

Βασίλης Νιτσιάκος

ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ

ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ



Ο Βασίλης Νιτσιάκος

σπούδασε Φιλολογία, Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία στα Πανεπιστήμια Ιωαννίνων, Leeds και Cambridge αντίστοιχα. Πήρε το διδακτορικό του από το Πανεπιστήμιο του Cambridge. Από το 1989 διδάσκει στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, όπου σήμερα κατέχει θέση καθηγητή της Κοινωνικής Λαογραφίας. Την περίοδο 1994-98 υπήρξε επιστημονικός συνεργάτης του Πανεπιστημίου του Cambridge σε διεθνές ερευνητικό πρόγραμμα.

Είναι συγγραφέας πολλών επιστημονικών βιβλίων, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται: *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές* (Οδυσσέας, 1991), *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου*. *Στον απόηχο της μακράς διάρκειας* (Πλέθρον, 1995), *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο* (Οδυσσέας, 2003).

Τα τελευταία χρόνια ασχολείται ερευνητικά με ζητήματα μετανάστευσης, συνόρων και εθνικών ταυτοτήτων.

Σχεδιασμός εξωφύλλου:
Χριστίνα Κολοκοτρώνη

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

ΙΟΝΙΣΙΑΣ ΓΑΚΑΣΟΠΙ

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ

ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ

Μια κριτική εισαγωγή στη λαογραφία

ΔΗΜΟΣΙΑ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ	
ΚΟΝΙΤΣΑΣ	
ΑΡ. ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ	55 677
ΗΜΕΡ. ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ	25/06/14
ΤΑΞΙΝ. ΑΡΙΘΜ.	306 Ν17

Φωδ. €# 9018



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΙΤΙΚΗ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ
ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ

ΑΠΑΓΟΡΕΥΕΤΑΙ η αναδημοσίευση και γενικά η αναπαραγωγή του παρόντος έργου με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά, στο πρωτότυπο ή σε μετάφραση ή άλλη διασκευή χωρίς γραπτή άδεια του εκδότη, σύμφωνα με τον Ν. 2121/1993 και τη Διεθνή Σύμβαση της Βέρνης (που έχει κυρωθεί με τον Ν. 100/1975).

1η έκδοση: Μάιος 2008

Βασίλης Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί – Μια κριτική εισαγωγή στη λαογραφία*

© 2008, Εκδόσεις Κριτική ΑΕ

Εκδόσεις Κριτική

Κεντρική διάθεση: Γκυιλφόρδου 3, 104 34 Αθήνα, τηλ.: 210 82 11 470

e-mail: biblia@kritiki.gr

www.kritiki.gr

ISBN 978-960-218-577-3

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Πρόλογος	9
2. Περί ορισμών. Από τον Νικόλαο Πολίτη στον Στίλωνα Κυριακίδη και μετά	13
3. Ζητήματα θεωρίας. Η ταυτότητα της επιστήμης. Η σχέση της με την κοινωνική ανθρωπολογία ...	27
4. Λαογραφία και εθνογραφία. Η άποψη του Δ. Λουκάτου υπό το φως των σύγχρονων εξελίξεων	57
5. Λαογραφία και κοινωνιολογία	71
6. Η οικολογική διάσταση	81
7. Κριτικές. Ο διάλογος του Στάθη Δαμιανάκου με τη λαογραφία	101
8. Το γνωστικό αντικείμενο	129
9. Απόπειρα για μια νέα διάταξη	139
10. Δυο παραδείγματα σύγχρονων προσεγγίσεων ..	147
α. Τόπος και κοινότητα	148
β. Χρόνος και κοινότητα	164

11. Επίλογος. Η λαογραφία στον 21ο αιώνα	195
Βιβλιογραφία	201
Ευρετήριο	209

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η συγγραφή μιας εισαγωγής σε μια επιστήμη για πρωτοετείς φοιτητές δεν είναι εύκολη υπόθεση. Πρέπει να συνδυάσει κανείς την απλότητα και τη σαφήνεια της γραφής με την κριτική σκέψη, που έτσι κι αλλιώς πρέπει να διέπει ένα πανεπιστημιακό σύγγραμμα. Έτσι, ενώ διδάσκω πάνω από μία δεκαετία το συγκεκριμένο μάθημα, δηλαδή προσπαθώ να μυήσω πρωτοετείς φοιτητές του Τμήματος Ιστορίας-Αρχαιολογίας αλλά και των άλλων τμημάτων της Φιλοσοφικής Σχολής στη λαογραφία, μου ήταν δύσκολο να αποφασίσω τη συγγραφή ενός εγχειριδίου. Διένειμα συνήθως στους φοιτητές τη *Θεωρία της ελληνικής λαογραφίας της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος* (1978) και μερικές φορές, πειραματιζόμενος, κάποιο άλλο βιβλίο – πάντοτε, όμως, σε συνδυασμό με μια βασική βιβλιογραφία.

Δεν μπορώ να πω ότι έμεινα ευχαριστημένος. Για πολλούς λόγους. Ο βασικός είναι ότι τα διαθέσιμα βι-

βλία, όπως και το παραπάνω, είναι γραμμένα πολλά χρόνια πριν και ως εκ τούτου η γνώση που προσφέρουν είναι σημαντική μεν αλλά δεν έχει ανανεωθεί με βάση τα νέα επιστημονικά δεδομένα. Από την άλλη έχω διαπιστώσει ότι κυκλοφορούν στους κύκλους των φοιτητών με διάφορους τρόπους χειρόγραφες «σημειώσεις» των παραδόσεών μου, από τις οποίες όσες έτυχε να πέσουν στα χέρια μου δεν είναι μόνο απαράδεκτες, αλλά και επικίνδυνες. Αυτό το φαινόμενο, που τα τελευταία χρόνια προσλαμβάνει ανεξέλεγκτες διαστάσεις, με έκανε να επισπεύσω την από χρόνια απόφασή μου να εκδώσω μια *Εισαγωγή* στη λαογραφία.

Έχετε, λοιπόν, στα χέρια σας το αποτέλεσμα αυτής της απόφασης. Δεν πρόκειται σε καμιά περίπτωση για μια συμβατική εισαγωγή. Πρόκειται περισσότερο για μια συλλογή κριτικών δοκιμίων, που αναφέρονται στην ιστορική συγκρότηση της επιστήμης, στην ιστορία των ιδεών που κυριάρχησαν κατά καιρούς, στους ορισμούς του γνωστικού αντικειμένου και τους προσδιορισμούς βασικών εννοιών και κατηγοριών, στη σχέση της λαογραφίας με τις συγγενείς προς αυτή επιστήμες, στις κριτικές που έχουν γίνει και τις ανάλογες απαντήσεις, στη συγκρότηση του γνωστικού αντικειμένου, στις προοπτικές της συγκεκριμένης επιστήμης στο πλαίσιο της διεπιστημονικότητας, που είναι το μεγάλο ζητούμενο της εποχής μας. Το βιβλίο συμπληρώνεται με δύο παραδείγματα σύγχρονων λαογραφικών προσεγγίσεων

με ανθρωπολογικό προσανατολισμό, που προέρχονται από προσωπική επιτόπια και βιβλιογραφική έρευνα και έχουν δημοσιευτεί στο πρόσφατο παρελθόν (όπως και τα περισσότερα από τα υπόλοιπα κείμενα).

Εύχομαι η έκδοση αυτή να εκπληρώσει το σκοπό για τον οποίο γίνεται και κυρίως να αποδειχτεί ένα χρήσιμο βοήθημα, μια αφετηρία για περαιτέρω αναζητήσεις από τους φοιτητές. Εννοείται ότι στο μέλλον θα συμπληρώνεται και θα βελτιώνεται διαρκώς, αφού ούτε οι επιστήμες ούτε οι ιδέες παραμένουν στάσιμες. Το αντίθετο: η αρχή που διέπει την ύπαρξη και τη λειτουργία τους είναι η αρχή της συνεχούς κίνησης. Όπως έλεγε και ο Paul Feyerabend, *the only thing that does not inhibit progress is «anything goes»* (το μόνο πράγμα που δεν εμποδίζει την πρόοδο είναι η αρχή «τα πάντα ρει»).

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων,
30 Ιανουαρίου 2008

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

ΠΕΡΙ ΟΡΙΣΜΩΝ
ΑΠΟ ΤΟΝ ΝΙΚΟΛΑΟ ΠΟΛΙΤΗ
ΣΤΟΝ ΣΤΙΛΠΩΝΑ ΚΥΡΙΑΚΙΔΗ ΚΑΙ ΜΕΤΑ

Ο ορισμός του αντικειμένου συνιστά πρωταρχική και θεμελιώδη πράξη σε κάθε επιστημονικό εγχείρημα. Η ίδια η συγκρότηση ενός επιστημονικού κλάδου προϋποθέτει τον ορισμό του γνωστικού του αντικειμένου. Ο τρόπος μάλιστα με τον οποίο ορίζεται το αντικείμενο γίνεται συνήθως καθοριστικός παράγοντας για τη μετέπειτα πορεία ενός επιστημονικού κλάδου. Ο τρόπος αυτός δεν πρέπει να αποδίδεται μόνο στις δυνατότητες και τις προθέσεις κάποιων επιστημόνων αλλά κυρίως στις επιστημολογικές προϋποθέσεις που προσδιορίζονται από το ιστορικό πλαίσιο παραγωγής των ιδεών. Κάθε επιστημονικό υπόδειγμα είναι ιστορικά προσδιορισμένο, γι' αυτό και εγκαταλείπεται όταν οι ιστορικές συνθήκες το επιβάλλουν. Η υπέρβαση, ωστόσο, των υποδειγμάτων του παρελθόντος δεν πρέπει σε καμιά περίπτωση να οδηγεί στην απαξίωσή τους.

Ο ορισμός ενός αντικειμένου μελέτης, κάθε ορισμός, δεν πρέπει να παρουσιάζεται ως δόγμα, ως ένα οριστικό δηλαδή σχήμα και σύστημα σκέψης που δεν επιδέχεται αμφισβήτηση, ως ένα κλειστό κύκλωμα αντικειμενικών δεδομένων, αλλά ως ένα ανοιχτό πεδίο που παρέχει τη δυνατότητα αναθεωρήσεων στο διηνεκές. Σήμερα, είναι, άλλωστε, γενικά παραδεκτό ότι το αντικείμενο δεν υπάρχει κάπου έξω από εμάς, από την κοινότητα των επιστημόνων και την κοινωνία των ανθρώπων και εμείς απλά καλούμαστε να το ανακαλύψουμε, αλλά διαμορφώνεται από εμάς με βάση τα εκάστοτε επιστημολογικά ζητούμενα, που απορρέουν από τις ίδιες τις ιστορικές συνθήκες κάθε εποχής, και με βάση την οπτική που κάθε φορά υιοθετούμε στις σχετικές αναζητήσεις μας. Κάθε ορισμός αποτελεί έτσι κι αλλιώς αναπόσπαστο τμήμα ενός ευρύτερου επιστημονικού υποδείγματος, που, όπως μας δίδαξε ο Κουν (Kuhn), δεν είναι παρά ένα σύστημα σκέψης με εσωτερική συνοχή και ολοκληρωμένη λειτουργία, ιστορικά προσδιορισμένο και που, συνεπώς, μπορεί να ξεπεραστεί όταν οι ιστορικές συνθήκες υπαγορεύσουν κάτι τέτοιο.¹

Οι ορισμοί πρέπει απλώς να ορίζουν συμβατικά και όχι να περιορίζουν το αντικείμενο και τη δυνατότητα στοχασμού και αναστοχασμού επ' αυτού. Οι ορισμοί, φέροντας τις ρωγμές που θα δώσουν τη δυνατότητα αναθεώρησής τους στο μέλλον, θα πρέπει να συνιστούν ανοιχτά συστήματα προώθησης προβληματι-

σμών και «τόπους» ανάδυσης νέων ερωτημάτων μέσα από απαντήσεις που δεν είναι ποτέ οριστικές.

Και δυο λόγια για τη σχέση δασκάλων και μαθητών, προηγούμενων και επόμενων εκπροσώπων μιας επιστήμης: Ο σεβασμός του μαθητή προς το δάσκαλο δεν μπορεί και δεν πρέπει να εκφράζεται με την άκριτη και παθητική αποδοχή των διδαχών του δεύτερου από τον πρώτο. Αντίθετα, πράξη σεβασμού συνιστά ο κριτικός στοχασμός και η δημιουργική αντιμετώπιση μέσω ενός διαρκούς και ανοιχτού διαλόγου του μαθητή με το έργο του δασκάλου. Διαφορετικά τόσο η επιστήμη όσο και οι εκπρόσωποί της είναι καταδικασμένοι στη στασιμότητα.

Στη συνέχεια θα αναφερθούμε, με μια διάθεση σχολιασμού υπό το φως των σύγχρονων θεωρητικών εξελίξεων, στην κριτική θεώρηση του κλασικού ορισμού της λαογραφίας, όπως τον διατύπωσε ο Νικόλαος Πολίτης στο καταστατικό άρθρο του με τίτλο «Λαογραφία» στο ομότιτλο περιοδικό, με την έκδοση του οποίου το 1909 καθιερώνεται ουσιαστικά η λαογραφία ως επιστήμη στην Ελλάδα, από τον Στίλωνα Κυριακίδη. Παραθέτουμε πρώτα τον ορισμό: *Η λαογραφία εξετάζει τας κατά παράδοσιν διά λόγων, πράξεων ή ενεργειών εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού· τας εκδηλώσεις δηλαδή εκείνας, ων η πρώτη αρχή είναι άγνωστος, μη προελθούσα εκ της επιδράσεως υπερόχου τινός ανδρός, αίτινες κατ' ακολουθίαν δεν οφείλο-*

νται εις την ανατροφήν και την μόρφωσιν, και εκείνας, αίτινες είναι συνέχεια ή διαδοχή προηγηθείσης κοινωνικής καταστάσεως ή είναι μεταβολή ή παραφθορά άλλος ελλόγων εκδηλώσεων του βίου εν τω παρελθόντι. Συνεξετάζει δ' αναγκαίως και τας μη εκπορευομένας μεν αμέσως εκ της παραδόσεως εκδηλώσεις του βίου, αλλ' αφομοιούμενας ή συναπτομένας στενώς προς τα κατά παράδοσιν.²

Θα εξετάσουμε ένα συγκεκριμένο δημοσίευμα, συγκεκριμένα το δεύτερο μέρος της «Εισαγωγής» στο βιβλίο του Στίλωνα Κυριακίδη *Ελληνική Λαογραφία* με τίτλο «Έννοια και ορισμός της Λαογραφίας». Μιλάμε για τη δεύτερη έκδοση (1965) του συγκεκριμένου βιβλίου, που εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1922. Και οι δύο εκδόσεις έγιναν από το Λαογραφικό Αρχείο της Ακαδημίας Αθηνών. Μάλιστα, στον πρόλογο της δεύτερης ο Κυριακίδης αναφέρει ότι έγινε κατόπιν υποδείξεως του τότε διευθυντή του Λαογραφικού Αρχείου Γεωργίου Σπυριδάκη, για να συμπληρώσει: *Ιδία πλήρη ανασύνταξιν και συμπλήρωσιν απήτει η εισαγωγή ένεκα των από του 1920 και εφεξής γενομένων εν Γερμανία κυρίως συζητήσεων περί του υποκειμένου και των σκοπών της λαογραφίας, περί των οποίων ήτο απαραίτητον να γίνη λόγος, διότι εξ αυτών κινδυνεύει η λαογραφία να αλλάξει καθ' ολοκληρίαν θέμα και σκοπόν* (σελ. 3). Να σημειώσουμε επίσης ότι σημεία αυτής της κριτικής παρουσίασε ο Κυριακίδης και σε μια διάλεξή του το 1953 στα

Τρίκαλα, η οποία δημοσιεύτηκε στη συνέχεια στον μικρό τόμο με τίτλο *Τρεις διαλέξεις* (Μακεδονική Λαϊκή Βιβλιοθήκη, 13, Δημοσιεύματα της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 1953).

Ο Κυριακίδης, λοιπόν, παραθέτοντας αυτούσιο τον ορισμό του Πολίτη, ξεκινά με την παρατήρηση ότι ο ορισμός ούτος είναι συγκεκριτημένος μετά πολλής προσοχής και περισκέψεως, αλλ' έχει και μερικά ατελείας (σελ. 16), και εντοπίζει επτά σημεία, τα οποία κατά την άποψή του χρήζουν κριτικής αναθεώρησης.

Το πρώτο σημείο αφορά στην αποσιώπηση του υλικού βίου, ενώ στη θεματολογία, όπως την ορίζει στη συνέχεια περιλαμβάνει στοιχεία όπως η κατοικία, η ένδυση, η τροφή κ.λπ., που ανήκουν στον υλικό βίο, τα οποία εντάσσει στις «κατά παράδοσιν πράξεις και ενέργειες», μαζί με στοιχεία όπως η κοινωνική οργάνωση, τα έθιμα, η λατρεία κ.λπ. Παρατηρώντας κατ' αρχάς και καταρχήν ότι δεν συνιστά και μεγάλο πρόβλημα η ένταξη του υλικού βίου στον κοινωνικό, αν θέλαμε να αναζητήσουμε τα βαθύτερα αίτια της δυσκολίας που υπήρχε σχετικά με την αυτονόμηση του υλικού βίου –κάτι που θα μπορούσε να θέσει και ζητήματα σχέσεων μεταξύ των διαφόρων επιπέδων και συνεπώς ζητήματα καθορισμών–, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι το πνεύμα της εποχής υπαγόρευε περισσότερο ιδεαλιστικές οπτικές και οι συγκεκριμένες επιδράσεις του ρομαντισμού οδηγούσαν στον τονισμό του πνευμα-

τικού, του «πνεύματος» και της «ψυχής» του λαού περισσότερο, παρά των υλικών προϋποθέσεων του βίου του, όπως θα λέγαμε σήμερα. Αυτό νομίζω ότι μπορούμε να το υποθέσουμε, ανεξάρτητα από το εάν θέλουμε να εντάξουμε τον Πολίτη στη συγκεκριμένη παράδοση. Επίσης, το εθνικό διακύβευμα της εποχής υπαγόρευε κι αυτό με τη σειρά του τη μετατόπιση της έμφασης από το πανανθρώπινο στο εθνικό και από το ιστορικό στο υπερβατικό, καθώς οι διανοούμενοι αισθάνονταν έντονα την εθνική τους αποστολή και στρατεύονταν στην εθνική υπόθεση. Σημειώνουμε ότι το να συνιστά αυτό αντικείμενο μομφής σήμερα είναι τουλάχιστον ανιστορικό. Άλλωστε ο εθνικισμός κατά τον 19ο αιώνα δεν είναι καθόλου αντιδραστική ιδεολογία – το αντίθετο. Σχετικά δε με το αν είναι πρόβλημα ή όχι η ένταξη του υλικού στο κοινωνικό, θέλω να θυμίσω τον πολύ εποικοδομητικό διάλογο που έχει γίνει στο χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας γύρω από τις «ενσωματωμένες» και «μη-ενσωματωμένες» οικονομίες.³

Για τις μη καπιταλιστικές, προ-μοντέρνες, θα λέγαμε σήμερα, ή «παραδοσιακές» κοινωνίες, είναι πια γενικά αποδεκτό ότι δεν μπορούμε να μιλάμε για αυτονομηση του οικονομικού, ούτε για καθοριστικό ρόλο της οικονομίας, η οποία, άλλωστε, είναι ενσωματωμένη σε άλλες μορφές κοινωνικής οργάνωσης, όπως π.χ. η συγγένεια. Αυτό είναι μια πολύ μεγάλη συζήτηση, στην οποία δεν μπορούμε να υπεισέλθουμε. Απλώς τη θυμί-

ζουμε για να δείξουμε πως ο προβληματισμός γύρω από τη σχέση του υλικού με το κοινωνικό μπορεί να είναι πολύ γόνιμος, αν δεν τίθεται με όρους δόγματος αλλά αφήνει περιθώρια για μια σε βάθος δομική ανίχνευση της σχέσης. Νομίζουμε δηλαδή ότι, ανεξάρτητα από το αν αυτονομείται ως αντικείμενο μελέτης ο υλικός βίος από τον κοινωνικό, αυτό που είναι καθοριστικό είναι ο τρόπος με τον οποίο ανιχνεύεται η σχέση ανάμεσα στα δύο, πέρα από τις αρχικές συμβάσεις με τις οποίες ξεκινά κανείς το συγκεκριμένο εγχείρημα. Πάντως, σήμερα όλοι μας έχουμε δεχτεί έναν καταρχήν διαχωρισμό και μάλιστα συνήθως προτάσσουμε τον υλικό βίο, χωρίς αυτό να σημαίνει αναγκαστικά ότι προσδιορίζουμε ιεραρχίες ως προς το πιο επίπεδο είναι κυρίαρχο ή καθοριστικό. Έτσι κι αλλιώς οι ταξινομήσεις δεν είναι παρά εργαλεία δουλειάς και, από την άλλη πλευρά, τελικό ζητούμενο είναι μια ολική σύλληψη του αντικειμένου και η σχέση των μερών, όπως και να ορίζονται αυτά, με το όλον να παραμένει ανοιχτό πεδίο προβληματισμού.

Το δεύτερο σημείο της κριτικής του Κυριακίδη αφορά στον όρο *ψυχικός βίος*. Θεωρεί ότι ο όρος αυτός είναι πολύ ευρύς και ότι επιπλέον ενέχει τον κίνδυνο να μετατραπεί η λαογραφία σε ένα είδος ψυχολογίας, κάτι που έγινε ήδη κατά την άποψή του στη Γερμανία. Κι εδώ αυτό που μπορεί να παρατηρήσει κανείς είναι ότι ο ψυχικός βίος παραπέμπει στο ενδιαφέρον της εποχής

για την ψυχική ιδιοσυστασία των λαών και τη συγκρότηση της γνωστής χαρακτηρολογίας που σημάδεψε τις λαογραφικές αναζητήσεις του 19ου, και όχι μόνον, αιώνα. Η μετατόπιση από το ψυχικό στο πνευματικό βοηθά πράγματι στον απεγκλωβισμό των λαογραφικών προσεγγίσεων από τον σχετικό ψυχολογισμό και τις υπερβατικές αντιλήψεις περί της «ψυχής του λαού». Ωστόσο, εξαρτάται από το πώς ορίζει κανείς την πνευματική ζωή, το κατά πόσο τελικά οι αναζητήσεις μπορούν να μπουν σε μια ιστορική τροχιά, η οποία θα συνδέσει αυτό που αποκαλούμε «πνευματικό βίο», πέρα από τα γνωστά προϊόντα (λαϊκή τέχνη, προφορική λογοτεχνία κ.λπ.) και με τις συλλογικές νοοτροπίες στην ιστορική τους προοπτική.

Μια παρόμοια ένσταση προβάλλει ο Κυριακίδης και για τον όρο *κοινωνικός βίος*, που κατά την άποψή του συντέλεσε στο να ταυτιστεί από μερικούς η λαογραφία με την κοινωνιολογία. Αυτό είναι το τρίτο σημείο που δεν αναπτύσσει διόλου ο Κυριακίδης, γι' αυτό και ως κριτική παραμένει εντελώς μετέωρη. Δεν προτείνει φυσικά έναν εναλλακτικό όρο και γι' αυτό είναι δύσκολο κανείς να πει περισσότερα πράγματα, εκτός από τη διαπίστωση ότι πήρε πολλά χρόνια από τότε που ο Πολίτης προσπάθησε να ορίσει το αντικείμενο της λαογραφίας μέχρι να μπορέσει η επιστήμη αυτή να απαρνηθεί το φιλολογικό παρελθόν της και να αποκτήσει κοινωνικό και ιστορικό προσανατολισμό.

Ύστερα από όλα αυτά η ένσταση του Κυριακίδη παραμένει μετέωρη, ενώ αντίθετα ο όρος του Πολίτη μάλλον δικαιώνεται. Άλλωστε, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, και ο ίδιος ο Κυριακίδης διατηρεί τον όρο *κοινωνικός βίος* στον δικό του ορισμό, όπως επίσης ορίζει ως ένα από τα τρία πεδία του λαϊκού πολιτισμού τις «κοινωνικές εκδηλώσεις», μαζί με τις «φυσικές» και τις «πνευματικές».

Το τέταρτο σημείο αφορά στην έμφαση που δίνει ο Πολίτης στο «κατά παράδοσιν», ακολουθώντας τη θεωρία των επιβιώσεων του Τάιλορ (Taylor). Αυτό μπορεί να οδηγήσει στο σφαλερό συμπέρασμα, λέει ο Κυριακίδης, ότι ο σημερινός λαός έπαυσε να δημιουργεί ή δεν είναι σε θέση πλέον να δημιουργεί. Κατά τον Κυριακίδη, επίσης, ο Πολίτης προσπάθησε να διορθώσει το άτοπο αυτής της θέσης, προσθέτοντας ότι η λαογραφία *συνεξετάζει αναγκαίως και τας μη εκπορευομένας μεν εκ της παραδόσεως εκδηλώσεις του βίου, αλλ' αποποιουμένας ή συναπτομένας στενώς προς τα κατά παράδοσιν*. Ωστόσο, πάλι κατά τον Κυριακίδη, η προσθήκη αυτή δεν ήταν αρκετή να άρει πλήρως το άτοπο. Το σχόλιο που μπορούμε να κάνουμε σ' αυτό το σημείο είναι ότι είναι αλήθεια πως ο Πολίτης, επηρεασμένος από τις κρατούσες απόψεις της εποχής στο χώρο της εθνολογίας, τονίζει ιδιαίτερα τη διάσταση της επιβίωσης και της συνέχειας – άλλωστε κάτι τέτοιο επιβάλλουν και τα εθνικά ζητούμενα· αλλά αυτό δεν σημαίνει

καθόλου ότι στο ίδιο το έργο του διαφαίνεται με κάποιον τρόπο η άποψη ότι ο λαός της εποχής του ήταν απλώς παθητικός φορέας των επιβιώσεων του παρελθόντος και δεν δημιουργούσε στηριζόμενος σε ό,τι κληρονόμησε. Το αντίθετο: η έννοια της δυναμικής των παραδόσεων, αν και λανθάνουσα, υπάρχει στο έργο του Πολίτη, όπως υπάρχει και η διάσταση της σύγχρονης λαϊκής δημιουργίας. Το κείμενό του, παραδείγμα-τος χάριν, για τους γνωστούς ποιητές δημοτικών τραγουδιών αποτελεί σημαντικό «μανιφέστο» για τη σύγχρονη λαϊκή συλλογική δημιουργία, όπου μάλιστα ο λαός παύει να είναι μεταφυσική οντότητα αλλά παρουσιάζεται ως συγκεκριμένη συλλογική οντότητα που δημιουργεί με συγκεκριμένους όρους τον πολιτισμό της.

Εκ των προτέρων δ' όμως δυνάμεθα να κηρύξωμεν ως δόγμα ανεπίδεκτον αμφισβητήσεως, ότι ο λαός, ως λαός, ως σύνολον, είναι ανίκανος να συνθέσει ποίημα [...]. Πώς δε γεννώνται τα δημοτικά άσματα; Είς των πολλών, έχων το χάρισμα της στιχουργικής δεξιότητος και το μουσικόν αίσθημα ανεπτυγμένον, υπείκων εις εσωτερικήν ώθησιν, εν στιγμή εξάρσεως, συνθέτει το άσμα ταυτοχρόνως εξευρίσκων τον ρυθμόν και το μέλος ή προσαρμόζων εις γνωστά. Το άσμα τούτο ευκόλως παραλαμβάνει άλλος της αυτής μορφώσεως και επαναλαμβάνει, όταν διατελεί εις παρομοίαν ψυχικήν διάθεσιν, διότι διαβλέπει εν αυτώ αποτύπωσιν των σκέψεων και των συναισθημάτων του επιφέρων ενίοτε εις αυτό αση-

μάντους μεταβολάς, διά να αποκαταστήσει πληρεστέραν την συμφωνίαν αυτού προς τα ίδια συναισθήματα. Ούτω δ' από στόματος εις στόμα διαδιδόμενον καθίσταται κοινόν κτήμα· [...] Ο δ' επαναλαμβάνων το άσμα ιδιοποιούμενος αυτό, κυρίως ειπείν, δεν σφετερίζεται ξένον πλούτον, αλλά μάλλον κάμνει χρήσιν κοινού κτήματος. Διότι ο ποιητής και τα συστατικά του άσματος και τους τρόπους της εξωτερικής διαπλάσεως αυτών παραλαμβάνει εκ του εθνικού ταμείου των παραστάσεων, των γνώσεων, των εμπειριών και συναρμολογών σποράδην κεχυμένα υλικά, αφομοιών και ανάχωνεύων αυτά, δημιουργεί προσθέτων ασήμαντά τινα μόρια εις τον εθνικόν θησαυρόν των παραδεδομένων, όταν κατά το μέτρον της δυνάμεώς του διασκευάζη ή μεταπλάσσει τα ειλημμένα ή και πλουτίζη αυτά. Μεταβολάς επιφέρουν, ως είπομεν, και οι επαναλαμβάνοντες το άσμα, μέχρις ότου λάβη τούτο την τελειωτικήν διάπλασιν αυτού...⁴

Το πέμπτο σημείο θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι προέκταση του τετάρτου, καθώς αναφέρεται στη δύναμη της συνήθειας ως αιτιολογία για τη γέννηση της παράδοσης και στην έννοια των εγκαταλειμμάτων του παρελθόντος, τα οποία παρομοιάζονται με παλαιοντολογικά κογχύλια, προσκολλημένα στα βράχια από προηγούμενες γεωλογικές περιόδους. Δεν υπάρχει «επιβιώσεις» παλαιότερων στοιχείων εις τα νεώτερα στάδια του πολιτισμού, όπως edίδαξεν ο Tylor, αλλά «συμβιώσεις» παλαιότερων και νεωτέρων, τα λεγόμενα «επιβιώ-

ματα» ορθότερον δύνανται να ονομασθώσιν «συμβιώματα», καταλήγει ο Κυριακίδης (σελ. 18).

Είναι αλήθεια ότι στη θεωρητική σκέψη του Πολίτη δεσπόζει η έννοια των επιβιώσεων, η οποία εντάσσεται και στη θεωρία της εθνικής συνέχειας. Ωστόσο, στις μελέτες του η παρουσία του παρελθόντος στο παρόν εμφανίζεται πιο σύνθετη, αφού τον απασχολεί ο τρόπος με τον οποίο τα νεότερα στοιχεία αφομοιώνονται από τα παραδεδομένα, γεγονός που έχει εν σπέρματι και τη δυναμική της παράδοσης. Οι επιταγές της εποχής, πάντως, είναι αλήθεια ότι υπαγορεύουν την έμφαση στη συνέχεια και την ακινησία της παράδοσης παρά στις τομές και την κίνηση.

Η έμφαση στο *άγνωστον της αρχής* των λαογραφικών εκδηλώσεων και ιδίως το ότι δεν προέρχονται εξ *επιδράσεως υπερόχου τινός ανδρός*, αποτελεί το αντικείμενο του έκτου σημείου της κριτικής του Κυριακίδη, με αφορμή το οποίο αναφέρεται και στη γνωστή θεωρία περί «καταπεπτωκότων» και «αναβεβηκότων» στοιχείων. Έχουμε την αίσθηση ότι η κριτική σ' αυτό το σημείο είναι άστοχη και θα μπορούσαμε πάλι να επικαλεστούμε το άρθρο του Πολίτη για τους γνωστούς ποιητές δημοτικών τραγουδιών σαν μια πολύ καλή απάντηση. Ο Πολίτης πολύ σωστά τονίζει τη συλλογικότητα στη λαϊκή δημιουργία, χωρίς να εννοεί ότι οι άνθρωποι δημιουργούν όλοι μαζί και ταυτοχρόνως. Η έννοια του άγνωστου δημιουργού παραπέμπει στη διαδικασία της

συλλογικής επεξεργασίας στο πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων μιας κοινότητας και δεν υπονοεί σε καμιά περίπτωση αυτό που αργότερα επικράτησε να αποκαλείται «ανώνυμη δημιουργία». Αυτή τη διεργασία, άλλωστε, υιοθετεί και ο ίδιος ο Κυριακίδης, προσδιορίζοντας τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του λαϊκού πολιτισμού, όταν μιλάει για το «ομαδικόν», που παραπέμπει στην αριστοτελική έννοια του «δημοτικού».

Το τελευταίο σημείο αναφέρεται στο γεγονός ότι ο ορισμός του Πολίτη είναι διεξοδικός, ενώ αρετή του ορισμού είναι η συντομία. Καταλήγοντας ο Κυριακίδης προτείνει πράγματι έναν πολύ σύντομο ορισμό, που θα μπορούσαμε να πούμε ότι ακόμα και σήμερα, αν ήθελε κανείς να ορίσει το αντικείμενο της λαογραφίας εν συντομία, είναι ορθός: *Λαογραφία είναι η επιστήμη του λαϊκού πολιτισμού*. Βεβαίως πρέπει κανείς στη συνέχεια να ορίσει την έννοια του πολιτισμού έχοντας ορίσει προηγουμένως και την έννοια του λαϊκού. Όλα αυτά έχουν απασχολήσει τους λαογράφους που πήραν τη σκυτάλη από τους πρωτοπόρους και συνεχίζουν να απασχολούν και τους νεότερους, καθώς οι κοινωνικοί μετασχηματισμοί και οι πολιτισμικές αλλαγές γενικότερα θέτουν διαρκώς νέα θεωρητικά και μεθοδολογικά ερωτήματα.

Σημειώσεις

1. Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago U.P., 1962.

2. Βλ. Ν.Γ. Πολίτου, «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1 (1909), σελ. 3-18, σελ. 7.

3. Βλ. Βασίλης Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1991, το κεφάλαιο «Σχέσεις παραγωγής».

4. Νικολάου Πολίτου, «Γνωστοί ποιηταί δημοτικών ασμάτων», *Λαογραφικά σύμμεικτα*, τ. Α', Αθήνα 1920, σελ. 211-236, σελ. 214-5.

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΘΕΩΡΙΑΣ
Η ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ.
Η ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΜΕ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ
ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Μπορούμε να ξεκινήσουμε την «επίσκεψη» στο χώρο της θεωρίας επιλέγοντας το «υπόδειγμα» της λαογραφίας που κυριάρχησε μέχρι τη δεκαετία του '60, με την επισήμανση ότι έκλεισε τον κύκλο του με την υποχώρηση των ιστορικών αναγκαιοτήτων που το γέννησαν.⁵ Με βάση το συγκεκριμένο υπόδειγμα μπορούμε να παρατηρήσουμε τα παρακάτω:

Η λαογραφία παρουσιάστηκε ως *εθνική* επιστήμη με την έννοια ότι τόσο το αντικείμενό της όσο και το πλαίσιο της ήταν ένα έθνος με τη σύγχρονη σημασία του όρου. Θα μπορούσε μάλιστα να υποστηρίξει κανείς ότι ήταν εθνική επιστήμη και ως προς τον προανατολισμό της, αφού στο «υπόδειγμα» που εξετάζουμε η στοχοθεσία της συνιστούσε άμεσα ή έμμεσα στρατεύση στην υπόθεση του έθνους. Αυτό το εθνοκεντρικό

παρελθόν δυσκόλεψε και την αναπροσαρμογή των προσανατολισμών της σε περισσότερο κοινωνικούς και ιστορικούς ορίζοντες.

Οι λαογραφικές μελέτες επίσης αφορούσαν στην *εθνική κλίμακα*. Το τοπικό ή περιφερειακό στοιχείο χρησιμοποιήθηκε για αναγωγή στην εθνική διάσταση, με στόχο την τεκμηρίωση της ενότητας σε εθνική κλίμακα. Αυτό σήμανε την κυριαρχία μακρο-ερευνών με μια οιονεί συγκριτική μέθοδο που τη χαρακτήρισε η επιλεκτικότητα. Οι λεγόμενες «μικροσκοπικές» έρευνες, οι έρευνες δηλαδή που θα μελετούσαν τη μικρή κλίμακα σε βάθος, απουσίασαν.

Η λαογραφία κινήθηκε σε *δια-κοινοτικό επίπεδο* ως αποτέλεσμα του εθνικού της προσανατολισμού· δεν την ενδιέφερε και τόσο η μικρή κοινότητα αυτή καθεαυτή ως αντικείμενο μελέτης, αλλά στοιχεία από τον πολιτισμό της, τα οποία με μια λημματογραφική μέθοδο χρησιμοποιήθηκαν για ευρύτερες γεωγραφικές και ιστορικές αναγωγές και συγκρίσεις.

Τη λαογραφία ενδιέφερε κυρίως η *διαχρονία*. Γεγονός που προφανώς συνδέεται με τη θεωρία και την ιδέα της συνέχειας του έθνους, που κυριάρχησε στους προσανατολισμούς της, καθώς στρατεύθηκε στον αγώνα της «εθνικής αποκατάστασης και ολοκλήρωσης». Η διαχρονικότητα των λαογραφικών προσεγγίσεων εντάσσεται στη γενικότερη θεωρία του εξελικτισμού, που δέσποσε και στο χώρο της Ευρώπης μέχρι τις αρ-

χές του εικοστού αιώνα και χαρακτηρίστηκε από τη γραμμική αντίληψη του ιστορικού χρόνου· συνυφασμένη αυτή η θεωρία με ζητούμενα των ιδεών και της πραγματικότητας της εποχής, οδηγήθηκε σε μια υπερβατική διάσταση, καταλήγοντας έτσι στον ιστορικισμό ή κατ' άλλους στην ψευδο-ιστορικότητα.

Η έμφαση των λαογραφικών μελετών εντοπίστηκε στην ταυτότητα, με την υπόθεση ότι συγκροτήθηκε από ένα σύνολο ομοιοτήτων στο χώρο και το χρόνο. Πρόκειται για την εθνική ταυτότητα, που παραπέμπει στη συνέχεια στο χρόνο και στην ενότητα στο χώρο. Αυτό που ενδιέφερε είναι ταυτόν και όχι το έτερον, το ενοποιόν και όχι το διαφοροποιόν.⁶

Η λαογραφία έδωσε έμφαση στο μνημειακό χαρακτήρα των αντικειμένων που μελετούσε. Την ενδιέφερε η επιβίωση στοιχείων και χαρακτηριστικών του παρελθόντος στο παρόν, το οποίο παρόν αποκτούσε μια αξία κατ' αντανάκλαση. Άξιζε, δηλαδή, να μελετηθεί στο βαθμό που διατηρούσε στοιχεία του παρελθόντος.

Ως εκ τούτου, η λαογραφία έτεινε να παρουσιάζει έναν περισσότερο αρχαιολογικό και αποσπασματικό χαρακτήρα, με μεθόδους συλλεκτικές, ταξινομικές και περιγραφικές.

Στη λαογραφία κυριάρχησαν ως αντικείμενα μελέτης τα στοιχεία αυτού που συνήθως ονομάζεται πολιτισμικό εποικοδόμημα και ιδίως τα μνημεία του λόγου, γεγονός που συνδέεται με στις φιλολογικές της καταβολές.

Ως προς τη μεθοδολογία, στη λαογραφία υπήρξε και έπαιξε καθοριστικό ρόλο μια υπόθεση εργασίας, που είναι η ίδια η συνέχεια του έθνους. Έτσι ο λαογράφος, εάν μπορούσε να έχει τα στοιχεία που χρειαζόταν για να συγκρίνει το παρόν με το παρελθόν, έστω και με έμμεσους τρόπους, δεν θεωρούσε εντελώς επιβεβλημένη τη συστηματική και σε βάθος έρευνα πεδίου.

Παρά τη λημματογραφική και σωρευτική πολλές φορές συμπεριφορά των λαογράφων, η λαογραφία χαρακτηρίστηκε και από ποιοτικές προσεγγίσεις, οι οποίες ανέδειξαν και την ποιητικότητα των λαογραφικών φαινομένων.

Στη λαογραφία παρατηρήθηκε μια επίφαση ιστορικότητας, με την έννοια ότι οι μελετητές επικαλούνταν την ιστορία στο πλαίσιο των διαχρονικών προσεγγίσεων, αλλά αυτή η ιστορία είχε μάλλον υπερβατική διάσταση, αφού αυτό που ενδιέφερε δεν ήταν η ένταξη των φαινομένων σε τόπο και χρόνο αλλά η χρήση τους για την απόδειξη μιας γραμμικής και μονοδιάστατης πορείας από ένα απώτατο παρελθόν στο παρόν, χωρίς διακοπές, ρήξεις και αντιφάσεις.

Στη λαογραφία, παρά την κίνηση ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν, οι μελέτες ήταν στην ουσία στατικές, αφού επικεντρώνονταν στις επιβιώσεις και εν γένει στη σταθερότητα και τη συνέχεια και όχι στην αλλαγή και τις αντιθέσεις.

Στη λαογραφία η σύγκριση παρουσίαζε επιλεκτικό

χαρακτήρα, προσανατολισμένη πάντα στην απόδειξη της ομοιότητας· μπορεί δηλαδή να μιλήσει κανείς για μεροληπτική σύγκριση ή για επίφαση συγκριτικής μεθόδου.

Η λαογραφία στην Ελλάδα της μεταπολεμικής περιόδου βρέθηκε, ωστόσο, μπροστά σε πρωτόγνωρες «ανατροπές», που εκφράστηκαν κάτω από την ομπρέλα της οικονομικής ανάπτυξης και του εκσυγχρονισμού, διαδικασιών καταφανώς επιβεβλημένων από τα έξω. Είναι γνωστά τα προγράμματα ανάπτυξης (σχέδιο Μάρσαλ κ.λπ.), τα οποία έθεσαν την ελληνική κοινωνία σε νέα τροχιά με συνέπειες τεράστιες, τόσο στο πεδίο των οικονομικών δομών και των κοινωνικών σχέσεων, όσο και στο επίπεδο της πολιτισμικής έκφρασης. Το αποτέλεσμα γενικά ήταν γοργός μετασχηματισμός της κοινωνίας, που οδήγησε σύντομα σε ριζική αλλαγή του σκηνοκώπου που είχαν μπροστά τους οι λαογράφοι. Οι σημαντικότερες διαστάσεις αυτής της αλλαγής ήταν: α) Η συρρίκνωση του αγροτικού κόσμου αλλά και μια προϊούσα αποσύνθεσή του, β) τάση ομογενοποίησης σε εθνικό επίπεδο, όπου το τοπικό υποτάσσεται στο εθνικό και το αγροτικό στο αστικό, και γ) η έντονη αστικοποίηση (νόθα σε μεγάλο βαθμό)⁷, που μεταφράστηκε σε διττή κίνηση: ανθρώπων από την ύπαιθρο προς το αστικό κέντρο και πολιτισμικών προτύπων από το αστικό κέντρο προς την ύπαιθρο.

Όλα αυτά, σε συνδυασμό με τις επιρροές νέων επι-

στημών (κοινωνική ανθρωπολογία, κοινωνιολογία) και ιδεολογικών ρευμάτων (μαρξισμός), οδήγησαν την ελληνική λαογραφία σε: α) στροφή προς τις κοινωνικές διαστάσεις των φαινομένων (μετατόπιση από το εθνικό στο κοινωνικό πεδίο), β) συγχρονικό προσανατολισμό (και εγκατάλειψη του δόγματος της συνέχειας) και γ) έντονο ενδιαφέρον για την κοινωνική αλλαγή και τη μετάβαση. Αποτέλεσμα όλων αυτών ήταν οι νέες θεωρητικές και μεθοδολογικές αναζητήσεις και βεβαίως η διεύρυνση του αντικειμένου ως προς τον αστικό ή αστικοποιούμενο χώρο.

Από την άλλη πλευρά, η «επιστροφή» των κοινωνικών ανθρωπολόγων στη γηραιά ήπειρο και ιδιαίτερα στην περιφέρειά της, όπου οι πληθυσμοί δεν είχαν ακόμα απομακρυνθεί και τόσο πολύ από το «πρωτογονικό» τους στάδιο, προανέκρουσε τη συνάντησή τους με τη λαογραφία. Όσον αφορά την Ελλάδα, από το 1950 και ύστερα, παρατηρήθηκε μια αυξανόμενη προσέλκυση ανθρωπολόγων, οι οποίοι διεξήγαγαν επιτόπιες έρευνες και μελέτησαν γενικά την υπαιθρο χώρα της και ιδιαίτερα τα λιγότερο ανεπτυγμένα τμήματά της.⁸

Θα μπορούσε, λοιπόν, να ισχυριστεί κανείς, παίρνοντας τη θέση των λαογράφων, ότι έχουμε «επιδρομή» από τα έξω στο χώρο που εκείνοι από τα μέσα μελετούσαν. Ωστόσο, αυτή η συνάντηση μιας «ιμπεριαλιστικής» και μιας «ιθαγενούς» επιστήμης μέχρι πρόσφατα δεν δημιούργησε προβλήματα ή συγκρούσεις,

διότι από τη μία πλευρά η κοινωνική ανθρωπολογία αγνόησε τη λαογραφία και επιπλέον δεν αναμείχτηκε στα ακαδημαϊκά πράγματα της Ελλάδας· από την άλλη, η λαογραφία δεν επηρεάστηκε συνολικά απ' αυτή την εξέλιξη, αν εξαιρέσει κανείς τους μερικούς επηρεασμούς που δέχτηκαν συγκεκριμένοι λαογράφοι (π.χ. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος). Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, ότι έως το τέλος της δεκαετίας το 1970 δεν έχουμε καμία μετάφραση ανθρωπολογικής μονογραφίας για την Ελλάδα στα Ελληνικά.

Όλα αυτά βέβαια έως τη δεκαετία του '80. Διότι εκεί γύρω δρομολογήθηκαν νέες καταστάσεις, οι οποίες οδήγησαν στην ανατροπή του προηγούμενου σκηνικού. Κατ' αρχάς, μια σειρά νέων πτυχιούχων των φιλοσοφικών σχολών που αποφάσισαν να συνεχίσουν τις σπουδές τους σ' αυτό το πεδίο –ιδιαίτερα όσοι μετέβησαν στο εξωτερικό για μεταπτυχιακές σπουδές– στράφηκαν προς το χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Υστερα, στη δεκαετία του '80, η κοινωνική ανθρωπολογία έκανε την εμφάνισή της και στον ακαδημαϊκό χώρο, είτε ως ειδικό μάθημα σε τμήματα κοινωνικών επιστημών (π.χ. Πάντειο Πανεπιστήμιο) ή ως κύριος επιστημονικός κλάδος ξεχωριστών πανεπιστημιακών τμημάτων (π.χ. Πανεπιστήμιο Αιγαίου).

Ας δούμε όμως και τα χαρακτηριστικά της κοινωνικής ανθρωπολογίας σε μια συγκριτική βάση προς τη λαογραφία. Επιλέγουμε το «υπόδειγμα» του αγγλοσα-

ξονικού δομολειτουργισμού, διότι αυτό κυριάρχησε σε ευρεία γεωγραφική κλίμακα και είχε παράλληλη προς την ελληνική λαογραφία ιστορικά ύπαρξη αλλά, επιπλέον, και επειδή η εκδοχή της κοινωνικής ανθρωπολογίας που εισήχθη στην Ελλάδα έχει εν πολλοίς τέτοιες καταβολές. Σημειώνουμε ότι η εξελικτική σχολή του 19ου αιώνα [Τάιλορ (Tylor), Φρέιζερ (Frazer) κ.ά.], που επηρέασε καθοριστικά τους πρώτους Έλληνες λαογράφους, έχει από τους ίδιους τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους καταταγεί στην εθνολογία.⁹ Επίσης, πρέπει να πούμε ότι σε χώρες όπως η Γαλλία και οι ΗΠΑ ο λόγος γινόταν περισσότερο για εθνολογία και πολιτισμική ανθρωπολογία αντίστοιχα, κάτι που σήμερα, σε μικρότερο βεβαίως βαθμό, συνεχίζεται.

Η κοινωνική ανθρωπολογία υήρξε δι-εθνική επιστήμη, με την έννοια ότι ασχολήθηκε με έθνη ξένα προς εκείνο από όπου εκπορεύτηκε και όπου θεραπεύτηκε. Στο κέντρο των ενδιαφερόντων της δεν ήταν η ιδέα και η πραγματικότητα του έθνους-κράτους αλλά ένας γενικότερος προβληματισμός για την ανθρώπινη κοινωνία, τις καταβολές και την εξέλιξή της.

Οι κοινωνικο-ανθρωπολογικές μελέτες εστίαζαν στην τοπική / μικρή κλίμακα, η οποία έπρεπε να είναι όσο γινόταν λιγότερο ενσωματωμένη σε μεγαλύτερα σύνολα. Αυτό που την ενδιέφερε δεν ήταν η αναγωγή στη μεγάλη κλίμακα αλλά αυτή καθαυτή η ακτινογραφία της μικρής κοινότητας. Το ευρύτερο σύνολο έντα-

ξης, όταν υπήρχε, χρησιμοποιούνταν στο μέτρο που επηρέαζε τη λειτουργία της μικροκοινωνίας σε βαθμό που να καθίσταται δύσκολη η αυτόνομη μελέτη της.

Η κοινότητα στην κοινωνική ανθρωπολογία ήταν η μονάδα μελέτης. Σκοπός αυτής της μελέτης ήταν η ανακάλυψη των κρυφών νόμων με βάση τους οποίους η κοινότητα συγκροτούνταν σ' ένα οργανικό σύνολο και λειτουργούσε, δίχως να ενδιαφέρει η ιστορική και η συγκριτική διάσταση.

Την κοινωνική ανθρωπολογία ενδιέφερε η συγχρονία. Δεν την ενδιέφερε η καταγωγή και η εξέλιξη αλλά η λειτουργία στο παρόν. Αυτή η αντίθεση, ως γνωστόν, προσέλαβε διαστάσεις ρήξης στους κόλπους της κατά τη φάση της καμπής μεταξύ του υποχωρούντος εξελικτισμού και του επερχόμενου λειτουργισμού στις πρώτες δεκαετίες του εικοστού αιώνα. Το όνομα του Μαλινόφσκι (Malinowski) σηματοδότησε αυτή τη ρήξη ανοίγοντας το δρόμο για τη διαμόρφωση μιας άλλης κοινωνικής ανθρωπολογίας, που απαρνήθηκε τον προηγούμενο εαυτό της. Είναι πια κλασικό το παράδειγμα που παρέθεσε ο Έβανς-Πρίτσαρντ (Evans-Prichard) για να προσδιορίσει τη διαφορά: *Για να κατανοήσει κανείς πώς δουλεύει ένα αεροπλάνο ή το ανθρώπινο σώμα, μελετά το πρώτο κάτω από το φως των νόμων της μηχανικής και το δεύτερο κάτω από το φως των νόμων της φυσιολογίας. Δεν χρειάζεται να γνωρίζει τίποτα για την ιστορία της αεροπλοΐας ή τη θεωρία της βιολογικής εξέλιξης.*¹⁰

Στις ανθρωπολογικές μελέτες η έμφαση δινόταν στην ετερότητα. Η αναζήτηση εντοπιζόταν στο διαφορετικό και μάλιστα το πρωτόγονο, στις κοινωνικές καταστάσεις πριν από την «ανάπτυξη» και την «ιστορία». Αυτή η ετερότητα προσδιόρισε σε μεγάλο βαθμό και τη μεθοδολογία, αφού οι μελετητές ήταν κάποιοι outsiders (ξένοι) που έπρεπε να εξοικειωθούν με τις διαφορετικές πραγματικότητες που αναλάμβαναν να προσεγγίσουν.

Η κοινωνική ανθρωπολογία έδινε έμφαση στο ζωντανό και οργανισμικό χαρακτήρα των αντικειμένων μελέτης. Το παρόν είχε γι' αυτήν τη δική του αξία ανεξάρτητα από το παρελθόν του. Άξιζε να μελετηθεί γι' αυτό που ήταν ως ένας ζωντανός οργανισμός.

Στην κοινωνική ανθρωπολογία οι μελέτες αναφέρονταν πρωτίστως σ' αυτό που συνήθως ονομάζεται «βάση» ή «υποδομή», δηλαδή στους τρόπους και τις σχέσεις παραγωγής και διακίνησης των υλικών αγαθών, τις κοινωνικές δομές, τη λειτουργία των θεσμών κ.λπ.

Στην κοινωνική ανθρωπολογία κυριάρχησε ο εμπειρισμός, που έδινε προτεραιότητα ή και αποκλειστικότητα στην εμπειρική πραγματικότητα και όχι στις θεωρητικές εκ των προτέρων κατασκευές. Σχετικός με τα παραπάνω ήταν ο ρόλος της επιτόπιας έρευνας (fieldwork), που στην κοινωνική ανθρωπολογία αποτέλεσε *conditio sine qua non* για την απόκτηση του επαγγελματικού τίτλου.

Στην κοινωνική ανθρωπολογία, παρά τον θετικιστικό προσανατολισμό της, προέκυψαν σημαντικές ποιοτικές μελέτες, που πήγαιναν τα πράγματα σε μεγάλο βάθος, ιδιαίτερα κατά τη μετεξέλιξη του λειτουργισμού σε δομολειτουργισμό.

Στην κοινωνική ανθρωπολογία, οι μελέτες γίνονταν σε χρόνο μηδέν, αφού αυτό που ενδιέφερε ήταν η λειτουργία στη βάση της συγχρονικότητας και όχι η καταγωγή και η εξέλιξη.

Στην κοινωνική ανθρωπολογία, η στατικότητα θεωρούνταν κάτι πιο φυσιολογικό, αφού οι κυρίαρχες έννοιες στις αναλύσεις της ήταν η ισοροπία και η αρμονία και αφού, όπως ήδη τονίστηκε, δεν την ενδιέφερε η ιστορικότητα και η αλλαγή.

Στην κοινωνική ανθρωπολογία, η σύγκριση προς τα έξω απουσίαζε εντελώς, εφόσον αυτό που ενδιέφερε ήταν η μελέτη προς τα μέσα.

Η κοινωνική ανθρωπολογία αντιμετώπισε και αυτή στο πεδίο της μια πραγματικότητα «κοσμογονικών» αλλαγών μετά το 1960, οι οποίες οδήγησαν και αυτή την επιστήμη τόσο σε αναπροσανατολισμό των θεωρητικών της προϋποθέσεων και των μεθόδων της, όσο και στη διεύρυνση του αντικειμένου της, το οποίο άρχισε να εμφανίζεται επίσης ως κάτι εντελώς διαφορετικό από το αρχικό. Οι «πρωτόγονες» κοινωνίες άρχισαν να ενσωματώνονται με διάφορους τρόπους στο παγκόσμιο σύστημα και να «αναπτύσσονται». Είτε παρέμει-

ναν ενταγμένες σ' ένα νεο-αποικιοκρατικό καθεστώς είτε όχι, ακολούθησαν πορεία μετασχηματισμού, που κατέληξε στην αγροτοποίησή τους. Η μετάβαση εδώ υπήρξε από το «πρωτόγονο» (primitive) στο «αγροτικό» (peasant). Η «ανάπτυξη» επέφερε τη σταδιακή αφομοίωση, τον «εκπολιτισμό», μα πάνω από όλα την καθυπόταξη σε ευρύτερες κρατικές οντότητες, κατά κανόνα σε έθνη-κράτη. Μιλάμε για μια τυπική διαδικασία αγροτοποίησης των «πρωτόγονων» λαών, στους οποίους όφειλε την ύπαρξή της αυτή η επιστήμη.

Η «μεταμόρφωση» αυτή του αντικειμένου μελέτης της κοινωνικής ανθρωπολογίας την οδήγησε εκ των πραγμάτων στους χώρους από όπου εκπορεύτηκε, δηλαδή στις δυτικές χώρες, αφού αγρότες υπήρχαν και εκεί. Παρατηρήθηκε, δηλαδή, επιστροφή από την περιφέρεια (αποικίες) στη μητρόπολη, λιγότερο όμως στις προωθημένες βιομηχανικά χώρες και περισσότερο στις αναπτυσσόμενες της ευρωπαϊκής περιφέρειας αυτή τη φορά, όπου το υλικό ήταν πιο πλούσιο.

Όλα αυτά, σε συνδυασμό με τις εξελίξεις στο χώρο των ανθρωπιστικών επιστημών γενικά, οδήγησαν την κοινωνική ανθρωπολογία σε: α) στροφή από τους «πρωτόγονους» στους αγροτικούς πληθυσμούς, β) αποβολή των απομονωτικών και στατικών προσεγγίσεων, αφού οι νέες κοινωνίες δεν μπορούσαν να μελετηθούν παρά μόνο ενταγμένες στο ευρύτερο πλαίσιο τους, γ) συνειδητοποίηση της αναγκαιότητας της ιστορίας ως

ερμηνευτικού εργαλείου, δ) ενδιαφέρον για την κοινωνική αλλαγή και μετάβαση. Αποτέλεσμα όλων αυτών ήταν οι νέες θεωρητικές και μεθοδολογικές αναζητήσεις και η διεύρυνση του πεδίου της σταδιακά ακόμα και μέχρι τα αστικά κέντρα των δυτικοευρωπαϊκών χωρών.

Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να εξετάσουμε τη σχέση των δύο επιστημών κάτω από ένα ευρύτερο επιστημολογικό πλαίσιο και στη βάση των πιο πρόσφατων εξελίξεων.

Ξεκινάμε με τη θέση ότι, παρά τους διαχωρισμούς, τις διαφοροποιήσεις και τις αντιθέσεις, οι δύο επιστήμες είναι καταρχήν προϊόντα της ίδιας ιστορικής διαδικασίας, που δεν είναι άλλη από τη συγκρότηση της σύγχρονης ευρωπαϊκής κοινωνίας και οικονομίας, των σύγχρονων εθνικών κρατών και των σχετικών ιδεολογικών και πολιτικών αναζητήσεων. Θα μπορούσε σχηματικά να υποστηριχθεί κανείς ότι και οι δύο επιστήμες είναι προϊόντα της νεωτερικότητας.

Μετά μια σύντομη αναφορά στον ευρωπαϊκό, και όχι μόνο, χώρο, με βάση την παραπάνω θέση, θα επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας στην ελληνική περίπτωση, για να σχολιάσουμε αυτή τη σχέση με έμφαση στις τελευταίες εξελίξεις, που σηματοδοτεί κυρίως η ανάπτυξη της λεγόμενης *ιθαγενούς ανθρωπολογίας* ή *ανθρωπολογίας οίκοι*.¹¹

Οι ρίζες των πρώτων ανθρωπολογικών αναζητήσε-

ων στον ευρωπαϊκό χώρο συνδέονται με τη βιομηχανική ανάπτυξη και τις συνακόλουθες διαδικασίες συγκρότησης των εθνών-κρατών στη βάση των νέων ιδεωδών της αστικής επανάστασης.

Πράγματι, οι ευρωπαϊκές κοινωνίες, πριν αναπτύξουν το ενδιαφέρον για τις «άλλες» κοινωνίες, για την ετερότητα έξω από τα δικά τους εθνικά σύνορα και κυρίως των «πρωτόγονων» κοινωνιών, που «ανακαλύψαν» με την αποικιοκρατική τους επέκταση, είχαν ήδη εκδηλώσει ανάλογο ενδιαφέρον για την ετερότητα εντός των συνόρων τους, μια ετερότητα στον κοινωνικό τους χώρο που παρέπεμπε και σε μια άλλη σημαντική ετερότητα στο χρόνο.

Αυτή η ετερότητα άρχισε να αποκτά ιδιαίτερη σημασία στο πλαίσιο του ενδιαφέροντος για το παρελθόν και ιδιαίτερα της προσπάθειας ανασυγκρότησής του, γεγονός θεμελιώδους σημασίας για την ίδια την υπόσταση του εθνικού κράτους, που, ανάμεσα στα άλλα, διεκδικούσε και ένα ενιαίο όσο και πλούσιο παρελθόν. Μια πολιτισμική κληρονομιά που θα επικύρωνε το ζητούμενο της ενότητας στο παρόν και το μέλλον και θα τεκμηρίωνε την υπόθεση μιας συνέχειας στο πλαίσιο πάντοτε της εξέλιξης, η οποία μάλιστα τότε γινόταν αντιληπτή με γραμμικό τρόπο, στη βάση της ιδέας της προόδου.

Κοινωνίες, λοιπόν, που διαφοροποιούνταν έντονα από το παρελθόν τους έδειχναν παράλληλα ενδιαφέ-

ρον γι' αυτό, προσπαθώντας να συγκροτήσουν μια συνεκτική αντίληψη της πορείας τους, από τη μια¹², και, από την άλλη, να ρίξουν φως στη διαδικασία της ανέλιξης της ανθρωπότητας μέσα από συγκεκριμένη φιλοσοφική ενατένιση της ιστορίας, που χαρακτηρίζεται από την αισιοδοξία γραμμικής προόδου (evolutionism).

Στη Βρετανία, χώρα που περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη συνδέεται με την ανάπτυξη των ανθρωπολογικών σπουδών, η καθιέρωση της κοινωνικής ανθρωπολογίας ως ιδιαίτερου επιστημονικού κλάδου με έδρες στα πανεπιστήμια αρκετά νωρίτερα από ό,τι σε άλλες χώρες, ήδη από τον 17ο αιώνα είχε ενδηλώσει ενδιαφέρον για τα υλικά απομεινάρια του παρελθόντος, η έρευνα των οποίων θα βοηθούσε τους «antiquarians» να ανασυστήσουν μορφές ζωής του παρελθόντος. Οι αποκαλούμενες χαρακτηριστικά «popular antiquities» δεν ήταν παραλαϊκές παραδόσεις, ήθη, έθιμα κ.λπ., οι οποίες αντιμετωπιζόνταν σαν επιβιώματα του παρελθόντος (survivals). Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό το γεγονός ότι το ενδιαφέρον αυτό αυξάνεται, καθώς αναδύεται η Βρετανική Αυτοκρατορία. Σε μια χώρα που φιλοδοξούσε να μεγαλουργήσει, τεκμήρια αρχαίων μνημείων ή άλλα ίχνη ενός πολιτισμένου παρελθόντος προκαλούσαν εθνική υπερηφάνεια για μια κοινή πολιτισμική κληρονομιά.¹³

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι από αυτή την αρχαιογνωστική παράδοση, που στη συνέχεια μορφοποιήθη-

κε σε folklore [ο όρος καθιερώθηκε το 1846 από τον Γουίλιαμ Τζον Τομς (William John Thoms)], προέκυψε και η εθνολογία ή η πολιτισμική ανθρωπολογία και αργότερα η κοινωνική ανθρωπολογία. Η προέκταση του ενδιαφέροντος εκτός των εθνικών συνόρων, σε «πρωτόγονους» λαούς όπου αναζητούνταν ακόμα πιο βαθιές ρίζες ενός πανανθρώπινου πια παρελθόντος με έμφαση στη θρησκεία, τη γλώσσα και την τέχνη, σήμανε την απαρχή μιας συστηματικής ενασχόλησης με τους «άλλους» πολιτισμούς, στο πλαίσιο τώρα ανασύνθεσης μιας πανανθρώπινης πορείας από την αγριότητα στον πολιτισμό της Δύσης, που θεωρούνταν και το επιστέγασμα της ανθρώπινης προόδου. Ο Έντουαρτ Τάιλορ (Edward Tylor) είναι ο πιο σημαντικός εκπρόσωπος αυτού του ρεύματος, που μας είναι γνωστό και ως *evolutionism* και ως *survivalism*.¹⁴

Βεβαίως, η ανάπτυξη της κοινωνικής ανθρωπολογίας ως ξεχωριστού ακαδημαϊκού κλάδου είναι ταυτισμένη με την αμφισβήτηση του εξελικτισμού και την καθιέρωση της συγχρονικής λειτουργικής μελέτης των «άλλων» κοινωνιών, που μετεξελίχθηκε στη συνέχεια στην κυρίαρχη σχολή του δομο-λειτουργισμού, αλλά η θεωρητική αυτή και μεθοδολογική (επιτόπια έρευνα με συμμετοχική παρατήρηση κ.λπ.) διαφοροποίηση και αντίθεση δεν ακυρώνει τη συνέχεια.

Αξίζει να σημειώσουμε ότι η εξωστρέφεια της βρετανικής κοινωνικής ανθρωπολογίας αφήνει ουσιαστι-

κά το χώρο της λαογραφίας να καλυφθεί σε μεγάλο βαθμό από τις περιφερειακές ταυτότητες με προεξάρχουσα τη σκοτσέζικη, όπου οι λαογραφικές μελέτες γνώρισαν ιδιαίτερη άνθηση με ρομαντικό εθνικιστικό προσανατολισμό, γεγονός που αποσκοπούσε στη διαφύλαξη και ανάδειξη μιας ιδιαίτερης πολιτισμικής κληρονομιάς απέναντι στις κανονιστικές και αφομοιωτικές διαθέσεις της ηγεμονικής αγγλικής πολιτισμικής παράδοσης.¹⁵ Θα μπορούσε γενικά να υποστηριχθεί κανείς ότι, ενώ η κοινωνική ανθρωπολογία χρησιμοποιήθηκε σε πολιτικό επίπεδο στο πλαίσιο της αποικιοκρατικής διακυβέρνησης εκ μέρους της Βρετανικής Αυτοκρατορίας, η λαογραφία, εκτός των άλλων, συνδέθηκε και με την αντίσταση στην πολιτισμική ηγεμονία των Άγγλων εκ μέρους των άλλων εθνοτήτων που συγκρότησαν το Ηνωμένο Βασίλειο, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τη Σκωτία.

Στη Γερμανία, τώρα, οι δύο επιστήμες έχουν επίσης τις ρίζες τους σε ένα κοινό ιδεολογικό υπόβαθρο, που ιστορικά ανάγεται στα τέλη του 18ου αιώνα. Οι όροι *Völkerkunde* (ανθρωπολογία) και *Volkskunde* (λαογραφία) εμφανίζονται στο ίδιο πλαίσιο πνευματικών αναζητήσεων και συνδέονται και εδώ με την αναζήτηση της ετερότητας, τόσο προς τα μέσα όσο και προς τα έξω. Η λαογραφία προσανατολίζεται στη μελέτη των αγροτικών κοινωνιών στο πλαίσιο του έθνους-κράτους, ενώ η ανθρωπολογία αναζητά τους πολιτισμούς

μακρινών και «πρωτόγονων» λαών. Ο αγρότης είναι ο «άλλος» εντός των τειχών, ενώ ο «πρωτόγονος» ένας άλλος μακρινός, πιο μακρινός, και χωρικά και χρονικά. Αυτές οι ετερότητες είχαν ποικίλες ιδεολογικές χρήσεις. Πέρα από την ανασύσταση μιας πανανθρώπινης εξελικτικής πορείας ή την κατασκευή ενός εθνικού χρόνου και χώρου, είναι χαρακτηριστικό ότι χρησιμοποιήθηκαν και ως έμμεσοι τρόποι άσκησης κριτικής στην ίδια τη διαδικασία της νεωτερικότητας, της οποίας προϊόντα υπήρξαν, όπως έχουμε ήδη υπονοήσει, και οι συγκεκριμένοι επιστημονικοί κλάδοι. Ωστόσο, στη Γερμανία, ως γνωστόν, οι αναζητήσεις αυτές με το χρόνο στράφηκαν κυρίως προς το εσωτερικό, υπηρετώντας τα ζητούμενα της εθνικής συνοχής και ενότητας.

Και στην πλευρά της Γαλλίας, αν εξετάσουμε τις απαρχές των δύο επιστημονικών κλάδων, οι διαπιστώσεις μας θα είναι παρόμοιες. Μάλιστα εδώ η λαογραφία υπήρξε γενικά πιο κοντά στην ανθρωπολογία λόγω της έμφασης της Γαλλικής Σχολής στο πολιτισμικό επίπεδο. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι οι Γάλλοι λαογράφοι ασκούν κριτική στους ομοεθνείς τους κοινωνιολόγους, που μελετούν πολιτισμικά φαινόμενα με κοινωνιολογική (κυρίως λειτουργική) μέθοδο [Ντιρκέμ (Durkheim), Μος (Mauss)], χωρίς να κάνουν επιτόπια έρευνα οι ίδιοι.¹⁶ Είναι επίσης χαρακτηριστικό το γεγονός ότι στη Γαλλία, παρότι καθιερώνεται τελικά η κοινωνική ανθρωπολογία και παρά τη στενή σχέση

της λαογραφίας με την πολιτισμική ανθρωπολογία, η λαογραφία δεν περιθωριοποιείται όπως στην Αγγλία. Έχουμε γι' αυτό το λόγο λαογράφους εδώ, όπως ο Βαν Γκένεπ (Van Gennep), ο Κουζινιέ (Cusnier) και ο Βαρανιάκ (Varagnac), των οποίων το έργο δεν είναι απλώς σεβαστό από τους ανθρωπολόγους αλλά ασκεί και σημαντική επιρροή γενικότερα.

Στην άλλη πλευρά του Ατλαντικού τα πράγματα ενισχύουν ακόμα περισσότερο την άποψη που υποστηρίζουμε. Η κυρίαρχη σχολή σκέψης στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, της οποίας συνέχεια αποτελούν και οι πλέον πρόσφατες εξελίξεις στο χώρο της πολιτισμικής ανθρωπολογίας, ανάγεται στον Μπόας (Boas), ο οποίος εισήγαγε στο Πανεπιστήμιο της Κολούμπια από το Βερολίνο, στο γύρισμα του περασμένου αιώνα, τη γερμανική ρομαντική παράδοση και την έννοια *Volksgeist* (το πνεύμα του λαού) ως έκφρασης της ιδιαιτερότητας των λαών μέσω των λαϊκών πολιτισμών. Η συγκεκριμένη αυτή παράδοση αμφισβήτησε τις εξελικτικές απόψεις για την ιστορία του πολιτισμού και προώθησε την ιστοριογεωγραφική προσέγγιση με έμφαση στις επαφές, τις ανταλλαγές και τις μετακινήσεις πληθυσμών αλλά και με την προώθηση σχετικιστικών γενικότερα θέσεων για τον πολιτισμό. Είναι αρκετά χαρακτηριστικό το γεγονός ότι ο Κούπερ (Kuper) σε σχετικά πρόσφατο άρθρο του εντοπίζει γενεαλογική σχέση ανάμεσα στη μεταμοντέρνα αμερικανική πολιτισμική ανθρω-

πολογία και τον πατέρα του γερμανικού ρομαντισμού, τον Χέρντερ (Herder). Ο Κούπερ, αναφερόμενος στη μεταμοντέρνα εθνογραφική πρακτική, υποστηρίζει καταρχήν ότι η στάση αμφισβήτησης απέναντι στην κλασική ρεαλιστική εθνογραφία και η προώθηση μιας νέας εθνογραφίας, η οποία θα έδινε το λόγο στους ίδιους τους ιθαγενείς, με τον εθνογράφο να είναι απλώς ένας διαμεσολαβητής, ένα medium, που σε τελική ανάλυση απλώς μεταφράζει και δημοσιεύει κείμενα (με δεδομένο ότι ο πολιτισμός αντιμετωπίζεται ως κείμενο), μπορεί να αναχθεί στον ίδιο τον Μπόας. Ο Κούπερ θεωρεί γενικά ότι όλη αυτή η κίνηση, που παραπέμπει και σε γενικότερη συζήτηση που συνδέει την ταυτότητα, τον πολιτισμό και την πολιτική, ανάγεται στο ρομαντισμό του Χέρντερ.¹⁷

Στις Ηνωμένες Πολιτείες πάντως, ανεξάρτητα από όποιες γενεαλογικές σχέσεις στο επιστημολογικό πεδίο μπορεί να εντοπίσει κανείς, είναι γεγονός ότι η λαογραφία βρίσκεται κοντά στην ανθρωπολογία κι αυτό, κατά την άποψή μας, οφείλεται τόσο στην έμφαση που δίνει η ανθρωπολογία εδώ στο πολιτισμικό επίπεδο όσο και στην ίδια τη σύνθεση της αμερικανικής κοινωνίας, στο πλαίσιο της οποίας συνυπάρχουν διαφορετικοί πολιτισμοί, εθνικές και εθνοτικές ομάδες και, εκ των πραγμάτων, διαμορφώνεται σύγκλιση, που είναι γνωστό ότι αποβαίνει σε μεγάλο όφελος της λαογραφίας, η οποία μάλιστα από πολλούς θεωρείται κλάδος της πολιτισμι-

κής ανθρωπολογίας.¹⁸ Το παράδειγμα του πλέον ίσως γνωστού διεθνώς αμερικανού λαογράφου Ντάντες (Alan Dundes) είναι πολύ χαρακτηριστικό. Ο Ντάντες διδάσκει σε τμήμα ανθρωπολογίας, έχει διδακτορικό λαογραφίας και ανήκει τόσο στην American Folklore Association όσο και στην American Anthropological Association.¹⁹ Το πιο γνωστό του βιβλίο *Every man his way* έχει υπότιτλο *Readings in Cultural Anthropology* (1965).

Στην Ελλάδα τα πράγματα είναι κάπως διαφορετικά, γι' αυτό και παρουσιάζουν ιδιαίτερα ενδιαφέρον. Δεν θα πάμε φυσικά στην αρχαία Ελλάδα, για να αναφερθούμε στο γεγονός που έχουν επισημάνει πολλοί ανθρωπολόγοι, ότι δηλαδή οι αρχαίοι έλληνες συγγραφείς ανακάλυψαν την ανθρωπολογία (Herzfeld 1982 και 1987). Μας ενδιαφέρει η νεότερη Ελλάδα, για τη διαμόρφωση μάλιστα της οποίας σε σύγχρονο εθνικό κράτος ο Χερτςφελντ (Herzfeld) υποστήριξε ότι συνέβαλε αρκετά το ίδιο ιδεολογικό πλαίσιο που οδήγησε στη γέννηση της ανθρωπολογίας στον δυτικό κόσμο (1987: 19-26). Σ' αυτήν τη βάση ο ίδιος υποστηρίζει ότι η ελληνική εθνογραφία μπορεί να χρησιμεύσει σαν ένας καθρέφτης για την εκπόνηση μιας εθνογραφίας της ίδιας της ανθρωπολογίας.²⁰

Σχολιάζοντας το παραπάνω γεγονός η ελληνίδα ανθρωπολόγος Δ. Γκέφου-Μαδιανού σε σχετικό της άρθρο αναρωτιέται αν δεν είναι ειρωνικό το γεγονός ότι οι έλληνες ανθρωπολόγοι και η ανθρωπολογία της

Ελλάδας είναι σε μεγάλο βαθμό στο περιθώριο της διεθνούς ακαδημαϊκής κοινότητας, προσθέτοντας ότι στην ίδια την Ελλάδα η ανθρωπολογία εισήχθη ως επιστημονικός κλάδος μόλις στη δεκαετία του 1980.²¹

Είναι κοινός τόπος πια η άποψη ότι η μη ανάπτυξη των κοινωνικών επιστημών στην Ελλάδα, συνεπώς και της κοινωνικής ανθρωπολογίας, συνδέεται με τους γενικότερους προσανατολισμούς της εθνικής ιδεολογίας, την έμφαση στην πολιτισμική συνέχεια από την αρχαιότητα και τα τοιαύτα, πράγματα που οδήγησαν αντίθετα σε μια υπερ-ανάπτυξη των λαογραφικών σπουδών, οι οποίες μάλιστα στρατεύτηκαν ως ένα βαθμό στο πλαίσιο της παραπάνω ιδεολογίας. Είναι χαρακτηριστικό του τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίζεται η λαογραφία το γεγονός ότι συνήθως οι ανθρωπολόγοι δεν κάνουν τον κόπο να δουν τι τέλος πάντων και πώς έγραψαν ή τι έγραψαν οι έλληνες λαογράφοι (εκτός από τις περιπτώσεις κάποιων που κάνουν αντικείμενο κάποιων μελετών τους αυτό το θέμα), διότι θεωρείται δεδομένο, με έναν απόλυτο τρόπο, ότι η λαογραφία έκανε απλώς αυτό το πράγμα, προσπάθησε δηλαδή να τεκμηριώσει τη συνέχεια του έθνους με τη γνωστή θεωρία των επιβιώσεων.

Είναι δε ακόμα πιο χαρακτηριστικό το γεγονός ότι, ενώ οι λαογράφοι απαντούν στην κριτική ή τις αιτιάσεις των ανθρωπολόγων, οι απαντήσεις αυτές δεν φτάνουν εκεί πού πρέπει, διότι κατά κανόνα οι ανθρωπο-

λόγοι δεν διαβάζουν τα γραπτά των λαογράφων. Αυτό δείχνει όχι τόσο μια αντίθεση όσο ένα χάσμα ανάμεσα στους δύο κλάδους, που εκδηλώνεται ως αντιπαλότητα, κυρίως όταν πρόκειται για ίδρυση ή κατάληψη ακαδημαϊκών θέσεων. Πρέπει να πούμε πάντως ότι, ενώ οι ανθρωπολόγοι δεν διαβάζουν τους λαογράφους, οι λαογράφοι στην πλειοψηφία τους όχι μόνο διαβάζουν τα γραπτά των ανθρωπολόγων αλλά έχουν επηρεαστεί από αυτά, σε βαθμό που η ανθρωπολογική θεωρία και μέθοδος παίζει πολύ σημαντικό ρόλο στις νέες κατευθύνσεις της λαογραφίας.

Παραθέτω ένα απόσπασμα από κείμενο του Μ.Γ. Μερακλή, που αναφέρεται σ' αυτόν το «διάλογο κωφών», απλώς για να φανεί η αντίδραση των λαογράφων σ' αυτήν τη χαρακτηριζόμενη ως περιφρονητική στάση των ανθρωπολόγων απέναντι στη λαογραφία και, ως ένα βαθμό, κάποιες παράμετροι της επιχειρηματολογίας.

Κι όμως δεν θα ήταν δύσκολο, γράφει, αρκεί να ήθελαν οι επικριτές ειλικρινά να έχουν την πραγματική εικόνα της επιστημονικής λαογραφίας – να ανατρέξουν στα ίδια τα κείμενα του Πολίτη, αλλά και των μαθητών του (Κυριακίδη, Μέγα) και να τα δουν βέβαια στο σύνολό τους [...] Ούτε ο Μέγας, που θεωρήθηκε ο κύριος εκφραστής του πνεύματος του Πολίτη, υπήρξε αποκλειστικός λαογράφος της «συνέχειας», αφού είναι και ο μόνος συστηματικός μελετητής ενός κύριου μέρους του

λαϊκού υλικού πολιτισμού, του λαϊκού σπιτιού, μέσα στο λειτουργικό του πλαίσιο. Και νομίζω ότι πρέπει να μεταφέρω εδώ το απόσπασμα εκείνο από τον πρόλογο μιας σχετικής με τη λαϊκή αρχιτεκτονική εργασίας, το οποίο παρέθεσα και όταν τον νεκρολογούσα: «Όταν προ εικοσιπενταετίας ήρχιζα τας μελέτας αυτάς εις την περιοχὴν του Διδυμοτείχου, ο σκοπός μου ἦτο ἄλλος: να ερευνήσω τα ἤθη και τα ἔθιμα του λαού, τα σχετικά με την λατρείαν. Αλλά, καθὼς εισηρόχομην εις τα σπιτια των χωρικών, ἐβλεπα να προβάλλουν εμπρός μου πλήθος ζητήματα, αφορώντα εις τους τρόπους της λαϊκῆς οικονομίας, την διάταξιν και διασυστάμισιν των χώρων, την στάβλισιν των ζώων, την αποθήκευσιν των δημητριακῶν και την προφύλαξιν αυτῶν ἀπό την υγρασίαν και τους ποντικούς, ζητήματα, των οποίων η λύσις δεν ευρίσκεται ἀπλῶς και μόνον εις κλιματικούς, εδαφικούς, βιολογικούς ἢ ιστορικούς λόγους, ἀλλά σχετίζεται ἀμεσῶτατα προς τον ἕτερον παράγοντα, εκείνον που δεσποζει και ρυθμίζει ὅλους τους ἄλλους, τον ἄνθρωπον. Ἐτσι ἐνίωσα μιαν ἐλξιν να με τρανά προς το σπίτι, ως ενδιαίτημα και συνάμα ως ἔργον των χειρῶν των χωρικών, που το κτίζουν εκεί, ως εις πολλά μέρη της Ελλάδος, οι ἴδιοι οι χωρικοί κατὰ το σύστημα της κοινωνικῆς ἀλληλοβοηθείας». Πού εἶναι η «θεωρία των επιβιώσεων»;, ρωτά ο Μερρακλής, και συνεχίζει: Εντελῶς αυτονομημένη προτείνεται η ἔρευνα του παρόντος και στα «Ζητήματα της ελληνικῆς λαογραφίας»... Μεταφέρω

μερικούς μόνο τίτλους από το πρώτο κεφάλαιο αναφερόμενο στην κοινωνική οργάνωση: «Έθιμα σχετικά με την διοίκησιν της κοινότητος και την διαχείρισιν της κοινοτικής περιουσίας (Δημόσιον Δίκαιον)», «Έθιμα εμφανίζοντα προτέραν κατά γένη ή πατριάς διαίρεσιν του χώρου», «Διάκρισις κοινωνικών τάξεων», «Η θέσις της γυναικός», «Ίδιαι κοινωνίαι» (μνημονεύει τρεις περιπτώσεις με σχετική ανάλυση: αδερφοποιοί, κλέφτες και λησταί, αδελφάτα), «Συντεχνίαι και σωματεία. Σχέσεις των εργοδοτών προς τους εργάτας, των υπηρετών προς τους κυρίους»...²²

Επέλεξα να παραθέσω ένα απόσπασμα από βιβλίο ενός σύγχρονου λαογράφου, που χρησιμοποιεί, για να τεκμηριώσει αυτό που γράφει, έναν προγενέστερο, τον κατεξοχήν εκφραστή της λαογραφίας εκείνης στην οποία ασκείται συνήθως η κριτική για τον εθνοκεντρικό της χαρακτήρα και τα τοιαύτα, με σκοπό από τη μια να παρουσιάσω το λόγο των λαογράφων κι από την άλλη να θέσω το ζήτημα της σχέσης μεταξύ των δύο επισημών υπό το φως τώρα πια της «ιθαγενούς ανθρωπολογίας».

Η συγκεκριμένη στάση των ελλήνων ανθρωπολόγων εξηγείται φυσικά από την ίδια την παράδοση της ελλαδικής εθνογραφίας, όπως αυτή αναπτύχθηκε από τους ξένους ανθρωπολόγους από τη δεκαετία του 1950 και ύστερα. Ο συγχρονικός και δομολειτουργικός προσανατολισμός, που χαρακτήριζε αυτές τις εθνογραφίες,

δεν χρειαζόταν προφανώς τα λημματογραφικά δεδομένα της λαογραφίας· πολύ περισσότερο μάλιστα αφού αυτά δεν παρουσιάζονταν στο κοινωνικό τους πλαίσιο, λειτουργικά, με άλλα λόγια ενταγμένα στη ζωή της κοινότητας, η οποία αποτέλεσε για τους ανθρωπολόγους την κατεξοχήν μονάδα μελέτης, ενώ οι λαογράφοι ενδιαφέρονταν πιο πολύ για την αναγωγή στην εθνική κλίμακα. Υπήρχε, μπορεί να πει κανείς, ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό ασύμπτωτο, που καθιστούσε το υλικό της λαογραφίας αδιάφορο εν πολλοίς για τους ανθρωπολόγους· έτσι, η ανθρωπολογία δεν συνάντησε τη λαογραφία – μάλλον της έστρεψε τα νώτα.

Αυτό δεν άλλαξε και στη συνέχεια σε μεγάλο βαθμό, ακόμα κι όταν η λαογραφία αρχίζει να αλλάζει προσανατολισμό επηρεασμένη και από την ίδια την ανθρωπολογία. Εκείνο δε που κάνει μεγαλύτερη εντύπωση είναι ότι παρόλο που τις τελευταίες δεκαετίες επικρατεί η αναστοχαστικότητα, η αυτοαναφορικότητα και η τάση διαμόρφωσης μιας «ανθρωπολογίας οίκοι» ή «ιθαγενούς ανθρωπολογίας», η οποία αμφισβητεί την προηγούμενη εθνογραφική παράδοση για την εξωτικοποίηση της ελληνικής πραγματικότητας και την επιβολή κατηγοριών και εννοιών που διαμορφώθηκαν σε διαφορετικές κοινωνίες²³ (Gefou-Madianou 1993 και Γκέφου-Μαδιανού 1998), δεν φαίνεται ούτε και τώρα να προκύπτει ουσιαστικό ενδιαφέρον για τη λαογραφία, που έτσι κι αλλιώς έχει το στοιχείο της ιθαγέ-

νειας, είναι ενταγμένη σε μια εθνική πνευματική παράδοση και, τουλάχιστον τις τελευταίες δεκαετίες, έχει να παρουσιάσει έργο που κάθε άλλο παρά άχρηστο είναι για μια ανθρωπολογία από τα μέσα.

Είναι πράγματι απορίας άξιον πώς η σχέση συνεχίζει να είναι σχέση αρνητική, τη στιγμή που οι περισσότεροι λαογράφοι έχουν κάνει το άνοιγμα στην ανθρωπολογία εδώ και κάποιες δεκαετίες και οι ανθρωπολόγοι, αμφισβητώντας την αποικιοκρατική παράδοση της επιστήμης τους και τις συνακόλουθες θεωρητικές και μεθοδολογικές αδυναμίες, επιζητούν τη συγκρότηση μιας ιθαγενούς εθνογραφίας, μιας εκ των έσω ματιάς στην ελληνική πραγματικότητα. Βεβαίως, η σχέση των ελλήνων λαογράφων με την ελληνική πραγματικότητα είναι από μόνη της αντικείμενο μελέτης· αλλά έτσι κι αλλιώς οι έλληνες λαογράφοι ανήκουν στην πραγματικότητα που μελετούν και, παρά την όποια ταξική διαφοροποίηση μπορεί να επικαλεστεί κανείς, εκπροσωπούν μια εθνογραφική παράδοση εκ των έσω. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι πάρα πολλοί λαογράφοι, παλιότεροι και νεότεροι, γεννήθηκαν και ανατράφηκαν στην ελληνική ύπαιθρο και συνεπώς σε μεγάλο βαθμό είναι και ίδιοι φορείς της παράδοσης που μελετούν. Αν λοιπόν τώρα πια αξιολογείται θετικά η εκ των έσω προσέγγιση, στο πλαίσιο της κριτικής των προηγούμενων προσεγγίσεων και της προώθησης μιας ανθρωπολογίας οίκοι, δεν είναι εντελώς φυσικό να υπάρξει μια

συνάντηση και ένας ουσιαστικός διάλογος ανάμεσα στους εκφραστές της νέας αυτής τάσης και τους συνεχιστές της λαογραφικής παράδοσης, η οποία φυσικά ανανεώνεται και αναθεωρείται διαρκώς; Σε μια τέτοια προσπάθεια εντάσσεται βεβαίως και το πιο πρόσφατο βιβλίο του Μ. Μερακλή με τον χαρακτηριστικό τίτλο *Η συνηγορία της Λαογραφίας*, που αναμένει τη σχετική ανταπόκριση από την άλλη πλευρά.²⁴

Σημειώσεις

5. Βλ. π.χ. Μ. Μερακλής, «Θέσεις για τη Λαογραφία», *Διαβάζω*, 245 (1990), σελ. 16-22.

6. Βλ. Σ. Δαμιανάκος, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Πλέθρον, Αθήνα, 1987, σελ. 21-39.

7. Βλ. Β. Φίλιας, *Κοινωνία και εξουσία ην Ελλάδα. Η νόθα αστικοποίηση*, Σύγχρονα κείμενα, Αθήνα, 1974.

8. Βλ. Μ. Κουρούκλη, «Οι ανθρωπολογικές έρευνες στην Ελλάδα», *Σύγχρονα θέματα*, 2 (1978), σελ. 93-90.

9. Βλ. E.E. Evans-Prichard, *Social anthropology and other essays*, The Free press, New York, 1962, σελ. 43-63.

10. E.E. Evans-Prichard, ό.π., σελ. 48. Οι δυο τυπικοί εκπρόσωποι των δύο σχολών είναι ο E. Tylor για τον εξελικτισμό (*Primitive culture*, 1871) και για το λειτουργισμό ο Βγ. Malinowski (*Argonauts of the Western Pacific*, 1922. Για μια γενική επισκόπηση των σχετικών θεωρητικών αναζητήσεων στο χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας βλ. I.M. Lewis, *Social anthropology in perspective*, Penguin, London, 1976.

11. Βλ. D. Gefou-Madianou, «Mirroring ourselves through western texts: The limits of an indigenous anthropology», στο H. Driessen, *The politics of ethnographic reading and writing*, Verlag reitenbac, Saarbruken-Fort Lauderdale, 1993, σελ. 160-181.

12. Βλ. E. Hobsbawm, «Introduction: Inventing traditions», στο E. Hobsbawm-T. Ranger (eds), *The invention of tradition*, C.U.P., Cambridge, 1983, σελ. 1-14.

13. Βλ. U. Linke, «Folklore, anthropology and the government of social life», *Comparative Studies in Society and History*, 32 (1990), σελ. 117-145.

14. E. Tylor, *Primitive culture*, John Murray, London, 1871.

15. Βλ. R. Dorson, *The British Folklorists: A history*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968 και E. Hobsbawm, *Industry and empire*, Penguin, London, 1969.

16. Βλ. E. Αλεξιάκης, «Κοινωνική ανθρωπολογία και ελληνική λαογραφία», *Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα* (Πρακτικά Συνεδρίου του ΕΚΚΕ), Αθήνα, 1993, σελ. 23-47.

17. Βλ. Α. Κυρετ, *Ανθρωπολογία και ανθρωπολόγοι*, Καστανιώτης, Αθήνα, 1994 και Δ. Γκέφου-Μαδιανού, «Αναστοχασμός, ετερότητα και ανθρωπολογία οίκοι: Διλήμματα και αντιπαράθεσεις», στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 1998, σελ. 365-435.

18. Βλ. W.R. Bascom, «Folklore and anthropology», στο A. Dundes (ed.), *The study of Folklore*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1965, σελ. 25-33.

19. A. Dundes (ed.), *The study of Folklore*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1965.

20. Βλ. M. Herzfeld, *Η Ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1998.

21. Βλ. D. Gefou-Madianou, ο.π. 1993, σελ.161.

22. Βλ. Μ. Μερακλής, *Θέματα λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα, 1999, σελ. 27-29.

23. Βλ. D. Geffou-Madianou, ό.π.,1993 και Δ. Γκέφου-Μαδιανού, ό.π., 1998.

24. Μ.Γ. Μερακλής, *Η συνηγορία της Λαογραφίας*, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα, 2004.

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΑ
Η ΑΠΟΨΗ ΤΟΥ Δ. ΛΟΥΚΑΤΟΥ ΥΠΟ ΤΟ ΦΩΣ
ΤΩΝ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΕΞΕΛΙΞΕΩΝ

Στο κεφάλαιο αυτό θα παρουσιάσουμε τις απόψεις του Λουκάτου για τη σχέση της λαογραφίας με την εθνογραφία, όπως αυτές διατυπώθηκαν στον εναρκτήριο λόγο²⁵ στην Έδρα της Λαογραφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, στις 13 Ιανουαρίου του 1967 – απόψεις που θέτουν και γενικότερα ζητήματα προσανατολισμού, θεωρητικού και μεθοδολογικού, αλλά και το αίτημα για τη διεύρυνση των οριζώντων της λαογραφίας με βάση τη διεπιστημονικότητα.

Πρώτα από όλα, ο Λουκάτος ξεκαθαρίζει με πολύ μεγάλη σαφήνεια το ζήτημα του ορισμού της λαογραφίας, την οποία ο ίδιος θεωρεί επιστήμη που παρακολουθεί και ερμηνεύει τις εκδηλώσεις της ζωής του λαού, πνευματικές, ψυχικές, κοινωνικές και (καλλι)τεχνικές, που αποτελούν τον πολιτισμό του ίδιου του λαού και του έθνους (σελ. 5).

Στη συνέχεια καταπιάνεται με το ζήτημα τι είναι εθνογραφία, με τρόπο που μπορεί να είναι και σήμερα χρήσιμος, καθώς παρατηρούνται διαφοροποιήσεις στη χρήση του και όχι σπάνια μεγάλη σύγχυση. Η εθνογραφία, λέει ο Λουκάτος, ξεκίνησε ως περιγραφή τρόπων ζωής, εθίμων κ.λπ. ξένων λαών, που για πρώτη φορά γνώριζε ο δυτικός κόσμος. Αργότερα εξελίχθηκε σε συστηματική επιστήμη με συγκροτημένη μεθοδολογία για τη μελέτη των λαών με σφαιρικό τρόπο, δίνοντας μάλιστα έμφαση στις τεχνικές και τον υλικό πολιτισμό, αναπτύσσοντας ειδικές μεθόδους τεκμηρίωσης, όπως στατιστικές, χαρτογραφήσεις, φωτογραφήσεις κ.λπ. Σχετική με την εθνογραφία είναι κατά το Λουκάτο και η εθνολογία, μόνο που αυτή ασχολείται με πολλά έθνη – συνεπώς έχει συγκριτικό χαρακτήρα, ενώ η εθνογραφία με ένα μόνο έθνος. Σπεύδει πάντως να επισημάνει, πολύ σωστά, ότι οι δύο έννοιες διασταυρώνονται και οι όροι συγχέονται (σελ. 6). Όπως επίσης επισημαίνει, σωστά ξανά, η εθνογραφία τείνει κατά κανόνα να περιορίζεται στην καταγραφή και περιγραφή, ενώ η εθνολογία προχωρά στη σύγκριση και ερμηνεία, για να καταλήξει σε μια παρατήρηση που νομίζουμε ότι ισχύει και σήμερα: *Ο Εθνολόγος δηλαδή είναι ο θεωρητικός, που από την πολλαπλή περιγραφική μελέτη της «εθνογραφίας» προχωρεί σε σφαίρες συγκρίσεων, γενικεύσεων και κανόνων για όλους τους λαούς (π.χ. ο Frazer). Στην περίπτωση αυτή πλησιάζουμε τη γενικό-*

τερη «Ανθρωπολογία» (όχι μόνο των φυσικών αλλά και των ψυχοκοινωνικών εκδηλώσεων του ανθρωπίνου γένους), που συμβαδίζει και συμμελετάται σήμερα με την Εθνολογία.

Η παραπάνω επισήμανση είναι πολύ καίρια, όπως επίσης καίρια είναι και η επόμενη υπόδειξη: Αλλά εμείς δεν πρέπει να περιορίζουμε την Εθνογραφία στο «περιγραφικό» μέρος, ούτε να την σκεφτώμαστε για πολλούς πάντα ή μακρινούς μόνο λαούς. Θα κάμουμε διαχωρισμό της παλαιότερης αυτής και διεθνούς Εθνογραφίας, από μια νεώτερη «εσωτερική κάθε έθνους», που οι ρόλοι της θα είναι και οικειότερα «λαογραφικοί». Μπαίνω αμέσως στον πειρασμό να σχολιάσω, πριν την ώρα, μήπως αυτό μας θυμίζει κάτι; Μήπως αυτό προαναγγέλλει την τωρινή συζήτηση περί ανθρωπολογίας οίκοι ή ιθαγενούς ανθρωπολογίας;²⁶

Είναι γνωστό, ότι οι Σκανδιναβοί ονόμασαν εθνογραφία πρώτοι αυτοί, τη μελέτη των δικών τους εθίμων και δοξασιών, ενώ αργότερα οι Ρώσοι, οι Κεντροευρωπαίοι και πολλοί Βαλκάνιοι ονόμασαν εθνογραφία το μέρος εκείνο της λαογραφίας που ασχολούνταν με τον υλικό πολιτισμό και τον εθιμικό βίο, ενώ το μέρος που αφορά τη φιλολογική λαογραφία το ονόμασαν *Folklore*.²⁷ Ο διαχωρισμός αυτός, συμβατικός καθώς ήταν, παρουσίαζε παντού και πάντοτε μια ρευστότητα. Γι' αυτό και έτεινε να καταργηθεί προς όφελος της συνένωσης των δύο κλάδων με διάφορες μορφές. Μάλι-

στα, ο προβληματισμός γύρω από τέτοια ζητήματα είναι φυσικό να συνδεόταν και με τη θέση και το ρόλο της ανθρωπολογίας, κοινωνικής ή πολιτισμικής, καθώς αυτή η επιστήμη άρχιζε να κερδίζει έδαφος διεθνώς και να προσφέρει νέες θεωρητικές οπτικές και μεθοδολογικές πρακτικές.

Ο Λουκάτος, εμβαθύνοντας περαιτέρω στη σχέση της λαογραφίας με την εθνογραφία στην Ελλάδα, αξιολογεί θετικά το γεγονός ότι από τον Νικόλαο Πολίτη ήδη η λαογραφία απλώνεται θεματολογικά σε πεδία που αλλού θεωρούνταν ότι ανήκουν στην εθνογραφία. Πράγματι, ο Πολίτης, παρότι προτάσσει τα θέματα της φιλολογικής λαογραφίας, *τα μνημεία του λόγου*, απλώνει στη συνέχεια τη θεματογραφία του στον κοινωνικό και τον υλικό βίο. Αυτού του είδους η επέκταση των ενδιαφερόντων στη λαογραφία θα γίνει πολύ αργότερα σε άλλες χώρες. Το Folklore θα αρχίσει να αντικαθίσταται από το Folk life, για να μπορούν να συμπεριλαμβάνονται όλες οι όψεις του λαϊκού βίου, με αποτέλεσμα σιγά σιγά να εμφανίζεται ταύτιση των δύο πεδίων και να τίθεται το ερώτημα τι περισσότερο αναζητεί στην ύλη της η καθιερωμένη εθνογραφία από τη νέα λαογραφία. Η διαφορά που βρίσκει ο Λουκάτος έγκειται μάλλον στη διάταξη και όχι στο περιεχόμενο της ύλης. Ενώ στην εθνογραφία προτάσσονται τα θέματα υλικού πολιτισμού, στη λαογραφία προτάσσονται τα πνευματικά και κυρίως τα φιλολογικά. Στην εθνογρα-

φία ο δρόμος είναι από τα βιο-οικονομικά προς τα κοινωνικά, τα ψυχικά και τα πνευματικά, ενώ στη λαογραφία η κίνηση είναι ανάστροφη. Περιπτώ βεβαίως να πούμε εμείς τώρα πια ότι σήμερα και αυτό έχει αλλάξει σε μεγάλο βαθμό, αφού οι περισσότεροι από εμάς υιοθετούμε το δρόμο από τις υποδομές στις υπερδομές, από τη «βάση» στο «εποικοδόμημα», από τον φυσικό χώρο και τη γεωγραφία στην οικονομία και τον υλικό βίο και πολιτισμό, και από εκεί στις κοινωνικές δομές με κατάληξη το επίπεδο των νοοτροπιών, της πνευματικής παραγωγής, της τέχνης κ.λπ., χωρίς βεβαίως να ασπαζόμαστε απόψεις ντετερμινιστικού τύπου για το ποιο επίπεδο έχει τον καθοριστικό ρόλο· αντίθετα, τείνουμε να θεωρούμε ζητούμενο τη σχέση ανάμεσα στα διαφορετικά επίπεδα, τις στιγμές του κοινωνικού και ιστορικού γίνεσθαι των πολιτισμικών οντοτήτων, που μελετάμε ως ολικά φαινόμενα.

Να δούμε όμως πώς περιγράφει αυτή τη στροφή ο ίδιος ο Λουκάτος:

Οι λαογράφοι αντίθετα ξεκινούσαν (σαν φιλόλογοι) από τα πνευματικά (όπως και ο Πολίτης). Σιγά σιγά όμως η πλαισιωτική μέθοδος της Εθνογραφίας τους άρεσε και την ακολούθησαν. Την ακολουθούν, από το πλατύ «υλικό» της ξεκίνημα ως τις καλλιτεχνικές μικροεκδηλώσεις. Τα νεώτερα ερωτηματολόγια και τα διαγράμματα των βιβλιογραφιών με τέτοια πορεία συντάσσονται. Και βλέπει κανείς να ολοκληρώνεται τώρα η λα-

ογραφική μελέτη ενός τόπου ή ενός έθνους, ή και κοινωνικής ομάδας, με τρόπο «εθνογραφικό».

Εθνογραφικόν ονομάζουμε τον τρόπο μελέτης, που πλαισιώνει τα θέματα με γεωγραφική, ιστορική και οικονομική ενημέρωση· που προχωρεί από τα συγκεκριμένα στα θεωρητικά, και συντροφεύει κάθε στοιχείο με το δοκουμεντό του· τιμά την αυτοψία και το σχέδιο (τη φωτογραφία ή τη μαγνητοφώνηση), στηρίζεται σε στατιστικές, και ανερευνά το βαθύτερο «είναι» των πραγμάτων· προσέχει την τεχνική όσο και τον λόγο· τα βιώματα όσο και τη σκέψη· «περιγράφει» περισσότερο παρά «γράφει»· συγκρίνει σε κάθε περίπτωση· σέβεται τον φορέα άνθρωπο, σαν γενεά ή σαν άτομο, και τον βλέπει πάντα αιτία ή αποτέλεσμα του ερευνωμένου· αντικρούζει τέλος τα ψυχικά και τα πνευματικά φαινόμενα, σαν εκδηλώσεις των εθνικών τρόπων ζωής.

Με μια τέτοια «εθνογραφική» μέθοδο θα πρέπει να δίνουμε κι' εμείς την ελληνική μας λαογραφία. Για οποιοδήποτε θέμα, γενικό ή περιορισμένο, επιβάλλεται πάντα η αναδρομή στις πηγές, ο προσδιορισμός του χώρου και του χρόνου των εξελίξεων, η προβολή των κοινωνικών συνθηκών, το πλαισίωμα από τους βιο-οικονομικούς όρους, τα πνευματικά και ψυχικά παράλληλα, οι συγκριτικές διαπιστώσεις, η βιβλιογραφία... (σελ. 9-10).

Σ' ένα άλλο σημείο, έχοντας εκφράσει τον προβληματισμό του για την έννοια του λαού και του έθνους, ο

Λουκάτος μιλά για μια πλατύτερη έννοια του «λαός» [που] αρχίζει να θεωρή, ή και να έχη πράγματι περιεχόμενό της η «Λαογραφία». Τώρα πια, συμπληρώνει, ο επιστημονικός αυτός όρος, κι όταν δεν ισοφαρίζεται με την «Εθνογραφία», είναι πλατύτερος και πιο πραγματιστικός από τον διεθνή όρο «Folklore»... Και πιο κάτω: Επιθυμώ όμως να δείξω, ότι όχι μόνο με τη μεθοδολογική εξέλιξη της λαογραφικής έρευνας, αλλά και με την ίδια την πολιτιστική αλλαγή των συνθηκών ζωής του λεγόμενου «λαού», λαός και έθνος συναντήθηκαν στο πλάτος των εννοιών τους, κι' η έκφραση «εθνογραφική μελέτη ενός τόπου», ή «εθνογραφία ελληνική» δεν παρουσιάζει διαφορές, ή τουλάχιστο μπορεί να ειπωθεί επίσης και για μια μελέτη «λαογραφική»... (σελ. 12).

Συνοψίζοντας την ανάλυσή του υποστηρίζει ότι μας χρειάζεται μια «Εθνογραφία Ελληνική» [...] μας χρειάζεται έστω μια «Λαογραφία Εθνογραφική», που όχι μόνο θα πλαισιώνεται από τις συγγενείς επιστήμες, αλλά και θα πολλαπλασιάζη τα ενδιαφέροντά της, στρέφοντας την προσοχή της και σε άλλες γωνιές, το ίδιο εθνογνωστικές (σελ. 14). Και κλείνει τη διάλεξή του ως εξής: Δεν θα εγκαταλείψουμε τον όρο «Λαογραφία». Είναι άριστα διαλεγμένος κι επιστημονικά παραδοσιακός. Θα μπορούσαμε όμως να συνεκφέρουμε κάποτε κοντά του, για μια πληρέστερη ερευνητική ατμόσφαιρα, τον όρο «Εθνογραφία», να μιλούμε για μια «Ελληνική Λαογραφία και Εθνογραφία», ή για μια «Εθνογρα-

φία Ελληνική», ισοδύναμη προς την εξελεγμένη Λαογραφία μας (σελ. 17).

Εδώ, στο τέλος, θα μπορούσε να πει κανείς ότι μας μπερδεύει λίγο ο δάσκαλος. Μήπως όμως είναι έτσι κι αλλιώς τα πράγματα δύσκολα;

Για να δούμε: Πολύ πρόσφατα, σε ένα διεπιστημονικό διεθνές συνέδριο, στο οποίο συμμετείχαν εκπρόσωποι από κλάδους των κοινωνικών επιστημών, στην εισήγησή μου, μιλώντας για το υλικό στο οποίο στήριξα ό,τι είχα να πω, χρησιμοποίησα τον όρο *λαογραφικό υλικό*. Το έκανα σαν πείραμα, για να δοκιμάσω τις αντοχές σε κάτι τέτοιο και για να δω τις αντιδράσεις των συνομιλητών μου. Όπως ήταν φυσικό, στο τέλος δέχτηκα την παρατήρηση ότι έπρεπε να πω *εθνογραφικό υλικό*. Και φυσικά αυτοί που μου το είπαν ήσαν ανθρωπολόγοι και είχαν δίκιο από την πλευρά τους. Σκέφτηκα στη συνέχεια ότι θα μου ήταν αδιανόητο για παράδειγμα να χρησιμοποιήσω τον όρο *folkloric material*, εάν επρόκειτο να κάμω την εισήγησή μου στην αγγλική γλώσσα, διότι παραπέμπει σε κάτι εντελώς διαφορετικό από αυτό στο οποίο αναφέρομαι (υλικό δηλαδή επιτόπιας έρευνας που διεξήχθη με τη λεγόμενη μέθοδο της συμμετοχικής παρατήρησης και αφορούσε στο ζήτημα της θρησκευτικής ετερότητας σε σχέση με την εθνική ταυτότητα).²⁸

Είναι, δηλαδή, αυτονόητο ότι σ' ένα διεθνές επιστημονικό πλαίσιο και στην αγγλική γλώσσα οι σωστοί όροι είναι *ethnographic material*, *data*, *ethnographic research*,

ethnographic text, ethnographic practice κ.λπ. Τίθεται, λοιπόν, καταρχήν, ένα ζήτημα κοινής επιστημονικής ορολογίας σε διεθνές επίπεδο. Το ίδιο, άλλωστε, πρόβλημα δεν αντιμετωπίζουμε όταν βρισκόμαστε σε χώρες της δυτικής Ευρώπης κυρίως, όταν είναι να παρουσιάσουμε την επιστημονική μας ταυτότητα, εμείς οι έλληνες λαογράφοι; Αν πει κανείς ότι είναι Folklorist στη Βρετανία θα τον ταυτίσουν με τους επιστήμονες ή τους ερασιτέχνες εκείνους που ασχολούνται κυρίως με ό,τι εμείς αποκαλούμε φιλολογική λαογραφία. Η ελληνική λαογραφία σε καμιά περίπτωση δεν ταυτίζεται ούτε ως προς τη θεματολογία της ούτε ως προς τους επιστημολογικούς προσανατολισμούς της με το Folklore των Βρετανών. Μάλιστα, δεν είναι τυχαίο ότι εκεί, παρότι έγινε προσπάθεια να διευρυνθεί το επιστημονικό πεδίο και οι προσανατολισμοί των Folklore Studies και με τη μετονομασία τους σε Folk life Studies, ο επιστημονικός αυτός κλάδος δεν κατάφερε να επιβιώσει στο ακαδημαϊκό στερέωμα.

Η τελευταία ακαδημαϊκή μονάδα, που κι αυτή δεν ήταν αυτόνομη, όπως το δηλώνει και η ονομασία της, το Institute of Dialect and Folk life Studies του πανεπιστημίου του Leeds, στην οποία είχα την τιμή να σπουδάσω αλλά και την ατυχία να ζήσω τη μελαγχολία του τέλους, έκλεισε το 1982. Από τότε, σε ακαδημαϊκό επίπεδο η θεματολογία του Folklore ενσωματώθηκε στα ενδιαφέροντα της κοινωνικής ανθρωπολογίας.²⁹

Η πραγματικότητα στη χώρα μας βεβαίως είναι πολύ διαφορετική, όπως και σε άλλες χώρες της Βαλκανικής, της κεντρικής, βόρειας και ανατολικής Ευρώπης.³⁰ Η λαογραφία διαμόρφωσε ένα πολύ ευρύ πεδίο θεμάτων, το οποίο μάλιστα έχει επαναπροσδιορίσει στην πορεία του χρόνου με βάση τα νέα κάθε φορά δεδομένα και ενδιαφέροντα. Συμφωνούμε με τον Λουκάτο πως δεν υπάρχει λόγος να εγκαταλείψουμε αυτή την πορεία αλλά ούτε και τον όρο λαογραφία. Σε τελική ανάλυση, τίθεται και ένα ζήτημα πολιτισμικής ιθαγένειας και σεβασμού μιας πνευματικής παράδοσης του τόπου. Αυτό που χρειάζεται κατά την άποψή μας συζήτηση, όπως έχουμε ήδη τονίσει, είναι η σχέση της λαογραφίας με τους άλλους συναφείς κλάδους, κυρίως την κοινωνική και πολιτισμική ανθρωπολογία και ο συγχρονισμός της με τα τεκταινόμενα στη διεθνή σκηνή με πρώτο θέμα την ονοματολογία, αφού δεχόμαστε ότι ο ελληνικός όρος λαογραφία δεν μπορεί να ταυτιστεί με τον όρο Folklore. Να επιβάλουμε τον όρο Laografia, κάτι που στο παρελθόν συζητήθηκε από ξένους λαογράφους που τον θεώρησαν επιτυχημένο ως όρο, σήμερα είναι κάθε άλλο παρά εφικτό για πολλούς λόγους. Η υιοθέτηση επίσης σύνθετων ονομασιών, όπως κοινωνική λαογραφία ή ανθρωπολογική λαογραφία, φαίνεται ότι εννοείται μάλλον ως ανάπτυξη ιδιαίτερων πεδίων μέσα στους κόλπους μιας γενικής λαογραφίας, παρότι δηλώνει και έναν συγκεκριμένο θεωρητικό

προσανατολισμό. Αυτό ισχύει περισσότερο για την κοινωνική λαογραφία που έχει ήδη καθιερωθεί, διότι ο όρος ανθρωπολογική λαογραφία απλώς έχει προταθεί ως μια ιδέα, που θα μπορούσε να αποδώσει τα ανοίγματα, θεωρητικά και μεθοδολογικά, μιας «νέας» λαογραφίας.³¹ Όπως και να έχει το πράγμα, ακόμα και αν πούμε ότι υιοθετούμε τον όρο ανθρωπολογική λαογραφία για μια συγκεκριμένη νεωτερίζουσα Σχολή, σε διεθνή επιστημονικά fora θα πρέπει συνεχώς να εξηγούμε γιατί όχι απλά ανθρωπολογία. Και πάντως σε καμιά περίπτωση αυτό που κάνουν οι λαογράφοι αυτής της κατεύθυνσης δεν μπορεί να αποδοθεί με τον όρο Folklore.

Ο Λουκάτος με μεγάλη διορατικότητα προέβλεψε το πρόβλημα, έκανε όμως απλές νύξεις σχετικά με την εθνολογία ή την ανθρωπολογία, υποδεικνύοντας ουσιαστικά μια κατεύθυνση, όταν έλεγε η λαογραφία μας θα γίνεται έτσι, αναγκαστικά, μια άγρουπνη ανθρωπογραφία (σελ. 14). Φυσικά στην εποχή που έλεγε αυτά τα πράγματα οι προτεραιότητες ήταν άλλες, από τη μια, και, από την άλλη, δεν είχε εισαχθεί ακόμα στη χώρα μας η κοινωνική ανθρωπολογία.

Έπειτα από όλα αυτά και αν θεωρήσουμε ότι διαβάζουμε σωστά τη σκέψη του δασκάλου, πιστεύουμε πως, έχοντας άγρουπνα τα μάτια της επιστημονικής μας ψυχής και ανοιχτούς τους ορίζοντες της σκέψης μας, θα πρέπει, παράλληλα με το διάλογο που έχει ήδη ξεκι-

νήσει με την ανθρωπολογία, να ξεκινήσουμε και έναν εσωτερικό διάλογο στους κόλπους της λαογραφίας, χωρίς προκαταλήψεις και αγκυλώσεις και με σεβασμό στην αντίθετη άποψη. Κύριο ζητούμενο παραμένει η λαογραφία να συνεχίσει να παίζει σημαντικό ρόλο στο χώρο των ανθρωπιστικών, ιστορικών και κοινωνικών σπουδών στην Ελλάδα.

Σημειώσεις

25. Βλ. Δ.Σ. Λουκάτου, *Λαογραφία-Εθνογραφία*, Φιλοσοφική Σχολή Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1968.

26. Βλ. ενδεικτικά γι' αυτή τη συζήτηση Ελευθέριος Π. Αλεξιάκης, «Ανθρωπολογία οίκοι ή Λαογραφία; Μια επιστημολογική προσέγγιση», στο *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα, 2003, σελ. 39-63, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

27. Βλ. ενδεικτικά για την περίπτωση της Ρουμανίας Ν. Constantinescu, «Anthropological perspectives in Romanian Folklore studies», *Ethnologia Balkanica*, 5 (2001), σελ. 9-18 και για την Αλβανία Π.Ν. Μπάρκα, *Τα Λαογραφικά*, Shblu, Tirane, 2003, σελ. 75-86.

28. Βλ. Β. Νιτσιάκος, «Αλβανοί μετανάστες στην Ελλάδα. Ταυτότητα και θρησκευτική ετερότητα», *Εθνολογία*, 10 (2002-3), σελ. 161-173.

29. Για την ονοματοθεία της Λαογραφίας βλ. Μ. Αλ. Αλε-

Ξιάδης, *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της Λαογραφίας*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1988.

30. Βλ. σχετικά Μ.Γ. Μερακλής, *ό.π.*, 2004.

31. Βλ. Ε.Π. Αλεξιάκης, *ό.π.*

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Τι συμβαίνει όμως και σε ό,τι αφορά τη σχέση της λαογραφίας με την κοινωνιολογία; Οι διαφορές που θα μπορούσε κανείς σχηματικά να ορίσει ανάμεσα στη λαογραφία και την κοινωνιολογία, με τη μορφή που οι δύο επιστήμες έχουν εμφανιστεί και αναπτυχθεί στον ελληνικό χώρο, σχετίζονται τόσο με το γνωστικό αντικείμενο όσο και με την επιστημονική θεμελίωσή τους. Θα μπορούσε μάλιστα κανείς να υποστηρίξει ότι ο ορισμός του αντικειμένου τους συνδέεται άρρηκτα με τις ιστορικές καταβολές και τις ιδεολογικές κατευθύνσεις της κάθε επιστήμης.

Το γνωστικό αντικείμενο της λαογραφίας προέκυψε, οριοθετήθηκε και διαμορφώθηκε στο πλαίσιο συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών, που συνδέονται με την ανάδυση του νεοελληνικού έθνους-κράτους μέσ' απ' την καταρρέουσα Οθωμανική Αυτοκρατορία και τη σύστοιχη ανάπτυξη της εθνικής ιδεολογίας, στην οποία

στηρίχτηκε η συνοχή και η ενότητα του νέου αυτού κοινωνικού μορφώματος.

Οι δύο παράμετροι που προσδιόρισαν και την ίδια την υπόσταση του ζητουμένου ήταν, όπως έχουμε ήδη αναλύσει, η αναζήτηση της συνέχειας από τη μια και της ενότητας του έθνους από την άλλη. Στην ουσία το αντικείμενο στην πρώτη φάση ανάπτυξης της λαογραφίας χρησιμοποιήθηκε για την τεκμηρίωση της επιθυμητής ενότητας στο χρόνο και το χώρο. Προφανώς, ο θεωρητικός στόχος καθόρισε και τις μεθόδους προσέγγισης του αντικειμένου, προσδίδοντας στην αναπτυσσόμενη νέα επιστήμη διαχρονικό (συνέχεια στο χρόνο) και διατοπικό (ενότητα στο χώρο) χαρακτήρα. Αυτός ο χαρακτήρας δεν διαμορφώνεται σε καμιά περίπτωση ανεξάρτητα από τα διεθνή επιστημονικά και ιδεολογικά ρεύματα. Αντίθετα, χρησιμοποιεί υπάρχουσες θεωρητικές και ιδεολογικές ροπές της Ευρώπης, τις οποίες προσαρμόζει στις δικές του ανάγκες. Κατ' αρχάς, για να στηρίξει την ιδέα της συνέχειας στο χρόνο τεκμηριώνοντάς την και επιστημονικά, χρησιμοποιεί το θεωρητικό και εννοιολογικό οπλοστάσιο της θεωρίας των επιβιώσεων (*survivalism*), που αναπτύχθηκε στα πλαίσια του εξελικτισμού (*evolutionism*) για λόγους που είναι ολοφάνεροι. Εξάλλου, η ανάπτυξη στη συνέχεια της ιστοριογεωγραφικής μεθόδου, που δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένας συνδυασμός της ιστορικής προσέγγισης (με την έννοια της μελέτης της καταγωγής των

πολιτισμικών φαινομένων) και της γεωγραφικής (που είναι η μελέτη της εξάπλωσης των φαινομένων στο χώρο), πρέπει να θεωρηθεί στα πλαίσια των επιδράσεων της Φινλανδικής Σχολής της λαογραφίας, επιδράσεων που έμελλε να είναι καθοριστικές για τη μετέπειτα πορεία της ελληνικής λαογραφίας.³²

Με λίγα λόγια, οι υπάρχουσες και θα λέγαμε κυρίαρχες σχολές στους χώρους επιρροής της λαογραφίας, της θεωρίας της εξέλιξης και της (πολιτισμικής) διάδοσης (diffusionism), που τη συμπλήρωνε σε μια μεταγενέστερη φάση, προσφερόταν για τη στήριξη μιας προσπάθειας τεκμηρίωσης της εθνικής ενότητας στο χρόνο και στο χώρο. Το αποτέλεσμα αυτού του προσανατολισμού, που εξηγείται, όπως είπαμε, στη βάση του συγκεκριμένου ιστορικού πλαισίου γένεσης και εξέλιξης της λαογραφίας, ήταν από τη μια η αφαίρεση της ιστορικότητας από τα πολιτισμικά φαινόμενα (το ξεγύμνωμά τους από τον τόπο και το χρόνο που τα γέννησε) και από την άλλη η αποσιώπηση της ετερότητας, της διαφοράς.³³

Έτσι, τα λαογραφικά φαινόμενα, αφού απομονώνονταν από το κοινωνικό τους πλαίσιο με τη διαδικασία της συλλογής υλικού, που ήταν λημματογραφική, κατατάσσονταν και περιγράφονταν, για να αναχθούν στη συνέχεια στους αρχαίους χρόνους και μαζί με όλα τα άλλα να αποδείξουν και τη συνέχεια του ελληνικού έθνους. Η συγκριτική μέθοδος, στο βαθμό που υιοθετήθηκε, περιορίστηκε με ελάχιστες εξαιρέσεις στα εθνικά

όρια. Η διεθνικότητα των φαινομένων δεν αναδεικνύονται, παρόλο που, αποδεδειγμένα, ενδιέφερε τους μεγάλους λαογράφους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο Νικόλαος Πολίτης που, αν και γνώστης της συγκριτικής μεθόδου και κάτοχος εθνογραφικού υλικού από τη διεθνή βιβλιογραφία, υπήρξε πολύ φειδωλός σε τέτοιες προεκτάσεις. Φαίνεται πως η αίσθηση της εθνικής αποστολής υπερίσχυε, στην πρώτη φάση, οποιωνδήποτε άλλων επιστημονικών προβληματισμών. Οι εθνικές καταβολές της λαογραφίας σημάδεψαν τη μετέπειτα πορεία της. Παρά τις όποιες (και ήταν λίγες) διαφοροποιητικές ανησυχίες, ο κυρίαρχος προσανατολισμός παρέμεινε ο ίδιος έως τη δεκαετία του '60. Η κοινωνική διάσταση, το κοινωνιολογικό ενδιαφέρον των λαογραφικών φαινομένων, στο μέτρο που αναδεικνύεται, οφείλεται στην ίδια τη φύση του αντικειμένου παρά σε συνειδητές θεωρητικές επιλογές των μελετητών.

Τα ρεύματα του μαρξισμού, της γαλλικής Κοινωνιολογικής Σχολής και του λειτουργισμού (κοινωνική ανθρωπολογία), που τείνουν να κυριαρχήσουν στη διεθνή σκηνή από τις αρχές του 20ού αιώνα, βρίσκουν αδιάφορους μέχρι αρνητικούς τους λαογράφους της εποχής. Ο λειτουργισμός και η γαλλική Κοινωνιολογική Σχολή πολύ πρόσφατα αρχίζουν να μνημονεύονται, ενώ ο μαρξισμός συνειδητά πολεμήθηκε από μεγάλους λαογράφους, όπως ο Κυριακίδης.³⁴

Έτσι, τα βασικά ρεύματα, κοντινά στο χώρο της λα-

ογραφίας, που θα μπορούσαν να εισαγάγουν την κοινωνιολογική διάσταση στις λαογραφικές προσεγγίσεις κρατήθηκαν μακριά. Έννοιες όπως κοινωνική δομή, κοινωνική λειτουργία, κοινωνικοί κανόνες, βάση-εποικοδόμημα κ.λπ. έμειναν άγνωστες για το εννοιολογικό οπλοστάσιο της λαογραφίας.

Όσον αφορά την κοινωνιολογία, είχε την τύχη να ταυτίζεται με νεωτεριστικές και γι' αυτό ανατρεπτικές ιδέες, μια τύχη που την ακολούθησε για ευνόητους λόγους μέχρι πρόσφατα. Οι έννοιες του κοινωνικού συστήματος ως οργανικού συνόλου και της λειτουργικότητας των επιμέρους κοινωνικών θεσμών που απαρτίζουν το σύστημα, που φτάνουν μέσω του λειτουργισμού στη λαογραφία (προέρχονται όμως από τη γαλλική Κοινωνιολογική Σχολή) τώρα αρχίζουν να επηρεάζουν ουσιαστικά τις αναζητήσεις των λαογράφων. Από τους προγενέστερους ο Κυριακίδης φτάνει κάποιες φορές να μιλά για οργανικό σύνολο (εύμορφο σύνολο), ορίζοντας τον λαϊκό πολιτισμό, ωστόσο, μένει στο εποικοδόμημα· δεν περνά καθόλου στην έννοια του κοινωνικού συστήματος.³⁵

Αρχές και έννοιες της κοινωνιολογίας φτάνουν στη λαογραφία κατά κανόνα έμμεσα. Κυρίως η κοινωνική ανθρωπολογία αλλά, ως ένα βαθμό, και ο μαρξισμός ωθούν νεότερους λαογράφους στην υιοθέτηση νέων κατευθύνσεων και τη διάνοιξη καινούργιων δρόμων στη μελέτη της ελληνικής λαϊκής παράδοσης, του λαϊ-

κού μας πολιτισμού και της παραδοσιακής κοινωνίας. Πιστεύω πως τα παραδείγματα της Κυριακίδου-Νέστορος και του Μερακλή, αντιπροσωπευτικά της στροφής προς το «κοινωνικό», είναι χαρακτηριστικά. Η Κυριακίδου-Νέστορος εμφανώς και δεδηλωμένα επηρεασμένη από τις θεωρίες του δομισμού και του λειτουργισμού σε επιστημονικό επίπεδο, και μυημένη στη μαρξιστική θεωρία, δίνει ώθηση τέτοιου είδους τόσο στην ακαδημαϊκή της δραστηριότητα όσο και στο συγγραφικό της έργο. Ο Μερακλής, από την άλλη μεριά, φαίνεται να έχει, αρχικά τουλάχιστον, μαρξιστικές επιρροές στην απόφασή του να εισαγάγει την κοινωνική προσέγγιση στα λαογραφικά φαινόμενα. Θυμάμαι ότι, σε ανύποπτο για μένα χρόνο, όταν ήμουν μαθητής του, μου είχε πει ότι όλα αυτά τα νέα ενδιαφέροντα προέρχονται από το μαρξισμό.

Πάντως, όπως και να 'ναι, αποτελεί πραγματικότητα το γεγονός ότι από τη δεκαετία του '70 παρουσιάζεται μια τέτοια στροφή, που θα μπορούσε μάλλον να οριστεί ως πρώτος εμβολιασμός της λαογραφίας με κοινωνιολογικές ιδέες. Αρχίζει να αναζητείται η κοινωνική διάσταση, το κοινωνικό περιεχόμενο των λαογραφικών φαινομένων μ' έναν κάπως πιο συστηματικό και κυρίως δεδηλωμένο τρόπο. Τονίζω το δεύτερο, γιατί θα ήταν άδικο, για παράδειγμα, να πούμε ότι οι προσεγγίσεις του Γεωργίου Μέγα στη λαϊκή κατοικία δεν έχουν κοινωνική διάσταση.

Η σχέση της λαογραφίας με την κοινωνιολογία είναι πιο απλή και καθαρή θα λέγαμε από εκείνη με την κοινωνική ανθρωπολογία. Κατ' αρχάς, αν ορίσουμε την κοινωνιολογία ως επιστήμη της μεγάλης κοινωνικής κλίμακας και τη λαογραφία ως επιστήμη της μικρής κλίμακας, αυτομάτως προκύπτει συμπληρωματικότητα. Συμπληρωματικότητα που υπαγορεύει τη συνεργασία για τη σφαιρική κατανόηση της κοινωνίας και τελικά του Ανθρώπου. Η μελέτη της μικρής κλίμακας συνιστά ένα βήμα, ένα μέρος της συνολικής μελέτης της κοινωνίας που γίνεται μέσα από συνθετικές διαδικασίες. Από την άλλη, η γνώση της συνολικής δομής και οργάνωσης μιας κοινωνίας είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την κατανόηση των επιμέρους κοινωνικών συστημάτων που την απαρτίζουν. Μπορούμε, δηλαδή, να μιλάμε για διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο ολικό και το μερικό, που πρέπει να κατευθύνει και τη συνεργασία των δύο κλάδων.

Αν μεταφερθούμε έπειτα από τις κλίμακες στα επίπεδα, στις στιγμές του κοινωνικού γίνεσθαι, είναι εύκολο να διακρίνουμε και μιαν ακόμα συμπληρωματικότητα. Η λαογραφία ασχολείται κατεξοχήν, όχι αποκλειστικά, με φαινόμενα του εποικοδομήματος· φαινόμενα που εδράζονται στις κοινωνικές υποδομές που μελετά κατεξοχήν η κοινωνιολογία. Η μελέτη του πολιτισμικού (λαογραφία) προϋποθέτει μελέτη του κοινωνικού (κοινωνιολογία).

Ωστόσο, ο προσδιορισμός του αντικειμένου της λαογραφίας στο πολιτισμικό επίπεδο σε καμιά περίπτωση δεν σημαίνει ότι η λαογραφία ξεκινάει πέρα από τις κοινωνικές δομές, τις οποίες περιμένει να μελετήσει η κοινωνιολογία. Δεδομένου ότι η λαογραφία κινείται κατά κανόνα στη μικρή κλίμακα, εννοείται ότι η μελέτη των μικροκοινωνιών γίνεται ή πρέπει να γίνεται σφαιρικά από την ίδια με την υιοθέτηση θεωρητικών και μεθοδολογικών εργαλείων, όταν χρειάζεται, από την κοινωνιολογία.

Μεθοδολογικά, η λαογραφία έχει μια ιστορία ποιοτική, έως και ποιητική, ενώ η κοινωνιολογία έχει καταβολές μάλλον θετικιστικές. Η ποιοτική μέθοδος εμφανίζεται αρκετά αργά στην κοινωνιολογία, στο πλαίσιο ενός γενικού κλίματος αμφισβήτησης του θετικισμού στις επιστήμες. Μέθοδοι όπως η βιογραφική, ή ευρύτερα η εθνογραφική, αποτελούν νέες πραγματικότητες για την κοινωνιολογία. Από την άλλη, το ίδιο ισχύει για τις ποσοτικές προσεγγίσεις, όσον αφορά τη λαογραφία. Προέρχονται προφανώς από τις επιδράσεις της κοινωνιολογίας και υιοθετούνται, καθώς η ανάγκη για μετρήσεις και στατιστικοποίηση των δεδομένων γίνεται ολοένα πιο αισθητή. Η γενικότερη σύγκλιση, λοιπόν, ανάμεσα στην ποιοτική και την ποσοτική μέθοδο φέρνει και τις δυο επιστήμες πιο κοντά. Έτσι, και σ' ένα ακόμα επίπεδο η συμπληρωματικότητα προκύπτει ως ανάγκη.

Συμπερασματικά, πρέπει να τονιστεί ότι είναι λάθος το πρόβλημα να εντοπίζεται στην οριοθέτηση του αντικειμένου, σαν να επρόκειτο για ιδιοκτησίες. Οι διαφορές ή οι συγκλίσεις πρέπει να αναζητούνται και να προσδιορίζονται στο επιστημολογικό πεδίο. Αυτό υπαγορεύει όχι τον αλληλοαποκλεισμό ή τον ανταγωνισμό, αλλά τη συμπληρωματικότητα και τη συνεργασία – τη διεπιστημονικότητα.

Σημειώσεις

32. Βλ. Μ. Μερακλής, «Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της Λαογραφίας μετά το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο», *Λαογραφία*, 27 (1971), σελ. 3-23 και Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας*, Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα, 1978.

33. Βλ. Στ. Δαμιανάκος, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Πλέθρον, Αθήνα, 1978.

34. Βλ. Στ. Κυριακίδης, *Η οικογένεια*, Θεσσαλονίκη, 1939.

35. Βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, ό.π., σελ. 58-185.

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

Η ΟΙΚΟΛΟΓΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ

Η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος ήταν εκείνη που από το 1968 μίλησε για την *οικολογική ερμηνεία στη λαογραφία*, θέτοντας μάλιστα τη λέξη «οικολογική» σε εισαγωγικά.³⁶ Λίγα χρόνια πριν, στο αγγλικό περιοδικό *Folklore*, ο πρόεδρος της Folklore Society Ντάγκλας Κένεντι (Douglas Kennedy), με τρία διαδοχικά κείμενά του (προεδρικές διαλέξεις), τα έτη 1965, 1966, 1967, εισήγαγε έναν προβληματισμό για τη σχέση λαογραφίας και ανθρώπινης οικολογίας (Human Ecology).³⁷ Στα παραπάνω άρθρα του Κένεντι τίθεται ουσιαστικά το ζήτημα της ένταξης των λαογραφικών φαινομένων σε ένα σύνολο σχέσεων, στο πλαίσιο της γενικότερης αλληλεπίδρασης ανθρώπου-φυσικού περιβάλλοντος. Γράφει χαρακτηριστικά στο τρίτο και τελευταίο άρθρο του: *Το Folklore, που είναι μέρος του περιβάλλοντός μας, συμπεριλαμβάνει τις παραδόσεις τις σχετικές με το βίο και τα έθιμα της υπαίθρου που επιβιώνουν. Πολύ συχνά*

αυτές οι παραδόσεις ή θραύσματά τους παρουσιάζονται σαν να εκθέτουν απλά μια παλιακή ιδέα ή μια παράλογη δεισιδαιμονία ή ένα ασυνήθιστο αντικείμενο. Από μόνα τους τέτοια καταγεγραμμένα θρύψαλα δεν κάνουν τίποτα περισσότερο από το να φωτίζουν αμυδρά μέρος του περιβάλλοντός μας. Η Λαογραφία μπορεί να κάνει πολύ περισσότερα, εάν αποσκοπεί στη μελέτη του όλου περιβάλλοντος ή του όλου οικολογικού συστήματος, όπου οι ανθρώπινες υπάρξεις αντιμετωπίζονται όχι ως απομονωμένες οντότητες αλλά ως σύντροφοι μεταξύ τους, με το φυσικό τους περιβάλλον και με τον σύνθετο οργανισμό που συνιστά μια κοινότητα...³⁸

Και πιο κάτω: *Ιδωμένο από οικολογική σκοπιά το οποιοδήποτε οργανικό σύμβολο προσελκύει την προσοχή στα περιθώριά του, εκεί που αλληλεπιδρούν τα συστατικά του μέρη. Η μελέτη πρέπει να επικεντρώνεται σ' αυτές τις σχέσεις ανάμεσα στα όρια, οι οποίες είναι συνήθως ασαφώς καθορισμένες και όχι στα περισσότερο εμφανή επιμέρους συστατικά. Όταν φοράμε τα οικολογικά μας γυαλιά, βλέπουμε συσχετισμούς παρά συστατικά.*³⁹

Επιστρέφω στην Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, η οποία θέτει το ζήτημα σε μια βιβλιοπαρουσίαση, συγκεκριμένα προλογίζοντας το 3ο τεύχος της εργασίας του Γεωργίου Α. Ρήγα *Σκιάθου Λαϊκός Πολιτισμός*, το 1968, γράφει: *Η ερμηνεία τώρα ενός λαογραφικού φαινομένου σύμφωνα με την «οικολογική» άποψη που αναφέραμε παραπάνω επιτυγχάνεται μόνο με τον συσχετι-*

σμό του προς τα άλλα μέλη της αποικίας, δηλαδή προς τα άλλα φαινόμενα που ανήκουν στο ίδιο σύνολο. Προϋποτίθεται λοιπόν η γνώση του συνόλου για την ερμηνεία ενός μέλους του και γνώση όλων –στην κυριολεξία όλων– των συστατικών του στοιχείων, αρχίζοντας από το φυσικό περιβάλλον στην κάθε του λεπτομέρεια και τελειώνοντας με το πιο ασήμαντο δημιούργημα του πολιτισμού.⁴⁰

Νομίζω ότι η παραπάνω παράγραφος θέτει καταρχήν το ζήτημα της σχέσης της λαογραφίας με την οικολογία, αναδεικνύοντας ταυτόχρονα θεμελιώδη ζητήματα θεωρίας και μεθόδου της πρώτης. Είναι, παρ' όλα αυτά, χαρακτηριστικό το γεγονός ότι αυτή η συζήτηση δεν έγινε ποτέ με συστηματικό τρόπο, αν και τα επόμενα χρόνια οι θεωρητικοί και μεθοδολογικοί προσανατολισμοί της λαογραφίας ξέφυγαν από το παλιό πλαίσιο της λημματογραφικής προσέγγισης, που ουσιαστικά τεμάχιζε το όλον στα επιμέρους συστατικά του, δίχως να ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τη λειτουργία τους και τις μεταξύ τους σχέσεις. Εξαίρεση αποτελεί η συνάντηση εταίρων της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας (28-11-90), που αφιερώθηκε στη σχέση της λαογραφίας με την οικολογία, από τις εισηγήσεις της οποίας έχει δημοσιευτεί, από ό,τι γνωρίζω, μόνο εκείνη του Μ.Γ. Μερακλή.⁴¹ Πρέπει να αναφέρουμε εδώ, επίσης, το πρόσφατο βιβλίο της Μαρίας Μηλίγκου-Μαρκαντώνη Δέντρα, *φυτά, άνθη στον λαϊκό πολιτισμό*

των νεωτέρων Ελλήνων, στο οποίο δεν τίθενται ζητήματα θεωρίας αλλά παρέχεται πλούσιο υλικό που καταδεικνύει την οικολογική διάσταση του λαϊκού πολιτισμού. «Οικολογικοποίηση» της λαογραφικής σκέψης θα σήμαινε κατά βάση έναν άλλο προσανατολισμό, που θα έθετε όχι απλώς το ζήτημα της ένταξης του μέρους στο όλο σε ό,τι αφορά τα κοινωνικά μορφώματα αλλά και της σχέσης τους με το φυσικό τους περιβάλλον, ή καλύτερα της ένταξής τους, συνολικά, στο ευρύτερο οικοσύστημα, του οποίου έτσι κι αλλιώς αποτελούν μέρος.

Αυτή η σχέση της κοινωνίας με το φυσικό της περιβάλλον απασχόλησε την κοινωνική ανθρωπολογία πολύ νωρίς, καθώς όλες οι μελέτες ή οι απλές περιγραφές «πρωτόγονων» κοινωνιών περιλάμβαναν αναφορές στο φυσικό τους περιβάλλον. Μάλιστα για τη Σχολή του δομολειτουργισμού αυτή η σχέση έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς οι υπό μελέτη κοινωνίες αντιμετωπίζονται ως οργανικά σύνολα με κοινωνική συνοχή, όπου τα μέρη που απαρτίζουν ένα όλον συνδέονται με σχέσεις αλληλεπίδρασης τέτοιες που διαμορφώνουν μια εσωτερική δυναμική ισορροπία· ως εκ τούτου, εκ των πραγμάτων συσχετίζονται οι υλικές πλευρές του πολιτισμού με τις πνευματικές, οι παραγωγικές σχέσεις με τις κοινωνικές δομές, η οικειοποίηση των φυσικών πόρων με τις τελετουργίες και τις θρησκευτικές δοξασίες και γενικά αναδεικνύεται η βαθύτερη σχέση του ανθρώπου με το

περιβάλλον του. Με άλλα λόγια, η προσπάθεια ερμηνείας της λειτουργίας ενός κοινωνικού συστήματος δεν αφήνει απ' έξω το θεμελιώδες ζήτημα της οικειοποίησης της φύσης, το ζήτημα του διαλόγου του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος με το φυσικό του περιβάλλον.

Με το χρόνο, στις περισσότερες ανθρωπολογικές μελέτες μπορεί να διακρίνει κανείς μια συστηματική εξέταση των αλληλεπιδράσεων ανάμεσα στις ανθρώπινες κοινωνότητες και το περιβάλλον τους, της ανθρώπινης οικολογίας.⁴² Έτσι, αναπτύχθηκε ένας διάλογος για το χαρακτήρα αυτής της σχέσης, για το τι καθορίζει τι, το φυσικό περιβάλλον τον πολιτισμό ή αντίστροφα. Η συζήτηση, βεβαίως, γίνεται στη βάση του ζητήματος της προσαρμογής των ανθρώπων στο περιβάλλον μιας δεδομένης κοινωνίας συνήθως μικρής κλίμακας και σ' αυτό καλείται να βοηθήσει η οικολογική έρευνα. Πρόκειται για τη γνωστή παλιά διαμάχη που ξεκίνησε στις κοινωνικές επιστήμες ήδη από τους Ντιρκέμ και Ράτσελ (Ratzel) με το γνωστό δυαδικό σχήμα *société/milieu*. Το ερώτημα ήταν αν το οικολογικό πλαίσιο καθορίζει τον ανθρώπινο πολιτισμό (οικολογικός ντετερμινισμός) ή αν ο πολιτισμός είναι εκείνος που επιβάλλει τη λογική του στη φύση και προσδίδει νόημα στο περιβάλλον, ερώτημα που μπορούμε να πούμε ότι με τον ένα ή τον άλλον τρόπο απασχολεί ακόμα και σήμερα.⁴³ Είναι ενδιαφέρον μάλιστα το γεγονός ότι αυτή η συζήτηση, παρότι κλίνει υπέρ της δεύτερης άποψης και εν πάση περιπτώ-

σει έχει προωθήσει τουλάχιστον μια διαλεκτική αντίληψη για τη σχέση φύσης-πολιτισμού, αναπαράγει συχνά τη διχοτομία ανάμεσα στις δύο αυτές κατηγορίες.

Στην κοινωνική ανθρωπολογία σήμερα τείνει να επικρατήσει βεβαίως τώρα πια η άποψη περί κοινωνικής και πολιτισμικής κατασκευής του περιβάλλοντος, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι έχουν λυθεί όλα τα προβλήματα, θεωρητικά και μεθοδολογικά, που αντιμετωπίζει κανείς όταν καλείται να εξετάσει σχετικά ζητήματα. Πρέπει ακόμα να τονιστεί ότι οι διάφορες θεωρήσεις και προσεγγίσεις της σχέσης φύση-πολιτισμός, περιβάλλον-κοινωνία και στο χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας έχουν αφήσει αρκετά ερωτηματικά, που σχετίζονται με την ίδια την άποψη περί πολιτισμού, ο οποίος συνήθως αντιμετωπίζεται σαν κάτι έξω από τη φύση, σαν ένα μέσο προσαρμογής σ' αυτήν ή, σε κάποιες περιπτώσεις, σαν αποτέλεσμα της διαδικασίας οικειοποίησης της φύσης από τον άνθρωπο. Σε κάθε περίπτωση, οι δύο πραγματικότητες εμφανίζονται ούτε λίγο ούτε πολύ σαν ξεχωριστά μεταξύ τους πράγματα, που σχετίζονται με τον ένα ή τον άλλον τρόπο, αλληλεπιδρούν, αλληλοκαθορίζονται κ.λπ. Το γεγονός αυτό τροφοδοτεί άλλωστε τελευταία νέες κριτικές προσεγγίσεις, τόσο στον νέο κλάδο της οικολογικής ανθρωπολογίας όσο και σ' εκείνους της ανθρώπινης και πολιτισμικής οικολογίας.⁴⁴

Οι κριτικές αυτές εστιάζονται βασικά στην αναπαγωγή της διχοτομίας και οι πιο ριζοσπαστικές προ-

τείνουν μάλιστα μια σπιριτουαλιστική εκδοχή της οικολογίας, ένα είδος παμψυχισμού, όπου, συν τοις άλλοις, φύση και πολιτισμός παρουσιάζονται ως μία ενότητα.⁴⁵ Φυσικά, για την τεκμηρίωση τέτοιων προσεγγίσεων χρησιμοποιούνται εμπειρικά παραδείγματα από μη δυτικές κοινωνίες, όπου οι άνθρωποι θεωρούν τους εαυτούς τους αναπόσπαστο τμήμα του φυσικού τους περιβάλλοντος και τα στοιχεία του αντιμετωπίζονται ως έμψυχα όντα, ως προέκταση της ανθρώπινης ύπαρξης. Εδώ το φυσικό περιβάλλον δεν είναι κάτι έξω από τον άνθρωπο, κάτι που πρέπει να ερμηνευθεί, να διαπραγματευτεί, να εκμεταλλευτεί κ.ο.κ. Είναι μέρος της κοινωνικής και πολιτισμικής πραγματικότητας, καθγιασμένο συνήθως, όπως και οι κοινωνικοί θεσμοί, αξεδιάλυτα συνυφασμένο με τους μύθους και τις παραδόσεις που στηρίζουν και αναπαράγουν την κοινωνία, συστατικό στοιχείο των λατρευτικών και θρησκευτικών γενικά πρακτικών και, εν τέλει, κάθε άλλο παρά ένα εξωτερικό αντικείμενο, το οποίο πρέπει να καθυποτάξει και να χρησιμοποιήσει εργαλειακά με στόχο το οικονομικό όφελος μόνο – κάτι που τείνει να κυριαρχήσει ως αρχή από τη βιομηχανική επανάσταση και οδηγεί τις δυτικές κοινωνίες στη σύγχρονη περιβαλλοντική κρίση, μια κρίση που επαναφέρει στο προσκήνιο μέσω της οικολογίας εκ νέου ολικές και ανιμιστικές αντιλήψεις.

Βεβαίως διαθέτουμε σήμερα πάρα πολλές μελέτες «πρωτόγονων» κοινωνιών όπου διαφαίνεται καθαρά η

σχέση ανάμεσα στους μύθους, τις θρησκευτικές δοξασίες, τις παραδόσεις των λαών, από τη μια, και των οικολογικών συνθηκών, από την άλλη, η κατανόηση των οποίων θεωρείται απαραίτητη για την ερμηνεία των συμβολικών συστημάτων που χαρακτηρίζουν τις κοινωνίες αυτές. Μπορούμε να αναφέρουμε το κλασικό παράδειγμα της μελέτης του Α.Ρ. Ράντκλιφ-Μπράουν (A.R. Radcliffe-Brown) *Οι κάτοικοι των Νήσων Άνταμαν*, που ήδη από το 1922 προσεγγίζει και αναλύει τέτοιου είδους ζητήματα.⁴⁶ Από τότε μέχρι σήμερα έχουν σημειωθεί σημαντικές εξελίξεις στο πεδίο της θεωρίας και φυσικά όλα αυτά τα θέματα απασχολούν την επιστήμη και σ' ένα καθαρά θεωρητικό επίπεδο.

Να επιστρέψουμε όμως στην ελληνική λαογραφία. Εδώ τέθηκαν εξασχίς, άμεσα ή έμμεσα, ζητήματα οικολογικού ενδιαφέροντος, όπως η διαχείριση των φυσικών πόρων, τα γεωργικά και ποιμενικά έθιμα σχετικά με τις παραγωγικές διαδικασίες και σχέσεις, η λαϊκή κοσμοθεωρία, η λαϊκή μετεωρολογία, τα έθιμα τα σχετικά με τις εποχές και τον κύκλο του χρόνου, η οργάνωση του χώρου και τόσα άλλα, όμως δεν έχει τεθεί ακόμα συστηματικά και προγραμματικά σ' ένα θεωρητικό επίπεδο το ζήτημα της οικολογικής διάστασης και ερμηνείας των λαογραφικών φαινομένων, του λαϊκού ή παραδοσιακού πολιτισμού γενικά, κάτι που θα αναδείκνυε εκ των πραγμάτων το αίτημα της διεπιστημονικής συνεργασίας μεταξύ λαογραφίας και οικολογίας.

Μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε το παράδειγμα της *Εισαγωγής στην Ελληνική Λαογραφία* του Δημητρίου Λουκάτου, μια κλασική εισαγωγή, σχετικά πρόσφατη – άλλωστε είναι και η τελευταία που έχει εκδοθεί (1977). Στο προλογικό του κεφάλαιο δεν υπάρχει καμιά αναφορά στον όρο *οικολογία* ή σε παράγωγά του, ενώ στα θέματα της λαογραφίας θίγει ζητήματα οικολογικού ενδιαφέροντος, π.χ. μύθοι με ζώα (στα μνημεία του λόγου), λαϊκή μετεωρολογία, φυσικές και μεταφυσικές αναζητήσεις, γιορτές στον κύκλο του χρόνου, γεωργικά έθιμα κ.λπ., δίχως, ωστόσο, να τον απασχολεί η οικολογική τους διάσταση. Είναι χαρακτηριστικό άλλωστε ότι η λέξη *οικολογία* δεν εμφανίζεται καθόλου στο ευρετήριο του βιβλίου. Ο Λουκάτος, ακόμα και στη γνωστή σειρά των βιβλίων του για τις εποχές, που είναι πολύ κοντά θεματολογικά στα ενδιαφέροντα της οικολογίας, δεν ασχολείται καθόλου με αυτή. Είναι χαρακτηριστικό ότι ούτε στο άρθρο του για το χρυσότουγεννιάτικο δέντρο (ένα θέμα που απασχολεί τελευταία τις οικολογικές οργανώσεις αλλά και την επικαιρότητα κάθε φορά) κάνει κάποια αναφορά σε οικολογικούς προβληματισμούς.⁴⁷

Ο χώρος, βεβαίως, ως γεωγραφικό και φυσικό πλαίσιο στο οποίο αναπτύσσεται και δημιουργεί τον πολιτισμό ο λαός, απασχόλησε τη λαογραφία από τη δεκαετία του '70· έτσι τέθηκαν, έστω και έμμεσα, οι οικολογικές προεκτάσεις του αντικειμένου της. Θυμίζω τα άρ-

θρα της Κυριακίδου-Νέστορος «Η οργάνωση του χώρου στον παραδοσιακό πολιτισμό» (1973) και «Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου» (1974) καθώς επίσης και το μεταγενέστερο άρθρο του Μ.Γ. Μερακλή «Όψεις παραδοσιακότητας του χώρου» (*Λαογραφικά Ζητήματα*, 1989) και της Ελεωνόρας Σκουτέρη-Διδασκάλου «Όψεις του παραδοσιακού πολιτισμού της Μακεδονίας (19ος-αρχές 20ού αιώνα)» (*Μακεδονία 1*, εκδ. Παπαζήσης και Παρατηρητής). Και σ' αυτές τις περιπτώσεις, όμως, αυτό που απασχολεί περισσότερο είναι η αποτύπωση των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων στο χώρο, η κοινωνικοποίησή του, η διαμόρφωση μιας λογικής και αισθητικής του τοπίου στον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό και όχι κάποιος θεωρητικός προβληματισμός σχετικά με την οικολογική «ανάγνωση» των λαογραφικών φαινομένων ή γενικά για τη σχέση λαογραφίας και οικολογίας.

Η Κυριακίδου-Νέστορος, πάντως, ιδιαίτερα στο άρθρο της για τη λογική του ελληνικού τοπίου επιχειρεί μια προσέγγιση στην οποία διαφαίνεται εν σπέρματι κάποια οικολογική προβληματική· γνωρίζει, άλλωστε, καλά τις διεθνείς εξελίξεις στην ανθρωπολογική θεωρία· αναφέρω παραπομπή της στον Ρ. Ρέντφιλντ (R. Redfield) και στο έργο του «Η μικρή κοινότητα», όπου ένα από τα κεφάλαια επιγράφεται «Η μικρή κοινότητα ως οικολογικό σύστημα».⁴⁸ Γράφει λοιπόν χαρακτηριστικά: Σκοπός της ανακοίνωσης αυτής είναι να

εξετάσει, από τη μια μεριά, τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο οι Έλληνες καθαγιάζουν το χώρο –του δίνουν, δηλαδή υπόσταση κοινωνική– και, από την άλλη, να αναζητήσει τη σημασία αυτών που ονομάσαμε σημάδια του τόπου – και που δεν είναι άλλο από την απτή μορφή αυτού του καθαγιασμού. Με άλλα λόγια σκοπός μας είναι να αναζητήσουμε τη λογική του ελληνικού τοπίου.

Σχετικά με το πρώτο ζήτημα (ποιος είναι ο ελληνικός τρόπος καθαγιασμού του χώρου), θα εξετάσουμε δυο συστήματα σχέσεων: 1) τις σχέσεις ανάμεσα στο φυσικό περιβάλλον, δηλαδή το χαρακτήρα του τόπου, και τον χαρακτήρα της θεότητας που τον «καθαγιάζει» και 2) τη σχέση ανάμεσα στο φυσικό περιβάλλον και τη μορφή, αρχιτεκτονική και τελετουργική, με την οποία η θεότητα επιβάλλει την παρουσία της...⁴⁹

Η Κυριακίδου-Νέστορος προσπαθεί ουσιαστικά μέσα από τη μορφολογία και τη λογική του τοπίου να αναχθεί στη βαθύτερη σχέση του ανθρώπου με το φυσικό του περιβάλλον στον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό, κάτι που επιτυγχάνει με αρκετά και εύστοχα παραδείγματα, αλλά δεν επιχειρεί μια γενικότερη θεωρητική συζήτηση, που θα μπορούσε να θέσει το ζήτημα της σχέσης της οικολογίας με τη λαογραφία.

Οι νεότερες εξελίξεις τόσο στο χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας και της ανθρώπινης οικολογίας όσο και σ' αυτόν της κοινωνικής ιστορίας υπαγορεύουν μια προσέγγιση του λαϊκού-παραδοσιακού πολιτισμού

στο πλαίσιο του περιβάλλοντος στο οποίο αναπτύσσεται ιστορικά, του περιβάλλοντος με την ολική σημασία του όρου, πέρα από τις παλιές διχοτομίες «φυσικό / ανθρωπογενές» περιβάλλον αλλά και με την επίγνωση της ιστορικότητάς του, που σημαίνει και της κοινωνικής του «κατασκευής».

Άλλωστε, τα ίδια τα φαινόμενα που μελετά η λαογραφία υπαγορεύουν τέτοιου είδους προσεγγίσεις, αφού εκφράζουν, τουλάχιστον στην «παραδοσιακή» τους εκδοχή, μια ιστορική φάση του λαϊκού πολιτισμού κατά την οποία η ενότητα φύσης-πολιτισμού συνιστά βασικό του χαρακτηριστικό. Στις παραδοσιακές κοινωνίες, που δεν είναι παρά κοινότητες παραγωγών του πρωτογενούς κυρίως τομέα με μεγάλο βαθμό αυτόαρκειας και κοινωνικής συνοχής, απλή τεχνολογία παραγωγής και στοιχειώδη κατά φύλο και ηλικία καταμερισμό εργασίας και, φυσικά, με μεγάλο βαθμό εξάρτησης από τη φύση, η σχέση του ανθρώπου με το φυσικό περιβάλλον διαφέρει από εκείνη που χαρακτηρίζει γενικά τη σύγχρονη βιομηχανική και μετα-βιομηχανική κοινωνία και παραπέμπει σ' ένα διαφορετικό «οικολογικό ήθος».

Στην παραδοσιακή κοινωνία ο φυσικός χώρος δεν είναι απλώς ένα πεδίο άσκησης της παραγωγικής δραστηριότητας, ένα αντικείμενο οικειοποίησης και εκμετάλλευσης, αλλά ένας χώρος καθγιασμένος, ένας τόπος όπου γεννιέται, μεγαλώνει και πεθαίνει κάθε μέ-

λος της κοινότητας, ένας τόπος που φέρει την ιδιαίτερη σφραγίδα της ιστορίας του και του πολιτισμού μιας κοινότητας που συμβολίζει την ιδιαίτερη συλλογική ταυτότητά της και που αναπαράγεται με συγκεκριμένες εθιμικές πρακτικές στον κύκλο του χρόνου αλλά και στο πλαίσιο της καθημερινότητας με βάση τις συλλογικές νοοτροπίες.⁵⁰

Αν ανατρέξει κανείς στις πηγές της ελληνικής λαογραφίας, θα εντοπίσει πάμπολλα παραδείγματα, παραδείγματος χάριν από τον εθιμικό βίο, στα οποία συμπυκνώνεται με εύγλωττο τρόπο η σχέση του ανθρώπου με το φυσικό περιβάλλον και φανερώνουν την οικολογική διάσταση του παραδοσιακού πολιτισμού. Μπορούμε ενδεικτικά να αναφερθούμε στα έθιμα καθαγιασμού του χώρου, όπου αυτή η διάσταση είναι περισσότερο προφανής.

Το *καθαγιασμα* είναι ένα από τα πιο γνωστά έθιμα καθαγιασμού του χώρου, συναφές με το *ζώσιμο*, και εκφράζει ουσιαστικά την αρχέγονη πράξη καθαγιασμού, οριοθέτησης και περιχαράκωσης ενός χώρου, τον οποίο οικειοποιείται και στον οποίο κατοικεί μια κοινότητα. Ο οικιστικός χώρος κάθε κοινότητας οριοθετείται με συγκεκριμένα σημεία-σύμβολα, φυσικά ή τεχνητά, πάντως με κάποιον τρόπο καθαγιασμένα. Βακούφικα ή στοιχειωμένα δέντρα, ρέματα και πηγές συνυφασμένες με μεταφυσικές δοξασίες, εικονοστάσια και ξωκλήσια και άλλα σημάδια του τόπου «ζώνουν»

τον οικισμό με έναν νοητό κύκλο ιερότητας και επικινδυνότητας, εξαιτίας της οριακότητάς του μεταξύ εξανθρωπισμένου χώρου και «άγριας φύσης». Αυτός ο κύκλος, πάντως, εκφράζει με ποικίλους τρόπους την κοινωνικοποίηση της φύσης, τη μετατροπή των φυσικών στοιχείων σε πολιτισμικά αλλά και αντιστοιχεί σε μια ζώνη ανάμεσα στη φύση και στον πολιτισμό, όπου ακριβώς εκφράζεται με τον καλύτερο τρόπο η αλληλοεισδυση ή απλώς η συνάντηση που αναιρεί εκ των πραγμάτων τη δυαδική αυτή αντίθεση. Αυτή η ζώνη είναι ιερή και επικίνδυνη, επειδή ακριβώς, όπως είπαμε, είναι οριακή, επειδή είναι μια ζώνη όπου συγχέονται τα όρια ανάμεσα στις δύο αυτές κατηγορίες, τη φύση και τον πολιτισμό.

Αυτή, λοιπόν, η αρχέγονη πράξη καθαγιασμού του χώρου και ιεροποίησης των σημείων που τον οριοθετούν και τον ορίζουν επαναλαμβάνεται τελετουργικά κάθε φορά που η κοινότητα βρίσκεται σε κίνδυνο, οπότε θεωρείται ότι έχουν αποδυναμωθεί τα προστατευτικά μέσα (επιδημίες, καταστροφές κ.λπ.), αλλά αρκετά συχνά καθιερώνεται ως εθιμική τελετή ενταγμένη στον ετήσιο εθιμικό κύκλο της κοινότητας· έτσι, ανανεώνεται κατά κάποιον τρόπο ο καθαγιασμός, ενισχύονται τα προστατευτικά σύνορα του οικισμού αλλά και τα συμβολικά όρια της κοινότητας, ενώ κατά κανόνα οι τελετουργίες αυτές λειτουργούν και ως μηχανισμοί ενίσχυσης της κοινωνικής συνοχής, αναπαραγωγής του

κοινοτικού πνεύματος και καλλιέργειας της συλλογικής μνήμης. Οι εθιμικές αυτές τελετές περιλαμβάνουν συνήθως λιτάνευση εικόνων, θυσίες, περιάρωση ή συμβολικό «ζώσιμο», ύψωμα σε ιερά δέντρα και γενικά τελετές οριοθέτησης και επιβεβαίωσης της οικειοποίησης, του εξανθρωπισμού και καθαγιασμού του χώρου. Είναι όλες αυτές εθιμικές εκδηλώσεις που φανερώνουν μια συγκεκριμένη σχέση του ανθρώπου με τον φυσικό χώρο, της κοινωνίας με το περιβάλλον της, μια σχέση που, πάνω από όλα τα άλλα, εκφράζει την ενότητα φύσης-πολιτισμού.

Αν μεταφερθούμε από το επίπεδο του οικισμού στο επίπεδο της κατοικίας, έχουμε, εκτός των άλλων, να κάνουμε με τα έθιμα του θεμελιώματος, που παραπέμπουν επίσης στον καθαγιασμό του χώρου αλλά και εκφράζουν την αγωνία του ανθρώπου να εξευμενίσει τα πνεύματα της φύσης, γεγονός που δηλώνει την ενοχή του για την οικειοποίησή της. Είναι αξιοσημείωτο επίσης το γεγονός ότι οι τελετές οικειοποίησης του χώρου, ιδιαίτερα όταν αφορούν σε έγγεια ιδιοκτησία, συχνά εκφράζουν εκτός από τη σχέση φύση-πολιτισμός και την αντίθεση μεταξύ συλλογικού και ατομικού. Φαίνεται ότι η μετάβαση από τη μια στην άλλη κατηγορία ήταν τέτοια που προκάλεσε δυσκολίες στις συλλογικές συνειδήσεις και εσωτερικές κοινωνικές συγκρούσεις, με αποτέλεσμα να ενεργοποιηθούν εθιμικές πρακτικές, που, σε σχέση φυσικά με ανάλογες μυθολογίες, επιτε-

λούσαν λειτουργίες εξομάλυνσης των αντιθέσεων, υπέρβασης των αντιφάσεων και γενικά συνδιαλλαγής με νέες ιστορικές συνθήκες. Τα φαινόμενα αυτά δείχνουν, επίσης, ότι οι όποιες αλλαγές σημειώνονται ιστορικά στη σχέση ανθρώπου-φυσικού περιβάλλοντος συνδέονται άμεσα με τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, δηλαδή με τις κοινωνικές σχέσεις.

Θα μπορούσαμε ακόμα να αναφερθούμε σε πολλές παραδοσιακές πρακτικές διαχείρισης του φυσικού περιβάλλοντος και να αποδείξουμε την ύπαρξη βαθιάς οικολογικής συνείδησης, συνυφασμένης φυσικά με τις πραγματικές ανάγκες παραγωγής και αναπαραγωγής των προϋποθέσεων επιβίωσης των ανθρώπων στο πλαίσιο ενός πεπερασμένου οικοσυστήματος, πάνω στο οποίο είχαν συλλογικό έλεγχο και συλλογική ευθύνη για τη διατήρησή του και την αειφορία, όπως θα λέγαμε σήμερα. Θα μπορούσαμε να αναφερθούμε στην παραδοσιακή γεωργία και στο σύστημα αγροανάπαυσης, στη φυσική λίπανση στο πλαίσιο της συμπληρωματικότητας γεωργίας και κτηνοτροφίας, στην πολυκαλλιέργεια και σε τόσες άλλες πρακτικές, στις οποίες επανερχόμαστε τώρα πια, αναζητώντας εναλλακτικές, πιο ήπιες μορφές γεωργικής εκμετάλλευσης ή να αναφερθούμε στη διαχείριση των κοινών βοσκοτόπων και στο ανεβοκατέβασμα από τα βουνά στους κάμπους των κτηνοτρόφων και σε άλλες παραγωγικές δραστηριότητες, που δείχνουν την ύπαρξη ενός οικολογικού μέτρου

στην παρέμβαση του ανθρώπου στη φύση.⁵¹ Θα αρκεστούμε, ωστόσο σε ένα ακόμα παράδειγμα, που συνδέεται με την προστασία δασικών εκτάσεων, των οποίων η παρουσία θεωρείται απαραίτητη για την οικολογική ισορροπία στον ευρύτερο χώρο μιας κοινότητας.

Πρόκειται για το «βακούφικο» δάσος, που είναι συνήθως ένα δασύλλιο στο βορεινό άκρο του οικισμού, γνωστό και με τις ονομασίες «κεφαλάρι», «κουρί» και άλλες. Το δασύλλιο αυτό προστατεύεται από την κοινότητα με βάση το εθιμικό δίκαιο αλλά και μέσω κάποιων μεταφυσικών δοξασιών περί τιμωρίας των παραβατών, με σκοπό την αποφυγή της διάβρωσης, τη συγκράτηση των νερών αλλά και για λόγους γενικότερης υγιεινής και αισθητικής. Κατά κανόνα, είναι τόποι στους οποίους έχει προσδοθεί ιερότητα με το κτίσιμο ενός ξωκλησιού αφιερωμένου σ' έναν προστάτη άγιο, ο οποίος και τιμωρεί όσους παραβαίνουν την απαγόρευση και ξυλεύουν ή με άλλους τρόπους παρεμβαίνουν καταστροφικά σ' αυτό. Είναι προφανές ότι έχουμε να κάνουμε με ένα φαινόμενο μετατροπής ενός φυσικού στοιχείου σε ιερό τόπο, με σκοπό την προστασία του για συγκεκριμένους οικολογικούς λόγους, οι οποίοι μάλιστα εκφράζονται ρητά από τα μέλη της κοινότητας και μάλιστα σε πολλές περιπτώσεις καταγράφονται στους κώδικες των εν λόγω εκκλησιών. Ουσιαστικά η μετατροπή του προστατευτέου δάσους σε ιερό δάσος αποτελεί συνειδητή οικολογική πράξη (δεν χαρα-

κτηρίζεται φυσικά ως τέτοια από τους ίδιους τους ανθρώπους), που σφραγίζεται και κατοχυρώνεται με την αφιέρωσή του σ' έναν άγιο, ο οποίος, εκτός των άλλων, ενσαρκώνει κατά κάποιον τρόπο το Δαίμονα του ωφέλιμου δάσους, που κατά τη «δόξαν» της κοινωνικής ομάδας τιμωρεί τους παραβάτες.⁵²

Η οικολογική διάσταση στα λαογραφικά φαινόμενα είναι, με βάση τα παραπάνω, κάτι περισσότερο από προφανές και αυτή η διάσταση δηλώνει άλλου είδους σχέσεις και ισορροπίες μεταξύ ανθρώπου και φύσης στην παραδοσιακή κοινωνία. Από τη μια, λοιπόν, η λαογραφία χρειάζεται την επιστήμη της οικολογίας για μια ολοκληρωμένη προσέγγιση και ορθή ερμηνεία των φαινομένων που μελετά, ενώ, από την άλλη, η οικολογία μπορεί να αντλήσει από το υλικό της λαογραφίας παραδείγματα εναλλακτικών σχέσεων με το περιβάλλον και φυσικά να αναχθεί σε ένα διαφορετικό ήθος και σε μια διαφορετική κοσμοθεωρία, η οποία μπορεί να αποδειχτεί χρήσιμη στο επίπεδο των εφαρμογών αλλά και της καθημερινής συμπεριφοράς, πράγματα που συνιστούν ζητούμενα στις σύγχρονες οικολογικές αναζητήσεις και σ' αυτό που γενικά αποκαλείται «περιβαλλοντισμός».

Σημειώσεις

36. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Η “οικολογική” ερμηνεία στη λαογραφία», *Λαογραφικά Μελετήματα*, Αθήνα, Νέα Σύνορα, 1979, 78-85.
37. D. Kennedy, «Folklore and Human Ecology», *Folklore* 76-77-78 (1965-1966-1967), 81-89, 81-90, 81-89.
38. Ό.π., 77 (1966), 81.
39. Ό.π., 82.
40. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, ό.π., 81.
41. Βλ. Μ.Γ. Μερρακλής, «Φύση και πολιτισμός», *Ιωλκός*, 4 (1997), 36-40.
42. Βλ. Γκ. Λιένχαρντ, *Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Gutenberg, Αθήνα, 1985 (αγγλ. εκδ. 1964), σελ. 84.
43. E. Hirsch - M. O' Hanlon, *The Anthropology of Landscape*, Clarendon Press, Oxford, 1995, σελ. 1-27 και Κι. Eder, *The social construction of nature*, Sage, London, 1996.
44. Βλ. E. Croll και D. Parkin (επιμ.), *Bush base: Forest farm. Culture, environment and development*, Routledge, London, 1992, σελ. 3-36 και T. Ingold, “Culture and the perception of the environment”, ό.π., σελ. 39-54.
45. Βλ. Croll και Parkin (επιμ.), ό.π., σελ. 3-9.
46. A.R. Radcliffe-Brown, *The Adaman islanders*, Cambridge U.P., 1922.
47. Βλ. Δημ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην ελληνική Λαογραφία*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1977 και *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, Φιλιππότης, Αθήνα, Φιλιππότης, 1979, σελ. 76-87.
48. R. Redfield, *The little community and peasant society and culture*, The University of Chicago Press: Midway reprint, 1989 (α' έκδ. 1960), σελ. 51.

49. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου», *Λαογραφικά Μελετήματα*, Νέα σύνορα, Αθήνα, 1979, σελ. 15-40.

50. Για μια γενικότερη συζήτηση βλ. Μ. Auge, *Non – places*, Verso, London, 1995 (γαλλ. εκδ. 1992).

51. Βλ. ενδεικτικά Κ.Δ. Καραβίδας, *Αγροτικά*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1978 (φωτ. ανατ. εκδ. 1931).

52. Βλ. Β. Νιτσιάκος, «Ανθρωπολογία του περιβάλλοντος. Ο τόπος και ο άνθρωπος», *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Οδυσσεύς, Αθήνα, 1997, σελ. 46-52.

Δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κορίνθου

ΚΡΙΤΙΚΕΣ
Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΣΤΑΘΗ ΔΑΜΙΑΝΑΚΟΥ
ΜΕ ΤΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ

Για να μπορεί να μιλήσει κανείς κυριολεκτικά για διάλογο, θα πρέπει να διαθέτει το πλαίσιο και τα στοιχεία εκείνα που συνιστούν μια άμεση επικοινωνία δύο πλευρών με άξονα τη διαπραγμάτευση ενός αντικειμένου. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η χρήση του όρου είναι μάλλον συμβατική και αναφέρεται σε μια έμμεση «συνομιλία» του Στάθη Δαμιανάκου με αυτό που ο ίδιος ονομάζει «ακαδημαϊκή λαογραφία» και τους εκφραστές της στον ελληνικό χώρο, «συνομιλία» που έχει καταγραφεί σε δύο σημαντικά κείμενά του των ετών 1979 και 1985, τα οποία συμπεριελήφθησαν τελικά στο βιβλίο του *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, (εκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 1987). Πρόκειται για τα κείμενά του «Ετερότητα και εθνογραφία: για μια κοινωνιολογική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού» και «Ακα-

δημαϊκή λαογραφία και αγροτική κοινωνία. Μια χαρακτηριστική περίπτωση: η μυθοποιία του κλέφτικου».

Κατ' αρχάς, ο προσδιορισμός «ακαδημαϊκή» υποδηλώνει διαχωρισμό, που υπάρχει και που υιοθέτησε και ο Στάθης Δαμιανάκος, ανάμεσα σ' αυτό το είδος της λαογραφίας και την ερασιτεχνική λαογραφία, διαχωρισμό στον οποίο ο ίδιος, ωστόσο, προσέδιδε πολύ διαφορετική διάσταση από αυτή που συνήθως δίνουν οι ίδιοι οι λαογράφοι. Πέρα από την τιμή και την αξία που αποδίδουν στους ερασιτέχνες συλλογείς λαογραφικού υλικού οι λαογράφοι, ο Δαμιανάκος είχε εντοπίσει μια διάσταση «παρέκκλισης» σ' αυτού του είδους τις εργασίες, στην οποία έδινε πολύ μεγάλη σημασία, διότι αφορούσε όχι μόνο στη βιωματική διάσταση αλλά και στην εκ των πραγμάτων ανάδειξη της αναλυτικής κατηγορίας της «μικρής κοινότητας», που παραπέμπει σ' εκείνη της «συμβιωτικής ομάδας», στην αξία της οποίας εκείνος πίστευε πάρα πολύ. Είναι ακριβώς αυτός ο λόγος που προέτρεπε τους μαθητές και τους συνεργάτες του να μην παραγνωρίζουν την αξία ερασιτεχνικών πονημάτων που αναφέρονται σε συγκεκριμένες κοινότητες, ενότητες κοινοτήτων ή και εθνοτικές ομάδες και που συχνά αναφερόταν με ιδιαίτερη συμπάθεια και ζέση στο έργο ερασιτεχνών λαογράφων όπως ο Δ. Λουκόπουλος, ο Κ. Μακρής και η Αγγ. Χατζημιχάλη. Αρκεί να πούμε πόσο χαρακτηριστικά είναι στο έργο των παραπάνω όχι απλώς το πλούσιο εθνογραφικό υλικό αλλά

και ο τρόπος που αυτό παρουσιάζεται ενταγμένο στο κοινωνικό και ιστορικό του πλαίσιο, διαφοροποιώντας το πράγματι από την κυρίαρχη λημματογραφική προσέγγιση και την εμμονή στην έννοια της συνέχειας.

Είναι επίσης σημαντικό να τοποθετήσουμε τα δύο κείμενα που εξετάζουμε στο χρονικό πλαίσιο της συγγραφής τους. Μιλάμε για το τέλος της δεκαετίας του 1970 και τις αρχές του 1980, για μια περίοδο δηλαδή που στους κόλπους της ίδιας της ακαδημαϊκής λαογραφίας κορυφώνεται η κριτική διάθεση, ο αναστοχασμός και ο επαναπροσδιορισμός της στοχοθεσίας και του θεωρητικού και μεθοδολογικού πλαισίου, μαζί με τη διεύρυνση του αντικειμένου χωρικά και κοινωνικά με την ένταξη και του αστικού χώρου στο πεδίο των λαογραφικών αναζητήσεων, αλλά και χρονικά με την αποδοχή και της συγχρονικής παράλληλα με τη διαχρονική διάσταση στη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού. Ήδη από τη δεκαετία του 1960 ο Δ. Λουκάτος μιλάει για τα σύγχρονα λαογραφικά φαινόμενα και την αστική λαογραφία, ενώ στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1970 οι Μ. Μερακλής και Α. Κυριακίδου-Νέστορος αναζητούν νέους δρόμους, υιοθετώντας περισσότερο κοινωνιολογικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις και επιχειρώντας ουσιαστική συνάντηση με την ιστορία, που σήμαινε εν πολλοίς την υπέρβαση του ιστορικισμού και την ανάδειξη της ιστορικότητας του λαϊκού πολιτισμού. Η αντιμετώπιση του λαϊκού πολιτισμού ως προϊόντος της

ιστορίας, ως παράγωγου συγκεκριμένου χώρου και χρόνου και όχι ως μιας υπερβατικής κατηγορίας συνυφασμένης με την έννοια της λαϊκής ψυχής και του εθνικού χαρακτήρα, αποτελούν ήδη τα μεγάλα ζητούμενα σε ένα τουλάχιστον τμήμα της λεγόμενης «ακαδημαϊκής» λαογραφίας, όπως έχουμε ήδη δείξει σε προηγούμενα κεφάλαια.

Είναι προφανές ότι, από διαφορετική θέση και σκοπιά και με διαφορετικά κάπως εργαλεία, αλλά με την ίδια πνευματική αγωνία, ο Δαμιανάκος προσπαθεί να αρθρώσει ένα διαφορετικό λόγο, ασκώντας σκληρή κριτική σ' αυτό που ο ίδιος ορίζει ως κυρίαρχο υπόδειγμα στο χώρο της ελληνικής λαογραφίας. Πράγματι, αναφέρεται στη λαογραφία που στρατεύτηκε στην υπόθεση της ολοκλήρωσης του εθνικού οράματος και κατέστησε βασικό της στόχο την απόδειξη της συνέχειας και την τεκμηρίωση της ομοιογένειας του ελληνικού έθνους. Σ' αυτήν τη λαογραφία, που συμπορεύτηκε με την κυρίαρχη ιδεολογία και οδηγήθηκε σε μια υπερβατική σύλληψη της έννοιας του λαού, σε μια ρομαντική αντίληψη περί του «πνεύματος του λαού» και τελικά σε μια «συσκότιση», όπως λέει ο ίδιος, των πραγματικών ιστορικών και κοινωνικών διαστάσεων της λαϊκής δημιουργίας, ο Δαμιανάκος επιχειρεί να αντιπαραβάλει μια κοινωνιολογική, εθνολογικά ενημερωμένη προσέγγιση, που μπορεί να αναδείξει τόσο την κοινωνική υπόσταση του λαού-δημιουργού όσο και τους πραγμα-

τικούς όρους και τα χαρακτηριστικά της λαϊκής δημιουργίας. Μόνο σ' αυτό το πλαίσιο γίνονται κατανοητές οι σκληρές πολλές φορές εκφράσεις που χρησιμοποιεί (ενώ γενικά τον χαρακτηρίζει ο ήπιος λόγος και οι χαμηλοί τόνοι) αλλά και ο απόλυτος χαρακτήρας της κριτικής του και οι γενικεύσεις του. Έχει μπροστά του ένα εθνικά ιδεολογικοποιημένο επιστημονικό υπόδειγμα, το οποίο, αν και κατανοεί τις ιστορικές συντεταγμένες, ενδεχομένως και την αναγκαιότητά του στο πλαίσιο μιας εθνικής επιστήμης, θεωρεί ωστόσο υπαίτιο τόσο για την μη ανάδειξη των θεμελιωδών διαστάσεων του λαϊκού πολιτισμού όσο και για τις στρεβλώσεις σε ό,τι αφορά τα βαθύτερα πολιτισμικά και κοινωνικά μηνύματα που μπορούν να αναδυθούν από τη μελέτη του. Είναι αυτονόητο ότι μια τέτοια ανατρεπτική της κυρίαρχης αντίληψης τοποθέτηση είχε τις δικές της ιδεολογικές και πολιτικές αναφορές και ερείσματα.

Ο Δαμιανάκος, καταλογίζοντας πρόθεση στους εκπροσώπους του συγκεκριμένου υποδείγματος της λαογραφίας, προσδιορίζει τις συνέπειες των επιλογών τους σε ιδεολογικό, θεωρητικό και μεθοδολογικό επίπεδο. Ιδεολογικά, θεωρεί ότι το «πατριωτικόν ενδιαφέρον», που αποτελούσε το θεμέλιο λίθο της συγκεκριμένης εθνογραφικής πρακτικής, εμπόδισε τη μελέτη του πολιτισμικού γεγονότος ως κοινωνικού γεγονότος. Θεωρητικά, πιστεύει ότι η εμμονή στη θεωρία της συνέχειας και της ομοιογένειας του έθνους δεν επέτρεψε

την κατανόηση της λαϊκής πολιτισμικής έκφρασης ως ιστορικής και κοινωνιολογικής κατηγορίας. Μεθοδολογικά, υποστηρίζει ότι η λημματογραφική προσέγγιση αποστέρησε το τεράστιο εθνογραφικό υλικό που συγκεντρώθηκε από το ευρύτερο πολιτισμικό και κοινωνικό του πλαίσιο, μέσα στο οποίο αποκτούν νόημα οι συγκεκριμένες πολιτισμικές εκδηλώσεις.

Υποστηρίζει, λοιπόν, πως μια κοινωνιολογική ανάγνωση των λαϊκών πολιτισμικών εκδηλώσεων είναι άμεσα αναγκαία, γιατί επαναφέρει, με νέους όρους, το πρόβλημα των σχέσεων ανάμεσα στην κοινωνία, την ιστορία και τον πνευματικό και τον ιδεολογικό κόσμο των κυριαρχούμενων ομάδων, σε κοινωνικούς σχηματισμούς όπου, όπως είναι η περίπτωση του βαλκανικού χώρου, η επίσημη επιστημονική παράδοση ελάχιστα ενδιαφέρθηκε να καταλάβει τον τρόπο ζωής και σκέψης των λαϊκών στρωμάτων μέσα από τα ίδια αυτά λαϊκά στρώματα και προς όφελός τους.⁵³ Εξαρχής ο Δαμιανάκος κάνει γνωστή όχι μόνο την επιστημονική αλλά και την ιδεολογική και πολιτική του διαφοροποίηση. Θέτει άμεσα το ζήτημα της πολιτισμικής ηγεμονίας, κατηγορώντας ουσιαστικά την ακαδημαϊκή λαογραφία ότι γίνεται με τις επιλογές της μέρος της διαδικασίας αυτής και συνεργός κατά συνέπεια της ποδηγέτησης των λαϊκών στρωμάτων από τις κυρίαρχες τάξεις, γεγονός που φανερώνει και την υιοθέτηση μιας ταξικής ανάλυσης μέσω της κοινωνιολογικής προσέγγισης.

Αυτή η «άλλη ανάγνωση» της λαϊκής πολιτισμικής κληρονομιάς πιστεύει ότι δεν μπορεί να γίνει παρά μέσω ενός θεωρητικού επαναπροσδιορισμού των θεμελιωδών εννοιών που διέπουν τη συλλογική λαϊκή δημιουργία στο πλαίσιο μιας ολοκληρωτικής ρήξης, όπως ο ίδιος λέει, με την οπτική της παραδοσιακής εθνολογίας. Μόνο μ' αυτό τον όρο θα μπορέσουμε, γράφει, να συλλάβουμε τις πολλαπλές και ποικίλες όψεις της ετερότητας στις βαλκανικές κοινωνίες, σε αντιπαράθεση προς την κυρίαρχη μονοδιάστατη αντίληψη (εθνική κοινότητα): ετερότητα γλωσσική (εθνότητες), ετερότητα εδαφική (γείτονες), ετερότητα θρησκευτική (ορθόδοξοι, καθολικοί, ετερόδοξες μειονότητες, μουσουλμάνοι), ετερότητα επαγγελματική (συντεχνίες), ετερότητες θεμελιωμένες στον τύπο της κοινωνικής οργάνωσης, του συστήματος συγγένειας ή των πολιτισμικών πρακτικών μιας κοινότητας (συγγενικά δίκτυα, ευρύτεροι χώροι επικοινωνίας και ανταλλαγών: οικονομικών, συζυγικών κτλ.), στις σχέσεις με την εξουσία (κράτος, πελατείες), είτε στις σχέσεις με τις πλουτοπαραγωγικές πηγές και την ιδιοποίησή τους (κοινωνικές τάξεις). Μ' αυτό τον τρόπο επίσης θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε πώς οι ετερότητες αυτές παρατίθενται ή υπερτίθενται, αλληλοδιαπλέκονται ή συγχωνεύονται (ανάλογα με τον τόπο και την ιστορική στιγμή), πώς δημιουργείται ανάμεσά τους μία ιεράρχηση στη βάση των βιωμάτων και της άμεσης εμπειρίας της συμβιωτικής ομάδας (από το πλησιέστερο

ως το πιο απομακρυσμένο, είτε στη βάση του πολιτικού στόχου των κυρίαρχων τάξεων, και από πού περνά, κάθε φορά, η θεμελιακή διατομή, η αποφασιστική διαχωριστική γραμμή, σύμφωνα με την ιστορική δυναμική της στιγμής και την ισορροπία των αντιπαρατιθέμενων κοινωνικών δυνάμεων.⁵⁴

Η αποσαφήνιση μιας σύγχυσης που είχε εντοπίσει ο Δαμιανάκος στις βαλκανικές λαογραφικές-εθνογραφικές εθνικές σχολές μεταξύ του πολιτισμικού γεγονότος –κατηγορίας εθνολογικής (ανθρωπολογικής θα λέγαμε σήμερα)– και του εθνικού γεγονότος –κατηγορίας ιστορικής– δεν τον βοήθησε τελώς στην αποδόμηση της εθνικής ιδεολογίας σε σχέση με τη συγκρότηση της λαογραφίας ως εθνικής επιστήμης, αλλά τον οδήγησε και στη μετατόπιση του άξονα σε ένα υπερ-εθνικό επίπεδο, εκείνο των Βαλκανίων ως μιας ιστορικά συγκροτημένης γεωπολιτικής και πολιτισμικής ενότητας. Αυτή η μετατόπιση θα τον βοηθήσει επίσης, πέρα από την ιστορική θέαση, να αναδείξει την έννοια της ετερότητας σε πολλαπλά επίπεδα αλλά και να προσεγγίσει την έννοια της κοινότητας με εναλλακτικούς τρόπους, υπερβαίνοντας την «κατασκευή» της εθνικής κοινότητας από τις επίσημες κρατικές ιδεολογίες. Είναι χαρακτηριστικό ότι, σ' αυτό το πλαίσιο, η ετερότητα που προσδιορίζεται από τις σχέσεις παραγωγής, δηλαδή η ταξική ετερότητα, ορίζεται ως μια από τις πολλές μορφές ετερότητας, και μάλιστα διαμορφώνεται

μια σημαντική προβληματική για τις συναρθρώσεις μεταξύ των ποικίλων ετεροτήτων και για την ιστορικότητά τους.

Η απόδοση προθέσεων όχι απλώς στράτευσης στην εθνική υπόθεση αλλά και καταπολέμησης της θεωρίας της πάλης των τάξεων στους ακαδημαϊκούς λαογράφους, με ρητή αναφορά στους κορυφαίους Νικόλαο Πολίτη και Στίλωνα Κυριακίδη, νομίζουμε ότι είναι υπερβολή, και μπορούμε να πούμε ότι, αν ο Κυριακίδης με την όλη του πνευματική, συγγραφική και πολιτική δραστηριότητά του δίνει δικαίωμα για τέτοιες επικρίσεις, δεν ισχύει το ίδιο και για τον Πολίτη. Η στράτευση στην υπόθεση της εθνικής ολοκλήρωσης και της εθνικής συνοχής δεν συνιστά αυτονόητα και πράξη που στρέφεται εναντίον των λαϊκών στρωμάτων. Ο εθνικισμός, άλλωστε, κατά την ιστορική του γένεση υπήρξε «προοδευτική» θεωρία, εάν θέλουμε κι εμείς να μιλήσουμε με τέτοιους όρους. Το ότι η υπόθεση της εθνικής ενότητας λειτούργησε και μπορεί πάντοτε να λειτουργεί ανασταλτικά σε ό,τι αφορά την ανάδειξη ταξικών αντιπαλοτήτων και τη συγκρότηση ταξικής συνείδησης εκ μέρους των «λαϊκών στρωμάτων» δεν σημαίνει απαραίτητα ότι όλοι οι εκφραστές αυτής της υπόθεσης διαπνέονταν από «αντιλαϊκές» αντιλήψεις. Το να υποστηρίζει κανείς κάτι τέτοιο δεν συνιστά απλώς σχηματοποίηση και αυθαίρετη απόδοση προθέσεων αλλά και επιβολή με έναν πρωθύστερο τρόπο μεταγενέστερων σχημάτων

σκέψης σε προηγούμενες καταστάσεις, γεγονός που παραπέμπει στην ίδια την παραγνώριση του ιστορικού πλαισίου των ιδεών. Αυτό το τελευταίο δεν ισχύει για τον Δαμιανάκο, αλλά φαίνεται ότι κι αυτός πέφτει στην παγίδα κάποιων δογματισμών συγκεκριμένης εποχής, όπως επίσης ενδίδει σε μια πρακτική σύμφωνα με την οποία ο καλύτερος τρόπος να πολεμήσεις ένα επιστημονικό υπόδειγμα είναι να κατασκευάσεις ένα ομοίωμα του με όρους που βολεύει την επιχειρηματολογία σου. Κάτι τέτοιο έχει συμβεί γενικά με τη λαογραφία και είναι ενδιαφέρον να ιδεί κανείς πώς αυτό αναπαράγεται μέχρι σήμερα. Οι ανάγκες κάποιων κλάδων ή κάποιων θεωριών δεν πρέπει να οδηγούν στη σχηματοποίηση και τη διαστρέβλωση κάποιων άλλων. Φαίνεται ότι στην Ελλάδα η λαογραφία ακόμα αποτελεί έναν καλό «αχυράνθρωπο», που βολεύει την a contrario συγκρότηση επιστημονικών συστημάτων σκέψης, που θεοποιούν εσχάτως τον «αναστοχασμό» αλλά αρνούνται πεισματικά να αποδεχτούν ότι κάτι ανάλογο και πολύ πιο σεμνά μπορεί να το έχουν κάνει κι άλλοι.

Η ελληνική λαογραφία, θέλοντας να θεμελιώσει την εθνική ενότητα και να καταπολεμήσει τη θεωρία της πάλης των τάξεων, έχει ολοκληρωτικά παραγνωρίσει την έννοια του πολιτισμικού δυϊσμού, μας λέει ο Δαμιανάκος (σελ. 28). Όπως και ο ίδιος αναγνωρίζει στις αμέσως επόμενες γραμμές, ωστόσο, κάτι τέτοιο δεν έχει συμβεί, αλλά απλώς υπήρξε μια άρνηση ιδεολογικού

περιεχομένου να γίνει η αντιστοιχία των δύο επιπέδων του πολιτισμού με συγκεκριμένα κοινωνικά στρώματα.

Να πάμε, λοιπόν, και στους ίδιους τους λαογράφους, στα κείμενά τους, να δούμε από πρώτο χέρι τι ακριβώς γράφουν. Γράφει λοιπόν σχετικά ο Κυριακίδης: *Πράγματι ο λαός εις την λαογραφίαν δεν δύναται να χωρισθῆ οὔτε εις τάξεις οὔτε εις στρώματα· εἶναι ενιαίος· εἶναι ολόκληρον το ανθρώπινον πλήθος, μορφωμένον και αμόρφωτον, το οποίον συνδέει συναίσθησις της κοινῆς καταγωγῆς, ομότροπα ἤθη, κοινὴ παράδοσις και κοινὸς τρόπος του σκέπτεσθαι, συνήθως δε και κοινὴ γλῶσσα, τα δε λαογραφικὰ στοιχεῖα εἶναι διάχυτα εις ὅλους τους αποτελούντας αὐτὸν, πλουσίους και πτωχοὺς, χωρικοὺς και αστοὺς, μορφωμένους και αμορφώτους. Ο λαϊκὸς πολιτισμὸς εἶναι παράλληλος και σύμβιος προς τὸν λεγόμενον ἀνώτερον, διάχυτος δε κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον εις ὅλα τα κοινωνικὰ στρώματα ἀπὸ των κατωτάτων μέχρι των ἀνωτάτων. Μόνον η ἀναλογία εἶναι διάφορος. Εἰς τους κατοίκους της υπαίθρου, γεωργοὺς και ποιμένας, εἶναι μεγαλυτέρα παρὰ εις τους κατοίκους των πόλεων και μάλιστα τους πεπαιδευμένους. Κατὰ ταῦτα ἐκείνο το οποίον ἔχει ἀνάγκην προσδιορισμοῦ δεν εἶναι τα λαϊκὰ στρώματα, ἀλλὰ τα χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα αὐτοῦ, τα οποία ονομάζομεν λαϊκά.⁵⁵*

Ο Κυριακίδης, λοιπόν, ακολουθώντας τη γραμμή της σκέψης του Πολίτη, δεν αγνοεῖ την ὑπαρξὴ κοινω-

νικών διαφοροποιήσεων στους κόλπους του λαού –κάθε άλλο–, αλλά θεωρεί ότι αυτό που ενδιαφέρει τη λαογραφία είναι να εξετάσει τον πολιτισμό ενός λαού σε εθνικά πλαίσια ως συνεκτικό παράγοντα· ως μια ύλη που διαχέεται σε όλα τα κοινωνικά στρώματα χαρακτηρίζοντάς τα σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό ως κομμάτια του ίδιου έθνους. Έχοντας, λοιπόν, κάνει προηγουμένως μια θεωρητική επιλογή, ιδεολογικά προσδιορισμένη φυσικά, προχωρά σε κάτι πολύ σημαντικό, που είναι ο προσδιορισμός των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων του λαϊκού πολιτισμού, γνωρίσματα που μπορούν να συνιστούν κριτήρια «λαϊκότητας» ή «παραδοσιακότητας» συγκεκριμένων πολιτισμικών εκδηλώσεων. Ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, υιοθέτησε τις τρεις γνωστές έννοιες *πάτριον, αναπόδεικτος δόξα και δημοτικόν*, τις οποίες ο ίδιος απέδωσε με τους όρους *το κατά παράδοσιν, το αυθόρμητον και το ομαδικόν*.

Αξίζει να σημειωθεί το γεγονός ότι ο Δαμιανάκος, στο πλαίσιο του εγχειρήματός του να διαμορφώσει ένα νέο σχήμα εννοιολόγησης για την κοινωνιολογική προσέγγιση του *λαϊκού πολιτισμικού γεγονότος* και υπογραμμίζοντας χαρακτηριστικά τις διαφορές και τα ασυμβίβαστα αυτού του σχήματος απέναντι στο θεωρητικό και μεθοδολογικό διάβημα της ελληνικής λαογραφίας, υιοθετεί τέσσερις αναλυτικές κατηγορίες για τον προσδιορισμό του χαρακτήρα της λαϊκής δημιουργίας: τον αυτοσχεδιασμό, την έννοια της τοπικής συμ-

βιωτικής ομάδας, την προφορικότητα και την έννοια της κοινωνικής λειτουργικότητας και της πολιτισμικής ταυτότητας. Αν μελετήσει κανείς προσεκτικά και δίχως προκατάληψη κάποια από τα θεωρητικά κείμενα του Πολίτη και του Κυριακίδη, πολύ εύκολα μπορεί να διακρίνει ότι ο προβληματισμός του Δαμιανάκου για το χαρακτήρα, τη φύση της λαϊκής δημιουργίας δεν είναι και τόσο ασυμβίβαστος με τον προβληματισμό των κορυφαίων αυτών λαογράφων. Εύκολα κανείς, άλλωστε, και με βάση και μόνο την προηγούμενη ανάφορά μας στην προσπάθεια του Κυριακίδη να ορίσει κριτήρια για τον προσδιορισμό του «λαϊκού», αντιλαμβάνεται ότι υπάρχει μια συνέχεια σε αυτό τον προβληματισμό. Ο Δαμιανάκος προχωρά μέσα από την κριτική που ασκεί και υιοθετώντας κοινωνιολογικά πια εργαλεία, σε μια πιο εμπειριστατωμένη και τεκμηριωμένη προσπάθεια αποσαφήνισης των αναλυτικών κατηγοριών, με βάση τις οποίες πρέπει να προσεγγίζεται ο λαϊκός πολιτισμός ως κοινωνική και ιστορική κατηγορία, και έτσι ξεπερνά τους περιορισμούς των προηγούμενων προσεγγίσεων, που πράγματι έθετε το ιδεολογικό και επιστημολογικό πλαίσιο της λαογραφίας. Κατά συνέπεια, δεν φαίνεται επί της ουσίας να υπάρχει μια τόσο μεγάλη ρήξη όσο θέλει να την παρουσιάζει ο ίδιος ο Δαμιανάκος. Βλέπω έντονη, μέχρι υπερβολής, ιδεολογική κριτική προθέσεων αλλά στο επιστημονικό πεδίο νομίζω ότι πρέπει να μιλάμε απλώς για σημαντική ώθη-

ση του θεωρητικού προβληματισμού μέσω της κριτικής αναθεώρησης του εννοιολογικού πλαισίου μελέτης του λαϊκού πολιτισμού.

Θα αναφέρω μια ακόμα περίπτωση όπου είναι ξανά εμφανής η διάσταση μεταξύ της τοποθέτησης του Δαμιανάκου απέναντι στις απόψεις των λαογράφων και όσων πραγματικά στο έργο τους οι ίδιοι υποστήριξαν. Αναφερόμενος στο συλλογικό-ανώνυμο χαρακτήρα και την προφορικότητα, ως τρίτης διάστασης του λαϊκού πολιτισμού, εγκαλεί τους παραδοσιακούς εθνογράφους και λαογράφους για τη χρήση «λόγιων» κριτηρίων στην ερμηνεία της λαϊκής δημιουργίας, για την υποτίμηση της διαδικασίας της προφορικής επεξεργασίας, για τον περιορισμό του συλλογικού χαρακτήρα στην παθητική υιοθέτηση από μέρους της αρμόδιας ομάδας, για την ταύτιση της απρόσωπης δημιουργίας με την «αυτόματη» δημιουργία.

Για κάθε πολιτισμική εκδήλωση, γράφει, ο λαογράφος αναζητά τον «πρωτογενή δημιουργό» και αρνείται να παραδεχτεί ότι, έστω και αν η πηγή του πρώτου υποδείγματος είναι συχνά ατομική, το υπόδειγμα αυτό δεν θα μείνει ποτέ έτσι όπως είναι τη στιγμή της γέννησής του. Κατά την προφορική του διάδοση θα υποστεί ποικίλες μεταμορφώσεις, ώσπου να βρει μια μορφή που να ανταποκρίνεται καλύτερα στους κοινωνικούς, ιδεολογικούς και αισθητικούς κανόνες της επιχώριας κοινωνίας (σελ. 37).

Ας δούμε όμως τι ακριβώς λέει ένας λαογράφος, που τυχαίνει και να θεωρείται πατέρα της επιστήμης αυτής. Το ίδιο απόσπασμα το έχουμε χρησιμοποιήσει και αλλού για άλλο λόγο: Πώς δε γεννώνται τα δημοτικά άσματα; *Εἰς τῶν πολλῶν, ἔχων τὸ χάρισμα τῆς στιχοῦργικῆς δεξιότητος καὶ τὸ μουσικὸν αἶσθημα ανεπτυγμένον, υπείκων εἰς εσωτερικὴν ὄθησιν, ἐν στιγμῇ ἐξάρσεως, συνθέτει τὸ ἄσμα ταυτοχρόνως ἐξευρίσκων τὸν ρυθμὸν καὶ τὸ μέλος ἢ προσαρμόζων εἰς γνωστά. Τὸ ἄσμα τοῦτο ευκόλως παραλαμβάνει ἄλλος τῆς αὐτῆς μορφώσεως καὶ ἐπαναλαμβάνει, ὅταν διατελεῖ εἰς παρομοίαν ψυχικὴν διάθεσιν, διότι διαβλέπει ἐν αὐτῷ ἀποτύπωσιν τῶν σκέψεων καὶ τῶν συναισθημάτων τοῦ ἐπιφέρων ἐνίοτε εἰς αὐτὸ ἀσημάντους μεταβολάς, διὰ νὰ ἀποκαταστήσει πληρεστέραν τὴν συμφωνίαν αὐτοῦ πρὸς τὰ ἴδια συναισθήματα. Οὕτω δ' ἀπὸ στόματος εἰς στόμα διαδιδόμενον καθίσταται κοινὸν κτήμα· [...] Ὁ δ' ἐπαναλαμβάνων τὸ ἄσμα ἰδιοποιούμενος αὐτό, κυρίως εἰπεῖν, δὲν σφετερίζεται ξένον πλοῦτον, ἀλλὰ μάλλον κάμνει χρήσιν κοινού κτήματος. Διότι ὁ ποιητὴς καὶ τὰ συστατικά του ἄσματος καὶ τοὺς τρόπους τῆς ἐξωτερικῆς διαπλάσεως αὐτῶν παραλαμβάνει ἐκ τοῦ ἐθνικοῦ ταμείου τῶν παραστάσεων, τῶν γνώσεων, τῶν ἐμπειριῶν καὶ συναρμολογῶν σποράδην κεχυμένα υλικά, ἀφομοιών καὶ ἀναχωνεύων αὐτά, δημιουργεῖ προσθέτων ἀσημαντά τινὰ μόρια εἰς τὸν ἐθνικὸν θησαυρὸν τῶν παραδεδομένων, ὅταν κατὰ τὸ μέτρον τῆς δυνάμεώς του διασκευ-*

άζη ή μεταπλάσσει τα ειλημμένα ή και πλουτίζει αυτά. Μεταβολάς επιφέρουν, ως είπομεν, και οι επαναλαμβανόντες το άσμα, μέχρις ότου λάβη τούτο την τελειωτικήν διάπλασιν αυτού... Και παρακάτω: Πλην των ασμάτων όσα ο λαός ενστερνίζεται και θεωρεί κτήμα του, εις την δημώδη ποιήσιν καταλέγονται και άσματα εις στενωπάτην περιοχόν κυκλοφορούμενα, διερμηνεύοντα δε τας ιδέας και τα φρονήματα ή πληρούντα ανάγκας μικράς ομάδος, ελαχίστου μορίου του όλου έθνους. Το λοιπόν έθνος ενδέχεται να είναι ξένον ή αδιάφορον προς τας ανάγκας, ων την πλήρωσιν ζητούν, να μη συμμερίζεται τας ιδέας, τας οποίας εκφράζουν, αλλ' όμως ως οικεία προς την διανόησιν του λαού και συντεθειμένα κατά τους όρους της δημώδους ποιήσεως, δεν επιτρέπεται να χωρισθούν των και έξοχόν δημοτικών ασμάτων. Τοιαύτα λ.χ. είναι τα ερασιματικά άσματα, τα διά του ρυθμού επιβοηθούντα εις ταχύτεραν συντέλεσιν της εργασίας εις τινα επιτηδεύματα και κανονίζοντα την τάξιν αυτής· τα επιχώρια, τοπικού ενδιαφέροντος άσματα, εις τα οποία δυνάμεθα να τάξωμεν και τα στασιωτικά ή φατριαστικά, άσματα συνήθως εφήμερα και θνησιγενή, αλλά μη αμοιρούντα αξίας, όταν συμπέση ο ποιητής αυτών, άνθρωπος του λαού, να εκφράση σθεναρώς τα συναισθήματα της λαϊκής ομάδος, εις την οποίαν ανήκει...⁵⁶

Είναι προφανές ότι ο Πολίτης προβληματίζεται τόσο για τη συλλογικότητα όσο και για την προφορικότητα στη λαϊκή δημιουργία. Είναι επίσης αξιοσημείωτο

ότι προβληματίζεται στο ίδιο κείμενο, με τους όρους της εποχής του (αρχές του 20ού αιώνα), γι' αυτό που ο Δαμιανάκος αποκαλεί πολιτισμικό δυϊσμό· και μάλιστα είναι χαρακτηριστικό ότι τον απασχολεί ο ρόλος της γραφής στη λαϊκή δημιουργία, στο πλαίσιο του γενικότερου προβληματισμού του για τη σχέση του λαϊκού με τον επίσημο, τον ηγεμονικό, όπως θα έλεγε ο Δαμιανάκος, πολιτισμό.

Ας πάμε, όμως, και στα γραπτά του Κυριακίδη. Αρκεί να δούμε πώς ορίζει την έννοια «κατά παράδοσιν» στο πλαίσιο της προαναφερθείσας προσπάθειάς του να προσδιορίσει τα γνωρίσματα του λαϊκού πολιτισμού. Γράφει λοιπόν: *Τι εννοούμεν λέγοντες κατά παράδοσιν είναι αρκετά σαφές. Εννοούμεν ότι τα λαογραφικά στοιχεία όχι μόνον κατά κανόνα προέρχονται εκ παλαιότερων περιόδων πολιτισμού, αλλά και όσα είναι νεώτερα ή και σύγχρονα δημιουργήματα δεν ακολουθούν δρόμον ίδιον και αυθαίρετον, αλλά τον γνωστόν και πεπατημένον, ο οποίος εμορφώθη βαθμηδόν υπό των παλαιότερων γενεών και κληροδοτείται εκάστοτε εις τας νεωτέρας. Ούτω λ.χ. τα δημώδη άσματα κατά το πλείστον προέρχονται εκ παλαιότερων χρόνων, αλλά και όσα δημιουργούνται εις νεωτέρους ακολουθούν τα παλαιά πρότυπα και κατά το μέτρον και κατά την έκφρασιν και κατά την όλην εν γένει τεχνοτροπίαν. Χύνονται εις τον παλαιόν τύπον και διά τούτο παλαιά και νέα έχουν κατά το πλείστον ιδίαν περίπου μορφήν.*

Και στο ίδιο κείμενο, προσδιορίζοντας την έννοια του ομαδικού γράφει: Τέλος, όταν λέγουμε ότι τα λαογραφικά στοιχεία έχουν χαρακτήρα ομαδικόν, δεν εννοούμεν βεβαίως ότι ο λαός δημιουργεί ομαδικώς. Τοιαύτη ομαδική δημιουργία, εις την οποίαν επίστευσαν οι ρομαντικοί του παρελθόντος αιώνος, δεν υφίσταται. Ο δημιουργός και εις τον λαϊκόν πολιτισμόν είναι πάντοτε εις. Αλλ' επειδή ούτος δεν διαφέρει διανοητικώς και συναισθηματικώς πολύ από τους άλλους, δημιουργεί δε συμφώνως προς τα κατά παράδοσιν πρότυπα, τα δημιουργήματα αυτού υιοθετούνται αμέσως υπό του λαού, ο οποίος και τα μεταχειρίζεται εφεξής ως ίδιον κτήμα, καθίστανται δηλ. ομαδικά, λησμονουμένου ταχέως του ονόματος του δημιουργήσαντος...⁵⁷ Αμφισβητεί, λοιπόν, και ο Κυριακίδης τη ρομαντική αντίληψη περί ομαδικής δημιουργίας του λαού, υιοθετώντας την αρχή της προφορικότητας και της συλλογικής επεξεργασίας προσωπικών δημιουργημάτων, τα οποία επίσης ακολουθούν παραδεδομένα διαμέσου των γενεών πρότυπα και εκφράζουν τις συλλογικές νοοτροπίες, τους κοινούς ηθικούς και αισθητικούς κώδικες της ομάδας. Αυτή η σχέση του ατομικού με το συλλογικό και της προσωπικής δημιουργίας με τα πρότυπα μιας συλλογικής παράδοσης βρίσκεται στο επίκεντρο των προβληματισμών των προδρόμων της ελληνικής λαογραφίας και η διαπραγμάτευσή της κάθε άλλο παρά ρομαντικές και δογματικές αντιλήψεις απηχεί.

Να επανέλθουμε στον Δαμιανάκο και να παραθέσουμε ένα ακόμα σχετικό απόσπασμα, το οποίο έχουμε την εντύπωση ότι καθιστά κάθε περαιτέρω σχολιασμό περιττό, τεκμηριώνοντας μια προφανή «παρεξήγηση» στην επικοινωνία του με τη σκέψη των πρώτων λαογράφων.

Γράφει: Συνεπώς, η συλλογική δημιουργία εκφράζει κυριολεκτικά, και όχι απλώς με μεταφορικό τρόπο, τους μηχανισμούς της εμφάνισης του λαϊκού πολιτισμικού γεγονότος: η ομάδα δεν παρέχει μόνο την ιδεολογική και αισθητική μήτρα αλλά, με μια απειρία παρεμβάσεων, επενεργεί αδιάκοπα πάνω του. Ο «πρωτότυπος δημιουργός» παίζει έναν εντελώς δευτερεύοντα ρόλο και η αποστολή του εκπληρώνεται στο μέτρο που, ακριβώς, παραμένει απρόσωπος και ανώνυμος μέσα στη μάζα. Η έκφραση «πρωτότυπος» δεν έχει θέση στο λαϊκό πολιτισμό, άλλωστε η ίδια η έννοια του προσωπικού ταλέντου είναι στην περίπτωση αυτή τελείως άγνωστη (σελ. 37).

Είναι αλήθεια ότι οι λαογράφοι, ιδιαίτερα της πρώτης και δεύτερης γενιάς, τόνισαν τη διάσταση της σταθερότητας και της συνέχειας στον λαϊκό πολιτισμό, γεγονός, άλλωστε, που έχει αποτυπωθεί και στον τρόπο που εννοούμε και σήμερα ακόμα πολλές φορές τον όρο παράδοση στις τρέχουσες χρήσεις του. Ωστόσο, αυτή η ιδεολογική αρχή δεν τους εμπόδιζε να βλέπουν και την ιστορική δυναμική των πραγμάτων, όταν είχαν να αντιμετωπίσουν συγκεκριμένο υλικό στις μελέτες τους. Ο

Δαμιανάκος, πάντως, τους κατηγορεί συλλήβδην ότι παραγνωρίζουν το στοιχείο της μεταβολής και του στιγμιαίου αυτοσχεδιασμού, φτάνοντας μάλιστα να πει ότι, σε αντίθεση με ό,τι πιστεύουν οι λαογράφοι, τα στοιχεία της ομοιομορφίας, της συνοχής και της διάρκειας στο χρόνο δεν αντιστοιχούν στην πραγματικότητα στη λαϊκή παράδοση παρά μόνο σε ορισμένα μορφολογικά χαρακτηριστικά ή σε ορισμένες μη μεταβλητές όψεις της λαϊκής ιδεολογίας και νοοτροπίας. Πέρα από τα χαρακτηριστικά αυτά και αυτές τις όψεις, όλα είναι διαφοροποίηση, ασυνάφεια και διαρκής μεταβολή, γράφει. Και συνεχίζει: Αυτό, άλλωστε, εξηγεί και το λόγο για τον οποίο η λαϊκή παράδοση δεν συγχέεται με τις επίσημες παραδόσεις, αμετάβλητου χαρακτήρα... και γιατί η υποκατάσταση του όρου «λαϊκός πολιτισμός» από τον όρο «παραδοσιακός πολιτισμός», που έχουν προτείνει ορισμένοι έλληνες λαογράφοι, φαίνεται μάλλον ανενεργός (σελ. 31).

Εδώ παραπέμπει στη γνωστή πρόταση της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος, η οποία, στην προσπάθειά της να ξεφύγει από τον ασαφή και ιδεολογικά φορτισμένο όρο *λαϊκός* και να εισάγει την έννοια της ιστορικότητας, πράγματι πρότεινε τον όρο *παραδοσιακός πολιτισμός*, ταυτίζοντάς τον ιστορικά με την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας.⁵⁸ Η αναφορά στην Κυριακίδου-Νέστορος, εκπρόσωπο της νεότερης τότε γενιάς των λαογράφων, μας δίνει την ευκαιρία να πούμε ότι ο

Δαμιανάκος παρακολουθεί τις νέες εξελίξεις και αναφέρεται στα ανοίγματα του Λουκάτου π.χ. στην αστική λαογραφία, ενώ τον καιρό που γράφει τα κείμενα που εξετάζουμε φαίνεται να μη γνωρίζει τις προσπάθειες του Μερακλή για την ανάπτυξη μιας κοινωνικής-ιστορικής σχολής σκέψης στη λαογραφία, γι' αυτό και η μόνη παραπομπή σ' αυτόν αφορά στο βιβλίο *Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, που εκδόθηκε το 1973. Αναγνωρίζει την προσπάθεια επιστημολογικής στήξης της λαογραφίας με το παρελθόν της, ώστε να αποκατασταθεί κάποτε, όπως λέει, η επικοινωνία ανάμεσα στην ελληνική λαογραφική έρευνα και στις σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες, ουσιαστικά μόνο στο πρόσωπο της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος, με αναφορά και στο βιβλίο της *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, που εκδόθηκε το 1978.

Στο δεύτερο κείμενό του (*Ακαδημαϊκή λαογραφία και αγροτική κοινωνία...*) ο Δαμιανάκος επικεντρώνει την κριτική του βασικά στον εθνοκεντρικό χαρακτήρα της λαογραφίας, τονίζοντας την αδυναμία της να διακρίνει την κοινωνική υπόσταση του λαού, καθώς τον αντιμετώπιζε ως μια υπερβατική, α-στορική κατηγορία με έντονη την τάση μυθοποίησής του. Παραθέτουμε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα, που συμπυκνώνει την ουσία της κριτικής του: *Για την παραδοσιακή λαογραφία, η αγροτική κοινωνία δεν αποτελείται από ανθρώπινες ομάδες που σχηματίζουν κοινωνικές ενότητες*

διαφοροποιημένες στο χώρο και το χρόνο, που ζουν κάτω από διαφορετικά δημογραφικά, οικολογικά, οικονομικά και κοινωνικά συστήματα, και που οργανώνουν και προσαρμόζουν με δικό τους κάθε φορά τρόπο τις σχέσεις τους και τις αντιλήψεις τους σε συσχετισμό πάντα με τους φυσικούς και ιστορικούς καταναγκασμούς... (σελ. 44-45).

Για να τεκμηριώσει αυτή την κριτική, χρησιμοποιεί όχι απλώς αποσπάσματα από το έργο κλασικών λαογράφων αλλά και την ίδια την κριτική θεώρησή τους από μια νεότερη λαογράφο, την Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος. Κι εδώ βέβαια θα μπορούσε να πει κανείς ότι η κριτική του γίνεται ιδιαίτερα σκληρή, και μάλιστα σε ορισμένα σημεία άδικη. Δεν είναι για παράδειγμα ακριβής όταν ισχυρίζεται ότι στην πλειοψηφία τους οι λαογράφοι αγνοούν επιδεικτικά την επιτόπια εμπειρική έρευνα, τη στιγμή που στο Λαογραφικό Αρχείο της Ακαδημίας Αθηνών η επιτόπια έρευνα είναι θεσμοθετημένη από τη στιγμή της ίδρυσής του το 1918 και εκεί θήτευσαν οι περισσότεροι από τους γνωστούς λαογράφους.

Θα μπορούσαμε να πούμε εν κατακλείδι ότι, ενώ κατά βάση η κριτική που ασκεί ο Δαμιανάκος στους λαογράφους είναι επιστημολογικά θεμελιωμένη σε ορθές βάσεις, πολύ συχνά γίνεται υπερβολική, καθώς επηρεάζεται από το πολιτικό κλίμα της εποχής και τείνει να παραγνωρίζει το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο λειτούργησαν οι πρώτοι λαογράφοι. Πάντως, έστω κι

έτσι, δεν μπορούμε παρά να ομολογήσουμε ότι η ματιά του Δαμιανάκου συμπλήρωσε εκείνη της Κυριακίδου-Νέστορος και, σε συνάφεια με τα ανοίγματα του Μερακλή στη δεκαετία του 1980, έδρασε καταλυτικά στη σκέψη όλων ημών των νεότερων.

Στο πλαίσιο του παραπάνω διαλόγου, παρότι ο Δαμιανάκος ομιλεί, όπως είναι φυσικό, περισσότερο ως κοινωνιολόγος, επικαλείται συχνά την επιστήμη της εθνολογίας, επιστρατεύοντας, όταν χρειάζεται, πορίσματα και έννοιες της σύγχρονης κοινωνικής ανθρωπολογίας. Τόσο η μελέτη του λαϊκού πολιτισμού όσο και της αγροτικής κοινότητας υπαγορεύουν τη χρήση εννοιολογικών αλλά και μεθοδολογικών εργαλείων διαφορετικών από εκείνα της κλασικής κοινωνιολογίας. Στο έργο και στην επιστημονική σκέψη του Δαμιανάκου αυτή η αναγκαιότητα οδηγεί σε ουσιαστικές διεπιστημονικές προσεγγίσεις πολύ πριν κάτι τέτοιο γίνει κυρίαρχο ζητούμενο στο χώρο των κοινωνικών επιστημών. Σ' αυτό βοήθησε βέβαια και το πλαίσιο στο οποίο αυτός πραγματοποίησε τις πρώτες έρευνές του με το ΕΚΚΕ και το CNRS, έρευνες που είχαν ως βασικό τους μεθοδολογικό εργαλείο την επιτόπια έρευνα. Να σημειώσουμε εδώ την παρουσία και το ρόλο του κοινωνικού ανθρωπολόγου Ι. Περισιτιάνη στο ΕΚΚΕ, που δίχως άλλο εμβολίασε τις κατά τα άλλα αγροτοκοινωνιολογικές έρευνες με την οπτική της ανθρωπολογίας και τη μεθοδολογία της εθνογραφίας.

Πράγματι, τόσο οι εργασίες όσο και οι επιστημονικές πρακτικές του Δαμιανάκου εν γένει κινούνται στα όρια διαφορετικών επιστημονικών κλάδων, με έναν τρόπο που δεν καθιστούν απλώς πολύπλευρο το έργο του αλλά υποδεικνύουν σε πολλές περιπτώσεις την υπέρβαση των τυπικών διαχωρισμών και το άνοιγμα του δρόμου προς τη διεπιστημονικότητα. Στον θεωρητικό του λόγο διαφαίνεται συχνά έντονος προβληματισμός για την επιβολή ευρωπαϊοκεντρικών μοντέλων σκέψης και εννοιολόγησης σε ό,τι αφορά τη μελέτη και ερμηνεία του καθ' ημάς βαλκανικού λαϊκού πολιτισμού και της κοινωνίας που βρίσκεται πίσω από αυτόν. Αυτή η στάση τον απομακρύνει σταδιακά τόσο από την κλασική κοινωνιολογία όσο και από τον δογματικό μαρξισμό και τον οδηγεί στην αναζήτηση μιας ιθαγενούς ανθρωπολογικής ματιάς που, πέρα από όλα τα άλλα, θα μπορούσε να απεγκλωβίσει και την ντόπια διάνοηση από την επικίνδυνη φολκλοροποίηση των τοπικών πολιτισμικών συστημάτων στο όνομα της εθνικής συνέχειας και ομοιογένειας.

Η θεωρητική σκέψη του Δαμιανάκου, ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια, φαίνεται να ποτίζεται όλο και πιο φανερά, όλο και πιο έντονα από τις πλέον αναστοχαστικές και ανατρεπτικές θεωρίες που κυκλοφορούν στο χώρο των κοινωνικών επιστημών, όπως εκείνες του κονστρουκτιβισμού και του οριενταλισμού και της απο-αποικιοποίησης, τις οποίες προσπαθεί να προβά-

λει στο χώρο της Ελλάδας και της Βαλκανικής, περνώντας τις από το φίλτρο της δικής του ιδιαίτερης οπτικής, από την οποία παρά τις ρήξεις δεν αφαιρεί το στοιχείο της συνέχειας.

Κλείνουμε με ένα παράθεμα από ένα από τα τελευταία θεωρητικά κείμενα του Δαμιανάκου, που αναφέρεται μάλιστα στην ανθρωπολογία: Σε συνεχή ανάπτυξη κατά τη διάρκεια των δύο τελευταίων αιώνων και αφού γνώρισαν μια άνευ προηγουμένου ακμή κατά τις πρώτες δεκαετίες, οι κοινωνικές επιστήμες βυθίζονται, εδώ και είκοσι περίπου χρόνια, σε μια περίοδο όλο και οξύτερης κρίσης. Για πολλούς μάλιστα, αυτή η περίοδος μοιάζει ανεπίστροφη. Τα χρόνια των ακράδαντων βεβαιοτήτων ως προς την ικανότητα της επιστημονικής γνώσης να κατανοήσει και να εξηγήσει τον κοινωνικό μετασχηματισμό (και συνεπώς να τον ελέγξει) φαίνονται ήδη πολύ μακρινά, αν όχι παρωχημένα. Τα πάντα στις μέρες μας επανέρχονται στην αρχική τους χαώδη κατάσταση, εξαεριώνονται, η ίδια η αρχή πάνω στην οποία οι κοινωνικές επιστήμες βάσισαν ανέκαθεν τη νομιμότητά τους, δηλαδή η ύπαρξη ενός πραγματικού κόσμου που η γνώση του είναι δυνατή χάρη στην εξωτερικότητα (ουδετερότητα) του ερευνητή και την τήρηση εκ μέρους του ορισμένων αυστηρών κανόνων ως προς τη συλλογή, μεταγραφή, έλεγχο και επεξεργασία των δεδομένων, τίθεται υπό αμφισβήτηση ή κριτική επανεξέταση από μια μεγάλη μερίδα ερευνητών [...]. Η κρίση,

είτε την αποδώσει κανείς στην υποχώρηση, εδώ και λίγο καιρό, του «θετικού λόγου» ή του «διαλεκτικού λόγου» προς όφελος μιας «αναρχίζουσας θεωρίας της γνώσης», όπως υποστηρίζει ο Balandier (1988, 1989), είτε στις αμφιβολίες ως προς την «οικουμενική αξία» της επιστημονικής γνώσης (εφόσον γίνεται αποδεκτό ότι η τελευταία είναι κοινωνική, δηλ. ιστορική κατασκευή), όπως πιστεύουν ο I. Wallerstein και οι συντάκτες της έκθεσης Gulbenkian για τις κοινωνικές επιστήμες (1999, 1995), οι επιπτώσεις της πάνω στην οργάνωση της κοινωνικής έρευνας σήμερα είναι καθοριστικές: τα στεγανά σύνορα μεταξύ επιστημονικών κλάδων, ζηλότυπα προφυλαγμένα έως τώρα από τους αμύνητους του ακαδημαϊκού κατεστημένου, καταρρέουν παραχωρώντας τη θέση τους σε μια γενικευμένη υβριδισμοποίηση των επιστημών του ανθρώπου και της κοινωνίας, οι διχοτομήσεις ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν, στην «παραδοσιακή» και τη «σύγχρονη» κοινωνία, ή, στο εσωτερικό της τελευταίας, ανάμεσα σε κοινωνία πολιτών, αγορά και κράτος σχετικοποιούνται, νέα ερευνητικά πεδία κάνουν την εμφάνισή τους, η σχέση του ερευνητή με το αντικείμενό του υποβάλλεται σε συνεχή διαπραγμάτευση, τέλος το δικαίωμα του εκφράζεσθαι αναγνωρίζεται, ομόθυμα πια, σε αυτόχθονες ερευνητές, εκπροσώπους χωρών, εθνοτήτων ή κοινωνικών ομάδων καταδικασμένων έως τώρα στη σιωπή.⁵⁹

Οι παραπάνω σκέψεις θεωρούμε ότι πρέπει να

απασχολούν κάθε κοινωνικό επιστήμονα και είναι ιδιαίτερα χρήσιμες και για τη διαμόρφωση μιας επίκαιρης και επιστημολογικά ενήμερης προβληματικής στο χώρο της σύγχρονης λαογραφίας.

Σημειώσεις

53. Στ. Δαμιανάκος, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Πλέθρον, Αθήνα, 1987, σελ. 24.

54. Στ. Δαμιανάκος, ό.π., σελ. 24-5.

55. Βλ. Στ. Κυριακίδης, *Ελληνική λαογραφία. Μνημεία του λόγου*, Αθήνα, 1965 [α' εκδ. 1922], 1965, σελ. 19.

56. Βλ. Πολίτης, Ν., «Γνωστοί ποιηταί δημοτικών ασμάτων», *Λαογραφικά σύμμελτα*, τ. Α', Αθήνα 1920, σελ. 211-236, σελ. 214-6.

57. Κυριακίδης, Στ., *Ελληνική λαογραφία. Μνημεία του λόγου*, Αθήνα, 1965 [α' εκδ. 1922], σελ. 20-1.

58. Βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα*, Νέα σύνορα, Αθήνα, 1979.

59. Στ. Δαμιανάκος, «Η κατασκευή του ανθρωπολογικού αντικειμένου σήμερα: Μετασχηματισμοί και αναθεωρήσεις», στο *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Ελληνική Εταιρία Εθνολογίας, Αθήνα 2004, σελ. 245-61, σελ. 246-8.

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΤΟ ΓΝΩΣΤΙΚΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ

Το γνωστικό αντικείμενο κάθε επιστήμης ορίζεται σε συνάρτηση με την εκάστοτε επικρατούσα θεωρητική οπτική. Όπως οι ορισμοί των επιστημών έτσι και οι προσδιορισμοί των γνωστικών τους αντικειμένων απηχούν το σύνολο των ιδεών με βάση τις οποίες διαμορφώνεται το εκάστοτε κυρίαρχο υπόδειγμα, δηλαδή ένα ολοκληρωμένο και συνεκτικό σύστημα σκέψης που συνίσταται σε ένα συγκεκριμένο θεωρητικό πλαίσιο και μια ανάλογη μεθοδολογία που απορρέει από αυτό.

Έτσι, λοιπόν, καθώς αλλάζουν οι ιδέες μέσα στο χρόνο, αλλάζουν και τα επιστημονικά υποδείγματα και μαζί τους αλλάζουν και οι ορισμοί και προσδιορισμοί των γνωστικών αντικειμένων. Κανένας ορισμός δεν είναι οριστικός, γι' αυτό και κανένα γνωστικό αντικείμενο δεν προσδιορίζεται μιας διά παντός. Εάν αυτό συνέβαινε, οι επιστήμες θα ήταν καταδικασμένες στη στασιμότητα και η επιστημονική σκέψη στο δογματισμό.

Είδαμε ήδη πώς ο Στίλπωνας Κυριακίδης τροποποίη-

σε τον ορισμό της λαογραφίας σε σχέση με το δασκαλό του Νικόλαο Πολίτη και πώς μέσα από μια εποικοδομητική κριτική έθεσε νέα ερωτήματα και επαναπροσδιόρισε και το ίδιο το αντικείμενο. Εδώ θα παρακολουθήσουμε σε γενικές γραμμές την πορεία που ακολούθησε η λαογραφία σε ό,τι αφορά το γνωστικό της αντικείμενο και την ίδια τη διάταξη της ύλης. Σημειώνουμε πως και η διάταξη, όπως και κάθε είδους ταξινόμηση, δεν είναι μια ουδέτερη πράξη, αλλά, αντίθετα, προσδιορίζεται από ιδεολογικούς παράγοντες και συγκεκριμένες επιλογές ως προς τον γενικό προσανατολισμό κάθε επιστήμης.

Ας ξεκινήσουμε, λοιπόν, με το Νικόλαο Πολίτη. Στο καταστατικό του άρθρο με το οποίο εγκαινιάζεται και το όργανο της ακαδημαϊκής λαογραφίας, το περιοδικό *Λαογραφία*, το 1909, ορίζοντας τη λαογραφία με τον ορισμό που αναφέραμε στη σελίδα 15 του παρόντος βιβλίου, προχωρά και στην παρουσίαση ενός συνοπτικού διαγράμματος με τα θέματα με τα οποία έχει να ασχοληθεί ο λαογράφος, όπως χαρακτηριστικά λέει. Έχει προηγηθεί η διατύπωση της άποψης ότι επειδή κατά δύο τρόπους, *διά λόγου και διά πράξεων ή ενεργειών γίνονται αι εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού, διπτή είναι και η εργασία του λαογράφου, συνισταμένη εις καταγραφήν και περιγραφήν. Και καταγράφει μεν την προφορικήν παράδοσιν, τα μνημεία του λόγου, περιγράφει δε τας κατά παράδοσιν πράξεις ή ενεργείας.*⁶⁰

Στο διάγραμμά του, λοιπόν, διατάσσει την ύλη σε δύο μέρη, από τα οποία το πρώτο ορίζει ως τα μνημεία του λόγου και το δεύτερο αι κατά παράδοσιν πράξεις και ενέργειαι. Μνημεία του λόγου: 1. Άσματα 2. επωδαί 3. αινίγματα και λογοπαίγνια 4. ευχαί, χαιρετισμοί, προπόσεις, κατάραι, όρκοι, βλασφημίας 5. παροιμίας 6. μύθοι 7. εντράπελοι διηγήσεις 8. παραμύθια 9. παραδόσεις 10. εκ του γλωσσικού θησαυρού αι λέξεις και αι φράσεις δι ων δηλούνται συνήθειαι, δοξασίας, προσλήψεις του λαού, τα έργα και επιτηδεύματα αυτού, ή αίτινες απομνημονεύουσιν ιστορικά συμβάντα ή ωρισμένας τινάς περιστάσεις, εκ τούτων προελθούσαι. Παραδείγματα: ονόματα, παρωνύμια, τοπωνύμια κ.λπ. Αι κατά παράδοσιν πράξεις και ενέργειαι: 1. Ο οίκος 2. τροφή 3. ενδύματα 4. κοινωνική οργάνωσις 5. το παιδίον 6. γαμήλια έθιμα 7. έθιμα κατά την τελευτήν 8. Βίοι: γεωργικός, ποιμενικός κ.λπ. 9. δίκαιον 10. λατρεία 11. δημόδης φιλοσοφία 12. δημόδης ιατρική 13. μαντική 14. αστρολογία 15. μαγεία 16. μαγικαί και δεισιδαίμονες συνήθειαι 17. παιδιαί και αθλητικά αγωνίσματα 18. χοροί και μουσική αυτών 19. μουσική και μουσικά όργανα 20. καλλιτεχνία.

Παρατηρούμε δύο πράγματα: Πρώτον, ότι προτάσσονται τα πνευματικά από τα υλικά και τα κοινωνικά και, δεύτερον, ότι τα διάφορα είδη του λαϊκού έντεχνου λόγου χαρακτηρίζονται ως μνημεία. Από τη μια, λοιπόν, δίνεται προτεραιότητα στο πνευματικό επίπε-

δο και από την άλλη φαίνεται να προάγεται ο φιλολογικός και αρχαιολογικός χαρακτήρας της επιστήμης. Και μια ακόμα παρατήρηση: Ο υλικός βίος και πολιτισμός δεν λείπει, αλλά είναι ενταγμένος στις κατά παράδοσιν πράξεις και ενέργειες. Είναι ενδιαφέρον, πάντως, ότι εδώ προτάσσεται σε σχέση με τα υπόλοιπα λήμματα, που αφορούν στην κοινωνική οργάνωση και στον κόσμο των εθίμων.

Ας δούμε τώρα τι συμβαίνει με τον Κυριακίδη. Όπως ήδη έχουμε αναφέρει, ο Κυριακίδης άσκησε κριτική στον ορισμό του Πολίτη και κατέληξε σε έναν απλό ορισμό: Λαογραφία είναι η επιστήμη του λαϊκού πολιτισμού. Ο Κυριακίδης, ωστόσο, όπως ήταν φυσικό, πρότεινε και μια νέα διαίρεση της ύλης επί τη βάση της φύσεως των εκδηλώσεων του λαϊκού πολιτισμού, τις οποίες διακρίνει σε φυσικές, πνευματικές και κοινωνικές.⁶¹

Στην πρώτη κατηγορία εντάσσει ουσιαστικά όλες τις πλευρές του υλικού βίου και πολιτισμού, στη δεύτερη ό,τι έχει να κάνει με την πνευματική παραγωγή και τη λαϊκή εν γένει κοσμοαντίληψη και στην τρίτη την κοινωνική συγκρότηση και τα σχετιζόμενα με αυτή στοιχεία του λαϊκού πολιτισμού. Δύο παρατηρήσεις: Ο Κυριακίδης δίνει προτεραιότητα στον υλικό πολιτισμό και σπεύδει να τονίσει ότι η διαίρεση αυτή δεν είναι απόλυτη, γιατί όλες οι κατηγορίες είναι εκδηλώσεις μιας ενιαίας και αδιαιρέτου ζωής και ψυχής.⁶² Η τελευταία είναι πολύ σημαντική παρατήρηση, γιατί παραπέ-

μπει ουσιαστικά στην ανάγκη μιας σφαιρικής μελέτης του λαϊκού πολιτισμού, όπου οι διαχωρισμοί είναι συμβατικοί και το ζητούμενο είναι η ανίχνευση της σύνδεσης των επιμέρους κατηγοριών στο πλαίσιο της ολότητας.

Γράφει χαρακτηριστικά: *Δεν δυνάμεθα π.χ. να μελετήσωμεν σοβαρώς τον γάμον, αν αγνοώμεν την θρησκείαν, ουδέ τα παραμύθια, αν αγνοώμεν την κοινωνικήν ζωήν και την μαγείαν, ουδέ τας παροιμίας, αν αγνοώμεν τους μύθους και τα αινίγματα, ουδέ τας παραδόσεις, αν αγνοώμεν πώς βλέπει και αντιλαμβάνεται ο λαός τον εξωτερικόν κόσμον κατά τρόπον κυρίως ανθρωπομορφικόν και ούτω καθ' εξής.*⁶³

Ο Κυριακίδης, επίσης, υιοθετώντας ως βάση για τον ορισμό της λαογραφίας όχι το κριτήριο της καταγωγής των φαινομένων που μελετά αλλά αυτό του χαρακτήρα τους, προχωρά στον προσδιορισμό των βασικών χαρακτηριστικών του λαϊκού πολιτισμού, τα οποία μάλιστα αντιπαραθέτει στα αντίστοιχα του επίσημου πολιτισμού. Ακολουθώντας τον Αριστοτέλη τα κατονομάζει ως εξής: το *κατά παράδοσιν* (πάτριον), το *αυθόρμητον* (αναπόδεικτος δόξα) και το *ομαδικόν* (δημοτικόν). Τα αντιπαραθέτει δε στα τρία χαρακτηριστικά του «σύγχρονου» ή «ανώτερου» πολιτισμού, το *νεωτεροποιόν*, το *ορθολογικόν* και το *ατομικόν*.⁶⁴

Και από τον Κυριακίδη ας πάμε στον νεότερό του Δ. Λουκάτο, για να δούμε πώς αυτός αντιμετωπίζει το ζήτημα στο κλασικό βιβλίο του *Εισαγωγή στην ελληνική*

Λαογραφία (1978). Κατ' αρχάς, σε σχέση με τον ορισμό, μπορούμε να πούμε ότι ο Λουκάτος είναι πιο κοντά στον Πολίτη. Να πώς ορίζει τη λαογραφία: *Λαογραφία γενικά είναι η επιστήμη που παρακολουθεί και ερμηνεύει τις εκδηλώσεις της ζωής του λαού, πνευματικές, ψυχικές και (καλλιτεχνικές), αυτές που αποτελούν τον πολιτισμό του ίδιου του λαού και του έθνους.*⁶⁵ Όπως λοιπόν στον ορισμό, έτσι και στη διάταξη της ύλης ο Λουκάτος δεν είναι απλώς πιο κοντά στον Πολίτη, αλλά τον ακολουθεί πιστά και το δηλώνει. Απλώς το πρώτο μέρος το μετονομάζει από «μνημεία του λόγου» σε «φιλολογική λαογραφία» και το δεύτερο από «κατά παράδοσιν πράξεις και ενέργειες» σε «εθιμική λαογραφία». Είναι χαρακτηριστικό ότι και στην αναλυτική παρουσίαση των θεμάτων δεν ξεφεύγει από το πλαίσιο του Πολίτη. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι είναι απορίας άξιον πώς ο Λουκάτος, που σε άλλα πράγματα έκανε τομές (μίλησε για την αναγκαιότητα της εισαγωγής της εθνογραφικής μεθόδου στη λαογραφία, εισήγαγε το νέο κλάδο της αστικής λαογραφίας⁶⁶ κ.λπ.), σ' αυτό το θέμα εμφανίζεται αρκετά συντηρητικός.

Και από τον Λουκάτο ας πάμε στον ακόμα νεότερο Μ. Μερακλή. Ο Μερακλής αρκείται σε έναν πολύ λιτό ορισμό, που είναι κοντά ή ταυτίζεται με τον ορισμό του Κυριακίδη: *Η λαογραφία μελετάει πολιτισμούς λαών που οπωσδήποτε βρίσκονται σε μιαν εξελιγμένη βαθμίδα. Και τους μελετάει κατά κανόνα σε εθνικό επίπεδο:*

κατά βάση είναι εθνική επιστήμη. Σπεύδει βέβαια να διευκρινίσει αμέσως ότι ο ανθρωπολογικός-κοινωνικός χαρακτήρας της λαογραφικής ύλης υπερβαίνει τα εθνικά όρια, ώστε να υπάρχουν και μόνιμες διεθνείς συνεργασίες, όπως συμβαίνει π.χ. με τους λαογραφικούς άτλαντες.⁶⁷

Σε ό,τι αφορά την ύλη, ο Μερακλής τη διατάσσει κι αυτός σε τρία μέρη: Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη. Τον υλικό βίο και πολιτισμό τον εντάσσει στην κοινωνική συγκρότηση, κατά το πρότυπο του Πολίτη, συμπεριλαμβάνοντας ένα κεφάλαιο με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Παραγωγή και χρήση των αγαθών». Στο κεφάλαιο αυτό εμφανίζονται τα υποκεφάλαια: 1. Η βάση της ιδιοκτησίας, 2. συντεχνίες, συνεταιρισμοί, 3. επαγγέλματα, 4. ζωοκλοπή, επαιτεία, 5. λαϊκές επιστήμες, 6. το πραγματικό και η μίμησή του, 7. ο αποκλεισμός της αστρολογίας, 8. τεχνολογία, 9. σχέση παραγωγής-χρήσης των αγαθών.

Τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση ο Μερακλής την εντάσσει στο πρώτο κεφάλαιο της ενότητας «Κοινωνική συγκρότηση» με τίτλο «Φυσικός χώρος». Κι εδώ μπορούμε να πούμε, επίσης, ότι είναι απορίας άξιον πώς ο Μερακλής δεν διαμορφώνει μια ξεχωριστή ενότητα με τον υλικό βίο και πολιτισμό, πώς μάλλον υποβαθμίζει αυτό το αντικείμενο σε σχέση με τα άλλα, παρότι είναι γνωστές οι ιδεολογικές του αναζητήσεις που σχετίζονται με τον διαλεκτικό υλισμό. Αυτό, ωστόσο,

είναι ένα τεράστιο όσο και ενδιαφέρον ζήτημα που δεν είναι του παρόντος να εξετάσουμε.

Αυτό που δεν προβληματίζει ιδιαίτερα, τουλάχιστον στα δημοσιευμένα γραπτά του, τον Μερακλή, φαίνεται να απασχολεί συστηματικά την Α. Κυριακίδου-Νέστορος, και μάλιστα το περνάει και στα μαθήματά της, όπως προκύπτει από τις σημειώσεις που διανέμει στους φοιτητές. Στο κεφάλαιο, λοιπόν, για τον πολιτισμό, προσδιορίζοντας τα αντικειμενικά κριτήρια για την ταξινόμηση των πολιτισμών, αναφέρεται στον τρόπο παραγωγής (παραγωγικές δυνάμεις και παραγωγικές σχέσεις), για να προχωρήσει στη συνέχεια σε άμεση αναφορά στη μαρξιστική θεωρία και στις απαντήσεις που δίνει στο ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στη σκέψη και την πράξη, στο πνευματικό και το υλικό επίπεδο, στην υποδομή ή βάση και την υπερδομή ή εποικοδόμημα.⁶

Γενικότερα, η Κυριακίδου-Νέστορος διαφοροποιείται από τους υπόλοιπους λαογράφους στο ότι πιστεύει πως δεν δημιουργείται πια λαϊκός πολιτισμός στη σύγχρονη εποχή, γι' αυτό το έργο της λαογραφίας είναι μάλλον ιστορικό, αφού ο λαϊκός πολιτισμός ταυτίζεται με την εποχή της οθωμανικής κυριαρχίας και γι' αυτό πρέπει να ονομάζεται *παραδοσιακός πολιτισμός*. Με βάση αυτήν τη θέση, πρότεινε ως ενδεδειγμένη μέθοδο αυτή της ιστορικής εθνογραφίας.

Να τι γράφει: *Η εθνογραφική έρευνα που γίνεται*

στην Ελλάδα σήμερα μας αποκαλύπτει έναν πολιτισμό που δεν είναι ούτε παραδοσιακός ούτε μοντέρνος, αλλά ένα κράμα από στοιχεία και των δύο, που δεν έχουν οργανωθεί σε ένα καινούριο σύνολο. Μας αποκαλύπτει, δηλαδή, έναν πολιτισμό σε μεταβατικό στάδιο αναπτύξεως (*Greece in transition*, όπως λένε οι αγγλόφωνοι κοινωνιολόγοι που μας μελετούν). Η λαογραφία όμως έχει ως αντικείμενο τον παραδοσιακό πολιτισμό, και για να τον κατανοήσει θα πρέπει να τον εξετάσει στην εποχή της ακμής του, δηλαδή στην εποχή της Τουρκοκρατίας. Επομένως θα αναγκαστεί να εφαρμόσει την εθνογραφική μέθοδο σε μια παρωχημένη εποχή.

[...] Η μέθοδος που προτείνουμε ονομάζεται «ιστορική εθνογραφία». Είναι ιστορική, γιατί χρησιμοποιεί όλες τις πηγές που θα χρησιμοποιούσε και ένας ιστορικός για να μελετήσει την ιστορία ενός τόπου· αλλά είναι συνάμα και εθνογραφία, γιατί ξεκινά από την εμπειρική παρατήρηση ενός τόπου και των ανθρώπων και προσπαθεί να δει τα πράγματα συνολικά...⁶⁹

Σε ό,τι αφορά την ταξινόμηση του λαογραφικού υλικού, η Κυριακίδου-Νεστορος δεν φαίνεται να δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα. Αρκείται στην παρουσίαση του καθιερωμένου τρόπου διαίρεσης της ύλης σε δύο ενότητες, που τις ονομάζει την πρώτη λαϊκή λογοτεχνία και τη δεύτερη παραδοσιακή εθνογραφία. Η πρώτη περιλαμβάνει τα παραμύθια, τα τραγούδια, τις παροιμίες, τα αινίγματα, τα ξόρκια και οποιαδήποτε άλλη τυπική

έκφραση, ενώ η δεύτερη την περιγραφή του φυσικού περιβάλλοντος, τον υλικό βίο, τον κοινωνικό βίο και τον πνευματικό βίο, εκτός βέβαια από τη λογοτεχνία.⁷⁰

Σημειώσεις

60. Βλ. Ν. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1 (1909), σελ. 3-18, σελ. 9.

61. Βλ. Στ. Κυριακίδης, ό.π., 1965, σελ. 42.

62. Ό.π. σελ. 43.

63. Ό.π., σελ. 43.

64. Στ. Κυριακίδης, ό.π., 1965, σελ. 19-21.

65. Δ.Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1978, σελ. 21.

66. Σχετικά με το θέμα αυτό βλ. Ευ. Αυδίκος, «Αστική Λαογραφία: Ουτοπία ή πραγματικότητα;», *Εθνολογία*, 3 (1994), σελ. 163-188.

67. Μ.Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2004, σελ. 13.

68. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές*, Θεσσαλονίκη, 1980, Διάγραμμα μαθημάτων Β' έτους, σελ. 39-41.

69. Βλ. ό.π., σελ. 96. Επίσης της ίδιας *Λαογραφικά μελετήματα*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1979, σελ. 41-58 και 59-77.

70. Ό.π., σελ. 90.

ΑΠΟΠΕΙΡΑ ΓΙΑ ΜΙΑ ΝΕΑ ΔΙΑΤΑΞΗ

Πριν προχωρήσουμε στην παρουσίαση της δικής μας πρότασης για τη διάταξη της ύλης, θα ήταν καλό να διατυπώσουμε ορισμένες σκέψεις για τον προσανατολισμό της νέας λαογραφίας. Αν δεχθούμε ότι το κατεξοχήν αντικείμενο της λαογραφίας είναι ο λαϊκός πολιτισμός, θα πρέπει, κατά την άποψή μας, να προβληματιστούμε σχετικά με τη σχέση αυτού του πολιτισμού, όπως και να τον ορίζουμε, με την κοινωνία, με τις δομές και τις διαδικασίες που τη χαρακτηρίζουν.

Αυτή η σύνδεση, ωστόσο, του πολιτισμού με τις κοινωνικές δομές και διαδικασίες, αν τεθεί ως σχέση μεταξύ δύο διαφορετικών επιπέδων μιας κοινωνικής ολότητας, συνιστά από μόνη της ένα μεγάλο επιστημονικό πρόβλημα. Ένα πρόβλημα που παραπέμπει και στη συζήτηση για τη σχέση ανάμεσα στη βάση και στο εποικοδόμημα. Τι και ποια είναι η βάση, τι και ποιο είναι το εποικοδόμημα σε κοινωνικούς σχηματισμούς

που δεν παρουσιάζουν τα χαρακτηριστικά της νεωτε-
ρικής κοινωνίας, στις αποκαλούμενες «παραδοσιακές
κοινωνίες»;

Σ' αυτούς τους κοινωνικούς σχηματισμούς, όπου η
αυτονόμηση του οικονομικού παράγοντα δεν είναι κά-
τι δεδομένο, η εφαρμογή τέτοιων σχημάτων προσκρού-
ει σε θεμελιακά θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήμα-
τα. Εδώ πολύ περισσότερο από αλλού δεν μπορεί να
σταθεί η σύλληψη του πολιτισμού ως ενός επιπέδου
που εδράζεται πάνω στη βάση, δηλαδή στην οικονομία.
Εδώ, αντίθετα, αυτό που αποκαλούμε οικονομία μπο-
ρεί να είναι ενσωματωμένο στην ευρύτερη κοινωνική
συγκρότηση και να είναι εμφανώς μέρος του πολιτι-
σμού που εκλαμβάνεται ως ολικό φαινόμενο. Το ερώ-
τημα, βέβαια, κατά πόσο και στη νεωτερική αλλά και
τη μετα-νεωτερική κοινωνία η οικονομία δεν είναι μέ-
ρος του πολιτισμού παραμένει, αλλά εμάς εδώ μας εν-
διαφέρει αυτή η σχέση σε ό,τι αφορά τις προ-νεωτερι-
κές, τις προ-βιομηχανικές κοινωνίες.

Ανεξάρτητα από το αν δεχόμαστε τη δυνατότητα
μιας αυτόνομης εξέτασης αυτού που ορίζουμε ως πολι-
τισμό ή όχι, πρέπει σε κάθε περίπτωση να έχουμε κατά
νου ότι στο βάθος υπάρχει μια διαλεκτική σχέση, την
οποία με τον ένα ή τον άλλο τρόπο πρέπει να ανιχνεύ-
σουμε· μια διαλεκτική σχέση ανάμεσα στη βάση και το
εποικοδόμημα, αν έτσι ορίσουμε τα πράγματα, μια δια-
λεκτική σχέση ανάμεσα στη δομή και τη δράση. Η έν-

νοια βέβαια της πολιτισμικής πρακτικής ή της πολιτισμικής διαδικασίας θα μας απάλλασσε από τα διλήμματα που θέτουν οι δομικές προσεγγίσεις, αλλά, προς το παρόν, δεν μπορούμε παρά να συνεχίσουμε τη συζήτηση εκεί που την άφησαν οι πνευματικοί μας γονείς στο χώρο της λαογραφίας και για λόγους που αφορούν στη διδασκαλία του αντικειμένου. Επιπλέον, δεν λαμβάνουμε υπόψη, συμβατικά και προς το παρόν, την όλη συζήτηση περί αποδόμησης της ίδιας της έννοιας του πολιτισμού και τις φωνές περί κατάργησης του όρου.

Ένα από τα βασικά ζητούμενα στις αναζητήσεις των νεότερων λαογράφων υπήρξε η αναγκαιότητα της ένταξης των λαογραφικών φαινομένων στο κοινωνικό τους πλαίσιο, αφού στο παρελθόν οι λημματογραφικές προσεγγίσεις μάλλον τα απογύμνωναν από αυτό. Σ' αυτό το ζητούμενο απαντούσε και η πρόταση του Δ. Λουκάτου για την εθνογραφική πλαισίωση του αντικειμένου, αλλά και οι προσπάθειες του Μ. Μερακλή και της Α. Κυριακίδου-Νέστορος. Η διαπίστωση της αναγκαιότητας για την κοινωνική πλαισίωση εκ των πραγμάτων οδήγησε και στη συνειδητοποίηση του ελλείμματος και ως προς την ιστορικότητα. Για ιστορική εθνογραφία μίλησε, λοιπόν, η Κυριακίδου-Νέστορος και για την κοινωνικο-ιστορική μέθοδο ο Μερακλής. Πρόκειται απλώς για την αυτονόητη σήμερα ανάγκη να εντάσσουμε τα φαινόμενα που μελετάμε στο συγκεκριμένο τόπο και χρόνο όπου λειτουργούν. Η κοινωνι-

κή ένταξη σημαίνει αυτομάτως και την ιστορική εξέταση. Η ιστορία, λοιπόν, δεν νοείται ως γραμμική αναγωγή σε ένα απώτερο παρελθόν, ούτε σαν μια εισαγωγή στο κυρίως θέμα, αλλά ως αναπόσπαστο στοιχείο της μεθοδολογίας. Η ανάδειξη της πραγματικής ιστορικότητας των φαινομένων είναι διαφορετική από τις υπερβατικές ιστορικιστικές αναγωγές εξελικτικού τύπου και τις ανάλογες θεωρίες περί επιβιωμάτων που χαρακτήρισαν τη λαογραφία στα πρώτα της βήματα.

Οι αδυναμίες της παλιάς λαογραφίας εντοπίστηκαν και θεραπεύτηκαν από τους νεότερους λαογράφους, χωρίς, ωστόσο, να έχει διαμορφωθεί ακόμα μια ξεκάθαρη θεωρητική σχολή που να αποτελέσει και το κυρίαρχο υπόδειγμα στον αντίστοιχο ακαδημαϊκό χώρο. Υπάρχει ακόμα ρευστότητα στα πράγματα, που μας επιτρέπει να προβληματιζόμαστε ασταμάτητα για το μέλλον της επιστήμης. Παρ' όλα αυτά, μπορούμε να πούμε ότι όλοι συμφωνούμε στην υιοθέτηση, από τη μια, της κοινωνικο-ιστορικής προσέγγισης, και, απ' την άλλη, στη συμπλήρωση και ενίσχυση της λαογραφικής μεθόδου με την εθνογραφική· τέλος, συμφωνούμε στην ανάγκη ολικών και όχι αποσπασματικών προσεγγίσεων, ακόμα και όταν πρόκειται για θεματικές μελέτες και όχι για μονογραφίες.

Με βάση τις παραπάνω διαπιστώσεις και με γνώμονα την πίστη στην εξέλιξη της επιστήμης της λαογραφίας με βάση έναν νέο ανθρωπολογικό προσανατολι-

σμό, αλλά και με σεβασμό στην ιδιαίτερη πνευματική της παράδοση, προχωράμε στη συνέχεια στην παρουσίαση ενός νέου διαγράμματος της ύλης. Το διάγραμμα αυτό ακολουθεί την εξελικτική πορεία των σχετικών προηγούμενων προτάσεων και κατά συνέπεια είναι προσαρμοσμένο στις καθιερωμένες θεματικές προσεγγίσεις, αλλά μπορεί ταυτόχρονα να χρησιμεύσει και ως οδηγός για την εκπόνηση μονογραφιών. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση εννοείται ότι η συγκεκριμένη διάταξη προϋποθέτει ολική σύλληψη των πραγμάτων, μια ολική θεώρηση, στην οποία τα επιμέρους δεν μπορούν παρά να μελετώνται και να κατανοούνται στο πλαίσιο της ολότητας που τα εμπεριέχει. Η ολότητα, βεβαίως, δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να εκλαμβάνεται ως στατικό σύνολο, αλλά ως δυναμική πραγματικότητα. Φυσικά, και ο προτεινόμενος διαχωρισμός είναι συμβατικός, γι' αυτό πρέπει πάντοτε να έχουμε κατά νου ότι όλα τα θέματα συνδέονται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο μεταξύ τους και αποτελούν τμήματα ενός ευρύτερου συνόλου. Γι' αυτό και δεν μπορούν να μελετηθούν παρά στο πλαίσιο των ευρύτερων σχέσεων μέσα στις οποίες εντάσσονται και οι οποίες αφορούν τόσο στο χώρο όσο και στο χρόνο.

Διάγραμμα ύλης

A. Υλικός βίος

Φυσικός χώρος

Πρωτογενείς παραγωγικές δραστηριότητες

Κοινοτική έκταση και ανθρωπογενές περιβάλλον

Οικιστικό πλαίσιο

Δημόσιοι και ιδιωτικοί χώροι

Ιερά και κοσμικά κτίρια

Κατοικία

Βιοτεχνικές δραστηριότητες - επαγγέλματα

Διατροφή

Ενδυμασία

B. Κοινωνική συγκρότηση

Κοινότητα

Συγγένεια

Οικογένεια

Παραγωγικές συσσωματώσεις

Διοίκηση

Γ. Ήθη και έθιμα

Κύκλος του χρόνου

Κύκλος της ζωής

Εθνικός κύκλος

Θρησκευτικός κύκλος

Εθιμικό δίκαιο

Δ. Τέχνη

Λόγος (δημοτικό τραγούδι, παραμύθι κ.λπ.)

Μουσική

Χορός

Εικαστικά

Δρώμενα

Χειροτεχνία

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΔΥΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΩΝ

Στα προηγούμενα κεφάλαια προσπαθήσαμε να προσεγγίσουμε θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα με αφορμή ζητήματα ορισμών, σχέσεων της λαογραφίας με τις συγγενείς επιστήμες, κριτικές που της ασκήθηκαν αλλά και το ίδιο το πρόβλημα του γνωστικού της αντικειμένου και της «διαχείρισής» του. Εμμέσως πλην σαφώς έχει εκτεθεί εν πολλοίς και ο προσωπικός μας προσανατολισμός ως προς τις προτεινόμενες λύσεις στα κεντρικά ζητήματα της θεωρίας και της μεθοδολογίας που απασχολούν την επιστημονική κοινότητα.⁷¹

Στη συνέχεια παρουσιάζουμε δύο συγκεκριμένα παραδείγματα εφαρμογών πάνω σε συγκεκριμένα θέματα των θεωρητικών και μεθοδολογικών μας επιλογών. Πρόκειται για μερικές από τις πιο πρόσφατες εργασίες μας, οι οποίες έχουν δημοσιευτεί και στο βιβλίο *Χτίζοντας το Χώρο και το Χρόνο* (Οδυσσέας, 2003),

όπου και παραπέμπουμε τον αναγνώστη για την ένταξή τους σε ένα ευρύτερο πλαίσιο.

α. Τόπος και κοινότητα

Θεωρητικά

Η ιδέα της ταύτισης πολιτισμών, λαών, ανθρώπινων ομάδων με συγκεκριμένους τόπους έχει αμφισβητηθεί τις τελευταίες δεκαετίες στο πεδίο της θεωρητικής ανθρωπολογίας.⁷² Το γεγονός αυτό δεν συνδέεται μόνο με τη γενικότερη κριτική στον εθνικισμό, που καλλιεργεί αντίληψη απόλυτης και αποκλειστικής σχέσης ενός λαού, ενός πολιτισμού με μια γεωγραφική επικράτεια, αλλά και με την αναστοχαστική διάθεση των ανθρωπολόγων, που έχει συμβάλει αρκετά στην αποδόμηση παλιών βεβαιότητων και σε μια γενικότερη από μέσα κριτική σε ό,τι αφορά τα εννοιολογικά και μεθοδολογικά εργαλεία της κλασικής ανθρωπολογικής σκέψης.

Είναι γεγονός ότι και στο χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας καλλιεργήθηκε μια σχετική αντίληψη ταύτισης ενός πολιτισμικού όλου με συγκεκριμένο γεωγραφικό χώρο μικρότερης ή μεγαλύτερης κλίμακας στο πλαίσιο της γνωστής ολικής προσέγγισης. Οι ανθρώπινες ομάδες, οι κάθε μορφής κοινότητες που μελετούσαν οι ανθρωπολόγοι, δεν νοούνταν ανεξάρτητα από συγκεκριμένες γεωγραφικές περιοχές, από συ-

γκεκριμένους τόπους, τα χαρακτηριστικά των οποίων προσδιόριζαν σε μεγάλο βαθμό και την ταυτότητά τους. Κατά κάποιον τρόπο, η σχέση της ομάδας, του πολιτισμού της, με τον τόπο υποστασιοποιούνταν και έτσι χρησιμοποιούνταν στο πλαίσιο των γνωστών ταξινομήσεων των πολιτισμών ή των πολιτισμικών περιοχών, αλλά και στο πλαίσιο επιβολής μιας τάξης σε έναν διαφορετικά χαώδη κόσμο.

Η συγκεκριμένη αυτή προσέγγιση, που με τον εθνικισμό προσέλαβε υπερβατικές διαστάσεις, έχει υποστεί έντονη κριτική. Οι σύγχρονες μορφές των φαινομένων της μετανάστευσης και της διασποράς, της κινητικότητας γενικά των ανθρώπινων πληθυσμών, έχουν πάρει τέτοιες διαστάσεις, που κάνουν πολλούς διανοητές να μιλούν ακόμα και για «αχρήστευση της γεωγραφίας».

Η συνεχής αύξηση των κοινοτήτων της διασποράς, των υβριδικών πολιτισμών και ταυτοτήτων, ομάδων που τέμνουν τα όρια των εθνικών κρατών κ.λπ., οδηγεί στην ανάγκη αναθεώρησης των παλιών αντιλήψεων και αναζήτησης νέων εννοιολογικών εργαλείων για την κατανόηση των νέων σχέσεων. Θυμίζω για παράδειγμα το νεολογισμό *ethnoscape*, που εισήγαγε ο Απαντουράι (Appadurai), προσεγγίζοντας τα νέα δεδομένα σχετικά με την κοινωνική, γεωγραφική και πολιτισμική αναπαραγωγή των συλλογικών ταυτοτήτων.

Καθώς οι ανθρώπινες ομάδες μεταναστεύουν, μας λέει, ανασυγκροτούνται σε νέους τόπους, ανασυνθέ-

τούν την ιστορία τους, αναδιαμορφώνουν τους εθνικούς τους στόχους. Έτσι, το εθνο- στην εθνογραφία προσλαμβάνει ρευστό, μη τοπικό χαρακτήρα, στον οποίο πρέπει να ανταποκριθούν οι περιγραφικές πρακτικές της ανθρωπολογίας. Τα τοπία της συλλογικής ταυτότητας, τα *ethnoscapes* ανά τον κόσμο, δεν είναι πια οικεία ανθρωπολογικά αντικείμενα, εφόσον οι ομάδες δεν είναι πια αυστηρά προσδεδεδεμένες σε έναν τόπο, γεωγραφικά περιορισμένες και πολιτισμικά ομοιογενείς.⁷³ Το ερώτημα, βέβαια, παραμένει αν ήταν ποτέ έτσι τα πράγματα ή απλώς έτσι τα αντιμετώπιζαν οι διάφορες θεωρίες και ιδεολογίες. Πρόκειται πάντως για μια προσέγγιση που έχει γεννήσει και την εξίσου ενδιαφέρουσα ιδέα της απεδαφοποίησης (*deterritorialization*) του πολιτισμού, μαζί με την ανάγκη αναθεώρησης της σχέσης ανάμεσα στον πολιτισμό, την κοινότητα και τον τόπο.

Η αποδόμηση αυτής της σχέσης οδηγεί στην αναζήτηση της ιστορικότητάς της, έτσι ώστε, ενώ στο παρελθόν είχε σχεδόν υποστασιοποιηθεί και θεωρούνταν δεδομένη, σήμερα να θεωρείται ιστορικά προσδιορισμένη, πολιτισμικά κατασκευασμένη και συνεπώς ζητούμενο κάθε φορά της εθνογραφικής πρακτικής και όχι δεδομένο.

Το ζήτημα δεν είναι τελικά να αμφισβητήσουμε τη σημασία του τόπου σε ό,τι αφορά τη συγκρότηση της πολιτισμικής ταυτότητας μιας κοινότητας, αλλά να κα-

ταστήσουμε τη σχέση ανάμεσα στα δύο ζητούμενο της έρευνας, αντιμετωπίζοντάς την ως ιστορικό φαινόμενο και αμφισβητώντας βασικά την υποστασιοποίησή της. Να δείξουμε, δηλαδή, πως αυτό που προβάλλεται ως φυσικό είναι πολιτισμικά κατασκευασμένο και ιστορικά προσδιορισμένο. Με άλλα λόγια, να αποδομήσουμε την ιδεολογία του φυσικού ριζώματος μιας ομάδας σε έναν τόπο⁷⁴, μια μεταφορά αρκετά συνηθισμένη στη λαϊκή ιδεολογία, την οποία αξιοποίησε στο έπακρον ο εθνικισμός. Άλλωστε, η ίδια η ιδέα της πατρίδας ως φυσικής οντότητας στηρίζεται σ' αυτή την ιδεολογία.

Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να δείξουμε με ένα παράδειγμα πώς μέσα από κάποιες εθιμικές πρακτικές ενεργοποιούνται συμβολικές σχέσεις που αφορούν όχι μόνο στην επιβεβαίωση αλλά και στην επαναδιαπραγμάτευση της σχέσης μιας κοινότητας με τον τόπο της. Επιπλέον, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πώς στο πλαίσιο ενός εθίμου καθαγιασμού του χώρου μια κοινότητα ανασυγκροτείται διαρκώς μέσα στο χρόνο, ανασυνθέτει τη συλλογική της μνήμη, διαχειρίζεται την κοινωνική αλλαγή και τις αντιθέσεις που αυτή παράγει, πώς αντιλαμβάνεται τον εαυτό της σε μια δυναμική σχέση με το παρελθόν της.

Μέσα σ' ένα τέτοιο πλαίσιο, ο χώρος δεν συνιστά απλώς ένα πεδίο στο οποίο λαβαίνουν χώρα και αποτυπώνονται σχέσεις, αλλά προκύπτει ως μια σημαντική συνιστώσα παραγωγής και αναπαραγωγής σχέσεων.

Οι εθιμικές πρακτικές που τον αφορούν συνιστούν πολιτισμικές πρακτικές, μέσω των οποίων η κοινότητα διαχειρίζεται το παρελθόν και το παρόν της, ανασυγκροτείται στο συμβολικό επίπεδο και ενσωματώνει στην παράδοσή της στοιχεία των σύγχρονων εξελίξεων με δυναμικό τρόπο. Με άλλα λόγια, η διαχείριση του παρελθόντος στο παρόν της κοινότητας αφορά στον ίδιο το μετασχηματισμό της.

Μεθοδολογικά, υιοθετώντας την έννοια της πολιτισμικής πρακτικής, ξεπερνούμε τόσο το εμπόδιο της υποστασιοποίησης της σχέσης τόπου-κοινότητας όσο και το πρόβλημα που αφορά στη σχέση δομής-δράσης.⁷⁵ Υιοθετούμε δηλαδή μια αντιουσιολογική προσέγγιση, που σημαίνει ότι δεν εκλαμβάνουμε ένα πολιτισμικό φαινόμενο ως στατικό corpus στοιχείων που κληροδοτείται από ένα μακρινό παρελθόν και αναπαράγεται αναλλοίωτο διαμέσου των γενεών, αλλά ως δυναμική διαδικασία, ιστορικά προσδιορισμένη και υποκειμένη σε κοινωνικές και πολιτικές χειραγωγήσεις και διαπραγματεύσεις. Μια τέτοια προσέγγιση τοποθετεί το ζήτημα και σε ένα ευρύτερο πλαίσιο σχέσεων εξουσίας, εισάγοντας έτσι μαζί με την ιστορικότητα και τη διάσταση της πολιτικής οικονομίας.⁷⁶

Η κοινότητα

Η κοινότητα που θα μας απασχολήσει είναι το Περιβόλι, ένα βλάχικο χωριό της βόρειας Πίνδου, που ανήκει διοικητικά στον Νομό Γρεβενών. Βρίσκεται σε υψόμετρο 1.350 μ. περίπου. Πρόκειται για μια τυπική ορεινή κτηνοτροφική κοινότητα, που στο παρελθόν ανέπτυξε αρκετές συμπληρωματικές προς την κτηνοτροφία βιοτεχνικές δραστηριότητες (κυρατζήδες, υλοτόμοι-πριονάδες, σαμαράδες, ραφτάδες, τσαρουχάδες κ.λπ.) και αποτελούνταν από δύο κατηγορίες κατοίκων, τους μετακινούμενους και τους μόνιμους.

Το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού ήταν μετακινούμενο, εφόσον μαζί με τους κτηνοτρόφους που ήταν πολυάριθμοι μετακινούνταν και άλλοι επαγγελματίες που εξαρτώνταν από αυτούς. Οι κυριότεροι τόποι διαχείμανσης βρισκόνταν στους Νομούς Μαγνησίας, Λάρισας και Τρικάλων στη Θεσσαλία και Γρεβενών και Βέροιας στη Μακεδονία. Σήμερα οι κτηνοτρόφοι παραχειμάζουν κυρίως στη Θεσσαλία (Βελεστίνο, Καλοχώρι, Μακρουχώρι, Αργυροπούλι κ.α.). Είναι χαρακτηριστικό της μεγάλης διασποράς των Περιβολιωτών, ότι υπάρχουν χωριά, όπως το Νέο Περιβόλι και το Καλοχώρι, που συγκροτήθηκαν από Περιβολιώτες που εγκατέλειψαν τον ημι-νομαδικό τους βίο και έγιναν εδραίοι σε κάποια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, αλλά και συνοικίες, όπως τα Κουτσομύλια στα Τρίκαλα, που δεί-

χνουν και την αστικοποίηση ενός σημαντικού μέρους του πληθυσμού που εγκατέλειψε το χωριό καταγωγής.⁷⁷

Σήμερα ολόκληρος ο πληθυσμός του χωριού είναι μετακινούμενος, ενώ ο πληθυσμός της διασποράς είναι πολλαπλάσιος του πληθυσμού που κατοικεί στο χωριό κατά τη θερινή περίοδο. Υπολογίζεται ότι ο πληθυσμός των απανταχού Περιβολιωτών ανέρχεται περίπου στους 20.000, ενώ αυτοί που διατηρούν παραγωγική σχέση με το χωριό δεν πρέπει να φτάνουν τους 1.000. Υπάρχει ένας σημαντικός αριθμός Περιβολιωτών της διασποράς που διατηρούν σπίτι στο χωριό και περνούν ένα μέρος των διακοπών τους εκεί, μια κατηγορία που έχει αυξηθεί τα τελευταία χρόνια, στο πλαίσιο του γνωστού ρεύματος επιστροφής, και που διεκδικεί ενεργό ρόλο στα κοινά του χωριού, διαμορφώνοντας μια ενδιαφέρουσα αντίθεση στους κόλπους της κοινότητας σε σχέση με τους «μόνιμους» κατοίκους. Αυτή η αντίθεση αφορά τόσο στη διαχείριση των κοινών στο παρόν (οικιστικά ζητήματα, καθαριότητα, προστασία περιβάλλοντος κ.λπ.), όσο και στην αντιμετώπιση του παρελθόντος, κυρίως σε ζητήματα χρήσης της παράδοσης, αφού πρόκειται για δύο ομάδες με διαφορετικές αναφορές στο χώρο και το χρόνο της κοινότητας.

Σήμερα, λοιπόν, η κοινότητα χαρακτηρίζεται βασικά από το γεγονός της καθολικής μετακίνησης του πληθυσμού προς τα πεδινά τη χειμερινή περίοδο και το φαινόμενο του δυσπρόστατου πληθυσμού: ένα μέρος

συνεχίζει κυρίως με βάση την κτηνοτροφία και δευτερευόντως την υλοτομία τους παλιούς ρυθμούς προσαρμοσμένους στις νέες συνθήκες και το άλλο έχει σχέση δεύτερης κατοικίας με το χωριό και αποτελεί το αστικοποιημένο κομμάτι του.

Το έθιμο

Το έθιμο στο οποίο θα αναφερθούμε είναι γνωστό τοπικά ως «Σίγνιλι», βλάχικη λέξη που σημαίνει σημάδια. Τελείται κάθε χρόνο στις 8 Σεπτεμβρίου, γιορτή Γεννήσεως της Θεοτόκου, γνωστή στη λαϊκή παράδοση ως Παναγία η Μικρή.

Μετά τη θεία λειτουργία, που γίνεται στην κεντρική εκκλησία του Αγίου Γεωργίου, στο προαύλιο της εκκλησίας λαβαίνει χώρα εθιμικός πλειστηριασμός, που αφορά στην αργυρόφορη εικόνα του τέμπλου Αγίου Γεωργίου, ενώ παλιότερα γινόταν πλειστηριασμός και για το «μπαϊράκι» του Αγίου.

Κατά την παράδοση, στον πλειστηριασμό έπαιρναν μέρος οι τσελιγκάδες, οι κυρατζήδες, οι πριονάδες και τα άλλα *ισνάφια* (τσαρουχάδες, σαμαράδες, ραφτάδες κ.λπ.), ενώ σήμερα διαγωνίζονται και ιδιώτες, αφού ουσιαστικά η μόνη παραγωγική ομάδα που έχει απομείνει στο χωριό είναι οι κτηνοτρόφοι (δεδομένου ότι και η υλοτομία ασκείται από τους ίδιους).

Τα τελευταία χρόνια υπάρχει ανταγωνισμός ανάμε-

σα στους κτηνοτρόφους, που θεωρούν υποχρέωσή τους να «χτυπήσουν» την εικόνα συλλογικά, και σε μεμονωμένους ιδιώτες, που είναι συνήθως πλούσιοι Περιβολιώτες της διασποράς. Τα ποσά που προσφέρονται είναι σημαντικά και διατίθενται στην εκκλησία, ενώ εκείνοι που «παίρνουν» την εικόνα έχουν το δικαίωμα να την κρατήσουν κατά τη διάρκεια της λιτανείας που θα ακολουθήσει, μαζί με το μπαϊράκι του Αγίου. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι τα προσφερόμενα ποσά υπολογίζονται σε μεροκάματα, με βάση την παλιά συνήθεια προσφοράς προσωπικής εργασίας, κι αυτό για να αποφύγουν οποιαδήποτε ανάμειξη της Μητρόπολης στη διαχείριση των χρημάτων.

Η ίδια διαδικασία πλειστηριασμού γίνεται για όλες τις φορητές εικόνες της εκκλησίας με μικρότερα ποσά (παλιότερα οι προσφορές ήταν κυρίως σε λάδι για τα καντήλια), έτσι ώστε πολλοί χωριανοί να έχουν την ευκαιρία να κάνουν ένα τάμα και να κρατήσουν μια εικόνα «για το καλό» στη λιτανεία. Οι υπόλοιποι φέρνουν εικόνες από τα σπίτια, με τις οποίες συμμετέχουν στην πομπή που ακολουθεί μετά τους εθιμικούς πλειστηριασμούς. Είναι αρκετά χαρακτηριστική η εικόνα των παιδιών να πηγαίνουν στην εκκλησία με μικρές σπιτικές εικόνες στα χέρια.

Στην πομπή που σχηματίζεται για τη λιτανεία μετά τους πλειστηριασμούς επικεφαλής είναι τα εξαπτέρυγα, το «μπαϊράκι» και η εικόνα του Αγίου Γεωργίου.

Ακολουθούν οι ιερείς με τους ψάλτες, οι αρχές του τόπου και πίσω ο υπόλοιπος κόσμος. Καθ' όλη τη διαδρομή όλοι αναφωνούν τη φράση «Άγιε Γιώργη Κύριε, φύλαξε τους δούλους Σου, Κύριε ελέησον».

Η πομπή πρέπει να κυκλώσει τον οικισμό χωρίς να αφήσει κανένα σπίτι απ' έξω. Μέσω του κεντρικού δρόμου του χωριού κατεβαίνει στην εκκλησία της Αγίας Παρασκευής, στο προαύλιο της οποίας γίνεται στάση και δέηση. Από εκεί κατευθύνεται προς βορρά, παρακάμπει τα τελευταία σπίτια της συνοικίας Σφούρλα, ανεβαίνει στην Κοντρομπίλια και έπειτα κατευθύνεται στον Άγιο Παντελεήμονα, όπου γίνεται κι άλλη στάση και δέηση. Από εκεί ανεβαίνει στον Προφήτη Ηλία, όπου γίνεται ακόμα μια στάση και δέηση, και στη συνέχεια κατεβαίνει στο ρέμα του Τζέκα κι από κει ανηφορίζει στην κορυφή Τσιούμα, μια δύσκολη ανάβαση στην οποία ακολουθούν όσοι μπορούν. Κατεβαίνοντας από την Τσιούμα, μέσω του νότιου άκρου του οικισμού φτάνει στον Άγιο Αθανάσιο, όπου επίσης γίνεται στάση και δέηση, και στη συνέχεια ολοκληρώνει το γύρο του χωριού μέσω πάλι της Αγίας Παρασκευής, για να καταλήξει στον Άι-Γιώργη, από όπου ξεκίνησε. Αφού συγκεντρωθεί όλος ο κόσμος εκεί ξανά, επιστρέφονται όλες οι εικόνες στη θέση τους και ακολουθεί γλέντι, στο οποίο πρωτοστατούν εκείνοι που πλειοδότησαν στον εθιμικό πλειστηριασμό και «πήραν» την εικόνα.

Να προσθέσουμε ότι παλιότερα, μετά τη λιτανεία,

γινόταν η τελετουργία των «αδελφοποιτών» μέσα στην εκκλησία του Αγίου Γεωργίου, κατά την οποία ομάδες ανδρών και γυναικών συνομολογούσαν μεταξύ τους αδελφικές σχέσεις σε όλη τους τη ζωή ενώπιον του ιερέα του χωριού, που έκανε συγκεκριμένη δέηση, όρκιζε τους μυσούμενους στο Ευαγγέλιο, «ζώνοντάς» τους σε έναν τελετουργικό κύκλο.

Είναι ακόμα χαρακτηριστικό ότι παλιότερα καμία οικογένεια δεν μετακινούνταν προς τα χειμαδιά πριν από τον συγκεκριμένο εορτασμό, γεγονός που παραπέμπει και στην οργάνωση του χρόνου. Μάλιστα, σε περίπτωση που απουσίαζε κάποιος παρό τη θέλησή του, έπρεπε να αναπληρώσει την απουσία του με κάποιο τάμα.

Σχολιασμός

Πρόκειται προφανώς για ένα έθιμο γνωστό και ως *γαϊνιάσμα*, του οποίου ο βασικός πυρήνας έχει να κάνει με την καθαγίαση του χώρου.⁷⁸ Είναι χαρακτηριστικό δε το γεγονός ότι συνδέεται και με την οργάνωση του χρόνου των μετακινούμενων κτηνοτρόφων. Η γιορτή της Παναγίας της Μικρής θεωρείται χρονικό όριο για τη μετακίνηση προς τα χειμαδιά, και μάλιστα αντιπαρατίθεται χρονικά σε μια άλλη, κατεξοχήν ανοιξιάτικη γιορτή, του Άι-Γιαννιού του Κλήδονα (24 Ιουνίου), που σηματοδοτεί τη συγκέντρωση των χωριανών στο χωριό μετά τη διασπορά της χειμερινής περιόδου.

Το διπολικό αυτό σχήμα είναι συνυφασμένο και με ένα άλλο δίπολο, που αφορά στα δύο φύλα, καθώς το έθιμο του Κλήδονα θεωρείται κατεξοχήν γυναικείο έθιμο, και μάλιστα συνυφασμένο με τα προξενιά, και συνεπώς την αναπαραγωγή της κοινότητας· ενώ το «Σίγνιλι» θεωρείται ανδρικό έθιμο, συνυφασμένο περισσότερο με τις σχέσεις παραγωγής αλλά και εξουσίας.

Η καθαγίαση του κοινοτικού χωρο-χρόνου εκδηλώνεται εκτός των άλλων και στη διαδικασία αποκαθάρωσης των εικόνων, μιας τελετουργικής αναστάτωσης-αταξίας, που παραπέμπει κατεξοχήν στις διαβατήριες τελετές.⁷⁹ Οι φορητές εικόνες τόσο της εκκλησίας όσο και των σπιτιών βγαίνουν τελετουργικά στο δημόσιο χώρο, «ζώνουν» με τη λιτανεία τον οικισμό, καθαγιάζονται εκ νέου, εκφράζοντας παράλληλα την κοινωνική συνοχή της κοινότητας, και μετά την τελετουργική διάβαση επανατοποθετούνται, ενσωματώνονται ξανά στους χώρους που ανήκουν, με ενισχυμένη την προστατευτική τους ιδιότητα.

Το «ζώσιμο» του χωριού, κλασική τελετουργική πράξη καθαγίασης του χώρου, που κατά την προφορική παράδοση συνδέεται με κάποια επιδημία πανώλης που έπληξε την κοινότητα στο παρελθόν, ενώ ακολουθεί τα ιερά σημάδια που ορίζουν τον οικισμό, αναπροσαρμόζεται κάθε φορά, έτσι ώστε να περιλαμβάνει όσα καινούργια κτίρια εμφανίζονται με την επέκταση του οικισμού, ιδιαίτερα τις τελευταίες δεκαετίες που

παρατηρείται έντονη τάση επιστροφής χωριανών της διασποράς αλλά και στοιχειώδης τουριστική ανάπτυξη. Για παράδειγμα, ο αποτροπαϊκός κύκλος της λιτανείας επεκτάθηκε σε ένα σημείο, για να συμπεριλάβει στο ζώσιμο ένα ξενοδοχείο που χτίστηκε κάπως έξω από τον οικισμό. Κατά κάποιον τρόπο, θεωρείται αυτονόητο ότι ο κύκλος αυτός πρέπει να ακολουθεί την επέκταση του οικισμού, έτσι ώστε να μη μένει κανένα κτίριο έξω από τον προστατευμένο χώρο.

Είναι αξιοσημείωτο επίσης το γεγονός ότι η λιτανεία περνά ακόμα και τώρα από το σπίτι των Βρακαίων, μιας οικογένειας που θεωρείται εκ των πρώτων οικιστών, σε κεντρικό σημείο του χωριού, όπου γίνεται δέηση και τα μέλη της οικογένειας κερνούν όλο τον κόσμο. Είναι προφανές ότι η συγκεκριμένη οικογένεια είχε σημαντική θέση στις σχέσεις εξουσίας της κοινότητας την εποχή της καθιέρωσης του εθίμου.

Ο εθιμικός πλειστηριασμός, που παλιότερα συνιστούσε αφορμή και πεδίο έκφρασης της άμιλλας μεταξύ των ισναφιών, τα τελευταία χρόνια έχει ενταχθεί και εκφράζει τις σύγχρονες οικονομικές, κοινωνικές και πολιτιστικές εξελίξεις. Η δυνατότητα συμμετοχής ιδιωτών και ο ανταγωνισμός ακόμα και με το τελευταίο ισνάφι, αυτό των κτηνοτρόφων, εκφράζει την τάση κυριαρχίας των νόμων της ελεύθερης αγοράς ακόμα και στο πλαίσιο των εθίμων που αποτελούν κατεξοχήν φαινόμενα «συντηρητικά».

Η τάση αυτή δείχνει παράλληλα και τη δυναμική των εθίμων, εκεί όπου οι κοινότητες παραμένουν ζωντανοί οργανισμοί και προσπαθούν να προσαρμοστούν στις εξελίξεις της ευρύτερης κοινωνίας. Τη χρονιά που πραγματοποιήθηκε η επιτόπια έρευνα πλειοδότησαν στον εθιμικό πλειστηριασμό δύο αδέρφια που έχουν μια πολύ ανθηρή εμπορική εταιρεία στα Τρίκαλα. Μάλιστα, τόσο ο τρόπος με τον οποίον «χτύπησαν» την εικόνα όσο και η συμπεριφορά τους στη συνέχεια (κέρασμα της μουσικής κομπανίας, τραπέζι στο μεσοχώρι κ.λπ.) παραπέμπουν έντονα στις γνωστές «δαπάνες γοήτρου» ή στην «επιδεικτική κατανάλωση». Το εθιμικό πλαίσιο στη συγκεκριμένη περίπτωση καθίσταται χώρος διεκδίκησης κοινωνικού status μέσω της επίδειξης πλούτου. Αυτό είναι ένα φαινόμενο που εντάσσεται γενικότερα στο πλαίσιο του μετασχηματισμού του αγροτικού χώρου, της κοινωνικής κινητικότητας και της οικονομικής διαφοροποίησης. Είναι αξιοσημείωτο, πάντως, το πώς αυτή η νέα δυναμική, αυτές οι αλλαγές εκφράζονται στον κόσμο των εθίμων.

Πέρα όμως από όλα αυτά, υπάρχει και μια άλλη διάσταση που παρουσιάζει αρκετό ενδιαφέρον. Είναι μια συζήτηση περί παράδοσης, που αναπτύσσεται με αφορμή όλες αυτές τις αλλαγές στους κόλπους της κοινότητας. Μια συζήτηση που, εκτός των άλλων, εκφράζει και την εσωτερική διαφοροποίησή της σε δύο κατηγορίες ανθρώπων, που έχουν διαφορετική σχέση και

με το χωριό και με την παράδοση. Από τη μια είναι οι αστικοποιημένοι συγχωριανοί, που έχουν σχέση «δεύτερης κατοικίας» με το χωριό· την παράδοση τη σκέφτονται, θεωρητικολογούν σχετικά με αυτή. Από την άλλη, υπάρχουν εκείνοι που συνεχίζουν τον κτηνοτροφικό τρόπο ζωής, ζουν στο χωριό στο πλαίσιο μιας ιστορικής συνέχειας και την παράδοση τη βιώνουν. Αυτοί οι δεύτεροι δεν έχουν σχέση με τη ρητορική περί παράδοσης, διότι είναι μέσα σ' αυτή και, στο μέτρο που συμμετέχουν σε μια τέτοια συζήτηση, το κάνουν γιατί το επιβάλλει η άλλη ομάδα, που τείνει στο όνομα της «πολιτιστικής της ανωτερότητας» να ηγεμονεύσει ιδεολογικά στην κοινότητα. Είναι ενδεικτικό ότι πολλοί κάτοικοι των αστικών κέντρων, υπέρμαχοι της παράδοσης και νοσταλγοί των «παλιών καλών καιρών», άσκησαν κριτική στο γεγονός ότι πλούσιοι ιδιώτες «πήραν» την εικόνα με ένα λόγο περί αλλοίωσης της παράδοσης, ενώ οι κτηνοτρόφοι στενοχωρήθηκαν διότι έχασαν στον πλειστηριασμό –κι αυτό δεν είναι καλό για το ισνάφι τους– στο όνομα ενός συλλογικού τάματος και όχι της «παράδοσης», που την επικαλούνται έτσι κι αλλιώς όσοι έχουν αποστασιοποιηθεί από αυτή.

Μια ανάλογη διαφοροποίηση παρατηρείται και σε ό,τι αφορά τη διαχείριση του κοινοτικού χώρου, ενός χώρου που για τους κτηνοτρόφους, εκτός από τόπος τους, είναι και ζωτικής σημασίας παραγωγικός πόρος, ενώ για τους αστικοποιημένους συγχωριανούς, εκτός

από τόπος μεγάλης συμβολικής σημασίας για τη διατήρηση και την ανασυγκρότηση της ταυτότητάς τους, τείνει να αντιμετωπίζεται και ως «φυσικό περιβάλλον», στο πλαίσιο του αυξανόμενου ενδιαφέροντος για την οικολογία και τον οικοτουρισμό σε εθνικό επίπεδο. Το γεγονός ότι στα κοινοτικά όρια βρίσκεται η Βάλια Κάλντα, ο πυρήνας του Εθνικού Δρυμού της Πίνδου και ένας από τους τόπους που συμβολίζουν το έντονο ενδιαφέρον των αστικών πληθυσμών για το ορεινό φυσικό περιβάλλον, καθιστά την υπόθεση ακόμα πιο ενδιαφέρουσα. Η αντίθεση θα μπορούσε να συνοψιστεί στο ότι οι αστοί προσεγγίζουν το χώρο ως τόπο περιβαλλοντικής αξίας και αισθητικής απόλαυσης, ενώ οι κτηνοτρόφοι ως ζωτικό χώρο για την επιβίωση της παραγωγικής τους δραστηριότητας και των ίδιων.

Όλα αυτά δείχνουν, ωστόσο, τον τρόπο με τον οποίο διαφοροποιείται η σχέση μιας κοινότητας με τον τόπο της στη βάση συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών, που παραπέμπουν στη σχέση της τοπικής με την ευρύτερη κοινωνία στην οποία ανήκει. Η σχέση, λοιπόν, αυτή δεν είναι ούτε φυσική ούτε στατική· είναι πολιτισμική και αλλάζει μέσα στην ιστορία.

β. Χρόνος και κοινότητα

Φυσικός και ιερός χρόνος

Είναι γνωστό ότι ο κυκλικός χρόνος⁸⁰ χαρακτηρίζει τις κοινωνίες και τους πολιτισμούς που παρουσιάζουν μεγάλο βαθμό εξάρτησης από τα φυσικά φαινόμενα, καθώς στηρίζουν την επιβίωση και αναπαραγωγή τους κατά βάση στην πρωτογενή παραγωγή, που εξαρτάται από τον κύκλο των εποχών και προσδιορίζεται από τη λογική της αυτάρκειας. Προχωρώντας εδώ κάπως περισσότερο, μπορούμε να πούμε ότι σε μεγάλο βαθμό η οργάνωση του παραγωγικού και του κοινωνικού χρόνου σ' αυτές τις κοινωνίες καθορίζεται από τον κύκλο των εποχών και κυρίως από το σχήμα χειμώνας-άνοιξη=σπορά-καρποφορία, με βάση το οποίο ρυθμίζονται τόσο οι αγροτικές εργασίες όσο και οι εκδηλώσεις σχολής, οι γιορτές, τόσο ο καθημερινός όσο και ο «ιερός» χρόνος της κοινότητας.

Έτσι, τα σημάδια του φυσικού χρόνου, οι οριακές στιγμές του, που δεν είναι άλλες από τις τροπές του ήλιου, δεν είναι καθοριστικές μόνο για τον παραγωγικό κύκλο αλλά συνιστούν σημαντικούς σταθμούς στον ιερό χρόνο της κοινότητας, σημαντικές γιορτές. Τα δύο ηλιοστάσια, παραδείγματος χάρη, συνιστούν δύο σημαντικές γιορτές, τα Χριστούγεννα και του Άι-Γιάννη του Κλήδονα· οι ισημερίες, του Ευαγγελισμού και του

Σταυρού, επίσης, ενώ η κορύφωση της αναγέννησης της φύσης, η άνοιξη, γιορτάζεται κατεξοχήν το Πάσχα μαζί με την ανάσταση του Χριστού, ακολουθώντας την Αποκριά, που δεν είναι παρά προπομπός της και χαρακτηρίζεται βασικά από ευετηρικά δρώμενα, όπως άλλωστε και το Δωδεκαήμερο, την εποχή των Χριστουγέννων, στις χειμερινές τροπές του ήλιου, δηλαδή τότε που αρχίζει να μεγαλώνει η μέρα, το φως να νικά το σκοτάδι και να προαναγγέλλεται η άνοιξη και η αναγέννηση της φύσης.

Μπορούμε γενικά να πούμε ότι ο παραγωγικός χρόνος της κοινότητας εξαρτάται από το φυσικό χρόνο, που κι αυτός εξαρτάται από τον λεγόμενο «τροπικό έτος», δηλαδή το χρόνο που μεσολαβεί μεταξύ δύο διαδοχικών διαβάσεων του ηλιακού κέντρου από το σημείο της εαρινής ισημερίας και που χαρακτηρίζεται από τις εναλλαγές των εποχών, οι οποίες παρουσιάζουν κανονικούς ρυθμούς ως προς την περιοδικότητά τους. Όλα αυτά, βέβαια, προσαρμόζονται στο επίσημο ημερολόγιο, καθώς οι τοπικές κοινότητες εντάσσονται στις δομές των κρατών.⁸¹

Είναι ενδιαφέρον να δει κανείς πώς η αγροτική παραγωγική δραστηριότητα και ζωή έχει προσαρμοστεί στο χριστιανικό εορτολόγιο, που έχει οργανωθεί με βάση το ιουλιανό ημερολόγιο. Συγκεκριμένες χριστιανικές γιορτές έχουν συνδεθεί με συγκεκριμένες παραγωγικές δραστηριότητες, ενώ οι αντίστοιχοι άγιοι

έχουν γίνει προστάτες των δραστηριοτήτων αυτών και των ανθρώπων που τις επιτελούν. Επιπλέον, συγκεκριμένες γιορτές και άγιοι ταυτίστηκαν με κάποιες συγκεκριμένες φάσεις της παραγωγικής δραστηριότητας και έλαβαν ανάλογες επωνυμίες.

Πιο χαρακτηριστική περίπτωση είναι αυτή της Παναγίας, της οποίας οι διάφορες γιορτές, που ταυτίζονται με συγκεκριμένες φάσεις της γεωργικής παραγωγής της έχουν δώσει διάφορα επίθετα. Έτσι, για παράδειγμα, η γιορτή της γέννησης της Θεοτόκου (8 Σεπτεμβρίου) στη Ρούμελη ονομάζεται «Παναγιά η Αποσοδειά», στη Σινώπη «Παναγιά η Σταφυλόψη», στην Καστοριά «Παναγιά η Καρυδού» κ.ο.κ. Είναι, μάλιστα, χαρακτηριστικό γεγονός ότι, ανάλογα με τις κλιματολογικές συνθήκες των διαφόρων γεωγραφικών περιοχών, παρατηρείται διαφοροποίηση στις επωνυμίες του ίδιου αγίου, με βάση τη φάση της παραγωγικής δραστηριότητας που λαβαίνει χώρα την εποχή αυτή. Η κατεξοχήν γιορτή της σποράς, παραδείγματος χάρη, τα Εισόδια της Θεοτόκου (12 Νοεμβρίου), σε περιοχές όπου αρχίζει η σπορά ονομάζεται «Αρχισπορίτισσα», σε εκείνες που βρίσκεται στη μέση «Μεσοσπορίτισσα» και όπου τελειώνει «Αποσπορίτισσα». Αυτό δείχνει τόσο τον πλούτο του λαϊκού εορτολογίου όσο και την αντίσταση, κατά κάποιον τρόπο, των τοπικών κοινωνιών στην ομοιογένεια που επιβάλλει το επίσημο ημερολόγιο και οι νέες μορφές οργάνωσης του κοινωνικού χρόνου.⁸²

Δεν είναι στις προθέσεις μας να επεκταθούμε περισσότερο σ' αυτό το θέμα – άλλωστε έχει απασχολήσει αρκετά τη λαογραφία και έχουν δημοσιευτεί αρκετές σχετικές μελέτες.⁸³ Στη συνέχεια, θέλουμε να επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας στον λεγόμενο ιερό χρόνο και να εξετάσουμε τις συμβολικές όψεις, που αφορούν στην ίδια τη συγκρότηση και στην αναπαράγωγη της κοινότητας. Θα σταθούμε σε δύο εκδοχές της «λαϊκής γιορτής», που μας βοηθούν να φωτίσουμε σημαντικές πλευρές της συμβολικής συγκρότησης της κοινότητας. Η μία αφορά στις γιορτές που συνδέονται με τον κύκλο των εποχών και η άλλη στα «θρησκευτικά πανηγύρια».

Γιορτές της άνοιξης

Είπαμε προηγουμένως ότι ουσιαστικά τα δρώμενα που αφορούν στην αναγέννηση της φύσης, δηλαδή την άνοιξη, ξεκινούν το Δωδεκαήμερο, που συμπίπτει με το χειμερινό ηλιοστάσιο, συνεχίζονται με την Αποκριά, στην αρχή της άνοιξης, και κορυφώνονται το Πάσχα, την κατεξοχήν γιορτή της άνοιξης.

Το βασικό γνώρισμα των δρωμένων των τριών αυτών γιορτών είναι το θέμα της νεκρανάστασης και οι συναφείς εθιμικές εκδηλώσεις. Μάλιστα, ως προς τις δύο πρώτες γιορτές, είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι τα ίδια δρώμενα χαρακτηρίζουν τις δύο γιορτές σε

διαφορετικές περιοχές. Ακόμα και σήμερα, παραδείγματος χάρη, το έθιμο των μεταμφιέσεων και των σχετικών με αυτές δρωμένων (αλλαγή ρόλων, ανατροπή της κοινωνικής τάξης, βωμολοχία κ.λπ.) σε πολλές περιοχές της Βόρειας Ελλάδας τελούνται το Δωδεκαήμερο, ενώ στην υπόλοιπη Ελλάδα κυρίως την Αποκριά. Πρόκειται για το ίδιο ακριβώς φαινόμενο που εκφράζει τη μετάβαση από το χειμώνα στην άνοιξη, τη νίκη του φωτός επί του σκότους, την επιστροφή των σπόρων στην επιφάνεια της γης με τη μορφή φυτών, την αρχή μιας νέας εποχής.

Ας δούμε, λοιπόν, πρώτα αυτές τις γιορτές, σε σχέση με ένα βασικό τους χαρακτηριστικό, που μας ενδιαφέρει: την ανατροπή της κοινωνικής τάξης και τις συναφείς εθιμικές συμπεριφορές. Πρόκειται για ένα σύνολο τελετουργικών πράξεων και συμπεριφορών, που συνδέονται με τη μετάβαση από το χειμώνα στην άνοιξη, από το θάνατο στη ζωή, από το παλιό στο καινούργιο. Το σύνολο των συμβολικών ενεργειών που τις χαρακτηρίζουν αποσκοπούν στην εξασφάλιση της γονιμότητας της γης μέσω της ομοιοπαθητικής μαγείας, της αφθονίας των καρπών και, φυσικά, της υγείας και ευημερίας των ανθρώπων.

Κοινά στοιχεία όλων αυτών των τελετών είναι η τελετουργική ανατροπή της κοινωνικής τάξης, η αντιμετάθεση ρόλων με τις ανάλογες μεταμφιέσεις, η άρση των ηθικών απαγορεύσεων και η ελευθεριότητα, η

ασεμνολογία με έμφαση στις λατρευτικές του φαλλού εκδηλώσεις και τις αναπαραστάσεις της ερωτικής πράξης, η υπερβολική κατανάλωση τροφής και κρασιού, όπως επίσης και οι εκδηλώσεις λατρείας και οι προσφορές προς τους νεκρούς.⁸⁴

Θα σταθούμε, καταρχήν, στο κεντρικό θέμα της ανατροπής της κοινωνικής τάξης. Φαίνεται ότι η τροπή του ήλιου, αυτή η σημαντική κοσμική ανατροπή, που σημαίνει τη νίκη του φωτός επί του σκότους με το μέγιστο της μέρας, μεταφέρεται και στο επίπεδο της κοινωνίας· ή, αντίστροφα, η τελετουργική ανατροπή της κοινωνικής τάξης και η επιβολή μιας εφήμερης τελετουργικής αταξίας σε συμβολικό επίπεδο συνιστά πράξη ομοιοπαθητικής μαγείας για την πρόκληση της άλλης ανατροπής, της κοσμικής, που είναι καθοριστική για τη ζωή πάνω στη γη. Η πρόκληση ακαταστασίας και συμβολικής ακαθαρσίας από τους μεταμφιεσμένους παραπέμπει σε μια άλλη ανάλογη παρουσία σε ό,τι αφορά τις λαϊκές δοξασίες, εκείνη των καλλικάντζαρων, που δεν είναι παρά οι δυνάμεις του σκότους, οι υποχθόνιες εκείνες υπάρξεις που ανεβαίνουν για λίγες μέρες στη γη και προκαλούν τη δική τους αναστάτωση, τη δική τους ακαταστασία και ακαθαρσία.⁸⁵

Η τελετουργική επιβολή του χάους δηλώνει το γεγονός της τελετουργικής αναδημιουργίας του κόσμου. Σε όλες τις τελετές μετάβασης από μια χρονική περίοδο σε μια άλλη, από μια εποχή σε μια άλλη, από το παλιό

στο καινούργιο, κατά κάποιον τρόπο επαναλαμβάνεται η στιγμή της δημιουργίας του κόσμου. Τη στιγμή της τελετουργικής κατάργησης της τάξης ουσιαστικά καταργείται και ο χρόνος, ενώ καταστρέφεται και αναδημιουργείται συμβολικά και ο κόσμος. Σ' ένα τέτοιο μυθικό πλαίσιο, εξηγείται και η επιστροφή των νεκρών στη γη, η ένωσή τους με τους ζωντανούς, γεγονός που συνδέεται με τη λατρεία τους εκείνες τις μέρες.⁸⁶ Σ' αυτό το θέμα θα επανέλθουμε.

Μέσα σ' αυτό το ανθρωπολογικό-εθιμολογικό πλαίσιο, η τελετουργική ανατροπή της κοινωνικής τάξης δεν συνιστά παρά μια εφήμερη και εθιμικά καθιερωμένη ενέργεια, στο τέλος της οποίας η τάξη επανέρχεται και μάλιστα ανανεωμένη και ενισχυμένη. Βεβαίως, στο πλαίσιο της γνωστής ελευθεριότητας και άρσης όλων των απαγορεύσεων, σε συνδυασμό με τη διάθεση της σάτιρας και του γέλιου, οι γιορτές αυτές επιτρέπουν και την κοινωνική κριτική και την αμφισβήτηση. Όλα αυτά, ωστόσο, συμβαίνουν σε ένα συγκεκριμένο εθιμικό πλαίσιο και δεν συνιστούν ενέργειες συνειδητής ανατροπής των κοινωνικών δομών.

Η μια παρατήρηση που έχουμε να κάνουμε, λοιπόν, ως προς τη λειτουργία αυτών των εθιμικών τελετών, είναι ότι ενισχύουν τις κοινωνικές δομές της κοινότητας. Παράλληλα, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η ελευθεριότητα και οι αλληγορικές ή άμεσες αναφορές στα γεννητικά όργανα και τη γενετήσια πράξη σε κοι-

νωνίες με αυστηρούς ηθικούς κώδικες και απαγορεύσεις λειτουργούν ως εναλλακτικές μορφές μύησης των νέων. Συνδέονται με άλλα λόγια και με την αναπαραγωγή της κοινότητας. Είναι, άλλωστε, γνωστό ότι σε αυτές τις χρονικές στιγμές σε πολλούς πολιτισμούς γίνονταν οι τελετές μύησης των νέων.⁸⁷

Όσο για την παρουσία των νεκρών, την επιστροφή τους, είναι προφανές ότι λειτουργεί, εκτός των άλλων, και ως μηχανισμός κοινωνικής μνήμης. Οι προσφορές στους νεκρούς, τα δείπνα στους τάφους και μια σειρά άλλων εκδηλώσεων λατρείας, πέρα από το γενικότερο μεταφυσικό νόημα, ενέχουν και το στοιχείο της μνήμης των προγόνων, η επίκληση της οποίας μπορεί να λειτουργεί ενωτικά για τη συγγενειακή ομάδα αλλά και την ευρύτερη κοινότητα. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, ότι οι γιορτές αυτές παρουσιάζουν έντονο και το στοιχείο της κοινωνικής αλληλεγγύης και της συμφιλίωσης.

Η Αποκριά σε πολλά μέρη είναι η γιορτή κατά την οποία συμφιλιώνονται τα μέλη των ευρύτερων συγγενειακών ομάδων, εάν έχουν κατά τη διάρκεια της υπόλοιπης χρονιάς διαταραχθεί οι σχέσεις τους· οι νεότεροι ζητούν συγχώρεση από τους μεγαλύτερους και γενικά τελούνται επισκέψεις στους μεγαλύτερους στην ηλικία, με σκοπό την ενίσχυση της συνοχής της ομάδας. Επίσης, την Αποκριά, οι κτηνοτρόφοι, για παράδειγμα, σε πολλά μέρη προσφέρουν το γάλα που παράγουν εκείνη τη μέρα στους φτωχούς του χωριού και στους

γειτόνες. Ακόμα και στον αστικό χώρο, είναι γνωστό ότι στις συντεχνίες λειτουργούσε έντονα το πνεύμα της κοινωνικής αλληλεγγύης και της συμφιλίωσης τις μέρες αυτές.⁸⁸

Η κοινωνική συνοχή και αλληλεγγύη φαίνεται να εκδηλώνεται και να ενισχύεται, επίσης, και στους πάνδημους χορούς γύρω από τις αποκριάτικες φωτιές. Η κοινότητα δεν διασφαλίζει απλώς τη μετάβαση της φύσης και τη γονιμότητα της γης, αλλά σε αυτή την καίρια και οριακή στιγμή της οργάνωσης του χρόνου ανασυντάσσεται, γιορτάζει τη συνοχή της και ανανεώνει την ελπίδα της για τη νέα περίοδο. Είναι μια αρχή και ως τέτοια αντιμετωπίζεται με το ανάλογο δέος.

Επίσης, κάθε αρχή θέτει ξανά το θέμα της συνέχισης της ζωής, γι' αυτό συνδέεται εθιμικά και με ενέργειες που αφορούν στην τύχη. Το Δωδεκαήμερο είναι συνυφασμένο με τα τυχερά παιχνίδια, με την πρόκληση της τύχης, ενώ όλες οι σχετικές εθιμικές εκδηλώσεις στο παρελθόν είχαν το στοιχείο αυτό σε διάφορες εκδοχές, όπως τελετουργικές συμπλοκές και άλλους τελετουργικούς ανταγωνισμούς, που παρουσίαζαν ευγονικό χαρακτήρα αλλά εμπεριείχαν και τη διάσταση της πρόκλησης της τύχης. Όπως και να 'ναι, όλα αυτά παράγουν και αναπαράγουν συγκεκριμένες μορφές κοινωνικότητας και συνδέονται, φυσικά, με την *communitas*, δηλαδή το πνεύμα και την αίσθηση της κοινότητας.

Το στοιχείο της κοινωνικής σάτιρας έχει κι αυτό

ανάλογες κοινωνικές λειτουργίες. Η σάτιρα είναι μέσο κοινωνικού ελέγχου αλλά και μηχανισμός γνώσης και συλλογικής αυτογνωσίας. Η άρση των απαγορεύσεων και η ελευθερία της έκφρασης, που εξασφαλίζει το εθιμικό πλαίσιο της αποκριάς, βοηθούν στην αποκάλυψη όψεων των κοινωνικών δομών και σχέσεων μέσω της κριτικής, που σε κανονικές συνθήκες δεν είναι δυνατό να γίνει. Έτσι, παράλληλα με την εκδήλωση και την ενίσχυση των κοινωνικών δομών της κοινότητας, επιτυγχάνεται και ένα είδος κοινωνικής κριτικής με αφορμή τη διεισδυτική κοινωνική σάτιρα, που προκύπτει σ' ένα τέτοιο πλαίσιο.

Σε ό,τι αφορά το Πάσχα, πρόκειται για την κορυφαία των γιορτών της άνοιξης, στην οποία μάλιστα το θέμα της νεκρανάστασης είναι ενσωματωμένο στο τελετουργικό της επίσημης θρησκείας. Το θείο δράμα, που αναπαρίσταται τη Μεγάλη Εβδομάδα, κορυφώνεται με τη σταύρωση και την ανάσταση του Χριστού, την οποία ακολουθεί ένα πραγματικό πανηγύρι. Έχει προηγηθεί, βέβαια, ο Λάζαρος, μια γιορτή-προάγγελος του Πάσχα με έντονα τα χαρακτηριστικά του λαϊκού δρωμένου της νεκρανάστασης· άλλωστε, και ο Λάζαρος δεν είναι παρά ένας «ήρωας», που κι αυτός πεθαίνει και ανασταίνεται. Οι αγυρμοί μάλιστα του Λαζάρου σε πολλά μέρη περιλαμβάνουν ανάλογα δρώμενα.⁸⁹

Θα σταθούμε λίγο και εδώ, για να κάνουμε μια μικρή αναφορά στα κάλαντα του Λαζάρου, που συμπεριλαμ-

βάνουν και τα γνωστά «παινετικά» τραγούδια ανάλογα με την οικογενειακή κατάσταση κάθε σπιτιού.⁹⁰ Πρόκειται για εθιμική εκδήλωση, που αποτυπώνει το χαρακτήρα της αλληλογνωριμίας και των στενών διαπροσωπικών σχέσεων της κοινότητας, από τη μια, και, από την άλλη, μια επιπλέον κοινωνική λειτουργία των δρωμένων αυτών, που συνδέεται με την κοινωνικοποίηση και τη γενικότερη γνώση των κοινωνικών και όχι μόνο δεδομένων της κοινότητας από τα νέα μέλη της.

Το Πάσχα έχει και τις δύο διαστάσεις και του θρησκευτικού δρωμένου και του πανηγυριού. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί την κορύφωση των εαρινών δρωμένων, που αφορούν στην αναγέννηση της φύσης, και συνάμα το πρώτο μεγάλο πανηγύρι της θερινής περιόδου, που κλείνει κατά την περίοδο της φθινοπωρινής ισημερίας· το τελευταίο μεγάλο πανηγύρι γίνεται κατά τη γιορτή της Ύψωσης του Σταυρού, στις 14 Σεπτεμβρίου. Στη συνέχεια θα ασχοληθούμε με το Πάσχα, εντάσσοντάς το στο πλαίσιο των θρησκευτικών πανηγυριών.

Θρησκευτικά πανηγύρια

Το πρώτο, λοιπόν, μεγάλο θρησκευτικό πανηγύρι της θερινής περιόδου είναι η Πασχαλιά. Το λέει, άλλωστε, ένα από τα τραγούδια των τελετουργικών χορών που επιτελούνται τη Λαμπρή ή τη δεύτερη μέρα του Πάσχα:

Σήμερα, Γιώργη μ', Πασχαλιά, σήμερα πανηγύρι...⁹¹

Αυτοί οι πάνδημοι τελετουργικοί χοροί, που γίνονται συνήθως στα προαύλια των εκκλησιών σε πολλά μέρη της Ελλάδας, παρουσιάζουν ξεχωριστό ενδιαφέρον, διότι, εκτός των άλλων, αποτυπώνουν με έναν χαρακτηριστικό τρόπο το «πάντρεμα» παγανιστικών παραδόσεων με το χριστιανικό πλαίσιο, του λαϊκού με τον «επίσημο» πολιτισμό.⁹²

Οι χοροί αυτοί, κυκλικού χαρακτήρα με ιεραρχική κατά φύλο και ηλικία διάταξη και με πρωτοχορευτή τον παπά του χωριού, ξεκινούν με ένα τραγούδι θρησκευτικού χαρακτήρα και συνεχίζουν με τραγούδια κάθε είδους, όπως ακριτικά, ιστορικά, ερωτικά, της ξενιτιάς κ.λπ. Ένα από τα πιο συνηθισμένα εναρκτήρια πασχαλιάτικα τραγούδια είναι το παρακάτω:

*Κάτω στα Ιεροσόλυμα και στου Χριστού τον τάφο,
εκεί δέντρος δεν ήτανε, δέντρος εφανερώθη.*

Ο δέντρος ήταν ο Χριστός κι η ρίζα η Παναγία,

Τα δώδεκα κλωνάρια του ήταν οι Αποστόλοι.

5 *Κι αυτά τα φυλλοκλώναρα ήταν οι μαρτυράδες
που μαρτυρούσαν κι έλεγαν που 'ν' του Χριστού το μνήμα,
να παν ν' ανάψουν το κερί, ν' ανάψουν το καντήλι,
που μαρτυρούσαν κι έλεγαν τα πάθη του Χριστού μας.*

— Χριστέ μου φόντας σε σταύρωσαν οι άνομοι

Εβραίοι,

10 *οι άνομοι και τα σκυλιά, οι τρεις καταραμένοι.*

Το Φαραώ edιάταξαν να φκιάξ' τρία περόνια

κι ο Φαραώνε το σκυλί τραβάει και φτιάνει πέντε,
στον κόσμο τα σεργιάνιζε το ποιος θα τα διατάξει.

— Εσύ εσύ που τα 'φκιαξες, εσύ να τα διατάξεις.

15 — Εγώ, εγώ που τα 'φκιαξα, εγώ θα τα διατάξω.

Τα δυο, τα δυο στα πόδια του, τα δυο τα δυο στα χέρια,
το πέμπτο το φαρμακερό βάλτε το στην καρδιά του,
να τρέξει αίμα και νερό, να λιγωθεί η καρδιά του,
να κοινωνάνε οι χριστιανοί κι όσ' είναι βαφτισμένοι,

20 το αίμα να 'ναι κοινωνιά και το νερό ανάμα.

Κι η Παναγιά η Δέσποινα τούτο το λόγο λέει:

— Φέρτε μαχαίρι να σφαχτώ, γκροεμό να πάω να πέσω.

Κανένας δεν της μίλησε να την παρηγορήσει

Και ο Χριστός της μίλησε απ' το Σταυρό απάνω.

25 — Σύρε μάνα μ' στο σπίτι σου και πίσω στη δουλειά σου.

Στρώσε τραπέζι θλιβερό να φάνε οι θλιμμένοι

και το μεγάλο Σάββατο κάπου να απαντέχεις,

Όταν λαλήσ' ο πετεινός, θα πουν Χριστός Ανέστη

κι όποιος το λέει σώνεται κι όποιος τ' ακούει αγιάζει...⁹³

Δεν είναι στις προθέσεις μας να προβούμε σε έναν γενικό σχολιασμό του τραγουδιού. Θα σταθούμε απλώς στην παρομοίωση του Χριστού με δέντρο, που, προφανώς, μας παραπέμπει στο δέντρο της ζωής και στην αναβλάστησή του την άνοιξη. Η παρουσία του δέντρου σ' ένα κατεξοχήν δρώμενο της άνοιξης, της αναγέννησης της φύσης, και μάλιστα ως συμβόλου του «αναστηθέντος εκ νεκρών» Θεανθρώπου, δεν αφήνει περιθώ-

ρια αμφιβολιών για το ανθρωπολογικό περιεχόμενο του δρωμένου.

Άλλωστε, και σε ένα ακόμη από τα πλέον διαδεδομένα τραγούδια της Πασχαλιάς τα «παλληκάρια στέκονται σαν τα βλαστάρια»:

*Σήμερα Χριστός ανέστη
και στους ουρανούς ευρέθη·
σήμερα τα παλικάρια
στέκονται σαν τα βλαστάρια.⁹⁴*

Το ίδιο δέντρο, το δέντρο της ζωής, το συναντάμε και στα δρώμενα του Δωδεκαημέρου, όπου, εκτός των άλλων, παρουσιάζεται στα κάλαντα της πρωτοχρονιάς ως «ραβδί», που χλωραύς βλαστούς επέτα ή ως «χρυσό δέντρί», που εφυτρώθη εκεί που στάθηκε ο Χριστός⁹⁵, αλλά και στα τελετουργικά τραγούδια των πάνδημων κυκλικών χορών των πανηγυριών ως «κλωνί βασιλικό και κλωνάρι αμάραντο», που δεν είναι παρά ο «μπαϊρακτάρης του χορού», δηλαδή ο πρωτοχορευτής.

Οι πασχαλιάτικοι χοροί, που έχουν, όπως δείξαμε, το στοιχείο της ανανέωσης του χρόνου, μαζί με την κοινωνική τους διάσταση, που αφορά στη συμβολική έκφραση της κοινότητας, προαναγγέλουν τους πάνδημους χορούς των θρησκευτικών πανηγυριών που ακολουθούν, οι οποίοι συνιστούν κατεξοχήν δρώμενα συμβολικής συγκρότησης της κοινότητας.

Το πανηγύρι, γιορτή του προστάτη αγίου της κοινό-

τητας, συνιστά ένα εθιμικό γεγονός, σημαντικό σταθμό στην οργάνωση του χρόνου της, μέσα από το οποίο εκφράζεται και αναπαράγεται το κοινοτικό πνεύμα. Άλλωστε, ο ίδιος ο προστάτης άγιος εκφράζει την ενότητα της κοινότητας και από την άποψη ότι η κεντρική εκκλησία, που ανήκει σε ολόκληρη την κοινότητα και είναι αφιερωμένη σ' αυτόν, εκφράζει την ίδια την ιστορική συγκρότησή της από επιμέρους συγγενειακές ομάδες, που μια δεδομένη χρονική στιγμή για συγκεκριμένους λόγους συνενώθηκαν.

Το πανηγύρι εκφράζει την ενότητα της κοινότητας, καθαγιάζοντας τόσο το χώρο όσο και το χρόνο της. Παράπέμπει, επίσης, τόσο σε έναν συγκεκριμένο «ιερό» τόπο όσο και σ' έναν συγκεκριμένο «ιερό» χρόνο, αναπαράγοντας την αδιάσπαστη ενότητά τους.

Ήδη, περιγράφοντας ένα πανηγύρι με σκοπό την προσέγγιση της σχέσης τόπου και κοινότητας στο προηγούμενο κεφάλαιο, κάναμε κάποιες αναφορές σ' αυτήν τη σύνδεση του τόπου και του χρόνου αλλά και στη συμβολική ανασυγκρότηση της κοινότητας, που συνδέεται, εκτός των άλλων, και με τη διαχείριση του παρελθόντος και της κοινωνικής μνήμης.

Σε παλαιότερη εργασία μας είχαμε ασχοληθεί με το θέμα της συμβολικής συγκρότησης της κοινότητας μέσω ενός πάνδημου χορού στην ίδια κοινότητα, το Περιβόλι Γρεβενών. Σημειώναμε εκεί ότι, στο συγκεκριμένο χορό, η κοινότητα διατρανώνει την ενότητά της,

αναπαράγει την αίσθηση του «συν-ανήκειν», ενισχύει την κοινωνική της συνοχή και ανασυγκροτεί την κοινωνική της μνήμη, μυώντας παράλληλα τη νέα γενιά στο κοινοτικό πνεύμα.

Επίσης, σχετικά με το χρόνο, παρατηρούσαμε ότι η κοινότητα με την τελετουργία του χορού βιώνει τον «ιερό» σε αντίστιξη με τον καθημερινό της χρόνο. Η τελετουργία, η επανάληψη και ο μνητικός χαρακτήρας του δρωμένου, ενεργοποιούν το καταγωγικό μύθο της κοινότητας, αναιρούν τον ιστορικό χρόνο για λίγο, χωρίς, ωστόσο, να τον καταργούν, να τον ακυρώνουν· αντίθετα, ο ιστορικός χρόνος αποτυπώνεται με τον τρόπο του, τόσο με τα τραγούδια ιστορικού χαρακτήρα όσο και με την ενσωμάτωση στο έθιμο στοιχείων των νέων εξελίξεων, των αλλαγών που συμβαίνουν στην κοινότητα και την ευρύτερη κοινωνία. Ο καταγωγικός μύθος και οι άχρονες διαστάσεις της τελετουργίας συμπληρώνονται διαλεκτικά από τη χρονικότητα των κοινωνικών γεγονότων, η μύηση στο μύθο της κοινότητας από τη μέθεξη στην κοινή ιστορική εμπειρία. Η συλλογική ταυτότητα βρίσκεται υπό συνεχή διαπραγμάτευση, συνιστώντας μια δυναμική διαδικασία και όχι ένα στατικό φαινόμενο.

Σημειώναμε, επίσης, χαρακτηριστικά, ότι ακόμα και οι φολκλορικές τάσεις εντάσσονται στο γενικότερο πλαίσιο της ιδεολογικής ανασυγκρότησης της κοινότητας ή ακόμα και του μετασχηματισμού της ταυτότητάς

της.⁹⁶ Μ' αυτό το θέμα θα ασχοληθούμε περισσότερο εδώ, αναφερόμενοι στους πάνδημους χορούς, που χαρακτηρίζουν τα θρησκευτικά πανηγύρια-σταθμούς στην κοινωνική οργάνωση του χρόνου των κοινοτήτων.

Όπως είπαμε και όπως άλλωστε προκύπτει τόσο από τις διάφορες περιγραφές πανηγυριών που βρίσκονται στις λαογραφικές συλλογές όσο και από εθνογραφικές μονογραφίες ανθρωπολόγων⁹⁷, το πανηγύρι αποτελεί σημαντική κοινωνική εκδήλωση για την κοινότητα, με την έννοια ότι συγκροτείται και αναπαράγεται συμβολικά, διαπραγματεύεται την ταυτότητά της και τονώνει την κοινωνική της μνήμη. Επιπλέον, αποτυπώνεται σ' αυτό και ο «δομικός χρόνος», ο χρόνος που έχει να κάνει με τις κοινωνικές δομές και που εδώ δεν είναι στατικός, όπως τον περιέγραψε ο Έβανς-Πρίτσαρντ⁹⁸, που επινόησε και τον όρο, αλλά δυναμικός, με την έννοια ότι αποτυπώνει τους μετασχηματισμούς της κοινότητας μέσα στο χρόνο, την ίδια την ιστορικότητά της.

Μια προσέγγιση στα θρησκευτικά πανηγύρια, όπως αυτά έχουν εξελιχθεί στις μέρες μας, με βάση την παραπάνω οπτική, μπορεί να φανεί αρκετά χρήσιμη, σε ό,τι αφορά την κατανόηση της λειτουργίας τους σε σχέση με τη διαπραγμάτευση της ταυτότητας, τη διαχείριση του παρελθόντος, τη χρήση της «παράδοσης». Θα μπορούσε, επίσης, να φανεί χρήσιμη στην κατανόηση της δυναμικής του φαινομένου, της ενσωμάτωσης των

κοινωνικών αλλαγών αλλά και των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής της ιστορίας.

Έγινε ήδη αναφορά στον μυθικό χρόνο της κοινότητας, όπως εκδηλώνεται στην τελετουργία του πάνδημου χορού. Πράγματι, συνήθως οι χοροί αυτοί ξεκινάνε με τραγούδια που αναφέρονται σ' ένα απώτερο ηρωικό παρελθόν, κατά κανόνα άχρονο, για να ακολουθήσουν στη συνέχεια ακριτικά⁹⁹ και πιο πρόσφατα ιστορικά τραγούδια. Υπάρχει ένα «άλλοτε», που παραπέμπει αόριστα στο ηρωικό παρελθόν της κοινότητας και συναντάται με το «τώρα», στο πλαίσιο μιας τελετουργίας όπου η κοινότητα γιορτάζει. Έτσι, μέσα σε μια δοξαστική της κοινότητας ατμόσφαιρα, τα μέλη της αναβαπτίζονται στο παρελθόν της και κοινωνούν το παρόν.

Ένα από τα συνηθισμένα τραγούδια, με το οποίο αρχίζουν τέτοιοι χοροί, είναι το παρακάτω:

- 1 Σηπτάζονταν μαζώνονταν του κόσμου οι αντρειωμένοι
 να φκιάσουν πύργο κι εκκλησιά κι αφόριο μοναστήρι.
 Χελιδονάκια κουβαλούν κι οι πέρδικες το χτένουν.
 Φέρνουν το χώμα της στεριάς, λιθάρι του πελάγου
 5 και τα κεραμοβίσαλα απ' του Κυριού τον τάφο.
 Το φκιάσαν και τ' απόφκιασαν και τ' αποθεμελιώσαν
 και πιάστηκαν και χόρευαν στις εκκλησιάς τη μάντρα.
 Μπροστά χορεύει η αρχοντιά, πίσω το φτωχολόι·
 Χορεύει Σέρβα και Ρωμιά, χορεύει η Σερβοπούλα
 10 κι ο βασιλιάς εξέβγαινε να ελαφοκυννηγήσει,
 το μαύρο του κοντοκρατεί και το χορό τηράει.

*Κύριε νά 'μουν κι εγώ Ρωμιός, να 'μουν και βαφτισμένος,
Να πιάνομουν να χόρευα 'πο Σερβοπούλας χέρι.*

Φρόνιμος που 'σουν βασιλιά κι άσχημα λόγια κρένεις...¹⁰⁰

Ευθεία εδώ η αναφορά στην ιεραρχία του χορού, που αποτυπώνει και την κοινωνική διαστρωμάτωση, γεγονός που συμβαίνει, άλλωστε, και στον ίδιο το χορό, όπου τραγουδιέται το συγκεκριμένο τραγούδι. Ωστόσο, η αναφορά είναι σ' ένα αόριστο παρελθόν, κατά το οποίο, μάλιστα, οι «αντρειωμένοι συνάζονταν να χτίσουν εκκλησιά». Το χτίσιμο της εκκλησίας παραπέμπει συμβολικά στην ίδια την ίδρυση της κοινότητας. Άλλωστε, η εκκλησία είναι το σύμβολο της κοινής καταγωγής και της ενότητας των μελών της.

Θα μπορούσαμε να παραθέσουμε και άλλα τραγούδια, που αναφέρονται σε συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα και πρόσωπα και έχουν έντονο κοινωνικό χαρακτήρα, δείχνοντας και τη διάσταση της ιστορικότητας. Θα αρκεστούμε όμως σε ένα μόνο, που είναι αρκετά συνηθισμένο και παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον:

1 *Τ'αηδόνια της Ανατολής και τα πουλιά της Δύσης*

βιγλίζουν την Ανατολή και τη μισή τη Δύση,

βιγλίζουν κι έναν νιον καλόν, που πάει να μεταλάβη.

Τ'αγιοκονίσματα λαλούν και τ'άγιο πνεύμα κραίνει:

5 *— Δήμο μ' τα τι κακό έκαμες και οι εκκλησιές μας διώχνουν;*

— Θυμάσαι μάνα μ' τον παλιό καιρό και τα παλιά ζαμάνια;

Που ήμουν στη χώρα προεστός και μάζενα τα χρέη;
 Στους πλούσιους 'τρωγα κρίθινο και στους φτωχούς κα-
 θάριο,
 στη χήρα την κακότυχη αφράτο παξιμάδι.

10 'Ολ' έπιναν γλυκό κρασί κι εγώ αίμα από ανθρώπους,
 όλ' έσφαζαν μικρά αρνιά κι εγώ μικρά παιδάκια,
 όλ' έδεναν τους μαύρους τους στους κάμπους, στα τσαϊρια
 κι εγώ 'δενά το μαύρο μου πίσω απ' τον Άγιο Δήμο.¹⁰¹

Με οποιοδήποτε όνομα και να είναι γνωστοί οι χοροί αυτοί, «καγκέλια», «καγκελάρια», «κύκλες», «καγκελευτοί», «τρανοί χοροί» κ.λπ., χαρακτηρίζονται από αυτήν τη σημαντική συμβολική λειτουργία, που αφορά στην αίσθηση της ιστορίας, τη διαχείριση του παρελθόντος και γενικά τη σχέση του παρελθόντος με το παρόν.

Σε τέτοια τελετουργικά πλαίσια και με το στοιχείο της προοδικότητας και της επανάληψης που τα χαρακτηρίζει, εκδηλώνεται μια πραγματικότητα όπου το παρόν γιορτάζεται ως επανάληψη του παρελθόντος και το παρελθόν τιμάται ως πρότυπο του παρόντος.

Η «παράδοση» εδώ δεν υφίσταται ως «κατασκευή» ενός παρελθόντος από ένα διαφοροποιημένο παρόν, όπως συμβαίνει στη νεωτερικότητα¹⁰², αλλά ως ζώσα πραγματικότητα, ως μηχανισμός διαχείρισης του χρόνου, που αναπαράγει την εμπειρία της συνέχειας παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος, μια συνέχεια που διασφαλίζεται μέσα από επαναλαμβανόμενες κοινω-

νικές πρακτικές. Εδώ η «παράδοση» δεν είναι καν γνωστή ως τέτοια, γι' αυτό και δεν ακινητοποιείται στο χρόνο, γι' αυτό και δεν βιώνεται στατικά. Αντίθετα, η έμφαση στη δύναμη, τη βεβαιότητα και την αίγλη του παρελθόντος λειτουργεί ως ιδεολογικός μηχανισμός αφομοίωσης νέων στοιχείων, ακόμα και αλλαγών, χωρίς τη ρήξη της συνέχειας, χωρίς να αλλάζει ο προσανατολισμός της κοινωνίας με τη μετατόπιση του βάρους από το παρελθόν στο μέλλον.

Η επίκληση ενός ιδεατού «άλλοτε» σ' αυτές τις λειτουργίες της κοινότητας δεν παραπέμπει στη χρονική ετερότητα, που επινοεί η γεωτερτικότητα, αλλά στον καταγωγικό μύθο της, που λειτουργεί συνεκτικά και μνητικά. Όσο η κοινότητα λειτουργεί με τους όρους που περιγράψαμε παραπάνω, έχει τη δυνατότητα, μέσα από τη δυναμική και ζώσα «παράδοσή» της, να αφομοιώνει τις όποιες αλλαγές, χωρίς να μετασχηματίζεται στα βασικά της δομικά χαρακτηριστικά και, κυρίως, χωρίς να μεταβάλλει τον τρόπο με τον οποίο βιώνει τη σχέση του παρελθόντος με το παρόν, δηλαδή την ενότητά τους.

Το παρόν του παρελθόντος

Η κατάσταση αυτή αλλάζει όταν ευρύτερες ιστορικές αλλαγές και κοινωνικοί μετασχηματισμοί οδηγούν την κοινότητα στην αλλαγή του χρονικού προσανατολι-

σμού της, ανατρέποντας τη σχέση του παρελθόντος με το παρόν και το μέλλον· κύριο χαρακτηριστικό αυτής της μετατροπής είναι η έμφαση στο μέλλον, μέσω της αποδέσμευσης του παρόντος από το παρελθόν και της συνειδητής πια χρήσης του παρελθόντος, που παραπέμπει στην έννοια της ιστορικότητας. Ιστορικότητα σημαίνει αντίληψη και χρήση του παρελθόντος χρόνου ως αποτέλεσμα της συνειδητοποίησης της απόστασής του από το παρόν, που δεν είναι κι αυτό παρά ένα προϊόν αλλά και «προνόμιο» της νεωτερικότητας.¹⁰³

Αν, με βάση αυτή την οπτική, προσεγγίσουμε τα πανηγύρια και τους τελετουργικούς χορούς, όπως αυτά επιβιώνουν ή αναβιώνουν στις μέρες μας, μπορούμε να εξάγουμε σημαντικά συμπεράσματα για τη σχέση της κοινότητας με το χρόνο στις σύγχρονες συνθήκες της αστικοποίησης.

Η αστικοποίηση, όπως βιώθηκε και βιώνεται στην Ελλάδα από τον τελευταίο πόλεμο και ύστερα, παρουσιάζει εμφανή αντινομία. Από τη μία πλευρά, ο αγροτικός πληθυσμός ωθείται στην εγκατάλειψη του αγροτικού χώρου, των χωριών, στην απαξίωση του αγροτοποικιμικού τρόπου ζωής και την υιοθέτηση αστικών προτύπων και, από την άλλη, έρχεται αντιμέτωπος με την αστική νοσταλγία, που εξωτικοποιεί την αγροτική ζωή και τις σχετικές παραδόσεις.

Αυτό το κλίμα του φολκλορισμού¹⁰⁴ και η τάση επιστροφής στις ρίζες, που προσλαμβάνει μαζικές διαστά-

σεις, ενώ ακόμα η αστικοποίηση δεν έχει ολοκληρωθεί και παρουσιάζει δομικές αντινομίες¹⁰⁵, παρότι αποτυπώνει μια θεμελιώδη αντίφαση της νεοελληνικής πραγματικότητας, βοηθά και την «επιστροφή» των αγροτών, που, έτσι κι αλλιώς, βίωσαν την έξοδό τους ως ένα είδος ξεριζωμού. Σ' αυτό το πλαίσιο, δημιουργούνται χιλιάδες εθνοτοπικοί σύλλογοι, με κύριο σκοπό τη διατήρηση των δεσμών με την ιδιαίτερη πατρίδα, τη «διαφύλαξη των παραδόσεών της».

Δημιουργείται, λοιπόν, ένα μαζικό κίνημα «επιστροφής στις ρίζες», στο πλαίσιο του οποίου αναπτύσσεται μια ρητορική για την παράδοση ως αντικείμενο διατήρησης ή αναβίωσης. Ουσιαστικά, κατασκευάζεται μια εικόνα της παράδοσης ως προϊόν της ίδιας της διαδικασίας απομάκρυνσης από αυτή. Ο λόγος για την παράδοση, πράγματι, προκύπτει από τη στιγμή που αυτή παύει να είναι ζώσα πραγματικότητα, ένα καθεστώς παραγωγής και αναπαραγωγής των υλικών και συμβολικών προϋποθέσεων της ζωής, και καθίσταται εικόνα του παρελθόντος, νοητική κατασκευή, που αφορά στο παρελθόν και στη χρήση του στο παρόν.

Πράγματι, αυτό που γίνεται αντιληπτό ως παρελθόν εμφανίζεται ως κάτι διαφορετικό από το παρόν, μια διαφοροποίηση που εκφράζει και την ίδια τη διαδικασία της μετάβασης, της κοινωνικής αλλαγής. Άλλωστε, είναι γνωστό από τη θεωρία της νεωτερικότητας ότι η σύλληψη του παρελθόντος ως τέτοιου είναι ενδεικτική

μιας κοινωνίας σε μετάβαση και συνεχή αλλαγή. Χαρακτηρίζει, με άλλα λόγια, μια κοινωνία που έχει αποδεσμευτεί από την παράδοση, που δεν ζει πια μέσα σ' αυτή ασύνειδα, αλλά, έχοντας επίγνωση της αλλαγής, της κίνησης προς τα εμπρός, που εκφράζεται με την έννοια της προόδου, προσπαθεί ταυτόχρονα να δει προς τα πίσω και συνειδητά να ξαναβρεί ό,τι έχασε, δηλαδή το παρελθόν της.¹⁰⁶

Όλο αυτό το ιδεολογικό πλαίσιο, λοιπόν, ευνοεί και τη «συμβολική» επιστροφή των αστικοποιημένων πρώην χωρικών, αφού, εκτός των άλλων, ο τρόπος ζωής που άφησαν πίσω και που γενικά απαξιώθηκε και στιγματίστηκε κοινωνικά, κατά έναν παράδοξο τρόπο τώρα, στο πλαίσιο της «αστικής νοσταλγίας», εξιδανικεύεται και ενσαρκώνει τον «χαμένο παράδεισο της φυσικής ζωής και της παράδοσης». Το «άλλοτε» και το «αλλού» που αναζητά ο αστός δεν είναι, για τον πρώην χωρικό αλλά και για τα παιδιά του, παρά το κοντινό παρελθόν και το χωριό που άφησε πίσω παίρνοντας το δρόμο της μετανάστευσης. Η επιστροφή του, λοιπόν, δεν είναι μόνο επιστροφή στις ρίζες αλλά και ένα ταξίδι σ' αυτό το εξωτικοποιημένο «αλλού» και «άλλοτε» της «αστικής νοσταλγίας».

Στο πλαίσιο μιας τέτοιας επιστροφής, αποκτούν διπλή αξία οι «παραδόσεις», που συνδέονται με τον εορτασμό της κοινότητας και τη συλλογική της ταυτότητα· γι' αυτό, στις περιπτώσεις που έχουν σταματήσει να

υπάρχουν, αναβιώνουν, συνήθως με πρωτοβουλία των συλλόγων. Αν προσθέσουμε στα παραπάνω και τα ζητούμενα της ανάπτυξης του αγροτικού χώρου και την έμφαση που δίνεται τελευταία στον τουρισμό, αντιλαμβανόμαστε ότι τέτοιου είδους εκδηλώσεις προσλαμβάνουν και οικονομική σημασία. Με αυτό τον τρόπο, οι τελετουργίες της παράδοσης τείνουν να μετατραπούν σε παραστάσεις, η ίδια η παράδοση από βίωμα σε αναβίωση και αντικείμενο χρήσης και «αξιοποίησης» στο πλαίσιο νέων κοινωνικών πρακτικών που αφορούν στη λειτουργία της.

Είναι, πράγματι, χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον οποίο αναβιώνουν χοροί και πανηγύρια στο πλαίσιο πολιτιστικών εκδηλώσεων πια. Είναι ακόμα χαρακτηριστικό το γεγονός ότι, συχνά, αποσυνδέονται από τον «ιερό» χρόνο της κοινότητας, για να προσαρμοστούν στον «ελεύθερο» χρόνο των αστών, με πιο συνηθισμένη την τάση να μετατίθενται χρονικά, ώστε να «πέφτουν σαββατοκύριακο».

Έχουμε συμμετάσχει και μελετήσει πάμπολλα πανηγύρια τις τελευταίες δεκαετίες, καταγράφοντας στις περισσότερες περιπτώσεις τις συνέπειες των παρεμβάσεων και των αναβιώσεων, την τάση μετατροπής της τελετουργίας σε παράσταση και θέαμα, τη διδασκαλία των τραγουδιών ή την ανάγνωσή τους από φυλλάδια, που μοιράζουν οι σύλλογοι στους χορευτές (αφού τα θυμούνται μόνο οι γεροντότεροι), την επικράτηση γε-

νικά της φολκλορικής διάστασης και εκείνης της απόδρασης από τη μονοτονία της «αστυβίωσης» και της νοσταλγίας. Έτσι, λειτουργεί έντονα ο «παραμυθητικός» χαρακτήρας ενός «εξωτικοποιημένου» παρελθόντος και μιας «γνήσιας» παράδοσης.

Ο μυθικός, λοιπόν, χρόνος της κοινότητας αντικαθίσταται σ' αυτές τις τελετές, καθώς φολκλοροποιούνται, από το χρόνο της «αστικής νοσταλγίας». Πρόκειται για δύο διαφορετικές εκδοχές βίωσης και χρήσης του παρελθόντος, για διαφορετικές μορφές κατασκευής του «άλλοτε», όπως και του «αλλού».

Σημειώσεις

71. Για παράλληλες ή ανάλογες επιλογές και αναζητήσεις συναδέλφων, βλ. Β. Ρόκου, *Η παραδοσιακή κοινωνία. Από τη μεγάλη συνέχεια στη μακρά διάρκεια*, Ταξιδευτής, Αθήνα, 2005· Κ. Μπάδα, *Ο κόσμος της εργασίας. Οι ψαράδες της λιμνοθάλασσας Μεσολογγίου (18ος-20ός αιώνας)*, Πλέθρον, Αθήνα, 2004· Μ. Βρέλλη-Ζάχου, *Η ενδυμασία στη Ζάκυνθο μετά την Ένωση (1864-1910). Συμβολή στη μελέτη της ιστορικότητας και της κοινωνιολογίας του ενδύματος*, Ίδρυμα Αγγ. Χατζημιχάλη, Αθήνα, 2002· Ευαγγ. Γρ. Αυδίκος, *Πρέβεζα 1945-1990. Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης. Λαογραφική εξέταση*, Πρέβεζα, 1991· Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Νεωτερική ελληνική λαογραφία*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2006· Ευ. Ντάτση, *Η ποιητική του λαϊκού πολιτισμού Βιβλιόραμα*, Αθήνα, 2004, κ.ά.

Για μια γενικότερη αναφορά στους σύγχρονους προσανατολισμούς της ελληνικής λαογραφίας βλ. Μ.Γ. Βαρβούνης, *Σύγχρονοι προσανατολισμοί της ελληνικής Λαογραφίας*, Πορεία, Αθήνα, 1993.

72. Βλ. K. Fog Olwig K. - K. Hastrup, «Introduction», στο K. Fog Olwig - K. Hastrup K. (eds), *Siting culture*, Routledge, London, 1997, σελ. 1-13 και S. Lavie - T. Swedenburg, «Introduction», στο S. Lavie - T. Swedenburg (eds), *Displacement, diaspora and geographies of identity*, Duke U.P., 1996, σελ. 1-25.

73. A. Appadurai, «Global ethnoscaples: Notes and queries for a transnational Anthropology», στο R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the present*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1991, σελ. 191-210, σελ. 191.

74. Βλ. A. Gupta - J. Ferguson, «Culture, power, place: Ethnography at the end of an era», στο A. Gupta - J. Ferguson (eds), *Culture, power, place: Explorations in critical Anthropology*, Duke U.P., Durham and London 1997, σελ. 1-29 και Ρ. Καυταντζόγλου, *Στη σκιά του ιερού βράχου: Τόπος και μνήμη στα Αναφάντικα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2001.

75. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge U.P., 1977 και S. Ortner, «Theory in anthropology since the sixties», *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1984, σελ. 126-166.

76. G.E. Marcus and M. M. J. Fischer (eds.), *Anthropology as Cultural Critique: an Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago U.P., 1986 και A. Gupta - J. Ferguson (eds), *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*, Duke U.P., Durham and London, 1997, σελ. 1-6.

77. Θ. Σαράντης, *Το χωριό Περιβόλι Γρεβενών*, Αθήνα, 1977.

78. Βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Σημάδια του τόπου ή η

λογική του ελληνικού τοπίου», στο *Λαογραφικά Μελετήματα*, Νέα Σύνορα, Αθήνα 1979, σελ. 15-40, Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, Αθήνα 1991, σελ. 15-37 και Α. Φ. Λαγόπουλος, «Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού», *Εθνολογία*, 6-7 (1998-9), σελ. 61-92.

79. A. Van Gennep, *The rites of passage*, Routledge, London, 1960.

80. Για περισσότερα βλ. Β. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2003, σελ. 122-126.

81. Βλ. A. Eveni, *Empires of time*, Basic books, USA, 1989, σελ. 85-118.

82. Βλ. ενδεικτικά Β. Αποστολόπουλος, «Η οργάνωση του χρόνου (στο λαϊκό πολιτισμό)», *Ελλάδα. Ιστορία και πολιτισμός*, Τουρκοκρατία, τ. 5, Μαλλιάρης, Αθήνα 1981, σελ. 306-323 και Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Οι δώδεκα μήνες. Τα λαογραφικά*, Μαλλιάρης, Αθήνα 1982.

83. Βλ. ενδεικτικά Γ. Μέγας, *Ελληνικά έορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήνα, 1976· Δ. Λουκάτος, *Πασχαλινά και της άνοιξης*, Φιλιπότης, Αθήνα, 1988 (καθώς και τα υπόλοιπα βιβλία του για τις εποχές)· Α. Κυριακίδου-Νέστορος ό.π. και Β. Αποστολόπουλος, ό.π.

84. Βλ. Γ. Κιουρτσάκης, *Καρναβάλι και καραγκιόζης*, Κέδρος, Αθήνα, 1985· Δ. Λουκάτος, ό.π.· Γ. Μέγας, ό.π.

85. βλ. ενδεικτικά Γ. Μέγας, ό.π., σελ. 37-83.

86. Βλ. Μ. Ελιάντε, *Κόσμος και ιστορία. Ο μύθος της αιώνιας επιστροφής*, Ελληνικά γράμματα Αθήνα, 1999, σελ. 75-125.

87. Βλ. Μ. Ελιάντε, ό.π.

88. Βλ. Δ. Σαλαμάγκας, «Γιαννιώτικες Αποκριές», *Άπαντα*, τ. 1, *Λαογραφικά*, φωτογραφική ανατύπωση από ανάτυπο από

το περιοδικό *Ηπειρωτική Εστία*, τ. 58-63, Παπαζήσης, Αθήνα, 1957.

89. Βλ. Γ. Μέγας, ό.π., Κ. Κακούρη, *Θάνατος-ανάστασις (σε μαγικοθρησκευτικά δρώμενα της λαϊκής λατρείας της Ηλείου)*, Ηπειρωτική Εταιρία Αθηνών, Αθήνα, 1965.

90. Από τα πιο γνωστά σχετικά έθιμα είναι οι «Λαζαρίνες» της Αιανής Κοζάνης και τα «Λαζαρούδια» της Ηλείου.

91. Για μια θεσσαλική παραλλαγή βλ. Κ.Δ. Τσαγγαλά, «Το γυναικεία πασχαλιάτικα τραγούδια σε μια θεσσαλική κοινότητα», *Φιλολογικά*, 5, 1981, σελ. 39-61. Επίσης, του ίδιου «Το δημοτικό τραγούδι και οι κοινωνικές του διαστάσεις», 4, Ιωάννινα, 1988.

92. Βλ. Δ. Λουκάτος, *Πασχαλινό και της άνοιξης*, Φιλιλπότης, Αθήνα 1988, σελ. 111-132 και Γ. Μέγας, ό.π., σελ. 165-179.

93. Παραλλαγή Πετροβουνίου Ιωαννίνων. Βλ. Α. Γκορτζής, *Πετροβούνι Ιωαννίνων. Δημοτικά τραγούδια και χορευτική παράδοση*, Κοινότητα Πετροβουνίου, Ιωάννινα, 1998, σελ. 58-60.

94. Βλ. Δ. Λουκάτος, ό.π., σελ. 130 και Γ. Μέγας, ό.π., σελ. 175.

95. Βλ. Α. Κυριακίδου- Νέστορος, ό.π., σελ. 24-26.

96. Βλ. Β. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Πλέθρον, Αθήνα, 1995, σελ. 133-150.

97. Βλ. Α. Caraveli, «The symbolic village: Community born in performance», *Journal of American Folklore*, 98, 1985 no 389, σελ. 259-286 και L. Danforth, *Τα αναστενάρια της Αγίας Ελένης*, Πλέθρον, Αθήνα, 1995, σελ. 189-237.

98. B.E. Evans-Prichard, *The Nuer*, Clarendon, Oxford 1940. Επίσης, για νεότερες προσεγγίσεις στο θέμα βλ. A. Gell, *The anthropology of time*, Berg, Oxford 1992, σελ. 15-22 και A.

Aveni, *Empires of time*, Basic books, London, 1989, σελ. 177-184.

99. Σημαντική είναι η παρουσία των ακριτικών τραγουδιών και στους πασχαλιάτικους χορούς. Βλ. ενδεικτικά Κ.Δ. Τσαγγαλάς, ό.π.

100. Παραλλαγή Αμμοτόπου Άρτας, βλ. Α. Καραγιάννης, *Αμμότοπος (Κουμτζιάδες)*, Αθήνα, 1995, σελ. 154. Τόσο αυτό όσο και το επόμενο τραγούδι τα έχω καταγράψει-ηχογραφήσει ζωντανά ο ίδιος στα πλαίσια των αντίστοιχων πανηγυριών. Οι καταγραφές αυτές είναι ωστόσο αδημοσίευτες.

101. Παραλλαγή Ελληνικού Ιωαννίνων, βλ. Κ. Βασιλείου, *Το Ελληνικό (Λοζέτσι) Ιωαννίνων*, Αδελφότητα Συγχωριανών Ελληνικού Ιωαννίνων «Η Τσούκα», Αθήνα 1996, σελ. 116.

102. Βλ. Α. Giddens, *Οι συνέπειες της νεοτερικότητας*, Κριτική, Αθήνα, 2001, σελ. 54-58.

103. Βλ. Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με το χρόνο. Εθνικισμός και νεοτερικότητα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2001, σελ. 29-59.

104. Βλ. Μ. Μερσακλής, *Λαογραφικά Ζητήματα*, το κεφάλαιο «Τι είναι ο folklorismus», Μπούρας, Αθήνα, 1989. σελ. 109-125.

105. Βλ. Β. Φίλιας, *Κοινωνία και εξουσία στην Ελλάδα. Η νόθα αστικοποίηση*, Σύγχρονα κείμενα, Αθήνα, 1974.

106. Βλ. Π. Λέκκας, ό.π., σελ. 29-43.

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΕΠΙΛΟΓΟΣ:
Η ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΣΤΟΝ 21ο ΑΙΩΝΑ

Με το κλείσιμο του 20ού αιώνα μπορούμε να πούμε ότι η λαογραφία συμπληρώνει στη χώρα μας περίπου έναν αιώνα ζωής ως επιστήμη. Μπορούμε, συνεπώς, και πρέπει να κάνουμε μια ανα-στοχαστική αναδρομή σε μια πορεία που και δύσκολη και γοητευτική υπήρξε.

Μιλάμε, λοιπόν, για έναν αιώνα λαογραφίας. Μιλάμε για χρόνο. Κι ας αρχίσουμε από τη διάσταση του χρόνου στη λαογραφική σκέψη και έρευνα. Είναι γνωστό ότι ο χρόνος της λαογραφίας υπήρξε για ένα μεγάλο διάστημα ο γραμμικός χρόνος· ο χρόνος της εθνικής συνέχειας, ο χρόνος που προέκυπτε από την αναγωγή στο αρχαίο ελληνικό παρελθόν. Σ' έναν τέτοιο χρόνο τα σύγχρονα λαογραφικά φαινόμενα αντιμετωπίζονταν ως επιβιώσεις αντίστοιχων αρχαίων στη βάση μιας επιτακτικής από εθνική άποψη υπόθεσης εργασίας περί αδιάλειπτης συνέχειας του ελληνικού πολιτι-

σμού μέσα στο χρόνο. Τα λαογραφικά φαινόμενα μέσα απ' αυτή την οπτική γωνία έχουν αξία μάλλον κατ' αντανάκλαση και ενδιαφέρουν όσο παραπέμπουν στο ένδοξο παρελθόν και επιβεβαιώνουν τη συνέχεια του ελληνικού πολιτισμού και την αιωνιότητα της εθνικής ψυχής. Έτσι, ο εθνικός χρόνος γίνεται ουσιαστικά αιώνιος, απογυμνώνοντας τα φαινόμενα από την πραγματική διάσταση του χρόνου, δηλαδή από την ιστορικότητά τους. Ο χρονικός αυτός αναγωγισμός καταργεί ή δεν ενδιαφέρεται για τις ασυνέχειες, για τις ρήξεις, για τις τομές, όπως δεν ενδιαφέρεται για το πλαίσιο γένεσης, μετασχηματισμού ή της παρακμής και έκλειψης των διαφόρων φαινομένων.

Αυτός ο χρόνος της αναγωγής και της γραμμικής συνέχειας υπήρξε σημαντικό εργαλείο για μια εθνικά στρατευμένη λαογραφία. Καθίσταται όμως εμπόδιο όταν οι στόχοι της επιστήμης αυτής επαναπροσδιορίζονται, όταν το εθνικό ζητούμενο γίνεται κοινωνικό ζητούμενο, όταν από την αναζήτηση της καταγωγής περνάμε στην αναζήτηση της λειτουργίας των φαινομένων και από εκεί φυσικά στην αναζήτηση των σχέσεων μεταξύ τους και με τις ολότητες που τα εμπεριέχουν, δηλαδή των δομικών συναρθρώσεων που οδηγούν και στην αναζήτηση της ιστορικότητάς τους, δηλαδή του συγκεκριμένου τόπου, χρόνου και τρόπου γένεσης, λειτουργίας και εξέλιξής τους.

Αυτές οι νέες αναζητήσεις δεν εμφανίστηκαν συ-

στηματικά παρά στη μεταπολιτευτική περίοδο, δηλαδή τις τελευταίες δεκαετίες και μπορούμε να πούμε τώρα πια ότι τείνει να διαμορφωθεί ένα κυρίαρχο ρεύμα, μια νέα λαογραφική σχολή, που, όχι συστηματικά βέβαια, επεξεργάζεται ένα καινούργιο πλαίσιο θεωρίας και μεθοδολογίας.¹⁰⁷

Να πάμε όμως και στη διάσταση του χώρου. Κι εδώ, σε μια εθνικά στρατευμένη λαογραφία, αυτό που ενδιέφερε ήταν η χωρική συνέχεια, η ενότητα στο χώρο. Ο χώρος, όπως και ο χρόνος, ήταν εθνικός χώρος, δηλαδή ενιαίος και ομοιογενής, πράγμα που σημαίνει ότι η μικρή, η τοπική κλίμακα υποτασσόταν στη μεγάλη, την εθνική· επίσης ότι η ετερότητα στο χώρο υποτασσόταν στην ανάγκη της ενιαίας εθνικής ταυτότητας. Οι επιμέρους ενότητες αποκτούσαν αξία ως υποσύνολα του ενιαίου εθνικού χώρου, σ' ένα πλαίσιο όπου γινόταν επιλεκτική χρήση της ομοιότητας μέσω μιας ανάλογης συγκριτικής προσέγγισης και παραγνώριση της όποιας διαφοράς. Έτσι, η διάσταση της τοπικότητας δεν προέκυπτε ουσιαστικά παρά ως επιβεβαίωση της ταύτισής της με τη χωρική ολότητα του έθνους.

Έτσι, επίσης, το τοπικό χρησιμοποιήθηκε ιδεολογικά ως μηχανισμός ενσωμάτωσης και αρκετά συχνά ως μηχανισμός ακύρωσης της ετερότητας. Αυτή η στάση της επίσημης, της κυρίαρχης λαογραφίας, απέναντι στη χωρική ετερότητα, απέναντι στην τοπικότητα ξενίζει όποιον γνωρίζει την παράδοση της προ-επιστημονικής

«λαογραφίας», εκείνης που παρουσίαζε έντονα τα χαρακτηριστικά μιας ανθρωπογεωγραφίας, όπου η μικρή κλίμακα, η τοπικότητα κατείχε σημαντική θέση.

Η έννοια της τοπικότητας, ωστόσο, είναι εξίσου σημαντική μ' εκείνη της ιστορικότητας. Τα κοινωνικά φαινόμενα, και συνεπώς τα λαογραφικά, είναι προϊόντα συγκεκριμένου χρόνου και τόπου. Ο τόπος, ένας χώρος με συγκεκριμένη ταυτότητα, είναι το πεδίο γένεσης των φαινομένων και ως τέτοιος δεν είναι δυνατό να αγνοείται κατά τη μελέτη τους. Οι παραδοσιακές κοινωνίες συγκροτούνται κατά βάση σε σύνολα μικρής κλίμακας (οικισμοί-σύνολο οικισμών) και ο παραδοσιακός λαϊκός πολιτισμός ως δημιούργημά τους πρέπει να μελετάται σ' αυτό το χωρικό πλαίσιο, σε σχέση πάντα βεβαίως με ευρύτερες ολότητες, διότι οι κοινότητες ποτέ δεν υπήρξαν απομονωμένες νησίδες.¹⁰⁸

Θα κλείσουμε με ορισμένες γενικότερες σκέψεις για τον σύγχρονο προσανατολισμό της επιστήμης της λαογραφίας. Η λαογραφία εδραιώθηκε ως επιστήμη έχοντας εθνικό προσανατολισμό. Αυτό έκανε κάποιους να τη χαρακτηρίσουν «ιδιοτελή επιστήμη». Οι μεταπολεμικές εξελίξεις, ωστόσο, οδήγησαν τους λαογράφους σε αναθεώρηση των προσανατολισμών τους και σε επαναπροσδιορισμό τόσο του θεωρητικού τους πλαισίου όσο και των μεθοδολογικών τους επιλογών. Έτσι, η λαογραφία εγκαταλείπει βαθμιαία τόσο τον εθνικό της προσανατολισμό όσο και τον κατά βάση φι-

λογικό της χαρακτήρα. Επιζητεί έναν κοινωνικό-ιστορικό προσανατολισμό, στο πλαίσιο του οποίου το αντικείμενό της χάνει το μνημειακό του χαρακτήρα και προσλαμβάνει τα χαρακτηριστικά του κοινωνικού-πολιτισμικού φαινομένου, που παράγεται ιστορικά και συνεπώς παρουσιάζει μίαν ανάλογη δυναμική και δεν είναι στατικό επιβίωμα του παρελθόντος.

Αυτός ο νέος δρόμος, βέβαια, δεν μπορούσε παρά να οδηγήσει στα σταυροδρόμια της διεπιστημονικότητας. Εκεί που συναντώνται οι διάφοροι συγγενείς επιστημονικοί κλάδοι και διασταυρώνονται γόνιμα οι ιδέες, οι θεωρίες και οι μέθοδοι. Η συνάντηση της λαογραφίας με την κοινωνιολογία, την κοινωνική ανθρωπολογία, την πολιτισμική οικολογία αλλά και ο επαναπροσδιορισμός της σχέσης της με την ιστορία της έδωσαν τη δυνατότητα να διευρύνει τους ορίζοντές της, να εμβολιάσει τη θεωρία της και να βελτιώσει τη μεθοδολογία της, έτσι ώστε να οδηγηθεί τελικά σε πιο βαθιές ερμηνευτικές προσεγγίσεις.

Έτσι, η νέα λαογραφία προβάλλει ως μια διαφορετική λαογραφία, που σέβεται και τιμά το παρελθόν της, αλλά πορεύεται πια σε δρόμους που την καθιστούν μια σύγχρονη κοινωνική επιστήμη. Σ' αυτό το πλαίσιο καλείται να προσδιορίσει και τη σχέση της με την ανθρωπολογία.

Σημειώσεις

107. Αυτή η προσπάθεια άρχισε στον Τομέα Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων με πρωτοβουλία του καθηγητή Μιχάλη Μερακλή κατά τη δεκαετία του 1980. Βλ. σχετικό αφιέρωμα του περιοδικού *Διαβάζω*, τ. 245 (1990).

108. Για την έννοια του χώρου και του τόπου βλ. Β. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2003.

ημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόντσου

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αλεξιάκης Ελ., «Σχέση Λαογραφίας και Ιστορίας», *Επιστημονικές Ανακοινώσεις*, Σύλλογος Επιστημονικού Προσωπικού, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1982, σελ. 81-91.
- Αλεξιάκης Ελ., «Κοινωνική ανθρωπολογία και ελληνική λαογραφία», *Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα* (Πρακτικά Συνεδρίου του ΕΚΚΕ), ΕΚΚΕ, Αθήνα, 1993, σελ. 23-47.
- Αλεξιάδης Μ. Αλ., *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της Λαογραφίας*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1988.
- Αλεξιάδης Μ. Αλ., *Νεωτερική ελληνική Λαογραφία*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2006.
- Αποστολόπουλος Β., «Η οργάνωση του χρόνου (στο λαϊκό πολιτισμό)», *Ελλάδα. Ιστορία και πολιτισμός*, Τουρκοκρατία, τ. 5, Μαλλιάρης, Αθήνα 1981, σελ. 306-323.
- Αυδίκος Ευ., *Πρέβεζα 1945-1990. Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης. Λαογραφική εξέταση*, Πρέβεζα, 1990.
- Αυδίκος Ευ. «Αστική Λαογραφία: Ουτοπία ή πραγματικότητα;», *Εθνολογία*, 3 (1994), σελ. 163-188.
- Αφιέρωμα στη Λαογραφία, περιοδικό *Διαβάζω*, 245, 1990.

- Βαν Μπουσχότεν Ρ., *Ανάποδα χρόνια*, Πλέθρον, Αθήνα, 1997.
- Βαν Μπουσχότεν Ρ., *Περάσαμε πολλές πόρες κορίτσι μου...*, Πλέθρον, Αθήνα, 1998.
- Βασιλείου Κ., *Το Ελληνικό(Λοζέτσι) Ιωαννίνων*, Αδελφότητα Συγχωριανών Ελληνικού Ιωαννίνων «Η Τσούκα», Αθήνα 1996.
- Βρέλλη-Ζάχου Μ., *Η ενδυμασία στη Ζάκυνθο μετά την Ένωση (1864-1910). Συμβολή στη μελέτη της ιστορικότητας και της κοινωνιολογίας του ενδύματος*, Ίδρυμα Αγγ. Χατζημιχάλη, Αθήνα, 2002.
- Βαρβούνης Μ., *Σύγχρονοι προσανατολισμοί της ελληνικής Λαογραφίας*, Πορεία, Αθήνα, 1993.
- Γκέφου-Μαδιανού Δ., (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1998.
- Γκέφου-Μαδιανού Δ., *Πολιτισμός και εθνογραφία, από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1999.
- Γκορτζής Α., *Πετροβούνι Ιωαννίνων. Δημοτικά τραγούδια και χορευτική παράδοση*, Κοινότητα Πετροβουνίου, Ιωάννινα 1998.
- Corans J., *Η επιτόπια εθνολογική έρευνα*, Gutenberg, Αθήνα, 2004.
- Δαλκαβούκης Β., *Η πένα και η γκλίτσα: Εθνοτική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20ό αιώνα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2005.
- Δαμιανάκος Στ., *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Πλέθρον, Αθήνα, 1987.
- Δαμιανάκος Στ., *Ήθη και πολιτισμός των επικίνδυνων τάξεων στην Ελλάδα*, Πλέθρον, Αθήνα, 2005.

- Danforth L., *Τα αναστενάρια της Αγίας Ελένης*, Πλέθρον, Αθήνα, 1995.
- Δερμεντζόπουλος Χρ.-Νιτσιάκος Β. (επιμ.), *Όψεις του λαϊκού πολιτισμού*, Πλέθρον, Αθήνα, 2007.
- Δημητρίου-Κοτσώνη Σ., *Ανθρωπολογία και ιστορία*, Καστανιώτης, Αθήνα, 2000.
- Ελιάντε Μ., *Κόσμος και ιστορία. Ο μύθος της αιώνιας επιστροφής*, Ελληνικά γράμματα Αθήνα, 1999.
- Erickson Paul A., *Ιστορία της ανθρωπολογικής σκέψης*, Κριτική, Αθήνα, 2002.
- Eriksen Th. H., *Μικροί τόποι, μεγάλα ζητήματα*, Κριτική, Αθήνα, 2007.
- Geertz Cl., *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2003.
- Godelier M., *Μαρξιστικοί Ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία*, Gutenberg, Αθήνα, 1992 (τόμοι 1 και 2).
- Herzfeld M., *Η Ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη: Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1988.
- Herzfeld M., *Πάλι δικά μας: Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2002.
- Hobsbawm E.- Ranger T. (επιμ.), *Η επινόηση της παράδοσης*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2004.
- Κακούρη Κ., *Θάνατος-ανάστασις (σε μαγικοθρησκευτικά δρώμενα της λαϊκής λατρείας της Ηπείρου)*, Ηπειρωτική Εταιρία Αθηνών, Αθήνα, 1965.
- Καραβίδας Κ., *Αγροτικά*, Αθήνα, 1935.
- Καραγιάννης Α., *Αμμότοπος (Κουμτζιάδες)*, Αθήνα, 1995.
- Καψωμένου-Χατζητάκη Χρ. (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσια-*

- κός πολιτισμός. *Λαογραφία και Ιστορία*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2001.
- Κιουρτσάκης Γ., *Καρναβάλι και καραγκιόζης*, Κέδρος, Αθήνα, 1985.
- Kuper A., *Ανθρωπολογία και Ανθρωπολόγοι: η σύγχρονη βρετανική σχολή*, Καστανιώτης, Αθήνα, 1994.
- Κουρούκλη Μ., «Οι Ανθρωπολογικές έρευνες στην Ελλάδα», *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 2 (1978), σελ. 83-90.
- Κυριακίδης Στ., *Ελληνική Λαογραφία*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1965.
- Κυριακίδου-Νέστορος Α., *Λαογραφικά μελετήματα*, Λιβάνης, Αθήνα, 1978.
- Κυριακίδου-Νέστορος Α., *Η Θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας*, Σχ. Μωαΐτη, Αθήνα, 1978.
- Κυριακίδου-Νέστορος Α., *Λαογραφικά Μελετήματα II*, Πορεία Αθήνα, 1993.
- Κυριακίδου-Νέστορος Α., *Οι δώδεκα μήνες. Τα λαογραφικά*, Μαλλιάρης, Αθήνα 1982.
- Laburthe-Tolra Ph. - Warnier J.P., *Εθνολογία - Ανθρωπολογία*, Κριτική, Αθήνα, 2003.
- Λέκκας Π., *Το παιχνίδι με το χρόνο. Εθνικισμός και νεοτερικότητα*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2001.
- Levi-Stauss Cl., *Άγρια σκέψη*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1977.
- Lévi-Strauss Cl., *Φυλή και ιστορία. Φυλή και πολιτισμός*, Πατάκη, Αθήνα, 2003.
- Λιένχαρντ Γκ., *Κοινωνική ανθρωπολογία*, Gutenberg, Αθήνα, 1985.
- Λουκάτος Δ., *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Μ.Ι.Ε.Τ, Αθήνα, 1977.
- Λουκάτος Δ., *Λαογραφία-Εθνογραφία*, Ιωάννινα, 1968.

- Μέγας Γ., *Ελληνικαί εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήνα, 1976.
- Μερακλής Μ., *Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, Ώρα, Αθήνα, 1973.
- Μερακλής Μ., *Λαογραφικά ζητήματα*, Χ. Μπούρας, Αθήνα, 1989.
- Μερακλής Μ., «Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της Λαογραφίας μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο», *Λαογραφία*, 27, 1971, σελ. 5-23.
- Μερακλής Μ., *Ελληνική λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση - Έθνη και έθιμα - Λαϊκή τέχνη*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2004.
- Μερακλής Μ., *Συνηγορία της Λαογραφίας*, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα, 2004.
- Μερακλής Μ., *Θέματα Λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα, 1999.
- Μηλίγκου-Μαρκαντώνη Μ., *Δέντρα, φυτά, άνθη στον λαϊκό πολιτισμό των νεωτέρων Ελλήνων*, Αθήνα, 2006.
- Μπάδα Κ., *Ο κόσμος της εργασίας. Οι ψαράδες της λιμνοθάλασσας Μεσολογγίου (18ος-20ός αιώνας)*, Πλέθρον, Αθήνα, 2004.
- Νιτσιάκος Β., *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1997.
- Νιτσιάκος Β., *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Πλέθρον, Αθήνα, 1995.
- Νιτσιάκος Β., *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1991.
- Νιτσιάκος Β., *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2003.
- Ντάτση Ευ., *Η ποιητική του λαϊκού πολιτισμού*, Βιβλιόραμα, Αθήνα, 2004.

Όψεις της Ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα σήμερα, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα, 2004.

Παπαταξιάρχης Ε. - Παραδέλλης Θ. (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993.

Πολίτης Ν. «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1, 1909, σελ. 3-18.

Ρόκου Β., *Η παραδοσιακή κοινωνία. Από τη μεγάλη συνέχεια στη μακρά διάρκεια*, Ταξιδευτής, Αθήνα, 2005.

Σαλαμάγκας Δ., «Γιαννιώτικες Αποκριές», *Άπαντα*, τ.1 (Λαογραφικά), φωτογραφική ανατύπωση από ανάτυπο από το περιοδικό *Ηπειρωτική Εστία*, τ. 58-63, Παπαζήσης, Αθήνα, 1957.

Sahlins M., *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2003.

Σκουτέρη-Διδασκάλου Ν., «Όψεις του παραδοσιακού πολιτισμού της Μακεδονίας (19ος-αρχές 20ού αιώνα)», στον τόμο *Μακεδονία*, 1, Παπαζήσης-Παρατηρητής, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 1992, σελ. 326-417.

Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία, Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Σχ. Μωραΐτη), Αθήνα, 2003.

Τσαγγαλάς Κ., «Τα γυναικεία πασχαλιάτικα τραγούδια σε μια θεσσαλική κοινότητα», *Φιλολογικά*, 5, 1981, σελ.39-61.

Τσαγγαλάς Κ., *Το δημοτικό τραγούδι και οι κοινωνικές του διαστάσεις. Α΄*, Ιωάννινα, 1988.

Auge M., *Non-places. Introduction to an anthropology of supermodernity*, Verso, London, 1995.

- Bascom, W. R., «Folklore and Anthropology» στο Berger J.-Luckmann Th., *The social construction of reality*, Allen Lane, London, 1967.
- Bourdieu P., *Outline of a Theory of Practice*, U.P., Cambridge, 1977.
- Campbell J., *Honour, family and patronage*, U.P., Oxford, 1964.
- Caraveli A., «The symbolic village: Community born in performance», *Journal of American Folklore*, 98, 389, σελ. 259-286.
- Dorson, R., *The British Folklorists: A history*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968.
- Dundes Al. (επιμ.), *The study of Folklore*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1965.
- Eveni A., *Empires of time*, Basic books, London, 1989.
- Frazer J., *The golden bough. III. The dying god*, Macmillan, London, 1961.
- Gefou-Madianou D., «Mirroring ourselves through Western texts: The limits of an indigenous anthropology» στο Driessen H. (επιμ.), *The politics of ethnographic reading and writing*, Verlag Breitenbach, Saarbruken - Fort Lauderdale, 1993, σελ. 160-181.
- Hobsbawm E., *Industry and Empire*, Penguin Books, Harmondsworth, 1969.
- Linke Ul., «Folklore, anthropology, and the government of social life», *Comparative Studies in Society and History*, 32(1990), σελ. 117-145.
- Marcus G.E. - Fischer M.J. (eds.), *Anthropology as Cultural Critique: an Experimental Moment in the Human Sciences*, U.P., Chicago, 1986.

Ortner S., «Theory in anthropology since the sixties»,
Comparative Studies in Society and History, 26, 1984, σελ.
126-166.

Toennies F., *Community and society*, Harper and Row, Νέα
Υόρκη, 1955.

Tylor Ed., *Primitive culture*, 2 τ., John Murray, London, 1871.

Van Gennep A., *The rites of passage*, Routledge, London,
1960.

Εθνική Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσας

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

Όροι

- Αγροτικός 31, 38, 43, 100, 102, 121, 123, 161, 164-65, 185, 188
- Ανάπτυξη 31, 36, 38-42, 48, 66, 71-72, 121, 125, 160, 188
- Αναστοχασμός 14, 55, 103, 110
- Ανθρωπολογία 18, 32-39, 41-48, 51-55, 59-60, 65-68, 74-75, 77, 84, 86, 91, 99-100, 123, 125, 148, 150, 199
- Αστικός 31-32, 39-40, 103, 121, 134, 138, 162-63, 172, 185, 187, 189
- Αυτοαναφορικότητα 52
- Βίος 15-21, 59-61, 81, 93, 130-32, 135, 138, 144, 153
- Διεπιστημονικότητα 10, 57, 79, 124, 199
- Δομή 75, 77, 140, 152
- Δομισμός 76
- Δομολειτουργισμός 34, 37, 84
- Έθμα 17, 41, 50-51, 58-59, 81, 88-89, 93, 95, 131-32, 135, 144, 160-61, 191-92
- Εθνικός 18, 21, 23-24, 27-29, 31-32, 39-42, 44, 46-48, 52-53, 62, 64, 71, 73-74, 104-05, 107-10, 112, 115, 124, 134-35, 144, 149-50, 163, 195-98
- Εθνογραφία 46-47, 51, 53, 55, 57-61, 63-64, 68, 101, 123, 136-37, 141, 150
- Εθνοκεντρικό 27, 51, 121
- Εθνολογία 21, 34, 42, 58-59, 67-68, 107, 123, 127, 138, 191
- Έθνος 27-28, 30, 34, 43, 48, 57-59, 62-63, 71-73, 104-05, 112, 116, 134, 197
- Εθνοτικός 46, 102
- Εξελικτισμός 28, 35, 42, 54, 72
- Επιβιώματα 23, 41, 142
- Επιστήμη 9-10, 15, 20, 25, 27, 32, 34, 37-38, 53, 57-58, 60, 71-72, 77, 88, 98, 105, 108, 115, 123, 129-30, 132, 134-35, 142, 195-96, 198-99
- Έρευνα 11, 30, 36, 41-42, 44, 50, 55, 63-64, 85, 121-23, 126-27, 136, 151, 161, 195
- Ετερότητα 36, 40, 43, 55, 64, 68, 73, 101, 107-08, 184, 197

Ηγεμονία 43, 106

Ιδεολογία 18, 48, 71, 104, 108, 120, 151

Κατασκευή 44, 86, 92, 108, 126-27, 183, 186, 189

Κοινότητα 14, 25, 28, 34-35, 48, 52, 82, 90, 93-94, 97, 102, 107-08, 123, 144, 147-48, 150-54, 159-65, 167, 170-74, 177-82, 184-85, 187-89, 192

Κοινωνία 14, 31, 34, 39, 46, 54, 76-77, 84-87, 92, 95, 98, 102, 106, 114, 121, 124, 126, 139-40, 161, 163, 169, 179, 184, 187, 189, 193

Κοινωνιολογία 20, 32, 71, 75, 77-78, 123-24, 189, 199

Λαογραφία 9-10, 15-16, 19-21, 25-34, 43-52, 54-57, 59-69, 71-79, 81-83, 88-93, 98-99, 101-06, 108, 110-13, 118, 121, 127, 130, 132-34, 136-39, 141-42, 147, 167, 189-90, 195-200

Λαός 15, 18, 20-22, 42, 45, 50, 57-59, 62-63, 89, 104, 111-12, 116, 118, 121, 130-31, 133-34, 148

Λειτουργισμός 35, 37, 54, 74-76

Μαρξισμός 32, 74-76, 124

Μεθοδολογία 30, 36, 58, 123, 129, 142, 147, 197, 199

Μέθοδος 28-29, 31, 37, 44, 49, 58, 61-62, 64, 72-74, 78, 83, 134, 136-37, 141-42, 199

Μεταμοντέρνος 45-46

Οικολογία 81, 83, 85-91, 98, 163, 199

Παράδοση 18, 23-24, 41, 43, 45, 51-54, 66, 75, 79, 81-82, 87-88, 101, 106, 118-20, 127, 131, 133, 143, 154-55, 159, 161-62, 175, 180, 183-89, 192, 197

Παραδοσιακός 18, 26, 63, 76, 88, 90-93, 96, 98, 107, 114, 120-21, 126, 136-37, 140, 189, 191, 198

Περιβάλλον 81-87, 91-93, 95-96, 98, 100, 138, 144, 154, 163

Πολιτισμικός 25, 29, 31, 34, 40-46, 48, 60-61, 66, 73, 77-78, 86-87, 94, 105-08, 110, 112-14, 117, 119, 124, 141, 148-52, 163, 199

Πολιτισμός 21-23, 25, 28, 42-43, 45-46, 50, 54, 57-61, 68, 75-76, 79, 82-95, 99, 101, 103, 105, 111-14, 117-21, 123-24, 127, 132-37, 139-41, 148-50, 164, 171, 175, 189, 191, 19-96, 198

Προφορικότητα 113-14, 116, 118

Ρομαντισμός 17, 46

Συγγένεια 18, 107, 144

Συμβολικός 88, 94-95, 151-52, 163, 167-69, 177-78, 183, 186-87

Σχολή 9, 33-34, 42, 44-45, 54, 57, 67-68, 73-75, 84, 121, 142, 197

Ταυτότητα 29, 46, 64-65, 68, 113, 150, 179-80, 187, 197-98

- Τοπικό 28, 31, 34, 112, 116, 124, 150, 163, 165-66, 197
 Φύση 74, 85-87, 92, 94-95, 97-99, 113, 135, 165, 167, 172, 174, 176
 Χρόνος 29-30, 37, 40, 44, 62, 66, 72-73, 76, 85, 88-89, 93, 104, 120, 122, 129, 141, 143-44, 147, 151, 154, 158, 164-67, 170, 172, 177-81, 183-85, 188-89, 191, 193, 195-98, 200
 Χώρος 18, 21, 27, 29, 32-33, 38-40, 44, 51, 61-62, 72-73, 88-95, 101, 103-04, 122, 135, 143-44, 147, 151, 154, 158-63, 172, 178, 185, 188, 191, 197-98, 200
- Κύρια ονόματα*
- Appadurai, A. 149
 Auge, M. 100
 Bourdieu, P. 190
 Dundes 47, 55
 Durkheim, E. 44
 Evans-Prichard, E.E. 35, 54, 192
 Frazer, J.G. 34, 58
 Herder, J.G. 46
 Herzfeld, M. 47, 55
 Hobsbawm, E. 55
 Kuper, A. 45, 55
 Malinowski, B. 35, 54
 Marcus, G.E. 190
 Mauss, M. 44
 Radcliffe-Brown, A.R. 88, 99
 Ratzel, K. 85
 Tylor, E. 21, 23, 34, 42, 54, 55
 Van Gennep, A. 45, 191
 Αλεξιάκης, Ε. 55, 68, 69
 Αλεξιάδης, Μ. 68, 189
 Αυδίκος, Ευ. 138, 189
 Βαρβούνης, Μ.Γ. 190
 Βρέλλη-Ζάχου, Μ. 189
 Γκέφου-Μαδιανού, Δ. 47, 52, 55, 56
 Δαμανάκος, Στ. 54, 79, 101, 102, 104, 105, 106, 108, 110, 112, 113, 114, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127
 Καραβίδας, Κ.Δ. 100
 Κυριακίδης, Στ. 15, 16, 17, 19, 20, 21, 24, 25, 49, 74, 75, 79, 109, 111, 113, 117, 118, 127, 129, 132, 133, 134, 138
 Κυριακίδου-Νέστορος, Αλ. 9, 33, 76, 79, 81, 82, 90, 91, 99, 100, 103, 120, 121, 122, 123, 127, 136, 137, 138, 141, 190, 191, 192
 Λουκάτος, Δ. 57, 58, 60, 61, 63,

212 ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ

- 66, 67, 68, 89, 99, 103, 121, 133,
134, 138, 141, 191, 192
- Μέγας, Γ. 49, 76, 191, 192
- Μερακλής, Μ. 49, 50, 54, 56, 69,
76, 79, 83, 90, 99, 103, 121, 123,
134, 135, 136, 138, 141, 193,
200
- Μπάδα, Κ. 189
- Νιτσιάκος, Β. 26, 68, 100, 191,
192, 200
- Πολίτης, Ν. 15, 17, 18, 20, 21, 22,
24, 25, 49, 60, 61, 74, 109, 111,
113, 116, 127, 130, 132, 134,
135, 138
- Ρόκου, Β. 189
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ελ. 90
- Τσαγγαλάς, Κ.Δ. 192, 193
- Χατζημιχάλη, Αγγ. 56, 102, 189

ημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΗ ΝΙΤΣΙΑΚΟΥ *ΠΡΟ
ΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ - ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ
ΣΤΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ* ΜΕ ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΜΑ
ΡΙΑΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ ΚΑΙ ΥΠΕΥΘΥΝΗ ΕΚΔΟ
ΣΗΣ ΤΗ ΜΑΓΔΑ ΚΑΡΑΒΙΩΤΗ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗ
ΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΗ ΣΟΥΛΑ ΑΡΓΥΡΙΟΥ ΤΑ
ΦΙΛΜ ΕΓΙΝΑΝ ΑΠΟ ΤΟΝ ΝΤΙΜΗ ΚΑΡΡΑ
ΚΑΙ Η ΕΚΤΥΠΩΣΗ-ΒΙΒΛΙΟΔΕΣΙΑ ΑΠΟ ΤΗΝ
ΕΝΩΣΗ ΕΚΤΥΠΩΤΙΚΩΝ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΕΩΝ
Α.Ε. ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ
ΚΡΙΤΙΚΗ

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

Κυκλοφορούν

LYNN MESKELL (επιμ.)

Η αρχαιολογία στο σιόχαστρο

THOMAS HYLLAND ERIKSEN

Μικροί τόποι, μεγάλα ζητήματα

*Μια εισαγωγή στην κοινωνική
και πολιτισμική ανθρωπολογία*

DEBORAH STEVENSON

Πόλεις και αστικοί πολιτισμοί

PHILIPPE LABURTHE-TOURA, JEAN-PIERRE WA

Εθνολογία-Ανθρωπολογία

PAUL ERICSSON, LIAM MURPHY

***Ιστορία της ανθρωπολογικής
σκέψης***

BERNARD LEGRAS

***Πολιτισμός και εκπαίδευση
στον αρχαίο ελληνικό κόσμο***

PHILIP SMITH

Πολιτισμική θεωρία

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ

Η ελληνική ιδιαιτερότητα

ΣΤΑΘΗΣ ΓΟΥΡΓΟΥΡΗΣ

Έθνος-όνειρο

*Διαφωτισμός και θέομιση
της σύγχρονης Ελλάδας*

ΕΥΤΥΧΙΑ ΒΟΥΤΥΡΑ, ΡΙΚΗ ΒΑΝ ΜΠΟΥΣΧΟΤΕ

Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν
*Εθνογραφίες του μετασσοσιαλιστικού
κόσμου*

Η Λαογραφία εδραιώθηκε ως επιστήμη έχοντας έναν εθνικό προσανατολισμό. Οι μεταπολεμικές εξελίξεις ωστόσο, οδήγησαν τους λαογράφους σε αναθεώρηση των προσεγγίσεών τους και σε επαναπροσδιορισμό τόσο του θεωρητικού τους πλαισίου όσο και των μεθοδολογικών του επιλογών. Έτσι, η Λαογραφία εγκαταλείπει βαθμιαία τόσο το εθνικό όσο και τον κατά βάση φιλολογικό της χαρακτήρα. Επιζητεί έναν κοινωνικό-ιστορικό προσανατολισμό, στο πλαίσιο του οποίου το αντικείμενό της χάνει το μνημειακό του χαρακτήρα και προσλαμβάνει τα χαρακτηριστικά του κοινωνικού-πολιτισμικού φαινομένου.

Αυτός ο νέος δρόμος, βέβαια, δεν μπορούσε παρά να οδηγήσει στα σταυροδρόμια της διεπιστημονικότητας.

Η συνάντηση της Λαογραφίας με την Κοινωνιολογία, την Κοινωνική Ανθρωπολογία, την Πολιτισμική Οικολογία αλλά και ο επαναπροσδιορισμός της σχέσης της με την Ιστορία της έδωσαν τη δυνατότητα να διευρύνει τους ορίζοντές της και να βελτιώσει τη μεθοδολογία της, έτσι ώστε να οδηγηθεί τελικά σε πιο βαθιές ερμηνευτικές προσεγγίσεις.

Στο βιβλίο αυτό, ο συγγραφέας ενσωματώνει τις σύγχρονες τάσεις, προσεγγίζοντας τη Λαογραφία ως μια κοινωνική επιστήμη που σέβεται το παρελθόν της, αλλά πορεύεται πια στους δρόμους του σήμερα.



55677



KON