

**ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΕΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΕΣ:
ΝΕΕΣ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ - ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ**

ΓΙΑΝΝΗΣ Ν. ΔΡΙΝΗΣ - ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ - ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΣ ΠΟΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ

**ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΕΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΕΣ:
ΝΕΕΣ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ - ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ**

ARS NOVA

2022

Γιάννης Ν. Δρίνης - Βασίλης Νιτσιάκος - Παρασκευάς
Ποτηρόπουλος

*Πολιτιστικές Κληρονομίες: Νέες αναγνώσεις - Κριτικές
προσεγγίσεις*

ΣΕΙΡΑ:

Κριτικές Μελέτες για την Πολιτιστική Κληρονομιά

Κυκλοφόρησε τον Φεβρουάριο του 2022 από
τις εκδόσεις Ars Nova - Γιάννης Κορναράκης
Τζαβέλλα 1, 10681 Αθήνα
Τηλ.: (+0030) 210 3801191
e-mail: arsnova.p@gmail.com

Σχεδιασμός και επιμέλεια έκδοσης:
Εκδόσεις Ars Nova
Επιμέλεια κειμένου: XXXXXXXXXXXXX

Copyright 2022
© εκδόσεις Ars Nova

ISBN: 978-618-xxxx-x-xx

Η πνευματική ιδιοκτησία αποκτάται χωρίς καμιά διατύπωση και χωρίς την ανάγκη ρήτρας απαγορευτικής των προσβολών της. Επισημαίνεται ότι κατά τον Ν. 22121/1993 και κατά τη Διεθνή Σύμβαση της Βέρνης, απαγορεύεται η αναδημοσίευση και γενικά η αναπαραγωγή του παρόντος έργου, με οποιονδήποτε τρόπο, η αποθήκευσή του σε βάση δεδομένων, η αναμετάδοσή του και η ηχογράφηση του με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά, στο πρωτότυπο ή σε μετάφραση ή άλλη διασκευή, χωρίς τη γραπτή άδεια του εκδότη.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

- 9 ΠΡΟΛΟΓΟΣ**
Γιάννης Ν. Δρίνης & Πάρης Ποτηρόπουλος
- 11 ΑΝΤΙ ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ: ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΕΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΕΣ, ΝΕΕΣ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ-ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ**
Βασίλης Νιτσιάκος, Γιάννης Ν. Δρίνης, Πάρης Ποτηρόπουλος
- 19 ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΪΛΗ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ. ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΑΠΟ ΤΗ ΜΕΡΙΑ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ**
Γιάννης Ν. Δρίνης
- 47 ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΟΙΚΕΙΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΕΣ**
Βασίλης Νιτσιάκος
- 63 ΕΠΑΝΑΠΑΤΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΪΛΟ (REPATRIATION AND THE INTANGIBLE)**
Ρόμπερτ Μπάρον
- 97 ΑΠΟ ΤΟ GRAND TOUR ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ: Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΩΝ ΠΡΑΚΤΙΚΩΝ ΘΕΑΣΗΣ ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ**
Ιωάννης Καραχρήστος
- 117 ΟΤΑΝ Η ΥΛΗ ΓΙΝΕΤΑΙ ΑΪΛΗ. ΤΟ ΙΕΡΟ ΔΑΣΟΣ ΩΣ ΤΟΠΙΚΟ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΩΝ «ΚΟΙΝΩΝ» ΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΑΓΑΘΟ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΑΪΛΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ**
Καλλιόπη Στάρα
- 137 «ΑΪΛΗ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΒΙΩΣΙΜΗ ΑΝΑΠΤΥΞΗ: ΕΝΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΕΦΑΡΜΟΓΗΣ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΤΗΣ UNESCO ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΟ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ ΔΙΚΤΥΟ ΓΕΩΠΑΡΚΩΝ UNESCO»**
Γεωργία Κιτσάκη

- 161 ΟΔΟΣ ΠΛΑΝΗΣ: ΙΧΝΗ, ΑΡΝΗΣΗ ΚΑΙ ΑΠΟΥΣΙΑ ΣΤΙΣ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΜΝΗΜΕΙΑΚΟΤΗΤΑΣ**
Άρης Αναγνωστόπουλος
- 179 ΓΙΑ ΤΗ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑΣ: ΤΑ ΝΕΚΡΟΤΑΦΕΙΑ ΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ**
Στυλιάνα Γκαλινίκη & Εσθήρ Σολομών
- 203 «ΤΟ ΧΡΩΣΤΑΜΕ ΣΤΟΥΣ ΠΡΟΓΟΝΟΥΣ ΚΑΙ ΣΤΑ ΠΑΙΔΙΑ ΜΑΣ...» ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΔΙΑΤΡΟΦΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ**
Βασιλική Κράββα
- 227 Η ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ ΤΟΥ ΠΑΝΗΓΥΡΙΟΥ: ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΕΠΙΤΕΛΕΣΗΣ, ΣΥΜΒΟΛΙΣΜΟΙ ΚΑΙ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗ ΜΝΗΜΗ ΣΤΟ «ΠΑΝΗΓΥΡΑΚΙ» ΤΗΣ ΑΡΑΧΩΒΑΣ**
Παρασκευάς Ποτηρόπουλος
- 255 ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ**

Το βιβλίο που κρατάτε στα χέρια σας είναι καρπός των συζητήσεων και των κοινών προβληματισμών μιας παρέας. Ο αρχικός πυρήνας της παρέας αυτής, φοιτητές/-τριες και υποψήφιοι/-ες διδάκτορες του Βασίλη Νιτσιάκου, μύηθηκε στη Λαογραφία και στις ευρύτερες ανθρωπολογικές σπουδές στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Ήταν στα μέσα της δεκαετίας του 2000 όταν αποδεχθήκαμε με χαρά και κάποια ανακούφιση τη δική του ιδέα να συστηματοποιήσουμε τις συναντήσεις μας με τρόπο ώστε να αποτελέσουν ένα είδος αλληλοδιδακτικού φροντιστηρίου σε ζητήματα έρευνας, θεωρίας και μεθοδολογίας που μας απασχολούσαν όλους. Κατά τη διάρκειά τους παρουσιάσαμε την πρόοδο της εργασίας μας και συζητούσαμε όλοι μαζί την πορεία των ερευνών μας. Ήταν η περίοδος που οι περισσότεροι από εμάς βρίσκονταν στη μέση των επιτόπιων ερευνών τους ή καλούνταν να συστηματοποιήσουν τα πορίσματά τους σε εθνογραφικό κείμενο, εμπειρία που επίσης με έθετε αντιμέτωπους/-ες με πληθώρα ζητημάτων.

Αυτές οι συναντήσεις αποτέλεσαν για όλους/-ες μας σταθμό στην πορεία της επιστημονικής μας ωρίμανσης και της προσωπικής μας συγκρότησης. Αν ο όρος «αριστεία» είναι παρεξηγημένος και σε ορισμένες περιπτώσεις πολιτικά κακόσημος, στην περίπτωση της παιδείας που λάβαμε στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, έναν δημόσιο ανώτατο εκπαιδευτικό θεσμό, και ιδιαίτερα στον τομέα Λαογραφίας, ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα.

Στον πρώτο κύκλο συναντήσεών μας το θέμα κοινού ενδιαφέροντος ήταν οι σχέσεις Ανθρωπολογίας και Λαογραφίας. Καρπός των συναντήσεών μας του πρώτου αυτού κύκλου ήταν ο τόμος *Λαογραφία και Ανθρωπολογία, Μια Συμβολή στον Διάλογο*, που εκδόθηκε το 2018 από τις εκδ. Σιδέρη. Ο δεύτερος κύκλος, ολοκληρώνεται με την ανά χείρας έκδοση, η οποία φέρει τον τίτλο *Πολιτιστικές Κληρονομίες-Κριτικές Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Η εισαγωγή που ακολουθεί ήταν το κείμενο που έθετε το πλαίσιο της συζήτησής μας, η οποία κορυφώθηκε με μια διήμερη συνάντηση στις 3-4 Μαρτίου του 2017 στη Θεσσαλονίκη. Επιλέξαμε να το δημοσιεύσουμε αυτούσιο, γιατί και αυτό αντανακλά με τον τρόπο του το κλίμα της συζήτησης, όπως είχε διαμορφωθεί μεταξύ μας, ιδιαίτερα σε μια περίοδο που ακολουθούσε την κορύφωση της οικονομικής κρίσης.

Ο αρχικός αυτός πυρήνας, η παρέα των φοιτητών του τομέα Λαογραφίας, έχει πλέον διευρυνθεί και συνεχίζει να διευρύνεται με συναδέλφους/-ισσες και φίλους/-ες διαφόρων επιστημονικών ειδικοτήτων. Μόνη προϋπόθεση ο σεβασμός του ανοικτού και δημοκρατικού κλίματος διαλόγου που διέπει τις συναντήσεις μας και η έμφαση σε μια συστηματική διεπιστημονική προσέγγιση των ζητημάτων που κάθε φορά τίθενται στο επίκεντρο των συζητήσεών μας. Και τα δύο αφενός γονιμοποιούν την επιστημονική σκέψη και προωθούν την ερευνητική εγρήγορση και αφετέρου τιμούν έμπρακτα την παράδοση της Λαογραφίας, όπως αυτή θεραπεύεται στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Γιάννης Ν. Δρίνης
Πάρης Ποτηρόπουλος
Σεπτέμβριος 2021

Τα τελευταία χρόνια η δημόσια συζήτηση για την πολιτιστική κληρονομιά και τις τοπικές ταυτότητες έχει αναθερμανθεί τόσο στην Ελλάδα όσο και διεθνώς. Το πλαίσιο της συζήτησης ορίζεται από τάσεις που φαινομενικά τουλάχιστον μπορεί να θεωρηθούν αντιφατικές: από τη μια μεριά η ανάδυση των λεγόμενων «δημιουργικών και πολιτιστικών βιομηχανιών» ως ιδιαίτερα προσοδοφόρου τομέα οικονομικής δραστηριότητας¹ και από την άλλη, για παράδειγμα, η ανάγκη των κοινωνικών υποκειμένων και των πολιτικών τους εκφράσεων να προτείνουν εναλλακτικά σχέδια αντιμετώπισης της οικονομικής κρίσης. Αυτά τα τελευταία μπορεί να ποικίλλουν: από προγράμματα εξευγενισμού και ήπιας πολιτικής διαχείρισης των δυνάμεων της αγοράς μέχρι τη διατύπωση ριζοσπαστικών πολιτικών έμπρακτης αμφισβήτησης «από τα κάτω» του κυρίαρχου προτάγματος της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Προκειμένου να δηλωθούν αυτές οι αντιθετικές και, εν πολλοίς, ανταγωνιστικές χρήσεις του όρου –αλλά και για άλλους λόγους που θα μας δοθεί η ευκαιρία να συζητήσουμε αναλυτικότερα– είναι σκόπιμη η κατά περίπτωση χρήση του πληθυντικού αριθμού: *πολιτιστικές κληρονομίες*.

Η εδραίωση των δημόσιων πολιτικών για την πολιτιστική κληρονομιά αποτελεί μέρος της ιστορικής διαμόρφωσης του μεταπολεμικού κόσμου. Τις τελευταίες δεκαετίες, το περιεχόμενο του όρου αλλά και των πολιτικών που σχετίζονται με αυτόν έχουν υποστεί βαθιές αλλαγές σε παγκόσμια κλίμακα ως αποτέλεσμα ευρύτερων ιστορικών μετασχηματισμών. Η έννοια της πολιτιστικής κληρονομιάς, όπως, για παράδειγμα, προσδιορίζεται στα κείμενα και στις πρακτικές της UNESCO, εκτός από μνημεία και ιστορικούς τόπους, περιλαμβάνει πλέον και την άυλη πολιτιστική κληρονομιά, που αναφέρεται σε προφορικές εκφράσεις, παραδόσεις, γνώσεις και τεχνογνωσίες κ.ά. (Σύμβαση

1 Όπως αναφέρει η Λαζαρέτου (2014: 23), «αν και το 2009, το πρώτο έτος μετά το ξέσπασμα της κρίσης, ο όγκος του συνολικού παγκόσμιου εμπορίου συρρικνώθηκε απότομα κατά 10,6%, το παγκόσμιο εξαγωγικό εμπόριο αγαθών και υπηρεσιών πολιτισμού και δημιουργίας συνέχισε να αυξάνεται, με ρυθμό 14,4% κατά μέσο όρο ετησίως την περίοδο 2002-2008. Το 2008 οι εξαγωγές αγαθών και υπηρεσιών του τομέα αποτελούσαν το 2,7% και 4,8% αντίστοιχα του παγκόσμιου όγκου του εξαγωγικού εμπορίου. Στην περίοδο της κρίσης 2007-2011 οι εξαγωγές αγαθών του τομέα συνέχισαν την ανοδική τους πορεία, καταγράφοντας μέσο ετήσιο ρυθμό 3,7%, ενώ οι αντίστοιχες εισαγωγές παρουσίασαν μικρή συρρίκνωση των εισαγωγών κατά -0,08%».

για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς [UNESCO, 2003]), καθώς και την «πολιτισμική ποικιλομορφία», όπως αυτή διαμορφώνεται στον πολιτισμό της καθημερινής ζωής κ.ά. (Σύμβαση για την Προστασία και Προώθηση της Ποικιλομορφίας των Πολιτιστικών Εκφράσεων [UNESCO, 2005]).

Τις δύο τελευταίες δεκαετίες, και κυρίως μετά το ξέσπασμα της παγκόσμιας οικονομικής κρίσης, όλο και περισσότερο προβάλλεται η διασύνδεση της πολιτιστικής κληρονομιάς με την οικονομία και ιδιαίτερα με το αίτημα της ανάπτυξης, όπως και αν αυτή προσδιορίζεται (οικονομική, βιώσιμη, αειφόρος, τοπική, περιφερειακή κλπ.). Είναι χαρακτηριστικός ο όρος «οικονομία της εμπειρίας» που περιγράφει έναν νέο τύπο οικονομικής συμπεριφοράς, στο επίκεντρο της οποίας βρίσκονται το κυνήγι εμπειριών και συγκινήσεων, που έχει ως αποτέλεσμα την ενίσχυση της ζήτησης για πολιτιστικά και δημιουργικά προϊόντα (Pine και Gilmore, 1999), όπως αυτή εκφράζεται, για παράδειγμα, στο πεδίο του τουρισμού.

Οι εξελίξεις αυτές σχετίζονται με τη ραγδαία εξέλιξη της τεχνολογίας της πληροφορίας² που επιτρέπει την κατανάλωση και, κυρίως, τη δημιουργία εικόνων και πολιτισμικών αναπαραστάσεων σε χρόνο μηδέν, τη στροφή στη δημιουργία προϊόντων και υπηρεσιών που να ανταποκρίνονται σε εξατομικευμένες ανάγκες του κάθε καταναλωτή με ιδιαίτερη έμφαση στα προϊόντα με ταυτότητα, καθώς και την επέκταση σε όλο και ευρύτερους πληθυσμούς των δυτικών κυρίως κοινωνιών της ανάγκης για απόκτηση «αυθεντικών εμπειριών».

Είναι γεγονός ότι οι κοινωνίες και οι πολιτισμοί που μελετούσαν οι ανθρωπολόγοι πολύ συχνά βρίσκονταν στο επίκεντρο προγραμμαμάτων «οικονομικής ανάπτυξης».³ Παρ' όλα αυτά, τα τελευταία χρόνια η έννοια της ανάπτυξης ταυτίζεται με την αξιοποίηση του λεγόμενου «πολιτισμικού αποθέματος» ως

2 Η Λαζαρέτου (ό.π.: 6) αναφέρει ότι «[σ]ύμφωνα με την τελευταία έκθεση της Διεθνούς Ένωσης Τηλεπικοινωνιών (2013), 2,7 δισεκατομμύρια άνθρωποι στον πλανήτη έχουν σήμερα πρόσβαση στο διαδίκτυο μέσω υπολογιστή ή κινητού τηλεφώνου, ενώ ο αριθμός των συνδέσεων κινητής τηλεφωνίας ανέρχεται σε 6,8 δισεκατομμύρια. Το 50% του πληθυσμού της γης καλύπτεται από το ευρυζωνικό δίκτυο 3G. Στην ΕΕ-28, το ποσοστό των νοικοκυριών που έχουν σύνδεση με το διαδίκτυο φθάνει το 79% (Eurostat, Δεκέμβριος 2013). Στην Ελλάδα, το ήμισυ του συνολικού πληθυσμού (ηλικίας 16-74 ετών) χρησιμοποιεί ηλεκτρονικό υπολογιστή ή έχει πρόσβαση στο διαδίκτυο. Το ποσοστό αυτό φθάνει το 86% στους νέους ηλικίας μέχρι 24 ετών».

3 Κάτι τέτοιο συνέβη και στην περίπτωση της Ελλάδας, τα χρόνια μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, για παράδειγμα, με την εφαρμογή του σχεδίου Μάρσαλ. Αλλά και η συζήτηση για την αξιοποίηση του πολιτισμού και της πολιτιστικής κληρονομιάς ως αναπτυξιακού παράγοντα δεν είναι καθόλου καινούργια. Αρκεί κανείς να ανατρέξει, για παράδειγμα, σε διάφορες εκδοχές «εφαρμοσμένης λαογραφίας» με πρωταγωνιστές κυρίως εξωακαδημαϊκούς λαογράφους (Αγγελική Χατζημικήλη, Φλωρεντίνη Καλούτσι, Λουκία Ζυγομαλά, κ.ά.) ή στις πολιτικές του ΕΟΤ, του ΕΟΜΜΕΧ και πιο πρόσφατα του Πολιτιστικού Τεχνολογικού Ιδρύματος της πρώην Ελληνικής Τράπεζας Βιομηχανικής Αναπτύξεως ή του διαδόχου του, του Πολιτιστικού Ιδρύματος Ομίλου Πειραιώς.

«αναπτυξιακού πόρου». Όλο και συχνότερα, μάλιστα, λαογράφοι και ανθρωπολόγοι καλούνται να συμμετάσχουν ως εμπειρογνώμονες στη δημιουργία και την εφαρμογή τέτοιων πολιτικών. Ωστόσο, η συγκρότηση των πολιτιστικών κληρονομιών, παρά το γεγονός ότι γίνεται στο όνομα των τοπικών κοινοτήτων και πολιτισμών, αποτελεί προσίδιο χαρακτηριστικό των παγκοσμιοποιητικών τάσεων, καθώς η τοπικοποίηση (localization) είναι ενταγμένη και αυτή με πολλούς τρόπους σε ό,τι ο Herzfeld αποκαλεί «παγκόσμια ιεραρχία της αξίας» (global hierarchy of value) (Herzfeld, 2004: 24).

Οι πολιτιστικές κληρονομίες μπορεί να χρησιμοποιούν υλικά του παρελθόντος, συγκροτούνται όμως και αποκτούν νόημα στο παρόν ως αποτέλεσμα της δράσης πολλών παραγόντων. Με την έννοια αυτή, οι σχετικές με την πολιτιστική κληρονομιά πολιτικές αποτελούν εξ ύπαρχής μια μορφή νέας πολιτισμικής παραγωγής, έναν νέο λόγο περί πολιτισμού, που αρθρώνεται, για παράδειγμα στις διάφορες πολιτικές ταυτότητας, στον τουρισμό, στις πολιτικές για την ανάπτυξη, αλλά και στις διάφορες εκφάνσεις μιας κουλτούρας αξιολόγησης, όπως οι κατάλογοι και τα ευρετήρια πολιτιστικής κληρονομιάς κ.ά.

Η επίκληση της αυθεντικότητας, η οικουμενική αξία της πολιτισμικής ποικιλομορφίας, η ρητή ή άρρητη αναφορά στην «πολιτική ορθότητα» κ.ά. αποτελούν τον κοινό παρονομαστή των λόγων για τον πολιτισμό που συγκροτούν την πολιτισμική κληρονομιά σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης. Η συγκρότηση τέτοιων πολιτιστικών κληρονομιών αποτελεί προϋπόθεση προκειμένου εθνοτικές ομάδες, κοινότητες, περιφέρειες, έθνη-κράτη κλπ., να διεκδικήσουν πειστικά την αναγνώρισή τους ως «πολιτισμένα» και «μοντέρνα», συνδυάζοντας το αίτημα για αξιοποίηση και προβολή της πολιτιστικής κληρονομιάς με εκείνο της ανάπτυξης.

Ως εκ τούτου, η έννοια της πολιτιστικής κληρονομιάς από πολλές απόψεις μπορεί να θεωρηθεί ότι βρίσκεται στον αντίποδα εκείνης της «πολιτιστικής οικειότητας» (cultural intimacy). Πρόκειται, με άλλα λόγια, για τον τρόπο που ο «εαυτός» παρουσιάζεται στους άλλους, είναι μια μορφή «έκθεσης» (exhibition) που είναι διαθέσιμη για αξιολόγηση και αποτίμηση ως προς τη σημασία της σε διάφορα πεδία, π.χ. διεθνείς οργανισμούς, όπως το Συμβούλιο της Ευρώπης και η UNESCO κ.ά. Οι έννοιες και οι πρακτικές της έκθεσης (exhibition) και ο πολιτισμός της αξιολόγησης (audit culture) προβάλλονται σίμερα όλο και συχνότερα ως σύμφυτες με αυτή των πολιτιστικών κληρονομιών.

Για παράδειγμα, στην έννοια της «έκθεσης» μπορεί να ενταχθεί ένα ευρύτατο φάσμα πολιτισμικών πρακτικών: από τα μουσεία μέχρι τις παραστάσεις παραδοσιακών χορών και τα φεστιβάλ λαϊκών και εθνοτικών πολιτισμών, από τα τοπικά και παραδοσιακά διατροφικά προϊόντα, μέχρι τα τηλεοπτικά

προγράμματα που «ανακαλύπτουν τα κρυμμένα μυστικά» των τόπων, από τα προγράμματα εναλλακτικού τουρισμού και τις ιστοσελίδες μέχρι τα blogs που δημοσιεύουν ταξιδιωτικές εμπειρίες «από πρώτο χέρι» και τα περιοδικά τύπου *National Geographic* ή ακόμη και οι διεθνείς κατάλογοι (lists) με τα μνημεία της παγκόσμιας πολιτιστικής κληρονομιάς της ανθρωπότητας της UNESCO.

Ειδικά τα τελευταία χρόνια στην Ελλάδα, λόγω της προϊούσας οικονομικής κρίσης, έχει ενταθεί η συζήτηση για την αξιοποίηση του λεγόμενου «πολιτιστικού αποθέματος» προς όφελος της τοπικής ανάπτυξης, της ανάδειξης της ταυτότητας των τόπων και των εθνών-κρατών σε ένα ανταγωνιστικό παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον. Χαρακτηριστικό, αλλά σίγουρα όχι μοναδικό, παράδειγμα η ανάδειξη του αγροτικού χώρου –κατ’ εξοχήν προνομιακού πεδίου έρευνας της ελληνικής λαογραφίας– σε πολιτιστικό αγαθό: το τοπίο, οικισμένο και μη, τα παραδοσιακά αγροδιατροφικά προϊόντα, οι αγροτικές γιορτές και τα δρώμενα, με τη μορφή μιας προσεκτικά σχεδιασμένης «αγροτικότητας» είναι μερικές από τις όψεις που μπορεί να λάβει η ανάδειξη του αγροτικού χώρου ως πολιτιστικής κληρονομιάς. Κάτι τέτοιο προωθούν και οι πολιτικές της Ευρωπαϊκής Ένωσης, που ευνοούν την ανάδειξη του αγροτικού χώρου όχι μόνο ως παραγωγού αγαθών για μαζική κατανάλωση αλλά και ως «κιβωτού αξιών» που πρέπει να διαφυλαχθούν.

Το κατεχοχίν πεδίο όπου αυτές οι δημόσιες πολιτικές βρίσκουν το πεδίο της έκφρασής τους είναι ο πολιτιστικός τουρισμός, ο αγροτουρισμός, ο εναλλακτικός τουρισμός κ.ά. Κάτι τέτοιο είναι ευνόητο, καθώς οι πολιτιστικές κληρονομίες αποτελούν εξ ορισμού μια επιλεκτική ανάδειξη πολιτισμικών στοιχείων του παρελθόντος και του παρόντος⁴ που μεθ-ερμηνεύονται προκειμένου να παρουσιαστούν ως η πεμπτουσία ταυτοτήτων, γεγονός που τις καθιστά αναπόσπαστο μέρος των τουριστικών πολιτικών. Σε τελική ανάλυση οι πολιτιστικές κληρονομίες είναι απαραίτητες όχι μόνο προκειμένου να δημιουργηθούν τουριστικοί προορισμοί αλλά και για να καταστούν ανταγωνιστικοί ανάμεσα σε πολλούς άλλους.

Έτσι, άμεσα ή έμμεσα, ομολογημένα ή μη, η έννοια της πολιτιστικής κληρονομιάς όλο και περισσότερο προβάλλεται ως συσσωρευτής «προστιθέμενης αξίας», κάτι που δεν αποτελεί μια δευτερεύουσα και παρεμπίπτουσα διάστασή της, αλλά βρίσκεται στον πυρήνα της. Οι τοπικές ταυτότητες και οι τόποι αναδεικνύονται σε προσοδοφόρα brand-name τόσο στο πεδίο του τουρισμού όσο και σε μια παγκόσμια αρένα της λεγόμενης συμβολικής οικονομίας.

4 Η Σύμβαση για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς (UNESCO, 2003) τονίζει με έμφαση ότι επιδιώκει τη διαφύλαξη, μελέτη και ανάδειξη των ζωντανών πολιτιστικών πραγματικοτήτων και των κοινοτήτων που είναι φορείς τους.

Από την άλλη πλευρά, πολλά κινήματα πολιτών με ριζοσπαστική πολιτική κατεύθυνση προβάλλουν επίσης την ανάγκη επανατοπικοποίησης και αξιοποίησης της πολιτιστικής κληρονομιάς προκειμένου να συγκροτήσουν εναλλακτικά σχέδια εξόδου από την κρίση. Συνήθως μάλιστα τα κινήματα αυτά επανεκτιμούν με τρόπο θετικό τις κοινοτικές παραδόσεις και τα συγκριτικά πλεονεκτήματα των τοπικών κοινωνιών μικρής κλίμακας, ανακαλύπτοντας σε αυτά μια πηγή έμπνευσης ή σε ορισμένες περιπτώσεις και ένα μοντέλο κοινωνικής οργάνωσης για την προώθηση της άμεσης δημοκρατίας, της αποανάπτυξης, της χρηστής διαχείρισης των φυσικών πόρων, αλλά και της αντιμετώπισης των χωρικών ανισοτήτων που δημιουργεί η καπιταλιστική ανάπτυξη σε βάρος των, αγροτικών κυρίως, περιφερειών και πολλών αστικών περιοχών κλπ.

Σε ορισμένες, μάλιστα, περιπτώσεις οι ανθρωπολόγοι και οι λαογράφοι εμπλέκονται με τον έναν ή τον άλλον τρόπο στις πολιτικές αυτές πρωτοβουλίες, είτε γιατί είναι οι έρευνές τους και τα κείμενά τους που αναδεικνύουν ορισμένες από τις κοινωνικές και πολιτισμικές πραγματικότητες των παραδοσιακών κοινωνιών του ελληνικού χώρου που σαρώθηκαν από την επέκταση της αγοράς, είτε γιατί συμμετέχουν ενεργά στις πολιτικές αυτές κινήσεις, που συνιστούν ουσιαστικά μια εκδοχή στρατευμένης ανθρωπολογίας στην Ελλάδα της κρίσης.

Στο πλαίσιο αυτό, τα κείμενα του τόμου επιχειρούν να προσεγγίσουν κριτικά αυτές τις έννοιες και τις πρακτικές εστιάζοντας ιδίως στα εξής:

Ποιες πολιτισμικές, κοινωνικές και πολιτικές διαδικασίες καθορίζουν τη συγκρότηση των πολιτιστικών κληρονομιών; Ποιος είναι ο ρόλος των ποικίλης φύσεως πολιτισμικών διαμεσολαβητών (cultural brokers) στις διαδικασίες αυτές;

Έχουν θέση οι ανθρωπολόγοι και οι λαογράφοι στις ομάδες που σχεδιάζουν και εφαρμόζουν προγράμματα τοπικής ανάπτυξης; Ποιος μπορεί να είναι ο ρόλος τους;

Πώς η ανθρωπολογία και η λαογραφία μπορούν να αντιμετωπίσουν την εκτεταμένη χρήση ορισμένων εννοιών-κλειδιών των πορισμάτων τους από ένα ευρύτερο κοινό και διάφορους θεσμούς/φορείς που κινούνται σε εξωακαδημαϊκά πλαίσια, επί των οποίων συνήθως δεν ασκούν καμία επιρροή;

Πώς συγκροτούνται οι διαδικασίες που πιστοποιούν σε ένα ευρύτερο κοινό την αυθεντικότητα και την αξία των πολιτισμικών εκφράσεων;

Ο όρος άυλη πολιτιστική κληρονομιά (intangible cultural heritage) και οι πολιτικές που σχετίζονται με τη μελέτη, διαφύλαξη και ανάδειξή της αποτελούν νέο παράδειγμα;

Μπορεί η πολιτιστική κληρονομιά να αποτελέσει στοιχείο για την ανάπτυξη αντι-ηγεμονικών σχεδίων για την αντιμετώπιση της οικονομικής κρίσης;

Ποιες μπορεί να είναι οι ερευνητικές προτεραιότητες μιας δημόσιας/εφαρμοσμένης ανθρωπολογίας/λαογραφίας στην Ελλάδα σήμερα;

Με ποιον τρόπο συγκροτούνται οι πολιτισμικές αναπαραστάσεις στο πεδίο του πολιτισμικού τουρισμού;

Πώς η ανθρωπολογία και η λαογραφία μπορούν να συνομιλήσουν με την ανάγκη των τοπικών κοινωνιών για επιβίωση και καταπολέμηση της φτώχειας και της ανεργίας, χωρίς να θυσιάσουν τον πυρήνα της επιστημολογικής τους ταυτότητας, την κριτική αντιμετώπιση των πολιτικών του πολιτισμού;

Βασίλης Νιτσιάκος
Πάρης Ποτηρόπουλος
Γιάννης Ν. Δρίνης

Herzfeld, M. (2004), *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago and London: Chicago University Press.

Λαζαρέτου, Σ. (2014), *Η έξυπνη οικονομία: «Πολιτιστικές» και «δημιουργικές» βιομηχανίες στην Ελλάδα. Μπορούν να αποτελέσουν προοπτική εξόδου από την κρίση;*, Δοκίμιο εργασίας No. 175, Τράπεζα της Ελλάδος, Διεύθυνση Οικονομικών Μελετών – Τμήμα Ειδικών Μελετών. Αθήνα, διαθέσιμο στο: <http://www.bankofgreece.gr/BogEkdoseis/Paper2014175.pdf>(πρόσβαση 19/9/2021).

Pine, J. και Gilmore, J. (1999), *The Experience Economy*, Boston: Harvard Business School Press.

UNESCO, (2003), *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, διαθέσιμο στο: <https://ich.unesco.org/en/convention> (πρόσβαση: 19/9/2021).

UNESCO, (2005), *The Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, διαθέσιμο στο: <https://en.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/passeport-convention2005-web2.pdf>(πρόσβαση: 19/9/2021).

ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΪΛΗ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ. ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΑΠΟ ΤΗ ΜΕΡΙΑ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ.

Γάννης Ν. Δρίνης

Είναι μεγάλη χαρά που βρισκόμαστε σήμερα στο φιλόξενο Λαογραφικό και Εθνολογικό Μουσείο Μακεδονίας-Θράκης, σε αυτό τον δεύτερο κύκλο συναντήσεων της ομάδας μας, η οποία πλέον έχει διευρυνθεί. Ο αρχικός πυρήνας της αποτελεί ανάστημα της πλούσιας πνευματικής παρακαταθήκης της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, και ιδιαίτερα του τομέα Λαογραφίας. Και αυτό δεν είναι τυχαίο. Πρόκειται για το ακαδημαϊκό περιβάλλον που μας παρώθησε όλους εμάς που είχαμε την τύχη να διαμορφωθούμε σε αυτό να αντιλαμβανόμαστε τη λαογραφία ως επιστήμη με παράδοση, μεθοδολογία και ερευνητικό πρόγραμμα που την καθιστά αναπόσπαστο μέρος των ευρύτερων ανθρωπολογικών επιστημών, όπως αυτές διαμορφώθηκαν διεθνώς και μεταλαμπαδεύτηκαν στη χώρα μας. Αυτό το πνεύμα ανοιχτών οριζόντων εκ μέρους της λαογραφίας αντανακλάται και στη σύνθεση της ομάδας μας, στους ευρύτερους στόχους που έθεσε με τη δημιουργία της: την προαγωγή του δημιουργικού διεπιστημονικού διαλόγου και τη γονιμοποίηση της εγχώριας συζήτησης με τον σύστοιχο διεθνή προβληματισμό. Ειδικά μάλιστα σε ό,τι αφορά το θέμα της συνάντησής μας, την κριτική προσέγγιση των πολιτιστικών κληρονομιών, νομίζω ότι το πνεύμα ανοιχτών οριζόντων και διεπιστημονικότητας θα σταθεί πολύτιμος αρωγός.

Σκοπός του κεμένου αυτού είναι ο εμπλουτισμός, κατά το μέτρο των δυνατοτήτων μου, της συζήτησής μας με μια κριτική προσέγγιση¹ της Σύμβασης για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς της UNESCO (2003),² που

- 1 Θέλω να επιμείνω στον χαρακτηρισμό «κριτική προσέγγιση». Πώς είναι δυνατόν ένας δημόσιος υπάλληλος που εργάζεται ως λαογράφος στον κατεχοχόν φορέα που καλείται από το 2007 να εφαρμόσει τη Σύμβαση, το Υπουργείο Πολιτισμού, να προσεγγίζει κριτικά αυτό που καλείται να εφαρμόσει ως νόμο του κράτους; Και ποια είναι τα όρια που διακρίνουν τους δύο ρόλους, αυτούς του δημοσίου υπαλλήλου και του λαογράφου, και πώς τα όρια αυτά, όπως και κάθε όριο, είναι ρευστά και διαπερατά στην καθημερινή πράξη; Κατά τη γνώμη μου –που διαμορφώνεται όχι μόνο από μια θέση αρχής: ότι δηλαδή ο επιστήμονας οφείλει να είναι χρήσιμος στο κοινωνικό σύνολο– αλλά και από τη δεκαεξάχρονη σχεδόν εμπειρία στο ελληνικό δημόσιο, η εδραίωση της επαγγελματικής θέσης ενός λαογράφου σε μια δημόσια υπηρεσία είναι δυνατή όχι *παρά* την κριτική προδιάθεση που εξ ορισμού πρέπει να έχει, αλλά ακριβώς *λόγω* αυτής. Ο προβληματισμός που αναπτύσσεται στο κείμενο αυτό σε μεγάλο βαθμό προέκυψε από την καθημερινή τριβή με την εφαρμογή της Σύμβασης και τις συζητήσεις με τις συναδέλφους στο ΥΠΠΟΑ και τον Σίλα Μιχάλακα. Τους/τις ευχαριστώ όλους/ες.
- 2 Στο εξής θα αναφέρομαι σε αυτήν χρησιμοποιώντας απλά τη λέξη «Σύμβαση».

όλο και πιο ορμητικά εισβάλλει τα τελευταία δεκαπέντε χρόνια σε ακαδημαϊκά περιβάλλοντα και κυρίως στις πολιτικές για τη διαχείριση της πολιτιστικής κληρονομιάς, όπως αυτές εφαρμόζονται από τους επίσημους θεσμούς. Στο κείμενο αυτό θα αποπειραθώ να αναδείξω το πλαίσιο δημιουργίας της Σύμβασης για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς αλλά και της αυξανόμενης δημοφιλίας της.

Η ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ ΩΣ ΠΛΑΝΗΤΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Ο Οργανισμός των Ηνωμένων Εθνών για την Εκπαίδευση, την Επιστήμη και τον Πολιτισμό αποτέλεσε καρπό της μεταπολεμικής αισιοδοξίας πως το παγκόσμιο σύστημα μπορεί να στηριχτεί στον αλληλοσεβασμό και την αναγνώριση των θετικών δυνάμεων που συνέχουν την ανθρώπινη φύση, προκειμένου να επιτευχθεί η πολυπόθητη –μετά από δύο καταστροφικούς πολέμους– ειρήνη. Σίγουρα η διάχυτη αισιοδοξία δεν επιβεβαιώθηκε, κάθε άλλο μάλιστα.

Παρ' όλα αυτά, η UNESCO για πολλούς λόγους αναδείχθηκε σε θεσμό παγκόσμιου κύρους και αναμφισβήτητα συνέβαλε στη διαμόρφωση του σύγχρονου κόσμου. Αυτό συνέβη για δύο λόγους: πρώτον, γιατί εξέφρασε σε επίπεδο διεθνούς πολιτικής τη μεταπολεμική στροφή, ειδικά μετά τη δεκαετία του '50, στην κουλτούρα και στην καθιέρωση των δημόσιων πολιτικών για τον πολιτισμό, συμβάλλοντας αποφασιστικά αφενός στην ανάδειξη της πολιτιστικής κληρονομιάς σε απαραίτητο διαβατήριο για την είσοδο των κρατών, ειδικά των νεότευκτων, στη διεθνή κοινωνία της «πολιτισμένης ανθρωπότητας» και αφετέρου ως ενός ιδιαίτερου πεδίου διακυβέρνησης, σε εθνικό και διεθνές επίπεδο. Ο διεθνής οργανισμός σταδιακά ενσωμάτωσε στις πολιτικές του, μεταξύ άλλων, και την ανάγκη που είχε αναδειχθεί ειδικά στην Ευρώπη και την Αμερική μετά τον πόλεμο για τον εκδημοκρατισμό του πολιτισμού και την κατίσχυση μιας πιο ευρείας αντίληψης γι' αυτόν, αίτημα που προήλθε τόσο από τα κινήματα αμφισβήτησης της νεολαίας σε ανατολή και δύση, όσο και από τους απελευθερωτικούς και αντιποικιακούς αγώνες των χωρών της περιφέρειας. Είναι χαρακτηριστικό ότι στην Παγκόσμια Συνδιάσκεψη για την Πολιτιστική Πολιτική που συγκλήθηκε στην πόλη του Μεξικού του 1982 από την UNESCO γίνεται ρητή αναφορά «στον εγγενώς πολιτισμικό χαρακτήρα των εθνικοαπελευθερωτικών κινήματων τα οποία βασίστηκαν στο και κινητοποιήθηκαν από το αίτημα για πολιτιστική ταυτότητα και αξιοπρέπεια» (World Conference on Cultural Policy, Mondiacult, άρθ. 35).

Ο δεύτερος λόγος είναι η άλλη όψη του ίδιου νομίσματος: οι αξιώσεις οικουμενικής ισχύος με τις οποίες περιβλήθηκε η πολιτιστική κληρονομιά ως

προϋπόθεση για τη συμμετοχή στον «πολιτισμένο κόσμο» και τη νεωτερικότητα έδωσαν στις μητροπόλεις του παγκόσμιου συστήματος τη δυνατότητα να προβάλλουν τον δικό τους ηγεμονικό λόγο περί πολιτισμού και να ορίσουν τι είναι μοντέρνο και τι όχι: μοντέρνα ήταν τα κράτη που είχαν προμοντέρνο παρελθόν άξιο να θεωρηθεί πολιτιστική κληρονομιά. Γι' αυτό η πολιτιστική κληρονομιά είναι, πέρα από προθέσεις και διακηρύξεις, ένα πεδίο κατ' εξοχήν πολιτικό όπου συγκροτούνται αναπαραστάσεις του παρελθόντος και, κατά συνέπεια, προβάλλονται σχέσεις δύναμης και ηγεμονίας στο παρόν και στο μέλλον, τόσο σε κοινωνικό επίπεδο όσο και στο πεδίο της διεθνούς πολιτικής.

Η ανάδειξη από την UNESCO της πολιτιστικής κληρονομιάς σε ένα από τα πιο επιδραστικά πεδία δημόσιων πολιτικών σχετίζεται άμεσα με τη σταδιακή κατάρχηση μιας δυτικοκεντρικής εκδοχής της παγκόσμιας ιστορίας και της δυτικής επέκτασης σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης και μάλιστα υπό τον μανδύα της δυτικής πολιτισμικής υπεροχής, που αποπολιτικοποιεί τις σχέσεις δύναμης και ηγεμονίας που διέπουν το διεθνές σύστημα. Και με όλα αυτά δεν εννοείται μόνο η προβολή μιας εκδοχής του πολιτισμού που να νομιμοποιεί τις ηγεμονικές ερμηνείες της παγκόσμιας ιστορίας, αλλά και αυτή καθ' εαυτή η κατάρχηση της νεωτερικής αντίληψης για το παρελθόν ως πολιτιστική κληρονομιά (heritage), που αξιολογείται και αναδεικνύεται ως οικουμενική αξία με κριτήρια που ορίζουν οι κυρίαρχοι λόγοι, αποσκοπώντας στον έλεγχο της πολιτισμικής αλλαγής ή ακόμα και της πολιτισμικής και της πολιτικής σύγκρουσης (Smith, 2015: 139).³

Η Σύμβαση για την Προστασία της Πολιτιστικής Κληρονομιάς (UNESCO, 1972) αντανακλά με πολλούς τρόπους την κυριαρχία των δυτικών ηγεμονικών λόγων περί πολιτιστικής κληρονομιάς. Στην εν λόγω Σύμβαση τις τελευταίες πέντε δεκαετίες αναδεικνύονται τα σημαντικότερα μνημεία του κόσμου (κτίρια, ναοί και ιεροί χώροι εν γένει, αρχαιολογικοί τόποι κ.ά., ενώ από τη δεκαετία του '90 και μετά και τοπία) στα οποία αποδίδεται καθεστώς «εξέχουσας σημασίας» (outstanding value) (Meskell, 2013) στο όνομα της ανθρωπότητας (heritage of humanity). Στη γεωγραφική κατανομή των μνημείων που περιλαμβάνονται στον σχετικό κατάλογο, καθίσταται εμφανής η υπερσυγκέντρωση των μνημείων που τους αναγνωρίζεται το καθεστώς της εξέχουσας σημασίας στις χώρες της Δύσης. Το γεγονός προκύπτει ως καρπός διαδικασιών αξιολόγησης και αποτίμησης που θέσπισε η UNESCO με κριτήρια που προκύπτουν από μια πολιτικά φορτισμένη ερμηνεία της παγκόσμιας ιστορίας και των

3 Χαρακτηριστικό παράδειγμα της πολιτισμικής αξιολόγησης που επέβαλε ο δυτικός ηγεμονικός λόγος είναι βέβαια ο τρόπος που αντιμετωπίστηκε, εξωτικοποιήθηκε ως πολιτισμός ή/και δαιμονοποιήθηκε ως απόλυτη αντίθεση της Δύσης το Ισλάμ και η Ανατολή, όπως μας υπέδειξε ο Edward Said στις μελέτες του για τον οριενταλισμό.

πολιτισμών. Είναι οι δυτικοί ηγεμονικοί λόγοι περί πολιτιστικής κληρονομιάς που αξιολογούν και κατατάσσουν το νεωτερικό και το μη νεωτερικό, και η νεωτερικότητα είναι συνυφασμένη με την αντικειμενοποίηση της πολιτιστικής κληρονομιάς ως κατηγορίας που χρειάζεται μελέτη, προστασία και ανάδειξη. Έτσι, η Δύση αναδεικνύοντας την υπεροχή της όσον αφορά τα μνημεία της πολιτιστικής κληρονομιάς, διαχώριζε τον εαυτό της από τη μη νεωτερικότητα επιβεβαιώνοντας την υπεροχή της και δίνοντάς της και μια εύγλωττη αποτύπωση στον χάρτη ως χωρική και όχι απλά ως χρονική ετερότητα.

Θεμελιώδης προϋπόθεση, σύμφωνα με τις προβλέψεις της Σύμβασης του 1972, για να αναγνωριστεί η εξέχουσα σημασία σε ένα μνημείο είναι να διακρίνεται για την αυθεντικότητα και την ακεραιότητά του (*authenticity and integrity*) (UNESCO, 2017). Η κριτική που ασκήθηκε στην UNESCO αλλά και η αυτοκριτική που διατυπώθηκε στους κόλπους του οργανισμού επικεντρώνεται στο γεγονός ότι η έννοια της «αυθεντικότητας» είναι κατ' εξοχήν δυτικοκεντρική.⁴ Σε πολλούς πολιτισμούς η υλική διάσταση του μνημείου είναι λιγότερο σημαντική ή και καθόλου. Αντιθέτως, πιο σημαντικές είναι οι συλλογικές σχέσεις και οι πρακτικές που είναι ποικιλοτρόπως συνδεδεμένες με το μνημείο.⁵

Ως παράδειγμα για να υποστηριχθεί η, ασφαλώς βάσιμη, άποψη ότι η έννοια της αυθεντικότητας των υλικών τεκμηρίων του παρελθόντος δεν είναι κριτήριο με οικουμενική ισχύ για την αναγνώριση της πολιτιστικής κληρονομιάς, στο όνομα μάλιστα της ανθρωπότητας, προβλήθηκε, μεταξύ άλλων, το παράδειγμα του σιντοϊστικού ναού της θεότητας Αματερασού (Θεάς του Ηλίου) στο Ίσε της νήσου Χόνσου της Ιαπωνίας, που από την αρχαιότητα χτί-

4 Το 2003 ο τότε Γενικός Διευθυντής της UNESCO δήλωνε ότι «όταν προήδρευσα στην Επιτροπή Παγκόσμιας Κληρονομιάς, είχα απόλυτη συνείδηση της ανισοροπίας της γεωγραφικής διασποράς των τόπων στη λίστα Πολιτιστικής Κληρονομιάς, ο Βορράς αντιπροσωπευόταν πολύ περισσότερο. Αυτή η ανισοροπία στην πραγματικότητα αντανάκλα μια αδυναμία του συστήματός μας, το οποίο, όντας αποκλειστικά επικεντρωμένο στην προστασία της υλικής κληρονομιάς, παρέβλεψε την άυλη κληρονομιά και έτσι άφησε εκτός πολλά στοιχεία που εντούτοις είναι θεμελιώδη στον χάρτη της πολιτισμικής ποικιλομορφίας, καθώς συχνά ανήκουν σε πολιτισμούς του Νότου. Δεν υπάρχει άλλος τρόπος να κάνουμε τη δουλειά μας, να προστατεύσουμε την πολιτιστική ποικιλομορφία, παρά να αποδώσουμε την ίδια σημασία στα δύο βασικά της χαρακτηριστικά, την υλική κληρονομιά και την άυλη κληρονομιά» (Akiikawa, 2004: 145).

5 Για το ζήτημα της αυθεντικότητας και της μνημειακότητας καθοριστική αποδείχθηκε η Σύμβαση της Nara (ICOMOS, 1994) στην οποία αποκρυσταλλώθηκε ο σχετικός διεθνής προβληματισμός σχετικά με την ιστορική και πολιτισμική σχετικότητα του όρου της αυθεντικότητας του μνημείου και προκρίθηκε μια πολύ ευρύτερη και ανθρωπολογικά προσανατολισμένη νοηματοδότηση του όρου. Συγκεκριμένα, η έννοια της αυθεντικότητας των υλικών τεκμηρίων του παρελθόντος θεωρήθηκε ότι δεν αποτελεί εγγενές στοιχείο των ίδιων των τεκμηρίων που προκύπτει από ορισμένα «αντικειμενικά» χαρακτηριστικά τους (π.χ. τα υλικά κατασκευής τους, τη χρήση τους κ.ά.), αλλά αποδίδεται στα υλικά τεκμήρια ανάλογα με το ευρύτερο ιστορικό, πολιτισμικό και κοινωνικό περιβάλλον που τα αναδεικνύει ως πολιτιστική κληρονομιά (Munjeri, 2004).

ζεται εκ θεμελίων με τρόπο τελετουργικό κάθε είκοσι χρόνια. Συγκεκριμένα, υποστηρίχτηκε ότι δεν είναι η υλικότητα καθ' εαυτήν που νοσηματοδοτεί τη σημασία του μνημείου, αλλά κάτι πολύ ευρύτερο, το κοινωνικό, πολιτισμικό και ιστορικό πλαίσιο που καθιστά την περιοδική εκ θεμελίων ανακατασκευή του ναού πράξη έμφορτη με συμβολισμούς και νοήματα. Η πράξη της ανακατασκευής και οι σχέσεις που συνδέονται με αυτή συνιστούν πολιτιστική κληρονομιά εξίσου σημαντική με τα «αυθεντικά και ακέραια», όσον αφορά την υλικότητά τους, μνημεία, που έως τότε προβάλλονταν τόσο στο πλαίσιο των πολιτικών της UNESCO όσο και ευρύτερα (Labadi, 2013).

Παρά το γεγονός ότι η εδραίωση του όρου «άυλη πολιτιστική κληρονομιά» συνδέεται άμεσα με την κριτική στην έννοια της «αυθεντικότητας», στα κείμενα της UNESCO ο όρος είχε κάνει την εμφάνισή του ήδη από το 1982 στη γενική συνέλευση της UNESCO στο Μεξικό, πολύ πριν η κριτική αυτή γενικευτεί (Leimgruber, 2010). Παράλληλα, η UNESCO από τη δεκαετία του '50 σε συνεργασία με τον Παγκόσμιο Οργανισμό για την Πνευματική Ιδιοκτησία (WIPO) είχε δώσει ιδιαίτερη έμφαση στην προστασία των πνευματικών δικαιωμάτων της παραδοσιακής λαϊκής γνώσης και δημιουργίας (π.χ. στον τομέα της εθνοβοτανικής, της μουσικής) που, όπως διατεινόταν οι χώρες της περιφέρειας, εκμεταλλευόταν ανεξέλεγκτα η παγκόσμια βιομηχανία. Όπως αποδείχτηκε με αφορμή διάφορες περιπτώσεις ανεξέλεγκτης εμπορικής οικειοποίησης γνώσεων και πρακτικών των παραδοσιακών κοινοτήτων, οι προσπάθειες για τη δημιουργία ενός συστήματος προστασίας των πνευματικών δικαιωμάτων των τελευταίων ήταν σύνθετη υπόθεση, δεδομένης της εγγενούς δυσκολίας του εγχειρήματος αλλά και της σφοδρής αντίθεσης σε κάτι τέτοιο των ισχυρών του παγκόσμιου συστήματος. Ο σχετικός προβληματισμός ενισχύθηκε και από τα όλο και πιο επιτακτικά αιτήματα των ιθαγενών κοινοτήτων να επανακτήσουν τα στοιχεία της πολιτιστικής τους κληρονομιάς, που απόκεινται στα ανθρωπολογικά και λαογραφικά αρχεία και τις βιβλιοθήκες.⁶

Από τη δεκαετία του '80 η UNESCO διαχώρισε τελείως τη στρατηγική της για την πολιτιστική κληρονομιά από τις πολιτικές του WIPO, στρέφοντας το ενδιαφέρον της σε άλλα πεδία και επιδιώκοντας μια πιο ανθρωπολογική προσέγγιση των παραδοσιακών πολιτισμών, η οποία να προσπερνά το ακανθώδες και περίπλοκο ζήτημα των πάσης φύσεως δικαιωμάτων των αυτόχθονων λαών επί της πολιτιστικής τους κληρονομιάς.⁷ Έτσι, η δημιουργία της

6 Στο σημείο αυτό αξίζει να επισημανθεί ότι ειδικά στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, η ακαδημαϊκή κοινότητα, ειδικά η λαογραφική και η ευρύτερη ανθρωπολογική, έχει σημαντική εμπειρία στις δημόσιες πολιτικές για την επανασύνδεση των ιθαγενών κοινοτήτων με την πολιτιστική τους κληρονομιά. Ενδεικτική του επιστημονικού αυτού πεδίου είναι η δουλειά της Jane Anderson (<https://as.nyu.edu/content/nyu-as/as/faculty/jane-anderson.html>).

7 Το 1982 η Γενική Διάσκεψη της UNESCO αποφάσισε να διερευνήσει τη δυνατότητα θέσπισης διεθνούς

Σύμβασης από μια άποψη προκύπτει από την απόπειρα να διαχωριστούν οι πολιτικές για τη διαφύλαξη και ανάδειξη της πολιτιστικής κληρονομιάς από την αξίωση των χωρών της περιφέρειας για την αναγνώριση των πνευματικών δικαιωμάτων και φυσικά των οικονομικών απαιτήσεων, επί της πολιτιστικής κληρονομιάς, όταν αυτή γίνεται αντικείμενο εκμετάλλευσης.⁸

Στο πλαίσιο αυτό, η UNESCO, με μια σειρά διεθνών κειμένων που δεν είχαν όμως δεσμευτικό χαρακτήρα, υπογράμμισε την αξία των λαϊκών πολιτισμών και των παραδόσεων ως πολιτιστικής κληρονομιάς που αξίζει να διαφυλαχθεί σε παγκόσμια κλίμακα, αποφεύγοντας όμως να αναφερθεί έστω και υπαινικτικά στο ζήτημα των πνευματικών δικαιωμάτων. Καρπός του νέου αυτού προσανατολισμού αποτέλεσε η εκ μέρους της υιοθέτηση της Σύστασης για τη Διαφύλαξη του Παραδοσιακού Πολιτισμού και των Λαϊκών Παραδόσεων (Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore) το 1989,⁹ καθώς και άλλων σχετικών προγραμμάτων και κειμένων, που προηγήθηκαν της Σύμβασης για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς, η οποία κυρώθηκε¹⁰ μετά από πολυετείς διαβουλεύσεις το 2003.

νομοθεσίας για την προστασία του λαϊκού πολιτισμού (folklore) από τις παράνομες ενέργειες. Δύο χρόνια αργότερα η επιτροπή που είχε συγκροτηθεί κατέληξε ότι η θέσπιση σχετικής διεθνούς συνθήκης ήταν πρόωπη. Το 1997 ο WIPO και η UNESCO προσπάθησαν εκ νέου να συγκροτήσουν ένα διεθνές κανονιστικό πλαίσιο για την προστασία των λαϊκών πολιτιστικών παραδόσεων, συγκάλεσαν μάλιστα το Παγκόσμιο Φόρουμ για την Προστασία των Λαϊκών Πολιτιστικών Παραδόσεων (folklore). Το συμπέρασμα που κατέληξε το Φόρουμ ήταν ότι μια νομική προσέγγιση που να εμπίπτει στη γενική κατηγορία της προστασίας των πνευματικών δικαιωμάτων δεν ήταν επαρκής, για να διασφαλιστεί η διαφύλαξη των λαϊκών πολιτιστικών παραδόσεων. Ως εκ τούτου, διαπιστώθηκε ότι απαιτείται μια νέα διεθνής συμφωνία για κάτι τέτοιο.

- 8 Φυσικά, η απεμπλοκή της UNESCO από το ζήτημα των νομικών απαιτήσεων επί των γνώσεων και των πρακτικών που σχετίζονται με την παραδοσιακή γνώση κάθε άλλο παρά σημαίνει ότι τα ζητήματα αυτά έχουν πάψει να υφίστανται. Ενδεικτικά και μόνο αναφέρω την περίπτωση του ποτού *agahuasca*, το οποίο κατοχύρωσε μια αμερικανική εταιρεία ως φαρμακευτικό σκεύασμα το 1986, ξεσηκώνοντας θύελλα διαμαρτυριών από τις ιθαγενείς κοινότητες του Αμαζονίου που παρασκευάζουν το ποτό αυτό από το φυτό *banisteriopsis caapi*, χρησιμοποιώντας το για θεραπευτικούς και θρησκευτικούς σκοπούς (Hansen και VanFleet, 2003: 23). Επίσης, την υπόθεση (1992) που σχετίζεται με την εμπορική εκμετάλλευση της ένδειξης *μπασμάτι* για έναν νέο τύπο ρυζιού που παρήγαγαν εταιρείες σε φυτείες στις ΗΠΑ. Οι ιθαγενείς κοινότητες της Ινδίας και του Πακιστάν κατήγγειλαν ως παράνομη οικειοποίηση μιας ένδειξης που είναι συνδεδεμένη με την παραδοσιακή καλλιερπητική γνώση των κοινοτήτων τους (ό.π.: 14).
- 9 Στην εν λόγω σύσταση η λαϊκή παράδοση (folklore) και ο παραδοσιακός πολιτισμός ορίζονται ως «ένα σύνολο δημιουργημάτων μιας πολιτιστικής κοινότητας που βασίζονται στην παράδοση, εκφράζονται από μια ομάδα ή από άτομα και αναγνωρίζεται ότι αντανακλούν τις προσδοκίες της κοινότητας στον βαθμό που αντανακλούν την πολιτιστική και κοινωνική της ταυτότητα. Οι προδιαγραφές και οι αξίες της μεταδίδονται προφορικά, μέσω της μίμησης ή με άλλους τρόπους. Εκφάνσεις της είναι, μεταξύ άλλων, η γλώσσα, η λογοτεχνία, η μουσική, ο χορός, τα παιχνίδια, η μυθολογία, οι τελετές, τα έθιμα, τα χειροτεχνήματα, η αρχιτεκτονική και άλλες τέχνες».
- 10 Αρχικά κυρώθηκε από 50 περίπου χώρες, ενώ σήμερα 178 χώρες είναι κράτη-μέλη της Σύμβασης. Η Ελλάδα προσχώρησε στη Σύμβαση τον Ιανουάριο 2007.

Η Σύμβαση αποτέλεσε κατ' αρχήν καινοτομία σε σχέση με τις μέχρι τότε πολιτικές του οργανισμού, καθώς για πρώτη φορά συγκροτήθηκε ένα διεθνές κείμενο που δεν παρέθετε κάποιες γενικές αρχές, εκφράζοντας απλά παρανέσεις, αλλά διατύπωνε ένα πλαίσιο πολιτικών «για τη μελέτη, τη διαφύλαξη (safeguarding) και την ανάδειξη» της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς. Έτσι, υιοθετούσε, μεταξύ άλλων, τη δημιουργία καταλόγων άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς (lists), κατά τα πρότυπα της Σύμβασης του 1972,¹¹ και συγκροτούσε μια διοικητική δομή και έναν σύνθετο μηχανισμό λήψης αποφάσεων στη βάση της ισότιμης συμμετοχής των κρατών-μελών της Σύμβασης. Τα χρόνια που ακολούθησαν μέχρι και σήμερα ο μηχανισμός αυτός και η δομή που δημιουργήθηκε επρόκειτο να εξειδικεύσουν τη Σύμβαση: εκδίδουν σε τακτική βάση επιχειρησιακές οδηγίες και άλλου είδους κείμενα για την εφαρμογή της εκ μέρους των κρατών μελών, δημιουργώντας δηλαδή ένα σώμα καταστατικών κειμένων, καρπό των ζυμώσεων των κρατών-μελών της Σύμβασης κτλ. Και εξίσου σημαντικό: φροντίζουν για την ανάπτυξη δεξιοτήτων όσον αφορά την εφαρμογή των προβλεπόμενων πολιτικών, δημιουργώντας ένα παγκόσμιο δίκτυο ειδικών, εμπειρογνομόνων, κυβερνητικών επιτετραμμένων, μη κυβερνητικών οργανώσεων κτλ. Μαζί με τους φορείς που είναι επιφορτισμένοι σε εθνικό επίπεδο με την εφαρμογή της Σύμβασης συγκροτούν μια ιδιότυπη κοινότητα, με τη δική της ορολογία και την απαιτούμενη τεχνογνωσία (Brumann, 2015).

Βέβαια, η κοινή αυτή γλώσσα δεν αφορά μόνο την ορολογία που σχετίζεται με την άυλη πολιτιστική κληρονομιά, αλλά επιστρατεύει τον κώδικα επικοινωνίας που χρησιμοποιούν οι διπλωμάτες στις επίσημες επαφές τους, ο οποίος διέπεται όχι μόνο από την ευνόητη διπλωματική αβρότητα, αλλά και από μια αίσθηση πολιτικής ορθότητας, απαραίτητη για να καταστήσει και το πλέον πολιτικά εμπνευσμένο κείμενο λειτουργικό, σε ένα περιβάλλον εξ ορισμού ανταγωνιστικό, όπως η διεθνής πολιτική αρένα. Πρόκειται για μια αίσθηση του τι μπορεί να γίνει δεκτό και τι όχι, τόσο στην ετήσια σύσκεψη των κρατών-μελών της Σύμβασης όσο και στα ενδιάμεσα όργανα που προε-

11 Η Σύμβαση αντιγράφει τη Σύμβαση για την Προστασία της Πολιτιστικής Κληρονομιάς (1972) όσον αφορά τη δημιουργία και τον εμπλουτισμό καταλόγων, τριών για την ακρίβεια, στους οποίους τα κράτη-μέλη της Σύμβασης έχουν τη δυνατότητα να εγγράφουν στοιχεία (elements) άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς. Πρόκειται για τον Αντιπροσωπευτικό Κατάλογο (Representative List), τον Κατάλογο των Καλών πρακτικών για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς, καθώς και τον Κατάλογο των Στοιχείων Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς που χρειάζονται Άμεση Προστασία. Η δημιουργία και ο συνεχής εμπλουτισμός τους μετά από κατάθεση σχετικού φακέλου από τα κράτη-μέλη της Σύμβασης μέσω πολύπλοκων διαδικασιών θεωρήθηκε ότι είναι ο καλύτερος τρόπος για την ανάδειξη της σημασίας της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς σε παγκόσμιο επίπεδο και για την κινητοποίηση των κρατών-μελών της Σύμβασης προκειμένου να συγκροτήσουν πολιτικές για τη διαχείριση της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς στο πνεύμα της Σύμβασης.

τοιμάζουν τις εγγραφές στις διεθνείς λίστες, και πώς μπορεί να προετοιμαστεί μια εγγραφή μέσω των κατάλληλων επαφών, ώστε να διασφαλιστούν η απαιτούμενη συναίνεση, να λειανθούν οι αιχμές, να συμβιβαστούν οι διεθνείς αντιπαλότητες στο πεδίο της πολιτιστικής κληρονομιάς κλπ.

Μια προσεκτική ανάγνωση της Σύμβασης, κυρίως σε σύγκριση με τα διεθνή κείμενα και τις πολιτικές του οργανισμού που προηγήθηκαν, μπορεί να συνοψίσει τις καινοτομίες που εισήγαγε στη μελέτη στη διαφύλαξη¹² αλλά κυρίως στην ανάδειξη της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς ως εξής: Πρώτον, απορρίπτει τελείως την έννοια της αυθεντικότητας και της «εξέχουσας αξίας» (outstanding value) ως κριτήρια για την ένταξη ή μη της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς στις σχετικές πολιτικές. Αντιθέτως, αναγνωρίζει ότι η αλλαγή και ο μετασχηματισμός είναι εγγενή στοιχεία της πολιτιστικής κληρονομιάς και, ως εκ τούτου, σκοπός των πολιτικών δεν είναι το «πάγωμα» (freezing) σε μια ιδεατή αυθεντική εκδοχή της. Δεύτερον, αναδεικνύει τις κοινότητες φορέων (communities of bearers) σε πρωταγωνιστές, καθώς είναι η σημασία που αυτές (και όχι η UNESCO και τα έθνη κράτη στο όνομα της «ανθρωπότητας») αποδίδουν στην πολιτιστική τους κληρονομιά. Σύμφωνα με τη Σύμβαση, κάθε πολιτική για τη μελέτη, διαφύλαξη και ανάδειξη της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς πρέπει να εκπορεύεται από τις κοινότητες φορέων, να αναγνωρίζει τις δικές τους προτεραιότητες και ευαισθησίες κλπ. Τρίτον, αναγνωρίζει ρητά τη σημασία της πολιτιστικής κληρονομιάς για τη βιώσιμη ανάπτυξη των κοινωνιών.

ΓΙΑ ΤΟΝ ΟΡΟ «ΑΪΛΗ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ»

Η δημιουργία του όρου άυλη πολιτιστική κληρονομιά και η διάδοσή του τόσο στο πλαίσιο των πολιτικών της UNESCO όσο και σε ευρύτερα πεδία, στη διεθνή ακαδημαϊκή κοινότητα και αλλού, είναι καρπός της κριτικής που ασκήθηκε αφενός στον δυτικοκεντρικό χαρακτήρα της έννοιας της αυθεντικότητας, με την οποία είναι συνδεδεμένη η έννοια της μνημειακότητας,¹³ και αφετέρου στην

12 Αξίζει να υπογραμμιστεί ότι εισάγεται ο όρος «διαφύλαξη» (safeguarding) και όχι ο όρος «προστασία» (protection), προκειμένου να τονιστεί η διαφορά μεθοδολογίας που απαιτείται όσον αφορά τις πολιτικές για την αειφορία της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς σε σύγκριση με τις πολιτικές για την προστασία των υλικών μνημείων (Blake, 2009).

13 Η έννοια της μνημειακότητας ήταν φανερή και στις πολιτικές της UNESCO για τη λαϊκή πολιτιστική κληρονομιά, που προηγήθηκαν της Σύμβασης. Για παράδειγμα, η λίστα που συγκροτήθηκε με στοιχεία προφορικού πολιτισμού και άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς (τα εγγεγραμμένα στοιχεία στην οποία ήταν τα πρώτα που εγγράφηκαν στον Αντιπροσωπευτικό Κατάλογο της Σύμβασης), έκανε λόγο για «αριστουργήματα», «Masterpieces of Oral and Intangible Culture of Humanity» (Nas, 2002).

Ίδια τη λαογραφία (folklore) ως επιστημονικό κλάδο, αλλά και ως εξωακαδημαϊκή δημόσια πρακτική. Η κριτική αυτή, τόσο στην Ευρώπη όσο και στην Αμερική επικεντρωνόταν στις εξιδανικευτικές και ρομαντικές χρήσεις του λαϊκού πολιτισμού, καθώς και στις ποικίλες χρήσεις του όρου folklore, που σε πολλές περιπτώσεις είχε ταυτιστεί είτε με το αποικιακό παρελθόν (Kuutma, 2016) και με τις πολιτικές χρήσεις της παράδοσης είτε με τη μετατροπή των πολιτισμικών εκφάνσεων σε απλουστευμένα «θεάματα» για το κοινό (φολκλωρισμός). Όπως σημειώνει η Kirshenblatt-Gimblett (1995: 367-380), ο όρος folklore έχει ταυτιστεί με τις επίσημες κρατικές πολιτικές, με την αποικιοκρατία (ειδικά στη Λατινική Αμερική), αλλά και με μια διάχυτη αίσθηση λαϊκισμού.

Ο όρος άυλη πολιτιστική κληρονομιά θεωρήθηκε ότι ήταν πιο εύκολο να εκφράσει τις νέες προσεγγίσεις που η Σύμβαση επιθυμούσε να εισαγάγει, καθώς δεν έφερε τις αρνητικές φορτίσεις που φέρει ο όρος folklore και τα παράγωγά του, και να συμβάλει στη δημιουργία μιας κοινής ορολογίας που να περιγράφει αυτού του είδους την κληρονομιά σε όλες τις γλώσσες του κόσμου. Για τον ίδιο λόγο απορρίφθηκαν και άλλοι συναφείς όροι, όπως «παραδοσιακός πολιτισμός» και «προβιομηχανικός πολιτισμός», οι οποίοι ασφαλώς αντανακλούν μια δεδομένη αντίληψη του ιστορικού χρόνου, τη γραμμική, προοδευτική μετάβαση στη μοντέρνα βιομηχανική εποχή, ενώ εξ ορισμού δεν περιλαμβάνουν τις λαϊκές παραδόσεις των βιομηχανικών κοινωνιών. Για διαφορετικούς, αλλά παρεμφερείς λόγους απορρίφθηκε ο όρος «προφορικός πολιτισμός», καθώς θεωρήθηκε ότι είναι μονοδιάστατος και περιοριστικός, αφού απέρριπτε μεγάλο μέρος των παραδόσεων των λεγόμενων εγγράμματων κοινωνιών.¹⁴

Στη σχετική συζήτηση που προηγήθηκε στους κόλπους της UNESCO και ειδικά μεταξύ των γαλλόφωνων χωρών είχε προταχθεί η ανάγκη για τη χρήση ενός όρου που θα υπερέβαινε τις πολιτικές και άλλες κακόσημες χρήσεις με τις οποίες ήταν συνδεδεμένος ο όρος folklore. Το υπόδειγμα της Σύμβασης για την Προστασία της Πολιτιστικής Κληρονομιάς του 1972 έδωσε τον τόνο στη σχετική συζήτηση λειτουργώντας ως επιτυχημένο παράδειγμα. Παρ' όλα αυτά, η αντικατάσταση του όρου folklore δεν ήταν καθόλου ομόθυμη στους

14 Το 2000, την περίοδο δηλαδή που κυοφορούνταν η Σύμβαση, η UNESCO διεξήγαγε έρευνα σχετικά με την ανάγκη δημιουργίας ενός διεθνούς δεσμευτικού κειμένου για τη διαφύλαξη της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς. Μεταξύ των ερωτημάτων που έθετε η έρευνα ήταν και η διερεύνηση της ορολογίας που χρησιμοποιούσαν διάφοροι θεσμοί (κρατικοί οργανισμοί, μη κυβερνητικές οργανώσεις κλπ.) που διαχειρίζονταν, ή τι ονομάστηκε άυλη πολιτιστική κληρονομιά. Στην έρευνα τέθηκαν προς διαβούλευση όροι όπως intangible cultural heritage, folklore, traditional knowledge, indigenous knowledge, oral heritage. Μια επιτροπή εμπειρογνομόνων που συνεδρίασε στο Τορίνο την ίδια χρονιά επεξεργάστηκε τα πορίσματα της έρευνας, τα οποία αποτέλεσαν και το πλαίσιο για τη δημιουργία της Σύμβασης. Ωστόσο, η ορολογία και κυρίως οι ακριβείς εννοιολογήσεις των όρων αποτέλεσαν ακανθώδες ζήτημα των διαπραγματεύσεων που προηγήθηκαν της δημιουργίας της Σύμβασης.

κόλπους των αγγλόφωνων χωρών, πολλές από τις οποίες επέμειναν στη διατήρησή του (McCann, κ.ά. 2001: 60· Kuutma, κ.ά. 2016).

Η αισιοδοξία για την επικράτηση ενός και μόνου όρου αποκαθαρμένου από τα «φαντάσματα»¹⁵ του εθνοκεντρισμού και του φολκλορισμού δεν επιβεβαιώθηκε (Labadi, 2013). Και αυτό συμβαίνει όχι μόνο γιατί δεν είναι δυνατόν να μεταφραστεί ο χαρακτηρισμός *intangible* σε όλες τις γλώσσες με τη σημασία που έχει στην αγγλική, αυξάνοντας έτσι τις παρανοήσεις και τις λεπτές νοηματικές διαφορές,¹⁶ αλλά κυρίως γιατί η εισαγωγή ενός νέου όρου αποδείχτηκε ότι δεν είναι καθόλου αρκετή για να ξεπεραστούν οι εθνοκεντρικές και άλλες καταχρήσεις με τις οποίες όντως ταυτίστηκαν σε πολλές περιπτώσεις οι όροι λαογραφία (*folklore*) και λαϊκός/παραδοσιακός πολιτισμός.

Παράλληλα, ενώ ο όρος υποτίθεται ότι θα υπερέβαινε τις δυτικοκεντρικές και εθνοκεντρικές προδιαθέσεις, στην πραγματικότητα εδραίωσε τη διχοστασία υλικού και μη υλικού ως αυτόνομων κατηγοριών στις πολιτικές της UNESCO. Παρά το γεγονός ότι η Σύμβαση τονίζει το γεγονός πως άυλες και υλικές εκφάνσεις της πολιτιστικής κληρονομιάς αλλά και η φύση συμπλέκονται αξεδιάλυτα, όλο και πληθαίνουν οι φωνές εκείνες, που επισημαίνουν ότι ανεξάρτητα από τις προθέσεις των εμπνευστών της Σύμβασης, ο τρόπος που αυτή ερμηνεύεται και εφαρμόζεται προωθεί, αν δεν επιβάλλει διά της πλαγίας οδού, μια τέτοια αντιστικτική αντίληψη για τον πολιτισμό.

Αν μάλιστα λάβει κανείς υπ' όψιν του και την ύπαρξη της Σύμβασης του 1972, τότε ως τρίτη κατηγορία προστίθεται και η λεγόμενη φυσική πολιτιστική κληρονομιά, στην οποία κυρίως περιλαμβάνονται αρχαιολογικοί χώροι, μνημεία, κτήρια και, από το 1992 και έπειτα, πολιτισμικά τοπία (UNESCO, 2017). Κάτι τέτοιο σε κάθε περίπτωση έρχεται σε αντίθεση όχι μόνο με την παγκόσμια εθνογραφική εμπειρία, αλλά και με το θεωρητικό κεκτημένο των ανθρωπολογικών σπουδών, που όχι μόνο αμφισβητούν την καρτεσιανή διχοστασία μεταξύ υλικού και μη υλικού, αλλά και αναδεικνύουν τη διαλεκτική σχέση μεταξύ χώρου και χρόνου/ιστορίας, ως πολιτισμικών και κοινωνικών κατηγοριών (Anttonen, 2018: 55· Leimgruber, 2010, όπου και επισκόπηση της σχετικής ανθρωπολογικής

15 Ο Αμερικανός λαογράφος R.D. Abrahams (1993) χρησιμοποίησε τον χαρακτηρισμό «φαντάσματα» για να αποδώσει τη στενή σύνδεση μεταξύ λαογραφίας και αναδυόμενων ρομαντικών εθνικισμών κατά τον 18ο και 19ο αιώνα.

16 Στα ελληνικά για παράδειγμα ο όρος *intangible* αποδόθηκε στην επίσημη μετάφραση της Σύμβασης ως άυλος/η, όρος που ασφαλώς διαδόθηκε στο ελληνικό κοινό. Εντούτοις ο όρος δεν μεταδίδει το νόημα του όρου *intangible* στην αγγλική γλώσσα, που σημαίνει περισσότερο «μη άπτός». Ο ελληνικός όρος άυλος/η αντιστοιχεί στον αγγλικό όρο *immaterial* γεγονός που δείχνει να επιτείνει τη σύγχυση από τη διάκριση μεταξύ υλικής και άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, που διαφάνεται στις πολιτικές της UNESCO.

κριτικής). Οι κατηγοριοποιήσεις του πολιτισμού, αν αναλογιστεί κανείς μάλιστα ότι συνδυάζονται και με τη μέθοδο της καταλογογράφησης (listing), αναπαράγουν μια από τις ερευνητικές πρακτικές για τις οποίες η λαογραφία είχε δεχτεί αυστηρή κριτική: την αυθαίρετη οργάνωση της λεγόμενης «λαογραφικής ύλης» με τη μορφή θεματικών λημμάτων που αδυνατούσαν να αντιμετωπίσουν τον πολιτισμό και την κοινωνία που τον δημιουργεί ως σύνολο.

Όπως όμως ήδη επισημάναμε, η καινοτομία σε σχέση με τις προηγούμενες πολιτικές της UNESCO δεν έγκειται μόνο στην εισαγωγή του χαρακτηρισμού «άυλη», αλλά και στη γενίκευση της χρήσης του όρου «πολιτιστική κληρονομιά» προκειμένου να περιγραφούν κοινωνικές και πολιτισμικές εκφάνσεις που μέχρι τότε περιγράφονταν με τους όρους λαϊκός πολιτισμός, λαογραφία (folklore) και παράδοση.

Η ίδια η κατίσχυση της έννοιας της «πολιτιστικής κληρονομιάς» και όχι εκείνη του λαϊκού ή παραδοσιακού πολιτισμού από μια άποψη αναπαράγει αυτό που υποτίθεται ότι η Σύμβαση αντιμάχεται: την υπέρβαση των δυτικών ηγεμονικών αναπαραστάσεων. Και αυτό γιατί προβάλλει μια ιστορικά δημιουργημένη στις δυτικές ελίτ αντίληψη του πολιτισμού όχι ως καθολικής συνθήκης ύπαρξης και κατοίκησης (dwelling) στον κόσμο, αλλά ως απομονωμένα από το κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον τους «στοιχεία» (elements) τα οποία «κατέχονται» από «φορείς» (bearers) -η Σύμβαση τις αποκαλεί «κοινοτόπτες φορέων»- και τα οποία, για να διαφυλαχθούν και να αναδειχθούν γίνονται ή πρέπει να γίνονται αντικείμενα πολιτικών. Οι κοινότητες αντιμετωπίζονται ως «κάτοχοι» προσεκτικά επιλεγμένων πολιτισμικών εκφάνσεων, αλλά και ως ενεργοί συμμετοχοί στον σχεδιασμό και την εφαρμογή των πολιτικών αυτών και γενικά στη συγκρότηση των λόγων περί κληρονομιάς. Καθίστανται κατά κάποιο τρόπο εξωτερικοί παρατηρητές μιας αντικειμενοποιημένης πραγματικότητας. Έτσι, καλούνται να αναδείξουν τις δικές τους αναπαραστάσεις για την πολιτιστική κληρονομιά της οποίας αναγνωρίζονται ως κάτοχοι, να τη διαφυλάξουν και να την αναδείξουν, στο πλαίσιο πάντα των πολιτικών που ορίζει η Σύμβαση.

Έτσι, οι πολιτισμικές ταυτότητες, οι κοινωνικές σχέσεις, η ίδια η πολιτισμική αλλαγή, και φυσικά οι οικονομικές και πολιτικές χρήσεις της παράδοσης, στο όνομα των κοινοτήτων πάντοτε, αναδεικνύονται σε ένα νέο πεδίο διακυβέρνησης, με την έννοια της σχεδιασμένης συγκρότησης λόγων, των εικόνων περιλαμβανομένων, και πολιτικών περί πολιτισμού στις οποίες καλούνται να συμμετάσχουν και οι ίδιες οι κοινότητες. Και αυτή η συμμετοχή των κοινοτήτων, πραγματική ή κατ' επίφαση, είναι που συχνά επαναφέρει, ανεξάρτητα από τις προθέσεις της Σύμβασης ως διεθνούς κεμένου, και την

απαγορευμένη έννοια της «αυθεντικότητας»: ο λόγος των κοινοτήτων και η συμμετοχή τους στις διαδικασίες εγγραφής στοιχείων στους διεθνείς καταλόγους προβάλλεται ως εκφραστής μιας «γνήσιας» και «αυθεντικής» εμπειρίας της πολιτιστικής κληρονομιάς.

Την ίδια στιγμή μάλιστα που απορρίπτεται το κριτήριο της αυθεντικότητας και της εξέχουσας σημασίας για την ένταξη των στοιχείων άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς στις λίστες που προβλέπει η Σύμβαση, εκ των πραγμάτων δημιουργείται ένα σύνολο πολιτισμικών εκφάνσεων, όσων δηλαδή έχουν εγγραφεί στις λίστες της, που αναδεικνύονται σε πολιτιστική κληρονομιά, εθνική αλλά και τοπική/κοινοτική ταυτόχρονα (Denes, 2017), αποκτώντας ιδιαίτερη ορατότητα και παγκόσμιο κύρος. Οι λίστες έτσι αναδεικνύονται σε ένα νέο βιότοπο όπου οι πολιτισμικές εκδηλώσεις αποκτούν το ιδιαίτερο νόημά τους ως στοιχεία, πλέον, της πολιτιστικής κληρονομιάς.

Όπως παρατηρούν μελετητές της Σύμβασης, η παραγωγή και η διακίνηση αναπαραστάσεων κάθε είδους, κειμένων και εικόνων (π.χ., φωτογραφιών και βίντεο) στο διαδίκτυο (π.χ. στον ιστότοπο της UNESCO αλλά και στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης κ.α.), από τις ίδιες τις κοινότητες φορέων ή στο όνομά τους αναπαράγει ό,τι η Σύμβαση ξορκίζει με όλα τα μέσα: μια διάχυτη «ψευδαίσθηση αυθεντικότητας» (Skounti, 2009) και τοπικότητας. Τα βίντεο που συνοδεύουν τους φακέλους εγγραφής των στοιχείων άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς στους καταλόγους αποτελούν μια από τις πιο δημοφιλείς κατηγορίες υλικού της UNESCO που μπορεί κανείς να βρει κάτω στο διαδίκτυο. Είναι ενδιαφέρον μάλιστα ότι από τις 40.181.000 θεάσεις (views) που είχαν τα βίντεο της UNESCO περισσότερες από τις μισές, οι 29.500.000, αφορούσαν βίντεο που σχετίζονται με τα εγγεγραμμένα στοιχεία άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς (Sicard, 2018: 71).

Η ορατότητα και η διάκριση βρίσκονται πίσω από την αυξανόμενη δημοφιλία της Σύμβασης σε έναν κόσμο που κυριαρχείται από μια «κουλτούρα αξιολόγησης», στην οποία κερδισμένοι είναι εκείνοι που μπορούν να τεκμηριώσουν το δικαίωμα στην «ορατότητα» μέσω της κληρονομιάς, εκείνοι που αναγνωρίζονται ως ψηφίδα στο μωσαϊκό της παγκόσμιας ποικιλομορφίας και γίνονται ορατοί ως υποκείμενο «με όνομα και ιδιαίτερο τρόπο ζωής, δηλαδή με πολιτισμό» (Comaroff και Comaroff, 2009). Η πολιτιστική κληρονομιά είναι εξορισμού μια μορφή έκθεσης (Kirshenblatt-Gimblett, 1995: 369), έχει τη δύναμη να ονομάζει, να καθιστά ορατό ό,τι διαφορετικά θα ήταν καταδικασμένο να παραμείνει στη λησμονιά ή στην ανωνυμία της μη-διάκρισης. Και μη διάκριση σημαίνει απαλλοτρίωση του δικαιώματος στον «πολιτισμό» ως διαβατήριο για την είσοδο στον σύγχρονο κόσμο.

Αξίζει όμως να αναρωτηθούμε πώς συγκροτούνται οι πολιτιστικές κληρονομίες ποιος κάνει σε τελική ανάλυση τις επιλογές για τις εκφάνσεις τους που προβάλλονται στο πλαίσιο της Σύμβασης, δεδομένου μάλιστα ότι συμβαλλόμενα μέρη δεν είναι οι κοινότητες αλλά τα κράτη. Στην πραγματικότητα οι επιλογές αυτές ελάχιστα, σε ορισμένες περιπτώσεις καθόλου, δεν ελέγχονται από τις κοινότητες, καθώς τα στοιχεία άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς επιλέγονται μέσα από ένα αυστηρό –και γι' αυτό υποτίθεται αξιόπιστο– σύστημα διαδοχικών επιλογών κρατικών και υπερεθνικών, που καταλήγει στην εγγραφή (ή την απόρριψη της εγγραφής) των «στοιχείων» στις λίστες. Οι προτάσεις για εγγραφή στοιχείων άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς σε έναν από τους τρεις καταλόγους και γενικότερα για την υπαγωγή τους στις πολιτικές της UNESCO υποβάλλονται από τα κράτη-μέλη της Σύμβασης, αποτελούν επιλογές και μάλιστα πολύ προσεκτικές εκ μέρους των επίσημων κρατικών θεσμών που σε κάθε χώρα είναι επιφορτισμένοι με την εφαρμογή της Σύμβασης.

Τα κριτήρια των επιλογών, αν δεν είναι αμιγώς πολιτικά, σίγουρα λαμβάνουν υπόψη πρώτα τις πολλές πολιτικές διαστάσεις της πολιτιστικής κληρονομιάς, τη διεθνή θέση της κάθε χώρας, την όποια διεθνή της πολιτιστική πολιτική, την προβολή που επιθυμεί να έχει σε διεθνές επίπεδο κ.ά. Πάνω από όλα όμως λαμβάνουν υπ' όψιν την αίσθηση πολιτικής ορθότητας που διαπερνάει τη Σύμβαση από την πρώτη λέξη μέχρι την τελευταία (Labadi, 2013). Επίσης, γεγονός που δείχνει συχνά να υποβαθμίζεται, αυστηρό μηχανισμό αξιολόγησης αποτελεί και το κοινό περί κληρονομιάς αίσθημα, που έχει διαμορφωθεί υπό την καθοριστική επίδραση των ηγεμονικών μηχανισμών, όπως η εκπαίδευση, τα μέσα μαζικής ενημέρωσης κλπ., τα οποία διαμορφώνουν μια συλλογική κοσμοεικόνα, ένα είδωλο για το ποιοι είμαστε, ποια είναι η θέση μας στον κόσμο και πώς θέλουμε να μας αναγνωρίζουν οι άλλοι.

Σε παρεμφερέες πλαίσιο πρέπει να εξεταστεί και το γεγονός ότι τα στοιχεία της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς που εντάσσονται στις λίστες της UNESCO σχετίζονται με μια εορταστική και κάπως «ψυχαγωγική» εκδοχή του πολιτισμού. Αυτό φυσικά συνάδει με την ανάδειξη των λόγων περί πολιτιστικής κληρονομιάς, ως κατ' εξοχήν προϊόν προς εξαγωγή, την ίδια στιγμή μάλιστα που η λαογραφία καλείται να απαντήσει στις αιτιάσεις ότι αποδίδει μια εκρομαντισμένη και ωραιοποιημένη εκδοχή της παράδοσης (π.χ. Labadi, ό.π.).

Η άυλη πολιτιστική κληρονομιά, όπως αναδεικνύεται στο πλαίσιο της Σύμβασης, είναι κυρίως αποτέλεσμα της δράσης επίσημων φορέων, κρατικών ή μη, που είναι αρμόδιοι να σχεδιάζουν και να εφαρμόζουν πολιτικές στον τομέα του

πολιτισμού. Παρ' όλα αυτά, τα κράτη αλλά και οι λοιποί θεσμοί (ΜΚΟ, ερευνητικά κέντρα, ανεξάρτητοι εμπειρογνώμονες, διαπιστευμένοι στην UNESCO φορείς κλπ.) εμφανίζονται στο πλαίσιο της Σύμβασης ως ουδέτεροι διαμεσολαβητές μεταξύ αφενός των «κοινοτήτων φορέων» που αποτελούν τους κατόχους της πολιτιστικής κληρονομιάς και αφετέρου της UNESCO. Ενώ έχει ασκηθεί συστηματική κριτική στις καταχρήσεις της λαογραφίας στο πλαίσιο της συγκρότησης εθνικών κρατών και των ιδεολογιών τους, η Σύμβαση ουδετεροποιεί τις πρόδηλες πολιτικές χρήσεις της πολιτιστικής κληρονομιάς, σε όλα τα επίπεδα, από το τοπικό μέχρι το διεθνές, χρήσεις οι οποίες τίθενται στην υπηρεσία των κρατικών πολιτικών για την ανάδειξη του πολιτισμού ως εθνικού κεφαλαίου. Παρά το γεγονός ότι η Σύμβαση με διάφορους τρόπους δίνει προτεραιότητα στις διακρατικές συνεργασίες για την ανάδειξη στοιχείων πολιτιστικής κληρονομιάς που έχουν υπερεθνικό χαρακτήρα, ο καίριος ρόλος των κρατικών πολιτικών παραμένει. Μάλιστα είναι σε τέτοιο βαθμό καθοριστικός που σε πολλές περιπτώσεις η άυλη πολιτιστική κληρονομιά γίνεται ένα ακόμα πεδίο διεθνών αντιπαραθέσεων και διπλωματικών εντάσεων με επίδικο την πολιτιστική κληρονομιά και τους «γνήσιους κατόχους της» (Stefano και Davis, 2017: 49).

Οι έννοια της «κοινότητας» στα κείμενα της UNESCO κάνει την εμφάνισή της στη Σύμβαση για την Προστασία της Πολιτιστικής Κληρονομιάς (1972). Στο πλαίσιο της τις περισσότερες φορές με τον όρο αυτό δηλώνεται η «παγκόσμια κοινότητα» και η «ανθρωπότητα» και πολύ λιγότερο η κοινότητα με την έννοια που χρησιμοποιείται στη Σύμβαση για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς, δηλαδή αυτή των φορέων της κληρονομιάς. Απεναντίας από το πρώτο άρθρο τονίζεται ο ρόλος που διαδραματίζουν οι κοινότητες στη «δημιουργία, διαφύλαξη, διατήρηση και αναδημιουργία της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς». Εντούτοις, στο άρθρο 2, το οποίο είναι αφιερωμένο στην επεξήγηση των εννοιών που χρησιμοποιούνται στη Σύμβαση, δεν περιλαμβάνεται ο όρος «κοινότητα», σε αντίθεση με τους όρους άυλη πολιτιστική κληρονομιά, διαφύλαξη κ.ά.

Η αρχή που διαπνέει τη Σύμβαση είναι ότι απαραίτητη προϋπόθεση για την εφαρμογή της κατά περίπτωση είναι η ύπαρξη μιας κοινότητας φορέων (community of bearers) που να αναγνωρίζει το στοιχείο άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς ως μέρος της ταυτότητάς της. Οι κοινότητες φορέων της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς είναι οι «κάτοχοι της κληρονομιάς» και, ως εκ τούτου, κάθε πολιτική που σχετίζεται με τη μελέτη, ανάδειξη και διαφύλαξη της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς πρέπει απαραιτήτως να έχει τη συναίνεσή τους¹⁷, και ακόμα περισσότερο την ενεργό συμμετοχή τους. Εντούτοις, ούτε

17 Η συναίνεση αυτή πιστοποιείται με επιστολές που συνυποβάλλουν τα μέλη των κοινοτήτων-φορέων

στην ίδια τη Σύμβαση ούτε στα κείμενα που εξειδικεύουν τις σχετικές πολιτικές (επιχειρησιακές οδηγίες για την εφαρμογή της), αλλά ούτε και στο σώμα των οδηγιών που λαμβάνουν οι εκπαιδευμένοι εμπειρογνώμονες της UNESCO που επιβουλεύονται τα κράτη-μέλη να εφαρμόσουν τη Σύμβαση δεν φαίνεται να τίθενται υπό συζήτηση ζητήματα που αφορούν τη φύση των κοινοτήτων, όπως και αν αυτές εννοιολογούνται, στον σύγχρονο κόσμο.

Εκείνο που είναι σαφές είναι ότι η Σύμβαση υιοθετεί μια απεδαφοποιημένη προσέγγιση της κοινότητας, δεδομένου ότι πουθενά δεν κάνει την παραμικρή αναφορά στη σύνδεση τόπου, ταυτότητας και πολιτιστικής κληρονομιάς ή πολιτισμού, προκρίνοντας, έστω και χωρίς να το δηλώνει ανοιχτά, πιο δυναμικές αντιλήψεις για την πολιτιστική κληρονομιά και τις ταυτότητες. Αξίζει στο σημείο αυτό να παρατηρήσει κανείς ότι οι αντιλήψεις αυτές της Σύμβασης για τη φύση των κοινοτήτων εναρμονίζονται με τη στροφή της αμερικανικής κυρίως ανθρωπολογίας στη μελέτη των περίπλοκων χωρικών και άλλων δικτύων (διαδραστικές τεχνολογίες, μετααποικιακές κουλτούρες, μετακινήσεις πληθυσμών κ.ά.), στην κριτική της έννοιας του πολιτισμού και σε αυτό που ονομάστηκε «ισομορφισμός» τόπου και πολιτισμού, της ταύτισης δηλαδή των πολιτισμών με έναν φυσικό χώρο όπου υποτίθεται ότι ανήκουν (Gurta και Ferguson, 1992· Appadurai, 1996: 178).

Παρ' όλα αυτά, το ερώτημα που τίθεται είναι γιατί, ενώ είναι σαφής ο προσανατολισμός της Σύμβασης σε μια ανοικτή και απεδαφοποιημένη αντίληψη για τις κοινότητες, η πλειονότητα των εγγραφών προβάλλουν τα στοιχεία της πολιτιστικής κληρονομιάς ως εγγενή στοιχεία του τόπου. Η αιτία της αντίφασης συνήθως αποδίδεται στην προφανή εμμονή των κρατών-μελών σε μια οργανική εκδοχή του πολιτισμού ως συνυφασμένου με το ίδιο το έθνος-κράτος, που βέβαια ευνοεί την ανάδειξη της πολιτιστικής κληρονομιάς ως αποδεικτικού εθνικής ιθαγένειας και ταυτότητας. Η διαπίστωση αυτή ασφαλώς ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, καθώς δεν είναι καθόλου λίγες οι περιπτώσεις που με αφορμή την εγγραφή ενός στοιχείου άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, ήρθαν στην επιφάνεια οι στρατηγικές βλέψεις των κρατών και οι αντιπαραθέσεις με τους ανταγωνιστές τους.

Άλλοτε, η αντίφαση αποδίδεται στο γεγονός ότι η UNESCO διασυνδέει την άυλη πολιτιστική κληρονομιά με την ανάπτυξη, υπονοώντας πως αυτό επιτείνει μια «τοποκεντρική» αντίληψη για την πολιτιστική κληρονομιά που δεν

των στοιχείων άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, επιστολές οι οποίες συνοψίζονται με τους φακέλους υποψηφιότητας των στοιχείων άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς σε μία από τις λίστες που προβλέπει η Σύμβαση.

συνάδει με το πνεύμα των δημιουργών της Σύμβασης (π.χ. Bortolotto, 2017).¹⁸ Ωστόσο, τα φαινόμενα που με τρόπο συνήθως γενικευτικό αποδίδονται με τον όρο «παγκοσμιοποίηση» (π.χ. οι ποικίλες κινητικότητες των πληθυσμών, η χωροχρονική συμπίεση, η μεταφορά του δημόσιου χώρου στο διαδίκτυο, οι ρευστές και υβριδικές πολιτισμικές ταυτότητες, διασπορικές, διασυνοριακές κλπ.), δεν είναι καθόλου ασυμβίβαστα με τις τάσεις (επανα)τοπικοποίησης και ανάδειξης της ταυτότητας των τόπων και των περιφερειών (regions), ως κόμβων σε ένα παγκόσμιο δίκτυο συμβολισμών και νοημάτων που αποδίδει υψηλή αξία στην παράδοση και την τοπικότητα.

Χαρακτηριστικός της υβριδικής φύσης των τάσεων αυτών είναι ο όρος glocalization, που αποτελεί συμφυρμό των όρων globalization (παγκοσμιοποίηση) και localization (τοπικοποίηση) και δηλώνει ακριβώς την κατασκευή τοπικότητας μέσω της αξιοποίησης παγκόσμιων ροών ιδεών και πληροφόρησης (Niedermüller, 1999). Το, φαινομενικά πάντοτε, παράδοξο είναι ότι οι λόγοι περί τόπων και τοπικών ταυτοτήτων μέσω της πολιτιστικής κληρονομιάς αντλούν λέξεις και εικόνες από ένα ρεπερτόριο που είναι κοινό σε παγκόσμια κλίμακα: αρκεί να διαβάσει κανείς τις περιγραφές των «αυθεντικών πολιτισμών» π.χ. στο πλαίσιο των τουριστικών αναπαραστάσεων ή να ρίξει μια ματιά στα ευρετήρια (inventories) άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, τόσο τα διεθνή όσο και τα εθνικά.

Οι τόποι (κοινοότητες, πόλεις, περιφέρειες κ.ά.) δεν αποτελούν νησίδες απομονωμένες που, η καθεμία «με τον πολιτισμό της», συνθέτουν το πολύχρωμο ψηφιδωτό του παγκόσμιου πολιτισμού, αλλά εντάσσονται σε υπερτοπικά και σε πολλές περιπτώσεις υπερεθνικά δίκτυα ανταλλαγών, όχι μόνο κεφαλαίου, εμπορευμάτων και ανθρώπων, αλλά και αναπαραστάσεων και εικόνων. Ομολογουμένως γνωρίζουμε λίγα για τη δομή και τη λειτουργία των δικτύων αυτών (Bebbington και Batterbury, 2001: 372 και 374). Εντούτοις, θεωρείται ως δεδομένο ότι στις διαδικασίες που προβλέπει η Σύμβαση (π.χ. στις εγγραφές των στοιχείων άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς στους διεθνείς καταλόγους) εκφράζεται ο λόγος των κοινοτήτων, χωρίς να τίθενται επί τάπητος οι αλληπάλληλες διηθήσεις του λόγου αυτού από τις παγκοσμιοποιημένες αναπαραστάσεις περί κληρονομιάς και παράδοσης ούτε οι ρητορικές στρατηγικές διαφοροποίησης (othering) που επιστρατεύουν οι ίδιες οι κοινότητες και όσοι μιλούν εξ ονόματός τους ως διαμεσολαβητές (Anagnostou, 2006: 392).

18 «In order to translate this approach into legal terms and to protect expressions of ICH present in different states, borne by crossborder or diaspora communities, the Operational Directives for the implementation of the 2003 Convention establish favorable conditions for the submission of multinational nominations to encourage States Parties to foster representations of a shared heritage» (UNESCO, 2014, Articles 13–15) (Bortolotto, 2017: 46).

Επίσης, δεν φαίνεται να λαμβάνεται υπ' όψιν το γεγονός ότι οι κοινότητες, ανεξαρτήτως χωρικής κλίμακας και πληθυσμιακής τάξης, αποτελούν σύνθετους κοινωνικούς σχηματισμούς με εσωτερικές αντιθέσεις, διαφοροποιήσεις και ανταγωνισμούς, με διαφορετικές και αλληλοσυγκρουόμενες στρατηγικές με επίδικο τον έλεγχο του επίσημου λόγου περί πολιτιστικής κληρονομιάς και ταυτότητας. Το ποιος εκφράζει τον επίσημο δημόσιο λόγο για λογαριασμό των κοινοτήτων-«φορέων» ελέγχοντας την παραγωγή των νοημάτων για την ταυτότητα και την κληρονομιά συχνά αναδεικνύεται σε πολιτικό ζήτημα που αφορά τις σχέσεις δύναμης και εξουσίας στο εσωτερικό των κοινοτήτων (Gabbert και Jordan-Smith, 2007: 220-223). Ειδικά μάλιστα σε ό,τι αφορά τις τόσο συχνές διενέξεις για την ανάδειξη ενός αποκλειστικού και αυθεντικού κατόχου ενός στοιχείου άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς ή μιας αυθεντικής και αρχικής μορφής του είναι φανερό ότι οι κοινότητες γνωρίζουν πολύ καλά να προβάλλουν τις στρατηγικές τους ως πολιτιστική κληρονομιά, χωρίς να είναι η παρέμβαση του κράτους των εθνικών θεσμών που τους καθοδηγεί.

Ακόμα όμως και στις περιπτώσεις «στοιχείων άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς» που στις λίστες εμφανίζεται να κατέχονται από κοινότητες που δεν έχουν σαφή σύνδεση με έναν τόπο η έννοια της κοινότητας παραμένει προβληματική. Πώς μπορεί να οριστεί, για παράδειγμα, μία κοινότητα φορέων του φλαμένκο ή του τάγκο, χωρίς να ισοπεδωθούν στο όνομα των αποτοπικοποιημένων ταυτοτήτων η ιστορικότητα και οι συγκεκριμένες και ιδιαίτερες συσχετίσεις των κοινωνικών και πολιτισμικών δομών στις οποίες εντάσσονται τα συγκεκριμένα «στοιχεία άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς» και οι ταυτότητες που συγκροτούνται, διεκδικούνται ή συγκροούνται γύρω από αυτά.

Σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα η τοπική γνώση και εμπειρία των λεγόμενων φορέων της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς μάλλον υποβαθμίζονται. Μια τέτοια περίπτωση περιγράφει ο Rahul Goswami (2018) όσον αφορά την εγγραφή της γιόγκα στον Αντιπροσωπευτικό Κατάλογο της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς. Επισημαίνει ότι η ανάδειξη της γιόγκα ως ενός στοιχείου που έχει από δεκαετίες κατακτήσει τις δυτικές κοινωνίες υπό τη μορφή μιας τεχνικής ευεξίας που μπορεί να συμβάλει στην ποιότητα ζωής των ανθρώπων, παραγνωρίζει τις θρησκευτικές και τελετουργικές διαστάσεις που έχει η γιόγκα στο πλαίσιο της ινδουιστικής θρησκείας και κοσμολογίας. Στο όνομα της ανάδειξης της γιόγκα ως άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς της ανθρωπότητας προβάλλεται ως φορέας του στοιχείου μια ασαφώς ορισμένη παγκόσμια κοινότητα των γιόγκι, ενώ υποβαθμίζεται ή και αποσιωπάται πλήρως ό,τι καθιστά τη γιόγκα αναπόσπαστο μέρος μιας βαθιά ριζωμένης στον χρόνο και στον τόπο ινδουιστικής θρησκευτικής κοσμολογίας, δηλαδή αναπόσπαστο μέρος ενός πολιτισμού.

Στο ίδιο το προοίμιο της η Σύμβαση αναφέρεται στη σημασία της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς τόσο ως κύριας συνιστώσας της πολιτισμικής ποικιλομορφίας όσο και ως εγγύησης για τη βιώσιμη ανάπτυξη. Με τον τρόπο αυτό η Σύμβαση ενσωματώνει τον διεθνή προβληματισμό που αναπτύχθηκε από τη δεκαετία του '90 και έπειτα σχετικά με τις πολιτικές για την ανάπτυξη (Blake, 2017). Τότε άρχισε να αμφισβητείται η μονοδιάστατη οικονομική φύση της ανάπτυξης και να αναδεικνύεται όλο και πιο συστηματικά η σημασία αφενός των τοπικών πολιτισμών ως αναπτυξιακών πόρων και αφετέρου η σημασία της συμμετοχής των «υπό ανάπτυξη» κοινωνιών στον σχεδιασμό και την εφαρμογή των πολιτικών αυτών.

Πρώτη ρητή αναφορά στη σημασία του πολιτισμού «όχι μόνο των γραμμάτων και των τεχνών, της λογοτεχνίας και της φιλοσοφίας», αλλά και των «διακριτών τρόπων σκέψης και οργάνωσης της ζωής» ως αναπτυξιακού παράγοντα έγινε στην Παγκόσμια Διάσκεψη για τις Πολιτιστικές Πολιτικές (Mondiacult, 1982: άρθρο 30) το 1982 στην πόλη του Μεξικού. Έκτοτε μια σειρά διεθνών διακηρύξεων κινείται στο ίδιο μήκος κύματος, διευρύνοντας μεταξύ άλλων και των ορισμό της πολιτιστικής κληρονομιάς, για να συμπεριλάβει και εκείνες τις εκφάνσεις που μέχρι και τη δεκαετία του '80 δεν εντάσσονταν στις πολιτιστικές πολιτικές (cultural policies). Ως επίσημη πλέον επικύρωση αυτής της στροφής μπορεί να θεωρηθούν οι αναφορές στην ταυτότητα και τον πολιτισμό των αυτόχθονων λαών που περιλαμβάνονται στη Διακήρυξη του Ρίο (1992).

Στο πλαίσιο αυτό εξάλλου και η ίδια η έννοια της ανάπτυξης νοηματοδοτήθηκε με πιο σύνθετο τρόπο. Δεν γινόταν λόγος μόνο για οικονομικούς δείκτες, αλλά για τη γενικότερη ευημερία των ανθρώπων και των κοινωνιών τους. Διαπιστωνόταν ότι ο πολιτισμός και η πολιτιστική κληρονομιά είναι κρίσιμοι παράγοντες για την επιτυχία των αναπτυξιακών πολιτικών, όπως εφαρμόζονται από εθνικές κυβερνήσεις και φορείς αλλά και από υπερεθνικούς οργανισμούς στις λεγόμενες «υπανάπτυκτες» περιφέρειες του πλανήτη. Και αυτό μάλιστα με δύο τρόπους. Πρώτον, άρχισε να ενδιαφέρει ο πολιτισμός με μια ανθρωπολογική διάσταση, ως κατανόηση και αναπαράσταση του κόσμου, και οργάνωση των κοινωνικών και άλλων σχέσεων: τα αναπτυξιακά προγράμματα, προκειμένου να έχουν πιθανότητες επιτυχίας, έπρεπε να λαμβάνουν υπ' όψιν αυτούς τους παράγοντες. Δεύτερον, γινόταν πλέον λόγος για την πολιτιστική κληρονομιά καθ' εαυτήν ως οικονομικό πόρο, και μάλιστα ως μέρος μοντέρνων οικονομιών και αναπτυξιακών μοντέλων. Έτσι, ενώ ο τρόπος ζωής των παραδοσιακών ή προβιομηχανικών κοινωνιών θεωρούνταν

οπισθοδρομικός, η ένταξη επιλεγμένων στοιχείων του μέσω της πολιτιστικής κληρονομιάς στις σύγχρονες οικονομίες θεωρούνταν απαραίτητη προϋπόθεση για την ανάπτυξη (Kirshenblatt-Gimblett, 2004).

Κοινός παρονομαστής όλων αυτών των διεθνών κειμένων και των σχετικών πολιτικών που πρότειναν ήταν η σταδιακή επέκταση των πολιτιστικών βιομηχανιών σε παγκόσμιο επίπεδο. Ο πολιτισμός και η πολιτιστική κληρονομιά αναδεικνύονταν, μεταξύ άλλων, ως πηγές από τις οποίες μπορούσαν οι άνθρωποι να αντλήσουν έμπνευση και καινοτομία (Anagnostou, 2006: 388). Όπως επισημαίνει και η Arizpe (2004: 182), το τέλος μιας εποχής και η μετάβαση σε μια νέα προσδιορίζεται από μια γενική τάση «στροφής στον πολιτισμό», πλέον όμως όχι ως πηγής από την οποία μπορεί να αντλεί η Δύση προκειμένου να εμπλουτίσει την παραγωγή και τις αγορές ή να ενισχύσει τη θέση της ως ηγέτιδα δύναμη του κόσμου. Αντιθέτως, προβάλλεται μια έννοια του πολιτισμού ως παγκόσμιου ψηφιδωτού πολιτιστικών παραδόσεων που ενισχύει τη δημιουργικότητα και κατ' επέκταση την ανάπτυξη, τα ανθρώπινα δικαιώματα και την ατομική ελευθερία.

Το φαινομενικά παράδοξο είναι ότι η παράδοση και η κληρονομιά αναδεικνύονται σε συγκριτικό πλεονέκτημα για τη συγκρότηση της ταυτότητας των τόπων σε συνθήκες μεταβιομηχανικής οικονομίας (π.χ. στον ανταγωνισμό των πόλεων και των περιφερειών για την απόκτηση ενός διακριτού και ανταγωνιστικού brand name και ως πηγές καινοτομίας). Όσο μάλιστα βαθαίνουν οι μεταβιομηχανικές οικονομίες, οικονομίες συμβόλων και σημείων, και μαζί τους οι «πολιτισμοί της προτίμησης» (Anttonen, 2018: 49), τόσο αναδεικνύονται σε «δυνατά χαρτιά» για την επιβίωση στο διεθνές περιβάλλον. Η διαφορά και η πολιτισμική ποικιλία ως πολιτιστική κληρονομιά σε μεγάλο βαθμό κατασκευάζεται και αναδεικνύεται ως μέρος της πολιτιστικής βιομηχανίας, που σε συνθήκες ευέλικτης συσσώρευσης (flexible accumulation) στρέφεται, αναζητώντας την καινοτομία, σε πεδία δραστηριότητας που ξεφεύγουν από τη βιομηχανική παραγωγή (Bendix, 2009: 253-269). Έτσι, στο πλαίσιο αυτό οι πολιτιστικές κληρονομίες λαμβάνουν τη μορφή ενός ευρύτατου καταλόγου πολιτισμικών επιλογών, που περιλαμβάνει από τη γιόγκα και τα πορτογαλικά φάδος μέχρι τη μεσογειακή διαίτα και το γαλλικό γαστρονομικό γεύμα, από τον οποίο το άτομο ως ελεύθερο υποκείμενο μπορεί να επιλέξει, για να εμπλουτίσει τις καλαισθητικές του προτιμήσεις, να αξιοποιήσει τον ελεύθερο χρόνο του, να (ανα)συγκροτήσει την ταυτότητά του ως πολίτης του κόσμου.

Ο τουρισμός αποτελεί πεδίο όπου η πολιτιστική κληρονομιά αναζητά και βρίσκει, μέσω της αγοράς, το κοινό στο οποίο απευθύνεται. Βέβαια, στους επίσημους λόγους περί κληρονομιάς, όπως αυτοί διατυπώνονται στην

UNESCO, ειδικά στη Σύμβαση για την Προστασία της Πολιτιστικής Κληρονομιάς (1972), ο τουρισμός αντιμετωπίζεται περισσότερο ως πηγή δυνητικών κινδύνων. Από την άλλη μεριά, ο τρόπος που γίνεται αντιληπτή και εφαρμόζεται η Σύμβαση από τις ίδιες τις κοινότητες φορέων αποδίδει σίγουρα μια πιο αντιπροσωπευτική εικόνα της πολύπλοκης σχέσης μεταξύ τουρισμού και πολιτιστικής κληρονομιάς, όχι ως πεδίων ανταγωνιστικών και αμοιβαία αποκλειόμενων, αλλά ως αλληλοτροφοδοτούμενων και συμπληρωματικών.

Οι λόγοι περί πολιτιστικής κληρονομιάς και ανάπτυξης, τοπικής ή μη, δεν είναι απλά μια κοινά συμφωνημένη ψευδολογία για λόγους εμπορικής προβολής (Bendix, 1989: 143· Comaroff και Comaroff, 2009: 10). Αντιθέτως, ακόμα και στο πεδίο του τουρισμού, και δη του εναλλακτικού και πολιτιστικού, τα όρια μεταξύ τοπικής κοινωνίας (παραγωγού) και τουρίστα/ταξιδευτή (καταναλωτή) γίνονται όλο και πιο ρευστά και δυσδιάκριτα, καθώς τόσο οι φιλοξενούσες κοινωνίες όσο και οι φιλοξενούμενοι αντλούν από μια κοινή δεξαμενή αναπαραστάσεων περί παρελθόντος, ταυτότητας και εμπειριών, που είναι παγκόσμια επειδή ακριβώς είναι τοπική. Έτσι διαμορφώνουν μια αισθητικοποιημένη και ενεργά προσαρμωσμένη στις σύγχρονες ανάγκες ανάγνωση της παράδοσης.

Στην ελληνική περίπτωση, το νέο περιεχόμενο της ανάπτυξης, όπως μεταλαμβάνεται από τις ευρωπαϊκές πολιτικές, ευνοεί την ανάδειξη ορισμένων όψεων του παραδοσιακού πολιτισμού ως πολιτιστικής κληρονομιάς και, κατ'επέκταση, ως αναπτυξιακού πόρου προς όφελος των λιγότερο ευνοημένων περιοχών του αγροτικού χώρου, ειδικά του ορεινού. Στο πλαίσιο αυτό η ανάδειξη της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς κερδίζει όλο και περισσότερο έδαφος μεταξύ των κοινωνιών της ελληνικής υπαίθρου.¹⁹

Είναι χαρακτηριστικό ότι στο Εθνικό Ευρετήριο Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς της Ελλάδας (ayla.culture.gr) η πλειονότητα των εγγεγραμμένων στοιχείων και όσων βρίσκονται σε διαδικασία διαβούλευσης για την εγγραφή τους ή μη στο Ευρετήριο ανήκουν στην πολιτιστική κληρονομιά του αγροτικού χώρου. Τα στοιχεία αυτά ονομάζονται με τρόπο που να δηλώνεται σαφώς ο τόπος ως εγγενές στοιχείο της πολιτιστικής κληρονομιάς: ο Τρανός Χορός στη Βλάστη, το Πανηγύρι του Συρράκου κλπ. Σε μερικές μάλιστα περιπτώσεις ο εντοπισμός της κληρονομιάς στη μία ή στην άλλη κοινότητα, ο ονοματισμός δηλαδή της πολιτιστικής κληρονομιάς με ένα τοπικό προσδιοριστικό, αποτέλεσε το μίλο της έριδος και αφορμή για σφοδρές διαμάχες και αντιπαράθεσεις μεταξύ των κοινοτήτων, αλλά και ειδικών.

19 Δεν είναι άσχετο το γεγονός ότι ο αγροτικός πολιτισμός των δυτικών κοινωνιών αξιοποιήθηκε από τους ηγεμονικούς περί κληρονομιάς λόγους ως ακόμα ένα πεδίο για να οριστεί το νεωτερικό σε αντίθεση με το μη νεωτερικό, όπως αυτό αποτυπωνόταν αυτή τη φορά «εντός των τειχών».

Στο πλαίσιο αυτό δεν είναι καθόλου υπερβολή να υποστηρίξει κανείς ότι ο μετασηματισμός των θεωρητικών προσεγγίσεων και πολιτικών αντιλήψεων για τις σχέσεις μεταξύ οικονομικής ανάπτυξης και πολιτισμικής οπισθοδρομησης του αγροτικού χώρου υπήρξε εντυπωσιακός. Μέχρι και τη δεκαετία του '80 περίπου ο πολιτισμός του αγροτικού χώρου (π.χ. ήθη, νοοτροπίες, αντιλήψεις), πριν ακόμα αναδειχθεί σε πολιτιστική κληρονομιά (pre-heritage culture) θεωρούνταν παράγοντας ανασχετικός της ανάπτυξης και του εκσυγχρονισμού. Η απροθυμία, για παράδειγμα, του αγρότη να υιοθετήσει ορθολογικές οικονομικές συμπεριφορές, η άρνησή του να γίνει μισθωτός, η εκ πρώτης όψεως ανεξήγητη επιδεικτική κατανάλωση του χρήματος στα πανηγύρια και τις γιορτές με μόνο αντάλλαγμα τη συσσώρευση κοινωνικού γοήτρου, συγκρότησαν ένα εξηγητικό πλαίσιο που αντιμετώπιζε τους πολιτισμούς της υπαίθρου στον αντίποδα της οικονομικής ανάπτυξης (Douglas, 2004: 87).

ΜΕΤΑΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΠΑΡΑΓΩΓΗ

Σύμφωνα με την αντίληψη που εισάγει η Σύμβαση τα «στοιχεία» της πολιτιστικής κληρονομιάς αποτελούν αυθύπαρκτες και αντικειμενοποιημένες πολιτισμικές κατηγορίες, καθώς «κατέχονται» από τους φορείς τους. Ό,τι όμως η Σύμβαση ονομάζει «φορείς» δεν είναι απλοί κάτοχοι μιας κληρονομιάς, ένα είδος ζωντανού αρχείου ή θησαυρού. Απεναντίας, είναι οι ίδιοι παράγοντες συνειδητής δράσης, ρητών και άρηπτων επιλογών και αξιολογήσεων. Οι ίδιες οι κοινότητες φορέων επανερμηνεύουν την κληρονομιά, την εντάσσουν σε νέα πλαίσια, συγκροτούν πολιτικές, οι οποίες διασταυρώνονται με τις πολιτικές των επίσημων φορέων διαχείρισης της κληρονομιάς.

Έτσι, πολιτιστική κληρονομιά συνιστά έναν λόγο περί πολιτισμού -και γι' αυτό η Kirshenblatt-Gimblett (2004) τον αποκαλεί μετα-πολιτισμική παραγωγή²⁰- που με στοιχεία προσεκτικά επιλεγμένα από το παρελθόν δημιουργεί εξ υπαρχής ένα σώμα πολιτιστικών εκφράσεων ετοιμάζοντάς το για ποικίλες χρήσεις και κυρίως για την ανάδειξή του σε εξαγωγίμο προϊόν. Ο λόγος αυτός δεν φέρνει στο φως έναν «κρυμμένο θησαυρό» που κατέχουν οι κοινότητες-φορέων, παρά το γεγονός ότι η παγιοποιημένη ορολογία αναφέρεται σε κάτι που προϋπάρχει, μιας και διαφυλάσσεται, προστατεύεται, αναδεικνύεται, εγγρά-

20 Το πρόθεμα *μετα-* χρησιμοποιείται εκτεταμένα στη δημιουργία ανθρωπολογικών κ.ά. νεολογισμών που δηλώνουν ότι το νόημα του δεύτερου συνθετικού του όρου μεταβαίνει σε ένα υψηλότερο ή πιο θεμελιώδες επίπεδο αναφερόμενο στον ίδιο του τον εαυτό. Μετασφήνηση, για παράδειγμα, είναι η σφήνηση μιας σφήνης. Κατ' αναλογία, πολιτιστική κληρονομιά ως μεταπολιτισμική παραγωγή είναι ένας πολιτισμικός λόγος περί πολιτισμού.

φεται κτλ. Γι' αυτό εξάλλου και στην πολιτιστική κληρονομιά δεν εντάσσεται σε καμία περίπτωση και το σύνολο των πολιτισμικών εμπειριών του παρελθόντος. Αρκεί να αναλογιστεί κανείς, στην περίπτωση της Ελλάδας, τη δημόσια συζήτηση για το κατά πόσο αποτελούν πολιτιστική κληρονομιά τα έθιμα, για παράδειγμα, που περιλαμβάνουν τη θυσία ζώων,²¹ η θέση της γυναίκας στην παραδοσιακή κοινωνία, παραδοσιακές τέχνες όπως η γουνοποιία κλπ.

Οι επιλεγμένες όψεις της παράδοσης οι οποίες ενσωματώνονται σε πεδία όπως π.χ. ο τουρισμός και η δημιουργική βιομηχανία, που αποτελούν μέρος της σύγχρονης οικονομίας και του μεταβιομηχανικού καπιταλισμού (Scher, 2010), η επέκταση της παγκόσμιας πολιτιστικής βιομηχανίας, η ανακάλυψη της λαϊκής δημιουργίας, της παράδοσης (π.χ. υπό τη μορφή του ethnic) και η νοσταλγία του παρελθόντος (αρκεί να αναλογιστεί κανείς το vintage και το cult ως κατηγορίες μιας πολύ δημοφιλούς αισθητικοποιημένης νοσταλγίας του παρελθόντος που συχνά αναδεικνύεται ως κληρονομιά) δεν μπορεί παρά να επηρεάζουν τον θεωρητικό και ερευνητικό προσανατολισμό της λαογραφίας. Από την άλλη πλευρά, ο πολιτισμός και η πολιτιστική κληρονομιά αποκτούν όλο και πιο καίρια σημασία για τον επαναπροσδιορισμό των παγκόσμιων γεωπολιτικών ισορροπιών και του ρόλου που επιδιώκουν να διαδραματίσουν οι εθνοτικές ομάδες, τα έθνη, οι περιφερειακές ολοκληρώσεις (π.χ. η Ευρωπαϊκή Ένωση), οι θρησκευτικές κοινότητες κλπ. (Arizpe, 2004).

Υπό το φως των μετασχηματισμών αυτών πρέπει να αντιμετωπίζεται τόσο η αυξανόμενη δημοφιλία της Σύμβασης για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς όσο και η στροφή της λαογραφίας και των ευρύτερων ανθρωπολογικών σπουδών στη μελέτη αλλά και στις πολιτικές διαχείρισης της κληρονομιάς. Χαρακτηριστική αυτής της τάσης είναι η αλλαγή στον τίτλο του ερευνητικού κέντρου για τον λαϊκό πολιτισμό του Smithsonian Institute στις ΗΠΑ, το οποίο, σημειωτέον, συμμετείχε ενεργά στην κυοφορία της Σύμβασης για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς. Το ερευνητικό αυτό κέντρο εδώ και λίγα χρόνια ονομάζεται Center for Folklife and Cultural Heritage αποτυπώνοντας τον νέο προσανατολισμό στην πολιτιστική κληρονομιά και την ενεργό συμμετοχή του στις πολιτικές για τη διαχείρισή της στο πλαίσιο της «πολιτισμικής βιωσιμότητας» (cultural sustainability). Και όλα αυτά μάλιστα σε μια κοινωνία όπως η αμερικανική που δείχνει επιφυλακτική, ακόμη και καχύποπτη, όσον αφορά την ενσωμάτωση του πολιτισμού στις

21 Είναι γνωστή η αντίθεση των φιλοζωικών οργανώσεων στο πανηγύρι της Ιεράς Μονής Ταξιαρχών στο Μανταμάδου Λέσβου. Το ερώτημα που τίθεται εκ μέρους τους δεν αφορά μόνο τα ηθικά ζητήματα που τίθενται από τη δημόσια θανάτωση ενός έμβιου οργανισμού. Εντοπίζεται στο κατά πόσο η τελετουργική θυσία του ζώου μπορεί να γίνει αποδεκτή ως μέρος της παράδοσης ή όχι, καθώς επικαλούνται το δικαίωμα των κοινωνιών να αποποιούνται συνειδητά την κληρονομιά τους.

επίσημες πολιτικές (officialization), που θεωρείται ότι θέτουν σε κίνδυνο την πολιτισμική επιλογή ως ατομικό δικαίωμα (Stefano και Davis, 2017: 42).

Η επιστήμη της ελληνικής λαογραφίας, όπως αυτή ασκήθηκε σε ακαδημαϊκά και εξωακαδημαϊκά περιβάλλοντα, με την όχι αμελητέα εμπειρία δημόσιας παρέμβασης στις αναζητήσεις περί παράδοσης που αναπτύχθηκαν στην ελληνική κοινωνία, καλείται να πάρει θέση στις αλλαγές αυτές που συγκροτούν ήδη ένα νέο παράδειγμα στη μελέτη και διαχείριση της πολιτιστικής κληρονομιάς. Από μια άποψη και λόγω της διαρκούς κρίσης και αμφισβήτησής της ως επιστημονικού κλάδου, καλείται με μία ακόμα αφορμή να επανεφεύρει τον εαυτό της.

Οι κοινωνίες και οι πολιτισμικές πραγματικότητες που μελετούν οι λαογράφοι είναι πλέον σύνθετες και διαφοροποιημένες, καθώς ακόμα και οι πιο απομακρυσμένες αγροτικές κοινότητες έχουν τη δυνατότητα να μοιράζονται τις ίδιες πηγές πληροφόρησης και εικόνων/αναπαραστάσεων με τους ερευνητές που τις μελετούν, αλλά και όλους όσοι διαμεσολαβούν μεταξύ κοινότητας και κοινού (π.χ. δημοσιογράφοι, επαγγελματίες του τουρισμού, παραγωγοί οπτικού υλικού, χοροδιδάσκαλοι, διαχειριστές, bloggers, youtubers κλπ.). Από την άλλη μεριά, οι ίδιες οι έννοιες της τοπικότητας, της ταυτότητας, της κοινότητας επιδέχονται πλέον πολλές νοηματοδοτήσεις, καθιστώντας το νόημα του όρου «τοπικός πολιτισμός» κάθε άλλο παρά αυτονόητο.

Αν όμως σύμφυτο χαρακτηριστικό της πολιτιστικής κληρονομιάς είναι να ονοματίζει, να αποδίδει με έναν τρόπο διάκριση, να φυσικοποιεί και να σχηματοποιεί εγγενώς ρευστές και υπό συνεχή (ανα)διαμόρφωση πολιτισμικές πραγματικότητες, πώς μπορεί να παραβλέπει κανείς ότι η δημιουργία κατηγοριών και προσδιορισμών δεν είναι καθόλου ουδέτερη πράξη, αλλά ενέχει σαφώς το στοιχείο της επιλογής, της απόρριψης και σε τελική ανάλυση της αναπόφευκτης αυθαιρεσίας; Και σε αυτή την περίπτωση, παρά την επίκληση εθνολογικών δεδομένων και ταξινομήσεων, δεν πρέπει να παροράται το γεγονός ότι η πολιτιστική κληρονομιά δεν αποτυπώνει κάτι που ήδη υπάρχει, αλλά το συγκροτεί στο παρόν και ως εκ τούτου θέτει πολιτικά ζητήματα και απαντά σε εξίσου πολιτικά ερωτήματα τα οποία τίθενται, πρώτα από όλα, από τις ίδιες τις κοινότητες και τις στρατηγικές τους.

Φυσικά το ερώτημα που ανακύπτει είναι ποιος μπορεί να είναι ο ρόλος της λαογραφίας και των ευρύτερων ανθρωπολογικών σπουδών όσον αφορά τη συγκρότηση των λόγων αυτών. Έχει χυθεί πολύ μελάνι για την επιβολή της εξουσίας και του λόγου του ανθρωπολόγου επί των υποκειμένων της έρευνάς του. Η συγκρότηση όμως της πολιτιστικής κληρονομιάς επιβάλλει την αντιστροφή του προβληματισμού: τη συστηματική διερώτηση όσον αφορά τη χρήση των ανθρωπολογικών και άλλων θεωριών και της ορολογίας από τους θεσμούς

που διαχειρίζονται την πολιτιστική κληρονομιά, αλλά και από ό,τι η Σύμβαση ονομάζει κοινότητες, για να εξυπηρετήσουν τις συνειδητές επιλογές τους και τις δικές τους αναπαραστάσεις περί ταυτότητας, ομοιότητας και διαφοράς.

Ως εκ τούτου, η λαογραφία έχει πολλούς λόγους να είναι επιφυλακτική όσον αφορά την άκριτη χρήση της ορολογίας, του εννοιολογικού της σπλοστασίου, της μεθοδολογίας της και κυρίως όσον αφορά την εργαλειοποίηση της συσσωρευμένης γνώσης και ερευνητικής εμπειρίας της. Πρώτον, γιατί μπορεί να μετατραπεί σε ένα είδος πολιτιστικής διαχείρισης ή αναπτυξιακής συμβουλευτικής, που θα καλείται να δίνει τεχνικές οδηγίες όσον αφορά τις δημόσιες πολιτικές για την παράδοση, χωρίς όμως να ασκεί κριτική στο ίδιο το ιδεολογικό και πολιτικό περιεχόμενο της πολιτιστικής κληρονομιάς, της ανάπτυξης κτλ. και στον αναπόφευκτα πολιτικό τους χαρακτήρα. Δεύτερον, γιατί οι εθνογραφικές κατηγορίες και ταξινομήσεις μπορούν να καθίστανται αντικείμενα αυθαίρετων ερμηνειών, ώστε να προσδίδεται μια εύκολα ενσωματώσιμη επίφαση επιστημονικού λόγου και «αντικειμενικότητας» σε αποφάσεις που είναι προϊόν πολιτικών επιλογών.

Ωστόσο, νομίζω ότι η ελληνική λαογραφία και οι ευρύτερες ανθρωπολογικές σπουδές δεν έχουν την πολυτέλεια να απέχουν από τη συζήτηση περί άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, σε τοπικό, εθνικό και διεθνές επίπεδο, ούτε να την αντιμετωπίσουν με υπεροψία. Όχι γιατί έχουν την ανάγκη να ακολουθήσουν την... τελευταία λέξη της μόδας, αλλά γιατί η συνεισφορά τους στον εμπλουτισμό του δημόσιου διαλόγου, εγχώριου και διεθνούς, μπορεί να είναι πολύτιμη, αν και πολύ συχνά μπορεί να αποδειχτεί και κάπως δυσάρεστη. Και αυτό γιατί μέρος της συνεισφορά αυτής μπορεί να καταστεί η αμφισβήτηση της στερεοτυπικής εικόνας για τον συλλογικό εαυτό (π.χ. την ανωτερότητα, την αυθεντικότητα, τη μοναδικότητα της πολιτιστικής μας κληρονομιάς), η ανάδειξη ευρύτερων συσχετισμών μεταξύ πεδίων της ανθρώπινης δράσης που εκ πρώτης όψεως φαίνονται άσχετα, η αποδόμηση των εκρομαντισμένων και νοσταλγικών ερμηνειών της πολιτιστικής κληρονομιάς και κυρίως η ανάδειξή της όχι ως άχρονης πραγματικότητας, αλλά ως σύγχρονης πολιτισμικής κατασκευής, ενός πολιτισμικού λόγου περί πολιτισμού.

- Abrahams, R. (1993), «Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics», *The Journal of American Folklore*, 106 (419), σσ. 3-37
- Aikawa, N. (2004), «An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage», *Museum International*, 56 (1-2), σσ. 137-149.
- Amin, A. (επιμ.) (1994), *Post-Fordism, A Reader*, London: Blackwell.
- Anagnostou, Y. (2006), «Metaethnography in the Age of “Popular Folklore”», *The Journal of American Folklore*, 119 (474), σσ. 381-412
- Anttonen, P. (2018), *Η παράδοση μέσα από τη νεωτερικότητα. Μεταμοντερνισμός και Έθνος-Κράτος στην επιστήμη της Λαογραφίας*, μτφ. Γ. Κούζας, Αθήνα: Πατάκης.
- Appadurai, A. (1986), «Theory in Anthropology: Center and Periphery», *Comparative Studies in Society and History*, 28 (2), σσ. 356-361
- Arizpe, L. (2004), «The intellectual history of culture and development institutions», στο V. Rao και M. Walton (επιμ.), *Culture and public action*, Redwood City, CA: Stanford University Press, σσ. 163-185.
- Arizpe, L. (2007), «The cultural politics of intangible cultural heritage», στο J. Blake (επιμ.), *Safeguarding intangible cultural heritage: Challenges and approaches*, Builth Wells: Institute of Art and Law, σσ. 25-42.
- Banfield, E. (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*, New York: Free Press.
- Baron, R. (1999), «Theorizing Public Folklore Practice: Documentation, Genres of Representation, and Everyday Competencies», *Journal of Folklore Research*, 36 (2/3) (Special Double Issue: Cultural Brokerage: Forms of Intellectual Practice in Society), σσ. 185-201.
- Bebbington, A. και Batterbury, S. (2001), «Transnational livelihoods and landscapes: Political ecologies of globalization», *Ecumene*, 8(4), 369-380.
- Bendix, R. (1989), «Tourism and Cultural Displays: Inventing Traditions for Whom?», *The Journal of American Folklore*, 102 (404), σσ. 131-146.
- Bendix, R. (1999), «Time and Ourselves: The Discomforts of Reflexive Disciplinary History: Response to Wolfgang Kaschuba», *Journal of Folklore Research*, 36 (2/3), (Special Double Issue: Cultural Brokerage: Forms of Intellectual Practice in Society), σσ. 179-183
- Bendix, R. (2009), «Heritage between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology», στο L. Smith και N. Aka-

- gawa (επιμ.), *Intangible Heritage*, London: Routledge, σσ. 253-269.
- Blake, J. (2009), «UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: The implications of community involvement in 'safeguarding'», στο L. Smith και N. Akagawa (επιμ.), *Intangible Heritage*, London: Routledge, σσ. 53-87.
- Blake, J. (2017), «Development of UNESCO's 2003 Convention Creating a New Heritage Protection Paradigm?», στο M. Stefano και P. Davis, *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*, London: Routledge, σσ. 35-45.
- Bortolotto, C. (2017), «Placing Intangible Cultural Heritage, Owning A Tradition, Affirming Sovereignty The role of spatiality in the practice of the 2003», στο M. Stefano και P. Davis, *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*, London: Routledge, σσ. 46-58.
- Brumann, C. (2015), «Community as Myth and Reality in the UNESCO World Heritage Convention», στο N. Adell, R. Bendix, C. Bortolotto και M. Tauschek (επιμ.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice Participation, Territory and the Making of Heritage*, "Göttingen Studies in Cultural Property" αρ. 8, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, σσ. 273-286.
- Comaroff, J. L. και Comaroff, J. (2009), *Ethnicity Inc.*, Chicago: University of Chicago Press.
- Council of Europe, (2005), *Council of Europe framework convention on the value of cultural heritage for society*, διαθέσιμο στο: <http://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/199> (πρόσβαση: 19/9/2021).
- Denes, A. (2017), «Acquiring the Tools for Safeguarding Intangible Heritage: Lessons from an ICH Field School in Lamphun, Thailand», στο M. Stefano και P. Davis, *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*, London: Routledge, σσ. 165-176.
- Douglas, M. (2004), «Traditional culture: Let's hear no more about it», στο V. Rao και M. Walton (επιμ.), *Culture and public action*, Redwood City, CA: Stanford University Press, σσ. 85-109.
- Ferguson, J. (2010 [1996]), «Development», στο J. Spencer και A. Barnard (επιμ.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge, σσ. 189-195.
- Fine, G.A. (2008), «The Sweep of Knowledge: The Politics of Grand and Local Theory in Folkloristics», *Journal of Folklore Research*, 45 (1), σσ. 11-18.
- Foster, G. (1965), «Peasant Society and the Image of Limited Good», *American Anthropologist*, 67, σσ. 293-314.
- Gabbert, L. και Jordan-Smith, P. (2007), «Introduction: Space, Place, Emergence», *Western Folklore*, 66 (3/4), σσ. 217-232.
- Gonzalez, M. (2008), «Intangible heritage tourism and identity», *Tourism Management*, 29, σσ. 807-810.
- Goswami, R. (2018), «Treating the UNESCO syndrome», *The Pioneer*, διαθέσιμο στο <https://www.dailypioneer.com/2018/>

- columnists/treating-the-unesco-syn-drome.html (πρόσβαση: 21/9/2021).
- Gupta, A. και Ferguson, J. (1997), «Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era», στο A. Gupta και J. Ferguson (επιμ.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, London: Duke University Press, σσ. 1-30.
- Hansen, S. και J. VanFleet (2003), *Traditional Knowledge and Intellectual Property: A Handbook on Issues and Options for Traditional Knowledge Holders in Protecting their Intellectual Property and Maintaining Biological Diversity*, Washington, DC: American Association for the Advancement of Science (AAAS).
- Herzfeld, M. (2003), «Localism and the Logic of Nationalistic Folklore: Cretan Reflections», *Comparative Studies in Society and History*, 45 (2), σσ. 281-310.
- Hofer, T. (1984), «The Perception of Tradition in European Ethnology», *Journal of Folklore Research*, 21 (2/3), σσ. 133-147.
- ICOMOS, (1994), *The Nara Document on Authenticity*, Paris: ICOMOS, διαθέσιμο στο <https://www.icomos.org/charters/nara-e.pdf> (πρόσβαση: 19/9/2021).
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1988), «Mistaken Dichotomies», *The Journal of American Folklore*, 101 (400), σσ. 140-155.
- Kirshenblatt-Gimblett B. (1995), «Theorizing Heritage», *Ethnomusicology*, 39 (3), σσ. 367-380.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2000), «Folklorists in Public: Reflections on Cultural Brokerage in the United States and Germany», *Journal of Folklore Research*, 37 (1), σσ. 1-21.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004), «Intangible Heritage as Metacultural Production», *Museum International*, 56 (1-2), σσ. 52-65.
- Kuutma, K (2015), «From Folklore to Intangible Heritage», στο W. Logan, M.N. Craith και U. Kockel (επιμ.), *A Companion to Heritage Studies*, Oxford: Wiley-Blackwell, σσ. 41-54.
- Labadi, S. (2013), UNESCO, *Cultural Heritage, and Outstanding Universal Value: Value-based Analyses of the World Heritage and Intangible Cultural Heritage Conventions*, Lanham: AltaMira Press.
- Leimgruber, W. (2010), «Switzerland and the UNESCO Convention on Intangible Cultural Heritage», *Journal of Folklore Research*, 47 (1-2), σσ. 161-196.
- McCann, A. κ.ά. (2001), «The Recommendation Ten Years On: Towards a Critical Analysis», στο P. Seitel (επιμ.), *Safe-guarding Traditional Cultures: A Global Assessment*, Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution, σσ.57-61.
- Meskel, L. (2013), «UNESCO's World Heritage Convention at 40 Challenging the Economic and Political Order of International Heritage Conservation», *Current Anthropology*, 54 (4), 483-494.
- Mondiacult, (1982), «The Mexico City Declaration on Cultural Policies», στο UNESCO, *World Conference on Cultural*

- Policies, Mexico City, 26 July – 6 August 1982. Final Report*, Paris: UNESCO.
- Munjeri, D. (2004), «Tangible and Intangible Heritage: from difference to convergence», *Museum International*, 56 (1-2), σσ. 12-20.
- Nas, P. (2002), «Masterpieces of Oral and Intangible Culture, Reflections on the World Heritage List», *Current Anthropology*, 43(1), σσ.139-148.
- Niedermüller, P. (1999), «Ethnicity, Nationality, and the Myth of Cultural Heritage: A European View», *Journal of Folklore Research*, 36, (2/3), σσ. 243-253.
- Rao, V. και Walton, M. (επιμ.) (2004), *Culture and Public Action*, Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Scher, P. (2010), «UNESCO Conventions and Culture as a Resource», *Journal of Folklore Research*, 47 (1-2), σσ. 197-202.
- Shuman, A. (1993), «Dismantling Local Culture», *Western Folklore*, 52 (2/4), σσ. 345-364.
- Sicard, H. (2018), «The Role of Audiovisual Materials in the Listing and Promotion of Intangible Cultural Heritage by UNESCO», στο N. Valentincic Furlan, (επιμ.) *Visualising Intangible Cultural Heritage*, Ljubljana: The Slovene Ethnographic Museum, σσ. 59-76.
- Skounti, A. (2009), «The authentic illusion Humanity's intangible cultural heritage, the Moroccan experience», στο L. Smith και N. Akagawa (επιμ.), *Intangible Heritage*, London: Routledge, σσ. 74-92.
- Smith, L. (2015), «Intangible Heritage: A challenge to the authorised heritage discourse?», *Revista d' Etnologia de Catalunya*, 40, σσ. 133-142, διαθέσιμο στο https://www.academia.edu/34518290/Intangible_Heritage_A_challenge_to_the_authorized_heritage_discourse (πρόσβαση: 12/8/2021).
- Stefano, M. και P. Davis (επιμ.) (2017), *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*, London: Routledge.
- Stewart, C. (2010 [1996]), «Europe (Southern)», στο J. Spencer και A. Barnard (επιμ.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge, σσ. 262-266.
- UNESCO, (1972), *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, διαθέσιμο στο <https://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf> (πρόσβαση: 19/9/2021).
- UNESCO, (2003), *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, διαθέσιμο στο <https://ich.unesco.org/en/convention> (πρόσβαση: 19/9/2021).
- UNESCO, (2017), *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, WHC.17/01, 12 July 2017, διαθέσιμο στο <https://whc.unesco.org/document/163852> (πρόσβαση: 19/9/2021).
- Wells, P.A. (2006), «Public Folklore in the Twenty-First Century: New Challenges for the Discipline», *The Journal of American Folklore*, 119 (471), σσ. 5-18.

ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΟΙΚΕΙΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΕΣ

Βασίλης Νιτσιάκος

Επιτρέψτε μου να ξεκινήσω με ορισμένες βασικές θεωρητικές αρχές, οι οποίες συγκροτούν ουσιαστικά την επιστημολογική θεμελίωση της εισήγησής μου.

Αρχή πρώτη: Η «φύση», ο υλικός κόσμος που μας περιβάλλει, δεν αποτελεί μια αιώνια ουσία εξωτερική της ανθρώπινης κοινωνίας και του πολιτισμού, αλλά συγκροτείται μέσω των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής νοήματος, όπως όλες οι εκφάνσεις αυτού που αποκαλούμε «πραγματικότητα». Οι κοινωνίες επενδύουν με νόημα όλες τις υλικές συνθήκες της ύπαρξής τους παράγοντας συμβολικά συστήματα, μέσω των οποίων οικειοποιούνται το «περιβάλλον» τους. Τόσο η συγκεκριμένη διαδικασία όσο και τα «προϊόντα» της συνιστούν αυτό που αποκαλούμε «πολιτισμό», τον οποίο κατανοούμε, εννοείται με ιστορικούς και διαλεκτικούς όρους.

Αρχή δεύτερη: Το όριο ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό αλλά και η διάκριση ανάμεσα στο υλικό και το πνευματικό, δεν υφίσταται στο μέτρο που μιλάμε για ιστορικά περιβάλλοντα που φέρουν τη σφραγίδα της ανθρώπινης παρέμβασης με όρους κοινωνικούς. Το περιβάλλον δεν είναι παρά η φύση μετασηματοδοτημένη από την ανθρώπινη συλλογική σκέψη και δράση. Πρόκειται για μια «πραγματικότητα» ταυτόχρονα υλική και πνευματική.

Αρχή Τρίτη: Οποιαδήποτε διάκριση ανάμεσα στο υλικό και το πνευματικό (άυλο;) δεν μπορεί παρά να είναι συμβατική και να γίνεται για λόγους που αφορούν στις όποιες ταξινομήσεις προκειμένου να διευκολύνεται η επιστημονική έρευνα. Η ουσιοποίηση αυτής της διάκρισης οδηγεί σε αντιλήψεις που αναιρούν τόσο την ολική όσο και την ιστορική διαλεκτική προσέγγιση. Τα πράγματα δεν είναι αλλά γίνονται μέσα από τις σχέσεις τους, οι οποίες σχέσεις διέπονται από την έννοια της ιστορικότητας.

Θα μιλήσουμε, λοιπόν, για πρακτικές, δηλαδή για ανθρώπινες ιστορικές επινοήσεις συλλογικού χαρακτήρα, που αφορούν στην οικειοποίηση της φύσης και διαμορφώνουν και μετασηματοδοτούν ό,τι αποκαλούμε περιβάλλον. Ως πρακτικές αφορούν στο διανοητικό-πνευματικό επίπεδο αλλά ως διαδικασίες οικειοποίησης φυσικών πόρων, δηλαδή προσπορισμού, εντάσσονται σε αυτό που ονομάζουμε «υλικός βίος και πολιτισμός». Συνιστούν δηλαδή ένα καλό παράδειγμα τεκμηρίωσης της άποψης περί ενότητας του υλικού με το διανοητικό.

Το γιατί αυτές οι πρακτικές συνιστούν πολιτισμικές κληρονομίες είναι αυτονόητο. Δυο λόγια μόνο για την έννοια της «κληρονομιάς», η οποία τείνει όλο και περισσότερο να αντικαθιστά την έννοια της «παράδοσης» και αυτό συνδέεται προφανώς με μια γενικότερη μετατόπιση του ενδιαφέροντος για ό,τι μας παραδίδεται ή ό,τι κληρονομούμε από τις προηγούμενες γενιές από ένα κατεξοχήν ιδεολογικό πλαίσιο (που συνδεόταν με την εθνική υπόθεση) σε ένα οικονομικό-αναπτυξιακό, που μάλιστα συνοδεύεται από ρητορικές περιαιφορίας. Μια ανάλογη έννοια, αυτή του «πολιτισμικού αποθέματος» που χρησιμοποιείται προσθετικά ή εναλλακτικά σε αυτό το νέο πλαίσιο βοηθά στην κατανόηση αυτής της νέας προσέγγισης με όρους οικονομίας, εξοικονόμησης, αξιοποίησης κ.λπ.

Και η «αιφορία» ή «αιφόρος ανάπτυξη»; Είναι όροι που κατεξοχήν χρησιμοποιούνται σε ανάλογα κείμενα, αποδεικνύοντας και από μια άλλη οπτική γωνία την οικονομική διάσταση και αξία που προσδίδεται στις «πολιτισμικές κληρονομίες». Ο ορισμός: «Η αιφόρος ανάπτυξη είναι η ανάπτυξη που ικανοποιεί τις ανάγκες της παρούσας γενιάς χωρίς να διακινδυνεύει τη δυνατότητα των μελλοντικών γενεών να ικανοποιούν τις ανάγκες τους». Αυτό σημαίνει ότι μια τέτοια διαδικασία χαρακτηρίζεται από μια ισορροπημένη και αρμονική συνύπαρξη ανθρώπου και φυσικού περιβάλλοντος σε μια μακρά διάρκεια και σε ένα συγκεκριμένο και ιστορικά προσδιορισμένο πλαίσιο πολιτικής οικονομίας, που συνδυάζει την οικονομική αξιοποίηση των φυσικών πόρων με όρους που διασφαλίζουν τη βιωσιμότητα, την κοινωνική συνοχή και την πολιτισμική συνέχεια. Η πολιτισμική συνέχεια δεν αναφέρεται συνήθως στα σχετικά κείμενα, αλλά κατά την άποψή μας αποτελεί σημαντική διάσταση, εάν δεχτούμε την υπόθεση ότι η οικονομία είναι έτσι κι αλλιώς πολιτισμικό φαινόμενο (Wilk και Cliggett, 2010) και, επίσης, ότι σε κάθε περίπτωση όλα αυτά είναι ζητήματα που συνδέονται και με τις πολιτισμικές ταυτότητες των ανθρώπινων ομάδων σε όλα τα ιστορικά και κοινωνικο-πολιτικά πλαίσια.¹

Ας δούμε, λοιπόν, με ποιους όρους και με ποιους τρόπους διαμορφώνονται ιστορικά οι σχέσεις κοινωνίας και φυσικού περιβάλλοντος στον ορεινό χώρο της Ελλάδας και ποιες είναι οι συγκεκριμένες πρακτικές που θεσμοθετούνται ως προς τη διαχείριση των φυσικών πόρων από τις κοινότητες.

Τα ορεινά οικοσυστήματα έχουν διαμορφωθεί μέσα σε συγκεκριμένα και ιστορικά καθορισμένα πλαίσια ενός διαλόγου των τοπικών κοινωνιών με το φυσικό τους περιβάλλον. Ο διάλογος αυτός συνιστά ουσιαστικά την οικειοποίηση του φυσικού περιβάλλοντος εκ μέρους των τοπικών κοινωνιών με

1 Γενικότερα για το ζήτημα της αιφόρου ανάπτυξης από τη σκοπιά της οικολογίας βλ. Ευθυμίουπουλος και Μοδινός (2003).

βάση συγκεκριμένες κοινωνικές λογικές, από τις οποίες προκύπτουν και οι πρακτικές, με όρους πάντα ιστορικούς, δηλαδή στο πλαίσιο συγκεκριμένων τρόπων παραγωγής και πολιτικής οργάνωσης, που χαρακτηρίζουν τα ευρύτερα σύνολα στα οποία εντάσσονται οι τοπικές κοινωνίες. Έτσι, ο φυσικός χώρος μετατρέπεται σε ανθρωπογενές τοπίο, αποτυπώνοντας τη διαχρονική παρουσία της ανθρώπινης δραστηριότητας γενικά αλλά και ειδικότερα στοιχεία της οικονομίας, των κοινωνικών δομών και της πολιτισμικής έκφρασης.

Η οικολογία αποτελεί ένα φυσικό πλαίσιο που υπαγορεύει συγκεκριμένες χρήσεις και μπορεί να λειτουργεί περιοριστικά ως προς τη διαδικασία της οικειοποίησης των φυσικών πόρων, ανάλογα με την εκάστοτε τεχνολογική ανάπτυξη και τη γενικότερη κοινωνική λογική. Το γενικότερο πλαίσιο της σχέσης της τοπικής κοινωνίας με το φυσικό της περιβάλλον καθορίζεται από τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες και συγκυρίες. Συνήθως, το πολιτικό πλαίσιο αποδεικνύεται πιο καθοριστικό από την ίδια την οικολογία, αφού η διαχείριση των φυσικών πόρων και οι παραγωγικές σχέσεις που αντιστοιχούν σ' αυτή προκύπτουν μέσα από τη διοικητική και ευρύτερα πολιτική ένταξη των τοπικών κοινωνιών σε ευρύτερες κρατικές οντότητες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι ίδιες οι ορεινές κοινότητες του ελλαδικού χώρου στην εποχή της ακμής τους, δηλαδή στους τελευταίους αιώνες της οθωμανικής κυριαρχίας. Είναι γνωστό, ότι η απονομή προνομίων αυτοδιοίκησης και μιας σχετικής αυτονομίας σ' αυτές δεν συνιστούσε εσωτερική αντίφαση του οθωμανικού συστήματος αλλά μέρος της κατακτητικής λογικής του (Βακαλόπουλος, 1961· Κοντογιώργης, 1982). Ό,τι συνέβη, λοιπόν, εκεί δεν εξηγείται παρά στο πλαίσιο αυτής της κατάκτησης αλλά και των συναρτηρώσεων των τοπικών κοινωνιών με τις ευρύτερες δομές και τις δια-τοπικές οικονομικές σχέσεις. Η πραγματικότητα της αυτοδιοίκησης έδινε τη δυνατότητα στους τοπικούς πληθυσμούς να διαχειρίζονται με σχετική αυτονομία τους φυσικούς πόρους που διέθεταν και να έχουν φυσικά την ευθύνη για τη διαχείρισή τους, από τη μια, και, από την άλλη, το ευρύτερο πλαίσιο παρείχε τη δυνατότητα είτε της τεχνικής ειδίκευσης είτε της δημογραφικής εξόδου ή και των δύο ταυτοχρόνως, όταν δημιουργούνταν οικονομική στενότητα και δημογραφικό αδιέξοδο. Έτσι, τα τοπικά συστήματα διαθέτουν ασφαλιστικές δικλίδες και υφίσταται πάντοτε η δυνατότητα μείωσης της πίεσης στους πεπερασμένους φυσικούς πόρους και, εντέλει, επιβίωσης τόσο των τοπικών κοινωνιών όσο και των τοπικών οικοσυστημάτων.

Η σημασία του ευρύτερου πολιτικού πλαισίου για τη συγκρότηση, τους μετασχηματισμούς αλλά και την αποσύνθεση των ορεινών συστημάτων, καθώς και η αξία της έννοιας της ιστορικότητας σε ζητήματα ερμηνείας των

παραπάνω, αποδεικνύεται από τις εξελίξεις στον ελλαδικό ορεινό χώρο τον περασμένο αιώνα. Η ίδια η συμπληρωματικότητα βουνού-κάμπου έχει υποστεί στη διάρκεια του περασμένου αιώνα θεμελιώδεις αλλαγές, που οφείλονται ακριβώς στους νέους προσανατολισμούς της αγροτικής οικονομίας και κοινωνίας στο πλαίσιο των νέων πολιτικών συνθηκών. Η κατάρρευση, κατά τη μεταπολεμική περίοδο, του άλλοτε ανθηρού οικονομικά, κοινωνικά και πολιτισμικά ορεινού χώρου αποτελεί το πιο εύγλωττο τεκμήριο της ιστορικότητας των ορεινών οικοσυστημάτων σε σχέση με τις κοινωνίες που φιλοξενούν, καθώς οφείλεται σε πολύ συγκεκριμένα ιστορικά αίτια, θα έλεγε κανείς και σε πολύ συγκεκριμένες πολιτικές επιλογές, οι οποίες ανέτρεψαν τις υπάρχουσες ισορροπίες και μετατόπισαν το κέντρο βάρους από τα ορεινά στα πεδινά.

Με βάση τα παραπάνω στη συνέχεια θα ασχοληθούμε με τις πρακτικές διαχείρισης των φυσικών πόρων στον ορεινό χώρο, δηλαδή την ιστορική διαδικασία οικειοποίησης της φύσης, εξετάζοντας τη διαδικασία συγκρότησης αλλά και μετασχηματισμού του μέσα στο χρόνο.

Οι πρωτογενείς παραγωγικές δραστηριότητες της γεωργίας και της κτηνοτροφίας αποτέλεσαν τη βάση για την οικειοποίηση του ορεινού χώρου σε μια πρώτη ιστορική φάση, με συμπληρωματικές δευτερεύουσες ενασχολήσεις την υλοτομία, το κυνήγι, την τροφосуλλογή κ.λπ. Η συμπληρωματικότητα ανάμεσα στη γεωργία και την κτηνοτροφία διαφέρει ανάλογα με τη γεωμορφολογία και το υψόμετρο. Έτσι, στις πολύ ορεινές κοινότητες, η γεωργία περιορίζεται στην παρουσία μικρών κήπων και η κτηνοτροφία είναι μετακινούμενη. Οι κτηνοτρόφοι εφοδιάζονται τα απαραίτητα γεωργικά προϊόντα στις πεδιάδες όπου ξεχειμάζουν, δημιουργώντας σχέσεις αμοιβαιότητας με τους γεωργούς.

Η διαφοροποίηση αυτή που αφορά τις κτηνοτροφικές κοινότητες δεν είναι η μόνη που χαρακτηρίζει τον ορεινό χώρο. Μπορούμε, ωστόσο, να ξεκινήσουμε από αυτή, για να αναφερθούμε στην ποικιλότητα των παραγωγικών, κοινωνικών και πολιτισμικών συστημάτων του ορεινού χώρου που διαμορφώνουν μια ενδιαφέρουσα πολιτισμική οικολογία. Είναι, παραδείγματος χάριν, πολύ ενδιαφέρων ένας εθνολογικός καταμερισμός των παραγωγικών δραστηριοτήτων, μια εξειδίκευση των εθνοτικών ομάδων, που έχει προσδιορίσει σε μεγάλο βαθμό και τα ιδιαίτερα τους χαρακτηριστικά.

Στις υψηλές, λοιπόν, ζώνες, σ' αυτό που ονομάζουμε εξωδασική έκταση ή συχνά «αλπικό» τοπίο, εντοπίζονται ιστορικά δύο κατά κύριο λόγο εθνοτικές ομάδες (τουλάχιστον στη Βόρεια Ελλάδα), των Σαρακατσάνων και των Βλάχων. Μιλάμε για αμιγώς ή κατά βάση κτηνοτροφικές κοινωνίες ημινομαδικού χαρακτήρα, των οποίων ο βίος και ο πολιτισμός είναι άρρηκτα συνυφασμένα με τα ψηλά βουνά, που τα διαχειρίζονται με πολύ συγκεκριμένους και εθμικά

καθιερωμένους τρόπους, με βάση συγκεκριμένους κάθε φορά παραγωγικούς σχηματισμούς (τσελιγκάτο, οικογενειακό κοπάδι κ.λπ.).

Έτσι, η οικολογική αυτή ζώνη μετατρέπεται σε πολιτισμικό τοπίο με τη σφραγίδα των πληθυσμιακών ομάδων που την οικειοποιούνται συλλογικά, καθιστώντας την συνάμα σύμβολο της ταυτότητάς τους. Η διαχείριση των βοσκοτόπων, σε σχέση με τη χρήση των νερών και των δασών, διαμορφώνουν ένα συγκεκριμένο τοπίο, αρκετά αναγνωρίσιμο, ως αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης και ιστορικά προσδιορισμένης επέμβασης και οικειοποίησης της φύσης. Πρόκειται για μια διαδικασία με τη δική της δυναμική μέσα στο χρόνο, που προσδιορίζεται από την ίδια τη διαλεκτική σχέση του ανθρώπου με τη φύση στην ιστορική της διάσταση.

Σ' αυτές τις κοινωνίες, σ' αυτές τις εθνοτικές ομάδες, μέσα από συγκεκριμένες ιστορικές διαδικασίες, προκύπτουν και άλλες συμπληρωματικές εξειδικεύσεις, συνήθως στο πλαίσιο της ίδιας εστιακής ομάδας, που κατά κανόνα αποτελεί μια πολυάριθμη διευρυμένη οικογένεια. Πρόκειται για μια διαδικασία που εκφράζει και τις στρατηγικές επιβίωσης των ομάδων, όταν φτάνουν στα όρια οικονομικής και δημογραφικής στενότητας αλλά και που οδηγεί πολλές από αυτές με το χρόνο στο μετασχηματισμό τους.

Ιδιαίτερα στους Βλάχους και συγκεκριμένα από τον 17ο αιώνα και ύστερα, η μεταπήδηση στην εμπορική λειτουργία, είτε μέσα από τις μεταφορές (κυρατζήδες) είτε μέσα από την ανάπτυξη της οικιακής βιοτεχνίας (υφαντική, αργυροχρυσοχοιά κ.λπ.), σήμανε τη μετάβαση από την αυτάρκεια στην εμπορευματοποίηση της οικονομίας, που, σε συνδυασμό και με την κινητικότητα και τις νέες επαφές και λειτουργίες που όλα αυτά συνεπάγονταν, οδήγησαν σταδιακά τις τοπικές κοινωνίες σε έναν οικονομικό και πολιτισμικό μετασχηματισμό, που κορυφώθηκε κατά το 19ο αιώνα. Χαρακτηριστικά παραδείγματα το Μέτσοβο, το Συρράκο, το Νυμφαίο και άλλες ορεινές κοινότητες του βορειοελλαδικού χώρου (Ρόκου, 1983· Κατσουγιάννης, 1966).

Για τους Σαρακατσάνους δεν ισχύει το ίδιο, καθώς αυτή η ομάδα παρέμεινε μέχρι πρόσφατα πιο «πιστή» στο ποιμενικό της παρελθόν και δεν ανέπτυξε ιστορικά δικά της χωριά, αλλά χρησιμοποιούσε βοσκοτόπια άλλων κοινοτήτων, όπου μάλιστα δεν ήταν καν ενταγμένη κοινωνικά και οικιστικά, αφού διατηρούσε τη δική της ξεχωριστή ζωή σε στάνες έξω από τους οικισμούς, στα βοσκοτόπια, μαζί με τα κοπάδια της (Campbell, 1957· Δαλκαβούκης, 2005).

Στη χαμηλότερη ζώνη, από την άλλη πλευρά, στη ζώνη που κατά κανόνα επικρατεί η βελανιδιά, και που είναι η ζώνη της μόνιμης κατοίκησης του ανθρώπου, ο χώρος δηλαδή που έχουν αναπτυχθεί ιστορικά οι περισσότεροι ορεινοί οικισμοί και που φτάνει το ανώτερο μέχρι 1.000 περίπου μέτρα ύψος

πάνω από την επιφάνεια της θάλασσας, αναπτύχθηκε το μεικτό σύστημα γεωργοκτηνοτροφίας, στο οποίο η συμπληρωματικότητα των δύο αυτών παραγωγικών δραστηριοτήτων λειτουργεί όχι απλώς στο πλαίσιο της ίδιας κοινότητας αλλά και της ίδιας εστιακής ομάδας. Κάθε νοικοκυριό διαθέτει κατά κανόνα έναν μικρό γεωργικό κλήρο, ο οποίος είναι μάλιστα κατακερματισμένος σε μικρά τεμάχια γης σε διάφορα σημεία της κοινοτικής έκτασης, και έναν μικρό αριθμό ζώων, τα οποία βόσκουν τη μέρα στα κοινοτικά βοσκοτόπια με τα υπόλοιπα του χωριού σε ένα ή περισσότερα κοπάδια, που φυλάνε ρογιασμένοι τσομπάνηδες, και το βράδυ επιστρέφουν στο σπίτι όπου βρίσκονται και οι στάβλοι.

Η γεωργία χαρακτηρίζεται από την πολυκαλλιέργεια, γεγονός που συνδέεται και με το διάσπαρτο χαρακτήρα της έγγειας ιδιοκτησίας, καθώς διαφορετικές καλλιέργειες απαιτούν διαφορετικά εδάφη, υψόμετρα, τοποθεσίες κ.λπ. Έτσι, κάθε νοικοκυριό μπορεί να διαθέτει χωράφια για σιτηρά, ένα αμπέλι, κηπάρια, οπωροφόρα δέντρα, ελιές σε τόπους όπου ευνοείται το είδος κ.λπ. Να σημειώσουμε εδώ ότι, για να γίνει καλύτερη εκμετάλλευση του επικλινούς εδάφους, επινοήθηκαν οι γνωστές αναβαθμίδες («πεξούλες» ή «ταράτσες»), οι οποίες απέκτησαν ιδιαίτερη οικολογική σημασία (συγκράτηση του εδάφους, συγκέντρωση ερπετών κ.λπ.) και αισθητικά χαρακτηρίζουν το ορεινό τοπίο.

Το όλο σύστημα εξασφαλίζει τη δυνατότητα αυτάρκειας αλλά και ασφάλεια με τις εναλλακτικές δυνατότητες παραγωγής, καθώς το νοικοκυριό δεν εξαρτάται από μία μόνο καλλιέργεια, όπως επίσης και τη δυνατότητα αλλαγής της καλλιέργειας και αγρανάπαυσης. Αν προσθέσουμε σ' αυτά και την παρουσία των κλαδερών, δηλαδή των δασυλλιών που χρησιμοποιούνται για την κλαδονομή (κλαδιά που αποθηκεύονται με διάφορους τρόπους ως τροφή των ζώων για το χειμώνα,² όπως επίσης και τα προστατευόμενα δασύλλια, συνήθως βακούφικα) αλλά και τα δέντρα ή θάμνους των οχτωμάτων που συνιστούν τα φυσικά όρια των ιδιοκτησιών, έχουμε την εικόνα ενός χαρακτηριστικού τοπίου με τεράστια ποικιλία ειδών, ενός τοπίου που αντιστοιχεί επιπλέον σε ένα πολύ ανθεκτικό ανθρωπογενές οικοσύστημα. Πρόκειται πράγματι για ένα υπόδειγμα «ανθρωπογενούς οικοδυναμικής», που ερμηνεύεται με βάση φυσικά το ευρύτερο ιστορικό πλαίσιο αλλά και τις τοπικές και δια-τοπικές ισορροπίες των παραγωγικών και κοινωνικών συστημάτων μικρής κλίμακας. Οι τοπικές κοινωνίες προσαρμόζονται στα δεδομένα του φυσικού περιβάλλοντος από το οποίο εξαρτώνται αλλά και το προσαρμόζουν στις δικές τους ανάγκες, με τρόπο τέτοιο που διασφαλίζεται η μη εξάντληση των διαθέσιμων πόρων. Επίσης, στην πορεία του χρόνου εφευρίσκονται τρόποι διε-

2 Βλ. Halstead (1998).

ξόδου από καταστάσεις οικονομικής και δημογραφικής στενότητας, έτσι ώστε να μην κινδυνεύει η ισορροπία στα τοπικά συστήματα. Η τεχνική ειδίκευση, η μετακίνηση ή ακόμα και η μετανάστευση αποτελούν τέτοιες διεξόδους.

Σε ό,τι αφορά τη συμπληρωματικότητα ανάμεσα στη γεωργία και την κτηνοτροφία, πρέπει να τονίσουμε εκτός από την οικονομική και την οικολογική της διάσταση. Είναι γνωστό, παραδείγματος χάριν, το φαινόμενο της φυσικής λίπανσης των χωραφιών από τα κοπάδια, γεγονός που επιδιώκεται συνειδητά από την κοινότητα, καθώς τους θερμούς μίνες κατά την τοπική παράδοση το ή τα κοινοτικά κοπάδια κοιμούνται με τη σειρά σε διαφορετικά χωράφια χωριανών για να τα «κοπρίζουν». Τα χωράφια λιπαίνονται, επίσης, φυσικά από τα κοπάδια, όταν μετά τη συγκομιδή διατίθενται για βόσκηση, μέχρι να οργωθούν ξανά για τη νέα καλλιεργητική περίοδο (Λουκόπουλος, 1930). Επίσης, είναι φανερός ο ρόλος της δυνατότητας αποθήκευσης ξερού χόρτου που κόβεται από τα χωράφια και χρησιμοποιείται ως τροφή για τα ζώα το χειμώνα για την αποτροπή της υπερβόσκησης. Η υπερβόσκηση των βοσκοτόπων μπορεί ακόμα να αποφεύγεται και με τη βόσκηση των κοπαδιών στα χωράφια μετά το θερισμό τους.

Μια ενδιαφέρουσα παρουσίαση της δομής της κοινοτικής έκτασης ενός ορεινού οικισμού στην περιοχή του Ολύμπου γύρω στα 1900, συγκεκριμένα του χωριού Άγιος Παντελεήμονας, έχει κάνει ο Κ. Μοσκόφ στο βιβλίο του *Η εθνική και κοινωνική συνείδηση στην Ελλάδα 1830-1909* (Μοσκόφ, 1974). Διακρίνει κανείς στο σχετικό διάγραμμα που παραθέτει ο συγγραφέας τόσο τη δομή της κοινοτικής καλλιεργούμενης και μη έκτασης όσο και την ποικιλομορφία της, ανάλογα με το υψόμετρο, αλλά και έναν πολυτεμαχισμό, που εκφράζει την προσπάθεια μιας συγκεκριμένης κοινωνίας να προσαρμοστεί, με βάση τα χαρακτηριστικά της και τις ανάγκες της, στο συγκεκριμένο περιβάλλον, αξιοποιώντας κατά τον καλύτερο τρόπο τους πόρους που διαθέτει. Βλέπουμε, λοιπόν, καλλιέργειες σιτηρών, λαχανικών, ελαιώνες, αμπέλια και μωρεώνες, διάσπαρτα στην κοινοτική έκταση κάτω από τον οικισμό, στα χαμηλά υψόμετρα, ενώ πάνω από τον οικισμό, στα ψηλότερα, βρίσκουμε τις καστανιές, τις βοσκές και τα δάση. Όλα αυτά στο πλαίσιο μιας οικολογικής διαβάθμισης και μιας κοινωνικής λογικής, που παραπέμπει στην οικονομία της αυτάρκειας και σε συγκεκριμένες νοοτροπίες σε ό,τι αφορά τη σχέση κοινωνίας - φυσικού περιβάλλοντος, που διαφέρουν από εκείνες που αρχίζουν ιστορικά να επικρατούν με την εμπορευματοποίηση και την ανάπτυξη της σύγχρονης τεχνολογίας.

Η θέση επίσης των οικισμών, ο προσανατολισμός τους αλλά και η ίδια η δομή τους ανταποκρίνονται στο σύνολο των αναγκών των κοινοτήτων σε

σχέση με τις παραγωγικές δραστηριότητες, τις κλιματολογικές συνθήκες, τη διαχείριση των φυσικών πόρων (νερά, δάση, καλλιεργήσιμη γη κ.λπ.), το ευρύτερο σύστημα οργάνωσης του χώρου, τις συγκοινωνίες και επικοινωνίες, τις συνθήκες ασφάλειας κ.λπ.

Οι οικισμοί βρίσκονται κατά κανόνα στο γεωμετρικό κέντρο των κοινοτικών εκτάσεων, έτσι ώστε η πρόσβαση σε όλα τα σημεία να είναι δυνατή με βάση τα δεδομένα της προ-βιομηχανικής τεχνολογίας. Σε περιπτώσεις που κοινότητες κατέχουν καλλιεργήσιμη γη μακριά από τον οικισμό, τόσο που να είναι αδύνατη η επιστροφή το βράδυ στο χωριό, παρατηρείται το φαινόμενο της ανάπτυξης ενός δεύτερου στοιχειώδους οικισμού με καλύβια και αποθήκες, όπου διανυκτερεύουν οι κάτοικοι τις μέρες των εντατικών γεωργικών εργασιών αλλά και αποθηκεύεται η σοδειά. Οι οικισμοί αυτοί φέρουν συνήθως το τοπωνύμιο «Καλύβια» και είναι χαρακτηριστικό το γεγονός, ότι σε πολλές περιπτώσεις κατά τη μεταπολεμική εποχή, που σημειώνεται η γενικότερη τάση μετακίνησης των πληθυσμών από τα ορεινά στα πεδινά, χτίζονται νέα χωριά στους χώρους των παλιών καλυβιών, καθώς συχνά αυτοί οι χώροι είναι και πιο κοντά σε κοντινές οδικές αρτηρίες. Ένα πολύ χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το γνωστό χωριό Καλπάκι της Ηπείρου, το οποίο δημιουργήθηκε κατά τη δεκαετία του 1950 από κατοίκους κυρίως των ορεινών χωριών Ελαφοτόπου, Άνω και Κάτω Σουδενών Ζαγορίου (ανάμεσα σ' αυτούς και Σαρακατσάνοι που είχαν ήδη πολιτογραφηθεί σ' αυτές τις κοινότητες), στο μέρος όπου πριν αυτές είχαν τα καλύβια και τα χωράφια τους (Νιτσιάκος, Αράπογλου, Καρανάτσας, 1998).

Και σ' αυτή την κατηγορία των κοινοτήτων από ένα χρονικό σημείο και ύστερα, κατά κανόνα μετά το 17ο αιώνα, παρατηρείται το φαινόμενο της τεχνικής εξειδίκευσης, ως διέξοδος στη δημογραφική και οικονομική στενότητα που δημιουργείται, μια διέξοδος που σημαίνει φυσικά και έξοδο κυρίως περιοδική του ανδρικού πληθυσμού, αλλά αργότερα και μόνιμη, δηλαδή εγκατάσταση σε άλλους τόπους, κάτι που συμβαίνει σε μεγάλη έκταση, όταν αρχίζουν να εκκενώνονται οι πεδιάδες από τους οθωμανούς γαιοκτήμονες αλλά και να δημιουργούνται νέες καλλιεργήσιμες εκτάσεις με τις αποξηράνσεις ελών και τις γενικότερες αλλαγές στην αγροτική οικονομία, που ευνοούσαν την ανάπτυξη της γεωργίας σε βάρος της κτηνοτροφίας, φαινόμενα που άρχισαν να εμφανίζονται από τον καιρό της απελευθέρωσης και κορυφώθηκαν στις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα με την Αγροτική Μεταρρύθμιση (Βεργόπουλος, 1976).

Ως προς την τεχνική εξειδίκευση, που συνήθως σημαίνει εποχική μετανάστευση του ανδρικού πληθυσμού, πρέπει να πούμε ότι η βιοτεχνική δραστηριότητα στον ελλαδικό χώρο κατά την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας είναι

φαινόμενο που αναπτύχθηκε στον ορεινό κατά βάση χώρο, όπου ολόκληρα χωριά ή συστάδες χωριών ειδικεύονται σε συγκεκριμένες τεχνικές δραστηριότητες, όπως κτίστες, ζωγράφοι-αγιογράφοι, μαραγκοί-ξυλογλύπτες, ραφτάδες, βαρελάδες, καρβουνιάρηδες κ.λπ. Έτσι μπορούν και αναπαράγονται οι κοινότητες, αποφεύγοντας την εξάντληση των φυσικών πόρων που έχουν στη διάθεσή τους και δίνοντας τη δυνατότητα στα νοικοκυριά να έχουν πρόσθετα έσοδα. Αυτό, βεβαίως, οδηγεί και σ' έναν νέο κατά φύλα καταμερισμό της εργασίας, αφού με την εξειδίκευση και την έξοδο των ανδρών οι γεωργοκτηνοτροφικές ασχολίες μένουν κατά κύριο λόγο στα χέρια των γυναικών. Η έξοδος στο εμπόριο από την άλλη πλευρά, όπου συμβαίνει, οδηγεί σε βαθύτερους μετασχηματισμούς, συχνά σε οικονομική απογείωση αλλά και κοινωνική ευμάρεια και πολιτιστική άνθιση. Τα παραδείγματα των Αμπελακίων, του Πηλίου, του Ζαγορίου αλλά και τόσων άλλων ορεινών περιοχών είναι αρκετά εύγλωττα.

Για να δώσουμε μια πιο πλήρη εικόνα της σχέσης των ορεινών κοινοτήτων με το φυσικό τους περιβάλλον, θεωρούμε απαραίτητη και μια μικρή αναφορά σε ορισμένες «μεταφυσικές» διαστάσεις των πρακτικών διαχείρισης των φυσικών πόρων. Η συλλογική χρήση και διαχείριση των διαθέσιμων φυσικών πόρων υπαγορεύει συχνά, εκτός των άλλων, και μεταφυσικούς τρόπους κοινωνικοποίησης που διασφαλίζουν τη συλλογική πρόσβαση και αποτρέπουν οποιοσδήποτε βλέψεις ιδιωτικού σφετερισμού ή παραβίασης των εθιμικών κανόνων χρήσης.

Ένα τυπικό παράδειγμα αποτελούν τα γνωστά ως «βακούφικα» δάση, που δεν είναι παρά δασύλλια που θεωρούν οι τοπικές κοινωνίες ότι χρήζουν προστασίας για οικολογικούς λόγους και τα αφιερώνουν σε έναν άγιο. Πρόκειται για δάση που τα συναντάμε και με τις ονομασίες «κεφαλάρι» (ιδίως όταν βρίσκονται στα βόρεια του οικισμού, στο «κεφάλι») και «κουρί» και τα οποία χρησιμεύουν συνήθως για τη συγκράτηση των υδάτων και την αποτροπή διαβρώσεων. Κατά κανόνα, προσδίδεται σ' αυτά μια ιερότητα με την αφιέρωσή τους σ' έναν άγιο και το κτίσιμο ενός ξωκκλησιού, γεγονός που τα καθιστά «ταμπού» ως προς την εκμετάλλευση. Κατά τις λαϊκές δοξασίες, όσοι παραβιάζουν αυτή την απαγόρευση και κόβουν δέντρα ή με άλλους τρόπους παρεμβαίνουν καταστροφικά σ' αυτά τα ιερά δάση τιμωρούνται με μεταφυσικούς τρόπους. Ουσιαστικά η κήρυξη ενός δάσους σε προστατευόμενο από την κοινότητα με αυτόν τον τρόπο συνιστά συνήθως συνειδητή οικολογική πράξη και μάλιστα γνωρίζουμε περιπτώσεις που τέτοιες αποφάσεις έχουν καταγραφεί στους κώδικες των εκκλησιών.³

3 Βλ. το κεφάλαιο «Ανθρωπολογία του περιβάλλοντος. Ο τόπος και ο άνθρωπος», σσ. 46-52, στο Β. Ντισιάκος, *Λαογραφικά ετερόκλητα* (1997).

Ένα ακόμα χαρακτηριστικό παράδειγμα αφορά τους υδάτινους πόρους. Το στοιχειώδες για την ανθρώπινη επιβίωση στοιχείο του νερού «κοινωνικοποιείται» με αρκετά ενδιαφέρουσες μεταφυσικές πρακτικές που έχουν αποτυπωθεί σε μύθους και τελετουργίες των κοινοτήτων. Θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε από την ίδια τη «δαμινοποίησή» του, φαινόμενο που θα μας πήγαινε πολύ μακριά από το αντικείμενο και το πνεύμα αυτού του άρθρου. Θα περιοριστούμε, γι' αυτό, σε μια σύντομη αναφορά στη κοινωνικοποίησή του μέσω του καθαγιασμού, που διασφαλίζει τη συλλογική πρόσβαση και αποτρέπει ιδιωτικούς σφετερισμούς. Κατά κανόνα, η παρουσία ενός ιερού κτίσματος, ξωκλησιού αφιερωμένου σε έναν άγιο κατά προτίμηση δρακοντοκτόνο (Άγιος Γεώργιος, Αγία Παρασκευή) δεν καθαγιάζει και εξαγνίζει απλώς το νερό αλλά κατοχυρώνει τη συλλογική-δημόσια χρήση του.⁴ Μια τέτοια διασφάλιση της δημόσιας χρήσης του νερού είναι πολύ σημαντική, ιδίως σε κοινότητες όπου αυτό δεν είναι άφθονο. Επινοούν, λοιπόν, τρόπους οι τοπικές κοινωνίες, έτσι ώστε να εξασφαλίζεται η δυνατότητα πρόσβασης όλων των μελών τους στους φυσικούς πόρους που είναι απαραίτητοι για την επιβίωσή τους.

Στη συνέχεια θα επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας στις κτηνοτροφικές κοινότητες, για να εξετάσουμε τις πρακτικές διαχείρισης των φυσικών πόρων που ανέπτυξαν, πρακτικές που παρουσιάζουν εξαιρετικό ενδιαφέρον και δίνουν απαντήσεις σε ατεκμηριώτες απόψεις περί του καταστροφικού για το φυσικό περιβάλλον ρόλου της κτηνοτροφίας. Είναι γνωστός, άλλωστε, ο τρόπος με τον οποίο έχει ενοχοποιηθεί η κτηνοτροφία για την αποψίλωση δασών, όπως είναι γνωστά και τα μέτρα μαζικών σφαγών που ελήφθησαν κατά καιρούς. Η μελέτη των τοπικών πρακτικών, της τοπικής γνώσης γενικά γύρω από αυτά ζητήματα μπορεί να διευκολύνει την «απενοχοποίηση» των ζώων και την προώθηση παράλληλα μιας ιστορικής αντίληψης των σχέσεων κοινωνίας-περιβάλλοντος, σχέσεων που έτσι κι αλλιώς διαμεσολαβούν στη σχέση των ζώων με τους φυσικούς πόρους. Το κρίσιμο ερώτημα, με άλλα λόγια δεν έχει να κάνει με το αν καταστρέφουν ή όχι τη φύση τα ζώα αλλά με το πώς οι κοινωνίες διαχειρίζονται τη σχέση των ζώων με τη φύση στο πλαίσιο ενός συστήματος και τρόπου παραγωγής που υπαγορεύει και συγκεκριμένες μορφές ελέγχου ή μη των πόρων, συλλογικής ή όχι υπευθυνότητας, φαινόμενα που προφανώς συνδέονται και με το μεγάλο ζήτημα της οικειοποίησης των πόρων, των σχέσεων παραγωγής και των μορφών ιδιοκτησίας.

Στις ορεινές κοινότητες των Βλάχων, με τις οποίες θα ασχοληθούμε, οι βο-

4 Βλ. Β. Νιτσιάκος, ό.π., το κεφάλαιο «Το νερό στην ελληνική λαϊκή παράδοση», σσ. 53-64 και το κεφάλαιο «Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου», σσ. 20-22, στο Άλκη Κυριακίδου- Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα* (1979).

σκότοποι είναι κοινοτικοί και γενικά δεν υφίσταται ατομική ιδιοκτησία πέρα από το χώρο της κατοικίας. Έτσι, η διαχείριση όλων των φυσικών πόρων είναι συλλογική υπόθεση και γίνεται με βάση το συλλογικό συμφέρον και με επίγνωση του πεπερασμένου χαρακτήρα τους. Τα μέλη της κοινότητας έχουν δικαιώματα νομής και όχι ιδιοκτησίας. Τα δικαιώματα αυτά ορίζονται από εθιμικούς κανόνες, οι οποίοι θεωρούνται απαραβίαστοι. Υπάρχουν συγκεκριμένες εθιμικές διαδικασίες και θεσμοί που διασφαλίζουν την εφαρμογή τους με τον πλέον αδιάβλητο τρόπο. Χρησιμοποιούμε μάλλον «λαιογραφικό ενεστώτα», διότι τα τελευταία χρόνια όλα αυτά εμφανίζουν μια υποχώρηση που αγγίζει τα όρια της κατάρρευσης των παραδοσιακών αυτών συστημάτων, ένα φαινόμενο που δεν εμπίπτει στα ζητούμενα του παρόντος άρθρου, ώστε να το σχολιάσουμε.

Είναι φυσικό, τα τοπικά συστήματα να παρουσιάζουν διαφοροποιήσεις ως προς τις λεπτομέρειές τους από κοινότητα σε κοινότητα, αλλά σε γενικές γραμμές διέπονται από την ίδια λογική και είναι καλά προσαρμοσμένα στον ετήσιο κύκλο των νομαδικών μετακινήσεων από το βουνό στον κάμπο, με χρονικές τομές τις γιορτές του Αγίου Γεωργίου και του Αγίου Δημητρίου. Το «διάβα», η πορεία από τα πεδινά στα ορεινά και αντίστροφα, μπορεί να παρατείνεται ή να επιταχύνεται ανάλογα με τις εκάστοτε συνθήκες, αλλά η είσοδος στα κοινοτικά βοσκοτόπια των ορεινών κοινοτήτων γίνεται ταυτοχρόνως από όλα τα κοπάδια και με ένα χαρακτηριστικό σχεδόν τελετουργικό τρόπο. Επίσης, το που θα πάνε τα ζώα να βοσκίσουν ανάλογα με το είδος και την εποχή είναι αυστηρά καθορισμένο από το εθιμικό πλαίσιο των κοινοτήτων, ένα πλαίσιο που αποτρέπει από τη μια την υπερβόσκηση και την εξάντληση και υποβάθμιση των βοσκών και από την άλλη ενδεχόμενες συγκρούσεις ανάμεσα στους ίδιους τους κτηνοτρόφους. Οι κοινότητες, έχοντας τον απόλυτο έλεγχο της διαχείρισης των βοσκοτόπων και τη συλλογική ευθύνη για την προστασία τους, έχουν ιστορικά διαμορφώσει κανόνες που εξασφαλίζουν μια ισορροπία στη σχέση ανάμεσα στους ανθρώπους, τα ζώα και τους φυσικούς πόρους. Αυτή η ισορροπία μάλιστα προσαρμόζεται σε όποιες αλλαγές συμβαίνουν στις παραγωγικές σχέσεις και δομές ιστορικά. Όσο επικρατεί, για παράδειγμα, ο παραγωγικός σχηματισμός του τσελιγκάτου, η διαχείριση των βοσκοτόπων εξαρτάται από τις ανάγκες αυτού του συστήματος, ενώ αναπροσαρμόζεται, όταν αυτός ο σχηματισμός καταρρέει και δίνει τη θέση του στην απλή οικογενειακή κτηνοτροφική μονάδα.

Για να περιγράψουμε πιο συγκεκριμένα το σύστημα αυτό, θα αναφερθούμε σε μία μόνο περίπτωση, την οποία έχουμε μελετήσει σε βάθος. Πρόκειται για την κοινότητα Αετομπλίτσας, ένα ορεινό Βλαχοχώρι του Γράμμου. Εκεί, μια δυο μέρες πριν την είσοδο στα κοινοτικά βοσκοτόπια όλα τα κοπάδια συγκεντρώνονται στα όρια της κοινοτικής έκτασης του χωριού. Υπάρχουν ειδικές

ρυθμίσεις τόσο για την είσοδο όσο και για τη χρήση των διαφόρων ζωνών βοσκής κατά τις πρώτες μέρες, ρυθμίσεις που ακολουθούν γενικά τους εθμικούς κανόνες αλλά παίρνουν υπόψη και τις ιδιαίτερες συνθήκες κάθε χρονιάς.

Η κοινοτική έκταση βοσκής χωρίζεται σε δυο ζώνες, τη χαμηλή και την αλπική, οι οποίες χρησιμοποιούνται εκ περιτροπής. Η διαίρεση αυτή υπαγορεύεται από τα ίδια τα οικολογικά χαρακτηριστικά του χώρου. Η γεωμορφολογία σε συνδυασμό με τις κλιματολογικές συνθήκες και το είδος της χλωρίδας αναγκάζουν τα κοπάδια να μετακινούνται κατά διαστήματα από τα χαμηλώματα στις αλπικές βοσκές και αντίστροφα.

Η χαμηλή ζώνη περιλαμβάνει τις δασωμένες και γυμνές πλαγιές περιμετρικά του χωριού μέχρι το ύψος των 1.800 περίπου μέτρων. Χάρη στο ηπιότερο κλίμα και τα πιο ομαλά γεωμορφολογικά χαρακτηριστικά της, χρησιμοποιείται κατά τις πρώτες και τις τελευταίες μέρες της περιόδου, που οι συνθήκες στην αλπική ζώνη είναι αντίξοες. Χρησιμοποιείται όμως και ενδιάμεσα, ανάλογα με τις ιδιαίτερες συνθήκες κάθε χρονιάς, για να μην εξαντλούνται οι αλπικοί βοσκότοποι.

Έτσι, τις πρώτες είκοσι περίπου μέρες όλα τα κοπάδια κινούνται στις χαμηλές βοσκές, δίχως να γίνεται επίσημα κάποια συγκεκριμένη κατανομή του χώρου. Η ελεύθερη αυτή χρήση των βοσκών της χαμηλής ζώνης ισχύει ως τη μέρα που γίνεται η κατανομή των αλπικών βοσκοτόπων στις διάφορες «παρέες» (ομάδες συνεργαζόμενων κτηνοτρόφων), στις οποίες έχουν παραχωρηθεί για χρήση τη συγκεκριμένη χρονιά.

Η ετήσια ανακατανομή της χρήσης των κοινοτικών βοσκοτόπων γίνεται από τη συνέλευση των κτηνοτρόφων, σύμφωνα με κάποιους άγραφους κανόνες και με μια εθιμοτυπία, που τηρούνται ακόμα με μεγάλο σεβασμό, όχι απλώς επειδή είναι λειτουργικοί αλλά και επειδή αποτελούν μέρος των παραδόσεων της κοινότητας και ως τέτοιοι έχουν και συμβολική αξία. Η κατανομή γίνεται στην αρχή της περιόδου φυσικά και οι αποφάσεις παίρνονται με την αρχή της ομοφωνίας.

Στη σχετική γενική συνέλευση ορίζεται αρχικά μια επιτροπή τριών ή τεσσάρων ατόμων για το συντονισμό της διαδικασίας. Έπειτα, καθορίζεται, μετά από συζήτηση κι αφού ληφθούν υπόψη ο συνολικός αριθμός των ζώων και η χωρητικότητα των βοσκοτόπων, ο ελάχιστος αριθμός ζώων για κάθε βοσκότοπο χωριστά. Αφού συμφωνήσουν πάνω σ' αυτό, γίνεται ένα είδος πλειοδοσίας από τις παρέες, οι οποίες προσπαθούν να πάρουν τις πιο κατάλληλες γι' αυτές βοσκές, δεδομένου του αριθμού ζώων που διαθέτουν και του ελαχίστου που έχει καθοριστεί για κάθε βοσκότοπο. Έτσι, ένας, ένας οι βοσκότοποι παραχωρούνται στις παρέες που «χτυπούν» με μεγαλύτερους αριθμούς ζώων.

Μικρές αλλαγές ή προσαρμογές μπορούν να γίνουν στο τέλος, αν υπάρχουν διαφωνίες ή παράπονα. Πάντως, είναι απαραίτητο η απόφαση να είναι ομόφωνη. Έστω και ένα άτομο να διαφωνεί, έχει το δικαίωμα της αρνησικυρίας.

Είναι αρκετά ενδιαφέρον να παρακολουθήσει κανείς αυτή τη συνέλευση, η οποία μπορεί να διαρκέσει αρκετές μέρες και παρουσιάζει έντονα τα στοιχεία μιας εθιμικής τελετής παρά μιας απλής πρακτικής διαδικασίας. Πρόκειται πράγματι για μια τελετουργία, όπου εκδηλώνονται και εκφράζονται όλες οι αντιθέσεις και οι εντάσεις της μικρής κοινότητας, αλλά στο τέλος επιβεβαιώνεται πάντοτε η διάθεση όλων να διατηρήσουν τη «σειρά» που κληρονόμησαν από τους προγόνους.

Κάθε βοσκότοπος, λοιπόν, έχει τις απαραίτητες προϋποθέσεις να δεχθεί συγκεκριμένο αριθμό ζώων με βάση και τις ισχύουσες μορφές συνεργασίας. Συγκεκριμένα, κάθε βοσκότοπος διαθέτει τα απαραίτητα οικολογικά χαρακτηριστικά για τη «φιλοξενία» τουλάχιστον δύο κοπαδιών μεγέθους 500-600 ζώων το καθένα. Αυτό, άλλωστε, είναι και το μέγεθος των κοπαδιών, όπως αυτά διαμορφώνονται με τη συγκρότηση παρεών, δεδομένου ότι το τυπικό μέγεθος του οικογενειακού κοπαδιού είναι 250-300 ζώα. Με άλλα λόγια, κάθε βοσκότοπος παραχωρείται σε μια παρέα, η οποία απαρτίζεται από δύο κοπάδια που ανήκουν σε δύο κτηνοτρόφους. Κάθε παρέα αποτελείται δηλαδή από τέσσερις κτηνοτρόφους, οι οποίοι «σμίγουν» τα ζώα τους ανά δύο. Οι δύο αυτές συντροφικές σμιχτών συνεργάζονται στο άρμεγμα και έχουν κοινή στάνη. Έτσι, οι δύο σμίχτες είναι ελεύθεροι εναλλάξ (μέρα παρά μέρα), ενώ οι δύο συντροφικές διευκολύνονται αρκετά από το κοινό άρμεγμα.

Το παραπάνω σύστημα διαχείρισης των κοινοτικών βοσκοτόπων αφορά το ζωικό πληθυσμό των προβάτων, που είναι και ο κύριος σ' αυτή την κοινότητα. Όσον αφορά τα λίγα κοπάδια γιδιών, δεν παραχωρούνται σ' αυτά συγκεκριμένες βοσκές, αλλά είναι ελεύθερα να βόσκουν στη χαμηλή ζώνη, όπου η βλάστηση είναι κατάλληλη, εκτός από περιπτώσεις που απαγορεύεται η βόσκηση λόγω αναδασώσεων. Το ίδιο ισχύει και για τα λίγα βοοειδή που εμφανίστηκαν τα τελευταία χρόνια και έχουν προκαλέσει κάποια αναστάτωση στην κοινότητα ως προς την ένταξή τους στο υπάρχον σύστημα διαχείρισης των βοσκοτόπων. Επίσης, και τα φορτηγά ζώα, των οποίων ο αριθμός έχει μειωθεί πολύ τα τελευταία χρόνια, είναι ελεύθερα αλλά δεν τους επιτρέπεται συνήθως να μένουν στην αλπική ζώνη.⁵

5 Για μια πιο λεπτομερή περιγραφή του συστήματος βλ. το κεφάλαιο «Η κτηνοτροφική κοινότητα: Οικολογική προσαρμογή, σχέσεις παραγωγής και κοινωνική συγκρότηση. Το παράδειγμα της Αετομπλίτσας», σσ. 37-78, στο Β. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας* (1995).

Το σύστημα αυτό ίσχυε μέχρι πρόσφατα. Τα τελευταία χρόνια, ωστόσο, παρατηρούνται σημαντικές αλλαγές, οι οποίες οδηγούν στην κατάργησή του. Ο τρόπος διαχείρισης των οικογενειακών κοπαδιών δεν βασίζεται πια στην παράδοση των σμιχτών, διότι η διάθεση φτηνής εργασίας εκ μέρους των Αλβανών μεταναστών που απασχολούνται ως βοσκοί έχει οδηγήσει τους κτηνοτρόφους στην επιλογή να μη σμίγουν το κοπάδι με άλλους, αφού μπορούν να το διαχειριστούν απασχολώντας έναν ρογιασμένο βοσκό. Μάλιστα, αυτή η δυνατότητα οδήγησε κάποιους και στην αύξηση του κοπαδιού τους, με αποτέλεσμα σε κάποιες περιπτώσεις να ρογιάζουν και δεύτερο βοσκό. Η αυτονόμηση όμως των οικογενειακών κοπαδιών έχει οδηγήσει στην ανατροπή του γενικότερου συστήματος κατανομής των κοινοτικών βοσκοτόπων, με αποτέλεσμα τα τελευταία χρόνια να υπάρχει μεγάλη αναστάτωση στην κοινότητα, καθώς τείνει να επικρατήσει ένα μάλλον άναρχο σύστημα, δηλαδή ο καθένας να εγκαθίσταται όπου επιθυμεί. Αυτό προκαλεί βεβαίως εντάσεις και συγκρούσεις καθ' όλη τη διάρκεια της θερινής περιόδου, αφού τα σύνορα μεταξύ των βοσκοτόπων ουσιαστικά δεν ισχύουν πια και δεν γίνονται ρυθμίσεις ούτε καν για τα κοπάδια που παρουσιάζουν μεταδοτικές ασθένειες.

Η κατάσταση αυτή μετριάζεται από το γεγονός ότι οι βοσκές είχαν ρυθμιστεί από την ίδια τη χρήση τους κατά έναν τρόπο που δεν αφήνει πολλά περιθώρια συγκρούσεων. Μπορούμε να αναφέρουμε ενδεικτικά ότι, κατά κανόνα, τα σύνορα φρόντιζαν να είναι φυσικά στοιχεία, όπως ρέματα, δάση κ.λπ., που από μόνα τους συνιστούν εμπόδια σε οποιαδήποτε παραβίαση και ακόμα ότι τα ίδια τα κοπάδια είχαν προσαρμοστεί από το προηγούμενο σύστημα σε συγκεκριμένες νομές, έτσι ώστε να μην ξεφεύγουν εύκολα από τα όριά τους. Παρακολουθούμε τις εξελίξεις αυτές από κοντά, χωρίς να είμαστε σε θέση ακόμα να προβούμε σε μια αναλυτική παρουσίαση και σε κάποια οριστικά συμπεράσματα. Πάντως, ένα θεωρητικό σχόλιο μπορεί ήδη να γίνει και αφορά την υπόθεση που έχουμε υποστηρίξει και αλλού, ότι δηλαδή η οικολογία αποτελεί ένα πλαίσιο λίγο ή πολύ περιοριστικό για την προσαρμογή της ανθρώπινης κοινωνίας, αλλά σε καμιά περίπτωση δεν είναι καθοριστικό για τις παραγωγικές σχέσεις και την κοινωνική οργάνωση γενικότερα. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, μια συγκεκριμένη αλλαγή στις κτηνοτροφικές σχέσεις παραγωγής τείνει να ανατρέψει το όλο πλαίσιο διαχείρισης των κοινών βοσκοτόπων.

Φαίνεται από το συγκεκριμένο παράδειγμα, ιδιαίτερα αν φωτιστεί και με περισσότερα ιστορικά δεδομένα, ότι η σχέση κτηνοτροφίας και φυσικού περιβάλλοντος καθορίζεται τόσο από το ευρύτερο πλαίσιο των παραγωγικών σχέσεων και του αντίστοιχου πολιτικού συστήματος όσο και από τις ίδιες τις συνθήκες που αφορούν στις κοινωνικές δομές και στον έλεγχο που ασκεί η

τοπική κοινότητα στη διαχείριση των φυσικών της πόρων. Η διαχείριση του οικοσυστήματος, εφόσον ανήκει στη δικαιοδοσία της κοινότητας, προσαρμόζεται τόσο στα οικολογικά δεδομένα όσο και στα κοινωνικά, δηλαδή σε συγκεκριμένες αρχές κοινωνικής οργάνωσης της παραγωγής που καθορίζονται από τις εκάστοτε σχέσεις παραγωγής.

Η παραπάνω διαπίστωση θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ισχύει για το σύνολο των τοπικών κοινωνιών. Για να κατανοούμε, δηλαδή, τις ισορροπίες που διαμορφώνονται ιστορικά ανάμεσα στον άνθρωπο και το φυσικό περιβάλλον, θα πρέπει να εντάσσουμε αυτή τη σχέση στο ευρύτερο πολιτικό της πλαίσιο, με έμφαση στον τρόπο παραγωγής και στους κανόνες που διέπουν τον έλεγχο των φυσικών πόρων. Είναι γεγονός, ότι, από τη στιγμή που οι κοινότητες χάνουν τη σχετική τους αυτονομία και υποχωρούν οι θεσμοί της τοπικής αυτοδιοίκησης, ενώ αντίστοιχα επιβάλλεται ασφυκτικός έλεγχος από την πλευρά της κεντρικής εξουσίας και οι φυσικοί πόροι περνούν όλο και περισσότερο στη δικαιοδοσία της, διαταράσσονται οι «παραδοσιακές» ισορροπίες και προκύπτουν φαινόμενα προβληματικών σχέσεων με το περιβάλλον. Επιφανόμενο αυτών των εξελίξεων, άλλωστε, είναι κι η παρακμή και η τελική κατάρρευση των ορεινών οικονομιών και των οικοσυστημάτων που αντιστοιχούν σ' αυτές.

- Βακαλόπουλος, Α. (1961), *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τ. 1., Θεσσαλονίκη.
- Βεργόπουλος, Κ. (1976), *Το αγροτικό ζήτημα στην Ελλάδα*, Αθήνα: Εξάντας.
- Campbell, J. (1964), *Honour, family and patronage*, Oxford: Clarendon Press.
- Δαλκαβούκης, Β. (2001), *Η πένα και η γκλίτσα. Εθνική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20ό αιώνα*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Ευθυμίουπουλος, Η. και Μοδινός, Μ. (επιμ.) (2003), *Οι δρόμοι της αειφορίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Halstead, P. (1998), «Ask the fellows who lop the hay: Leaf – fodder in the mountains of Northwest Greece», *Rural History*, 9 (2), σσ. 211-234.
- Κατσουγιάννης, Τ. (1966), *Περί των Βλάχων των ελληνικών χωρών*, Θεσσαλονίκη: ΙΜΧΑ (Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου Αίμου).
- Κοντογιώργης, Γ. (1982), *Κοινωνική δυναμική και πολιτική αυτοδιοίκηση. Οι ελληνικές κοινότητες της τουρκοκρατίας*, Αθήνα: Νέα Σύνορα, Α. Λιβάνης.
- Κυριακίδου- Νέστορος, Α. (1979), *Λαογραφικά μελετήματα*, Αθήνα: Νέα Σύνορα.
- Λουκόπουλος, Δ. (1930), *Ποιμενικά της Ρούμελης*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης.
- Μοσκόφ, Κ. (1972), *Η εθνική και κοινωνική συνείδηση στην Ελλάδα 1830- 1909*, Αθήνα (α΄ έκδοση 1972).
- Νιτσιάκος, Β. (1995), *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα: Πλήθρον.
- Νιτσιάκος, Β. (1997), *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Νιτσιάκος, Β., Αράπογλου, Μ., Καρανάτσος, Κ. (1998), *Νομός Ιωαννίνων. Σύγχρονη πολιτισμική γεωγραφία*, Γιάννινα: Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Ιωαννίνων.
- Ρόκου, Β. (1983), *Συμβολή στη μελέτη της κοινωνίας του κτηνοτροφικού χωριού, αδημοσίευτη δ.δ.*, Γιάννινα.
- Wilk, R. και Cliggett, L. (2010), *Οικονομία και πολιτισμός. Αρχές οικονομικής ανθρωπολογίας*, Αθήνα: Κριτική.
- Χατζημιχάλη, Α. (1957), *Σαρακατσάνοι*, Αθήνα.

ΕΠΑΝΑΠΑΤΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΪΛΟ (REPATRIATION AND THE INTANGIBLE)

Ρόμπερτ Μπάρον (Robert Baron) / *Μτφ.: Γιάννης Ν. Δρίνης*

Ο επαναπατρισμός δεν περιορίζεται πλέον μόνο στα υλικά αντικείμενα. Η υλική και η άυλη πολιτιστική κληρονομιά αντιμετωπίζονται πια ως αλληλένδετες τόσο στον ακαδημαϊκό λόγο όσο και μεταξύ εκείνων που επιδιώκουν την επιστροφή της πολιτιστικής τους περιουσίας. Η δικαιολόγηση της επιστροφής των αντικειμένων της κληρονομιάς στους δικαιούχους τους εδράζεται στην Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά (ΑΠΚ), δίνοντας έμφαση στις παραδόσεις, τις δεξιότητες, τις αξίες, τη γνώση, τις μνήμες και τις δοξασίες που είναι συνδεδεμένες με τα αντικείμενα αυτά. Ενώ ορισμένοι πολιτιστικοί θεσμοί και κάποιοι ακαδημαϊκοί συνεχίζουν να αρνούνται αυτά τα αιτήματα, η θετική ανταπόκριση σε αυτά συχνά διαδίδει νέες και παραγωγικές σχέσεις με τις οποίες διαχέεται η γνώση και προωθούνται νέες συνεργασίες. Στο πλαίσιο των πολιτισμών προέλευσης (source cultures), ο επαναπατρισμός δίνει το έναυσμα για την αναβίωση της ΑΠΚ που συνδέεται με τα επαναπατριζόμενα αντικείμενα. Εκτός από τα αντικείμενα που δημιουργήθηκαν από τους πολιτισμούς προέλευσης, ψηφιακές και αναλογικές καταγραφές και άλλες μορφές τεκμηρίωσης της ΑΠΚ όλο και περισσότερο επιστρέφουν στους πολιτισμούς των οποίων οι παραδόσεις αποτέλεσαν αντικείμενο καταγραφής. Το γεγονός αυτό διαδραματίζει καταλυτικό ρόλο στην αναβίωση της ΑΠΚ που είχε υποβαθμιστεί, εξασθενήσει ή χαθεί.

Η διερεύνηση του επαναπατρισμού και της έννοιας του άυλου ανοίγει νέους ορίζοντες για την κατανόηση της έννοιας του άυλου και του υλικού. Επίσης, θέτει στο επίκεντρο ζητήματα ευρύτερης σημασίας που σχετίζονται με τα δικαιώματα και την ιδιοκτησία της πολιτιστικής περιουσίας. Τα δικαιώματα αυτά μπορεί να επιβεβαιώνονται μέσω μιας περιορισμένης πρόσβασης, παρέχοντας πρόσβαση με τους όρους που θέτει ο πολιτισμός προέλευσης. Ενδέχεται επίσης τα δικαιώματα αυτά να μην αναγνωρίζονται στο όνομα της οικουμενικότητας. Όλα αυτά τα ζητήματα σχετίζονται με τους αυτόχθονες πολιτισμούς και με τη μακροχρόνια διαμάχη για την επιστροφή των γλυπτών του Παρθενώνα. Η ΑΠΚ ανήκει στους πολιτισμούς που τη δημιούργησαν ή είναι κληρονομιά της ανθρωπότητας; Μπορούν αυτές οι δύο θεωρήσεις να είναι συμβατές; Ο δρόμος που οδηγεί στην κατανόηση αυτών των ερωτημάτων μπορεί να ξεκινήσει με την κατανόηση των σχέσεων μεταξύ άυλης και υλικής πολιτιστικής κληρονομιάς.

ΚΑΤΙ ΠΕΡΙΣΣΟΤΕΡΟ ΑΠΟ ΕΝΑ ΥΛΙΚΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ - ΤΟ ΑΛΛΗΛΕΝΔΕΤΟ ΤΟΥ ΥΛΙΚΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΪΛΟΥ

Οι φιλόσοφοι της Αισθητικής δεν αντιλαμβάνονται τα αντικείμενα τέχνης αποκλειστικά ως υλικά αντικείμενα. Τους αποδίδουν πολλαπλούς τρόπους ύπαρξης, μεταξύ των οποίων η δράση και η επιτέλεση. Τα αντικείμενα τέχνης έχουν χρονικότητα και ευελιξία, και χαρακτηριστικά που μεταβάλλονται με τον χρόνο (Thomasson, 2004). Παρομοίως, η υλική πολιτιστική κληρονομιά δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ένα σύνολο στατικών αντικειμένων που δεν έχουν χρονική διάσταση. Τα αντικείμενα της υλικής κληρονομιάς γίνονται ορατά στο πλαίσιο της επιτέλεσης και της δράσης και η φύση τους σχηματίζεται και μετασχηματίζεται με το πέρασμα του χρόνου εντός του κοινωνικού και πολιτισμικού πλαισίου τους. Σύγχρονες προσεγγίσεις της υλικής πολιτιστικής κληρονομιάς ενσωματώνουν αυτή την οντολογία των αντικειμένων κληρονομιάς όσον αφορά τη δημιουργία νέων πεδίων για την προστασία, την τέλεση και τον επαναπαρισμό της ΑΠΚ.

Η Σύμβαση της Νάρα (Nara, 1994) για την Αυθεντικότητα σε Σχέση με την Παγκόσμια Πολιτιστική Κληρονομιά (Nara document on authenticity) αποτέλεσε μια μείζονος σημασίας καμπή για την αναγνώριση της άυλης διάστασης της υλικής κληρονομιάς. Η Σύμβαση ήταν καθοριστικής σημασίας για τη διάδοση ολοκληρωμένων προσεγγίσεων για τη διαφύλαξη τόσο της υλικής όσο και της άυλης κληρονομιάς. Η σύσκεψη αυτή οργανώθηκε από τους ιαπωνικούς θεσμούς που είναι επιφορτισμένοι με τη διαφύλαξη της κληρονομιάς, προκειμένου να συζητηθούν τα κριτήρια που ορίζουν την έννοια της αυθεντικότητας όσον αφορά την ανακήρυξη των τόπων που εντάσσονται στην παγκόσμια κληρονομιά. Η εκ μέρους τους παρουσίαση περιπτώσεων αποσυναρμολόγησης, επισκευής και ανακατασκευής ξύλινων θρησκευτικών οικοδομημάτων οδήγησε στη Διακήρυξη της Νάρα για την Αυθεντικότητα, η οποία αναγνώρισε τις πολιτισμικές ποικιλίες των πρακτικών προστασίας και διατύπωσε αλλαγές πολιτικής όσον αφορά την ανακήρυξη τόπων ως πολιτιστική κληρονομιά (Stovel, 2008). Η Διακήρυξη συνέτεινε στο να αναγνωριστεί η ανάγκη να λαμβάνονται υπ' όψιν πολιτισμικά ποικίλες άυλες αξίες και δοξασίες στην ερμηνεία και διαφύλαξη της υλικής κληρονομιάς. Επίσης, απηχούσε τη δυσαρέσκεια μεταξύ των μη ευρωπαϊκών κρατών για την επικράτηση στην παγκόσμια πολιτική για την κληρονομιά της προστασίας των μνημείων και της υλικής πολιτιστικής κληρονομιάς, που αποτέλεσε τροχοπέδη στην ανάπτυξη της Σύμβασης για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς (UNESCO, 2003). Ο Mounir Bouchenaki, ο οποίος διατέλεσε Βοηθός Γενικός Διευθυντής της UNESCO

το διάστημα 2001-2006, συνόψισε μια νέα ολοκληρωμένη προσέγγιση της UNESCO που απέδωσε την ίδια σημασία στο άυλο και μίλησε για τη σημασία της τεκμηρίωσης της ΑΠΚ:

Μια ολιστική προσέγγιση της κληρονομιάς [...] σημαίνει να βλέπει κανείς την υλική κληρονομιά στο ευρύτερό της πλαίσιο, ειδικά στην περίπτωση των θρησκευτικών μνημείων και περιοχών, και να τη συσχετίζει πιο στενά με τις εμπλεκόμενες κοινότητες, για να αντιλαμβάνεται καλύτερα τις σχετικές πνευματικές, πολιτικές ή κοινωνικές αξίες. Για να διαφυλαχθεί η άυλη κληρονομιά, πρέπει να «μεταφραστεί» από την προφορική της μορφή σε κάποια μορφή υλικότητας: αρχεία, ευρετήρια, μουσεία, ηχητικές και οπτικές καταγραφές. Μολονότι κάτι τέτοιο μπορεί να θεωρηθεί ένα είδος «παγώματος» της άυλης κληρονομιάς και εγκλωβισμού της σε τεκμήρια, πρέπει να καταστεί σαφές ότι αυτό είναι μόνο μία όψη της διαφύλαξης και απαιτείται μεγάλη περίσκεψη και φροντίδα όσον αφορά την επιλογή των βέλτιστων μεθόδων και υλικών γι' αυτή τη δουλειά (Bouchenaki, 2007: 109).

Η Συνάντηση της Νάρα και η Σύμβαση για την αυθεντικότητα υπήρξε μία από τις σημαντικές πρωτοβουλίες του ύστερου 20ού αιώνα για την προώθηση ολοκληρωμένων προσεγγίσεων στην κληρονομιά. Αυτές οι εξελίξεις επισυνέβησαν όταν η UNESCO, το ICOMOS και μεμονωμένα έθνη διεύρυναν την έννοια της κληρονομιάς προκειμένου να περιληφθούν, τοπία, κήποι, περιβάλλοντα, καθώς και η άυλη κληρονομιά, μαζί με μνημεία και ιστορικούς τόπους (Ahmad, 2006). Το 1979 οι αυστραλιανές αρχές συγκρότησαν μια πολιτική για την προστασία της κληρονομιάς, τη Χάρτα της Burra, που σχεδιάστηκε ως μια αυστραλιανή προσέγγιση στην προστασία των τόπων που αναγνωρίζονταν ως κληρονομιά. Στηριζόταν στη Χάρτα της Βενετίας (1964) για την προστασία, την οποία επεξέτεινε και προσάρμοσε στην αυστραλιανή πραγματικότητα. Το άρθρο 5 της Χάρτα της Burra ανέφερε ότι η «Διατήρηση ενός τόπου πρέπει να λαμβάνει υπόψη όλες τις διαστάσεις της πολιτισμικής του σημασίας, χωρίς να δίνει αδικαιολόγητη έμφαση σε κάποια από αυτές σε βάρος άλλων» (Burra Charter, 1979). Η Χάρτα της Burra αποτελεί μια νέα προσέγγιση στην προστασία τόπων κληρονομιάς και παντοειδών ιστορικών τεκμηρίων, η οποία άσκησε επιρροή σε πολιτικές και πρακτικές σε άλλες χώρες (Rellensman, 2014).

Τη δεκαετία του 1980 Αμερικανοί λαογράφοι ανέπτυξαν την έννοια της πολιτιστικής προστασίας ως μια ολοκληρωμένη προσέγγιση στην προστασία

της κληρονομιάς. Διατυπώθηκε το 1983 σε μια αναφορά του Αμερικανικού Κέντρου Λαϊκού Βίου της Βιβλιοθήκης του Κογκρέσου (American Folklife Center of the Library Congress). Η αναφορά δημιουργήθηκε το 1980 ως αποτέλεσμα του αιτήματος του Κογκρέσου για μια μελέτη σχετικά με την κατάσταση των «πηγών της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς» (Loomis, 1983). Στον τόμο *Conserving Culture: A New Approach to Heritage*, τον οποίο επιμελήθηκε επιστημονικά, η Mary Hufford σημειώνει ότι η αναφορά προσέγγισε την πολιτιστική προστασία ως ένα «γενικό πλαίσιο για τη διαφύλαξη των πολιτιστικών πόρων» και «πρότεινε την εγκατάλειψη της αποσπασματικής προσέγγισης της προστασίας της κληρονομιάς που κυριαρχείται από τις αντιλήψεις των ελίτ και των επαγγελματιών προς όφελος μιας ολοκληρωμένης προσέγγισης που βασίζεται στις πολιτιστικές ανησυχίες του λαού και διέπεται από μια εθνογραφική ματιά» (Hufford, 1994: 3). Η Hufford χαρακτήρισε την πολιτιστική προστασία ως κάτι που περιλαμβάνει τη φυσική, την άυλη και την ένυλη κληρονομιά. Ο όρος «πολιτιστική προστασία» δεν ήταν αρεστός στους λαογράφους, το περιεχόμενο όμως του όρου ενσωματώθηκε στον όρο «πολιτισμική βιωσιμότητα», ο οποίος μεταφέρει στον πολιτισμό μεταφορές και στρατηγικές της περιβαλλοντικής προστασίας και ενσωματώνει τις πολλαπλές διαστάσεις της κληρονομιάς (Tison, 2015).

Οι ολιστικές προσεγγίσεις που αντιμετωπίζουν ως ενιαία τη φυσική, την ένυλη και την άυλη κληρονομιά θεωρούνται πλέον αναγκαίες από την UNESCO και άλλους οργανισμούς επιφορτισμένους με τη διαφύλαξή της, όπως επίσης και από ακαδημαϊκούς. Όπως υποστηρίζει η Christina Kreps, εμπνεόμενη από την έννοια της οικολογικής σκέψης του ανθρωπολόγου Michael Brown (Brown, 2005: 42), «το άυλο δεν μπορεί να αποκοπεί από το ένυλο ή τη ζωή στο σύνολό της και οι στρατηγικές προστασίας πρέπει να διαμορφώνονται από περισσότερη “οικολογική σκέψη”».

ΣΥΓΚΡΟΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑΛΟΓΟΣ, ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΑΝΑΒΙΩΣΗ

Αυτόχθονες λαοί στις πρώην αποικίες της Αυστραλίας, του Καναδά και των Ηνωμένων Πολιτειών προβάλλουν με ιδιαίτερα ενεργό τρόπο το αίτημα του επαναπατρισμού. Υποστηρίζουν την υπόθεσή τους προβάλλοντας επιχειρήματα που δίνουν έμφαση στη βλάβη που προκλήθηκε στην ΑΠΚ τους από την απόσπαση στοιχείων του υλικού πολιτισμού και των ανθρώπινων λειψάνων. Οι ιθαγενείς πολιτισμοί, των οποίων η γη είχε κλαπεί και οι πολιτισμοί είχαν απαξιωθεί κάτω από ένα εσφαλμένο πρόγραμμα εκπολιτισμού, βλέπουν

τον επαναπατρισμό ως μια πράξη αποκατάστασης της δικαιοσύνης. Ο επαναπατρισμός περιλαμβάνει, μεταξύ πολλών άλλων, την αναβίωση των πολιτισμικών πρακτικών και των παραδοσιακών πολιτισμικών εκφράσεων, όπως επίσης και την επανάκτηση αντικειμένων που είναι επενδυμένα με βαθιά πολιτισμικά νοήματα.

Ο Νόμος για την Προστασία των Τάφων των Αυτοχθόνων Αμερικανών και τον Επαναπατρισμό (Native American Graves Protection and Repatriation Act - NAGPRA) συνεπέφερε εκτεταμένο επαναπατρισμό υλικών πολιτιστικών αγαθών και ανθρώπινων λειψάνων. Κυρωμένος από το Κογκρέσο των Ηνωμένων Πολιτειών το 1990, ο Νόμος μεριμνά για την επιστροφή ανθρώπινων λειψάνων και αντικειμένων που σχετίζονται με τις τελετές ταφής. Μουσεία και άλλοι θεσμοί εντέλλονται να δημιουργήσουν ευρετήρια των συλλογών τους, ώστε να μπορούν να ταυτιστούν αυτά τα αντικείμενα, όπως και άλλα αντικείμενα πολιτιστικής κληρονομιάς. Οι φυλές έχουν το δικαίωμα να ζητήσουν επαναπατρισμό, αν μπορούν να τεκμηριώσουν την πολιτισμική σχέση τους και τα δικαιώματα ιδιοκτησίας επί των αντικειμένων (Kreps, 2013: 79-80, 84-85).

Ο αριθμός των ανθρώπινων λειψάνων και των νεκρικών αντικειμένων που βρίσκονται στην κατοχή μη αυτόχθονων θεσμών στις ΗΠΑ είναι τεράστιος, υπερβαίνοντας το ένα εκατομμύριο (Redman, 2016). Η δουλειά της καταλογογράφησης και της επιστροφής είναι απαιτητική, καθώς σε μουσεία με μεγάλες συλλογές χρειάζεται προσωπικό αφοσιωμένο πρωτίστως στον επαναπατρισμό, αλλά και δεκαετίες εργασίας. Κάποιοι οργανισμοί ανταποκρίνονται με κωλυσιεργία και αρνητική διάθεση, ενώ άλλοι προωθούν νέες και δημιουργικές σχέσεις με τις κοινότητες αυτοχθόνων κατά τη διαδικασία του επαναπατρισμού.

Στη δημόσια συζήτηση και στην υπεράσπιση της NAGPRA αλλά και άλλων ζητημάτων που σχετίζονται με τον επαναπατρισμό, οι Αυτόχθονες Αμερικανοί Ινδιάνοι και Χαβανέζοι, τα Πρώτα Έθνη του Καναδά (Canadian First Nations) και οι Πρώτοι Λαοί της Αυστραλίας (Australian First Peoples) [οι αυτόχθονες του Καναδά και της Αυστραλίας αντίστοιχα] προβάλλουν πολλαπλές αιτιολογήσεις για την επιστροφή και την αποκατάσταση. Αυτές οι αιτιολογήσεις περιλαμβάνουν, πέρα από τις νομικές απαιτήσεις, επιχειρήματα που τεκμηριώνουν τη σημασία των αντικειμένων αυτών για τις δοξασίες, τις αξίες τις πολιτισμικές πρακτικές και άλλες διαστάσεις της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς. Οι λειτουργοί που διαχειρίζονται την κληρονομιά αποδέχονται τα επιχειρήματα, εκφράζουν αμφιβολίες, αντιρρήσεις και/ή επιδεικνύουν διάθεση συμβιβασμού.

Ορισμένοι αρχαιολόγοι έχουν εκφράσει αντιρρήσεις για τη NAGPRA υποστηρίζοντας ότι τα ανθρώπινα λείψανα και τα νεκρικά αντικείμενα είναι σημαντικά για την ακαδημαϊκή μελέτη των αρχαίων λαών. Η Patricia Landau και

ο D. Gentry Steele υποστηρίζουν ότι προσφέρουν πρακτικά οφέλη για τους σύγχρονους πληθυσμούς, ενώ την ίδια στιγμή αποτελούν απαραίτητες πρωτογενείς πηγές για τη μελέτη της προϊστορίας με επιστημονική ακρίβεια και υποστηρίζουν τα ιστορικά γεγονότα με εθνογραφικές εξηγήσεις. Ανάμεσα στους αρχαιολόγους, εκείνοι που είναι και φυσικοί ανθρωπολόγοι υποστηρίζουν ότι τα ανθρώπινα λείψανα βοηθούν να εξηγήσουμε τη συμπεριφορά, τα πρότυπα μετανάστευσης και την καθημερινή ζωή των λαών του παρελθόντος. Αξιοποιούνται ως στοιχεία για τη μελέτη των νόσων, την επίδραση της διατροφής και την εξάπλωση των επιδημιών υπηρετώντας την επιστήμη την ίδια στιγμή που φέρεται να ωφελούν την υγεία των σύγχρονων πληθυσμών. Ο Clement W. Meighan, αρχαιολόγος και διαπρεπής κριτικός της NAGPA, υποστήριξε ότι η επιστημονική αξία των αρχαιολογικών αντικειμένων αξίζει το ενδιαφέρον, εκφράζοντας την πικρία ότι «η γενική έλλειψη ευαισθησίας για την επίθεση που δέχεται η αρχαιολογία, προκύπτει από τη θέση ότι τα αρχαιολογικά πορίσματα δεν ενδιαφέρουν κανέναν –ποιος νοιάζεται αν οι αναπαραστάσεις για το παρελθόν είναι κατάπτυστες ή ατεκμηρίωτες επιστημονικά, δεν έχουν καμία επίπτωση στη ζωή των ζωντανών». Εξέφρασε βαθιά ριζωμένες αξίες της επιστήμης του –μπορούμε να θεωρήσουμε ότι αποτελούν τη δική του προσέγγιση στην άυλη πολιτιστική κληρονομιά της αρχαιολογίας– υποστηρίζοντας ότι «οι αρχές της ακαδημαϊκότητας και της επιστημονικής απόδειξης» (Meighan, [1992] 2000: 193) είναι μεγάλης σημασίας και ότι «η αξιοπιστία των συμπερασμάτων είναι ουσιαστικό μέλημα κάθε ακαδημαϊκού κλάδου, είτε τα συμπεράσματα που είναι να συναχθούν έχουν πρακτικό αντίκρισμα είτε όχι» (ό.π., 193-94). Γράφοντας στις αρχές της δεκαετίας του 1990 ο Meighan εξέφρασε τον φόβο του ότι κάποια ημέρα η νέα αρχαιολογία θα είναι περισσότερο ένα πολιτικό εγχείρημα παρά μια επιστημονική έρευνα (ό.π., 197).

Πολλοί αυτόχθονες λαοί και μη αυτόχθονες ακαδημαϊκοί υποστήριξαν από κοινού ότι ο σεβασμός για τους νεκρούς και τις πίστεις των αυτοχθόνων για τα πνεύματά τους πρέπει να είναι πρωταρχικό μέλημα. Ο James Riding In, ιστορικός από τη φυλή των Ινδιάνων Pawnee, επικαλείται την άυλη πολιτιστική κληρονομιά όταν υποστηρίζει ότι «σε αντίθεση με τους αρχαιολόγους, που βλέπουν τα λείψανα τα αυτοχθόνων ως δείγμα για μελέτη, ο λαός μου βλέπει τα σώματα των αγαπημένων νεκρών ως αναπαραστάσεις μιας ιερής διάστασης της ζωής. Ο θάνατος απλά χαρακτηρίζει τη μετάβαση του ανθρώπινου πνεύματος σε μια άλλη διάσταση» (In, 2000: 108-109). Η Devon Mihesuah, ιστορικός και Ινδιάνα Choctaw, υποστηρίζει ότι γενικά μεταξύ των ινδιάνικων φυλών «η εκταφή των οστών και των αντικειμένων που συνοδεύουν τους νεκρούς προκαλεί αναστάτωση. Μερικές φυλές πιστεύουν ότι το πνεύμα δεν αναπαύεται ειρηνικά, αν τα

οστά αποκαλυφθούν και ειδικά αν απομακρυνθούν από τα ταφικά υπολείμματα» (Mihsuah, 2000β: 99).

Ο Ing, όπως και άλλοι που υποστηρίζουν τις απόψεις των αυτοχθόνων, στηλιτεύει την «ωφελμιστική πρόφαση» που επικαλούνται όσοι επιχειρηματολογούν υπέρ της έρευνας για τα λείψανα «ως γραμμή υπεράσπισης του Δρ. Φραγκεστάιν», σύμφωνα με την οποία «κάθε έρευνα που διενεργείται στο όνομα της επιστήμης συνάγεται ότι είναι νόμιμη, αναγκαία και ωφέλιμη. Με αυτή την υποκριτική συλλογιστική, ο σκοπός αγιάζει τα μέσα» (Ing, 2000: 115). Η Mihsuah υποστηρίζει ότι, ενώ κάποτε η μελέτη των λειψάνων των Ινδιάνων πιθανόν να ήταν προς όφελος της επιστήμης, οι επιστημονικές εξελίξεις καθιστούν «τη διενέργεια περαιτέρω ανασκαφών και εξετάσεων του ινδιάνικου λαού περιττή». Παραθέτει μάλιστα τη γνώμη του Dr. Emery Johnson, ενός πρώην βοηθού Αρχιχειρουργού των Ηνωμένων Πολιτειών¹: «Δεν γνωρίζω καμία τρέχουσα διαγνωστική ή θεραπευτική διαδικασία που να προέρχεται από την έρευνα σε λείψανα Ινδιάνων. Ούτε και υπέπεσε στην αντίληψή μου κάτι τέτοιο στα τριάντα πέντε χρόνια που ασχολούμαι με την υγεία των Αμερικανών Ινδιάνων» (Mihsuah, 2000β: 97).

Οι αρχαιολόγοι αμφιβάλλουν για τη σημασία της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς όσον αφορά τη μελέτη της προϊστορίας, θεωρώντας πιο αξιόπιστες τις γραπτές πηγές και τον υλικό πολιτισμό ως τις μόνες αξιόπιστες και έγκυρες πηγές και απορρίπτοντας την εγκυρότητα της λαογραφίας και της προφορικής ιστορίας. Η Mihsuah στην εισαγωγή της στο βιβλίο *Repatriation Reader: Who Owns American Indian Remains? [Το Βασικό Εγχειρίδιο του Επαναπατρισμού: Σε Ποιον Ανήκουν τα Λείψανα των Ινδιάνων;]*, σημειώνει αυτή τη διαφορά:

Ένα άλλο σημείο τριβής μεταξύ Ινδιάνων και αρχαιολόγων περιστρέφεται γύρω από την ερμηνεία του παρελθόντος. Πολλοί Ινδιάνοι επιμένουν ότι η γνώση των ιστοριών τους μεταδίδεται μέσω προφορικών αφηγήσεων, όχι αποκλειστικά μέσω ανασκαφών των τάφων. Εντούτοις μερικοί ανθρωπολόγοι (όπως και πολλοί ιστορικοί) εξαρτώνται από τις υλικές μαρτυρίες – αρχαιολογικές και γραπτές – για να αναπαραστήσουν τους πολιτισμούς του παρελθόντος, απορρίπτοντας συχνά τις εκδοχές των Ινδιάνων ως τίποτα περισσότερο από ανακριβείς, αν και ενδιαφέροντες, μύθους (Mihsuah, 2000α: 7).

1 Σ.τ.Μ. Ο Αρχιχειρουργός των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής είναι επικεφαλής του Εντεταλμένου Σώματος της Υπηρεσίας Δημόσιας Υγείας (U.S. Public Health Service Commissioned Corps).

Άλλοι αρχαιολόγοι αποδέχονται την εγκυρότητα των άυλων μαρτυριών της προϊστορίας και υποστηρίζουν τον επαναπατρισμό. Από την αυγή του 21ου αιώνα και έπειτα η συλλογική μνήμη όλο και περισσότερο αντιμετωπίζεται ως αποδεκτή διάσταση της προϊστορίας για τους αρχαιολόγους, όπως την αντιμετωπίζουν οι ιστορικοί όσον αφορά την ιστορία. Οι Siân Jones και Lynette Russell στην εισαγωγή τους στο τεύχος-αφιέρωμα του *International Journal of Historical Archaeology* (2012) σημειώνουν τις απόψεις πολλών από όσους συνεισφέρουν με κείμενά τους στο τεύχος, οι οποίοι «ανατρέπουν τα μονογραμμικά χρονολογικά σχήματα των αρχαιολόγων και των ιστορικών και ενσωματώνουν μια πανάρχαια αίσθηση του χρόνου» και «φωτίζουν τόσο τους σύνθετους τρόπους με τους οποίους ο υλικός και οπτικός πολιτισμός μπορούν να λειτουργούν ως μνημονικά εργαλεία όσο και τα σχήματα λόγου και το συμβολικό φαντασιακό που κινητοποιούν». Επίσης, υποστηρίζουν ότι «τοπία, ερείπια, μνημεία, βραχογραφίες, αντικείμενα που ανήκουν σε πρόσωπα, φωτογραφίες και ακόμα αρχαιολογικές συλλογές, όλα δείχνουν να ταιριάζουν με μορφές της κοινωνικής μνήμης» (Jones και Russell, 2012: 270).

Ο επαναπατρισμός έχει ασκήσει σημαντική επίδραση στην αρχαιολογία και συνέβαλε στο να γίνουν ευρύτερα αποδεκτές οι άυλες μαρτυρίες. Η Ann M. Kakaliouras υποστηρίζει ότι «σε λίγα έθνη το πολιτισμικό πλαίσιο της πρακτικής της αρχαιολογίας και της βιοαρχαιολογίας έχει μετασηματιστεί λόγω του επαναπατρισμού» (Kakaliouras, 2012: S211). Αρχαιολόγοι που πιστεύουν στην κοινωνική δικαιοσύνη συμμετέχουν σε σύγχρονα κινήματα προκειμένου να αποαποικιοποιήσουν την επιστήμη τους, κινήματα που εν μέρει εμπνέονται από τον επαναπατρισμό, ο οποίος περιλαμβάνει την αναγνώριση της αξίας της τοπικής γνώσης και της άυλης μαρτυρίας. Η αυτόχθονη αρχαιολογία έχει κάνει την εμφάνισή της ως ένα πεδίο μελέτης και επιστημονικής κριτικής η οποία «στοχεύει τόσο σε αρχαιολογικές έρευνες ανοιχτές στους αυτόχθονες λαούς όσο και να χρησιμεύσει ως κριτική και θεραπεία των δυτικών και αποικιακών προκαταλήψεων του κυρίαρχου ρεύματος της αρχαιολογίας, όπως της χρήσης των αρχαιολογικών ταξινομήσεων που αλλοιώνουν την αντίληψη των αυτοχθόνων² (ό.π., S212). Η Kakaliouras σημειώνει ότι η αυτόχθονη αρχαιολογία μπορεί

- 2 Η συμβολιακή αρχαιολογία είναι ένα παρεμφερές μετα-αποικιακό κίνημα που εκπροσωπείται από αρχαιολόγους που υποστηρίζουν τον επαναπατρισμό σε συνεργασία με αυτόχθονες κοινότητες. Σύμφωνα με τους Robert W. Preucel και Craig N. Cipolla, «επικεντρώνεται στη συμφωνία μεταξύ αρχαιολόγων και ιθαγενών κοινοτήτων, που εργάζονται μαζί προκειμένου να παραγάγουν αποτελέσματα που να ωφελούν τόσο τις αρχαιολογικές έρευνες όσο και τις αυτόχθονες κοινότητες». Σημειώνουν ότι «η αρχαιολογία ασκούσαν παραδοσιακά από και για τους αρχαιολόγους, με τη συνεισφορά στη γνώση να αποτελεί τη βασική αιτιολόγηση των δραστηριοτήτων τους...» (Preucel και Cipolla, 2008:136).

να περιλαμβάνει «την επιτέλεση και την άντληση στοιχείων από τις πνευματικές παραδόσεις και τις πηγές προφορικής ιστορίας» και ότι οι «επιστημονικές συζητήσεις με θέμα τον επαναπατρισμό έχουν στραφεί στην κατεύθυνση της διαπολιτισμικής συνεργασίας, του διαλόγου και της συμφιλίωσης» (ό.π., S211).

Η μεταστροφή αυτή είναι χαρακτηριστική της «διαλογικής στροφής» στην ανθρωπολογία, σύμφωνα με την οποία, όπως σημειώνει ο James Clifford, η εθνογραφία γίνεται αντιληπτή ως ένα «διαλογικό εγχείρημα», στο οποίο τόσο ο ερευνητής όσο και οι αυτόχθονες είναι και από κοινού δημιουργοί ή, για να χρησιμοποιήσω καταχρηστικά τον όρο, συγγραφείς της πολιτισμικής αναπαράστασης (Clifford, 1988: 84). Η διαλογική στροφή στην ανθρωπολογία, όπως και σε άλλες επιστήμες,³ έκανε την εμφάνισή της την ώρα που οι ιθαγενείς πολιτισμοί προκαλούσαν την ανθρωπολογική έρευνα, επιδιώκοντας να ασκούν έλεγχο για το αν πρέπει να καθίστανται αντικείμενο μελέτης και αμφισβητώντας την επιστημονική αυθεντία του ανθρωπολόγου. Εντούτοις, πολλοί ανθρωπολόγοι συνεχίζουν να θέτουν ερωτήματα ή να εναντιώνονται στον επαναπατρισμό με επιχειρήματα που διατυπώνονταν πριν ο επαναπατρισμός αναδειχθεί σε μείζον κίνημα μεταξύ των ιθαγενών λαών στον ύστερο 20ό αιώνα.

Αλλά και οι απόψεις των αυτόχθονων Αμερικάνων για τον επαναπατρισμό ποικίλλουν. Οι Zuni, για παράδειγμα, ενώ ενεργητικά επαναπατριίζουν ιερά αντικείμενα, θέσπισαν μια πολιτική, περίπου έναν χρόνο πριν από την ενεργοποίηση της NAGPRA, σύμφωνα με την οποία αρνήθηκαν τον επαναπατρισμό ανθρώπινων λειψάνων και ταφικών αντικειμένων «που είναι προϊόν ανασκαφικής δραστηριότητας και αποτελούν μέρος των συλλογών των μουσείων και άλλων πολιτιστικών θεσμών», καθώς τα αντικείμενα αυτά έχουν ήδη αποϊεροποιηθεί. Αυτή η πολιτική επισημαίνει ότι τα λείψανα και τα ταφικά αντικείμενα πρέπει να αντιμετωπίζονται με σεβασμό, και τα πορίσματα των επιστημονικών ερευνών να δίνονται στους Zuni (Ferguson, Anyon και Ladd, 2000: 258).

Ο επαναπατρισμός αντιμετωπίζεται από τους αυτόχθονες λαούς ως αποκαταστατική κοινωνική δικαιοσύνη και ως ζήτημα πολιτιστικών δικαιωμάτων. Ως αποκαταστατική δικαιοσύνη αποκαθιστά αντικείμενα κληρονομιάς και τη συνδεδεμένη με αυτά ΑΠΚ, που άδικα αφαίρεσαν κυβερνήσεις και θεσμοί που

3 Οι λαογράφοι, που επί μακρόν επικεντρώνονταν στη μελέτη της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, διέγραψαν μια διαλογική στροφή την ίδια ώρα που κάτι τέτοιο συνέβη και στην ανθρωπολογία. Η Δημόσια Λαογραφία, που εμφανίστηκε τη δεκαετία του 1980, δίνει έμφαση στην αμοιβαία συμφωνία και στη συνεργασία για τη διαφύλαξη της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς. Έρχεται σε αντίθεση με ένα παλιότερο παράδειγμα εφαρμοσμένης λαογραφίας που εφάρμοζε και διέχυε την εξειδικευμένη γνώση και την ακαδημαϊκότητα μονόπλευρα. Αποφεύγει μια «από πάνω προς τα κάτω» προσέγγιση που συνάγει ότι η εξειδικευμένη γνώση και η ερμηνευτική αυθεντία ανήκει μόνο στον λαογράφο που δρα για το καλό της κοινότητας (Baron, 2010: 71 · Baron, 2016: 3).

διαχειρίζονται την κληρονομιά. Η αποκατάσταση έχει πολλές διαστάσεις που σχετίζονται με την ΑΠΚ. Περιλαμβάνει την επιστροφή των αντικειμένων κληρονομιάς, που κουβαλούν μαζί τους την αποκατάσταση της χαμένης ΑΠΚ, η οποία οδηγεί στην πολιτισμική ανανέωση μέσω της αναβίωσης και της αναζωογόνησης παραδόσεων που επιτελούνταν στο παρελθόν.

Η Robin R.R. Gray περιγράφει μια σειρά από κοινωνικές και πολιτιστικές αδικίες που επανορθώθηκαν από την αποκαταστατική δικαιοσύνη. Συγκρίνει την «αιχμαλώτιση αυτόχθονων παιδιών» μέσω «γενοκτονικών πρακτικών συνδεδεμένων με τα σχολεία εγκατοίκησης (residential schools) για Ινδιάνους» με την ιστορία του «σφετερισμού της αυτόχθονης πολιτιστικής κληρονομιάς», που περιλαμβάνει και «την αντιδεοντολογική συλλογή, δέσμευση και αναπαραγωγή της αυτόχθονης πολιτιστικής κληρονομιάς». Η Gray σημειώνει ότι «μεταξύ 1850 και 1950 στον βορειοδυτικό Ειρηνικό» του Καναδά «οι αυτόχθονοι λαοί βρισκόνταν σε κατάσταση πολιορκίας: επιθέσεις στα σώματά μας, τη γη μας, τις υδάτινες επικοινωνίες μας, τους θεσμούς διοίκησης μας, τις γλώσσες μας, την πνευματικότητα, τις τελετές και στα παιδιά και τις οικογένειές μας». Το δίκτυο σχολείων εγκατοίκησης θεσμοθετήθηκε την ίδια περίοδο που

η Απαγόρευση του Potlatch (1884-1951) κατέστησε παράνομο το potlatch και το σύστημα τελετουργικών ανταλλαγών, και είχε ως αποτέλεσμα την αποδόμηση κάθε ένυλης και άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς με την οποία ήταν συνδεδεμένα [...]. Συστήματα όπως τα σχολεία εγκατοίκησης και νόμοι όπως η Απαγόρευση του Potlatch [...] βοήθησαν να δημιουργηθούν ευνοϊκές συνθήκες ώστε οι μη αυτόχθονες λαοί και θεσμοί να μπορούν να υφαρπάξουν την αυτόχθονη πολιτιστική κληρονομιά με κάθε τρόπο (Gray, 2014).

Ο επαναπατρισμός έχει πολλαπλά οφέλη προς την κατεύθυνση της αποκατάστασης. Οι πολιτισμικές πρακτικές, που είναι συνδεδεμένες με αντικείμενα ύψιστης σημασίας για τις ιεροπραξίες και τις τελετές, αναβιώνουν και ανανεώνονται. Οι σχέσεις με τα μουσεία και άλλους πολιτιστικούς θεσμούς εντάσσονται σε νέο πλαίσιο και σε πιο ισότιμη βάση. Η ιδιαίτερη εμπειρία των τοπικών κοινοτήτων ενσωματώνεται στην ερμηνεία, με συνεργατική παραγωγή της γνώσης και νέους τρόπους συνεργασίας με τους αυτόχθονες λαούς που υπερβαίνουν τον επαναπατρισμό καθ' εαυτόν.

Γράφοντας σχετικά με τον επαναπατρισμό της αυτόχθονης κληρονομιάς στην Αυστραλία και τον Καναδά, η Moira Simpson υποστηρίζει ότι η επιστροφή των «αντικειμένων που αποτελούν ορόσημα της πολιτιστικής και πνευματικής κλη-

ρονομιάς έχει τεράστια αξία στις μέρες μας ως πηγή για την πολιτισμική ανανέωση των αυτόχθονων λαών, που έχουν χάσει μεγάλο μέρος της κληρονομιάς τους κατά την αποικιακή περίοδο και αποζητούν να επουλώσουν το μετα-αποικιακό τραύμα» (Simpson, 2009: 122). Η επούλωση περιλαμβάνει την «πνευματική ανανέωση», με πολλαπλές επιπτώσεις στην «ψυχοσωματική υγεία», που περιλαμβάνει το «σωματικό, κοινωνικό και πνευματικό πεδίο» (ό.π., 125). Η Simpson αναφέρεται στον συνδυασμό ένυλου και άυλου που παρατηρείται μέσω της ευεργετικής επίδρασης που έχει η επιστροφή πολιτισμικών αντικειμένων μεγάλης σημασίας. Η αλυσίδα της μεταβίβασης των παραδόσεων που είχε διαρραγεί επανασυνδέεται. Αυτή η διαδικασία παρατηρείται τόσο στο πλαίσιο των παραδοσιακών κοινοτήτων, όπως επίσης και στα μουσεία των φυλών.

Στην πραγματικότητα, η έμφαση στην προστασία όχι μόνο των ίδιων των αντικειμένων αλλά του ευρύτερου πλαισίου και των δραστηριοτήτων που συνδέονται με αυτά, περιλαμβάνει την επανακοινωνικοποίηση των αντικειμένων: την επιστροφή τους στους τόπους προέλευσής τους, όπου οι άυλες όψεις της κληρονομιάς παρέχουν νόημα και όπου τα ίδια τα αντικείμενα μπορεί να δώσουν το έναυσμα για την ανανέωση των δραστηριοτήτων που σχετίζονται με τις άυλες όψεις του πολιτισμού. Αυτή η προσέγγιση δίνει έμφαση στη σημασία των τελετουργικών αντικειμένων για τη διαγενεακή μεταβίβαση της γνώσης στο πλαίσιο των αυτόχθονων κοινοτήτων και για τη διαφύλαξη και την ανανέωση των άυλων όψεων της κληρονομιάς. Γι' αυτό η πολιτική των μουσείων αλλάζει προκειμένου να περιλάβει πρακτικές σχεδιασμένες να διαφυλάξουν την ενότητα του νοήματος και του σκοπού των αντικειμένων, όπως και του υλικού από το οποίο είναι κατασκευασμένα. Επιπρόσθετα, οι αυτόχθονες λαοί αξιοποιούν έναν συνδυασμό δυτικών πρακτικών προστασίας και παραδοσιακών προσεγγίσεων στο κοινωνικό πλαίσιο των κοινοτήτων και των κοινοτικών μουσείων, που περιλαμβάνουν διαφύλαξη των άυλων διαστάσεων των αντικειμένων και συνέχιση ή αναβίωση πολιτισμικών πρακτικών, όπως οι τελετουργίες (ό.π., 122).

Η Simpson παρέχει εύγλωττα παραδείγματα πολιτισμικής ανανέωσης μέσω του επαναπατρισμού. Σε αντικείμενα που είχαν αποκοπεί από το αυτόχθονο πολιτισμικό μήνυμα, επειδή είχαν αποπλαισιωθεί, καθώς είχαν καταστεί αντι-

κείμενα εμπορίου, συλλογής ή εθνογραφικής μελέτης, αποκαθίσταται το πνευματικό μήνυμα που είναι συνυφασμένο με τις τελετουργικές πρακτικές και την «παραδοσιακή» γνώση. Τα ιερά θεραπευτικά δέματα των Blackfoot υπήρξαν «αντικείμενα ενδιαφέροντος για συλλέκτες και αργότερα πανάκριβα εμπορικά αντικείμενα στην αγορά ινδιάνικης τέχνης», όπου «η κυκλοφορία και η μεταβίβασή τους δεν εξαρτιόταν από την πνευματική δύναμή τους και την αυθεντία του κατόχου τους, αλλά από την εμπορική και εθνογραφική αξία τους» (ό.π., 125-126). Η απόσπαση των αντικειμένων οδήγησε «σε μείωση του αριθμού όσων συμμετείχαν στις τελετουργίες και σε εξασθένιση της παραδοσιακής γνώσης, καθώς οι παλιότεροι τελεστές έφευγαν από τη ζωή και λιγότεροι ακολούθησαν τους παραδοσιακούς δρόμους γνώσης και απόκτησης της δύναμης και της ευθύνης που ήταν συνυφασμένη με την διατήρηση ενός θεραπευτικού δέματος» (ό.π., 126). Με την αποκατάσταση των δεμάτων, οι τελετές έχουν ανανεωθεί, όπως επισημαίνουν οι πιο ηλικιωμένοι τελεστές Reg Crowshoe και Geoff Crow.

Μία ή δύο φορές τον χρόνο, το θεραπευτικό δέμα θα ανοίγει, και κάποιος θα κάνει έναν όρκο σε αυτό, σε ένα συγκεκριμένο ιερό αντικείμενο που περιέχεται εντός του. Για παράδειγμα, μπορεί να ορκιστούν στον Δημιουργό να χορέψουν με ένα συγκεκριμένο κειμήλιο που περιέχεται στο δέμα, έτσι που κάποιος που είναι πολύ άρρωστος να θεραπευτεί. Και η αμοιβή δίνεται στον φύλακα του, την ώρα που κάνεις τον όρκο (ό.π., 125).

Ο επαναπατρισμός ανθρώπινων λειψάνων επιδρά επίσης καταλυτικά στην ανανέωση των τελετουργιών. Η επιστροφή των λειψάνων που ανήκουν στη φυλή των Haïda «ενεργοποίησαν την ανανέωση των πολιτισμικών γνώσεων και δραστηριοτήτων». Τόσο οι ένυλες όσο και οι άυλες παραδόσεις μαθαίνονται και ασκούνται πάλι, προκειμένου να ταφούν εκ νέου τα επαναπατρισμένα λείψανα. Παραδοσιακές ταφικές πρακτικές μελετήθηκαν προκειμένου να δημιουργηθούν τελετές επαναταφής «σύμφωνα με τις παραδοσιακές αξίες και μεθόδους». Μάκτρα από φλοιό κέδρου υφάνθηκαν, για να τυλιχθούν τα λείψανα, που ήταν τοποθετημένα σε κουτιά από λυγισμένο και καπνισμένο ξύλο. Τα κουτιά ήταν τυλιγμένα με καλύμματα διακοσμημένα με τα φτερά (εμβλήματα) των κλαν (γενών), των οποίων το περίγραμμα είχε σχεδιαστεί με πέρλες, καλύπτοντας τα κουτιά κατά τη διάρκεια των τελετών επαναταφής. Η διαδικασία αυτή είχε ως αποτέλεσμα την εμφάνιση νέων, βασισμένων στην παράδοση πολιτιστικών εκφράσεων, με «νέα τραγούδια και χορούς» που δημιουργήθηκαν για τις τελετές (ό.π., 127).

Ο επαναπατρισμός είναι ισχυρό κίνητρο για την αναπλαισίωση των σχέσεων μεταξύ μουσείων και αυτόχθονων κοινοτήτων, που εκτείνεται πολύ πέρα από την επιστροφή των φυσικών αντικειμένων, περιλαμβάνοντας πολλές άλλες διαστάσεις του πολιτισμού. Από τις πρωτοβουλίες επαναπατρισμού προκύπτουν νέες πρακτικές προστασίας, οι οποίες ενσωματώνουν παραδοσιακές πρακτικές για τη διαχείριση ιερών αντικειμένων. Παλιότερα αντικείμενα με βαθιά νοήματα μαζί με νεότερα επιστρέφονται από τα μουσεία μαζί με την ΑΠΚ που τα συνοδεύει. Τα μουσεία, μερικά από τα οποία επίσης επιχείρησαν μια διαλογική στροφή κατά τα τέλη του 20ού αιώνα, συγκροτούν τη γνώση από κοινού με τις Αυτόχθονες κοινότητες, δημιουργώντας νέες προσεγγίσεις των αναπαραστάσεων του πολιτισμού μέσω της από κοινού χρήσης του δικαιώματος στην ερμηνεία.

Ο αυτόχθονας Αμερικανός ακαδημαϊκός Phillip E. Cash σημειώνει ότι αυτές οι νέες σχέσεις άλλαξαν τον τρόπο με τον οποίο τα μουσεία βλέπουν τις συλλογές τους που περιλαμβάνουν αντικείμενα που ανήκουν στις αυτόχθονες κοινότητες:

Οι Αυτόχθονες κοινότητες και τα μουσεία έχουν φτάσει σε ένα πρωτοφανές επίπεδο αλληλεπίδρασης. Η φύση και τα αποτελέσματα αυτών των αλληλεπιδράσεων αρχίζει να μετασχηματίζει τον τρόπο με τον οποίο οι ανθρωπολόγοι και οι επαγγελματίες των μουσείων αντιμετωπίζουν τον υλικό πολιτισμό των αυτόχθονων Αμερικανών, ιδιαίτερα όπως αυτός σχετίζεται με την εμμένουσα πολιτισμική διάσταση των αντικειμένων που έχουν στη φροντίδα τους (Cash Cash, 2001: 139).

Ο επιμελητής του Μουσείου του Δυτικού Κολοράντο David Bailey εξήγη τα αμοιβαία οφέλη του επαναπατρισμού, αφού είχε επιστρέψει σε οικογένειες των Βόρειων Ute ένα κεντημένο με χάντρες γιλέκο και ένα φόρεμα από δέρμα ελαφιού διακοσμημένο με δόντια άλκης:⁴

Δεν έχουμε βάλει ποτέ τον εαυτό μας στη θέση τους, και αυτό είναι λάθος. Όλοι ωφελούνται όταν επιστρέφουμε αντικείμενα και λαμβάνουμε πολύτιμη πληροφόρηση [...] Άλλοι επιμελητές φαίνεται να πιστεύουν ότι δουλειά τους είναι να γεμίζουν τις αποθήκες των μουσείων τους και να κλειδώνουν τις πόρτες [...] αλλά προσωπικά προτιμώ να έχω διάλογο και ανταλλαγές με τους ζωντανούς Ινδιάνους

4 Σ.τ.Μ. Η άλκη (Alces alces) είναι το μεγαλύτερο υπάρχον ζώο της οικογένειας των ελαφιδών.

για να κερδίσω τον σεβασμό τους και τη βαθύτερη τους γνώση όσον αφορά τις συλλογές μας (παρατ. στο Gulliford, 2000: 53).

Ο Andrew Gulliford αναφέρει ότι ο Bailey απέκτησε «νέα κεντημένα με χάντρες αντικείμενα ως δώρο από τον πρόεδρο της φυλής, όπως επίσης και ιστορίες και πληροφόρηση». Επίσης, ο Gulliford αποδίδει στην πολιτική επαναπατρισμού που υιοθέτησε το γεγονός ότι το Μουσείο του Νέου Μεξικού «ήρθε πιο κοντά στις φυλές του Νέου Μεξικού. Στην πραγματικότητα τα μέλη των φυλών διεξήλθαν τις αποθήκες του μουσείου και μίλησαν στο προσωπικό για πολλά από τα αντικείμενα που βρίσκονται σε αυτές» (Gulliford, 2000: 53).

Η προστασία –που ιστορικά έγινε αντιληπτή με έναν πιο περιοριστικό τρόπο: ως συντήρηση της φυσικής ακεραιότητας ενός αντικειμένου– τώρα χάρη στον επαναπατρισμό περιλαμβάνει και την άυλη διάσταση. Η Simpson σημειώνει ότι αυτό περιλαμβάνει πρακτικές «σχεδιασμένες να προστατεύουν την ακεραιότητα του νοήματος και του σκοπού του αντικειμένου, όπως επίσης και το υλικό από το οποίο είναι κατασκευασμένο» (Simpson, 2009: 122). Αυτές οι νέες πρακτικές σέβονται τις αυτόχθονες οντολογίες του αντικειμένου οι οποίες ενσωματώνουν την άυλη διάσταση. Ο Cash Cash υποστηρίζει ότι «συγκεκριμένα αντικείμενα είναι επενδεδυμένα με δύναμη ή ιερότητα και μπορούν να κινητοποιούν κοινοτικές ιστορίες, τελετουργίες και πολιτισμικούς θεσμούς. Εντός της κοινότητας των Αυτόχθονων, τα αντικείμενα συχνά εκλαμβάνονται ως τόποι υπερβατικού νοήματος και σκοπού, πέρα από την τυπική σημασία της φυσικής τους υπόστασης και μορφής» (Cash Cash, 2001: 142).

Συζητώντας τις μουσειακές πρακτικές συντήρησης που προκύπτουν από τις εμπειρίες που σχετίζονται με τον επαναπατρισμό, η Christina Kreps διερευνά πώς τα μουσεία σέβονται τις αυτόχθονες πολιτισμικές πρακτικές για τη διαχείριση των αντικειμένων. Αυτές οι πρακτικές περιλαμβάνουν το καθυστώως περιορισμένης πρόσβασης με το οποίο περιβάλλονται συγκεκριμένα αντικείμενα. Μουσεία δουλεύουν μαζί με τους «Αυτόχθονες “φροντιστές” που γνωρίζουν το πρωτόκολλο διαχείρισης και συντήρησης» των πολιτισμικά σημαντικών αντικειμένων. Αυτές οι πρακτικές περιλαμβάνουν τελετουργίες που τελούνται στο μουσείο.

Στο Μουσείο Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Denver, ανθρώπινα λείψανα και αντικείμενα συνδεδεμένα ή μη συνδεδεμένα μαζί τους έχουν απομονωθεί από τις γενικές συλλογές και αποθηκεύονται σε μια ξεχωριστή θυρίδα, για αντικείμενα που υπάγονται στον NAGPRA. Αντικείμενα

πολιτιστικής κληρονομιάς και ιερά αντικείμενα επίσης απόκινται σε ειδικά σχεδιασμένους, σύμφωνα με τον NAGPRA, χώρους εναπόθεσης. Η πρόσβαση στους χώρους αυτούς επιτρέπεται μόνο στο προσωπικό του μουσείου και στους εκπροσώπους της φυλής, και η είσοδος επιτρέπεται μόνο σε επισκέπτες που ανήκουν στη φυλή ή για συντήρηση, καθαριότητα και απολύμανση. Δεν επιτρέπεται να εισέρχονται στους χώρους εναπόθεσης γυναίκες κατά τη διάρκεια της εμμήνου ρύσεως ή της εγκυμοσύνης. Επίσης, καταβάλλονται προσπάθειες τα υλικά να φυλάσσονται σύμφωνα με τις επιθυμίες των αντιπροσώπων της φυλής, η οποίοι εξέφρασαν τις ιδιαίτερες ανησυχίες τους κατά τη διάρκεια της διαβούλευσης για τον Νόμο για την Προστασία των Τάφων των Γηγενών Αμερικανών και τον Επαναπατρισμό (NAGPRA). Για παράδειγμα, ανθρώπινα λείψανα και συνδεδεμένα με αυτά ταφικά αντικείμενα δεν φυλάσσονται σε πλαστικές σακούλες ή σε κουτιά με κάλυμμα. Αντιθέτως, χρησιμοποιούνται ύφασμα από μουσελίνα και αντιόξινο μεταξόχαρτο, ώστε τα λείψανα και τα αντικείμενα να μπορούν να αναπνέουν. Αντιπρόσωποι της φυλής επιτρέπεται να τροφοδοτούν ή να κάνουν προσφορές στα αντικείμενα κατά τη διάρκεια της επίσκεψής τους [...]. Τελούνται επίσης θυμιατίσματα, στα οποία καίγονται προσφορές, συνήθως καπνός, φασκόμυλο, βουχλόπ [ιερή χλόη, ένα αρωματικό βότανο, *Hierochloa odorata* ή *sweet grass*] που «τυλίγουν» το αντικείμενο (Kreps, 2003: 94-95).

Το Εθνικό Μουσείο Φυσικής Ιστορίας του Ινστιτούτου Σμιθσόνιαν (National Museum of Natural History of the Smithsonian Institution), αποδεχόμενο το αίτημα που υπέβαλε ένας θρησκευτικός ηγέτης των Cheyenne για την αλλαγή του προσανατολισμού των αντικειμένων σε μια αποθηκευτική μονάδα, έστρεψε προς την ανατολή τα κρανία βουβάλων που χρησιμοποιούνταν στην τελετή του Χορού του Ήλιου. Επίσης, φυλάσσονται ανάποδα, που σημαίνει ότι δεν είναι «ενεργά» ιερά αντικείμενα (ό.π., 96).

Τα μουσεία των Αυτόχθονων Αμερικανών στις Ηνωμένες Πολιτείες και τον Καναδά ασκούν παραδοσιακή φύλαξη, που περιλαμβάνει την ΑΠΚ στις πρακτικές συντήρησης. Αυτά τα μουσεία, που έχουν αυξηθεί με γεωμετρική πρόοδο τις τελευταίες δεκαετίες, περιλαμβάνουν αντικείμενα επαναπατρισμένα από

μη αυτόχθονα μουσεία, όπως επίσης και άλλα αντικείμενα, σε μόνιμη συμφωνία με μια φυλή. Σύμφωνα με τη Simpson, τα αυτόχθονα μουσεία συνδυάζουν «δυτικές πρακτικές συντήρησης και παραδοσιακές προσεγγίσεις ενταγμένες στο κοινωνικό πλαίσιο της κοινότητας» (Simpson, 2009: 122). Όχι μόνο προστατεύουν τη φυσική ακεραιότητα των αντικειμένων αλλά και διαφυλάσσουν τις άυλες διαστάσεις τους με δραστηριότητες που περιλαμβάνουν την ανανέωση των τελετουργιών και άλλων πολιτισμικών πρακτικών. Τα μουσεία των Αυτόχθονων Αμερικανών επέχουν ρόλο κέντρων διατήρησης του πολιτισμού τόσο ως νέα περιβάλλοντα όπου επιτελούνται παραδοσιακές πρακτικές όσο και ως θεσμοί για την έκθεση, τη συντήρηση και την ερμηνεία της υλικής και άυλης κληρονομιάς των Αυτόχθονων. Ο επαναπατρισμός βρίσκεται πίσω από την πολιτισμική αναβίωση, γεγονός που είναι προφανές στον προγραμματισμό που παρουσιάζεται τόσο στις φυλές όσο και στο γενικό κοινό.

Ο επαναπατρισμός του υλικού πολιτισμού έχει πολλαπλές ευεργετικές συνέπειες για την ΑΠΚ. Συχνά λειτουργεί ως καταλύτης για την πολιτιστική ανανέωση στο εσωτερικό των αυτόχθονων κοινοτήτων. Επίσης, κινητοποιεί νέες σχέσεις τόσο στο πλαίσιο των κοινοτήτων αυτών όσο και με τους ακαδημαϊκούς και πολιτιστικούς θεσμούς. Η γνώση γίνεται κτήμα όλων, νέες πολιτισμικές αναπαραστάσεις δημιουργούνται και οι άνισες σχέσεις εξουσίας εξισοροποιούνται.

ΕΠΙΣΤΡΕΦΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗ ΤΗΣ ΑΠΚ ΣΤΟΥΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥΣ ΠΡΟΕΛΕΥΣΗΣ

Εκφράζοντας την αντίληψή του για το μέλλον της επιστήμης της λαογραφίας και των συναφών επιστημονικών αντικειμένων, ο Alan Lomax, σε μια συνομιλία που είχε μαζί μου στα τέλη της δεκαετίας του 1970, έδωσε έμφαση στη σημασία της «επιστροφής», εννοώντας την επιστροφή των παραδόσεων στις κοινότητες από τις οποίες προέρχονται. Θεωρώντας ότι η επιστροφή είναι ηθικό καθήκον για τους ακαδημαϊκούς, συνηγόρησε υπέρ της επιστροφής του τεκμηριωμένου υλικού σε τοπικές κοινότητες και αρχεία, εξοπλίζοντας τις κοινότητες προκειμένου να τεκμηριώσουν τον δικό τους πολιτισμό και παρέχοντάς τους ακαδημαϊκά εφόδια σχετικά με τις παραδόσεις τους. Μέσω της επιστροφής των υλικών καταγραφών της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, οι κοινότητες θα έχουν την εμπειρία της πολιτιστικής αναβίωσης παράλληλα με τη νέα κατανόηση και την οξυμένη συνείδηση του λαϊκού πολιτισμού τους. Πίστεψε ότι η επιστροφή μπορεί να δώσει τη δυνατότητα στις κοινότητες να διαφυλάξουν τις παραδόσεις τους με τους δικούς τους όρους,

αντιμετωπίζοντας την κυριαρχία και την επιρροή των μεγάλων εταιρειών. Σε μια επιστολή του στον Burt Feintuch το 1980, ο Lomax δίλωσε ότι «το νέο διογκούμενο ρεύμα στην ανθρωπολογία, τη λαογραφία και τις ανθρωπιστικές επιστήμες είναι η μέριμνα για την ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ των ηχογραφήσεων, των φωτογραφιών, της πληροφορίας κάθε είδους στις πηγές της, τις φυλές και τα χωριά του πλανήτη, από τα οποία εμπλουτίστηκαν τα ερευνητικά μας κέντρα». Οραματίστηκε την επιστροφή αντιγράφων της τεκμηρίωσης στις «διάφορες χώρες του τρίτου κόσμου», τη δημιουργία «κέντρων καταγραφών και κινηματογραφήσεων» και την «επιστράτευση κάθε μέσου αναπαράστασης αλλά και των ζωντανών παραστάσεων προκειμένου να ανατροφοδοτηθούν με τα αντικείμενα των συλλογών οι πολιτισμοί από τους οποίους τα συλλέξαμε, προκειμένου να δώσουμε στους πολιτισμούς αυτούς το κύρος των μέσων, την εκπαιδευτική φήμη, και μια αίσθηση επαγγελματικής ικανότητας στις τέχνες που θα τους καταστήσει ικανούς να αντιμετωπίσουν την πίεση των μέσων και να αναπτυχθούν από τις δικές τους ρίζες» (Lomax, 1980, βλ. επίσης Baron, 2012). Ο Lomax φύλασσε αντίγραφα των καταγραφών του στα εθνικά αρχεία των χωρών που πραγματοποίησε τις εκτεταμένες συλλογές του.

Το Αμερικανικό Κέντρο Λαϊκού Βίου (American Folklife Center-AFC) της Βιβλιοθήκης του Κογκρέσου (Library of Congress) ήταν ανάμεσα σε εκείνα που πρωτοστάτησαν στην επιστροφή της τεκμηρίωσης της ΑΠΚ. Στις αρχές της δεκαετίας του 1980 επέστρεψε στη φυλή των Ινδιάνων Ομάχα αντίγραφα των πρώιμων καταγραφών σε κέρινους κυλίνδρους που είχαν πραγματοποιηθεί μεταξύ 1895 και 1905 από την Alice Fletcher, μια από τις πρώτες εθνομουσικολόγους, και τον Francis La Flesche, έναν Αυτόχθονα ανθρωπολόγο. Μολονότι, όπως και άλλες τέτοιες πρώιμες πρωτοβουλίες, δεν χαρακτηρίζονταν με τον όρο «επαναπατρισμός», πυροδότησαν την πολιτισμική ανάκαμψη και νέες σχέσεις μεταξύ ενός πολιτιστικού θεσμού και μιας κοινότητας Αυτόχθονων, που χαρακτήρισε πολλά εγχειρήματα αυτόχθονης αναβίωσης τις δεκαετίες που επρόκειτο να ακολουθήσουν. Αντίγραφα 44 κέρινων κυλίνδρων δόθηκαν στη φυλή Ομάχα από το AFC. Οργάνωσε επίσης μια συναυλία με μουσικούς της φυλής Ομάχα στην Ουάσιγκτον, κατέγραψε μια τελετουργική γιορτή Pow Wow⁵ στην περιοχή των Ομάχα, σχετική με την επιστροφή των καταγραφών, κυκλοφόρησε μια καταγραφή της εκδήλωσης, ενώ δημιούργησε και εκπαιδευ-

5 Σ.τ.Μ. Τα Pow Wow είναι μουσικές και χορευτικές γιορτές των αυτόχθονων αμερικανικών φυλών (Ινδιάνων). Από τη δεκαετία του 1930 έχουν δημιουργηθεί πολλές παραδόσεις και τελετές που συνδέονται με τα Pow Wow. Τα σύγχρονα Pow-wow θεωρούνται εύγλωπτο παράδειγμα προσεκτικά επιλεγμένων παραδόσεων «ενσωματωμένων σε ένα σύγχρονο πλαίσιο πολιτιστικής απόλαυσης και εθνοτικής ταυτότητας» (B. Toelken, «Powwow», στο J.H. Brunvand (επιμ.), *American Folklore, An Encyclopedia*, New York & London: Garland Publishing Inc., σσ. 1230-1).

τικό υλικό για τη μουσική των Ομάχα (Library of Congress). Ο Dennis Hastings, υπεύθυνος φυλετικού αρχείου, μίλησε για την αναζωογόνηση των παραδόσεων που επανάκαμψαν με την επιστροφή των παλιών καταγραφών. Στο Pow-Wow για την επιστροφή των καταγραφών,

οι τραγουδιστές άρχισαν να τραγουδάνε τραγούδια που κανείς δεν είχε ακούσει πριν. Ήταν σαν ένα υπερφυσικό ή πνευματικό δώρο, που είχε δοθεί πίσω στους ανθρώπους ξανά. Αυτό ενδυναμώνει εκ νέου τον πολιτισμό κάνοντας τους ανθρώπους να θέλουν να τον συνεχίσουν και να τον μεταδώσουν στα παιδιά. Ζώντας σε έναν κατακερματισμένο πολιτισμό, προσπαθώντας να ζήσεις σε έναν μη ινδιάνικο κόσμο και στον κόσμο των Ομάχα, ήταν περίπου σαν να μας φύσηξε καθαρός αέρας, για να καταλάβουμε σε ποια κατεύθυνση έπρεπε να πορευτούμε (Hastings, 1984).

Η ψηφιακή επανάσταση που επεκτάθηκε σε όλο τον κόσμο τις δεκαετίες που προηγήθηκαν διευκολύνει πολύ την επιστροφή της τεκμηρίωσης της ΑΠΚ. Αναλογικές καταγραφές, φιλμ και φωτογραφίες διακινούνται στα ψηφιακά μέσα, γεγονός που καθιστά εύκολη την εξάπλωση και διανομή τους. Η ψηφιακή τεκμηρίωση μπορεί να κυκλοφορήσει αμέσως. Όπως σημειώνει η Kate Hennessy, αντλώντας από τη δουλειά της Fiona Cameron: «Οι υπολογιστές είναι εργαλεία για την παραγωγή και τη διανομή της ψηφιακής πολιτιστικής κληρονομιάς, κάτι που δεν συμβαίνει με τα εργαλεία και τους κώδικες της ιδιοκτησίας –πρωτότυπα, τεχνολογίες αναπαραγωγής και μέσα διανομής–, που σχετίζονται με τη διάχυση αναλογικών εθνογραφικών τεκμηρίων» (Hennessy, 2012: 43).

Τα ψηφιακά μέσα έχουν διακριτή υλικότητα, προηγούμενο της οποίας δεν υπάρχει στην ιστορία, η οποία ευνοεί μια διευρυμένη θέαση των άυλων διαστάσεων των υλικών αντικειμένων και την υλικότητα αυτού που μπορεί να εμφανίζεται ως εικονικό και μη υλικό. Ο Paul Leonardί διατείνεται ότι τα ψηφιακά τεχνουργήματα έχουν υλικότητα, παρέχοντας «δυνατότητες που ευνοούν ή περιορίζουν τη δράση», που κάνουν δυνατή «την πραγματοποίηση μιας ιδέας» και καθιστούν δυνατή την πραγματοποίηση «συγκεκριμένων τύπων εργασίας». Όπως σημειώθηκε στην αρχή αυτού του άρθρου, τα αντικείμενα κληρονομιάς έχουν εγγενείς άυλες ιδιότητες ως δράσεις ή επιτελέσεις. Τα ψηφιακά αντικείμενα μπορούν να γίνουν αντιληπτά ως υλικά μέσω της σχέσης τους με τις αλληλεπιδράσεις. Ο Leonardί υποστηρίζει ότι «αυτό που μπορεί να είναι το πιο σημαντικό όσον αφορά την “υλικότητα” είναι ότι τα τεχνουργήματα και οι συ-

νέπειές τους δημιουργούνται και παίρνουν μορφή μέσω της αλληλεπίδρασης» (Leonardi, 2010).

Ο «Ψηφιακός Επαναπατρισμός» είναι ο όρος που δόθηκε για να ονομάσει την επιστροφή της εικόνας των αντικειμένων κληρονομιάς και της καταγεγραμμένης τεκμηρίωσης της ΑΠΚ. Είναι όμως μόνο ψηφιακή μια τέτοια επιστροφή και πρόκειται πραγματικά για επαναπατρισμό; Η επιστροφή της κληρονομιάς συχνά περιλαμβάνει πρόσωπο με πρόσωπο αλληλεπίδραση με τους πολιτισμούς προέλευσης, που οδηγεί στη δημιουργία νέων και αναδημιουργημένων πολιτιστικών δραστηριοτήτων. Όπως συνάγεται από τον Leonardí, αυτό που αποκαλείται «ψηφιακός επαναπατρισμός», εμπεριέχει επίσης την υλικότητα μέσω αυτών των αλληλεπιδράσεων.

Η ψηφιακότητα γεννά νέα ερωτήματα σχετικά με το τι σημαίνει ο επαναπατρισμός σήμερα. Ένα ψηφιακό αντικείμενο μπορεί να αναπαραχθεί πολλές φορές και να κυκλοφορήσει στο διαδίκτυο σε χρόνο μηδέν. Βέβαια, τα δικαιώματα ανήκουν στα άτομα ή στον θεσμό που δημιούργησαν την τεκμηρίωση, εκτός και αν τα δικαιώματα ιδιοκτησίας είναι κοινά ή έχουν μεταβιβαστεί. Ο S.J. Angel, αναφερόμενος στην άποψη της Αυστραλιανής αβορίγινα δημοσιογράφου Lorena Allam, σημειώνει ότι η Allam πιστεύει πως «ο ανθρωπολόγος ή ο ιστορικός μπορεί να αποκαλέσει την έρευνα “πολιτισμικό επαναπατρισμό” μόνο όταν παραχωρεί την ιδιοκτησία του υλικού και όταν παραμένει ενεργός συμμετοχος στη μεταφορά της γνώσης μαζί με την κοινότητα» (Angel, 2009: 9).

Το να οριστεί ποιος πρέπει να είναι ανάδοχος των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας των παραδοσιακών πολιτισμικών εκφράσεων συνήθως αποδεικνύεται αρκετά δύσκολη υπόθεση. Μια συνάδελφος ανθρωπολόγος που εμπλέκεται επί μακρόν στην επιστροφή των καταγραφών στους πολιτισμούς προέλευσης, μου είπε πρόσφατα ότι σκέφτεται να μεταβιβάσει τα δικαιώματα ιδιοκτησίας, αλλά δεν είναι σίγουρη σε ποιον πρέπει να μεταβιβαστούν. Ο νόμος για τα πνευματικά δικαιώματα αποδίδει δικαιώματα στα άτομα, αλλά, όπως τονίζει ο Validmar Hafstein, «η πράξη της δημιουργίας» κάθε πολιτισμικής έκφρασης «είναι κοινωνική πράξη» (Hafstein, 2004: 307). Αυτή η προσέγγιση είναι απολύτως σχετική με την ΑΠΚ. Οι λαογράφοι έχουν από καιρό αναγνωρίσει «τις παραδόσεις ως κοινωνική διαδικασία» (ό.π., 308). Η Διακυβερνητική Επιτροπή για την Πνευματική Ιδιοκτησία και τους Γενετικούς Πόρους του Παγκόσμιου Οργανισμού για την Πνευματική Ιδιοκτησία (WIPO, World Intellectual Property Organization) διαπραγματεύεται νομικά εργαλεία για την προστασία της πνευματικής ιδιοκτησίας για τους παραδοσιακούς γενετικούς πόρους και τις πολιτισμικές εκφράσεις που κατέχονται συλλογικά. Ο WIPO λειτουργεί επίσης και ως εκπαιδευτικός πόρος αλλά και ως κέντρο πληροφόρησης για την παραδοσιακή πνευματική ιδιοκτησία.

Η Sita Reddy και ο D.A. Sonneborn πιστεύουν ότι ο όρος «επαναπατρισμός» είναι λανθασμένος, επειδή περιλαμβάνει και την επιστροφή της περιουσίας. Αναφερόμενοι στη Rosemary Coombe, υποστηρίζουν ότι η επιστροφή των ηχητικών καταγραφών (αναλογικών ή ψηφιακών) είναι μια «διεκδίκηση των πολιτισμικών δικαιωμάτων (σε αντίστιξη με τις απαιτήσεις ιδιοκτησίας): με άλλα λόγια, μια κατηγορία αξιώσεων στη συλλογική πολιτιστική κληρονομιά που εμφανίζεται να έχει μορφή ιδιοκτησίας, είναι όμως ζωτικής σημασίας για τον αυτοπροσδιορισμό των αυτοχθόνων» (Reddy και Sonneborn, 2013: 129, βλ. επίσης Coleman, Coombe και MacAlairt, 2009: 181). Είναι μάλλον υπόθεση «ηθικών δικαιωμάτων» και «ηθικής ευθύνης», «αποκατάστασης» παρά «επαναπατρισμού» (που προϋποθέτει προηγούμενη ιδιοκτησία) ή αποζημίωσης (η οποία προϋποθέτει προηγούμενη ενοχή) ή ακόμα και επανένωσης (Reddy και Sonneborn, 2013: 129).

Η επιστροφή της τεκμηρίωσης της ΑΠΚ είναι τώρα πολύ διαδεδομένη μεταξύ των ανθρωπολόγων και των λαογράφων. Αναγνωρίζεται ως αρμόζουσα ηθική πρακτική και χαρακτηρίζεται ως «επαναπατρισμός», ακόμα και όταν δεν παρατηρείται μεταβίβαση ιδιοκτησίας. Η επιστροφή και η συναφής εμπλοκή ειδικών επαγγελματιών του πολιτισμού με τις κοινότητες προέλευσης εκδηλώνεται με ποικίλους τρόπους. Περιλαμβάνει τη δημιουργία κέντρων στις κοινότητες προέλευσης που συμμετέχουν στην τεκμηρίωση, ασκούν έλεγχο επί της χρήσης και παίρνουν πρωτοβουλίες που αποσκοπούν να κινητοποιήσουν την αναβίωση των παραδόσεων και να εκπαιδεύσουν στον παραδοσιακό πολιτισμό.

Οι Δεοντολογικές Αρχές για τα Ηχητικά και Οπτικοακουστικά Αρχεία της Διεθνούς Ένωσης Ηχητικών και Οπτικοακουστικών Αρχείων (International Association of Sound and Audiovisual Archives – IASA) κωδικοποιούν τα πολιτιστικά δικαιώματα των κοινοτήτων επί της πρόσβασης στην τεκμηρίωση της δικής τους ΑΠΚ και επί του ελέγχου της διάχυσής της.

Σημειώνεται ότι:

Υπάρχουν σημαντικά δεοντολογικά ζητήματα που σχετίζονται με τη διάχυση ή τον επαναπατρισμό που είναι ιδιαίτερα σημαντικά για τα ηχητικά και οπτικοακουστικά αρχεία και ειδικά εκείνα τα οποία διατηρούν επιτόπιες, τεκμηριωτικές και άλλου είδους αυθεντικές καταγραφές. Μερικά από αυτά τα ζητήματα είναι ιδιαίτερα κρίσιμα όταν τα ίδια τα αρχεία χρησιμοποιούν το δικό τους τεκμηριωτικό υλικό για να κάνουν εκδόσεις, να δημιουργήσουν ιστοτόπους κ.τλ. Περιλαμβάνουν το δικαίωμα μιας κοινότητας να έχει πρόσβαση στην πολιτιστική της κληρονομιά, το ενδεχόμενο ύπαρξης

κοινοτικών και εθνικά κατοχυρωμένων δικαιωμάτων επί της διάχυσης (ενν. της κληρονομιάς), και τη σημασία της τήρησης της συμφωνίας που γίνεται τη στιγμή που ο αυθεντικός εκτελεστής γίνεται αντικείμενο καταγραφής.

Έχουν υπάρξει περιπτώσεις στις οποίες οι καταθέτες⁶ έχουν κάνει την πρόσβαση στις συλλογές τόσο αυστηρά περιορισμένη, που τα μέλη της κοινότητας των τελεστών δεν μπορούν να έχουν πρόσβαση. Τέτοιοι περιορισμοί τείνουν να προξενούν δυσαρέσκεια απέναντι στους ερευνητές και στα αρχεία (International Association of Sound and Audiovisual Archives – IASA).

Το Αρχείο Πληροφοριών Αβοριγίνων και Στενών Τόρρες της Αυστραλίας, (Aboriginal and Torres Strait Islander Data Archive - ATSIDA) είναι καλό παράδειγμα όσον αφορά τις διαδικασίες και τα πρωτόκολλα που αφορούν την πρόσβαση και τη διάχυση. Την ίδια στιγμή που διευκολύνει την πρόσβαση μέσω της ψηφιακής τεκμηρίωσης, επιτρέπει στην κοινότητα να ασκεί έλεγχο στη διάχυσή της. Το Αρχείο ζητά από τους καταθέτες να ταυτίζουν το πάσης φύσεως υλικό που πρόκειται να φιλοξενηθεί στον ιστότοπο της κοινότητας ATSIDA, πρακτική που δίνει τη δυνατότητα στα μέλη των κοινοτήτων να έχουν πρόσβαση διαδικτυακά σε ποικίλου περιεχομένου ψηφιακά μέσα και «στην πληροφορία που σχετίζεται με αυτά ενταγμένα στο ευρύτερό της πλαίσιο». Τα πρωτόκολλα σημειώνουν ότι, σε αντίθεση με την επιστροφή του ίδιου του φυσικού αρχείου, ως συνέπεια της οποίας «τα υλικά μπορεί να διασπαρθούν καθώς τα άτομα θα αποκτήσουν υλικό που σχετίζεται με τους εαυτούς τους και την οικογένειά τους», το ATSIDA παρέχει «συνεχιζόμενη και ανά πάσα στιγμή πρόσβαση». Ο επαναπατρισμός λαμβάνει χώρα μέσω «ενός πολιτιστικού κέντρου ή μιας κοινοτικής οργάνωσης (όπως ενός κέντρου γλώσσας ή ενός κέντρου γνώσης) που διαθέτει έναν υπολογιστή διαθέσιμο για εγκεκρωμένους χρήστες. Η ευθύνη για τον έλεγχο της ατομικής πρόσβασης στο υλικό θα ανατεθεί στην κοινοτική οργάνωση» (Aboriginal and Torres Strait Islander Data Archive - ATSIDA). Τα κέντρα γνώσης των αυτοχθόνων παρέχουν τώρα τέτοια κοινοτική πρόσβαση (State Library of Queensland).

Η πρόσβαση στα ψηφιακά μέσα έχει και θετικές και αρνητικές όψεις. Ενώ

6 Σ.τ.μ.: Καταθέτες (depositors) είναι εκείνοι που θέτουν το οπτικό και ακουστικό υλικό τους στη διάθεση ενός αρχείου καθορίζοντας όμως οι ίδιοι τους όρους της διάθεσής του στο κοινό, σε αντιδιαστολή με τους δωρητές (donors) που παραχωρούν στο αρχείο πλήρη δικαιώματα χρήσης του οπτικού και ακουστικού υλικού.

η διαδικτυακή διάχυση είναι εύκολη και γρήγορη, ο κοινοτικός έλεγχος της πρόσβασης τίθεται εν αμφιβόλω λόγω της ατέρμονης αναπαραγωγής και κυκλοφορίας του ψηφιακού υλικού. Η Kate Hennessy σημειώνει ότι η ανάρτηση του ψηφιακού υλικού στο διαδίκτυο μπορεί να αποδειχτεί ποικιλοτρόπως πολιτισμικά επιζήμια,

όταν ο υλικός και ο άυλος πολιτισμός καθίστανται δημόσιοι. Τα GPS στις κάμερες μπορούν να κωδικοποιήσουν την ακριβή τοποθεσία όπου έχουν ληφθεί οι φωτογραφίες, και έπειτα να εντοπίσουν την τοποθεσία στον χάρτη του Google Earth ή του Flickr, αποκαλύπτοντας δυνητικά ευαίσθητες πληροφορίες με απτές συνέπειες για τις διεκδικήσεις επί της γης και τη διαπραγμάτευση των συνθηκών εκ μέρους των Αυτοχθόνων πληθυσμών. Όταν μια φωτογραφία, βίντεο ή ηχητική καταγραφή αναρτηθούν σε έναν ιστότοπο, είναι δυνατό να ανακτηθούν, να ιδιοποιηθούν και να διασκευαστούν από κάθε χρήστη με επαρκείς τεχνικές γνώσεις. Παρά τις υποσχέσεις για μορφές επαναπατρισμού, αυτές οι ψηφιακές πρακτικές είναι παρόμοιες με τις περιπτώσεις ερευνών, αρχειοθέτησης και διάχυσης της πληροφορίας που δεν έλαβαν υπόψη τα τοπικά πρωτόκολλα για την κυκλοφορία της πολιτισμικής γνώσης (Hennessy, 2009: 6).

Η Hennessy θέτει το ερώτημα: «ποια πρέπει να είναι η δεοντολογική αντιμετώπιση των νέων ψηφιακών πρακτικών εκ μέρους των ανθρωπολόγων που παρέχουν τη συνδρομή τους στον ψηφιακό επαναπατρισμό;». Θέτει αυτό το ερώτημα στη δουλειά της με το Πρώτο Έθνος των Doig River. Η Hennessy και η λαογράφος Amber Ridington εγκαινίασαν μια «συμμετοχική διαδικασία παραγωγής με την αξιοποίηση νέων μέσων», που εκπαίδευσε τους νέους στις πρακτικές των μέσων και δημιούργησε μια εικονική έκθεση επαναπατρισμένης τεκμηρίωσης. Η τεκμηρίωση συλλεγόταν για διάστημα 40 χρόνων από τον Robin Ridington και τη Jillian Ridington. Ο επαναπατρισμός συνίσταται σε ψηφιακό αρχείο και διαδικτυακή βάση δεδομένων, στην οποία εισέρχεται κανείς με κωδικό πρόσβασης. Ενώ η εικονική έκθεση ολοκληρωνόταν, μέλη της κοινότητας Doig River, εξοικειωμένοι πλέον με τα ζητήματα που προκύπτουν από την ευρεία διάχυση φωτογραφιών και με τα ερωτήματα που σχετίζονται με το ποιο είδος τεκμηριωτικού υλικού πρέπει να παραμείνει αδημοσίευτο, εξέφρασαν προβληματισμό σχετικά με την παροχή διαδικτυακών εικόνων ενός ζωγραφισμένου τυμπάνου κατασκευασμένου από τον Gaayea, προφήτη των Doig River,

στις αρχές του 20ού αιώνα. Η Hennessy αναφέρει ότι, κατά τη διάρκεια του διαλόγου που προέκυψε από αυτό τον προβληματισμό, μέλη της κοινότητας «χρησιμοποίησαν πολιτισμικά πρωτόκολλα συνδεδεμένα με την παραδοσιακή φροντίδα και διαχείριση των τυμπάνων των Ονειρευτών προκειμένου να σκεφτούν σοβαρά τους τρόπους με τους οποίους οι φωτογραφίες των τυμπάνων πρέπει να κυκλοφορήσουν ή όχι στα νέα μέσα» και «ξεκίνησαν να διεκδικούν ιδιαίτερα δικαιώματα πνευματικής ιδιοκτησίας για τα υλικά αντικείμενα». Επιπροσθέτως, μέλη της γειτονικής κοινότητας Dane-zaa διατύπωσαν ενστάσεις στη χρήση οικογενειακών φωτογραφιών. Δεν είχε εξασφαλιστεί η άδεια για τη χρήση συγκεκριμένων φωτογραφιών. Ως αποτέλεσμα αυτού του προβληματισμού, «όλες οι εικόνες των τυμπάνων των Ονειρευτών αποσύρθηκαν από την έκθεση» (Hennessy, 2009: 6).

Δυστυχώς, παρά τις προσπάθειες ελέγχου των φωτογραφιών να παραμείνουν ιδιωτικές και στο πλαίσιο της κοινότητας, μπορεί να βρει κανείς στο διαδίκτυο «πολλαπλές ενδείξεις των επίμαχων φωτογραφιών σε πολλούς δημόσιους ιστοτόπους που παραβιάζουν τόσο τα κοινοτικά πνευματικά δικαιώματα όσο και τα κατοχυρωμένα πνευματικά δικαιώματα του ανθρωπολόγου» (ό.π., 6). Ενώ αυτό το ερευνητικό πρόγραμμα όξυνε τη συνείδηση ότι οι εικόνες της ΑΠΚ διέπονται από πολιτισμικά δικαιώματα, ο έλεγχος [ενν. που προκύπτει από τα δικαιώματα αυτά] είναι ασαφής και η άσκησή του συνιστά πρόκληση στη νέα εποχή των μέσων και της εύκολης διασποράς.

Η Hennessy ανέπτυξε μια σχολαστική από δεοντολογική άποψη συνεργατική διαδικασία εκπαίδευσης στα νέα μέσα και δημιουργίας προϊόντων ΑΠΚ εξαιρετικής διάρκειας και έντασης. Άλλοι ανθρωπολόγοι, εθνομουσικολόγοι και λαογράφοι αποδέχονται τώρα την ηθική υποχρέωση να επιστρέφουν αντίγραφα του τεκμηριωτικού υλικού και, σε ορισμένες περιπτώσεις, να παρέχουν συνδρομή στην αξιοποίησή του. Η Ένωση για την Πολιτισμική Ισότητα (Association for Cultural Equity - ACE), που δημιουργήθηκε από τον Alan Lomax, αναλαμβάνει πολυπρισματικές πρωτοβουλίες που ανταποκρίνονται στο όραμά του για την επιστροφή. Υψηλής ποιότητας ψηφιακά αντίγραφα των καταγραφών του επιστρέφονται στις κοινότητες προέλευσης στην Καραϊβική, την Ευρώπη και τις Ηνωμένες Πολιτείες κατά τη διάρκεια εορταστικών επιτόπιων τελετών που συνοδεύονται από μουσικές παραστάσεις. Στα τοπικά, περιφερειακά και εθνικά αρχεία που είναι αποδέκτες αυτού του τεκμηριωτικού υλικού παρέχεται τεχνική βοήθεια (Association for Cultural Equity, α). Η ακρόαση αυτών των καταγραφών επαναφέρει πολιτισμικές μνήμες και κινητοποιεί την αναγέννηση των παραδόσεων. Σχολικά και άλλα εκπαιδευτικά προγράμματα που στηρίζονται στις καταγραφές αναπτύσσονται συλλογικά, όπως για παράδειγμα σχέδια

μαθημάτων που στηρίζονται στις καταγραφές του Lomax στον Μισισιπί μεταξύ 1933 και 1942. Τα σχέδια αυτά δημιουργούνται σε συνεργασία με τοπικούς ακαδημαϊκούς μέσω του Κέντρου Delta για τον Πολιτισμό και τη Μάθηση στο Delta State University. Οι εκπαιδευτικές δράσεις περιλαμβάνουν επίσης την παραγωγή podcasts (διαδικτυακών ηχητικών αρχείων) που διαδίδονται μέσω διαδικτύου και μέσω μαζικής ενημέρωσης (Association for Cultural Equity, β) Χτίζοντας στην ανανεωμένη κοινοτική εμπειρία της μουσικής που παιζόταν πριν από περισσότερο από έναν αιώνα, η Ένωση για την Πολιτισμική Ισότητα (ACE) πραγματοποιεί με τρόπο επίσης συνεργατικό προγράμματα «ταχείας αποκατάστασης», που περιλαμβάνουν νέες καταγραφές παραδοσιακών μουσικών που ανήκουν σε κοινότητες των οποίων οι ιστορικές καταγραφές έχουν επιστραφεί (Wood, 2018). Τέτοιες δράσεις, όπως συνεργασίες μεταξύ μουσείων και κοινοτήτων προέλευσης που τους ενώνει ο επαναπατρισμός, λειτουργούν αναγεννητικά για την ΑΠΚ, καθώς οι κοινότητες αποκτούν ανανεωμένη συνείδηση της πολιτιστικής τους κληρονομιάς και συμμετέχουν ενεργά στις νέες πρακτικές προκειμένου να διατηρήσουν τις παραδόσεις τους.

ΑΪΛΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΤΗΤΕΣ

Επιβεβαιώνοντας ότι «κάθε κληρονομιά είναι άυλη», η Laurajane Smith υποστηρίζει ότι «η κληρονομιά είναι μια στιγμή ή μια διαδικασία ανα/κατασκευής κοινωνικών αξιών και νοημάτων». Ως μια «διαδικασία ή στην πραγματικότητα ως μια επιτέλεση [...] εμείς ως άτομα, κοινότητες ή έθνη, αναγνωρίζουμε τις αξίες και τα πολιτισμικά και κοινωνικά νοήματα που μας βοηθάνε να κατανοήσουμε το παρόν, τις ταυτότητές μας και μια αίσθηση φυσικού και κοινωνικού τόπου» (Smith, 2011: 39). Μέσω του επαναπατρισμού, η δόμηση και η αναδόμηση αξιών, η συνειδητοποίηση της ταυτότητας και η ενίσχυση και η αναζωογόνηση της αίσθησης του τόπου, διακηρύσσονται δημόσια με τρόπο ιδιαίτερο, φωτίζοντας τον τρόπο που κατανοούμε τις άυλες διαστάσεις κάθε κληρονομιάς. Οι κοινότητες προέλευσης, με το να διατυπώνουν αιτήματα επαναπατρισμού, όπως επίσης και οι κυβερνήσεις, οι πολιτιστικοί θεσμοί και οι ακαδημαϊκοί, που αποδέχονται ή απορρίπτουν αυτά τα αιτήματα, συγκροτούν την επιχειρηματολογία τους επικαλούμενοι αξίες που βρίσκονται στον πυρήνα της προβληματικής τους. Αυτές οι αξίες διακηρύσσονται ξεκάθαρα στην οξεία και μακροχρόνια διαμάχη σχετικά με την επιστροφή των γλυπτών του Παρθενώνα, καθώς οι αυτόχθονες κοινότητες επιδιώκουν την επιστροφή της πολιτιστικής τους περιουσίας.

Όπως έχουμε δει, η απόρριψη των αιτημάτων επαναπατρισμού διέπεται από την παραδοχή ότι η ακαδημαϊκότητα και τα επιστημονικά τεκμήρια έχουν προτεραιότητα, καθώς αντιμετωπίζονται ως οικουμενικές αξίες υπερβατικής σπουδαιότητας. Διατυπώνοντας την πρόσκληση για επαναπατρισμό, οι αυτόχθονες κοινότητες κάνουν λόγο για την πρωτεύουσα σημασία των επίμαχων αντικειμένων όσον αφορά τις αξίες, τις πίστεις, τις πολιτισμικές πρακτικές και τον σεβασμό των προγόνων. Οι ακαδημαϊκοί που ενστερνίζονται αυτές τις απόψεις αντιλαμβάνονται ότι η ακαδημαϊκή τους ταυτότητα συνεπάγεται την από κοινού συγκρότηση της γνώσης, η οποία ενσωματώνει και την αυτόχθονη γνώση. Τέτοιες διαλογικές προσεγγίσεις της ακαδημαϊκότητας πιθανόν να αποτελούν πλέον ένα εναλλακτικό είδος επιστημολογικής οικουμενικότητας.

Την οικουμενικότητα προβάλλουν τα μουσεία ως πρωταρχικό σκεπτικό για την απόρριψη της επιστροφής των γλυπτών του Παρθενώνα. Το 2002 δεκαοκτώ ευρωπαϊκά και αμερικανικά μουσεία τέχνης εξέδωσαν τη «Διακήρυξη για τη Σημασία και την Αξία των Οικουμενικών Μουσείων» (The Hermitage News, 2004). Αυτή η διακήρυξη υποστήριξε ότι το γεγονός πως τα μουσεία δίνουν τη δυνατότητα στο ευρύ κοινό να έχει πρόσβαση στα αρχαία αντικείμενα έχει διδραματίσει πολύ ουσιαστικό ρόλο στον «οικουμενικό θαυμασμό των αρχαίων πολιτισμών». Ο εμπλουτισμός των συλλογών τους με έργα αρχαίας ελληνικής γλυπτικής «σημάδεψε» τη σημασία της «για το ανθρώπινο είδος ως σύνολο και τη διαχρονική αξία της [ενν. ελληνικής γλυπτικής] για τον σύγχρονο κόσμο». «Η ξεχωριστή ελληνική αισθητική... εμφανίζεται ακόμα πιο ρωμαλέα ως αποτέλεσμα του γεγονότος ότι θαυμάζεται και μελετάται σε άμεση εγγύτητα με τα δημιουργήματα άλλων μεγάλων πολιτισμών...». Παρά το γεγονός πως αναγνωρίζεται ότι τα αιτήματα επαναπατρισμού πρέπει να εξετάζονται κατά περίπτωση, η Διακήρυξη καταλήγει δηλώνοντας πως κάθε αντικείμενο σε ένα μουσείο συμβάλλει «στην ανάπτυξη του πολιτισμού» και πως «ο περιορισμός του θεματικού προσανατολισμού των μουσείων των οποίων οι συλλογές είναι ποικίλες και πολυεπίπεδες... θα ήταν ζημιογόνος για όλους τους επισκέπτες» (The Art Institute of Chicago κ.ά., 2004).

Η διακήρυξη έχει υποστεί κριτική για τον ευρωκεντρισμό της και για το ότι απαντά στο ερώτημα τι είναι οικουμενικό με τρόπο μυωπικό, «έναν συμφυρμό δυτικής υψηλής κουλτούρας και ιδεών περί οικουμενικού» (Curtis, 2006: 121). Ο Neil G.W. Curtis βλέπει ότι το συγκριτικό πλαίσιο των «οικουμενικών» μουσείων δεν παρέχει παρά ένα μόνο θέμα και μία μόνο αφήγηση. Εναλλακτικά, οι συγκριτικές εκθέσεις μπορεί να εξετάζουν «τις συνδέσεις μεταξύ αρχαίας Ελλάδας και της υπόλοιπης προϊστορικής Ευρώπης» ή το «ιστορικό και πολιτισμικό

πλαίσιο της αρχαίας Ελλάδας εντός του οποίου δημιουργήθηκε η γλυπτική» (Curtis 2006: 122).

Η αρχαία ελληνική γλυπτική έχει επίσης πολιτισμικά προσδιορισμένα νοήματα για τη σύγχρονη Ελλάδα, μηνύματα που στηρίζονται σε αξίες τόσο με εθνικές όσο και με οικουμενικές απηχίσεις. Αυτές οι αξίες και τα μηνύματα είναι έγκυρα τόσο ως πλαίσιο για την επιτόπου (in situ) παρουσίαση όσο και ως αιτιολόγηση του επαναπατρισμού. Ενώ, όπως επισημαίνει η Kalliori Fouseki, μπορεί να μην υπάρχει συναίνεση στην Ελλάδα σχετικά με τη συλλογιστική που διέπει τον επαναπατρισμό των γλυπτών του Παρθενώνα, κάθε άποψη εντάσσεται σε ένα πλαίσιο ύλης επιχειρηματολογίας για τον επαναπατρισμό υλικών αντικειμένων. Οι απόψεις αυτές στηρίζονται σε αξίες και σε μια αίσθηση του χώρου που είναι τόσο προσδιορισμένη στην Ελλάδα όσο και εφαρμόσιμη σε άλλα περιβάλλοντα όπου διατυπώνονται αιτήματα επαναπατρισμού.

Η Fouseki διακρίνει τα επιχειρήματα για την επιστροφή των γλυπτών του Παρθενώνα σε επιχειρήματα «επανένωσης» και σε επιχειρήματα «επαναπατρισμού». Αποδίδει την «επανένωση» στους ακαδημαϊκούς οι οποίοι υποστηρίζουν ότι «τα γλυπτά του Παρθενώνα δεν είναι αυτόνομα έργα τέχνης αλλά αναπόσπαστα αρχιτεκτονικά μέλη ενός από τα μεγαλοπρεπέστερα και πιο διάσημα μνημεία του κόσμου», αντιπροσωπεύοντας «αισθητικές και οικουμενικές αξίες» και «διευκολύνοντας τους ακαδημαϊκούς και τους ανθρώπους να κατανοήσουν». Αυτή «η εμμονή στην οικουμενικότητα των γλυπτών είναι στενά συνδεδεμένη με την ειδικότητα των αρχαιολόγων και των ιστορικών», οι οποίοι είναι εξοπλισμένοι «να αξιολογούν ένα μνημείο σε συνάρτηση με άλλα μνημεία» και να ορίζουν την «οικουμενική τους αξία» (Fouseki, 2014: 168). Όπως υποστηρίζει ένα μνημόνιο το οποίο συνέταξε η ελληνική κυβέρνηση το 2000 και το οποίο παραθέτει η Fouseki, η επανένωση θα καταστήσει δυνατή την παρουσίασή τους «ως ένα ενιαίο σύνολο στην αυθεντική του διάταξη και τις σωστές σχέσεις και με οπτική επαφή με ένα μοναδικό μνημείο που κάποτε διακοσμούσαν». Η Fouseki σημειώνει ότι η δήλωση της ελληνικής κυβέρνησης υποστηρίζει πως η επανένωση θα «θεραπεύσει την πολιτιστική και ηθική αδικία της αναγκαστικής τους εξορίας» (παρατίθεται στο Fouseki, 2014: 170).

Η δήλωση της ελληνικής κυβέρνησης ενσωματώνει τόσο τους οικουμενικούς ισχυρισμούς των ακαδημαϊκών όσο και ένα ηθικό επιχείρημα συνδεδεμένο με ό,τι η Fouseki κατατάσσει ως άποψη του «επαναπατρισμού», κυρίαρχη μεταξύ του ελληνικού λαού. Η δική τους περίπτωση «επαναπατρισμού» τονίζει την αναγκαιότητα της επιστροφής των γλυπτών του Παρθενώνα στο «αρχικό τους σπίτι και τόπο [topos]» μαζί με την «κοινωνική δικαιοσύνη και [...] την αποκατάσταση της περηφάνιας και του σεβασμού». Αναπόσπαστα συνδεδεμένη

με την ελληνική πολιτιστική κληρονομιά, «η επιστροφή των Μαρμαράων στον αυθεντικό τους τόπο [topos] είναι το μέσο προκειμένου ο Ελληνισμός να διεκδικήσει την κληρονομιά του από τη δυτική ιδιοποίηση. Ενώ ο Ελληνισμός είναι μια «οικουμενική αξία –κυρίως τυγχάνει εκτίμησης από τη διεθνή κοινότητα των ειδικών– έχει επίσης ανάγκη μια αυτόχθονη έκφραση η οποία μπορεί να επιτευχθεί μόνο τοπικά» (ό.π., 171).

Ό,τι η Fouseki κατηγοριοποιεί ως επιχείρημα «επαναπατρισμού» από τη μία και ως επιχείρημα «επανάωσης» από την άλλη, δεν πρέπει να θεωρούνται απολύτως ασύμβατα, αλλά και τα δύο πρέπει να γίνονται αντιληπτά μέσω των άυλων αξιών. Ενώ η ελληνική επιχειρηματολογία περί «επαναπατρισμού» χαρακτηρίζεται ιδιαίτερα από τη διεκδίκηση ηθικού δικαίου και κοινωνικής δικαιοσύνης, τόσο ό,τι η Fouseki κατατάσσει υπό τον τίτλο «επαναπατρισμός» όσο και ό,τι κατατάσσει υπό τον τίτλο «επανάωση» είναι επιχειρήματα υπέρ του επαναπατρισμού, αφού και ο επαναπατρισμός προϋποθέτει την επιστροφή των αντικειμένων στον κατάλληλο γι' αυτά τόπο. Η συγγραφέας αναγνωρίζει ότι και οι δύο επιχειρηματολογίες εμπεριέχουν μια έννοια του τόπου, μολοντί για την άποψη της επανάωσης ο τόπος ορίζεται μάλλον περιοριστικά ως ο Παρθενώνας, ο βράχος της Ακροπόλεως και/ή το Μουσείο της». Αντιπαραθέτει αυτή την προσέγγιση του τόπου με το αίτημα του «επαναπατρισμού», που περιλαμβάνει «όχι μόνο μια γεωγραφικά οριοθετημένη χώρα», αλλά επίσης και «μια “φανταστική” πατρίδα» (ό.π., 165), που «δημιουργεί η παρουσία του Ελληνισμού τόσο ως πραγματικού τόπου όσο και ως “ετεροτοπίας”» (ό.π., 166).

Η πολυσημία του τόπου [topos] είναι παρούσα στις πολλαπλές αξίες και εμπειρίες του τόπου –άυλες όπως κάθε αξία και κάθε εμπειρία. Μιλώντας για την «ποιότητα και έκταση της εμπειρίας σε διαφορετικού τύπου φυσικά περιβάλλοντα κάτω από διαφορετικές συνθήκες» (Tuan, 1990: 246), ο Yi Fu Tuan περιλαμβάνει «τη φευγαλέα οπτική απόλαυση, την αισθητηριακή ευχαρίστηση της φυσικής επαφής, την αγάπη για τον τόπο διότι είναι οικείος, διότι αποτελεί οίκο και ενσαρκώνει το παρελθόν, αλλά και διότι αποσπνέει την περηφάνια της ιδιοκτησίας και της δημιουργίας» (ό.π., 247). Οι οικουμενικές προσεγγίσεις αυτού που η Fouseki ονομάζει επιχειρηματολογία υπέρ της «επανάωσης» βρίσκονται στον αξιακό πυρήνα ακαδημαϊκών από όλους τους πολιτισμούς, οι οποίοι βλέπουν το νόημα να ενυπάρχει και η κατανόηση να επιτυγχάνεται επιτόπου [*in situ*], στην ακεραιότητα ενός αυθεντικού ιστορικού συγκεκριμένου. Η Fouseki βλέπει ειδικούς και εθνικές αρχές να υποστηρίζουν «άυλες αξίες συνδεδεμένες με την αισθητική και τη μνημειακότητα»: θα πρόσθετα ότι πρόκειται για άυλες αξίες σχετικά με το υλικό. Η ίδια το αντιπαραβάλλει με τα «άυλα νοήματα» των υποστηρικτών του επαναπατρισμού, που «εδράζονται στο συναίσθημα» (ό.π.,

164), που αποσκοπούν πρώτα από όλα στη διαδικασία της επιστροφής, στην πράξη του επαναπατρισμού» (ό.π., 165).

Η πεμπτούσια του πνευματικού είναι το άυλο. Η Fouseki βλέπει το «ιερό χώμα» στην επιχειρηματολογία της «επανένωσης» να ορίζεται με τρόπο περιοριστικό, ως ο ιερός βράχος της Ακροπόλεως και ο ναός του Παρθενώνα. Οι υποστηρικτές όμως του «επαναπατρισμού» το ορίζουν με πιο ευρύ τρόπο: ως την «ελληνική γη». «Έννοιες οικουμενικότητας είναι εγγενείς και στις δύο επιχειρηματολογίες, που βλέπουν την Ακρόπολη και την Ελλάδα [...] ως τόπους διαφορετικής τάξης που είναι προικισμένοι με αιωνιότητα, ομορφιά και οικουμενικότητα» (ό.π., 173-4).

Οι αξίες και οιπίστεις της άυλης κληρονομιάς διαπερνούν τον λόγο σχετικά με τον επαναπατρισμό, είτε πρόκειται για τους αυτόχθονες πολιτισμούς είτε για τα γλυπτά του Παρθενώνα. Ζητήματα οικουμενικότητας, αναγνώρισης της αξίας του τοπικού και πολιτισμικά συγκεκριμένα νοήματα τίθενται υπό αυστηρή παρατήρηση. Ενώ τα αυτόχθονα αιτήματα για επαναπατρισμό τυπικά δεν εμπνέουν οικουμενικότητες, η επιχειρηματολογία για την επανένωση και τον επαναπατρισμό των Γλυπτών του Παρθενώνα στοχεύει να διαυγάσει την οικουμενικότητα μέσω ενός ιδιαίτερου τόπου (*topos*), θυμίζοντας το φυσικό πλαίσιο της κληρονομιάς στις κοινότητες προέλευσης. Μια τέτοια επιχειρηματολογία μπορεί επίσης να υποστηρίξει και να ενδυναμώσει τα αυτόχθονα αιτήματα περί επαναπατρισμού.

Οι πετυχημένες περιπτώσεις επιστροφής αυτόχθονης κληρονομιάς δείχνουν πώς ο επαναπατρισμός μπορεί να βοηθήσει υλικά αλλά και άυλα τόσο τις κοινότητες προέλευσης όσο και τους πολιτιστικούς θεσμούς που κάνουν αυτό που οφείλουν. Υποδεικνύουν πώς η αλλαγή σελίδας, από τα λάφυρα της αποικιακής λεπλασίας στην αποαποικιοποίηση των μουσείων, μπορεί να ωθήσει νέες πιο δίκαιες συνεργασίες και δημιουργία γνώσης, σχετιζόμενης τόσο με τα μουσεία που έχουν στην κατοχή τους αυτόχθονα αντικείμενα όσο και με εκείνα που κατέχουν τα αριστουργήματα της κλασικής αρχαιότητας.

Ο επαναπατρισμός των υλικών αντικειμένων, όπως και η τεκμηρίωση της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, κάνουν σαφές πώς το υλικό και το άυλο είναι αλληλένδετα. Ζητήματα που σχετίζονται με την επιστροφή της ψηφιακής τεκμηρίωσης της άυλης κληρονομιάς εγείρουν ερωτήματα που κεντρίζουν το ενδιαφέρον. Σε κάθε περίπτωση, τα υλικά αντικείμενα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως υλική κληρονομιά της ανθρωπότητας που περιλαμβάνει το οικουμενικό από κοινού με το τοπικό, τα οποία εκφράζονται και φωτίζονται μέσω άυλων πολιτισμικών εκφράσεων.

- Ahmad, Y. (2006), «The Scope and Definitions of Heritage: From Tangible to Intangible», *International Journal of Heritage Studies*, 12 (3), σσ. 292-300.
- Angel, S. J. (2009), «Pretty Fly for a White Guy: Audio Repatriation to Arnhem Land», *Scan: Journal of Media Arts Culture*, 6 (3), σσ. 1-12.
- Aboriginal & Torres Strait Islander Data Archive, (x.x.), «Repatriation», διαθέσιμο στο: <https://www.atsida.edu.au/protocols/atsida/repatriation> (πρόσβαση: 16/7/2021).
- Association for Cultural Equity, (α x.x.), «Repatriation», διαθέσιμο στο: <http://www.culturalequity.org/initiatives/repatriation> (πρόσβαση: 16/7/2021).
- Association for Cultural Equity, (β x.x.), «Education», διαθέσιμο στο: <http://culturalequity.org/initiatives/education> (πρόσβαση: 16/7/2021).
- Baron, R. (2010), «Sins of Objectification? - Agency, Mediation and Community Cultural Self-Determination in Public Folklore and Cultural Tourism Programming», *Journal of American Folklore*, 123 (2010), σσ. 63-91.
- Baron, R. (2012), «“All Power to the Periphery”: The Public Folklore Thought of Alan Lomax», *Journal of Folklore Research*, 49 (3), σσ. 275-317.
- Baron, R. (2016), «Public Folklore Dialogism and Critical Heritage Studies», *International Journal of Heritage Studies*, 22, σσ. 588-606.
- Brown, M. (2005), «Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property», *International Journal of Cultural Property*, 12, σσ. 40-61.
- Bouchenaki, M. (2007), «A Major Advance towards a Holistic Approach to Heritage Conservation: the 2003 Intangible Heritage Convention», *International Journal of Intangible Heritage*, 2, σσ. 106-109.
- Burra Charter, (1979), *The Australia ICOMOS Guidelines for the Conservation of Places of Cultural Significance “Burra Charter”*, διαθέσιμο στο https://australia.icomos.org/wp-content/uploads/Burra-Charter_1979.pdf (πρόσβαση: 5/8/2021).
- Cash Cash, P. E. (2001), «Medicine Bundles: An Indigenous Approach to Curation», στο T. Bray (επιμ.), *The Future of the Past: Archaeologists, Native Americans and Repatriation*, New York: Routledge, σσ. 139-148.
- Clifford, J. (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Coleman, E., Coombe R., και MacAlairt, F. (2009), «A Broken Record: Subjecting Music to Cultural Rights», στο J. O.

- Young, και C. G. Brunk (επιμ.), *Ethics of Cultural Appropriation*, Oxford: Blackwell, σσ. 179-210.
- Curtis, N. (2006), «Universal Museums, Museum Objects and Repatriation: The Tangled Stories of Things», *Museum Management and Curatorship*, 21 (2), σσ. 117-127.
- Ferguson, T., Anyon, R., και Ladd, E. (2000), «Repatriation at the Pueblo of Zuni: Diverse Solutions to Complex Problems», στο D. Mihesuah (επιμ.), *Repatriation Reader: Who Owns American Indian Remains?*, Lincoln: University of Nebraska Press, σσ. 239-265.
- Fouseki, K. (2014), «Claiming the Parthenon Marbles Back: Whose Claim and on Behalf of Whom?», στο L. Tythacott και K. Arvanitis (επιμ.), Farnham, Surrey UK: Ashgate, *Museums and Restitution: New Practices, New Approaches*, σσ. 163-179.
- Gray, R. (2104), «Repatriating Indigenous Cultural Heritage: What's Reconciliation Got to Do With It?», *Intellectual Property Issues in Cultural Heritage: Theory, Practice, Policy, Ethics (IPinCH) Blog*, March 25, διαθέσιμο στο <https://www.sfu.ca/ipinch/outputs/blog/repatriating-indigenous-cultural-heritage-what-s-reconciliation-got-do-it/> (πρόσβαση: 16/7/2021).
- Gulliford, A. (2000), *Sacred Objects and Sacred Places: Preserving Tribal Traditions*, Niwot, Colorado: University Press of Colorado.
- Hafstein, V. (2004), «The Politics of Origin: Collective Creation Revisited», *Journal of American Folklore*, 117 (465), σσ. 300-315.
- Hastings, D. (1984), «Reflections on the Omaha Cylinder Recordings. Omaha Indian Music Booklet», Washington: Library of Congress, διαθέσιμο στο <https://www.loc.gov/collections/omaha-indian-music/articles-and-essays/omaha-indian-music-album-booklet/reflections-on-the-omaha-cylinder-recordings/> (πρόσβαση: 16/7/2021).
- Hennessy, K. (2009), «Virtual Repatriation and Digital Cultural Heritage: The Ethics of Managing Digital Collections», *Anthropology News*, 50 (4), σσ. 5-6.
- Hennessy, K. (2012), «From Digital Expression to Intangible Cultural Heritage», στο M. Stefano, P. Davis και G. Corsane (επιμ.), *Safeguarding Intangible Heritage*, Woodbridge, Suffolk; Rochester, NY: Boydell & Brewer, σσ. 33-45.
- Hufford, M. (1994), «Introduction: Rethinking the Cultural Mission», στο M. Hufford, *Conserving Culture: A New Discourse on Heritage*, Urbana: University of Illinois Press, σσ. 1-11.
- In, J. (2000), «Repatriation: A Pawnee's Perspective», στο D. Mihesuah (επιμ.), *Repatriation Reader: Who Owns American Indian Remains?*, Lincoln: University of Nebraska Press, σσ. 106-120.
- International Association of Sound and Audiovisual Archives (IASA), (2010), «2.3 Providing Access», στο *Ethical Principles for Sound and Audiovisual Archives*, IASA Special Publication No. 6, διαθέσιμο στο <https://www.iasa-web.org/ethical/23-providing-access> (πρόσβαση: 16/7/2021).
- Jones, S., Russell, L. (2012), «Archaeol-

- ogy, Memory and Oral Tradition: An Introduction», *International Journal of Historical Archaeology*, 16, σσ. 267-283.
- Kakaliouras, A. (2012), «An Anthropology of Repatriation: Contemporary Physical Anthropological and Native American Ontologies of Practice», *Current Anthropology*, 53 (S5), σσ. S210-221.
- Kreps, C. (2003), *Liberating Culture: Cross-Cultural Perspectives on Museums, Curation and Historic Preservation*, New York: Routledge.
- Kreps, C. (2012), «Intangible Threads: Curating the Living Heritage of Dayak Ikat Weaving», στο M. Stefano, P. Davis και G. Corsane (επιμ.), *Safeguarding Intangible Heritage*, Woodbridge, Suffolk; Rochester, NY: Boydell & Brewer, σσ. 177-193.
- Landau, P., Steele, D. (2000), «Why Anthropologists Study Human Remains», στο D. Mihesuah (επιμ.), *Repatriation Reader: Who Owns American Indian Remains?*, Lincoln: University of Nebraska Press, σσ. 74-94.
- Leonardi, P. (2010), «Digital materiality? How artifacts without matter, matter», *First Monday*, 15(6), διαθέσιμο στο <https://doi.org/10.5210/fm.v15i6.3036>.
- Library of Congress, «Omaha Indian Music: About this Collection», διαθέσιμο στο <https://www.loc.gov/collections/omaha-indian-music/about-this-collection/> (πρόσβαση: 16/7/2021).
- Lomax, A. (1980), «Letter to Burt Feintuch», March 23, *Alan Lomax Collection (AFC 2004/004)*, American Folklife Center, Library of Congress.
- Loomis, O. (1983), *Cultural Conservation: The Protection of Heritage in the United States*, Washington, DC: Library of Congress.
- Meighan, C. ([1992] 2000), «Some Scholars' Views on Reburial», στο D. Mihesuah (επιμ.), *Repatriation Reader: Who Owns American Indian Remains?*, Lincoln: University of Nebraska Press, σσ. 191-199.
- Mihesuah, D. (2000a). «Introduction», στο D. Mihesuah (επιμ.), *Repatriation Reader: Who Owns American Indian Remains?*, Lincoln: University of Nebraska Press, σσ. 1-15.
- Mihesuah, D. (2000b), «American Indians, Anthropologists, Pothunters and Repatriation: Ethical, Religious and Political Differences», στο D. Mihesuah (επιμ.), *Repatriation Reader: Who Owns American Indian Remains?*, Lincoln: University of Nebraska Press, σσ. 95-105.
- NARA (1994), «Nara document on authenticity», στο K. Larsen (επιμ.), *Nara conference on authenticity - Conférence de Nara sur l'authenticité, Japan 1994, Proceedings*, UNESCO World Heritage Centre/Agency for Cultural Affairs (Japan)/ICCROM/ICOMOS, Tapir Publishers, Trondheim, σσ. xxi-xxv, διαθέσιμο στο <https://www.icomos.org/charters/nara-e.pdf> (πρόσβαση: 30/7/2021).
- Preucel, R. και Cipolla, C. (2008), «Indigenous and Postcolonial Archaeologies», στο M. Lieberman και U. Rizvi (επιμ.), *Archaeology and the Postcolonial Critique*, σσ. 129-140, Lanham, Maryland: AltaMira.

- Reddy, S. και Sonneborn, D. (2013), «Sound Returns: Toward Ethical “Best Practices” at Smithsonian Folkways Records», *Museum Anthropology Review*, 7(1-2), σσ. 127-139.
- Redman, S. (2016), «How Many Human Skeletons are in U.S. Museums?», History News Network, March 6, 2016, διαθέσιμο στο <https://historynewsnetwork.org/article/161946> (πρόσβαση: 30/7/2021).
- Rellensmann, L. (2014), «Dreams Not Bricks: The Burra Charter and Australia’s Pioneering Role in Preservation», *Uncube*, Blog Comment, November 24, 2014, διαθέσιμο στο <http://www.uncubemagazine.com/blog/14886293> (πρόσβαση: 30/7/2021).
- Simpson, M. (2009), «Museums and Restorative Justice: Heritage, Repatriation and Cultural Education», *Museum International*, 61 (241-242), σσ.121-129.
- Smith, L. (2011), *All Heritage is Intangible: Critical Heritage Studies and Museums*, Amsterdam: Reinwardt Academy, Amsterdam School of the Arts.
- State Library of Queensland (x.x), «Indigenous Knowledge Centers», διαθέσιμο στο <http://www.slq.qld.gov.au/about-us/indigenous-knowledge-centres> (πρόσβαση: 30/7/2021).
- Stovel, H. (2008), «Origins and Influence of the Nara Document on Authenticity», *APT Bulletin*, 39 (2/3), σσ. 9-17.
- The Art Institute of Chicago et al. (2004), «Declaration on the Importance and Value of Universal Museums», *Hermitage News*, 18 July 2004, St. Petersburg: The State Hermitage Museum, διαθέσιμο στο http://www.heritagemuseum.org/wps/portal/hermitage/news/news-item/news/1999_2013/hm11_1_93/?lng= (πρόσβαση: 30/7/2021).
- The Australia ICOMOS, (1979), *The Australia ICOMOS Guidelines for the Conservation of Places of Cultural Significance “Burra Chapter”*, διαθέσιμο στο https://australia.icomos.org/wp-content/uploads/Burra-Charter_1979.pdf (πρόσβαση: 30/7/2021).
- Thomasson, A. (2004), «The Ontology of Art», στο P. Kivy (επιμ.), *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Oxford, England: Blackwell Publishing, σσ.78-92.
- Titon, J. (2015), «Sustainability, Resilience and Adaptive Management», στο S. Pettan και J. Titon (επιμ.), *The Oxford Handbook of Applied Ethnomusicology*, New York: Oxford University Press, σσ. 157-98.
- Tuan, Y. (1990), *Topophilia: A Study of Environmental Perceptions, Attitudes and Values*, New York: Columbia University Press.
- Wood, Anna Lomax (2018), March 2018, «Personal Communication».
- World Intellectual Property Organization (WIPO) (x.x.), N.D. *Traditional Knowledge*, διαθέσιμο στο <http://www.wipo.int/tk/en/> (πρόσβαση: 30/7/2021).
- Χάρτα της Βενετίας, (1964), *Ο Χάρτης της Βενετίας, Διεθνής Χάρτης για την Αποκατάσταση και Συντήρηση Μνημείων και Μνημειακών Συνόλων*, Δεύτερο

Διεθνές Συνέδριο Αρχιτεκτόνων και Τεχνικών των Ιστορικών Μνημείων, Βενετία 1964, ψηφισμένος από το ICOMOS το 1965 διαθέσιμο στο <http://www.charta-von-venedig.de/%CF%87%CE%AC%CF%81%CF%84%CE%B7%CF%82-%CF%84%CE%B7%CF%82-%CE%B2%CE%B5%CE%BD%CE%B5%CF%84%CE%AF%CE%B1%CF%82-1964.html> (πρόσβαση: 5/8/2021).

ΑΠΟ ΤΟ GRAND TOUR ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ: Η ΞΕΛΙΞΗ ΤΩΝ ΠΡΑΚΤΙΚΩΝ ΘΕΑΣΗΣ ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ

Ιωάννης Καραχρήστος

Το τελευταίο διάστημα η έννοια της «πολιτιστικής κληρονομιάς» κερδίζει συνεχώς έδαφος, κυριαρχεί στη δημόσια συζήτηση, επιστημονική και ευρύτερη, και προβάλλεται από πολλές πλευρές ως το κατεξοχόν αναπτυξιακό εργαλείο προς όφελος των τοπικών οικονομιών.¹ Ωστόσο, η ανάδειξη στοιχείων των τοπικών πολιτισμών δεν μπορεί να ιδωθεί αποκομμένη από την «παγκόσμια ιεράρχηση της αξίας»² αφού, απαραίτητες προϋποθέσεις για την αναγνώρισή

- 1 Στα σχετικά κανονιστικά κείμενα υπάρχουν ρητές αναφορές στην πολιτιστική κληρονομιά ως αναπτυξιακό εργαλείο. Στο άρθρο 8 της «Σύστασης για την Προστασία της Πολιτιστικής και Φυσικής Κληρονομιάς σε Εθνικό Επίπεδο» η οποία υιοθετήθηκε στις 16 Νοεμβρίου 1972 αναφέρεται ότι «η προστασία, διατήρηση και αποτελεσματική παρουσίαση της πολιτιστικής και φυσικής κληρονομιάς θα πρέπει να θεωρούνται βασικός πυλώνας τόσο των περιφερειακών αναπτυξιακών σχεδίων, όσο και κάθε γενικότερου σχεδιασμού σε εθνικό, περιφερειακό και τοπικό επίπεδο», βλ. *Records of the General Conference, Seventeenth Session, Paris, 17 October to 21 November 1972, Volume 1, Resolutions and Recommendations*, UNESCO, Paris 1973, σ. 148. Επίσης, στη «Σύμβαση για την Προστασία της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς», η οποία υιοθετήθηκε στις 17 Οκτωβρίου 2003 και κυρώθηκε στην Ελλάδα με τον νόμο 3521/2006, γίνεται λόγος για «τη σημασία της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, από την οποία εκπηγάζει η πολιτισμική πολυμορφία, και η οποία εγγυάται τη βιώσιμη ανάπτυξη, όπως υπογραμμίστηκε με τη Σύσταση της UNESCO για την Προστασία του Παραδοσιακού και Λαϊκού Πολιτισμού του 1989, με την Οικουμενική Διακήρυξη της UNESCO για την Πολιτιστική Πολυμορφία του 2001 και με τη Διακήρυξη της Κωνσταντινουπόλεως του 2002, που υιοθετήθηκε από την Τρίτη Στρογγυλή Τράπεζα των Υπουργών Πολιτισμού», βλ. *Νόμος 3521, Κύρωση της Σύμβασης για την προστασία της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς*, ΦΕΚ 275, 22/12/2006, σ. 3037.
- 2 Ο Michael Herzfeld (2004: 24) ορίζει την παγκόσμια ιεράρχηση της αξίας ως τα «παγκόσμια συστήματα πολιτισμικής διάκρισης, τα οποία μερικές φορές κάπως απλοϊκά, ωστόσο αποκαλυπτικά ιδωμένα, έχουν χαρακτηριστεί ως πολιτισμικός ιμπεριαλισμός και τα οποία συνιστούν αυτό που εγώ ονομάζω παγκόσμια ιεράρχηση της αξίας». Βλ. επίσης Herzfeld (2004: 2-4), όπου γίνεται λόγος αφενός για τον ευρωκεντρικό της χαρακτήρα, αφετέρου για τον ρόλο των ευρωπαϊκών, πρώην αποικιοκρατικών, δυνάμεων στη διαμόρφωση και τη διάδοση της παγκόσμιας ιεράρχησης της αξίας. Γίνεται επίσης αναφορά στη συνέχιση από τη διεθνή οικονομία και τη διεθνή κατανομή της εξουσίας μιας πορείας παγκόσμιας κυριαρχίας η οποία είχε ξεκινήσει νωρίτερα με τον ιμπεριαλισμό. Στην επίδραση των ευρω-αμερικανικών αξιών, διαμορφωμένων ήδη από την περίοδο της αποικιοκρατίας, στη συγκρότηση της έννοιας της πολιτιστικής κληρονομιάς αναφέρεται και η Kristin Kuutma (2012: 24, 25-26, 28). Ο Bernardino Palumbo (2010) υποστηρίζει ότι μέσω των γραφειοκρατικών διαδικασιών που προβλέπονται από τη σύμβαση της UNESCO για την Πολιτιστική Κληρονομιά της Ανθρωπότητας δημιουργείται ένα «παγκόσμιο ταξινομικό σύστημα» μιας νεοαποικιακής φαντασιακής τοπογραφίας, ενώ σε σχέση με την άυλη πολιτιστική κληρονομιά η Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2004) επισημαίνει τον κίνδυνο παγκοσμιοποίησης αλλά ταυτόχρονα και μουσειοποίησης των πολιτισμικών στοιχείων μέσω της εγγραφής τους στις σχετικές λίστες της UNESCO.

τους ως συνιστώσών της εθνικής και της παγκόσμιας πολιτιστικής κληρονομιάς αποτελούν αρχικά η έκθεση των στοιχείων των τοπικών πολιτισμών και των φορέων τους, και στη συνέχεια η αναγνώρισή τους από εθνικούς και διεθνείς οργανισμούς. Εξάλλου, η ανάγκη πιστοποίησης της «αυθεντικότητας» των στοιχείων αυτών και της συνέχειάς τους μέχρι και στο παρόν ανέδειξε τον ρόλο των επιστημόνων ως διαμεσολαβητών μεταξύ των τοπικών κοινοτήτων και των εμπλεκόμενων εθνικών και διεθνών οργανισμών (Kirschenblatt-Gimbel, 2004: 55· Adell κ.ά., 2015: 17-18). Προετοιμάστηκε έτσι το έδαφος για τη διαμόρφωση ενός «ηγεμονικού λόγου για την πολιτιστική κληρονομιά» (authorized heritage discourse), κυρίως την υλική και δευτερευόντως και την άυλη (Smith, 2006). Ο λόγος αυτός, αξιοποιώντας την «έγκυρη» γνώση επιστημόνων και κάθε είδους ειδικών, εξυπηρετεί αφενός τις μεγάλες εθνικές και ταξικές αφηγήσεις που είχαν αρχίσει να διαμορφώνονται από τον 19ο αι., αφετέρου προωθεί τις κυρίαρχες δυτικές αξίες ως πολιτιστική κληρονομιά της ανθρωπότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο νομιμοποιούνται οι σχετικές με την πολιτιστική κληρονομιά πρακτικές, ενώ ταυτόχρονα υπονομεύονται οι σχετικοί με αυτή πιθανοί εναλλακτικοί λόγοι (Smith, 2006: 11). Παρά τις τροποποιήσεις που έχουν υποστεί εξαιτίας της σχετικής κριτικής (Bendix κ.ά., 2012α), οι θεωρητικές συμβολές του Herzfeld και της Smith παραμένουν επίκαιρες και αποδεικνύονται ιδιαίτερες χρήσιμες σε μελέτες που διερευνούν τη διαμόρφωση της σύγχρονης έννοιας της πολιτιστικής κληρονομιάς.

Η τελευταία είναι, αναμφίβολα, αποτέλεσμα των πολιτικών που ακολουθήθηκαν στη μεταπολεμική περίοδο, έχει όμως βαθύτερες ρίζες. Στην υπάρχουσα βιβλιογραφία η έννοια της «παράδοσης» (Hobsbawm και Ranger, 2004) έχει συνδεθεί με τον λεγόμενο «μακρύ 19ο αι.», περίοδο κατά την οποία τα αναδυόμενα έθνη-κράτη επιχειρούσαν μέσω της μελέτης/ανάδειξης του παρελθόντος τους να τεκμηριώσουν την ύπαρξη διακριτών εθνικών και πολιτισμικών ταυτοτήτων. Η τάση αυτή συνδέεται με τη φροντίδα διατήρησης της πολιτιστικής κληρονομιάς που μερικές φορές έφτανε στα όρια της υπερβολής και συνδεόταν με την αίσθηση της απώλειας ενός παλιού τρόπου ζωής, αίσθηση που θεωρείται προϊόν της νεωτερικότητας (Kuutma, 2012: 23, 32· Adell κ.ά., 2015: 7). Νεότερες προσεγγίσεις προσδίδουν μεγαλύτερο χρονικό βάθος σε αυτή την πρακτική, επισημαίνοντας ότι, ήδη από την εποχή του Διαφωτισμού, πολλά δυτικοευρωπαϊκά κράτη άρχισαν να αποδίδουν αξία σε πολιτισμικά στοιχεία, κυρίως σε μνημεία (Bendix κ.ά., 2012: 17). Ιδιαίτερη αναφορά θα πρέπει να γίνει στο έργο του David Harvey (2001· 2008), ο οποίος επιδίδεται σε μια ιστορική ανάλυση της διαμόρφωσης της πολιτιστικής κληρονομιάς ως μιας ευρύτερης διαδικασίας, αναζητώντας διαφορετικές και σε μεγάλο βαθμό εναλλακτικές

εκδοχές της τόσο στην περίοδο του Μεσαίωνα όσο και σε εκείνη των πρώιμων νέων χρόνων.

Στο κείμενο, λοιπόν, που ακολουθεί θα μελετήσουμε τη διαμόρφωση όλων των πρακτικών που κατά τη γνώμη μας αποτελούν συστατικά στοιχεία της σύγχρονης εκδοχής της πολιτιστικής κληρονομιάς και οι οποίες είναι κατά πολύ παλαιότερες από τον 19ο, ακόμα και από τον 18ο αι. Πιο συγκεκριμένα, θα επιχειρήσουμε τη σκιαγράφιση της ιστορικής εξέλιξης των πρακτικών θέασης του Άλλου και θα εξετάσουμε την επίδρασή τους στη διαμόρφωση των σύγχρονων πολιτικών για την πολιτιστική κληρονομιά. Με δεδομένο ότι σε παλαιότερες εποχές το ταξίδι αποτελούσε σε μεγάλο βαθμό αναγκαία προϋπόθεση για τη θέαση του Άλλου, θα εξετάσουμε τη σύνδεση των δύο με την πολιτική, τη λειτουργία τους ως άτυπων μορφών εκπαίδευσης, πρακτικών διαχείρισης τηςσχόλης αρχικά και του ελεύθερου χρόνου στη συνέχεια, και συγκέντρωσης κοινωνικού και πολιτισμικού κεφαλαίου. Θα μας απασχολήσει επίσης η διαμόρφωση μιας λίγο ως πολύ δημόσιας σφαίρας όπου γίνεται λόγος για το ταξίδι και τις αναπαραστάσεις του Άλλου, με ιδιαίτερη έμφαση στην αυθεντικότητα και την ορθότητα της παρατήρησης. Με άλλα λόγια, θα διερευνήσουμε τον ρόλο των ταξιδιωτών ως διαμορφωτών και διαμεσολαβητών των αναπαραστάσεων του Άλλου προς την κοινωνία και τον πολιτισμό προέλευσής τους.

Τυπικά σημείο εκκίνησης της έρευνάς μας είναι το Grand Tour των πρώιμων νέων χρόνων, πρακτική που σε γενικές γραμμές τοποθετείται χρονικά στην περίοδο από τα μέσα του 16ου ως τον 18ο αι. (Leibetseder, 2013· Pfeifer, 2016: 87· Stymiest, 2006: 251).³ Ο όρος φαίνεται να έχει χρησιμοποιηθεί για πρώτη φορά το 1605 για να δηλώσει εκπαιδευτικά ταξίδια ευγενών (Pfeifer, 2016: 87), ενώ στην ταξιδιωτική λογοτεχνία της εποχής πρωτοεμφανίζεται το 1670 στο έργο του Richard Lassels, *The Voyage of Italy*, για να περιγράψει το κυκλικό ταξίδι των νεαρών γόνων της αγγλικής ελίτ, εκείνη την εποχή της ανώτερης και κατώτερης αριστοκρατίας, σε διάφορες ευρωπαϊκές χώρες, με το οποίο ολοκληρωνόταν η τυπική τους εκπαίδευση (Cladders, 2002: 32· Pfeifer, 2016: 87· Kriz, 1997: 88). Στη σελίδα τίτλου του συγκεκριμένου βιβλίου διαβάζουμε ότι τόσο το ταξίδι, όσο και η περιγραφή του θα πρέπει να εξετάζουν τον χαρακτήρα των ανθρώπων που ζουν σε έναν τόπο, και να περιγράφουν τις μεγαλύτερες πόλεις, ναούς, μόνες, ταφικά μνημεία, βιβλιοθήκες, παλάτια, εξοχικές κατοικίες, κήπους, έργα τέχνης και αρχαιότητες. Ο ταξιδιώτης θα πρέπει επίσης να ενδιαφερθεί για τα συστήματα διακυβέρνησης, τα πλούτη και την εξουσία όλων των πριγκίπων. Πληροφορούμαστε, επίσης, ότι το έργο του Lassels περιλαμβάνει

3 Ορισμένοι μελετητές ανιχνεύουν το ξεκίνημα αυτών των ταξιδιών στα μέσα του 15ου αιώνα (Cladders, 2002: 32), ενώ άλλοι επεκτείνουν τη χρονική διάρκειά τους μέχρι το 1830 (Chard, 1997: 101).

οδηγίες για τη διεξαγωγή του ταξιδιού, καθώς και ότι ο ίδιος ήταν αριστοκρατικής καταγωγής και είχε ήδη ταξιδέψει στην Ιταλία πέντε φορές ως συνοδός γόνων της ανώτερης και κατώτερης αγγλικής αριστοκρατίας.

Όπως επισημαίνει, έγραψε το βιβλίο για το καλό της χώρας του, της Αγγλίας. Για να δείξει δηλαδή στους συμπατριώτες του τα οφέλη που προκύπτουν από τα ταξίδια, αλλά και για να τους μάθει πώς μπορούν να ταξιδεύουν έξυπνα, ώστε πράγματι να αποκομίζουν από αυτά τα προσδοκώμενα οφέλη. Αναφορικά με τα τελευταία, σταχυολογούμε τα ακόλουθα: 1. Ο ταξιδιώτης γνωρίζει τον κόσμο και αποκομίζει γνώσεις, επισκεπτόμενος πόλεις και μαθαίνοντας τις συνήθειες και τα ήθη άλλων λαών. 2. Οι ταξιδιώτες μπορούν να υπηρετήσουν τη χώρα τους ποικιλοτρόπως: οι έμποροι μαθαίνουν ποια προϊόντα μπορούν να εμπορευτούν, οι μηχανικοί αποκτούν περισσότερες εμπειρικές γνώσεις, οι αξιωματικοί γνωρίζουν πώς πρέπει να κινηθούν με τον στρατό τους αν βρίσκονται σε ξένες χώρες, ενώ ακόμα και ο απλός στρατιώτης θα μπορεί, αν παραστεί ανάγκη, να λειτουργήσει ως κατάσκοπος επειδή θα έχει γνώση του τόπου και των κατοίκων. Τέλος, οι ευγενείς θα είναι σε θέση να λειτουργήσουν ως πρέσβεις του ηγεμόνα τους. 3. Το ταξίδι εξασκεί το μυαλό του ταξιδιώτη μέσω των συζητήσεων που διεξάγει με μορφωμένους ανθρώπους στα μέρη που επισκέπτεται. 4. Το ταξίδι δια φωτίζει πρώτα τον ίδιο τον ευγενή, ο οποίος, μέσω των γνώσεων που θα έχει αποκτήσει, θα μπορεί να υπηρετήσει καλύτερα τη χώρα του (Lassels, 1670: 16-23).

Τα δρομολόγια των ταξιδιών αυτών μπορούσαν να ποικίλουν ανάλογα με την εποχή και τα ενδιαφέροντα των ταξιδιωτών (Chard, 1997: 101). Περνούσαν όμως απαραίτητα από το Παρίσι, τη Ρώμη και τη Νάπολη, ενώ ένα τυπικό δρομολόγιο περιλάμβανε τη Γαλλία, ιταλικά και γερμανικά κρατίδια, τις Κάτω Χώρες και την Αγγλία (Darley, 2008: 19· Kriz, 1997: 89). Το δρομολόγιο αυτό επιβεβαιώνεται και από τον Lassels (1670: 34-37), ο οποίος όμως προτείνει στους νεαρούς ευγενείς να ξεκινούν από την Ιταλία και να επιστρέφουν μέσω των γερμανικών κρατών και της Φλάνδρας, κλείνοντας έτσι το ταξίδι τους στη Γαλλία ώστε να έχουν την ευκαιρία να ολοκληρώσουν εκεί την ανατροφή τους. Ακολουθώντας αυτή την πορεία ο νεαρός ευγενής σε ηλικία 15-16 ετών θα βρεθεί στην Ιταλία όπου θα αποκτήσει στέρεες βάσεις, μαθαίνοντας, όπως υποστηρίζει, τις σοφές αρχές που αυτό το έθνος κληροδότησε σε όλον τον πολιτισμένο κόσμο. Στην Ιταλία θα μείνει 2-3 χρόνια για να μάθει τη γλώσσα, να επισκεφθεί πολλές αυλές και να γνωρίσει τις αρχές στις οποίες έχουν βασιίσει την οργάνωσή τους, να μιμηθεί τον ευγενικό τρόπο συζήτησης που ακολουθείται σε αυτές και να έρθει σε επαφή με τη μουσική, τη ζωγραφική, την αρχιτεκτονική και τα μαθηματικά. Έτσι, ερχόμενος στη Γαλλία θα είναι σε θέση να εκμεταλλευτεί με τον καλύτερο

τρόπο όλα όσα αυτή η χώρα έχει να του προσφέρει. Εκεί θα παραμείνει για τρία χρόνια για να μάθει ξιφασκία, χορό, ιππασία, τον χειρισμό του μουσκέτου, και τους συνδυασμούς των χρωμάτων ώστε να είναι σε θέση να κάνει σωστές ενδυματολογικές επιλογές. Θα δει συλλογές χαρτών και θα διαβάσει βιβλία ιστορίας, καθώς και οδηγούς καλής συμπεριφοράς. Έτσι, σε ηλικία 20-21 ετών θα επιστρέψει στην Αγγλία έτοιμος, σωματικά και πνευματικά, να αναλάβει την αποστολή που του επιφυλάσσει η κοινωνική του θέση.

Αναζητώντας, ωστόσο, τις ρίζες αυτής της πρακτικής, διαπιστώνουμε ότι ήταν αρκετά παλαιότερη. Ο δρόμος μάς οδηγεί μέχρι τον ύστερο μεσαίωνα, όταν οι νέοι ευγενείς, πέρα από τις αυλές της Γαλλίας και της Ιταλίας, έπρεπε να επισκεφθούν τις αυλές και άλλων ευγενών της Ευρώπης, τουλάχιστον τις βασιλικές. Από εκείνη την εποχή τα ταξίδια αναδείχθηκαν σε ένα διακριτικό στοιχείο των ευγενών, το οποίο τους προσέδιδε κοινωνικό στάτους, με την εκπαίδευση και την απόκτηση εμπειριών να είναι ένας από τους λόγους που τους ωθούσαν να ταξιδεύουν (Paravicini, 2006: 430).

Κατά τη διάρκεια των πρώιμων νέων χρόνων το Grand Tour συνδέθηκε με την εξυπηρέτηση των αναγκών του αναδυόμενου απολυταρχικού κράτους για εκπαίδευση των μελλοντικών αυλικών και γραφειοκρατών σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες, με χαρακτηριστικό, όχι όμως μοναδικό παράδειγμα, την Αγγλία (Leibetseder, 2013· Pfeifer, 2016: 87).⁴ Άλλωστε, οι απαρχές του Grand Tour έχουν συνδεθεί με απόψεις που αφορούν το ταξίδι ως εκπαιδευτικό μέσο, απόψεις που επικρατούσαν στον προτεσταντικό χώρο της ΒΔ Ευρώπης, γερμανικά και ελβετικά κρατίδια αλλά και Αγγλία, ενώ ο γάλλος ουμανιστής Μισέλ ντε Μονταίν ήδη από το 1580 είχε επισημάνει τη σημασία των ταξιδιών σε ξένες χώρες για την εκπαίδευση των νεαρών ευγενών (Cladders, 2002: 31-32).⁵

Όπως συνέβαινε και στον ύστερο μεσαίωνα, κατά την παραμονή τους στις διάφορες αυλές, με αυτή της Γαλλίας να είναι το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα, οι νεαροί αριστοκράτες μυσούνταν με έναν άτυπο και συμμετοχικό τρόπο στη ζωή της αυλής και μάθαιναν το εορταστικό τυπικό καθώς και τον αυλικό τρόπο συμπεριφοράς. Μάθαιναν επίσης ιππασία, κολύμπι, τοξοβολία, πάλη, κυνήγι, σκάκι και ποίηση. Αποκτούσαν δηλαδή τις γνώσεις που θεωρούνταν απαραίτητες για τον μελλοντικό τους ρόλο. Η σημασία που αποδιδόταν στην εκπαίδευση των νεαρών αριστοκρατών οδήγησε μάλιστα από τον 16ο αι. κ.ε. στη δημιουργία εξειδικευμένων ακαδημιών όπου οι νεαροί γόνοι των αριστοκρατικών οικογενειών εκπαιδεύονταν στην τέχνη του πολέμου και στα γράμματα

4 Χαρακτηριστικό για τη μεγάλη διάδοση που γνώρισαν αυτά τα ταξίδια είναι το γεγονός ότι από το 1760 ακόμα και Αμερικανοί ταξιδιωτές άρχισαν να κάνουν την εμφάνισή τους στην Ιταλία (Prown, 1997: 90).

5 Για τη σύνδεση του Grand Tour με την εκπαίδευση των ταξιδιωτών, βλ. Black (1990: 337).

(Leibetseder, 2013). Κατά τη διάρκεια του Grand Tour οι νεαροί αριστοκράτες παρατηρούσαν επίσης σημαντικά μνημεία και έργα τέχνης, κρατικά και κοινοτικά οικοδομήματα, στρατιωτικές εγκαταστάσεις, κήπους, πάρκα και έρχονταν σε επαφή με μονάρχες και σημαντικές προσωπικότητες από τον χώρο της πολιτικής, με επιστήμονες και λόγιους, και βεβαίως με ευγενείς άλλων χωρών. Πάνω σε αυτή τη γενική λογική που ίσχυε για όλους, παρατηρήθηκαν και διαφοροποιήσεις. Ανάλογα με την επαγγελματική καριέρα για την οποία προοριζόταν ο κάθε νέος, γινόταν και η τελική διαμόρφωση του δρομολογίου που θα ακολουθούσε. Όσοι π.χ. προοριζόνταν για στρατιωτική σταδιοδρομία έδιναν έμφαση στην εξοικείωση με τα όπλα, τις τεχνικές του πολέμου, τις οχυρώσεις, τις επισκέψεις σε πεδία μαχών κ.ο.κ (Leibetseder, 2013· Pfeifer, 2016· Hunt, 1993: 347). Ιδιαίτερο επίσης ενδιαφέρον παρουσιάζουν κατά τον 16ο και 17ο αι. τα ταξίδια των νέων που προοριζόνταν να στελεχώσουν τον κρατικό και εκκλησιαστικό μηχανισμό των Κάτω Χωρών. Αυτοί, πέρα από τους κλασσικούς προορισμούς, έπρεπε να επισκεφθούν και τις σημαντικές καλβινιστικές κοινότητες της Γαλλίας και της Ελβετίας, καθώς και σημαντικούς τόπους μνήμης που συνδέονται με διωγμούς τόσο της δικής τους όσο και άλλων καλβινιστικών κοινοτήτων. Αξίζει να σημειωθεί ότι η Ρώμη, ως έδρα του Πάπα, μόλις προς τα τέλη του 17ου αι. προστέθηκε στο δρομολόγιο αυτών των ταξιδιών, τα οποία μέχρι τότε περιλάμβαναν μόνο πόλεις της βόρειας Ιταλίας (Verhoeven, 2010).

Με άλλα λόγια, το Grand Tour εξελίχθηκε σταδιακά σε μια διαβατήρια τελετουργία που είχε ως στόχο την κοινωνικοποίηση των νεαρών αριστοκρατών και την άτυπη, βιωματική θα λέγαμε σήμερα, εκπαίδευσή τους στα καθήκοντα που θα καλούνταν να αναλάβουν κατά την ενήλικη ζωή τους, αλλά και στις αξίες της κοινωνικής τους τάξης (Leibetseder, 2013· French και Rothery, 2008), με προεξάρχουσα αυτή της ευγένειας (Leibetseder, 2013· Mori, 2009: 117). Απαραίτητα εργαλεία προκειμένου να ολοκληρωθεί η διάβαση από τη νεότητα στην ενηλικιότητα θεωρούνταν αφενός η γνωριμία των νέων με το αρχαίο παρελθόν αλλά και με το παρόν της Ευρώπης, αφετέρου οι δυσκολίες αλλά και οι απολαύσεις ενός τέτοιου ταξιδιού (French και Rothery, 2008: 406).

Σταδιακά δημιουργήθηκε και μια τεχνογνωσία αυτών των ταξιδιών. Οι ταξιδιώτες ενθαρρύνονταν να κρατούν ημερολόγια, και ως απόδειξη του ταξιδιού αλλά και για να μπορούν αργότερα να ανατρέχουν σε αυτές τις εμπειρίες (Pfeifer, 2016: 88, 89· Stymeist, 2006: 250). Ως απόδειξη του ταξιδιού, εκτός των άλλων, λειτουργούσαν από τον 18ο αι. κ.ε. και οι ζωγραφικοί πίνακες που απεικονίζουν τους Άγγλους κυρίως ταξιδιώτες να ποζάρουν δίπλα σε φημισμένα αξιοθέατα, πολύ συχνά αρχαία μνημεία της ιταλικής χερσονήσου (Leibetseder, 2013). Τα πορτραίτα αυτά βοηθούσαν τους ταξιδιώτες να προσποριστούν το

επιζητούμενο πολιτισμικό και εντέλει κοινωνικό κεφάλαιο, ταυτόχρονα όμως είναι ενδεικτικά ενός τρόπου θέασης των άλλων πολιτισμών ο οποίος είχε αρχίσει να διαμορφώνεται. Τους ίδιους σκοπούς εξυπηρετούσαν επίσης οι αρχαιότητες, τα αξιοπεριεργα αντικείμενα και τα διάφορα αναμνηστικά που οι ταξιδιώτες έφεραν από τα ταξίδια τους (Stymeist, 2006: 250).

Με τον καιρό έκαναν την εμφάνισή τους και οι έντυπες εκδόσεις αυτών των αναμνήσεων (Black, 1990: 337-338· Leibetseder, 2013), παράλληλα με τις αποδημητικές, βιβλία δηλαδή που παρείχαν πρακτικές συμβουλές για την καλύτερη οργάνωση του ταξιδιού και για τα όσα έπρεπε να δει κανείς στη διάρκειά του (Pfeifer, 2016: 87-88· Hunt, 1993: 347-348). Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Jules David Prown (1997: 92) αναφορικά με την επίσκεψη στη Ρώμη, η συνεχώς αναπτυσσόμενη ταξιδιωτική λογοτεχνία παρείχε στους ταξιδιώτες λεπτομερείς οδηγίες για την ανεύρεση καταλύματος, αλλά και κατάλληλου οδηγού που θα τους έδειχνε τα αξιοθέατα, καθώς και αναλυτικές πληροφορίες για την οργάνωση όλων των δραστηριοτήτων κατά τη διάρκεια της επίσκεψής τους.

Και βεβαίως, δεν έλειπαν οι άνθρωποι εκείνοι, κυρίως λόγιοι, που έκαναν καριέρα ως συνοδοί των νεαρών ταξιδιωτών, έμποροι έργων τέχνης κυρίως στην Ιταλία, υπάλληλοι σε αυλές και πρεσβείες που ήταν επιφορτισμένοι με την υποδοχή και τη φροντίδα των ταξιδιωτών (Leibetseder, 2013· Mori, 2009: 117· Pfeifer, 2016: 89), αλλά και ζωγράφοι πορτραίτων των ταξιδιωτών του Grand Tour (Russel, 1994).

Κατά τη διάρκεια του 18ου αι., με μεγαλύτερη ένταση στο δεύτερο μισό του, τα ανώτερα, και κατά τεκμήριο εγγράμματα τμήματα των ανερχόμενων αστικών στρωμάτων, διεκδίκησαν τη συμμετοχή τους στις κοινωνικές ελίτ. Η εξέλιξη αυτή αποτυπώθηκε και στην κοινωνική σύσταση των ταξιδιωτών, καθώς στις τάξεις τους συμπεριλαμβάνονταν πλέον γόνοι εύπορων αστικών οικογενειών, έμμεση απόδειξη της πρότερης καθιέρωσης του ταξιδιού ως μέσου κοινωνικής διάκρισης των αριστοκρατών,⁶ την οποία οι ανερχόμενοι αστοί διεκδικούσαν πλέον για λογαριασμό τους (Baumgartner, 2015: 18)· και μάλιστα όχι απλώς ως συνοδοί των αριστοκρατών, αλλά ως αυτόνομοι ταξιδιώτες (Pfeifer, 2016: 90). Έτσι, ο Black (1990: 338) επισημαίνει ότι κατά τη διάρκεια του 18ου αι. αρκετοί Άγγλοι ταξιδιώτες, ανάμεσά τους μάλιστα και γυναίκες, δεν προέρχονταν από την τάξη των ευγενών, ενώ ο Leibetseder (2013) υποστηρίζει ότι ήδη από τον 17ο, κυρίως όμως από τον 18ο αι., παράλληλα με τους ευγενείς, αρκετοί λόγιοι ταξίδευαν με στόχο τη μόρφωση. Στα τέλη του 18ου αι. παρατηρούμε και τις πρώτες γυναίκες με καταγωγή από τα γερμανικά κρατίδια να ταξιδεύουν στην

6 Για το Grand Tour ως μέσο κοινωνικής διάκρισης, βλ. Leibetseder (2013), Black (1990: 337) και Chard (1997: 101).

Ιταλία χωρίς ανδρική συνοδεία. Όπως είχε συμβεί νωρίτερα και στην περίπτωση των ανδρών ταξιδιωτών, ξεκίνησαν γυναίκες προερχόμενες από την αριστοκρατία, για να ακολουθήσουν στη συνέχεια και αστές (Pfeifer, 2016: 90).

Οι αλλαγές αυτές επηρέασαν και τον χαρακτήρα του ταξιδιού, με την εκπαιδευτική και μορφωτική του διάσταση να ενισχύεται έναντι των υπολοίπων (Mori, 2009: 119).⁷ Σε αυτό, πέρα από την προβολή της κλασσικής αρχαιότητας μέσω της Αναγέννησης και του Ουμανισμού αρχικά και του Διαφωτισμού στη συνέχεια, συνέβαλε η ενίσχυση της αρχαιοδιφίας και η ίδρυση εταιρειών όπου οι ταξιδιώτες ανακοίνωναν τα αποτελέσματα των ταξιδιών τους, με χαρακτηριστικότερη αυτή των Dilletanti στην Αγγλία. Η ανακοίνωση των αποτελεσμάτων, σε συνδυασμό με την ανάπτυξη της ταξιδιωτικής λογοτεχνίας δημιούργησαν μια λίγο ως πολύ δημόσια σφαίρα συζήτησης σχετικά με το Άλλο, συνέβαλαν στη δημιουργία μνημονικών τόπων και μιας φαντασιακής τοπογραφίας των ευρωπαϊκών χωρών (Chard, 1997), και μετέτρεψαν τους ταξιδιώτες σε διαμορφωτές και διαμεσολαβητές των αναπαραστάσεων του Άλλου. Έτσι το Grand Tour επηρέασε σημαντικά τη δυτική κουλτούρα και διαμόρφωσε καλλιτεχνικά γούστα, με τη θέαση των αρχαίων μνημείων να διαδραματίζει κομβικό ρόλο σε αυτή τη διαδικασία (Kriz, 1997: 89).

Όμως, την ίδια επίσης περίοδο η πρακτική του Grand Tour δέχτηκε και σφοδρή κριτική, ειδικά στη Βρετανία (Mori, 2009: 117). Πέρα από εκείνους που αμφισβήτησαν τον βαθμό στον οποίο οι νέοι ταξιδιώτες κατάφεραν να αποκομίσουν από το ταξίδι τα προσδοκώμενα οφέλη, εμφανίστηκαν και εκείνοι που αμφισβήτησαν την ίδια την ιδέα του ταξιδιού αυτού, υποστηρίζοντας ότι οι νέοι, μη μπορώντας να προχωρήσουν σε μια αξιολόγηση των καινούργιων εμπειριών, αλλά ούτε και να κατανοήσουν τη διαφορετική φύση των ποικίλων συστημάτων διακυβέρνησης, οδηγούνταν σε μια άκριτη υιοθέτηση ξένων συνθηθειών, με χειρότερο αποτέλεσμα τον εκθηλυσμό τους εξαιτίας της υιοθέτησης της γαλλικής αυλικής ευγένειας (Cohen, 2005: 322-324· Mori, 2009). Σε πολιτισμικό επίπεδο αυτή η κριτική έχει συνδεθεί με την αλλαγή του προτύπου ευγένειας και την τάση «ανακάλυψης» του «οικείου» γοτθικού παρελθόντος (Cohen, 2005: 315-318), ενώ σε κοινωνικό με την ανάδυση τμημάτων των μεσαίων αστικών στρωμάτων που είδαν τα ταξίδια ως μέσο αποικιακής εξάπλωσης και άσκησης του εμπορίου, και επομένως θεώρησαν τα ταξίδια των ευγενών χάσιμο χρόνου και σπατάλη πόρων στο εξωτερικό. Άλλωστε, δεν είναι τυχαίο

7 Ωστόσο ο Pfeifer (2016: 88), υποστηρίζει ότι από το β' μισό του 18ου αι. η μορφωτική διάσταση παρουσιάζεται αναβαθμισμένη ακόμα και στα ταξίδια των γερμανών αριστοκρατών, γεγονός που κατά τη γνώμη του υποδεικνύει ότι μια σαφής διάκριση μεταξύ ενός αποκλειστικά «αριστοκρατικού» Grand Tour και ενός αποκλειστικά «αστικού» εκπαιδευτικού ταξιδιού δεν είναι επιφύλαξη.

ότι σε αυτά τα στρώματα ήταν ιδιαίτερος δημοφιλής μια πιο λαϊκή εκδοχή ταξιδιωτικής λογοτεχνίας που περιέγραφε κυρίως υπερπόντια ταξίδια (Hunt, 1993: 348-351).

Το οριστικό τέλος του Grand Tour επισφράγισε η Γαλλική Επανάσταση που έφερε το τέλος του Παλαιού Καθεστώτος, αλλά και η ανασφάλεια που προκάλεσαν οι Ναπολεόντειοι Πόλεμοι (Olsaretti, 2007: 251· Russell, 1994: 443), η οποία είχε ως αποτέλεσμα τον περιορισμό των ταξιδιών γενικότερα (Pfeifer, 2016: 91).

Κατά τη διάρκεια των πρώιμων νέων χρόνων, αναπτύχθηκαν επίσης τα υπερπόντια εξερευνητικά ταξίδια, αλλά και τα ταξίδια των περιηγητών στον χώρο της ανατολικής Μεσογείου και του Levante. Η σύγκριση αυτών των ταξιδιών με το Grand Tour αποδεικνύεται εξαιρετικά ενδιαφέρουσα. Οι περιηγητές και οι εξερευνητές, κατά τους πρώτους τουλάχιστον αιώνες των εξερευνήσεων, ήταν παρόμοιας κοινωνικής προέλευσης με τους ταξιδιώτες του Grand Tour.⁸ Και παρότι τα περιηγητικά και τα εξερευνητικά ταξίδια δεν είχαν την ίδια στενή σχέση με την εκπαίδευση των νεαρών μελών των κοινωνικών ελίτ, ο αριστοκρατικός καταγωγής Francis Bacon υποστηρίζει στα τέλη του 16ου αι. στο δοκίμιό του «Για το Ταξίδι» ότι τα υπερπόντια ταξίδια συμβάλλουν στην εκπαίδευση των νέων και προσφέρουν εμπειρίες στους μεγαλύτερους. Στο ίδιο κείμενο συμβουλεύει τους ταξιδιώτες να παρατηρούν τους θεσμούς διακυβέρνησης, τους νόμους, τη θρησκεία, την οικονομία, τα τεχνουργήματα, τα κτίρια και όλα τα κατάλοιπα του παρελθόντος από τις οχυρώσεις μέχρι τις λεγόμενες συλλογές αξιοπερίεργων αντικειμένων (Darley, 2008: 18). Την ίδια περίπου εποχή ο Sir William Petty, πεπεισμένος για την ευεργετική επίδραση των ταξιδιών σε ξένες χώρες στην πνευματική ανάπτυξη των νέων, ανέπτυξε ένα σχέδιο σύμφωνα με το οποίο γόνοι ευυπόληπτων, όχι όμως απαραίτητα ευγενών αγγλικών οικογενειών που δεν είχαν τη δυνατότητα πραγματοποίησης τέτοιων ταξιδιών, θα συγκεντρώνονταν στο Λονδίνο όπου θα έρχονταν σε επαφή με ομοεθνείς τους, καταξιωμένους στο διεθνές εμπόριο, οι οποίοι είχαν πραγματοποιήσει τέτοια ταξίδια. Όπως σημειώνει η Margaret Hunt (1993: 333-335) πρόκειται για μετεξέλιξη του Grand Tour σε ευρωπαϊκό και εξωευρωπαϊκό ταξίδι με έντονο προσανατολισμό στο εμπόριο και την αγγλική μεσαία τάξη. Ο Petty αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας ομάδας διανοητών οι οποίοι επιχείρησαν να προωθήσουν τα ταξίδια και τη σχετική με αυτά ταξιδιωτική λογοτεχνία, με στόχο να συμβάλουν στην ανάπτυξη του εμπορίου και της βρετανικής αποικιακής αυτοκρατορίας.

8 Για την αριστοκρατική και αστική κοινωνική καταγωγή της συντριπτικής πλειονότητας των περιηγητών του 18ου αι. βλ. Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister (2015: 101).

Εξετάζοντας τα κίνητρα αυτών των ταξιδιών διαπιστώνουμε μια σύζευξη περιέργειας, διάθεσης για περιπέτεια, επιστημονικού ενδιαφέροντος, οικονομικών και επαγγελματικών κινήτρων, με τον ιεραποστολικό ζήλο και τα πολιτικά ενδιαφέροντα των αντίστοιχων χωρών για εμπορική και αποικιακή εξάπλωση και γνωριμία των νέων περιοχών στις οποίες δραστηριοποιούνταν (Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister, 2015: 43 κ.ε.). Πολύ συχνά μάλιστα αρκετές από αυτές τις ιδιότητες συνδυάζονταν στο πρόσωπο ενός ταξιδιώτη. Έτσι, ο γνωστός γάλλος βοτανολόγος και περιηγητής Joseph Pitton de Tournefort ταξιδεύει στην Ανατολή κατ' εντολή του γάλλου μονάρχη, ενώ, στο βαθμό που το κρίνει απαραίτητο, αξιοποιεί το δίκτυο των καθολικών μοναχών που είναι εγκαταστημένοι σε περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και απολαμβάνουν την προστασία του γάλλου μονάρχη, καθώς και το δίκτυο των γάλλων προξένων που είχαν εγκατασταθεί στον ίδιο χώρο μετά τις διομολογήσεις. Κατά τη διάρκεια της επίσκεψής του στη Σύρο φιλοξενείται στη μονή των καπουτσίνων και πληροφορεί τους αναγνώστες του για τις δραστηριότητες των τελευταίων, αλλά και για το γεγονός ότι ο ηγούμενός τους εκτελούσε χρέη Γάλλου υποπρόξενου, ενώ με περισσή περηφάνια σημειώνει ότι αντίκρισε τη γαλλική σημαία να κυματίζει στη στέγη του μοναστηριού (Tournefort, 1717: 320).

Το ενδιαφέρον για τον αρχαίο πολιτισμό και τη συλλογή χειρογράφων και αρχαιοτήτων (Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister, 2015: 51-53) αποτελεί ένα ακόμα κοινό στοιχείο των περιηγητών που κινήθηκαν στον χώρο του Λεβάντε με τους ταξιδιώτες του Grand Tour. Άλλωστε, δεν έλειψαν εκείνοι που, ξεκινώντας από το Grand Tour, επέκτειναν τα ταξίδια τους ώστε, πέρα από την Ιταλία, να γνωρίσουν και τους τόπους στους οποίους άκμασε ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός.⁹ Ο γνωστός βρετανός περιηγητής Richard Pococke (1704-1765), γόνος αριστοκρατικής οικογένειας με προσβάσεις στον εκκλησιαστικό χώρο για τον οποίο προοριζόταν και ο ίδιος, έπειτα από ένα κλασικό Grand Tour στη Γαλλία και την Ιταλία (1733-1736), ξεκίνησε ένα ταξίδι σε λιγότερο κλασικούς προορισμούς. Από το 1736-1737 επισκέφθηκε τις Κάτω Χώρες, τα γερμανικά Κράτη, την Αυστρία, την Πολωνία και την Ουγγαρία. Συνεχίζοντας, επισκέφθηκε από το 1737-1740 την Αίγυπτο, την Παλαιστίνη, το Λίβανο, τη Συρία, τη Μικρά Ασία και τον ελλαδικό χώρο. Στη συνέχεια πέρασε μέσω Κεφαλονιάς στην Ιταλία, απ' όπου συνέχισε το ταξίδι του για να επιστρέψει τελικά μέσω Γερμανίας στην Αγγλία το 1741. Μερικά χρόνια αργότερα δημοσίευσε την περι-

9 Κάτι ανάλογο ίσχυσε ως κίνητρο για πολλούς χριστιανούς προσκυνητές και θεολόγους που, για διαφορετικούς λόγους ο καθένας, ένωσαν την ανάγκη να επισκεφθούν τους τόπους που αναφέρονται στη Βίβλο (Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister, 2015: 43, 59-61). Την ανάγκη συνολικής αντιμετώπισης των ποικίλων μορφών ταξιδιού που αναπτύχθηκαν στην Ευρώπη των πρώιμων νέων χρόνων έχει επισημάνει η Kay Dian Kriz (1997: 87).

γραφή των ταξιδιών του στο έργο Περιγραφή της Ανατολής και μερικών άλλων χωρών (Βιγγοπούλου, χ.χ.: Chatzipanagioti-Sangmeister, 2006: 461).

Απαραίτητο συστατικό κάθε ταξιδιού αποτελεί η επαφή με το Άλλο. Η περιγραφή αυτής της εμπειρίας, αλλά και η διαχείριση των συναισθημάτων που προκαλούσε, αποτελεί απαραίτητο στοιχείο της ταξιδιωτικής λογοτεχνίας. Οι ταξιδιώτες που εξετάσαμε, είτε βρίσκονταν στο Grand Tour είτε ταξίδευαν στην Ανατολή, επιχείρησαν να διαχειριστούν τα έντονα συναισθήματα που τους προκαλούσε η επαφή με την ετερότητα, προσεγγίζοντάς τη με την υποτιθέμενα ουδέτερη και αποστασιοποιημένη ματιά του παρατηρητή. Ωστόσο, το Άλλο, και πολύ συχνά το εξωτικό, βρίσκει τη θέση του σε όλα σχεδόν τα είδη των ταξιδιών και φτάνει, σύμφωνα πάντα με τις περιγραφές τους, να αποτελεί συστατικό στοιχείο της κάθε κουλτούρας με την οποία έρχονταν σε επαφή. Δημιουργούνται λοιπόν συχνά στερεοτυπικές αναπαραστάσεις του Άλλου, οι οποίες επιτελούσαν πολλαπλές λειτουργίες. Αφενός επέτρεπαν τόσο στον ταξιδιώτη όσο και στο αναγνωστικό κοινό να οριοθετήσουν τον εαυτό τους απέναντι στην πολιτισμική ετερότητα (Hunt, 1993: 337, 343) και, πέρα από μερικές μεμονωμένες περιπτώσεις, να μην ταυτιστούν με αυτή, παρά τις περί του αντιθέτου ανησυχίες. Ταυτόχρονα, επέτρεπαν στα μέλη των κοινωνικών ελίτ και στη συνέχεια και των ανερχόμενων αστικών στρωμάτων να ασκήσουν κριτική σε πρακτικές και συμπεριφορές εντός της δικής τους κοινωνίας και να οριοθετήσουν τον εαυτό τους και την υπο-κουλτούρα της ομάδας τους απέναντι σε αυτές.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τα τρέχοντα στερεότυπα, τα οποία τελικά συνέβαλαν και σε μια ιεράρχηση των πολιτισμών (Olsaretti, 2007: 249), οι νεαροί ταξιδιώτες στη Γαλλία θα είχαν την ευκαιρία να διδαχθούν ευγένεια, καλούς τρόπους αλλά και ζητήματα που αφορούν την πολιτική, ενώ στην Ιταλία να γνωρίσουν τον κλασικό πολιτισμό αλλά και τη σύγχρονη διασκέδαση (Cohen, 2005 :322· French και Rothery, 2008: 418). Παράλληλα όμως με αυτά, αρκετοί Άγγλοι ταξιδιώτες δεν θα παραλείψουν να επισημάνουν τα ακριβά γούστα και τα ελευθέρια σεξουαλικά ήθη των Γάλλων, την τεμπελιά των Ιταλών, τη στενομυαλιά και τον υλισμό των Ολλανδών ταυτόχρονα με το εμπορικό τους δαιμόνιο (Hunt, 1993: 339-340). Στον ελλαδικό χώρο θα έρχονταν σε επαφή με τον αρχαίο πολιτισμό, θα απογοητεύονταν όμως από τους απογόνους των αρχαίων Ελλήνων, τους οποίους συχνά θα περιέγραφαν ως αμαθείς και δέσμιους θρησκευτικών και άλλων προκαταλήψεων για τις οποίες ευθυνόντουσαν σε μεγάλο βαθμό ο οθωμανικός δεσποτισμός και η θρησκεία που τους είχαν καταδικάσει στην αμάθεια. Αυτές οι αρνητικές αναπαραστάσεις ήταν επηρεασμένες από τον Διαφωτισμό, καθώς πολλοί συγγραφείς χρησιμοποίησαν την Οθωμανική Αυτοκρατορία ως ετεροτοπία προκειμένου να ασκήσουν κριτική εκ των έσω

στη θρησκεία και τα απολυταρχικά καθεστώτα που ακόμα επικρατούσαν στις χώρες τους. Στο ίδιο πλαίσιο λειτούργησαν και οι θετικές αναπαραστάσεις που παρουσίαζαν την πολυεθνική Οθωμανική Αυτοκρατορία ως πρότυπο θρησκευτικής ανοχής (Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister, 2015: 112-113). Ανάλογη στάση συναντάμε και σε κείμενα Άγγλων ταξιδιωτών που ασκούν κριτική στη δουλική και ανελεύθερη, όπως τη χαρακτηρίζουν, συμπεριφορά πολλών άλλων λαών, ευρωπαϊκών και μη (Hunt, 1993: 343-344). Ακολουθώντας παρόμοια στρατηγική, τα μέλη των κοινωνικών ελίτ της Αγγλίας κάνουν λόγο για τα καρναβάλια των άλλων ευρωπαϊκών χωρών και για τα εξωτικά παζάρια και πανηγύρια της Ανατολής σε μια εποχή, τον 18ο αι., που η κουλτούρα του καρναβαλιού και του πανηγυριού είχε πλέον εξοβελιστεί από τη δική τους κουλτούρα και αφορούσε πλέον μόνο εκείνη των λαϊκών στρωμάτων (Olsaretti, 2007: 248-249).

Η παρουσία του εξωτικού γινόταν επίσης αισθητή μέσω της έκθεσης των ενθυμημάτων και γενικότερα των αντικειμένων, περισσότερο ή λιγότερο εξωτικών, που οι ταξιδιώτες έφεραν μαζί τους. Χαρακτηριστικά παραδείγματα εξωτισμού είναι επίσης η «Αιγυπτιακή Εταιρεία» και το «Divan Club» που οι Richard Pococke και ο Earl of Sandwich ίδρυσαν το 1741 και το 1743 αντίστοιχα, επιστρέφοντας από τα ταξίδια τους. Οι δραστηριότητες και των δύο περιλαμβάνουν καρναβαλικά στοιχεία, καθώς τα μέλη τους έπαιρναν ανατολίτικα ονόματα και ντύνονταν με αντίστοιχες φορεσιές (Olsaretti, 2007: 257). Μέσω όλων αυτών των διαδικασιών, τα ταξίδια συνέβαλαν αποφασιστικά στη διαμόρφωση αντιλήψεων που ο Edward Said ονόμασε «διάχυτο οριενταλισμό» (Olsaretti, 2007: 248· Hunt, 1993: 356-357) και τελικά στη διαμόρφωση «ενός εξουσιαστικού λόγου που απέβλεπε στην πολιτική και πολιτιστική υποταγή του Άλλου» (Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister, 2015: 113).

Εξέχουσα θέση στην ταξιδιωτική γραμματεία αποκτά σταδιακά η έννοια της αυθεντικότητας. Στους πρώιμους νέους χρόνους, και με μεγαλύτερη έμφαση από τον 17ο αι. και εξής, το ταξίδι αναδείχθηκε στο κατεξοχήν μέσο για την επίτευξη της επειδή προσέφερε τη δυνατότητα αυτοψίας που θεωρούνταν απαραίτητη για την εξαγωγή ορθών συμπερασμάτων αναφορικά με τους άλλους πολιτισμούς (Zumthor, 1994: 816-817· Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister, 2015: 69-70). Έτσι εξηγούνται οι κατηγορίες εναντίον κάποιων συγγραφέων που συνέταξαν τα έργα τους στηριζόμενοι σε περιγραφές τρίτων, χωρίς να έχουν ταξιδέψει οι ίδιοι στις χώρες που περιέγραφαν. Ταυτόχρονα, μέσω των περιηγητικών κεμένων διεξάγονται και δημόσιες αντιπαραθέσεις αναφορικά με την ορθότητα των παρατηρήσεων, ακόμα και συγγραφέων που είχαν πράγματι επισκεφθεί τις περιοχές που περιέγραφαν στα κείμενά τους. Σε κάποιες μάλιστα περιπτώσεις οι περιγραφές και οι συνακόλουθες αντιπαραθέσεις αφορούν πρακτικές που

σήμερα θα θεωρούνταν στοιχεία της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, όπως τα προσκυνηματικά ταξίδια των ορθόδοξων χριστιανών στους Αγίους Τόπους κατά την περίοδο του Πάσχα. Το θέμα αυτό αποτέλεσε πεδίο σφοδρής αντιπαράθεσης δύο περιηγητών, του γάλλου κόμπε ντε Βολνέ και του άγγλου Σωβέρ Λουζινιάν, τα κείμενα των οποίων εκδόθηκαν το 1787 και το 1788 αντίστοιχα (Καραχρήστος, 2015).

Με την αποκατάσταση της τάξης μετά τη λήξη των ναπολεόντειων πολέμων παρατηρήθηκε μια νέα άνθιση των ταξιδιών προς προορισμούς που είχαν αναδειχθεί κατά την προηγούμενη περίοδο (Olsaretti, 2007: 247). Ωστόσο, ο χαρακτήρας του ταξιδιού είναι πλέον διαφορετικός. Τα ανερχόμενα μεσαία στρώματα, μεταξύ αυτών στο πρώτο μισό του 19ου αι. και γυναίκες, συμμετέχουν με ολοένα αυξανόμενη συχνότητα σε μια καταξιωμένη πολιτισμική πρακτική των ελίτ, ενώ στους σκοπούς του ταξιδιού, πλάι στη μόρφωση, προστίθεται η διαχείριση του ελεύθερου χρόνου και, με ξεκάθαρο πια τρόπο, η ευχαρίστηση.¹⁰ Και, βεβαίως, δεν είναι τυχαίο, πως ένας αγαπημένος προορισμός των γυναικών ταξιδιωτών του πρώτου μισού του 19ου αι. ήταν η Ιταλία, κλασικός προορισμός των αριστοκρατικών Grand Tour αλλά και των ταξιδιών των λογίων, και συνάμα ασφαλής. Μέσα από αυτό τον δρόμο οδηγούμαστε στην ανάπτυξη του τουρισμού, η οποία τοποθετείται στη δεκαετία του 1840 (Baumgartner, 2015: 18-19).¹¹ Έχει όμως ενδιαφέρον να επισημάνουμε ότι ήδη είχαν αρχίσει να γίνονται δημοφιλείς τεχνολογίες που δημιουργούσαν υποκατάστατα του ταξιδιού, αρχικά το πανόραμα και στη συνέχεια το στερεοσκόπιο. Και βεβαίως, πολλά από αυτά αναπαρίσταναν σκηνές από καταξιωμένους ταξιδιωτικούς προορισμούς, όπως η Ρώμη, η Νάπολη, η Αθήνα και η Κωνσταντινούπολη (Neumann, 2008: 48-49, 51· Parmeggiani, 2016). Με λίγα λόγια, και παρά την καθιέρωση της ευχαρίστησης ως κινήτρου, το ταξίδι και ο τουρισμός συνεχίζουν να είναι συνδεδεμένα τόσο με τη μόρφωση και την καλλιέργεια που προκύπτει από την επαφή με το Άλλο, όσο και με κλασικούς ταξιδιωτικούς προορισμούς των προηγούμενων αιώνων. Ταυτόχρονα, η αναπτυσσόμενη τεχνολογία, βασικό στοιχείο και αυτή της νεωτερικότητας, παρείχε σε πλατιά, αστικά κατά κύριο λόγο στρώματα, τη δυνατότητα να γνωρίσουν μακρινούς προορισμούς, χωρίς να είναι απαραίτητο να ταξιδέψουν σε αυτούς.

Οι ντόπιοι από την πλευρά τους είδαν από πολύ νωρίς σε αυτά τα ταξίδια μια ευκαιρία να αποκομίσουν οικονομικά οφέλη από την εξυπηρέτηση των

10 Ο Jeremy Black (1990: 337) υποστηρίζει ότι η ευχαρίστηση ως κίνητρο για ταξίδι είχε ήδη κάνει την εμφάνισή της από τον 18ο αι., άποψη που έχει αμφισβητηθεί από άλλους ερευνητές.

11 Την εξέλιξη από το Grand Tour στα τουριστικά ταξίδια των Άγγλων ταξιδιωτών κατά τη διάρκεια του 19ου αι. επισημαίνει ο Koshar (1998: 326).

αναγκών των ταξιδιωτών και προχώρησαν στην ανάπτυξη σχετικών δραστηριοτήτων, προσαρμοσμένων στις εκάστοτε ανάγκες.¹²

Συμπερασματικά λοιπόν θα λέγαμε ότι η ιστορική εξέλιξη του ταξιδιού, παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις ανάλογα με την εποχή, τη χώρα και το είδος του ταξιδιού, είχε οδηγήσει στη διαμόρφωση ηγεμονικών πρακτικών θέασης του Άλλου, επηρεασμένων από τον δυτικό, ευρωπαϊκό πολιτισμό. Αυτές οι πρακτικές όμως δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές ως κάτι μεμονωμένο. Αναπτύχθηκαν στο πλαίσιο διαμορφωμένων διανοητικών συστημάτων τα οποία περιλάμβαναν αφενός τον λόγο για τα ταξίδια –περιγραφές των ταξιδιών και κανονιστικός λόγος σχετικά με αυτά τα ταξίδια–, αφετέρου τις σχετικές πρακτικές –διεξαγωγή του ταξιδιού αλλά και συγγραφή, ανακοίνωση και δημοσίευση κειμένων ταξιδιωτικής λογοτεχνίας, συλλογή αντικειμένων και ενθυμιαμάτων κατά τη διάρκεια του ταξιδιού, συμμετοχή σε ανάλογες εταιρείες/συλλόγους και, τέλος, σύνδεση του ταξιδιού με την εξυπηρέτηση πρακτικών αναγκών, εκπαιδευτικών και άλλων. Υπό αυτή την έννοια θα μπορούσαν, πιστεύουμε, να θεωρηθούν πρώιμες εκδοχές πολιτιστικής κληρονομιάς, έστω κι αν ο όρος δεν απαντάται στον λόγο των δρώντων υποκειμένων που συμμετέχουν σε αυτές τις πρακτικές.

Αναμφίβολα, στην πρώτη, ρητή, εμφάνισή του ο όρος «κληρονομιά» είναι συνδεδεμένος με τον εθνικισμό του 19ου αι. και την εξυπηρέτηση των αναγκών των εθνικών κρατών. Στη μεταπολεμική όμως περίοδο και στο πλαίσιο της UNESCO το κέντρο βάρους μετατοπίζεται πλέον από το έθνος στην ανθρωπότητα. Η αλλαγή αυτή έφερε και πάλι στο προσκήνιο τον λόγο για τους άλλους πολιτισμούς και τις σχετικές πρακτικές που είχαν διαμορφωθεί κατά την προηγούμενη περίοδο και καθόρισαν σε μεγάλο βαθμό και τις μεταπολεμικές πολιτικές για την πολιτιστική κληρονομιά, ξεκινώντας από τη Σύμβαση της Χάγης για την Προστασία των Πολιτιστικών Αγαθών σε Περιόδους Ένοπλων Συγκρούσεων (1954) και φθάνοντας μέχρι τη Σύμβαση για την Προστασία της Παγκόσμιας Πολιτιστικής και Φυσικής Κληρονομιάς (1972) και τη Σύμβαση για την Προστασία της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς (2003).

Αναφερόμαστε σε στοιχεία όπως η εκπαιδευτική διάσταση της επαφής με τις υλικές και άυλες διαστάσεις των άλλων πολιτισμών, τα πραγματικά, διανοητικά και εικονικά ταξίδια ως μέσο γνωριμίας άλλων πολιτισμών,¹³ τα κείμενα της ταξιδιωτικής λογοτεχνίας ως μέσο περιγραφής και έκθεσης/προβολής επι-

12 Βλ. ενδεικτικά Αζέλης και Χατζηπαναγιώτη (1993), Καραχρήστος (2015: 135-146) και Prown (1997: 92).

13 Στη σύγχρονη εποχή της πολιτιστικής κληρονομιάς, αναφερόμαστε στα εικονικά ταξίδια μέσα από τους σχετικούς ιστότοπους της UNESCO και άλλων φορέων. Τελικά, παρά τις επιμέρους διαφορές, η γνωριμία με το Άλλο ήταν και παραμένει μια πολυμεσική και πολυαισθητηριακή εμπειρία.

λεγμένων πολιτισμικών στοιχείων, λειτουργία που στο σύγχρονο πλαίσιο επιτελούν οι κατάλογοι της UNESCO,¹⁴ ο κανονιστικός λόγος για το ταξίδι και τα προσδοκώμενα οφέλη από την επαφή με άλλους πολιτισμούς που βρίσκει το ανάλογο του στον κανονιστικό λόγο της UNESCO για την πολιτιστική κληρονομιά, η έννοια της αυθεντικότητας,¹⁵ η χορεία των ταξιδιωτών ως διαμορφωτών και διαμεσολαβητών των αναπαραστάσεων άλλων πολιτισμών που βρίσκει το ανάλογο της στην ομάδα των ειδικών επιστημόνων και γραφειοκρατών που ασχολούνται με την πολιτιστική κληρονομιά τόσο στο πλαίσιο της UNESCO όσο και στο πλαίσιο των κρατών μελών, η διαμόρφωση ηγεμονικών πρακτικών θέασης του Άλλου επηρεασμένων από τις αξίες του δυτικού πολιτισμού τότε αλλά και τώρα, οι οποίες καταλήγουν να αποτελούν ένα «πρόγραμμα συμβολικής κυριαρχίας» που διαμορφώνει ένα «επιτίστικο αφήγημα για τον τόπο» και τις ταυτότητες (Kuutma, 2012: 23) και, τέλος, η σταθερή προσπάθεια των τοπικών κοινωνιών να αποκομίσουν οικονομικά κυρίως οφέλη, τότε από την εξυπηρέτηση των αναγκών των ταξιδιωτών και τώρα από την προσδοκώμενη ανάπτυξη πολιτιστικού τουρισμού.

Κατά το πέρασμα όμως αυτό διατηρήθηκαν και στοιχεία από την προηγούμενη φάση της πολιτιστικής κληρονομιάς, με κυριότερο τον κομβικό ρόλο των κρατών στην όλη διαδικασία¹⁶ αλλά και την καθοριστική επίδραση συγκεκριμένων επιστημονικών κλάδων που είχαν αναδείξει τις υλικές κυρίως διαστάσεις των πολιτισμών. Έτσι τα έργα τέχνης και τα μνημεία «παγκόσμιας αισθητικής αξίας» μονοπώλησαν το ενδιαφέρον μέχρι τη στροφή της UNESCO και προς τις άυλες διαστάσεις της πολιτιστικής κληρονομιάς.

14 Όπως έχει επισημάνει η Kristin Kuutma (2012: 22, 26), η έννοια της πολιτιστικής κληρονομιάς συνδέεται τόσο με τη συμπερίληψη όσο και με τον αποκλεισμό, καθώς αφορά τη διαπραγμάτευση των νοημάτων του παρελθόντος και τις πολιτικές της ταυτότητας. Επομένως, και η δημιουργία καταλόγων της πολιτιστικής κληρονομιάς είναι μια πολιτικά αλλά και κοινωνικά προσδιορισμένη διαδικασία, άμεσα συνδεδεμένη με ερωτήματα όπως ποιος είναι σε θέση να επιλέξει, να τεκμηριώσει και να διατηρήσει.

15 Στη σύγχρονη εποχή της πολιτιστικής κληρονομιάς αφορά την αυθεντικότητα των πολιτισμικών στοιχείων ως προϋπόθεση εγγραφής τους στους σχετικούς καταλόγους της UNESCO, εγγυητές της οποίας είναι οι ειδικοί επιστήμονες.

16 Για τις πολλαπλές πτυχές αυτού του θέματος βλ. Bendix κ.ά. (2012B). Ενδεικτικές της βαρύνουσας σημασίας μιας αναγνωρισμένης κρατικής οντότητας στην όλη διαδικασία είναι οι τεράστιες δυσκολίες που αντιμετώπισε η Παλαιστινιακή Αρχή στην προσπάθεια εγγραφής στοιχείων στους σχετικούς καταλόγους της UNESCO (De Cesari, 2010).

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

Αζέλης, Α. και Χατζηπαναγιώτη, Ι. (1993), «Κατάλογος τοπωνυμίων και καταλυμάτων σε περιηγητικά κείμενα του 16ου και 17ου αιώνα στη νότια Βαλκανική Χερσόνησο και στην Ανατολική Μεσόγειο», στο Λ. Δρούλια κ.ά. (επιμ.), *Περιηγητικά θέματα: Υποδομή και προσεγγίσεις*, Αθήνα: ΚΝΕ/ΕΙΕ (= Τετράδια Εργασίας, 17), σσ. 157-319.

Βιγγοπούλου, Ι. (χ.χ.), *Travelogues: Με το βλέμμα των περιηγητών. Τόποι - Μνημεία - Άνθρωποι, Νοτιοανατολική Ευρώπη - Ανατολική Μεσόγειος - Ελλάδα - Μικρά Ασία - Νότιος Ιταλία, 15ος - 20ός αιώνες*, Αθήνα: Ίδρυμα Αικατερίνης Λασκαρίδη, διαθέσιμο στο <http://el.travelogues.gr/collection.php?view=219> (πρόσβαση: 3/7/2021).

Hobsbawm, E. και Ranger, T. (επιμ.) (2004), Η επιινόηση της παράδοσης, μετάφραση Θ. Αθανασίου, Αθήνα: Θεμέλιο.

Καραχρήστος, Ι. (2015), «Το χατζηλίκι μέσα από τα μάτια των Άλλων: Οι μαρτυρίες ξένων περιηγητών του 18ου αιώνα», στο Ι. Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister (επιμ.), *Ταξίδι, Γραφή, Αναπαράσταση: Μελέτες για την ταξιδιωτική γραμματεία του 18ου αιώνα*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 119-156.

Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister, Ι. (2015), «Η ταξιδιωτική γραμματεία του 18ου

αιώνα για την Οθωμανική Αυτοκρατορία: Μια ιστορική και ειδολογική περιπέτεια», στο Ι. Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister (επιμ.), *Ταξίδι, Γραφή, Αναπαράσταση: Μελέτες για την ταξιδιωτική γραμματεία του 18ου αιώνα*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 33-116.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

Adell, N., Bendix, R., Bortolotto, C. και Tauschek, M. (2015), «Introduction. Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage», στο N. Adell, R. Bendix, C. Bortolotto και M. Tauschek (επιμ.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice Participation, Territory and the Making of Heritage*, "Göttingen Studies in Cultural Property" αρ. 8, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, σσ. 7-21.

Bendix, R., Eggert, A. και Peselmann, A. (2012a), «Introduction. Heritage Regimes and the State», στο R. Bendix, A. Eggert και A. Peselmann (επιμ.), *Heritage Regimes and the State*, "Göttingen Studies in Cultural Property" αρ. 6, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, σσ. 11-20.

Bendix, R., Eggert, A. και Peselmann, A. (επιμ.) (2012b), *Heritage Regimes and*

- the State*, "Göttingen Studies in Cultural Property" ap. 6, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Black, J. (1990), «Fragments from the Grand Tour», *Huntington Library Quarterly*, 53 (4), σσ. 337-341.
- Baumgartner, K. (2015), «Packaging the Grand Tour: German Women Authors write Italy, 1791-1874», *Women in German Yearbook: Feminist Studies in German Literature & Culture*, 31, σσ. 1-27.
- Chard, C. (1997), «Grand and Ghostly Tours: The Topography of Memory», *Eighteenth-Century Studies*, 31 (1), σσ. 101-108.
- Chatzipanagioti-Sangmeister, I. (2006), *Griechenland, Zypern, Balkan und Levante: Eine kommentierte Bibliographie der Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts*, Eutin: Lampeter & Lasel.
- Cladders, B. (2002), *Französische Venedig-Reisen im 16. und 17. Jahrhundert: Wandlungen des Venedig-Bildes und der Reisebeschreibung*, Kölner Romantische Arbeiten, Neue Folge, Heft 82, herausgegeben vom Romanistischen Seminar der Universität Köln, Genève: Librairie Droz.
- Cohen, M. (2005), «"Manners" Make the Man: Politeness, Chivalry, and the Construction of Masculinity, 1750-1830», *Journal of British Studies*, 44 (2), σσ. 312-329.
- Darley, G. (2008), «Wonderful Things: The Experience of the Grand Tour», *Perspecta*, 41, σσ. 17-29.
- De Cesari, C. (2010), «World Heritage and mosaic universalism: A view from Palestine», *Journal of Social Archaeology*, 10 (3), σσ. 299-324.
- French, H. και Rothery, M. (2008), «'Upon Your Entry into the World': Masculine Values and the Threshold of Adulthood among Landed Elites in England 1680-1800», *Social History*, 33 (4), σσ. 402-422.
- Harvey, D. (2001), «Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies», *International Journal of Heritage Studies*, 7 (4), σσ. 319-338.
- Harvey, D. (2008), «The history of heritage», στο B. Graham και P. Howard (επιμ.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, Farnham: Ashgate, σσ. 19-36.
- Herzfeld, M. (2004), *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago and London: Chicago University Press.
- Hunt, M. (1993), «Racism, Imperialism, and the Traveler's Gaze in Eighteenth-Century England», *Journal of British Studies*, 32 (4), Making the English Middle Class, ca.1700-1850, σσ. 333-357.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004), «Intangible Heritage as Metacultural Production», *Museum International*, 56 (1-2), σσ. 52-65.
- Koshar, R. (1998), «'What Ought to Be Seen': Tourists' Guidebooks and National Identities in Modern Germany and Europe», *Journal of Contemporary History*, 33 (3), σσ. 323-340.
- Kriz, K. (1997), «Introduction: The Grand

- Tour», *Eighteenth-Century Studies*, 31 (1), σσ. 87-89.
- Kuutma, K. (2012), «Between Arbitration and Engineering. Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes», στο R. Bendix, A. Eggert και A. Peselmann, (επιμ.), *Heritage Regimes and the State*, "Göttingen Studies in Cultural Property" αρ. 6, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, σσ. 21-36.
- Lassels, R. (1670), *The Voyage of Italy, or A Compleat Journey through Italy*, Paris: John Starkey.
- Leibetseder, M. (2013), «Kavaliersrtour, Bildungsreise, Grand Tour. Reisen, Bildung und Wissenserwerb in der Frühen Neuzeit», *Europäische Geschichte Online*, διαθέσιμο στο: <http://ieg-ego.eu/de/threads/europa-unterwegs/kavalierstour-bildungsreise-grand-tour> (πρόσβαση: 16/7/2021).
- Mori, J. (2009), «Hosting the Grand Tour: Civility, Enlightenment and Culture, c. 1740-1790», στο M. Hilton και J. Shefrin (επιμ.), *Educating the Child in Enlightenment Britain: Beliefs, Cultures, Practices*, Farnham, Burlington: Ashgate, σσ. 117-130.
- Neumann, D. (2008), «Instead of the Grand Tour: Travel Replacements in the Nineteenth Century», *Perspecta*, 41, Grand Tour, σσ. 47-53.
- Olsaretti, A. (2007), «Urban Culture, Curiosity and the Aesthetics of Distance: The Representation of Picturesque Carnivals in Early Victorian Travelogues to the Levant», *Social History*, 32 (3), σσ. 247-270.
- Palumbo, B. (2010), «Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso UNESCO», *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, 68 (2), σσ. 37-72, διαθέσιμο στο: <http://doi.org/10.1400/171120>.
- Paravicini, W. (2006), «Gab es eine einheitliche Adelskultur Europas im späten Mittelalter?», *Historische Zeitschrift*, Beihefte, New Series, Vol. 40, Europa im späten Mittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur, σσ. 401-434.
- Parmeggiani, P. (2016), «From grand tour to virtual tour: Italy through the stereoscope in 1900», *Visual Studies*, 31 (3), σσ. 231-247.
- Pfeifer, I. (2016), «Die Grand Tour als aristokratisches Bildungsmodell in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts», στο J. J. Winckelmann, και S. K. Potocki (επιμ.), *Akten des internationalen Kongresses im Museum Palast König Johann III. in Wilanów, Warschau 8.-9. Mai 2014*, Mainz und Ruhpolding: Verlag Franz Philipp Rutzen, σσ. 87-97.
- Prown, J. D. (1997), «A Course of Antiquities at Rome, 1764», *Eighteenth-Century Studies*, 31 (1), σσ. 90-100.
- Russell, F. (1994), «Notes on Grand Tour Portraiture», *The Burlington Magazine*, 136 (1096), σσ. 438-443.
- Smith, L. (2006), *Uses of Heritage*, London and New York: Routledge.
- Stymeist, D. (2006), «Review: The Origins of the Grand Tour: The Travels of Robert Montagu, Lord Mandeville, 1649-1654, William Hammond, 1655-1658, Banaster Maynard, 1660-1663 by Michael

- Brennan», *Renaissance Quarterly*, 59 (1), σσ. 250-251.
- Tournefort, J.P. (1717), *Relation d'un voyage du Levant*, Paris: Imprimerie Royale.
- Verhoeven, G. (2010), «Calvinist Pilgrimages and popish Encounters. Religious Identity and sacred Space on the Dutch Grand Tour (1598-1685)», *Journal of Social History*, 43 (3), σσ. 615-634.
- Zumthor, P. (1994), «The Medieval Travel Narrative», *New Literary History*, 25 (4), σσ. 809-824.



Πανηγυριστές κατηφορίζουν το μονοπάτι που οδηγεί από την εκκλησία της Αγίας Παρασκευής προστάτιδας της Βωβούσας Ζαγορίου στο χοροστάσι στη βάση του ομώνυμου λόφου την ημέρα της γιορτής της στις 26 Ιουλίου.

(© φωτ. Καλλιόπη Στάρα)

ΟΤΑΝ Η ΥΛΗ ΓΙΝΕΤΑΙ ΑΪΛΗ. ΤΟ ΙΕΡΟ ΔΑΣΟΣ ΩΣ ΤΟΠΙΚΟ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΩΝ «ΚΟΙΝΩΝ» ΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ ΚΑΙ ΑΓΑΘΟ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΑΪΛΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ

Καλλιόπη Στάρα

ΙΕΡΟΙ ΦΥΣΙΚΟΙ ΤΟΠΟΙ

Κάποια από τα εντυπωσιακότερα τοπία του πλανήτη αποτελούν εμβληματικούς τόπους που ορίζονται επίσης ως εκδηλώσεις θεϊκότητας. Γνωστά παραδείγματα αποτελούν βουνά όπως το Κιλιμάντζαρο (Τανζανία), το Έβερεστ (Νεπάλ και Θιβέτ), το Φούτζι (Ιαπωνία) ή ο Άθως, λίμνες, όπως η Βαϊκάλη, «ιερή θάλασσα» για τους Μογγόλους, ή η Τιτικάκα, κέντρο δημιουργίας του κόσμου για τους Ίνκας, καθώς και ποταμοί όπως ο Γάγγης, η «ιερή κόμη του Σίβα» που θρέφει τους Ινδούς, οι οποίοι κατοικούν κατά μήκος της κοίτης του ή ο Βραχμαπούτρα, γιός του Βράχμα που διαρρέει την Κίνα, την Ινδία και το Μπαγκλαντές (Verschuuren κ.ά., 2010: 1). Επίσης νησιά, παράκτιες περιοχές, σπήλαια, βραχώδεις σχηματισμοί, εντυπωσιακά γεωλογικά φαινόμενα, πηγές, δάση, άλση ή και μικρότερες έμψυχες οντότητες, όπως μοναχικά υπέργηρα δέντρα ή άψυχες, όπως βράχοι, αποτελούν τόπους λατρείας που νοηματοδοτούνται σαν κατοικίες θεοτήτων, σωματοποιημένες εκφάνσεις του θείου, κέντρα του κόσμου, σημεία ιερών αποκαλύψεων, ενθυμώσεις επαφής με το βασιλείο των πνευμάτων ή τόποι όπου μόνασαν ερημίτες, έζησαν προφίτες, άγιοι, θρυλικοί πνευματικοί ηγέτες ή μακρινές προγονικές μορφές (Wild και McLeod, 2008: 5-7).

Παρά τις διαφορετικές μορφές και λειτουργίες τους, τους λόγους ίδρυσης, τις ιστορικές συγκυρίες και τα κοινωνικά, οικονομικά και θρησκευτικά συστήματα που καθορίζουν τη διατήρησή τους, οι τόποι αυτοί έχουν ιδιαίτερη πνευματική αξία για κοινότητες που τους θεωρούν ιερούς, είτε θρησκευτικά ιδρύματα που τους αναγνωρίζουν σαν χώρους ευλάβειας, λατρείας και ενθύμησης. Τέτοιοι τόποι αναφέρονται ως *Ιεροί Φυσικοί Τόποι* (ΙΦΤ), μολονότι μπορεί να ποικίλουν από τόπους εντελώς φυσικούς ως τόπους εντελώς δομημένους. Κατά κανόνα αφορούν σε περιοχές περιορισμένης πρόσβασης, όπου συγκεκριμένες χρήσεις δεν επιτρέπονται, ενώ η πρόσβαση γίνεται με σεβασμό στον χώρο και για συγκεκριμένους σκοπούς, συνήθως τελετουργικούς. Κάποιες φορές σχετίζονται με προγενέστερα λατρευτικά συστήματα, συνεχίζοντας ωστόσο να διατηρούν την ιερότητά τους συχνά για

λόγους ιστορικούς και πολιτισμικούς (Oviedo και Jeanrenaud, 2006: 79).

Η ιεροποίηση φυσικών στοιχείων δεν απουσιάζει από τα τοπία της σύγχρονης ελληνικής υπαίθρου, όπου η ιερότητα εγγράφεται κυρίως με τη μορφή ξωκλησιών κι εικονισμάτων συχνά «αξεχώριστων» από τα μοναχικά αιωνόβια δέντρα ή τα δασύλλια που τα συντροφεύουν (Κυριακίδου - Νέστορος, 1989: 25-34). Αυτά εξασφαλίζουν την οικειοποίηση του φυσικού χώρου, αναδεικνύουν και καθαγιάζουν σημαντικούς φυσικούς πόρους, προστατεύουν οδούς και προορισμούς ή υπενθυμίζουν σημαντικά γεγονότα της κοινοτικής ζωής. Αποτελούν συνήθως τόπους «οριακούς» που σταυρώνουν ή κυκλώνουν μαγικά οικισμούς, με σύνορα συμβολικά ή πραγματικά, και λειτουργούν ως υπερφυσικοί φύλακες που υπόσχονται μια ασφαλή κοινοτική ζωή στέκοντας ανάμεσα στον εξημερωμένο τόπο και την επικίνδυνη ερημιά (Λαγόπουλος, 2002: 89-128· Νιτσιάκος, 1997: 47-50· Nixon, 2006: 2-19).

ΤΑ ΙΕΡΑ ΔΑΣΗ

Εκτός από την οικεία εικόνα του ερημικού ξωκλησιού με τα μεμονωμένα δέντρα ή το αλσύλλιο του, μεγαλύτερες προστατευόμενες δασικές εκτάσεις απαντούν σε όλη τη χώρα ως δάση που οι κοινότητες διαχειριζόταν εθμικά ως τόπους όπου συγκεκριμένες χρήσεις απαγορεύονταν ή επιτρέπονταν υπό όρους, όταν η Κοινότητα και η Εκκλησία το συναποφάσιζαν. Ειδικότερα στην Ήπειρο όπου κυρίως επικεντρώνεται η έρευνά μας, η αφέρωση σε συγκεκριμένους Αγίους, που η εκκλησία τους βρίσκει εντός του δάσους ή αποτελεί κεντρικό ναό παρακείμενου οικισμού, ή ο αφορισμός, μεταφραζόμενος σε αόριστη απειλή εναντίον επίδοξων εν δυνάμει παραβατών, μετατρέπουν το κοσμικό σε ιερό δάσος. Η ηλικία των δέντρων και το φυσικό τους σχήμα, καθώς και το είδος και η μορφή της βλάστησης αποτελούν χαρακτηριστικά του «απαντημένου τόπου», τον οποίο ένα εξασκημένο μάτι διακρίνει εύκολα από παρακείμενες μη ιερές περιοχές (Στάρα, 2017: 490· Stara κ.ά. 2016: 292· Stara κ.ά. 2015: 895-896).

Προσπάθειες δεντροχρονολόγησης των γηραιότερων δέντρων 15 τέτοιων δασών, που ενδεικτικά επιλέχθηκαν προς ενδελεχή επιτόπια έρευνα, αποκάλυψαν πλατύφυλλες δρύες και πεύκα ηλικίας έως 375 ετών στο Μεσοβούνι, το Καπέσοβο, τη Βίτσα, τη Βωβούσα (Ζαγόρι) και το Παλιοσέλι (Κόνιτσα), και μας ανάγουν στα μέσα του 17ου αιώνα (Κυπαρίσσης κ.ά., 2015· Marini-Govigli κ.ά., 2015: 6). Την εποχή εκείνη η χρήση των αφορισμών για την επίλυση θεμάτων κοινωνικής ή οικονομικής φύσης, όπως ψευδομαρτυρίες,

κλοπές, διεκδικήσεις βοσκοτόπων ή διευθετήσεις συνόρων αποτελούσε κοινή πρακτική (Στάρα, 2009: 293). Η αρχαιακή και η επιτόπια έρευνα αποκάλυψαν πολλά «αφορισμένα» δάση, εκ των οποίων και κάποια «εφταπάπαδα» (αφορισμένα από επτά ιερείς). Αυτά τα προστάτευαν κατάρες που επικαλούνταν πάθη τραγικών προσώπων που αφήφησαν την οργή του Θεού, απειλώντας με τη λέπρα του Γιεζή, την αγχόνη του Ιούδα, την ανασφάλεια του Κάιν ή το τραγικό τέλος των Δαθάν και Αβειρών που τους κατάπιε η γη (Μιχαηλάρης 2004: 225-226). Οι συνέπειες κυμαίνονταν από μικροατυχήματα, κακοτυχίες, οικονομικές απώλειες ή καταστροφές έως σοβαρά ατυχήματα και αιφνίδιους θανάτους των μελών της οικογένειας του αφορισμένου ή ξεκλήρισμα της γενιάς του (Στάρα, 2009: 334-345). Μετά την ενσωμάτωση στο ελληνικό κράτος (1913) συχνά Απαγορευτικές Δασικές Διατάξεις (ΔΑΔ) που εκδόθηκαν από τις τοπικές Δασικές Υπηρεσίες επανέλαβαν με επίσημο τρόπο εθιμικές απαγορεύσεις ή κοινοτικές αποφάσεις μεταφέροντας την εθιμική προστασία στο σύγχρονο πλαίσιο και θεσμοθετώντας επιτρεπόμενες και μη χρήσεις των δασών αυτών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση του Βρυσχωριού Ζαγοριού και του προστατευτικών του δασών, αφιερωμένων στον Άγιο Χαράλαμπο και την Αγία Παρασκευή, τα οποία προφυλάσσουν τον οικισμό από τον κίνδυνο πρόκλησης χειμαρρικών φαινομένων. Κατόπιν αιτημάτων της οικείας κοινότητας, διαδοχικές ΔΑΔ του δασαρχείου Ιωαννίνων (αρ.2/5.8.1946, αρ.65-2/5.11.1971) αποφασίζουν αρχικά την απαγόρευση κάθε ξύλευσης, γεωργικής ή δεντροκομικής καλλιέργειας και βοσκής και μετέπειτα και της κλαδονομής στη θέση *Λειβάδι*, έκτασης 300 περίπου στρεμμάτων (άνωθεν του οικισμού, όπου η κοιμητηριακή εκκλησία του Αγίου Χαράλαμπος ορίζει το δυτικό όριο της έκτασης) και *Τσέλλα*, έκτασης 200 περίπου στρεμμάτων στην παλαιότερη ΔΑΔ και 100 στη νεότερη, που αντίστοιχα ορίζεται σε ένα από τα όρια της από το ξωκλήσι της Αγίας Παρασκευής. Ο λόγος των απαγορεύσεων όπως αναφέρεται σε όλες τις σχετικές ΔΑΔ είναι η προστατευτική λειτουργία των εν λόγω εκτάσεων για τον οικισμό. Όσον αφορά στο *Λειβάδι*, στις 9.7.1986 νέα απόφαση του Δασαρχείου Ιωαννίνων εξαιρεί την υλοτόμηση της συστάδας 4β (250 τ.μ.) «γιατί είναι λειβάδι και εκ της μορφολογίας του εδάφους είναι προστατευτικό του χωριού» (Αρχαιακό υλικό Δασαρχείου Ιωαννίνων). Αντίστοιχα στο χωριό Μάξι Κόνιτσας διαδοχικές ΔΑΔ (αρ.346/2.2.1974, αρ.21/29.11.1984, αρ.38-95/25.9.1995) απαγορεύουν τη βοσκή, την υλοτομία, την κλαδονομία και την εκχέρσωση στο προστατευτικό δημόσιο δάσος «Κουρί - Λεύκα», έκτασης 114 στρεμμάτων, το οποίο προστατεύει και την πηγή του υδραγωγείου από όπου υδρεύεται η κοινότητα. Το δάσος είναι αφιερωμένο στον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου, η εκκλησία της οποίας βρίσκεται

εντός του και η οποία αποτελούσε στο παρελθόν την κεντρική εκκλησία του παλιού χωριού που μεταφέρθηκε σταδιακά χαμηλότερα. Στις 18.11.2014 η ΔΑΔ δεν ανανεώθηκε καθώς, όπως αναφέρει το σχετικό έγγραφο του Δασαρχείου Κόνιτσας προς τον εκπρόσωπο της τοπικής κοινότητας και τον Δήμο Κόνιτσας (αρ. πρωτ. 74695/2154) «η βλάστηση στην εν λόγω περιοχή της Τ.Κ. Μαζίου έχει αποκατασταθεί και ως εκ τούτου δεν κρίνεται αναγκαία η έκδοσης νέας ΔΑΔ» (Αρχειακό υλικό Δασαρχείου Κόνιτσας).

Η ΕΝΤΑΞΗ ΤΩΝ «ΙΕΡΩΝ ΔΑΣΩΝ» ΣΤΟ ΕΘΝΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΑΪΛΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ ΤΗΣ UNESCO

Η εικοσαετής μας επιτόπια έρευνα, αρχικά στο Ζαγόρι και αργότερα και στην Κόνιτσα, αποκάλυψε ιερά δάση σχεδόν σε κάθε οικισμό που ερευνήσαμε. Η πρόταση ένταξης των ιερών δασών των χωριών του Ζαγορίου και της Κόνιτσας στο Εθνικό Ευρετήριο Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς (ΑΠΚ) της UNESCO εγκρίθηκε τον Ιούλιο του 2015. Είχε προηγηθεί μια σειρά διαβουλεύσεων, κυρίως με τα δημοτικά συμβούλια των οικείων δήμων και άλλες συλλογικότητες και φορείς για να στηρίξουν την πρόταση. Τοπικοί φορείς που επιχειρούν την ανάδειξη πολιτιστικών και φυσικών χαρακτηριστικών της περιοχής (Οικομουσείο του ποταμού Αώου, Οικομουσείο Ζαγορίου, Αναπτυξιακή Εταιρεία Ζαγορίου), το πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, και συγκεκριμένα ο Τομέας Λαογραφίας του τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας και το τμήμα Βιολογικών Εφαρμογών και Τεχνολογιών που είχαν άμεση επαφή με το αντικείμενο, κυρίως λόγω της εμπλοκής τους στο πρόγραμμα ΘΑΛΗΣ «Η διατήρηση της φύσης μέσω της θρησκείας. Τα ιερά δάση της Ηπείρου» (2012-2015), ο Φορέας Διαχείρισης Εθνικών Δρυμών Βίκου-Αώου και Πίνδου, το Μεσογειακό Ινστιτούτο για τη Φύση και τον Άνθρωπο Med-INA και η πρωτοβουλία της Δήλου (Delos Initiative) λόγω της ιδιαίτερης ενασχόλησής της με το θέμα των Ιερών Φυσικών Τόπων, στήριξαν με επιστολές τους την πρόταση.

Η προοπτική της ένταξης σε ένα Εθνικό Ευρετήριο που ορίζεται από μια Διεθνή Σύμβαση (2003), κυρωμένη από την Ελληνική Πολιτεία (2006), λειτούργησε σαν ευκαιρία που ωστόσο δημιούργησε μια σειρά από αμφιβολίες. Αυτές αφορούσαν στην ίδια την ένταξη ως μορφή θεσμοθέτησης, τους φορείς υποστήριξης ως εκπροσώπους της τοπικής κοινωνίας, την επιλογή του συγκεκριμένου στοιχείου, τη μετατροπή του αφανούς και γνωστού μόνο εντός της κάθε κοινότητας σε εμφανές σε μια ευρύτερη κλίμακα και του τοπικού σε παγκόσμιου, τις πολλαπλές αναγνώσεις του «ιερού δάσους», τη χρήση

του όρου «ιερός» σε ένα χριστιανικό πλαίσιο λαϊκής λατρείας με εμφανείς ζωντανές προχριστιανικές δοξασίες, καθώς και τη χρήση του όρου «άυλο» για ένα δάσος που ως «ύλη», με την αρχική έννοια του δάσους και της ξυλείας, κληροδότησε τη μνήμη του ξύλου ως βάση του πολιτισμού σε κάθε είδους υλικό (Μπαμπινιώτης, 2005: λήμμα ύλη).

Η δυνατότητα ένταξης ενός φυσικού στοιχείου σε ένα ευρετήριο πολιτιστικής κληρονομιάς αποτέλεσε επίσης πρόκληση, κυρίως λόγω της δυνατότητας αναγνώρισης του διττού χαρακτήρα του αγαθού ως φυσικής - πολιτιστικής κληρονομιάς. Υπέρ της πρότασης ένταξης συνηγόρησαν επίσης οι λόγοι που η ίδια η Σύμβαση επικαλείται ως αναγκαίους: ο σεβασμός, η ευαισθητοποίηση, η συνεργασία, οι «απειλές υποβάθμισης, εξαφάνισης και καταστροφής της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, λόγω έλλειψης μέσων προστασίας της», η αναγνώριση των διαδικασιών παγκοσμιοποίησης και κοινωνικού μετασχηματισμού ως πλαισίου των παραπάνω και ο ρόλος κοινοτήτων, ομάδων και ατόμων στην παραγωγή, προστασία, διατήρηση και αναδημιουργία του αγαθού (Σύμβαση για την προστασία της ΑΠΚ, ν. 3521/2006, ΦΕΚ 275).

Ήδη από το 2012, με αφορμή τη συμμετοχή μας στο συμπόσιο «Ιεροί τόποι - Δυναμικά αρχέτυπα για καιρούς αλλαγών» (Sacred lands - dynamic archetypes for changing times) στα πλαίσια του 13ου Συνεδρίου της Διεθνούς Ένωσης Εθνοβιολογίας (Μοντπελιέ, Γαλλία, Μάιος 2012) είχαμε επιχειρήσει μια εκτίμηση του καθεστώτος διατήρησης των ΙΦΤ του Ζαγορίου στη λογική των ταξινομήσεων της IUCN (International Union for the protection of Nature). Η εν λόγω περιοχή αξιολογήθηκε ως «απειλούμενη με πιθανότητες δυσμενέστερου καθεστώτος διατήρησης στο εγγύς μέλλον» (Sacred Natural Sites, 2012), με κυριότερες απειλές την έλλειψη διαχείρισης, τη «λησμονιά» και την αδιαφορία της Πολιτείας, ως αποτέλεσμα της αποδυνάμωσης, πληθυσμιακής κατάρρευσης και εγκατάλειψης των ορεινών κοινοτήτων (Στάρα, 2009: 384· Stara κ.ά., 2015: 902). Αν και οι ΙΦΤ της Ηπείρου έχουν καταφέρει να αποφύγουν τις πράξεις υποβάθμισης, κακοποίησης ή καταστροφής που χαρακτηρίζουν τα πολιτισμικά τοπία της μεταπολεμικής Ελλάδας, και γενικότερα της Μεσογείου, ως αποτέλεσμα ταχύτατων κοινωνικο-οικονομικών μεταβολών (Μπεριάτος, 2010: 24-25) και οι ως τώρα τυχόν επεμβάσεις μπορούν να χαρακτηριστούν «αναστρέψιμες», η ιδιαίτερη ταυτότητα του ιερού τόπου κάνει κάποιες επεμβάσεις να αγγίζουν τα όρια της «ασέλγειας», ενισχύοντας την ανησυχία για το μέλλον των εν λόγω περιοχών. Επιπλέον, αντίθετα με ότι θα υπέθετε κανείς, η εγκατάλειψη της χρήσης των γειτονικών εκτάσεων των ιερών δασών και η επακόλουθη φυσική

ανάκαμψη και ομογενοποίηση της δασικής βλάστησης, καθιστά ευάλωτα τα σπάνια αρχαία αυτά οικοσυστήματα σε σύγχρονες πυρκαγιές. Για παράδειγμα το αιωνόβιο δάσος της Αγίας Παρασκευής Άνω Πεδινών Ζαγορίου χάθηκε τον Ιούλιο του 2000 στη φωτιά που κατέκαψε τον αδιάσπαστο νεαρό πουρναρότοπο που το είχε κατακλύσει ως αποτέλεσμα της συρρίκνωσης της εκτατικής κτηνοτροφία στα λιγιστά κοπάδια που βόσκουν πλέον μόνο στις πεδινές εκτάσεις των παρακείμενων οροπεδίων. Τα μνημειακά δέντρα στον αυλόγυρο του μοναστηριού που γλίτωσαν τη φωτιά μαρτυρούν πλέον την ιστορία του δάσους.

Οι περισσότεροι ΙΦΤ της Ηπείρου είναι σχεδόν πάντα άγνωστοι έξω από τα όρια των κοινοτήτων τους κι επίσης άγνωστοι σε πολλούς χωριανούς της νεότερης γενιάς. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Oliver Rackham (2014: 16), μαζί με τον οποίο εξερευνήσαμε πολλά από τα δάση της Ηπείρου, είναι αμφίβολο αν ποτέ κάποιος επισκέπτης, περιπατητής ή ερευνητής θα είχε την ευκαιρία να συναντήσει τα αιωνόβια δέντρα των ΙΦΤ της περιοχής, καθώς αν και είναι ελεύθερης πρόσβασης δεν εντάσσονται σε καμιά προτεινόμενη διαδρομή. Κάποιες από τις ιστορίες που καταγράψαμε μιλούσαν ήδη από τα προπολεμικά χρόνια για την «ευσέβεια της μάνας και την ανταρσία της κόρης», που αφορούσε σε μια πιο χαλαρή αντιμετώπιση των απαγορεύσεων από τη νεότερη γενιά (Στάρα, 2009: 353-354). Ακόμα, μικρές ιστορίες διαμάχης με τα οικεία δασαρχεία, την τοπική αυτοδιοίκηση ή την εκκλησιαστική επιτροπή που συχνά πολεμούσε «δεισιδαιμονίες και σκουριασμένα μυαλά» αντιμετωπίζοντας το δάσος ως ξυλεία ή τροχοπέδη στην ανάπτυξη και τα αιωνόβια δέντρα ως γέρικα κι επικίνδυνα (Στάρα, 2009: 210), ενδυνάμωσαν ακόμη περισσότερο την απόφαση μιας ανάγκης αναγνώρισης. Η ελληνική νομοθεσία έως τα μέσα του 2021 είχε αναγνωρίσει 69 «Διατηρητέα Μνημεία της Φύσης» που αφορούν σε δάση ή άλλες εκτάσεις με σπουδαίο οικολογικό, παλαιοντολογικό, γεωμορφολογικό ή άλλο χαρακτήρα, στα οποία εμπεριέχονται και μεμονωμένα δένδρα ή συστάδες δένδρων με ιδιαίτερη βοτανική, οικολογική, αισθητική, ιστορική ή πολιτισμική αξία. Ο νόμος για τη βιοποικιλότητα (ν. 3937/2011, ΦΕΚ 60Α) απλοποίησε σημαντικά τη διαδικασία κήρυξης νέων προστατευόμενων τοπίων ή φυσικών σχηματισμών με αποτέλεσμα την ενεργοποίηση νέων κηρύξεων μετά το 2016 [π.χ. αιωνόβιος πλάτανος στα Σεβαστιανά Πέλλας (2016), αιωνόβιος πλάτανος στη Λευκοπηγή Κοζάνης (2017), αιωνόβια βελανιδιά στη Δεσκάτη Γρεβενών (2017) κ.λπ.]. Ταυτόχρονα στα «Αισθητικά Δάση» (ν. 996/71) και στους «Προστατευόμενους Φυσικούς Σχηματισμούς και Τοπία» (ν. 1650/86), ακόμη και στους σκοπούς ίδρυσης των εθνικών δρυμών και πάρκων εμπεριέχονται

άυλες πολιτισμικές αξίες, όπως η αισθητική αξία και η αξία για την αναμνηστική που ωστόσο δεν είναι ικανές να υπερβούν συχνά φαινόμενα «κακοποίησης» του τοπίου ή «κοπής» αιωνόβιων δέντρων εξασφαλίζοντας την ουσιαστική τους προστασία. Όλα τα παραπάνω έκαμψαν τελικά και τις τελευταίες μας αντιστάσεις σχετικά με την πρόταση ένταξης.

ΟΡΙΟΘΕΤΗΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ: ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΓΙΑ ΜΙΑ ΘΕΣΜΟΘΕΤΗΣΗ ΣΤΟ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Εκτός από τις δικές μας αμφιβολίες, υπήρχαν και οι ανησυχίες των κατοίκων, των δημοτικών συμβούλων και της Εκκλησίας, με κυριότερη το εάν και κατά πόσο η ένταξη στο εθνικό ευρετήριο της ΑΠΚ θα επηρεάσει την υφιστάμενη διαχείριση με την επιβολή απαγορεύσεων χωρίς τη συναίνεση των τοπικών φορέων και των κατοίκων. Η ιστορία της δημιουργίας του Εθνικού Δρυμού Βίκου - Αώου (1973) και του Εθνικού Πάρκου Βόρειας Πίνδου (2005) με πολλές αντιδράσεις από κατοίκους και τοπικές αρχές, η ασάφεια σχετικά με το ρόλο του Δικτύου ΦΥΣΗ (NATURA) 2000, η καχυποψία σχετικά με το ρόλο των περιβαλλοντικών Μη Κυβερνητικών Οργανώσεων στην προστασία της φύσης, καθώς και οι φήμες για το ρόλο των «οικολόγων» σε απελευθερώσεις φιδιών, λύκων και άλλων «θηρίων», έχουν δημιουργήσει ένα κακό προηγούμενο που σχετίζεται γενικότερα με τη φοβική αντιμετώπιση των προστατευόμενων περιοχών στη χώρα μας. Αντίστοιχα, η παγκόσμια βιβλιογραφία δίνει πλήθος παραδειγμάτων αντιπαραθέσεων κρατικών αρχών διαχείρισης προστατευόμενων περιοχών με τους παραδοσιακούς χρήστες τους, αλλά και ιερών περιοχών που θεσμοθετήθηκαν για νέες σύγχρονες αξίες, όπως η διατήρηση της βιοποικιλότητας, του τοπίου, της «φυσικότητας» ή της «ωραιότητας» που μια ελίτ επιστημόνων ή αστών επιθύμησε να διατηρήσει, απαγορεύοντας στη συνέχεια την πρόσβαση στους αρχικούς χρήστες (Descola, 2008: 1· Dudley κ.ά., 2005: 5· Oniedo και Jeanrenaud, 2006: 77). Κλασικό παράδειγμα αποτελεί το εθνικό πάρκο Yellowstone στις ΗΠΑ (1872), ένα από τα πρώτα εθνικά πάρκα του κόσμου, το οποίο αποτελούσε ιερό τόπο για τους αυτόχθονες κατοίκους του που εκδιώχθηκαν προς όφελος της κατασκευής της εικόνας μιας «παρθένας άγριας φύσης» (Μποτετσάγιας, 2010: 168). Επιπλέον επίσημες πρακτικές διατήρησης της βιοποικιλότητας, μπορεί να θέσουν σε κίνδυνο ιερούς τόπους εντός προστατευόμενων περιοχών, αν οι πνευματικές τοπικές αξίες και παραδοσιακές χρήσεις δεν λαμβάνονται υπόψη ή αγνοούνται, διακυβεύοντας τα δικαιώματα των τοπικών κοινωνιών (Dudley κ.ά., 2005: 8· Wild και McLeod, 2008: 5).



Το εκκλησάκι του Αγίου Νικολάου στη Βίτσα Ζαγορίου υποδέχεται κάθε 20 Μάη τους χωριανούς κάτω από τα αιωνόβια δέντρα του. Σύμφωνα με τις τοπικές αφηγήσεις η εκκλησία αποτελείωσε στο παρελθόν κεντρική εκκλησία ενός παλιού εγκαταλειμμένου συνοικισμού, οι κάτοικοι του οποίου προσχώρησαν στη σημερινή Βίτσα.

(© φωτ. Καλλιόπη Στάρα)

Τα ιερά δάση του Ζαγορίου και της Κόνιτσας αποτελούν ουσιαστικά συστήματα διατήρησης με μεγάλη ποικιλία διαχειριστικών μορφών, οι οποίες κυμαίνονται από την απόλυτη προστασία, όπου όλες οι καρπώσεις απαγορεύονται, έως συστήματα που επέτρεπαν την ελεγχόμενη βόσκηψη, την απολαβή ξερών κατακείμενων κλαδιών, τις αραιώσεις για την εξυπηρέτηση των πιο αδύναμων μελών της Κοινότητας ή ακόμη και την απολαβή ξυλείας (και άρα την κοπή μέρους ή ολόκληρου του δάσους), για την εξυπηρέτηση των αναγκών του συνόλου, όπως η ανέγερση σχολείων ή εκκλησιών (Στάρα, 2017: 488-489). Συνεπώς μια θεσμοθέτηση που να μην επιβάλλει αλλαγές διαχειριστικού τύπου και ούτε να υπερέχει της κείμενης εθνικής και ευρωπαϊκής νομοθεσίας, όπως αυτή της ένταξης στο ευρετήριο της ΑΠΚ, κρίθηκε κατάλληλη και ενδιαφέρουσα, καθώς άφηνε μεγάλα περιθώρια αυτοδιάθεσης και αυτοδιαχείρισης, λειτουργώντας ουσιαστικά ως πράξη αναγνώρισης. Άλλωστε, αυτό που οι κάτοικοι αποκαλούν «εκκλησιαστικό» εννοώντας ότι την προστασία και τη διαχείρισή του ορίζει εθμικά η Εκκλησία, αποτελεί θεσμικά τις περισσότερες φορές έκταση κοινοτική και κατ' επέκταση δημοτική ή ανήκει στο ελληνικό δημόσιο και έγκειται στις διατάξεις του δασικού δικαίου και στις αρμοδιότητες των δασικών υπηρεσιών.

Επιπλέον, ο μη υποχρεωτικός γεωγραφικός εντοπισμός και σαφής χωρικός προσδιορισμός των ορίων του κάθε δάσους, έκριναν το ευρετήριο της ΑΠΚ ως καταλληλότερο από άλλες μορφές προστατευόμενων περιοχών. Αν και η έρευνα αποκάλυψε ιερά δάση κι ακόμη περισσότερα δασύλλια με αιωνόβια δέντρα σχεδόν σε όλους τους οικισμούς που μελετήθηκαν, το ίδιο το δελτίο δεν απαιτούσε παρά την καταχώρηση παραδειγμάτων χωρίς την υποχρεωτική συνοδεία χαρτών και ορίων. Η ρευστότητα των ορίων μεταξύ ιερού και κοσμικού χώρου αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικά τέτοιων κοινωνικο-οικολογικών συστημάτων, τα οποία προσβλέπουν εκτός της διαφύλαξης των φυσικών πόρων στη διαφύλαξη επίσης της ομαλότητας, της τάξης κι ευμάρειας της κοινότητας και στην αποφυγή δυνητικών κοινωνικών δυσλειτουργιών. Σε τέτοια συστήματα, ευμετάβλητα όρια συνδιαμορφώνονται από το φυσικό περιβάλλον και την κοινότητα και εμπεριέχουν κατηγορίες που απαιτούν σε συλλογικό επίπεδο τη συνεχή διαπραγμάτευση κατηγοριών όπως το επιτρεπτό και το απαγορευμένο, το ασφαλές και το επικίνδυνο, η τιμωρία και η μεγαλοσύνη κ.λπ., συντηρώντας κοινωνικούς κανόνες κι επιβεβλημένες σχέσεις, διαφεντεύοντας αντιδικίες και δικαιολογώντας ακόμη και την ίδια την άρση των ορίων για την εξυπηρέτηση του συνόλου. Τέτοια όρια δεν μπορούν πάντα να αποτυπωθούν γραμμικά, καθώς εμπεριέχουν επίσης, πέρα από τα φυσικά, γνωστικά και συναισθηματικά στοιχεία (Douglas, 2006: 34-35, 54, 60· Tiley,

1994: 10). Σχετικά δημοσιεύματά μας για το ευρύτερο κοινό δημοσιοποιούν αντιπροσωπευτικά δάση και αιωνόβια δέντρα χωρίς ενδείξεις ορίων (π.χ. Στάρα και Βώκου, 2015: 138-152). Ωστόσο οι επιστημονικές δημοσιεύσεις απαιτήσαν τον προσδιορισμό ορίων για λόγους μεθοδολογίας. Για τις περιπτώσεις αυτές χρησιμοποιήθηκαν αεροφωτογραφίες του έτους 1945, όπου η αντίθεση της μορφής της βλάστησης μεταξύ ιερών και παρακείμενων διαχειριζόμενων περιοχών ήταν εμφανής (Tsiakiris κ.ά., 2013: 5· Avtzis κ.ά., 2018: 101). Επιπλέον έχουμε συναίσθηση ότι πιθανότατα η χάραξη ορίων θα απαιτηθεί στο άμεσο μέλλον, καθώς η κλίμακα διαχείρισης αλλάζει και νέες προκλήσεις από σύγχρονα έργα και δραστηριότητες έρχονται να υπονομεύσουν το μέλλον των ιερών δασών. Ήδη τον Μάιο του 2018 χρειάστηκε να στείλουμε «όρια» ιερών δασών του Ανατολικού Ζαγορίου (Γρεβενίτι - Τρίστενο - Πέτρα - Παλαιοχώρι Μπλιωτάδων), ώστε να ληφθούν υπόψη στη χάραξη του αγωγού φυσικού αερίου «Ποσειδών», για αποφυγή επεμβάσεων που θα είχαν ως αποτέλεσμα την υποβάθμισή τους.

ΤΟ «ΙΕΡΟ ΔΑΣΟΣ», ΕΝΑ ΟΝΟΜΑ ΓΙΑ ΤΟ ΔΑΣΟΣ ΩΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ

Δάση ή δασοτεμάχια που σχετίζονται με την Εκκλησία ονομάζονται τοπικά *εκκλησιαστικά* ή *κλησιαστικ(ι)κά*, *βακούφ(ι)κα* ή *βακούφια* και *κουρι* ή κατά συγκοπή *κρι*. Κατά την επιτόπια έρευνα καταγράψαμε επιπλέον δάση *αφορισμένα* ή *εφταπάπαδα* και προστατευτικά *λιβάδια* που σχετίζονται με τη διαχείριση πηγών (Στάρα και Τσιακίρης, 2010: 59). Κάποιες φορές ιδιαίτερα ονόματα εμπεριέχουν πληροφορίες για το είδος, τη μορφή και την ηλικία της βλάστησης (π.χ. *Μεγάλα Πουρνάρια*), τη φυσιογνωμία του τόπου (π.χ. *Πλάι*: απότομη πλαγιά, *Τράφος*: χαράδρα, λάκκος) ή την ταυτότητα του υπερφυσικού προστάτη τους (π.χ. *Κουρι* στην Παναγιά, Αγία Παρασκευή, Άι Νικόλας στα Λιβαδάκια) (Stara κ.ά., 2016: 290, 295-297). Όταν η έρευνα έφερε την ανάγκη της υιοθέτησης ενός όρου που να περιγράφει όλα τα παραπάνω επιλέξαμε τον όρο *ιερά δάση*. Οι όροι *εκκλησιαστικό* ή *βακούφι*, έστω κι αν ο όρος *vakouf* σχετίζεται με το κοινωφελές ίδρυμα και περιγράφει τη λειτουργία των περιοχών αυτών, παραπέμπει σε θέματα κτήσης της Εκκλησίας και συνεπώς η χρησιμοποίησή του είναι προβληματική. Επίσης οι όροι *κουρι* ή *λιβάδι* δεν μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν παρά τοπικά και διερευνητικά για να εκμαιεύουν πληροφορίες. Έτσι υιοθετήθηκε ο όρος *ιερό δάσος* σε ένα διεθνές πλαίσιο όπου θεσμοθετείται και ο γενικότερος όρος *Ιεροί Φυσικοί Τόποι* (Sacred Natural Sites). Η ετυμολογία της λέξης *ιερό* από το λατινικό *sacer* και

το εβραϊκό *sacire* (χωρίζω) περιγράφει την απόσταση από μια κανονικότητα και χρησιμοποιείται επίσης στην ελληνική Λαογραφία για να χαρακτηρίσει δέντρα που «στοιχειώνει» η σχέση τους με το υπερφυσικό (Ημελλος, 1999: 69· Πολυμέρου-Καμπλάκη, 2003· Στάρα, 2018: 325). Ωστόσο ένα θέμα που προκύπτει είναι ότι το ιερό είναι εννοιολογικά φορτισμένο και σχετίζεται με τα ιερά άλση της Αρχαιότητας και την έννοια του «ανέγγιχτου» από την ανθρώπινη παρουσία και χρήση τόπου. Στην περίπτωση των ιερών δασών που μελετήσαμε, η ιδέα του ανέγγιχτου αφορά σε πράξεις ιδιωτικής χρήσης και κατανάλωσης του ιερού κοινού αγαθού, ενώ συνεχείς τριβές ως προς τη χρήση του δάσους από εν δυνάμει παραβάτες από τη μια και μια εξουσία που προσπαθούσε να επιβάλλει την τάξη από την άλλη, συνδιαμόρφωσαν μια κοινωνικά αποδεχτή συναινετική μορφή διαχείρισης (Marini-Govigli κ.ά., 2021).

Επιπλέον και η χρήση του όρου δάσος επιδέχεται προβληματισμό. Στη συγκεκριμένη περίπτωση επιλέχθηκε για να διαχωρίσει μεγαλύτερες δασικές εκτάσεις από μικρότερες μονάδες: ομάδες, λόχμες, δασύλλια και μεμονωμένα δέντρα (Στάρα, 2009: 214-215). Ωστόσο για τους κατοίκους της ελληνικής υπαίθρου το δάσος δε νοείται με τον ίδιο τρόπο που νοείται από κατοίκους αστικών κέντρων. Ο όρος εισάγεται στο λεξιλόγιο των τοπικών κοινωνιών μέσω της διοίκησης και κυρίως των δασικών υπηρεσιών που μετά την Απελευθέρωση αναλαμβάνουν τη διαχείριση των δασών και δασικών εκτάσεων εν γένει (Νιτσιάκος, 2015: 39-48). Έτσι η λέξη δάσος συνειρμικά συχνά ανάγει στην αναδάσωση, το πευκόδασος, το αισθητικό δάσος ή το δάσος που διαχειρίζεται από το δασαρχείο. Ως τέτοιο διαχωρίζεται από το «μπαλατάκι» και τον «λόγγο» που διαχειρίζονταν παραδοσιακά για την απολαβή καυσόξυλων ή από το «κλαδερό» που χρησιμοποιούνταν για την απολαβή φυλλώματος για ζωοτροφή (Γρίσπος, 1973:129-144).

ΑΠΟ ΤΟ «ΑΝΕΓΓΙΧΤΟ» ΙΕΡΟ ΔΑΣΟΣ ΣΤΟ ΔΑΣΟΣ ΠΟΥ ΕΞΥΠΗΡΕΤΕΙ ΤΗΝ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ

Στο σύγχρονο πλαίσιο και στο δελτίο της ΑΠΚ το ιερό δάσος εντάσσεται ως τοπικό σύστημα διαχείρισης των κοινών προς όφελος του συνόλου. Από τον κατάλογο των λόγων της προστασίας δεν λείπουν λειτουργίες που σχετίζονται με αισθητικές αξίες, καθώς και η λατρευτική του χρήση ως πανηγυρότοπου (Γρίσπος, 1952: 297 - 298· Στάρα 2009: 308-315· Stara κ.ά., 2016: 293-294) (Εικόνες 1 και 2). Ωστόσο ως κύριοι λόγοι διατήρησης προβάλλουν η προστασία από φυσικές καταστροφές, η διαφύλαξη

σημαντικών φυσικών πόρων που η κοινότητα όφειλε να προστατέψει ώστε να εξασφαλίζεται η χρήση τους από όλα τα μέλη της, όπως πολύτιμες πηγές νερού, αποθέματα ξυλείας ή κλαδονομής για την ώρα της ανάγκης, καθώς και η εξυπηρέτηση λειτουργικών αναγκών των εκκλησιών ή κοινωνικών ιδρυμάτων που η κοινότητα διαχειριζόταν και συντηρούσε. Μια τέτοια προσέγγιση δικαιολογεί την κατ' εξαίρεση άρση της προστασίας του δάσους, μέσω εκκλησιαστικών ή κοινοτικών αποφάσεων, για να εξυπηρετηθούν έκτακτες ανάγκες του συνόλου όταν αυτό κριθεί απαραίτητο (Στάρα, 2009: 300). Ωστόσο η ερμηνεία του ιερού δάσους ως διαχειριστικού συστήματος δεν είναι αυτονόητη. Αντίθετα, αναμένουμε πολλαπλές αναγνώσεις και ιδιαίτερα την επανάληψη του στερεότυπου του ιερού άλσους της Αρχαιότητας, αλλά και των «παρθένων» δασών των κειμένων δυτικοευρωπαϊών περιηγητών του 18ου αιώνα που, θεωρώντας ότι οι Αρχαίοι Έλληνες, οι ήρωες και οι θεοί τους έζησαν σε τοπία σαν αυτά της βόρειας Ευρώπης, με τα οποία οι ίδιοι ήταν εξοικειωμένοι, οραματίζονταν έναν «χαμένο παράδεισο» που ξέφυγε από την καταστροφική λαίλαπα του ανθρώπινου πολιτισμού. Έτσι όταν αντίκρισαν τα στρεβλόμορφα πουρνάρια και τα χαμόδεντρα της ελληνικής υπαίθρου χαρακτήρισαν το τοπίο της Ελλάδας «κατεστραμμένο», αποτέλεσμα μιας ληστρικής εκμετάλλευσης με ορατά σημάδια στον χώρο την προοδευτική αποδάσωση, τη διάβρωση του εδάφους, την άγονη γη και την επιδείνωση του κλίματος. Παλαιοβοτανικά και παλυνολογικά ευρήματα υποστηρίζουν βέβαια ότι τα τελευταία 5.000 χρόνια το μεσογειακό τοπίο υπήρξε κατά κανόνα σταθερό με διακυμάνσεις της έκτασης των δασών που ακολουθούσαν δημογραφικές και οικονομικές επεκτάσεις και συρρικνώσεις (Blondel, 1999: 201-206· Rackham και Moody, 1996: 6-8· Σειρινίδου, 2014: 70-74). Ιδιαίτερα στην Ήπειρο, η συμβολή του ανθρώπου στην διαμόρφωση του τοπίου ξεκινά από την 6η π.Χ. χιλιετηρίδα και χαρακτηρίζεται μεν από υποβάθμιση των μικτών δρυοδασών στα χαμηλά και μέσα υψόμετρα και την μετατόπιση των δασοορίων χαμηλότερα στα υψηλότερα υψόμετρα, αλλά σε καμία περίπτωση από καθολική απογύμνωση του τοπίου και προβλήματα διάβρωσης (Gerassimidis κ.ά., 2009: 36· Green κ.ά., 1998).

Τα ιερά δάση της Ηπείρου τα οποία μελετήσαμε, δεν αποτελούν μέρη «άγρια» και «παρθένα», παρά σπάνια παραδείγματα περιοχών με ελάχιστες παρεμβάσεις και όχληση για μια μακρά περίοδο. Ποικίλουν σε δομή βλάστησης και σύνθεση ειδών από πυκνά δάση ως ανοικτά δασολίβαδα και από αμιγή πευκοδάση ως αμιγή δρυοδάση ή δάση οξυάς, έτσι ώστε κάθε γενίκευση να είναι δύσκολη. Η προστασία τους μέσω της ιερότητας, ή ακόμη και η εγκαθίδρυσή τους, εκεί όπου κυριαρχούσαν παλαιότερα άλλες

μορφές βλάστησης, αποτελεί μέρος της ιστορίας τους. Ιδιαίτερα τα δέντρα τους, τα οποία αποτελούν τα γηραιότερα δέντρα της ευρύτερης περιοχής, αποκαλύπτουν, ως ζωντανές ιστορικές μορφές, ψήγματα της ιστορίας τους και συχνά μας βοηθούν να ανακατασκευάσουμε την περιβαλλοντική ιστορία του τόπου (Rackham, 2014: 15-16· Marini Govigli κ.ά., 2020: 61-64).

ΑΡΧΑΙΑ ΔΑΣΗ ΣΕ ΕΝΑ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Στη σύγχρονη πραγματικότητα πολλά ιερά δάση δεν επιτελούν πλέον κάποιες από τις λειτουργίες του παρελθόντος. Η προστατευτική λειτουργία που προφυλάσσει τους οικισμούς από πτώσεις βράχων και άλλα παρόμοια φαινόμενα παραμένει και συνεχίζει να τα καθιστά σημαντικά για αρκετές κοινότητες (Τσιακίρης κ.ά., 2017: 1084-1086), ιδιαίτερα στο πλαίσιο των σύγχρονων κλιματικών αλλαγών. Μη χρηστικές αξίες, όπως αισθητικές, συμβολικές, λατρευτικές και αναψυχής τείνουν να είναι περισσότερο σταθερές, προσαρμοσμένες στο νέο τους πλαίσιο. Ευμετάβλητες παρελθούσες χρηστικές αξίες όπως η χρήση των δασών ως αποθεματικών ή η διαφύλαξη του υπόγειου υδροφορέα έχουν μετατραπεί σε ιστορικές. Τέλος, νέες υπηρεσίες που συχνά δεν σχετίζονται με την ίδια την κοινότητα, όπως π.χ. η μελέτη του κλίματος, η αξία αιωνόβιων δασών και δέντρων ως καταφυγίων μιας ιδιαίτερα σπάνιας και απειλούμενης βιοποικιλότητας και η διατήρηση της φύσης εν γένει, έρχονται να προστεθούν στον κατάλογο (Stara κ.ά., 2015α: 160-162). Όσον αφορά στη διατήρηση της φύσης, η ιερότητα και η πνευματικότητα έχουν μια δική τους μακρά ιστορία και μάλιστα ενέπνευσαν τους πρώιμους πρωταγωνιστές των κινημάτων προστασίας του περιβάλλοντος. Άλλωστε το περιβαλλοντικό κίνημα αποτελεί παιδί του ρομαντισμού, ενώ η Φύση πάντα είχε και μια μυστηριακή και βαθιά θρησκευτική διάσταση που από τα τέλη του 19ου αιώνα εμποτίζεται με την ιδέα του «εξημερωμένου θεσπέσιου», γίνεται «ναός» για να δοξαστεί το μεγαλείο του Δημιουργού και λειτουργεί ως πηγή έμπνευσης, ανώτερων ηθικών αισθημάτων και ολοκλήρωσης (Cronon, 1995: 10· Μποτετζάγιας, 2010: 176-177· Oviedo και Jeanrenaud, 2006: 77). Στη συνέχεια βέβαια η ιδέα της διατήρησης ταυτίστηκε με τις φυσικές επιστήμες και κυρίως τη βιολογία και δεν είναι παρά πολύ πρόσφατα που πνευματικές και πολιτισμικές αξίες ενσωματώνονται σε παγκόσμιες προσπάθειες διατήρησης της βιο-πολιτισμικής πλέον ποικιλίας του πλανήτη (Oviedo, 2012: 28-31).

Η φιλοσοφία των εντάξεων της UNESCO και οι Ιεροί Φυσικοί Τόποι όπως νομοταδοτούνται σήμερα, εμπεριέχουν την ιδέα της διατήρησης, ακόμη

κι αν πρόκειται για περιοχές μη φυσικές, όπως φυτεμένους οπωρώνες ή κοιμητριακούς χώρους. Θεωρείται ότι τέτοιες περιοχές, εάν και σχεδιάστηκαν για άλλους λόγους, διαδραματίζουν πλέον σπουδαίο ρόλο στη διατήρηση της βιοποικιλότητας, με αποτέλεσμα σημαντικά ιδρύματα, ερευνητές και πρωτοβουλίες που σχετίζονται με τη διατήρηση της φύσης να έχουν στρέψει τη ματιά τους σε αυτές (Avtzis κ.ά., 2018: 101· Dudley κ.ά., 2009: 571).

ΑΠΟ ΤΟ ΑΟΡΑΤΟ ΣΤΟ ΟΡΑΤΟ, ΑΠΟ ΤΟ ΑΣΗΜΟ ΣΤΟ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟ ΚΑΙ ΑΠΟ ΤΟ ΤΟΠΙΚΟ ΣΤΟ ΔΙΕΘΝΕΣ

Η διαβούλευση και η διαδικασία ένταξης των ιερών δασών του Ζαγορίου και της Κόνιτσας στο αρχείο της ΑΠΚ αποτέλεσε ευκαιρία διάχυσης των αποτελεσμάτων της έρευνάς μας εκτός των ορίων της επιστημονικής κοινότητας, λόγω συνεργασίας με την τοπική κοινωνία και πράξη ανταπόδοσης στις κοινότητες που διατήρησαν το αγαθό και μοιράστηκαν μαζί μας τη γνώση τους για τον τόπο και την ιστορία τους. Η μακροχρόνια έρευνα και παραμονή μας στην περιοχή και παράλληλες δράσεις μας, όπως μαθήματα σε φοιτητές του πανεπιστημίου Ιωαννίνων, θερινά σχολεία, αρθρογραφία σε τοπικά έντυπα, συμμετοχή σε σχετικές εκδηλώσεις κ.λπ., βοήθησαν ώστε η κοινωνία να μας εμπιστευθεί. Ωστόσο ένα ερώτημα που απασχολεί πιθανά κάθε ερευνητή είναι κατά πόσο μπορεί να εμψυχήσει τη δική του οπτική μετά από την ανάδειξη ή επαν-ανακάλυψη ενός πολιτισμικού αγαθού, καθώς αυτό δύναται κατά τη διαδικασία της μετάβασης από στοιχείο της καθημερινότητας σε κληρονομιά να «εξωραϊστεί», να εμπορευματοποιηθεί ή και να απειληθεί από μια πιθανή «δημοσιότητα».

Το ιερό δάσος, όπως και το ιερό δέντρο, προσφέρονται για αμφισβησίες και ως κληρονομιά πλέον θα αποκτήσουν μια δική τους ταυτότητα. Οι απαγορεύσεις και οι υπερφυσικές τιμωρίες που συνδέονται με την κατά παράβαση χρήση του ιερού αποτελούν μια κοινή ισχυρή γλώσσα αποτροπής που ωστόσο μεταβάλλει στη συγχρονία το συναίσθημα του φόβου σε σεβασμό (Verschuuren κ.ά., 2010: 1). Σε αυτό το πλαίσιο η ιδέα του ιερού κοινωνεί το δάσος ως ανέπαφο, αμόλυτο κι ανέγγιχτο από την ανθρώπινη απληστία κι αναλλοίωτο από την πάροδο του χρόνου. Τα ιερά δάση πιθανά να φαντάζουν επίσης ως απομονωμένοι μυστικοί παράδεισοι χαμένοι στα βουνά που η πληθυσμιακή αποδυνάμωση (οι δήμοι Ζαγορίου και Κόνιτσας αποτελούν δύο από τους πιο αραιοκατοικημένους δήμους της χώρας, ΕΛΣΤΑΤ 2011) και η επανακυριαρχία της βλάστησης διαποτίζει με μια νοσταλγία που τα καθιστά

ελκυστικά. Το μέλλον του τόπου επιδέχεται τόσο ακραία σενάρια όσο π.χ. η απόδοση αποκλειστικά στην άγρια ζωή, με αποκοπή από τις παραγωγικές δραστηριότητες και μετατροπή του τόπου κατοίκησης σε τόπο αναζήτησης αυθεντικών εμπειριών και αναφυχής ως αντίδοτο στη βιομηχανοποίηση και τον αστικό τρόπο ζωής (Cronon, 1996: 20 -21) ή αντίθετα σχέδια μετατροπής σε ζώνες παραγωγής ενέργειας.

Καθώς η κλίμακα αλλάζει από το τοπικό στο παγκόσμιο, το ιερό δάσος του κάθε χωριού εντάσσεται σε «δίκτυο δασών» των χωριών του Ζαγορίου και της Κόνιτσας που δυνητικά θα ενσωματώσουν κι άλλους ΙΦΤ ανά τη χώρα, είτε θα ενταχθούν σε ευρωπαϊκά ή παγκόσμια δίκτυα ως μια ευκαιρία για να αντιμετωπίσουν πιο αποτελεσματικά μελλοντικές προκλήσεις. Σήμερα το ιερό δάσος ως πετυχημένο διαχειριστικό σύστημα μπορεί να κοινωνήσει ιδέες όπως η αειφορική και δίκαιη διαχείριση των φυσικών πόρων. Επιπλέον μας δίνει τη δυνατότητα να χρησιμοποιήσουμε εργαλεία και μορφές διακυβέρνησης που αναγνωρίζουν το ρόλο των τοπικών κοινοτήτων στη διαχείριση του τόπου, ενσωματώνουν πολιτισμικές αξίες στη διατήρηση της φύσης, αναγνωρίζουν το τοπίο ως κοινό τόπο δράσης τόσο της φύσης όσο και του πολιτισμού και παραδέχονται ότι τοπικά προσαρμοσμένες διαχειριστικές πρακτικές μπορούν να αποδειχθούν εξίσου αποτελεσματικές με την επίσημη νομική αναγνώριση (Wild και McLeod, 2008: 12-15· Mallarash, 2008: 13). Ακόμα, η ιδέα του ιερού δάσους, ως συστήματος διατήρησης οικείου στην κοινότητα μας δίνει τη δυνατότητα να γεφυρώσουμε χάσματα μεταξύ της προστασίας της φύσης, όπως συχνά έρχεται να επιβληθεί από μια μακρινή Πολιτεία, επιστήμονες και υπερτοπικούς θεσμούς και των τοπικών κοινωνιών και μπορεί να βοηθήσει στην κατανόηση όρων όπως «αειφορία», «βιοποικιλότητα», «προστασία», δίνοντας ένα ουσιαστικότερο περιεχόμενο στις προσπάθειες διατήρησης της φυσικής μας κληρονομιάς (Halley, 2015: 9-10). Αν και η διατήρηση της φύσης συχνά νομιμοποιείται για τις οικοσυστημικές υπηρεσίες και τα οφέλη της προς τον άνθρωπο, καθώς η αυταξία της πολύ συχνά δεν πείθει ολόκληρο το κοινωνικό σύνολο, υπάρχει συχνά μια ανάγκη πνευματικότητας στις προσπάθειες διατήρησης. Σε σύγχρονες καταναλωτικές κοινωνίες η φύση συχνά περιγράφεται ως ο τόπος όπου η πνευματικότητα βιώνεται από ανθρώπους χωρίς θρησκευτικούς δεσμούς, η παγκόσμια θρησκεία εισέρχεται σε μια «οικολογική φάση» στην οποία το περιβαλλοντικό ενδιαφέρον αποκτά μια κεντρική θέση, ενώ η πνευματική αξία του δάσους μοιάζει να επανακάμπτει (Roux κ.ά., υπό προετοιμασία). Σε αυτό το πλαίσιο το δάσος ως ύλη διεκδικεί και μια άυλη ταυτότητα που συνδέεται άμεσα με τον ανθρώπινο πολιτισμό.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η πρόταση για την ένταξη των ιερών δασών του Ζαγορίου και της Κόνιτσας στο εθνικό ευρετήριο της ΑΠΚ πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του προγράμματος «Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων - Πρόγραμμα ΘΑΛΗΣ: Η διατήρηση μέσω της θρησκείας. Τα ιερά δάση της Ηπείρου» (2012-2015). Ευχαριστώ τον επιστημονικώς υπεύθυνο του έργου John M. Halley (Π.Ι., τμήμα ΒΕΤ), τον Βασίλη Νιτσιάκο (Π.Ι., Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας) και τον Ρήγα Τσιακίρη (Δασαρχείο Ιωαννίνων) για την στήριξή τους στην πολύχρονη έρευνα για τα ιερά δάση της χώρας και τον π. Γρηγόρη Μανόπουλο που συνέβαλλε στην αρχαιακή έρευνα. Ευχαριστώ επίσης τις δασικές υπηρεσίες του νομού Ιωαννίνων για την άδεια πρόσβασης στο αρχαιακό τους υλικό. Τέλος ιδιαίτερα ευχαριστούμε τον Γιάννη Δρίνη για την πρωτοβουλία της διοργάνωσης της συνάντησης στη Θεσσαλονίκη, όπου πρωτοσυζητήσαμε τα κείμενά μας και τον Παρασκευά Ποτηρόπουλο για τα σχόλιά του επί του κειμένου.

Ελληνόγλωσσα

- Douglas, M. (2006), *Καθαρότητα και κίνδυνος. Μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και του ταμπού*. Αθήνα: Πολύτροπον.
- Halley, J.M. (2015), «Η σημασία των ιερών φυσικών τόπων για τη διατήρηση της βιοβιολογικής και πολιτισμικής κληρονομιάς», στο Κ. Στάρα και Δ. Βώκου (επιμ.), *Τα μεγαλειώδη δέντρα του Ζαγορίου και της Κόνιτσας*, Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, σσ. 7-8.
- Γρίσπος, Π. (1952), «Το κουρί στην Ήπειρο», *Ηπειρωτική Εστία*, 1, σσ. 296-299.
- Γρίσπος, Π. (1973), *Δασική Ιστορία της Νεώτερης Ελλάδος. Από του ΙΕ΄ αιώνας μέχρι του 1971 συγγραφείσα επί τη 150ετηρίδι της Εθνικής Παλιγγενεσίας*, Αθήνα: Αυτοτελείς Εκδόσεις της Υπηρεσίας Δασικών Εφαρμογών και Εκπαιδεύσεως, Αρ. 25.
- Ήμελλος, Στ. Δ. (1999), «Δέντρα Ιερά – Στοιχειωμένα στις θιαϊκές παραδόσεις. Η σχέση των παραδόσεων με βυζαντινές διηγήσεις και με αρχαίους μύθους», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών*, 28 (1987-1998), σσ. 69-108.
- Κυπαρίσσης, Ά., Σταγάκης, Σ., Μάρκος, Ν., Βανικιώτης, Θ. (2015), *Μελέτη των κλιματικών και πολιτισμικών επιδράσεων με δεντροχρονολόγηση επιλεγμένων δέντρων*, Αδημοσίευτη τεχνική αναφορά, Πρόγραμμα ΘΑΛΗΣ- SAGE, Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Κυριακίδου - Νέστορος, Α. (1989), *Λαογραφικά μελετήματα*, Τόμος Α΄, Αθήνα: Εταιρεία Ελληνικού Λογοτεχνικού και Ιστορικού Αρχείου.
- Λαγόπουλος, Α.Φ. (2003), *Ο ουρανός πάνω στη γη. Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και προέλευση τους*, Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας.
- Μιχαηλάρης, Π.Δ. (2004), *Αφορισμός. Η προσαρμογή μιας ποιητής στις αναγκαιότητες της Τουρκοκρατίας*, Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών.
- Μπαμπινιώτης, Γ. (2002), *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, 2η Έκδοση, Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε.
- Μπεριάτος, Η. (2010), «Το τοπίο και η πολιτική του τοπίου στην Ελλάδα», στο Θ. Παπαγιάννης και Α. Σορώτου (επιμ.), *Σε αναζήτηση του ελληνικού τοπίου*, Αθήνα: Μεσογειακό Ινστιτούτο για τη Φύση και τον Άνθρωπο (Med-INA), σσ. 23-36.
- Μποτετσάγιας, Ι. (2010), *Η ιδέα της φύσης. Απόψεις για το περιβάλλον από την αρχαιότητα μέχρι τις μέρες μας*, Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.
- Νιτσιάκος, Β. (1997), *Λαογραφικά Ετερόκλητα*, Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας.
- Νιτσιάκος, Β. (2015), *Πεκλάρι. Κοινωνική Οικονομία Μικρής Κλίμακας*, Ιωάννινα: Ισνάφι.

- Πολυμέρου - Καμπλάκη, Αι. (2003), «Δέντρα Ιερά», στο Κ. Γιούργος (επιμ.), *Φύση – Μύθος - Άνθρωπος. Μυθολογικά του Δέντρου*, Επτά Ημέρες (Καθημερινή), 30-11-2003, σσ. 22-23.
- Σειρηνίδου, Β.(2014), «Δάση στον ελληνικό χώρο (15ος - 18ος αι.). Αναψηλαφώντας μια ιστορία καταστροφής», *Μεσαιωνικά και Νέα Ελληνικά*, 11, σσ. 69-87.
- Στάρα, Κ. (2009), *Μελέτη και καταγραφή ιερών δασών και δασυλλίων στον Εθνικό Δρυμό Βίκου-Αώου. Παραδοσιακές μορφές διαχείρισης, αντιλήψεις και αξίες των τοπικών κοινωνιών για τη διατήρηση του φυσικού τους περιβάλλοντος*, Αδημοσίευτη Διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας.
- Στάρα, Κ. (2017), «Τα ιερά δάση των χωριών του Ζαγορίου και της Κόνιτσας στο εθνικό ευρετήριο της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς», στο *18ο Δασολογικό Συνέδριο @ International workshop: Ελληνική Δασοπονία μπροστά σε σημαντικές προκλήσεις: αειφορική διαχείριση δασών, δασικοί χάρτες, περιβαλλοντικές τεχνολογίες - δικτύωση και προστασία φυσικού περιβάλλοντος*, Θεσσαλονίκη: Ελληνική Δασολογική Εταιρεία, σσ. 484-491.
- Στάρα, Κ. (2018), «Λαογραφία και Οικολογία. Ταξινομήσεις, αξίες και ερμηνείες της ελληνικής φύσης», στο Β. Νιτσιάκος και Π. Ποτηρόπουλος (επιμ.), *Λαογραφία και Ανθρωπολογία. Μια συμβολή στο διάλογο*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης, σσ. 321-335.
- Στάρα, Κ. και Βώκου, Δ. (2015), (επιμ.), *Τα μεγαλειώδη δέντρα του Ζαγορίου και της Κόνιτσας*, Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Στάρα, Κ. και Τσιακίρης, Ρ. (2010), «Τα λιβάδια που ήταν δάση. Η περίπτωση των προστατευτικών δασών του Ζαγορίου», στο Α. Σιδηροπούλου, Κ. Μαντζανάς και Ι. Ισπικούδης (επιμ.), *Πρακτικά 7ου Πανελληνίου Λιβαδοπονικού Συνεδρίου: Λιβαδοπονία και Ποιότητα Ζωής*, Θεσσαλονίκη, σσ. 57-62.
- Τσιακίρης, Ρ., Γρημπυλάκου, Λ., Μπέτσος, Α., Ρούμπας, Ε., Στάρα, Κ., Halley, J, Μ. (2017), «Μπορούν οι αναφερόμενες προστατευτικές ιδιότητες των ιερών δασών Ζαγορίου και Κόνιτσας να επαληθευτούν με τη χρήση μοντέλων πρόβλεψης;», στο *18ο Πανελλήνιο Δασολογικό Συνέδριο @ International Workshop*, Έδεσσα 8-11/10/2017, σσ. 1080-1087.

Ξενόγλωσση

- Avtzis, D. N., Stara, K., Sgardeli, V., Betsis, A., Diamandis, S., Healey, J.R., Kapsalis, E., Kati, V., Korakis, G., Marini-Govigli, V., Monokrousos, N., Muggia, L., Nitsiakos, V., Papadatou, E., Papaioannou, H., Rohrer, A., Tsiakiris, R., Van Houtan, K.S., Vokou, D., Wong, J.L.G., Halley, J.M. (2018), «Quantifying the conservation value of Sacred Natural Sites», *Biological Conservation*, 222, σσ. 95-103.
- Blondel, J., Aronson, J. (1999), *Biology and wildlife of the Mediterranean region*, Oxford: Oxford University Press.
- Cronon, W. (1996), «The Trouble with Wil-

- derness; or, Getting Back to the Wrong Nature», *Environmental History* 1(1), σσ. 7-28.
- Descola, Ph. (2008), «Who owns nature?», *Books and Ideas*, 21 January 2008, διαθέσιμο στο: <https://booksand-ideas.net/Who-owns-nature.html> (πρόσβαση: 19/7/2021).
- Dudley, N., Higgins-Zogib, L., Mansourian, S. (2005), «Beyond Belief: Linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation», *Research report*, WWF, ARC.
- Dudley, N., Higgins-Zogib, L., Mansourian, S. (2009), «The links between protected areas, faiths and sacred natural sites», *Conservation Biology*, 23, σσ. 568-577.
- Gerassimidis, A., Panagiotidis, S., Fotiadis G., Korakis, G. (2009), «Review of the late Quaternary vegetation history of Epirus (NW Greece)», *Phytologia balcanica*, 15(1), σσ.19-27.
- Green, S.F., King, G.P.C., Nitsiakos, V. (1998), «Landscape perception in Epirus in the late 20th century», στο Leeuw, S.E. (επιμ.), *Understanding the natural and anthropogenic causes of land degradation and desertification in the Mediterranean basin*. The Archae-medes project, Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, σσ. 329-359.
- Mallarach, J. M. (2008), *Protected Landscapes and Cultural Spiritual Values*, IUCN, GTZ and Obra Social de Caixa Catalunya, Heidelberg: Kasperek Verlag.
- Marini – Govigli, V., Efthymiou, A., Stara, K. (2021), «From religion to conservation: unfolding 300 years of collective action in a Greek sacred forest», *Forest Policy and Economics*, 131, 102575.
- Marini Govigli, V., Healey, J. R., Wong, J. L. G., Stara, K., Tsiakiris, R., Halley, J. M. (2020), «When nature meets the divine: effect of prohibition regimes on the structure and tree species composition of sacred forests in northern Greece», *Web Ecology*, 20, σσ. 53–86.
- Marini-Govigli V., Pion, N., Cullen, R., Healy, J.R., Wong, J. (2015), *Aging trees in six sacred forests in Zagori. Report to Thalys-SAGE project*, University of Ioannina, Greece.
- Nixon, L. (2006), *Making a landscape sacred. Outlying churches and icon stands in Sphakia, Southwestern Crete*, Oxford: Oxbow Books.
- Oviedo, G. (2012), «Spiritual values and conservation», στο Pugnetti, G., Oviedo, G., Hooke D. (επιμ.), *Sacred species and sites. Advances in Biocultural Conservation*, New York: Cambridge University Press, σσ. 28-31.
- Oviedo, G. και Jeanrenaud, S. (2007), «Protecting Sacred Natural Sites of Indigenous and Traditional Peoples», στο J. Mallarach και T. Papayannis (επιμ.), *Protected Areas and Spirituality. Proceedings of the First Workshop of the Delos Initiative*, Montserrat 2006, Gland, Switzerland: IUCN and Montserrat, Spain: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, σσ. 77-99.
- Rackham, O. (2014), *Sacred Natural Sites:*

- Sacred Forests in Epirus. A preliminary report by Oliver Rackham, August 2014. Report to Thalys-SAGE project, University of Ioannina, Greece.*
- Rackham, O., Moody, J. (1996), *The making of the Cretan landscape*. Manchester: Manchester University Press.
- Roux, J.-L., Konczal, A.A., Bernasconi, A., Bhagwat, S., de Vreese R., Doimo, I., Marini Govigli V., Kašpar, J., Kohsaka, R., Marušáková, L., Pettenella, D., Plieninger, T., Shakeri, Z., Shibata, S., Stara, K., Takahashi, T., Torralba, M., Tyrväinen, L., Weiss, G., Winkel, G. (σε προετοιμασία), «Exploring spiritual values of forests from Europe and Asia – towards a transition hypothesis».
- Sacred Natural Sites (2012), «The sacred groves of Zagori. A locally adapted conservation system», διαθέσιμο στο: <https://sacrednaturalsites.org/items/the-sacred-groves-of-zagori-epirus-greece/> (πρόσβαση: 4/8/2021).
- Stara, K., Tsiakiris, R., Wong, J.L.G. (2015), «The trees of the Sacred Natural Sites of Zagori, NW Greece», *Landscape Research*, 40 (7), σσ. 884-904.
- Stara, K., Tsiakiris, R., Wong, J.L.G. (2015a), «Valuing trees in a changing landscape: A case study from North-western Greece», *Human Ecology*, 43, σσ. 153-167.
- Stara, K., Tsiakiris, R., Nitsiakos, V., Halley, J.M. (2016), «Religion and the management of the commons. The sacred forests of Epirus», στο M. Agnoletti και F. Emanuelli, (επιμ.), *Biocultural Diversity in Europe*, *Environmental History* 5, Switzerland: Springer Verlag, σσ. 283 - 302.
- Tiley, C. (1994), *Places, paths and monuments. A phenomenology of landscape*, Oxford / Providence, USA: Berg.
- Tsiakiris, R., Betsis, A., Stara, K., Nitsiakos, V., Roubas, V., Halley, J.M. (2013), Defining sacred forests in Konitsa and Zagori: A method of randomly selecting research and control sites for biodiversity study and further statistical analysis. *Report to Thalys-SAGE project*, University of Ioannina, Greece.
- Verschuuren, B., Wild, R., McNeely, J.A., Oviedo, G. (2010), *Sacred Natural Sites. Conserving Nature and Culture*, London: Earthscan.
- Wild, R., McLeod, Ch. (2008), (επιμ.), *Sacred natural Sites. Guidelines for Protected Area Managers*, Gland, Switzerland: IUCN.

«ΑΪΛΗ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΒΙΩΣΙΜΗ ΑΝΑΠΤΥΞΗ: ΕΝΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΕΦΑΡΜΟΓΗΣ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΤΗΣ UNESCO ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΟ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ ΔΙΚΤΥΟ ΓΕΩΠΑΡΚΩΝ UNESCO»

Γεωργία Κιτσάκη

Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά της UNESCO και Γεωπάρκα της UNESCO: Δύο προγράμματα, δύο διαφορετικά δημιουργήματα του ίδιου Διεθνούς Οργανισμού για τον Πολιτισμό και την Εκπαίδευση, που έχουν γίνει αποδεκτά από μεγάλο αριθμό κρατών σε παγκόσμια κλίμακα.¹ Το ερώτημα που προκύπτει είναι αν υπάρχει κάποιο στοιχείο που τα συνδέει. Στόχος του παρόντος άρθρου είναι η ανίχνευση ενός κοινού παρονομαστί, ενός κοινού στόχου ανάμεσα στις δύο πολιτικές της UNESCO, όπως αυτές παρουσιάζονται, η μεν μέσα από τη Σύμβαση για τη Διατήρηση της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς (UNESCO, 2003)² και η δε μέσα από τη δημιουργία του Διεθνούς Προγράμματος Γεωεπιστημών και Γεωπάρκων, το 2015.³

Η ιδέα για τη συγγραφή αυτού του άρθρου και το συσχετισμό των δύο πολιτικών, προκύπτει, από την επαγγελματική μου ενασχόληση και συμμετοχή στα διάφορα στάδια δημιουργίας και λειτουργίας του «Παγκόσμιου Γεωπάρκου Βίκου-Αώου της UNESCO», με σημείο εκκίνησης το κρίσιμο στάδιο της αξιολόγησης από την ειδική επιτροπή της UNESCO⁴ και εν συνεχεία, στη μετέπειτα «διαχείρισή» του. Η ίδρυση του Γεωπάρκου Βίκου-Αώου ξεκίνησε το 2005,⁵

1 Ο Κατάλογος της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς μέχρι τον Ιούλιο του 2020, έχει επικυρωθεί από 180 χώρες, ενώ έχουν αναγνωριστεί 169 περιοχές ως Γεωπάρκα σε 44 κράτη μέχρι τον Σεπτέμβριο του 2021.

2 <https://ich.unesco.org/en/convention> (πρόσβαση: 7/9/2021).

3 <https://en.unesco.org/global-geoparks> (πρόσβαση: 7/9/2021).

4 Η αξιολόγηση είναι μια πολύπλοκη διαδικασία και μια περιοχή για να ανακηρυχθεί Γεωπάρκο θα πρέπει να πληροί πολλές προδιαγραφές, όπως αυτές έχουν προκαθοριστεί από την UNESCO και κυρίως να έχει γεωτόπους με σημαντική ποικιλότητα και γεωμορφολογικά χαρακτηριστικά διεθνούς αξίας και σημασίας. Είναι μια πολύχρονη διαδικασία που ξεκινάει από την επίσημη εκδήλωση ενδιαφέροντος προς το Παγκόσμιο Δίκτυο Γεωπάρκων της UNESCO, όπου και εν συνεχεία κατατίθεται ένας ειδικά σχηματοποιημένος και προσεκτικά μελετημένος φάκελος αίτησης που περνάει από τρία στάδια αξιολόγησης και την τελική απόφαση αποδοχής ή απόρριψης παίρνει η Εκτελεστική Επιτροπή της UNESCO. Η αξιολόγηση από μόνη της είναι αυτή που έχει προκαλέσει τις διαμαρτυρίες ανθρωπολόγων για την δημιουργία μιας μορφής ιεράρχησης τόπων σε παγκόσμιο επίπεδο, μια «παγκόσμια ιεραρχία αξιών», όπως την έχει χαρακτηρίσει ο Herzfeld (2004), στην οποία η λίστα Παγκόσμιας Κληρονομιάς της UNESCO θα μπορούσε να θεωρηθεί ως το κυρίαρχο παράδειγμα.

5 Πάσχος Π., Νικολάου Ε., Παπανίκος Δ., *Μελέτες, σχεδιασμός γεωδιαδρομών για δυνητικά γεωπάρκα*, Γ'

μετά από πρωτοβουλία του ΙΓΜΕ (Ινστιτούτο Γεωλογικών και Μεταλλευτικών Ερευνών) Πρέβεζας, και ολοκληρώθηκε το 2010 με την αρωγή και συνεργασία της εταιρείας «Αναπτυξιακή Ηπείρου Α.Ε. - Αναπτυξιακή Α.Ε. ΟΤΑ» με διακριτικό τίτλο «Ήπειρος Α.Ε.», η οποία και ορίστηκε Φορέας Διαχείρισης του Γεωπάρκου Βίκου-Αώου από το Ευρωπαϊκό και Παγκόσμιο Δίκτυο Γεωπάρκων κατόπιν σχετικής αξιολόγησης. Η Ήπειρος Α.Ε., ως Φορέας Διαχείρισης, στη συνέχεια, σύστησε την Επιτροπή Διατήρησης και Ανάδειξης του Γεωπάρκου Βίκου-Αώου,⁶ με στόχο την ολιστική διαχείριση που θα ενσωματώνει όλους τους βασικούς τοπικούς φορείς σε ένα συντονιστικό όργανο, σε συμφωνία και με τις αρχές του Διεθνούς Προγράμματος Γεωεπιστημών και Γεωπάρκων της UNESCO, στο οποίο τα δύο δίκτυα Γεωπάρκων είναι ενταγμένα από το 2015.

Ως περιοχή του Γεωπάρκου γεωγραφικά καθορίστηκε, μετά από επιλογή, το βορειοδυτικό τμήμα της Περιφερειακής Ενότητας Ιωαννίνων στην Περιφέρεια Ηπείρου και πιο συγκεκριμένα το μεγαλύτερο μέρος των Δήμων Ζαγορίου και Κόνιτσας.

Οι δυο περιοχές, του Ζαγορίου και της Κόνιτσας είναι ξεχωριστές, όμως αυτοδιοικητικές ενότητες, που μοιράζονται κοινά ιστορικά στοιχεία στο παρελθόν, ενώ ταυτόχρονα στο παρόν, αντιμετωπίζουν κοινά προβλήματα αναφορικά με το ζήτημα της δημογραφικής αποψίλωσης, της ερήμωσης και της «πολυπόθητης για την επιβίωσή τους ανάπτυξης», με τη σημασία που αποδίδεται σήμερα στον όρο, αυτή της προόδου και της μεγέθυνσης. Αποτελούν ορεινές⁷ αγροτικές περιοχές, αφού συνδέονται παραδοσιακά κυρίως με τις λειτουργίες της γεωργίας, της κτηνοτροφίας καθώς και με τις έννοιες της απομόνωσης και της περιφερειακότητας που αποδίδονται στον όρο «αγροτικό» (Cloke, 2006). Παρουσίασαν και αυτές το φαινόμενο της παρακμής των ορεινών ζωνών (Κοβάνη, 2000) που είναι γνωστό από τις αρχές της δεκαετίας του '70, και αφορά όχι μόνο στην Ελλάδα, λόγω των τοπικών ιστορικών συγκυριών μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο (εμφύλιος, μετανάστευση), αλλά και την υπόλοιπη Ευρώπη, καθώς είναι αποτέλεσμα της αναδιάρθρωσης της

Κοινοτικό Πλαίσιο Στήριξης (2000-2006), Ε.Π.Α.Ν.: Έργο: ανάδειξη γεωτόπων, γεωπάρκων-συμβολή στην αειφόρο ανάπτυξη.

6 Η Ε.Δι.Α.Γ.Ε. Βίκου-Αώου περιλαμβάνει την Περιφέρεια Ηπείρου, τους Δήμους Κόνιτσας και Ζαγορίου, το Ι.Γ.Μ.Ε., το Εθνικό Πάρκο Βόρειας Πίνδου, την Περιφερειακή Υπηρεσία Τουρισμού Ηπείρου και την Ήπειρος Α.Ε. ως συντονιστή του Φορέα.

7 «Η ορεινότητα συνεπάγεται σε μεγάλο βαθμό κοινωνική, οικονομική, πολιτική και πολιτισμική απομόνωση. Η Ευρωπαϊκή Ένωση καθιέρωσε τους όρους ορεινές - μειονεκτικές περιοχές για τις οποίες προβλέπονται ειδικά μέτρα από την ΚΑΠ (Κοινή Αγροτική Πολιτική), και πιο πρόσφατα από την ΤΑΠ-ΤΟΚ (Τοπική Ανάπτυξη με Πρωτοβουλία Τοπικών Κοινοτήτων) με στόχο την αντιστάθμιση των συνεπειών των φυσικών και κοινωνικοοικονομικών αντιξοοτήτων σε σχέση με πιο προνομιούχες, δυναμικές περιοχές. Οι όροι αυτοί χρησιμοποιούνται και στην Ελλάδα από το 1983» (Παπαδημάτου και Ρόκος, 2004: 142).

οικονομίας σε παγκόσμιο επίπεδο. Πρόκειται για το φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης, που προκαλεί αλληλεπίδραση ανάμεσα στο παγκόσμιο και το τοπικό,⁸ με συνέπεια άλλες περιοχές να αναπτύσσονται οικονομικά και άλλες να περιθωριοποιούνται.⁹

Οι οικονομικοί αυτοί μετασχηματισμοί που έλαβαν και συνεχίζουν να λαμβάνουν χώρα σχεδόν σε κάθε χώρο της υπαίθρου, όπως και στην περιοχή του Γεωπάρκου που εξετάζουμε, έχουν αναγκάσει τον αγροτικό χώρο και τις κατά τόπους κοινωνίες, με στόχο πάντα την «ανάπτυξη», να ανταποκριθούν και να προσαρμοστούν στα νέα δεδομένα της αγοράς με διαφορετικούς τρόπους η κάθε μία σε συνάφεια πάντα με το ιστορικό παρελθόν τους (Δαμιανάκος, 2002). Με δεδομένο ότι οι χώροι παράγονται ιστορικά και αναδημιουργούνται ακολουθώντας κάποιες στρατηγικές πολιτικής και διακυβέρνησης, μετατρέπονται από χώρους παραγωγής αγροτικών προϊόντων, σε τόπους αισθητικής κατανάλωσης και αναψυχής, και συνδέονται όλο και περισσότερο με τον ήπιας μορφής τουρισμό, που κάνει κατάλληλη διαχείριση των υφιστάμενων πολιτιστικών και φυσικών πόρων της κάθε περιοχής στο πλαίσιο μιας «βιώσιμης ανάπτυξης» (Jenkins και Hall, 1998). Κάθε κύκλος ανάπτυξης λαμβάνει χώρα σε ένα γεωγραφικό χώρο, με συγκεκριμένη μορφολογία και φυσικούς πόρους, καθώς και συγκεκριμένα κοινωνικά δράση που έχει διαμορφώσει ιστορικά τον τοπικό πολιτισμό.

Η παγκοσμιοποίηση, με την αυξανόμενη διεθνοποίηση της οικονομικής και πολιτιστικής ζωής φέρνει στο προσκίνητο την προώθηση του πολιτισμού¹⁰ ως πόρου που μπορεί να επενδυθεί, αμφισβητηθεί και χρησιμοποιηθεί για ποικίλους κοινωνικοπολιτικούς και οικονομικούς σκοπούς (Yúdice, 2003). Επιπλέον, προάγει την πολιτιστική ομοιομορφία και ομογενοποίηση, ενώ από την άλλη αναδεικνύει την σπουδαιότητα και την ανάγκη για την προστασία της πολιτιστικής ιδιαιτερότητας και ποικιλομορφίας των πολιτισμών, προκαλώντας το αίτημα της διάσωσης του φυσικού και ανθρωπογενούς περιβάλλοντος και παρελθόντος μέσα από τη ρητορική για την πολιτισμική κληρονομιά.¹¹

8 Ακόμα και τα πιο «απομονωμένα» μέρη γίνονται τμήματα ενός παγκόσμιου συστήματος μέσα από οικονομικές και κοινωνικές διαδικασίες (Νιτσιάκος, 2010: 53-73). Το τοπικό και το παγκόσμιο θεωρούνται αξεδιάλυτα συνυφασμένα (Giddens, 2001: 135).

9 Πρόκειται για τη θεωρία της άνισης ανάπτυξης, που θέτει την πολιτική ερώτηση: πώς η γεωγραφική διαμόρφωση του τοπίου συνεισφέρει στην επιβίωση του καπιταλισμού (Smith, 2008: 2-5);

10 Ο πολιτισμός θεωρείται μια από τις πιο περίπλοκες έννοιες και μια από τις πιο δύσκολες να οριστούν. Μέσα από μια κοινωνιολογική και ανθρωπολογική προσέγγιση, ο πολιτισμός θεωρείται ως ένας ολόκληρος τρόπος ζωής ενός συγκεκριμένου λαού ή κοινωνικής ομάδας με ξεχωριστά σημειολογικά συστήματα που περιλαμβάνουν όλες τις μορφές κοινωνικής δραστηριότητας και τεχνικές ή διανοητικές δραστηριότητες (Smith, 2003: 10). Για τον Πολιτισμό και τη Διαφορά βλ. Abu-Lughod (1991).

11 Η Κληρονομιά ορίζεται τόσο ως «φυσική» όσο και «πολιτιστική», αν και μπορεί να είναι αντιληπτή περισσότερο ως έννοια και όχι ως χειροποίητο αντικείμενο (Graham κ.ά., 2000). Οι Feilden και

Η πολιτισμική κληρονομιά είναι ένας τρόπος πολιτιστικής παραγωγής στο παρόν με πηγή στο παρελθόν (Κυριακίδου-Νέστορος, 1993), αφού κληροδοτείται από τη μια γενιά στην άλλη και συνδέεται με το αίσθημα του τόπου και την ταυτότητα. Ωστόσο, στους λόγους περί κληρονομιάς, ακόμα και αν είναι σημαντικός ο παράγοντας «ταυτότητα», η οικονομική δυναμική της έχει εξελιχθεί, από καιρό, να αποτελεί το πρωταρχικό κίνητρο (Bendix, 2009).

Η διαφορετικότητα ή ετερότητα του φυσικού ή δομημένου περιβάλλοντος ενός τόπου, μέσα στη λογική του σύγχρονου κεφαλαίου, το οποίο εκτείνει την κυριαρχία του από τους υλικούς στους άυλους πόρους, συνδέεται με την εμπορευματοποίηση του Άλλου που αποτελεί στην ουσία το προϊόν της τουριστικής βιομηχανίας (Frow, 1997). Ο τουρισμός,¹² μεσολαβώντας χρονικά ανάμεσα στη νεωτερικότητα και την παράδοση αλλά και χωρικά ανάμεσα στο παγκόσμιο και το τοπικό, στην ουσία διαμεσολαβεί και αμφισβητεί τα όρια μεταξύ οικονομίας και πολιτισμού, ενώ αξιοποιώντας στοιχεία του παρελθόντος και τη λειτουργία της παράδοσης¹³ συνθέτει νέες ταυτότητες εθνικού και τοπικού χαρακτήρα, οι οποίες γίνονται όχημα τουριστικής ανάδειξης των περιφερειών και αναπτυσσικό εργαλείο (Δέλτσου, 2002) από κυβερνητικές υπηρεσίες σε κάθε επίπεδο, από το διεθνές ως το τοπικό, στο πλαίσιο της αποκαλούμενης σήμερα «βιώσιμης ανάπτυξης». Εν κατακλείδι, η κληρονομιά δεν έχει κάποια εγγενή αξία,¹⁴ είναι αυτό το κομμάτι του παρελθόντος που επιλέγουμε στο παρόν για σύγχρονους σκοπούς, είτε είναι οικονομικοί, πολιτισμικοί, κοινωνικοί ή πολιτικοί, που σημαίνει ότι η κληρονομιά είναι ταυτόχρονα γνώση, ένα πολιτιστικό προϊόν και ένας πολιτικός πόρος (Graham, Ashworth και Tunbridge, 2005).

Κατά τα τέλη του 20ού αιώνα, η γενικευμένη διαδικασία «μνημειοποίησης» των κτισμάτων και των οικοδομημάτων, περιλαμβάνει όλες τις αρχιτεκτονικές

Jokilehto (1998: 11) ορίζουν την πολιτισμική κληρονομιά σε γενικές γραμμές ως «αυτή που περιέχει όλα τα σημάδια που τεκμηριώνουν τις δραστηριότητες και τα επιτεύγματα των ανθρώπων στο χρόνο». Αυτός ο ορισμός χρησιμοποιείται και στη λίστα Παγκόσμιας Κληρονομιάς της UNESCO. Βλ. επίσης: ICOMOS (1999) και M. K. Smith (2003: 102).

12 Ο τουρισμός είναι μια από τις πιο σημαντικές βιομηχανίες στον κόσμο. Όπως ο Greenwood (1989: 171) επισημαίνει, ο τουρισμός είναι «η μεγαλύτερη κλίμακας διακίνηση εμπορευμάτων, υπηρεσιών και ανθρώπων που η ανθρωπότητα έχει ίσως δει».

13 Ο Βασίλης Νιτσιάκος αναφερόμενος στην παράδοση μιλάει για μια διαλεκτική λειτουργία: «Η παράδοση σχετίζεται με το παρελθόν, αλλά σε καμιά περίπτωση δεν ανήκει σ' αυτό. Επίσης η παράδοση δεν είναι ένα corpus πολιτισμικών στοιχείων στατικό και αμετάβλητο, αλλά μια δυναμική διαδικασία που αφορά τη διαχείριση του εκάστοτε παρόντος. Η λειτουργία με άλλα λόγια της παράδοσης στο παρόν καθορίζει και την τύχη της και η καλύτερη εκδοχή αυτής της "τύχης" είναι η λειτουργική της ένταξη μέσα από μια ζωντανή και δημιουργική διαλεκτική» (Νιτσιάκος 1998).

14 Η αξία της κληρονομιάς προέρχεται από τα νοήματα και τις αναπαραστάσεις που πηγάζουν από αυτή (Ashworth, Graham και Tunbridge, 2007: 3· Hall, Evans και Nixon, 2013· Lixinski, 2013).

μορφές και ανταποκρίνεται στις ανάγκες της Σύμβασης Παγκόσμιας Πολιτιστικής και Φυσικής Κληρονομιάς της UNESCO, το 1972. Παράλληλα, εμφανίζεται στην Ευρώπη ο ορισμός της αγροτικής κληρονομιάς που συνδέεται με τον λαϊκό πολιτισμό, ενώ ήδη από πολύ νωρίς οι λαογράφοι προσπαθούν να διασώσουν την «παράδοση» και τα «μνημεία του λόγου»¹⁵ μέσω της διαδικασίας της προφορικότητας και της ακριβούς καταγραφής των παραδόσεων που έχουν εκλείψει ή κινδυνεύουν με αφανισμό. Μέσα από τη διαδικασία διάσωσης των παραδόσεων και του εθιμικού βίου, καταδεικνύεται η σχέση τους με τον χώρο, ως φυσικό περιβάλλον, αλλά και την κληρονομιά, αφού η παράδοση είναι πηγή πληθώρας αξιών που δεν μπορούν να ανανεωθούν ή να επανεμφανιστούν αλλά μόνο να κληρονομηθούν (Σκουτέρη-Διδασκάλου, 2003). Το έργο αυτό των λαογράφων συμπίπτει με την εκτεταμένη διαδικασία καταγραφής της κληρονομιάς σε παγκόσμιο επίπεδο, υπό την αιγίδα διεθνών οργανισμών όπως η UNESCO, στα μέσα του 20ού αιώνα, οδηγώντας παράλληλα και σε διεύρυνση της έννοιάς της.

Ως αποτέλεσμα της σημαντικής αύξησης του διεθνούς διαλόγου όχι μόνο για τη φύση και την αξία της άυλης κληρονομιάς αλλά και το νόημα και τον χαρακτήρα της κληρονομιάς γενικότερα, αναπτύσσεται η Σύμβαση για τη Διατήρηση της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς [Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage] (2003) ως επιστέγασμα των μακροχρόνιων προσπαθειών της UNESCO¹⁶ για τη σωτηρία και την ανάδειξη των πολιτιστικών παραδόσεων σε όλον τον κόσμο την κρίσιμη εποχή της παγκοσμιοποίησης.

Η UNESCO όρισε ως άυλη κληρονομιά, μέσα από τη δημιουργία ενός αντιπροσωπευτικού καταλόγου κατά τη συνήθη πρακτικής της, τις αναπαραστάσεις, εκφράσεις, γνώσεις, πρακτικές και τεχνικές, τις οποίες οι κοινότητες, οι ομάδες και, σε ορισμένες περιπτώσεις, τα άτομα αναγνωρίζουν ότι αποτελούν

15 Έτσι ονομάζει ο Νικόλαος Πολίτης γενικότερα τις προφορικές παραδόσεις στο Διάγραμμα Θεμάτων για την έρευνα και τη μελέτη της λαϊκής ζωής, που δημοσίευσε το 1909 στον Α' τόμο του περιοδικού *Λαογραφία* (Πολίτης, 1909).

16 Η ιδέα διάσωσης της ζωντανής πολιτισμικής κληρονομιάς από ένα διεθνές νομικό εργαλείο ξεκινάει επίσημα από τη δεκαετία του 1950. Το 1971 η UNESCO συνέταξε το πρώτο έγγραφο, με τίτλο «Δυνατότητα Καθιέρωσης ενός Διεθνούς Μέσου για την Προστασία του Folklore» [Possibility of Establishing an International Instrument for the Protection of Folklore, Document B/EC/IX/11-IGC/XR.1/15] (Sherkin, 2001: 44). Το 1989 διατύπωσε τη «Σύσταση για τη Διαφύλαξη του Παραδοσιακού Πολιτισμού και του Folklore» [Recommendation for the Safeguarding of Traditional Knowledge and Folklore] (U.N., 1989). Το 1992 δημιουργήθηκε ένα νέο πρόγραμμα με την ονομασία Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά [Intangible Cultural Heritage]. Το 1997 έχουμε τη «Διακήρυξη Αριστουργημάτων της Προφορικής και Άυλης Κληρονομιάς» [Proclamation of the Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity] (Aikawa-Faure, 2008).

μέρος της πολιτιστικής κληρονομιάς και παράδοσής τους.¹⁷ Κατά τη διάρκεια αρκετών δεκαετιών που γίνεται προσπάθεια καθορισμού του όρου *άυλη κληρονομιά*,¹⁸ προσδόθηκε ιδιαίτερη σημασία όχι μόνο στην απλή καταγραφή και τεκμηρίωση με τη δημιουργία αρχείου από παραδόσεις «άυλων αντικειμένων» που εξαφανίζονται, αλλά και στις κοινότητες-φορείς τους.¹⁹ Αυτό σημαίνει απόδοση αξίας στους «φορείς» και «πομπούς» των παραδόσεων, καθώς επίσης και στο φυσικό τους περιβάλλον, ώστε να διατηρηθεί το σύνολο του συστήματος ως ζωντανή οντότητα.

«Καμιά κοινωνία δεν μπορεί να ανθίσει χωρίς τον Πολιτισμό. Ο Πολιτισμός έχει τις απαντήσεις για πολλές από τις προκλήσεις που αντιμετωπίζουν οι κοινωνίες σήμερα». Με αυτή τη διαπίστωση ξεκινά η ιστοσελίδα της UNESCO που είναι αφιερωμένη στην Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά ως «δύναμη για τη βιώσιμη ανάπτυξη»,²⁰ η οποία ακόμα και σήμερα λανθασμένα ταυτίζεται με το *folklore*²¹ και τις τελετουργίες, ενώ παρουσιάζεται σαν να σχετίζεται μόνο με τις οικονομικές διαστάσεις του πολιτισμού, που προκύπτουν από την ενίσχυση του πολιτισμικού τουρισμού. Αντίθετα, πολυάριθμες μελέτες δείχνουν σαφώς ότι στοιχεία της πολιτισμικής κληρονομιάς εφαρμόζονται καθημερινά από κοινότητες, σε όλες τις πειρήρους ιδιαίτερα σε ότι αφορά στην προσεκτική διαχείριση των πόρων της φύσης (Νιτσιάκος, 2001· Νιτσιάκος, 2015· Watson, 2003), γεγονός που καθιστά την ενσωμάτωσή της στο σημερινό διάλογο, τις πολιτικές, τα προγράμματα και τις στρατηγικές που πλαισιώνουν τη «βιώσιμη ανάπτυξη» επιτακτική.

17 Η «Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά», όπως ορίζεται στην παράγραφο 1 της Σύμβασης, εκδηλώνεται στους ακόλουθους τομείς: (α) Στις προφορικές παραδόσεις και εκφράσεις, συμπεριλαμβανομένης της γλώσσας ως φορέα της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς. (β) Στις τέχνες του θεάματος (γ) Στις κοινωνικές πρακτικές, στις τελετουργίες και στις εορταστικές εκδηλώσεις. (δ) Στις γνώσεις και πρακτικές που αφορούν τη φύση και το σύμπαν. (ε) Στην τεχνονομία που συνδέεται με την παραδοσιακή χειροτεχνία [N. 3521 (Φ.Ε.Κ. 275/A/22-12-2006), άρθρο 2 παρ. 2 (Σύμβαση, 2006)].

18 «Ο τεχνικός και κάπως αμήχανος όρος "άυλη πολιτιστική κληρονομιά" επιλέχθηκε λόγω των πολλών δυσκολιών που αντιμετώπισαν όσοι ασχολούνται με τον πολιτισμό και οι ακαδημαϊκοί, σε ένα διεθνές, συγκριτικό πλαίσιο, με τη χρήση και την παρανόηση όρων όπως "folklore", "προφορική κληρονομιά", "παραδοσιακός πολιτισμός", "τρόπος ζωής", "λαϊκή ζωή", "ζωντανή πολιτισμική κληρονομιά", "λαϊκός πολιτισμός" κ.λπ.» (Kurin, 2004: 67).

19 Ο ορισμός τονίζει με έμφαση το τοπικό στοιχείο έκφρασης της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς, τις «κοινότητες», «ομάδες» και «άτομα» που συνδέονται με τις συγκεκριμένες πρακτικές, αναπαραστάσεις, εκφράσεις, γνώσεις και ικανότητες (Foster, 2015).

20 «Intangible cultural heritage: A force for sustainable development», διαθέσιμο στο <http://www.unesco.org/new/en/media-services/in-focus-articles/intangible-cultural-heritage-for-sustainable-development/> [πρόσβαση: 30//7/2021].

21 Στους όρους «παραδοσιακός πολιτισμός» και «folklore» είχε αποδοθεί αρνητική σημασία, ενώ θεωρήθηκαν επιφανειακοί επειδή εστίαζαν στο αποτέλεσμα της κοινωνικής διεργασίας και όχι στην κοινωνική ή πολιτιστική δραστηριότητα που το παρήγαγε (Alivizatos, 2008: 46).

Από την άλλη πλευρά, το Διεθνές Πρόγραμμα Γεωεπιστημών και Γεωπάρκων (IGGP) αποτελεί μέρος του χαρτοφυλακίου δραστηριοτήτων και προγραμμάτων της UNESCO για την υποστήριξη της έρευνας και της ανάπτυξης ικανοτήτων στις Επιστήμες της Γης, σύμφωνα με την Ατζέντα Βιώσιμης Ανάπτυξης του 2030. Το Πρόγραμμα αυτό της UNESCO αποτελείται από δύο πυλώνες: το Διεθνές Πρόγραμμα Γεωεπιστημών (IGCP) ενταγμένο από το 1972 και τα Παγκόσμια Γεωπάρκα της UNESCO (UGGp) που ενσωματώθηκαν το 2015.

Οι Γεωεπιστήμες μέσα από την αυξημένη κατανόηση των γεωλογικών δομών και διαδικασιών που προσφέρουν, θεωρείται ότι συμβάλλουν στην αντιμετώπιση των προκλήσεων που αντιμετωπίζουν οι σύγχρονες κοινωνίες, όπως είναι η κλιματική αλλαγή, η αειφόρος χρήση των φυσικών πόρων (πετρέλαιο, αέριο, ορυκτά) και η διαχείριση των υδάτινων πόρων και της γεωργικής γης. Για αυτό τον λόγο είναι συμβατές με τις φιλοδοξίες της UNESCO να συμβάλει στους Στόχους Βιώσιμης Ανάπτυξης (ΣΒΑ), όπως αυτοί ορίζονται στην Ατζέντα Βιώσιμης Ανάπτυξης του 2030.²²

Τα Παγκόσμια Γεωπάρκα της UNESCO είναι περιοχές βιωματικής εμπειρίας και γνώσης, όπου κανείς μπορεί να αγγίξει τη «Μνήμη της Γης», τις διεργασίες του ζωντανού πλανήτη μας, ιστορίας 4,5 δισεκατομμυρίων χρόνων. Επιπλέον αποτελούν έναν μηχανισμό διεθνούς συνεργασίας, που προωθεί τη διατήρηση τόπων οικουμενικής γεωλογικής αξίας μέσω της επιστημονικής έρευνας και της εκπαίδευσης, σε συνεργασία με τις τοπικές κοινότητες, στοχεύοντας στη βιώσιμη διαχείριση της γεωλογικής κληρονομιάς και της τοπικής οικονομικής ανάπτυξης.²³

Οι δύο αυτές πολιτικές προτεραιότητας της UNESCO φαίνονται να συγκλίνουν σε έναν κοινό στόχο, που δεν είναι άλλος από τη διατήρηση της φυσικής και πολιτιστικής κληρονομιάς, στο πλαίσιο της «Βιώσιμης Ανάπτυξης».²⁴ Η δημιουργία των Γεωπάρκων αποτελεί το πιο πρόσφατο απότοκο της σχέσης που αναπτύχθηκε ανάμεσα στη φύση και την κοινωνία, καθώς αυτά δεν προέκυψαν εκ του μηδενός- ex nihilo (Gonzalez-Tejada, Du, Read και Girault,

22 <https://unric.org/el/17-%CF%83%CF%84%CE%BF%CF%87%CE%BF%CE%B9-%CE%B2%CE%B9%CF%89%CF%83%CE%B9%CE%BC%CE%B7%CF%83-%CE%B1%CE%BD%CE%B1%CF%80%CF%84%CF%85%CE%BE%CE%B7%CF%83/> [Στόχοι Βιώσιμης Ανάπτυξης, ιστοσελίδα του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών, (πρόσβαση: 30/9/2021)].

23 Βλ. <http://www.unesco.org/new/en/natural-sciences/environment/earth-sciences/international-geoscience-and-geoparks-programme/> (πρόσβαση: 30/7/2021). Επίσης, *Evaluation of the International Geoscience and Geoparks Programme*, (UNESCO, 2019: 3,7).

24 Η έννοια της Βιώσιμης Ανάπτυξης έγινε δημοφιλής από την επιτροπή Brundtland, σύμφωνα με την οποία, οι πόροι πρέπει να χρησιμοποιούνται βιώσιμα για οικονομικές δραστηριότητες για την κάλυψη των αναγκών των σημερινών και των μελλοντικών γενεών, στο πλαίσιο των δυνατοτήτων κάθε οικοτόπου. (WECD, 1987).

2017), αλλά είναι το αποτέλεσμα μιας τάσης προς την αυξημένη χορήγηση καθεστώτος κληρονομιάς στη φύση και τα φυσικά χαρακτηριστικά,²⁵ όπως αυτά διαμορφώνονται από την επαφή και αλληλεπίδραση με τον άνθρωπο και κατ' επέκταση την άυλη πολιτιστική κληρονομιά που αποδίδει τέλεια το «πνεύμα του τόπου»,²⁶ το περίφημο «genius loci», σε συνδυασμό με την επιθυμία ενίσχυσης της οικονομικής ανάπτυξης²⁷ στις αγροτικές περιοχές, με γνώμονα κυρίως την προώθηση του τουρισμού²⁸ μια ανάγκη που προκλήθηκε κυρίως από την παγκοσμιοποίηση και το φαινόμενο της νοσταλγίας²⁸ που αυτή επέφερε στη σύγχρονη μετανεωτερική εποχή μας.

Εάν οι αξίες της UNESCO πρόκειται να ληφθούν υπόψη στη συζήτηση για τη βιώσιμη ανάπτυξη στον εικοστό πρώτο αιώνα, ο τουρισμός είναι ένας από τους βασικούς κλάδους που καλείται να συμβάλει σε αυτή την προστιτική. Για να γίνει αυτό, πρέπει να αναλύσουμε τις επιπτώσεις του τουρισμού στην κοινωνία με κριτικό πνεύμα και να αξιολογήσουμε τις δυνατότητές του να συμβάλει θετικά στην ανάπτυξη της πολιτιστικής ζωής των κοινοτήτων. Ο ειδικός ρόλος της UNESCO²⁹ σε αυτή την αναπροσαρμογή της τουριστικής βιομηχανίας είναι να ενθαρρύνει τις σχέσεις μεταξύ της κοινοτικής ανάπτυξης και της διατήρησης της φυσικής και πολιτισμικής κληρονομιάς, μέσω τοπικών προσπαθειών, εταιρικών σχέσεων δημόσιου και ιδιωτικού τομέα και μέσω της

25 Αν συσχετίσουμε τα Γεωπάργα με τις υφιστάμενες κατηγορίες φυσικού αποθέματος υπό καθεστώς προστασίας, εντοπίζουμε επτά τύπους που μας ενδιαφέρουν, και το χρονοδιάγραμμά τους εκτείνεται σε τρεις αιώνες: 1. Εθνικά Πάρκα (1872), 2. Περιφερειακά Πάρκα (1968), 3. Αποθέματα Βιόσφαιρας (1976), 4. Τοποθεσίες Παγκόσμιας Κληρονομιάς (1978), 5. Περιοχές Leader (1991), 6. Πολιτιστικά Πάρκα (1997), και 7. Γεωπάργα (1997) (Martini G., 2009).

26 «Το πνεύμα του τόπου είναι η ψυχή του τόπου, ο λόγος ύπαρξής του και η προϋπόθεση για την επιβίωσή του ... Κάθε είδους εδαφική διαχείριση προϋποθέτει, λοιπόν, την ταυτοποίησή του και την εκτίμησή του» (Prats και Thibault, 2004).

27 Από την ανάπτυξη ως καθαρά οικονομικό φαινόμενο των δεκαετιών 1950-60, περάσαμε από τη δεκαετία του 1980 με την *Παγκόσμια Διάσκεψη για τις Πολιτιστικές Πολιτικές* και τη Δεκαετία για την Πολιτιστική Ανάπτυξη (1987 - 1997) των Ηνωμένων Εθνών κατά την οποία ενισχύθηκε η άποψη της πολιτισμικής κληρονομιάς ως πηγής της πολιτιστικής ταυτότητας για ομάδες, κοινότητες και ολόκληρα έθνη και ως βασικού παράγοντα για την ανάπτυξη, στην έκθεση της *Παγκόσμιας Επιτροπής για τον Πολιτισμό και την Ανάπτυξη «Η δημιουργική ποικιλομορφία μας»*, το 1995, όπου δίνεται έμφαση στον δημιουργικό ρόλο της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς (Schech και Haggis, 2000: 11,33· Radcliffe και Laurie, 2006: 231-248· Arizpe, 2012: 69).

28 Το παρελθόν και ο αγροτικός χώρος και τρόπος ζωής γίνονται αντικείμενο νοσταλγίας, το εξωτικό «άλλο» και «αλλού» για τον άνθρωπο της πόλης (Νιτσιάκος, 2014: 185-189).

29 Η UNESCO επιλέγει επίσης και σπηρίζει προτάσεις για διάφορα προγράμματα και έργα, «λαμβάνοντας υπόψη τις ειδικές ανάγκες των αναπτυσσόμενων χωρών», όπως συνέδρια, εκδόσεις και οπτικοακουστικές παραγωγές²⁹ εκπαιδευτικά προγράμματα²⁹ δημιουργία μουσείων και εκθέσεων, δημιουργία πολιτιστικών, τουριστικών διαδρομών²⁹ καθώς και διάφορες καλλιτεχνικές δραστηριότητες (Kirshenblatt-Gimblett, 2014: 57).

ενίσχυσης της τοπικής ικανότητας στη διατήρηση και διαχείριση της κληρονομιάς. Με αυτόν τον τρόπο προωθείται η κοινωνική βιωσιμότητα των άυλων πρακτικών της πολιτισμικής κληρονομιάς, αλλά και ο ρόλος του πολιτισμού γενικότερα στην ανάπτυξη, αναγνωρίζοντας ότι οι πολιτιστικές παραδόσεις και πρακτικές παρέχουν την πιο σταθερή βάση για βιώσιμη κοινωνική και οικονομική ανάπτυξη (Arizpe, 2015).

ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ ΔΙΚΤΥΟ ΓΕΩΠΑΡΚΩΝ ΚΑΙ ΓΕΩΠΑΡΚΟ ΒΙΚΟΥ-ΑΘΟΥ ΤΗΣ UNESCO

Στο πλαίσιο της περιβαλλοντικής βιωσιμότητας και της διεύρυνσης της έννοιας της κληρονομιάς ώστε να περιλαμβάνει και τη γεω-κληρονομιά, εντάσσεται και το Διεθνές Πρόγραμμα Γεωεπιστημών και Γεωπάρκων της UNESCO, που δημιουργήθηκε το 2015 με τίτλο «Τα Παγκόσμια Γεωπάρκα της UNESCO»,³⁰ ως αποτέλεσμα πολύχρονης συνεργασίας και ζυμώσεων με αφετηρία το έτος 2001 ανάμεσα στο Ευρωπαϊκό και Παγκόσμιο Δίκτυο των Γεωπάρκων με την UNESCO.

«Τα Γεωπάρκα, μια πρωτοβουλία της UNESCO, είναι οι νέες περιοχές του 21ού αιώνα, όπου η διατήρηση και η ανάδειξη της γεωλογικής κληρονομιάς συννοκούν με τον πειραματισμό και την αειφόρο ανάπτυξη» (Martini, 2009: 86). Ένα γεωπάρκο είναι μια προστατευόμενη περιοχή, όπου η ερμηνεία της κληρονομιάς της Γης συναντά τον χώρο και την ιστορία των τοπικών κοινοτήτων. Προϋποθέτει σημαντικά γεωλογικά χαρακτηριστικά και έχει ως στόχο να προστατεύσει και να προωθήσει τη γεωλογική κληρονομιά μέσω του γεωτουρισμού. Οι όροι «γεωτουρισμός» και «γεωπάρκα» έχουν αναδυθεί στην τουριστική βιβλιογραφία τα τελευταία χρόνια. Ο γεωτουρισμός αναγνωρίζεται ως μια συναρπαστική νέα μορφή τουρισμού που προβάλλει γεωμορφολογικά αξιοθέατα και προορισμούς, ενώ ταυτόχρονα ενισχύει την αντίληψη της βιωσιμότητας (Dowling 2010, 2013). Η φιλοσοφία των γεωπάρκων που έχει αναπτυχθεί τα τελευταία χρόνια συμπεριέλαβε εκτός από το αβιοτικό περιβάλλον (γεωλογία, κλίμα), το βιοτικό (χλωρίδα, πανίδα) και στοιχεία του πολιτισμικού παρελθόντος και παρόντος εστιάζοντας στην τοπική ανάπτυξη μέσω βιώσιμων δραστηριοτήτων.³¹

Η δυνατότητα ένταξης μιας περιοχής στο Παγκόσμιο Δίκτυο Γεωπάρκων της UNESCO, παρόμοια με την ένταξη μιας παραδοσιακής πρακτικής στη λίστα της Άυλης Πολιτισμικής Κληρονομιάς, αποτελεί μια συμβολική χειρονο-

30 Βλ. <http://www.unesco.org/new/en/natural-sciences/environment/earth-sciences/international-geoscience-and-geoparks-programme/> (πρόσβαση: στις 14/5/2021).

31 Για τον ορισμό των Παγκόσμιων Γεωπάρκων της UNESCO, όπως καθορίστηκε το 2015, βλ. Cristian Ciobanu, (2016).

μία που μεταφέρει αξία σε αυτό που καταγράφεται στη λίστα, σε συμφωνία με την αρχή ότι δεν μπορείς να προστατέψεις αυτό που δεν εκτιμάς.

Το Γεωπάρκο του Βίκου-Αώου, όπως φαίνεται από τη σύντομη περιγραφή των ξεχωριστών και ιδιαίτερων χαρακτηριστικών του, πληροί τις απαραίτητες συνθήκες δημιουργίας του, σύμφωνα με τον ορισμό και τις επιταγές της UNESCO, καθώς εκτός από τη γεωλογική κληρονομιά, διεθνούς αξίας και αναγνώρισης, χαρακτηρίζεται από πλούσια φυσική και πολιτισμική κληρονομιά. Αναφορικά με το φυσικό περιβάλλον, περιλαμβάνει περιοχές μεγάλης οικολογικής και αισθητικής αξίας, όπως είναι τα ψηλά βουνά της Βόρειας Πίνδου: ο Σμόλικας (2.637 μ.), η Τύμφη (2.497 μ.), η Τραπεζίτσα (2.022 μ.) και η Νεμέρτσικα (2.486 μ.), και τα ποτάμια του Αώου, του Βοϊδομάτη και του Σαραντάπορου, που έχουν συμπεριληφθεί στο δίκτυο των προστατευόμενων περιοχών Natura 2000.³² Επιπλέον, εμπεριέχει τον Εθνικό Δρυμό Βίκου-Αώου, με τις δυο ομώνυμες χαράδρες του, να αποτελούν την καρδιά αλλά και το σήμα κατατεθέν του Εθνικού Πάρκου Βόρειας Πίνδου. Από την άλλη πλευρά, η περιοχή βρίθκει σημαντικών πολιτιστικών στοιχείων, όπως είναι οι χαρακτηρισμένοι αρχαιολογικοί χώροι, βυζαντινά και κυρίως πολλά μεταβυζαντινά και νεότερα μνημεία. Από άποψη αρχιτεκτονικής κληρονομιάς, ως παραδοσιακοί είναι χαρακτηρισμένοι οι μισοί σχεδόν οικισμοί της περιοχής, ενώ στην πλειοψηφία τους διαθέτουν αξιόλογα, από αρχιτεκτονικής άποψης, κτίσματα. Σ' αυτά συγκαταλέγονται και τα πολυάριθμα θρησκευτικά μνημεία, όπως ναοί μέσα και γύρω από τους οικισμούς της περιόδου από τον 16ο έως τον 19ο αι., καθώς και μοναστήρια χτισμένα σε απομακρυσμένες και δύσβατες περιοχές. Άριστο δείγμα της αγροτικής κληρονομιάς, της προβιομηχανικής τεχνολογίας και των Ηπειρωτών μαστόρων αποτελεί το πλήθος των μνημείων που σχετίζονται με τις παραγωγικές διαδικασίες καθώς και τα διατηρημένα πέτρινα τοξωτά γεφύρια, αναπόσπαστο κομμάτι του αλλοτινού οικιστικού δικτύου, με πιο γνωστό παράδειγμα τη γέφυρα του Αώου στην Κόνιτσα (Παπαϊωάννου, Κιτσάκη 2014· Παπαϊωάννου, Πάσχος, Νικολάου, Κιτσάκη, 2017).

Ωστόσο, δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός, ότι η οποιαδήποτε «κληρονομιά» στην περιοχή του Γεωπάρκου, προϋπήρχε όπως έχει, και όχι ως συνέπεια της κήρυξης και ορισμού της από την UNESCO. Η έρευνα για τις ενέργειες και πρωτοβουλίες των τοπικών αρχών, στο πρόσφατο παρελθόν, με κατεύθυνση την ανάπτυξη της περιοχής μέσα από τη «διαχείριση» των υφιστάμενων πόρων ή της ονομαζόμενης σήμερα κληρονομιάς της (Κιτσάκη 2012), δείχνει ότι είχε μπει στο στόχαστρο της εθνικής πολιτικής ήδη από το

32 Για τον κατάλογο των 443 Ελληνικών περιοχών που ανήκουν στο Ευρωπαϊκό δίκτυο Natura 2000 βλ. <https://www.geogreece.gr/natura-list.php> (πρόσβαση: 17/9/2021).

1958, όταν συστάθηκε από το Υπουργείο Συντονισμού το «Πρόγραμμα Αναπτύξεως Ηπείρου» (Μεντράς, 1960). Από τότε, ως διέξοδο στην υπανάπτυξη, ο Μεντράς είχε προτείνει ένα είδος ενδογενούς ανάπτυξης, με αξιοποίηση των υπαρχόντων πόρων, ήτοι της κτηνοτροφίας και της εμπορεύσιμης βιοτεχνίας με αγροτικά προϊόντα και αντικείμενα λαϊκής τέχνης στο πλαίσιο μιας τουριστικής ανάπτυξης. Με τους όρους «αγροτικά προϊόντα ανώτερης ποιότητας» και «αναμνηστικά αντικείμενα» μας εισάγει πρώιμα στις έννοιες του εθνοτουρισμού³³ και του εθνοτουρίστα.³⁴

Τις επόμενες δεκαετίες, όπως και οι μελέτες αναπτυξιακού χαρακτήρα υποδεικνύουν,³⁵ συγκροτούνται και κατασκευάζονται νέες τοπικές, πολιτισμικές ταυτότητες σε συνάρτηση με την προσέγγιση και αισθητική αξιολόγηση της φύσης ως τοπίου, την παραδοσιακότητα της αρχιτεκτονικής του τοπίου³⁶ και τη δόμηση μιας νέας «αγροτικότητας», που περιλαμβάνει την παραγωγή τοπικών προϊόντων, τις τέχνες και την παράδοση, τη βιοτεχνία και την εκ νέου νοηματοδότηση και απεικόνιση χώρων για αναψυχή και τουρισμό ήπιας μορφής (Saxena, Clark, Tove και Ilbery, 2007). Ως πολιτισμική κληρονομιά της περιοχής σε μία ενιαία θεώρηση, ορίζεται η φύση και πιο συγκεκριμένα η ανακηρυγμένη σε Εθνικό Δρυμό από το 1973 περιοχή,³⁷ και το 2005 σε Εθνικό Πάρκο Βόρειας Πίνδου, και ο πολιτισμός ως παράδοση, είτε ως παραδοσιακοί οικισμοί, είτε ως τρόπος ζωής (θρησκευτικές εορτές, πανηγύρια, παραδοσιακά επαγγέλματα, αγροτικές ασχολίες, τέχνες), τα οποία προσλαμβάνονται ως «επαπειλούμενα είδη» και ταυτίζονται με το παρελθόν.³⁸

33 Ως εθνοτουρισμός ορίζεται «κάθε ταξίδι ή εκδρομή που επικεντρώνεται στα έργα των ανθρώπων και όχι στη φύση, και προσπαθεί να μεταδώσει στον τουρίστα μια ελάχιστη γνώση για τον τρόπο ζωής των ντόπιων κατοίκων» (Bolnick, 2003: vii).

34 Οι εθνοτουρίστες επιθυμούν να αγοράζουν προϊόντα τοπικά από πρώτες ύλες μη συνθετικές π.χ. κεραμικά ή υφάσματα, όχι πλαστικά ή συνθετικά υλικά. Κατά συνέπεια, η πολιτισμική ποικιλομορφία γίνεται κινητήρια δύναμη της οικονομικής ανάπτυξης, καθώς είναι εγγενώς συνδεδεμένη με την αγορά (Radcliffe και Laurie, 2006: 242).

35 Για τις μελέτες ως εθνογραφικά δεδομένα, που αντανakλούν πολιτικές και εκφράζουν συγκεκριμένες ιδεολογίες, βλ. Δέλτσου (2014).

36 *Μελέτη Γενικής Αναπτύξεως των Παραμεθόριων περιοχών της Ηπείρου*, Συνοπτική Έκθεση, Υπουργείο Εσωτερικών, Διεύθυνση Προγραμματισμού και Μελετών, Μάρτιος 1976. Στη μελέτη αυτή εμφανίζεται ο όρος «Παραδοσιακοί Οικισμοί», ενώ προτείνονται ειδικά μέτρα για τους Παραδοσιακούς Οικισμούς και τα Ιστορικά Μνημεία ώστε να διατηρηθεί το αρχιτεκτονικό ύψος και στυλ στην περιοχή. Η διατήρηση αυτή βέβαια δεν έχει μουσειακό χαρακτήρα αλλά χαρακτηριστικά επενδύσεων.

37 Περιλαμβάνει τις χαράδρες του Βίκου και του Αώου και έχει στόχο την προστασία και διατήρηση τους για το: «σκηνογραφικό της κάλλος, τον φυσικό της πλούτο και την αισθητική, ψυχική, κοινωνική και οικονομική ανάπτυξη ολόκληρης της περιοχής», όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά στο Προεδρικό Διάταγμα ανακήρυξης του Εθνικού Δρυμού Βίκου – Αώου (ΠΔ 213/20.8.1973).

38 «Αν και η παράδοση προσεγγίζεται από τις κοινωνικές επιστήμες ως μια κοινωνική κατασκευή του

Μέσα, λοιπόν, από τις τοπικές και εθνικές πολιτικές και τις διάφορες αποφάσεις και διατάξεις προστασίας αλλά και διαχείρισης με στόχο τη βιωσιμότητα, όχι μόνο του φυσικού αλλά και του ανθρωπογενούς περιβάλλοντος, η περιοχή καθιερώνει μια ιδιαίτερη ταυτότητα που αποκτά αναγνώριση και έναν επιπλέον τίτλο σε διεθνές πια επίπεδο, αυτόν του Παγκόσμιου Γεωπάρκου Βίκου-Αώου της UNESCO, επικυρώνοντας τη σημασία της συμβιωτικής σχέσης τουρισμού- ανάπτυξης και ποιότητας περιβάλλοντος (Κοκκώσης, 1995). Επιδίωξη και στόχος του Γεωπάρκου είναι να διαδώσει την αξία της γεω-κληρονομιάς, ως επίσης «επαπειλούμενου είδους», αφού ζούμε στην εποχή του Ανθρωπόκαινου, ενός όρου που υιοθετήθηκε από την Γεωλογική Εταιρεία του Λονδίνου το 2008 για να δηλώσει την έντονη επίδραση του ανθρώπου, που ξεπερνάει αυτή της φύσης, στη γεωλογία και τη φύση της Γης καθώς και στην ατμόσφαιρα (Crawhall, 2015). Ο γεω-τουρισμός, όντας πιο περιβαλλοντικά και πολιτισμικά ευαισθητοποιημένος, θεωρείται ότι μπορεί να οδηγήσει σε παγκόσμια ώθηση για διατήρηση και με τη συμμετοχή πάντα της τοπικής κοινωνίας, ώστε να επιτευχθεί και η πολυπόθητη βιώσιμη ανάπτυξη (Fassoulas και Zouros, 2017).

Σύμφωνα με τη φιλοσοφία των Γεωπάρκων, η Γη ως παρελθόν, «4,5 δισεκατομμύρια χρόνια ιστορίας της Γης στην εξυπηρέτηση του μέλλοντος» (Martini, Zouros κ.ά, 2021: 1), έχει δώσει σχήμα σε αυτό που είμαστε: έχει διαμορφώσει τις γεωργικές πρακτικές μας, τα δομικά υλικά και τις μεθόδους που έχουμε χρησιμοποιήσει για τα σπίτια μας, ακόμα και τη μυθολογία και τη λαϊκή μας παράδοση.³⁹ Αυτή η προσέγγιση παραπέμπει στη σχέση της φύσης με την κοινωνία, του περιβάλλοντος με τον πολιτισμό⁴⁰ και έχει βέβαια αμφισβητηθεί έντονα από τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους που υποστηρίζουν ότι οι ανθρώπινες κοινωνίες οργανώνονται και εξελίσσονται στο «δεδομένο» φυσικό περιβάλλον, μετατρέποντάς το σε κοινωνικό πιο πρόσφατα επίσης ο όρος βιοπολιτισμική-κληρονομιά (biocultural heritage) προτείνει το κοινωνικό-πολιτιστικό στοιχείο έναντι του φυσικού στη διαμόρφωση του τοπίου (Sarmiento, 2015).

Επιπλέον, η σύγκλιση της ιστορίας της Γης με την ιστορία της Ανθρωπότητας και με αυτή της «Μνήμης της Γης» υποστηρίζεται ότι θα συμβάλλει στη γνώση, στην προώθηση και την προστασία της πιο ευάλωτης και απειλούμενης ανθρώπινης κληρονομιάς, που είναι η Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά

παρελθόντος, εκτός του ακαδημαϊκού χώρου αντιμετωπίζεται ως ΤΟ παρελθόν», (Δέλτσου, 2001: 202-3).

39 Αναλυτικά βλ. UNESCO Global Geopark Brochure (2016: 3, 4, 8, 12, 13).

40 Για το δίπολο φύσης-πολιτισμού, βλ. Νιτσιάκος (2003).

(ΑΠΚ).⁴¹ Για την εκπλήρωση αυτού του στόχου δημιουργήθηκε, για πρώτη φορά το 2011, ανάμεσα στα Γεωπάρακα της Ευρώπης, η Ομάδα Εργασίας για την Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά των Γεωπαράκων (ΟΕΑΠΚ), Geopark Intangible Cultural Heritage Working Group (GICHWG),⁴² το έργο της οποίας είναι ουσιαστικά, η καταγραφή των πρακτικών και των παραδόσεων (των χωρών που συμμετέχουν) που σχετίζονται με τους πέντε (5) τομείς της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς (όπως έχουν οριστεί από την UNESCO), και η προσπάθεια ανάδειξης και προβολής τους μέσα από ποικίλες δράσεις, όπως οι έντυπες εκδόσεις, η ψηφιακή καταγραφή και δημιουργία δίσκων ήχου και εικόνας, οι επιστημονικές ημερίδες και διάφορες εκδηλώσεις για την ευαισθητοποίηση των τοπικών κοινωνιών αλλά και των πιθανών επισκεπτών. Η θεματολογία της καταγραφής είναι ποικίλη και εξαρτάται από το είδος της κληρονομιάς του κάθε Γεωπαράκου. Ενδεικτικά αναφέρω: τοπικές διάλεκτοι, σύνδεση της τοπικής γεωποικιλότητας και της τοπικής Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς μέσα από τα τοπωνύμια, απογραφή της παραδοσιακής αρχιτεκτονικής από πέτρα και σύνδεση ανάμεσα στην τοπική γεω-ποικιλότητα και την τεχνογνωσία αναφορικά με τις παραδοσιακές κατασκευές και τεχνικές όπως οι ξερολιθικοί τοίχοι, έρευνα για τη χρήση των τοπικών φυτών, σχέση του καλλιτεχνικού έργου των ντόπιων με τη συλλογική μνήμη και άλλα.

Στόχος των ερευνών και της απογραφής, σύμφωνα πάντα με τις αρχές και τις επιταγές της UNESCO, είναι η συλλογή στοιχείων και η δημιουργία βάσης δεδομένων με στόχο τη μελλοντική χρήση τους σε προγράμματα εκπαίδευσης ή πολιτισμού ή για την κατάρτιση τοπικών οδηγών και ερμηνευτικών ξεναγήσεων. Επιπλέον, στόχος είναι η ανάπτυξη ενός μοντέλου για τον εντοπισμό, τη συλλογή, τη χρήση και την προώθηση της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς των Γεωπαράκων του Ευρωπαϊκού Δικτύου.⁴³

Το Γεωπάρακο Βίκου-Αώου συμμετέχει στην ομάδα εργασίας της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς τα τελευταία χρόνια και δεσμεύεται να προχωρήσει σε αντίστοιχες καταγραφές και δράσεις ανάδειξης της κληρονομιάς της περιοχής στην οποία εκτείνεται. Και ενώ θεωρητικά όλα φαίνονται πραγματοποιήσιμα, η εφαρμογή των αποφάσεων που λαμβάνονται στις Συνελεύσεις των εκπροσώπων χωρών των γεωπαράκων βρίσκεται ουσιαστικά και θεμελιώδη εμπό-

41 Όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά στην επίσημη ιστοσελίδα του Geopark Intangible Cultural Heritage Working Group (GICHWG), βλ. <http://geoparks-intangible-heritage.blogspot.com/> (πρόσβαση: 30/7/2021).

42 Για περισσότερες πληροφορίες βλ. <http://geoparks-intangible-heritage.blogspot.com/p/geopark-intangible-heritage-working.html> (πρόσβαση: 30/7/2021).

43 Στοιχεία από μη δημοσιευμένα πρακτικά των Συναντήσεων της (ΟΕΑΠΚ).

δια, φέρνοντας στην επιφάνεια δυσκολίες και αντιξοότητες στην μετατροπή της θεωρίας σε εφαρμογή και πράξη (Kurin, 2004). Πρώτο και πιο σημαντικό εμπόδιο είναι η έλλειψη χρηματικών πόρων και διαθέσιμων πηγών για τη συγκρότηση καταλόγων και τις ενέργειες συντήρησης, καθώς, και σύμφωνα με τους όρους της Σύμβασης, θα πρέπει να δημιουργηθούν πλάνα δράσης από ειδικούς επιστήμονες οι οποίοι θα εμπλακούν στη συλλογή, καταγραφή και τεκμηρίωση του υλικού. Όλα τα παραπάνω, προϋποθέτουν επιτόπια έρευνα από εξειδικευμένο προσωπικό και τη συνεργασία με τις τοπικές κοινότητες, τις ομάδες ή και τα άτομα που στην ουσία «διαφυλάττουν» τις παραδόσεις. Γενικότερα, οι δράσεις διάχυσης και αξιοποίησης της άυλης κληρονομιάς παίρνουν τη μορφή οργανωμένων φεστιβάλ, παραγωγής ταινιών, βιβλίων, εκπαιδευτικού υλικού, διεξαγωγής σεμιναρίων και τελευταία δημιουργίας ιστοσελίδων, για τα οποία δεν υπάρχει σταθερή οικονομική υποστήριξη ώστε να παράγονται σε τακτική βάση και με υψηλές προδιαγραφές.

Το δεύτερο στοιχείο που μας προβληματίζει, σχετίζεται με τη δημογραφική αποψίλωση της περιοχής. Ενώ, ως περιφερειακός χώρος έχει αναδείξει τοπικότητες που συνοψίζουν χωρικές συλλογικές ταυτότητες (Μπάδα, 2004) και αναδεικνύουν «λαϊκές παραδόσεις», η παρατηρούμενη αποσύνθεση των κοινωνικών και οικονομικών δομών στα χωριά της περιοχής προκαλεί ερωτηματικά για το αν μπορεί να υπάρξει ενδογενής, δημιουργική και «αυθεντική» πολιτισμική δραστηριότητα. Αυτή, θεωρείται πλέον ότι κινείται στα πλαίσια του φολκλορισμού (Μερακλής, 1972) και της τεχνητής αναβίωσης στοιχείων της παράδοσης, καθώς δεν ανταποκρίνεται κατά τρόπον οργανικό και ζωτικό στις ανάγκες της σύγχρονης ζωής των τοπικών κοινωνιών, αλλά έχοντας αφετηρία το αστικό κέντρο, πολλές φορές προσαρμόζεται στον κύκλο της τουριστικής πολιτικής (Σκουτέρη-Διδασκάλου, 2003). Σήμερα, σχεδόν κάθε χωριό αλλά και πόλη της περιοχής του Γεωπάρκου έχει να επιδείξει, κατά την περίοδο του καλοκαιριού, τέτοιες αναπαραστάσεις, συχνά ενταγμένες σε έναν ευρύτερο κύκλο πολιτιστικών εκδηλώσεων, όπως τις οργανώνουν τα πολυάριθμα πολιτιστικά σωματεία (Μερακλής, 2004), γεγονός που τις καθιστά «θέαμα» που βεβαίως εντάσσεται στο χωριό που μετατρέπεται σε «σκηνικό» (Πούχγερ, 2009). Η «παράδοση» επικεντρώνεται και στα δομημένα/ανθρωπογενή περιβάλλοντα των χωριών όπου επανακατασκευάζονται οι παλιότερες, «τοπικές» αρχιτεκτονικές μορφές. Είναι η γέυση του «παλιού» που διαπερνά μια σειρά από κτήρια που φημίζονται για τους μαστόρους που τα έκτισαν αλλά και τους κατοίκους διαφορετικών ιστορικών περιόδων που τα κατοίκησαν, προσθέτοντας ιδιαιτερότητα στο σημερινό σύνολο, μεταφέροντας συνήθειες και αξίες από τη μια γενιά στην άλλη (Lowenthal, 1985), και

δίνοντας πνοή στα πολιτισμικά τοπία, που ως εικόνες⁴⁴ καταναλώνονται από τους τουρίστες σήμερα. Δεδομένων λοιπόν όλων των παραπάνω, γεννιέται το ερώτημα αν μπορούμε να μιλάμε για ζωντανή πολιτισμική παραγωγή ή μεταπολιτισμική παραγωγή στο πλαίσιο της βιωσιμότητας⁴⁵ των πολιτιστικών πρακτικών σε ένα τουριστικό «περιβάλλον» ανάπτυξης.⁴⁶

Αναφορικά με το έργο που έχει ως τώρα παραχθεί στο σύντομο χρονικό διάστημα λειτουργίας του Φορέα Διατήρησης και Ανάδειξης του Γεωπάρκου Βίκου-Αώου, οι δράσεις⁴⁷ και το σύνολο των ενεργειών που υλοποιήθηκαν κυρίως μέσα από Ευρωπαϊκά Διακρατικά Προγράμματα, στόχο είχαν την προσαρμογή μέσα από την καταγραφή και την αξιολόγηση της γεωλογικής κληρονομιάς και την ενιαία και αδιαίρετη προβολή της φυσικής και πολιτισμικής κληρονομιάς («υλικής» και «άυλης», tangible-intangible) της περιοχής, πάντα σε συνεργασία με την τοπική αυτοδιοίκηση αλλά και την πρόθυμη συμμετοχή των τοπικών κοινοτήτων, που είναι και οι ζωντανοί φορείς του πολιτισμού.

Η σύντομη βιβλιογραφική έρευνα, που πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο συγγραφής του άρθρου, φαίνεται να οδηγεί σε αισιόδοξα συμπεράσματα αναφορικά με την επίτευξη των στόχων δημιουργίας των Γεωπάρκων σε παγκόσμιο επίπεδο, που δεν είναι άλλος από τη συνετή χρήση του περιβάλλοντος μέσα από την προώθηση της βιώσιμης, τοπικής οικονομικής ανάπτυξης (Yolal, 2012). Οι γεω-προορισμοί, προωθώντας συνάμα, πολιτικές για τη διαχείριση και διατήρηση της φύσης αλλά και την ανάδειξη της πολιτισμικής ταυτότητας μέσω της διατήρησης του πολιτισμικού τοπίου, της στήριξης της τοπικής παραγωγής και της διοργάνωσης καλλιτεχνικών φεστιβάλ και δραστηριοτήτων, προωθούν παράλληλα, πρακτικές της Άυλης Πολιτισμικής Κληρονομιάς, η οποία θεωρείται από πολλούς ενσωματωμένη, αλλά και αδιαχώριστη από τον υλικό και τον κοινωνικό κόσμο των προσώπων.⁴⁸

Τα οφέλη από την κήρυξη μιας περιοχής σε γεωπάρκο ή σε προστατευόμενη περιοχή δεν είναι μετρήσιμα σε οικονομικούς όρους, αλλά εστιάζουν στο

44 «Έχει υποστηριχτεί ότι η ικανότητα να "ατενίζει" κανείς τα άγνωστα αξιοθέατα είναι το βασικό χαρακτηριστικό του τουρισμού. Το τουριστικό βλέμμα ρυθμίζει τη σχέση με το τουριστικό περιβάλλον, την οριοθέτηση του «άλλου» και τον προσδιορισμό του "μη συννηθισμένου"», (Urry, 2002: 1-16).

45 Η βιωσιμότητα μιας πολιτιστικής πρακτικής κρίνεται απαραίτητη από τις ρητές διατάξεις της Σύμβασης, προκειμένου να αναγνωριστεί ως Άυλη Πολιτισμική Κληρονομιά.

46 Για τη διοργάνωση του παρελθόντος ως επισκέψιμη εμπειρία, βλ. Dicks (2003: 118).

47 Περιλαμβάνουν: οργάνωση επιστημονικών αποστολών για συγκέντρωση υλικού, ημερίδες και συνέδρια, εκδόσεις και οπτικοακουστικές παραγωγές, εκπαιδευτικά προγράμματα, σχεδιασμό και χάραξη ειδικών θεματικών τουριστικών διαδρομών, δημιουργία κέντρων ενημέρωσης κ.ά.

48 Η διαίρεση της πολιτισμικής κληρονομιάς σε (υλική), φυσική και άυλη, δέχεται ολοένα και περισσότερη κριτική και θεωρείται αυθαίρετη (Kirshenblatt-Gimblett, 2014).

γενικό καλό και όφελος των πολλών και όχι στην εκμετάλλευση από λίγους με στόχο το βραχυπρόθεσμο κέρδος σε αντάλλαγμα με την καταστροφή των φυσικών πόρων που αποτελούν κοινό αγαθό της κοινότητας (Stolton κ.ά, 2015). Σε μια τέτοια περιοχή, οι κάτοικοι εμπλέκονται στο εγχείρημα ασκώντας σχετικά επαγγέλματα, είτε ως γεω-ξεναγοί, ως πάροχοι καταλυμάτων, παραγωγοί τοπικών προϊόντων, μικροί αγρότες κ.ά. (Paskova και Dowling, 2014) και εξελίσσονται ουσιαστικά σε «μεταπράτες» της παράδοσης και του τοπικού πολιτισμού, δημιουργώντας οι ίδιοι την ξεχωριστή ταυτότητα ενός τόπου-προορισμού, αποδεικνύοντας ταυτόχρονα ότι η πολιτισμική κληρονομιά δεν είναι ένα στατικό κειμήλιο από το παρελθόν. Είναι η ίδια η βάση της ανάπτυξης. Ο τουρισμός μπορεί να αναζωογονήσει τον τοπικό πολιτισμό, ειδικά τις εθμικές πρακτικές, τις παραδοσιακές τέχνες και την αγροτική οικονομία δημιουργώντας ζήτηση για αγροτικά προϊόντα ποιότητας.

Ωστόσο, δεν λείπουν και οι επικριτές της σύνδεσης του τουρισμού με την κληρονομιά και την παράδοση, οι οποίοι εστιάζοντας στο φαινόμενο της «κατανάλωσης» των τόπων, υποστηρίζουν ότι η οικονομική εμπορευματοποίηση του παρελθόντος συνδράμει και οδηγεί στην καταστροφή των πολιτισμικών πόρων (Engelhardt, 2005), που είναι και η αιτία ύπαρξής του. Επιπλέον, η βιωσιμότητα παραμένει ένα εξαιρετικά δύσκολο θέμα και όχι μόνο εξαιτίας της εγγενούς αοριστίας της έννοιας. Πρόκειται για τη συζήτηση που αφορά στις αξίες και στα δικαιώματα πάνω στους πόρους, την υπεροχή του οικονομικού στο πολιτισμικό (και αντίστροφα), το δημόσιο και το ιδιωτικό και τελικά το προσωπικό κέρδος και τα κοινοτικά δικαιώματα (Graham, Ashworth και Tunbridge, 2000). Τα τελευταία χρόνια, η ανθρωπολογική κριτική έχει βάλει στο στόχαστρο τις πιο πρόσφατες πολιτικές των Ηνωμένων Εθνών, όπως η Διακήρυξη της Χιλιετίας 2000 του Ο.Η.Ε., και οι «Στόχοι βιώσιμης ανάπτυξης» (SDG) ή «Ατζέντα 2030», θέτοντας υπό αμφισβήτηση το ρόλο των κρατών και την αποτελεσματικότητα της εφαρμογής των πολιτικών τους, αναφορικά με την επίτευξη της βιώσιμης ανάπτυξης (Lempert, 2017). Επιπλέον, εκφράζονται φόβοι, παρά τους αντίθετους ισχυρισμούς των Ηνωμένων Εθνών, ότι οι συνέπειες αυτής της προσέγγισης είναι πιθανό να απειλήσουν περαιτέρω την πολιτιστική ποικιλομορφία και τη βιωσιμότητα, που είναι και θεμελιώδης αποστολή των Η.Ε., οδηγώντας στο ουτοπικό και επικίνδυνο δόγμα της βιώσιμης παγκοσμιοποίησης - ομογενοποίησης - εκβιομηχάνισης - αστικοποίησης (Lempert, 2017: 158).

Παρόμοιες προκλήσεις αντιμετωπίζει σήμερα και η UNESCO για τη Σύμβαση της Παγκόσμιας Κληρονομιάς, αλλά και τη νεότερη Σύμβαση του 2003 για την Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά, για τον τρόπο που η διεθνής κοινό-

τητα επιλέγει να αναγνωρίσει, να προστατεύσει και να προωθήσει αυτό που ονομάζεται «Παγκόσμια Κληρονομιά», ως προνομιούχο κατηγορία, αλλά και για την αξιοπιστία της λίστας, που από πολλούς θεωρείται ως η δημιουργία ενός κατ' ουσίαν επίπεδου πολιτισμικού χάρτη του κόσμου, που δεν βλέπει τον πολιτισμό ως διαδικασία και αποτέλεσμα ιστορικών, οικονομικών και κοινωνικών συγκυριών μέσα σε ένα παγκόσμιο-τοπικό πλέγμα (Meskell, 2013).

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι η συμμετοχή του Γεωπάρκου Βίκου-Αώου στη λίστα των Παγκόσμιων Γεωπάρκων της UNESCO, αποτελεί μια διεθνή αναγνώριση αλλά ταυτόχρονα και δέσμευση για τη διατήρηση και ολιστική διαχείριση του φυσικού και ανθρωπογενούς περιβάλλοντος, της «υλικής» και «άυλης» κληρονομιάς της περιοχής, προς την κατεύθυνση της «βιώσιμης ανάπτυξης». Με την ενεργό συμμετοχή και ευαισθητοποίηση των τοπικών κοινοτήτων μπορεί να γίνει μια «αξιακή» χρήση των πόρων και να επιτευχθεί η προσδοκώμενη οικονομική ανάπτυξη, στο βαθμό όμως, που η σύνθετη αυτή πολιτισμική κληρονομιά και οι αναβιώσεις της, δεν οδηγούν στην τυποποίηση και εμπορευματοποίησή της για μαζική κατανάλωση σε ένα οικονομικό – τουριστικό πλαίσιο.

Ελληνόγλωσσα

Δαμιανάκος, Σ. (2002), *Από τον χωρικό στον αγρότη: η ελληνική αγροτική κοινωνία απέναντι στην παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα: Εξάντας.

Δέλτσου, Ε. (2001), «Κριτικές προσεγγίσεις της έννοιας της “παράδοσης” και ένα εθνογραφικό παράδειγμα», στο Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός-Λαογραφία και Ιστορία: συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, σσ. 202-203.

Δέλτσου, Ε. (2002), «Η “Πολιτισμική Κληρονομιά” στο Παρόν και στο Μέλλον: Αντιλήψεις και Πρακτικές Ενός Εθνικού Παρελθόντος και Ενός Ευρωπαϊκού Μέλλοντος», στο *Το Παρόν του Παρελθόντος: Ιστορία, Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Ιδρυτής Σχολή Μωραΐτη), σσ. 209-231.

Δέλτσου, Ε. (2014), «Ευρωπαϊκά Προγράμματα για τον “πολιτισμό” και πολιτικές τεχνολογίες της Ευρωπαϊκής Ένωσης», στο Έ. Πλεξουσάκη (επιμ.), *Μεταμορφώσεις του εθνικισμού: Επιτελέσεις της συλλογικής ταυτότητας στην Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 297-317.

Κιτσάκη, Γ. (2012), Η φύση και ο πολιτισμός ως κληρονομιά. Ρητορικές και προγράμματα ανάπτυξης. Το παράδειγμα

της Κόνιτσας, Αδημοσίευτη Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, Παν/μιο Ιωαννίνων.

Κοβάνη, Ε. (2000), «Η οικονομία στις ακρώρειες του φυσικού της τοπίου», στο Β. Νιτσιάκος και Χ. Κασίμης (επιμ.), *Ο Ορεινός χώρος της Βαλκανικής, Συγκρότηση και Μετασχηματισμοί*, Κόνιτσα: Πλέθρον, Δήμος Κόνιτσας.

Κοκκώσης, Χ. (1995), «Τουρισμός και Βιώσιμη Ανάπτυξη», *Σύγχρονα Θέματα*, 18 (55), σσ. 21-27.

Κυριακίδου-Νέστορος, Ά. (1993). *Λαογραφικά Μελετήματα II.*, επιμ.: Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλλου, Κ. Ντελόπουλος και Μ. Καϊρή, Αθήνα: Πορεία.

Μεντράς, Ε. (1960), *Κοινωνιολογική Διερεύνησις περιοχής Κονίτσας*. Ιωάννινα: Υπουργείο Συντονισμού, Πρόγραμμα Αναπτύξεως Ηπείρου, Εκτελεστική Επιτροπή.

Μερακλής, Μ. (1972), «Τι είναι ο Folklorismus;», *Λαογραφία*, 28, σσ. 27-38.

Μερακλής, Μ. (2004), *Ελληνική Λαογραφία, Κοινωνική Συγκρότηση, Ήθη και Έθιμα, Λαϊκή Τέχνη*, Αθήνα: Οδυσσέας.

Μπάδα, Κ. (2004), *Ο κόσμος της εργασίας. Οι ψαράδες της λιμνοθάλασσας Μεσολλογίου (18ος-20ός αιώνας)*, Αθήνα: Πλέθρον.

Νιτσιάκος, Β. (1998), «Χρήση και κατάχρηση της παράδοσης», εφ. *Ελευθεροτυπία*, 29 Δεκεμβρίου 1998.

- Νιτσιάκος, Β. (2001), «Λαογραφία και Οικολογία», στο Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός-Λαογραφία και Ιστορία: συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, σσ. 106-113.
- Νιτσιάκος, Β. (2003), *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Αθήνα: Οδυσσεάς.
- Νιτσιάκος, Β. (2010), *Στο σύνορο: Μετανάστευση, σύνορα και ταυτότητες στην αλβανο-ελληνική μεθόριο*, Αθήνα: Οδυσσεάς.
- Νιτσιάκος, Β. (2014), Προσανατολισμοί. Μια Κριτική Εισαγωγή στη Λαογραφία. Αθήνα: Κριτική.
- Νιτσιάκος, Β. (2015), *Πεκλήρι. Μικρή οικονομία μικρής κλίμακας*, Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Παπαδημάτου, Α. και Ρόκος, Δ. (2004), «“Βιώσιμη” και Αξιοβίωτη Ολοκληρωμένη Ανάπτυξη στις ορεινές περιοχές της Ελλάδας και του κόσμου», στο Δ. Ρόκος (επιμ.), *Ολοκληρωμένη Ανάπτυξη στις Ορεινές Περιοχές, Θεωρία και Πράξη*, Πρακτικά 3ου Διεπιστημονικού Διαπανεπιστημιακού Συνεδρίου, Ε.Μ.Πολυτεχνείο – Δήμος Μετσόβου, 7-10 Ιουνίου 2001, Συνεδριακό Κέντρο Μετσόβου, Μέτσοβο, Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις, σσ. 141-171.
- Παπαϊωάννου, Χ., Πάσχος, Π., Νικολάου, Ε. και Κιτσάκη, Γ. (2017), Γεωπάρκο Βίκου-Αώου-Οδηγός Επισκέπτη, Ιωάννινα: Περιφέρεια Ηπείρου-Αναπτυξιακή Ηπείρου Α.Ε.
- Παπαϊωάννου, Χ. και Κιτσάκη, Γ. (επιμ.) (2014), *Γεωπάρκο Βίκου-Αώου: Η φύση αφηγείται την ιστορία της*, Ιωάννινα: ΗΠΕΙΡΟΣ Α.Ε., Περιφέρεια Ηπείρου.
- Πάσχος, Π., Νικολάου, Ε. και Παπανίκος, Δ. (χ.χ.), *Μελέτες, σχεδιασμός γεωδιαδρομών για δυνητικά γεωπάρκα*, Γ΄ Κοινοτικό Πλαίσιο Στήριξης (2000-2006), Ε.Π.Α.Ν.: Έργο: ανάδειξη γεωτόπων, γεωπάρκων-συμβολή στην αειφόρο ανάπτυξη.
- Πολίτης, Ν. (1909), «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1, σσ. 3-18.
- Πούχνερ, Β. (2009), *Θεωρητική Λαογραφία, έννοιες, μέθοδοι, θεματικές*, Αθήνα: Αρμός.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ε. (2003), *Διακρίσεις (αναφορικά με την παράδοση και τον πολιτισμό), Ανθρωπολογικές δοκιμές*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Σύμβαση για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς (2006), διαθέσιμο στο <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-EL-PDF.pdf> [ελληνική μετάφραση του *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003) <https://ich.unesco.org/en/convention>].
- Υπουργείο Εσωτερικών (1976), *Μελέτη Γενικής Αναπτύξεως των Παραμεθόριων περιοχών της Ηπείρου. Συνοπτική Έκθεση*, Αθήνα: Υπουργείο Εσωτερικών, Διεύθυνση Προγραμματισμού και Μελετών.

Ξενόγλωσση

- Abu-Lughod, L. (1991), «Writing Against Culture», στο R. Fox (επιμ.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, NM: School of American Research Press, σσ. 137-162.
- Aikawa-Faure, N. (2008), «From the Proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of Intan-

- gible Cultural Heritage», στο L. Smith, και N. Akagawa (επιμ.), *Intangible Heritage*, London: Routledge, σσ. 13-44.
- Alivizatou, M. (2008), «Contextualising Intangible Cultural Heritage in Heritage Studies and Museology», *International Journal of Intangible Heritage*, 3, σσ. 44-54.
- Arizpe, L. (2015), *Culture, Diversity and Heritage: Major Studies*, Springer International Publishing, διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-13811-4>.
- Ashworth, G. και Larkham, P. (1994), *Building a new heritage: tourism, culture, and identity in the new Europe*, London: Routledge.
- Ashworth, G., Graham, B. και Tunbridge, J. (2007), *Pluralizing Pasts: Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies* London: Pluto Press.
- Bendix, R. (2009), «Heritage between economy and politics, An assessment from the perspective of cultural anthropology», στο Στο L. Smith και N. Akagawa, *Intangible Heritage*, London & New York: Routledge, σσ. 253-266.
- Bolnick, St. (2003), *Promoting the culture sector through job creation and small enterprise development in SADC countries: the ethno-tourism industry*, ILO (International Labour Organization) Working Papers, διαθέσιμο στο: https://www.ilo.org/empent/Publications/WCMS_117681/lang--en/index.htm (πρόσβαση: 26//8/2021).
- Butler, R., Hall, M. και Jenkins, J. (1998), *Tourism and Recreation in Rural Areas*, Chichester: John Wiley & Sons Ltd.
- Ciobanu, C. (2016), «Space and Time Perception and the Geopark's Communities. From Mythical Geography to Heritage Interpretation», *International Review of Social Research*, 6(2), σσ. 98-106.
- Cloke, P. (2006), «Conceptualizing rurality», στο P. Cloke, T. Marsden και P. Mooney (επιμ.), *The handbook of rural studies*, SAGE Publications Ltd, σσ. 18-28, διαθέσιμο στο: <https://www.doi.org/10.4135/9781848608016.n2>.
- Crawhall, N. (2015), «Social and economic influences shaping protected areas», στο G. L. Worboys, M. Lockwood, A. Kothari, S. Feary, I. Pulsford, G. L. Worboys, M. Lockwood, A. Kothari, S. Feary και I. Pulsford (επιμ.), *Protected Area Governance and Management* Canberra: ANU Press, σσ. 117-144, διαθέσιμο στο: <https://www.doi.org/10.22459/PAGM.04.2015>.
- Dicks, B. (2003), *Culture on Display, The production of contemporary visitability*, Maidenhead, Berkshire, England: Open University Press.
- Dowling, R. (2010), «Geotourism's global growth», *Geoheritage*, 3, σσ. 1-13.
- Dowling, R. (2013), «Global Geotourism – An Emerging Form of Sustainable Tourism», *Czech Journal of Tourism*, 2(2), σσ. 59 —79.
- Engelhardt, R. (2005), «Culturally and ecologically sustainable tourism development through local community management», στο A. Hooper (επιμ.), *Culture and Sustainable Development in the Pacific*, ANU Press, σσ. 174-186.
- Eriksen, T. (2007), *Globalization: The key*

- concepts*, Oxford: Berg Publishers.
- Fassoulas, C και Zouros, N. (2010), «Evaluating the influence of greek geoparks to the local communities», *Bulletin of the Geological Society of Greece*, 43(2), σσ.896-906, διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.12681/bgsg.11255>.
- Foster M. D. και Gilman L. (επιμ) (2015), *UNESCO on the Ground: Local Perspectives on Intangible Cultural Heritage*, Bloomington: Indiana University Press.
- Frow, J. (1997). *Time and Commodity Culture' Essays in Cultural Theory and Postmodernity*, Oxford: Clarendon Press.
- Giddens A., (2001), *Οι Συνέπειες της Νεωτερικότητας*, Αθήνα: Κριτική.
- Gonzalez-Tejada C., Du Y., Read M. και Girault Y. (2017), «From nature conservation to geotourism development: Examining ambivalent attitudes towards UNESCO directives with the global geopark network», *International Journal of Geoheritage*, Darswin Publishing House, 5(2), σσ. 1-20, διαθέσιμο στο: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02087621> (πρόσβαση: 28/8/2021).
- Graham, B., Ashworth, G. και Tunbridge, J. (2000), *A Geography of Heritage - Power, Culture and Economy*, London: Arnold.
- Graham, B., Ashworth, G. και Tunbridge, J. E. (2005), «The uses and abuses of heritage», στο G. Corsane (επιμ.), *Heritage, museums and galleries : an introductory reader*, New York: Routledge, 2005, σσ. 26-37.
- Greenwood, D. J., (1989), «Culture by the pound: an anthropological perspective on tourism as cultural commoditization», στο Smith, V.L. (επιμ.), *Hosts and guests. The anthropology of tourism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, σσ.171-185.
- Hall, M. και Page, S. (2006), *The Geography of Tourism and Recreation, Environment, place and space*, London: Routledge.
- Hall, S., Evans, J. και Nixon, S. (2013), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Sage Publications.
- Herzfeld, M. (2004), *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Jackson, P. (2004), «Local Consumption cultures in a globalising world», *Transactions of the Institute of British Geographers*, 29, σσ. 165-178.
- Jenkins, J. και Hall, M. (1998), «The restructuring of rural economies: rural tourism and recreation as a government response», στο R. Butler, J. Jenkins και C. Hall (επιμ.), *Tourism and Recreation in Rural Areas*, New York: Wiley, σσ. 55-56.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998), *Destination culture. Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley: University of California Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2014), «Intangible Heritage as Metacultural Production», *Museum*, 56 (1-2), σσ. 52-64.
- Kurin, R. (2004), «Safeguarding Intangible

- Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: a critical appraisal», *Museum International*, 56(1-2), 66-77.
- Lempert, D. (2017), «Testing the Global Community's Sustainable Development Goals (SDGs) Against Professional Standards and International Law, Consilience», *The Journal of Sustainable Development*, 18(2), σσ. 111-174.
- Lixinski, L. (2013), *Intangible cultural heritage in International law*, Oxford University press.
- Lowenthal, D. (1985), *The Past is a Foreign Country*, Cambridge: Cambridge University press.
- Martini, G. (2009), «Geoparks... A Vision for the Future», *Geologia USP Publicação Especial*, 5, σσ. 85-90, διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9087.v5i0p85-90>.
- Martini, G., Zouros, N., Zhang, J., Jin, X., Komoo, I., Border, M., Watanabe, M., Frey, M.L., Rangnes, K., Van, T.T., Melo, J.P.P., Patzak, M., Hilario, A., Nakada, S., Sá AA. (2021), «UNESCO Global Geoparks in the "World after": a multiple goals roadmap proposal for future discussion», *Episodes*, διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.18814/epiissues/2021/021002>.
- Meskel, L. (2013), «UNESCO and the Fate of the World Heritage Indigenous Peoples Council of Experts (WHIPCOE)», *International Journal of Cultural Property*, 20(2), σσ. 155-174, διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1017/S0940739113000039>.
- Paskova, M. και Dowling, R. (2014), «The usage of local and indigenous knowledge in the management of geotourism destinations», στο *SGEM 2014 Conference Proceedings, Albena, Bulgaria*, SGEM, σσ. 805 – 812.
- Prats, M. και Thibault, J.P. (2003), «Qu'est-ce que l'esprit des lieux?», στο *14th ICOMOS General Assembly and International Symposium: 'Place, memory, meaning: preserving intangible values in monuments and sites'*, 27 – 31 oct 2003, Victoria Falls, Zimbabwe, διαθέσιμο στο: <http://openarchive.icomos.org/id/eprint/472/> (πρόσβαση: 25/9/2021).
- Radcliffe, S. και Laurie, N. (2006), «Culture and development: taking culture seriously in development for Andean indigenous people», *Environment and Planning D: Society and Space*, 24(2), σσ. 231-248.
- Sarmiento, F., Bernbaum, E., Brown, J., Lennon, J. και Feary, S. (2015), «Managing cultural features and uses», στο S. Feary, G. L. Worboys, M. Lockwood, A. Kothari και I. Pulsford (επιμ), *Protected Area Governance and Management*, Canberra: ANU Press, σσ. 685-714, διαθέσιμο στο: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1657v5d.29> (πρόσβαση: 23/9/2021).
- Saxena, G., Clark, G., Tove, O. και Ilbery, B. (2007), «Conceptualising Integrated Rural Tourism», *Tourism Geographies*, *Tourism Geographies*, 9(4), σσ. 347-370, διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.1080/14616680701647527>.
- Schech, S. και Haggis, J. (2000), *Culture and Development: A Critical Introduction*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Sherkin, S. (2001), «A Historical Study on

- the Preparation of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore», στο P. Seitel (επιμ.), *Safeguarding traditional cultures: a global assessment*, Washington, D.C.: Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution, σσ. 42-56.
- Smith, M. (2003), *Issues in Cultural Tourism Studies*, London: Routledge.
- Smith, N. (2008), *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*, 3rd edition, with a new afterword, Foreword by D. Harvey, Athens: University of Georgia.
- Smith, V. (1989), «Preface», στο V. Smith (επιμ.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, σσ. ix-xii.
- Stolton, S., Dudley, N., Avcioglu Cokcaliskan, B., Hunter, D., Ivanic, K.Z., Kanga, E., Kettunen, M., Kumagai, Y., Maxted, N., Senior, J., Wong, M., Keenleyside, K., Mulrooney, D. και Waithaka, J. (2015), «Values and benefits of protected areas», στο S. Feary, G. L. Worboys, M. Lockwood, A. Kothari και I. Pulsford (επιμ.), *Protected Area Governance and Management*, Canberra: ANU Press, σσ. 145-168.
- Stronza, A. (2001), «Anthropology of Tourism: Forging new Ground for Ecotourism and Other Alternatives», *Annual Review of Anthropology*, 30, σσ. 261-283.
- U.N. Documents, (1989), *Recommendation for the Safeguarding of Traditional Knowledge and Folklore*, 15 November 1989, διαθέσιμο στο: <http://www.un-documents.net/folklore.htm> (πρόσβαση: 7/9/2021).
- UNESCO, 2003, *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, διαθέσιμο στο <https://ich.unesco.org/en/convention> (πρόσβαση: 7/9/2021).
- UNESCO Global Geopark Brochure (2016): *UNESCO Global Geoparks*, διαθέσιμο στο: http://www.globalgeopark.org/UploadFiles/2016_2_16/UNESCO%20Global%20Geopark%20Brochure.pdf (πρόσβαση: 29/8/2021).
- UNESCO, 2019, *Evaluation of the International Geoscience and Geoparks Programme*, διαθέσιμο στο: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000373234> (πρόσβαση: 16/9/2021).
- Urry, J. (2002), *The tourist gaze*, London: Sage Publications.
- Watson, E. (2003), «Examining the Potential of Indigenous Institutions for Development: A Perspective from Borana, Ethiopia», *Development and Change*, 34(2), σσ. 287-310.
- WECD (World Commission on Environment and Development) (1987), *Our Common Future* (the Brundtland Report), New Delhi: Oxford University Press, διαθέσιμο στο: <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf> (πρόσβαση: 25/9/2021).
- Yolal, M. (2012), «Geotourism and Geoparks: The case of Kizilcaham-Camlidere Geopark», *GeoJournal of Tourism and Geosites*, 10(2), σσ.193-203.
- Yúdice, G. (2003). *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*. Durham and London: Duke University Press.

ΟΔΟΣ ΠΛΑΝΗΣ: ΙΧΝΗ, ΑΡΝΗΣΗ ΚΑΙ ΑΠΟΥΣΙΑ ΣΤΙΣ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΜΝΗΜΕΙΑΚΟΤΗΤΑΣ

161

Άρης Αναγνωστόπουλος

Η έννοια του μνημονικού ίχνους είναι κεντρική στην αναζήτηση που ακολουθεί. Πρόκειται για τα ίχνη που αφήνουν στο αρχείο υποκείμενα που δεν έχουν τη δυνατότητα να «γράψουν την ιστορία», που είναι περιθωριοποιημένα από τις επίσημες διαδικασίες και συμμετέχουν άμεσα στην κατάρτιση του υλικού αρχείου —εννοούμενου τόσο ως το σύνολο των εγγράφων όσο και των υλικών καταλοίπων του παρελθόντος. Ορισμένες μεθοδολογικές επισημάνσεις λοιπόν προτού ξεκινήσουμε: το ίχνος όπως εννοείται εδώ δεν παραπέμπει σε κάποιο έθος πρακτικής, κάποια εν δυνάμει ή πραγματική κοινότητα, είτε σε κάποια άλλη οντολογικά εννοούμενη ολότητα. Το ίχνος δηλαδή δεν αποτελεί το στοιχείο εκείνο που θα μας οδηγήσει στην ανασύσταση μιας ξεχασμένης ή υπορρηπτικής πρακτικής στο παρελθόν, όπως θα το ήθελε ο Κάρλο Γκίνζμπουργκ (Ginzburg, 2012: 3). Με μια πιο ευρεία έννοια, το ίχνος αποτελεί ταυτόχρονα ένα ιστορικό εργαλείο και ένα εθνογραφικό «πεδίο» σε μικρογραφία ακριβώς διότι ενσωματώνει μέσα στην υλική του υπόσταση τόσο την παρουσία του παρελθόντος όσο και την θεμελιώδη απουσία του —θεμελιώδη στην ίδια την συγκρότησή του ως παρελθόντος (Napolitano, 2015).

Αντίθετα, βασισμένος στην προσέγγιση του de Certeau και σε διάλογο με πρόσφατα εγχειρήματα στην κοινωνική ανθρωπολογία, επιχειρώ να δώ το ίχνος ως μια μεθοδολογία για να προσεγγιστεί εθνογραφικά και ιστορικά η απουσία και η άρνηση ως κοινωνικά φαινόμενα. Από τη μια πλευρά λοιπόν πρέπει να προσεγγίσουμε το ίδιο το ίχνος ως μια πολυ-αισθητηριακή ολότητα και μια υλική υπόμνηση που εμπεριέχει θυμικές και ψυχικές διασυνδέσεις (Napolitano, 2015). Από την άλλη, να δούμε το ιστορικό ίχνος ως μια ένδειξη της πολλαπλότητας των ιστοριών, όχι ως πληθώρας ερμηνειών αλλά ως πολλαπλότητας βιωμάτων, διαδρομών, σχέσεων μέσα στο χρόνο (de Certeau, 1984: 21).

Ο Michel-Rolph Trouillot μας θυμίζει ότι οι απουσίες και οι σιωπές που εμφανίζονται στο υλικό αρχείο των ντοκουμέντων ή των μνημείων δεν είναι τυχαίες παραλείψεις, αλλά δημιουργημένα κενά. Η απουσία, λοιπόν, αντικατοπτρίζει μια ενεργή διαδικασία που παρεμβαίνει στο αρχείο αναφέροντας ή αποσιωπώντας σε διάφορους βαθμούς και με διαφορετικούς τρόπους (Trouillot, 2015: 48). Η διαφορετική ισχύς που έχουν τα δρώμενα υποκείμενα

σε ιστορικές στιγμές επηρεάζει και την ικανότητά τους να αφήσουν ιστορικά ίχνη στο αρχείο. Επηρεάζει επίσης και την επιλογή αυτών των ιχνών, μια και το αρχείο είναι το ίδιο στην κατασκευή του αποτέλεσμα μιας ιστορικής διεργασίας. Στο παράδειγμά μας, το αρχείο εγγράφων του Δήμου Ηρακλείου, που βρίσκεται στη Βικελαία Βιβλιοθήκη, αποτελεί ταυτόχρονα την πηγή μιας τοπικής και υπερτοπικής ιστορίας, αλλά και ένα ιστορικό αντικείμενο το οποίο έχει προκύψει από μια διαδικασία τριπλά ιστορική: πρώτον, από την επιλεκτική καταγραφή κατά τη δημιουργία των εγγράφων, τα οποία δεν δημιουργήθηκαν για να επέχουν ρόλο ιστορικής πρώτης ύλης, αλλά για να εξυπηρετήσουν τις ανάγκες λειτουργίας μιας γραφειοκρατικής οργάνωσης —του Δήμου, της Δημογεροντίας, του Ιεροδικείου, κ.λπ. Οι διαφορετικοί βαθμοί πρόσβασης σε αυτούς του θεσμούς σε μια ιστορική εποχή καθορίζουν όχι μόνο την ορατότητα πληθυσμών και υποκειμένων για τον ιστορικό, αλλά και την οπτική μέσα από τους οποίους οι τελευταίοι εγγράφονται στο αρχείο. Δεύτερον, από την επιλεκτική διατήρηση ή καταστροφή τμημάτων του αρχείου κατά τη διάρκεια των ετών. Το αρχείο του Δήμου, για παράδειγμα, βρισκόταν επί σειρά ετών στοιβαγμένο σε μια αποθήκη κοντά στη θάλασσα, εκτεθειμένο στα στοιχεία με αποτέλεσμα μέρος του να καταστραφεί. Επίσης, το κομμάτι του αρχείου που αφορά τα έτη 1885-1898, κατά προφορικές μαρτυρίες εργαζομένων στο Δήμο, δόθηκε για πολτοποίηση κατά τη διάρκεια της Χούντας, για να συσσωρευτούν πόροι για το λεγόμενο «τάμα του Παπαδόπουλου», την εκκλησία που ο δικτάτορας ήθελε να χτίσει στην Αθήνα. Τέλος, ο τρόπος με τον οποίο ο σύγχρονος ιστορικός προσεγγίζει το αρχείο εξαρτάται φυσικά από τα ερωτήματα της εποχής και της πειθαρχίας του, αλλά και από τις αρχειοθετικές τεχνικές που εφαρμόζει ή δεν εφαρμόζει ο θεσμός που κατέχει το αρχείο. Το αρχείο του Δήμου είναι ένα μη καταλογογραφημένο αρχείο, για παράδειγμα, πράγμα που υποχρεώνει αλλεπάλληλους ερευνητές να διαπερνούν το αρχείο διαχρονικά σε αναζήτηση των ιστορικών λεπτομερειών που τους απασχολούν. Επίσης, με την πρόσφατη μεταφορά του αρχείου από τον δεύτερο όροφο της Βικελαίας βιβλιοθήκης σε προσωρινά ενοικιασμένο κατάστημα και κατόπιν σε ειδικά διαμορφωμένο χώρο στο υπόγειό της, αναδείχθηκαν τμήματα του αρχείου τα οποία δεν ήταν προσβάσιμα στους ερευνητές πρωτύτερα.

Μεθοδολογικά μιλώντας, ορισμένα ίχνη αποκτούν έτσι μια ιδιαίτερη εθνογραφική σημασία: η σημασία αυτή αναδύεται από τη διαλεκτική σχέση παρελθόντος και παρόντος, ειδικά όταν επιβιώνουν στοιχεία από το παρελθόν στην υλική τους διάσταση τα οποία είναι δύσκολο ή αδύνατο να γίνουν κατανοητά ή να ενταχθούν στα ερμηνευτικά σχήματα του παρόντος —συμπεριλαμβανομένης και της ιστοριογραφίας όπως ασκείται από τους συγχρόνους μας. Το ίχνος

λοιπόν είναι ένα σκόνταμμα, μια απορία, μια ανεξήγητη ασυνέχεια, η οποία ενσωματώνεται με υλικό τρόπο μέσα στο αρχείο. Η ιδιαίτερη ιστορικότητα του ίχνους, ωστόσο, οδηγεί τον de Certeau να επιστρατεύσει μια μεθοδολογική προσέγγιση που εμπνέεται από το ψυχαναλυτικό κλινικό «ακούειν»: η ανάσυρση του ίχνους αυτών που παραλείπονται από το αρχείο είναι μια ηθική επιταγή. Αν και οι φωνές του έχουν χαθεί για πάντα, ωστόσο τα αποτελέσματα και οι θυμικές καταστάσεις που προκάλεσαν αυτές οι φωνές παραμένουν αποτυπωμένες στις καταγραφές αυτών που τις άκουσαν (Highmore, 2007:97).

Με αυτές τις αρχές, το άρθρο αυτό επιχειρεί μια πρώτη σχηματική προσέγγιση των σιωπών και των απουσιών που εμφανίζονται ως ασυνέχειες στο αρχείο. Εστιάζει την προσοχή του στη διαμόρφωση ενός χώρου μνήμης, της οδού που οδηγεί από το παλιό λιμάνι του Ηρακλείου στο κέντρο της πόλης. Προσεγγίζει τον δρόμο αυτό ως ένα υλικό κατάλοιπο του παρελθόντος το οποίο μπορεί να ιδωθεί ως μέρος του αρχείου. Επισημαίνω εδώ τόσο τις υλικές συνθήκες διαμόρφωσης του δρόμου αυτού, όσο και την διαπλοκή τους με εννοιοδοτήσεις του χώρου και θυμικές καταστάσεις που διαμορφώνονται από ιστορικές διαδικασίες και κοινωνικές σχέσεις και ανισότητες.

Οι σιωπές και οι απουσίες που παράγουν τα ίχνη εκείνων που δεν έχουν τα μέσα και την ισχύ να «γραφτούν στην ιστορία» δεν είναι μόνο αποτέλεσμα της επιλεκτικής συγκρότησης ενός αρχείου. Πρέπει επίσης να στραφούμε στις στρατηγικές εκείνες, στους τρόπους με τους οποίους τα υποκείμενα αυτά αρνήθηκαν να εισέλθουν στην οπτική του θεσμού, αρνήθηκαν να συμμετάσχουν στις διαδικασίες αναμνημόνευσης, μνημειοποίησης και παγίωσης της ιστορικής μνήμης. Η άρνηση ως στάση έχει αναδειχθεί σε πρόσφατες ανθρωπολογικές προσεγγίσεις ως μια διαδικασία που δεν είναι μια αρνητική παθητικότητα, αλλά μια πολιτική πρακτική που συγκροτεί κοινωνικά υποκείμενα και ιστορικότητες (Mc Grannahan, 2016: 321; Simpson, 2014: 107). Το ίχνος τέτοιων αρνήσεων εντοπίζει τον ιστορικό και εθνογραφικό στοχασμό σε μια «υποκειμενικότητα χωρίς υποκείμενο», μια λειτουργία δηλαδή του υλικού καταλοίπου ως πυκνωτή και κόμβου διάχυσης των κοινωνικών σχέσεων και των θυμικών καταστάσεων (Navaro-Yashin, 2012).

Στην περίπτωση που μελετώ εδώ, το υλικό ίχνος στο αρχείο της πόλης οδηγεί σε μια γενεαλογία της άρνησης —μια άρνηση συμμετοχής στις μνημειακές στρατηγικές του επίσημου κράτους. Επιχειρώ εδώ να δώσω κάποιες ιστορικές ενδείξεις που ερμηνεύουν τη στάση της άρνησης και να εντοπίσω την ίδια την εθνογραφική διαδικασία ως συστατική κάποιων ίχνων —εννοουμένων ξανά ως συσσωματωμάτων υλικών και συμβολικών περιεχομένων, αναδεικνύοντας τη «βιογραφία» ενός κεντρικού δρόμου της πόλεως του Ηρακλείου και κύρια

σκηνή της σφαγής της 25ης Αυγούστου 1898. Ο δρόμος αυτός έχει αλλάξει διάφορα ονόματα ανά την ιστορία. Γνωστός ως *Ρούγα Μαΐστρα* κατά την Ενετική περίοδο, μετά την Οθωμανική κατάκτηση της πόλης το 1669, μετονομάστηκε σε *Βεζίρ Τσαρσί*. Το σημερινό όνομα, που απηχεί τα γεγονότα, αποδόθηκε από το Δήμο με την ένωση της Κρήτης με την Ελλάδα το 1913, και το πλήρες όνομα είναι «Οδός Μαρτύρων της 25ης Αυγούστου 1898». Αρχικά επιχειρήθηκε από μερίδα του τύπου να καθιερωθεί το όνομα «Οδός Μαρτύρων» (π.χ. Μαρκίδης, 1956), αλλά η ονομασία που επικράτησε τελικά είναι «οδός 25ης Αυγούστου». Όμως, ο δρόμος έχει και δυο άλλα ονόματα, ανεπίσημα αυτή τη φορά: ονομάζεται από τους ντόπιους *οδός πλάνης* ή *οδός απάτης*. Η δεύτερη ονομασία συχνά ακολουθεί την πρώτη στις αφηγήσεις των πληροφορητών: «οδός πλάνης ή οδός απάτης». Στην εθνογραφική έρευνα, οι ονομασίες αυτές αναδύονται ως στρώματα στην αντίληψη των σημερινών κατοίκων της πόλης, σαν λανθάνουσες αφηγήσεις που δημιουργούν στον ερευνητή ή την ερευνήτρια μια εντύπωση «ανασκαφής» κρυμμένων νοημάτων τα οποία ξεδιπλώνονται καθώς η εθνογραφική έρευνα τον/την τοποθετεί κοντινότερα σε μια αίσθηση «πολιτισμικής εγγύτητας» με το υποκείμενό του/της (Herzfeld, 1996). Η ονομασία «οδός πλάνης» επιστρατεύεται συχνά ως σχόλιο στη σημερινή όψη του δρόμου αυτού, που χαρακτηρίζεται στο μήκος του από εντυπωσιακά νεοκλασικά μέγαρα, ευθείες γραμμές και ευρύ πλάτος, σε αντίθεση με τη ακατάστατη ρυμοτομία της υπόλοιπης πόλης, που διατηρεί τις παλαιότερες αρχές και αποτελεί ένα συμπλήρωμα αρχιτεκτονικών ρυθμών. Ο δρόμος αυτός «πλανεύει» τον επισκέπτη να πιστέψει πως ολόκληρη η πόλη είναι χτισμένη έτσι, ενώ η πραγματικότητα της χαώδους ρυμοτομίας της διαφεύδει στη συνέχεια αυτή την πρώτη εντύπωση. Η δεύτερη ονομασία, «οδός απάτης», είναι μια αφήγηση που ακούγεται σπανιότερα, η οποία, όπως το έθεσε ένας πληροφορητής, παραπέμπει στις «πολλές απάτες που έγιναν εκεί».

Αν και η άρνηση των μνημειακών πρακτικών έχει συγκεκριμένα κοινωνικά και ιστορικά αίτια, δεν είναι ωστόσο μια στάση, μια δράση ή πράξη που είναι ορατή στον τρόπο με το οποίο συνίσταται το αρχείο. Οι αρνήσεις, ατομικές ή συλλογικές, αφήνουν σιωπές στην ιστορία, οι οποίες ωστόσο αποδίδουν το έκτυπό τους όταν διαβαστούν «κατά τη φορά του αρχείου» (Stoller, 2010). Μια αρχαιολογία της άρνησης στην πόλη του Ηρακλείου μπορεί λοιπόν σαφέστερα να αναδείξει τα ζητήματα που ενσκήπτουν μέσα στις μνημειακές πολιτικές χωρίς να καταφεύγει σε ερμηνείες που επιστρατεύουν θελπισιοκρατικά μοντέλα πατρωνείας και διαφθοράς. Δείχνω παρακάτω πως η αδυναμία του Δήμου Ηρακλείου να ορθώσει ένα «πρέπον» μνημείο για τα θύματα της σφαγής της 25ης Αυγούστου δεν ερμηνεύεται μόνο ως κωλυσιεργία ή ενσυνείδητη

τακτική του δήμου, αλλά μπορεί πιο πρόσφορα να ιδωθεί ως αποτέλεσμα της υλικότητας και μνημειακότητας του ίδιου του τόπου τον οποίο σκοπεύει να μνημειοποιήσει. Η αναζήτηση λοιπόν μιας ερμηνείας που βασίζεται σε ένα μοντέλο ενσυνείδητης και σκόπιμης δράσης αφήνει εκτός συζήτησης την πύκνωση των νοημάτων, κοινωνικών σχέσεων και θυμικών καταστάσεων που προκαλούν τα υλικά κατάλοιπα του παρελθόντος, ως δρώντες παράγοντες στη συγκρότηση της σύγχρονης υποκειμενικότητας.

Η ΜΕΤΑΒΑΣΗ ΣΤΗ «ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ» ΩΣ ΤΡΑΥΜΑΤΙΚΟ ΓΕΓΟΝΟΣ

Το μεσημέρι της 25ης Αυγούστου του 1898, οι Βρετανικές δυνάμεις κατοχής της πόλης συνόδεψαν τον νέο, χριστιανό, ελεγκτή του φορολογικού γραφείου Στυλιανό Αλεξίου, που επρόκειτο να αντικαταστήσει τον προκάτοχό του μουσουλμάνο, στο καινούριο του πόστο. Η αλλαγή αυτή στην εθνικότητα του τελωνειακού ελεγκτή σημάδεψε την επικύρωση της οικονομικής και πολιτικής πραγματικότητας στο νησί: την κατίσχυση δηλαδή του χριστιανικού στοιχείου σε αριθμούς, αλλά και σε κοινωνική ισχύ. Μια συμβολική πράξη που είχε όμως και πραγματικό νόημα, καθώς ελέγχοντας τη θέση αυτή το χριστιανικό στοιχείο μπορούσε να ρυθμίζει πιο αποτελεσματικά τη φορολογία της δεκάτης και τις τιμές των προϊόντων στο εσωτερικό του νησιού. Ήδη από τις προηγούμενες ημέρες υπήρχαν ενδείξεις πως οι αντιδράσεις των μουσουλμάνων της πόλης θα ήταν έντονες. Μόλις την προηγούμενη ημέρα, όταν τα νέα έφτασαν στους μουσουλμάνους της πόλης, είχε οργανωθεί «απειλητική διαδήλωση» στη σημερινή πλατεία Ελευθερίας, τότε γνωστή ως *Τρεις Καμάρες* (Couturier, 1911: 167, *Times*, 7 Σεπτεμβρίου 1898). Τον Αύγουστο του 1898, η λεγόμενη «μεταπολιτευτική επανάσταση» των χριστιανών του νησιού διένυε ήδη τον τρίτο χρόνο της. Όπως σε κάθε παρόμοια εξέγερση, οι μουσουλμάνοι των επαρχιών έσπευδαν να βρουν καταφύγιο στις οχυρωμένες πόλεις, και αντίστροφα οι χριστιανοί των πόλεων διέφευγαν είτε στην ύπαιθρο, είτε σε περιοχές του Ελληνικού Βασιλείου ή λιμάνια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Ετούτη τη φορά, ένας μουσουλμανικός πληθυσμός που οι διπλωματικές πηγές εκτιμούν γύρω στα 50.000 άτομα είχε ζητήσει καταφύγιο στην πόλη του Ηρακλείου.¹ Αρκετοί από αυτούς προέρχονταν από τις ανατολικές επαρχίες του νησιού, όπου είχε προηγηθεί η σφαγή αμάχων μουσουλμάνων από τους ντόπιους χριστιανούς. Οι μουσουλμάνοι πρόσφυγες των επαρχιών στοιβάζονταν στην πόλη, καταλαμβάνοντας τα

1 Confidential print 32, Dispatch 55 from Crete, Biliotti to Salisbury, August 27. *Further Correspondence*, August 1898, FO 421/176.

εγκαταλελειμμένα σπίτια των χριστιανών και ζώντας σε άθλιες συνθήκες υγιεινής.² Το χριστιανικό στοιχείο της πόλης υπολογιζόταν, από σύγχρονες πηγές, γύρω στις 1.000 ψυχές, ωστόσο το ακριβές νούμερο δεν είναι σαφές.

Η φρουρά από περίπου σαράντα Βρετανούς στρατιώτες συνόδεψε τους νέους υπευθύνους στο κτήριο του φορολογικού γραφείου που βρισκόταν στο τελωνείο Ηρακλείου –στον περικλειστο χώρο ανάμεσα στα Ενετικά τείχη της πόλης, την πύλη του λιμανιού, και τη θάλασσα. Διέσχισαν σε πορεία μια πόλη μέσα σε «νεκρική σιγή», μπροστά από κλειστά καταστήματα και κλειδωμένες οικίες (Couturier, 1911: 166). Όταν έφτασαν στο λιμάνι, βρέθηκαν μπροστά στην κλειδωμένη πόρτα του τελωνείου και την άρνηση των μουσουλμάνων υπαλλήλων να ανοίξουν. Ενώ γινόταν οι διαπραγματεύσεις για να ανοίξει η πόρτα του γραφείου, ξεκίνησαν συμπλοκές ανάμεσα στην Αγγλική φρουρά και το πλήθος μουσουλμάνων που είχε συγκεντρωθεί στην πύλη του λιμανιού.³ Στις συμπλοκές σκοτώθηκε ένας Άγγλος στρατιώτης, ενώ οι υπόλοιποι κατόρθωσαν να κλείσουν την πύλη και να μείνουν έτσι παγιδευμένοι μέσα στο λιμάνι (Phillips, 2001). Στη συνέχεια, το συγκεντρωμένο πλήθος οπλίστηκε και επέστρεψε ξεκινώντας να πυροβολεί ενάντια στη φρουρά από τα παράθυρα παρακείμενων σπιτιών και μαγαζιών. Ταυτόχρονα, επιτέθηκε σε χριστιανικά σπίτια και καταστήματα στις συνοικίες ακριβώς δίπλα στο λιμάνι. Οι επιθέσεις αυτές είχαν στόχο όχι τόσο, ή όχι μόνο, τη ζωή των χριστιανών που είχαν απομείνει στην πόλη, αλλά και τα τιμαλφή, τρόφιμα και άλλα αγαθά που υπήρχαν στα σπίτια τους (βλ. πχ. Μαρκίδης, 1958:7). Η προσοχή του μουσουλμανικού πλήθους στράφηκε κυρίως προς τη συνοικία *Κουτάλα*, δυτικά της σημερινής οδού 25ης Αυγούστου, η οποία ήταν μια συνοικία που κατοικούνταν ως επί το πλείστον από πλούσιους χριστιανούς της πόλης. Κατά της διάρκεια της επιδρομής, λεηλατήθηκαν οικίες-αποθήκες εύπορων οικογενειών. Ανάμεσά τους, το σπίτι του υποπρόξενου της Μ. Βρετανίας, Λυσίμαχου Καλοκαιρινού, όπου βρήκε το θάνατο ο ίδιος και αρκετά μέλη της οικογένειάς του, καθώς και υπηρέτες και εργάτες του. Ταυτόχρονα, ομάδες μουσουλμάνων πυροβολούσαν ενάντια στην Βρετανική φρουρά από κτήρια που έβλεπαν προς το τμήμα των ενετικών τειχών στα οποία είχε στρατωνιστεί (Drury, 1925: 127). Οι συμπλοκές, φόντοι, εμπρησμοί και λεηλασίες συνέχισαν μέχρι το απόγευμα της ίδιας μέρας. Στις τέσσερις μετά το μεσημέρι, αγγλική κανονιοφόρος άνοιξε πυρ κατά της πόλης, ανακόπτοντας κάπως την ορμή του όχλου, ενώ

2 Η ιδιαιτερότητα της εποχής αυτής είναι ότι σημαντικό μέρος των μουσουλμάνων της ενδοχώρας αποφάσισε να μεταναστεύσει μόνιμα σε περιοχές της Οθωμανικής αυτοκρατορίας.

3 Confidential Print 22 (Enclosure), Telegram from Capt. Harry Hughes-Hallett, Senior Naval Officer, Candia, aboard HMS Camperdown at Candia, Sept 7, 1898, Further Corresp, August 1898, FO 421/176.

γύρω στις έξι το απόγευμα, ο Οθωμανός διοικητής Εντέμ Πασάς εμφανίζεται στην πύλη του λιμανιού με φρουρά και αριθμό ατάκτων προκειμένου να βοηθήσει τη μεταφορά των επιζώντων στα Βρετανικά πολεμικά πλοία.

Η καταστροφή του Βεζίρ Τσαρσί ήταν σχεδόν ολοκληρωτική, όπως προκύπτει από τις σωζόμενες φωτογραφίες της εποχής, που δείχνουν τον δρόμο να κείται σε ερείπια. Την επομένη της σφαγής, η εικόνα που παρουσίαζε ήταν φρικτή: ανάμεσα στα καμένα και γκρεμισμένα κτήρια, ανασύρονταν ακρωτηριασμένα, καμένα και αποκεφαλισμένα πτώματα αμάχων χριστιανών, όλων των ηλικιών και φύλων, τα οποία φορτώνονταν σε κάρα και μεταφέρονταν στο σιναϊτικό μετόχι του Αγίου Ματθαίου για να θαφτούν σε ομαδικό τάφο. Η αποφορά που αναδυόταν από τα καμένα και γκρεμισμένα κτήρια έκανε την πόλη αβίωτη. Στις μέρες που ακολούθησαν, όπως σχολιάζει ο αυτόπτης μάρτυρας λοχαγός των πεζοναυτών Drury, επικρατούσε μια απόκοσμη ησυχία, ενώ κανείς δεν κυκλοφορούσε στους δρόμους. Ο ίδιος το απέδωσε στην συλλογική ενοχή που αισθάνθηκαν οι μουσουλμάνοι της πόλης (Drury, 1925: 129). Η σφαγή αυτή σηματοδότησε για τη διεθνή και Ελληνική δημόσια γνώμη το κρίσιμο γεγονός που οδήγησε τελικά στη μετάβαση από την Οθωμανική κυριαρχία στην Αυτόνομη Κρητική Πολιτεία και κατόπιν στην ένωση με την Ελλάδα το 1913. Θα λέγαμε ότι ως γεγονός σηματοδότησε εκ των υστέρων αυτή την εξέλιξη ως μια τραυματική μετάβαση προς τη νεωτερικότητα. Ο Ελευθέριος Βενιζέλος, σε επιστολή του προς τον φίλο του Νικόλαο Πιστολάκη, αντικατοπτρίζει την φόρτιση που προκάλεσε το γεγονός αυτό: «Το χριστιανικό Ηράκλειο έσβησε».⁴ Αυτή η αφήγηση που στοιχειοθετήθηκε από ιστορικούς, δημοσιογράφους, συγγραφείς, πλαισιώνεται από μια θυμική κατάσταση της εποχής, η οποία εντοπίστηκε ήδη από τον Σβωλόπουλο ως «διάψευση της κοινής ελπίδος» (2005: 141). Πράγματι, η μετάπτωση από τις έξαλλες εκδηλώσεις της υποδοχής του Πρίγκιπα Γεωργίου, ύπατου αρμοστή της Αυτόνομης Κρήτης, τον Οκτώβρη του 1898 στις άμεσες διαψεύσεις της ουτοπικής προσδοκίας για «πολιτισμένη» διαβίωση, ισονομία και ευωχία ήταν απότομη και καταγράφκε ως τραυματική στο αρχείο.

ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΣ ΤΗΣ ΑΡΝΗΣΗΣ

Αν και τα γεγονότα της 25ης Αυγούστου θεωρήθηκαν ως κομβικά της τραυματικής μετάβασης από την Οθωμανική κυριαρχία στο Αυτόνομο κράτος (βλ. πχ. *Ακρόπολις*, 17 Μαρτίου 1901), ωστόσο η επιχείρηση αναμνημόνευσής τους

4 Αναφέρεται στο ειδικό αφιέρωμα της εφημερίδας Πατρίς, 5 Σεπτεμβρίου 2008, σελ. 39.

χαρακτηρίζεται από εκτεταμένα κενά και ασυνέχειες. Για παράδειγμα, δεν έγινε ποτέ γνωστός ο ακριβής αριθμός και η ταυτότητα των θυμάτων, ούτε έγινε εκτεταμένη προσπάθεια ταυτοποίησης των πτωμάτων από τις αρχές. Σίγουρα οι συνθήκες της μετάβασης και οι διαρκείς μεταναστεύσεις πληθυσμών συνετέλεσαν στην κατάσταση αυτή. Όμως, η ανακρίβεια των καταγεγραμμένων θυμάτων είναι μεγάλη, με αποτέλεσμα να κυμαίνεται ο αριθμός τους από 110 μέχρι 800, ανάλογα με την πηγή. Η ανακρίβεια στους υπολογισμούς αποδίδεται εκ των υστέρων στην τακτική των Τούρκικων αρχών να κρύβουν πτώματα φονευθέντων ώστε να μειωθεί ο αριθμός των απωλειών (Μουρέλος, 1934: 1654). Ήδη από τις πρώτες μέρες μετά τη σφαγή, οι συνεχείς διακυμάνσεις στις διακοινώσεις για τον αριθμό των θυμάτων προκαλεί έριδες και καυστικά σχόλια στις τάξεις των χριστιανών. Σε επιστολή του προς την Επιτροπή Αμύνης Αρχανών, ο πρόεδρος της Εκτελεστικής Επιτροπής Ιωάννης Σφακιανάκης απαντά στις πιθανές εγκλήσεις της επιτροπής για ανακρίβειες ότι «ήτο δύσκολον να περιμένωμεν όπως πληροφορήσωμεν τον εξ ανυπομονησίας σφαδάζοντα λαόν τον μακρινών ίδια επαρχιών, μεχρως ου γίνη η ακριβής εκκαθάρισις των φονευθέντων και σωθέντων εν Ηρακλειώ, ήτις πιθανώς και σήμερον ακόμα είνε ατελής» και συνεχίζει: «Εις υμάς όμως, νομίζομεν οτι ήτο ευκολώτερον να μη σπεύσητε να απευθύνητε με ύφος, οίον το της επιστολής σας, επικρίσεις και μομφάς εις αρχήν προϊσταμένην» (Αρχείο Επιτροπής Αμύνης Αρχανών, λυτά έγγραφα). Ενώ η εφημερίδα Σκριπ σχολιάζοντας την άφιξη στον Πειραιά ατόμων που είχαν επίσημα δηλωθεί ως νεκροί δημοσιεύει την φράση που αποδίδεται στο θυμόσοφο της εποχής Μυριανθούση: «Σήμερα ήλθον και άλλοι 50 φονευμένοι εκ Κρήτης» (Σκριπ, 31 Αυγούστου 1898). Τέλος, είναι σημαντικό πως ακόμα και στους διασταυρωμένους καταλόγους νεκρών, υπάρχουν άτομα χαμηλότερων τάξεων και ιδίως γυναίκες που δεν αναφέρονται καν με το όνομά τους, παρά με την ιδιότητά τους, όπως «πρώην υπηρέτης Γ. Κόρπη» ή «σύζυγος Μιχ. Πατερόπουλου».

Ακόμα όμως και στις πιο τεκμηριωμένες αρχειακές πηγές που αναφέρονται στις απώλειες του Βρετανικού στρατού εκείνη την ημέρα, οι αριθμοί κυμαίνονται. Μέχρι σήμερα, η πλατεία στον τόπο της πύλης του λιμανιού όπου ξεκίνησαν τα γεγονότα ονομάζεται πλατεία δεκαοκτώ Άγγλων, προς τιμή των δεκαοκτώ Βρετανών στρατιωτών που κατά τα φαινόμενα σκοτώθηκαν στα γεγονότα. Ο David Holland με την Diana Markides, βασισμένοι σε Βρετανικές πηγές, αναφέρουν 17 νεκρούς στρατιώτες και αξιωματικούς, καθώς και 39 τραυματισμένους (Holland and Markides, 2006). Ο John Pritchard, με βάση τα αρχεία του πολεμικού μουσείου στο Λονδίνο, κατεβάζει το νούμερο σε 14 νεκρούς και 40 τραυματίες (Pritchard, 2003). Επίσημη αναφορά του υπουργείου

πολέμου προς τη Βουλή των Κοινοτήτων το 1906, όμως, καταγράφει μάλλον καθοριστικά εννιά νεκρούς στρατιώτες, έναν αξιωματικό, και είκοσι συνολικά τραυματίες (House of Commons, 1906). Αυτή η πληροφορία τεκμηριώνεται και από την αναμνηστική στήλη που υπάρχει ακόμα στο παλιό νεκροταφείο του Ηρακλείου, η οποία αναφέρει τον ίδιο αριθμό νεκρών για το 1ο σύνταγμα *Highland Light Infantry*. Η πλατεία αυτή του Ηρακλείου λοιπόν είναι ένα παράδειγμα πώς οι λογοθετικές πρακτικές της επίσημης αναμνημόνευσης επαναφέρουν με φαντασματικό τρόπο τις εκτροπές του αρχείου. Πρόκειται για ένα χώρο πραγματικά αφιερωμένο σε εννιά φαντάσματα, σε εννιά νεκρούς που δεν υπήρξαν ποτέ παρά ως αλληπάλληλες καταγραφές στο διαρκώς διογκούμενο αρχείο που πλέον αναπαράγεται εκθετικά μέσα από το διαδίκτυο και τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης ως ακριβείς. Μας δείχνει εξάλλου πώς το πραγματικό (real) δεν είναι απαραίτητα κάτι που συμπίπτει με το ιστορικά αληθές (true). Στην περίπτωση αυτή, η ιστορική ανακρίβεια της καταγραφής είναι εκείνη που έχει αφήσει το πραγματικό ίχνος στην πρόσληψη της υλικότητας και του χώρου της πόλης και εκείνη που τελικά επηρεάζει την ανάγνωση των γεγονότων.

Η αναμνημόνευση των γεγονότων της ημέρας εκείνης ήταν από την αρχή ελλιπής και αποσπασματική, δεδομένης και της δυσκολίας στην επικοινωνία και τις παρεξηγήσεις που δημιουργούσαν οι διάφορες φήμες που κυκλοφορούσαν. Ωστόσο, υπάρχουν χαρακτηριστικά σημεία στην αφήγηση τα οποία εξαφανίστηκαν στην πορεία, καθώς η περιγραφή της ημέρας παγιωνόταν σε ιστορική αφήγηση. Η αποτίμηση των ζημιών και η απόδοση ευθυνών είναι αρκετά θολή ήδη από την αρχή. Το *Σκριπ* δημοσιεύει τηλεγράφημα των μεγαλύτερων αδελφών Παπαδάκη, στο οποίο αναφέρεται ότι η οικογένειά τους καθώς και ο ταμίας του καταστήματός τους σκοτώθηκαν από Βρετανικές οβίδες (*Σκριπ*, 28 Αυγούστου 1898). Είναι βέβαιο ότι η Αγγλική κανονιοφόρος *HMS Hazard* άνοιξε πυρ κατά της πόλης (Drury, 1926: 165). Μάλιστα, ο ίδιος ο βομβαρδισμός και όχι η σφαγή αποτέλεσε την πρώτη είδηση στην οποία αντέδρασαν όχι μόνο οι εφημερίδες της εποχής, αλλά και διπλωματικοί κύκλοι, προφανώς στον απόηχο του βομβαρδισμού των Χανίων από τα πλοία των μεγάλων δυνάμεων την προηγούμενη χρονιά. Στη συνέχεια όμως, οποιαδήποτε αναφορά στο βομβαρδισμό της πόλης, ο οποίος ευθυνόταν για αρκετά θύματα και μεγάλο μέρος των καταστροφών, παύει. Ταυτόχρονα, ενώ αρχικά οι αναφορές για νεκρούς μουσουλμάνους ήταν συχνές, οποιαδήποτε τέτοια αναφορά εξαλείφθηκε στα επόμενα χρόνια. Και πάλι η εφημερίδα *Σκριπ* αναφέρει 500 νεκρούς στην «Οθωμανική» πλευρά, αριθμός που είναι με βεβαιότητα υπερβολικός (*Σκριπ*, 28 Αυγούστου 1898). Η *Senisik*, αναφερόμενη σε έγγραφο του Αρχείου του Πρωθυπουργού στην Κωνσταντινούπολη

(BOA), αναφέρει 150 νεκρούς Μουσουλμάνους – και 200 Χριστιανούς (2011: 217). Σε όλες τις μαρτυρίες εκείνης της ημέρας, αναφέρονται νεκροί από την πλευρά των μουσουλμάνων, καθώς και νεκροί από την πλευρά του Οθωμανικού στρατού, ο οποίος κατά κάποιες μαρτυρίες προσπαθούσε να επαναφέρει την τάξη και κατ' άλλες συντάσσονταν στο πλευρό του όχλου. Με βάση κάποιες αναφορές, είναι γνωστό ότι μουσουλμάνοι προστάτευαν τη ζωή και την παρουσία χριστιανών και ίσως έχασαν τη ζωή τους στη διαδικασία. Για παράδειγμα, ο Αχμέτ Αλί, εργάτης του ναυτιλιακού πράκτορα Ανδρέα Καλοκαιρινού σκοτώθηκε προσπαθώντας να εμποδίσει το πλήθος να λεηλατήσει τα γραφεία της ναυτιλιακής εταιρείας Κορυζή (Σκριπ, 28 Αυγούστου 1898). Αναφέρεται επίσης και η μαρτυρία μιας ηλικιωμένης γυναίκας την οποία την προστάτευσαν οι μουσουλμάνες γειτόνισσές της (Εμπρός, 29 Αυγούστου 1898). Τέλος, ελάχιστη αναφορά γίνεται στις μουσουλμανικές περιουσίες της περιοχής, οι οποίες επίσης καταστράφηκαν εκτεταμένα (Μαρκίδης, 1956).

Ο επίσημος λόγος από την επομένη ήδη των γεγονότων χαρακτηρίζεται από μια ίσως αναμενόμενη υπερβολή. Ο κατεστραμμένος και καμμένος δρόμος περιγράφεται ως ιερός τόπος, που πρέπει να παραμείνει ανέγγιχτος στους αιώνες. Η αίσθηση αυτή παγιώνεται όταν, κατά την επίσκεψη του πρίγκηπα Γεωργίου, ύπατου αρμοστή της Κρήτης τον Οκτώβρη του 1898 στο Ηράκλειο, η πομπή περνά κάτω από την εορταστική αψίδα που βρίσκεται στη θέση της πύλης του λιμανιού που έχει ήδη κατεδαφιστεί μετά από απαίτηση των βρετανικών δυνάμεων, και ανεβαίνει το Βεζίρ Τσαρσί εν μέσω ερειπίων για να φτάσει στο κτήριο της διοίκησης. Η καθοσίωση του τόπου αυτού στο συμβολικό σύμπαν του Ελληνικού εθνικισμού ωστόσο, δεν αντιστοιχεί στην υλική πραγματικότητα του τόπου, αλλά ούτε και στις δυνατότητες των αρχών να τον αναδείξουν. Αυτό έχει γίνει ξεκάθαρο όταν, το 1930, ο Γιάννης Μουρέλος εκφωνεί λόγο για την επέτειο της σφαγής, στην πλατεία που έχει πλέον διαμορφωθεί εκεί όπου βρισκόταν άλλοτε η πύλη του λιμανιού:

Αν η ζωή με τη σημερινή της σκληρή ανάγκη δεν περιόριζε (sic) τα δικαιώματα της ιερότητας του θανάτου, θα μπορούσα να σας φωνάξω τη στιγμή αυτή: Μακρυνθήτε απ' τον άγιο αυτό χώρο που καθηγίασαν οι θάνατοι των μαρτύρων. Μην πατήτε στον ιερό αυτό βωμό που δέχθηκε το στερνό αίμα των μαρτυρικών αδελφών μας.⁵

Ήδη από τους πρώτους μήνες μετά τη σφαγή, τα ερείπια των καταστημάτων χρησιμοποιούνται ως πρόχειρες τουαλέτες, προκαλώντας όνειδος στους εκπροσώπους του Ελληνικού κράτους που δρουν ως σύμβουλοι της Αυτόνομης

5 Βικελαία Βιβλιοθήκη, Αρχείο Ιωάννη Μουρέλου, λυτά έγγραφα.

πολιτείας. Ο αστυνομικός γιατρός Γ.Ν. Καμπάνης, σε επιστολή του προς τον Νομάρχη σημειώνει: «Τα ερείπια της οδού εκείνης έχουσι μεταβληθεί κυριολεκτικώς όλα σχεδόν εις ουρητήρια, αφοδευτήρια σταύλους ζώων και εν γένει ως δοχεία πάσης ακαθαρσίας.» (ΑΔΗΚ 3.2/14-70, 23 Μαρτίου 1901). Η ίδια η πόλη βρίσκεται στα όρια της ανθρωπιστικής κρίσης, με χιλιάδες μουσουλμάνους πρόσφυγες να στοιβάζονται ακόμα σε κατελημμένα χριστιανικά σπίτια καθώς και κάποια δημόσια κτήρια, όπως π.χ. στους στρατώνες. Η επιστροφή των χριστιανών προσφύγων στο νησί έθεσε ακόμα μεγαλύτερες πιέσεις στις αστικές υποδομές και έδωσε έδαφος σε επιδημίες λοιμωδών νοσημάτων. Ταυτόχρονα η έλλειψη πόρων της πολιτείας για να επιδιορθωθούν και να ανανεωθούν οι υποδομές αυτές ήταν περισσότερο από εμφανής. Ήδη, από μια πρώτη φάση, οι συζητήσεις για την κατάσταση της πόλης αντιπαρέθεταν αυτήν την άμεση ανάγκη με ορισμένα μέτρα που ειδώθηκαν ως «πολυτέλεια» και σίγουρα επηρέασαν την διαμόρφωση του χώρου στην πόλη.

Την ίδια στιγμή, οι επίσημες προσπάθειες αναμνημόνευσης, κυρίως μέσα από ετήσια αρχιερατικά μνημόσυνα στην εκκλησία του Αγίου Τίτου, δεν είχαν την αναμενόμενη προσέλευση. Ήδη από το 1902, η τοπική *Νέα Ελευθερία* επισημαίνει την απουσία κόσμου από το μνημόσυνο, και ειδικά των συγγενών των θυμάτων, κάτι που επαναλαμβάνεται στα επόμενα χρόνια, με ολοένα και μικρότερη προσέλευση. Ταυτόχρονα, αν και το νέο κράτος παραχώρησε μέσω του δήμου ενίσχυση σε συγγενείς θυμάτων των σφαγών, οι αιτήσεις στα αρχεία του είναι σχετικά περιορισμένες —εικοσιμία αιτήσεις για επιβεβαιωμένο αριθμό θυμάτων κοντά στα εκατόν πενήντα. Ενδεικτικό είναι πως, ενώ την ίδια εποχή άνδρες υπέβαλλαν αιτήσεις χρηματικής αποζημίωσης για τη συμμετοχή και τραυματισμό τους σε προηγουμένες επαναστάσεις, οι αιτήσεις αποζημίωσης για τα γεγονότα της 25ης Αυγούστου 1898 κατατίθενται αποκλειστικά από γυναίκες (π.χ. Πρακτικά Δημοτικού Συμβουλίου Ηρακλείου, Συνεδριάσεις 20, 23 και 24 Μαΐου 1900). Η άρνηση συγγενών θυμάτων να κάνουν αιτήσεις αποζημίωσης, γίνεται ακόμα πιο αχνή όταν την ίδια εποχή στην Κρητική Βουλή προάγεται έντονα η αποκατάσταση των «επαναστατών» χριστιανών στο δημόσιο, ως «φιλοτιμότερων» υπαλλήλων (Πρακτικά της Βουλής των Κρητών, 2 Ιουνίου 1901).

Στις δεκαετίες που ακολούθησαν, οι προφορικές μαρτυρίες των θυμάτων και των αυτοπτών μαρτύρων ενσωματώθηκαν σταθερά σε μια παγιωμένη αφήγηση της ημέρας, κυρίως μέσα από το έργο δημόσιων ιστορικών όπως ο Ιωάννης Μουρέλος. Ταυτόχρονα με την διαδικασία της αναδόμησης του δρόμου, αναπτύχθηκε και μια διαδικασία «ξεκαθαρίσματος» των πολλαπλών και συχνά αντικρουόμενων αφηγήσεων αυτών. Η διαδικασία αυτή ενείχε και μια αξιολόγηση των μαρτυριών με βάση την εγγύτητά τους στην ιστορική αλήθεια όπως την

αντιπροσώπευε η μορφή του επίσημου ιστορικού. Χαρακτηριστικά, ο Ιωάννης Μουρέλος γράφει στην καθημερινή εφημερίδα Δράσις του Ηρακλείου το 1937:

οι χρονογράφοι των τραγικών σκηνών της φρικτής αυτής ημέρας μας έδωσαν λεπτομερείας κατά το μάλλον ή το ήττον ακριβείς και μας ανεπαρέστησαν σκηνάς απαισίας, αλλά και εν πολλοίς φανταστικές. Εν τη πραγματικότητι, εξελίχθησαν σκηναί, την τραγικότητα των οποίων δεν θα ηδύνατο και ο πλέον ευφάνταστος δραματικός συγγραφέας να εμπνευσθή, αλλά δεν τας είδε κανείς από εκείνους που τας περιέγραψαν, γιατί οι φλόγες τας επλαιώσαν από την πρώτην στιγμήν της τραγικωτάτης εξελίξεώς των (Δράσις, 25 Αυγούστου 1937).

Η άποψη του Μουρέλου, όταν παρατίθεται με τα κατάλοιπα του αρχείου του, αναδεικνύει μια συστατική αντίφαση αυτής της μορφής ιστορίας. Η δουλειά του για τη δημιουργία μιας ιστορίας της Κρήτης, κατά τα πρότυπα των ιστοριών του δέκατου ένατου αιώνα, τα οποία έπιαναν την ιστορία του τόπου από την αρχαιότητα έως τις ημέρες όπου ζούσε ο ιστορικός, βασίζεται εν πολλοίς στην προφορική μαρτυρία. Το αρχείο του εμπεριέχει πολλές μαρτυρίες από άτομα που συμμετείχαν σε κρίσιμα περιστατικά του όψιμου δέκατου ένατου αιώνα, καθώς και βιογραφικά σχεδιάσματα που είναι γραμμένα από συγχρόνους του. Η δήλωση αυτή του ιστορικού, λοιπόν, αποκτά μια ιδιαίτερη μεθοδολογική σημασία, διότι εκθέτει τη δυσπιστία του απέναντι σε πηγές τις οποίες ο ίδιος χρησιμοποιεί κατά γράμμα πολλές φορές για να εκθέσει γεγονότα από την πλευρά της. Αυτή η μεθοδολογική επιλογή είναι όμως ταυτόχρονα και η ιδεολογική στάση της επίσημης ιστορίας του εθνικού κράτους, το οποίο επιλεκτικά αγνοεί τις εξιστορήσεις που δημιουργούν κενά και αμφιβολίες στο ηρωικό αφήγημα της εθνικής ολοκλήρωσης.

Η ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ

Θα μπορούσαμε όλες αυτές τις ενδείξεις να τις ερμηνεύσουμε ως μια μορφή αντίστασης στις κρατικές πολιτικές, ωστόσο η αφήγηση που υπάρχει πίσω από αυτές είναι πολύ πιο περίπλοκη. Την ίδια στιγμή που ο επίσημος λόγος ανακηρύσσει τον χώρο αυτό σε ιερό και ανέγγιχτο, ξεκινούν μεγάλες αλλαγές στην κτιστή μορφή του δρόμου. Σε μια πρώτη φάση, η ενετική πύλη του λιμανιού από όπου ξεκίνησαν οι ταραχές, κατεδαφίζεται από τους Άγγλους, «σε μια πρώτη πράξη ανταπόδοσης και ικανοποίησης» όπως λένε οι ίδιοι. Ανοίγει έτσι ο ορίζο-

ντας του δρόμου, και διαμορφώνεται μια πλατεία η οποία στα επόμενα χρόνια θα ονομαστεί 18 Άγγλων, σε ανάμνηση των 18 θυμάτων του Βρετανικού στρατού. Ωστόσο, και αυτή η πλατεία είναι γνωστή τοπικά ως «υποχρεωτική κυκλική πορεία» ή «στα ουζερί», και το επίσημο όνομά της είναι άγνωστο σε πολλούς.

Κατ' εξαίρεση, η αναδόμηση της οδού ξεκινά προτού τεθεί σε εφαρμογή το σχέδιο πόλεως, το οποίο είχε δημιουργηθεί μετά από πίεση των Βρετανικών στρατιωτικών αρχών, και ήταν γνωστό ως το «αγγλικό σχέδιο». Οι Βρετανοί πίεζαν να εφαρμοστεί ένα σχέδιο που να ήταν σε συμφωνία με τις δυτικές αρχές καλαισθησίας και υγιεινής. Οι αστοί του Ηρακλείου εν γένει συντάχθηκαν με την εξέλιξη αυτή, διότι ταίριαζε στις ιδέες περί προόδου και εκπολιτισμού που συνέθεταν το πολιτικό τους πρόγραμμα. Η αναδόμηση του δρόμου αυτού ταυτίστηκε στον επίσημο λόγο με πατριωτικά συναισθήματα και εντάχθηκε σε μια ιδέα περί προόδου, αστικού σχεδιασμού και εκπολιτισμού που είχε σαφέστατα το βλέμμα της στραμμένο προς τη Δύση.

Η κρητική πολιτεία επικύρωσε την διαδικασία αυτή ως εξαίρεση στον κανόνα και ταυτόχρονα έδωσε νομική υπόσταση σε μια ταξική ανασύσταση της περιοχής. Μέχρι τότε, όπως φαίνεται και από τις εικόνες, οι περισσότερες περιουσίες ήταν μικρού μεγέθους, και στέγαζαν καταστήματα τόσο Μουσουλμάνων όσο και Χριστιανών. Με μια επιστολή του στον Νομάρχη Ηρακλείου περίπου έναν χρόνο μετά τη σφαγή του Ηρακλείου, ο Σύμβουλος Εσωτερικών Υποθέσεων του Ύπατου Αρμοστή Πρίγκιπα Γεωργίου, Μανούσος Κούνδουρος, συνέδεσε τον εξωραϊσμό του δρόμου σύμφωνα με δυτικά πρότυπα, με αυτή την ξεκάθαρα ταξική διαδικασία:

Η οδός της πόλεώς σας η άγουσα από του λιμένος εις την πλατείαν του Διοικητηρίου ερυμοτομήθη συμφώνως τω σχεδίου του μηχανικού κ. Δ. Πρωτοπαπαδάκη. Η (αυτή ή απλή;) όμως ρυμοτομία δεν συντελεί εις την ευρυθμίαν και το κάλλος της οδού, αν μη και τα επ' αυτής οικοδομήματα έχουσιν ανάλογον εμβαδόν ώστε θα απαγορευέται απολύτως την έκδοσιν αδειών περί οικοδομών αν μη προσάγηται απόδειξις ότι ο αιτών την άδειαν έχει γήπεδον προς οικοδομήν 50 τουλάχιστον τετραγωνικών μέτρων ήτοι πρόσωπον επί της οδού 5 γραμμικών μέτρων κ βάθος 6 γραμμικών μέτρων. Εν τοιαύτη περιπτώσει θα παρέχεται η άδεια μόνον υπό τον όρον του να γίνη η οικοδομή εις ολόκληρον το γήπεδον αυτό (ΑΔΗΚ 3.2/4-381, 17 Αυγούστου 1899).

Με βάση τις νέες αρχές περί ρυμοτομίας, οι φτωχότεροι ιδιοκτήτες περιουσιών αναγκαζόταν να πληρώνουν υπέρογκα ποσά στο δήμο εάν οι περιουσίες

τους εισέρχονταν στις νέες γραμμές του σχεδίου. Έτσι, φτωχοί επαγγελματίες βρέθηκαν να χρωστάνε στο δήμο. Για παράδειγμα, ο Δημήτριος Αποστολάκης, ιδιοκτήτης ενός καταστήματος με πρόσοψη δυο μέτρων, και συνολική αξία 2.706 γρόσια, αναγκάστηκε να πληρώσει 608,85 γρόσια, σαράντα γρόσια περισσότερα από την κατά πολύ μεγαλύτερη (συνολικής αξίας 12.200 γροσίων), αλλά άρτια, ιδιοκτησία του Ανδρέα Καλοκαιρινού, μέλους μιας από τις πλουσιότερες οικογένειες της πόλης (ΑΔΗΚ 3.2/4-141, 29 Μαρτίου 1899 και 3.2/4-246, 5 Ιουλίου 1899).

Ταυτόχρονα, ο νόμος αναγκαστικής μεταρρύθμισης 332 της 5ης Απριλίου 1901 (αρ. 110) υποχρέωσε όλους όσους έχουν περιουσίες που δεν είναι άρτιες σύμφωνα με τις νέες αρχές ρυμοτομίας, να πουλήσουν τις περιουσίες αυτές στους γείτονές τους. Αποτέλεσμα της διαδικασίας αυτής ήταν οι μικροί ιδιοκτήτες, στην πλειοψηφία τους μουσουλμάνοι, να πουλήσουν τα οικοπέδά τους στους πλουσιότερους Χριστιανούς γείτονές τους και να φύγουν από την περιοχή.

Μέσα από τη διαδικασία αυτή, οι φτωχότεροι, και κυρίως μουσουλμάνοι, ιδιοκτήτες σταδιακά ωθήθηκαν εκτός του δρόμου αυτού. Στη θέση των στενών μαγαζιών που κολλημένα το ένα δίπλα στο άλλο πλαισίωναν τον δρόμο αυτό, χτίστηκαν πολυτελή μέγαρα κατά τα νεοκλασσικά πρότυπα. Η μεταβολή αυτή αναπαρίσταται σε κτήριο όπως εκείνο που στέγαζε το ξενοδοχείο «Κνωσσός» που περατώθηκε το 1902. Το κτήριο σχεδιάστηκε και εκτελέστηκε από έναν Ελληνορουμάνο αρχιτέκτονα στη θέση δυο παλιότερων καταστημάτων, από τα οποία το ένα ανήκε σε χριστιανό και το άλλο σε μουσουλμάνο ιδιοκτήτη. Ιδιοκτήτες του ήταν ο Δημήτριος Ζέης, έμπορος από την Κωνσταντινούπολη που μετοίκησε στην Κρήτη για να ασχοληθεί με το εμπόριο αλεύρων, και ο εντόπιος μεγαλέμπορος Καστρινάκης. Το ξενοδοχείο χτίστηκε με βάση ευρωπαϊκά πρότυπα της εποχής, έχοντας στον πρώτο όροφο εστιατόριο και καφενείο, που αποτέλεσαν τόπο συγκέντρωσης των διανοουμένων και καλλιτεχνών της πόλης (Ζέη 2005: 142).

Η ασυνέχεια ανάμεσα στις επίσημες διακηρύξεις περί της ιερής σημασίας του χώρου και της διαδικασίας μέσα από την οποία ο δρόμος αυτός ξαναχτίστηκε, δεν έμεινε ασχολίαστη από τους συγχρόνους. Το κύριο μέσο μέσα από το οποίο σχολιάστηκε ήταν η αντίστιξη «ανάγκης» και «πολυτέλειας». Ήταν ένας λόγος περί προόδου ο οποίος προέκυψε όταν έγινε πλέον ορατό πως οι υποσχέσεις για την πρόοδο και τον «εκπολιτισμό» διαψεύστηκαν από την αδυναμία του νησιού να προχωρήσει οικονομικά μετά την πολυπόθητη απελευθέρωση από την Οθωμανική κυριαρχία. Το σχέδιο πόλης παρέμεινε στα σκαριά όταν έγινε ορατό πως να επιβληθεί μια τέτοια αναδόμηση, θα αποτελούσε μια πολυτέλεια, ένα τεράστιο βάρος για τον κατεστραμμένο πληθυσμό

της πόλης (Anagnostopoulos, 2007:63). Η διαφορά αυτή παραμένει εμφανής στην αντίστιξη ανάμεσα στην ολοκληρωμένη ρυμοτόμηση της οδού 25ης Αυγούστου, και στην υπόλοιπη πόλη, που διατήρησε το παλιό της σχέδιο.

Ο δρόμος αυτός εντάχθηκε ως εξαίρεση στην εφαρμογή του σχεδίου πόλης, και η αναδόμησή του ξεκίνησε πολύ πριν το σχέδιο ολοκληρωθεί και τεθεί σε εφαρμογή. Η συνέπεια του γεγονότος αυτού στη κτιστή μορφή του, ειδικά σε σχέση με το υπόλοιπο Ηράκλειο, είναι εμφανής. Πρόκειται πραγματικά για έναν δρόμο που μπορεί να δημιουργήσει στον επισκέπτη την εντύπωση πως βρίσκεται σε μια πόλη άρτια ρυμοτομημένη με νεοκλασικά κτήρια. Εκείνο που πλανάται λοιπόν στην «οδό πλάνης» δεν είναι το βλέμμα του ξένου επισκέπτη, αλλά των Ηρακλειωτών που έζησαν με τις προσδοκίες της απελευθέρωσης και για τους οποίους η πραγματικότητα του νέου καθεστώτος αποτελούσε μια τραυματική απογοήτευση.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ - ΤΟ ΑΔΥΝΑΤΟ ΜΝΗΜΕΙΟ

Η σημερινή μορφή του δρόμου έχει και η ίδια ενταχθεί σε μια διαδικασία μνημειοποίησης: τα πάμπολλα νεοκλασικά της κτίρια έχουν ανακηρυχθεί διατηρητέα και έχουν ενταχθεί σε «παραδοσιακό οικισμό» με Φ.Ε.Κ. Εκ πρώτης όψεως, το μνημείο είναι ο δρόμος καθαυτός. Ωστόσο, η ολισθηρότητα των ονομάτων και ειδικά ο χαρακτηρισμός «οδός πλάνης», δείχνουν προς την ύπαρξη αφηγημάτων που θέτουν υπό διερώτηση τη διαδικασία αυτή.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον σε αυτή την διαδικασία μνημειοποίησης έχουν οι συζητήσεις που κατά καιρούς επανέρχονται στον τοπικό τύπο του Ηρακλείου της Κρήτης, αλλά και στον δημόσιο χώρο (υλικό ή ψηφιακό), σχετικά με την ανυπαρξία ενός μνημείου για τους σφαγιασθέντες της 25ης Αυγούστου 1898. Γράφει ο δημοσιογράφος Αλέκος Ανδρικάκης:

[...]η επέτειος της σφαγής του Ηρακλείου [sic] ίσως είναι από τα ελάχιστα γεγονότα που μπορεί να υπάρξουν στην ιστορία ενός λαού τα οποία να έχουν διαμορφώσει τόσο καθοριστικά τη μοίρα του και να έχουν αγνοηθεί από τους επιγόνους. Ένα και πλέον αιώνα, 114 χρόνια για την ακρίβεια, οι νεώτεροι Κρητικοί, και κυρίως οι Ηρακλειώτες, ως πιο άμεσα υπεύθυνοι, δεν έχουμε πολλούς λόγους να νιώθουμε περήφανοι για τη διάσωση, ανάδειξη και τοποθέτηση στην ιστορική θέση που τους αξίζει, των δραματικών γεγονότων εκείνης της ημέρας, που –κατά δήλωση του Ελευθερίου Βενιζέλου στην εφημερίδα «Ακρόπολις» του Γαβριηλίδη

το Μάρτιο του 1901- οδήγησαν στην απελευθέρωση του νησιού από τον τουρκικό ζυγό, μετά από σχεδόν 230 χρόνια αφορητής σκλαβιάς (Πατρίς, 25 Αυγούστου 2012).

Η δήλωση αυτή είναι χαρακτηριστική του τόνου των συζητήσεων, ειδικά σε προεκλογικές περιόδους, οπότε οι υποψήφιοι δήμαρχοι υπερθεματίζουν καταγγέλλοντας την αμέλεια των προκατόχων τους να υψώσουν ένα μνημείο πεσόντων. Το 2008 για παράδειγμα, ο τότε δήμαρχος ανακοίνωσε ένα καλλιτεχνικό διαγωνισμό για την δημιουργία μνημείου, το οποίο ως τώρα δεν έχει ανεγερθεί ακόμα (Πατρίς 26 Αυγούστου 2010).

Το ενδιαφέρον με τη συζήτηση αυτή είναι ότι οι γράφοντες φαίνεται να αγνοούν ότι ήδη υπάρχει από το 1998 και την εκατονταετία των γεγονότων, αναμνηστική στήλη πλάι στην εκκλησία του αγίου Τίτου, κοντά στο σημείο όπου ξέσπασαν οι ταραχές. Η συζήτηση λοιπόν δεν είναι για το αν υπάρχει ή όχι μνημείο, διότι αυτό υπάρχει, αλλά εάν το μνημείο αυτό είναι επαρκές για το μέγεθος της θυσίας. Αν το εξετάσουμε γενικότερα, η συζήτηση αυτή αναδεικνύει την πρώτη όψη μιας άβολης στάσης απέναντι στην υλική πραγματικότητα του σημερινού δρόμου, σε σχέση με τις προσπάθειες ιεροποίησης του ανά τον 20ό αιώνα.

Πράγματι, ο δρόμος αυτός ακολούθησε δυο πορείες μέσα στο χρόνο, οι οποίες διαπλέκονται στενά: η πρώτη είναι η προσπάθεια του επίσημου κράτους να ιεροποιήσει το χώρο ως χώρο πατριωτικής θυσίας, και η δεύτερη είναι η πραγματιστική τάση των ευπόρων ιδιοκτητών να αναδείξουν την οδό αυτή σε μια λεωφόρο κοντά στα αρχιτεκτονικά και αισθητικά πρότυπα των ευρωπαϊκών. Η συζήτηση περί του μνημείου λοιπόν είναι μια επιχείρηση να «εξημερωθεί ο χώρος» όπως λέει η Massey (2005), να περιοριστεί η ετερογένειά του δηλαδή σε ένα και μοναδικό «τόπο», που εντάσσεται στο γραμμικό εθνικό αφήγημα. Αυτό γίνεται ακόμα πιο έντονο αν αναλογιστούμε ότι οι διακηρύξεις αυτές συνοδεύονται από προτάσεις να φτιαχτεί ένα αρχείο ειδικά για τα γεγονότα αυτά, να συγκεντρωθούν τα οστά των σφαγιασθέντων σε κοινό τάφο, μια ρητορική που συχνά σχετίζεται με την αγωνία για το μέλλον της Βικελαίας βιβλιοθήκης του δήμου, η οποία μέχρι πρόσφατα στεγαζόταν σε διάφορα ακατάλληλα κτήρια μέχρι να επισκευαστεί το κεντρικό της κτήριο στην πλατεία Λιονταριών στο κέντρο της πόλης. Το ενδιαφέρον στην προσπάθεια αυτή συγκέντρωσης όλων των αφηγημάτων υπό ένα ενιαίο και δη εθνικό αφήγημα, είναι οι πρακτικές άρνησης που συνάντησε στην πορεία της και τα μνημονικά ίχνη που άφησε αυτή στην υλική πραγματικότητα του δρόμου ως αρχείου.

Αδημοσίευτες Αρχειακές Πηγές

ΑΕΑΑ: Αρχείο Επιτροπής Αμύνης Αρχαίων

ΑΔΗΚ: Αρχείο Δήμου Ηρακλείου Κρήτης

ΠΔΣΗ: Πρακτικά Δημοτικού Συμβουλίου Ηρακλείου

Βιβλιογραφικές αναφορές

Anagnostopoulos, A. (2007), *From 'Tourkopolis' to 'Metropolis': The Creation of Public Space in Early Twentieth-Century Iraklio, Crete*, Ph.D. dissertation, Department of Social Anthropology, University of Kent, Canterbury, UK.

De Certeau, M. (1984), *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press.

Drury, W.P. (1926), *In Many Parts: Memoirs of a Marine*, London: Fisher Unwin.

Ζέν, Ε. (2005), Χώρος και φωτογραφία. Το Ηράκλειο από την Οθωμανική Αυτοκρατορία στην Κρητική Πολιτεία, Συλλογή Μιχάλη Σάλλα, Αθήνα: Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς.

Ginzburg, C. (2012), *Threads and traces: true, false, fictive*, Berkeley: University of California Press.

Herzfeld, M. (1996), *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York: Routledge.

Holland, R. F. και Markides, D. (2006), *The British and the Hellenes: struggles for mastery in the Eastern Mediterranean, 1850-1960*, Oxford: Oxford University Press.

House of Commons, (1906), *Return of the number of sailors and soldiers killed or wounded in war or warlike operations carried on by the Government of this Country and chartered companies during the years 1898, 1899, 1900, 1901, 1902, and 1903, respectively (exclusive of those carried on by the Government of India), in the same form as the Return granted in Session 1895, 29 May 1906*, vol. 158, c. 254.

Μαρκίδης, Θ. (1956), «Παλιές Αναμνήσεις – Οδός Μαρτύρων. Βεζίρ Τσαρσί», Κνωσσός 3(17, 18), σσ. 14-16.

Μαρκίδης, Θ. (1958), «Ιστορική Επέτειος», Κνωσσός 5(26), σσ. 4-7.

Massey, D. (2005), *For Space*, London: Sage Publications.

McGranahan, C. (2016), «Theorizing Refusal: An Introduction», *Cultural Anthropology* 31(3), σσ. 319-325.

Μουρέλος, Ι. (1934), Ιστορία της Κρήτης, Τρίτος Τόμος, Ηράκλειο: Τυπογραφείον «Ελευθέρας Σκέψεως».

Philips, R. (2001), «Candia: 6 September, 1898», στο: Θ. Δετοράκης και Α. Καλοκαιρινός (επιμ.), *Η Τελευταία Φάση του Κρητικού Ζητήματος*, Ηράκλειο: Εταιρεία Κρητικών Μελετών.

Pritchard, R. J. (2003), «Chapter 1. International Humanitarian Intervention

1850-1960, Oxford: Oxford University Press.

and Establishment of an International Jurisdiction Over Crimes against Humanity: The National and International Military Trials on Crete in 1898», στο J. Carey, W. V. Dunlap και J. R. Pritchard, *International Humanitarian Law. Vol. 1: Origins*, Ardsley, New York: Transnational Publishers, σσ. 1-87.

Σβωλόπουλος, Κ. (2005), Ο Ελευθέριος Βενιζέλος και η Πολιτική Κρίσις εις την Αυτόνομον Κρήτην, 1901-1906, Αθήνα: Ίκαρος.

Senisik, P. (2011), *The Transformation of Ottoman Crete: Revolts, Politics and Identity in the Late Nineteenth Century*, London: Tauris.

Simpson, A. (2014), *Mohawk interruptus: political life across the borders of settler states*, Durham: Duke University Press.

Stoller, A. (2010), *Along the Archival Grain Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press.

Tresize, T. (2013), *Witnessing Witnessing: On the Reception of Holocaust Survivor Testimony*, New York: Fordham University Press.

Trouillot, M. (1995), *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press.

Στυλιάνα Γκαλινίκη και Εσθήρ Σολομών

*Όσο περισσότερο η Λαυδομία των ζωντανών γεμίζει από κόσμο
και μεγαλώνει, τόσο περισσότερο μεγαλώνει και η έκταση των
τάφων έξω από τα τείχη.*

Ίταλο Καλβίνο(2004: 173)

Στις *Αόρατες Πόλεις*, ένα από τα σημαντικότερα κείμενα της νεώτερης ευρωπαϊκής λογοτεχνίας, ο Ίταλο Καλβίνο παρουσιάζει τον Μάρκο Πόλο να περιγράφει στον Μεγάλο Χαν τις πόλεις της αχανούς κινεζικής αυτοκρατορίας που επισκέφθηκε. Οι επινοημένοι αυτοί τόποι διαμεσολαβούνται από τον λόγο, και αυτός με τη σειρά του από πτυχές της μνήμης και της φαντασίας, όπως, άλλωστε, όλες οι πόλεις. Ανάμεσά τους, η Λαυδομία συνιστά μια πόλη νεκρών, όπου οι κάτοικοί της έχουν τα ίδια ονόματα με αυτά των ζωντανών. Και είναι σε αυτή την πόλη, όπου οι ζωντανοί αναζητούν την εξήγηση του εαυτού τους για να νιώσουν σιγουριά (Καλβίνο, 2004: 173-174).

Αντίστοιχες εξηγήσεις της ταυτότητάς της αναζήτησε και η πόλη της Θεσσαλονίκης στα νεκροταφεία που είχε και, ως ένα βαθμό, εξακολουθεί να διατηρεί. Στο γύρισμα μάλιστα από τον 19ο αιώνα στον 20ό, η πόλη χαρακτηρίστηκε από έναν ξένο επισκέπτη ως «μια κοκέτα» που περιβάλλεται από νεκροταφεία (Mazower, 2002: 105), ενώ μετά τα μέσα του 20ού, όταν πια πολεοδομικές και κοινωνικές μεταβολές συνδέθηκαν ποικιλοτρόπως με τις εκτάσεις των νεκροταφείων της, η Θεσσαλονίκη περιγράφηκε από τους λογοτέχνες της Νίκο-Γαβριήλ Πεντζίκη και Γιώργο Ιωάννου ως «μια πόλη “θμελιωμένη” πάνω στους νεκρούς» (Κωτόπουλος, 2005: 132).

Η σχέση της πόλης με τον θάνατο μοιάζει για κάποιους Θεσσαλονικείς να είναι οδυνηρή. «Η Νεκρούπολη είναι μέσα μας. Από δω βγαίνουν οι δράκοι. Εδώ σκοτώσαν τον Γρηγόρη Λαμπράκη», έγραφε ο Βασίλης Βασιλικός (1964: 161), ενώ η αφοριστική αναπαράσταση της Θεσσαλονίκης ως μιας πόλης που αποπνέει τον θάνατο επανέρχεται μέσω ποικίλων σύγχρονων αναφορών (λογοτεχνικών και μη) στη νεώτερη ιστορία της.¹ Κατά την τελευταία δεκαετία, η σχεδόν ταυτοτική σχέση της πόλης με τον θάνατο προβάλλεται μέσα από

1 Βλ. ενδεικτικά, Αναστασιάδης (2010)· Σερέφας (1998)· Πετρόπουλος (2013).

την τοπική βιβλιοπαραγωγή και τη διαδικτυακή αρθρογραφία, από εικαστικές, λογοτεχνικές ή θεατρικές δράσεις και μουσειακές εκθέσεις. Επιπλέον, ο ιστορικός χαρακτήρας των νεκροταφείων είναι πρόσφορος για τις διάφορες θεματικές ξεναγίσεις που οργανώνονται από περιηγητικές ομάδες (Βασβάνη, 2016), οι οποίες αναδεικνύουν τη σημασία των νεκροταφείων στην ανάπτυξη μίας τοπικής εκδοχής του αποκαλούμενου «κοιμητηριακού τουρισμού»², ή ακόμη και του «θανατοτουρισμού» ή «σκοτεινού τουρισμού» (darktourism) (Sather-Wagstaff, 2018), στο πλαίσιο πάντοτε ευρύτερων πολιτικών διαχείρισης του μνημονικού/πολιτισμικού αποθέματος της πόλης (Galini, 2021).

Τι έχει μείνει όμως σήμερα από τα ιστορικά νεκροταφεία της Θεσσαλονίκης; Πρωτίστως, ποια νοούνται ως ιστορικά και ποια όχι; Ποιες κοινωνικές και ιδεολογικές σχέσεις απηχεί ή/και διαπραγματεύεται η διαχείρισή τους; Πώς σχετίζεται η υλικότητά τους με τη διαχείριση της ιστορικής μνήμης της πόλης; Κι ακόμη, με ποιον τρόπο αυτή η ίδια η υλικότητα των νεκροταφείων αποτελεί έρεισμα για το άυλο, για τη μνήμη ανθρώπων και συλλογικοτήτων που δεν υφίστανται πλέον; Από την άλλη, αν τα υλικά κατάλοιπα αποτελούν απτά ερείσματα μιας άυλης κληρονομιάς, τι είδους κληρονομιά συνιστούν τα νεκροταφεία που έχουν τα ίδια «θανατωθεί» μετά την κατάργησή τους ή την εσκεμμένη καταστροφή και αποσιώπηση της ύπαρξής τους; Είναι η μνήμη της απάλειψης ενός ιστορικού ίχνους πολιτιστική κληρονομιά; Κι αν ναι, έχει ανάγκη από την επινόηση μιας νέας υλικότητας;

ΝΕΚΡΟΤΑΦΕΙΑ, ΤΟΠΟΙ ΕΠΙΤΕΛΕΣΗΣ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ

Τα νεκροταφεία σημαίνουν στον χώρο την αποξένωση που φέρει ο θάνατος, αλλά και την επανοικειώση μαζί του, μέσω τελετών και προσκυνηματικών επισκέψεων που γίνονται σε αυτά. Προορισμένα να διαιωνίσουν τη μνήμη (μνήματα, ένας όρος της καθομιλουμένης για τα νεκροταφεία), δεν παύουν να αντιμάχονται το άυλο, δηλαδή τον θάνατο. Η ίδια η μνήμη άλλωστε συνιστά μια άυλη κληρονομιά, έναν λόγο για την απουσία αυτού που κάποτε υπήρξε. Φιλοξενώντας την ετερότητα του θανάτου, τα νεκροταφεία γίνονται τόποι της μη-ύπαρξης, φουκωικές ετεροτοπίες και ετεροχρονίες (Foucault, 1986), στις

2 Βλ. π.χ. την ημερίδα με τίτλο «Ο κοιμητηριακός τουρισμός και η συμβολή του στην ευρύτερη τουριστική ανάπτυξη - Μια πρώτη προσέγγιση», η οποία οργανώθηκε υπό την αιγίδα του Υπουργείου Πολιτισμού τον Ιούνιο του 2018, στο πλαίσιο του Ευρωπαϊκού Έτους Πολιτιστικής Κληρονομιάς, με σκοπό την «ανάπτυξη της επισκεψιμότητας Ελλήνων και αλλοδαπών τουριστών στα ιστορικής ή αρχιτεκτονικής σημασίας κοιμητήρια» (διαθέσιμο στο <https://www.culture.gr/el/service/SitePages/view.aspx?iID=3400>, πρόσβαση: 17/7/2021).

οποίες η κοινωνία των ζωντανών προβάλλεται σαν σε καθρέφτη, αναπαραστατικό ή/και παραμορφωτικό (Francaviglia, 1971: 509).

Αναφερόμενα ταυτόχρονα σε ζώντες και τεθνεώτες, συγκροτούν *πολιτιστικά τοπία* που συμβάλλουν αποφασιστικά στη συγκρότηση της συλλογικής ταυτότητας, καθώς, μέσω της υλικότητας των επιτάφιων σημάτων, των επιγραφών και των διακοσμήσεων που τα συνοδεύουν (Keister, 2004), ακόμη και της βλάστησης που τα περιβάλλει (Sather και Wagstaff, 2015), «επιτελούνται» αντιλήψεις που σχετίζονται με την καταγωγή, την κοινωνική τάξη, το φύλο, τη φυλή ή το έθνος (Francaviglia, 1971· Meyer, 1993· Christopher, 1995· Francis, 2003· Robinson, 2005· Reimers, 1999· Grant, 2005· Μακρυνιώτη, 2008). Αποτελούν συχνά πεδία δημόσιας παρουσίας συλλογικοτήτων, των οποίων η εκπροσώπηση σε άλλους τομείς παρεμποδίζεται, ενώ δεν είναι λίγες οι φορές που λειτουργούν ως χώροι-εφαλτήρια για την εκδίλωση της αντίστασης ανίσχυρων ή μειονοτικών ομάδων (Hui και Yeoh, 2002· Christopher, 1995). Ιδιαίτερος τα σχετικά με τον θάνατο τελετουργικά, καθώς μεταβιβάζονται σχεδόν απaráλλαχτα από γενιά σε γενιά, φέρνουν στο προσκίνιο ένα κοινό παρελθόν,κατευνάζοντας παράλληλα το αίσθημα ότι ο θάνατος απειλεί το συλλογικό μέλλον (Reimers, 1999: 148). Από την άλλη, στο τελετουργικό εισχωρούν και εμπεδώνονται κάθε φορά νέες αξίες και ανάγκες, δείχνοντας πως οι κοινωνικοί κραδασμοί επηρεάζουν ακόμη και τον τρόπο που οι άνθρωποι βιώνουν και διαχειρίζονται καταστάσεις βαθιά προσωπικές, όπως το πένθος και η οδύνη της απώλειας.

Ταυτόχρονα, τα νεκροταφεία συνιστούν και όρια προς τους «έξω», τους «ζωντανούς Άλλους», όντας ιδιαίτερες επικράτειες χώρου και μνήμης, οι οποίες εμπεριέχουν, ενώ, ταυτόχρονα, αποκλείουν. Οι νεκροί μοιάζει να έχουν μία αδιαφιλονίκητη κυριαρχία. Καθλωμένοι οριστικά στη γη, επικυρώνουν για λογαριασμό των απογόνων δικαιώματα ιδιοκτησίας, πέραν του ταφικού εδάφους που τους αναλογεί. Συχνά, οι τάφοι των προγόνων εκλαμβάνονται ως μάρτυρες της αρχαιότητας ενός τόπου, ως αλληγορικές συνδηλώσεις τής πατρίδας γης, στην οποία οι νεκροί –τουλάχιστον– μπορούν να ανήκουν για πάντα, ή μάλλον το αντίστροφο: να τους ανήκει η γη, όσο διαρκεί ο ατελείωτος χρόνος του θανάτου. Έτσι, τα νεκροταφεία καθίστανται τόποι εξόχως πολιτικοί, όπου ακόμη και στη νεκρική σιγή αντηχούν οι εκάστοτε κυρίαρχες κοινωνικές αξίες (ή η αμφισβήτησή τους), οι εθνικές και εθνοτικές διαφορές, οι ταξικές διαφοροποιήσεις και οι κοινωνικές συγκρούσεις (Lewis, 2009· Γκαλνίκη και Σολομών,2015).

Ωστόσο, παρά τη «φαινομενική σταθερότητά τους» που νοούνταν ως «σημάδι της σταθερότητας της ίδιας της πόλης, τόσο στον θάνατο όσο και στη

ζωή» (Joyce, 2010: 129), τα νεκροταφεία «πεθαίνουν» κι αυτά –και όχι μόνο γιατί με τον καιρό ατονεί ο μνημονικός τους χαρακτήρας, αλλά επειδή υπόκεινται στους ποικίλους ανασχηματισμούς της δημόσιας ζωής. Σημαδεύονται ενίοτε από συλλογικά δεινά, όπως η έσχατη ένδεια και ο πόλεμος, ενώ συχνά, στο όνομα της προστασίας της δημόσιας υγείας (Joyce, 2010: 128-132) ή της πολεοδομικής εξέλιξης (Foucault, 1986: 25, πρβλ. Μακρυνιώτη, 2008: 18-19.), καταργούνται ή μεταφέρονται σε άλλες περιοχές. Πρόκειται για ζητήματα που συχνά πυροδοτούν μεγάλες κοινωνικές εντάσεις, ιδιαίτερα όταν οι προβαλλόμενες αιτιάσεις τέτοιων αλλαγών δεν είναι παρά το πρόσχημα για τη μεταβολή της ανθρωπογεωγραφίας, της μνήμης και, κατά συνέπεια, της ταυτότητας μίας περιοχής.

Σε κάποιες περιπτώσεις, μέσω της διαχείρισης της ταφικής γης επιδιώκεται η απαλοιφή μίας μνήμης³ ή η ενδυνάμωση μιας επισφαλούς ταυτότητας. Παρόλο που στο καθεστώς της κυνικής «δημοκρατίας» του θανάτου, οι νεκροί παραδίδονται στην ίδια φυσική φθορά μέσα στην ίδια για όλους γη, υπάρχουν και περιπτώσεις, στις οποίες η μη-τέλεση της ταφής ισοδυναμεί με κοινωνική καταδίκη: καταδίκη στη λήθη μέσω της μη-σήμανσης του χώρου ταφής, ακόμη και της μπταφής ως συμβολικής πράξης τιμωρίας του θανόντος και απεμπόλησής του από την ομάδα, επίδειξη της δύναμης του κυρίαρχου αλλά και εργαλείο προληπτικού φρονηματισμού τού κοινωνικού συνόλου –με κλασικό παράδειγμα αυτό της «Αντιγόνης» του Σοφοκλή. Θαμμένοι σε σκόπιμα ανώνυμους τάφους στις άκρες των νεκροταφείων ή σε απόμερες περιοχές, βρίσκονται συχνά οι ανεπιθύμητοι, αυτοί που η κυρίαρχη αντίληψη ορίζει ως εξοβελιστέους από το κοινωνικό σώμα, τόσο των ζωντανών όσο και των νεκρών. Αυτή η συμβολική απόρριψη διαφαίνεται και στις περιπτώσεις της σκόπιμης καταστροφής ενός ταφικού χώρου, μια πράξη που, κατά κοινή ομολογία, θεωρείται βέβηλη· ωστόσο, σε κάποιες περιπτώσεις τυγχάνει ευρύτερης αποδοχής, ή τουλάχιστον ανοχής, ιδιαίτερα όταν εξυπηρετούνται τα συμφέροντα μιας κυρίαρχης ομάδας.

Σε ορισμένες περιπτώσεις νεκροταφείων, ο χαρακτήρας της ιστορικότητας τους αποδίδεται είτε γιατί αναγνωρίζεται ότι αποτυπώνουν το παρελθόν μίας περιοχής ή μίας κοινωνικής ομάδας είτε γιατί περιλαμβάνουν τάφους επιφανών πολιτών. Διατηρούνται έτσι ως μνημεία, λειτουργώντας ως αξιοθέατα τουριστικού ενδιαφέροντος ή τόποι τελετών, αναφορικά με πρόσωπα και ση-

3 Βλ. ενδεικτικά Thum(2011: 266-287), όπου παρουσιάζεται η περίπτωση καταστροφής γερμανικών μνημείων στα λεγόμενα «ανακτηθέντα εδάφη» της Πολωνίας που ανήκαν στη Γερμανιά διαρκείς βανδαλισμούς νεκροταφείων ιστορικών εβραϊκών κοινοτήτων της Ευρώπης, όπως π.χ. στα Γιάννενα (<https://theshadesmag.wordpress.com/2017/09/13/xrisaugites-vevilosi-ioannina/>, πρόσβαση: 31/10/2021).

μαντικά συμβάντα. Συχνά μάλιστα, η ανάδειξη του ιστορικού τους χαρακτήρα σημαίνει και τον «θάνατό» τους, το τέλος δηλαδή της χρήσης για την οποία είχαν δημιουργηθεί, καθώς παύουν να λειτουργούν ως χώροι υποδοχής νέων ταφών. Μεταβαλλόμενα σε αξιοθέατα, απομακρύνονται σταδιακά από το ιδιωτικό πένθος.⁴ Τα μουσειοποιημένα ιστορικά νεκροταφεία είναι τόποι για τη διερώτηση περισσότερο πάνω στο συλλογικό και λιγότερο στο ατομικό, μακριά πλέον από την προσωπική οδύνη· τόποι για τη «θανάτωση του θανάτου». Σ' αυτούς, ο θάνατος των Άλλων γίνεται συλλογική ιστορία και υλικό κατάλοιπο υπό προστασία.

ΟΙ «ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΣ» ΤΩΝ ΝΕΚΡΩΝ. ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ ΤΗΣ ΠΑΤΡΙΔΑΣ ΣΤΗ ΓΥΜΝΗ ΜΝΗΜΗ ΤΩΝ ΑΝΕΠΙΘΥΜΗΤΩΝ

Ένας ξένους αρρώστησι
μες στη Θεσσαλονίκη.

...

-Σήκου, ξένη-μ', να φας, να πιεις,
να σκουθείς, να γειάνεις,
για 'δω τουνξένουν δεν τουνκλαιν
κι ουδέ τουν παραχώνουν
γιατί είν' του χόμα ν-ακριβό
κ'η γης αγορασμένη
[Δημοτικό]⁵

Η Θεσσαλονίκη, πόλη με ιστορία 2.500 ετών, δεν μπορεί παρά να έχει νεκροταφεία όλων των ιστορικών περιόδων. Από τα αρχαία νεκροταφεία της που εκτείνονταν σε περιοχές εκτός των τειχών της, ανατολικά και δυτικά, χιλιάδες τάφοι αποκαλύφθηκαν στη διάρκεια σωστικών ανασκαφών. Χρονολογούνται κυρίως στο διάστημα από την ελληνιστική περίοδο έως και την ύστερη ρωμαϊκή-παλαιοχριστιανική εποχή (Μαρκί, 2006· Βελένη και Τερζοπούλου, 2012). Στην ίδια έκταση των αρχαίων νεκροπόλεων αναπτύχθηκαν και τα νεκροταφεία της οθωμανικής περιόδου, όταν στη Θεσσαλονίκη κατοικούσαν πολυπληθείς θρησκευτικές και εθνοτικές κοινότητες: των Εβραίων, οι οποίοι συνιστούσαν αριθμητικά τη μεγαλύτερη κοινότητα της πόλης· των Μουσουλ-

4 Εξάλλου, όπως σημειώνει ο Αντώνης Λιάκος (2007: 220), όταν κάτι «βρίσκεται μέσα στο πεδίο της αφοσίωσης, της δράσης και της αντίληψής μας, δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο ιστορίας».

5 Από τη συλλογή του Γιώργη Μελίκη, *Δημοτικά τραγούδια για τη Θεσσαλονίκη* (Σκαμπάλης, 2013: 136).

μάνων, κατά κύριο λόγο Τούρκων αλλά και Ντονμέδων, δηλαδή Εβραίων που τον 17ο αιώνα ασπάστηκαν το Ισλάμ· και τέλος, των Χριστιανών, ως επί το πλείστον Ορθόδοξων Ελλήνων, Σλάβων, Βούλγαρων και Αρμενίων, καθώς και Καθολικών και Διαμαρτυρομένων από χώρες της Ευρώπης, των επονομαζόμενων Φράγκων. Όλες αυτές οι διαφορετικές κοινότητες συγχρωτίζονταν σε μικρό ή μεγάλο βαθμό και στην καθημερινή ζωή, διατηρώντας διακριτή τη θρησκευτική τους ταυτότητα και μέσα από τους χώρους ταφής, στο πλαίσιο της γραφειοκρατικής διαίρεσης της αυτοκρατορίας τον 19ο αιώνα σε μιλλέτ (Ρουμ, εβραϊκό κ.λπ.).

Η έμφαση στον πολιτικό/εθνοτικό χαρακτήρα των νεκροταφείων δόθηκε στην ύστερη οθωμανική περίοδο, όταν μετά από τις μεταρρυθμίσεις του Τανζιμάτ, οι μη-μουσουλμανικές κοινότητες απέκτησαν σημαντικά διοικητικά και άλλα δικαιώματα. Τα νεκροταφεία έκτοτε συνιστούσαν την αλληγορία μιας πατρίδας υφιστάμενης, επιθυμητής ή διεκδικούμενης. Η αλλαγή αυτή είναι σημαντική κυρίως για τους Ελληνορθόδοξους κατοίκους της πόλης, καθώς η απόσχιση της βουλγαρικής εκκλησίας από το Οικουμενικό Πατριαρχείο και η ίδρυσή της ως Εξαρχίας με την επακόλουθη κήρυξη της ανεξαρτησίας της Βουλγαρίας, προμήνυαν εθνοτικές αντεκδικήσεις στα εδάφη της θνησιγενούς πλέον οθωμανικής αυτοκρατορίας. Σε μία προσπάθεια συσπείρωσης των μελών της ελληνικής κοινότητας γύρω από τις σταδιακά εντεινόμενες εθνικές διεκδικήσεις, ιδρύθηκαν μετά το 1870 όχι μόνο σχολεία και ευαγή ιδρύματα, αλλά και τα δύο ελληνορθόδοξα νεκροταφεία: της Ευαγγελίστριας, έξω από τα ανατολικά τείχη, και της Αγίας Παρασκευής (εικ. 1), στα δυτικά (Δαρδαβέσης, 2010· Κακουλίδου, 1985· Λαζαρίδης, 1997, 2016· Χεκίμογλου και Σατραζάνης, 2005· Γκαλνίκη και Σολομών, 2015). Στην ταφική γη το εκκλησιαστικό σχίσμα αποτυπώνεται με σαφήνεια: κατά τον τρόπο που η βουλγαρική εκκλησία αποκόπηκε από την ορθόδοξη, η βουλγαρική κοινότητα διεκδίκησε με επιτυχία να επέλθει στην κατοχή της μέρος του νεκροταφείου της Ευαγγελίστριας (Δαρδαβέσης, 2010:11).⁶

Στο πλαίσιο, επομένως, των ιδεολογικών και πολιτικών ανταγωνισμών της ύστερης οθωμανικής περιόδου, η εθνοθρησκευτική ταυτότητα παρουσιαζόταν ως εγγενής ιδιότητα του ατόμου, η οποία το χαρακτήριζε και μετά το πέρας της ζωής του: μια κατάσταση που προσλαμβάνονταν ως διαρκής, φυσική και όχι κοινωνική. Το νεκροταφείο γινόταν έτσι η μεταφορά της εθνοτικής ταυτότητας και των ιστορικών δικαιωμάτων της εκάστοτε κοινότητας στη γη

6 Ανάλογες προσπάθειες σημειώθηκαν και στην περίπτωση του νεκροταφείου της Αγίας Παρασκευής (Λαζαρίδης, 1997: 51-52). Το βουλγαρικό νεκροταφείο λειτούργησε εκεί από το 1887 έως το 1912, και αργότερα καταστράφηκε.

της Θεσσαλονίκης (Γκαλινίκη και Σολομών, 2015). Το σώμα του νεκρού επέστρεφε στη γη στην οποία ανήκε, αλλά και του ανήκε. Στην επικράτεια των νεκρών, ισχυρότερη από αυτήν των ζωντανών, η ταφή δεν συνιστούσε πλέον μια απόκρυψη αλλά μια αποκάλυψη, μια δημόσια δήλωση της παρουσίας της ομάδας που διεκδικούσε κάθε φορά τη δική της θέση στη σκηνή της πόλης. Μέσω μάλιστα της ίδρυσης ελληνορθόδοξων νεκροταφείων στις εκτάσεις που κάποτε καταλάμβαναν τα αρχαία νεκροταφεία, η ελληνορθόδοξη κοινότητα σημάδευε εκ νέου τις αρχαίες καταβολές της, διεκδικώντας έτσι την επανέκταση μιας προσωρινά χαμένης κυριαρχίας (ό.π.). Με άλλα λόγια, ο θάνατος όχι μόνο δεν απειλούσε, αντίθετα ενίσχυε τη συλλογική μνήμη της κοινότητας (πρβλ. Mayo, 1988).

Αλληγορία μιας πάτριας γης συνιστούν όμως και τα συμμαχικά στρατιωτικά νεκροταφεία της Θεσσαλονίκης, σε εκτάσεις όμορων δήμων, με τους χιλιάδες θαμμένους νεκρούς του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Ιδρυμένα τη δεύτερη δεκαετία του 20ού αιώνα, αποτελούν χωρικές μεταφορές του κάθε ευρωπαϊκού κράτους-μέλους της Entente. Πρόκειται για τη νεκρόπολη Ζέιτενλικ (εικ. 2) στα δυτικά της πόλης (Λαζαρίδης, 1997, 2012· Βλασίδης, 2017), η οποία διαιρείται σε μικρότερα νεκροταφεία, ανάλογα με τη χώρα προέλευσης των νεκρών (γαλλικό, σερβικό, ιταλικό, ρωσικό και κοινοπολιτειακό –το τελευταίο περιλαμβάνει και μερικές δεκάδες τάφους Βουλγάρων). Το Κοινοπολιτειακό Στρατιωτικό Κοιμητήριο Μίκρας με ταφές, κατά κύριο λόγο, Βρετανών στρατιωτών, το Ινδικό Στρατιωτικό νεκροταφείο στον Δενδροπόταμο για τους Ινδούς στρατιώτες που υπηρετούσαν στις βρετανικές δυνάμεις (Αμπατζή, 2000· Βλασίδης, 2017: 74-77), καθώς και το Κοινοπολιτειακό Στρατιωτικό Κοιμητήριο Εξοχής–Χορτιάτη, για τα θύματα κυρίως της ισπανικής γρίπης, συμπληρώνουν τους χώρους ταφής των νεκρών του Μεγάλου Πολέμου. Τα νεκροταφεία αυτά συντηρούνται με ευθύνη των εμπλεκόμενων κρατών, στην ιδιοκτησία των οποίων και εμπίπτουν, και αποτελούν τόπους τακτικών μνημονικών τελετών, κυρίως κατά τις επετείους που συνδέονται με την ιστορία του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, αλλά και προσκυνηματικούς σταθμούς για τουρίστες από τις παραπάνω χώρες. Στο πολυσυλλεκτικό Ζέιτενλικ, η κάθε κρατική κοινότητα διακρίνεται από την άλλη μέσα από την οργάνωση, την αισθητική και τους ποικίλους συμβολισμούς που χρησιμοποιεί. Μεταξύ των κοιμητηρίων του Ζέιτενλικ ξεχωρίζει το σερβικό, καθώς ήδη από την εποχή της δημιουργίας του, συνιστούσε την κατεξοχήν αλληγορία της πάτριας γης: για τις ταφές μεταφέρθηκε χώμα από τη Σερβία, από όπου προήλθαν και τα υλικά κατασκευής του επιβλητικού μνημείου/ναού σε σχέδια του Σέρβου αρχιτέκτονα Aleksandar Vasić (Βλασίδης, 2017: 56). Η ταφική γη νοηματοδοτείται

ΕΙΚ. 1: Το νεκροταφείο της Αγίας Παρασκευής.

(© φωτ.: Σ. Γκαλίνικη)



ΕΙΚ. 2: Άποψη της νεκρόπολης του Ζέιτενθικ.

(© φωτ.: Σ. Γκαλίνικη)



ΕΙΚ. 3: Ο Γεώργιος Μιχαήλοβιτς αφηγείται την ιστορία του σερβικού νεκροταφείου στο Ζέιτενθικ και τον ρόλο της οικογένειάς του στη φύλαξη και περιποίησης του.

(© φωτ.: Σ. Γκαλίνικη)



συνεχώς ως πάτρια, όχι μόνο μέσα από τις επίσημες τελετές, αλλά και μέσα από τις προσκυνηματικές επισκέψεις 100.000 Σέρβων τουριστών ετησίως, οι οποίοι συνηθίζουν να εναποθέτουν στον υπόγειο χώρο του οστεοφυλακίου προσωπικά αντικείμενα ως δώρα στους νεκρούς προγόνους και συμπατριώτες τους. Ενεργό ρόλο στη διατήρηση της μνήμης της εκατόμβης των Σέρβων στρατιωτών παίζει η οικογένεια Μιχαήλοβιτς (εικ.3), μέλη της οποίας, εδώ και τρεις γενιές φυλάσσουν και περιποιούνται τον χώρο, αλλά και αφηγούνται στους επισκέπτες την ιστορία του νεκροταφείου (Γσιτιρίδης, 2016). Πρόσφατα, τέλος, το γαλλικό κράτος προέβη στη δημιουργία ενός μουσείου εντός του νεκροταφείου, ενέργεια που δίνει έμφαση στην ιστορική, συμβολική αλλά και εθνική για τους Γάλλους σημασία της συγκεκριμένης ταφικής γης.

Αναφορά στην εθνοτική ταυτότητα έχει και το νεκροταφείο των Αρμενίων που εκτείνεται δυτικά της Ευαγγελίστριας, δίπλα στο νεκροταφείο των Διαμαρτυρομένων, όπως και το καθολικό του Αγίου Βικεντίου στη Σταυρούπολη, το οποίο συνδέεται με την μακρόχρονη παρουσία των Φράγκων στην πόλη (Μπρέντας κ.ά., 2018). Το νεκροταφείο αυτά διατηρούν τον θρησκευτικό χαρακτήρα τους. Και στα τρία αυτά ωστόσο, αν και περιέχουν τάφους από τον 19ο αιώνα (των Καθολικών έχει και πρωιμότερους τάφους που μεταφέρθηκαν από το παλαιότερο, καταργημένο καθολικό νεκροταφείο της πόλης), δεν έχει γίνει κάποια συστηματική προσπάθεια για την ανάδειξη της ιστορικότητάς τους πέραν της κήρυξής τους, ίσως γιατί παραμένουν ενεργά ως χώροι νέων ταφών.

Τα περισσότερα από τα προαναφερθέντα νεκροταφεία, καθώς και μεμονωμένα ταφικά μνημεία, παρουσιάζονται από τον Δήμο Θεσσαλονίκης μέσω της ιστοσελίδας του, ως ιδιαίτερα τοπόσημα του αρχαίου και του νεώτερου παρελθόντος της πόλης, είτε υφίστανται ακόμη στον αστικό ιστό είτε όχι, και ανεξάρτητα από το αν έχουν (ή δεν έχουν) κηρυχτεί επίσημα ως ιστορικά διατηρητέα μνημεία.⁷ Οι επισκέπτες της ιστοσελίδας που θέλουν να γνωρίσουν την πόλη προτρέπονται να ανακαλύψουν ανάμεσα στα διάφορα «Ιστορικά και

7 Συγκεκριμένα, στον Διαρκή Κατάλογο των Κηρυγμένων Αρχαιολογικών Χώρων και Μνημείων της Ελλάδος συμπεριλαμβάνονται τα εξής νεώτερα νεκροταφεία της πόλης: Ευαγγελίστριας, Διαμαρτυρομένων (Προτεσταντών), Αρμενίων «γιατί είναι από τα ελάχιστα μνημεία που μαρτυρούν την σημασία των διαφόρων θρησκευτικών κοινοτήτων στην Θεσσαλονίκη στην εποχή της εκποχής της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, μια εποχή που είχε γίνει συνείδηση το δικαίωμα τέλεσης του υψίστου καθήκοντος των ανθρώπων, της ταφής των νεκρών, σύμφωνα με τα έθιμα και τους θρησκευτικούς κανόνες της κάθε κοινότητας» [ΥΑ ΥΠΠΟ/ΔΙΛΑΠ/Γ/39014/1273/7-7-1994 - ΦΕΚ 617/Β/10-8-1994, διαθέσιμο στο http://listedmonuments.culture.gr/fek.php?ID_FEKYA=6799&v17=, πρόσβαση: 17/7/2021], ο Τουρμπές Μουσα Μπαμπά, «μοναδικό σωζόμενο ακέραιο οθωμανικό μαυσωλείο της Θεσσαλονίκης [που] τοποθετείται χρονολογικά μεταξύ των μέσων του 16ου και των αρχών του 17ου αι.» [ΥΑ ΥΠΠΟ/ΑΡΧ/Β1/60196/1613/17-1-1997 - ΦΕΚ 222/Β/20-3-1997, διαθέσιμο στο http://listedmonuments.culture.gr/fek.php?ID_FEKYA=6734&v17=, πρόσβαση: 17/7/2021].

Στρατιωτικά Κοιμητήρια»,⁸ τις αρχαίες νεκροπόλεις, τους ελάχιστους εναπομείναντες, μετά την απο-οθωμανοποίηση της Θεσσαλονίκης (Koumaridis, 2006), μουσουλμανικούς τάφους, τα χριστιανικά κοιμητήρια,⁹ το νέο εβραϊκό νεκροταφείο και το καθολικό του Αγίου Βικεντίου στα δυτικά της πόλης, καθώς και τα στρατιωτικά. Γίνεται επίσης αναφορά και στο βουλγαρικό νεκροταφείο που υπήρχε δίπλα στο ομώνυμο ελληνορθόδοξο και καταστράφηκε μετά το 1912, όπως και στο νεκροταφείο των Γερμανών αξιωματικών του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, που στη θέση του λειτουργεί σύγχρονο νεκροταφείο για νεκρούς του ελληνικού στρατού. Τέλος, παρουσιάζονται μαζί με οδηγίες μετάβασης για τους ενδιαφερόμενους επισκέπτες, το «παλαιό εβραϊκό νεκροταφείο» και το «μουσουλμανικό νεκροταφείο Ακρόπολης». Με διεύθυνση την ένδειξη «Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης» γίνεται αναφορά στον αριθμό των τάφων που είχε το εβραϊκό νεκροταφείο, στην ποικιλία των γλωσσών που χρησιμοποιούνταν στις επιτύμβιες επιγραφές του αλλά και στην καταστροφή του.

Η καταστροφή του εβραϊκού νεκροταφείου μόλις πρόσφατα συμπεριλήφθηκε στην επίσημη αυτοαφήγηση της ιστορίας της πόλης, όπως και η συνεργασία τοπικών φορέων με τους κατακτητές Ναζί κατά την καταστροφή του. Οι λόγοι που εκφώνησε το 2014 και το 2018 ο τότε δήμαρχος Γιάννης Μπουτάρης, ζητώντας συγγνώμη εκ μέρους του θεσμού που εκπροσωπούσε για τη διάλυση του εβραϊκού νεκροταφείου και τον ντροπιαστικό προσπορισμό των υλικών του,¹⁰ μπορούν να χαρακτηριστούν ως σήμα (*sema*) για τα δημόσια πράγματα της πόλης, ένα μνημείο που σηματοδοτεί όχι μόνο τους τάφους των νεκρών αλλά και την εκδίπλωση μια ενεργήσκεινικής ομάδας (Grant, 2005).¹¹ όπως σήμα για την ελληνορθόδοξηκοινωνία, λόγω τους ύφους και της δομής του, ήταν και ο λόγος που εκφώνησε ο αρχαιοδίφης Πέτρος Ν. Παπαγεωργίου το 1900 στα εγκαίνια του νεκροταφείου της Αγίας Παρασκευής, όταν με αναφορές στους αρχαίους τάφους επιχειρηματολόγησε

8 <https://thessaloniki.gr/θέλω-να-ανακαλύψω-την-πόλη/ιστορικά-και-στρατιωτικά-κοιμητήρια/> (πρόσβαση: 17/7/2021). Βλ. και τον χάρτη με τα μνημεία της πόλης που εξέδωσε ο Δήμος Θεσσαλονίκης το 2013, <https://thessaloniki.gr/wp-content/uploads/2017/02/Thessaloniki-Monuments-Map-GR-Web.pdf> (πρόσβαση: 17/7/2021).

9 Στον κατάλογο δεν περιλαμβάνεται το ορθόδοξο νεκροταφείο της Αγίας Παρασκευής που ιδρύθηκε το 1900, παρόλο που διατηρείται ακόμη και έχει παύσει να δέχεται νέες ταφές.

10 Πρόκειται για την ομιλία που εκφωνήθηκε το 2014 κατά την τελετή αποκαλυπτηρίων του μνημείου που στήθηκε εντός του πανεπιστημιακού υπαίθριου χώρου σε ανάμνηση του κατεστραμμένου εβραϊκού νεκροταφείου, καθώς και αυτή του 2018, κατά τη διάρκεια της τελετής θεμελίωσης του Μουσείου Ολοκαυτώματος. Και οι δύο είναι προσβάσιμες από διάφορες ιστοσελίδες. Ενδεικτικά βλ., <http://news.in.gr/greece/article/?aid=1231362780> και <http://www.iefimerida.gr/news/393051/i-istoriki-omilia-mpoytari-gia-olokaytoma-ton-evraion-tis-thessalonikis> (πρόσβαση: 17/7/2021).

11 Για τη σημασία σχετικών λόγων, βλ. Grant (2005).

υπέρ της διαχρονίας του ελληνικού στοιχείου στη Θεσσαλονίκη (Γκαλινίκη και Σολομών, 2015: 149).

Όπως είναι γνωστό, οι επιτύμβιες πλάκες των εβραϊκών τάφων, ακόμα και τα τούβλα της δομής τους, χρησιμοποιήθηκαν για την επίστρωση και κατασκευή πεζοδρομίων, ουρητηρίων, πλατειών, ακόμη και χριστιανικών ναών, όπως ο Άγιος Δημήτριος, όπου ακόμη μπορεί κανείς να διακρίνει στο δάπεδο πλάκες με επιτύμβιες εβραϊκές επιγραφές (Σαλέμ, 2002· Saltiel, 2014· Βαένα 2015· Gover, 2017), ενώ η πιο συμβολική εμπλοκή των νεκροταφείων της Θεσσαλονίκης στους πολέμους της συλλογικής της μνήμης συνίσταται στη χρήση πλακών και τούβλων των κατεστραμμένων εβραϊκών τάφων για την οικοδόμηση της μάντρας και μιας εκκλησίας εντός του ορθόδοξου νεκροταφείου της Αγίας Φωτεινής (Saltiel, 2014: 18). Δεδομένου ότι την καταστροφή του νεκροταφείου διαδέχθηκε η δολοφονική εξόντωση του συνόλου σχεδόν της εβραϊκής κοινότητας στα ναζιστικά στρατόπεδα, τα σκόρπια αυτά ίχνη του θανάτου μνημονεύουν και αυτούς που δεν έτυχαν μίας κανονικής ταφής. Σηματοδοτούν κατά κάποιον τρόπο όχι μόνο την απώλεια του τόπου των νεκρών, αλλά και της εβραϊκής κοινότητας εν γένει, έναν πολλαπλό θάνατο: του σώματος, της μνήμης, της αξιοπρέπειας και του δικαιώματος της πολιτικής παρουσίας.

Σύμφωνα με τον αρθρογράφο του ιστολογίου *thess.gr Η πύλη της Θεσσαλονίκης*, Ιωσήφ Βαένα, οι ταφόπλακες αποτελούν επίσης τις μόνες αποδείξεις ύπαρξης των δολοφονημένων στο Άουσβιτς οικογενειών που έσβησαν οριστικά, αποτελούν δηλαδή «απόδειξη τόσο ενός εγκλήματος ποινικού και θρησκευτικού όσο και ιστορικού. Δεν είναι απλά εγκαταλελειμμένα υλικά σε δεύτερη χρήση αλλά αντικείμενα ιστορικής και συναισθηματικής αξίας, [...] προϊόντα εγκλήματος» (2015). Επομένως, η διασπορά των ταφικών σπηλών και υλικών και η εξευτελιστική επανάχρησή τους συνιστά απόρριψη των υλικών και χωρικών ερεισμάτων της μνήμης, αλλά και αποστέρηση από τους χιλιάδες Εβραίους της αλλοτινής Ιερουσαλήμ των Βαλκανίων της ίδιας της ανθρώπινης υπόστασής τους. Αν οι Ναζί και οι συνεργάτες τους κατέστησαν τον βίο κάθε Εβραίου πολίτη *ζωή γυμνή*, σύμφωνα με τον όρο του Τζόρτζιο Αγκάμπεν, δηλαδή, «εγκλωβισμένη στο καθεστώς της κυριαρχίας και μάλιστα στην απόφαση επί του θανάτου» (Αθανασίου, 2007: 10), τότε η διάλυση του νεκροταφείου και ο ανενδοίαστος προσπορισμός των υλικών του από ιδιώτες και φορείς ήταν η απόλυτη εκδίωξη της βιοεξουσίας που ελέγχει το κοινωνικό σώμα μέσα από μηχανισμούς πειθάρχησης και επιτήρησης του φυσικού ανθρώπινου σώματος.¹² Με άλλα λόγια, η καταστροφή του νεκροταφείου έδει-

12 «Η Βιοεξουσία», γράφει η Αθηνά Αθανασίου ορμώμενη από τον στοχασμό των Αγκάμπεν και Φουκώ περί βιοπολιτικής, «δεν εξαρτάται τόσο από τον εξαναγκασμό και την υποτέλεια αλλά χρειάζεται τη

χνε ίσως ότι οι θαμμένοι νεκροί ήταν ανεπιθύμητοι. Η πλιατσικολόγησή του όμως, όπως και αυτή του συνόλου της εβραϊκής παρουσίας, ξεπερνούσε τους στρατηγικούς στόχους της βιοπολιτικής: όχι μόνο η ζωή αλλά και η μνήμη καθίστατο πλέον γυμνή, ως απόρριμμα άξιο περιφρόνησης, μνήμη που πάνω της ο καθένας περπατά, πατά ή ουρεί.¹³

Στη ζωή της Θεσσαλονίκης υπήρχαν βέβαια και άλλοι ανεπιθύμητοι νεκροί, όπως, λόγου χάρι, τα θύματα των συχνών έως και τον 19ο αι. επιδημιών πανώλης, αλλά και οι κατάδικοι και οι εκτελεσμένοι. Ίσως δεν είναι τυχαίο ότι στην οθωμανική περίοδο προοριζόταν γι' αυτούς η ίδια περίπου περιοχή, πίσω από το Επταπύργιο. Όπως το θύμα της πανώλης υποχρεωνόταν σε απομόνωση προκειμένου να προστατευθεί η υγεία του κοινωνικού συνόλου,¹⁴ ομοίως, εκτελεσμένοι και κατάδικοι νοούνταν ως φορείς ενός μιάσματος που απειλούσε να βλάψει την κοινωνική υγεία. Και παρότι τα θύματα της πανώλης μπορούν να νοηθούν ως μία ενιαία κατηγορία με κοινό χαρακτηριστικό την αιτία του θανάτου τους ανεξάρτητα από τη χρονική περίοδο που αυτός συνέβη, δεν ισχύει το ίδιο για τους κατάδικους και τους εκτελεσμένους. Ιδιαίτερα οι τελευταίοι θα πρέπει να συσχετισθούν με τις ιστορικές συνθήκες και τις ομάδες που αποφασίζαν κάθε φορά την κοινωνική και φυσική θανάτωσή τους. Όντας κοινωνικά ανεπιθύμητοι για την εκάστοτε κυρίαρχη ιδεολογία, *αποκείμενα σώματα* κατά τον όρο της Kristeva, παρέμεναν ανεπιθύμητοι και ως νεκροί.¹⁵ Τα νεκροταφεία των εκτελεσθέντων, κυρίως την περίοδο της Κατοχής αλλά και του Εμφυλίου, είναι μη-τόποι, τάφοι και όχι μνήματα, δεν αποσκοπούν δηλαδή στη διαιώνιση της μνήμης. Τουναντίον, αποσκοπούν στην απόκρημνή της, είναι τάφοι που πρέπει να εξαφανιστούν, όπως και τα μέλη του κοινωνικού σώματος που φέρουν εντός τους. Είναι τόποι χωρίς επιθανάτια σήματα, τους οποίους μόνο οι μεταγενέστερες αφηγήσεις «σηματοδοτούν» ως τόπους ταφής. «Δεν είναι τάχα όλος αυτός ένας μεγάλος και μαύρος θάνατος;», ρωτά ο Νίκος Γαβριήλ Πεντζίκης

συναινετική συμβολή των μελών του κοινωνικού σώματος». Και συνεχίζει: «Τα υποκείμενα της βιοπολιτικής δεν είναι απλώς πειθήνιοι υποτελείς [...] αλλά κυρίαρχοι φορείς ηθικής ευθύνης, πολιτικών δικαιωμάτων και εμπρόθετης δράσης» (2007: 19).

- 13 Αντιθέτως, σε απόλυτη λήθη, τουλάχιστον σε επίπεδο βιβλιογραφίας, παραμένει η ύπαρξη και κατάργηση του νεκροταφείου των Ναζί. Άγνωστη, αν και σε μικρότερο βαθμό, παραμένει και η ύπαρξη και καταστροφή των νεκροταφείων των Βουλγάρων και των Μουσουλμάνων της Θεσσαλονίκης. Παρά τις διαφορές, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η καταστροφή όλων των προαναφερθέντων νεκροταφείων σκόπευε στη μνημονική απαλοιφή μιας ανεπιθύμητης κυριαρχίας.
- 14 Θυμίζοντας ανάλογες εκτοπίσεις που γίνονται για τα θύματα της πανδημίας του covid-19, εντός όμως των ορίων των υπαρχόντων νεκροταφείων.
- 15 Με τον όρο *αποκείμενο* (abjection) νοείται αυτός που από υποκείμενο έχει απορριφθεί και περάσει στην κατάσταση του αντικειμένου. Το αποκείμενο θεωρείται απειλητικό για την ταυτότητα, το σύστημα, την τάξη. Η Kristeva μάλιστα θεωρεί το νεκρό σώμα ως το κατεξοχήν αποκείμενο (1982: 4).

αναφερόμενος σε περιοχή της Ευκαρπίας που ήταν κοντά σε τόπο εκτελέσεων. Και συνεχίζει: «Τι έχεις να σκεφτείς απარიθμώντας τα σκόρπια φτηνά κόκκαλα που ξέρασαν οι αβαθείς τάφοι για να θρέφονται τα αδέσποτα σκυλιά;».¹⁶

Αρκετοί από τους τάφους των εκτελεσθέντων είναι πρόχειροι λάκκοι σε ορύγματα και χαντάκια στους τόπους εκτέλεσης, ή κοντά σε αυτούς.¹⁷ Ως και η ύπαρξή τους είναι ασαφής. Καταγράφονταν κυρίως στις μαρτυρίες των επιζησάντων, όταν επικαλούνται τη μνήμη ως τη μόνη, ίσως, δυνατή απάντηση των νικημένων στην ιστορία των νικητών (Λιάκος, 2007: 278). Μόνο πρόσφατα, η ύπαρξη και ο προσδιορισμός της θέσης τους απασχόλησαν επιστήμονες και ερευνητές (Δορδανάς, 2006), ή, σε ελάχιστες περιπτώσεις, μνημονεύτηκαν μέσω της ανέγερσης δημόσιων μνημείων, όπως αυτό πίσω από το νεκροταφείο της Αγίας Παρασκευής, το οποίο αφορά εκτελεσμένους επί Κατοχής. Αυτή η επίγνωση της απουσίας μνημάτων/μνημείων για τους νεκρούς φαίνεται πως οδήγησε τον Ηλία Πετρόπουλο να σκιτσάρει μνημεία και τάφους για τους εκτελεσθέντες της Κατοχής και του Εμφυλίου στο βιβλίο του *Πτώματα, πτώματα, πτώματα...* (2013): μια ποιητική ταφική σήμανση, μια προσπάθεια αντίστασης στη λήθη του βίαιου θανάτου τους.

ΤΑ ΙΣΤΟΡΙΚΑ ΝΕΚΡΟΤΑΦΕΙΑ ΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ: ΜΟΥΣΕΙΑ ΜΙΑΣ ΠΕΘΑΜΕΝΗΣ ΠΟΛΗΣ

Ευαγγελίστρια. Το κοιμητήριο της αποτελεί το ανοιχτό μουσείο της νεώτερης πεθαμένης Θεσσαλονίκης
Σάκης Σερέφας¹⁸

Στο ποικίλο αρχαιολογικό υλικό που έχει αποκαλυφθεί κατά τις ανασκαφές της Θεσσαλονίκης, και που συνεχώς εμπλουτίζεται με νέο, αποτυπώνονται μικρές και μεγάλες στιγμές της καθημερινής ζωής μιας πόλης πολυσυλλεκτικής –ως προς τις αντιλήψεις, τη θρησκεία, την καταγωγή, την κοινωνική τάξη και την πολιτισμική ταυτότητα των κατοίκων της κατά τη διάρκεια της μακροαίωσης ιστορίας της.

Μία υπόμνηση της ύπαρξης και οργάνωσης των νεκροταφείων της ρωμαϊκής εποχής ή της πρακτικής επανάχρησης του υλικού τους σε εποχές ένδειας,

16 Πεντζίκης στο Αναστασιάδης (2010: 50).

17 Τέτοιοι τάφοι βρίσκονταν διάσπαρτοι αλλά «αόρατοι», πίσω από το Επταπύργιο, καθώς και στο στρατόπεδο Παύλου Μελά, στην περιοχή της Μίκρας, στη Χαλάστρα, στην Ευκαρπία και αλλού.

18 Σε δημοσίευση του Χρήστου Μυστιλιάδη, ο λογοτέχνης Σάκης Σερέφας φέρεται να προτείνει ένα διαφορετικό τουριστικό οδηγό της Θεσσαλονίκης με γνωστές και άγνωστες πλευρές της ιστορίας και της καθημερινότητάς της. Βλ. <https://athensphotonews.gr/n-άλλη-θεσσαλονίκη/> (πρόσβαση: 17/7/2021).

γίνεται στις δύο υπαίθριες εκθέσεις του Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης, στις οποίες ανακαλείται μέσω συγκεκριμένων μουσειολογικών και μουσειογραφικών επιλογών και ο ταφικός χαρακτήρας της ευρύτερης περιοχής γύρω από σημερινά τοπόσημα της πόλης, όπως είναι το Πανεπιστήμιο, η Διεθνής Έκθεση και το ίδιο το Μουσείο.¹⁹ Επιπλέον, η ανάδειξη εκ μέρους της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας συγκεκριμένων νεκροταφείων της πόλης ως ιστορικών κήπων, όπως, λ.χ., η εκπόνηση προγράμματος ανάδειξης του αρχαιολογικού χώρου παλαιοχριστιανικών τάφων πίσω από την Ευαγγελίστρια (Ράπτης κ.ά., 2008), η προκήρυξη από τον Δήμο Θεσσαλονίκης το 2009 διαγωνισμού για την πολεοδομική, κυκλοφοριακή και περιβαλλοντική ανάπτυξη της περιοχής της Ευαγγελίστριας (Τζήμου, 2014)²⁰ η οποία ξεκίνησε να υλοποιείται μόλις το 2021 περιλαμβάνοντας και τα γειτονικά νεκροταφεία Αρμενίων και Διαμαρτυρομένων (Κοτσαπουϊκίδου, 2021), καθώς και η αναγγελία της ένταξης της Ευαγγελίστριας στην Ένωση Σημαντικών Κοιμητηρίων της Ευρώπης (ASCE) (Παϊσανίδη, 2019), φαίνεται να προσεγγίζουν τα νεκροταφεία ως ενεργά πολιτιστικά τοπία, στα οποία η συλλογική μνήμη συναντάται με την ατομική μέσα από μία σύνθετη ενσώματη εμπειρία. Ο θάνατος εργαλειοποιείται ως πηγή μάθησης της ιστορίας της πόλης, ως πηγή τέρησης μέσω της επαφής με την τέχνη και το φυσικό τοπίο, αλλά και ως πόλος έλξης τουριστών με συναρτώμενα οικονομικά οφέλη.²¹ Τα ιστορικά νεκροταφεία επαναπροσδιορίζονται ως ετεροτοπίες, αστικού κήπου αυτή τη φορά (Σολομών, 2012: 207-209), σε μία κατά τα άλλα άδενδρη σύγχρονη τσιμεντούπολη.

Ήδη, ερασιτεχνικές ομάδες που συγκροτούνται με κριτήριο το ενδιαφέρον για την ιστορία της Θεσσαλονίκης, αλλά και τουριστικές επιχειρήσεις που προσφέρουν ειδικές ξεναγήσεις στην πόλη, περιλαμβάνουν όλο και συχνότερα τα νεκροταφεία στις διαδρομές τους. Πρόκειται για ιδιαίτερου χαρακτήρα

19 Στις υπαίθριες αυτές εκθέσεις γίνονται επίσης ποικίλες αναφορές (μέσω κειμένων, εκθεμάτων και άλλων αφηγηματικών μέσων) στο εβραϊκό νεκροταφείο και στο γεγονός ότι βρισκόταν στην ίδια περιοχή, όπου κατά την αρχαιότητα εκτεινόταν η ανατολική νεκρόπολη (βλ. Αδάμ-Βελένη και Τερζοπούλου 2012, 2014· Σολομών 2012). Για τον ρόλο της έκθεσης Αγρός, Οικία, Κήπος, Τόπος στη διαμόρφωση ενός πολιτιστικού τοπίου με ιστορικές καταβολές και τον συνδυασμό τριών φουκωκικώνετεροτοπιών, του μουσείου, του νεκροταφείου και του κήπου, βλ. Σολομών (2012).

20 Στον διαγωνισμό προκρίθηκαν τρεις ενδιαφέρουσες μελέτες που δίνουν αντίστοιχα έμφαση στη δημιουργία ενός αρχαιολογικού και φυσιολατρικού περιπάτου, στη δημιουργία ενός μητροπολιτικού πάρκου μνήμης και πολιτισμού και στην κατασκευή ενός εναέριου οδικού άξονα σύνδεσης των ιστορικών χώρων και εξυπηρέτησης των αναγκών των πολιτών (Τζήμου, 2014). Καμία ωστόσο από τις μελέτες αυτές δεν έχει υλοποιηθεί.

21 Όπως επισημαίνει η Παϊσανίδη (2019): «Η ολοκλήρωση του έργου δεν ομορφαίνει απλώς τούτο το σημείο της Θεσσαλονίκης, αλλά ανοίγει το δρόμο για την συμμετοχή σε χρηματοδοτικά προγράμματα της Ευρωπαϊκής Επιτροπής».

επισκέψεις, που ελάχιστα θυμίζουν τις περιστάσεις εκείνες, κατά τις οποίες συγγενείς και φίλοι συγκεντρώνονται στους ταφικούς χώρους για να αποχαιρετήσουν ή να μνημονεύσουν έναν δικό τους άνθρωπο. Ανάμεσα στις ταφικές επιγραφές, τις φωτογραφίες των νεκρών ή τις σπαρακτικές αφιερώσεις των συγγενών, ξεχωρίζει ο λόγος του ξεναγού για ιστορικά πρόσωπα και συμβάντα, ενίοτε η λογοτεχνική αφήγηση (εικ.4),²² και σχεδόν πάντα η φωτογραφική κάμερα του επισκέπτη (εικ.5).

Τα νεκροταφεία αντιμετωπίζονται αποστασιοποιημένα: όχι ως μελαγχολικοί τόποι αλλά ως μουσεία. Αυτού του είδους η προσέγγιση υιοθετείται και από τοπικά έντυπα και διαδικτυακά περιοδικά, τα οποία κατά την τελευταία δεκαετία έχουν συμβάλει σημαντικά στην πρόκληση του ενδιαφέροντος για το θέμα. Τα νεκροταφεία της πόλης προβάλλονται ως εξωτικοί τόποι, όπου φιλοξενούνται επιφανείς νεκροί, ακόμη και εξωτικά πουλιά,²³ και η επίσκεψη σε αυτά δύναται να αποκαλύψει στους μνημένους την πολυσυλλεκτική πόλη τού παρελθόντος που βρίσκεται κρυμμένη μέσα στην καθημερινή Θεσσαλονίκη, αλλά και τη δύσκολη κληρονομιά της, την αιματοβαμμένη πόλη (Solomon, 2021: 22-26). Λόγου χάριν, περιήγηση στις δυτικές συνοικίες με «ξεναγό» τον ερευνητή της ιστορίας της περιοχής Σπύρο Λαζαρίδη (εικ. 6), οργανωμένη τον Απρίλιο του 2018 από το πολιτιστικό τμήμα του Δήμου Παύλου Μελά, περιλάμβανε «ιστορικό περίπατο» στο ορθόδοξο νεκροταφείο της Αγίας Παρασκευής, στα κοιμητήρια του Ζέιτενλικ, στο καθολικό νεκροταφείο του Αγίου Βικεντίου στη Μονή Λαζαριστών, καθώς και στο στρατόπεδο Παύλου Μελά, με ιδιαίτερη αναφορά στις εκτελέσεις επί Κατοχής.²⁴

Οι τελευταίες, όπως και άλλες αιματηρές επιθέσεις, όπως η δολοφονία του Αμερικανού δημοσιογράφου Τζωρτζ Πολκ, του ειρηνιστή πολιτικού Γρηγόρη Λαμπράκη ή του βουλευτή της ΕΔΑ Γιώργη Τσαρουχά, αναφέρονται όλο και συχνότερα σε σχετικές μελέτες ή ποικίλες άλλες δράσεις, θεατρικές και μουσειακές, που αφορούν στη νεότερη ιστορία της πόλης. Τίτλοι όπως: *Ο φόρος του αίματος στην κατοχική Θεσσαλονίκη* (Γούναρης και Παπαπολυβίου, 2001), *Το Παλίμψηστο του αίματος* (Αναστασιάδης, 2010), *Οι μεγάλες πολι-*

22 Για παράδειγμα, στη διάρκεια της 8ης Διεθνούς Έκθεση Βιβλίου (5-8 Μαΐου 2011), στο πλαίσιο της δράσης Το βιβλίο Αλλιώς (συνδιοργάνωση της Parallaxi-Θεσσαλονίκη Αλλιώς και του Εθνικού Κέντρου Βιβλίου), ο συγγραφέας Σάκης Σερέφας ανέγνωσε λογοτεχνικό του κείμενο στο νεκροταφείο της Ευαγγελίστριας (διαθέσιμο στο <http://parallaximag.gr/thessaloniki/thessaloniki-allios/to-vivlio-allios>, πρόσβαση: 18/7/2021).

23 Βλ., <http://www.typosthes.gr/gr/politismos/article/109205/istories-mesa-apo-nekrotafeia-sti-thessaloniki/> (πρόσβαση: 18/7/2021).

24 Βλ. <https://pavlosmelas.gr/istorikos-peripatos-apo-ton-kathigiti-erevniti-syggrafea-spyro-lazaridi-kai-to-dimo-paylou-mela-mia-periigisi-se-topous-kai-epoxes/> (πρόσβαση: 18/7/2021).

ΕΙΚ. 4: Στο νεκροταφείο της Ευαγγελίστριας ο λογοτέχνης Σάκης Σερέφας διαβάζει διήγημά του στο πλαίσιο της δράσης Το Βιβλίο Αθλιώς τον Μάιο του 2011.

(© φωτ.: Σ. Γκαλινίκη)



ΕΙΚ. 5: Φωτογραφίζοντας στο καθολικό νεκροταφείο.

(© φωτ.: Σ. Γκαλινίκη)



ΕΙΚ. 6: Ο ερευνητής Σπύρος Λαζαρίδης ξεναγεί τους επισκέπτες στο καθολικό νεκροταφείο στο πλαίσιο του ιστορικού περιπάτου που διοργάνωσε ο Δήμος Παύλου Μελά το 2018.

(© φωτ.: Σ. Γκαλινίκη)



τικές δολοφονίες στη Θεσσαλονίκη του 20ού αιώνα (Κουζινόπουλος, 2013), *Εδώ. Τόποι βίας στη Θεσσαλονίκη* (Σερέφας και Πετρίδης, 2012), μουσειακές εκθέσεις, όπως: *Ανίσχυρα μνημεία / Τοπογραφία του δημόσιου φόνου στην Θεσσαλονίκη*²⁵ και *Από το τρίκυκλο στα τανκς* (με ντοκουμέντα για τις δολοφονίες των Λαμπράκη και Τσαρουχά και παράλληλες εκδηλώσεις μνήμης),²⁶ καθώς και καλλιτεχνικές δράσεις, όπως η αναπαράσταση από το Κρατικό Θέατρο Βορείου Ελλάδος το 2012 της δολοφονίας Λαμπράκη στους δρόμους της πόλης (εικ.7),²⁷ αποκαλύπτουν τις συστηματικά αποσιωπημένες ιστορίες της «νύμφης του Θερμαϊκού» και συμβάλλουν στη συγκρότηση του σύγχρονου μύθου της πόλης όχι μόνο ως «ερωτικής», όπως συνήθως χαρακτηρίζεται, αλλά και επικίνδυνα γοπτευτικής ή το αντίστροφο. Η γοπτευτικά επικίνδυνη Θεσσαλονίκη είναι η σύγχρονη μετα-αφήγηση της εκθλιμμένης εκδοχής της, βασικό στοιχείο της εθνικιστικής ρητορικής έναν αιώνα πριν (Solomon και Galiniki, 2018: 295-296).

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η στροφή του ενδιαφέροντος της τοπικής βιβλιογραφικής παραγωγής για τα νεκροταφεία της Θεσσαλονίκης συνδέεται με την ευρύτερη ενασχόληση της ιστορικής και ιστοριοδιφικής έρευνας με τις δύσκολες πτυχές του πρόσφατου παρελθόντος της πόλης, όπως ο αφανισμός της εβραϊκής κοινότητας, ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος, οι εκτελέσεις και ο δωσιλογισμός της Κατοχής, ο Εμφύλιος και οι πολιτικές δολοφονίες. Πρόκειται για ενασχόληση που κατά κάποιον τρόπο αναδεικνύει ως ιστορικά μνημεία όσα αποσιωπήθηκαν, επανιδρύει νοερά τάφους και επιθανάτιες επιγραφές που καταστράφηκαν, καθιστώντας τη Θεσσαλονίκη τόπο εναπόθεσης μιας μνήμης απωθημένης, απαγορευμένης, γυμνής.

Ειδικότερα, σε ό,τι αφορά τα συμμαχικά νεκροταφεία, τα τελευταία χρόνια παρατηρούνται συστηματικές προσπάθειες για την ενεργή ένταξή τους στη

25 17 Οκτωβρίου-18 Νοεμβρίου 2009, παράλληλο πρόγραμμα 2ης Biennale Σύγχρονης Τέχνης Θεσσαλονίκης, https://biennale2.thessalonikibiennale.gr/programme.php?lang=el&byear=2009&rtype=2&prg_id=52 (πρόσβαση: 15/7/2021).

26 Κέντρο Ιστορίας Θεσσαλονίκης, 2011, https://www.auth.gr/sites/default/files/press/_prosklisi_%CE%92%CE%BF%CF%85%CE%BB%CE%B5%CF%85%CF%84%CE%AD%CF%82-%CE%9B%CE%B1%CE%BC%CF%80%CF%81%CE%AC%CE%BA%CE%B7-%CE%A4%CF%83%CE%B1%CF%81%CE%BF%CF%85%CF%87%CE%AC.pdf (πρόσβαση: 21/7/2021).

27 Πρόκειται για τη Δράση Ζ, σε σύλληψη Γρηγόρη Καραντινάκη και σκηνοθετική επιμέλεια Γιάννη Ρήγα. Η θεατρική αναπαράσταση της δολοφονικής επίθεσης κατά του Λαμπράκη «σους αυθεντικούς χώρους της υπόθεσης, ακολουθώντας τη χρονική αλληλουχία των γεγονότων» έγινε στις 26/5/2012 με αφετηρία τη συμβολή των οδών Ερμού και Βενιζέλου, στο πλαίσιο της συμμετοχής του ΚΘΒΕ στον εορτασμό των εκατό χρόνων από την απελευθέρωση της Θεσσαλονίκης. Βλ. το δελτίο τύπου του ΚΘΒΕ για τον ενδιαφέροντα αυτόν συσχετισμό των δύο γεγονότων, διαθέσιμο στο <https://www.ntng.gr/default.aspx?lang=el-GR&page=36&newsid=582> (πρόσβαση: 15/7/2021).



ΕΙΚ. 7: Προβολή αποσπασμάτων της ταινίας «Z» του Κώστα Γαβρά σε κτήριο στη συμβολή των οδών Ερμού και Βενιζέλου, στο πλαίσιο της «Δράσης “Z”» τον Μάιο του 2012.

(© φωτ.: Σ. Γκαλινίκη)

ΕΙΚ. 8: Αποτυπώνοντας τη μνήμη της θανούσας πόλης.

(© φωτ.: Σ. Γκαλινίκη)



μνήμη και ζωή της πόλης, στο πλαίσιο της ανάδειξης της σημασίας του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Έτσι, πολλά δημοσιεύματα του τοπικού Τύπου σύστησαν εκ νέου στο κοινό την ποικιλία και ιδιαιτερότητα των νεκροταφείων του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, προσπάθεια που εντάθηκε με αφορμή την εκατονταετία από την έναρξη και το τέλος του, δηλ. το 2014 και το 2018. Σταδιακά, τα νεκροταφεία δεν τα επισκέπτονται μόνο τουρίστες από τις χώρες που εκπροσωπούνται στο Ζέιτενλικ, ή επίσημοι κατά την ετήσια επιμνημόσυνη τελετή, αλλά πλέον και αρκετοί Θεσσαλονικείς, αναζητώντας όχι τόσο την άλλη πόλη μέσα στην πόλη τους, αλλά το άλλο της πόλης τους ή την άλλη δική τους πόλη.²⁸ Η εικαστική εκδοχή αυτής της αναζήτησης εκφράστηκε εύγλωττα στην performance της εικαστικού Λήδας Παπακωνσταντίνου *Εις το Όνομα (In the name of)* το 2007, που έγινε στο Ζέιτενλικ, στο πλαίσιο της πρώτης Biennale Σύγχρονης Τέχνης Θεσσαλονίκης. Εναποθέτοντας αναμνηστικά, ρούχα, αντικείμενα, αγγίζοντας τους τάφους, κρυφοκοιτάζοντας από κλειστούς φράκτες, η καλλιτέχνης διείδε την αναζήτηση της ετερότητας του ταφικού χώρου των Άλλων σε σχέση με τον ίδιο μας τον εαυτό (Παπακωνσταντίνου, 2007).

Η ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ ΤΩΝ ΝΕΚΡΩΝ: ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΜΙΑ ΠΟΛΗ ΔΥΝΗΤΙΚΗ

Στο πλαίσιο της ευρύτερης αλλαγής που σημειώνεται τα τελευταία χρόνια στη Θεσσαλονίκη όσον αφορά την αναζήτηση της ταυτότητάς της, ο θάνατος, με την ευρύτερη σημασία του ως ορίου που σηματοδοτεί απώλειες και οριστικές αλλαγές στον κοινωνικό χώρο, φαίνεται πως είναι το σταθερό μοτίβο γύρω από το οποίο περιστρέφονται ποικίλες συλλογικές δράσεις. Οι τελευταίες εμπειρεύουν σε μικρό ή μεγάλο βαθμό την επίγνωση, τον φόβο ή ίσως και την άρνηση της απώλειας αυτού που κάποτε υπήρξε η Θεσσαλονίκη. Η άυλη κληρονομιά της πόλης συνδέεται με το τέλος μιας εποχής, το οποίο, μέσα από

28 Είναι σημαντικό εδώ να αναφερθεί ότι οι πολιτιστικές αυτές δράσεις εντάσσονται σε μια πολύ ευρύτερη κίνηση (επ-)ανακαλύψης της Θεσσαλονίκης. Σε αυτήν περιλαμβάνονται δρώμενα με αφορμή τα 100 χρόνια από την ενσωμάτωση της πόλης στο ελληνικό κράτος, δρώμενα σχετικά με την πυρκαγιά που κατέστρεψε μεγάλο μέρος του κέντρου της το 1917, οι λογοτεχνικές αναγνώσεις του ΚΘΒΕ Ανασκαφή Ι και ΙΙ σε καφέ και άλλους χώρους της πόλης, οι ετήσιες εκδηλώσεις Θεσσαλονίκη Αλλιώς, οι τουριστικές περιηγήσεις που οργανώνονται από επαγγελματίες ή ερασιτέχνες σε διάφορες γειτονίες σε σημεία ιστορικού ενδιαφέροντος, το Openhouse που ανοίγει στο κοινό τις πύλες σημαντικών αλλά άγνωστων οικοδομημάτων της πόλης, οι εκθέσεις στα αρχαιολογικά μουσεία της Θεσσαλονίκης (Αρχαιολογικό και Μουσείο Βυζαντινού Πολιτισμού) που αφορούν στη νεώτερη και όχι μόνο την αρχαία και βυζαντινή ιστορία της πόλης, αλλά και οι σελίδες κοινωνικής δικτύωσης που αναζητούν και προβάλλουν την παλιά Θεσσαλονίκη μέσα από σπάνια φωτογραφικά ντοκουμέντα. Για μία ανάλυση αυτής της προσέγγισης του παρελθόντος της πόλης, βλ. Galiniki (2021)· Solomon (2021: 22-26).

τις παλιές καρτ-ποστάλ, τα ποικίλα εικαστικά και θεατρικά δρώμενα και τις λογοτεχνικές αφηγήσεις, αναδύεται γεμάτο υποσχέσεις (εικ. 8). Η μη-πραγματώσή τους στον 21ο αιώνα, μια εποχή αμφιβολιών και μεγάλων οικονομικών και κοινωνικών αλλαγών σε διεθνές επίπεδο, κάνει το μέλλον να φαντάζει πιο αβέβαιο από ποτέ.

Ίσως η πόλη τώρα πενθεί για την απώλεια της ταυτότητάς της. Όπως σε κάθε περίπτωση διαχείρισης του πένθους, η αποτύπωση της μνήμης της θανούσας πόλης, είναι ο τρόπος που επιτελείται η αποξένωση και η εκ νέου επανοικείωση, όχι τόσο με το παρελθόν, όσο με το παρόν. Έτσι, τα κάθε λογής «μνημόσυνα» των τελευταίων χρόνων αντλούν υλικό από ό,τι έχει διασωθεί στο αστικό περιβάλλον ή έχει συγκροτηθεί/επινοηθεί μέσα από κείμενα, τραγούδια, αφηγήσεις και υλικά κατάλοιπα που μνημειοποιούνται σε ποικίλες περιστάσεις. Η Θεσσαλονίκη παράγεται διαρκώς ως η πόλη που θα μπορούσε να είναι. Είναι οι επιτελέσεις αυτές στη συνάρθρωσή τους ένα σήμα, το κατεξοχήν μνημείο της πόλης. Στη διαδικασία αυτή, η ταφική γη αποτελεί ένα ιδιαίτερα πρόσφορο πεδίο, όπου αναδεικνύονται τα τεκμήρια της επιθυμητής, πολυσύνθετης και πολύχρωμης ταυτότητας της Θεσσαλονίκης. Επιτάφια μνημεία, ονόματα, χρονολογίες, αξιώματα και συμβάντα, ανοίγονται σαν στο βιβλίο της ιστορίας της πόλης, δίνοντας υπόσταση και αξία στα φαντάσματά της.²⁹

Με κάποιον τρόπο, οι προσπάθειες ανασυγκρότησης και ανάκτησης της αποσιωπημένης μνήμης της Θεσσαλονίκης του 21ου αιώνα και η αναζήτηση της ταυτότητάς της στα νεκροταφεία της γίνεται παρά τον κίνδυνο, όπως έγραφε ο Καλβίνο, να βρει εξηγήσεις «για περισσότερες από μία Λαυδομίες, για διαφορετικές πόλεις που θα μπορούσαν να έχουν υπάρξει και δεν υπήρξαν, ή εξηγήσεις αποσπασματικές, αντιφατικές, απογοητευτικές» (2004:174).

29 Βλ. πχ. <https://www.newsbeast.gr/greece/arthro/391867/ta-nekrotafeia-tis-thessalonikis-siopiloimartures-tis-istorias-tis-polis> και <http://parallaximag.gr/thessaloniki/chartis-tis-polis/kimitiria-evangelistrias-istorie> (πρόσβαση: 22/7/2021).

Ελληνόγλωσσα

- Αδάμ-Βελένη, Π. και Τερζοπούλου, Δ. (επιμ.) (2012), *Αγρός, Οικία, Κήπος, Τόπος*, Θεσσαλονίκη: Ζήτης.
- Αδάμ-Βελένη, Π. και Τερζοπούλου, Δ. (επιμ.) (2014), *Μνήμη και λίθοι*, Θεσσαλονίκη: Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης.
- Αθανασίου, Α. (2007), *Ζωή στο όριο. Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*, Αθήνα: Εκκρεμές.
- Αμπατζή, Ε. (2000), «Το Ινδικό Νεκροταφείο της Θεσσαλονίκης», *Θεσσαλονικέων Πόλις*, 3, σσ. 155-170.
- Αναστασιάδης, Γ. (2010), *Το παλίμψηστο του αίματος. Πολιτικές δολοφονίες και εκτελέσεις (1913-1968)*, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Βάενα, Ι. (2015). «Ο Άγιος Δημήτριος των Νεκρών Εβραίων», *thess.gr Η πύλη της Θεσσαλονίκης* (26/10/2015), διαθέσιμο στο <http://thess.gr/blog/4547> (πρόσβαση: 21/7/2021).
- Βασιλικός, Β. (1964), *Οι φωτογραφίες*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Βασβάνη, Λ. (2016), «Ιστορίες μέσα από... νεκροταφεία στη Θεσσαλονίκη», διαθέσιμο στο <http://www.typosthes.gr/gr/politismos/article/109205/istories-mesa-apo-nekrotafeia-sti-thessaloniki-/> (πρόσβαση: 11/7/2021).
- Βλασίδης, Β. (2017), *Η μνήμη του Μεγάλου Πολέμου. Κοιμητήρια του Μακεδονικού Μετώπου στη Θεσσαλονίκη*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Γκαλινίκη, Σ. και Σολομών, Ε. (2015) «'Voglio per luilapaceeterna': Διεκδικώντας την ελληνική αρχαιότητα στην Ύστερη Οθωμανική Θεσσαλονίκη (1872-1912)», στο Ε. Χεκίμογλου (επιμ.), *Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου «Η Θεσσαλονίκη στις παραμονές του 1912»* (Κέντρο Ιστορίας Θεσσαλονίκης, 21-23 Σεπτεμβρίου 2012), Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Εβραϊκού Μουσείου Θεσσαλονίκης, σσ. 145-162.
- Γούναρης, Β. Κ. και Παπαπολυβίου, Π. (2001), *Ο φόρος του αίματος στην κατοική Θεσσαλονίκη*, Θεσσαλονίκη: Παράτηρητής.
- Δαρδαβέσης, Θ. (2010), «Το Ορθόδοξο Χριστιανικό Νεκροταφείο της Θεσσαλονίκης 'Η Ευαγγελίστρια'», *Ιατρικά Θέματα*, 60, σσ. 7-20.
- Δορδανάς, Σ. (2006), *Έλληνες εναντίον Ελλήνων. Ο κόσμος των Ταγμάτων Ασφαλείας στην κατοική Θεσσαλονίκη, 1941-1944*, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Λογυ, Ρ. (2010), *Σύγχρονη πόλη. Η διακυβέρνηση της ελευθερίας*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Κακουλίδου, Ε. (1985), *Νεκροταφείον της Ελληνικής Ορθόδοξου Κοινότητας Θεσσαλονίκης Ευαγγελίστρια, Μέρος Α΄*, Θεσσαλονίκη: χ.ε.
- Καθβίνο, Ί. (2004), *Οι αόρατες πόλεις*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Κοτσαπουϊκίδου, Β. (2021), «Ο δρόμος της Θεσσαλονίκης που επιτέλους θα αλ-

- λάξει όψη», *Parallaxi*(10/5/2021), διαθέσιμο στο <https://parallaximag.gr/thessaloniki/dromos-tis-thessalonikis-rou-epitelous-tha-allaksei-opsi> (πρόσβαση: 26/7/2021).
- Κουζινόπουλος, Σ. (2013), *Οι μεγάλες πολιτικές δολοφονίες στη Θεσσαλονίκη του 20ού αιώνα*, Θεσσαλονίκη: Ιανός.
- Κωτόπουλος, Τ. (2005), *Η Θεσσαλονίκη στο έργο των Θεσσαλονικέων πεζογράφων*. Διδακτορική Διατριβή, Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Λαζαρίδης, Σ. (1997), *Από το Βαρδάρι ως το Δερβένι. Ιστορική καταγραφή μέχρι το 1920*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Λαζαρίδης, Σ. (2012), *Η μοναξιά του Ζέιτεν-λικ. Η μακραιώνη κυοφορία των δυτικών συνοικιών της Θεσσαλονίκης μέχρι το 1920*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Λαζαρίδης, Σ. (2016), *Εκείθεν της Αγίας Παρασκευής: Το τοπίο της δυτικής υπαίθρου της Θεσσαλονίκης (1914-1919)*, Θεσσαλονίκη: UniversityStudioPress.
- Λιάκος, Α. (2007), *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία;*, Αθήνα: Πόλις.
- Μακρυνιώτη, Δ. (2008), «Εισαγωγή: Κοινωνικές και πολιτικές μορφές διαχείρισης της θνητότητας», στο Δ. Μακρυνιώτη (επιμ.), *Περί θανάτου. Η πολιτική διαχείριση της θνητότητας*, Αθήνα: Νήσος, σσ. 13-72.
- Μαλούχος, Γ.(2011), «Έγκλημα. Η Θεσσαλονίκη στον δρόμο του αίματος», *Το Βήμα* (30/1/2011), διαθέσιμο στο <http://www.tovima.gr/books-ideas/article/?aid=381351> (πρόσβαση: 14/7/2021).
- Μαρκή, Ε. (2006), *Η νεκρόπολη της Θεσσαλονίκης στους υστερορωμαϊκούς και παλαιοχριστιανικούς χρόνους (μέσα του 3ου έως μέσα του 8ου αι. μ.Χ.)*, Αθήνα: Τ.Α.Π.Α.
- Μπρέντας, Γ., Λαζαρίδης, Σ. και Κρικέλλης, Κ. (2018), *Οι Φράγκοι της Σαλονίκης*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Κέντρου Ιστορίας Αμπελοκήπων Θεσσαλονίκης.
- Παϊσανίδη, Σ. (2019), «Τα κοιμητήρια της Ευαγγελίστριας διεκδικούν μια θέση στα κορυφαία της Ευρώπης», *Parallaxi*(22/9/2019), διαθέσιμο στο <https://parallaximag.gr/thessaloniki/ta-koimitiria-tis-evangelistrias-diekdikoun-mia-thesi-sta-koryfaia-tis-evnropis> (πρόσβαση: 26/7/2021).
- Παπακωνσταντίνου, Λ. (2007), *Εις το όνομα*, Κατάλογος της ομώνυμης έκθεσης, στο πλαίσιο της Biennale: 1 (επιμέλεια Σ. Τσιάρα), Θεσσαλονίκη: Κρατικό Μουσείο Σύγχρονης Τέχνης.
- Πετρόπουλος, Η. (2013), *Πτώματα, πτώματα, πτώματα...*, Αθήνα: Νεφέλη.
- Ράπτης, Κ. Θ., Τσίρλη, Σ., Μπακιρτζή, Ο.-Μ. και Ξανθός, Β. (2008), «Σκέψεις και αρχαιολογικές παρατηρήσεις με αφορμή τη διαμόρφωση του ταφικού συγκροτήματος της Ευαγγελίστριας», στο *ΑΕΜΘ* 2006, σσ. 467-478.
- Σαλέμ, Σ. (2002). «Το παλιό εβραϊκό νεκροταφείο της Θεσσαλονίκης», *Χρονικά*, 181, σσ. 6-17, διαθέσιμο στο https://kis.gr/files/chronika_sep_oct_2002.pdf (πρόσβαση: 17/7/2021).
- Σερέφας, Σ. (1998), *Πτώματα και φαντάσματα στη Θεσσαλονίκη του Εμφυλίου*, Αθήνα: Κέδρος.
- Σερέφας, Σ. και Πετρίδης, Π. (2012), *Εδώ*.

- Τόποι βίας στη Θεσσαλονίκη, Αθήνα: Άγρα.
- Σκαμπάλης, Ζ. (επιμ.) (2013), Πόλις εύξεινος-πολύξενος. Κατάλογος της ομώνυμης έκθεσης, Θεσσαλονίκη: Λαογραφικό και Εθνολογικό Μουσείο Μακεδονίας-Θράκης.
- Σολομών, Ε. (2012), «Αφηγούμενοι προσωπικές ιστορίες... Μία έκθεση για τους κατοίκους της ρωμαϊκής Θεσσαλονίκης στον κήπο του Αρχαιολογικού Μουσείου», στο Π. Αδάμ-Βελήνη και Δ. Τερζοπούλου (επιμ.), *Αγρός - Οικία - Κήπος - Τόπος*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης - Ζήτης, σσ. 184-211.
- Τζήμου, Κ. (2014), «Κοιμητήρια Ευαγγελίστριας - Ιστορίες από την κρύπτη», *Parallaxi* (18/4/2014), διαθέσιμο στο <http://parallaximag.gr/thessaloniki/chartis-tis-polis/kimitiria-evangelistri-as-istorie> (πρόσβαση: 22/7/2021).
- Τσιπρίδης, Γ. (2016), «Ο Χάρτης της πόλης: Στη σιωπή του Ζείτενλικ», *Parallaxi* (11/11/2016), διαθέσιμο στο <http://parallaximag.gr/thessaloniki/o-chartis-tis-polis-sti-siori-tou-zeiten> (πρόσβαση: 22/7/2021).
- Χεκίμογλου, Ε. και Σατραζάνης, Α. (2005), «Παλαιότεροι νεκροταφειακοί χώροι της Ελληνορθόδοξου Κοινότητας Θεσσαλονίκης», στο *Χριστιανική Θεσσαλονίκη. Ταφές και Κοιμητήρια. Πρακτικά Η' Επιστημονικού Συμποσίου*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press, σσ. 91-126.
- Ξενόγλωσση**
- Christopher, A. J. (1995), "Segregation and Cemeteries in Port Elizabeth, South Africa", *The Geographical Journal*, 161 (1), σσ. 38-46.
- Francaviglia, R. (1971), "The Cemetery as an evolving cultural landscape", *Annals of the Association of American Geographers*, 61 (3), σσ. 501-509.
- Francis, D. (2003), "Cemeteries as cultural landscapes", *Mortality*, 8 (2), σσ. 222-227.
- Foucault, M. (1986), "Of Other Spaces", *Diacritics*, 16 (1), σσ. 22-27.
- Galiniki, S. (2021), "The gentrification of memory. The past as a social event in Thessaloniki of the early 21st century", στο Ε. Solomon (επιμ.), *Contested Antiquity: Archaeological Heritage and Social Conflict in Modern Greece and Cyprus* Bloomington: Indiana University Press, σσ. 165-193.
- Gover M. (2017), *Thessaloniki Lost Jewish Cemetery*, Tel Aviv: The Second Generation, διαθέσιμο στο http://www.academia.edu/32921676/THES-SALONIKI_LOST_JEWISH_CEM-ETERY_English_Edition (πρόσβαση: 17/7/2021).
- Grant, S. (2005), "Raising the dead: War, memory and American national identity", *Nations and Nationalism*, 11 (4), σσ. 509-529.
- Keister, D. (2004), *Stories in Stone*, Layton: Gibbs Smith.
- Koumaridis, Y. (2006), "Urban Transformation and De-Ottomanization in Greece", *East Central Europe*, 33(1-2), σσ. 213-241.

- Kristeva, J. (1982), *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, New York: Columbia University Press.
- Lewis, M. (2009), "Necropolises and nationality: Land rights, burial rites and the development of Tunisian national consciousness in the 1930s", *Past και Present*, 205, σσ. 105-141.
- Mazower, M. (2002), "Travellers and the oriental city, c. 1840-1920", *Transactions of the RHS*, 12, σσ. 59-111.
- Mayo, J. (1988), "War memorials as political memory", *Geographical Review*, 78, σσ. 62-75.
- Tan, B. H. και Yeoh, B. (2002), "The 'Remains of the Dead': Spatial politics of nation-building in Post-War Singapore", *Human Ecology Review*, 9 (1), σσ. 1-13.
- Meyer, R. (επιμ.) (1993), *Ethnicity and the American Cemetery*, Ohio, Bowling Green: State University Popular Press.
- Reimers, E. (1999), "Death and identity: Graves and funerals as cultural communication", *Mortality*, 4 (2), σσ. 147-166.
- Robinson, J. (2005), "Death and the Cultural Landscape (On the cemetery as a Monument to Nature)", εισήγηση στο Forum της UNESCO, *Cultural Landscapes in the 21st Century*, Newcastle-upon-Tyne, 11-16 Απριλίου 2005, διαθέσιμο στο <http://conferences.ncl.ac.uk/unescolandscapes/files/ROBINSONJoel.pdf> (πρόσβαση: 15/7/2021).
- Saltiel, L. (2014), "Dehumanizing the Dead. The destruction of Thessaloniki's Jewish cemetery in the light of new sources", *YadVashem Studies*, 42 (1), σσ. 1-35.
- Sather-Wagstaff, J. (2015), "Trees as re-appropriated heritage in popular cultures of memorialization: The rhetoric of resilient (human) nature", στο M. Robinson και H. Silverman (επιμ.), *Encounters with Popular Pasts: Cultural Heritage and Popular Culture*, New York: Springer, σσ. 235-250.
- Sather-Wagstaff, J. (2018), "'Dark' Tourism and the Heritage of Death", στο M. Frihammar και H. Silverman (επιμ.), *Heritage of Death: Landscapes of Emotion, Memory and Practice*, London: Routledge, σσ. 225-235.
- Solomon, E. (2021), "Introduction: Contested Antiquity in Greece and Cyprus" στο E. Solomon (επιμ.), *Contested Antiquity: Archaeological Heritage and Social Conflict in Modern Greece and Cyprus*, Bloomington: Indiana University Press, σσ. 1-49.
- Solomon, E. και Galiniki, S. (2018), "Las Incantadas of Salonica: Searching for 'enchantment' in a city's exiled heritage", στο K. Harloe, N. Momigliano και A. Farnoux (επιμ.), *Hellenomania*, Abingdon: Routledge, σσ. 271-310.
- Thum, G. (2011), *Uprooted: How Breslau Became Wrocław during the Century of Expulsions*, Princeton: Princeton University Press.

«ΤΟ ΧΡΩΣΤΑΜΕ ΣΤΟΥΣ ΠΡΟΓΟΝΟΥΣ ΚΑΙ ΣΤΑ ΠΑΙΔΙΑ ΜΑΣ...» ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΔΙΑΤΡΟΦΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ

Βασιλική Κράββα

Την οينوκαλλιέργεια στη Θράκη τη γνωρίζουμε από την αρχαιότητα. Ο Όμηρος και άλλοι αρχαίοι συγγραφείς κάνουν αναφορές σε αυτή. Το κρασί στον τόπο μας είναι κρασί αληθινό, με έντονα τα χαρακτηριστικά του τόπου που γεννήθηκε! Τα ελληνικό κρασί πρέπει να παράγεται από ελληνικές ποικιλίες όπως αντίστοιχα τα ξένα από ξένες... Το χρωστάμε στους προγόνους και στα παιδιά μας... Ο Τσάνταλης κάνει θραύση με ξένες ποικιλίες κρασιού! Αυτό που θα πρέπει να μας ενδιαφέρει είναι η ανάπτυξη του οινοτουρισμού δηλαδή η οινική ανάπτυξη του τόπου μας, η ποιοτική ανάπτυξη της Θράκης. Μπορούμε λοιπόν να ταξιδέψουμε στους αμπελώνες της πολιτιστικής μας κληρονομιάς... Η Θράκη τελικά μπορεί να κάνει θαύματα! Η Θράκη δεν έχει καθόλου Π.Ο.Π. κρασιά αλλά έχει 4 κρασιά (ποικιλίες Π.Γ.Ε.): Παμίδι, Μανρούδι, Καρναχαλάς, Μπογιαλαμάς). Και ο λόγος που δεν έχει Π.Ο.Π. κρασιά είναι εξαιτίας της επίθεσης ξένων ποικιλιών. Κρίμα... πρέπει να παρουσιάσουμε κρασιά με χαρακτηριστικά καθαρά ελληνικά!

ΝΑ ΜΙΛΑΜΕ ΜΕ ΟΡΟΥΣ ΔΙΑΤΡΟΦΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ

Τον Δεκέμβρη του 2016 βρέθηκα σε μουσείο της Αλεξανδρούπολης μετά από πρόσκληση να συμμετάσχω σε ημερίδα με θέμα το κρασί και την τοπική, πολιτισμική παράδοση. Το παραπάνω απόσπασμα ανήκει σε ομιλία τοπικού οινοπαραγωγού στην ίδια ημερίδα. Το ζήτημα της οινικής κληρονομιάς της Θράκης, η εντόπια τεχνογνωσία, αλλά και η σύνδεση της κληρονομιάς αυτής με το αρχαιοελληνικό παρελθόν¹ ήταν κύριοι άξονες αναφοράς σε όλες τις

1 Ο Πλάντζος (2016) καταγράφει και αναλύει διάφορα δρώμενα και τελέσεις στη σημερινή Ελλάδα που λειτουργούν ως αναφορές σε έναν κυκλικό χρόνο συναισθητικής ιστορικότητας. Τα δρώμενα και οι επιτελέσεις αυτές (Ολυμπιακοί αγώνες, Αμφίπολη κ.ά.) αποτελούν τρόπους διαχείρισης ενός εξιδανικευμένου αρχαιοελληνικού παρελθόντος και ως έναν βαθμό εργαλείοποιούνται με σκοπό την υπεράσπιση της πολιτισμικής και ιδεολογικής ατζέντας ομάδων και συλλογικοτήτων χρησιμοποιώντας ένα καταστατικό και καθόλα νομιμοποιητικό, αρχαιολατρικό ήθος. Έτσι, το αρχαίο ένδοξο παρελθόν και η αρχαιοελληνική συνέχεια δεν αφορούν το παρελθόν αλλά φέρνουν δυναμικά την οργάνωση και τη χρήση του επιλεγμένου αυτού παρελθόντος στο παρόν και το μέλλον.

ανακοινώσεις, τόσο οινοπαραγωγών της περιοχής, όσο και κοινωνικών επιστημόνων και συγγραφέων. Είναι ενδιαφέρον ότι σε αρκετές ομιλίες αναφέρθηκε η σύνδεση της εντόπιας οινοπαραγωγής με τις ευρωπαϊκές διατροφικές πολιτικές, κυρίως αυτές των προστατευόμενων προϊόντων, είτε λόγω γεωγραφικής προέλευσης, είτε επειδή η παραγωγή τους στηρίζεται σε «παραδοσιακές», εντόπιες τεχνολογίες.

Η βασική προβληματική του άρθρου αφορά τις έννοιες της παραδοσιακότητας και της τοπικότητας σε σχέση με την παραγωγή, διακίνηση και κατανάλωση διατροφικών προϊόντων στα πλαίσια συγκρότησης μιας ενιαίας ευρωπαϊκής, διατροφικής πολιτικής. Η Ε.Ε. (Ευρωπαϊκή Ένωση) στα πλαίσια μιας κοινής αγροτικής πολιτικής και της προώθησης συγκεκριμένων «αξιών» που αφορούν στην παραγωγή και κατανάλωση, όπως για παράδειγμα η ασφάλεια των τροφίμων, ο σεβασμός του περιβάλλοντος, η έμφαση στη «συνειδητή» κατανάλωση και η ενδυνάμωση περιφερειακών αγροτοκτηνοτροφικών περιοχών, επιχειρεί να προάγει τις «ποιοτικές» τροφές που αναδεικνύουν την ταυτότητα και την ιδιαιτερότητα των τόπων προέλευσης.² Η συζήτηση εκκινεί από διάφορα εθνογραφικά παραδείγματα, μάλλον θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως εθνογραφικές στιγμές και επεισόδια, που καταδεικνύουν τη σύνδεση ανάμεσα στην έννοια της τοπικότητας, της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας, των «εθνικών» τροφών και ποτών, αλλά και την επαναπλαισίωση των εννοιών «παραδοσιακή», «τοπικότητα» και «αυθεντικότητα» σε σχέση με την παραγωγή και την κατανάλωση.³

Στη διεθνή βιβλιογραφία εντοπίζεται ένα ολοένα αυξανόμενο ενδιαφέρον για τα παραδοσιακά τρόφιμα⁴ και την εισαγωγή τους στο σύγχρονο διατροφολόγιο. Τα επίπεδα ανάλυσης όπως προκύπτουν είναι πολλά και σύνθετα: η Ε.Ε. ως ενιαίος φορέας που επενδύει σε «συνειδητούς καταναλωτές», οι λόγοι

- 2 Η ανάδειξη της τοπικότητας δηλαδή τοπικών, παραδοσιακών πολιτισμών υπερβαίνει τα εθνικά όρια και συνθέτει πολιτικο-οικονομικές προτεραιότητες τόσο σε ευρωπαϊκό όσο και σε παγκόσμιο επίπεδο. Η δε έννοια του τοπικού πολιτισμού αναδύεται ως καθοριστική πολιτισμική αξία στη λεγόμενη «Νέα Ευρώπη» (Γιακουμάκη και Τσιμπιρίδου, 2007). Οι Giordano (2007) και Roth (2007) προβληματοποιούν την έννοια της περιοχής (region) και την εντάσσουν στα πλαίσια παγίωσης εθνικών ταυτοτήτων σε ένα παγκόσμιο σύστημα.
- 3 Για την παραγωγικές διαστάσεις που ενέχει η κατανάλωση βλέπε Miller (2012) και Kravva (2015).
- 4 Σχετικά με το αυξημένο ενδιαφέρον μελέτης των «παραδοσιακών» τροφίμων βλέπε Ματάλα (2008) καθώς και Λαζαριώτη και Πορτάρη, (2007). Ενδιαφέρουσα η προσέγγιση της Γιακουμάκη (2006) αναφορικά με το σχετικά πρόσφατο ενδιαφέρον Ελλήνων επιστημόνων για τις εθνοτικές κουζίνες στον ελλαδικό χώρο που συνιστούν μια νέα συγκρότηση της πολιτισμικής ποικιλότητας και ταυτόχρονα μια μορφή εντόπιου οριενταλισμού. Θα μπορούσε ίσως να επιχειρηθεί η σύνδεση της παραπάνω εκδοχής του οριενταλισμού με ρητορικές οι οποίες συντηρούν και διαιωνίζουν μια κρυπτοαποικιακή συνθήκη (crypto-colonialism).

τοπικών παραγωγών, οι οποίοι εμφανίζονται υπέρμαχοι της τοπικότητας και της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας και υιοθετούν ρητορικές διατήρησης της διατροφικής πολιτισμικής «μοναδικότητας» και «αυθεντικότητας», όπως άλλωστε και οι πρόσφατες ενέργειες, σε τοπικό ή εθνικό επίπεδο, για να περιληφθούν στον κατάλογο της UNESCO «παραδοσιακοί» διατροφικοί τρόποι και προϊόντα. Κύρια στόχευση του παγκόσμιου οργανισμού είναι να θεωρηθούν ως αναπόσπαστα κομμάτια τοπικής ή εθνικής κληρονομιάς και ταυτόχρονα μιας παγκόσμιας διατροφικής κληρονομιάς. Οι παραπάνω οπτικές θα εξεταστούν μέσα από το πρίσμα της διατήρησης της πολιτισμικής κληρονομιάς, αλλά και των πολλαπλών αναγνώσεων και χρήσεων της «παράδοσης» και της «τοπικότητας». Τελικά, όπως τεκμαίρεται από όσα ακολουθούν η διατροφική και οινική κληρονομιά,⁵ διεκδικεί με συμβολικούς, αλλά και πρακτικούς όρους, μια θέση ανάμεσα στο σύνολο των παραδοσιακών τρόπων και γνώσεων που θέτει επί τάπητος ζητήματα πολιτισμικής κληρονομιάς. Η παραγωγή και κατανάλωση αναδεικνύονται σε στρατηγικές που συμβάλουν στην εμπέδωση της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας και συνάμα ενισχύουν οικονομικά τους πιο «αδύναμους κρίκους» της ευρωπαϊκής αγοράς. Οποιαδήποτε συζήτηση με ανθρωπολογικούς όρους σχετικά με τη σύνδεση διατροφής και πολιτισμικής κληρονομιάς είναι πολυεπίπεδη, πολυκύμαντη και σχεσιακή, ενώ ταυτόχρονα διαμορφώνει ένα ρευστό παραγωγικό και καταναλωτικό τοπίο. Τελικά χαρακτηρίζεται, όπως θα φανεί και μέσα από συγκεκριμένα εθνογραφικά παραδείγματα, από αντιφάσεις, εντάξεις, αποκλεισμούς, συνέχειες, παιχνίδια ορίων και ανταγωνιστικές σχέσεις, καθιστώντας την «παραδοσιακότητα», την «τοπικότητα» αλλά και ζητήματα «κληρονομιάς» όχι συμπαγείς και αδιαπραγμάτευτες κατηγορίες, αλλά «τόπους» αναζητήσεων, ζυμώσεων, οικειοποιήσεων, διεκδικήσεων και αναθεωρήσεων.

ΔΙΑΤΡΟΦΙΚΕΣ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΗΣ Ε.Ε.: ΠΡΟΣΤΑΤΕΥΟΜΕΝΑ ΠΡΟΪΟΝΤΑ, ΠΡΟΣΤΑΤΕΥΟΜΕΝΕΣ ΑΞΙΕΣ

Οι διατροφικές ευρωπαϊκές προδιαγραφές θεσπίστηκαν το 1992 με τους κανονισμούς 2081/92 και 2082/92, άρχισαν δε να ισχύουν από το 1993. Αφορούν στο καθεστώς προστασίας των γεωγραφικών ενδείξεων καθώς και των ονομασιών προέλευσης των γεωργικών προϊόντων και τροφίμων. Τέτοια προϊόντα θεωρούνται πολλά ελληνικά τρόφιμα όπως η φέτα, η μαστίχα Χίου, πολλά ελαιόλαδα

5 Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση της συμβολικότητας της οινικής παραγωγής και παράδοσης στα Μεσόγεια Αττικής, βλέπε Γκέφου-Μαδιανού (1998).

αλλά και κρασιά. Εκτός από τα προϊόντα Π.Ο.Π. (Προϊόντα Ονομασίας Προέλευσης) υπάρχουν και τα Π.Γ.Ε. (Προστατευόμενης Γεωγραφικής Ένδειξης) αλλά και τα Π.Ι.Π. (Παραδοσιακά Ιδιότυπα Προϊόντα). Με τους κανονισμούς Π.Ο.Π. και Π.Γ.Ε. προβάλλονται πλέον ο «τόπος» και η «τοπικότητα» ως αξίες στις πολιτικές της Ε.Ε. ενώ παράλληλα ενισχύεται το πολιτισμικό στοιχείο. Η δε αναζήτηση της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας αποκτά και ευρύτερες οικονομικές διαστάσεις και αναδύεται ως υπολογίσιμο οικονομικό κεφάλαιο.

Η Προστατευόμενη Ονομασία Προέλευσης (Π.Ο.Π.) αποδίδεται σε ένα προϊόν το οποίο κατάγεται από συγκεκριμένο τόπο, περιοχή ή σε εξαιρετικές περιπτώσεις χώρα του οποίου όλα τα στάδια παραγωγής πραγματοποιούνται εντός της οριοθετημένης γεωγραφικής περιοχής και του οποίου η ποιότητα ή τα χαρακτηριστικά οφείλονται στο ιδιαίτερο γεωγραφικό περιβάλλον που συμπεριλαμβάνει τους εγγενείς φυσικούς και ανθρώπινους παράγοντες. Προστατευόμενη Γεωγραφική Ένδειξη (Π.Γ.Ε.) είναι η ονομασία που ταυτοποιεί ένα προϊόν το οποίο κατάγεται από συγκεκριμένο τόπο, περιοχή ή χώρα του οποίου ένα τουλάχιστον από τα στάδια της παραγωγής εκτελείται εντός της οριοθετημένης γεωγραφικής περιοχής και συνεπώς η ποιότητά του συνδέεται κυρίως με τη γεωγραφική του προέλευση. Σύμφωνα με το παραπάνω απόσπασμα από το εθνογραφικό ημερολόγιό μου, οι οινοπαραγωγοί της Θράκης έχουν κατοχυρώσει πολλά κρασιά να φέρουν τον προσδιορισμό της Προστατευόμενης Γεωγραφικής Ένδειξης. Αυτή η ταυτότητα διασφαλίζει για αυτούς την τοπικότητα των κρασιών τους και αναδεικνύει τη Θρακική οινική παραγωγή ως ιδιαίτερη και ξεχωριστή, συνδέοντάς την με την οινική παραγωγή που συνεχίζεται αιώνες τώρα και αποτελεί κληρονομιά και γέφυρα με την ξεχωριστή ιστορία, τους μύθους και τις παραδόσεις του τόπου.

Η έννοια «παράδοση» χρησιμοποιείται ως έννοια και καθιστά διάφορα προϊόντα εμπορεύσιμα στις ευρωπαϊκές αγορές, με άλλα λόγια η ευρωπαϊκή αγορά, αλλά και οι καταναλωτές, τάσσονται υπέρ της διαφοροποίησης της παραγωγής και τον τονισμό της ιδιαιτερότητας. Οι λόγοι είναι πολλοί και αναπτύσσονται μέσα στα πλαίσια της Κ.Α.Π. (Κοινής Αγροτικής Πολιτικής), μιας από τις πιο ολοκληρωμένες πολιτικές της Ε.Ε. που απορροφά σημαντικό μέρος του ετήσιου ευρωπαϊκού προϋπολογισμού.⁶ Έτσι μπορούμε να κάνουμε λόγο για ολοένα αυξανόμενη εγρήγορση των καταναλωτών οι οποίοι επιζητούν ποιοτικά, ασφαλή προϊόντα και διατροφική ποικιλία (συνειδητοποιημένοι κα-

6 Σε άρθρο σχετικό με το μέλλον της γεωργίας στην Ευρωπαϊκή Ένωση (Παπαδόπουλος, 2005) αναφέρεται πως η Κ.Α.Π., παιδί της μεταπολεμικής Ευρώπης όπου υπήρχε έντονη η ανάγκη βελτίωση της προσφοράς τροφίμων, αποτελεί μια από τις πιο σημαντικές πολιτικές από πλευράς δαπανών. Η πολιτική τιμών της Κ.Α.Π. αποτελεί ένα από τα βασικά της εργαλεία.

ταναλωτές) και παράλληλα η ολοένα αυξανόμενη ζήτηση τόσο σε επίπεδο ευρωπαϊκής αγοράς όσο και παγκοσμίως για τοπικά προϊόντα τα οποία δεν έχουν παραχθεί με εντατικές παραγωγικές διαδικασίες. Αυτά θεωρούνται πιο «αγνά», δηλαδή με λιγότερο βιομηχανοποιημένα συστατικά και για τον λόγο αυτό «παραδοσιακά», «αυθεντικά», «υγιεινά» φιλικά προς το περιβάλλον, δηλαδή πιο «φυσικά» (οικολογικά). Τέλος σημαντικοί παράγοντες είναι η στήριξη της αγροτικής υπαίθρου και του αγρότη-παραγωγού με σκοπό τη συγκράτηση του αγροτικού πληθυσμού και την τόνωση της υπαίθρου αλλά και η ενίσχυση των μειονεκτικών, δηλαδή των απομακρυσμένων περιοχών. Ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι με την ονομασία ποιότητας Ε.Π.Ι.Π. η Ε.Ε. συνδέει δυναμικά την έννοια της «παραδόσης» με την οικονομία και το χώρο της αγοράς τροφίμων. Η ονομασία Ε.Π.Ι.Π. δεν αφορά τη γεωγραφική προέλευση αλλά εκείνες τις ποιότητες που συνιστούν την παραδοσιακότητα του προϊόντος, με άλλα λόγια την παραδοσιακή του σύνθεση και την παραδοσιακή μέθοδο επεξεργασίας και μεταποίησης του. Τα κατοχυρωμένα προϊόντα Ε.Π.Ι.Π. είναι πολύ λιγότερα σε αριθμό από τα Π.Ο.Π. και Π.Γ.Ε. Μερικές κατηγορίες προϊόντων αφορούν τυριά, προϊόντα με βάση το κρέας, είδη μπύρας και αρτοσκευάσματα. Η πολιτική Ε.Π.Ι.Π. εντάσσεται μέσα στις πολιτικές αξιοποίησης «τοπικών πόρων» ή «αποθεμάτων», δηλαδή στην πολιτική της «ενδογενούς ανάπτυξης»⁷ που συνάδει με την ανάδειξη της πολιτισμικής ταυτότητας.

Την άνοιξη του 2010 συμμετείχα σε ερευνητική δράση που οργανώθηκε από τον Π.Ο.Χ. (Πολιτιστικός Οργανισμός Χαλκιδικής) σε συνεργασία με το διεθνές ακαδημαϊκό δίκτυο Border Crossings. Η δράση αφορούσε ανθρωπολογική έρευνα σε προσφυγικά χωριά της Χαλκιδικής κυρίως τη Νέα Τένεδο και τα Σήμαντρα. Το διήμερο που κληθήκαμε να παρουσιάσουμε τα πορίσματα της έρευνάς μας στο κοινό εντάχθηκε στα πλαίσια μιας μεγάλης έκθεσης που αφορούσε τον λαϊκό πολιτισμό και τα τοπικά προϊόντα της Χαλκιδικής και είχε διοργανωθεί από τον ΠΟΧ σε συνεργασία με το Δίκτυο Επιχειρήσεων Χαλκιδικής Α.Ε., ένα δίκτυο τοπικών επιχειρήσεων που ιδρύθηκε το 2004 από 27 επιχειρήσεις του Νομού Χαλκιδικής. Το Δίκτυο αυτό μετά από προσπάθειες βοήθησε τοπικές επιχειρήσεις να αποκτήσουν το Ευρωπαϊκό Σήμα Τοπικής Ποιότητας (Ε.Σ.Τ.Π.) στο πλαίσιο της Κοινοτικής πρωτοβουλίας LEADER. Η Ένωση για τη διαχείριση του Ε.Σ.Τ.Π. είναι ένας μη κερδοσκοπι-

7 Ο αγροτικός χώρος ολοένα και περισσότερο αρχίζει να νοηματοδοτείται διαφορετικά: πρόκειται για έναν χώρο με ένα σύνολο δυνατοτήτων (υπηρεσιών, προϊόντων, δραστηριοτήτων) που απευθύνεται στο σύγχρονο καταναλωτή και κάτοικο της πόλης με όλα τα γνωστά μειονεκτήματα της ζωής σε αυτήν (ρύπανση, υποβάθμιση της ζωής, θόρυβος, άγχος, έλλειψη ελεύθερου χρόνου κλ.π.). Στο πλαίσιο αυτό της αναβάθμισης του ρόλου της υπαίθρου εντάσσονται τα προγράμματα αγροτουρισμού, τα οικολογικά πάρκα αλλά και τα προγράμματα LEADER.

κός οργανισμός με έδρα την Ισπανία. Στον οργανισμό συμμετέχουν η Ελλάδα, Ισπανία, Ιταλία και μια περιοχή της Γαλλίας. Στόχος είναι η ανάπτυξη της τοπικής ποιότητας και η αειφόρος ανάπτυξη. Παραθέτω από το πρόγραμμα της εκδήλωσης το οποίο υπογράφει το Δίκτυο Επιχειρήσεων Χαλκιδικής Α.Ε.:

Η Χαλκιδική μας είναι ένας τόπος πλούσιος σε ήθη, έθιμα και παραδόσεις. Παραδόσεις που χάνονται μέσα στο χρόνο και παραμένουν αναλλοίωτες. Η παράδοση αποτελεί μέρος της ζωής μας και σημείο αναφοράς όπου και αν βρισκόμαστε. Αυτός λοιπόν ο πλούτος (πνευματικά και υλικά αγαθά) θα παρουσιαστεί και θα αξιοποιηθεί στην 1η διοργάνωση για τον Πολιτισμό και τα Τοπικά Προϊόντα στο Εκθεσιακό Κέντρο Καλυβών από 1 έως 30 Οκτωβρίου 2010. Στόχος της έκθεσης είναι η συνεργασία των επιχειρήσεων της Χαλκιδικής στον τομέα των τοπικών προϊόντων και ειδικότερα με τους οργανισμούς αυτοδιοίκησης της Χαλκιδικής, τους κατά τόπους γνήσιους εκφραστές του λαϊκού πολιτισμού, όπως πολιτιστικούς οργανισμούς, πολιτιστικούς συλλόγους και σωματεία, λαογραφικά μουσεία και μουσεία ιστορίας καθώς και με φυσικά πρόσωπα όπως λαϊκούς τεχνίτες, βιοτέχνες, ερευνητές της παράδοσης, συγγραφείς και λαογράφους. Η συνεργασία αυτή έχει ως απώτερο στόχο την ανάδειξη του αυθεντικού λαϊκού πνεύματος, της δημιουργίας και της τοπικής παράδοσης και ταυτότητας ως εφαλτήριο για την ευρύτερη ανάπτυξη της Χαλκιδικής. Το κρασί, το τσίπουρο, το λάδι, οι ελιές, το μέλι, τα γαλακτοκομικά προϊόντα, τα διάφορα τοπικά edésματα, τα βότανα, τα υφαντά, τα προϊόντα ξύλου, η μουσική και χορευτική παράδοση, τα λαογραφικά μουσεία και οι συλλογές παρουσιάζονται με έναν μοναδικό τρόπο, συνδέοντας το χτες με το σήμερα, στο Εκθεσιακό Κέντρο Καλυβών.

Θα είχε ενδιαφέρον να εξεταστεί ο λόγος αυτός περί συγκρότησης του τύπου μέσα από την πολιτισμική του κληρονομιά σε αντιδιαστολή με τον λόγο περί ανάπτυξης της Χαλκιδικής, έναν λόγο που αναπτύσσεται μέσα από πολλές εντάσεις και αντιπαραθέσεις –σε τοπικό, εθνικό και υπερεθνικό επίπεδο- για την ύπαρξη των μεταλλείων χρυσού στο βόρειο τμήμα του νομού. Η εταιρία Hellas Gold, κατ' ευφημισμό ελληνική, μια και είναι θυγατρική εταιρία της Καναδικής πολυεθνικής TVX, εισηγμένης στα διεθνή χρηματιστήρια, στρατηγικά, από την απαρχή λειτουργίας των μεταλλείων εφαρμόζει την αρχή της

εντοπιότητας, δηλαδή οι εργαζόμενοι της θα πρέπει να έχουν καταγωγή από τη Χαλκιδική και κατά προτίμηση από τις γύρω από το μεταλλείο περιοχές. Ο διχασμός της τοπικής κοινωνίας είναι έντονος: υπάρχουν οι εντόπιοι που εργάζονται στην επιχείρηση και υιοθετούν ρητορικές ανάπτυξης και οικονομικής τόνωσης και υπάρχουν και οι «άλλοι» ντόπιοι, πολλοί από τους οποίους αρνήθηκαν θέσεις που τους προσφέρθηκαν, υπέρμαχοι μιας άλλης ανάπτυξης που θα συμπορεύεται με τον σεβασμό του φυσικού περιβάλλοντος, την ιδιαίτερη οικολογική συνθήκη της περιοχής και τη διατήρηση παραδοσιακών, μη εντατικών τρόπων διαβίωσης, όπως η υλοτομία και η αλιεία και η μελισσοκομία. Κάθε φορά που επισκέπτομαι την περιοχή, καθώς διατηρώ κάποιους δεσμούς, αισθάνομαι τον τοπικό διχασμό να αμβλύνεται, ολόκληρες οικογένειες και φιλίες να μοιράζονται σε αντίπαλα στρατόπεδα.

ΑΝΤΙΦΑΣΕΙΣ, ΑΝΤΙΠΑΡΑΘΕΣΕΙΣ, ΟΙΚΕΙΟΠΟΙΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΔΙΕΚΔΙΚΗΣΕΙΣ ΕΘΝΙΚΟΙ ΓΑΛΑΚΤΟΚΟΜΙΚΟΙ ΔΙΑΞΙΦΙΣΜΟΙ ΚΑΙ ΓΑΛΑΚΤΟΚΟΜΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Το 1984 η Δανία αναλαμβάνει διάφορες πρωτοβουλίες για να κατοχυρώσει και να ονομάσει ορισμένα τυριά. Την εποχή εκείνη επικρατούσαν στην Ε.Ε. δύο αντικρουόμενες απόψεις: η βορειοευρωπαϊκή (Δανίας, Νορβηγίας, Σουηδίας, Βρετανίας, Γερμανίας και Ολλανδίας) που ήθελε τη φέτα να παράγεται από αγελαδινό γάλα και η άποψη της Ελλάδας, Ισπανίας, Ιταλίας, Πορτογαλίας, Γαλλίας και Ελβετίας σύμφωνα με την οποία η φέτα παράγεται μόνο από αιγοπρόβειο γάλα. Αυτή η διαφωνία σε πρώτη φάση οδηγήθηκε σε αδιέξοδο. Στην Ελλάδα το 1988 στον τροποποιημένο κώδικα τροφίμων και ποτών ορίζεται ότι η φέτα παράγεται από αιγοπρόβειο γάλα με αναλογία 70%-30%. Επόμενο βήμα ήταν να απαγορευτεί η εισαγωγή «φέτας» από τη Δανία ενώ η χώρα αυτή προσέφυγε αρκετές φορές στην Ευρωπαϊκή Επιτροπή για να ακυρώσει και να θέσει ως παράνομη την Ελληνική απαγόρευση. Το 1996 η Ευρωπαϊκή Επιτροπή κατοχυρώνει τη φέτα ως Ελληνικό προϊόν ΠΟΠ αλλά η Γερμανία, η Δανία και η Αγγλία το ίδιο έτος προσφεύγουν στο Ευρωπαϊκό Δικαστήριο με το επιχείρημα ότι πρόκειται για κοινή ονομασία. Έτσι το 1999 το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο ακυρώνει την απόφαση της Ευρωπαϊκής Επιτροπής και η φέτα παύει να αποτελεί ελληνικό προϊόν Π.Ο.Π. Η Ελλάδα αντεπιτίθεται και το 2003 η φέτα κατοχυρώνεται εκ νέου ως προϊόν Π.Ο.Π. με βάση τα εξής επιχειρήματα: η φέτα παράγεται στην Ελλάδα από την αρχαιότητα με αιγοπρόβειο γάλα, οι Ευρωπαίοι ταυτίζουν το προϊόν αυτό με την Ελλάδα, η παραγωγή φέτας καλύπτει

το 60% της παραγωγής τυριών στην Ελλάδα, η κωδικοποίηση των πρακτικών επεξεργασίας της φέτας στη χώρα προηγείται των άλλων χωρών.

Η φέτα αναδείχθηκε σε εθνική διεκδίκηση και παρουσιάστηκε από τα Μ.Μ.Ε. ως έχουσα εθνικές διαστάσεις.⁸ Αμφισβήτηση της ελληνικότητας της φέτας ισοδυναμούσε με αμφισβήτηση της αυθεντικότητας του ελληνικού πολιτισμού και του δικαιώματος της Ελλάδας να διεκδικεί τον πολιτισμό της ως «μοναδικό, αυθεντικό και διαφορετικό» από των άλλων Ευρωπαίων. Άρα οι βασικές παράμετροι οι οποίες συνηγορούσαν υπέρ της ελληνικότητας της φέτας ήταν: η σύνδεσή της με τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό, η μοναδικότητα του γεωγραφικού χώρου αλλά και η λευκότητα του τυριού (σύνδεση με την αυθεντικότητα και την αγνότητα). Πρέπει να σημειωθεί ότι το 1990 ήταν μια δύσκολη δεκαετία για την Ελλάδα γιατί ήρθε στην επιφάνεια το ζήτημα της ονομασίας της Π.Γ.Δ.Μ. (Πρώην Γιουγκοσλαβικής Δημοκρατίας της Μακεδονίας) η οποία χρησιμοποιούσε τον προσδιορισμό «Μακεδονία» πυροδοτώντας σειρά αντιπαράθεσεων για την εθνική κυριαρχία αλλά και τα εθνικά σύνορα. Η φέτα με άλλα λόγια προβλήθηκε ως εθνικό προϊόν στο χορό των εθνικών διεκδικήσεων αλλά και της διεκδίκησης τοπικής ιδιαιτερότητας όπως προκύπτει στη συνέχεια.

Μια εθνογραφική έρευνά μου τον Απρίλη 2011 σε γαλακτοβιομηχανία της Β. Ελλάδας είναι αποκαλυπτική όσον αφορά τις χρήσεις της έννοιας «παράδοση» στις παραγωγικές στρατηγικές της εταιρίας, τόσο εντός όσο και εκτός Ελλάδας. Η έρευνα αυτή αφορούσε τόσο συνεντευξιακό υλικό με εργαζόμενους, όσο και συγκέντρωση έντυπου υλικού, διαφημιστικών και προωθητικών φυλλαδίων, αλλά και εφημερίδων της εταιρίας που διανέμονται στους εργαζόμενους. Η ιστορία λοιπόν, αυτής της Μακεδονικής βιομηχανίας, όπως αναφέρεται είναι «ζυμωμένη με το γάλα». Το τεύχος ήταν αφιερωμένο στον θάνατο του ιδρυτή της βιομηχανίας το 1952 Κωνσταντίνου Χατζάκου. Παραθέτω ένα δημοσιευμένο απόσπασμα συνέντευξης του ίδιου:

... Είναι στο πετσί μου κάθε τι που έχει σχέση με το γάλα και το γιαούρτι, αφού αυτή ήταν η δουλειά του πατέρα μου και του παππού μου... Ο παππούς μου είχε έρθει στη Θεσσαλονίκη πρόσφυγας από το Σχολάρι της Ανατολικής Θράκης, μέρος φημισμένο για τα γιαούρτια του όπως η γειτονική Σηλύβρια... (ΤΑ ΝΕΑ ΤΗΣ ΜΕΒΓΑΛ, Τεύχος 1, Μάρτιος 1987, αναδημοσίευση στο Ο κόσμος της ΜΕΒΓΑΛ, τεύχος 6, Οκτώβρης 2008, σσ. 5).

8 Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά η Πετρίδου (2006) επρόκειτο για «πόλεμο φέτας», θα τολμούσα να πω έναν «εθνικό πόλεμο» και μια «εθνική, πολιτισμική σταυροφορία» για την κατοχύρωση της φέτας ως Π.Ο.Π τυριού στα πλαίσια της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Σε άλλο πολυσέλιδο ενημερωτικό βιβλιαράκι με τον τίτλο *ΜΕΒΓΑΛ. Το γάλα είναι η ζωή μας* διαβάζουμε πως οι αξίες που τα ίδια τα ανώτερα στελέχη της εταιρίας προβάλλουν είναι η αγνότητα και παραδοσιακότητα των προϊόντων και ταυτόχρονα ο σεβασμός στις απαιτήσεις για ποιοτική διατροφή του σύγχρονου καταναλωτή και διασφάλιση της υγείας του. Ο τότε πρόεδρος και διευθύνων σύμβουλος, ο οποίος μάλιστα τελούσε την ίδια περίοδο και πρόεδρος του Σ.Ε.Β., γράφουν:

Γνωρίζουμε πώς να αξιοποιούμε την παράδοση και να προσαρμόζουμε τα προϊόντα μας με τη βοήθεια της υψηλής τεχνολογίας στις σύγχρονες απαιτήσεις και διατροφικές ανάγκες της ελληνικής οικογένειας. Νιώθουμε τυχεροί γιατί, αυτή μας η ουσία –η αγνότητα, η αυθεντικότητα, η ποιότητα, η ισορροπία μεταξύ παλιού και σύγχρονου, μεταξύ μικρού και μεγάλου- αποτελεί σήμερα, βασικό ζητούμενο της καθημερινής ζωής και της φιλοσοφίας του σύγχρονου, πολυάσχολου ανθρώπου... Με σεβασμό στην παράδοση και αφοσίωση στην ποιότητα δεσμευόμαστε να συνεχίσουμε να παραδίδουμε καθημερινά στους καταναλωτές μας, σύγχρονα προϊόντα από φρέσκο ελληνικό γάλα, υψηλής διατροφικής αξίας με την παραδοσιακή, αυθεντική γεύση τους.

Λόγοι περί παράδοσης, τυροκομικής κληρονομιάς και συνέχειας έρχονται και επανέρχονται στο έντυπο υλικό. Έτσι το στραγγιστό γιαούρτι γίνεται ένα γιαούρτι «γεμάτο Ελλάδα» και μάλιστα διαφημίζεται δίπλα στα λευκά σκαλιά ενός απροσδιόριστου Κυκλαδίτικου νησιού. Η φέτα από την άλλη μεριά σε διάφορα διαφημιστικά φυλλάδια αναφέρεται ως «το κατ' εξοχήν παραδοσιακό ελληνικό τυρί, που παράγεται στη χώρα μας από την εποχή του Ομήρου», «τα προϊόντα μας είναι γεμάτα Ελλάδα» και είναι «100% Ελληνικά».

Ωστόσο το τοπίο μοιάζει λιγότερο «ελληνικό» μέσα από συζητήσεις που είχα με υπεύθυνους παραγωγής. Εκεί σε ανεπίσημες κουβέντες μας διαπίστωσα ότι πολλά προϊόντα Π.Ο.Π. της εταιρίας παράγονται από ζώα που δεν είναι «ελληνικά», αλλά εισάγονται από τη Γαλλία ακριβώς επειδή κρίνονται ως πιο παραγωγικά. Και αναρωτιέμαι γιατί γίνεται αυτή η εισαγωγή όταν υπάρχουν τόσες εντόπιες κτηνοτροφικές μονάδες. Αυτό όπως μου τόνιζαν οι εργαζόμενοι δεν το γνωρίζουν οι καταναλωτές και αποτελεί ένα θέμα για «εσωτερική κατανάλωση». Πρόσφατα η εταιρία επισφράγισε μια εμπορική συμφωνία με μια Κρητική, βιολογική παραγωγική μονάδα. Ο πρόεδρος της ΜΕΒΓΑΛ, με καταγωγή από την Κρήτη, γράφει στην εφημερίδα της εταιρίας:

Το νησί της Κρήτης φημίζεται για την παράδοσή του στα γαλακτοκομικά προϊόντα από κατσικίσιο γάλα. Δεν είναι τυχαίο που η μυθολογία θέλει τον Δία, πατέρα των θεών, να έχει μεγαλώσει στα βουνά της Κρήτης τρεφόμενος από το γάλα της κατσίκας Αμάλθειας. Οι Κρήτες είναι γνωστοί πρέσβεις της ευεργετικής μεσογειακής διατροφής και θα θέλαμε να συμπεριλάβουμε τα γαλακτοκομικά τους προϊόντα στη γκάμα των προϊόντων που διανέμει η ΜΕΒΓΑΛ (Ο κόσμος της ΜΕΒΓΑΛ, τεύχος 9, Μάρτιος 2009, σσ. 5)

Εκτός από την παραδοσιακότητα, την αυθεντικότητα και την αγνότητα μέσα από μια αίσθηση συνέχειας η εταιρία τονίζει και άλλες αξίες όπως η συνεργατικότητα, η αλληλεγγύη και μοιάζει να επιχειρεί να συγκινήσει τους καταναλωτές και να υπογραμμίσει πως πρόκειται για επιχείρηση που στηρίζεται σε ανθρώπινες αξίες, μικρής κλίμακας. Έτσι γίνεται λόγος για το γεγονός ότι «Όλοι εμείς μια δεμένη ομάδα» γίνονται «πρώτοι στην καρδιά μας». Ο διευθυντής Επιχειρηματικής Ανάπτυξης & Επικοινωνίας φωτογραφίζεται χαμογελαστός δίπλα στην εικόνα ενός αγοριού που παίζει μπάλα. Ας θυμηθούμε ότι και στην πρόσφατη πολιτική σκηνή της Ελλάδας υπήρξε ανάλογη εικονική αποτύπωση συζητήθηκε πολύ. Τα λόγια του:

‘Όπως οι μηχανές μας δε σταματούν ποτέ, έτσι και οι καρδιές μας. Νιώθουμε τον παλμό της ζωής, την ανάγκη για στήριξη και αλληλεγγύη, την ανάγκη για βελτίωση του τόπου μας και τη βελτίωση της ζωής μας (ΜΕΒΓΑΛ. Το γάλα είναι η ζωή μας).

ΓΕΩΓΡΑΦΙΕΣ «ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΩΝ» ΤΡΟΦΩΝ: ΤΟ ΛΑΔΙ, ΤΟ ΚΡΑΣΙ ΚΑΙ Η ΣΟΚΟΛΑΤΑ

Η μεσογειακή δίαιτα, η οποία στηρίζεται στην κατανάλωση ελιάς και ελαιολάδου και λιγότερο στην κατανάλωση κόκκινου κρέατος έχει χαρακτηριστεί ως η πιο ενδεδειγμένη. Η άποψη αυτή είχε διαμορφωθεί ήδη από τη δεκαετία του 1950: συγκεκριμένα το 1948 σύμφωνα με έρευνα του Αμερικανικού ιδρύματος Ροκφέλερ σε 765 Κρητικές οικογένειες η κατανάλωση λαδιού αντί άλλου λίπους οδήγησε σε αυξημένο όριο ηλικίας και γενικώς στη διατήρηση μιας καλής υγείας. Εξάλλου πολλές σύγχρονες έρευνες έχουν συσχετίσει την κατανάλωση ελαιολάδου με την αποφυγή ασθενειών όπως ο καρκίνος και ο διαβήτης II. Πρόσφατα μάλιστα σύμφωνα με άρθρο των *New York Times* οι

ελαιοπαραγωγοί κέρδισαν το αίτημα να αναγράφουν στις συσκευασίες ελαιολάδου τα πολλαπλά οφέλη από την κατανάλωσή του στη υγεία. Όλα τα παραπάνω οδήγησαν σε μια σχεδόν μυθοποίηση των δυνατοτήτων της ελιάς και των παραγώγων της που με τη σειρά τους πυροδότησαν υπερβολές, συχνά αστήρικτες επιστημονικά, όπως για παράδειγμα το πόσο ευεργετική για την υγεία είναι η βρώση των πολτοποιημένων πυρήνων και φύλλων της ελιάς. Η διεκδίκηση της παραγωγής και διακίνησης ελαιολάδου δεν είναι άμοιρη όλης αυτής της μυθοποίησης και πολλές χώρες (ανάμεσά τους η Ελλάδα, η Ιταλία και η Γαλλία) διεκδικούν πρωταγωνιστικό ρόλο και φυσικά τα μέγιστα οικονομικά οφέλη. Μάλιστα, το έξτρα παρθένο ελαιόλαδο θεωρείται είδος πολυτελείας (γκουρμέ) σε χώρες όπως η Βρετανία και πωλείται σε μικρά γυάλινα μπουκαλάκια. Η τιμή του βέβαια είναι διπλάσια ή και παραπάνω από την τιμή του σε ελαιοπαραγωγικές χώρες.

Έχει ενδιαφέρον να δούμε την παραγωγή και χρήση του ελαιολάδου σε βάθος χρόνου: η αρχική χρήση του ελαιολάδου, τουλάχιστον σε χώρες όπως η Βρετανία ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με την καπιταλιστική εξάπλωση της Δυτικής Ευρώπης την εποχή της Βιομηχανικής επανάστασης δηλαδή τον 19ο αιώνα. Το λάδι τότε, ένα όχι και τόσο ποιοτικό και επεξεργασμένο λάδι, ήταν το καλύτερο μέσο καθαρισμού για τις μηχανές των εργοστασίων. Παρόλα αυτά, η παραπάνω αρχική χρήση του λαδιού έχει σχεδόν ξεχαστεί. Σήμερα οι χώρες-παραγωγοί τονίζουν τη «φυσικότητα» του ελαιολάδου, την παραγωγή του μέσα από τοπικές παραδόσεις που χάνονται στο χρόνο, αλλά και τις ευεργετικές του ιδιότητες όσον αφορά την υγεία του ανθρώπου. Στις μέρες μας μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια σταδιακή ανάδυση συνειδητοποιημένων καταναλωτών οι οποίοι αποζητούν πιο αγνές και φυσικές γεύσεις, ιδέες που συνοψίζονται στη φιλοσοφία του κινήματος SLOW FOOD (<https://www.slowfood.com/>) το οποίο ιδρύθηκε το 1986 από τον Ιταλό Carlo Petrini ως αντίδραση στη λειτουργία του πρώτου εστιατορίου Mac Donalds στη Ρώμη. Οι καταναλωτές λοιπόν στέκονται σκεπτικά απέναντι στο γρήγορο φαγητό και τον γρήγορο τρόπο ζωής και επιζητούν φυσικές και αγνές τροφές όπως το έξτρα παρθένο ελαιόλαδο.

Σύμφωνα με την Meneley (2007) θα πρέπει να δούμε τη Μεσογειακότητα των τροφών και ειδικότερα του ελαιολάδου ως εγγύηση αληθινής, θρεπτικής και παραδοσιακής διατροφικής αξίας στο σύγχρονο διατροφικό τοπίο. Η γεωγραφία του ελαιολάδου φανερώνει έναν διατροφικό τόπο, μια διατροφική ιστορία, επινοημένη ως το πλείστον, που συνθέτει ένα διατροφικό όριο ανάμεσα στο βιομηχανοποιημένο φαγητό του Βορρά και «αγνό», «αληθινό» φαγητό του λιγότερου αναπτυγμένου, παραδοσιακού Νότου. Για τον Ball (2003) τα βιβλία μαγειρικής

εμπλέκονται δυναμικά στη συγκρότηση τοπικότητας και τη διεκδίκηση τοπικής ιδιαίτερης κληρονομιάς. Σε άρθρο του, -εμπνεόμενος από τον Appadurai (1998) και τη σύνδεση Ινδικών τοπικών μαγειρικών μαγειρικών κόσμων με τη συγγραφή, διακίνηση και ανάγνωση βιβλίων μαγειρικής- ο Ball αποφαίνεται πως η συγκρότηση τοπικότητας ισχύει και στην περίπτωση της Κρητικής κουζίνας. Τα προϊόντα της προβάλλονται από πολλά ελληνικά αλλά και ξένα βιβλία μαγειρικής ως φυσικά, υγιεινά και αποτέλεσμα μακρόχρονης τοπικής παραγωγής και ως τέτοια ανταποκρίνονται σε οικολογικές και περιβαλλοντικές ανησυχίες του σύγχρονου καταναλωτή. Ο Appadurai (1981) κάνει λόγο για γαστροπολιτική (*gastro-politics*) στην περίπτωση της Ινδίας και νομίζω αυτή η έννοια είναι χρήσιμη για να κατανοήσουμε και άλλες τοπικές πολιτικές που περνούν από το στομάχι. Το παρελθόν διεκδικείται και πρακτικές όπως η πόση του κρασιού ταυτίζονται με την πολιτισμική εθνική κληρονομιά. Οι διεκδικήσεις αυτές φυσικά πρέπει να κατανοηθούν αφού πρώτα ενταχθούν σε μια οικονομική πραγματικότητα: η παράδοση και η αυθεντικότητα είναι αξίες που επιβραβεύονται και ανταμείβονται από το σύγχρονο καταναλωτή αλλά αποτελεί και ζητούμενο της ΕΕ. Σχετικά με τη διαδικασία επινόησης, αδιαπραγμάτευτων μαγειρικών κόσμων στη Μέση Ανατολή οι Zubaida και Tapper (1994) προβληματοποιούν την παγίωση μιας μαγειρικής κουλτούρας ως μέσο εθνικών διεκδικήσεων. Το έθνος-κράτος χρειάζεται σταθερά σύμβολα, ένα από αυτά είναι και η εθνική μαγειρική στα πλαίσια του γαστρο-εθνικισμού (*gastro-nationalism*).

Σύμφωνα με διάφορες μελέτες το κρασί θεωρείται πια μέρος του γαλλικού εθνικού μύθου. Η συμμετοχή σε ένα έθνος απαιτεί την ύπαρξη ορισμένων εθνικών κωδίκων και την ικανότητα αναγνώρισής τους ως τέτοιων από τα μέλη ενός έθνους. Μπορούμε εδώ να αναφέρουμε την εθνική σημαία, τον εθνικό ύμνο, την εθνική ανάγνωση της ιστορίας, τις παρελάσεις, τα μνημεία, τις επετείους. Όμως, όπως πολύ εύστοχα έχει παρατηρηθεί, η συμμετοχή στο εθνικό είναι απαιτεί και μια σταθερή εθνοκοιμημένη εκδοχή της τροφής αλλά και του ποτού και εν τέλει, όπως αποφαίνεται και ο Barthes (1998), τη συμμετοχή σε μια σταθερή, εθνική διατροφική συνέχεια. Έτσι μπορεί το ούζο να φέρνει στο μυαλό των απανταχού Ελλήνων αλλά και των ξένων την Ελλάδα αλλά το κρασί ταυτίζεται στη συνείδηση των περισσότερων με τη Γαλλία, γίνεται θεσμός πρωτόκολλο χρήσεων και συμπεριφορών και σύμβολο της γαλλικής ταυτότητας.⁹ Την παραγωγή κρασιού στη Γαλλία συναγωνίζονται πολλές

9 Στη Δ. Ευρώπη η κατανάλωση κρασιού από τους χωρικούς και τους εργάτες σε εκτεταμένη βάση ξεκινά περίπου στις αρχές του 19ου αιώνα. Σε άρθρο του για τις τροφές στην παλαιά Γαλλία, δηλαδή πριν τη Γαλλική Επανάσταση, ο μαρξιστής ιστορικός Bloch (1998) αναφέρει πως το κρασί καταναλώνονταν σε πολύ μικρές ποσότητες ενώ αντί αυτού οι χωρικοί των επαρχιών προτιμούσαν μπίρα ή χυμό φρούτων, άγριων ή καλλιεργημένων, που είχαν υποστεί ζύμωση. Το κρασί που έφτιαχναν δεν είχε σχέση με

άλλες οινοπαραγωγικές χώρες όπως και η Ελλάδα. Ο Ulin (1995) περιγράφει την κατάσταση στη ΝΔ Γαλλία στην περιοχή Bordeaux όπου η παραγωγή και κατανάλωση κρασιού, μια εξίσου επινοημένη ως έναν βαθμό παράδοση, θεωρείται αδιαπραγμάτευτο πολιτισμικό κεφάλαιο και προβάλλει λόγους ιστορικής και πολιτισμικής συνέχειας αλλά και αυθεντικότητας. Όλοι φυσικά οι παραπάνω λόγοι συναντιούνται με συγκεκριμένες πολιτικές παραγωγών, ανάγκες και συχνά επιθυμίες καταναλωτών. Γιατί η παραδοσιακότητα συνιστά σε ατομικό επίπεδο ανάγκη και επιθυμία και χρησιμεύει ατομικά και συλλογικά ως φάρμακο, ως μέσο προστασίας απέναντι στο ρευστό, αβέβαιο παγκόσμιο τοπίο. Αυτή η τάση «ανακάλυψης» του παρελθόντος και μάλιστα της ποιότητας, αλλά και των ωφελειών που προκύπτουν από την κατανάλωση τοπικών προϊόντων που παράγονται με μη εντατικοποιημένες μεθόδους είναι σίγουρα μια θεματική στην οποία συναντιούνται επιδημιολόγοι και διατροφολόγοι:

Η κατανόηση της ισορροπίας που είναι παρούσα στα παραδοσιακά συστήματα διατροφής είναι πολύτιμη γνώση για τις μελλοντικές κοινωνίες, καθώς αυτές βιώνουν ταχύτατες αλλαγές και υιοθετούν σύγχρονα «ήθη» διατροφής... Αναμφίβολα, οι διατροφικές συνήθειες της ελληνικής αγροτοποικεμικής παραδοσιακής κοινωνίας αποτελούν στοιχείο του πολιτισμού της και πολύτιμη κληρονομιά. Η αξιοποίηση της παράδοσης αυτή θα είναι εφόδιο υγείας για την κοινωνία στο μέλλον (Ματάλα, 2008: 114-154).

Η Terrio (1996) προβληματίζει την παραγωγή και κατανάλωση σοκολάτας στη Γαλλία η οποία δημιούργησε έναν διατροφικό ανταγωνισμό με τη Βέλγικη σοκολάτα. Η σοκολάτα ως θυμηθούμε ήρθε στην Ευρώπη από τη Ν. Αμερική (πολιτισμός των Αζτέκων) σχετικά αργά, την εποχή των μεγάλων ανακαλύψεων. Αρχικά ήταν ένα είδος πολυτελείας και προοριζόνταν μόνο για τις προνομιούχες τάξεις. Συχνά μάλιστα λειτουργούσε και ως μέσο δωροδοκίας ή ανταμοιβής. Η μακρά αυτή ιστορία των σπόρων του κακαοδέντρου μοιάζουν σαν ένα παραμύθι. Η σημερινή Γαλλία θεωρείται όχι μόνο η πιο σημαντική καταναλωτής σοκολάτας αλλά και μια από τις πιο σημαντικές παραγωγούς. Οι Γάλλοι από τη δεκαετία του '80 περίπου δέχτηκαν την εισβολή της Βέλγικης σοκολάτας στο εμπόριο (σοκολατάκια Λεωνίδας) και επιδόθηκαν σε έναν κυριολεκτικό αγώνα για να αποδείξουν ότι η δική τους σοκολάτα είναι φίνα,

το φινό σημερινό γαλλικό κρασί, αλλά συνήθως προερχόταν από ανάμειξη νερού και διάφορων αποσταγμάτων τσίπουρου. Η ποιότητα του ψωμιού και του κρασιού που κατανάλωναν οι Γάλλοι για τον ιστορικό αποτελούσε το διαυγέστερο ταξικό κριτήριο στην προεπαναστατική Γαλλία.

μαύρη, απέχει από τη γλυκιά «εκχυδαϊσμένη» εκδοχή της Βέλγικης ή άλλης Ευρωπαϊκής σοκολάτας, χωρίς προσθήκη άλλων ουσιών και παράγεται σε μη βιομηχανοποιημένες συνθήκες. Πρόκειται με άλλα λόγια για έναν διατροφικό ανταγωνισμό σε εθνικό μάλιστα επίπεδο.

Η ΔΙΑΤΡΟΦΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ: ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΑΝΑΘΕΩΡΗΣΕΙΣ

Η παραπάνω συζήτηση εντάσσεται σε αγροτικές πολιτικές στα πλαίσια της ευρωπαϊκής πολιτικής των τελευταίων δεκαπέντε περίπου χρόνων. Η συζήτηση άπτεται ζητημάτων παράδοσης και κληρονομιάς, όπως προκύπτουν μέσα από γενικότερες προσπάθειες γύρω από τη διατήρηση της πολιτισμικής κληρονομιάς, μιας συζήτησης που πήρε σάρκα και οστά στην μεταπολεμική Ευρώπη. Οι Butler και Rowlands (2012) θεωρούν πως η δεκαετία του '90 υπήρξε σε παγκόσμιο επίπεδο αφετηρία της ιθαγενούς διεκδίκησης της πολιτισμικής κληρονομιάς. Οι καταπιεσμένοι και άφωνοι «άλλοι», κάθε λογής μειονότητες και αυτόχθονες πληθυσμοί, διεκδίκησαν τη φωνή τους, την κληρονομιά τους, την ταυτότητά τους. Η συγκρότηση πολιτισμικών σταθερών αντιμετωπίστηκε ως φάρμακο και θεραπεία απέναντι στη λήθη, την πολιτισμική ισοπέδωση, το παγκοσμιοποιημένο, ρευστό πολιτισμικό τοπίο. Οι πολιτισμικές γεωγραφίες, αντλώντας σε μεγάλο βαθμό από υλικότητες του παρελθόντος, θεωρήθηκαν εστίες αντίδρασης σε αφομοιωτικές πρακτικές και νοσταλγικές αναφορές σε έναν κόσμο που χάθηκε. Οι μνήμες και οι συγκινήσεις, απόηχοι του κόσμου αυτού, συνθέτουν ρητορικές αντίστασης απέναντι σε ένα παρόν που δεν τις έλαβε σοβαρά υπόψη του. Η νέα πολιτική της αναγνώρισης συνδέθηκε επιστημολογικά με την προβληματοποίηση των πολιτικών των ταυτοτήτων και την πολιτικοποίηση της καθημερινής ζωής. Παράλληλα, έθεσε εν αμφιβόλω κανονικότητες και ουσιοκρατικά μοντέλα και άφησε χώρο για νέες θεματικές όπως το σώμα, οι αισθήσεις, τα αισθήματα, οι ενσώματες πρακτικές. Ο μετανεωτερικός, μετααποικιακός κόσμος, ο κόσμος των ραγδαίων αλλαγών, είναι ένας κόσμος όπου οι πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές κρίσεις βαθαίνουν. Σε ένα τέτοιο κυλιόμενο παρόν, μέσα σε αυτή τη γενικότερη αίσθηση απώλειας σύμφωνα με τον Lowenthal (1985) διατηρούμε τη ρότα μας μόνο αν αγκιστρωθούμε σε κάποια απομεινάρια σταθερότητας, αν προσπαθήσουμε να αποκαταστήσουμε και να θωρακίσουμε αυτή τη θρυμματισμένη¹⁰ μας αίσθηση του Εαυτού.

10 Ο χρόνος του ρευστού μοντέρνου καταναλωτισμού δεν είναι κυκλικός ή γραμμικός αλλά πουαντιγιστικός, διακεκομμένος, θρυμματισμένος, κονιορτοποιημένος (Bauman, 2008).

Η UNESCO, μετά τη λήξη του πολέμου ως σήμερα, υποστηρίζει και προωθεί τέτοιες προσπάθειες που νοούνται μέσα στα πλαίσια της νεωτερικότητας και του νεωτερικού ενδιαφέροντος αναφορικά με τη διαχείριση του παρελθόντος και τη διατήρηση παραδοσιακών τρόπων ζωής. Η τελευταία αντιμετωπίζεται ως μια σύγχρονη, νεωτερική δυναμική που αρθρώνει λόγους πολιτισμικής ιδιαιτερότητας. Την ίδια στιγμή ο παγκόσμιος οργανισμός αξιώνει –υιοθετώντας μια δομιστική λογική– η πολιτισμική κληρονομιά ενός τόπου να αποτελέσει πανανθρώπινο κτήμα και κοινή πολιτισμική παρακαταθήκη. Οι αντινομίες και οι αντιφάσεις σε διάφορες διατυπώσεις του οργανισμού για το τι είναι και το τι περιλαμβάνει η έννοια της κληρονομιάς είναι πολλές. Έτσι, από τις αρχικές θέσεις περί διατήρησης της υλικής κληρονομιάς, στα τέλη της δεκαετίας του '80, ο οργανισμός προχώρησε το 2000, μετά από διάφορες συσκέψεις ειδημόνων, στη συμπερίληψη της έννοιας της άυλης πολιτισμικής κληρονομιάς και έτσι η έμφαση μετατοπίστηκε από τα υλικά κατάλοιπα (μνημεία, ιερούς τόπους κ.τ.λ.) σε πολιτισμικές διαδικασίες και παραδόσεις που αποτελούν σύνδεση με τον τόπο και το παρελθόν (Kirshenblatt-Gimblett, 2004).

Η μετατόπιση έχει ιδιαίτερη εννοιολογική βαρύτητα καθώς η έμφαση δόθηκε σε ζωντανές πολιτισμικές διαδικασίες. Η παράδοση νοηματοδοτήθηκε ως κάτι δυναμικό και σχεσιακό που παράγεται από σύγχρονους ανθρώπους και συντηρείται μέσα από παροντικές συνθήκες. Άναψε έτσι το πράσινο φως για μια μεγάλη συζήτηση περί ένταξης των μαγειρικών παραδόσεων στον ήδη πλούσιο κατάλογο των υπό προστασία διαδικασιών. Είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι η UNESCO δηλώνει ρητά και κατηγορηματικά πως δε σχετίζεται με οικονομικά ή εμπορικά συμφέροντα.¹¹ Ωστόσο θα πρέπει να τονιστεί πως η συμπερίληψη στον κατάλογο με τις πολιτισμικές κληρονομίες συνεπάγεται την οικονομική τόνωση σε τοπικό ή ακόμη και διεθνές επίπεδο κυρίως μέσω της κατοχύρωσης της ποιότητας –μιας παραδοσιακής ποιότητας και τεχνογνωσίας– όσον αφορά την παραγωγή και διακίνηση, αλλά και μέσα από την αύξηση των τουριστικών ροών στα πλαίσια του αυξανόμενου πολιτισμικού τουρισμού.

Η διατροφική κληρονομιά εντάσσεται δυναμικά σε τοπικές και εθνικές διεκδικήσεις που συνθέτουν την επιθυμία παγίωσης των ταυτοτήτων μέσα στο ευρωπαϊκό αλλά και παγκόσμιο τοπίο.¹² Η αναγνώριση μιας τέτοιας κληρονομιάς εκκινεί από προσπάθειες να ανατραπεί το κλίμα ανασφάλειας στο μο-

11 Σύμφωνα με την Bendix (2009) η έννοια της παράδοσης και της επίσημης προστασίας αυτής αποτελεί μια ρητορική που συνδέεται τόσο με την πολιτική όσο και την οικονομία. Αποφέρει τεράστια οικονομικά οφέλη και αποτελεί μια στρατηγική επιβίωσης –οικονομικής και πολιτισμικής– μέσα στην γενικευμένη αίσθηση απώλειας της νεωτερικής συνθήκης. Βλέπε σχετικά και Giddens (1991).

12 Για τη σύνδεση τροφής, παγκόσμιων αγορών και πολιτικών σε διαφορετικούς τόπους και χρόνους πολύ σημαντικός ο συλλογικός τόμος των Nutzenadel και Trentman (2008).

ντέρνο καταναλωτικό τοπίο. Άλλωστε, η σύνδεση τροφής και κληρονομιάς δεν αφορά μόνο το τοπικό ή εθνικό επίπεδο αλλά και τον επιστημονικό κόσμο εν γένει. Έτσι το Νοέμβριο του 2013 το ετήσιο συνέδριο του AAA (American Anthropological Association) αφορούσε τη σύνδεση ταυτοτήτων, διατροφικών τρόπων και Πολιτισμικής Κληρονομιάς και είχε τίτλο: «Edible Identities: Exploring Food and Food Ways as Cultural Heritage». Λίγα χρόνια νωρίτερα, το 2011, το ηλεκτρονικό περιοδικό *Anthropology of Food* ήταν αφιερωμένο στην έννοια της «διατροφικής κληρονομιάς». Όπως εξηγεί η Demossier (2016) η σύνδεση διατροφικής κληρονομιάς και κοινωνικών, ιδεολογικών αλλά και πολιτικών διεκδικήσεων ανοίγει μια σειρά ζητημάτων σχετικών σε αμφιλεγόμενα ανθρωπολογικά ζητήματα όπως η νοσταλγία, η ιδεολογική χρήση του παρελθόντος, οι τοπικές και εθνικές ταυτότητες, οι χρήσεις της παράδοσης, η τυποποίηση αλλά και η επιλογή ως παραγωγική και καταναλωτική συνθήκη. Και ακριβώς η προβληματική της διατροφικής παράδοσης ανιχνεύει τους κοινούς τόπους, τις συγκλίσεις, τις αποκλίσεις αλλά και τη συνάντηση τοπικών, εθνικών, ευρωπαϊκών και παγκόσμιων όρων διεκδίκησης του παρόντος μέσα σε ένα ρευστό, κυλιόμενο τοπίο, οικονομικών και κοινωνικών αναταραχών. Η εθνογραφική έρευνα της Demossier στη Βουργουνδία αναδεικνύει αυτή τη διαρκή διαδικασία επιπόησης της σύνδεσης ανάμεσα στην τροφή, το κρασί στη συγκεκριμένη περίπτωση και τον τόπο.¹³ Θέτει επίσης ζητήματα «αυθεντικότητας», «φυσικότητας», και «αγνότητας» που στοιχειοθετούν διεκδικήσεις διατροφικής κληρονομιάς και τονίζουν τη σημασία του ιδιαίτερου, μοναδικού μικροκλίματος και οικολογίας της περιοχής. Έτσι διασφαλίζονται τόσο η ξεχωριστή γεύση και άλλες αισθήσεις όσο και η ποιότητα των τοπικών προϊόντων.

Ο Tornatore (2012) προσεγγίζει κριτικά τις προσπάθειες των τελευταίων ετών στη Γαλλία τόσο εκ μέρους του κράτους όσο και ειδημόνων αλλά και μεμονωμένων επιστημόνων –συγκεκριμένα αναφέρεται σε μια ιστορικό– να κατοχυρωθεί το «Γαστρονομικό Γεύμα του Γάλλου» (*The Gastronomic Meal of the French - GMF*) στον πολυπόθητο κατάλογο της UNESCO. Το απόσπασμα που ακολουθεί είναι από ομιλία του προέδρου Sarkozy, το 2008 σε αγροτική έκθεση του Παρισιού:

Είμαι πολύ χαρούμενος να είμαι ανάμεσά σας... Για αιώνες η αγροτική παραγωγή αποτελεί μέρος της γαλλικής ταυτότητας και παράδοσης. Σήμερα πέρα από την πολιτισμική

13 Η Demossier (2015) επαναφέρει τη συζήτηση του Tilley σχετικά με τη σύνδεση ανάμεσα σε τόπους και περιοχές υπό το πρίσμα της «φυσικότητας» και της «αυθεντικότητας». Αυτές οι συμβολικές αξίες αποκτούν νόημα μέσα σε ένα πλαίσιο ξεχωριστών και ιδιαίτερων οικολογικών χαρακτηριστικών μιας περιοχής. Άρα το μικρο-κλίμα και οι τοπικές βιο-συνθήκες φέρουν ένα συμβολικό, συναισθηματικό φορτίο και συνδέουν συναισθητικά και συναισθηματικά τον τόπο με τα προϊόντα του.

της διάσταση η αγροτικότητα κουβαλά μια διπλή σημασία. Έχει και οικονομική διάσταση αλλά είναι και φορέας πολιτισμού... Ανέλαβα πρωτοβουλία ώστε η Γαλλία να είναι η πρώτη χώρα που θα υποβάλει αίτηση στην UNESCO το 2009 ώστε να αναγνωριστεί η διατροφική μας κληρονομιά ως κομμάτι της παγκόσμιας κληρονομιάς. Έχουμε την καλύτερη διατροφική κουλτούρα στον κόσμο, τέλος πάντων από τη δική μας πλευρά [...] φυσικά θέλουμε να συγκριθούμε με όλους τους άλλους και θέλουμε αυτό να αναγνωριστεί ως μέρος της παγκόσμιας κληρονομιάς.¹⁴

Ο πολιτικός κόσμος πάντα κάνει ένα πέρασμα από την ετήσια αγροτική έκθεση του Παρισιού –ανάλογες πολιτικές θεάματος κυριαρχούν και σε ελληνικές εκθέσεις– εκθειάζοντας την αγροτική παραγωγή που ουσιαστικά δεν καλύπτει πάνω από το 4% του εργατικού δυναμικού στη χώρα! Μετά από πολλές προσπάθειες, συζητήσεις, αντιπαραθέσεις και αλλαγές στρατηγικής οι προσπάθειες κατοχύρωσης μιας γαστρονομικής παράδοσης ως μέρος της διεθνούς πολιτισμικής κληρονομιάς απέβησαν επιτυχείς το 2011. Μάλιστα το GMF ξεκίνησε τη δική του ζωή και διαδρομή¹⁵ αποκτώντας το ξεχωριστό site στο διαδίκτυο με την προσθήκη στον τίτλο πως πρόκειται για κληρονομιά της ανθρωπότητας (*Heritage of humanity*). Οι γαλλικές εφημερίδες υποδέχτηκαν με ενθουσιασμό τη νίκη. Μερικοί ενδεικτικοί τίτλοι: «Η γαλλική φιλοξενία γίνεται μέρος της παγκόσμιας κληρονομιάς», «Η UNESCO τρελαίνεται για τη γαλλική γαστρονομία» και «Ο κόσμος ζηλεύει τα γεύματά μας...». Η υποψηφιότητα και νίκη της Γαλλίας άνοιξε το κουτί της Πανδώρας για τον Tornatore: η έννοια της πολιτισμικής κληρονομιάς ταυτίστηκε με την πολιτισμική ιδιαιτερότητα και την ίδια στιγμή άνοιξε ο δρόμος για την παγίωση και προβολή και άλλων μαγειρικών τρόπων αλλά και τροφών. Σύμφωνα με τον ίδιο το επόμενο βήμα θα μπορούσε να είναι η μνημειοποίηση της παραγωγής κρασιού και η πόση του κρασιού στη Γαλλία. Γιατί όχι και στην Ελλάδα;

Μέσα στην προαναφερθείσα λογική η Grasseni (2011) ασχολείται με την περίπτωση της τυροκομίας στην περιοχή των Άλπεων. Προσπαθεί δηλαδή να πλαισιώσει τη συζήτηση για το τυρί γύρω από τη διάκριση τοπικού/πα-

14 Sarkozy, Nicolas (2008): Inauguration du 45ème Salon de l'Agriculture. <http://www.elysee.fr/president/root/plugins/player/VideoPlayer.swf?config=http://www.elysee.fr/president/root/items/xml/player.69.xml&itemid=14234&menuOnOutside=false>

15 Θα ήταν χρήσιμο να γίνει μνεία στην εξαιρετικά ενδιαφέρουσα θεώρηση περί κοινωνικής ζωής των πραγμάτων, δηλαδή των βιογραφιών του υλικού κόσμου και των διαδρομών των αντικειμένων (Appadurai, 1986).

γκόσμιοι. Η ίδια μέσα από την εκτενή επιτόπια έρευνά της στην περιοχή της Λομβαρδίας, την οποία ξεκίνησε το 1998, προσπάθησε να διερευνήσει τη σχέση γνώσης και γεύσης (*saperi e saporì*), με άλλα λόγια κατά πόσο η τροφή μπορεί να στοιχειοθετήσει την αίσθηση του ανήκειν¹⁶ και ταυτόχρονα να αποτελέσει το διαπραγματευτικό μέσο εισόδου μιας περιοχής στο παγκόσμιο οικονομικό και πολιτισμικό γίγνεσθαι. Μέσα σε αυτή της διαδικασία της «ποίησης κληρονομιάς» (*heritagization*)¹⁷ υπάρχει σε μεγάλο βαθμό η διαδικασία της επινόησης, της επιλογής και της παγίωσης της ιδέας ενός Αλπικού κόσμου, με στερεοτυπικές παραδόσεις και «αναλλοιώτες» πολιτισμικές συνθήκες. Το πλαίσιο συζήτησης είναι σαφώς ηγεμονικό και οδηγεί σε συγκρότηση τοπικών διεκδικήσεων μέσα σε ένα παγκόσμιο, απρόσωπο παραγωγικό και καταναλωτικό τοπίο. Η βόρεια Ιταλία μέσω του τυριού που παράγεται εκεί διεκδικεί τόσο την αυτοαναγνώριση όσο και την ετεροαναγνώριση.

Σύμφωνα με τη Vitrolles (2011) η γεωγραφική ταυτοποίηση ενός προϊόντος αποτελεί μια διαδικασία η οποία σε μεγάλο βαθμό ευθύνεται για τον αποκλεισμό των μικρών αγροτικών μονάδων. Αναλύοντας την περίπτωση του τυριού Σερράνο (*Serrano cheese*) από την περιοχή Campos de Cima da Serra, περιοχή της νότιας Βραζιλίας, αποφαίνεται πως η κατοχύρωση του συγκεκριμένου τοπικού προϊόντος φέρει μια έντονη σφραγίδα διατροφικής κληρονομιάς και ενισχύει την τοπική ταυτότητα. Παρόλα αυτά, η τυποποίηση σε βάρος της ιδιαιτερότητας, αλλά και οι οικονομικοί ανταγωνισμοί συνθέτουν μια πολύπλοκη κατάσταση που τελικά θέτει στο περιθώριο τους μικρούς παραγωγούς οι οποίοι αδυνατούν να ικανοποιήσουν τα κριτήρια για την ένταξη του τυριού στα προϊόντα εγγυημένης γεωγραφικής ένδειξης (*Geographical Indication*). Τα προϊόντα γεωγραφικής ένδειξης έχουν κατοχυρωθεί σύμφωνα με Βραζιλιάνικη νομοθεσία από τη δεκαετία του 1960 και από τα μέσα του 1990 απασχολούν ευρέως τις αναπτυσσόμενες χώρες. Στην περίπτωση της Βραζιλίας ήδη κάποια προϊόντα όπως καφές, κρασί, μοσχαρίσιο κρέας, σταφύλια και μάνγκο, από συγκεκριμένες περιοχές, φέρουν τη συγκεκριμένη γεωγραφική σήμανση. Το μέλλον ωστόσο για τη διασφάλιση της ποιότητας των τροφών αυτών, αλλά και η τοπική συμμετοχικότητα στο όλο εγχείρημα μοιάζουν αβέβαια.

16 Για τη σύνδεση γεύσης και της αίσθησης του ανήκειν βλ. Krawva, 2008, Krawva, 2010, καθώς επίσης Krasteva- Blagoeva, 2009. Τη σύνδεση τροφής και αισθήσεων πραγματεύεται ο Sutton (2012).

17 Η παράδοση ισχυρίζεται η Bendix (2009) ποιείται, ενέχει δηλαδή επιλογές, απαντά σε ανάγκες και επιθυμίες και έχει τη δική της ιστορικότητα. Άλλωστε η ποίηση της παράδοσης (*heritage making*) εμπεριέχει τόσο την έννοια της κοινότητας όσο και την έννοια της συμμετοχής (Adell, Bendix, Bortolotto και Tauschek, 2015).

Ίσως τελικά οι πολιτικές της UNESCO και οι παραγωγικές στρατηγικές, τοπικών παραγωγικών μονάδων, διοικητικών και πολιτισμικών φορέων να συναντιούνται κάπου και να θέτουν νέα ζητήματα αναφορικά με τη διεύρυνση της έννοιας της πολιτισμικής κληρονομιάς, τους τρόπους διαχείρισής της αλλά και τα οφέλη που προκύπτουν από μια τέτοια αναγνώριση και κατοχύρωση. Ένας σίγουρα ρευστός, υπο-διαπραγμάτευση τόπος συνάντησης όπου καλούνται να συγκροτήσουν τους δικούς τους λόγους ατομικότητες και συλλογικότητες, επιθυμίες και καταναλωτικά οράματα. Ένας τόπος όπου η ανθρωπολογική ανάγνωση και οι εθνογραφικές καταγραφές αναδεικνύουν τις πολυσχιδείς δυναμικές του. Θα συμφωνήσω με τη Demossier (2015) πως οι ανθρωπολόγοι θα πρέπει να παραμείνουν κριτικοί και να προβληματοποιούν κάθε «επίσημη», σε επίπεδο UNESCO και Ευρωπαϊκής Ένωσης ή ανεπίσημη, σε επίπεδο τοπικό, διατύπωση κάθε «αδιαμφισβήτητης» συνθήκης διατροφικής ή οινικής πολιτισμικής κληρονομιάς. Άλλωστε η απομυθοποίηση και η αποδόμηση παγιωμένων παρελθόντων και επινοημένων παρόντων ήταν -και εξακολουθεί να είναι- η ουσία κάθε ανθρωπολογικής διαπραγμάτευσης. Φαίνεται ότι αυτές οι ανθρωπολογικές σταθερές εξακολουθούν να έχουν τη σημασία τους μέσα στον ρευστό, καπιταλιστικό κόσμο. Η δε παράδοση και η έννοια της πολιτισμικής κληρονομιάς αναδεικνύονται ως ιδεο-τοπία¹⁸ προβληματισμού, αναρώτησης και αναστοχασμού σχετικά με τη σύνδεση γεωγραφίας, οικολογίας, ιστορίας, παραγωγικών στρατηγικών, επιθυμιών των καταναλωτών, αλλά και μετα-νεωτερικών οικονομικών και πολιτισμικών ανταγωνισμών. Αναμφίβολα οι λόγοι περί πολιτισμικής κληρονομιάς ενέχουν ηθικές και πολιτικές διαστάσεις και αποτελούν φορτισμένα πολιτισμικά κεφάλαια. Ο Claude-Levi Strauss υπήρξε θερμός υποστηρικτής της UNESCO και των οραμάτων του οργανισμού για περισσότερη κατανόηση, σεβασμό και παγκόσμια ειρήνη. Μένει ακόμη να αποδειχθεί αν οι συζητήσεις περί προστασίας της διατροφικής κληρονομιάς θα μπορούσαν να συμβάλουν προς την κατεύθυνση αυτή.

18 Για τη συζήτηση περί παγκόσμιων ροών (global flows) και πολλαπλών τοπιών (scapes) βλέπε Appadurai (2014).

Ελληνόγλωσση

- Appadurai, A. (2014), *Νεωτερικότητα χωρίς Σύνορα: Πολιτισμικές Διαστάσεις της Παγκοσμιοποίησης*, μετάφραση Κ. Αθανασίου, επιμ. Α. Αθανασίου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Appadurai, A. (1998), «Πως φτιάχνεται μια εθνική κουζίνα: τα βιβλία μαγειρικής στη σύγχρονη Ινδία», στο Α. Μαθαίου (επιμ.), *Ιστορία της Διατροφής: προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, Αθήνα: ΜΝΗΜΩΝ, σσ. 157-195.
- Barthes, R. (1998), «Για μια ψυχοκοινωνιολογία της σύγχρονης Διατροφής», στο Α. Μαθαίου (επιμ.), *Ιστορία της Διατροφής: Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, Αθήνα: ΜΝΗΜΩΝ, σσ. 141-156.
- Bauman, Z. (2008), *Ζωή για Κατανάλωση*, Αθήνα: Πολύτροπον.
- Bloch, M. (1998), «Οι τροφές στην Παλαιά Γαλλία», στο Α. Μαθαίου (επιμ.), *Ιστορία της Διατροφής: Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, Αθήνα: ΜΝΗΜΩΝ, σσ. 35-42.
- Butler, B. και Rowlands, M. (2012), «Πολιτισμική Κληρονομιά», στο Ε. Γιαλούρη (επιμ.), *Υλικός Πολιτισμός. Η ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 125-150.
- Γιακουμάκη, Β. (2006), «Περί (δια)τροφής και εθνικής ταυτότητας. Οι διαστάσεις μιας νέας “πολιτισμικής ποικιλότητας” στη σημερινή Ελλάδα», στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της Ετερότητας. Η Παραγωγή της Πολιτισμικής Διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 105-138.
- Γιακουμάκη, Β. (έρευνα) και Τσιμπιρίδου, Φ. (επιστημονικά υπεύθυνα), (2007), *Έκθεση για το ερευνητικό πρόγραμμα «Ελληνικά παραδοσιακά τρόφιμα και η εκβιομηχάνιση της παραγωγής τους»*. Θέμα: *Ευρωπαϊκές πολιτικές για τα τρόφιμα και ο ορισμός της παράδοσης*, σσ. 1-34.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1998), «Η χώρα του πνεύματος και η χώρα του οινοπνεύματος: παράδοση και πολιτισμική ταυτότητα στην Αττική», *Σύγχρονα θέματα*, 20 (66), σσ. 104-111.
- Κράββα, Β. (2020), *Καταναλώνοντας τον Πολιτισμό: Διαδρομές Κατανάλωσης, Ιστορίες τροφής και στέρησης*, Αθήνα: Πατάκης.
- Λαζαριώτη, Ζ και Πορτάρη, Λ. (2007), *Παραδοσιακά Τρόφιμα στην Ευρώπη*, Πτυχιακή εργασία, επιβλέπων καθηγητής: Παναγιώτης Ιγνατιάδης, Τ.Ε.Ι. Διατροφής και Διαιτολογίας Κρήτης, Παράρτημα Σπτείας.
- Ματάλα, Α-Λ. (2008), *Ανθρωπολογία της Διατροφής*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Ματάλα, Α-Λ. και Χουλιάρης, Α. (επιμ.), (2005), *Γεωγραφίες της αφθονίας και της στέρησης*, Αθήνα: Παπαζήσης.

- Miller, D. (2012), «Κατανάλωση», στο Ε. Γιαλούρη (επιμ.), *Υλικός Πολιτισμός. Η ανθρωπολογία στη Χώρα των πραγμάτων*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 319-353.
- Μπάρτ, Ρ. (1978), *Μυθολογίες, μάθημα*, Αθήνα: Κέδρος.
- Παπαδόπουλος, Α. Γ. (2005), «Το μέλλον της γεωργίας στην Ευρωπαϊκή Ένωση» στο Α-Λ. Ματάλα και Α. Χουλιάρas (2005), *Η διατροφή στον 21ο αιώνα. Γεωγραφίες της αφθονίας και της στέρησης*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Παπαταξιάρχης, Α. (2006) (επιμ.), *Περιπέτειες της Ετερότητας. Η Παραγωγή της Πολιτισμικής Διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Πετρίδου, Ε. (2006), «Τυρί και Έθνος. Εθνικές διεκδικήσεις στην Ευρωπαϊκή Ένωση», στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της Ετερότητας. Η Παραγωγή της Πολιτισμικής Διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 139-158.
- Πλάντζος, Δ. (2016), *Το Πρόσφατο Μέλλον. Η κλασική αρχαιότητα ως βιοπολιτικό εργαλείο*, Αθήνα: Νεφέλη.
- Sutton, D. (2012), «Τροφή και αισθήσεις» στο Ε. Γιαλούρη (επιμ.) *Υλικός Πολιτισμός: η ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 391-426.
- Tilley C, (2012), «Χώρος, τόπος, τοπίο: Φαινομενολογικές προσεγγίσεις» στο Ε. Γιαλούρη (επιμ.) *Υλικός Πολιτισμός: η ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 215-250.
- Ξενόγλωσση**
- Adel N., Bendix R., Bortolotto C., Tauschek M. (επιμ.), (2015). «Introduction. Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the making of Heritage», στο N. Adell, R. F. Bendix, C. Bortolotto και M. Tauschek (2015), (επιμ.), *Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage*, Göttingen: Göttingen University Press, 2015, σσ. 7-21.
- Appadurai, A. (1981), «Gastropolitics in Hindu South Asia», *American Ethnologist*, 8, σσ. 499-511.
- Demossier, M. (2016), «The Politics of Heritage in the land of Food and Wine», στο W. Logan, M. N. Craith και U. Kockel (επιμ.), *A Companion to Heritage Studies*, London: John Wiley & Sons, σσ. 87-100.
- Appadurai, A. (επιμ.), (1986), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ball, E. (2003), «Greek Food after Mousaka: Cookbooks, 'Local' Culture, and the Cretan Diet», *Journal of Modern Greek Studies*, 21, σσ. 1-36.
- Bendix R. (2009), «Heritage between economy and politics», στο L. Smith και N. Akagawa (επιμ.), *Intangible Heritage*, London: Routledge, σσ. 253-269.
- Giddens, A. (1991), *Modernity and Self-Identity*, London: Polity Press.
- Giordano, C. (2007), «Ethnic versus Cosmopolitan Regionalism? For a Po-

- litical Anthropology of Local Identity Constructions in a Globalized World-System», *Ethnologia Balkanica*, 11, σσ.43-58.
- Grasseni, C. (2011), «Re-inventing Food: Alpine Cheese in the Age of Globalisation», *Anthropology of Food*, διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.4000/aof.6819>.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004), «Intangible Heritage as Metacultural Production», *Museum*, 56 (1-2), σσ. 52-64.
- Kopytoff, I. (1986), «The cultural biography of things: commoditization as process», στο A. Appadurai, A. (1986), (επιμ.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Κέιμπριτζ: C.U.P.
- Krasteva-Blagoeva, E. (2008), «Tasting the Balkans: Food and Identity», *Ethnologia Balkanica*, 12, σσ. 25-36.
- Kravva, V. (2010), *Tell me what you eat and I'll tell you if you are Jewish: Food and discourses of identity*. Saarbruecken: VDM-Verlag.
- Kravva, V. (2015), «Eating in the European Way: Interpretations of Food Production and Consumption in Greece», στο H. Von Klaus Roth, W. Hopken και G. Schubert (επιμ.), *Europaisierung- Globalisierung- Tradition. Herrschaft and Alltag in Sudosteuroopa (Yearbook of the Organization of the Study of South Eastern Europe)*, München: Verlag Otto Sagner, σσ. 343-359.
- Kravva, V. (2008), «The Taste of Belonging: An ethnographic approach to the study of commensality and collectivity», στο V. Nitsiakos, I. Manos, G. Angelopoulos, A. Angelidou, V. Dalkavoukis (επιμ.), *First Annual of the Konitsa Summer School*, Berlin: LIT Verlag. σσ. 202-251.
- Lowental, D. (1985), *The Past is a Foreign Country*, Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Meneley, A. (2007), «Like an Extra Virgin», *American Anthropologist*, 109 (4), σσ. 678-687.
- Nutzenadel A. και Trentman F. (επιμ.), (2008), *Food and Globalization. Consumption, Markets and Politics in the Modern World*, Oxford: Berg.
- Roth, K. (2007), «What's in a Region? Southeast European Regions Between Globalization, EU-Integration and Marginalization», *Ethnologia Balkanica*, 11, σσ. 17-41.
- Terrio, J. S. (1996), «Crafting Grand Cru Chocolates in Contemporary France», *American Anthropologist* 98 (1), σσ. 67-79.
- Tornatore, Jean-Louis (2012), «Anthropology's Payback: 'The Gastronomic Meal of the French'. The Ethnographic Elements of a Heritage Distinction», στο R. Bendix, A. Eggert και A. Pelsmann (επιμ.), *Heritage Regimes and the State*, Göttingen: Göttingen University Press, σσ. 241-365.
- Ulin, C. R. (1995), «Invention and Representation as Cultural Capital. Southwest French Winegrowing History», *American Anthropologist* 97 (3), σσ. 519-527.
- Vitrolles, D. (2011), «When Geographical Indication Conflicts with Food Heritage Protection: The case of Serrano

Cheese from Rio Grande do Sul, Brazil», *Anthropology of Food*, διαθέσιμο στο: <https://doi.org/10.4000/aof.6809>.
Zubaida, S. and Tapper, R. (επιμ.), (1994), *Culinary Cultures of the Middle East*, London: Tauris.

Η ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ ΤΟΥ ΠΑΝΗΓΥΡΙΟΥ: ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΕΠΙΤΕΛΕΣΗΣ, ΣΥΜΒΟΛΙΣΜΟΙ ΚΑΙ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗ ΜΝΗΜΗ ΣΤΟ «ΠΑΝΗΓΥΡΑΚΙ» ΤΗΣ ΑΡΑΧΩΒΑΣ

Παρασκευάς Ποτηρόπουλος,

Η ΑΦΗΓΗΣΗ ΤΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ

Κατά τη διάρκεια του 26ου Επιμορφωτικού Σεμιναρίου του Συλλόγου Διπλωματούχων Ξεναγών με θέμα: «Η αμεσότητα του πρόσφατου παρελθόντος μας: όψεις του Ελληνικού Παραδοσιακού Πολιτισμού» το 2008,¹ μετά το πέρας της παρουσίασης με θέμα: «Πανηγύρι: Κοινωνικό σύμβολο και πολιτισμική αναπαράσταση του τόπου», στη συζήτηση που ακολούθησε διατυπώθηκαν μια σειρά από ερωτήματα, τα οποία με αφορμή μια συγκεκριμένη περίπτωση έθεταν έναν ευρύτερο προβληματισμό για ζητήματα που σχετίζονται με την παράδοση, τις εθιμικές πρακτικές και τις επιτελέσεις τους.

Σημείο αναφοράς ήταν το «Πανηγυράκι», το πανηγύρι του Αγίου Γεωργίου, ο τριήμερος εορτασμός που τελείται κάθε χρόνο την άνοιξη, στη μνήμη του πολιούχου Αγίου της Αράχωβας. Αφορμή ήταν τα βασικά στοιχεία του τελετουργικού, καταρχήν το αυστηρά καθορισμένο πρόγραμμα εκδηλώσεων, το ομώνυμο τραγούδι –το κατεξοχήν τραγούδι του πανηγυριού και της κοινότητας–, τα δρώμενα που συνοδεύουν τον τριήμερο εορτασμό του Αγίου, όπως «ο χορός των γερόντων» και τα λαϊκά αγωνίσματα, ο μεγάλος αριθμός των συμμετεχόντων/χουσών ντυμένων με παραδοσιακές ενδυμασίες στην έναρξη του πανηγυριού, στη λιτάνευση της εικόνας, και στο τέλος, στο «κοινό τραπέζι» που πραγματοποιείται στο προαύλιο του ναού και στο «χάλασμα» που ακολουθεί, τον τελευταίο τελετουργικό χορό.

Σύμφωνα με όσα κατατέθηκαν από όσους/ες πήραν τον λόγο, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του τελετουργικού κατά τη διάρκεια του πανηγυριού δημιουργούσαν τις προϋποθέσεις για την αναγνωρισιμότητά του, του έδιναν αξία, το καθιστούσαν τόπο αναφοράς για την παρουσίαση στους Έλληνες και ξένους επισκέπτες των οργανωμένων εκδρομών, ως ενός χαρακτηριστικού

1 Πρόκειται για το 26ο Επιμορφωτικό Σεμινάριο Ξεναγών με θέμα: «Η αμεσότητα του πρόσφατου παρελθόντος μας: όψεις του Ελληνικού Παραδοσιακού Πολιτισμού», το οποίο πραγματοποιήθηκε στο αμφιθέατρο της Τεχνόπολης στο Γκάζι, Αθήνα, 26-28 Φεβρουαρίου 2008, στο οποίο συμμετείχε ο υπογράφων με την προαναφερθείσα ανακοίνωση.

στοιχείου της πολιτισμικής κληρονομιάς της Ελλάδας. Ο προβληματισμός, ωστόσο, που τέθηκε αφορούσε το κατά πόσο το συγκεκριμένο πανηγύρι είναι αυθεντικό, πιστή επιτέλεση του παραδοσιακού πανηγυριού και όχι μια απομίμησή του. Η συζήτηση ανέδειξε αρκετά ακόμη θέματα που αφορούσαν τη δυνατότητα διάσωσης και μεταβίβασης της παράδοσης στις νεώτερες γενιές, τη στάση απέναντι στις αλλαγές και τους νεωτερισμούς, τα όρια και τις διακρίσεις μεταξύ αναβίωσης, αναπαράστασης και παράστασης.

Το ερώτημα λοιπόν τί είναι το «Πανηγυράκι», έθετε στην πράξη μια σειρά θεμάτων που ήδη είχαν ανακύψει και είχαν αρχίσει να απασχολούν όσους και όσες ασχολούνταν με την παράδοση και τον λαϊκό πολιτισμό. Αυτά αφορούσαν το ίδιο το περιεχόμενο της παράδοσης και τους φορείς της, τα ζητήματα της αυθεντικότητας (Bendix, 1997), της αναπαράστασης, του φολκλορισμού² και της μουσειοποίησης. Ταυτόχρονα, ακριβώς γιατί προέρχονταν από επαγγελματίες του πολιτισμού έθεταν και μια σειρά από ζητήματα που αφορούσαν την αντιμετώπιση του πανηγυριού ως πόρο, ως αξιοποιήσιμο πολιτισμικό αγαθό, τουριστικό προϊόν για προσφορά άρα και κατανάλωση, τονίζοντας συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του, που προσφέρουν θέαμα και του προσδίδουν ιδιαίτερη αξία και αναγνωρισιμότητα. Σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, εστιάζοντας στα «ξεχωριστά» πολιτισμικά χαρακτηριστικά του τόπου και των ανθρώπων του, έθεταν ουσιαστικά το ζήτημα της διακριτότητας, της ορατότητας (Lury, 1998), της ιεράρχησης δηλαδή των τόπων με βάση τις σύγχρονες παγκόσμιες «κλίμακες» για την αξία του φυσικού και πολιτισμικού τοπίου.³ Αποδίδοντας βαρύνουσα σημασία στα ιδιαίτερα στοιχεία της πολιτισμικής ταυτότητας, έθεταν ουσιαστικά το ζήτημα της κεφαλαιοποίησης της πολιτισμικής κληρονομιάς.

Από το περιεχόμενο της συζήτησης υπήρχαν πολλά σημεία που θα μπορούσαν να αποτελέσουν από μόνα τους πεδία προβληματισμού και αντικείμενο ξεχωριστής συζήτησης. Τα περισσότερα ωστόσο αφορούσαν τον διάλογο που ήδη είχε αναπτυχθεί και καθορίζει έως σήμερα σε μεγάλο βαθμό τις ιδεολογικές αναζητήσεις, τις πολιτικές και τις πρακτικές όσων ασχολούνται με τον πολιτισμό και αφορούν στο ζήτημα της κληρονομιάς, εν προκειμένω της πολιτισμικής κληρονομιάς. Η κυριαρχία της κληρονομιάς στον δημόσιο λόγο (Hafstein, 2012· Kowalsky, 2012) εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο της ανάδυσης της σημασίας του πολιτισμού,⁴ της αυτονόμησης και της ανάδειξής του

2 Για το ζήτημα του φολκλορισμού ενδεικτικά βλ. Λουκάτος (1963: θ' -ι)· Μερακλής (1972)· Bendix (1988)· Κάβουρας (2010)· Παπαπαύλου (2010).

3 Για τη σύνδεση μεταξύ πολιτιστικής και φυσικής κληρονομιάς και της διάδοσης μιας «παγκόσμιας ιεραρχίας αξιών» των τόπων και των πολιτισμών βλ. Herzfeld (2004: 24), αυτό που ο Richard Wilk είχε αναφέρει ως «παγκόσμια συστήματα κοινής διαφοράς» (Wilk, 1995: 118).

4 Για μια κριτική προσέγγιση της έννοιας του πολιτισμού όπως ορίζεται από την UNESCO βλ. Eriksen (2001).

ως αυταξίας,⁵ παράλληλα με τον ολοένα αυξανόμενο ρόλο που διαδραματίζει ως παραγωγική δύναμη πλέον, ως πόρος και μέσο οικονομικής ανάπτυξης και κυρίως ως καταναλωτικό προϊόν (Throsby, 2000· Bendix, 2009). Ως αποτέλεσμα προκύπτουν οι πολιτικές για την κληρονομιά, που είναι αποτέλεσμα των αποφάσεων που λαμβάνουν διεθνείς οργανισμοί -και των κατευθυντήριων οδηγιών που τις συνοδεύουν, με τον ηγετικό ρόλο να κατέχει η UNESCO με τις συστάσεις και κυρίως τις συμβάσεις που ψηφίζει,⁶ οι οποίες υιοθετούνται με νομοθετικά διατάγματα σε εθνικό επίπεδο και υλοποιούνται με συγκεκριμένες πρακτικές, όπως μέσω χρηματοδοτικών προγραμμάτων στην περίπτωση της Ευρωπαϊκής Ένωσης.⁷

Σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια της πολιτισμικής κληρονομιάς,⁸ ο δημόσιος και θεσμικός λόγος που διαμορφώνεται για αυτήν και οι πολιτικές που εξαγγέλλονται και υλοποιούνται στο όνομά της, με το πέρασμα του χρόνου προσλαμβάνουν τα χαρακτηριστικά της νέας «μεγάλης αφήγησης». Το «καθεστώς κληρονομιάς» (heritage regime) που έχει διαμορφωθεί (Bendix, Eggert και Peselmann 2012), ή «Εποχή της Κληρονομιάς» (Age of Heritage) (Karachristos και Rotirooulos, 2021 υπό έκδοση), καταλαμβάνει μεγάλο μέρος της δημόσιας σφαίρας. Στην ύστερη νεωτερικότητα η κληρονομιά όχι μόνο υποκαθιστά (Tschofen, 2007: 23) αλλά και διευρύνει τον λειτουργικό ρόλο της παράδοσης όπως είχε διαμορφωθεί στη νεωτερικότητα.⁹ Τα συγκεκριμένα στοιχεία αποτελούν και τα σημεία γύρω από τα οποία περιστρέφονται σε μεγάλο βαθμό οι κριτικές προσεγγίσεις αυτού που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως πολιτισμική στροφή. Κι αυτό γιατί υποστηρίζεται ότι σε μεγάλο βαθμό παρόμοιες

- 5 Όπως επισημαίνει ο Κωνσταντίνος Τσουκαλάς ο «αποεγκιβωτισμός» του πολιτισμού, δηλαδή ο νοηματικός χωρισμός του από το πολιτικό και το κοινωνικό σύμφωνα με τη φιλελεύθερη ιδεολογία, «δεν είναι παρά ένα (ιστορικά αυθαίρετο) "ρηματικό γεγονός"» (Τσουκαλάς, 2010: 112-113).
- 6 *Σύμβαση για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτισμικής Κληρονομιάς* (2006), της UNESCO και *Recommendation for the Safeguarding of Traditional Knowledge and Folklore* (U.N. Documents, 1989).
- 7 Ενδεικτικά βλ. «Cultural Heritage in Action: Υποβολή καλών πρακτικών διαχείρισης Πολιτισμικής Κληρονομιάς», Τα νέα του ΕΣΠΑ, 11/3/2020, <https://www.espa.gr/el/Pages/NewsFS.aspx?item=1177> (πρόσβαση: 7/9/2021). Για την ανάδειξη της πολιτισμικής κληρονομιάς ως στρατηγικού πόρου για μια βιώσιμη Ευρώπη, βλ. τα «Συμπεράσματα του Συμβουλίου της Ευρωπαϊκής Ένωσης της 14ης Μαΐου 2014», *Επίσημη Εφημερίδα της Ευρωπαϊκής Ένωσης*, 14/6/2014, C 183, σσ. 36-38 [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/PDF/?uri=CELEX:52014XG0614\(08\)&from=EL](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/PDF/?uri=CELEX:52014XG0614(08)&from=EL) (πρόσβαση: 7/9/2021).
- 8 Για την ανάπτυξη και κυριαρχία της έννοιας της πολιτισμικής κληρονομιάς – υλικής και άυλης, βλ. Kirshenblatt-Gimblett (1996).
- 9 Σε αυτή τη διαδικασία καθοριστικό ρόλο διαδραματίζει η UNESCO (*Σύμβαση για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτισμικής Κληρονομιάς*, 2006), η οποία μεταξύ άλλων επιδιώκει να επιβάλει τον όρο «άυλη πολιτισμική κληρονομιά» για να υποκαταστήσει τον προσδιορισμό του «παραδοσιακού και σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού», κινητοποιώντας ταυτόχρονα φορείς, τοπικές κοινωνίες και επιστήμονες, σε μια μορφή «δημόσιας» ή «εφαρμοσμένης» λασογραφίας (Baron, 2016).

αντιλήψεις για τον πολιτισμό ως βασικής παραγωγικής δύναμης, που συνδέεται με αναπτυξιακές λογικές με άξονα τον τουρισμό, αλλά και μέσο άσκησης πολιτικής, εκλαμβάνουν το σύνολο των πολιτισμικών πρακτικών, ηθών, πεποιθήσεων, αντιλήψεων μιας ομάδας ως απόθεμα, αγαθό και ταυτόχρονα κεφάλαιο για αξιοποίηση, οικονομική, πολιτική και πρωτίστως ιδεολογική. Σε αυτό το τελευταίο επίπεδο, η κληρονομιά συνδέεται με την επιστροφή στο παρελθόν και την ασφάλεια της παράδοσης ως αντίδραση στη νεωτερικότητα (Anttonen, 2018: 165), ως απάντηση στους ρευστούς και αβέβαιους καιρούς (Bauman, 2000). Ωστόσο, αυτή η «παγκόσμια επιδημία νοσταλγίας», όπως την χαρακτηρίζει ο Bauman (2017), χρησιμοποιώντας τον όρο «ρετροτοπία» (retrotopia),¹⁰ αναφέρεται συχνά σε κάτι πολύ ευρύτερο από τη ρομαντική επιστροφή με νοσταλγική διάθεση στο παρελθόν, την αναπόληση ενός ιδεατού «χαμένου παραδείσου». Εκκινώντας από την αντίληψη του πολιτισμού μιας ομάδας ως κάτι σταθερό, με βασική δομή, που σε αυτή δομείται η ιδιαιτερότητα, η διάκριση και η αναγνωσιμότητα, η κληρονομιά συνδέεται με την τοπικότητα (Harvey, 2014, 589) και σε αυτό το πλαίσιο θεωρείται ότι διατηρείται και μεταβιβάζεται εν πολλοίς αμετάβλητη. Παρόμοιες αντιλήψεις θεωρούν την παράδοση άχρονη, έξω δηλαδή από την ιστορία, για αυτό «αληθινή» και αναπόφευκτη. Επιπροσθέτως, η κληρονομιά συνδέεται με την ουσιοκρατική αίσθηση του εαυτού και της δόμησης της διακριτής ταυτότητας (Stolcke, 1995· Butler, 2006· Taylor, 2009), σε μια μορφή ισομορφισμού παρελθόντος, κοινότητας και ταυτότητας. Το παρελθόν εργαλειοποιείται και χρησιμοποιείται ως μέσο για να δομήσει το παρόν και να προετοιμάσει το μέλλον. Να κληροδοτήσει στις επόμενες γενιές παρακαταθήκες για το μέλλον όπως προκύπτουν μέσα από τη συγκεκριμένη θέαση, ερμηνεία και κατοχύρωση του παρελθόντος, μέσα από τις επιλογές και τις πρακτικές του παρόντος (Lowenthal, 1998· Harrison, 2013: 14· Smith, 2006: 44).¹¹

Τα ερωτήματα που τέθηκαν με αφορμή το «Πανηγυράκι» της Αράχωβας, θα επιχειρηθούν να διερευνηθούν περισσότερο διεξοδικά εστιάζοντας στο συ-

10 Με τον όρο «ρετροτοπία» ο Bauman θέλει να περιγράψει το όραμα που αναδύεται σήμερα και δεν επικεντρώνεται στο μέλλον αλλά στο παρελθόν. Εστιάζοντας στην απώλεια της πίστης στην Ουτοπία, στο αβέβαιο μέλλον, ο όρος αφορά τη στροφή σε έναν «εγκαταλελειμμένο» αλλά σίγουρο και αθάνατο τόπο, αυτόν του παρελθόντος. Ο όρος αφορά ουσιαστικά την ανακάλυψη εκ νέου του παρελθόντος στο παρόν και παραπέμπει στην έννοια της «αποκαταστατικής νοσταλγίας» (restorative nostalgia, Boym, 2001), (Aidnik και Jacobsen, 2019).

11 Για τον κριτικό λόγο που αναπτύσσεται σχετικά με τις χρήσεις της πολιτιστικής κληρονομιάς, ενδεικτικά βλ. Harvey (2001, 2008)· Kirschenblatt-Gimbel (2004)· Smith (2006)· Bendix (2009)· Kuutma (2012)· Adell, Bendix, Bortolotto και Tauschek (2015). Για την προσέγγιση της έννοιας της πολιτιστικής κληρονομιάς στο πλαίσιο μιας Κριτικής Λαογραφίας βλ. Ποτηρόπουλος (2018), ενώ για εναλλακτικές αναγνώσεις, ερμηνείες, χρήσεις και μελλοντικές προοπτικές της κληρονομιάς, με αφορμή τη συζήτηση για τον ρόλο των λαογραφικών και εθνογραφικών αρχείων, βλ. Karachristos και Potiropoulos (2021 υπό έκδοση).

γκεκριμένο πανηγύρι, στον τριήμερο εορτασμό του Αγίου Γεωργίου της Αράχωβας, στα βασικά στοιχεία του τελετουργικού, το τραγούδι, τον χορό και τα δρώμενα που το συνοδεύουν. Κεντρικός άξονας θα είναι η έννοια της πολιτισμικής κληρονομιάς. Με τη συγχρονική αλλά και την ιστορική προσέγγιση του πανηγυριού θα επιχειρηθεί να απαντηθούν ερωτήματα που αφορούν τη σχέση του παρελθόντος με το παρόν, όπως εξειδικεύονται στους τρόπους με τους οποίους αντιμετωπίζονται οι έννοιες της συνέχειας και της αλλαγής στην τέλεση του πανηγυριού, τα ζητήματα της αυθεντικότητας και των διαδικασιών που την «ορίζουν», οι μορφές και τα μέσα μετάδοσης από γενιά σε γενιά των αξιών και των αρχών του πανηγυριού, αλλά και οι αλλαγές που έχουν επέρθει. Θεωρώντας το πανηγύρι ως συστατικό στοιχείο της τοπικής πολιτισμικής κληρονομιάς, διερευνώνται τα όρια και το περιεχόμενό της, τι ορίζεται δηλαδή ως κληρονομιά και πως και από ποιον διαφυλάσσεται, πως και από ποιους προστατεύεται. Απώτερος στόχος είναι να διερευνηθούν οι τρόποι με τους οποίους τελείται το πανηγύρι ιστορικά, οι τυχόν μετασχηματισμοί του στη μορφή ή/και στο περιεχόμενό του, όπως επίσης και το πως και πότε συγκροτείται ως κληρονομιά και τις μορφές και τα μέσα που μεταδίδεται ως τέτοιο. Με αυτόν τον τρόπο επιδιώκονται να διερευνηθεί αν το πανηγύρι εξακολουθεί να παραμένει ένα δυναμικό πολιτισμικό φαινόμενο που έχει τη δύναμη να αναδημιουργείται και να μετασχηματίζεται ή έχει ήδη παγιωμένα χαρακτηριστικά ως δοσμένη κληρονομιά που κληρονομείται. Θα επιχειρηθεί δηλαδή, η διερεύνηση των συνθηκών τέλεσης του πανηγυριού, εστιάζοντας στη διαδικασία δημιουργίας του ως πολιτισμικής και κοινωνικής πρακτικής, παράλληλα με τη λειτουργία του ως αναπαράστασης, και ως μέσου διατήρησης και μεταβίβασης της κληρονομιάς.

ΤΟ ΠΑΝΗΓΥΡΑΚΙ

«Το “πανηγυράκι” είναι μια 3ήμερη, κατά βάση θρησκευτική εορτή, αφιερωμένη στον Προστάτη και Πολιούχο της Αράχωβας, Μεγαλομάρτυρα Άγιο Γεώργιο... Η δεύτερη “εξάρτησι” της εορτής, αφορά στην σχέση του Αγίου με την Αράχωβα και κυρίως στην προστασία που Αυτός παρείχε ... στο ίδιο το χωριό κατά το παρελθόν. Εδώ θα αναφέρουμε ενδεικτικά την μοναδικής σημασίας για το Ελληνικό γένος “Μάχη της Αράχωβας” η οποία έλαβε χώρα τον Νοέμβριο του 1826 λίγα μέτρα πιο πάνω από την εκκλησία του Αγίου, όπου ο Στρατηγός Γεώργιος Καραϊσκάκης εθριάμβευσε

κατά των Τούρκων κατακτητών επικαλούμενος την βοήθεια του Προστάτη του χωριού, Αγίου Γεωργίου».¹²

Το «Πανηγυράκι» του Αι Γιώργη, είναι ο τριήμερος εορτασμός του πολιούχου Αγίου της Αράχωβας, στις 23 Απριλίου ή τη δεύτερη μέρα του Πάσχα, αν αυτό γιορτάζεται μετά από αυτή την ημερομηνία.¹³ Το «Πανηγυράκι», η γιορτή αλλά ταυτόχρονα και η ονομασία του χαρακτηριστικού τραγουδιού¹⁴ και του χορού της, είναι η κορυφαία μορφή συλλογικής έκφρασης της τοπικής κοινωνίας, αποτελεί το σύμβολο της κοινότητας της.¹⁵

Η σύγχρονη περιγραφή του Πανηγυριού,¹⁶ σε μια συνοπτική και χρονολογική παράθεση των βασικών στιγμών του, όπως περιγράφονται άλλωστε και στο επίσης πρόγραμμα εκδηλώσεων που εκδίδει η επιφορτισμένη με την οργάνωση και την τέλεσή του επιτροπή, έχει ως σημεία αναφοράς:

Αρχικά τους κανονιοβολισμούς το απόγευμα της παραμονής,¹⁷ που σηματο-

- 12 Το Πανηγυράκι, όπως περιγράφεται στην ομώνυμη ιστοσελίδα, <https://www.panigiraki.gr/panigiraki/events/> (πρόσβαση: 7/9/2021).
- 13 Η Καλή Λούσκου και ο Ευάγγελος Νικολιδάκης έχουν συμβάλει καθοριστικά στην καταγραφή, τη συγκριτική μελέτη και στις απόπειρες ερμηνείας για το «Πανηγυράκι», του πανηγυριού της Αράχωβας και του τραγουδιού, βλ. Λούσκου και Νικολιδάκης (1997, 2006). Για τη συστηματική αποδελτίωση του ημερήσιου και περιοδικού τύπου, ελληνικού και διεθνούς, που αφορούν στο πανηγύρι της Αράχωβας, βλ. Παπαλεξανδρής (2017). Επιπλέον στοιχεία για τα έθιμα του πανηγυριού ή το ομώνυμο τραγούδι βλ. Αμπελάς (1887)· Μαυρεπής (1938)· Λάππας (1961)· Χαιρόπουλος (1975)· Μπακάλης (1989) και Moore (1992). Γενικότερα, για βασικά στοιχεία σχετικά με τη γιορτή του Αγίου Γεωργίου στον ελλαδικό χώρο, βλ. Spyridakis (1952)· Μέγας (1963: 179-184)· Αικατερινίδης (1969)· Κακούρη (1978: 93-104).
- 14 Για τη σύγχρονη επιτέλεση του τραγουδιού βλ. Ποτηρόπουλος (υπό έκδοση), «Τραγουδώντας τον τόπο. Παράδοση, ταυτότητα και πολιτισμικές αναπαραστάσεις στη μουσική της Αράχωβας».
- 15 «Το πανηγύρι στην ολότητά του λειτουργεί ως σύμβολο της κοινότητας, αποτελεί τη συλλογική έκφραση της ιδιαίτερης ταυτότητας της τοπικής κοινωνίας, συντελεί στην επιβεβαίωση της συνοχής, της σταθερότητας, της αναπαραγωγής της» (Ποτηρόπουλος, 2006: 227). Για τις λειτουργίες θρησκευτικού περιεχομένου που ενεργοποιούν την υλικότητα του εντοπισμού και της εγκατάστασης και επιβεβαιώνουν την οντότητα της κοινότητας βλ. Σκουτέρη-Διδασκάλου (1995 Β: 30-35)· Ντισιάκος (1995: 133 – 150)· Lovell (1998: 14).
- 16 Η μελέτη στηρίζεται σε επιτόπια εθνογραφική έρευνα στην Αράχωβα. Η καταγραφή του πανηγυριού έγινε τον Απρίλιο του 2012 από τον υπογράφοντα σε συνεργασία με την ερευνήτρια του Κέντρου Λαογραφίας Ζωή Μάργαρη και τη συνδρομή των συναδέλφων ερευνητών Αικατερίνης Πολυμέρου – Καμψλάκη (διευθύντρια του Κέντρου εκείνη την περίοδο), Παναγιώτη Καμψλάκη και Ευάγγελου Καραμανέ. Στοιχεία ωστόσο για το πανηγύρι συλλέχθηκαν στο πλαίσιο εντεταλμένων εθνογραφικών καταγραφών του υπογράφοντος ως ερευνητή στο Κέντρο Ερεύνες Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών που πραγματοποιήθηκαν τα έτη 2012 και 2014 και τα έτη 2015-2016 κατά τη διεξαγωγή εθνογραφικής έρευνας για την εκπόνηση της Μουσειολογικής Μελέτης του Λαογραφικού Μουσείου Αράχωβας (Ποτηρόπουλος και Φάππας, 2016). Η επιστημονική ευθύνη του υπογράφοντος για την οργάνωση και λειτουργία του Λαογραφικού Μουσείου Αράχωβας διατηρεί σταθερή τη σχέση με την Αράχωβα και το Πανηγυράκι της, ως σήμερα.
- 17 Οι κανονιοβολισμοί ρίπτονται από το πυροβολείο, στο πεδίο της της μάχης του Καραϊσκάκη, το

δοτούν την έναρξη του πανηγυριού. Σύμφωνα με την παράδοση το έθιμο των κανονιοβολισμών προέρχεται από το κανόνι, λάφυρο της μάχης, που αφιέρωσε ο Καραϊσκάκης στον Άγιο Γεώργιο. Αμέσως μετά οι κάτοικοι της Αράχωβας, εκ των οποίων ένας μεγάλος αριθμός ντυμένοι με παραδοσιακές στολές, φορώντας τα σιγκούνια οι γυναίκες και τις φουστανέλες ή τις καμίζόλες οι άντρες, αντίστοιχα και τα μικρά παιδιά, συγκεντρώνονται στον προαύλιο χώρο της εκκλησίας του Αγίου Γεωργίου που δεσπόζει του οικισμού της Αράχωβας, κτισμένη σε ένα από τα υψηλότερα σημεία της. Εκεί οι «γέροντες», χορεύουν τον «χορό των γερόντων», ρίχνοντας βολές με πιστόλες, ενώ όλοι μαζί τραγουδούν με τη συνοδεία της πίπιζας και του νταουλιού το «Πανηγυράκι». Με την ολοκλήρωση του Εσπερινού, ακολουθεί η λιτάνευση της εικόνας που «γκανιάζει» το χωριό (Ιωαννίδου, 1938: 67), ενώ κάτοικοι ντυμένοι με τις παραδοσιακές αραχωβίτικες φορεσιές ηγούνται της πομπής, παρατεταγμένοι σε δυο ζυγούς δεξιά και αριστερά του δρόμου. Της εικόνας προηγούνται η ελληνική σημαία και το αραχωβίτικο λάβαρο της Επανάστασης ενώ την ακολουθούν τιμητικά οι «τρεις λυγρές», τρεις αραχωβίτισσες φορώντας παραδοσιακές στολές. Μετά την επιστροφή της εικόνας στην εκκλησία, ακολουθεί τραγούδι και χορός στην πλατεία, στην κατάληξη του «Εγκάρσιου», του δρόμου των 264 σκαλοπατιών που την ενώνει με την εκκλησία, παρουσία πλήθους κόσμου, μεταξύ των οποίων πολλών επισκεπτών που γεμίζουν τις ξενοδοχειακές υποδομές του οικισμού και των γύρω περιοχών στη διάρκεια της γιορτής.

Την ημέρα της γιορτής, μετά τη Λειτουργία, διεξάγονται οι αγώνες ανηφορικού δρόμου, νέων, ανδρών και γερόντων, ο τελευταίος γνωστός ως «δρόμος των γερόντων», στην πλαγιά πάνω από την εκκλησία, στο Μουστάμπεη, το ιστορικό πεδίο της Μάχης της Αράχωβας, με έπαθλο για κάθε νικητή ένα αρνάκι. Κατά την επιστροφή στην εκκλησία, ακολουθεί μια συγκεκριμένη τελετουργική επιτέλεση –δραματοποίηση στίχων του τραγουδιού. Η πομπή σταματά στην πέτρινη βρύση απέναντι από τον ναό και τραγουδάει το «Πανηγυράκι». Στους στίχους, που τραγουδούν οι «τρεις λυγρές»:

*Βαστάει ο δράκος το νερό, διψάει το πανηγύρι
Σκάσαν οι μούλες για νερό και τα στοιχειά απ' τη δίψα
Τρεις λυγρές συνάχτηκαν, να παν' να πουν του δράκου
Απόλα δράκο μ' το νερό να πιεί το πανηγύρι,
οι βρύσες αρχίζουν να τρέχουν νερό, του οποίου η ροή προ-
σωρινά είχε διακοπεί.¹⁸*

Μουστάμπεη όπως αποκαλούν το μέρος οι Αραχωβίτες.

18 Για το δρώμενο της βρύσης βλ. την καταγραφή της Μαρίας Ιωαννίδου, συντάκτρια του Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών τότε, κατά τη διάρκεια της επιτόπιας ερευνάς της στην Αράχωβα το 1938 (Ιωαννίδου, 1938: 67). Για τους συγκεκριμένους στίχους και εκτενή αναφορά στο δρώμενο βλ.

Τους χορούς και την απονομή, στο προαύλιο της εκκλησίας, των επάθλων στους νικητές των αγώνων, ακολουθεί το ψήσιμο των αρνιών κατά συντροφιάς στους λάκκους, στις γειτονιές της Αράχωβας. Τα τελευταία χρόνια οι ντόπιοι μουσικοί γυρνούν όλους τους λάκκους του οικισμού τραγουδώντας το «Πανηγυράκι» για το «καλό». Το απόγευμα διεξάγεται ο αγώνας δρόμου των 5.000 μ.,¹⁹ ενώ στην πλατεία Λάκκα παρουσιάζονται παραδοσιακοί χοροί από το χορευτικό συγκρότημα του Λαογραφικού Ομίλου Αράχωβας και, ορισμένες φορές, άλλων προσκεκλημένων χορευτικών συγκροτήματων.

Το πρωί της δεύτερης όπως και της τρίτης ημέρας, μετά τη Λειτουργία διεξάγονται στο προαύλιο του ναού αγωνίσματα²⁰ στα οποία συμμετέχουν, όπως και στον ανηφορικό δρόμο, μόνο άνδρες. Το απόγευμα της δεύτερης ημέρας, ορισμένες φορές υπάρχει μουσική εκδήλωση με παραδοσιακή μουσική, συνήθως όμως το γλέντι γίνεται στα ιδιωτικά καταστήματα που προσκαλούν τραγουδιστές και μουσικά συγκροτήματα για αυτόν τον σκοπό.

Την τρίτη ημέρα το μεσημέρι, στις 15:00, πραγματοποιείται το «κοινό τραπέζι» στο προαύλιο του ναού με ψητά αρνιά στο οποίο συμμετέχουν ντόπιοι και επισκέπτες, για να ακολουθήσει το «χάλασμα» του πανηγυριού. Μετά το γεύμα όλοι μαζί οι παρευρισκόμενοι θα σπκωθούν και θα διαγράψουν έναν τεράστιο κύκλο γύρω από τον Ναό, πιασμένοι χέρι-χέρι χορεύοντας, με πρώτους τους ιερείς, τον αργό ρυθμό από το «Πανηγυράκι». Αφού ζώσουν την εκκλησιά τρεις φορές θα κατέβουν με τη συνοδεία των οργάνων τα σκαλοπάτια του Εγκάρσιου, περιδιαβαίνοντας τον κεντρικό δρόμο του οικισμού για να καταλήξουν στην αγορά. Εκεί, πριν τη δύση του ήλιου, τραγουδάνε και χορεύουν το «Πανηγυράκι» για τελευταία φορά.

ΜΕΤΑΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟΙ

Το πανηγύρι αναπαράγει και επιβεβαιώνει σε συμβολικό και υλικό επίπεδο την ιδιαίτερη ταυτότητα της τοπικής κοινότητας, τόσο στο εσωτερικό της

Λούσκου και Νικολιδάκης (2006: 112, 174-181).

19 Η αφητηρία του αγώνα είναι το εκκλησάκι του Αγίου Μηνά, παλιότερα αφιερωμένο στον Άγιο Νικόλα, στα όρια της περιφέρειας του οικισμού στον δρόμο προς τους Δελφούς. Σε αυτό το σημείο οι Αραχωβίτες υποδέχθηκαν το 1924 την εικόνα του «Αϊ-Γιώργη του Πρόσφυγα», που τους παρέδωσαν πρόσφυγες από την Προύσα της Μικράς Ασίας για να την τοποθετήσουν στον ναό του Αγίου Γεωργίου, δίπλα στον δεσποτικό θρόνο (Λούσκου και Νικολιδάκης, 1997: 119, 268-269).

20 Αυτά είναι: τη δεύτερη ημέρα άλμα απλούν χωρίς φόρα, άλμα απλούν, τριπλούν, σήκωμα πέτρας με τοπική ενδυμασία, ενώ την τρίτη ημέρα σφαιροβολία, λιθοβολία με τοπική ενδυμασία, πάλη, διεγκυστίδα

όσο και προς τον έξω κόσμο, τους άλλους.²¹ Παράλληλα με το θρησκευτικό χαρακτήρα της γιορτής, συμβάλει ως μνημονική επιτέλεση στη διαμόρφωση της συλλογικής μνήμης της τοπικής κοινότητας προβάλλοντας ξεκάθαρα δύο στοιχεία. Αρχικά τη διάσταση της κληρονομιάς. Το «Πανηγυράκι» προβάλλεται ως ο χρόνος της συνέχειας και ο χώρος της παράδοσης,²² είναι ο τελετουργικός αλλά και φαντασιακός τόπος που συμπυκνώνει και εκφράζει την πολιτιστική κληρονομιά της Αράχωβας και των κατοίκων της. Εξίσου ευδιάκριτα και δυναμικά προβάλλει το εθνικό στοιχείο, το οποίο έρχεται να συνδιαλλαγεί, αλλά και να καθορίσει τον τοπικό χαρακτήρα της τελετής.

Η σύγχρονη επιτέλεση του πανηγυριού θεωρείται ότι συνεχίζει την κληρονομιά του, ταυτόχρονα όμως επιμέρους στοιχεία του τελετουργικού, οι έννοιες και οι συμβολισμοί τους θέτουν μια σειρά από ενδιαφέροντα ζητήματα προς διερεύνηση. Ο συσχετισμός της γιορτής με τη Μάχη της Αράχωβας, και ο παραλληλισμός του Αϊ Γιώργη με τον Γεώργιο Καραϊσκάκη είναι το πιο προφανές και εύλογο από αυτά. Το αυστηρά καθορισμένο τελετουργικό και η απαρέγκλιτη τήρηση των κανόνων, όπως η συμμετοχή μόνο ανδρών στα αγωνίσματα, είναι επίσης ένα ενδιαφέρον ζήτημα. Ο μεγάλος αριθμός των συμμετεχόντων/χουσών ντυμένων με παραδοσιακές ενδυμασίες, που πολλές φορές ράβονται αποκλειστικά και μόνο για αυτόν το σκοπό είναι ακόμη ένα. Το ερευνητικό ενδιαφέρον μεγαλώνει συγκρίνοντας τη σύγχρονη καταγραφή με παλαιότερες επιτελέσεις του πανηγυριού, μέσα από τις αφηγήσεις των μεγαλύτερων και την αρχαιακή έρευνα. Οι συνέχειες και οι διαφοροποιήσεις, οι προσθήκες και οι αφαιρέσεις, οι κατά καιρούς νοηματοδοτήσεις και ερμηνείες των επιμέρους συστατικών του αλλά και συνολικά του πανηγυριού ως μνημονική επιτέλεση, αναδεικνύουν τη δυναμική του και μεταφέρουν την ιστορία του.

Πώς όμως διαμορφώνεται αυτή η δυναμική, πώς το Πανηγυράκι αποκτά ιστορικά τη σημερινή του υπόσταση, πώς «κληρονομεί» τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του;

Καθοριστική για τη νεότερη και σύγχρονη μορφή και το περιεχόμενο της γιορτής είναι η Μάχη της Αράχωβας. Σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, αποτελεί μια ιστορική τομή για την τοπική κοινωνία, καθώς διαχωρίζει σε συμβολικό

21 Γιατί οι τελετουργίες, όπως το πανηγύρι, είναι ένας τρόπος επικοινωνίας (Leach, 1968: 520-526· 1976).

22 Είναι χαρακτηριστικό ότι στον δικτυακό τόπο του παραμυθιού, της περιγραφής των δρωμένων προηγείται, ως εισαγωγή, το ακόλουθο κείμενο: «...ό,τι ο απλός χωριάτης κρατά εκ παραδόσεως, αυτό δεν είναι παρορμήσεις ενός πρωτόγονου ανθρώπου, αλλ' υπολείμματα, σε ελάχισονα κλίμακα, λόγω της δουλειάς ενός μεγάλου και λαμπρού πολιτισμού που ξεκινά χιλιάδες χρόνια, από την αρχαιότητα, για να φθάσει, μέσω του Βυζαντίου, με τη ζωογόνο ευεργετική επίδρασή του πάνω στα ήθη, τη ζωή και την κοινωνική ευπρέπεια του έθνους.... Σίμων Κάρας», <https://www.panigiraki.gr/panigiraki/> (πρόσβαση: 7/9/2021).

επίπεδο το παρελθόν της τουρκοκρατίας από το νέο ελληνικό κράτος, αναδεικνύεται σε αναπόσπαστο στοιχείο της τοπικής παράδοσης, ενώ συμβάλει αποφασιστικά στη συγκρότηση της τοπικής ταυτότητας. Το γεγονός εγγράφεται στη συλλογική μνήμη της κοινότητας μέσα από τον προφορικό λόγο (παραδόσεις, τραγούδια κ.λπ.) και συνδέεται στο πεδίο του θρύλου με τη θρησκεία, καθώς στη λαϊκή αντίληψη είναι καθοριστική για την έκβαση της μάχης η παρέμβαση του Αϊ-Γιώργη, προστάτη και πολιούχου Αγίου της Αράχωβας. Οι κατά καιρούς δημόσιες τελετές εορτασμού στην επέτειο της Μάχης, με τις αναπαραστάσεις αλλά και την απόπειρα ερμηνείας της, επιτελούν έναν παιδαγωγικό ρόλο και συμβάλλουν στη συγκρότηση της τοπικής και συνάμα εθνικής μνήμης και ταυτότητας.²³ Στη διαδικασία μνημόνευσης ωστόσο συμβάλλει καθοριστικά η συσχέτιση της Μάχης και του Καραϊσκάκη²⁴ με το Πανηγυράκι σε θεσμικό επίπεδο, στον δημόσιο λόγο, όσο και στο επίπεδο της επιτέλεσης.²⁵ Σε αυτό ακριβώς το επίπεδο η τέλεση του αγωνίσματος του ανηφορικού δρόμου στο Μουστάμπεη, το πεδίο της Μάχης της Αράχωβας, συνδέει, και όχι μόνο χωρικά, τη Μάχη με το Πανηγυράκι στις μαρτυρίες στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα.²⁶ Ωστόσο, κυρίαρχο στοιχείο στην ερμηνευτική προσέγγιση των αγωνισμάτων εκείνη την περίοδο είναι η σύνδεση τους με την αρχαιότητα (Παπαλεξανδρής, 2017: 18, 23· Λούσκου και Νικολιδάκης, 2006: 317-320).

Αυτή την περίοδο, ως το μισά του 20ού αιώνα, οι αγώνες αποτελούν βασικό στοιχείο του πανηγυριού. Η τέλεση των αγωνισμάτων είναι σημείο αναφοράς, μαζί με τις περιγραφές των χορευτικών δρωμένων και, στις περισσότερες περιπτώσεις την επισήμανση της σύνδεσης Αϊ Γιώργη με τη Μάχη της

23 Αποτελεί μια «τοπική εθνική επέτειο», σύμφωνα με τον χαρακτηρισμό της Χριστίνας Κουλούρη, καθώς εορτάζεται ένα γεγονός της τοπικής ιστορίας το οποίο συνδέεται με το έθνος, σηματοδοτεί δηλαδή τη συμμετοχή του τόπου στην εθνική ιστορία (Κουλούρη, 2020: 493).

24 Η σύνδεση της Αράχωβας με τον Καραϊσκάκη εκφράζεται και σε θεσμικό επίπεδο. Από το 1872 και για μεγάλο διάστημα η σφραγίδα του Δήμου Αράχωβας απεικόνιζε τον Γεώργιο Καραϊσκάκη και έφερε το έτος της μάχης, 1826. Επίσης, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η Αράχωβα ήταν ένας από τους επίσημους τόπους εορτασμού της Εκατονταετηρίδας από τον θάνατο του Καραϊσκάκη και ο τότε Πρόεδρος της κοινότητας μέλος της Επιτροπής εορτασμού.

25 Η σύνδεση αυτή προβάλλεται ιδιαίτερα σε περιόδους των πολεμικών συγκρούσεων, πολύ συχνές στο τέλος του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα άλλωστε. Ενδεικτικά αναφέρεται σε δημοσίευμα του 1914: «Επί τριήμερον πλείστοι ξένοι μας επισκέφθησαν προ παντός δε πολεμισταί, σπεύσαντες ίνα δεηθώσι και ευχαριστώσι τον Άγιον, διότι διαφύλαξε τούτους εκ της φοβεράς των δύο πολέμων μας αιματοχυσίας», Εφημερίδα Σκριπ, 29/4/1914 (Παπαλεξανδρής, 2017: 45).

26 «Μεγαλοπρεπέστατα, ωσαύτως, ετελέσθησαν και αγώνες άλματος, άρσεως βαρών εν τω περιβόλω του ναού και δρόμου επί των δεσποζόντων της πόλεώς μας υψωμάτων ιστορικών, καθότι κατά την ιεράν ημών επανάστασιν του '21 ο Καραϊσκάκης εξόντωσε τους υπό τον Μουστάμπεη Τούρκους και εις ανάμνησιν τούτου καθιερώθη προ πολλών ετών ο αγών δρόμου επί του υψώματος», ό.π.

Αράχωβας, στις ενθυμώσεις των περιηγητών, τα δημοσιεύματα του ελληνικού και ξένου περιοδικού τύπου και τις ανταποκρίσεις των εφημερίδων (Παπαλεξανδρής, 2017: 15-72· Λούσκου και Νικολιδάκης, 2006: 314-326). Η συμμετοχή και η διάκριση σε αυτούς, αποτελεί αφορμή για την προσέλευση αρκετών επισκεπτών από τις γειτονικές περιοχές, που έρχονται να προστεθούν στον ούτως ή άλλως μεγάλο αριθμό επισκεπτών και επίσημων προσκεκλημένων από τη Λειβαδιά και την Αθήνα, που κατακλύζουν την Αράχωβα για το τρίμερο εορτασμό.²⁷ Το «Πανηγυράκι» όχι μόνο ορίζει διπλά την τοπική κοινότητα τόσο στο εσωτερικό της όσο και προς τον έξω κόσμο, τους άλλους, αλλά με το πέρασμα του χρόνου προσελκύει ολοένα και περισσότερο κόσμο, σε μια πρώιμη μορφή εμφάνισης τουριστικού ενδιαφέροντος, που ενισχύεται από τη γειτνίαση με τον αρχαιολογικό χώρο των Δελφών και τη δημοσιότητα που φέρνει η τέλεση των Δελφικών γιορτών.²⁸

Ο εορτασμός της Εκατονταετηρίδας από τον θάνατο του Γεωργίου Καραϊσκάκη, ο οποίος αποφασίστηκε να συνεορταστεί στην Αράχωβα με τα Εκατοντάχρονα της Μάχης της Αράχωβας, προσφέρει την ευκαιρία να διατυπωθεί επίσημα και δημόσια η άποψη για τον συμβολικό ρόλο των αγωνισμάτων στη διάρκεια της γιορτής του Αγίου Γεωργίου, ως επινίκια της νίκης των Ελλήνων.²⁹ Άλλωστε η συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, αμέσως μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή, προσφέρεται για μνημονικές επιτελέσεις και την έκφραση δημόσιου λόγου που συμβάλουν στην τόνωση του εθνικού φρονήματος.

Ο β' παγκόσμιος πόλεμος, ως τομή, και το χρονικό διάστημα που ακολουθεί μέχρι τη λήξη του Εμφυλίου πολέμου, αποτελούν τη διαμορφωτική περίοδο που μετασχηματίζει την ελληνική κοινωνία και διαμορφώνει το νέο πολιτικό, κοινωνικό και οικονομικό πλαίσιο. Οι συνέπειές της, ωστόσο, είναι

27 Στα δημοσιεύματα αυτής της περιόδου γίνεται συστηματική αναφορά στους πολυπληθείς επισκέπτες που παρακολουθούν τη γιορτή (Παπαλεξανδρής, 2017: 15-72).

28 Είναι χαρακτηριστικά τα δημοσιεύματα των εφημερίδων: «Η συρροή εφέτος κυρίως οφειλετο εις Ευρωπαίους από Δελφών αφιχθέντος... Η Αράχωβα θα συγκεντρώνη τακτικά πολλούς επισκέπτας, εφ' όσον παρουσιάζη όλα τα στοιχεία αληθούς σανατορίου», Εφημερίδα *Η Ελληνική* 13/5/1926, όπως επίσης «Εις τον χορόν μας επισκέφθη και ο αθηναϊκός κοριτσόκοσμος με τ' αυτοκίνητα. Γενική επιστρατεία. Οι ώμορφες και λυγρές υπάρξεις ήσαν εκείνες που θα παραστήσουν τας Ικέτιδας και τας Ωκεανίδας στις Δελφικές εορτές», Εφημερίδα *Ο Ρουμελιώτης*, 17/5/1930, (Παπαλεξανδρής, 2017: 54, 57).

29 Η συγκεκριμένη ερμηνεία διατυπώνεται από τον Πρόεδρο της Κοινότητας Λουκά Λαζαρή στην προσφώνησή του κατά τη διάρκεια των εορτασμών στην Αράχωβα της Εκατονταετηρίδας από τον θάνατο του Γεωργίου Καραϊσκάκη. Ο Άγγελος Σικελιανός στη δική του προσφώνηση, κάλεσε τους νέους να μιμηθούν τους προγόνους τους (Ράδος, 1927: 82-93). Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι στην καταγραφή της Ιωαννίδου κατά τη διάρκεια της λαογραφικής αποστολής της το 1938, στις πληροφορίες που συγκεντρώνει για το Πανηγυράκι δεν υπάρχει καμία συσχέτιση της εορτής με τη Μάχη της Αράχωβας ούτε των αγωνισμάτων με τα επινίκια της Μάχης, αναφέρει δε χαρακτηριστικά ότι οι αγώνες είναι «διατήρηση παλαιού εθίμου» (Ιωαννίδου, 1938: 75).

εξίσου εμφανείς και στο ιδεολογικό πεδίο, όπου ο κυρίαρχος λόγος επιχειρεί να προσδιορίσει έννοιες και αντιλήψεις, να επανακαθορίσει σύμβολα και συμπεριφορές.

Στην Αράχωβα, το Πανηγυράκι αποτελεί προνομιακό πεδίο έκφρασης των κυρίαρχων ιδεολογικών προσανατολισμών. Το Πανηγυράκι ως τελετουργία και πράξη επιτέλεσης μνήμης είναι ο κοινωνικός και συμβολικός τόπος για την ανασυγκρότηση της κοινότητας και τον επαναπροσδιορισμό της συλλογικής μνήμης.³⁰ Από τα πρώτα μετεμφυλιακά χρόνια κι έπειτα το πανηγυράκι συνδέεται ολοένα και περισσότερο με τη μάχη της Αράχωβας και τον Γεώργιο Καραϊσκάκη³¹ ενώ επιχειρείται σταδιακά να του αποδοθεί ο χαρακτήρας της εθνοθηρησκευτικής γιορτής.³² Σε αυτή την εξέλιξη πρωτοστατούν αρχικά οι τοπικοί θεσμικοί φορείς, η δημοτική αρχή και η Ενοριακή Επιτροπή κατά κύριο λόγο με τη συνδρομή τοπικών λογίων. Με το πέρασμα των χρόνων, ως τις αρχές της δεκαετίας του 1970, λόγο και συμμετοχή στον καθορισμό του πλαισίου αλλά και της τέλεσης του πανηγυριού, αποκτούν και άλλοι τοπικοί φορείς αλλά και θεσμοί της κεντρικής εξουσίας.³³ Η διαδικασία νέας νοηματοδότησης του πανηγυριού είναι εμφανής στα σύμβολα, στον λόγο και στις πράξεις κατά τη διάρκεια του τριήμερου εορτασμού. Στο «Πρόγραμμα Τελέσεως Πανηγύρεως Αγίου Γεωργίου» 22-25 Απριλίου 1952, υπάρχει για πρώτη φορά ρητά η αναφορά ότι οι συμμετέχοντες/χουσες στον χορό θα είναι ενδεδυμένοι/ες με «Εθνικάς ενδυμασίας», «κατά το κρατούν έθιμον». Η «παραδοσιακή» ενδυμασία, ανδρική και γυναικεία, αποτελεί ταυτόχρονα εθνικό σύμβολο και «αυθεντικό» στοιχείο του λαϊκού πολιτισμού (Κουλούρη, 2020: 425-426), και σε τοπικό επίπεδο επενδύεται ένα διττό ιδεολογικό σκοπό, συνδέει το Πανηγυράκι με την τοπική έκφραση της ελληνικής επανάστασης, τη Μάχη της Αράχωβας, αλλά και συμβολίζει τη συνέχεια της παράδοσης. Η ένδυση της τοπικής παραδοσιακής φορεσιάς στο πλαίσιο του εορτασμού του πανηγυριού

30 Σε ένα ευρύτερο πλαίσιο λειτουργεί ως ένας ιδεολογικός μηχανισμός ανασυγκρότησης σε τοπικό επίπεδο της εθνικής συλλογικής «παράδοσης» (Hobsbawm και Ranger, 1984: 1-14).

31 Για τη μάχη της Αράχωβας βλ. Λούσκου και Νικολιδάκης (2000): Χαρίτος (2001).

32 Είναι χαρακτηριστικός ο σχολιασμός του Μανόλη Βαρβούνη για το θέμα: «Εδώ το πανηγύρι... αλλά και αποτελεί παράγοντα εθνικής ιδεολογικής κατάρτισης, συνδέει τη θρησκεία και τη λατρεία με την ιστορική πορεία της περιοχής και εξυπηρετεί τα κυρίαρχα ιδεολογήματα όχι μόνο της τοπικής αλλά και της εθνικής γενικότερα ταυτότητας», (Βαρβούνης, 1996α: 4257). Γενικότερα για το εθμικό πλαίσιο του πανηγυριού βλ. Βαρβούνης (1996β).

33 «Τας εορτάς, όπως είναι επίσης γνωστόν οργανώνει κατ' έτος ο Δήμος Αραχώβης και η ενοριακή επιτροπή του ιερού ναού Αγίου Γεωργίου, με συνεργασία των σχολείων της Μ. Εκπαιδύσεως, του Αθλητικού Συλλόγου "Παρνασσός" και με την συνδρομήν του Επιθεωρητού Σωματικής Αγωγής Βοιωτίας και του Σώματος Ελλήνων Προσκόπων Αραχώβης», Εφημερίδα Αττικοβοιωτικός Κόσμος 8/5/1966 (Παπαλεξανδρής, 2017: 104).

του Αγίου Γεωργίου προκύπτει, σύμφωνα με τις προφορικές μαρτυρίες, από την πρωτοβουλία νέων της κοινότητας, στις αρχές της δεκαετίας του 1950, με τη συνδρομή ντόπιων λογίων, που είχε ως στόχο να αναζωογονήσει τις παλιές παραδόσεις, να ζωντανέψει με τον συμβολικό αυτόν τρόπο τον λαϊκό πολιτισμό.³⁴ Το συγκεκριμένο εγχείρημα εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο αναβίωσης εθίμων και εμπλουτισμού τους με στοιχεία του παρελθόντος που ενισχύουν την «αυθεντικότητά» τους, κατά τη μεταπολεμική περίοδο. Ανταποκρίνεται στον «πολιτισμικό κανόνα» που διαμορφώνεται από την κυρίαρχη ιδεολογία στις συγκεκριμένες πολιτικές συνθήκες μετά τον εμφύλιο πόλεμο στην Ελλάδα, για τη μορφή και το περιεχόμενο της εθνικής ταυτότητας και τις συγκεκριμένες εκφάνσεις της σε τοπικό επίπεδο.³⁵

Σε αυτό το πλαίσιο, στο Πανηγυράκι πολλοί κάτοικοι ενδεδυμένοι με εθνικές – παραδοσιακές ενδυμασίες συμμετέχουν στον χορό των γερόντων και στους εθνικούς χορούς που τελούνται την παραμονή και ανήμερα της γιορτής, ενώ αντίστοιχα νέοι και νέες συνοδεύουν την εικόνα κατά τη λιτάνευσή της στους δρόμους της Αράχωβας. Η πρωτοβουλία αυτή γρήγορα υιοθετείται από την τοπική δημοτική αρχή, η οποία αναλαμβάνει πρωτοβουλίες και χρηματοδοτεί την αρτιότερη οργάνωση του πανηγυριού. Απευθύνει προσκλήσεις για τη συμμετοχή στο πανηγύρι με την Εθνική ενδυμασία, με σαφείς οδηγίες για τον ενδυματολογικό κώδικα, στοιχείο που «θα αποτελέσει επιτυχία της ωραίας παραδόσεως της Αραχώβης προς τιμήν του Αγίου Γεωργίου και του Ἡρώος Καραϊσκάκη», όπως αναφέρεται στην πρόσκληση που απευθύνεται στους κατοίκους του οικισμού στις 20 Μαρτίου του 1957 (Παπαλεξανδρής, 2017: 80). Πολύ περισσότερο, αυτή η πρακτική αποκτά κανονιστική ισχύ όταν εκείνο το διάστημα υπήρχε «απροθυμία» από τους κατοίκους να ενδυθούν με τις παραδοσιακές ενδυμασίες, επιβάλλεται, σύμφωνα με τις προφορικές

34 Οι αφηγήσεις κατά τη διάρκεια της εθνογραφικής καταγραφής το 2012 και στο πλαίσιο της εθνογραφικής έρευνας το 2014, συμπίπτουν με αντίστοιχη αναφορά από την καταγραφή της Μαρίας Μιχαήλ-Δέδε το 1960 (Μιχαήλ-Δέδε, 1987: 54-56).

35 Ενδεικτικά αναφέρεται η αναβίωση του Βλάχικου Γάμου στη Θήβα (Οικονόμου, 2021), το Πανηγύρι του Αϊ-Συμιού στο Μεσολόγγι (<http://ayla.culture.gr/panigiri-ai-simiou-mesologgi/> πρόσβαση: 7/9/2021) και του εθίμου του Γενίσαρων στη ΒΔ Ηλεία (Ψυχογιού, 2021). Σε αυτή τη διαδικασία καθοριστικό ρόλο διαδραματίζουν οι ντόπιοι λόγιοι για τον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύουν και νοηματοδοτούν την ιστορία και την παράδοση κάθε τόπου και επανακαθορίζουν τη μορφή και το περιεχόμενο του τελετουργικού και της επιτέλεση των εθίμων. Το ιδεολογικό πλαίσιο αλλά και την επιστημονική τεκμηρίωση αυτής της διαδικασίας έχει καθορίσει η σχετική προτροπή του Γεώργιου Α. Μέγα στο εναρκτήριο μάθημά του το 1947 στο Πανεπιστήμιο Αθηνών: «Θθεν έχομεν καθήκον ως μελετηταί του λαϊκού πολιτισμού και να συντηρώμεν και να εκτρέφωμεν το πνεύμα διά τας λαϊκάς παραδόσεις, να καθιστώμεν και πάλιν ζώσας και ενεργούς τας μορφάς του λαϊκού πολιτισμού, όταν ατονούν και φθίνουν. Θα γίνη δηλ. ανάγκη και κάποιον παλαιόν έθιμον που περιέπεσεν εις αχρηστίαν να το επαναφέρομεν εις την ζωήν και εις τοπικάς τελετάς να ξαναδώσωμεν τον παλαιόν των χαρακτήρα ...» (Μέγας, 1967: 37-38).

αφηγήσεις, η συμμετοχή στη γιορτή με την Εθνική ενδυμασία κατόπιν διαταγής της Χωροφυλακής σε όσους νέους έχουν απολυθεί από τις τάξεις του Στρατού έως και 3 χρόνια.

Στα προγράμματα του πανηγυριού το 1954 και το 1955 αποτυπώνεται για πρώτη φορά η νέα ερμηνευτική προσέγγιση και νοηματοδότηση του πανηγυριού. Σε αυτά αναφέρεται ότι στο τριήμερο πανηγύρι πανηγυρίζεται η μνήμη του Αγίου και η επέτειος της Μάχης, πολύ δε περισσότερο ότι από τη Μάχη και έπειτα, όπως αναφέρεται στο πρόγραμμα του 1954: «πανηγυρίζεται με μεγαλοπρέπεια η μνήμη του Αγίου επί τρεις ημέρες, ψήνονται αρνιά, γίνονται αγωνίσματα, τραγουδιέται και χορεύεται από τους φουστανελλοφορεμένους γέρους το Ιστορικό και παραβολικό τραγούδι της Μάχης: “Πανηγυράκι γίνεται ψηλά στον Άγι – Γιώργη”» (Λούσκου και Νικολιδάκης, 2006: 446), το οποίο πλέον θεωρείται ότι αναφέρεται στη Μάχη και στη νίκη των Ελλήνων επί των Τούρκων κατά τη νεοφανή αυτή ερμηνεία. Το νέο ιδεολογικό πλαίσιο ερμηνείας του πανηγυριού διατυπώνεται ξεκάθαρα το 1959. Τότε στο επίσημο πρόγραμμα εορτασμού υπάρχει ο χαρακτηρισμός του ως «Εθνικοθρησκευτική πανήγυρις», το εξώφυλλό του κοσμεί η μορφή του Γεωργίου Καραϊσκάκη, αιτιολογείται η προέλευση του εθίμου του «χορού των γερόντων»³⁶ και υπάρχει άμεση συσχέτιση της τέλεσης των αγωνισμάτων και χορών με τα πανηγύρια της νίκης.³⁷ Ο χαρακτηρισμός «εθνικοθρησκευτική» εναλλάσσεται τα επόμενα χρόνια με αυτόν της «εθνικής και θρησκευτικής» γιορτής, το τελετουργικό εμπλουτίζεται και με την αναπαράσταση της Μάχης κατά τους εορτασμούς του 1973, και επιχειρείται να καθιερωθεί επίσημα ως «εθνικοθρησκευτική εορτή» με απόφαση του του Δημοτικού Συμβουλίου το 1975 (αρ. από. 21-7-1975). Τελικά, με Προεδρικό Διάταγμα, ύστερα από γνωμοδότηση του Συμβουλίου της Επικρατείας κατόπιν πρότασης των Υπουργείων Εσωτερικών και Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, το Πανηγυράκι, η εορτή του Αγίου Γεωργίου, ορίζεται ως «Δημόσια εορτή» που αφορά σε επέτειο Εθνικού και Ιστορικού γεγονότος τοπικής σημασίας (ΦΕΚ τευχ. Α, 168/3-7-1976).³⁸

36 «Γιαυτό, ετέλεσαν όλοι μαζί τότε, πολεμιστάι και Αραχωβίτες, ευχαριστήριο δοξολογία μέσα στη μικρή εκκλησία του Αγίου κι έπειτα βγήκαν στο προαύλιο, όπου γλέντησαν και χόρεψαν οι γέροι του χωριού, γιατί τα παλληκάρια συνέχιζαν την καταδίωξη του εχθρού. Έτσι, έμεινε η κληρονομιά αυτή στις διάδοχες γενεές...» (Λούσκου και Νικολιδάκης, 2006: 451).

37 «Με το λεβέντικο δε χορό των γερόντων, το παραβολικό τραγούδι της μάχης, το αγώνισμα του ανηφορικού δρόμου των γερόντων... και τα άλλα αγωνίσματα των νέων ξαναζωντανεύουν τα ηρωικά κατορθώματα των προγόνων, που μέσα τους κλείνουν Θεό και Πατρίδα», ό.π.

38 Για μια αναλυτική παρουσίαση του θέματος, με την παράθεση των σχετικών τεκμηρίων και εκτενούς βιβλιογραφίας βλ. Λούσκου και Νικολιδάκης (2006: 350-389). Θα πρέπει να σημειωθεί ωστόσο ότι, όπως συνέβαινε κατά περιόδους και στο παρελθόν, με τον ίδιο τρόπο πραγματοποιούνται και σήμερα εορταστικές εκδηλώσεις για την επέτειο της Μάχης στο διάστημα μεταξύ 18-24 Νοεμβρίου. Στις

Στην απόφαση του Δημοτικού Συμβουλίου που αναφέρθηκε προηγουμένως, υπάρχει μια συγκεκριμένη αναφορά η οποία αποτυπώνει μια επιπλέον διάσταση του πανηγυριού, την προσέλκυση τουριστών. Η τουριστική διάσταση του πανηγυριού, έχοντας ξεκινήσει από τις αρχές του 20ού αιώνα, αναπτύσσεται σταδιακά και με γοργούς ρυθμούς πλέον και αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό του πανηγυριού ως σήμερα:

Επιβάλλεται δε η διατήρησης της τριήμερου διάρκειάς της και διά τουριστικούς λόγους, διότι γνωστόν τω όντι εις το Πανελλήνιον αλλά και εν αλλοδαπή το «Πάσχα στην Αράχωβα και λόγω της τριήμερου αργίας (όταν η εορτή του Πάσχα τυγχάνει μετά την εορτήν του Αγίου Γεωργίου) και λόγω της εποχής (Ανοιξίς), η μεγάλη κοσμοσυρροή εις την ιστορικής Αράχωβαν παρουσιάζει μεγάλην οικονομικήν δραστηριότητα, λαμβανομένου υπ' όψιν ότι οι επισκεπτόμενοι και συμμετέχοντες εις τας τριήμερους εορταστικές εκδηλώσεις δρᾶττονται της ευκαιρίας να επισκέπτονται και τας αρχαιότητας των παρακειμένων Δελφών (Λούσκου και Νικολιδάκης, 2006: 387).

Παράλληλα με τους συμβολισμούς που μεταφέρουν, οι τελετουργικές πράξεις του εθίμου ως μια μορφή αναπαράστασης και επιτέλεσης του παρελθόντος, λειτουργούν εκτός από βίωμα και ως θέαμα, απευθυνόμενες τόσο στο εσωτερικό της κοινότητας όσο και στους «άλλους», γείτονες και επισκέπτες. Σε αυτό συμβάλλει και η αυξανόμενη συμμετοχή φορέων και συλλόγων που εμπλουτίζουν το τελετουργικό του πανηγυριού: Σώματα προσκόπων, αθλητικά σωματεία, Φιλαρμονικές (της Χωροφυλακής, του Δήμου Λειβαδέων, το μουσικό τμήμα της ΑΣΔΕΝ- Ανώτερη Στρατιωτική Διοίκηση Εσωτερικού και Νήσων), στρατιωτικά αγήματα από τη Λειβαδειά ή τη Θήβα, το Λύκειο Ελληνίδων Ιωαννίνων κ.λπ. Ο Δήμος πλέον αναλαμβάνει την αρτιότερη οργάνωση του πανηγυριού ώστε να ανταποκριθεί στον κόσμο που θα επισκεφθεί την πόλη, φροντίζοντας τη διακόσμηση, οργανώνοντας λαϊκούς χορούς, προσφέροντας κόκκινα αυγά. Η γειννίαση με τον αρχαιολογικό χώρο των Δελφών ενισχύει ακόμη περισσότερο την τουριστική κίνηση του πανηγυριού.³⁹ Στη διάδοση του πανηγυριού τόσο στο εσωτερικό όσο και εξωτερικό συντείνει η

εκδηλώσεις κυρίαρχη θέση έχει η αναπαράσταση της μάχης με τη συμμετοχή κατοίκων της Αράχωβας.

39 «Ούτω ο αριθμός των επισκεπτών ήτο διπλάσιος του περισυνού. Υπολογίζεται δε ότι υπερέβη τας 15.000. Χαρακτηριστικόν γνώρισμα ήτο η αθρόα προσέλευσις ξένων, ιδίως Ευρωπαϊών τουριστών. Και μόνο από τους Δελφούς ανήλθον εις Αράχωβαν περί τους 850 τουρίσται», Εφημερίδα Αττικοβοιωτικός Κόσμος 13/5/1962 (Παπαλεξανδρής, 2017: 98).

εικόνα που μεταδίδεται από τις κινηματογραφήσεις του, χαρακτηριστικά το 1956 έγγραφο του Ελληνικού Οργανισμού Τουρισμού (Ε.Ο.Τ.) προς τη Δημοτική αρχή, παρακαλεί όπως παρασχεθεί κάθε διευκόλυνση στον σουηδό κινηματογραφιστή Nilson ενώ το 1962 το πανηγύρι καταγράφουν 10 κινηματογραφικά συνεργεία από χώρες της Δυτικής και Κεντρικής Ευρώπης. Ταυτόχρονα η φήμη του πανηγυριού ενισχύεται ακόμη περισσότερο με τη συμπερίληψη του το 1961 στο επίσιο ημερολόγιο της Μουσικής Επιτροπής της Αμερικανικής Προεδρίας (The President's Music Committee, Of the People to People Program, International Music Calendar 1961) (Παπαλεξανδρής, 2017: 77, 91, 99). Σε ένα άλλο επίπεδο, η εικόνα του μεταφέρεται μέσα από τις αναμνηστικές φωτογραφίες των τουριστών με τους γέροντες του χωριού που είναι ενδεδυμένοι με τις παραδοσιακές ενδυμασίες.⁴⁰

Το τελετουργικό της σημερινής επιτέλεσης του εθίμου αποκρυσταλλώνεται στα τέλη της δεκαετίας του 1990 ύστερα από μια περίοδο συζητήσεων και προβληματισμού για τον αναπροσδιορισμό του χαρακτήρα του εθίμου και «αποκατάστασης» των τελετουργικών πράξεων του πανηγυριού, με γνώμονα την «αυθεντική» αναπαράστασή του. Με αφετηρία το 1998 που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί κομβική χρονιά σε αυτή τη διαδικασία, στην τέλεση του πανηγυριού εφαρμόζεται σταδιακά το νέο «κανονιστικό» πλαίσιο που υιοθετεί το Εκκλησιαστικό Συμβούλιο του Αγίου Γεωργίου και η Δημοτική Αρχή της Αράχωβας, με τη συνδρομή των πολιτιστικών συλλόγων και τον καθοριστικό ρόλο ντόπιων μελετητών.⁴¹ Οι αποφάσεις αφορούν τόσο το περιεχόμενο όσο και τη δομή του εθίμου. «Αποκαθίσταται», με βάση τις καταγραφές, το τραγούδι «Πανηγυράκι», όπως αποκαθίστανται και τα χορευτικά βήματα του ομώνυμου χορού.⁴² Στην προσπάθεια πιστής τήρησης της παράδοσης, υιοθετείται η πρόταση ώστε στα αθλητικά αγωνίσματα να μην συμμετέχουν καθόλου γυναίκες. Επανεντάσσεται στο τελετουργικό, κατέχοντας ξεχωριστή θέση, το έθιμο στη βρύση, ως λατρευτικό δρώμενο.⁴³ Παρασκευάζεται αντίγραφο της

40 Εμβληματική φυσιογνωμία αποτελούσε ο πολυφωτογραφημένος με την παραδοσιακή του ενδυμασία γερο-Στάθης Τζελεπής (Παπαλεξανδρής, 2017: 89-90).

41 Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσονται και οι εκδόσεις των μελετών για το πανηγύρι των Λούσκου και Νικολιδάκη (1997 και 2006), όπως και η αντίστοιχη για τη Μάχη της Αράχωβας (2000).

42 Με την επιμέλεια του καθηγητή Φυσικής Αγωγής Στυλιανού Λούσκου (Λούσκου και Νικολιδάκης, 2006: 390-393), ενεργού μέλους των τοπικών πολιτιστικών δρωμένων.

43 Θα πρέπει να σημειωθεί ότι στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα η τέλεση του δρωμένου σταδιακά ατονούσε και τελικά το έθιμο είχε εκλείψει, για να αναβιώσει πάλι το 1998 και τα τελευταία χρόνια η επιτέλεσή του να αποτελεί από τα βασικά στοιχεία του πανηγυριού (Λούσκου και Νικολιδάκης, 2006: 86-90). Η αναβίωσή του στηρίχθηκε στην καταγραφή της Μαρίας Ιωαννίδου (1938: 67), την περιγραφή και την ερμηνεία του Κώστα Ρωμαίου (1953: 349-350, 1954: 254-255, 1956: 185-186) και τη σύγκριση με το αντίστοιχο δρώμενο απελευθέρωσης του νερού στη γιορτή του Αγίου Γεωργίου στο Νέο Σούλι

«Αραχωβίτικης σημαίας της Επανάστασης του 1821», για να χρησιμοποιείται στη λιτάνευση της εικόνας. Διατυπώνεται ο ενδυματολογικός κώδικας⁴⁴ ενώ αποσαφηνίζονται τα κριτήρια συμμετοχής στις διάφορες πράξεις του τελετουργικού.⁴⁵ Παράλληλα, με γνώμονα τη διαφύλαξη του αυθεντικότητας και του παραδοσιακού χαρακτήρα της τριήμερης γιορτής, η επιτροπή συχνά δεν εντάσσει στο επίσημο πρόγραμμα εορτασμών εκδηλώσεις με σύγχρονα λαϊκά τραγούδια ή νεοδημοτικά που διοργανώνονται με πρωτοβουλία των ιδιοκτητών καταστημάτων διασκέδασης.

Η ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ

Η σύγχρονη επιτέλεση του πανηγυριού, θεωρείται ότι εκφράζει την πολιτιστική κληρονομιά της Αράχωβας, όσο το δυνατόν πιο κοντά στην αυθεντική της εκδοχή. Η επιδίωξη της αυθεντικότητας στην επιτέλεση και την αναπαράσταση των τελετουργικών πρακτικών, εκλαμβάνεται ως ο αποφασιστικός παρά-

Σερρών (Αικατερινίδης, 1969: 129-147). Για το ζήτημα των αναβιώσεων βλ. Ελεωνόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου (1995α και β).

- 44 Από ανακοίνωση του Εκκλησιαστικού Συμβουλίου Αγίου Γεωργίου και της Δημοτικής Ενότητας Αράχωβας το 2010: «Στο Πανηγυράκι αποκαλύπτονται πολλά στοιχεία του λαϊκού μας πολιτισμού. Ένα από αυτά είναι και η τοπική φορεσιά μας, ανδρική και γυναικεία, που μας μεταφέρει σε άλλες εποχές. Θεωρούμε ότι οι παρακάτω προτάσεις θα σας βοηθήσουν να βρείτε τη «σωστή» τοπική φορεσιά, όπως αυτή διαμορφώθηκε ανά τους αιώνες, μιας και η ανάμειξη σύγχρονων ενδυματολογικών συνθηκών μπορεί να προκαλέσει αλλοίωση του παραδοσιακού χαρακτήρα της. Αναλυτικά: ...» <https://www.panigiraki.gr/costume-suggestions/> (πρόσβαση: 7/9/2021).
- 45 «Στη λιτανευτική πομπή παραμονή της γιορτής του πολιούχου μας Αγίου Γεωργίου, τα πρόσωπα τα οποία θα συμμετέχουν στις παρακάτω τιμητικές θέσεις: 1. Ιερή Εικόνα Αγίου Γεωργίου, 2. Γαλανόλευκη Σημαία, 3. Παραστάτες Σημαίας, 4. Αραχωβίτικη Σημαία της Επανάστασης, 5. Στεφάνι, 6. Λυγερές, όπως είναι γνωστό επιλέγονται με κλήρωση. Τα κριτήρια συμμετοχής στην κλήρωση κυρίως είναι: Η συχνή συμμετοχή στο Πανηγυράκι, η καλή στολή, η ηλικία και η εντοπιότητα. Όσοι λοιπόν ενδιαφέρονται να πάρουν μια από τις θέσεις αυτές κατά τη φετινή λιτάνευση θα πρέπει να το δηλώσουν στο Δημαρχείο ή στην Εκκλησία Αγίου Γεωργίου. Για την Εικόνα και τη Σημαία της Επανάστασης οι δηλώσεις πρέπει να γίνονται από ομάδες των τεσσάρων ατόμων που μεταξύ τους έχουν συμφωνήσει και έχουν περίπου το ίδιο ανάστημα. Οι συμμετοχές για τη Γαλανόλευκη Σημαία, το στεφάνι και τις 3 λυγερές δηλώνονται από μεμονωμένα άτομα. Απαραίτητα οι υποψήφιοι για λυγερές θα πρέπει να είναι παντρεμένες και ηλικίας άνω των 35 ετών. Υποχρέωσή τους για τη συμμετοχή είναι να φορέσουν τα σεγκούνια και την επόμενη ημέρα, ανήμερα του Αγίου Γεωργίου. Η κλήρωση θα γίνει στον Ιερό Ναό Αγίου Γεωργίου 2 ημέρες πριν την έναρξη του Πανηγυριού. Η κλήρωση για τις παραστάτριες της σημαίας θα γίνει πριν το σχηματισμό της πομπής μεταξύ των παρευρισκομένων πρωτοετών φοιτητριών χωρίς προηγούμενες δηλώσεις», Ανακοίνωση του Εκκλησιαστικού Συμβουλίου Αγίου Γεωργίου και Δημοτικής Ενότητας Αράχωβας για την προετοιμασία του εορτασμού το 2010, <https://www.panigiraki.gr/draw/> ((πρόσβαση: 7/9/2021).

γοντας για τη διατήρηση της παράδοσης, την εξασφάλιση της συνέχειας.⁴⁶ Το Πανηγυράκι είναι ο τόπος της κληρονομιάς και η διαφύλαξη και μεταβίβαση του στις επόμενες γενιές έχει τη δύναμη να κινητοποιεί την τοπική κοινωνία, σε μια μορφή «δημόσιας» ή «εφαρμοσμένης» λαογραφίας (Baron, 2016).

Το γεγονός, ωστόσο, ότι ο βαθμός πιστότητας της αναπαράστασης προς ένα ιδανικό πρότυπο χρησιμοποιείται ως κριτήριο αυθεντικότητας και νομιμοποίησής της, όπως και στην περίπτωση της Αράχωβας, θέτει το συναφές με την αυθεντικότητα ζήτημα του φολκλορισμού. Πρόκειται για τις περιπτώσεις, δηλαδή, αναβίωσης ή «αποκατάστασης» εθίμων, εκείνες τις «στρατηγικές διαχείρισης, ανακατασκευής, ερμηνείας και μεταμόρφωσης μιας συγκεκριμένης παράδοσης ...μέσω της συνειδητής επιλογής στοιχείων της παραδοσιακής κουλτούρας και απόρριψης κάποιων άλλων» (Παπαπαύλου, 2010: 92). Ο φολκλορισμός αφορά ξεκάθαρα στους τρόπους διαχείρισης και ανα-παράστασης της παράδοσης, ωστόσο, μελετάται πλέον ως λαογραφικό αντικείμενο ο ίδιος (Bendix, 1997: 13). Σε μια κριτική προσέγγιση, οι τελετές αναβίωσης στο πνεύμα του φολκλορισμού θεωρούνται ότι συνιστούν μορφές λαογραφικής κατασκευής. Στο ίδιο πλαίσιο οι έννοιες της αυθεντικότητας και του φολκλορισμού συνδέονται με τη μυθοποίηση του παραδοσιακού πολιτισμού, την εργαλειοποίησή του και την ιδεολογική του χρήση. Ευρύτερα οι επιτελέσεις και οι αναπαραστάσεις τους ως πτυχές της κληρονομημένης παράδοσης, θέτουν μια σειρά ζητήματα που αφορούν τελικά τις χρήσεις και τις λειτουργίες της πολιτιστικής κληρονομιάς (Ποτηρόπουλος, 2020: 152-154).

Το Πανηγυράκι της Αράχωβας, ωστόσο, δεν αποτελεί σήμερα μια αναβίωση, μια μορφή ανακύκλωσης της παράδοσης, βιώνοντας τη «δεύτερη ζωή» του,⁴⁷ σε ένα διαφορετικό περιβάλλον από αυτό που αρχικά δημιουργήθηκε. Εξακολουθεί να αποτελεί δομικό συστατικό τελετουργικής ζωής της κοινότητας, αναπόσπαστο στοιχείο του τρόπου συγκρότησης της τοπικής ταυτότητας. Επιπλέον, συμβάλλοντας στη διαδικασία ανασυγκρότησής της, συνδέεται με τον σημαίνοντα ρόλο της σήμερα ως μια μορφή άμυνας στη σύγχυση και στην αποδιάρθρωση που έχει επιφέρει η ύστερη νεωτερικότητα (Bauman, 2000: 179-180),

46 Ωστόσο, η έννοια της αυθεντικότητας, όπως υποστηρίζει η R. Bendix (Bendix, 1997), ήταν και είναι ένα μέσο για να δομηθεί όχι μόνο το αντικείμενο αλλά και η ίδια η επιστήμη της λαογραφίας. Η υποχώρηση του «αυθεντικού» παραδοσιακού πολιτισμού στη συνάρθρωσή του με τη νεωτερικότητα ήταν ο κρίσιμος παράγοντας για τη θεμελίωση της λαογραφίας ως επιστήμης. Για την πραγμάτευση των ζητημάτων της αναβίωσης, της αναπαράστασης και της αυθεντικότητας με παράδειγμα τη μελέτη ενός συγκεκριμένου εθίμου, «Το κάψιμο του Γρηγοράκη» στο Ληξούρι Κεφαλονιάς, βλ. Ποτηρόπουλος, [2020].

47 Ο L. Honko χρησιμοποιεί τον όρο «δεύτερη ζωή», για να περιγράψει την επανάχρηση των λαογραφικών φαινομένων και πρακτικών σε ένα περιβάλλον που διαφέρει από το αρχικό πλαίσιο στο οποίο δημιουργήθηκαν (Honko, 1991: 42).

που στην περίπτωση της Αράχωβας εντείνεται τόσο από τη μετανάστευση των κατοίκων της αλλά και τις επιδράσεις λόγω του τουρισμού.⁴⁸

Καθώς αποτελεί ένα δυναμικό φαινόμενο, μια πολιτισμική πρακτική αλλά και κοινωνική δράση που αναπαράγει αλλά και παράγει νοήματα και σύμβολα, η μελέτη του πανηγυριού βοηθά να γίνει κατανοητός ο μετασχηματισμός του, παράλληλα με τον κοινωνικό μετασχηματισμό της τοπικής κοινωνίας σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες. Τον τρόπο, δηλαδή, που μεταβάλλεται σύμφωνα με την επικρατούσα ιδεολογία και το κυρίαρχο πολιτικό πλαίσιο σε κάθε εποχή, όπως στον εορτασμό της Εκατονταετηρίδας από τον θάνατο του Καραϊσκάκη και κυρίως μετά τον β' παγκόσμιο πόλεμο. Με ποιες συγκεκριμένες διαδικασίες διαμορφώνεται ο χαρακτήρας του, το ιδεολογικό του περιεχόμενο και η μορφή του τελετουργικού του και ποιοι έχουν λόγο και θεσμικό ρόλο στην οργάνωση του ιεραρχώντας, κατηγοριοποιώντας και επιλέγοντας τα στοιχεία της παράδοσης που θα το πλασιώσουν. Πρόκειται για την τοπική αρχή, την περιφερειακή εξουσία, την εκκλησία, τοπικούς θεσμικούς φορείς (πολιτιστικοί και αθλητικοί σύλλογοι κ.λπ.), τους ντόπιους λόγιους και μελετητές της παράδοσης, ειδικούς επιστήμονες, όλους αυτούς, δηλαδή, που παρεμβαίνουν θεσμικά και διαμορφώνουν κάθε φορά το κανονιστικό πλαίσιο τέλεσης του πανηγυριού, θέτοντας όρους και κανόνες συμμετοχής, κώδικες ένδυσης και συμπεριφοράς, λειτουργώντας ως διαχειριστές του πανηγυριού και της παράδοσης.

Το «Πανηγυράκι» της Αράχωβας με τον τρόπο που επιτελείται σήμερα αποτελεί μια συγκεκριμένη εκφορά της ιστορίας του τόπου και των ανθρώπων του. Παρά το γεγονός ότι προβάλλεται ως μέσο ψυχαγωγίας και θέαμα, πολιτισμικό αγαθό προς αξιοποίηση και πόρος της τοπικής οικονομικής ανάπτυξης, προσφέρεται δηλαδή ως καταναλωτικό προϊόν, το πανηγύρι και σήμερα είναι βίωμα, συλλογική έκφραση και στοιχείο συγκρότησης της ιδιαίτερης ταυτότητας της τοπικής κοινωνίας. Με τις εμπρόθετες πρακτικές επιτέλεσης και τις αναπαραστάσεις, που μεταφέρουν συμβολισμούς και αξίες, εκφράζεται η συλλογική μνήμη της κοινότητας, ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο η τοπική κοινωνία επιλέγει να θυμάται το χτες και επιδιώκει να διαμορφώσει την κληρονομιά του μέλλοντος.⁴⁹ Με αυτόν τον τρόπο, το «Πανηγυράκι» αποτελεί συστατικό στοιχείο της τοπικής πολιτισμικής κληρονομιάς καθώς συγκροτείται ιστορικά και μετασχηματίζεται ώστε να ανταπο-

48 Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η Αράχωβα είναι από τους πλέον προσφιλείς χειμερινούς τουριστικούς προορισμούς, με τη λειτουργία του χιονοδρομικού κέντρου να συμβάλει ακόμη περισσότερο σε αυτή την κατεύθυνση.

49 Άλλωστε, σύμφωνα με τον David Harvey, η κληρονομιά προσβλέπει στο μέλλον, ως μία μορφή προοπτικής μνήμης (prospective memory). Δεν είναι, δηλαδή, παρά τεκμήρια του παρελθόντος, ενός ιδεατού συλλογικού παρελθόντος, που στοχεύουν να προβάλουν ένα επιθυμητό μέλλον (Harvey, 2008).

κριθεί στις ανάγκες τις τοπικής κοινωνίας. Αποτελεί κληρονομιά, λοιπόν, όχι γιατί είναι αυθεντικό, μια πιστή και ιδεατή ταυτόχρονα αναπαράσταση ενός εξιδανικευμένου συλλογικού παρελθόντος, αλλά γιατί περιλαμβάνει όλες τις αλλαγές που έχουν επέρθει στο πέρασμα του χρόνου (Lowenthal, 1999: 9).⁵⁰ Οι συγκεκριμένες κάθε φορά ερμηνείες, νοηματοδοτήσεις, χρήσεις και λειτουργίες του, το καθιστούν αναπόσπαστο κομμάτι στη ζωή και τη συνείδηση των Αραχωβιτών και αποτελούν στοιχείο της δυναμικής του και της δυνατότητάς του να συμβάλει ιστορικά στην κοινωνική συγκρότηση, αναπαραγωγή και ανασυγκρότηση της κοινότητας.

50 Και όπως συνεχίζει ο David Lowenthal αναφερόμενος στην κληρονομιά: «Την αποθησαυρίζουμε μεταμορφώνοντάς την με τον δικό μας τρόπο και αναδιαμορφώνοντάς την με την πίστη ότι οι διάδοχοί μας θα θέλουν επίσης κι αυτοί να είναι δημιουργικοί και καλοί διαχειριστές» (Lowenthal, 1999: 9).

Ελληνόγλωσση

- Anttonen, P. (2018), *Η παράδοση μέσα από τη νεωτερικότητα. Μεταμοντερνισμός και Έθνος-Κράτος στην επιστήμη της Λαογραφίας*, μετάφραση Γ. Κούζας, Αθήνα: Πατάκη.
- Αικατερινίδης, Γ. (1969), «Ο εορτασμός του Αγίου Γεωργίου εις Νέον Σούλι Σερρών», *Σερραϊκά Χρονικά*, τόμ. Ε΄, σσ. 129-147.
- Αμπελάς, Τ. (1886), «Αράχωβα», *Αττικόν Ημερολόγιον Ειρηναίου Ασωπίου 1887*, Αθήναι, σσ. 317-326.
- Βαρβούνης, Μ. (1996α), «Παραδοσιακά αθλητικά αγωνίσματα», *περιοδικό Τετράμηνα 56-58 (1995-96)*, σσ. 4252-4262.
- Βαρβούνης, Μ. (1996β), «Παραδοσιακός χορός, αθλήματα και εθιμικό πλαίσιο: Η περίπτωση του πανηγυριού του Αγίου Γεωργίου στην Αράχωβα», *Τετράμηνα 56-58 (1995-96)*, σσ. 4499-4509.
- Ιωαννίδου, Μ. (1938), *Λαογραφική αποστολή εις Αράχοβαν Λεβαδείας. Ιούλιος – Αύγουστος 1938*, Αρχείο Χειρογράφων Κέντρου Ερεύνων Ελληνικής Λαογραφίας, αριθ. χφου 1153, τετράδιο Α΄.
- Κάβουρας, Π. (2010), «Φορκλόρ και παράδοση. Όψεις και μετασχηματισμοί ενός νεωτερικού ιδεολογικού μορφώματος» στο Π. Κάβουρας (επιμ.), *Φορκλόρ και παράδοση, Ζητήματα αναπαράστασης και επιτέλεσης της μουσικής και του χορού*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, σσ. 29-85.
- Κακούρη, Κ. (1978), «Χορός και πομπή του Αη-Γιώργη στη Νεσπάνη Αρκαδίας», *Εθνογραφικά*, 1, σσ. 93-104.
- Κουλιούρη, Χ. (2020), *Φουσανέλλες και κλαμύδες: Ιστορική μνήμη και εθνική ταυτότητα 1821-1930*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Λάμπας, Τ. (1961), *Η Αράχωβα του Παρνασσού*, Αθήνα.
- Λουκάτος, Δ. (1963), *Σύγχρονα λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*, Αθήνα.
- Λούσκου, Κ. και Νικολιδάκης, Ε. (1997), *Ο Αφέντης Αϊ Γιώργης της Αράχωβας και το Πανηγυράκι, Αράχωβα: Έκδοση του Ιερού Ναού Αγίου Γεωργίου Αράχωβας*, (β΄ έκδοση, α΄ έκδοση 1996).
- Λούσκου, Κ. και Νικολιδάκης, Ε. (2000), *Η Μάχη της Αράχωβας 18-24 Νοεμβρίου 1826. Ιστορικό αφιέρωμα*, Αράχωβα: έκδοση του Δήμου Αράχωβας.
- Λούσκου, Κ. και Νικολιδάκης, Ε. (2006), *Το πανηγυράκι της Αράχωβας και η ελληνική παράδοση. Μελέτη του τραγουδιού και των εθίμων*, Αράχωβα: Έκδοση του Δήμου Αράχωβας.
- Μαυρεπής, Κ. (1938), *Θρύλοι της Αράχωβας – το Πανηγυράκι τ' Αγιόργη*.
- Μέγας, Γ. (1963), *Ελληνικά εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήναι (β΄ έκδοση).

- Μέγας, Γ. (1967), «Η σπουδή της Λαογραφίας: Σκοπός και έργον αυτής», *Λαογραφία*, 25, σσ. 3-38 [1η δημοσίευση στο Δελτίον της Εταιρείας Ελλήνων Φιλολόγων «Πλάτων», έτος Γ', 1951, τεύχος Α'].
 Μερακλής, Μ. (1972), «Τι είναι ο folklorismus», *Λαογραφία*, 28, σσ. 27-38.
 Μιχαήλ-Δέδε, Μ. (1987), *Γιορτές, έθιμα και τραγούδια τους*, Αθήνα: Φιλιππότης.
 Μπακάλης, Λ. (1989), «Το τραγούδι του Αγίου Γεωργίου», περιοδικό Η Αράχωβα, τεύχος 2.
 Νιτσιάκος, Β. (1995), «Χορός και συμβολική έκφραση της κοινότητας. Το παράδειγμα του χορού στο Κίνικ' (Περιβόλι Γρεβενών)», στο Β. Νιτσιάκος, *Οι Ορεινές κοινότητες της Β. Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα: Πλέθρον, σσ. 133-150.
 Οικονόμου, Α. (2020), «Το αποκριάτικο δρώμενο του «Βλάχικου Γάμου» στη Θήβα: επιτέλεση, λειτουργία και διαχείριση στον άξονα της διαχρονίας και της συγχρονίας», στο Α. Οικονόμου (επιμ.) *Διαβατήρια ευετηρικά δρώμενα. Παλιές μορφές – Σύγχρονοι προβληματισμοί – Νέες ερμηνείες. Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας, Θήβα, 17 Σεπτεμβρίου 2011, πρόλογος Αικατ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, υπεύθ. έκδοσης Ευάγγελος Καραμανές*, Αθήνα: Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας αρ. 35, σσ. 219-245.
 Παπαλεξανδρής, Λ. (2017), *Το πανηγύρι της Αράχωβας, μέσα από τα δημοσιεύματα στον ελληνικό τύπο, 1873-1973*, Αράχωβα: έκδοση Ιερού ναού Αγίου Γεωργίου Αράχωβας.
 Παπαπαύλου, Μ. (2010), «Φορκλόρ και Φορκλορισμός. Συγκλίσεις και Αποκλίσεις», στο Π. Κάβουρας (επιμ.), *Φορκλόρ και Παράδοση, Ζητήματα αναπαράστασης και επιτέλεσης της μουσικής και του χορού*, Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, σσ. 89-102.
 Ποτηρόπουλος, Π. (2006), «Χοροί και χώροι. Συμβολικές διαστάσεις της τοπικής ταυτότητας στην Κρανιά Τρικάλων», στο Κ. Πανοπούλου (επιμ.), *3ο Συνέδριο Λαϊκού Πολιτισμού: Χορός και πολιτισμικές ταυτότητες στα Βαλκάνια*, Σέρρες, σσ. 227-239.
 Ποτηρόπουλος, Π. (2018), «Πεδία προσανατολισμού μιας κριτικής λαογραφίας», στο Β. Νιτσιάκος, Π. Ποτηρόπουλος, (επιμ.), *Λαογραφία και Ανθρωπολογία*, Αθήνα: εκδόσεις Ι. Σιδέρης, σσ. 29-73.
 Ποτηρόπουλος, Π. (2020), «Το «κάψιμο του Γρηγοράκη»: ο μετασχηματισμός, αλλαγή και η δυναμική της παράδοσης σε ένα ευετηρικό δρώμενο στο Ληξούρι Κεφαλονιάς», στο Α. Οικονόμου (επιμ.) *Διαβατήρια ευετηρικά δρώμενα. Παλιές μορφές – Σύγχρονοι προβληματισμοί – Νέες ερμηνείες. Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας, Θήβα, 17 Σεπτεμβρίου 2011, πρόλογος Αικατ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, υπεύθ. έκδοσης Ευάγγελος Καραμανές*, Αθήνα: Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας αρ. 35, σσ.
 Ποτηρόπουλος, Π. (υπό έκδοση), «Τραγουδώντας τον τόπο. Παράδοση, ταυτότητα και πολιτισμικές αναπαραστάσεις στη

- μουσική της Αράχωβας», στο Πρακτικά Μουσικολογικής συνάντησης: Θέματα ελληνικής μουσικής, Καρδαμύλη 29 και 30 Αυγούστου 2016, Καρδαμύλη: Μουσικό Σπουδαστήριο Καρδαμύλης.
- Ποτηρόπουλος, Π. και Φάππας, Ι. (2016), Μουσειολογική Μελέτη: για την υλοποίηση της μόνιμης έκθεσης και την οργάνωση του Λαογραφικού Μουσείου Αράχωβας, Αράχωβα: Λαογραφικό Μουσείο Αράχωβας.
- Ράδος, Κ. (έπιμ.) (1927), *Εκατονταετηρίς του στρατάρχου Γεωργίου Καραϊσκάκη (1827-1927)*, Αθήναι: Έκδ. Γρυπαιτός.
- Ρωμαίος, Κ. (1953), «Δύο περίεργα ιστορικά τραγούδια», Αρχείον Θρακικού Θησαυρού, τόμ. ΙΗ΄, Αθήναι, σσ. 337-374.
- Ρωμαίος, Κ. (1954), «Το τραγούδι του Βασιλιά Ερρίκου της Φλάντρας», Αρχείον Θρακικού Θησαυρού, τόμ. ΙΘ΄, Αθήναι, σσ. 225-264
- Ρωμαίος, Κ. (1956), «Παρατηρήσεις στα κείμενα των δημοτικών τραγουδιών της Θράκης», Αρχείον Θρακικού Θησαυρού, τόμ. 21, Επίμετρον, Αθήναι, σσ. 179-236.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ε. (1995α), «Όρια και Αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης: Από τις πολιτιστικές αναβιώσεις στην πολιτισμική επιβίωση», α΄ μέρος, *Ο Πολίτης*, 11, σσ. 26-30.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ε. (1995β), «Όρια και Αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης: Από τις πολιτιστικές αναβιώσεις στην πολιτισμική επιβίωση», β΄ μέρος, *Ο Πολίτης*, 12, σσ. 30-35.
- Σύμβαση για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς* (2006), διαθέσιμο στο <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-EL-PDF.pdf> [ελληνική μετάφραση του *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (UNESCO 2003) <https://ich.unesco.org/en/convention>].
- Τσουκαλάς, Κ. (2010), *Η επινόηση της ετερότητας. «Ταυτότητες» και «διαφορές» στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Χαιρόπουλος, Κ. (1975), Συλλογή λαογραφικής ύλης εκ του χωριού Αράχωβα, της επαρχίας Λεβαδείας, του νομού Βοιωτίας, Αράχωβα, Λαογραφικό Αρχείο και Μουσειακή Συλλογή του Πανεπιστημίου Αθηνών, Αρχείο πρωτογενούς λαογραφικής ύλης - Συλλογή χειρογράφων, Αριθμός χειρογράφου: 2214.
- Χαρίτος, Γ. (2001), Η μάχη της Αράχωβας υπό τον Στρατάρχη Γ. Καραϊσκάκη και οι συντελεστές της (18-24 Νοεμβρίου 1826), Αθήνα.
- Ψυχογιού, Ε. (2020), «Μαγικοθρησκευτικές θιασικές ομάδες στη Βορειοδυτική Ηλεία και νεοελληνική μυθολογία: συμβολή στη μελέτη του λαϊκού φαντασιακού», στο Α. Οικονόμου (επιμ.) *Διαβατήρια ευετηρικά δρώμενα. Παλιές μορφές – Σύγχρονοι προβληματισμοί – Νέες ερμηνείες. Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας, Θήβα, 17 Σεπτεμβρίου 2011, πρόλογος Αικατ. Πολυμέρου-Καμπλάκη, υπεύθ. έκδοσης Ευάγγελος Καραμανές, Αθήνα: Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας αρ. 35, σσ. 87-129.*

Ξενόγλωσσον

- Adell, N., Bendix, R., Bortolotto, C. και Tauschek, M. (επιμ.) (2015), *Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage*, Göttingen: Göttingen Universitätsverlag.
- Aidnik, M. και Jacobsen, M. (2019), «The U-turn of utopia – Utopia, socialism and modernity in Zygmunt Bauman’s social thought», *Irish Journal of Sociology*, 27 (1), σσ. 22–43, διαθέσιμο στο <https://doi.org/10.1177/0791603519825827>.
- Baron, R. (2016), «Public folklore dialogism and critical heritage Studies», *International Journal of Heritage Studies*, 22 (8), σσ. 588-606.
- Bauman, Z. (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2017), *Retrotopia*, Cambridge: Polity Press.
- Bendix R. (1988), «Folklorismus: The Challenge of a Concept», *International Folklore Review*, 6, σσ. 5-15.
- Bendix, R. (1997), *In search of authenticity: the formation of folklore studies*, Madison Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Bendix, R. (2009), «Heritage between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology», στο L. Smith και N. Akagawa (επιμ.), *Intangible Heritage*, London: Routledge, σσ. 253-269.
- Bendix, R., Eggert, A. και Peselmann, A. (επιμ.) (2012), *Heritage Regimes and the State*, “Göttingen Studies in Cultural Property” αρ. 6, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Boym, S. (2001), *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books.
- Butler, B. (2006), «Heritage and the present past», στο C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands και P. Spyer (επιμ.), *Handbook of material culture*, London: Sage Publications, σσ. 463-479.
- Eriksen, T. (2001), «Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concept of culture», στο J. Cowan, M. Dembour και R. Wilson (επιμ.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 127-148.
- Hafstein, V. (2012), «Cultural Heritage», στο R. Bendix και G. Hasan-Rokem (επιμ.), *Blackwell Companion to Folklore*, London/New York: Blackwell, σσ. 500-519.
- Harrison, R. (2013), *Heritage: Critical Approaches*, London and New York: Routledge.
- Harvey, D. (2001), «Heritage Pasts and Heritage Presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies», *International Journal of Heritage Studies*, 7 (4), σσ. 319-338.
- Harvey, D. (2008), «The History of Heritage», στο B. Graham και P. Howard (επιμ.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, Aldershot and Burlington: Ashgate, σσ. 19–36.
- Harvey, D. (2014), «Heritage and Scale: Settings, Boundaries and Relations», *International Journal of Heritage Studies*, 21 (6), σσ. 577–593.
- Herzfeld, M. (2004), *The Body Impolitic*:

- Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago and London: Chicago University Press.
- Hobsbawm, E. και Ranger, T (επιμ.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Honko, L. (1991), «The Folklore Process», *Folklore Fellows Summer School Programme*, Turku: FFSS, σσ. 25-47.
- Karachristos, I. και Potiropoulos, P. (2021 υπό έκδοση), «Folklore and ethnographic archives beyond the Age of Cultural Heritage: Alternative readings of heritage», *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences: Annual Review*, Special Issue: “Aspects and Challenges of Heritage in Greece”.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1996), «Theorizing Heritage», *Ethnomusicology*, 39 (3), σσ. 367-380.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004), «Intangible Heritage as Metacultural Production», *Museum International*, 56 (1-2), σσ. 52-65.
- Kowalski, A. (2012), «The Nation, Rescaled: Theorizing the Decentralization of Memory in Contemporary France», *Comparative Studies in Society and History*, 54 (2), σσ. 308-331.
- Kuutma, K. (2012), «Between Arbitration and Engineering. Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes», στο R. Bendix, A. Eggert και A. Peselmann, (επιμ.), *Heritage Regimes and the State*, “Göttingen Studies in Cultural Property” αρ. 6, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, σσ. 21-36.
- Leach, E. (1968), «Ritual», στο D. Sills (επιμ.), *International Encyclopaedia of Social Sciences*, τόμος 13, New York: Macmillan and Free Press, σσ. 520-526.
- Leach, E. (1976), *Culture and Communication*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovell, N. (ed) (1998), *Locality and Belonging*, London and New York: Routledge.
- Lowenthal, D. (1998), *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowenthal, D. (1999), «Heritage Stewardship and the Amateur Tradition», *APT Bulletin [Association for Preservation Technology International]*, 30 (2/3), σσ. 7-9.
- Lury, C. (1998), *Prosthetic Culture: Photography, Memory and Identity*, London: Routledge.
- Moore, R. (1992), *From Shepherds to Shopkeepers: The Development of Tourism in a Central Greek Town*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- Smith, L. (2006), *Uses of Heritage*, London and New York: Routledge.
- Spyridakis, G. (1952), «Saint Georges dans la vie Populaire », *L’ Hellenisme Contemporain*, 2, (ανάτυπο).
- Stolcke, V. (1995), «Talking culture: New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe», *Current Anthropology*, 36, σσ. 1-24.
- Taylor, M. (2009), «Intangible heritage governance, cultural diversity, ethnonationalism», *Focaal*, (55), σσ. 41-58.

- Throsby, D. (2000), *Economics and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tschofen, B. (2007), «Antreten, ablehnen, verwalten? Was der Heritage-Boom den Kulturwissenschaften aufträgt», στο D. Hemme, M. Tauschek, R. Bendix (επιμ.), *Prädikat HERITAGE. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*, (Studien zur Kulturanthropologie /Europäischen Ethnologie, 1), Berlin: LIT Verlag, σσ. 19–32.
- U.N. Documents, (1989), *Recommendation for the Safeguarding of Traditional Knowledge and Folklore*, 15 November 1989, διαθέσιμο στο: <http://www.un-documents.net/folklore.htm> (πρόσβαση: 7/9/2021).
- Wilk, R. (1995), «Learning to Be Local in Belize: Global Systems of Common Difference», στο D. Miller (επιμ.), *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local*, London: Routledge, σσ. 110–133.

ΑΡΗΣ ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ

Δρ Κοινωνικής Ανθρωπολογίας Πανεπιστήμιο Κεντ, Ηνωμένο Βασίλειο

Επίτιμος Λέκτορας, τμήμα Κλασικών Σπουδών και Αρχαιολογίας, Πανεπιστήμιο του Κεντ, Ηνωμένο Βασίλειο.

Διευθυντής προγραμμάτων κοινού, HERITAGE

ΜΠΑΡΟΝ ΡΟΜΠΕΡΤ (BARON ROBERT)

Goucher College, Βαλτιμόρη, ΗΠΑ

ΣΤΥΛΙΑΝΑ ΓΚΑΛΙΝΙΚΗ

Αρχαιολόγος, Προϊσταμένη του Τμήματος Συλλογών Λιθίνων, Τοιχογραφιών και Ψηφιδωτών, Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης, Δρ. Αρχιτεκτονικής / Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

ΓΙΑΝΝΗΣ Ν. ΔΡΙΝΗΣ

Λαογράφος, τμήμα Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς και Διαπολιτισμικών Θεμάτων, Διεύθυνση Νεότερης Πολιτιστικής Κληρονομιάς, Υπουργείο Πολιτισμού και Αθλητισμού

ΙΩΑΝΝΗΣ ΚΑΡΑΧΡΗΣΤΟΣ

Κύριος ερευνητής, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών

ΓΕΩΡΓΙΑ ΚΙΤΣΑΚΗ

*Ιστορικός-ΜΑ Λαογραφίας
Υποψήφια Διδάκτωρ Τμήματος Ιστορίας-Αρχαιολογίας Παν/μίου Ιωαννίνων
Αναπτυξιακός Οργανισμός “Ηπειρος Α.Ε.”-*

Ευρωπαϊκά Προγράμματα Πολιτιστικής Κληρονομιάς

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΚΡΑΒΒΑ

Επίκουρη Καθηγήτρια Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ανθρωπολογίας της Κατανάλωσης

Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας, Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Επιστημών, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ

Καθηγητής Λαογραφίας, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Φιλοσοφική Σχολή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΣ ΠΟΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ

Κύριος ερευνητής, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών

ΕΣΘΗΡ ΣΟΛΟΜΩΝ

Επίκουρη Καθηγήτρια Μουσειολογίας, Τμήμα Εικαστικών Τεχνών και Επιστημών της Τέχνης, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

ΣΤΑΡΑ ΚΑΛΛΙΟΠΗ

*PhD Λαογραφίας, MSc Οικολογίας
Διδάσκουσα-Ερευνήτρια
Τμήμα Βιολογικών Εφαρμογών και Τεχνολογιών, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων*

