

Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΣΤΑΘΗ ΔΑΜΙΑΝΑΚΟΥ:
ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

Η έννοια *λαϊκός πολιτισμός* κατέχει σημαντική θέση στο έργο του Στάθη Δαμιανάκου. Μελετώντας κανείς το έργο του κατανοεί πως η διερεύνηση της έννοιας αυτής καθορίζεται εν πολλοίς από τη συγκρότηση και την αλληλοσυσχέτιση των ιδίων των επιστημονικών κλάδων που εμπλέκονται στην εξέτασή της. Θα επιχειρήσω να παρουσιάσω εν συντομία τη συγκρότηση της έννοιας *λαϊκός πολιτισμός* στο έργο του Δαμιανάκου, όχι τόσο μέσω της εξαντλητικής παράθεσης των αναλυτικών κατηγοριών που χρησιμοποιεί στην προσέγγιση των ερευνητικών του παραδειγμάτων, κυρίως του ρεμπέτικου τραγουδιού και του θεάτρου σκιών, όσο διαμέσου των μεθοδολογικών και ιδεολογικών ζητημάτων που ανακύπτουν από την ερμηνευτική προσέγγισή του, και η οποία ενοποιεί, κατά τη γνώμη μου, τις εκ πρώτης όψεως αντιθετικές παραμέτρους του έργου του: την αγροτολογική παράμετρο και την παράμετρο του λαϊκού πολιτισμού.

Ξεκινώντας τη μελέτη του ελληνικού αγροτικού χώρου, μέσα από τις διαδικασίες της οικονομικής και πολιτικής ενσωμάτωσης του κόσμου της υπαίθρου κατά την πορεία του από το παραδοσιακό πλαίσιο της κοινότητας στο σύγχρονο έθνος-κράτος, ο Δαμιανάκος βρέθηκε μπροστά στη δυστροπία της επιχώριας κοινωνίας απέναντι σ' αυτή τη διαδικασία. Η δυστροπία αυτή, η οποία σε πολλές περιπτώσεις έφτανε σε ανοιχτή ένοπλη σύγκρουση, του προκάλεσε το ενδιαφέρον για την ενασχόληση τόσο με το φαινόμενο της κοινωνικής ληστείας –και την αρχή ενός νοπούτου γόνιμου διαλόγου με τον εισηγητή του μοντέλου της πρωτόγονης επανάστασης Έρικ Χόμποςπωμ– όσο και με τους απόηχους της δυστροπίας αυτής στο σύγχρονο πλαίσιο των αστικών βιομηχανικών κέντρων. Κατά συνέπεια, μεταίχμιακές και υβριδικές αστικές μορφές πολιτισμικής έκφρασης και ιδεολογίας, κινούμενες μεταξύ του παραδοσιακού και του λόγιου πολιτισμού, όπως το θέατρο σκιών και το ρεμπέτικο τραγούδι, βρέθηκαν από νωρίς στο πεδίο έρευνάς του, ώ-

στε να αναδειχτούν και να ερευνηθούν, μέσα από την εξέταση των αντικειμένων αυτών, οι πολλαπλές μορφές της ετερότητας στο σύγχρονο ελληνικό τοπίο, τόσο το αγροτικό όσο και το αστικό. Έτσι, η μελέτη και

... άρα η αναγνώριση, του λαϊκού πολιτισμικού φαινομένου των πόλεων, στην ισοτιμία του και στην ιστορική του συνέχεια σε σχέση με το «λαογραφικό» γεγονός της αγροτικής παραδοσιακής κοινωνίας, γίνεται το εργαλείο που επιτρέπει να ξεπεραστούν ορισμένες μεθοδολογικές, θεωρητικές και ιδεολογικές ανακολουθίες και αδιέξοδα της ακαδημαϊκής λαογραφίας... και η έρευνα να στηθεί πάνω σε νέες βάσεις (Δαμιανάκος 1984: 54).

Σ' αυτό το πλαίσιο ο Δαμιανάκος αναγνωρίζει πως

... η κοινωνιολογική ανάγνωση της λαϊκής πολιτισμικής κληρονομιάς δεν είναι δυνατή χωρίς έναν θεωρητικό επαναπροσδιορισμό των θεμελιωδών εννοιών που δεσπόζουν στη λογική της λαϊκής πολιτισμικής δημιουργίας, χωρίς τη συγκρότηση μιας ιδιαίτερης κοινωνιολογικής εννοιολόγησης, σε ολοκληρωτική ρήξη με την οπτική της παραδοσιακής εθνολογίας (Δαμιανάκος 1987: 24).

Γι' αυτό, άλλωστε, συγκροτεί από νωρίς μία τυπολογία του λαϊκού πολιτισμού για «ξεχασμένους» από την επίσημη έρευνα χώρους, ώστε να δώσει φωνή στον «τρόπο ζωής και σκέψης των λαϊκών στρωμάτων μέσα από τα ίδια αυτά λαϊκά στρώματα και προς όφελός τους» (ό.π.: 24).

Πρόκειται για τέσσερις αναλυτικές κατηγορίες (ο παραδοσιακός χαρακτήρας της συγκρότησης και της μεταβίβασης των πρωτότυπων μορφολογικών στοιχείων της πολιτισμικής δημιουργίας, η κοινωνική ένταξη των φορέων του λαϊκού πολιτισμού στις κατώτερες κλίμακες του κοινωνικού σχηματισμού, ο συλλογικός και ανώνυμος μηχανισμός παραγωγής, διάδοσης και διάρκειας στη λαϊκή μνήμη, η κοινωνική λειτουργικότητα) οι οποίες συνοδεύονται κατ' αντιστοιχία από μία προσδιοριστική αρχή της λαϊκής δημιουργίας (αυτοσχεδιασμός, διαπροσωπική οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων στην τοπική συμβιωτική ομάδα, προφορικότητα, συγκρότηση κοινωνικής και πολιτισμικής ταυτότητας των υποκειμένων) και οδηγούν, στο σύνολό τους, στον προσδιορισμό του λαϊκού πολιτισμικού φαινομένου εντός του χρονικού και τοπικού πλαισίου που λειτουργεί (Δαμιανάκος 1984: 54-56, 1987: 21-39 και 2001: 55-81). Στη συνέχεια, ανάγει το σύνολο των κατηγοριών αυτών σε δύο έννοιες-κλειδιά, οι οποίες κατέχουν σημαντική θέση στο σύνολο του έργου του: τον *πολιτισμικό δυϊσμό*, όρος που εισάγεται από τον Μαρσέλ Μωσ, και την *κυρίαρχη περιβάλλουσα κοινωνία*. Οι δύο έννοιες δεν πα-

ραμένουν ως έχουν στο έργο του Δαμιανάκου αλλά μεταλλάσσονται, αφενός ανάλογα με τα προς μελέτη αντικείμενα, και αφετέρου ανάλογα με την κριτική εξέλιξη της σκέψης του.

Έτσι, εντός του παραπάνω πλαισίου, επιχειρεί να ερμηνεύσει την έννοια της κουλτούρας και του λαϊκού πολιτισμού μέσα από την οπτική της κοινωνικής διαστρωμάτωσης, της κυριαρχίας και της πολιτικής. Για τον Δαμιανάκο, η έννοια του λαϊκού πολιτισμού δεν σχετίζεται μόνο με το διανοητικό πεδίο αλλά και, κυρίως, με το πολιτικό πεδίο. Γι' αυτό και δεν θεωρεί αναγωγικά πως η πολιτική κυριαρχία μεταφράζεται αυτόματα και σε πολιτισμική κυριαρχία. Συνέπεια αυτής της θέσης είναι η απόσπαση της παράδοσης από την ταυτότητά της με τον λαϊκό πολιτισμό και η εξέταση της κουλτούρας ως μιας διαδικασίας η οποία χαρακτηρίζεται από έντονη ετερογένεια. Εδώ θα κάνει λόγο για το γνωστό σχήμα κυρίαρχος πολιτισμός και κυριαρχούμενες υποκουλτούρες. Κατανοώντας πως ο πολιτισμικός δυϊσμός του Μαρσέλ Μωσ και το δίπολο *λαϊκός πολιτισμός versus λόγιος πολιτισμός* έχει εγκαταλειφθεί, καθώς δεν καλύπτει πλέον τα ζητήματα κυριαρχίας και δύναμης και δεν τονίζει την εξεγερσιακή πλευρά του κοινωνικού σχηματισμού αλλά, αντίθετα, την κοινωνική συνοχή, κάνει λόγο για την παράδοση ανταρσίας που ενυπάρχει και συγκροτείται ως ενότητα απέναντι στον κυρίαρχο πολιτισμό. Ο τελευταίος προσλαμβάνεται ως το θεσμοποιημένο όργανο της κυρίαρχης τάξης, με αποτέλεσμα να μην μπορούμε να μιλάμε για δύο διακριτούς πολιτισμούς, αλλά για κυρίαρχο πολιτισμό και υποκουλτούρες. Άλλωστε, και η ίδια η λαϊκή κουλτούρα δεν είναι ένα ομοιογενές σύνολο αλλά «ένα ετερογενές σώμα» που αν χρησιμοποιηθεί ως εργαλείο εντός του παραπάνω πλαισίου, θεωρούμε ότι

... καλύπτει όχι πια το άθροισμα αλλά την τομή, τον κοινό χώρο των επιμέρους πολιτισμικών κύκλων, που εκφράζεται από τις σταθερές... της λαϊκής παράδοσης, είναι δυνατόν να δώσουμε στη σύγχρονη λαϊκή κουλτούρα έναν ακριβέστερο και επιστημονικότερο ορισμό (Δαμιανάκος 2001: 105).

Γι' αυτό, τέλος, στις πρόσφατες μελέτες του ο Δαμιανάκος (2005), ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά στο παιχνίδι της ετερότητας με την ταυτότητα στη σύγχρονη ρεμπέτικη φιλολογία, κάνει λόγο για την αποστολή που «η σύγχρονη ελληνική κοινωνία επιφυλάσσει στη χρήση του μύθου», και παρατηρεί τη συγκρότηση των ταυτοτήτων ως μια διαδικασία όπου συνενώνονται διαφορετικά ιστορικοκοινωνικά και ιδεολογικά πλαίσια και όπου οι ταυτότητες είναι μικτές, επαναπραγμα-

τεύσιμες και διακυμαινόμενες (και, κατά συνέπεια, ούτε διπλές, ούτε σταθερές, ούτε μονοδιάστατες). Μόνο με αυτές τις προϋποθέσεις, σύμφωνα με τον Δαμιανάκο, θα μπορέσουμε

... να συλλάβουμε τις πολλαπλές και ποικίλες όψεις της ετερότητας στις βαλκανικές κοινωνίες, σε αντιπαράθεση προς την κυρίαρχη μονοδιάστατη αντίληψη (εθνική κοινότητα): ετερότητα γλωσσική (εθνότητες), ετερότητα εδαφική (γείτονες), ετερότητα θρησκευτική (ορθόδοξοι, καθολικοί, ετερόδοξες μειονότητες, μουσουλμάνοι), ετερότητα επαγγελματική (συντεχνίες), ετερότητες θεμελιωμένες στον τόπο της κοινωνικής οργάνωσης, του συστήματος συγγένειας ή των πολιτισμικών πρακτικών μιας κοινότητας, στις σχέσεις με την εξουσία (κράτος, πελατείες), είτε στις σχέσεις με τις πλουτοπαραγωγικές πηγές και την ιδιοποίησή τους. Με αυτόν τον όρο, επίσης, θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε πώς οι ετερότητες αυτές παρατίθενται ή υπερτίθενται, αλληλοδιαπλέκονται ή συγχωνεύονται (ανάλογα με τον τόπο και την ιστορική στιγμή), πώς δημιουργείται ανάμεσά τους μία ιεράρχηση στη βάση των βιωμάτων και της άμεσης εμπειρίας της συμβιωτικής ομάδας, είτε στη βάση του πολιτικού στόχου των κυρίαρχων τάξεων, και από πού περνά, κάθε φορά, η θεμελιακή διατομή, η αποφασιστική διαχωριστική γραμμή, σύμφωνα με την ιστορική δυναμική της στιγμής και την ισορροπία των αντιπαρτιθέμενων κοινωνικών δυνάμεων (Δαμιανάκος 1987: 24-25).

Η παραπάνω οπτική του Δαμιανάκου, έντονα κοινωνική και πολιτική, εξηγεί και το γεγονός πως οι μελέτες του σχετικά με τον αστικό λαϊκό πολιτισμό, αφενός υπήρξαν πρωτοπόρες και πρωτότυπες, όταν είδαν το φως της δημοσιότητας, αφετέρου εντάχθηκαν στο πλαίσιο ενός έντονου διαλόγου για την πολιτική και κοινωνική θεώρηση του λαϊκού πολιτισμού των πόλεων, προκαλώντας σφοδρές αντιπαραθέσεις με κατεστημένες αξίες και χρόνιες ερευνητικές αγκυλώσεις. Το 1976, χρονιά που κυκλοφόρησε η *Κοινωνιολογία του ρεμπέτικου*, αναπτύχθηκε ένας έντονος διάλογος, ο οποίος εδραζόταν στο υπάρχον κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο. Μέχρι τότε οι κατηγορίες του λαϊκού πολιτισμού, εκτός φωτεινών εξαιρέσεων, αφορούσαν αποκλειστικά τον αγροτικό χώρο και ουδόλως τον αστικό. Άλλωστε, από τη διεθνή βιβλιογραφία και τα αντίστοιχα εθνικά παραδείγματα είναι γνωστό ότι

... η σχεδόν ιδεοληπτική εμμονή των περισσότερων εθνικισμών στην ιστοριογραφική εξιδανίκευση του εθνικού χώρου –της φυσικής και ιστορικής εστίας του έθνους... [πρόκειται για] μια από τις παραφυσικές των σχετικών ιδεολογημάτων που υποδεικνύει την προσκόλληση του εθνικισμού στην ρομαντική νοσταλγία... η μυθοποίηση του εθνικού χώρου συναρτάται με την αντίστοιχη εκθείαση του ιδιαίτερου

πολιτισμού εκείνης της μερίδας του εθνικού σώματος που βρίσκεται από τη φύση της σε αμεσότερη επαφή με την «ιερή γη» του έθνους. Δεν είναι λοιπόν παράξενο πώς το αξιακό σύστημα του αγρότη, του καλλιεργητή της γης, αναγορεύεται στην πλειονότητα των εθνικισμών σε ιδεατό μέτρο του ανόθευτου εθνικού χαρακτήρα, της πραγματικής ψυχής του έθνους, με το οποίο προσμετράται η παροντική του κατάσταση... Ότι βεβαίως η απόφαση για την εξιδανικευμένη αυτή αναγόρευση στοιχείων του αγροτικού πολιτισμού σε αυθεντικό μέτρο της εθνικής ταυτότητας είναι συνήθως έργο αστών διανοουμένων δεν καταδεικνύει τίποτε άλλο παρά τον ρομαντικό και νεοτερικό χαρακτήρα της εθνικιστικής ιδεολογίας (Λέκκας 2001: 84-85).

Πέραν τούτου, οι αντιπαράθεσεις της συντηρητικής, αλλά και μέρους της προοδευτικής, διάνοψης της εποχής εγγράφονταν σε κοινές συνισταμένες, οι οποίες είχαν να κάνουν με συγκεκριμένες αναπαραστάσεις του εθνικού και λαϊκού ιδεώδους, συναντώντας τις ιδέες της ονομαζόμενης γενιάς του τριάντα και το αντίστοιχο προς αυτήν ιδεολόγημα της «ελληνικότητας». Ο Δαμιανάκος αντιμετωπίζει τα αστικά λαϊκά αντικείμενα σε πλήρη αντίθεση, τόσο με την οπτική της παραδοσιακής Λαογραφίας και Εθνολογίας, όσο και με μέρος της αριστερής διάνοψης που ενέτασσε τα αντικείμενα αυτά συλλήβδην στην αποκαλούμενη μαζική κουλτούρα, και εντάσσει την ιστορικοσυγκριτική μέθοδο στο ερευνητικό του οπλοστάσιο, καθιστώντας δυνατή την ευρύτερη προσέγγιση των αντικειμένων αυτών έξω από το εθνικιστικό ιδεώδες του περιούσιου λαού. Σκύβοντας πάνω από ερευνητικά αντικείμενα και φαινόμενα καθόλα απαξιωμένα από την επίσημη κοινωνική έρευνα, τα καθιστά αξιόπιστα ιστοριογραφικά τεκμήρια, τα οποία, ταυτόχρονα, μπορούν να αποδομήσουν τον κυρίαρχο λόγο της επιστήμης αλλά και την ίδια την κυρίαρχη ιδεολογία. Έτσι, μέσα από την εξέταση των πολιτισμικών φαινομένων αναδεικνύεται μια δομική ομολογία, μια *κοινή πολιτισμική συνέχεια*, η οποία ενυπάρχει στο ήθος των «επικίνδυνων τάξεων» του ελληνικού χώρου και η οποία ενσωματώνεται αναπαραστατικά στις παραγόμενες καλλιτεχνικές εκφράσεις που κινούνται στο μεταίχμιο του παραδοσιακού με το σύγχρονο, στις παρυφές του κυρίαρχου πολιτισμού.¹

Έτσι, το πέρασμα από την παραδοσιακή κοινωνία στο έθνος-κράτος εξετάζεται μέσα από την κοινωνική, πολιτική, οικονομική και ιδεολογική συγκρότηση

1. «... οποιαδήποτε έρευνα των πολιτιστικών επινοήσεων στην περίοδο αυτή δεν μπορεί παρά να σημειώσει την ανάπτυξη των αυτοχθόνων υπο-πολιτισμών κατώτερων τάξεων και των πρακτικών που δε χρωστούσαν τίποτα στα μοντέλα των ανώτερων κοινωνικών τάξεων –σχεδόν ως υποπροϊόν της αστικοποίησης και της μαζικής μετανάστευσης. Η κουλτούρα του ταγκό στο Μπουένος Άιρες είναι ένα παράδειγμα» (Hobsbawm & Ranger 2004: 344).

παρακοινωνιακών μορφωμάτων, τα οποία αντιστέκονται, μέσα από συγκρούσεις, στις συνεχείς προσπάθειες ενσωμάτωσής τους στην κυρίαρχη κεντρική εξουσία και νομιμότητα.

Την ίδια στιγμή, η ερμηνευτική πρόταση του Δαμιανάκου, χωρίς να κρύβει τις μαρξιστικές της καταβολές, συνδιαλέγεται γόνιμα με άλλες θεωρητικές προτάσεις. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Σπύρος Ασδραχάς, «ο μαρξισμός του Δαμιανάκου δεν είναι μόνο ένα υδατόσημο, είναι κυρίως ένας μαρξισμός ικανός να ενσωματώνει ή, κυριολεκτικότερα, να απορροφά όσες θεωρητικοποιήσεις μπορούν να ανακύψουν από την ανάδειξη της πολυπλοκότητας των κοινωνιών» (Ασδραχάς 2005: 10). Έτσι, από τον Ρολάν Μπαρτ των *Μυθολογιών* και τον Μισέλ Φουκώ της *Επιτήρησης και Τιμωρίας* και της *Παράδοσης των λαϊκών παρανομιών* ως τον Ουμπέρτο Έκο της *Απούσας δομής*, τον Πιέρ Μπουρντιέ του *Πεδίου* και τη σύγχρονη ανθρωπολογική έρευνα, τα θεωρητικά του σχήματα κινούνται με βάση τις ανάγκες που αναδεικνύουν τα ίδια τα προς μελέτη αντικείμενα. Η χρονολογική εξέλιξη των λαϊκών παρανομιών που επεξεργάζεται καθώς και οι πολλαπλές μεταβάσεις από το ένα μόρφωμα στο άλλο δεν παρουσιάζονται ως ένα ευθύγραμμο ανάπτυγμα αλλά ως μία διαδικασία, σημαδεμένη τόσο από συνέχειες όσο και από ρήξεις.

Στο πλαίσιο του λαϊκού πολιτισμού διαγιγνώσκει τη συνύπαρξη υποταγής και ανταρσίας, τη «διπλή σχέση εξάρτησης-σχετικής αυτονομίας» (Δαμιανάκος 1984: 56), ένα δίπολο που ναι μεν διαιωνίζει μια παραδοσιακού τύπου κοινωνική διαμαρτυρία, αλλά ταυτόχρονα διαμορφώνει το πλαίσιο για μία πιθανή μετεξέλιξη της σε διαμαρτυρία με σύγχρονους κοινωνικούς και πολιτικούς όρους. Έτσι, ο Δαμιανάκος φαίνεται να πιστεύει πως «χωρίς νοσταλγία του παρελθόντος δεν μπορεί να υπάρξει αυθεντικό όνειρο για το μέλλον» (Löwy/Sayre 1999: 422). Αλλά, ακόμη περισσότερο, η οπτική του, αμφισβητώντας τα προτάγματα των νεωτερικών ιδεολογιών περί προόδου και εξέλιξης, στρέφεται στο παρελθόν όχι με μια διάθεση «χαμένων ευκαιριών» ή «νοσταλγικών αναπολήσεων», όπως εσφαλμένα, κατά τη γνώμη μου, ερμηνεύθηκε κάποιες φορές το εγχείρημά του, αλλά με την πεποίθηση πως, σύμφωνα με την έκφραση του Μαρσέλ Μωζ, «μπορούμε και οφείλουμε να επιστρέψουμε στο αρχαϊκό, στο στοιχειώδες» (Mauss 1985: 263). Ο Δαμιανάκος κατανοεί –όπως και ο Μωζ, πολλά χρόνια πριν, για το πλαίσιο της δικής του κοινωνίας μέσα από την έρευνα για τη λειτουργία του δώρου στις αρχαϊκές κοινωνίες– την ανάδυση στους σύγχρονους σχηματισμούς «μιας ολότελα ειδικής έννοιας του συμφέροντος, η οποία καταλήγει προοδευτικά να μην

υπολογίζει τίποτε άλλο εκτός από το κέρδος και τη χρησιμοθηρική συσσώρευση αγαθών» (Karsenti 2000: 155),² με αποτέλεσμα την αυτονόμηση του οικονομικού πεδίου και την ηγεμονία του στο σύνολο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων. Συγχρόνως, «το κοινωνικό σώμα εμφανίζεται κατακερματισμένο, ενώ στο εσωτερικό του τα υποκείμενα αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους σε συνάρτηση όχι τόσο με την ένταξή τους σε μια ομάδα, όσο με το ατομικό τους συμφέρον, η ικανοποίηση του οποίου τείνει να καλύψει ολοκληρωτικά τη νοηματοδότηση της ζωής τους μέσα στην κοινωνία» (ό.π.: 156). Έτσι, το *ολικό κοινωνικό φαινόμενο* που υιοθετεί ο Δαμιανάκος στην προσέγγισή του

... αντιστοιχεί στη βασικότερη απαίτηση αναπροσανατολισμού τού τρόπου κοινωνικότητας που μας χαρακτηρίζει: φωτίζοντας το κοινωνικό, κάνουντάς το να παρουσιαστεί ολικά και στη βαθύτερη ουσία του, πρέπει να αφαιρέσουμε τις σκουριές που το καλύπτουν και που το απειλούν με αποσύνθεση... Αν το ολικό κοινωνικό φαινόμενο είναι ένα εργαλείο, τότε αυτό χρησιμεύει τόσο στο κοινωνικό όσο και στο κοινωνιολογικό επίπεδο: η κύρια αποστολή του είναι να μας επιτρέψει να συλλάβουμε το ίδιο το νόημα της κοινωνικότητας και να επιδιώξουμε πολιτικά την επανάκτησή της. Η σκοπιά του αρχαϊκού,... ανοίγει μια κριτική προοπτική ακόμη πιο ριζοσπαστική, η οποία αντί να περιορίζεται στην επισήμανση του μερικού χαρακτήρα της κατανόησής μας του κοινωνικού, τείνει να τον ανατρέψει πλήρως (ό.π.: 160-161).

Στο μεθοδολογικό πεδίο, η προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού από τον Δαμιανάκο υπερβαίνει τις επιμέρους επιστημονικές πειθαρχίες (ιστορία, ανθρωπολογία, κοινωνιολογία, ψυχολογία) και τα παγιωμένα μεθοδολογικά εργαλεία τους, εξετάζοντας το αντικείμενο μέσω μιας ανθρωπολογικής οπτικής, όπου η διεπιστημονικότητα και η κριτική ματιά έχουν τον πρώτο λόγο. Και όλα αυτά όχι μέσα από τη σύγκλιση και την ανάμιξη διαφορετικών μεθόδων, τεχνικών και θεωριών, αλλά μέσα από μια προσέγγιση η οποία προέκυπτε ως εσωτερική αναγκαιότητα των προς εξέταση αντικειμένων. Ταυτόχρονα, εμμένει συστηματικά στη θεωρητικοποίηση και τη γενίκευση των συμπερασμάτων του, θεωρώντας πως η οποιαδήποτε θεωρητική συγκρότηση οφείλει να αντλεί τα σχήματά της από την εθνολογική εμπειρική έρευνα.³

2. Βλ. επίσης, Μως 1979.

3. «Όσο κι αν οι σύγχρονες τάσεις του μεταμοντερνισμού, ιδιαίτερα στην ανθρωπολογία, φαίνεται να θεωρούν τον τρόπο γραφής ως αναπόσπαστο (και καθοριστικό) τμήμα του ερευνητικού αποτελέσματος, οφείλουμε να έχουμε πάντα στο νου μας ότι το κρίσιμο στοιχείο μιας έρευνας είναι τα πρωτότυπα φαινόμενα, και οι μεταξύ τους σχέσεις, που φέρνει στο φως η ανάλυση του εμπειρικού υλικού, πέρα και έξω από τις οποιοδήποτε ρητορικές κατασκευές. Οι εκφραστικοί συρμοί έρχονται και πα-

Γι' αυτό, άλλωστε, τονίζει συνεχώς emphaticά πως αν δεν υπάρξει έρευνα βάσης για το πραγματολογικό υλικό του λαϊκού πολιτισμού (επιτόπιες εμπειρικές έρευνες, συγκρότηση του πεδίου της προφορικής ιστορίας, βιοϊστορίες, ιστορική έρευνα αρχείου κτλ.) από τους νέους ερευνητές, αλλά αυτοί παραμένουν προσηλωμένοι αποκλειστικά στην ανάλυση περιεχομένου, η τελευταία «πέρα από ένα ορισμένο σημείο, και αν δεν συνδυαστεί με άλλες μεθόδους, είναι υποχρεωμένη να θρέφεται με τις ίδιες τις σάρκες της» (Δαμιανάκος 1996: 327).

Συμπερασματικά, το πεδίο του λαϊκού πολιτισμού στο έργο του Δαμιανάκου συνδέεται πάντα με κοινωνικούς, πολιτικούς και ιδεολογικούς επικαθορισμούς και αντιπαλότητες, και σε καμμία περίπτωση δεν παρουσιάζεται σε μία ουδέτερη βάση. Με αυτόν τον τρόπο, η προσέγγισή του πλησιάζει την έννοια της *ηγεμονίας* του Αντόνιο Γκράμσι, όταν αναφέρεται στις πολύπλοκες και καθόλου απλοϊκές σχέσεις ανάμεσα σε λόγια και κυρίαρχη κουλτούρα, αναδεικνύοντας την αντιστασιακή πλευρά των λαϊκώσεων εκφράσεων, στη *διαλογικότητα* του Μιχαήλ Μπαχτίν, όταν αναλύει τον αντιθετικό λόγο των ρεμπέτικων τραγουδιών και του Καραγκιόζη προς τον κυρίαρχο πολιτισμό, στη θεωρία του *πεδίου* και της *πρακτικής* του Πιέρ Μπουρντιέ, όταν αναφέρεται στη συλλογική δράση του υποκειμένου στη συγχρονία. Αν για πολλούς υπέρμαχους της προόδου και του εκσυγχρονισμού, ακόμη και σήμερα, η ιστορία είναι μία αέναη κίνηση προς τα εμπρός και η πορεία προς τον πολιτισμό εμφανίζεται ως μία ευθύγραμμη και απαρτέγκλιτη πορεία, ο Δαμιανάκος στρέφει την προσοχή του στα στοιχεία εκείνα της κουλτούρας των εξαρτημένων –και όχι υποτελών!– στρωμάτων που αναδεικνύουν μία άλλη οπτική του παρελθόντος, για να φωτίσει εκ νέου το παρόν. Γι' αυτό και αναρωτιέται στις τελευταίες του εργασίες πώς

... το ρεμπέτικο, στην κοινή συνείδηση, από κατεξοχήν σύμβολο ηθικής αποξένωσης [γίνεται] κάτι το αυτονόητο οικείο (πολλοί μάλιστα το ονόμασαν «διαταξικό» τραγούδι) και η ετερότητα μετατρέπεται σε ταυτότητα;... Δεν πρόκειται, κατ' ουσίαν, για το μόνιμο χαρακτηριστικό του νεοελληνικού ήθους, το στοιχείο δηλαδή της αμφοβήτητος που, παρά τον καταναλωτισμό των καιρών, ίχνη του μοιάζουν να επιβιώνουν ακόμη, έστω με τη μορφή της νοσταλγικής αναζήτησης ενός «χαμένου παραδείσου»; Αυτή η «επάνοδος στις ρίζες» μέσω του εξιδεαλισμένου ρεμπέτικου δεν εκφράζει ίσως την ανάγκη των πρόσφατα εξαστισμένων πληθυσμών στη χώρα μας

ρέρχονται, το ερευνητικό δεδομένο παραμένει, σταθερό σημείο αναφοράς για μεταγενέστερες προβληματικές ή ερευνητικές κατευθύνσεις» (Δαμιανάκος 2001: 12-13).

να δηλώσουν την άρνησή τους να συμμορφωθούν σε κανόνες και ρυθμίσεις που επιτάσσουν το κυρίαρχο σύστημα και οι επίσημοι θεσμοί; (Δαμιανάκος 2005: 121-122, 119-120)

Η μελέτη των μορφών του αστικού λαϊκού πολιτισμού στον ελληνικό χώρο, αλλά και λαϊκότερων μορφών όπως το λαϊκό μυθιστόρημα και ο λαϊκός κινηματογράφος των ειδών (Δερμεντζόπουλος 1997, 2002, 2004a, 2004b, 2006 και 2007), έχει δείξει πως η κουλτούρα των εξαρτημένων στρωμάτων εφευρίσκει διαρκώς νέους τρόπους επαναπραγμάτευσης των όρων κυριαρχίας, και το παιχνίδι μεταξύ κυρίαρχων και κυριαρχούμενων καθορίζεται από τη λογική άλλοτε της συναίνεσης-αποδοχής και άλλοτε της αντίστασης-άρνησης, ρητής ή/και άρρητης. Κατά συνέπεια, η ενσωμάτωση των πολιτισμικών στοιχείων της κουλτούρας των κυριαρχούμενων, η οποία χάνει την πολιτισμική της πρωτοτυπία και προσαρμόζεται στη νέα πραγματικότητα, έχει, ίσως, να κάνει με την ακαταμάχητη ικανότητα της κατεστημένης ιδεολογίας «να μετατρέπει την ετερότητα σε ταυτότητα» (Δαμιανάκος 1996: 305) αλλά, ταυτόχρονα, θα πρόσθετα, έχει να κάνει με το γεγονός πως η συλλογική μνήμη εφευρίσκει και μηχανεύεται, σε συνθήκες κοινωνικής και πολιτισμικής ετερογένειας, τρόπους αντίστασης, εφόσον η απόλυτη συναίνεση της λαϊκής μνήμης και κουλτούρας προς την κυρίαρχη ιδεολογία παραμένει ένας μύθος (Δερμεντζόπουλος 2004a: 66-67). Εξάλλου, το πολιτισμικό παρελθόν παραμένει ενεργό, και –όπως μας έχει δείξει ο Μιχαήλ Μπαχτίν με τη μελέτη του για το έργο του Ραμπελαί και τη λαϊκή κουλτούρα στον Μεσαίωνα και στην Αναγέννηση (Bakhtin 1970)⁴– το παρελθόν αυτό μεταφέρει ξεχασμένα μηνύματα σε καινούργια, άξενα περιβάλλοντα. Όπως το θέτει έξοχα στο τελευταίο κείμενό του λίγο πριν από τον θάνατό του: «Τίποτε δεν πεθαίνει εντελώς. Κάθε νόημα θα γιορτάσει μια μέρα την αναγέννησή του» (Μπαχτίν 1995: 18).⁵

4. Βλ. μεταφρασμένα αποσπάσματα του παραπάνω έργου, καθώς και σχολιασμό τους, από τον Β. Αλεξίου στην *Ουτοπία*, τχ. 43, (2001), 137-160. Επίσης, βλ. Δερμεντζόπουλος 1996.

5. Βλ. και Καρατσινίδου 2005: 81, 136.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ασδραχάς Σ., 2005, «Εισαγωγή», στο Δαμιανάκος Σ., *Ήθος και πολιτισμός των επικίνδυνων τάξεων στην Ελλάδα*, Αθήνα, Πλέθρον.
- Bakhtin M., 1970, *L' oeuvre de François Rabelais et la Renaissance*, Paris, Gallimard.
- Δαμιανάκος Σ., 1984, «Λαϊκός πολιτισμός: ιδεολογική χρήση και θεωρητική συγκρότηση του όρου», *Επιστημονική Σκέψη*, τχ. 19.
- Δαμιανάκος Σ., 1987, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα, Πλέθρον.
- Δαμιανάκος Σ., 1996, «Επίμετρο», στο Κοταρίδης Ν. (επιμ.), *Ρεμπέτες και ρεμπέτικο τραγούδι*, Αθήνα, Πλέθρον.
- Δαμιανάκος Σ., 2001 [1976], *Κοινωνιολογία του ρεμπέτικου*, 2η έκδοση, Αθήνα, Πλέθρον.
- Δαμιανάκος Σ., 2005, *Ήθος και πολιτισμός των επικίνδυνων τάξεων στην Ελλάδα*, Αθήνα, Πλέθρον.
- Δερμεντζόπουλος Χ., 1996, «Πολυγλωσσισμός και πολυφωνία στην ελληνική παραλογοτεχνία. Μία κατά Μπαχτίν ανάγνωση του λαϊκού μυθιστορήματος», *Ουτοπία*, τχ. 19.
- Δερμεντζόπουλος Χ., 1997, *Το ληστρικό μυθιστόρημα στην Ελλάδα. Μύθοι, παραστάσεις, ιδεολογία*, Αθήνα, Πλέθρον.
- Δερμεντζόπουλος Χ., 2002, «Παράδοση και νεωτερικότητα στον ελληνικό κινηματογράφο. Οι ταινίες του είδους της ορεινής περιπέτειας», *Οπτικοακουστική Κουλτούρα*, τχ. 1 (αφιέρωμα: Παλιός ελληνικός κινηματογράφος).
- Δερμεντζόπουλος Χ., 2004α, «Η ανθρωπολογική οπτική της κουλτούρας: Ετερογένεια και Αντιστάσεις», στο *Το Πάσχον σώμα: Οι πολιτισμικές σπουδές σήμερα και αύριο*, Πρακτικά Συνάντησης, Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών, Τμήμα Επικοινωνίας και ΜΜΕ, Αθήνα, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Δερμεντζόπουλος Χ., 2004β, «Ρεμπέτικο τραγούδι και ελληνικός κινηματογράφος των ειδών (1950-1975)», στο Δερμεντζόπουλος Χ. & Σπυριδάκης Μ. (επιμ.), *Ανθρωπολογία, Κουλτούρα και Πολιτική*, Αθήνα, Μεταίχμιο, Ετερότητες 1.
- Δερμεντζόπουλος Χ., 2006, «Κινηματογράφος και Επανάσταση: Αναπαραστάσεις της επανάστασης του 1821 στον ελληνικό κινηματογράφο των ειδών (1950-1975)», στο *Διαπραγματεύσεις για τον πόλεμο: Αναπαραστάσεις του πολέμου στον ελληνικό κινηματογράφο*, Κινηματογραφικό Αρχείο, Υπουργείο Εξωτερικών, Υπηρεσία Διπλωματικού και Ιστορικού Αρχείου, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Δερμεντζόπουλος Χ., 2007, «Ελληνικός κινηματογράφος (1950-1975)», στο Λιάκος Α. & Γαζή Έ. (επιμ.), *Η ελληνική κοινωνία από την εθνική ανεξαρτησία στην ευρωπαϊκή ενοποίηση*, Αθήνα, Νεφέλη (υπό έκδοση).
- Hobsbawm E. & Ranger T. (επιμ.), 2004, *Η επινόηση της παράδοσης*, Αθήνα, Θεμέλιο, Ιστορική Βιβλιοθήκη.
- Καρατσινίδου Χ., 2005, *Η αναγέννηση του νοήματος. Ο Μιχαήλ Μπαχτίν και η σύγχρονη αναγέννηση του νοήματος*, Αθήνα, Ίνδικτος.
- Karsenti B., 2000, *Μαρσέλ Μος, Το ολικό κοινωνικό φαινόμενο*, Αθήνα, Πατάκης.
- Λέκκας Π., 2001, *Το παιγνίδι με το χρόνο. Εθνικισμός και νεωτερικότητα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.

- Löwy M. & Sayre R., 1999, *Εξέγερση και Μελαγχολία. Ο Ρομαντισμός στους Αντίποδες της Νεωτερικότητας*, β' έκδοση, Αθήνα, Εναλλακτικές εκδόσεις, Δοκίμια 9.
- Μως Μ. 1979, *Το Δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής*, πρόλογος Σ. Δημητρίου, Αθήνα, Καστανιώτης.
- Mauss M., 1985 [1950], *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF.
- Μπαχτίν Μ., 1995, *Έπος και μυθιστόρημα*, Αθήνα, Πόλις.