

Ο Σύγχρονος Ελληνικός Λαϊκός Πολιτισμός:
Μεταξύ Λαογραφίας & Κοινωνικής Ανθρωπολογίας

Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας Αφιερωμένης
στον Ομότιμο Καθηγητή

ΜΗΝΑ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗ

Η πνευματική ιδιοκτησία αποκτάται χωρίς καμία διατύπωση και χωρίς την ανάγκη ρήτρας απαγόρευσης των προσβολών της. Επισημαίνεται πάντως ότι κατά τον Ν. 2121/1993 και κατά τη Διεθνή Σύμβαση της Βέρνης (που έχει κυρωθεί με τον Ν. 100/1975), απαγορεύεται η αναδημοσίευση και, γενικά, η αναπαραγωγή του παρόντος έργου, με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά, στο πρωτότυπο ή σε μετάφραση ή άλλη διασκευή, χωρίς γραπτή άδεια του εκδότη.

© Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας
Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης – Παρατηρητής της
Θράκης

Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας
Παναγή Τσαλδάρη 1,
69100 Κομοτηνή,
25310 39000 | www.he.duth.gr

Εκδόσεις Παρατηρητής της Θράκης
Έναντι Πανεπιστημιούπολης, 69150 Κομοτηνή
25310 72486 | info@paratiritisbooks.gr

Δημιουργικό, γραφιστική και τυπογραφική επιμέλεια,
διορθώσεις, μοντάζ, διαχωρισμοί, εκτύπωση, παραγωγή:
TWO K Project ΕΠΕ
Όπισθεν Οικισμού Ηφαίστου,
έναντι Πανεπιστημιούπολης, 69150 Κομοτηνή
25310 72486 | hello@2kproject.gr

Facebook @paratiritisbooks.gr | **Instagram** paratiritis.books

Περισσότερες πληροφορίες για τα βιβλία των εκδόσεων Παρατηρητής της Θράκης, καθώς και ηλεκτρονικές πωλήσεις, στις διευθύνσεις: paratiritisbooks.gr και amazon.com.

ISBN ΕΝΤΥΠΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ:

ISBN ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ:

ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

10 –Μελέτες Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας– 10

Ο Σύγχρονος Ελληνικός Λαϊκός Πολιτισμός: Μεταξύ Λαογραφίας & Κοινωνικής Ανθρωπολογίας

Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας Αφιερωμένης
στον Ομότιμο Καθηγητή

ΜΗΝΑ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗ

Επιμέλεια
Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΗΣ
ΤΗΣ ΘΡΑΚΗΣ

ΚΟΜΟΤΗΝΗ 2020

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Βασίλης Δαλκαβούκης

Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία: ορισμένες σκέψεις για μια σύγκλιση στο επίπεδο της μεθόδου

Βάλια Κράββα

Ανθρωπολογίζουσα Λαογραφία και Λαογραφίζουσα Ανθρωπολογία: η διαπολιτισμική και διεπιστημονική ματιά της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος

Μ. Γ. Βαρβούνης

Μορφές διαχείρισης του πολιτισμικού αποθέματος στον σύγχρονο ελληνικό λαϊκό πολιτισμό

Κατερίνα Μάρκου

Οι γιορτές της Παλιάς Πόλης της Ξάνθης ως πολιτισμικό και τουριστικό θέλγητρο. Πολιτιστική πολιτική και διαχείριση

Νάντια Μαχά-Μπιζούμπ

Η συνομιλία Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στη μελέτη του παραδοσιακού και σύγχρονου ενδύματος

Μ. Γ. Σέργης

Ο Σταύρος Ζουμπουλάκης Στ' αμπέλια της Αυτοεθνογραφίας. Αναπαραστάσεις όψεων του «παραδοσιακού» στην «ύστατη ώρα» του (δεκαετία του 1960), σε μια κοινότητα της Λακωνίας

Θανάσης Κούγκουλος

Από την ηθογραφία στον αναστοχασμό των τοπικών ταυτοτήτων: Οι μουσουλμάνοι των Ιωαννίνων στην πεζογραφία του Χρήστου Χρηστοβασίλη και της Emel İnci

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

Μ. Γ. Βαρβούνης

Συμπληρωματικά στην εργογραφία του Μηνά Αλ. Αλεξιάδη (2018-2020)

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στον τόμο αυτό περιλαμβάνονται επτά ανακοινώσεις από την Επιστημονική Ημερίδα που διοργανώθηκε στην Κομοτηνή, στις 15 Μαΐου 2019, προς τιμήν του Ομότιμου Καθηγητή του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του ΕΚΠΑ Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, και με την ευκαιρία της αναγόρευσής του σε επίτιμο διδάκτορα της Σχολής Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης. Ο τίτλος της Ημερίδας, που φανερώνει και τη θεματική της, ήταν «Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός: μεταξύ Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας».

Όλοι οι συμμετέχοντες είναι μέλη του «Εργαστηρίου Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας» του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας του ΔΠΘ, του οποίου ο γράφων έχει την τιμή να είναι Ιδρυτής και Διευθυντής. Τους ευχαριστώ ολόψυχα, όχι μόνο για τη συμμετοχή τους στην Ημερίδα και στον παρόντα τόμο, αλλά πρωτίστως για τη φιλία, τη συναδελφικότητα, την εκτίμηση και την εμπιστοσύνη τους, που αποτελούν τις αμοιβαίες βασικές αρχές πάνω στις οποίες έχει θεμελιωθεί η πολύχρονη και αποδοτική συνεργασία μας. Είναι πρωτίστως φίλοι και μετά συνάδελφοι και συνεργάτες, και αυτό δίνει έναν ιδιαίτερο τόνο στην καθημερινότητά μας, αποτελώντας πηγή έμπνευσης για όλους μας.

Ας μου επιτραπεί εδώ να παραθέσω την προσφώνησή μου κατά την έναρξη της Ημερίδας, που νομίζω είναι απολύτως χαρακτηριστική των σκοπών και των επιστημονικών επιδιώξεών της. Είχα πει τότε:

«Καθώς η Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών του Πανεπιστημίου μας τιμά σήμερα με την ύψιστη ακαδημαϊκή διάκριση του επίτιμου διδάκτορα έναν κορυφαίο Έλληνα λαογράφο, τον Ομότιμο Καθηγητή Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του ΕΚΠΑ Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, η Ημερίδα, που προηγείται της σχετικής τελετής και την οποία διοργανώνουμε προς τιμήν του, αναφέρεται σε ζητήματα σχετικά με τον λαϊκό πολιτισμό.

Ειδικότερα, αναφέρεται σε όψεις και μορφές του σύγχρονου ελληνικού λαϊκού πολιτισμού, με τον οποίο ο τιμώμενος σήμερα Καθηγητής συστηματικά ασχολήθηκε στο ακαδημαϊκό και ερευνητικό, στο διδακτικό και συγγραφικό του έργο. Εί-

να δε απολύτως χαρακτηριστικό το γεγονός ότι εισηγητές της Ημερίδας είναι συνάδελφοι της Σχολής και του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας, αλλά και του Τμήματος Γλώσσας, Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξινίων Χωρών, οι οποίοι ανήκουμε στο “Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας”. Το Εργαστήριο ιδρύθηκε το 2015 και έκτοτε έχει αναπτύξει ιδιαίτερα μεγάλη ερευνητική και εκπαιδευτική δράση, όπως άλλωστε φαίνεται και από τα πεπραγμένα του, που καταχωρούνται στην αντίστοιχη ιστοσελίδα του.

Όσα θα ακουστούν στη συνέχεια αποτελούν δείγματα του ερευνητικού έργου που επιτελούμε στο Εργαστήριο, στα Τμήματα και στη Σχολή μας για ζητήματα λαϊκού πολιτισμού, σε πείσμα των δύσκολων και άχαρων καιρών μας, κατά τους οποίους η υποχρηματοδότηση της έρευνας σε τομείς των ανθρωπιστικών σπουδών προξενεί κάθε είδους δυσχέρειες. Σε πείσμα ακόμη όσων θα ήθελαν σε αντιπαλότητα συναφείς κλάδους, όπως η Λαογραφία και η Κοινωνική Ανθρωπολογία, όσων έχουν μείνει σε ένα αναμφίβολα συγκρουσιακό παρελθόν που πλέον όμως παρήλθε οριστικά, ή όσων όντας ετερόφωτοι και μη έχοντας δυνατότητα να παρακολουθήσουν τις σχετικές διεθνείς ακαδημαϊκές και ερευνητικές εξελίξεις αναμασούν και επαναλαμβάνουν αυτά που έχουν ακούσει από άξιους προγενέστερους ερευνητές, οι οποίοι όμως έζησαν σε άλλες εποχές και υπό διαφορετικές συνθήκες.

Σήμερα οι δύο αυτοί επιστημονικοί κλάδοι έχουν συγκλίνει σε πολλά ζητήματα, κατά κανόνα συνεργάζονται και πάντως δεν βρίσκονται σε αντίθεση. Και βεβαίως μια στείρα και άλογη πολεμική, ενίοτε εκφρασμένη με “ελληνικούρες”, άκριτη γλωσσιθηρική χρήση του τελικού “ν” και φιλολογικού τύπου ακροβασίες, δεν βοηθά καθόλου την πρόοδο του σχετικού αναγκαίου επιστημονικού διαλόγου, καθώς εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με σχολικού τύπου καλολογικά δοκίμια που αυτοχαρακτηρίζονται “καινούργια” χωρίς να λένε στην πραγματικότητα τίποτε το ουσιαστικό, αλλά με συστηματικό επιστημονικό λόγο, που γράφεται με συγκεκριμένους κανόνες και ακολουθεί ορισμένους επίσης μεθοδολογικούς δρόμους.

Θερμά ευχαριστώ τους συναδέλφους, που ερευνώντας και γράφοντας “ανάμεσα” –κατά την προσφυέστατη έκφραση του Βασίλη Δαλκαβούκη–, δέχθηκαν να πάρουν μέρος στην Ημερίδα με εισηγήσεις, παρουσιάζοντας στοιχεία του ερευνητικού έργου τους και τιμώντας έτσι με την παρουσία τους τον Καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, στον οποίο η παρούσα ημερίδα είναι αφιερωμένη.

Ευχαριστώ ξεχωριστά τους στενούς και άμεσους συνεργάτες μου στο Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του ΔΠΘ, το οποίο έχω την ιδιαίτερη τιμή από την ίδρυσή του να διευθύνω, την Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Νάντια Μαχά-Μπιζούμη και τον ακούραστο και πολύτιμο κ. Θανάση Κούγκουλο, Μέλος Ε.ΔΙ.Π., ο οποίος μάλιστα ανέλαβε, όπως πάντα, το οργανωτικό βάρος και το έφερε σε πέρας με απόλυτη επιτυχία. Αποτελούν απόκτημα για το Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας και όλοι ευχόμαστε γρήγορα να ανέλθουν τις βαθμίδες της ακαδημαϊκής ιεραρχίας, όπως το αξίζουν.

Ευχαριστώ τέλος τους φοιτητές μας και το κοινό που προσήλθε για να παρακολουθήσει την Ημερίδα μας. Η αγάπη και το ενδιαφέρον τους αποτελούν σταθερά το πιο ισχυρό κίνητρο για να συνεχίζουμε τις προσπάθειές μας».

Ευχαριστώ ιδιαιτέρως τις εκδόσεις του «Παρατηρητή της Θράκης», και προσωπικά την κ. Τζένη Κατσαρή και το προσωπικό του εκδοτικού οίκου, για τη συνεργασία μας και την ανάληψη της παρούσας έκδοσης, που στοιχεί και με ορισμένα από τα δικά της προσωπικά επιστημονικά και πνευματικά ζητούμενα. Ευχαριστώ επίσης το Μέλος Ε.ΔΙ.Π. του «Εργαστηρίου Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας» Δρ. Θανάση Κούγκουλο, για την πολύτιμη βοήθειά του στην όλη προσπάθεια διοργάνωσης και διεξαγωγής της Επιστημονικής Ημερίδας, από την οποία προήλθε ο μετά χείρας τόμος.

Ευελπιστώ ότι θα αποτελέσουν τα πρακτικά της Ημερίδας αυτής ένα ακόμη βήμα στον νηφάλιο επιστημονικό διάλογο μεταξύ ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, και ειδικότερα μεταξύ Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, ο οποίος έχει αρχίσει τα τελευταία χρόνια, επιτέλους, και στη χώρα μας. Πρόκειται για έναν διεπιστημονικό διάλογο αναστοχασμού, από τον οποίο μόνο επιστημονικά κέρδη μπορούν να προκύψουν και τον οποίο έχει επιλέξει να υπηρετήσει εμπράκτως το «Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας» του ΔΠΘ, με τα ερευνητικά του προγράμματα, και το εν γένει ερευνητικό, συγγραφικό και εκδοτικό έργο των μελών του.

Κομοτηνή, Απρίλιος 2020
Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Την Τετάρτη 15 Μαΐου 2019, η Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης, μετά από εισήγηση του γράφοντος, αναγόρευσε σε επίτιμο διδάκτορά της τον Ομότιμο Καθηγητή Λαογραφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών Μηνά Αλ. Αλεξιάδη. Κατά την πρακτική που έχουμε καθιερώσει τα τελευταία χρόνια στη Σχολή μας, προηγήθηκε Επιστημονική Ημερίδα από μέλη της Σχολής, με τίτλο «Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός: μεταξύ Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας», της οποίας επιστημονικά υπεύθυνος ήταν και πάλι ο γράφων. Τα εκτενή πρακτικά με τις ανακοινώσεις της Ημερίδας αυτής περιλαμβάνονται στον μετά χείρας τόμο.

Σύμφωνα με το πρόγραμμα, η Επιστημονική αυτή Ημερίδα περιλάμβανε δύο συνεδρίες. Στην πρώτη, με πρόεδρο τον τ. Καθηγητή Λαογραφίας του Τμήματος Γλώσσας, Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξινίων Χωρών κ. Μ. Γ. Σέργη, περιλήφθηκαν οι εξής ανακοινώσεις: Μανόλης Βαρβούνης: «Μορφές διαχείρισης του πολιτισμικού αποθέματος στον σύγχρονο ελληνικό λαϊκό πολιτισμό»· Κατερίνα Μάρκου: «Οι γιορτές της Παλιάς Πόλης της Ξάνθης ως πολιτισμικό και τουριστικό θέλγητρο. Πολιτιστική πολιτική και διαχείριση»· Νάντια Μαχά-Μπιζιούμη: «Η συνομιλία Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στη μελέτη του παραδοσιακού και σύγχρονου ενδύματος» και Θανάσης Κούγκουλος: «Από την ηθογραφία στον αναστοχασμό των τοπικών ταυτοτήτων: Οι μουσουλμάνοι των Ιωαννίνων στην πεζογραφία του Χρήστου Χρηστοβασίλη και της Emel İnci».

Στη δεύτερη, πρόεδρος ήταν ο γράφων, και στη διάρκεια της ακούστηκαν οι εξής ανακοινώσεις: Μανόλης Σέργης: «Ο Σταύρος Ζουμπουλάκης Στ' αμπέλια της Αυτοεθνογραφίας. Αναπαραστάσεις όψεων του "παραδοσιακού" στην "ύστατη ώρα" του (δεκαετία του 1960), σε μια κοινότητα της Λακωνίας· Βασίλης Δαλκαβούκης: «Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία: ορισμένες σκέψεις για μια σύγκλιση στο επίπεδο της μεθόδου» και Βάλια Κράββα: «Ανθρωπολογίζουσα Λαογραφία και Λαογραφίζουσα Ανθρωπολογία: η διαπολιτισμική και διεπιστημονική ματιά της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος»,

ενώ επηκολούθησε σύντομη αλλά γόνιμη επιστημονική συζήτηση επί των ανακοινώσεων.

Ο τιμώμενος με αυτή την Επιστημονική Ημερίδα Καθηγητής, δεν είναι μόνον ένας επιφανής πανεπιστημιακός δάσκαλος, που ανάλωσε τη ζωή του στην έρευνα και τη διδασκαλία της Λαογραφίας. Είναι επίσης ο άνθρωπος που με την καθημερινή παρουσία και την πρόθυμη βοήθειά του, στήριξε τις λαογραφικές σπουδές στα πανεπιστήμια της Ελλάδος και της Κύπρου, συντάσσοντας πλήθος εισηγητικών εκθέσεων και συμμετέχοντας σε πολλές εκλογικές διαδικασίες σε όλα τα ελληνικά πανεπιστήμια, φροντίζοντας για την ανανέωση του επιστημονικού ανθρώπινου δυναμικού της επιστήμης μας. Είναι παράλληλως ο ακαδημαϊκός δάσκαλος που τον λόγο και το παράδειγμά του στήριξε και βοήθησε πλειάδα νεωτέρων ομοτέχνων του, οι οποίοι του αποδίδουν, αντιπελαργεύοντας, τιμή, σεβασμό και αναγνώριση.

Αποτελεί κοινή διαπίστωση των ομοτέχνων μας ότι ο Ομότιμος Καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης κατάφερε στη διάρκεια της μέχρι σήμερα ερευνητικής, διδακτικής, συγγραφικής και εν γένει ακαδημαϊκής πορείας του να προωθήσει σημαντικά τις λαογραφικές σπουδές στην Ελλάδα και να ενισχύσει την επιστημονική εξωστρέφεια και τη διεθνή αναγνώριση της ελληνικής Λαογραφίας. Ανέδειξε πολλούς μαθητές, συνέβαλε στην ανανέωση του προσωπικού της Λαογραφίας και στη στελέχωση των σχετικών πανεπιστημιακών σχολών και ερευνητικών κέντρων. Κυρίως όμως συνέβαλε θετικά στη θεωρητική, μεθοδολογική και θεματολογική ανανέωση της ελληνικής Λαογραφίας.

Παράλληλως με τη μειλιχίότητα, τη φυσική του ευγένεια και την ηπιότητα του χαρακτήρα του, με την εμμονή στις αρχές της ζωής και της επιστήμης του, ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης έχει κερδίσει επάξια μια αξιοζήλευτη θέση όχι μόνο μεταξύ των ομοτέχνων του, αλλά και στην ελληνική κοινωνία γενικότερα, ειδικότερα δε στις καρδιές των συμπατριωτών και των συναδέλφων του. Κι αυτό εξηγεί και τη διοργάνωση της Επιστημονικής Ημερίδας, της οποίας τα πρακτικά περιλαμβάνονται στον παρόντα τόμο.

Ο τίτλος και το περιεχόμενο της Ημερίδας, που αναφέρεται στη μελέτη του σύγχρονου ελληνικού λαϊκού πολιτισμού από τη Λαογραφία και από την Κοινωνική Ανθρωπολογία, ανταποκρίνεται τόσο στη νεωτερική ματιά που ο Αλεξιά-

δης πρόσφερε στην ελληνική Λαογραφία, όσο βεβαίως και στο ερευνητικό έργο που συντελείται στο «Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας» του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης, του οποίου όλοι οι συμμετέχοντες, άρα και οι συγγραφείς του παρόντος, είναι μέλη ενεργά. Αξίζει λοιπόν αρχικά να παρουσιαστεί η πορεία και το έργο του Εργαστηρίου αυτού, για να γίνει στη συνέχεια κατανοητή η συμβολή του τόσο στη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού, όσο και στο επιστημονικό ζητούμενο των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών στον τόπο μας, που είναι ο γόνιμος και ουσιαστικός επιστημονικός διάλογος της Λαογραφίας με την Κοινωνική Ανθρωπολογία.

Η ιστορία των προσπαθειών για την ίδρυση μιας σχετικής με τη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού ακαδημαϊκής ερευνητικής μονάδας στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης ξεκίνησε τον Απρίλιο του 1999, όταν μαζί με τη συνάδελφο τότε Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Φωτεινή Τσιμπιρίδου, υποβάλαμε πρόταση και σχέδιο για την ίδρυση «Εργαστηρίου Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Λαογραφίας» στο Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας του ΔΠΘ. Ακολούθησαν πολλές, για ποικίλους λόγους που δεν είναι του παρόντος, άκαρπες σχετικές προσπάθειες, και τελικά το 2010, μαζί με τον συνάδελφο στο Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας του ΔΠΘ Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Βασίλειο Δαλκαβούκη υποβάλαμε πρόταση για την ίδρυση «Εργαστηρίου Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας», το οποίο πριν ακόμη από την επίσημη ίδρυσή του οργανώσαμε και εξοπλίσαμε, ώστε να λειτουργήσει σε εκπαιδευτικό και ερευνητικό επίπεδο από το ακαδημαϊκό έτος 2011-2012 κ. εξ., και το οποίο ανέπτυξε διεθνείς επιστημονικές συνεργασίες¹.

Το «Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας» ιδρύθηκε τελικά το 2015 [ΦΕΚ 1390 τ. Β΄ (6 Ιουλίου 2015), σ. 15212-15214, αρ. απόφασης Α4777] και σε αυτό εντάχθηκαν οι συνάδελφοι του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας κ. Βασίλειος Δαλκαβούκης, Αναπληρωτής Κα-

1 Βλ. σχετικά Vas. Chrysanthopoulou – J. L. Bacas, «The Ethnological Sciences in Greece since the Late 1980s: The view from Folklore and Social Anthropology», στο Klaus Roth (επιμ.), *Changing Paradigms. The State of the Ethnological Sciences in Southeast Europe – Ethnologia Balkanica. Journal for Southeast European Anthropology* 17 (2014), 109.

θηγητής, κ. Κατ. Μάρκου, Επίκουρη Καθηγήτρια, κ. Νάντια Μαχά-Μπιζούμη, Επίκουρη Καθηγήτρια και κ. Β. Κράββα, Επίκουρη Καθηγήτρια, αλλά και οι κ. Μ. Γ. Σέργης, Καθηγητής (ως την αφυπηρέτησή του το 2019) και Ελευθ. Χαρατσιδης, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Γλώσσας, Πολιτισμού και Φιλολογίας Παρευξινίων Χωρών, δεδομένου ότι και το Τμήμα αυτό ανήκει στη Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών του ΔΠΘ. Τον Οκτώβριο του 2015, η Γενική Συνέλευση του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας του ΔΠΘ με εξέλεξε Διευθυντή του Εργαστηρίου² για την τριετία 2015-2018. Η εκλογή μου στη διεύθυνση του Εργαστηρίου ανανεώθηκε παμπηφεί από τη Συνέλευση του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας τον Οκτώβριο του 2018, για την τριετία 2018-2021. Τον Ιανουάριο του 2016 στο Εργαστήριο εντάχθηκε και το μέλος ΕΤΕΠ του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας κ. Σταύρος Κιοτσέκογλου, ώστε να είναι ανοικτό και να δέχεται φοιτητές σε καθημερινή βάση, ενώ παράλληλα να υποστηρίζεται τεχνικά και γραμματειακά το επιτελούμενο εκπαιδευτικό και ερευνητικό έργο. Από το ακαδημαϊκό έτος 2017-2018 στο Εργαστήριο εντάχθηκε και το μέλος Ε.ΔΙ.Π. του Τμήματος κ. Αθαν. Κούγκουλος, Δρ. φ.

Στο Εργαστήριο εντάχθηκε το πρωτογενές λαογραφικό υλικό που συλλέγεται στο Τμήμα από το 1993 και αποτελεί το «Λαογραφικό Αρχείο» του Τμήματος, αποτελείται δε από χειρόγραφες συλλογές πρωτογενούς λαογραφικής ύλης, καταγραφές ήχου και εικόνας, αναλογικές και ψηφιακές, καθώς και ορισμένα μουσειακά αντικείμενα³. Το υλικό αυτό

-
- 2 «Πρωτοπορεί το ΔΠΘ ιδρύοντας Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας», *Ο Χρόνος* 13705 (9 Οκτωβρίου 2015), 1, 15· Ν. Ορφανός, «Επιστημονικές κατακτήσεις του Καθηγητή κ. Μανόλη Γ. Βαρβούνη», *Σαμιακόν Βήμα* 4008 (21 Δεκεμβρίου 2015), 8.
 - 3 V. Chrissanthopoulou, «Students' Collections of Ethnographic Material in the Folklore Museum and Archives of the University of Athens: Continuity and Change in Folklore Theory and Methodology», στο Ev. Karamanes (επιμ.), *Du terrain à l' archive. Les archives de folklore et d' ethnologie entant que poles de recherche, d' education et de culture/Από την επιτόπια έρευνα στο αρχείο. Τα λαογραφικά και εθνολογικά αρχεία ως πόλοι έρευνας, εκπαίδευσης και πολιτισμού. Διεθνές Συνέδριο για τα 100 χρόνια του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών (1918-2018) – 310^ο Συνέδριο του Δικτύου Fer – Eurethno του Συμβουλίου της Ευρώπης – 1^ο Συνέδριο της Γαλλόφωνης Ομάδας Εργασίας της Société Internationale d' Ethnologie et de Folklore (SIEF). Athènes-Aθήνα 2019, 445.*

καταλογογραφείται, εμπλουτίζεται και αποτελεί αντικείμενο έρευνας και άντλησης λαογραφικών πληροφοριών, τόσο για ερευνητές, όσο και για προπτυχιακούς, μεταπτυχιακούς και διδακτορικούς φοιτητές, στο πλαίσιο των σπουδών τους. Η ερευνητική ενασχόληση με το υλικό αυτό, αλλά και ο διαρκής εμπλουτισμός του με νέες επιτόπιες έρευνες και καταγραφές, αποτελεί βασική ερευνητική εργασία και προτεραιότητα του Εργαστηρίου⁴.

Το εαρινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 2015-2016 στο Εργαστήριο εργάστηκαν και εκπαιδεύτηκαν πενήντα φοιτητές, ενώ το αντίστοιχο εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 2016-2017 εργάστηκαν και εκπαιδεύτηκαν τριάντα φοιτητές του Τμήματος, στο πλαίσιο του προγράμματος ΕΣΠΑ για την πρακτική άσκηση των φοιτητών. Υπό την επίβλεψη και την καθοδήγησή μου, και με τη συνεργασία του ειδικού στους υπολογιστές μέλος Ε.ΔΙ.Π. Δρ. πληροφορικής κ. Κυρ. Σγουρόπουλου, καταρτίστηκε πλήρης ηλεκτρονικός κατάλογος με διάφορες εφαρμογές και δυνατότητες αναζητήσεων στοιχείων του πρωτογενούς αυτού λαογραφικού υλικού, ο οποίος έχει αναρτηθεί στην ιστοσελίδα του Εργαστηρίου, ώστε το υλικό αυτό να αξιοποιηθεί από κάθε ενδιαφερόμενο ερευνητή⁵.

Επίσης, στο ίδιο πλαίσιο, κατά το ακαδημαϊκό έτος 2016-2017, οι εκπαιδευόμενοι φοιτητές εξασκήθηκαν στην οργάνωση και διαχείριση αρχείων και αρχειακών συλλογών, κατατάσσοντας και ευρετηριάζοντας σχετικό υλικό του Εργαστηρίου από τη Σάμο, τη Θράκη και τον Πόντο. Παραλλήλως δε ασχολήθηκαν, υπό την επίβλεψη της συνεργάτιδος του Εργαστηρίου κ. Νάντιας Μαχά-Μπιζούμη με την αποδελτίωση βιβλιογραφίας σχετικής με τις ελληνικές λαϊκές και παραδοσιακές ενδυμασίες, καθώς και με την κατάταξη ενός σώματος εγγράφων που αποτελούν το ιστορικό αρχείο του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας, ως πρώτο βήμα για τη μελλοντική συγγραφή της ιστορίας του.

Από το ακαδημαϊκό έτος 2015-2016 το Εργαστήριο διοργανώνει σε ετήσια βάση, την άνοιξη, διημερίδα για το ερευνη-

4 Βλ. Ελ. Π. Αλεξάκης, *Λαογραφία ή Ανθρωπολογία οίκοι; Ζητήματα μεθόδου και θεωρίας*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2015, 23, σμμ. 4.

5 Σχετική αναφορά βλ. www.laographiki.gr (1 Οκτωβρίου 2016) [Γ. Χ. Κούζας].

τικό έργο που επιτελείται στο Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας, με τη συμμετοχή φοιτητών και καθηγητών. Τον Μάρτιο του 2017 το Εργαστήριο, σε συνεργασία με το «Εργαστήριο Ανθρωπολογίας» του ΔΠΘ διοργάνωσε το Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο «Οι Πομάκοι της Θράκης: Πολυεπιστημονικές και διεπιστημονικές προσεγγίσεις/The Romaks of Thrace: Multidisciplinary and Interdisciplinary Approach», στο οποίο υπήρξα πρόεδρος της οργανωτικής και μέλος της επιστημονικής επιτροπής. Οι εργασίες του συνεδρίου αυτού, στο οποίο πήραν μέρος επιστήμονες από έξι χώρες (Γερμανία, Αυστρία, Βουλγαρία, Τουρκία, Ολλανδία, Ιορδανία) πλην Ελλάδος, διεξήχθησαν με απόλυτη επιτυχία⁶.

Στο πλαίσιο του συνεδρίου αυτού, το Εργαστήριο σε συνεργασία με τον «Σύλλογο Πομάκων Ξάνθης» διοργάνωσε έκθεση πομακικού λαογραφικού υλικού, στο αμφιθέατρο της Παλαιάς Νομικής Σχολής του ΔΠΘ, στην Κομοτηνή (17-19 Μαρτίου 2017). Διοργάνωσε επίσης, σε συνεργασία με παραδοσιακούς Πομάκους μουσικούς, συναυλία με παραδοσιακά πομακικά τραγούδια, από τα χωριά Δημάριο, Γλαύκη, Σμίνθη και Σμόλιαν, ένθεν και ένθεν των συνόρων της Ελλάδας και της Βουλγαρίας στην οροσειρά της Ροδόπης, με την οποία και ολοκληρώθηκαν οι εργασίες του (Κομοτηνή, 19 Μαρτίου 2017)⁷.

Ο Διευθυντής του Εργαστηρίου είναι ο βασικός εκδότης και επιστημονικός διευθυντής της σειράς αυτοτελών επιστημονικών δημοσιεύσεων του, με τον τίτλο «Μελέτες Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας» (2015 κ. εξ.). Μέχρι στιγμής στη σειρά αυτή έχουν εκδοθεί ενέα τόμοι (2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020), ενώ ο μετά χείρας τόμος είναι ο δέκατος της σειράς. Επίσης, ως Διευθυντής του Εργαστηρίου επιμελήθηκα την ιστοσελίδα του, η οποία εντάσσεται στην

6 Βλ. «Οι Πομάκοι της Θράκης», *Παρατηρητής της Θράκης* 7293 (9 Μαρτίου 2017), 16· «Διεθνές συνέδριο για τους Πομάκους της Θράκης», *Ο Χρόνος* 14042 (9 Μαρτίου 2017), 14.

7 Δ. Συμεωνίδου, «Ένας πραγματικός επιστημονικός διάλογος για τους Πομάκους», *Ο Χρόνος* 14050 (21 Μαρτίου 2017), 9· Ν. Βαφειάδου, «Ξεκινά σήμερα το Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο “Οι Πομάκοι της Θράκης”», *Παρατηρητής της Θράκης* 7299 (17 Μαρτίου 2017), 1, 7· Κ. Μαρκενδούδης – Ν. Βαφειάδου, «Ινστιτούτο Πομακικών Μελετών ιδρύεται στο ΔΠΘ. Το επιστέγασμα του Διεθνούς Συνεδρίου για τους Πομάκους της Θράκης», *Παρατηρητής της Θράκης* 7301 (21 Μαρτίου 2017), 6-7.

ιστοσελίδα του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας του ΔΠΘ (www.he.duth.gr) ενημερώνοντάς τη διαρκώς με τις δραστηριότητες του συνεδρίου, αλλά και με ειδήσεις για την ελληνική και διεθνή επιστημονική οργάνωση και κίνηση της Λαογραφίας και της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας.

Το Εργαστήριο συμμετείχε ως συνδιοργανωτής στο ερευνητικό πρόγραμμα «Artistic practice and urban promenade (pedestrian zone). Comparative ethnological and anthropological study of Knez Mihajlova Street in Belgrade and Dionysius the Areopagite walkway in Athens», του Institute of Ethnography της Serbian Academy of Sciences and Arts (2016-2019). Από πλευράς της Σερβικής Ακαδημίας υπεύθυνη ήταν η Κύρια Ερευνήτρια του Institute of Ethnography Gordana Blagojević, PhD, και από πλευράς του Εργαστηρίου ο Διευθυντής του. Στη συγκριτική αυτή μελέτη του νεωτερικού φαινομένου των καλλιτεχνών «του δρόμου» ενεπλάκησαν και άλλοι ερευνητές από τη Σερβία και την Ελλάδα, το Εργαστήριο δε εκπροσώπησαν ο Διευθυντής και ο συνεργάτης του κ. Γ. Χ. Κούζας, Δρ. φ.

Τον Ιούνιο του 2016 το Εργαστήριο υπέγραψε συμφωνία συνεργασίας με το Institute of Ethnography της Serbian Academy of Sciences and Arts (ΕΤΗΟΓΡΑΦΣΚΟΓ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΑ – СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УΜΕΤНОСТИ-ИЗ БЕΟГРАДА, РЕПУБЛИКА СРБИЈА), καθώς και ειδικό μνημόνιο συνεργασίας με τη διευθύντρια του Ινστιτούτου Dragana Radojičić, PhD (Др Драгана Радојичић), όπου προβλέπονται κοινές ερευνητικές και εκδοτικές δράσεις, επιστημονικές ανταλλαγές και συνεργασία τόσο στο επίπεδο εκπαίδευσης προπτυχιακών και μεταπτυχιακών φοιτητών, όσο και στη διοργάνωση κοινών ερευνητικών προσπαθειών, συνεδρίων και εκδόσεων.

Στο πλαίσιο του εορτασμού για την επέτειο των 25 χρόνων λειτουργίας του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας του ΔΠΘ, το Εργαστήριο ανέλαβε την έκθεση της λαογραφικής συλλογής του ΔΠΘ. Για τον λόγο αυτό συνέστησα επιτροπή, της οποίας ανέλαβα πρόεδρος, και η οποία είχε ως μέλη την κ Β. Κράββα, Επίκουρη Καθηγήτρια του ΔΠΘ, την κ. Νάντια Μαχά-Μπιζούμη, Επίκουρη Καθηγήτρια του ΔΠΘ και την κ. Νάγια Δαλακούρα, Μουσειολόγο του Αρχαιολογικού Μουσείου Κομοτηνής, η οποία επέλεξε τα εκθέματα, σχεδίασε και εκτέλεσε την έκθεση, αλλά και προέβη στην τεκμηρίωση των

εκθεμάτων και στη συγγραφή των σχετικών συνοδευτικών κειμένων. Στην επιτροπή αυτή ανατέθηκε από την πρωταγεία του ΔΠΘ εν γένει η συντήρηση, τεκμηρίωση και φύλαξη της σημαντικής αυτής για τη Θράκη συλλογής. Τα εγκαίνια της έκθεσης με τίτλο «Η διαδρομή της Λαογραφικής Συλλογής του ΔΠΘ. Από το σκοτάδι της αποθήκης στο φως του εκθέτειν και επικοινωνείν» έγιναν στην Κομοτηνή (28 Σεπτεμβρίου 2016)⁸, και ως τον Απρίλιο του 2017 η έκθεση ήταν ανοικτή συγκεκριμένες μέρες της εβδομάδας, υποδεχόμενη πολλούς επισκέπτες, αλλά και φοιτητές και σχολεία της Ροδόπης, ώστε να λειτουργεί και εκπαιδευτικά⁹. Το κύριο μέρος της έκθεσης αυτής παρουσιάστηκε επίσης στο περίπτερο του ΔΠΘ στην «24^η Έκθεση Ανατολικής Μακεδονίας και Θράκης» (Κομοτηνή, 25-27 Νοεμβρίου 2016), αλλά και σε Διεθνές ο της Ιατρικής Σχολής του ΔΠΘ (Αλεξανδρούπολη, Μάιος 2017).

Τον Οκτώβριο του 2016 το Εργαστήριο συνέταξε και υπέβαλε στο Υπουργείο Μακεδονίας-Θράκης και σε σωματεία Ίμβριων της Ελλάδας και του εξωτερικού πρόταση για την υλοποίηση ερευνητικού προγράμματος με τίτλο «Όψεις του λαϊκού πολιτισμού της Ίμβρου: παράδοση και νεωτερικότητα. Συνέχειες, ασυνέχειες, μετασχηματισμοί. Από την Ίμβρο στην Ελλάδα». Το πρόγραμμα αυτό είχε εμένα ως επιστημονικό υπεύθυνο και σχεδιάστηκε με τη συμμετοχή και τη συνεργασία των κ. Δημ. Γουλιμάρη, Καθηγητή ΤΕΦΑΑ/ΔΠΘ, Μ. Γ. Σέργη, Καθηγητή ΤΓΦΠΠΧ/ΔΠΘ, Ν. Μαχά-Μπιζούμη, Επίκουρης Καθηγήτριας και Δρ. Γ. Κούζα.

Επίσης, το Εργαστήριο οργάνωσε και διεκπεραίωσε το ερευνητικό πρόγραμμα «Λαογραφία και Εθνογραφία του αστικού χώρου» (Νοέμβριος 2016–Ιανουάριος 2018), με εμένα ως επιστημονικό υπεύθυνο και συνεργάτες τον Δρ. Γ. Κούζα,

8 Σχετική αναφορά βλ. www.laographiki.gr (1 Οκτωβρίου 2016) [Γ. Χ. Κούζας]- Ν. Βαφειάδου, «Λαμπρά εγκαίνια της έκθεσης Λαογραφικού Υλικού του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης», *Παρατηρητής της Θράκης* 7184 (30 Σεπτεμβρίου 2016), 8-9- Στ. Φανφάνης, *Ο Χρόνος* 13933 (30 Σεπτεμβρίου 2016), 8-9.

9 Ν. Βαφειάδου, «Η Λαογραφική Συλλογή του ΔΠΘ έρχεται στο φως», *Παρατηρητής της Θράκης* 7174 (16 Σεπτεμβρίου 2016), 16-Δήμ. Συμεωνίδου, «Εγκαίνια έκθεσης με την παράδοση της Θράκης. Στο “φως” η Λαογραφική Συλλογή του ΔΠΘ», *Ο Χρόνος* 13932 (28 Σεπτεμβρίου 2016), 1, 9- «Έκθεση σαρακατσάνικου υλικού στην Κομοτηνή», sarakatsanoi.blogspot.gr/2013/11/1_20_10_2013.html.

την Επίκουρη Καθηγήτρια Νάντια Μαχά-Μπιζούμη και τη Δρ. Gordana Blagojević, ανώτερη ερευνήτρια του Institute of Ethnography της Serbian Academy of Sciences and Arts. Από το πρόγραμμα αυτό, που στηρίχθηκε σε ιδιωτικές χορηγίες, προήλθαν ένα βασικό υλικό καταγραφής της ενεστώσας κατάστασης των μελετών αστικής Λαογραφίας στον ευρωπαϊκό και αμερικανικό επιστημονικό χώρο, που μπορεί να χρησιμεύσει ως οδηγός για την ανάπτυξη της αστικής Λαογραφίας στην Ελλάδα, όσο και ανάλογες επιστημονικές δημοσιεύσεις, οι οποίες αναφέρονται αναλυτικά παρακάτω.

Στο πλαίσιο αυτού του προγράμματος, το Εργαστήριο συνδιοργάνωσε με το Етнографски институт САНУ/Institute of Ethnography SASA, τη Διεθνή Επιστημονική Ημερίδα «Уметничке праксе и градска шеталишта. Кнез Михаилова vs. шеталиште Дионисија Ареοπαγита у Атини/ Art practices and urban promenades Belgrade's Knez Mihailova Street vs. Dionysius the Areopagite Promenade in Athens» (Βελιγράδι, 6 Οκτωβρίου 2017)¹⁰. Στην ημερίδα συμμετείχε τόσο ο Διευθυντής, όσο και συνεργάτες του Εργαστηρίου με σχετικές ανακοινώσεις.

Το Εργαστήριο οργάνωσε επίσης την παρουσίαση βιβλίου του Καθηγητή Ευάγγ. Αυδίκου, *Οι τελευταίες πεντάρες*. Αθήνα 2016, σε συνεργασία με τον Σύλλογο Ηπειρωτών Ροδόπης (Κομοτηνή, 15 Μαρτίου 2017. Ομιλητές: Ζ. Γαβριλίδου, Καθηγήτρια Τμήματος Ελληνικής Φιλολογίας ΔΠΘ – Βασίλ. Δαλκαβούκης, Αναπληρωτής Καθηγητής Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας ΔΠΘ – Σπ. Κιοσές, φιλόλογος, μέλος Ε.ΔΙ.Π. του ΔΠΘ).

Με απόφαση της Γενικής Συνελεύσεως του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας του ΔΠΘ στο Εργαστήριο εντάχθηκε ως μεταδιδακτορικός ερευνητής ο Δρ. Γ. Κούζας (2016-2018), ο οποίος στο διάστημα αυτό εκπόνησε ερευνητικό πρόγραμμα μεταδιδακτορικής έρευνας με τίτλο «Σύγχρονες μορφές προφορικότητας και “ανεπίσημη” επικοινωνία: διαδόσεις

10 Βλ. Δ. Μπακιρτζάκης, «Το ΔΠΘ σε επιστημονική ημερίδα για τους καλλιτέχνες “του δρόμου”», *Ο Χρόνος* 14174 (3 Οκτωβρίου 2017), 12. Ν. Βαφειάδου, «Επιστημονική ημερίδα για τους καλλιτέχνες του “δρόμου” από το Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του ΤΙΕ και το Ινστιτούτο Εθνογραφίας της Ακαδημίας Επιστημών και τεχνών της Σερβίας», *Παρατηρητής της Θράκης* 7424 (3 Οκτωβρίου 2017), 11.

και κοινωνικοί σχολιασμοί σε έναν δήμο της Αττικής. Μια λαογραφική και εθνογραφική προσέγγιση». Το πρόγραμμα υποβλήθηκε για χρηματοδότηση μέσω του προγράμματος υποτροφιών με τίτλο «Ενίσχυση Μεταδιδακτόρων Ερευνητών/Ερευνητριών», 1^ο Κύκλος, ΕΣΠΑ 2014-2020¹¹. Στην 8^η/21-02-2017 Συνεδρία του ΔΣ του ΙΚΥ το πρόγραμμα αυτό της μεταδιδακτορικής έρευνας βαθμολογήθηκε με 96%, κατατασσόμενο τέταρτο επί 1700 προτάσεων όλων των επιστημονικών και ερευνητικών πεδίων, γεγονός που αποτελεί διάκριση αριστείας για τη μεταδιδακτορική έρευνα του Εργαστηρίου. Από το πρόγραμμα αυτό προέκυψαν και δύο σχετικές διεθνείς δημοσιεύσεις, αλλά και διδάξε επικουρικά μαθήματα Λαογραφίας σε προπτυχιακό και μεταπτυχιακό επίπεδο στους φοιτητές του Τμήματος.

Κατά τα ακαδημαϊκά έτη 2016-2017, 2017-2018 και 2018-2019 το Εργαστήριο, δια του μέλους του, της Επίκουρης Καθηγήτριας κ. Νάντιας Μαχά-Μπιζούμη, ανέλαβε την ψηφιοποίηση και τεκμηρίωση της μουσειακής συλλογής λαογραφικού υλικού του ΔΠΘ. Με βάση τη συστηματική αυτή εργασία, προέκυψε μια ψηφιακή βάση δεδομένων (διαθέσιμη στην ηλεκτρονική διεύθυνση: www.he.duth.gr/laographiki-syllogi-gallery), στην οποία όλα τα αντικείμενα της συλλογής παρουσιάζονται φωτογραφημένα, με περιγραφή αναλυτική, μελέτη και σχετική βιβλιογραφική τεκμηρίωση, ώστε η συλλογή αυτή να είναι πλέον και ηλεκτρονικά προσβάσιμη στους μελετητές που θα ήθελαν να μελετήσουν τμήματά της¹².

Το υλικό της «Λαογραφικής Συλλογής» του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης, το οποίο προέρχεται από τον ευρύτερο θρακικό χώρο, συγκεντρώθηκε συστηματικά κατά τη δεκαετία του 1980, με στόχο τη συλλογή πρωτίστως αντικειμένων από τους Σαρακατσάνους. Η συλλογή αποτελείται από υφαντά, κεντήματα (τσεβρέδες), μεμονωμένα γυναικεία και ανδρικά ενδύματα (πουκάμισα, μανικωτούς και αμάνικους επενδύτες, τσούκνες, ποδιές, κεφαλομάντιλα, ζώνες, κάλ-

11 Σύμφωνα με τις Κανονιστικές Διατάξεις του προγράμματος, όπως ορίζονται στην υπ. αριθμ. ΚΥΑ 125659/ΓΔ6/28-07-2016 του Υπουργού Παιδείας, Έρευνας και Θρησκευμάτων και του Υπουργού Οικονομίας, Ανάπτυξης και Τουρισμού (ΦΕΚ 2602/τ.Β'), όπως τροποποιήθηκε και ισχύει, και της οικείας Πρόσκλησης Εκδήλωσης Ενδιαφέροντος με αριθμό ΑΔΑ: 62ΒΦ4653ΠΣ-ΘΓΤ.

12 Βλ. Δ. Βοργιάς, «Ψηφιοποιείται ο λαογραφικός θησαυρός του ΔΠΘ», *Ο Χρόνος* 14244 (13 Ιανουαρίου 2018), 8.

τες, ποτούρια), έργα αργυροχοΐας (πόρπες, κλειδωτήρια), έργα ξυλογλυπτικής (ρόκες, αδράχτια, σφοντύλια, κασέλες, προσφορικές σφραγίδες, εικόνα), έργα μεταλλοτεχνίας (μεταλλικά εργαλεία και σκεύη), παραδοσιακά μουσικά όργανα (γκάιντα). Μεγάλο τμήμα της συλλογής κατέχουν οι σαρακατσάνικες ποδιές, οι «παναούλες», των οποίων η διακόσμηση σηματοδοτούσε τον ενδοοικογενειακό ρόλο, τη φυσική και κοινωνική ηλικία της Σαρακατσάνας, την περίσταση χρήσης. Τμήμα της συλλογής αυτής, η οποία φυλάσσεται σε αποθήκη του κτηρίου διοίκησης του ΔΠΘ, στην πανεπιστημιούπολη της Κομοτηνής, μπορεί να δει κανείς σε ειδικές προθήκες στον χώρο έξω από τα γραφεία του Πρύτανη και των Αντιπρυτάνεων του ΔΠΘ, ενώ σχεδιάζεται η μόνιμη έκθεσή του σε ειδικό μουσειακό χώρο, ο οποίος έχει προβλεφθεί στο κτήριο της Σχολής Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών, στην πανεπιστημιούπολη της Κομοτηνής, και του οποίου τη μουσειολογική μελέτη, καθώς και την υλοποίηση της έκθεσης έχει αναλάβει και πάλι το Εργαστήριο.

Η ψηφιοποίηση και η τεκμηρίωση του υλικού έγινε από την κ. Μαχά-Μπιζούμη, και η ανάρτηση στην ιστοσελίδα του Εργαστηρίου έγινε με την τεχνική υποστήριξη του μέλους Ε.ΔΙ.Π. του Τμήματος Δρ. Κυριάκου Σγουρόπουλου. Στο εγχείρημα εργάστηκαν φοιτητές του Τμήματος που εκπαιδεύθηκαν στο Εργαστήριο κατά τα ακαδημαϊκά έτη 2016-2017, 2017-2018 και 2018-2019, στο πλαίσιο της πρακτικής άσκησης φοιτητών με το πρόγραμμα ΕΣΠΑ¹³.

Τον Μάρτιο του 2017 το Εργαστήριο εγκαινίασε το ερευνητικό πρόγραμμα «Τοπικός τύπος, νησιωτικότητα και καθημερινότητα: συμβολή στη σύγχρονη και νεωτερική Λαογραφία». Στο πλαίσιο του, καταρτίστηκε αρχείο τοπικού τύπου από τη Σάμο και την Κάσο, κατατάχθηκαν οι εφημερίδες και αποδελτιώθηκαν τα βασικά τους θέματα, ως πιλοτική περίπτωση μελέτης του λαογραφικού υλικού για τη μελέτη του λαϊκού

13 Βλ. «Ψηφιοποιήθηκε η πλούσια λαογραφική συλλογή του ΔΠΘ», *Ο Χρόνος* (12 Ιουλίου 2018)· «Ψηφιοποίηση και τεκμηρίωση της λαογραφικής συλλογής του ΔΠΘ», *Παρατηρητής της Θράκης* (12 Ιουλίου 2018)· «Η ψηφιοποίηση και τεκμηρίωση της Λαογραφικής Συλλογής του ΔΠΘ», *Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία* (18 Ιουλίου 2018). Διαθέσιμο στο: www.laographiki.gr· «Ψηφιοποίηση και τεκμηρίωση της λαογραφικής συλλογής του ΔΠΘ. Πραγματικός θησαυρός για κάθε μελετητή», *Παρατηρητής της Θράκης* 7613 (12 Ιουλίου 2018), 11.

πολιτισμού, το οποίο μπορούν να προσφέρουν οι τοπικές εφημερίδες, ιδίως δε οι εφημερίδες των εθνοτοπικών συλλόγων. Διευθυντής του προγράμματος είναι ο Διευθυντής του Εργαστηρίου, και σε αυτό εκπαιδεύονται κάθε χρόνο προπτυχιακοί φοιτητές του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας.

Τον Μάιο του 2017, στο πλαίσιο της ασκήσεως στο Εργαστήριο φοιτητών με το πρόγραμμα ΕΣΠΑ, καταρτίστηκε αρχείο ημερολογίων τοίχου, με δείγματα από όλη την Ελλάδα, κυρίως από τοπικούς πολιτιστικούς συλλόγους. Πρόκειται για υλικό, η μελέτη του οποίου ενδιαφέρει τα τελευταία χρόνια έντονα τόσο την ελληνική, όσο και τις ξένες Λαογραφίες. Επίσης, με πρωτοβουλία του μέλους Ε.ΔΙ.Π. του Εργαστηρίου κ. Αθ. Κούγκουλου ιδρύθηκε σε αυτό «Αρχείο Νικολάου Φαρδύ», όπου θησαυρίζονται εκδόσεις, δημοσιεύματα και φωτοαντίγραφα χειρογράφων του λογίου αυτού της Σαμοθράκης, με τα οποία εργάζονται επιστημονικά και εκπαιδεύονται φοιτητές, υπό την επίβλεψη και με τη φροντίδα του κ. Κούγκουλου.

Τον Ιούνιο του 2017 το Εργαστήριο ξεκίνησε επιστημονική συνεργασία με το «Πολιτιστικό Ίδρυμα του Ομίλου Πειραιώς», με στόχους την προώθηση δράσεων ερευνητικού και εκπαιδευτικού περιεχομένου σε τομείς κοινού ενδιαφέροντος, την ενίσχυση της επιστημονικής συνεργασίας μέσω της ανταλλαγής δημοσιεύσεων του προσωπικού των δύο φορέων, εκπαιδευτικού υλικού, δημοσιευμάτων του Εργαστηρίου και του Ιδρύματος, τεχνογνωσίας, δεδομένων. Τον Ιανουάριο του 2018, στο πλαίσιο αυτό, υπέγραψε πρωτόκολλο συνεργασίας μεταξύ του Εργαστηρίου και του Ιδρύματος. Στους σκοπούς της συνεργασίας εντάσσονται επίσης η οργάνωση κοινών επιστημονικών δραστηριοτήτων, workshops, ημερίδων, σεμιναρίων και συνεδρίων, για ζητήματα λαϊκού πολιτισμού και μουσειακής αποτύπωσης και προβολής του.

Επίσης, τον Ιούνιο του 2017 το Εργαστήριο συμμετείχε με τον Διευθυντή και το μέλος του κ. Ν. Μαχά-Μπιζούμη στον σχεδιασμό και στην υποβολή του ερευνητικού προγράμματος «Θρακογραφία». Το πρόγραμμα σχεδιάστηκε σε συνεργασία με την Εταιρεία Πληροφορικής «Τελεστώ», το «Εργαστήριο Χαρτογραφίας» του ΕΜΠ και το «Εθνολογικό Μουσείο Θράκης», και εντάχθηκε στο «ΕΠΑνΕΚ 2014-2020: Επιχειρησιακό Πρόγραμμα “Ανταγωνιστικότητα, Επιχειρηματικότητα, Καινοτομία”» και μάλιστα στην ενιαία δράση κρατικών ενισχύσεων έρευνας, τεχνολογικής ανάπτυξης και καινοτομίας «Ερευνώ – Δημιουργώ – Καινοτομώ».

Στόχος του προγράμματος αυτού είναι η δημιουργία ενός συστήματος γνώσης για τον λαϊκό πολιτισμό της Μείζονος Θράκης στον χώρο και στον χρόνο, με σημασιολογική αναπαράσταση και διασύνδεση της πληροφορίας. Πρόκειται για μια ολιστική προσέγγιση με στόχο τη δημιουργία πλατφόρμας πολυμεσικού υλικού (vídeos, εικόνες, κείμενα, κάρτες, τρισδιάστατες αναπαραστάσεις) και εφαρμογής επαυξημένης πραγματικότητας για έξυπνες συσκευές σε πραγματικό χρόνο.

Τον Μάιο του 2018 το Εργαστήριο διοργάνωσε, με οργανωτικά υπεύθυνα την Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Βασιλική Κράββα, επιστημονικά υπεύθυνο τον Διευθυντή του και με την οργανωτική φροντίδα του μέλους Ε.ΔΙ.Π. κ. Αθ. Κούγκουλου, το Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο «Το ελληνικό “λαϊκό” μυθιστόρημα του 19^{ου} αιώνα: θεωρητικά ζητήματα», στο οποίο πήραν μέρος επιστήμονες από διάφορες χώρες (Κύπρο, Ρουμανία, Γαλλία, Τουρκία και Ισπανία). Το συνέδριο αυτό ήταν αφιέρωμα τιμής στον Ομότιμο Καθηγητή του Πανεπιστημίου της Σορβόνης κ. Henri Tonnet. Οι εργασίες του συνεδρίου σημείωσαν ιδιαίτερη επιτυχία, με ιδιαίτερως αυξημένη συμμετοχή κοινού.

Στο Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας έχουν επίσης συγκροτηθεί ηλεκτρονικές βιβλιογραφικές βάσεις με θέμα α. τη Θράκη και β. την πρωτότυπη ελληνική πεζογραφία του 19^{ου} αιώνα. Οι βάσεις φιλοξενούνται σε ειδικό ηλεκτρονικό υπολογιστή και θα είναι ανοιχτές σε κάθε επιστήμονα, μελετητή και φοιτητή, ο οποίος θα θελήσει να τις συμβουλευτεί εντός του χώρου του Εργαστηρίου. Υπό την επίβλεψή μου και την επιστημονική επιμέλεια του Ε.ΔΙ.Π. του Τμήματος και μέλους του Εργαστηρίου Αθ. Κούγκουλου επιδιώκεται η συνεργασία και η αξιοποίηση ποικίλων ερευνητικών δράσεων των φορέων και του επιστημονικού δυναμικού της ευρύτερης περιοχής της έδρας του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης.

Στο παραπάνω πλαίσιο, η βάση ψηφιοποιημένης βιβλιογραφίας για τη Θράκη στηρίζεται σε αξιόπαινη πρωτοβουλία ομάδας πολιτών της Θράκης, που συγκρότησε ο κ. Θεόδωρος Κυρκούδης, η οποία χρηματοδότησε και πραγματοποίησε την ψηφιοποίηση όλων των τόμων των ιστορικής σημασίας περιοδικών *Θρακικά* και *Αρχείον του Θρακικού και Λαογραφικού Γλωσσικού Θησαυρού*. Το ψηφιακό υλικό

στη μορφή που έχει κατατεθεί στο Εργαστήριο παρέχει τη δυνατότητα στους ερευνητές να αναζητούν οποιονδήποτε όρο της επιλογής τους, μετά δε από σχετική άδεια του «εν Αθήναις Θρακικού Κέντρου», το ψηφιοποιημένο υλικό των θρακικών περιοδικών αναρτήθηκε και στην ιστοσελίδα του Εργαστηρίου.

Η βάση ψηφιοποιημένης πρωτότυπης ελληνικής πεζογραφίας του 19^{ου} αιώνα έχει καταρτιστεί από τον κ. Κούγκουλο και τη μεταδιδακτορική ερευνήτρια του Τμήματος Φιλολογίας του ΑΠΘ κ. Αναστασία Τσαπανίδου, με αφορμή το αφιερωμένο στον σημαντικό Γάλλο νεοελληνιστή Henri Tonnet Επιστημονικό Συνέδριο «Το ελληνικό “λαϊκό” μυθιστόρημα του 19^{ου} αιώνα: Θεωρητικά Ζητήματα», που διοργάνωσε το Εργαστήριο τον Μάιο του 2018. Προς το παρόν η συγκεκριμένη βάση ψηφιακής βιβλιογραφίας περιλαμβάνει διακόσιες από τις τετρακόσιες περίπου αυτοτελείς δημοσιεύσεις ελληνικών λαϊκών μυθιστορημάτων του 19^{ου} αιώνα. Στόχος του Εργαστηρίου είναι σε συνεργασία με άλλα ακαδημαϊκά ιδρύματα, επιστημονικούς φορείς και ιδιώτες να συγκεντρώσει ψηφιακά το σύνολο της ελληνικής πεζογραφικής παραγωγής του 19^{ου} αιώνα¹⁴.

Τον Ιανουάριο του 2018 το Εργαστήριο υπέγραψε προγραμματικό μνημόνιο συνεργασίας με την «Ακαδημία Λαϊκού Πολιτισμού και Τοπικής Ιστορίας», που έχει ιδρύσει ο Φορέας Πολιτισμού «Μαγνήτων Κιβωτός». Για τη διάσωση του Πολιτιστικού Αποθέματος», της Ιεράς Μητροπόλεως Δημητριάδος και Αλμυρού. Ειδικότερα, στο πλαίσιο αυτό, πέραν των κοινών ερευνητικών δράσεων, της από κοινού διοργάνωσης ημερίδων και συνεδρίων και της πραγματοποίησης κοινών εκδόσεων, από το εαρινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 2017-2018 έχουμε διοργανώσει μαθήματα τριετούς κύκλου σπουδών (2017-2021) Λαογραφίας πανεπιστημιακού επιπέδου, με τίτλο «Εισαγωγή στην επιστήμη του λαϊκού πολιτισμού», με στόχο την επιμόρφωση και εκπαίδευση εκπαιδευτικών και ανθρώπων με πανεπιστημιακή εκπαίδευση, σε ζητήματα Λαογραφίας και Τοπικής Ιστορίας, στο πλαίσιο

14 «Ένα χρήσιμο εργαλείο για κάθε επιστήμονα, μελετητή, φοιτητή μας συστήνει το Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας», *Παρατηρητής της Θράκης* 7446 (2 Νοεμβρίου 2017), 3· «Μια βάση ψηφιοποιημένης βιβλιογραφίας για τη Θράκη και την ελληνική πεζογραφία του 19^{ου} αιώνα στο Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας», *Ο Χρόνος* 14196 (2 Νοεμβρίου 2017), 13.

μιας γενικότερης προσπάθειας για την ανάπτυξη της πατριδογνωσίας στη χώρα μας. Στο πλαίσιο αυτό, το Εργαστήριο συμμετείχε με τον Διευθυντή του και την κ. Ν. Μαχά-Μπιζούμη στην παρουσίαση της επετειακής έκδοσης με τίτλο «Οι Θπσαυροί της Μακρινίτσας. Σπάνια κειμήλια απaráμιλλης θρησκευτικής και καλλιτεχνικής αξίας» (Βόλος, 6 Φεβρουαρίου 2019), με σχετικές προς την έκδοση ομιλίες.

Στις 11 Ιανουαρίου του 2018 το Εργαστήριο συνδιοργάνωσε μαζί με τον «Σύλλογο Φιλολόγων Νομού Ροδόπης» και το «Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας» την επιστημονική εκδήλωση «Ψηφιακοί πόροι στην υπηρεσία της ελληνικής εκπαίδευσης: προσβάσιμα ψηφιακά αποθετήρια και η εκπαιδευτική τους αξιοποίηση», στην αίθουσα της Δημοτικής Βιβλιοθήκης Κομοτηνής. Στην εκδήλωση αυτή, ο Διευθυντής του Εργαστηρίου παρουσίασε τις συλλογές του και τις δυνατότητες αξιοποίησής τους από τους εκπαιδευτικούς, ενώ το μέλος Ε.ΔΙ.Π. κ. Αθ. Κούγκουλος παρουσίασε την ψηφιακή συλλογή λαϊκών μυθιστορημάτων του 19^{ου} αι. του Εργαστηρίου και τις δυνατότητες χρήσης τους από τους εκπαιδευτικούς¹⁵.

Επίσης, το Εργαστήριο διοργάνωσε, με πρωτοβουλία μελών του, το Διεθνές Συνέδριο «Aspects of the Balkan Cities from 1990 to the Present: Space and People, Culture and Tourism» (Κομοτηνή, 19-21 Οκτωβρίου), με επιστημονική υπεύθυνη την Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Αικ. Μάρκου, και συνδιοργάνωσε με το ΠΜΣ του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας και την «Ένωση Προφορικής Ιστορίας» το «Σεμινάριο Προφορικής Ιστορίας» (Κομοτηνή, 20-21 Απριλίου 2018) και το Διεθνές Συνέδριο «Ταυτότητες και Ετερότητες σε περιόδους κρίσης» (Κομοτηνή, 18-20 Μαΐου 2018), με επιστημονικά υπεύθυνο τον Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Βασίλη Δαλκαβούκη.

Το 2018 το Εργαστήριο υπέγραψε πρωτόκολλο επιστημονικής και ερευνητικής συνεργασίας με το «Επιστημονικό και Εκπαιδευτικό Κέντρο Σλαβικών Σπουδών» («Научно – образовательный центр славистических исследований»)

15 Κ. Μαρκενδούδης, «Η εκπαίδευση στην ψηφιακή εποχή. Ενημέρωση για τη χρήση των ψηφιακών πόρων στο χώρο της εκπαίδευσης στην Κομοτηνή», *Παρατηρητής της Θράκης* 7493 (13 Ιανουαρίου 2018), 8· Δ. Βοργιάς, «Το διαδίκτυο στην υπηρεσία της εκπαίδευσης σε δευτεροβάθμια και τριτοβάθμια εκπαίδευση», *Ο Χρόνος* 14244 (13 Ιανουαρίου 2018), 14.

του Ινστιτούτου Σλαβολογίας της Ακαδημίας Επιστημών της Ρωσίας (Института славяноведения РАН), που εδρεύει στη Μόσχα. Η συμφωνία υπεγράφη με τη Διευθύντρια του Κέντρου Δρ. Ελένα Ουζενέβα (Κ.φ.η. Ε.С. Узенева), η συνεργασία με την οποία ανέδειξε τα κοινά μας ερευνητικά ενδιαφέροντα. Στο πλαίσιο αυτό οργανώθηκε εθνογραφική αποστολή του Κέντρου στους Πομάκους του ορεινού όγκου της Ξάνθης (15-21 Απριλίου 2018). Επικεφαλής της ρωσικής ερευνητικής αποστολής ήταν η Αναπλ. Καθηγήτρια κ. Xenia Klimova, ενώ από πλευράς του Εργαστηρίου συνεργάστηκαν οι κ. Αικατερίνη Μάρκου, Νίκος Κόκκας και ο Διευθυντής του.

Τον Ιούνιο του 2018 το Εργαστήριο υπέγραψε πρωτόκολλο επιστημονικής συνεργασίας και σχεδιασμού και εκτέλεσης ερευνητικών και επιστημονικών δράσεων με το «Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas» («Κέντρο Βυζαντινών, Νεοελληνικών και Κυπριακών Σπουδών») του Πανεπιστημίου της Γρανάδα, στην Ισπανία, και με τον Διευθυντή του, Καθηγητή κ. Μ. Morfakifis-Filaktos. Στο πλαίσιο αυτό προβλέπεται, πέρα από τα κοινά ερευνητικά προγράμματα και τη διοργάνωση συνεδρίων και ημερίδων, και η ίδρυση κοινής σειράς ηλεκτρονικών κριτικών και φιλολογικών εκδόσεων κειμένων της νεοελληνικής λογοτεχνίας του 19^{ου} αιώνα, με ιδιαίτερο λογοτεχνικό, ιστορικό και λαογραφικό ενδιαφέρον.

Στο πλαίσιο της μεταδιδακτορικής έρευνας του Δρος Αλ. Καπανιάρη και σε συνεργασία με την «Ακαδημία Λαϊκού Πολιτισμού και Τοπικής Ιστορίας», που είναι Τμήμα του Πολιτιστικού Φορέα «Μαγνήτων Κιβωτός, για τη Διάσωση του Πολιτιστικού Αποθέματος» της Ιεράς Μητρόπολης Δημητριάδος και Αλμυρού από το χειμερινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 2018-2019 δημιουργήθηκε πρόγραμμα «Πηλιορείτες εν Αιγύπτω: Αρχαιακή Εθνογραφία με την οπτική των Νέων Τεχνολογιών και του Διαδικτύου» στο πλαίσιο κύκλου σπουδών ενός έτους, διαρθρωμένου σε δύο εξάμηνα, με επιστημονικούς υπευθύνους τον Διευθυντή του Εργαστηρίου και τον κ. Καπανιάρη. Οι στόχοι του προγράμματος είναι μέσα από αυτήν τη δραστηριότητα: α) να ενισχυθεί και η μεταδιδακτορική έρευνα με το νέο υλικό, β) να παρουσιάσουμε καλές πρακτικές εφαρμογής των νέων τεχνολογιών στο πεδίο της αρχαιακής Εθνογραφίας, γ) να αξιολογήσουμε ένα νέο καινοτόμο πρόγραμμα εξ αποστάσεως (e-learning) στο

πεδίο της Εθνογραφίας και των ανθρωπιστικών σπουδών ευρύτερα, δ) να ενταχθεί η πρωτοβουλία στον νέο κύκλο εκδηλώσεων που θα πραγματοποιηθεί το 2019 στον Βόλο στο πλαίσιο της «Ναυτικής Εβδομάδας», με τιμώμενη πόλη την Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου.

Το πρόγραμμα ξεκίνησε το χειμερινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 2018-2019 και θα ολοκληρώθηκε το εαρινό εξάμηνο της ίδιας χρονιάς. Οι διδακτικές ενότητες που θα παρακολουθήσαν οι σπουδαστές είναι: Εισαγωγή στην Εθνογραφία – Ψηφιακή Εθνογραφία – Βασικές αρχές αρχειακής Εθνογραφίας – Η συνέντευξη ως εργαλείο εθνογραφικής έρευνας – Ψηφιακή αφήγηση και συλλογική μνήμη – Εργαστήριο ψηφιοποίησης και διαχείρισης τεκμηρίων και πηγών – Εργαλεία Κοινωνικής Δικτύωσης και συλλογική μνήμη.

Το 2018 στο Εργαστήριο, και σε μένα προσωπικά, ανατέθηκε η επιστημονική επίβλεψη και διαχείριση του «Εθνολογικού Μουσείου Θράκης – Αγγέλα Γιαννακίδου» της Αλεξανδρούπολης. Συγκεκριμένα, με ειδικό συμβολαιογραφικό έγγραφο, οι όροι του οποίου έγιναν δεκτοί τόσο από τη Συνέλευση του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας, όσο και από τη Σύγκλητο του ΔΠΘ, η ιδρύτρια του μουσείου κ. Αγγέλα Γιαννακίδου όρισε ότι η επιστημονική και μουσειολογική επίβλεψη και διαχείριση του μουσείου, των συλλογών και των ερευνητικών και μουσειοπαιδαγωγικών προγραμμάτων του, μετά τον θάνατό της, θα ανατεθεί σε μένα και σε επιτροπή που θα συστήσω από τα μέλη του Εργαστηρίου και στην οποία θα συμμετέχουν και δύο μέλη της οικογενείας της, υπό τον όρο η συλλογή και τα επιμέρους περιεχόμενά της να μην διασπαστούν¹⁶. Σε κάθε δε περίπτωση, η συνέχιση του έργου αυτού θα ανήκει στον Διευθυντή του Εργαστηρίου και στα μέλη του, όπως εγώ θα ορίσω τη σειρά της διαδοχής τους στην εν λόγω επιτροπή. Με τον τρόπο αυτό το Εργαστήριο και ο Διευθυντής και τα μέλη του, αρχής γενομένης από τον γράφοντα, ανέλαβαν την επιστημονική διαχείριση και επίβλεψη του αξιολογότατου αυτού λαογραφικού μουσείου, οι συλλογές και η δράση του οποίου καλύπτουν τον χώρο της μείζονος Θράκης.

16 Ν. Βαφειάδου, «Η διαχείριση του “Εθνολογικού Μουσείου Θράκης” στα “χέρια” του Τμήματος Ιστορίας – Εθνολογίας του ΔΠΘ», *Παρατηρητής της Θράκης* 7617 (18 Ιουλίου 2018), 9.

Τον Σεπτέμβριο 2018, στο Εργαστήριο συγκροτήθηκε «Αρχείο Ελένης Σβορώνου». Πρόκειται για αντίγραφα αρχαιακών τεκμηρίων αλλά και για φωτογραφίες παλαιών εκδόσεων και εφημερίδων από τα ΓΑΚ – Αρχεία Σάμου και διάφορα άλλα ελληνικά αρχεία, που αναφέρονται στο ποιητικό, πεζογραφικό και εκδοτικό έργο της ποιήτριας και εκδότριας Ελένης Σβορώνου (†1918). Το υλικό αυτό, που εμπλουτίζεται συνεχώς από νεώτερες συμπληρωματικές έρευνες, θα χρησιμεύσει για την άσκηση των φοιτητών στην εκδοτική κειμένων της νεοελληνικής φιλολογίας, με τελικό στόχο τη συγκρότηση και δημοσίευση μιας συγκεντρωτικής έκδοσης των απάντων της.

Τον Δεκέμβριο του 2018 το Εργαστήριο διοργάνωσε την Επιστημονική Ημερίδα «Ο λαϊκός πολιτισμός της Θράκης και η διαχείρισή του: Ημερίδα αφιερωμένη στην Ιδρύτρια και Πρόεδρο του “Εθνολογικού Μουσείου Θράκης” Αγγελική Γιαννακίδου» (Κομοτηνή, 12 Δεκεμβρίου 2018), με αφορμή την παραχώρηση της διεύθυνσης και της επιστημονικής διαχείρισης του «Εθνολογικού Μουσείου Θράκης – Αγγελική Γιαννακίδου» στο Εργαστήριο και στο προσωπικό του, και δι’ αυτού στο Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας και στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης. Στην ημερίδα συμμετείχαν με ανακοινώσεις ο Διευθυντής και συνεργάτες του Εργαστηρίου.

Τον Ιανουάριο του 2019 το Εργαστήριο, σε συνεργασία με την Edebiyat Fakültesi Dekanlığı (Κοσμητεία της Φιλοσοφικής Σχολής), το Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü (Τμήμα Δυτικών Γλωσσών) και το Çağdaş Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı (Τομέας Νέας Ελληνικής Γλώσσας και Λογοτεχνίας) του İstanbul Üniversitesi διοργάνωσε στην Κωνσταντινούπολη Επιστημονική Ημερίδα με τίτλο «Yunan Dünyasında Osmanlı İzleri: Kültürlerarası Bir Diyalog» (Κωνσταντινούπολη, 25 Ιανουαρίου 2019). Στην ημερίδα αυτή πήραν μέρος ο Διευθυντής του Εργαστηρίου, το μέλος Ε.Δ.Ι.Π. κ. Αθαν. Κούγκουλος και η Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Ν. Μαχά-Μπιζούμη.

Τον Μάρτιο και τον Μάιο του 2019 το Εργαστήριο, σε συνεργασία με το Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας και τη Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Επιστημών του ΔΠΘ αντιστοίχως, διοργάνωσε στην Κομοτηνή τις επιστημονικές ημερίδες «Η ελληνική γλώσσα διαχρονικά ως πολιτισμική αξία» (Κομοτηνή, 27 Μαρτίου 2019), προς τιμήν του Ομ. Καθηγητή

και ακαδημαϊκού Εμμ. Ε. Γδούτου, και «Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός: μεταξύ Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας» (Κομοτηνή, 15 Μαΐου 2019), προς τιμήν του Ομ. Καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, της οποίας τα πλήρη πρακτικά περιλαμβάνονται στον μετά χείρας τόμο.

Σε συνεργασία με την Ακαδημία Λαϊκού Πολιτισμού και Τοπικής Ιστορίας», του πολιτιστικού φορέα «Μαγνήτων Κιβωτός» της Ιεράς Μητρόπολης Δημητριάδος και Αλμυρού, το Εργαστήριο διοργάνωσε στον Βόλο (8 Ιουνίου 2019, Μουσείο Τσαλαπάτα) την Επιστημονική Ημερίδα «Αρχαιακή Εθνογραφία και αναγνώσεις σε ψηφιακό περιβάλλον: “συνομιλώντας” με τα αρχεία των Πηλιορείων “εν Αιγύπτω”», όπου παρουσιάστηκε η μεταδιδακτορική έρευνα που εκπόνησε στο Εργαστήριο ο Δρ. Αλέξανδρος Καπανιάρης, αλλά και τα αποτελέσματα σχετικής e-learning δραστηριότητας που ολοκληρώθηκε επιτυχώς, στο πλαίσιο αυτού του ερευνητικού προγράμματος.

Επίσης, το Εργαστήριο οργάνωσε και διεκπεραίωσε, σε συνεργασία με το Етнографски институт САНУ (СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИИЗ БЕОГРАДА, РЕПУБЛИКА СРБИЈА)/Institute of Ethnography SASA (Serbian Academy of Sciences and Arts) το ερευνητικό πρόγραμμα «Different Identities and Functions of Urban Space: A Comparative Study of the Circumstances in Belgrade and Athens» (Ιούλιος 2019–Ιούνιος 2023), με εμένα ως επιστημονικό υπεύθυνο και συνεργάτες τον Δρ. Γ. Κούζα, την Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Νάντια Μαχά-Μπιζούμη, το μέλος Ε.ΔΙ.Π. κ. Αθανάσιο Κούγκουλο, τη Δρ. Gordana Blagojević, τη Δρ. Ivica Todorovic, τη Δρ. Milina Ivanović Barišić, τον Δρ. Srđan Radović, τη Δρ. Jadranka Đorđević, τον Δρ. Aleksandar Krel και τη Δρ. Sonja Žakula, και τη Δρ. Nina Aksić, ερευνητές και ερευνήτριες του Institute of Ethnography της Serbian Academy of Sciences and Arts. Από το πρόγραμμα αυτό, που στηρίχθηκε σε ιδιωτικές χορηγίες, προήλθε ένα βασικό υλικό καταγραφής της ενεστώσας κατάστασης των μορφών και των εκδηλώσεων της αστικής Λαογραφίας στην Αθήνα και το Βελιγράδι, ως μελετών περίπτωσης για τη γενικότερη κατάσταση των μορφών του σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού, στην Ελλάδα και τη Σερβία, με συγκριτικές αναφορές και στο ανάλογο υλικό των υπολοίπων βαλκανικών λαών.

Τον Αύγουστο του 2019 το Εργαστήριο, σε συνεργασία με το Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας, τον Ομ. Καθηγητή Ευάγγ. Αυδίκο και το ΠΜΣ «Τοπική ιστορία – διεπιστημονικές προσεγγίσεις» του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας του ΔΠΘ συνδιοργάνωσε το 7^ο Θερινό Σχολείο Τζουμέρκων με θέμα «Τρωγοπίνοντας. Πολιτισμικές και κοινωνικές προσεγγίσεις της (αγρο)διατροφικής παράδοσης».

Το πρώτο δεκαπενθήμερο του Ιουλίου του 2019 το Εργαστήριο, σε συνεργασία με το ΠΜΣ «Σπουδές στην Τοπική Ιστορία» του Τμήματος και με την Ένωση Προφορικής Ιστορίας διοργάνωσε στο Τσεπέλοβο του Ζαγορίου το «1^ο Θερινό Σχολείο για την Προφορική Ιστορία», με τη φροντίδα του Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Βασίλη Δαλκαβούκν. Επίσης, με τη μέριμνα του ίδιου και με τη συνεργασία του ΠΜΣ του Τμήματος «Σπουδές στην Τοπική Ιστορία», το Εργαστήριο διοργάνωσε την «8^η Συνάντηση για την Εθνογραφία και την Κοινωνική και Πολιτισμική Ανθρωπολογία: στην κλίμακα του τοπικού. Διεπιστημονικές συναντήσεις της Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας με την Ιστορία και τις (δια) πολιτισμικές σπουδές».

Τον Ιούνιο 2019 το Εργαστήριο συμμετείχε με επιστημονικό υπεύθυνο τον Διευθυντή, στον σχεδιασμό και την υποβολή του ερευνητικού προγράμματος «Θράκη: Από το παρελθόν στο μέλλον. Λαογραφία και Εικονική πραγματικότητα». Η ερευνητική πρόταση σχεδιάστηκε σε συνεργασία με την Εταιρεία Infologic Συμβουλευτική και το «Εθνολογικό Μουσείο Θράκης», και εντάχθηκε στο Πρόγραμμα «Ερευνώ – Δημιουργώ – Καινοτομώ (Β΄ κύκλος)». Στην ερευνητική ομάδα συμμετέχουν τα μέλη του Εργαστηρίου, κ. Βασιλική Κράββα, κ. Αθηνά (Νάντια) Μαχά-Μπιζούμη, κ. Αθανάσιος Κούγκουλος, το μέλος Ε.ΔΙ.Π του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας Δρ. Κυριάκος Σγουρόπουλος και η Δρ. Παναγιώτα Δαλακούρα. Στόχος του Προγράμματος είναι η δημιουργία πολυμεσικού περιεχομένου (media content) το οποίο θα αποθηκευτεί στο υπό ανάπτυξη αποθετήριο πολιτισμού και θα χρησιμοποιηθεί για την ανάπτυξη εφαρμογών τουριστικής ανάπτυξης της Θράκης και του πολιτισμού της.

Το περιεχόμενο θα δημιουργηθεί από την ερευνητική ομάδα του Πανεπιστημίου και θα παρουσιάζεται επίσης σε λογισμικά τρισδιάστατης αναπαράστασης και εφαρμογές εικονικής

και επαυξημένης πραγματικότητας. Η θεματική του περιεχομένου θα είναι βασισμένη σε πέντε μυθιστορίες της Θράκης μέσα από διαδρομές, τοπολογία, Λαογραφία και άλλα στοιχεία που ζωντανεύουν πασίγνωστους θρακιώτικους μύθους και ιστορίες που θα παρουσιαστούν από πέντε «Εικονικούς Κόσμους» με τους εξής τίτλους: α) «Η πορεία της Αλεξανδρούπολης: Από το παραθαλάσσιο ψαροχώρι του 19^{ου} αιώνα στη σημερινή πόλη», β) «Από τη μουσική του μυθικού Ορφέα, στον Αηδονίδα της Θρακιώτης παράδοσης», γ) «Από τα υφαντά της Πηνελόπης ως τα μεταξωτά καραμελωτά του Σουφλίου», δ) «Οι μελύπικτοι άρτοι των Βυζαντινών και οι μακαρόνες της Σαμοθράκης», «Θρακιώτες: Οι πρόσφυγες της ανατολής και οι Μετανάστες της Δύσης».

Τον Νοέμβριο του 2019 το Εργαστήριο διοργάνωσε στην Κωνσταντινούπολη την Επιστημονική Ημερίδα «Ελληνοτουρκικοί Πολιτισμικοί Διάλογοι» (1 Νοεμβρίου 2019), στη συνεδριακή αίθουσα του Σισμανόγλειου Μεγάρου, σε συνεργασία με το Γενικό Προξενείο της Ελλάδος στην Κωνσταντινούπολη. Στην ημερίδα αυτή πήραν μέρος ο Διευθυντής του Εργαστηρίου, το μέλος Ε.ΔΙ.Π. κ. Αθαν. Κούγκουλος, η Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Ν. Μαχά-Μπιζούμη και η Καθηγήτρια κ. Damla Demirösü του İstanbul Üniversitesi – Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü – Çağdaş Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Τον χειμώνα του 2019 (29 Νοεμβρίου–1 Δεκεμβρίου) το Εργαστήριο, σε συνεργασία με το «Εργαστήριο Κοινωνικών Επιστημών» του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης της Σχολής Επιστημών Αγωγής του ΕΚΠΑ και με τον «Φάρο Ποντίων» της Θεσσαλονίκης, συνδιοργάνωσε στη Θεσσαλονίκη το Διεθνές Συνέδριο «Λαϊκή παράδοση του Πόντου: από το παρελθόν στο παρόν». Τον Σεπτέμβριο του 2020 το Εργαστήριο, σε συνεργασία με την Ακαδημία Λαϊκού Πολιτισμού Βόλου του φορέα πολιτισμού «Μαγνήτων Κιβωτός» και το Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας του ΔΠΘ, διοργάνωσε το Πανελλήνιο Επιστημονικό Συνέδριο «Ελληνική Λαϊκή Τέχνη: παλαιότερες θεματικές με σύγχρονες προσεγγίσεις». Τα μέλη του Εργαστηρίου στελέχωσαν την οργανωτική και την επιστημονική επιτροπή του Συνεδρίου, της οποίας ο Διευθυντής του υπήρξε πρόεδρος.

Τον Σεπτέμβριο του 2020 το Εργαστήριο, σε συνεργασία με το «University Research Center for Ancient European

and Eastern Mediterranean Cultures» του Πανεπιστημίου South-West University «Neofit Rilski» στο Blagoevgrad της Βουλγαρίας θα συνδιοργανώσει το «3rd International Symposium on Megalithic Monuments and Cult Practices», ως αφιέρωμα στην επέτειο των 60 χρόνων του Prof. Dr. Sc. Vasil Markov (University Congress Center Bachinovo, Blagoevgrand, 7-11 Σεπτεμβρίου 2020).

Το χειμερινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 2019-2020 το Εργαστήριο, μαζί με την Ακαδημία Λαϊκού Πολιτισμού Βόλου και τον φορέα πολιτισμού «Μαγνήτων Κιβωτός» της Ιεράς Μητροπόλεως Δημητριάδος και Αλμυρού, καθώς και τα ΓΑΚ – Αρχαία Ν. Μαγνησίας, συνδιοργάνωσε το πρόγραμμα «Τοπική ιστορία και ψηφιακά μέσα: αρχαιική Εθνογραφία σε αρχαία τοπικής ιστορίας με τη χρήση ψηφιακών μέσων». Επιστημονικοί υπεύθυνοι ήταν ο Διευθυντής του Εργαστηρίου και ο μεταδιδακτορικός ερευνητής Δρ. Αλέξανδρος Καπανιάρης, και συνεργάστηκαν η διευθύντρια των ΓΑΚ – Αρχαίων Ν. Μαγνησίας Δρ. Ανίτα Πρασά και ο σκηνοθέτης Βασίλης Λουλές. Οι συμμετέχοντες εκπαιδεύθηκαν στην παραγωγή ψηφιακών μέσων με βάση αρχαιακό υλικό, στο πλαίσιο της μεθοδολογίας και της πρακτικής των digital humanities¹⁷.

Κατά τα ακαδημαϊκά έτη 2019-2020 και 2020-2021 στο Εργαστήριο πραγματοποιήσαν τη μεταδιδακτορική τους έρευνα η Δρ. Μυροφόρα Ευσταθιάδου, με τίτλο «Μύθοι, θρύλοι και ιστορικά πρόσωπα στον Πόντο: κοινές προσλήψεις Ελλήνων και Τούρκων» και ο Δρ. Αλέξανδρος Καπανιάρης με τίτλο «Από την Αγχιάλο της Ανατολικής Ρωμυλίας στη Νέα Αγχιάλο Μαγνησίας: Αρχαιική Εθνογραφία μέσα από τις μνήμες και τα αρχαία του Αγροτικού Οινοποιητικού Συνεταιρισμού Νέας Αγχιάλου “Η Δήμητρα”». Από τα προγράμματα προέκυψαν επιστημονικές δημοσιεύσεις, ανακοινώσεις σε συνέδρια και διαλέξεις.

Τέλος, αξίζει να αναφερθεί ότι στο Εργαστήριο ανατέθηκε η μουσειολογική μελέτη του πανεπιστημιακού «Λαογραφικού Μουσείου», του μουσείου δηλαδή όπου θα εκτεθεί η λαογραφική συλλογή του ΔΠΘ, για την οποία έγινε εκτενέστερος λόγος παραπάνω, στο νέο κτήριο της Σχολής Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών, στην πανεπιστημιούπολη της Κομοτηνής.

17 Βλ. Γ. Υδραίου, «Ιστορία με ψηφιακά μέσα», *Ταχυδρόμος* (20 Σεπτεμβρίου 2019), 15.

Όσα προηγήθηκαν αποδεικνύουν νομίζω του λόγου το αληθές, ότι δηλαδή το Εργαστήριο και το ερευνητικό έργο του έχουν σχεδιαστεί ώστε να προάγουν ουσιαστικά τον επιστημονικό διάλογο της Λαογραφίας με την Κοινωνική Ανθρωπολογία, που εξακολουθεί να αποτελεί ζητούμενο για την ελληνική επιστήμη. Στο πλαίσιο αυτό ασφαλώς στοιχεί και η Ημερίδα, της οποίας τα πρακτικά περιλαμβάνονται στον παρόντα τόμο, και η οποία θέτει τον επιστημονικό αυτόν διάλογο στο επίκεντρο των στόχων και των επιστημονικών σχεδιασμών της. Αρκεί να ξαναδούμε τους τίτλους των εισηγήσεων, τα κείμενα των οποίων ακολουθούν, για να κατανοήσουμε πώς εμείς αντιλαμβανόμαστε τον διάλογο αυτό, χωρίς να είναι αναγκαίες ιδιαίτερες αναλύσεις του περιεχομένου τους: «Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία: ορισμένες σκέψεις για μια σύγκλιση στο επίπεδο της μεθόδου» – «Ανθρωπολογίζουσα Λαογραφία και Λαογραφίζουσα Ανθρωπολογία: η διαπολιτισμική και διεπιστημονική ματιά της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος» – «Μορφές διαχειρίσις του πολιτισμικού αποθέματος στον σύγχρονο ελληνικό λαϊκό πολιτισμό» – «Οι γιορτές της Παλιάς Πόλης της Ξάνθης ως πολιτισμικό και τουριστικό θέλγητρο. Πολιτιστική πολιτική και διαχείριση» – «Η συνομιλία Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στη μελέτη του παραδοσιακού και σύγχρονου ενδύματος» – «Ο Σταύρος Ζουμπουλάκης Στ' αμπέλια της Αυτοεθνογραφίας. Αναπαραστάσεις όψεων του "παραδοσιακού" στην "ύστατη ώρα" του (δεκαετία του 1960), σε μια κοινότητα της Λακωνίας» – «Από την ηθογραφία στον αναστοχασμό των τοπικών ταυτοτήτων: Οι μουσουλμάνοι των Ιωαννίνων στην πεζογραφία του Χρήστου Χρηστοβασίλη και της Emel İnci».

Μία ακόμη ακροτελεύτια παρατήρηση: το 2018 εκδόθηκε στην Αθήνα, με την επιμέλεια του Καθηγητή Λαογραφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων κ. Βασίλη Νιτσιάκου και του ερευνητή στο Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, της Ακαδημίας Αθηνών κ. Πάρη Ποτηρόπουλου, ένας σημαντικός συλλογικός επιστημονικός τόμος με τίτλο: *Λαογραφία και Ανθρωπολογία. Μια συμβολή στο διάλογο* (εκδ. Ι. Σιδέρης). Στον τόμο αυτό παρουσιάζεται μια συστηματική προσέγγιση του μεγάλου ζητήματος του διαλόγου ανάμεσα στις δύο αυτές επιστήμες, το ερευνητικό αντικείμενο των οποίων σήμερα πια σχεδόν ταυτίζεται, διαφέρουν όμως ως προς τη μέθοδο, την οπτική και τον γενικό-

τερο τρόπο μελέτης, θέασης και εξήγησης του υλικού τους.

Ο μετά χείρας τόμος σχεδιάστηκε ώστε να αποτελέσει μία ακόμη συμβολή στο μεγάλο αυτό θέμα, διαλεγόμενος επιστημονικά τόσο με τη μέχρι σήμερα υπάρχουσα βιβλιογραφία, όσο και ειδικότερα με το συλλογικό επιστημονικό έργο που προαναφέρθηκε. Σχεδιάστηκε για να παρουσιάσει τη συμβολή του «Εργαστηρίου Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας» του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης στον διάλογο αυτό και τη δική μας θέση για τα κομβικά σημεία, τα προαπαιτούμενα, τα ζητούμενα και τις μεθοδολογικές παραδοχές και βάσεις αυτού του διαλόγου. Σχεδιάστηκε, εν τέλει, για να παρουσιάσει τη δική μας άποψη στο θέμα, με την ελπίδα ότι θα αποτελέσει ένα γόνιμο και θετικό βήμα στην πρόοδο αυτού του διαλόγου, ο οποίος στη χώρα μας έχει αρχίσει μόλις τα τελευταία χρόνια να γίνεται νηφάλιος, ουσιαστικός και, προπαντός, ισότιμος, γι' αυτό και αποτελεσματικός και παραγωγικός.

Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία: ορισμένες σκέψεις για μια σύγκλιση στο επίπεδο της μεθόδου

ΒΑΣΙΛΗΣ
ΔΑΛΚΑΒΟΥΚΗΣ

Για να είμαι ειλικρινής, βρίσκω το αντικείμενο της συζήτησης αυτής της Ημερίδας εξαιρετικά προκλητικό. Δεν είναι ότι κάτι τέτοιο συζητείται για πρώτη φορά, αλλά το γεγονός ότι μια τέτοια συζήτηση διεξάγεται στο Τμήμα μας δημόσια, δηλαδή έξω από τα στενά ακαδημαϊκά «τείχη» των αιθουσών ή των γραφείων μας. Έχει βέβαια προηγηθεί η ίδρυση του Εργαστηρίου Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στο Τμήμα μας, του μοναδικού εξ όσων γνωρίζω που φέρει έναν τέτοιο τίτλο, και η σημερινή εκδήλωση είναι μια θαυμάσια ευκαιρία να εξωτερικεύσουμε τις σκέψεις μας αλλά και τις προθέσεις που μας οδήγησαν σε μια τέτοιου είδους σύγκλιση. Από τη δική μου σκοπιά, η όποια συνεισφορά θα περιοριστεί κυρίως στο ζήτημα της μεθόδου, δηλαδή της Εθνογραφίας, γιατί μια πραγματικά διεπιστημονική σύγκλιση δεν μπορεί παρά να βασίζεται –πέρα από την κοινή θεωρητική σκευή– και στην κοινότητα των μεθοδολογικών εργαλείων και τεχνικών.

Πριν όμως προχωρήσω στην κατάθεση ορισμένων σκέψεων προς την κατεύθυνση αυτή, ας μου επιτραπεί μια παρέκβαση για τον ίδιο τον όρο Εθνογραφία. Παρά το γεγονός ότι μετρά περισσότερο από δύο αιώνες ζωής στην ευρωπαϊκή γραμματεία,¹ δεν φαίνεται να έχει κατακτηθεί ακόμη ένα κοινά αποδεκτό σημασιολογικό περιεχόμενο. Από τη σκοπιά της ελληνικής Λαογραφίας, η πρώτη ουσιαστική απόπειρα για την επιστημολογική αποσαφήνιση του όρου επιχειρείται από τον Δημήτριο Λουκάτο,² με τον εναρκτήριο λόγο του στην Έδρα της Λαογραφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, στις 13 Ιανουαρίου 1967.

Η προσέγγιση της Εθνογραφίας από τον Λουκάτο φαίνεται να συμφωνεί με μια γενικότερη σημασιοδότηση του όρου τόσο από τη «γαλλική σχολή» της εποχής του –δεν είναι τυχαίο ότι θεωρεί την Εθνογραφία ως τον τρόπο για την «περιγραφή ενός μόνο έθνους»,

1 Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*, Πατάκης, Αθήνα 2011, 216-222.

2 Δ. Λουκάτος, *Λαογραφία – Εθνογραφία*, Ιωάννινα 1968.

ενώ την Εθνολογία ως «την απασχόληση της έρευνας με πολλά έθνη»³-, όσο και από τη γενικότερη αντίληψη που επικρατούσε στη βόρεια και ανατολική Ευρώπη και τα Βαλκάνια για την Εθνογραφία ως «το μέρος εκείνο της Λαογραφίας που ασχολούνταν με τον υλικό πολιτισμό και τον εθμικό βίο».⁴

Το ζήτημα ωστόσο που περιπλέκει τα πράγματα είναι η ιδιαίτερη νοσηματοδότηση της Εθνογραφίας στο πλαίσιο ενός εθνικού λόγου από τον Λουκάτο. Ο μετασχηματισμός της Εθνογραφίας, όπως την αντιλαμβάνεται, από μια «επιστήμη» –όπως τη χαρακτηρίζει,⁵ μέθοδο θα τη λέγαμε σήμερα– «διεθνή», σε μια διαδικασία «εσωτερική κάθε έθνους» που θα μελετά τα φαινόμενα ως «εκδηλώσεις των εθνικών τρόπων ζωής», φαίνεται πως εκκινεί από δύο βασικές αφετηρίες: η πρώτη, κι αυτό είναι σαφές από το ίδιο κείμενο,⁶ αφορά τη χρήση της Εθνογραφίας ως ερευνητικής στρατηγικής της Λαογραφίας «για την πλατύτερη μελέτη της ζωής του έθνους» ως «Εθνογραφίας Ελληνικής». Με τον τρόπο αυτό ο Λουκάτος αποδέχεται ουσιαστικά την ταύτιση «λαού» και «έθνους», αφού:

Οραίος [...] ο ρόλος της Λαογραφίας (όπως και της Γλωσσολογίας), όταν γίνονται εθνογραφικές επιστήμες και παρέχουν άφθονα τεκμήρια για την πολιτιστική συνοχή, καθώς και για τον πρωταρχικό ρόλο που έχει παίξει, στη διατήρηση της συνοχής αυτής (στα έθιμα και στη γλώσσα), ο ακούρατος Άτλας του έθνους, λαός.⁷

Η δεύτερη αφετηρία ωστόσο φαίνεται να είναι περισσότερο έμμεση, και κατά κάποιον τρόπο αυτονόητη, όταν σχολιάζει:

Σχετική αλλά και διαφορετική από την «Εθνογραφία» πρέπει να είναι η «Εθνολογία». (Ελληνικότετοι όροι, που ενώ γίνονται συμβατικοί στο στόμα των ξένων, μιλούν σ' εμάς αμεσώτερα, με την ελληνική φωνή της ετυμολογίας τους).

Αλλά σ' αυτήν ακριβώς την «αυτονόητη παρένθεση» βρίσκεται, κατά την άποψή μου, η ρίζα της μεγάλης επιστημολογικής απόκλισης στον τρόπο με τον οποίον Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία σημασιοδοτούν τα πράγματα. Ποιος θα μπορούσε, αλήθεια, να αμφισβητήσει την ετυμολογία της λέξης «Εθνογραφία», όπως τη δίνει ο Λουκάτος; Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στη ρίζα της λέξης βρίσκονται οι ελληνικές λέξεις «έθνος» και «γράφω», όπως υπαινίσσεται με σαφήνεια η παραπάνω αποστροφή του· ωστόσο, μια λέξη

3 Δ. Λουκάτος, *Λαογραφία – Εθνογραφία...*, ό.π., 6.

4 Β. Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, Κριτική, Αθήνα 2014, 80.

5 Δ. Λουκάτος, *Λαογραφία – Εθνογραφία...*, ό.π., 8.

6 Δ. Λουκάτος, ό.π., 12, 14-15.

7 Δ. Λουκάτος, ό.π., 16.

που σχηματίζεται από δύο ελληνικές δεν καθίσταται αυτόματα ή αυτονόητα ελληνική, δεδομένου ότι μια σειρά από διεθνείς επιστημονικούς όρους σχηματίστηκαν με αυτόν τον τρόπο αποκτώντας νόημα σε μιαν άλλη γλώσσα πολύ πριν εισαχθούν στη (νέο)ελληνική. Με τον ίδιο τρόπο η ελληνική λέξη «έθνος» δεν είχε πάντοτε τη σημασία που της αποδίδεται στη νέα ελληνική γλώσσα, ως απόδοση δηλαδή του *nation*, ενός όρου που αποκτά το πραγματικό του νόημα μετά τον Διαφωτισμό και, κυρίως κατά τον 19^ο και 20^ο αιώνα, κατά την εποχή του σχηματισμού των εθνών-κρατών στην Ευρώπη, μεταξύ των οποίων και το ελληνικό. Θα πρέπει λοιπόν να ανατρέξει κανείς σε παλαιότερες σημασίες της λέξης «έθνος», αν θέλει να δει το πραγματικό νόημα του προθέματος «ethno-» τόσο της Εθνογραφίας, όσο και της Εθνολογίας.

Από την άλλη μεριά, για την Κοινωνική Ανθρωπολογία ο όρος Εθνογραφία είναι η ελληνική απόδοση του όρου *ethnography*. Η ετυμολογία της λέξης ωστόσο δεν είναι αρκετή για να αποσαφηνιστεί το σημασιολογικό της φορτίο. Για την Κοινωνική Ανθρωπολογία ο όρος *ethnography* αποκτά μια ιδιαίτερη φόρτιση μέσα από τη χρήση του από τον Bronislaw Malinowski, όταν διατείνεται ότι ο στόχος του ανθρωπολόγου ή του εθνογράφου είναι «to grasp the native's point of view, his relation to life, to realize his vision of his world».⁸

Η διατύπωση βέβαια αυτή από τον Malinowski, υπήρξε εμβληματική για την Ανθρωπολογία συνιστώντας το λεγόμενο «πρόβλημα του Malinowski», δεδομένου ότι δεν αντιμετωπίστηκε με ενιαίο τρόπο στην ιστορική της εξέλιξη: για τους δομολειτουργιστές, ο στόχος αφορούσε την κατανόηση των αξιών και των κανόνων των «εντόπιων», ενώ για τη μεταγενέστερη ερμηνευτική Ανθρωπολογία το ζητούμενο ήταν ο πολιτισμός των εντόπιων ως «κείμενο». Από την άποψη αυτή, το διακύβευμα είναι αν κατά την εθνογραφική προσέγγιση καταγράφονται «native points of view» ή «points of view on native views».⁹ Καθόρισε έτσι, σε μεγάλο βαθμό, και την ίδια τη μεθοδολογική συγκρότηση της Εθνογραφίας στο πλαίσιο τόσο της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στην αρχή, αλλά και άλλων κοινωνικών επιστημών στη συνέχεια.

Ανεξάρτητα, πάντως, από αυτήν τη θεωρητική αντιπαράθεση για τη μεθοδολογική συγκρότηση της Εθνογραφίας, στην παράδοση της Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας, το πρόθεμα

8 B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Dutton, New York 1961 [1922], 25.

9 W. J. Anderson, «Rhetorical Objectivity in Malinowski's *Argonauts*», στο R. H. Brown (επιμ.), *Postmodern Representations: Truth, Power and Mimesis in the Human Sciences and Public Culture*, University of Illinois Press, Ουρμπάνα 1995, 81.

«ethno-» συσχετίστηκε με την εσωτερική οπτική με την οποία μια ομάδα ανθρώπων αντιλαμβάνεται τον κόσμο και παράγει αντιλήψεις και στάσεις ζωής. Αυτό τουλάχιστον φαίνεται να μας δείχνουν μια σειρά από επιστημονικά πεδία όπου το πρόθεμα «ethno-» αποτελεί το πρώτο συνθετικό: ethno-science,¹⁰ ethno-methodology (και διαζευτικά «New Ethnography»¹¹), ethno-mathematics¹² κ.ο.κ.

Αν όμως, το «ethno-» περιγράφει την εσωτερική οπτική μιας ομάδας ανθρώπων για τον κόσμο –και συνακόλουθα για τους «Άλλους»– και καθιστά την «Εθνογραφία»/ethnography μια εν πολλοίς ποιοτική μέθοδο έρευνας και ερμηνείας των ομάδων αυτών από την Κοινωνική και Πολιτισμική Ανθρωπολογία, τότε κάτω από ποιες προϋποθέσεις μπορούμε να μιλήσουμε για μια «Εθνογραφία Ελληνική» για την πλατύτερη μελέτη της ζωής του έθνους, που δεν θα είναι μόνο η λαϊκή ζωή αλλά και η αστική, που δεν θα είναι μόνο η παλαιότερη, αλλά και η πρόσφατη και η συνεχιζόμενη», όπως ισχυρίζεται ο Λουκάτος;¹³ Με άλλα λόγια, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι το πρόθεμα «ethno-» αναπαριστά την οπτική ενός συγκεκριμένου έθνους/nation ως ομάδας ανθρώπων;

Το ζήτημα είναι, ασφαλώς, εξαιρετικά περίπλοκο για να εξαντληθεί εδώ. Ωστόσο, επειδή κατά την άποψή μου συνιστά ένα κομβικό σημείο για την επικοινωνία μεταξύ Λαογραφίας και Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας, θα πρέπει οπωσδήποτε να διατυπωθεί μια κατ' αρχήν απάντηση. Αν υπάρχει λοιπόν η δυνατότητα να αναπτυχθεί μια «Εθνογραφία Ελληνική» και συνακόλουθα μια «Εθνογραφία εσωτερική του κάθε έθνους», τότε θα πρέπει να αποδεχτούμε ότι το έθνος/nation ως μονάδα έρευνας είναι μονοπολιτισμικό, διακρίνεται δηλαδή από απόλυτη πολιτισμική ομοιογένεια, και, κατά συνέπεια, μια «εθνική»/national Εθνογραφία καταγράφει και ερμηνεύει την οπτική αυτή¹⁴. Ωστόσο, μια τέτοια παραδοχή φαίνεται άτοπη, όχι μόνο γιατί το έθνος ως κατηγορία βασίζεται κατά κανόνα στην κατασκευή παραδόσεων και πολιτισμικών εκφράσε-

10 Βλ. σχετικά S. Atran, «Social Science Information/Sur Les Sciences Sociales», *Ethnoscience Today* 30:4 (1991), 595-662. T. Ingold, *The Perception of The Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Λονδίνο 2000.

11 H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, Νιου Τζέρσεϊ 1967.

12 M. Rosa - D. C. Orey, «Ethnomathematics: the cultural aspects of mathematics», *Revista Latinoamericana de Etnomatemática* 4:2 (2011), 32-54.

13 Δ. Λουκάτος, *Λαογραφία – Εθνογραφία...*, ό.π., 14.

14 Κάτι τέτοιο φαίνεται να εννοεί ο Λουκάτος (*Λαογραφία – Εθνογραφία...*, ό.π., 14), όταν αναφέρεται στην έννοια της «εθνικής απογραφής» επαναφέροντας ένα ζήτημα που είχε θέσει παλαιότερα ο Δημαράς. Βλ. Κ. Θ. Δημαράς, *Για μια εθνική απογραφή*, Εταιρεία Θρακικών Μελετών, Αθήνα 1963.

ων¹⁵ που επιδιώκουν μια τεχνητή ομογενοποίηση, αλλά για τον επιπλέον λόγο ότι στο πλαίσιο της Παγκοσμιοποίησης οι εθνικές αυτές παραδόσεις και πολιτισμικές εκφράσεις αναδιαμορφώνονται και αναπροσαρμόζονται σε μια λιγότερο ή περισσότερο ομογενοποιημένη εκδοχή του δυτικού πολιτισμού (Civilization).

Από την άλλη μεριά, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι σε κάθε περίπτωση υπάρχει τουλάχιστον η εθνική γλώσσα, και με δεδομένη την άποψη των Derrida και Rorty ότι κάθε γνώση είναι «εθνοκεντρική» αφού διαμεσολαβείται από τη γλώσσα,¹⁶ τότε υπάρχει με βεβαιότητα η δυνατότητα να καταγραφεί μια σειρά αντιλήψεων στο πλαίσιο μιας «εθνικής» Εθνογραφίας. Ωστόσο, ακόμη και στο επίπεδο αυτό, αφενός θα αγνοούσαμε μια σειρά από γλωσσικές ποικιλίες (κοινωνιολεκτικές εκφορές, διαλέκτους και ντοπιολαλιές, άλλες γλώσσες που ομιλούνται εντός ενός εθνικού κράτους πέρα από την επίσημη κ.ο.κ.) που διαφεύγουν από την ενιαία γλωσσική εκδοχή, αφετέρου η μελέτη του επίσημου εθνικού λόγου σημαίνει κατά κανόνα τη διαδικασία αποδόμησης του τεχνητού χαρακτήρα με τον οποίο παράγεται ως ρητορική κατασκευή.

Προτάσεις για μια σύγκλιση στο επίπεδο της μεθόδου

Πώς θα μπορούσε λοιπόν, μετά από όλα αυτά, να νοηματοδοτηθεί μια Εθνογραφία που να μπορεί να επικοινωνεί με τη θεωρητική και μεθοδολογική παράδοση τόσο της Λαογραφίας, όσο και της Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας; Κάτω από ποιες προϋποθέσεις η σύγκλιση θα μπορούσε να σημειωθεί στο επίπεδο της μεθόδου;

Η πρώτη και ίσως σημαντικότερη προϋπόθεση έχει ήδη επιτευχθεί, κατά την άποψή μου: πρόκειται για μια «αυτοκριτική» είτε των διαφορετικών εκδοχών ενός κυρίαρχου θετικιστικού παρελθόντος είτε της πολιτικής σκοπιμότητας σε καθεμιά από τις συμβαλλόμενες επιστήμες, τόσο την Κοινωνική και Πολιτισμική Ανθρωπολογία¹⁷, όσο και τη Λαογραφία.¹⁸ Η επάνοδος επομένως σε μια εκατέρωθεν κριτική με βάση το θεωρητικό και μεθοδολογικό παρελθόν της κάθε πειθαρχίας όχι μόνο δεν ωφελεί, αλλά μάλλον στερείται ουσιαστικού νοήματος στο παρόν, κι αυτό είναι μια δεύτερη ουσιώδης προϋπόθεση, η οποία –τουλάχιστον από τις νεότερες γενιές των

15 E. Hobsbawm & T. Ranger, (επιμ.), *Η επινόηση της παράδοσης*, μτφ. Θ. Αθανασίου, Θεμέλιο, Αθήνα 2004.

16 Βλ. σχετικά τη συζήτηση στο C. Barker, *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*, SAGE Publications, Λονδίνο 2004, 64-65.

17 Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία...*, ό.π., 39-96, 327-369.

18 Β. Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί...*, ό.π., 175-178 και Ε. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού*, Κριτική, Αθήνα 2009, 344-351.

ιστορικών, των λαογράφων και των ανθρωπολόγων- φαίνεται να έχει κατακτηθεί.

Οστόσο, μια συζήτηση περί της μεθόδου δεν μπορεί παρά να προτείνει συγκεκριμένες μεθοδολογικές συγκλίσεις και μάλιστα υπό το πρίσμα τόσο της Προφορικής Ιστορίας, όσο και της βιογραφικής μεθόδου, που μας απασχόλησαν στο πρώτο μέρος αυτού του κειμένου και έχουν βέβαια συμβάλει αποφασιστικά στη σύγκλιση «στο επίπεδο του αντικειμένου». Ας μου επιτραπεί λοιπόν εδώ να καταθέσω ορισμένες σκέψεις προς αυτή την κατεύθυνση.

α) με την αρχαιακή Εθνογραφία, δηλαδή την ανάπτυξη μιας μεθοδολογικής συζήτησης για την προσέγγιση του αρχαιακού υλικού. Η Λαογραφία μπορεί εδώ να συμβάλλει με την αναστοχαστική προσέγγιση των αρχαιακών της καταγραφών, δεδομένου του πλούτου των αρχαιοθετημένων λαογραφικών συλλογών, υιοθετώντας τα κεκτημένα τεχνικά εργαλεία της ανθρωπολογικής εκδοχής της Εθνογραφίας και την οπτική της διερεύνησης «των όρων της παραγωγής της γνώσης»,¹⁹ δηλαδή της αρχαιακής εκείνης έρευνας που αποσκοπεί στην ανάδειξη των ερμηνειών που ήδη εφαρμόστηκαν για τη συγκρότηση και την ταξινόμηση ενός αρχαιακού υλικού, χωρίς να παραγνωρίζει ότι και η ίδια συνιστά μια ακόμη ερμηνεία, ένα κοινωνικά και πολιτισμικά συγκροτημένο εγχείρημα που εντάσσεται στο γενικότερο «κείμενο του πολιτισμού», το οποίο επιχειρεί να αποκωδικοποιήσει. Μια κατεύθυνση αυτού του είδους θα δικαίωνε ακόμη περισσότερο την –ήδη εκπεφρασμένη από τη σκοπιά της Λαογραφίας– κατεύθυνση όχι μόνο της ιστορικότητάς της²⁰ αλλά και της αναστοχαστικής της διάθεσης:

Να γίνει η Λαογραφία ένα είδος ιστορικής επιστήμης, του κοινού ανθρώπου, της καθημερινότητας, που χειρίζεται αρχαιολογικές και ιστορικές μεθόδους. Σ' αυτό η ελληνική Λαογραφία είναι καλά προετοιμασμένη, γιατί η ιστορική διάσταση από την αρχή ήταν εδώ έντονα παρούσα. Απλώς έχει αποδεσμευτεί από την ιδεολογική φόρτιση της απόδειξης της συνέχειας και μπορεί να αντιμετωπίσει με ψυχραιμία το νέο ιδεολόγημα της μη συνέχειας, που δημιουργήθηκε στα πλαίσια της ιδεολογικής κριτικής του εθνισμού στους κύκλους της αμερικανικής κυρίως Ανθρωπολογίας, το οποίο όμως είναι εξίσου μια κατασκευή.²¹

19 P. Papailias, *Genres of Recollection. Archival Poetics and Modern Greece, Anthropology, History and the Critical Imagination*, Palgrave Macmillan, Νέα Υόρκη 2005, 8-10.

20 Βλ. σχετικά Μ. Γ. Μερακλής, «Ιστορική λαογραφία», στο Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία, Πρακτικά Συνεδρίου στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2001, 30-37.

21 Β. Πούχνερ, «Η Λαογραφία στον 21^ο αιώνα», *Λαογραφία* 40 (2004-2006), 16-17.

β) με την Εθνογραφία της κοινωνικής μνήμης, με την έννοια της διαμόρφωσης μιας εναλλακτικής ιστορικής εκδοχής, «από τα κάτω», που να αντιμετωπίζει κριτικά τους εκάστοτε κυρίαρχους «λόγους» (discourses) –εθνικούς, κρατικούς, ταξικούς, κομματικούς, εθνοτικούς, έμφυλους, ηλικιακούς, ακαδημαϊκούς κ.ο.κ.– και να αναδεικνύει τα συγκρουσιακά δίπολα. Η Λαογραφία μπορεί να συμβάλλει σ’ αυτό το έργο μέσα από την εμπειρία της με τους «απλούς» ανθρώπους και την εξοικείωση με τους «λαϊκούς» κώδικες, απέναντι στους οποίους η Ανθρωπολογία στέκεται ακόμη σχετικά αμήχανη. Άλλωστε, η συμμετοχή της Λαογραφίας στη διαμόρφωση αυτής της ιστορίας «από τα κάτω», μέσω της Προφορικής Ιστορίας, υπήρξε καθοριστική στο πλαίσιο αυτής της αυτονόστης «οικειότητας», χωρίς ωστόσο να λείπουν οι επισημάνσεις για την ανάγκη «απο-οικείωσης» για την «αντιμέτωπιση της πολιτισμικά οικείας περιοχής, με την έννοια του συν-ανήκειν στην ίδια εθνική –ή και πολιτισμική– ταυτότητα, ως μιας μακρινής περιοχής»²².

Από την άλλη μεριά, η υιοθέτηση της σημειωτικής ανάλυσης για την προσέγγιση του αντικειμένου θα μπορούσε να ανανεώσει σημαντικά το μεθοδολογικό οπλοστάσιο μιας σύγχρονης Λαογραφίας, με δεδομένη μάλιστα τη φιλολογική της καταγωγή. Κατ’ αρχάς η εννοιολόγηση της αφήγησης ως «κειμένου», με τη σημειωτική έννοια του όρου, μπορεί να προσφέρει μια ουσιαστική επικοινωνιακή διάσταση στην προσέγγιση του εθνογραφικού υλικού. Να καταστήσει με άλλα λόγια το προϊόν της αφήγησης προϊόν πολιτισμικής ανάλυσης και ερμηνείας από πολλές οπτικές γωνίες. Εδώ η σύγχρονη βιογραφική προσέγγιση με την επικέντρωσή της στο «κειμενικό υλικό»²³ μπορεί να συνδυαστεί με την κειμενική προσέγγιση, όπως αυτή έχει διαμορφωθεί από τους Μπαχτίν, Κρίστεβα, Τοντόροφ κ.ά. Η μεθοδολογική αυτή πρόταση δεν είναι άλλωστε καινούργια για τη Λαογραφία: σύμφωνα με τον Ποτηρόπουλο²⁴, μια σημαντική εκδοχή της είναι η «εθνογραφική έρευνα των λογοτεχνικών κειμένων», ενώ ο Πούχνερ²⁵ κάνει λόγο για τον όρο

22 Ε. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές...*, ό.π., 351.

23 Γ. Τσιώλης, *Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις*, Κριτική, Αθήνα 2006, 22-23, 213-290.

24 Π. Ποτηρόπουλος, «Οι λογοτεχνικές αναπαραστάσεις του λαϊκού πολιτισμού. Ζητήματα πρόσληψης και τεκμηρίωσης της λαογραφικής/εθνογραφικής πληροφορίας σε επίπεδο πρακτικής άσκησης», στο Γ. Βοζίκας – Α. Πολυμέρου-Καμπλάκη (επιμ.), *Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνος λόγος (ποίηση – πεζογραφία – θέατρο)*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (8-10/12/2010), τ. Β’, ΚΕΕΛ, Αθήνα 2013, 378.

25 Β. Πούχνερ, «Η Ρέα Γαλανάκη και ο λαϊκός πολιτισμός. Παρατηρήσεις της εφαρμοσμένης λαογραφίας στο μυθιστόρημα *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα* (2009)», στο Γ. Βοζίκας – Α. Πολυμέρου-Καμπλάκη (επιμ.), *Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνος λόγος (ποίηση – πεζογραφία – θέατρο)*, ό.π., 393-394.

εφαρμοσμένη Λαογραφία (applied ethnography/folklore) [που] μπορεί να μην είναι ευρέως διαδεδομένος, περιγράφει όμως με συντομία και ακρίβεια ένα φαινόμενο «χρήσης» και μια πρακτική, η οποία συναντιέται κυρίως στις τέχνες αλλά δεν είναι άγνωστη και στην επιστήμη: η «χρήση» στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού σε γνωστικά πεδία και επίπεδα της κουλτούρας που δεν ανήκουν πια σ' αυτόν.

Κατά τον συγγραφέα, ο εντοπισμός και η ερμηνεία των στοιχείων αυτής της «χρήσης» απαιτούν την ανάλυση της πολυπρισματικής αφήγησης των έργων –εδώ των λογοτεχνικών–, ώστε να αναδειχθεί «η διαφορά ανάμεσα στην αρχική λειτουργικότητα των φαινομένων μέσα στα κοινωνικά και πολιτισμικά συκκείμενα στα οποία ήταν εμπειδωμένα και τη διαδικασία της μεταφοράς σε άλλα διαφορετικά συμφραζόμενα, όπου αναλαμβάνουν άλλες, διαφορετικές λειτουργικότητες».²⁶ Ανάλογες εφαρμογές μιας σημειωτικής ανάλυσης επιχειρούν τόσο η Ντάτση,²⁷ εισάγοντας τη μπαχτινική έννοια του «χρονοτόπου» (chronotope) στην προσέγγιση της λαϊκής λογοτεχνίας, όσο και η Λυδάκη,²⁸ συνδέοντας τη διερεύνηση της αστικής Λαογραφίας στο κοινωνικό μυθιστόρημα με τις θεωρητικές και μεθοδολογικές συμβολές της Σχολής της Φραγκφούρτης στην «αναζήτηση των φανερών και λανθάνοντων νοσημάτων», για να μείνω σε μια ενδεικτική και μόνο παράθεση παραδειγμάτων που αξιοποιούν αυτήν τη μεθοδολογική δυνατότητα²⁹.

Ωστόσο, αν η σημειωτική προσέγγιση του «κειμένου» –λογοτεχνικού κατά κύριο λόγο ή γραμματολογικού με την ευρύτερη έννοιά του ως γραπτού– δεν βρίσκεται μακριά από την ερευνητική παράδοση της φιλολογικής Λαογραφίας, δεν φαίνεται να ισχύει το ίδιο με την ευρύτερη εννοιολόγηση του «κειμένου» από τη σκοπιά της ερμηνευτικής Ανθρωπολογίας, όπως τουλάχιστον την εισηγήθηκε ο Geertz: εδώ το «κείμενο», συναντώντας την ετυμολογική του αφετηρία³⁰, ταυτίζεται με τον ίδιο τον πολιτισμό ως «ιστό σημασιών» ή

26 Β. Πούχνερ, «Η Ρέα Γαλανάκη...», ό.π., 394.

27 Ε. Ντάτση, «Ο χρονοτόπος οργανωτική αρχή της λαϊκής λογοτεχνίας», στο Γ. Βοζίκας – Α. Πολυμέρου-Καμπλάκη (επιμ.), ό.π., 209-217.

28 Α. Λυδάκη, «Αστική λαογραφία και κοινωνικό μυθιστόρημα. Ένα παράδειγμα: Ισμήνη Καπάντα, Με θέα τη ζωή», στο Γ. Βοζίκας – Α. Πολυμέρου-Καμπλάκη (επιμ.), ό.π., 41.

29 Πρόκειται για σημαντικές συνεισφορές που κατατέθηκαν στο πλαίσιο του Συνεδρίου *Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνος λόγος (ποίηση – πεζογραφία – θέατρο)*, που διοργανώθηκε από το ΚΕΕΛ στις 8-12 Δεκεμβρίου 2010 στην Αθήνα και δημοσιεύθηκαν στα *Πρακτικά* (2013).

30 Στα ελληνικά, «κείμενο» είναι από ετυμολογική άποψη οτιδήποτε «κείται», επομένως βρίσκεται ανοικτό στην παρατήρηση. Στην αγγλική γλώσσα, το «text» είναι προϊόν της ύφανσης και, στη συγκεκριμένη περίπτωση, της μεταφορικής ύφανσης κώδικων και υποκωδίκων που επιτρέπουν πολλαπλές αναγνώσεις και ερμηνείες.

ως «συναρμογή κειμένων» κοινωνικά κατασκευασμένων:

«[...] η ιδέα παραμένει θεωρητικά αναξιοποίητη· και το πιο σημαντικό πόρισμά της σε ό,τι αφορά την Ανθρωπολογία, ότι οι πολιτισμικές μορφές μπορούν να θεωρηθούν κείμενα, δημιουργικά έργα κατασκευασμένα από κοινωνικά υλικά, δεν έχει ακόμα αξιοποιηθεί συστηματικά», καταλήγει ο Geertz.³¹ Από αυτήν την άποψη λοιπόν, κάθε εθνογραφική απόπειρα –ακόμη και στο πλαίσιο μιας «εθνικής Εθνογραφίας», όπως την εισηγήθηκε ο Λουκάτος– θα μπορούσε να πραγματοποιείται στο πλαίσιο μιας σημειωτικής/ερμηνευτικής προσέγγισης του πολιτισμού συνολικότερα και σε όλες του τις εκφάνσεις, είτε αυτές συνάδουν είτε όχι με τους εκάστοτε κυρίαρχους «λόγους», εθνικούς ή άλλους. Στην προοπτική αυτή, μια νέα Λαογραφία θα απαλλασσόταν οριστικά από την κατηγορία ότι «επιλέγει ως βασικό της έργο την καταγραφή και την [ισχνή] περιγραφή των λαογραφικών αντικειμένων, με παράλληλο στόχο τη συγκρότηση λαογραφικών αρχείων».³² Έτσι, η υιοθέτηση μιας εθνογραφικής πρακτικής, βασισμένης στη σημειωτική προσέγγιση, αφενός θα μπορούσε να προσφέρει στη σύγχρονη Λαογραφία νέα ερμηνευτικά εργαλεία για το αντικείμενό της, αφετέρου θα της επέτρεπε να συνομιλεί μεθοδολογικά με ευρύτερες περιοχές των κοινωνικών επιστημών, που δεν περιορίζονται στην Κοινωνική/Πολιτισμική Ανθρωπολογία και την Ιστορία, αλλά εκτείνονται ως τη λογοτεχνική θεωρία, την αρχιτεκτονική, τις πολιτισμικές σπουδές κ.λπ.

31 C. Geertz, *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, μτφ. Θ. Παραδέλλης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003, 425.

32 Βλ. σχετικά Ε. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές...*, ό.π., 345-346· M. R. Dorson, «Is Folklore a discipline?», *Folklore* 84:3 (1973), 177-205.

Βιβλιογραφία

- Anderson, W. J., «Rhetorical Objectivity in Malinowski's *Argonauts*», στο R. H. Brown (επιμ.), *Postmodern Representations: Truth, Power and Mimesis in the Human Sciences and Public Culture*, University of Illinois Press, Ουρμπάνα 1995, 80-98.
- Atran, S., «Social Science Information/Sur Les Sciences Sociales», *Ethnoscience Today* 30:4 (1991), 595-662.
- Barker, C., *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*, SAGE Publications, Λονδίνο 2004.
- Dorson, M. R., «Is Folklore a discipline?», *Folklore* 84:3 (1973), 177-205.
- Garfinkel, H., *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, Νιου Τζέρσεϊ 1967.
- Geertz, Cl., *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, μτφ. Θ. Παραδέλλης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003.
- Hobsbawm, E. – T. Ranger (επιμ.), *Η επινόηση της παράδοσης*, μτφ. Θ. Αθανασίου, Θεμέλιο, Αθήνα 2004.
- Ingold, T., *The Perception of The Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Λονδίνο 2000.
- Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific*, Dutton, Νέα Υόρκη 1961 [1922].
- Papailias, P., *Genres of Recollection. Archival Poetics and Modern Greece, Anthropology, History and the Critical Imagination*, Palgrave Macmillan, Νέα Υόρκη 2005.
- Rosa, M. – Orey, D. C., «Ethnomathematics: the cultural aspects of mathematics», *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, 4:2 (2011), 32-54.
- Αυδίκος, Ευ., *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού*, Κριτική, Αθήνα 2009.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δήμ., *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*, Πατάκης, Αθήνα 2011.
- Δημαράς, Κ. Θ., *Για μια εθνική απογραφή*, Εταιρεία Θρακικών Μελετών, Αθήνα 1963.
- Λουκάτος, Δ., *Λαογραφία – Εθνογραφία*, Ιωάννινα 1968.

- «Αστική λαογραφία και κοινωνικό μυθιστόρημα. Ένα παράδειγμα: Ισμήνη Καπάνταπ, *Με θέα τη ζωή*», στο Γ. Βοζίκας – Α. Πολυμέρου-Καμπλάκη (επιμ.), *Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνος λόγος (ποίηση – πεζογραφία – θέατρο)*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (8-10/12/2010), τ. Β΄, ΚΕΕΛ, Αθήνα 2013, 39-55.
- Λυδάκη, Α.,
- «Ιστορική λαογραφία», στο Χρ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία. Πρακτικά Συνεδρίου στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου- Νέστορος*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2001, 30-37.
- Μερακλής, Μ. Γ.,
- Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία, Κριτική, Αθήνα 2014.
- Νιτσιάκος, Β.,
- «Ο χρονotόπος οργανωτική αρχή της λαϊκής λογοτεχνίας», στο Γ. Βοζίκας – Α. Πολυμέρου-Καμπλάκη (επιμ.), *Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνος λόγος (ποίηση – πεζογραφία – θέατρο)*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (8-10/12/2010), τ. Β΄, ΚΕΕΛ, Αθήνα 2013, 209-217.
- Ντάτσι, Ε.,
- «Οι λογοτεχνικές αναπαραστάσεις του λαϊκού πολιτισμού. Ζητήματα πρόσληψης και τεκμηρίωσης της λαογραφικής/εθνογραφικής πληροφορίας σε επίπεδο πρακτικής άσκησης», στο Γ. Βοζίκας – Α. Πολυμέρου-Καμπλάκη (επιμ.), *Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνος λόγος (ποίηση – πεζογραφία – θέατρο)*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (8-10/12/2010), τ. Β΄, ΚΕΕΛ, Αθήνα 2013, 377-392.
- Ποτηρόπουλος, Π.,
- «Η Λαογραφία στον 21^ο αιώνα», *Λαογραφία* 40 (2004-2006), 13-20.
- Πούχνερ, Β.,
- «Η Ρέα Γαλανάκη και ο λαϊκός πολιτισμός. Παρατηρήσεις της εφαρμοσμένης λαογραφίας στο μυθιστόρημα *Φωτιές του Ιούδα, στάχτες του Οιδίποδα* (2009)», στο Γ. Βοζίκας – Α. Πολυμέρου-Καμπλάκη (επιμ.), *Λαϊκός πολιτισμός και έντεχνος λόγος (ποίηση – πεζογραφία – θέατρο)*, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου (8-10/12/2010), τ. Β΄, ΚΕΕΛ, Αθήνα 2013, 393-406.
- Πούχνερ, Β.,
- Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις, Κριτική, Αθήνα 2006.
- Τσιώλης, Γ.,

Προς μια Ανθρωπολογίζουσα Λαογραφία και μια Λαογραφίζουσα Ανθρωπολογία: Η περίπτωση της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΚΡΑΒΒΑ

Εισαγωγή

«Είναι καλό πράγμα να μην ξεχνάς τους δασκάλους σου...», μας έλεγε η Ελεωνόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου ένα απόγευμα γεμάτο επιστημολογικές υποσχέσεις σε κάποια αίθουσα της φιλοσοφικής σχολής το 1990, αν δεν με απατά η μνήμη μου. Πρωτοετής φοιτήτρια τότε του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής ΑΠΘ, σύντομα γοητεύτηκα από τη Λαογραφία και την Ανθρωπολογία. Πιο πολύ βέβαια γοητεύτηκα από τους διαπολιτισμικούς φακούς της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στους οποίους όμως παρεμβάλλονταν η κοινωνική και ιστορική ευαισθησία, οι πολυπρισματικοί φακοί και οι καλειδοσκοπικές αναλύσεις της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος. Το παρόν άρθρο εστιάζει τόσο στο πολύπλευρο, πολυθεματικό και εμπνευσμένο έργο της, όσο και στη σχέση Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας που μέσα από αυτό κατάφερε να συγκροτήσει κοινούς τόπους: η Λαογραφία της Νέστορος υπήρξε μαχητική, ευαίσθητη, πολύπλευρη, ένα επιστημονικό σταυροδρόμι όπου συναντήθηκαν, συνομίλησαν και φλέρταραν η βαθιά γνώση του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού και οι μεταπολεμικές ανθρωπολογικές προβληματικές και φιλοσοφικές ανησυχίες. Ό,τι ακολουθεί δεν αποτελεί μια «λημματογραφική καταγραφή», δηλαδή μια εξαντλητική αναφορά στο έργο της, αλλά μια επιλεκτική, κριτική και αναστοχαστική ανάλυση ορισμένων σημαντικών σταθμών και «τόπων» της λαογραφικής παραγωγής της.

Μεταπολεμικά λαογραφικά σχεδιάσματα

Σε μια συζήτηση για την προσφορά των μεταπολεμικών λαογράφων, κυρίως των δεκαετιών 1970 και 1980, δεν θα μπορούσε να μην γίνει αναφορά στο όνομα της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος, η οποία συνέβαλε ουσιαστικά στη θεωρητική συγκρότηση της επιστήμης και μελέτησε εις βάθος, με συνέπεια και ευαισθησία τις δομές της παραδοσιακής κοινωνίας. Επιχείρησε με συνέπεια και ευαισθησία τόσο τη θεωρητική, αλλά και τη μεθοδολογική ανανέωση της επιστήμης της Λαογραφίας. Προβληματοποίησε την έν-

νοια της παράδοσης, έδωσε σαφή ιστορικό προσανατολισμό στις λαογραφικές σπουδές και έκανε πράξη τη συστηματική σύνδεση της επιστήμης της με την πορεία των ανθρωπιστικών σπουδών και τα προτάγματα της ανθρωπολογικής κριτικής. Παράλληλα, υπήρξε κριτική, αναστοχαστική, καυστική με ανιστορικά αφηγήματα συνέχειας και μετέωρης διαχρονικότητας.

Το βιβλίο της, *Η Θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας*, αποτελεί μια εκ βαθέων αναστοχαστική μελέτη της επιστήμης και μια οξύτατη κριτική –μεταξύ άλλων– της σχέσης ανάμεσα στη ρομαντική έννοια του Έθνους και τη Λαογραφία. Μια Λαογραφία που στην ελληνική εκδοχή στα τέλη του 19^{ου} και αρχές του 20^{ου} έβαλε σκοπό της όχι την ανακάλυψη τοπικών χαρακτηριστικών, αλλά του εθνικού χαρακτήρα των Ελλήνων, δηλαδή της «ελληνικής ψυχής», σύμφωνα πάντα με τη ρομαντική έννοια του έθνους. Ωστόσο, όπως η ίδια επισημαίνει, εντοπίζεται μια απόκλιση από το γερμανικό ρομαντικό υπόδειγμα, γιατί ενώ για τους Γερμανούς η έννοια του έθνους βασίστηκε στη διάκριση «εμείς και οι άλλοι», στην ελληνική περίπτωση η σχέση αφορούσε το δίπολο «εμείς και οι αρχαίοι».

Συστηματική και διεξοδική η ανάλυσή της για τις ανθρωπιστικές επιστήμες, την ανάπτυξη της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, τη σπουδή του πολιτισμού και όλων των σημαντικών επιστημονικών ρευμάτων στην Ευρώπη στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Όλα αυτά τα διδάσκει στους προπτυχιακούς φοιτητές της μέσα από τις σημειώσεις του μαθήματος «Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές», εγείροντας ταυτόχρονα ζητήματα επιστημολογικά ως προς τη μελέτη των πολιτισμών και τονίζοντας τον κομβικό ρόλο που καλείται να διαδραματίσει η επιστήμη της Ανθρωπολογίας στη μελέτη της πολιτισμικής ετερογένειας και ιδιαιτερότητας:

Η ετερογένεια λοιπόν των πολιτισμών είναι κάτι το δεδομένο [...]. Η θέση η συζήτηση και η λύση ανήκει ασφαλώς στον τομέα των ανθρωπιστικών σπουδών και μάλιστα στον κλάδο τους εκείνο που ασχολείται με τη συγκριτική μελέτη των πολιτισμών, την Ανθρωπολογία. Η Ανθρωπολογία –όπως στην Αναγέννηση ο Ανθρωπισμός– είναι σήμερα η επιστήμη εκείνη που ανοίγει τον ορίζοντά μας προς «το άλλο» και μας δίνει τη δυνατότητα να αμφισβητήσουμε την αυθεντία τής κοσμοθεωρίας μας και την ανωτερότητα του Εγώ μας. Άλλωστε, μόνο με αυτή την προϋπόθεση μπορούμε να αντιμετωπίσουμε χωρίς προκατάληψη τους άλλους πολιτισμούς, που δεν μοιάζουν με τον δικό μας – να τους αντιμετωπίσουμε, δηλαδή σαν ισodύναμες λύσεις ζωής, ούτε καλύτερες, ούτε χειρότερες από αυτή που επέλεξε ο δικός μας πολιτισμός (1981: 31).

Εκεί, στα κατώφλια της ιστορικής μακράς Μπρωντελικής διάρκειας, των υλιστικών μαρξικών προταγμάτων, αλλά και των αναλύσεων του Gordon Childe και του Marshall McLuhan πλέκει ένα πυ-

κνό, πολυεπίπεδο και ενημερωμένο αφήγημα για τις καταβολές, τις διαδρομές και τις αλληλοεπικαλύψεις των θεωρητικών ρευμάτων στον ευρωπαϊκό κόσμο. Προτείνει δε μια ιστορικά προσανατολισμένη Λαογραφία, μια Λαογραφία ολιστική, διαθεματική που είναι ταυτόχρονα συγχρονική, δηλαδή εθνογραφική, αλλά και ιστορική, δηλαδή με μια ματιά διαχρονίας.

Η Κυριακίδου-Νέστορος, ο Levi-Strauss και το πρόταγμα ενός νέου ανθρωπισμού

Η Κυριακίδου-Νέστορος μαθήτευσε κοντά στον Γάλλο ανθρωπολόγο Claude Levi-Strauss, έφερε μια νέα πνοή στη Λαογραφία, την εμπλούτισε με το θεωρητικό οπλοστάσιο του δομισμού, αποκαθαίροντάς την ταυτόχρονα από την εμμονή στη μορφή, εστιάζοντας στις σχέσεις και τις δυναμικές εκείνες που προκύπτουν μέσα από την ανάλυση των πολιτισμικών εκδηλώσεων. Γνώστρια της ευρύτερης πολιτικής κατάστασης, των ιστορικών σταθμών και εξαρτήσεων και της φιλοσοφίας, προλογίζει μοναδικά την *Άγρια Σκέψη* και πλέκει μια σφιχτοδεμένη αποτίμηση του γενικότερου έργου του εθνολόγου, χρησιμοποιώντας λόγια τα οποία μαρτυρούν την ανθρωπολογίζουσα και βαθυστόχαστη προβληματική που διατρέχει τη δική της σκέψη:

Οι *Θλιμμένοι Τροπικοί* είναι μια ελεγεία γι' αυτούς που χάνονται κι ένα μάθημα γι αυτούς που κερδίζουν, πρόσκαιρα, το παιχνίδι. Ο εθνολόγος –αυτή είναι η μοίρα του– βρίσκεται τοποθετημένος στο μεταίχμιο, ανάμεσα στους πρωτόγονους και τον πολιτισμό. Γι' αυτό και πουθενά, όπως θα μας πει ο LS δεν υπάρχει γι' αυτόν πατρίδα (πρόλογος Νέστορος στο Levi-Strauss, 1977: 14-15).

Στα προλεγόμενα για την *Άγρια Σκέψη* η Νέστορος προβληματοποιεί την ατομικιστική ηθική που προτάσσει ο Σαρτρ και ο υπαρξισμός, και τονίζει την ανάγκη επιστροφής στις αρχές της αλληλεγγύης, της συνεργασίας, τη διαλεκτική σχέση ισορροπίας και σεβασμού ανάμεσα σε φύση και πολιτισμό, την εγρήγορση απέναντι σε φαινόμενα ναρκισσισμού και λατρείας της προσωπικότητας. Δίνει δηλαδή ουσία και περιεχόμενο σε έναν νέο ανθρωπισμό που κρατά σαφείς αποστάσεις από τους ελιτίστικους ανθρωπισμούς της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού –όπως προτείνεται εξάλλου και από τον ίδιο τον Γάλλο εθνολόγο– δίνοντας σάρκα και οστά σε ζητήματα επιστημονικής ηθικής και δεοντολογίας. Ζητήματα που απασχόλησαν και ακόμη απασχολούν και την επιστήμη της Ανθρωπολογίας και είτε ως *ethics* (σύνολο ηθικών κανόνων και προταγμάτων) είτε ως *applied anthropology* (εφαρμοσμένη Ανθρωπολογία). Φυσικά, το όραμα της Νέστορος είναι ένα μεταμαρξικό όραμα μιας συνειδητοποιημένης ανθρωπότητας που θα σέβεται τη φύση και τον ίδιο τον άνθρωπο και θα πολεμάει κάθε είδους δημιουργία ψευδούς συνείδησης (*false consciousness*).

Η σχέση της με τη μελέτη του υλικού πολιτισμού

Εξάλλου, η σχέση της Κυριακίδου-Νέστορος με τη μελέτη του υλικού πολιτισμού υπήρξε συνεχής και ουσιαστική. Το 1965 καταθέτει τη διδακτορική της διατριβή στη Φιλοσοφική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου. Η διατριβή της εκδίδεται από τον Ελληνικό Οργανισμό Μικρομεσαίων Μεταποιητικών Επιχειρήσεων και Χειροτεχνίας (ΕΟΜΕΧΧ) ως βιβλίο το 1983, με τίτλο *Τα Υφαντά της Μακεδονίας και της Θράκης*. Στο βιβλίο γίνεται λόγος για τις υφαντικές ύλες, τον αργαλειό και την ύφανση, τη διακόσμηση των υφαντών διπλαδή, την τεχνική, τα διακοσμητικά θέματα και τον χρωματισμό. Εκεί συναντά κανείς μια εξαιρετική εισαγωγή στο θέμα, αλλά και μια εις βάθος ανάλυση των χρονικών και τοπικών ορίων της μελέτης, κάνοντας σαφές πως «φορείς της παράδοσης είναι οι άνθρωποι, όχι ο τόπος» (1983: 6).

Το 1975 είναι η χρονιά έκδοσης ενός πολύ σημαντικού έργου της Κυριακίδου-Νέστορος που φέρει τον τίτλο *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*. Το έργο αυτό αποτελεί έναν διάλογο με τον υλικό πολιτισμό αλλά και μια προσπάθεια να τεθούν οι χωροχρονικοί άξονες στη λαογραφική σπουδή. Στο άρθρο «Τοπικές Φορεσιές της Μακεδονίας» επιχειρείται μια κοινωνική ανάγνωση της φορεσιότητας:

Αλλά και μέσα στο ίδιο το χωριό, οι διακρίσεις μεταξύ των κοινωνικών τάξεων και των επαγγελματιών εκφράζονταν επίσης με τη φορεσιά [...]. Έτσι η φορεσιά ενός τόπου δεν φανερώνει μόνο την καλαισθησία των κατοίκων του, παρά έχει οργανική σύνδεση με όλες τις εκδηλώσεις του τοπικού πολιτισμού, και μόνο σε συνάρτηση με την καθημέρι απ' αυτές και με το σύνολό τους μπορεί σωστά να ερμηνευτεί (1979 [1975]: 141).

Το άρθρο «Το πετεινάρι στα λαϊκά κεντήματα των Βαλκανίων» εκκινεί από διεθνείς ψυχολογικές θεωρήσεις, συγκεκριμένα από τα πορίσματα της «Μορφολογικής Ψυχολογίας» ή «Ψυχολογίας της Μορφής» (Gestalt Psychology), που αναφέρονται στις αλλαγές τις οποίες υφίσταται μια μορφή εξαιτίας της επανάληψής της. Ο δε προσανατολισμός του θέματος ξεφεύγει από τα στενά λαογραφικά όρια και αφορά εν γένει τους Βαλκανικούς πληθυσμούς, εγκαινιάζοντας με τον τρόπο αυτό μια διεθνική, δια-βαλκανική οπτική.

Στα *Λαογραφικά Μελετήματα Ι* η Κυριακίδου-Νέστορος αφιερώνει ένα κείμενο στα ελληνικά χριστουγεννιάτικα φαγητά και στον συμβολισμό τους. Στο κείμενο αυτό γίνεται μια εκτενής αναφορά σε όλα τα συμβολικά γλυκά, όπως σαραγλί, τυλιχτά γλυκά και αλμυρά πιάτα, όπως σαρμάδες, μαγειρίτσα, κότα γεμιστή, που συνοδεύουν την εορταστική περίοδο. Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στην παρασκευή χριστόψωμων σε διάφορα μέρη της Ελλάδας, τα οποία διαφέρουν μεταξύ τους στο σχήμα και τη διακόσμηση. Η λαογράφος αφιερώνει μεγάλο μέρος της μελέτης στη συμβολικότητα των χριστουγεν-

νιατίκων τροφών αλλά και στην ενίσχυση των κοινοτικών δεσμών μέσω των διατροφικών ανταλλαγών τις μέρες αυτές:

Γιατί σε όλες τις μεγάλες γιορτές η οικογένεια δεν στρέφεται μονάχα προς τον εαυτό της αλλά και προς τα έξω, προς την κοινότητα. Ενδιαφέρεται για την ευημερία της κοινότητας ως συνόλου... Αλλά και τα φιλοδωρήματα που δίνουν στα παιδιά για τα κάλαντα, και τα δώρα που ανταλλάσσουν, σύμφωνα με το έθιμο, αυτή την εποχή τα συμπεθέρια και οι κουμπάροι εντάσσονται μέσα στο γενικό σχήμα της επικοινωνίας και της ανταλλαγής (δώρων και επισκέψεων), που κυριαρχεί σε όλες τις μεγάλες γιορτές και ιδιαίτερα τα Χριστούγεννα και την Πρωτοχρονιά (1979 [1975]: 160).

Συνεπώς ως προς το ενδιαφέρον της για τον υλικό πολιτισμό, η Νέστορος από τη δεκαετία του 1980 διδάσκει στη Φιλοσοφική Σχολή του ΑΠΘ, στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, στον τομέα Νεότερης και Σύγχρονης Ιστορίας και Λαογραφίας το μάθημα «Τροφές: Η οργάνωση της παραδοσιακής δίαιτας των Νεοελλήνων». Στην εισαγωγή των σημειώσεων του μαθήματος γίνεται λόγος για τη διαφοροποιητική και ταξινομητική λειτουργία της τροφής, καθώς και για την οικονομική, βιολογική και συμβολική διάστασή της. Επίσης, γίνεται λόγος για εθνικά και τοπικά φαγητά και αναφέρεται το γεγονός ότι η τροφή λειτουργεί συχνά ως ταξικό χαρακτηριστικό. Το θέμα των ταυτοτήτων (εθνικών ή θρησκευτικών) και των διατροφικών ταμπού και απαγορεύσεων που αυτές συνεπάγονται αποτελεί μια ακόμη σημαντική θεωρητική παράμετρο. Μάλιστα, η Νέστορος φέρνει το παράδειγμα της εβραϊκής δίαιτας *Kasherut*, που σπρίζεται σε ιδέες περί καθαρότητας και μη καθαρότητας. Το πρώτο κεφάλαιο αναφέρεται στη μεθοδολογία, που σύμφωνα με την ίδια είναι ιστορική και ανθρωπολογική, το δεύτερο αναφέρεται στην παραγωγή και επεξεργασία της τροφής και το τρίτο στην κατανάλωση και κυρίως τη νηστεία και την ευχία.

Χώρος, τόπος και τοπίο

Στα *Λαογραφικά Μελετήματα I* η Νέστορος αναλύει διεξοδικά τα σημάδια του τόπου, τη λογική του ελληνικού τοπίου και την οργάνωση του χώρου στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία. Αναφέρεται στα εξωκκλήσια, τα δέντρα στους αυλόγυρους τους, τον καθαγιασμό και το σημάδεμα του τόπου, τους νεοελληνικούς πανηγυρόποτους, καθώς και τα προσκυνητάρια ή εικονοστάσια που σηματοδοτούν τόπους εκδραματισμένους, νοσηματοδοτημένους, εξανθρωπισμένους και σηματοδοτούν τοπικά και χωρικά όρια. Τα όρια αυτά είναι τα όρια ενός χωριού, αλλά και οι οριακότητες στις σχέσεις των κατοίκων του, όπως πολύ όμορφα μας περιγράφει με την παράδοση του στοιχειού του καστριού και της Αράχοβας. Τελικά, για την ίδια, όλες οι δραστηριότητες κοινωνικές και οικονομικές, αλλά και οι σχέσεις του ανθρώπου με τον ατομικό και συλλογικό

εαυτό, τη φύση και το επέκεινα, εν-τοπίζονται, δηλαδή εγγράφονται όχι μόνο στον χρόνο και στον χώρο. Και έτσι ο χώρος εξημερώνεται, εξανθρωπίζεται και νοηματοδοτείται.

Η συνεπής μελέτη του χώρου, αλλά και του τόπου, συνδέθηκε με το ενδιαφέρον της Νέστορος για τη λεγόμενη οικολογική ερμηνεία στη Λαογραφία, μια ερμηνευτική προσέγγιση που αν και μπορούσε να εντοπιστεί σε διάφορες μελέτες δεν έχει ωστόσο αποτελέσει ένα διακριτό επιστημολογικό πεδίο. Για την ίδια, η οικολογική ανάγνωση θα πρέπει να αποκτήσει σαφή προσανατολισμό μια και αποτελεί μια δυναμική παράμετρο συγκρότησης των συνθηκών ζωής. Για τη λαογράφο, η οικολογική ανάγνωση θα πρέπει να αποτελέσει ερμηνευτική κατεύθυνση, ικανή να αποκαλύψει σχέσεις και διαδράσεις ανάμεσα στους ανθρώπους καθώς και τη «συνομιλία» με τα πολιτισμικά φαινόμενα. Αυτή η νέα ερμηνευτική πνοή θα μπορούσε να «φωτίσει» αθέατες, «ασήμαντες» λεπτομέρειες της καθημερινής ζωής και δράσης.

Ένα τέλος, μια αρχή...

Τον Νοέμβριο του 1998 η Κοινωνική Ανθρωπολογία με είχε ήδη κερδίσει: τελειώνοντας την Αρχαιολογία απαρνήθηκα μια δια παντός τους γοητευτικούς κατά τ' άλλα κούρους με τους θελκτικούς βοστρύχους. Είχα πια ολοκληρώσει μεταπτυχιακές σπουδές στο Πανεπιστήμιο του Λονδίνου και βρισκόμουν στον πρώτο χρόνο του διδακτορικού στην Ανθρωπολογία. Για να λέμε τα πράγματα με το όνομά τους με κέρδισε η Ανθρωπολογία όπως τη διδάχτηκα από τη χαρισματική ακαδημαϊκό Ελεωνόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου, σαφώς επηρεασμένη από την «εξανθρωπισμένη» Λαογραφία της Κυριακίδου-Νέστορος. Σε μια επίσκεψή μου στην Ελλάδα, τον Νοέμβριο του 1998, παρακολούθησα το συνέδριο στη μνήμη της, που αποτέλεσε έναν τόπο συνάντησης και συνομιλίας λαογράφων και ανθρωπολόγων, μια συνομιλία που πηγάζει από το έργο της σπουδαίας αυτής ακαδημαϊκού, ερευνήτριας και δασκάλας, και αποτέλεσε μια γόνιμη προσπάθεια εξόδου από τον επιστημονικό μονισμό και απομονωτισμό. Στο επίμετρο του *Λαογραφικά Μελετήματα II* η Σκουτέρη Διδασκάλου γράφει:

Και πριν προλάβουμε να ξανασκεφτούμε την απόσταση που διανύθηκε από την τεχνολογία των Αρχαίων Ελλήνων στις πορείες της Άλκης στην ελληνική γη, στα λαογραφικά μελετήματα, στη θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας και στα προλεγόμενα στον Λέβι-Στρως, πριν καν αντιληφθούμε την απόσταση από τα προγραμματικά κείμενα της Άλκης για τη μελέτη του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού, ως τις αφηγήσεις των προσφύγων και την αναζήτηση της ιστορικής μνήμης και της συλλογικής και κοινωνικής ταυτότητας, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την ακροτελεύτια φράση, την αράδα μόνον που λέει: «Και γρήγορα. Γιατί δεν μας παίρνει ο χρόνος». Εμείς αντιμέτωποι πια μ' εκείνην την ανεπαίσθητη πικρία της νο-

σταλγικής αναζήτησης που αφήνει πάντα η διασταύρωση της μνήμης μας με τα μνημεία των άλλων (1993: 366).

Γιατί τελικά «η μνήμη των ανθρώπων είναι οι άνθρωποι».

Σίγουρα η μεταπολεμική θεωρητική, μεθοδολογική και θεματική ανανέωση της Λαογραφίας κάνει σαφείς τις αποστάσεις της επιστήμης από κάθε εθνικό προσανατολισμό και υποστασιοποίηση της «παράδοσης» και της «παραδοσιακής» κοινωνίας. Η παράδοση μέσα από τα μεταπολεμικά λαογραφικά εγχειρήματα αντιμετωπίζεται ως ζωντανή, μεταβαλλόμενη και ρευστή συνθήκη που παραδίδεται ή επιλέγεται να παραδίδεται. Ο δημιουργός, φορέας και συνεχιστής είναι ο ίδιος ο άνθρωπος της υπαίθρου αλλά και του άστεως, που επανανοηματοδοτεί και διαχειρίζεται εν τέλει την παραδοσιακότητά του. Η Νέστορος με το καλειδοσκοπικό έργο της κατορθώνει να οδηγήσει τα μεταπολεμικά επιστημολογικά εγχειρήματα της Λαογραφίας ακόμη πιο μακριά, με στέρεους βηματισμούς. Με τις θεματικές και τις μεθοδολογικές της επιλογές ακροβατεί έντεχνα ανάμεσα στη Λαογραφία και την Ανθρωπολογία, σέβεται εξίσου τις δύο επιστήμες, τις συμφιλιώνει, ανθρωπολογίζει τη Λαογραφία και λαογραφίζει την Ανθρωπολογία θα τολμούσα να πω. Ο αναστοχασμός, η κριτική και η γραφή της αποτελούν πηγές έμπνευσης και σημεία αναφοράς για όλους μας. Αν και την έχω δει μόνο σε φωτογραφίες, εκείνο το βαθυστόχαστο βλέμμα, εκείνα τα βαθιά μάτια που αποπνέουν ανθρωπισμό, ευγένεια και σεβασμό για τον κόσμο που αντικρίζουν, εκείνη η ματιά η παιχνιδιάρικη, ανά πάσα στιγμή έτοιμη να ξεκινήσει για νέες επιστημολογικές περιπέτειες είναι πάντα εντός μου, στην Ανθρωπολογία που θεραπεύω και με θεραπεύει, στην Ανθρωπολογία που μιλάει για τους «άλλους», τους εκπροσωπεί και τους υποστηρίζει, αλλά στο τέλος γιατρεύει και παρηγορεί εμένα την ίδια, δίνει νόημα και περιεχόμενο στις διαδρομές και τους μετεωρισμούς που κατά καιρούς επιχειρώ.

Βιβλιογραφία

- Caplan, P., (επιμ.), *The ethics of anthropology: debates and dilemmas*, Routledge, Λονδίνο 2003.
- Danforth, L., «The ideological Context of the Search of Continuities in Greek Culture», *Journal of Modern Greek Studies* 2:1 (1984), 53-85.
- Dorson, R. M., (επιμ.), *Folklore in the Modern World*, Mouton Publishers, Παρίσι 1978.
- Herzfeld, M., «“Law and Custom”: Ethnography of and in Greek National Identity», *Journal of Modern Greek Studies* 3:2 (1985), 167-185.
- Hobsbawm, E – Ranger T., *The Invention of Tradition*, CUP, (επιμ.), Καίμπριτζ 2012 [1983].
- Trevor-Roper, H., «The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland», στο E. Hobsbawm – T. Ranger (επιμ.), *The Invention of Tradition*, CUP, Καίμπριτζ 2012, 15-42.
- Αλεξάκης, Ε., *Ταυτότητες και Ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια, Δωδώνη, Αθήνα 2001.*
- Αυδίκος, Ε., *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, Λαϊκοί πολιτισμοί, Ταυτότητες*, Κριτική, Αθήνα 2009.
- Βαρουξάκης, Γ., «Φαντασιακές Κοινότητες και Μεγάλη Ιδέα: μια συμβολή του Ν. Γ. Πολίτη», *Μνήμων* 13 (1991), 196-213.
- Herzfeld, M., *Πάλι δικά μας θα ναι. Λαογραφία, Ιδεολογία και η Διαμόρφωση της Σύγχρονης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002.
- Κούζας, Γ. Χ., *Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία. Η ιστορική διαδρομή της (1908-2008)*, Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία, Αθήνα 2009.
- Κράββα, Β., «Τροφή και ταυτότητα: Η περίπτωση των Εβραίων της Θεσσαλονίκης», *Εθνολογία* 10 (2003), 81-98.

- Κράββα, Β., «Τα δικά μας φαγητά διαφέρουν από τα δικά σας: Το διατρέφεσθαι των Θεσσαλονικιών Εβραίων καθρέφτης σχέσεων, αντιπαραθέσεων, αναδομήσεων», *Εθνολογία* 12 (2006), 49-69.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α., «Εισαγωγή», στο C. Levi-Strauss, *Άγρια σκέψη*, πρόλογος Α. Κυριακίδου-Νέστορος, μτφ. Ε. Καλπουριτζή, Παπαζήσης, Αθήνα 1977.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική Ανάλυση*, Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1978.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Λαογραφικά Μελετήματα I*, Νέα Σύνορα, Λιβάνης, Αθήνα 1979 [1975].
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α., «Λαογραφία και Ανθρωπιστικές Σπουδές», σημειώσεις μαθήματος στο ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1981.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Τα υφαντά της Μακεδονίας και της Θράκης*, ΕΟΜΜΕΧ, Αθήνα 1983.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α., «Τροφές: Η οργάνωση της παραδοσιακής διαίτας των Νεοελλήνων», σημειώσεις μαθήματος στο ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1986-87.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Λαογραφικά Μελετήματα II*, Πορεία, Αθήνα 1993.
- Μερακλής, Μ. Γ., *Θέματα Λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999.
- Μερακλής, Μ. Γ., *Η συνηγορία της λαογραφίας*, Ίδρυμα Χατζημικάλη, Αθήνα 2004.
- Νιτσιάκος, Β., *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, Αθήνα 2000.
- Νιτσιάκος, Β., *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, Κριτική, Αθήνα 2014 [2008].
- Ντάτσι, Ε., «Ο "λαός" της λαογραφίας. Το ιδεολογικό περιεχόμενο», *Ο Πολίτης* 108 (1990), 50-57.

- Παπαταξιάρχης, Ε., «Το παρελθόν ενώνει όσο και χωρίζει. Η Ανθρωπολογία ανάμεσα στην Ιστορία και τη Λαογραφία», *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία. Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου, Αθήνα 19-21 Απριλίου 2002*, Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 2003, 65-75.
- Σκουτέρη-Διαδασκάλου, Ε., «Η παράδοση της “παράδοσης”: από τον καθημερινό στον επιστημονικό λόγο» στο *Αρχιτεκτονική και Παράδοση*, Γ. Χατζηγώγα (επιμ.), Ατλαντίς, Θεσσαλονίκη 1982, 18-44.
- Σκουτέρη-Διαδασκάλου, Ε., «Από τον σοφρά στο τραπέζι...», *Ο Ελληνικός Κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση 1453-1981. Πρακτικά του πρώτου Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, Βερολίνο, 2-4 Οκτωβρίου 1998*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999.
- Σπαθάρη-Μπεγλίτη, Ε., «Η λαογραφία σε νέες κατευθύνσεις», *Ανθρωποθεωρία 7*, (Δεκ. 1994), Αχαϊκές εκδόσεις 1994, 157-176.
- Τουνταςάκη, Ε., «Ανθρωπολογία και Λαογραφία: από την εκατέρωθεν αδιαφορία στην υπό όρους αναγνώριση αμοιβαίων ωφελμάτων», *Δοκιμές 11* (2003), 7-63.

Μορφές διαχείρισης του πολιτισμικού αποθέματος στον σύγχρονο ελληνικό λαϊκό πολιτισμό

ΜΑΝΟΛΗΣ Γ.
ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

Το πολιτισμικό απόθεμα κάθε κοινωνίας στον τομέα του λαϊκού πολιτισμού συνίσταται στις πολιτισμικές μορφές, άυλες και υλικές, που έρχονται από το παρελθόν και συνιστούν το περιεχόμενο αυτού που χαρακτηρίζουμε συνήθως ως «παράδοση»¹, η οποία αποτελεί μια διαδικασία εν κινήσει, όπου παλαιότερα στοιχεία επιβιώνουν ή μετασχηματίζονται και άλλα προστίθενται, σχηματίζοντας μια συνεχή ροή πολιτισμού, η οποία και προσδιορίζει την καθημερινότητά μας. Υπό την έννοια αυτή, το πολιτισμικό απόθεμα συνιστά καίριο παράγοντα διαμόρφωσης του λαϊκού πολιτισμού κάθε εποχής, και η μελέτη της διαχείρισής του αποβαίνει κρίσιμο μέγεθος για την εκάστοτε σπουδή των επιμέρους εκδηλώσεών του².

Οι κύριες διαδικασίες μέσα στο πλαίσιο αυτό είναι τέσσερις: η επιβίωση παλαιότερων μορφών πολιτισμού, άλλοτε αυτούσιων και άλλοτε ελαφρά προσαρμοσμένων, εφόσον συνεχίζουν να αποτελούν οργανικά στοιχεία της καθημερινής ζωής. Η αναβίωση μορφών που είχαν μεν εξαφανιστεί, για διάφορους όμως λόγους αναβιώνονται και έρχονται και πάλι στο προσκήνιο, κατά κύριο λόγο όμως ως παραστάσεις, στο πλαίσιο του κινήματος του φολκλορισμού³, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα τις αναβιώσεις εθίμων που έχουν πάψει να τελούνται στο πλαίσιο σχετικών ανα-παραστάσεων.

Επίσης, ο μετασχηματισμός παλαιότερων μορφών, οι οποίες αλλάζουν πολλά από τα ουσιώδη στοιχεία τους, προκειμένου να προ-

-
- 1 E. P. Thompson, *Customs in common: Studies in traditional popular culture*, New Press, 2015, 25.
 - 2 B. Carter – G. Grimwade, «Balancing use and preservation in cultural heritage management», *International Journal of Heritage Studies* 3:1 (1997), 45-53.
 - 3 B. McKercher – H. Du Cros, *Cultural tourism: The partnership between tourism and cultural heritage management*, Routledge, Λονδίνο 2002, 67-68. Βλ. και J. E. Watkins – J. Beaver, «What Do We Mean by “Heritage”? Whose Heritage Do We Manage, and What Rights Have We to Do So?», *Heritage Management* 1:1 (2008), 9-35.

σαρμωστούν στη νέα κοινωνική και οικονομική πραγματικότητα, με δυο λόγια στη σύγχρονη μορφή της υλικής βάσης, επί της οποίας εδράζεται το πνευματικό επικοδόμημα του λαϊκού πολιτισμού⁴. Τέλος, η εισαγωγή από άλλα πολιτισμικά συστήματα ή η δημιουργία νέων στοιχείων, τα οποία εμπλουτίζουν την παράδοση και συναποτελούν το σύγχρονό μας πρόσωπο του λαϊκού πολιτισμού⁵.

Στον σύγχρονο ελληνικό λαϊκό πολιτισμό παρατηρείται η ύπαρξη και εφαρμογή όλων αυτών των τρόπων διαχείρισης του παλαιότερου πολιτισμικού αποθέματος του παραδοσιακού λαϊκού πολιτισμού. Κύριο ρόλο στη διαδικασία αυτή έπαιξαν από την αρχή –και συνεχίζουν να παίζουν– οι ποικίλοι εθνοτοπικοί σύλλογοι, ακόμη και εκείνοι που έχουν ξεχωριστή πολιτισμική υπόσταση και βάση. Έχοντας ως βασικό συνδετικό στοιχείο τους την κοινή καταγωγή των μελών τους, θεώρησαν εξ αρχής ως κύριο έργο τους τη διατήρηση και προβολή, εν ολίγοις τη διαχείριση, της κοινής επίσης πολιτισμικής κληρονομιάς των μελών τους⁶. Το βλέπουμε αυτό τόσο στα καταστατικά τους, όσο και στα έντυπα που εκδίδουν και βεβαίως στις πολιτισμικές εκδηλώσεις που διοργανώνουν.

Και επιχειρήσαν να φέρουν εις πέρας το έργο αυτό πρωτίστως μέσω των πρακτικών του φολκλορισμού, για τον οποίο έγινε λόγος παραπάνω, δηλαδή μέσω της θεατρικής και σκηνικής αναπαράστασης παλαιών εθίμων και μορφών της καθημερινότητας, που θεωρούσαν έτσι ότι τα «αναβίωναν», χωρίς ωστόσο αυτό να είναι ακριβές, αφού η αναβίωση προϋποθέτει την αυθόρμητη τέλεσή τους και όχι τη διοργάνωση των επιτελέσεών τους στο πλαίσιο ειδικών πολιτιστικών εκδηλώσεων.

Ο φολκλορισμός είναι βασικός τρόπος διαχείρισης της παράδοσης, καθώς μεγάλο μέρος της εικόνας που ο μέσος άνθρωπος έχει για το πολιτισμικό παρελθόν του στηρίζεται σε φολκλοριστικού τύπου αναπαραστάσεις του παρελθόντος⁷. Επίσης, δεν είναι μόνο ελληνικό φαινόμενο, αλλά η δράση του εντοπίζεται σε πολλούς λαούς, σχετίζεται δε κατά μείζονα λόγο με τις αστικές αντιλήψεις και πρακτικές διαχείρισης των μορφών πολιτισμού των αγροτοκτηνοτροφικών

4 D. J. Timothy – G. P. Nyaupane, *Cultural heritage and tourism in the developing world: A regional perspective*, Routledge, Λονδίνο 2009, 78.

5 P. Mauch Messenger – G. S. Smith, *Cultural heritage*, University Press of Florida, Φλόριντα 2010, 28.

6 Πρόκειται για κοινή πρακτική αυτών των συλλόγων, βλ. χαρακτηριστικά J. Hollowell – G. Nicholas, «Using ethnographic methods to articulate community-based conceptions of cultural heritage management», *Public Archaeology* 8:2-3 (2009), 141-160.

7 Βλ. G. Aplin, *Heritage identification, conservation and management*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2002, 54.

κοινωνιών⁸. Με άλλα λόγια, ο φολκλορισμός, η θεατρικού τύπου αναπαράσταση πολιτισμικών μορφών που έχουν πλέον εκλείψει, αποτελεί συνήθως αστικό φαινόμενο και συνιστά τον τρόπο με τον οποίο οι αστοί αντιλαμβάνονται και προσπαθούν να διαχειριστούν το πολιτισμικό παρελθόν τους⁹.

Μια ματιά στις ανάλογες «λαογραφικές» παραστάσεις και εκδηλώσεις μπορεί να προσφέρει απολύτως χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων στάσεων και απόψεων. Στις αντίστοιχες πρακτικές, πρωτεύοντα ρόλο παίζουν τα γονιμικά λαϊκά δρώμενα, οι προαισθητικές μορφές λαϊκού θεάτρου και ο παραδοσιακός χορός¹⁰. Είναι εκεί που τα μέλη των συλλόγων ντυμένα με τις «παραδοσιακές» ενδυμασίες αναπαριστούν, με βάση μια θεατρικού τύπου σκηνοθεσία, εκδηλώσεις του πολιτισμικού παρελθόντος των προγόνων τους¹¹. Και φυσικά ο κύριος χώρος όπου αναπαριστούνται σκηνικά οι παραδοσιακοί χοροί, από άνδρες και γυναίκες που αντιλαμβάνονται το ακριβές νόημα αυτής της προδιαγεγραμμένης παράστασης συνήθως ονομάζουν τις φορεσιές τους «στολές», κάτι που δείχνει ότι δεν συμμετέχουν βιωματικά, αλλά αναπαριστούν εκτελώντας μια αποστολή.

Σε αυτού του τύπου τη διαχείριση της παράδοσης, πρωτεύοντα ρόλο παίζουν δύο έννοιες οι οποίες υποστηρίζουν αντίστοιχες πολιτισμικές πρακτικές: η *συμβολοποίηση της παράδοσης* και η *μυθοποίηση του παρελθόντος*. Σύμφωνα με την πρώτη, ορισμένες εκδηλώσεις του λαϊκού πολιτισμού ανάγονται σε σύμβολα των παλαιότερων μορφών ζωής των επιμέρους «πατρίδων» και ιδεολογικοποιούνται καθώς συνδέονται με την πολιτισμική, τη θρησκευτική και την εθνική ταυτότητα, εκλαμβάνόμενες ως κύριες εκδηλώσεις της¹².

-
- 8 K.-P. Wiedmann – F. Bachmann – T. Wüstefeld, «Management von Tradition», *WiSt – Wirtschaftswissenschaftliches Studium* 39:12 (2010), 582-586.
 - 9 Πρβλ. W. Ndoro – G. Pwiti, «Heritage management in Southern Africa: local, national and international discourse», *Public Archaeology* 2:1 (2001), 21-34.
 - 10 Βλ. σχετικά Αν. Μάνη, *Συναισθήματα και νοοτροπίες στους ήχους της μουσικής και στα βήματα του χορού: η πολιτισμική ζωή και η διαχείρισή της στο Μέτσοβο: 17^{ος}-20^{ος} αιώνας*, Διαδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων – Σχολή Φιλοσοφική – Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Ιωάννινα 2013.
 - 11 A. I. Lin – L. U. Xin-shi, «Preliminary study on intangible cultural heritage resources utilization in grassland tourism», *Pratacultural Science* 9 (2009), 3-4.
 - 12 Πρβλ. H. Diemberger, «Festivals and their leaders: The management of tradition in the Mongolian/Tibetan Borderlands», στο U. E. Bulag – H. Diemberger, *The Mongolia – Tibet Interface: Opening New Research Terrains in Inner Asia: PIATS 2003: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Oxford 2003)* 10, Brill, Ολλανδία 2007, 109-134.

Η μυθοποίηση του παρελθόντος πάλι αποτελεί βασικό τρόπο με τον οποίο ο λαϊκός άνθρωπος ερμηνεύει το πολιτισμικό του παρελθόν, το εξιδανικεύει και το περιβάλλει με την αχλύ του «ένδοξου παρελθόντος», σχηματίζοντας έτσι μύθους ακμής και παρακμής¹³. Και αποτελεί αυτή η τάση βασικό τρόπο παρερμηνείας του παρελθόντος, η οποία μάλιστα οδηγεί συχνά στο σχηματισμό λανθασμένων εντυπώσεων, που κυριαρχούν και έρχονται σε ευθεία αντίθεση με τα δεδομένα της επιστημονικής μελέτης του λαϊκού πολιτισμού.

Καθώς οι σύλλογοι συσπειρώνουν πολλά μέλη και αποτελούν συνεκτικό κρίκο μεταξύ των μελών τους, αποτελούν βασικούς φορείς της διαχείρισης της παράδοσης. Εδώ μπορεί να ενταχθεί και η περίπτωση του «Λυκείου των Ελληνίδων», παρά το γεγονός ότι δεν αποτελεί εθνοτοπικό σύλλογο, αλλά πολιτισμικό σωματείο με ευρύτερη, πανελλήνια στόχευση. Διότι οι συλλογές παραδοσιακών ενδυμασιών, η αναπαράσταση παραστατικών εθίμων και τελετουργικών δρωμένων και βεβαίως η συγκρότηση και διατήρηση χορευτικών συγκροτημάτων παραδοσιακών χορών, πράξεις που κατά κανόνα εντάσσονται στις δράσεις του Λυκείου, συνιστούν μορφές διαχείρισης της πολιτισμικής κληρονομιάς¹⁴.

Η Εκκλησία αποτελεί έναν ακόμη φορέα διαχείρισης της παράδοσης, όχι μόνο στη Θράκη, αλλά και πανελληνίως. Καθώς η έννοια της παράδοσης αποτελεί βασικό συστατικό της συγκροτήσεως και της υποστάσεως της Εκκλησίας, αλλά και με δεδομένο το ότι στους χρόνους της οθωμανικής κυριαρχίας ήταν η Εκκλησία που ανέλαβε ρόλο εθναρχικό, οδηγώντας ουσιαστικά το Γένος στην επιβίωση και αποσκορακίζοντας κάθε περίπτωση αλλοτρίωσης και αφομοίωσης, η παράδοση και η διαχείρισή της συνεχίζουν να αποτελούν και σήμερα ουσιαστικά στοιχεία της εκκλησιαστικής πράξης και ρητορικής.

Αυτό δεν περιορίζεται μόνο στα θρησκευτικά έθιμα της λαϊκής λατρείας και στις αντίστοιχες τελετουργικές μορφές και πράξεις, επεκτείνεται ακόμη σε τομείς όπως η διδασκαλία των παραδοσιακών

13 Πρβλ. τη μελέτη του Ε. Αυδίκου, *Χάλασε το χωριό μας χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη Έβρου*, Αλεξανδρούπολη 2002, όπου γίνεται πραγματέως ανάλυση λαϊκών αντιλήψεων και θεωρήσεων.

14 Βλ. Κ. Καραϊσκού, *Η διαχείριση της παράδοσης μέσω λαογραφικών μουσείων και εκπαιδευτικών προγραμμάτων. Παραδειγματική περίπτωση: το μουσείο του «Λυκείου Ελληνίδων Βόλου» και το εκπαιδευτικό πρόγραμμα για τις παραδοσιακές φορεσιές της Μαγνησίας*, Διαδακτορική διατριβή, ΤΕΙ Ηπείρου – Σχολή Καλλιτεχνικών Σπουδών – Τμήμα Λαϊκής & Παραδοσιακής Μουσικής, 2014. Επίσης, Μ. Γ. Βαρβούνης, «Το Λύκειο Ελληνίδων και η σκηνική αναπαράσταση του ελληνικού παραδοσιακού χορού», στο *Η διαχρονική εξέλιξη του παραδοσιακού χορού στην Ελλάδα, Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού*, Σέρρες 2000, 219-224.

χορών, η μετάδοση παραδοσιακών αξιών¹⁵, αλλά και η αναπαράσταση και υπομνηστική αναφορά σημαντικών στιγμών της ιστορίας του Γένους, μέσω αναλόγων θεατρικών παραστάσεων. Δεν είναι δε άσχετο το ότι όλο και συχνότερα κάνουν πλέον την εμφάνισή τους νέοι και νέες διαφόρων συλλόγων ντυμένοι με τις παραδοσιακές ενδυμασίες στα όρια θρησκευτικών τελετών, ως ορατό σημείο αυτής ακριβώς της πραγματικότητας.

Η εμφάνιση παραδοσιακών ενδυμασιών στις λατρευτικές στιγμές και περιστάσεις μέσα στους ναούς, αλλά και η παρουσία παραδοσιακών χορών και δημοτικών τραγουδιών σε ποικίλες εκκλησιαστικές εκδηλώσεις, αποτελούν σχηματοποιήσεις του τρόπου με τον οποίο η Εκκλησία σχετίζεται με την παράδοση και τη διαχειρίζεται. Ενός τρόπου ιδεολογικά φορτισμένου, που κάνει επιλεκτική χρήση των στοιχείων της παράδοσης¹⁶, αφού βεβαίως δεν ταιριάζουν όλα τα δεδομένα του λαϊκού πολιτισμού με τη χριστιανική και την εκκλησιαστική ηθική.

Αυτό ίσως σημαίνει ότι στο πλαίσιο των πολυάνθρωπων ενοριών η χρήση της φορεσιάς μπορεί να ενταχθεί στην ευρύτερη πολιτισμική «πολιτική» χρήση της παραδοσιακής ενδυμασίας, στο πλαίσιο πολυπολιτισμικών κοινωνιών¹⁷, σύμφωνα με την οποία παρόμοιες συμβολικές και τελετουργικές χρήσεις ενδυμασιών υποδηλώνουν την ηγεμονική θέση του συγκεκριμένου συνόλου, άρα και της εθνοτοπικής πληθυσμιακής ομάδας που εκπροσωπεί, στα συγκεκριμένα κοινωνικά πλαίσια¹⁸. Κάποτε δε δηλώνουν όχι την ίδια την ηγεμονία, αλλά την επιδίωξή της και φανερώνουν τις ποικίλες στρατηγικές για την απόκτηση και τη δόμησή της, σε πραγματικό κοινωνικό ή συμβολικό επίπεδο.

Στο πλαίσιο αυτό, η συμβολική και τελετουργική χρήση των παραδοσιακών ενδυμασιών, στις παραλλαγές με τις οποίες οι σύλλογοι τις χρησιμοποιούν, κυρίως στις ομάδες παραδοσιακών χορών και

15 Y. Kalay – T. Kvan – J. Affleck, *New heritage: New media and cultural heritage*, Routledge, Λονδίνο 2007, 89.

16 Για ανάλογα φαινόμενα βλ. C. M. Hall – S. McArthur, «Heritage management: an introductory framework», στο C. M. Hall – S. McArthur, *Heritage management in New Zealand and Australia: visitor management, interpretation and marketing*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1993, 1-19.

17 Πρβλ. G. Hardin, «Political requirements for preserving our common heritage», *Wild Life and America* 31 (1978), 1017 και Yang Li-xia – Yu Xue-cai, «A Summary of China's Researches on the Protection and Utilization of Cultural Heritage», *Tourism Tribune* 4 (2004), 21-26.

18 M. C. Hall – S. McArthur, *Integrated heritage management: Principles and practice*, Stationery Office, Λονδίνο 1998, 15.

στα χορευτικά συγκροτήματα που έχουν συστήσει και διατηρούν, αποτελεί πράξη η οποία συντελεί στην αναδόμηση της κοινότητας και στη σύφιξη των δεσμών των μελών της, αφού ενισχύει την αίσθηση του συν-ανήκειν¹⁹. Άρα, ο συνδυασμός τους με εκκλησιαστικές τελετουργίες μπορεί να επιφέρει ευεργετικά αποτελέσματα στη συνοχή και στην ιδεολογική συγκρότηση μιας κοινωνίας που, λόγω της κρίσης, συχνά περιγράφεται και προσδιορίζεται ως «διαλυόμενη» ή «παραπαίουσα» από τα ίδια τα μέλη της²⁰.

Ο συσχετισμός των συμβόλων της «εθνικής ζωής» με την εκκλησιαστική τελετουργική πρακτική είναι υπόθεση με βαθιές ρίζες στον Νέο Ελληνισμό. Η πραγματικότητα αυτή παρατηρείται και σε άλλους λαούς, στους οποίους η θρησκεία έχει ισχυρή και ευδιάκριτη θέση στη δημόσια ζωή, όπου, όπως ακριβώς συμβαίνει και στην ελληνική περίπτωση, τα όρια του θρησκευτικού και του πολιτειακού δεν μπορούν να διακριθούν με ευκρίνεια, λόγω της συνύπαρξης πολιτικών και θρησκευτικών ιδεών, πρακτικών και αντιλήψεων, ήδη από την εποχή της ιδρύσεως και θεμελιώσεως του ελληνικού κράτους. Πράγματι, η βασική πολιτειακή ιδέα της «συναλληλίας» κράτους και Εκκλησίας, που στη βάση της έχει βυζαντινή και μεσαιωνική καταγωγή, στη Ελλάδα δεν έχει επιβληθεί «εκ των άνω», αλλά ανταποκρίνεται στην ανάλογη πραγματικότητα, όπως αυτή έχει συγκροτηθεί στη βάση του ελληνικού λαού, για τον οποίο η θρησκεία και η εκκλησιαστική ζωή αποτελούν βασικό παράγοντα της καθημερινότητας.

Ένας ακόμη φορέας διαχείρισης του πολιτισμικού αποθέματος είναι οι τοπικές πολιτικές αρχές και εξουσίες της δημοτικής και περιφερειακής αυτοδιοίκησης. Άλλωστε, η σχέση των τοπικών πολιτικών αρχών με την προβολή και αναπαράσταση της παράδοσης είναι παλαιά και δοκιμασμένη, δεδομένου ότι οι κάθε είδους τοπικές πολιτικές εξουσίες έρχονται σε αμεσότερη σχέση με τον λαό και αναζητούν συχνά οδούς και κώδικες επαφής με το εκλογικό σώμα. Αναζητούν δηλαδή στοιχεία μιας κοινής γλώσσας, τα οποία φυσικά βρίσκουν στα δεδομένα της λαϊκής παράδοσης, η οποία και συναισθηματικά φορτισμένη είναι, αλλά και κοινή περιουσία –άρα και σημείο επαφής και επικοινωνίας, έστω και συμβολικής– του συνόλου σχεδόν του λαού συνιστά²¹.

19 S. Chirikure κ. άλλ., «Unfulfilled promises? Heritage management and community participation at some of Africa's cultural heritage sites», *International Journal of Heritage Studies* 16:1-2 (2010), 30-44.

20 Βλ. M. Maksin, «Sustainable heritage utilization in rural tourism development in Serbia», *Spatium* 28 (2012), 37-44.

21 Βλ. σχετικά G. Fairclough, «A new landscape for cultural heritage management: characterisation as a management tool», στο Ludomir R. Lozny

Στο πλαίσιο αυτό χρηματοδοτούνται εκδηλώσεις και ενισχύονται πρωτοβουλίες και προσπάθειες, με κοινή πάντοτε ρητορική βάση, η οποία εκφράζεται με τους σχετικούς λόγους των πολιτικών, στους οποίους εξυμνείται μια συμβολοποιημένη και μυθοποιημένη παράδοση, και διατυπώνονται δεσμεύσεις για την καλλιέργεια και διάσωσή της. Ωστόσο, πρέπει να παρατηρηθεί ότι η ρητορική αυτή εξαντλείται σε εξωτερικά γνωρίσματα, τα οποία και θεαματικά είναι, αλλά και καλύτερη επικοινωνία με τις ευρύτερες λαϊκές μάζες μπορούν να εξασφαλίσουν²². Κατά κανόνα, το πιθανό πολιτικό όφελος αποτελεί κριτήριο των ανάλογων επιλογών και συχνά προσδιορίζει την ουσία και την εξέλιξη των επιλογών. Κι έτσι, η διαχείριση των επιμέρους στοιχείων του πολιτισμικού αποθέματος, όπως γίνεται από φορείς των τοπικών πολιτικών σχηματισμών και θεσμών, έχει μεν θεαματικά, αλλά κανόνα δεν παρουσιάζει ουσιαστικά αποτελέσματα και οφέλη²³.

Στις περιπτώσεις αυτές λοιπόν, και παρά την παρατηρούμενη κάποτε παραστατική λαμπρότητα, είναι οι πολιτικές σκοπιμότητες που ακυρώνουν την αποτελεσματικότητα της προσπάθειας, όπως άλλωστε έχει κατά κανόνα συμβεί και στις περιπτώσεις πολιτικής ανάμειξης στην καλλιέργεια του πολιτισμού. Μιας ανάμειξης που σχεδόν θεσμοθετήθηκε από τη δεκαετία του '80 και μετά, συνηθέστατα όμως οδήγησε στην ανάπτυξη μορφών και πρακτικών λαϊκισμού, ζημιώνοντας όχι μόνο την υπόθεση του πολιτισμού –και του λαϊκού πολιτισμού μαζί– αλλά και την ελληνική κοινωνία στο σύνολό της.

Σε όσα προηγήθηκαν είναι νομίζω εμφανές ότι οι τρόποι διαχείρισης του πολιτισμικού αποθέματος του παλαιότερου «παραδοσιακού» πολιτισμού του λαού σήμερα, κατά κανόνα είναι περιχαρτωμένοι στα επιμέρους τοπικά, πολιτισμικά και θρησκευτικά όρια, και δεν οδηγούνται σε διαπολιτισμικές ωσμώσεις²⁴. Με άλλα λόγια,

(επιμ.), *Landscapes under pressure: Theory and practice of cultural heritage research and preservation*, Springer Science & Business Media, Βερολίνο 2006, 55-74.

22 L. Wilson, *The Management of Tradition: The Constitution of a National Martial Art, Pencak Silat in Indonesia*, Diss.: University of Cambridge, Κέμπριτζ 2004, 45-47· Βλ. και F. N. Schwartz – J. Zimmerman, *Breaking with Tradition: Women and Work, the New Facts of Life*, Warner Books, Νέα Υόρκη 1992, 134.

23 Πρβλ. A. Hodges – S. Watson, «Community-based heritage management: A case study and agenda for research», *International Journal of Heritage Studies* 6:3 (2000), 231-243.

24 Βλ. σχετικά W. Logan, «Cultural diversity, cultural heritage and human rights: towards heritage management as human rights-based cultural practice», *International Journal of Heritage Studies* 18:3 (2012), 231-244.

η έννοια του εθνικών αμιγούς υπερίσχυσε εκείνη της συγκριτικής διάστασης, κι έτσι δεν έχουμε οδηγηθεί σε ευδιάκριτες διαπολιτισμικές στρατηγικές διαχείρισης²⁵.

Αυτό ακριβώς μπορεί να είναι το διακύβευμά μας για το μέλλον. Να χρησιμοποιηθεί δηλαδή η παράδοση ως γέφυρα στον χρόνο και στον τόπο, ως δίαυλος επικοινωνίας λαών και πολιτισμικών παραδόσεων, και όχι ως διαχωριστικό όριο, όπως εν μέρει γίνεται μέχρι σήμερα²⁶. Κι αυτό φυσικά είναι καθαρά θέμα διαχείρισης των παλαιότερων πολιτισμικών μορφών.

Εδώ ακριβώς βρίσκεται η πρόκληση: να καταφέρουμε μέσω της λαϊκής παράδοσης και της διαχείρισής της να δείξουμε ότι οι λαϊκοί πολιτισμοί, οι θρησκείες και οι επιμέρους παραδόσεις, μακριά από κρατικές σκοπιμότητες και επεκτατικές βλέψεις²⁷, μπορούν να ενώσουν και όχι να χωρίζουν τους λαούς, μπορούν να γεφυρώνουν και όχι να διευρύνουν τα όποια χάσματα, ιδιαίτερα στις πολυπολιτισμικές συνθήκες που εν πολλοίς βία διαμορφώνονται σήμερα στη χώρα μας. Κι αυτό απαιτεί να διανύσουμε δρόμο μακρύ, έστω κι αν οι συγκλίσεις και οι ταυτότητες των επιμέρους λαϊκών πολιτισμών είναι σαφώς περισσότερες από τις αποκλίσεις και τις ετερότητες²⁸, αρκεί να έχουμε τη διορατικότητα, την ικανότητα και την τόλμη να τις αναδείξουμε.

Υπό τους όρους αυτούς, η θεωρία και η πρακτική της διαχείρισης του πολιτισμικού αποθέματος αποβαίνει κρίσιμο μέγεθος για τη διαμόρφωση του σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού, καθώς οι άνθρωποι συχνά στρέφονται προς το πολιτισμικό παρελθόν τους, αναγνωρίζοντας εκεί αυτού που κατά κανόνα περιγράφουν ως τις «ρίζες τους»²⁹. Γι' αυτό και η θεωρητική γνώση, η μεθοδολογική αποκρου-

25 Για τις διαδικασίες αυτές, βλ. ενδεικτικά S. Labadi – C. Long, *Heritage and globalization*, Routledge, Λονδίνο 2010, 78 κ. εξ.

26 Για ανάλογα φαινόμενα άλλων λαών, βλ. S. O. Keitumetse, «Sustainable development and cultural heritage management in Botswana: Towards sustainable communities», *Sustainable Development* 19:1 (2011), 49-59.

27 Βλ. J. E. Tunbridge – G. J. Ashworth, *Dissonant heritage: the management of the past as a resource in conflict*, John Wiley & Sons, Νιου Τζέρσεϊ 1996, 34-38.

28 Βλ. σχετικά Γ. Νούλας, *Κατασκευή ηλεκτρονικού οδηγού και βάσης δεδομένων για τη διάδοση της μουσικής παράδοσης «Δρόμοι της μουσικής παράδοσης»*, Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Πάτρας, 2011 και Α. Ε. Καταβάτη, *Ιόνιο μουσικό αρχείο: ένα ολοκληρωμένο πλαίσιο προβολής και εμπλουτισμού*, Διδακτορική διατριβή, Τεχνολογικό Εκπαιδευτικό Ίδρυμα Ιονίων Νήσων, 2015, όπου ανάλογες διαπιστώσεις.

29 Βλ. σχετικά J. Schofield, «Heritage management, theory and practice», στο G. Fairclough κ. άλλ., *The heritage reader*, Routledge, Λονδίνο 2008, 15-30.

στάλωση και η πρακτική εφαρμογή των αντίστοιχων πρακτικών αποβαίνει σήμερα ο σπουδαιότερος ίσως παράγοντας αυτού που γενικότερα στις κοινωνικές επιστήμες και τις επιστήμες του πολιτισμού, στις οποίες ανήκει η Λαογραφία, χαρακτηρίζουμε ως «διαχείριση της παράδοσης»³⁰.

³⁰ Βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης – Μ. Γ. Σέργης – Δ. Δαμιανού – Ν. Μακά-Μπιζούμπ – Γ. Θεοδωρίδου (επιμ.), *Η διαχείριση της παράδοσης. Ο λαϊκός πολιτισμός ανάμεσα στον φολκλωρισμό, στην πολιτιστική βιομηχανία και τις τεχνολογίες αιχμής*, Πανεπιστημιακοί Λαογράφοι των Ελληνικών ΑΕΙ – Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2016.

Οι γιορτές της «Παλιάς Πόλης» της Ξάνθης ως πολιτισμικό και τουριστικό θέλγητρο. Πολιτιστική πολιτική και διαχείριση

ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ Σ.
ΜΑΡΚΟΥ

Στην παρούσα εργασία εξετάζουμε την περίπτωση της Παλιάς Πόλης της Ξάνθης που αποτελεί τον ιστορικό πυρήνα της πόλης και την πολιτιστική-οικονομική αξιοποίησή της από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 μέχρι τις μέρες μας. Στόχος είναι η παρουσίαση των αλλαγών και των πρακτικών που εφαρμόστηκαν καθώς και η συνολική αποτίμηση που αφορά στην κατασκευή του πολιτιστικού τοπίου της Παλιάς Πόλης, το οποίο προσφέρεται για κατανάλωση τόσο στους ίδιους τους κατοίκους, όσο και στους επισκέπτες στο πλαίσιο του αστικού τουρισμού.

Χωρική προσέγγιση της Παλιάς Πόλης και οι άνθρωποι

Η Παλιά Πόλη, στη σημερινή της μορφή, είναι αποτέλεσμα της οικονομικής ακμής της Ξάνθης κατά τον 19^ο αιώνα, εξαιτίας της σημαντικής ανάπτυξης του εμπορίου καπνού και της ανοικοδόμησης η οποία συντελέστηκε σε δύο φάσεις: η πρώτη μετά τον καταστροφικό σεισμό του 1829 και η δεύτερη μετά το 1870 όταν η Ξάνθη έγινε το διοικητικό κέντρο της περιοχής, δηλαδή μετά την καταστροφή του πρώην διοικητικού κέντρου που ήταν η Γενισέα.¹ Όπως συμβαίνει με πολλές από τις σωζόμενες «παλιές πόλεις», μπορεί κανείς να διακρίνει το «παλίμψηστο της πόλης», δηλαδή τις διάφορες «στρώσεις» της ιστορίας,² στην περίπτωση μας ίχνη τειχών από βυ-

1 Βλ. Φ. Π. Κοτζαγεώργης, *Μικρές πόλεις της ελληνικής χερσονήσου κατά την πρώτη νεότερη εποχή: η περίπτωση της Ξάνθης (15^{ος}-17^{ος} αι.)*, Ιερά Μητρόπολις Ξάνθης και Περιθεωρίου, Ξάνθη 2008.

2 Το αστικό παλίμψηστο είναι προϊόν των μεταμορφώσεων του τοπίου στη διάρκεια των ιστορικών περιόδων, και μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τον δομικό πυρήνα του κόσμου που μας περιβάλλει. Οι διαφορετικές οπτικές που επιλέγονται στην ανάγνωση των ιστορικών στρωμάτων του τοπίου συμβάλλουν στη διατήρηση της μνήμης των ποικίλων παρελθόντων ή στη λήθη τους. Βλ. A. Huyssen, *Presents Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford University Press, Καλιφόρνια 2003. Επίσης, M. Crinson (επιμ.), *Urban Memory: History and Amnesia in the Modern*

ζαντινό φρούριο καθώς και κτισμάτων της οθωμανικής περιόδου. Στη διατήρηση του ιστορικού οικισμού έπαιξε καθοριστικό ρόλο η κήρυξη του ως «τόπου ειδικής κρατικής προστασίας» το 1976³ και μια σειρά άλλων διαταγμάτων που ακολούθησαν σχετικά με την αποκατάσταση και την αξιοποίηση του παραδοσιακού οικισμού της πόλης της Ξάνθης.

Η Παλιά Πόλη βρίσκεται στο βόρειο και βορειοδυτικό τμήμα της πόλης. Το ποτάμι Κόσυνθος χωρίζει την Παλιά Πόλη από τον άλλο ιστορικό και διατηρητέο οικισμό Σαμακώβ, που βρίσκεται στα ανατολικά του. Στο νότιο άκρο της, η Παλιά Πόλη συνδέεται με το νέο τμήμα της πόλης έχοντας ως σημείο μετάβασης (από το νέο προς το παλαιό τμήμα της) την πλατεία Δημ. Λαδά (περισσότερο γνωστή με την παλιά της ονομασία ως πλατεία Αντίκα). Η γεωμορφολογία του χώρου χαρακτηρίζεται από μια ποικιλία κλίσεων οι οποίες είναι πιο έντονες στο βόρειο τμήμα και πιο ομαλές στο νότιο τμήμα.⁴ Αντίστοιχα, τα οικοδομικά σύνολα στη βόρεια περιοχή, που έχει έντονες υψομετρικές καμπύλες, είναι μικρότερα ενώ στη νότια περιοχή, όπου η κλίση του εδάφους είναι ομαλή, τα οικοδομικά σύνολα είναι μεγαλύτερα.⁵ Οι διασταυρώσεις των δρόμων καταλήγουν σε μικρές πλατείες όπου συνήθως βρίσκονται εκκλησίες, όπως και βρύσες, πράγμα που διευκολύνει τη δημιουργία κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των κατοίκων της. Την ιδιαιτερότητα του τοπίου συμπληρώνουν οι «πράσινοι τόποι» εξαιτίας της ύπαρξης πλούσιας βλάστησης όπως και κήπων με λαχανικά στις αυλές των σπιτιών. Τα σκαλιά, τα πεζούλια, τα περάσματα, η εναλλαγή κτισμένων και ακάλυπτων χώρων, αυλόπορτες, αξιόλογες θέες, συνθέτουν τη μοναδική εικόνα της Παλιάς Πόλης.

City, Routledge, Λονδίνο 2005· S. Hoelscher – D. H. Alderman, «Memory and Place: Geographies of a Critical Relationship», *Social and Cultural Geography* 5:3 (2004), 347-355· L. Scazzosi, «Reading and Assessing the Landscape as Cultural and Historical Heritage», *Landscape Research* 29:4 (2004), 335-355.

- 3 ΦΕΚ 661/17.5.1976. Η αποφυγή της κατεδάφισης του παλιού οικισμού και τελικά η διάσωσή του οφείλεται στην πρωτοβουλία του τότε Νομάρχη Κωνσταντίνου Θανόπουλου και του τότε Έφορου Κλασικών Αρχαιοτήτων Κομοτηνής Ευάγγελου Πεντάζου. Με την πράξη αυτή απέτρεψαν την εφαρμογή μιας απόφασης του Δημοτικού Συμβουλίου, το 1939, σύμφωνα με την οποία η Παλιά Πόλη θα έπρεπε να «εκουγχρονιστεί», κατεδαφίζοντας όλα τα παλιά κτήρια και χαράσσοντας νέους δρόμους. Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. Κ. Θανόπουλος, «Η διάσωση του παραδοσιακού οικισμού της Ξάνθης. Η προστασία της Παλιάς Πόλης διαρκής αγώνας», στο Δ. Μαυρίδης (επιμ.), *Ξάνθη. Η πόλη με τα χίλια χρώματα*, Δήμος Ξάνθης/ΠΑΚΕΘΡΑ, Ξάνθη 2008, 115-116.
- 4 Βλ. Μ. Παννοπούλου, «Πολοδομική συγκρότηση της Παλιάς Πόλης», στο Δ. Μαυρίδης (επιμ.), ό.π., 73-77.
- 5 Βλ. Ν. Λιανός, «Μορφολογικά χαρακτηριστικά των κτηρίων της Παλιάς Πόλης της Ξάνθης», στο Δ. Μαυρίδης (επιμ.), ό.π., 79-89.

Ο διατηρητέος ιστορικός οικισμός φέρει, σήμερα, το αποτύπωμα της πολεοδομίας της οθωμανικής περιόδου⁶ με τεθλασμένους και ακανόνιστους μικρούς δρόμους που δημιουργούν ένα άτακτο ρυμοτομικό σχέδιο. Τα κτήριά του διαθέτουν μορφολογικά στοιχεία τόσο της παραδοσιακής βορειοελλαδίτικης αρχιτεκτονικής, όσο και του ρεύματος του «εκλεκτικισμού» που εισήχθη από την Ευρώπη από το δεύτερο μισό του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Η δυτική επιρροή συναντάται κυρίως σε κτήρια που προορίζονταν για χρήση από τους αστούς της εποχής. Τα περισσότερα κτίσματα στην Παλιά Πόλη χρησιμοποιούνταν ως κατοικίες για να στεγάσουν λαϊκές οικογένειες που ζούσαν προς τα βόρεια του οικισμού, αλλά και πολλά για τους εύπορους αστούς που έμεναν στη νότια πλευρά και στην προέκτασή της προς τα δυτικά στην περιοχή του Αγίου Γεωργίου. Εκτός των κατοικιών, στην κατηγορία των δημόσιων κτηρίων υπάγονται τα διοικητικά, τα θρησκευτικά και τα εκπαιδευτικά κτήρια. Όλο το κτηριακό απόθεμα δείχνει την έντονη αλληλεπίδραση και τη συνύπαρξη των διαφορετικών προτύπων –παραδοσιακών και δυτικών– των κυριότερων αρχιτεκτονικών ρευμάτων του 19^{ου} αιώνα και των αρχών του 20^{ου} αιώνα.⁷

Στην Παλιά Πόλη, από το 1829 ως τις μέρες μας, ο πληθυσμός είναι μικτός. Χριστιανοί και μουσουλμάνοι συνυπάρχουν και μοιράζονται τον χώρο ο οποίος οργανώνεται σε γειτονίες που έχουν ως επίκεντρο έναν ναό ή ένα τζαμί. Υπάρχουν είκοσι συνολικά εκκλησίες από τις οποίες τέσσερις είναι ενοριακές⁸, γύρω από τις οποίες δημιουργούνται γειτονίες.⁹ Γειτονίες σχηματίζονται επίσης γύρω

6 Ειδικότερα για την πολεοδομία και τα μνημεία της οθωμανικής Ξάνθης, βλ. Χ. Μελκίδη, *Τα μουσουλμανικά μνημεία της Ξάνθης*, Τεχνικό Επιμελητήριο Ελλάδας, Αθήνα 2007.

7 Βλ. Ν. Λιανός, «Μορφολογικά χαρακτηριστικά των κτηρίων της Παλιάς Πόλης της Ξάνθης», ό.π., 86. Βλ. επίσης, Κ. Θεοχαρίδου – Β. Κολώνας, «Παλιά Ξάνθη, το παραδοσιακό κτηριακό απόθεμα και τα προβλήματα προστασίας και αποκατάστασής του», στο *Νέες πόλεις πάνω σε παλιές. Πρακτικά συνεδρίου*, Υπουργείο Πολιτισμού, Ρόδος 1993, 171-190. Διαθέσιμο στο: library.tee.gr/digital/rho/rho_m333_contents.pdf. Βλ. ακόμη, Γ. Καρανίκας – Σ. Εμμανουηλίδου, «Η Πολεοδομική-Χωροταξική συνιστώσα στην προστασία και την διατήρηση των παραδοσιακών οικισμών. Το παράδειγμα της παλιάς Ξάνθης», στο *Νέες πόλεις πάνω σε παλιές. Πρακτικά συνεδρίου*, Υπουργείο Πολιτισμού, Ρόδος 1993, 149-169. Διαθέσιμο στο: library.tee.gr/digital/rho/rho_m333_contents.pdf.

8 Βλ. Γ. Τσιγάρας, «Οι εκκλησίες της Ξάνθης», στο Δ. Μαυρίδης (επιμ.), ό.π., 95-99. Επίσης, του ίδιου, *Εκκλησίες της Ιεράς Μητροπόλεως Ξάνθης και Περιθεωρίου*, Ιερά Μητρόπολις Ξάνθης και Περιθεωρίου, Ξάνθη 2004, 35-83, 109-163, 201-223.

9 Οι τέσσερις ενοριακές εκκλησίες είναι: η Ιερά Μητρόπολις του Ιωάννη Βαπτιστή, η εκκλησία των Παμμεγίστων Ταξιαρχών Καβακίου, η εκκλησία του Ακαθίστου Ύμνου και η εκκλησία του Αγίου Γεωργίου.

από τα δύο υπάρχοντα τζαμιά.¹⁰ Η εγκατάσταση των χριστιανών και των μουσουλμάνων στον χώρο συνδέεται με την ύπαρξη ναού ή τζαμιού σε αυτόν.¹¹ Αυτό σημαίνει ότι γύρω από τους ναούς συναντάται κυρίως χριστιανικός πληθυσμός και γύρω από ένα τζαμί μουσουλμανικός πληθυσμός. Ωστόσο, η εδαφικοποίηση της θρησκευτικής διαφοράς¹² δεν είναι τόσο αυστηρή στις μέρες μας εξαιτίας των ανακατατάξεων στη σύνθεση του πληθυσμού της Παλιάς Πόλης η οποία συνέβη από τη δεκαετία του 1970 και έπειτα.

Ενώ στις αρχές του 20^{ου} αιώνα η πλειοψηφία του πληθυσμού ήταν χριστιανική¹⁵, οργανωμένη γύρω από τις εκκλησίες οι οποίες κτίστηκαν κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, σήμερα κάτι τέτοιο μάλλον δεν ισχύει. Στις μέρες μας παρατηρείται αύξηση του μουσουλμανικού πληθυσμού ο οποίος κατοικεί και εκτός της γειτονιάς που ορίζει το τζαμί. Στην πληθυσμιακή ανακατάταξη και στη μη αυστηρή οριοθέτηση του χώρου από τα θρησκευτικά κτίσματα συνέβαλε η εγκατάλειψη σπιτιών και η πώλησή τους από τους χριστιανούς στους μουσουλμάνους, ειδικά μετά τη δεκαετία του 1970, εξαιτίας της μετεγκατάστασης πολλών χριστιανών στο νέο τμήμα της πόλης. Οι πολυκατοικίες στη νέα πόλη, συνώνυμο του εκσυγχρονισμού, αποτελούσαν την εποχή εκείνη σοβαρό πόλο έλξης για τους χριστιανούς της Παλιάς Πόλης. Επιπλέον, η μη δυνατότητα οικοδόμησης νέων κτισμάτων στην Παλιά Πόλη, η οποία κηρύχθηκε «διατηρητέος οικισμός» το 1976, ενίσχυσε την τάση εγκατάλειψης των παλιών κτιρίων από τους χριστιανούς.

-
- 10 Τα δύο τζαμιά είναι: το Ahrian Cami και το Sünne Cami που δίνουν και το όνομά τους στους μαχαλάδες (Ahrian mahallesi, Sünne mahallesi).
 - 11 Ο ναός και το τζαμί είναι τα κεντρικά στοιχεία κοινωνικής οργάνωσης του χώρου. Αναλυτικότερα, βλ. Κ. Μάρκου, «Χώρος, κοινωνικές σχέσεις και ταυτότητες στην πόλη της Ξάνθης», *Εθνολογία* 11 (2004-2005), 21-59.
 - 12 Για την παραγωγή της διαφοράς μέσα σε κοινούς και συνδεδεμένους χώρους, βλ. A. Gupta – J. Ferguson, «Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology* 7:1 (Feb. 1992), 6-23.
 - 13 Σύμφωνα με την οθωμανική απογραφή 1906-1907 (παρατίθεται από τη Χ. Μελκίδη, ό.π. 123), τα αριθμητικά στοιχεία που δίνονται για τις περιοχές της Παλιάς Πόλης (Καβακίου, Μητροπόλεως, Ουζούν Σοκάκ, Αγίου Γεωργίου, Αγίου Βλασίου και Αχριάν) έχουν ως εξής: Έλληνες ορθόδοξοι: 4.233, Οθωμανοί (όλοι στην περιοχή Αχριάν): 753, Εβραίοι: 8, Βούλγαροι: 22, Αρμένιοι: 13, Έλληνες Βλαχόφωνοι: 41, ορθόδοξοι ξένοι υπήκοοι: 1. Στη συγκεκριμένη απογραφή, όπως εμφανίζεται στο παραπάνω βιβλίο, δεν γίνεται αναφορά στην περιοχή Sünne, όπου λόγω ύπαρξης του τζαμιού θα πρέπει να υπήρχαν αρκετοί μουσουλμάνοι (Οθωμανοί σύμφωνα με την ορολογία της απογραφής).

Δεκαετία 1990: η αστική μεγαλοπρέπεια της Παλιάς Πόλης του 19^{ου} αιώνα στο προσκήνιο

Το κλίμα της αναδιοργάνωσης που επικρατούσε στις βαλκανικές κοινωνίες κατά τη δεκαετία του 1990 χαρακτηρίζει επίσης την κατάσταση στη Θράκη, όπου το κύριο βάρος έπεσε στο ζήτημα της οικονομικής ανάπτυξης της περιοχής. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, και ειδικότερα στην Ξάνθη, η τότε τοπική αρχή, ο Δήμαρχος Φίλιππος Αμοιρίδης¹⁴, επέλεξε την Παλιά Πόλη ως σημαντικό περιουσιακό στοιχείο μέσω του οποίου θα συνδεόταν η ιστορική κληρονομιά με την αστική πολιτική και ανάπτυξη της πόλης. Έτσι, ένας από τους βασικούς στόχους στο σχέδιο ανάπτυξης του Δημάρχου ήταν η «προβολή και ανάδειξη του παραδοσιακού ιστού της Ξάνθης που έφθινε εγκαταλελειμμένος».¹⁵

Η Παλιά Πόλη, όπως σημειώσαμε στην αρχή, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970-80, έχασε μεγάλο μέρος του χριστιανικού πληθυσμού της ο οποίος εγκαταστάθηκε στις πολυκατοικίες της νέας πόλης. Αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας ήταν η μεταφορά της ιδιοκτησίας σε μουσουλμάνους της ορεινής περιοχής οι οποίοι άρχισαν να εγκαθίστανται στην Παλιά Πόλη ήδη από τη δεκαετία του 1960, αρχικά ως ενοικιαστές και αργότερα ως ιδιοκτήτες των παλιών σπιτιών που άφηναν οι χριστιανοί. Αυτή η δημογραφική αλλαγή εντός των ορίων της Παλιάς Πόλης δημιούργησε ταυτόχρονα την ανάγκη διαχείρισης της ιστορικής κληρονομιάς (βασικά, της αρχιτεκτονικής υλικότητας), η οποία ωστόσο θα τόνιζε τον αστικό και χριστιανικό χαρακτήρα του οικισμού. Προς αυτήν την κατεύθυνση, η δημοτική αρχή επένδυσε στον πολιτισμό και την οικονομική ανάπτυξη. Ξεκίνησαν οι αποκαταστάσεις παλιών αρχοντικών και κτιρίων που έφεραν τη σφραγίδα ενός μεγαλοπρεπούς αστικού παρελθόντος και αρκετά από αυτά μετατράπηκαν σε χώρους πολιτισμού και καλλιτεχνικής έκφρασης.¹⁶

14 Ο Φίλιππος Αμοιρίδης διετέλεσε Δήμαρχος Ξάνθης από το 1991 ως τον αιφνίδιο θάνατό του στις 5 Δεκεμβρίου του 1999. Προς τιμήν του δόθηκε το όνομά του σε δρόμο της Παλιάς Πόλης και στο Κλειστό Γυμναστήριο που βρίσκεται στο νέο τμήμα της πόλης. Η δε προτομή του, η οποία κοιτάζει προς την Παλιά Πόλη, βρίσκεται μπροστά από το κτήριο της ΔΕΗ.

15 Βλ. Γ. Γ. Θεοδωρίδου – Μ. Γ. Σέργης, «Η πόλη με τα χίλια χρώματα: Οι Γιορτές της Παλιάς Πόλης της Ξάνθης ως σκηνοθετημένη όψη του σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού», στο Μ. Βαρβούνης – Μ. Σέργης – Δ. Δαμιανού – Ν. Μ. Μπιζούμη – Γ. Θεοδωρίδου (επιμ.), *Η Διαχείριση της παράδοσης. Ο λαϊκός πολιτισμός ανάμεσα στον φολκλορισμό, στην πολιτιστική βιομηχανία και τις τεχνολογίες αιχμής*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2018, 273.

16 Το 2001 ολοκληρώθηκαν οι αποκαταστάσεις στο Λαογραφικό και Ιστορικό Μουσείο Ξάνθης που κατέχει εμβληματική θέση στην Παλιά Ξάνθη. Ανάλογες αποκαταστάσεις πραγματοποιήθηκαν και σε πολλά άλλα κτήρια μέσα στα επόμενα χρόνια, υπό την αιγίδα του Δήμου και με χρηματοδοτήσεις από την Ευρωπαϊκή Ένωση. Για παράδειγμα, το κτήριο της Δημοτικής

Ήδη τα ευρωπαϊκά παραδείγματα αστικής αναζωογόνησης¹⁷ με στόχο την προβολή μιας θετικής εικόνας των πόλεων στο εξωτερικό αποτελούσε κυρίαρχη τάση. Μία από τις πιο διαδεδομένες στρατηγικές αστικής αναζωογόνησης ήταν η διοργάνωση φεστιβάλ τόσο για την ανάδειξη μιας ξεχωριστής τοπικής ταυτότητας που θα ήταν ελκυστική προς τα έξω, όσο και για τα οικονομικά οφέλη και τη σύνδεσή τους με τον τουρισμό και τις αστικές αναπλάσεις¹⁸. Κάτω από μια τέτοια οπτική, η Παλιά Πόλη της Ξάνθης συνιστούσε υψηλής αξίας πολιτιστικό κεφάλαιο, αλλά και τον κατάλληλο χώρο για την επανα-νοηματοδότηση του περιεχομένου της πολιτιστικής κληρονομιάς που θα βοηθούσε στην προώθηση μιας ελκυστικής εικόνας της πόλης της Ξάνθης. Εργαλείο για την επίτευξη αυτού του στόχου αποτέλεσε η διοργάνωση των «Γιορτών της Παλιάς Πόλης» από το 1991.¹⁹

Η ιδέα πάνω στην οποία βασίστηκε η πραγματοποίηση των Γιορτών ήταν η αναβίωση του αστικού παρελθόντος κατά την περίοδο ακμής της πόλης, στο τέλος του 19^{ου} αιώνα (1870-1910). Στην πραγματικότητα, τα μέλη δύο καρναβαλικών συλλόγων («Φίλοι» και «Κατασκηνωτές») παρέλασαν στον κεντρικό δρόμο της πόλης με επικεφαλής τον Δήμαρχο και τη σύζυγό του, ντυμένοι όλοι με

Πινακοθήκης, το Χατζηδάκειο Ίδρυμα, το κτήριο του Λυκείου Ελληνίδων Ξάνθης, το κτήριο όπου στεγάζεται το ΠΑΚΕΘΡΑ, το κονάκι του Μούζαφερ Μπέη.

- 17 Με τον όρο «αστική αναζωογόνηση» ή «αστική ανανέωση» εννοούμε την οικονομική και κοινωνική αναβάθμιση μιας υποβαθμισμένης περιοχής με στόχο την αλλαγή της εικόνας της ώστε να γίνει ελκυστική. Συνήθως, η αλλαγή αυτή χαρακτηρίζεται από πρακτικές «εξευγενισμού», δηλαδή αναπλάσεις του χώρου και ενίσχυση της επιχειρηματικότητας που έχουν ως αποτέλεσμα αλλαγές στην ταξική διάρθρωση. Βλ. P. Roberts – H. Sykes – R. Granger, *Urban Regeneration*, Sage, Λονδίνο, Θάουζαντ Όακς, Νέο Δελχί 2016². C. Couch, *Urban Renewal: Theory and Practice*, Macmillan Education, Λονδίνο 1990· H. Holcomb – R. Beauregard, *Revitalizing Cities*, Association of American Geographers, Ουάσινγκτον 1981· J. J. Palen – B. London, *Gentrification, Displacement and Neighborhood Revitalization*, SUNY Press, ΗΠΑ 1984· D. Bousaa, «Urban Regeneration and the Search for Identity in Historic Cities», *Sustainability* 10:1 (2018), 48. Διαθέσιμο στο: www.mdpi.com/2071-1050/10/1/48/htm.
- 18 Βλ. Ν. Κόνσολα – Γ. Ιωαννίδης, «Οι πολιτιστικοί θεσμοί στη διαδικασία αναζωογόνησης των ελληνικών πόλεων: τα νεωτερικά φεστιβάλ», στο *Επιστημονικές μελέτες προς τιμήν του Καθηγητού Νίκου Ι. Κόνσολα*, τ. 1, Πάντειος Ανώτατη Σχολή Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα 2003, 225-245. Επίσης, Φ. Μπιανκίνι – Μ. Πάρκινσον (επιμ.), *Πολιτιστική πολιτική και αναζωογόνηση των πόλεων*, ΕΕΤΑΑ, Αθήνα 1994.
- 19 W. Cundy, *Festivalisation of Urban Spaces. Factors, Processes and Effects*, Springer International Publishing, Ελβετία 2016· D. Getz, *Festivals, Special Events and Tourism*, Van Nostrand Reinhold, Νέα Υόρκη 1991· L. Giorgi – M. Sassatelli – G. Delanty (επιμ.), *Festivals and the Cultural Public Sphere*, Routledge, Λονδίνο 2011.

φορεσιές των αστών του 19^{ου} αιώνα, καλώντας τον κόσμο να πάρει μέρος στην παρέλαση.²⁰ Οι συμμετέχοντες στην εκδήλωση, με τη συνοδεία λατέρνας και μιας στολισμένης άμαξας (παϊτόνι), κατέληξαν στην πλατεία Μπτροπόλεως στην Παλιά Πόλη, όπου χόρευαν βαλς αναπαριστώντας μια ξανθιώτικη βεγγέρα της belle époque. Στόχος ήταν η αναβίωση στιγμών ψυχαγωγίας των αστών στις οποίες συμπεριλαμβάνονταν και σκηνές δρόμου από τα γλέντια της εποχής.²¹ Στους κεντρικούς δρόμους της Παλιάς Πόλης δημιουργήθηκαν μικροί χώροι που μετέφεραν την ατμόσφαιρα των κουτουκιών με τραπεζάκια, μεζέδες και ποτό. Με άλλα λόγια, η Παλιά Πόλη μετατράπηκε σε συμβολικό χώρο ο οποίος χρησιμοποιήθηκε ως σκηνικό μιας αναπαράστασης για την ανάδειξη μιας συγκεκριμένης ταυτότητας του οικισμού.

Αυτή η «εκ νέου ανακάλυψη» της πόλης συνοδεύτηκε με ανάλογα *brands*.²² «Ξάνθη, η αρχόντισσα της Θράκης», «Όμορφη πόλη», «Η πόλη με τα χίλια χρώματα». Αυτό το τελευταίο είναι το επικρατέστερο, κάνοντας αναφορά στον πολυπολιτισμικό χαρακτήρα της πόλης. Το 1994 οι Γιορτές της Παλιάς Πόλης αφιερώθηκαν στη μνήμη του μουσικοσυνθέτη Μάνου Χατζιδάκι²³, ο οποίος γεννήθηκε και έζησε κάποια χρόνια της παιδικής του ηλικίας στην Ξάνθη και το όνομά του συνδέθηκε με την πολιτισμική κληρονομιά του τόπου. Η «Οδός ονείρων» του Χατζιδάκι, από το ομώνυμο έργο του συνθέτη, ήταν μια φράση κλειδί για να χαρακτηριστεί η πόλη ως «Πόλις Ονείρων» και να λειτουργήσει επίσης ως ένα αστικό *branding*. Η συμβολική χρήση του ονόματος ενός καλλιτέχνη διεθνούς φήμης και του έργου του προσέδωσε μεγαλύτερη αναγνωρισιμότητα και κύρος στις Γιορτές. Τον επόμενο χρόνο (1995) εγκαινιάστηκε το φεστιβάλ «Μάνος Χατζιδάκις» και ως συνέχεια αυτού, πραγματοποιήθηκε το 2014 το φεστιβάλ «Πόλις Ονείρων Μουσικών Σχολείων», το οποίο συνεχίζεται μέχρι σήμερα. Το δε κτήριο στο οποίο έζησε ως παιδί ο Μάνος Χατζιδάκις αποκαταστάθηκε το 2015 και λειτουργεί από τότε ως «Πολυχώρος Τέχνης και Σκέψης».

20 Για περισσότερες λεπτομέρειες στην περιγραφή της εκδήλωσης, βλ. Γ. Γ. Θεοδωρίδου – Μ. Γ. Σέργης, «Η πόλη με τα χίλια χρώματα: Οι Γιορτές της Παλιάς Πόλης της Ξάνθης ως σκηνοθετημένη όψη του σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού», ό.π., 274-275.

21 Για την έναρξη των Γιορτών Παλιάς Πόλης και σχετικό φωτογραφικό υλικό, βλ. «Αναδρομή: Η συζήτηση και τα πρόσωπα που “γέννησαν” τις Γιορτές Παλιάς Πόλης» στην ιστοσελίδα της ηλεκτρονικής εφημερίδας Χανθι2: <https://xanthi2.gr/2017/08/29/αναδρομή-πουζήτηση-και-οι-ιδέες-που-γ/>.

22 Βλ. Κ. Dinnie (επιμ.), *City Branding. Theory and Cases*, Palgrave Macmillan, Λονδίνο 2001. Α. Δέφνερ – Ν. Καραχάλης (επιμ.), *Marketing και Branding του τόπου: η διεθνής εμπειρία και η ελληνική πραγματικότητα*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Θεσσαλίας, Βόλος 2012.

23 Βλ. Γ. Γ. Θεοδωρίδου – Μ. Γ. Σέργης, «Η πόλη με τα χίλια χρώματα: Οι Γιορτές της Παλιάς Πόλης της Ξάνθης ως σκηνοθετημένη όψη του σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού», ό.π., 290.

Εκείνο που αξίζει ωστόσο να σημειώσουμε είναι ότι οι Γιορτές της Παλιάς Πόλης τα πρώτα χρόνια της διοργάνωσής τους δεν ξεκίνησαν ως ένα οργανωμένο φεστιβαλικό φαινόμενο, αλλά περισσότερο ως μια προσπάθεια αναπαράστασης του αστικού πολιτιστικού κεφαλαίου του 19^{ου} αιώνα. Υπό τη μορφή της «θεατρικής αυθεντικότητας»²⁴ της belle époque, ο εμπνευστής και οι διοργανωτές των Γιορτών, μέσα από μια νοσταλγική διάθεση,²⁵ έφεραν στην επιφάνεια ένα εξιδανικευμένο παρελθόν της πόλης²⁶ σε μια στιγμή που η πόλη χρειαζόταν οικονομική τόνωση και επαναπροσδιορισμό της ταυτότητάς της.²⁷ Η ανάγκη για την ανάκτηση της «χαμένης αρχοντιάς» και η επανεκτίμηση του «αστικού εαυτού» ίσως να συνέβαλαν στην επιτυχία των Γιορτών, γεγονός που επιβεβαιώνεται από τη μεγάλη συμμετοχή του κόσμου κατά τη δεκαετία του 1990.

Η Παλιά Πόλη και η φολκλοροποίηση των Γιορτών μέσα στα επόμενα χρόνια

Η Παλιά Πόλη συνέχισε και μέσα στα επόμενα χρόνια να αποτελεί πηγή ιστορικού-πολιτιστικού αλλά και επιχειρηματικού ενδιαφέροντος. Στο διάστημα των 25 και πλέον χρόνων από τότε μέχρι σήμερα έχουν γίνει αρκετές αποκαταστάσεις κτηρίων και αλλαγές χρήσης τους, τα οποία λειτουργούν ως πολιτιστικοί κυρίως χώροι. Ωστόσο, μια σειρά από ανακαινίσεις, εσωτερικές και, κυρίως, εξω-

24 Βλ. D. MacCannel, «Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings», *American Journal of Sociology* 79:3 (1973), 589-603· E. Cohen, «Authenticity and Commoditization», *Annals of Tourism Research*, 15:3 (1998), 371-388· D. Chhabra – R. Healy – E. Sills, «Staged Authenticity and Heritage Tourism», *Annals of Tourism Research*, 30:3 (2003), 702-719.

25 Η νοσταλγία είναι από τα πιο ισχυρά κίνητρα για τη χρήση του παρελθόντος στο παρόν. Έχει χρησιμοποιηθεί πολύ από την τουριστική βιομηχανία για την ανάδειξη ιστορικών τόπων και στην ερμηνεία της κληρονομιάς. Βλ. P. Fowler, *The Past in Contemporary Society: Then and Now*, Routledge, Λονδίνο 1992· G. Richards, «Production as Consumption of European Cultural Tourism», *Annals of Tourism Research* 23:2 (1996), 261-283· J. Arnold – K. Davies – S. Ditchfield (επιμ.), *History and Heritage: Consuming the Past in Contemporary Culture*, Donhead, Σάφτεσμπουρι 1998.

26 Η νοσταλγία για ένα εξιδανικευμένο παρελθόν, τις περισσότερες φορές, δεν βασίζεται στη βιωμένη εμπειρία του παρελθόντος ή στις μνήμες από πρώτο χέρι, αλλά σε μια φαντασική κατασκευή για έναν τρόπο ζωής χαμένο. Πρόκειται για τη «φαντασική νοσταλγία» του A. Appadurai. Βλ. A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, Donhead, Λονδίνο 1996.

27 N. Moore – Y. Whelan (επιμ.), *Heritage, Memory and the Politics of Identity. New Perspectives on the Cultural Landscape*, Ashgate, Αγγλία, ΗΠΑ 2007· B. McKercher – H. du Cros (επιμ.), *Cultural Tourism. The Partnership Between Tourism and Cultural Heritage Management*, Binghamton, The Haworth Press, Νέα Υόρκη 2002· J. Urry, *The Tourist Gaze, Sage*, Λονδίνο 2012³· J. Urry, *Consuming Places*, Routledge, Λονδίνο 1995.

τερικές στις όψεις των κτηρίων έγιναν με στόχο την αξιοποίησή τους ως χώρων διασκέδασης (café, bar, restaurant). Σε αρκετές περιπτώσεις έχουν παρατηρηθεί αυθαιρεσίες και παρεκκλίσεις από τη νομοθεσία για τον διατηρητέο οικισμό, όπως: άπλωμα των τραπεζιών και των καθισμάτων στον δρόμο που εμποδίζουν την κυκλοφορία στους στενούς δρόμους, ή εργασίες ανακαίνισης των κτιρίων που δεν συνάδουν με την αρχιτεκτονική παράδοση του οικισμού. Παρόλα αυτά, η λεγόμενη «ζώνη ψυχαγωγίας» στην Παλιά Πόλη περιορίζεται στο νότιο τμήμα της –αυτό που χαρακτηρίσαμε ως τμήμα μετάβασης από τη νέα προς την παλιά πόλη– και δεν έχει επεκταθεί, ευτυχώς, στο εσωτερικό του οικισμού.

Όσον αφορά τις κατοικίες, ένας πολύ περιορισμένος αριθμός ιδιωτών μπόρεσε να αποκαταστήσει τα σπίτια του σύμφωνα με τις προδιαγραφές και τους κανόνες που ισχύουν στον διατηρητέο οικισμό. Αυτό, εν μέρει, οφείλεται και στην πολιτική της αναζωογόνησης της περιοχής από το 1990 και έπειτα, η οποία ενίσχυε την ιδέα της αγοράς ακινήτων από ευκατάστατους χριστιανούς και την εγκατάστασή τους στον χώρο. Με τον τρόπο αυτό η περιοχή θα ξανακέρδιζε τον χαμένο πληθυσμό ο οποίος είχε μετακινηθεί τις δεκαετίες 1970-1980 στη νέα πόλη. Το αυξημένο πολιτιστικό γόητρο της Παλιάς Πόλης και η «ποιητική του χώρου» άρχισε να προσελκύει άτομα υψηλού μορφωτικού επιπέδου, καλλιτέχνες ακόμη και φοιτητές που ήθελαν να νοικιάσουν δωμάτια ή κατοικίες στην περιοχή. Αυτή η ζήτηση είχε ως αποτέλεσμα την αύξηση των τιμών των ακινήτων ακόμη και για οικήματα με σοβαρά δομικά προβλήματα.

Εν τω μεταξύ, στα βορειότερα τμήματα του οικισμού όπου μένουν οι κάτοικοι με χαμηλότερα εισοδήματα, η όποια βελτίωση των σπιτιών τους (συνήθως μεταμορφώσεις χώρων ή προσθήκες δωματίων σε αυλές) γινόταν αυθαίρετα αλλοιώνοντας την αρχική αρχιτεκτονική τους μορφή. Διαπιστώσαμε δε ότι ουδέποτε υπήρξε μια σχετική καθοδήγηση από τις αρμόδιες υπηρεσίες για τα κατάλληλα υλικά και τις τεχνικές που θα έπρεπε να χρησιμοποιηθούν στη διάρκεια των βελτιωτικών έργων. Επιπλέον, δεν υπήρξε ποτέ κάποιο είδος επιχορήγησης στους κατοίκους των χαμηλότερων εισοδημάτων που θα εμπόδιζε τη χρήση φτηνών και ακατάλληλων υλικών, όπως το αλουμίνιο. Εκτός τούτου, σοβαρά ζητήματα τίθενται για την ασφάλεια των σπιτιών αυτών, τα οποία κινδυνεύουν από ολική καταστροφή σε περίπτωση πυρκαγιάς. Τόσο οι ξύλινες κατασκευές και τα ευτελή υλικά των αυθαίρετων προσθηκών στα σπίτια αυτά, όσο και η δύσκολη έως και αδύνατη πρόσβαση των οχημάτων, εξαιτίας των στενών δρόμων του οικισμού, θέτουν σε πραγματικό κίνδυνο την ύπαρξή τους.

Στο επίπεδο της πολιτιστικής δραστηριότητας, οι Γιορτές της Παλιάς Πόλης εξακολουθούν να πραγματοποιούνται μέχρι τις μέρες μας, όμως από το 2008, μετονομάστηκαν σε «Γιορτές της Παλιάς

Ξάνθης». Διαρκούν μια εβδομάδα, την πρώτη εβδομάδα του Σεπτεμβρίου, σηματοδοτώντας τη μετάβαση στη χειμερινή περίοδο. Οι Γιορτές της Παλιάς Ξάνθης μαζί με το «Καρναβάλι της Ξάνθης», το οποίο πραγματοποιείται στο τέλος της χειμώνα, αποτελούν τους δύο μεγαλύτερους θεσμούς του Δήμου γύρω από τους οποίους οργανώνεται η πολιτιστική ζωή της πόλης.²⁸ Και στους δύο θεσμούς σημαντικό ρόλο παίζουν οι διάφοροι πολιτιστικοί σύλλογοι, ο αριθμός των οποίων ξεπερνάει τους τριάντα.

Στη διοργάνωση των Γιορτών συμμετέχουν σχεδόν όλοι οι πολιτιστικοί φορείς της Ξάνθης: Φιλοπρόοδη Ένωση Ξάνθης, Λύκειο Ελληνίδων, Πολιτιστικό Αναπτυξιακό Κέντρο Ξάνθης, Ακαδημία Θρακικής Τέχνης και Παράδοσης, Φιλοτελική Εταιρεία, Θρακική Θεατρική Σκηνή, το Ιστορικό και Λαογραφικό Μουσείο Ξάνθης. Όμως, οι καρναβαλικοί σύλλογοι και οι εθνοτοπικοί σύλλογοι (π.χ. Πόντιοι, Μικρασιάτες, Καππαδόκες, Ηπειρώτες, Σαρακατσάνοι, κ.λπ.) κάνουν έντονη την παρουσία τους σε αυτά τα δύο πολιτιστικά events.²⁹ Κατά την εξέλιξη των Γιορτών της Παλιάς Ξάνθης μέσα στον χρόνο, η συμμετοχή των πολιτιστικών συλλόγων αυξήθηκε σημαντικά³⁰, με κύριο έργο τη δημιουργία υπαίθριων ταβερνών σε διάφορες γωνιές της Παλιάς Πόλης προσφέροντας φαγητό και διασκέδαση (μουσική και χορό). Τα έσοδα από αυτήν τη δραστηριότητα χρησιμοποιούνται για την αγορά των καρναβαλικών στολών που χρειάζονται οι καρναβαλικοί σύλλογοι για τη μεγάλη παρέλαση στη διάρκεια του Καρναβαλιού. Κατά τα λεγόμενα των εκπροσώπων των υπόλοιπων συλλόγων, οι Γιορτές της Παλιάς Ξάνθης είναι το μέσο για την εξοικονόμηση πόρων για την επιβίωσή τους. Η συμμετοχή τους στις Γιορτές της Παλιάς Ξάνθης αφήνει ωστόσο κάποια ερωτηματικά ως προς το περιεχόμενο του «πολιτιστικού προϊόντος» που προσφέρουν.

28 Υπάρχουν φορείς που διοργανώνουν διάφορα φεστιβάλ στη διάρκεια του έτους. Για παράδειγμα, η Φιλοπρόοδη Ένωση Ξάνθης οργανώνει 7 κινηματογραφικά και 5 μουσικά φεστιβάλ στην πόλη. Το Λύκειο Ελληνίδων επίσης διοργανώνει πολλά φεστιβάλ παραδοσιακής μουσικής και χορού. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μια διαρκής πολιτιστική κίνηση στην πόλη καθ' όλη τη διάρκεια του έτους. Για τις Θρακικές Λαογραφικές Γιορτές –στη διάρκεια των οποίων οργανώνεται το «Καρναβάλι της Ξάνθης»– και τις Γιορτές Παλιάς Πόλης, βλ. Β. Δαλκαβούκης, «Πολιτισμικές εκφράσεις στην ευρύτερη περιοχή της Ξάνθης. Μια απόπειρα εθνογραφικής προσέγγισης», στο Π. Κεραμάρης – Γ. Τζάστας – Ε. Αυγητίδης – Λ. Ηλιόπουλος (επιμ.), *Όψεις της ιστορίας και του πολιτισμού της Θράκης*, ΔΠΘ, Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών, Περιφερειακή Διεύθυνση Πρωτοβάθμιας και Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης Α. Μακεδονίας Θράκης, Κομοτηνή 2015.

29 Βλ. επίσης, Γ. Γ. Θεοδωρίδου – Μ. Γ. Σέργης, «Η πόλη με τα χίλια χρώματα: Οι Γιορτές της Παλιάς Πόλης της Ξάνθης ως σκηνοθετημένη όψη του σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού», ό.π., 280-281.

30 Στον κατάλογο των συλλόγων που συμμετέχουν έχουν προστεθεί και σύλλογοι από γειτονικές πόλεις.

Στην πραγματικότητα, την εβδομάδα των Γιορτών, η Παλιά Ξάνθη είναι σκεπασμένη από ένα σύννεφο καπνού από τα σουβλάκια που ψήνονται στις υπαίθριες ταβέρνες των συλλόγων. Αυτές καταλαμβάνουν κάθε ελεύθερο χώρο, ακόμη και μικρά δρομάκια, μετατρέποντας το σκηνικό της Παλιάς Πόλης σε «πλαστικοποιημένο τοπίο», εξαιτίας της αποκλειστικής χρήσης πλαστικών καρεκλών και τραπεζιών που κατακλύζουν τον χώρο. Αν το ένα σκέλος των Γιορτών καλύπτεται από την κατανάλωση φαγητού, το άλλο σκέλος περιλαμβάνει τη μουσική με συναυλίες που γίνονται στην κεντρική πλατεία της Μητροπόλεως, αλλά και εντός του χώρου των ταβερνών. Ανεξάρτητα μουσικά σχήματα μπορεί να υπάρχουν σε διάφορες άλλες γωνιές της Παλιάς Πόλης. Η κυριαρχία όμως του φολκλόρ εκτοπίζει κάθε άλλη μορφή καλλιτεχνικής έκφρασης. Αν και στο πλαίσιο των Γιορτών λαμβάνουν χώρα πολλές άλλες εκδηλώσεις (εκθέσεις, ομιλίες, παρουσιάσεις βιβλίων κ.λπ.) σε πολιτιστικούς χώρους που λειτουργούν στην Παλιά Πόλη (Μουσείο, Δημοτική Πινακοθήκη, στο «Μονοπάτι της ζωής») το ενδιαφέρον των επισκεπτών επικεντρώνεται στη νυχτερινή διασκέδαση. Η βιωματική εμπειρία του χώρου περιορίζεται έτσι στο φεστιβαλικό πλαίσιο το οποίο ορίζεται από το φαγητό και τη μουσική.³¹

Σημειώνουμε ότι η μεγάλη συμμετοχή του κόσμου, που ξεπερνούσε τα τοπικά όρια κατά τα προηγούμενα χρόνια, αρχίζει να φθίνει τελευταία. Οι Γιορτές, ως επιτέλεση μιας φθηνής³² λαϊκής διασκέδασης με πρωταγωνιστή το σουβλάκι, το άφθονο ποτό και τον χορό, έχουν χάσει την παλιά δυναμική τους. Οι συμμετέχοντες είναι θεατές μιας παράστασης η οποία επαναλαμβάνεται με πανομοιότυπο τρόπο κάθε χρόνο. Οι Γιορτές δεν διαφοροποιούνται από τα γνωστά πανηγύρια που πραγματοποιούνται σε όλη τη χώρα αλλά αποτελούν αντιγραφή τους. Δεν διαφέρουν μάλιστα ούτε από το Καρναβάλι αφού η συνταγή της διασκέδασης είναι ίδια. Η έλλειψη πρωτοτυπίας, η ανυπαρξία καινοτόμων ιδεών που θα ανανέωναν το ενδιαφέρον των επισκεπτών απομακρύνουν μεγάλη μερίδα του κόσμου που θα ήθελε να βιώσει κάτι διαφορετικό.

Οι ίδιοι οι κάτοικοι του ιστορικού οικισμού με την πάροδο του χρόνου έχασαν τον ενθουσιασμό των πρώτων χρόνων των Γιορτών στις οποίες συμμετείχαν ενεργά. Η μαζικότητα των εκδηλώσεων

31 Τόσο οι τουρίστες όσο και η πλειοψηφία των κατοίκων της Ξάνθης δεν αποκτούν μια συνολική εμπειρία του χώρου της Παλιάς Πόλης. Συνήθως, το βόρειο τμήμα της αποτελεί ένα άγνωστο τοπίο. Σύμφωνα με τον Διευθυντή του Ιστορικού και Λαογραφικού Μουσείου, κ. Π. Ξανθόπουλο, ο αριθμός των επισκεπτών στο Μουσείο κατά τη διάρκεια των Γιορτών είναι μειωμένος σε σχέση με άλλες περιόδους, αν και θα περίμενε κανείς το αντίθετο.

32 Η είσοδος για όλες τις εκδηλώσεις είναι δωρεάν και οι τιμές για το φαγητό είναι χαμηλές.

δημιούργησε προβλήματα ηχορύπανσης και πολλά παράπονα για την έλλειψη σεβασμού στη χρήση των χώρων. Η μεγάλη προσέλευση του κόσμου ξεπερνούσε τη φέρουσα ικανότητα του χώρου, με αποτέλεσμα πολλοί κάτοικοι, ενοχλημένοι από τη φασαρία της μουσικής και τις μυρωδιές των ψημένων κρεάτων, να μετακομίζουν για μία βδομάδα σε σπίτια συγγενών στην περιοχή της νέας πόλης.

Οι γνώμες για το γενικότερο όφελος των Γιορτών ποικίλουν, γεγονός που αποδεικνύει και τον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η έννοια του πολιτισμού. Υπάρχει μερίδα του πληθυσμού που θεωρεί ότι οι Γιορτές αποτελούν μια καλή ευκαιρία για την εκτόνωση των ανθρώπων και φτηνή διασκέδαση. Κάποιοι άλλοι διαφωνούν λέγοντας ότι οι μόνοι που κερδίζουν είναι οι σύλλογοι και κάνουν λόγο για εμπορευματοποίηση των «δήθεν» πολιτιστικών δραστηριοτήτων. Οι συντελεστές της διοργάνωσης δεν έχουν όλοι την ίδια άποψη. Για παράδειγμα, η Δημοτική αρχή και οι σύλλογοι θεωρούν ότι οι Γιορτές προωθούν μια θετική εικόνα για την Ξάνθη και ότι τα έσοδα των συλλόγων βοηθούν σε μεγάλο βαθμό την επιβίωσή τους και τη διοργάνωση του Καρναβαλιού. Άλλοι πολιτιστικοί φορείς που συμμετέχουν επίσης στις Γιορτές εκφράζουν την ανησυχία τους για την υποβάθμιση των Γιορτών και την ανάγκη ανανέωσης του θεσμού. Τέλος, ο «Σύλλογος για την προστασία και την αναβίωση της Παλιάς Πόλης» συχνά διαμαρτύρεται για τα δικαιώματα των κατοίκων της Παλιάς Πόλης κατά την περίοδο των Γιορτών κάνοντας προτάσεις για την εύρυθμη λειτουργία χώρου και ανθρώπων.

Συμπεράσματα

Σύμφωνα με αυτά που προηγήθηκαν, η Παλιά Ξάνθη στις αρχές της δεκαετίας του 1990 έγινε ένας τόπος με ιστορικό και πολιτιστικό νόημα. Η συμβολική της αξία ενδυναμώθηκε με την τουριστική προβολή της, γεγονός που τη μετέτρεψε σε σημαντικό αξιοθέατο. Στο πλαίσιο αυτό ξεκίνησε η ανανέωση του οικισμού με αποκαταστάσεις κτηρίων και τη δημιουργία χώρων πνευματικής και καλλιτεχνικής έκφρασης. Μαζί με την αναζωογόνηση του τόπου δεν άργησαν να εμφανιστούν, ως έναν βαθμό, πρακτικές «εξευγενισμού» με επαναχρήσεις κτηρίων και επενδύσεις στον τομέα της διασκέδασης, την άνοδο των τιμών των ακινήτων και προσπάθειες προσέλκυσης νέων επενδυτών και ιδιοκτητών, ιδιαίτερα χριστιανών. Το αποτύπωμα αυτής της πολιτικής στον χώρο είναι σήμερα ορατό κυρίως στο κεντρικό και νότιο τμήμα της Παλιάς Πόλης όπου έγιναν οι περισσότερες παρεμβάσεις. Όμορφα ανακαινισμένα κτήρια εναρμονίζονται με το αρχιτεκτονικό και ιστορικό παρελθόν του οικισμού χωρίς ωστόσο να λείπουν και οι αυθαιρεσίες.

Όσον αφορά στις Γιορτές της Παλιάς Πόλης αποτέλεσαν στοιχείο μιας στρατηγικής για την προώθηση μιας ελκυστικής εικόνας της πόλης. Παρόλα αυτά, η διαχείριση του πολιτιστικού αυτού event δημιουργεί αρκετά ερωτηματικά σήμερα. Από την αναβίωση της belle époque της Ξάνθης και την προβολή τού οικισμού ως κέντρο της αστικότητας του 19^{ου} αιώνα, οι Γιορτές της Παλιάς Ξάνθης –όπως λέγονται σήμερα– folklorοποιήθηκαν, με αποτέλεσμα να έχουν χάσει το brand της μοναδικότητας που θα τις ξεχώριζε από τις υπόλοιπες γιορτές. Ο χώρος καταναλώνεται αποκλειστικά ως τόπος φθηνής διασκέδασης και το γιορταστικό σκηνικό που στήνεται για μια εβδομάδα αντί να προβάλλει, κρύβει το *couleur locale* το οποίο ακόμη και ως αναπαράσταση παράγει αισθήματα ταυτότητας και διατηρεί τη μνήμη. Από την άλλη πλευρά είναι εντυπωσιακός ο αριθμός των πολιτιστικών φορέων που εμπλέκονται στις Γιορτές, πράγμα που λογικά αυξάνει και το κοινωνικό κεφάλαιο με τη δημιουργία δικτύων και συνεργασιών. Ωστόσο, η κατανάλωση τυποποιημένων πολιτιστικών προϊόντων είναι αυτή που δίνει το στίγμα στις Γιορτές πράγμα που μειώνει μακροπρόθεσμα την ανταγωνιστικότητα της πόλης σε περιφερειακό και εθνικό επίπεδο.

Η συνομιλία Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στη μελέτη του παραδοσιακού και σύγχρονου ενδύματος

NANTIA
MAXA-MΠΙΖΟΥΜΗ

Εισαγωγή

Στις λαογραφικές προσεγγίσεις του παραδοσιακού και σύγχρονου ενδύματος, όπως αυτές παρουσιάζονται στο έργο παλαιότερων και νεώτερων Ελλήνων λαογράφων, αποτυπώνεται η εξελικτική πορεία της θεωρητικής λαογραφικής οπτικής και της συναρτώμενης με αυτή μεθοδολογίας στη μελέτη του. Τη σπουδαιότητα «της συστηματικής εξέτασης των ενδυμάτων του ελληνικού λαού», αδιαφοροποιήτου και ενιαίου στο σύνολό του, είχε επισημάνει ήδη από το 1909 ο Νικόλαος Πολίτης.¹ Σε σχόλιό του στον πρώτο τόμο του περιοδικού *Λαογραφία*, ο Πολίτης αναγνωρίζει υστέρηση στην έρευνά τους και υποδεικνύει την ιστορική και συγκριτική προσέγγιση στον τρόπο μελέτης τους.² Η ένταξη του ενδύματος στο δεύτερο μέρος του συνοπτικού θεματικού διαγράμματος της λαογραφικής ύλης θα σημάνει τη σύνδεσή του με θέματα και ζητήματα

1 Εξάλλου, στο ίδιο πλαίσιο του ενδιαφέροντός του για το ένδυμα, εντάσσεται και η προτροπή του μέσω του πρώτου καταστατικού της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας για συλλογή, ανάμεσα σε άλλα, και τοπικών ενδυμασιών και αξιοποίηση αυτών μέσω εκθέσεων. Βλ. Γ. Χ. Κούζας, *Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία, Η ιστορική διαδρομή της (1908-2008)*, Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία, Αθήνα 2009, 196. Πρβλ. Ανδρ. Οικονόμου, *Υλικός πολιτισμός: Θεωρία, Μεθοδολογία, αξιοποίηση. Σύντομη επισκόπηση*, Παπαζήσης, Αθήνα 2014, 114. Ειδικότερα για το θέμα αυτό, βλ. Κ. Μπάδα, «Ο Ν. Γ. Πολίτης και η σχέση του με τον θεσμό του λαογραφικού μουσείου», *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, τ. Α΄, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας 23, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Αθήνα 2012, 545-558.

2 Βλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφική επιθεώρησις των περιοδικών δημοσιευμάτων», *Λαογραφία* 1 (1909), 661, όπου αναφέρεται σχετικά: «Η συστηματική εξέτασις των ενδυμάτων του ελληνικού λαού, συνισταμένη εις ακριβή αναγραφήν και περιγραφήν τούτων και εις εξερεύνησιν της γενέσεως εκάστου αυτών και ιστορικών λόγων και επηρειών εξ ων επίλθον κατά καιρούς μεταβολαί του σχήματος αυτών, υστερεί δυστυχώς παρ' ημίν παρά πάσαν την σπουδαιότητα, ην από πολλών απόψεων ενέχει».

που απαρτίζουν την έννοια του υλικού βίου και, κατά συνέπεια, την άμεση εξάρτησή του ως προς τη μελέτη του, από την εξέλιξη της σχέσης της Λαογραφίας με τον υλικό πολιτισμό.³

Παρόλο που το ένδυμα είχε προκαλέσει εξ αρχής την προσοχή του λαογραφικού ενδιαφέροντος, όπως τουλάχιστον φαίνεται, θα καθυστερήσει τελικά να αναπτυχθεί συστηματικά, σε σχέση με τον πνευματικό βίο. Η φθαρτή, εφήμερη υλική επιφάνειά του, σε συνδυασμό με το κυρίαρχο πνεύμα της εποχής, που υπαγόρευε περισσότερο «ιδεαλιστικές οπτικές» με υπερτονισμό του «πνευματικού» έναντι του «υλικού»,⁴ πιθανόν αποτέλεσαν ισχυρό ανασταλτικό παράγοντα ως προς αυτό. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο, το ενδιαφέρον των λαογραφικών σπουδών για το ένδυμα και η ανάδειξή του σε αυτόνομο ερευνητικό πεδίο θα προσδιοριστούν σε μεγάλο βαθμό από τις μεταπολεμικές ζυμώσεις, που οδήγησαν την επιστήμη σε μια πρώτη απόπειρα του μετασχηματισμού της.⁵ Μέχρι τότε, η έρευνα

3 Για την έρευνα του υλικού λαϊκού πολιτισμού, βλ. Σ. Παπαδόπουλος, *Η χαλκοτεχνία στον ελληνικό χώρο, τόμος πρώτος: Η χαλκοτεχνία στον ελληνικό χώρο (1900 – 1975) κατά τις προφορικές μαρτυρίες των χαλκουργών. Συμβολή στην εθνογραφική τεχνολογία, Διδακτορική διατριβή, Ναύπλιο 1982, 11-42 και Μ. Γ. Μερακλής, «Η μελέτη του υλικού πολιτισμού: μια όχι άσκοπη αναδρομή», στο βιβλίο του ίδιου *Θέματα Λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, 75-88. Βλ. ακόμη στη νεώτερη βιβλιογραφία, Ανδρ. Οικονόμου, «Η μελέτη και αξιοποίηση του υλικού πολιτισμού», *Παραδοσιακές τέχνες και επαγγέλματα. Πρακτικά Γ΄ Συμποσίου για τους Εκπαιδευτικούς του νομού Αρκαδίας*, Λαογραφικό Μουσείο Στεμνίτσας, Αθήνα 2002, 51-65· Ε. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες*, Κριτική, Αθήνα 2009· Κ. Κορρέ – Γ. Κούζας (επιμ.), *Η έρευνα και διδασκαλία του υλικού πολιτισμού στα ελληνικά πανεπιστήμια*, Πρακτικά *Δημερίδας* (Αθήνα 7-8 Μαΐου 2007), Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2010 και Κ. Κορρέ-Ζωγράφου, «Η έρευνα της λαϊκής τέχνης στον 20^ο αιώνα», *Λαογραφία* 42 (2010-2012): Πρακτικά Πανελληνίου Συνεδρίου 100 χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας, 1909-2009 (Πανεπιστήμιο Αθηνών, 11-13 Μαρτίου 2009) – Πρακτικά *Ημερίδας «Η έρευνα των λαϊκών διηγήσεων στον ελληνικό και τον διεθνή χώρο»*, επιμ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης – Γ. Χ. Κούζας, 495-503· Βλ. επίσης, και *Λαϊκή Τέχνη. Νέα Ευρήματα – Νέες ερμηνείες. Πρακτικά Συνεδρίου προς Τιμήν της Πόπης Ζώρα (2-5 Νοεμβρίου 2006)*, Μελέτες για τον υλικό πολιτισμό 1, Βιβλιοθήκη του Μουσείου Μπενάκη, Αθήνα 2015, καθώς και Μ. Γ. Βαρβούνης – Ν. Μαχά-Μπιζούμη, «Εισαγωγή», στο *Τέχνη του Λόγου και Ένδυμα. Μελετήματα για την ελληνική λαϊκή τέχνη*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2019, 11-22.*

4 Β. Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, Κριτική, Αθήνα 2008, 17-18.

5 Μ. Βρέλλη-Ζάχου, *Η διδασκαλία και η έρευνα του ενδύματος στο πλαίσιο του λαϊκού πολιτισμού. Οι εργασίες των φοιτητών στο Λαογραφικό Αρχείο του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (Λ.Α.Π.Ι.) 1964-2014*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2014, 16. Ειδικότερα για τις κατευθύνσεις στην έρευνα και τη μελέτη του ενδύματος, βλ. Μ. Βρέλλη-Ζάχου, «Ενδυματολογία. Διδασκαλία και έρευνα στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων», *Διαβάζω* 245 (5.9.1990), 54-59· της ίδιας, «Η διδασκαλία και η έρευνα της ενδυμασίας στο πλαίσιο του λαϊκού πολιτισμού. Οι εργασίες των φοιτητών στο Πανεπιστήμιο Ιωαν-

του ενδυμάτων του αγροτικού κόσμου θα απασχολήσει κυρίως τους εκπροσώπους της εξωακαδημαϊκής Λαογραφίας, με πρωταγωνιστές την Αγγελική Χατζημιχάλη⁶ και τον Δημήτριο Λουκόπουλο⁷. Μόνη εξαίρεση αποτελεί η συμβολή του Γ. Α. Μέγα «με καιρίες και οξυδερκείς ενδυματολογικές παρατηρήσεις» για τα τοπικά σχήματα στα χωριά της κοιλάδας του Έβρου, στο πλαίσιο της επιτόπιας έρευνάς του το 1922 για τη λαϊκή οικία.⁸

Ωστόσο, η ενδυματολογική έρευνα που πραγματοποιήθηκε στις μεσοπολεμικές δεκαετίες του 1920 και του 1930 θα αναδείξει αποτελεσματικές μεθόδους εργασίας, με συστηματικές και υποδειγματικές καταγραφές των τοπικών ενδυμασιών και της τεχνολογίας τους.⁹ Στις εργασίες αυτές, οι ενδυμασίες δεν αντιμετωπίζονται ως τεκμήρια μιας συνεχούς ιστορικής αφήγησης, αλλά ως το προϊόν μιας λαϊκής δημιουργίας απόλυτα συνδεδεμένης με τον τρόπο ζωής

νίνων (1992-2001)», στο Μ. Α. Αλεξιάδης (επιμ.), *Θητεία. Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2002, 183-205. Βλ. επίσης, Ν. Μαχά-Μπιζούμη, *Τα πτυχωτά «φουστάνια» της Χίου (16^{ος} αι.-αρχές 20^{ου})*. Πολυτυπία και παραλλαγές. Συμβολή στη μελέτη της ιστορικότητας των ενδυματολογικών συστημάτων του Αιγαίου, Διδακτορική διατριβή, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Κομοτηνή 2011, 13-23.

- 6 Το 1925 η Αγγελική Χατζημιχάλη εκδίδει τη μελέτη της *Ελληνική λαϊκή τέχνη: Σκύρος*, στον Πρόλογο (σ. 5-6) της οποίας νοηματοδοτεί το περιεχόμενο του όρου «Λαϊκή τέχνη». Ειδικότερα για το ερευνητικό έργο της Αγγελικής Χατζημιχάλη, βλ. Μ. Βρέλλη-Ζάχου – Ν. Μαχά-Μπιζούμη – Ν. Δαλακούρα, «Οι Σαρακατσάνοι της Αγγελικής Χατζημιχάλη: Τα έργα των χεριών τους στο αθηνοσέιυτο Αρχείο της», στο Γ. Δ. Καψάλης (επιμ.), *Πορεία @ προοπτική στον χώρο και στον χρόνο, Πρακτικά του Γ' Επιστημονικού Διεθνούς Συνεδρίου Σαρακατσαναίσι (Λαμία 4-6 Μαρτίου 2016)*, Ιωάννινα 2017, 79-106.
- 7 Το 1927 ο δημοδιδάσκαλος Δημ. Λουκόπουλος δημοσιεύει τη μελέτη του *Πώς υφαίνουν και ντύνονται οι Αιτωλοί*. Αποτίμηση του συνολικού έργου του βλ. στο Α. Οικονόμου, *Υλικός Πολιτισμός...*, ό.π., 124-126.
- 8 Τα αποτελέσματα της έρευνας δημοσιεύτηκαν το 1939. Βλ. Α. Μέγας, «Θρακικά οικήσεις. Συμβολή εις την έρευναν της βορειοελληνικής αγροτικής οικίας», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 1 (1939), 5-49 [=Λαογραφία 26 (1968-1969), 15-49]. Για τη συμβολή του Μέγα στην έρευνα του παραδοσιακού ενδύματος, βλ. Ν. Μαχά-Μπιζούμη, «Η συμβολή του Γεωργίου Α. Μέγα στην έρευνα και μελέτη των τοπικών ενδυμασιών», στον Μ. Γ. Βαρβούνης – Γ. Χ. Κούζας (επιμ.), *Ο Γεώργιος Α. Μέγας και η Ελληνική Λαογραφία. Αφιέρωμα στα 40 χρόνια από την εκδημία του (1996-2016)*, Πρακτικά Ημερίδας (Σάββατο, 2 Απριλίου 2016), Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία, Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, παράρτημα αρ. 19, Αθήνα 2018, 257-272. Για τη συμβολή του Γ. Α. Μέγα γενικότερα στις λαογραφικές σπουδές, βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Ο Γεώργιος Α. Μέγας (1893-1976) και η επιστημονική οργάνωση των ελληνικών λαογραφικών σπουδών*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2016.
- 9 Α. Οικονόμου, *Υλικός Πολιτισμός...*, ό.π., 122-123.

του κόσμου της ελληνικής υπαίθρου, μέσα από μια εξιδανικευτική και αισθητική προσέγγιση.¹⁰ Έκτοτε, όπως επισημαίνει η Ανδρομάχη Οικονόμου,¹¹ ο υλικός βίος συνδέεται με τη λαϊκή τέχνη, ενώ το έργο κυρίως της Χατζημιάλη, θα γίνει πρότυπο μίμησης για πολλές γενιές ερευνητών.

Στη συνέχεια, η περίοδος που θα ακολουθήσει θα αποτελέσει σημείο αναφοράς για τη θεωρητική και μεθοδολογική ανανέωση και ωρίμανση της ελληνικής Λαογραφίας, η οποία μεταπολεμικά στηρίχτηκε σε τρεις βασικούς άξονες:¹² α) στην εθνογραφική οπτική του Δημητρίου Λουκάτου ως προς τη μελέτη του υλικού βίου και της προβιομηχανικής τεχνολογίας,¹³ β) στην ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων μέσα από την ανθρωπολογική θεώρηση της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος,¹⁴ και γ) στην ανάδειξη της κοινωνικής διάστασης του πολιτισμού στον αγροτικό και στον αστικό χώρο από τον Μιχάλη Γ. Μερακλή.¹⁵ Η ωρίμανση αυτή θα αποτυπωθεί και στους τρόπους με τους οποίους η Λαογραφία μέσω της «σχολής των Ιωαννίνων»¹⁶, από το 1970 και εξής, προσεγγίζει το παραδοσιακό και σύγχρονο ένδυμα, στο πλαίσιο διεπιστημονικών

10 Πρβλ Ε. Ολυμπίτου, «Αναζητήσεις και προσανατολισμοί της εθνικής ιδεολογίας: η πρώτη εικοσαετία της επιστήμης της Λαογραφίας και η δημιουργία του Λυκείου των Ελληνίδων», στο Έ. Αβδελά (επιμ.), *Το Λύκειον των Ελληνίδων. 100 χρόνια*, Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς, Αθήνα 2010, 352.

11 Α. Οικονόμου, *Υλικός Πολιτισμός...*, ό.π., 123.

12 Βλ. ειδικότερα Β. Νιτσιάκος, «Εισαγωγή», στο Β. Νιτσιάκος – Π. Ποτηρόπουλος (επιμ.), *Λαογραφία και Ανθρωπολογία. Μια συμβολή στο διάλογο*, Ι. Σίδερης, Αθήνα 2018, 13-27.

13 Κ Μπάδα, «Η εθνογραφική προοπτική του Δ.Σ. Λουκάτου μέσα από το λαογραφικό μουσείο του Πανεπιστημίου των Ιωαννίνων», στο *Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία. Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας*, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 27, Αθήνα 2008, 117-126.

14 Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η Θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας: Κριτική Ανάλυση*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας Σχολής Μωραΐτη, Αθήνα 1978. Το 1965 δημοσιεύτηκε η διατριβή της *Τα υφαντά της Μακεδονίας και της Θράκης* (εκδ. ΕΟΕΧ), με θέμα συναφές προς το ένδυμα, μέσω της οποίας εγκαινιάζεται γενικότερα η έναρξη της πανεπιστημιακής έρευνας των αντικειμένων του υλικού πολιτισμού μιας ιστορικά προσδιορισμένης κοινωνίας από την τεχνολογική τους σκοπιά, με ανθρωπολογικό προσανατολισμό.

15 Βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης – Γ. Χ. Κούζας, *Εισαγωγή στην αστική λαογραφία. Θεωρητικές προσεγγίσεις, Μεθοδολογία, Θεματικές*, Παπαζήσης, Αθήνα 2019, 177-187.

16 Μ. Γ. Βαρβούνης, «Συνέχειες και ασυνέχειες στον παραδοσιακό ελληνικό πολιτισμό. Ιδεολογικές αντιπαράθεσεις και επιστημονικά δεδομένα», *Μικρά Λαογραφικά*, Αθήνα 2000, 54-65 και Β. Πούκνερ, *Θεωρητική Λαογραφία. Εννοιες, Μέθοδοι, Θεματικές*, Αρμός, Αθήνα 2009, 92.

συνομιλιών και συγκλίσεων με τις επιστήμες της Ιστορίας, της Κοινωνιολογίας, της Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας.

Η οργάνωση και η εξέλιξη της διδασκαλίας και της έρευνας του ενδύματος σε προπτυχιακό και μεταπτυχιακό επίπεδο στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων έχουν αναδειχθεί υποδειγματικά μέσα από μια σειρά μελετών της Μαρίας Βρέλλη-Ζάκου,¹⁷ και για αυτόν ακριβώς τον λόγο δεν θα σταθώ παραπάνω. Το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, με πρωτεργάτη τον Μιχάλη Γ. Μερακλή, αποτέλεσε τον «τόπο» εφαρμογής νέων προσεγγίσεων στη λαογραφική μελέτη του ενδύματος μέσα από την ανάπτυξη ενός ουσιαστικού διαλόγου με τις ανθρωπολογικές θεωρήσεις του υλικού πολιτισμού.¹⁸ Όπως άλλωστε έχει επισημάνει και ο Ευάγγελος Αυδίκος, το γνωστικό πεδίο «Λαϊκή τέχνη – υλικός πολιτισμός» αποτελεί εκείνο το πεδίο, στο οποίο αποτυπώνονται με καθαρότητα οι θεωρητικές και μεθοδολογικές τάσεις της Λαογραφίας στην προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού.¹⁹ Η Κωνσταντίνα Μπάδα έχει τοποθετηθεί κριτικά απέναντι στη λαογραφική έρευνα για τα αντικείμενα του υλικού πολιτισμού, καθώς εντοπίζει καθυστέρηση στην εφαρμογή της ευρύτερης «ιστορικο-ανθρωπολογικής» ανάλυσης της υλικής κουλτούρας. Αναγνωρίζει όμως ότι η αισθητική προσέγγιση του υλικού βίου «εμπαρκώνει, στον βαθμό που εξαντλεί τα περιθώρια αυτής της προσέγγισης, και μια τέτοια οπτική».²⁰ Επιπλέον, παρατηρεί ότι η σύγχρονη Λαογραφία, υπό την επίδραση των συγκλίσεων με τις άλλες κοινωνικές επιστήμες, οδηγήθηκε «στην ανασυγκρότηση της εικόνας του παραδοσιακού λαϊκού πολιτισμού ως ιστορικής πραγματικότητας και της θέσης αυτού του πολιτισμού, ως παράδοσης, στο παρόν».²¹

Με βάση τον παραπάνω μεθοδολογικό προσανατολισμό, υπό την οπτική μιας Λαογραφίας σε συνομιλία με τις ανθρωπολογικές θεωρήσεις του υλικού πολιτισμού, η παρούσα μελέτη στρέφει το ενδιαφέρον της στην κριτική παρουσίαση δειγμάτων της σύγχρονης

17 Ενδεικτικά, βλ. Μ. Βρέλλη-Ζάκου, «Η διδασκαλία και η έρευνα της ενδυμασίας στο πλαίσιο του λαϊκού πολιτισμού...», ό.π., και της ίδιας, *Η διδασκαλία και η έρευνα του ενδύματος στο πλαίσιο του λαϊκού πολιτισμού. Οι εργασίες των φοιτητών...*, ό.π.

18 Αναφέρει ο Ε. Αυδίκος (*Εισαγωγή στις σπουδές...*, ό.π., 301) σχετικά με αυτό: «Το Πανεπιστήμιο των Ιωαννίνων λειτουργεί ως θερμοκοιτίδα αυτής της τάσης, καθώς η παρουσία του Μερακλή ενθαρρύνει την εξέταση της ενδυμασίας μέσα στα οικονομικά και κοινωνικά συμφραζόμενα, γεγονός που στη συνέχεια αποκτά αυτοδύναμα χαρακτηριστικά».

19 Ε. Αυδίκος, ό.π., 300-301.

20 Κ. Μπάδα, «Η παράδοση στη διαδικασία της ιστορικής διαπραγμάτευσης της εθνικής και τοπικής ταυτότητας. Η περίπτωση της φουστανέλας», *Εθνολογία* 4 (1995), 130.

21 Κ. Μπάδα, ό.π., 132.

πανεπιστημιακής λαογραφικής παραγωγής που ασχολείται με το παραδοσιακό και σύγχρονο ένδυμα στην κοινωνική του κυκλοφορία και μέσα από την ανάγνωση των πολλαπλών όψεων της υλικόκοπτάς του, της κοινωνικής του ζωής και της διάδρασής του με τον άνθρωπο, το αναδεικνύει σε σημαίνοντα πολιτισμικό δείκτη.²² Η επιλεκτική παρουσίαση επιστημονικών ενδυματολογικών μελετών έγινε με κριτήριο το κοινό σημείο αναφοράς των συγγραφέων τους, τη σύνδεσή τους δηλαδή με τη λαογραφική «σχολή των Ιωαννίνων», με άμεσο²³ ή έμμεσο²⁴ τρόπο.

Η κοινωνική λειτουργία του ενδύματος.

Η «γλώσσα» των συμβόλων

Η Κων. Μπάδα σε μια σειρά από μελέτες της, επιστημονικές μονογραφίες και άρθρα, εφαρμόζει την προσέγγιση που αντιμετωπίζει τον υλικό πολιτισμό ως επικοινωνιακό σύστημα, «ως ένα σύστημα από ενδείξεις που μπορούν να “διαβαστούν” ως κείμενο».²⁵ Η προσέγγιση αυτή, όπως η ίδια υποστηρίζει, επιτρέπει τη συνεξέταση της κοινωνίας που παράγει και καταναλώνει με τον τρόπο σκέψης και επικοινωνίας των μελών της, καθώς «δεν διαμορφώνεται ξεχωριστά η ίδια η ιστορία του υλικού πολιτισμού και η ιστορία της κοινωνικής και συλλογικής συνείδησης».²⁶ Η συνολική μελέτη του

22 Βλ. Ε. Πετρίδου, «Ένδυμα και υλικός πολιτισμός: Από τη σημειολογία στη δράση», στο Ελ. Γιαλούρη (επιμ.), *Υλικός πολιτισμός. Η ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2012, 355-389.

23 Αναφέρομαι στην Καθηγήτρια Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων Μ. Βρέλλη-Ζάχου (γνωστικό αντικείμενο: Λαογραφία με έμφαση στην Ενδυματολογία) και στις αφηρητεήσασες Καθηγήτριες Λαογραφίας, Κων. Μπάδα (γνωστικό αντικείμενο: Κοινωνική Λαογραφία) και Βασιλική Ρόκου (γνωστικό αντικείμενο: Λαογραφία).

24 Αναφέρομαι στην υπογράφοσα το παρόν κείμενο, σήμερα Επίκουρη Καθηγήτρια Λαογραφίας στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης Ν. Μαχά-Μπιζούμη (γνωστικό αντικείμενο: Λαογραφία: Λαϊκή Τέχνη), με προπτυχιακές σπουδές στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, όπου και παρακολούθησε τα μαθήματα λαογραφίας με θεματική «Λαϊκή Τέχνη – Ένδυμα», τα οποία στη συνέχεια καθόρισαν και προσδιόρισαν τον προσανατολισμό των διδακτορικών σπουδών της.

25 Κ. Μπάδα, «Δράσεις της υλικής κουλτούρας και μνήμης: Το καλαματιανό μετάξι από την πλευρά των υφαντριών», στο Μ. Αλ. Αλεξιάδης (επιμ.), *Θητεία. Τιμητικό Αφιέρωμα στον Καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών – Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, 28, σημ. 1- της ίδιας, «Η «γλώσσα» του ρούχου και της εμφάνισης στην παραδοσιακή κοινωνία», *Δωδώνη* 21:1 (1992), Ιωάννινα 1995, 181-199. Για τις σημειολογικές προσεγγίσεις του ενδύματος στην ξενόγλωσση βιβλιογραφία ενδεικτικά βλ., R. Barthes, «On the Fashion System», στο R. Barthes, *The Language of Fashion*, Berg, Οξφόρδη 2006, 98-102.

26 Κ. Μπάδα, *Σημειώσεις για τον υλικό Πολιτισμό (18^οc-20^οc)*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Γιάννενα 1993, 136.

αντικειμένου της ένδυσης επιβάλλει, κατά τη γνώμη της, «τη γνώση της ιστορίας της υλικής ζωής σε συνδυασμό με τη μελέτη των φαινομενικά ασήμαντων εκείνων δράσεων που συμβαίνουν στο λεγόμενο πολιτισμικό επίπεδο (συνήθειες, έθιμα κ.ά.)». Κατ' αυτόν τον τρόπο, μέσα από την ανίχνευση της γλώσσας των συμβόλων φανερώνεται ότι «τα πράγματα, τα εμπορεύματα, οι λέξεις ή τα έθιμα στην κοινωνική τους κυκλοφορία δρουν και ως κοινωνικά σύμβολα». Στην έρευνά της μάλιστα για την παιδική ενδυμασία προσεγγίζει το ερευνητικό της αντικείμενο «ως το δηλωτικό σημείο της σημασίας και της χρησιμότητας που αποκτούσαν οι παιδικές-νεανικές ηλικίες στις ισχύουσες παραγωγικές σχέσεις της παραδοσιακής κοινωνίας και στο στάδιο μετάβασής τους στον αστικό κοινωνικό μετασχηματισμό».²⁷

Από την άλλη, η Μ. Βρέλλη-Ζάχου, παρατηρεί ότι η μελέτη των παραδοσιακών ενδυμασιών δεν είναι μόνο ένας καλός τρόπος να ανιχνεύσουμε τον υλικό πολιτισμό μιας κοινότητας, αλλά και αφητηρία «για τη διερεύνηση των δομών της κοινότητας και των πιέσεων που ασκήθηκαν στα μέλη της και τη συμπεριφορά τους».²⁸ Στις μελέτες της, έχοντας ως βασική θεωρητική μέθοδο την ιστορικοκοινωνική,²⁹ αναδεικνύει την κοινωνική λειτουργία του ενδύματος³⁰ και την αλληλόδρασή του με τα οικονομικά και κοινωνικά συμφραζόμενα σε συγκεκριμένα χωροχρονικά πλαίσια. Ειδικότερα, η διατριβή της με θέμα την ενδυμασία στη Ζάκυνθο μετά την Ένωση αποτελεί συμβολή στη μελέτη τής ιστορικότητας και της κοινωνιο-

27 Κ. Μπάδα-Τσομώκου, *Ενδυματολογικοί κώδικες της παιδικής-νεανικής ηλικίας. Το κοινωνικό-ιστορικό τους ισοδύναμο*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Δωδώνη, Ιωάννινα 1993, 16.

28 Μ. Βρέλλη-Ζάχου, «Χορός και ένδυμα. Παράδοση και αναπαράσταση», στο Β. Ντισιάκος (εισαγωγή-επιμ.), *Χορός και Κοινωνία*, Πνευματικό Κέντρο Κόνιτσας, Κόνιτσα 1994, 100.

29 Σχετικά με την ιστορικοκοινωνική μέθοδο, την οποία εισήγαγε στη Λαογραφία ο Μ. Γ. Μερακλής, βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Θεωρητικά της ελληνικής Λαογραφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, 99.

30 Μ. Βρέλλη-Ζάχου, «Το ερωτικό, κοινωνικό και αισθητικό υπόβαθρο του ενδύματος», στο βιβλίο της ίδιας *Η ενδυμασία στη Ζάκυνθο μετά την Ένωση (1864-1910). Συμβολή στη μελέτη της ιστορικότητας και της κοινωνιολογίας του ενδύματος*, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιάλη, Αθήνα 2003, 53-91· της ίδιας, «Κοινωνία και ένδυμα: Το φυλετικό και ερωτικό υπόβαθρο του ενδύματος. Ταξικές διακρίσεις. Αισθητική παράμετρος», στο Μ. Γ. Βαρβούνης – Μ. Γ. Σέργης (επιμ.), *Ελληνική Λαογραφία. Ιστορικά, Θεωρητικά, Μεθοδολογικά, Θεματικές*, τ. Α', Ηρόδοτος, Αθήνα 2012, 883-929. Για την κοινωνική λειτουργία του ενδύματος βλ. από την ξένη βιβλιογραφία ενδεικτικά: Μ. E. Roach – J. B. Eicher, *The Visible Self: Perspectives on Dress*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Νιου Τζέρσεϊ 1973· A. Hollander, *Seeing Through Clothes*, Viking Press, Νέα Υόρκη 1978· M. DeLong – C. Salusso-Deonier – K. Larntz, «Use of perceptions of female dress as an indicator of role definition», *Home Economics Research Journal* 11 (1980), 327-336.

λογίας του ενδύματος, εξετάζοντας «τη διαχρονική λειτουργία των ενδυμάτων ως υλικών μέσων έκφρασης των ποικίλων σχέσεων των ανθρώπων και των κοινωνικοϊστορικών δεδομένων». ³¹ Έτσι, μέσα από το παράδειγμα της ενδυμασίας της Ζακύνθου, αναδεικνύονται οι ιστορικές και κοινωνικές παράμετροι του ενδύματος σε μια παραδοσιακή και ιεραρχημένη κοινωνία, που άρχιζε να εισέρχεται στο στάδιο του εξαστισμού της. ³² Τέλος, σε άρθρο της για την κερκυραϊκή γυναικεία ενδυμασία, μέσα από την επισήμανση των παραλλαγών ενός ενδυματολογικού τύπου ακόμη και σε ένα περιορισμένο σε έκταση, και κατά βάση ενιαίο χώρο, όπως είναι ένα νησί, επισημαίνει την παρουσία σαφών κοινωνικών διαφοροποιήσεων. ³³

Ο βιογραφικός λόγος του ενδύματος

Με βάση τις θεωρίες του υλικού πολιτισμού, η Κωνσταντίνα Μπάδα, αξιοποιώντας τη θεωρητική σκέψη του A. Appadurai για την «κοινωνική ζωή των πραγμάτων» και τη θεωρητική πρόταση του I. Kopytoff για την πολιτισμική βιογραφία των αντικειμένων, ³⁴ μελετά την κοινωνική και συμβολική υπόσταση της φουστανατέλας μέσα στη νεοελληνική κοινωνία, «τόσο στο επίπεδο της πρακτικής, όσο και της ιδεολογίας, ως εκφραστική γλώσσα μιας προϊούσας απελευθερωτικής συνείδησης που υπερέβαινε τις εθνικές και γλωσσικές διαιρέσεις, για να μετατραπεί στη συνέχεια σε ένδυμα που προσδιόριζε την ελληνική αποκλειστικά εθνότητα». ³⁵

Οι βιογραφίες και η κοινωνική ζωή των πραγμάτων θα αποτελέ-

31 Μ. Βρέλλη-Ζάχου, *Η ενδυμασία στη Ζάκυνθο μετά την Ένωση (1864-1910)*, ό.π., 15.

32 Μ. Βρέλλη-Ζάχου, ό.π., 227.

33 Μ. Βρέλλη-Ζάχου, «Επτανησιακά χειρόγραφα Λαογραφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Συλλογή Φοιτητών, 1964-1992. Οι ενδυματολογικές ειδήσεις από την Κέρκυρα», *Δωδώνη* 27:1 (1998), 163-208. Ειδικότερα για την παρουσία σαφών κοινωνικών διαφοροποιήσεων στον παραδοσιακό κόσμο βλ. της ίδιας, «Κοινωνική διαστρωμάτωση στην ελληνική κοινότητα. Αντικατοπτρισμοί στον υλικό πολιτισμό. Το παράδειγμα του ενδύματος», *Δωδώνη* 18 (1989), 177-191.

34 A. Appadurai (επιμ.), *The Social Life of Things*, Cambridge University Press, Cambridge 1986· I. Kopytoff, «The cultural biography of things: commoditization as process», στο Arjun Appadurai (επιμ.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1986, 64-91. Στην ελληνική βιβλιογραφία μια πρώτη εφαρμογή της «βιογραφικής» προσέγγισης των αντικειμένων βλ. στο άρθρο της Β. Σκιαδά, «Πολιτισμική αλλαγή και υλικός πολιτισμός. Η κοινωνική ιστορία της “κολαϊνας” στην Όλυμπο Καρπάθου», *Εθνολογία* 1 (1993), 85-116.

35 Κ. Μπάδα, «Η παράδοση στη διαδικασία της ιστορικής διαπραγμάτευσης της εθνικής και τοπικής ταυτότητας...», ό.π., 139. Πρβλ Μ. Γ. Βαρβούνης – Ν. Μακά-Μπιζούμη, «Εισαγωγή», στο *Τέχνη του Λόγου και Ένδυμα...*, ό.π., 21.

σουν το θεωρητικό μοντέλο το οποίο θα βρει εφαρμογή και σε μελέτες νεότερων λαογράφων, όπως είναι για παράδειγμα η έρευνα για την αποκρυπτογράφηση των διαδρομών των υφάσματος ενός ιερατικού ενδύματος (φελόνιου), κατασκευασμένου από μεταποίηση υφικού κλινοσκεπάσματος.³⁶ Στη συγκεκριμένη εργασία, η συγγραφέας μέσα από την ανάλυση των τεχνικών χαρακτηριστικών (μορφή, κοπή, διακόσμηση) του υφάσματος, συνδέει αρχικά το αντικείμενο με το πολιτισμικό περιβάλλον στο οποίο αυτό γεννήθηκε και με τον κοινωνικό παραγωγό του. Στη συνέχεια, παρακολουθεί και καταγράφει μέσα από τις οπτικές μεταβολές του αρχικού σχήματος του υφάσματος τις διαφορετικές λειτουργικές και συμβολικές χρήσεις που το ίδιο απέκτησε, από τη στιγμή της «γέννησής» του έως και τη στιγμή της ενσωμάτωσής του στη μουσειακή συλλογή του Λυκείου των Ελληνίδων Αθηνών. Στον κύκλο της ζωής του, το κλινοσκεπάσμα με το κρητικό κέντημα του 18^{ου} αιώνα, από κοσμικό αντικείμενο γίνεται ιερατικό, μέσω «συμβολικής ανταλλαγής»,³⁷ όταν δωρίζεται στην εκκλησία. Στην πορεία της ιστορικής του διαδρομής, χάνοντας και το δεύτερο λειτουργικό και συμβολικό του φορτίο, εντάσσεται σε μια μουσειακή συλλογή, αποκτώντας νέο αξιακό και συμβολικό περιεχόμενο. Ο παραπάνω τρόπος ανάγνωσης αναδεικνύει τη συνομιλία της Λαογραφίας με τις θεωρίες του υλικού πολιτισμού και καθορίζει τη μεθοδολογική πορεία που πρέπει να ακολουθείται στη διερεύνηση των αλλαγών στις ιδιότητες ενός αντικειμένου, όπως αυτές αποτυπώνονται στην υλική του επιφάνεια, μέσα από τις διαδοχικές αναπλαισιώσεις του σε νέα πολιτισμικά περιβάλλοντα.³⁸

Η έννοια της Μακράς Διάρκειας

Η Βασιλική Ρόκου στη *Θεωρία της Λαογραφίας* παρατηρεί ότι στις νεώτερες λαογραφικές μελέτες έχουν αναφανεί «οι τάσεις ανασυμματοδότησης του περιεχομένου και των μεθόδων της Λαογραφίας, της διεύρυνσής της στη βάση των διεργασιών και των εξελίξεων που συνέβησαν στον τομέα των κοινωνικών επιστημών και του

36 N. Macha-Bizoumi, «Secular Embroideries on Sacerdotal Vestments of the Greek Orthodox Church: The “Social Life” of the Phelonion at the Museum of the History of Greek Costume», στο Μ. Γ. Βαρβούνης (επιμ.), *Ευκαρπίας Αντίδοσις, Τιμητικό αφιέρωμα στην εικοσαετία (1995-2015) Θεοφιλούς αρχιερατείας του Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Σάμου, Ικαρίας και Κορσεών κ.κ. Ευσεβίου, Κέντρον Εκκλησιαστικών, Ιστορικών και Πολιτισμικών Μελετών της Ιεράς Μητροπόλεως Σάμου, Ικαρίας και Κορσεών, Σειρά Επιστημονικών Μελετημάτων 1*, Αθήνα 2015, 541-551.

37 R. Harré, «Material objects in social worlds», *Theory, Culture & Society* 19:5/6 (2002), 32.

38 D. Hicks, «The Material-Cultural Turn: Event and Effect», στο D. Hicks – M. C. Beaudry (επιμ.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2010, 25-98.

προσανατολισμού προς την ανθρωπολογική διάσταση που συνδέεται με την ιστορικότητα των κοινωνιών», τις ιδιαίτερες δηλαδή, σε κάθε ιστορική περίοδο, οικονομικές, κοινωνικές και πολιτισμικές παραμέτρους.³⁹

Η υιοθέτηση της έννοιας της Μακράς Διάρκειας του Braudel αποτυπώνεται με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στην προσέγγιση της υφαντικής ως οικιακής βιοτεχνίας από την ίδια. Η Ρόκου, μέσα από το δυναμικό παράδειγμα της υφαντικής παραγωγής στο Μέτσοβο,⁴⁰ «συνεξετάζει την τεχνική της υφαντικής παραγωγής με την ενδυματολογική συμπεριφορά της τοπικής κοινωνίας, εκείνα τα στοιχεία δηλαδή που αντανακλούν την οικονομική και την κοινωνική διαδικασία της εξέλιξής της».⁴¹ Η μελέτη του τεχνικού μοντέλου της υφαντικής (από την επεξεργασία του μαλλιού έως και τη μεταποίηση της πρώτης ύλης σε νήμα και σε ύφασμα) και η παρακολούθηση της κατανάλωσής του μέσα και έξω από την ομάδα, συνυφαίνουν το πλαίσιο της οικονομικής και κοινωνικής ιστορίας του τόπου. Ο συνδυασμός της λαογραφικής με την ανθρωπολογική ιστορική οπτική την καθοδηγούν να διαπιστώσει τη σύμπτωση και την αντιστοιχία ανάμεσα στις τοπικές ιδιαιτερότητες και τη μεσογειακή συγκυρία και να παρακολουθήσει την επαλήθευσή τους στο γενικότερο σχήμα, στο πλαίσιο της Μακράς Διάρκειας.⁴²

Η διεύρυνση του πεδίου της ενδυματολογικής λαογραφικής έρευνας

Στην ύστερη νεωτερικότητα οι αλλαγές και ο μετασχηματισμός του λαϊκού πολιτισμού στις νέες συνθήκες κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης, μέσα από τις μετακινήσεις από το αγροτικό στο αστικό περιβάλλον, οδηγούν στη μετατροπή της σχέσης του ανθρώπου με τον πολιτισμό, από παραγωγό σε καταναλωτή του. Η δομική αυτή αλλαγή θα διευρύνει το πεδίο της λαογραφικής έρευνας, και στο πλαίσιο μιας διεπιστημονικής προσέγγισης του πολιτισμού, η Λαογραφία θα προσεγγίσει ερμηνευτικά α) τις αναπαραστάσεις των τοπικών ενδυμασιών στον μουσειακό χώρο,⁴³ β) την παρουσία τους μέσω των αντιγράφων τους στις Ιματιοθήκες των χορευτικών συλ-

39 Β. Ρόκου, *Θεωρία Λαογραφίας*, Γιάννενα 1991, 18.

40 Β. Ρόκου, *Υφαντική Οικιακή Βιοτεχνία. Μέτσοβο 18 αι.-20 αι.*, Αθήνα 1994.

41 Μ. Γ. Βαρβούνης – Ν. Μαχά-Μπιζούμη, *Τέχνη του Λόγου και Ένδυμα...*, ό.π., 20-21

42 Μ. Γ. Βαρβούνης – Ν. Μαχά-Μπιζούμη, ό.π.

43 Ε. Vlachou – Α. Tranta – Ν. Macha-Bizoumi, «From the Silk Museum to the “mahalas”: Silk manufacturing – Attire – Daily life in Soufli», *Dress and Politics, Proceedings of the Annual Meeting of the ICOM COSTUME COMMITTEE, Ναύπλιο-Αθήνα (7-13 Σεπτεμβρίου 2014)*, Ενδυματολογικά 5, Ναύπλιο 2015, 196-200.

λόγων⁴⁴ και γ) τη συμμετοχή τους, με τη δυναμική της ρητορικής τους, στη ζύμωση του μοντέρνου και μεταμοντέρνου ενδυματολογικού πολιτισμού, τροφοδοτώντας και εμπνέοντας την ελληνική και τη διεθνή μόδα είτε ως φολκλόρ είτε ως έθνικ μέχρι και σήμερα.⁴⁵

Επιπλέον, θα την απασχολήσει η αναβίωση παραδοσιακών τεχνικών παραγωγής και η κατανάλωσή τους σε σύγχρονα διεθνή περιβάλλοντα μέσα από τη χρήση τους στη διακόσμηση luxury brands. Ειδικότερα, σε πρόσφατο άρθρο,⁴⁶ με αφορμή τη χρήση χειροποίητων διακοσμητικών τελειωμάτων τεχνικής μακραμέ από Πομάκες σε ενδύματα μόδας της εταιρείας Zeus+Dione, αναλύονται οι τρόποι με τους οποίους παραδοσιακές τεχνικές στερέωσης και διακόσμησης (μακραμέ) μέσω της υλικότητάς τους, περνώντας από διάφορες φάσεις παραγωγής και κατανάλωσης, υιοθετούνται, εντάσσονται και χρησιμοποιούνται σε ένα νέο κοινωνικό πολιτισμικό πλαίσιο, αποτελώντας το εφαλτήριο για τη δημιουργία σύγχρονων προοπτικών στη διαχείριση των προβιομηχανικών τοπικών τεχνικών. Παράλληλα, διερευνώνται οι λόγοι που οδήγησαν στη δημιουργία της εταιρείας και του brand Zeus+Dione σε μια περίοδο οικονομικής κρίσης για την Ελλάδα. Η καταγραφή της συνεργασίας της Zeus+Dione με Πομάκες από το χωριό Γονικό του νομού Έβρου στη Θράκη θα αναδείξει αφενός μεν την ηθική διάσταση του fashion design, αφετέρου δε την κατανάλωσή του από ένα διεθνές περιβάλλον, που εκπαιδύεται μέσω της διαφήμισης στην ανάπτυξη μιας νοσταλγίας για κάτι παλιό, όπως είναι μια παραδοσιακή τεχνική, χωρίς να υπάρχει βιωμένη εμπειρία ή συλλογική ιστορική μνήμη κατά τον Arjun Appadurai. Η συγκεκριμένη επιλογή όμως μπορεί να εκληφθεί σε απόλυτη σύνδεση με τα σύγχρονά της ιστορικά, πολιτικά και οικονομικά γεγονότα, ως μια επιλογή ταυτοποίησης

44 Βλ. Μ. Βρέλλη-Ζάχου, «Χορός και ένδυμα: παράδοση και αναπαράσταση», στο Β. Νιτσιάκος (εισαγωγή-επιμ.), *Χορός και κοινωνία*, Πνευματικό Κέντρο Κόνιτσας, Κόνιτσα 1994, 97-109.

45 Βλ. Ν. Μαχά-Μπιζούμη, «Ο βοσκός, η Σαρακατσάνα και η κάππα του βοσκού στην Ελληνική μόδα. Η ελληνική τοπική φορεσιά στην πασαρέλα της μόδας (1960-1970). Το παράδειγμα του Λυκείου των Ελληνίδων», στο *Κατάλογος Εκθεσης «Ενδύεσθαι. Για ένα Μουσείο Πολιτισμού του Ενδύματος»*, Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα, Ναύπλιο 2010, 99-107, όπως και Μ. Βρέλλη-Ζάχου – Ν. Μαχά-Μπιζούμη, «Μόδα και ελληνικές τοπικές ενδυμασίες. Από το “φολκλόρ” στο “έθνικ”», στο Μ. Γ. Βαρβούνης – Μ. Γ. Σέργης – Δ. Μ. Δαμιανού – Ν. Μαχά-Μπιζούμη – Γ. Θεοδωρίδου (επιμ.), *Η διαχείριση της παράδοσης. Ο λαϊκός πολιτισμός ανάμεσα στον φολκλορισμό, στην πολιτιστική βιομηχανία και τις τεχνολογίες αιχμής*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2016, 341-377.

46 Ν. Macha-Bizoumi, «Preindustrial techniques and consumption practices: Fashioning the makramé technique of Pomaks», στο Μ. Γ. Βαρβούνης – Α. Μπαρτσιώκας – Ν. Μαχά-Μπιζούμη (επιμ.), *Οι Πομάκοι της Θράκης: πολυεπιστημονικές και διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2019, 587-608.

των καταναλωτών με σημεία, που όπως υποστηρίζει η συγγραφέας δεν σηματοδοτούσαν μόνο τη διεθνή τάση για τα τοπικά προϊόντα, την παράδοση και τις παραδοσιακές τεχνικές, αλλά και την ιδιάζουσα κατάσταση της Ελλάδας που την ίδια περίοδο απασχολούσε το κοινό διεθνώς.

Η πολιτική διάσταση του ενδύματος

Στις πρώτες δεκαετίες του 21^{ου} αιώνα, στο πλαίσιο ιστορικών και κοινωνικοπολιτικών ανακατατάξεων που συνδέονται με καταστάσεις ρευστότητας, σημειώνεται στροφή του λαογραφικού ενδιαφέροντος στις πολιτικές χρήσεις των ενδυμάτων,⁴⁷ με τη συμμετοχή τους στην κατασκευή ταυτοτήτων «εθνικών, εθνοτικών, θρησκευτικών ή έμφυλων», καθώς και στον ρόλο τους «ως μέσου αντίστασης και διαπραγμάτευσης ενάντια σε ηγεμονικούς λόγους».⁴⁸ Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται η μελέτη για την πολιτική διάσταση της φορεσιάς «Αμαλία»⁴⁹, ως μιας επινοημένης και κατασκευασμένης ενδυμασίας από τη βασίλισσα του νεότευκτου ελληνικού κράτους, με σκοπό τη συγκρότηση και την εξεικόνιση της ελληνικής εθνικής ταυτότητας. Στην εργασία δόθηκε βάρος στη μορφολογική ανάλυση των κομματιών που συνθέτουν το σύνολο της φορεσιάς Αμαλία, μια ανάλυση η οποία θεωρήθηκε απαραίτητη για τη μελέτη του ενδυματολογικού σχήματος. Η μορφολογική ανάλυση των κομματιών της φορεσιάς, σύμφωνα με την ερευνήτρια, επέτρεψε με σιγουριά την κατανόηση του τρόπου κατασκευής της στο σύνολό της, φέρνοντας στην επιφάνεια τα δάνεια στοιχεία από την ελληνική ενδυματολογική παράδοση όσο και από τη δυτική μόδα. Πρόκειται για ένα ενδυματολογικό σχήμα που λειτούργησε ως μια επεξεργασμένη «γλώσσα» συμβολικής πρακτικής και επικοινωνίας, μέσω της οποίας κοινοποιούνταν η ταυτότητα του νέου ελληνικού κράτους. Στη δημιουργία αυτής της ρομαντικής εθνικής φορεσιάς αποτυπώνονται εικαστικά τα ιδεολογικά ρεύματα του 19^{ου} αιώνα, κάτω από την επίδραση των οποίων αυτή γεννήθηκε, συμβολικά και ιδεολογικά φορτισμένη. Έτσι, μέσα από την υλικότητα των κομματιών, η συγγραφέας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η συγκε-

47 Για τις πολιτικές χρήσεις του ενδύματος και το περιεχόμενο του όρου, βλ. S. Pantouvaki – E. Petridou, «Dress and Politics – Editor's Introduction», στο *Proceedings of the Annual Meeting of the ICOM Costume Committee, Nafplion and Athens (7-13 September 2014)*, Peloponnesian Folklore Foundation, Ναύπλιο 2015, 9 και E. Petridou, «Politics of dress in Argentine Tango», στο *Proceedings of the Annual Meeting of the ICOM Costume Committee*, ό.π., 135-139 (ιδιαίτερα την ενότητα «Towards a Political Theory of Dress», 136).

48 E. Πετρίδου, «Ενδυμα και υλικός πολιτισμός...», ό.π., 365.

49 N. Macha-Bizoumi, «Amalia Dress: The Invention of a New Costume Tradition in the Service of Greek National Identity», *Catwalk: The Journal of Fashion, Beauty and Style* 1:1 (2012), 65-90.

κριμένη φορεσιά με τη μορφή στολής, ενταγμένη στο πολιτικό και ιδεολογικό πλαίσιο της κατασκευής της, σηματοδοτεί τη μετάβαση της ελληνικής κοινωνίας από το ανατολικό παρελθόν στη δυτική νεωτερικότητα.⁵⁰

Στη σύγχρονη πραγματικότητα, η Λαογραφία παρακολουθεί, καταγράφει και αναλύει ενδυματολογικές στάσεις και συμπεριφορές που σχετίζονται με ευρύτερα ζητήματα, πολιτικά και κοινωνικά.⁵¹ Έτσι, με βάση το παράδειγμα της απουσίας της γραβάτας από την εμφάνιση του Πρωθυπουργού Αλέξη Τσίπρα, σε πρόσφατο άρθρο,⁵² μελετώνται και αναλύονται οι τρόποι με τους οποίους στη συγκεκριμένη περίοδο οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών ανακατατάξεων για την Ελλάδα, ο Τσίπρας χρησιμοποιεί το σώμα του και το ένδυμα ως δυναμικά παραγόμενα πεδία, όπου προσωπικές και πολιτικές ταυτότητες αρθρώνονται. Έχοντας ως αφετηρία τη θεωρητική σκέψη της κοινωνιολόγου J. Entwistle,⁵³ με βάση την οποία η ένδυση είναι μια ενσώματη πρακτική που εμπλέκεται με τον κοινωνικό κόσμο, η έρευνα, αξιοποιώντας παράλληλα και τις θεωρίες του υλικού πολιτισμού, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ενδυματολογική συμπεριφορά του Τσίπρα είναι «το αποτέλεσμα ενός συνδυασμού ατομικής έξης σε συγκεκριμένες μορφές ενδυματολογικής κατανόησης και δομών, που καθόρισαν και προσδιόρισαν αυτή την επιλογή». Η παρακολούθηση της δράσης του στο δομημένο με κανονιστικά πρότυπα πολιτικό πεδίο όπου οι πολιτικοί φέρουν στολή «έδειξε ότι η διαφοροποίηση που πέτυχε μέσω της ενδυματολογικής πρακτικής του ανέδειξε την απύουσα γραβάτα σε μέσο αντίστασης και διαπραγμάτευσης σε ηγεμονικούς λόγους».

50 N. Macha-Bizoumi, «The “Amalia” Costume: The Visual Symbol of the Transition from the Oriental Past to Western Modernity (19th Century)», στο *Patterns of Magnificence. Tradition and Reinvention in Greek Women’s Costume*, Hellenic Centre, Λονδίνο 2014, 48-55.

51 Πρβλ. Π. Ποτηρόπουλος, «Πεδία προσανατολισμού μιας κριτικής λαογραφίας», στο Β. Νιτσιάκος – Π. Ποτηρόπουλος (επιμ.), *Λαογραφία και Ανθρωπολογία. Μια συμβολή στο διάλογο*, Ι. Σίδερης, Αθήνα 2018, 61.

52 Βλ. Ν. Μακά-Μπιζούμη, «Χωρίς γραβάτα. Η πολιτική χρήση του ενδύματος ως μέσου αντίστασης σε ηγεμονικούς λόγους», στο Μ. Γ. Βαρβούνης – Μ. Γ. Σέργης (επιμ.), *Πλάτανος Ευσκόφυλλος, Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών, Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας, Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Μελέτες Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας* 3, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2018, 511-531.

53 J. Entwistle, *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Modern Society*, Polity Press, Κέμπριτζ 2000· της ίδιας, «Fashion and the Fleshy Body: Dress as Embodied Practice», *Fashion Theory* 4:3 (2000), 323-348.

Η ικανότητα δράσης του ενδύματος και η διάδραση με τον άνθρωπο

Τη Λαογραφία την ενδιαφέρει και η δράση του ενδύματος στον άνθρωπο υπό τη μορφή του τατουάζ, ως εγχάρακτου ενδύματος, και οι ενσώματες τεχνικές που αναπτύσσει ο φορέας του για τον επαναπροσδιορισμό του τροποποιημένου σώματός του. Σε σχετικό άρθρο⁵⁴ με θέμα τα διάστικτα σώματα των Αρμενισσών, όπως αυτά παρουσιάζονται μέσα από τις προσωπικές ιστορίες των φορέων τους στο ντοκιμαντέρ «Grandma's Tattoos» της Σουζάν Χαρνταλιάν, το τατουάζ προσεγγίζεται ως ένα «τυπωμένο» ένδυμα, που διαμορφώνει και καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο τα υποκείμενα βιώνουν τον κόσμο σε συγκεκριμένα χωροχρονικά πλαίσια. Τατουάζ/ένδυμα και σώμα, βρισκόμενα σε μια διαλεκτική σχέση, αναπτύσσουν σε αλληλεπίδραση με το περιβάλλον τους μια σειρά από ενσώματες τεχνικές (όρος που εισήγαγε ο Marcel Mauss),⁵⁵ με σκοπό τη «συμμόρφωση» με γνώμονα τα κανονιστικά πολιτισμικά πρότυπα. Η ερευνήτρια καταλήγει ότι το ένδυμα με τη μορφή του τατουάζ στα σώματα των Αρμενισσών λειτουργεί ως σύμβολο στίγματος (κατά τον E. Goffman)⁵⁶, που δημοσιοποιεί ότι ο φορέας του είναι «ένα κηλιδωμένο πρόσωπο», καθώς το εγχάρακτο δέρμα λειτουργεί ως ένα κείμενο που αφηγείται την ιστορία της βίαιης απαγωγής χιλιάδων νεαρών γυναικών και κοριτσιών κατά τη διάρκεια της γενοκτονίας των Αρμενίων το 1915. Τα μιναρά σώματα, κατά την επανένταξή τους στο οικογενειακό περιβάλλον τους, επιλέγουν να αποκαθαρθούν μέσα από ενσώματες τεχνικές, η ανάπτυξη των οποίων δεν δπλώνει μόνο συμμόρφωση, αλλά συνιστά και έμμεση μορφή κοινωνικού ελέγχου.⁵⁷

Τέλος, η διάδραση ανθρώπων και ενδυμάτων και η αποτύπωση αυτής στην υλική επιφάνειά τους βρίσκει απόλυτη εφαρμογή στην

54 Ν. Μαχά-Μπιζούμη, «Τα τατουάζ της γιαγιάς»: Το τατουάζ ως ένδυμα και οι ενσώματες τεχνικές διαχείρισής του», στο Μ. Γ. Σέργης – Ε. Χαρασιδής – Γ. Θεοδωρίδου (επιμ.), *Από το Αραράτ στον Όλυμπο. Θέματα Αρμενικής Λαογραφίας*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2015, 227-250.

55 Μ. Mauss «Techniques of the Body», *Economy and Society* 2:1 (1973), 70-89 [ελλην. έκδ., «Οι τεχνικές του σώματος», στο Μ. Μως, *Κοινωνιολογία και Ανθρωπολογία*, επιμ.-μτφ. Θ. Παραδέλλης, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2004, 185-220].

56 Ε. Γκόφμαν, *Στίγμα. Σημειώσεις για τη διαχείριση της φθαρμένης ταυτότητας*, Δ. Μακρυνιώτη (εισαγωγή-μτφ.), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001.

57 Ειδικότερα για την ιστορική, την κοινωνική και την πολιτισμική σημασιολόγηση του σώματος, την κοινωνική του τοποθέτηση, την πειθάρχισή του σε μηχανισμούς ρύθμισης, αλλά και την εναντίωσή του στις κοινωνικές επιταγές, βλ. Δ. Μακρυνιώτη, «Εισαγωγή», στο Δ. Μακρυνιώτη (εισαγωγή-επιμ.), *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, Υλικά 11, Νήσος, Αθήνα 2004, 11-73.

ερμηνεία που προτάθηκε στο αντικείμενο μελέτης της διδακτορικής διατριβής με θέμα την ανάπτυξη πολυτυπίας και παραλλαγών στο ενδυματολογικό σύστημα των Μαστιχοχωρίων της Χίου.⁵⁸ Η επιλογή της τυπολογικής προσέγγισης στην έρευνα του συγκεκριμένου ενδυματολογικού φαινομένου συνδέεται με την ανάδειξη συνολικά της λαογραφικής επιστημολογικής παράδοσης. Η ερευνήτρια, μέσω της τυπολογικής κατάταξης των πτυχωτών φουστανιών, καθοδηγείται στη μεθοδολογική και θεωρητική προσέγγισή τους μέσα από την ανάγνωση της υλικότητάς τους, όλων εκείνων δηλαδή των στοιχείων, των υλικών και των τεχνικών κατασκευής, που συνέβαλαν στη διαμόρφωσή τους σε αλληλεπίδραση με τον κοινωνικό συντελεστή τους.⁵⁹ Επιπλέον, παρατηρεί ότι η ηγεμονική παρουσία των Γενοβέζων στο νησί, ως κατακτητών, παίζει ενεργητικό ρόλο στη μεταφορά του γενοβέζικου στιλ ένδυσης με ποδήρη πτυχωτά φουστάνια αναγεννησιακού τύπου, τα οποία μιμούνται και αναπαράγουν τα ανώτερα χιακά στρώματα. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο όταν το συγκεκριμένο στιλ φτάνει στον αγροτικό κόσμο των Μαστιχοχωρίων, καθώς οι Μαστιχοχωρίτισσες ως ενεργές αποδέκτριες, μέσω μιας διαλεκτικής διαδικασίας επιλογής, αποδοχής και τροποποίησης,⁶⁰ οδηγούνται με βάση την πρώτη ύλη που οι ίδιες υφαινούν, στη διαμόρφωση και τη δημιουργία κοντών λευκών πτυχωτών «φουστανιών», με τοπική ιδιοπροσωπία και συμβολική αξία. Η ερευνήτρια, αξιοποιώντας τη συνομιλία της Λαογραφίας με τις θεωρίες του υλικού πολιτισμού, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι το αργαλίσιο πανί, σε συνδυασμό και με άλλους παράγοντες, καθορίζει τον τρόπο αναπαραγωγής του ενδυματολογικού προτύπου και τη διαμόρφωσή του στο συγκεκριμένο ενδυματολογικό σχήμα σε τύπους και παραλλαγές. Παράλληλα, μέσω του συγκεκριμένου τρόπου προσέγγισης αναδεικνύεται και η διαταξική χρήση των πτυχώσεων στα τοπικά «φουστάνια», στη Χώρα και στα Μαστιχοχώρια της Χίου.⁶¹

58 Ν. Μαχά-Μπιζούμη, *Τα πτυχωτά «φουστάνια» της Χίου...*, ό.π.

59 Πρβλ. S. Dudley, «Museum Materialities: Objects, Sense and Feeling», στο S. Dudley (επιμ.) *Museum Materialities: Objects, Engagements, Interpretations*, Routledge, Λονδίνο 2010, 7.

60 Βλ. σχετικά Μ. Rossini – Μ. Toggweiler, «Cultural Transfer: An Introduction», *A Journal of Literary Studies and Linguistics* 4:2 (December 2014), 5.

61 Η λέξη φουστάνια μπαίνει σε εισαγωγικά («φουστάνια») γιατί ο συγκεκριμένος όρος στο τοπικό ενδυματολογικό σύστημα χρησιμοποιείται για να δηλώσει διαφορετικούς τύπους ενδυμάτων, όπως είναι τα αμάνικα κοντά φουστάνια αναγεννησιακού τύπου, αλλά και είδος κοντού αμάνικου ζακέτου με την πτύχωση συγκεντρωμένη στην πλάτη. Βλ. Ν. Μαχά-Μπιζούμη, *Τα πτυχωτά «φουστάνια» της Χίου...*, ό.π., 6.

Επιλογικά

Η λαογραφική προσέγγιση του ενδύματος ακολούθησε τις μεθοδολογικές ανακατατάξεις που έφεραν μια σειρά αλλαγών και προσαρμογών στον θεωρητικό προσανατολισμό της επιστήμης. Η πρόοδος στην έρευνα και μελέτη του ενδύματος εξαρτήθηκε σε μεγάλο βαθμό από την εξέλιξη της σχέσης της Λαογραφίας με τον υλικό πολιτισμό, όπως αυτή διαμορφώθηκε μέσα από τη συνομιλία της μεταπολεμικής Λαογραφίας με τις άλλες επιστήμες μελέτης των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων, στον δρόμο των συγκλίσεων και της διεπιστημονικής έρευνας.⁶² Αν και άργησε η ακαδημαϊκή Λαογραφία να ασχοληθεί συστηματικά με την έρευνα και μελέτη του ενδύματος (το ίδιο συνέβη και με την Ανθρωπολογία εξάλλου, όπως επισημαίνει η Έλια Πετρίδου),⁶³ η θεώρηση του ενδύματος στο ευρύτερο πεδίο του υλικού πολιτισμού⁶⁴ επέτρεψε και διευκόλυνε τη διεπιστημονική προσέγγισή του.

Με βάση την προηγηθείσα παρουσίαση των επιλεγμένων παραδειγμάτων φάνηκε ότι η υλική επιφάνεια του ενδύματος, καθώς γίνεται «το μέσο για την προβολή του άυλου»,⁶⁵ είναι τελικά εκείνο το σταθερό σημείο, στο οποίο μπορεί να βρει εφαρμογή ένας γόνιμος διάλογος ανάμεσα στη σύγχρονη Λαογραφία και την Κοινωνική Ανθρωπολογία, με όφελος και για τις δύο επιστήμες. Σε αυτό το πλαίσιο μόνο, μπορεί να επιτευχθεί η ολική προσέγγιση του ενδυματολογικού πολιτισμού, με σεβασμό στα μεθοδολογικά εργαλεία της Λαογραφίας, «στην ιστορική της προσέγγιση, στην ποιτική ανάλυση και ερμηνεία, και κυρίως στην οικειότητα και στην εγγύτητα στη μελέτη του γνωστικού αντικειμένου της»,⁶⁶ αλλά και με επίγνωση των δυνατοτήτων που δίνουν οι σύγχρονες ανθρωπολογικές θεωρήσεις του υλικού πολιτισμού. Στις αρχές του 21^{ου}

62 V. Chryssanthopoulou, «Folklore Theory and Practice in Greece, 1945-1991: The Contribution of the Hellenic Folklore Research Centre of the Academy of Athens», στο A. Bošković – H. Chris (επιμ.), *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, LIT Verlag, Βερολίνο 2013, 97-128.

63 Ε. Πετρίδου, «Ενδυμα και υλικός πολιτισμός...», ό.π., 355.

64 Ενδεικτικά βλ. A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1998· D. Miller, *Material Culture and Mass Consumption*, Blackwell, Οξφόρδη 1987· T. Ingold, «Materials against Materiality», *Archaeological Dialogues* 14:1 (2007), 1-16. Βλ. επίσης, Cr. Tilley, «Materiality in Materials», *Archaeological Dialogues* 14:1 (2007), 16-20 και S. Dudley, «Museum Materialities: Objects, sense and feeling», στο Sandra Dudley (επιμ.), *Museum Materialities: Objects, Engagements, Interpretations*, Routledge, Λονδίνο 2010, 1-18.

65 Ε. Γιαλούρη, «Εισαγωγή», στο Ε. Γιαλούρη (επιμ.), *Υλικός πολιτισμός. Η ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2012, 45.

66 Β. Πούχνερ, *Θεωρητική Λαογραφία...*, ό.π., 623-625.

αιώνα η ελληνική Λαογραφία άλλωστε, όπως επισημαίνει ο Μ. Γ. Βαρβούνης, μελετά τα λαογραφικά φαινόμενα ως ιστορικά δεδομένα και, προσφεύγοντας σε θεωρητικά εργαλεία των υπολοίπων κοινωνικών επιστημών, «χρησιμοποιεί τη θεωρία για να δει κριτικά και ερμηνευτικά το υλικό της».⁶⁷

Τα τελευταία χρόνια, η συνομιλία της Λαογραφίας με την Κοινωνική Ανθρωπολογία βρίσκει εφαρμογή στο Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης, όπως τελικά αποδεικνύεται και από τη συγκρότηση της ομάδας των μελών της,⁶⁸ διαμορφώνοντας πιθανόν μια νέα «σχολή», τη «σχολή της Κομοτηνής», υπό την καθοδήγηση του Καθηγητή Λαογραφίας Μ. Γ. Βαρβούνη. Ο διάλογος άλλωστε ανάμεσα στις δύο επιστήμες έχει ξεκινήσει εδώ και πολλά χρόνια και, έχοντας περάσει από πολλά στάδια, άρνησης, κριτικής, αμφισβήτησης, μερικής αποδοχής, οδηγείται πια στον επαναπροσδιορισμό της σχέσης τους.⁶⁹ Η αρχή έχει γίνει. Και η αρχή είναι το ήμισυ του παντός.

67 Μ. Γ. Βαρβούνης, «Οι σύγχρονες λαογραφικές σπουδές στην Ελλάδα (τέλη 20^{ου}-21^{ου} αι.)», *Καθεδρα, Kathedra of Byzantine and Modern Greek Studies, Scientific Journal of Society of Modern Greek Studies* 6 (2020), 103.

68 Το «Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας» ιδρύθηκε τον Ιούλιο του 2015 από τον Καθηγητή Λαογραφίας Μ. Γ. Βαρβούνη. Σε αυτό εντάχθηκαν, πέραν του ίδιου, οι Καθηγητές του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας Βασίλειος Δαλκαβούκης, Αναπλ. Καθηγητής με αντικείμενο «Εθνογραφία του Ελλαδικού χώρου», Κατ. Μάρκου, Επίκ. Καθηγήτρια με αντικείμενο «Κοινωνική και ιστορική ανθρωπολογία του βαλκανικού χώρου», Β. Κράββα, Επίκ. Καθηγήτρια με αντικείμενο «Κοινωνική Ανθρωπολογία» και Αθηνά Μαχά, Επίκ. Καθηγήτρια, με αντικείμενο «Λαογραφία: Λαϊκή Τέχνη». Επίσης, στο Εργαστήριο εντάχθηκαν και οι Μ. Γ. Σέργης, Καθηγητής, με αντικείμενο «Λαογραφία» και Ελευθ. Χαρατσίδης, Επίκ. Καθηγητής με αντικείμενο «Εθνογραφία του Παρευξείνιου χώρου», του Τμήματος Γλώσσας, Πολιτισμού και Φιλολογίας Παρευξείνιων Χωρών, δεδομένου ότι το Εργαστήριο υπάγεται στη Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών του ΔΠΘ, όπου ανήκουν και τα δύο αυτά Τμήματα.

69 Σε πρόσφατο άρθρο της, η κοινωνική ανθρωπολόγος Βασιλική Κράββα («Οι λαογράφοι, τα πράγματα και ο υλικός βίος: θεωρητικές και μεθοδολογικές διαδρομές στη μακρά λαογραφική διάρκεια», στο Β. Νιτσιάκος – Παρασκευάς Ποτηρόπουλος (επιμ.), *Λαογραφία και Ανθρωπολογία. Μια συμβολή στο διάλογο*, Ι. Σίδηρης, Αθήνα 2018, 256-257), με μεστό και δομημένο επιστημονικό λόγο χωρίς δογματισμούς, διατυπώνει τις απόψεις της για τις θεωρητικές και μεθοδολογικές διαδρομές της σχέσης των λαογράφων με τα πράγματα, διαβλέποντας τη δυνατότητα ανάπτυξης ενός καλοπροαίρετου και γόνιμου διαλόγου ανάμεσα στις δύο επιστήμες, με σκοπό τον επαναπροσδιορισμό της σχέσης τους.

Ο Σταύρος Ζουμπουλάκης Στ' αμπέλια της Αυτοεθνογραφίας. Αναπαραστάσεις όψεων του «παραδοσιακού» στην «ύστατη ώρα» του (δεκαετία του 1960), σε μια κοινότητα της Λακωνίας

Μ. Γ. ΣΕΡΓΗΣ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις-διευκρινίσεις

α. Ασχολήθηκα με *Τ' αμπέλια*, το νέο λογοτεχνικό πόνημα¹ του Σταύρου Ζουμπουλάκη (εφεξής: Στ.Ζ.) πρωτίστως διότι το βρήκα ενδιαφέρον· δευτερευόντως, επειδή νιώθω πως (ως ανήκοντες στην ίδια γενιά) έχω κοινά χαρακτηριστικά με τον συγγραφέα του. Υπονοώ ευθέως ότι *συνέβη* (δεν είναι ντετερμινιστικά βέβαιον) δυο άνθρωποι γεννημένοι την ίδια ιστορική περίοδο να εμφορούνται από κοινά εν πολλοίς ιδανικά και να επηρεάζονται από αυτά στην υπόλοιπη ζωή τους· με καθοριστικό γι' αυτήν τρόπο. Νιώθω, γενικά, ότι οι άνθρωποι της γενιάς μου που *γεννήθηκαν* σε κάποιο ελληνικό χωριό και έζησαν σε αυτό επί μακρόν διάστημα διαθέτουν το προνόμιο να έχουν γνωρίσει από «πρώτο χέρι» την ιστορία της ανθρωπότητας «από το πσιόδειο άροτρο μέχρι το ταξίδι στο φεγγάρι», όπως ο Στ.Ζ. αναφέρει χαρακτηριστικά (σ. 82).² Λέγεται συχνά ότι γενέθλιος τόπος όλων μας είναι η παιδική ηλικία. Όντως, εκεί βρίσκεται η πατρίδα η δική μου, και μάλιστα επειδή συνέπεσε να έχω συνδυάσει αυτήν την ηλικία με την ιδιαίτερη πατρίδα μου. Έζησα επί 18 συναπτά έτη (και πολύ περισσότερα αργότερα) ό,τι ο συγγραφέας (εφεξής: σ.) επί 9 συναπτά καλοκαίρια· και ευγνωμονώ γι' αυτό την τύχη μου. Αυτός ο τόπος και ο κόσμος του –με τις ομορφιές και τις ασχήμιες του– με καθόρισε. Και όταν έφυγα από εκεί, στα 18 μου, είμουν βέβαιος πλέον ποιες συντεταγμένες του μυαλού μου έπρεπε να οβήσω οπωσδήποτε και ποιες έπρεπε ως κόρη οφθαλμού να διαφυλάξω...

β. Για την Αυτοεθνογραφία έγραψα προσφάτως³ άρα, εδώ

1 Σ. Ζουμπουλάκης, *Στ' αμπέλια*, Πόλις, Αθήνα 2018.

2 Με αυτήν την ένδειξη παραπέμπω στις σελίδες του παραπάνω βιβλίου. Τα παραθέματα που μεταφέρω εδώ δηλώνονται με πλάγια στοιχεία εντός εισαγωγικών.

3 «Αυτοεθνογραφία», στο Μ. Βαρβούνης – Μ. Σέργης (επιμ.), *Πλάτανος ενσκιόφυλλος. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη*, Αντ.

θα αρκесθώ να επαναλάβω τα εξής απολύτως απαραίτητα: Η Αυτοεθνογραφία (για προκλητική ποιοτική ερευνητική μέθοδος που εμφανίστηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1970) παρακινεί τους ερευνητές να χρησιμοποιήσουν την **αυτο-παρατήρηση** για **αυτο-ενδοσκοπήση, αυτοανακάλυψη, αυτοαποκάλυψη**, για **αυτο-εθνογραφία** που θα βασίζεται στα δεδομένα του εαυτού του ερευνητή και σε αυτά της μελετώμενης κατάστασης, νομιμοποιώντας δηλαδή «*την εκ των έσω και περί το θέμα εστίαση*». ⁴ Κατά την (ειδική επί του θέματος) Carol Ellis, ένας κοινωνικός επιστήμονας που βίωσε μίαν εμπειρία και έχει αναπάντητα σχετικά ερωτήματα μπορεί να χρησιμοποιήσει την ενδοσκοπήση ως πηγή δεδομένων και, οικειοποιούμενος, αν επιθυμεί, τις αποδεκτές πρακτικές της έρευνας πεδίου, να συμπληρώσει την εργασία του. ⁵ Ο ερευνητής, σε πρώτο πρόσωπο, προσπαθεί, μέσα από «πολλαπλά επίπεδα συνειδητότητας», να συνδέσει το προσωπικό του βίωμα με ένα θέμα επιστημονικού ενδιαφέροντος. ⁶ Στην Αυτοεθνογραφία δεν υπάρχει «αντικειμενικός» ερευνητής. Αυτός ερευνά, αφηγείται, ενδοσκοπείται, περιγράφει, ώστε να μπορούμε να εντοπίσουμε στον δικό του κόσμο στοιχεία του εαυτού μας, να ταυτιστούμε ή να διαφωνήσουμε μαζί του. Ο ικανός ερευνητής εκφράζει στο κείμενό του το προσωπικό, αλλά και το συλλογικό ταυτοχρόνως. Η Αυτοεθνογραφία αναγνωρίζει και δέχεται την υποκειμενικότητα, το συναίσθημα και την επιρροή του ερευνητή στην έρευνα, αντί να κρύβεται «στρουθοκαμηλικά» πίσω από αυτά τα ζητήματα ή να προσποιείται ότι δεν υφίστανται. ⁷

γ. Ο Στ.Ζ. **κάνει μια μορφή Αυτοεθνογραφίας**: η μέθοδος αυτή περιλαμβάνει στον ορισμό της όχι μόνο αυτοβιογραφικές αφηγήσεις, αλλά αναφέρεται και στην έρευνα που πραγματοποιούν λαογράφοι, κοινωνιολόγοι, ανθρωπολόγοι, αλλά και λογοτέχνες, οι οποίοι με λογοτεχνική ευαισθησία εθνογραφούν με αντι-κείμενο το δικό τους

Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2018, 675-697.

- 4 C. Ellis, «Sociological introspection and emotional experience», *Symbolic Interaction* 14:1 (1991), 30.
- 5 C. Ellis, ό.π.
- 6 C. Ellis, *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*, Altamira Press, Καλιφόρνια 2004, 28.
- 7 Βλ. Μ. Γ. Σέργης, ό.π. Πρβλ. Α. Στάμου, «Πρώτο ταξίδι στην αυτοεθνογραφία: Αναζητώντας την ταυτότητα του εκπαιδευτικού μουσικής στην Ελλάδα μέσα από τις προσωπικές ιστορίες», στο Μ. Κοκκίδου – Ζ. Διονυσίου (επιμ.), *Μουσικός Γραμματισμός: Τυπικές και Ατυπες Μορφές Μουσικής Διδασκαλίας-Μάθησης, Πρακτικά 7^{ου} Συνεδρίου της Ελληνικής Ένωσης για τη Μουσική Εκπαίδευση*, ΕΕΜΕ, Θεσσαλονίκη 2006, 452. Ας αναφερθεί στο σημείο αυτό μια ενδιαφέρουσα ελληνική συνεισφορά στην Αυτοεθνογραφία, που παρέλειψα να αναφέρω στο παραπάνω άρθρο μου: Χ. Αθανασιάδης – Θ. Ζελίτης (επιμ.), *Αναπνέοντας κιμωλία. Γραφές εκπαιδευτικών*, Σαββάλας, Αθήνα 1996.

πολιτιστικό περιβάλλον ή την κοινωνία τους συνολικά.⁸ ό,τι επί εννέα καλοκαίρια βιώνει ανελλιπώς ο σ. Ο τελευταίος κρίνω πως συνθέτει με το αναλυόμενο εδώ λογοτέχνημά του κάτι ανάλογο με αυτό που ονομάζουμε στην Αυτοεθνογραφία **epiphanies**, δηλαδή ανεξίτηλες στιγμές (εγχαραγμένες στη μνήμη των ερευνητών),⁹ στιγμές υπαρξιακών κρίσεων που τους ανάγκασαν να αναλύσουν βιωμένες εμπειρίες¹⁰ και γεγονότα, μετά την παρέλευση των οποίων η ζωή τους πλέον έχει μεταβληθεί άρδην. Οι epiphanies αποκαλύπτουν τρόπους που ένα άτομο μπορεί να χρησιμοποιήσει για να πραγματοποιήσει «έντονες καταστάσεις», αναμνήσεις, εικόνες, συναισθήματα, επί ένα μεγάλο χρονικό διάστημα μετά το κρίσιμο περιστατικό που υποτίθεται ότι τελείωσε.¹¹ Κατά τον απολογισμό αυτών των εννέα καλοκαιριών του, ο σ. οδηγείται στο συμπέρασμα ότι εκείνο που τους χρωστά «[...] κυρίως είναι ότι εκεί έχει τη ρίζα της μια ηθική επιλογή, που κάποτε πήρε και πολιτικά χαρακτηριστικά, ότι θα είμαι πάντα με τη μεριά των φτωχών και των αδικημένων» (σ. 84-5). Θυμίζω το πόνημά του *Η αδερφή μου*, το έτερο αυτοβιογραφικό του βιβλίο· το έγραψε για να εξομολογηθεί ότι όσα έζησε μαζί της τον διαμόρφωσαν (σ. 84). Τώρα και πάλιν εξομολογείται εναργέστερα:

Δεν με διαμόρφωσαν τα γράμματα και οι τέχνες, ό,τι είμαι το χρωστάω σε όσα έζησα με την αδελφή μου. Τα εννιά καλοκαίρια στ' αμπέλια έπαιξαν και αυτά σημαντικό ρόλο στη ζωή μου, όπως αναγνώρισα πολύ αργότερα (σ. 84).

Θεωρεί τελικά πως η ζωή τού στάθηκε γενναιόδωρη, αφού «εννιά παιδικά καλοκαίρια αδιατάρακτης ευτυχίας, μέσα σε έναν ωκεανό αγάπης, δεν είναι λίγο» (σ. 89).

Πρωτίστως βιωματικό, εξομολογητικό είναι το κείμενο του Στ.Ζ.· αυτοβιογραφικό δηλαδή, αφού **η Αυτοεθνογραφία ομοιάζει κατά πολύ με την αυτοβιογραφία**· δευτερευόντως, πρόκειται για ένα δοκίμιο πολιτικού στοχασμού, σε κάποια σημεία του και θεολογικού αντιστοίχου. Με συγκίνησε η συνταύτισή μας με τον σ. στη διαπίστωσή του ότι δεν γνώρισε στα παιδικά του χρόνια τη **φτώχεια**.¹²

8 D. Reed-Danahay, «Anthropologists, education and Autoethnography», *Reviews in Anthropology* 38 (2009), 30.

9 A. Bochner – C. Ellis, «Personal narrative as a social approach to interpersonal communication», *Communication Theory* 2:2 (1992), 65-72· G. Kien, «The nature of epiphany», *International Review of Qualitative Research* 6:4 (Winter 2013), 578-584.

10 Richard Zaner, *Conversation on the edge: Narratives of ethics and illness*, Georgetown Press, Ουάσινγκτον, Π.Κ. 2004.

11 A. Bochner, «The functions of human communication in interpersonal bonding», στο C. C. Arnold – J. W. Bowers (επιμ.), *Handbook of rhetorical and communication theory*, Allyn and Bacon, Βοστώνη 1984, 595.

12 Η ξενόγλωσση σχετική βιβλιογραφία είναι τεράστια. Βλ. Ενδεικτικά Μ.

αλλά την κατάσταση της **στέρσης**, η οποία «[...] πάντως στάθηκε κι αυτή πολύτιμη για τη ζωή μου αργότερα: μου έδωσε ένα αίσθημα περηφάνιας και υπεροχής για όσα – ελάχιστα – κατάφερα μόνος μου, απέναντι σε διάφορους βουτυρόκωλους, που τα βρήκαν όλα στρωμένα» (σ. 86)· ούτε εγώ δοκίμασα τις συνέπειες της φτώχειας, ένωσα όμως διάχυτη παντού στο χωριό μου τη στέρση· είχα το προνόμιο να διαθέτω έναν τρόπο αποκαλύψεως της αλάνθαστο: Το μπακάλικό μας, στο οποίο παιδιόθεν, από το Δημοτικό, υπηρετούσα τη θητεία μου στην οικογένεια... Οι περισσότερες γυναίκες-πελάτισσές μας με παρακαλούσαν να «γράφω» στο «τεφτέρι» τα καθημερινά χρέη τους· θα τα ξεπλήρωναν στο τέλος του καλοκαιριού, όταν θα ελάμβαναν το αντίτιμο του κόπου τους για τις πατάτες που πούλησαν στους εμπόρους ή στην Ένωση Αγροτικών Συνεταιρισμών του νησιού... Να «γράψω» μια ρέγγα ή λίγα γραμμάρια παστής σαρδέλας που μόλις αγόρασαν... Με την ντροπή ολοφάνερη... Ξανάνιωθα τη στέρση όταν ξεφύλλιζα το «τεφτέρι» τού εκ μητρός *τσαγκάρη* παππού μου και διάβαζα τα χρέη τους, για μπαλώματα παλαιών υποδημάτων· ελάχιστα αναφέρονταν σε κατασκευή νέων... Βίωσα τη στέρση με όλες της τις αναπαραστάσεις. Ό,τι μόλις προανέφερα ήταν ενδεικτικές αναφορές...

δ. Το θέμα της εργασίας μου επαναφέρει στο προσκήνιο το ζήτημα των σχέσεων της λογοτεχνίας με τη Λαογραφία, ή αλλιώς, των αναπαραστάσεων του όλου ανθρώπινου βίου από τη λογοτεχνία.¹³

ε. Σε κάποια ζητήματα «αυτοεθνογραφούμαι» ο ίδιος, προσεπικυρώνω παρατηρήσεις και συμπεράσματα του σ., εκφράζω σε μια περίπτωση την εναντιογνωμία μου.

2. Παρουσίαση του αφηγήματος. Η ρεαλιστική γραφή του Στ.Ζ.

Ο 5χρονος Στ.Ζ, παρ' όλο που έχει μεταναστεύσει στην Αθήνα¹⁴ οι-

Green, «Representing poverty and attacking representations: Perspectives on poverty from Social Anthropology», *Journal of Development Studies* 42:7 (2006), 1108-1129. Για την ελληνική περίπτωση, βλ. ενδεικτικά: Δ. Μπαλούρδος, «Μορφολογία της φτώχειας και κοινωνικός αποκλεισμός», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Επιστημών* 83 (1991), 100-143· του ίδιου, «Φτώχεια και κοινωνικός αποκλεισμός: Μεθοδολογικά ζητήματα», *Κοινωνιολογική Επιθεώρηση* 2-3 (Ιούλιος 2015), 25-55· του ίδιου, «Επιπτώσεις της κρίσης στη φτώχεια και τον οικονομικό αποκλεισμό: Αρχικές μετρήσεις», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Επιστημών* 134-135 (Α΄-Β΄, 2011), 165-192.

100

13 Από το πλήθος της σχετικής βιβλιογραφίας ο ενδιαφερόμενος ας μελετήσει τις πολλαπλές «δικλείδες ασφαλείας» που επισμαίνω κατά τη μελέτη των σχέσεων Λαογραφίας-λογοτεχνίας στο Μ. Γ. Σέργης, *Αστική Λαογραφία. Αναπαραστάσεις της Αθήνας (1880-1896) στο συγγραφικό έργο του Μιχαήλ Μητσάκη: Χώρος, κοινωνία, πολιτισμοί, ταυτότητες*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2016, 39-48 και 153-162.

14 Ο Ισθμός της Κορίνθου αναπαριστάται ως *οριακό σημείο*, πέρασμα

κογενειακώς, θα περάσει στη Συκιά της Λακωνίας, τόπο καταγωγής του, εννέα συνεχή καλοκαίρια¹⁵ και επί τρεις μήνες κατ' έτος θα φιλοξενείται στα κτήματα των θείων του, σε μια καλύβα αυτοσχέδια, στον ημι-κοινωνικό χώρο της φύσης, έξω από το χωριό· σε μια περίοδο «θέρου-τρύγου-πόλεμου» για τον κόσμο της εν λόγω αγροτικής κοινότητας, αφού τότε οι κάτοικοί της ασχολούνταν κυρίως (πλην των άλλων) με την παραγωγή του βασικού οικονομικούς μεγέθους, των σύκων.¹⁶ Συμμετέχει ενεργά ο ίδιος στη συγκεκριμένη διαδικασία, αλλά και σε κάθε αγροτική απασχόληση ή σε κοινωνικό γεγονός *παίζοντας μάλλον*. Παίζει και με δικά του αυτοσχέδια παιχνίδια (σ. 30), τυραννά κάποια ζώα, έχει μικροατυχήματα, συμμετέχει, εργάζεται, παρατηρεί, ερωτά, σιτίζεται επιμελώς καθ' ότι ήταν *βερέμης* («κάθε απόγευμα κροκάδα», με λίγο καφέ για να μειώνεται η *«αυγουλίλα»*, οι δικοί του ήλπιζαν ότι το ευκαίον – η αύξηση του βάρους του – θα επιτυχανόταν ευκολότερα στο φυσικό περιβάλλον του χωριού, σ. 28). Απολαμβάνει τον «ιερό χρόνο» των Κυριακών του, των πανηγυριών (στην κοσμική και θρησκευτική τους διάσταση), γεύεται τα ευωδιαστά προϊόντα της γης, απολαμβάνει τον νυχθερινό ύπνο του επάνω στο κρεβάτι/τσαρδί («η *μισή χαρά της ζωής στ' αμπέλια*», σ. 18), μελετά τα αστέρια και μαθαίνει να τα αναγνωρίζει (σ. 22), ακούει αφηγήσεις για τραγικές στιγμές της ελληνικής ιστορίας (σ. 21-2), δεν διαβάζει (σ. 31), όπως όλος ο παιδικός κόσμος του χωριού, αλλά κατακτά τον κόσμο με τη βιωμένη (ανατρεπτική) γνώση της ζωής. Αυτήν που κατείχε ο «λαός της υπαίθρου» μέχρι το 1960...

Ο Στ.Ζ. **δεν εξωραΐζει τη λακωνική επαρχία**, την «αγνή ελληνική υπαίθρο» γενικότερα, όπως κατηγορήθηκαν πως έπραξαν οι λογοτέχνες της λεγόμενης «ιθαγενοús/επαρχιακής λογοτεχνίας», «υπεΐκοντες» δήθεν στις προδιαγραφές του διαγωνισμού της *Εστίας* του 1889.¹⁷ αναφέρεται με κριτικό λόγο στην ύστατη ώρα του «παραδο-

από έναν κόσμο σε έναν άλλον (της Αθήνας). Ας προσέξουμε επίσης την αναπαράσταση της ετοιμασίας για την αναχώρηση: Στρωσίδια, πιατικά, τεντζερέδια, όρνιθες κ.λπ., φορτωμένα όλα επάνω σε ένα φορτηγό: «Ο *Ρόκο* και τ' *αδέρφια* του, ακριβώς» (σ. 11).

15 Της τραυματικής του εμπειρίας κατά τη μετάβαση και την επιστροφή του εκεί με «σαπιοκάραβα» περιγράφει αναλυτικά στις σσ. 14 κ.ε., 87 κ.ε. Έχω την εντύπωση πως το *Μυρτιδιώτισσα* που αναφέρει ως καλύτερο όλων είναι το ίδιο με το οποίο έχω συνδέσει τις δικές μου μνήμες, όταν το έβλεπα αγκυροβολημένο «αρόδο» στο «λιμάνι» της Νάξου. Ευτυχώς δεν με ταξίδεψε, έχω όμως στη μνήμη μου δεκάδες σχετικές περιγραφές συγχωριανών μου.

16 Ορθά παρατηρεί ότι γνώρισε τις εργασίες των αγροτών στην «*πιο ήπια εκδοχή τους*», με την έννοια ότι δεν βίωσε το «μαρτύριο» του θερισμού ή του αλωνίσματος (σ. 73).

17 Βλ. ενδεικτικά Ε. Πολίτου-Μαρμαρινού, «Το περιοδικό *Εστία* (1876-1895) και το διήγημα (μια αντίθεση και μια θέση)», *Παρουσία* 3 (1985), 123-152.

σιακού», τότε που ήδη είχε αρχίσει το κύμα της αγροτικής εξόδου (εσωτερικής και εξωτερικής) με δραματικότερους όρους· τότε που το «θαύμα» της μακράιωνης διαρκούς πορείας άρχισε να ξεθωριάζει, και στο χωριό άρχισε ήδη να εισβάλλει ο κόσμος του άστεως. Ουδέν ίχνος «μυθολογικού χωριού» ανιχνεύεται στο έργο του. Η γραφή είναι ρεαλιστική, γι' αυτό και κρίνω πως αναπαριστάνονται με επιτυχία **οι αντιφάσεις της «παραδοσιακής» του ζωής**. Και η απομυθοποίησή της. Πάνω σ' αυτούς τους άξονες θα οικοδομήσω κυρίως τη δική μου παρουσίαση. Η σημερινή ελληνική κοινωνία στην πλειονότητά της τις αγνοεί, αρκούμενη να καταναλώνει μόνον *παρόν*, κάποιες ανασκηνοθετημένες εικόνες του εθιμικού πολιτισμού της, και υπερηφανευόμενη απλώς για το παρελθόν της, ναρκισσευόμενη μάλιστα ότι αποτελεί «την αρχή ή το κέντρο του κόσμου»:

Εμένα αυτός ο κόσμος με συγκινεί βαθιά, όχι γιατί είναι ο κόσμος της παιδικής μου ηλικίας –δεν ήταν άλλωστε αποκλειστικά– αλλά γιατί είναι ο κόσμος των αγαπημένων του ανθρώπων, των ανθρώπων που με αγάπησαν και τους αγάπησα πολύ. Τον σκέφτομαι πάντα με συγκίνηση, αλλά δεν τον νοσταλγώ. Τι να νοσταλγήσεις; Τη φτώχεια, την υψηλή παιδική θνησιμότητα, την εντελώς απροσάτευστη απέναντι στην παραμικρή αρρώστια ζωή; Τη φυσική και ψυχική βία εις βάρος των μικρών παιδιών και των γυναικών; Το κουτσομπολιό, την κακολογία και τον ασφυκτικό έλεγχο της ιδιωτικής –τρόπος του λέγειν– ζωής; Τη δεισιδαιμονία και τον αναλφαβητισμό; Οι γυναίκες του χωριού, όταν ήθελαν να πάνε από τη μια ρούγα στην άλλη, δεν περνούσαν μέσα απ' την αγορά, δεν τη διασχίζανε, αλλά έκαναν κύκλο και την παρακάμπτανε. Ήταν τόπος απαγορευμένος γι' αυτές. Η ενδυματολογία τους από μια ηλικία και πέρα, μέσα στα μαύρα, με τα τσεμπέρια και τις γάζες [...] δεν διέφερε και πολύ από των μουσουλμάνων γυναικών. Αυτό τον κόσμο τον νοσταλγεί μόνο όποιος δεν τον έχει γνωρίσει. Υπάρχει συγκίνηση χωρίς νοσταλγία, ίσως μάλιστα να είναι έτσι πιο αδρή (σ. 83-4).

3. Ανάλυση

3.1. Ένας ακίνητος κόσμος

Ο κόσμος που περιγράφει είναι ένας **ακίνητος κόσμος**, αυτός της «μακράς διάρκειας», με ελάχιστες μεταβολές, στο μεταίχμιο της πλήρους ανατροπής του. Οι ίδιοι οι κάτοικοί του που διέμεναν στα «ριζά» του λόφου του χωριού δεν ανέβαιναν «ποτέ στην αγορά» του, κατάσταση που άρχισε να αλλάζει την περίοδο που αναλύω εδώ! (σ. 70). Άλλοι, οι πλείστοι, δεν είχαν επισκεφθεί τα γειτονικά τους χωριά.

(Τη δεκαετία του 1980, ένα από τα αιτήματα που μου υπέβαλαν ευγενώς οι συγχωριανοί μου Γλιναδιώτες ήταν να τους οργανώ-

Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, *Αστική Λαογραφία...*, ό.π., 163 κ.ε.

σω, ως Αντιπρόεδρος του πολιτιστικού μας συλλόγου, εκδρομή στα «Απάνω Χωριά» της Νάξου. Οι ιθύνοντες τον πρώτο τοπικό σύλλογο του χωριού μου, εν έτει 1955, έθεσαν ως πρώτο τους στόχο τη γνωριμία των Γλιναδιωτών με τα προαναφερθέντα χωριά. Πραγματοποίησαν τότε, όντως, 3-4 εκδρομές, με ελάχιστους όμως εκδρομείς. Ήταν ένα από τα πρώτα στοιχεία *νεωτερικότητας* που έφεραν στο χωριό τους οι τότε πρώτοι διαχειριστές της πολιτιστικής τους κληρονομιάς).

Διέξοδος για τους άνδρες της Συκιάς (και του δικού μου), «το μόνον της ζωής τους ταξείδιον», ήταν αυτό προς **εκπλήρωση** της **στρατιωτικής** τους **θτείας**. Ήταν μια σημαντική *διαβατήρια περίοδος του βίου τους* που προσπαθούσαν παντοιοτρόπως να συντηρήσουν στη μνήμη τους. Ο Στ.Ζ. επικεντρώνει την προσοχή του στις πάμπολλες σχετικές φωτογραφίες που κοσμούσαν το εσωτερικό των κατοικιών τους (σ. 16): Ήταν οι ορατές και αδιάψευστες επιβεβαιώσεις της εκπλήρωσης ενός υψίστου χρέους, το βασικό μέσον για την επιβεβαίωση του (μυθικού για τους άνδρες) προτύπου του στρατιώτη του υπηρετήσαντος την πατρίδα. Πειστήρια ανδρισμού και προσφοράς. Από το πλούσιο υλικό που έχω συγκεντρώσει για τη συγγραφή των *Λαογραφικών της στρατιωτικής ζωής* αναφέρω εδώ, εντελώς ενδεικτικά, μια σχετική αφήγηση:

Ο στρατός για εμένα ήταν μια πείρα ζωής. Πήρα μα και έδωσα πολλά. Έμαθα ακόμη περισσότερα. Ήταν ένα σχολείο, ένα σχολείο με όχι τα συνηθισμένα μαθήματα, με ακόμη πιο πρακτικά από τα συνηθισμένα. Νιώθω άξιος και υπερήφανος που υπηρέτησα την πατρίδα μου και κατακρίνω φυσικά όλους εκείνους που αποφεύγουν για ασήμαντους λόγους να την υπηρετήσουν. Ειδικά αυτούς που χρησιμοποιούν όλα τα αθέμιτα μέσα για να αποφύγουν αυτήν τη διαδικασία-δοκιμασία. Είναι μια δοκιμασία πραγματικά αξέχαστη που εμένα προσωπικά με έχει στιγματίσει. Όσα χρόνια κι αν περάσουν οι μέρες εκείνες δεν πρόκειται να σβήσουν, θα παραμείνουν αιώνια κι έντονα χαραγμένες μέσα στη μνήμη μου.

Ο άλλος λόγος προσωρινής μετοικεσίας τους ήταν μια **ασθένεια** (σ. 70), όταν δηλαδή αναγκάζονταν να μεταβούν στα νοσοκομεία της Αθήνας. Στο Γλινάδο της Νάξου, όσοι υπάγονται σ' αυτήν την κατηγορία θεωρούνται και σήμερα εξ ορισμού «τελειωμένοι» κατά την επιτηρούσα του κοινωνία, καθ' όσον άλλη αιτία του ταξιδιού τους αποκλείεται να υψίσταται! Σε ένα χωριό με ελάχιστες μετοικεσίες κατά τον 20^ο αι. στο Κλεινόν Άστυ,¹⁸ δικαιολογημένα, οποιαδήποτε μετάβαση προς αυτό θα εκληφθεί ως υπαγορευόμενη από τις ανάγκες μιας υποχρεωτικής ιατρικής θεραπείας. Εννοώ ότι και μια

18 Για λόγους που έχω αναλυτικά παρουσιάσει στο «Η ιστορικότητα του τοπίου: Το παράδειγμα μιας αγροτικής κοινότητας της Νάξου, 1953-2003», στο *Η γη-μήτρα ζωής και δημιουργίας*, Οργάνωση Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης και Φίλοι του Μουσείου Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, Αθήνα 2008, 101-112.

απλή επίσκεψη στην Αθήνα για μια προληπτική ιατρική εξέταση, με τη μεσολάβηση της υπερβολής κατά την «αποκρυπτογράφηση» της, χαρακτηριστικό της κοινωνίας της υπαίθρου, μετατρέπεται σε αξιολόγηση της υγείας του «ασθενούς» ως χειρίστης.

Ακινησία παρατηρεί ο σ. και στην **οικονομία** του χωριού. Οι αγροτικές δομές του μπορεί να εκληφθούν ως μια μικρογραφία ανάλογων περιοχών του ελληνικού κόσμου: Αγροτικά μικροοικοκυριά, οικογενειακές εκμεταλλεύσεις που μοιράζουν την παραγωγή μεταξύ της αυτοκατανάλωσης και της εξαγωγής του σύκου. Κανένα είδος νέας καλλιέργειας, που θα σήμαινε την εγκατάλειψη του παραδομένου, «ούτε μια λεμονιά στον κήπο» (σ. 70). Ακινησία πλήρης, που υποβάλλεται και ενισχύεται ίσως από την κερδοφόρα (και όχι τόσο κοπιαστική) παραγωγή του σύκου. (Ένας ολόκληρος κόσμος, ένα χωριό, ένα βασικό προϊόν, ένα όνομα «σήμα κατατεθέν» του προϊόντος). Περιγράφει λεπτομερώς τον κύκλο της επεξεργασίας του, από το δέντρο μέχρι και το αποστειρωτήριο (σ. 29 κ.ε., σ. 49 κ.ε.). Τη βασική αυτήν εξαγωγίμη παραγωγή συμπληρώνουν το λάδι (μαζί με το ψωμί ήταν τα θεμέλια της διατροφής, σ. 7), το κρασί (περιγράφει τον τρύγο λεπτομερώς, σ. 52 κ.ε.), τα σπαρτά για τα ζώα, το λινάρι για τις οικιακές τους ανάγκες (σσ. 71-3 και η οικόσιτη, συμπληρωματική της γεωργίας, κτηνοτροφία. Μια **οικονομία της αυτάρκειας**: Παρασκευάζουν τον πελτέ από την ντομάτα (σ. 54), φυλάττουν τους κατάλληλους σπόρους των καρπουζοπέπωνων για το **μποστάνι** του επομένου έτους (σ. 53), μαζεύουν σαλιγκάρια/μπομπόλια (σ. 55), παστώνουν πουλιά και χοιρινό, υφαίνουν λινό ύφασμα, κατασκευάζουν τα αυτοσχέδια **σαρώματα** (σ. 71, **σαρωνιές** στη Νάξο). Η πολυδραστηριότητα αφορά σε όλα τα μέλη της εστιακής ομάδας· η γη ακόμη εξακολουθεί να συγκρατεί την αυξανόμενη ροπή της (λυτρωτικής ενίοτε) αποδημίας/φυγής. Ακόμη και οι μετανάστες της πρώτης γενιάς που πρόκοβαν και αποταμίευαν κάποια χρήματα, τα διέθεταν για να αγοράσουν κτήματα στο χωριό, «κι *ας μην λογάριαζαν να γυρίσουν ποτέ οριστικά*» (σ. 75). Η καλλιεργήσιμη γη ήταν ακόμη υψηλής (πραγματικής και συμβολικής αξίας)· **με οικολογική συνείδηση**, όπως σύμπας ο «παραδοσιακός» κόσμος πριν ανακαλύψει τη δύναμή του και εκδικηθεί την παντοκράτορισα Φύση: Ουδέν υπόλειμμα τροφής χάνεται, δίνεται στα ζώα (σ. 51). Η λειψυδρία **αναγκάζει** προς μια συνετή και λελογισμένη διαχείριση του νερού (σ. 37), ο καθαρισμός της στέρνας γίνεται με φυσικόν τρόπο (με ένα χέλι που ρίχνουν μέσα ή με τα βατράχια της, σ. 37).

104

Οι γυναίκες των φτωχών διπλανών ορεινών χωριών (Ρηχιώτισσες και Ζαρακίτισσες) αναγκάζονται να οδοιπορούν¹⁹ επί ώρες για να

19 Για την έννοια της «κινητικότητας» (geographic mobility), βλ. ενδεικτικά Δ. Γ. Τσαούσης, *Χρηστικό λεξικό Κοινωνιολογίας*, Gutenberg, Αθήνα 1989, 124-126.

ανταλλάξουν τσάι του βουνού με λίγο λάδι ή μερικές φούχτες σύκα, χωρίς να γνωρίζει κάποιος πού διανυκτερεύουν, πού καταλύουν ή πώς διατρέφονται κατά τη διάρκεια αυτών των συναλλαγών τους (σ. 76)· οι ποιμένες των ίδιων χωριών ισοφαρίζουν το ενοίκιο των χωραφιών στα οποία έβοσκαν καθ' όλο το έτος τα ποίμνιά τους με τυρί και μαλλί (σ. 41). Σε πλήρη ακόμη ανάπτυξη το ανταλλακτικό ζωτικό μικροεμπόριο: Αγοράζω ό,τι στερούμαι με το δικό μου πλεόνασμα. Άρα, εν συγκρίσει προς άλλα πλησιόχωρα ορεινά χωριά, η οικονομική διαφορά των κατοίκων της Συκιάς είναι εμφανής, η (συνήθης) *ισότητα στη φτώχεια* αναιρείται στο παράδειγμά μας, εξαιτίας του διπόλου «κάμπος-βουνό», με τις δεκάδες συνδηλώσεις του.²⁰

Τα στοιχειώδη εργατικά **εργαλεία**, το χαμηλό τεχνολογικό επίπεδο εξηγεί πρωτίτως γιατί οι καλλιεργητικές μέθοδοι και η οργάνωση της εργασίας παρέμειναν ακόμη στην εποχή του Ησιόδου, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται. Πρόκειται λοιπόν για ελεύθερους και ανεξάρτητους ακόμη χωρικούς, που συνδέονται όμως ήδη με την «ανοικτή» ελληνική οικονομία, μέσω της καλλιέργειας του σύκου.

«Φτώχεια και μόχθος» συνοφίζουν τον καθημερινό τους αγώνα (σ. 74), καρτερικοί στα βάσανα και **άνθρωποι μεγάλων αντοχών**. Η θεία του σ., κατ' εξαίρεση, ασχολείται μόνον με τα του οίκου, επιδεικνύει, όπως πολλές γυναίκες του χωριού μου, «*υστερική νοικοκυροσύνη*» (σ. 24)· είναι ο επιλεγείς από τις ίδιες κατάλληλος τρόπος να καταναλώνουν τον χρόνο τους. Τα **παιδιά** εργάζονται από μικρή ηλικία, πολλά ξενοδουλεύουν για «*ένα πιάτο φαγητό*» και ένα ζευγάρι παπούτσια στο τέλος του καλοκαιριού (σ. 54). Δεν υπάρχει παιδική ηλικία γι' αυτά... Ούτε στα σημερινά ελληνόπουλα, αλλά για εντελώς διαφορετικούς λόγους...

Είναι όμως **ευτυχείς**, η φτώχεια και ο μόχθος δεν τους έκαναν δυστυχισμένους, κρίνει ο σ. (σ. 75), επειδή γνώριζαν (συμπληρώνω εγώ) τα όριά τους, είχαν δεδομένες τις ανάγκες τους και είχαν ορίσει τις καταναλωτικές προσδοκίες τους, αγνοούσαν την έννοια του καταναλωτικού παιχνιδιού, οι πειρασμοί της επιθυμίας έλειπαν. Κατά τους Mark Taylor και Esa Saarinen, «η επιθυμία δεν επιθυμεί ικανοποίηση. Κάθε άλλο, η επιθυμία επιθυμεί επιθυμία».²¹ Αυτά όμως χαρακτηρίζουν το σήμερα, την εποχή που δεν υπάρχει κάτι που να μην είναι επιθυμητόν...

Ταυτόχρονα, οι άνθρωποι του χωριού ήταν διαρκώς έκθετοι στη **δύναμη της Φύσης**, εντελώς ανυπεράσπιστοι στις **ασθένειες**, στα ατυχήματα (που θεράπευαν με πρωτόγονα φυσικά μέσα, π.χ. το δήγμα

20 Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, *Ακληρήματα. Οι αλληλοσατριμοί ως όψεις της ετερότητας στην αρχαία και τη νεότερη Ελλάδα*, Εκδόσεις Αντώνη Αναγνώστου, Αθήνα 2005, 158 κ.ε. και κυρίως 183 κ.ε.

21 M. Taylor – E. Saarinen, *Imagologies: Media philosophy*, Routledge, Λονδίνο 1994, 11.

του σκορπιού με ούρα, σ. 77) και στους απροσδόκπτους θανάτους (ιδίως των μικρών παιδιών)· **πολυγονία και θνησιμότητα**. Η γιαγιά του σ. γεννήσε επτά φορές, της έμειναν τέσσερα παιδιά (σ. 10), δεν υπήρχε οικογένεια που να μην έχει απολέσει 2-3 στη γέννα, στη βρεφική ηλικία ή στην παιδική (σ. 76). Δεκαοκτώ είχε γεννήσει μια γειτόνισσά μου στο χωριό, επτά της είχαν ζήσει... Η απόφαση της γιαγιάς του να απαλλαγεί από μια **ανεπιθύμητη εγκυμοσύνη** της και η μέθοδος που μετέβη («*Σήκωνε ολόκληρα βαρέλια*»), αλλά χωρίς αποτέλεσμα (σ. 10), ήταν κοινότοπες σε έναν κόσμο που δεν γνώριζε μέτρα αντισύλληψης... Στο Γλινάδο της Νάξου σήκωναν σακκιά βάρους περί τα 50 κιλά, έβαζαν μπροστά τους και σήκωναν γεμάτη με προζύμι σκάφη, σήκωναν με ζυγό στους ώμους τους τενεκέδες γεμάτους νερό, πίνανε βρασμένη φυλλάδα-πικροδάφνη...²² Παρ' όλες τις ηθικές αναστολές και τις ψυχολογικές τους επιπτώσεις... Μετρώ περί τις δέκα γυναίκες του χωριού μου που απέδωσαν την ύστερη κακή οικογενειακή τους πορεία σε κείνην τη «δολοφονία»...

Η **διατροφή** των κατοίκων παρουσιάζει λιτό ρεπερτόριο: Πατάτες, αυγά, μελιτζάνες, μπάμιες, φασολάκια, κυλοπίτες, τραχανάς, μπλιγούρι, ξερά χόρτα που μαζεύουν και αποξηραίνουν το καλοκαίρι για τις ανάγκες του χειμώνα (σ. 25-6). Σιτίζονται με τα εξ ιδίων, ο ορισμός της αυτάρκειας δηλαδή. Ο διατροφικός πολιτισμός τού **κρέατος** περιορίζεται στο κοτόπουλο, αλλά ελάχιστες φορές τον μήνα, είναι πολύτιμο οικονομικό τους μέγεθος (σ. 26). Ο σ. **απομυθοποιεί τις ευρέως αποδεκτές αντιλήψεις για το υγιεινό διαιτολόγιο της επαρχίας γενικώς**: «*Κατσαρόλα και τηγάني*» (σ. 25), «*αλμυρά λύσσα*» τα φαγητά, λιπώδη, τα παστά κυριαρχούν (σ. 28). Βεβαίως καταναλώνονται υπό εντελώς διαφορετικούς όρους.

Αποτύπωση της **φτώχειας**, «*σήματα κατατεθέντα*» της, θεωρεί ο σ. τα μπαλωμένα ρούχα των χωρικών. Αυτό που σήμερα είναι μόδα κάποτε ήταν αποτέλεσμα αδήριτης ανάγκης: Οι άντρες έφθειραν τα ρούχα τους διαρκώς, έπρεπε να μπαλωθούν και μετά από «[...] μερικά διαδοχικά μπαλώματα δεν ξεχώριζες ποιο ήταν το αρχικό ύφασμα» (σ. 25). «*Οι μανάδες και οι γιαγιάδες ξέρανε τη μεγάλη τέχνη να σκεπάζουν τη φτώχεια, να μην γίνεται αισθητή*», σημειώνει ο σ. (σ. 75): Όχι μόνον με τα μπαλώματά τους, αλλά και με τις ποικίλες και στοχαστικές δράσεις τους εντός της οικογένειας, δράσεις που κρίνω πως τις είχαν καταστήσει πραγματικές, **κυρίαρχες του οίκου**.²³ Έκπληξη του προκαλεί η έλλειψη δοντιών στους γέροντες:

22 Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά από το Γλινάδο Νάξου*, Προοδευτικός Όμιλος Γλινάδου Νάξου, Αθήνα 1994, 317-318.

23 Οι «*αθυρόστομες*» παροιμίες της Διαλεχτής Ζευγώλη-Γλέζου από την Απείρανθο της Νάξου: Κριτική έκδοση. Σκέψεις για την «*αθυροστομία*», την γυναικεία σεξουαλικότητα, τον έρωτα και την «*ανδρική κυριαρχία*» στην «*παραδοσιακή*» ελληνική κοινωνία, Αντ. Σταμούλης - Ι. Α. Χαρπαντίδης, Θεσσαλονίκη 2019, Τρίτο Κεφάλαιο.

«Για τα χρόνια που γράφω το σημάδι [της φτώχειας] ήταν αυτό: οι άνθρωποι δεν είχαν δόντια» (σ. 77). Γνωρίζω δεκάδες γέροντες και γερόντισσες από το χωριό μου που παρουσίαζαν παρόμοια εικόνα. Μασουλούσαν επί ώρες, ιδίως όταν ετύγχανε να αναμετρώνται με σκληρό έδεσμα. Τα ούλα τους, ελλείψει δοντιών, λειτουργούσαν αντ' αυτών, αλλά αποτελεσματικά. Εικόνες ανάλογες έχω πάμπολλες, πιο πολύ ενθυμούμαι τον παππού μου, τον εκ μητρός. Απλώς επισημαίνω ότι δεν ήταν πάντοτε «σημείον» φτώχειας, αλλά μιας νοοτροπίας βαθύτατα καλλιεργημένης, που «ήθελε» τους γέροντες να οδεύουν προς το τέλος της ζωής τους κατά φύσιν, αποδεχόμενοι τις φυσικές συνέπειες του γήρατος επί του σώματος, τις αδήριτες βιολογικές αλλαγές, χωρίς καμία προσπάθεια «ιατροποποίησης» της ζωής τους, που θα αναζωογονούσε το σώμα και θα το καθιστούσε μακροβιότερο. Η έλλειψη θερμόμετρου στη Συκιά ήταν σύνθηρες φαινόμενο, αρκούσε η πρόχειρη διάγνωση της μητέρας-ιατρού, με την τοποθέτηση στο μέτωπο του αρρώστου της παλάμης της ή εξαιτίας του ερυθρού χρώματος του προσώπου του πάσχοντος...

Ο κόσμος της Συκιάς φαίνεται να είναι ακόμη κατεληγμένος από τη δεισιδαιμονία. Πάντως κάποιος μπορεί να διακρίνει πίσω από μερικές **δεισιδαιμονίες** μια μορφή φιλοσκωμμοσύνης των κατοίκων, δηλαδή τις επικαλούνται πλέον χάριν ασειότητος ή προς επίτευξη πρακτικών σκοπών. Κάποτε, σε απώτερες περιόδους του «παραδοσιακού βίου», αυτές **επιτελούσαν έναν βαθύτερο σκοπό**, την ενίσχυση του παραδεδομένου, την ηθική και τη θρησκευτική τόνωση. Τώρα, όταν (π.χ.) η θεία του σ. τον απειλεί ότι θα τον πάρει ο **μεσημεριάτης** αν δεν κοιμηθεί (σ. 23), κρίνω πως ενδέχεται να στοχεύει η απειλή της σε ένα πρακτικό αποτέλεσμα. «Συνάντησα» κάποιες από αυτές **απο-ιερωμένες** (και αξιολάσστες) στο χωριό μου, ήδη από το τέλος της δεκαετίας του 1960· μού τις «σύστησε» κυρίως ο (πιο ορθολογιστής) ανδρικός του πληθυσμός. Ο αείμνηστος «αφέντης» μού περιέγραφε, π.χ. με σαρκασμό και καγχαστικό γέλωτα, «δαιμονικές σκηνές» που δημιουργούσε ο ίδιος και άλλοι συνομιληκές του, «δαιμόνια» εις βάρος «αγαθών» συγχωριανών τους, οι οποίες σκηνές ενίσχυαν σε κάποιους από αυτούς (=στα θύματα των δράσεών τους) την πίστη σε «φαντάσματα», σε νυχτερινές επισκέψεις τους. Θαρρώ λοιπόν, πως ουδείς μπορεί να διατυπώσει μετά βεβαιότητας ποια εν τέλει ήταν **η πραγματική σχέση του «παραδοσιακού» ανθρώπου με το μαγικό/μεταφυσικό**, ακόμη και σε απώτερες του Μεγάλου Πολέμου χρονικές περιόδους· πού σταματούσε η πίστη σ' αυτό και πού άρχιζε η εικονική του αποδοχή και η κρυφή απόρριψή του; Γιατί αισθάνομαι πως υπάρχει αυτό το «παιχνίδι»: Στοιχεία του «παραδοσιακού» χάνουν μεν τη λειτουργική τους αξία, αλλά από συνήθεια μάλλον (ή από τη γοητεία που εξακολουθούν να εκπέμπουν ως μυθικά και παράδοξα) κάποιοι τα συντηρούν, τα επαναφέρουν στη ζωή χωρίς να πιστεύουν στην ουσία τους, άρα το πολιτισμικό εποικοδόμημα εξακολουθεί να υπάρ-

χει, έστω και με αυτόν τον ιδιάζοντα (ψευδή) τρόπο, αφού η δομή που τα στήριζε δεν υφίσταται πλέον, προ πολλού ίσως. Αμφιβάλλω επίσης αν η θεία του σ. πιστεύει όντως ότι η όρνιθα που της διέφυγε με το κεφάλι αποκομμένο θα σταματούσε να τρέχει, όταν ο αποκεφαλιστής της θα φυσούσε δυνατά «πάνω στο μαχαίρι που την αποκεφάλισε» (σ. 34).

Διόλου λοιπόν αναπόφευκτο οι Συκιώτες να επιθυμούν την **αποδημία** στον Καναδά και στην Αυστραλία... Η ελάττωση του ενεργού αγροτικού πληθυσμού είναι ραγδαία. Όσοι της πρώτης γενιάς έφυγαν δεν ενσωματώθηκαν στη νέα τους πατρίδα... Αντιστάθηκαν ποικιλοτρόπως, χωρίς να λησμονήσουν αυτούς που έμειναν πίσω... Με φωτογραφίες, τσεκ και γράμματα, «σταμπαρισμένα» με κραγιόν και πολυδιαβασμένα από τους παραλήπτες (σσ. 80, 81), ως σύμβολα της μεταξύ τους διασύνδεσης, και με παρδαλά αμερικάνικα ενδύματα, δώρα των οικείων τους, αποδείξεις της προόδου τους, αλλά και αρραγούς οικογενειακής ή συγγενικής σχέσης. Κρίνω πως έχουμε εδώ μια **ιδιότυπη σκοποθεσία** που επιδίωκαν με τις **φωτογραφίες** των ξενιτεμένων οικείων. Δεν υπενθυμίζουν απλώς τα απόντα πρόσωπα, τα οποία τα νιώθουν δίπλα τους, ωσεί παρόντα, καταργώντας τη μεταξύ τους απόσταση. Η **επίδειξη** τους (παντού φωτογραφίες, σε περιοπτες θέσεις) στόχευε να καταστήσει σαφές στην πάντοτε περίεργη μικροκοινωνία του χωριού «[...] ότι δεν πήγε χαμένη η **δυστυχία του ξενιτεμού**, ότι **έπιασε τόπο, πρόκοψαν** –κι ας μην είχαν προκόψει οι περισσότεροι» (σ. 16)· και όμως πήγε χαμένη σε πολλές περιπτώσεις, με πρώτη και καλύτερη την περίπτωση του ίδιου του παππού του σ.: Παρασυρμένος από το πάθος της καρτοπαξίας, δεν γύρισε ποτέ από την Αμερική (σσ. 9-10). Η **απομυθοποίηση της καθημερινότητας του ξενιτεμένου** Συκιώτη είναι επίσης αξιοπρόσεκτη: «[...] **δούλεναν σκυλίσια, με απίστευτες στερήσεις και οικονομίες, ξένοι κι απόξενοι**» (σ. 81), με αυστηρή ενδογαμία κατ' αρχάς, αντιστέκονται στην πολιτισμική τους αφομοίωση: Διατηρούν ανθιστάμενοι στην ξενιτιά κάποια στοιχεία ταυτότητας που οι συγχωριανοί τους εγκατέλειψαν ήδη στο χωριό (σ. 80).

3.2. Τα πρώτα (ελάχιστα) δείγματα της νεωτερικότητας στη Συκιά

Οι κοινωνικές μεταλλαγές και οι εξωτερικοί (αποσαθρωτικοί της κοινοτικής συνοχής) παράγοντες κάνουν εμφανή ήδη την παρουσία τους στο χωριό την περίοδο που μας αναπαριστά ο Στ.Ζ. «*Στη Συκιά οι γυναίκες έπαιψαν σιγά σιγά να φοράνε μαύρο μαντήλι στις κηδείες*», οι ξενιτεμένοι Συκιώτες μιλούσαν τα *συκιώτικα* καλύτερα από τους εναπομείναντες στο χωριό, «γιατί η *γλώσσα τους δεν αστικοποιήθηκε από την τηλεόραση*» (σ. 80). Το ψυγείο, ως μέσον συντήρησης των τροφών, μόλις έχει φθάσει (σ. 28), όπως και οι φακοί με μπαταρίες (σ. 29), αλλά και τα φυτοφάρμακα (σ. 33) και οι

γεωτρήσεις, που έχουν μειώσει το φάσμα της λειψυδρίας (σ. 7). Η Πελοπόννησος πάντως κρίνω, όπως και ο Μ. Γ. Μερακλής (λόγω της γεωγραφικής της θέσης αλλά και των ιστορικών συγκυριών) πως εναρμόνισε τα βήματά της με την εξελισσόμενη από το 1950 κ.ε. αλλαγή πολύ γρηγορότερα άλλων ελλαδικών διαμερισμάτων (π.χ. Θράκης, Ηπείρου).

Η Πελοπόννησος είναι, βέβαια, συντηρητική, αλλά, αν μπορώ να πω, με μια έννοια μικροαστική, που σε τελευταία ανάλυση εκφράζει μια προηγμένη και, συνακόλουθα, ρεαλιστικότερη βαθμίδα πολιτισμού: σκίζει εύκολα τα μαγικά πέπλα του παρελθόντος, εγκαταλείπει τον γραφικό διάκοσμο των παραδοσιακών πολιτισμικών μορφών, εργάζεται δηλαδή διαφορετικά από άλλες περιοχές που είναι αλλιώς συντηρητικές: με μια προσήλωση στο παρελθόν καθαυτό, με μια αγάπη ρομαντική, αν θέλετε, του παρελθόντος ως παρελθόντος, γιατί έτσι το βρήκαν.²⁴

Η λακωνική, τονίζω, κοινότητα της Συκιάς μπορεί να μην υπάγεται στα δεδομένα του παραπάνω γενικού αφορισμού. Γνωρίζουμε όμως ότι ήδη από τον 19^ο αιώνα το ποσοστό φοίτησης των πελοποννησίων μαθητών της Δευτεροβάθμιας (π.χ.) Εκπαίδευσης (πολύ σημαντικής τότε) ήταν υψηλότερο του ποσοστού άλλων ελλαδικών περιοχών και αυτού του εθνικού μέσου όρου, ότι τα υψηλότερα ποσοστά τους τα συναντούμε σε περιοχές της όπου κατίσχυε η κλειστή οικονομία με έντονα χαρακτηριστικά αυτοκατανάλωσης και όχι στις πλουσιότερες επαρχίες της (Πάτρα, Καλαμάτα π.χ.), όπου κυριαρχούσε η εμπορευματοποιημένη και εξαγόμενη παραγωγή.²⁵

3.3. Η ιδιόμορφη λαϊκή θρησκευτική συμπεριφορά²⁶

Ο σ. κατάγεται από ιερατική οικογένεια, μεγάλο δε μέρος του έργου του συνιστούν μελέτες που αφορούν σε σύγχρονα κοινωνικά προβλήματα και στην Εκκλησία (π.χ. *Ο Χριστιανισμός της χαράς, Χριστιανοί στον δημόσιο χώρο, Χρυσή Αυγή και Εκκλησία, Ο Θεός στην Πόλη, Ποιος Θεός και ποιος άνθρωπος;*). Ως εκ τούτων, η λαϊκή θρησκευτικότητα του «παραδοσιακού» Συκιώτη κέντρισε το ενδιαφέρον και την παρατηρητικότητα του²⁷, επειδή επιπλέον την έκρινε ιδιόμορφη. Δυσκολεύεται να κατανοήσει την **ιδιότητα προσέγγισης**

24 Μ. Γ. Μερακλής, *Σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2016, 128.

25 Πρβλ. Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Θεμέλιο, Αθήνα 1992⁶, 420.

26 Για τον όρο, βλ. ενδεικτικά στο Μ. Γ. Βαρβούνης, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 1995, 16 κ.ε.

27 Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Νεωτερική ελληνική λαϊκή θρησκευτικότητα. Συναγωγή μελετών θρησκευτικής Λαογραφίας*, Μπαρμπουνάκη, Αθήνα 2014, 621 κ.ε.

του θείου από τον λαϊκό άνθρωπο (σσ. 45, 46). Συναντά πιστούς που νηστεύουν και βλαστημιούν, ευσεβείς και χαρτοπαίκτης, ανθρώπους που μπορεί να φονεύσουν συνάνθρωπό τους για μια σπιθαμή γης· πιστούς που εκκλησιάζονται και την περισσότερη ώρα της τελετουργίας βρίσκονται εκτός του ναού, στον προαύλιο χώρο²⁸ του, γύρω από μια φωτιά ειδικότερα, και αφηγούνται ιστορίες με στοιχειά· ο Γ. Σεφέρης είχε προ πολλού ζήσει και περιγράψει ανάλογες σκηνές:

Στον Επτάφιο, στον Α-Δημήτρη το Λουμπαρδιάρη [...]. Τα ίδια δεδομένα, όπως τότε, όμως τόσο πιο μακριά από τις ρίζες, και τόσο χαλασμένοι οι άνθρωποι· ρωτιέται κανείς γιατί ήρθαν – κουβεντιά-ζουν μεταξύ τους, όπως στον καφενέ· ήρθαν από συνήθεια που γίνεται ολοένα χωρίς περιεχόμενο.²⁹

Πρόσφατα περιέγραφα πολύ πιο «παγανιστικές» καταστάσεις από το χωριό μου, πανομοιότυπες κατά πολύ με αυτές του παπαδιαμαντικού «Το Χριστός Ανέστη του Γιάννη».³⁰

Ο Σεφέρης, ο Στ.Ζ., κάποιιοι ιθύνοντες το χριστιανικό ποίμνιο κρίνω πως λησμονούν τη διπλή διάσταση που έχουν στη λαϊκή συνείδηση οι τελετουργικές εν γένει εκδηλώσεις των πιστών: Τον σεβασμό και την κατάνυξη, αλλά και τη συνάντησή τους με άλλες λαϊκές συμπεριφορές που τείνουν σε μια **εκκοσμίκευση** των θρησκευτικών δρωμένων· ειδικά αυτών της δραματικής Μεγαλοβδομάδας. Στις εορτές ειδικότερα της Λαμπρής «συνυπάρχουν και συλλειτουργούν η ευσέβεια, η υποβολή και η επιβολή με την κοσμική χαρά, η οποία τελικά κυριαρχεί», έγραψε προ πολλού ο Μ. Γ. Μερακλής,³¹ και ως βαυκαλίζεται η Εκκλησία ότι αυτή η κοσμικότητα αφορμήθηκε από δικές της αφετηρίες: Η κνίσα από τα αρνιά θυμίζει και κάτι από το θυμίαμα των ιερέων της που ανέρχεται στον θόλο του ναού, δηλαδή στους ουράνιους αποδέκτες του.

28 Για τα λαογραφικά των προαυλίων των ναών βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Ήθη, έθιμα και τελεουργίες. Λόγοι, πράξεις, ιδεολογίες, νοοτροπίες και συμπεριφορές*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2018, 276-280.

29 Γ. Σεφέρης, *Μέρες Θ' 1*, Φεβρουαρίου 1964 – 11 Μάη 1971, Ίκαρος 2019, 43.

30 Μ. Γ. Σέργης, *Ο ναός της μεταμορφώσεως του Σωτήρος στο Γλινάδο της Νάξου. Ψηφίδες από την ιστορία και τη λαογραφία του*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2018, 11-12.

31 Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011, 266-267. Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική Λαογραφία*, ό.π., 91-95· του ίδιου, *Ήθη, έθιμα και τελεουργίες. Λόγοι, πράξεις, ιδεολογίες, νοοτροπίες και συμπεριφορές*, ό.π., στο λήμμα «εκκοσμίκευση» του ίδιου, *Νεωτερική ελληνική λαϊκή θρησκευτικότητα. Συναγωγή μελετών θρησκευτικής Λαογραφίας*, ό.π., 347 κ.ε.

Ο Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης περιγράφει στους «Ελαφροϊσκιωτους» ανάλογα βιώματα με αξιοθαύμαστο ρεαλισμό. Ο Στ.Ζ. κρίνω πως έχει επηρεασθεί από το αναπαραστατικό ύφος της υπαίθρου που επεχείρησε ο μεγάλος Σκιαθίτης· συνηγορεί σ' αυτό, βάλλει ευθέως ταυτοχρόνως κατά κάποιων **αθηναίων θεολόγων της δεκαετίας του 1960**, παλαιών τροφίμων των ευσεβιστικών οργανώσεων, που εξωράισαν αφελώς τη λαϊκή ευλάβεια, ως αντίδραση σε αυτό που είχαν ζήσει. Αντιμετώπιζαν αισθητικά, μέσω Παπαδιαμάντη, κάτι που ουδέποτε γνώρισαν εκ του σύνεγγυς (σσ. 47-9).

Υπόδειγμα χριστιανικού βίου αποτελεί ο θείος του σ: Ένας λαϊκότατος άνθρωπος, διόλου «κατασκευή», που διψά «για τ' αγιωτικά» και που αναγνωρίζεται στο χωριό με κάποια σχετικά ταυτοτικά στοιχεία: Απομόνησε και άφησε κάπου το σακάκι του. Οι ευρόντες επισήμαναν πάραυτα τον ιδιοκτήτη του από το περιεχόμενο των τσεπών του: Λιβάνι και καρβουνάκια (σ. 21).³² Η ψιθυριστή, αλλά ικανής έντασης ώστε να ακουσθεί, επιτέλεση της **προσευχής** του (τρεις της ημέρας) είναι ένα ακόμη δείγμα της θρησκευτικότητας του. Η περιγραφή του Στ.Ζ. επιβεβαιώνει σχετικά συμπεράσματα μιας πρόσφατης διδακτορικής διατριβής:³³

Ο μπάρμπας μου δεν έπεφτε ποτέ για ύπνο χωρίς να κάνει την προσευχή του, μισή ώρα κάθε βράδυ. Την ξεκινούσε μέσα στο καλύβι, μπροστά στις εικόνες, αλλά τη συνέχιζε μπαينوβγαίνοντας και κάνοντας διάφορες μικροδουλειές. Την ολοκλήρωνε πάντα μέσα, κάτω από τις εικόνες. Άνθρωπος του προφορικού πολιτισμού δεν ήξερε και δεν μπορούσε να προσευχηθεί από μέσα του [...]. Ψιθύριζε λοιπόν την προσευχή του, προσηλωμένος, και αδιαφορώντας για το τι μπορεί να σκέφτονταν οι άλλοι ακούγοντας το μουρμουρητό του. Ορισμένα τα έλεγε απέξω (το Τρισάγιο, το Πάτερ ημών, το Πιστεύω, και άλλα που δεν θυμάμαι), κάποια άλλα τα διάβαζε από τη Σύνοψη ή τουλάχιστον τη συμβουλευόταν (σήμερα αναγνωρίζω από τα θραύσματα της μνήμης μου ότι έλεγε το «Ασπιλε...» από το Απόδειπνο και κάποια τροπάρια από τον Μικρό Παρακλητικό κανόνα, μπορεί και όλον). Κανείς όμως δεν τον ειρωνευόταν [...]. Την πρωινή προσευχή του, άλλη μισή ώρα, τις περισσότερες φορές πάντα την προλάβαινα. Μέσα στη μέρα έβρισκε μια στιγμή [...] και έλεγε απέξω την Αγία Επιστολή.

32 Τον εικονογραφεί ως άγιο: «[...] Δεν άκουγε καλά ("δεν αρικόω", δεν ακούω, έλεγε και ξανάλεγε ο καημένος όταν συζητούσαμε), γεγονός που έδινε στη θεία μου την άνεση να τον βρίζει ανενόχλητα. Εκείνη είχε κάμποσο φθόνο μέσα της, θεωρούσε ότι κακόπεσε και στον γάμο της [...]» (σσ. 13-14).

33 Γ. Θεοδωρίδου, *Η λαϊκή προσευχή στην καθημερινότητα και στον ιερό χρόνο των ορθόδοξων χριστιανών στον νομό Ξάνθης (1950-2015)*, Διδακτορική διατριβή, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης – Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών – Τμήμα Γλώσσας, Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξινίων Χωρών, Κομοτηνή 2016, 721, 777.

Από τις εκδηλώσεις της θρησκευτικής συμπεριφοράς των χωρικών αξίζει να επισημανθεί ότι προτανεύει η αναπαράσταση των **θρησκευτικών πανηγυριών**. Κρίνω ότι λόγω της πολύμορφης λειτουργικότητάς τους³⁴ εντυπωσίαζαν (πρωτίστως) κάθε μικρό παιδί (σ. 51). Ενθυμούμαι, παιδάκι, τη γλυκεία αναμονή τους, τα καινούργια ενδύματα, το χρηματικό δώρο των συγγενών (πενταροδεκάρες και πενήνταράκια), τον χορό στην πλατεία και τόσα άλλα που έχω περιγράψει εκτενέστερα.³⁵ Τον Στ.Ζ. ενθουσιάζουν η ζωοπανήγυρη/εμποροπανήγυρη της Κρισιάς με τα δεκάδες πωλούμενα είδη (σ. 51), η θυσία του «ιερού ταύρου» στον άγιο Γεώργιο (σ. 40-1), η λειτουργικότητα του πανηγυρότοπου (σ. 44), η πορεία προς τον εορτάζοντα ναό με την όλη ποιητική της διάσταση (τα ζώα ήταν κι αυτά στολισμένα και το σαμάρι τους, με τη γνωστή *καβαλικάδα*, το ξεχωριστό στρωσίδι, σ. 44), κ.λπ.

Οι **εκπρόσωποι του Θεού** αναπαριστάνονται³⁶ στο αφήγημα να τηρούν τα **ήθη** εκείνα που τους επέβαλε επί αιώνες ο βαρύτατος ρόλος τους: Είναι επιμελείς στα καθήκοντά τους, νοικοκυραίοι στα του οίκου τους, ευσεβείς, φιλόανθρωποι και ανάργυροι (κατά το πρότυπο των φερώνυμων αγίων), τηρητές του τυπικού των ιεροπραξιών, απολαμβάνουν της εκτιμήσεως του ποιμνίου τους. Είναι, κατ'εξαίρεση μάλλον, και καλλίφωνοι. Κάποιοι από τους «δικούς» μου ήταν «βραχνοκόκορες», με τις ανάλογες επιπτώσεις στην παρακολούθηση από το εκκλησίασμα των ιερών τελετουργιών... Οι ιερείς του Στ.Ζ. έχουν όλα τα αντίθετα χαρακτηριστικά που τους έθεσαν παλαιότερα στο στόχαστρο της λαϊκής *σάτιρας*,³⁷ προπάντων την αγάπη και την αυτόβουλη υπηρεσία του έχοντος ανάγκη. Ο ιερέας παππούς του συντηρούσε «*δυο τρεις άλλες οικογένειες*», χάρισε περιουσιακά του στοιχεία (σ. 59), πέθανε και δεν άφησε στα παιδιά του «[...] ούτε *φυλλοκρέμυδο*» (σ. 60).³⁸ Η ιερωσύνη προϋποθέτει την

34 Βλ. ενδεικτικά Μ. Γ. Βαρβούνης, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική Λαογραφία*, ό.π., 82, 110.

35 Μ. Γ. Σέργης, *Ο ναός της Μεταμορφώσεως του Σωτήρος στο Γλινάδο της Νάξου...*, ό.π., 12-13, 121-122.

36 Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική Λαογραφία*, ό.π., 109 κ.ε.

37 Μ. Γ. Βαρβούνης, *Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου*, Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου», Αθήνα 1992, 44-45· του ίδιου, «Κληρικοί διακωμωδούμενοι στον λαϊκό μύθο», *Λαογραφία* 40 (2006), 109-129· Ν. Κουτούζης, *Βωμολοχικές σάτιρες ιερέων*, Περίπλους, Αθήνα 1997· Μ. Γ. Μερακλής, *Ευτράπελες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Εστία, Αθήνα 1980, 53 κ.ε.

38 Η περιγραφή του Στ.Ζ. μου θυμίζει τον Παπαδιαμάντη και τον («νμέτερον») παπα-Νικόλα Πλανά. Έγραψε ο πρώτος για τον δεύτερο: «[...] Γνωρίζω ένα ιερέα εις τας Αθήνας. Είναι ο ταπεινότερος των ιερέων και ο απλοϊκότερος των ανθρώπων. Διά πάσαν ιεροπραξίαν αν του δώσης μίαν δραχμίν ή πενήντα λεπτά ή μίαν δεκάραν, τα παίρνει. Αν δεν του δώσης τίποτε,

άσκηση, ως πνευματική προετοιμασία, αλλά και η άσκηση συνοδεύει διά βίου τον ασκούντα το χάρισμα της ιερωσύνης.³⁹

Η «πολιτεία» του παππού τού σ. παπα-Πέππα (σσ. 61-3) είναι αποδεικτική μιας ανάλογης συμπεριφοράς ικανού αριθμού λειτουργών του Κυρίου: «*Θεωρούσε αμαρτία να γυρίζει ένας παπάς στο σπίτι του έχοντας λεφτά στην τσέπη του*» (σ. 60), όταν μάλιστα τύχαινε να κερδίσει κάποιο μικροποσόν το έκρυβε στην οπή ενός τοίχου,⁴⁰ στο ταμείο του, μέχρι που κάποιοι συγχωριανός του τον αντιλήφθηκε και έχασε τα αποταμιευθέντα. Αυτός ο ίδιος λειτουργός του Κυρίου απόλαυσε τη μέγιστη για τον «παλαιό κόσμο» χάρη **να σκπνοθετήσει τον θάνατό του**, να τον αυτοδιαχειρισθεί. Σαν προετοιμασμένος από καιρό· δίπλα στους οικείους του, με τους παραδεδομένους επί αιώνες κανόνες. Μιλώ για τον ήρεμο, αυτορρυθμιζόμενο, ξημερωμένο θάνατο του Αγιός, γι' αυτόν που ανήκε στον ασθενή, όπως ακριβώς του ανήκε και η ζωή που μόλις τελείωσε διά του θανάτου.⁴¹ Απόλαυσε τη χάρη να ακούσει πραγματοποιημένη την τελευταία του επιθυμία: Να ακούσει τους ήχους της καμπάνας του ναού που λειτουργούσε κι ας πέθαινε.

Η καμπάνα της Χρυσοαφίτισσας σήμανε πένθιμα. Στο χωριό διαδόθηκε αμέσως η είδηση του θανάτου του παπά τους. Εκείνος καθιστός στον ξύλινο καναπέ, με το καλημαύχι φορεμένο, άκουσε αυτό που ήθελε ν' ακούσει. Σταυροκοπήθηκε αμίλητος. Έβγαλε μετά το καλημαύχι του [...], είπε τους εξής δημώδεις στίχους [...]. Έγειρε και ξεψύχησε (σ. 62).

Ο ιερέας πατέρας του είναι από **υπόδειγμα ευσέβειας**. Η αναπαράστασή του ως τέτοιου δικαιολογείται πλήρως: Η εκτίμηση προς το πρόσωπό του αποδεικνύεται και από τα δώρα, «*τα αμέτρητα πράγματα*» που απέστειλαν συγγενείς και φίλοι του από το χωριό στην Αθήνα, ενθυμούμενοι τις πνευματικές και άλλες του δωρεές προς εκείνους (σ. 87). Τονίζω επίσης την **αγάπη του για τα γράμματα** (σ.

δεν ζητεί. Διά τρεις δραχμάς εκτελεί ολόκληρον παννύχιον ακολουθίαν. Απόδειπνον, Εσπερινόν, Όρθρον, Ώρας, Λειτουργίαν. Το όλον διαρκεί ενέα ώρας. Αν του δώσης μόνον δύο δραχμάς, δεν παραπονείται». Βλ. Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλος (κριτική έκδοση), *Αλέξανδρος Παπαδιαμαντής*, Άπαντα, τ. 5, Δόμος, Αθήνα 1988, 195-196.

39 Πρβλ. το κατατοπιστικό άρθρο του Πρωτοπρ. Κ. Καραϊσαρίδη, «Ιερωσύνη και άσκηση». Διαθέσιμο στο: www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/z_symposio_5.html.

40 Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Όψεις της καθημερινής ζωής των Βυζαντινών από αγιολογικά κείμενα*, Ηρόδοτος, Αθήνα 1994, 56.

41 Φ. Αριές, *Ο άνθρωπος ενώπιον του θανάτου*. Ο εξαγριωμένος θάνατος ΙΙ, μτφ. Θ. Νικολαΐδης, Εστία, Αθήνα 1999, 395 κ.ε. Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα-1922): Γέννηση, γάμος, θάνατος*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2007, 297 κ.ε. Γ. Αλεξιάς, «Η διαχείριση του θανάτου στο νοσοκομείο: Η εργαλειοποίηση της ανθρώπινης ύπαρξης», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 108-109 (Β' -Γ' 2002), 229 κ.ε.

8-9), «μόνο με τα γράμματα προκόβει κανείς» ισχυριζόταν, αυτήν την οποία (εκ πείρας γνωρίζω) πως προσπαθούσαν με κάθε τρόπο να μας εμψυχήσουν οι περισσότεροι γονείς μας («για να γίνουμε αθρώποι»), επειδή κατά βάθος αγαπούσαν τη γνώση και θεωρούσαν την Παιδεία ως μια μορφή βέβαιης κοινωνικής ανέλιξης. Ο ιερέας με την επιλογή του αυτήν εκφράζει το σύνολο σχεδόν του αγροτικού πληθυσμού που νιώθει ήδη από τη δεκαετία του 1960 το αβέβαιον του «βίου της γεωργίας» ως δυναμικού οικονομικού παράγοντα ή που αναγνωρίζει ακόμη την κραταιά της ισχύ, αλλά ονειρεύεται ένα εύελπι μέλλον για το παιδί του. Έχουμε από τότε θάρρως περάσει από την κοινότητα που ικανοποιεί με πολύ κόπο τις βασικές πανανθρώπινες ανάγκες της στην κοινωνία των επιθυμιών, που ενδέχεται να πραγματοποιηθούν με ευκολότερα μέσα. Τονίζω και πάλι κάτι μάλλον γνωστό: Την υποχρέωση (και διαρκή αγωνία) που ένιωθαν οι γονείς μας να ζήσουμε σε ένα καλύτερο του δικού τους κόσμο, με περισσότερες υλικές ανέσεις, αλλά κυρίως διά της κοινωνικής μας καταξίωσης που θα επήρχετο με όχημα τη *μόρφωση*.⁴² Ήταν αυτή ακόμη τότε ψηλά στην ιεραρχία των αξιών τους· όπως ήταν **ήδη από τον 19^ο αιώνα**, όπως έχει αποδείξει ο Κ. Τσουκαλάς: **Η διείδυση του σχολικού δικτύου ήταν ισχυρότερη στις περιοχές που επικρατούσε η μικρή ιδιοκτησία**, οι ρυθμοί αύξησης των μαθητών στην τότε Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση είναι ταχύτεροι της Πρωτοβάθμιας, η ανώτατη διείδυση με εξαιρετική ταχύτητα και ανοίχθηκε σε ένα **ταξικό ακροατήριο εξαιρετικά ευρύ**, αν τη συγκρίνουμε με τις χώρες της Δ. Ευρώπης.⁴³ Και συνέχισε μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, μέχρι τη δεκαετία του 1970, με χαρακτηριστική την **αντίφαση ανάμεσα σε μια ποσοτικά υπερεκπαίδευση**⁴⁴ μιας κοινωνικά μεγάλης πλειοψηφίας και ταυτόχρονα **στον αναλφαβητισμό** ή στην ημιμάθεια της πλειοψηφίας του λαού· η παραδοξολογία ενός ημιεκπαιδευμένου λαού, ο οποίος όμως δημιουργεί μια εκπαιδευμένη ελίτ.⁴⁵

42 Θάρρως πως μας παρότρυναν περισσότερο οι μπτέρες, αγράμματες, μορφωμένες ή φιλόδοξες, μάς ενέπνεαν (τους άνδρες κυρίως) τέτοια κίνητρα. Γράφω και με το προσωπικό παράδειγμα κατά νουν.

43 Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή...*, ό.π., 427.

44 Πρβλ. για τον 19^ο αι., Κ. Τσουκαλάς, ό.π., 425.

45 Θεωρώ λοιπόν πως έρευνες, όπως αυτή των Ρ. Bourdieu και J.-Cl. Passeron (Οι Κληρονόμοι. Οι φοιτητές και η κουλτούρα, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1996) που απέδειξε ότι **στη Γαλλία** το σχολείο «αποβάλλει» τα παιδιά που προέρχονται από τις μη προνομιούχες τάξεις και συμβάλλει στην αναπαραγωγή των κοινωνικών ανισοτήτων (ως μηχανισμός επιλογής και νομιμοποίησης των κοινωνικών ανισοτήτων), δεν έχουν αντίκρουσμα στην ελληνική περίπτωση, ειδικά μετά το τέλος της δεκαετίας του '70. Αν όντως ίσχυε ότι τον 19^ο αι. και μέχρι τότε το οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό κεφάλαιο των κυρίαρχων ομάδων διαμόρφωνε το εκπαιδευτικό σύστημα, τα πράγματα έκτοτε άλλαξαν άρδην...

Επανερχομαι στον πατέρα του. Με συγκίνησε, όπως και τον σ., η έκρηξη της τραγικής αυτοσυνειδησίας του, σε κάποιο ζήτημα καιριο, που αφορούσε σε πολλούς λειτουργούς του Κυρίου στο διάβα των αιώνων. Με κυρίευσε η αλήθειά της καθεαυτή, όσο και η επιλογή του «αυτοεθνογραφούμενου» λογοτέχνη να την εξομολογηθεί στο κοινό του, ό,τι πρωτίστως κάνει η Αυτοεθνογραφία: «Μια μέρα σε μια σύγκρουσή μας μου είπε τη φοβερή κουβέντα “εγώ εμπορευόμαι το Χριστό για σας” –εννοούσε εμένα και την αδερφή μου» (σ. 67). Η δήλωση αυτή πλήγωσε, όπως αντιλαμβάνομαι, τον σ., με την έννοια ότι ο καθ’ όλα άξιος ιερέας-πατέρας του, ο τηρητής της βαθύτερης ουσίας του ευαγγελικού λόγου, φέρεται να αναγνωρίζει μια πικρή, ανείπωτη έως τότε, αλήθεια.

Προσωπικώς, την έχω ακούσει πάμπολλες φορές σε διηγήσεις συγχωριανών μου, μια όντως ρεαλιστική εξομολόγηση για τα **κριτήρια της εισόδου κάποιων ιερέων στο ιερατικό σχήμα**. Ειδικά αυτών που υπηρέτησαν σε δύσεκτους καιρούς, στην Κατοχή (π.χ.). Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί για το χωριό μου η περίπτωση ενός «ξενοπάτη», Ναξιώτη όμως ιερέα του, που διαβιούσε στο χωριό, σε δωμάτιο που του είχε παραχωρήσει η κοινότητα. Ήταν πάμπτωχος, είχε να αναθρέψει πέντε παιδιά· η εκμυστήρευση των κινήτρων της επιλογής του σε λίγους κατ’ αρχάς συγχωριανούς μου έγινε αργότερα κοινό μυστικό. Η περίπτωση του είναι πιο ακραία, «ανατρεπτική»: Ο μακαρίτης θεός μου Αγγελής Σέργης μού είχε αναφέρει ότι έφθασαν στα ενδότερα της κατοικίας του οι οσμές από τις τηγανισμένες χοιρινές μπριζόλες του γείτονά του ιερέα την Αγία Σαρακοστή. Εδώ και πάλιν συγκρούονται το δόγμα, η θεωρία, το δέον γενέσθαι και η οδυνηρή αλήθεια των πραγμάτων που αφορά σε κάποιους ιερείς. Άλλο ζήτημα το «θεοϊδρυτον μυστήριο» της ιερωσύνης και άλλο η τραγική καθημερινότητα· το ερώτημα που υποβάλλουν εις εαυτούς τους οι ιερείς (ποιοι είναι και ποιον εξυπηρετούν) είναι πανάρχαιο. Οι ατομικές απαντήσεις προσδιορίζουν το πνευματικό επίπεδο της ιερατικής αυτοσυνειδησίας του καθενός· αυτές απαντώνται συνειδησιακά σε προσωπικό πεδίο ή ενώπιον του πνευματικού τους πατέρα-εξομολογητή. Ο συγγραφέας-υιός εδώ εκπροσωπεί (θα έλεγε κάποιος) τον εξομολόγο/πνευματικόν πατέρα του πατρός του.⁴⁶

46 Μια άλλη, εξ ίσου σημαντική, αποκάλυψη για την ταυτότητα του πατέρα του μάς παραθέτει ο σ. σε άλλο σημείο του αφηγήματός του: *Την άρνησή του να συγχωρέσει τον δικό του πατέρα, ο οποίος, όπως προειπώθηκε, μετέβη μετανάστης στην Αμερική, εγκατέλειψε την οικογένειά του, την καταχρέωσε, εξαιτίας κυρίως του πάθους του για τη χαρτοπαιξία. «Δεν τον μνημόνευε καν στη λειτουργία, στην προσκομιδή» (σ. 10). Αν και σήμερα ο Στ.Ζ. κρίνει πως πρόκειται για μια αντιχριστιανική στάση, θεωρεί ότι και αυτή τελικά «[...] τον συγκρότησε. Έγινε στέρεος άνθρωπος, ήξερε πάντα τι ήθελε, δεν πάταγε ποτέ σε δύο βάρκες» (σ. 11).*

3.2. Τα «οικεία κακά» της κοινότητας

Πρόκειται λοιπόν για έναν κόσμο θεμελιωμένο επάνω στη στέρεη βάση της παλιάς «παραδοσιακής» κοινωνίας, της κοινότητας του Ταίνις ή της μικρής κοινότητας του Ρέντιφιλντ: Παλαιοί θεσμοί, ενδοχωρική δικτύωση, συλλογικές μνήμες, κοινές νοοτροπίες. Έναν κόσμο όμως με πολλά «οικεία κακά». Αλληλοεξοντώνονταν για λίγα μέτρα γης, ανάμεσα στα ίδια τα αδέρφια του πατέρα του σ. «υπήρχε μεγάλη έχθρα, τα περισσότερα χρόνια που θυμάμαι δεν λέγανε καλημέρα» (σ. 56). Ο σ. επικεντρώνει στη καρτοπαιξία την πληγή του χωριού, που δεν σχετιζόταν όμως με την τιμιότητα και την ακαματοσύνη (σ. 67 κ.ε.). Η ερμηνεία του είναι ορθότατη: Οφειλόταν στην απόλυτη ακινησία της ζωής στο χωριό, στην ανία και την πλήξη της καθημερινότητας, ιδίως κατά τους μήνες του χειμώνα (σ. 69). Ο παππούς του ήταν μέγας καρτοπαίκτης (σ. 9), το ίδιο και ο αγαπημένος του θεός, ο οποίος, στα νιάτα του, εργαζόταν ως αγωγιάτης: Έπαιζε με τα ζώα του φορτωμένα, δεν ανέμενε ούτε καν να τα ξεφορτώσει (σ. 69). «Δεν σηκώνονταν από την καρέκλα για δυο εικοσιτετράωρα, νηστικοί, μόνο πίνανε. Δεν πήγαιναν ούτε για κατούρημα, ώσπου ένας να τα μαζέψει όλα» (σ. 68).⁴⁷ Η καρτοπαιξία προσέδιδε ένταση στην εξαδουνατισμένη (λόγω της ακινησίας και μονοτονίας) ζωή τους.

Ο ίδιος λόγος, η ανία, οδηγούσε τους ανθρώπους στο κρασί, έπιναν πολύ, υπήρχαν αρκετοί κλινικώς αλκοολικοί, μεθούσαν ακόμη και γυναίκες (σ. 69).

Η **σκληρότητα, η ασπλαχνία, η αναλγησία** (όπως επιθυμεί ο καθείς ως την ονομάσει) **των ανθρώπων της υπαίθρου απέναντι στα ζώα** είναι εμφανής και στην περίπτωση μας (σ. 33 κ.ε.). Ο ίδιος ο σ. πάνει πουλιά στα δόκανα. Ερμηνεύει τη στάση του: «Αυτό το βάρβαρο κυνήγι το είχαμε όλοι μας τότε για κάτι φυσικό και αυτονόητο» (σ. 33), όπως ανάλυσα σε μια πρόσφατη εργασία μου.⁴⁸ Μας την ενισχύει και ο Αλέκος Φλωράκης.⁴⁹ Ο Στ.Ζ. αναφέρει την επικρατούσα αντίληψη για τη *χρηστικότητα* τους ως αποκλειστικό λόγο ύπαρξης, κυρίως για την αποτρόπαια μεταχείρισή τους όταν πλέον αυτά αχρηστεύονταν λόγω ηλικίας (σ. 35) και ο ρόλος τους στη ζωή των κατοίκων και την οικονομία του νοικοκυριού ολοκληρωνόταν· «με αντιγράφει» όταν περιγράφει σκηνές σαν την πα-

47 Αυτός ο «ένας» δίνει στον Στ.Ζ. την ευκαιρία να μιλήσει περί πολιτικής (για Κατοχή και Εμφύλιο) στη Συκιά: Ήταν συνεργάτης των Γερμανών, τιμωρήθηκε από τους αντίρτες του ΕΑΜ (σ. 68).

48 Μ. Γ. Σέργης, «Όταν κάποτε οι άνθρωποι και τα άλλα ζώα γερνούσαν: Μια ακόμη κοινή μοίρα τους. Ενδεικτικές περιπτώσεις», στο Ά. Λυδάκη (επιμ.), *Ο άνθρωπος και τα άλλα ζώα*, Παπαζήσης, Αθήνα 2019, 89-98.

49 Α. Φλωράκης, *Σε παρελθόντα χρόνο. Αφηγήματα μη αναγνώσιμα*, Γαβριηλίδης, Αθήνα 2018, 21-24.

ρακάτω: «Κάποιοι άλλοι τα πήγαιναν κάπου μακριά απ’ το χωριό και τα παράταγαν. Οι καρακάξες αρχίζανε να τρώνε από ζωντανά τα ανήμπορα να αντιδράσουν γέρικα υποζύγια. Το έχω δει με τα μάτια μου» (σ. 35).⁵⁰

Οποιοδήποτε ζών του «έξω κόσμου» αντιστρατευόταν άλλο απαραίτητο για την επιβίωση του ατόμου και της κοινότητας ήταν ένας επικίνδυνος Άλλος του ζωικού κόσμου. Οι αλεπούδες τα γεράκια, οι καρακάξες ήταν οι μεγάλοι εχθροί, οι κοινοί εχθροί ανθρώπων, ζώων και υλικών αγαθών, απαραίτητων για τη διαβίωση. Οι καρακάξες κατέστρεφαν τα μπιστόνια, τα «παραδοσιακά» σκιάχτρα⁵¹ φαινόταν ανενεργά: Όποιος σκότωνε καρακάξα «έκοβε τα πόδια της και τα πήγαινε στον αγροφύλακα για να εισπράξει την αμοιβή του» (σ. 36). Τα πάντα ρυθμιζόνταν από αυτήν την τελεολογία. Ο θείος του σ. (στο χωριό Τιτολί) είναι τρυφερότερος με τα ζώα, «φρόντιζε τα άλογα και τα μουλάρια του καλύτερα κι απ’ τα παιδιά του», σάρωνε μάλιστα στα καλλιστεία των τοπικών εμποροπανηγύρεων (σ. 55). Η αγάπη και η θαλπωρή για τα ζώα κάνουν θανάσια παρέα με τη σκληρότητα. Ο θάνατος των μικρών παιδιών ήταν κάτι το φυσικό, δεν τα μνημόνευαν ποτέ, είχαν ενστερνισθεί τον αδήριτο φυσικό νόμο, ζώντες διαρκώς με τον θάνατο παρόντα: Όπως δεν ζούσαν όλα τα νεογέννητα κατσικάκια, έτσι και τα νεογέννητα παιδάκια (σ. 77).

4. Κριτική στον περι λαϊκής αισθητικής λόγο του Στ.Ζ.

Παραθέτω το πρώτο επίμαχο απόσπασμα:

Ο άνθρωπος του αγροτικού πολιτισμού γενικώς δεν γνωρίζει την αισθητική στάση. Ένας τόπος δεν είναι γι’ αυτούς ωραίος ή άσχημος, αλλά εύφορος ή άφορος. Φαντάζεται κανείς έναν αγρότη να αναφωνεί εκστατικός μπροστά σε μια νησιωτική ξεραίλα «τι πανέμορφος τόπος». Ο καιρός είναι καλός ή κακός ανάλογα με το τι έχουν ανάγκη οι καλλιέργειες: η βροχή είναι καλοδεχούμενη όταν κάνει καλό στη γη και στα δέντρα και κακοδεχούμενη όταν δεν την χρειάζονται. Το καλοκαίρι που τα σύκα θέλουνε ζέστη για να ξεραθούν, το κάμα, όσο κι αν ταλαιπωρούσε τους ανθρώπους, το θεωρούσαν ευλογία. Αισθητικά προσεγγίζουν τους τόπους μόνο οι αστοί της πόλης (σ. 36).

Οι παραπάνω επισημάνσεις του σ. κρίνω πως εμπεριέχουν μια αρνητική κριτική για τον «παραδοσιακό» άνθρωπο, ο οποίος φέρε-

50 Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, «Όταν κάποτε οι άνθρωποι και τα άλλα ζώα γερνούσαν...», ό.π., 92 κ.ε. Ακόμη και ο τρόπος της σφαγής των ζώων σε κάποιες περιπτώσεις ήταν σκληρός για μας, πολύ φυσιολογικός για τους Συκιώτες, ακόμη και για έναν «άγιο άνθρωπο», που έσφαξε μια προβατίνα του με πριόνι, μη διαθέτων προς στιγμήν ειδικό μαχαίρι, φοβούμενος μην του ψοφήσει και πάει χαμένο το πολύτιμο κρέας της! (σσ. 34-5).

51 Βλ. ενδεικτικά Β. Πλάτανος, «Σκιάχτρα στα χωράφια», *Λαογραφία* 41 (2009), 389-401.

ται να μην γνωρίζει την αισθητική τάξη. Η διατύπωση αυτή έχει αφοριστικό χαρακτήρα. Τη γνωρίζει την αισθητική τάξη, της αποδίδει όμως και της αναγνωρίζει δευτερεύουσα σημασία, διότι όντως (συμφωνώ στο σημείο αυτό) στη δική του φιλοσοφία ζωής προέχει η *χρηστική* αντιμετώπιση των πραγμάτων. Και η λαϊκή τέχνη (που προήγαγε σε μεγάλο βαθμό) βρίσκει αφόρμηση στην ικανοποίηση πρακτικών αναγκών. Ταυτοχρόνως βεβαίως, *απρόθετα*, έκρινε ορθόν ο αγράμματος χωρικός να εκδηλώσει την καλλιτεχνική του βούληση, να διακοσμήσει το χρηστικό έργο του, να προβεί σε μια «περιττή» διαδικασία. Βεβαίως αυτή η καλλιτεχνική βούληση δεν υφίσταται *καθεαυτή* στη λαϊκή τέχνη: *Συννύαρχει* με τη χρηστική της διάσταση, *αδιαχώριστα*.⁵² Ο άνθρωπος της υπαίθρου ενδιαφερόταν πρωτίστως για το τι αποτελούσε *χρήσιμον* στον ίδιο και στην κοινότητα· για ό,τι συνέβαλε στην ίδια την επιβίωσή του. Αναγνώριζε ως *αναγκαίον* την πρακτική παράσταση των αντικειμένων προσδιορισμένων από την κοινωνική τους αναγκαιότητα ή τον άμεσα χρηστικό τους συμβολισμό.

Ο Στ.Ζ. όμως προβαίνει και σε μια δεύτερη αξιολόγηση, στο εξής απόσπασμα: «*Αυτή τη μη αισθητική στάση οι άνθρωποι του αγροτικού πολιτισμού την τηρούσαν ακόμη και έναντι του μεγαλύτερου μέρους των έργων που σήμερα τα θεωρούμε λαϊκή τέχνη*» (σ. 37). Θαρρώ πως περιέπεσε στο «ατόπημα», όπως πολλοί άλλοι διανοούμενοι, να αξιολογήσει με όρους της «*επώνυμης/υψηλής τέχνης*» την αντίληψη περί το *ωραίον* των λαϊκών ανθρώπων του 1960· είχαν τη δική τους *αισθητική*, πολύ υψηλή, αλλά άλλου *ύφους*, άλλων αισθητικών κωδίκων. Δεν διέθεταν όντως τα κατάλληλα εργαλεία συμβολικής οικειοποίησης που θα τους επέτρεπαν την πρόσληψη των *έργων τέχνης*. Δεν διέθεταν τα μέσα πρόσβασης, τον σχετικό (υψηλό) κώδικα, γνώριζαν όμως αυτόν που αναφερόταν στα έργα του δικού τους κόσμου, του λαϊκού. Άλλο όμως *έργα (υψηλής/επώνυμης) τέχνης* και άλλο *έργα της λαϊκής τέχνης*. Έκρινε δηλαδή ο σ. με τα ίδια αξιολογικά κριτήρια δύο εντελώς διαφορετικούς πολιτισμικούς κόσμους, επιλογή που εκ των πραγμάτων λειτουργεί εις βάρος του «λαϊκού».

Επίλογος

Για ανθρώπους και πολιτισμό γράφει ο Στ.Ζ., για ανθρώπινες σχέσεις, χωρίς ψιμύθια, και για την υλική διάσταση του πολιτισμού βεβαίως και για το συγκλονιστικό *φυσικό τοπίο* που συνέχει όλα αυτά. Θεωρεί (ορθά) αστείες τις σκέψεις για μια «*ανακύκλωση*» του παρελθόντος, σε μια «*δευτέρα ύπαρξη*» του. Γράφει πρωτίστως για να ικανοποιήσει την προσωπική του ανάγκη να *ξανακοιτάξει*

52 Πρβλ. γι' όλα τα παραπάνω Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία...*, ό.π., 286 κ.ε.

εντός του, να ανασυντάξει κάποια στοιχεία του κόσμου του, αυτά που αναπροσαρμόστηκαν από τις καθοριστικές της βιοθεωρίας του παιδικές εμπειρίες στο χωριό του.

Ο κόσμος της Συκιάς που περιγράφει «αυτοεθνογραφούμενος» ο Στ.Ζ. ανήκει στο παρελθόν, όπως και σύμπας ο «παραδοσιακός» ελληνικός· ο μελλούμενος ελληνισμός θα έχει ελάχιστη αναφορά σ' αυτόν τον τελευταίο· η διαγενεακή επαφή που τον κρατούσε έν ζωή μέχρι το 1960 θα κοπεί οριστικά, είναι μοιραίο να συμβεί. Άρα, όπως έγραψε προσφάτως ο Νικόλας Σεβαστάκης, για να μεταδοθεί η γνώση και για να υπάρξει συνέχεια σε έναν λαό, πρέπει να υπάρχουν κοινόι κώδικες συνεννόησης μεταξύ των γενεών, κάποιες κοινές αναφορές. «Και νομίζω πως η χειρότερη στιγμή είναι όταν, κάποια φορά, ένας δάσκαλος θα αναφέρει πέντε ονόματα στην τάξη και δεν θα βρεθεί κανένας να γνωρίζει ή να έχει καν ακουστά αυτά τα ονόματα».⁵³ Επαναλαμβάνει την πρότερη δική μου τραγική διαπίστωση, όταν, στην προσπάθειά μου να καθορίσω την έννοια του *λαϊκού* σήμερα, ερώτησα 150 νεοεισελθόντες στο Τμήμα που διδάσκω αν έχουν ακουστά τον αείμνηστο μουσικοσυνθέτη Μάνο Χατζηδάκι και δεν έλαβα μία θετική απάντηση! Ο κόσμος του «παραδοσιακού» ελληνικού πολιτισμού, της Οθωμανοκρατίας δηλαδή μέχρι και το τέλος της δεκαετίας του 1950, ένας κόσμος σκληρός και μαγικός, αλλά *αυθεντικός*, που άφησε μεγάλο απόθεμα πολιτισμικών αναφορών και αξιοποιήσιμες στο παρόν αξίες, θα είναι παντελώς *αδιάφορος* στις νέες γενιές. Το χειρότερο είναι ότι αυτές αδιαφορούν και για την ουσιαστική γνώση του παρόντος τους, όπερ σημαίνει πως θα μεγαλώσουν και θα ανδρωθούν χωρίς δικό τους παρελθόν. Το κόστος αυτών των δύο αποκοπών θα είναι ο παντελής όλεθρος του τόπου, το πραγματικών *finis Graeciae*.

Με αυτά συνδέεται άρρηκτα και μια άλλη διάσταση του σήμερα, που μου υπέβαλε ο σ. (σ. 47): «Τι παρακμή να μην βλέπουν πια οι άνθρωποι στοιχειά, και τι ακόμη μεγαλύτερη παρακμή να υπάρχουν και άλλοι που δεν πιστεύουν στα στοιχειά!». Ευθέως δηλαδή επαναφέρει το ζήτημα της απομυθοποίησης-αποϊέρωσης που επέφερε ο σύγχρονος άνθρωπος του ορθολογικού, μαζικού, παγκοσμιοποιημένου πολιτισμού στην καθημερινότητα του ατόμου. Ο μύθος είναι η «ιερή αλήθεια», η πανάρχαια ερμηνεία του κόσμου· προέκυψε ασφαλώς από την ανάγκη του ανθρώπου να δαμάσει την τυχαιότητα ή το χάος του κόσμου του. «Ο μύθος, ένα πανταχού παρόν φάντασμα, σαν τον Πρωτέα πολύμορφο, παραμονεύει σε λημέρια ανθρωπολόγων, ψυχαναλυτών, δομιστών, λογοτεχνών, για να εξαφανιστεί αμέσως –ωσάν την Ευρυδίκη–, όταν οι ερευνητές

53 Ν. Σεβαστάκης, «Το τέλος του κοινού μας κόσμου», *Το Βήμα*, ένθετο *Νέες Εποχές* (30. 3. 2019), 1/21-2/22.

θελήσουν να τον ανασύρουν στο φως», γράφει ο Jean-Pierre Vernant.⁵⁴ Επικαλούμαι (όπως συνηθίζω) και τη συνηγορία της ποίησης. Ο Τάκης Σινόπουλος «εντόπιζε» την κρύπτη του μύθου στη μεταφορά ενός σπιτιού: Στο επάνω πάτωμά του κατοικούν δομή και γλώσσα (που εμφανίζουν ρυθμό και ήχο) και μακριά από το φως, στο κάτω πάτωμα, ο μύθος: «[...] Μην προσπαθήσεις να τον βγάλεις από τη φωλιά του, δεν εξαγοράζεται. Είναι ένα ζώο ογκώδες και κακό, δεν θέλει φως, δαγκάνει τη σιωπή του».⁵⁵ Θυμίζω ότι μέχρι τον 20^ο αιώνα είχε καταχωρισθεί ως αντι-λόγος στην επιστημονική ερμηνεία του κόσμου. Τότε πλέον αναζωπυρώνεται το ζήτημα τού πώς η ορθολογική σκέψη, εθισμένη στην «τρομοκρατία του Λόγου», μπορεί να προσεγγίζει τον μύθο.⁵⁶

Ο Evans-Pritchard, ο Lévy-Bruhl, ο Lévi-Strauss κ.ά. τόνιζαν ότι οι «διαφορές μεταξύ της μυθικής και της μοντέρνας σκέψης δεν εντοπίζονται στο πεδίο των λογικών δράσεων»,⁵⁷ αφού και στον μύθο παρουσιάζονται όμοιες με τις σύγχρονες νοπτικές διαδικασίες: Ούτε ο μύθος είναι «άλογος» ούτε ο Λόγος αποτελεί την υπέρβαση του μύθου. Ο Claude Lévi-Strauss θυμίζω ότι θεωρεί τον «λόγον» ως μέρος του μύθου, και ότι η αποκωδικοποιημένη μυθική σκέψη αποκαλύπτει μια ιδιαίτερη «λογική», λειτουργεί ως μοντέλο κατανόησης του κόσμου. Ο λόγος για τον μύθο μετατράπηκε σε μέσον κριτικής του παρόντος πολιτισμού. «Narrare necesse est», διαβεβαίωνε ο Odo Marquard,⁵⁸ ειδικά σήμερα που οι άνθρωποι απώλεσαν εν πολλοίς την επαφή τους μαζί του... Και «στέγνωσαν»...

54 Jean-Pierre Vernant, «Der reflektierte Mythos», στο Claude Lévi-Strauss, Jean-Pierre Vernant (επιμ.), *Mythos ohne Illusion*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1984, 11.

55 Βλ. Τάκης Σινόπουλος, *Ο χάρτης*, Κέδρος, Αθήνα 1977, 15.

56 Βλ. ενδεικτικά Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungs-Rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, τ. 1, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1981, 72-113.

57 E. E. Evans-Pritchard, παρατίθεται από τον Habermas, ό.π., 74.

58 Βλ. Odo Marquard, «Narrare necesse est», *Die politische Meinung*, 362 (Ιανουάριος 2000), 93-95.

Από την ηθογραφία στον αναστοχασμό
των τοπικών ταυτοτήτων:
Οι μουσουλμάνοι των Ιωαννίνων
στην πεζογραφία του Χρήστου
Χρηστοβασίλη και της Emel İnci

ΘΑΝΑΣΗΣ Β.
ΚΟΥΓΚΟΥΛΟΣ

Στη μελέτη μας εξετάζουμε συγκριτικά, μέσα από δύο παραδείγματα, την περίπτωση των μουσουλμάνων προσφύγων από τα Γιάννινα στην ελληνική και στην τουρκική πεζογραφία. Από την ελληνική πλευρά επικεντρωνόμαστε στον Χρήστο Χρηστοβασίλη (1862-1937) και στη συλλογή του *Γιαννιώτικα Διηγήματα*, η οποία περιλαμβάνει κείμενα δημοσιευμένα στο χρονικό διάστημα 1898-1935.¹ Η πεζογραφία του Χρηστοβασίλη ταξινομείται γραμματολογικά στο αγροτικό ηθογραφικό διήγημα του 19^{ου} αιώνα.² Από την άλλη όχθη του Αιγαίου, εστιάζουμε στο μυθιστόρημα *Yanya'da Biraktım Kalbimi* [*Άφησα την καρδιά μου στα Γιάννινα*] της Emel İnci, που κυκλοφόρησε το 2004 και συνθέτει την τουρκική λογοτεχνική εκδοχή του αναστοχασμού για το οθωμανικό παρελθόν της πειρωτικής πρωτεύουσας. Δυστυχώς δεν έχει μεταφραστεί ακόμη στα ελληνικά.³

Ακολουθούμε τις θεωρητικές αρχές της λογοτεχνικής εικονολογίας (Imagology), κλάδου της συγκριτικής γραμματολογίας.⁴ Η λογοτεχνική εικονολογία αναλύει σε εθνικό και υπερεθνικό επίπεδο τις αναπαραστάσεις του Άλλου και των στερεοτύπων του στη λογοτεχνία (ethnotypes) ως λεκτικές κατασκευές που διαδίδονται με όχημα την τελενταία και διαμορφώνονται στη βάση της αντίθεσης της λογοτεχνικής εικόνας του Εαυτού (self/auto-image) με τις λογο-

1 Χ. Χρηστοβασίλης, *Γιαννιώτικα Διηγήματα*, προλεγόμενα Β. Γκουρογιάννης – φιλολογική επιμ.-επίμετρο Δ. Κατσίλα, Ροές, Αθήνα 2007.

2 Μ. Παπαρούση, «Φύση/Πολιτισμός: μοντέλα ζωής και πρότυπα κοινωνικής συμπεριφοράς στην Ηθογραφία του 19^{ου} αιώνα», στο *Σε αναζήτηση της σημασίας. Αφηγηματολογικές προσεγγίσεις σε πεζογραφικά κείμενα του 19^{ου} και του 20^{ου} αιώνα*, Μεταίχμιο, Αθήνα 2005, 155-169.

3 Ε. İnci, *Yanya'da Biraktım Kalbimi*, Pıramit Yayınçılık, Ankara 2004.

4 J.-M. Moura, «Η λογοτεχνική εικονολογία: δοκίμιο ιστορικής και κριτικής ανασκόπησης», μτφ. Ευ. Γραμματικοπούλου, *Σύγχρονα Θέματα* 121 (Απρίλιος-Ιούνιος 2013), 66-76.

τεχνικές εικόνες της ετερότητας (hetero-images).⁵ Η αναπαράσταση του Άλλου δεν παραμένει σταθερή ιστορικά, γι' αυτό και στην εικονολογική εξέταση της λογοτεχνίας απαραίτητη προϋπόθεση είναι η συμβολή της ιστορικής, ανθρωπολογικής και κοινωνιολογικής οπτικής.⁶ Η στερεοτυπική απεικόνιση των εθνικών χαρακτήρων και τα γνωρίσματα που αποδίδονται στον Ξένο ερμηνεύονται ως μία διαδικασία σημασιοδότησης του κειμένου και εντάσσονται σ' ένα ευρύτερο σύστημα διαφορισμού των εθνών, που αποτελεί προνομιακό πεδίο για τη σημειωτική προσέγγιση.⁷ Η εποχή μας διακρίνεται για την επικίνδυνη ανάκαμψη του εθνικισμού και της ξενοφοβίας. Σ' αυτές τις συνθήκες η εικονολογική ανάλυση της λογοτεχνίας μοιάζει περισσότερο από ποτέ χρήσιμη και επίκαιρη.

Είναι κοινός τόπος ότι το προσφυγικό ζήτημα αμέσως μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή συνιστά κεντρική θεματική της ελληνικής πεζογραφίας. Καθιερώνεται πρωτίστως από συγγραφείς που βιώνουν οι ίδιοι τον τραγικό ξεριζωμό των χριστιανών της Μικράς Ασίας και μεταφέρουν στη γραφή τους τον καημό της απώλειας και δευτερευόντως από μη πρόσφυγες συγγραφείς, που στρέφουν την προσοχή τους στις κοινωνικές διαστάσεις του εκπατρισμού και στην τραυματική ένταξη των κυνηγημένων Μικρασιατών στην ελληνική πραγματικότητα.⁸ Πολύ πρώιμα, ορισμένα από τα προανα-

-
- 5 Βλ. αναλυτικά: J. Leerssen, «Imagology: History and method», στο M. Beller – J. Leerssen (επιμ.), *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*, Ροδόπη-Άμστερνταμ 2007, 17-32· ο ίδιος, «Imagology: On using ethnicity to make sense of the world», *Iberic@l – Revue d'études ibériques et ibéro-américaines* 10 (Automne 2016), 13-31.
 - 6 Ζ. Ι. Σιαφλέκης, «Ο τόπος της μνήμης ως πολιτισμικό σύμβολο. Η Δήλος στους Roland Barthes, Martin Heidegger και Οδυσσέα Ελύτη. Από τη στερεοτυπολογία στη γεωκριτική», στο Ζ. Ι. Σιαφλέκης (επιμ.), *Γραφές της μνήμης. Σύγκριση – Αναπαράσταση – Θεωρία*, Ελληνική Εταιρεία Γενικής και Συγκριτικής Γραμματολογίας – Gutenberg, Αθήνα 2011, 323-324.
 - 7 A. Rigney, «Semiotics», στο M. Beller – J. Leerssen (επιμ.), *Imagology...*, ό.π., 421-424.
 - 8 Βλ. ενδεικτικά: Th. Doulis, *Disaster and Fiction. Modern Greek Fiction and the Asia Minor Disaster of 1922*, University of California Press, Μπέρκλεϊ-Λος Άντζελες-Λονδίνο 1977· P. Mackridge, «Kosmas Politis and the literature of exile», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 9 (1992), 223-239· Α. Κασρινάκη, «Το 1922 και οι λογοτεχνικές αναθεωρήσεις», στο Α. Αργυρίου – Κ. Α. Δημάδης – Α. Δανάη Λαζαρίδου (επιμ.), *Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση 1453-1981, Πρακτικά Α' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών*, τ. Α', Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, 165-174· Τ. Καφετζάκη, *Προσφυγιά και λογοτεχνία. Εικόνες του Μικρασιάτη πρόσφυγα στη μεσοπολεμική πεζογραφία*, Πορεία, Αθήνα 2003· P. Mackridge, «The Myth of Asia Minor in Greek Fiction», στο R. Hirschon (επιμ.), *Crossing the Aegean. An appraisal of the 1923 compulsory population exchange between Greece and Turkey*, Berghahn Books, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη, 235-246· Μ. Νικολακοπούλου, «Ο Κοσμάς Πολίτης και

φερθέντα διηγήματα του Χριστοβασίλη θέτουν, σχεδόν με όρους ενσυναίσθησης, το θέμα της αντίστροφης προσφυγικής πορείας από την Ελλάδα προς την Τουρκία και αναδεικνύουν τον πόνο του μουσουλμάνου της Ελλάδας που εξωθείται να εγκαταλείψει τα δικά του πατρογονικά χώματα. Ο Χριστοβασίλης πρωτοπορεί και προπορεύεται εντυπωσιακά από την ελληνική και την τουρκική ιστοριογραφία, που μόλις στο τέλος του 20^{ού} αιώνα ανακαλύπτουν ερευνητικά τους ανταλλάξιμους μουσουλμάνους της Ελλάδας.⁹ Στην Τουρκία, μετά από ογδόντα περίπου χρόνια, συστήνεται το Ίδρυμα Ανταλλαγέντων της Συνθήκης της Λωζάννης (Lozan Mübadilleri Vakfi – 2001) και μία δεκαετία αργότερα το Μουσείο της Ανταλλαγής (Mübadele Müzesi – 2010) στην Çatalca, με την ευκαιρία του ορισμού της Κωνσταντινούπολης ως πολιτιστικής πρωτεύουσας

η μικρασιατική λογοτεχνία: Το κλείσιμο ενός κύκλου», στο Θ. Πυλαρινός (επιμ.), *Η λογοτεχνία στη Μικρά Ασία*, Εκδόσεις Ενώσεως Συμυρναίων, Αθήνα 2004, 223-243· η ίδια, «Space Memory and Identity: The Memory of Asia Minor Space in Greek Novels of the 60s», *CAS Sofia Working Paper Series 1* (2007), 1-18· Α. Τζανετοπούλου, *Λογοτεχνικές αναπαραστάσεις του έμφυλου Άλλου στην πεζογραφία της γενιάς του τριάντα: το παράδειγμα της Μικρασιάτισσας*, Διδακτορική Διατριβή, Πανεπιστήμιο Αιγαίου – Σχολή Ανθρωπιστικών Επιστημών – Τμήμα Επιστημών της Προσχολικής Αγωγής και του Εκπαιδευτικού Σχεδιασμού, Ρόδος 2010· Έ. Σταυροπούλου, «Η παρουσία της Μικρασιατικής Καταστροφής στη νεοελληνική πεζογραφία (συνέχειες, ασυνέχειες, ρήξεις)», στο Κ. Α. Δημάδης (επιμ.), *Συνέχειες, ασυνέχειες, ρήξεις στον ελληνικό κόσμο (1204-2014): οικονομία, κοινωνία, ιστορία, λογοτεχνία*, Πρακτικά Ε΄ Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, τ. Γ΄, Ευρωπαϊκή Εταιρεία Νεοελληνικών Σπουδών, Αθήνα 2015, 379-395· Β. Βασιλειάδης, «Διάρρηξη και επαναπραγμάτευση. Η “ξένη πατρίδα” των μικρασιατών προσφύγων σε κείμενα της νεοελληνικής λογοτεχνίας», στο *Περάσματα, μεταβάσεις, διελεύσεις. Όψεις μιας λογοτεχνίας εν κινήσει. Πρακτικά ΙΕ΄ Διεθνούς Επιστημονικής Συνάντησης. Μνήμη Δ. Ν. Μαρωνίτη (1929-2016)*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης – Τμήμα Φιλολογίας – Τομέας Μεσαιωνικών και Νέων Ελληνικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 2018, 191-206.

- 9 Ο. Yıldırım, «Η ανταλλαγή πληθυσμών του 1923. Πρόσφυγες και εθνικές ιστοριογραφίες στην Ελλάδα και την Τουρκία», στο Κ. Τσιτσελίκης (επιμ.), *Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών. Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης*, μτφ. Ε. Τσερεζόλε – Μ. Δεμέστιχα – Λ. Μοίρας, Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων – Κριτική, Αθήνα 2006, 82-93· Α.-Μ. Τσέτλακα, «Η αντίστροφη πορεία: οι μουσουλμάνοι πρόσφυγες», στο Α. Λιάκος (επιμ.), *Το 1922 και οι πρόσφυγες. Μια νέα ματιά*, Νεφέλη, Αθήνα 2011, 171-175· Γ. Ν. Γκαλιβίνας, *Οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί στην Ελλάδα (1912-1923). Από την ενσωμάτωση στην ανταλλαγή*, Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2013. Από την τουρκική ιστοριογραφία για την Ανταλλαγή, βλ. ενδεικτικά: C. Zengin Aghatabay, *Mübadelelin mazlum misafirleri. Mübadele ve Kamuyu 1923-1930* [Οι καταπιεσμένοι φιλοξενούμενοι της Ανταλλαγής. Η Ανταλλαγή των πληθυσμών και η κοινή γνώμη 1923-1930], Bengi Yayınları, Κωνσταντινούπολη 2007· İ. Erdal, *Ulus Devlet Sürecinde Türkiye ve Yunanistan (1923-1930) Mübadele* [Η Ανταλλαγή των πληθυσμών. Η Τουρκία και η Ελλάδα στην πορεία προς το έθνος-κράτος (1923-1930)], İdeal Kültür Yayınları, Κωνσταντινούπολη 2018.

της Ευρώπης.¹⁰ Ο Ηπειρώτης διηγηματογράφος προηγείται φυσικά και από το όψιμο ενδιαφέρον της νεοελληνικής πεζογραφίας για τον οθωμανικό κοσμοπολιτισμό και την πολυπολιτισμικότητα του ελλαδικού χώρου.¹¹

Αντίθετα, η τουρκική λογοτεχνία απεικονίζει τη συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία πολύ αργά. Στο τουρκικό μυθιστόρημα από το 1923 έως το 1990 η Ανταλλαγή των Πληθυσμών αναφέρεται μόνο παρεπιπτόντως. Απαντώνται εκπατρισμένοι ως δρώντα πρόσωπα, αλλά η ίδια η προσφυγιά δεν κυριαρχεί στην πλοκή.¹² Μερικοί Τούρκοι μυθολογικοί χαρακτήρες γιαννιώτικης καταγωγής παρουσιάζονται με αρνητικό πρόσημο. Στο μυθιστόρημα *Panorama* (1953) του ένθερμου υποστηρικτή των κεμαλικών μεταρρυθμίσεων Yakup Kadri Karaosmanoğlu,¹³ ένα μυθιστόρημα για τα πρώτα χρόνια της τουρκικής δημοκρατίας, πλάθεται ένας ήρωας-πρόσφυγας από τα Γιάννενα, ο τοπικός κομματάρχης Fazlı Bey, που διαθέτει τη στερεοτυπική συμφεροντολογική συμπεριφορά των Εβραίων ή Ρωμιών εμπόρων στην τουρκική λογοτεχνία.¹⁴ Εκμεταλλεύεται τους χωρικούς με δυσβάστακτους τόκους, τους κλέβει αδιάντροπα και η οικογένειά του, έχοντας ως μητρική γλώσσα τα ελληνικά, αδυνατεί να μάθει τουρκικά.

Ωστόσο, από τη δεκαετία του 1990 και ύστερα εμφανίζεται στην

10 Βλ. S. Güvenç (επιμ.), *Avrupa Kültür Başkenti Mübadele Müzesi – European Capital of Culture Population Exchange Museum. Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi – Greek-Turkish Population Exchange*, Lozan Mübadilleri Vakfı, Κωνσταντινούπολη 2011.

11 Βλ. Μ. Ακριτίδου, *Όψεις του παρελθόντος του νέου ελληνισμού στο σύγχρονο νεοελληνικό μυθιστόρημα. Αφηγηματική τροπικότητα και ιστορική ποιητική*, Hermeneumata. Studien zur Neogräzistik, Edition Romiosini/GeMoG – Freie Universität Berlin, Βερολίνο 2019, 84-93, 279-399. T. Stauning Willert, *The New Ottoman Greece in History and Fiction*, Modernity, Memory and Identity in South-East Europe, Palgrave Macmillan, Cham 2019.

12 Η. Μήλλας, «Η Ανταλλαγή στην ελληνική και την τουρκική λογοτεχνία: Ομοιότητες και διαφορές», στο Κ. Τσιτσελίκης (επιμ.), *Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών...*, ό.π., 405-412. D. Demirözü, «Το 1922 και η προσφυγιά στην ελληνική και την τουρκική αφήγηση», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 17 (2011), 131-136.

13 Y. K. Karaosmanoğlu, *Panorama*. Roman, İletişim Yayınları, İstanbul 92016. Για το μυθιστόρημα βλ. Ş. Aktaş, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Άγκυρα 2014, 65-69.

14 Η. Millas, «The Exchange of Populations in Turkish Literature», στο R. Hirschon (επιμ.), *Crossing the Aegean...*, ό.π., 222. A. Çete, «Yakup Kadri karaosmanoğlu'nun *Panorama* adlı romanında İdeoloji ve "Öteki" algısı üzerine bir inceleme» [Μία μελέτη για την κατανόηση της Ιδεολογίας και του Άλλου στο μυθιστόρημα *Panorama* του Yakup Kadri karaosmanoğlu], *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi (DTCF Dergisi)* 57:2 (2017), 1046-1048.

Τουρκία μια κατηγορία έργων που είναι γνωστά ως μυθιστορήματα της Ανταλλαγής (mübadele romanları). Σύμφωνα με την τουρκική –κατά μείζονα λόγο– βιβλιογραφία,¹⁵ την περίοδο έπειτα από τα στρατιωτικά πραξικοπήματα στη γείτονα χώρα, υποχωρεί η απαίτηση του τουρκικού εθνικισμού για έναν αυστηρά ομογενοποιημένο λαό, και έρχονται στην επιφάνεια οι ιδιαιτερότητες των διαφόρων εθνοτικών ομάδων και οι τοπικές ταυτότητες. Τα μυθιστορήματα της Ανταλλαγής αποστρέφονται την εθνικιστική ρητορική, διερευνούν την καταπιεσμένη ταυτότητα του Τούρκου που έχει προσφυγικές ρίζες, στηρίζουν την πολιτική του Mustafa Kemal Atatürk και διαβιβάζουν στη λογοτεχνία την πληγωμένη συλλογική/οικογενειακή μνήμη της τρίτης και της τέταρτης γενιάς των Τούρκων ανταλλαγέντων. Οι οικογενειακές ιστορίες των προσφύγων συμπληρώνονται με φωτογραφίες, επιστολές, έγγραφα και συνεντεύξεις, με τα οποία οι συγγραφείς επιθυμούν να τεκμηριώσουν την προγραμματική αναζήτηση της αλήθειας διαμέσου της λογοτεχνίας. Η αφήγηση συνήθως εμπεριέχει το μοτίβο του ανέφικτου διεθνικού έρωτα ανάμεσα σε Τούρκους και Ρωμιούς νέους και νέες, του έρωτα που εμποδίζεται από την Ιστορία. Τα μυθιστορήματα αυτά διηγούνται, με συναισθηματική φόρτιση αλλά και με περισσότερη ψυχραιμία και ουδετερότητα συγκριτικά με την ένταση που προκαλεί το άμεσο βίωμα, τα τρία στάδια της αναγκαστικής φυγής: τις μέρες πριν την Ανταλλαγή, την προσφυγιά και την επώδυνη διαδικασία προσαρμογής στις νέες κοινωνικές συνθήκες της Τουρκίας.

Τον 19^ο και στις αρχές του 20^ο αιώνα τα Ιωάννινα είναι ένα πολυεθνικό κέντρο. Εντούτοις, υπάρχουν ελάχιστοι αυτόχθονες τουρκόφωνοι. Ο ίδιος ο Χρυσόβασιλης το 1902, στη μικρή εθνογραφική μελέτη του *Η Δύναμις του Ελληνισμού εν Ηπείρω και τα δίκαια*

15 Η. Μήλλας, «Η Ανταλλαγή στην ελληνική και την τουρκική λογοτεχνία...», ό.π., 423-434· F. Sakallı, «Bir Mübadele Romanı: Hasret» [*Ένα μυθιστόρημα της Ανταλλαγής: Νοσταλγία*], 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 4:11 (2015), 20-24· Y. Ayata, «Türk romanında Nüfus Mübadelesi Sorunu ve bir mübadele romanı olarak *Mor Kaftanlı Selanik*» [Το ζήτημα της Ανταλλαγής των πληθυσμών στο τουρκικό μυθιστόρημα και *Η Θεσσαλονίκη με το μοβ καφτάνι* ως ένα μυθιστόρημα της Ανταλλαγής], *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 39:1 (2015), 31-35· H. Doğruyol, 1990 sonrası *Türk romanında Türk-Yunan Mübadelesi* [*Η ελληνοτουρκική Ανταλλαγή των πληθυσμών στο τουρκικό μυθιστόρημα μετά το 1990*], Διδακτορική Διατριβή, Celal Bayar Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, Μανίσα 2016· H. Bayrak Akyıldız, *Mübadele Romanlarında Kimlik ve Ulusçuluk* [*Ταυτότητα και Εθνικισμός στα μυθιστορήματα της Ανταλλαγής*], *Doğu Kütüphanesi*, Κωνσταντινούπολη 2018, 89-93, 299-307· M. Bağcı, «Türk Romanında Nüfus Mübadelesi» [*Η Ανταλλαγή των πληθυσμών στο τουρκικό μυθιστόρημα*], στο *Uluslararası İzmir Göç ve Mübadele Sempozyumu Bildiri Kitabı* [*Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου της Σμύρνης για την Προσφυγιά και την Ανταλλαγή*], İzmir Büyükşehir Belediyesi, Σμύρνη 2018, 193-199.

αυτού, που προασπίζεται την ελληνική υπόσταση της Ηπείρου στο πλαίσιο της εθνικής δημοσιογραφικής του δραστηριότητας στην Εταιρεία «Ο Ελληνισμός» του Νεοκλή Καζάζη και μεταφράζεται στα γαλλικά, ιταλικά και αγγλικά,¹⁶ σημειώνει εμφατικά:

[...] Υπάρχουσιν εν Ηπείρω γηγενείς μωαμεθανοί, αλλ' ουδείς γιγενής Τούρκος! [...] ο μωαμεθανικός πληθυσμός των πλείστων πόλεων της Ηπείρου [...] είναι πληθυσμός ελληνικός, ασπασθείς τον μωαμεθανισμόν κατά τους πρώτους χρόνους της κατακτήσεως της χώρας υπό των οθωμανικών ορδών, πληθυσμός όστις, μεθ' όλην την δύναμιν και την επιβολήν της τουρκικής Εξουσίας επί πέντε σχεδόν αιώνας, αποβαλών την θρησκείαν των πατέρων του, χάριν αποκτήσεως αξιωμάτων και ασφαλείας ζωής, και περιουσίας, προς δε και ανετώτερου βίου, και προ παντός χάριν της διατηρήσεως της ελευθερίας του, δεν ηδυνήθη ν' αποβάλη εισέτι το κυριώτερον της φυλής και του γένους γνώρισμα: την ελληνικήν γλώσσαν!¹⁷

Οι λεγόμενοι Τουρκογιαννιώτες συγκροτούν μια κοινότητα μουσουλμάνων που θρυλείται ότι προέρχεται από εξισλαμισμένους χριστιανούς, μιλά ελληνικά με αρκετές τουρκικές λέξεις και συμβιώνει αρμονικά με τους χριστιανούς έως την ενσωμάτωση της Ηπείρου στην Ελλάδα (1913) και την ελληνοτουρκική Σύμβαση της Ανταλλαγής των πληθυσμών (1923).¹⁸ Από το 1922 καταφθάνουν Μικρασιάτες πρόσφυγες στην περιφέρεια των Ιωαννίνων,¹⁹ ενώ 2200 Γιαννιώτες και Πρεβεζάνοι μουσουλμάνοι, τον Ιούλιο του 1924, μεταφέρονται από το λιμάνι της Πρέβεζας με το πλοίο *Sulh* [=Ειρήνη] και άλλα βαπόρια στις συνοικίες Tuzla, Kadıköy και Pendik της ασιατικής πλευράς της Κωνσταντινούπολης, στο Αϊβαλί και στην περιοχή της Προύσας.²⁰ Στη νέα τους πατρίδα, την İstanbul της κε-

16 Δ. Κατσίδα, *Ο βίος και το έργο του Χρήστου Χρηστοβασιλή. Γραμματολογική και αρχειακή μελέτη*, Εταιρεία Ηπειρωτικών Μελετών, Ιωάννινα 2007, 91, 390-391.

17 Χ. Χρηστοβασιλής, *Η Δύναμις του Ελληνισμού εν Ηπείρω και τα δίκαια αυτού*, Καταστάματα Ανέστη Κωνσταντινίδου, Αθήνησι 1902, 5, 8. Η έντονη γραφή είναι του Χρηστοβασιλή.

18 F. Ç. Yenişehirlioğlu, «Yanya/Ioannina», στο Μ. Pekin (επιμ.), *Mübadil Kentler: Yunanistan* [Προσφυγικές πόλεις: Ελλάδα], Lozan Mübadilleri Vakfı, Κωνσταντινούπολη 2012, 203-204. Κ. Τάσση, *Οι Μουσουλμάνοι των Ιωαννίνων: από την Αυτοκρατορία στο Έθνος-κράτος 1913-1923*, Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων - Φιλοσοφική Σχολή - Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας - Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα: Νεώτερη & Σύγχρονη Ελληνική Κοινωνία - Ιστορία - Λαϊκός Πολιτισμός, Ιωάννινα 2017.

19 Μ. Ν. Χριστοπούλου, «Η ένταξη των προσφύγων στην περιοχή των Ιωαννίνων (1922-1930)», *Ηπειρωτικά Χρονικά* 38 (2004), 213-222.

20 Κ. Αγι, *İzmir'den Bakışla Türk Ticaret-i Bahriyesi ve Mübadele Gemileri. Lozan'dan Kabotaja...* [Με οπτική από τη Σμύρνη τουρκικά εμπορικά-ναυτικά πλοία και πλοία της Ανταλλαγής. Από τη Λωζάννη στο καμποτάζ...], Deniz Ticaret Odası İzmir Şubesi Yayınları, Σμύρνη 2008, 183, 213, 239, 257,

μαλικής Τουρκίας, δεν μπορούν να συνεννοηθούν εύκολα, καθώς δεν γνωρίζουν την τουρκική γλώσσα, και συναντούν ανυπέμβλητες οικονομικές δυσκολίες, μολονότι είναι συνηθισμένοι σ' έναν άνετο αστικό τρόπο ζωής.²¹ Αντιγράφουμε εδώ ένα μικρό απόσπασμα σχετικής μαρτυρίας της Tülin Karadağ Eldener για την οικογένεια του πατέρα της, του Τουρκογιαννιώτη Lütfü Karadağ:

[...] Έτσι άρχισε το ταξίδι 1500 ατόμων από την Πρέβεζα στην Τούζλα που θα διαρκούσε μια βδομάδα με το ατμόπλοιο Σουλκ. [...] Μετά πήγαν σε ένα «περίεργο» μέρος, το Pendik, όπου βρισκόταν και η κατοικία που θα τους έδιναν έναντι των ακινήτων που είχαν εγκαταλείψει στα Γιάννενα. Επειδή ο Süleyman Karadağ ήταν στην Επιτροπή Ανταλλαγής, έστειλε την οικογένειά του με κάποιον που ήξερε τη διεύθυνση. Στάθηκαν μπροστά στην πόρτα του σπιτιού που θα τους έδιναν. [...] Η μαυροφορεμένη κυρία [...], που καθόταν σε μια καρέκλα στην πόρτα, τους καλωσόρισε στα τούρκικα λέγοντας «Hoş geldiniz». Η οικογένεια μη γνωρίζοντας τούρκικα δεν κατάλαβε τίποτε και μετά την ερώτηση του μικρού Vasfi στα ελληνικά «τι θέλετε να πείτε;» κατάφεραν να συνεννοηθούν στα ελληνικά. Η περιπέτεια συνεχίστηκε με δυσκολίες, φτώχεια και προβλήματα υγείας. Η Τουρκική Δημοκρατία μόλις είχε βγει από πόλεμο και ήταν φτωχή, δεν μπόρεσε να δώσει τίποτα στους νεοφερμένους πέρα από αυτά που είχαν φέρει μαζί τους.²²

Οι σημερινοί απόγονοι των Τουρκογιαννιωτών στην Τουρκία, κατά βάση στην Κωνσταντινούπολη, σχηματίζουν μνημονικές κοινότητες –μέσω συλλόγων, εντευκτηρίων, βιβλίων, περιοδικών, διαδικτυακών σελίδων και οργανωμένων εκδρομών– και αποπειρώνται να διαχειριστούν την ιδιαίτερη προσφυγική τους ταυτότητα.²³

258: ο ίδιος, *Büyük Mübadele. Türkiye'ye zorunlu göç 1923-1925* [Η μεγάλη Ανταλλαγή των πληθυσμών. Η αναγκαστική προσφυγιά προς την Τουρκία 1923-1925], Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Κωνσταντινούπολη 1995, 91· ο ίδιος, *Suyun iki yanı: «Mübadele» (Yazılar)* [Οι δυο πλευρές του νερού: Ανταλλαγή (Μελέτες)], Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Κωνσταντινούπολη 2015, 225, 227.

21 Βλ. και Β. Clark, *Δυο φορές ξένος. Οι μαζικές απελάσεις που διαμόρφωσαν την σύγχρονη Ελλάδα και Τουρκία*, μτφ. Β. Ποταμιάνου, Ποταμός, Αθήνα 2007, 230-231.

22 S. Güneş – Χ. Ρήγας (επιμ.), *Προσφυγικές ιστορίες από τις δύο όχθες της νοσταλγίας*, μτφ. Σ. Ασλάνογλου – Θ. Τζιμπής, Lozan Mübadilleri Vakfı – Ιστός, Κωνσταντινούπολη 2015, 111-112.

23 Π.χ. βλ. τα βιβλία με μαρτυρίες: Μ. Kayademi, *Yanya – İoannina Yemek ve Tatlılar* [Φαγητά και γλυκίσματα των Γιαννίνων], İlkbiz Yayinevi, Κωνσταντινούπολη 2005· F. B. Kocameni, *Yanya'nın Gözyaşları* [Τα δάκρυα των Ιωαννίνων], İskenderiye Yayınları, Κωνσταντινούπολη 2008· İ. Özsoy, *Özü Sözü Yanya. «Bilge Mübadil» Lütfü Karadağ'a Armağan* [Τα αυθεντικά Γιάννενα. Χάρισμα στον «σοφό πρόσφυγα» Lütfü Karadağ], Bağlam, Κωνσταντινούπολη 2014. Στο Pendik της Κωνσταντινούπολης ιδρύονται ο Πολιτιστικός Σύλλογος Αλληλεγγύης Γιαννιωτών (Yanyalılar Kültür ve Dayanışma Derneği – 2014) και ο Πολιτιστικός Σύλλογος Αλληλοβοήθειας Γιαννιωτών (Yanyalılar Kültür ve Yardımlaşma Derneği – 2017),



Τουρκογιαννιώτες μαθητές δημοτικού σχολείου
στο Pendik της Κωνσταντινούπολης (1925-1926)²⁴

Ο Χρήστος Χρηστοβασίλης λίγους μήνες πριν να πεθάνει (21 Φεβρουαρίου 1937) σχεδιάζει να εκδώσει από τον Δήμο Ιωαννιτών μία συλλογή δεκατεσσάρων διηγημάτων, που αναφέρονται στα οθωμανικά Γιάννενα («περί Γιαννίνων τούρκικων» κατά την έκφρασή του) και μυθοποιούν πρόσωπα και συμβάντα από εκείνα τα ιστορικά συμφραζόμενα. Όλα δημοσιεύονται σε περιοδικά και εφημερίδες, εκτός από ένα που είναι χαμένο πλέον («Οι Τσιούρηδες (Μπαντίδοι)'). Ο συγγραφέας συντάσσει και «Τουρκοαραβοπερσικό Λεξιλόγιο» για τους αναγνώστες. Η έκδοση αυτή με τίτλο *Γιαννιώτικα Διηγήματα*, ο οποίος δίδεται από τον ίδιο τον Χρηστοβασίλη σε επιστολή του προς τον Γυμνασιάρχη της Ζωσιμαίας Σχολής Χρήστο Σούλη (17 Οκτωβρίου 1936), «διότι», όπως γράφει, «έχουν σκηνήν τα Γιάννενα, γι' αυτό και Γιαννιώτικα»,²⁵ πραγματοποιείται εβδομήντα δύο χρόνια αργότερα.²⁶

ενώ στα Μουδανιά (Mudanya) ο Πολιτιστικός Σύλλογος Αλληλεγγύης Κρητικών και Γιαννιωτών Μουδανιών (GİRİTYA Mudanya Giritliler ve Yanyalılar Kültür ve Dayanışma Derneği). Επίσης, ιδιαίτερα ενεργό και με πλούσιο υλικό είναι το πολύγλωσσο ιστολόγιο του Fazıl Bülent Kocamenli: Yanya/Ioannina/Janina. Διαθέσιμο στο: <https://yanyafbk.blogspot.com/>.

24 Από το αρχείο του Lütfü Karadağ. Διαθέσιμο στο: <https://yanyafbk.blogspot.com/2009/01/yanyalilar-tanidiklari-bulma-oyunu.html>.

25 Για την επιστολή, τα χειρόγραφα και τις δημοσιεύσεις των διηγημάτων της συλλογής βλ. Δ. Κατσίδα, *Ο βίος και το έργο του Χρήστου Χρηστοβασίλη...*, ό.π., 278-282.

26 «Σημείωμα του εκδότη», στο Χ. Χρηστοβασίλης, *Γιαννιώτικα Διηγήματα*,

Ο αφηγητής του Χρυσοβασίλη εκπροσωπεί όχι μόνο την ελληνική θεώρηση, αλλά και τη σύγχρονη με τα γεγονότα λογοτεχνική κατάθεση. Από τα τελικούς δεκατρία διηγήματα της συλλογής, τα δύο δεν σχετίζονται ευθέως με τους μουσουλμάνους των Ιωαννίνων. Από τα υπόλοιπα ένδεκα, τα πέντε έχουν ιστορικό περιεχόμενο, δηλαδή ο πεζογράφος προσεγγίζει τον αφηγηματικό του μύθο με τους περιορισμούς του ιστοριοδίφη, και τα έξι συνδιαλέγονται με το παρόν- με άλλα λόγια με τον βιωμένο από τον συγγραφέα –και κατά συνέπεια τον αφηγητή του– παρελθοντικό χρόνο της παιδικής και της εφηβικής του ηλικίας (δηλαδή σαράντα ή πενήντα χρόνια πριν τη συγγραφή –από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα έως τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1930) ή μετά τους Βαλκανικούς Πολέμους, όταν επιστρέφει στα Γιάννινα (1913).

Ο Χρυσοβασίλης, για τις χρονικά απομακρυσμένες μυθοπλαστικές του ιστορίες, ανατρέχει στις γραπτές και προφορικές πηγές. Αντλεί υλικό από την πλούσια τοπική ιστορία: τη συνθηκολόγηση της πόλης στους Οθωμανούς, την τυραννία του Αλή Πασά, την αιχμαλωσία και την εκτέλεση του Κατσαντώνη, την καταδίωξη των Αρματολών και των Κλεφτών, τον ηρωικό αγώνα των Σουλιωτών, την πολιορκία του Μεσολογγίου και την επανάσταση του 1821. Σε αυτές τις διηγήσεις οι μουσουλμάνοι των Ιωαννίνων ταυτίζονται με τον «προαιώνιο εχθρό» του ελληνισμού. Η σύγκριση υπάγεται στο γενικό σχήμα αντίθεσης του Τούρκου ή αλλόφυλου μουσουλμάνου με τον Έλληνα κατά την οθωμανική κυριαρχία, που υπαγορεύεται από τις ιδεολογικές αναζητήσεις της εποχής και συνεπάγεται την ακόλουθη μανιακή σχέση σε επίπεδο αξιών:



Το παραπάνω σχήμα διαπιστώνεται περιστασιακά ή πιο συστηματικά σ' όλους τους Ηπειρώτες πεζογράφους της γενιάς του 1880. Π.χ.:

α. Στο ευσύννοπτο ιστορικό λαϊκό μυθιστόρημα *Τα θύματα του Βάγια (Ιωάννινα 1817-1821)* του Γιαννιώτη Καθηγητή ελληνικών στο Γαλάτσι και στο Ιάσιο της Ρουμανίας Νικόλαου Γ. Δόσιου:

[...] Κάτωθεν της αψηλωτής πύλης της ακροπόλεως, [...] πωρείται έτι ασπαίρον το σώμα άρτι απαγχονισθέντος χριστιανού Ιωαννίτου, αρνηθέντος ίσως να παράσχη εις τον μαρόν γυναικωνίτην του ασελγούς τυράννου την μονογενή και ευειδή αυτού θυγατέρα, ανθρωπόμορφα δε θηρία αντάξια του κυρίου των, Αλβανοί και Γκέκιδες στρατιώται έπαιζον αποτρόπαιον παίγνιον μετά στοιχήματος ενός άσπρου δι' εκάστην βολήν επιτυχίας, βάλλοντες επί των γυμνών σπηθών του δυσμόρου θύματος τας αιχμηράς αυτών

ό.π., 11-12.

μαχαίρας.²⁷

β. Στο πεζογράφημα «Το Σουλιωτόπουλο» του Κώστα Κρυστάλλη:

—Κλαις ωρέ χαντακωμένε Λάμπρο, κλαις; Δεν είς' εσύ, πόχεις φάει δέκα Τούρκους με τα χέρια σου ώς τα τώρα, ωρέ Λάμπρο, και γιατί πάει κι ο Μπειλούλαγας σήμερα κλαις σαν το μικρό παιδί και μαλώνεις το Φώτο; Αν μας το σκότωνα το παιδί ο σκύλαρος, τι θα γενόμασταν εμείς τότες, ωρέ καμπένε,²⁸

και **γ.** Στο διήγημα «Τα δύο τ' αδέρφια» του Κωνσταντίνου Καζαντζή, λόγιου της διασποράς και αντιβενιζελικού πολιτικού από τα Ιωάννινα:

[...] Αλλά κοιμούνται ποτέ αντάμα χριστιανός με Τούρκο; Και στον τάφο ακόμα, και αποθαμμένοι θα πολεμούν και θα μάχονται έως την συντέλειαν του αιώνας. Είναι τα δύο άκρα ενάντια. Ανατολή και Δύση. Το αίμα το τούρκικο και το ρωμαϊκό είναι σαν το λάδι με το νερό· δεν ανακατεύονται όσο και να τα ανακατέψης!²⁹

Στον Χρηστοβασιλή αυτή η τάση ενισχύεται και από τις καταδίκες του σε θάνατο από τις τουρκικές αρχές για την ανάμειξή του στο επαναστατικό κίνημα του Λυκουρσίου, για την αντίστασή του στην Πίνδο με τους Κλέφτες και για το πολύστιχο ποίημα «Στ' Αδέρφια μας», που αφιερώνεται στην απελευθέρωση της Θεσσαλίας.³⁰ Στο διήγημα «Ο Γιαννιώτης Αϊ-Γιάννης» –όπου εξιστορούνται ο βίος και τα βασανιστήρια του αγίου Ιωάννη του ράπτη τον 16^ο αιώνα, νεομάρτυρα από τη συνοικία «του Πλιθοκοποίου του Γιαννίνου»– η φυλάκιση και η θανάτωση του βασικού ήρωα ανάγεται στη συνολική σύγκρουση «Ελληνισμού» και «Τουρκισμού» και στη συνδηλούμενη διάζευξη ορθόδοξος χριστιανισμός vs ισλαμισμός:

Ο Γιαννάκης ετοιμάστηκε για να υποστή τη θανατική του καταδίκη, μην θέλοντας ν' αρνηθή τον Χριστόν του, με όσες δελεαστικές προτάσεις τώστελναν στη φυλακή ο ιμάμης κι' η ιμάμιναι κάθε

27 Ο συγγραφέας ονομάζει το αυτοτελές πεζό «διήγημα». Βλ. Ν. Γ. Δόσιος, *Τα θύματα του Βάγια (Ιωάννινα 1817-1821). Πρωτότυπον Ηπειρωτικόν διήγημα*, Ανατύπωση εκ του περιοδικού «Ιστρος», Τυπολιθογραφείον «Συλλόγων», Βουκουρέστιον 1888, 40-41. Για τη λαϊκή διάσταση του έργου βλ. Π. Μουλλάς, *Ο χώρος του εφήμερου. Στοιχεία για την παραλογοτεχνία του 19^{ου} αιώνα*, Σοκόλης, Αθήνα 2007, 139-140.

28 Κ. Κρυστάλλης, *Άπαντα. Ποιήματα – Πεζογραφήματα – Λαογραφικά – Ιστορικά – Γράμματα*, πρόλογος-εισαγωγή-επιμ. Γ. Βαλέτας, Εκδοτικός Οίκος «Βιβλιοαθηναϊκή» Περικλή Σύψα, Αθήναι κ.κ. [ανατύπωση σ' έναν τόμο της έκδοσης του 1959], 291. Για τον Τούρκο και γενικότερα τον μουσουλμάνο της οθωμανικής Ηπείρου ως Άλλο στον Κρυστάλλη, βλ. Θ. Β. Κούγκουλος, «Η ηθογραφία και τα πεζογραφήματα του Κώστα Κρυστάλλη: προϋποθέσεις μιας επανεκτίμησης», *Νέα Εστία*, υπό δημοσίευση.

29 Κ. Καζαντζής, *Ιστορίες της Πατρίδος μου*, επιμ.-εισαγωγή Γ. Καλογεράς, Τυπώθιτω – Γιώργος Δαρδανός, Αθήνα 2001, 221.

30 Δ. Κατσίλα, *Ο βίος και το έργο του Χρήστου Χρηστοβασιλή...*, ό.π., 56-62.

μέρα. [...]

Στις φυλακές εκείνην την ιερήν στιγμήν επάλευεν ο Χριστιανισμός με τον Μωαμεθανισμόν, ο Ελληνισμός με τον Τουρκισμόν, η Εκκλησία με το Τζαμί, η Αδυναμία με την ισχυρή Βία, και το Φως της Ελευθερίας με το Σκότος της Δουλείας και της βαρβαρότητας! [...] (σ. 31).

Η συγγερή εξουσία αντιπροσωπεύεται από τον Αλή Πασά,³¹ ο οποίος χαρακτηρίζεται ως τύραννος, φοβερός, αντίχριστος, θηρίο, άγριος, αιμοβόρος, σκληρόκαρδος. Στο διήγημα «Ο Αλή-Πασιάς, ο Κατσαντώνης κι' ο αδελφός του Βελή-Γκέκα», ο ανέντιμος Αλή Πασάς πατάει τον λόγο του στον στρατηγό του Σιαχίν-Γκέκα και οργισμένος διατάσσει τον βάνουσο θάνατο του Κατσαντώνη και του αδελφού του:

[...] ο Αλή Πασιάς, φρουραγμένος από θυμό, διέταξε αμέσως τους δήμιους να σπάσουν με τες βαρυές απάνω σ' αμμόνια τα κόκκαλα των χεριών και των ποδαριών των μεγάλων προδρόμων της μεγάλης Ελληνικής Εθνεγερσίας του '21 (σ. 54).

Όμως, ξεχωρίζουν μεταξύ του άξεστου «τουρκικού όχλου», «συρφετού» ή «τουρκόκοσμου», «ιπποτικώτατοι» μουσουλμάνοι ήρωες που ασπάζονται τον οικουμενικό κώδικα τιμής και ανδρείας. Στην κατηγορία αυτή ανήκει ο υψηλόφρων Σιαχίν-Γκέκας από την αλβανική φυλή των Γκέγκηδων, που αντιδρά με μεγαλοθυμία στην προδοτική σύλληψη του άρρωστου και λαβωμένου Κατσαντώνη και παραδέχεται ότι ο «μέγας Κλέφτης των Αγράφων και της Ρούμελης» σκότωσε «παλληκαρήσια» τον Βελή-Γκέκα τον αδελφό του:

[...] Τότε φανίστηκε ερχόμενος πίσω από την συνοδεία του Κατσαντώνη ένας καβαλλάρης ψηλός, λεβέντης, ώμορφος και ντυμένος πλούσια γκέγκικη φορεσιά, ο οποίος βλέποντας τον εξευτελισμό, πώκαναν οι Τουρκογιαννιώτες των πανένδοξων Κλεφτών, τους έβρισε λέγοντας τους:

—Ντροπή σας άναντροι, εσείς που τρομάζαταν σ' όνομα του Κατσαντώνη, να βγαίνετε τώρα να τον περιγελάτε, να τον βρίζετε και να τον φτύνετε! Ντροπή σας, παλιανθρώποι κι' αν δεν σας σκίζω τα κεφάλια αυτήν την στιγμή, είναι γιατί λυπούμαι να λερώσω το σπαθί μου με το βρώμικο αίμα σας! Αν ήσαν παλληκάρια οι Τουρκογιαννιώτες έπρεπε να είχαταν το θάρρος να πάτε απάνω σ'

31 Για τη μυθοποίηση του Αλή Πασά στην ελληνική πεζογραφία του 19^{ου} αιώνα και την εξίσωσή του με την αδίστακτη τυραννία, βλ. Θ. Β. Κούγκουλος, *Η Ήπειρος ως λογοτεχνικός μύθος στη μεταπολεμική πεζογραφία*, Διδακτορική Διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων - Φιλοσοφική Σχολή - Τμήμα Φιλολογίας - Τομέας Μεσαιωνικής και Νέας Ελληνικής Φιλολογίας, Ιωάννινα 2012, 85-93· ο ίδιος, «Τα Γιάννινα της οθωμανικής περιόδου στη σύγχρονη πεζογραφία: Η εικόνα του Τούρκου συμπολίτη», στο Ε. Γ. Αυδίκος (επιμ.), *Λαογραφικές αναγνώσεις στην Ελλάδα και την Τουρκία*, Πεδίο, Αθήνα 2012, 543-544.

Άγραφα, κι' εκεί αν ήσαν άξιοι να τον περιγελάσετε, να τον βρίσετε και να τον φτύσετε, όταν έκοβε το σπαθί του, κι' όχι να του κάνετε σήμερα τους πάλληκαράδες, πούναι πεθαμμένος κι' άθαφτος! Γκρεμιστήτε από μπροστά μου, γυναίκες με μουστάκια, με γένεια και μ' αντρίκια φορέματα! (σ. 47)

Απεναντίας, στα συγχρονικά διηγήματα της συλλογής του Χριστοβασίλη οι μουσουλμάνοι δεν συνδέονται αποκλειστικά και μόνο με την καταπιεστική διοίκηση. Ο αφηγητής μετριάζει τις γενικόλογες αρνητικές μνείες στους Τούρκους/Μωαμεθανούς και πλησιάζει με συμπάθεια τους γνώριμους μουσουλμάνους του τόπου του, αναγνωρίζοντας ανάμεσά τους θετικούς χαρακτήρες. Ένας Τουρκογιαννιώτης που επιδοκιμάζεται ανεπιφύλακτα στα διηγήματα «Ο Μεγάλος Σιέχης» και «Ο Μεγάλος Σιέχης (Β΄) ή Σαράντα πήχες τόπο στον παράδεισο» είναι ο θρησκευτικός λειτουργός Σιέχης-Αχμέτης, ο οποίος «περνούσε για ζωντανός άγιος από τους Τούρκους και για καλός κι' αγαθός άνθρωπος από τους Χριστιανούς και τους Εβραίους» της πόλης (σ. 109). Η δικαιοσύνη του και η αστείρευτη καλοσύνη του προσφέρεται χωρίς διακρίσεις εθνοομάδας ή θρησκευματος. Τουναντίον, προστατεύει από την αδικία τους αλλόφυλους και αλλόθρησκους συμπατριώτες του με ειλικρινή αδελφοσύνη. Μολαταύτα, η αποδοχή του στοιχειοθετείται με όρους ομοιότητας προς το χριστιανικό Εμείς· άρα και μερικής απομάκρυνσης από τα θεμελιώδη γνωρίσματα του Άλλου:

Ο Σιέχης-Αχμέτης-Θεός σχωρέσ' τον, ας είταν και Τούρκος είταν στα Γιάννινα μοναδικός τύπος θεοσεβούμενου, θεόπληχτου, θρησκόληπτου και ενάρετου ανθρώπου. [...]

Δεν είχε όρια η καλωσύνη, η ευσπλαχνία, κι' η συμπάθεια του Σιέχης Αχμέτη προς τον κόσμο, πώπασε και πονούσε. [...]

Αυτός είταν ο Μέγας Σιέχης-Αχμέτης ο ευαγγελικότατος και χριστιανικότατος μουσουλμάνος, χωρίς να 'χει διαβάσει ποτέ το Βαγγέλιο και χωρίς να είταν Χριστιανός.

Αυτός είταν ο Αφέντης ο Μεγάλος, που 'χε εξωτερικά όλη την έκφραση της χριστιανικής ταπεινοφροσύνης και εσωτερικά όλο το μεγαλείο της ψυχής και της καρδιάς, που τον σήκωνε ως τον θρόνο του Θεού! (σσ. 109, 123, 129)

[...] Είταν αρχαίος Χριστιανός υπό μορφήν αρχαίου Μουσουλμάνου (σ. 132).

Από τις δύο αλληλοεξαρτώμενες ιδιότητες του Τουρκογιαννιώτη –της ξένης θρησκείας και της συγκατοίκησης στην ίδια πόλη– τονίζεται ο κοινός γενέθλιος τόπος, και έτσι επιχειρείται η οικείωση με τον θρησκευτικά Άλλο. Η σύγκλιση προς τον Άλλο δεν ακυρώνει την αίσθηση της διαφορετικότητας και τον στερεοτυπικό λόγο. Ο αφηγητής του Χριστοβασίλη τακτικά εντοπίζει ελαττώματα στους Τουρκογιαννιώτες, ο οποίοι –όπως επισημαίνει– την περίοδο της

βασιλείας του Σουλεϊμάν του Μεγαλοπρεπούς «αν κι' είχαν λίγα χρόνια που είχαν αρνηθεί τον Χριστιανισμό, έρρεπαν σ' όλες τες αμαρτίες των Ασιανών Τούρκων» («Ο Γιαννιώτης Αί-Γιάννης», σ. 26). Τους θεωρεί οξύθυμους, ευέξαπτους, κουτοπόνηρους, δεισιδαίμονες, μωρόπιστους, ερωτομανείς, φανατικούς, φιλοχρήματους, φαντασιόπληκτους, αφελείς και προσκολλημένους σε μια «εγωιστική και μισαλλόδοξη θρησκεία» (σ. 130). Κυρίως στηλιτεύει την ευπιστία και την αγκίστρωσή τους στις προλήψεις στα διηγήματα «Ο Μεγάλος Σιέχης» και «Ο Μεγάλος Σιέχης (Β΄)»:

[...] δεν αγυρτεύονταν καθόλου ο Σιέχης-Αχμέτης, όπως θα φρονούσαν τότε οι μη μουσουλμάνοι κι' όσοι ακόμα Τούρκοι ήταν ελευθερόφρονες και δεν πίστευαν σ' υπερφυσικά πράγματα, αν και σ' εκείνη την εποχή δεν εύρισκες ούτε έναν τέτοιο Τούρκο σ' όλα τα Γιάννινα και σ' όλη την Ήπειρο. Δεν αγυρτεύονταν, αλλ' έπαυσε από αυθυποβολή κι' είχε την ηθική δύναμη να μεταδίδη και σ' άλλους την αυθυποβολή του. [...] Τα πίστευαν κι' αυτοί πάλε ως πραγματικά, κι' άμα έβγαιναν έξω από τον Μεντρεσέ, διηγώνταν σ' όλα τα μωαμεθανικά Γιάννινα «το και το έκανε απόψε, ή σήμερα, ο Αφέντης ο Μεγάλος», κι' οι Τούρκογιαννιώτες, οι μωροπιστότεροι άνθρωποι του κόσμου, αληθινοί Γασκόνιοι της Ανατολής, δεν έκαναν άλλη δουλειά παρά να μεγαλοποιούν φανταστικότερα τες φανταστικές εκδρομές και τες νυχτερινές πράξεις του θεόληπτου Σιέχη, [...]. (σσ. 121-123).

Δεν γίνονταν άλλη κουβέντα στα Γιάννινα εκείνες τις ημέρες, παρά για το σπυρί του Σιέχη Αχμέτη. Οι Τουρκογιαννιώτες, αληθινοί γασκόνιοι της Ανατολής, που μεγαλοποιούσαν και τα μικρότερα πράγματα, άλλοι έλεγαν ότι το σπυρί του Μεγάλου Σιέχη ήταν μεγαλύτερο από μήλο, άλλοι μεγαλύτερο από κυδώνι, άλλοι σαν πεπόνι, κι' υπήρχαν και μερικοί, που τόφκιαναν σαν κολοκύθι μεγάλο, [...]. (σ. 133).

Ο αφηγητής, στο διήγημα «Το καύμένο το Τζιαμί μας», εξομολογείται με παρηγορία τον μηχανισμό του σχηματισμού υποτιμητικών πεποιθήσεων για τους Τούρκους και την απλουστευτική αντιμετώπισή των τελευταίων ως αδιαφοροποίητου συνόλου.³² Υπαίτιος της μη λογικά ελεγχόμενης και εχθρικής εικόνας που έχει κατασκευάσει για τον Τούρκο είναι η τοπική κοινωνία και η οικογένειά του· ιδίως η σκληρή διαπαιδαγώγηση της μητέρας του, η οποία του καλλιεργεί μεθοδικά το εθνικό μίσος. Η μάνα ενδεχομένως αποδομείται με τον οξύμωρο προσδιορισμό «αγράμματη "παντογνώστρα"». Η αναγωγή των ανθεκτικών στερεοτύπων του στο μητρικό μορφοείδωλο είναι παράλληλα η ασύνειδη ομολογία μιας αρχετυ-

32 Για την εννοιολόγηση, τη δημιουργία και τη λειτουργία του στερεότυπου και της προκατάληψης από την πλευρά της κοινωνικής ψυχολογίας, βλ. Ε. Α. Λαμπρίδης, *Στερεότυπο - Προκατάληψη - Κοινωνική ταυτότητα. Μελετώντας τις δυναμικές της κοινωνικής αναπαράστασης για τους Τσιγγάνους*, Gutenberg, Αθήνα 2004, 69-92.

πικά επιβαλλόμενης συμπεριφοράς και η αιτιολογία για τη γενικευμένη κωδικοποίηση του Τούρκου και την προκατάληψη απέναντί του στην ενήλικη ζωή του:

Να τους μισώ τους Τούρκους μ' είχε διδάξει η αγράμματη «παντογνώστρα» μάννα μου, επαναλαβαίνοντάς μου κάθε φορά, που φανίζονταν Τούρκοι στο χωριό μας, είτε για να εισπράξουν φόρους, είτε για να καταδιώξουν κλέφες και φυγοδίκους, ότι οι Τούρκοι είχαν σκοτώσει τον Βασιλιά μας, τον Κωνσταντίνο, που μαρμαρώθηκε κατόπι κι' ύστερα απ' αυτό μας πήραν την Πόλη κι' έκαναν τζιαμί τους την Αγιά Σοφιά μας και ζήλευα νάχουν οι Τούρκοι, οι αντίχριστοι, τζιαμί. Να τους φοβούμαι μ' έχει μάθει ένα θλιβερό τραγούδι της Δυροπολίτισσας, που το τραγουδούσαν στο χωριό μου και τάκουγα συχνά, γιατί, όπως έλεγε αυτό το τραγούδι, οι Τούρκοι έσφαξαν χριστιανούς, «σαν τ' αρνιά την Πασχαλιά, τα κατσίκια τ' Αϊ-Γεωργίου» (σ. 172).

Προφανώς ο αφηγητής νιώθει αυτονόπη ικανοποίηση που επιτέλους τα Γιάννινα απελευθερώνονται από τους Οθωμανούς και εντάσσονται στον εθνικό κορμό:

[...] Τώρα ούτε μεγάλος ούτε μικρός σιέχης βρίσκεται πλεια ευτυχώς εκεί [=στο ιστορικό φρούριο] και στα Γιάννινα, ρήμαξε ο περίφημος Μεντρεσές κι' ένας ιμάμης μόνον πηγαίνει κάθε βράδυ κι' ανάφτει τα καντήλια του μεγάλου κι' ιστορικού Τζιαμιού, που είναι χτισμένο με το υλικό του μεγάλου χριστιανικού μοναστηριού του Αϊ-Γιάννη, [...] και δεν χρησιμοποιεί αυτό το Τζιαμί σήμερα, παρά ως ώμορφο κόσμημα του Κάστρου κι' όλης της θρυλικής πολιτείας με θλιβερές αναμνήσες, [...] («Ο Μεγάλος Σιέχης», σ. 108).

Παρά ταύτα, διαχωρίζει τους μουσουλμάνους συμπολίτες των Ιωαννίνων από την αφηρημένη έννοια του Τούρκου, εκμεταλλεύμενος τον θρύλο για τον εξισλαμισμό τους και την ελληνοφωνία τους, εκδηλώνει αισθήματα αλληλεγγύης για την αναπόφευκτη μοίρα τους και ανυπόκριτη θλίψη για τον εκτοπισμό τους:

Αλλ' ήρθε και μια μαύρη μέρα για την Ελλάδα, που βγήκε στη μέση η απαίσια ανταλλαγή: οι Έλληνες της Τουρκίας, νάρθουν εξαναγκαστικώς στην Ελλάδα κι' οι βρισκόμενοι Τούρκοι στην Ελλάδα να φύγουν εξαναγκαστικώς στην Τουρκία, κι' έτσι διώχτηκαν όλοι οι Τούρκοι από τα Γιάννινα, κι' εν γένει απ' όλην την Ήπειρο αν κι' είταν Ελληνικής καταγωγής, κι' ελληνόγλωσσοι, και μ' αυτούς μαζί πάει κι' ο καυμένος ο χότζας μας, και δεν ξαναφανήσθηκε πλειό στο σεριφέ του τζιαμιού να μπαγαλτήση! Έτσι ρήμαξε από τότε το καυμένο, γιατί δεν είχε μείνει ούτε ένας Τούρκος στη συνοικία μας του Μείντανιού, για νάρχεται στο τζιαμί να προσκυνήση, και δεν ακούονταν ν' αχολογάη στον αιθέρα εκείνη η γλυκειά φωνή του χότζα μας να ψέλλη το υπέροχο -/για την απλότητά του: «Λαϊλάχέ Ιλλαλλάχ Μουχαμεντούν Ρεσουλλάχ. Αλλάχ εκ-μπέρ» («Το καυμένο το Τζιαμί μας» σ. 176).

Η Emel İnce είναι γεννημένη στην Άγκυρα. Γράφει παιδική λογο-

τεχνία, ποιήματα, διηγήματα και τραγούδια. Ασχολείται με το ραδιοφωνικό θέατρο, την παραγωγή ραδιοφωνικών εκπομπών και σειρών στον κρατικό ραδιοτηλεοπτικό φορέα της Τουρκίας, ενώ επαγγελματικά δραστηριοποιείται στον κλάδο της διαφήμισης.³³ Το πρώτο της μυθιστόρημα *Άφησα την καρδιά μου στα Γιάννινα* έχει τα χαρακτηριστικά των τουρκικών μυθιστορημάτων της Ανταλλαγής που μνημονεύτηκαν, παρότι οι μουσουλμάνοι ήρωες μεταναστεύουν από τα Γιάννινα ύστερα από τους Βαλκανικούς Πολέμους και όχι μετά τη Σύμβαση της Ανταλλαγής, όπως ακριβώς συμβαίνει εν μέρει και στο διήγημα του Χρυστοβασίλη «Το καυμένο το Τζιαμί μας». Το μυθιστόρημα παρακολουθεί τρεις γενιές και αντίστοιχα τρεις γυναίκες. Την εποχή του πραξικοπήματος του 1980 του Kenan Evren, η Dilek έρχεται από την Αμερική στην Κωνσταντινούπολη για να μείνει στη γιαγιά της Şefku και στη θεία της Yađigâr. Η γιαγιά είναι Τουρκογιαννιώτισσα. Ένα βράδυ η Dilek, κουβεντιάζοντας με τις συγγενείς της, ζητά από τη γιαγιά να της μιλήσει για τις παλιές μέρες στα Γιάννινα. Στις αναμνήσεις της Şefku παρελαύνουν δευτερεύοντα δρώντα πρόσωπα από τον χριστιανικό πληθυσμό των Ιωαννίνων, τα οποία όμως ανήκουν σε χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα: οι υπηρέτριες Despina και Marika και ο φούρναρης Aleko με τη σύζυγό του Eydoksia.

Η προσφυγική ταυτότητα της γιαγιάς Şefku υπογραμμίζεται με τη σποραδική ενσωμάτωση στο λόγο της ελληνικών λέξεων ή φράσεων και ελληνόφωνων τραγουδιών, που στο τουρκικό κείμενο αποδίδονται φωνητικά με τη χρήση του τουρκικού αλφαβήτου και εξηγούνται σε υποσημειώσεις. Π.χ.:

- «Skorda ... * [...]» (σ. 12)
- «Neden pedaki mu ?* [...]» (σ. 13)
- «Sus vre kukla mu* ... [...]» (σ. 35)
- «[...] mana mu * ...» (σ. 36)
- «İ kaymen** ... [...]» (σ. 36)
- [...] More vroma* ... [...] (σ. 53)
- «Trelor ise*» (σ. 61)
- Siga siga pedi mu* ... [...] (σ. 81)
- Kukla mu yati den mu milas*
*Dakriya ta matia su halas**

- Mu ipane pos piga megalosa*
Ke pos na pekso den boro
*Me kukli san moro*** (σ. 114).

33 E. İnci, *Yanya'da Biraktım Kalbimi*, ό.π., 3.

Όπως είναι αναμενόμενο, το δίπολο αμυνόμενος οθωμανικός vs επιτιθέμενος ελληνικός στρατός του Α΄ Βαλκανικού Πολέμου αξιολογείται από τη Şefku ανάλογα με την εθνική της συνείδηση. Ο οθωμανικός στρατός κρίνεται ως ηθικά ανώτερος, δικαιολογείται η αποτυχία του και εγκωμιάζεται ο υπερασπιστής των Ιωαννίνων Εσάτ Πασάς (Esat Paşa) για τη γενναιότητά του:

[...] *Esat Paşa kumandasındaki birliklerin, kendilerinden on kat fazla olduğu söylenen bir güçle karşı karşıya bulunduğundan sözü edilmekteydi. Yine da Yunan ordusuyla yiğitçe, sabırla çarpışmaktaydılar. Bu arada beklenen cephane ikmali bir türlü gerçekleşmiyordu. Yanya'nın düşmek üzere olduğu kulaktan kulağa yayılmağa başlamıştı artık...* (σ. 59).

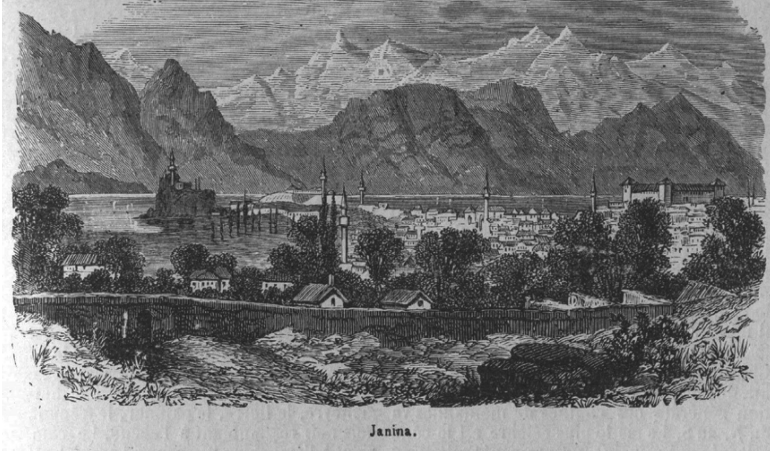
Γινόταν λόγος ότι τα στρατεύματα κάτω από τις εντολές του Εσάτ Πασά αντιμετώπιζαν μια δύναμη που κατά τα λεγόμενα ήταν δέκα φορές μεγαλύτερη από εκείνα. Μα και πάλι, πολέμησαν με τον ελληνικό στρατό παλληκαρήσια και με υπομονή. Στο μεταξύ ο αναμενόμενος ανεφοδιασμός με πολεμοφόδια δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ. Πλέον άρχισε να διαδίδεται από αυτή σε αυτή ότι τα Γιάννινα θα έπεφταν...³⁴

Βέβαια, οι φήμες που επικαλείται η Şefku για δεκαπλάσια αριθμητική υπεροπλία των Ελλήνων είναι ανυπόστατες. Στην τελική φάση των πολεμικών επιχειρήσεων, στις πρώτες μέρες του 1913, ο ελληνικός στρατός αριθμεί 762 αξιωματικούς και 41.000 περίπου άνδρες έναντι 36.000 χιλιάδων στρατιωτών και υψηλό αριθμό ατάκτων του οθωμανικού, ο οποίος όμως υπερτερεί σε κανόνια.³⁵ Άλλωστε, η έμμεση μομφή της για εγκατάλειψη των Ιωαννίνων από την Κωνσταντινούπολη, απηχεί τις απόψεις της σύγχρονης τουρκικής ιστοριογραφίας. Από τους Τούρκους ιστορικούς εκτιμάται πως η παράδοση των Ιωαννίνων προστάζεται από το περιβάλλον του Μεγάλου Βεζίρη του Οθωμανικού κράτους με βάση ένα πολιτικό σχέδιο προσηταιρισμού της Ελλάδας σε κοινό πολεμικό μέτωπο με τους Οθωμανούς εναντίον της Βουλγαρίας και ενθαρρύνεται από την παραπλανητική υπόσχεση του Βενιζέλου προς τους Γερμανούς ότι μετά τον πόλεμο η Ελλάδα θα επιδιώξει τη φιλία της Τουρκίας.³⁶

34 Η μη λογοτεχνική μετάφραση των αποσπασμάτων από τα τουρκικά είναι του γράφοντος. Ευχαριστώ θερμά τους πρώην φοιτητές μου Fahrettin Cengizalp και Ümran Macır, στο Trakya Üniversitesi (Αδριανούπολη Τουρκίας) και στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης για τη βοήθειά τους.

35 Ε. Νικολαΐδου, «Από το Συνέδριο του Βερολίνου ως την Απελευθέρωση της Ηπείρου», στο Μ. Β. Σακελλαρίου (επιμ.), *Ήπειρος. 4000 χρόνια ελληνικής ιστορίας και πολιτισμού*, Εκδοτική Αθηνών ΑΕ, Αθήνα 1977, 370.

36 S. Kutlu, *Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzyilında Balkanlar ve Osmanlı Devleti* [Τα Βαλκάνια και το Οθωμανικό Κράτος στον αιώνα του εθνικισμού και του ιμπεριαλισμού], İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Κωνσταντινούπολη 2018, 364-365.



Ιωάννινα. Ξυλογραφία ανώνυμου³⁷

Η ηλικιωμένη αφηγήτρια αντιλαμβάνεται τη ραγδαία μεταστροφή της περιρρέουσας ατμόσφαιρας. Η μέθη της νίκης κυριεύει τους Έλληνες των Ιωαννίνων, τους οποίους κατηγορεί συλλογικά ως υποκριτές και διπρόσωπους απέναντι στην ανεκτική οθωμανική πολιτεία:

Sonunda dananın küyruşu köptü. Balkan savaşı başladı. Artık bizler için hayat çok zorlaşmıştı. Yunanlılar işi iyice çığırından çıkartmışlardı. Düne kadar dost ilişkiler içinde bulunduğumuz komşularımızın tavırları değişmeye başlamıştı. Hepsi değilse bile çoğu, zamanla bizlerle selamı sabahı kesip, rastlaşmamak için yollarını bile değiştirir oldular. Boylece gerçek yüzleri ortaya çıkı-yordu. Evlerimizde çalışan Rum hizmetkârlar, yavaşmalar, çiftlik-lerimizdeki seyisler işlerini bırakarak kaçıp gittiler. Üstelik gidera-yak büyük zararlar vererek yaptılar bunu. (σ. 58).

Στο τέλος έγινε αυτό που φοβόμασταν. Ξέσπασε ο βαλκανικός πό-λεμος. Πλέον η ζωή είχε δυσκολέψει πολύ για μας. Οι Έλληνες το παράκαναν. Άρχισε να αλλάζει η συμπεριφορά των γειτόνων μας, με τους οποίους έως χθες είχαμε φιλικές σχέσεις. Αν όχι όλοι, η πλειονότητά τους με τον καιρό μας έκοψε την πρωινή καλημέρα και για να μην μας ανταμώνουν άλλαζαν ακόμα και τον δρόμο τους. Έτσι έβγαине στη φόρα το πραγματικό τους πρόσωπο. Οι Ρωμιοί υπηρέ-τες και εργάτες που δούλευαν στα σπίτια μας, οι αλογατάρηδες στα τσιφλίκια μας παράτησαν τις δουλειές τους κι έφυγαν. Επιπλέον, το έκαναν προκαλώντας μεγάλες ζημιές την τελευταία στιγμή.

37 J. Troussel (επιμ.), *Nouveau Dictionnaire Encyclopédique Universel Il-lustré. Répertoire des connaissances humaines*, τ. 3, Librairie illustrée, Παρίσι 1885, 435.

Στα μάτια της οικογένειας της Şefku η κατάσταση φαντάζει ολοένα και πιο επικίνδυνη. Ένας θεός της τους απειλεί πως, αν δεν φύγουν, οι γκισούρηδες θα αρπάξουν τα κορίτσια τους και θα υποχρεωθούν να υπηρετήσουν στον στρατό των απίστων. Δεν υπάρχει άλλη λύση, παρόλο που όπως αναλογίζονται:

[...] *Ecdadımızın kanıyla, alın teriyle sulanmış bu toprakları bırakmak kolay değil elbet* (σ. 61).

Δεν είναι βέβαια εύκολο να αφήσουμε τα χώματα που ποτίστηκαν με το αίμα και τον ιδρώτα των προγόνων μας.

Πάντα κατά την αφηγήτρια, οι χριστιανοί των Ιωαννίνων ξεχύνονται στα σοκάκια, πυροβολούν στον αέρα, ζητωκραυγάζουν για την Ελλάδα και βάζουν φωτιά στα σπίτια και στα καταστήματα των μουσουλμάνων:

[...] *Dağların eteklerine mevzilenmiş toplar sanki kudurmuş, ateş kusuyor, kaleden verilen karşılıklarla, çevreden ve gölden sütun sütun dumanlar yükseliyordu. Dışarıda silahlar atılıyor, tüm Rumlar sokaklara dökülmüş, deli gibi bağırıp çağıyorlardı. «Yan-ya düştü... Zito Ellas... Defolsun muslimanlar...» sesleri her yanda yankılanıyor, türlü taşkınlıklar yaparak, sokaklarda hora tepiyorlardı. Göl kıyısındaki kalenin yakınında yer alan muslimanlara ait evlerle, iş yerleri ateşe verilmeğe başlanmıştı* (σ. 63).

Σαν να λύσσαξαν τα παραταγμένα κανόνια [των Ελλήνων] στους πρόποδες των βουνών και ξερνούσαν φωτιά με την ανταπόδοση των βολών από το κάστρο, στήλες καπνού υψώνονταν από τη λίμνη και τη γύρω περιοχή. Έξω ακούγονταν πυροβολισμοί· όλοι οι Έλληνες ξεχύθηκαν στα σοκάκια, φώναζαν σαν τρελοί. Οι φωνές τους «Τα Γιάννινα έπεσαν... Ζήτη η Ελλάς... Να ξεκουμπιστούν οι μουσουλμάνοι» αντηχούσαν από παντού. Χόρευαν στους δρόμους κάνοντας καθετί παλαβό. Άρχισαν να καίγονται τα σπίτια και τα μαγαζιά των μουσουλμάνων που ήταν δίπλα στο κάστρο και στην όχθη της λίμνης.

Ο εκπατρισμός είναι οδυνηρός και μεταβάλλει δραματικά τα κοινωνικά στεγανά. Οι λεπτεπίλεπτες και ταξικά ανώτερες Τουρκογιαν-νιώτισσες βουτούν στις λάσπες για να σωθούν:

[...] *Bizim gibi faytonlardan inmeyip, bulutlu havalarda bile şemsizsiz gezmeyen çitkırıldım hanumların, bir gün şu durumlara düşeceği kimin aklına gelirdi ki?* (σ. 65)

Ποιος θα σκεφτόταν ότι θα έρχονταν μια μέρα σ' αυτήν την κατάσταση ντελικάτες γυναίκες σαν κι εμάς που δεν κατέβαιναν από τα παϊτόνια, που δεν έβγαιναν βόλτα χωρίς ομπρέλα ούτε στη συννεφιά.

Οστόσο, δύο χριστιανές ηρωίδες ταπεινής κοινωνικής προέλευσης διατηρούν ακέραιη την ανθρωπιά τους μέσα στον αναβρασμό που προξενεί η νίκη των ελληνικών δυνάμεων. Η Şefku κρατά για αυτές μία διαλεχτή θέση στις αναμνήσεις της. Η υπηρέτρια Marika

επιστρέφει στο σπίτι της Şefku και, αψηφώντας τις προειδοποιήσεις των δικών της, ζητά συγγνώμη για τη φαινομενική αχαριστία της. Αποκαλύπτει ότι έχει δραπετεύσει από κοντά τους προκευμένους να τους προφυλάξει από την εκδικητική manía των αδελφών της. Η απομάκρυνσή της αποδεικνύεται μία πράξη αφοσίωσης και όχι αγνωμοσύνης. Η μητέρα της Şefku, επιβεβαιώνοντας την ταξική και οικονομική της υπεροχή, τη συγχωρεί και φροντίζει να την προικίσει:

[...] Ertesi günü, bir süre evimizi terk eden hizmetçimiz Marika çikageldi. Yüzü gözü şişip, morarmıştı. Ağabeylerinden yediği dayayağa rağmen bir punduna getirip, yine gizlice kaçırmıştı evden. «Separakalo sinhorese me kiria mou. Bunu sizin için yaptım», diyerek annemin ellerini örüp, ayaklarına kapanıyordu. Meğer ağabeyleri onu, yanımızda kalmakta ısrar ederse evimizi kundaklayacaklarını söyleyerek tehdit etmişler. Marika da korkup eşyalarını bile almadan çekip gitmiş. Halbuki, annem onun çeyizini hazırlamış, kısmeti çıkınca da eliyle evlendireceğine söz vermişti (σσ. 62-63).

Την επόμενη μέρα φάνηκε ξαφνικά η Μαρίκα η παραδουλεύτρα μας, που εγκατέλειψε από καιρό το σπίτι μας. Είχε πρησμένο πρόσωπο και μάτια και μώλωπες. Παρόλο το ξύλο που έφαγε από τ' αδέρφια της, βρήκε μια κατάλληλη ευκαιρία και πάλι το 'σκασε κρυφά από το σπίτι. «Σε παρακαλώ συγχώρεσε με κυρία μου. Αυτό το έκανα για σας», είπε και φίλησε τα χέρια της μάνας μου και έπεσε στα γόνατά της. Καταλάβαμε ότι τ' αδέρφια της την απείλησαν λέγοντας πως αν επέμενε να μένει μαζί μας, θα έβαζαν φωτιά στο σπίτι μας. Κι η Μαρίκα τρόμαξε και έφυγε χωρίς να μαζέψει τα πράγματά της. Όμως η μάνα μου είχε ετοιμάσει την προίκα της· κι αν ήταν το κιμέτ της είχε υποσχεθεί να την παντρέψει.

Η φουρνάρισσα Eydokxia, κατά τη φυγή των Τουρκογιαννιωτών, παρά τις απειλητικές διαθέσεις του χριστιανικού πλήθους, συμμερίζεται το δράμα τους και δεν διστάζει να τους συνδράμει. Γι' αυτό και απροσποίητα μακαρίζεται από την τρομαγμένη Şefku για την ανθρωπιστική και μεγαλόψυχη στάση της:

[...] Önüden geçmekte olduğumuz fırının kapısında duran fırıncı Aleko'nun karısı Eydokxia bizi görmüştü. İçeri girmesiyle büyük bir torbayla kapıda belirmesi bir oldu. O kargaşada her şeyi göze alıp, ağlayarak elindekini arabamızın içine atışını hiç unutamam (σ. 64).

Η Ευδοξία, η γυναίκα του φούρναρη του Αλέκου, που καθόταν στην πόρτα του φούρνου, μας είδε καθώς περνούσαμε από μπροστά. Μπήκε μέσα και εμφανίστηκε μ' έναν μεγάλο torβά [γεμάτο παξιμάδια και κουλούρια]. Δεν μπορώ να ξεχάσω που μέσα σ' αυτήν την αναταραχή διακινδύνευσε και κλαίγοντας έριξε όσα κρατούσε στα χέρια της μέσα στο κάρο μας.

Ακόμη κι όταν η Şefku μετοικεί στην παραμυθένια Κωνσταντινούπολη, ο νους της γαλπνεύει μονάχα στα «μικρά, όμορφα» της Γιάννινα, αν και τα πράγματα εκεί είναι τεταμένα. Η τεράστια μεγαλούπολη (koskoca payitaht) της Τουρκίας τη φοβίζει. Υπερτονί-

ζεται η εντύπωση της ξενότητας, παρά το γεγονός ότι μαζί με τη μουσουλμανική θρησκεία προβάλλει και την τουρκική γλώσσα ως τεκμήρια πολιτισμικής συγγένειας με τον καινούργιο της κοινωνικό περίγυρο. Οι Τουρκογιαννιώτες υποφέρουν από νοσταλγία για την πατρίδα τους και βρίσκουν παρηγοριά μόνο μεταξύ των οικείων και των συμπατριωτών τους:

Gerçekten da küçük, güzel Yanya'mızdan sonra, İstanbul bir masal şehriydi bizler için. Ne var ki, o günlerde buraya gelenler, onun tadına varamayacak kadar yorgun, üzgün, çaresizdiler. Geride bıraktığımız topraklarımızın, yuvalarımızın, yakınlarımızın hasretiyle yanıyorduk. Yabancı olduğumuz bir şehirde, dinimiz ve dilimiz dışında bize yabancı olan insanların arasında başladığımız bu yeni hayata uyum sağlamaya çalışırken, ara sıra Yanya'dan göçenlerle karşılaştıkça, çocuklar gibi sevinip, sım sıkı sarılıyorduk yakınlarımıza. (σ. 149).

Πραγματικά, έπειτα τα μικρά, όμορφα Γιάννενά μας η Κωνσταντινούπολη ήταν παραμυθένια πόλη για μας. Όμως, όσοι ήρθαν εδώ εκείνες τις μέρες ήταν τόσο κουρασμένοι, στεναχωρημένοι και απελπισμένοι που δεν μπορούσαν να τη γευτούν. Η γη που αφήσαμε πίσω μας, τα σπιτικά μας, η νοσταλγία που νιώθαμε για τους συγγενείς μας μάς έκαιγε την καρδιά. Ενώ προσπαθούσαμε να βρούμε τους ρυθμούς μας στην καινούργια μας ζωή, ανάμεσα σε ανθρώπους ξένους για μας εκτός από τη θρησκεία και τη γλώσσα, σε μία πόλη όπου ήμασταν ξένοι, όταν συναντιόμασταν με πρόσφυγες από τα Γιάννενα χαιρόμασταν σαν παιδιά και αγκαλιαζόμασταν σφιχτά με τους δικούς μας.

Προσπαθήσαμε να ανιχνεύσουμε με την εικονολογική μέθοδο των λογοτεχνικών σπουδών τη συνύπαρξη των Τουρκογιαννιωτών με το ελληνικό στοιχείο των Ιωαννίνων και τον ξεριζωμό τους, όπως αποτυπώνονται από δύο πεζογράφους διαφορετικών εθνικοτήτων, παραδόσεων, γενεών και φύλου. Ο Χριστοβασίλης βασίζεται στην προσωπική εμπειρία, ενώ η İnci μεταβιβάζει στο έργο της την τεμαχισμένη μνήμη των επιγόνων. Κάθε συγγραφέας, αναπαριστώντας το ιστορικό υπόβαθρο και τις πολεμικές συγκρούσεις που καταλήγουν στην αναγκαστική προσφυγιά, ευθυγραμμίζεται με το δικό του εθνικό αφήγημα. Εντούτοις, προσεγγίζοντας τον οικείο Άλλο –τον γείτονα και συμπολίτη τής αντικρινής θρησκευτικής κοινότητας– μειώνεται αισθητά η ένταση και αναγνωρίζεται το τραύμα του. Αφού ο χωρισμός των δύο εθνοομάδων είναι οριστικός και αμετάκλητος, η λογοτεχνία, χωρίς να απαρνεύει τον εθνικό της προσανατολισμό, αναμοχλεύει θετικές συλλογικές μνήμες από τη συγκατοίκηση με τον Άλλον για να οικοδομήσει τη νοπτή συνέχειά της και να αμβλύνει τη δυσμενή επίδραση των στερεοτύπων και των προκαταλήψεων, που εξακολουθούν να υφίστανται και να αναπαράγονται διαρκώς.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΣΥΜΠΛΗΡΩΜΑΤΙΚΑ ΣΤΗΝ ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΜΗΝΑ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗ (2018-2020)

Σε παλαιότερο δημοσίευσμά μου, υπό τον τίτλο *Ο καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης και η Ελληνική Λαογραφία* (εκδ. Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης – Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών – Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας – Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας – Σειρά: Μελέτες Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας 2 – Ινστιτούτο του Βιβλίου-Καρδαμίτσα, Αθήνα 2016, 172), είχα παρουσιάσει την πρώτη συγκροτημένη εργογραφία του Καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, που έφτανε ως το 2016. Στη συνέχεια, στον σχετικό τιμητικό τόμο που εκδόθηκε παρουσίασα και πάλι την εργογραφία του με ορισμένες διορθώσεις, προσθήκες και συμπληρώματα, που έφτανε ως το 2017 [βλ. «Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης. Βιογραφικά και εργογραφικά», στο Μ. Γ. Βαρβούνης – Μ. Γ. Σέργης (επιμ.), *Πλάτανος Ευσκιόφυλλος. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη/Platanos Efskiiofyllos. In Honour of Professor Minas Al. Alexiadis*, Θεσσαλονίκη/Thessaloniki 2018 (εκδ. Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης – Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών – Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας – Εργαστήριο Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας – Σειρά: Μελέτες Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας 3 – εκδ. οίκος Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη), 13-56]. Τώρα, με την ευκαιρία της έκδοσης των πρακτικών της προς τιμήν του ημερίδας, παραθέτω ορισμένα ακόμη συμπληρώματα των ετών 2018-2020, με στόχο την πληρέστερη βιβλιογραφική ενημέρωση των ενδιαφερομένων και του ειδικού επιστημονικού κοινού. Κι αυτό επειδή συχνά τα δημοσιεύματα, ιδίως αν έχουν περιληφθεί σε μικρά περιοδικά, εφημερίδες

κ.λπ. χάνονται ή παραθεωρούνται, ώστε να μην σχηματίζεται πλήρης και ολοκληρωμένη εικόνα για το έργο των μελετητών. Ας θεωρηθεί λοιπόν η παρούσα συναγωγή μικρή συμβολή στη σύγχρονή μας ελληνική λαογραφική βιβλιογραφία, με την ελπίδα ότι θα φανεί χρήσιμη σε νεότερους, κυρίως, μελετητές.

Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

2018

- «Ιωάννης Γ. Ζίγδης: Ο αγνός ιδεολόγος. Εκδήλωση μνήμης στη Βουλή (1^η Μαρτίου 2018) από το Πολιτιστικό
434. Ίδρυμα Δωδεκανήσου “Κλεόβουλος ο Λίνδιος” για τα είκοσι χρόνια από τον θάνατό του», *Επίκαιρα* 393 (30 Μαρτίου 2018), 76-78.
- «Ευχαριστήρια Ομιλία: Προς το Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης και τον Πρόεδρό του καθηγητή Μανόλη Γ. Βαρβούνη», *Παρατηρητής της Θράκης* (2 Ιουνίου 2018), 2 [=*Η Ροδιακή* (5 Ιουνίου 2018), 14 και *Η Δημοκρατική της Ρόδου*, (7 Ιουνίου 2018), 33].
- Η επίσκεψη του Προέδρου της Δημοκρατίας Προκοπίου Β. Παυλόπουλου στην Κάρπαθο: Μενετές – Αρκάσα– Φοινίκι*
436. *Απέρι* [Εκδοτική Επιμέλεια], 5 Οκτωβρίου 2016. Καρπαθαϊκός Οργανισμός Πολιτισμού, Αθλητισμού και Παιδείας του Δήμου Καρπάθου, Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων, Αθήνα 2018, 92.
437. «Εισαγωγικό Σημείωμα», ό.π., 13-14.
438. «Χαιρετισμός, προς τον Πρόεδρο της Ελληνικής Δημοκρατίας Κύριο Προκόπιο Παυλόπουλο», ό.π., 47-49.
439. «Πρόλογος», στο Μανώλης Δημελλάς, *Ο πλανόδιος οδοντίατρος, Μυθιστόρημα*, 24 γράμματα, Αθήνα 2018, 11-14.
- «“Με τον τρόπο του Καβάφη”: Δύο ποιήματα ξένων ποιητών για την Αλεξάνδρεια», *Φιλολογική* 142 (Ιανουάριος – Φεβρουάριος – Μάρτιος – Απρίλιος 2018), 42-45.
440. «Ο Θάνος Φρ. Χαλκιάς νέος Καρπάθιος καθηγητής του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας», *Η Δημοκρατική* (Ρόδος, 12 Σεπτεμβρίου 2018), 25.

442. «Μνήμη Βάσου Μιχ. Ταβερνάρη (1949-2016)», *Ομόνοια*, Τριμηνιαία Καρπαθιακή Έκδοση Ενημερωτικού και Πολιτιστικού Περιεχομένου 57 (Ιούλιος – Αύγουστος – Σεπτέμβριος 2018), 2.
443. *Ο καθηγητής Β. Δ. Αναγνωστόπουλος και ο λαϊκός πολιτισμός. Τιμητικός Τόμος για τον καθηγητή Βασίλειο Δ. Αναγνωστόπουλο*, Τ. Τσιλιμένη – Ε. Κονταξή – Ε. Σπφάκη, Τζιόλα (επιμ.), Θεσσαλονίκη 2018, 11-16.
444. «Η Μαρία Κωνσταντίνου-Μηνά νέα καθηγήτρια του Πανεπιστημίου», *Η Δημοκρατική* (15 Νοεμβρίου 2018), 15.
445. «...άλλά μέ μεγάλην δυσκολίαν θά ήμποροῦσά ποτε νά χωρισθῶ ἀπό τās λαογραφικās μελέτας...», *Πρακτικά Ημερίδας: Ο Γεώργιος Α. Μέγας και η Ελληνική Λαογραφία*, Παράρτημα της «Λαογραφίας», Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία, Αθήνα 2018, 25-34.
446. «Ελληνικά παραδοσιακά παιχνίδια, “Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσοῦων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊν” (Ηράκλειτος, 90, S – Diels 52). Με αφορμή ένα βιβλίο», *Πλάτων (70 έτη από της ιδρύσεως της Εταιρείας Ελλήνων Φιλολόγων)*, 62 (2018), 199-205.

2019

447. «Professor Wolfgang Mieder and Modern Folklore in the United States: The Example of Proverbs», *A Festschrift for Wolfgang Mieder's 75th Birthday Living by the Golden Rule: Mentor Scholar – World Citizen*, A. Nolte – D. F. Mahoney (επιμ.), Peter Lang, Berlin 2019, 259-265.
448. «Εγκώμιο στον Γεράσιμο Ρηγάτο», στο *Γεράσιμος Α. Ρηγάτος: Σαράντα χρόνια συγγραφικό έργο (1979-2019)*, «συλλογές – Αργύρη Βουρνά», Αθήνα 2019, 9-17 [Αναδημοσίευση].
449. «Λίγα Λόγια...» [Προλογικά], στο Ελευθέριος Ν. Σκανδάλης, *Το πέρασμά μου από τη ζωή: Η συνείδηση πάμφωτη σαν καλοκαίρι*, Ινφογνώμων, Αθήνα 2019, 16-18.

450. *Θαύματα της Παναγίας των Μενετών σε έμμετρη απόδοση Καρπαθίων λαϊκών ποιητών. Θαύματα Αγίων στις Μενετές σε πεζό λόγο* [Εκδοτική Επιμέλεια], Γρηγόρη – Εκκλησιαστική Επιτροπή του Κεντρικού Ιερού Ναού Μενετών Καρπάθου «Η Κοίμησης της Θεοτόκου», Αθήνα 2019, 100.
451. «Πρόλογος», στο Ελευθέριος Ν. Σκανδάλης, *Το πέρασμά μου από τη ζωή...*, ό.π, 11-14.
452. «Πρόλογος», στο Ανδρέας Μουντούρης, *Κάρπαθος: Το Νησί της καρδιάς μου*, Αγρίνιο 2019, 7-9.
453. «Εισαγωγικό Σημείωμα», στο Ηλίας Εμμ. Βασιλαράς, *Τα Ακριτικά μου: Καρπαθιακή Λαϊκή Ποίηση*, [Πρόλογος Μ. Γ. Μερακλής], Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου, Σειρά: Κείμενα Λαϊκής Λογοτεχνίας, αρ. 1, Κάρπαθος 2019, 11-12.
454. «Αντί Προλόγου – Κείμενο Ομιλίας», στο Δ. Χατζηγεωργίου, *Ιστορικές πινελιές Μνήμης ενός ξεσηκωμού στις 5 του Οκτώβρη 1944*, [Λεύκωμα], Πειραιάς 2019, 2.
455. «Ο Καθηγητής Δημήτριος Σωτ. Λουκάτος (1908-2003) και η Σύγχρονη Ελληνική Λαογραφία», *Η Κεφαλονίτικη Πρόσδος*, περίοδος Β΄, 32 (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2019), 17-20.
456. «Πρόλογος», στο Ι. Μ. Μαρή, *Εμπειρίες Ζωής: Κάρπαθος – Γερμανία – Αθήνα*, Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα 2019, 9-13.
457. «Προλεγόμενα», στο Β. Ι. Γεργατσούλη, *Η λειτουργικότητα του анеκδοτολογικού λόγου στην κοινωνία της Καρπάθου: Λαογραφικές προεκτάσεις*, Εντύποις, Αθήνα 2019, 9-15.
458. «Laudatio. Αρεοπαγίτης Πάνος Μ. Χατζηπαναγιώτης: Ένας αφανής ανώτατος δικαστικός λειτουργός», *Δωδεκανησιακόν Αρχεῖον* 11 (2019), 331-334.
459. «Δύο πρώην Πρόεδροι του Συλλόγου Πηγαδιωτών Καρπάθου Αττικής με σημαντική προσφορά: Ειρήνη Χριστοδούλου-Λάμπρου – Ασημίνα Ρουμελιώτη-Χατζηγεωργίου», *Δωδεκανησιακόν Αρχεῖον* 11 (2019), 345-349.
460. «Τρία βιβλία του Ανδρέα Ηλ. Μακρή για την Κάρπαθο», [βιβλιοπαρουσίαση], *Δωδεκανησιακόν Αρχεῖον* 11 (2019), 458-463.

461. «Ερασμία-Μαρία Αγγελίδου, Λαογραφικά Θησαυρίσματα Νήσου Λέρου. Οργανισμός Πολιτιστικής Ανάπτυξης Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Δωδεκανήσου, Ρόδος 2010, σσ. 403», [Βιβλιοκρισία], *Δωδεκανησιακόν Αρχείον* 11 (2019), 463-472.
462. «Νεκρολογίες – Επικήδειοι – Επιμνημόσυνοι Λόγοι: Νότα Αλεξιάδη-Γεραπετρίτη, Μιχαήλ Μηννακάκης, Βάσος Μιχ. Ταβερνάρης», *Δωδεκανησιακόν Αρχείον* 11 (2019), 485-490.
463. «Μια ασυνήθιστη ποιητάρικη σύνδεση Επτανήσου και Κύπρου (μέσω σεισμών)», *Κεφαλληνιακά Χρονικά* 19 (2019), 15-35.
464. «†Ιωάννης Σ. Φλογαΐτης, *Λαογραφικά*. Πρόλογος Γεράσιμος Μελάς (Δήμαρχος Απολλωνίων), Εισαγωγή Σπυρίδων Ιω. Φλογαΐτης, Έκδοση Δήμου Απολλωνίων Λευκάδας, Λευκάδα 2004, σσ. 171», [βιβλιοκρισία], *Κεφαλληνιακά Χρονικά* 19 (2019), 449-451.
465. *Πορεία Καλλίδρομος. Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Αριστείδη Δ. Δουλαβέρα* [εκδοτική επιμέλεια], Ινστιτούτο Λαϊκού Πολιτισμού Καρπάθου Τμήματος Φιλολογίας Φιλοσοφικής Σχολής Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών – Αντ. Σταμούλης – Ι. Α. Χαρπαντίδης, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2019, 235.
466. «Εισαγωγικό Σημείωμα», ό.π., 15-17.
467. «Ο καθηγητής Αριστείδης Ν. Δουλαβέρας ως παροιμιολόγος», ό.π., 67-76.
468. «Ο καθηγητής Αριστείδης Ν. Δουλαβέρας και η προσφορά του στην Εκπαίδευση, την Επιστήμη και την Κοινωνία», ό.π., 153-166.
469. «Εργογραφία Αριστείδη Ν. Δουλαβέρα», ό.π., 183-209.

2020

470. «Η συμβολή του Μ. Γ. Βαρβούνη στη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού των Δωδεκανήσων», *Δελτίο Σαμιακών Σπουδών* 5 (2020), 11-17 (Βλ. και λ. 425).

471. «Ομιλία στην Τιμητική Εκδήλωση της Ένωσης Κώων Αθηνών για την Επίτιμη Πρόεδρο Ευαγγελία Κεφαλιανού-Μπούρα», *Το Βήμα της Κω* 2606 (7 Ιανουαρίου 2020), 22.
472. *Τρεις Ιεράρχες και Ελληνική Λαογραφία*, Γρηγόρη, Αθήνα 2020, 80.



ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΛΑΣΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ



ΚΟΜΟΤΗΝΗ
15 ΜΑΪΟΥ
2019
Ώρα: 16.30

ΚΕΝΤΡΙΚΟ
ΑΜΦΙΘΕΑΤΡΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥΠΟΛΗΣ
ΚΟΜΟΤΗΝΗΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ
Ο ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ
ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ:
ΜΕΤΑΞΥ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

ΑΦΙΕΡΩΜΕΝΗ ΣΤΟΝ ΟΜ. ΚΑΘ. ΜΗΝΑ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗ

