλλά ως σύστημα αμοιβαίων σχέσεων ανάμεσα σε ατομικές μνήμες». Προϋπόθεση της μνήμης είναι οι «άλλοι», όχι διότι συμμεριζόμαστε την ίδια «κοινωνική σκέψη», αλλά διότι «οι προσωπικές μας μνήμες βρίσκονται συναρθρωμένες με τις μνήμες των άλλων σε ένα καλορρυθμισμένο παιχνίδι αμοιβαίων και συμπληρωματικών εικόνων» (ό.π.: 94). Έτσι ο Bastide εισάγει ουσιαστικά την έννοια μιας «διανεμημένης μνήμης»¹² που ολοκληρώνεται κάτω από ορισμένες τελεστικές και τελετουργικές περιστάσεις.

Αλλά αν η συλλογική μνήμη είναι διανεμημένη και αν οι συλλογικές παραστάσεις και μνήμες υπάρχουν μέσα και μέσω των κοινωνικών σχέσεων, τότε η αποδιοργάνωση του κοινωνικού ιστού κάτω από συνθήκες μετεγκατάστασης, δούλωσης, διωγμού κ.ο.κ θα δημιουργεί και χάσματα στην κοινωνική μνήμη. Ο Bastide χρησιμοποιεί και διευρύνει τη λεβιστρωσική έννοια της «μαστορικής» (bricolage)¹³ για να εξηγήσει, ακριβώς, το μηχανισμό αποκατάστασης των κενών. Τα κενά αυτά της μνήμης, δεν οδηγούν σε πλήρη λήθη, αλλά αντίθετα οδηγούν την ομάδα στην αναζήτηση στοιχείων από το νέο περιβάλλον, προκειμένου να καλυφθούν τα κενά. Η επιλογή των νέων στοιχείων, ωστόσο, υπακούει στη συνολική λογική του συστήματος. Οι αφροαμερικανικές εθνοτικές ομάδες επιλέγουν στοιχεία από άλλους πολιτισμούς (δυτικούς ή αφρικανικούς) και τα εντάσσουν στο σύνολο που συγκροτεί η κοινωνική

τους μνήμη, καλύπτοντας έτσι τα χάσματα και διατηρώντας το γενικό σχήμα των τελετουργιών και μύθων (ό.π.: 108).

Πρώιμος κονστρουκτιβισμός: Frederick Bartlett

Ο Frederick Bartlett ήδη από τη δεκαετία του '20 υποστήριζε σθεναρά και έμπρακτα την ανάγκη για μια στενή συνεργασία της ψυχολογίας και της ανθρωπολογίας¹⁴. Επηρεάστηκε ιδιαίτερα από τις απόψεις του W.H. Rivers, ο οποίος δίδασκε ψυχολογία και ανθρωπολογία στο Καίμπριτζ και υπήρξε πρωτεργάτης στην προσπάθεια προσέγγισης αυτών των δύο κλάδων. Ο Bartlett εξαρχής (1923) υιοθέτησε μια από τις κατευθυντήριες ιδέες του Rivers σύμφωνα με την οποία οι γνωστικές και θυμικές διαδικασίες επηρεάζονται επιλεκτικά από τους κοινωνικούς θεσμούς. Έτσι κατέληξε νωρίς στην άποψη ότι η πειραματική ψυχολογία έπρεπε να προχωρήσει πέρα από τα τεχνητά πειράματα που είχε εισαγάγει ο H. Ebbinghaus στη μελέτη νοητικών λειτουργιών του ανθρώπου, προς μια κατεύθυνση που εκ των υστέρων ονομάστηκε «ηθολογική» ή «οικολογική». Στην περίπτωση της μνήμης ο Ebbinghaus¹⁵ χρησιμοποιούσε προς απομνημόνευση υλικό που δεν είχε κανένα νόημα, λ.χ. ασυνάρτητες συλλαβές, προκειμένου να απομονώσει από τη μελέτη της μνήμης τις προϋπάρχουσες γνώσεις και να μελετήσει το φαινόμενο στην απλούστερη μορφή του. Ο Bartlett αντίθετα θεωρούσε αυτού του είδους τα πειράματα χωρίς προοπτική, αφού αποσπούσαν τη μνήμη από τα πραγματικά της συμφραζόμενα. Η μνήμη, υποστήριζε, πρέπει να μελετηθεί σε συνθήκες που να πλησιάζουν όσο το δυνατό περισσότερο στις συνθήκες της καθημερινής ζωής και μέσα στο πλαίσιο των εκάστοτε συμφραζομένων της¹⁶ (1932: 3-5). Η μνήμη, όπως και όλες οι μαθησιακές διεργασίες αποτελούν «προσπάθεια αναζήτησης νοήματος».

Ένα από τα βασικά συμπεράσματά του ήταν ότι η μνήμη και η αλλαγή ή αλλοίωσή της εξαρτάται και καθορίζεται από τα προσωπικά ενδιαφέροντα και συναισθήματα, αλλά και τον πολιτισμικά διαμορφωμένο τρόπο θεώρησης των πραγμάτων. Αυτό λ.χ. που ε-

ντυπωσίασε και θυμόταν, όταν επέστρεψε στην πατρίδα της, μια αποστολή των Σουάζι (Αν. Αφρική) στο Λονδίνο, ήταν το προτεταμένο χέρι του λονδρέζου τροχονόμου, χειρονομία που για τους Σουάζι αποτελούσε ιδιαίτερα θερμό και φιλικό χαιρετισμό. Οι Σουάζι, όπως άλλωστε και οι άλλοι κτηνοτροφικοί λαοί της Αφρικής, εμφανίζουν ιδιαίτερα ισχυρή μνήμη σε ό,τι αφορά τη ζωή των κοπαδιών τους, θυμούμενοι, λ.χ., τα χαρακτηριστικά και τις ακριβείς τιμές των ζώων – σε εννέα χωριστές αγοραπωλησίες. Οι πολιτισμικές αξίες, επομένως, επιλέγουν και καθορίζουν το τι απομνημονεύεται σε κάθε πολιτισμό.

Ένα επίσης σημαντικό πόρισμα των ερευνών του ήταν ότι τα νέα στοιχεία ή το νέο υλικό με το οποίο ερχόμαστε σε επαφή ενσωματώνεται στις ήδη εμπεδωμένες γνώσεις μας, προσδοκίες μας, πεποιθήσεις μας ή προϋδεασμούς μας. Σε ένα από τα «ζωντανά» και πράγματι ευφυέστατα πειράματά του ο Bartlett έδωσε στους φοιτητές του στο Κάιμπριτζ προς απομνημόνευση έναν ινδιάνικο μύθο (γνωστό ως ο «Ο πόλεμος των φαντασμάτων») που περιλάμβανε διάφορα στοιχεία ξένα προς τις προσδοκίες του δυτικού πολιτισμού. Στη συνέχεια τους ζήτησε σε διαφορετικές χρονικές στιγμές να ανακαλέσουν στη μνήμη τους και να διηγηθούν την ιστορία (1932: 65-78). Το αποτέλεσμα ήταν ότι ο κάθε αφηγητής εισήγαγε στην ιστορία διάφορα στοιχεία από τις προσωπικές του γνώσεις και εκτιμήσεις, από το δικό του κόσμο, άρα πολιτισμό, προκειμένου να μορφοποιήσει την ιστορία, να της δώσει μια συνοχή και ένα νόημα. Μετέφερε, δηλαδή, την ιστορία στη γνωστική μήτρα του δικού του πολιτισμού, «διαστρεβλώνοντας» το πρωτότυπο τόσο ώστε να εναρμονιστεί με τη δική του γνωστική δομή.

Για να εξηγήσει τη διαδικασία αυτή της μνήμης ο Bartlett εισάγει την έννοια του νοητικού ή γνωστικού *σχήματος* (schema)¹⁷, «μιας ενεργητικής οργάνωσης παρελθουσών αντιδράσεων ή παρελθουσών εμπειριών» (ό.π.: 201), ενός οργανωμένου, δηλαδή, συνόλου πολιτισμικά καθορισμένων γνωστικών αναπαραστάσεων σχετικά με τον κόσμο. Η επιρροή του παρελθόντος συνίσταται στην επιρροή των γνωστικών σχημάτων, με την έννοια όμως ότι οι πλέον πρόσφατες (αναπλασμένες) συνιστώσες του σχήματος είναι και οι

πλέον καθοριστικές. Η μνήμη, ακριβώς, είναι το αποτέλεσμα της αλληλόδρασης ανάμεσα στο δεδομένο εμπειρικό υλικό και τα γνωστικά σχήματα του υποκειμένου. Από αυτή την άποψη, η μνήμη δεν είναι απλή αναπαραγωγή του υλικού, αλλά μια διαδικασία ανακατασκευής, επαναδόμησης του νοήματος του υλικού σύμφωνα με τα πολιτισμικά συγκροτημένα γνωστικά σχήματα του κάθε υποκειμένου. Δεν αποθηκεύονται όλα τα ερεθίσματα στη μνήμη, καθώς τα γνωστικά σχήματα δημιουργούν μια γενική εντύπωση του συνόλου *κατασκευάζοντας* ουσιαστικά «τις πιθανές λεπτομέρειες» (1932: 206). Έτσι η αλλοίωση της μνήμης δεν είναι αποτέλεσμα της εξασθένησης ή διαγραφής κάποιων αποθηκευμένων στοιχείων, αλλά μια νέα κατασκευή, μια επαναδόμηση του νοήματος σύμφωνα με τα εκάστοτε γνωστικά σχήματα. (ό.π.: 205-14). Αλλά τα γνωστικά σχήματα επηρεάζουν όχι μόνο την ανάκληση¹⁸, αλλά και την αντίληψη και την κατανόηση, κατά συνέπεια το υλικό που απομνημονεύεται είναι ήδη επηρεασμένο από τα γνωστικά σχήματα.

Ένα σημαντικότερο λοιπόν συμπέρασμα που απορρέει από τις εργασίες του Bartlett είναι το γεγονός ότι η αντίληψη και η μνήμη διαμεσολαβούνται από τα εκάστοτε πολιτισμικά γνωστικά σχήματα (τα οποία κατά τον Bartlett συμπεριλαμβάνουν στάσεις και συναισθήματα), τις πεποιθήσεις, προσδοκίες, πρακτικές και τελετουργίες. Έτσι, οποιαδήποτε νέα στοιχεία ή γεγονότα συμμορφώνονται και ενσωματώνονται σ' αυτά, καθιστώντας δύσκολη την αναθεώρησή τους. Το όλο θέμα παρουσιάζει σημαντικές αναλογίες με τη μεταγενέστερη συζήτηση γύρω από τη σχέση δομής και συμβάντος που εγκαινίασε το έργο του Lévi-Strauss¹⁹.

Ένα ακόμη ενδιαφέρον, τέλος, συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε ο Bartlett, αφορά στη σχέση της μνήμης με την εξουσία. Όταν οι γενικότερες πολιτισμικές τάσεις και αξίες τίθενται κάτω από οποιαδήποτε μορφή κοινωνικού ελέγχου από μια ομάδα εξουσίας (αποικιακή διοίκηση, κυρίαρχη ομάδα, διαπραγματεύσεις, δικανικές υποθέσεις κ.ο.κ.), η ανάκληση αποκτά έναν έντονο «κατασκευαστικό και εφευρετικό χαρακτήρα», προσαρμοζόμενη στο τι θα ήθελε να ακούσει ο συνομιλητής και φορέας της εξουσίας. Και τονίζει χαρακτηριστικά: «Κάθε ανθρωπολόγος που δουλεύει στο

πεδίο, το γνωρίζει αυτό ή θα έπρεπε να το γνωρίζει». Αντίθετα, όταν ο συνομιλητής ή το ακροατήριο θεωρείται «κατώτερο», η ανάκληση υπερτονίζει μέχρι υπερβολής τις κοινωνικές τάσεις και αξίες της ομάδας του αφηγητή (1932: 266-67).

Το έργο του Bartlett παρεκίνησε και επηρέασε τις θεωρητικές απόψεις του *S.F. Nadel*. Ο Nadel (1937) προχώρησε στη διεξαγωγή μιας εμπειρικής και συγκριτικής έρευνας ανάμεσα σε δύο γειτονικούς λαούς με ίδιο οικονομικό σύστημα και κοινωνική οργάνωση, τους Νιούπε και Γιορούμπα της Β. Νιγηρίας. Ζητήθηκε από δύο αντιπροσωπευτικές ομάδες μαθητών 15-18 ετών να αναπαραγάγουν μια ιστορία, καθώς και να περιγράψουν και να θυμηθούν το περιεχόμενο κάποιων φωτογραφιών. Αντίθετα με την «ιστορία των φαντασμάτων» του Bartlett, το πειραματικό υλικό περιελάμβανε στοιχεία εντελώς οικεία στους νέους του κάθε πολιτισμού. Το συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε ο Nadel ήταν ότι υπήρχε «ουσιαστική αντιστοιχία ανάμεσα στην ιδιαίτερη οργάνωση του πολιτισμού και τα γνωρίσματα και τις προδιαθέσεις που χαρακτηρίζουν το ψυχολογικό προφίλ ή "τύπο" της ομάδας» (ό.π.: 210). Οι Γιορούμπα τόνιζαν τα ορθολογικά στοιχεία και τη λογική συνοχή της αφήγησης και το νόημα του φωτογραφικού υλικού, πράγμα που αντιστοιχούσε με το εξορθολογισμένο θρησκευτικό τους σύστημα (ιεραρχία θεοτήτων με διαφοροποιημένα καθήκοντα και λειτουργίες), τη ρεαλιστική τους τέχνη και παντομίμα. Οι Νιούπε αντίθετα απαριθμούσαν κατά τρόπο ασύνδετο τα στοιχεία του υλικού, τόνιζαν περισσότερο τις χρονικές και χωρικές συνδέσεις και τη συναισθηματική χροιά των πραγμάτων πράγμα και πάλι που αντιστοιχούσε με την πιο χαλαρή και «μαγική» θρησκευτική τους αντίληψη (πίστη σε μια αφηρημένη, απρόσωπη δύναμη) και τη συμμετρική διακοσμητική τους τέχνη.

Την επιτροπή του Bartlett δέχτηκε και ο *G. Bateson*, ο οποίος προσεγγίζει τον πολιτισμό των Ιατμούλ της Νέας Γουινέας εισάγοντας στην ανάλυσή του δύο νέες θεωρητικές έννοιες, την έννοια του «έθους» και έννοια του «είδους». Το έθλος αναφέρεται στον ιδιαίτερο θημικό και αισθητικό τόνο ενός πολιτισμού, ενώ το είδος

στον ιδιαίτερο διανοητικό και γνωστικό προσανατολισμό ενός πολιτισμού, «τους γνωστικούς λόγους της συμπεριφοράς». (1958: 29-33 και 220). Ουσιαστικά, με την έννοια του είδους ο Bateson θέτει το πρόβλημα του κατά πόσο και πώς το πολιτισμικό σύστημα μιας κοινωνίας μορφοποιεί τις γνωστικές δεξιότητες των μελών της. Ο πολιτισμός των Ιατμούλ, καταλήγει, προμοδοτεί ένα «λόγιο» είδος, ενισχύει πρακτικά και τελετουργικά τις διανοητικές διεργασίες και, όσον αφορά το θέμα μας, διεγείρει συστηματικά τη μνήμη. Οι άνδρες μαθαίνουν και μνημονεύουν χιλιάδες τοτεμικά ονόματα, τα οποία αποτελούνται από τέσσερις μέχρι έξι συλλαβές και διατάσσονται κατά ζεύγη. Ένας πράγματι καλλιεργημένος, ώριμης ηλικίας άνδρας είναι σε θέση να θυμάται δέκα ως είκοσι χιλιάδες ονόματα. Όπως διαπίστωσε ο Bateson, η «λογιότητα» αυτή (erudition) δεν στηρίζεται παρά ελάχιστα στη μηχανική αποστήθιση, αλλά υποβοηθείται από την οπτική και κιναισθητική αναπαράσταση (χρησιμοποίηση και χειρισμός αντικειμένων, κινήσεις και χειρονομίες). Τα τοτεμικά ονόματα, που συνδέονται άλλωστε με μια εσωτερική κατά κλαν μυθολογία και εμπειρεύουν το καθένα και ένα σημασιολογικό υπόστρωμα, εμπλέκονται σε όλες τις πλευρές της κοινωνικής ζωής των Ιατμούλ: τις διεκδικήσεις δικαιωμάτων πάνω σε εδάφη και τμήματα του ποταμού, τις μαγικές επωδές, τα τραγούδια, τις αγορεύσεις, τη γαμήλια στρατηγική προκειμένου να «κερδηθούν» ονόματα, τις σαμανικές πρακτικές, τη διαδοχή, τη μετενσάρκωση κ.ο.κ. (ό.π.: 222-30).

Έτσι, ο Bateson ενισχύει ακόμη περισσότερο τη γνωστική και ηθολογική προσέγγιση στο πρόβλημα της συλλογικής μνήμης, αλλά και το αίτημα της συνεργασίας ανάμεσα στην ανθρωπολογία και τη γνωστική ψυχολογία. Ωστόσο, τα πράγματα άργησαν να ακολουθήσουν αυτή τη νέα δυναμική.

Ο πραγματισμός της μνήμης

Την επιλεκτικότητα της μνήμης, αλλά και της λήθης, διερεύνησε διεξοδικά κάτω από πραγματικές συνθήκες –επιτόπιες έρευνες στο

χώρο της Αφρικής– η βρετανική σχολή του δομολειτουργισμού. Ο Evans-Pritchard (1940), έχοντας αφομοιώσει τα πορίσματα τόσο του Bartlett όσο και του Halbwachs, συνέδεσε τη γενεαλογική μνήμη με την κοινωνική δομή της κοινωνίας των Νουέο. Οι γενεαλογίες καταγράφουν, ουσιαστικά, τη διάταξη των συγκεκριμένων ανά πάσα στιγμή κοινωνικών σχέσεων ανάμεσα στις διάφορες τοπικές ομάδες. Είναι δηλαδή παροντικές μάλλον παρά παρελθοντικές, καθορίζονται από το βαθμό κοινωνικής χρησιμότητάς τους για κάθε μέλος της ομάδας στις παρούσες συνθήκες. Η εξισωτική πολιτική οργάνωση των Νουέο στηρίζεται σε ένα γενεαλογικό δίκτυο το οποίο καθορίζει τη διαδοχή, την κληρονομία, τις γαμήλιες επιλογές και ανταλλαγές, τις υποχρεώσεις, τα δικαιώματα διεκδίκησης, τις μεταβιβάσεις και την πολιτική υποστήριξη σε περιπτώσεις προστριβών και εχθροπραξιών. Έτσι η γνώση της σχετικής θέσης που κατέχει κάθε μέλος της πατρογραμμικής ομάδας («δομική απόσταση», ό.π.: 110) στο ευρύτερο αυτό γενεαλογικό δίκτυο έχει πρακτική σημασία για την επιβίωση, την αναπαραγωγή και τις διεκδικήσεις του²⁰. Οι πολιτικές συμμαχίες απαιτούν την απομνημόνευση των τεσσάρων κατιουσών γενεών του μυθικού προγόνου όλων των Νουέο, ενώ οι ατομικές διεκδικήσεις και υποχρεώσεις απαιτούν την απομνημόνευση των πέντε ανιουσών από το «εγώ»²¹ γενεών (ό.π.: 199-200). Οι ενδιάμεσες γενεές παραλείπονται κατά τη γενεαλογική ανίχνευση, χάνονται στη λήθη κατά ένα συστηματικό τρόπο, καθώς δεν εξυπηρετούν τις παρούσες κοινωνικές και πολιτικές ανάγκες, ενώ η ίδια η κοινωνική και πολιτική ταυτότητα των μελών της κάθε μονογραμμικής ομάδας στηρίζεται στη «δομική του απόσταση». Από το «εγώ» μέχρι τον ιδρυτή-πρόγονο οι γενεές συμψηφίζονται, «τηλεσκοπούνται», διατηρούνται δηλαδή οι δομικά σημαντικοί πατρογραμμικοί πρόγονοι και λησμονούνται οι ενδιάμεσες γενεές. Επέχεται αυτό που αργότερα ονομάστηκε από τον Barnes (1947:52) «δομική αμνησία», ο συστηματικός αποκλεισμός ορισμένων προγόνων από τη γενεαλογική μνήμη²².

Οι έρευνες και οι επαληθεύσεις προς αυτή την κατεύθυνση συνεχίστηκαν από την Bohannan (Τιβ Νιγηρίας, 1952), τον Peters (Βεδουίνοι Κυρηναϊκής, 1960), την Mayer (Γκουζί, Κένυα, 1965)

κ.ά. Οι γενεαλογίες, γενικά, γίνονται αντικείμενο χειρισμών με βάση τους παρόντες συσχετισμούς δυνάμεων και τις πολιτικές συγκυρίες, διατηρούν μεγάλο βάθος στις ιεραρχημένες κοινωνίες, όπου η νομιμοποίηση των διαδόχων έχει ζωτική σημασία, «τηλεσκοπούνται» στις εξισωτικές κοινωνίες, εκτείνονται στους πλάγιους συγγενείς σε βάρος του γενεαλογικού βάθους, εκεί όπου οι γαμήλιες επιγαμίες έχουν ιδιαίτερη δομική σημασία, ή εμποδώνονται επιλεκτικά στη μνήμη με τελετουργικά μέσα (Turner, 1957: 295).

Το 1882, ο Renan, σε μια διάλεξή του στη Σορβόνη, παρατηρούσε ότι «η ουσία ενός έθνους συνίσταται στο ότι τα άτομα [που το απαρτίζουν] έχουν πολλά κοινά πράγματα, αλλά και στο ότι έχουν λησμονήσει αρκετά πράγματα»²³. Με αφετηρία αυτή τη σκέψη η Carsten (1995) επανεξετάζει το θέμα της λήθης στα κοινωνικά συμφραζόμενα της Νοτιοανατολικής Ασίας. Οι εθνογραφίες αυτής της περιοχής, όσο και του αφρικανικού χώρου περιγράφουν το φαινόμενο της «δομικής αμνησίας» κυρίως με όρους αρνητικούς, ως απώλεια, ως συρρίκνωση της συγγένειας, της γνώσης και της χρονιότητας. Η Carsten, μελετώντας τους κατοίκους της νήσου Πουλάου Λανγκάουι (Μαλαισία) ξεκινά από την παραδοχή ότι η βαθμιαία απώλεια της μνήμης σε θέματα της οικογενειακής ιστορίας επιτρέπει την προώθηση μιας νέας συλλογικής ταυτότητας στο παρόν, αλλά και στο μέλλον (ό.π.: 318)²⁴. Για να γίνει αυτό κατανοητό, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη τρεις σημαντικούς παράγοντες: Οι Λανγκάουι, όπως και άλλοι πληθυσμοί της Ν.Α. Ασίας, εννοιολογούν τη συγγένεια με βάση την αδελφική μάλλον σχέση παρά την προγονική, το βάρος, επομένως, πέφτει κυρίως στην αμφιπλευρικότητα (πλάγιοι συγγενείς) παρά στην καταγωγή (γενεαλογικό βάθος)²⁵. Από την άλλη, το γεγονός ότι η πολιτική εξουσία, όπως και σε όλα τα κράτη της Ν.Α. Ασίας, είναι συγκεντρωμένη στο κέντρο και στηρίζεται στον έλεγχο των ανθρώπων και όχι της γης, έχει ως αποτέλεσμα τις συνεχείς μετακινήσεις των πληθυσμών προς την περιφέρεια, όπου η κεντρική εξουσία είναι χαλαρή, η γη άφθονη και η δημογραφική πυκνότητα χαμηλή (ό.π.: 326-28). Τέλος, όπως

σε ολόκληρο τον αυστρονησιακό πολιτισμό, η ταυτότητα δεν καθορίζεται από το γεγονός της γέννησης και της ένταξης στη συγγενική ομάδα, αλλά δημιουργείται συνεχώς μέσα από τις πρακτικές, τις μορφές κοινωνικότητας, το χώρο διαβίωσης²⁶.

Στις συνθήκες αυτές η ταυτότητα δημιουργείται όχι σε σχέση με το παρελθόν, το οποίο για τους Λανγκάουι δεν έχει καμία αξία, αλλά μέσα από τη συμμετοχή στην κοινότητα που εγκαθίσταται οι μετανάστες, μέσα από τη συγκατοίκηση, το γάμο, την υιοθεσία, την ανταλλαγή τροφής, τη φιλοξενία, την τεκνοποιία, το επάγγελμα κ.ο.κ. (ό.π.: 324-25). Έτσι ενώ το παρελθόν παραπέμπει στην ποικιλότητα και τη διαφορετικότητα, το μέλλον παραπέμπει στην ομοιότητα. Το παρελθόν (προέλευση, μεταναστεύσεις κ.ο.κ) δεν μεταβιβάζεται, επομένως η λήθη αποτελεί μια ενεργητική και συστηματική διαδικασία, που συμμετέχει στην όλη ανάπτυξη της μνήμης και στην κατασκευή μιας συλλογικής ταυτότητας που εστιάζεται στο παρόν και το μέλλον (ό.π.: 230-31). Το θέμα παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, αν το συνδέσουμε και πάλι με το ζήτημα του εθνοτισμού και της παράδοσης, καθώς ο τρόπος αυτός συγκρότησης της συλλογικής ταυτότητας (η λαμαρκιανή εκδοχή) αντιπαράτίθεται στην εθνοτική ταυτότητα που εδράζεται στην κοινή καταγωγή και ως εκ τούτου σε κάποιες κοινές βιολογικές ή πολιτισμικές ποιότητες ή ουσίες (μεντελική εκδοχή)²⁷. Από την άλλη πλευρά το δυναμικό και διαδικαστικό αυτό της συλλογικής ταυτότητας συνάδει με τη θεώρηση της παράδοσης ως «δημιουργικής πολιτισμικής μεταβίβασης» και παροντικής ερμηνείας του παρελθόντος (Linnekin 1990).

Μνήμη, σώμα και τελετουργία

Ο Candau (1996: 83) παρατηρεί ότι «δεν υπάρχουν ληθοτεχνικές, δεν υπάρχει τέχνη της λήθης ανάλογη με την τέχνη της μνήμης [μνημοτεχνικές]». Ωστόσο, κάποια εθνογραφικά στοιχεία μάς προτρέπουν να αναθεωρήσουμε αυτή την άποψη. Σε αντίθεση με τη βαθμιαία, σιωπηρή λήθη που επέρχεται μέσα από την καθημερινή

πρακτική των Λανγκάουι, οι κοινωνίες των Τζιβάρο του Αμαζονίου (Taylor 1993) και των Σαμπάολ της Νέας Γουινέας αναγνωρίζουν τη λήθη ως επιθυμητό κοινωνικό σκοπό, τον οποίο επιδιώκουν με τελετουργικά μέσα (Battaglia 1992 και 1993)²⁸. Οι Σαμπάολ «αποτελειώνουν τη μνήμη του νεκρού» μέσα από μακροχρόνιες τελετουργίες που έχουν σκοπό αφενός να εξαφανίσουν κάθε ίχνος της κοινωνικής του ύπαρξης, την άρση του πλέγματος των ανταλλαγών που ορίζει αυτό το άτομο ως κοινωνικό πρόσωπο και αφετέρου να άρουν σταδιακά τις απαγορεύσεις που επιβάλλει το πένθος. Οι αντίστοιχες τελετουργίες στους Τζιβάρο απομακρύνουν από τη μνήμη τους την εικόνα, το όνομα και την ιστορία του νεκρού. Και στις δύο περιπτώσεις η λησμοσύνη δεν είναι απώλεια ή χειρισμός της μνήμης εκ μέρους της εξουσίας, αλλά μέσο για την αναδιοργάνωση της κοινωνικότητας και των κοινωνικών σχέσεων και τη συγκρότηση και ανασυγκρότηση της ταυτότητας των ζωντανών μελών της κοινότητας²⁹.

Τη σύνδεση της τελετουργίας με τη μνήμη είχε ήδη κάνει ο Halbwachs αναφερόμενος στη θρησκευτική συλλογική μνήμη (1992: 85-119). Οι τελετουργίες, που συνίστανται σε νεύματα, χειρονομίες, λέξεις, χειρισμούς, λειτουργικά αντικείμενα και κείμενα, μνημονεύουν το παρελθόν στους πιστούς αναπλάθοντάς το στη βάση του παρόντος, το οποίο, ωστόσο, εμφανίζονται ως ήδη παρελθόν, ως ανάμνηση (ό.π.: 116-19)³⁰. Ο Zerubavel (1995) επεξεργάζεται περαιτέρω αυτή την άποψη υποστηρίζοντας ότι οι αναμνηστικές τελετουργίες με την περιοδική επανάληψή τους, εξασφαλίζουν αφενός τη συνέχεια της κοινωνικής μνήμης, αφετέρου όμως εισάγουν νέες ερμηνείες, επιτρέποντας τη διαπραγματεύσή της, διατηρώντας ωστόσο την αίσθηση της συνέχειας (ό.π.: 6-7).

Ο Connerton (1989) διερευνά σε βάθος την ιδέα του Halbwachs διακρίνοντας τρία είδη κοινωνικής μνήμης: την *προσωπική* μνήμη που αναφέρεται στην ιστορία ζωής του κάθε δρώντος υποκειμένου, τη *γνωστική* μνήμη που αναφέρεται σε πάσης φύσεως εκτός συμφραζομένων γνώσεις και τη *μνήμη-έξη* που έχει να κάνει με την πρακτική μας γνώση, την ικανότητά μας να αναπαράγουμε μια επίτευση³¹ (ό.π.: 22-23). Οι τελετουργίες και δη οι αναμνηστικές τε-

λετουργίες, ανήκουν στο τρίτο είδος μνήμης, καθώς η τυπικότητα, η επαναληπτικότητα, η χρήση εξωγλωσσικών πρακτικών και αυτή καθαυτή η επιτελεστικότητά τους, τις καθιστούν τόπους συγκρότησης και εκδραμάτισης της μνήμης³² (ό.π.: 44-71). Ο Connerton, ωστόσο, στρέφει την προσοχή του στις σωματικές πρακτικές που διέπουν τις τελετουργίες, καθώς το σώμα εκδραματίζει κατά τη διάρκεια της τελετουργίας μια εικόνα του παρελθόντος, ενώ η ίδια η τέλεση αποτελεί αναγνώριση των σημασιών που εμπεριέχει. Το παρελθόν «ιζάνει» στο σώμα μέσα από την κοινωνική πρακτική της ενσωμάτωσης που «μιας παρέχει μια μνημοτεχνική του σώματος και αναφέρεται στις στάσεις, εκφράσεις, κινήσεις, τεχνικές, τρόπους κ.ο.κ. του σώματος. Την πρακτική αυτή αντιπαραθέτει σε εκείνη της εγγραφής, που αναφέρεται σε όλους τους τρόπους αποθήκευσης πληροφοριών σε κείμενα, απεικονίσεις, αντικείμενα, ηχογραφήσεις κ.λπ. (ό.π.: 72-104)³³.

Το αίτημα του Connerton –που διαφαίνεται στο έργο του Mauss (1934) και ρητά διατυπώνεται από τον Bastide (1970)– είναι να συμπληρώσουμε τη θεώρηση του σώματος ως κειμενικής και διαλογικής πραγματικότητας, ως φορέα κοινωνικών και πολιτικών σημασιών (Douglas, 1966, 1973), με μια προσέγγιση των σωματικών πρακτικών που να λαμβάνει υπόψη και την αισθητικότητα. Δεν είναι άλλωστε τυχαία η εκτενής αναφορά του στον Proust. Την άποψη αυτή φαίνεται να υποστηρίζει, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '60, ο Turner, κατά τον οποίο οι σημασίες των τελετουργικών συμβόλων τείνουν να πολώνονται ανάμεσα σε ένα «ιδεολογικό/κανονιστικό» πόλο (οι αφηρημένες αξίες και αρχές της κοινωνικής οργάνωσης και συμπεριφοράς) και τον «αισθητηριακό/ορεκτικό» πόλο που αναφέρεται στη φυσιολογία, τις αισθήσεις, τα αισθήματα και συναισθήματα. Η τελετουργική εκδραμάτιση διαπλέκει και συγχωνεύει τους δύο πόλους με αποτέλεσμα ο πρώτος να φορτίζεται συναισθηματικά και ο δεύτερος να αποκτά ιδεολογικές συνδηλώσεις (1967: 28-29 και 1974: 35)³⁴.

Ο Stoller (1995) ακολουθώντας τις θεωρητικές θέσεις του Connerton, προσεγγίζει τις πνευματοληπτικές τελετουργίες των Σονγκάι της Νιγηρίας μέσα από τις σωματικές τους εμπειρίες –οσμές,

κινήσεις, ήχους, ρυθμούς, γεύσεις κ.ο.κ.– που ανακαλούν πολιτισμικές μνήμες. Στην τελετουργία χάουκα οι μνημένοι ενσαρκώνουν τους προγόνους και το παρελθόν των Σονγκάι, αλλά και μιμούνται και αναπαράγουν σύμβολα της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας, με αποτέλεσμα η όλη τέλεση να ανακαλεί το παρελθόν και να χειρίζεται το παρόν, υπερβαίνοντας το χάσμα μεταξύ τελετουργικής και πολιτικής πρακτικής³⁵. Την προσέγγιση αυτή συναντούμε και στην Comaroff (1992), για την οποία το σώμα αποτελεί έναν περίπλοκο συνδυασμό σταθερών και ρευστών σχέσεων και διαδικασιών που διαμεσολαβούν ανάμεσα στον εαυτό και την κοινωνία και μέσα στο οποίο «κατοικούν» σε μνημονική μορφή τα οργανωτικά και ταξινομικά σχήματα του κοινωνικού και πολιτικού περιγυρου. Έτσι οι τελετουργικές πρακτικές μπορούν να εμπεδώνουν, να αναδιατάσσουν και αναπλάθουν τη μνήμη και να διαμορφώνουν στρατηγικές αντίστασης και συναίνεσης (ό.π.: 70-80).

Οι προηγούμενες απόψεις ουσιαστικά έχουν ως βάση τους, επεξεργάζονται, αλλά και τεκμηριώνουν με εθνογραφικά παραδείγματα τη θεωρία του habitus, της κοινωνικής έξης του Bourdieu (1972: 174-89, 1980: 87-109). Το habitus αναφέρεται στο σύστημα των διαρκών και μεταβιβάσιμων προδιαθέσεων και των ταξινομικών σχημάτων και αρχών που εσωτερικεύει το άτομο μέσα από την προσωπική εμπειρία και βίωση του κοινωνικού και πολιτισμικού του περιγυρου. Πρόκειται για μια διαδικαστική έννοια που ενοποιεί τις δομές και τις πρακτικές, τη σωματική και γνωστική πλευρά της δράσης: οι αντικειμενικές δομές και πρακτικές του περιγυρου και τα βιώματα του παρελθόντος συγκροτούν το habitus του υποκειμένου· αυτό με τη σειρά του παράγει προδιαθέσεις για το μέλλον και δομημένες πρακτικές, οι οποίες παράγουν ή αναπαράγουν αντικειμενικές δομές. Το γνωστικό περιεχόμενο του habitus, ωστόσο, δεν απορρέει από κάποιους κανόνες ή νόρμες, αλλά είναι ενσώματο και ως επί το πλείστον, άρρητο. Η σωματική έξη (αλλά και μνήμη) είναι η ενσάρκωση «μιας πολιτικής μυθολογίας, η μετατροπή της σε μια μόνιμη προδιάθεση, σε ένα διαρκή τρόπο να στέκει, να ομιλεί, να βαδίζει κανείς και ως εκ τούτου να νιώθει και να σκέπτεται» (1980: 117). Η έννοια του habitus βρίσκεται κοντά στη

θεωρία των «γνωστικών σχημάτων» στην οποία θα στραφούμε τώρα, σε ό,τι αφορά τουλάχιστον τη συλλογική μνήμη.

Η γνωστική ανθρωπολογία της μνήμης

Ο διάλογος ανάμεσα στην κοινωνική ανθρωπολογία και την επιστήμη της ψυχολογίας εδραιώθηκε κυρίως μέσα από τις αναζητήσεις και τους προβληματισμούς της γνωστικής³⁶ και ψυχολογικής ανθρωπολογίας. Ήδη από τις απαρχές της η ανθρωπολογία πρότεινε σχετικά με το θέμα της γνωστικότητας δύο αντιτιθέμενες θεωρητικές τοποθετήσεις: τη θεωρία της «ψυχικής ενότητας» της ανθρωπότητας, κατά την οποία όλοι οι άνθρωποι έχουν τις ίδιες γνωστικές ικανότητες³⁷ και τη θεωρία της «πρωτόγονης νοοτροπίας», κατά την οποία παράλληλα με τον ορθολογικό τρόπο σκέψης υπάρχει και ο προ-λογικός, ο οποίος είναι θυμικός, συμμετοχικός και δεν περιορίζεται από την αρχή της αντίφασης³⁸.

Από τη δεκαετία του '70 ωστόσο το θέμα που απασχολεί την ανθρωπολογία είναι η συνειδητή αντιμετώπιση των ψυχολογικών παραδοχών που υπολανθάνουν στην ανθρωπολογική θεωρία και η εναρμόνιση με τα πορίσματα της γνωστικής και πολιτισμικής ψυχολογίας που εγκαταλείποντας τα εργαστήρια είχε στραφεί πλέον στην έρευνα πεδίου. Πράγματι, όλες οι κοινωνικές επιστήμες προϋποθέτουν σιωπηρά κάποια ψυχολογική θεωρία ή, όπως συνέβη στην οικονομική, προτάσσουν μια ρητή, αλλά στατική και μηχανιστική θεωρία³⁹ που εξυπηρετεί εκ των προτέρων και αυθαίρετα την ιδεολογική βάση της επιστήμης. Στην προκειμένη περίπτωση το κεντρικό πρόβλημα είναι η σχέση της γνωστικότητας με τον πολιτισμό, καθώς ο πολιτισμός συνίσταται στο σύνολο των –ρητών και άρητων, διαλογικών και σωματικών– γνώσεων που πρέπει να έχει κανείς για το κοινωνικό του περιβάλλον προκειμένου να λειτουργήσει αποτελεσματικά. Κατά συνέπεια, ένα από τα βασικά ερωτήματα αφορά την πρόσκτηση, αποθήκευση και ανάκληση της πολιτισμικής γνώσης⁴⁰, πράγμα που οδήγησε την ανθρωπολογία να λάβει υπόψη της τα πορίσματα, αλλά και να συμ-

βάλλει στη διαμόρφωση της γνωστικής επιστήμης⁴¹ (Sperber 1985, Bloch 1985 και 1991).

Τη δεκαετία του '70 ο Neisser (1978) επανασυνδέει την έρευνα γύρω από το θέμα της μνήμης με τις «ηθολογικές» απόψεις του Bartlett, ο Tulving (1972) στρέφει την έρευνα από την αυτοβιογραφική (ή επεισοδιακή) στη σημασιολογική μνήμη, ο Rumenhart (1975) ανανεώνει την έννοια του «νοητικού σχήματος» του Bartlett και οι Schank και Abelson (1975) εισάγουν την έννοια των πολιτισμικών «σεναρίων» (scripts) που αναφέρονται στη σχηματική οργάνωση των συμβάντων και πρακτικών της καθημερινής ζωής (βλ. και Casson 1983). Όλα αυτά συνέβαλαν σημαντικά στην περαιτέρω διερεύνηση των σχέσεων της μνήμης με τον πολιτισμό. Το όλο θέμα είναι αρκετά περίπλοκο και υπερβαίνει τους σκοπούς αυτού του άρθρου, καθώς οι ανταλλαγές αυτές δεν έγιναν και δεν γίνονται χωρίς εντάσεις, και γόνιμες αντιπαραθέσεις. Θα πρέπει, ωστόσο, να τονίσουμε ότι πολλά από τα όσα είχαν προταθεί σε επίπεδο κοινωνικής θεωρίας σχετικά με τη μνήμη, θεμελιώθηκαν, αναπτύχθηκαν περαιτέρω ή αναθεωρήθηκαν από τη γνωστική ψυχολογία, ενώ η ίδια η γνωστική επιστήμη επωφελήθηκε από την εθνογραφική προσέγγιση της ανθρωπολογίας.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το πρόσφατο έργο του Bloch για τη μνήμη, καθώς αφενός αποφεύγει να υιοθετήσει τις «σκληρές» θέσεις της γνωστικής ψυχολογίας –σε αντίθεση, λ.χ., με τον Sperber⁴²– και αφετέρου θίγει πολλαπλές πλευρές του θέματος μέσα από τη σκοπιά της σύγχρονης γνωστικής ανθρωπολογίας. Κατά τον Bloch (1992α, 1998) τα πορίσματα της γνωστικής ανθρωπολογίας προσφέρουν σημαντικά εφόδια στην κατανόηση των σχέσεων μεταξύ γνωστικότητας και πολιτισμού, πράγμα που επηρεάζει και την εθνογραφική πρακτική. Η διαπίστωση ότι η εδραία και βαθύτερη γνώση, οι εννοιολογήσεις και μέρος της μνήμης ενός πολιτισμού είναι άρρητη και οργανώνεται διαφορετικά από τη γραμμική-προτασιακή λογική της γλώσσας, πιθανότατα μέσα από παράλληλες και ταυτόχρονες επεξεργασίες σε διαφορετικές, αλλά συνδεδεμένες μεταξύ τους μονάδες γνωστικής επεξεργασίας, εξηγεί την εκπληκτική ταχύτητα και αποτελεσματικότητα με την οποία χρησιμο-

ποιείται⁴³ στις εκάστοτε περιστάσεις. Πολλά, επομένως, πρέπει να συναγάγουμε μέσα από την παρατήρηση, καθώς η τέτοιου τύπου γνώση και μνήμη είναι οργανωμένη με τρόπο που να εξυπηρετεί την πράξη μάλλον παρά τη γλωσσική εκφορά. Έτσι ο πληροφορητής που εκφράζει γλωσσικά τη σημασία μιας τελετουργικής πράξης ή οποιασδήποτε άλλης άρρητης γνώσης, ουσιαστικά επινοεί μάλλον παρά μεταφράζει (1998α: 47)⁴⁴.

Ο Bloch, ωστόσο, προχωράει παραπέρα στο θέμα της μνήμης (1992β), την οποία, αντίθετα με ορισμένους ανθρωπολόγους (λ.χ. Goody 1977) και γνωστικούς ψυχολόγους, δεν θεωρεί εργαλειακή επέκταση του ανθρώπινου νου, καθώς ο νους του ανθρώπου δεν λειτουργεί σε ένα ιστορικό και πολιτισμικό κενό⁴⁵, αλλά αντίθετα η διατήρηση της μνήμης καθορίζεται από τον τρόπο με τον οποίο συνδέονται οι άνθρωποι με την ιστορία, το ηθικό και αξιακό τους σύστημα, τις προθέσεις και τα διαφέροντα, τις αντιλήψεις τους για το πρόσωπο και το χώρο. Αντιπαραθέτοντας διάφορα εθνογραφικά παραδείγματα, ο Bloch τεκμηριώνει πολύ πειστικά την άποψη ότι δεν υπάρχει ένας και δεδομένος τρόπος σύνδεσης με το παρελθόν, άρα εγγραφής της δημόσιας μνήμης. Η αλήθεια, λ.χ., για τους Σαντάχ της Υεμένης βρίσκεται αποτυπωμένη στο Κοράνι και οι ίδιοι, ως απόγονοι του προφήτη Μωάμεθ, αποτελούν το φορέα κάθε θεϊκής και νομικής γνώσης. Κατά συνέπεια, η καταγωγή τους παίζει καθοριστικό ρόλο στην αναπαραγωγή της έμφυτης και κληρονομικής προδιάθεσής τους προς την ιερή σοφία. Όπως και σε όλες τις μουσουλμανικές χώρες, η ισλαμική παιδεία, συνίσταται στην αποστήθιση του Κορανίου, που αποτελεί την ύψιστη, αναλλοίωτη αλήθεια (βλ. και Eickelman 1978) και την αναπαραγωγή της χωρίς αναθεωρήσεις και αμφισβητήσεις. Έτσι, για τους Σαντάχ η γνώση, η ανάπτυξη του ατόμου και η βιολογική αναπαραγωγή απλώς επαναλαμβάνουν αυτό που αιώνια προϋπήρχε, ενώ η ιστορία είναι έξω απ' αυτούς, όπως είναι έξω από το Θεό. Πρόκειται για το «πλατωνικό μοντέλο» της μνήμης, όπου η γνώση είναι ανάμνηση κάποιας αιώνιας αλήθειας (Coleman 1992: 4-14).

Αντίθετα, οι φτωχοί κάτοικοι της Μπικόλ (Φιλιππίνες) αυτοορίζονται ως ο λαός που «δεν έχει στον ήλιο μοίρα» και βρίσκονταν

πάντα στο έλεος των ισχυρών γαιοκτημόνων, κυβερνητικών υπαλλήλων και αποικιακών δυνάμεων. Για να αντεπεξέλθουν, αφήνονται να διαμορφωθούν και να μετασχηματιστούν από την εκάστοτε ιστορική συγκυρία, προσπαθώντας συνεχώς να προσαρμόζονται στις νέες συνθήκες και να διαπραγματευτούν την οδυνηρή θέση τους. Ο υπερφυσικός τους κόσμος κατοικείται από ισχυρούς αγίους και πνεύματα τα οποία πρέπει επίσης να εξευμενίσουν και να προσεταιριστούν. Έτσι, σε αντίθεση με τους Σαντάχ, δεν αναφέρονται σε οποιαδήποτε αναλλοίωτη ουσία ή σε κάποιο αξιωμένο παρελθόν στο οποίο επιθυμούν να επιστρέψουν. Θεωρούν ότι στο παρελθόν ήταν άλλος λαός και στο μέλλον θα μετασχηματιστούν και πάλι σε κάτι άλλο, ενώ οι ίδιοι βρίσκονται συνεχώς μέσα στην ιστορία. Οι αντιλήψεις τους για το ότι η ταυτότητα και η συγγένεια δεν δημιουργείται με τη γέννηση, αλλά κατασκευάζονται στη διάρκεια της ζωής συνάδουν με την όλη αυτή αντίληψη. Ακόμη και το ξύλινο άγαλμα του Χριστού, που αποτελεί και αντικείμενο προσκυνημάτων, θεωρείται ότι με τον καιρό έχει «γεράσει» και μετασχηματιστεί. Εδώ έχουμε το «αριστοτελικό μοντέλο» της μνήμης, όπου η γνώση αναθεωρείται μέσα από την εμπειρία και το βίωμα (Coleman 1992: 15-38).

Ο Bloch ασχολήθηκε και με τις αφηγηματικές μορφές της μνήμης και τη σχέση τους με την ιστορική μνήμη (1998β). Το βασικό επιχείρημα είναι ότι οι τρόποι με τους οποίους αποθηκεύεται η μνήμη διαφέρουν ποιοτικά από τις όποιες αφηγηματικές μορφές χρησιμοποιούμε για να αναφερθούμε στο παρελθόν. Η χρησιμοποίηση διαφορετικών μορφών αφήγησης του παρελθόντος σε διαφορετικές περιστάσεις και συμφραζόμενα (επιτελεστικά, τελετουργικά, πολιτικά, κοινωνικά ή ιδιωτικά) αποτελούν διαφορετικούς τρόπους να αναπαριστούμε, να μιλάμε πάνω στο τι γνωρίζουμε. Δεν συνιστούν το τι γνωρίζουμε, καθώς η γνώση για τον κόσμο, η οποία δεν είναι μόνο λεκτική, προϋπάρχει της όποιας έκφρασής της. Η αφήγηση, επομένως, δεν εξισώνεται με τη μνήμη και η χρησιμοποίηση ενός μόνο, του επίσημου συνήθως, αφηγηματικού τρόπου από τον ιστορικό ή ανθρωπολόγο θα έδινε μια παραπλανητική εικόνα σχετικά με τις αναπαραστάσεις του χρόνου και του παρελθόντος.

Αλλά και στην αυτοβιογραφική μνήμη (Bloch 1998γ) οι άνθρωποι θυμούνται πολύ περισσότερα πράγματα από όσα κάθε φορά ανακαλούν και από όσα έχουν επίγνωση ότι ξέρουν. Συχνά μάλιστα αναμνήσεις που θεωρούνταν ότι έχουν για πάντα χαθεί, αναδύονται κάτω από ιδιαίτερες συναισθηματικές καταστάσεις ή μέσα από την επαφή με χώρους ή αντικείμενα. Αυτό, εξάλλου, που θυμάται κανείς από τις αφηγήσεις και εξιστορήσεις δεν είναι το ίδιο το κείμενο, αλλά ένα φαντασιακό γεγονός: το υποκείμενο κατασκευάζει ένα νοητικό σχήμα που του επιτρέπει να φανταστεί το τι συνέβη, σάμπως να ήταν το ίδιο παρόν, επηρεάζεται δηλαδή από την προσωπική του αυτοβιογραφική μνήμη. Συχνά μάλιστα, το υποκείμενο θυμάται όχι το ίδιο το βιωμένο γεγονός, αλλά την τελευταία αφήγηση του γεγονότος από τον ίδιο. Από την άλλη, η ίδια η αυτοβιογραφική μνήμη ανακαλείται ενίοτε σάμπως να αποτελεί βίωμα ενός τρίτου προσώπου, σάμπως το υποκείμενο να ήταν έξω από τα γεγονότα, πράγμα που εξομοιώνει τις αυτοβιογραφικές με τις ιστορικές αναμνήσεις που στηρίζονται σε αφηγήσεις άλλων προσώπων. Ό,τι δεν εκφράζεται σε κάποια κοινωνία δεν σημαίνει πως έχει λησμονηθεί, αλλά πιθανό «να υπάρχει αποθηκευμένο ως πόρος για μελλοντικές κοινωνικές αναπαραστάσεις» (ό.π.: 126).

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η αντίληψη αυτή αντιπροσωπεύεται κατά τρόπο παραδειγματικό από το έργο του William G. Sumner, *Folkways* (1906) 1940, Mentor Books, N.Y., κεφ. II.
2. Βλ. σχετικά Cole και Scribner 1974, κεφ. 4, Ong 1997 κεφ. 2 και 3 και Παραδέλλης 1997.
3. Στην ανθρωπολογία αποφεύγεται συχνά ο όρος «συλλογική μνήμη», επειδή ιστορικά παραπέμπει στην ντυγκεμική συλλογική συνείδηση. Αντ' αυτού προτιμάται ο όρος «κοινωνική μνήμη», βλ. Fentress και Wickham 1992: ix, και Connerton, 1989: 38. Ο Stoller 1995, χρησιμοποιεί και τον όρο «πολιτισμική μνήμη».
4. Το θάνατο του Halbwachs στο Μπούχενβαλντ, το 1945, θυμάται με μεγάλη ένταση και συγκίνηση ο J. Semprun στο *Γραφή ή Ζωή* (:55-58), Εξάντας, Αθήνα.

5. Ο Halbwachs θεωρεί βέβαιο ότι άλλες κοινωνίες έχουν άλλες μορφές κοινωνικής μνήμης (1992α: 40).
6. «Αρθρώνουμε λεκτικά τις αναμνήσεις μας προτού τις ανακαλέσουμε. Η γλώσσα... μάς επιτρέπει ανά πάσα στιγμή να αναπλάθουμε το παρελθόν μας» (1992α: 173).
7. Ο ίδιος ο Halbwachs δεν ονοματίζει ρητά τους νόμους: με βάση, ωστόσο, τις δικές του χαρακτηριστικές εκφράσεις (concentration, morcellement, division, dualité κ.ά.) θα μπορούσαμε, χάριν ευκολίας, να τους αποδώσουμε κάποια ονομασία.
8. Βλ. Frazer 1990 (1922): 26-72, Freud 1993 (1900): 253-78 και Jakobson 1971: 69-75 αντίστοιχα. Οι παραπομπές ισχύουν και για το νόμο της «κατάτμησης». Η συνειρμική συναντάται ήδη στον Πλάτωνα (*Φαίδρος* 73d-74a), αλλά κυρίως στον Αριστοτέλη (*Περί Μνήμης* 451b-17-30), όπου οι ιδέες συνδέονται μεταξύ τους (νοήσαντες από του νυν ή άλλου τινός) με βάση την ομοιότητα (αφ' ομοίου), την εναντιότητα (εναντίου) ή τη συνάφεια (του σύνεγγυς). Την άποψη αυτή επεξεργάστηκε περαιτέρω ο Hume (*Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση*, I, I, 3) κατά τον οποίο η ομοιότητα, η συνάφεια στο χώρο και στο χρόνο και η σχέση αίτιου-αιτιατού παράγουν το συνειρμό των ιδεών.
9. Πρβλ. Αριστοτέλης, *Περί μνήμης και αναμνήσεως*: «και έστιν ευμνημόνευτα όσα τάξιν τινά έχει, ώσπερ τα μαθήματα [γεωμετρία]: τα δε φαύλα χαλεπώς» (452a 2-3).
10. Πρβλ. Mauss 1934.
11. Ο Bastide χρησιμοποιεί απόψεις και ορολογία του H. Bergson 1896, έργο με το οποίο ο Halbwachs βρισκόταν σε διαρκή κριτικό διάλογο.
12. Σχετικά με τα «διανεμητικά» μοντέλα του πολιτισμού βλ. Schwartz 1978 και Barth 1987.
13. Η συνδυαστική λογική που δημιουργεί δομές από συμβάντα, Lévi-Strauss 1977, κεφ. I.
14. Bartlett 1923, 1932, 1937 και 1943. Σχετικά με τις επιρροές που δέχτηκε και τα επιστημολογικά εμπόδια που συνάντησε το έργο του Bartlett βλ. Douglas 1986:81-90.
15. Green κ.ά. 1996: 281-83, Le Ny και Ginesie 1995: 188, Florès 1968: 198-202.
16. Ήδη το 1892 ο W. James υποστήριξε ότι ο άνθρωπος διατηρεί στη μνήμη του μόνο ό,τι έχει νόημα γι' αυτόν.
17. Την έννοια του σχήματος παραλαμβάνει, διευρύνοντάς την ωστόσο, από το νευρολόγο Henry Head, ο οποίος χρησιμοποιεί τον όρο για να

περιγράφει την εικόνα και την αίσθηση που έχουμε για το σώμα μας. Σχετικά με την τροποποίηση της έννοιας από τον Bartlett βλ. 1939:198-202.

18. Βλ. Eysenck και Kean 1995: 321-22.

19. Lévi-Strauss, 1971. Για μια περιεκτική συζήτηση γύρω από το θέμα βλ. Παπαταξιάρχη 1998.

20. Σχετικά με τα γενεαλογικά συστήματα γενικά και ιδιαίτερα το έργο του Evans-Pritchard βλ. Dumont (1966: 85-110) και Kuper (1989: 160-72).

21. Το «εγώ» είναι το άτομο ή υποκείμενο αναφοράς από το οποίο ανιχνεύεται μια συγγενική σχέση, η σκοπιά από την οποία θεωρούμε ένα σύστημα συγγένειας.

22. Η Douglas (1986: 69-80) πολύ εύστοχα παραλληλίζει το έργο του Evans-Pritchard με εκείνο του R. Merton. (1957). Η συστηματική «λήθη των προγόνων» είναι όμοια με τη «λήθη των πρωτεργατών» και της καταγωγής των ιδεών στο χώρο των επιστημών. Οι όροι της κοινωνικής, ιδεολογικής και θεσμικής ζωής (πρωτιά, ανταγωνισμός, ονομάτιση νόσων, φυτών, ζώων κ.λπ., βράβευση, διορισμοί, αλλά και το επικρατούν επιστημονικό παράδειγμα) επιδρούν στην κοινωνική μνήμη/λήθη, προωθούν την επιλεκτική μνήμη. Σχετικά με τον Evans-Pritchard βλ. και Douglas (1980).

23. Renan 1992: 42. Σημειώνει επίσης: «Η λήθη, θα έλεγα ακόμη και το ιστορικό λάθος, είναι ουσιαστικός παράγοντας στη δημιουργία ενός έθνους, έτσι που η πρόοδος των ιστορικών ερευνών συνιστά, συχνά, κίνδυνο για την εθνικότητα» (:41). Βλ. επίσης Anderson 1997: 291-97.

24. Παραδοχή που διέπει, πιστεύω, και όλη την επιχειρηματολογία του Evans-Pritchard 1940 και 1951.

25. Ο.π.: 326, βλ. επίσης Carsten 1991, Candau 1996: 82-83 και Bastide 1970.

26. Βλ. Fox 1987: 173-75, Bloch, 1993 και για ένα ακραίο παράδειγμα, Astuti, 1995α: 32-43 και 1995β.

27. Σχετικά με το λαμαρκιανό και μεντελικό μοντέλο της ταυτότητας βλ. Linnekin και Poyer 1990: 7-9, καθώς και Watson 1990. Πρβλ. Renan 1992 (1882), Astuti 1995β, Anderson 1997, Παπαταξιάρχης 1993 και 1996. Βλ. επίσης Danforth 1999, Herzfeld 1998, Hirschon-Φιλιππάκη 1993, Collard 1993, Van Boeschoten, 1997, και σχετικά με τις αναμνηστικές τελετές Σκουτέρη-Διδασκάλου 1995.

28. Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε και την αμνημοσύνη που θεσμοθέτησε η πόλη των Αθηνών το 403 π.Χ. μετά την πτώση των Τριάκοντα: «και μη μνησιζακήσω των πολιτών ουδενί, πλην των Τριάκοντα...». Βλ. σχετικά Logaux 1988 και Candau 1996: 85.

29. Βλ. επίσης και Küchler 1985 και 1988 σχετικά με την καταστροφή έντεχνων αντικειμένων που αντιπροσωπεύουν το νεκρό ως συμβολικό τρόπο μετασχηματισμού της μνήμης και λήθης των προηγούμενων σχέσεων, ιδιαίτερα των επιγαμιών.

30. Ο Schwartz (1982) διαφωνεί με τις ακραίες εκδοχές της παροντικής προσέγγισης υποστηρίζοντας ότι οδηγεί στην άρση κάθε συνέχειας στην ιστορία, η οποία θα αποτελούσε μια σειρά από συγχρονικές εικόνες κατασκευασμένες σε διαφορετικές εποχές και από διαφορετικές σκοπιές. Μπορεί να μην εμβαπτίζομαστε δις στον ίδιο ποταμό, ο ποταμός όμως έχει κάποια σταθερά γνωρίσματα που τον διακρίνει από όλους τους υπόλοιπους. «Δεν μπορούμε να αναπλάσουμε στην κυριολεξία το παρελθόν; μπορούμε μόνο να το εκμεταλλευτούμε επιλεκτικά» (ό.π.: 393). Πρβλ. Nora 1989.

31. Οι δύο πρώτες κατηγορίες αντιστοιχούν στη γνωστική ψυχολογία με την *επεισοδιακή* μνήμη και τη σημασιολογική μνήμη αντίστοιχα. Η τρίτη κατηγορία αντιστοιχεί στην έννοια του habitus όπως τη συνέλαβε ο Mauss 1950 και την επεξεργάστηκε ο Bourdieu 1972. Η μνήμη-έξις είναι άρρητη, μή συνειδητή.

32. Πρβλ. Turner 1969 και Bloch 1974.

33. Τη διάκριση αυτή αμφισβητεί η Battaglia 1992. Τη σημασία της ενσωματωμένης μνήμης είχε ήδη επισημάνει και υπογραμμίσει ο R. Bastide (1970).

34. Βλ. επίσης Lacoff 1987 σχετικά με την «ενσώματη» γνώση, Jackson 1983, Stoller 1989, 1995 και Howes 1991 για μια ανθρωπολογία των αισθήσεων και σχετικά με τη μνήμη, Seremetakis 1993.

35. Δεν είναι και πάλι τυχαίο ότι ο Stoller παραπέμπει στη γυναικεία αφροαμερικανική λογοτεχνία (Toni Morrison, Gayl Jones), πρβλ. και Zerubavel 1995: 6. Σχετικά με τη μίμηση και την αισθητικότητα βλ. Taussig 1993, ιδιαίτερα κεφ. I.

36. Θα αναφερθούμε κυρίως στην πρόσφατη εκδοχή της. Η γνωστική ανθρωπολογία εμφανίζεται τη δεκαετία του '50, συχνά ταυτιζόμενη με την *εθνοεπιστήμη* (ή Νέα Εθνογραφία) και ασχολείται με τη μελέτη των δημόσιων τοπικών συστημάτων ταξινόμησης (συγγένεια, χρώματα, πανίδα, χλωρίδα κ.ο.κ.) και τις βασικές πολιτισμικές έννοιες της καθημερινής ζωής. Σήμερα ο όρος αναφέρεται στη μελέτη των σχέσεων ανάμεσα στο νου και την κοινωνία.

37. Tylor 1865, Boas 1938, Lévi-Strauss 1977.

38. Lévy-Bruhl 1922, Hallpike 1976.

39. Κλασικό παράδειγμα αποτελεί η θεωρία του homo oeconomicus,

που προϋποθέτει ένα ιδιοτελές, ορθολογικό ευδαιμονοθηρικό, και υπολογιστικό άτομο με άπειρες ανάγκες και γνώση των συνθηκών της αγοράς.

40. Ο προβληματισμός είχε αρχίσει ήδη από τους Vygotsky 1962 (1932) και Luria 1976.

41. Η γνωστική επιστήμη συνδυάζει διαφορετικούς κλάδους όπως τη γνωστική ψυχολογία, την πληροφορική, την επιστημολογία, τη νευροψυχολογία, τη γλωσσολογία, τη μαθηματική και την τεχνητή νοημοσύνη, με αντικείμενο τη μελέτη της ανθρώπινης νόησης.

42. Ο Sperber (1985, 1994) υποστηρίζει ότι η μεταβιβασιμότητα και «μεταδοτικότητα» των δημόσιων αναπαραστάσεων δεν οφείλονται μόνο στο δεδομένο κοινωνικοπολιτισμικό σύστημα, αλλά και σε κάποιους γενετικά καθορισμένους γνωστικούς μικρομηχανισμούς που προκαθορίζουν το είδος των πληροφοριών που μπορεί να θυμηθεί ο άνθρωπος (βλ. και Boyer 1994). Ωστόσο, ο Sperber έθεσε επί τάπητος σημαντικά προβλήματα γύρω από τις σχέσεις ανάμεσα στον πολιτισμό και τις αναπαραστάσεις. Για μια κριτική θεώρηση του Sperber και του μοντέλου του «νου ως H/Y», βλ. Whitehouse (1996).

43. Σχετικά με τη θεωρία του «συνδεδετισμού» (connectionism) ή της «παράλληλα διανεμημένης επεξεργασίας» (Parallel Distributed Processing), βλ. Eysenck και Keane 1995: 151-54, 227-31, Green κ.ά. 1996: 34-40.

44. Βλ. επίσης D'Andrade 1990, Strauss και Quinn 1994, Augoustinos και Walker 1995 και Bloch 1991.

45. Μια εντυπωσιακή, αν και όχι μοναδική, εξαίρεση αποτελεί το έργο του νευροεπιστήμονα Edelman (1992), κατά τον οποίο όλες οι αναπαραστάσεις δημιουργούνται σε συνάρτηση με το κοινωνικό περιβάλλον και την εμπειρία και δεν προϋποθέτουν κάποιους έμφυτους μηχανισμούς, αλλά μια συνεχή αναδιάταξη των νευρωνικών δικτύσεων. Βλ. και Rosenfeld 1994.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Anderson, B. 1997, *Φαντασιακές Κοινότητες: Στοχασμοί για τις Απαρχές και τη Διάσωση του Εθνικισμού*, Νεφέλη, Αθήνα.
- Αριστοτέλης 1955, *Περί Μνήμης και Αναμνήσεως*, στο W. Ross (επιμ.), *Parva Naturalia*, Clarendon Press, Οξφόρδη.
- Astuti, R. 1995a, *The People of the Sea: Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*, C.U.P. Καίμπριτζ.

- 1995β, «“The Vezo are not a Kind of People”: Identity, Difference and “Ethnicity” among a Fishing People of Western Madagascar», *American Ethnologist* 22(3): 464-82.
- Augoustinos, M. και I. Walker 1995, *Social Cognition*, Sage, Λονδίνο.
- Barnes, J.A. 1947, «On Collection of Genealogies», *Rhodes-Livingstone Journal* 5:48-55.
- Barth, F. 1987, *Cosmologies in the Making*, C.U.P., Καίμπριτζ.
- Bartlett, F.C. 1923, *Psychology and Primitive Culture*, C.U.P., Λονδίνο.
- 1932, *Remembering*, C.U.P., Λονδίνο.
- 1937, «Psychological Methods and Anthropological Problems», *Africa* 10: 401-20.
- Bastide, R. 1970, «Mémoire Colective et Sociologie du Bricolage», *L'Année Sociologique*: 63-108.
- Battaglia, D. 1992, «The Body in the Gift: Memory and Forgetting in Sabarl Mortuary Exchange», *American Ethnologist* 19: 3-18.
- 1993, «At Play in the Fields (and Borders) of the Imaginary: Melanesian Transformation of Forgetting», *Cultural Anthropology* 8(4): 430-42.
- Bergson, H. 1968 (1896), *Matière et Mémoire*, PUF, Παρίσι.
- Bateson, G. 1958 (1936), *Naven*, Stanford U.P., Στάνφορντ.
- Bloch, M. 1974, «Symbols, Song Dance and the Features of Articulation», *Archives Européennes de Sociologie* 15:55-81.
- 1985, «From Cognition to Ideology», στο R. Fardon (επιμ.), *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches*, Scottish U.P., Εδιμβούργο.
- 1991, «Language, Anthropology and Cognitive Science», *Man* 26: 183-98.
- 1992a, «What Goes Without Saying: The Conceptualization of Zafimaniry Society», στο A. Kuper (επιμ.), *Conceptualizing Society*, Routledge, Λονδίνο.
- 1992β, «Internal and External Memory: Different Ways of Being in History», *Suomen Anthropology*.
- 1993, «Zafimaniry Birth and Kinship Theory», *Social Anthropology* 1b: 119-32.
- 1998a (1992), «Cognition and Ethnography», στο *How We Think They Think*, Westview Press, Οξφόρδη.
- 1998β, «Time, Narratives and the Multiplicity of Representations of the Past», στο *How We Think They Think*, Westview Press, Οξφόρδη. [Ελ-

- ληνική μετάφραση στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), 1998, *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.]
- 1998γ, «Autobiographical Memory and the Historical Memory of the More Distant Past», στο *How We Think They Think*, Westview Press, Οξφόρδη.
- Boas, F. 1938, *The Mind of Primitive Man*, Free Press, Νέα Υόρκη.
- Bohannan, L. 1952, «A Genealogical Charter», *Africa*, 4: 301-15.
- Bourdieu, P. 1972, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, Droz, Γενεύη.
- 1980, *Le Sens Pratique*, Minit, Παρίσι.
- Candau, J. 1996, *Anthropologie de la Mémoire*, PUF, Παρίσι.
- Carsten, J. 1991, «Children in Between: Fostering and the Process of Kinship on Pulau Langkawi, Malaysia», *Man* 26: 425-43
- 1995, «The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State», *JRAI* (ns) 1(2): 317-35.
- Casson, R. 1983, «Schemata in Cognitive Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, 12: 429-62.
- Coleman, J. 1992, *Ancient and Medieval Memories*, C.U.P., Καίμπριτζ.
- Collard, A. 1993, «Διερευνώντας την "κοινωνική μνήμη" στον ελλαδικό χώρο», στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Connerton, P. 1989, *How Societies Remember*, C.U.P., Καίμπριτζ.
- Coser, L. (επιμ.), 1992, *Maurice Halbwachs: On Collective Memory*, U. of Chicago P. Σικάγο.
- Danforth, L. 1999, *Η Μακεδονική διαμάχη: Ο εθνικισμός σε έναν υπερεθνικό κόσμο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- D'Andrade, R. 1990, «Some Propositions About the Relations Between Culture and Cognition», στο J. Stigler, R. Shweder και G. Herdt (επιμ.), *Cultural Psychology*, C.U.P., Νέα Υόρκη, 65-129.
- Douglas, M. 1970 (1966), *Purity and Danger*, Penguin, Λονδίνο.
- 1973 (1970), *Natural Symbols*, Penguin, Λονδίνο.
- 1980, *Evans-Pritchard*, Fontana/Collins, Γλασκόβη.
- 1986, *How Institutions Think*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο.
- Dumont, L. 1996, *Εισαγωγή σε Δύο Θεωρίες της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας*, Καστανιώτης, Αθήνα
- Evans-Pritchard, E.E. 1940, *The Nuer*, O.U.P., Clarendon Press, Οξφόρδη.
- 1951, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Clarendon Press, Οξφόρδη.

- Eysenck, M. και M. Keane 1995, *Cognitive Psychology*, Psychology Press, Χόουβ.
- Fentress, J. και C. Wicckam 1992, *Social Memory*, Blackwell, Λονδίνο.
- Florès, C. 1995 (1958), «La Mémoire», στο Le Ny, J.F. και M.-D. Gineste (επιμ.).
- Fox, J.J. 1987, «The House as a Type of Social Organisation on the Island of Roti», στο C. Macdonald (επιμ.), *De la Hutte au Palais*, Éditions du CNRS, Παρίσι.
- Frazer, J.G. 1990 (1922), *Ο Χρυσός Κλώνος*, Εκάτη, Αθήνα.
- Freud, S. 1993 (1900), *Η ερμηνευτική των ονείρων*, Επίκουρος, Αθήνα.
- Green, D. κ.ά 1996, *Cognitive Science*, Blackwell, Οξφόρδη.
- Goody, J. 1977, *The Domestication of Savage Mind*, C.U.P., Οξφόρδη.
- Halbwachs, M. 1950, *La Mémoire Collective*, PUF, Παρίσι.
- 1992α (1925), *The Social Frameworks of Memory*, στο L. Coser (επιμ.).
- 1992β (1941), *The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land*, στο L. Coser (επιμ.).
- Hallpike, C. 1976, «Is thee a Primitive Mentality», *Man* 11: 253-70.
- Herzfeld, M. 1998, *Η Ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Hirschon-Φιλιππάκη, R. 1989, *Heirs of the Greek Catastrophe*, O.U.P., Οξφόρδη.
- 1993, «Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς», στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Howes, D. 1991, *The Varieties of Sensory Experience*, University of Toronto Press, Τορόντο.
- Jackson, M. 1983, «Knowledge of the Body», *Man* 18: 327-45.
- Jakobson, R. 1971, «Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances», στο Jakobson, R. και M. Halle, *Fundamentals of Language*, Mouton, Παρίσι.
- Küchler, S. 1985, «Malangan: Art and Memory in a Melanesian Society», *Man* 22: 238-55.
- 1988, «Malangan: Objects, Sacrifice and the Production of Memory», *American Ethnologist* 15(4): 625-37.
- Kuper, A. 1994, *Ανθρωπολογία και Ανθρωπολόγοι*, Καστανιώτης, Αθήνα
- Lacoff G. 1987, *Women, Fire and Other Dangerous Things*, U. of Chicago P., Σικάγο.

- Le Ny, J.F. και M.-D. Gineste (επιμ.), 1995, *La Psychologie* (Textes Essentiels), Larousse, Παρίσι.
- Lévy-Bruhl, L. 1922, *La Mentalité Primitive*, Alcan, Παρίσι.
- Lévi-Strauss, C. 1971 (1952), «Φυλή και Ιστορία», στο Δ. Μαρωνίτης (επιμ.), *Ο Φόβος της Ελευθερίας*, Παπαζήσης, Αθήνα.
- 1977 (1962), *Άγρια Σκέψη*, Παπαζήσης, Αθήνα.
- Linnekin, J. 1990, «The Politics of Culture in the Pacific», στο J. Linnekin και L. Poyer (επιμ.).
- Linnekin J. και L. Poyer (επιμ.), 1990, *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, University of Hawai, Χονολουλού.
- Loraux, N. 1988, «De l'Amnistie et de son Contraire», στο *Usages de l'Oubli*, Seuil, Παρίσι.
- Luria, A. 1976, *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*, Harvard U.P., Κάιμπριτζ, Μασσ. [Ελληνική μετάφραση: 1995, *Γνωστική ανάπτυξη*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.]
- Mauss, M. 1950 (1934) «Les Techniques du Corps», στο *Marcel Mauss: Sociologie et Anthropologie*, PUF, Παρίσι.
- Mayer, I. 1965, «From Kinship to Common Descent: Four-Generation Genealogies among the Gusii», *Africa* 35: 366-83.
- Merton, R. 1957, «Priorities in Scientific Discovery: a Chapter in the Sociology of Science», *American Sociological Review*, 22:635-59.
- Nadel, S.F. 1937, «A Field Experiment in Racial Psychology», *British Journal of Psychology* 28 (II): 195-211.
- Neisser, U. 1978, «Memory: What Are the Important Questions?», στο M. Gruneberg, P. Morris, R. Sykes (επιμ.), *Practical Aspects of Memory*, Academic Press, Νέα Υόρκη.
- Nora, P. 1989, «Between Memory and History: Les Lieux de mémoire», *Representations* 26: 7-25.
- Ong, W. 1997, *Προφορικότητα και Εγγραμματισμός: Η Εκτεχνολόγηση του Λόγου*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
- Παπαταξιάρχης, Ε. 1993, «Εισαγωγή: Το Παρελθόν στο παρόν. Ανθρωπολογία, ιστορία και η μελέτη της νεοελληνικής κοινωνίας», στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- 1996, «Περί της Πολιτισμικής Κατασκευής της Ταυτότητας», *τοπικά β'*.
- 1998, «Συναντήσεις στον Ειρηνικό: Δομή και Συμβάν στην Ανθρωπο-

- λογική Ιστορία» στο Δ. Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και εθνογραφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Παπαταξιάρχης Ε. και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), 1993, *Ανθρωπολογία και Παρελθόν*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Παραδέλλης, Θ. 1997, «Προφορικότητα και Εγγραμματισμός: Από την Αυτόνομη Δράση στην Κοινωνική Πρακτική», στο W. Ong.
- Peters, E., «The Proliferation of Segments in the Lineages of the Bedouin of Cyrenaica», *JRAI* 90: 29-53.
- Renan, E. 1992 (1882), «Qu'est-ce qu'une Nation», στο *Qu'est-ce qu'une Nation et autres Essais Politiques*, Presses-Pocket, Παρίσι.
- Rosenfeld, I. 1994, *L'Invention de la Mémoire*, Flammarion, Παρίσι.
- Rumelhart, D. 1975, «Notes on a Schema for Stories», στο D. Bobrov και A. Collins (επιμ.), *Representation and Understanding*, Academic Press, Νέα Υόρκη.
- Schank, R. και R. Abelson 1975, *Scripts, Plans, Goals and Understanding*, Erlbaum, Χίλσαϊτ, Νιου Τζέρσευ.
- Schwartz, B. 1982, «The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory», *Social Forces* 61 (2): 374-97.
- Schwartz, T. 1978, «Where is the Culture: Personality as the Distributive Locus of Culture», στο G. Spindler (επιμ.), *The Making of Psychological Anthropology*, U. of California P., Μπέρκλεϋ.
- Seremetakis, N. 1993, «The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange and Modernity», *Visual Anthropology Review* 9 (2): 2-18.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου 1995, «Όρια και Αντιστάσεις της Λαϊκής Μνήμης», *Πολίτης*, Μέρος Α', τ. 12: 26-30, Μέρος Β', τ. 13: 30-35.
- Sperber, D. 1985, «Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations», *Man* 20: 73-89.
- 1994, «The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations», στο L. Hirschfeld και S. Gelman (επιμ.), *Mapping the Mind*, C.U.P., Κάιμπριτζ.
- Stoller, P. 1989, *The Taste of Ethnographic Things*, Pella, Νέα Υόρκη.
- 1995, *Embodying Colonial Memories*, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο.
- Strauss, C. και N. Quinn 1994, «A Cognitive/Cultural Anthropology», στο R. Borofsky (επιμ.), *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, Νέα Υόρκη, 284-300.