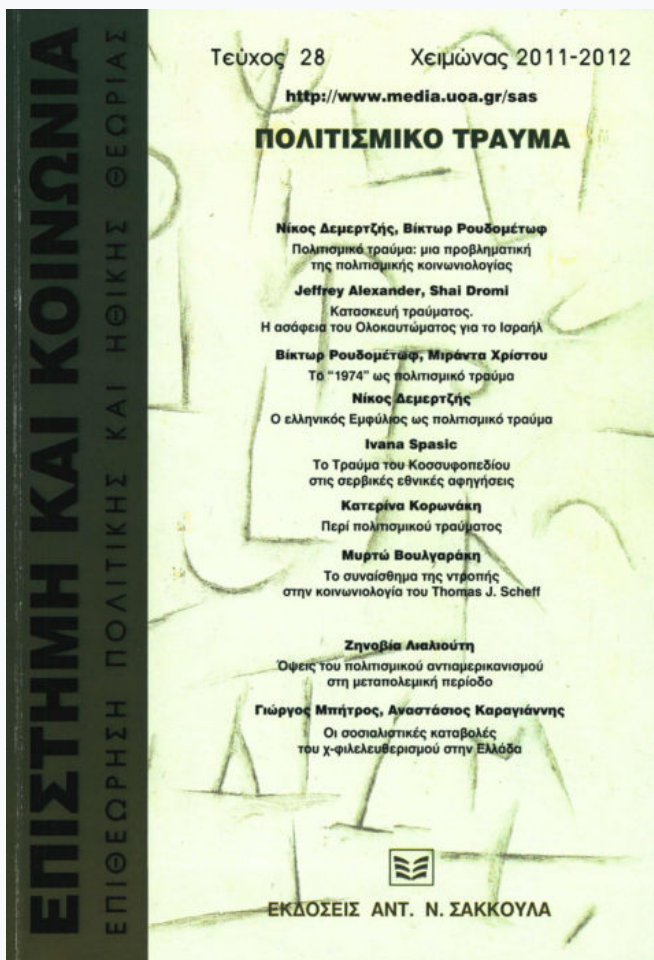


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 28 (2011)

Πολιτισμικό τραύμα



Πολιτισμικό τραύμα: Μια προβληματική της πολιτισμικής κοινωνιολογίας

Νίκος Δεμερτζής, Βίκτωρ Ρουδομέτωφ

doi: [10.12681/sas.818](https://doi.org/10.12681/sas.818)

Copyright © 2015



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Δεμερτζής Ν., & Ρουδομέτωφ Β. (2015). Πολιτισμικό τραύμα: Μια προβληματική της πολιτισμικής κοινωνιολογίας. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 28, 1-19. <https://doi.org/10.12681/sas.818>

Πολιτισμικό τραύμα: μια προβληματική της πολιτισμικής κοινωνιολογίας

Νίκος Δεμερτζής* και Βίκτωρ Ρουδομέτωφ**

Το κείμενο αυτό αναφέρεται σε μια λίγο γνωστή και εξίσου λίγο επεξεργασμένη στην Ελλάδα θεωρητική έννοια: το πολιτισμικό τραύμα. Παρότι ως όρος το 'τραύμα' χρησιμοποιείται συχνότατα στον δημόσιο λόγο με αφορμή ποικίλες ατομικές και συλλογικές δεινοπάθειες του παρόντος και του παρελθόντος, τόσο στην ημεδαπή όσο και την αλλοδαπή, σπανίως καθίσταται σαφές τι ακριβώς εννοείται και ποια δυναμική περιγράφει. Η έννοια του πολιτισμικού τραύματος αναδύθηκε στο πλαίσιο του 'ισχυρού προγράμματος' της πολιτισμικής κοινωνιολογίας του Jeffrey Alexander. Βασικές συνιστώσες της είναι η 'αυτότητα', το (αρνητικό) 'συναισθημα' και η 'μνήμη'. Στο άρθρο γίνεται μεταξύ άλλων αναλυτική σύγκριση ατομικού-κλινικού και συλλογικού-πολιτισμικού τραύματος και καταδεικνύονται οι συνάψεις ανάμεσα στις πολιτισμικές σπουδές, τις σπουδές συλλογικής μνήμης καθώς και την κοινωνιολογία και ψυχολογία των συγκινήσεων.

Κατά το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα η ενασχόληση κοινωνιών και ατόμων με ζητήματα επαναπροσδιορισμού του εαυτού αλλά και της σχέσης τους με το παρελθόν έχει αποτελέσει κείμενο προβληματισμού. Το ενδιαφέρον αυτό έχει εκφραστεί με διαφορετικούς τρόπους, μεθόδους και τεχνικές σε ποικίλους τομείς και πρακτικές. Στο πλαίσιο αυτής της γενικότερης προβληματικής εντάσσονται και οι σπουδές του τραύματος [trauma studies], στη διαμόρφωση των οποίων έχουν συμβάλει τόσο η κλινική ψυχολογία όσο και η ψυχανάλυση (Misztal 2003: 139). Η ανάπτυξη της κοινωνιολογικής μελέτης του τραύματος σχετίζεται άμεσα με την ανάπτυξη του κλάδου της μελέτης της συλλογικής μνήμης.¹ Ο εν λόγω κλάδος έχει αποτελέσει ένα από τα νέα σημαντικά ερευνητικά πεδία της κοινωνιολογικής έρευνας τα τελευταία 30 χρόνια. Στο κείμενο αυτό κάνουμε μια εισαγωγική παρουσίαση

* Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών, τμήμα Επικοινωνίας και ΜΜΕ <ndemert@media.uoa.gr>

** Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Κύπρου, τμήμα Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, <troudomet@ucy.ac.cy>

οι της θεωρίας του πολιτισμικού τραύματος για το ελληνικό κοινό, οριοθετώντας την εντός του ευρύτερου πλαισίου της πολιτισμικής κοινωνιολογίας. Επιπλέον, γίνεται η σύγκριση μεταξύ ψυχολογικού και πολιτισμικού τραύματος, διερευνώντας με αυτόν τον τρόπο τις αλληλεπιδράσεις ανάμεσα στην ψυχολογία και την κοινωνιολογία.

Η ανάπτυξη του παγκόσμιου ενδιαφέροντος αναφορικά με το παρελθόν σχετίζεται με μια σειρά πολιτικών γεγονότων ή και τελετών μνήμης, όμως, π.χ. ο εορτασμός της επετείου των 200 ετών από την Διακήρυξη της Αμερικανικής Ανεξαρτησίας (1976). Πέρα όμως από τις επίσημες τελετές (για παράδειγμα, ο ετήσιος εορτασμός της επετείου της απόβασης των συμμάχων στην Νορμανδία ή εκείνος για τα θύματα της Χιροσίμα και του Ναγκασάκι), η μεταπολεμική περίοδος έχει συμβάλει στην αποσύνδεση της 'επίσημης' εκδοχής της συλλογικής μνήμης –όπως αυτή προσδιορίζεται από φορείς εξουσίας– από την 'ανεπίσημη' συλλογική μνήμη, όπως αυτή βιώνεται μεταξύ ομάδων-φορέων του πληθυσμού, οι οποίες μπορούν να εκφράσουν εκδοχές και ερμηνείες του παρελθόντος που βρίσκονται σε αντιδιαστολή με τις 'επίσημες' εκδοχές του. Τα παραδείγματα τέτοιας αντιδιαστολής είναι πάμπολλα. Στην Ελλάδα, για παράδειγμα, η βίωση ιστορικών γεγονότων, όπως π.χ. ο Εμφύλιος, έχει αποτελέσει ξανά και ξανά πεδίο αντιπαράθεσης μεταξύ πολιτικών και κοινωνικών δυνάμεων. Στην Πολωνία, για δεκαετίες, η μνήμη της σφαγής του Κατίν διαφυλάχτηκε εν αντιθέσει προς τις επίσημες αφηγήσεις που έρχιχαν το φταίξιμο στις γερμανικές δυνάμεις (και όχι στις σοβιετικές, όπως ήταν η ιστορική αλήθεια).

Είναι πρόδηλο, λοιπόν, πως η προβληματική του τραύματος σχετίζεται άμεσα με την ιστορική κοινωνιολογία και τις εν γένει πολιτισμικές σπουδές (Roudometof 2007). Στον τομέα της ιστορίας, η επικρατούσα προβληματική αφορά τη μελέτη μιας συναφούς έννοιας, αυτής της κληρονομιάς [heritage], ένα ευρύ πεδίο μελέτης (Lowenthal 1998). Ειδικότερα, η πολιτιστική κληρονομιά σχετίζεται άμεσα με τη δημοφιλή στις μέρες μας 'βιομηχανία πολιτιστικής κληρονομιάς' [cultural heritage industry], η οποία παίζει σημαντικό ρόλο στη δημιουργία ενός πολιτιστικού προϊόντος που αποτελεί και αντικείμενο εμπορικής εκμετάλλευσης –η κουλτούρα, λόγου χάρη, των Ινδιάνων της Βορείου Αμερικής είναι χαρακτηριστική περίπτωση. Στον ευρωπαϊκό χώρο (συμπεριλαμβανομένης της Ελλάδας), η πολιτιστική κληρονομιά αποτελεί προϊόν στο οποίο πολλές φορές στηρίζεται μεγάλο τμήμα της τουριστικής βιομηχανίας. Μια απλή ανάγνωση των διαφημιστικών εκστρατειών της ίδιας της Ελλάδας αλλά και πολλών άλλων μεσογειακών χωρών καταδεικνύει τον σημαίνοντα ρόλο της πολιτιστικής κληρονομιάς στην τουριστική διαφήμι-

ση. Η κληρονομιά που με αυτόν τον τρόπο 'παράγεται' δεν συνιστά φυσικά αυτόχthon προϊόν. Αυτό που διατίθεται στο διεθνές κοινό μπορεί να είναι προϊόν 'εμπορευματοποίησης' μιας όντως υφιστάμενης πολιτιστικής παράδοσης, αλλά πολλές φορές αποτελεί μια εξολοκλήρου 'εφεύρεση' η οποία παρουσιάζεται ως 'παράδοση' χωρίς όμως να είναι τέτοια (Urry 1990, cf. McDonald 1976). Λόγου χάρη, τίποτε δεν θεωρείται περισσότερο ιταλικό από τα μακαρόνια, παρόλο που το ίδιο το προϊόν εισήχθη από την Κίνα, η δε περίφημη δική μας 'ελληνική σαλάτα' συμπεριλαμβάνει την ντομάτα, ένα προϊόν άγνωστο στη Μεσόγειο πριν από την ανακάλυψη του Νέου Κόσμου.

Τα παραπάνω είναι μερικά κοινότοπα παραδείγματα που καταδεικνύουν την περίπλοκη σχέση που αναπτύσσουν ομάδες και κοινωνίες με το παρελθόν, καθώς και τις στρατηγικές πολιτιστικής ενσωμάτωσης που μεταμορφώνουν κάτι το αλλότριο σε αναπόσπαστο τμήμα ενός συγκεκριμένου πολιτισμού. Ο ρόλος της μνήμης είναι καίριος σε αυτές τις διαδικασίες, η δε συνολική προβληματική αναδεικνύει τον κεντρικό ρόλο των πολιτιστικών διαδικασιών για τη διαμόρφωση της συλλογικής μνήμης μιας ομάδας.

Η πολιτισμική κοινωνιολογία και η θεωρία του πολιτισμικού τραύματος

Το 2001 οι J. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. Smelser & P. Sztompka δημοσίευσαν το *Cultural Trauma Theory and Applications*, το οποίο επανεκδόθηκε το 2004 με τον τίτλο *Cultural Theory and Collective Identity*. Το βιβλίο αυτό προέκυψε από τις εργασίες ενός ετήσιου σεμιναρίου που πραγματοποιήθηκε το 1999 στο Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences του Πανεπιστημίου Stanford, με τίτλο 'Αξίες και κοινωνική διαδικασία'. Το εν λόγω Κέντρο προσκάλεσε κοινωνικούς επιστήμονες ποικίλων ειδικοτήτων απ' όλο τον κόσμο οι οποίοι γευμάτιζαν κάθε μέρα ανά ομάδες και συζητούσαν ένα συγκεκριμένο θέμα. Κοινή συνισταμένη των συζητήσεων εκείνων υπήρξε η έννοια (και η προσέδρα θεωρία) του πολιτισμικού τραύματος, η οποία και πολιτογραφήθηκε στο σημασιολογικό πεδίο της πολιτισμικής κοινωνιολογίας [cultural sociology].

Για να αντιληφθούμε τη διασύνδεση πολιτισμού [culture/civilization] και μνήμης είναι απαραίτητο να πούμε μερικά γενικά αναφορικά με τη σχέση κοινωνιολογίας και πολιτισμού.² Η κουλτούρα ή πολιτισμός αποτέλεσε ένα πεδίο της προβληματικής των κλασικών της κοινωνιολογίας: Marx, Weber, Durkheim, Simmel. Από αυτούς ο Marx έπαιξε βασικό ρόλο στην ευρωπαϊκή παράδοση καθώς η αντιληψή του για τη σχέση 'βάσης' και 'εποικοδομήματος' έχει αποτελέσει τον ακρογω-

νιαίο λίθο για την ανάπτυξη αναριθμητών προσεγγίσεων οι οποίες αναπαράγουν τον βασικό δυισμό του ιστορικού υλισμού. Η συνήθης σύγχυση των Ευρωπαίων μεταξύ της ‘κοινωνικής κατασκευής’ [social construction] ενός πολιτιστικού προϊόντος και της απόδοσης σε αυτό μιας ‘επίπλαστης’ ή ψευδεπίγραφης ταυτότητας (ότι, δηλαδή, το κοινωνικά κατασκευασμένο πολιτιστικό προϊόν δεν είναι ‘αληθινό’) αποτελεί ίσως την καλύτερη απόδειξη της τεράστιας επιρροής του μαρξισμού στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουν οι Ευρωπαίοι την κοινωνική πραγματικότητα. Υπάρχει, μέχρι τις ημέρες μας, ολόκληρη στρατιά ‘προοδευτικών’ ερευνητών οι οποίοι εντρυφούν στις αποδείξεις εκείνες που καταδεικνύουν την κοινωνική κατασκευή στοιχείων της πολιτιστικής παράδοσης των ευρωπαϊκών εθνών προκειμένου έτσι να αποδομήσουν την ιδέα του έθνους και της εθνικής ταυτότητας. Στην Ελλάδα, για παράδειγμα, το ‘κρυφό σχολειό’ και η (αλβανική) φουστανέλα αποτελούν δύο εξόχως επιφανή παραδείγματα τέτοιας πολιτιστικής κατασκευής. Τι αποδεικνύει, όμως, η αναγνώριση του ‘μυθικού’ χαρακτήρα του θρύλου, για παράδειγμα, του ‘κρυφού σχολειού’; Μια μάλλον απροσδόκητη απάντηση σε αυτό το ερώτημα δίνεται με βάση το κύριο ολόγκαν της αμερικανικής κοινωνιολογίας, διατυπωμένο από τον W. I. Thomas (1928): ‘τα γεγονότα που άνθρωποι θεωρούν αληθινά είναι αληθινά αναφορικά με τις συνέπειές τους’. Δηλαδή, η αληθοφάνεια ενός θρύλου ή μιας παράδοσης είναι ανεξάρτητη από τη λειτουργία και τη σημασία της στην κοινωνία.

Η διαφορά μεταξύ των δύο προσεγγίσεων είναι τεράστια, και σε επίπεδο κοινωνικών νοοτροπιών εκφράζεται ανάγλυφα στον τρόπο με τον οποίο Ευρωπαίοι και Αμερικανοί βλέπουν την έννοια, λόγου χάρη, της ‘παράδοσης’. Ενώ οι πρώτοι τείνουν να θεωρούν ότι η παράδοση είναι κάτι το οποίο μας δίνεται από το παρελθόν και το οποίο διατηρούμε, οι δεύτεροι θεωρούν σημαντικό να τονίζουν ότι είμαστε εμείς οι ίδιοι οι οποίοι ξεκινούμε ή δημιουργούμε παραδόσεις. Και τα δύο είναι βέβαια ιπυχές της πραγματικότητας. Και ενώ μερικές παραδόσεις τις κληρονομούμε από τους προγόνους μας, είμαστε και εμείς δημιουργοί παραδόσεων. Σχεδόν όλες οι οικογένειες δημιουργούν τις δικές τους οικογενειακές παραδόσεις (επετείους, γιορτές, τελετουργίες). Μάλιστα, η ύπαρξη αυτών των παραδόσεων είναι καίριας σημασίας για την επιβίωση θεσμών όπως, παραδείγματος χάρη, αυτού της οικογένειας.

Τα παραπάνω εγείρουν και ένα ευρύτερο ζήτημα στην κατανόηση της σχέσης πολιτισμού και κοινωνιολογίας. Ενώ η μαρξιστική παράδοση έχει απορροφηθεί στο ευρωπαϊκό πολιτισμικό γίγνεσθαι, οι προσεγγίσεις των άλλων τριών κλασικών της κοινωνιολογικής σκέψης έχουν αφομοιωθεί κατά άνιστο τρόπο στον αγγλόφω-

νο δυτικό κόσμο. Ο Simmel, το έργο του οποίου εστιάζεται στη σχέση πολιτισμού και νεωτερικότητας, δεν αποτέλεσε για πολλές δεκαετίες αντικείμενο συστηματικής μελέτης, κάτι που άλλαξε μόνον από τη δεκαετία του 1980 και μετά. Το βασικό εμπόδιο υπήρξε η απουσία μεταφράσεων των έργων του στα αγγλικά, εμπόδιο το οποίο εν μέρει εξακολουθεί να υφίσταται μέχρι και σήμερα. Έτσι, η κοινωνιολογική προσέγγιση των πολιτιστικών φαινομένων επηρεάστηκε πολύ περισσότερο από τους άλλους δύο κλασικούς, τον Weber και τον Durkheim. Στο έργο του Weber, όμως, υφίσταται μια διάσταση ανάμεσα στην πολιτική κοινωνιολογία και την κοινωνιολογία της θρησκείας. Ενώ η πρώτη εστιάζει στις εξουσιαστικές σχέσεις, η δεύτερη δίνει ουσιαστικό ρόλο στις νοοτροπίες και στη φύση των θρησκευτικών αξιών και αντιλήψεων. Στον Durkheim παρατηρείται μια ανάλογη διάσταση ανάμεσα στην αρχική θετικιστική προσέγγισή του και στις μελέτες του πάνω στην κοινωνιολογία της θρησκείας. Ούτε ο ένας ούτε ο άλλος διατύπωσαν ποτέ μια γενικότερη σύνθεση αυτών των διαφορετικών τους προσεγγίσεων αναφορικά με τη διασύνδεση πολιτισμού και κοινωνίας. Οι νεότεροι μελετητές της μεταπολεμικής περιόδου, όπως, π.χ. οι C. Wright Mills (1956), Barrington Moore (1967), Charles Tilly (1978), Randall Collins (1999) και Michael Mann (1986) ακολούθησαν μια μετα-μαρξιστική ή νεο-μαρξιστική προσέγγιση αναφορικά με τον πολιτισμό/κουλτούρα. Βλέπουν την κουλτούρα ως ιδεολογία, ένα προϊόν διαδικασιών που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο συγκεκριμένων ομάδων, κοινωνικών δικτύων κ.λπ. Η κουλτούρα δεν αποτελεί έναν αυτόνομο παράγοντα ή αίτιο, αλλά μόνον ένα αιτιατό, ένα αποτέλεσμα άλλων διαδικασιών. Η κοινωνιολογία του Pierre Bourdieu (1984, Bourdieu & Johnson 1990) αποτελεί ίσως το πλέον γνωστό παράδειγμα αυτής της ενοποιημένης θεώρησης της διασύνδεσης κοινωνίας και πολιτισμού. Η κοινωνιολογία του πολιτισμού [sociology of culture] αποτέλεσε τον όρο ο οποίος και κωδικοποίησε αυτή τη γενικότερη θεώρηση.³ Η δημιουργία του Τομέα Κοινωνιολογίας του Πολιτισμού [Sociology of Culture Section] στους κόλπους της American Sociological Association υπήρξε μια καίριας σημασίας αλλαγή, η οποία βοήθησε στη θεσμοθέτηση και επιστημονική καταξίωση του κλάδου κατά τη δεκαετία του 1980. Η αύξηση των δημοσιεύσεων και του ενδιαφέροντος για θέματα πολιτισμού αποτέλεσε μια από τις σημαντικότερες καινοτομίες, εστιάζοντας το ερευνητικό ενδιαφέρον εκατοντάδων ερευνητών σε πολιτισμικά φαινόμενα (και όχι, όπως σε παλαιότερες δεκαετίες, σε ζητήματα πολιτικής κοινωνιολογίας ή κοινωνικής διαστρωμάτωσης).

Μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1980, βασικός στόχος της κοινωνιολογίας του πολιτισμού ήταν να ανακαλύψει τι είναι αυτό που δημιουργεί νόημα/νοήματα στην κοινωνική ζωή και να καταδείξει πώς οι ιδεατές δομές της κουλτούρας κατα-

σκευάζονται από άλλες, πιο 'πραγματικές' δομές (δηλαδή, υλικές δομές που είναι λιγότερο 'εφήμερες'). Αξίζει να προστεθεί σε αυτό το σημείο ότι η σταδιακή δημοφιλία του μεταμοντερνισμού και, ειδικότερα, του έργου του Michel Foucault, παρόλο που επηρέασε αποφασιστικά την αλλαγή της οπτικής σε σχέση με τη θεματολογία και την ανάλυση των κοινωνικών φαινομένων, έθετε γενικότερα επιστημολογικά ζητήματα αναφορικά με τη δυνατότητα των κοινωνικών επιστημών να διατυπώνουν γενικά συμπεράσματα, με αποτέλεσμα τη δυσκολία και καθυστέρηση στην πρόσληψη του έργου του ίδιου του Foucault στον χώρο της κοινωνιολογίας (σε αντίθεση, π.χ., με την πολύ πιο άμεση πρόσληψη του σε άλλους κλάδους, όπως αυτόν των πολιτιστικών σπουδών, της λογοτεχνικής κριτικής κ.ά.).

Απέναντι σε αυτή τη θεώρηση, ο Jeffrey Alexander διατύπωσε στις αρχές της δεκαετίας του 1990 το λεγόμενο 'ίσχυρο πρόγραμμα' της πολιτισμικής κοινωνιολογίας του οποίου κεντρικός στόχος υπήρξε η ανατροπή της σχέσης αιτίου και αιτιατού στη συσχέτιση κουλτούρας και κοινωνίας. Η πολιτισμική κοινωνιολογία του Alexander θεωρεί συλλογικά συναισθήματα και ιδέες ως καίριας σημασίας για τη συγκρότηση του κοινωνικού. Κοινωνικά κατασκευασμένα υποκείμενα συγκροτούν την κοινωνική θέληση ομάδων, διαμορφώνουν τους κανόνες λειτουργίας οργανισμών, οριοθετούν την ηθική διάσταση του νόμου και προσδίδουν νόημα και κίνητρο στην τεχνολογία, την οικονομία και την πολεμική τέχνη και τεχνολογία.

Η επιστημολογική αναγνώριση της *αυτονομίας της κουλτούρας*, δηλαδή της αυτονομίας του πολιτιστικού χώρου από υλικές δομές συνιστά τον ακρογωνιαίο λίθο του 'ίσχυρου προγράμματος' του Alexander. Σήμερα, μετά από περίπου είκοσι χρόνια, η πολιτισμική κοινωνιολογία αποτελεί έναν από τους πλέον καταξιωμένους τομείς της κοινωνιολογίας, με πλήθος ερευνητών να την υπηρετούν. Από το 2007 δε κατέκτησε την παγκόσμια αναγνώριση της μέσω της έκδοσης του περιοδικού *Cultural Sociology*, το οποίο αποτελεί και επίσημο περιοδικό της British Sociological Association. Το Κέντρο Πολιτισμικής Κοινωνιολογίας [Center for Cultural Sociology] στο πανεπιστήμιο του Yale (ΗΠΑ) έχει δημιουργήσει μια διεθνή ομάδα μελετητών με τα αποτελέσματα των ερευνητικών προσπαθειών τους να δημοσιεύονται τακτικά σε σειρά βιβλίων και συλλογικών έργων από τον εκδοτικό οίκο Paradigm.

¶ Η θεωρία του πολιτισμικού τραύματος [cultural trauma theory] εντάσσεται στο γενικότερο πλαίσιο της πολιτισμικής κοινωνιολογίας και αποτελεί προεξάρχον τμήμα της. Το *πολιτιστικό τραύμα* γεννιέται όταν τα μέλη μιας ομάδας έχουν υποστεί ένα φρικτό γεγονός το οποίο αφήνει ανεξίτηλα σημάδια στη συνείδησή τους, σηματοδοτώντας τις μνήμες τους για πάντα και αλλάζοντας παντοπινά και αμετάκλητα τη

μελλοντική τους ταυτότητα (Alexander 2003: 85). Η προσέγγιση αυτή δίνει βάρος στην κατασκευή του τραύματος μέσω κοινωνικών διαδικασιών, το τραύμα δηλαδή είναι κάτι το οποίο 'κατασκευάζεται' και βιώνεται ως τέτοιο μέσω της κοινωνικής του κατασκευής. Και τούτο διότι ένα βλαπτικό συμβάν μαζικής κλίμακας (όπως, π.χ., ένας σεισμός ή άλλη φυσική καταστροφή) να μην μπορεί να επηρεάσει τα ανθρώπινα πράγματα είτε ως ερέθισμα είτε με το να διευκολύνει ή να παρεμποδίζει τις συνθήκες ζωής (Weber 1978: 7), πλην όμως είναι δυνατόν να στερείται υποκειμενικού νοήματος. Για να αποκτήσει νόημα πρέπει να συνδεθεί ως μέσο ή ως σκοπός με τη δομή της κοινωνικής δράσης. Πριν και πάνω από όλα, λοιπόν, ένα τραυματικό-τραυματογενές συμβάν (είτε πρόκειται για φυσική καταστροφή ή για κοινωνική αποδιάθρωση, όπως είναι, λόγου χάρη, ένας εμφύλιος πόλεμος ή μια κοινωνικο-οικονομική κρίση) από μόνο του δεν αποτελεί πολιτισμικό τραύμα. Για να γίνει πολιτισμικό τραύμα πρέπει να υποστεί μια διαδικασία κοινωνικής νοηματοδότησης, να σημασθεί δηλαδή και να γίνει κοινωνικώς αποδεκτό ως 'τραύμα'. Έτσι, το πολιτισμικό-κοινωνικό τραύμα συνειπάγεται τη συνειδητοποίηση μιας κοινής θέσης, πρέπει να ορισθεί κοινωνικά ως τέτοιο, να επηρεάσει τα συστήματα αναφοράς μιας ολόκληρης κοινωνίας ή έστω ενός σημαντικού τμήματός της, να αλλάξει κατεστημένους ρόλους, κανόνες και αφηγήσεις. Να λειτουργήσει, με άλλα λόγια, ως ολικό κοινωνικό γεγονός και να μη συνιστά απλώς την αθροισματική έκφραση πολλών ατομικών οδυνηρών βιωμάτων.⁴

Δεν είναι τυχαίο ότι ο Alexander (2002, 2003) χρησιμοποίησε το Ολοκαύτωμα ως κατεξοχήν παράδειγμα το οποίο αναδεικνύει το πώς ένα γεγονός μπορεί να ερμηνευθεί με διαφορετικούς τρόπους. Η αντιδιαστολή την οποία κάνει μεταξύ της λεγόμενης 'προοδευτικής' ερμηνείας του Ολοκαυτώματος (που έδινε βάρος στην πρόοδο που σημειώθηκε σε σύγκριση με το τραυματικό παρελθόν), που ήταν δημοφιλής τη δεκαετία του 1950, και της μετέπειτα 'τραγικής ερμηνείας' του (όπου το Ολοκαύτωμα μετατράπηκε σε ένα παράδειγμα απόλυτου 'κακού' το οποίο οφείλουμε να ξερκίζουμε διαρκώς ώστε να μην επαναληφθεί ποτέ) αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα της κοινωνικής κατασκευής και των διαφορετικών ερμηνειών που μπορούν να αποδοθούν στο ίδιο γεγονός. Άλλωστε, στη μεταπολεμική περίοδο συντελέστηκε η 'παγκοσμιοποίηση' του ίδιου του ορισμού του Ολοκαυτώματος, από ένα ιστορικά συγκεκριμένο γεγονός σε μια εύκαμπτη έννοια η οποία εφαρμόστηκε με ποικίλους βαθμούς επιτυχίας και σε άλλες περιπτώσεις γενοκτονιών ή εθνοκάθαρσης (όπως, π.χ. η Παλαιστίνη ή η Βοσνία) (Levy & Sznaider 2006).

Γ Η διαδικασία της κοινωνικής κατασκευής του πολιτισμικού τραύματος γερφώνει το χάσμα μεταξύ γεγονότος και αναπαράστασης μέσω της δημιουργίας συμ-

βολικών παραστάσεων των γεγονότων (παρελθόντων, παρόντων και μελλοντικών). Αυτές οι παραστάσεις αποτελούν προτάσεις για την κοινωνική πραγματικότητα, τα αίτια της και τις ευθύνες συγκεκριμένων ομάδων ή ατόμων. Διαγκωνίζονται, άρα, ποικίλα συμφέροντα και ενδιαφέροντα, τόσο από τα πάνω (ελίτ) όσο και από τα κάτω (λαϊκές τάξεις), καθώς η τραυματική ιδιότητα ενός γεγονότος πρέπει αναδρομικά να επικρατήσει και να ηγεμονεύσει έναντι των εναλλακτικών νοηματοδοτήσεών του. Η πολιτισμική κατασκευή του τραύματος ξεκινά με την αιτίαση για μια πρωταρχική πληγή ή πλήγμα, την παραβίαση μιας ιερής αξίας, την ιστόρηση ενός τρομακτικού γεγονότος και καταλήγει στην απαίτηση για συναισθηματική, θεσμική και συμβολική αποζημίωση και αποπληρωμή της 'ζημίας' που έγινε. Αυτές οι αιτιάσεις γίνονται από συγκεκριμένες ομάδες που είναι φορείς αυτών των απαιτήσεων και μπορεί να έχουν τόσο υλικά όσο και άυλα συμφέροντα, καθώς και να προέρχονται από ποικίλα κοινωνικά περιβάλλοντα. Οι ομάδες αυτές μπορεί να είναι διανοούμενοι, καλλιτέχνες, εκπρόσωποι κοινωνικών κινήματων, δημοσιογράφοι, εκπρόσωποι εκπαιδευτικών θεσμών, κομμάτων, συνδικάτων και ποικίλων άλλων 'διαχειριστών της ηθικής'.)

Η ομάδα-φορέας απευθύνεται προς το κοινό και 'εξηγεί' την 'κατάσταση' των πραγμάτων (Alexander 2003: 94) με απότερο στόχο να το πείσει για το δίκαιο των αιτιάσεών της. Ακολουθεί μια συμβολική ταξινόμηση όπου, εάν μια ομάδα-φορέας είναι αποτελεσματική, δημιουργεί μια νέα αφήγηση ως σημείο αναφοράς. Για να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ γεγονότος και αναπαράστασης είναι απαραίτητο να δώσει πειστικές απαντήσεις στα ακόλουθα ερωτήματα: ποια είναι η φύση της οδύνης; ποια είναι η φύση του θύματος και η σχέση του θύματος με ευρύτερα ακροατήρια; και τέλος, 'τις πταίει;', δηλαδή, ποιος είναι υπεύθυνος για το τραύμα και ποιος οφείλει να προβεί στις ανάλογες επαπορθωτικές ενέργειες; Τα παραπάνω λαμβάνουν χώρα σε *θεσμικές αρένες αντιπαραθέσεων*, όπως είναι, για παράδειγμα, η θρησκευτική αρένα ή το πεδίο της αισθητικής (συμπεριλαμβανόμενων και των ΜΜΕ). Εάν η αιτίαση είναι νομική, τότε αναφερόμαστε ενδεχομένως και σε αποφάσεις δικαστηρίων. Η γνωστή υπόθεση Λοϊζίδου, μέσω της οποίας αναγνωρίστηκε από το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων στους Ελληνοκύπριους το δικαίωμα επιστροφής τους στις πατρογονικές εστίες από τις οποίες αποκλείστηκαν μετά την τουρκική εισβολή του 1974, αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα όπου η δικαστική διαμάχη χρησιμοποιείται ως μηχανισμός για την παγκόσμια αναγνώριση ενός πολιτισμικού τραύματος. Σε περίπτωση που το τραύμα αφορά επιστημονικά ζητήματα ή διαφορές, τότε δημιουργεί επιστημονικές αντιπαραθέσεις.⁵ Άρα, για να υπάρξει πολιτισμικό τραύμα πρέπει μια οδυνηρή εμπειρία να αποσπασθεί από

τον ατομικό βιόκοσμο, να μεταφερθεί στη δημόσια σφαίρα, να εξηγηθεί, να αναπαρασταθεί και να διαμεσολαβηθεί από τον δημόσιο λόγο.

Είναι πρόδηλο ότι όλα αυτά συνιστούν μια εναντιωματική διαδικασία –το ‘δράμα του τραύματος’ [drama trauma] όπως έχει αποκληθεί–, που διεκπεραιώνεται σε τρία αλληλένδετα επίπεδα: το γνωστικό, το συγκινησιακό/συναισθηματικό και το μνημονικό. Είναι μέσα από τη συσχέτιση των επιπέδων αυτών που μπορεί να καταλάβει κανείς πώς τα πολιτισμικά τραύματα δεν προκύπτουν αφ’ εαυτών και εκ του μηδενός, αλλά συνιστούν ιστορικά προϊόντα ρηματικής (ανα)κατασκευής. Κλασική είναι η περίπτωση των τραυματικών καταγωγικών αφηγήσεων που αφορούν την (ανα)γέννηση του έθνους: πόλεμοι, γενοκτονίες, θυσίες και απώλειες θεμελιώνουν σχεδόν πάντα την εθνική ταυτότητα. Πρόκειται για μια αλληλοδιαδοχή μνήμης και λήθης, για την επιλεκτική διαμόρφωση μιας παράδοσης βάσει της οποίας συγκροτούνται συλλογικές ταυτότητες (Δεμερτζής 1996: 95-100, Misztal 2003: 37-49, 139-145). Έτσι, όπως έχει τονίσει και ο Smelser (2004), γεγονότα που σε μία κοινωνία θα αποτελούσαν τραύματα σε μια άλλη δεν αφήνουν ιδιαίτερα ίχνη, εντός δε της ίδιας κοινωνίας ένα γεγονός μπορεί να αποδειχθεί τραυματικό σε μια ορισμένη χρονική στιγμή, ενώ σε μια άλλη όχι.

Η κοινοτριξιοσυνιστική αυτή θεωρία του πολιτισμικού τραύματος βρίσκεται σε διαδικασία εξέλιξης, καθώς στην αρχική της εκδοχή αφήνει ανοικτό το ζήτημα των κοινωνικών διαδικασιών μέσω των οποίων είναι δυνατόν οι συλλογικότητες να προχωρήσουν πέραν του τραύματος, δηλαδή προς ένα μετα-τραυματικό μέλλον. Συγκεκριμένα, η θεωρία αφήνει ανοιχτά όλα τα ενδεχόμενα. Το Ολοκαύτωμα στην ‘τραγική αφήγησή’ του μετατρέπεται σε ένα τραύμα που στοιχειώνει την ανθρωπότητα ‘για το καλό της’. Όμως, αυτή η ερμηνεία δεν εξαντλεί το ζήτημα, καθώς μας αφήνει να στοχαστούμε τη διεργασία του πένθους και της ενσωμάτωσης της τραυματικής εμπειρίας στους μηχανισμούς αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος, έτσι ώστε να εκλείψουν ή να περισταλούν τα αρνητικά συναισθήματα που τη συνοδεύουν. Αποτυχία πένθους είναι ο κύριος λόγος για τον οποίο εξακολουθούν τα ιστορικά τραύματα να συνεγείρουν τους πληθυσμούς και να συνδραυλίζουν τη βία (Volkan 2004). Όσο δεν λαμβάνουν χώρα διαδικασίες συλλογικού αναστοχασμού πάνω στο υλικό της ιστορικής μνήμης, τόσο η εκδικητικότητα θα συντηρείται, το αίμα των προγόνων θα ζητά δικαίωση και η ντροπή θα κρύβεται κάτω από τον θυμό και το μίσος για τον (εθνικό, φυλετικό, εθνοτικό, θρησκευτικό) Άλλο (Scheff 2000). Η θεωρία του πολιτισμικού τραύματος, επομένως, ενέχει και τις δύο πιθανότητες, τόσο αυτή της οριστικής επίλυσης του τραύματος όσο και εκείνη της παραγωγής μιας παράδοσης μίσους ή εμπάθειας προς τον Άλλο.

Συσχέτιση μεταξύ ψυχικού και πολιτισμικού τραύματος

Στο *Cultural Trauma and Collective Identity*, ο Neil Smelser (2004) επιχειρεί μια πιο σύνθετη και ακριβή συσχέτιση του ψυχικού και πολιτισμικού τραύματος. Κάνει εκτεταμένες αναφορές σε φροϋδικά και άλλα ψυχαναλυτικά και ψυχολογικά κείμενα και φροντίζει να αποφύγει τον ψυχολογικό αναγωγισμό. Μεταξύ άλλων, ενδιαφέρεται να αναδείξει τα κοινά σημεία-γέφυρες ανάμεσα στο κλινικό/ψυχικό και το πολιτισμικό τραύμα. Ένα πρώτο σημείο είναι ορισμένοι αμυντικοί μηχανισμοί αντιμετώπισης του τραύματος: άρνηση, προβολή, σχηματισμός εξ αντιδράσεως, αποπροσωποποίηση.

Ένα ακόμη σημείο επαφής του πολιτισμικού με το ψυχικό τραύμα είναι ότι αμφότερα γεννούν και συνοδεύονται από αρνητικά συναισθήματα και συγκινήσεις. Τρόμος, αγωνία, φόβος, ντροπή, ταπείνωση, θυμός, αηδία και ενοχή είναι ορισμένα από τα αρνητικά συναισθήματα που αναδεύονται με τη ρήξη του κοινωνικού ιστού και του αξιολογικού πλαισίου αναφοράς. Ο Smelser (2004: 40), μάλιστα, είναι κατηγορηματικός ως προς τη σημασία του συναισθήματος στην ανάλυση του πολιτισμικού τραύματος: 'εάν ένα πιθανό τραυματογενές συμβάν δεν συνοδευτεί από αρνητικό συναισθήμα (π.χ. μια εθνική τραγωδία, μια εθνική ντροπή, μια εθνική καταστροφή), δεν μπορεί να εκληφθεί ως τραυματικό'. Τουτό ισχύει τόσο αναφορικά με τον κοινωνικό ορισμό του τραύματος όσο και με την εννοιολογική του απαρτίωση. Η 'οικουμενική γλώσσα' των συναισθημάτων είναι απαραίτητη στη δι-απραγμάτευση του νοήματος ενός τραυματικού γεγονότος. Εάν δεν ενεργοποιηθεί το ριπίδιο των αρνητικών συναισθημάτων, ένα γεγονός δεν μπορεί να εσωτερικευθεί ως απειλητικό, καταστροφικό, φθοροποιό κ.λπ. Το συναισθήμα όμως προσφέρεται και για κάτι άλλο, εξίσου σημαντικό: είναι η φυλογενετική και οντογενετική συνάμα γέφυρα που συνδέει το πολιτισμικό και το ψυχικό τραύμα. Ένα πολιτισμικό τραύμα επιφέρει μεν δραματικές αλλαγές και πλήγματα στα συστήματα αναφοράς και στις πολιτικο-οικονομικές δομές μιας κοινωνίας ή μιας ευρείας κοινωνικής ομάδας (ένας εμφύλιος πόλεμος λόγω χάρη, όπως ο ελληνικός), πλην όμως είναι τα άτομα ως άτομα που δέχονται την επίδραση των αλλαγών αυτών έτσι ώστε το τραύμα του μακρο-επιπέδου (πολιτισμικό τραύμα) να ξαναμεταφραστεί σε όρους μικρο-επιπέδου (ψυχικό ή προσωπικό και κλινικό, δηλαδή, τραύμα). Γνωρίζουμε, άλλωστε, από την κοινωνιολογία των συγκινήσεων [sociology of emotions] ότι τα συναισθήματα είναι κρίκοι που συνδέουν το συλλογικό με το ατομικό, τις κοινωνικές δομές με την ατομική συμπεριφορά (Barbalet 1998: 27).

Ο Smelser επιμένει στην αναλογία μεταξύ μηχανισμών άμυνας και αντιμετώπι-

σης σε αμφότερα τα είδη τραύματος. Υπογραμμίζει λοιπόν τη 'μετατόπιση' και την 'προβολή' αναφορικά με την απόδοση ευθύνης και την εκλογίκευση του τραύματος. Ο ηθικός πανικός, η δαιμονοποίηση του άλλου, οι αποδιοπομπαίοι τράγοι, τα εξιλαστήρια θύματα, η συνωμοτική εξήγηση της ιστορίας στην περίπτωση των πολιτισμικών τραυμάτων είναι μηχανισμοί άμυνας ομότακτοι με εκείνους του ψυχικού τραύματος. Ένας άλλος παρόμοιος αμυντικός μηχανισμός είναι η διπλή τάση ανάμνησης (αναβίωσης) και επιλησμονής. Για το ίδιο τραυματικό γεγονός, ακριβώς διότι συνιστά πεδίο επίδικων ερμηνειών και νοηματοδοτήσεων, από τη μια μεριά εκφράζεται το αίτημα 'να τα αφήσουμε πια πίσω μας', από την άλλη, όμως, διατυπώνεται η προτροπή 'να διατηρήσουμε την ιστορική μας μνήμη'. Κατ' αναλογία, στις κλινικές περιπτώσεις ψυχικών τραυμάτων παρατηρείται στο ίδιο άτομο αφενός η άρνηση και η αποφυγή (αμνησία, συναισθηματική παράλυση, απόθηση κ.λπ.), αφετέρου δε η αναβίωση του τραύματος μέσω καταναγκαστικών επαναλήψεων.

Όπως καταδεικνύει η τοποθέτηση του Smelser, υπάρχουν αρκετά κοινά μεταξύ πολιτισμικού και ψυχολογικού τραύματος. Υπάρχουν κλινικοί ψυχολόγοι (Ehrenreich 2003) ευαίσθητοι στις κοινωνιολογικές παραμέτρους, οι οποίοι δηλώνουν ότι η αποκλειστική εστίαση στο ατομικό βίωμα υποβαθμίζει τις κοινωνικές συνέπειες του τραυματισμού και παραγνωρίζει τις ευρύτερες πολιτισμικές παραμέτρους που ενδέχεται να συμβάλλουν στην επώλωση (π.χ. κουλτούρες της συγγνώμης) ή στη διατήρηση του τραύματος (π.χ. κουλτούρες της εκδίκησης). Και τούτο διότι το τραύμα της πρώιμης, τουλάχιστον, παιδικής ηλικίας, κατά τον Freud, ναι μεν είναι μια διάρρηξη του αλεξιδιεγερτικού συστήματος, πλην όμως συνιστά πάντοτε μια αναδρομική εμπειρία το νόημα της οποίας κατασκευάζεται εκ των υστέρων.⁶ Τα τραύματα αρχικά απωθούνται, τελούν σε λανθάνουσα κατάσταση [latency] και κατόπιν ανασύρονται εφόσον και όταν υπάρξουν οι κατάλληλες συνθήκες, οπότε και αποκτούν ένα νόημα για το υποκείμενο. Δεν προκύπτει λοιπόν αυτομάτως το ψυχικό τραύμα. Εμφανιζόμενο ως σύμπτωμα (νεύρωση τραυματικής αιτιολογίας) σε μεταγενέστερο χρόνο, όταν το υποκείμενο έρθει αντιμέτωπο με καταστάσεις που ενεργοποιούν απωθημένα αρνητικά συναισθήματα, το ψυχικό τραύμα είναι πάντοτε μια ανακατασκευή. Το υποκείμενο αισθάνεται το τραύμα όταν οι συγκυρίες της ζωής του θέσουν τέρμα στο α-συμπτωματικό χρονικό διάστημα [symptom free interval] και το υποχρεώσουν να εκτεθεί εκ των υστέρων στην ανάδευση της αρνητικότητας που αντιπροσωπεύει το εκάστοτε (και όχι απαραίτητως πρώιμο) ναρκισσιστικό πλήγμα. Ακριβώς τότε είναι που χαλαρώνουν οι μηχανισμοί άμυνας.

Όπως, λοιπόν, το πολιτισμικό, έτσι και το ψυχικό τραύμα είναι μια μεθύτερη εμπειρία, μια ανάμνηση και μια ανασυγκρότηση ενός αρνητικού βιώματος. Για τον Freud (1986: 317), μάλιστα, το ψυχικό τραύμα δεν είναι αναγκαστικά προϊόν σωματικής εμπειρίας, δεν είναι απαραίτητως ένα συγκεκριμένο συμβάν (όπως στην περίπτωση του πολιτισμικού τραύματος)· μπορεί κάλλιστα να είναι μια εντύπωση ή φαντασίωση.

Κάτι επίσης κοινό στις δύο έννοιες είναι η έντονη και ανεξάλειπτη επίδραση της τραυματικής εμπειρίας: το πολιτισμικό τραύμα επιφέρει αμετάκλητες αλλαγές στη συλλογική μνήμη και ταυτότητα· το ψυχικό τραύμα επιφέρει παθογόνες επιπτώσεις διαρκείας στην ψυχική οργάνωση του υποκειμένου. Δεν είναι όμως όλες οι αρνητικές και τραυματικές καταστάσεις που οδηγούν σε τραύμα (πολιτισμικό ή ψυχικό). Όπως είδαμε, η διαδικασία της κοινωνικής κατασκευής είναι εκείνη που μετατρέπει επιλεκτικά μια κινδυνώδη και επιβλαβή συνθήκη σε 'τραύμα' ως ορόσημο της κοινωνικής μνήμης και της συλλογικής ταυτότητας. Παρομοίως, σύμφωνα με τον Freud (2003: 85-6), μια τραυματογενής συνθήκη μεταστοιχειώνεται σε τραύμα όταν η 'ποσότητά' της είναι τόσο ώστε το δυναμικό της αρχής της ηδονής να μην μπορεί να τη διαχειριστεί ή όταν υπερβαίνει τις σαδομαζοχιστικές φαντασιώσεις του υποκειμένου, όπως ισχυρίζεται μία μελετήτρια του 'τραυματικού' (Φλωρεντίν 1981). Και στις δύο περιπτώσεις, οι 'προ-τραυματικές' συνθήκες καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό τον ίδιο τον σχηματισμό του τραύματος αλλά και τις μετα-τραυματικές εξελίξεις. Εμπειρίες καλής μητρότητας, αναπτυγμένο ιδανικό του Εγώ, ικανότητα επεξεργασίας και ενσωμάτωσης είναι ορισμένοι ενδογενείς προ-τραυματικοί εσωτερικοί παράγοντες που περιστέλλουν τον σχηματισμό του ψυχικού τραύματος και επιτρέπουν την προσαρμογή του ατόμου στο μετα-τραυματικό περιβάλλον περιορίζοντας τα συμπτώματα. Αντιστοίχως, το πολιτισμικό τραύμα μονίμως εγείρει το ερώτημα: 'τραύμα για ποιον;'. Και τούτο, υπό την έννοια ότι η ανισοκατανομή οικονομικού, συμβολικού, κοινωνικού και πολιτικού κεφαλαίου επηρεάζει -αν δεν καθορίζει- τις ευαισθησίες των επιμέρους κοινωνικών ομάδων απέναντι στις τραυματογενείς συνθήκες.⁷ Ούτε όλοι υφίστανται το τραύμα ομοειδώς και ούτε όλοι υιθετούν τις ίδιες στρατηγικές αντιμετώπισης του (Sztompka 2004: 166-7).

Από τα όσα προηγήθηκαν καθίσταται σαφές ότι ανάμεσα στο πολιτισμικό και το ψυχικό τραύμα υπάρχουν πολλά κοινά στοιχεία: αποτελούν εκ των υστέρων κατασκευές, συνοδεύονται από αρνητικά συναισθήματα, αφήνουν μόνιμα ίχνη στη δομή της προσωπικότητας και ενεργοποιούν παρόμοιους αμυντικούς μηχανισμούς. Πού έγκειται λοιπόν η διαφορά τους;

Οι βασικές διαφορές τους είναι τρεις. Η *πρώτη* έγκειται στο ότι μπορούμε να μι-

λάμε για πολιτισμικό τραύμα δίχως απαραίτητως αυτό να έχει βιωθεί από όλους, αμέσως ή εμμέσως (Eyerman 2001:3, 2004: 61, 2004a). Ναι μεν για να υπάρξει πολιτισμικό τραύμα δεν είναι αναγκαίο να το έχουν βιώσει όλοι άμεσα, ακριβώς επειδή ορισμένοι το εγκολπώνονται εμμέσως από την επιλεκτική συλλογική μνήμη, πλην όμως δεν προϋποθέτει ότι οι πάντες εμπλέκονται σε αυτό.⁸ Εκείνο που ουσιαστικά χαρακτηρίζει το πολιτισμικό τραύμα είναι η διάρρηξη του κοινωνικού δεσμού, των συλλογικών πλαισίων αναφοράς και των μηχανισμών αναπαραγωγής των κοινωνικών υποσυστημάτων ή/και του κοινωνικού συστήματος στην ολότητά του. Ακόμα και αν κάποιοι εξαιρεθούν από τη διαδικασία αυτή, δεν παύει το πολιτισμικό τραύμα να υπάρχει και να παράγει μόνιμα αποτελέσματα. Κάτι τέτοιο, βεβαίως, δεν μπορεί να λεχθεί ούτε κατ' αναλογία για το ψυχικό τραύμα.

Η *δεύτερη διαφορά* αφορά τους μηχανισμούς θέσμισης και υπόθαλψης του τραύματος. Το κλινικό τραύμα συγκροτείται και διακινείται από τους ενδο-ψυχικούς μηχανισμούς της απόθησης, της άρνησης, της προσαρμογής και της επεξεργασίας. Το πολιτισμικό τραύμα, αντιθέτως, είναι αποτέλεσμα ρηματικών (και ως εκ τούτου εξουσιαστικών) μηχανισμών ορισμού/χαρακτηρισμού ενός γεγονότος ως τραυματικού (Smelser 2004: 38-9, Edkins 2003: 44-5). Όπως προαναφέρθηκε, αυτό είναι αποτέλεσμα κοινωνικών κινητοποιήσεων από αντίπαλες ομάδες-φορείς, οργανικούς και παραδοσιακούς (κατά Gramsci) διανοούμενους και τα ΜΜΕ. Όλοι αυτοί ερίζουν ως προς: α) την ύπαρξη του ίδιου του τραυματικού γεγονότος (βλ. τη διαμάχη για την αλήθεια του Ολοκαυτώματος); β) την ερμηνεία του (ήταν, αίφνης, τα φυλακισμένα μέλη του ΕΑΜ 'πολιτικοί κρατούμενοι' ή 'ποινικοί'; ήταν η σύρραξη του 1946-49 'εμφύλιος' ή 'συμμοριτοπόλεμος;') και γ) τα αρμόζοντα συνδυαστικά συναισθήματα (θυμός, λύπη, νοσταλγία, ενοχή, ντροπή, αηδία, υπερηφάνεια κ.λπ.).

Η *τρίτη διαφορά* έγκειται στο ότι το ψυχικό τραύμα μπορεί να μην συνδέεται με κάποιο συγκεκριμένο γεγονός, αλλά να δομείται γύρω από μία φαντασίωση. Αντιθέτως, το πολιτισμικό τραύμα διαμορφώνεται πάντα με αναφορά σε κάποιο γεγονός του οποίου η ακρίβεια, η ανάμνηση και η σημασία είναι υπό διαπραγματεύση. Το πολιτισμικό τραύμα είναι ένα γεγονός που ναι μεν έχει κατασκευασθεί νοηματικά, πλην όμως υπήρξε αντικειμενικά πριν από οποιαδήποτε συμβολική διαμεσολάβηση. Η 'τύχη' του, ο χαρακτηρισμός του δηλαδή ως τραύματος ή όχι εξαρτάται από το 'καθεστώς σηματοδότησης' των εκάστοτε συγκυριών. Ένα παράδειγμα εδώ αρκεί: στις αρχές Δεκεμβρίου του 1938 ο ιαπωνικός στρατός εισέβαλε και μέσα σε έξι εβδομάδες εξολόθρευσε 300.000 άμαχους Κινέζους στην περιοχή Nanking. Η ακρότητα αυτή ήταν γνωστή εξ αρχής στη διεθνή κοινή γνώμη και όμως ουδέποτε

κατέστη εθνικό 'τραύμα' για την ίδια την Κίνα ή την Ιαπωνία ή ακόμα και πανανθρώπινο τραύμα όπως το Ολοκαύτωμα/γενοκτονία των εβραίων.

Ανεξαρτήτως των συναφειών και των διακρίσεων ανάμεσα στις δύο έννοιες, η θεωρία του πολιτισμικού τραύματος έχει ένα ειδικό βάρος στην ανάλυση των σύγχρονων κοινωνιών. Έχει προταθεί ως θεωρία μέσου βεληνεκούς (Alexander 2004: 24) προκειμένου να απαντήσει σε επείγοντα εννοιολογικά και κανονιστικά ερωτήματα της 'κοινωνίας της διακινδύνευσης'. Διότι δεν είναι φυσικά τυχαίο που η θεωρία αυτή αναδειχθηκε τώρα, στην υστερο-νεωτερική κοινωνία της διακινδύνευσης (του ετεροπαθούς και ακούσιου ρίσκου, δηλαδή), στην οποία η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης τείνει να καταστεί φυσιολογική συνθήκη (Beck 1992: 24, 79), υπό την έννοια ότι: α) εμποδώνεται βαθμηδόν ένα πρότυπο του υποκειμένου 'ως-αυτό-που-μπορεί-να-τρωθεί' και β) διαρρηγνύεται η εμπιστοσύνη σε θεσμούς και συστήματα αναφοράς. Ως εκ τούτου, η κοινωνία της διακινδύνευσης είναι μια κοινωνία τραυματογενής, μια κοινωνία η αυτο-εικόνα της οποίας δεν οργανώνεται πλέον γύρω από το κύριο και εν πολλοίς καθουχαστικό σημαίνον 'πρόδοος'. Ακριβώς επειδή ο περί την πρόοδο και την ανάπτυξη λόγος έχει εν πολλοίς υποκατασταθεί από τον λόγο της κρίσης, το 'τραύμα' καθίσταται κεντρική αναφορά των σύγχρονων κοινωνιών.⁹

Όπως και η 'κρίση', το 'τραύμα' έχει ιατρική νοηματική καταγωγή, όμως αυτή που μετράει είναι η μεταφορική του χρήση. Επειδή όμως το μεταφορικό του νόημα είναι υπό συνεχή διαπραγμάτευση, από την ανάλυση του πολιτισμικού τραύματος μπορεί να προκύψει μια διφορούμενη στάση ζωής: από τη μια μεριά, το τραύμα μπορεί να ενεργοποιήσει τη λογική της αυτο-εκπληρούμενης προφητείας, θυματοποιώντας το υποκείμενο και καλλιεργώντας μια μοιρολατρική κουλτούρα της διακινδύνευσης και της αβοηθησίας. Όπως αναφέρει η Edkins (2003: 4), ένα γεγονός χαρακτηρίζεται τραυματικό όχι μόνον όταν προσβάλλει τις δυνατότητες των υποκειμένων, αλλά και όταν εκ παραλλήλου υπονοεί την άρση και την αθέτηση των σχέσεων εμπιστοσύνης.

Από την άλλη μεριά, όμως, τα πολιτισμικά τραύματα είναι δυνατόν να διευρύνουν το πεδίο της κοινωνικής κατανόησης και ενσυναίσθησης. Η θέσμισή τους εμπεριέχει αυτομάτως τον ορισμό ενός θύματος, την απόδοση ευθυνών και τον επιμερισμό υλικών και συμβολικών συνεπειών. Τα ισχυρά συναισθήματα που συνοδεύουν το πολιτισμικό τραύμα συνεπάγονται ταύτιση όχι μόνο των μελών της εσωομάδας, αλλά και την ταύτιση του ευρύτερου κοινού με τα θύματα και τους ζημιωμένους του τραύματος. Εδώ, βεβαίως, καιρίο (αν και συχνά διφορούμενο) ρόλο παίζουν τα μέσα ενημέρωσης επειδή η διευρυμένη διαθεσιμότητα της φέρουσας πλη-

ροφορίας επιτρέπει την ενουναίσθηση με απομακρυσμένους άλλους (Thompson 1999: 417κε). Η παρατήρηση του πόνου των άλλων δεν εξυπηρετεί πάντα τη λογική του θεάματος, δεν γεννά πάντοτε οιονοει-συγκινήσεις, συγκινήσεις δηλαδή που δεν κινητοποιούν, δεν έχουν διάρκεια και απονεκρώνουν τις ευαισθησίες μας (Meštrović 1997). Η διαμεσολαβημένη συμμετοχή στον πόνο των άλλων (ιδιαίτερα, μάλιστα, όταν το τραύμα είναι σφοδρό και δύσκολα αντιμετωπίσιμο) μπορεί να οδηγήσει σε νέες μορφές κοινωνικής αλληλοεπίδρασης (Alexander 2004: 22, 24). Η έκθεση σε τραυματικές εικόνες μπορεί να λειτουργήσει ως 'πρόσκληση να στρέψουμε την προσοχή μας, να σκεφθούμε, να μάθουμε, να εξετάσουμε τις αιτιολογίες που επικαλούνται οι κρατούντες για να δικαιολογήσουν τον συλλογικό πόνο' (Sontag 2003: 121-2). Το τραύμα του μακρινού άλλου είναι δυνατόν να εγείρει την ευθύνη για τη ζωή και την αξιοπρέπεία του. Θα λέγαμε, μάλιστα, ότι διευκολύνει τη συνάντηση μαζί του και κινητοποιεί το είδος εκείνο του ηθικού μιμητισμού για το οποίο είχε μιλήσει ο Walzer (2003): ένα ηθικό ελάχιστο που δεν εξυπηρετεί κανένα ιδιαίτερο συμφέρον αλλά ρυθμίζει τη συμπεριφορά καθενός με επωφελή για όλους τρόπο. Αυτό εξάλλου δεν ήταν το νόημα των διεθνών κινητοποιήσεων κατά του πολέμου στο Ιράκ και η αλληλεγγύη που εκφράστηκε υπέρ των λαών της Νοτιοανατολικής Ασίας μετά τον σεισμό της 26/12/2004;

Τι γίνεται όμως με τα δικά μας ιστορικά τραύματα, με τον δικό μας πόνο; Πώς μπορεί η θεωρία του πολιτισμικού τραύματος να συμβάλει στην κατανόηση της εμμαντόν [emic] τραυματικής εμπειρίας και στην έκβασή της (το πεπρωμένο της); Πέρα από τη σχετικοποίηση των μεγεθών και των όρων υπό τους οποίους διαμορφώνεται επιλεκτικά η συλλογική μνήμη και οι ενάντιες συλλογικές ταυτότητες, πέρα, δηλαδή, από την αποδόμηση που ασκεί σε πραγματοποιημένες αφηγήσεις που ορίζουν ποικίλα πολιτικά, εθνικά, ιστορικά και άλλα τραύματα, η θεωρία του πολιτισμικού τραύματος μπορεί να συμβάλει στην κατανόηση των δικών μας δεινών αντλώντας από τις συνάψεις και όχι από τις διαφορές της από τις ψυχαναλυτικές θεωρήσεις του κλινικού-προσωπικού τραύματος. Εδώ η κοινωνιολογική προσέγγιση του τραύματος πρέπει να πάρει στα σοβαρά την ψυχαναλυτική διαπίστωση ότι η έννοια του τραύματος αναφέρεται σε μια δυναμική διαδικασία που περιέχει τόσο το ίδιο το τραυματικό στοιχείο (τη διάρρηξη του ψυχικού ιστού), όσο και τη διαδικασία επούλωσής του (Κούριας 2004: 63).

Σημειώσεις

1. Για μια εισαγωγή στην προβληματική, βλ. το συλλογικό έργο των Olick, Vinitzky-Seroussi & Levy (2011).

2. Για μια εισαγωγή, βλ. Smith (2006). Βλ., επίσης, Δεμερτζής (1989).

3. Για μερικές γενικές καταγραφές της βιβλιογραφίας και της ερευνητικής δραστηριότητας του κλάδου, βλ., σχετικά, Crane (1994), Long (1997) και, ειδικότερα για την πολιτισμική κοινωνιολογία, Smith (1998) & Spillman (2001). Αξίζει μάλιστα να σημειωθεί ότι η δημιουργία ανάλογου Τομέα από τη European Sociological Association έγινε σχετικά πρόσφατα.

4. Όπως το υποδηλώνει και ο Sztoimka (2004: 165-6) 'τα πολιτισμικά τραύματα προκαλούνται από μείζονες κοινωνικές αλλαγές και ενεργοποιούνται από τραυματικές συνθήκες και καταστάσεις που ερμηνεύονται ως απειλητικές, άδικες και ανάρμοστες'.

5. Για συγκεκριμένα παραδείγματα, βλ. Alexander 2003: 99.

6. Δεν είναι τυχαίο που στην ψυχαναλυτική βιβλιογραφία γίνεται λόγος για 'αναδρομικό τραύμα' ως το τραύμα par excellence. Ορίζεται δε ως η αντίληψη μιας ειδικής κατάστασης προκαλούσα τη θύμηση μιας προηγούμενης εμπειρίας, η οποία σε τρέχοντα χρόνο γίνεται τραυματική. Πρβλ. J. Sandler (1967). Πρβλ. Lalpalnche & Pontalis (1986: 503-7), Αποστολακίας (2004), Στεφανάτος (2004).

7. Οι πολιτισμικές τραυματογενείς συνθήκες διακρίνονται σε αναγκαιές και ικανές-επιταχυντικές. Οι αλλαγές αυτές πρέπει να είναι ξαφνικές, απρόσμενες, θεμελιώδεις και ολομερείς και ως τέτοιες γεννούν ως επί το πλείστον τρόμο, φόβο και αγωνία. Ως ικανές και επιταχυντικές συνθήκες είναι εκείνες που αφορούν πιθανές αρνητικές συγκυρίες στο εσωτερικό μιας χώρας καθώς και στο διεθνές περιβάλλον, όπως και παρελθούσες συναφείς εμπειρίες.

8. Όπως συμβαίνει με τις επόμενες γενιές ενός εμφυλίου ή μιας γενοκτονίας. Πρβλ. Πλουμπιδής (2004), Φλωρεντίν (1981), Grubrich-Simitis (2004).

9. Ένεκα της θέσης που κατέχει στον δημόσιο λόγο/διάλογο, το 'τραύμα' θα μπορούσε να εκληφθεί είτε ως κεντρική φαντασιακή σημασία, με την έννοια που έχει δώσει στον όρο ο Καστοριάδης (1978: 492-511), είτε ως ένα κύριο σημαίνον, με την έννοια με την οποία περιβάλλουν τον όρο αυτόν σύγχρονοι θεωρητικοί που συνδυάζουν τη λακανική, κυρίως, ψυχανάλυση με την κοινωνική θεωρία (Žižek 1989: 87κ, Laclau 1990: 39-41, 183-4, Λίποβατς-Δεμερτζής 1994: 107-114, Stavrakakis 1999: 80-81). Υπό την πρώτη έννοια, το 'τραύμα' καθίσταται ένα παριστάνειν δια του οποίου η κοινωνία θεωρίζεται και θεωρείται όχι γενικά και αφηρημένα, αλλά ως συγκεκριμένη κοινωνία (της διακινδύνευσης), μέσω και βάσει του οποίου τα άτομα διαμορφώνονται ως κοινωνικά άτομα. Υπό τη δεύτερη έννοια, το 'τραύμα' λειτουργεί ως ένα *point de capiton* που οργανώνει αναδρομικά το περιεχόμενο του λόγου (τα αφορούμενα σημαίνοντα) εγκλωβώντας και ταυτοποιώντας συνάμα τα υποκείμενα (ως θύματα).

Βιβλιογραφικές αναφορές

Alexander, J. (2002). 'On the Social Construction of Moral Universals: The "Holocaust" from War Crime to Trauma Drama', *European Journal of Social Theory*, 5 (1): 5-85.

Alexander, J. (2003). *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, New York: Oxford University Press.

- Alexander J., (2004). 'Toward a Theory of Cultural Trauma', στο J. Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J., R. Eyerman, B. Giesen, N. Smelser & P. Sztompka (2004). *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Αποστολακάας, Χ. (2004). 'Freud-Ferenczi: Σαγήνη και τραύμα', *Εκ των Υστέρων*, 12: 37-60.
- Barbalet, J. (1998). *Emotion, Social Theory, and Social Structure. A Macrosociological Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck U. (1992). *Risk Society. Towards a New Modernity*, London: Sage Publications.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction*, Harvard: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. & R. Johnson (1990). *The Field of Cultural Production*. New York: Columbia University Press.
- Collins, R. (1999). *Macrohistory: Essays in the Sociology of the Long Run*, Stanford: Stanford University Press.
- Crane, D. (επιμ.) (1994). *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives*, London: Wiley-Blackwell.
- Δεμερτζής Ν. (1996). *Ο Λόγος του Εθνικισμού. Αμφίσημο σημασιολογικό πεδίο και σύγχρονες τάσεις*, Αθήνα-Κομοτηνή: εκδ. Αντ. Σάκκουλα.
- Edkins, J. (2003). *Trauma and the Memory Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ehrenreich, J. (2003). 'Understanding PTSD: Forgetting "Trauma"', *Journal of Social Issues*, 3(1): 15-28.
- Eyerman, R. (2001). *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eyerman, R. (2004). 'Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity', στο J. Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Eyerman, R. (2004a). 'The Past in the Present. Culture and the Transmission of Memory', *Acta Sociologica*, 47(2): 159-169.
- Freud, S. (2003 [1940]). *An Outline of Psychoanalysis*, London: Penguin Books.
- Freud, S. (1986 [1939]). 'Moses and Monotheism: Three Essays', στο *The Origins of Religion*, The Pelical Freud Library, vol. 13, London: Penguin Books.
- Freud, S. (1977). *Ψυχολογία των Μαζών και Ανάλυση του Εγώ*, Αθήνα: Επίκουρος.
- Φλωρεντίν, Ρ. (1981). 'Συμβολή στην Κατανόηση της Επιθετικότητας Παιδιών από Γονείς που επέζησαν του Εβραϊκού Ολοκαυτώματος. Συγκριτική μελέτη δύο κοινοτήτων Ελλάδας και Ισραήλ', αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, ΑΠΘ.
- Giddens, A (1984). *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press.
- Grubrich-Simitis, I. (2004). 'Από τη συγκεκριμενοποίηση στη μεταφορικότητα', *Εκ των Υστέρων*, 12: 12-30.
- Καστοριάδης, Κ. (1978). *Η Φαντασική Θέσπιση της Κοινωνίας*, Αθήνα: εκδ. Ράππα.
- Κοφριάς, Γ. (2004). 'Ο τρόπος και ιάσηται', *Εκ των Υστέρων*, 12: 61-70.
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso.
- Laplanche, J. & J.-B. Pontalis (1996). *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, Αθήνα: Κέδρος.

- Levy, D. & N. Szneider (2006). *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Long, E. (επιμ.) (1997). *From Sociology to Cultural Studies: New Perspectives*, London: Wiley-Blackwell.
- Lowenthal, D. (1998). *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Λίποβατς Θ. & Ν. Δεμερτζής (1994). *Δοκίμο για την Ιδεολογία. Ένας διάλογος της κοινωνικής θεωρίας με την ψυχανάλυση*, Αθήνα: εκδ. Οδυσσέας.
- Mann, M. (1986). *The Sources of Social Power, Volume 1: A History of Power from the Beginning to AD 1760*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McDonald, D. (1976). *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley: University of California Press.
- Meštrović, S. (1997). *Postemotional Society*, London: Sage Publications.
- Mills, C. W. (1956) *The Power Elite*, New York: Oxford University Press.
- Misztal, B. (2003). *Theories of Social Remembering*, Maidenhead: Open University Press.
- Moore, B. (1967). *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*, New York: Beacon.
- Olick, J.K., V. Vinitzky-Seroussi & D. Levy (επιμ.) (2011). *The Collective Memory Reader*, Oxford: Oxford University Press.
- Πλουμιδης, Δ. (2004). 'Ψυχικοί τραυματισμοί σε παιδιά του εμφυλίου πολέμου στην Ελλάδα και η εξέλιξη τους μέσα στον χρόνο', *Εκ των Υστέρων*, 11: 130-139.
- Roudometof, V. (2007). 'Collective Memory and Cultural Politics: An Introduction', *Journal of Political and Military Sociology*, 35(1): 1-16.
- Sandler, J. (1967). 'Trauma, Strein and Development', στο S. Furst (επιμ.), *Psychic Trauma*, New York: Basic Books.
- Smelser, N. (2004). 'Psychological Trauma and Cultural Trauma', στο J. Alexander et al. *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Smith, P. (1998). *The New American Cultural Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, P. (2006). *Πολιτισμική Θεωρία: Μια εισαγωγή*, Αθήνα: Κριτική.
- Sontag, S. (2003). *Παρατηρώντας τον Πόνο των Άλλων*, Αθήνα: εκδ. Scripta.
- Spillman, L. (επιμ.) (2001). *Cultural Sociology*, London: Wiley-Blackwell.
- Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the Political*, London: Routledge.
- Στεφανάτος, Γ. (2004). 'Από την επαναεγγραφή του παιδικού βιώματος στην παγίωση της λιβιδινικής ιστορίας: το ψυχικό τραύμα στην εφηβεία', *Εκ των Υστέρων*, 12: 71-89.
- Sztompka, P. (2004). 'The Trauma of Social Change. A Case of Postcommunist Societies', στο J. Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*, New York: Random House.
- Thomas, W.I. (1928). 'The Behaviour Pattern and the Situation', Papers and Proceedings of the Twenty-Second Annual Meeting of the *American Sociological Society* Vol. XXII <http://www.asanet.org/images/asa/docs/pdf/1927%20Presidential%20Address%20%28William%20Thomas%29.pdf>

- Thompson, J. (1999). *Νεωτερικότητα και Μέσα Επικοινωνίας*, 2η έκδ. εισαγ.-επιμ. Ν. Δεμερτζής, Αθήνα: εκδ. Παπαζήση.
- Urry, J. (1990). *The Tourist Gaze*. London: Sage.
- Volkan, V. (2004). *Blind Trust. Large Groups and their Leaders in Times of Crisis and Terror*. Charlottesville, Virginia: Pitchstone Publishing.
- Walzer, M. (2003). *Η Ηθική εντός και εκτός των συνόρων*, Αθήνα: εκδ. Πόλις.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society*, Vol. I, Berkeley: University of California Press.
- Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.