

ΘΟΔΩΡΗΣ ΣΠΥΡΟΣ

*Πολυ-τοπικότητα, ιστορικότητα*  
και *ανα-συγκρότηση του κοινωνικού* :  
Θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις  
της εθνογραφικής εμπειρικής έρευνας

1. Εισαγωγή: πολυ-τοπική εθνογραφία και ιστορικότητα  
Η συγκρότηση της κοινωνικής ανθρωπολογίας σε διακριτή επιστήμη κατά το δεύτερο μισό του 19<sup>ου</sup> αιώνα, συνδέεται καταρχήν με ένα γεωγραφικό καταμερισμό της εργασίας στο εσωτερικό των κοινωνικών επιστημών. Με βάση αυτόν, η κοινωνική ανθρωπολογία επιφορτίζεται αρχικά με τη μελέτη των «απλών» κοινωνιών του μη-δυτικού κόσμου, την ίδια στιγμή που η κοινωνιολογία αναλαμβάνει τη διερεύνηση των «σύνθετων» κοινωνιών της Δύσης.

Υπάρχει, ωστόσο, μια δεύτερη, αλληλένδετη με την πρώτη διάκριση μεταξύ ανθρωπολογίας και κοινωνιολογίας, η οποία συχνά παραγνωρίζεται, ή θεωρείται αυτονόητη. Ειδικότερα, ενώ η κοινωνιολογία, όντας τοποθετημένη γεωγραφικά αποκλειστικά στο «δυτικό κόσμο», συγκροτεί το αντικείμενό της με όρους *ιστορικότητας*,<sup>1</sup> η ανθρωπολογία, όντας η επιστήμη μιας διάχυτης γεωγρα-

1 Όπως σημειώνει η T. Skocpol (1999/1984: 13), «η κοινωνιολογία, κατά μια βασική έννοια, ήταν ανέκαθεν εγχείρημα θεμελιωμένο και προσανατολισμένο στην ιστορία. Όπως συχνά έχει επισημανθεί, όλες οι σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες, και ιδίως η κοινωνιολογία, αποτελούσαν αρχικά προσπάθειες να

φικά «ετερότητας»,<sup>2</sup> το συγκροτεί σταδιακά όλο και περισσότερο με γεωγραφικούς όρους. Με άλλα λόγια, ενώ η κοινωνιολογία αναζητούσε τις αφετηρίες και τους μετασχηματισμούς των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων στο χρόνο,<sup>3</sup> η ανθρωπολογία τα αναζητούσε στα «ιδιαίτερα» (ή και τα κοινά) κοινωνικο-πολιτισμικά χαρακτηριστικά των λαών που κατοικούσαν επιμέρους «τόπους».<sup>4</sup>

Η παραπάνω διάκριση δεν είναι άσχετη με τις ηγεμονικές στη νεωτερική Δύση αντιλήψεις περί *Ιστορίας* και τη θέση των μη-δυτικών λαών εντός αυτής. Το αντίθετο. Ταυτίζοντας αν όχι την *Ιστορία* τουλάχιστον την κινητήρια δύναμή της με τον *Δυτικό Πολιτισμό*,<sup>5</sup> η Δύση εξορίζει τους «άλλους» εκτός χρόνου.<sup>6</sup> Αρχικά, μέσω μιας υπερ-ιστορικής εξελικτικής αντίληψης που αντιλαμβάνεται συλλήβδην τους μη-δυτικούς ως «ιστορικά καθυστερημένους», συνεπώς και ως «πρωτόγονους», με βάση μια γραμμική αντίληψη περί *Ιστορίας*.<sup>7</sup> Αργότερα, μέσω μιας αν-ιστορικής προσέγγισης των μη-δυτικών κοινωνιών, οι οποίες αντιμετωπίζονται ως «σταθερές» και «αμετάβλητες», σε αντιδιαστολή με τις «δυναμικές» και «μεταβαλ-

---

κατανοηθούν οι ρίζες και τα πρωτόγνωρα αποτελέσματα της καπιταλιστικής εμπορευματοποίησης κι εκβιομηχάνισης της Ευρώπης».

2 Βλ. P. Menget 1992.

3 Είναι χαρακτηριστικό ότι κεντρικό ρόλο στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας κατέχει η κατανόηση της βιομηχανικής κοινωνίας και η σχέση της με την «προβιομηχανική». Αν και σε κάθε έναν από αυτούς η παραπάνω σχέση παίρνει τη μορφή αντίστιξης και ρήξης μεταξύ διαφορετικών όρων («προϊστορίας vs. ιστορίας» στον Marx, «ανορθολογικής παραδοσιακής vs. ορθολογικής νεωτερικής κοινωνίας» στον Weber, «μηχανικής vs. οργανικής αλληλεγγύης» στον Durkheim, «κοινότητας vs. κοινωνίας» στον Tönnies), όλες παραπέμπουν σε μια διαδικασία ιστορικής μετάβασης από έναν «παλιό» σε έναν «νέο κόσμο».

4 Πρβλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1999: 61.

5 Όπως έχει επισημάνει η Δ. Γκέφου-Μαδιανού (1999: 61), η αντίληψη αυτή έχει τις ρίζες της στην πίστη του Διαφωτισμού περί συνεχούς, γραμμικής και προοδευτικής εξέλιξης του Πολιτισμού (υπό την έννοια του *Civilisation*), στο πλαίσιο της οποίας ο ευρωπαϊκός πολιτισμός προσλαμβάνεται ως το «ανώτερο», ή και «τελικό στάδιο» της ιστορίας της ανθρωπότητας.

6 Για την αντίληψη των «μη-δυτικών λαών» ως «λαών χωρίς ιστορία», βλ. E. Wolf 2008 (1982).

7 Για μια κριτική επισκόπηση του εξελικτισμού στην ανθρωπολογία, βλ. R. Carneiro 2003.

λόμενες» κοινωνίες της Δύσης.<sup>8</sup> Η εξορία των «άλλων» από το πεδίο του ιστορικού χρόνου έχει ως αποτέλεσμα τα κοινωνικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά του συλλογικού τους βίου να αποδίδονται στον «ιδιαιτέρο τόπο» τους<sup>9</sup> και να καθίστανται α-χρονικά. Με τον τρόπο αυτό, ο «τόπος» μοιάζει να φετιχοποιείται και να μετατρέπεται σε ένα εξίσου ά-χρονο (ή και «προαιώνιο») *μαγικό κουτί*, που εμπεριέχει όλα εκείνα τα «μυστικά» που χρειάζεται ο ανθρωπολόγος για να συλλάβει, να κατανοήσει και να εξηγήσει αυτές τις «μη-ιστορικές» κοινωνίες.

Η παραπάνω αντίληψη συμπυκνώνει τόσο τις επιστημολογικές όσο και τις μεθοδολογικές προϋποθέσεις ιστορικής συγκρότησης του αντικειμένου της ανθρωπολογίας. Στο επιστημολογικό επίπεδο, είναι η ταύτιση των διαφόρων (μη-δυτικών) πολιτισμών και κοινωνιών με συγκεκριμένους και σαφώς οριοθετημένους «τόπους»<sup>10</sup> που προσφέρει στους ανθρωπολόγους με σχεδόν «φυσικό» τρόπο ένα ρεπερτόριο εν δυνάμει αντικειμένων. Έτσι, οι ανθρωπολόγοι αναλαμβάνουν την ολιστική μελέτη «απομακρυσμένων τόπων» και των «λαών» που τους κατοικούν. Η μεθοδολογική συνέπεια αυτού του γεγονότος είναι η ανάδυση της επιτόπιας συμμετοχικής εθνογραφικής παρατήρησης ως προνομιακού εργαλείου παραγωγής, αλλά και επιστημονικής νομιμοποίησης του ανθρωπολογικού λόγου.<sup>11</sup> Είναι η φυσική παρουσία του ανθρωπολόγου «εκεί», στον τόπο της έρευνας, η διαβίωση, η συμμετοχή του για ένα χρονικό διάστημα στη ζωή και η παρατήρηση της υπό μελέτης κοινότητας που του επιτρέπει όχι μόνο να μπορεί, να είναι δηλαδή σε θέση, αλλά και να «δικαιούται να μιλάει».<sup>12</sup>

---

8 Για την αν-ιστορική προσέγγιση των «μη-δυτικών κοινωνιών» από τους δομολειτουργιστές ανθρωπολόγους των αρχών του 20<sup>ου</sup> αιώνα, βλ. G. W. Stocking, Jr. (επ.) 1984.

9 Πρβλ. Β. Νιτσιάκος 2003: 25-26.

10 Για μια κριτική προσέγγιση της ταύτισης «τόπου» και «πολιτισμού» βλ. Α. Gupta και J. Ferguson 1992 και 1997α.

11 Για την ανάπτυξη της εθνογραφικής μεθόδου στην ανθρωπολογία και τα επιστημολογικά της θεμέλια, βλ. S. B. Heath και B. V. Street 2008.

12 Βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1999: 191-97.

Όμως, αν στο πλαίσιο των κοινωνιών μικρής κλίμακας και γεωγραφικής σταθερότητας, τις οποίες μέχρι πρόσφατα μελετούσαν οι ανθρωπολόγοι, τα όρια του πεδίου της έρευνας έμοιαζαν ευδιάκριτα, ή και «αυτονόητα», κάτι τέτοιο φαίνεται να ισχύει όλο και λιγότερο σήμερα. Το γεγονός αυτό έχει πολλαπλές αφετηρίες. Συνδέεται, καταρχάς, με τον ίδιο τον «επαναπατρισμό της ανθρωπολογίας στη Δύση»,<sup>13</sup> που έφερε τους ανθρωπολόγους αντιμέτωπους με μια σειρά νέα ζητήματα, άρρηκτα συνδεδεμένα με τον ίδιο τον χαρακτήρα των δυτικών κοινωνιών. Αν το γεωγραφικό μέγεθος αυτών των κοινωνιών φάνταζε στα μάτια τους ως ένα πεδίο πρακτικά απροσπέλαστο στο σύνολό του με βάση τα μέχρι τότε εργαλεία τους,<sup>14</sup> η ύπαρξη κράτους και υπερ-τοπικών θεσμών σήμαινε πιθανώς κάτι πολύ πιο σημαντικό: δεδομένου πως το *τοπικό* είναι ενσωματωμένο στο *υπερ-τοπικό*, η επιλογή ως πεδίου έρευνας ενός εντοπισμένου τμήματος της ευρύτερης κοινωνίας, π.χ. μιας *τοπικής κοινωνίας*, δεν διασφάλιζε στον ανθρωπολόγο μια σαφή και έγκυρη οριοθέτηση του πεδίου.<sup>15</sup>

Βέβαια ο επαναπατρισμός της ανθρωπολογίας στη Δύση δεν αποτελεί τη μοναδική πηγή των νέων ερωτημάτων σχετικά με τη σημασία του «τόπου» στη συγκρότηση του αντικειμένου και της μεθόδου της ανθρωπολογίας. Αντίθετα, η ίδια η δυναμική των κοινωνιών σε τοπικό και υπερ-τοπικό επίπεδο αποτελεί καθοριστικό παράγοντα για τον επαναπροσανατολισμό του ανθρωπολογικού στοχασμού. Η παράμετρος αυτή αφορά τόσο στις «φυλετικές κοινωνίες» του μη-δυτικού κόσμου που μελετούσαν μέχρι πρόσφατα οι ανθρωπολόγοι, όσο και στις «σύνθετες κοινωνίες» που, όπως αναφέραμε, τους ελκύουν όλο και περισσότερο.<sup>16</sup> Η γενικευμένη στο χώρο και το χρόνο κινητικότητα των υποκειμένων, των αντικειμένων, των συμβόλων, των ταυτοτήτων, των πληροφοριών,<sup>17</sup> αλλά επίσης των σχέσεων, των ανταλλαγών και του κεφαλαίου, έχει ως αποτέλεσμα

13 Δανειζόμαστε τη φράση από τη Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1993.

14 Βλ. Μ. Κουρούκλη 1978.

15 Πρβλ. Β. Νιτσιάκος 1995α και Σ. Δαμιανάκος 1997.

16 Πρβλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1999.

17 Βλ. Α. Appadurai 1991.

τη σχετικοποίηση του χώρου ως παράγοντα συλλογικής συσσωμάτωσης και ταυτοποίησης των ανθρώπων.<sup>18</sup>

Μια βασική συνέπεια αυτής της σχετικοποίησης είναι η έντονη αμφισβήτηση της επιτόπιας εμπειρικής έρευνας ως έγκυρης μεθόδου παραγωγής της ανθρωπολογικής γνώσης.<sup>19</sup> Στο βαθμό που οι κοινωνικές σχέσεις και οι πολιτισμικές πρακτικές στο σύγχρονο κόσμο είναι από-εδαφοποιημένες<sup>20</sup> και ρευστές, το ερώτημα που απασχολεί πολλούς ανθρωπολόγους είναι πώς μπορούμε να θέσουμε τα όρια του πεδίου μας; Με άλλα λόγια, αν ο ανθρωπολόγος οφείλει να βρεθεί «εκεί», στο *πεδίο*, ποιο ακριβώς είναι αυτό το «εκεί»; Αν και το συγκεκριμένο ερώτημα είναι κατά τη γνώμη μας επιστημολογικά και μεθοδολογικά έγκυρο, η πλήρης αμφισβήτηση της επιτόπιας έρευνας, ή και της εθνογραφικής μεθόδου συνολικά, ως «θετικιστικής» και «εμπειριστικής» μοιάζει περισσότερο με υπεκφυγή από τη βάσανο του πεδίου, παρά με πραγματική απάντηση.<sup>21</sup> Στο πλαίσιο αυτό, οι επικριτές της επιτόπιας εθνογραφικής έρευνας, που κυριάρχησαν στον κλάδο κατά τις προηγούμενες δεκαετίες, παρότι υιοθέτησαν τον όρο «πολύ-τοπική εθνογραφία»,<sup>22</sup> μοιάζει συχνά να απολήγουν σε μια α-τοπική προσέγγιση του πολιτισμού.<sup>23</sup>

Αυτή η μεθοδολογική αποστροφή, η οποία χαρακτηρίζει κυρίως το ρεύμα της πολιτισμικής κριτικής,<sup>24</sup> συνδέεται κατά τη γνώμη μας με μια θεωρητική αποστροφή ή παραδοχή. Έτσι οι εκπρόσωποι του συγκεκριμένου θεωρητικού ρεύματος, προάγοντας τη μερικό-

---

18 Πρβλ. D. Harvey 2009/1990: 372-403.

19 Εμβληματικά προς αυτήν την κατεύθυνση είναι δύο συλλογικά έργα που κυκλοφόρησαν την ίδια χρονιά (1986), υπό την επιμέλεια των J. Clifford και G. Marcus, και G. Marcus και M. Fischer αντίστοιχα. Πρβλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 2009: 11-12.

20 Για την από-εδαφοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και των πολιτισμικών πρακτικών βλ. A. Gupta και J. Ferguson 1997β.

21 Βλ. J.-P. Colleyn 2005/1998: 90.

22 Τον όρο εισήγαγε ο αμερικανός ανθρωπολόγος G. Marcus. Βλ. G. Marcus 1995.

23 Για μια κριτική προσέγγιση της έννοιας της «πολύ-τοπικότητας» βλ. G. Hage 2005.

24 Για το συγκεκριμένο θεωρητικό ρεύμα βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού 1998: 11-16.

τητα, τη διάχυση, τη διάσπαση, τη ρευστότητα, την ατομικότητα, φαίνεται μαζί με την αποδόμηση του *τόπου* να αναγγέλλουν και το θάνατο του ίδιου του κοινωνικού.<sup>25</sup> Αυτό απολήγει στην ταύτιση της ερμηνευτικής προσέγγισης της κοινωνίας και του πολιτισμού με τον υποκειμενισμό και την αδυναμία παραγωγής μιας αντικειμενικής επιστημονικής γνώσης, την οποία απορρίπτουν ως χίμαιρα του θετικισμού και του εμπειρισμού.

Στο άρθρο αυτό θα επιχειρήσουμε, μέσα από τη χρήση ενός πολυ-τοπικού εθνογραφικού παραδείγματος, να δείξουμε ορισμένες υπερβολές ή και εγγενείς αντιφάσεις της παραπάνω αντίληψης. Αυτές αφορούν αφενός στη γενικευτική αποδόμηση της σχέσης *τόπου* και κοινωνικο-πολιτισμικών φαινομένων και αφετέρου σε μια υπόρρητη και αποφατική ταύτιση «αντικειμενικής πραγματικότητας» και *υλικότητας*. Οι παραπάνω αδυναμίες πηγάζουν από μια αξιολογική αντιστροφή των ουσιοκρατικών αντιστίξεων του θετικισμού (τον οποίο η πολιτισμική κριτική επιχειρήσε να αποδομήσει, με εξίσου ουσιοκρατικό τρόπο):<sup>26</sup> μεταξύ δομής/δράσης και αντικειμένου/υποκειμένου, μεταξύ των κατηγοριών του χώρου (τοπικό/υπερ-τοπικό, εδώ/αλλού, σταθερότητα/κίνηση), μεταξύ περιγραφής/αναπαράστασης και εξήγησης/ερμηνείας και, εν τέλει, μεταξύ αντικειμενικού/υποκειμενικού. Επιπλέον, όμως, εκπορεύονται από μια α-χρονική αντιμετώπιση της κοινωνικο-πολιτισμικής πραγματικότητας και την αδιαφορία για την ιστορικότητα και την κοινωνιολογική βαρύτητα των φαινομένων που την συγκροτούν.

Η υπεράσπιση της *ιστορικότητας* των κοινωνικών φαινομένων, όπως αυτή αναπτύσσεται με αφετηρία το έργο του Marx,<sup>27</sup> σηματοδοτεί τον «επαναπατρισμό» της ανθρωπολογίας στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών, επιτρέποντας στον ανθρωπολόγο να υπερβεί το επίπεδο ενός «έντεχνου λόγου»,<sup>28</sup> που, αντιμετωπίζοντας την κοινωνική και πολιτισμική πραγματικότητα αποκλειστικά ως «αφήγηση»

25 Πρβλ. M. Godelier 2007: 7-13.

26 Πρβλ. Ανδριάκαινα 2009: 17-18.

27 Για την έννοια της *ιστορικότητας* στη μαρξική σκέψη βλ. Ν. Θεοτοκάς και Γ. Σταθάκης 1996: 13-58.

28 Για την ανθρωπολογία ως «έντεχνο λόγο», βλ. M. Carrithers 1990.

και «αναπαράσταση», μιλάει κυρίως, ή και μόνο, για τον εαυτό του. Σημειώνουμε ότι με τον όρο *ιστορικότητα* αναφερόμαστε εδώ στην θεώρηση της ιστορίας ως μιας δυναμικής και διαλεκτικής κοινωνικής και πολιτισμικής διαδικασίας, η οποία περιλαμβάνει τόσο την κοινωνική ανα-παραγωγή μέσω της ενσωματωμένης ηγεμονίας, όσο και την κοινωνική μετάβαση, μέσω των ρήξεων και των τομών. Υπό αυτή την έννοια, την αντιπαραβάλλουμε καταρχάς στον *ιστορισμό*,<sup>29</sup> ο οποίος αντιμετωπίζει την *ιστορία* ως μιας υπερβατικής και οντολογικά αυτόνομη «δύναμη» (του εκάστοτε «λαού» και του «τόπου του»), ανάγοντάς την σε απόλυτη και *a priori* εξηγητική αρχή της εκάστοτε «ιδιαιτέρας» κοινωνικο-πολιτισμικής πραγματικότητας.<sup>30</sup> Αλλά την αντιπαραβάλλουμε, επίσης, και σε μια νομοτελειακή πρόσληψη της *ιστορίας* ως παγιωμένης χρονικής αλληλουχίας που οδηγεί μονοσήμαντα, γραμμικά και αιτιοκρατικά από το παρελθόν στο παρόν.<sup>31</sup>

## 2. Οι Γαρδικιώτες Βλάχοι: ένας πολυ-τοπικός κόσμος<sup>32</sup>

Η εθνογραφική έρευνα που χρησιμοποιούμε ως παράδειγμα αφορά σε μια πολυ-τοπική κοινότητα. Συγκεκριμένα, σε μια ομάδα Βλάχων

---

29 Για τη συγκρότηση του ιστοριστικού επιχειρήματος στη σύλληψη, κατανόηση και εξήγηση του κοινωνικού, καταρχάς στο χώρο του δικαίου, βλ. Α. Λαβράνου 1995. Για τη διάκριση μεταξύ ιστορισμού και ιστορικότητας βλ. Κ. Ψυχοπαίδης 1993: 161-75. Πρβλ. Ν. Βαφέας 2010.

30 Ασκώντας κριτική στον ιστορικό ντετερμινισμό, ο M. Godelier μας λέει ότι η «'Ιστορία' γενικά, αποτελεί έννοια δίχως αντικείμενο [...] Η ιστορία επομένως δεν είναι μια κατηγορία που εξηγεί, αλλά μια κατηγορία που χρειάζεται εξήγηση». (M. Godelier 1988/1973: 32, 40). Γενικότερα για τις κριτικές απέναντι στον ιστορισμό βλ. Κ. Ψυχοπαίδης 1992 και 1993: 161-75. Επίσης Θ. Γκιούρας 1992.

31 Αναθερώντας την κυρίαρχη στο πλαίσιο του μαρξισμού τελεολογική αντίληψη περί *Ιστορίας*, ο Godelier θεωρεί ότι τόσο αυτή, όσο και τα επιμέρους γεγονότα που τη συγκροτούν, αποκτούν νόημα και περιεχόμενο μόνο ως συγκεκριμένοι οικονομικοί και κοινωνικοί σχηματισμοί (M. Godelier ό.π. [σημ. 30]), αλλά και ως μη-γραμμικοί δομικοί μετασχηματισμοί (βλ. C. Lévi-Strauss, M. Augé και M. Godelier 1975: 180-84 ).

32 Χρησιμοποιούμε εδώ τον όρο *κόσμος* με τη σημασία που του αποδίδει ο M. Augé: ως μια κατηγορία συλλογικής συγκρότησης και αναφοράς περισσότερο ρευστή και λιγότερο οριοθετημένη από την *κοινωνική τάξη* αλλά, θα προσθέταμε, και από την *κοινότητα*. Βλ. M. Augé 1999/1994.

που έλκουν την καταγωγή τους από το χωριό Γαρδίκι του νομού Τρικάλων και που τα μέλη της κατοικούν σήμερα, στη συντριπτική τους πλειοψηφία, στα Τρίκαλα και τον Πειραιά. Στο παρελθόν, η ομάδα αυτή χαρακτηρίζεται από την ενασχόληση των μελών της με την ημι-νομαδική κτηνοτροφία, στο πλαίσιο της οποίας τα μέλη της κατοικούσαν έξι μήνες το χρόνο στο ορεινό χωριό τους και άλλους τόσους στο θεσσαλικό κάμπο. Μετά τον πόλεμο, η δραστηριότητα αυτή σχεδόν εξαφανίστηκε. Οι Γαρδικιώτες εγκαταστάθηκαν στις πόλεις μαζικά, όπου δημιούργησαν δικές τους συνοικίες, όπως το Γαρδικάκι στα Τρίκαλα και τα Καμίνια στον Πειραιά.<sup>33</sup> Στον τελευταίο είχαν αρχίσει να μεταναστεύουν πριν από τον πόλεμο, ήδη από τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα και κυρίως από τη δεκαετία του 1910, απασχολούμενοι ως οινοπαντοπώλες και μικροπωλητές.<sup>34</sup>

Μια από τις συνέπειες της αστικοποίησης των Γαρδικιωτών είναι η γεωγραφική διάχυση όλων εκείνων των «υλικών» στοιχείων που συγκροτούν την ομάδα. Έτσι γίνεται αντιληπτή όχι μόνο από τον εθνογράφο, αλλά και από τα υποκείμενα: ως μια διάσπαση της κοινότητας στο χώρο. Η διάσπαση αφορά καταρχάς στην ίδια την εδαφική επικράτεια της κοινότητας. Και αυτό στο βαθμό που οι «τόποι» του γαρδικιώτικου κόσμου εμφανίζονται πολλαπλοί, ετερογενείς, αλλά και γεωγραφικά ασυνεχείς, σε αντιστοιχία με τις ατομικές και οικογενειακές διαδρομές και στάσεις των εν δυνάμει μελών της κοινότητας. Ακολούθως, αυτή αφορά στη διασπορά των Γαρδικιωτών στο χώρο. Γεγονός που συνδέεται με το βαθμό και τον χαρακτήρα των πρόσωπο με πρόσωπο σχέσεων, της μεταξύ τους φυσικής-σωματικής διεπαφής και της «γνώσης» του ενός για τα χαρακτηριστικά και τη ζωή του άλλου. Τέλος, αφορά στην κυκλοφορία των υλικών αντικειμένων, τόσο αυτών που κληρονομούν στα πλαίσια των οικογενειακών και συμβολικών πρακτικών, όσο και των αγαθών που παράγουν στα πλαίσια των οικονομικών τους δραστηριοτήτων τα εν δυνάμει μέλη της κοινότητας.<sup>35</sup>

33 Βλ. Θ. Σπύρος 2005: 115-21.

34 Βλ. Θ. Σπύρος 2009.

35 Η διάκριση αυτή παραπέμπει στην αντίστοιχη των A. Weiner (1992) και M.



Ωστόσο, αν ο πολλαπλασιασμός των γεωγραφικών αναφορών και οι σύνθετες διαδρομές<sup>36</sup> αυτών των αντικειμένων αποτελούν στοιχεία «διάσπασης», τα πλαίσια παραγωγής, ανταλλαγής και χρήσης τους συνδέονται όπως θα δούμε με τη συγκρότηση συμβολικών τόπων ανα-παραγωγής της κοινότητας.<sup>37</sup>

### 3. Χώρος, σωματικότητα και απο-υλικοποίηση του (γαρδικιωτικού) κόσμου

Οι κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των ημι-νομάδων Γαρδικιωτών κατά το παρελθόν απέχουν σημαντικά από το να είναι αντιπροσωπευτικές αυτών που θεωρητικά, ή ιδεοτυπικά, αντιστοιχούν στις αγροτικές-εδραίες κοινότητες μικρής κλίμακας. Καταρχάς, ο χώρος αυτών των ημι-νομάδων δεν ήταν ούτε γεωμετρικά συνεχείς, αλλά ούτε πάντα σαφώς οριοθετημένος. Έτσι, οι κοινοτικοί δεσμοί δεν εγγράφονταν σε ένα συνεχές και σαφώς καθορισμένο χωρικό-εδαφικό πλαίσιο, σαν και αυτό που έχουμε στο μυαλό μας για την περίπτωση των εδραίων μικροκοινωνιών. Υπό αυτήν την έννοια, η μορφολογία του φαίνεται να προσομοιάζει σε αυτή του σύγχρονου «πολυ-τοπικού» και, σε μεγάλο βαθμό, αστικού «κοινοτικού χώρου» τους.<sup>38</sup> Θα μπορούσε, συνεπώς, κάποιος να υποθέσει πως οι πόλεις σύγχρονης εγκατάστασης των Γαρδικιωτών αντικατέστησαν τα χειμαδιά των νομάδων, την ίδια ώρα που το «χωριό» παραμένει το συμβολικό, διοικητικό αλλά και κοινωνικό κέντρο της κοινότητας, τα μέλη της οποίας συνεχίζουν να συρρέουν εδώ κατά την περίοδο του καλοκαιριού, των μεγάλων θρησκευτικών εορτών ή κατά τα Σαββατοκύριακα.

---

Godelier (2003/1996) μεταξύ αντικειμένων που πωλούνται ή δωρίζονται και αντικειμένων που μόνο μεταβιβάζονται, στο πλαίσιο των διαδικασιών κοινωνικής αναπαραγωγής, όπως η οικογενειακή περιουσία και τα οικογενειακά κειμήλια.

36 Για την «πολιτισμική βιογραφία των αντικειμένων» ως μέθοδο ανασυγκρότησης των κοινωνικο-πολιτισμικών σχέσεων, πρακτικών και νοημάτων, βλ. I. Korytoff 1986.

37 Για τη σημασία της «κληρονομιάς» και των «κειμηλίων» στην αναπαραγωγή της συλλογικής ταυτότητας βλ. M. Godelier ό.π. και D. Lowenthal 1996.

38 Βλ. J. Attali 1992.

Ωστόσο, μια προσεκτικότερη ανάγνωση των εθνογραφικών δεδομένων θα μας έδειχνε πως, σε ό,τι αφορά στο «φυσικό χωρο-χρόνο» της δι-υποκειμενικής διαντίδρασης, οι διαφορές μεταξύ «ημι-νομαδικής» και «πολυ-τοπικής» κοινότητας είναι ίσως περισσότερες από τις ομοιότητες. Μια από αυτές, αφορά στους συλλογικούς ή εξατομικευμένους τρόπους διαχείρισης, οργάνωσης και βίωσης του χώρου. Έτσι, παρά τη διασπορά των διάφορων κτηνοτροφικών —οικογενειακών ή μη— μονάδων κατά το παρελθόν, η οικειοποίηση και χρήση των χειμαδιών είχε έναν έντονο συλλογικό χαρακτήρα, που βέβαια διέφερε ανά περίπτωση. Κάτι αντίστοιχο φαίνεται να ίσχυε και για τους τρόπους εγγραφής στην «κοινοτική γεωγραφία» του Πειραιά, όπου πολλοί Γαρδικιώτες μετακινούνται ως οιοπαντοπώλες και μικροπωλητές κατά το πρώτο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Οι «τόποι» αυτοί εγγράφονται στη συνείδηση και τη μνήμη της κοινότητας *συλλογικά* και οδηγούν σε συνεκτικές, ηγεμονικές αφηγήσεις, ως αποτέλεσμα του γεγονότος ότι διαμένει, περιοδικά ή μονιμότερα, εκεί ένας σημαντικός αριθμός Γαρδικιωτών. Επιπλέον, όμως, εγγράφονται *συνολικά*, ως σχετικά ενιαίες υλικές και συμβολικές χωρικές ενότητες, αλλά ως ένα βαθμό και εφήμερα, υπό την έννοια πως προσλαμβάνονται ή και λειτουργούν ως τόποι μη-μόνιμης μετακίνησης και δράσης της πλειοψηφίας των μελών της κοινότητας, της οποίας αδιαμφισβήτητο κοινωνικό και συμβολικό κέντρο παραμένει το «χωριό».

Αντίθετα, η σύγχρονη γεωγραφική πολλαπλότητα οδηγεί στην ανάδυση μιας αυξανόμενης ετερο-τοπίας<sup>39</sup> στο εσωτερικό της κοινότητας. Αυτή αναφέρεται όχι μόνο στη σταδιακή διαφοροποίηση των τόπων κοινωνικής δράσης και συμβολικής αναφοράς, αλλά κυρίως στην εξατομίκευση των τρόπων «βίωσης του κόσμου» και της «κοινότητας» από τους επιμέρους Γαρδικιώτες. Έτσι, παρατηρούμε καταρχάς τη σταδιακή αναδίπλωση των σχέσεων στο εσωτερικό μιας οικογένειας όλο και περισσότερο «πυρηνικής». Επιπλέον, η αυξανόμενη κινητικότητα των Γαρδικιωτών εντός του αστικού χώρου, μεγεθύνει τη φυσική και κοινωνική απόσταση των διαφορετικών αστικών τοπίων της *γαρδικιωτικότητας*. Το αποτέλεσμα είναι η

39 Για την έννοια της *ετεροτοπίας* βλ. M. Foucault (1984/1967).

μείωση της επικοινωνίας και της λειτουργικής συνοχής, συνεπώς και η αυξανόμενη διάσπαση και διάχυση των άλλοτε υπο-ενοτήτων του κοινοτικού χώρου. Τέλος, η μόνιμη αστική εγκατάσταση του συνόλου των Γαρδικιωτών συνοδεύεται από μεταβολές στη σημασία της «κοινότητας» για την ανα-παραγωγή συλλογικά βιωμένων τόπων. Έτσι, όλο και περισσότερο η συλλογική βίωση του χώρου υπερβαίνει τα κοινοτικά όρια σε αντιστοιχία με την εμπλοκή των ατόμων γαρδικιώτικης καταγωγής σε άλλου τύπου, νεωτερικές συλλογικότητες. Στο πλαίσιο αυτό, αν το χωριό παραμένει το συμβολικό κέντρο της κοινότητας, αυτή η τελευταία όλο και λιγότερο αποτελεί το κοινωνικό κέντρο της ζωής των ατόμων γαρδικιώτικης καταγωγής. Επιπλέον, τόσο το «χωριό» και η «κοινότητα», όσο και οι μεταξύ τους σχέσεις προσλαμβάνονται και επιτελούνται με διαφορετικούς τρόπους από τα εν δυνάμει μέλη της τελευταίας.

Εκτός από το χώρο, συνεπώς, η διάχυση της κοινότητας αφορά στις ενδοκοινοτικές κοινωνικές σχέσεις. Ως αποτέλεσμα της γεωγραφικής διασποράς, προκύπτει η απουσία άμεσης φυσικής επαφής σε καθημερινή βάση μεταξύ της πλειοψηφίας των Γαρδικιωτών. Έτσι, η άμεση σωματική επαφή δεν συντελείται, όπως θα δούμε, παρά σε συγκεκριμένα χωρο-χρονικά πλαίσια, την ίδια στιγμή που λιγότερο «υλικές» μορφές επικοινωνίας, όπως η κυκλοφορία των πληροφοριών μέσω τηλεφώνου και διαδικτύου,<sup>40</sup> αυξάνεται με τον χρόνο. Βέβαια, και στο πλαίσιο του ημι-νομαδισμού οι άμεσες «πρόσωπο με πρόσωπο» επαφές δεν χαρακτηρίζαν τις σχέσεις του συνόλου της κοινότητας καθ' όλη τη διάρκεια το χρόνου. Η άμεση φυσική επαφή χαρακτήριζε τις σχέσεις των ατόμων που ξεχειμώνιαζαν στο ίδιο μέρος, συνήθως συγγενών αλλά όχι απαραίτητα. Ωστόσο, κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού η κοινότητα βρισκόταν «συνολικά» συγκεντρωμένη στο χωριό (υπό την έννοια της συγκέντρωσης εκεί μιας πλειοψηφούς «κρίσιμης μάζας»), κάτι που δεν συμβαίνει σήμερα.

---

40 Για τη σχέση «δνητικών» και «φυσικών κοινοτήτων» και τη σημασία του διαδικτύου στην αναπαραγωγή της «τοπικότητας» βλ. A. Blanchard και T. Horan 1998.

Η μεταβολή αυτή έχει εκτός των άλλων ως αποτέλεσμα την άγνοια των υποκειμένων για την «υλική υπόσταση», τα σωματικά χαρακτηριστικά, των «συμπατριωτών» τους. Είναι χαρακτηριστικά τα παραδείγματα όπου κάποιος Γαρδικιώτης αδυνατούσε να αναγνωρίσει κάποιον άλλο. Ένας σημαντικός αριθμός «συμπατριωτών» δεν αποτελούσε για αυτόν παρά «ένα όνομα χωρίς πρόσωπο και σώμα». <sup>41</sup> Αυτό υπό την έννοια ότι υπήρχαν άτομα για τα οποία είχε ακούσει ή και γνώριζε πολλά στοιχεία της ατομικής τους ζωής, λόγω της γενεαλογικής μνήμης ή της ενδο-κοινοτικής κυκλοφορίας των πληροφοριών, την ίδια στιγμή που δεν τα είχε δει ποτέ του ή αδυνατούσε να τα αναγνωρίσει. Φυσικά, συμβαίνει και το ανάποδο: η ύπαρξη «σωμάτων δίχως όνομα». Αυτή αφορά στην περίπτωση Γαρδικιωτών που, αν και έχουν συναντηθεί «φυσικά» στο πλαίσιο του χωριού ή κοινοτικών εκδηλώσεων, αγνοούν ο ένας την ταυτότητα του άλλου. Στην περίπτωση αυτή, πάντως, είναι συνήθης πρακτική να ρωτάει κάποιος για τον άλλο, στην προσπάθεια ταυτοποίησης του και τοποθέτησής του στον χάρτη της τοπικής γενεαλογίας. <sup>42</sup>

Οι συνέπειες της απο-υλικοποίησης των κοινοτικών δεσμών είναι πολλαπλές και αφορούν σε διαφορετικά επίπεδα συγκρότησης των ίδιων των συλλογικών σχέσεων, αλλά και του τρόπου βίωσης και νοηματοδότησής τους από τα υποκείμενα. Η απουσία, ή η μερική παρουσία, της φυσικής επαφής αποτελεί τόσο παράγοντα διαμόρφωσης και δείκτη των κοινοτικών δεσμών, όσο και παράγοντα συγκρότησης της συλλογικής και ατομικής εμπειρίας. Η συγκεκριμένη απουσία προσδιορίζεται τόσο από το χώρο (με τη μορφή του «δικού

41 Υπό αυτήν την έννοια, η γαρδικιώτικη συλλογικότητα μεταβαίνει σταδιακά, αλλά αυξανόμενα από τις κατηγορίες της «επιχώριας» —άρα σε μεγάλο βαθμό «υλικής»— και της «συγκεκριμένης» σε αυτές της «νοερής» —συνεπώς αυξανόμενα φανταστικής και συμβολικής— και της «αφηρημένης κοινότητας». Για τις *νοερές κοινότητες* βλ. B. Anderson 1991. Για τη συμβολική κοινότητα βλ. A. Cohen 1985. Για την *κοινότητα* ως αφηρημένη έννοια βλ. M. Wilson 1997.

42 Για τη σχέση *γενεαλογίας*, *εντοπιότητας* και *αυτοχθονίας* βλ. A. Strathern 1975/1973, J. J. Fox 2006/1997: 50, 89-100. Πρβλ. P. Geschiere 2009. Για τις φανταστικές, μυθ-ιστορικές διαστάσεις αυτής της σχέσης, βλ. N. Loraux και S. Stewart 2000/1996.

μας τόπου», του «τόπου των άλλων», του «μη-τόπου»,<sup>43</sup> ή του «ξένο τόπου») όσο και από τη σωματικότητα (με τη μορφή των μετωπικών αντιστιξέων «εαυτός vs. άλλος» και «δικός vs. ξένος»);<sup>44</sup>

Η σημασία των δύο παραπάνω παραγόντων για την ανα-παραγωγή της εμπειρίας της κοινότητας συνίσταται καταρχάς στη μεταξύ τους σχέση, ως εκφάνσεων της «υλικότητας του κόσμου». Στην προοπτική αυτή, αν το σώμα αποτελεί ένα μέσο πρόσληψης του «χώρου/τόπου» από την πλευρά των υποκειμένων, ο «χώρος/τόπος» αποτελεί το πεδίο βίωσης, πρόσληψης, διαχείρισης, αξιολόγησης και, τελικά, νοηματοδότησης όχι μόνο του «δικού» μας σώματος, αλλά κυρίως αυτού των «άλλων». Η σχέση αυτή δεν προσδιορίζεται μόνο θετικά, ως σχέση «παρουσίας», αλλά και αρνητικά, ως σχέση «απουσίας»: έτσι, τόσο η απουσία του «φυσικού» σώματος, όσο και η «απουσία» του «φυσικού» χώρου κατά τη διαδικασία κοινωνικής διαντίδρασης, έχουν καταλυτικές συνέπειες στον τρόπο πρόσληψης και βίωσης της σχέσης με τον «άλλο».<sup>45</sup>

Αν όμως το σώμα αποτελεί βασικό παράγοντα βίωσης του χώρου, συμβαίνει και το αντίστροφο, στο βαθμό που είναι μέσω του χώρου που βιώνουμε το σώμα. Βέβαια αυτό φαντάζει αυτονόητο, στο βαθμό που η βίωση του «σώματός μας» (ως «μετα-σώματος» ή ως «δνητικού σώματος»<sup>46</sup>) εκτός φυσικού χώρου, ή εντός ενός χώρου απολύτως «μη-υλικού», είναι μια υπόθεση που κινείται, τουλάχιστον μέχρι σήμερα, στο επίπεδο της επιστημονικής φαντασίας, ή των υπερβολικών υποθέσεων των θεωρητικών των δνητικών κοινοτήτων.<sup>47</sup> Ωστόσο, τα ιδιαίτερα φυσικά, τεχνικά, κοινωνικά και

---

43 Για την έννοια του *μη-τόπου* βλ. M. Augé 1992.

44 Η διάκριση μεταξύ «εαυτού», «άλλου» και «ξένου» ανάγεται στο έργο του A. Van Gennep. Βλ. A. Van Gennep 1991/1909, κεφ. 3. Για τη σημασία της στη συγκρότηση των «ορίων» της ταυτότητας, βλ. F. Barth 1969. Για μια πιο σύγχρονη ανάλυση των διακρίσεων «εαυτός/άλλος» και «δικός/ξένος» κατά τη διαδικασία συγκρότησης της συλλογικής ταυτότητας βλ. αντίστοιχα A. Boškovic 2005 και Γ. Αγγελόπουλος 2003. Πρβλ. G. Drettas 1977.

45 Βλ. P. Καυταντζόγλου 2001: 262.

46 Για το συγκεκριμένο ζήτημα βλ. K. Hillis 1999.

47 Για την έννοια της *δνητικής κοινότητας* (*virtual community*) βλ. H. Rheingold 1993.

πολιτισμικά χαρακτηριστικά του χώρου-τόπου όπου δρούμε, κινούμαστε και διαντιδρούμε, καθώς και οι σχέσεις αυτού του χώρου με τους αντίστοιχους χώρους των διαφορετικών κατηγοριών «δικών» ή «άλλων», είναι καθοριστικής σημασίας για τον τρόπο βίωσης, πρόσληψης, διαχείρισης και νοηματοδότησης τόσο του δικού μας, όσο και των «άλλων» σωμάτων.

Η κατάτμηση, η μερικοποίηση, η κινητικότητα, η διεύρυνση και η ασυνέχεια των ατομικών και κοινωνικών τοπίων της νεωτερικότητας, οδηγούν λοιπόν σε μια νέα σχέση των «νομαδικών» υποκειμένων<sup>48</sup> και των ομάδων με το χώρο<sup>49</sup> και το σώμα,<sup>50</sup> διαφορετική από αυτή που χαρακτήριζε, ή χαρακτηρίζει, τις εδραίες αγροτικές κοινότητες μικρής κλίμακας, αλλά και τις «παραδοσιακές» νομαδικές κοινότητες, κυρίως τις ημι-νομαδικές όπως οι Γαρδικιώτες. Το ενδιαφέρον μας για τη σωματικότητα εστιάζεται όχι τόσο στην «υλική υπόσταση» του κάθε ατόμου ξεχωριστά, αλλά στη σημασία της ως «υλικά διαμεσολαβημένης» σχέσης μεταξύ διαφορετικών υποκειμένων για τη διαμόρφωση «κοινών τόπων» και μιας αίσθησης «κοινής εμπειρίας». Με άλλα λόγια, στη σημασία της για την κατασκευή μιας συνείδησης και ταυτότητας που, σε διαφορετικούς βαθμούς, διεκδικούν ένα συλλογικό χαρακτήρα.

Ωστόσο, για να κατανοήσουμε την κοινωνική και πολιτισμική σημασία του σώματος και του χώρου ως «υλικών» παραμέτρων της δι-υποκειμενικής διαντίδρασης και της «συλλογικής ύπαρξης», απαιτείται η διασύνδεσή τους με τη διάσταση του χρόνου. Και αυτό γιατί, τουλάχιστον από τη σκοπιά των υποκειμένων, ο βαθμός «υλικότητας» των σχέσεων μοιάζει να προσλαμβάνεται, εκφράζεται και αξιολογείται με βάση τη χρονική τους πυκνότητα, αλλά και το χρονικό τους βάθος. Έτσι, η «καθημερινότητα» των επαφών ανάγεται σε συνοδευτικό εν-δείκτη της «υλικότητας» και της «πραγματικότητας» των διαπροσωπικών επαφών. Είναι ενδιαφέρον εδώ καταρχάς το γεγονός

48 Για την εννοιολόγηση του *νομαδικού υποκειμένου*, βλ. R. Braidotti 1994.

49 Για τη σχέση των νομάδων με το χώρο, βλ. M. Godelier 1984: 133-37. Πρβλ. G. Deuleze και F. Guadari 1980: 434-527.

50 Πρβλ. R. Braidotti 1994.

ότι οι διάφορες κατηγορίες μεταμορφώνονται στο λόγο των συνομιλητών, έχοντας άλλοτε μια περισσότερο «ατομική» και άλλοτε μια περισσότερο «συλλογική» διάσταση. Είναι όμως επίσης ενδιαφέρον το γεγονός ότι όσο περισσότερο οι κατηγορίες ταυτοποίησης, όπως ο *τόπος* και ο *εαυτός*, περιγράφονται ως «απουσία», τόσο περισσότερο οι κατηγορίες της *ετερότητας*, όπως ο *μη-τόπος*, ή ο *άλλος*, ενισχύουν την παρουσία τους στο λόγο των συνομιλητών.

Αν αυτό συνηγορεί από τη μία για την ηγεμονική σύνδεση *υλικότητας* και *κοινότητας*, από την άλλη μαρτυρά το βάρος της *Ιστορίας*, αφού κάθε αίσθηση απώλειας δεν μπορεί να αφορά παρά πράγματα που κάποιος (θεωρεί ότι) πριν κατείχε.<sup>51</sup> Επιπλέον, η ένταση αυτής της αίσθησης «απώλειας» είναι ευθέως ανάλογη με τη σημασία που αποδίδουν τα υποκείμενα σε αυτό που «χάθηκε», συνάρτηση όχι μόνο της παροντικής του «αξίας», αλλά επίσης της διάρκειας και της διαχρονικής βαρύτητας της σχέσης τους με αυτό.

Αυτοί οι παράγοντες καθορίζουν με ιστορικούς όρους όχι μόνο την «αλλαγή» και την αίσθηση της «απώλειας της κοινότητας», αλλά όπως θα δούμε και τους τρόπους «αντίστασης» και ανα-παραγωγής, έστω με άλλους όρους, των κοινοτικών δεσμών.

#### 4. «Τόποι» κοινωνικής συμπύκνωσης και στρατηγικές ανα-παραγωγής της κοινότητας

Η σχετική συγκέντρωση Γαρδικιωτών σε μια περιοχή και ο συλλογικός τρόπος οικειοποίησής της συνδέεται αμφίδρομα με την ανάπτυξη μιας σειράς συμβιωτικών σχέσεων και άμεσων «πρόσωπο με πρόσωπο» επαφών. Αν και αυτές δεν αφορούν στο σύνολο της

---

51 Αν αυτό το επιχείρημα μοιάζει να παραπέμπει σε μια ιστοριστική, υπερβατική αντίληψη της ιστορίας, την οποία έχουμε ήδη απορρίψει, δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι ο *ιστορισμός* έχει τη δική του *ιστορικότητα*. Ειδικότερα, αποτελεί διαχρονικά ένα ηγεμονικό εντός του δυτικού κόσμου μοντέλο πρόσληψης, οργάνωσης και πολιτισμικής χρήσης των σχέσεων μεταξύ *παρόντος* και *παρελθόντος*. Για το συγκεκριμένο ζήτημα βλ. Ν. Βαφέας 2010, πρβλ. Π. Λέκκας 1992: κεφ. 2. Γενικότερα για την ιστορική συγκρότηση των τρόπων βίωσης, πρόσληψης και σημασιοδότησης της Ιστορίας στη Δύση, βλ. R. Koselleck 1997/1975 και 2000/1979 και Α. Λιάκος 2007.

κοινότητας, εγγράφονται ωστόσο, λόγω της ύπαρξης ορισμένων ηγεμονικών χαρακτηριστικών, σε ένα αθροιστικό και αφαιρετικό ταυτόχρονα σώμα «συλλογικής εμπειρίας».

Ειδικά σε ό,τι αφορά στους Γαρδικιώτες των Τρικάλων, κατοικώντας στην πλειοψηφία τους στην ίδια γειτονιά, το Γαρδικάκι, αλλά και σε μια πόλη όπου η όποια φυσική απόσταση είναι πολύ μικρότερη από αυτήν της πρωτεύουσας, έχουν σαφώς μεγαλύτερες δυνατότητες φυσικής επαφής και άμεσης διαντίδρασης. Στο λόγο των συνομιλητών, η συγκεκριμένη δυνατότητα επαφής συνδέεται άμεσα με τα φυσικά αλλά και κοινωνικά χαρακτηριστικά του χώρου, η περιγραφή του οποίου ανακαλεί το σύνολο των ανθρώπινων αισθήσεων. Έτσι, σύμφωνα με ένα συνομιλητή,

Στο Γαρδικάκι είναι σαν να βρίσκεσαι σε χωριό. Σε ξέρουν και τους ξέρεις όλους... Είναι μικρό το μέρος, μένουμε δίπλα ο ένας στον άλλο... Αν μαλώσεις σπίτι σου, ακούγεται... το μαθαίνουν όλοι... Ακόμα και τι μαγειρεύεις μαθαίνεται, από τη μυρωδιά... Και να θες να αποφύγεις κάποιον, είναι δύσκολο να μην πέσεις πάνω του. Αλλά αυτό συμβαίνει γενικά στα Τρίκαλα. Δεν μπορείς να ξεφύγεις εύκολα, η πόλη είναι μικρή, λίγο πολύ όλοι σε γνωρίζουν, όλους τους βλέπεις και σε βλέπουν... (Γαρδικιώτης 40 ετών, Γαρδικάκι Τρικάλων).

Παρόλα αυτά, υπάρχουν και άλλου τύπου αφηγήσεις που αν και επιβεβαιώνουν την πυκνότητα των άμεσων «πρόσωπο με πρόσωπο» επαφών στο Γαρδικάκι, σημειώνουν ωστόσο τη μείωσή τους σε σχέση με το παρελθόν. Η μείωση αυτή ερμηνεύεται καταρχάς ως αποτέλεσμα της οικιστικής και δημογραφικής ανάπτυξης του οικισμού, αλλά και αποδυνάμωσης των κοινοτικών δεσμών. Επιπλέον, όμως, ερμηνεύεται και ως αποτέλεσμα των δυνατοτήτων κινητικότητας, συνεπώς επιλογής και εξατομίκευσης που προσφέρει ο «σύγχρονος τρόπος ζωής», σε ό,τι αφορά τόσο στις κοινωνικές και πολιτισμικές του παραμέτρους, με ιδιαίτερη έμφαση στη χειραφέτηση των νέων και των γυναικών, όσο και στην ανάπτυξη της τεχνολογίας, με χαρα-



κτηριστικό παράδειγμα τη ραγδαία αύξηση στην κατοχή και χρήση αυτοκινήτου από ευρύτερα στρώματα του πληθυσμού.

Οι παραπάνω διαδικασίες έχουν μεγάλη σημασία για τη δυναμική των κοινωνικών δεσμών και κυρίως του κοινωνικού ελέγχου, αλλά και για την παραγωγή της εμπειρίας του «τόπου» και το ρόλο αυτού του τελευταίου ως πεδίου επιτέλεσης των διαπροσωπικών επαφών. Είναι προφανές πως η διαφοροποίηση των κοινωνικών σχέσεων συνδέεται με την κατασκευή εξατομικευμένων, ή τουλάχιστον διαφοροποιημένων, κοινωνικών τοπίων από την πλευρά των υποκειμένων. Στην παραπάνω προοπτική, μπορούμε να πούμε πως τα ατομικά και συλλογικά βιώματα των διασκορπισμένων μελών της κοινότητας, όντας αποκλίνοντα στον χώρο, αδυνατούν όλο και περισσότερο να εγγραφούν σε ένα συλλογικό σώμα εμπειρίας και μνήμης.

Ωστόσο, η αυξανόμενη διαφοροποίηση των «φυσικών τόπων» συνοδεύεται από την ανάπτυξη μιας σειράς συμβολικών τόπων της *γαρδικιωτικότητας*. Αυτοί συγκροτούνται από κινητά αντικείμενα, σχετικά με τη συλλογική δράση, την εθνοτική ή τοπική ταυτότητα και τη, βιωμένη ή μη, *ιστορία* της ομάδας. Με άλλα λόγια, από όλα εκείνα τα αντικείμενα που μέσα από πολύπλοκες και σύνθετες ιστορικές και κοινωνικές διαδικασίες αποκτούν εμβληματική σημασία και δίνουν υλική υπόσταση και μορφή στη γαρδικιώτικη συλλογικότητα. Ο μετασχηματισμός των υλικών αντικειμένων σε συμβολικούς τόπους της κοινότητας συντελείται μέσα από, θεσμοθετημένες ή μη, κοινωνικές και τελετουργικές πρακτικές. Μέσω αυτών των πρακτικών συγκροτούνται συμβολικοί τόποι συλλογικής εγγραφής και δευτερογενούς σωματοποίησης της αποκτηθείσας κοινωνικής εμπειρίας των μελών της κοινότητας.<sup>52</sup> Την ίδια στιγμή, οι τόποι αυτοί αποτελούν πεδία παραγωγής νέας, πρωτογενούς εμπειρίας και εμπλουτισμού της συλλογικής μνήμης.

Μια πρώτη κατηγορία αντικειμένων-συμβολικών τόπων της κοινότητας αποτελούν οι φωτογραφίες, οικογενειακές και «κοινο-

---

52 Υπό αυτή την έννοια, τα αντικείμενα αυτά λειτουργούν τόσο ως *τόποι μνήμης της κοινότητας*, όσο και ως *μνημοτεχνικές «διατήρησης»* και ανα-παραγωγής της *συλλογικής της γνώσης*. Πρβλ. αντίστοιχα P. Nora 1984 και P. Connerton 1989.

τικές». Η συμβολική αξία αυτών των φωτογραφιών για την αναπαραγωγή της συλλογικής ταυτότητας είναι συνάρτηση μιας σειράς παραγόντων: της παλαιότητάς τους, της θεματολογίας τους, της συναισθηματικής εμπλοκής κάθε υποκειμένου, αλλά και της σχέσης της κοινότητας συνολικά, με τις καταστάσεις, τον τόπο, το χρόνο και τα πρόσωπα που αναπαρίστανται σε αυτές, του συγχρονικού πλαισίου χρήσης και κατανάλωσής τους.<sup>53</sup> Σε ό,τι αφορά στην παλαιότητα, είναι αλήθεια πως σε γενικές γραμμές οι παλιές φωτογραφίες φυλάσσονται με μεγαλύτερη «ευλάβεια» από φωτογραφίες της νεότερης εποχής. Κάθε οικογένεια από αυτές που γνωρίσαμε είχε στην κατοχή της έναν αριθμό παλαιών φωτογραφιών με αγαπημένα πρόσωπα, όπως οι γονείς ή τα αδέρφια, ή και με τους ίδιους τους συνομιλητές σε νεαρή ηλικία.

Η συμβολική αξία των φωτογραφιών αυτού του είδους φαίνεται και από το γεγονός πως δύσκολα οι συνομιλητές δέχονταν να μας τις δανείσουν, ενώ και όταν το έκαναν είχαν συνήθως έναν δισταγμό. Αυτό αιτιολογούνταν από τους ίδιους ως αποτέλεσμα του φόβου τους «μην χαθούν», τονίζοντας ακριβώς το γεγονός πως είναι «παλιές» και άρα σπάνιες. Στην πραγματικότητα, όμως, κάποιες φορές η απροθυμία δανεισμού αυτών των φωτογραφιών είναι αποτέλεσμα ενός ανταγωνισμού για το μονοπώλιο στη διατήρηση της μνήμης.<sup>54</sup> Αυτό αφορά κυρίως την περίπτωση τοπικών διανοουμέ-

53 Για τη σχέση φωτογραφιών, μνήμης και ταυτότητας βλ. Ch. Simon και C. Lury 1999.

54 Σε ό,τι αφορά στον ανταγωνισμό για τη διαχείριση της *τοπικής ιστορίας* μέσα από τέτοιου είδους αντικείμενα, αυτή φανερώνεται μέσα από τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ διαφορετικών πόλων και φορέων της κοινότητας. Έτσι, την εποχή που πραγματοποιούσαμε την επιτόπια έρευνα αν και ο συγκεκριμένος ερευνητής είχε κάποιες επαφές με τον δήμο για τη διοργάνωση αντίστοιχων εκδηλώσεων, αυτές οι επαφές δεν οδηγούν πάντα σε θετικό αποτέλεσμα. Χαρακτηριστικό για αυτό είναι το γεγονός πως η αναπτυξιακή εταιρία του δήμου προχώρησε στη δική της συλλογή φωτογραφικού υλικού για την περιοχή και αργότερα πραγματοποίησε μια δική της έκθεση. Στην προοπτική αυτή φαίνεται να συνεργάζεται λίγο με τον παραπάνω ερευνητή. Το γεγονός αυτό πιθανώς οφείλεται στους όρους που αυτός θέτει για την παραχώρηση του υλικού και στον ανταγωνισμό για τη συμβολική αλλά και υλική πρωτοκαθεδρία στο όλο εγχείρημα. Για τις διαμάχες γύρω από τη διαχείριση της *τοπικής ιστορίας* πρβλ.

νων και ατόμων με κάποια μόνρφωση που ασχολούνται ή σκοπεύουν να ασχοληθούν με την τοπική ιστορία. Ή που και ακόμα και αν δεν το κάνουν, δυσκολεύονται να παραχωρήσουν αυτό το δικαίωμα σε κάποιον άλλον που θεωρούν λιγότερο αρμόδιο είτε γιατί δεν ανήκει στην κοινότητα, όπως εμείς, είτε γιατί δεν ανήκει στην οικογένεια.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα για τη συμβολική σημασία και κατανάλωση αυτών των φωτογραφιών αποτελεί η έκθεση με παλιές φωτογραφίες από το Γαρδίκι και την ευρύτερη περιοχή της Αθαμανίας που διοργάνωσε ο πρόεδρος του πολιτιστικού συλλόγου Γαρδικιωτών Τρικάλων. Πρόκειται για έναν τοπικό διανοούμενο που έχει συγγράψει αρκετά βιβλία και πολύ περισσότερα άρθρα για την τοπική γεωγραφία, λαογραφία και ιστορία. Τα εγκαίνια της έκθεσης συνοδεύτηκαν από μια ομιλία του και την προβολή διαφανειών με θέμα τον παλιό δρόμο που ένωνε τα πεδινά χειμαδιά με το Γαρδίκι. Οι διαφάνειες ήταν τόσο αντιγραφή παλιότερων φωτογραφιών, όσο και νεότερων τραβηγμένων από τον ίδιο. Στην εκδήλωση παρίστατο ο γαρδικιώτης δήμαρχος Αιθίων, μέλη του δημοτικού συμβουλίου και πολλοί Γαρδικιώτες. Είναι χαρακτηριστικό ότι μετά την ομιλία του, πολλοί ηλικιωμένοι του έδωσαν συγχαρητήρια και του τόνισαν το «πόσο συγκινήθηκαν» από τις διαφάνειες και την ομιλία του, αφού τους «θύμισαν τα παλιά». Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσονται και τα σχόλια πολλών ηλικιωμένων για την ίδια την έκθεση. Με αφορμή τις φωτογραφίες, προσπαθούσαν να θυμηθούν πρόσωπα και καταστάσεις που αποτυπώνονταν σε αυτές.

Η συμβολική διάσταση των παλιών φωτογραφιών ως αντικειμένων φανερώνεται και από έναν άλλου τύπου λόγο. Ο λόγος αυτός, τον οποίο μπορούμε να αποκαλέσουμε διασωστικό, έδινε έμφαση στη σημασία της πρωτοβουλίας του συγκεκριμένου ερευνητή να «διασώσει τις φωτογραφίες» αυτές. Η «αξία» της πρωτοβουλίας του συνδεόταν ρητά από τους συνομιλητές με το γεγονός ότι οι φωτογραφίες «διασώζουν την ιστορία» τους και, υπόρρητα, με το γεγονός ότι λόγω της παλαιότητάς τους αποτελούν οι ίδιες στοιχεία αυτής της ιστορίας.

Στο οπτικό υλικό που αφορά στη συλλογική ζωή της κοινότητας θα πρέπει να προσθέσουμε και τα βίντεο. Τέτοιου είδους υλικό αφορά σε διαφορετικές κατηγορίες συλλογικής έκφρασης. Μια πρώτη κατηγορία αποτελούν τα οικογενειακά βίντεο με θέμα τελετές, όπως γάμους και βαπτίσεις ή και οικογενειακές γιορτές. Μια δεύτερη κατηγορία, τα βίντεο που, αν και παράχθηκαν από μεμονωμένα άτομα, αφορούν σε συλλογικές εκδηλώσεις της κοινότητας, όπως το πανηγύρι.<sup>55</sup> Μια τρίτη κατηγορία αποτελούν τα βίντεο που όχι μόνο αφορούν κάποια κοινοτική εκδήλωση, αλλά έχουν επιπλέον παραχθεί και διανέμονται από κάποιον συλλογικό θεσμό. Τέτοια είναι αυτά με θέμα τις ετήσιες χοροεσπερίδες και τις πρωτοχρονιάτικες εορτές (κοπή πίτας) της αδελφότητας στον Πειραιά. Αυτά παράγονται μαζικά και διανέμονται έναντι κάποιου αντιτίμου από τον ίδιο τον σύλλογο.

Τα βίντεο αν και μπορούν να ενταχθούν στο ίδιο αναλυτικό πλαίσιο με τις φωτογραφίες, αποτελούν προνομιακό πεδίο ανάλυσης ενός άλλου φαινομένου, το οποίο θα ονομάζαμε συμβατικά «διπλή φολκλοροποίηση». Η ιδέα αυτού του όρου μάς γεννήθηκε με αφορμή μια φωτογραφία που μας έδειξε ένας συνομιλητής. Ήταν μια φωτογραφία του 1968 με θέμα μιαν αναπαράσταση του «παραδοσιακού» γαρδικιώτικου γάμου. Αν και η συγκεκριμένη δράση αποτελεί από μόνη της μια μορφή φολκλωρισμού,<sup>56</sup> όντας αναπαράσταση, ο συνομιλητής μας θεωρούσε τη φωτογραφία ως «παραδοσιακή» και αντίστοιχα την αναπαράσταση του παραδοσιακού γάμου ως μια «αυθεντική»<sup>57</sup> εκδήλωση «λαϊκού πολιτισμού». Το ίδιο φαινόμενο παρουσιάζεται πιο έντονα, τόσο από ποσοτικής άποψης όσο και από άποψης συμπίεσης του χρόνου ένταξης στην παράδοση, στις βιντεοταινίες. Έτσι, αν και αυτές αποτελούν ένα σύγχρονο υλικό, μέσω του οποίου καταγράφεται η συλλογική δράση της κοινότητας, μετασηματίζονται πολύ γρήγορα σε κάτι πολύ περισσότερο από αυτό.

55 Για τη σημασία των πανηγυριών στη συμβολική αναπαραγωγή της κοινότητας πρβλ. Β. Νιτσιάκος 1995γ και Ε. Αυδίκος 2006.

56 Για μια αντίστοιχη διαδικασία *φολκλωροποίησης* στο Εκουαδόρ, βλ. Μ. C. Gutmann, F. V. Matos Rodríguez, L. Stephen και P. Zavella 2003.

57 Πρβλ. D. McCannel 1973.

Συγκεκριμένα, μετατρέπονται και οι ίδιες σε στοιχείο *τοπικής ιστορίας* και *παράδοσης*.

Η διαδικασία της διπλής, ή και πολλαπλής φοκκλοροποίησης, μπορεί να ανιχνευθεί και στη συμβολική νοηματοδότηση και χρήση μιας σειράς άλλων αντικειμένων, ή και τόπων που, αν και συνδέονται με την αστικοποίηση της κοινότητας και το πέρασμα στη νεωτερικότητα,<sup>58</sup> τοποθετούνται από τους συνομιλητές επίσης στο πεδίο της *παράδοσης*. Σε ό,τι αφορά στους φυσικούς τόπους τη διαδικασία αυτήν τη βλέπουμε έντονα στην περίπτωση των Καμινίων που μετατρέπονται ιστορικά σε ένα από τα εθνο-τοπία<sup>59</sup> της γαρδικιώτικης κοινότητας.<sup>60</sup> Σε ό,τι αφορά στους συμβολικούς τόπους των αντικειμένων, τη διαδικασία αυτή συναντούμε εκτός από το οπτικό υλικό σε όσα αντικείμενα συνδέονται με το επάγγελμα του οينو-παντοπώλη ή με την αδελφότητα.

Στην τελευταία περίπτωση, χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν τα ημερολόγια της αδελφότητας. Αυτά εκδίδονται μια φορά τον χρόνο, συνήθως την περίοδο του Νοεμβρίου και του Δεκεμβρίου. Σε κάθε σελίδα, που αντιστοιχεί και σε ένα μήνα, υπάρχει μια φωτογραφία σχετική με το χωριό ή την κοινότητα. Έτσι μπορούμε να δούμε φωτογραφίες που απεικονίζουν κάποια βρύση ή την πλατεία του χωριού, το χωριό το ίδιο, τον κοινοτικό χορό ή κάποια εκδήλωση της αδελφότητας. Τα ημερολόγια αυτά πουλιούνται καταρχάς πόρτα-πόρτα από μέλη του διοικητικού συμβουλίου της αδελφότη-

---

58 Για τη μετατροπή χαρακτηριστικών της *νεωτερικότητας* σε στοιχεία *παράδοσης*, βλ. Π. Παπαηλία 2000. Μια αντίστοιχη διαδικασία διαπλοκής «παράδοσης» και «νεωτερικότητας» σε επίπεδο αναπαραστάσεων μπορούμε να διακρίνουμε στις διαδικασίες δόμησης της ελληνικής εθνικής ταυτότητας, αλλά και της εθνοτικής ταυτότητας των Βλάχων. Αμφότερες προβάλλουν έναν «κοσμοπολιτισμό», τον οποίο συνδέουν προνομιακά με τη μετανάστευση ή τη μετακίνηση και την επιχειρηματική δραστηριότητα, ως στοιχείο της «παράδοσής» τους. Για την περίπτωση των Βλάχων βλ. J.-F. Gossiaux 2001: 141-42 και Θ. Σπύρος 1999: 104. Για το νεωτερικό χαρακτήρα της *Παράδοσης* γενικότερα, βλ. E. Hobsbawm και T. Ranger (επ.) 1983. Για μια αναθεωρημένη και σε πολλά σημεία κριτική εκδοχή της αρχικής προσέγγισης των Hobsbawm και Ranger, βλ. T. Ranger 2002: 283-91 και L. Mani 2002: 292-99.

59 Για το συγκεκριμένο όρο βλ. A. Appadurai 1991.

60 Βλ. Θ. Σπύρος 2009: 261.

τας. Επίσης, πουλιούνται κατά τη διάρκεια της ετήσιας χοροεσπερίδας και της πρωτοχρονιάτικης γιορτής.

Τα ημερολόγια επιτελούν καταρχάς μια οικονομική λειτουργία, αφού αποσκοπούν στη συγκέντρωση χρημάτων για τον σύλλογο. Εκτός αυτού, όμως, επιτελούν μια σειρά από κοινωνικές και συμβολικές λειτουργίες σε πολλαπλό επίπεδο. Σε ένα πρώτο επίπεδο, η διανομή τους αποτελεί αφορμή για την επαφή των μελών του διοικητικού συμβουλίου με τους διασκορπισμένους στην περιοχή της πρωτεύουσας Γαρδικιώτες. Το γεγονός αυτό, εκτός του ότι ανανεώνει τους κοινωνικούς δεσμούς, είναι έναν μέσο κοινωνικής προβολής των μελών του διοικητικού συμβουλίου, αλλά και συγκρότησης πολιτικών δικτύων, χρήσιμων για τις εκλογές του συλλόγου. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η έκδοση και διανομή των ημερολογίων καλύπτει τις συναισθηματικές και συμβολικές ανάγκες των μελών της ομάδας, αφού τους δίνει την αίσθηση έστω και περιοδικής συμμετοχής στην κοινότητα, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί μέσο ενδυνάμωσης, αναπαραγωγής αλλά και έκφρασης της τοπικής ταυτότητας. Όπως μας είπε ένας συνομιλητής, για αυτόν είναι πολύ σημαντικό να αγοράσει ημερολόγιο της αδελφότητας τόσο γιατί ενισχύει τον σύλλογο, όσο και γιατί με τον τρόπο αυτό διατηρεί επαφή με τις «ρίζες» και τον «τόπο καταγωγής» του. Σύμφωνα με τον ίδιο, αυτή η επαφή επιτυγχάνεται τόσο με την αγορά αυτήν καθεαυτή, όσο και μέσω του γεγονότος πως το ημερολόγιο περιλαμβάνει φωτογραφίες από το «χωριό».

Βέβαια, σε ό,τι αφορά στην εγγραφή των ημερολογίων στην παράδοση της κοινότητας δεν θα πρέπει να υπερβάλουμε. Πολλά από αυτά μετά τη χρήση τους πετιούνται από τους χρήστες. Παρόλα αυτά, αρκετοί Γαρδικιώτες διατηρούν κάποια ημερολόγια παλαιότερων χρόνων. Σε κάθε περίπτωση, σημασία φαίνεται να έχει το γεγονός ότι στις περιπτώσεις που κάποιος συνομιλητής είχε στην κατοχή του τέτοιου είδους αντικείμενα, μας τα παρουσίαζε ως αντικείμενα με συναισθηματική αξία, ακριβώς γιατί τα συνέδεε με την τοπική ταυτότητα και παράδοση. Ακόμα όμως και στην περίπτωση που οι συνομιλητές δεν είχαν στην κατοχή τους παρά μόνο το ημερολόγιο του τελευταίου έτους, είναι η ίδια η διαδικασία έκδοσης και

κυκλοφορίας των ημερολογίων που γίνεται αντιληπτή ως στοιχείο της *τοπικής ιστορίας*. Τα διαδοχικά ημερολόγια μοιάζει να γίνονται αντιληπτά ως διαδοχικές μορφές του ίδιου αντικειμένου-διαδικασίας, της έκδοσης δηλαδή των ημερολογίων, και συνδέονται από τους συνομιλητές με την αναπαραγωγή της κοινότητας. Έτσι, ένα γεγονός που σχετίζεται με την αστικοποίηση και το πέρασμα της κοινότητας στη νεωτερικότητα, δηλαδή ο ίδιος ο σύλλογος<sup>61</sup> και η έκδοση ημερολογίων, και αποσκοπεί στην ενδυνάμωση μιας διασπασμένης τοπικής ταυτότητας, προσλαμβάνεται και προβάλλεται σαν στοιχείο *παράδοσης* και εγγενές συστατικό της *τοπικότητας*.

Μια άλλη κατηγορία συμβολικών τόπων της *γαρδικιωτικότητας* αποτελούν τα περιοδικά της αδελφότητας. Και σε αυτήν την περίπτωση, η συμβολική τους σημασία για την παραγωγή και την αναπαραγωγή της κοινότητας εντοπίζεται σε πολλαπλά επίπεδα. Αφενός, τα ίδια τα περιοδικά ως αντικείμενα έχουν μια εγγενή αξία για τους συνομιλητές, οι οποίοι όταν τα έχουν στην κατοχή τους τα φυλούν εν είδει κειμηλίων. Χαρακτηριστικά, αρκετοί συνομιλητές όταν πήγαμε στα σπίτια τους μας έδειξαν τέτοια περιοδικά. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η σημασία τους συνδέεται με το περιεχόμενο τους και το γεγονός ότι αυτά καταγράφουν την «*επίσημη*», ή τουλάχιστον μια σε γενικές γραμμές αποδεκτή, *Ιστορία* της κοινότητας. Έτσι, πολλοί συνομιλητές μας παρέπεμπαν σε αυτά τα περιοδικά για την άντληση «*έγκυρης πληροφόρησης*» για την τοπική ιστορία και κοινωνία.

Επιπλέον, τα περιοδικά αυτά επιτελούν μια σειρά από κοινωνικές λειτουργίες. Καταρχάς, η ίδια η διαδικασία διανομής τους αποτελεί μια αφορμή άμεσης επαφής των μελών της ομάδας και αντίστοιχα επαφής με την κοινότητα. Επίσης, παρέχοντας πληροφορίες για κοινωνικά θέματα, όπως οι γάμοι, οι θάνατοι, ή οι εκδηλώσεις, αποτελούν ένα μέσο ενδο-κοινοτικής επικοινωνίας. Σε κάθε περίπτωση, όμως, αποτελούν και μέσο συμβολικής αναπαραγωγής και

---

61 Για τη λειτουργία και τη σημασία των «εθνοτοπικών» συλλόγων στην κοινωνική και πολιτισμική αναπαραγωγή των τοπικών κοινοτήτων στον αστικό χώρο, βλ. Ρ. Κακάμπουρα-Τίλη 1999.

έκφρασης της εντοπιότητας. Η συμβολική αυτή σημασία φαίνεται ακριβώς την εποχή που το περιοδικό είχε σταματήσει την κυκλοφορία του. Μην επιτελώντας κάποια λειτουργία κοινωνικής επαφής και κοινοτικής επικοινωνίας, η φύλαξη των παλιών τευχών δείχνει τη συμβολική τους σημασία για την ανα-παραγωγή της εντοπιότητας και των κοινοτικών δεσμών και θεσμών.<sup>62</sup>

Συγκεφαλαιώνοντας μπορούμε να πούμε πως τα διάφορα αντικείμενα που σχετίζονται με την κοινότητα, παραπέμποντας στο παρελθόν της ή στη συλλογική της έκφραση, λειτουργούν ως μέσα υλικοποίησης και οπτικοποίησής της, αλλά και ως πεδία εξουσίας και ανταλλαγής, συνεπώς παραγωγής και ανα-παραγωγής των κοινοτικών δεσμών. Έτσι, αφενός, δίνουν στην κοινότητα τόσο μια υλική υπόσταση, μέσω των συμβόλων της εντοπιότητας, όσο και μια εικόνα, μέσω των φωτογραφιών ή των βιντεοταινιών. Αφετέρου, στο βαθμό που κάποια από αυτά τα αντικείμενα παράγονται και κυκλοφορούν μέσω κοινοτικών θεσμών, όπως η αδελφότητα, εμπεριέχουν επίσης ένα θεσμικό κύρος που τους επιτρέπει να ανα-παράγουν ηγεμονικά τη μορφή και το περιεχόμενο της κοινότητας.<sup>63</sup> Τέλος, η κυκλοφορία αυτών των αντικειμένων δημιουργεί μια σφαίρα και αντίστοιχα δίκτυα ανταλλαγής, μέσω των οποίων ενισχύεται η ίδια η φυσική επαφή μεταξύ των Γαρδικιωτών.<sup>64</sup>

Υπό την έννοια αυτή, μέσα από τους συμβολικούς της τόπους, η πολυ-τοπική κοινότητα παύει να είναι κάτι αφηρημένο και παίρνει κοινωνική μορφή και περιεχόμενο.

##### 5. Ανασυγκροτώντας το κοινωνικό

Από την ανάλυση του εθνογραφικού μας παραδείγματος προκύπτει ότι παρά τη γεωγραφική της διάχυση, την αυξανόμενη ενθυλάκωση

62 Για τα «παλιά αντικείμενα» ως στοιχείο αναπαραγωγής της κοινωνικής μνήμης και της συλλογικής ταυτότητας βλ. Μ. Μαυραγάνη 1999, Α. Weiner 1992 και Α. Appadurai 1986.

63 Για τον ηγεμονικό ρόλο των θεσμών στη διαχείριση και την αναπαραγωγή της συλλογικής ταυτότητας και των αντίστοιχων γεωγραφικών αναπαραστάσεων πρβλ. P. Bourdieu 1980.

64 Πρβλ. Γ. Αγγελόπουλος 2003.



και την υπαγωγή της σε ευρύτερες κοινωνικές πραγματικότητες, η γαρδικιώτικη κοινότητα συνεχίζει να αναπαράγεται ως πεδίο οργάνωσης και επιτέλεσης των κοινωνικών και συμβολικών σχέσεων μιας ομάδας ανθρώπων κοινής καταγωγής. Σίγουρα δεν έχει για όλους αυτούς την ίδια βαρύτητα, ενώ επιπλέον η βαρύτητά της στη συνολική συγκρότηση της κοινωνικής ζωής των ατόμων γαρδικιώτικης καταγωγής μοιάζει να φθίνει με το χρόνο.

Αυτή η «φθορά» αφορά κυρίως στην οργάνωση της καθημερινής ζωής, η οποία διαχέεται στους τόπους εγκατάστασης και διαπλέκεται με τις νεωτερικές συλλογικότητες και τις διαπροσωπικές σχέσεις που συγκροτούν τα υποκείμενα στον αστικό χώρο. Ωστόσο, μέσα από τις μήμες<sup>65</sup> και τα σύμβολά της, αλλά επίσης μέσα από τις ιστορικά καθιερωμένες σχέσεις συγγένειας και συμμαχίας, η κοινότητα συνεχίζει να είναι παρούσα στην καθημερινότητα των Γαρδικιωτών και να οργανώνει, υλικά και συμβολικά, ένα τμήμα της καθημερινότητας ενός σημαντικού αριθμού εξ αυτών. Κυρίως επηρεάζει τις σχέσεις μεταξύ αυτών που κατοικούν στο ίδιο μέρος, μεταξύ των συγγενών, μεταξύ ανθρώπων που τους συνδέουν κοινές εμπειρίες και σχέσεις φιλίας, ανταγωνισμού ή και εχθρότητας.

Επιπλέον, η «κοινότητα» παρουσιάζεται σαφώς ισχυρότερη σε ό,τι αφορά στις ταυτοτικές αναφορές και την οργάνωση του «εξαιρετικού χρόνου» των υποκειμένων. Αυτός ο «εξαιρετικός» χρόνος περιλαμβάνει καταρχάς την περίοδο τηςσχόλης, όπως αυτή εκφράζεται από τις διακοπές στο χωριό. Περιλαμβάνει όμως όπως είδαμε και μια τελετουργική κοινωνικότητα που επιτελείται έκτακτα ή περιοδικά, με αφορμή κάποιο «εξαιρετικό» γεγονός, όπως για παράδειγμα μια έκθεση φωτογραφιών ή μια παρουσίαση βιβλίου για το «χωριό», ή κάποια επαναλαμβανόμενη πρακτική σχετική με τη συλλογικότητα, όπως για παράδειγμα οι εκδηλώσεις της αδελφότητας, η έκδοση και πώληση των ημερολογίων ή των περιοδικών της, το πανηγύρι στο χωριό.

Σε μεγάλο βαθμό η αναπαραγωγή της πολυ-τοπικής γαρδικιώτικης κοινότητας συντελείται μέσα από τη συγκρότηση φυσικών

---

65 Για το ρόλο της μήμες στην αναπαραγωγή της συλλογικής ταυτότητας βλ. J. Candau 1996 και 1998.

κοινοτικών τόπων, όπως οι αστικές συνοικίες και οι σύλλογοι των Γαρδικιωτών. Οι χώροι αυτοί λειτουργούν τόσο ως πεδία συγκρότησης κοινωνικών σχέσεων και άμεσης φυσικής επαφής, αλλά επιπλέον ως ηγεμονικά πεδία συμβολικής αναφοράς της τοπικής ταυτότητας. Με τον τρόπο αυτό, λειτουργούν ως σημεία χωρο-χρονικής συμπύκνωσης μιας διάχυτης *γαρδικιωτικότητας*. Επιπλέον, όμως, η κοινοτική αναπαραγωγή συντελείται μέσα από την καθιέρωση συμβολικών «τόπων» διαντίδρασης, επικοινωνίας και ανταλλαγής των Γαρδικιωτών. Τέτοιους «τόπους» αποτελούν όπως είδαμε μια σειρά από υλικά και οπτικά αντικείμενα, όπως οι φωτογραφίες, τα βίντεο, τα ημερολόγια και τα περιοδικά της αδελφότητας, τα οποία εκτός των άλλων δίνουν μια υλική υπόσταση και μια οπτική μορφή στη διάχυτη στο χώρο κοινότητα. Επιπλέον, μέσα από την ενσωμάτωση των ηγεμονικών αφηγήσεων περί *τοπικής ιστορίας*,<sup>66</sup> ή σε κάποιες περιπτώσεις της εξουσίας των τοπικών θεσμών, οι συμβολικοί αυτοί τόποι αποτελούν κομβικά σημεία οργάνωσης και αναπαραγωγής της συλλογικότητας.

Βέβαια, η γεωγραφική διάχυση της γαρδικιώτικης κοινότητας αποτελεί μια αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα. Ωστόσο, το γεγονός ότι τέτοιου τύπου πολυ-τοπικές συλλογικότητες προκάλεσαν έκπληξη στους ανθρωπολόγους, σε βαθμό που να αμφισβητήσουν τα επιστημολογικά και μεθοδολογικά θεμέλια του κλάδου, υποκρύπτει κατά τη γνώμη μας μια σειρά από εσωτερικευμένες παραδοχές και αντίστοιχες μορφές ηγεμονίας.

Μια πρώτη, συνδέεται με τις ηγεμονικές αντιλήψεις για τη σχέση τόπου και κοινωνικο-πολιτισμικών φαινομένων. Αναμφίβολα, οι αντιλήψεις αυτές μετακινούνται με το χρόνο από μια απόλυτη σύνδεση επιμέρους φαινομένων με συγκεκριμένους τόπους, σε μια αυξανόμενη αποσύνδεση μεταξύ των δύο εννοιών. Και στις δύο περιπτώσεις, ωστόσο, η σχέση αυτή γίνεται αντιληπτή έξω από το χωρο-χρόνο της ιστορίας. Στην πρώτη περίπτωση, αυτό συνδέεται με την υπερβατική εν-ρίζωση των κοινωνικο-πολιτισμικών φαινο-

66 Για τις διαδικασίες κοινωνικής παραγωγής της «τοπικής ιστορίας», βλ. M. Godelier 1996.

μένων στον τόπο. Στη δεύτερη, με μια εξίσου α-χρονική εκ-ρίζωσή τους από αυτόν. Ωστόσο, τόσο η σύνδεση όσο και η μερική αποδέσμευση των κοινωνικο-πολιτισμικών φαινομένων από τον τόπο είναι το αποτέλεσμα σύνθετων ιστορικών διαδικασιών. Επιπλέον, όπως ποτέ αυτή η σύνδεση δεν ήταν απόλυτη, παρομοίως σήμερα δεν είναι απόλυτη ούτε η αποδέσμευση του ενός από τον άλλο, παρά τη γενικευμένη ρευστότητα, κινητικότητα και διάχυση των κοινωνικών και συμβολικών σχέσεων. Με άλλα λόγια, όπως ποτέ οι *συλλογικοί τόποι*, ακόμα κι αυτοί των εδραίων «παραδοσιακών» κοινοτήτων, δεν ήταν μόνο «υλικοί», έτσι και σήμερα τα διάχυτα *τοπία* των «μετα-νεωτερικών» πολυ-τοπικών δικτύων δεν είναι αποκλειστικά «φαντασιακά». Τόσο οι μεν όσο και τα δε εμπεριέχουν, σε διαφορετική αναλογία είναι αλήθεια, τόσο ιδεατά όσο και υλικά στοιχεία, τα οποία ανα-συνθέτουν δυναμικά αλλά όχι χωρίς ηγεμονισμούς σε *συμβολικούς τόπους*.<sup>67</sup>

Το παράδειγμα των διασπορικών κοινοτήτων, οι οποίες επιχειρούν να αποκαταστήσουν, αλλά και των δυνητικών κοινοτήτων που επιχειρούν να συγκροτήσουν εξαρχής συμβολικούς «τόπους» κοινωνικής και πολιτισμικής αναφοράς μέσω του διαδικτύου, συνηγορούν για την ιστορικά ισχυρή σχέση μεταξύ *τόπου* και *ταυτότητας*. Μια σχέση που ερμηνεύει ένα φαινομενικά παράδοξο της εποχής μας. Αυτό συνίσταται στο γεγονός ότι η αυξανόμενη διάσπαση, εξατομίκευση και παγκοσμιοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και των πολιτισμικών πρακτικών συμβαδίζει με μια παράλληλη αναζήτηση της «κοινότητας», της κοινωνικής συνοχής και της τοπικότητας,<sup>68</sup> έστω με νέες, περισσότερο αφαιρετικές και συμβολικές μορφές.<sup>69</sup>

67 Για τις διαδικασίες κοινωνικής παραγωγής του χώρου και τη μετατροπή του σε τόπο μέσα από το συνδυασμό υλικών, φαντασιακών και συμβολικών παραμέτρων βλ. H. Lefèvre 1974. Πρβλ. Β. Νιτσιάκος 2003.

68 Στον αγγλοσαξονικό χώρο, η αντίρροπη τάση των σύγχρονων *κοινωνιών* να αναδιπλώνονται προς την *τοπικότητα* την ίδια στιγμή που εντάσσονται όλο και περισσότερο σε έναν *παγκοσμιοποιημένο-δικτυακό κόσμο* περιγράφεται με το λογοπαίγνιο *Glocalization*. Για το συγκεκριμένο ζήτημα βλ. H. H. Khondker 2004 και P. Mendis 2007.

69 Βλ. M. Wilson 1997.

Οι Γαρδικιώτες αποτελούν, επίσης, ένα προνομιακό παράδειγμα και για τα δύο. Αφενός, όντας ημι-νομάδες, συγκροτούν ιστορικά μια κοινωνικο-πολιτισμική πραγματικότητα διάχυτη στο χώρο και σε άμεση διαντίδραση με την ευρύτερη κοινωνία. Από την άλλη, ωστόσο, παρά τη διάχυση, την πολυ-τοπικότητα και την ενσωμάτωσή τους, είδαμε ότι συγκροτούν μια αναλυτικά αυτόνομη συλλογικότητα με αναφορά σε ηγεμονικούς φυσικούς, φαντασιακούς και συμβολικούς τόπους.

Μια δεύτερη παραδοχή, άμεσα συνδεδεμένη με την προηγούμενη, αφορά στη γενικότερη σχέση υλικότητας και κοινωνικού. Ειδικότερα, αυτή συνίσταται στην αναγωγή της «υλικής» εμπειρίας του τόπου μέσω του σώματος, αλλά και της ενσώματης διαπροσωπικής επαφής, αν όχι σε απόλυτο, σίγουρα σε ηγεμονικό μέτρο αξιολόγησης της «πραγματικότητας» του κοινωνικού. Η αντίληψη αυτή δεν εκφράζεται μόνο στους κοινωνικούς μηχανισμούς ή τις πολιτισμικές πρακτικές συλλογικής οργάνωσης και επιτέλεσης των κοινωνικών σχέσεων. Αντίθετα, οι συνέπειές της μπορούν να εντοπιστούν στο ίδιο το γνωστικό πεδίο,<sup>70</sup> στο βαθμό που επηρεάζουν την ίδια την αντίληψη της κοινωνικής πραγματικότητας ως κατεξοχήν «υλικής» από την πλευρά των υποκειμένων. Μπορούμε να πούμε, συνεπώς, ότι η υλικοποίηση της κοινότητας απαντά στην ανάγκη των υποκειμένων να προσαρμοστούν, ή μάλλον να προσομοιάσουν, στις επιταγές των ηγεμονικών προτύπων περί κοινωνικής πραγματικότητας.

Η παραπάνω αντίληψη εκφράζει ένα θετικιστικό μοντέλο αντίληψης του κόσμου, το οποίο ταυτίζει πλήρως το «πραγματικό» με το «υλικό». Η πολιτισμική κριτική επιχείρησε, και ως ένα σημείο πέτυχε, να αποδομήσει αυτή την κατάφαση. Ωστόσο, υπάρχει κατά τη γνώμη μας μια αντίφαση στην επιχειρηματολογία της. Έτσι, την ίδια στιγμή που επιχειρεί να αποδομήσει τον εμπειρισμό, μάλλον τον

70 Οι πρωτοποριακές, εθνογραφικού τύπου, έρευνες του ρώσου ψυχολόγου Α. R. Luria στην Κεντρική Ασία κατά τη δεκαετία του 1930, αλλά και οι πιο πρόσφατες ανθρωπολόγων όπως ο Maurice Bloch (2006), έχουν αναδείξει τις κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις των γνωστικών κατηγοριών ως ηγεμονικών μορφών αντίληψης και ταξινόμησης του κόσμου. Βλ. αντίστοιχα Α. R. Luria 1992 και Maurice Bloch 2006. Πρβλ. M. Godelier 1984.

ξαναβάζει αποφαστικά από την πίσω πόρτα. Και αυτό στο βαθμό που η ταύτιση από-εδαφοποίησης των κοινωνικών σχέσεων και «θανάτου του κοινωνικού» προϋποθέτει μια άρρητη σύνδεση του τελευταίου με τη γεωγραφική συνέχεια στο «φυσικό χώρο». Με άλλα λόγια προϋποθέτει ότι το *κοινωνικό* δεν θα μπορούσε να υπάρξει «πραγματικά» παρά μόνο ως «υλικό». <sup>71</sup>

Όμως, σύμφωνα με τον Godelier, το *ιδεατό* αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της κοινωνικής πραγματικότητας, στο βαθμό που η δυνατότητα να σκεφτείς, να συλλάβεις νοητικά μια πραγματικότητα αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για να την υλο-ποιήσεις. <sup>72</sup> Αυτό εκτός των άλλων σημαίνει ότι το *υλικό* και το *ιδεατό* είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους και συνεπώς δεν μπορούν να διακριθούν οντολογικά, παρά μόνο αναλυτικά. Το εθνογραφικό μας παράδειγμα συνηγορεί υπέρ αυτής της άποψης, Έτσι όπως είδαμε μέσα από την συγκρότηση των συμβολικών τόπων της *γαρδικιωτικότητας* συντελείται η υλικοποίηση του συλλογικού φαντασιακού, αλλά και αντίστροφα οι υλικοί τόποι της κοινότητας, μέσα από την αναγωγή τους σε σύμβολα της *εντοπιότητας*, <sup>73</sup> επενδύονται με φαντασιακά νοήματα και αναπαραστάσεις.

Μια τρίτη εσωτερικευμένη παραδοχή αφορά στις σχέσεις μεταξύ κοινωνικής δομής και ατομικής δράσης. Αν στο πλαίσιο των δομιστικών και συστημικών προσεγγίσεων η σχέση αυτή είναι αναμφισβήτητη ανισοβαρής υπέρ της δομής, σε σημείο που να εξαφανίζονται τα υποκείμενα από το κοινωνικό και ιστορικό προσκήνιο, οι απο-δομιστικές προσεγγίσεις καταλήγουν στο αντίθετο άκρο. Στις δικές τους αναλύσεις δεν πρωταγωνιστούν παρά μόνο μεμονωμένα υποκείμενα, τα οποία μοιάζει να δρουν και να επινοούν τον κόσμο τους εντελώς ανεξάρτητα από κάθε κοινωνικό πλαίσιο. Σε τέτοιο βαθμό, μάλιστα, που οι δράσεις και οι επινοήσεις τους να μην μπορούν να εγγραφούν σε κανένα συλλογικό σώμα κοινής ιστορίας, παρά μόνο σε παράλληλες και ασύμπτωτες μεταξύ τους ατομικές ή μερικές ιστορικές εμπειρίες και αφηγήσεις.

---

71 Πρβλ. Ε. Ανδριάκαβα 2009: 17-18.

72 Βλ. Μ. Godelier 1984.

73 Πρβλ. Ε. Παπαταξιάρχης 1990.

Φυσικά θα πρέπει να αναγνωρίσουμε τη συνεισφορά των αποδομιστικών προσεγγίσεων στην ανάδειξη της ετερογένειας των κοινωνιών και της σημασίας της ατομικής δράσης στη συγκρότηση του κοινωνικού. Άλλωστε, καμία κοινωνία, όσο «παραδοσιακή» κι αν είναι, δεν στερείται εσωτερικών διαφοροποιήσεων, συγκρούσεων και, έστω κάποιας μορφής, υποκειμενικότητας. Ωστόσο, αντίστροφα, καμία κοινωνία, όσο «νεωτερική» ή «μετα-νεωτερική» κι αν είναι, δεν στερείται ηγεμονιών και περιορισμών που υπερβαίνουν τα υποκείμενα. Συνεπώς, αν οι δομιστικές προσεγγίσεις υπερέβαλαν για τη σημασία των «αντικειμενικών» δομών ως παράγοντα συγκρότησης του κοινωνικού, οι αποδομιστικές προσεγγίσεις φαίνεται να υπερβάλλουν εξίσου για τη σημασία της υποκειμενικότητας ως παράγοντα αποσυγκρότησής του.

Η αποθέωση της υποκειμενικότητας απολήγει συχνά στη συγκρότηση ερευνητικών αντικειμένων με μόνο οδηγό μεμονωμένες ή μερικές «αφηγήσεις» και την «εθνογραφική φαντασία»<sup>74</sup> του ανθρωπολόγου. Αυτή η τελευταία αποτελεί αναμφισβήτητα ένα απαραίτητο εργαλείο σύλληψης και ανα-στοχαστικής ερμηνείας των διάχυτων στο χώρο και το χρόνο κοινωνικών φαινομένων. Ωστόσο, η αποκλειστική στήριξη στην «αφήγηση» των υποκειμένων και την «εθνογραφική φαντασία» του ερευνητή, απολήγει συχνά στην «κατασκευή» ερευνητικών αντικειμένων, μερικώς ή και εντελώς απο-γειωμένων από κάθε κοινωνικό συγκείμενο. Έτσι, οι δια-συνδέσεις (υποκειμένων, τόπων, συμβόλων, πληροφοριών και πρακτικών) μέσω των οποίων συγκροτούνται αυτά τα πεδία, εκφράζουν συχνά τους (γνωστικούς, λεκτικούς, νοηματικούς, εννοιολογικούς) συνειρμούς, τις αποσπασματικές αντιλήψεις και τους ατομικούς ορίζοντες των ανθρωπολόγων ή/και των μεμονωμένων «αφηγητών» τους. Με αυτόν τον τρόπο μένουν εκτός πλάνου οι ηγεμονίες και οι ιεραρχίες που οργανώνουν δυναμικά και ανα-συνθέτουν τις προτεραιότητες της εκάστοτε συλλογικότητας, αλλά και τις δια-κοινοτικές ή δια-κοινωνιακές σχέσεις. Όμως, είναι μέσω αυτών που οι ατομικές αφηγήσεις και πρακτικές, καθώς και οι διάφορες διασυνδέσεις γειώ-

74 Για την *εθνογραφική φαντασία* βλ. G. Marcus 1998.

νονται με την κοινωνική πραγματικότητα και αποκτούν ανθρωπολογική και κοινωνιολογική σημασία.

Στο πλαίσιο αυτό, το ερώτημα που προκύπτει είναι αν οι Γαρδικιώτες και αντίστοιχες πολυ-τοπικές ομάδες συγκροτούν μια οργανωμένα και αναλυτικά διακριτή υπο-ενότητα του κοινωνικού κόσμου, συνεπώς και αντικείμενα έρευνας με ανθρωπολογική και κοινωνιολογική σημασία. Η απάντηση δεν συνδέεται μόνο με το χώρο, «φυσικό», φαντασιακό ή συμβολικό, αλλά κυρίως με το χρόνο. Και αυτό γιατί η *ιστορικότητα* της γαρδικιώτικης κοινότητας, της ευρύτερης κοινωνίας και των μεταξύ τους σχέσεων είναι θεμελιώδης, τόσο για την ευρύτερη κοινωνικο-πολιτισμική σημασία της πρώτης, όσο και τις διαδικασίες αναπαραγωγής, παρακμής ή και (μελλοντικής) εξαφάνισής της. Επιπλέον, η *ιστορικότητα* είναι θεμελιώδης για τις πιθανές διαφορές ή ομοιότητες μεταξύ της *γαρδικιωτικότητας* και άλλων πολυ-τοπικών συλλογικοτήτων, παρόμοιου ή διαφορετικού τύπου. Το γεγονός ότι οι Γαρδικιώτες αποτελούν ιστορικά μια —διάχυτη έστω— «τοπική κοινωνία»,<sup>75</sup> με ό,τι αυτό συνεπάγεται διαχρονικά για τη συγκρότηση των κοινωνικών ανταλλαγών, των σχέσεων εξουσίας και των ταυτοτικών αναφορών στον ελληνικό και όχι μόνο χώρο, σημαίνει ότι δεν μπορούν να ταξινομηθούν συλλήβδην και άκριτα κάτω από τη γενικευτική ταμπέλα του «πολυ-τοπικού». Κι αυτό γιατί αν η πολυ-τοπικότητα αποτελεί ένα στοιχείο της συλλογικότητάς τους, που τους διακρίνει από άλλες, «εντοπισμένες» κοινότητες, δεν αποτελεί το μόνο, ούτε απαραίτητα το πιο σημαντικό. Αντίθετα, υπάρχουν άλλα διαχρονικά χαρακτηριστικά της, όπως οι σχέσεις συγγένειας, η ιδεολογία της κοινής καταγωγής,<sup>76</sup> η λειτουργία της ως πολιτικο-διοικητικού θεσμού,<sup>77</sup> που διαφοροποιούν τη γαρδικιώτικη κοινότητα από άλλες πολυ-τοπικές συλλογικότητες,

---

75 Για την ιστορικότητα της *κοινότητας*, αλλά και άλλων αναλυτικών κατηγοριών που χρησιμοποιούν οι ανθρωπολόγοι ως δηλωτικές μορφών συλλογικής οργάνωσης και ταυτοτικής αναφοράς, όπως η *κοινωνία* και ο *πολιτισμός*, βλ. M. Godelier 2009. Πρβλ. M. Godelier 2010, για μια αντίστοιχη ανάλυση των ιστορικών όρων ανάδυσης της έννοιας της *φυλής*.

76 Πρβλ. W. Donlan 1989.

77 Πρβλ. A. Paasi 2002.

όπως για παράδειγμα ένας επιστημονικός σύλλογος, ή ένας σύνδεσμος οπαδών. Έτσι, σε πείσμα των «κοσμοπολιτικών» υπερβολών οι Γαρδικιώτες συνεχίζουν να αναπαράγονται ως «τοπική κοινωνία» ακόμα κι όταν (ή ακριβώς γιατί) μετασχηματίζονται σε πολυ-τοπικό δίκτυο. Ωστόσο, συμβαίνει και το αντίστροφο: λόγω της διαχρονικής τους κινητικότητας, τα στοιχεία που συγκροτούν την «εντοπιότητα» τους (όπως η συγγένεια και η θεσμική τους συγκρότηση) παρουσιάζουν μια διάχυση στον «έξω κόσμο», μια εξωστρέφεια που βάζει σε δοκιμασία τις φαντασιώσεις της τοπικιστικής ιδεολογίας περί «κοινοτικής αυθεντικότητας» και «αυτάρκειας».

Μπορούμε συνεπώς να συμπεράνουμε (ανατρέχοντας και στην αντίστοιχη βιβλιογραφία<sup>78</sup>) πως παρότι σήμερα οι εν-τοπισμένες κοινωνίες και ταυτότητες διαχέονται, ενσωματώνονται σε ευρύτερες κοινωνικές πραγματικότητες, την ίδια στιγμή που οι παλιές κοινωνικές δομές και ηγεμονίες τους ενσωματώνονται σε άλλες ευρύτερες και μετασχηματίζονται, αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι παύουν να υφίστανται ως οργανωμένες κοινωνικές πραγματικότητες. Σίγουρα γίνονται πιο πολύπλοκες. Αλλά η αναγνώριση του γεγονότος ότι οι σύγχρονες κοινωνίες χαρακτηρίζονται από αυξανόμενη *πολυπλοκότητα*,<sup>79</sup> έννοια που δανείζονται ορισμένοι κοινωνικοί επιστήμονες από τα μαθηματικά, τις φυσικές επιστήμες και την *επιστήμη των συστημάτων* για να περιγράψουν και να προσεγγίσουν τις ρευστές και συχνά αβέβαιες ως προς την εξέλιξή τους κοινωνικές πραγματικότητες της εποχής μας,<sup>80</sup> απέχει πολύ από την παραδοχή μιας απόλυτης κοινωνικής εντροπίας,<sup>81</sup> που θα σήμαινε την απουσία

78 Βλ. Σ. Δαμιανάκος 1997 και 2002. Β. Νιτσιάκος 1995β.

79 Η θεωρία της πολυπλοκότητας και η άρρηκτα συνδεδεμένη με αυτήν θεωρία του χάους, εφαρμόζεται στη μελέτη των μη-γραμμικών δυναμικών συστημάτων. Στη συστηματοποίησή της καθοριστικό ρόλο έπαιξε το έργο του ρωσικής καταγωγής βελγο-αμερικανού νομπελίστα χημικού I. Prigogine (Βλ. I. Prigogine 1997), αλλά και του γαλλο-αμερικανού μαθηματικού B. Mandelbrot. Ο τελευταίος εισήγαγε τον όρο «fractal» και την αντίστοιχη θεωρία για να περιγράψει τα σύνθετα γεωμετρικά σχήματα του φυσικού κόσμου (βλ. B. Mandelbrot 1982).

80 Για τη χρήση της έννοιας και της θεωρίας της πολυπλοκότητας στις κοινωνικές επιστήμες, βλ. D. S. Byrne 1998, U. Hannerz 1992 και J. M. Ingham 2007. Πρβλ. E. Morin 1990.

81 Η έννοια της *εντροπίας* έχει τις ρίζες της στη θερμοδυναμική και εισήχθη ως



κάθε λογικής στους τρόπους οργάνωσης του κοινωνικού, συνεπώς και την πλήρη αδυναμία παραγωγής θεωρητικής γνώσης.<sup>82</sup> Αναμφίβολα, η αυξανόμενη γεωγραφική διάχυση, η μη-γραμμική κίνηση και η συνακόλουθη δομική πολυπλοκότητα των άλλοτε «εντοπισμένων» κοινωνικο-πολιτισμικών πραγματικοτήτων έχει ως αποτέλεσμα αυτές να είναι σήμερα λιγότερο προκαθορισμένες, οριοθετημένες, αναγνώσιμες (*lisible*)<sup>83</sup> και εντέλει ορατές (*visible*)<sup>84</sup> από ό,τι στο παρελθόν. Ωστόσο, κάτι που δεν μπορούμε να δούμε ή να σχηματοποιήσουμε με την πρώτη ματιά, δεν σημαίνει πως δεν υπάρχει. Η υιοθέτηση μιας τέτοιας στάσης παραπέμπει στην πρακτική της στρουθοκαμήλου, η οποία βάζοντας το κεφάλι της στο χώμα νομίζει πως ο κίνδυνος εξαφανίζεται επειδή παύει να τον βλέπει.

## 6. Συμπεράσματα: όροι και όρια της εμπειρικής εθνογραφικής μεθόδου

Όπως είδαμε, η αξιολόγηση τού κατά πόσο συλλογικότητες όπως οι Γαρδικιώτες αποτελούν εν δυνάμει πεδία εμπειρικής εθνογραφικής έρευνας δεν μπορεί να έχει ως αποκλειστικό κριτήριο τη

---

όρος λίγο μετά τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα από το γερμανό φυσικό Rudolf Clausius. Το 1948, ο αμερικανός μαθηματικός και μηχανικός C. Shannon την εφαρμόζει στη θεωρία της πληροφορίας. Ο όρος αναφέρεται στο «βαθμό αβεβαιότητας ενός συστήματος», άμεσα συνδεδεμένου με τη δομή των συστατικών του στοιχείων στο χώρο και το χρόνο (βλ. A. Ben-Naim 2007). Αν και στις κοινωνικές επιστήμες συναντάμε τον όρο «κοινωνική εντροπία» (βλ. K. D. Bailey 1990), πολύ πιο διαδεδομένος είναι ο όρος «ρίζωμα» τον οποίο εισήγαγαν οι Deleuze και Guadari ως δηλωτικό των μη-γραμμικών, πολύπλοκων και «απρόβλεπτα» αναπτυσσόμενων στο χωρο-χρόνο κοινωνικών φαινομένων (J. Deleuze και F. Guadari 1980: 1. Introduction). Τέτοιο φαινόμενο είναι σύμφωνα με τους δύο συγγραφείς και ο «νομαδικός χώρος» (βλ. J. Deleuze και F. Guadari 1980: 434-527).

82 Όπως επισημαίνει άλλωστε ο J.-P. Colleyn (2005/1998: 87-88), το γεγονός ότι με την κβαντομηχανική θεμελιώνεται η αρχή της απροσδιοριστίας εντός των θετικών επιστημών δεν σημαίνει ότι αυτές παραιτούνται από τη δυνατότητα επιστημονικής εξήγησης του φυσικού κόσμου.

83 Για την έννοια της *αναγνωσιμότητας* (*lisibilité*) των χωρο-κοινωνικών φαινομένων βλ. L. Mondada, F. Panese και O. Söderström (επ.) 1992.

84 Για την έννοια της *θεατότητας* (*visibilité*) των χωρο-κοινωνικών φαινομένων βλ. J. Lévy 1994.

γεωγραφική τους διάχυση. Αντίθετα, το πραγματικό επιστημολογικό ερώτημα είναι κατά πόσο αυτοί συγκροτούν διαχρονικά μια οργανωμένη και αναλυτικά διακριτή υπο-ενότητα του κοινωνικού κόσμου, με άλλα λόγια αντικείμενο έρευνας με ανθρωπολογική και κοινωνιολογική σημασία. Ωστόσο, υπάρχει κι ένα δεύτερο ερώτημα, τόσο επιστημολογικού όσο και μεθοδολογικού χαρακτήρα. Συγκεκριμένα, κατά πόσο και με ποιους τρόπους ο εθνογράφος μπορεί να προσπελάσει εμπειρικά, να συλλάβει και να ανα-συνθέσει σε ένα συνεκτικό κοινωνικό πλαίσιο και να ερμηνεύσει θεωρητικά μια πολύ-τοπική «κοινότητα»;

Η απάντηση σε αυτό συνδέεται άρρηκτα με την καταφατική απάντηση που έδωσε η ανάλυσή μας στο πρώτο ερώτημα. Το γεγονός πως τα στοιχεία που συγκροτούν τέτοιες συλλογικότητες, παρότι διάχυτα και ρευστά, οργανώνονται γύρω από ηγεμονικά χωρο-χρονικά πεδία και διαδρομές, σημαίνει ότι ο εθνογράφος όχι μόνο μπορεί να έχει πρόσβαση —ως ένα βαθμό βέβαια, όπως άλλωστε συνέβαινε πάντα— αλλά επιπλέον υποχρεούται να αναζητήσει τα προνομιακά σημεία παρατήρησης, σύλληψης και ερμηνείας των σύνθετων κοινωνικών σχέσεων και των διάχυτων πολιτισμικών πρακτικών που συγκροτούν τις πολυ-τοπικές συλλογικότητες. Για να το επιτύχει, καλείται να αναρωτηθεί όχι μόνο για το «πού», αλλά επίσης για το «πότε», όπως και για το «γιατί» και το «πώς» της έρευνάς του. Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα, που συνδέονται με τη συγκρότηση του ίδιου του εθνογραφικού αντικειμένου και πεδίου, είναι καθοριστική για το σχεδιασμό μιας ερευνητικής μεθοδολογίας επιστημονικά έγκυρης με βάση το παράδειγμα των κοινωνικών επιστημών. Συνεπώς, το αίτημα για μια πολυ-τοπική εθνογραφία, ή και για μια εθνογραφία της κίνησης,<sup>85</sup> το οποίο έδωσε νέα ώθηση στην ανθρωπολογία, θα πρέπει να συνοδεύεται από τη διαχρονική και συγχρονική διερεύνηση του ειδικού βάρους των διαφόρων *τόπων* και των διαφόρων *χρόνων* (καθώς και των μεταξύ τους διασυνδέσεων) στη συγκρότηση και ανα-παραγωγή των κοινωνικο-πολιτισμικών φαινομένων. Η «ανακάλυψη» των ηγεμονικών χωρο-χρονικών σημείων ιστορικής συγκρότησης και

85 Βλ. J.-L. Amselle 2001.

αναπαραγωγής αυτών των φαινομένων επιτρέπει στον εθνογράφο τη συγκρότηση αναλυτικά και ερμηνευτικά έγκυρων πεδίων, αντικειμένων και εργαλείων έρευνας.<sup>86</sup>

Επιστρέφοντας στους Γαρδικιώτες, βλέπουμε στην περίπτωση τους μια σειρά από κοινωνικές και πολιτισμικές πρακτικές οι οποίες, παρότι αθέατες εκ πρώτης όψεως για τον εθνογράφο, συνηγορούν για την ύπαρξη ενός πυκνού πλέγματος ηγεμονικών σχέσεων μεταξύ θεσμών, υποκειμένων και (φυσικών ή συμβολικών) τόπων. Το πλέγμα αυτό συγκροτεί καταρχάς ένα αναλυτικά αυτόνομο πεδίο εμπειρικής εθνογραφικής έρευνας. Παρότι αυτή δεν μπορεί να είναι παρά πολυ-τοπική, η ιστορική δυναμική μπορεί να λειτουργήσει για

86 Η αναγνώριση της ύπαρξης ηγεμονικών χωρο-χρονικών σημείων συγκρότησης και αναπαραγωγής των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων μάς παρέμπει στην έννοια των «ελκυστών» (attractors), η οποία χρησιμοποιείται στη θεωρία της πολυπλοκότητας αναφορικά με τα σημεία, τα όρια και τις περιοδικότητες έλξης, με άλλα λόγια τις «λογικές» ενός μη-γραμμικού δυναμικού συστήματος. Ειδικά οι λογικές που χαρακτηρίζουν τα κοινωνικά συστήματα κατηγοριοποιούνται συνήθως στην υπο-κατηγορία που έχει ονομασθεί «παράξενοι ελκυστές» (strange attractors) και αναφέρεται σε φαινόμενα που αν και δεν επαναλαμβάνονται ποτέ ακριβώς με τον ίδιο τρόπο, οι τιμές τους τείνουν προς μια συγκεκριμένη αλληλουχία (ειδικά για την έννοια του «παράξενου ελκυστή» στις κοινωνικές επιστήμες βλ. D. S. Byrne 1998: 26-29). Θα μπορούσαμε εδώ να διερευνήσουμε μια σειρά από ζητήματα. Καταρχάς τη σχέση της έννοιας του «ελκυστή» με την γκραμισιανή έννοια της *ηγεμονίας* (βλ. A. Gramsci 2005, R. Williams 1977, K. Crehan 2002), ή τον ορισμό της *ιδεολογίας* ως εσωτερικού-καταστατικού στοιχείου των κοινωνικών σχέσεων από τον M. Godelier (βλ. M. Godelier 1988/1973: 21-23 και M. Godelier 1984). Επιπλέον για τη σχέση των «παράξενων ελκυστών» με τις «έξεις» (habitus), τη «δομημένη συγκυρία» και τα «πεδία του πιθανού», αναλυτικές κατηγορίες που εισηγήθηκαν ή χρησιμοποίησαν αντίστοιχα ο P. Bourdieu (1972), ο M. Sahlins (2008/1981 και 1985) και ο M. Godelier (βλ. C. Lévi-Strauss, M. Augé και M. Godelier 1975: 180-84). Αν και μέσω αυτών των εννοιών αυτοί διαπραγματεύτηκαν με διαφορετικό τρόπο τις σχέσεις μεταξύ των μετωνυμικών δίπολων «δομή/δράση» και «διαχρονία/συγχρονία», επιχείρησαν να υπερβούν τόσο την ιδιογραφική (υποκειμενική και γεγονοτολογική), όσο και μια ενιαία, γραμμική και «δομικά αναπόφευκτη» *Ιστορία*. Με τον τρόπο αυτό, έστρεψαν την προσοχή αφενός στους πολλαπλούς αλλά ταυτόχρονα πιθανούς «ιστορικούς δρόμους» που μπορούν να ακολουθήσουν οι κοινωνίες, αλλά και αντίστροφα στις πολλαπλές κοινωνικές και πολιτισμικές νοηματοδοτήσεις των επί μέρους *γεγονότων*, εντός όμως του εκάστοτε κοινωνικού και πολιτισμικού συγκειμένου.

τον εθνογράφο ως σηματοδότης, ως πυξίδα που τον κατευθύνει στην ανακάλυψη και την ιεράρχηση της κοινωνικής σημασίας των επιμέρους «τόπων» για τη συγκρότηση και την ανα-παραγωγή της *γαρδικιωτικότητας*. Όπως κάθε κοινωνικο-πολιτισμικό φαινόμενο, αυτή δεν είναι δυνατό να συγκροτηθεί και να ερμηνευθεί εκτός χρόνου, οπτική που χαρακτήριζε τις περισσότερες «επιτόπιες» εθνογραφίες της «κλασικής» ανθρωπολογίας. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι μπορεί να συγκροτηθεί και να ερμηνευτεί εκτός τόπου, αντίληψη που υποβόσκει σε αρκετές «κλασικές» κοινωνιολογικές προσεγγίσεις της μεγάλης κλίμακας και της μακράς διάρκειας. Αντίθετα, η ερμηνεία των διαδικασιών συγκρότησης και αναπαραγωγής της θα πρέπει να αναζητηθεί στη διερεύνηση των δυναμικών, αμφίδρομων και συχνά απρόβλεπτων σχέσεων *τόπου* και *ιστορίας*, με άλλα λόγια στη διαντίδραση χώρου/χρόνου, παρελθόντος/παρόντος, τοπικού/υπερτοπικού και ηγεμονικών δομών/ατομικής δράσης. Μια τέτοιου τύπου θεμελίωση του εθνογραφικού μας αντικειμένου μάς επιτρέπει να υπερβούμε τόσο τον γεωγραφικό, όσο και τον ιστορικό ντετερμινισμό.<sup>87</sup>

Σε μεθοδολογικό επίπεδο, αυτό σημαίνει ότι η ανθρωπολογική διερεύνηση των πολυ-τοπικών φαινομένων απαιτεί ένα ανοικτό αλλά και επίμονο πνεύμα, που θα επιτρέπει στον ερευνητή να διευρύνει και να δοκιμάζει νέα και όλο και πιο σύνθετα πεδία ιστορικής εγγραφής τους, επαναξιολογώντας ταυτόχρονα τη συγχρονική κοινωνική τους βαρύτητα στη συνολική ζωή των ανθρώπων και των κοινωνιών. Απαιτεί, συνεπώς, το συνδυασμό της μακροχρόνια εθνογραφικής παρατήρησης με μια εξίσου επίπονη «αρχαιική»<sup>88</sup> έρευνα, άρα και τη

87 Πρβλ. M. Godelier 1988/1973: 32, 40.

88 Με αφετηρία την εννοιολόγηση του «αρχείου» από το M. Foucault (M. Foucault 1987/1969: 199-202), μπορούμε να πούμε πως το *εθνογραφικό αρχείο* συγκροτείται έχοντας ως κέντρο τα σημεία σύγκλισης και συμπύκνωσης των ατομικών και συλλογικών διαδρομών και εμπειριών επί μέρους υποκειμένων —εν δυνάμει συμμετόχων της υπό μελέτη συλλογικότητας— και απροσδιόριστη εμβέλεια — ανάλογα όχι μόνο με τις διαφοροποιήσεις αυτών των διαδρομών, αλλά και τις δυνατότητες συλλογικής εγγραφής, άρα κοινωνικής και πολιτισμικής οικειοποίησης και σημασιοδότησης αυτών των διαφοροποιήσεων.

δέσμευση του ερευνητή στο αντικείμενό του. Αλλά ποιος είπε ότι η εμπειρική ανθρωπολογική έρευνα ήταν ποτέ μια εύκολη υπόθεση;



Θοδωρής Σπύρος

Διδάσκων Κοινωνικής Ανθρωπολογίας  
Τμήμα Κοινωνιολογίας,  
Πανεπιστήμιο Κρήτης  
& Μεταδιδακτορικός ερευνητής  
École française d'Athènes (EfA)  
*thodorspy@social.soc.uoc.gr*

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Αγγελόπουλος Γ., 2003. “Το δίκτυο Coca Cola – Κασκαβάλ: Εθνοτισμός, συγγένεια και ‘business’ στα Βαλκάνια”, Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επ.), *Εαυτός και ‘Άλλος’. Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg και ΚΕ.Κ.ΜΟ.ΚΟ.Π.
- Ανδριάκαϊνα Ε., 2009. *Πέραν του θετικισμού και του μεταμοντερνισμού. Δοκίμια στην ιστορική κοινωνιολογία*. Πάτρα: Orporduna.
- Αυδίκος Ε., 2006. «Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα Τζούρτζιας Αθαμανίας (Φ.Α.Τ.Α.): Μετάβαση από τη μεθοριακότητα του άλλου τόπου στην αναπαραγωγή της τζουρτζιώτικης συλλογικότητας», *Τρικαλινά* 26.
- Βαφέας Ν., 2010. «Εξήγηση και κατανόηση στην ιστορική κοινωνιολογία», *Αξιολογικά* 23: 41-56.
- Γκέφου-Μαδιανού Δ., 1993. «Ανθρωπολογία Οίκοι: Πα μια κριτική της ‘Γηγενούς Ανθρωπολογίας’», *Διαβάζω* 323: 44-51.
- \_\_\_\_\_. (επ.), 1998. *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Πολιτισμός και εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

- Γκέφου-Μαδιανού Δ. (επ.), 2009. *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας. Πολιτισμός, ιστορία, αναπαραστάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκιούρας Θ., 1992. «Gustav Schmoller – Ιστορισμός και κριτική», *Αξιολογικά* 4: 96-131.
- Δαμιανάκος Σ., 1997. “Εισαγωγή. Προβλήματα αγροτικού μετασχηματισμού: κυρίαρχες τάσεις και τοπικές λογικές”, Στ. Δαμιανάκος, Ε. Ζακοπούλου, Χ. Κασίμης και Β. Νιτσιάκος, *Εξουσία, εργασία και μνήμη σε τρία χωριά της Ηπείρου. Η τοπική δυναμική της επιβίωσης*. Αθήνα: Πλέθρον, 13-36.
- Θεοτοκάς Ν. και Γ. Σταθάκης, 1996. *Δοκίμια για τον Μαρξ*. Αθήνα: Ο Πολίτης.
- Κακάμπουρα-Τίλη Ρ., 1999. *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες. Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*. Κόνιτσα: Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας.
- Καυταντζόγλου Ρ. (με τη συμμετοχή της Φ. Καμούτση), 2001. *Στη σκιά του Ιερού Βράχου. Τόπος και μνήμη στα Αναφιώτικα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα/Ε.Κ.Κ.Ε.
- Κουρούκλη Μ., 1978. «Οι Ανθρωπολογικές έρευνες στην Ελλάδα», *Σύγχρονα Θέματα* 2: 83-90.
- Λαβράνου Α., 1995. «Οι ιστοριστικές βάσεις της θεωρίας του δικαίου του Friedrich Carl von Savigny», *Αξιολογικά* 8: 70-130.
- Λέκκας Π., 1992. *Η εθνικιστική ιδεολογία: πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*. Αθήνα: ΕΜΝΕ-ΜΝΗΜΩΝ.
- Λιάκος Α., 2007. *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία*; Αθήνα: Πόλις.
- Μαυραγάνη Μ., 1999. “Αντικείμενα του παρελθόντος ή υλική μνήμη: Η κατανάλωση μιας ετερότητας”, Ρ. Μπενβενίστε και Θ. Παραδέλλης (επ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 175-192.
- Νιτσιάκος Β., 1995α. “Αντί εισαγωγής”, Β. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*. Αθήνα: Πλέθρον, 15-35.
- \_\_\_\_\_. 1995β. “Από την κοινωνιοδημογραφική αποσύνθεση στη συμβολική ανασυγκρότηση και τη διαχείριση της κοινωνικής μνήμης – Η περίπτωση της Πυρσόγιαννης”, Β. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*. Αθήνα: Πλέθρον, 79-132.

- Νιτσιάκος Β., 1995γ. “Χορός και συμβολική έκφραση της κοινότητας – Το παράδειγμα του χορού στο Κίνικ’ (Περιβόλι Γρεβενών)”, Β. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*. Αθήνα: Πλέθρον, 133-150.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Παπαηλία Π., 2000. «Νοσταλγία και η παλιά πόλη: αναπαραστάσεις του χρόνου και ο χρόνος της αναπαραστάσης», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 76: 16-25.
- Παπαταξιάρχης Ε., 1990. “Διά την σύστασιν και την ωφέλειαν της κοινότητας του χωριού: Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μια Αιγιακή κοινωνία”, Μ. Κομνηνού και Ε. Παπαταξιάρχης (επ.), *Κοινότητα, Κοινωνία και Ιδεολογία*. Αθήνα: Παπαζήσης, 332-372.
- Σπύρος Θ., 1999. «Από το Γαρδίκι στο Γαρδικάκι: διαδικασίες αστικοποίησης μιας βλάχικης κοινότητας των Τρικάλων», *δοκίμες* 8: 75-104.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Ανθρωπολογία ενός ασύλ(λ)η(π)του χώρου: ‘τόπος’ και ‘κοινότητα’ σε έναν πρώην ημι-νομαδικό πληθυσμό», *δοκίμες* 13-14: 101-135.
- \_\_\_\_\_. 2009. «Οι ημι-νομάδες στην ‘πόλη’: η προπολεμική μετανάστευση των Βλάχων του Γαρδικίου στον Πειραιά», *Αριάδνη* 15: 237-266.
- Ψυχοπαίδης Κ., 1992. «Φορμαλισμός, Ιστορισμός και Αξιολογία στη θεμελίωση της πολιτικής οικονομίας (G. Schmolter)», *Αξιολογικά* 4: 132-190.
- \_\_\_\_\_. 1993. «Φορμαλισμός, Ιστορισμός και Αξιολογία στη θεμελίωση της πολιτικής οικονομίας (C. Menger/ M.Weber)», *Αξιολογικά* 5: 145-240.
- Amselle J.-L., 2001. *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*. Παρίσι: Flammarion.
- Anderson B., 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Λονδίνο: Verso.
- Appadurai A., 1986. “Introduction: Commodities and the Politics of Value”, A. Appadurai (επ.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 3-63.
- \_\_\_\_\_. 1991. “Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology”, R.G. Fox (επ.), *Interventions: Anthropologies of the Present*. Santa Fe: School of American Research, 191-210.

- Attali J., 1990. *Lignes d'horizon*. Παρίσι: Fayard.
- Augé M., 1992. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Παρίσι: Seuil.
- Augé M., 1999/1994. *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Bailey K. D., 1990. *Social Entropy Theory*. Νέα Υόρκη: State University of New York Press.
- Barth F., 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Scandinavian University Press.
- Ben-Naim A., 2007. *Entropy Demystified*. World Scientific.
- Blanchard A. και T. Horan, 1998. «Virtual communities and social capital», *Social Science Computer Review* 16(3): 293-307.
- Bloch, Maurice, 2006. *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain*. Παρίσι: Fayard.
- Boškovic A., 2005. «Distinguishing 'self' and 'other': Anthropology and national identity in former Yugoslavia», *Anthropology Today* 21(2): 8-13.
- Bourdieu P., 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Γενεύη: Droz.
- \_\_\_\_\_. 1980. «L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région», *Actes de la recherche en sciences sociales* 35: 63-72.
- Braidotti R., 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Byrne D. S., 1998. *Complexity Theory and the Social Sciences: An Introduction*. Λονδίνο: Routledge.
- Candau J., 1996. *Anthropologie de la mémoire*. Παρίσι: P.U.F.
- Candau J., 1998. *Mémoire et identité*. Παρίσι: P.U.F.
- Carneiro R., 2003. *Evolutionism in cultural anthropology: a critical history*. Boulder, CO: Westview Press.
- Carrithers M., 1990. «Is Anthropology Art or Science?», *Current Anthropology* 31(3): 263-282.
- Clifford J. και G. Marcus (επ.), 1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cohen A., 1985. *The Symbolic Construction of Community*. Λονδίνο: Tavistock.



- Colley J.-P., 2005/1998. *Στοιχεία κοινωνικής και πολιτισμικής ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Connerton P., 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crehan K., 2002. *Gramsci, culture and anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze G. και F. Guadani, 1980. *Capitalisme et Schizophrénie II: Mille Plateaux*. Παρίσι: Editions de Minuit.
- Donlan W., 1989. «The Pre-state Community in Greece», *Symbolae Osloenses* 64: 5-29.
- Drettas G., 1977. «'Les Nôtres': Un exemple de contacts interethniques en Macedoine, village de Hrisa», *Études balkaniques* 3: 56-70.
- Fox J. J. (επ.), 2006/1997. *The Poetic Power of Place: Comparative perspectives on Austronesian ideas of locality*. Καμπέρα: Australian National University E Press.
- Foucault M., 1984/1967. «Des espaces autres», *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984): 46-49, 199-202.
- Foucault M., 1987/1969. *Η αρχαιολογία της γνώσης*. Αθήνα: Εξάντας.
- Geschier P., 2009. *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Godelier M., 1984. *L'idéal et le matériel : Pensée, économies, sociétés*. Παρίσι: Fayard.
- \_\_\_\_\_. 1988/1973. *Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία*, τ. I. Αθήνα: Gutenberg.
- \_\_\_\_\_. 1996. «Anthropologie sociale et histoire locale», *Gradhiva* 20: 83-94.
- \_\_\_\_\_. 2003/1996. *Το αίνιγμα του δώρου*. Αθήνα: Gutenberg.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Παρίσι: Albin Michel.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Communauté, société, culture: trois clefs pour comprendre les identités en conflits*. Παρίσι: CNRS.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Les tribus dans l'Histoire et face aux Etats*. Παρίσι: CNRS.
- Gossiaux J.-F., 2001. *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. Παρίσι: P.U.F.
- Gramsci A., 2005. *Γράμματα από τη φυλακή*. Αθήνα: Ηριδανός.
- Gupta A. και J. Ferguson, 1992. «Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology* 7(1): 6-23.

- Gupta A. και J. Ferguson, 1997α. “Discipline and Practice: ‘The Field’ as Site, Method, and Location in Anthropology”, A. Gupta και J. Ferguson (επ.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1-46.
- Gupta A. και J. Ferguson (επ.), 1997β. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Gutmann M. C., F. V. Matos Rodríguez, L. Stephen, P. Zavella, 2003. “Spectacular Bodies: Folklorization and the Politics of Identity in Ecuadorian Beauty Pageants”, M. Rogers, *Perspectives on Las Américas: A Reader in Culture, History, and Representation*. Λονδίνο: Blackwell, 342-362.
- Hage G., 2005. «A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community», *Anthropological Theory* 5(4): 463-475.
- Hannerz U., 1992. *Cultural Complexity: Studies In The Social Organization Of Meaning*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Harvey D., 2009/1990. *Η κατάσταση της μετανεωτερικότητας. Διερεύνηση των απαρχών της πολιτισμικής μεταβολής*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Heath S. B. και B. V. Street, 2008. *On Ethnography*. Νέα Υόρκη: NCRL – Columbia University.
- Hillis K., 1999. *Digital Sensations: Space, Identity and Embodiment in virtual Reality*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hobsbawm E. και T. Ranger (επ.), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingham J. M., 2007. «Simplicity and complexity in anthropology», *Horizon* 15(1): 7-14.
- Khondker H. H., 2004. «Glocalization as Globalization: Evolution of a Sociological Concept», *Bangladesh e-Journal of Sociology* 1(2): 12-20.
- Kopytoff I., 1986. “The cultural biography of things: commoditization as process”, A. Appadurai (επ.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-91.
- Koselleck R., 1997/1975. *L'expérience de l'histoire*. Παρίσι: E.H.E.S.S.
- Lefèvre H., 1974. *La production de l'espace*. Παρίσι: Anthropos.
- Lévi-Strauss C., M. Augé και M. Godelier, 1975. «Anthropologie, Histoire, Idéologie», *L'Homme* 15(3-4): 177-188.

- Lévy J., 1994. “Visibilité (Régime de)”, J. Lévy και M. Lussault (επ.), *Dictionnaire de la Géographie et de l'Espace des Sociétés*. Παρίσι: Belin, 997.
- Loraux N. και S. Stewart, 2000/1996. *Born of the earth: myth and politics in Athens*. Ithaca και Λονδίνο: Cornell University Press.
- Lowenthal D., 1996. *Possessed by the past: the heritage crusade and the spoils of history*. Νέα Υόρκη: Free Press.
- Luria A. R., 1992. *Γνωστική Ανάπτυξη*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Mandelbrot B., 1982. *The Fractal Geometry of Nature*. Νέα Υόρκη: W. H. Freeman and Co.
- Mani L., 2002. “Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India”, S. Schech και J. Haggis (επ.), *Development. A Cultural Studies Reader*. Οξφόρδη: Blackwell, 292-299.
- Marcus G., 1995. «Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sites ethnography», *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Marcus G., 1998. *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Marcus G. και M. Fischer (επ.), 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- McCannel D., 1973. «Staged authenticity: Arrangements of social space in tourist settings», *American Journal of Sociology* 79(3): 589-603.
- Mendis P., 2007. *Glocalization: The Human Side of Globalization as If the Washington Consensus Mattered*. Morrisville, NC: Lulu.
- Menget P., 1992. “Histoire de l'Anthropologie”, P. Bonte και M. Izard (επ.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Παρίσι: P.U.F., 328-332.
- Mondada L., F. Panese και O. Söderström (επ.), 1992. *Paysage et crise de la lisibilité*. Λωζάνη: Université, Institut de Géographie.
- Morin E., 1990. *Introduction à la pensée complexe*. Παρίσι: Editions Sociales Françaises.
- Nora P. (επ.), 1984. *Les Lieux de mémoire I: La République*. Παρίσι: Gallimard.
- Paasi A., 2002. «Bounded Spaces in the Mobile World: Deconstructing Regional Identity», *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geographie* 92(2): 137-148.

- Prigogine I. (σε συνεργασία με τον I. Stengers), 1997. *End of Certainty. Time, Chaos and the New Laws of Nature*. Νέα Υόρκη: The Free Press.
- Ranger T., 2002. “The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa”, S. Schech και J. Haggis (επ.), *Development. A Cultural Studies Reader*. Οξφόρδη: Blackwell, 283-291.
- Rheingold H., 1993. *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. Λονδίνο: Secker and Warburg.
- Sahlins M., 1985. *Islands of History*. Illinois: University of Chicago Press.
- Sahlins M., 2008/1981. *Ιστορικές μεταφορές και μυθικές πραγματικότητες: Δομή στην πρώιμη ιστορία του βασιλείου των νήσων Σάντουιτς*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Simon Ch. και C. Lury, 1999. «Prosthetic Culture: Photography, Memory and Identity», *Canadian Journal of Communication* 24(3).
- Skocpol T., 1999/1984. “Ιστορική Κοινωνιολογία: νέοι προσανατολισμοί, γνωστές στρατηγικές”, Theda Skocpol (επ.), *Ιστορική Κοινωνιολογία: όραμα και μέθοδος*. Αθήνα: Κατάρτι, 455-497.
- Stocking G. W. Jr. (επ.), 1984. *Functionalism Historized*. Madison και Λονδίνο: The University of Wisconsin Press.
- Strathern A., 1975/1973. “Kinship, Descent and Locality: Some New Guinea Examples”, J. Goody (επ.), *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 21-33.
- Van Gennep A., 1991/1909. *Les rites de passage*. Παρίσι: Picard.
- Weiner A., 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping While Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Williams R., 1977. *Marxism and Literature*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Wilson M., 1997. “Community in the abstract”, D. Holmes (επ.), *Virtual politics: Identity and Community in Cyberspace*. Λονδίνο: Sage, 145-162.
- Wolf E., 2008/1982. *Η Ευρώπη και οι λαοί χωρίς ιστορία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.



**Multi-locality, Historicity  
and Re-structuring of the Social:  
Theoretical and methodological conditions  
of the ethnographic field research**

T. SPYROS

*Abstract*

THIS ARTICLE is written on two interrelated levels — a theoretical and an ethnographic. In relation to the first, I attempt to analyze the aftereffects of the increasing complexity of the world, which is the consequence of the rapid involvement of ‘local communities’ in inter-local networks and of the continuous geographical mobility of subjects, in the epistemological restructuring and the methodological approach of the ‘ethnographic field.’ Recognizing the multi-locality of social and cultural phenomena in the modern world has resulted in re-evaluating participant observation. Indeed, it has often led to disputes about, or even rejections of, this particular research method within the context of a general ‘anti-empiricist’ social and cultural relativism, that was dominant in anthropology during the previous decades.

Using ethnographic material from a multi-local empirical research in the geographically dispersed community of the Vlachs, particularly the Gardikiotes, I argue in favor of ethnography as a valid method of production of scientific knowledge, according to the standards of

the social sciences. Focusing on the uses and exchanges of material and visual objects, I try to illustrate the processes that account for the (re-)production of hegemonic symbolic sites of cultural identity and social agency. Within this perspective, I give particular emphasis to the historicity of social phenomena, in this case the community under study, which, even when they are integrated into larger realities, they continue to maintain their analytical autonomy, and thus their epistemological validity as sites of ethnographic research.

Historicity serves as a compass that directs the ethnographer in his/her search for advantageous pathways and sites of observation, allowing, among other things, for the conceptualization and interpretation of integrative processes into larger contexts of social and cultural relations.