

Βασίλης Νιτσιάκος

ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ

Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία

2η έκδοση



Ο Βασίλης Νιτσιάκος γεννήθηκε στην Αετομηλίτσα Ιωαννίνων το 1958. Σπούδασε Φιλολογία, Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία στα Πανεπιστήμια Ιωαννίνων, Leeds και Cambridge με υποτροφίες του Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών, της Ακαδημίας Αθηνών και του King's College Cambridge. Το 1985 αναγορεύτηκε Διδάκτωρ του Πανεπιστημίου του Cambridge. Από το 1989 διδάσκει στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, όπου σήμερα κατέχει θέση καθηγητή της Κοινωνικής Λαογραφίας. Κατά τα έτη 1994-98 υπήρξε επιστημονικός συνεργάτης του Πανεπιστημίου του Cambridge. Από το 2006 διευθύνει το Διεθνές Σεμινάριο Ανθρωπολογία, Εθνογραφία και Συγκριτική Λαογραφία των Βαλκανίων, που εδρεύει στην Κόνιτσα.

Έχει εκδώσει τα βιβλία: *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές* (Οδυσσέας 1991), *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας* (Πλέθρον 1995), *Λαογραφικά ετερόκλητα* (Οδυσσέας 1997), *Τα ποτάμια της Ηπείρου. Δρόμοι των νερών, των ανθρώπων και των πολιτισμών* (Ν.Α.Ι. 2001 και Οδυσσέας 2004, σε συνεργασία), *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο* (Οδυσσέας 2003), *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών* (Οδυσσέας 2003), *Η Κόνιτσα και τα χωριά της. Πολιτισμού ανατομή* (Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Ιωαννίνων, σε συνεργασία) και *Στο σύνορο. «Μετανάστευση», σύνορα και ταυτότητες στην Αλβανο-ελληνική μεθόριο* (Οδυσσέας 2010). Το τελευταίο του βιβλίο κυκλοφορεί και στην αγγλική γλώσσα (LIT-Verlag 2010).

Έχει επιμεληθεί συλλογικούς τόμους, πρακτικά συνεδρίων και μουσικές εκδόσεις. Άρθρα του έχουν δημοσιευτεί σε ελληνικά και διεθνή περιοδικά στην ελληνική, αγγλική, ιταλική, βουλγαρική και αλβανική γλώσσα.

ΒΑΣΙΛΗΣ ΜΥΤΣΑΛΟΣ

ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ

Μια κρίση για την Ελλάδα και την Ευρώπη

Πρώτη Έκδοση

Ιστοσελίδα: www.konstantinos.com



ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

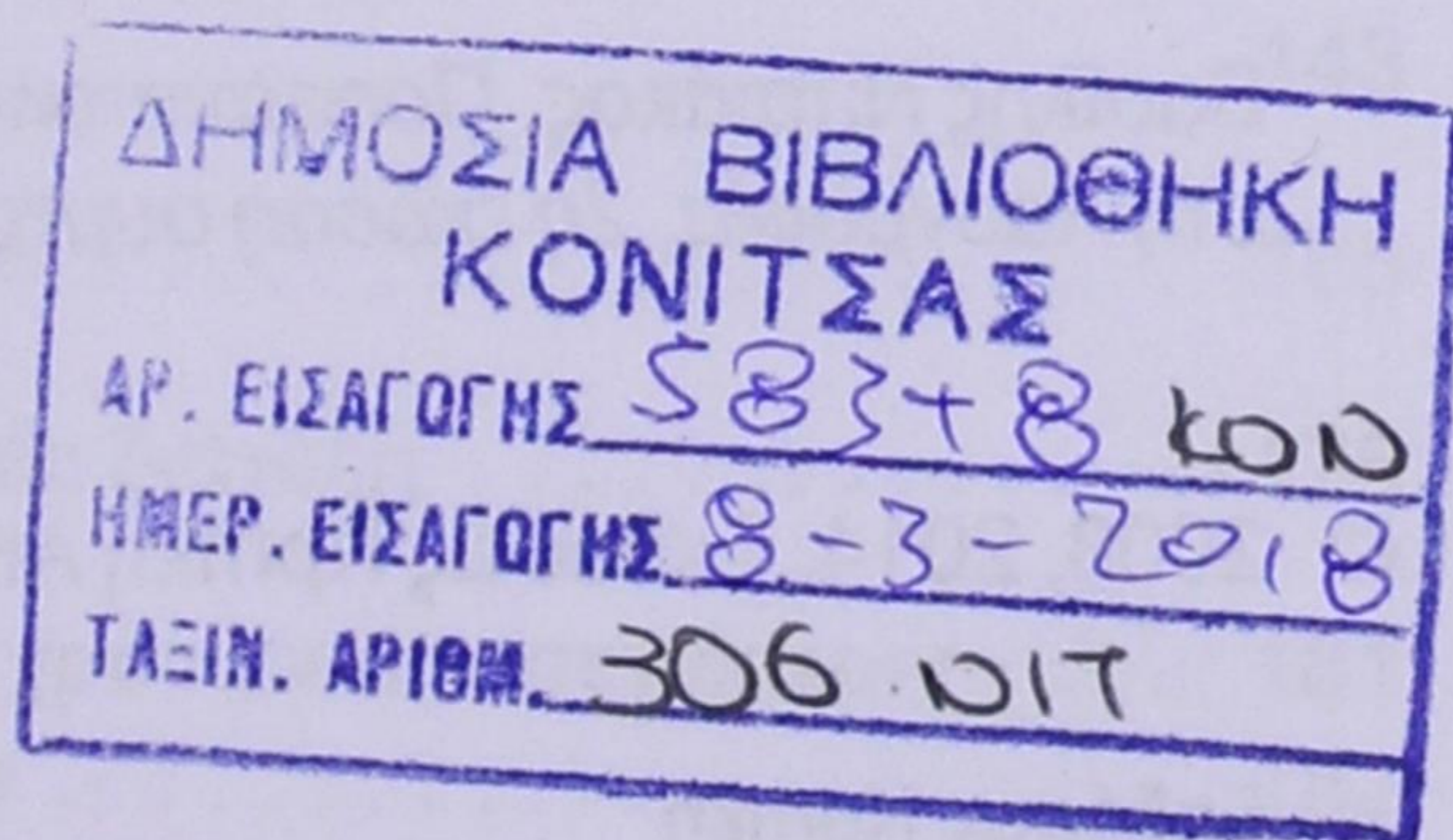
ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ

ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ

Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία

2η έκδοση

Συμπληρωμένη και βελτιωμένη



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΙΤΙΚΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

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).

Το βιβλίο τυπώθηκε σε χαρτί
Ελεγχόμενης Καλλιέργειας Δέντρων (fsc)

1η έκδοση: Μάιος 2008

2η έκδοση: Σεπτέμβριος 2014

Βασίλης Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί – Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, 2η έκδοση συμπληρωμένη και βελτιωμένη

© 2008, 2014, Εκδόσεις Κριτική ΑΕ

Εκδόσεις Κριτική

Κεντρική διάθεση: Νευροκοπίου 8, 118 55 Αθήνα, τηλ.: 210 82 11 470

e-mail: biblia@kritiki.gr

www.kritiki.gr

ISBN 978-960-218-955-9

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Πρόλογος στη δεύτερη έκδοση	9
2. Πρόλογος στην πρώτη έκδοση	11
3. Περί ορισμών. Από τον Στ. Κυριακίδη στον Ν. Πολίτη και μετά	15
4. Ζητήματα θεωρίας. Η ταυτότητα της επιστήμης. Η σχέση της με την κοινωνική ανθρωπολογία	27
5. Μεθοδολογικά	53
6. Η πολιτική διάσταση. Η ακαδημαϊκή θεσμοθέτηση της λαογραφίας (1945-2000)	111
7. Η οικολογική διάσταση	127
8. Κριτικές. Ο διάλογος του Στ. Δαμιανάκου με τη λαογραφία	143
9. Το γνωστικό αντικείμενο	165
10. Μια απόπειρα για μια νέα διάταξη	175
11. Δύο παραδείγματα σύγχρονων προσεγγίσεων	181
α. Τόπος και κοινότητα	182
β. Χρόνος και κοινότητα	196
12. Επίλογος. Η λαογραφία στον 21ο αιώνα	221
Βιβλιογραφία	227
Ευρετήριο	237

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗ ΔΕΥΤΕΡΗ ΕΚΔΟΣΗ

Στον πρόλογο της πρώτης έκδοσης του παρόντος βιβλίου υποσχεθήκαμε τη συμπλήρωση, βελτίωση και γενική ανανέωσή του. Η παρούσα δεύτερη έκδοση αποτελεί την εκπλήρωση ακριβώς αυτής της υπόσχεσης.

Στα χρόνια που κύλησαν από την πρώτη έκδοση (2008) συνέβησαν αρκετά πράγματα σε ερευνητικό, ακαδημαϊκό και εκδοτικό επίπεδο σε ό,τι αφορά τις λαογραφικές σπουδές. Το συγκεκριμένο βιβλίο δέχτηκε διάφορες κριτικές, οι οποίες, καθότι εποικοδομητικές, υπήρξαν καλοδεχούμενες και λήφθηκαν σοβαρά υπόψη για την επανέκδοσή του.

Η επιθυμητή για μένα ώσμωση της λαογραφίας με τις ανθρωπολογικές σπουδές προχώρησε επίσης, κι αυτό με χαροποιεί ιδιαίτερα, δεδομένου ότι ένας από τους στόχους του βιβλίου, όπως και της γενικότερης προσωπικής μου προσπάθειας, υπήρξε ακριβώς αυτό.

Ως προς την εκπαιδευτική του λειτουργία, ποτέ δεν θεωρήθηκε το βιβλίο αυτό «ευαγγέλιο», κάθε άλλο· άλλωστε δεν παρουσιάστηκε ως τυπική εισαγωγή, αλλά ως ένα απάνθισμα, μάλλον, κριτικών κειμένων, μια βάση για συζήτηση με

τους φοιτητές και αφετηρία για περαιτέρω βιβλιογραφικές, και όχι μόνο, αναζητήσεις.

Στην παρούσα έκδοση, στο πλαίσιο μιας μερικής αναδόμησης του συνολικού κειμένου, ενσωματώθηκε ένα εκτενές κεφάλαιο για τη μεθοδολογία, κάτι που έλειπε, παρότι ζητήματα μεθοδολογίας θίγονταν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Προστέθηκε ακόμα ένα κεφάλαιο για την πολιτική διάσταση ως προς τη θεσμοθέτηση της λαογραφίας. Οι υπόλοιπες παρεμβάσεις στο κείμενο είναι μικρές και αφορούν περαιτέρω διευκρινίσεις κάποιων σημείων, βελτιώσεις στη διατύπωση κάποιων άλλων και βιβλιογραφικές συμπληρώσεις.

Ελπίζω όλη αυτή η δουλειά να πιάσει τόπο και να αποτελέσει ένα πιο χρήσιμο εργαλείο για τους φοιτητές και τους νεότερους εν γένει επιστήμονες και ερευνητές.

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων
15 Ιανουαρίου 2014

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΠΡΩΤΗ ΕΚΔΟΣΗ

Η συγγραφή μιας εισαγωγής σε μια επιστήμη, που απευθύνεται σε 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 μια δεκαετία το συγκεκριμένο μάθημα, προσπαθώντας να μιλήσω 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 ενίοτε, πειραματιζόμενος, κάποιο άλλο βιβλίο, αλλά πάντοτε σε συνδυασμό με μια βασική βιβλιογραφία.

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

να. Από την άλλη πλευρά έχω διαπιστώσει ότι κυκλοφορούν με διάφορους τρόπους στους κύκλους των φοιτητών χειρόγραφες «σημειώσεις» των παραδόσεών μου, από τις οποίες όσες έτυχε να πέσουν στα χέρια μου δεν είναι μόνο απαράδεκτες, είναι 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*.

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 αυτήν επιστήμες, στις κριτικές που έχουν γίνει και τις ανάλογες απαντήσεις, στη συγκρότηση και τη διάταξη της υπό μελέτη ύλης, στις προοπτικές της επιστήμης στο πλαίσιο της διεπιστημονικότητας, που είναι το μεγάλο ζητούμενο της εποχής μας. Το βιβλίο συμπληρώνεται από 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 των φοιτητών. Εννοείται ότι στο μέλλον θα συμπληρώνεται και θα βελτιώνεται διαρκώς, αφού ούτε οι επιστήμες ούτε οι ιδέες παραμέ-

νουν 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”».

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων
30 Ιανουαρίου 2008



ΠΕΡΙ ΟΡΙΣΜΩΝ.
ΑΠΟ ΤΟΝ ΣΤ. ΚΥΡΙΑΚΙΔΗ
ΣΤΟΝ Ν. ΠΟΛΙΤΗ ΚΑΙ ΜΕΤΑ

Ο ορισμός του αντικειμένου συνιστά πρωταρχική και θεμελιώδη πράξη κάθε επιστημονικού εγχειρήματος. 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 είναι αναπόφευκτο να ξεπεραστεί, 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 σαν δόγμα, σαν ένα οριστικό δηλα-

δή σχήμα και σύστημα σκέψης που δεν επιδέχεται αμφισβήτηση, σαν ένα κλειστό κύκλωμα αντικειμενικών δεδομένων, αλλά ως ένα ανοιχτό πεδίο που παρέχει τη δυνατότητα συνεχών αναθεωρήσεων στο διηνεκές. Είναι, άλλωστε, σήμερα γενικά παραδεκτό ότι το αντικείμενο δεν υπάρχει κάπου έξω από εμάς, από την κοινότητα των επιστημόνων και την κοινωνία των ανθρώπων, και εμείς απλώς καλούμαστε να το ανακαλύψουμε, αλλά ότι 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 Κuhn, 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 προβληματισμών 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

1. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago UP, 1962.

πρέπει να εκφράζεται με 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 με το έργο του δασκάλου. Διαφορετικά και η επιστήμη 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 Στ. 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, των η πρώτη αρχή είναι άγνωστος, μη προελθούσα εκ της επιδράσεως υπερόχου τινός ανδρός, αίτινες κατ' ακολουθίαν δεν οφείλονται εις την ανατροφήν και την μόρφωσιν, και εκείνας, αίτινες είναι συνέχεια ή διαδοχή προηγηθείσης κοινωνικής καταστάσεως ή είναι μεταβολή ή παραφθορά άλογος 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, το δεύτερο μέρος της «Εισαγωγής» στο βιβλίο του Στ. Κυριακίδη *Ελληνι-*

2. Βλ. Ν. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1, 1909, σελ. 3-18, σελ. 7.

κή 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 και μάλιστα στον πρόλογο της δεύτερης ο Κυριακίδης αναφέρει ότι έγινε κατόπιν υποδείξεως του τότε διευθυντή του Λαογραφικού Αρχείου Γεώργιου Σπυριδάκη, για να συμπληρώσει: «Ίδία 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 συγκεκριοτημένος μετά πολλής προσοχής και περισκέψεως, αλλ' έχει και μερικάς ατελείας» (σελ. 16), και εντοπίζει εφτά σημεία, τα οποία κατά την άποψή του χρήζουν κριτικής αναθεώρησης.

Το πρώτο σημείο αφορά την 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 κατ' αρχήν 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 πνευματικού, 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

3. Βλ. Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1991 (κεφάλαιο «Σχέσεις παραγωγής»).

Για τις μη καπιταλιστικές, προ-μοντέρνες θα λέγαμε σήμερα, ή «παραδοσιακές» κοινωνίες, είναι πια γενικά αποδεκτό ότι δεν μπορούμε να μιλάμε για αυτονόμηση 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 θυμίζουμε, 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 κατ' αρχήν διαχωρισμό και μάλιστα συνήθως προτάσσουμε τον υλικό βίο, χωρίς αυτό να σημαίνει αναγκαστικά ότι προσδιορίζουμε ιεραρχίες ως προς το ποιο 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, ενώ η σχέση των μερών –όπως κι αν ορίζονται αυτά– με το όλον παραμένει ανοιχτό πεδίο προβληματισμού.

Το δεύτερο σημείο της κριτικής του Κυριακίδη αφορά τον 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 μόνο 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 του 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 συνετέλεσε 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. Μετά 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 την έμφαση που δίνει ο Πολίτης στο «κατά παράδοσιν», ακολουθώντας τη θεωρία των επιβιώσεων του Tylor. 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' αφομοιούμενας 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 ο Πολίτης πράγματι, 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. Αυτό όμως 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, παραδείγματος χάρη, για τους γνωστούς ποιητές δημοτικών τραγουδιών αποτελεί σημαντικό «μανιφέστο» για τη σύγχρονη λαϊκή συλλογική δημιουργία, όπου μάλιστα ο λαός παύει να είναι μια μεταφυσική οντότητα αλλά παρουσιάζεται ως συγκεκριμένη συλλογική οντότητα που δημιουργεί με συγκεκριμένους όρους τον πολιτισμό της: «Εκ των προτέρων δ' όμως δυνά-

μεθα να κηρύξωμεν ως δόγμα ανεπίδεκτον αμφισβητήσεως, ότι ο λαός, ως λαός, ως σύνολον, είναι ανίκανος να συνθέσει ποίημα [...] Πώς δε γεννώνται τα δημοτικά άσματα; Εις 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 ασημάντους 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 αναχωνεύων 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

4. Ν. Πολίτης, «Γνωστοί ποιηταί δημοτικών ασμάτων», *Λαογραφικά σύμμεικτα*, τ. Α', Αθήνα, 1920, σελ. 211-36, σελ. 214-5.

Το πέμπτο σημείο θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι προέκταση του τέταρτου, καθώς αναφέρεται στη δύναμη της συνήθειας ως αιτιολογίας 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 *επιβίωσις* παλαιοτέρων στοιχείων εις τα νεώτερα στάδια του πολιτισμού, όπως εδίδαξεν ο Tylor, αλλά *συμβίωσις* παλαιοτέρων και νεωτέρων, τα λεγόμενα *επιβιώματα* ορθότερον δύνανται να ονομασθώσιν *συμβιώματα*», καταλήγει ο Κυριακίδης (σελ. 18).

Είναι αλήθεια ότι στη θεωρητική σκέψη του Πολίτη δεσπάζει 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 μάλλον στην ενιαία 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 «καταπτεπτικόντων» και «αναβεβηκόντων» 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 μέχρι και σήμερα, αν ήθελε κανείς να ορίσει το αντικείμενο της λαογραφίας εν συντομία, παραμένει 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.

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

Μπορούμε να ξεκινήσουμε την «επίσκεψη» στο χώρο της θεωρίας επιλέγοντας το επιστημονικό 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 λοιπόν υπόδειγμα μπορούμε να παρατηρήσουμε τα παρακάτω, χρησιμοποιώντας ιστορικό ενεστώτα:

Η λαογραφία παρουσιάζεται ως *εθνική* επιστήμη με την έννοια ότι τόσο το αντικείμενό της όσο και το πλαίσió της είναι ένα έθνος με τη σύγχρονη σημασία του όρου (nation). Θα μπορούσε μάλιστα να υποστηρίξει κανείς ότι είναι τέτοια και ως προς τον προσανατολισμό της, αφού στο επιστημονικό υπόδειγμα που εξετάζουμε η στοχοθεσία της συνιστά άμεσα ή έμμεσα μια στράτευση στην υπόθεση του έθνους. Αυτό το

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

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

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

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

Τη λαογραφία ενδιαφέρει κυρίως η *διαχρονία*. Γεγονός που προφανώς συνδέεται με τη θεωρία και την ιδέα της συνέχειας του έθνους που κυριάρχησε στους προσανατολισμούς της, καθώς στρατεύτηκε στον αγώνα της «εθνικής αποκατάστασης και ολοκλήρωσης». Η διαχρονικότητα των λαογραφικών προσεγγίσεων εντάσσεται στη γενικότερη θεωρία του εξελικτισμού, που δέσποζε και στο χώρο της Ευρώπης μέχρι τις αρχές του 20ού αιώνα και χαρακτηρίζεται από τη γραμμική αντίληψη του ιστορικού χρόνου, που, συνυφασμένη με ζητούμενα των ιδεών και της πραγματικότητας της εποχής, τείνει να αποκτά μια υπερβατική διάσταση, καταλήγοντας έτσι στον ιστορικισμό ή κατ' άλλους στην ψευδο-ιστορικότητα.

Η έμφαση των λαογραφικών μελετών εντοπίζεται στην ταυτότητα που συντίθεται από ένα σύνολο ομοιοτήτων στο χώρο και το χρόνο. Πρόκειται για την εθνική ταυτότητα που ισοδυναμεί με τη συνέχεια στο χρόνο και την ενότητα στο χώρο. Αυτό που ενδιαφέρει είναι «ταυτόν» και όχι «το έτερον», το «ενοποϊόν» και όχι το «διαφοροποϊόν».⁶

Η λαογραφία δίνει έμφαση στον μνημειακό χαρακτήρα των αντικειμένων μελέτης. Την ενδιαφέρει η επιβίωση στοιχείων και χαρακτηριστικών του παρελθόντος στο παρόν, το οποίο παρόν αποκτά μια αξία κατ' αντανάκλαση. Αξίζει δηλαδή να μελετηθεί στο βαθμό που διατηρεί στοιχεία του παρελθόντος.

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

Στη λαογραφία κυριαρχούν ως αντικείμενα τα στοιχεία αυτού που συνήθως ονομάζεται πολιτισμικό εποικοδόμημα και δη τα μνημεία του λόγου, κάτι που οφείλεται στις φιλολογικές της καταβολές.

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

Παρά τη λημματογραφική και σωρευτική πολλές φορές

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

συμπεριφορά των λαογράφων, η λαογραφία χαρακτηρίστηκε και από ποιοτικές προσεγγίσεις, οι οποίες ανέδειξαν και την ποιητικότητα των λαογραφικών φαινομένων.

Στη λαογραφία παρατηρείται μια επίφαση ιστορικότητας με την έννοια ότι οι μελετητές επικαλούνται την ιστορία στο πλαίσιο των διαχρονικών προσεγγίσεων, αλλά αυτή η ιστορία έχει μια μάλλον υπερβατική διάσταση, αφού αυτό που ενδιαφέρει δεν είναι 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 είναι στην ουσία στατικές, αφού επικεντρώνονται στις επιβιώσεις και εν γένει στη σταθερότητα και τη συνέχεια και όχι στην αλλαγή και τις αντιθέσεις.

Στη λαογραφία η σύγκριση παρουσιάζει 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 απέξω. Είναι γνωστά τα προγράμματα ανάπτυξης (σχέδιο Marshall κ.λπ.), τα οποία θέτουν την ελληνική κοινωνία σε μια 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 ένας γοργός μετασχηματισμός της κοινωνίας, που οδήγησε σύντομα σε μια ριζική αλλαγή του σκηνι-

κού που είχαν μπροστά τους οι λαογράφοι. Οι σημαντικότερες διαστάσεις αυτής της αλλαγής είναι: α) η συρρίκνωση του αγροτικού κόσμου αλλά και μια προϊούσα αποσύνθεσή του, β) μια τάση ομογενοποίησης σε εθνικό επίπεδο, όπου το τοπικό υποτάσσεται στο εθνικό και το αγροτικό στο αστικό, και γ) η έντονη αστικοποίηση (νόθα σ' έναν μεγάλο βαθμό)⁷ που μεταφράζεται σε μια 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 επιστημών (κοινωνική ανθρωπολογία, κοινωνιολογία) και ιδεολογικών ρευμάτων (μαρξισμός) οδηγούν την ελληνική λαογραφία σε: α) στροφή προς τις κοινωνικές διαστάσεις των φαινομένων (μετατόπιση από το εθνικό στο κοινωνικό πεδίο), β) έναν συγχρονικό προσανατολισμό (και εγκατάλειψη του δόγματος της συνέχειας) και γ) έντονο ενδιαφέρον για την κοινωνική αλλαγή και τη μετάβαση. Αποτέλεσμα όλων αυτών είναι 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, παρατηρείται μια αυξανόμενη προσέλκυση ανθρωπολόγων, οι οποίοι διεξάγουν

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

επιτόπιες έρευνες και μελετούν γενικά την ύπαιθρο χώρα της και ιδιαίτερα τα λιγότερο ανεπτυγμένα τμήματά της.⁸

Θα μπορούσε λοιπόν να ισχυριστεί κανείς, παίρνοντας τη θέση των λαογράφων, ότι έχουμε μια «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, ενώ 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 μέχρι το τέλος της δεκαετίας του '70 δεν έχουμε καμία μετάφραση ανθρωπολογικής μονογραφίας για την Ελλάδα στα ελληνικά.

Όλα αυτά βέβαια μέχρι τη δεκαετία του '80. Κατά την περίοδο αυτή δρομολογούνται νέες καταστάσεις, οι οποίες οδηγούν στην ανατροπή του προηγούμενου σκηνικού. Κατ' αρχάς, μια σειρά νέων πτυχιούχων των φιλοσοφικών σχολών που αποφασίζουν να συνεχίσουν τις σπουδές τους σ' αυτό το πεδίο, ιδιαίτερα όσοι μεταβαίνουν στο εξωτερικό για μεταπτυχιακές σπουδές, στρέφονται προς το χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Επίσης, στη δεκαετία του '80, η κοινωνική ανθρωπολογία κάνει την εμφάνισή της και στον ακαδημαϊκό χώρο, είτε ως ειδικό μάθημα σε τμήματα κοινωνικών επιστημών (π.χ. Πάντειο Πανεπιστήμιο) είτε ως κύριος επι-

8. Βλ. Μαρία Κουρούκλη, «Οι ανθρωπολογικές έρευνες στην Ελλάδα», *Σύγχρονα Θέματα*, 2, 1978, σελ. 83-90.

στημονικός 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 επιστημονικό υπόδειγμα του αγγλοσαξονικού δομολειτουργισμού, διότι αυτό κυριάρχησε σε μια ευρεία γεωγραφική κλίμακα και είχε ιστορικά παράλληλη προς την ελληνική λαογραφία 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 (Tylor, Frazer κ.ά.), που επηρέασε καθοριστικά τους πρώτους Έλληνες λαογράφους, έχει από τους ίδιους τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους υπαχθεί 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 είναι *δι-εθνική* επιστήμη, με την έννοια ότι ασχολείται με έθνη ξένα προς εκείνο από όπου εκπορεύεται και όπου θεραπεύεται. Στο κέντρο των ενδιαφερόντων της δεν είναι 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 εστιάζονται στην *τοπική/μικρή κλίμακα*, η οποία επιδιώκεται να είναι όσο γίνεται λιγότερο ενσωματωμένη σε μεγαλύτερα σύνολα. Αυτό που την ενδιαφέρει δεν είναι η αναγωγή στη μεγάλη κλίμακα

9. Βλ. E.E. Evans-Prichard, *Social Anthropology and other Essays*, The Free Press, New York, 1962, σελ. 43-63.

αλλά αυτή καθαυτή η ακτινογραφία της μικρής κοινότητας. Το ευρύτερο σύνολο ένταξης, όταν υπάρχει, χρησιμοποιείται στο μέτρο που επηρεάζει τη λειτουργία της μικροκοινωνίας σε βαθμό που να καθίσταται δύσκολη η αυτόνομη μελέτη της.

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

Την κοινωνική ανθρωπολογία ενδιαφέρει η *συγχρονία*. Δεν την ενδιαφέρει η καταγωγή και η εξέλιξη αλλά η λειτουργία στο παρόν. Αυτή η αντίθεση, ως γνωστόν, παίρνει διαστάσεις ρήξης στους κόλπους της κατά τη φάση της καμπής μεταξύ του υποχωρούντος εξελικτισμού και του επερχόμενου λειτουργισμού στις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα. Το όνομα του Br. Malinowski σηματοδότησε αυτή τη ρήξη ανοίγοντας το δρόμο για τη διαμόρφωση μιας άλλης κοινωνικής ανθρωπολογίας, που αμέσως και σαφώς απαρνήθηκε τον προηγούμενο εαυτό της, αρνούμενη μάλιστα και τον ίδιο το χαρακτηρισμό του ως τέτοιου. Είναι πια κλασικό το παράδειγμα που παρέθεσε ο 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

10. E.E. Evans-Prichard, ό.π., σελ. 48. Οι δυο τυπικοί εκπρόσωποι των δύο σχολών είναι ο E. Tylor για τον εξελικτισμό (*Primitive cul-*

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

Η κοινωνική ανθρωπολογία δίνει έμφαση στον ζωντανό και οργανισμικό χαρακτήρα των αντικειμένων μελέτης. Το παρόν έχει γι' αυτήν τη δική του αξία ανεξάρτητα από το παρελθόν του. Αξίζει να μελετηθεί γι' αυτό που είναι ως ένας ζωντανός οργανισμός.

Στην κοινωνική ανθρωπολογία οι μελέτες αναφέρονται 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 κυριαρχεί ο εμπειρικισμός που δίνει προτεραιότητα ή και αποκλειστικότητα στην εμπειρική πραγματικότητα και όχι στις θεωρητικές εκ των προτέρων κατασκευές. Σχετικός με τα παραπάνω είναι ο ρόλος της επιτόπιας έρευνας (fieldwork), που στην κοινωνική ανθρωπολογία αποτελεί *conditio sine qua non* για την απόκτηση του επαγγελματικού τίτλου.

ture, 1871) και ο Br. Malinowski για το λειτουργισμό (*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.

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 γίνονται σ' ένα χρονικό σημείο μηδέν, αφού αυτό που ενδιαφέρει είναι η λειτουργία στη βάση της συγχρονικότητας και όχι η καταγωγή και η εξέλιξη. Εδώ υπάρχει απλώς άρνηση της ιστορίας.

Στην κοινωνική ανθρωπολογία, η στατικότητα είναι κάτι πιο φυσιολογικό, αφού οι κυρίαρχες έννοιες στις αναλύσεις της είναι η ισορροπία και η αρμονία, ενώ όπως ήδη τονίστηκε, δεν την ενδιαφέρει η ιστορικότητα και η αλλαγή.

Στην κοινωνική ανθρωπολογία, η σύγκριση προς τα έξω απουσιάζει εντελώς, εφόσον αυτό που ενδιαφέρει είναι η μελέτη προς τα μέσα.

Η κοινωνική ανθρωπολογία αντιμετωπίζει κι αυτή στο πεδίο της μια πραγματικότητα «κοσμογονικών» αλλαγών μετά το 1960, οι οποίες οδηγούν και αυτή την επιστήμη τόσο σ' έναν αναπροσανατολισμό των θεωρητικών της προϋποθέσεων και των μεθόδων της όσο και στη διεύρυνση του αντικειμένου της, το οποίο εμφανίζεται επίσης ως κάτι εντελώς διαφορετικό από το αρχικό. Οι «πρωτόγονες» κοινωνίες ενσωματώνονται με διάφορους τρόπους στο παγκόσμιο σύστημα και «αναπτύσσονται». Είτε παραμένουν ενταγμένες σ' ένα νεο-αποικιοκρατικό καθεστώς είτε όχι, ακολουθούν μια πορεία μετασχηματισμού, που ισοδυναμεί με την αγροτοποίηση τους. Η μετάβαση εδώ είναι από το «πρωτόγονο» (primitive) στο «αγροτικό» (peasant). Η «ανάπτυξη» συνεπάγεται τη σταδιακή αφομοίωση, τον «εκπολιτισμό», μα πάνω απ' όλα την καθυπόταξη σε ευρύτερες κρατικές οντότητες,

κατά κανόνα σε έθνη-κράτη. Πρόκειται 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 οδηγεί εκ των πραγμάτων στους χώρους από όπου εκπορεύτηκε, δηλαδή στις δυτικές χώρες, αφού αγρότες υπήρχαν και υπάρχουν ακόμα και εκεί. Παρατηρείται δηλαδή μια 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 άφθονο.

Όλα αυτά, σε συνδυασμό με τις εξελίξεις στο χώρο των ανθρωπιστικών επιστημών γενικά, οδηγούν 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 είναι 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 κατ' αρχήν προϊόντα της ίδιας ιστορικής διαδικασίας, που δεν εί-

ναι 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 υποστηρίξει κανείς ότι και οι δύο επιστήμες είναι προϊόντα της νεωτερικότητας.

Μετά από 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 αναζητήσεων 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 «ανακάλυψαν» με την αποικιοκρατική τους επέκταση–, είχαν ήδη εκδηλώσει ένα 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

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*, Breitenbach, Saarbrücken-Fort Lauderdale, 1993, σελ. 160-81.

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 μιας εξέλιξης – η οποία μάλιστα τότε γινόταν αντιληπτή με έναν γραμμικό τρόπο, στη βάση της ιδέας της προόδου. Κοινωνίες, λοιπόν, που διαφοροποιούνταν έντονα από το παρελθόν τους, έδειχναν παράλληλα ένα ενδιαφέρον 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 μια συγκεκριμένη φιλοσοφική ενατένιση της ιστορίας, που χαρακτηρίζεται από την αισιόδοξη προοπτική μιας γραμμικής προόδου (evolutionism).

Στη Βρετανία, μια 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 πραγματοποιήθηκε αρκετά νωρίτερα από ό,τι σε άλλες χώρες. Ήδη από τον 17ο αιώνα είχε εκδηλωθεί ένα 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 παρά λαϊκές παραδό-

12. Βλ. E. Hobsbawm, «Introduction: Inventing Traditions», στο E. Hobsbawm & T. Ranger (επιμ.), *The Invention of Tradition*, Cambridge UP, 1983, σελ. 1-14.

σεις, ήθη, έθιμα κ.λπ., οι οποίες αντιμετωπίζονταν 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 μια εθνική υπερηφάνεια για μια κοινή πολιτισμική κληρονομιά».¹³

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι από αυτή την αρχαιογνωστική παράδοση, που στη συνέχεια μορφοποιήθηκε σε «folklore» (ο όρος καθιερώθηκε το 1846 από τον 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 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 συγχρο-

13. Βλ. U. Linke, «Folklore, Anthropology and the Government of Social Life», *Comparative Studies in Society and History*, 32, 1990, σελ. 117-45.

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

νικής λειτουργικής μελέτης των «άλλων» κοινωνιών, που μετεξελίχθηκε στη συνέχεια στην κυρίαρχη σχολή του δομο-λειτουργισμού. Ωστόσο 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 ουσιαστικά το χώρο της λαογραφίας να καλυφθεί σε μεγάλο βαθμό από τις περιφερειακές ταυτότητες με προεξάρχουσα τη σκωτσέζικη, 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 υποστηρίξει 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 συνδέο-

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

νται 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 ήταν, 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 μελετούσαν πολιτισμικά φαινόμενα με κοινωνιολογική (κυρίως λειτουργική) μέθοδο (Durkheim, Mauss), χωρίς να κάνουν επιτόπια έρευνα οι ίδιοι.¹⁶ Είναι επί-

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

σης 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 Van Genneper, ο Cusinier και ο Varagnac, των οποίων το έργο δεν είναι απλώς σεβαστό από τους ανθρωπολόγους αλλά άσκησε και σημαντική επιρροή γενικότερα.

Στην άλλη πλευρά του Ατλαντικού τα πράγματα είναι ακόμα πιο ενισχυτικά της άποψης που υποστηρίζουμε. Η κυρίαρχη σχολή σκέψης στις ΗΠΑ, της οποίας συνέχεια αποτελούν και οι πλέον πρόσφατες εξελίξεις στο χώρο της πολιτισμικής ανθρωπολογίας, ανάγεται στον Boas, ο οποίος εισήγαγε στο Πανεπιστήμιο της Κολούμπια από το Βερολίνο, στο γύρισμα του περασμένου αιώνα, τη γερμανική ρομαντική παράδοση και την έννοια της *Volksgeist* 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 ιστορικογεωγραφική 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 Kuper σε σχετικά πρόσφατο άρθρο του εντοπίζει γενεαλογική σχέση ανάμεσα στη μεταμοντέρνα αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία και τον πατέρα του γερμανικού ρομαντισμού, τον Herder. Ο Kuper, αναφερόμενος στη μεταμοντέρνα εθνογραφική πρακτική, υποστηρίζει κατ' αρχήν 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 Boas. Ο Kuper θεωρεί γενικά ότι όλη αυτή η κίνηση, που παραπέμπει και σε μια γενικότερη συζήτηση που συνδέει την ταυτότητα, τον πολιτισμό και την πολιτική, ανάγεται στο ρομαντισμό του Herder.¹⁷

Στις ΗΠΑ πάντως, ανεξάρτητα από όποιες γενεαλογικές σχέσεις μπορεί να εντοπίσει κανείς στο επιστημολογικό πεδίο, είναι γεγονός ότι η λαογραφία βρίσκεται κοντά στην ανθρωπολογία, κι αυτό, κατά την άποψή μας, οφείλεται τόσο στην έμφαση που δίνει η ανθρωπολογία εκεί 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 μια σύγκλιση, που είναι γνωστό ότι απέβη σε μεγάλο όφελος της λαογραφίας, η οποία μάλιστα από πολλούς θεωρείται κλάδος της πολιτισμικής ανθρωπολογίας.¹⁸ Το παράδειγμα του πλέον ίσως γνωστού διεθνώς αμερικανού λαογράφου Alan Dundes είναι πολύ χαρακτηριστικό. Ο Dundes διδάσκει σε τμήμα ανθρωπολογίας, έχει διδακτορι-

17. Βλ. A. Kuper, *Ανθρωπολογία και ανθρωπολόγοι*, Καστανιώτης, Αθήνα, 1994, και Δ. Γκέφου-Μαδιανού, «Αναστοχασμός, ετερότητα και ανθρωπολογία οίκοι: Διλήμματα και αντιπαραθέσεις», 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 (επιμ.), *The Study of Folklore*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1965, σελ. 25-33.

κό 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 ιδιαίτερο 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, στη διαμόρφωση μάλιστα της οποίας σε σύγχρονο εθνικό κράτος ο Herzfeld υποστήριξε ότι συνέβαλε αρκετά το ίδιο ιδεολογικό πλαίσιο που οδήγησε στη γέννηση της ανθρωπολογίας στον δυτικό κόσμο (1987: 19-26). Σ' αυτή 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 βρίσκονται σε μεγάλο βαθμό στο περιθώριο της διεθνούς ακαδημαϊκής κοινότητας, προσθέτοντας ότι στην ίδια την Ελλάδα η ανθρωπολογία εισήχθη ως επιστημονικός κλάδος μόλις τη δεκαετία του '80.²¹

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

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

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

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 ό,τι έγραψαν οι έλληνες λαογράφοι (εκτός από τις περιπτώσεις κάποιων που έχουν ως αντικείμενο ορισμένων μελετών τους ειδικά 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 ακόμα πιο χαρακτηριστικό το γεγονός ότι πολύ συχνά, όταν αποφασίζει κάποιος ανθρωπολόγος να μιλήσει για τη λαογραφία, δεν κάνει καν τον κόπο να ρίξει μια ματιά στις πρωτογενείς πηγές. Η προκατάληψη κάποιες φορές οδηγεί ακόμα και σε ανακρίβειες σε ό,τι αφορά συγκεκριμένα γεγονότα που δεν δέχονται αμφισβήτηση, όπως π.χ. αν υπήρξε ποτέ τμήμα λαογραφίας σε ελληνικό πανεπιστήμιο. Διαβάζουμε σε έγκυρη δημοσίευση, για παράδειγμα, ότι στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης υπήρχε τμήμα λαογραφίας από το 1926, ενώ είναι γνωστό ότι ούτε σήμερα υπάρχει κάτι τέτοιο, ούτε καν αυτόνομος τομέας. Υπάρχει Τομέας Νεότερης και Σύγχρονης Ιστορίας και Λαογραφίας στο Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας. Το παράδειγμα αυτό χρησιμοποιείται για να τεκμηριωθεί η

άποψη ότι η «μόνη κοινωνική επιστήμη που άνθησε στην Ελλάδα επισκιάζοντας όλες τις άλλες είναι η λαογραφία».²² Πρόκειται αναμφίβολα για μια υπερβολή, διότι, εκτός των άλλων, η λαογραφία δεν καθιερώνεται ως κοινωνική επιστήμη αλλά ως φιλολογική. Μάλιστα, στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, ακόμα και σήμερα ανήκει στο Τμήμα Φιλολογίας.

Είναι δε ακόμα πιο χαρακτηριστικό το γεγονός ότι, ενώ οι λαογράφοι απαντούν στην κριτική ή τις αιτιάσεις των ανθρωπολόγων, οι απαντήσεις αυτές φαίνεται να βρίσκουν κλειστά ώτα, διότι απλούστατα οι ανθρωπολόγοι δεν διαβάζουν συνήθως γραπτά 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 κατά κανόνα τους λαογράφους, οι λαογράφοι στην πλειονότητά 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 απόσπασμα από κείμενο του Μ.Γ. Μερακλή, που αναφέρεται σ' αυτόν το «διάλογο» κωφών, απλώς για να φανεί η αντίδραση των λαογράφων σ' αυτή 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 ανα-

22. Ο.π., σελ. 163-4.

τρέξουν 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 περιοχήν του Διδυμοτείχου, ο σκοπός μου ήτο άλλος: να ερευνήσω τα ήθη και τα έθιμα του λαού, τα σχετικά με την λατρείαν. Αλλά, καθώς εισηρχόμην εις τα σπίτια των χωρικών, έβλεπα να προβάλλουν εμπρός μου πλήθος ζητήματα, αφορώντα εις τους τρόπους της λαϊκής οικονομίας, την διάταξιν και διαρρύθμισιν των χώρων, την στάβλισιν των ζώων, την αποθήκευσιν των δημητριακών και την προφύλαξιν αυτών από την υγρασίαν και τους ποντικούς, ζητήματα, των οποίων η λύσις δεν ευρίσκεται απλώς και μόνον εις κλιματικούς, εδαφικούς, βιολογικούς ή ιστορικούς λόγους, αλλά σχετίζεται αμεσότατα προς τον έτερον παράγοντα, εκείνον που δεσπάζει και ρυθμίζει όλους τους άλλους, τον άνθρωπον. Έτσι ένιωσα μιαν έλξιν να με τραυά προς το σπίτι, ως ενδιαίτημα και συνάμα ως έργον των χειρών των χωρικών, που το κτίζουν εκεί, ως εις πολλά μέρη της Ελλάδος, οι ίδιοι οι χωρικοί κατά το σύστημα της κοινωνικής αλληλοβοηθείας”. Πού είναι η “θεωρία των επιβιώσεων”;», ρωτά ο Μερακλής, και συνεχίζει: «Εντελώς αυτονομημένη προτείνεται η έρευνα του παρόντος και στα “Ζητήματα της ελληνικής λαογραφίας” [...] Μετα-

φέρω μερικούς μόνο τίτλους από το πρώτο κεφάλαιο αναφερόμενο στην κοινωνική οργάνωση: “Εθιμα σχετικά με την διοίκησην της κοινότητος και την διαχείρισην της κοινοτικής περιουσίας (Δημόσιον Δίκαιον)”, “Εθιμα εμφανίοντα προτέραν κατά γένη ή πατριάς διαίρεσην του χώρου”, “Διάκρισις κοινωνικών τάξεων”, “Η θέσις της γυναικός”, “Ίδιαι κοινωνίαι” (μνημονεύει τρεις περιπτώσεις με σχετική ανάλυση: αδερφοποιτοί, κλέφτες και λησταί, αδελφάτα), “Συντεχνίαι και σωματεία. Σχέσεις των εργοδοτών προς τους εργάτας, των υπηρετών προς τους κυρίους”...». ²³

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. Σκοπός μου από τη μια ήταν να παρουσιάσω το λόγο των λαογράφων κι από την άλλη να θέσω το ζήτημα της σχέσης μεταξύ των δύο επιστημών 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 '50 και ύστερα. Ο συγχρονικός και δομολειτουργικός προσανατολισμός, που χαρακτήριζε αυτές τις εθνογραφίες, δεν χρειαζόταν προφανώς τα ληματογραφικά δεδομένα της λαογραφίας, πολύ περισσότερο μάλιστα που αυτά δεν παρουσιάζονταν στο κοινωνικό τους

23. Βλ. Μ.Γ. Μερακλής, *Θέματα λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα, 1999, σελ. 27-9.

πλαίσιο λειτουργικά – με άλλα λόγια ενταγμένα στη ζωή της κοινότητας, η οποία αποτέλεσε για τους ανθρωπολόγους την κατ' εξοχήν 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 άρχισε να αλλάζει προσανατολισμό επηρεασμένη και από την ίδια την ανθρωπολογία. Εκείνο δε που κάνει μεγαλύτερη εντύπωση είναι ότι, ακόμα και τις τελευταίες δεκαετίες που 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 κοινωνίες²⁴–, δεν φαίνεται ούτε και τώρα να προκύπτει ένα ουσιαστικό ενδιαφέρον για τη λαογραφία – που έτσι κι αλλιώς έχει το στοιχείο της ιθαγένειας, είναι ενταγμένη σε μια εθνική πνευματική παράδοση και, τουλάχιστον τις τελευταίες δεκαετίες, έχει να παρουσιάσει ένα έργο που κάθε άλλο παρά άχρηστο είναι για μια ανθρωπολογία εκ των έσω.

Είναι πράγματι απορίας άξιον πώς η παραπάνω σχέση συνεχίζει να είναι μια σχέση αρνητική, τη στιγμή που οι πε-

24. Βλ. D. Gefou-Madianou, ό.π., 1993, και Δ. Γκέφου-Μαδιανού, ό.π., 1998.

ρισσότεροι λαογράφοι έχουν κάνει το άνοιγμα στην ανθρωπολογία εδώ και κάποιες δεκαετίες, ενώ 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 οι ίδιοι φορείς της παράδοσης που μελετούν. Εφόσον 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 άραγε 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.²⁵

25. Μ.Γ. Μερακλής, *Η συνηγορία της λαογραφίας*, Ίδρυμα Αγγ. Χατζημιχάλη, Αθήνα, 2004.



ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΑ

Η μέθοδος είναι αυτή που κατά βάση χαρακτηρίζει και διακρίνει τους επιστημονικούς κλάδους. Η έλλειψη μιας συγκεκριμένης και διακριτής μεθόδου μπορεί να εγείρει ζητήματα αυτονομίας σε έναν κλάδο. Κάθε μέθοδος βέβαια απορρέει από ορισμένες θεωρητικές συντεταγμένες, συνδέεται ρητά ή άρρητα με μια θεωρία, προϋποθέτει ένα θεωρητικό πλαίσιο. Κάθε καινούρια θεωρία, κάθε καινούρια σχολή σκέψης, μαζί με την πρόταση για μια «άλλη αφήγηση», για μια άλλη προσέγγιση και ερμηνεία των πραγμάτων, προωθεί και μια καινούρια μέθοδο. Η μέθοδος συνιστά τον τρόπο, το δρόμο μέσα από τον οποίο τεκμηριώνονται οι υποθέσεις εργασίας που προκύπτουν από τη νέα οπτική και υπαγορεύει και συγκεκριμένες τεχνικές υλοποίησης ενός επιστημονικού σχεδίου. Οι τεχνικές αποτελούν το πρακτικό μέρος μιας μεθοδολογίας και δεν πρέπει να ταυτίζονται με αυτήν. Τα θέματα αυτά χρήζει ιδιαίτερης προσοχής, διότι συχνά, ακόμα και σε πανεπιστημιακά εγχειρίδια, η μέθοδος συγχέεται με τις τεχνικές. Για παράδειγμα η συνέντευξη είναι τεχνική, δεν είναι μέθοδος.

Είναι αρκετά χαρακτηριστικό το γεγονός ότι οι όποιες αμ-

φισβητήσεις έχουν εκφραστεί σε σχέση με την αυτονομία της λαογραφίας ως επιστημονικού κλάδου βασίζονται στο επιχείρημα της έλλειψης ξεχωριστής μεθόδου αλλά και θεωρίας. Για παράδειγμα ο ερευνητής του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας (ΚΕΕΛ) της Ακαδημίας Αθηνών και δρ. λαογραφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων Ελ. Αλεξάκης έχει επανειλημμένα διατυπώσει την άποψη ότι η λαογραφία στερείται δικού της θεωρητικού και μεθοδολογικού πλαισίου, γι' αυτό και δανείζεται από άλλες επιστήμες. Σε πρόσφατο άρθρο του σχετικό με τη μεθοδολογία στην ελληνική λαογραφία και τον Νικόλαο Πολίτη γράφει χαρακτηριστικά:

Σε μια παλαιότερη μελέτη μου είχα υποστηρίξει ότι η Λαογραφία στερείται δικής της μεθόδου και θεωρίας και δανείζεται κάθε φορά τις υπάρχουσες θεωρίες και μεθόδους της Εθνολογίας και της Ανθρωπολογίας. Κι αυτό γιατί παρά την ιδιαιτερότητα της Λαογραφίας ως επιστήμης ή επιστημονικού κλάδου, που ασχολείται με την κοινωνία και τον πολιτισμό του ίδιου του ερευνητή, δεν παύει να είναι μια μορφή εθνογραφίας ή αυτοεθνογραφίας.

Τα παραπάνω επιβεβαιώνονται από μια αναδρομή στην ιστορία της Ελληνικής Λαογραφίας και ιδιαίτερα στο έργο του θεμελιωτή της Νικολάου Πολίτη, ο οποίος ουσιαστικά στις εργασίες του εφάρμοσε μεθοδολογίες και θεωρίες τρέχουσες της Ανθρωπολογίας/Εθνολογίας στη Δυτική Ευρώπη και την Αμερική και ειδικότερα τη σύγκριση.²⁶

26. Ελ. Αλεξάκης, «Η συγκριτική εθνολογική μέθοδος στη λαογραφία ή ο Νικόλαος Πολίτης μεταξύ εθνισμού και ανθρωπισμού», Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου «Ο Νικόλαος Γ. Πολί-

Το πρόβλημα της μεθόδου είναι επίσης αυτό που συμβάλλει στην αναπαραγωγή της εικόνας της λαογραφίας ως ενός κλάδου που δεν φημίζεται και τόσο για τους αυστηρούς κανόνες και την επιστημολογική πειθαρχία και ως εκ τούτου γίνεται «ξέφραγο αμπέλι» και συγχέεται με την ερασιτεχνική ενασχόληση περί τα «παραδοσιακά». Να πώς προσδιόρισε το πρόβλημα ήδη από τη δεκαετία του '60 η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος:

*Με τους όρους «λαογραφία», «λαογραφικός», βλέπουμε να τιτλοφορούνται τα πιο ετερόκλητα κείμενα, ενώ τελευταία προτιμούν μερικοί τον τουριστικότερο όρο «φολκλόρ» (από το αγγλικό *Folklore*, που ο Ν.Γ. Πολίτης απέδωσε με το ελληνικό «λαογραφία»). Διάβασα μάλιστα πως τελευταία διοργανώθηκε στην Αθήνα και «λαογραφικό φολκλορικό» συνέδριο!*

Το πράγμα έχει, όπως όλα, και την καλή και την κακή του όψη. Η καλή είναι πως με τη μεγάλη χρήση του όρου αυξάνεται και το ενδιαφέρον του κοινού για τη λαογραφία – κάτι ανάλογο δηλαδή μ' αυτό που συμβαίνει με τις διαφημίσεις. Το ενδιαφέρον του κοινού αυξάνεται· αλλά για ποια λαογραφία; Αυτή είναι η άλλη όψη του νομίσματος.

Οι παρεξηγήσεις γύρω από το περιεχόμενο του όρου

της και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών: Δημοσιεύματα του ΚΕΕΛ -23, Αθήνα, 2012, τ. Α', σελ. 63-81. Βλ. επίσης Ελ. Αλεξάκης, «Κοινωνική ανθρωπολογία και ελληνική λαογραφία: Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα», Πρακτικά Συνεδρίου «Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα», ΕΚΚΕ, Αθήνα, 1993, σελ. 23-47.

είναι πολλές. Λόγου χάρη: λαογραφία είναι η συλλογή λαογραφικού υλικού. Λαογραφία είναι η συναισθηματική και λογοτεχνική παρουσίαση του λαογραφικού υλικού. Λαογραφία είναι η εθνική, καθώς τονίζεται, ανάγκη να περισωθεί και ν' αναβιώσει η εθνική μας παράδοση. Λαογραφία είναι η με πολλά θαυμαστικά παρουσίαση των έργων της λαϊκής μας τέχνης, της λαϊκής μουσικής και των λαϊκών χορών, ακόμα και η οργάνωση τελετών με εθνικές ενδυμασίες.²⁷

Κατά έναν παράδοξο τρόπο, παρότι στο χώρο της ακαδημαϊκής λαογραφίας έγιναν προσπάθειες προσδιορισμού ενός σαφούς μεθοδολογικού πλαισίου (ο Στ. Κυριακίδης, όπως θα δούμε παρακάτω, συνέβαλε αρκετά σ' αυτό), η σύγχυση συνεχίζει να επικρατεί με αποτέλεσμα και οι επιστήμονες λαογράφοι να καλούνται συνεχώς να εξηγούν ή ακόμα και να απολογούνται γι' αυτή την κατάσταση. Δεν έχει γίνει ακόμα ξεκάθαρο και δεν έχει καθιερωθεί μια ανάλογη ορολογία που θα καθιστούσε σαφή τα όρια ανάμεσα στην ερασιτεχνική ή επαγγελματική ενασχόληση με την «παράδοση» και την επιστήμη της λαογραφίας. Σκεφτείτε με πόση ευκολία δηλώνει κανείς λαογράφος, ενώ δεν ισχύει το ίδιο με την ιδιότητα του ιστορικού ή του αρχαιολόγου. Ευθύνεται γι' αυτό και η ίδια η κοινότητα των λαογράφων;

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Ο Ν. Πολίτης στο ιδρυτικό για την επιστήμη της λαογραφίας ομότιτλο

27. Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, «Λαογραφία: Η ουσία και η μέθοδος», στα *Λαογραφικά μελετήματα*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1978, σελ. 59-77, σελ. 59-60 (α' δημοσίευση *Φιλολόγος*, Θεσσαλονίκη, 1966).

άρθρο του 1909 δεν έχει καμία αναφορά στη λέξη «μέθοδος». Αναφέρεται όμως στην «εργασία» που έχει να κάνει ο λαογράφος:

Εκ των ειρημένων συνάγεται, ότι επειδή κατά δύο τρόπους, διά λόγου και διά πράξεων ή ενεργειών, γίνονται αι εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού, διττή είναι και η εργασία του λαογράφου, συνισταμένη εις καταγραφήν και εις περιγραφήν. Και καταγράφει μεν την προφορικήν παράδοσιν, τα μνημεία του λόγου, περιγράφει δε τας κατά παράδοσιν πράξεις ή ενεργείας.²⁸

Εάν προστρέξουμε στο συνολικό έργο του Πολίτη θα διαπιστώσουμε ότι δεν στερείται ούτε θεωρίας ούτε και μεθόδου. Υπάρχει, ωστόσο, μια ταλάντευση ανάμεσα σε δύο μεθοδολογίες που συνδέονται με αντίστοιχα θεωρητικά ρεύματα. Ενώ ο Πολίτης είναι ενταγμένος και ξεκινά με την εθνολογική συγκριτική μέθοδο, φαίνεται ότι το πατριωτικό χρέος τον μετατοπίζει όλο και περισσότερο προς την ιστορική μέθοδο, η οποία εξυπηρετεί καλύτερα τη θεωρία της εθνικής συνέχειας. Επί της ουσίας προσπαθεί να ισορροπήσει ανάμεσα στα οικουμενικά ανθρωπιστικά προτάγματα της εθνολογίας και την εθνική αποστολή της λαογραφίας, όπως αυτή προσδιορίστηκε από τα ιστορικά δεδομένα της εποχής. Προσπάθησε να συνδυάσει την κάθετη ιστορική (εθνική) διερεύνηση με την οριζόντια συγκριτική (πανανθρώπινη), μια προσπάθεια που δεν ευοδώθηκε, διότι πρόκειται για δύο αντιφατικά μεταξύ τους πράγματα.

28. Ν. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1, 1909, σελ. 1-17, σελ. 9.

Αυτό διαμόρφωσε και μια αντινομία στη σκέψη και στο έργο του Πολίτη, αντινομία την οποία εντόπισε με έναν αρκετά καιρό τρόπο η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος. Να τι γράφει:

Στην Ελλάδα τώρα τα φιλοσοφικά ρεύματα και οι μεθοδολογικές αρχές που μας έρχονται από την Ευρώπη δε διατηρούν για πολύ την αμιγή τους μορφή· αναγκαστικά, όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει, προσαρμόζονται στις συνθήκες και τις απαιτήσεις του τόπου. Στην περίπτωση της συγκριτικής μεθόδου, ο πρώτος εισηγητής της στην επιστημονική λαογραφία, ο Ν.Γ. Πολίτης, αναγκάστηκε, σταθμίζοντας τις εθνικές ανάγκες, να τη χρησιμοποιήσει σε συνδυασμό με την πατροπαράδοτη ιστορική μέθοδο, χωρίς να λάβει υπόψη του ότι, από θεωρητική καθαρά άποψη, ο συνδυασμός αυτός ήταν ασυμβίβαστος. Γιατί η συγκριτική μέθοδος του Tylor, την οποία υιοθέτησε ο Πολίτης, ξεκινά βέβαια, όπως και η ιστορική, από τα καθέκαστα, σκοπεύει όμως πολύ ψηλότερα: στην ανακάλυψη των γενικών νόμων που διέπουν την εξέλιξη των φαινομένων του πολιτισμού... Είναι αλήθεια περίεργο πώς δεν έγινε αντιληπτό από τους Έλληνες λαογράφους ότι η συγκριτική αυτή μέθοδος στην ουσία καταργεί την κάθετη διάσταση της λαογραφικής έρευνας, την ιστορική και εθνική. Η διαχρονική σύγκριση ανάμεσα σε αρχαίες και νεώτερες ελληνικές λαογραφικές εκδηλώσεις, με σκοπό να πιστοποιηθεί η γενετική τους σχέση –πράγμα το οποίο συνεπάγεται, καθώς είδαμε, η ιστορική κάθετη έρευνα– δεν έχει κανένα νόημα για τη συγκριτική μεθοδολογία· γι' αυτήν, είναι αρκετό να αποδειχτεί ότι παρόμοιες συνθήκες στην αρχαία και τη νεώτερη Ελλάδα (έδαφος, κλίμα, κ.τ.ο.) συνετέλεσαν στη δημιουργία παρόμοιων εκδηλώσε-

ων. Και σ' αυτό ακριβώς το σημείο παρουσιάζονται οι αντινομίες, στις εργασίες όπου ο Πολίτης προσπαθεί να συμβιβάσει τη συγκριτική μέθοδο του Tylor με την ιστορική.²⁹

Ο μαθητής του Πολίτη, Στίλπων Κυριακίδης, είναι ο πρώτος που συστηματικά έθεσε το ζήτημα της μεθόδου στη λαογραφία. Στο βιβλίο του *Ελληνική λαογραφία*, που εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1922, αφιερώνει ένα ειδικό κεφάλαιο, το οποίο και τιτλοφορείται «Μέθοδος ερεύνης». Να δούμε, λοιπόν, πώς τοποθετεί το όλο ζήτημα ο Κυριακίδης:

Κάθε επιστήμη, διά να είναι αξία του ονόματος αυτής, πρέπει πρώτον να έχη ωρισμένον σκοπόν και δεύτερον ωρισμένον τρόπον εργασίας, τον οποίον ονομάζομεν μέθοδον. Η ορθή μέθοδος δεν είναι τι το αυθαίρετον, λογικόν εκ των προτέρων κατασκευάσμα, άσχετον προς το εξεταζόμενον, είναι απόρροια αυτής της φύσεως του εξεταζομένου και των σκοπών που επιδιώκει η εξέτασις. Εις την περίπτωσιν της λαογραφίας το θέμα, ως είπομεν ήδη, είναι ο λαϊκός πολιτισμός, όθεν και η μέθοδος θα είναι περίπου ομοία προς την μέθοδον της επιστήμης εν γένει του πολιτισμού, λαμβανομένης υπ' όψιν της ιδιαίτερας φύσεως του λαϊκού πολιτισμού προηγμένων κατά τα άλλα λαών, εχόντων ιστορίαν πολλάκις ολοκλήρων χιλιετηρίδων.³⁰

29. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, ό.π., σελ. 106-7. Βλ. επίσης Ευ. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού*, Κριτική, Αθήνα, 2009, σελ. 85-111.

30. Στ. Κυριακίδης, *Ελληνική λαογραφία*, Ακαδημία Αθηνών: Δημοσιεύματα του Λαογραφικού Αρχείου, αρ. 8, Αθήνα, 1965 (α' έκδ. 1922), σελ. 31.

Ο Κυριακίδης προσδιορίζει και περιγράφει στη συνέχεια τα στάδια της λαογραφικής μεθόδου. Ως πρώτο στάδιο ορίζει την *περισυλλογή της ύλης*. Για την περισυλλογή του υλικού θεωρεί ότι ο λαογράφος πρέπει να στραφεί στην κύρια πηγή που είναι ο ίδιος ο λαός και να συλλέξει το υλικό του απευθείας απ' αυτόν. Παραπέμποντας σ' όσα έγραψε ο Πολίτης για τον τρόπο της συλλογής, προσθέτει μια σημαντική παρατήρηση σχετικά με τον τρόπο που πρέπει να αντιμετωπίζονται οι διάφορες εκδηλώσεις ή τα αντικείμενα μελέτης, όχι σαν νεκρά και άψυχα πράγματα, αλλά ως ζωντανά στοιχεία της «λαϊκής ζωής, εις την οποίαν έχουν ωρισμένην θέσιν και προς την οποίαν είναι προσηρμοσμένα και εκ της οποίας καθορίζεται και η μορφή των, δεν είναι αρκετόν να περισυλλέγεται απλώς και ξηρώς τούτο ή εκείνο, αλλ' είναι ανάγκη να παρατηρήται και να σημειώνεται και ποίαν θέσιν έχει το περισυλλεγόμενον εις την ζωήν του λαού, πού και πότε και υπό τίνων χρησιμοποιείται...».³¹ Αυτού του είδους τη ζωντανή παρατήρηση ο Κυριακίδης την αποκαλεί *βιολογική*. Αυτή η επισήμανση παραπέμπει στη μέθοδο της σχολής του λειτουργισμού, την οποία και γνώριζε και επικροτούσε, όπως θα δούμε παρακάτω.

Το δεύτερο στάδιο είναι η *κατάταξη* του υλικού κατά θέματα και τις υποδιαιρέσεις τους, ώστε να συγκροτηθεί η εξωτερική, συνολική ή μερική, μορφή του λαϊκού πολιτισμού.

Μετά την κατάταξη ακολουθεί η *εξέταση*. Η εξέταση κατά τον Κυριακίδη πρέπει να είναι διττή, *ιστορική* και *συγκριτική*, και να συμπληρώνεται από μια τρίτη, την *ψυχολογική*.

Με την πάροδο του χρόνου ο Κυριακίδης εγκαταλείπει τη συγκριτική διάσταση, επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον του

31. Ό.π., σελ. 32.

στην ιστορική μέθοδο, κάτι που ευνοούσε και το γενικότερο κλίμα της εποχής. Η Ά. Κυριακίδου-Νέστορος αποδίδει το γεγονός αυτό στην εθνική στράτευση και το χρέος προς την πατρίδα, που υπαγόρευαν την ένταξή του στο «ιστορικό στρατόπεδο».³² Η προσήλωση του Κυριακίδη στο εθνικό χρέος είχε σαν αποτέλεσμα να μην επιτρέψει το «άνοιγμά» του στην εθνολογική λειτουργική μέθοδο, παρά τη συμπάθεια που έτρεφε προς αυτήν. Παρά την ανάγκη ένταξης του μέρους στο όλο, την οποία πρέσβευε ο λειτουργισμός και κατανοούσε ο ίδιος, ο Κυριακίδης προέκρινε τη διαχρονική έρευνα μεμονωμένων στοιχείων του πολιτισμού, στο πλαίσιο ενός ιστορικισμού που υπηρετούσε την υπόθεση του έθνους.³³

Συμφωνούμε με τη διαπίστωση της Ά. Κυριακίδου-Νέστορος ότι για τον ίδιο λόγο επικράτησε συνολικά στη λαογραφία ο ιστορικισμός και προωθήθηκε η ιστορικο-γεωγραφική μέθοδος, η οποία ενταγμένη στο πλαίσιο της θεωρίας της μονογένεσης και της διάδοσης ήταν προσαρμοσμένη στα εθνικά ζητούμενα, που δεν ήταν μόνο η τεκμηρίωση της εθνικής συνέχειας αλλά και της εθνικής μοναδικότητας και ανωτερότητας. Η σχετική θεωρία των κύκλων του πολιτισμού που συνδέθηκε και με την έννοια του ζωτικού χώρου υπηρετούσε με τον καλύτερο τρόπο τη μετατροπή εθνικών προταγμάτων σε εθνικιστικά ιδεολογήματα, γεγονός που στιγμάτισε διάφορες εθνικές εκδοχές της λαογραφίας, με πρώτη τη γερμανική, από την οποία επηρεάστηκε και η ελληνική λαογραφία. Η επικράτηση του ιστορικισμού και όλων των σχετικών ιδεολογικών τάσεων με άξονα το εθνικό ενδιαφέρον σήμανε την υποχώρηση της

32. Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, ό.π., σελ. 121.

33. Ό.π., σελ. 126.

συγκριτικής μεθόδου ή τη μετατροπή της σε μια απλή τεχνική παράθεσης εθνολογικών παραλλήλων κοντά στα ιστορικά και την αναπαραγωγή κατ' αυτό τον τρόπο της λημματογραφικής προσέγγισης ως κυρίαρχης μεθόδου μέχρι τη δεκαετία του '70, παρά την ύπαρξη κάποιων διαφορετικών φωνών, όπως αυτής του Δ. Λουκάτου, που πρότεινε από τα τέλη της δεκαετίας του '60 την υιοθέτηση της εθνογραφικής μεθόδου, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι σε όλες τις εκδόσεις που αφορούν την έρευνα και τη συλλογή λαογραφικού υλικού του πλέον αρμόδιου φορέα, του Λαογραφικού Αρχείου και μετέπειτα Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας (ΚΕΕΛ) της Ακαδημίας Αθηνών, δεν βρίσκει κανείς κάποιον θεωρητικό προβληματισμό σχετικά με τη μεθοδολογία. Κατά κάποιον τρόπο προτάσσεται η επείγουσα ανάγκη καταγραφής και διάσωσης των στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού με βάση μια θεματολογία, η οποία εμπλουτίζεται διαρκώς. Ο Γεώργιος Μέγας (1893-1976), καθηγητής της λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και ακαδημαϊκός, που αποσπάστηκε το 1920 από τον Ν. Πολίτη στο Λαογραφικό Αρχείο και έγινε διευθυντής του το 1936, εξέδωσε το 1939 το πρώτο τεύχος του βιβλίου *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, το οποίο ολοκληρώθηκε στην επόμενη δεκαετία και δεν είναι τίποτα άλλο από ερωτηματολόγια «προς καθοδήγησιν των επιθυμούντων να συμβάλουν εις το έργον της πλήρους και ακριβούς λαογραφικής εξερευνήσεως της χώρας».³⁴ Τα ερωτηματολό-

34. Γ. Μέγας, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, ανάτυπον εκ της επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1939, τ. 1, σελ. 99.

για αυτά απευθύνονται στους κάθε είδους συλλογείς λαογραφικού υλικού, για τους οποίους ο Μέγας παρατηρεί ότι την προσοχή τους είλκυσαν ανέκαθεν ορισμένα μόνο είδη της λαϊκής λογοτεχνίας, ιδίως τα τραγούδια, οι παροιμίες και οι παραδόσεις· αντίθετα οι υπόλοιπες εκδηλώσεις του «ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού» δεν ερευνήθηκαν επαρκώς. Αιτία γι' αυτό, κατά τον Μέγα, είναι ότι οι περισσότεροι από τους συλλογείς «και όταν τύχη να γνωρίζουν τας οδούς της λαογραφικής ερεύνης, έχουν όμως ελλιπή γνώσιν της ευρύτητος του λαογραφικού έργου και εκ τούτου περιορίζονται εις εξωτερικήν και επιπολαίαν παρατήρησιν των φαινομένων του βίου του λαού».³⁵

Ο Μέγας σπεύδει να επιστήσει την προσοχή των συλλογέων στο ότι τα ερωτηματολόγια δεν εξαντλούν τα εξεταστέα ζητήματα, γι' αυτό, αν προκύψει κάτι πέρα από αυτά, ο ερευνητής θα πρέπει να το παρατηρήσει και να το σημειώσει. Και συνεχίζει: «Αλλ' όταν έχη τις να διαπιστώσει την ύπαρξιν εθίμου τινός, δεν πρέπει να αρκείται εις ξηράν απάντησιν εις το τιθέμενον ερώτημα, “ναι” ή “όχι”, αλλά να παρέχη σαφή και ακριβή περιγραφήν των τελουμένων. Προς τούτο απαιτείται οξεία και ασφαλής παρατήρησις, έκθεσις σαφής και λεπτομερής· πολλάκις δ' η φωτογραφία είναι σαφεστέρα και διδακτικωτέρα και της αρίστης περιγραφής».³⁶

Σε μια μεταγενέστερη έκδοση «Οδηγιών προς συλλογήν λαογραφικής ύλης» (1962) από τον διάδοχο του Γ. Μέγα στην έδρα της λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (1964) και στη διεύθυνση του Λαογραφικού Αρχείου (1956) Γεώργιο Κ.

35. Ο.π.

36. Ο.π., σελ. 100.

Σπυριδάκη (1906-1975) δεν θα βρει κανείς κάτι διαφορετικό ως προς τον γενικό προβληματισμό γύρω από το σκοπό και τον τρόπο της λαογραφικής έρευνας και καταγραφής. Ο «υλικός βίος» καταλαμβάνει ισότιμη θέση με τον «κοινωνικό» και «πνευματικό» αλλά δεν αλλάζει τίποτα επί της ουσίας σε ό,τι αφορά την προσέγγιση. Συνεχίζεται η ίδια ρητορική για τις μορφές του λαϊκού βίου «αι οποίαι υπάρχουν εις τον λαόν διά της παραδόσεως από γενεάς εις γενεάν, έχουν την αρχήν των και την διαμόρφωσίν των εις το παρελθόν μέχρι και της απωτάτης Αρχαιότητος», καθώς και για τον εθνικό πολιτισμό που «εγκαταλείπεται σήμερον ένεκα της εισδοχής νέων στοιχείων και τρόπων εις τον καθ' ημέραν βίον του λαού, οι οποίοι αντικαθιστούν τους παραδεδομένους, ως π.χ. εις την καλλιέργειαν της γης, την ποιμενικήν ζωήν, τα διάφορα βιοτεχνικά επαγγέλματα, την αμφίεσιν, τας συνηθείας κατά διαφόρους εορτάς και περιστάσεις του βίου, ως εις την γέννησιν, τον γάμον και την τελευτήν, τας διασκεδάσεις του σχετικώς με τα τραγούδια και τους χορούς κατ' αυτάς και άλλα».³⁷

Και βεβαίως υπάρχει η ίδια έκφραση της αγωνίας για τη διάσωση όλων αυτών των στοιχείων που κινδυνεύουν να εξαφανιστούν και που η συστηματική τους μελέτη μπορεί να συμβάλει «εις την βεβαίωσιν της άνευ διακοπής συνεχίσεως του εθνικού βίου του λαού από της αυγής της ιστορικής του παρουσίας μέχρι της σήμερον, ως επίσης και της ενότητος της εθνικής παραδόσεως ταύτης εις όλον τον ελληνόφωνον κόσμον εις τα κύρια χαρακτηριστικά της, προς δε και εις την

37. Γ. Σπυριδάκης, *Οδηγίαί προς συλλογήν λαογραφικής ύλης*, ανάπτυπον εκ της επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1962, σελ. 73.

διάκρισιν των γονίμων στοιχείων του πολιτισμού τούτου (π.χ. εκ της λαϊκής αρχιτεκτονικής, της διατροφής του λαού, της λαϊκής τέχνης, των δημοτικών τραγουδιών, της μουσικής και των χορών, των παροιμιών, των παραμυθιών κ.λπ.) προς ενίσχυσιν της χρησιμοποίησέως τούτων εις τον σύγχρονον βίον του Έθνους». ³⁸

Οι οδηγίες για τον τρόπο συλλογής του υλικού είναι περισσότερο τεχνικού-πληροφοριακού χαρακτήρα. Επισημαίνεται ότι δεν είναι όλοι οι «πληροφοριοδότες» ίσης αξίας, γι' αυτό πρέπει να αναζητείται ο καλύτερος για κάθε είδος, ότι το κάθε θέμα πρέπει να καταγράφεται ακριβώς όπως το αφηγείται ή το περιγράφει ο πληροφορητής (όπου είναι αναγκαίο να παρατίθεται γραφική παράσταση ή και φωτογραφία) και ότι μπορεί κανείς ακόμα και να συλλέγει τα ίδια τα αντικείμενα για τη συγκρότηση τοπικών μουσείων. Στο τέλος κάθε καταγραφόμενου θέματος πρέπει να αναγράφονται τα στοιχεία του πληροφορητή (ονοματεπώνυμο, ηλικία, γραμματικές γνώσεις), όπως και στοιχεία σχετικά με την πηγή προέλευσης της συγκεκριμένης γνώσης του πληροφορητή.

Με αυτές τις συμβουλές ο μελλοντικός χρήστης του ερωτηματολογίου καλείται να καταγράψει στοιχεία του λαϊκού βίου και πολιτισμού με βάση την εκτεταμένη θεματολογία που παρατίθεται στο κύριο μέρος του δημοσιεύματος.

Στο ίδιο σχεδόν μήκος κύματος κινείται και μια πολύ μεταγενέστερη σχετική έκδοση του ΚΕΕΛ της Ακαδημίας Αθηνών, συγκεκριμένα το βιβλίο των Στέφ. Δ. Ήμελλου και Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη με τίτλο *Παραδοσιακός υλικός βίος του ελληνικού λαού (ερωτηματολόγιο)* (1983). Οι συντάκτες του

38. Ό.π., σελ. 74.

Ερωτηματολογίου, αφού εκθέτουν τους λόγους για τους οποίους προχώρησαν στη συγκεκριμένη έκδοση, τονίζουν και αυτοί την κατεπείγουσα ανάγκη περισυλλογής και μελέτης του «παραδοσιακού υλικού που υποχωρεί και εξαφανίζεται καθημερινά με γεωμετρική πρόοδο». ³⁹ Η ακριβής και λεπτομερής καταγραφή του υλικού επαφίεται στην προσοχή και το φιλότιμο του συλλογέα, για τον οποίο σημειώνουν ότι θα ήταν καλό να μην έλειπε και κάποια άσκηση για το συγκεκριμένο έργο. Είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι τους συντάκτες δεν προβληματίζει καν το γεγονός ότι τα ερωτηματολόγια αποστέλλονται ταχυδρομικώς στους συλλογείς· το αντίθετο, θεωρούν καθιερωμένη και επιτυχημένη τη διαδικασία αυτή. Αλλά ας παρακολουθήσουμε το λόγο των ίδιων σε ένα απόσπασμα από το σύντομο προλογικό σημείωμά τους, το οποίο θέτει ζητήματα που αξίζουν ιδιαίτερου σχολιασμού:

Όπως φαίνεται καθαρά από τον τίτλο και τη γενικότερη μορφή του ερωτηματολογίου, εδώ ενδιαφέρει κυρίως ο παραδοσιακός τρόπος ασκήσεως του υλικού βίου. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο συλλογέας δεν πρέπει να συλλέξη λεπτομερείς πληροφορίες, με ακριβείς μάλιστα χρονικούς προσδιορισμούς, αν είναι δυνατό, για τον τρόπο και τα στάδια μέσσω των οποίων έχομε φτάσει στη σύγχρονη εξελιγμένη μορφή. Ας αναφερθή για παράδειγμα το άροτρο, που παλαιότερα ήταν ξύλινο, έπειτα ξύλινο και σιδερένιο εν μέρει,

39. Στ. Ήμελλος & Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, *Παραδοσιακός υλικός βίος του ελληνικού λαού (ερωτηματολόγιο)*, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1983, αρ. 17, σελ. ε'.

κατόπιν σιδερένιο, για να αντικατασταθεί από το σύγχρονο τρακτέρ, ή οι τροφές, που από παλαιές παραδοσιακές με ελάχιστη χρήση κρέατος έχουν υποστεί πολλές αλλαγές σε ποσό και ποιόν από την επίδραση των προσφύγων της Μ. Ασίας στο λαϊκό διαιτολόγιο, από την αλματώδη άνοδο του βιοτικού επιπέδου τα τελευταία μετά τον β΄ παγκόσμιο πόλεμο χρόνια, που εξασφαλίζει αφθονία μέσων και δυνατότητων αποκτήσεώς τους, κ.ά. Πρέπει δηλ. να δοθεί η εικόνα της εξελίξεως και να παρουσιασθή το υλικό, κατά το δυνατό, όχι σαν νεκρό μουσειακό είδος αλλά σαν ζωντανή δημιουργία, που ζη και κινείται μέσα σε ένα περιβάλλον φυσικό, κοινωνικό κ.λπ., από το οποίο δεν είναι αποκομμένο. [...] Το ερωτηματολόγιο έχει συνταχθή με βάση το υπάρχον μέχρι σήμερα υλικό και όχι ολόκληρο, πράγμα που αντανάκλα και στη μορφή των ερωτήσεων. Έτσι π.χ. υπάρχουν πολλές ερωτήσεις σε παρελθοντικό χρόνο, επειδή κρίθηκε ότι το υλικό στο οποίο αναφέρονται δεν επιβιώνει σήμερα, αλλ' αυτό δεν σημαίνει ότι ο συλλογέας πρέπει να διστάζη να επεκτείνη την έρευνά του και στο άμεσο παρόν, επειδή δεν αποκλείεται καθόλου το σχετικό υλικό να επιβιώνει τοπικά κατά ποικίλους τρόπους, όμοιο, διαφοροποιημένο ή σε μια εξελιγμένη ακόμα μορφή. Εννοείται ότι το ίδιο ισχύει και για ερωτήματα που αναφέρονται στο παρόν, γιατί το ζητούμενο μπορεί να έχη πια εκλείψει και αυτό θα πρέπει να προσεχθή και σημειωθή...⁴⁰

Τα μεθοδολογικά ερωτήματα που εγείρονται από τα παραπάνω είναι πολλά. Θα επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας σε

40. Ό.π., σελ. ζ΄, η΄.



μία μόνο διάσταση, που θεωρούμε πολύ καίρια. Η διάσταση αφορά τους «χρονικούς προσδιορισμούς» και τη σχετική αμηχανία που νιώθουν οι συντάκτες του κειμένου μπροστά στο ζήτημα του χρόνου, δηλαδή της ιστορικότητας. Σε ποιο χρόνο να διατυπωθεί το ερώτημα; Εάν μας ενδιαφέρουν τα «παραδοσιακά», ο «παραδοσιακός τρόπος», βρισκόμαστε σε μια πολύ μεγάλη δυσκολία, διότι σε μια μεταβατική φάση της κοινωνίας, όπου το κυρίαρχο χαρακτηριστικό είναι οι μετασχηματισμοί και οι αλλαγές γενικά, πού μπορεί να χαράξει κανείς το όριο ανάμεσα στο «παραδοσιακό» και το «σύγχρονο»; Πώς μπορεί να ξεδιαλέξει το «κατά παράδοσιν» από το «νεωτερικό»; Πώς μπορεί να τραβήξει διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν; Τι είναι τα «επιβιώματα» σε ένα τέτοιο ιστορικό πλαίσιο; Γιατί μια οποιαδήποτε πολιτισμική έκφραση ή μορφή να προσεγγίζεται σαν επιβίωμα από το παρελθόν και όχι σαν μια δυναμική προσαρμογή στο παρόν; Πού είναι το όριο ανάμεσα στα δύο; Πρέπει να δοθεί η εικόνα της εξέλιξης και να παρουσιαστεί το υλικό με έναν ζωντανό τρόπο ενταγμένο στο φυσικό και κοινωνικό του περιβάλλον και όχι σαν νεκρό μουσειακό είδος, μας λένε οι συντάκτες. Σωστά, αλλά αυτό δεν παραπέμπει σε άλλη θεωρητική οπτική και σε άλλη μεθοδολογία; Ασφαλώς ναι, και αυτές δεν συμβιβάζονται με τον ιστορικισμό και τη συλλεκτική-λημματογραφική μέθοδο. Μια πραγματικά κοινωνική-ιστορική οπτική θα υπαγόρευε εντελώς διαφορετικά εννοιολογικά και μεθοδολογικά εργαλεία· θα προέκρινε μια δομολειτουργική προσέγγιση απαλλαγμένη από την α-ιστορικότητα και τον στατικό της χαρακτήρα και συνδυασμένη αντίθετα με την ανάδειξη της ιστορικότητας των φαινομένων στο πλαίσιο ενός ιστορικού διαλεκτικού δομισμού. Κάτι τέτοιο θα έθετε

στο επίκεντρο όχι τη «συλλογή-καταγραφή» ενός υλικού, αλλά την ερμηνευτική προσέγγιση στα υπό μελέτη φαινόμενα με άξονα τις έννοιες της μετάβασης και του μετασχηματισμού, έννοιες που επιβάλλουν την ένταξη της διάστασης της ιστορικότητας στη μεθοδολογία, με όρους ποιοτικά διάφορους από αυτούς του ιστορικισμού· του ιστορικισμού, που ουσιαστικά ακυρώνει την ιστορικότητα παράγοντας έναν υπερβατικό γραμμικό χρόνο, αυτόν της εθνικής συνέχειας, η οποία συνδέεται με τη θεωρία των επιβιώσεων. Σ' αυτό το θέμα θα επανέλθουμε.

Την ίδια χρονιά, το 1983, δημοσιεύτηκε ένα κριτικό κείμενο σε σχέση με τις μεθοδολογικές πρακτικές της λαογραφίας από μια επιστήμονα που ασχολήθηκε με ένα από τα κλασικά θέματα της λαογραφίας, τα λαϊκά δρώμενα – κυρίως τα «διονυσιακά», αλλά με την οπτική και τη μέθοδο της εθνολογίας-ανθρωπολογίας: Πρόκειται για την Κ. Κακούρη και το κείμενό της με τίτλο «Η ελληνική λαογραφία σε σχέση με την εθνολογία και την ανθρωπολογία», που αποτέλεσε εισήγησή της σε συνέδριο και δημοσιεύτηκε στα σχετικά πρακτικά. Γράφει, λοιπόν, η Κακούρη:

Ανασκοπώντας κανείς τη μέθοδο έρευνας της ελληνικής λαογραφίας από τα τέλη του περασμένου αιώνα ως σήμερα διαπιστώνει ότι η κακοδαιμονία της μεθοδολογίας μας πρέπει να αναζητηθεί πέρα από τα ελληνικά πλαίσια σε παλαιότερα ευρωπαϊκά, που στάθηκαν πρότυπο της πρώιμης επιστημονικής λαογραφίας μας, και ειδικά στους θεωρητικούς ανθρωπολόγους της εποχής που στην Αγγλία βασίλευε η Βικτωρία. Κορυφαίοι «βικτωριανοί» ανθρωπολόγοι είχαν κλασική παιδεία, συνθετική διάνοια και πανανθρώπι-

νους οραματισμούς, ικανότητες που σήμερα ελάχιστοι διαθέτουν. Αλλά οι σημερινοί είναι «πιο επιστημονικοί και πιο σεμνοί», όπως τους χαρακτηρίζει ο Evans-Prichard. Έχουν συγκροτημένη μεθοδολογία που δεν είχαν οι αμέθοδοι Βικτωριανοί, γιατί αυτοεγκλωβισμένοι στα γραφεία τους είχαν χάσει κάθε εθνογραφική και λαογραφική αίσθηση. Για τα ογκώδη συγγράμματά τους σταχυολογούσαν εθνογραφικό κυρίως υλικό, συλλεγμένο από ανειδίκευτους διοικητικούς υπαλλήλους αποικιών, ιεραποστόλους και ταξιδιώτες. Έτσι διαμόρφωναν από λαθεμένες μαρτυρίες λαθεμένες θεωρίες και εφοδιάζοντας οι ίδιοι με λαθεμένα ερωτηματολόγια τους αυτοσχέδιους εθνογράφους τους παραστρατούσαν. Με αυτό τον τρόπο δημιουργήθηκε φαύλος κύκλος και ως σήμερα δεν έχουν όλοι ξεφύγει απ' αυτόν. [...] Στον περασμένο αιώνα αυτή η μέθοδος έρευνας επικρατούσε διεθνώς και ο Νικόλαος Πολίτης, όταν ίδρυσε την επιστημονική ελληνική λαογραφία, αυτή τη μέθοδο ακολούθησε. Από λαογραφικά ανειδίκευτους δασκάλους, πρόθυμους τοπικούς πληροφοριοδότες, ανώριμους φοιτητές, καθώς και από ελάχιστες γραφτές μαρτυρίες ανειδίκευτων λαογραφικά χρονογράφων, άντλησε ο πατέρας της ελληνικής λαογραφίας την ύλη των συγγραμμάτων του, και τη μέθοδό του ακολούθησαν άμεσοι ή έμμεσοι μαθητές και οπαδοί του. Μεγάλο μέρος των δελτίων στα λαογραφικά Αρχεία μας περιέχουν ύλη επισφαλή ή ελλιπή με λίγες εξαιρέσεις. [...] Και μετά τον Πολίτη συνεχίστηκαν, ως ένα σημείο συνεχίζονται και σήμερα, τα «ερωτηματολόγια» και η πληροφοριοδότηση από ανειδίκευτους. Χρησιμεύουν και αυτά, αλλά με δύο προϋποθέσεις: Να περιορίζονται οι τοπικοί πληροφοριοδότες σε ακριβή περιγραφή και να μη διακινδυνεύουν αναλογίες με

την Αρχαιότητα γιατί η δυσκολοπρόσιτη εθνολογική έρευνα καταντά παρωδία. Επίσης η χρήσιμη περιγραφή του ντόπιου, που η ζωντανή μέθεξή του στα έθιμα του τόπου του κάνει πολύτιμη την προσφορά του, πρέπει να είναι για τον επιστήμονα απλή επισήμανση για να επακολουθήσει η δική του επιτόπια έρευνα. Δυστυχώς οι υπεύθυνοι παραμέλησαν το χρέος της επιτόπιας έρευνας και συνηθέστερα την αυτοψία, απαραίτητη για όσα τελούνται «εν χρόνω». [...] Όπως διαπιστώνεται από πολλά δελτία, σε πολλές περιπτώσεις οι ερευνητές πήγαιναν στα χωριά το καλοκαίρι για να πληροφορηθούν από τους χωρικούς πώς τελούσαν τις χειμωνιάτικες γιορτές τους.⁴¹

Παρά τη σκληρή της κριτική, η Κακούρη παραδέχεται ότι υπήρξαν άνθρωποι που, έστω και στις παρυφές της ακαδημαϊκής λαογραφίας, πραγματοποίησαν έρευνες και καταγραφές ζωντανές, που δεν απέχουν πολύ από την εθνογραφική μέθοδο, και αναφέρει τις περιπτώσεις του ζεύγους Merlier, την Αγγελική Χατζημιχάλη και τον Δημήτριο Λουκόπουλο. Αναγνωρίζει επίσης ότι «μεταπολεμικά νεώτεροι λαογράφοι μετεκπαιδευμένοι σε ευρωπαϊκές Σχολές προσφέρουν το συγχρονισμένο μεθοδολογικό και θεωρητικό προσανατολισμό τους».⁴²

Με το ζήτημα της μεθόδου ασχολήθηκε, ήδη από τη δεκα-

41. Κ. Κακούρη, «Η ελληνική λαογραφία σε σχέση με την εθνολογία και την ανθρωπολογία», Πρακτικά Δ΄ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου (10-12 Οκτωβρίου 1979), ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη, 1983, σελ. 55-73, σελ. 57-9.

42. Ό.π., σελ. 60-1.

ετία του '60 και σε νεαρή ηλικία, η Κυριακίδου-Νέστορος (1935-1988). Στο άρθρο της με τίτλο «Λαογραφία: Ουσία και μέθοδος», που δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στο περιοδικό *Φιλολόγος* το 1966 και συμπεριλήφθηκε αργότερα στο βιβλίο της *Λαογραφικά μελετήματα* (1979), γράφει:

Το έργο της λαογραφίας είναι, όπως είπαμε στην αρχή, διπλό: παρατήρηση και ερμηνεία. Οι μέθοδοι που μόλις αναφέραμε δεν αφορούν, φυσικά, το πρώτο, αλλά το δεύτερο, και θα τις εξετάσουμε διεξοδικότερα παρακάτω. Ως προς τη μέθοδο που πρέπει να εφαρμόζεται στο πρώτο σκέλος της λαογραφίας, στην παρατήρηση των λαογραφικών φαινομένων, θα είχαμε να πούμε το εξής: όταν παρατηρούμε στοιχεία ζωντανά, που ζουν ακόμη και εξελίσσονται μέσα στον λαϊκό πολιτισμό, η μέθοδός μας δεν πρέπει να είναι ιστορική, δηλαδή στατική, αλλά βιολογική, όπως των ζωολόγων και των βοτανολόγων, που μελετούν τα ζώα και τα φυτά. Θα μπορέσουμε έτσι να διακρίνουμε τις ουσιαστικές μεταβολές από τις κοινωνικές προσαρμογές που παθαίνουν τα λαογραφικά φαινόμενα κατά τη διάδοσή τους από τόπο σε τόπο και από γενιά σε γενιά.

Όσον αφορά τώρα την περιγραφή και την καταγραφή των παρατηρουμένων, αυτή πρέπει να είναι ακριβής, διεξοδική και να χρησιμοποιεί όσο το δυνατό περισσότερο τα τεχνικά μέσα (φωτογραφία, κινηματογράφος, ηχοληψία), που βρίσκονται σήμερα στη διάθεση του συλλογέα.

Ο αντικειμενικός σκοπός της σωστής παρατήρησης και περιγραφής των λαογραφικών φαινομένων είναι η περισυλλογή του υλικού και η συγκρότηση, από τα επιμέρους στοιχεία, μιας ενιαίας εικόνας της λαϊκής ζωής και πίστης. Η

*εικόνα αυτή πρέπει τώρα να μελετηθεί, να ερμηνευθεί, κι αυτό είναι το κύριο επιστημονικό έργο της λαογραφίας.*⁴³

Η παρατήρηση βέβαια ότι η «ιστορική μέθοδος» είναι στατική, ενώ η «βιολογική» μάς δίνει τη δυνατότητα να διακρίνουμε τις ουσιαστικές μεταβολές των φαινομένων, μπορεί να γίνει αποδεκτή εάν θεωρήσουμε ιστορική τη μέθοδο του εξελικτισμού με τη γραμμική θεώρηση των πραγμάτων και τη θεωρία των επιβιώσεων. Όπως θα δούμε παρακάτω, μια πραγματικά ιστορική μέθοδος κάθε άλλο παρά στατική είναι, διότι αναδεικνύει τη δυναμική των πραγμάτων μέσα από μια διαλεκτική θεώρηση της σχέσης παρελθόντος-παρόντος. Αντίθετα η βιολογική μέθοδος, που δεν είναι παρά η λειτουργική, ενώ επικεντρώνει το ενδιαφέρον της στη συγχρονική λειτουργία των φαινομένων και τα εντάσσει στο κοινωνικό τους πλαίσιο, αδυνατεί να ερμηνεύσει τις αλλαγές και τους μετασχηματισμούς λόγω του α-ιστορικού της χαρακτήρα και της υπόθεσης περί εσωτερικής ισορροπίας και αρμονίας των κοινωνικών συστημάτων.

Σε μεταγενέστερο κείμενό της η Κυριακίδου-Νέστορος αποφαίνεται ότι η επίσημη, όπως την αποκαλεί, λαογραφική μέθοδος δεν προσφέρεται για μια συνολική συγχρονική θεώρηση των λαογραφικών φαινομένων· για κάτι τέτοιο χρειάζεται να εφαρμοστεί η εθνογραφική μέθοδος, η οποία ορίζεται από την ίδια με έναν συνοπτικό τρόπο ως η συνολική καταγραφή με συμμετοχική παρατήρηση, μελέτη και ανάλυση των σχέσεων που υπάρχουν ανάμεσα στα συστατικά στοιχεία

43. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1979, σελ. 69-70.

του πολιτισμού μιας κοινωνίας στο παρόν. Σε ό,τι αφορά, ωστόσο, την εφαρμογή της, η ίδια διαπιστώνει ότι προκύπτει ένα ουσιαστικό πρόβλημα, που συνδέεται με τον μεταβατικό χαρακτήρα της ελληνικής κοινωνίας στη δεδομένη χρονική περίοδο. Η Ελλάδα, λέει, έχει σήμερα 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. Η λαογραφία όμως, υποστηρίζει, έχει ως αντικείμενό της τον παραδοσιακό πολιτισμό και για να τον κατανοήσει θα πρέπει να τον εξετάσει στην εποχή της οθωμανικής κυριαρχίας, διότι τότε διαμορφώθηκε και άκμασε. Για να το κάνει αυτό θα πρέπει να εφαρμόσει την εθνογραφική μέθοδο σε παρωχημένο χρόνο. Προσδιορίζοντας τη μέθοδο αυτή, σημειώνει ότι είναι «ιστορική» γιατί χρησιμοποιεί τις πηγές που θα χρησιμοποιούσε και ένας ιστορικός για να μελετήσει την ιστορία ενός τόπου, και «εθνογραφική» γιατί ξεκινά από την εμπειρική παρατήρηση του τόπου και των ανθρώπων και προσπαθεί να δει τα πράγματα συνολικά. Εντάσσει κατά κάποιον τρόπο όλα τα στοιχεία που βρίσκει στο φυσικό πλαίσιο ενός τόπου, για να μπορέσει να ανασυστήσει τη ζωή στο σύνολό της, όπως τη ζούσαν οι άνθρωποι σε μια παρωχημένη εποχή.⁴⁴

Βέβαια, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι ο όρος «ιστορική εθνογραφία» συνιστά ένα οξύμωρο, διότι η εθνογραφία καθιερώθηκε ως συγχρονική και μάλιστα α-ιστορική προσέγγιση, ως μια θεώρηση τοπικών, κατά βάση «πρωτόγονων» κοινωνιών, που θεωρούνταν ότι δεν είχαν ιστορία. Οι

44. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές*, Θεσσαλονίκη, 1980, σελ. 96.

κοινωνίες αυτές εξετάζονταν σε ένα χρονικό σημείο μηδέν, ενώ από την άποψη της δομής και της λειτουργίας τους σε ένα ολιστικό και στατικό πλαίσιο. Ωστόσο, η προσπάθεια της Κυριακίδου να συμβιβάσει τα δύο πράγματα είναι κατανοητή και μάλιστα φέρνει την εθνογραφία κοντά στην ιστορία, βοηθά στην ιστορικοποίησή της – κάτι που έγινε βέβαια στην πατρίδα του δομολειτουργισμού, αρκετά νωρίτερα, με τη συνειδητοποίηση του ελλείμματος ιστορικότητας που διαπιστώθηκε με έντονο τρόπο όταν η εθνογραφία μετατόπισε το ενδιαφέρον της από τις «πρωτόγονες» σε «πιο ιστορικές» κοινωνίες, όπως είναι οι αγροτικές των περιφερειακών ευρωπαϊκών χωρών.⁴⁵ Παρ' όλα αυτά, η προσπάθεια αυτή εγείρει πολλά ζητήματα, θεωρητικά και μεθοδολογικά, τα οποία η ίδια δεν έθεσε. Σχετικοποίησε, πάντως, τη θέση της αυτή σε άλλα κείμενά της, σημειώνοντας π.χ. ότι

αν ο ιστορικός προσανατολισμός κρίνεται σήμερα ως ο χρησιμότερος, αυτό δε σημαίνει ότι η λαογραφία θα πρέπει να αποξενωθεί από το βασικό της έργο: τη σπουδή του «ζώντος, παρόντος λαού», όπου κι αν βρίσκεται αυτός, όπως κι αν καθορίζεται μέσα στη συγκεκριμένη κάθε φορά ιστορική πραγματικότητα.⁴⁶

Στο ζήτημα της μεθόδου η Κυριακίδου επανέρχεται ουσιαστικά μέσω της προφορικής ιστορίας. Μάλιστα, μέσα από αυτό το δρόμο φαίνεται να επανεξετάζει, να ξανασκέφτεται κάποια

45. Βλ. Evans-Prichard και Κουρούκλη.

46. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II*, Πορεία, Αθήνα, 1993, σελ. 31.

ζητήματα σχετικά με την προφορική παράδοση και τη μνήμη, που συνδέονται με το πρόβλημα της μεθόδου. Στο πολύ γνωστό της άρθρο με τίτλο «Προφορική ιστορία και λαογραφία» (1982) σημειώνει emphaticά ότι ο μόνος πραγματικός χρόνος στη λαογραφία είναι ο χρόνος της καταγωγής, ενώ η παραδοχή ότι η μέθοδος της λαογραφίας είναι «ιστορική» ισχύει μόνο στο βαθμό που ασχολείται με θέματα καταγωγής· διαφορετικά είναι τελείως α-ιστορική. Αξίζει να παραθέσουμε ένα απόσπασμα που αναφέρεται στο επιστημολογικό πλαίσιο μέσα από το οποίο εξετάζει τη σχέση ανάμεσα στην προφορική ιστορία και τη λαογραφία:

Τα πράγματα άρχισαν να αλλάζουν ριζικά στον τομέα της λαογραφίας όταν οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι αποφάσισαν να εγκαταλείψουν την αποκλειστική τους ενασχόληση με τις πρωτόγονες κοινωνίες και άρχισαν να ασχολούνται με τις εγγράμματες (literate) κοινωνίες. Μετά, στράφηκαν, φυσικά, στη μελέτη του «παραδοσιακού πολιτισμού» που, μέχρι τότε, ανήκε στο πεδίο της λαογραφίας. Εισήγαγαν την συστηματική εργασία πεδίου και την ολιστική μελέτη της κοινωνίας, υποχρεώνοντας τους λαογράφους να απαρνηθούν την αντίληψη του «παραδοσιακού πολιτισμού» ως συνονθυλεύματος επιβιωμάτων. Η παρέμβαση των ανθρωπολόγων στην περιοχή της λαογραφίας είχε πράγματι επαναστατικά αποτελέσματα, ιδιαίτερα ως προς τη σχέση της συγχρονικής και διαχρονικής διάστασης της πραγματικότητας. Οι ανθρωπολόγοι είχαν ήδη, για αρκετό διάστημα, ταυτιστεί με τις συγχρονικές μελέτες –κάτω από τη γενική ταμπέλα του φονξιοναλισμού– και έμοιαζαν να παραμελούν την ιστορική διάσταση. Αλλά, η εργασία με τις εγγράμματες

κοινωνίες άνοιξε το δρόμο της συμφιλίωσης μεταξύ της φονξιοναλιστικής και της ιστορικής άποψης – μια συμφιλίωση που οδήγησε σε μια νέα εκτίμηση των ιστορικών δεδομένων εκ μέρους των ανθρωπολόγων. Αντί να χρησιμοποιήσουν τα δεδομένα αυτά –όπως έκαναν μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1970– σαν «υπόβαθρο» του εθνογραφικού παρόντος των ευρωπαϊκών κοινωνιών που περιέγραφαν, τώρα τα αντιμετωπίζουν ως αναπόσπαστο τμήμα της ανθρωπολογικής ανάλυσης. Έτσι, η αντίληψη της ιστορικής αλλαγής ενσωματώθηκε στη μελέτη του «παραδοσιακού πολιτισμού». Αυτό ήταν ένα μεγάλο βήμα προς τα εμπρός και χαίρομαι που το ζητούσα από το 1973. Για τους σημερινούς λαογράφους –τουλάχιστον εκείνους που δέχτηκαν τη συγχώνευση ανθρωπολογίας και λαογραφίας– αυτό που μετράει δεν είναι μόνο η αρχική σημασία κάποιου εθίμου ή κάποιας τελετουργίας αλλά και η κοινωνική του χρησιμότητα και, τώρα πια, ξέρουν ότι η χρησιμοποίησή του διαφοροποιείται και μετασχηματίζεται καθώς μετασχηματίζεται η κοινωνική δομή.⁴⁷

Με το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στη λαογραφία και την εθνογραφία ασχολήθηκε, με έναν πιο συστηματικό τρόπο, ο Δ. Λουκάτος (1908-2003) και μάλιστα κοινοποίησε τις θέσεις του στον εναρκτήριο λόγο⁴⁸ στην έδρα της λαογραφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, στις 13 Ιανουαρίου του 1967. Η άποψη του Λουκάτου θέτει γενικότερα

47. Ό.π., σελ. 230-1.

48. Βλ. Δ. Λουκάτος, *Λαογραφία-Εθνογραφία*, Φιλοσοφική Σχολή Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1968.

ζητήματα όχι μόνο μεθοδολογικού αλλά και θεωρητικού χαρακτήρα, όπως επίσης και το αίτημα για τη διεύρυνση των οριζόντων της λαογραφίας με βάση τη διεπιστημονικότητα.

Πρώτα απ' 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 έναν τρόπο που μπορεί να είναι και σήμερα χρήσιμος, καθώς παρατηρούνται διαφοροποιήσεις στη χρήση του όρου, 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 μια συστηματική επιστήμη με συγκροτημένη μεθοδολογία για τη μελέτη των λαών με έναν 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 τον Λουκάτο και η εθνολογία, μόνο που αυτή ασχολείται με πολλά έθνη και 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), καθώς επίσης –και πάλι σωστά– ότι 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 γενικότερη «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».

Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να αναρωτηθεί, λίγο πρώιμα, μήπως τα παραπάνω προαναγγέλλουν την τωρινή συζήτηση περί «ανθρωπολογίας οίκοι» ή «ιθαγενούς ανθρωπολογίας». ⁴⁹

49. Βλ. ενδεικτικά γι' αυτή τη συζήτηση Ελ. Αλεξάκης, «Ανθρωπολογία οίκοι ή λαογραφία; Μια επιστημολογική προσέγγιση», στο *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα, 2003, σελ. 39-63, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

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 *folklor*.⁵⁰ 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. Μάλιστα, 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 αρ-

50. Βλ. ενδεικτικά για την περίπτωση της Ρουμανίας Nicolae Constantinescu, «Anthropological Perspectives in Romanian Folklore Studies», *Ethnologia Balkanica*, 5, 2001, σελ. 9-18, και για την Αλβανία Π. Μπάρκας, *Τα λαογραφικά*, Shblu, Tirane, 2003, σελ. 75-86.

γότερα 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 μια 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 εθνογραφία ο δρόμος είναι από τα «βιο-οικονομικά προς τα κοινωνικά, τα ψυχικά και τα πνευματικά», ενώ στη λαογραφία η κίνηση είναι αντίστροφη. Περιττό 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 ως προς 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 πλαι-

σιωτική μέθοδος της Εθνογραφίας τούς 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 λαογραφική 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 δοκουμεντο 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 ερευνημένου· αντικρύζει 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 πλαίσιο από τους βιο-οικονομικούς όρους, τα πνευματικά και ψυχικά παράλληλα, οι συγκριτικές διαπιστώσεις, η βιβλιογραφία... (σελ. 9-10).

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 «Εθνογραφία Ελληνική», ισοδύναμη προς την εξελιγμένη 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 στήριζα ό,τι είχα να πω, χρησιμοποίησα τον όρο «λαογραφικό υλικό». Το έκανα σαν ένα πείραμα, για να δοκιμάσω πόσο αντέχει 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 ήταν 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 αφορά το ζήτημα της θρησκευτικής ετερότητας σε σχέση με την εθνική ταυτότητα).⁵¹ 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, κατ' αρχήν, ένα ζήτημα κοινής επιστημονικής ορολογίας σε διεθνές επίπεδο. Το ίδιο άλλωστε πρόβλημα δεν αντιμετωπίζουμε άραγε και όταν βρισκόμαστε σε χώρες της δυτικής Ευρώπης κυρίως, όταν είναι να παρουσιάσουμε την επιστημονική μας ταυτότητα, εμείς οι έλληνες λαογράφοι; Αν συστηθεί κανείς στη Βρετανία ως folklorist, 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 μια 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

51. Βλ. Β. Νιτσιάκος, «Αλβανοί μετανάστες στην Ελλάδα. Ταυτότητα και θρησκευτική ετερότητα», *Εθνολογία*, 10, 2002-3, σελ. 161-73.

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 Λιντς –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.⁵²

Η πραγματικότητα στη χώρα μας βεβαίως είναι πολύ διαφορετική, όπως και σε άλλες χώρες της Βαλκανικής Χερσονήσου, της κεντρικής, της βόρειας και της ανατολικής Ευρώπης.⁵³ 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. Η επιβολή του όρου «laografia» –ενδεχόμενο το οποίο στο πα-

52. Για την ονοματοθεσία της λαογραφίας βλ. Μ.Αλ. Αλεξιάδης, *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της λαογραφίας*, Καρδαμίτσας, Αθήνα, 1988.

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

ρελθόν συζητήθηκε από ξένους λαογράφους, που θεώρησαν τον όρο επιτυχημένο— 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.⁵⁴ 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 δεν χρησιμοποιούμε απλώς τον όρο «ανθρωπολογία». Και σε κάθε περίπτωση, αυτό που κάνουν οι λαογράφοι αυτής της κατεύθυνσης δεν μπορεί επ' ουδενί 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 ότι «η λαογραφία μας θα γίνεται έτσι, αναγκαστικά, μια άγρυπνη ανθρωπογραφία» (σελ. 14). Φυσικά την εποχή που έλεγε αυτά τα πράγματα οι προτεραιότητες ήταν άλλες από τη μια, ενώ από την άλλη δεν είχε εισαχθεί ακόμα στη χώρα μας η κοινωνική ανθρωπολογία.

Μετά από όλα αυτά, και αν θεωρήσουμε ότι διαβάζουμε σωστά τη σκέψη του, πιστεύουμε πως, έχοντας άγρυπνα τα

54. Βλ. Ελ. Αλεξάκης, ό.π.

μάτια της επιστημονικής μας ψυχής και ανοιχτούς τους ορίζοντες της σκέψης μας, θα πρέπει, παράλληλα με το διάλογο που έχει ήδη ξεκινήσει 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 να συνεχίσει η λαογραφία να παίζει σημαντικό ρόλο στο χώρο των ανθρωπιστικών, ιστορικών και κοινωνικών σπουδών στην Ελλάδα.

Κατά τη μεταπολιτευτική περίοδο, παράλληλα με την Κυριακίδου-Νέστορος αλλά με τον δικό του τρόπο, προσπαθεί να ανανεώσει τη λαογραφία και ο Μ.Γ. Μερακλής, ο οποίος διαδέχεται τον Δ. Λουκάτο στην έδρα της λαογραφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (1975). Ο Μερακλής συμβάλλει με έναν ουσιαστικό τρόπο σ' αυτή την υπόθεση, κυρίως μέσω της διδασκαλίας και των διδακτορικών διατριβών που εποπτεύει. Ωστόσο, δεν επιχειρεί με έναν συστηματικό τρόπο μέσω του συγγραφικού του έργου να επεξεργαστεί το θεωρητικό και μεθοδολογικό πλαίσιο αυτής της «νέας λαογραφίας». Αφήνει τη θεωρία, όπως λέει ο ίδιος, να φανεί μέσα από την ίδια την πραγμάτευση των θεμάτων. Να τι γράφει στον πρόλογο της νέας ενιαίας έκδοσης του τρίτομου έργου του *Ελληνική λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση, εθιμική λαογραφία, λαϊκή τέχνη* (2004):

Και αυτό θέλησα να γίνει όχι τόσο με θεωρία, αλλά με τα ίδια τα πράγματα και τις πράξεις των φορέων του, βέβαια θεωρητικά εξεταζόμενα, ταξινομούμενα, συσχετιζόμενα. Έλεγα άλλωστε στον αρχικό σύντομο πρόλογο, ότι το βιβλίο είχε «γραφτεί με βάση μιαν ορισμένη θεωρία και μέθοδο. Απλώς προτίμησα να την εγκατασπείρω και να την

*εγκαταμείξω στα πράγματα, να αφήσω, έτσι, τα ίδια τα πράγματα να την εκπέμπουν. Ίσως μ' αυτό τον τρόπο τα μάταια –συχνά– γενικά λόγια αποκτήσουν περισσότερη αντικειμενικότητα και μαζί περισσότερη πειθώ».*⁵⁵

Ο Μερακλής, ενώ ασχολήθηκε και σε παλιότερο άρθρο του με τις θεωρητικές κατευθύνσεις της λαογραφίας, περιορίστηκε σε μια περισσότερο ιστορική αναδρομή και παρουσίαση των διαφόρων τάσεων και δεν ανέπτυξε ο ίδιος επί της ουσίας τους δικούς του προβληματισμούς, πέρα από μια γενική τοποθέτηση για τη δυναμική του λαϊκού πολιτισμού, την προσαρμογή της παράδοσης στις νέες συνθήκες και τη συνακόλουθη υποχρέωση της λαογραφίας να παρακολουθεί τις εξελίξεις, να ενδιαφέρεται, παράλληλα με το παλιό, και για το καινούριο, να ενδιαφέρεται για τον σύγχρονο άνθρωπο.⁵⁶

Στο ζήτημα της θεωρίας και της μεθόδου ο Μερακλής επανέρχεται με αποσπασματικό ωστόσο τρόπο και με αφορμή συγκεκριμένα θέματα. Μπορούμε να παραθέσουμε ένα σχετικό εδάφιο από κείμενό του στο οποίο διατυπώνεται με σαφή αλλά πολύ συνοπτικό τρόπο η μέθοδος την οποία ο ίδιος προκρίνει:

Βέβαια όλα τα προηγούμενα αφορούν τη θεωρία της συνέχειας· η οποία δεν είναι η μόνη λαογραφική θεωρία και μέθοδος που υπάρχει. Και κατά κύριο λόγο υπάρχει η λαο-

55. Μ.Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2004, σελ. 9-10.

56. Μ.Γ. Μερακλής, «Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της λαογραφίας μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο», *Λαογραφία*, 27, 1971, σελ. 3-23.

γραφία που υιοθετεί, αμέσως από την αρχή, την κοινωνικοϊστορική μέθοδο· που θεωρεί τα λαογραφικά φαινόμενα ως κοινωνικά και ιστορικά φαινόμενα, που πραγματοποιούνται σε ορισμένο τόπο και χρόνο. Και προσπαθεί, αφού τα περιγράψει με τη μεγαλύτερη δυνατή λεπτομέρεια και ακρίβεια, να περιγράψει ύστερα και τις κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες, οι οποίες επικράτησαν κατά το χρόνο και στο χώρο της εμφάνισέως τους. Σε μια τρίτη, τέλος, φάση εξετάζει η μέθοδος αυτή και το βαθμό στον οποίο αντανakλώνται οι συνθήκες αυτές στα παρηγμένα από τις ίδιες λαογραφικά φαινόμενα, τα πολιτισμικά προϊόντα.⁵⁷

Η οπτική αυτή, παρότι δεν αποτέλεσε αντικείμενο περαιτέρω συστηματικής επεξεργασίας, εφαρμόστηκε σε μια σειρά διδακτορικών διατριβών που εκπονήθηκαν υπό την εποπτεία του Μερακλή. Μάλιστα αρκετές από αυτές είχαν θέματα που αφορούσαν τον αστικό χώρο, την αστικοποίηση και γενικά διαφοροποιούνταν από τα μέχρι τότε συνηθισμένα θέματα της λαογραφίας.⁵⁸

Στο ίδιο πανεπιστήμιο (των Ιωαννίνων), ένας νεότερος καθηγητής, ο Κ.Δ. Τσαγγαλάς, συνέβαλε ουσιαστικά στην ανα-

57. Μ.Γ. Μερακλής, «Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων», στο *Λαογραφικά ζητήματα*, Χ. Μπούρας, Αθήνα, 1989, σελ. 15-25, σελ. 19.

58. Μπορούμε να αναφέρουμε ενδεικτικά δύο από αυτές τις διατριβές: Ευ. Αυδίκος, «Πρέβεζα 1945-1990. Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης» (1991), και Δ. Ράπτης, «Το Καναλάκι της Πρέβεζας. Μεταβολές στην πολιτισμική συμπεριφορά των κατοίκων μιας ηπειρωτικής κοινότητας στην εικοσαετία 1965-1985» (1991).

θεώρηση της λαογραφικής μεθόδου όσον αφορά τη μελέτη του δημοτικού τραγουδιού. Με μια σειρά δημοσιευμάτων του και με την έκδοση των πανεπιστημιακών του παραδόσεων σε βιβλίο ο Τσαγγαλάς προτείνει η καταγραφή και μελέτη των δημοτικών τραγουδιών να γίνεται στο «φυσικό» τους περιβάλλον, στο πλαίσιο δηλαδή της κοινότητας όπου δημιουργούνται και λειτουργούν. Και εδώ μιλάμε για μια λειτουργική μέθοδο η οποία διαφοροποιείται αρκετά από την επικρατούσα ιστορικο-φιλολογική. Είναι ενδιαφέρον να παρακολουθήσουμε το λόγο του μέσα από το βασικό σύγγραμμά του, όπου αναπτύσσονται αναλυτικά οι απόψεις και προτάσεις του:

Οι ως τώρα έρευνες του δημοτικού τραγουδιού στην Ελλάδα στρέφονταν κυρίως γύρω από το περιεχόμενό του, τα μοτίβα του, τις παραλλαγές του και σπανιότερα τη μελωδία. Οι μόνες πληροφορίες για τους φορείς των τραγουδιών κτλ. που βρίσκουμε σε συλλογές και σε σχετικές μελέτες είναι τις πιο πολλές φορές το όνομα και η ηλικία, η μόρφωση, κάποτε και το επάγγελμα του πληροφορητή και η ημερομηνία καταγραφής ή ηχογράφησης του τραγουδιού. Λείπει κάθε πληροφορία για τη ζωή και λειτουργία των τραγουδιών στα πλαίσια της κοινότητας, για την κοινωνική θέση ή κατάσταση τόσο των τραγουδιών όσο και των φορέων τους. Δεν απασχόλησαν τους ερευνητές καθόλου τα ερωτήματα με ποια κοινωνική τάξη ή ομάδα και με ποια από τις εκδηλώσεις τους συνδέεται το συγκεκριμένο τραγούδι που κατέγραφαν και μελετούσαν, ποια θέση είχε στα έθιμα της κοινότητας, μέλη της οποίας είναι οι φορείς του, ποια ποιοτική αξία είχε και σε τίνος τραγουδιστή το ρεπερτόριο ανήκε... Για να μελετήσουμε όμως τη λειτουργία (πλήρη ή μη)

των δημοτικών τραγουδιών, πρέπει να τα δούμε και να τα ερευνήσουμε ως ένα ζωντανό κομμάτι από τη ζωή των ανθρώπων, των μελών της κοινότητας, κι όχι ξεκομμένα ως κείμενα μόνο και μελωδίες. Πρέπει δηλαδή να ερευνήσουμε όχι μόνο τη μορφή και το περιεχόμενό τους, όπως συνήθως γίνεται, αλλά και όλους εκείνους τους άγραφους και αυστηρούς ή ελαστικούς κανόνες που ρυθμίζουν τη ζωή τους, όπως άλλωστε ρυθμίζουν και τη ζωή των φορέων τους από τη γέννηση ως το θάνατό τους.⁵⁹

Ο Τσαγγαλάς εξέδωσε και οδηγίες για την καταγραφή δημοτικών τραγουδιών στο φυσικό τους περιβάλλον⁶⁰ αλλά και εφάρμοσε αυτή τη μέθοδο ο ίδιος σε συγκεκριμένες μελέτες, όπως για παράδειγμα σε κύκλους τραγουδιών που λειτουργούν σε συγκεκριμένες κοινότητες.⁶¹ Το ίδιο έκανε αργότερα και σε μελέτη του για την ενδυμασία.⁶²

Η μελέτη του δημοτικού τραγουδιού και τα σχετικά με αυτήν μεθοδολογικά ζητήματα μας φέρνουν πάλι στο ΚΕΕΛ της Ακαδημίας Αθηνών, όπου λίγα χρόνια αργότερα δύο ερευνήτριες, η Μ. Τερζοπούλου και η Ε. Ψυχογιού, θέτουν εξαρχής

59. Κ.Δ. Τσαγγαλάς, *Το δημοτικό τραγούδι και κοινωνικές του διαστάσεις*, Ιωάννινα, 1988, σελ. 58, 66.

60. Κ.Δ. Τσαγγαλάς, «Συνοπτικές οδηγίες για τη συλλογή και μελέτη του δημοτικού τραγουδιού στο φυσικό του περιβάλλον», *Φιλολογικά*, 3, 1980, σελ. 26-34.

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

62. Κ.Δ. Τσαγγαλάς, *Η γυναικεία παραγκούνικη ενδυμασία σε μια θεσσαλική κοινότητα. Κατασκευή και λειτουργία*, ΕΟΜΜΕΧ, Αθήνα, 1982.

το πρόβλημα σε σχέση με το υπάρχον αρχειακό υλικό και προτείνουν λύσεις αξιοποιώντας τη δουλειά και άλλων μελετητών. Σε κείμενό τους που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Εθνολογία* (1993) καταλήγουν:

Πέρα και πριν όμως από κάθε εκδοτική πρωτοβουλία, εκείνο που πιστεύουμε πως πρέπει να γίνει –και επειγόντως– είναι μια εντατική και συστηματική επιτόπια έρευνα με συμμετοχική παρατήρηση που θα προσφέρει νέο υλικό, σφραγισμένο από την εμπειρία της ζωντανής συλλογικής εκτέλεσης καθώς και μια ενδελεχής μελέτη των παραγόντων που καθορίζουν τόσο τη λειτουργία της κάθε υπό έρευνα κοινότητας, όσο και τη λειτουργία, σε συμβολικό επίπεδο, των τραγουδιών μέσα σ' αυτήν. Στον τόπο μας έχουμε ακόμη τη δυνατότητα να μελετήσουμε άμεσα όχι μόνο την εκτέλεση των γνωστών, αλλά και την αυθεντική δημιουργία νέων δημοτικών τραγουδιών, ορισμένων τουλάχιστον ειδών (μοιρολόγια, σάτιρες, μαντινάδες) σύμφωνα με τις παραδοσιακές διαδικασίες παραγωγής τους, έστω και στα πλαίσια μιας ταχύτατα αποδομούμενης κοινωνίας [...] Η γνώση εξάλλου που θα προκύψει μέσα απ' την εμπειρία της συμμετοχικής παρατήρησης θα έχει και ένα άλλο ουσιαστικό αποτέλεσμα: θα φωτίσει και θα ζωντανέψει το ήδη αποθησαυρισμένο υλικό, ώστε το άφωνο «μνημείο» ν' αποκτήσει φωνή και να μας «τραγουδήσει» όσα από χρόνια κρύβει αλλά εμείς δεν είμαστε σε θέση ν' αποκωδικοποιήσουμε...⁶³

63. Μιράντα Τερζοπούλου & Ελένη Ψυχογιού, «“Άσματα” και τραγούδια. Προβλήματα έκδοσης των δημοτικών τραγουδιών», *Εθνολογία*, 1, 1992, σελ. 143-65, σελ. 162.

Είναι αλήθεια ότι στο ΚΕΕΛ –παρά το θεσμικό πλαίσιο που ορίζει την ταξινομική μέθοδο και τη φιλολογική οπτική ως την κυρίαρχη πρακτική στο πλαίσιο των σύντομων ερευνητικών αποστολών, όπου ο ερευνητής καλείται να καταγράψει όσο το δυνατόν περισσότερα στοιχεία του τοπικού λαϊκού πολιτισμού– κάποιοι ερευνητές, λίγοι στο απώτερο και περισσότεροι στο πρόσφατο παρελθόν, μας δίνουν καταγραφές που παραπέμπουν στην εθνογραφική μέθοδο. Τα παραδείγματα της Μαρίας Λιουδάκη και του Δημήτριου Λουκόπουλου είναι τα πλέον χαρακτηριστικά. Η πρώτη πραγματοποίησε συστηματική επιτόπια έρευνα ανάμεσα στους πρόσφυγες της ευρύτερης περιοχής των Αθηνών λίγα χρόνια μετά την εγκατάστασή τους εκεί⁶⁴ και ο δεύτερος μας έδωσε σπουδαίες περιγραφές του αγροτο-ποιμενικού τρόπου ζωής στη Ρούμελη με βάση τις επιτόπιες έρευνές του.⁶⁵

Από τη γενιά των νεότερων ερευνητών η πιο χαρακτηριστική περίπτωση διαφοροποίησης είναι αυτή του Ελευθέριου Αλεξάκη, ο οποίος πέρα από τις μονογραφίες⁶⁶ έχει εκδώσει και ερευνητικά ημερολόγια, στα οποία αποτυπώνεται ο τρό-

64. Βλ. Γ. Μέγας, «Εκθέσεις των υπό του Λαογραφικού Αρχείου πεπραγμένων κατά την τελευταίαν τριετίαν», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου*, 1 (1937-39), Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1939, σελ. 150-67.

65. Δημήτριος Λουκόπουλος, *Αιτωλικαί οικήσεις, σκεύη και τροφαί* (1925), *Πώς υφαίνουν και πώς ντύνονται οι Αιτωλοί* (1927), *Ποιμενικά της Ρούμελης* (1930) και *Γεωργικά της Ρούμελης* (1938).

66. Ας αναφέρουμε εδώ μόνο τη διδακτορική του διατριβή με τίτλο «Τα γένη και η οικογένεια στην παραδοσιακή κοινωνία της Μάνης», Αθήνα, 1980.

πος με τον οποίο εργάζεται, και τα οποία ο ίδιος χαρακτηρίζει «εθνογραφικά ημερολόγια».⁶⁷

Ας παρακολουθήσουμε όμως το λόγο μιας ακόμα πιο νέας ερευνήτριας, της Μαριλένας Παπαχριστοφόρου, που τώρα διδάσκει στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Σε ένα άρθρο της κάνει μια κριτική αποτίμηση θεωρητικών ζητημάτων και μια σύντομη αναδρομή στην ιστορία της επιτόπιας λαογραφικής έρευνας στην Ελλάδα κατά τα τελευταία εκατό χρόνια, όπως αυτή έχει αποτυπωθεί στα χειρόγραφα του ΚΕΕΛ. Σκιαγραφεί, όπως το δηλώνει και ο τίτλος του άρθρου, το πέρασμα από τη συγκριτική-ιστορική μέθοδο σε μια ολιστική προσέγγιση με βάση το πρόβλημα της μελέτης της (προφορικής) παράδοσης. Να πώς καταλήγει:

Από το 1970 και ύστερα ωστόσο, στα χειρόγραφα και τα άλλα μέσα εγγραφής, που προανέφερα, του Κέντρου Λαογραφίας αποτυπώνεται σταδιακά και μία αφομοίωση ανθρωπολογικών πλέον προσεγγίσεων με την εισαγωγή νέων ποιοτικών μεθόδων στην πρακτική της επιτόπιας έρευνας, όπως η συμμετοχική παρατήρηση, η επιτόπια έρευνα διάρκειας (με παράταση του χρόνου των εντεταλμένων αποστολών με χρήση «κανονικής» άδειας), οι ελεύθερες συνεντεύξεις, η έμφαση σε ζητήματα επιτέλεσης, η εστιασμένη προσέγγιση του πεδίου με στόχο την εξαγωγή θεωρητικών συμπερασμάτων για συγκεκριμένα ανθρωπολογικά φαινόμενα. Ειδικά θέλω να αναφερθώ, όσον αφορά αυτήν την πρόσφατη περίοδο στην ιστορία του Κέντρου Λαογραφίας, στο έργο

67. Βλ. π.χ. Ελ. Αλεξάκης, *Ήπειρος. Εθνογραφικό ημερολόγιο (1981-1983)*, Δωδώνη, Αθήνα, 2007.

του Λευτέρη Αλεξιάκη για την Μάνη και πάνω στα συστήματα συγγένειας και στον συμβολισμό,⁶⁸ στης Ελένης Ψυχογιού⁶⁹ και της Μιράντας Τερζοπούλου για τις τελετουργίες και την επιτέλεση, αλλά και σε αυτό της Αικατερίνης Πολυμέρου-Καμηλάκη, που από την διευθυντική της θέση, και παράλληλα με την επιστημονική της δραστηριότητα κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες, επιτυγχάνει τον συγκερασμό διαφορετικών μεθοδολογιών επιτόπιας έρευνας προς όφελος του Λαογραφικού Αρχείου. Τελειώνοντας με αυτήν την αναπόφευκτα μακροσκελή, και επιγραμματική ωστόσο, αναδρομή στην ιστορία της λαογραφικής επιτόπιας έρευνας, όπως έχει αποτυπωθεί στις χιλιάδες των τεκμηρίων του Κέντρου Λαογραφίας, και χωρίς να έχω αναφερθεί καθόλου στο παρόν της, θα ήθελα να συνοψίσω ορισμένα βασικά σημεία αυτής της διαδρομής και να επισημάνω κάποια ακόμη.

Όπως αναδείχθηκε από την αρχειακή προσέγγιση που επιχειρήσαμε, η επιτόπια έρευνα, από την συλλογή λαογραφικής ύλης έως την εθνογραφία του λαϊκού πολιτισμού, βρίσκεται σε διαρκή συνομιλία με τον θεωρητικό προβληματισμό της εποχής της: από την συγκριτική και ιστορική προσέγγιση του Νικολάου Πολίτη, έως την «εθνογραφική» του Λουκάτου και την ανθρωπολογική προσέγγιση των νεότερων ερευνη-

68. Βλ. ενδεικτικά Ελ. Αλεξιάκης, *Η εξαγορά της νύφης. Συμβολή στη μελέτη των γαμήλιων θεσμών στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα, 1984, και Ελ. Αλεξιάκης, *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*, Δωδώνη, Αθήνα, 2001.

69. Ε. Ψυχογιού, «Μαυρηγή» και Ελένη: *Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης. Χθόνια μυθολογικά, νεκρικά δρώμενα και μοιρολόγια στη σύγχρονη Ελλάδα*, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 24, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 2008.

τών του Κέντρου Λαογραφίας. Σε αυτό το μεθοδολογικό πλαίσιο, η σύνταξη σχετικών ερωτηματολογίων και οι ταξινομικές κατευθύνσεις για την συλλογή λαογραφικής ύλης δεν είναι παρά εκφάνσεις ευρύτερων θεωρητικών προσανατολισμών και διαφορετικών τρόπων αντίληψης του πεδίου. Χαρακτηριστική επίσης είναι η απόσταση, που φαίνεται να κράτησαν από αυτό πρωτεργάτες της ελληνικής λαογραφίας, όπως ο Πολίτης και ο Κυριακίδης. Άλλωστε, οι συντάκτες του Λαογραφικού Αρχείου, όπως τουλάχιστον φαίνεται από τα βιβλία εισαγωγής χειρογράφων του ΚΕΕΛ, ξεκινούσαν συνήθως την επιτόπια έρευνα μετά από μία ικανή περίοδο αρχειοθέτησης – δηλαδή, επεξεργασία, ταξινόμηση, αποδελτίωση και αντιβολή της λαογραφικής ύλης. Η συνομιλία, μεταξύ λαογραφικής θεωρίας και επιτόπιας έρευνας, αντηχεί και στις καταγραφές των φοιτητών και των μαθητών, που χρησιμοποιήθηκαν συχνά ως «μέσον» σωστικών συλλογών, αλλά και κλήθηκαν να εφαρμόσουν στο πεδίο τις θεωρητικές / μεθοδολογικές αρχές, που διδάχθηκαν στο αμφιθέατρο.⁷⁰

Στον αντίποδα, οι καταθέσεις των ερασιτεχνών λαογράφων μπορεί να ακολουθούν την θεωρία κατά προσέγγιση εικοσαετίας, αλλά, ειδικά όσον αφορά τις προφορικές αφηγήσεις και τα φαινόμενα της προφορικότητας γενικότερα, είναι εξαιρετικά κατατοπιστικές: πολύ συχνά οι φορείς μιας πολιτισμικής παράδοσης αντιλαμβάνονται, συλλέγουν και καταθέτουν και καινούργια προφορικά είδη, πριν αυτά γίνουν καν αντιληπτά από την ταξινόμηση. Εκτιμώ συνεπώς

70. Χαρακτηριστικό τέτοιο παράδειγμα καταθέσεων είναι τα 12 χειρόγραφα μαθητών Γυμνασίου, που κατέθεσε ο Γ. Σπυριδάκης από την Κύπρο.

ότι τα χειρόγραφα των ερασιτεχνών λαογράφων αποτελούν από μόνα τους ένα ενδιάμεσο πεδίο επιτόπιας έρευνας.

Είναι επίσης προφανές, ότι στην περίπτωση ενός αυτοτροφοδοτούμενου αρχείου, η επιτόπια έρευνα αναπτύσσεται σε στενή εξάρτηση με την αρχειοθέτηση και είναι δυνητικά ευαίσθητη σε οποιασδήποτε μορφής (πολιτική) διαχείριση, αφού αφενός προσαρμόζεται στις θεωρητικές τοποθετήσεις της εποχής της, και αφετέρου έχει έναν αδιαφιλονίκητο σωστικό χαρακτήρα – τουλάχιστον μεταβαλλόμενων φαινομένων του λαϊκού πολιτισμού και ειδικά της προφορικής και της εθιμικής παράδοσης. Ενέχεται συνεπώς ο επιστημονικός κίνδυνος, η διάσωση, με την μορφή του αμετάβλητου στο χρόνο τεκμηρίου, να συντελεστεί και με πολιτικά κριτήρια – πόσο μάλλον όταν το αντικείμενο είναι και εθνικά ευαίσθητο, από τις απαρχές ήδη της Λαογραφίας ως επιστημονικής κατεύθυνσης.

Το αντικείμενο της επιτόπιας έρευνας, και ειδικά όταν αυτό συνδέεται με την αρχειοθέτησή της, υπαγορεύεται συνεπώς από θεωρητικά, επιστημονικά και ιδεολογικά, ρεύματα. Στην ιστορία του Κέντρου Λαογραφίας, τρεις είναι οι κατευθυντήριες γραμμές: η έννοια της συλλογής κατ' αρχήν, ο «σωστικός» της προσανατολισμός στην συνέχεια, δηλαδή «καταγράφουμε ό,τι βρίσκουμε», και πιο πρόσφατα η εστιασμένη προσέγγιση του πεδίου. Οι δύο πρώτες κατευθύνσεις βρίσκονται σε άμεση συνάρτηση με την πρόσληψη «μνημείων» του λόγου και δίνουν έμφαση στην ιστορική διαχρονία, ενώ η τρίτη προσέγγιση επιτρέπει και την συγχρονική, ανθρωπολογική, εξέταση των ίδιων φαινομένων.

Όσον αφορά ειδικά τα φαινόμενα της προφορικότητας, θα είχα να προσθέσω ότι πιθανότατα υπερβαίνουν τις δυ-

νατότητες ενός Αρχείου, καθώς υιοθετούν συνεχώς νέες μορφές και τρόπους. Τα «μνημεία του λόγου» της εποχής του Πολίτη, σήμερα είναι πιθανότατα όντως μνημεία – αλλά στην παγιωμένη, γραπτή, μορφή που καταχωρήθηκαν έναν κι ενάμιση αιώνα πριν. Η «υπό εξαφάνιση» προσέγγιση των «ζώντων μνημείων» και της κατεπείγουσας «διάσωσης» τους υποθάλλει κατά την άποψή μου και μία χροιά ιστορικής υπεραξίας του πεδίου, αφού ο λαϊκός πολιτισμός γίνεται αντιληπτός μέσα από ένα διαρκές ξεψύχισμα, χωρίς το δικαίωμα να μεταβάλλεται, όπως κάθε ζωντανός κοινωνικός σχηματισμός – και από αυτήν ειδικά την άποψη, ο όρος «κοινωνική λαογραφία» είναι εξαιρετικά εύστοχος, και με την έννοια της λαογραφίας του «παρόντος», όπως την προσδιορίζει ο Μ.Γ. Μερακλής.

Σήμερα οι άνθρωποι δεν αφηγούνται με τον ίδιο τρόπο που αφηγούνταν έναν και δυο αιώνες πριν – τουλάχιστον κατά γενική διαπίστωση και όσον αφορά την Ελλάδα. Συνεπώς έχει διαφοροποιηθεί το ίδιο το πεδίο της επιτόπιας έρευνας, το οποίο κατά την άποψή μου εκτείνεται πλέον σε δύο έως τρεις ευρύτερες περιοχές κοινωνικής συγκρότησης. Εκτός από την συμμετοχή του γραπτού λόγου στην εξέλιξη προφορικών πρακτικών και σε έντυπα –αστικά περιβάλλοντα, όπως τα έχουν αναδείξει οι Δ.Σ. Λουκάτος, Μ.Γ. Μερακλής, Μ. Αλεξιάδης, Ε. Αυδίκος και οι μαθητές τους, με παραδείγματα από τους σχεδόν αναλφάβητους λαϊκούς ποιητές και την παραλογοτεχνία έως τις πινακίδες και τα κόμικς των αστών – στην παγκοσμιοποιημένη εποχή μας, θα έλεγα ότι η προφορικότητα και οι πρακτικές της αναπτύσσονται σε δύο φαινομενικά εκ διαμέτρου αντίθετα πεδία, επί της ουσίας παράλληλα και συμπληρωματικά ωστόσο.

Εκτός λοιπόν από αυτήν την δεύτερη, ας την πούμε ενδιάμεση, περιοχή του αστικού κυρίως χώρου και των γραπτών μέσων, η κατεξοχήν περιοχή λαογραφικής επιτόπιας έρευνας εξακολουθεί να καλύπτει παραδοσιακά περιβάλλοντα, από άποψη κλίμακας και δομών κυρίως, όπου ωστόσο η προφορική παράδοση συντηρείται ως ιδεολογικός λόγος και αναπαράσταση, αλλά όχι απαραίτητα στις πάγιες μορφές που την έχει προσδιορίσει η λαογραφία: εννοώ είδη λιγότερο στερεοτυπικά, όπως το κουτσομπολιό και οι φήμες, οι μαρτυρίες, τα τοπικά ανέκδοτα, κ.λπ., που συνήθως προσεγγίζονται με διεπιστημονικά μέσα. Από αυτή την άποψη, η πολυσυλλεκτικότητα, κατά την επιτόπια έρευνα, μπορεί να είναι και ολιστική προσέγγιση του πεδίου, μέσα από έρευνες μακράς διάρκειας και συμμετοχικής παρατήρησης [...] Προς αυτήν την κατεύθυνση η ολιστική προσέγγιση είναι καθοριστικής σημασίας, όχι μόνο για την κατανόηση της λειτουργίας, αλλά και της ίδιας της μορφής των φαινομένων της προφορικότητας, που βρίσκονται σε συνεχή διάλογο με το κοινωνικό, ιστορικό και πολιτισμικό τους περιβάλλον.

Η δυναμική ωστόσο και η μεταβλητότητα των φαινομένων αυτών, τα οποία είναι κατ' εξοχήν επικοινωνιακά, δημιουργεί μία ακόμη, τρίτη, περιοχή – επιτόπιας, ας την πούμε και αυτή – έρευνας. Αναφέρομαι στις οπτικές μορφές του λαϊκού αφηγηματικού λόγου, όπως τα SMS, τα φωτογραφικά ανέκδοτα, και τις άπειρες (;) ιστορίες, που διαδίδονται μέσω Διαδικτύου και κινητής τηλεφωνίας, υπερβαίνοντας τα γεωγραφικά και κοινωνικά όρια, όπως τα όριζαν μέχρι πρόσφατα τόσο η λαογραφία όσο και η ανθρωπολογία: η έννοια της εδαφικότητας έχει διαφοροποιηθεί σημαντικά σε

αυτά τα (όχι πια και τόσο νέα) συμφραζόμενα της παγκοσμιοποίησης, αφού η κοινωνική ομάδα μελέτης, ως «κοινότητα», δεν συνδέεται πλέον με τον τοπικό προσδιορισμό των μελών της σε μία κοινή «εδαφική» περιοχή, αλλά μπορεί και να αποτελεί ένα ευρύτατο διεθνές / διαπολιτισμικό σύνολο ανθρώπων που συνδέονται μεταξύ τους ακόμη και με αποκλειστικά ψυχολογικά κριτήρια.⁷¹

Έχει διανυθεί, λοιπόν, μια τεράστια απόσταση. Τα πράγματα έχουν αλλάξει. Η επιτόπια έρευνα έχει γίνει αναπόσπαστο στοιχείο της λαογραφικής έρευνας και ως εκ τούτου η ολική ή μερική υιοθέτηση της εθνογραφικής μεθόδου είναι μια πραγματικότητα. Στη μοναδική έκδοση με αποκλειστικό θέμα τη μεθοδολογία στο χώρο της λαογραφίας, στο βιβλίο του Μ.Γ. Βαρβούνη, *Μεθοδολογία της επιτόπιας λαογραφικής έρευνας* (1994), διαβάζουμε:

Η διεξαγωγή επιτόπιας λαογραφικής έρευνας αποτελεί βασική επιστημονική μέθοδο για τη λαογραφία, όπως η επιτόπια έρευνα –στη γενικότερή της προοπτική– αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο της ερευνητικής μεθοδολογίας των κοινωνικών επιστημών...

71. Βλ. Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, «“Μνημεία του λόγου”, επιτόπια έρευνα και προφορικότητα: Από τη συγκριτική-ιστορική μέθοδο του Ν. Πολίτη σε μια ολιστική προσέγγιση της (προφορικής) παράδοσης», *Πρακτικά Πανελληνίου Συνεδρίου: 1909-2009. 100 Χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας*, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 11-13 Μαρτίου 2009, Λαογραφία, Δελτίον, Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία και Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας ΕΚΠΑ, Αθήνα, 2013, σελ. 761-777, σελ. 771-775.

Όπως αναφέρθηκε, η επιτόπια έρευνα στοχεύει στη συλλογή λαογραφικού υλικού από μια περιοχή, στη γνωριμία δηλαδή του ερευνητή με τον κατά παράδοση πολιτισμό της περιοχής αυτής. Αποτελεί λοιπόν τμήμα των τοπικών λαογραφικών σπουδών, υποβοηθητικό της επιστημονικής μελέτης ενός τοπικού παραδοσιακού πολιτισμού. Στοχεύει όμως, κάποτε, και στην επιβεβαίωση, διασταύρωση, εξακρίβωση και συμπλήρωση του ήδη υπάρχοντος λαογραφικού υλικού, που αφορά την περιοχή που μελετάται. Ανάλογα με τη στοχοθεσία της έρευνας, διαφοροποιούνται τόσο η ερευνητική προοπτική, όσο και η μεθοδολογία, τουλάχιστον ως προς το ζητούμενο της έρευνας.

Στην περίπτωση της συλλογικής και χωρίς ειδικότερες ή μερικότερες αναζητήσεις μελέτης ενός παραδοσιακού πολιτισμικού συνόλου, μιας παραδοσιακής κοινότητας, συλλέγεται συστηματικά και μεθοδικά κάθε είδους λαογραφικό υλικό (πληροφορίες, μουσική, γλωσσικό ιδίωμα αποτυπωμένο με ηλεκτρονικά μέσα, φωτογραφίες, σχεδιαγράμματα, αντικείμενα κ.λπ.) της συγκεκριμένης περιοχής. Ο ερευνητής καταγράφει και κατατάσσει ένα πλήθος πληροφοριών, από όλη την κλίμακα δραστηριοτήτων των κατοίκων, προσπαθώντας να σχηματίσει μια συνολική εικόνα της παραδοσιακής ζωής εκεί, με όλες τις εκφάνσεις της. Έρχεται σε επαφή με πληροφορητές κάθε ηλικίας και κάθε οικονομικής και κοινωνικής, επαγγελματικής κ.λπ. τάξης, υπό την προϋπόθεση να είναι φορείς των ίδιων παραδοσιακών αξιών, μέλη της ίδιας κοινωνικής και πολιτισμικής κοινότητας ή ομάδας.

Στη δεύτερη περίπτωση ο ερευνητής προσανατολίζει την προσπάθειά του προς συγκεκριμένο θέμα του τοπικού παραδοσιακού πολιτισμού, στο πλαίσιο ειδικής μελέτης

του· κατά κανόνα έχει ήδη μελετήσει τη σχετική βιβλιογραφία και υπάρχον ανέκδοτο λαογραφικό υλικό, ώστε να έχει σχηματίσει σαφή εικόνα της κατάστασης της πριν από αυτόν έρευνας για το θέμα και τον τρόπο που μελετά. Αποσκοπεί στη διασταύρωση των πληροφοριών του, στην εξακρίβωση λεπτομερειών, στη διερεύνηση συναφειών του θέματος, στο πλαίσιο της παραδοσιακής κοινότητας και ζωής, στη διερεύνηση και εμπλουτισμό της βάσης δεδομένων, όπου θα στηριχθεί η μελέτη του. Προσπαθεί ακόμα να σχηματίσει εικόνα για τη χρονική διάρκεια και τις εξελικτικές τάσεις των εθιμικών μορφωμάτων που μελετά, τις αποδομήσεις, τις μεταλλαγές και τις διαφοροποιήσεις που έχουν επέλθει, εργαζόμενος σε συγχρονική και διαχρονική βάση.

Ανάλογα με το σκοπό της έρευνας διαφοροποιούνται τόσο η μεθοδολογία, όσο και το περιεχόμενό της αλλά και η υφή και η μορφή των αποτελεσμάτων της. Στην πρώτη περίπτωση ο ερευνητής προσπαθεί να κατανοήσει και να καταγράψει το μεγαλύτερο δυνατό ποσό των εκδηλώσεων του παραδοσιακού πολιτισμού μιας περιοχής, ως οργανικό σύνολο. Στη δεύτερη περίπτωση οι καταγραφόμενες πληροφορίες είναι θεματολογικά περιορισμένες, ώστε να υφίσταται η δυνατότητα μεγαλύτερων εμβαθύνσεων αλλά και λεπτομερέστερων καταγραφών· οι παράγοντες αυτοί υποβοηθούν τη συγκριτική έρευνα που μπορεί να προχωρά σε εύρος δεδομένων, αλλά και να διεισδύει σε βάθος, χρονικό, υπερτοπικό και ερμηνευτικό.⁷²

72. Μ.Γ. Βαρβούνης, Συμβολή στη μεθοδολογία της επιτόπιας λαογραφικής έρευνας, Οδυσσέας, Αθήνα, 2000 (α' έκδ. 1994), σελ. 15, 17-9.

Η σκέψη και η γραφή του Βαρβούνη αναπτύσσονται στους δρόμους της κλασικής, θα λέγαμε, λαογραφίας, με στόχο την περαιτέρω ανάπτυξη του μεθοδολογικού της πλαισίου και την καθοδήγηση των φοιτητών και των νεότερων ερευνητών. Η εστίασή του σε περισσότερο τεχνικά ζητήματα και λιγότερο σε επιστημολογικά έχει ως αποτέλεσμα να μην τίθενται ερωτήματα που αφορούν για παράδειγμα τους εννοιολογικούς προσδιορισμούς όρων όπως «παραδοσιακός», «λαϊκός», «κοινότητα» «πολιτισμός», «λαογραφικό φαινόμενο» κ.λπ. και που συνδέονται και με την ίδια την ανάγκη ανάδειξης της ιστορικότητας όλων αυτών αλλά και των ίδιων των προσεγγίσεων. Επίσης, δεν προβληματίζει καθόλου η έννοια του «λαογραφικού υλικού», τι είναι αυτό το υλικό, από μια καθαρά επιστημολογική άποψη. Το υλικό είναι άραγε αντικείμενα και εκδηλώσεις που υπάρχουν κάπου και απλώς τα καταγράφουμε, τα συλλέγουμε κ.ο.κ ή μήπως συγκροτείται μέσα από το λόγο και τις πρακτικές της επιστημονικής κοινότητας; Αν ξεφύγει κανείς από τη συλλεκτική και σωστική αντίληψη και περάσει σε μια ερμηνευτική προσέγγιση, προκύπτουν θεμελιώδη ζητήματα όχι τεχνικού αλλά επιστημολογικού χαρακτήρα. Τι, γιατί και ποιος είναι αυτός που μελετά; Ποιος, γιατί και πώς ορίζει το πεδίο και το αντικείμενο μελέτης; Ποιες είναι οι ιστορικές και ιδεολογικές συντεταγμένες ενός επιστημονικού εγχειρήματος; Τι ορίζεται και σε ποια βάση ως «αντικειμενική περιγραφή»; Το τελικό προϊόν μιας έρευνας αποτυπώνει κάποια «πιστή απόδοση της πραγματικότητας» ή συνιστά μια συγκεκριμένη «αναπαράσταση» που προσδιορίζεται από τις επιστημολογικές προϋποθέσεις του αρχικού εγχειρήματος και της «γραφής» που το υπηρετεί; Αυτά είναι λίγα από τα πολλά ερωτήματα που εγείρονται και πρέπει να τί-

θενται, εάν επιθυμούμε να ξεφύγουμε από τον εμπειρικισμό και να αρθρώσουμε έναν πραγματικά επιστημονικό, που σημαίνει κριτικό, λόγο. Είναι, νομίζω, πια κοινός τόπος στις επιστήμες ότι οι επιστημονικές περιγραφές δεν είναι ιδεολογικά ούτε γνωσιολογικά ουδέτερες. Για να περιγράψει κανείς πρέπει να καθορίσει ένα πλαίσιο παραγωγής νοήματος, να συγκροτήσει ένα αντικείμενο γνώσης. Αυτά δεν γίνονται στο κενό, με όρους μιας απροσδιόριστης αντικειμενικότητας. Επιπλέον η παραγόμενη γνώση δεν μπορεί παρά να προσδιορίζεται και να δεσμεύεται από την πράξη και τη διαδικασία της «περιγραφής».

Ζητήματα επιστημολογικού χαρακτήρα, και μάλιστα σε μια διεπιστημονική βάση, θέτει η Άννα Λυδάκη, η οποία διδάσκει κοινωνική λαογραφία στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου, στο βιβλίο της *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*. Στον πρόλογο της δεύτερης και συμπληρωμένης έκδοσης (2012) σημειώνει ότι αρκετά παραδείγματα αντλούνται από την κοινωνική λαογραφία «καθόσον πρόκειται για μια επιστήμη η οποία χρησιμοποιεί κατ' εξοχήν τις ποιοτικές μεθόδους έρευνας, χωρίς ποτέ να εγκλωβίζεται στις μεγάλες θεωρίες». Σπεύδει, ωστόσο, να επισημάνει ότι βασικός άξονας παραμένει η κοινωνιολογική έρευνα και ότι χρησιμοποιεί στον τίτλο τον επιθετικό προσδιορισμό *κοινωνική*, γιατί οι ποιοτικές μέθοδοι χρησιμοποιούνται από όλες τις κοινωνικές επιστήμες και όχι μόνο από την κοινωνιολογία.⁷³

Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι η Λυδάκη, παρότι αφιερώνει σημαντικό μέρος του κειμένου της στη λαογραφία,

73. Ά. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης, Αθήνα, 2012 (α' έκδ. 2001), σελ. 15.

για τη μέθοδό της έχει λιγοστά πράγματα να πει, πέρα από τις γνωστές διαπιστώσεις για την υπέρβαση της ιστορικής-συγκριτικής και ιστορικο-γεωγραφικής μεθόδου, τις ποιοτικές προσεγγίσεις, την υιοθέτηση συγχρονικών ολιστικών προσεγγίσεων σε συνδυασμό με την «εθνογραφική τάση» και ό,τι όλα αυτά συνεπάγονται για την ίδια την ανανέωση της θεματολογίας (π.χ. αστική λαογραφία).⁷⁴

Το ίδιο θα μπορούσαμε να πούμε και για το βιβλίο του Ευάγγελου Αυδίκου *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού* (2009). Ενώ θέτει σημαντικά ζητήματα θεωρίας, ιστορίας των ιδεών και πολιτικού πλαισίου με πολύ καίριο τρόπο, στη μέθοδο αναφέρεται μάλλον αποσπασματικά (άλλωστε δεν υπάρχει στο βιβλίο ξεχωριστό κεφάλαιο για το συγκεκριμένο ζήτημα).⁷⁵

Ο Αυδίκος, αναφερόμενος στον Ν. Πολίτη και στην ιστορική-συγκριτική του μέθοδο και εντοπίζοντας τη σχετική αντίφαση που ήδη έχουμε επισημάνει, αναδεικνύει τα βασικά χαρακτηριστικά της λημματογραφικής προσέγγισης: Αρχαιολο-

74. Ό.π., σελ. 118-30.

75. Επίσης είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι στο δίτομο έργο *Ελληνική λαογραφία. Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές*, που επιμελήθηκαν οι Μ.Γ. Βαρβούνης και Μ. Σέργης (2012), στην ενότητα «Μεθοδολογικά της λαογραφίας» εντάσσονται τέσσερα κεφάλαια εκ των οποίων τα δύο, που αφορούν κατ' εξοχήν τη μεθοδολογία, ανήκουν σε κοινωνιολόγους (Α. Λυδάκη και Ε. Κοβάνη), ενώ τα άλλα δύο, που ανήκουν σε λαογράφους (Π. Κοψιδά-Βρεπτού και Ρ. Κακάμπουρα), αφορούν τη σχέση της λαογραφίας με την προφορική ιστορία και τις αφηγήσεις/ιστορίες ζωής. Βλ. Μ.Γ. Βαρβούνης & Μ. Σέργης (διευθ.), *Ελληνική λαογραφία. Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές*, Ηρόδοτος, Αθήνα, 2012, τ. Α', σελ. 447-566.

γική αντιμετώπιση του παρόντος, όχι ολιστική προσέγγιση, αναζήτηση των απαρχών στην αρχαία Ελλάδα, εστίαση στην ομοιότητα και όχι στη διαφορά. Στη συνέχεια και με πολλούς τρόπους αναφέρεται στις μετέπειτα εξελίξεις, όπως τις έχουμε ήδη περιγράψει, και παραπέμπει στη διεπιστημονικότητα με αφορμή όχι μόνο τα γενικά ζητούμενα της σύγκλισης με τους συναφείς επιστημονικούς κλάδους –κατ' εξοχήν με την κοινωνική ανθρωπολογία–, αλλά και συγκεκριμένες μεθοδολογικές πρακτικές, που μάλιστα διεκδικούν το χαρακτήρα αυτόνομων μεθόδων, όπως είναι η *προφορική ιστορία* (που διεκδικεί και ξεχωριστή υπόσταση ως κλάδος) και η *βιογραφική μέθοδος*.

Με την προφορική ιστορία ασχολήθηκαν, μετά την Κυριακίδου-Νέστορος, αρκετοί νεότεροι λαογράφοι, τόσο σε θεωρητικό όσο και σε πρακτικό επίπεδο, όπως ο ίδιος ο Αυδίκος⁷⁶ και η Κ. Μπάδα,⁷⁷ ενώ με τη βιογραφική μέθοδο, μετά

76. Βλ. ενδεικτικά «Λαογραφία και προφορική ιστορία», στο Χρ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2001, σελ. 152-8, και *Χάλασε το χωριό μας χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη Έβρου*, Πολύκεντρο Δήμου Τυχερού, Αλεξανδρούπολη, 2002. Επίσης, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού*, Κριτική, Αθήνα, 2009.

77. Βλ. ενδεικτικά «Ο θάνατος της Ελένης στον εμφύλιο. Η μνήμη και το γεγονός, η μνήμη ως ιστορία», στο Χρ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2001, σελ. 230-40, και *Ο κόσμος της εργασίας. Οι ψαράδες της λιμνοθάλασσας Μεσολογγίου (18ος-20ός αιώνας)*, Πλέθρον, Αθήνα, 2004.

τον Μερακλή,⁷⁸ ο Μ. Αλεξιάδης,⁷⁹ ο γράφων,⁸⁰ η Ρ. Κακάμπουρα⁸¹ κ.ά.

Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, επίσημα ή ανεπίσημα, εμπειρικά ή συστηματικά, η επιτόπια έρευνα εφαρμόστηκε στην πράξη ήδη από τις απαρχές της λαογραφίας ως επιστημονικού κλάδου (από τη δεκαετία του 1920) και σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως π.χ. αυτή του Λουκόπουλου, οι εφαρμογές της είναι πολύ κοντά στην εθνογραφική μέθοδο, όπως αυτή συστηματικά αναπτύχθηκε και εφαρμόστηκε από τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους την ίδια ιστορική περίοδο. Κατά τη δεκαετία του '60 το ζήτημα της υιοθέτησης της εθνογραφικής μεθόδου τίθεται επίσημα και συστηματικά (Λουκάτος), ενώ κατά τη μεταπολιτευτική περίοδο τόσο ο συγχρονικός προσανατολισμός της έρευνας όσο και οι ευρύτερες εξελίξεις σε θεωρητικό και μεθοδολογικό επίπεδο έχουν ως συνέπεια σημαντικές διεπιστημονικές συγκλίσεις, κυρίως ανάμεσα στη λαογραφία, την ιστορία και την κοινωνική ανθρωπολογία. Το αποτέλεσμα είναι να μη μιλάμε απλώς για την υιοθέτηση της εθνογραφικής μεθόδου, αλλά και για το ουσιαστικό πάντρεμά

78. Βλ. «Αυτοβιογραφίες ηπειρωτών χωρικών», *Πρακτικά Δ΄ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού χώρου*, ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη, 1983, σελ.181-7 (και στο βιβλίο του Έντεχνος λαϊκός λόγος, Καρδαμίτσας, Αθήνα, 1991).

79. Βλ. ενδεικτικά «Αυτοβιογραφία και λαογραφία: Κείμενα από τον μικρασιατικό χώρο», στο *Νεωτερική ελληνική λαογραφία*, Καρδαμίτσας, Αθήνα, 2008 (α΄ έκδ. 2006), σελ. 261-72.

80. Βλ. ενδεικτικά *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2003.

81. Βλ. *Αφηγήσεις ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, Ατραπός, Αθήνα, 2008.

της με την ιστορία, την ιστορία που δεν χρησιμοποιείται σαν εισαγωγή ή σαν πλαίσιο αλλά ως συστατικό στοιχείο της μεθόδου και ουσιαστικό ερμηνευτικό εργαλείο. Αυτή η ιστορία δεν είναι η γνωστή γεγονοτολογική ιστορία με τη γραμμική και υπερβατική αντίληψη του χρόνου, που συνδέεται και με ένα ανάλογο εθνικό αφήγημα, αλλά η νέα κοινωνική ιστορία που αντιλαμβάνεται τον ιστορικό χρόνο με όρους διαλεκτικής (μαζί με τις συνέχειες αναδεικνύει και τις α-συνέχειες, τις τομές και τις ρήξεις) και αναζητά απαντήσεις στις βαθύτερες δομικές συναρθρώσεις και διαδικασίες, προάγοντας μια δυναμική προσέγγιση αντίθετα με τις στατικές προσεγγίσεις του δομολειτουργισμού.⁸²

Εν τω μεταξύ στο χώρο της κοινωνικής και πολιτισμικής ανθρωπολογίας γενικά και στο πεδίο της μεθοδολογίας ειδικότερα, σημειώνονται μετά το 1980 σημαντικές αλλαγές που οδηγούν μέσω του γνωστού «αναστοχασμού» σε αποδομήσεις και αναθεωρήσεις παλιών θεωρητικών αντιλήψεων και πρακτικών, με πιο χαρακτηριστική την κριτική στον «εθνογραφικό ρεαλισμό», που στηριζόταν στην ιδέα της δυνατότητας μιας αντικειμενικής περιγραφής εκ μέρους του ανθρωπολόγου της κοινωνίας και του πολιτισμού που μελετούσε. Όλη αυτή η διαδικασία της κριτικής αναθεώρησης της εθνογραφικής μεθόδου είχε πολλές πλευρές και ακολούθησε διαφορετι-

82. Βλ. *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία*, Πρακτικά Συμποσίου, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα, 2003, και Χρ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2001.

κές τροχιές. Μπορούμε να αναφέρουμε δύο χαρακτηριστικά αποτελέσματά της, που δείχνουν και πόσο βαθιά προχώρησε η αμφισβήτηση. Το πρώτο αφορά την έννοια της αντικειμενικής περιγραφής, που απορρίπτεται και τη θέση της παίρνει η άποψη ότι αυτό που παράγουν οι ανθρωπολόγοι είναι αναπαραστάσεις των κόσμων που μελετούν μέσω της εθνογραφικής πρακτικής, και κυρίως της γραφής. Το δεύτερο αποτέλεσμα αφορά την έννοια της «πολιτισμικής κριτικής», που τείνει, ιδιαίτερα στην αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία, να εξελιχθεί σε θεωρητικό ρεύμα με σημαντική τη μεθοδολογική της διάσταση. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι η πολιτισμική κριτική συνιστά ουσιαστικά μια επιστροφή του ανθρωπολόγου και της ανθρωπολογίας στην κοινωνία και τον πολιτισμό προέλευσής τους με στόχο την κριτική μέσω εννοιολογικών εργαλείων, κατηγοριών αλλά και αξιών που απορρέουν από την εξοικείωση και τη γνώση «άλλων» πολιτισμών.⁸³

Σε ένα τέτοιο ρευστό και κριτικό διεπιστημονικό πλαίσιο η λαογραφία καλείται να συνδιαλεχτεί με τους όμορους κλάδους και να επεξεργαστεί περαιτέρω και με έναν συστηματικό τρόπο τη μεθοδολογία της. Από αυτό θα κριθεί και η δυνατότητα αναπαραγωγής της ως αυτόνομου επιστημονικού κλάδου. Και αυτό είναι κάτι που πρέπει να γίνει στο εγγύς μέλλον. Είναι ένα από τα βασικά *desiderata* του κλάδου.

83. Για όλα αυτά βλ. Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1999.



Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ. Η ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΗ ΘΕΣΜΟΘΕΤΗΣΗ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ (1945-2000)

«Το βιβλιάριον τούτο εγράφη κατά τον Μάρτιον του 1943 ως έμμεσος έλεγχος και απάντησις εις όσα οι κατακτηταί Γερμανοί έγγραφον προς διαφώτισιν των στρατιωτών των, ότι δηλαδή οι σύγχρονοι Έλληνες ουδεμίαν έχουσι σχέσιν προς τους αρχαίους, αλλά κατά το πλείστον κατάγονται από των βαρβάρων σλαβικών φύλων, τα οποία επλημμύρισαν την Ελλάδα κατά τον μέσον αιώνα, ανακαλούντες ούτως εις την ζωήν, την από μακρού και υπό των Σλάβων ακόμη επιστημόνων ενταφιασθείσαν θεωρίαν του παλαιού Fallmerayer. Απώτερος σκοπός των δημοσιευμάτων τούτων, εις τα οποία δυστυχώς έλαβον μέρος και αξιόλογοι Γερμανοί επιστήμονες, θύοντες εις την πρόσκαιρον βουλγαρικήν φιλίαν, ήτο να εξαλείψουν από την ψυχήν των απλών Γερμανών στρατιωτών με τα διδάγματα δήθεν της επιστήμης την τυχόν συμπάθειαν αυτών και τον θαυμασμόν προς τους νεωτέρους Έλληνας, ως απογόνους των αρχαίων, ανταξίως τούτων αγωνισθέντας εις την Αλβανίαν και τα μακεδονικά όρη, και να εμπνεύσουν αντ' αυτών την περι-

φρόνησιν και την χλεύην. Πλην τούτων ο συγγραφεύς είχεν υπ' όψιν και άλλην ύβριν κατά του Ελληνικού λαού, εκτοξευθείσαν υπό του πολλού θεωρητικού του εθνικοσοσιαλισμού Alfred Rosenberg [...] [ο οποίος] εκήρυξε και αυτός, όπως άλλοτε ο Fallmerayer, τον θάνατον των αρχαίων Ελλήνων, αποκαλών τους απογόνους αυτών *ασθενικούς Λεβαντίνους*».⁸⁴

Με τα παραπάνω λόγια ξεκινά τον πρόλογό του στο βιβλίο του *Γλώσσα και πολιτισμός των νεωτέρων Ελλήνων* (1946) ο καθηγητής Στίλπων Κυριακίδης (1887-1964). Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι το βιβλίο αυτό μεταφράζεται στα αγγλικά και εκδίδεται το 1968 (στα πρώτα χρόνια της δικτατορίας των συνταγματαρχών) από το Ινστιτούτο Βαλκανικών Σπουδών της Θεσσαλονίκης μαζί με τη μετάφραση από τα γερμανικά μιας διάλεξης που είχε κάνει ο συγγραφέας το 1936 στο Μόναχο, προσκεκλημένος από τη Γερμανική Ακαδημία και κάποιους άλλους φορείς, με τίτλο «Modern Greek Folklore». Το εν λόγω βιβλίο φέρει τον τίτλο *Two Studies on Modern Greek Folklore*.⁸⁵ Χαρακτηριστικό είναι ακόμα το γεγονός ότι τα δύο κείμενα του παραπάνω βιβλίου είναι γραμμένα σε εντελώς διαφορετικό πνεύμα. Το πρώτο διέπεται από πατριωτικό πνεύμα και απηχεί την πολιτική στράτευση του συγγραφέα, ενώ το δεύτερο χαρακτηρίζεται από τη συγκριτική μέθοδο και δεν έχει κανένα ίχνος εθνικισμού. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι αυτή η αντίφαση χαρακτηρίζει γενικά το συγ-

84. Στ. Κυριακίδης, *Γλώσσα και πολιτισμός των νεωτέρων Ελλήνων*, Σύλλογος προς Διάδοσιν των Ελληνικών Γραμμάτων, Αθήνα, 1946, σελ. 3.

85. Stilpon P. Kyriakides, *Two Studies on Modern Greek Folklore*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1968.

γραφικό έργο του Κυριακίδη, καθώς τα κείμενα και τα βιβλία του που έχουν γραφτεί με καθαρά επιστημονική πρόθεση χαρακτηρίζονται από την απουσία εθνικιστικού και συναισθηματικού λόγου, ενώ όσα έχουν γραφτεί στο πλαίσιο της πολιτικής του στράτευσης είναι έντονα πολιτικοποιημένα και συναισθηματικά.

Ο Κυριακίδης, μαθητής του ιδρυτή της επιστήμης της λαογραφίας στην Ελλάδα, του Νικόλαου Πολίτη (1852-1921), είναι ο δεύτερος μετά το δάσκαλό του μεγάλος ακαδημαϊκός λαογράφος, καθώς επίσης και αυτός που πρώτος καταλαμβάνει πανεπιστημιακή έδρα στην οποία τον τίτλο υπάρχει η λέξη «λαογραφία» (ο Ν. Πολίτης κατείχε στο Πανεπιστήμιο Αθηνών έδρα «μυθολογίας και ελληνικής αρχαιολογίας», στο πλαίσιο της οποίας δίδασκε και λαογραφία). Συγκεκριμένα, ο Κυριακίδης εκλέγεται καθηγητής στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης στην έδρα «θρησκείας των αρχαίων Ελλήνων, του ιδιωτικού βίου αυτών και της λαογραφίας» το 1926. Από το 1918 ήταν διευθυντής του Λαογραφικού Αρχείου στην Αθήνα.

Ο «διχασμός» του Κυριακίδη δεν αφορά μόνο την ταλάντευσή του ανάμεσα στο «πατριωτικό χρέος» και την επιστημονική δεοντολογία αλλά και εκείνη ανάμεσα στη Λαογραφία και την Ιστορία, καθώς συχνά η πολιτική του στράτευση τον στρέφει και προς τη δεύτερη. Κι αυτό συνδέεται περισσότερο με την αγωνία που τον διακατέχει για τη γη της καταγωγής του, τη Θράκη και τη Μακεδονία, των οποίων η ενσωμάτωση στην Ελλάδα στο τέλος των Βαλκανικών Πολέμων (1912-13) αμφισβητείται από τους βόρειους γείτονες, μεταξύ των οποίων η Βουλγαρία, η οποία, ως γνωστόν, τασσόμενη στο πλευρό της Γερμανίας, καταλαμβάνει ένα μεγάλο μέρος της Θράκης και της Μακεδονίας την άνοιξη του 1941.

Με την κατάκτηση της Ελλάδας από τη Γερμανία, οι στρατευμένοι Γερμανοί ιστορικοί, μαζί με τη θεωρία του ζωτικού χώρου, επαναφέρουν και τη θεωρία του Fallmerayer περί του εκσλαβισμού των νεότερων Ελλήνων. Στο γερμανικό επιχείρημα περί γερμανικού ζωτικού χώρου ο Κυριακίδης αντέταξε το επιχείρημα του ελληνικού ζωτικού χώρου, σε σχετικό βιβλίο που έγραψε το 1942 και εκδόθηκε μόλις το 1946, καθώς είχε απαγορευτεί από τη γερμανική λογοκρισία.⁸⁶ Στη φυλετική άποψη των Γερμανών ιστορικών περί μη συνέχειας των Ελλήνων ωστόσο, ο Κυριακίδης απαντά όχι με φυλετικά κριτήρια αλλά με πολιτισμικά. Μιλά δηλαδή για την πολιτισμική συνέχεια. Είναι ενδιαφέρον ως προς αυτό το γεγονός ότι ο Κυριακίδης συγκρότησε την ίδια τη θεωρία του για τη μορφή του νέου ελληνικού πολιτισμού και τις ιστορικές απαρχές του στο πλαίσιο αυτής της στράτευσής του. Στο βιβλίο που έγραψε το 1943 (με σκοπό να αντικρούσει τη γερμανική προπαγάνδα) και εκδόθηκε το 1946 συσχετίζει το νεοελληνικό γλωσσικό φαινόμενο με τον πολιτισμό, εντοπίζοντας την αρχική μορφή και των δύο στην ίδια εποχή. Η εποχή αυτή είναι η ύστερη αρχαιότητα, μια εποχή στην οποία εντάσσεται αβίαστα και ο «Μακεδονικός ελληνισμός», του οποίου μάλιστα τη συμβολή στη συγκρότηση του νέου ελληνικού πολιτισμού θεωρεί σημαντική. Φαίνεται, λοιπόν, πως το «Μακεδονικό ζήτημα» και το γενικότερο πρόβλημα των βόρειων συνόρων της χώρας δεν στρέφει απλώς τον Κυριακίδη στην Ιστορία, αλλά και τον επηρεάζει καθοριστικά σε ό,τι αφορά τη συγκρότηση τόσο της θεωρίας του για τις

86. Βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα, 1978, σελ. 129.

απαρχές του λαϊκού πολιτισμού όσο και της μεθόδου του που είναι γνωστή ως «ιστορική μέθοδος».⁸⁷

Με όλα αυτά διακρίνεται στο μεταπολεμικό έργο του Κυριακίδη μια έντονη πολιτικοποίηση, η οποία από ένα σημείο και μετά ξεφεύγει από τα όρια του πατριωτισμού και του «εθνικού χρέους» και παρουσιάζει πλευρές που δηλώνουν έντονο συντηρητισμό και αντικομμουνισμό μετά τον Εμφύλιο Πόλεμο (1946-49). Κατ' αρχάς, είναι χαρακτηριστικό ότι, αμέσως μετά την απελευθέρωση της χώρας από τη γερμανική κατοχή το 1946, στο Πανελλήνιο Συνέδριο Εθνικών Διεκδικήσεων, που οργάνωσε στη Θεσσαλονίκη η Επιτροπή Εθνικών Δικαίων Θεσσαλονίκης, ο ίδιος διαδραμάτισε βασικό οργανωτικό ρόλο και ανέπτυξε το θέμα *Τα βόρεια όρια του Ελληνισμού*. Το επόμενο χρονικό διάστημα συνεχίζει να είναι μέλος της Εθνικής Επιτροπής και δραστηριοποιείται με διαλέξεις και ραδιοφωνικές εκπομπές γύρω από τα εθνικά θέματα. Από το 1942 εκλέγεται επί δώδεκα συναπτά έτη πρόεδρος της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών, ενός φορέα του οποίου η ερευνητική και εκδοτική δραστηριότητα επικεντρώνεται σε «Μακεδονικά θέματα» και από τον οποίο ιδρύεται αργότερα το Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, που ως βασικό του σκοπό έχει την αντιμετώπιση της «βουλγαροσλαβικής προπαγάνδας» για τη Μακεδονία.⁸⁸ Ως προς τον αντικομμουνισμό του, αρκεί να αναφέρουμε τη μονογραφία του με

87. Ο.π., σελ. 111-47.

88. Αλ. Λέτσας, «Επί τη εικοσιπενταετηρίδι της καθηγεσίας του προέδρου της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών Στίλπωνος Π. Κυριακίδου», ανάπτυπο από τον Γ' τόμο του περ. *Μακεδονικά*, 1956, σελ. 16-7.

τίτλο *Η οικογένεια. Αι περί της αρχής της οικογενείας υλιστικάί θεωρίαι και τα σύγχρονα διδάγματα της εθνολογίας*, που εκδόθηκε το 1939 και αποτελεί δημοσίευση μαθήματος προς τους φοιτητές της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Κυριακίδης 1939). Στη μονογραφία αυτή προσπαθεί να ανασκευάσει τις θεωρίες του Μαρξ και των επιγόνων του για την καταγωγή της οικογένειας, καταλήγοντας σε συμπεράσματα περί του φυσικού χαρακτήρα της οικογένειας αλλά και του καθαγιασμού της από την Εκκλησία. Αξίζει να σημειώσουμε ότι ο Κυριακίδης στην παραπάνω μελέτη επιχειρεί να «ελέγξει» και τα «σύγχρονα διδάγματα της εθνολογίας». ⁸⁹

Μιλώντας για την εθνολογία, είναι επίσης άξιο μνείας το γεγονός ότι ο Κυριακίδης και γνωρίζει και αναφέρεται στα μαθήματά του στα δεδομένα της εθνολογίας από τη δική του σκοπιά. Είναι δε χαρακτηριστικό το γεγονός ότι δεν περιορίζεται αυτή η αναφορά του στην εθνολογία και τους εθνολόγους της εξελικτικής θεωρίας. Γνωρίζουμε ότι μιλούσε, για παράδειγμα, με συμπάθεια στους φοιτητές του για το λειτουργισμό και για τον Malinowski. ⁹⁰ Παρ' όλα αυτά, επέμεινε στη διαχρονική έρευνα και στην ιστορική προσέγγιση, όπως αυτός την εννοούσε, για τους λόγους που ήδη αναφέραμε.

Ενώ όλα αυτά διαδραματίζονται στη βόρεια Ελλάδα, στη Θεσσαλονίκη, στην πρωτεύουσα την Αθήνα και μεσούντος του Εμφυλίου Πολέμου ιδρύεται και στελεχώνεται η πρώτη

89. Στ. Κυριακίδης, *Η οικογένεια. Αι περί της αρχής της οικογενείας υλιστικάί θεωρίαι και τα σύγχρονα διδάγματα της εθνολογίας*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1939, σελ. 31-7.

90. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, ό.π., σελ. 126.

ακραιφνής πανεπιστημιακή έδρα λαογραφίας, η οποία καταλαμβάνεται από τον Γεώργιο Μέγα, γνωστό και στη διεθνή κοινότητα λαογράφο, κυρίως από τις μελέτες για το παραμύθι.

Στις 24 Νοεμβρίου του 1947, και ενώ ο Εμφύλιος Πόλεμος μαίνεται στα βουνά της Ελλάδας, ο Γεώργιος Μέγας κάνει το εναρκτήριο μάθημά του ως καθηγητής της λαογραφίας στην αίθουσα τελετών του Πανεπιστημίου Αθηνών με θέμα *Η σπουδή της λαογραφίας. Σκοπός και έργον αυτής* (1951). Ο Μέγας κλείνει το μάθημα αυτό ως εξής: «Εις περιόδους μάλιστα πνευματικής συγχύσεως και χαλαρώσεως των δεσμών της εθνικής ενότητος, οία η σημερινή, η λαογραφία έχει να επιτελέση μέγα παιδευτικόν έργον: να επαναφέρη το άτομον εις τας απαύστως γονιμοποιούσ, πνευματικάς και φυσικάς πηγάς της πατρίου γης και να το ανασυνδέση ψυχή τε και σώματι προς την Πατρίδα.

»Υπηρεσία προς την Επιστήμην και υπηρεσία προς το Έθνος και τη νέαν γενεάν πουθενά αλλού δεν συνδυάζονται τόσον αρμονικά, τόσον τέλεια, όσον επί του πεδίου της λαογραφίας. Και περισσότερον από οπουδήποτε αλλού ο συνδυασμός αυτός σημαίνει υπηρεσίαν προς το μέλλον του λαού μας».⁹¹

Η αναφορά στην πνευματική σύγχυση και τη χαλάρωση των δεσμών της εθνικής ενότητας είναι προφανές ότι παραπέμπει στην επιρροή των μαρξιστικών ιδεών και το διχασμό του έθνους που προκάλεσε ο Εμφύλιος. Το πατριωτικό-εθνικό χρέος, όπως το εννοεί ο Μέγας, συνδέεται με την από-

91. Γ. Μέγας, «Η σπουδή της λαογραφίας. Σκοπός και έργον αυτής», *Πλάτων*, 3α, 1951, σελ. 1-32, σελ. 32. Αναδημ. *Λαογραφία* 25, 1967, σελ. 3-38.

κρουση τόσο του εξωτερικού όσο και του εσωτερικού εχθρού, κάτι που ισχύει, όπως είδαμε προηγουμένως, και για τον Κυριακίδη. Αυτή η αίσθηση του χρέους προς την πατρίδα και της εθνικής αποστολής βρίσκεται πίσω από τον ίδιο διχασμό που χαρακτηρίζει και τα γραπτά του Μέγα. Ενώ υπάρχουν κείμενά του που συγκροτούνται με αυστηρά επιστημονικά κριτήρια, από την άλλη πλευρά δεν είναι σπάνιο φαινόμενο η γραφή του να ιδεολογικοποιείται έντονα και να αποκτά εθνικιστικά και συντηρητικά χαρακτηριστικά. Ο Μέγας, μάλιστα, είναι αυτός που μένει ως το τέλος πιστός σε μια λαογραφία εθνικά προσανατολισμένη και προσκολλημένη στους στόχους της γερμανικής ρομαντικής παράδοσης (άλλωστε είχε σπουδάσει στη Γερμανία), που έχουν να κάνουν με την *αυτεπίγνωση της εθνότητας*, όπως τους είχε προσδιορίσει ο Γερμανός λαογράφος W.H. Riehl, του οποίου υπήρξε θαυμαστής (Μέγας 1951 και 1961). Αναφέρει, μεταξύ άλλων, στο παραπάνω δημοσίευμα: «Η λαογραφία κατά τον Riehl δεν νοείται καθόλου ως επιστήμη, εφόσον δεν θέτει το κέντρον των διεσπαρμένων ερευνών της εν τη ιδέα του έθνους [...] Λαϊκόν πνεύμα και λαϊκή ψυχή είναι κατά τον Riehl αι κινούσαι μορφωτικά δυνάμεις, εκ της γνώσεως των οποίων και μόνον εννοείται η ουσία ενός λαού, μιας φυλής, μιας ανθρωπίνης κοινωνίας [...] *Αυτοεπίγνωσης της εθνότητος* είναι κατά τον Riehl ο σκοπός πάσης λαογραφίας. Και όσον και αν την αρχικήν αυτήν εικόνα ο Riehl εννοεί εξελισσομένην εις τον ρουν της ιστορίας, αλλ' όμως το βλέμμα του έχει διαρκώς εστραμμένον προς το παρόν και μόνον ως *ζωντανή επιστήμη περί του ζώντος, παρόντος ανθρώπου* έχει δι' αυτόν η λαογραφία αξίαν και δικαιολογίαν υπάρξεως [...] Ατυχώς ο Riehl δεν έσχε μαθητάς ουδέ συνεχιστάς του έργου του. Ζων εις

αιώνα σοσιαλισμού και του εκκολαπτομένου Μαρξισμού επί-
στευεν, ότι εις την λαογραφίαν εύρε το μέσον διά την καταπο-
λέμησιν αυτών, φρονών ότι “μία μετά πίστεως εις την φύσιν
και το ήθος του λαού επιχειρουμένη έρευνα των νεωτέρων
κοινωνικών καταστάσεων θα οδηγήση απαραίτητως εις την
εμπέδωσιν μιας συντηρητικής κοινωνικής πολιτικής” [...] Την
προσατένισιν προς το έθνος, την οποίαν εζητεί ο Riehl ως
μόνην δικαιολόγησιν των λαογραφικών ερευνών, σχεδόν μα-
ταίως αναζητεί κατά τους χρόνους τούτους. Ξένοι προς τα
πρόβλήματα, που έθεσεν ο Riehl, οι λαογράφοι εστράφησαν
προς την εθνολογίαν, η οποία τότε συνεβάδιζε προς την κοι-
νωνική ψυχολογίαν, και εζητούν παρορμήσεις παρ’ αυτής». ⁹²

Ο Μέγας είχε εκφραστεί με σχετικά δημοσιεύματα, αλλά
και στο γενικό του έργο, αρνητικά για το ενδεχόμενο ένταξης
της λαογραφίας στην εθνολογία ή την κοινωνική και πολιτι-
σμική ανθρωπολογία. Σε σχετική μάλιστα πρόταση από τον
Κύπριο Θ. Παπαδόπουλλο ⁹³ αντιδρά έντονα υπερασπιζόμε-
νος το δικαίωμα της λαογραφίας να συνεχίσει να υπάρχει ως
αυτοτελής επιστήμη με διακριτό γνωστικό αντικείμενο και σα-
φή στοχοθεσία που αφορά την *αυτεπίγνωση της εθνότητας* ⁹⁴
(Μέγας 1971). Είναι χαρακτηριστικό δε το γεγονός ότι στο
συγκεκριμένο δημοσίευμα αναφέρεται ρητά στην πολιτικο-
ποίηση της επιστήμης: «Είναι αληθές, ότι η Λαογραφία τελευ-

92. Ό.π., σελ. 13-4.

93. Παπαδόπουλλος Θ., «Το πεδίο και το περιεχόμενο της λαο-
γραφίας διά του ορισμού αυτής», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών
Ερευνών Κύπρου*, III, 1969-70, σελ. 1-62.

94. Γ. Μέγας, «Θ. Παπαδόπουλλος “Το πεδίο και το περιεχόμε-
νον της λαογραφίας διά του ορισμού αυτής”» (βιβλιοκριτική), *Λαο-
γραφία*, 27, 1971, σελ. 349-54, σελ. 352-3.

ταίως διέρχεται και εις αυτήν την Δυτικήν Γερμανίαν κάποιαν κρίσιν. Η κρίσις προέρχεται εκ των ένδον, από μίαν νέαν ομάδα μεταρρυθμιστών, οι οποίοι τελούν υπό ισχυράν επίδρασιν της σήμερον εν τω προσκηνίω ισταμένης Κοινωνιολογίας. Ενώ διά την παλαιότεραν και μέσσην γενεάν η Λαογραφία ήτο ιστορική επιστήμη ή επιστήμη της ιστορίας του πολιτισμού ή χαρακτηρολογική επιστήμη, αύτη διά τους νεωτέρους κριτικούς είναι κοινωνική επιστήμη (sozialwissenschaft), οι δε λαογράφοι είναι per definitionem κοινωνιολόγοι (sozialwissenschaftler) [...] Αλλ' οι μεταρρυθμισταί φθάνουν εις το σημείον ν' αρνούνται και αυτήν την ύπαρξιν "λαού" [...] Φυσικά η Λαογραφία είναι και κοινωνική επιστήμη, αλλ' όχι μόνον κοινωνική επιστήμη. Ως επιστήμη περί του ζώντος, παρόντος ανθρώπου δύναται και πρέπει ν' αποβλέπη και εις το παρόν και εις το μέλλον της κοινωνίας και να συμβάλλη κατά το μέτρον των δυνατοτήτων της εις την κοινωνικήν ανέλιξιν. Αλλ' οι μεταρρυθμισταί δεν αρκούνται εις τούτο και θέτουν διά την Λαογραφίαν ένα και μόνον σκοπόν: να συνεργασθή εις την μεταβολήν του υφισταμένου συστήματος (sie habe mitzuarbeiten an der Veranderung des bestehenden Systems), προδίδοντες ούτω τας ιδεολογικάς των τοποθετήσεις [...] Δόγμα των μεταρρυθμιστών αυτών είναι ότι δεν υπάρχει επιστήμη χωρίς πολιτικήν (es gibt keine unpolitische Wissenschaft)! Απαντών εις το δόγμα αυτό ο Walter Haver-nick, καθηγητής του Αμβούργου, ως εις των παλαιότερων, οι οποίοι έζησαν την εποχήν του Εθνικοσοσιαλισμού, χωρίς να καταβροχθισθούν από την "ιδεολογίαν" αυτού, τονίζει ότι δεν εννοεί πώς θα πρέπει σήμερα να υποκύψη υπό τον ζυγόν μιας άλλης κομματικής αποχρώσεως...». Και καταλήγει ο Μέγας: «Και ημείς, οι οποίοι δεν ενδιατρίβομεν μόνον περί θεωρίας,

αλλ' εξ αγάπης προς τον λαόν, εις τον οποίον ανήκομεν, ασκούμεν εμπράκτως το λαογραφικόν έργον, εξακολουθούμεν να θέτωμεν ως απώτερον σκοπόν της επιστήμης μας την γνώσιν της λαϊκής ζωής και ψυχής και δι' αυτής την επίγνωσιν του εθνικού μας Είναι, επί της οποίας εποικοδομείται η συνείδησις της Εθνικής Ενότητος» (Μέγας 1971: 352-3).

Παρ' όλα τα παραπάνω, πρέπει να σημειωθεί ότι ο Μέγας ήταν αυτός που καθιέρωσε τη συστηματική επιτόπια έρευνα στο Λαογραφικό Αρχείο και αυτός που μας έχει αφήσει ορισμένες από τις πιο ενδιαφέρουσες βασισμένες σε επιτόπια έρευνα μελέτες για τον υλικό πολιτισμό, που δεν υστερούν σε τίποτα από τις πλέον συστηματικές και μεθοδολογικά άρτιες εθνογραφικές μελέτες σε διεθνές επίπεδο. Αναφερόμαστε στις μελέτες του για τις οικήσεις και την κατοικία. Να πώς μιλά ο ίδιος για μια από αυτές τις μελέτες που αφορά τη Θράκη: «Όταν προ 25ετίας ήρχιζα τας μελέτας αυτάς εις την περιοχήν του Διδυμοτείχου, ο σκοπός μου ήταν άλλος: να ερευνήσω τα ήθη και τα έθιμα του λαού τα σχετικά με την λατρείαν. Αλλά καθώς εισηρχόμην εις τα σπίτια των χωρικών, έβλεπαν να προβάλλουν εμπρός μου πλήθος ζητήματα, αφορώντα εις τους τρόπους της λαϊκής οικονομίας, την διάταξιν και διαρρύθμισιν των χώρων, την στάβλισιν των ζώων, την αποθήκευσιν των δημητριακών και την προφύλαξιν αυτών από την υγρασίαν και τους ποντικούς, ζητήματα, των οποίων η λύσις δεν ευρίσκεται απλώς και μόνον εις κλιματικούς, εδαφικούς, βιολογικούς ή ιστορικούς λόγους, αλλά σχετίζεται αμεσώτατα προς τον έτερον παράγοντα, εκείνον που δεσπάζει και ρυθμίζει όλους τους άλλους, τον άνθρωπον. Έτσι ένιωσα μία έλξις να με τραυά προς το σπίτι, ως ενδιαίτημα και συνάμα ως έργον των χειρών των χωρικών, που το κτίζουν εκεί,

ως εις πολλά μέρη της Ελλάδος, οι ίδιοι οι χωρικοί κατά το σύστημα της κοινωνικής αλληλοβοηθείας».⁹⁵

Ενώ αυτά συμβαίνουν κατά τη δεκαετία του '40 και συνεχίζονται σε μεγάλο βαθμό και στη δεκαετία του '50, κατά τη δεκαετία του '60 σημειώνεται μια εξέλιξη που παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Δύο λαογράφοι της νεότερης γενιάς πραγματοποιούν μεταπτυχιακές σπουδές στη Γαλλία, έρχονται σε επαφή και γνωρίζουν τη γαλλική εθνολογική σχολή, επηρεάζονται από αυτήν και προσπαθούν να εισαγάγουν τις θεωρητικές και μεθοδολογικές της αρχές στην Ελλάδα. Πρόκειται για τους Δημήτριο Λουκάτο (1908-2003) και Δημήτριο Πετρόπουλο (1906-1979), εκ των οποίων ο πρώτος υπηρέτησε ως καθηγητής λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (1964-69) και δίδαξε λαογραφία στα Πανεπιστήμια Κρήτης (1978-81) και Πατρών (1984-85), ενώ ο δεύτερος ως καθηγητής της «θρησκείας των αρχαίων Ελλήνων, του ιδιωτικού βίου αυτών και της λαογραφίας» στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (1961-72). Και οι δύο εισηγούνται από πολύ νωρίς την εισαγωγή της εθνογραφίας στη λαογραφία, ενώ με τις έρευνες, τη διδασκαλία και τις δημοσιεύσεις τους προωθούν μια εθνολογικά-ανθρωπολογικά προσανατολισμένη λαογραφία. Ο Δ. Πετρόπουλος, ήδη από τις αρχές του 1950, δημοσιεύει άρθρο με τίτλο *The Study of Ethnography in Greece* στο περιοδικό *Midwest Folklore*,⁹⁶ ενώ ο Δ. Λουκάτος, στο εναρκτήριο μάθημα ως καθηγητής της λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων με τίτλο *Λαογραφία-Εθνογραφία*, δίνει το στίγμα της

95. Γ. Μέγας, *Η ελληνική οικία*, Αθήνα, 1949, σελ. 2.

96. D. Petropoulos, «The Study of Ethnography in Greece», *Midwest Folklore*, 2, 1952, σελ. 15-7.

επιστημονικής του ταυτότητας υποστηρίζοντας τεκμηριωμένα την ανάγκη υιοθέτησης από τη λαογραφία της εθνογραφικής μεθόδου, όπως ήδη αναλυτικά αναφέραμε σε προηγούμενο κεφάλαιο.

Ο Δ. Λουκάτος είναι ο λαογράφος που πρώτος μίλησε στην Ελλάδα για «αστική λαογραφία» και ασχολήθηκε ερευνητικά με τη σχετική θεματολογία. Το βιβλίο του *Σύγχρονα λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)* (1963) αποτελεί από αυτή την άποψη σημαντικό σταθμό στην ιστορία της μεταπολεμικής λαογραφίας. Οι παραπάνω εξελίξεις σταμάτησαν με βίαιο τρόπο μετά την επιβολή του δικτατορικού καθεστώτος το 1967. Ο ίδιος ο Λουκάτος παραιτήθηκε από την έδρα του στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων το 1969, διαμαρτυρούμενος για την ανελευθερία που επέβαλε το καθεστώς στα πανεπιστήμια. Λίγα χρόνια αργότερα, το 1973, θα απολυόταν από το Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης μια νεότερη λαογράφος, η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, για την οποία θα μιλήσουμε πιο κάτω, λόγω της ένταξής της στην αριστερά.

Η δεκαετία του '70 είναι η δεκαετία της μεταπολίτευσης. Το 1974 αποκαθίσταται η δημοκρατία στη χώρα και αρχίζει μια νέα περίοδος. Στα πανεπιστήμια πνέει ο άνεμος του εκδημοκρατισμού, και στα πνευματικά και ακαδημαϊκά πράγματα σημειώνεται μια τάση κυριαρχίας της αριστεράς, ενώ οι μαρξιστικές ιδέες βρίσκουν πολύ πρόσφορο έδαφος. Στο χώρο της λαογραφίας, εκτός από τον παλαιότερο Δ. Λουκάτο, εμφανίζονται δύο νέες μορφές που καταλαμβάνουν τις έδρες της λαογραφίας στα Πανεπιστήμια Θεσσαλονίκης και Ιωαννίνων – η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, κόρη του Στ. Κυριακίδη, και ο Μιχάλης Μερακλής. Είναι χαρακτηριστικό ότι η έδρα την οποία καταλαμβάνει η Κυριακίδου-Νέστορος, ως έκτακτη καθηγήτρια στη

Θεσσαλονίκη το 1976, φέρει ακόμα τον παλιό τίτλο της «θρησκείας των αρχαίων Ελλήνων, του ιδιωτικού βίου αυτών και της λαογραφίας». Το 1979, που γίνεται τακτική καθηγήτρια, η έδρα μετατρέπεται σε έδρα λαογραφίας. Ο Μιχάλης Μερακλής εκλέγεται καθηγητής της λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων το 1975, διαδεχόμενος ουσιαστικά τον Δ. Λουκάτο.

Οι δύο αυτοί νέοι επιστήμονες διαμόρφωσαν μια εντελώς νέα κατάσταση στην ακαδημαϊκή λαογραφία. Πρώτα πρώτα, είναι και οι δύο ενταγμένοι στην αριστερά, και η σκέψη τους επηρεασμένη από το μαρξισμό. Έπειτα, και οι δύο έχουν κάνει σπουδές στο εξωτερικό, των οποίων η επίδραση στην επιστημονική τους συγκρότηση υπήρξε καθοριστική. Η Κυριακίδου-Νέστορος σπούδασε στις ΗΠΑ και τη Γαλλία, γνωρίζοντας την αμερικανική κοινωνική και πολιτισμική ανθρωπολογία καθώς και τη γαλλική εθνολογική σχολή (υπήρξε μαθήτρια του Lévi-Strauss, από του οποίου τη δομική θεωρία επηρεάστηκε αρκετά). Ο Μιχάλης Μερακλής σπούδασε στη Γερμανία, όπου επηρεάστηκε από μια νέα σχολή που είχε διαμορφωθεί εκεί και που προσέδωσε στη λαογραφία έναν κοινωνιολογικό προσανατολισμό διευρύνοντας μάλιστα το πεδίο της προς τον αστικό χώρο και δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στον λαϊκό πολιτισμό της εργατικής τάξης.⁹⁷ Ο Μερακλής γνωρίζει επίσης τόσο το δομισμό όσο και το δομολειτουργισμό, καθώς η εθνολογική-ανθρωπολογική θεωρία διαδίδεται όχι μόνο στη Γερμανία αλλά και στην ίδια την Ελλάδα κατά τη μεταπολεμική περίοδο, και ιδιαίτερα από τη δεκαετία του '60.

97. Μ.Γ. Μερακλής, «Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της λαογραφίας μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο», *Λαογραφία*, 27, 1971, σ. 3-23.

Τόσο η Κυριακίδου-Νέστορος όσο και ο Μερακλής, με διαφορετικό τρόπο ο καθένας, εισάγουν την ανθρωπολογική θεώρηση και διδάσκουν στους φοιτητές τους τις νέες θεωρίες, που έρχονται από το χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας και εθνολογίας. Επίσης, στο πλαίσιο του κοινωνικού-ιστορικού προσανατολισμού της λαογραφίας που θεραπεύουν οι ίδιοι, εντάσσουν και τη μαρξιστική οπτική. Η Κυριακίδου-Νέστορος τα κάνει όλα αυτά με έναν πιο συστηματικό τρόπο, τόσο στο πλαίσιο της διδασκαλίας όσο και στο πλαίσιο της γενικότερης ακαδημαϊκής και επιστημονικής της λειτουργίας. Σε εγχειρίδιο που διανέμει στους φοιτητές το 1980, με τίτλο *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές*, περιλαμβάνει κεφάλαια για την ιστορία των ανθρωπολογικών θεωριών (εξελικτισμός, λειτουργισμός, δομισμός κ.λπ.), όπως επίσης κάνει αναφορά στον διαλεκτικό υλισμό και στις δυνατότητες εφαρμογής αυτού του μοντέλου στη μελέτη του πολιτισμού. Εκδίδει επίσης βιβλίο με τίτλο *Ο Claude Lévi-Strauss, το έργο του* (1977) και γράφει την «Εισαγωγή» στην ελληνική έκδοση του βιβλίου *Άγρια σκέψη* (1977). Η Κυριακίδου-Νέστορος επιμένει μέχρι το τέλος της ζωής της (1988) στον όρο «λαογραφία», αλλά διαμορφώνει επί της ουσίας ένα θετικό έδαφος για την εισαγωγή της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Ως αποτέλεσμα της προεργασίας αυτής, στον τίτλο του οικείου τομέα σήμερα έχει προστεθεί, δίπλα στη λαογραφία και η κοινωνική ανθρωπολογία. Σε ό,τι αφορά τις εξελίξεις στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, όπου το δρόμο στις νέες κατευθύνσεις είχε ήδη ανοίξει ο Λουκάτος και διεύρυνε ο Μερακλής, σήμερα η πλειονότητα των μελών του Τομέα Λαογραφίας έχει ενσωματώσει στις προσεγγίσεις της την ανθρωπολογική οπτική και την εθνογραφική μέθοδο.

Όσο για το Πανεπιστήμιο Αθηνών, η λαογραφία διδάσκεται συστηματικά στο Τμήμα Φιλολογίας, όπου υπάρχει Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας. Εδώ η επιστήμη παραμένει περισσότερο πιστή στα παλιά πρότυπα μέχρι το χρονικό σημείο που εξετάζουμε (2000). Σημειώνουμε ότι στο ίδιο χρονικό σημείο μετακινείται από το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων στο Πανεπιστήμιο Αθηνών ο Μ.Γ. Μερακλής (στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης).

Ενώ αυτά συμβαίνουν στα συγκεκριμένα πανεπιστήμια, απόφοιτοι των φιλοσοφικών σχολών που ενδιαφέρονται για τη λαογραφία εξ επιλογής ή εκ των πραγμάτων στρέφονται στην κοινωνική ανθρωπολογία, σπουδάζουν κυρίως σε μεταπτυχιακό επίπεδο στη Βρετανία, τη Γαλλία και τις ΗΠΑ και επιστρέφουν στην Ελλάδα εντασσόμενοι είτε σε τομείς λαογραφίας είτε σε νεότευκτα τμήματα κοινωνικής ανθρωπολογίας. Έτσι προκύπτει, μαζί με το θέμα της συνάντησης και της σύγκλισης των δύο επιστημών, και το ζήτημα της θεσμοθέτησής τους σε ένα πλαίσιο μάλλον ανταγωνιστικό, που επηρεάζει τους όρους διαμόρφωσης ενός αναγκαίου διαλόγου για το μέλλον της σχέσης τους. Ο διάλογος αυτός διεξάγεται κατά έναν αποσπασματικό τρόπο και κυρίως σε επιστημονικά συνέδρια, χωρίς να έχει προς το παρόν οδηγήσει σε κάποιες κοινώς αποδεκτές θέσεις.

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.⁹⁸ Λίγα χρόνια πριν, στο αγγλικό περιοδικό *Folklore*, ο πρόεδρος της Folklore Society, 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).⁹⁹ Στα παραπάνω άρθρα του Kennedy 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 περιβάλ-

98. Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, «Η “οικολογική” ερμηνεία στη λαογραφία», στο *Λαογραφικά μελετήματα*, Αθήνα, Νέα Σύνορα, 1979, σελ. 78-85.

99. Douglas Kennedy, «Folklore and Human Ecology», *Folklore*, 76-77-78(1965-1966-1967), σελ. 81-89, σελ. 81-90, σελ. 81-9.

λοντός 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 απλώς 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...». ¹⁰⁰ Και πιο κάτω: «Ίδωμένο από οικολογική σκοπιά, το οποιοδήποτε οργανικό σύνολο 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 μάλλον συσχετισμούς παρά συστατικά». ¹⁰¹

Επιστρέφω στην Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, η οποία θέτει το ζήτημα σε μια βιβλιοπαρουσίαση – συγκεκριμένα προλογίζοντας το τρίτο τεύχος της εργασίας του Γεώργιου Α. Ρήγα *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, το 1968. Γράφει: «Η ερμηνεία τώρα ενός λαογραφικού φαινομένου σύμφωνα με την “οικο-

100. Ό.π., 77(1966), σελ. 81.

101. Ό.π., σελ. 82.

λογική” άποψη που αναφέραμε παραπάνω επιτυγχάνεται μόνο με τον συσχετισμό 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...». ¹⁰²

Νομίζω ότι η παραπάνω παράγραφος θέτει κατ’ αρχήν 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 κατά έναν συστηματικό τρόπο, αν και τα επόμενα χρόνια οι θεωρητικοί και μεθοδολογικοί προσανατολισμοί της λαογραφίας ξέφυγαν από τα παλιά πλαίσια 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 εταιρών της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας (28-11-90), που αφιερώθηκε στη σχέση της λαογραφίας με την οικολογία, από τις εισηγήσεις της οποίας έχει δημοσιευτεί, εξ όσων γνωρίζω, μόνο εκείνη του Μ.Γ. Μερακλή. ¹⁰³ «Οικολογικοποίηση» της λαογραφικής σκέψης θα σήμαινε κατά βάση έναν άλλο προσανατολισμό, που θα έθετε όχι απλώς το ζήτημα της

102. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, ό.π., σελ. 81.

103. Βλ. Μ.Γ. Μερακλής, «Φύση και πολιτισμός», *Ιωλκός*, 4, 1997, σελ. 36-40.

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 από πολύ νωρίς, καθώς όλες οι μελέτες ή οι απλές περιγραφές «πρωτόγονων» κοινωνιών περιελάμβαναν 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 και ως εκ τούτου 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 απέξω 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 κοινότητες και το περιβάλλον τους, της ανθρώπινης οικολογίας.¹⁰⁴ Έτσι, ανα-

104. Βλ. Γκ. Λιένχαρντ, *Κοινωνική ανθρωπολογία*, Gutenberg, Αθήνα, 1985 (αγγλ. έκδ. 1964), σελ. 84.

πτύχθηκε ένας διάλογος για το χαρακτήρα αυτής της σχέσης, για το τι καθορίζει τι – το φυσικό περιβάλλον τον πολιτισμό ή το αντίστροφο. Η συζήτηση βεβαίως γίνεται στη βάση του ζητήματος της προσαρμογής των ανθρώπων στο περιβάλλον μιας δεδομένης κοινωνίας, συνήθως μικρής κλίμακας, και σε αυτό καλείται να βοηθήσει η οικολογική έρευνα. Πρόκειται για τη γνωστή παλιά διαμάχη που ξεκίνησε στις κοινωνικές επιστήμες ήδη από τους Durkheim και 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 άλλο τρόπο μας απασχολεί ακόμα και σήμερα.¹⁰⁵ Είναι ενδιαφέρον μάλιστα το γεγονός ότι αυτή η συζήτηση –παρότι κλίνει υπέρ της δεύτερης άποψης και εν πάση περιπτώσει 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»,

105. E. Hirsch & M. O'Hanlon, *The Anthropology of Landscape*, Clarendon Press, Oxford, 1995, σελ. 1-27, και Kl. Eder, *The Social Construction of Mature*, Sage, London, 1996.

ή «περιβάλλον-κοινωνία», έχουν αφήσει αρκετά ερωτηματικά και στο χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Τα ερωτήματα αυτά 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, ενίοτε, 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 με τον ένα ή τον άλλο τρόπο αλληλοσχετίζονται, 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.¹⁰⁶

Οι κριτικές αυτές εστιάζονται βασικά στην αναπαραγωγή της διχοτομίας, και οι πιο ριζοσπαστικές προτείνουν μάλιστα μια σπιριτουαλιστική εκδοχή της οικολογίας, ένα είδος παμψυχισμού, όπου, συν τοις άλλοις, φύση και πολιτισμός παρουσιάζονται ως μία ενότητα.¹⁰⁷ 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, του οποίου τα στοιχεία αντιμετωπίζονται ως έμψυχα όντα, ως προέκταση της ανθρώπινης ύπαρξης. Εδώ, το φυσικό περιβάλλον δεν είναι κάτι έξω από τον άνθρωπο, κάτι

106. Βλ. E. Croll & 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.

107. Βλ. Croll & Parkin (επιμ.), ό.π., σελ. 3-9.

που πρέπει εκείνος να ερμηνεύσει, να διαπραγματευτεί, να εκμεταλλευτεί κ.ο.κ. Αντίθετα, είναι μέρος της κοινωνικής και πολιτισμικής πραγματικότητας, καθαγιασμένο 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, εντέλει, κάθε άλλο παρά ένα εξωτερικό αντικείμενο, το οποίο πρέπει να καθυποτάξει και να χρησιμοποιήσει ο άνθρωπος εργαλειακά, με στόχο το οικονομικό όφελος μόνο, αντίληψη που τείνει να κυριαρχήσει ως αρχή ήδη από τη βιομηχανική επανάσταση και η οποία οδηγεί τις δυτικές κοινωνίες στη σύγχρονη περιβαλλοντική κρίση, μια κρίση που επαναφέρει εκ νέου στο προσκήνιο, μέσω της οικολογίας, 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 Ά.Ρ. Ράντκλιφ Μπράουν *Οι κάτοικοι των νήσων Άνταμαν*, που ήδη από το 1922 προσεγγίζει και αναλύει τέτοιου είδους ζητήματα.¹⁰⁸ 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.

108. A.R. Radcliffe-Brown, *The Adaman Islanders*, Cambridge UP, 1922.

Να επιστρέψουμε όμως στην ελληνική λαογραφία. Εδώ τέθηκαν εξ αρχής, 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. Εντούτοις, 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 Δημήτριου Λουκάτου, μια κλασική εισαγωγή, σχετικά πρόσφατη. Στο προλογικό της κεφάλαιο δεν υπάρχει καμιά αναφορά στον όρο «οικολογία» ή σε παράγωγά του, ενώ στα θέματα της λαογραφίας θίγει ζητήματα οικολογικού ενδιαφέροντος, π.χ. μύθους με ζώα (στα μνημεία του λόγου), λαϊκή μετεωρολογία, φυσικές και μεταφυσικές αναζητήσεις, γιορτές στον κύκλο του χρόνου, γεωργικά έθιμα κ.λπ., δίχως ωστόσο να απασχολεί τον συγγραφέα 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 αυτήν. Είναι χαρακτηριστικό ότι ούτε στο άρθρο του για το χριστουγεννιάτικο δέντρο (θέμα που απασχολεί τελευταία τις οικολογικές οργανώσεις αλλά και την επικαι-

ρότητα κάθε φορά) δεν κάνει κάποια αναφορά σε οικολογικούς προβληματισμούς.¹⁰⁹

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 και έτσι τέθηκαν έστω και έμμεσα οι οικολογικές προεκτάσεις του αντικειμένου της. Θυμίζω τα άρθρα 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. Παπαζήση και Παρατηρητής). Και σ' αυτές τις περιπτώσεις όμως, αυτό που απασχολεί περισσότερο είναι η αποτύπωση των ανθρώπινων 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 προ-

109. Βλ. Δ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1977, και *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, Φιλιππούτης, Αθήνα, 1979, σελ. 76-87.

βληματική· γνωρίζει άλλωστε καλά τις διεθνείς εξελίξεις στην ανθρωπολογική θεωρία (αναφέρω παραπομπή της στον R. Redfield και στο έργο του «Η μικρή κοινότητα», όπου ένα από τα κεφάλαια επιγράφεται «Η μικρή κοινότητα ως οικολογικό σύστημα».¹¹⁰ 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 δηλ. 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...».¹¹¹

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

110. R. Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago UP: Midway reprint, 1989 (α' έκδ. 1960), σελ. 51.

111. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου», στο *Λαογραφικά μελετήματα*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1979, σελ. 15-40.

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 αυτάρκειας και κοινωνικής συνοχής, απλή τεχνολογία παραγωγής και στοιχειώδη κατά φύλο και ηλικία καταμερισμό εργασίας, καθώς 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 μέλος 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.¹¹²

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

Το «γκαίνιασμα» 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

112. Για μια γενικότερη συζήτηση βλ. Marc Auge, *Non-places*, Verso, London, 1995 (γαλλ. έκδ. 1992).

των φυσικών στοιχείων σε πολιτισμικά. Επίσης αντιστοιχεί σε μια ζώνη ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό, όπου ακριβώς εκφράζεται με τον καλύτερο τρόπο η αλληλοδιείσδυση 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 (σε καιρούς επιδημιών, καταστροφών κ.λπ.). Επίσης, 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, περιάροση 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 επί-

πεδο 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 υποδηλώνει και μια αίσθηση ενοχής για την οικειοποίησή της. Είναι αξιοσημείωτο επίσης το γεγονός ότι οι τελετές οικειοποίησης του χώρου, ιδιαίτερα όταν αφορούν 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, επιτελούσαν 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 μιας 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 διατήρηση και την αειφορία του, όπως θα λέγαμε σήμερα. Θα μπορούσαμε να αναφερθούμε στην παραδοσιακή γεωργία και στο σύστημα αγρανάπαι-

σης, 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, καθώς και σε άλλες παραγωγικές δραστηριότητες, που δείχνουν την ύπαρξη ενός οικολογικού μέτρου στην παρέμβαση του ανθρώπου στη φύση.¹¹³ 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 βορινό 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, της συγκράτησης νερών αλλά και για λόγους γενικότερης υγιεινής και αισθητικής. Κατά κανόνα είναι τόποι στους οποίους έχει προσδοθεί μια 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 σε αυτό. Είναι προφανές ότι έχουμε να κάνουμε με ένα φαινόμενο μετατροπής ενός φυσικού στοιχείου σε ιερό τόπο, με σκοπό την

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

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 χαρακτηρίζεται 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 την «δόξαν» της κοινωνικής ομάδας τιμωρεί τους παραβάτες.¹¹⁴

Η οικολογική διάσταση στα λαογραφικά φαινόμενα είναι με βάση τα παραπάνω κάτι περισσότερο από προφανές και 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».

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

ΚΡΙΤΙΚΕΣ. Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΣΤ. 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 «Ακαδημαϊκή λαογραφία και αγροτική κοινωνία. Μια χαρακτηριστική περίπτωση: η μυθοποίηση του κλέφτικου».

Κατ' αρχάς, ο προσδιορισμός «ακαδημαϊκή» υποδηλώνει ένα διαχωρισμό –που υπάρχει και που υιοθέτησε και ο Στά-

θης Δαμιανάκος— ανάμεσα σ' αυτό το είδος της λαογραφίας και την ερασιτεχνική λαογραφία – διαχωρισμό στον οποίο ο ίδιος, ωστόσο, προσέδιδε πολύ διαφορετική διάσταση από αυτόν 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» σε αυτού του είδους τις εργασίες, στην οποία έδινε πολύ μεγάλη σημασία, διότι αφορούσε όχι μόνο τη βιωματική διάσταση αλλά και την 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 γι' αυτόν το λόγο που ο Δαμιανάκος προέτρεπε τους μαθητές και τους συνεργάτες του να μην παραγνωρίζουν την αξία ερασιτεχνικών πονημάτων τα οποία αναφέρονται σε συγκεκριμένες κοινότητες, ενότητες κοινοτήτων ή και εθνοτικές ομάδες, αλλά 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 ληματογραφική 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 '70 και τις αρχές του '80, 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 αστιακού χώρου στο πεδίο των λαογραφικών αναζητήσεων, αλλά και χρονικά με την αποδοχή και της συγχρονικής, παράλληλα με τη διαχρονική, διάστασης στη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού. Ήδη από τη δεκαετία του '60 ο Δ. Λουκάτος μιλάει για τα σύγχρονα λαογραφικά φαινόμενα και την αστική λαογραφία, ενώ στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του '70 οι Μ.Γ. Μερακλής και Α. Κυριακίδου-Νέστορος αναζητούν νέους δρόμους, υιοθετώντας περισσότερο κοινωνιολογικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις και επιχειρώντας μια 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 έναν 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 συνέ-

χειας και την τεκμηρίωση της ομοιογένειας του ελληνικού έθνους. Σ' αυτή 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 αντιπαραβάλλει μια κοινωνιολογική, εθνολογικά ενημερωμένη, προσέγγιση, που μπορεί να αναδείξει τόσο την κοινωνική υπόσταση του λαού-δημιουργού όσο και τους πραγματικούς 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 του συντεταγμένες –ενδεχομένως και την αναγκαιότητά του στο πλαίσιο μιας εθνικής επιστήμης–, το στηλιτεύει ωστόσο ως υπαίτιο τόσο για τη 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 τον 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 ληματογραφική 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».¹¹⁵ 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,

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

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». ¹¹⁶

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 απλώς 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 όσον αφορά τις συναρθρώσεις μεταξύ των ποικίλων ετεροτήτων και 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 Ν. Πολίτη και Στ. Κυριακίδη, νομίζουμε ότι είναι υπερβολή, και μπορούμε να πούμε ότι, αν ο

116. Στ. Δαμιανάκος, ό.π., σελ. 24-5.

Κυριακίδης, με την όλη του πνευματική, συγγραφική και πολιτική δραστηριότητα, 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 μιας συγκεκριμένης εποχής, όπως επίσης και ότι ενδίδει σε μια πρακτική σύμφωνα με την οποία ο καλύτερος τρόπος να πολεμήσεις ένα επιστημονικό υπόδειγμα είναι να ανακατασκευάσεις ένα ομοίωμά του με όρους που βολεύει την επιχειρηματολογία σου. Κάτι τέτοιο έχει συμβεί γενικά με τη λαογραφία και είναι ενδιαφέρον να δει 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 αποτε-

λεί 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.

Ας 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 χωρισθή ούτε εις τάξεις ούτε εις στρώματα· είναι ενιαίος· είναι ολόκληρον το ανθρώπινον πλήθος, μορφωμένον και αμόρφωτον, το οποίον συνδέει συναίσθησις της κοινής καταγωγής, ομότροπα ήθη, κοινή παράδοσις και κοινός τρόπος του σκέπτεσθαι, συνήθως δε και κοινή γλώσσα, τα δε λαογραφικά στοιχεία είναι διάχυτα εις όλους τους αποτελούντας αυτόν, πλουσίους και πτωχούς, χωρικούς και αστούς, μορφωμένους και αμορφώτους. Ο λαϊκός πολιτισμός είναι παράλληλος και σύμβιος προς τον λεγόμενον ανώτερον, διάχυτος δε κατά το μάλλον ή ήττον εις όλα τα κοινωνικά στρώματα από των κατωτάτων μέχρι των ανωτάτων. Μόνον η αναλογία είναι διάφορος. Εις τους κατοίκους της υπαίθρου, γεωργούς και ποιμένας, είναι μεγαλυτέρα πα-

ρά εις τους κατοίκους των πόλεων και μάλιστα τους πετ-
 δευμένους. Κατά ταύτα εκείνο το οποίο έχει ανάγκην προσ-
 διορισμού δεν είναι τα λαϊκά στρώματα, αλλά τα χαρακτηρι-
 στικά γνωρίσματα αυτού, τα οποία ονομάζομεν λαϊκά». ¹¹⁷

Ο Κυριακίδης λοιπόν, ακολουθώντας τη γραμμή της σκέ-
 ψης του Πολίτη, δεν αγνοεί την ύπαρξη κοινωνικών διαφορο-
 ποιήσεων στους κόλπους του λαού, κάθε άλλο· απλώς θεω-
 ρεί ότι αυτό που ενδιαφέρει τη λαογραφία είναι να εξετάσει
 τον πολιτισμό ενός λαού σε εθνικά πλαίσια ως συνεκτικό πα-
 ράγοντα· ως μια ύλη που διαχέεται σε όλα τα κοινωνικά στρώ-
 ματα χαρακτηρίζοντάς τα σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό
 ως κομμάτια του ίδιου έθνους. Έχοντας, λοιπόν, κάνει προη-
 γουμένως μια θεωρητική επιλογή, φυσικά ιδεολογικά προσ-
 διορισμένη, προχωρά σε κάτι πολύ σημαντικό, που είναι ο
 προσδιορισμός των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων του λαϊ-
 κού πολιτισμού, γνωρίσματα που μπορούν να συνιστούν κρι-
 τήρια «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 σχή-
 μα εννοιολόγησης για την κοινωνιολογική προσέγγιση του
 «λαϊκού πολιτισμικού γεγονότος» και υπογραμμίζοντας χα-
 ρακτηριστικά τις διαφορές και τα ασυμβίβαστα αυτού του
 σχήματος απέναντι στο θεωρητικό και μεθοδολογικό διάβη-

117. Βλ. Στ. Κυριακίδης, *Ελληνική λαογραφία. Μνημεία του λό-
 γου*, Αθήνα, 1965 (α' έκδ. 1922), σελ. 19.

μα της ελληνικής λαογραφίας, υιοθετεί τέσσερις αναλυτικές κατηγορίες για τον προσδιορισμό του χαρακτήρα της λαϊκής δημιουργίας: τον αυτοσχεδιασμό, την έννοια της τοπικής συμβιωτικής 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 αναφορά μας στην προσπάθεια του Κυριακίδη να ορίσει κριτήρια για τον προσδιορισμό του «λαϊκού», αντιλαμβάνεται ότι υπάρχει μια συνέχεια σ' 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. Με τον τρόπο αυτό, 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 μια έντονη, μέχρι υπερβολής, ιδεολογική κριτική προθέσεων, αλλά στο επιστημονικό πεδίο νομίζω ότι πρέπει να μιλάμε απλώς για μια σημαντική ώθηση του θεωρητικού προβληματισμού μέσω της κριτικής αναθεώρησης του εννοιολογικού πλαισίου μελέτης του λαϊκού πολιτισμού.

Θα αναφέρω μία 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 στον *συλλογικό-ανώνυμο χαρακτήρα* και την *προφορικότητα*, ως την τρίτη διάσταση 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 δε θα μείνει ποτέ έτσι όπως είναι τη στιγμή της γέννησής του. Κατά την προφορική του διάδοση θα υποστεί ποικίλες μεταμορφώσεις, ώστε 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 πατέρας της επιστήμης αυτής. Το ίδιο απόσπασμα το έχουμε χρησιμοποιήσει και αλλού για άλλο λόγο: «Πώς δε γεννώνται τα δημοτικά άσματα; Εις 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 ασημάντους 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 αναχωνεύων αυτά, δημιουργεί προσθέτων ασημαντά 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...». Και παρακάτω: «Πλην των ασμάτων όσα ο λαός ενστερνίζεται και θεωρεί κτήμα του, εις την δημώδη ποίησιν καταλέγονται και άσματα εις στενωτάτην περιοχήν 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 διάνοησιν του λαού και συντεθειμένα κατά τους όρους της δημώδους ποιήσεως, δεν επιτρέπεται να χωρισθούν των κατ' εξοχήν δημοτικών ασμάτων. Τοιαύτα λ.χ. είναι τα εργατικά 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...». ¹¹⁸

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

118. Βλ. Ν. Πολίτης, «Γνωστοί ποιηταί δημοτικών ασμάτων», *Λαογραφικά σύμμεικτα*, τ. Α', Αθήνα, 1920, σελ. 211-36, σελ. 214-6.

πεπτατημένον, 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 λέγωμεν ότι τα λαογραφικά στοιχεία έχουν χαρακτήρα ομαδικόν, δεν εννοούμεν βεβαίως ότι ο λαός δημιουργεί ομαδικώς. Τοιαύτη ομαδική δημιουργία, εις την οποίαν επίστευσαν οι ρωμαντικοί 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...». ¹¹⁹ 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

119. Στ. Κυριακίδης, *Ελληνική λαογραφία. Μνημεία του λόγου*, Αθήνα, 1965 (α' έκδ. 1922), σελ. 20-1.

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 πραγμάτευσή της κάθε άλλο παρά ρομαντικές και δογματικές αντιλήψεις απηχεί.

Ας επανέλθουμε στον Δαμιανάκο παραθέτοντας ένα ακόμα σχετικό απόσπασμα, το οποίο έχουμε την εντύπωση ότι καθιστά κάθε περαιτέρω σχολιασμό περιττό, καθώς τεκμηριώνει 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 μελέ-

τες 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 εισαγάγει την έννοια της ιστορικότητας, πράγματι πρότεινε τον όρο «παραδοσιακός πολιτισμός», ταυτίζοντάς τον ιστορικά με την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας.¹²⁰ 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 εξετά-

120. Βλ. Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1979.

ζουμε φαίνεται να μη γνωρίζει τις προσπάθειες του Μερακλή για την ανάπτυξη μιας κοινωνικής-ιστορικής σχολής σκέψης στη λαογραφία. Γι' αυτό άλλωστε και η μόνη παραπομπή που κάνει σ' αυτόν αφορά το βιβλίο *Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, που εκδόθηκε το 1973. Ουσιαστικά ο Δαμιανάκος αναγνωρίζει την προσπάθεια επιστημολογικής ρήξης της λαογραφίας με το παρελθόν της –ώστε να αποκατασταθεί κάποτε, όπως λέει, η επικοινωνία ανάμεσα στην ελληνική λαογραφική έρευνα και στις σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες– 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-ιστορική 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. 44-5). Για να τεκμηριώσει αυτή την κριτική χρησιμοποιεί όχι απλώς αποσπάσματα από το έργο κλασικών λαογράφων αλλά και την ίδια την κριτι-

κή 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 πλειονότητά 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, ενώ εκεί θήτευσαν οι περισσότεροι από τους γνωστούς λαογράφους.

Θα μπορούσαμε να πούμε εν κατακλείδι ότι, ενώ κατά βάσιν 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 τη δεκαετία του '80 έδρασε καταλυτικά στη σκέψη όλων ημών των νεοτέρων.

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 καθιστά απλώς πολύπλευρο το έργο του, αλλά και υποδεικνύει σε πολλές περιπτώσεις την υπέρβαση των τυπικών διαχωρισμών και το άνοιγμα του δρόμου προς τη διεπιστημονικότητα. Στον θεωρητικό του λόγο διαφαίνεται συχνά ένας έντονος προβληματισμός σχετικά με την επιβολή ευρω-κεντρικών 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 απεγκλώβιζε 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 προβάλει στο χώρο της Ελλάδας και της Βαλκανικής περνώντας 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 χάρις 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 “αναρ-

χίζουσας 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 αμύντορες του ακαδημαϊκού κατεστημένου, καταρρέουν παραχωρώντας τη θέση τους σε μια γενικευμένη υβριδιοποίηση 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». ¹²¹

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.

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

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 μια διά παντός. Εάν αυτό συνέβαινε, οι επιστήμες θα ήταν καταδικασμένες στη στασιμότητα και η επιστημονική σκέψη στο δογματισμό.

Είδαμε ήδη πώς ο Στ. Κυριακίδης τροποποίησε τον ορισμό της λαογραφίας σε σχέση με το δάσκαλό του Ν. 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 τον Ν. Πολίτη. Στο προγραμματικό του άρθρο με το οποίο εγκαινιάζεται και το όργανο της ακαδημαϊκής λαογραφίας, το περιοδικό *Λαογραφία*, το 1909, αφού ορίσει τη λαογραφία με τον γνωστό τρόπο, προχωρά και στην παρουσίαση ενός συνοπτικού διαγράμματος που περιέχει 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, διττή 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».¹²²

Στο διάγραμμά του, λοιπόν, διατάσσει την ύλη σε δύο μέρη, από τα οποία το πρώτο ονομάζει «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. ευτράπελοι διη-

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

γήσεις, 8. παραμύθια, 9. παραδόσεις, 10. εκ του γλωσσικού θησαυρού αι λέξεις και αι φράσεις δι' ων δηλούνται συνήθειαι, δοξασίαι, προλήψεις 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 επίπεδο 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 την κοινωνική οργάνωση και τον 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 βάσει της φύσεως των εκδηλώσεων του λαϊκού πολιτισμού», τις οποίες διακρίνει σε φυσικές, πνευματικές και κοινωνικές.¹²³

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 αυτήν 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 αδιαίρετου ζωής και ψυχής».¹²⁴ Η τελευταία είναι πολύ σημαντική παρατήρηση, γιατί παραπέμπει 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».¹²⁵

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, προχω-

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

124. Ό.π., σελ. 43.

125. Ό.π., σελ. 43.

ρά 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*.¹²⁶

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».¹²⁷ Όπως λοιπόν στον ορισμό, έτσι και στη διάταξη της ύλης ο Λουκάτος δεν είναι μόνο πιο κοντά στον Πολίτη αλλά τον ακολουθεί πιστά και το δηλώνει. Απλώς, το πρώτο μέρος το μετονομάζει από «μνημεία του λόγου» σε «φιλολογική λαογραφία», ενώ 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

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

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

πράγματα έκανε τομές (μίλησε για την αναγκαιότητα της εισαγωγής της εθνογραφικής μεθόδου στη λαογραφία, εισήγαγε τον νέο κλάδο της αστικής λαογραφίας¹²⁸ κ.λπ.), σ' αυτό το θέμα εμφανίζεται αρκετά συντηρητικός.

Και από τον Λουκάτο ας πάμε στον ακόμα νεότερο Μ.Γ. 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 μια 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».¹²⁹

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 απο-

128. Σχετικά με το θέμα αυτό βλ. Ευ. Αυδίκος, «Αστική λαογραφία: Ουτοπία ή πραγματικότητα;», *Εθνολογία*, 3, 1994, σελ. 163-88.

129. Μ.Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2004, σελ. 13.

κρυφισμός 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 γιατί ο Μερακλής δεν διαμορφώνει μια ξεχωριστή ενότητα με τον υλικό βίο και πολιτισμό, γιατί 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 Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, η οποία 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». ¹³⁰

Γενικότερα, η Κυριακίδου-Νέστορος διαφοροποιείται από

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

τους υπόλοιπους λαογράφους στο ότι πιστεύει ότι δεν δημιουργείται πια λαϊκός πολιτισμός στη σύγχρονη εποχή. Κατά την ίδια, 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 αυτή τη θέση πρότεινε ως ενδειγμένη μέθοδο αυτήν 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...».¹³¹

Σε ό,τι αφορά την ταξινόμηση του λαογραφικού υλικού, η Κυριακίδου-Νέστορος δεν φαίνεται να δίνει ιδιαίτερη βαρύτη-

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

τα. Αρκείται στην παρουσίαση του καθιερωμένου τρόπου δι-
 αίρεσης της ύλης σε δύο ενότητες, που τις ονομάζει τη μεν
 πρώτη *λαϊκή λογοτεχνία*, τη δε δεύτερη *παραδοσιακή εθνο-
 γραφία*. Η πρώτη περιλαμβάνει τα παραμύθια, τα τραγούδια,
 τις παροιμίες, τα αινίγματα, τα ξόρκια και οποιαδήποτε άλλη
 στερεοτυπική έκφραση, ενώ η δεύτερη την περιγραφή του
 φυσικού περιβάλλοντος, τον υλικό βίο, τον κοινωνικό βίο και
 τον πνευματικό βίο, εκτός βέβαια από τη λογοτεχνία.¹³²

132. Ό.π., σελ. 90.

ΜΙΑ 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 δεχτούμε ότι κατ' εξοχήν αντικείμενο της λαογραφίας είναι ο λαϊκός πολιτισμός, θα πρέπει κατά την άποψή μας να προβληματιστούμε σχετικά με τη σχέση αυτού του πολιτισμού –όπως κι αν 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 το «εποικοδόμημα». Τι και ποια είναι η βάση, τι και ποιο είναι το εποικοδόμημα σε κοινωνικούς σχηματισμούς που δεν παρουσιάζουν τα χαρακτηριστικά της νεωτερικής κοινωνίας – στις αποκαλούμενες «παραδοσιακές κοινωνίες»;

Σε αυτούς τους κοινωνικούς σχηματισμούς, όπου η αυτονόμηση του οικονομικού παράγοντα δεν είναι κάτι δεδομένο,

η εφαρμογή τέτοιων σχημάτων προσκρούει σε θεμελιώδη θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα. 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 μπορεί να είναι ενσωματωμένο στην ευρύτερη κοινωνική συγκρότηση και να είναι εμφανώς μέρος του πολιτισμού που εκλαμβάνεται ως ένα ολικό φαινόμενο. Το ερώτημα, βέβαια, κατά πόσο και στη νεωτερική αλλά και τη μετανεωτερική κοινωνία η οικονομία δεν είναι μέρος του πολιτισμού, παραμένει,¹³³ αλλά εμάς εδώ μας ενδιαφέρει αυτή η σχέση σε ό,τι αφορά τις προ-νεωτερικές, τις προ-βιομηχανικές κοινωνίες.

Ανεξάρτητα από το αν δεχόμαστε τη δυνατότητα μιας αυτόνομης εξέτασης αυτού που ορίζουμε ως πολιτισμό 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 ανιχνεύσουμε· μια διαλεκτική σχέση ανάμεσα στη «βάση» και το «εποικοδόμημα», αν έτσι ορίσουμε τα πράγματα. Αυτή ωστόσο είναι μια μεγάλη συζήτηση, που δεν ενδείκνυται να γίνει στο παρόν πλαίσιο, στο οποίο δεν μπορούμε παρά να συνεχίσουμε τη συζήτηση από εκεί όπου την άφησαν οι πνευματικοί μας γονείς στο χώρο της λαογραφίας, και για λόγους που αφορούν τη διδασκαλία του αντικειμένου.

Ένα από τα βασικά ζητούμενα στις αναζητήσεις των νεότερων λαογράφων υπήρξε η αναγκαιότητα να ενταχθούν τα

133. Βλ. ενδεικτικά R.R. Wilk & L.C. Cliggett, *Οικονομία και πολιτισμός. Αρχές οικονομικής ανθρωπολογίας*, Κριτική, Αθήνα, 2007.

λαογραφικά φαινόμενα στο κοινωνικό τους πλαίσιο, αφού στο παρελθόν οι κατά κανόνα λημματογραφικές προσεγγίσεις μάλλον τα απογύμνωναν από αυτό. Σ' αυτό το ζητούμενο αντιστοιχούσε και η πρόταση του Δ. Λουκάτου για την εθνογραφική πλαισίωση του αντικειμένου, αλλά και οι προσπάθειες του Μ.Γ. Μερακλή και της Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, όπως έχουμε ήδη δείξει στο κεφάλαιο «Μεθοδολογικά» του παρόντος βιβλίου. 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 στον συγκεκριμένο τόπο και χρόνο όπου λειτουργούν. Η κοινωνική ένταξη σημαίνει αυτομάτως και ιστορική εξέταση. Η ιστορία, λοιπόν, δεν νοείται ως μια γραμμική αναγωγή σε ένα απώτερο παρελθόν, ούτε ως 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, όπως έχει ήδη τεκμηριωθεί στα προηγούμενα κεφάλαια.

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 μια ρευστότητα στα πράγματα, που μας επιτρέπει να προβληματιζόμαστε

ασταμάτητα για το μέλλον της επιστήμης.¹³⁴ Παρ' όλα αυτά, μπορούμε να πούμε ότι όλοι συμφωνούμε στην υιοθέτηση από τη μια της κοινωνικο-ιστορικής προσέγγισης, από την άλλη στη συμπλήρωση και ενίσχυση της λαογραφικής μεθόδου με την εθνογραφική μέθοδο, και, τέλος, 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 στη βάση ενός νέου ανθρωπολογικού προσανατολισμού από τη μια, και με σεβασμό στην ιδιαίτερη πνευματική της παράδοση από την άλλη, προχωράμε στην παρουσίαση ενός νέου διαγράμματος 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 μία και στην άλλη περίπτωση εννοείται ότι η συγκεκριμένη διάταξη προϋποθέτει μια 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 ένα στατικό σύνολο, αλλά ως μια δυναμική πραγματικότητα.

Φυσικά, και ο προτεινόμενος διαχωρισμός είναι συμβατικός, γι' αυτό πρέπει πάντοτε να έχουμε κατά νου ότι όλα τα

134. Βλ. τώρα και Ευ. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού*, Κριτική, Αθήνα, 2009.

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 μόνο στο πλαίσιο των ευρύτερων σχέσεων μέσα στις οποίες εντάσσονται και οι οποίες αφορούν τόσο το χώρο όσο και το χρόνο.

Η σύνδεση μεταξύ των θεμάτων, και όχι η απομόνωσή τους, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για οποιαδήποτε ερμηνευτική προσπάθεια. Εννοείται ότι η όποια συμβατική διαίρεση του γνωστικού αντικειμένου εξυπηρετεί συγκεκριμένες μεθοδολογικές και κυρίως διδακτικές ανάγκες και δεν πρέπει να μας οδηγεί σε μια άκριτη αποδοχή των όποιων ταξινομήσεων και κυρίως στην παραγνώριση του γεγονότος ότι το αντικείμενο συγκροτείται στο διηνεκές και με όρους ιστορικότητας των ιδεών και της επιστήμης, όπως έχουμε ήδη τονίσει.

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. *Ἡθῆ και ἔθιμα*

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

ΔΥΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΩΝ

Στα προηγούμενα κεφάλαια προσπαθήσαμε να προσεγγίσουμε θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα με αφορμή τους διάφορους ορισμούς, τις σχέσεις της λαογραφίας με τους συγγενικούς της κλάδους, τις 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.¹³⁵

135. 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· Ευ. Αυδίκος, *Πρέβεζα 1945-*

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.¹³⁶ Το γεγονός αυτό δεν συνδέεται μόνο με τη γενικότερη κριτική στον εθνικισμό, που καλλιεργεί μια αντίληψη απόλυτης και αποκλειστικής σχέσης ενός λαού, ενός πολιτισμού με μια γεω-

1990. *Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης*. Λαογραφική εξέταση, Πρέβεζα, 1991· Μ.Αλ. Αλεξιάδης, *Νεωτερική ελληνική λαογραφία*, Καρδαμίτσας, 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.

136. Βλ. K. Fog Olwig & K. Hastrup, «Introduction», στο K. Fog Olwig & K. Hastrup (επιμ.), *Siting Culture*, Routledge, London, 1997, σελ. 1-13, και S. Lavie & T. Swedenburg, «Introduction», στο S. Lavie & T. Swedenburg (επιμ.), *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*, Duke UP, 1996, σελ. 1-25.

γραφική επικράτεια, αλλά και με την αναστοχαστική διάθεση των ανθρωπολόγων, που έχει συμβάλει αρκετά στην αποδόμηση παλιών βεβαιοτήτων και σε μια γενικότερη εκ των έσω 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 έναν 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 συγκεκριμένους 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 ανθρωπινων 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 εν-

νοιολογικών εργαλείων για την κατανόηση των νέων σχέσεων. Θυμίζω για παράδειγμα το νεολογισμό *ethnoscape*, που εισήγαγε ο 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, ανασυνθέτουν την ιστορία τους, αναδιαμορφώνουν τους εθνικούς τους στόχους. Έτσι, το α' συνθετικό εθνο- στην εθνογραφία προσλαμβάνει έναν 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.¹³⁷ 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 (*detrterritorialization*) 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

137. A. Appadurai, «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology», στο R. Fox (επιμ.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1991, σελ. 191-210, σελ. 191.

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 καταστήσουμε 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 τόπο,¹³⁸ 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 την επιβεβαίωση αλλά και την 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 μέ-

138. Βλ. A. Gupta & J. Ferguson, «Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era», στο A. Gupta & J. Ferguson (επιμ.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke UP, Durham and London, 1997, σελ. 1-29, και Ρ. Καυταντζόγλου, *Στη σκιά του ιερού βράχου: Τόπος και μνήμη στα Αναφιώτικα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2001.

σα στο χρόνο, πώς ανασυνθέτει τη συλλογική της μνήμη, πώς διαχειρίζεται την κοινωνική αλλαγή και τις αντιθέσεις που αυτή παράγει, και 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 έναν δυναμικό τρόπο. Με άλλα λόγια, η διαχείριση του παρελθόντος στο παρόν της κοινότητας αφορά τον ίδιο το μετασχηματισμό της.

Μεθοδολογικά, υιοθετώντας την έννοια της πολιτισμικής πρακτικής, ξεπερνάμε τόσο το εμπόδιο της υποστασιοποίησης της σχέσης τόπου-κοινότητας όσο και το πρόβλημα που αφορά τη σχέση δομής-δράσης.¹³⁹ Υιοθετούμε δηλαδή μια αντιουσιακρατική προσέγγιση, που σημαίνει ότι δεν εκλαμβάνουμε ένα πολιτισμικό φαινόμενο ως ένα στατικό *corpus* στοιχείων που κληροδοτείται από ένα μακρινό παρελθόν και αναπαράγεται αναλλοίωτο διαμέσου των γενεών, αλλά ως μια δυναμική διαδικασία, ιστορικά προσδιορισμένη και υποκείμενη σε κοινωνικές και πολιτικές χειραγωγήσεις και διαπραγματεύσεις. Μια τέτοια προσέγγιση τοποθετεί το ζήτημα και σε ένα

139. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge UP, 1977, και S. Ortner, «Theory in Anthropology since the Sixties», *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1984, σελ. 126-66.

ευρύτερο πλαίσιο σχέσεων εξουσίας, εισάγοντας έτσι, μαζί με την ιστορικότητα, και τη διάσταση της πολιτικής οικονομίας.¹⁴⁰

Η κοινότητα

Η κοινότητα που θα μας απασχολήσει είναι το Περιβόλι, ένα βλάχικο χωριό της βόρειας Πίνδου, που ανήκει διοικητικά στο νομό Γρεβενών. Βρίσκεται σε υψόμετρο 1.350 μ. περίπου. Πρόκειται για 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, εξαρτημένοι από αυτούς. Οι κυριότεροι τόποι διαχείμασης βρίσκονταν στους νομούς Μαγνησίας, Λάρισας και Τρικάλων στη Θεσσαλία, και Γρεβενών και Βέροιας στη Μακεδονία. Σήμερα οι κτηνοτρόφοι παραχειμάζουν κυρίως στη Θεσσαλία (Βελεστίνο, Καλοχώρι, Μακρυχώρι, Αργυροπούλι κ.ά.). Είναι χαρακτηριστικό της μεγάλης διασποράς των Περιβολιωτών το ότι υπάρχουν χωριά, όπως το Νέο Περιβόλι και το Καλοχώρι, που συγκροτήθηκαν από Περιβολιώτες οι οποίοι εγκατέλειψαν τον ημινομαδικό τους βίο και έγιναν εδραίοι σε κάποια συγκεκριμένη

140. G.E. Marcus & M.M.J. Fischer (επιμ.), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago UP, 1986, και A. Gupta & J. Ferguson (επιμ.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke UP, Durham and London, 1997, σελ.1-6.

ιστορική στιγμή – αλλά και συνοικίες, όπως τα Κουτσομούλια στα Τρίκαλα, που δείχνουν και την αστικοποίηση ενός σημαντικού μέρους του πληθυσμού, ο οποίος εγκατέλειψε το χωριό καταγωγής.¹⁴¹

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, 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 τη διαχείριση των κοινών στο παρόν (οικιστικά ζητήματα, καθαριότητα, προστασία περιβάλλοντος κ.λπ.) όσο και την αντιμετώπιση του παρελθόντος, κυρίως σε ζητήματα χρήσης της παράδοσης, αφού πρόκειται για δυο 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 δισυπόστατου πληθυσμού: ένα μέρος συνεχίζει, κυρίως με βάση την κτηνοτροφία και δευτερευόντως την υλοτομία, τους πα-

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

λιούς ρυθμούς προσαρμοσμένους στις νέες συνθήκες, ενώ το άλλο μέρος 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 λαμβάνει χώρα εθιμικός πλειστηριασμός, που αφορά την αργυρόφορτη εικόνα του τέμπλου του 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 ένας ανταγωνισμός ανάμεσα 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 αποφευχθεί 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 καθώς 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 απέξω. 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, παρακάμπτει 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 μία στάση και δέηση, και στη συνέχεια κατεβαίνει στο ρέμα του Τζέκα κι από εκεί 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 Αϊ-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 ισόβιες αδελφικές σχέσεις ενώπιον του ιερέα του χωριού, ο οποίος έκανε συγκεκριμένη δέηση, ορκίζοντας τους μούμενους στο Ευαγγέλιο και «ζώνοντάς» τους σε έναν τελετουργικό κύκλο.

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

Σχολιασμός

Πρόκειται προφανώς για ένα έθιμο γνωστό και ως «γκαίνιασμα», του οποίου ο βασικός πυρήνας έχει να κάνει με την καθαγίαση του χώρου.¹⁴² Είναι χαρακτηριστικό δε το γεγονός

142. Βλ. Ά. 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*

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, κατ' εξοχήν ανοιξιάτικη γιορτή, του Αϊ-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 σχετικό με τα δύο φύλα, καθώς το έθιμο του Κλήδονα θεωρείται κατ' εξοχήν 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 καθάγιάση του κοινοτικού χωρο-χρόνου εκδηλώνεται εκτός των άλλων και στη διαδικασία αποκαθήλωσης των εικόνων, μιας τελετουργικής αναστάτωσης-αταξίας, που παραπέμπει κατ' εξοχήν στις διαβατήριες τελετές.¹⁴³ Οι φορητές εικόνες τόσο της εκκλησίας όσο και των σπιτιών βγαίνουν τελετουργικά στον 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 όπου ανήκουν, με ενισχυμένη την προστατευτική τους ιδιότητα.

Το «ζώσιμο» του χωριού, κλασική τελετουργική πράξη κα-

δομές, Οδυσσέας, Αθήνα, 1991, σελ. 15-37, και Α.Φ. Λαγόπουλος, «Τελετουργίες καθάγιάσης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού», *Εθνολογία*, 6-7, 1998-9, σελ. 61-92.

143. A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, Routledge, London, 1960.

θαγίασης 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 καινούρια κτίρια εμφανίζονται με την επέκταση του οικισμού – ιδιαίτερα τις τελευταίες δεκαετίες, όπου παρατηρείται μια έντονη τάση επιστροφής χωριανών της διασποράς αλλά και μια 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 κατ' εξοχήν 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 δυο αδέρφια που έχουν μια πολύ ανθηρή εμπορική εταιρεία στα Τρίκαλα. Μάλιστα, τόσο ο τρόπος με τον οποίο «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 και 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, ενώ την παράδοση τη σκέφτονται και θεωρητικολογούν σχετικά με αυτήν, και από την άλλη εκείνοι που συνεχίζουν τον κτηνοτροφικό τρόπο ζωής που μένουν στο χωριό στο πλαίσιο μιας ιστορικής συνέχειας, και

οι οποίοι την παράδοση τη ζουν. Αυτοί οι δεύτεροι δεν έχουν σχέση με τη ρητορική περί παράδοσης, διότι είναι μέσα σ' αυτήν, ενώ στο μέτρο που συμμετέχουν σε μια τέτοια συζήτηση, το κάνουν γιατί το επιβάλλει η άλλη ομάδα, η οποία 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, τη στιγμή που 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 αυτήν.

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 του Περιβολιού 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 απόλαυ-

σης, ενώ οι κτηνοτρόφοι ως ζωτικό χώρο για την επιβίωση τόσο της παραγωγικής τους δραστηριότητας όσο 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 χρόνος¹⁴⁴ 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 εκδηλώσειςσχόλης –οι γιορτές–, τόσο ο καθημερινός όσο και ο «ιερός» χρόνος της κοινότητας.

Έτσι, τα σημάδια του φυσικού χρόνου, οι οριακές στιγμές

144. Για περισσότερα βλ. Β. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2003, σελ. 122-6.

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, δηλαδή σημαντικές γιορτές. Τα δύο ηλιοστάσια, παραδείγματος χάρη, συνιστούν δύο σημαντικές γιορτές, τα Χριστούγεννα και του Αϊ-Γιάννη του Κλήδονα· οι ισημερίες επίσης, του Ευαγγελισμού και του Σταυρού· ενώ η κορύφωση της αναγέννησης της φύσης, η άνοιξη, γιορτάζεται κατ' εξοχήν 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 τον φυσικό χρόνο, που κι αυτός εξαρτάται από το 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.¹⁴⁵

Είναι ενδιαφέρον να δει κανείς πώς η αγροτική παραγωγική δραστηριότητα και ζωή έχει προσαρμοστεί στο χριστιανικό εορ-

145. Βλ. A. Eveni, *Empires of Time*, Basic Books, USA, 1989, σελ. 85-118.

τολόγιο, 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 το γεγονός ότι, ανάλογα με τις κλιματολογικές συνθήκες των διαφόρων γεωγραφικών περιοχών, παρατηρείται μια διαφοροποίηση στις επωνυμίες του ίδιου αγίου, με βάση τη φάση της παραγωγικής δραστηριότητας που λαμβάνει χώρα την εποχή αυτή. Η κατ' εξοχήν 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.¹⁴⁶

146. Βλ. ενδεικτικά Β. Αποστολόπουλος, «Η οργάνωση του χρόνου (στο λαϊκό πολιτισμό)», στο *Ελλάδα. Ιστορία και πολιτισμός, Τουρκο-*

Δεν είναι στις προθέσεις μας να επεκταθούμε περισσότερο σ' αυτό το θέμα. Άλλωστε έχει απασχολήσει αρκετά τη λαογραφία και έχουν δημοσιευτεί αρκετές σχετικές μελέτες.¹⁴⁷ Στη συνέχεια, θέλουμε να επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας στον λεγόμενο ιερό χρόνο και να εξετάσουμε τις συμβολικές όψεις, που αφορούν την ίδια τη συγκρότηση και την αναπαραγωγή 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 τις γιορτές που συνδέονται με τον κύκλο των εποχών και η άλλη τα «θρησκευτικά πανηγύρια».

Γιορτές της άνοιξης

Είπαμε προηγουμένως ότι ουσιαστικά τα δρώμενα που αφορούν την αναγέννηση της φύσης, δηλαδή την άνοιξη, ξεκινούν το Δωδεκαήμερο, που συμπίπτει με το χειμερινό ηλιοτρόπιο, συνεχίζονται με την Αποκριά, στην αρχή της άνοιξης, και κορυφώνονται το Πάσχα, την κατ' εξοχήν 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 μεταμφιέ-

κρατία, τ. 5, Μαλλιάρης, Αθήνα, 1981, σελ. 306-23, και Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, *Οι δώδεκα μήνες. Τα λαογραφικά*, Μαλλιάρης, Αθήνα, 1982.

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

σεων 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 καινούριο. 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 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.¹⁴⁸

Θα σταθούμε, κατ' αρχήν, στο κεντρικό θέμα της ανατρο-

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

πής 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 μεγάλωμα 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, εκείνην των καλλικαντζάρων, 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.¹⁴⁹

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 καινούριο, 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.¹⁵⁰ Σ' αυτό το θέμα θα επανέλθουμε.

149. Βλ. ενδεικτικά Γ. Μέγας, ό.π., σελ. 37-83.

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

Μέσα σ' αυτό το ανθρωπολογικό ερμηνευτικό 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 μία 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 κοινωνίες 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.¹⁵¹

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

151. Βλ. Μ. Ελιάντε, ό.π.

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 σε ηλικία, με σκοπό την ενίσχυση της συνοχής της ομάδας. Επίσης κατά την Αποκριά, οι κτηνοτρόφοι, για παράδειγμα, σε πολλά μέρη προσφέρουν το γάλα που παράγουν εκείνη τη μέρα στους φτωχούς του χωριού και στους γείτονες. Ακόμα και στον αστικό χώρο, είναι γνωστό ότι στις συντεχνίες λειτουργούσε έντονα το πνεύμα της κοινωνικής αλληλεγγύης και της συμφιλίωσης τις μέρες αυτές.¹⁵²

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 αφο-

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

ρούν την 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 εμπειρείχαν 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 τώρα το Πάσχα, πρόκειται για την κορυφαία των γιορτών της άνοιξης, στην οποία μάλιστα το θέμα της νεκράνάστασης 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.¹⁵³

Θα σταθούμε λίγο και εδώ, για να κάνουμε μια μικρή αναφορά στα κάλαντα του Λαζάρου, που συμπεριλαμβάνουν και τα γνωστά «παινετικά» τραγούδια, ανάλογα με την οικογενειακή κατάσταση κάθε σπιτιού.¹⁵⁴ Πρόκειται για μια εθιμική εκδήλωση που αποτυπώνει από τη μια το χαρακτήρα της αλληλογνωριμίας και των στενών διαπροσωπικών σχέσεων της κοινότητας, και, από την άλλη, μια επιπλέον κοινωνική λειτουργία των δρωμένων αυτών, η οποία 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 την 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.

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

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

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...». ¹⁵⁵ Αυτοί οι πάνδημοι τελετουργικοί χοροί, που γίνονται συνήθως στα προαύλια των εκκλησιών σε πολλά μέρη της Ελλάδας, παρουσιάζουν ένα 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. ¹⁵⁶

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.

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

156. Βλ. Δ. Λουκάτος, *Πασχαλινά και της άνοιξης*, Φιλιππούτης, Αθήνα, 1988, σελ. 111-32, και Γ. Μέγας, ό.π., σελ. 165-79.

- 5 Κι αυτά τα φυλλοκλώναρα ήταν οι μαρτυράδες
 που μαρτυρούσαν κι έλεγαν πού '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 εδιάταξαν 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, γκρεμό να πάω να πέσω.
 Κανένας δεν της μίλησε, να την παρηγορήσει.
 Και ο Χριστός τής 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...¹⁵⁷

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

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 κατ' εξοχήν δρώμενο της άνοιξης, της αναγέννησης της φύσης, και μάλιστα ως συμβόλου του «αναστηθέντος εκ νεκρών» Θεανθρώπου, δεν αφήνει περιθώρια αμφιβολιών για το ανθρωπολογικό περιεχόμενο του δρωμένου.

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

Σήμερα Χριστός ανέστη
και στους ουρανούς ευρέθη·
σήμερα τα παλικάρια
στέκονται σαν τα βλαστάρια.¹⁵⁸

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 «χλωρούς βλαστούς επέτα», ή ως «χρυσό δεντρί», που «εφυτρώθη» «εκεί που στάθηκε ο Χριστός»,¹⁵⁹ 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.

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

159. Βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, ό.π., σελ. 24-6.

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

Το πανηγύρι, γιορτή του προστάτη αγίου της κοινότητας, 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, οι οποίες σε μια δεδομένη χρονική στιγμή, και για συγκεκριμένους λόγους, συνενώθηκαν.

Το πανηγύρι εκφράζει την ενότητα της κοινότητας, καθιερώνοντας τόσο το χώρο όσο και το χρόνο της. Παραπέμπει, επίσης, τόσο σε έναν συγκεκριμένο «ιερό» τόπο όσο και σε 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' αυτή 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 παλιότερη 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, στον 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 μυητικός χαρακτήρας του δρωμένου ενεργοποιούν τον καταγωγικό μύθο της κοινότητας, αναιρούν τον ιστορικό χρόνο για λίγο, χωρίς ωστόσο να τον καταργούν ή 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.¹⁶⁰ Μ' αυτό το θέμα θα

160. Βλ. Β. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Πλέθρον, Αθήνα, 1995, σελ. 133-50.

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 ανθρωπολόγων–,¹⁶¹ 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 Evans-Prichard,¹⁶² 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 έχουν εξελιχθεί αυτά 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

161. Βλ. A. Caraveli, «The Symbolic Village: Community Born in Performance», *Journal of American Folklore*, 98, 1985, αρ. 389, σελ. 259-86, και L. Danforth, *Τα αναστενάρια της Αγίας Ελένης*, Πλέθρον, Αθήνα, 1995, σελ. 189-237.

162. 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. 177-84.

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 ξεκινούν με τραγούδια που αναφέρονται σ' ένα απώτερο ηρωϊκό παρελθόν, κατά κανόνα άχρονο, για να ακολουθήσουν στη συνέχεια ακριτικά¹⁶³ και πιο πρόσφατα ιστορικά τραγούδια. Υπάρχει ένα «άλλοτε», που παραπέμπει αόριστα στο ηρωϊκό 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 Συντάζονταν, 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 στην εκκλησιάς τη μάντρα.
Μπροστά χορεύει η αρχοντιά, πίσω το φτωχολόι·
χορεύει Σέρβα και Ρωμιά, χορεύει η Σερβοπούλα

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

10 κι ο βασιλιάς εξέβγαινε να ελαφοκυνηγήσει,
 το μαύρο του κοντοκρατεί και το χορό τηράει.
 Κύριε, να 'μουν κι εγώ Ρωμιός, να 'μουν και βαφτισμένος,
 να πιάνομουν, να χόρευα 'πό Σερβοπούλας χέρι.
 Φρόνιμος που 'σουν, βασιλιά, κι άσχημα λόγια κρένεις...¹⁶⁴

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 εκκλησιάς 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,

164. 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.

βιγλίζουν κι έναν νιον καλόν, που πάει να μεταλάβη.
 Τ' αγιοκονίσματα λαλούν και τ' άγιο πνεύμα κρένει:
 5 – Δήμο μ' το τι κακό έκαμες και οι εκκλησιές μάς διώχνουν;
 – Θυμάσαι, μάνα μ', τον παλιό καιρό και τα παλιά ζαμάνια;
 Που ήμουν στη χώρα προεστός και μάζευα τα χρέη;
 Στους πλούσιους 'τρωγα κρίθινο και στους φτωχούς καθα-
 θάριο,
 στη χήρα την κακότυχη αφράτο παξιμάδι.
 10 Όλ' έπιναν γλυκό κρασί κι εγώ αίμα από ανθρώπους,
 όλ' έσφαζαν μικρά αρνιά κι εγώ μικρά παιδάκια,
 όλ' έδεναν τους μαύρους τους στους κάμπους, στα τσαΐρια
 κι εγώ 'δενά το μαύρο μου πίσω απ' τον Άγιο Δήμο...¹⁶⁵

Με οποιοδήποτε όνομα κι αν είναι γνωστοί οι χοροί αυτοί –«καγκέλια», «καγκελάρια», «κύκλες», «καγκελευτοί», «τρα-
 νοί χοροί» κ.λπ.–, χαρακτηρίζονται από αυτή τη σημαντική
 συμβολική λειτουργία, που αφορά την αίσθηση της ιστορίας,
 τη διαχείριση του παρελθόντος, και γενικά τη σχέση του πα-
 ρελθόντος με το παρόν.

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

Η «παράδοση» εδώ δεν υφίσταται ως μια «κατασκευή»
 ενός παρελθόντος από ένα διαφοροποιημένο παρόν, όπως

165. Παραλλαγή Ελληνικού Ιωαννίνων, βλ. Κ. Βασιλείου, *Το Ελ-
 ληνικό (Λοζέτσι) Ιωαννίνων*, Αδελφότητα Συγχωριανών Ελληνικού
 Ιωαννίνων «Η Τσούκα», Αθήνα, 1996, σελ. 116.

συμβαίνει στη νεωτερικότητα,¹⁶⁶ αλλά ως ζώσα πραγματικότητα, ως μηχανισμός διαχείρισης του χρόνου, που αναπαράγει την εμπειρία της συνέχειας παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος, συνέχεια που διασφαλίζεται μέσα από επαναλαμβανόμενες κοινωνικές 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 τελετουργίες της κοινότητας δεν παραπέμπει στη χρονική ετερότητα, που επινοεί η νεωτερικότητα, αλλά στον καταγωγικό μύθο της, που λειτουργεί συνεκτικά και μυητικά. 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 σε αλλαγή του χρονικού προσανατολισμού της, ανατρέποντας

166. Βλ. A. Giddens, *Οι συνέπειες της νεωτερικότητας*, Κριτική, Αθήνα, 2001, σελ. 54-8.

τη σχέση του παρελθόντος με το παρόν και το μέλλον· κύριο χαρακτηριστικό αυτής της μετατροπής είναι η έμφαση στο μέλλον, μέσω αποδέσμευσης του παρόντος από το παρελθόν και 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.¹⁶⁷

Αν, με βάση αυτή την οπτική, προσεγγίσουμε τα πανηγύρια και τους τελετουργικούς χορούς, όπως αυτά επιβιώνουν ή αναβιώνουν στις μέρες μας, μπορούμε να εξαγάγουμε σημαντικά συμπεράσματα σε ό,τι αφορά 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 μια εμφανή αντινομία. Από τη μία πλευρά, ο αγροτικός πληθυσμός ωθείται στην εγκατάλειψη του αγροτικού χώρου, των χωριών, στην απαξίωση του αγροτοποιομενικού τρόπου ζωής και την υιοθέτηση αστικών προτύπων· από την άλλη, έρχεται αντιμέτωπος με την αστική νοσταλγία, που εξωτικοποιεί την αγροτική ζωή και τις σχετικές παραδόσεις.

Αυτό το κλίμα του φολκλορισμού¹⁶⁸ και η τάση επιστροφής στις ρίζες, που προσλαμβάνει μαζικές διαστάσεις –ενώ ακόμα η αστικοποίηση δεν έχει ολοκληρωθεί και παρουσιάζει

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

168. Βλ. Μ.Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, το κεφάλαιο «Τι είναι ο folklorismus», Χ. Μπούρας, Αθήνα, 1989, σελ. 109-25.

δομικές αντινομίες—,¹⁶⁹ 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 αυτήν. 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 μια εικόνα του παρελθόντος, μια νοητική κατασκευή, που αφορά το παρελθόν και τη 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' αυτήν ασύνειδα, αλλά —έχοντας επίγνωση της αλλα-

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

γής, 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.¹⁷⁰

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 άφησαν πίσω παίρνοντας το δρόμο της μετανάστευσης. Η επιστροφή τους, 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,

170. Βλ. Π. Λέκκας, ό.π., σελ. 29-43.

καθώς και σε αντικείμενο χρήσης και «αξιοποίησης» στο πλαίσιο νέων κοινωνικών πρακτικών που αφορούν τη 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 γενικά 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 σε 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».

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΣΤΟΝ 21ο ΑΙΩΝΑ

Αυτή την περίοδο 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 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 αντιμετωπιζόνταν ως επιβιώσεις αντίστοιχων αρχαίων στη βάση μιας επιτακτικής από εθνική άποψη υπόθεσης εργασίας περί αδιάλειπτης συνέχειας του ελληνικού πολιτισμού μέσα στο χρόνο. Τα λαογραφικά φαινόμενα μέσα απ' αυτή την οπτική 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 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 τόσο μεταξύ τους όσο και με τις ολότητες που τα εμπεριέχουν, δηλαδή των δομικών συναρθρώσεων οι οποίες οδηγούν και στην αναζήτηση της ιστορικότητάς τους – συγκεκριμένου τόπου, χρόνου και τρόπου γένεσης, λειτουργίας και εξέλιξής τους.

Αυτές οι νέες αναζητήσεις δεν εμφανίστηκαν συστηματικά 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 καινούριο πλαίσιο θεωρίας και μεθοδολογίας.¹⁷¹

171. 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.

Ας 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· και 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 παραγνώρισης 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.¹⁷²

Θα κλείσουμε με ορισμένες γενικότερες σκέψεις σε ό,τι αφορά τον σύγχρονο προσανατολισμό της επιστήμης της λαογραφίας. Η λαογραφία εδραιώθηκε ως επιστήμη έχοντας έναν εθνικό προσανατολισμό. Αυτό έκανε κάποιους να τη χαρακτηρίσουν «ιδιοτελή επιστήμη». Οι μεταπολεμικές εξελίξεις ωστόσο οδήγησαν τους λαογράφους σε μια 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 φιλολογικό της χαρακτήρα. Επιζητεί έναν κοινωνικό-ιστορικό προσανατολισμό, στο πλαίσιο του οποίου το αντικείμενό της χάνει τον μνημειακό του χαρακτήρα και προσλαμβάνει τα χαρακτηριστικά του κοινωνικού-πολιτισμικού φαινομένου, που παράγεται ιστορικά και συνεπώς παρουσιάζει μια ανάλογη δυναμική – που δεν είναι εν ολίγοις 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,

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

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.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Auge M., *Non-places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, Verso, London, 1995.
- Aveni A., *Empires of Time*, Basic Books, London, 1989.
- 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*, Cambridge UP, 1977.
- Campbell J., *Honour, Family and Patronage*, Oxford UP, 1964.
- Caraveli A., «The Symbolic Village: Community Born in Performance», *Journal of American Folklore*, 98, 389, σελ. 259-86.
- Constantinescu N., «Anthropological Perspectives in Romanian Folklore Studies», *Ethnologia Balkanica*, 5, 2001, σελ. 9-18.
- Copans J., *Η επιτόπια εθνολογική έρευνα*, Gutenberg, Αθήνα, 2004.
- Croll E. & Parkin D. (επιμ.), *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*, Routledge, London, 1992.
- Danforth L., *Τα αναστενάρια της Αγίας Ελένης*, Πλέθρον, Αθήνα, 1995.
- Dorson R., *The British Folklorists: A History*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968.
- Dundes Al. (επιμ.), *The Study of Folklore*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1965.
- Eder Kl., *The Social Construction of Mature*, Sage, London, 1996.

- Erickson Paul A., *Ιστορία της ανθρωπολογικής σκέψης*, Κριτική, Αθήνα, 2002.
- Eriksen Th.H., *Μικροί τόποι, μεγάλα ζητήματα*, Κριτική, Αθήνα, 2007.
- Fog Olwig K. & Hastrup K., «Introduction», στο Fog Olwig K. & Hastrup K. (επιμ.), *Siting Culture*, Routledge, London, 1997.
- Frazer J., *The Golden Bough. III. The Dying God*, Macmillan, London, 1961.
- Geertz Cl., *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2003.
- 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*, Breitenbach, Saarbrücken-Fort Lauderdale, 1993, σελ. 160-81.
- 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.
- Hirsch E. & O'Hanlon M., *The Anthropology of Landscape*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Hobsbawm E. & Ranger T. (επιμ.), *Η επινόηση της παράδοσης*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2004.
- Hobsbawm E., *Industry and Empire*, Penguin Books, Harmondsworth, 1969.
- Kuper A., *Ανθρωπολογία και ανθρωπολόγοι: Η σύγχρονη βρετανική σχολή*, Καστανιώτης, Αθήνα, 1994.
- Kyriakides St., *Two Studies on Modern Greek Folklore*, Θεσσαλονίκη, Institute for Balkan Studies, 1968.
- Laburthe-Tolra Ph. & Warnier J.-P., *Εθνολογία – Ανθρωπολογία*, Κριτική, Αθήνα, 2003.

- Lavie S. & Swedenburg T., «Introduction», στο Lavie S. & Swedenburg T. (επιμ.), *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*, Duke UP, 1996.
- Lévi-Strauss Cl., *Φυλή και ιστορία. Φυλή και πολιτισμός*, Πατάκης, Αθήνα, 2003.
- Lévi-Strauss Cl., *Άγρια σκέψη*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1977.
- Linke, Ul., «Folklore, Anthropology, and the Government of Social Life», *Comparative Studies in Society and History*, 32, 1990, σελ. 117-45.
- Marcus G.E. & Fischer M.J. (επιμ.), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago UP, 1986.
- Ortner S., «Theory in Anthropology Since the Sixties», *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1984, σελ. 126-66.
- Petropoulos D., «The Study of Ethnography in Greece», *Midwest Folklore*, 2, 1952, σελ. 15-7.
- Sahlins M., *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2003.
- 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.
- Αλεξάκης Ελ., «Σχέση λαογραφίας και ιστορίας», *Επιστημονικές Ανακοινώσεις*, Σύλλογος Επιστημονικού Προσωπικού, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1982, σελ. 81-91.
- Αλεξάκης Ελ., «Κοινωνική ανθρωπολογία και ελληνική λαογραφία. Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα», Πρακτικά Συνεδρίου *Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα*, Αθήνα, 1993, σελ. 23-47.
- Αλεξάκης Ελ., *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*, Δωδώνη, Αθήνα, 2001.
- Αλεξάκης Ελ., «Η γαλλική εθνολογική σχολή και ο Δ. Λουκάτος», Πρακτικά Συνεδρίου *Ο Δ. Λουκάτος και η ελληνική λαογραφία*,

- Αθήνα: Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών, 2008, σελ. 18-32.
- Αλεξιάκης Ελ., *Ήπειρος. Εθνογραφικό ημερολόγιο (1981-1983)*, Δωδώνη, Αθήνα, 2007.
- Αλεξιάκης Ελ., «Η συγκριτική εθνολογική μέθοδος στη λαογραφία ή ο Νικόλαος Πολίτης μεταξύ εθνισμού και ανθρωπισμού», *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου «Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, Ακαδημία Αθηνών: Δημοσιεύματα του ΚΕΕΛ -23, Αθήνα, 2012, τ. Α', σελ. 63-81.
- Αλεξιάδης Μ.Αλ., *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της λαογραφίας*, Καρδαμίτσας, Αθήνα, 1988.
- Αλεξιάδης Μ.Αλ., *Νεωτερική ελληνική λαογραφία*, Καρδαμίτσας, Αθήνα, 2006.
- Αποστολόπουλος Β., «Η οργάνωση του χρόνου (στο λαϊκό πολιτισμό)», *Ελλάδα. Ιστορία και πολιτισμός, Τουρκοκρατία*, τ. 5, Μαλλιάρης, Αθήνα, 1981, σελ. 306-23.
- Αυδίκος Ευ., *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού*, Κριτική, Αθήνα, 2009.
- Αυδίκος Ευ., «Δ. Λουκάτος. Από τη θεωρία στην πράξη», *Πρακτικά Συνεδρίου Ο Δ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα: Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών, 2008, σελ. 40-50.
- Αυδίκος Ευ., «Αστική λαογραφία: Ουτοπία ή πραγματικότητα;», *Εθνολογία*, 3, 1994, σελ. 163-88.
- Αυδίκος Ευ., «Πρέβεζα 1945-1990. Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης. Λαογραφική εξέταση», Πρέβεζα, 1990.
- Αφιέρωμα στη Λαογραφία*, περιοδικό «Διαβάζω», 245, 1990.
- Βαν Μπουσχότεν Ρ., *Ανάποδα χρόνια*, Πλέθρον, Αθήνα, 1997.
- Βαν Μπουσχότεν Ρ., *Περάσαμε πολλές μπόρες κορίτσι μου...*, Πλέθρον, Αθήνα, 1998.
- Βαρβούνης Μ.Γ., *Σύγχρονοι προσανατολισμοί της ελληνικής λαογραφίας*, Πορεία, Αθήνα, 1993.

- Βαρβούνης Μ.Γ., *Συμβολή στη μεθοδολογία της επιτόπιας λαογραφικής έρευνας*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2000 (α' έκδ. 1994).
- Βαρβούνης Μ.Γ. & Σέργης Μ. (διευθ.), *Ελληνική λαογραφία. Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές*, 2 τόμοι, Ηρόδοτος, Αθήνα, 2012.
- 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.
- 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.
- Δαλκαβούκης Β., *Η πένα και η γκλίτσα: Εθνοτική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20ό αιώνα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2005.
- Δαμιανάκος Στ., *Ήθη και πολιτισμός των επικίνδυνων τάξεων στην Ελλάδα*, Πλέθρον, Αθήνα, 2005.
- Δαμιανάκος Στ., *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Πλέθρον, Αθήνα, 1987.
- Δερμεντζόπουλος Χρ. & Νιτσιάκος Β. (επιμ.), *Όψεις του λαϊκού πολιτισμού*, Πλέθρον, Αθήνα, 2007.
- Δημητρίου-Κοτσώνη Σίβυλλα, *Ανθρωπολογία και ιστορία*, Καστανιώτης, Αθήνα, 2000.
- Ελιάντε Μ., *Κόσμος και ιστορία. Ο μύθος της αιώνιας επιστροφής*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1999.
- Ήμελλος Στ. & Πολυμέρου-Καμηλάκη Αικ., *Παραδοσιακός υλικός βίος του ελληνικού λαού (ερωτηματολόγιο)*, Κέντρον Ερεύνης

- της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1983, αρ. 17.
- Κακούρη Κ., «Η ελληνική λαογραφία σε σχέση με την εθνολογία και την ανθρωπολογία», *Πρακτικά Δ΄ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου* (10-12 Οκτωβρίου 1979), ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη, 1983, σελ. 55-73.
- Κακούρη Κ., *Θάνατος-ανάστασις (σε μαγικοθρησκευτικά δρώμενα της λαϊκής λατρείας της Ηπείρου)*, Ηπειρωτική Εταιρεία Αθηνών, Αθήνα, 1965.
- Καραβίδας Κ., *Αγροτικά*, Αθήνα, 1935.
- Καραγιάννης Α., *Αμμότοπος (Κουμτζιάδες)*, Αθήνα, 1995.
- Καψωμένου-Χατζητάκη Χρ. (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και ιστορία*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 2001.
- Κιουρτσάκης Γ., *Καρναβάλι και Καραγκιόζης*, Κέδρος, Αθήνα, 1985.
- Κουρούκλη Μ., «Οι ανθρωπολογικές έρευνες στην Ελλάδα», *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 2, 1978, σελ. 83-90.
- Κυριακίδης Στ., *Γλώσσα και λαϊκός πολιτισμός των νεωτέρων Ελλήνων*, Αθήνα, 1946.
- Κυριακίδης Στ., *Ελληνική λαογραφία*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1965.
- Κυριακίδης Στ., *Η οικογένεια. Αι περί της αρχής της οικογενείας υλιστικάί θεωρίαι και τα σύγχρονα διδάγματα της εθνολογίας*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, Θεσσαλονίκη, 1939.
- Κυριακίδου-Νέστορος Ά., «Εισαγωγή», στο Cl. Lévi-Strauss, *Η άγρια σκέψη*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1977.
- Κυριακίδου-Νέστορος Ά., *Ο Cl. Lévi-Strauss και το έργο του*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1977.
- Κυριακίδου-Νέστορος Ά., *Λαογραφία και ανθρωπιστικές επιστήμες*, Θεσσαλονίκη, 1980.
- Κυριακίδου-Νέστορος Ά., *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα, 1978.

- Κυριακίδου-Νέστορος Ά., *Λαογραφικά μελετήματα II*, Πορεία, Αθήνα, 1993.
- Κυριακίδου-Νέστορος Ά., *Λαογραφικά μελετήματα*, Λιβάνης, Αθήνα, 1978.
- Κυριακίδου-Νέστορος Ά., *Οι δώδεκα μήνες. Τα λαογραφικά*, Μαλλιάρης, Αθήνα, 1982.
- Λέκκας Π., *Το παιχνίδι με το χρόνο. Εθνικισμός και νεοτερικότητα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2001.
- Λέτσας Αλ., «Επί τη εικοσιπενταετηρίδι της καθηγεσίας του προέδρου της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών Στίλπωνος Π. Κυριακίδου», ανάπτυπο από τον Γ' τόμο του περ. *Μακεδονικά*, 1956.
- Λιένχαρντ Γκ., *Κοινωνική ανθρωπολογία*, Gutenberg, Αθήνα, 1985.
- Λουκάτος Δ., *Σύγχρονα λαογραφικά*, Αθήνα, 1963.
- Λουκάτος Δ., *Λαογραφία-Εθνογραφία*, Ιωάννινα, 1968.
- Λουκάτος Δ., *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1977.
- Λουκάτος Δ., *Λαογραφία-Εθνογραφία*, Ιωάννινα, 1968.
- Λουκόπουλος Δ., *Αιτωλικαί οικήσεις, σκεύη και τροφαί (1925), Πώς υφαίνουν και πώς ντύνονται οι Αιτωλοί (1927), Ποιμενικά της Ρούμελης (1930) και Γεωργικά της Ρούμελης (1938)*.
- Λυδάκη Ά., *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης, Αθήνα, 2012 (α' έκδ. 2001).
- Μέγας Γ., «Εκθέσεις των υπό του Λαογραφικού Αρχείου πεπραγμένων κατά την τελευταίαν τριετίαν», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου*, 1, 1937-39, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1939, σελ. 150-67.
- Μέγας Γ., *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, ανάπτυπον εκ της επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1939, τ. 1.
- Μέγας Γ., *Η ελληνική οικία*, Αθήνα, 1949.
- Μέγας Γ., «Η σπουδή της λαογραφίας. Σκοπός και έργον αυτής», *Πλάτων*, 3α, 1951, σελ. 1-32 (αναδημ. *Λαογραφία* 25, 1967, σελ. 3-38).

- Μέγας Γ., «Θ. Παπαδόπουλλος “Το πεδίο και το περιεχόμενο της λαογραφίας διά του ορισμού αυτής”» (βιβλιοκριτική), *Λαογραφία*, 27, 1971, σελ. 349-54.
- Μέγας Γ., *Ελληνικά εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήνα, 1976.
- Μερακλής Μ., «Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της λαογραφίας μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο», *Λαογραφία*, 27, 1971, σελ. 3-23.
- Μερακλής Μ.Γ., *Ελληνική λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση-ήθη και έθιμα-λαϊκή τέχνη*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2004.
- Μερακλής Μ.Γ., *Λαογραφικά ζητήματα*, Χ. Μπούρας, Αθήνα, 1989.
- Μερακλής Μ.Γ., *Συνηγορία της λαογραφίας*, Ίδρυμα Αγγ. Χατζημιχάλη, Αθήνα, 2004.
- Μερακλής Μ.Γ., *Θέματα λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα, 1999.
- Μπάδα Κ., *Ο κόσμος της εργασίας. Οι ψαράδες της λιμνοθάλασσας Μεσολογγίου (18ος-20ός αιώνας)*, Πλέθρον, Αθήνα, 2004.
- Μπάρκας Π., *Τα λαογραφικά*, Shblu, Tirane, 2003.
- 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.
- Νιτσιάκος Β., «Αλβανοί μετανάστες στην Ελλάδα. Ταυτότητα και θρησκευτική ετερότητα», *Εθνολογία*, 10, 2002-3, σελ. 161-73.
- Ντάτση Ευ., *Η ποιητική του λαϊκού πολιτισμού*, Βιβλιόραμα, Αθήνα, 2004.
- Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα σήμερα, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα, 2004.
- Παπαδόπουλλος Θ., «Το πεδίο και το περιεχόμενο της λαογρα-

- φίας διά του ορισμού αυτής», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών Κύπρου*, III, 1969-70, σελ. 1-62.
- Παπαταξιάρχης Ε. & Παραδέλλης Θ. (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993.
- Παπαχριστοφόρου, Μ., «Μνημεία του λόγου», επιτόπια έρευνα και προφορικότητα: Από τη συγκριτική-ιστορική μέθοδο του Ν. Πολίτη σε μια ολιστική προσέγγιση της (προφορικής) παράδοσης», *Πρακτικά Πανελληνίου Συνεδρίου: 1909-2009. 100 Χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας*, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 11-13 Μαρτίου 2009, Λαογραφία, Δελτίον, Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία και Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας ΕΚΠΑ, Αθήνα, 2013, σελ. 761-777, σελ. 771-775
- Πολίτης Ν., «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1, 1909, σελ. 3-18.
- Ράπτης Δ., «Το καναλάκι της Πρέβεζας. Μεταβολές στην πολιτισμική συμπεριφορά των κατοίκων μιας ηπειρωτικής κοινότητας στην εικοσαετία 1965-1985», 1991.
- 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.
- Σπυριδάκης Γ., *Οδηγίαι προς συλλογήν λαογραφικής ύλης*, ανάτυπον εκ της επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 1962.
- Τερζοπούλου Μ. & Ψυχογιού Ε., «“Άσματα” και τραγούδια. Προβλήματα έκδοσης των δημοτικών τραγουδιών», *Εθνολογία*, 1, 1992, σελ. 143-65, σελ. 162.
- Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία*, Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα, 2003.
- Τσαγγαλάς Κ.Δ., «Συνοπτικές οδηγίες για τη συλλογή και μελέτη

- του δημοτικού τραγουδιού στο φυσικό του περιβάλλον», *Φιλολογικά*, 3, 1980, σελ. 26-34.
- Τσαγγαλάς Κ.Δ., «Τα γυναικεία πασχαλιάτικα τραγούδια σε μια θεσσαλική κοινότητα», *Φιλολογικά*, 5, 1981, σελ. 39-61.
- Τσαγγαλάς Κ.Δ., *Η γυναικεία караγκούνικη ενδυμασία σε μια θεσσαλική κοινότητα. Κατασκευή και λειτουργία*, ΕΟΜΜΕΧ, Αθήνα, 1982.
- Τσαγγαλάς Κ.Δ., *Το δημοτικό τραγούδι και οι κοινωνικές του διαστάσεις. Α΄*, Ιωάννινα, 1988.
- Φίλιας Β., *Κοινωνία και εξουσία στην Ελλάδα. Η νόθα αστικοποίηση*, Σύγχρονα Κείμενα, Αθήνα, 1974.
- Φλάισερ Χ., *Στέμμα και σβάστικα*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1987.
- Ψυχογιού Ε., «Μαυρηγή» και Ελένη: Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης. Χθόνια μυθολογικά, νεκρικά δρώμενα και μοιρολόγια στη σύγχρονη Ελλάδα. Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 24, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 2008.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

- αγροτικός 31, 36, 42, 75, 143,
160-61, 194, 196-97, 216, 218
ανάπτυξη 30, 35-36, 38-40, 46,
86, 103, 160, 163, 193, 218
αναστοχασμός 16, 108, 145, 151
ανθρωπολογία 7, 19, 31-37, 40-
45, 50-51, 55, 69, 71, 79, 85-87,
100, 106-09, 119, 124-26, 130-
31, 142, 163, 225
αστικός 31, 37-38, 50, 89, 98-99,
105, 123-24, 145, 159, 170,
195, 203, 216, 218-19
αυτοαναφορικότητα 50
- βίος 17-22, 57, 63-66, 80-81, 113,
122, 124, 128, 138, 166-68,
170-71, 173, 179, 187
- διεπιστημονικότητα 12, 78, 106,
162, 224
δομή 75, 77, 186
δομισμός 68, 124-75
δομολειτουργισμός 33, 36, 75,
108, 124, 130
- έθιμα 19, 40, 48-49, 71, 78, 80,
90, 121, 128, 134, 138, 140,
167, 170, 180, 193-94, 199, 205
εθνικός 19, 23, 28, 31, 39, 42, 45,
61, 64, 108, 115, 117, 121, 145,
149, 155, 170, 195, 222-24
εθνογραφία 43-45, 49, 51, 54, 74-
75, 77-83, 95, 109, 122, 143,
162, 172-73, 177, 184
εθνοκεντρικό 28, 49, 160
εθνολογία 22, 33, 40, 54, 57, 69,
71, 78-79, 84, 86, 92, 116, 119,
125, 148, 161, 164, 170, 192
έθνος 27-29, 33, 42, 46, 61, 65,
78-79, 82, 117-19, 146-47, 152,
155, 169, 223
εθνοτικός 44, 144
εξελικτισμός 28, 34, 40, 73, 125
επιβιώματα 24, 40, 68, 76, 177
επιστήμη 7, 11-12, 16-17, 21, 25,
27, 32-33, 36-37, 47, 51, 54, 56,
59, 78, 80, 104, 111, 113, 118-
21, 126, 133, 142, 146, 149,
154, 161, 165-67, 169-70, 178-
79, 221-22, 224-25
έρευνα 12, 29, 35, 39, 41, 42, 48,
55, 58, 61, 62, 64, 69, 70, 71,

- 84, 92-104, 107, 116, 119, 121, 131, 160-62, 164, 172, 185, 194, 221
 ετερότητα 35, 38, 42, 44, 84, 143, 148-49, 215, 223
- ηγεμονία 41, 147
- ιδεολογία 19, 46, 146, 149, 159, 185
- κατασκευή 42, 91, 131, 137, 149, 164, 214, 217, 219
- κοινότητα 7, 16, 25, 28, 34, 45, 50, 56, 89-92, 95, 100-03, 117, 128, 136-39, 141-42, 144, 148-49, 161, 179, 181-82, 184-88, 192-97, 199, 202-07, 209-13, 215-16, 218-19
- κοινωνία 16, 30-31, 33, 38, 44, 54, 68, 74, 76, 92-93, 108-09, 118, 120, 130-33, 137, 139, 142-43, 147, 154, 160, 162, 164, 175-76, 181, 194, 196, 201, 210, 215, 217
- κοινωνιολογία 21, 31, 104, 120, 161, 162, 181, 224
- λαογραφία 5-7, 9-12, 17-18, 20-22, 25, 27-33, 41-51, 54-59, 61-63, 66, 69-89, 94-100, 103-09, 113-14, 117-20, 122-29, 134-35, 137-38, 142-47, 149-53, 157-60, 164-72, 175-78, 181-82, 199, 221-25
- λαός 17, 19, 21-23, 48, 57, 60, 63-66, 75, 78, 112, 117-21, 135, 146, 151-52, 155-57, 160, 166-69, 182
- λειτουργισμός 34, 36, 41, 60-61, 125
- μαρξισμός 31
- μεθοδολογία 10, 29, 35, 53-54, 62, 68-70, 78, 100-02, 105, 108-09, 162, 165, 177, 181, 222, 225
- μέθοδος 28, 30, 42, 47, 53-62, 68-76, 82, 84, 87-91, 93-94, 100, 105-08, 112, 115, 123, 125, 129, 170, 172, 177-78
- μεταμοντέρνος 43
- οικολογία 127, 129-30, 132-35, 137, 142, 195, 225
- παράδοση 19, 24, 29, 40-41, 43, 49-51, 56, 76, 85, 88, 94, 97, 99, 101, 118, 143, 147, 158-59, 178, 188-89, 193-95, 207, 212, 214-15, 217-19, 223
- παραδοσιακός 55, 65-66, 68, 74, 83, 93, 99, 103, 106, 108, 135-37, 140, 142, 159-60, 164, 172-73, 181, 224
- περιβάλλον 67-68, 90-91, 98-99, 127-32, 136-40, 142, 173, 179, 188, 195
- πολιτισμικός 29, 33, 39-44, 46, 68, 85, 89, 99, 109, 114, 119, 124, 147, 154, 156, 184, 186, 196, 225
- πολιτισμός 21-22, 24-25, 28-29, 40, 43-44, 48, 54, 58-62, 64-65,

- 72, 74, 76-81, 88, 93, 95, 97-98, 101-03, 105-06, 108-09, 112, 114-15, 120-21, 124-25, 128-32, 134-40, 143, 145-47, 151-54, 156, 158-62, 167-72, 175-76, 178, 182-84, 198, 206, 221-22, 224
- προφορικότητα 96, 98-99, 153-54, 156-57
- ρομαντισμός 19, 43-44
- συγγένεια 20, 95, 148, 180, 229
- συμβολικός 92, 139, 186, 201, 209, 211, 213-14, 218
- σχολή 11, 33, 41-43, 53, 60, 77, 79, 86-87, 108, 114, 116, 122, 124, 130, 160, 177, 222
- ταυτότητα 7, 29, 44, 84, 123, 153, 184-85, 210-11, 218, 223
- τοπικό 28, 31, 93, 100-01, 156, 184, 223
- φύση 129-32, 137-42, 153, 171, 197, 199, 203, 205, 208
- χρόνος 7, 28-30, 38, 42, 60, 67-69, 74, 76, 82, 85, 89, 94, 97, 108, 130, 134, 138, 145, 159-60, 165, 177, 179-80, 182, 186, 188-89, 191-92, 196-99, 201, 203, 209-12, 215-16, 219, 221-24
- χώρος 19, 22, 27-29, 31-32, 35, 37-38, 41-43, 49, 56, 61, 71, 81-82, 87, 89, 99-100, 107-08, 114, 123-25, 132, 134-41, 143, 145, 147, 160, 162-64, 171, 176-77, 179, 182-83, 185-86, 188, 191-96, 203, 209, 216, 218, 223-24
- Appadurai, A. 184
- Auge, M. 138
- Bourdieu, P. 186
- Dundes 44-45
- Durkheim, E. 42, 131
- Evans-Prichard, E.E. 33-34, 70, 75, 211-12
- Frazer, J.G. 33, 79
- Herder, J.G. 43-44
- Herzfeld, M. 45
- Hobsbawm, E. 39, 41
- Kuper, A. 43-44
- Malinowski, B. 34-35, 116
- Marcus, G.E. 187
- Mauss, M. 42
- Petropoulos, D. 122
- Radcliffe-Brown, A.R. 133
- Ratzel, K. 131
- Tylor, E. 22, 24, 33-34, 40, 58-59
- Van Gennep, A. 43, 192

Αλεξιάκης, Ελ. 42, 54, 55, 79, 86,
93-95

Αλεξιάδης, Μ.Αλ. 85, 98, 107, 182

Αυδίκος, Ευ. 59, 89, 98, 105-06,
170, 178, 181

Βαρβούνης, Μ.Γ. 100, 102-03,
105, 182

Βρέλλη-Ζάχου, Μ. 181

Γκέφου-Μαδιανού, Δ. 44-45, 50,
109

Δαμιανάκος, Στ. 29, 144-47, 149-
54, 156, 158-64

Ήμελλος, Στ. 65-66

Κακούρη, Κ. 69, 71, 205

Καραβίδας, Κ.Δ. 141

Κυριακίδης, Στ. 7, 17-18, 20-22,
24-25, 48, 56, 59-61, 96, 11-16,
118, 123, 149-53, 156-57, 167-
71

Κυριακίδου-Νέστορος, Ά. 11, 32,
55-56, 58-59, 61, 72-75, 87,
106, 108, 114, 116, 123-25,
127-29, 135-36, 145, 159-61,
171-74, 178, 191, 199, 208

Λουκάτος, Δ. 62, 77-78, 80-81,
85-87, 96, 98, 107, 122-25, 134-
35, 145, 159, 169-70, 177, 199-
200, 206, 208

Λουκόπουλος, Δ. 71, 93, 107, 144
Λυδάκη, Ά. 104-05

Μέγας, Γ. 48, 62-63, 93, 117-22,
199-201, 205-06, 208

Μερακλής, Μ.Γ. 27, 47-49, 51, 85,
87-89, 98, 107, 123-26, 129,
135, 145, 160-61, 170-72, 178,
216, 222

Μπάδα, Κ. 106, 181

Νιτσιάκος, Β. 6, 19, 84, 142, 191,
196, 210, 224

Παπαδόπουλλος, Θ. 119

Παπαχριστοφόρου, Μ. 94

Πολίτης, Ν. 7, 17-19, 21-25, 48,
54-60, 62, 70, 80-81, 96, 98,
105, 113, 149-50, 152-53, 156,
166-67, 169-71

Πολυμέρου-Καμηλάκη, Αικ. 66, 95

Ρόκου, Β. 181

Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ελ. 135
Σπυριδάκης, Γ. 64, 96

Τερζοπούλου, Μ. 91-92, 95

Τσαγγαλάς, Κ.Δ. 89-91, 206, 212

Χατζημιχάλη, Αγγ. 51, 71, 144,
181

Ψυχογιού, Ε. 91-92, 95

Κυκλοφορούν από τις Εκδόσεις ΚΡΙΤΙΚΗ:

Joy Henry

ΟΙ ΚΟΣΜΟΙ ΠΟΥ ΜΟΙΡΑΖΟΜΑΣΤΕ

Εισαγωγή στην πολιτισμική και κοινωνική
ανθρωπολογία

R. R. Wilk, L. C. Cliggett

ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Αρχές οικονομικής ανθρωπολογίας

Thomas Hylland Eriksen

ΜΙΚΡΟΙ ΤΟΠΟΙ, ΜΕΓΑΛΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

Μια εισαγωγή στην κοινωνική και πολιτισμική
ανθρωπολογία

Ted C. Lewellen

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Μια εισαγωγή

P. Laburthe-Tolra, J.-P. Warnier

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ-ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

P. Erickson, L. Murphy

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ

Λεωνίδας Σωτηρόπουλος

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος

**ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΙΣ ΣΠΟΥΔΕΣ ΤΟΥ ΛΑΪΚΟΥ
ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ**

Λαογραφίες, Λαϊκοί Πολιτισμοί, Ταυτότητες

B. Δαλκαβούκης, Ι. Μάνος, Χ. Βεΐκου

**ΑΝΥΠΟΨΙΑΣΤΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΟΙ,
ΚΑΧΥΠΟΠΤΟΙ ΦΟΙΤΗΤΕΣ**

Διδάσκοντας ανθρωπολογία σ' αυτούς
που «δεν τη χρειάζονται»

B. Λαλιώτη, Μ. Παπαπαύλου

«...ΓΙΑΤΙ ΚΥΛΑ ΣΤΟ ΑΙΜΑ ΜΑΣ»

Από το αρχαίο δράμα στο φλαμένκο
Επιστρέφοντας την ανθρωπολογία στο πεδίο



Η Λαογραφία εδραιώθηκε ως επιστήμη έχοντας εθνικό προσανατολισμό. Οι μεταπολεμικές εξελίξεις, ωστόσο, οδήγησαν τους λαογράφους σε αναθεώρηση των προσεγγίσεών τους και σε επαναπροσδιορισμό τόσο του θεωρητικού πλαισίου όσο και των μεθοδολογικών τους επιλογών. Έτσι η Λαογραφία εγκαταλείπει βαθμιαία τον εθνικό και τον φιλολογικό της χαρακτήρα. Επιζητεί έναν κοινωνικό-ιστορικό προσανατολισμό, στο πλαίσιο του οποίου το αντικείμενό της χάνει τον 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 έδωσε τη δυνατότητα να διευρύνει τους ορίζοντές της και να βελτιώσει τη μεθοδολογία της, έτσι ώστε να οδηγηθεί τελικά σε πιο βαθιές ερμηνευτικές προσεγγίσεις.

Στην παρούσα δεύτερη αναθεωρημένη έκδοση, ο συγγραφέας έχει συμπεριλάβει ένα νέο μεγάλο κεφάλαιο για το ζήτημα της μεθόδου στη Λαογραφία, που συνιστά μια συνολική πραγμάτευση του θέματος που έλειπε από την υπάρχουσα βιβλιογραφία, καθώς και ένα κεφάλαιο για την πολιτική διάσταση της ακαδημαϊκής θεσμοθέτησης της Λαογραφίας.

Με αυτόν τον τρόπο το βιβλίο αποκτά έναν πιο σύγχρονο χαρακτήρα, αφήνοντας φυσικά ανοιχτή την προοπτική νέων προσεγγίσεων στην επιστήμη ποτέ δεν υπάρχουν οριστικές απαντήσεις.

