

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ETHNOLOGHIA ON LINE

TOMOΣ 13 - VOLUME 13

2023



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

2023

ETHNOLOGHIA ON LINE

ACADEMIC E-JOURNAL PUBLISHED BY THE GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

EDITORIAL SCIENTIFIC BOARD

Eleftherios Alexakis
Maria Koumarianou
Vassiliki Chrysanthopoulou
Maria G. Kokolaki
Maria Vrahionidou
Maria Androulaki

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΚΔΟΣΗΣ

Ελευθέριος Αλεξάκης
Μαρία Κουμαριανού
Βασιλική Χρυσανθοπούλου
Μαρία Γ. Κοκολάκη
Μαρία Βραχιονίδου
Μαρία Ανδρουλάκη

EDITOR

Maria G. Kokolaki

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Μαρία Γ. Κοκολάκη

Enquiries/Πληροφορίες: alexethn@otenet.gr & societyforethnology@yahoo.com

Copyright © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

Greek Society for Ethnology offers free access to the journal's content for scientific, educational and non-commercial purposes. All articles and authored contributions submitted to the journal are protected by copyright and are intellectual property of their authors. Users may access the full text of an article/contribution provided that authors' rights are properly acknowledged and not compromised. If content/part of the content of an article/contribution is copied, downloaded or otherwise re-used or re-produced, an appropriate bibliographic citation should be provided. Articles of Ethnologia on line that are translated or reprinted elsewhere must have the reference to the original publication.

Η Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας προσφέρει ελεύθερη πρόσβαση στο περιεχόμενο του περιοδικού, για επιστημονικούς, εκπαιδευτικούς και μη εμπορικούς σκοπούς. Όλα τα άρθρα και οι λοιπές επιστημονικές εργασίες που υποβάλλονται στο περιοδικό προστατεύονται από τους κανόνες copyright και είναι πνευματική ιδιοκτησία των συγγραφέων τους. Οι χρήστες δύνανται να έχουν πρόσβαση στο πλήρες κείμενο ενός άρθρου/μιας δημοσιευμένης εργασίας, υπό τον όρο ότι τα συγγραφικά δικαιώματα γίνονται σεβαστά και τηρούνται. Εφόσον το περιεχόμενο/μέρος του περιεχομένου ενός άρθρου/μιας δημοσιευμένης εργασίας αντιγράφεται, μεταφορτώνεται ή με οποιονδήποτε άλλο τρόπο επαναχρησιμοποιείται ή αναπαράγεται, πρέπει να συνοδεύεται από μια ορθή βιβλιογραφική αναφορά. Άρθρα του Ethnologia on line που μεταφράζονται ή αναδημοσιεύονται αλλού οφείλουν να παραπέμπουν στην πρωτότυπη δημοσίευση.

Disclaimer: The Publisher and the Editorial Scientific Board cannot be held responsible for errors or omissions that may be made by authors in this publication or for further use of information published here. Published contributions are signed by their authors, who also have full responsibility for their content. Any views and opinions expressed in the journal are those of the authors and they do not necessarily reflect the views of the Publisher or the journal's Editorial Scientific Board.

Δήλωση αποποίησης ευθύνης: Η Επιστημονική Επιτροπή Έκδοσης και ο Εκδότης δεν ευθύνονται για λάθη ή παραλείψεις που ενδεχομένως γίνουν από τους συγγραφείς στο περιοδικό ή για την περαιτέρω χρήση των εδώ δημοσιευμένων πληροφοριών. Οι δημοσιευμένες εργασίες υπογράφονται από τους συγγραφείς τους, οι οποίοι έχουν και την ευθύνη για το περιεχόμενό τους. Οποιοσδήποτε απόψεις και θέσεις εκφράζονται στο περιοδικό είναι των συγγραφέων και δεν αντικατοπτρίζουν τις θέσεις της Επιστημονικής Επιτροπής Έκδοσης και του Εκδότη.

Front Cover Copyright ©

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

ISSN: 1792-9628



ΠΡΟΣΚΛΗΣΗ ΥΠΟΒΟΛΗΣ ΑΡΘΡΩΝ ΠΡΟΣ ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΗ

Η ραγδαία αύξηση των ηλεκτρονικών κόμβων ακαδημαϊκού χαρακτήρα οδήγησε στη δημιουργία του ηλεκτρονικού περιοδικού *Εθνολογία on line - Ethnologia on line*. Το ηλεκτρονικό περιοδικό *Εθνολογία on line* αποτελεί επιστημονική έκδοση της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας και εκδίδεται παράλληλα με το έντυπο περιοδικό σύγγραμμα *Εθνολογία*. Στόχος του είναι να προβάλλει το θεωρητικό και επιστημονικό υπόβαθρο μελετών που άπτονται του γνωστικού αντικειμένου της Ανθρωπολογίας και της Εθνολογίας και να δώσει την ευκαιρία σε επιστήμονες εθνολόγους και ανθρωπολόγους άμεσης παρουσίας της δουλειάς τους. Δημοσιεύει εργασίες σε τρεις γλώσσες: **Ελληνικά, Αγγλικά, Γαλλικά.**

Με στόχο την ανάπτυξη του ηλεκτρονικού περιοδικού, απευθύνουμε πρόσκληση για υποβολή άρθρων που εμπίπτουν στο επιστημονικό πεδίο της ανθρωπολογίας και της εθνολογίας, για τα τεύχη του έτους 2024.

Εκ μέρους της Επιστημονικής Επιτροπής Έκδοσης

Δρ Μαρία Κουμαριανού



CALL FOR PAPERS

The rapid growth of electronic nodes of academic nature led to the creation of the electronic journal *Εθνολογία on line - Ethnologia on line*. The online journal *Ethnologia on line* is a scientific publication of the Greek Society of Ethnology and is published in parallel with the printed journal *Εθνολογία*. Its aim is to promote the theoretical and scientific background of studies related to the field of Anthropology and Ethnology and to give the opportunity to scientists, ethnologists and anthropologists, for a prompt presentation of their work. It publishes contributions in three languages: **Greek, English and French.**

With the aim of developing the e-journal, we invite the submission of papers that fall within the scientific field of anthropology and ethnology, for the issues of the year 2024.

On behalf of the Editorial Scientific Board

Dr Maria Koumarianou

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE – ETHNOLOGHIA ON LINE

ΤΟΜΟΣ 13 -VOLUME 13

2023



ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ TABLE OF CONTENTS



ΟΙΚΙΣΤΙΚΗ ΕΞΕΛΙΞΗ ΚΑΙ ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΟΧΗ ΤΟΥ ΑΣΤΑΡΑΚ ΤΗΣ ΑΡΜΕΝΙΑΣ. ΜΙΑ ΠΡΩΤΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ.

ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ Π. ΑΛΕΞΑΚΗΣ

ÉVOLUTION DE L'HABITAT ET ORGANISATION DE L'ESPACE DANS LA REGION D'ASTARAK EN ARMENIE. UNE PREMIERE APPROCHE

ELEFTHERIOS P. ALEXAKIS

1

THE FINAL FAREWELL ON-SITE AND ON-LINE. ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES ON DEATH, NEW TECHNOLOGIES AND CHANGE: EXPERIENCES FROM UPPER MERABELLO, EASTERN CRETE

MARIA G. KOKOLAKI

ΤΟ ΤΕΛΕΥΤΑΙΟ ΑΝΤΙΟ ΔΙΑ ΖΩΗΣ ΚΑΙ ΣΤΟ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟ. ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΟΠΤΙΚΕΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΘΑΝΑΤΟ, ΤΙΣ ΝΕΕΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΕΣ ΚΑΙ ΤΗ ΜΕΤΑΒΟΛΗ: ΕΜΠΕΙΡΙΕΣ ΑΠΟ ΤΟ ΕΠΑΝΩ ΜΕΡΑΜΠΕΛΛΟ ΚΡΗΤΗΣ

MARIA Γ. ΚΟΚΟΛΑΚΗ

19

ΠΑΡΑΔΟΣΗ, ΑΥΘΕΝΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΤΟΠΙΚΗ ΑΝΑΠΤΥΞΗ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΜΟΥΣΙΚΟΥ ΔΙΔΑΣΚΑΛΕΙΟΥ «ΜΕΡΩΝΑΣ». ΜΙΑ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

MARIA ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ

TRADITION, AUTHENTICITÉ ET DÉVELOPPEMENT LOCAL: LE CAS DU SÉMINAIRE DE MUSIQUE “MERONAS”. UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE.

MARIA ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ

73

ΣΥΛΛΕΚΤΗΣ ΒΙΝΥΛΙΩΝ: ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΚΑΤΑΝΑΛΩΣΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΥΛΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΜΟΥΣΙΚΟΥ ΠΡΟΪΟΝΤΟΣ.

ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΠΡΑΤΙΛΑΣ

VINYL COLLECTOR: APPROACHES TO THE CONSUMPTION AND MATERIALITY OF THE MUSICAL PRODUCT

SPYRIDON PRATILAS

129

BΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ -BΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ / BOOK REVIEWS

144

ΚΑΤΕΛΗΣ ΒΙΓΚΛΑΣ, ΜΙΑ ΠΑΡΑΞΕΝΗ ΕΛΠΙΔΑ ΓΙΑ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟ. ΕΡΕΥΝΑ ΣΤΟ ΒΙΟ ΤΟΥ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ, ΕΚΔ. ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ Κ. & Μ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2023, ΣΕΛ. 172, ISBN: 978-960-656-177-1.

MARIA ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ

145

ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΥ ΧΡΙΣΤΙΝΑ, ΤΑ ΕΓΓΟΝΙΑ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ. ΜΝΗΜΗ, ΣΥΓΓΕΝΕΙΑ, ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΣΤΟ ΓΚΑΛΛΙΤΣΙΑΝΟ ΤΗΣ ΚΑΛΑΒΡΙΑΣ. ΕΠΙΚΕΝΤΡΟ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2023, ΣΕΛ. 344. ΠΡΟΛΟΓΟΣ: ΑΝΤΟΝΙΝΟ ΚΟΛΑΙΑΝΝΙ, ΕΙΚΟΝΕΣ ΕΝΤΟΣ ΚΕΙΜΕΝΟΥ, ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ, ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ. ISBN 978-618-204-196-3.

MARIA ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ

150

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ – NOTES FOR CONTRIBUTORS

156

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ - GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

Οικιστική εξέλιξη και οργάνωση του χώρου στην περιοχή του Ασταράκ της Αρμενίας. Μια πρώτη προσέγγιση

Ελευθέριος Π. Αλεξάκης

Περίληψη

Στη μελέτη εξετάζονται η οικιστική και η οργάνωση του χώρου σε πέντε χωριά της περιοχής του Ασταράκ και πιο συγκεκριμένα τα χωριά Παρπί, Καρμπί, Μουγνί, Οσακάν και Βοσκεβάζ. Η εργασία επικεντρώνεται στη διαμόρφωση του χώρου σε σχέση με τα οχυρά (κάστρα) ανάλογα με την περίοδο, τέλος εποχής του χαλκού, εποχή σιδήρου (Ουραρτού) και τη νεότερη περίοδο τη προχριστιανική και χριστιανική εποχή. Επιπλέον εξετάζεται η οργάνωση του χώρου σε σχέση με τη διανομή του νερού με τα κανάλια και τη διαχείριση του από αξιωματούχους παλαιότερα επί ιρανικής κυριαρχίας και τελευταία με την κατασκευή εξελιγμένων καναλιών. Η οργάνωση του χώρου εκτείνεται και στην οργάνωση της συγγένειας, γένη και γενιές, και τη μεγάλη πολυπυρηνική οικογένεια και την εξέλιξή της τη σοβιετική και μετασοβιετική περίοδο και πρόσφατα. Η περιοχή υπέστη μεγάλες ανατροπές σ' αυτό το μεγάλο χρονικό διάστημα και αυτό συνεχίζεται μέχρι τις ημέρες μας.

Λέξεις κλειδιά: κάστρο, νεκροταφείο, κανάλι, μεγάλη οικογένεια, *κερντασάν*, οίκος, πρίγκιπας, *ισχάν*.



Évolution de l'habitat et organisation de l'espace dans la région d'Astarak en Arménie. Une première approche

Dr Eleftherios P. Alexakis

Abstrait

L'étude porte sur l'habitat et l'organisation de l'espace dans cinq villages de la région d'Astarak, plus précisément les villages de Parpi, Karbi, Mughni, Ochakan et Voskevaz. Elle se concentre sur la configuration de l'espace par rapport aux forteresses (châteaux forts), selon la période, la fin de l'âge du bronze, l'âge du fer (Urtu) et la période plus récente, soit les ères pré-chrétienne et chrétienne. De plus, l'organisation de l'espace est examinée en relation avec la distribution de l'eau par des canaux et avec sa gestion par des fonctionnaires autrefois sous domination iranienne et plus récemment, avec la construction de canaux plus modernes. L'organisation de l'espace s'étend également à celle de la parenté, des clans, des lignages, ainsi qu' à grande famille polynucléaire et à son évolution à l'époque soviétique, post-soviétique et plus récente. La région a subi de grands bouleversements durant cette longue période, et cela se poursuit jusqu'à nos jours.

Mots-clés : château, cimetière, canal, famille élargie, *kerdastan*, foyer, prince, *ishan*.

Εισαγωγή

Το 2009 αποφάσισα να διευρύνω τα εθνογραφικά ενδιαφέροντα μου προς άλλες περιοχές εκτός του ελληνικού χώρου και επέλεξα τον νότιο Καύκασο (Υπερκαυκασία) και πιο ειδικά την Αρμενία. Στο χρονικό διάστημα από το 2009 ως το 2011 ασχολήθηκα εντατικά με το σύγχρονο και αρχαίο πολιτισμό της Αρμενίας, μελετώντας τη γλώσσα, την Αρχαιολογία, τη Γεωγραφία, την Ιστορία (και τους αρχαίους Αρμένιους ιστορικούς συγγραφείς), τη Λαογραφία και την Εθνογραφία. Το 2012 ήδη θεώρησα ότι ήμουν ώριμος για να πραγματοποιήσω την πρώτη εθνογραφική μου επίσκεψη/έρευνα στην Αρμενία. Πραγματοποιήθηκαν μέχρι στιγμής έξι ταξίδια, οκτώ ημερών το καθένα, δύο το καλοκαίρι του 2012 και δύο το καλοκαίρι του 2013 και από ένα το 2015 και 2016. Ο βαρύς χειμώνας είναι απαγορευτικός για την Αρμενία.

Γιατί το ενδιαφέρον μου για την Αρμενία και του Αρμενίου; Οι λόγοι είναι περισσότεροι: α) Υπάρχει η θεωρία που υποστηρίζεται από πολλούς εθνολόγους και ιστορικούς ότι οι Αρμένιοι έχουν μεταναστεύσει από τα Βαλκάνια και ότι ήταν λαός θρακοφρυγικός, ο οποίος γύρω στο 1000 π.Χ. εγκαταστάθηκε στη ιστορική Φρυγία της Μ.Ασίας (Ανατολίας) και από εκεί με τη κατάρρευση του αρχαίου κράτους των Ουραρτού (1000-600 π.χ.) πιεζόμενοι από άλλες φυλές μετακινήθηκαν στο οροπέδιο του Αραράτ. β) Από άποψη Κοινωνικής Ανθρωπολογίας δεν έχουν γραφτεί πολλά, αν και υπάρχουν μελέτες παραδοσιακής Εθνογραφίας και Λαογραφίας και πλουσιότατη βιβλιογραφία¹. Ήθελα όμως ο ίδιος να σχηματίσω άμεση προσωπική εικόνα και αντίληψη για τον συγκεκριμένο λαό και τον πολιτισμό του.

Πέρα απ' όλα, η γλώσσα τους ως φορέας του πολιτισμού παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον, καθώς υποστηρίζεται ότι έχει σχέση με την ελληνική και την αλβανική των Βαλκανίων (υπάρχει και η αλβανική της Κασπίας που όμως δεν είναι γλώσσα ινδοευρωπαϊκή αλλά καυκασιανή). Θα έλεγα ότι η αρμενική γλώσσα αποτελεί την αγγλική του Καυκάσου και της Ανατολίας. Το μεγαλύτερο μέρος της Αρμενικής (λεξιλόγιο κλπ.) είναι βαλκανικής προέλευσης, το οποίο έχει καθίσει σε ένα υπόστρωμα της γλώσσας των Ουραρτού (που είναι διάλεκτος της τοπικής καυκασιανής χουρίτικής γλώσσας), εμπλουτισμένης της Αρμενικής με χετταϊκές λέξεις και πολλές σημαντικές (ασσυριακές/αραμαϊκές) και πολύ περισσότερες αρχαίες και νεότερες περσικές. Ένα διάστημα μάλιστα έχει υποστηριχθεί εσφαλμένα ότι η αρμενική είναι ένας κλάδος της ευρύτερης ιρανικής. Οι αραμαϊκές εξάλλου λέξεις δίνουν την εντύπωση εβραϊκής γλωσσικής επίδρασης (πρβ. Renfrew, 2009: 93-96; βλ. περισσότερα για τις επιδράσεις Schmidt, 1992: 287-306). Σημειώνω ότι το διεθνές εθνικό όνομα των Αρμενίων προέρχεται από το εθνώνυμο Αραμαίος. Το όνομα Αρμίνα αναφερόμενο στους Αρμενίους παρουσιάζεται για πρώτη φορά σε αρχαία περσική επιγραφή (του Μπεχιστούν το 515 π.Χ.) (Piotrovsky, 1969; Russel and Cohn, 2012: 10), ενώ γίνεται για πρώτη φορά μνεία των ονομάτων Αρμενία, Αρμένιοι

¹ Με εξαίρεση τα δημοσιεύματα του κοινωνικού ανθρωπολόγου Levon Abrahamian, τα άλλα έχουν χαρακτήρα περισσότερο περιγραφικό εθνογραφικό/λαογραφικό, παίρνοντας ως κριτήριο, τη δομολειτουργική ή δομική προσέγγιση.

από τον Εκαταίο τον Μιλήσιο το 476 π.Χ. Προσθέτω ότι οι ίδιοι Αρμένιοι αυτοπροσδιορίζονται/αυτοαποκαλούνται Χάι, όνομα που πρέπει να συνδεθεί μάλλον με την καυκασιανή φυλή των Χάττι. Αυτές οι δύο εθνότητες πρέπει να απετέλεσαν την αρχική βάση της εθνογένεσης των Αρμενίων.

Και τι θα μελετούσα στην Αρμενία και με ποιο τρόπο ή μέθοδο; Ποιες θα ήταν οι αντικειμενικές συνθήκες και οι δυσκολίες, για να γίνει αυτό; α) Η δυσκολία της γλώσσας ήταν ένα μεγάλο εμπόδιο. Είχα μάθει ως ένα βαθμό τη δυτική αρμενική των Αρμενίων της διασποράς και των διωγμών (σφαγών κλπ.), κυρίως φιλολογικά/γλωσσολογικά. Η ανατολική όμως διάλεκτος είναι πολύ διαφορετική. Διατηρεί ακόμα τους αρχαίους ινδοευρωπαϊκούς λαρυγγισμούς, ενώ υπήρχαν και τοπικές διάλεκτοι. Ακόμα και δυτικοί Αρμένιοι που μιλούν άριστα τη γλώσσα δυσκολεύονται να συνεννοηθούν σε ορισμένες περιοχές της Αρμενίας, π.χ. το Ζανγκεζούρ (Panossian, 2006: 32-37). Πράγματι από την πρώτη στιγμή αντιμετώπισα πρόβλημα κατανόησης σε επίπεδο φωνητικής και ακόμα και για λέξεις που γνώριζα. Έτσι η παρουσία διερμηνέα θα ήταν απαραίτητη. Συγχρόνως το πρόσωπο αυτό θα έπαιζε και το ρόλο «βοηθού του ανθρωπολόγου»². β) Η μετακίνηση μου και η παραμονή μου ήταν άλλο θέμα. Η χώρα μετά την πτώση του σοβιετικού καθεστώτος είχε πολλά οικονομικά προβλήματα καθώς και προβλήματα συγκοινωνίας. Οι μετακινήσεις γίνονταν και γίνονται κυρίως με ταξί. Εξάλλου η παραμονή μου σε ένα συγκεκριμένο χωριό θα ήταν εφικτή; Νοικιάζονταν σπίτια, υπήρχαν ξενώνες στα χωριά; Η απάντηση είναι αρνητική.

Είχα άλλωστε επισημάνει ένα χωριό το Παρπί κοντά στην πρωτεύουσα Ερεβάν (απόσταση 28 χλμ.), στις παρυφές της κωμόπολης Ασταράκ πρωτεύουσας της επαρχίας/νομαρχίας, *μαρζ* στην καθομιλουμένη, Αραγκτσότν της ευρύτερης περιφέρειας Αϊραράτ (πεδιάδας του Αραράτ). Το Παρπί είναι ένα πολύ αρχαίο χωριό, χρονολογούμενο τουλάχιστον από τον 5ο μ.Χ. αιώνα, γιατί από εκεί καταγόταν ο αρχαίος ιστορικός Γαζάρ Παρπετσή. Ο χρόνος παραμονής μου εξάλλου θα έβαζε άλλους περιορισμούς, παρόλο που θα πήγαινα στην Αρμενία με μια μεγάλη γνώση για την κοινωνία της και το λαϊκό της πολιτισμό.

Όλα τα παραπάνω με οδήγησαν στη σκέψη ότι το πιο προσιτό θέμα με αυτά τα δεδομένα θα ήταν η εθνογραφική/ανθρωπολογική μελέτη της οργάνωσης του χώρου, από άποψη οικονομική, κοινωνική, ιεραρχίας των οικισμών, κοινωνικού φύλου και θρησκευτική, σε μια μικρή περιοχή γύρω από το Ασταράκ και πιο συγκεκριμένα στους οικισμούς που απέχουν περιμετρικά 5-8 χλμ., από την κωμόπολη και μεταξύ τους, δηλαδή τα χωριά Παρπί, Καρμπί, Βοσκεβάζ, Οσακάν και Μουγνί.

² Στο πρώτο ταξίδι σημαντική βοήθεια μου πρόσφερε ο Αρμέν Γκριγκοριάν, νέος πολιτικός επιστήμων που είχε σπουδάσει στην Ελλάδα και γνώριζε άριστα την ελληνική. Επειδή όμως ο Αρμέν ήταν πολύ απασχολημένος στο γραφείο μεταφράσεων που είχε, στα επόμενα ταξίδια προσφέρθηκε να με βοηθήσει ο Ελληνο-Αρμένιος Οβίκ Κασαπιάν, φοιτητής της γλωπτικής στο πανεπιστήμιο του Ερεβάν. Ο Οβίκ γνώριζε πολύ καλά την τοπική γλώσσα και καταγόταν από τη Θεσσαλονίκη. Και τους δύο τους ευχαριστώ και από εδώ (βλ. περισσότερα στο Εθνογραφικό μου ημερολόγιο της Αρμενίας 2021).

Η πρώιμη ιστορική περίοδος (1000-600 π.Χ.). Η οργάνωση του χώρου στο Ουραρτού: διαχρονία και προεκτάσεις



Φωτ. 1. Χάρτης της περιοχής του Ασταράκ

Θέλοντας να κατανοήσω καλύτερα την οργάνωση του χώρου στη συγκεκριμένη περιοχή του Ασταράκ, στράφηκα στην επισήμανση αρχαιολογικών μελετών για την περιοχή. Τα σημαντικά δημοσιεύματα δεν λείπουν, όπως η μονογραφία του Paul Zimansky για την «Οικολογία και τη δομή του βασιλείου του Ουραρτού», καθώς και οι μελέτες του Adam Smith για «το τοπίο στο αρχαίο Ουραρτού». Ο τελευταίος μάλιστα διατυπώνει και συγκεκριμένη θεωρία περί αυτού στα διάφορα δημοσιεύματά του και ιδιαίτερα στη διδακτορική διατριβή του. Σ' αυτή κάνει λόγο για το «Αυτοκρατορικό αρχιπέλαγος στη νότια Υπερκαυκασία», θέλοντας να τονίσει τη σύνδεση διαφόρων αυτόνομων διοικητικών και οικιστικών μονάδων σε ένα ενιαίο σύνολο στο βασίλειο του Ουραρτού. Σε άλλο δημοσίευσμά του χρησιμοποιεί αναφερόμενος στο τοπίο Ουραρτού τον όρο Political Architectonics, όπου διατυπώνει τη θεωρία ότι από το είδος της αρχιτεκτονικής σε κάθε χώρο, μπορεί να διακρίνει κανείς την ιεραρχία: διοικητική, κοινωνική, οικονομική. Υποστηρίζει ότι το σύστημα του Ουραρτού έχει σημαντικό ιστορικό βάθος στην προ-Ουραρτού εποχή. Δηλαδή στο τέλος της 2ης χιλιετηρίδας π.Χ. Με άλλα λόγια στην αρχή της εποχής του σιδήρου. Η οργάνωση έχει τότε κάποιες διαφορές από την εποχή του Ουραρτού αλλά όχι τόσο σημαντικές:

α) Το διοικητικό κέντρο είναι ένα κάστρο bert (η λέξη είναι σημιτική/ασσυριακή από το birtu (πρβ. Zimansky, 1985:43), ενδεχομένως ίδιας ετυμολογίας με το όνομα Βηρυτός). Το bert είναι μια λέξη που υπάρχει μέχρι σήμερα στην καθομιλουμένη αρμενική και σημαίνει κάστρο, αν και μπορεί να πάρει και τη σημασία της φυλακής.

β) Το κάστρο έδρα της διοίκησης στην προ-Ουραρτού εποχή βρίσκεται σε ένα κοντινό βουνό³. Από εκεί ασκείται διοίκηση στους πεδινούς οικισμούς. Την προ-Ουραρτού περίοδο έχουν αρχίσει να

³ Ένα άλλο χαρακτηριστικό στα κάστρα αυτά είναι ότι αναδύονται μέσα από εκτεταμένες νεκροπόλεις (νεκροταφεία) που απλώνονται στις πλαγιές (π.χ. του Αραγκάτς κ.α.), σαν να είναι τα κάστρα ο σύνδεσμος μεταξύ νεκρών και ζωντανών, ενώ

δημιουργούνται αρδευτικά έργα, κανάλια, δεξαμενές, τεχνητές λίμνες κλπ. για γεωργοκτηνοτροφική χρήση (υδραυλική κοινωνία). Κάθε ένα τέτοιο σύστημα αποτελούσε τη τεχνο-οικονομική βάση ενός μικρού κράτους.

Την περίοδο Ουραρτού αυτές οι μονάδες συνενώνονται είτε με συμμαχίες είτε με κατακτήσεις. Αυτό συμβαίνει και λόγω της ασσυριακής απειλής αλλά και λόγω διαμόρφωσης ευνοϊκών οικονομικών συνθηκών κάθε περιοχής με την αύξηση της παραγωγής και των ανταλλαγών και την ανάπτυξη τοπικών αγορών. Η διαφορά ως προς την προ-Ουραρτού περίοδο είναι ότι τα κάστρα κτίζονται πλέον πιο χαμηλά σε μικρούς λόφους (με εξαίρεση την περιοχή της Νότιας Αρμενίας που συνεχίζει την ίδια παράδοση), δείχνοντας ότι εκτός από τον προστατευτικό ρόλο είχαν πλέον και οικονομικές/αναδιανεμητικές λειτουργίες (για εμπόριο, ανταλλαγές/αγορές κλπ.), ενώ και η ίδια οικοδομή των κάστρων είναι πιο φροντισμένη, πιο εκλεπτυσμένη (Burney, 1957; Smith – Kafadarian, 1996; Smith, 1999, 2003: 166-178)⁴. Η χρήση αυτού του συστήματος των οχυρώσεων στην πράξη συνεχιζόταν μέχρι τους τελευταίους αιώνες.

Το ίδιο συνέβη και με τα αρδευτικά έργα, τα οποία άλλοτε έφεψαν σε παρακμή, άλλοτε επισκευάζονταν και επανεργοποιούνταν ή επεκτείνονταν, όπως στη σοβιετική περίοδο η κατασκευή του υδροηλεκτρικού έργου του γειτονικού ποταμού Χραζνάν. Πρέπει να αναφέρω ότι στην περιφέρεια Αϊραράτ που μας ενδιαφέρει υπάρχουν ακόμα κανάλια σε χρήση από τον 11ο αιώνα π. Χ. (Greenwood, 1965: 294), αλλά και στη Δυτική (τουρκική) Αρμενία (περιοχή Van) σώζεται κανάλι που χρονολογείται από την περίοδο του βασιλιά Μενούα (810-781 π.Χ.). Το κανάλι αυτό είχε μήκος 70 χλμ. και μετέφερε πόσιμο νερό στην πρωτεύουσα του βασιλείου Θούσπα, γιατί το νερό τα λίμνης Βαν δεν ήταν και δεν είναι πόσιμο (Piotrovsky, 1969: 14 και περιγραφή σελ. 65-66). Ο ιστορικός Lehmann-Haupt γράφει ότι πολλά αρδευτικά κανάλια των Ουραρτού ήταν ακόμα σε χρήση κατά τα ταξίδια του στην Αρμενία γύρω στο 1900 (Kherumian, 1943: 236). Σημειώνω ότι μερικές φορές το αρδευτικό σύστημα και τα κανάλια συνδέονται και με τη μυθολογία, π.χ. ότι οφείλονται και σε θεία παρέμβαση, όπως στην περίπτωση του Ασταράκ).

Τα αρδευτικά κανάλια επέβλεπαν ειδικοί επόπτες, υπάλληλοι του κράτους, οι οποίοι κατά την περσική κυριαρχία των νεότερων χρόνων (χανάτα κλπ.) ονομάζονταν *juyars*, ή *darougheghou*, οι οποίοι μαζί με τις οικογένειές τους απαλλάσσονταν από τους φόρους, ενώ έπαιρναν και μέρος των φόρων ως αμοιβή για τις υπηρεσίες τους. Αυτοί επίσης βρίσκονται υπό την εποπτεία ανώτερων υπαλλήλων των

ταυτόχρονα οι νεκροπόλεις οριοθετούν και την έκταση της πολιτικής εξουσίας (Piotrovsky, 1969: 127; Smith, 2003: 166). Η πρακτική αυτή φαίνεται ότι διατηρήθηκε και τους μετέπειτα αιώνες, βλ. π.χ. Το κάστρο του Οσακάν (παρακάτω).

⁴ Π.χ. από τα 32 γνωστά κάστρα στις περιοχές των πεδιάδων του Αραράτ, του Σιράκ και του Τσακαχοβίτ, όλα εκτός από τέσσερα (του Μετσαμόρ, του Σαμιράμ στην περιοχή της πεδιάδας του Αραράτ και του Αγκίν και του Γκουσαναγκιούχ στην περιοχή της πεδιάδας του Σιράκ) βρίσκονταν στις πλαγιές των βουνών του υψιπέδου μάλλον παρά στις πεδιάδες. Το μέσο υψόμετρο από τη θάλασσα των προ-Ουραρτού κάστρων του Σιράκ και του Τσακαχοβίτ ήταν 2.054 μ. και για τα πιο χαμηλά της περιοχής της πεδιάδας του Αραράτ 1.552 μ. Αντίθετα, το μέσο υψόμετρο των κάστρων την περίοδο του Ουραρτού πέφτει σημαντικά στα 1.137 μ. Οι διαφορές στατιστικά σύμφωνα με το Mann-Witney τεστ είναι $p < 0.001$ (Smith, 2003: 170, 173, υποσ.24).

mirab. Οι κάτοικοι των χωριών συχνά ήταν υποχρεωμένοι να οργανώνουν εργατίες (αγγαρείες) για την επισκευή τους. Άλλα κανάλια πάλι ήταν ιδιόκτητα (*mulk*), ανήκαν σε αξιωματούχους του κράτους και οι χρήστες χωρικοί όφειλαν να πληρώνουν ειδικό τέλος (φόρο) (Bournoutian, 2012: 23, 191, 195-196; 2016). Η διανομή πάλι του νερού στις κοινότητες γινόταν από άλλη κατηγορία αξιωματούχων τους *mirab* (Parsamian, 1972; Toumanian, 1946; Bournoutian, 1992).

Το όλο σύστημα συνδέθηκε αργότερα κατά τους χριστιανικούς χρόνους με το παραφεουδαρχικό σύστημα των *ναχαράρ/ισχάν* (ευγενών/ πριγκίπων). Σημειώνω ότι το σύστημα *ναχαράρ* με τους *ισχάν* (κληρονομικούς πριγκίπες), οι οποίοι άλλωστε ποτέ δεν εγκαθίσταντο στους οικισμούς με το λαό αλλά στα κάστρα, διατηρήθηκε στην Αρμενία ως το 13ο αιώνα, ενώ στο Ναγκόρνο Γκαραμπάχ (Αρτσάχ στα αρμένικα) και σε ορισμένες άλλες περιοχές της Ανατολικής Αρμενίας το σύστημα συνεχίστηκε ως το 18ο και 19ο αιώνα με αραβική ονομασία των πριγκίπων *μελίκ* (εκεί υπήρχαν πέντε τέτοια πριγκιπάτα ή μελικάτα) (Αλεξάκης, 2022). Στην περιοχή που μελετώ (Χανάτο του Ερεβάν) υπήρχαν έντεκα ή δακαπέντε, ανάλογα με την περίοδο, μελικάτα, και στα συγκεκριμένα χωριά η έδρα του μελίκ ήταν στο χωριό Καρμπί (Hewsen, 2013:21). Η περιοχή δηλ. του Καρμπί οργανωμένη σε ιδιαίτερο μαχαλά (μααλά) με την ονομασία Καρμπιπασάρ ή Κερμπιπασάρ υπαγόταν στη ευρύτερη διοίκηση του χανάτου το Ερεβάν. Μια άλλη ονομασία της διοίκησης των χωριών ήταν ο *κετχουντά* (Parsamian, 1972:6-7).

Οι *μελίκ* ήταν ημιανεξάρτητοι και συχνά εντελώς ανεξάρτητοι. Διατηρούσαν τις αυλές τους, γνωστές ως *darpas*, στρατό, κάστρα και στρατιωτικές οχυρώσεις τις *shkhnakhi*, απένειμαν δικαιοσύνη σε ειδικά δικαστήρια και συγκέντρωναν τους φόρους. Οι σχέσεις των *μελίκ* με τους υφισταμένους των ήταν όπως ενός διοικητή ανώτερου αξιωματικού και ενός νεότερου αξιωματικού και όχι όπως ενός φεουδάρχη κυρίου και ενός δουλοπαροίκου. Κατά τις περιόδους της Περσικής αλλά και της Ρωσικής/Τσαρικής κυριαρχίας στην Ανατολική Αρμενία οι *μελίκ* διατήρησαν τα δικαιώματα και τα προνόμια τους, ενώ πολλοί έγιναν στρατηγοί του ρωσικού στρατού (Hewsen, 1972: 297-308; Ferrari 2004; Russel-Cohn, 2012: 64).

Στην περιοχή του Ασταράκ έχουν ήδη εντοπισθεί δύο τέτοια κάστρα στο Οσακάν και στο Βοσκεβάζ. Η τεχνοοικονομική οργάνωση και τα αρδευτικά έργα εξάλλου στο ποτάμι Κασάχ παραπόταμο του Αράξη της περιοχής έδωσαν τη δυνατότητα στην γεωργοκτηνοτροφική ανάπτυξη της περιοχής του Ασταράκ.

Το αρχαιότερο βασιλικό κάστρο της εποχής Ουαρτού στην περιοχή Αϊραράτ υπήρξε το Ερεμπουνί, το οποίο σώζεται σε πολύ καλή κατάσταση στις παρυφές της πρωτεύουσας Ερεβάν, στη θέση Αρίν Μπέρντ. Ένα άλλο κάστρο το Αργκιστιχινλί είναι κτισμένο σε κοντινή απόσταση στο Λόφο του Δαβίδ (περιοχή Αρμαβίρ). Τρίτο κάστρο το Τέϊσεμπαϊνί κτίστηκε στο λόφο Καρμίρ Μπλουρ (Κόκκινο Λόφο) (Smith, 2003), σύμφωνα με τη συνήθεια των Αρμενίων, όπως και των άλλων λαών της Ανατολίας (Τούρκων κ.ά.) να ονομάζουν με χρώματα βουνά, λόφους, κτίρια κ.λπ.

Το κάστρο Ερεμπουνί χρονολογείται, σύμφωνα με επιγραφή σε σφηνοειδή γραφή, το 785 π.Χ. Χτίστηκε από τον βασιλιά του Ουαρτού Αργιστίς Ι και συμμετείχαν στην οικοδόμηση 6600 άτομα

(εργάτες/αιχμάλωτοι στρατιώτες ή δούλοι;) και τεχνίτες των φυλών Χάττι και Σουπάνι, οι οποίοι υποχρεώθηκαν να εγκατασταθούν εκεί, δηλ. στο κάστρο και στην πόλη (Piotrovsky, 1969: 178; Zimansky, 1985: 58). Οι Χάττι αυτοί δεν σημαίνει ότι ήταν Χετταίοι που αυτοαποκαλούνταν Νεσαίοι αλλά ότι μάλλον ανήκαν στην προχετταϊκή εθνοτική ομάδα καυκασιανής καταγωγής τους Χάττι. Αντίθετα, οι Χετταίοι/Νεσαίοι ήταν συγγενικό φύλο με τους Λουβίους της Ανατολίας.

Έχουμε ήδη ένα διαχρονικό σύστημα οργάνωσης του χώρου με τεχνικά έργα και οχυρά που δεν διαφέρει από τη σημερινή εποχή, έστω και αν τα κάστρα έχουν πέσει σε αχρηστία του τελευταίους αιώνες, δεν κατοικούνταν δηλ., *παρόλο* που ορισμένα χρησιμοποιήθηκαν από στρατιωτικές δυνάμεις σε σημαντικές μάχες στους περσοτουρκικούς και τους ρωσοπερσικούς πολέμους, π.χ. στη Μάχη του Γεγβάρντ το 1735 και στη μάχη του Οσακάν το 1828 και αλλού (Bournoutian, 1999: σποράδην). Η σημασία των κάστρων ήταν και είναι μεγάλη στην ψυχολογία και την ιδεολογία των κατοίκων, σαν ένα κεντρικό εργαλείο πολιτικής δύναμης-ένας πολιτικός Axis Mundi ή ένα προστατευτικό Superego, όπως δείχνουν οι πολυάριθμες παραδόσεις που συγκέντρωσε ο Γαναλιάν (1979) (πρβ. και Smith, 2003: 9; Warnke, 1995). Ακόμα και τα τελευταία χρόνια τα κάστρα θεωρούνταν η υλική βάση της χαμένης αρμένικης ανεξαρτησίας και ελευθερίας (Panossian, 2006: 195). Υπάρχει δε η παράδοση σε πολλές περιοχές της χώρας ότι για να συνεχίσει να είναι ισχυρό ένα κάστρο να κλείνουν σ' αυτό μια κοπέλα. Γι' αυτό κάποια κάστρα έχουν την ονομασία Αχτσικμπέρντ, δηλαδή το «Κάστρο της κοπέλας» (Kiesling, 2001: 99). Δεν γνωρίζουμε αν πρόκειται για ανθρωποθυσία, όπως στις γέφυρες.

Οργάνωση του χώρου, παρούσα κατάσταση

Όλα όσα αναφέρθηκαν προηγουμένως έχουν σχέση με την Αρχαιολογία της εποχής, η Κοινωνική Ανθρωπολογία όμως είναι κατεξοχήν επιστήμη του παρόντος και τη σημερινή οργάνωση του χώρου πρέπει να την εντάξουμε μέσα στο ζωντανό ανθρώπινο περιβάλλον και την ανθρώπινη δράση της συγκεκριμένης πραγματικότητας, άσχετα αν η αδράνεια του χώρου με προεκτάσεις στο παρόν, διατηρεί σε πολλές περιπτώσεις τις παλιές οργανωτικές δομές. Ιδιαίτερα απαραίτητο είναι να ανιχνευθεί η αντίληψη των Αρμενίων για το χώρο καθώς και η *mentalité* που συνδέεται με αυτόν (συμβολισμός, σημειολογία κ.λπ.).

Σημειώνω ότι οι Αρμένιοι έχουν σαφή γνώση της ιεραρχικής αλλά και διοικητικής ταξινόμησης των οικισμών. Στην πρώτη κατηγορία ανήκει η πόλη/κωμόπολη. Ο όρος που χρησιμοποιείται είναι *καγάκ* που υπονοεί οχυρωμένο οικισμό, καθώς η λέξη *καγάκ* πρέπει να συνδεθεί ετυμολογικά με την αρχαία λέξη *καλέ*=πύργος, οχυρό. Ακολουθεί το χωριό *κιουγ*. Πρόκειται για την ίδια λέξη με το τουρκικό *κιόι* που δείχνει ότι η λέξη δεν είναι και τόσο τουρκική. Κατόπιν ο οικισμός ή εγκατάσταση, *μπνακβάιρ*, κατά λέξη στρατόπεδο. Θεωρώ ότι η εννοιολογική σχέση της με τη βαλκανική λέξη *κατούνα* δεν είναι τυχαία. Οι μικροί οικισμοί (οικογενειακοί κλπ.) όμως δεν είναι ο κανόνας στην Αρμενία αλλά τα μεγάλα συμπαγή/πυκνοκτισμένα χωριά. Η μητρόπολη/πρωτεύουσα ονομάζεται *καγκακμάιρ*, δηλ. μητέρα πόλη. Γενικότερος όρος με κοινωνική σημασία η κοινότητα αποδίδεται με τη λέξη *χαμαϊνκ*.

Στο χώρο μας στην κατηγορία της πόλης *καγάκ* εντάσσεται το Ασταράκ με 18.915 κατοίκους (απογραφή 2011), *market-town* με ημιαστικό/αγροτικό χαρακτήρα, όπου εδρεύουν η διοίκηση, ο έπαρχος ή νομάρχης *μαρζαμπέτ*, οι δικαστικές αρχές κλπ. (βλ. Hakomian, 1987; Sagoumian, 1998). Το όνομα Ασταράκ είναι περσικό και σημαίνει πύργος, πράγμα που υποδηλώνει ότι υπήρχε παλιά οχύρωση. Στην πραγματικότητα η πρωταρχική σημασία τη λέξης ήταν πέτρες η μια πάνω στην άλλη (ανάθημα, σωρός) (πρβ. Dowsett, 1970: 66, υποσ.62). Αλλά υπήρχε και το λεγόμενο Φοκαμπέρντ, «Κάστρο του Φωκά», μέρος του οποίου χρονολογείται από την εποχή Ουραρτού, ενώ έγιναν και με μεταγενέστερες προσθήκες τη μεσαιωνική περίοδο, κτισμένο μπροστά στην παλιά γέφυρα από την εξωτερική πλευρά (Αλεξάκης, 2021: 384, υποσ.13). Στα «Κτίσματα» του Προκοπίου η περιοχή ονομάζεται Στραγκουρία (υπονοείται Στρουγκαρία), δηλ. Στενωπός, Κλεισούρα. Πράγματι η πόλη βρίσκεται σε στρατηγική θέση πάνω από το φαράγγι του ποταμού Κασάχ και συνδέεται με την άλλη πλευρά με δύο γέφυρες. Για την παλιά μάλιστα υπάρχει παράδοση για ανθρωποθυσία κοπέλας, όπως στο γεφύρι της Άρτας. Είναι γνωστό ότι οι γέφυρες συνδέονται με πολλές δεισιδαιμονίες και ανθρωποθυσίες γυναικών. Στην Αρμενία υπάρχει και η λεγόμενη «γέφυρα του διαβόλου» (πρβ. Crawford, 1989: 80,81). Μυθολογικά, όπως ήδη αναφέρθηκε, η γεωργική και οικονομική ανάπτυξη της πόλης συνδέεται και με το άνοιγμα του καναλιού από το Κασάχ, όπου σύμφωνα με την παράδοση/μύθο σημαντικό ρόλο έπαιξε ο Άγιος Ακανατές. Λέγεται ότι χάραξε το κανάλι με το ραβδί του, οι κάτοικοι το έσκαψαν και αμέσως ως εκ θαύματος πέρασε το νερό από το ποτάμι και έφθασε στο Ασταράκ (Galanian, 1979; Mathevosian, 2008: 57). Μεγαλύτερη οικονομική άνθηση όμως έλαβε μετά το 1944 με την κατασκευή του μεγάλου αρδευτικού καναλιού που ένωσε τα ύδατα πολλών άλλων μικρότερων. Το κανάλι αυτό κατασκευάστηκε σχεδόν αποκλειστικά από τις γυναίκες, γιατί οι άντρες ήταν στρατευμένοι τότε λόγω του Β' Παγκοσμίου Πολέμου (Μεγάλου Πατριωτικού Πολέμου) (Ter-Sarkisants, 1972:86)⁵.

Το χωριό Ασταράκ, όπως και το Οσακάν, ανήκε στην Αγία Έδρα ως βακούφι (Bourpoutian, 1992). Ο δεύτερος σε μέγεθος οικισμός είναι το χωριό Καρμπί με 3.547 κατοίκους, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι το χωριό τους παλιότερα είχε καθεστώς πόλης *καγάκ* αλλά επειδή βρισκόταν σε σταυροδρόμι από τις επιδρομές αλλοεθνών μειώθηκε ο πληθυσμός και μετέπεσε στην κατηγορία του χωριού. Π.χ. αναφέρεται στην τοπική προφορική παράδοση ότι το Καρμπί ερημώθηκε για εκατό χρόνια, όταν ο Ταμερλάνος τον 14ο αιώνα μετέφερε όλους τους κατοίκους του στην Τιφλίδα. Εκεί κοντά, στο Καρμπί, έγινε η μεγάλη μάχη του Γεγβάρντ κατά τον τουρκοπερσικό πόλεμο, όπου ο Πέρσης στρατηγός και μετέπειτα σάχης Ναντίρ Χαν συνέτριψε τους Τούρκους το 1735. Αλλά στη μάχη βοήθησαν και οι

⁵ «Ενδιαφέρον παρουσιάζει η κατασκευή από τις ηρωικές καλχόζινες του Ασταράκ τις ημέρες του Μεγάλου Πατριωτικού Πολέμου (Β' Παγκοσμίου) του φημισμένου καναλιού του Ασταράκ. Προπολλού στην περιφέρεια του Ασταράκ υπήρχαν έντεκα μικρά κανάλια σε έντεκα χωριά και όλα τροφοδοτούνταν με νερό από το μικρό ποτάμι Αμπέρντ. Επειδή όμως τα μικρά αυτά κανάλια ήταν ρηγά με νερό κακής ποιότητας που έφευγε, το νερό δεν ήταν επαρκές. Στο Ασταράκ σκέφτηκαν να κατασκευάσουν ένα μοναδικό μεγάλο κανάλι με άφθονο νερό να επαρκεί και να έχει και περίσσειμα. Η κατασκευή ήταν δύσκολη. Καταρχάς, ψηλά στους πρόποδες του όρους Αραγκάτς στη θέση της κατασκευής έπρεπε να ανοιχτεί δρόμος και κατόπιν να αρχίσουν να σκάβουν τη γη. Οι γυναίκες του Ασταράκ ανέβηκαν στο βουνό, έμειναν σε σκηνές, κοιμήθηκαν στο χώμα και ολοκλήρωσαν ένα μηχανικό έργο, αλλάζοντας ριζικά τη διαχείριση του νερού στην περιοχή» (Ter-Sarkisants, 1972: 85-86).

κάτοικοι του Καρμπί και του Ασταράκ. Το Καρμπί άλλωστε τότε ήταν ένα σημαντικό εμπορικό κέντρο (Bournoutian, 1999). Την περίοδο αυτή οι σημαντικοί γειτονικοί οικισμοί Καρμπί, Γεβγάρντ (με πληθυσμό το 2011, 10.783), Ασταράκ συναγωνίζονταν οικονομικά και πληθυσμιακά (παράδοση Ganalanian για Γεβγάρντ)⁶. Ο πληθυσμός πάνω από 5.000 είναι το κριτήριο για την ταξινόμηση του οικισμού σε πόλη. Το Καρμπί είναι, καθώς φαίνεται, εξίσου παλαιό χωριό. Σημειώνω ότι μπροστά στην εκκλησία της Παναγίας στην πλατεία και δίπλα στην οικία του ιερέα σώζεται παρεκκλήσι Τουχ Μανούκ του 7ου αιώνα, ενώ παράπλευρα υπάρχουν ταφές. Επιπλέον σε μικρή απόσταση απέναντι μέσα στον οικιστικό ιστό σώζονται τα ερείπια εκκλησίας, της Τζιναραβόρ, επίσης του 7ου αιώνα. Κοντά υπάρχουν τάφοι αρχαιότεροι και νεότεροι. Πιο εκτεταμένο νεκροταφείο υπάρχει πιο πάνω στην άκρη του χωριού στον ναό του Αγίου Γεωργίου του 12ου αιώνα. Ερείπια αρχαίας εκκλησίας του 13ου αιώνα υπάρχουν και μέσα στα σπίτια δίπλα στην πλατεία, της Αγίας Κυριακής. Αυτών των χώρων έκανα ο ίδιος αυτοψία (Αλεξιάκης, 2021).

Κατά την πρώτη επίσκεψή μου στο Καρμπί το 2012, υπήρχε διαμορφωμένο ένα είδος πλατείας παράκεντρα όπου και ο επιβλητικός ναός της Παναγίας Θεοτόκου (Ασβατσατζίν) και δίπλα το μνημείο των πεσόντων στους πολέμους. Στο χώρο της πλατείας υπήρχαν το γραφείο της Κοινότητας, ένα βενζινοπωλείο, ένα μίνι μάρκετ, το κουρείο (μπαρμπερίκο). Επίσης μισοτελειωμένο το πνευματικό κέντρο (Σπίτι του Λαού), πίσω από το κτίριο της Κοινότητας. Το σχολείο ήταν σε κάποια απόσταση από το κέντρο (πλατεία), και στην αυλή του υπήρχε ανδριάντας ενός ποιητή, σύμφωνα με τη συνήθεια των Αρμενίων. Επίσης στο δρόμο από το πάνω νεκροταφείο προς την πλατεία υπήρχε ένα συνεργείο αυτοκινήτων. Καφενείο δεν υπήρχε. Οι νέοι και πιο ηλικιωμένοι κάθονταν στην πλατεία σε έναν κεντρικό σημείο με πέτρινο τραπέζι με ξύλινους πάγκους και έπαιζαν τάβλι ή σκάκι. Στην πλατεία υπήρχαν και μερικά άλλα αγάλματα όπως μια γλυπτική σύνθεση δωρεά ενός πλούσιου Αρμενίου της Διασποράς, από την Αργεντινή. Το 2014-2015 όμως ο κόσμος κατασκεύασε στο κέντρο της πλατείας ένα καλαίσθητο στρογγυλό κιόσκι όπου κάθονται οι άνδρες και παίζουν χαρτιά ή τάβλι.

Ακολουθούν το Οσακάν με 4.803 κατοίκους. Το Παρπί με 1.900, το Βοσκεβάζ με 3.817 και το Μουγκνί με 770. Όλα αυτά τα χωριά, όπως και το Καρμπί, βρίσκονταν πάντα σε μια σχέση συνεργασίας και αλληλεγγύης, όπως δείχνουν οι αρχαίες ιστορικές παραδόσεις, π.χ. μας λέει ο Γκαναλιανιάν ότι όταν ο Μογγόλος χαν Ταμερλάνος επιτέθηκε στο Ασταράκ τον 14ο αιώνα, οι κάτοικοι ζήτησαν τη βοήθεια των στρατιωτικών δυνάμεων του Οσακάν, όπου υπήρξε και η στρατιωτική έδρα του πρίγκιπα Αματουνί. Οι δυνάμεις όμως αυτές δεν ήταν επαρκείς, έτσι όλος ο στρατός των Αρμενίων συγκεντρώθηκε στο χωριό Καρμπί. Εκεί έγινε μια μεγάλη μάχη όπου πληγώθηκε ο ίδιος ο Ταμερλάνος στο πόδι και κατέφυγε κουτσαίνοντας στα γύρω χωράφια. Από τότε του έμεινε το παρωνύμιο Λενκ Τιμούρ, δηλ. ο Κουτσός Τιμούρ, Τιμούρ Λένκ (Ταμερλάνος) (Galanian, 1979).

⁶ Το Γεβγάρντ όφειλε την ανάπτυξή του στο ότι σύμφωνα με την παράδοση αρδευόταν από τέσσερα κανάλια που έφερναν το νερό από τέσσερα ποτάμια: Σαντζού (Χραζντάν), Μπουζακάν, Σαρζί και Κασάχ (Galanian, 1979).



Φωτ. 2. Οσακάν. Ο τάφος του πρίγκιπα Αματουνί

Από αυτούς τους οικισμούς το Οσακάν και το Βοσκεβάζ πρέπει να είναι οι αρχαιότερες εγκαταστάσεις. Σημειώνω ότι το Οσακάν αναφέρεται ως Αστακάνα από τον γεωγράφο Πτολεμαίο τον 3ο αιώνα μ.Χ. Αργότερα το χωριό ήταν η έδρα του πρίγκιπα Αματουνί, απ' όπου κυβερνούσε τη γύρω περιοχή. Το παλιότερο υψηλό διοικητικό καθεστώς του οικισμού φαίνεται από την υπάρχουσα σήμερα εκεί επισκοπική έδρα (επιβλητικό κτίριο δίπλα στο ναό του Αγίου Μεσρόπ Μαστότζ), ενώ το 1735 είχε παραχωρηθεί μαζί με άλλα έξι χωριά από τον Σάχη Ναντίρ ως *μούλκι* (απόλυτη ιδιοκτησία) στην Αγία Έδρα του Ετζμιατζίν, για να εισπράττονται τα εισοδήματα (Bournoutian, 1999). Το κάστρο του Οσακάν όμως είναι πολύ παλαιότερο και χρονολογείται από την εποχή των Ουραρτού. Το όνομα του Οσακάν πιθανολογείται ότι προέρχεται από ένα φυτό (αμμωνιακό) από το οποίο παρασκευάζεται είδος λιβανιού, ονόματι Οσάκ (βλ. Greppin, 1985: 8, με αναφορά στον Γαληνό)⁷.

Το Βοσκεβάζ εξάλλου είναι νεότερη ονομασία. Σημαίνει «Χρυσό Αμπέλι» αλλά η εγκατάσταση είναι αρχαία. Έδωσαν το όνομα αυτό για το πλήθος των πύθων για κρασί που βρήκαν στο γειτονικό κάστρο. Άλλωστε και το Οσακάν και στο Βοσκεβάζ υπάρχουν σήμερα βιοτεχνίες οινοποιίας. Γνωστό είναι το κρασί «Chateau Voskevaz» (Κάστρο Βοσκεβάζ). Τη νεότερη περίοδο το Βοσκεβάζ έχει εξελιχθεί από μουσουλμανικές γαιοκτησίες όπου έρχονταν και εργάζονταν πρόσφυγες από τη Δυτική (τουρκική) Αρμενία και από το Χόι του Ιράν, καθώς και άλλοι Αρμένιοι. Στο χωριό υπήρχαν δύο κάστρα, ένα ισχυρό προχριστιανικό και ένα δεύτερο μικρότερο μεσαιωνικό κοντά (βλ. περισσότερα: Simonian et al, 1996). Στο σταυροδρόμι του χωριού που χρησιμεύει για πλατεία υπάρχουν μαγαζιά, το μνημείο του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, η λέσχη. Το δημόσιο/δημοτικό ιατρείο, το σχολείο, το ταχυδρομείο και η κοινοτική βρύση.

Επίσης το Μουγνί εξελίχθηκε από καλλιεργητές των γαιών του μοναστηριού Σουρπ Γκεβόρκ (Άγιος Γεώργιος). Το Μουγνί ήταν βακούφι της Αγίας Έδρας στο Ετζμιατζίν. Ο οικισμός αυτός

⁷ Βλ. περισσότερα: Kalantaryan, Yesayan, 1988; Kalantaryan et al., 2002 και για τα νεότερα χρόνια: Hovhannisian, 2014

υπάγεται σήμερα διοικητικά στο δήμαρχο *καγκακαμπέτ* του Ασταράκ. Έχει όμως δικό του σχολείο και νεκροταφείο (βλ. Mathevossian, 2009).

Αρχαίο χωριό είναι και το Παρπί, από το οποίο καταγόταν ο ιστοριογράφος του 6ου αι. μ.Χ. Λάζαρος Παρπετσή. Στο χωριό σώζονται αρχαίες εκκλησίες και νεκροταφεία. Την περίοδο της ιρανικής κατοχής, πριν από της άφιξη των Ρώσων το 1828, το χωριό αποτελούσε κατά ένα τμήμα του τιμάριο (*τιγούλ*) του Μεχμέτ Σουλτάν, και διατηρήθηκε και αργότερα ως ιδιοκτησία της οικογένειάς του (Bournoutian, 1992: 249). Σήμερα το χωριό αποτελεί διοικητική κοινότητα και συνίσταται σε τρεις οικισμούς, το κυρίως Παρπί και δύο μικρότερους: το Μπαγμαμπιούρ (πρ. Τακία) και Γαζαραβάν (πρ. Ναζαραβάν) με νεκροταφεία χωριστά αλλά όχι και ναούς. Ναός κτίστηκε τελευταία στον τελευταίο οικισμό αλλά δεν έχει ακόμα (το 2016) ονομασθεί και καθιερωθεί (βλ. Avetisian, 2013; Αλεξιάκης, 2021, 2022).

Στην πόλη εκλέγονται γενικά ένας δήμαρχος *καγκακαμπέτ* και ένα συμβούλιο *αβαγκανί*, στο χωριό ένας πρόεδρος *κιουγαμπέτ*⁸ και ένα συμβούλιο *αβαγκανί*. Η λέξη *αβαγκανί* σημαίνει γέροντες/γερουσία. Άλλοι λειτουργοί της κοινότητας είναι ο *καχανά*, ιερέας. Όμως δεν έχουν όλα τα χωριά ιερέα, π.χ. στο Παρπί έρχεται ο ιερέας από το μικρότερο Μουνγί, όπου υπάρχει λόγω του Μοναστηριού του Σουρπ Γεβόρκ (Αγίου Γεωργίου). Ιερέας υπάρχει και στο Καρμπί. Επίσης ο *ναχραπάν* γελαδάρης και ο *οβίβ* προβατάρης. Οι Αρμένιοι στην περιοχή της πεδιάδας του Αϊραράτ δεν είναι νομάδες ή ημινομάδες κτηνοτρόφοι αλλά εγκαταστημένοι γεωργοκτηνοτρόφοι (πρβ. Mkrtumyan, 1968).

Κατά την πρώτη επίσκεψη μου στα χωριά δεν γνώριζα από πού να αρχίσω. Είχα θεωρητική/βιβλιογραφική γνώση της οργάνωσης του χωριού. Δηλαδή, κάθε χωριό χωρίζεται σε γειτονιές ή *μαχαλάδες* (η λέξη δεν χρησιμοποιείται τώρα), *νταγ* ή *νταγαμάς*. Κάθε *νταγ* έχει ένα αρχηγό τον *νταγαϊν* ή *νταγακάν*. Κάθε *νταγ* αποτελεί ένα *αζ'κ* γένος ή *τοχμ* γενιά⁹. Το *νταγαμάς* χωρίζεται σε μεγάλα σπίτια *τούν* με εκτεταμένες αυλές με οπωροφόρα δέντρα, όπου κατοικούσε μια πολυμελής πολυπυρηνική οικογένεια, το *κερντασάν*, με αρχηγό του σπιτιού *τανουντέρ* συχνά τον πιο ηλικιωμένο (*παππού*).

Όμως τα πράγματα εδώ δεν ήταν ακριβώς έτσι. Η οργάνωση αυτή ανήκε στο παρελθόν. Κάτι φυσικό άλλωστε μετά από τόσα χρόνια Σοβιετοκρατίας αλλά και μετά τη μεγάλη οικονομική κρίση μετά την πτώση του Σοβιετικού καθεστώτος το 1990, την οποία ακολούθησαν πολλές ανατροπές και μεγάλη εξωτερική μετανάστευση. Η πολυπυρηνική οικογένεια (*κερντασάν*) βέβαια δεν έχει εξαφανισθεί εντελώς. Τη συναντάμε σποραδικά και μπορούσε να φτάσει και τα 18 άτομα και να περιλαμβάνει τρεις ως τέσσερις γενεές. Στο παρελθόν μερικές φορές ξεπερνούσε τα 50 άτομα, ενώ την περίοδο προς το τέλος του 19ου αιώνα συνήθως είχε 20-30 άτομα. Και τότε όμως εθεωρείτο ότι η μεγάλη

⁸ Την περίοδο των *χανάτων* ο υπεύθυνος του χωριού ονομαζόταν *κιοχβά*, *kenkha* (κεχαγιάς) σε άλλες περιοχές. Ο αξιωματούχος αυτός απαλλασσόταν από την φορολόγηση, ενώ συχνά οι χωρικοί ήταν υποχρεωμένοι να του προσφέρουν μια ημέρα εργασίας για το όργωμα και την καλλιέργεια του χωραφιού του (Bournoutian, 2012:191).

⁹ Ο όρος *αζ'κ* έχει ιρανική/παχλεβί προέλευση και σημαίνει κλαδί, απόγονος, γένος/συγγένειο, γενεαλογία, ομάδα. Ο όρος *τοχμ* (τόχουμ ή τάχουμ, ιδιωματικά) με ιρανική επίσης προέλευση σημαίνει αντίστοιχα οικογένεια (Bdoyan 1989:189).

οικογένεια εκεί βρισκόταν στην αρχή την αποδιοργάνωσης ή υποχώρησης (Karapetian, 1958; Ter-Sarkisants, 1972). Σήμερα επικρατεί η μικρή πυρηνική οικογένεια και η οικογένεια κορμός (*εντανίκ*).

Επιπλέον, οι συγγενικές οικογένειες δεν κατοικούν σε γειτονικά σπίτια. Μπορούσε να υπάρξει ένα πυρήνας πρώτων ξαδέλφων κυρίως στις παρυφές των χωριών όπου υπήρχε διαθέσιμος χώρος αλλά κατά κανόνα οι συγγενικές οικογένειες είναι διασκορπισμένες μέσα στο χωριό ή σε άλλα μέρη. Αυτό οφείλεται στους παρακάτω λόγους:

- α) Στις συχνές μετονομασίες των γενιών από τον αρχηγό παππού (*τανουντέρ*) με το βαπτιστικό του και την κατάληξη –ιαν, οπότε συγγενικές οικογένειες που θα μπορούσαν να βρίσκονται κοντά, ίσως έχουν άλλα επώνυμα. Δηλαδή ενώ υπάρχουν τα *αζγκ* και τα *τοχμ* (γένη, γενιές) δεν είναι συγκεντρωμένα. Π.χ. στο Παρπί αναφέρεται ότι υπάρχουν δώδεκα *αζγκ* αλλά δεν αντιστοιχούν στα *νταγαμάς* (μαχαλάδες).
- β) Άλλος λόγος είναι η πρόσληψη σώγαμπρου *νταν πεσάχ*, αν δεν υπάρχουν αγόρια στην οικογένεια. Όμως εδώ δεν συμβαίνει όπως αλλού και στην Ελλάδα (π.χ. Ήπειρο) μετονομασία του γαμπρού από το επώνυμο ή το παρωνύμιο του πεθερού. Δεν υπάρχει δηλ. σύνδεση τύπου μεταγαμήλιας εγκατάστασης και επωνύμου γενιάς. Αυτό είναι ένα θέμα για συζήτηση καθώς η έννοια του «οίκου» *τούν* υπήρχε στους Αρμένιους (βλ. τη μελέτη μου Αλεξάκης, 2022). Τα γένη όμως και οι γενιές είναι απόλυτα πατρογραμμικά και δεν τα επηρεάζει η πρόσληψη σώγαμπρου. Επίσης η ονοματοθεσία των παιδιών άσχετα από τον τόπο εγκατάστασης είναι απόλυτα πατροπλευρική. Η ορολογία της συγγένειας είναι περιγραφική και καθόλου ταξινομική/αμφιπλευρική. Το αίμα *αριούν* εξάλλου ως σύμβολο της γενιάς μεταβιβάζεται μόνο και πάντα από τους άνδρες. Σημειώνω ότι δεν υπήρχε ούτε βεντέτα που θα συσπείρωνε τα μέλη της γενιάς τοπικά. Η εξωγαμία εξάλλου ισχύει μέχρι τον 7ο βαθμό, επτά ομφαλούς *γιος μπορτ*. Όμως το επώνυμο όπως και στην Ελλάδα μπορεί να δώσει ακόμα ένα βαθμό απαγόρευσης, δηλ. ως στον 8ο.

Οι γενιές μπορούν να διακλαδώνονται αλλά πάντα με κοντινούς γενάρχες (παππούδες). Μια γενιά μπορεί να έχει βάθος 2-3 γενεές από τον πιο ηλικιωμένο πληροφορητή και μπορεί να περιλαμβάνει 6-7 γενεές. Δεν υπάρχει επίσης η ιδεολογία του γένους (*clanship*), όπως στους Μανιάτες και τους Αρβανιτόβλαχους στην Ελλάδα. Δεν υπάρχουν δηλ. *clan* με υποθετικούς γενάρχες και απεριόριστη εξωγαμία, έστω και αν είναι σε χρήση ο όρος *αζγκ* που μπορεί να σημαίνει και φυλή ή έθνος.

Όμως υπάρχουν και μη αναμενόμενα χαρακτηριστικά. Στα χωριά δεν υπάρχουν πλατείες και καφενεία. Οι ηλικιωμένοι συγκεντρώνονται σε ένα σημείο κεντρικό του δρόμου και παίζουν χαρτιά ή συζητούν. Συνήθως αυτό γίνεται κοντά στη βρύση που υπάρχει σε κάθε χωριό. Γνωρίζουν όμως και χρησιμοποιούν τον περσικό όρο *μείντάν* (πλατεία), χωρίς να υπάρχει πάντα κάτι τέτοιο. Σ' αυτές τις περιπτώσεις χρησιμοποιούν περισσότερο τον ελληνικό όρο *κεντρόν* (κέντρον), που άγνωστο πως πέρασε στη γλώσσα τους (ίσως μέσω της ρωσικής).

Η απουσία πλατειών και καφενείων κλπ. γεννάει το ερώτημα πώς γινόταν η κοινωνικοποίηση στο χωριό. Οι Αρμένιοι είναι πολύ κοινωνικοί. Κάνουν συχνά επισκέψεις στα σπίτια μεγάλης διάρκειας (εξού και το αρμένικη βίζιτα), με γλέντια, πλούσιο φαγητό, οινοποσία, τραγούδια κ.λπ. Τότε φέρνουν

και τον γνωστό *ταμαντά* τελετάρχη, για να διευθύνει τη διασκέδαση. Ο θεσμός του ταμαντά συναντάται σε όλη την έκταση του Καυκάσου.

Το κτίριο της κοινότητας *κιουγαμπεταράν* επίσης δεν βρίσκεται στο κέντρο του χωριού αλλά κάπως προς την είσοδό του και πρόκειται για ένα απλό τυποποιημένο διώροφο κτίριο της σοβιετικής εποχής (παραδείγματα: Παρπί, Βοσκεβάζ κ.λπ.). Οι ναοί εξάλλου δεν βρίσκονται υποχρεωτικά στο κέντρο του χωριού αλλά συνήθως στις παρυφές του όπου υπάρχει και το νεκροταφείο. Πολλοί χριστιανικοί ναοί έχουν κτισθεί πάνω σε παγανιστικά ιερά, όπως βωμούς πυρολατρίας *ατρουσάν* (μετά τον εκχριστιανισμό τους το 301 μ.Χ.), π.χ. στον ναό του Ετζματζίν Αγίας Έδρας του Αρμένιου Πατριάρχη (καθολικού), στο Κασάχ, στο Βοσκεβάζ, στο κάστρο του Οσακάν κ.ά.

Τα νεκροταφεία *γκερεζμανατούν* συνήθως ιδρύονται πάνω στο δρόμο που οδηγεί στο χωριό. Σε ορισμένες αστικές περιοχές, π.χ. στο Banatzor της Βόρεια Αρμενίας, το νεκροταφείο εκτείνεται σε πάνω από ένα χλμ. αριστερά της κεντρικής ασφάλτου¹⁰. Δεν έχουν σταυρούς αλλά πέτρινες όρθιες πλάκες. Το σοβιετικό καθεστώς είχε απαγορεύσει τους σταυρούς αλλά οι Αρμένιοι χάρασσαν στην πλάκα το σύμβολο της αιωνιότητας, δηλ. τον περιστρεφόμενο ρόδακα. Δεν υπάρχουν πάντα ναοί στα νεκροταφεία αλλά μπορεί να υπάρχει ένα παρεκκλήσι *ματούρ* (η λέξη πιθανόν έχει σχέση με την ελληνική μαρτύριο > μαρτούρ) ή ένα παρεκκλήσι με ειδική ονομασία *Τουχ Μανούκ* (Μελαχρινό Αγόρι) (Russel, 1998; Hakobyan, 2001; Petrosyan, 2011), συνεχίζοντας μια αρχαία παράδοση ήδη από τη εποχή των Ουραρτού με τους μονόχωρους ναΐσκους στα κάστρα, ονομαζόμενους *susi* (Piotrovski, 1969: 70, 127, 131, 153). Η ονομασία *τουχ μανούκ* έχει προκαλέσει μεγάλη συζήτηση στην Αρμενία και διεθνώς και δεν έχει δοθεί ακόμα επαρκής εξήγηση. Αν δεν υπάρχει ναός ή παρεκκλήσι στον νεκροταφείο μπορεί να έχουν κατασκευάσει τα τελευταία χρόνια ένα *χατσκάρ* (σταυρόπετρα), σύμφωνα με τα αρχαία πρότυπα.

Συμπεράσματα

Απ' όσα αναφέρθηκαν παραπάνω μπορούμε να καταλήξουμε σε ορισμένα προκαταρκτικά συμπεράσματα. Η οργάνωση του χώρου και η οικιστική είναι πανομοιότυπες με ό,τι συμβαίνει και σε άλλες περιοχές της Αρμενίας. Ένας κατακερματισμός του χώρου με μικρά κράτη, που σε κάποιο στάδιο ενώνονται για να σχηματίσουν αυτοκρατορίες, π.χ. το βασίλειο του Ουραρτού. Είναι αυτό –μας λέει ο μελετητής της αρχαίας Αρμενίας Άνταμ Σμιθ– το «Αρχιπέλαγος της Υπερκαυκασίας». Δεν μπορώ να μην προτείνω ή επιβεβαιώσω μια ερμηνεία που ασφαλώς έχει αναφερθεί και από άλλους μελετητές της

¹⁰ Σημειώνω ότι και στην αρχαία Ελλάδα, π.χ. Αθήνα οι ταφές δεν επιτρέπονταν μέσα στην πόλη και γίνονταν κατά μήκος του δρόμου που οδηγούσε στην πόλη. Παρόμοια και στους Ετρούσκους όπου δεν επιτρεπόταν ταφές ενηλίκων μέσα στην πόλη και έτσι γίνονταν απ' αυτούς στο δρόμο (Prayon, 2004: 34). Και οι δύο περιοχές έχουν συνάφεια με την Ανατολή (Υπερκαυκασία και Ανατολία), πρβ. τους Πελασγούς και του Τυρρηνούς, για τούς οποίους μερικοί θεωρούν ότι είχαν κοινή καταγωγή (επιγραφή Λήμνου κλπ.). Πρέπει να αναφέρω ότι παρά κάποιες απόψεις περί αυτοχθονίας των Ετρούσκων, ορισμένα γλωσσικά και πολιτισμικά στοιχεία τους συνδέουν πράγματι με την Ανατολή: η κατάληξη του πληθυντικού των ονομάτων σε –αρ και του θηλυκού ονόματος σε –ι (παρόμοια και στους Αρμένιους), το όνομα Ταρκύνιος που συνδέεται με τους Χετταίους (θεός Ταρχών, στους Αρμένιους είναι Τορκ, σύμφωνα με την αρχή μετατροπής υπό ορισμένους όρους του α σε ο) (Prayon, 2004: 61).

ιστορίας της Αρμενίας. Συμβαίνει αυτό λόγω του φυσικού γεωγραφικού κατακερματισμού του χώρου με βουνά, λόφους και φαράγγια και ποτάμια.

Πάντως είναι καταπληκτικό πώς αυτή η οργάνωση συνεχίστηκε για πολλούς αιώνες με την ύπαρξη πριγκιπάτων (*ισχανάτων*) που κάποτε ενώνονται υπό το σκήπτρο ενός βασιλιά, κάποτε δρουν εντελώς ανεξάρτητα και αυτόνομα. Αλλά υπάρχουν και άλλες συνέχειες. Μου έκανε εντύπωση πώς τα αρχαία νεκροταφεία του Οσακάν και του Ασταράκ συνεχίζουν να υπάρχουν μέχρι σήμερα από τον 7ο αιώνα μ.Χ. και να είναι σε ορισμένες περιπτώσεις ουσιαστικά σε χρήση.

Αλλά το ίδιο ισχύει και με τα αρχαία αρδευτικά κανάλια της προ-Ουραρτού και της Ουραρτού περιόδου. Είναι σαν να έχει σταματήσει ο χρόνος σ' αυτό το υψίπεδο. Όσον αφορά στις μικρότερες ομάδες κοινωνικής οργάνωσης τα γένη και τις γενιές συνεχίζουν να υπάρχουν, όπως και η πολυπυρηνική οικογένεια σε κάποιο βαθμό, αλλά διασπασμένες στο χώρο. Οι μεγάλες ανατροπές της σοβιετικής περιόδου με την κολεκτιβοποίηση άλλαξαν κατά πολύ τα πράγματα. Πρέπει πάντως να αναφερθεί ότι η Αρμενία ήταν η λιγότερο κολεκτιβοποιημένη χώρα της Σοβιετικής Ένωσης.

Μια άλλη παρατήρηση είναι ότι οι αλλαγές συνεχίζονται μέχρι σήμερα, καθώς επικρατεί και στην Αρμενία ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής, με ιδιαίτερες αδυναμίες, είναι αλήθεια, και σε μια κάκιστη μορφή (ολιγάρχες κ.λπ.). Η κοινωνική ιστορία και η ιστορία της οργάνωσης του χώρου έχει πολλά να μα διδάξει εδώ περί αυτού.

Βιβλιογραφία

- Αλεξάκης, Ε.Π. (1996). Οικιστική και σημειολογία του χώρου στην Ήπειρο. Συγκριτική προσέγγιση (Επαρχίες Φιλιατών, Πωγωνίου, Κόνιτσας). *Πρακτικά Α' Επιστημονικού Συμποσίου με θέμα : Η Επαρχία Κόνιτσας στο χώρο και το χρόνο* (Κόνιτσα 12-14 Μαΐου 1995), Κόνιτσα: Δήμος Κόνιτσας, 159-205.
- Αλεξάκης, Ε.Π. (2013). Το Οσακάν και ο ναός του Μεσρόπ Μαστότς. *Αρμενικά*, 79, 33-37.
- Αλεξάκης, Ε.Π. (2013). Τελετουργίες την εστίας στα Βαλκάνια και τον Καύκασο με έμφαση στην Ελλάδα και την Αρμενία. *Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης με θέμα : Η φωτιά πηγή ζωής, δύναμης και καθαρού* (Αθήνα, 1-3 Απρ. 2011). Αθήνα: Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, 157-170.
- Αλεξάκης, Ε.Π. (2018). Η παραγωγή του δημόσιου κεντρικού χώρου. Πλατείες και μη πλατείες στα χωριά του Ασταράκ της Αρμενίας. *Εθνολογία*, 17, 105-180.
- ΑΑλεξάκης, Ε.Π. (2021). *Ατενίζοντας το Αραράτ. Το Εθνογραφικό Ημερολόγιο της Αρμενίας (2009-2016)*. Αθήνα: Ηρόδοτος.
- Αλεξάκης, Ε.Π. (2019-2022). Η έννοια του οίκου στου Αρμενίους. Μια κοινωνικο-ανθρωπολογική προσέγγιση στη μνήμη και την ιστορία. *Εθνολογία*, 18, 137-187.
- Ardillier-Carras Francois (2004). *L' Armenie des campagnes-La transition post-sovietique dans un pays de Caucase*. Paris: L'Armattan.

- Avetisian E.-A. (2013). *Im P'arpin kiughazkharhe (Ο κόσμος του χωριού μου Παρπί)*. Yerevan: Edit Print.
- Badalyan, R., Smith, A.T., Lindsay, I., Khatchadourian, L. & Avetisyan, P. (2022). Village, Fortress and Town in Bronze and Iron Southern Caucasia, a Preliminary Report on the 2003-2006 Investigation of Project ArAGATS on the Tsaghkahovit Plain, Republic of Armenia. 45-Academia Edu [ανεκτήθη 10/11/22].
- Bardumyan, G.D. (1991). Dokhristianiskie kul'ti Armian» (Προχριστιανικές λατρείες στους Αρμενίους). *Armjianskaja Ethnografija I Fol'klor*, 18, 59-145.
- Bdoyan, B.A. (1952). Krovnorodstvennii azg i rodstvonnie otnossenija u Armjan (Το αιματοσυγγενικό γένος και οι σχέσεις συγγένειας στους Αρμενίους). *Sovetskaja Etnografija*, 1, 189-192.
- Bournoutian, G. (1992). *The Kahnate of Erevan under Qajar Rule, 1975-1828*. Costa- Mesa California: Mazda Publishers.
- Bournoutian, G. (1999). *The Chronicle of Abraham of Crete*. Costa- Mesa California: Mazda Publishers.
- Bournoutian, G. (2012). *The 1823 Russian Survey of the Karabagh Province*. Costa –Mesa California: Mazda Publishers.
- Burney, C. (1972). Uartian Irrigation Works, *Anatolian Studies*, 22, 179-186.
- Burney, C. (1957). Uartian Fortresses and Towns in Van Region. *Anatolian Studies*, 7, 37-53.
- Crawford, O.G.S (1989). *The Eye Goddess*. New York: Macmillan.
- Der-Mowsesjantz Parsadan (1892). Das armenisches Bauernhaus. *Mittheilungen der Anthrologische Gesellschaft in Wien*, xxii Band. n.f. xii Band, 115-172.
- Dowsett, C.J.F. (1970). Cause, and Some Linguistically Allied Concepts, in Armenian. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33(1), 55-71.
- Ferrari, A. (2004). Nobility and Monarchy in Eigtheenth Century Armenia: Preliminary Remarks to a New Study. *Iran & the Caucasus*, 8(1), 53-63.
- Fitzsimons, R.D. (2006). *Monuments of Power and the Power of Monuments: The Evolution of Elite Architectural Styles at Bronze Age Mycenae*. Part of the requirements for the degree of Doctorate of Philosophy (Ph.D.) in Classics, University of Cincinnati. [Ανεκτήθη 12/11/21].
- Ganalanian, A.T. (1979). *Armjanskije predanija (Αρμενικές παραδόσεις)*. Erevan: Izdatelstvo AN Armjiaskoi SSR.
- Garbrecht, G. (1980). The Water Supply System of Tuspa (Urtu). *World Archaeology*, 11(3), 306-312.
- Greenwood, N.H. (1965). Developments in the Irrigation Resources of the Sevan-Razdan Cascade of Soviet Armenia, *Annals of the Association of American Geographers*, 55(2), 291-307.
- Hakobian, T., 1987. *Ashtaraki padmoutiouni* [Ιστορία του Ασταράκ]. Erevan.
- Hakobyan, H. (2001). T'ux manukner-i parkeragrut'yuni hin Hayastanum (Η εθνογραφία των Τoux Μανούκ στην Αρχαία Αρμενία). *The black youths*. Yerevan, σ. 52-67.
- Hewsen, H. R. (1972). The Meliks of Eastern Armenia: A Preiminary Study. *Revue des Etudes Armeniennes*, NS 9, 297-308.

- Hewsen, H. R. (2013). Historical Introduction and Notes. Στο Sergius Hasan-Jalalians (Archbishop), *A History of the Land of Artsakh*. Costa Mesa California: Mazda Publishers, σ. 1-61.
- Hewsen, R. H. (2001). *Armenia. A Historical Atlas*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hillier, B. & Hanson, J. (1984). *The Social Logic of Space*. Cambridge. Chicago and London.
- Hovhannisian, L. (2014). *Oshakan*, Yerevan: Digran Metz.
- Kalantaryan, A. & Yesayan, S. (1988). *Osakan i. Osnovnye rezul'taty raskopok 1971-1983 gg. (Οσακάν Ι. Βασικά αποτελέσματα της ανασκαφής 1971-1973)*, Yerevan.
- Kalantaryan, S.S., Melkonyan, H.A., Zhamkochyan, A.S., Babayan, F.S., Philiposyan, Kanetsyan A.G. (2003). Rezul'taty raskopok 2002 goda v Osakane (Τα αποτελέματα της ανασκαφής του 2002 στο Οσακάν). Στο A. Kalantaryan (επιμ.), *Arxeologija, etnologija i fol'kloristika Kavkaza*. Echimiatzin.
- Kiesling, B. (2001). *Rediscovering Armenia. An Archaeological/Touristic gazetteer an Map Set for the Historical Moments of Armenia*. [Yerevan]:Tigran Metz.
- Κορλιούρος, Η. (2011). *Διαδρομές στις θεωρίες του χώρου: Οικονομική Γεωγραφία της παραγωγικής αναδιάρθρωσης και της άνισης ανάπτυξης*. Προπομπός:Αθήνα.
- Macdonald, C., et al., textes reunis par (1987). *De la hutte au palais. Societes a maison en Asie du Sud-est insulaire*. Paris: Editions CNRS.
- Mathevossian, K. (2009). *St. Gevork Monastery of Moughny*. Edition Holy Edmiatzin.
- Melikishvili, G. A. (1952). K voprosi o xetto-supanijskix pereselensax v Urartu (Ερωτήματα γύρω από τις Χεττο-Τσουπάνικες μεταναστεύσεις στο Ουραρτού). *Vestnik Drevnej Istarii*, 2, 40-47.
- Metsobets'i T'ovma (1987). *History of Tamerlane and his Successors*. (Translated by R.G. Bedrosian). New York: Sophe Books.
- Mkrtumyan, Y.N. (1968). Formi Skotovodstva i bit naselenija v armjanskoj derevne vtoroj polovini XIX veka (Μορφές κτηνοτροφίας και η ζωή στα αρμένικα χωριά το β' ήμισυ του 19ου αιώνα). *Sovetskaja Etnografija*, 4, 14-29.
- Panossian, R. (2006). *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and. Commissars*. Columbia University Press.
- Parsamian Avramovits, Vardan (1972). *Istoriya Armianskogo Naroda (1801-1900) (Ιστορία του Αρμενικού Λαού 1801-1900)*. Erevan: «Aiastan»
- Petrosyan, A. (2011). Armenian traditional black youths: The earliest sources. *The Journal of Indo-European Studies*, 6(3), 289-293.
- Piotrovsky, B. B. (1969). *The Ancient Civilization of Urartu*. London: Barrie & Rockliff: The Crescent Press.
- Prayon, Fr. (2004). *Οι Ετρούσκοι. Ιστορία, θρησκεία, τέχνη*. (Μτφ. Αννέτε Φωσβινκέλ). Αθήνα: Έκδοση Μορφωτικού Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Renfrew, C. (2009[1987]). *Αρχαιολογία και γλώσσα. Το αίνιγμα της ινδοευρωπαϊκής καταγωγής* (μτφ. Άλκης Διαλησμάς). Αθήνα: Καρδαμίτσα.

- Russel, J. R. (1998). The Armenian Shrines of black youth (t'ux manuk). *Le Museum*, 111 (3-4), 312-343.
- Russel, J. & Cohn, R. (2012). *The Khanate of Yerevan*. Bookvika Publishing.
- Sagoumian, Souren (1998). *Astarak*. Erevan: Haykakan SSR Kiditutiunneri Akademiai. Yerevan.
- Savage, D. & Warde, A. (2005). *Αστική Κοινωνιολογία, Καπιταλισμός και Νεωτερικότητα*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Schmidt, Karl Horst, (1992). Kartvelisch und Armenisch. *Historische Sprachforschung*, 105(2)287-306.
- Simonian, H. et al. (1996). Hay- belgiakan hamategh peghumner Voskevazum (Οι Αρμενοβελγικές ανασκαφές στο Βοσκεβάζ). *DHAA*, 1993-1995 (in memoriam H.A. Martyrosyan). Yerevan, σ. 68-70.
- Smith, A. T. (1996). *Imperial Archipelago: The Making of the Urartian Landscape in Southern Transcaucasia* (Diss. Univ. of Arizona 1996).
- Smith, A. T. (1999). The Making of the Urartian Landscape in Southern Transcaucasia: A Study of Political Architectonics. *American Journal of Archaeology*, 103(1), 45-71
- Smith, A. T. (2003). *The Political Landscape. Constellations of Authority in Early Complex Polities*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, A. T. & Korioun Kafadarian (1996). New Plans of Early Iron Age and Urartian in Armenia: A Preliminary Report on the Ancient Landscape Project, *British Institute of Persian Studies*, 34, 23-37.
- Ter-Sarkisants, A. (1972). *Sovremennaja sem'ja u Armjan (Η σύγχρονη οικογένεια στους Αρμενίους)*. Moskva: Izdatelstvo Nauka.
- Tunyan, V.G. (1989). Opisanie Dimitriem Bobarikinim Jerevaskogo Khanstva (Περιγραφή Δημητρίου Μπομπανκίν του Χανάτου του Ερεβάν). *Patma-Banasirakan Handes*, σ.192-196.
- Warnke, M. (1995). *Political Landscape. The Art History of Nature*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Zimansky, P. E. (1985). *Ecology and Empire: The Structure of the Urartian State*. Chicago-Illinois: The Oriental Institute.

Σύντομο Βιογραφικό

Ο **Λεωτέρης Αλεξάκης** κατάγεται από τη Λακωνία. Σπούδασε ιστορία και αρχαιολογία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (1962-1967) και εθνολογία και κοινωνική ανθρωπολογία στο Université Libre de Bruxelles (1968-1970). Είναι διδάκτορας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (1980). Υπήρξε διευθυντής ερευνών στο Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Ασχολείται κυρίως με το ελληνικό σύστημα συγγένειας και την εθνολογία και εθνοϊστορία των λαών της Βαλκανικής και του Καυκάσου. Διετέλεσε επανειλημμένα πρόεδρος της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας. Έχει διδάξει ως επισκέπτης καθηγητής στο Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης (1996-1997) και στους μεταπτυχιακούς φοιτητές λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών (1999-2000). Έχει δημοσιεύσει περισσότερα από 160 άρθρα και 18 βιβλία. Το 2019 βραβεύτηκε από την Ένωση Ελλήνων Λογοτεχνών με το Αριστείο για την προσφορά του στη Λαογραφία και την Εθνογραφία, το πλούσιο ερευνητικό του έργο και την έκδοση του Εθνογραφικού Ημερολογίου Μανταμάδου Λέσβου (2018) και του Εθνογραφικού ημερολογίου των νησιών: Κύθηρα - Κρήτη (2019).



Bref CV

Lefteris Alexakis est originaire de Laconie. Il a étudié l'histoire et l'archéologie à l'Université d'Athènes (1962-1967) et l'ethnologie et l'anthropologie sociale à l'Université Libre de Bruxelles (1968-1970). Il est titulaire d'un doctorat de l'Université de Ioannina (1980). Il a été Directeur de Recherche au Centre de Recherche sur le Folklore Hellénique de l'Académie d'Athènes. Ses intérêts scientifiques portent sur le système de parenté grec ainsi que sur l'ethnologie et l'ethnohistoire des peuples des Balkans et du Caucase. Il a été à plusieurs reprises Président de la Société hellénique d'ethnologie. Il a enseigné en tant que professeur invité au Département d'Histoire et d'Ethnologie de l'Université Démocrite de Thrace (1996-1997) et aux étudiants de troisième cycle en folklore de l'Université d'Athènes (1999-2000). Il a publié plus de 160 articles et 18 livres. En 2019, il a reçu le Prix d'Excellence de l'Union des Écrivains Grecs pour sa contribution au folklore et à l'ethnographie, son riche travail de recherche et la publication du *Journal Ethnographique de Mantamados Lesbos* (2018) et du *Journal Ethnographique des îles: Cythère - Crète* (2019).

The final farewell on-site and on-line. Anthropological perspective on death, new technologies and change: experiences from Upper Merabello, Eastern Crete

Maria G. Kokolaki 

Abstract

This article is about death, mortuary rituals and aspects of change, within physical/offline-onsite and virtual/online environments and blending onsite and online observation and participation. I examine how virtual/online and offline/actual onsite practices intersect in modern death related perceptions and procedures such as mourning and memorialisation. I will use as a case study the area of Upper Merabello in Eastern Crete, where especially during the last decade, social media and the internet are increasingly used, however customary ritual practices hold a prominent position in the local context. Death related practices, although influenced by the economic crisis and the recent Covid-19 pandemic, they still retain a vital centrality in the individual and social life. Utilising the notion of powerful knowledge for explaining how change is enacted as well as the concepts of “polymedia” and “PolySocial reality”, I attempt to picture the dynamic process of transformation and to propose a way of approaching and accounting for changes or adaptations that occur over time, especially as related to the impact of new technologies.

Key words: death, digital media, cultural change, powerful knowledge, PolySocial Reality, polymedia



Το τελευταίο αντίο δια ζώσης και στο διαδίκτυο. Ανθρωπολογικές οπτικές για τον θάνατο, τις νέες τεχνολογίες και τη μεταβολή: εμπειρίες από το Επάνω Μεραμπέλλο Κρήτης.

Μαρία Γ. Κοκολάκη

Περίληψη

Αυτό το άρθρο αφορά τον θάνατο, τις νεκρικές τελετουργίες και τη διαδικασία της μεταβολής σε φυσικά/μη διαδικτυακά και δυνητικά/διαδικτυακά περιβάλλοντα, συνδυάζοντας μικτή –δια ζώσης και διαδικτυακή– παρατήρηση και συμμετοχή. Εξετάζω πώς οι διαδικτυακές/εικονικές και οι μη διαδικτυακές/πραγματικές επιτόπιες πρακτικές διασταυρώνονται στις σύγχρονες αντιλήψεις και διαδικασίες που σχετίζονται με το θάνατο, όπως το πένθος και η μνημόνευση. Θα χρησιμοποιήσω ως μελέτη περίπτωσης την περιοχή του Επάνω Μεραμπέλλου στην Ανατολική Κρήτη, όπου ειδικά την τελευταία δεκαετία, τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης και το διαδίκτυο χρησιμοποιούνται όλο και περισσότερο, ωστόσο οι εθιμικές τελετουργικές πρακτικές κατέχουν εξέχουσα θέση στο τοπικό πλαίσιο. Οι πρακτικές που σχετίζονται με τον θάνατο, αν και επηρεάζονται από την οικονομική κρίση και την πρόσφατη πανδημία Covid-19, εξακολουθούν να διατηρούν μια ζωτική κεντρική θέση στην ατομική και κοινωνική ζωή. Αξιοποιώντας την έννοια της «ισχυρής γνώσης» (*powerful knowledge*) για την ερμηνεία του τρόπου με τον οποίο υλοποιείται η αλλαγή καθώς και τις έννοιες *polymedia* (πολλαπλο-μεσικότητα) και *PolySocial reality* (πολυ-κοινωνική πραγματικότητα), επιχειρώ να απεικονίσω τη δυναμική διαδικασία του μετασχηματισμού και να προτείνω έναν τρόπο προσέγγισης και καταγραφής των αλλαγών ή προσαρμογών που συμβαίνουν με την πάροδο του χρόνου, ειδικά σε σχέση με την επίδραση των νέων τεχνολογιών.

Λέξεις κλειδιά: θάνατος, ψηφιακά μέσα, πολιτισμική αλλαγή, *powerful knowledge*, *PolySocial Reality* (πολυκοινωνική πραγματικότητα), *polymedia* (πολλαπλο-μεσικότητα)

Introduction

Mortality, a shared fate for us all which affects us in multiple ways, results in a profound emotional crisis with further repercussions on our social lives, as we often confront this menace in our immediate environment. The loss of a relative or a friend for example affects the individual's emotional world and social connections, resulting further to modifications to family dynamics and interpersonal communication. At the social level, the death of the individual bears implications for the group: the loss of a member of the group is likely to affect the entire social structure, as it questions "the meaningfulness and reality of the social frameworks in which they participate shattering their ontological security" (Mellor, 1993: 13).

In respect to the above, societies, in their effort to respond to implications stemming from human mortality, adopt various mechanisms and strategies. Respectively, the adopted mechanisms aim to reduce the individual's anxiety and to facilitate the mending of the social framework (cf. Lessa & Vogt, 1965; Van Gennep, 1960). In this sense, mortuary rituals are extremely important in the social life-course and, as such, they are considered "a true cultural universal" in denoting people's resistance to death and their wish to prolong the departure and the farewell (Robben, 2004: 9).

Nevertheless, in the western world modern attitudes and strategies for dealing with death are largely changed as defined by scientific and technological advancements and existential dilemmas. Modernity is believed to be characterised by the "sequestration of experience" separating social life and individual lifespan from experiences of finitude and mortality and existential issues (Giddens, 1991). Since the turn of the 21st century, extensive networking through social media and the forming of a new digital universe are increasingly shaping our individual and socio-cultural selves and experiences, also having implications for how death is envisaged, and emotions are expressed. Death and the digital sphere become increasingly interconnected, mainly in offering novel and interactive ways for mourning and commemorating.

In this article, I will examine how online/virtual and offline/physical practices intersect in modern death related perceptions and practices such as mourning and the memorialisation of the dead. I will use as a case study the area of Upper Merabello in Eastern Crete, where especially during the last decade, social media and the internet are increasingly used in mourning and memorialisation, however customary ritual practices hold a prominent position in the local context. It is, moreover, relevant that, death related practices and rituals, although influenced by the economic crisis and the recent Covid-19 pandemic, still retain a vital centrality in the individual and social life.

Accordingly, I will present perceptions about death and mortuary rituals and aspects of change during 20th and early 21st centuries, including the technological impact, as a part of an in-depth ethnographic recording in combination with online observation and utilising manuscripts of primary folk material from the Folk Collection of the University of Athens. The discussion that follows does not cover

the totality of beliefs and mortuary rituals of the area, rather I concentrate on some particular aspects that shed light on my present arguments.

1. Literature review

1.1. Death and dying, transition and memory.

Death is universally and diachronically envisaged as the antipode of life, a definite ending, the ultimate and inescapable destiny for all living forms. Death and death rituals have long been a subject of anthropologists for small-scale and traditional societies, where death is experienced as a matter of public/private importance. Malinowski characterised it as “the supreme and final crisis of life” (1948: 29), that “breaks the normal course of life and shake moral foundations of society” (ibid: 34). However, death and dying are not uniformly experienced, perceived and defined across cultures and this variation extends also to the beliefs about what happens after death and the implications for the individual and social life (Gire, 2014).

Moreover, death is related to the issue of social creation and interpretation of time. People’s experience of time consists of a triple sense (Leach, 1961): a) repetition, with small durations and time-intervals, b) change, aging, entropy and irreversibility and c) the pace at which time passes which is contingent. So, people see time as repetition or as irreversible change cyclic or linear, or even as an oscillation between opposite statuses (a pendulum) or a “discontinuity of repeated contrasts” (ibid.: 133-134). Accordingly, social creation of time is related to the creation of successive time-intervals by rituals that mark transitions bearing change of status as a main message which is expressed-communicated in a variety of ways.

Time, as sacred and profane, in its juxtaposing forms, is also related to the issue of fertility and periodic regeneration, in human life and nature, in terms of a cosmogony: “the mythic moment of passage from chaos to cosmos” (Connerton, 1989: 65). Fertility and regeneration as related with transition rites have considerable prominence in funeral practices (Bloch & Parry, 1982; Connerton, 1989).

It is relevant also that being in transition (marginality) implies ambiguity and social timelessness, which is perceived as a dangerous status. So, rituals are employed to manipulate this, imposing discontinuities, seeking to restore order by dissolving and challenging it (cf. Rappaport, 1974, 1979) sometimes imposing on the individual various prescriptions and prohibitions, such as seclusion, food prohibitions and change in the dress code or even in the name and so on (Leach, 1961, 1976). For Douglas (2001) this is related to power, where order stands for form, explicit, social structure while disorder represents non-form, implicit, esoteric, non-structure. In this sense, apart from the transitional period, even the ritual itself is dangerous to the person involved (ibid: 97).

Hertz (1960) observes two phases in the mortuary rituals –those of disaggregation and reinstallation– with the final ceremony reinstating and reaffirming order in society. According to Leach (1961: 134) the change of status in rituals follows a sequence of four phases: initial normal state from where the person is being transferred to the sacred (through rite of sacralisation-separation), marginality/being in a sacred

condition of “suspended animation”, desecralisation/aggregation to a new role to the profane world and normal secular life (interval in between). Van Gennep’s thesis (1960) is that all rituals of transition involve a threefold structure: separation, transition and incorporation.

Accordingly, following mainly van Gennep’s analysis, in the mortuary rituals the first stage of separation involves the departing of the dying individual from its previous social status during which people involved try to ensure the smooth ‘departing’ of the dying person in numerous ways. During the second stage of transition, the individual is excluded from the social order and expects to be incorporated in another reality. Displaying of the corpse and proper lamenting are part of this. Dying is “a slow process of transition” (Danforth, 1982: 37) or a phase “between and betwixt” (Turner, 1967). So, the transition phase prevails in funerary rites and includes a reversal of normal activities. The third stage of incorporation involves integration into a new social state (such as meals shared after funerals). In this phase, although the status of the dead is ensured, the status of the living must also be safeguarded. Thus, the stage of aggregation involves a gradual integration of the socially secluded abnormal beings and having ambiguous social identity (close relatives of the dead) to a new social status (widow, orphans etc.). Relatedly, for Bloch and Parry (1982: 4) the ritual treatment of the corpse is determined by collective conscience and the social context and burial “involves the reassertion of society manifested by the end of mourning and by the belief that the soul has been incorporated into the society of the dead, in the same way as the society is resettled by the funerary rituals”.

At the same time, collective and symbolic ritual action aims to respond to the inevitable change, to soothe individual and collective emotions of grief, fear and insecurity and to re-establish order and security in the world of the living (cf. Hertz, 1960). That is for example why rituals for the purification of the soul and its liberation from the burden of sin as well as for its transition and the definite entrance to the other world are carefully executed. These acts of course veil the fear for the dead, common in many cultures, whose return should at all costs be avoided in order not to harm the living.

In this respect, death rather than viewed through a pessimistic prism as a reduction of the individual to nothingness, is usually conceived as a metamorphosis which covers the social and individual identity: change in substance and way of communication between the living and the dead, a transition to another dimension, a passage to another world. Relatedly, Hertz indicated that death “is not a mere destruction but a transition” (1960: 48). This relates to the fact that most cultures provide both a material and a non-material aspect of life of which the latter survives material death and some beliefs regarding the existence of this spiritual form.

So, death implying the transition or transfer of the soul to another order, involves change of substance, status and place, and is usually referred to as a “travel” in the western world. Although the concept of change, transition and reallocation is found in other rites as well which involve a shift from one phase of life to another such as in marriages, death is mostly symbolically linked to the idea of traveling.

Furthermore, as Leach (1976: 77) also maintains, ceremonies have the “double function of proclaiming the change of status and of magically bringing it about.” In other words, a ritual does not only communicate ideas or knowledge but “is doing something as well” (Rappaport, 1974: 9; 1979: 177). Ritual as communicative event is highly standardised, having as important element the act of symbolising (Leach, 1976). Moreover, ritual action in the sense of the informative and enactive practice externalises social structure by making obvious the accepted/hidden relations between people and groups. It provides a link between the profane and the sacred, the normal and the ab-normal, the ordinary and the extraordinary.

In this sense, rituals are not limited in their specific and fixed spacetime: they are rather “porous” and meaningful within the community life, permeating and influencing non-ritual behaviour as well (cf. Connerton, 1989). This porosity is mainly maintained through memory, a crucial element in death related practices. Memory, a core issue in the modern world, is an esoteric process highly selective and relativistic, functioning in two distinct and opposing directions: it either preserves or erases items of the past, building self or collective identity. At the social level, the relativity of memory depends on the cultural choices of each society. The acceptance of a present social order presupposes common knowledge and remembrance of a common past. In as much as social experience (and experience in general) depends on the past –in fact common knowledge of a common past– the way in which people perceive the present largely depends on memory.

Considering further the relation of rituals to time, this not only implies but also expresses, marks, claims, and creates bonds with the past (cf. Connerton, 1989). Connerton suggests that the past is embodied through memory, by means of two distinct types of social practice: incorporating and inscribing (1989: 72). In the first the message is being transferred through body activity and the message transmission is contemporaneous, while the second is related to the retaining and reproducing of the information even after the end of transmission via technical means of storing information. In relation to the above, he further proposes three types of memory claims: ‘personal memory’, which conveys one’s life history, ‘cognitive memory’, which recounts all types of past experiences and knowledge out-of-context of the actor, and ‘habit-memory’ describing the ability of the actor to reproduce a certain performance. Ritual actions, especially commemorative ceremonies, fall in this last category and preserve the past by “depictive representation.” Expressiveness, formality, repetitiveness, demarcation in time and place, non-verbal practices, performativity make those actions loci for ritualising memory. Moreover, rituals have the power of creating “prospective memory” (Sutton, 2001: 21), in a dual sense: either with the scope to create memory in personal and social settings as an event to be remembered, reminded and anticipated in the future or as incorporated in a series of similar events at the advent of tradition as “re-enactments of the past” in the present (Connerton, 1989: 72).

In this respect, tombs, and various offers to the dead, can be considered as further manifestations of man’s will to be remembered and memorialised and are related to the issue of re-structuring and

representing of the past. In this sense, also, war memorials may be viewed as expressions and representations of collective identity, symbolising:

the story and sacrosanct character of the primary community: they invoke its religion, they say what happened to its men, they re-integrate the non-returning soldiers into the memory of the community, they comprehend the larger world, and they state, without dispute, the primal loyalty of the living to the dead. (Davies, 1993: 126)

In any case, even in the concepts of reincarnation, of revival, of the eternal life after death, the mortuary rites and rituals which as means are supposed to ascertain the regeneration and the continuity of life after death, there remains the vague feeling of a discontinuity and uncertainty. This uncertainty around death is apparent in beliefs which come in contrast with central themes in a society (e.g. the ambivalent attitude of grief and fear, the belief in ghosts in Europe): “This inconsistency stems in part from the way in which death is transformed into regeneration by acting out a victory over the finality and uncontrollability of death” (Bloch & Parry, 1982: 18). Relatedly, in the Orthodox “Funeral Service” the following expression is used: “Weep, and with tears lament when with understanding I think on death, and see how in the graves there sleeps the beauty which once for us was fashioned in the image of God, but now is shapeless, ignoble, and bare of all the graces.”¹ It would be probably a fair generalisation to say that people given the option would choose to postpone death and remain a while longer among the living when the final moment of departure arrives. However, death is a certainty and while fiction and myth may sometimes permit an alternative, life itself never does (Lessa & Vogt, 1965).

In Castells’ (2010) words:

Time in society and life is measured by death. Death is and has been the central theme of cultures throughout history, either revered as God’s will or defied as the ultimate human challenge. It has been exorcised in the rites destined to calm the living, accepted with the resignation of the serene, tamed in the carnivals of the simple, fought with the desperation of the romantics, but never denied. (Castells, 2010: 483).

1.2. Modern perceptions about death and dying: sequestration and medicalisation

Western way of life, the effort to acquire knowledge, the evolution of science, medicine, political ideas and cosmologies, moral or religious systems can be seen as attempts to control the individual’s life and destiny and further to exorcise and, if possible, erase death. Modern technological advancement and progress in medical science prolonged life expectancy ratios, creating anticipations for a greater control over people’s futures and brought about changes not only in people’s lifestyle but also to the individual and social life-cycle (cf. Castells, 2010).

The dominant trend in our societies, as an expression of our technological ambition, and in line with our celebration of the ephemeral, is to erase death from life, or to make it meaningless by its repeated representation in the media, always as the other’s death, so that our own is met with the surprise of the unexpected. By separating death from life, and by creating the technological system to make this belief last long enough, we construct eternity

¹ “Ακολουθία Νεκρώσιμος ήτοι Τοις Κεκοιμημένοις” -Funeral Service. See for English translation: <https://www.goarch.org/-/funeral-service> Ακολουθία νεκρώσιμος ήτοι τοις κεκοιμημένοις.

in our life span. Thus, eternal we become except for that brief moment when embraced by the light. (Castells, 2010: 484)

For modern societies there has been an extended argument on the privatisation, subjectification, sequestration of death from public space (Ariès, 1974, 1981; Glaser & Strauss, 1965; Giddens 1991; Mellor, 1993; Mellor & Shilling, 1993; Metcalf & Huntington, 1991) and even an extensive medicalisation (Conrad, 1992) related to an augmented tendency to treat nonmedical situations as medical problems to be solved by professionals and institutions (Andersson, 2017). Mellor and Shilling (1993) find that change in attitudes towards death comes in the advent of high modernity, with the conceptualisation and identification of the body and the self, the intense desacralisation of social life, the privatisation and subjectivisation of experience:

These changes have themselves been affected by a gradual privatisation of the organisation of death (or a decrease in the public space afforded to death); a shrinkage in the scope of the sacred in terms of the experience of death and a fundamental shift in the corporeal boundaries, symbolic and actual, associated with the dead and the living. (Mellor & Shilling, 1993: 414)

Processes become “sequestered from public space” (Mellor, 1993: 12) as they are relocated from community’s public space in institutions such as hospitals, so, although illness and death are not seemingly tabooed, they are once more hidden and secluded from the public eye becoming an issue only for professionals, doctors and experts: “hospitals can be seen as the institutional expression of the modern desire to sequester corporeal evidence of sickness and death away from the public gaze” (Mellor & Shilling, 1993: 418). Funerary practices have become more privatised for including a circle of family members and friends and being executed by care of professional funeral offices (ibid). Death typically occurs in impersonal settings such as hospitals or nursing homes “distanced from the mainstream of social life”, put aside and hidden (Giddens, 2009: 320). Coping with death and bereavement has become also more privatised and personalised, in a way that deviates from the formality of ritualistic coping (ecclesiastic rituals or rites of passage): for example, flowers or candles at the scene of a road accident or small road churches for memorialising road accident victims.

Many developed societies have hidden death and dying behind the scenes of social life but some now appear to be undergoing an informalization of mourning as people seek new, less rigid, more individualized public rituals and personalized ways of dealing with death and dying. (Giddens, 2009: 323)

However, against this thesis for the privatisation and sequestration of death from the public to the private sphere stands the view for the continuation of death’s presence in the public sphere (Walter et al., 1995). Even this “rationalisation” and “bureaucratisation” of death mainly through medicalisation such as public policies for health care or public hygiene, imply the presence of death in the public sphere and the gradual absence from the private experience (ibid). Nonetheless, the most obvious and common appearance of death in modern life is through the news media and in fiction where the unusual and strange is stressed (Walter et al., 1995; Andersson, 2017).

Moreover, trend towards a “de-sequestration” (Walter et al., 2012; Andersson, 2017) or “un-sequestration” (Andersson, 2017) of death in modern societies is related to the extensive use of new technologies and digital networking where presence of death is not mediated and fictitious (as in the news or cinema) but realistic, personalised, authentic and unmediated:

[...] common and mundane dying has begun to take place in the public space of the Internet. Among the blogs about food, fashion, home decoration, travel, and other joyful aspects of life, blogs about severe disease and dying appeared [...] Illness and death become inevitable parts of life. [...] In blogs, the stories are told by the ill and eventually dying themselves. Death is thereby desequestered, brought back to the lives of ordinary people. (Andersson, 2017: 2-3)

This was particularly observed with the recent pandemic of Covid-19, which reminded us of our vulnerability, perishability and finitude and made us wonder about the inescapability of our final limit. At the same time, fear for illness, contagion and dying took over everyday discourse and death related practices were affected and diversified because of the safety measures and related hygiene protocols. Moreover, the prolonged period of lockdowns channeled and intensified people’s digital networking, as face to face social interactions were largely interrupted. This of course was extended to death related practices, as, although other rituals such as weddings and christenings were put on hold, funerals and funerary rituals (usually in the small circle within the immediate family of the deceased) had to be performed.

1.3. Internet and death: Thanatechnology, Polymedia and PolySocial Reality

Since the 1990’s the diffusion of the internet and digital networking has been rapidly growing all over the world: at the end of 1995, there were worldwide about 16 million users while in early 2001 there were over 400 million (Castells, 2001: 3). Internet was initially accepted with euphoria and appreciated as a novel form of proximity, interaction and community, while later, as its use was gradually increasing, it was critically and negatively perceived as a dystopia, an alienating dark force that would break down family and community ties and cause social isolation, depression and even violence.

Nonetheless, this ambivalence cannot denounce its pervasiveness as a parallel and complementary universe of social interaction (cf. Castells, 2001: 119; Roberts, 2004a: 57-58). This allowed for reshaping user’s experiences, expectations and relationships (Hine, 2015) as well as sense of time, space and processes, exemplified in Castells’ real virtuality, timeless time and space of flows. Castells names this new pervasive communication environment the “Internet Galaxy” and the new social form that is being shaped the “network society”:

The Internet Galaxy is a new communication environment. Because communication is the essence of human activity, all domains of social life are being modified by the pervasive uses of the Internet [...] A new social form, the network society, is being constituted around the planet, albeit in a diversity of shapes, and with considerable differences in its consequences for people's lives, depending on history, culture, and institutions. As with previous instances of structural change, this transformation offers as many opportunities as it raises challenges. (Castells, 2001: 275)

Internet use according to Hine (2015) has become so intensely embedded in everyday life that it has grown to be a part of our identity, making it often difficult to discern between virtual and physical bodies/identities. She characteristically states that going online is often experienced as “an extension of other embodied ways of being and acting in the world,” assuming that there is a rising “continuity between one’s online and offline experiences and identities” (ibid: 41). Moreover, time, space and processes and their interconnection are being transformed, by power of pervasiveness and allowing for “an increasing disassociation between spatial proximity and the performance of everyday life’s function” (Castells, 2010: 424).

The worldwide web has fast evolved: from the so-called Web 1.0 which was more static and passive, it advanced to the Web 2.0 more active and creative environments, for participatory, connective, interactive, and content generating and sharing experience (such as podcasting, discussion forums, social media or blogging).

The term Web 2.0 is used to describe the focus on enabling collaboration and the sharing of information online that is the feature of the second generation of the worldwide-web. Its orientation around users generating online content and analysing their own and others’ engagement with it. (Silver & Bulloch, 2017: 477)

Web 2.0 could be understood as a superordinate term which comprises a wide range of technologies and applications such as blogs, Wikis, social media and social network sites. We may mention Facebook, Twitter, LinkedIn and MySpace among most popular social network sites. Boyd and Ellison (2007: 211) define social network sites (used interchangeably with the term social networking sites, which though puts emphasis on the relationship initiation) as: “web-based services that allow individuals to (1) construct a public or semi-public profile within a bounded system, (2) articulate a list of other users with whom they share a connection, and (3) view and traverse their list of connections and those made by others within the system.” Boyd (2010: 39), further, claims that social network sites belong to “networked publics,” that is communities structured by new technologies: they are understood as both the space and the imagined collective formed by “the intersection of people, technology, and practice.”

According to Applin and Fischer (2011b), as people use and develop pervasive technologies, their online “non-place” (drawing on Augé’s conceptualisation of non-places) behaviour is mixed with their real life “place” behaviour. So, cultures and behaviours increasingly permeate web applications as people “carve out spaces for their cultures within software frameworks” changing the “cultural world map” (ibid: 288).

As the Internet is providing people with new capabilities and opens up spaces of interaction and exchange of knowledge and experience remotely, in a synchronous or asynchronous connection, at the same time is facilitating the emergence of new behaviours cross-culturally. This trespassing of borders of space, time and experience is at the core of a new “multi-threaded” communication or of a “Poly-Social” reality (Applin et al., 2012). PolySocial reality (PoSR) is a term proposed by Applin and Fischer

(2011, 2012a, 2012b) as an appropriate framework for representing and covering the totality of all possible interactions and data exchange/creation in the social web worldwide whether synchronous or asynchronous, within groups, larger formations or among individuals. So, this covers the multiple networks of people, analog or digital (or real-world vs virtual experience) encounter spaces, for maintaining, experiencing and building sociality, either connected or not, in the same or various locations, “co-located or mediated by technology” (Applin et al., 2012).

As Applin and Fischer further maintain:

We have suggested PolySocial Reality (PoSR) as a term for the conceptual model of the global interaction context within which people experience the social mobile web and other forms of communication [...] PoSR is based upon the core concept that dynamic relational structures emerge from the aggregate of multiplexed asynchronous or synchronous data creations of all individuals within the domain of networked, non-networked, and/or local experiences [...] PoSR describes the network transaction space that humans are inhabiting themselves and with others in order to maintain their relationships and engage in new activities with collective dependencies via the social mobile web. Thus, multiple-channelled network interactions lead to complex relationships with others. (Applin & Fischer, 2012b)

In this respect, Facebook would provide an “elementary” type of PoSR, as the way Facebook is built to connect people at multiple levels, by sharing with each other some or all components of their personal homepages, being able to comment and discuss with their Facebook “friends” and secondarily with the circle of their friends’ friends (Applin & Fischer, 2011b).

Moreover, the term “Polymedia” was introduced by Madianou and Miller (2011) to respond to the changing field of digital media communication and the development of a new communicative environment and a new form of connectivity via a multiplicity of channels. Instead of looking at the historical/vertical dimension of the new media and change over time, including the “remediation” theory of how the previous technology influences the next, the polymedia concept focuses on the co-existence and simultaneous use of a variety of media and the horizontal dimension. Furthermore, based on structuralistic principles, they recognise the relational status between the media and their substitutability for achieving effective communication:

Polymedia is a form of structuralism in which the understanding we have of anyone medium becomes less its properties or affordances and more its alternative status as against the other media that could equally be employed for that message. Media are thereby increasingly to be defined as relational within the structure of polymedia. (Madianou & Miller, 2011:137)

By recognising the importance of the human factor in the media use with the presupposing that a plethora of new technologies are not only largely available but also affordable and easy to use, they propose a “re-socialising” of the new media. This means that the responsibility of choice depends on the involvement of individuals, when the criteria of availability, affordability, substitutability and augmenting media literacy/technical knowledge are met.

[...] each medium makes sense only within a wider environment within which it finds its niche and is defined relationally. This environment includes the relationships between the various media as analysed through the various affordances which emerge through the media's functionalities and the conditions of their consumption. Navigating this integrated environment that is polymedia is not a free-floating process but rather is dependent on cultural genres of sociality and emotional registers and struggles over power. (Madianou & Miller, 2011: 139)

Utilising 'polymedia' as an umbrella term, Herbig, Herrmann and Tyma (2015) proceeded to the concept of 'polymediation,' recognising the relation between technology (i.e. tools and materials), the communication process and mediated communication sites such as Facebook: "the 'poly' in polymediation not only signifies the many different forms that media take, but the many different interactions we can have with them" (Herbig et al., 2015: xx).

In the new media environment, the characteristic ease with which users (experts and non-experts) can upload a great range of material (text, picture, video, sound) and the reinforcement of multimodality made Web 2.0 environments very popular (Walter et al., 2012). In this framework, growth and spread of digital networking influencing more and more people's lives as individual and social entities, also touched the way people handle loss and bereavement, memory and commemoration. In 1997, the term "thanatechnology" was launched by Carla Sofka denoting the conjunction of death with technology, to signify "technological mechanisms [...] that can be used to gain information about topics in thanatology" (Sofka, 1997: 553). Since then, the fast development of new technologies brought about extensive use of new media in death related discourse and practices and instigated changes in grieving and commemorating.

Using technology for memorialisation, of course, is not something new. Photography or print obituaries for instance were used in the past, so the modern turn to digital media forms could be represented as a further stage while using technology for mediating death:

Media have been long used in a range of ritualised ways to commemorate and memorialise the dead: obituaries are printed and circulated in newspapers; cards, pamphlets, and booklets are circulated around the time of the funeral ritual; and recently audio and video recordings have become important commemorative products. It appears that Ariès is correct: 'death loves to be represented' [...]. (Arnold et al, 2018: 17)

The recent advancements with ubiquitous computing, the Internet of Things, artificial intelligence and social robotics as well as immersive environments such as virtual worlds and augmented reality, are expected to further affect those practices:

In the long term, other means of keeping the memory of the deceased alive will become available as the living strive to keep the memories of those they've lost alive, perhaps in the form of digital immortality [...] or three-dimensional, life-like avatars of the deceased, complete with a downloaded consciousness. (Veale, 2004)

So, this brings about a new discourse which is formed and contested by the intersection of people's beliefs, mortuary and funerary rituals, commemoration practices and the online practices, discourse and activities (Arnold et al., 2018).

Research interest in online/digital death began in the late 1990's and as Walter et al. (2012: 276) suggest, research focuses on western contexts mainly: "The literature relates primarily to advanced industrial societies." Moreover, there is the additional parameter of people of old age being reluctant to go online or hesitating to disclose private information in their online interaction (ibid).

Sofka (1997) focused on various categories of online sites and their function as resources for social support and commemoration, for exploring "thanatechnology." Later, in the mid 2000's, along with the rise and strengthening of social networking sites, the interest turned to the role of social networks in digital memorialising. Online grieving is a related issue. Roberts (2004, 2006) and Roberts and Vidal (2000) analysed internet or cyber cemeteries. In particular, Roberts and Vidal (2000) researched and analysed memorials in cyber cemeteries, while Roberts (2004a, 2004b, 2012) explored web memorialisation for examining three aspects of bereavement: continuing bonds with the dead, strengthening bonds among the living, and creating cyber-communities of the bereaved. De Vries and Rutherford (2004) also explored the memorialisation in web cemeteries as emerging post-death rituals, combining traditional elements and individual expression. Veale (2004) was interested in why and how memorialisation practice goes online and how online memorials enable the bereaved to maintain bonds with the deceased and coping with grief:

Online memorialisation is a highly flexible, adaptive practice, enabling everyday people to keep pace with their subtle changes in thought and feeling toward the deceased, and sometimes with that of their extended friends and families. Thus memorials are being created everyday, while existing ones are removed, remodelled, or enhanced. (Veale, 2004)

Foot et al. (2005) focused on web-based memorialising after major tragic events such as the terrorist attacks of September 11, 2001, finding that although there is an interconnection and similarities between online and offline forms of memorialisation, online forms become widely diversified. Giaxoglou (2019) discusses "spectacular death sharing online" that is reactions to deaths attracting public attention in the media. By focusing on the linguistic and narrative elements, addresses the implications of the "tellability" of death extending to the digital sphere on the augmentation of its visibility. Falconer et al. (2011) researched online expressions of grief from a psychological point of view in New Zealand. Hutchings (2012) discussed online practices related to mourning and memorialising, such as online memorials, social network sites and online communities, noting the change in the experience of dying, grieving and remembering brought by the new media, especially in networking platforms such as Facebook, for allowing users to get more involved and continue to be connected with the deceased (instead of positing the deceased on another virtual place/cemetery, that although accessible is separate – as a physical cemetery).

As young people, born digital (digital natives), intensely use social networking, research attention was also directed towards adolescents and mourning. Williams and Merten (2009) examined adolescent grieving online, discussing the forms it took and how networking facilitated coping with loss and grief,

suggesting that the prominent theme in adolescent online bereavement was an “ongoing attachment” with the deceased, prolonging communication and relationship.

In those explorations, new forms of memorialisation were identified and described. Moreover, the “funeral industry” was also influenced by the augmented use of internet and, specifically, of social networks (ibid), as funeral companies tend more and more to use digital media to build their profile online and augment their image in the market (Arnold et al., 2018: 3). An interesting general observation is that online memorials are used by people to open up to other mourners with similar experiences or to communicate with the deceased (Arnold et al., 2018). Accordingly, it is brought to attention that the new online intimacy created on social network sites continues after death, as the bereaved express feeling of loss and grief on those (Arnold et al., 2018: 5).

A recurrent and important thematic in online memorials and grieving practices as shown in the related research is replicating intimacy, maintaining ties and communicating with the deceased (cf. Arnold et al., 2018). Moss (2004: 77) affirms that “the bonds between the living and the dead continue into the indefinite future, and that the dead as well as the living play an active part in that bond.” Continuing bonds in this sense might prove more liberating and comforting than death’s denial (Moss, 2004). As Brubaker and Hayes (2011) show, “post-mortem social networking practices including sharing memories, posting updates, and maintaining connections with the deceased” not only shape post-mortem practices but also people’s experience of death. Similarly, Williams and Merten (2009) have recognised among other common themes in post-mortem practices of the young, talking to the deceased or updating with current events or reminiscing as mechanisms of coping with loss and trying to maintain ties with the dead.

According to Irwin (2018: 328), although the use of “thanatechnology” for preserving this kind of bonds is fairly recent, it is an already established trend “firmly entrenched as cultural practice in the second decade of the 21st century.” Irwin (2018) analysed how the theme of continuing bonds is facilitated and promoted by the growing use of social networks online, especially Facebook, allowing for the indefinite and without limitation continuation of the relation between the dead and the living without the physical constraints of traditional space, practice and community, providing the potential for achieving “virtual immortality.” Walter (2015) examined four social contexts for mourning (family/community, private, public for high profile figures and online/pervasive) for attesting for similarities between online and community mourning. As Arnold et al. (2018: 4) notice in this way the “dead maintain a presence in the lives of the living”, while the links and boundaries between the two worlds seem to be blurred: biological death vs social death, sacred vs profane, institutionalized vs individualised response to death (ibid: 5). However, research on the networking and use of internet of people near the end of their lives (young or elderly) is not yet developed enough in comparison to the web memorialisation (Walter et al., 2012).

2. The ethnographic case

2.1 The context and issues of methodology

“Upper Merabello” is called by its inhabitants the north part of the Merabello (Meramvello) valley of Eastern Crete, which comprises mountainous arid land and small rural settlements with pasture lands in its eastern edge and a central fertile zone mainly with olive cultivation and small villages, having Neapolis as its centre with urban characteristics (Kokolaki, 2011, 2018, 2021). Since 2011 the area forms part of Saint Nicolas County. Although the term Epano Merabello is used largely from the indigenous, it is not officially used in administration. It is mainly used in contrast to Kato Merabello with Saint Nicolas town as centre². It is rather a reflection of a conceptualisation of space based on historical demarcation and collective identity within the local sociocultural framework and power relations (Kokolaki, 2021).



Map 1: The county of Neapolis before 2006 (former Municipality of Neapolis archive).

This is further related to the importance local people attribute to Neapolis as the old capital (until 1904) of the prefecture of Lassithi (which is formally recognised by the administrative characterisation of Neapolis as “historic seat”). Neapolis was then a key-point, not only in the physical sense of an actual crossroad (as the only road coming from Herakleion and leading on one part to the Lassithi plateau and on the other to Ierapetra and Sitia crossed it), but also as a transport, political, economic, cultural, educational and religious centre (Kokolaki, 2011, 2018, 2021)³. Finally, the town is still the religious centre of the area, as the Cathedral dedicated to the Virgin’s Assumption and the Bishopric of Petra and Herronisos are located there. It is, therefore, the strong ecclesiastical influence that reinforces deep religiousness and religious solidarity and shapes the local idiosyncrasy, for more than a century (Kokolaki, 2017).

In this respect, very important have been the consecutive administrative changes within the first decade of 21st century and the governmental and local policies related to them. Under the pressure of

² See the site of St Nicolas County: <https://www.agiosnikolaoscrete.com/destinations/inland/>

³ The first Governor of the Lassithi Prefecture after the Organic Law of 1867/1868 (under Ottoman rule), Kostis Adosides Pasha, gave it since the 1870’s urban characteristics, with street planning, public buildings (administration buildings, hospital, courts, army barracks etc.), water supply and sewerage but mainly with its establishment as the seat of the Diocese of Petra and the Eldership of Lassithi. The first High School of the prefecture was situated there (until 1923 was the only one).

technological achievements and the development of infrastructure in the 20th century, a considerable change occurred in the economic sphere of the area, mainly an increased interest in higher education, tourism, the public sector and small enterprises. Occupations involved with agriculture and stock breeding are diminishing and often these are now considered only subsidiary to the household income (cf. Kokolaki, 2011, 2018, 2021).



Map 2: Lassithi Regional Unit after 2011. Upper Merabello is within the blue circle.

(Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pe_lasithiou_2011.png#/media/Αρχείο:Pe_lasithiou_2011.png)

In the local discourse “culture” and “tradition” (although not perceived identical by local communities, as the first rather refers to the present, while the latter implies the relation with the past) are regarded as essential assets of the local idiom. As life-long experiences, they presuppose common knowledge shared between members of the community and transmitted through generations in multiple ways so they imply continuity (cf. Kokolaki, 2011). On the other hand, modernisation and change imply discontinuity, and the local people deal with them in a variety of ways, ranging from fear, uncertainty and hesitation to appreciation and acceptance. Of course, change is something people must live with, inevitably, because of the modern way of life, nevertheless especially the older ones are often hesitant in embracing innovation, related to technology: from simply using debit cards to using microwave ovens and mobile phones. In the above context, I will describe aspects of change related to the use of digital media, focusing on death rituals and expression of grief and explore adaptive strategies of people within the framework of dynamics of culture change.

In order to trace change and its course throughout the 20th century, I tried to draw a comparison between the situation in the past and the present, aiming to show that there has been an observable change over the last two decades, mainly in the frame of the general changes that have occurred in Greece regarding local administrative structures and geospatial divisions, the economic sector, political relations, infrastructure and the mass media. Important recent landmarks were the economic crisis and the Covid pandemic.

Methodologically, I used onsite research, participant observation, interviewing and ethnographic description as well as online observation in the sites of the funerary offices of the broader area and their Facebook pages and those of the Bishopric, in local media sites (newspapers and information sites) and the Facebook accounts of individuals and local groups. This hybrid methodology and examining the use of new media technologies in a particular place could contribute to a better understanding of the variation in conceptions, possibilities, and use of the Internet around the world as well as to an assessment of the process of change and of the place itself (cf. Miller & Slater, 2000; Madianou & Miller, 2011; Miller, 2012). As Miller further states:

Nobody lives just online, so to understand their involvement with digital technologies we continue to focus on the wider context of their non-digital lives. Since these are general ethnographies of populations, the emphasis will also be on those forms of digital culture that have become more ubiquitous, such as social media and smartphones. (Miller, 2018: 6).

This mingling of on-ground/onsite and web-based research, blending online and offline observation and participating except from providing multilayered material, also offered a chance to study –in the sense also of a multi-sited ethnography– on-ground, offline, on-site, face-to-face sociality as intermingling with the online, “networked,” technologically mediated forms of interaction, especially in a region where social in-person interactions are frequent as there are many occasions for public gatherings of religious, ritual or secular character⁴ throughout the year. Moreover, meeting places such as the squares, the marketplace or the coffeehouses and even the church facilitate in-person interaction and sociality, so the impact of social media seems to be limited (cf. Hine, 2015, 2017; Miller, 2018; Nicolescu, 2016).

Furthermore, I mean to show how the introduction of new technologies –by the function of online communities– gets embedded in, correspond to, and/or complement practices and attitudes of the grounded local community providing a multilevel and transformational experience. By examining the context in which digital media operate and the particularities of their use in the local settings, we may enlighten the process of change and cultural differentiation. In Miller’s words:

Digital anthropology therefore has to contend with the way culture itself has grown in scale and form, including new dreams and new nightmares about who we are becoming, and who or what should be regarded as modern or traditional. For the anthropologist, the digital is always approached in context. (Miller, 2018: 3)

The digital media are progressively penetrating our daily experience and, in many ways, they shape our lives and complement our realities, they also infuse our contact with death in the way we think, we feel and commemorate. In this, I will examine private versus public dimensions, material aspects and immaterial symbolisms as well as the temporal dimension and agentic social relations

⁴ Such instances are the local feasts (*πανηγύρια*), the weddings, festivals and so on.

considering Ficher's "powerful knowledge" (2006, 2008), the concepts of "PolySocial Reality/PoSR" by Applin and Fischer (2011) and of "polymedia" by Madianou and Miller (2011, 2013).

2.2. Death as a voyage: Mortuary rituals and farewell in-person interactions

Starting with the existing ethnography on rituals in Greece, birth, christening, wedding and death are considered as the main turning points or markers of social life (Loukatos, 1977: 205), accompanied by certain "ceremonial patterns" namely *rites of passage*, for confronting and defining danger stemming from the transition from one life stage to another (Van Gennep, 1960).

Mortuary rituals are performed in a procedure which in its general structure is very similar all over Greece (cf. Meraklis, 1984): the ritual initiation of the dying person through the communion, last confession and forgiveness, the ritual treatment-ornamenting of the corpse, the ritual display and lament of the deceased during the vigil, the procession, the burial and the regular or contingent offerings in honour of the deceased.

In this respect, the death rituals in Upper Merabello consist of ceremonial tasks carefully executed which must be kept ensuring the secure and final transition of the dead to the other world and to reestablish the unity of the community. The whole procedure gives the impression of a drama/performance,⁵ in not only reflecting the assignment of three actors to the death rituals (corpse, soul and mourners) or physical movement and speech acts, but also in communicating, arousing and sharing emotions, interaction and embodiment.

Moreover, people of the region maintain a framework of beliefs and practices that aims at manipulating the multiple changes occurring in both the life of the individuals and the social sphere as an outcome of death. In this way, a smooth and complete transition of the dead from one status (living human being) to the other (dead ancestor) is ensured, while at the same time the implications for the individual integration and social structure are minimised. Death rituals determine individual and community life since they are characterised by recurrence in the sense of an anniversary or of a religious feast. Thus, not only they create and reproduce memory (cf. Connerton, 1989; Sutton, 2001), but they also strengthen bonds within family and society and ensure the collective well-being and stability (Hertz, 1960; Malinowski, 1948).

So, in Upper Merabello death related rituals consume a great part of the local social time, both in the sense of repetition and continuity (Kokolaki, 2011). They are conducted on several occasions throughout the year –mainly linked to the annual religious calendar– so that the dead are not forgotten but recurrently remembered and forgiven. This is related to both a cyclical perception of social time which characterises the rural world and the linear perception of continuity.

Death is so central that the cemetery constitutes a vital public space of the town and villages, as people's "last residence." Hirschon (1983) finds that the cemetery is an expansion of the inhabited space

⁵ See Hertz (1960), Danforth (1982) and Psychogiou (2008).

and social interactions as well, constituting thus “a public arena in social as well as in spatial terms,” (ibid: 120), while Meraklis (1984: 39) listed cemeteries along with the squares and the marketplace as important spaces for Greek traditional life. Bennett (1994) also observed that death rituals are the most widely attended compared to the life-cycle rituals, being publicly announced and open to all community. Similarly, Piña-Cabral (1980) noticed that death cults assume great importance in northwestern peasant culture of Portugal, since the life/death opposition is evaluated as the “most important symbolic unit” and “can be observed in practically every field of action and thought” (ibid: 1).

Considering physical change in the life-span of the individual, time is experienced in a linear form as progressing, being divided into segments-phases, where one passes from one socially recognised status to another, from nothingness to existence, from childhood to adulthood, from single to couple, from couple to family, from healthy to ill, from living human being to dead ancestor (Leach, 1976: 34; Danforth, 1982: 35). This symbolic movement across boundaries is experienced in death and the related rituals. In the above framework and within Greek-Orthodox tradition, death is euphemistically denoted as a transfer (*μετάσταση*= *relocation, departure*)⁶ to another place –“in a place of light, in a place of green pasture, in a place of refreshment, from where pain, sorrow, and sighing have fled away”⁷– or as falling asleep within a change of living status (*κοίμηση* or *ύπνος*), both in the formal ecclesiastic texts and in the ritual practices, performed in private and in public within communities.

In this context, people in Upper Merabello perceive dying as a process of relocation, of transition, as a transfer of the soul to another place/time (the “other world” or the “underworld”) which involves a gradual change of status usually metaphorically referred to as voyage, passage, departure or even farewell.

Words used in the area for denoting dying such as ‘μισεμός’, ‘απομισεμός’ and ‘απομисέματα’ signify departing and imply farewell. In particular, the expression “είναι του μισεμάτου”⁸ meaning “one is in for leaving” is figuratively used for denoting that “one’s death is close.” The concept of transition is also indicated by people’s wish to the mourning family for a “smooth passage” (“καλά περάματα”) of the deceased. Moreover, the instant of dying is called “ύστερος τράτος”⁹ (=final limit/course).

In relation to the above, it is imagined that the soul after leaving the body is free (“έχει ελευθερία”) for a short period of forty days, so it wanders in its familiar and often frequented places.¹⁰ It is characteristic that beside the bed where the person died kinswomen put a glass filled with water (which is refilled each day), a burning oil-lantern called ‘βιόλα’ and some flowers, which must stay there for the intermediate transitional forty-day period. Local people believe that –after the instance of corporeal death and during the initial liminal period– the soul, having not yet settled, comes in the room and drinks

⁶ Funeral Service (“Ακολουθία Νεκρώσιμος ήτοι Τοῖς Κεκοιμημένοις”).

⁷ Op.cit. “έν τόπω φωτεινῷ, έν τόπω χλοερῷ, έν τόπω ἀναψύξεως, ένθα ἀπέδρα ὁδύνη, λύπη καί στεναγμός”. For the English translation see: <https://www.goarch.org/-/funeral-service>

⁸ Pitykakis (1983: 627) records the following couplet: “Ἦρθε καιρός του χωρισμού, καιρός του μισεμάτου/ και τρέχει απ’ το κορμάκι μου ο ἰδρώς του θανάτου” (=the time of separation came, time for departure/ and the sweat of death flows in my body).

⁹ Τράτος (from the Italian word *tratto*) means distance/limit in space or in time (cf. Pitykakis, 1983: 1099).

¹⁰ See also Danforth (1982) & Lioudaki (1939).

from that glass¹¹. A female informant with mixed feelings of fear and respect described her experience: “You can see that each morning a finger of water is missing, and people say that the deceased drinks it.” In a manuscript from the broader area (3267: 54) it is mentioned that that a lemon leave must be put in the glass water to facilitate the soul’s orientation during this initial navigation phase “because the soul can spot the green”.

The transitional and borderline stage of forty days that follows death of an individual endangers both the deceased/soul and the living members of the society, especially the next-of-kin of the deceased. In the above context, we could also hold that the forty-day period of seclusion and fasting imposed on the next-of-kin of the deceased aims to minimise the danger for the community and ensure the purification of the family before re-entering the community world. At the end of this period the next-of-kin must receive the Holy Communion for being purified and re-entering the social body. Additionally, it seems that this is believed to help the soul to find its way, to be forgiven and be accepted in Paradise.

At the end of this period the soul is judged and evaluated (cf. Danforth, 1982: 46) according to its deeds: as an informant told me “*η ψυχή κατατάσσεται κατά τα έργα τῆς*” (=the soul is ranked according to one’s deeds). Relatedly, the word ‘μιστό’ (=wage) is used to denote one’s good deeds in this life for being recompensed in the afterlife. According to Lioudaki (1939), the fortieth day and the year are irreversible (*αμετάστέτα*), as then the soul’s final placement is decided. Lioudaki (1939: 426) further interrelates the offering of *kolliva* in the third, ninth, fortieth day and the year with the belief to a gradual judgement, as the soul visits God those four times carrying *kolliva* as a gift (*πεσκέσι*). In the local religious practice and the formal ecclesiastic rhetoric, wishing and praying for the soul, as well as offering food (called for this reason *σχωρεσά*=forgiveness)¹² or money and doing good deeds in one’s memory are perceived as additional strategies in aiding forgiveness of the soul in heavenly judgement (cf. Danforth, 1982: 47). Within those perceptions and practices, we may also include the use of euphemisms (ibid) for both dying such as ‘*σχωρέθηκε*’ (=one was forgiven) and for the dead such as ‘*σχωρεμένος*’ (=forgiven) or ‘*μακαρίτης*’ (=blessed/serene). Accordingly, some of the wishes to the bereaved family are: «God forgive him/her», “God forgive his/her soul,” “God rest him/her” or “God rest his/her soul” and “May he/she have a smooth passage”. Support to the grieving family, honouring the dead and paying condolences is given throughout the mortuary ceremonial circle.

Depicting death as travel or departing and transition is ever-present in mortuary ritual instances of the area, even in ritually preparing the dying person (especially if of old age) to accept the inevitable and move forward, whenever of course this is possible. This phase of ritual preparation of the moribund has

¹¹ Lioudaki (1939) mentions that the in this way the soul “cools off.” An oil lantern must also be lit on the grave for forty days.

¹² In the area, the word *σχωρεσά* was also used for the freshly baked bread which was offered to the poor people who accidentally passed by and wished for the soul of the ancestors of the donor (cf. Kokolaki, 2011; 2013).

the character of both a separation and an initiation. In part, it is performed by the priest who is responsible for the last confession, last communion and forgiveness.

Women present at the last moments of the dying person should open the window to let “the orders of the angels (τα τάγματα) flow freely in and out of the room.” A female informant visualising this dramatic scene of separation as a threshold in time and space, where the visible intermingles with the invisible and, while individual time shrinks, time grows to eternity,¹³ said: “All the dead ancestors are gathered in a row according to their age, with the children first. They come and go, and they take the soul of the one who is about to die, and they accompany one to the other world.” The actual presence of the “dead souls” around the corpse is according to my informants verified by the presence of small moths which in the local dialect are called ‘souls’ (ψυχές) that gather around the light, since the door of the house must be left open.

At that point, according to local beliefs, a kind of initial judgment/evaluation takes place, so everything one has offered is brought back to one (“your soul gets them in recompense”/“τα βρίσκει η ψυχή σου”), even material offerings (mainly food and clothing) to the poor, which though are of no use when dying. One female informant narrated that her grandfather who was a rich landowner had visions of various saints entering the room and bringing back the offers he had made to them, while another informant present in such an instant remembered that one neighbour of hers when dying seemed as if apologising for her deeds.

As all over Greece, the first care is the communion and last confession of the dying person. Then follows the careful preparation of the corpse: closing of eyes, closing the mouth, fixing the posture of the body, the undressing and cleaning of the body with wine, the wrapping in a shroud and dressing up in their best clothes, the ornamenting with flowers, the display of the corpse in a ceremonial way, the laments, the staying overnight beside the dead, the procession, the ceremony, the last kiss to the corpse, the ritual un-solving of hands of the body, the laying in the tomb, the throwing of earth inside the coffin and the offerings for the forgiveness of the dead.

Apart from the above, there is also a cycle of ritual obligations for the bereaved family, performed during the first year and then annually. This ritual first year cycle includes the commemorations that happen at three (τρίμερα) and nine days (νιάμερα), at forty days (σαράντα) being the most important, at three (τρίμηνα), six (εξάμηνα) and nine months (νιάμηνα) and then at the year (τα χρόνια). After this first-year cycle is met, the obligations are reduced to the annual commemorations, called “reunions” (συναπαντήματα)¹⁴ as well as to other ritual occasions during the year related to the religious calendar, as we will further see. Commemorations have as a core element the preparation and distribution of κόλλυβα-kolliva (boiled, sugared wheat) and of small, sweet breads (αρτουλάκια).

¹³ Analogous is the wish to the dead in the Funeral Service “may your memory be eternal” (Αἰωνία σου ἡ μνήμη).

¹⁴ The word is used in plural.

The commemoration of the fortieth day is most important since the soul through this is given peace and the chance to be classified (*κατατάσσεται*) in the other world. As such, it is enacted in church (never after the 40th day) and at the grave on the 40th day. After this transitional and liminal period of forty dangerous days for the soul and members of society, the soul finally enters the other world of the dead or the ancestors, the underworld as people imagine, while the living can return to their daily routine.



Pict. 1. Offering of kolliva on Psychosavvata. Picture by M. Sotirhos, posted on his Fb page.

On several other occasions, during the annual religious calendar, there are ritual food offerings to the souls: women of the broader area distribute sweets, when the cemetery's church celebrates. On the Saturdays of the Souls (*Ψυχοσάββατα*)¹⁵ kolliva are offered for the sake of the dead who supposedly await it and feel distressed otherwise: *“Each dead waits for his/her gift and feels bad if people don't prepare kolliva for one on the Souls days”* (*“κάθε αποθαμμένος ανημένει το πεσκέσι ντου κι έχει μεγάλο βάρος ανή δε ντου ψήσουνε κόλλυβα τα Σάββατα τω ψυχώ”*).¹⁶ Those offerings are related to the belief that in several occasions throughout the year –such as Carnival– the dead return to the world of the living. Accordingly, on the last Sunday of Carnival women leave the leftovers of the feast on the table, because, as they say, during the night the souls come and eat.



Pict. 2. Commemorating on the graves, on the Monday of the Souls.

¹⁵ See also Danforth (1982: 56).

¹⁶ Manuscript 1075: 67.

There is also the important feast for the Dead, on Easter Monday, which is called in the area “Monday of the Souls” (cf. Kokolaki 2011). People must accept the offering and say: “God forgive them” (“Θιός σχωρές τσι”) or “In their memory/rest” (“Στη μακαρία ντως”). Denying the offering is not an option, as it is interpreted as an insult to the dead ancestor and the family, which upsets the soul for refusing him/her the final rest (ibid). Moreover, during those instances a brief memorialisation by the priest takes place, for the resting of the soul of the deceased of the family which are written on a piece of paper (*ψυχοχάρτι*).



Pict. 3. Views of the cemetery of Neapolis on Monday of the Souls.

The family of the deceased wears black clothes at least for one year. Most men who lose their wives wear a black ribbon in their right sleeve at least for a year, while most women who lose their husband, especially the old, continue to wear black for the rest of their lives. Men grow beard and hair for showing mourning, while women neglect their hair and avoid social contacts. In a sense they are isolated for a period of time. This isolation is imposed either by their own feelings of mourning and bitterness or by social demands, as the family is stigmatised by death and is considered a source of pollution.

In relation to the perception of death as a dangerous and polluting force, I have noted that people returning from the graveyards wash their hands carefully, as to be cleaned by the touch of death. Spyridakis (1975) relates this practice as belonging to the purification rituals¹⁷. The fear for the dead underlying those practices is attributed to the belief that, whilst the spirit of the deceased continues to exist after death, its nature changes: it becomes malevolent and jealous. A middle-aged woman warned me that I should not be freshly bathed or perfumed when going to the cemetery, because the spirits would harm me out of jealousy (“οι πεθαμένοι γραντίζουν”). Moreover, people avoid going near the cemeteries at night, as they believe that ghosts may attack them.

¹⁷ Similar were the cathartic measures taken in ancient Greece for reducing the body’s polluting effect. While the body remained unburied (=prothesis, laying out of the body) a bowl with water was brought from outside the house. (Garland, 1985) Visitors should purify themselves when entering or leaving the house. After the funeral the relatives should take a bath.

Performing with precision prescribed mortuary rituals is perceived as a means of ensuring against the discontent of the deceased.¹⁸ Otherwise, there is still the belief that the soul cannot find peace, so the dead rises and becomes revenant (‘κακαθροπίζει’).¹⁹ Similarly, Danforth (1982: 126) accounts for the people of Potamia: “In the past it was said that if the relatives of the deceased failed to fulfill their social obligations by performing the necessary rites, the deceased would not be fully incorporated into the world of the dead and might return to the world of the living.”

These beliefs reflect respect mixed with fear for the dead whose return should at all costs be avoided in order not to harm the others. This imposes various other practices that aim at eliminating the danger for both the individual and society. I was told, for example, that in the past the locals used to put a waxen seal in the form of a cross on the deceased’s mouth, while Spyridakis mentions (1975) that also ears and nose of the dead are sealed, to prevent the soul from entering again the body and returning in the house.

2.3. Aspects of change since the 1980’s and the digital turn: a discussion

In Upper Merabello, a radical change has been the operation of local funerary offices, that started their course in the 1980’s and were based in Neapolis. Nowadays, there are two funerary offices there. As a local funeral director pointed out, when their office started, they utilised widely the knowledge of local women who used to prepare the dead body and perform the mortuary rituals aiding the grieving families. Those female layer-outs as my informants remember existed at least since the seventies decade and were called by the family to take care of the corpse (“ταχτοποιούσανε τον νεκρό”). An expression used was “to swaddle” (φασκιώνω) with the shroud, which was also used for the women in childbed and for the newborn.

The shroud in the past was called *lazari* (λαζάρι) and was usually a white cloth woven by the women of the house being part of their trousseau in which they made three holes by tearing it with their hands or by burning them with a candle (cf. Lioudaki 1939). They would fix it around the corpse with pieces torn from the same fabric. In some case, as a male informant told me, it was a shroud brought from the “Holy Grounds” (Jerusalem). As I was also told, the dead in some villages was then dressed in his/her best clothes and shoes (as happens nowadays), however the fabrics would be light and organic to facilitate decomposition. The fabrics must also have light colours so that they won’t transfer their paint on the bones, as in the past the colour of the bones in the exhumation was an indication of the soul’s purity and placement to Paradise or not: if the bones are clean and with light colour the soul has reached Paradise (Lioudaki 1939)²⁰.

¹⁸ See Opler (1936), Hertz 1960 and others. See also Koumarianou (2008).

¹⁹ ‘κακαθροπίζω’ in the local dialect means become ghost and, accordingly, ‘κακαθροπισμένος’= the ghost, evil spirit.

²⁰ Cleanliness of the bones as related to the purity of the soul is a belief that survives until today, however to a lesser extent. Related is the belief that, after dying, one would become a ghost if one had sinned or been cursed by a priest or by one’s parents.

If the deceased is young and unmarried, apart from dressing them in nuptial gown/costume (as a bride or groom), the offerings up to now also nuptial: sugared almonds, since there is the belief –which is often emphatically stressed in the ritual laments– that the dead is married to a personified figure which obtains either the male persona of Charon/Hades or the female of Earth/Black Earth (Danforth, 1982: 82; Psychogiou, 2008: 48). Moreover, we may hold that this abnormal image and practice of mingling of the wedding symbols in the funerary ceremony restores in people’s collective imaginary the abruptly and abnormally disrupted social order. As Bennett (1994: 124) indicated, in this way “everyone arrives at burial having passed through the same stages of the life cycle.”

Before the Second World War the coffin was built on the spot after measuring the dead (*του παίρνανε τα μέτρα*). It was usually a very simple wooden rectangular board following the exact size of the deceased. Sometimes it was even simply a part of the door which after the funeral was put back in its place, while the corpse was put in the grave with ropes. This type of coffin was put in a construction which looked like a bed, wooden or metallic and had four handles each on the long side of the bed, in order to carry the corpse to the church and then to the grave. This construction was called *καδελέττο* and belonged to the church.



Pict. 4. Photos of a *καδελέττο* from Lassithi (photo taken by Mr M. Sotirhos and reprinted with his permission-also uploaded to his Fb account).

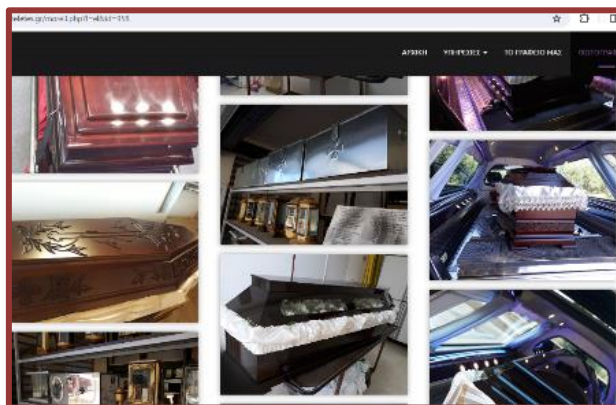
Nowadays, the coffins are provided by the local funerary offices. They are manufactured so their size is standardised. This, as also stressed in a discussion with a funeral director, is problematic for the funerals that take place in old graves as they are smaller than the new ones. In Neapolis, for example, in the old part of the cemetery, which is built on the higher northern part above the church, the graves are small, and the modern coffins do not fit. So, usually the dead is buried on the cover of the coffin. In the new part of the cemetery, people may buy land and build wider graves using also more luxurious materials such as marble (instead of the stones from local sources used in the past). The funerary offices may also undertake the design and the construction of the graves.



Pict. 5. The old part of the cemetery of Neapolis, near the old cemetery church dedicated to the Metamorphosis.

In relation to the discussion on changes, we must notice that in the area under discussion, nowadays death happens mostly at hospitals and nursing houses, instead of people's homes, especially if there is some illness involved. As Arnold et al observe (2018: 24), "the way death is variously experienced, managed, and marked is mediated by medical institutions such as hospices, and commercial institutions such as funeral homes, as well as by families, communities, and religion."

By care of the Bishopric a nursing home has been functioning in the area since the 70's, originally in Sellinari Monastery. In the 1990s it was transferred to the Lassithi Plateau, mainly for conforming to the European standards. From 2017 a new nursery home operates in the village Latsida, nearby Neapolis. There is also a small provincial hospital based in Neapolis which started its operation in 1944 (after the end of Second World War). During the pandemic it was turned into Covid unit. The operation of the aforementioned units makes part of a change related to the medicalisation of death. Medicalisation also culminated recently because of the pandemic, since people were hospitalised in isolation, with no contact with their families and often died in hospitals all alone. However, even in hospital, there was an effort to offer (whenever possible) comfort and the last communion to the moribund.



Pict. 6. Photos from the website of a funerary office related with the services they provide.

Moreover, the notion of public hygiene and the related legislation imposed the introduction of funerary offices and facilitated their disperse²¹. Funerary offices have worked their way through public acceptance, being involved in the process from the moment of death, taking care of almost everything (e.g., care, dressing and ornamentation of the corpse, coffin, vigil, flowers, church decoration with flowers, procession, *kolliva* offerings, public announcements) and supporting the bereaved family.

However, as a local undertaker remembered, the change did not happen uniformly in the area covered by their funeral office: for example, in the Lassithi plateau, for almost a decade after 1988, the dead was already taken care when the caretakers arrived. The corpse was already ritually cleaned with red wine, the mouth was sealed with a cross from wax and people would prepare the special pillow (called *αναβόλι*) for the dead filled with lemon flowers and leaves. My informants commented that those leaves were chosen for their strong smell, for covering the smell of the corpse, especially if it was summer. Some people would even on top use lavender or perfume.

The corpse, after the ritual preparation, was usually transferred to the house of the family for the ritual vigil. The ritual display, lament and vigil of the dead was indispensable until recently and were open to all people of the village, so that the deceased could be properly displayed and greeted. In fact, upon death, the church bell tolls in a mourning tone to publicly announce it²². During this phase, the coffin with the corpse was placed in the main room of the house on two chairs in such a way that the head of the corpse lies in the west facing east while the feet in the east. Around the coffin, candles were lit and incense was burning.

Close relatives and friends stayed at the side of the dead (*ξενοχτούνε τον νεκρό*) for honouring and lamenting him/her. People would come to the house to pay their final respect to the dead and their condolences to the family. They would bring flowers, candles and incense that must be lit in the room for the forgiveness of the deceased's soul. They would kiss the icon, then the dead and sit. During the wake at the side of the dead, women sat around the ornamented corpse, emitting smell of lemon leaves and flowers, and mourn (*τον-ε-κλαίνε*), while men sit separately, in different rooms, if it was possible. During the night the corpse was kept covered and the door should stay open.

People there used to narrate many stories about their own experiences from death instances, especially death premonitions. Elderly people usually had a lot to tell, either about their life stories or as advice to the younger. Very often skills or episodes from the deceased's life were remembered. In these gatherings sentiments were mixed. Some informants said making a simile to marriage "there is no marriage without tears and no funeral without laughter".

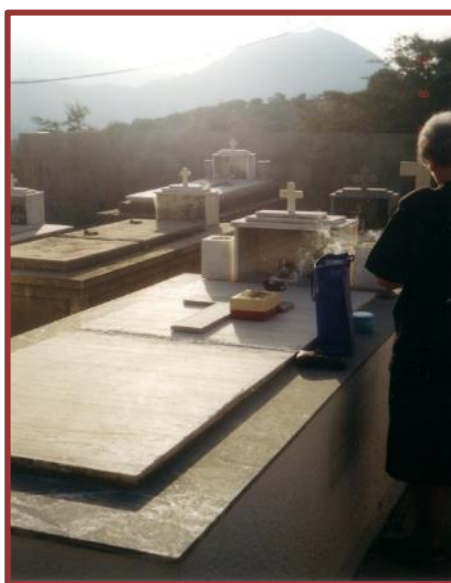
In some cases, depending on the will of the family or the condition of the dead, this stage could be avoided, especially during the last two decades. As a local funeral director noticed, the pandemic facilitated

²¹ Although there were legislative regulations for public hygiene, the function of funerary offices and the cemeteries, those were updated and clarified after 1978 (for the cemeteries) and 1983 (for the funerary offices).

²² The bell tosses also when the dead leaves the house and is ceremonially (in a procession) guided to the church.

this fading course of the vigil, as following strict rules and seclusion, the ritual gathering at the house of the dead could not be practiced.

Moreover, the number of people that could be present in the memorial service or commemoration ceremony was diminished significantly during the pandemic by law enforcing. In case of death due to Covid, there still are additional precautionary measures: strict protective means for the treatment of the corpse, sealing in special bags, sealing of the coffin, prohibition of public attending, allowing in the funeral the presence of immediate family members. So, during the last five years there are almost no vigils practiced. Instead, people pay a short visit to the house of the bereaved family to offer their condolences. Vigils, as the same undertaker mentioned, happen only in the case of a young person's death. In some other cases, upon request of the family, the coffin may stay briefly at the house only on the day of the funeral, for the people to pay their respects to the dead and condolences to the grieving family.



Pict. 7. Taking care of the family grave on the feast of Metamorphosis in Neapolis cemetery.

It is also worth mentioning that, in the area under consideration, mortuary rituals are performed by people that belong to clear-cut social categories, especially by women (c.f. Danforth, 1982; Dubisch, 1983; Hirschon, 1983), who act as mediators between the world of the dead and the world of the living: “mediating in an area between margins—where the realm of the deceased impinges on that of earthly existence” (Hirschon, 1983: 124). Women of the household held (and still retain) a mediating role as relating to multiple aspects (however informal ones) of mortuary practices for the family members: mourning, food offering, keeping prohibitions, commemorating, visiting the cemetery, taking care of the graves. As such they still are the principal actors in mortuary rituals ensuring the separation of the two inverse worlds, but they also acting as intermediates for the communication of the living world with the world of the souls.

However, in case of inability of executing those practices they may send some other woman to take care of the graves. Hirschon holds that “since it is almost solely women who are involved in the informal practices of death and commemoration, they are mediating in an area between margins—where the realm of the deceased impinges on that of earthly existence” (1983: 124). Women are rather involved as important (but informal) agents in performances that belong rather in the sphere of folk-popular ritual and religion, as contrasted to the official-ecclesiastic-male centred ones (cf. Dubisch, 1991, 1995). In this way, active participation of women in those rituals could be seen as a structuring of a female universe and counter-discourse against the male dominated world (Kokolaki, 2018).

The announcements of the funerals or the memorials are made in the newspapers and/or with print posters which are put in a public space: in Neapolis for example they are put outside the house of the dead, on electricity poles of the neighbourhood and on the special announcement board at the central square of the town. A condolences book may also be kept for people participating at the funeral to write down their sympathies and for the bereaved family to be able to thank them later, especially if the family of the deceased lives elsewhere. A funeral director remembered:

“At first printing announcement was sparse and was done in A4 paper, black and white, having a decorative leave on it by the local printing houses. Then it was printed by us, but the ink would fade or smudge. Nowadays, with the laser printers, the pictures and text are high quality. The paper also is made water-resistant.”

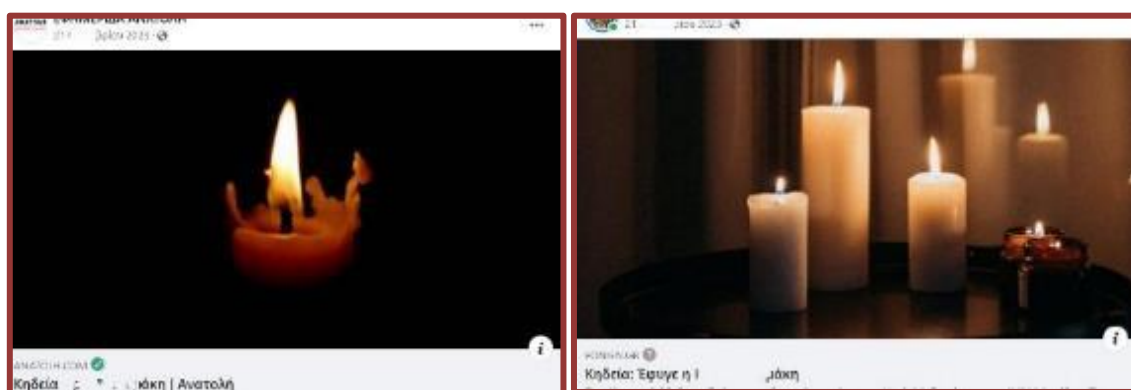


Pict. 8. Print Announcement of funeral.

Digital means, websites and especially Facebook, have been used by local funerary offices during the last decade. This is valid also for other socio-cultural or religious entities in the area (e.g. the local museum, authorities, local media and the church). Their web-presence was strengthened in the pandemic. The funerary offices' online activity significantly increased in Facebook: on the owners' personal accounts or the office's page (and not on their website, if existent) announcements of deaths or memorial services are posted, with a photo of the deceased provided by the family. Fb announcement is now broadly asked by the grieving families, according to the owner of a funerary office. Moreover, deaths, funerals and memorials are also publicised in the local press (print and digital).



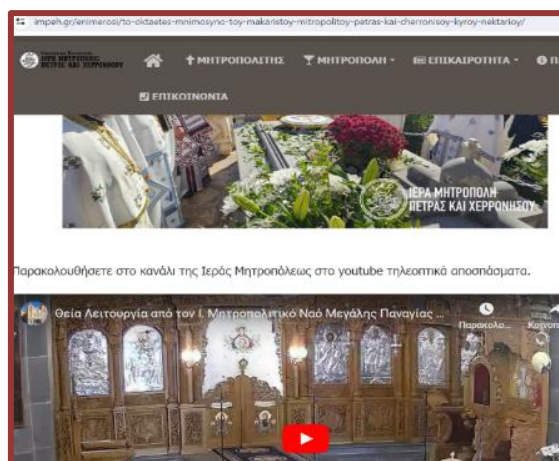
Pict. 9. Announcements of memorials uploaded on Facebook (funerary director's page)



Pict. 10: Reposts on a local Fb group of funeral and death announcements from the local digital press (anatolh.com & fonien.gr)

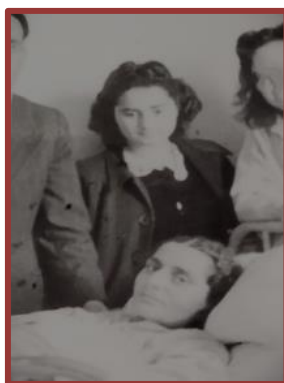
On their Facebook account, the funerary offices' owners may also upload pictures from the ceremonies, the church, the cars, the ornamentation, the cemetery. The pictures rarely show the coffin and the congregation. They focus on the ornamentation of the church, flowers and the offerings to the dead (*kolliva* in trays or sackets and small, sweet breads). Photographs from commemorative ceremonies are uploaded as well, focusing on the table and the decoration of the church. This may be translated on one hand as making known and publicising the work of the office as a local business and on the other as a public tribute to the deceased and/or additional public display of lavishness and power by the families.

It is relevant that photographs and videos from the funeral procession and memorial services of significant people of the community such as of the Bishops and of priests are publicised not only on Facebook page but also on the website of the Bishopric (impeh.gr) or on its YouTube channel which operates since 2011 (<https://www.youtube.com/@MitropoliPetras>).



Pict. 11. From the Bishopric's website (impeh.gr): the annual commemoration of the late Bishop Nektarios and the link to the youtube channel of the Bishopric for the ceremony

However, photographing the ceremony (either funeral procession or memorial service) in the sense of keeping record in the family archive is not the case. It is not the pictures that you would want for your family album, as for example for weddings or christenings. Nevertheless, there were such instances when people were photographed with critically ill or moribund relatives and friends. Because photographs were rare at the beginning of 20th century, people were reluctant to be photographed. I've been told by an old informant the story of the death of her little niece, that she believed it was related to being photographed as an angel for a postcard by a photographer, as she was beautiful with blond curly hair and blue eyes, "indeed like a little angel so she did become an angel." So, photographs from those instances were and are scarce, in most of cases taken by local photographers (pict. 12).



Pict. 12. Family photo archive: at the side of a dying person (at the hospital, 1947).

Change in the case of Upper Merabello is mostly exhibited in material aspects. One such change concerns food offerings, like the preparation and offering of *kolliva*, the core-foodstuff present in all commemorations with its ingredients being linked to regeneration and fertility. Whilst *kolliva* were in the past prepared at home and women made great efforts in preparing them, showing off their skill in decorating them, nowadays *kolliva* are prepared at local confectioneries or by care of the local funerary offices. This happens mainly in Neapolis and less often in the rural periphery for many reasons: either

because of the quantity needed and exhibition of lavishness or because of the lack of time of the women of the house, as nowadays women work outside the household. Moreover, as related to the above, the old practice of putting a decorated big tray with ‘*kolliva*’ on a table in front of the sanctuary in the church to be sanctified and commemorated has been in most cases substituted by preparing sachets or plastic bowls with *kolliva* that are put in a basket near the photograph of the dead on a table with candles burning and sometimes extravagantly decorated with flowers. This practice was mentioned in the context of innovation by my informants, as very helpful and handy.



Pict. 13. Photograph from a funeral posted in the Fb page of the Funerary Office.

As my informants remembered, mainly before the Second World War, the relatives of the deceased would carry to the church a basin with bread and cheese or – if it was fasting period– bread and olives for offering them to the congregation after the funeral, to wish for the salvation and wellbeing of the deceased’s soul. Women would stand at the door of the cemetery giving away bread and cheese to people along with wine or *raki* and receive wishes for the deceased “to his/her rest/serenity.” This was called ‘*μακαργιά*’, term which was used to denote either the commemoration itself or the glass of wine offered in the graveyard after the funeral (Pitykakis, 1983: 583) or wishing during the consolation meal, according to my informants. Another instance of using this word is when offering something to the poor. This probably happens, since people usually make donations saying: “for the rest of my deceased” (“για τη μακαρία των αποθαμένων μου”). These wishes for forgiveness (*συχωρεσά*), blissfulness and serenity (*μακαρία*) of the soul of the deceased are pronounced by people participating at the funeral and receiving food offerings.



Pict. 14. Placing kolliva in bowls for a memorial (2007).



Pict. 15. Kalitsounia and bowls with koliva (left) put in sackets (right) for a memorial (2007).

Immediately after the funeral, the family of the deceased offered (and still does) coffee or cognac to the people at some café. This practice begun probably in the late 1970's and substituted the practice of the offerings at the door of the cemetery. During the café receptions after the funeral or the memorials a great variety of edibles is offered, both sweet and salty. This was the case of a memorial that took place in Neapolis, where apart from the usual biscuits and dried fruits and nuts, '*kalitsounia*' (Easter sweets) were offered. An old female informant told me that this is what they do now. This extravagance in offering is allowed, as long as they do not deviate from ecclesiastic rules (e.g. fasting). Moreover, the forty-days fast of the family of the dead is not obligatorily kept and sometimes is kept only for the week before receiving the Holy Communion, at the end of the forty days period. This is, of course, an indication that, although perceptions have not changed, the ritual enactment varies according to the case.

The funerary meal which was offered after the funeral in the deceased's house usually for close relatives and friends and the priest is called '*πορθιάτικο*'²³ in the area, a word that probably draws its etymology from the word '*πόρτα*' (door), both as an actual offering at the door and a farewell at a symbolic door-passage to the underworld. Mortuary meals-feasts function as "a particularly important arena for memorialising and forgetting through food, viewed in some instances as a context that creates a space of temporary memorialisation, after which the person can be (at least publicly) forgotten" (Holtzman 2006: 372). Although many Melanesian ethnographies suggest that food used in the mortuary rituals is associated with the ephemeral and forgetting (Battaglia 1992; Sutton 2001), in Greece (and in our case), continuity and remembrance are central in mortuary feasting through food sharing, in the sense of remembering the dead, reasserting the community and continuity.

Accordingly, food manipulation in death rituals consolidates and reinforces bodily memory versus oblivion. In this sense, in these memorials the ever-present image of the dead person and his/her new status- in-the-making relate to the shaping of posthumous fame and establishing of one's good name. Thus, the mnemonic representation of the dead is re-structured to fit the image of a valued, generous person, through especially food offerings and –at times– lavishness and extravagance (cf.

²³ Pitykakis mentions that the word *πορθιάτικο* was used for the food offerings at the exit of the cemetery (1983: 782).

Sutton, 2001). The same is valid for the mourning family and its perceived status in the community: a new identity for the deceased as well as for the members of the bereaved family is constructed. As Kenna puts it,

The implication here is that what is offered at memorial services should not only impress the recipients with the status of the mourners but cajole and even almost bribe them into speaking the words of the prayer which will release the soul from one of its sins. [...], the sweets and liqueurs provided for memorial services make statements about a family's view of itself in the community. But they also relate to the family's view of their degree of obligation to the dead person, a recognition of the legitimate claims of the dead over the living. (Kenna, 1991: 106)

In relation to the above, Dubisch talks about the meaning of mortuary rituals for community identity as expressing a framework of relationships that are conveyed or contested (1989: 197), whilst Hayden (2009) finds in funeral feasts a display of power not only for social signaling but also for creating “socioeconomic and political alliances” or “advantageous relationships.” Sutton (2001: 41) relates abundance in food offering in mortuary rituals to the preservation of the “one's good name” after one's death.

In Upper Merabello, offerings in the memory of the dead aim not only at soothing the soul or ensuring the good reputation for the person after death. They aim also at fortifying the good name of the whole family, expressing family solidarity within a context of competition between families and their statuses. Moreover, bonds within the community are shown since material offerings (e.g. food and money) function as a type of reciprocity and redistribution of wealth. In this sense, public display of power or status in funerary rituals could account for the observed change.



Pict. 14. Photograph from a memorial posted in the Fb page of the Funerary Office

Further, there is the issue of pressure by the community (“what people will say”): social pressure enforces keeping the cycle of memorials and offerings on Soul's Days or the regular and frequent visits to the cemetery for lighting the candle and taking care of the grave (cf. Hirschon 1983). This includes further the wearing of mourning clothes at least for one year for close relatives, as we have seen. If people, especially women, fail to conform to the expectations of others, they become object of gossip.

Similarly, Danforth observes for Potamia:

The performance of death rituals, in addition to being the fulfillment of a social obligation, is also an opportunity for the public expression of family solidarity. There is a general

desire for these rites to be performed in an elaborate and impressive manner in order to uphold a family's reputation. On the other hand, if the performance of these rites is not judged appropriate and is found wanting in some respect, the lack of family solidarity is exposed and the family's reputation suffers accordingly. (Danforth, 1982: 125)

Accordingly, Hirschon suggests:

Social pressure promotes conformity in many of the observances, and in the context of the competitive relationships of families in this locality considerable sums of money are paid to make increasingly elaborate arrangements for funerals, memorial services, tombstones and the customary offerings to participants after the services (coffee, brandy, *kólliva*). Expenditure on the grave can be considerable as tombstones become more imposing [...] Every visit to the cemetery is also a scrutiny of the state of other graves; people notice the condition, and comment accordingly. (Hirschon, 1983: 119)

Within acts of charity for the soul's forgiveness, we might as well mention the giving out of the deceased's clothes a few days after death, which is performed until today. Female relatives gather at the house to collect the dead's clothes and, after washing them, they give them away, acting for the soul's salvation²⁴. Such offerings are also donations (mainly of money) in the memory of the dead that are announced inside the church after the funerary service and the speeches in memoriam or after the memorials²⁵.



Pict. 15. Lowering the coffin with the dead to the grave using ropes (1990's).

Moreover, acknowledgement of this procedure that ensures remembrance and perpetuation of one's name and good reputation drives local migrants in their final wish to be buried back at "their fathers land." Part of it of course is nostalgia since tombs are viewed as the "last residence" of the individual. An old informant from Neapolis, resident of Athens, expressed the wish to be buried in his father's grave, as from there he would have a view of the valley of Merabello and of his beloved town.

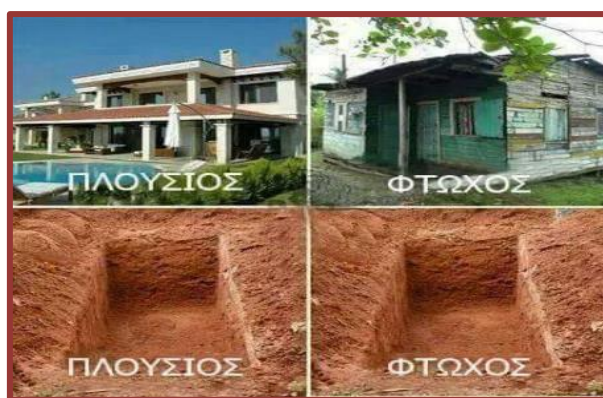
²⁴ In case of a contagious illness, they burn them or throw them away. Lioudaki (1939) mentions that they wash the clothes so that the soul of the dead "becomes lighter" and then they give them to the poor so that the soul is recompensed (*jia na to vre i psihi tou*).

²⁵ Those donations are usually for the Church and the charity of the Bishopric "Home of the Poor" as well as to other local organisations.

This might have been the reason why, an old family friend of his, built his grave long before dying²⁶. This provisioning for the “future and last residence” is seen also in the planning for the new extension of the local cemetery in Neapolis, where residents buy a piece of land/site and some of them even build a grave for personal or family use.

Proper offering means extravagance in the same way as appropriate expression of grief through mourning. Laments were verses either created on the spot by women or chosen and adapted by an already existing repertoire (cf. Alexiou, 2002; Caraveli-Chaves, 1980; Lioudaki, 1939). The proper performance of the ritual lamenting was subjected to public criticism especially in the rural areas of Upper Merabello. However, extreme expression of grief was and still is considered inappropriate by the bourgeoisie and educated elite of the area, inhabiting Neapolis. It is further viewed as sign of backwardness. According to Caraveli-Chaves (1980), lamentation is often seen with contempt by the male world. Relevantly, an old male informant narrated to me, in a reprimanding way, an instance of a widow weeping and telling the mourner in verses: “Mourn him for me well and I’ll give you a mound of broad beans. Mourn him a lot and I’ll also give you a heap of lentils” (*“Κλάψε μού τονε καλά, κουμουλάρι τα κουκιά. Κλάψε μού τονε πολύ κουμουλάρι τσ’ η φακή”*).

This is related to a widespread belief in equality before death which is also phrased in ecclesiastic texts, such as the Funeral Service²⁷. Death is seen as a common fate for all, from which nobody can escape and where material things are of no use (cf. Danforth 1982; Bennett 1994). Emphasising the virtue of donating or criticising accumulation of wealth and property or lavishness and display of status in everyday discussions are such expressions: “where we will all end, we cannot take with us all those material things” or “he earned a piece of mud”. The issue is often raised on Facebook (see pict. 16).



Pict. 16. Picture from a funerary director’s Fb account on the belief in the egalitarian character of death and instigating a discussion on this theme (the rich on the left and the poor on the right).

²⁶ See also Dubisch (1989) and Bennett (1994).

²⁷ Some such quotes from the Funeral Service: “All things are weaker than shadow, all more illusive than dreams”, “Vanity are all the works and quests of man, and they have no being after death has come; our wealth is with us no longer” or “Where is now our affection for earthly things? Where is now the alluring pomp of transient questing? Where is now our gold, and our silver? Where is now the surging crowd of domestics, and their busy cries? All is dust, all is ashes, all is shadow.” Source for the English translation: <https://www.goarch.org/el/-/funeral-service>.

Despite this, the socio-cultural reality in Upper Merabello involves coexistence of those beliefs with the display of power which takes a new form depending on the circumstances, as we previously saw. Excessive offering, an old practice in the area, or participation of many priests and/or the bishop are such instances. Lioudaki (1939) mentions that this happens in the case of wealthy and important families, while for poor people only the priest of the parish participates. Indicative is the following couplet:

*Ο πλούσιος έχει την τιμή, α ζη κι ανέν ποθάνη,
μα ο κακομοίρης ο φτωχός μονδ' ήταν μονδ' εφάνη*
(The wealthy has the honour, whether alive or dead,
whilst the misfortunate, poor man, is like never existed).

Lioudaki (1939: 422).

As follows, the public display of power or subjection to authority through mortuary rituals is not a novelty in Upper Merabello. It was and still is present in the mourning for the deceased, in the ceremony (expensive coffin, number of priests, church ornamentation with flowers and so on), in the material offerings to the dead (*kolliva*, flowers, wreaths) and even in the building, renovation or caring for the grave. The issue of lavishness has always been a prerequisite. Accordingly, the old expression “he turned them to *kolliva*” (“τα ’καμε κόλλυβα”) is used to denote overspending and waste of money or other resources. In this sense, there is an ambivalence and contradiction between beliefs and their realising: belief on the basic equality of all human beings at the advent of death and disapproval by the community of wealth accumulation or display are not consistent with individual enactment and community ritual behaviour that tend towards excessive spending and display of status and power.



Pict. 17. Wreaths for a funeral outside the church – photo from the Fb page of a funerary office

Moreover, “public” funerals and memorials, of distinguished people with contribution to the community, differ from the others and usually involve the presence of powerful people and representatives of the authorities (religious, military and political at local, peripheral or national level) and many public speeches in memoriam. I may mention here the annual ‘public’ memorial established

in honour of the late Roussos Koundouros, distinguished lawyer and influential politician, executed by the Germans in 29/8/1944, only some days before their retreat from Crete (see pict. 18).



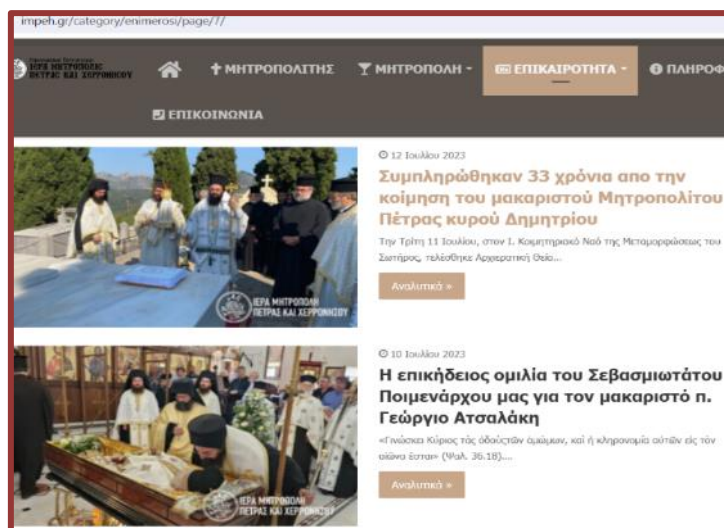
Pict. 18. Photos from the annual public memorial of 2007 in honour of the late Roussos Koundouros in front of the statue in Neapolis. On the left the religious ceremony performed by the late Bishop Nektarios and on the right the late George Kokolakis delivering the public speech in memoriam at the end of the religious ceremony.

The priests' funerals (especially of those that die while they are in service) follow a diverse ceremonial procedure²⁸. Additionally, the Bishops' funerals, as people remember, incite sentiments of collective grief which is publicly expressed: the corpse is lying in the church for the congregation to pay their respects, while there is organised a formal procession that passes from the main streets of Neapolis. The last years, snapshots or videos from the related ceremonies become publicised on the YouTube channel, the Facebook page and the site of the Bishopric. Their memorials also are open to the public.



Pict. 19. The funerary procession of the late Bishop Demetrius (1990). Photo posted on the Fb page of the owner of the funerary office that undertook the ceremony.

²⁸ See Lioudaki's (1939) account for the now forgotten customs of "angels' dance" or of priests being buried seated on their chair.



Pict. 20. From the Bishopric's website (impeh.gr): the above article is about the annual commemoration of late Bishop Demetrius and the underneath is for the funeral of a priest.



Pict. 21. From the Fb page of the Bishopric of Petra and Herronissos: the photo of the Cathedral and a recent post for the annual commemoration of the late Bishop Nektarios with his photo.

As Piña-Cabral and Feijó noticed for the death rituals of Minho (Portugal), within the local context of power relations, through offerings in funerals status was underlined. Maintaining that “ideology enters at least partially in conflict with the material state of affairs” (1983: 31), they further indicate how sense of community coexists with (and somehow covers) social inequalities (Piña-Cabral, 1986; Piña-Cabral & Feijó, 1983).

Sixteenth century French Catholics used to give out 'ostentatious "doles" to the needy' during funerals (Davis, 1977: 94). We encounter here a similar situation. 'Doles' were given as an expression of a sense of 'community', yet they were 'ostentatious', which meant that they reinforced the superiority of the donors. Similarly, the bereaved in the Alto Minho utilize the rites of community and equality attached to burials as means of stressing prestige. This is important in order to understand the local attitude to funerals and wakes-they reveal social differentiation through the expression of community. The two tendencies are interlinked. (Piña-Cabral 1986: 226)

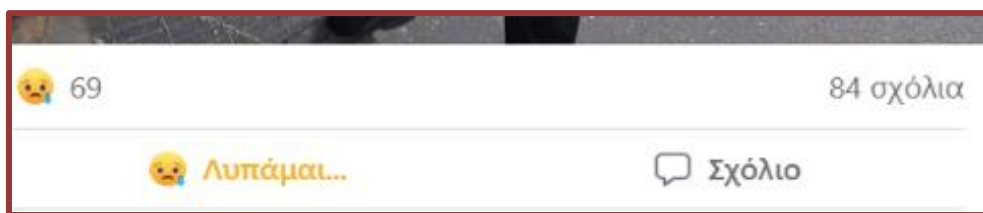
Dubisch (1989) examined material markers of death in relation to hidden symbolic and socio-cultural meanings. Change in the material aspects of mortuary rituals was seen as reflecting increasing

commodification and changes in conceptualisations of death, bearing important consequences for both the individual and the society. In this line of thought, through the involvement of funerary offices, burials, memorials and cemeteries became ‘commodified’ and death related practices instances for display. The modern emphasis on the material aspects of death rituals in contrast to the past simplicity and emphasis on behavioural elements (such as laments and wearing black) parallels to the move towards consumer economy and commodification. In this sense, ambivalence between explicit display of social differences in the material markers (such as graves) versus community values of equality in death, implies that this egalitarianism serves rather for masking social inequalities, while egalitarianism in death conceptualisation and practices retreats in favour of hierarchical differentiation (Dubisch, 1989).

These examples represent an emerging conflict between two views of death in Greek communities, one of which sees death as an opportunity for material display in the form of conspicuous consumption and the other which regards it as an occasion for the reaffirmation of egalitarian communal values. They suggest that Greek mortuary practices are moving away from the almost stark simplicity and acknowledged transitoriness of life which have characterized death ritual in the past, at least in rural areas, and toward an elaboration and proliferation of the material components of death ritual (Dubisch, 1989: 191).

Accordingly, ritual behaviour reflecting egalitarianism in death, is not uniform and homogeneous throughout Greece (and even in Southern Europe) as Bennett (1994) suggests: whilst for example in Lehonía equality in death is suggested and actualised in ritual and even in material signs such as material offerings for honouring the dead and cemeteries, this is not the case for other Greek areas, such as Nisiot practices narrated by Kenna (1991) or the rituals in Potamia described by Danforth (1982) and the display in the burial monuments of the cemeteries as exhibited by Dubisch (1989).

In this framework and keeping in mind that often Facebook becomes an arena for public influence (the number of friends, followers, responses to posts and so on), the commemorative procedure in Facebook and the number of people commemorating or participating in grief by simply clicking a reaction icon indicating sorrow, using emojis or icons or writing comments and text messages could be linked to a process of public display of influence and, thus, power. So, public display of power and expression of authority as a core theme remain, however the way and the means are slowly changing and evolving. In this case we observe ‘powerful knowledge’ (Fischer, 2006) that makes people adapt to change by linking old principles and practices to new ones. “Powerful knowledge” is cultural knowledge in pragmatic terms “creating and enabling the management and exploitation of the multiple possibilities that emerge from interacting cultural agents and their knowledge of cultural domains” (Fischer, 2008: 4). Its’ role, as he declares is “to produce the best fit of our conceptual outcome to circumstances as they are” (2006: 331). In this sense, change occurs to powerful knowledge and not the symbolic order, with the presupposition that we view the symbol systems as “the effective drivers for how people relate to, adapt to and modify the external relations within which they are embedded” (Fischer, 2006: 337).



Pict. 22. Responding to a death's announcement using Facebook reaction icons (69) and comments (84).

The involvement of the funerary offices is by some perceived as being linked to the augmentation of spending and lavishness during ceremonies. Over-spending is interpreted on one hand as a gesture to the deceased (for the soul's forgiveness, soothing and serenity) and on the other as demonstration and display of wealth and status (or even its restructuring) of the deceased and their family. At times there is such an extravagance that reminds the lavishness of a wedding ceremony, as a female informant noticed. However, burials and memorials, especially after 2011, changed again –as it was brought forward– and became more moderate regarding luxury due to the economic crisis that reduced considerably excessive spending and recently due to the pandemic.

Additionally, the pandemic prohibitions directed people to use other alternatives for offering support to the family and expressing grief and condolences, mainly through the social media, Facebook in particular. The presence in social media intensified for individuals as happened with funeral offices and other socio-cultural or religious entities (e.g. the local museum, authorities and the church). Grieving individuals may announce their loss and they usually change their picture in their Facebook account with a black ribbon at least for the forty days. This initiates and announces publicly the bereavement period just like (and in parallel) people start wearing mourning clothes indicating their loss in their everyday life. This change in the picture, can be further interpreted as indicating the ambiguous social identity of mourning individuals and their transition to a new status and identity. After this announcement, their friends post their condolences (writing “Warm condolences”/“Θερμά συλλυπητήρια”) and/or consoling messages on their wall (e.g. “courage”/“κουράγιο” or “may you live long and remember him”/ “να ζήσετε, να τον θυμάστε”). If the deceased has a Facebook page, friends and relatives post their mournful messages also on his/her wall.



Pict. 23. On the left, a black ribbon replacing owner's photograph for indicating bereavement status. On the right a black candle posted for wishing “Bon voyage” and “Good Heaven” to the deceased.

Sometimes, friends and family members post texts in memoriam praising the deceased, remembering and narrating stories and their shared experiences. They may also post videos or photographs from past happy moments. This practice is related to a local (but also broader belief in Greece) that the deceased communicates with the living, especially in dreams, and that he/she may listen and participate in instances of private and even social nature, such as for example in the consolation meal. The apparition of a dead person in dreams is usually interpreted by individuals as an important message. A female informant stressed that whenever she dreamt of her grandmother, she got grave news. People who dream of a dead person close to them usually explain it as a message from him/her insinuating that they have not fulfilled their duty for the sake of the soul, so they go to the cemetery to light the candle, offer flowers or take care of the grave (cf. Danforth, 1982). According to Danforth, “social relationships between the living and the dead are maintained through dreams” (ibid: 135). Being remembered, in this way, the deceased is satisfied and in peace with the living. Moreover, in Facebook conversations with and/or for the deceased this belief in the continuing bonds is represented.

In this respect, many people may add comments to the conversation thread or remind instances or qualities of the person they grieve. Some others may post messages in verses (couplets) which is characteristic of the traditional laments addressing directly (in second person) the dead, often appraising him/her or saying how much they love and miss them. They, usually, express the belief that death is a crossing, and that life continues somewhere else, where one can meet with the other deceased members of the family or dear friends, and even convey messages to them, thus retaining a degree of sociality. This is more intense when a death is unexpected, and it involves young people. For example:

“Bon voyage my dear and when you come across/ my mother give her my greetings.”
(Καλό ταξίδι μάθια μου και όντε απαντήξεις τη μάνα μου να μου τη χαιρετήξεις).

Bon voyage my x, go meet our father and talk to him again.
(Καλό ταξίδι σου x. Άμε να συναντήσεις τον πατέρα μας, να του ζαναμιλήσεις).

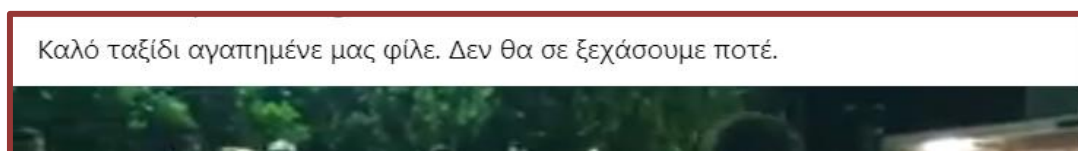
Personal feelings, thoughts and grief are also expressed in verses:

“By the time the clock’s hand takes full turn, people’s joy may become a lament.”
(Ωσπου να πάρει τη στροφή ο δείκτης στο ρολόι, μπορεί τ’ ανθρώπου η χαρά να γίνει μοιρολόι).



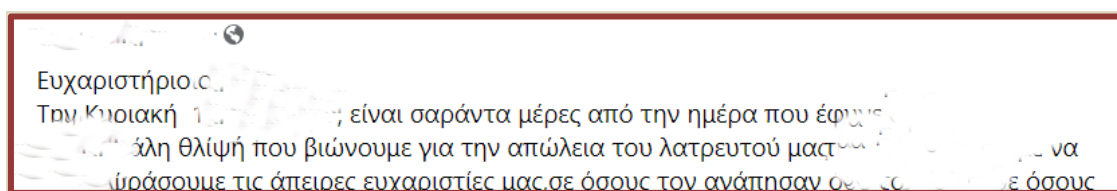
Pict. 24. Responding to a death’s announcement writing messages and posting emojis.

The belief to death as being a change of status, a kind of voyage is evident while wishing to the deceased on their Facebook account addressing in second person singular²⁹ “Bon voyage my dear” or to their family members, writing on the bereaved family member’s page “Bon voyage to him/her” in third person singular or simply “bon voyage” (“καλό ταξίδι”), “farewell” (“στο καλό”) “smooth crossing” (“καλά περάματα”). The modern wish “Good Heaven” (“Καλό Παράδεισο”), which is commonly used all over Greece, is used in some cases and probably insinuates bon voyage to Paradise.



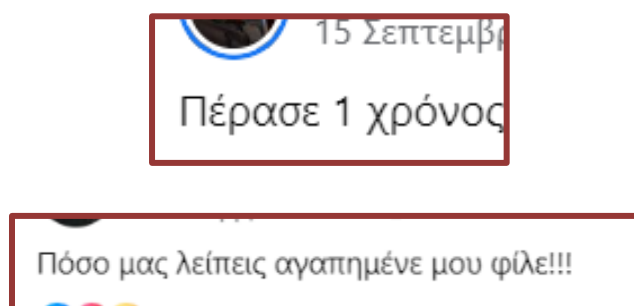
Pict. 25. Wishing “Bon voyage” on a friend’s Fb account, posting also a photo from a happy instant.

The bereaved family members may further (after the mourning period of forty days) post a thank-you note or a message addressing to all friends in Fb expressing their gratitude to people sharing their grief.



Pict. 26. A thank-you note by a family of a deceased on Fb.

Moreover, the deceased is remembered on the memorials, especially the forty days and the annual as well as in their birthdays, probably because of Facebook’s reminding of birthdays. Texts usually commence by saying that “one year has passed since the death of our beloved...” or “one year is completed from the death of my beloved...”



Pict. 27. Commemorating the first year on the deceased’s Fb account.

Writing on social media sometimes also facilitates expression of grief and is considered especially healing. Wishing through Facebook may replace in some instances wishing in person, in the case of those

²⁹ For example, writing on the deceased’s account “Bon voyage my friend” or on the bereaved family member’s page “Bon voyage to him/her.”

who cannot attend the ceremony either because of physical distance or for a serious reason (e.g. illness). This wishing has a further meaning as a local public statement of excuse within the context of the socio-cultural obligation of participation in the ceremony/ies under the pressure by the community.

Καλό ταξίδι Καλό παράδεισο : λίγα λουλούδια για σένα γιατί είμαι μακριά ...

Pict. 28. Posting for excusing for not wishing farewell in person.

In the past, wishing from a distance was usually done through telegrams. However, people participate in person in the ceremonies (funerals and commemorations), which is considered the proper way for paying condolences and commemorate, even if some may have already or in parallel expressed their grief in Facebook. Facebook is only subsidiary in this respect and does not substitute the face-to-face interaction.

This could be considered as an initial and elementary stage in the sense of the interaction framework of PolySocial Reality (Applin & Fischer 2011b). In this respect, there is the potential for the expansion of social networks and the quick diffusion of information through diverse channels towards diverse directions (especially if we consider the Facebook accounts of funerary offices or funeral directors). In this way, new technologies through social media may permit adaptation of the customary practices and further initiate change. However, a danger stemming from extension of networking would be individuation which poses barriers to effective communication and cooperation (Applin & Fischer 2012a).

Accordingly, participation in grief through Facebook depends on what Madianou and Miller (2011, 2013) –as we have already mentioned– find as pre-conditions for ‘polymedia’: access and availability, affordability, and media literacy. So, the use of Facebook is limited mainly in the cases of the older generation (with no or low media literacy), of people who live in remote areas and have inadequate access to internet, of illiterate people or those who cannot afford the cost of the equipment and services. Moreover, as we have already mentioned, there is an ambiguity in local people’s attitude towards the use of technology: they both fear and desire innovation. Mostly, older people are hesitant to use new technologies and utilise the social media³⁰. They also feel that their “customs and traditions” are endangered by the “intrusion” of modern technologies in their lives (cf. Kokolaki, 2011, 2017). So, in keeping pace with customary actions, local people may delineate a symbolic marker of their collective identity against mordenisation.

In addition, considering the dichotomy of the ‘official’ religion and worship and the folk-popular ones (c.f. Dubisch, 1991, 1995), the first are imposed within and by ecclesiastic (and male-centred) circles, while the latter are related to the secular environments and mainly performed by women. In this, one major factor for the preservation of formal ritual action is the presence of the Church authority (by

³⁰ For old people’s reluctance to go online see also Walter et al. 2012.

the Bishopric which is the head of the local religious authority), imposing conformity to the religious rules and traditions. Thus, conformity with religious symbolism, keeps formal religious rituals unchanged as well as secular beliefs and principles fairly stable.

Finally, the issue of changes I have observed through time might also be viewed in the light of Fischer's theory about change of "powerful knowledge". This is related to a rather agentic viewing of culture, as capabilities and resources people use to confront various situations, critical to defining and building the surrounding world, being an "ideational technology" (Fischer, 2008). It is culture that provides people with the ability to adapt and develop: "People embedded in cultural processes demonstrate remarkable powers of creation, transformation, stability and regulation. Culture gives agents the power to hyper-adapt" (ibid). People may use symbolic knowledge in a dynamic and transformational manner, in order to meet new material needs. In this sense cultural systems not only help people to adjust and maintain their status in their environment, but they also enable human invention leading to change and adaptation. And adaptation as well is a type of cultural change.

In fact, people are resourceful, finding ways to adapt to the new situations. For example, as far as mortuary rituals are concerned, the obvious change results from much more luxury and showing off than what is considered appropriate. Although this might be criticised, it is accepted in practice and in fact enacted by the same people that criticise it. In this respect, new technologies provide people with yet more options and resources, a repertoire from which people may choose, as we saw happening within the pandemic, with people using online tools to express and communicate their grief. Death rituals (those falling into the category of informal/folk practices) were not "properly" performed as far as the community's participation was concerned because of the prohibitions and the protective measures necessary. However, through the extensive use of new media a new kind of re-socialisation of death was achieved: "The innovation of interactive social media is that grief is re-emerging as a communal activity, within existing social networks" (Walter et al., 2012: 290).

This is, of course, an indication that the procedure related to folk/popular enactments changes in some respect: although underlying principles and rules have not changed, the folk ritual enactment in private and in public varies according to the case. Within the framework of adaptive agency this could be seen as adaptive strategies of the local people while processing their broader socio-cultural framework, responding to new circumstances and driving the dynamics of cultural change.

Epilogue

Anthropological and ethnographic research in Greece as well as folk studies focused on mortuary and funerary rituals mainly in Greek rural communities (cf. Dubisch, 1989). Interest has been mainly on ritual practices and the latent symbolisms (cf. Danforth, 1982; Psychogiou, 2008), lamenting and the female role in mourning (cf. Alexiou, 2002; Caraveli, 1980, 1986; Seremetakis, 1990, 1991; Psychogiou, 2008), graves and graveyards (cf. Bennett, 1994; Dubisch, 1989; Koumarianou, 2008).

Moreover, the issues of lineage, inheritance and distribution of property (cf. Danforth, 1982; Kenna, 1976, 1991) and changes in material aspects of rituals and their socio-cultural references (cf. Bennett, 1994; Dubisch, 1989; Kenna, 1991) were also examined. As it is shown in those last studies, death practices are “open to change” (Bennett, 1994). However, the online aspect of death related practices such as announcing, lamenting, mourning, memorialising is not amply addressed.

Against this background, I attempted to contribute to an ethnography about change in cultural practices under the new technologies impact, focusing on death related practices in online/offline contexts of sociality in traditional societies (of rural character or of those developing urban characteristics) of Greece. Followingly, I examined onsite practices and their changing course and how they are related to online reference to death and memorialising in a Greek rural area. Is there a contrast, a mingling or rather an ambiguity? Are the two spheres subsidising one another? May technological innovation contribute to reimagining the deceased, re-organising our relations to them, and rethinking about death in the same way that rituals enacted in person also aim and contribute to this respect?

Ritual and religious ceremonies are important elements of traditional life. They change slowly and they preserve to a great degree their previous form. Rituals are social acts or collective phenomena and serve purposes fixed and profoundly rooted in collective life, comprising the notion of structured action, of coherence through time and space and at the same time providing the opportunity for the observation of the communication system under study (Rappaport, 1974). To quote Geertz (1973: 412-453), rituals “talk about” important cultural themes. They are stories people tell themselves about themselves. Geertz (ibid) has called ritual performances “metasocial commentaries”, “texts within texts” which can be read or interpreted by both the people who perform them and outside observers.

In a place like the Upper Merabello where traditional practices still play an important role, where the religious sentiment is central in socio-cultural contexts and where face-to-face interactions, especially for the older, are a way of life, what I have delineated is an ambiguous situation, characteristic of a course towards change where, although there is an augmented presence and interaction in the digital world, the on-ground participation is a necessity and precondition for the function of the community (both the physical and the virtual one).

Social and religious institutions continue to shape people’s responses to death and long-established practices endure and retain their central role and importance in the community life. Beliefs shaped within this framework (belonging both to the sphere of official religion and the “popular” one as well as the social framework) continue to influence the enactment of specific rituals and the expression of grief.

However, state intervention and governmental institutions, for regulating this field, impose an often-rigid legislative framework aiming not only to define and impose a health, hygiene and safety agenda but often to touch on both the social and the private-emotional context. In the western world mostly, funerary offices (the so-called death industry) operate because of and within this regulative

framework. Moreover, services provided in this context (by funerary offices and digital application providers) ranging from the face-to-face interactions to the online tools, influence people's response to death (cf. Arnold, 2018).

Accordingly, in Greek rural periphery changes in material aspects were inevitable, because of state enforcement rules about public hygiene that made obligatory the involvement of funeral directors in handling the corpse and in burial and exhumation procedures. The care for the cemetery also is entrusted on the municipalities. Those rules, of course, have much stricter conformance in big cities, like in Athens, where everything is performed in accordance with the rules of the cemetery and the municipality it belongs. I find highly relevant also the recent precaution measures, related both to the handling of the dead corpse as well as to prohibitions of open funerals related to the Covid-19 pandemic. Most important in this respect proved to be the dynamics and potentialities of new digital technologies through a multiplicity of channels (polymedia) that offered mediated and unmediated/spontaneous participation in grief.

Although at the pragmatic level social actors (as individuals or collectivities) set goals and employ strategies that direct their actions (offline and online) and activate all their available resources, in depth the power of social action/performance lies on its symbolic grounds: the underlying structure of culture and how this is represented and acted out in rituals and other practices. People may use this symbolic knowledge in a dynamic manner, to meet emerging needs. In the area under consideration, there are general structures in ritual processes that look stable in as much as they are related to religious beliefs and function in this respect. Nonetheless, the individual enactments of those practices and knowledge of the structures and components of the system significantly vary.

As far as online and offline-onsite contexts are concerned, the case of Upper Merabello suggests that they are complementary, rather than distancing or fusing. People that use online environments in death related practices, do not substitute or mix offline with the online: they replicate or complement face-to-face/offline interaction in a way that rather reinforces and extends the offline ritual behaviour. Accordingly, Miller (2011: 169) suggested for Facebook that it “provides an additional space for personal expression” in Trinidad and further that the Internet is not “monolithic or placeless” (Miller & Slater, 2000: 1), but rather what its users think or make with it in a particular place of the “real world” (Miller, 2011; Miller & Slater, 2000). Boelstoff also assumed that:

The virtual and the actual are not blurring, nor are they pulling apart from one another. Such spatial metaphors of proximity and movement radically mischaracterize the semiotic and material interchanges that forge both the virtual and the actual (Boelstoff, 2012: 56-57).

Technology embedded in cultural processes, and in our case the digital sphere, as providing more options and motivating people to make further choices, in turn results to innovative practices and change. The digital sphere provides an additional space of sociality, non-institutionalised, informal and ambiguous –standing between the private and the public– (unlike churches and cemeteries) where

people may interact paying condolences, expressing grief, thoughts and share experiences. As an informant remarked, this resembles the neighbourhood space and practices, an intermediate space between the public and the private. Nonetheless, technological advances happening fast will also fast overcome the social web and will soon oblige us to extend our research and examine further ramifications.

Bibliography

- Alexander, J.C. (2004). Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy. *Sociological Theory*, 22(4), 527-573.
- Alexiou, M. (2002). *The Ritual Lament in Greek Tradition*. 2nd ed. (rev. By D. Yiatromanolakis & P. Roilos). Lanham, Boulder, Oxford, New York: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Andersson, Y. (2019). Blogs and the Art of Dying: Blogging With, and About, Severe Cancer in Late Modern Swedish Society. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 79(4), 394–413.
- Applin, S. A. and Fischer, M. D. (2011a). A Cultural Perspective on Mixed, Dual and Blended Reality. In *IUI-Workshop on Location Awareness for Mixed and Dual Reality (LAMDa '11)*. Available at: <https://www.dfki.e/LAMDa/2011/accepted/ACulturalPerspective.pdf>
- Applin, S. A. and Fischer, M. D. (2011b). Pervasive Computing in Time and Space: The Culture and Context of 'Place' Integration. In *Seventh International Conference on Intelligent Environments, Nottingham, UK, 2011*, (pp. 285-293). Available at <https://ieeexplore.ieee.org/abstract/document/6063398>
- Applin, S. A. and Fischer, M. D. (2012a) Applied agency: Resolving multiplexed communication in automobiles. In *Adjunct Proceedings of the 4th International Conference on Automotive User Interfaces and Interactive Vehicular Applications (AutomotiveUI '12), October 17–19, 2012, Portsmouth, NH, USA* (pp. 159–163). Available at: <http://www.auto-ui.org/12/docs/AutomotiveUI-2012-Adjunct-Proceedings.pdf>
- Applin, S. A. and Fischer, M. D. (2012b). 'PolySocial Reality: A Conceptual Model for Expanding User Capabilities Beyond Mixed, Dual and Blended Reality'. Available at: https://posr.org/w/images/8/87/Applin_Fischer_PolySocialRealityProspectsforExtendingUserExperiencesBeyondMixedDualandBlendedReality_LAMDa_2012a.pdf
- Applin, S. A., Fischer, M. D. & Walker, K (2012). Visualising PolySocial Reality (Revised). Available at: <https://jitsociology.wordpress.com/2012/12/03/visualising-polysocial-reality-revised/>
- Ariès, P. (1974). The Reversal of Death: Changes in Attitudes Toward Death in Western Societies. *American Quarterly*, 26(5), 536- 560.
- Ariès, P. (1981). *The hour of our death*. New York: Oxford University Press.
- Arnold, M., Gibbs, M., Kohn, T., Meese, J., Nansen, B. (2018). *Death and Digital Media*. London: Routledge.
- Battaglia, D., 1992, "The Body in the Gift: Memory and Forgetting in Sabarl Mortuary Exchange," *American Ethnologist*, 19, 1, 3-18.

- Bennett, D. O. (1994). *Bury Me in Second Class: Contested Symbols in a Greek Cemetery*. *Anthropological Quarterly*, 67(3), 122-134.
- Benveniste, R. (1999). Μνήμη και Ιστοριογραφία. In R. Benveniste & Th.Paradellis (eds) *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης: Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Athens: Alexandria, pp. 11-26. [In Greek]
- Bloch, M. & Parry, J. (1982). Introduction: Death and the Regeneration of Life. In M. Bloch & J. Parry (eds.) *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-44.
- Boelstoff, T (2012) Rethinking Digital Anthropology. In H.A. Horst and D. Miller (eds) *Digital Anthropology*. London: Berg, pp. 39-60.
- Boyd, D. (2010). Social Network Sites as Networked Publics: Affordances, Dynamics, and Implications. In Z. Papacharissi (ed.), *Networked Self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*. New York: Routledge, pp. 39-58.
- Boyd, D.M., and Ellison, N.B. (2007), Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13, 210-230.
- Broadbent, S. (2012) Approaches to Personal Communication. In H.A. Horst and D. Miller (eds) *Digital Anthropology*. London: Berg, pp. 127-145.
- Brubaker, J.R., & Hayes, G.R. (2011). "We will never forget you [online]": an empirical investigation of postmortem MySpace comments. In *Proceedings of the ACM 2011 conference on Computer supported cooperative work - CSCW '11*. New York: ACM Press, pp. 123-132.
- Caraveli, A. (1985). The Symbolic Village: Community Born in Performance. *The Journal of American Folklore*, 98, No389, 259-286.
- Caraveli, A. (1986). The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece. In J. Dubisch (ed) *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press, pp. 169-192.
- Caraveli-Chaves, A. (1980). Bridge between Worlds: The Greek Women's Lament as Communicative Event. *The Journal of American Folklore*, 93, No 368, 129-157.
- Carmack, H. J., & Degroot, J. M. (2014) Exploiting loss? Ethical considerations, boundaries, and opportunities for the study of death and grief online. *OMEGA: Journal of Death and Dying*, 68 (4), 315-35.
- Castells, M. (2001). *The internet galaxy: Reflections on the internet, business and society*. Oxford: Oxford University Press.
- Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society*. 2nd ed. Malden: Wiley-Blackwell.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conrad, P. (1992). Medicalization and social control. *Annual Review of Sociology*, 18, 209-232.
- Danforth, L. (1982). *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Davies, J. (1993). War Memorials. In D. Clark (ed.) *The Sociology of Death: theory, culture, practice*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 112-128.

- deVries, B., & Rutherford, J. (2004). Memorializing loved ones on the world wide web. *OMEGA: Journal of Death and Dying*, 49(1), 5-26.
- Douglas, M., (2001). *Purity and Danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.
- Dubisch, J. (1983). Greek Women: Sacred or Profane. *Journal of Modern Greek Studies*, 1, 185-202.
- Dubisch, J. (1989). Death and Social Change in Greece. *Anthropological Quarterly*, 62(4), 189-200.
- Dubisch, J. (1991). Gender, Kinship and Religion: 'Reconstructing' the Anthropology of Greece. In P. Loizos & E. Papataxiarchis, (eds), *Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, pp. 29-46.
- Dubisch, J. (1995). *In a Different Place. Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton: Princeton University Press.
- Falconer, K., Sachsenweger, M., Gibson, K., & Norman, H. (2011). Grieving in the Internet Age. *New Zealand Journal of Psychology*, 40(3), 79-88.
- Fischer, M.D. (2006). The ideation and instantiation of arranging marriage within an urban community in Pakistan, 1982-2000. *Contemporary South Asia*, 15(3), 325-339.
- Fischer, M.D. (2008). Cultural Dynamics: formal descriptions of cultural processes. *Structure and Dynamics*, 3(2). Available at <https://escholarship.org/uc/item/557126nz>
- Fischer, M.D., Lyon, S., Zeitlyn, D. (2017). Online Environments and the Future of Social Science Research. In N.G. Fielding, R.M. Lee & G. Blank (eds), *The Sage Handbook of Online Research Methods* 2nd ed. Los Angeles: Sage, pp. 611-627.
- Foot, K., Warnick, B. and Schneider, S.M. (2005). Web-Based Memorializing After September 11: Toward a Conceptual Framework. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 11: 72-96.
- Giaxoglou, K. (2019). Sharing Small Stories of Life and Death Online: Death-writing of the Moment. *European Journal of Life Writing*, VIII, 118-142.
- Glaser, B.G., & Strauss, A.L. (1965). *Awareness of Dying*. London: Routledge.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (2009). *Sociology*. 6th edition. Cambridge: Polity Press.
- Gire, J. (2014). How Death Imitates Life: Cultural Influences on Conceptions of Death and Dying. *Online Readings in Psychology and Culture*, 6(2).
- Goldschmidt, K. (2013). Thanatechnology: Eternal Digital Life After Death. *Journal of Pediatric Nursing*, 28(3), 302-304.
- Harris, O. (1982). The Dead and Devils Among the Bolivian Laymi. In M. Bloch & J. Parry (eds.) *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 45-73.
- Hayden, B. (2009). Funerals As Feasts: Why Are They So Important? *Cambridge Archaeological Journal*, 19(1), 29-52.

- Hertz, R. (1960). *Death and The Right Hand* (trans. R. & C. Needham). London: Cohen and West.
- Hine, C. (2015) *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Oxford: Berg.
- Hine, C. (2017) Ethnographies of Online Communities and Social Media: Modes, Varieties, Affordances. In N.G.Fielding, R.M. Lee & G. Blank (eds) *The Sage Handbook of Online Research Methods* 2nd ed. Los Angeles: Sage, pp. 401-415.
- Hirschon, R. B. (1983). Women, the Aged and Religious Activity: Oppositions and Complementarity in an Urban Locality. *Journal of Modern Greek Studies*, 1(1), 113-129.
- Holtzman, J. D. (2006). Food and Memory. *Annual Review of Anthropology*, 35, 361–78.
- Horst, H. A. & Miller, D. (2013). *Digital Anthropology*. London: Bloomsbury Publishing.
- Hutchings, T. (2012). Wiring Death: Dying, Grieving and Remembering on the Internet. In D. Davies & C. Park (Eds.), *Emotion, Identity and Death: Mortality Across Disciplines*. Farnham: Ashgate Publishing, pp. 43–58.
- Irwin, M. (2018). Mourning 2.0. Continuing Bonds Between the Living and the Dead on Facebook Continuing Bonds in Cyberspace. In D. Klass & E.M. Steffen, *Continuing Bonds in Bereavement*. New York: Routledge, pp. 318-329.
- Kasket, E. (2012). Continuing bonds in the age of social networking: Facebook as a modern-day medium. *Bereavement Care*, 31(2), 62-69.
- Kenna, M. E. (1976). Houses, fields, and graves: Property and ritual obligation on a Greek island. *Ethnology* 15(1): 21-34.
- Kenna, M.E. (1991). The power of the dead: Changes in the construction and care of graves and family vaults on a small Greek island. *Journal of Mediterranean Studies* 1(1): 101-119.
- Kokolaki, M. (2011). Continuity and change: traditional diet in a modern Cretan town. PhD Thesis. Canterbury: University of Kent.
- Kokolaki, M. (2013). Culinary knowledge: Polysemy and the poetics of metaphor constructing the everyday experience in a Cretan town. *Ethnologia-Online*, 4, 1-33. Available at: <https://societyforethnology.gr/el/ethnologyonline>
- Kokolaki, M. (2017). Fasting and purity: choice, ambiguity and the negotiation of the past in a Cretan town. *Ethnologia online*, 8, 1-33. Available at: <https://societyforethnology.gr/el/ethnologyonline>
- Kokolaki, M. (2018). *Εξυφαίνοντας την παράδοση. Η παραδοσιακή υφαντική ως ποιητική των γυναικών στο Επάνω Μεραμπέλλο*. Athens: Kalligrafos. [In Greek].
- Kokolaki, M. (2021). Η επίγευση του παρελθόντος. Νεωτερικότητα και επαναδιαπραγμάτευση της παράδοσης μέσα από την τοπική-παραδοσιακή διατροφική γνώση: η περίπτωση του Επάνω Μεραμπέλλου. In Ε. Αλεξάκης, Μ. Θανοπούλου, Α. Οικονόμου (eds), *Πολιτισμικές και κοινωνικές διαστάσεις του περιβάλλοντος. ΕΛΕΝΗΣ ΚΟΒΑΝΗ ΑΝΤΙΧΑΡΙΣΜΑ*. Athens: Greek Society for Ethnology, pp. 169-198. [In Greek].
- Koumariannou, M. (2008). *Το φαντασιακό του θανάτου στη σύγχρονη Ελλάδα. Μνημεία και νεκροί*. Athens: Dodoni. [In Greek].

- Leach, E. (1976). *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, E. (1961). *Rethinking Anthropology*. London: The Athlone Press- University of London.
- Loukatos, D. S. (1977) *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*. Athens: Morfotiko Idrima Ethnikis Trapezis. [In Greek].
- Lessa, W. & Vogt, E. Z. (1965). Death, Ghosts, and Ancestor Worship: Introduction. In W. Lessa & E. Z. Vogt (eds.) *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York: Harper & Row, pp. 466-467.
- Littlewood, J. (1993). The Denial of Death and Rites of Passage in Contemporary Societies. In D. Clark (ed.) *The Sociology of Death: theory, culture, practice*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 69-84.
- Lioudaki, M. (1939). Η τελευταία στην Κρήτη. *Επετηρίς της Εταιρείας Κρητικών Σπουδών*, 2, 403-427. [In Greek].
- Madianou, M., & Miller, D. (2011). *Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia*. London: Routledge.
- Madianou, M., & Miller, D. (2013). Polymedia: Towards a new theory of digital media in interpersonal communication. *International Journal of Cultural Studies*, 16(2), 169-187.
- Malinowski, B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Mellor, P. (1993). Death in High Modernity: the contemporary presence and absence of death. In D. Clark (ed.) *The Sociology of Death: theory, culture, practice*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 11-30.
- Mellor, P. A., & Shilling, C. (1993). Modernity, Self-Identity and the Sequestration of Death. *Sociology*, 27(3), 411-431.
- Meraklis, M. G. 1984. *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική Συγκρότηση*. Athens: Odiseas. [In Greek].
- Metcalf, P., & Huntington, R. (1991). *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual* 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, D. & Slater, D. (2000). *The Internet, an Ethnographic Approach*. New York: New York University Press.
- Miller, D. (2011). *Tales from Facebook*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, D. (2012). Social Networking Sites. In H.A. Horst and D. Miller (eds) *Digital Anthropology*. London: Berg, pp. 146-161.
- Miller, D. (2018). Digital Anthropology. In F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez & R. Stasch (eds), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, pp. 1-16.
- Morse, T. & Birnhack, M. (2020). Digital Remains: the Users' Perspectives. In M. Savin-Baden & V. Mason-Robbie (eds), *Digital Afterlife Death Matters in a Digital Age*. Boca Raton: CRC Press, pp. 107-126.
- Moss, M. (2004). Grief on the Web. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 49(1), 77-81.

- Nicolescu, R. (2016). *Social Media in Southeast Italy. Crafting Ideals*. UCL Press. (Ebook) Available at: <https://www.uclpress.co.uk/products/83092>.
- Opler, M.E. (1936). An Interpretation of Ambivalence of Two American Indian Tribes. *The Journal of Social Psychology*, 7(1), 82-116.
- Piña Cabral, J. de & Feijó, R. (1983). Conflicting Attitudes to Death in Modern Portugal: The Question of Cemeteries. *JASO*, 14, 17-43.
- Piña Cabral, Joao de (1986). *Sons of Adam, daughters of Eve. The Peasant worldview of the Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press.
- Pitykakis, M.I. (1983). *Το Γλωσσικό Ιδίωμα της Ανατολικής Κρήτης*, vol. A (A-N) & B (M-Ω). Neapolis-Crete: P.L.E.A.M.
- Psychogiou, E. (2008). 'Μαυρηγή' και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης. Χθόνια μυθολογία, νεκρικά δρώμενα και μοιρολόγια στη σύγχρονη Ελλάδα. Athens: Academy of Athens. Available at: <http://www.kentrolaografias.gr/sites/default/files/mavrigi.pdf>
- Rappaport, R. (1974). Obvious Aspects of Ritual. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 2(1), 3-69.
- Rappaport, R.A. (1979). *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond: North Atlantic Books.
- Robben, A.C.G.M. (2004). Death and Anthropology: An Introduction. In A.C.G.M. Robben (ed.), *Death, Mourning and Burial. A Cross-Cultural Reader*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 1-16.
- Roberts, P. (2004a). The Living and the Dead: Community in the Virtual Cemetery. *OMEGA: Journal of Death and Dying*, 49(1), 57-76.
- Roberts, P. (2004b). Here Today and Cyberspace Tomorrow. *Generations: Journal of the American Society on Aging*, 28 (2), 41-46.
- Roberts, P. (2006). From Myspace to our space: the functions of web memorials in bereavement. *The Forum*, 32 (3).
- Roberts, P. (2012). '2 people like this': Mourning according to format. *Bereavement Care*, 31(2), 55-61.
- Roberts, P., & Vidal, L. (2000). Perpetual care in cyberspace: A portrait of Web memorials. *OMEGA: Journal of Death and Dying*, 40(4), 521-545.
- Savin-Baden, M. & Mason-Robbie, V. (eds) (2020). *Digital Afterlife Death Matters in a Digital Age*. Boca Raton: CRC Press
- Silver, C. & Bulloch, S.L. (2017). CAQDAS at a Crossroads: Affordances of Technology in an Online Environment. In N.G. Fielding, R.M.Lee & G. Black (eds), *The SAGE Handbook of Online Research Methods*. London: Sage, pp.470-485.
- Sofka, C. J. (1997). Social support 'internetworks,' caskets for sale, and more: Thanatology and the information superhighway. *Death Studies*, 21(6), 553-574.
- Sofka, C. (2020). The Transition from Life to the Digital Afterlife. Thanatechnology and its Impact on Grief. In M. Savin-Baden & V. Mason-Robbie (eds), *Digital Afterlife Death Matters in a Digital Age*. Boca Raton: CRC Press, pp. 57-74.

- Spyridakis, G. K. (1975). *Ελληνική Λαογραφία. Λαϊκός Πολιτισμός των Νεωτέρων Ελλήνων*, vol. Γ. Athens [In Greek].
- Sutton, D. E. (2001). *Remembrance of Repasts: an Anthropology of Food and Memory*. Oxford: Berg.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols*, Cornell University Press, New York.
- Tyma, A.W., Herrmann, A. F., & Herbig, A. (2015). Introduction: The Beginnings: #WeNeedaWord. In A. Herbig, A.F. Herrmann, & A.W. Tyma (eds), *Beyond new media: Discourse and critique in a polymediated age*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. ix-xxiv.
- van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Veale, K. (2004). Online Memorialisation: The Web as a Collective Memorial Landscape for Remembering the Dead. *Fibreculture* 3. Available at: <https://fibreculturejournal.org/fcj-014-online-memorialisation-the-web-as-a-collective-memorial-landscape-for-remembering-the-dead/>
- Walter, T. (2015). New mourners, old mourners: Online memorial culture as a chapter in the history of mourning. *New Review of Hypermedia and Multimedia*, 21(2), 10–24.
- Walter, T., Hourizi, R., Moncur, W., & Pitsillides, S. (2012). Does the Internet Change How We Die and Mourn? Overview and Analysis. *OMEGA*, 64(4), 275–302.
- Walter, T., Littlewood, J., & Pickering, M. (1995). Death in the news: The public invigilation of private emotion. *Sociology*, 29(4), 579–596.
- Williams, A. L., & Merten, M. J. (2009). Adolescents' online social networking following the death of a peer. *Journal of Adolescent Research*, 24(1), 67–90.

Manuscripts from the Collection of the Folklore Department of the Philosophical School of Athens University

Ms. No 1075, Kyriakaki, G., 1970, Vrahassi.

Ms. No 3267, Chavaki, E., 1978, Choumeriako

Short CV

Maria G. Kokolaki holds a B.A. in Philology from the Philosophical School of Athens, a M.A. in Social Anthropology and a PhD in Anthropology from the University of Kent at Canterbury, UK. She also attended the postgraduate specialisation programme in Greek Folklore at the Philosophical School of the Athens University. She was an Honorary Research Associate (2011-2014) at the School of Anthropology and Conservation of the University of Kent. She has worked as an educator in secondary schools. She has also worked for seven years at the Institute of Educational Policy (2011-2017). She is since 2014 affiliated as external research associate with the Centre of Social Anthropology and Computing (CSAC) of HRAF Advanced Research Centres (EU). Since 2020 she has been working as Laboratory Teaching Staff in the Faculty of Primary Education of the Athens University. She is the writer of the book *Weaving tradition. Traditional weaving as female poetics in Upper Merabello Crete*.



Σύντομο Βιογραφικό

Η **Μαρία Γ. Κοκολάκη** είναι πτυχιούχος του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Ολοκλήρωσε τις μεταπτυχιακές της σπουδές στην Κοινωνική Ανθρωπολογία στο Πανεπιστήμιο του Κεντ, όπου εκπόνησε και τη διδακτορική της διατριβή στην Ανθρωπολογία. Έχει, επίσης, παρακολουθήσει μεταπτυχιακές σπουδές στη Λαογραφία. Μετά την ολοκλήρωση του διδακτορικού της, ορίστηκε Honorary Research Associate στη Σχολή Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Κεντ (2011-2014). Έχει διδάξει ως αναπληρώτρια και μόνιμη εκπαιδευτικός σε σχολεία δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Υπηρέτησε με απόσπαση στο Ινστιτούτο Εκπαιδευτικής Πολιτικής από το 2011 ως το 2017. Από το 2014 είναι εξωτερική συνεργάτιδα του Κέντρου Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Υπολογιστών (CSAC) των ερευνητικών κέντρων «HRAF Advanced Research Centres (EU)». Από το 2020 είναι ΕΔΙΠ στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του ΕΚΠΑ. Είναι συγγραφέας του βιβλίου *Εξυφαίνοντας την Παράδοση. Η παραδοσιακή υφαντική ως ποιητική των γυναικών στο Επάνω Μεραμπέλλο*.

Παράδοση, αυθεντικότητα και τοπική ανάπτυξη: η περίπτωση του Μουσικού Διδασκαλείου «Μέρωνας». Μια ανθρωπολογική προσέγγιση.

Μαρία Κουμαριανού 

Στον μακαριστό ιερέα
π. Εμμανουήλ Βαμινδάκη

Περίληψη

Σκοπός της μελέτης αυτής είναι η καταγραφή και ανάλυση ενός σώματος αφηγήσεων που σχετίζονται με τη μουσική εκδήλωση *Μουσικό Διδασκαλείο «Μέρωνας»* η οποία λαμβάνει χώρα από το 2011 το πρώτο δεκαήμερο του Αυγούστου στο χωριό Μέρωνας του Δήμου Αμαρίου, στην ομώνυμη επαρχία του νομού Ρεθύμνης. Κοινός παρονομαστής των αφηγήσεων είναι οι διάφορες οπτικές που συνάγονται από την εκφορά λόγου των αυτοπτών μαρτύρων, οι οποίοι είτε παρακολουθούν είτε συμμετέχουν ως διοργανωτές, δάσκαλοι ή εκπαιδευόμενοι είτε απλώς ζουν και δραστηριοποιούνται στον συγκεκριμένο χώρο. Πιο συγκεκριμένα θα εξεταστεί το πώς μέσα από την προσωπική αφήγηση ως τμήμα του συλλογικού λόγου περιγράφεται και ερμηνεύεται το πλαίσιο μιας προσπάθειας ανάδειξης, προστασίας, διατήρησης και μετάδοσης της παραδοσιακής λαϊκής μουσικής, χορευτικής και φωνητικής κληρονομιάς της Κρήτης. Παράλληλα θα εξεταστεί το κατά πόσο αυτή η εκδήλωση μπορεί να χαρακτηριστεί ως παράδειγμα προς μίμηση ενός μοντέλου ισορροπίας ανάμεσα στην τοπική ανάπτυξη και την προστασία της πολιτιστικής κληρονομιάς.

Λέξεις-κλειδιά: Μέρωνας, παραδοσιακή μουσική, παραδοσιακότητα, αυθεντικότητα, τοπική ανάπτυξη, πολιτιστικός τουρισμός



Tradition, authenticité et développement local: le cas du Séminaire de Musique “Meronas”. Une approche anthropologique.

Maria Koumarianou

Résumé

Le but de cette étude est l'enregistrement et l'analyse d'un corpus de récits liés à un événement musical qui s'appelle *Séminaire de Musique “Méronas”* et qui a lieu depuis 2011 au début du mois d'août dans le village Méronas de la municipalité d'Amari, dans la province homonyme de la préfecture de Réthymnon. Le dénominateur commun des récits est les différentes perspectives dérivées du discours des participants, qui, soit assistent ou participent activement en tant qu'organisateurs, professeurs de musique ou stagiaires soit sont des habitants de l'espace spécifique. Plus spécifiquement, il sera examiné comment, à travers le récit personnel faisant partie du discours collectif, le contexte d'un effort visant à mettre en valeur, protéger, préserver et transmettre la musique folklorique traditionnelle, la danse et le patrimoine vocal de Crète est décrit et interprété. Parallèlement, il sera examiné si cet événement peut être qualifié d'exemple à suivre d'un modèle d'équilibre entre développement local et protection du patrimoine culturel.

Mots-cles: Méronas, musique folklorique, traditionalisme, authenticité, développement locale, tourisme culturel

Εισαγωγή και ερωτήματα

Σκοπός της μελέτης αυτής είναι η καταγραφή και ανάλυση ενός σώματος αφηγήσεων που σχετίζονται με τη μουσική εκδήλωση *Μουσικό Διδασκαλείο «Μέρωνας»* η οποία λαμβάνει χώρα από το 2011 το πρώτο δεκαήμερο του Αυγούστου στο χωριό Μέρωνας του Δήμου Αμαρίου¹, στην ομώνυμη επαρχία του νομού Ρεθύμνης. Κοινός παρονομαστής των αφηγήσεων είναι οι διάφορες οπτικές που συνάγονται από την εκφορά λόγου των αυτοπτών μαρτύρων, οι οποίοι είτε παρακολουθούν είτε συμμετέχουν ως διοργανωτές, δάσκαλοι ή εκπαιδευόμενοι είτε απλώς ζουν και δραστηριοποιούνται στον συγκεκριμένο χώρο. Πιο συγκεκριμένα θα εξεταστεί το πώς μέσα από την προσωπική αφήγηση ως τμήμα του συλλογικού λόγου περιγράφεται και ερμηνεύεται το πλαίσιο μιας προσπάθειας ανάδειξης, προστασίας, διατήρησης και μετάδοσης της παραδοσιακής λαϊκής μουσικής και της χορευτικής και φωνητικής κληρονομιάς της Κρήτης. Παράλληλα θα εξεταστεί το κατά πόσο αυτή η εκδήλωση μπορεί να χαρακτηριστεί ως παράδειγμα προς μίμηση ενός μοντέλου ισορροπίας ανάμεσα στην τοπική ανάπτυξη και την προστασία της πολιτιστικής κληρονομιάς.

Έμφαση δίνεται στη χρήση του όρου *παραδοσιακό* σε αντίστιξη με τον όρο *αυθεντικό* σχετικά με τη μουσική και το χορό, έτσι όπως υιοθετείται από τους διοργανωτές και τους συμμετέχοντες στην εκδήλωση, στον τρόπο με τον οποίο οι δυο αυτές έννοιες λειτουργούν ως στρατηγική ενδυνάμωσης μιας ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητας που σχετίζεται με την εντοπιότητα, αλλά και ως λόγος αντίστασης ως προς τη μεταβολή και τον εκμοντερνισμό στο πλαίσιο μιας πολιτισμικής ομογενοποίησης².

Η μελέτη χωρίζεται σε τέσσερα μέρη:

Το πρώτο μέρος παρουσιάζει την αφορμή και τα εναύσματα που έσπρωξαν τη συγγραφέα να ασχοληθεί με το συγκεκριμένο θέμα. Περιλαμβάνει επίσης και την ιστορία του τόπου.

Στο δεύτερο παρουσιάζεται ο θεσμός του Μουσικού Διδασκαλείου «Μέρωνας», οι απαρχές του, οι σκοποί και το όραμα των διοργανωτών σε σχέση με την κρητική μουσική παράδοση.

Το τρίτο μέρος αποτελείται από τρία κεφάλαια. Στο πρώτο και το δεύτερο μέρος αναλύεται η έννοια της *παραδοσιακότητας* και της *αυθεντικότητας* σε σχέση με τη μουσική, και πως αυτές οι έννοιες φαίνεται να συνδέονται με τη λειτουργία της μνήμης ως πηγή γνώσης μέσα από τις προσωπικές αφηγήσεις ως πράξεις που δίνουν μορφή και νόημα σε ένα σχήμα σχέσεων³. Στο τρίτο μέρος αναλύεται το πώς η μουσική παράδοση συντελεί στην κατασκευή μιας ιδιαίτερης ταυτότητας. Υπάρχει επίσης και ένα ξεχωριστό κεφάλαιο για τη γυναικεία παρουσία τόσο στα μουσικά δρώμενα όσο και στο πλαίσιο του Διδασκαλείου.

¹ Ο Δήμος Αμαρίου συστάθηκε με το Πρόγραμμα Καλλικράτης το 2011. Ταυτίζεται χωρικά με την ομώνυμη επαρχία και προέκυψε από την συνένωση των προϋπαρχόντων δήμων Συβρίτου και Κουρητών. Η έκταση του νέου Δήμου είναι 277,74 χμ² και ο πληθυσμός του περίπου 6.000 κάτοικοι. Έδρα του Δήμου είναι η Αγία Φωτεινή.

² Πρβλ. Μαρία Κοκολάκη (2021).

³ L. Mink (1974).

Στο τέταρτο και τελευταίο μέρος εξετάζονται οι συγκλίσεις και οι τυχόν αποκλίσεις στις προσδοκίες και τους στόχους ανάμεσα στους διοργανωτές, τους συμμετέχοντες αλλά και την τοπική κοινωνία, και δίνεται έμφαση στο κατά πόσο η πρωτοβουλία αυτή εμπίπτει σε αυτό που ονομάζεται *πολιτισμικός τουρισμός* σε σχέση με την *τοπική ανάπτυξη*. Εξετάζεται ταυτόχρονα το κατά πόσο ο κόσμος της αφήγησης, δηλαδή η επίς αντίληψη των υποκειμένων, επαληθεύει αυτή την πολιτιστική και μουσική πραγματικότητα την οποία καλείται είτε να υποστηρίξει είτε να απορρίψει. Παράλληλα διερευνάται το πώς οι όποιες πρωτοβουλίες διακατέχονται από βιωσιμότητα και περιλαμβάνουν όχι μόνο το περιβάλλον και την οικονομία του τόπου, αλλά και το πολιτιστικό γίνεσθαι, καθώς η εκδήλωση αυτή αποτελεί ένα γεγονός περιορισμένης διάρκειας σε χρονικό επίπεδο, αλλά με μακροπρόθεσμα αποτελέσματα σε επίπεδο βιώσιμης πολιτιστικής ανάπτυξης, καθώς και παράδειγμα προς μίμηση.

Η προσέγγιση του θέματος είναι καθαρά ανθρωπολογική, καθώς αντανακλά στάσεις και νοοτροπίες οι οποίες ξεφεύγουν από τον επίσημο λόγο. Τη θέση του γραπτού κειμένου παίρνουν οι συνεντεύξεις και η καταγραφή των γεγονότων τα οποία νοηματοδοτούν την όποια προσέγγιση. Η νοηματοδότηση γίνεται μέσω του λόγου των υποκειμένων, η επαλήθευση όμως των λεγομένων γίνεται με βάση την επιτόπια έρευνα και τη συμμετοχική παρατήρηση στο χώρο και στο χρόνο.

Αφορμές και εναύσματα

Στις αρχές Αυγούστου του 2019 επισκέφτηκα μετά από πρόσκληση της αγαπημένης φίλης Στέλλας Καναβά ένα ορεινό χωριό του νομού Ρεθύμνης στην επαρχία Αμαρίου με την ονομασία Μέρωνας. Τίποτα δεν με είχε προετοιμάσει για τις έντονες συγκινήσεις που επρόκειτο να ζήσω εκεί! Το τοπίο ήταν μαγευτικό. Το χωρικό πνιγμένο στο πράσινο, οι κάτοικοι φιλικότατοι, άφθονα νερά έτρεχαν από πηγές. Αυτό όμως που με εντυπωσίασε περισσότερο ήταν η ζωντανή μουσική (παραδοσιακή) που ακουγόταν παντού. Γεννημένη και μεγαλωμένη στην Αθήνα – σε αστικό περιβάλλον-, η μουσική αυτή ήταν πέρα από τα δικά μου ακούσματα και προτιμήσεις. Καθ' όλη λοιπόν τη διάρκεια του 24ώρου άκουγες λύρες, ασκομαντούρες, λαγούτα, μαντολίνα κλπ., να αντηχούν. Όπως έμαθα στη συνέχεια, οι ήχοι αυτοί παράγονταν στο πλαίσιο μας εκδήλωσης που επαναλαμβανόταν ανελλιπώς από το 2011 με το όνομα *Μουσικό Διδασκαλείο «Μέρωνας»*.

Αυτό όμως που με εντυπωσίασε περισσότερο εκτός από την εκπληκτικής ποιότητας μουσική που ακουγόταν από τα σπίτια του χωριού ήταν το γεγονός ότι πολλοί από τους μουσικούς ήταν ξένοι από μακρινές χώρες. Τι μπορούσε άραγε να σπρώξει έναν Γερμανό, έναν Σουηδό, έναν Αμερικάνο να εγκατασταθεί για μια βδομάδα σε ένα ορεινό χωριό, αντί στην ηλιόλουστη παραλία, με τη συντροφιά ενός κρητικού παραδοσιακού μουσικού οργάνου, για να τελειοποιήσει τις γνώσεις του σε αυτό; Ποια μπορούσε να είναι η δύναμη αυτών των συγκεκριμένων παραδοσιακών ήχων που συγκινούσαν μουσικούς από όλα τα μέρη του κόσμου, ώστε να έρθουν επί τούτου στο μικρό αυτό χωριό των 350 κατοίκων για να βελτιώσουν τις γνώσεις τους στο παραδοσιακό κρητικό όργανό που είχαν επιλέξει;

Πώς οι ντόπιοι αντιλαμβάνονταν αυτή την ομαδική εισβολή στο χώρο τους; Και πόσο επιζήμια ή αντίθετα ωφέλιμη θα μπορούσε να είναι αυτή η πρωτοβουλία για το χωριό –και δεν αναφέρομαι μόνο στην οικονομική πλευρά;

Στα χρόνια που ακολούθησαν την πρώτη μου επαφή, επισκέφτηκα και άλλες φορές το Μέρωνα, επιλέγοντας κυρίως να βρίσκομαι εκεί τον Αύγουστο. Εντυπωσιάστηκα από το μεγάλο αριθμό νέων παιδιών από και εκτός Κρήτης που έρχονταν για τον ίδιο σκοπό εδώ. Είχα συνηθίσει να βλέπω τις ηλικίες από 20 έως 30 ετών να περνούν αμέριμνα τον καιρό τους στην καφετέρια και στις παραλίες και να, που στην καρδιά του καλοκαιριού, εμφανίζονται από όλη την Ελλάδα και ζουν σε αρκετά ιδιόρρυθμες συνθήκες για να παίξουν ή να μάθουν κρητικά παραδοσιακά όργανα και να χορέψουν κρητικούς χορούς. Τι ήταν λοιπόν αυτό που τους έσπρωξε να επιλέξουν να ακολουθήσουν για μια βδομάδα έναν ρυθμό ζωής και μάθησης πολύ διαφορετικό από ότι θα περίμενε κανείς από νέους της ηλικίας τους; Και τι σήμαινε για τα νεαρά παιδιά η παραδοσιακή μουσική στην οποία επιπλέον ήθελαν να εμβαθύνουν;

Την ίδια χρονική περίοδο ήρθα σε επαφή με τη στιβαρή προσωπικότητα του ιερέα του Μέρωνα π. Εμμανουήλ Βαμιεδάκη, ο οποίος μου ενεφύσησε την αγάπη που έτρεφε για το χωριό του. Μέσα από τις συνομιλίες μας σχετικά με την ιστορία και τη δυναμική του τόπου, ήταν αυτός που μου ενέπνευσε την ιδέα να γράψω για το Μέρωνα και το Μουσικό του Διδασκαλείο. Δυστυχώς τον Ιούλιο του 2023, ο πατήρ Εμμανουήλ έφυγε από τη ζωή, αλλά η υπόσχεση που του είχα δώσει παρέμεινε. Στον μακαριστό ιερέα αφιερώνεται λοιπόν αυτή η μελέτη.

Επιτόπια έρευνα και δυσκολίες

Κάθε επιτόπια έρευνα παρουσιάζει τις δικές της δυσκολίες. Κάποιες από αυτές προέρχονται από τις αντικειμενικές ιδιαιτερότητες του τόπου τον οποίο ο ανθρωπολόγος επισκέπτεται, άλλες από εγγενή προβλήματα και αδυναμίες του ίδιου του ερευνητή. Στην προκείμενη περίπτωση, υπήρξε σύγκλιση και των δυο αιτιών: Καταρχάς, ο περιορισμένος αριθμός καταλυμάτων στο Μέρωνα δημιούργησε το πρώτο πρόβλημα, καθώς αναγκάστηκα να βρω δωμάτιο αλλού και συγκεκριμένα στον ξενώνα *Αραβάνες* που απέιχε πέντε χιλιόμετρα από τον Μέρωνα, στο χωριό Θρόνος. Το δεύτερο πρόβλημα προερχόταν από μένα την ίδια, καταρχάς γιατί αποφάσισα να καταπιαστώ με ένα θέμα το οποίο ήταν αρκετά μακριά από τα ερευνητικά μου ενδιαφέροντα, και κατά δεύτερον γιατί, καθώς δεν οδηγώ, είτε θα έπρεπε να ταξιδέψω με κάποιον ή κάποια πρόθυμο/η να φέρει στην Κρήτη το αυτοκίνητό του είτε θα έπρεπε να βρω επιτόπου και σε καθημερινή βάση κάποιον να με μετακινεί.

Το πρόβλημα λύθηκε, όταν η αγαπημένη φίλη και μέλος της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας Μαρία Βραχιονίδου δέχτηκε να με συνοδεύει στον Μέρωνα και να ζήσει από κοντά τον ενθουσιασμό μου. Δεν θα μπορούσα να κάνω καλύτερη επιλογή συνεργάτη! Η Μαρία ως ανθρωπολόγος και εθνογλωσσολόγος είχε μια ιδιαίτερη φρέσκια ματιά την οποία ενέτεινε το γεγονός ότι για πολλά χρόνια είχε ασχοληθεί με αυτοδιαχειριζόμενες ομάδες και τη δυναμική τους. Με το αυτοκίνητό της είχαμε τη

δυνατότητα να εξερευνήσουμε τη γύρω περιοχή και επιπλέον είχαμε τη δυνατότητα να κουβεντιάσουμε, να αναλύσουμε και να σκεφτούμε όλα όσα παρατηρούσαμε μαζί.

Όταν ξεκίνησα την επιτόπια έρευνα, παρατηρώντας και συμμετέχοντας στα δρώμενα, δεν είχα ξεκαθαρίσει στο μυαλό μου που ήθελα να επικεντρωθώ. Το σημείο αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό γιατί στην περίπτωση μου ταλαντεύτηκα πολύ ανάμεσα στο συναίσθημα και την ερμηνευτική προσέγγιση, στις προσωπικές μου καταβολές και τη δική μου οπτική, και την ερμηνεία των γεγονότων από την πλευρά του ντόπιου πληθυσμού και των εμπλεκόμενων (emic προσέγγιση). Για έναν Κρητικό, ένα σεμινάριο κρητικής μουσικής ήταν μέρος των βιωμάτων του, καθώς, την περίοδο του καλοκαιριού διενεργούνται πλήθος μουσικών σεμιναρίων, πανηγυριών και εκδηλώσεων. Στη δική μου περίπτωση όμως, επρόκειτο για γεγονότα οικεία – έχω συμμετάσχει σε λαϊκά πανηγύρια-, αλλά και διαφορετικά, καθώς τα προσωπικά μου βιώματα και τα μουσικά μου ακούσματα διέφεραν από την πραγματικότητα που αντιμετώπισα. Ταλαντεύτηκα λοιπόν ανάμεσα στο όριο του τί πρέπει να ειπωθεί και πώς πρέπει να ειπωθεί, αφού και εγώ η ίδια έγινα θεατής αλλά και δρών πρόσωπο ταυτόχρονα, μιας και παρακολούθησα, είδα, ένιωσα, αλλά και ξαφνιάστηκα, θαύμασα και συμμετείχα⁴.

Αν και προσπάθησα να διατηρήσω την απόσταση και μιαν αντικειμενική ματιά, εντούτοις παρατηρούσα ανθρώπους και γεγονότα με μεγάλο ενθουσιασμό και θετική στάση. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει πως η αντικειμενικότητα της κρίσης μου υποχώρησε προς όφελος μιας πιο συναισθηματικής προσέγγισης. Σε αυτό βοήθησε η φίλη μου Μαρία η οποία παρατηρούσε και παράλληλα συζητούσε μαζί μου ότι καινούριο βλέπαμε, έθετε με τη σειρά της ερωτήσεις στους εμπλεκόμενους και με παρότρυνε αρκετές φορές να αλλάξω οπτική γωνία. Κατά τη γνώμη μου, η φίλη Μαρία θα έπρεπε να καταγράψει και να ερμηνεύσει και αυτή την όλη εκδήλωση και αυτή τη δική της οπτική που πολλές φορές ήταν συμπληρωματική και άλλες διαφορετική από τη δική μου, καθώς ξεκινούσαμε από διαφορετικά βιώματα και αφηγηρικά σημεία.

Χωροθέτηση και ιστορία

Η επαρχία Αμαρίου καλύπτει το δυτικό τμήμα του νομού Ρεθύμνης. Πρόκειται στην ουσία για μια κοιλάδα, την *κοιλάδα του Αμαρίου*, η οποία σχηματίζεται ανάμεσα στο όρος Κέντρος (>κεντρί, από το κωνικό του σχήμα) και στο όρος Ψηλορείτη, σε υψόμετρο 400μ-500μ και έχει μήκος 25 χλμ. Είναι το φυσικό πέραςμα από το βόρειο Ρέθυμνο προς τον νότο και την πεδιάδα της Μεσαράς. Γι' αυτή την κεντρική της θέση, υπήρξε πεδίο ιστορικών μαχών, κυρίως κατά τη διάρκεια της Τουρκοκρατίας. Η κοιλάδα είναι στολισμένη με όμορφα χωριουδάκια (Φωτ. 1 και 2).

Την κοιλάδα διασχίζει ο *Πλατύς Ποταμός* ή *Αμαριανός*, ένας από τους μεγαλύτερους ποταμούς της Κρήτης που τροφοδοτείται από τα νερά του όρους Κέντρος. Πιο συγκεκριμένα κοντά στο Πετροχώρι, ο Πλατύς ενώνεται με τον κύριο παραπόταμο του, τον Λυγιώτη Ποταμό, ο οποίος ξεκινάει

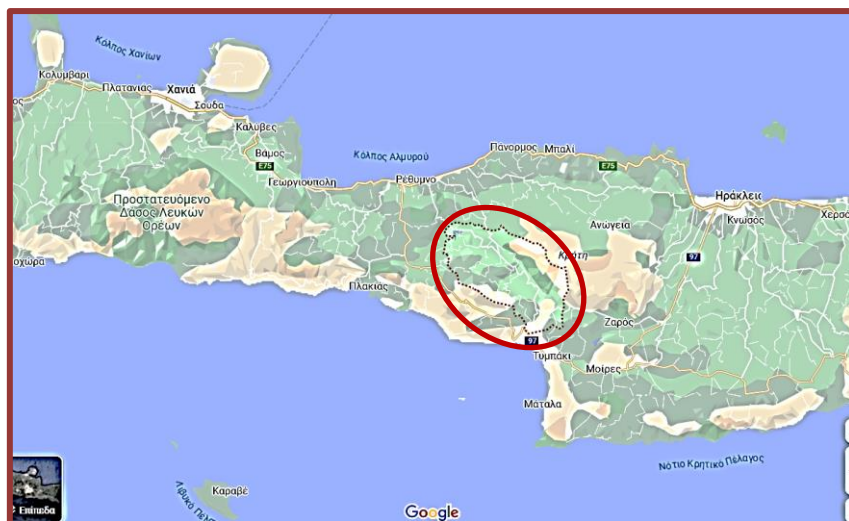
⁴ B. L Skinner (1997).

ψηλά πάνω από το χωριό Γερακάρι, και διαρρέει το Σμιλιανό φαράγγι. Οι εκβολές του βρίσκονται στην παραλία της Αγίας Γαλήνης στο Νότιο Ρέθυμνο. Ο Πλατύς Ποταμός ανήκει στους ποταμούς της Κρήτης που έχουν πολύ νερό για τα δεδομένα του νησιού και αρκετά πυκνή βλάστηση. Στις εκβολές του ποταμού έχουν εντοπιστεί ερείπια αρχαίου ναού αφιερωμένου στη θεά Άρτεμη.

Στο βόρειο τμήμα της κοιλάδας βρίσκεται η *Σύβριτος* ή *Μύρινα*, αρχαία πόλη κτισμένη στο λόφο *Κεφάλα* πάνω από τα σημερινά χωριά *Θρόνος* και *Αγία Φωτεινή*. Χρονολογείται στην εποχή της καταστροφής των μεγάλων Μινωικών αστικών κέντρων (1200 π.Χ.), όταν οι Μινωίτες ίδρυσαν πόλεις στις πλέον φιλόξενες και δύσκολα προσβάσιμες κορυφές των Κρητικών βουνών, αλλά γνώρισε την ακμή της κυρίως στα Ελληνορωμαϊκά χρόνια. Διέθετε υδροδοτικό δίκτυο για τη μεταφορά του νερού από μεγάλη απόσταση και ένα σπουδαίο υδραγωγείο για την εποχή. Το μυκηναϊκό τοπωνύμιο *su-ki-ri-ta* > *Σύβριτα* δηλαδή, αναγνωρίστηκε στις πινακίδες της Γραμμικής Β' Γραφής. Το προελληνικό αυτό όνομα προέρχεται από τις λέξεις *su* που σημαίνει νερό και *βρίτν* που σημαίνει γλυκό, η ονομασία δηλαδή της πόλης σήμαινε γλυκό και κατά προέκταση πόσιμο νερό⁵.

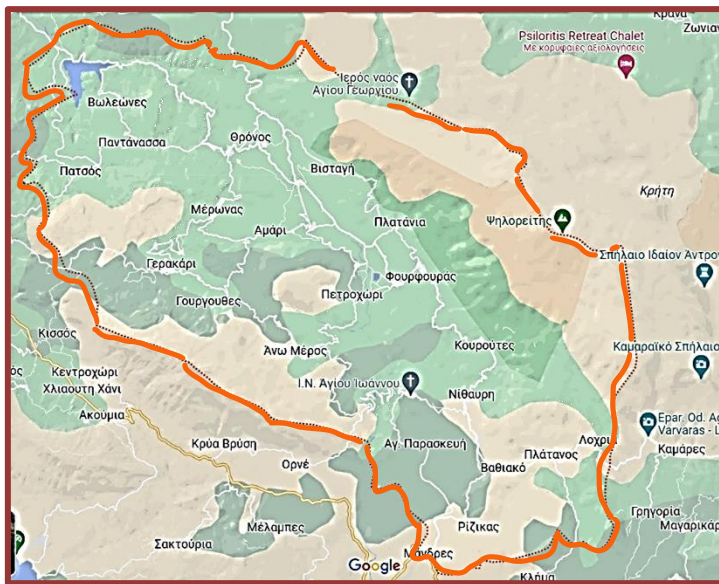
Οι ανασκαφές στο χώρο έχουν φέρει στο φως τμήματα της ακρόπολης, σπίτια με μωσαϊκά πατώματα, αγγεία, ειδώλια και μεταλλικά αντικείμενα, ενώ χαμηλότερα στο χωριό Θρόνος έχει βρεθεί η νεκρόπολη της πόλης. Η πόλη ήταν οχυρωμένη, ενώ το λιμάνι της ήταν η *Σουλία*, δηλαδή η σημερινή Αγία Γαλήνη.

Η επαρχία Αμαρίου ανήκει στις περιοχές της Κρήτης με τις μεγαλύτερες βροχοπτώσεις. Εδώ υπάρχει ένα από τα μεγαλύτερα φράγματα της Κρήτης, το φράγμα των Ποταμών. Η περιοχή βρίσκεται παλαιών βυζαντινών εκκλησιών, μινωικών οικισμών, μονών και ιεροσπηλαίων.



Φωτ.1. Νομός Ρεθύμνης, επαρχία Αμαρίου.

⁵ Στέργιος Σπανάκης, 1964, σελ. 355.



Φωτ. 2. Επαρχία Αμαρίου

Ανάμεσα στα χωριά της επαρχίας βρίσκεται και ο **Μέρωνας** σε υψόμετρο 610 μέτρων, νοτιοανατολικά του Ψηλορείτη. Δεν υπάρχουν ακριβή στοιχεία για το πότε κτίστηκε. Το όνομα αναφέρεται από τον συμβολαιογράφο του Χάνδακα Benvenuto de Brixano σε δυο συμβόλαια του 1301⁶. Και στις δυο περιπτώσεις αναφέρονται στην τούρμα Άνω και Κάτω Συβρίτου και στο χωριό Merona.

Το 1415, ο Ιταλός περιηγητής Cristoforo Buondelmonti επιστέφτηκε την Κρήτη και ήρθε σε επαφή με τις οικογένειες των ευγενών «Ρωμαίων»⁷ που ζούσαν σε μεγάλα πετρόκτιστα σπίτια. Ανάμεσα στους ευγενείς με τους οποίους ήρθε σε επαφή ήταν οι Καλλέργηδες -Γεώργιος και Ιωάννης- τους

⁶“111/ 1301, 12 maggio

Solvit

Die eodem.

Manifestum facio ego Mickael Lupino naturalis habitator in Siurites in casali Merona quia recepi cum meis heredibus a te Georgio Ialina minori habitatori dicte Candide et tuis heredibus perpera XXIII pro quibus a modo per totum mensis presentis tibi dare debeo hic in Candida ad stateram communis tantam de bona lana nova mercatoria quantum ascendent predicta, computando eam sicut tunc valebit ad stateram. Hec autem et cet. Testes prebiter Iohannes Corcurula, Iohannes Ravasii et Comes. Complere et dare”.

Αφορά δάνειο με εξόφληση σε μαλλί που συνήψε ο Mickael Lupino με τον Georgio Ialina.

“466/ 1301, 22 novembre

Solvit.

Die eodem. Manifestum facio ego Thomas Minoto habitator Candide quia cum meis heredibus do, concede et afficto tibi Georgio Chyriacopulo habitatori in casali Merona totam terra casalini Coruces et suarum pertinenciarum super quam posis seminare cum parisi .IIIIor. bovum a modo in antea usque ad annos quinque proximos cum plena virtute et cet. Pro affictu cuius michi dare debes anuatim super areis de omni eo quod seminaberis de omnibus V mensuris IIII or in dictis locis sub pena dupli pro quolibet termino salvo si vera veniret nichil teneris. Hec autem*. Ita tamen quod terra bona et mala debeat dividi coequaliter inter homines ibi seminantes. Hec autem sub pena perperum X . Cartula firma durante. Testes suprascripti. Complere et dare

*Da salvum in sopralinea”

Αφορά μίσθωση γαιών και ζώων έναντι ενοικίου επί της σοδειάς στον Γεώργιο Κυριακόπουλο από τον Thomas Minoto.

Benvenuto de Brixano notaio in Candia. 1301-1302 εκδ. Comitato Pubblicazione delle Fonti relative alla Storia di Venezia, Βενετία 1950, σελ. 43 και 168.

Επίσης Χαράλαμπος Γάσπαρης (2001), σελ.192.

⁷ Ο χαρακτηρισμός «Ρωμαίοι» αναφέρεται σε οικογένειες ευγενών που ήρθαν από την Κωνσταντινούπολη, τη «Δεύτερη Ρώμη».

οποίους συνάντησε στο Καστρί Μυλοποτάμου. Αυτοί του σύστησαν να επισκεφτεί τους συγγενείς τους, στους οποίους ανήκαν τα χωριά Θρόνος και Μέρωνας και των οποίων οι εκκλησίες έφεραν τα οικόσημα της οικογένειας και φιλοξενούσαν τους τάφους των μελών της. Ο περιηγητής μάλιστα αναρωτιέται αν οι Καλλέργηδες διατήρησαν την ορθόδοξη πίστη τους έναντι της λατινικής, καθώς έχαιραν τόσων προνομίων⁸.

Οι Καλλέργηδες ήρθαν στην Κρήτη στα τέλη του 12ου αιώνα, όπως αποδεικνύεται από το χρυσόβουλο του αυτοκράτορα Αλέξιου Β Κομνηνού που χρονολογείται από το έτος 1182. Ήταν κλάδος της μεγάλης οικογένειας των Φωκάδων της Κωνσταντινούπολης και στάλθηκαν εκεί, μαζί με άλλες αρχοντικές οικογένειες για να καταστείλουν την επανάσταση της Κρήτης και να ενισχύσουν την αυτοκρατορική επιρροή στο νησί. Τους δόθηκαν μάλιστα και μεγάλα τμήματα γης για το σκοπό αυτό. Μετά την πτώση της Πόλης, η Κρήτη περιήλθε στα χέρια του Βονιφάτιου του Μομφερατικού ο οποίος την πώλησε στους Βενετούς (φωτ. 3). Η Βενετοκρατία στην Κρήτη (1204-1669) οδήγησε σε αλληπάλληλες επαναστάσεις με πιο σημαντική αυτή του Αλέξιου Καλλέργη η οποία κατέληξε στη συνθήκη του 1299⁹. Σύμφωνα με τους όρους της συνθήκης αυτής τους παραχωρήθηκαν μεγάλες εκτάσεις γης, ενώ, κατά τα λεγόμενα του Buondelmonti (ό.π.: 292), πολλοί Καλλέργηδες συνέπραξαν με μεγάλες οικογένειες Βενετών και στράφηκαν στον ρωμαιοκαθολικισμό στις αρχές του 14ου αιώνα¹⁰.

⁸ Cristoforo Buondelmonti, 1981, σελ. 248, 292 και 296.

⁹ Cristoforo Buondelmonti, ό.π.

¹⁰ Τα στοιχεία σχετικά με τους Καλλέργηδες ποικίλουν. Για κάποιους ιστορικούς η οικογένεια μετοίκησε από την Πόλη στην Κρήτη επί Αλέξιου Κομνηνού (αρχές 12ου αιώνα) στο πλαίσιο ενδυνάμωσης της βυζαντινής επιρροής και διοίκησης του νησιού με επιφανείς οικογένειες. Η ίδια η οικογένεια ισχυρίζεται ότι κατάγεται από τον Βυζαντινό Αυτοκράτορα Νικηφόρο Β' Φωκά και υπήρξε σε κάποια περίοδο η ισχυρότερη αρχοντική οικογένεια της Κρήτης.

«Cosi sollomessa e rapacificala tutta l'isola, quale per il corso di anni 142 era atata occupata e aiguoiregiala da barba ri! , la fece habbitare e vi lasciò forma di colonia per maggior sicurezza di quella delle famiglie nobili Costantinopolitani delle mæggiò i e dell' ordine senalorio cioè : Li Armeni; li Caleleri; li Anatolici 1 deti poi Cortazzi ; li Cargenlii cioè Salurniui; li Vespesiadi deli Melissini; li lini deli Sulili; li Papiliani deti Vlasti; li Romuli deti Claudi; li Aliotti deli Scordilli; li Colonessi deli Goloiui; li Irlini deti Arculendi; et li Foca del sangue del medesimo Foca, che da questi Foca hebbe origine la nobil casa Calergi».

Melchior Vogüé (marquis de), Charles Henri Auguste Schefer: *Revue de l'Orient latin*, τομ. 11, Ernest Leroux, Παρίσι 1908, σελ. 111. Επίσης, Αναστάσιος Γούδας, 1930, σελ. 1 – 4.

Το όνομα Φωκάς άλλαξε σε "Καλλέργης" κατά τη διάρκεια της Ενετοκρατίας στην Κρήτη, η οποία ξεκίνησε μετά την Τέταρτη Σταυροφορία. Όπως περιγράφει ο Richard von Coudenhove-Kalergi στο βιβλίο του *An idea conquers the world*, το όνομα Καλλέργης αποτελείται από τις λέξεις καλόν + έργο και σημαίνει το κατόρθωμα, το επίτευγμα, το σκοπό. (Coudenhove-Kalergi, 1954, σελ. 4).

Η εξέχουσα θέση και τα προνόμια τους επιβίωσαν κατά τη διάρκεια της Ενετοκρατίας στην Κρήτη καθώς αποτελούσαν μέρος των «privilegiati» (ελληνικά: Αρχοντορωμαίοι) και μερικές φορές των «nobili Veneti». Υπηρετήσαν πολλές φορές το Ενετικό καθεστώς αλλά ταυτόχρονα υπερασπίστηκαν την ευημερία του κρητικού λαού, λαμβάνοντας μέρος σε πολλές εξεγέρσεις, με κυριότερη την εξέγερση του Αλέξιου Καλλέργη στα τέλη του 13ου αιώνα. Nikolaos Panagiotakis, 2009, σελ. 63 κοκ. Επίσης, Sally McKee, 2000, σελ. 74 κοκ., Alice-Mary Talbot & Denis F. Sullivan, 2005.



Φωτ. 3. Χάρτης της Κρήτης από τον Chevalier Sébastien de Beaulieu (1612?-1674), χαρτογράφος. Διακρίνεται ο Μέρωνας. Πηγή: Bibliothèque nationale de France, département Cartes et plans, GE DD-2987 (6306)SYNTHÈSE <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53011443c/f1.item.r=sebastien%20de%20beaulieu#>

Ο Μέρωνας αναφέρεται επίσης το 1577 από τον Francesco Barozzi ως *Merona*¹¹. Με το ίδιο όνομα αναφέρεται στην ενετική απογραφή του 1583 από τον *Piero Castrolifalca*¹². Μετά την κατάκτηση της Κρήτης από τους Τούρκους, ο Μέρωνας ορίστηκε με έγγραφο του 1648 ως βακούφι, αφιερωμένο στη συντήρηση του τεμένους του σουλτάνου Ιμπραήμ στο Ρέθυμνο¹³, ενώ το 1866 μετά την Κρητική επανάσταση, οι Οθωμανοί έκτισαν ένα αμυντικό πύργο πάνω από τον Μέρωνα, κοντά στον σημερινό ναό του Προφήτη Ηλία, με θέα στην κοιλάδα του Αμαρίου και την κοιλάδα των Ποταμών, για τον έλεγχο των περασμάτων.

Ενδιαφέρουσα είναι και η παράδοση που σχετίζεται με την ονομασία Μέρωνας. Σύμφωνα με τον μακαριστό πατέρα Εμμανουήλ Βαμινεδάκη, ιερέα του χωριού, η ονομασία Μέρωνας προέρχεται από το ρήμα *ημερώνω/μερώνω* που υποδηλώνει πως το μέρος ήταν λογγιασμένο και έρημο. Σύμφωνα με την παράδοση πριν το 14ο αιώνα το χωριό ονομαζόταν Ελία (> ελιακός >ηλιακός = φωτεινός).

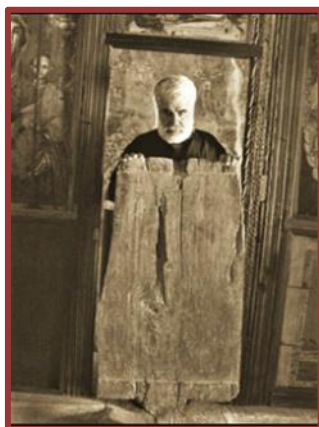
Λέγεται ότι περίπου εκείνη την εποχή οι κάτοικοι από τον απέναντι οικισμό του Αγίου Ιωάννη είδαν ένα παράξενο φως το οποίο επέμενε για πολλά βράδια. Αποφάσισαν λοιπόν να δουν από πού προέρχεται. Πλησιάζοντας στο σημείο της λάμψης, είδαν ότι προέρχονταν από έναν βάτο στη βάση του οποίου υπήρχε μια σανίδα (φωτ. 4). Την μετέφεραν λοιπόν στον Άγιο Ιωάννη, αλλά προς μεγάλη τους έκπληξη ανακάλυψαν ότι την επόμενη μέρα η σανίδα είχε εξαφανιστεί και είχε επιστρέψει μέσα στο βάτο, εκπέμποντας και πάλι την ίδια λάμψη.

Λέγεται ότι οι κάτοικοι έβαλαν φωτιά να κάψουν τον βάτο όμως η σανίδα παρέμεινε άθικτη. Κοιτώντας πιο προσεκτικά είδαν ότι επρόκειτο για μια εικόνα στην οποία αχνοφαινόταν η Παναγία. Όσες όμως φορές και αν προσπάθησαν να φέρουν την εικόνα στο χωριό τους, εκείνη ξαναγύριζε στο ίδιο σημείο. Αποφάσισαν τότε να κτίσουν στο σημείο εκείνο μια «μέρωνε» η Χάρη Της μια εκκλησία, και έτσι το χωριό ονομάστηκε Μέρωνας.

¹¹ Francesco Barozzi, 2004.

¹² Πέτρος Καστροφύλακας, *Νοτάριος Χάνδακα: πράξεις 1558-1559*, 2015.

¹³ Στ. Σπανάκης, *Κρήτη*, ό.π.



Φωτ. 4. Ο π. Εμμανουήλ Βαμιεδάκης κρατά τη «σανίδα» με την εικόνα της Παναγίας μπροστά στο ιερό της εκκλησίας της Παναγίας στον Μέρωνα.

Ο ναός της Παναγίας (14ος αιώνας) που βρίσκεται στον Μέρωνα θεωρείται κτίσμα της οικογένειας Καλλέργη¹⁴. Λέγεται ότι ο Αλέξιος Καλλέργης φρόντισε την αγιογράφηση του ναού με τεχνίτες από την Κωνσταντινούπολη. Δείγμα της τέχνης τους είναι και η εικόνα της Παναγίας της Οδηγήτριας, που βρίσκεται στο ναό και η οποία πιθανότατα αποτελούσε αφιέρωμα των Καλλέργηδων (φωτ. 5). Προσωπικά πιστεύω πως η ονομασία Μέρωνας έχει την ίδια ρίζα με τη λέξη Αμάρι και Μύρινα (αρχαία Σύβριτος) και συνδέεται με την ύπαρξη πολλών πηγών ή χειμάρρων γλυκού νερού¹⁵.



Φωτ. 5. Ο π. Εμμανουήλ Βαμιεδάκης με την εικόνα της Παναγίας της Οδηγήτριας στην αυλή της εκκλησίας.

Μουσικό Διδασκαλείο “Μέρωνας”: οι απαρχές

Η ιστορία της επαρχίας Αμαρίου συνδέεται με τη μουσική παράδοση της Κρήτης. Δεν είναι τυχαίο που οι πληροφορητές ξεκινούσαν την κουβέντα τους λέγοντας πως όταν κάποιος ήθελε να γίνει καλός χορευτής ή καλός λυράρης έπρεπε να μαθητεύσει στο Αμάρι. Αυτή ακριβώς την παράδοση ήρθε να

¹⁴ Μ. Μπορμπουδάκης, 1986.

¹⁵ Βλ. λήμματα *αμάριος*, *αμάριον* στο Henry Liddell-Robert Scott, 1857, τόμος 1, σελ. 126. *αμάριον* > *αύλαξ*. Επίσης *αμάρα* > ένωση πολλών χειμάρρων. Βλ. σχ. Γεώργιος Μπαμπινιώτης, 2002, όπου επίσης *«αμάρα»* ΒΙΟΛ. η κοινή εκβολή τού πεπτικού σωλήνα και τού ουρογεννητικού συστήματος στα πτηνά, τα ερπετά, τα αμφίβια και τα έμβρυα των θηλαστικών. [ετυμ αρχ., αρχική σημ *«αυλάκι νερού»*, αβεβ. ετύμου, ίσως από σύνθ. δι- / *έξαμάω* *«ανοίγω αυλάκι»* (< *άμη* *«φτυάρι»*). Κατ' άλλους συνδ με χεττ. *amiyar(a)* *«αυλάκι, κανάλι»* ή αλβ. *ame* *«κοίτη ποταμού»*.

αναβιώσει το Μουσικό Διδασκαλείο «Μέρωνας». Η ιδέα δημιουργίας του, η υλοποίησή του, οι στόχοι και οι σκοποί του, καθώς και οι δυσκολίες που συνάντησαν και συναντούν οι εμπνευστές και οργανωτές του ήταν από τα πρώτα στοιχεία που με προβληματίσαν. Το πρόσωπο που όλοι μου υπέδειξαν ήταν ο Αλέξανδρος Σημαντήρης, ενεργό μέρος του Πολιτιστικού Συλλόγου του χωριού. Όπως λέει και ο ίδιος: «Η ιδέα αυτή δεν είναι δική μου, είναι συλλογική, γιατί αυτός είναι ο τρόπος που αποφασίζουμε: με πολλή κουβέντα και όλοι μαζί. Δεν είμαστε μόνο συγχωριανοί, είμαστε φίλοι, συνεργάτες, συμπορευτές».

Και συνεχίζει:

« Τον καιρό εκείνο ενδιαφερόμουν για το τόμπακ, ένα κρουστό όργανο από το Ιράν, και πήγαινα για το λόγο αυτό στο Λαβύρινθο, στο χωριό Χουδέτσι, για να παρακολουθήσω μαθήματα εκμάθησης τόμπακ. Βλέπεις ο Ross Daly έφερνε μουσικούς από όλον τον πλανήτη και έκαναν ανταλλαγές γνώσεων και τεχνικών μεταξύ τους¹⁶. Είναι σπουδαία προσωπικότητα και πρωτοπόρος και δυστυχώς οι τοπικοί παράγοντες του έβαζαν εμπόδια στην αρχή. Όμως οι πρωτοβουλίες του αυτές βοήθησαν την προώθηση της παραδοσιακής μουσικής εν γένει, την οικονομία, τον τουρισμό, τις εταιρείες ήχου και εικόνας, τις συναυλίες κλπ.

Είχα το θράσος να πάω με τους μουσικούς χωρίς να ξέρω καν να παίζω. Και μετά, μόλις τελείωναν τα μαθήματα, όλοι οι μουσικοί μαζεύονταν κάπου και έπαιζαν όλοι μαζί. Αυτή η ιδέα της μουσικής παρέας, της σύμπραξης και του συμποσιασμού ταυτόχρονα μου άρεσε πολύ. Αυτό, σκέφτηκα, θα έπρεπε να γίνεται σε όλη την Κρήτη. Κουβέντιασα λοιπόν την ιδέα αυτή με τον Γιάννη Παπατζανή¹⁷. Ο Γιάννης ξέρετε, δεν είναι μόνο ένας εξάιρετος μουσικός κρουστών, αλλά έχει και ευρεία αντίληψη του μουσικού γίγνεσθαι. Το μεγάλο του χάρισμα είναι να διακρίνει τάσεις, στάσεις και συνεργασίες. Μου είπε λοιπόν να απευθυνθώ σε μουσικούς που μελετούσαν τις παλιότερες καταγραφές, ρωτούσαν τους παλαιότερους, μαθήτευαν μαζί τους και το κυριότερο, ήθελαν όλοι τους να υπηρετήσουν τον ίδιο σκοπό. Το όραμά τους ήταν να προσεγγίσουν τις ρίζες της μουσικής και τις πάνε ακόμα παραπέρα. Υπήρχε λοιπόν μια τέτοια ομάδα μουσικών που γαλουχήθηκαν όλοι μαζί. Σε αυτόν τον πυρήνα, εκτός από τον Παπατζανή, ήταν ο

¹⁶ Ο Ross Daly (1952-) ιρλανδικής καταγωγής είναι συνθέτης και πολυοργανίστας μουσικός. Γιος φυσικού, έζησε πολύ νέος στον Καναδά, την Ιαπωνία και τις Ηνωμένες Πολιτείες, μεταξύ άλλων. Σπούδασε βιολοντσέλο και κλασική κιθάρα. Ανακάλυψε και μελέτησε την ινδική μουσική με το κύμα των χίπις. Το 1975 μετακόμισε στην Κρήτη όπου εντράφησε στην κρητική μουσική και την εκμάθηση της κρητικής λύρας με τον Κώστα Μουντάκη. Την ίδια περίοδο επισκεπτόταν συχνά την Τουρκία όπου μελέτησε την κλασική Οθωμανική καθώς και την λαϊκή τουρκική μουσική. Έπειτα από αρκετά χρόνια εντατικής εκπαίδευσης σε διάφορες μουσικές παραδόσεις, το ενδιαφέρον του Daly στρέφεται έντονα στη σύνθεση, προσεγγίζοντας δημιουργικά και δίνοντας έμφαση στις διάφορες πηγές τις οποίες είχε μελετήσει. Παίζει επαγγελματικά τα εξής όργανα: λύρα, ραμπάμπ, tarhu, λαούτο, σαράνγκι, κεμεντζέ, ούτι, σάζι και ταμπούρ. Το 1982 ίδρυσε το μουσικό σχήμα Λαβύρινθος. Επρόκειτο για ένα σχήμα με στόχο την εξερεύνηση διαφορετικών τροπικών μουσικών παραδόσεων ανά τον κόσμο αλλά και τη δυνατότητα της δημιουργικής αλληλεπίδρασης μεταξύ τους. Το 2002 ο Λαβύρινθος με την ονομασία Μουσικό Εργαστήριο «Λαβύρινθος» αποκτά μόνιμη έδρα στο χωριό Χουδέτσι, είκοσι χιλιόμετρα νότια του Ηρακλείου. Από το 2002, το Μουσικό Εργαστήριο «Λαβύρινθος» φιλοξενεί σεμινάρια και «master classes» με καθηγητές παραδοσιακής μουσικής, προσελκύνοντας μαθητές από όλο τον κόσμο. Σκοπός του είναι να εμψυχήσει στους νέους μουσικούς τη δημιουργική προσέγγιση παραδοσιακών μουσικών ιδιωμάτων από διάφορα μέρη του κόσμου.

¹⁷ Ο Γιάννης Παπατζανής είναι μουσικός, συνθέτης, δάσκαλος ρυθμού και κρουστών και ερευνητής μουσικών ιδιωμάτων και τεχνικών. Ασχολείται με τα κρουστά τόσο παραδοσιακά όσο και σύγχρονα και θεωρείται από τους σημαντικότερους εκτελεστές της παραδοσιακής μουσικής. Κύρια ενασχόλησή του είναι η κρητική μουσική την οποία προσεγγίζει μέσα από παλαιότερες εκτελέσεις και ηχογραφήσεις όσο μέσα από πιο σύγχρονες. Ενδιαφέρεται ως επί το πλείστον για την προσωπική έκφραση και συνεισφορά των εκφραστών της κρητικής μουσικής που αντιπροσωπεύουν και το ιδίωμα της κάθε περιοχής. Είναι ο εμπνευστής του προγράμματος «Η τέχνη του ρυθμού στην εκπαίδευση» που λαμβάνει χώρα τα τελευταία πέντε χρόνια στην Κρήτη σε συνεργασία με το Πανεπιστήμιο Κρήτης και φορείς της τοπικής αυτοδιοίκησης. (Αθηνά Πετρακάκη, 2022).

Σγουρός¹⁸, ο Ζαχαριουδάκης¹⁹, ο Σιδερίης²⁰, ο Καρούσος... Πήγα λοιπόν και τους πλησίασα· στην αρχή τους φάνηκε αδύνατο, δεδομένων των συνθηκών του χωριού μας. Μετά από λίγο όμως και αφού συζητήσαμε την ιδέα, αποφάσισαν όλοι ότι θα μπορούσε να πετύχει. Ο Παπατζανής (φωτ. 6) έδωσε το όνομα: Μουσικό Διδασκαλείο «Μέρωνας». Πρέπει να διευκρινίζω πως δεν εννοούμε τη μουσική του Μέρωνα αλλά τον τόπο που τη φιλοξενεί. Εξάλλου, η μουσική είναι υπερκόσμια, είναι δονήσεις, κύματα ενέργειας και συναίσθημα...».



Φωτ.6. Γιάννης Παπατζανής

Πηγή: https://www.rethemnosnews.gr/politismos/679254_giannis-papatzanis-enas-apo-toys-simantikoteroys-ektelestes-paradosiakis-moysikis

Στη συνέχεια ο Αλέξανδρος απάντησε στην ερώτησή μου για τον τρόπο που έγινε γνωστή η οργάνωση του πρώτου Διδασκαλείου:

«Συμμετείχα σε μίαν ομάδα φίλων ποδηλάτου και έτσι είχαμε τις διευθύνσεις απόμων τα οποία ταίριαζαν με το προφίλ της ιδέας, ξέρεις, αγάπη για τη φύση, την αυθεντικότητα, την γνωριμία με άλλους ανθρώπους, την αίσθηση της προσφοράς, την ανάληψη πρωτοβουλιών, τον εθελοντισμό, κλπ. Αυτά τα άτομα αποτέλεσαν την πρώτη γραμμή κρούσης και με τη σειρά τους προώθησαν το μήνυμα σε άλλες ομάδες.

Προσπαθήσαμε να κινητοποιήσουμε τον κόσμο και να κάνουμε γνωστή την πρωτοβουλία μας αυτή με δελτία τύπου στα ΜΜΕ, μέσω του τοπικού ραδιοφώνου, του τοπικού τύπου, με αφίσες σε όλη την Κρήτη μέσω του δικτύου ποδηλατών. Με τον καιρό δίναμε αφίσες σε κόσμο που περνούσε από τα μέρη μας. Το

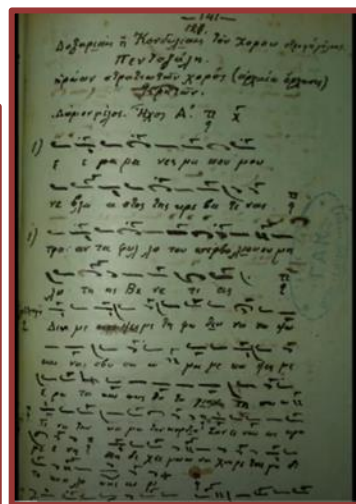
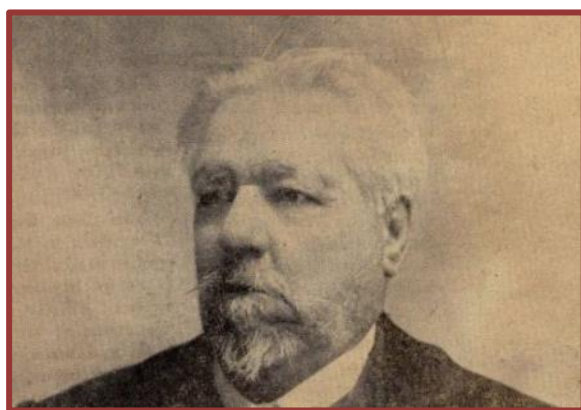
¹⁸ Ο Δημήτρης Σγουρός (1969-) μουσικός και ερευνητής της παραδοσιακής κρητικής μουσικής γεννήθηκε στο χωριό Κριτσά – ένα χωριό με μεγάλη μουσική παράδοση- λίγο πιο έξω από τον Άγιο Νικόλαο Λασιθίου. Από μικρή ηλικία άρχισε να ασχολείται με τη μουσική. Ως φοιτητής στο Παιδαγωγικό Τμήμα Ρεθύμνου, έλαβε παράλληλα και δίπλωμα Βυζαντινής Μουσικής, κάτι που του επέτρεψε αργότερα να μελετήσει το Αρχείο του Παύλου Βλαστού (του «πατέρα» της κρητικής λαογραφίας) και να μεταγράψει παλαιά παραδοσιακά τραγούδια της Κρήτης τα οποία ο Βλαστός είχε καταγράψει σε βυζαντινή σημειογραφία την περίοδο από το 1860-1910. Ο Σγουρός είναι δεξιότεχνος της κρητικής λύρας την οποία διδάσκει. Κύρια ερευνητικά του ενδιαφέροντα είναι η μελέτη και ανάδειξη του μουσικού ιδιώματος της Ανατολικής Κρήτης, το οποίο ο Σγουρός παρουσιάζει μέσα από τη δισκογραφία του, συνδυάζοντας παλαιά ακούσματα και προσωπικό ύφος, παράλληλα με διάδοση της παραδοσιακής κρητικής μουσικής ανάμεσα στους νέους.

¹⁹ Ο Γιώργος Ζαχαριουδάκης (1978-) είναι μουσικός, ερευνητής και δάσκαλος της παραδοσιακής κρητικής μουσικής με ειδίκευση στα πνευστά. Γεννήθηκε στο Ηράκλειο της Κρήτης. Ξεκίνησε από κλασικές μουσικές σπουδές (φλάουτο και πιάνο) τις οποίες ολοκλήρωσε στο εξωτερικό. Εκπόνησε μεταπτυχιακές σπουδές πιάνου στη Βασιλική Ακαδημία Μουσικής της Σκωτίας, φλάουτου και εθνομουσικολογίας στο Newcastle University upon Tyne. Η διδακτορική του διατριβή έχει θέμα την παραδοσιακή κρητική χορευτική μουσική. Ανάμεσα στα ερευνητικά του ενδιαφέροντα είναι η εκτέλεση της ελληνικής δημοτικής μουσικής με παραδοσιακά πνευστά όργανα, όπως θιαμπόλι, μαντούρα, άσκαυλος, πίπιζα κλπ., αλλά και με όργανα από άλλες μουσικές παραδόσεις της Δύσης και της Ανατολής, καθώς και η αναζήτηση κοινών μουσικών στοιχείων και μοτίβων διαφορετικών λαών. Συμμετέχει σε αξιολογώτατα μουσικά σχήματα και έχει συνεργαστεί με καταξιωμένους Έλληνες μουσικούς, όπως και στο πρόγραμμα «Η Τέχνη του Ρυθμού στην Εκπαίδευση» σε συνεργασία με το Πανεπιστήμιο και την Περιφέρεια Κρήτης.

²⁰ Δημήτρης Σιδερίης. Κοινωνιολόγος, μουσικός και συνθέτης, κρητικής καταγωγής γεννημένος στην Αθήνα και με ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την Κρητική μουσική ταυτότητα. Δεξιότεχνος του κρητικού λαούτου, το οποίο διδάσκει σε μουσικά εργαστήρια στην Ελλάδα και το εξωτερικό. Συμμετέχει στα μουσικά σχήματα Daulute και Babel trio. Ενδιαφέρεται για τη σύζευξη της δημοτικής παράδοσης με πιο σύγχρονες αναφορές. Το 2015 διεύρυνε τις δυνατότητες της σύγχρονης μουσικής με το σχεδιασμό και την κατασκευή ενός ηλεκτρικού κρητικού λαούτου με ανεξερεύνητες μουσικές και ηχητικές δυνατότητες.

πρώτο Διδασκαλείο δημιουργήθηκε με μεγάλο δισταγμό, είχε διάρκεια τρεις μέρες και αποτελούνταν από τέσσερα τμήματα. Από μουσικά όργανα, λύρα, λαούτο, μπουλγαρί. Από κει και πέρα και μέσω των μέσων κοινωνικής δικτύωσης έγινε η δουλειά. Αυτή την πρώτη χρονιά είχαμε 25 άτομα από την Κρήτη, την Ελλάδα και το εξωτερικό. Κανονίσαμε επίσης να γίνει παρουσίαση του δισκογραφικού έργου του Σγουρού για το έργο του Παύλου Βλαστού (καταγραφή στο ιστορικό αρχείο Κρήτης)²¹.

Πρέπει εδώ να σας κάνω μια παρένθεση για τον Δημήτρη Σγουρό. Όταν ήταν φοιτητής στο Ρέθυμνο –σπούδασε δάσκαλος– ήρθε σε επαφή με τα αρχεία του Βλαστού (φωτ. 7). Σκέψου ότι ο Βλαστός κατέγραφε τις παραδοσιακές μελωδίες σε βυζαντινή γραφή και ο Σγουρός τις αποκωδικοποίησε και στη συνέχεια έβγαλε αυτό το CD, ερμηνεύοντας τις μελωδίες αυτές.



Φωτ. 7. Παύλος Βλαστός και η παρασημαντική καταγραφή της παραδοσιακής μουσικής

Πηγή: <https://rethnea.gr/paylos-vlastos-mia-megali-morfi-eidikes-ikanotites/>

Στο πλαίσιο λοιπόν του πρώτου Διδασκαλείου έγινε και παρουσίαση αυτού του έργου²². Όμως ήρθαν μόνο 70 άτομα κάτι που μας απογοήτευσε. Είχαμε κανονίσει γλέντι μετά, για να ασκηθούν μαζί με τους δεξιότεχνες και οι μαθητές, και να δείξουν τη δουλειά τους και βεβαίως να έχουμε και κάποια έσοδα. Να φανταστείτε ότι καθ'όλη τη διάρκεια του Διδασκαλείου είχαμε επαγγελματικό συνεργείο με δυο καμεραμάν για να βιντεοσκοπήσουν την εκδήλωση. Αυτοί έπαιρναν πλάνα από όλο το χωριό, από την καθημερινότητα των μαθητών, από τις σχέσεις με τους δασκάλους και τους κατοίκους, από τα μαθήματα... Θυμάμαι ότι το χωριό ήταν γεμάτο ήχους...

Στο τέλος του τριήμερου σεμιναρίου στρώσαμε τραπέζια για 400 άτομα στο παλιό σχολείο. Το κυριότερο ήταν να πείσουμε τους χωριανούς μας να συμμετέχουν στο γλέντι, για να έχουμε συμμετοχή. Πώς όμως να το κάνουμε; Ξέρεις εδώ στα χωριά χρησιμοποιούμε τελάλη με αυτοκίνητο και μεγάφωνα που γυρνά στις γειτονιές και στα γύρω χωριά και αναγγέλλει τα νέα. Ξεκινάμε... τα ηχεία χαλασμένα... Τι κάνουμε τώρα; Με παίρνει τηλέφωνο ένας φίλος από το Ηράκλειο. Είναι βαρύτονος σε λυρικές σκηνές, στιχουργός και περφόρμερ. Τον καλώ να έρθει και να γίνει τελάλης. Ξεκινά λοιπόν με ένα χωνί και δυο άλλα άτομα, με συνοδεία οργάνων και τις κάμερες μπροστά να παίρνουν σκηνές (φωτ. 8)!

²¹ Ο Παύλος Βλαστός (1836 - 1926) ήταν μια ξεχωριστή προσωπικότητα, λαογράφος και ερευνητής της παράδοσης της Κρήτης. Κατάγονταν από το χωριό Βιζάρι της επαρχίας Αμαρίου (Ν. Ρεθύμνης). Από το 1860 ξεκίνησε τη συστηματική συλλογή λαογραφικού υλικού και την ταξινόμησή του σε 94 χειρόγραφους τόμους. Σύμφωνα με το Δημήτρη Σγουρό (Σκοποί και Τραγούδια της Κρήτης από το Αρχείο του Παύλου Βλαστού, Εκδ. Αιγίς, Αθήνα 2011, σελ. 7-9), μουσικό και μελετητή του έργου του, ο Βλαστός έθεσε σκοπό τη ζωής του να περισώσει την ντόπια μουσική παράδοση ενάντια στην τάση «εκμοντερνισμού» και «δυτικοποίησης». Όπως αναφέρει και ο ίδιος στην εφημερίδα Φόρμιζ το 1908, βάλθηκε να καταγράψει σε βυζαντινή παρασημαντική περίπου 400 δημόδη άσματα που κατά τη γνώμη του περιείχαν αρχαίες ελληνικές μελωδίες και περιέγραφαν ιστορικά ηρωικά γεγονότα της Κρήτης.

²² <https://www.cccc.gr/gr/artists-events-202122/dimitris-sgouros-quintet-skopoi-kai-tragoudia-tis-kritis-apo-to-arxeio-tou-paulou-blastou-katagrammena-apo-to-1860-1910-285>



Φωτ. 8. Ο «τελάλης» στο πρώτο Διδασκαλείο το 2011
Πηγή: <https://www.youtube.com/watch?v=S9PLjffeZNM>

Όπως καταλαβαίνεις ήρθαν όλοι όσους είχαμε υπολογίσει. Έγινε μεγάλο γλέντι αυθεντικό και αυθόρμητο. Υπήρχε χαμηλός φωτισμός, χαμηλή μουσική και είχαμε δημιουργήσει το κατάλληλο κλίμα. Κάποιος άρχισε να κλαίει από τη συγκίνηση... Είχε, βλέπεις, πατέρα τελάλη... Βγήκε μια ταινία μικρού μήκους «Οι βλαστοί του Μέρωνα». Ο τίτλος ήταν συμβολικός... «Οι βλαστοί» με δυο έννοιες: ως απόδοση τιμής στον Παύλο Βλαστό και με την έννοια των συνεχιστών του, τα βλαστάρια που ξεπήδησαν από το έργο του... Κρίμα που στην αρχική παρουσίαση του Σγουρού (φωτ. 9) για τον Βλαστό ήταν μόνο 70 άτομα... Ξέρεις, στείλαμε την ταινία στο φεστιβάλ Θεσσαλονίκης, αλλά δεν έγινε αποδεκτή...



Φωτ. 9. Ο Δημήτρης Σγουρός επί το έργον
Πηγή: <https://www.ekriti.gr/kriti-kritika-kai-alla/kriti-ena-taxidi-stin-moysiki-paradosi-mesa-sti-fysi?page=2>

Όπως καταλαβαίνετε, αυτή η πρώτη εμπειρία ήταν καθοριστική. Σκέψεις και ιδέες υπήρχαν πολλές. Λειτουργούσαμε με τον εξής τρόπο: ό,τι σκέψη είχα, την έλεγα στον Παπατζανή και αυτός σε άλλον. Η κάθε σκέψη περνούσε από μια συλλογική συνεργασία.

Καταλαβαίνετε ότι όταν αυτό το πρώτο Διδασκαλείο τελείωσε, η αγαλλίαση που νιώθαμε ήταν τεράστια, γιατί υπήρχε πολλή πίεση. Ήμουν και αρχάριος ως πρόεδρος του Πολιτιστικού Συλλόγου και φοβόμουν την αποτυχία. Ήθελα επίσης να φανώ αντάξιος των δασκάλων. Μπορεί να μην ήταν τόσο πολλοί, γιατί είχαμε μόνο τρία όργανα –λύρα, λαούτο και μπουλγαρί- και έμεναν σε διάφορα σπίτια. Όμως αυτοί οι δάσκαλοι είχαν αφιερώσει τη ζωή τους στη μουσική και δεν ήθελα να τους απογοητεύσω. Αυτό όμως που μας εντυπωσίασε ήταν η διάδραση με το χωριό! Οι άνθρωποι ήταν τόσο ανοικτοί και δεκτικοί που εντυπωσιαστήκαμε αλλά και αυτοί βοήθησαν με τον τρόπο τους και αγκάλιασαν την πρωτοβουλία μας αυτή!

Από εκεί και πέρα τα γεγονότα διαδέχονταν το ένα το άλλο, όπως και οι ιδέες. Για παράδειγμα, όταν γίνονταν οι συνεντεύξεις για την ταινία, ο Συμεών Καπετανάκης – λόγιος και πολυτάλαντος και

βέβαια η ζωντανή μνήμη των γεγονότων- είπε, εκεί που μιλούσαμε, πως η μουσική αλληλεπιδρά με τον χορό, το τραγούδι, το φαγητό και τη φορεσιά. Αυτή η κουβέντα ήταν το έναυσμα για να εμπλουτίσουμε το Διδασκαλείο με δασκάλους χορού και τραγουδιού. Το τραγούδι μπήκε πέρυσι, αλλά ο χορός από τη δεύτερη ή τρίτη χρονιά. Και βέβαια εντάξαμε το φαγητό τόσο στις ταβέρνες και τα καφενεία όσο και στα μαγειρέματα από τις γυναίκες του χωριού».

Στην ερώτησή μας τι είναι αυτό που ξεχωρίζει το Μουσικό Διδασκαλείο «Μέρωνας» από τα υπόλοιπα μουσικά σεμινάρια που γίνονται σε όλη την Κρήτη κατά την περίοδο του καλοκαιριού, αλλά και όλου του χρόνου, ο Αλέξανδρος ήταν κατηγορηματικός:

«Η κρητική παραδοσιακή μουσική έχει πολύ υψηλό επίπεδο, αλλά έχει επίσης επηρεαστεί από καθημερινά και από πολιτικά γεγονότα που της πρόσθεσαν ξένα στοιχεία για να την διανθίσουν. Βλέπετε μετά το '70 ο κόσμος σιχάθηκε τη δημοτική μουσική γιατί την είχαν συνδέσει με το καθεστώς της Χούντας. Για το λόγο αυτό οι νέοι μουσικοί δεν έκαναν καμιά προσπάθεια ή δεν ήξεραν πώς να πιάσουν τις λεπτομέρειες, και ισοπέδωσαν τη μουσική. Εμείς σήμερα είμαστε σε θέση να δώσουμε τόσο τον επιστημονικό όσο και τον παραδοσιακό τρόπο.

Στο πλαίσιο του Διδασκαλείου, εκατοντάδες άνθρωποι μέχρι στιγμής έχουν διδαχθεί τις ρίζες της σύγχρονης κρητικής μουσικής. Από την άλλη πλευρά, οι δάσκαλοι έχουν στη διάθεσή τους ένα πρόσφορο πλαίσιο για να παρουσιάσουν αυτό που αγαπάνε. Και ένας τρίτος παράγοντας είναι το χωριό το οποίο κατανόησε το ρόλο των μαθημάτων και της μάθησης.

Στην αρχή λοιπόν ήμασταν πολύ ανοικτοί γιατί επιθυμούσαμε να γίνουμε γνωστοί. Πέρυσι όμως είχαμε γεμίσει κόσμο, με αποτέλεσμα να μη λειτουργεί το σύνολο ως έπρεπε. Παρουσιάζονταν παντού προβλήματα. Από την εστίαση, τα καταλύματα, τα μεγάλα τμήματα... Έτσι, με σοφία η οργανωτική ομάδα, αλλά και οι ιθύνοντες του χωριού αποφάσισαν να μπει ένα όριο στις συμμετοχές, τόσο στα μαθήματα όσο και στο τελικό γλέντι. Για το λόγο αυτό βάλαμε εισιτήρια ώστε να μπορούμε να ελέγχουμε τον αριθμό. Για το γλέντι, το όριο είναι 900 άτομα, ενώ για τα μαθήματα 15 άτομα ανά τμήμα. Είμαστε ανυποχώρητοι σε αυτό. Για μας η ποιότητα είναι και πρέπει να παραμείνει υψηλή».

Στην ερώτησή μας αν το Διδασκαλείο καταφέρνει να καλύψει τα έξοδά του ο Αλέξανδρος απαντά:

«Όλα αυτά τα χρόνια βασιζόμασταν στην αυτοχρηματοδότηση μέσω των διδάκτρων και στην εθελοντική προσφορά. Πριν τρία χρόνια πήραμε για πρώτη φορά χρηματοδότηση από τη Νομαρχία, περίπου 700 ευρώ για να καλύψουμε το ρεύμα. Το 2019 πήραμε χρηματοδότηση 8000 ευρώ από το Υπουργείο Πολιτισμού. Πρέπει όμως να μη στηριζόμαστε σε «δεκανίκια». Οι χρηματοδοτήσεις σήμερα είναι και αύριο δεν είναι.

Ξέρετε, αρχίσαμε να γινόμαστε γνωστοί και στην Ευρώπη, Για παράδειγμα, το Σουηδικό Ινστιτούτο Μουσικολογίας ενδιαφέρθηκε να μελετήσει την κινησιολογία του χορού σε συνάρτηση με τους μουσικούς. Το πώς δηλαδή ο χορευτής ακολουθεί τα τσαλίμια του μουσικού και παράλληλα το πώς ο μουσικός ακολουθεί και τονίζει τις κινήσεις του χορευτή²³. Είχαμε και έναν άλλον μαθητή ονόματι Μάινε από την Αυστρία, ψυχολόγο σε κάποιο Πανεπιστήμιο που κατέγραψε τους μουσικούς να παίζουν».

Αφιξη και πρώτες εντυπώσεις

Η έρευνά μας ξεκίνησε την Κυριακή 6 Αυγούστου 2023, όταν φτάσαμε μετά από δρομολόγιο περίπου 10 ωρών στο λιμάνι της Σούδας. Η ώρα ήταν 9.00 το βράδυ και είχε αρχίσει ήδη να σουρουπώνει. Μέχρι να βγούμε στον βόρειο οδικό άξονα που ενώνει τα Χανιά με τις μεγάλες πόλεις της η ώρα ήταν ήδη 10.00. Η κυκλοφορία των αυτοκινήτων πυκνή και η οδήγησή τους ιδιαίτερα γρήγορη και επικίνδυνη.

²³ Benjamin G. Schultz, Caroline Palmer, «The roles of musical expertise and sensory feedback in beat keeping and joint action» στο *Psychological Research* (2019) 83:419–431.

Δεν είχαμε ξανακάνει τη διαδρομή αυτή βράδυ και με ιδιωτικό αυτοκίνητο και γι' αυτό ήμασταν ιδιαίτερα προσεκτικές. Κρατούσα στα χέρια μου το κινητό τηλέφωνο με τη διαδρομή, όμως ο φωτισμός του δρόμου ήταν σε πολλά σημεία πλημμελής, και για το λόγο αυτό χάσαμε τη στροφή που έπρεπε να πάρουμε. Όταν επιτέλους στρίψαμε με κατεύθυνση το Αρκάδι, η Μαρία οδηγούσε ακόμα πιο προσεκτικά, γιατί ο δρόμος είχε πολλές στροφές και καθόλου φωτισμό. Με τα πολλά φτάσαμε στον ξενώνα στις 11.15 το βράδυ. Είχαμε δυο επιλογές: είτε να μείνουμε στο ξενοδοχείο είτε να δοκιμάσουμε μήπως και υπήρχε κόσμος στον Μέρωνα. Είχα ήδη πληροφορηθεί πως θα υπήρχε μίαν εκδήλωση καλωσορίσματος για τους συμμετέχοντες, αλλά σκεφτήκαμε ότι ίσως φτάσουμε αργά.

Αφήσαμε τις αποσκευές και ξεκινήσαμε για τον Μέρωνα, μην έχοντας πολλές ελπίδες ότι θα συναντούσαμε κάποιους λόγω της ώρας. Όμως τα αποτελέσματα μας διέψευσε. Οι τρεις ταβέρνες του χωριού ήταν γεμάτες κόσμο, νέα παιδιά, ντόπιους και ίσως επισκέπτες που έτρωγαν άκουγαν μουσική, χόρευαν και συνομιλούσαν (φωτ. 10). Υπήρχε πολύ μεγάλη κίνηση στο χωριό, αν κρίνω από τα αυτοκίνητα που ήταν σταθμευμένα πολλές εκατοντάδες μέτρα πριν το έμπα του. Η πρώτη επίσημη συνέντευξη έγινε λοιπόν στις 11.40 το βράδυ της Κυριακής 6 Αυγούστου 2023 στο καφενείο του Φανούρη, το πρώτο που συναντάς μόλις μπεις στον Μέρωνα από την Αγία Φωτεινή.



Φωτ. 10. Αυθόρμητος χορός στον κεντρικό δρόμο του χωριού

Η πρώτη μου κίνηση ήταν να στραφώ προς το πιο κοντινό μου τραπέζι, να συστηθώ, να πω τον λόγο της επίσκεψης μου και να ρωτήσω τους συνδαιτυμόνες αν είχαν έρθει για το Μουσικό Διδασκαλείο. Μας είπαν να καθίσουμε και η κουβέντα άρχισε με τον Νίκο Γιακουμάκη, δικηγόρο αλλά και δάσκαλο παραδοσιακών χορών της Δυτικής Κρήτης που θα δίδασκε στο τμήμα Χορού. Μαζί του καθόταν η αδερφή του Βάσω Γιακουμάκη, ανθρωπολόγος στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας και η φίλη τους Μαρία Δημάκη.

«Μένω στα Χανιά και δικηγόρω. Ασχολούμαι με το χορό από μικρός. Στο Διδασκαλείο έρχομαι ως δάσκαλος από το 2016. Αυτό που προσπαθώ να κάνω είναι να συνεχίσω στο σήμερα με τα στοιχεία του χθες. Θέλω να ξεκαθαρίσω ότι δεν μιλώ για παράδοση, με την έννοια αυτού που γινόταν πριν εκατό χρόνια, το οποίο όμως δεν μου έχει παραδοθεί προσωπικά, αλλά εννοώ την παράδοση ως αυτό που έχω μάθει από τον πατέρα μου και το θείο μου, οι οποίοι το έμαθαν με τη σειρά τους από το δικό τους πατέρα

και ούτω καθεξής, και που έχει στοιχεία αυθεντικότητας. Στην ουσία πρόκειται για μια κάθετη και ευθύγραμμη πορεία γνώσης που περνά απευθείας στους επόμενους, χωρίς να παραλείπει κάποια γενιά. Πέρυσι (2022) είχα 35 μαθητές. Το 80% ήταν μέσου επιπέδου. Όμως είχαν τέτοια θέληση και ενθουσιασμό που κινούνταν σαν ένα σώμα και μάθαιναν πολύ εύκολα. Θα δούμε αύριο τα φετινά παιδιά».

Στην ερώτησή μου γιατί δεν ταυτίζει το παραδοσιακό με το αυθεντικό, ο Νίκος απάντησε:

«Θέλω να ξεκαθαρίσω κάτι και θα σου δώσω ένα παράδειγμα. Οι κρητικοί χοροί σήμερα έχουν σήμερα πολλά ξενόφερτα στοιχεία, περισσότερο για να έλκουν τους τουρίστες με εντυπωσιασμούς και μεγάλα πηδήματα. Ένας τέτοιος χορός είναι όντως αυθεντικός, καθώς δημιουργείται τη στιγμή του χορευτικού δρώμενου από τον ίδιο τον χορευτή που συνδυάζει βήματα και κινήσεις, και δεν αποτελεί αντίγραφο, αφού ο χορευτής αυτοσχεδιάζει, κρίνοντας από τα χειροκροτήματα το τί αρέσει και εντυπωσιάζει κάθε στιγμή τους θεατές του. Ο χορός όμως αυτός δεν είναι καθαρά παραδοσιακός, με την έννοια ότι δεν του έχει παραδοθεί με αυτή τη μορφή, γιατί αυτός επιλέγει να προσθέσει να δικά του στοιχεία. Ίσως σε μερικές δεκαετίες, αν αυτή η μορφή χορού παγιωθεί, να γίνει και αυτός παραδοσιακός. Για μένα η παράδοση εννοείται στην κυριολεκτική της έννοια, δηλαδή αυτό που μας παρέδωσε η προηγούμενη γενιά».

Το ίδιο βράδυ πλησίασα και μια παρέα νεαρών παιδιών. Είχαν έρθει και αυτά για να παρακολουθήσουν τα μαθήματα του Διδασκαλείου. Όταν ρωτήθηκαν γιατί επέλεξαν να ενταχθούν στο συγκεκριμένο μουσικό σεμινάριο, η απάντησή τους έθιξε και πάλι την έννοια της παράδοσης. Όπως λέει ο Γιώργος 26 ετών ο οποίος ασχολείται με τα κρούστα, αλλά στο Διδασκαλείο εντάχθηκε στο τμήμα χορού:

«Δεν είναι η πρώτη φορά που συμμετέχω στο Διδασκαλείο. Ζούσα στην Αθήνα, αλλά κατάγομαι από την Κρήτη. Κατέβηκα εδώ για να ζήσω μόνιμα και, όπως λένε και οι φίλοι μου, «έστρωσα». Έχω συμμετάσχει σε πολλά σεμινάρια. Αυτό εδώ όμως ξεχωρίζει, γιατί ο τρόπος με τον οποίο μεταδίδεται η γνώση, χαρακτηρίζεται από σεμνότητα και γνησιότητα. Ο χορός δεν ξεφτιλίζεται για τουριστικούς σκοπούς, αλλά γίνεται τρόπος έκφρασης και ταυτότητας. Μέσα σε αυτό το τμήμα βρίσκω τον εαυτό μου και τις ρίζες μου».

Η πρώτη μέρα τελείωσε γύρω στις 2:00 τα ξημερώματα. Γυρίσαμε κουρασμένες στον ξενώνα και βάλαμε ξυπνητήρι, γιατί την επομένη στις 9:00 το πρωί θα έπρεπε να ήμαστε στο Παλιό Σχολείο, στο μέρος της συνάντησης όλων των μαθητών και των δασκάλων.

Στις 9.00 το πρωί ήμασταν στο Παλιό Σχολείο. Ο κόσμος είχε αρχίσει να μαζεύεται και γύρω στις 10.00 οι υπεύθυνοι της εκδήλωσης έδωσαν στους μαθητές οδηγίες πώς να πάνε στα διάφορα σημεία όπου τους περίμεναν οι δάσκαλοι. Ήταν μια σημαντική στιγμή κατά τη γνώμη μου καθώς το χωριό από σύνολο σπιτιών και δρόμων έγινε ένα ζωντανός χάρτης με τοπόσημα, τα οποία όριζαν και τις εκάστοτε διαδρομές (φωτ. 11).

Για το 2023 ως χώροι μαθημάτων ορίστηκαν οι εξής:

- 1) Χορός: Κατερίνα Βαγγέλα και Νίκος Γιακουμάκης στο Παλιό Σχολείο
- 2) Λύρα: Δημήτρης Σγουρός στο Καφενείο «Αναγνωστικό»
- 3) Λαούτο: Δημήτρης Σιδερής στο οίκημα του Πολιτιστικού Συλλόγου
- 4) Μαντολίνο: Μιχάλης Κονταξάκης²⁴ στο καφενείο «Ρεμέτζο»

²⁴ Μιχάλης Κονταξάκης (Ηράκλειο Κρήτης 1984-). Δεξιότηχνης του μαντολίνου και απόφοιτος του τμήματος Λαϊκής και Παραδοσιακής μουσικής του Τ.Ε.Ι. Άρτας. Ερευνητής της κρητικής λαϊκής μουσικής, έχει παίξει σημαντικό ρόλο στη διεύρυνση του κρητικού παιξίματος στο μαντολίνο με σκοπό της προσέγγιση των μουσικών διαστημάτων που απαντούν στη

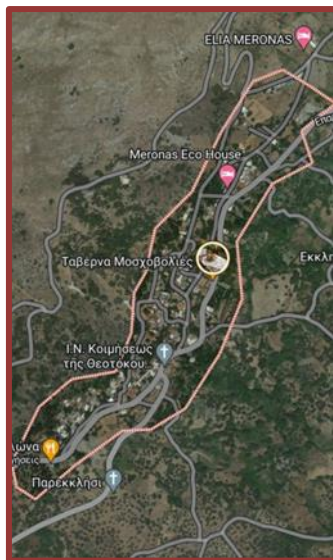
5) Σαντούρι: Φάνης Καρούσος στο Κοινοτικό Γραφείο δίπλα στην εκκλησία του Αγίου Παντελεήμονα

6) Πνευστά: Γιώργος Ζαχαριουδάκης στην αυλή του ξενώνα Eco House

7) Βιολί: Στρατής Σκαράκης στο σπίτι του Αντώνη Βαμιεδάκη πάνω από τον Άγιο Παντελεήμονα

8) Τραγούδι: Μαρία Κώττη στην αυλή του σπιτιού του Γιώργου Λιουδάκη

Ήδη από την πρώτη μέρα έγινε κατανοητό σε μας το πόσο οι κάτοικοι συμμετείχαν ενεργά στην εκδήλωση, αφού παραχωρούσαν το σπίτι ή την επιχείρησή τους για το σκοπό αυτό.



Φωτ.11. Το χωριό Μέρωνας με τα διάφορα τοπόσημά του

Πηγή:

<https://www.google.com/maps/place/%CE%9C%CE%AD%CF%81%CF%89%CE%BD%CE%B1%CF%82+740+61/@35.2341706,24.6286985,1438m/data=!3m2!1e3!4b1!4m6!3m5!1s0x149b0e7c8d37f11b:0xec811b055bf22b8!8m2!3d35.2337399!4d24.6290452!16s%2Fg%2F1z2crzr39?entry=ttu>

Μουσικό Διδασκαλείο «Μέρωνας»: Στόχοι και όραμα (φωτ.12)

Ο Μπάμπης Αγγελάκης, 42 ετών, οικονομολόγος και ερευνητής, από τους πρωτεργάτες του Διδασκαλείου, μας εξηγεί το όραμα και τους στόχους του:

«Σκοπός του Διδασκαλείου είναι να αποτελέσει έναν κόμβο μουσικών, ανθρώπων και ιδεών. Σε όσους ασχολούνται με τα πολιτισμικά δρώμενα και ιδιαίτερα με την λαϊκή και παραδοσιακή μουσική υπάρχει μεγάλη ανησυχία σε σχέση με την εμπορευματοποίηση και τουριστικοποίησή της. Η επιβίωσή της καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από εξωγενείς παράγοντες. Στη συγκεκριμένη περίπτωση που θέλουμε να υπηρετήσουμε, τα κατά τόπους λαϊκά μουσικά ιδιώματα ως ζωντανές οντότητες οι οποίες είτε συνεχίζουν εν μέρει να αποτελούν βιωματικές διεργασίες είτε μετατρέπονται σε μια πιο φολκlorική εκδοχή είτε ενσωματώνουν τα νέα δεδομένα, επαναπροσδιορίζονται και αποκτούν σύγχρονη οπτική. Αυτό βέβαια είναι και το ζητούμενο, καθώς το σημερινό επιτελεστικό τους πλαίσιο προσφέρεται με χρονική απόσταση από το ιστορικό και κοινωνικό περιβάλλον που διαμόρφωσε κατά το παρελθόν το ρεπερτόριο, τη δομή και τη διάδοσή τους. Εμείς εδώ έχουμε διπλό στόχο: Καταρχάς να τα εντοπίσουμε και κατά δεύτερον να

λαϊκή μουσική. Έχει συμπράξει με γνωστά ονόματα της παραδοσιακής μουσικής, όπως ο Βασίλης Σκουλάς, ο Μιχάλης Αλεφαντινός και ο Δημήτρης Σγουρός και είναι μέλος του Κρητικού Κουαρτέτου του Στέλιου Πετράκη.

τα μεταδώσουμε όχι μόνο στην πρωτόλεια μορφή τους, αλλά και να τα νοηματοδοτήσουμε στο σήμερα ως εξέλιξη μιας παράδοσης.



Φωτ. 12. Η αφίσα του 13^{ου} Μουσικού Διδασκαλείου

Βασικό γνώρισμα του Διδασκαλείου είναι ο εθελοντισμός. Ο Πολιτιστικός Σύλλογος είναι και αυτός εθελοντικός. Φανταστείτε ότι και οι δάσκαλοι έρχονται εδώ εθελοντικά. Δεν πρόκειται λοιπόν για ένα επαγγελματικό σεμινάριο με στόχο το κέρδος. Γι' αυτό και τα δίδακτρα είναι συμβολικά, εκατό ευρώ για όλες τις ημέρες, ίσα-ίσα για να καλύπτεται το κόστος των βασικών εξόδων. Το κυριότερο για μας είναι να παρέχουμε υψηλών προδιαγραφών ποιότητα εκπαίδευσης και να κινητοποιήσουμε την τοπική κοινωνία. Για το λόγο αυτό οι μαθητές μένουν στα σπίτια του χωριού και μερικοί από αυτούς φιλοξενούνται και στα γειτονικά χωριά. Είναι για μας σημαντικό να δώσουμε στους μαθητές την ευκαιρία να ζήσουν την εμπειρία της φιλοξενίας και της επαφής με την τοπική κοινωνία. Μάλιστα, χθες οι νοικοκυρές ετοίμασαν με τον χειρόμυλο τον χόντρο (τραχανά), ώστε τα παιδιά να έρθουν σε επαφή με αυτές τις παλιές πρακτικές. Εδώ ήταν περιοχή καλλιέργειας σταριού και αλωνίσματος, οπότε το χειρομύλισμα ήταν μια από τις πρακτικές των γυναικών».

Στην ερώτησή μου για την επιλογή των συγκεκριμένων δασκάλων, ο Μπάμπης απάντησε:

«Μετά από 13 χρόνια, αυτοί οι δάσκαλοι «κούμπωσαν» με το όραμά μας. Να ξέρετε πως το αυθεντικό δεν είναι τυποποιημένο. Ο καθένας βάζει τη δική του προσωπικότητα στην τέχνη του. Η τυποποίηση φέρνει την εμπορευματοποίηση. Η μουσική και ο χορός είναι προσωπική έκφραση, και ο καθένας εκφράζεται με τη δική του τεχνική και τις δικές του κινήσεις».

Καθώς η υλοποίηση ενός οράματος περνά από τους στόχους που έχουν θέσει οι διοργανωτές, ζητήσαμε από τον Μπάμπη να μας τους εξηγήσει:

«Βασικός στόχος μας είναι να μη μετατραπεί το Διδασκαλείο σε Φεστιβάλ, όπως γίνεται σε άλλα μέρη της Ελλάδας, να μη γίνει εμπορικό πανηγύρι, αλλά να επιτελεί κάποιο σκοπό. Το χωριό είναι πολύ ενεργό πολιτιστικά. Δες και τη σελίδα μας στο facebook. Σχεδόν όλοι οι κάτοικοι του χωριού είναι μέλη του Πολιτιστικού Συλλόγου, άρα Σύλλογος και χωριό ταυτίζονται. Ευτυχώς δεν εξαρτιώμαστε αποκλειστικά από τον τουρισμό. Οι περισσότεροι κάτοικοι που μένουν και τον χειμώνα είναι συνταξιούχοι. Οι παλιοί ασχολούνταν με τις κατασκευές, ήταν μάστοροι, πετράδες, σαμαράδες. Επιπλέον το χωριό έχει επισκεψιμότητα, ώστε να καλύπτονται και οι ανάγκες όσων ασχολούνται με την εστίαση και τα καταλύματα (φωτ.13).



Φωτ.13. Μπάμπης Αγγελάκης και Μαρία Κουμαριανού στο προαύλιο του Παλιού Σχολείου

Βέβαια για να υλοποιηθεί ένα τέτοιο εγχείρημα, χρειάζεται η συμμετοχή και η στήριξη της τοπικής κοινωνίας. Αυτό κάναμε στο πρώτο Διδασκαλείο. Μιλήσαμε με το χωριό και αποφάσισαν να μας βοηθήσουν. Έτσι, το πρώτο Διδασκαλείο έγινε σχεδόν αυτόματα. Η κοινοποίηση έγινε από στόμα σε στόμα, παράλληλα με κάποιες αφίσες που βάλαμε και τις ανακοινώσεις στο ραδιόφωνο. Έχουμε βέβαια και τη δική μας ιστοσελίδα. Από το 2018 είμαστε υπό την αιγίδα του Υπουργείου Πολιτισμού, ενώ από το 2022 μας βοηθά και το ΕΝΕΔΙΒΙΜ. Επειδή όμως δεν είναι σίγουρο πως θα έχουμε πάντα τη στήριξη της Πολιτείας, για το λόγο αυτό θέλουμε να είμαστε δυναμικά αυτόνομοι.

Στην αρχή είχαμε λύρα και λαούτο και σιγά σιγά προσθέσαμε και άλλα όργανα. Φωνή και τραγούδι βάλαμε πέρυσι. Υπάρχει σκέψη και για άλλα παραδοσιακά όργανα όπως το νταουλάκι (Σητεία)».

Ο Μπάμπης εξήρε τον ρόλο του Ross Daly και την επιρροή του άσκησε στο να κάνει γνωστή την παραδοσιακή μουσική των χωρών της ανατολικής Μεσογείου. «Ο Ross Daly επηρέασε πολύ σε σχέση με την παραδοσιακή μουσική. Είχε την ιδέα του παιδαγωγικού φεστιβάλ, επηρεασμένος από τον Κωστή Μουντάκη²⁵ που έβαλε την κρητική μουσικά στα Ωδεία. Μέχρι τότε η παραδοσιακή μουσική εκπαίδευση ήταν άτυπη» (φωτ.14).

²⁵ Ο Κώστας Μουντάκης, γνωστός και ως Μουντόκωστας (1926- 1991) ήταν μουσικός που διέδωσε την παραδοσιακή μουσική του νησιού της Κρήτης, κυρίως με τη λύρα. Οι γονείς του κατάγονταν από το χωριό Καλλικράτης των Σφακιών Κρήτης. Μαθήτευσε με τον Μήτσο Καφφάτο, έναν από τους καλύτερους μουσικούς στο Ρέθυμνο εκείνη την εποχή. Το 1952 μετοκεί στην Αθήνα για να εργαστεί και παράλληλα προσπαθεί να προωθήσει την κρητική μουσική μέσω της Ραδιοφωνίας που είχε τη μεγάλη δύναμη στην προβολή της παραδοσιακής μουσικής. Το 1952 συμμετείχε για πρώτη φορά σε ηχογράφηση δίσκου όταν συνόδευσε τον Στέλιο Κουτσουρέλη, ενώ 1954 ηχογράφησε τον πρώτο του προσωπικό δίσκο συνοδευόμενος από τους αδερφούς Κουτσουρέλη.

Ο Κώστας Μουντάκης έπαιξε σημαντικό και ζωτικό ρόλο στην διάδοση της κρητικής λύρας καθώς και στη διαμόρφωση των μεθόδων διδασκαλίας της. Θεωρούσε επιτακτική ανάγκη την παιδεία τη μάθηση και τη διδασκαλία της και για το λόγο αυτό εισήγαγε τμήματα κρητικής λύρας στα ωδεία των μεγαλύτερων πόλεων της Κρήτης (Ηράκλειο (1979), Ρέθυμνο (1980), τα Χανιά (1981), στον Άγιο Νικόλαο (1983), Αθήνα (1985). Συνεργάστηκε επίσης με το Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών σε διάφορα ερευνητικά προγράμματα εθνομουσικολογίας του Ινστιτούτου. Το έργο και η συμβολή του στην κρητική παραδοσιακή μουσική έχουν αναγνωριστεί από μουσικούς, λογιτέχνες, καθηγητές κλπ, ενώ θεωρείται ως ένας από τους πιο εμπορικούς λυράρηδες.



Φωτ.14. Κώστας Μουντάκης

Πηγή: <https://www.ert.gr/ert-arxείο/kostas-moyntakis-31-ianoyarioy-1991-3/>

Σε σχέση με τη συμμετοχή της τοπικής κοινωνίας, ο Μπάμπης αναφέρει πως «το χωριό έχει μεγάλη παράδοση σε πολιτισμό και εκδηλώσεις και οι κάτοικοι είναι εξοικειωμένοι με τους ξένους. Τους αγκάλιασαν από την αρχή. Σε αυτό συνέβαλε και η ύπαρξη κατασκηνώσεων και camping έξω από το χωριό εδώ και πολλά χρόνια».

Η υλοποίηση ενός τέτοιου σχεδίου και οράματος είναι φυσικό να στηριχθεί σε άτομα που μοιράζονται τις ίδιες σκέψεις και αξίες: Όπως λέει και ο Μιχάλης Κονταξάκης (δάσκαλος μαντολίνου): «Ήταν πολύ τιμητικό για μένα, όταν οι άνθρωποι του τόπου μου αναγνώρισαν τη δουλειά μου, τις σπουδές, τις μου πάνω στο μαντολίνο, εκτίμησαν τον ήχο μου, πήραν πληροφορίες πώς είμαι σαν άνθρωπος και μου ζήτησαν να συνεργαστώ. Γι' αυτό δεν ήταν δυνατόν να μη δεχτώ εδώ στον τόπο μου, στην Κρήτη να συμμετάσχω σε ένα σεμινάριο ώστε όλα αυτά που έχω αποκτήσει να τα μοιραστώ σε ένα πλαίσιο αλληλοεκτίμησης. Νιώθω πολύ τυχερός γιατί με το να συμμετέχω στη διαδικασία της διδασκαλίας γίνομαι καλύτερος μουσικός, καθώς συνειδητοποιώ τη γνώση που έχω, την αποκωδικοποιώ, ψάχνω να βρω τρόπους να τη διδάξω και να τη μεταδώσω, και μέσα από τις ερωτήσεις και τις απορίες των μαθητών να ψάξω για να μάθω και άλλα πράγματα που δεν γνωρίζω».

Σε σχέση με την αποδοχή εκ μέρους της κοινότητας, ο Μιχάλης συνεχίζει:

«Η κοινωνία του Μέρωνα είναι πολύ θετική και ανοικτή. Υπάρχει μια θετική αύρα και ενέργεια. Αισθάνομαι ότι αποτελούμε μέρος της κοινωνίας αυτής, και αυτοί μέρος του Διδασκαλείου. Μας εκτιμούν, είμαστε δική τους επιλογή. Η μουσική τους μεθά, τους ψυχαγωγεί και κερδίζουν και αυτοί σημαντικές εμπειρίες. Και μας, μας βγάζουν από τα προβλήματα της καθημερινότητας».

Παράδοση, αυθεντικότητα και πολιτισμική μνήμη

Ο Βασίλης (28 ετών) κατάγεται από το Λασίθι. Βρήκε ένα λαούτο στο σπίτι του παππού του. Ήξερε πως ο παππούς του έπαιζε ερασιτεχνικά το όργανο αυτό. Θέλησε να μάθει, για να αγγίξει τις ρίζες του. Πήγε λοιπόν και βρήκε έναν λαουτιέρη που έπαιζε στο χωριό και του ζήτησε να του μάθει τα πρώτα παραδοσιακά «βήματα». Τον συνόδευε μάλιστα σε κάποιες εκδηλώσεις με την ελπίδα να αποκομίσει, όπως λέει, «αυτό το κάτι που έχουν οι παλιοί οργανοπαίκτες, αλλά που λείπει στους καινούριους». Μαζί του είναι και ο Σήφης (26 ετών) ο οποίος μαθαίνει κρητική λύρα στο Ηράκλειο. Όπως λέει και ο ίδιος:

«Την πρώτη φορά που ήρθα εδώ πριν δυο χρόνια είχα πολλή έπαρση. Είμαι καλός λυράρης –έτσι πίστευα- και παίζω τα Σάββατα το βράδυ στο Ηράκλειο σε μαγαζιά με παραδοσιακή μουσική. Μου αρέσει η λύρα. Ο ήχος της μιλά μέσα μου και με γυρίζει σε παλιότερα χρόνια, όταν πηγαίναμε οικογενειακώς σε πανηγύρια, τότε που ο κόσμος γλένταγε με την καρδιά του. Όταν ήρθα όμως εδώ, ήταν σαν να μου έδωσαν χαστούκι. Ο τρόπος που έπαιζα είναι καλός μόνο για ταβερνάκια και για τουρίστες. Δεξιοτεχνική μουσική αλλά χωρίς καρδιά. Έπαιζα, αλλά δεν αισθανόμουν. Πώς να σας το πω, ήταν για μένα μια δουλειά... Σας να ήμουν αποκομμένος, σαν να μην είχα σχέση με την παράδοση στην οποία ήθελα να ανήκω. Εδώ έχω δάσκαλο τον Σγουρό. Είναι εξαιρετικός δάσκαλος. Επικεντρώνεται στην ουσία και τη γνησιότητα. Μεταδίδει την παλιά γνώση, έτσι όπως την έμαθε και την έψαξε και μόνος του από τους παλιούς. Ο ήχος του έχει μια λεβεντιά που σε ξεσηκώνει να τραγουδήσεις και να χορέψεις. Ακούγοντάς τον να παίζει και ακούγοντας και τα άλλα παιδιά μου ήρθαν μνήμες της παιδικής μου ηλικίας. Τώρα, όταν πηγαίνω στο χωριό της μάνας μου, περνά από το καφενείο και ακούω εκεί τους παλιούς να παίζουν και προσπαθώ να μάθω από αυτούς. Καλή η τεχνική, αλλά η λεβεντιά που λέγαμε είναι άλλο πράγμα».

Οι συνεντεύξεις αυτές αναδεικνύουν τη διπλή έννοια της παράδοσης ως μιας πρακτικής ή μιας δεξιότητας που μεταβιβάζεται στις επόμενες γενιές²⁶ με συγκεκριμένο τρόπο κυρίως μέσω των τριτογενών φορέων κοινωνικοποίησης-παλαιοί οργανοπαίχτες και χορευτές, όμιλοι, συμμετοχή σε κοινωνικές εκδηλώσεις κ.λπ.- και γίνεται το μέσο με το οποίο επιτυγχάνεται η πολιτισμική συνέχεια²⁷. Επιπλέον φαίνεται καθαρά ότι η έκφραση "παραδοσιακός" μπορεί να σημαίνει οποιαδήποτε πρακτική προέρχεται από το παρελθόν και χρησιμοποιείται για να υποδείξει την ποιότητα μιας τεχνικής ή μιας γνώσης που θεωρείται αδιαπραγμάτευτη²⁸.

Όπως αναφέρουν και οι ερωτούμενοι, εκτός από την καθαρά παραδοσιακή Κρητική μουσική, που υπηρετείται πλέον από τους παραδοσιακούς γνώστες και τους ευαισθητοποιημένους ερασιτέχνες και επαγγελματίες μουσικούς, υπάρχει και η εμπορική εκδοχή της, η οποία προωθείται έντονα από τα εμπορικά ή τα τουριστικά κυκλώματα ως πιο «εύπεπτη» με αποτέλεσμα να απειλεί τους παλιούς παραδοσιακούς τρόπους.

Ο Δημήτρης Σγουρός, δάσκαλος της λύρας (φωτ.15) αναφέρει επ' αυτού:

«Από έντεκα χρόνων ασχολούμαι με τη λύρα. Σπούδασα βυζαντινή μουσική στην Αθήνα με τον Βασίλη Νόνη. Παράλληλα με τη δουλειά μου – είμαι δάσκαλος στον Άγιο Νικόλαο- παίζουμε σε γλέντια, σε πανηγύρια, σε συναυλίες. Η καταγωγή μου είναι από την Κριτσά, έξω από τον Άγιο Νικόλαο. Το μέρος αυτό είχε πολλή μουσική παράδοση και έτσι είχα πολλά ακούσματα.

Σήμερα υπάρχουν πολλές τάσεις στην παραδοσιακή και λαϊκή μουσική. Υπάρχει η εμπορική μεριά, η μόδα, το νεοκρητικό. Το ύφος είναι μεν εντυπωσιακό αλλά και ευτελές. Εμείς είμαστε πιο ρομαντικοί γιατί έχουμε γνήσια βιώματα και επικεντρώνουμε στην ουσία και στη γνησιότητα. Όλοι οι δάσκαλοι εδώ επιμένουν σε αυτό. Οι μαθητές το ξέρουν και γι' αυτό έρχονται. Αυτό ενθαρρύνει και κινητοποιεί και εμάς να έχουμε ποιότητα σε αυτό που κάνουμε».

²⁶ John A. Clausen, 1986, σελ. 5.

²⁷ Edward Shils, 2006.

²⁸ Eric Hobsbawm, 1983, σελ. 1-2.



Φωτ.15. Ο Δημήτρης Σγουρός προετοιμάζει το μάθημά του

Σε γενικές γραμμές, όλοι οι ερωτούμενοι αναφέρονται με πολλούς τρόπους σε αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε *πολιτισμική μνήμη*²⁹ και που αποτελεί την πρωταρχική πηγή άντλησης γνώσης και το κυρίαρχο πλαίσιο όλων των αναζητήσεων της. Με τον όρο αυτό εννοείται το σύνολο του πολιτισμικού αποθέματος που μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά μέσω διαφόρων κοινωνικών πρακτικών στο πλαίσιο της κοινωνικής αλληλεπίδρασης³⁰. Βασικό χαρακτηριστικό της πολιτισμικής μνήμης είναι η σχέση της με τις κοινωνικές ομάδες οι οποίες διατηρούν ένα απόθεμα γνώσης που τους έχει κληροδοτηθεί απευθείας από προηγούμενες γενιές και συμβάλλουν στη διατήρηση και την αναπαραγωγή της, εξασφαλίζοντας με αυτόν τον τρόπο τη συνέχεια της γνώσης, της μοναδικότητας και της ποιότητάς της³¹. Σε αυτό το σημείο θα παραθέσω τα λόγια του Halbwachs σύμφωνα με τον οποίο η συλλογική και κατά προέκταση η πολιτισμική μνήμη συνδέεται με την ικανότητα των κοινωνικών ομάδων να δημιουργούν το παρόν τους έχοντας ως αφετηρία το παρελθόν αλλά και τις διάφορες δημιουργικές του αναδομήσεις που έχουν προηγηθεί³².

Στο ίδιο πλαίσιο σκέψης κινείται και ο δάσκαλος του βιολιού Στρατής Σκαράκης (φωτ.16) από την Γραμβούσα³³. Όπως λέει και ο ίδιος:

«Είμαι αυτοδίδακτος και έμαθα βιολί και παραδοσιακή μουσική βιωματικά, όπως συνηθιζόταν. Άκουγα βιολιά και λαούτα στην Κίσσαμο και συναντούσα κόσμο από λαϊκές ορχήστρες. Πάντα υπάρχουν δάσκαλοι πρόθυμοι να σου περάσουν τις γνώσεις τους. Ξεκίνησα με τον πρώτο δάσκαλο τον Μιχάλη Κουνέλη, ο οποίος ήταν και αυτός εμπειροτέχνης, στην ηλικία των 9 ετών. Αυτή είναι η παράδοση του τόπου μας. Υπάρχει μια φυσικότητα στην εκμάθηση και όχι ακαδημαϊσμός. Τα μαθήματα γίνονταν και γίνονται δια ζώσης σε πραγματικό χρόνο και χώρο. Προσέχω πολύ το νήμα που έχω πάρει και όχι τα μοντέρνα πράγματα που μαθαίνουμε. Τα παραδοσιακά πράγματα σου μιλούν όπως ένα πρόγονος, υπερσχύουν της

²⁹ Μαρία Θανοπούλου, 2021.

³⁰ J. Assmann, & J. Czaplicka, 1995, σελ. 126.

³¹ Assmann, & Czaplicka, ό.π., σελ. 128-131.

³² Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Presses universitaires de France, Παρίσι 1950, σελ. 57-58

³³ Περισσότερα στοιχεία για τη βιολιστική παράδοση της Δυτικής Κρήτης, βλ. Αρετή Καμηλάκη, *Οργανική μουσική παράδοσης επαρχίας Κισσάμου. Μια εισαγωγική προσέγγιση* (Πτυχιακή εργασία), Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, Τμήμα Μουσικής, Επιστήμης και Τέχνης, Θεσσαλονίκη 2009. <https://pergamos.lib.uoa.gr/uoa/dl/object/2976295/file.pdf>

συγχρονικότητας, αλλά και σε θωρακίζουν, όταν γνωρίζεις ποιος είσαι και προς τα πού βαδίζεις. Έχει σημασία να δίνεις στην καθημερινότητα νόημα, να μεταφέρεις μιαν αρμονία με φυσικό τρόπο. Όπως και να το κάνεις, το 'χουμε μέσα μας. Η μουσική είναι εδώ, ο δάσκαλος είναι εδώ...

Μεταφέρω την ουσία, αυτό που μιλά μέσα μου, αυτό που έχει μιλήσει και σε άλλους πριν από μένα και μου το έχουν περάσει. Πιστεύω ότι όλοι οι συμμετέχοντες συνεισφέρουν, μοιράζονται και συνδέονται μεταξύ τους. Κάποιοι έχουν ξεκινήσει με κλασικές σπουδές, άλλοι κατευθείαν με παραδοσιακή μουσική. Φοβάμαι τι μπορεί να γίνει στο μέλλον. Για μένα, αυτό που δίνω είναι ένας τρόπος ζωής, αυτό που αποτελεί το περιβάλλον μου, την καθημερινότητά μου. Η εξειδίκευση είναι για τους άλλους...».



Φωτ.16. Στρατής Σκαράκης (δάσκαλος βιολιού)
Πηγή: <https://www.meronasmusic.com/el/teachers/skarakis-stratis>

Ερευνώντας το παρελθόν στο παρόν

Καθ' όλη τη διάρκεια του Διδασκαλείου και μέσα από τις ενδεδειγμένες συνεντεύξεις διαπίστωσα πως τόσο οι δάσκαλοι όσο και οι μαθητές είχαν ως στόχο την ανασύσταση της μουσικής παράδοσης μέσα από την αναζήτηση των αυθεντικών πηγών σε σχέση με τη μουσική, το χορό, τα ξεχωριστά ιδιώματα, κλπ. Η έρευνα αυτή αγγίζει πολλές πηγές:

Μια πρώτη πηγή γνώσης και ανασύστασης αποτελούν οι προσωπικές επαφές, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Οι ερευνητές, μουσικοί ή χορευτές, απευθύνονται σε παλιούς δεξιότεχνες τοπικής ή υπερτοπικής εμβέλειας, για να τους συμβουλευτούν και να μάθουν από αυτούς. Η χρήση του επιθέτου «συλλογικός» τονίζει τη διαδικασία παραγωγής της μνήμης, η οποία προϋποθέτει τη συμμετοχή όλων των μελών μιας συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας, μιας «κοινότητας μνήμης», μιας ολότητας (ένας σύλλογος, μουσικές κομπανίες, αλλά και άνθρωποι που έχουν εμπειρία σε «ζυγιές», που έχουν συνοδεύσει δηλαδή ή που έχουν συμπράξει με ένα άλλο όργανο ή με κάποιο μουσικό σχήμα κ.λπ.). Η συμμετοχή αυτή είναι ενεργητική, γιατί η συγκρότηση και η μετάδοση της μνήμης βασίζεται κυρίως στην προφορική επικοινωνία.

Τα πρόσωπα στα οποία απευθύνονται ανήκουν τις περισσότερες φορές σε διαφορετικές γενιές και καλούνται να αναπολήσουν και να ανακαλέσουν τις γνώσεις και τις εμπειρίες που απέκτησαν στην πορεία του χρόνου. Η μνήμη αυτή είναι κατεξοχήν βιωματική: είτε μνήμη άμεσων βιωμάτων –ο τρόπος

που έμαθαν οι ίδιοι, αυτά που άκουσαν από τους παλιότερους– είτε έμμεση μέσω των βιωμάτων άλλων μουσικών και χορευτών. Η Κατερίνα Βαγγέλα (φωτ.17) είναι μαζί με τον Νίκο Γιακουμάκη δασκάλα χορού, με ειδικευση στους χορούς της Ανατολικής Κρήτης. Όπως λέει και η ίδια:

«Διδάσκω τους χορούς της Ανατολικής Κρήτης. Πολλοί από τους χορούς αυτής της περιοχής δεν χορεύονται πια, με πρώτο απ' όλους τον «αγκαλιαστό». Ήταν ένας χορός που απαντούσε στην ανάγκη του άνδρα και της γυναίκας να πλησιάζονται. Καλό θα ήταν να ακούγατε τον Βαγγέλη Βαρδάκη³⁴ να παίζει τον αγκαλιαστό, για να καταλάβετε τι όμορφος χορός που ήταν. Και ξέρετε, ο Βαγγέλης έχει διασώσει πολλούς σκοπούς και μελωδίες από τους παλιούς που θα είχαν χαθεί αλλιώς. Από τους χορούς που έχουν απομείνει και τους γνωρίζουμε είναι ο «πηδηχτός» χορός της ανατολικής Κρήτης ο οποίος έχει μια δεύτερη ευκαιρία τώρα να αναβιώσει, καθώς ενεγράφη στο Εθνικό Ευρετήριο Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς της Ελλάδας ως Στειακός πηδηχτός χορός³⁵. [...] Ξέρετε, υπήρχαν πέντε χοροί στην ανατολική Κρήτη που τους ήξεραν ονομαστικά, αλλά δεν γνωρίζανε πως τους χορεύανε. Έκαναν λοιπόν έρευνες από χωριό σε χωριό και εύρισκαν τον ιερέα, που συνήθως συμμετείχε σε όλα τα κοινωνικά δρώμενα. Ο ιερέας είτε τους κατεύθυνε σε άλλους είτε μπορούσε ο ίδιος να απαντήσει στις ερωτήσεις τους[...]. Το σίγουρο ήταν πως η όλη έρευνα γινόταν από χωριό σε χωριό, από στόμα σε στόμα, από άτομο σε άτομο...».



Φωτ.16. Κατερίνα Βαγγέλα (δασκάλα χορού).

Πηγή: <https://dionellis.gr/%CE%B7-%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%B5%CF%81%CE%B9%CE%BD%CE%B1-%CE%B2%CE%B1%CE%B3%CE%B3%CE%B5%CE%BB%CE%B1/>

Στα λόγια της Κατερίνας παρατηρούμε πως η μουσική και η τεχνική του χορού προσεγγίζονται υπό το πρίσμα της παραδοσιακής, συλλογικής γνώσης η οποία αποτελεί το «δυναμικό» στοιχείο³⁶ για την ανασύσταση του παρελθόντος³⁷. Η συλλογική αυτή γνώση συμπλέκεται με την επαναδιαπραγμάτευση του παρελθόντος και της τοπικής ταυτότητας.³⁸ Δέον να πούμε πως η “προφορική παράδοση” μπορεί να θεωρηθεί υποδεέστερη μαρτυρία των γραπτών πηγών ως προς την αξιοπιστία, καθώς δεν θεωρείται ότι μεταφέρει καθ’ολοκληρίαν και αδιάβλητα την παρελθοντική

³⁴ Ο Βαγγέλης Βαρδάκης είναι γνωστός δεξιότηχης του παραδοσιακού βιολιού από την Ιεράπετρα Λασιθίου. Ήρθε σε επαφή με μεγάλους βιολάτορες της παραδοσιακής μουσικής από την Ανατολική Κρήτη και κατάφερε να διασώσει σκοπούς και μελωδίες, καλλιεργώντας μian ιδιαίτερη μουσική φυσιολογία.

³⁵ Υπουργική Απόφαση ΥΠΠΟΑ/ΓΔΑΠΚ/ΔΝΠΚ/ΤΑΠΚΔΘ/672828/483330/2159/517 ΤΗΣ 27/12/2018

³⁶ Βλ. Μαρία Κοκολάκη, 2021. Επίσης, Μαρία Κοκολάκη, 2018.

³⁷ Rosalind Thomas, 1992.

³⁸ Μαρία Κοκολάκη, ό.π.

υπόσταση της πραγματικότητας, εντούτοις όμως εκλαμβάνεται από τους ερευνητές ως «ανόθευτη» πηγή διαγενεακής μετάδοσης, συμβάλλοντας έτσι στην δημιουργία μιας ιδιαίτερης τοπικής ταυτότητας.

Μια δεύτερη πηγή μνήμης και έρευνας αποτελούν τα οπτικά και τα ηχητικά τεκμήρια. Ο Φάνης Καρούσος (φωτ.18), ο δάσκαλος του σαντουριού, μας λέει:

«Το σαντούρι δεν εντάσσεται στα παραδοσιακά όργανα της Κρήτης. Αυτό τουλάχιστον φαίνεται από τις ηχογραφήσεις μετά το 1950. Όμως υπάρχουν ηχογραφήσεις από το 1920, όπου βλέπουμε πως υπήρχαν και άλλα όργανα, όπως κλαρίνα, σαντούρια, μπουζούκια, ακορντεόν... Πρόκειται για δίσκους γραμμοφώνου 78 στροφών. Οι δίσκοι αυτοί, όταν τους εντοπίζουν πολλές φορές στο εξωτερικό –και αυτό γίνεται είτε τυχαία είτε με πολύ κόπο– δίνουν τη δυνατότητα στους νέους μουσικούς να ακούσουν και να μελετήσουν τον αυθεντικό τρόπο παιξίματος της λύρας, του βιολιού, του λαούτου, του μπουλγαρί, τουμαντολίνου, τηςμαντούρας, μέσα από τις πρωτότυπες μελωδίες και σκοπούς, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο τραγουδιούνταν οι μαντινάδες και τα ριζίτικα, οι αμανέδες, τα ταμπαχανιώτικα, του γάμου κλπ³⁹. Οπότε, εμείς αναβιώνουμε εκείνη την εποχή. Ασχολούμαι με το σαντούρι εδώ και 20 χρόνια. Αρχισα να παίζω μόνος μου, είμαι αυτοδίδακτος. Με ανακάλυψαν όμως και έπαιζα και με μεγάλα ονόματα. [...]



Φωτ.18. Φάνης Καρούσος (δάσκαλος σαντουριού)
Πηγή: <https://www.meronasmusic.com/el/teachers/karoussos-fanis>

Συνειδητοποίησα πως δεν υπήρχε άλλο σαντούρι στην Κρήτη και ήθελα να αφήσω συνεχιστές. Ξεκίνησα με ένα μόνο μαθητή στον Μέρωνα και τώρα έχω έξι. Έχω επαφή και με άλλους μουσικούς. Συνάντησα και τον Μάριο Παπαδέα⁴⁰, ο οποίος με αντιμετώπισε ως ίσο, αν και είμαι αυτοδίδακτος. [...] Ήδη έχει ενταχθεί το σαντούρι στη μουσική παράδοση της Κρήτης. Έχω βρει το δικό μου στυλ και προσαρμόζω το παίξιμό μου στα κρητικά».

Ο Α. συμμετέχει στην ομάδα των πνευστών. Δεν θέλησε να καταγράψουμε το όνομά του, μας είπε όμως πως:

«Μου άρεσε πάντα η μουσική των παραδοσιακών πνευστών, κυρίως γιατί ως όργανα δεν έχουν πολύ μεγάλο κόστος και είναι πολύ «συντροφικά» μιας και μπορείς να τα έχεις μαζί σου. Από μικρός είχα μια συνήθεια, να μαζεύω φωτογραφίες από παλιά βιβλία, γκραβούρες, αναπαραστάσεις, κλπ. παλιών

³⁹ Μέχρι τη δεκαετία του 1940, πολλοί δεξιότεχνες της λύρας, του βιολιού ή του λαούτου ηχογραφήθηκαν σε δίσκους 78 στροφών, όπως οι Αντωνογιωργάκης, Χαρχάλης, Καλογερίδης, Καντέρης, Καραβίτης, Λαγουδάκης (Λαγός), Παπαδάκης (Καρεκλάς), Ροδινός, Σαριδάκης (Μαύρος).

Σ. Κουρούσης - Κ. Κοπιτσάνος (επιμ.) *Μήλινε μου Κρήτη απ' τα παλιά, Ιστορικές ηχογραφήσεις 1907-1955*, Α' τόμος, Εκδόσεις Orpheum Phonograph, Αθήνα 2016.

⁴⁰ Ο Μάριος Παπαδέας (Αθήνα 1974-) είναι Έλληνας δεξιότεχνης και από τους πλέον σημαντικούς μουσικούς που ασχολούνται με το σαντούρι. Σπούδασε επίσης ντράμς, κλασσικά κρουστά και θεωρία της μουσικής στο Ωδείο Αθηνών. Έχει συμμετάσχει σε πολλές συναυλίες και συνέπραξε με καλλιτέχνες όπως η Δόμνα Σαμίου, η Μαρίζα Κωχ, και άλλοι.

οργάνων. Ιδιαίτερα με συγκινούσαν σκηνές από παλιά περσικά χειρόγραφα, όπου κάποιες γυναίκες ή ομάδες μουσικών παίζουν διάφορα όργανα τα οποία στη συνέχεια προσπαθούσα να βρω πως ονομάζονται και πως παίζονται, και κυρίως ποια όργανα ταιριάζουν με ποια, μουσικά και ακουστικά. Έχω και πολλούς παλιούς δίσκους από παλαιοπωλεία. Πολλές από τις απορίες μου μου τις έλυσε ο Ζαχαριουδάκης (δάσκαλος πνευστών) (φωτ.19). Τώρα εξασκώμαι σε όλο και μεγαλύτερο αριθμό πνευστών και προσπαθώ να κάνω τη δική μου συλλογή μέσα από ταξίδια. Δεν έχω καταλήξει πιο μου αρέσει πιο πολύ».

Τα βασικά στοιχεία στις δυο συνεντεύξεις είναι πως εστιάζουν σε υλικά στοιχεία της μουσικής παράδοσης, όπως τα παραδοσιακά μουσικά όργανα τα οποία πέραν της φυσικής διάστασής τους και του ρόλου τους ως μέσων μουσικής δημιουργίας αποτελούν φορείς πολιτισμικών νοημάτων και πληροφοριών, καθώς συχνά επενδύονται με συγκεκριμένες αξίες και συμβολισμούς. Οι ερωτούμενοι έδωσαν έμφαση στις «σιωπηλές πηγές» για τη μουσική, όπως είναι για παράδειγμα παλιές ηχογραφήσεις, παλιά όργανα από παλαιοπωλεία ή στην εικονογραφία που αναπτύχθηκε σε συνάρτηση με διάφορες μορφές τέχνης (εικονογράφηση χειρογράφων, μικροτεχνία κλπ.). Ξέχωρα από την καλλιτεχνική απεικόνιση, η γενική εντύπωση που μεταφέρεται είναι ότι στα μουσικά σχήματα υπάρχει περισσότερη συνοχή παρά ποικιλία. Αυτό υπονοεί ότι ο πυρήνας κάθε μουσικού σχήματος αποτελούνταν από μικρό αριθμό ταιριαστών μεταξύ τους οργάνων, με όλα τα υπόλοιπα να συνιστούν περιφερειακά μουσικά όργανα, ανάλογα με τη μουσική συγκυρία. Αυτό επιβεβαιώνεται από την περιστασιακή παρουσία διαφόρων τύπων οργάνων, ανάλογα με το που εξελίσσεται το μουσικό δρώμενο⁴¹.



Φωτ.19. Ο Γιώργος Ζαχαριουδάκης με τους μαθητές των πνευστών

Μια τρίτη πηγή έμμεσης γνώσης είναι οι διάφοροι τόποι στους οποίους ελάμβαναν χώρα τέτοιες μουσικές δραστηριότητες. Η υλική μουσική παράδοση περιλαμβάνει και μια ηχητική διάσταση που μπορεί να διερευνηθεί με ιστορική εστίαση στη μελέτη της ακουστικής των διαφόρων χώρων⁴².

⁴¹ Owen Wright, 2004. Του ιδίου, «On the Concept of a “Timurid Music”» (1996), σελ. 676.

⁴² Nina Ergin, 2008, σελ. 204, σημ.4.

Παραθέτω τμήμα από τη συνέντευξη ενός μαθητή από το εξωτερικό που θα τον ονομάσω Τόμας. Ήταν πολύ αρνητικός στο να μιλήσουμε και ανέφερε συνέχεια τα προσωπικά δεδομένα. Ούτε λόγος βέβαια να τον φωτογραφίσω(!). Με αρκετή ενθάρρυνση από έναν άλλον Ελβετό μαθητή μου είπε κάποια στοιχεία τα οποία μου φάνηκαν πολύ σημαντικά:

«Πριν από κάποια χρόνια επισκέφτηκα τα Ανόγεια και για πρώτη φορά άκουσα κρητική μουσική. Θέλησα λοιπόν να μάθω να παίζω κάποιο όργανο. Διάλεξα το λαούτο, γιατί ο ήχος του μου θύμιζε τα μέρη από τα οποία προέρχομαι. Αυτό που με εντυπωσιάζει είναι το εξής: Στη χώρα μου, οι περισσότερες μουσικές εκδηλώσεις γίνονται σε κλειστούς χώρους, λόγω των καιρικών συνθηκών. Για το λόγο αυτό υπάρχει ηχητική μελέτη για τη μείωση της ηχούς και την καλύτερη ανάδειξη του ήχου. Εδώ τα πράγματα είναι διαφορετικά. Η μουσική παίζεται στο ύπαιθρο, σε ανοικτούς χώρους, αλλά οι μουσικοί μοιάζουν να ξέρουν εμπειρικά πως πρέπει να καθίσουν, σε ποια μεριά και με ποια σειρά ώστε να έχουν το καλύτερο ηχητικό αποτέλεσμα και να ωθήσουν τους ακροατές να συμμετέχουν είτε χορευτικά είτε φωνητικά. Επίσης, υπάρχουν τόσες πολλές παραλλαγές του ίδιου μουσικού οργάνου, ώστε ο ήχος να αποδίδει καλύτερα, ανάλογα με το πού παίζεις» (φωτ.20).



Φωτ.20. Περιμένοντας να αρχίσει το μάθημα του λαούτου

Ο Τόμας επικέντρωσε το ενδιαφέρον του σε τεκμήρια των φυσικών χώρων που φιλοξενούν μουσικές και ηχητικές δραστηριότητες και σε μια θετικιστική προσέγγιση για την ακουστική, τη μελέτη του ήχου και των ηχοτόπων (soundscapes)⁴³. Είναι σημαντικό να τονίσουμε πως η λαϊκή πολιτισμική γνώση σχετίζεται με μian επίκτητη ή και πολλές φορές έμφυτη ικανότητα που αφορά στην ακουστική και στις καθημερινές ηχητικές πρακτικές που χρησιμοποιούνται. Η μουσική είναι απαραίτητο συστατικό κάποιων εκδηλώσεων. Ο συνδυασμός μουσικών οργάνων, φωνών, χωρικής και οπτικής διάστασης συμβάλουν στην ενίσχυση του σκοπού που επιτελεί στη συγκεκριμένη περίπτωση η μουσική, αλλά και στην κατανόηση των πολιτισμικών διαστάσεων της ακρόασης και της συμμετοχής σε αυτήν. Σύμφωνα με τον Τόμας η προσέγγιση του χώρου, ανοικτού ή κλειστού ως «ηχητικού εργαλείου» (sound device) υπερτονίζει ενδεχομένως την ακουστική πρόσληψη του χώρου σε σχέση με μian οπτικοκεντρική διάσταση, η οποία παρατηρείται σε ένα χορευτικό δρώμενο⁴⁴. Τέτοιοι τρόποι

⁴³ E. Kallimopoulou, P. C. Poulos, K. Kornetis, & S. Tshipidis, 2013 [ηλεκτρονική έκδοση: <http://sonor-cities.edu.gr/>]

⁴⁴ A. Wood, 2014. B. R. Smith, 1999.

προσέγγισης ανοίγουν τον δρόμο σε άλλα επίπεδα εμπειρίας και πρόσληψης του χώρου πέραν της όρασης ή δι-αισθητηριακά.

Στο πλαίσιο της συνδυαστικής έρευνας, οι ερωτούμενοι ανέφεραν και μια τέταρτη πηγή γνώσης περισσότερο διαισθητική και συνειρμική. Σχετίζεται θα λέγαμε με τις αισθήσεις και αναφαίνεται συνειρμικά σε επαφή με τα κατάλληλα ερεθίσματα. Ο Pierre Nora πρωτοστάτησε στη σύνδεση της μνήμης με φυσικές και απτές τοποθεσίες με τον όρο *lieux de mémoire*⁴⁵. Αν και επικεντρώνεται σε μια χωρική προσέγγιση της ανάμνησης, ο Nora ήδη επισημαίνει στις πρώιμες ιστοριογραφικές του θεωρίες ότι η μνήμη υπερβαίνει τις απλές απτές και οπτικές πτυχές, και ότι για παράδειγμα, σε αισθητηριακό επίπεδο, μια οσμή, ένας ήχος ή μια κίνηση μπορεί να αποκτήσει πολιτιστική αξία, λόγω των συνειρμικών αναμνήσεων που φέρνει στην επιφάνεια. Θα αναφέρω τα λόγια της Κατερίνας Βαγγέλα σε σχέση με την καταγραφή βημάτων παλιών και ξεχασμένων λαϊκών χορών της Ανατολικής Κρήτης (φωτ.21):

«Είχαμε πολύ μεγάλη δυσκολία να αναβιώσουμε τα βήματα. Οι άνδρες στους οποίους απευθυνθήκαμε, είτε είχαν ξεχάσει είτε είχαν βαρύνει πολύ... Ευτυχώς υπάρχουν οι γυναίκες... Ξέρετε, οι γυναίκες στην Ανατολική Κρήτη είναι το αστάρι του χορού, η απαραίτητη βάση δηλαδή. Μαζί με αυτή, ένας άνδρας μπορεί να θυμηθεί τα βήματα ενός χορού. [...] Σε γενικές γραμμές στην Ανατολική Κρήτη οι γυναίκες έχουν εξέχουσα θέση στο χορό και στις μαντινάδες....».

Μια δεύτερη μαρτυρία προέρχεται από τον Σ., 72 ετών σήμερα και καλό λυράρη στα νιάτα του, όταν ασχολείτο για προσωπική ευχαρίστηση με τη μουσική.

«Είχα τη λύρα σπίτι. Χειροποίητη και καλοφτιαγμένη. Παλιά θυμάμαι έπαιζα πολύ για δικό μου κέφι και για τους φίλους μου τους Κρητικούς που έμεναν στην Αθήνα. Με τις υποχρεώσεις μου, την παράτησα, με παράτησε και αυτή και τώρα με δυσκολία παίζω κάποιες δοξαριές. Έχω σπίτι στο Μέρωνα και επιστρέφω τον Αύγουστο. Λοιπόν το πιστεύεις; Μόλις πρωτάκουσα τις δοξαριές από το διπλανό σπίτι, κάτι ζύπνησε μέσα μου. Έβγαλα τη λύρα από το ντουλάπι και προσπάθησα να παίζω και εγώ. Μου ήρθαν στη μνήμη τα παλιά ακούσματα. Αν δεν ντρεπόμουν που θα είμαι ο μεγαλύτερος, θα πήγαινα και εγώ να γραφτώ στο Διδασκαλείο για να τα ξαναθυμηθώ».

Η συνέντευξη της Κατερίνας αναφέρεται στην «ενσώματη μνήμη». Σύμφωνα με τον Paul Connerton το σώμα μπορεί επίσης να θεωρηθεί ως φορέας μνήμης δύο διαφορετικών τύπων κοινωνικής πρακτικής: εγγραφής και ενσωμάτωσης⁴⁶. Η πρώτη πρακτική περιλαμβάνει όλες τις δραστηριότητες που είναι χρήσιμες για την αποθήκευση και την ανάκτηση πληροφοριών, όπως εκμάθηση, εξάσκηση, κ.λπ. Η δεύτερη περιλαμβάνει δεξιότητες αλλά και παρορμητικές κινήσεις που εκτελούνται μέσω μιας σωματικής δραστηριότητας. Αυτές πραγματοποιούνται από το άτομο ασυνείδητα και θα μπορούσε κανείς να πει ότι αυτή η μνήμη που μεταφέρεται από χειρονομίες, κινήσεις και δεξιότητες είναι πιο αυθεντική από την «έμμεση» μνήμη μέσω εγγραφής.

⁴⁵ Pierre Nora, 1989.

⁴⁶ Paul Connerton, 1989, σελ. 72–104.



Φωτ.21. Πρώτο μάθημα χορού στο παλιό σχολείο. Η Κατερίνα Βαγγέλα δείχνει τα βήματα.

Και οι δυο συνεντεύξεις αναφέρονται στον τρόπο με τον οποίο βιώνεται το παρελθόν σε σχέση με τις εκάστοτε συνθήκες του παρόντος, καθώς είναι τμήμα της ανθρώπινης πρακτικής. Στην προκείμενη περίπτωση πρόκειται για την αναμόχλευση της εμπειρίας με «μνημονικά βοηθήματα». Είτε πρόκειται για ακούσματα είτε για αγγίγματα είτε για υλικά αντικείμενα, η μνήμη έχει ανάγκη από υποστηρίγματα, για να υπερνικηθεί η αντιπαράθεση ανάμεσα στο παρελθόν και στο παρόν. Όπως ο Σ. έβγαλε τη λύρα του να παίζει γιατί το άκουσμα των ήχων από τα γειτονικά σπίτια του θύμιζε παλιότερες εμπειρίες, έτσι και η Susan Stewart εξηγεί πώς τα αντικείμενα που συνδέονται με αναμνήσεις μας πιστοποιούν την αυθεντικότητα των εμπειριών μας και αναδύονται στην επιφάνεια είτε μέσω κάποιου ερεθίσματος είτε μέσω της αφήγησης⁴⁷.

Μουσική παράδοση, τοπικότητα και ταυτότητα

Ο όρος «παραδοσιακή» μουσική συνδέεται όχι μόνο με συγκεκριμένες επιτελεστικές συνθήκες, αλλά αποτελεί και ένα δυναμικό μέσο για τους ανθρώπους για να διαφοροποιήσουν και να ενδυναμώσουν την τοπική τους ταυτότητα. Αυτό σημαίνει ότι συμβάλουν στη δημιουργία ενός γόνιμου πεδίου γνωσιακής συγκρότησης του παρελθόντος, όσον αφορά τον μουσικό πολιτισμό και την ιστορία της εκάστοτε γεωγραφικής περιοχής. Μεγάλη προσπάθεια επιτελείται στο να επιτευχθεί η συνέχεια με το παρελθόν και να αφαιρεθούν ή τουλάχιστον να εντοπισθούν τα στοιχεία εκείνα που αποτελούν νεωτεριστικές προσθήκες λόγω πολιτικών ή κοινωνικών αιτιών, σκόπιμες παραλήψεις ή που αφέθηκαν στην κοινωνική λήθη. Η διαχείριση τέτοιων στοιχείων μπορεί να επιφέρει ρήξη με το παρελθόν ή και αναβίωση πρακτικών που συμβάλουν στην τόνωση της τοπικότητας⁴⁸.

Ο Αλέξανδρος Σημαντήρης (φωτ.22) αναφέρει σχετικά με το θέμα αυτό:

«Την πρώτη χρονιά που ξεκινήσαμε αυτή την πρωτοβουλία, ήμασταν λίγο επιφυλακτικοί ως προς ποια όργανα να βάζαμε. Θέλαμε πραγματικά να φέρουμε μια πνοή από το παρελθόν. Παράλληλα θέλαμε να τα

⁴⁷ S. Stewart, 1993.

⁴⁸ Πρβλ. Μαρία Κοκολάκη, ό.π.

προβάλλουμε για να προβληματίσουμε τους μαθητές. Συνεργάτες μας εκείνη τη χρονιά ήταν ο Σγουρός, ο Σιδερίδης και ο Συκάκης⁴⁹ με το μαντολίνο και το μπουλγαρί του. Αργότερα βάλουμε πνευστά και σαντούρι.

Ο Φάνης Καρούσος έχει αφιερώσει τη ζωή του στο σαντούρι. Το σαντούρι είχε εξαφανιστεί από την Κρήτη και με τις πρωτοβουλίες του Φάνη αρχίζει η αναβίωσή του. Την πρώτη χρονιά ήρθε ένας μόνο μαθητής, την επόμενη ήταν δυο. Ξέρετε, βάλουμε το σαντούρι γιατί αποτελούσε στοιχείο της μουσικής κρητικής παράδοσης. Δυστυχώς τα τελευταία χρόνια κυριαρχεί η μονοκρατορία της λύρας. Σκεφτείτε ότι το βιολί όπως και άλλα μουσικά όργανα θεωρούνταν ξενόφερτα. Η λύρα όμως ήταν εκείνη που ήρθε από την Ανατολή⁵⁰. Το βιολί υπήρχε τόσο στον ανατολικό όσο και στη δυτική Κρήτη. Και για το λόγο αυτό, αφού υπήρχε ήδη στην κρητική μουσική παράδοση, αποφασίσαμε να τα εντάξουμε. Και με τα παραδοσιακά πνευστά δυσκολευτήκαμε να βρούμε μαθητές. Αν και δεν είχαμε κέρδος, αφού ο αριθμός των μαθητών ήταν αβέβαιος, εμείς θέλαμε να προσφέρουμε αυτή τη γνώση με σεβασμό τόσο προς την παράδοση όσο και σε αυτούς που ήθελαν να έρθουν σε επαφή μαζί της⁵¹».



Φωτ.22. Αλέξανδρος Σημαντήρης.

Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω, μπορούμε να πούμε ότι το φαινόμενο της συγκρότησης μουσικής ταυτότητας και αναβίωσης παλαιών και ξεχασμένων ενίοτε μουσικών πρακτικών παρουσιάζει την ανάγκη για την όσο το δυνατόν ευρύτερη και τεκμηριωμένη γνώση του ιστορικού, κοινωνικού, πολιτικού, πολιτισμικού πλαισίου ύπαρξης ή και εξαφάνισης ενός τοπικού μουσικού ιδιώματος.

⁴⁹ Στέλιος Συκάκης (1973-). Δεξιότηχνης των νυκτών οργάνων (νυκτά λέγονται τα έγχορδα μουσικά όργανα στα οποία ο ήχος παράγεται με τη νύξη (τσίμπημα) των χορδών του που γίνεται είτε με τα δάχτυλα είτε με πένα) από το Ατσιπόπουλο Ρεθύμνου. Με επιρροές από τον πατέρα του και το θείο του που ήταν αυτοδίδακτοι μουσικοί και τραγουδιστές, ξεκίνησε μαθήματα μπουζουκιού και αργότερα πνευστών. Τελειοποιήθηκε στο μπουζούκι και παρακολούθησε μαθήματα και άλλων εγχόρδων, όπως σάζι, λαύτα και κρητικό λαούτο. Οι σπουδές του στη βυζαντινή μουσική τον έσπρωξαν να στραφεί προς τη μουσική παράδοση. Γνωρίζεται, συμπράττει και συνεργάζεται με γνωστούς μουσικούς, συμμετέχει στο μουσικό σχήμα «Αχός» και στη νέα δισκογραφική δουλειά του Δημήτρη Σγουρού, με τίτλο «Σκοποί και τραγούδια της Κρήτης από το αρχείο του Παύλου Βλαστού (1860-1910), όπως και στο μουσικό άλμπουμ «Αυγερινός». Ο Συκάκης διεκδικεί ολόενα τις γνώσεις του στα έγχορδα και παραδίδει μαθήματα σε διάφορα όργανα, όπως σάζι, μπουλγαρί, τρίχορδο μπουζούκι, μπαγλαμά, μαντολίνο, κρητικό λαούτο και λαύτα, ενώ έχει στο ενεργητικό του πλήθος εμφανίσεων στην Ελλάδα και στο εξωτερικό.

⁵⁰ Ο Χατζιδάκις (1958) υποστηρίζει ότι τα σύγχρονα μουσικά όργανα, εκτός των πνευστών και του ταμπουρά δεν είναι ελληνικά, ενώ σε σχέση με τη θέση της λύρας υποστηρίζει ότι εισήχθη τον 17ο αιώνα και ότι μέχρι τότε οι χοροί ήταν κυρίως φωνητικοί. Η λύρα κατάγεται από την Ινδία αλλά τη βρίσκουμε στους Έλληνες του Πόντου και στην Τουρκία.

⁵¹ Αγησίλαος Αλιγιζάκης, 2010.

Σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση γύρω από το τι θεωρείται «παραδοσιακή μουσική» αποτέλεσαν οι ανά περιόδους πολιτικές διαχείρισης της «παραδοσιακότητας» εκ μέρους του κράτους. Οι πολιτικές αυτές εκφράστηκαν μέσω παρεμβάσεων στις διάφορες μουσικές παραμέτρους (τραγούδια, μελωδίες, υφολογικές τάσεις, οργανολογικές σταθερές) και ευρύτερα στο τι θεωρείται και πώς οριοθετείται η «μουσική παράδοση». Με λίγα λόγια, οι πολιτικές αυτές συνδέονται με συγκεκριμένα κοινωνικά στρώματα ή πολιτικές τάσεις και σχετίζονται τόσο με τη σημασία των μουσικών δεδομένων όσο και των επιτελεστικών τους πρακτικών.

Στην περίπτωση της Κρήτης, παρατηρούμε μια ιδιότυπη αφήγηση του ιστορικού και πολιτισμικού μουσικού πλαισίου της «λαϊκής» μουσικής, που σχετίζεται στενά με την ανάπτυξη των εσωτερικών τοπικισμών, οι οποίοι προβάλλουν συγκεκριμένες μουσικές ταυτότητες. Πιο συγκεκριμένα αναφερόμαστε στο πλαίσιο του βιολιστικού ιδιώματος στο Ν. Χανίων με επίκεντρο την επαρχία Κισσάμου από τη μια και τη «βιολιστική παράδοση» περιοχών του Ν. Ηρακλείου και του Ν. Λασιθίου⁵².

Η «μονοκρατορία της λύρας», σύμφωνα με τα λόγια του Σημαντήρη προέρχεται από μια ηθελημένη προώθηση εκ μέρους των μουσικών παραγόντων της πολιτείας να δηλώσουν το μουσικό ιδίωμα της κεντρικής Κρήτης ως αντιπροσωπευτικό του συνόλου του νησιού.

Για την ιστορία θα αναφέρουμε ότι το Εθνικό Ίδρυμα Ραδιοφωνίας (Ε.Ι.Ρ.) (1945-1970) και αργότερα το Εθνικό Ίδρυμα Ραδιοφωνίας Τηλεοράσεως (ΕΙΡΤ) (1970-1973) είναι οι βασικοί συντελεστές στη δημιουργία αυτής της αντίληψης, καθώς αποτελούσαν τη μοναδική πηγή διαμόρφωσης της αισθητικής του δημοτικού τραγουδιού, κυρίως με την εκπομπή «Μουσικοί Αντίλαλοι» και τη συμμετοχή της ορχήστρας - χορωδίας του συλλόγου του Σίμωνα Καρά⁵³.

Ο Καράς και η μαθήτριά του Δόμνα Σαμίου ερεύνησαν, διέσωσαν, αλλά και ερμήνευσαν παραδοσιακά τραγούδια, προσπαθώντας να συμπληρώσουν κενά και ίσως να ομογενοποιήσουν εκδοχές⁵⁴. Σε αυτή την περίοδο χρονολογείται και η απαγόρευση λαϊκών μελωδιών της Κρήτης που εκτελούνται με βιολί, θεωρώντας εσφαλμένα ότι η λύρα αποτελεί το «γνήσιο» όργανο της κρητικής μουσικής. Το αποτέλεσμα ήταν η υποχώρηση της βιολιστικής παράδοσης προς όφελος της κρητικής λύρας, παρόλα τα διαβήματα και τις εκκλήσεις από διαπρεπείς ντόπιους βιολάτορες και μουσικούς⁵⁵. Στην αντίληψη αυτή μεγάλο ρόλο διαδραμάτισαν οι εγχώριοι τοπικισμοί που σχετίζονταν με τις περιοχές που παίζονταν τα εκάστοτε όργανα και που οριοθέτησαν τις τοπικές μουσικές ταυτότητες. Επιπλέον, πρέπει να ληφθεί υπόψη η πίεση από τοπικούς παράγοντες, η εύκολη ή δύσκολη πρόσβαση των λυράρηδων ή των βιολατόρων στις δισκογραφικές εταιρείες, ο αριθμός των ηχογραφήσεων κάθε οργάνου, τα ονόματα των βιολατόρων ή των λυράρηδων της κάθε εποχής και βέβαια το αρχειακό υλικό που έχει διασωθεί μέσω των πρώτων καταγεγραμμένων ηχογραφήσεων στις 78 στροφές (για τα βιολιά ηχογραφήσεις έχουμε μετά το 1929) και που συνηγορεί υπέρ της μίας ή της άλλης μουσικής παράδοσης.

⁵² Αγησίλαος Αλιγιζάκης, 2011.

⁵³ Νίκος Διονυσόπουλος, *Σίμων Καράς*, 1999.

⁵⁴ Γ. Κοκκώνης, 2017.

⁵⁵ Κ. Παπαδάκης, 1989, σελ. 44.

Σήμερα οι δίσκοι αυτοί κυκλοφορούν σε CD. Οι νέοι μουσικοί μπορούν να ακούσουν και να μελετήσουν τον αυθεντικό τρόπο παιξίματος, τις γνήσιες μελωδίες και τον τρόπο με τον οποίο τραγουδιούνταν τα διάφορα τραγούδια.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα το πώς η μουσική παράδοση συντελεί στην κατασκευή μιας ιδιαίτερης ταυτότητας, δίνουμε το λόγο στον Φάνη Καρούσο:

«Δεν μεγάλωσα μες την κρητική παράδοση. Οι γονείς μου ήταν Μικρασιάτες στην καταγωγή και παντρεύονταν μεταξύ τους. Μεγάλωσα λοιπόν μέσα στα τραγούδια και τη μουσική των προσφύγων. Στην Κρήτη των παιδικών μου χρόνων άκουγα μόνο κοντυλιές και σκυλάδικα. Τα ακούσματα αυτά δεν μου άρεσαν καθόλου. Είχα τάση προς τη μουσική και είμαι αυτοδίδακτος στην κιθάρα. Μετά από ένα ατύχημα στράφηκα προς τη μουσική καθ'ολοκληρίαν. Αρχισα να μαθαίνω ούτι, σάζι και λαούτο. Βρήκα όμως ένα σαντούρι και κόλλησα εκεί. Το σαντούρι μίλησε μέσα μου. Ο ήχος του κάλυψε το κενό που είχα με τις ρίζες μου, τον ξεριζωμό από τη Μικρασία. Νιώθω να ξανασυνδέομαι με τους προγόνους μου. Αυτό το ένιωσα περισσότερο όταν πήγα στη Γαλλία. Έμεινα εκεί για 8 χρόνια, έπαιζα στην αρχή σε ελληνικά εστιατόρια και κατέληξα να παίζω με μεγάλες ορχήστρες, ενορχήστρωσα και εμφανίστηκα σε συναυλίες. Στο εξωτερικό ένιωσα μεγάλη συγκίνηση για τη μουσική μας παράδοση. Οι στίχοι και η μουσική καταλάμβαναν μεγάλο μέρος της ψυχής μου. Η ξενιτειά με βοήθησε να συνειδητοποιήσω τι έχω. Εκεί ένιωσα όχι μόνο Μικρασιάτης –κάτι που ένιωθα λόγω των γονιών μου και της καταγωγής μου–, αλλά και Κρητικός. Ήταν σαν ένας διπλός ξεριζωμός. Όταν γύρισα από το εξωτερικό έπαιζα μόνο μικρασιάτικα και ρεμπέτικα. Δεν έπαιζα καθόλου κρητική μουσική. Είχα πάει όμως σε ένα γλέντι στο Ηράκλειο με τον Φραγκάκη⁵⁶. Αυτός έπαιζε λύρα και εγώ συνόδευα λίγο και έβρισκα τη μελωδία. Αυτός με έβαλε να παίζω μαζί του. Όλα τα κρητικά τα έμαθα μόνος μου.

Τα δημοτικά ήταν συνδεδεμένα με τη Χούντα και το κοινό απέρριπτε την παραδοσιακή μουσική. Ευτυχώς, άνθρωποι όπως ο Daly, η Σαμίου, οι Δυνάμεις του Αιγαίου⁵⁷ μας έκαναν να αγαπήσουμε ξανά την παράδοση. Χάρη στον Daly η παραδοσιακή μουσική μας βγήκε στο εξωτερικό. Να θυμίσω και τη συνεισφορά του Ψαραντώνη και του Ψαρογιώργη...».

Στα λόγια αυτά είναι προφανές πως ο Καρούσος εξάρει τη σημασία της παραδοσιακής μουσικής για τη διαμόρφωση και ισχυροποίηση της έννοιας της ταυτότητας μέσα του. Η έννοια αυτή ταυτίζεται με την αναζήτηση ερεισμάτων και ριζών στο χρόνο και στο χώρο. Η αίσθηση του ανήκειν σε μια κοινότητα ανθρώπων που μοιράζεται τις ίδιες μουσικές προτιμήσεις (όπως στην αρχή η μικρασιάτικη και ρεμπέτικη μουσική, σύμφωνα με τα λόγια του) χρησιμοποιείται όχι μόνο για να εκφραστούν οι καθημερινές διαθέσεις και συμπεριφορές, αλλά για την πλαισίωση του ατόμου στον τρόπο με τον οποίο επιλέγει να παρουσιάζεται στους άλλους. Τα μουσικά γούστα και οι προτιμήσεις μπορούν να αποτελέσουν μια σημαντική δήλωση των αξιών και των στάσεων και των απόψεων κάποιου για τον κόσμο.

Η ιδέα του εαυτού ως μιας αμετάβλητης βασικής πτυχής της προσωπικότητας του ανθρώπου έχει δώσει σταδιακά τη θέση της σε μια πολύ λιγότερο στατική αλλά πιο δυναμική άποψη ως κάτι που συνεχώς ανακατασκευάζεται και τυγχάνει διαπραγμάτευσης ανάλογα με τις εμπειρίες, τις καταστάσεις

⁵⁶ Αντώνης Φραγκάκης. Δεξιότηχης της κρητικής λύρας από το Τζερμάδο Λασιθίου.

⁵⁷ Μουσικό συγκρότημα παραδοσιακής μουσικής που συστήθηκε στα μέσα της δεκαετίας του 80 από τους Νίκο Γράβα, Γιάννη Ζευγόλη, Μιχάλη Κλαπάκη και Χρήστο Τσιαμούλη, οι οποίοι εισήγαγαν στην μουσική παράδοση παλιά όργανα όπως το ούτι, το σάζι, ο ταμπουράς, το νέι, τα κρουστά, το κανονάκι, κ.ά. Συνεργάστηκαν με μεγάλους μουσικούς και συνθέτες (Χατζηδάκης, Σαββόπουλος) και κυκλοφόρησαν τέσσερις δίσκους, («Δυνάμεις του Αιγαίου», 1985, «Ηχος Β'», 1987, «Ανατολικό παράθυρο», 1989, «Όλες οι μέρες που έλειπα», 2002) με τραγούδια εμπνευσμένα από τη μουσική παράδοση του Αιγαίου, της ανατολικής Μεσογείου και των Βαλκανίων. Η συνεισφορά τους έγκειται στην επαναξιολόγηση και αναβίωση της δημοτικής και παραδοσιακής μουσικής με την ένταξή τους στα Ωδεία της χώρας. Η συνεργασία τους έληξε το 1992.

και τον κοινωνικό περίγυρο, όλα όσα επιδρούν δηλαδή στην καθημερινή ζωή.⁵⁸ Παραθέτω τα λόγια του Θωμά (27 ετών):

«Μεγάλωσα στην Αθήνα και οι γονείς μου με έστειλαν σε έναν Σύλλογο Κρητών για να μάθω παραδοσιακούς χορούς, όπως σχεδόν και όλα τα παιδιά που καταγόμασταν από την Κρήτη. Για μένα η Κρήτη ήταν τα καλοκαίρια στους παππούδες που ζούσαν σε ένα χωριό κοντά στην Ιεράπετρα. Αργότερα, όταν πήγα σε ένα μουσικό σχολείο και διάλεξα λύρα ως παραδοσιακό όργανο, κατάλαβα ότι η Κρήτη δεν είναι μόνο διακοπές και γλέντια. Είναι ένα μουσικό και πολιτισμικό μωσαϊκό. Στον Μέρωνα συνειδητοποίησα τι είναι αυτό που διαφοροποιεί το ένα μέρος με το άλλο. Δεν είναι ότι είμαστε τόσο διαφορετικοί μεταξύ μας, αλλά ότι υπάρχει κάτι το ελάχιστο που μας ξεχωρίζει. Όπως τα δάκτυλα του χεριού, άλλα είναι έτσι, άλλα αλλιώς. Τώρα, όταν με ρωτούν από πού κατάγομαι, λέω από την Ανατολική Κρήτη και συγκεκριμένα από την Ιεράπετρα. Για σας που έρχεστε από την Αθήνα, αυτό δεν λέει τίποτα, για έναν Κρητικό όμως που μένει εδώ, έχει μεγάλη σημασία».

Σε αυτή τη συνέντευξη αναπτύσσεται η έννοια της τοπικότητας μεταφρασμένη μέσα από όρους μιας ιδιαίτερης μουσικής παράδοσης. Αυτό δεν είναι κάτι το νέο. Τα τελευταία χρόνια αφθονούν οι μελέτες που σχετίζουν τις παραδοσιακές μουσικές ιδιαιτερότητες με την ανάδειξη μιας τοπικής ταυτότητας, ένα είδος «χαρτογραφίας» της μουσικής που σχετίζεται με μια φανταστική γεωγραφία και νοσηματοδοτεί την αίσθηση του φυσικού χώρου⁵⁹. Παράλληλα παρουσιάζονται μελέτες για τη σύσταση των μουσικών πρακτικών γύρω από τοπικές κοινότητες και τις παρεμβάσεις τους σε αυτές τις κοινότητες (Frith, 1989; Cohen, 1991; Guilbault, 1993; Pacini Hernández, 1993; Bennett, 2000; Craig and King, 2002; Hesmondhalgh and Negus, 2002,) της μουσικής ως στοιχείο προσωπικής όσο και συλλογικής ταυτότητας και ταυτοποίησης (Manuel, 1998; Hawkins, 2002; Waxer, 2002; Young 2002), της μουσικής ως ανίχνευση ταυτότητας «πίσω σε» συγκεκριμένα μέρη, πόλεις και περιοχές (Street, 1993,1995; Stokes, 1994; Negus, 1996; Cohen 1998) και της μουσικής όπως προβάλλεται σε τοπικό και προωθείται σε εθνικό επίπεδο μέσω σκηνών, διαδικτύου και εμπορικών κυκλωμάτων (Finnegan, 1989; Cohen, 1991, 1994; Straw, 1991; Shank, 1994; Leyshon, Matless & Reville, 1998; Román-Velázquez, 1999; Kassabian, 1999, 2004). Το τοπικό και η τοπικότητα (localism) φαίνεται να διαμορφώνονται ως ένα είδος συμπλήρωσης ή και αντίθεσης της παγκοσμιοποίησης/ ομοιογενοποίησης, παραμένοντας ωστόσο ο μικρότερος όρος του ασύμμετρου δυαδισμού παγκόσμιο/τοπικό. Για το λόγο αυτό και για να επιτρέψουν στο υποδεέστερο τοπικό να «εκφραστεί», οι μελετητές προσπάθησαν να απεμπλακούν τόσο από την πολιτιστική πολιτική που επιχορηγείται από το κράτος όσο και από τα εμπορικά κυκλώματα⁶⁰. Αυτή η πληθώρα μελετών που συνδέουν τη μουσική πρακτική με τον τόπο αποτελεί μια ευρύτερη τάση στις πρόσφατες μελέτες για τις μικροκοινότητες και τις «τοπικές» εμπλοκές (είτε «πραγματικά ή εικονικά) στους πολιτιστικούς πόρους.

Μένει να δούμε το πώς οι ερωτούμενοι αντιλαμβάνονται την έννοια της τοπικής ταυτότητας και μέσω ποιάς διαδικασίας προβάλλουν και αναπαριστούν το παρελθόν ως παραδοσιακή πρακτική που

⁵⁸ Πρβλ. Μαρία Κοκολάκη, 2021.

⁵⁹ Chris Gibson & John Connell, 2003.

⁶⁰ Ian Biddle & Vanessa Knights, 2008.

σχετίζεται με τη μνήμη και την εξιδανίκευση. Επιπλέον, τι περιγράφουν και τι θεωρούν ως παραδοσιακή μουσική και πως αντιλαμβάνονται τον εκσυγχρονισμό και τη μεταβολή.⁶¹

Ο Σωτήρης (62 ετών) εργάζεται σε έναν μεγάλο οργανισμό στην Αθήνα. Κατάγεται από το Καστέλι Κισσάμου στο νομό Χανίων και όπως λέει και ο ίδιος έχει πάθος με το Διδασκαλείο και φροντίζει κάθε χρόνο να παίρνει την άδειά του αρχές Αυγούστου για να συμμετέχει και το κυριότερο να φέρνει το γιο του να ακούει και να μαθαίνει. Όπως εξηγεί, ενδιαφέρεται ενεργά για τη μουσική ιστορία της Κρήτης και περισσότερο για το νομό Χανίων. Ο ίδιος τονίζει πως η μουσική παράδοση στην Κίσαμο είναι πολύ ιδιαίτερη. Όπως παραδέχεται, θέλει να αποδοθούν τα «του Καίσαρος των Καίσαρι» και να αλλάξει η νοοτροπία που θέλει τη μουσική του νομού Ηρακλείου να είναι παν-κρητική. Στην ερώτησή μου, αν αυτό δείχνει κάποιον τοπικισμό δεδομένου ότι είναι γνωστή μια αντιπαλότητα που υπάρχει ανάμεσα στους δυο νομούς σχετικά με τα πρωτεία, ο ίδιος απαντά:

«Δεν είμαι εναντίον της λύρας και μάλιστα θεωρώ ότι είναι ιδιαίτερα σημαντική στο κρητικό ρεπερτόριο, αλλά διαφωνώ με την νοοτροπία που θέλει το όργανο αυτό να αποτελεί τον μοναδικό εκφραστή της κρητικής μουσικής παράδοσης. Πιστεύω ότι αυτό συνέβη όχι μόνο από άγνοια αλλά και γιατί η τοπική εξουσία και οι διάφοροι μουσικοί παράγοντες είχαν συμφέρον να παρουσιάσουν τη λύρα του Ηρακλείου σαν το μοναδικό όργανο της Κρήτης. Γνωρίζω καλά πως το βιολί κατείχε τη θέση αυτή και σε μεγαλύτερη γεωγραφική έκταση από τις αρχές του 20ού αιώνα έως και μετά τον πόλεμο τόσο στην ανατολική όσο και στη δυτική Κρήτη, όπως και το γεγονός ότι στην επαρχία Κισσάμου το βιολί ήταν συνυφασμένο με τον χορευτικό πλούτο της περιοχής. Αυτά δεν είναι λόγια του αέρα. Εγώ γεννήθηκα εδώ και πήγα αργότερα στην Αθήνα. Ο πατέρας μου, ο παππούς μου και οι θείοι μου ήταν οι καλύτεροι πληροφορητές για τα παλιά. Ο λόγος που έχω γράψει το γιό του στο τμήμα χορού είναι γιατί εκεί θα έχει τη δυνατότητα τόσο να δει όσο και να καταλάβει τις διαφορές ανάμεσα στις δυο χορευτικές παραδόσεις του νησιού, την ανατολική και τη δυτική και να καταλάβει τη σημαίνει να κατάγεται από το Καστέλλι».

Στη συνέντευξη αυτή ο τοπικός προσδιορισμός «Δυτική Κρήτη» περιορίζεται σταδιακά στην επαρχία Κισσάμου και τελικά στο Καστέλλι. Παρατηρούμε λοιπόν ότι τα τοπικά όρια μπορεί να γίνουν πολύ ρευστά, καθώς η οριοθέτηση του χώρου καθορίζεται κάθε φορά από διάφορους παράγοντες όπως η συναισθηματική φόρτιση αλλά και οι συγκρούσεις εξουσίας, πολιτικής και οικονομικής σε τοπικό και κεντρικό επίπεδο.

Ο Διαμαντής, 21 ετών, ασχολείται με τη λύρα.

«Μου αρέσει αυτό που κάνω και είμαι αφοσιωμένος στη μουσική που παίζω. Μελετώ και θέλω να εμβαθύνω στις απαρχές της παραδοσιακής μουσικής. Έμαθα εμπειρικά παρακολουθώντας κάποιους οργανοπαίκτες στο χωριό μου. Έκανα και πολλή εξάσκηση. Έχω παρακολουθήσει μαθήματα και στο Χουδέτσι. Εκεί έχουν μια διαφορετική προσέγγιση. Προσπαθούν να προσεγγίσουν τις ομοιότητες ανάμεσα στα όργανα και τις μουσικές παραδόσεις της ανατολικής Μεσογείου και όχι μόνο. Εδώ δίνουν σημασία στο ιδίωμα, όχι τόσο στην τεχνική όσο στο ιδίωμα. Αυτό μου αρέσει πολύ. Κατάγομαι από την Ανατολική Κρήτη και θέλω να γνωρίζω τι είναι αυτό που μας διαφοροποιεί από τη μουσική της Δυτικής Κρήτης. Είμαι Κρητικός, αλλά η κάθε περιοχή εδώ έχει τη δική της φυσιογνωμία».

Τα λόγια του Διαμαντή πιστοποιούν αυτό που ο Nicholas Cook θέτει συνοπτικά: «Στον σημερινό κόσμο, το να αποφασίζεις ποια μουσική θα ακούσεις είναι σημαντικό μέρος του να ανακοινώνεις στους ανθρώπους όχι μόνο ποιος θέλεις να είσαι... αλλά ποιός είσαι. Η «Μουσική» είναι μια πολύ μικρή λέξη

⁶¹ Πρβλ. Μαρία Κοκολάκη, 2018, 2021.

που περιλαμβάνει κάτι που παίρνει τόσες μορφές όσες και οι πολιτιστικές ή υποπολιτισμικές ταυτότητες που υπάρχουν»⁶². Αυτή η έννοια της ταυτότητας μας δίνει τη δυνατότητα να δούμε τις εκτεταμένες και ποικίλες αλληλεπιδράσεις μεταξύ της μουσικής και του ατόμου.

Μουσική παράδοση και γυναικεία παρουσία

Την τέταρτη μέρα συναντηθήκαμε με την Ελένη και τη Γιώτα. Θα πηγαίναμε να παρακολουθήσουμε το μάθημα φωνητικής και τραγουδιού της Μαρίας Κώτη⁶³ και θέλαμε να μιλήσουμε λίγο με αυτά τα κορίτσια για τις εμπειρίες που είχαν μέχρι εκείνη τη στιγμή από το Διδασκαλείο, αλλά και για το λόγο που αποφάσισαν να συμμετάσχουν στο συγκεκριμένο τμήμα. Οι κοπέλες ήταν ιδιαίτερα ευαισθητοποιημένες και πρόθυμες να μας μιλήσουν:

«Στο τμήμα φωνητικής ήμαστε όλες γυναίκες εκτός από τον Γιώργο Λιουδάκη, στην αυλή του οποίου γίνονται τα μαθήματα. Αυτό δεν μας εκπλήσσει. Στα ομαδικά εγχειρήματα και στην τέχνη είναι δύσκολο για τους άνδρες να ενσωματωθούν σε ομάδα. Το μουσικό όργανο είναι ατομικό και «βγάζει» γλέντι. Γι' αυτό το προτιμούν οι άνδρες. Το όργανο τους βοηθά επίσης να συγχρονίσουν τη φωνή τους. Από την άλλη, το τραγούδι θεωρείται κάτι φυσικό και έμφυτο, και οι γυναίκες θέλουν να αποκτήσουν φωνή και να κρατήσουν το βίωμα για να το «περάσουν»... Οι άνδρες μαθαίνουν μέσα από ανδρικές ομάδες, μέσα από γλέντια σαν ένα είδος κοινωνικοποίησης. Οι γυναίκες όμως, κυρίως μετά τον covid θέλησαν να στραφούν προς τα έξω, προς τον κόσμο και γι' αυτό στράφηκαν προς τις τέχνες. Πάνε σε χορωδίες, δεν φοβούνται την έκθεση και θέλουν την σύμπραξη.

Ξέρετε, όλα αυτά τα τραγούδια παρουσιάζουν τον πολυσχιδή ρόλο των γυναικών. Η γυναίκα γίνεται μητέρα, παιδαγωγός, έχει πρωταρχικό ρόλο σε όλες τις εκδηλώσεις της ζωής. Δεν είναι μόνο αυτή που κρατά το σπίτι, αλλά και αυτή που εργάζεται στα χωράφια, αλλά που όμως δεν μπορεί να διεκδικήσει τη θέση που της ανήκει. Η γυναίκα παράγει και μεταδίδει τον πολιτισμό, όμως ο ρόλος της είναι υποβαθμισμένος, δεύτερος, αθόρυβος ιδιαίτερα στην Κρήτη όπου υπάρχουν ισχυρές πατριαρχικές δομές. Για μας το τραγούδι, είναι μια φωνή υπενθύμισης και καταγγελίας του ρόλου των γυναικών.

Η Κώτη δεν είναι δασκάλα, αλλά συμμαθήτριά και φίλη και αισθανόμαστε πως μαθαίνουμε από μια φίλη. Είναι σημαντικό που έχουμε δασκάλα γυναίκα. Στην Κρήτη ήταν λίγες, αλλά όλο και πληθαίνουν, Μάλιστα εκτός από τραγούδι, έχουμε εξαιρετικές λυράρισσες και άλλες που παίζουν βιολί και λαούτο, η καθεμιά όμως με το δικό της ύφος αλλά και με το ύφος της περιοχής καταγωγής της, χωρίς να μιμείται τον τρόπο των ανδρών».

Στη συνέχεια συνοδεύσαμε τα κορίτσια στον τόπο του μαθήματος και καθίσαμε να παρακολουθήσουμε το μάθημα. Η Μαρία Κώτη (φωτ.23) τους μίλησε στην αρχή για το γυναικείο τραγούδι που είχε καθαρά τελετουργική σημασία, καθώς τραγουδιόνταν σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, όπως, γάμοι, αρραβωνιάσματα, κηδείες, κ.λπ. Ο ρόλος της γυναίκας είναι να γίνει η κιβωτός που μεταφέρει τη γνώση από γενιά σε γενιά, να διαπαιδαγωγήσει με το νανούρισμα, το κανάκεμα, τα παινέματα και όχι μόνο, να αναθρέψει τα παιδιά. Γι' αυτό οι γυναίκες σχεδόν ποτέ δεν τραγουδούσαν δημόσια, παρά μόνο σε οικογενειακό κύκλο. Στη συνέχεια τους μίλησε για την πολύ γνωστή ερμηνεύτρια Λαυρεντία Μπερνιδάκη⁶⁴ και τόνισε το γεγονός ότι οι γυναίκες δεν επιτρέπονταν να

⁶² N. Cook, 1998, σελ. 5.

⁶³ Η Μαρία Κώτη γεννήθηκε και μεγάλωσε στο Ηράκλειο της Κρήτης. Σπούδασε Κλασική φιλολογία και Βυζαντινή μουσική. Συμμετείχε στην ομάδα των Χαϊνηδων ως τραγουδίστρια τόσο σε δισκογραφικές δουλειές όσο και σε ζωντανές εμφανίσεις. Έχει συμμετάσχει σε συναυλίες με γνωστούς καλλιτέχνες στην Ελλάδα και στο εξωτερικό. Διοργανώνει αλλά και διδάσκει εργαστήρια φωνητικής και σεμινάρια παραδοσιακού τραγουδιού στην Κρήτη, αλλά και στην υπόλοιπη Ελλάδα.

⁶⁴ Η Λαυρεντία Μπερνιδάκη (Ρέθυμνο 1915-2012) ήταν τραγουδίστρια κρητικής παραδοσιακής μουσικής με πλούσια φωνή και η πρώτη γυναίκα που ανέβηκε σε κρητικό πάλκο να τραγουδήσει. Συνέπραξε κυρίως με τον αδερφό της Γιάννη

ηχογραφήσουν, αλλά η Λαυρεντία ήταν τυχερή γιατί είχε την άδεια, τη στήριξη και την παρότρυνση του αδερφού της. Στη συνέχεια προέτρεψε τις κοπέλες της ομάδας να μην μιμούνται, αλλά να βρει η καθεμιά τους το δικό της ύφος.



Φωτ.23. Το τμήμα τραγουδιού και φωνητικών. Αριστερά, η Μαρία Κώτη και ο Γιώργος Λιουδάκης

Όπως μας λέει η Κατερίνα Βαγγέλα (δασκάλα χορού),

«Αν και οι κοινωνικές αντιλήψεις σχετικά με την «έκθεση» των γυναικών αποτελούσαν τροχοπέδη σε κάθε πρωτοβουλία, εντούτοις, στην Ανατολική Κρήτη, οι γυναίκες είχαν εξέχουσα θέση στις μαντινάδες. Οι γυναίκες τραγουδάνε κυρίως ριζίτικα, αμανέδες και συρτά των πρωτομαστόρων της παραδοσιακής μουσικής, όπως ο Μπαξεβάνης και ο Φουσταλιέρης και μάλιστα επιλέγουν άλλα όργανα εκτός της λύρας για να τις συνοδεύουν. Υπάρχει πάντα έντονη η ανάγκη εξεύρεσης νέων τρόπων και χώρων έκφρασης, και για το λόγο αυτό κάποιοι ερμηνευτές αλλά και μουσικοί άνδρες επιλέγουν να αφήσουν για λίγο τον πρωταγωνιστικό τους ρόλο και να εντάξουν στο σχήμα τους τις γυναικείες φωνές. Αν ακούσετε δε γυναίκα να παίζει λύρα ή κάποιο πνευστό, καταλαβαίνετε αμέσως τη διαφορά στο παίξιμο και την ερμηνεία!».

Ο Φάνης Καρούσος (δάσκαλος σαντουριού) εξάγει τη μουσική πορεία κάποιων γυναικών όπως η Νίκη Ξυλούρη και η Ειρήνη Δερέμπη και προσθέτει πως «παλιά υπήρχαν πολλές γυναικείες φωνές, αργότερα χάθηκαν, αλλά τώρα τελευταία άρχισαν και πάλι να εμφανίζονται γυναίκες στα μουσικά δρώμενα. Μάλιστα χθες οι μαντινάδες έγιναν από γυναίκες, ενώ πέρυσι από άνδρες. Ίσως είναι το γεγονός ότι η δασκάλα είναι γυναίκα. Η νέα γενιά κοριτσιών βλέπει την κατάσταση εντελώς διαφορετικά, πέρα από τον φεμινισμό».

Την αύξηση της γυναικείας παρουσίας επισημαίνει και ο Γιώργος Ζαχαριουδάκης (δάσκαλος πνευστών):

«Η καταγωγή μου είναι από το Ηράκλειο, από τα χωριά Νύβριτος και Αγία Βαρβάρα. Παρόλο που είχα βιώματα, δεν ενδιαφερόμουν για την κρητική μουσική. Ως φοιτητής μου βγήκε το ενδιαφέρον. Η περιοχή μου είχε μεγάλη μουσική παράδοση στα πνευστά και στο χωριό μου παίζανε παλιά. Συνάντησα μάλιστα και πολλούς ηλικιωμένους. Στα κρητικά πνευστά είμαι αυτοδίδακτος. Με βοήθησαν όμως οι σπουδές μου στο φλάουτο και στην κλασική μουσική. Μου κάνει εντύπωση που οι μικρές ηλικίες άρχισαν να

Μπερνιδάκη, γνωστό ως «Μπαξεβάνη», ο οποίος αξιοποίησε τη φωνή και το ταλέντο της και την παρότρυνε να ηχογραφήσει τα τραγούδια του σε δίσκους 78 στροφών στην εταιρεία Columbia. Η φωνή της Λαυρεντίας και το μουσικό ταλέντο του Μπαξεβάνη σημάδεψαν την παραδοσιακή κρητική μουσική.

ασχολούνται με αυτά. Με εκπλήσσει και το γυναικείο στοιχείο που θέλει να ενταχθεί. Πρέπει να συντηρήσουμε αυτή την τάση. Υπάρχουν μάλιστα πολλές κοπέλες που αντιλαμβάνονται στοιχεία στην κουλτούρα που έρχονται από παλιά και είναι σημαντικά για την ταυτότητά μας. Παλιά υπήρχαν μόνο άνδρες στα πνευστά. Η μουσική ήταν μια δημόσια εκδήλωση και άρα ανήκε στο χώρο των ανδρών. Οι γυναίκες παλιά συμμετείχαν στο χορό και στο τραγούδι, αλλά σπάνια έπαιζαν κάποιο μουσικό όργανο. Από το 2014 που έρχομαι στον Μέρωνα βλέπω μιαν αύξηση στα κορίτσια. Μπορεί να είναι και μόδα. Υπάρχει ένας κινηματικός χαρακτήρας σε όλα αυτά».

Στις συνεντεύξεις αυτές φαίνεται αρχικά η συνειδητοποίηση εκ μέρους των κοριτσιών της επιρροής που δημιουργεί η μουσική στην κουλτούρα και τη νοοτροπία⁶⁵.

Αρχικά, αναφέρονται στις εμπειρίες των ανθρώπων (που μπορεί να διαφέρουν σημαντικά ανάλογα με την ταυτότητα φύλου) και κατά συνέπεια στην επιρροή τους στον πολιτισμό που δημιουργεί τη μουσική. Το πρώτο βήμα αποτελεί η αντιμετώπιση της έλλειψης εκπροσώπησης των γυναικών, που ξεκίνησε χονδρικά γύρω στη δεκαετία του '50 μέχρι περίπου τα τέλη του 20ού αιώνα.

Δεύτερον, αναφέρεται ο ρόλος της μουσικής και δη της παραδοσιακής μουσικής στο να κάνει ορατό το φάσμα των εμπειριών, όχι μόνο αυτών που σχετίζονται με γεγονότα του παρελθόντος και του παρόντος, αλλά και με αντιλήψεις και στάσεις που διαφέρουν μεταξύ των ατόμων. Γίνεται εμφανής ένας γενικός διαχωρισμός μεταξύ της λεπτομερούς μουσικής πορείας και βιογραφίας των ανδρών και της περιθωριοποιημένης σφαίρας των γυναικών, με μια παράλληλη προσπάθεια αποκατάστασης των γυναικών ως διακριτών κοινωνικών και πολιτισμικών παραγόντων⁶⁶. Για τις νέες αυτές γυναίκες, αλλά και τους μουσικούς δεν φαίνεται να υπάρχει διάκριση μεταξύ βιολογικού και πολιτισμικού φύλου στο εθνομουσικό περιβάλλον του Διδασκαλείου⁶⁷.

Ένα τρίτο σημείο που επισημαίνεται είναι η απόδοση της μουσικής συμπεριφοράς και ιδιαίτερα την έννοια της σωματικότητας⁶⁸ σε αυτή τη συμπεριφορά, όπως επίσης η σχέση του ατόμου με το όργανο και το ύφος του παιξίματος, σε σχέση με πολιτισμικούς και άλλους παράγοντες που επηρεάζουν την ερμηνεύτρια. Αποδεικνύεται έτσι, ότι η έμφυλη φύση της επιτέλεσης επηρεάζεται από πολλούς άλλους παράγοντες, όπως ο τόπος της παράστασης, η ταυτότητα του ερμηνευτή, η κατάσταση, οι συνθήκες, ακόμη και το κοινό, το οποίο δεν έχει λάβει αρκετή προσοχή μέχρι τώρα⁶⁹. Το σίγουρο είναι πως τέτοιες παρουσίες και πρωτοβουλίες εμπνέουν την επόμενη γενιά μουσικών γυναικών.

Μουσικό Διδασκαλείο και βιώσιμη ανάπτυξη: συγκλίσεις και απόψεις

Η τουριστική βιομηχανία αποτελεί ένα παγκόσμιο φαινόμενο. Έχει όμως διαπιστωθεί ότι και οι πιο έμπειροι ταξιδιώτες επιθυμούν να βιώσουν διαφορετικούς πολιτισμούς⁷⁰ και ότι η κουλτούρα ενός τόπου ή αλλιώς η άυλη και υλική πολιτιστική κληρονομιά αποτελεί σημαντικό πόλο έλξης για μεγάλο

⁶⁵ Angelika Tracz, 2020.

⁶⁶ Βλ. P. Golde, 1986. Επίσης, M.Z. Rosaldo, L. Lamphere & J. Bamberger, 1974.

⁶⁷ E. Wood, 1980.

⁶⁸ J. Blacking, 1977.

⁶⁹ P. Moisala, 2001. P. Moisala, H. Järviluoma, A. Vilkkö, 2003.

⁷⁰ P. L. Pearce, & U. I. Lee, 2005.

αριθμό τουριστών⁷¹. Τέτοιου είδους εμπειρίες ενθαρρύνουν όχι μόνο την οικονομική και πολιτιστική ανάπτυξη ενός τόπου, αλλά να συμβάλλουν θετικά και δημιουργικά πρώτα απ'όλα στη διάσωση και κατόπιν στην ανάδειξη της εν λόγω πολιτιστικής κληρονομιάς⁷².

Από την άλλη πλευρά, τις δεκαετίες μεταξύ 2003 και 2023, η έννοια της βιώσιμης τουριστικής ανάπτυξης επικρίθηκε έντονα από ειδικούς για την ασάφεια της ερμηνείας του όρου «Αειφορία», την εφαρμογή των αρχών, τον καθορισμό κριτηρίων, τα μέτρα και την έλλειψη κριτηρίων αξιολόγησης⁷³. Υπάρχει μια αυξανόμενη ανησυχία σε πολλές περιοχές σχετικά με το πώς μπορεί να εξισορροπηθεί η μοναδικότητα των χαρακτηριστικών ενός τόπου με την εμπορευματοποίησή τους ως τουριστικός πόλος έλξης. Στο κεφάλαιο αυτό θα εξεταστούν οι απόψεις των εμπλεκομένων στο Μουσικό Διδασκαλείο ως προς τη διαχείριση της μουσικής παράδοσης ως πολιτισμικού αγαθού με στόχο την οικονομική ενδυνάμωση του τόπου και την προώθηση του πολιτιστικού πλούτου σε σχέση πάντα με την ανάδειξη των τοπικών ιδιαιτεροτήτων και το σεβασμό ως προς μια εκλογικευμένη ανάπτυξη και διαχείριση των φυσικών και ανθρωπίνων πόρων.

Την ημέρα έναρξης του Διδασκαλείου (φωτ.24) πιάσαμε κουβέντα με τη Σάντρα (62 ετών) από την Ολλανδία. Μιλούσε αρκετά καλά τα ελληνικά. Μένει μόνιμα εδώ και πολλά χρόνια σε ένα χωριό του νομού Ηρακλείου και είναι η τέταρτη φορά που έρχεται στο Διδασκαλείο:

«Έμαθα για το Διδασκαλείο από μια φίλα. Είχα έρθει πριν κάμποσα χρόνια στην Κρήτη για διακοπές και αισθάνθηκα σαν στο σπίτι μου. Αποφάσισα να έρθω και να εγκατασταθώ εδώ. Με ενδιαφέρει να κατανοήσω την κουλτούρα του τόπου και να ενταχθώ ενεργά σε αυτή. Γι' αυτό είμαι γραμμένη στο τμήμα χορού. Για να παίρνω μέρος στα γλέντια που γίνονται. Φέτος μένω στο κάμπινγκ. Τις προηγούμενες φορές έμενα σε κάποιο σπίτι. Οι ιδιοκτήτες ήταν πολύ ευγενικοί. Τρώγαμε όλοι μαζί και βοηθούσα λίγο και στην κουζίνα. Αισθανόμουν έτσι μέρος ενός συνόλου και είχα την εντύπωση πως συνεισέφερα κατά κάποιον τρόπο. Μου αρέσει η ζωντάνια και η μουσική που ξεχύνονται από παντού. Εδώ ζω την κάθε στιγμή με πάθος και χαρά. Πέρσι βέβαια δυσκολευτήκαμε λίγο γιατί είχε πολύ κόσμος, αλλά η εμπειρία ήταν μοναδική».



Φωτ.24. Η πρώτη μέρα μπροστά από το Παλιό Σχολείο.

⁷¹ B. McKercher & H. du Cros, 2003.

⁷² Li Yang & Geoffrey Wall, 2009.

⁷³ R.V. Bianchi & F.de Man, 2021.
Zhenhua Liu, 2003.

Δίπλα στη Σάντρα κάθισε η Ελένη, πολύ μικρότερη σε ηλικία, η οποία θέλησε και αυτή να καταθέσει τη δική της εμπειρία:

«Είμαι από τη βόρεια Ελλάδα και έρχομαι εδώ αρκετά χρόνια. Μου αρέσει που όλα κυλούν αβίαστα. Δεν αισθάνομαι να ξεπουλιέται η ποιότητα για το κέρδος. Ο κόσμος είναι πολύ φιλικός και μας καλοδέχτηκε. Οι νοικοκυρές μας τρατάρουν και όλο το χωριό παίρνει μέρος στο γλέντι που γίνεται στο τέλος. Αυτό που αποκομίζουμε εμείς είναι αυθεντικό, τίμιο, σωστό. Και οι δάσκαλοι δίνουν την καρδιά τους. Το νιώθουν, το αγαπούν και έχουν μεγάλη μεταδοτικότητα».

Και οι δυο αυτές συνεντεύξεις έθεσαν κάποια θέματα:

Καταρχήν, το θέμα της διάσωσης της πολιτιστικής κληρονομιάς και της σωστής αξιοποίησής της ώστε να αποτελέσει πόλο έλξης για όσους την αναζητούν. Σύμφωνα με τον Φάνη Καρούσο:

«Η μνήμη αυτής της μουσικής θα είχε χαθεί, αν δεν υπήρχαν πρωτοβουλίες όπως το Διδασκαλείο. Όταν οι κοινωνίες βρίσκονται σε κρίση, αναζητούν την ταυτότητά τους στην παράδοση. Ειδικά για τα νέα παιδιά, η μουσική θεσμοθετήθηκε στο σχολείο ως μάθημα, έγινε μόδα και τώρα οι νέοι αναζητούν το ρόλο τους. Αυτό φαίνεται και από το επίπεδο. Στην αρχή, το επίπεδο ήταν χαμηλό, σήμερα τα παιδιά παίζουν σαν επαγγελματίες».

Στη συνέχεια, τίθεται το θέμα της αυθεντικότητας της κληρονομιάς αυτής και της αποφυγής εμπορευματοποίησής της κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η διαφύλαξη, διαχείριση και η μετάδοσή της να γίνεται με σεβασμό,⁷⁴ καθώς μπορεί να θεωρηθεί ως η αναζήτηση της αλήθειας στον τομέα του πολιτισμού⁷⁵. Όπως καταφαίνεται και ο Γιώργος Ζαχαριουδάκης:

«Ο,τι πήρα το πήρα από τους πολύ ηλικιωμένους. Αργότερα όλοι αυτοί πέθαναν. Αν δεν το έκανα, η γνώση θα χανόταν. Για μένα ήταν πολύ σημαντικό. Ήθελα να μάθω τι σημαίνει να είσαι Κρητικός. Εδώ φυτεύουμε ένα σπόρο για να γίνουν πολλά πράγματα, όπως στη Σητεία στο Χαμέζι⁷⁶. Αυτή η πρωτοβουλία ξεκίνησε από εδώ, από τον Μέρωνα. Ήρθαν, είδαν, πήραν την ενέργεια και αυτή σιγά σιγά εξαπλώνεται. Ζούμε και εμείς τη ζωντάνια που φέρνει η μουσική και οι ιδιαιτερότητές της. Προσπαθούμε να μην αλλοιώσουμε, να μην χαλάσουμε, αλλά να διατηρήσουμε. Η αυθεντικότητα αναδείχτηκε ως η κεντρική έννοια στη διαχείριση του Διδασκαλείου. Ξέρετε, η δημοτική μας μουσική είναι τροπική, ακολουθεί δηλαδή αρχαίους τρόπους, δρόμους ή μακάμια, ξεκινώντας δηλαδή από μια νότα που επιλέγει ο μουσικός και που κάθε φορά μπορεί να είναι διαφορετική. Ε, όλα αυτά θέλουμε να τα κάνουμε γνωστά και να τα αξιοποιήσουμε».

Τρίτον, η ανάγκη συμμετοχής της ντόπιας κοινωνίας στη διαδικασία της διαχείρισης, χωρίς την υπερβολική έμφαση στην τουριστική ανάπτυξη του χώρου. Όπως επεσήμανε και ο Αλέξανδρος Σημαντήρης σε σχέση με τους πιθανούς κινδύνους και τις δυσκολίες που αντιμετωπίζουν κάθε φορά οι διοργανωτές:

«Σε σχέση με τη μορφή που θα είχε το Διδασκαλείο αυτό, ήμασταν ξεκάθαροι από την αρχή: θα στηριζόταν σε εθελοντική βάση, χωρίς κερδοσκοπικό χαρακτήρα και με χαμηλό κόστος μαθημάτων, για να καλύπτονται απλώς τα έξοδα των δασκάλων. Το σχέδιο ήταν να έρχονται εδώ οι μαθητές ως εθελοντές

⁷⁴ Η αυθεντικότητα καθιερώθηκε επισήμως σε διεθνές επίπεδο με την υιοθέτηση της Σύμβασης της Παγκόσμιας Κληρονομιάς. Στο πλαίσιο της Σύμβασης της Παγκόσμιας Κληρονομιάς, η αυθεντικότητα μπορεί να εννοηθεί ως «προσπάθεια να βεβαιωθεί ότι οι αξίες εκφράζονται με τρόπο αξιόπιστο ή γνήσιο από τα χαρακτηριστικά που φέρουν τις αξίες αυτές». Mohammed Bedjaoui, *The World Heritage Convention and the Convention for Intangible Cultural Heritage: Implications for protection of living heritage at local level*, Museum international, LVI, 1-2 / 221-222 (2004):150-155.

⁷⁵ J. Jokilehto, Joseph N. King, 2000, σελ 33.

⁷⁶ Πρόκειται για το Φεστιβάλ Χαμέζιου που περιλαμβάνει σεμινάρια παραδοσιακής μουσικής και παραδοσιακών τεχνών. Το Φεστιβάλ λαμβάνει χώρα στο χωριό Χαμέζι του Δήμου Σητείας και περιλαμβάνει μαθήματα και εξάσκηση σε παραδοσιακά όργανα, όπως η λύρα, το βιολί, το μαντολίνο, το θιαμπόλι, η ασκομπαντούρα, κλπ, μαθήματα παραδοσιακών χορών, υφαντικής αλλά και φυσικών βαφών.

και να βοηθούν στη διοργάνωση και στον καθαρισμό. Θέλαμε οι δάσκαλοι να έχουν μια αξιοπρεπή αμοιβή, ώστε και οι μαθητές να αποκομίζουν μια αξιοπρεπή γνώση. Είχαμε υπολογίσει τα μαθήματα να γίνονται σε δημόσιους χώρους (φωτ.25) για να έρχονται σε επαφή με τους κατοίκους, ώστε να εμπλέκονται μεταξύ τους, για παράδειγμα οι κάτοικοι να προσφέρουν διάφορα φιλέματα. Σκεφτόμασταν επίσης μαθήματα σε αυλές σπιτιών και εκκλησιών. Ως τόπο φιλοξενίας είχαμε κατά νου τα διάφορα σπίτια ώστε οι μαθητές να φιλοξενοούνται αλλά και να τρώνε τα ντόπια φαγητά. Ο σκοπός μας ήταν να βοηθήσουμε τον τόπο χωρίς όμως να αλλοιώσουμε την οικονομία του και περάσουμε ένα αισιόδοξο μήνυμα συνύπαρξης και αλληλοϋποστήριξης στα εμπλεκόμενα μέρη».



Φωτ.25. Μάθημα σαντουριού στην πλατεία πάνω από τις βρύσες. Αριστερά ο Φάνης Καρούσος.

Για μας ήταν πολύ σημαντικό να αποφύγουμε την εμπορευματοποίηση και την κερδοσκοπία. Είχαμε δει τέτοιες προσπάθειες αλλού, όταν το κέρδος υπερκάλυπτε την ποιότητα και φοβόμασταν ότι ο αυξανόμενος αριθμός των συμμετοχών λειτουργούσε εις βάρος της γνώσης. Θέλαμε να αποφύγουμε αυτό που έγινε στο Χουδέτσι. Δηλαδή το ότι οι ντόπιοι είδαν τον Λαβύρινθο ως ευκαιρία για πλουτισμό. Κτίζαν λοιπόν σπίτια και καταλύματα για να στεγάσουν όλο και περισσότερους μαθητές. Κοιτάζτε όμως πως έρχονται τα πράγματα! Μετά τον σεισμό του 2021, ο Δήμος Αρκαλοχωρίου έπαθε τόσο σοβαρές καταστροφές που ο Λαβύρινθος μεταφέρθηκε στα Ανώγεια. Θέλαμε λοιπόν να αποφύγουμε μια τόσο έντονη ανάπτυξη και εμπορευματοποίηση που θα αλλοίωνε την εικόνα του χωριού μας.

Ευτυχώς κάτι τέτοιο δεν έγινε, κυρίως γιατί το Διδασκαλείο διαρκεί μόνο μια εβδομάδα. Για το υπόλοιπο του χρόνου και τους όποιους τουρίστες τα τουριστικά καταλύματα επαρκούν. Βέβαια αναφαίνονται και άλλα προβλήματα που σχετίζονται με την αυτοδιαχείριση μιας τέτοιας πρωτοβουλίας. Πχ πολλές φορές έχει να κάνει με το φαγητό γιατί πολλοί συμμετέχοντες είναι vegan και εδώ η ντόπια παράδοση ευνοεί το κρέας. Η αρχή μας είναι να προσπαθούμε να τα βγάλουμε πέρα με ό,τι πρόβλημα προκύψει. Ό,τι έχουμε, αυτό θα φάμε! Για παράδειγμα μια χρονιά είχαν έρθει κάποιοι νέοι που δεν ήθελαν το κρέας. Οι κυρίες του χωριού προσφέρθηκαν να βοηθήσουν την κατάσταση, επίσης ο κόσμος εδώ κινητοποιείται εθελοντικά στο συγύρισμα και το καθαρίσμα. Τουλάχιστον έχουμε αναπτύξει σε μεγάλο βαθμό το αίσθημα του κοινοτισμού».

Ποιο είναι όμως το προφίλ των ανθρώπων που συνδυάζουν εκπαίδευση και πολιτισμικό τουρισμό στο Μέρωνα κατά τη διάρκεια του Διδασκαλείου;

Τη δεύτερη μέρα της έρευνας συναντήσαμε τον Ρ. από την Ελβετία. Όπως μας είπε σε αρκετά καλά ελληνικά:

«Ήρθα για πρώτη φορά στην Κρήτη για τουρισμό με τους δικούς μου, όταν ήμουν παιδί. Μετά ήρθα σε ηλικία δεκαέξι ετών με κάτι φίλους και μείναμε στο Ηράκλειο. Από 20 ετών μαθαίνω τα ελληνικά και ενδιαφέρομαι για τη μουσική. Η πρώτη μου επαφή ήταν με έναν σύλλογο Ελλήνων της Ελβετίας όπου πρωτοχόρεψα κρητικούς χορούς. Εδώ είμαι ενταγμένος στο τμήμα του λαούτου. Είναι ένα όργανο που μιλά στην ψυχή μου. Στην Ελβετία δεν έχουμε δάσκαλο και κάνω μαθήματα μέσω Skype. Όταν έχω διακοπές καταβαίνω στην Κρήτη. Φέτος συνάντησα δυο Κρητικούς και μου σύστησαν τον Σιδερή. Ο

Σιδερής (δάσκαλος λαούτου) (φωτ.26) σέβεται τη μουσική παράδοση της Κρήτης ακόμα και όταν παίζει πιο σύγχρονες μελωδίες. Έχει το δικό του ύφος και χρώμα».



Φωτ.26. Ο Δημήτρης Σιδερής (δεύτερος από αριστερά) και οι μαθητές από το τμήμα λαούτου.

Ο Σταύρος (27 ετών) μας λέει:

«Η γενιά των γονιών μου είχε την ιδέα του χρήματος. Ξέρετε, επιδοτήσεις, μεγάλο σπίτι, δυο αυτοκίνητα. Σκέφτονταν μόνο τον τουρισμό και το κέρδος και ίσως μετά και την ανάπτυξη του τόπου. Δεν είχαν προχωρήσει ιδιαίτερα το θέμα του πολιτισμού. Το ίδιο έκανα και εγώ. Με τον covid όμως τα πάντα άλλαξαν. Είδα τον κόσμο που έβγαινε σε πλατείες και πάρκα και έπαιζαν μουσική και όργανα και χόρευαν. Κάτι άλλαξε μέσα μου. Ήθελα και εγώ να ενταχθώ και να καταλάβω τι είναι αυτό που τους ενώνει, ποια είναι η κοινή γλώσσα που μιλάνε. Είναι η δεύτερη χρονιά που έρχομαι εδώ και νομίζω πως θα συνεχίσω για όσο μπορώ».

Η σημασία και η κεντρική θέση των πολιτισμικών κινήτρων στην επιλογή προορισμού ποικίλλει μεταξύ των επισκεπτών. Για ορισμένους είναι ο κύριος λόγος του ταξιδιού, για κάποιους άλλους όμως αποτελεί απλά το έναυσμα για ένα είδος αυτογνωσίας, έρευνας, εμπειρίας τρόπου ζωής και ύπαρξης. Όπως αναφέρει και ο Μπάμπης Αγγελάκης ο οποίος μαζί με τον αδερφό του Κώστα είναι από τους διοργανωτές του Διδασκαλείου:

«Η δημοτική μουσική είναι στο DNA των ανθρώπων. Θέλουν να συνδεθούν με την πρωτόγονη φωνή της μουσικής, τουλάχιστον της ευρωπαϊκής μουσικής. Παράλληλα συνδέονται με το περιβάλλον και την κοινωνία».

Σε σχέση με τη μουσική παράδοση της Κρήτης, θα έλεγα ότι αυτό το είδος πολιτισμικού τουρισμού αποτελεί τόσο για τους γηγενείς όσο και για τους ξένους ένα είδος ανεύρεσης μιας χαμένης ταυτότητας, την δημιουργία της «μέσα από μια ομάδα που μοιράζεται τον ίδιο τρόπο σκέψης, αντίληψης, συναισθημάτων και συμπεριφοράς»⁷⁷. Συνδυάζει παράλληλα γνώση, εμπειρία και εκμάθηση μέσω βιωματικής προσέγγισης, ενθαρρύνει επίσης την οικονομική και πολιτιστική ανάπτυξη, καθώς επιτρέπει τη μετάδοση παραδόσεων και της γνώσης από το παρελθόν στο παρόν⁷⁸. Απαντά ταυτόχρονα στην ανάγκη κάποιων συμμετεχόντων να μοιραστούν την αγάπη τους για τη μουσική και

⁷⁷ Jean S. Phinney & M. J. Rotherham, 1987, σελ. 13.

⁷⁸ Μαρία Βραχιονίδου, 2021.

να ενταχθούν σε μια ομάδα, σε έναν κύκλο ανθρώπων με κοινά ενδιαφέροντα. Όπως λέει και ο Μιχάλης Κονταξάκης, δάσκαλος μαντολίνου. (φωτ.27):

«Τα παιδιά που έρχονται στο Διδασκαλείο έχουν ζεστή τη φλόγα μέσα τους γι' αυτό που θεωρείται κρητική μουσική και ότι κινείται γύρω από αυτή την επιτέλεση που τη συνοδεύει, χορός, τραγούδι, παρέα..., γιατί έχουν βιώματα. Βλέπουν τους ανθρώπους γύρω τους, την οικογένειά τους, να εκφράζονται και να είναι ευτυχισμένοι μέσα από αυτό και θέλουν και αυτά να συμμετέχουν, είτε χορεύοντας είτε παίζοντας μουσική. Οι στίχοι μιλάν για τον έρωτα, το θάνατο, τον πόνο, όλα όσα υπάρχουν στην ανθρώπινη ζωή. Οι νέοι αισθάνονται μια οικειότητα, έχουν ιδέες και σκάψεις που εκφράζονται μέσα από αυτή τη μουσική, μέσα από αυτό το στίχο. Αυτή η μουσική μπορεί να τους εντάξει και να κάνει αποδεκτούς στο κοινωνικό σύνολο, αποκτούν έναν ρόλο μέσα στην κοινωνία, κάνουν παρέες, δημιουργούν σχήματα...».



Φωτ.27. Μιχάλης Κονταξάκης και Νίκος Γιακουμάκης.

Κατά τη διάρκεια της παραμονής μας στο Μέρωνα είχαμε την ευκαιρία να συνομιλήσουμε και με τους κατοίκους, για το πώς αισθάνονται και πώς αντιλαμβάνονται αυτή την πρωτοβουλία.

Η κυρία Αλεξάνδρα Καλοειδά- Σημαντηράκη (φωτ.28) μένει στο κέντρο του χωριού και μας κάλεσε να ανέβουμε στο σπίτι της καθώς μας είδε να περνούμε. Θυμάται το πώς το σπίτι της ήταν πάνω από την αγορά, πόσα μαγαζιά υπήρχαν και πόσο ζωντανός ήταν ο τόπος.

«Χαίρομαι πολύ που τουλάχιστον μια φορά το χρόνο, το χωριό μας ζωντανεύει τόσο πολύ! Είναι και ευκαιρία να δω και παλιούς γνωστούς, όσους έχουν ήδη απομείνει, γιατί όλος ο κόσμος μαζεύεται και χαίρεται. Τα παιδιά δεν με ενοχλούν. Ίσα- ίσα που δίνουν ζωή στο χωριό. Είναι όλοι τους πολύ ευγενικοί και μας καλημερίζουν μόλις μας δουν».



Φωτ.28. Αλεξάνδρα Καλοειδά- Σημαντηράκη και Μαρία Κουμαριανού.

Η κ. Τούλα μένει ολοχρονίς στο Μέρωνα και από πέρυσι νοικιάζει μέρος του σπιτιού της σε παιδιά που έρχονται να πάρουν μέρος στο Διδασκαλείο.

«Τα παιδιά του Πολιτιστικού έκαναν έκκληση σε όλους τους κατοίκους για το ποιος μπορεί να φιλοξενήσει μαθητές. Το σκέφτηκα, είχα δει και τις προηγούμενες φορές τι γινόταν, και αποφάσισα να βοηθήσω. Νομίζω ότι έκανα πολύ καλά. Εκτός από ένα μικρό ενοίκιο που μου δίνουν, έχω τη χαρά να βοηθήσω τον τόπο μου. Ποτέ δεν πίστευα ότι τόσο πολλοί άνθρωποι εκτός Κρήτης – όπως εσείς- θα ενδιαφέρονταν να έρθουν και να γνωρίσουν τον τόπο μας, τη μουσική μας, να μας αγαπήσουν και να θέλουν να μείνουν μαζί μας. Ξέρετε, όταν φεύγουν τα παιδιά την τελευταία μέρα, κλαίνε, φιλιούνται και υπόσχονται να ξανάρθουν».

Όπως συμπληρώνει και ο Νίκος Γιακουμάκης, δάσκαλος χορού, (φωτ.27):

«το δρώμενο αυτό δεν είχε σκοπό να αλλάξει τη ζωή των κατοίκων και γι' αυτό, αν και πρόκειται για ορεινή και συντηρητική κοινωνία, το δέχτηκαν και το αγκάλιασαν, γιατί ενσωματώνεται στη ζωή τους και προσφέρει αναγνωρισιμότητα. Όχι μόνο δεν χρειάστηκε να κτιστούν νέα καταλύματα και να χάσει το χωριό τον μοναδικό γραφικό του χαρακτήρα, αλλά και οι κάτοικοι προθυμοποιήθηκαν να βοηθήσουν όπως μπορούν το εγχείρημα αυτό».

Η βιωσιμότητα δεν υφίσταται μόνο στην ανάπτυξη, αλλά και στη γνώση. Εντύπωση μας έκανε η φράση της Κατερίνας Βαγγέλα, δασκάλας χορού, την πρώτη μέρα των μαθημάτων, όταν απευθύνθηκε στους μαθητές:

«Κάποιοι παλιοί σκοποί και τραγούδια δεν έχουν χρονολογηθεί, αλλά διαμορφώθηκαν σταδιακά στο πέρασμα του χρόνου. Χορευτικά θα πάρετε ότι περισσότερο μπορείτε. Θα συζητήσουμε και θέλουμε να ακούσουμε την άποψή σας για τη μουσική και το χορό, πως είναι σήμερα στην Κρήτη, πως βλέπετε να εξελίσσεται, τι θεωρείτε ότι είναι σύγχρονο και εμπορικό και τι παραδοσιακό. Θα μάθετε πολλά θεωρητικά για τους χορούς, αλλά πάντα με όρους του σήμερα και θα αποφασίσετε εσείς τι θέλετε να διατηρήσετε και τι να απορρίψετε. Θα σας μιλήσουμε για τους χορούς τόσο της ανατολικής όσο και της δυτικής Κρήτης. Θα το δείτε και στις ονομασίες: “Συρτός Χανιώτικος”, “Συρτός Κισσαμίτικος”, Αποκορωνιώτικος Συρτός”. Όλες αυτές οι ονομασίες φανερώνουν εκτός από την εντοπιότητα, την εμπορική διάσταση και απεύθυνση σε ένα καταναλωτικό κοινό πέραν του τοπικού πλαισίου. Εδώ θα μάθουμε τις παραλλαγές, τις αυθεντικές όμως, αυτές που χορεύονταν από τους παλιούς με τον τρόπο των παλιών».

Ο Τ. σπουδάζει εθνομουσικολογία και ήρθε εντελώς τυχαία στο Διδασκαλείο.

«Ήμασταν στην περιοχή και το ακούσαμε. Με ενδιαφέρει ιδιαίτερα η σύμπραξη και διάδραση ανάμεσα στο σώμα, τον ήχο και το όργανο. Τόσο από την πλευρά του μουσικού όσο και του χορευτή και βέβαια και η μεταξύ τους επικοινωνία. Πού ‘σπρώχνει’ ο ένας και πώς ανταποκρίνεται ο άλλος. Υπάρχει ένα είδος

αισθητηριακής ανατροφοδότησης και συνεκτικής αντίληψης ανάμεσα στο σώμα, τη μουσική και τον καλλιτέχνη. Με ενδιαφέρει ιδιαίτερα όμως και η ατομική αλληλεπίδραση μεταξύ μουσικού και οργάνου. Οι πρωτομάστορες και μερακλήδες μουσικοί δεν περιορίζονται στην τυπική αναπαραγωγή της βασικής μελωδίας, αλλά, ανάλογα και με τα πατήματα του χορευτή και τη δική τους ψυχική διάθεση, αυτοσχεδιάζουν. Το ίδιο και ο χορευτής παρακολουθεί, χορεύει, ακούσει και τραγουδά, συνοδεύοντας το μουσικό.

Έχω πάει και στον Λαβύρινθο. Εκεί είναι κάτι τελείως διαφορετικό. Ένα αμάλγαμα μουσικών και δεξιοτήτων που στοχεύει στα κοινά στοιχεία γύρω από τη λεκάνη της Μεσογείου. Εδώ όμως επικεντρώνονται στην κρητική μουσική και ιδιαίτερα στη διαφοροποίηση. Ξεκίνησα από κιθάρα για να παίξω με την παρέα μου. Τώρα κάνω μαθήματα στο μαντολίνο με τον Κονταξάκη και στο ούτι. Οι δάσκαλοι είναι πολύ καλοί στα όργανα και στο χορό, είναι σπουδαγμένοι, αλλά και αυτοδίδακτοι, αλλά έχουν χρόνια μαθητείας και πρακτικής. Μπαίνουν στην ουσία των πραγμάτων».

Είναι γεγονός ότι πολλοί είναι αυτοί που πιστεύουν ότι έχουν χάσει ή βρίσκονται στα πρόθυρα να χάσουν την πολιτιστική τους κληρονομιά και παράδοση λόγω της έλλειψης συνεχών πρωτοβουλιών. Θεωρούν μάλιστα ότι αυτό είναι ιδιαίτερα επισφαλές για τις νεότερες γενιές οι οποίες είτε δείχνουν μειωμένο ενδιαφέρον είτε αγνοούν τον πολιτισμό και τις παραδόσεις τους. Για τους μεγαλύτερους οι εμπειρίες αυτές διαμορφώνουν τα κοινά πρότυπα πολιτισμού, οργάνωσης και κοινωνικής συνοχής. Όμως όλοι ανεξαιρέτως συμφωνούν ότι ο τοπικός παραδοσιακός μουσικός πλούτος βρίσκεται σε επικίνδυνο σημείο να διαγραφεί στην προσπάθεια της τουριστικής βιομηχανίας να προωθήσει μιαν ομογενοποιημένη «αυθεντική» κουλτούρα, ιδιαίτερα μέσω των επίσημων καναλιών της τουριστικής βιομηχανίας, στο βωμό της οικονομικής ανάπτυξης.

Για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο, ο επισκέπτης είναι απαραίτητο να είναι παρόν για να βιώσει, να αισθανθεί και να αγγίξει τα απτά και άυλα στοιχεία που έχουν να προσφέρουν τέτοια πολιτισμικά προϊόντα. Οι σημερινοί επισκέπτες δεν έχουν κίνητρο να βλέπουν παθητικά τους πολιτισμικούς πόρους όταν ταξιδεύουν σε έναν προορισμό, αλλά επιθυμούν να βυθιστούν ενεργά μέσα από δραστηριότητες στον τρόπο ζωής και την τοπική κουλτούρα των κατοίκων⁷⁹. Αναμφισβήτητα, τέτοιες προσπάθειες απαιτούν μια «ολοκληρωμένη προσέγγιση» από όλα τα ενδιαφερόμενα μέρη. Η προώθηση μοντέλων πολιτισμικής εμπειρίας επεκτείνει τα οικονομικά οφέλη στις τοπικές κοινότητες, καθώς οι ντόπιοι είναι συνήθως αυτοί οι οποίοι διαχειρίζονται τις αυθεντικές εμπειρίες που αναζητούν οι ταξιδιώτες με κίνδυνο βέβαια να μετατραπούν σε επιχειρηματίες.

Από αυτά που έχουμε μέχρι τώρα εκθέσει, φαίνεται καθαρά το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που παρουσιάζει ο Μέρωνας από πλευράς βιώσιμης πολιτισμικής ανάπτυξης, καθώς η ομάδα διαχείρισης της όποιας πρωτοβουλίας προέρχεται από την τοπική κοινωνία και εμπλέκει όλα της τα μέλη. Ανάμεσα στους στόχους τους οποίους υπηρετούν είναι α) η αναβίωση, η διατήρηση και μετάδοση της μουσικής και χορευτικής πολιτισμικής κληρονομιάς μέσα από μουσικές και χορευτικές δράσεις και βιωματικά σεμινάρια. β) Η ευαισθητοποίηση της τοπικής κοινότητας ώστε να συμμετέχει δυναμικά και ενεργά στο όλο εγχείρημα. γ) Η υλοποίηση δράσεων βιώσιμης ανάπτυξης της περιοχής, όπως προετοιμασία τοπικών φαγητών, επίδειξη παλαιών πρακτικών, κ.λπ.

⁷⁹ I. Yeoman, 2012.

Για την επίτευξη των στόχων αυτών, η τοπική ομάδα διαχείρισης ανέπτυξε συνεργασίες με τη Δημοτική, τη Νομαρχιακή και την Περιφερειακή Αρχή και είχε τη στήριξη του Υπουργείου Πολιτισμού, κυρίως τα τελευταία χρόνια. Σκοπός βέβαια είναι όχι η κερδοφορία αλλά η βιώσιμη υποστήριξη του όλου σχεδίου, μέσω του περιορισμού του κόστους και του περιορισμού στον αριθμό των συμμετοχών.

Ο Πολιτιστικός Σύλλογος του Μέρωνα ως τοπική επιτροπή διαχείρισης αναγνωρίζεται σήμερα ως σημαντικός μηχανισμός για την κινητοποίηση και τον συντονισμό ανθρώπων και δράσεων και για τη δικτύωση σε τοπικό και περιφερειακό επίπεδο. Στο παράδειγμα του Διδασκαλείου, η υιοθέτηση του μοντέλου «ζώσας πολιτισμικής κληρονομιάς» προτείνει στο πλαίσιο της βιώσιμης ανάπτυξης: α) την ενίσχυση και περαιτέρω εξέλιξη της μουσικής παράδοσης, με απομάκρυνση από τάσεις «εμπορευματοποίησης» και με έμφαση στις αρχές του σεβασμού της αυθεντικότητας, καθώς και β) την ευαισθητοποίηση και άλλων τοπικών φορέων ώστε να αποτελέσουν εφαλτήριο για παρόμοιες πρωτοβουλίες. Στο πλαίσιο αυτό, οι κατά τόπους ομάδες θα έχουν τον κύριο λόγο στη ανάδειξη και μετάδοση του μουσικού πολιτισμικού πλούτου του νησιού, υπό τη διαρκή καθοδήγηση των υπευθύνων διαχείρισης και με την ενεργό συμμετοχή της τοπικής κοινωνίας⁸⁰.

Τελευταία μέρα

Την Παρασκευή 11 Αυγούστου 2023 ήταν η τελευταία μέρα του Μουσικού Διδασκαλείου γι' αυτή τη χρονιά. Το βράδυ θα γίνονταν η παρουσίαση του έργου των δασκάλων και των μαθητών στην κοινότητα. Από νωρίς το πρωί όλο το χωριό ήταν ανάστατο. Να γίνουν οι προμήθειες, να στηθούν τα τραπέζια, να γίνουν τα μαθήματα, οι πρόβες, να εξασφαλιστεί η γνωστοποίηση του γλεντιού, να υπολογιστεί ο μέγιστος αριθμός, να καθαριστεί ο χώρος, κ.λπ. Γύρω στις 9 το βράδυ πήγαμε με τη Μαρία. Ο δρόμος προς το Παλιό Σχολείο ήταν κλειστός για να ελέγχεται η είσοδος. Είχαν υπολογίσει περίπου 900 άτομα. Κανονικά έπρεπε να έχουμε κλείσει τραπέζι ή θέση, αλλά ευτυχώς ήταν εκεί ο Μπάμπης Αγγελάκης και μπορέσαμε να μπούμε. Φυσικά, ούτε λόγος να βρούμε θέση σε τραπέζι. Υπήρχε ένα συνεχές πήγαιν' έλα ανάμεσα στις ψησταριές, στον κόσμο που έπαιρνε να φάει, στο στήσιμο της εξέδρας, στους αποχαιρετισμούς. Μαθητές και δάσκαλοι θα έδειχναν τη δουλειά τους. Η βραδιά άρχισε τιμώντας τους μεγαλύτερους και εμπειρότερους καλλιτέχνες, οι οποίοι είχαν προσκληθεί να παίζουν.

Την εκδήλωση άνοιξαν οι Πανάγος Μαθιουδάκης με τη λύρα του και Λαγουδάκης από το Άνω Μέρος με το μαντολίνο του (φωτ.29). Ο Μαθιουδάκης μας μίλησε για τα παλιά, για τον παππού του που έπαιζε και αυτός λύρα, για τον τρόπο που χόρευαν τον πεντοζάλη με αργά και επιβλητικά βήματα

⁸⁰ L.S. Sebele, 2010.

και όχι με πήδους όπως έγινε αργότερα, για τον συρτό έναν χορό με χάρη και ανάλαφρα βήματα σαν να γλιστρούν.



Φωτ.29. Παναγός Μαθιουδάκης, λύρα και Λαγουδάκης (μαντολίνο).

Καθόμουν δίπλα σε μια νεαρή κοπέλα που κοίταζε εκστατική. Το όνομά της Δανάη και ήταν σπουδάστρια στο Ηράκλειο. Είχε ακούσει πως θα γινόταν κάποιο γλέντι στο Μέρωνα και ήρθε γιατί όλοι της έλεγαν να μην το χάσει. Πριν δυο μέρες είχε πάει σε μια γιορτή κρασιού με παραδοσιακή μουσική και είχε απογοητευτεί πολύ. Τη διαβεβαίωσα ότι θα φύγει πολύ ευχαριστημένη.

Στο κέντρο είχε ήδη ανέβει το χορευτικό συγκρότημα των Βρακοφόρων και έγινε η παρουσίαση του παλιού πρωτοχορευτή Κυριάκου Σπινθουράκη. Μετά την επίδειξη των διαφόρων χορών, οι δάσκαλοι ευχαρίστησαν τους δυο μουσικούς που είχαν έρθει να παίξουν και μίλησαν για την εμπειρία του Διδασκαλείου. Το γλέντι αρχίζει με τον κ. Μοσχονά από τον Μέρωνα και τη λύρα του. Ο κόσμος σηκώνεται να χορέψει. Ο καθένας περιμένει τη σειρά του για να σύρει το χορό. Θέλω να παρακολουθήσω αλλά το αυτί μου είναι σε μια παρέα νεαρών που σχολιάζουν και συγκρίνουν το παίξιμο του ενός και του άλλους. Οι λέξεις που καταγράφω ... αυτοδίδακτος, πιο σοβαρός, έχει ρυθμό..., έχει έκφραση..., κοίτα το παίξιμό του..., το στήσιμό του, ...μεταμορφώνεται όταν παίζει..., βγαίνει από τον εαυτό του... Ένα ζευγάρι Γάλλων έχει σηκωθεί να χορέψει. Μου κάνει εντύπωση η επιδεξιότητά τους. Περιμένω να τελειώσει ο χορός και τους πιάνω την κουβέντα. Μου λένε πως αντιλαμβάνονται η μουσική ως το μέσο συνδιαλλαγής με την ομάδα. Γι' αυτούς δεν αποτελεί απλά φολκλόρ, αλλά την ίδια τη δυναμική της κοινότητας. Έμαθαν για το Διδασκαλείο αρκετά χρόνια πριν, όταν είχαν έρθει για διακοπές στο κάμπινγκ, και από τότε έρχονται κάθε χρόνο.

Έχει γίνει ήδη η παρουσίαση των διαφόρων τμημάτων. Ξεκινά με το τμήμα του σαντουριού όπου λαμβάνουν μέρος και τρεις αρχάριοι μαθητές που παίζουν το «Πότε θα κάνει ξαστεριά». Το κοινό χειροκροτεί την επιτυχημένη προσπάθεια. Ακολουθεί ο Φάνης Καρούσος με το παραδοσιακό τραγούδι «Του Λασιθιού η στράτα» και συνεχίζει η Μαρία Κώτη με τη χορωδία της στο τραγούδι «Έγειραν τα κλωνάρια μου»...

Το επόμενο τμήμα είναι του Μιχάλη Κονταξάκη με το μαντολίνο του. Η χορωδία πλαισιώνει το παίξιμο του τμήματος με νανουρίσματα και μοιρολόγια. Εκεί μαθαίνω πως το κρητικό μαντολίνο δεν έχει κούρμπα για να βολεύει στο παίξιμο.

Ακολουθεί το τμήμα του Στρατή Σκαράκη με τα βιολιά σε μια σειρά από Χανιώτικα συρτά και ένα πεντοζάλι. Είναι η σειρά του Δημήτρη Σιδερή με τα λαούτα. Παίζουν κοντυλιές του Καλογερίδη και συρτά του Σκορδαλού. Ακολουθεί το τμήμα του Δημήτρη Σγουρού με τις λύρες. Παίζουν κοντυλιές από την ανατολική Κρήτη και τραγουδούν οι ίδιοι. Συνεχίζει ο Γιώργος Ζαχαριουδάκης με τα πνευστά. Ο κόσμος είναι ενθουσιασμένος και δεν μπορώ να ακούσω καθαρά την παρουσίαση. Νομίζω πως παίζουν κοντυλιές της κεντρικής Κρήτης. Η παρουσίαση των τμημάτων τελειώνει το τμήμα του χορού: Πρινιανός, Κοντυλιές, Αμαριανός συρτός... Ο κόσμος παραληρεί από τον ενθουσιασμό του.

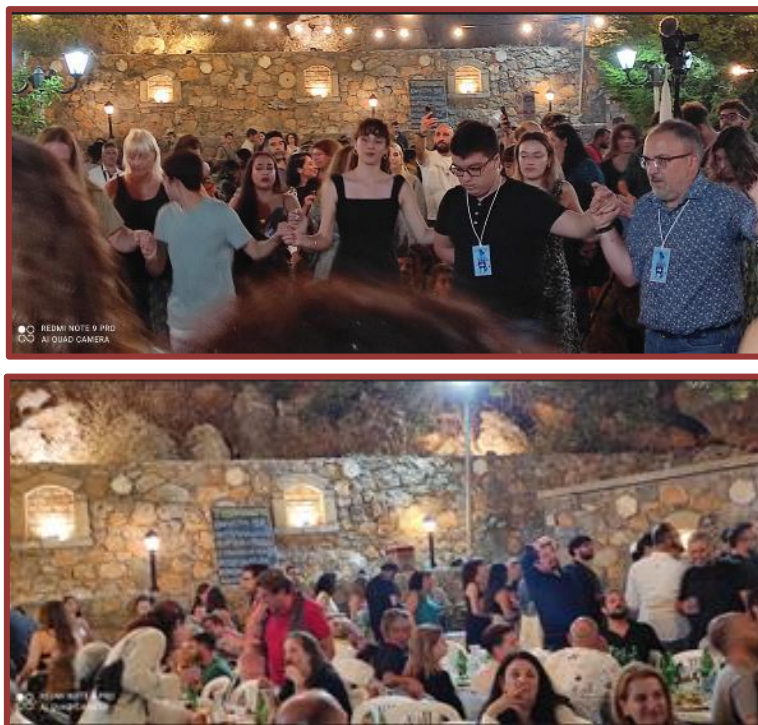
Στη συνέχεια οι διοργανωτές ευχαριστούν όσους συνεισέφεραν στην εκδήλωση: τον Πολιτιστικό Σύλλογο που υφίσταται εδώ και 40 χρόνια, το Αστυνομικό τμήμα Αμαρίου, το Πυροσβεστικό κλιμάκιο, το ΚΤΕΛ Ρεθύμνης –Χανίων για τη δωρεάν μεταφορά των σπουδαστών, τους εθελοντές και τους μαθητές.

Οι δάσκαλοι παίρνουν τις θέσεις τους στην ορχήστρα, την οποία πλαισιώνει ο Μανώλης Πάγκαλος από το Λασιθί. Τον έφερε ο Σγουρός γιατί η ορχήστρα χρειάζεται πρώτο και δεύτερο λαούτο (φωτ. 30).



Φωτ.30. Η ορχήστρα επί το έργον: Από αριστερά Καρούσος, Κονταξάκης Ζαχαριουδάκης, Σγουρός, Σιδερής, Πάγκαλος

Ο χορός αρχίζει και στον κύκλο μπαίνουν και οι υπόλοιποι. Φαίνεται όλοι να ξέρουν τα βήματα. Η Μαρία βγάζει φωτογραφίες, εγώ προσπαθώ να μιλήσω σε όσους περισσότερους μπορώ (φωτ.31 α& β).



Φωτ.31 α & β. Χορός και συμποσιασμός

Η ώρα έχει περάσει και νωρίς το πρωί φεύγουμε για το λιμάνι των Χανίων. Το γλέντι έχει ανάψει και ο ενθουσιασμός είναι μεταδοτικός. Δυστυχώς δεν μπορούμε να καθίσουμε περισσότερο. Αποχαιρετούμε όσους βρίσκουμε μπροστά μας και κατευθυνόμαστε στο αυτοκίνητο. Η Μαρία (φωτ.33) με ευχαριστεί θερμά για την εμπειρία της έρευνας. Εγώ νιώθω συγκινημένη. Του χρόνου πάλι...



Φωτ.31. Η Μαρία Βραχιονίδου με μαθητές του Διδασκαλείου

Επίλογος

Η μελέτη αυτή επικεντρώνεται στην παρουσίαση ενός μοντέλου ισορροπίας ανάμεσα στην τοπική ανάπτυξη και την προστασία της πολιτιστικής γνώσης και κληρονομιάς. Ως πολιτισμική γνώση, περιγράφεται η αντίληψη που έχουν οι άνθρωποι σχετικά με το πολιτισμικό τους υπόβαθρο. Η γνώση

αυτή είναι προφορικά μεταδιδόμενη, εμπειρική, άτυπη και επιτελείται σε συγκεκριμένα πλαίσια. Τυγχάνει επίσης συνεχούς διαπραγματεύσης, καθώς μεταβάλλεται και προσαρμόζεται ανάλογα με την περίπτωση, την εμπειρία και την αλληλεπίδραση των ανθρώπων με το περιβάλλον τους⁸¹. Ως μελέτη περίπτωσης επιλέχθηκε η πρωτοβουλία του Πολιτιστικού Συλλόγου του χωριού Μέρωνας στην επαρχία Αμαρίου, νομού Ρεθύμνης για τη δημιουργία ενός Μουσικού Διδασκαλείου με την επωνυμία «Μέρωνας».

Έχοντας ως στόχο την ανάδειξη, αλλά κυρίως την προστασία και τη μετάδοση της μουσικής και χορευτικής κληρονομιάς της Κρήτης, η επιτροπή διοργάνωσης ανέλαβε την πρωτοβουλία δημιουργίας ενός Μουσικού Διδασκαλείου, δηλαδή μιας σειράς σεμιναρίων και μαθημάτων που απευθύνονται τόσο σε ντόπιο πληθυσμό όσο και σε γνώστες και λάτρες της παραδοσιακής μουσικής για να μοιραστούν τις γνώσεις και τα βιώματά τους. Δεδομένου ότι η Κρήτη παρουσιάζει μεγάλη ανάπτυξη στο τομέα του τουρισμού, οι διοργανωτές, έχοντας υπόψην παρόμοιες πρωτοβουλίες που οδήγησαν στη μετατροπή του πολιτισμικού αγαθού σε επιχείρηση, έλαβαν σοβαρά υπόψη ενδεχόμενες επιπτώσεις στη ζωή του χωριού, όπως μαζικότητα, εμπορευματοποίηση και απώλεια της αυθεντικότητας. Η μελέτη αυτή επικεντρώνεται στους δυο βασικούς πόλους επιτυχίας της πρωτοβουλίας αυτής.

A) Στον βιώσιμο πολιτισμικό τουρισμό με έμφαση στο σεβασμό της παράδοσης, της διαφύλαξης της και της μετάδοσής της και

B) Στη συμμετοχή της τοπικής κοινότητας στις διαδικασίες λήψης αποφάσεων που αποτελεί το κλειδί για τη διασφάλιση των αποτελεσμάτων προς όφελος τόσο της πολιτιστικής κληρονομιάς όσο και του τοπικού πληθυσμού. Ο στόχος του βιώσιμου πολιτιστικού τουρισμού είναι να διασφαλίσει καλές πρακτικές διατήρησης μαζί με αυθεντική ερμηνεία που να υποστηρίζει την τοπική οικονομία.

Το εθνογραφικό υλικό αποτελείται στο μεγαλύτερο μέρος του από τις συνεντεύξεις με τα εμπλεκόμενα μέλη και τις καταγραφές της επιτόπιας έρευνας. Σκοπός ήταν η ανάλυση ενός σώματος προφορικών μαρτυριών που σχετίζονται με την *emic* οπτική των υποκειμένων ως προς το υπο εξέταση θέμα. Αναλύθηκαν οι στόχοι και τα οράματα των διοργανωτών και εξετάστηκε αν αυτοί οι στόχοι προσεγγίζονται και επιτυγχάνονται ως τελικό αποτέλεσμα μέσα από τη διοργάνωση. Όλοι οι εμπλεκόμενοι φαίνεται να μοιράζονται το ίδιο όραμα «να προσεγγίσουν τις ρίζες της μουσικής και τις πάνε ακόμα παραπέρα». Ουσιαστικό ρόλο σε αυτό διαδραματίζει η αναζήτηση της «αυθεντικότητας» που σχετίζεται με ζητήματα τοπικισμού και ταυτότητας, στηρίζεται δε από τους μουσικούς που έχουν στραφεί στην αναζήτηση των παλιών και παραδοσιακών σκοπών και τρόπων παιξίματος και που πορεύονται με σεβασμό στα δυσπρόσιτα μονοπάτια της αυστηρά παραδοσιακής Κρητικής μουσικής παράδοσης, με τις ιδιαιτερότητες του κάθε τόπου. Η κοινωνική ανθρωπολόγος Barbara H. Rosenwein αποκαλεί αυτές τις ομάδες «συναισθηματικές κοινότητες» (*emotional communities*)⁸². Πρόκειται για σχεσιακές ομάδες ανθρώπων που μοιράζονται τα ίδια ενδιαφέροντα και έχουν τους ίδιους στόχους.

⁸¹ R. Ellen & H. Harris, 2000, σελ. 1-3.

⁸² Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 2007.

Στην προκειμένη περίπτωση αναφερόμαστε σε ομάδες που, μέσω της μουσικής, οραματίζονται και αισθάνονται πράγματα μαζί, διδάσκονται το παρελθόν τους και αναδομούν το παρόν.

Όπως τονίζει και ο Δημήτρης Σγουρός:

«Το παίξιμο εκείνων των ανθρώπων ήταν λιτό και αντρίκιο. Ταίριαζαν με τις συνθήκες των ανθρώπων. Και ο χορός τους «κούμπωνε» σε αυτή τη μουσική. Από κει και πέρα, όταν έχεις κατακτήσει το ήθος και την ουσία αυτής της μουσικής, μπορείς να ξεκινήσεις να αυτοσχεδιάζεις, να βάζεις το προσωπικό σου στοιχείο και να πειραματίζεσαι. Αλλά μόνο τότε! Όταν έχεις διδαχθεί και σεβαστεί τις συγκεκριμένες μουσικές μορφές!».

Θα τελειώσω τη μελέτη αυτή με τα λόγια του Μιχάλη Κονταξάκη, ο οποίος τονίζει με τη σειρά του τη σημασία «του ήθους και της ουσίας» της μουσικής παράδοσης και την επίδραση τους στους εμπλεκόμενους:

«Οι άνθρωποι πρέπει να έχουν μεράκι και αγάπη για τη μουσική αυτή, να τη βλέπουν σαν μέρος της κοινωνίας μας, να τη διδάσκουν με γνώση και καθαρή καρδιά και να στέκονται με σεβασμό, απλότητα και ταπεινότητα απέναντι στους μαθητές. Αυτή είναι η στάση των δασκάλων που κάνει τη διαφορά. Προσωπικά στον Μέρωνα γίνομαι καλύτερος άνθρωπος, πιο ταπεινός με τους ανθρώπους γύρω μου. Δεν είναι ντροπή να πω 'δεν ξέρω'. Πιστεύω πως είναι πολύ σημαντικό να είμαστε ταπεινοί γιατί με αυτόν τον τρόπο μεταδίδουμε αλλά και νιώθουμε την αγάπη γύρω μας».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

- Assmann, Jan & Czaplicka, John (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65, 125-133.
- Barozzi, Francesco (2004). *Descrittione dell'isola di Creta (1577/8)*, (επιμ. Στ. Κακλαμάνης). εκδ. Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, Ηράκλειο.
- Bedjaoui, Mohammed, (2004). *The World Heritage Convention and the Convention for Intangible Cultural Heritage: Implications for protection of living heritage at local level*. Museum international, LVI, 1-2, 221-222, 150-155.
- Bianchi, Raoul V. & Man, Francis de (2021). Tourism, inclusive growth and decent work: A political economy critique. *Journal of Sustainable Tourism*, 29(2-3), 353-371.
- Biddle, Ian & Knights, Vanessa (2008). *Music, National Identity and the Politics of Location: Between the Global and the Local*. Οξφορντσάιρ: Routledge.
- Blacking, John (1977). *The Anthropology of the Body*. Λονδίνο: Academic Press.
- Brixano, Benvenuto de, *notaio in Candia*. (1950) 1301-1302. Βενετία: εκδ. Comitato Pubblicazione delle Fonti relative alla Storia di Venezia.
- Buondelmonti, Cristoforo (1981). *Descriptio insule Crete: et, Liber insularum, Cap. XI, Creta*, (επιμ. M.-A. van Spitael & S. G. Spanakēs). Ηράκλειο: Σύλλογος πολιτιστικής αναπτύξεως Ηρακλείου.
- Clausen, John A. (επιμ.) (1986). *Socialization and Society*. Βοστώνη: Little Brown and Company.
- Connerton, Paul (1989). *Bodily Practices. How Societies Remember*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.

- Cook, Nicholas, (1954). *Music: A Very Short Introduction*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Coudenhove-Kalergi, Richard Nicolaus Graf von (1954). *An idea conquers the world*. Νέα Υόρκη: Roy Publishers,
- Ellen, R. & Harris, H. (2000). "Introduction." Στο R Ellen, P Parkes & A Bicker (επιμ.), *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations*. Χάργουντ Harwood Academic Publishers, σελ. 1-33.
- Ergin, Nina, (2008). The Soundscape of Sixteenth-Century Istanbul Mosques: Architecture and Qur'an Recital. *Journal of the Society of Architectural Historians* 67(2), 204-221.
- Gibson, Chris & Connell, John, (2003) 'Bongo Fury': Tourism, music and cultural economy at Byron Bay, Australia. *Magazine for Economical and Social Geography*, 94(2), 164-187.
- Golde, Peggy (1986). *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Λος Άντζελες: University of California Press.
- Halbwachs, Maurice (1950). *La mémoire collective*. Παρίσι: Presses universitaires de France.
- Hobsbawm, Eric (1983). *Introduction: Inventing Traditions*. Στο E. Hobsbawm & T. Ranger (επιμ.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.
- Järviluoma, Helmi, Moisala, Pirkko & Vilkkio, Anni (2003). *Gender and Qualitative Methods*. Λονδίνο: SAGE Publications Ltd.
- Jokilehto, Jukka, King, Joseph N. (2000). Authenticity and conservation: reflecting on the current state of understanding. Στο G. Saouma-Forero (επιμ.), *Authenticity and Integrity in an African context: Expert meeting, Great Zimbabwe National Monument*, 26-29. Παρίσι: Unesco, σελ. 33-39.
- Kallimopoulou E., Poulos P. C., Kornetis K., & Tshipidis S. (2013). *Learning Culture through City Soundscapes – An Educational Tool*. Τμήμα Μουσικής Επιστήμης και Τέχνης, Πανεπιστήμιο Μακεδονίας [ηλεκτρονική έκδοση: <http://sonor-cities.edu.gr/>]
- Liddell, Henry & Scott, Robert (1857). *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής γλώσσης*. Harper.
- Liu, Zhenhua (2003). Sustainable tourism development: A critique. *Journal of sustainable tourism*, 11(6), 459-475.
- McKee, Sally (2000). *Uncommon dominion: Venetian Crete and the myth of ethnic purity*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- McKercher, Bob & Cros, Hilary du (2003). Testing a cultural tourism typology. *International Journal of Tourism Research*, 5, 45-58.
- Melchior, Vogüé (marquis de), Charles Henri Auguste Schefer (1908). *Revue de l'Orient latin*, τομ. 11. Παρίσι: Ernest Leroux.
- Mink, Louis (1974). History and Fiction as a Modes of Comprehension. Στο R.Cohen (επιμ.), *New Directions in Literary History*. Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul, σελ 107-124.
- Moisala, Pirkko (2001). Gender Performance in a Finnish Dance Music Restaurant: Reflections on a Multicultural Fieldwork Experiment, Reflections on a Multicultural Fieldwork Experiment. *Narodna Umjetnost*, 38(1), 7-19.
- Nora, Pierre (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, 26, 7-25.

- Panagiotakis, Nikolaos (2009). *El Greco, The Cretan years* (επιμ. Roderick Beaton). Λονδίνο: Ashgate Publishing Ltd. & Publications of the Centre for Hellenic Studies, King's College.
- Pearce, Philip L. & Lee, Uk-Il (2005). «Developing the Travel Career Approach to Tourist Motivation. *Journal of Travel Research*, 43, 226-237.
- Phinney, Jean S. & Rotherham, M. J. (1987). *Children's Ethnic Socialization: Pluralism and Development*. SAGE Publications.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist, Lamphere, Louise & Bamberger, Joan (1974). *Woman, Culture, and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Rosenwein, Barbara H. (2007). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Νέα Υόρκη: Cornell University Press.
- Schultz, Benjamin G., & Palmer, Caroline (2019). The roles of musical expertise and sensory feedback in beat keeping and joint action. *Psychological Research*, 83, 419–431.
- Sebele, Lesego S. (2010). Community-Based Tourism Ventures, Benefits and Challenges: Khama Rhino Sanctuary Trust, Central District, Botswana. *Tourism Management*, 31, 136-146.
- Shils, Edward (2006). *Tradition*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Skinner, Beverly Lanier (1997). Brown Sterling: An Ethnographic Perspective. *African American Review*, 31(3), 417-422.
- Smith B. R. (1999). *The Acoustic World of Early Modern England: Attending to the O-Factor*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Stewart, Susan (1993). Objects of desire. Part I: The Souvenir. Στο *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Ντάρχαμ: Duke University Press, σελ. 132–151.
- Talbot, Alice-Mary & Sullivan, Denis F. (2005). *The History of Leo the Deacon: Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*. Ουάσινγκτον: Dumbarton Oaks.
- Thomas, Rosalind (1992). *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Tracz, Angelika (2020). Gender in Traditional Music: An Overview of the New Challenges Related to Polish Ethnomusicology in the 21st Century. *Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ*, 45 (2), 105–120.
- Wood, A. (2014). Urban Soundscapes. Hearing and Seeing Jerusalem. Στο Tim Shephard & Anne Leonard (επιμ.), *The Routledge Companion to Music and Visual Culture*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο.
- Wood, Elisabeth (1980). Review Essay: Women in Music. *Signs*, 6(2), 283–297.
- Wright, Owen (1996). On the Concept of a “Timurid Music.” *Oriente Moderno, Nuova serie* 15, 665-681.
- Wright, Owen (2004). The Sight of Sound. *Muqarnas*, 21, 359-371.
- Yang, Li & Wall, Geoffrey (2009). Minorities and tourism: community perspectives from Yunnan, China. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 7(2), 77-98.

Yeoman, Ian (2012). Authentic learning: my reflective journey with postgraduates. *Journal of Teaching in Travel and Tourism*, 12(3), 295-311.

B. Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία

Αλιγιζάκης, Αγησίλαος (2010). Η σητειακή μουσική παράδοση. Εφημερίδα *Πατρίς* 16/01/2010.

Αλιγιζάκης, Αγησίλαος (2011). *Η μουσική οδύσσεια του βιολιού στο Μεγάλο Κάστρο*. Ηράκλειο.

Βραχιονίδου, Μαρία (2022). Άυλη πολιτιστική κληρονομιά και αειφόρος ανάπτυξη: το παράδειγμα της Γιορτής Παραμυθιών στην Κέα. Στο *Πρακτικά του Δ' Διεθνούς Κυκλαδολογικού Συνεδρίου «Οι Κυκλάδες στην διαχρονία: Χώρος-Άνθρωποι»*, Χώρα Τήνου, 22-26 Σεπτεμβρίου 2021, Μέρος Α', Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών, τόμος ΚΔ', σελ 592-602.

Γάσπαρης, Χαράλαμπος (2001). Από τη βυζαντινή στη βενετική τούρμα. Κρήτη, 13ος-14ος αι. *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 14, 167-228.

Γούδας Αναστάσιος, (1930) *Βιογραφία Τσουδερών ή Καλλεργών : εκ του ανεκδότου ενάτου τόμου των Παραλλήλων Βίων των κατά τον ιερόν αγώνα του 1821 διαπρεψάντων ανδρών*, Εστία, Αθήνα 1930.

Διονυσόπουλος, Νίκος (1999). *Σίμων Καρας - Ο τελευταίος των μεγάλων δασκάλων του Γένους, ο τελευταίος των Βυζαντινών*, Δίφωνο.

Θανοπούλου, Μαρία (2021). Πολιτισμική μνήμη και κοινωνική έρευνα. Θεωρήσεις με αφορμή το βιβλίο «Λιμνών αποξηράνσεις». Στο *Πολιτισμικές και κοινωνικές διαστάσεις του Περιβάλλοντος. Ελένης Κοβάνη αντιχάρισμα*. Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, σελ. σελ. 267-292.

Καμηλάκη, Αρετή (2009). *Οργανική μουσική παράδοση της επαρχίας Κισσάμου. Μια εισαγωγική προσέγγιση*. Πτυχιακή εργασία. Θεσσαλονίκη: Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, Τμήμα Μουσικής Επιστήμης και Τέχνης. <https://pergamos.lib.uoa.gr/uoa/dl/object/2976295/file.pdf>

Κοκολάκη, Μαρία (2021). Η επίγευση του παρελθόντος. Νεωτερικότητα και επαναδιαπραγμάτευση της παράδοσης μέσα από την τοπική-παραδοσιακή διατροφική γνώση: η περίπτωση του Επάνω Μεραμπέλλου. Στο *Πολιτισμικές και κοινωνικές διαστάσεις του Περιβάλλοντος. Ελένης Κοβάνη αντιχάρισμα*. Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, σελ.169-198.

Κοκολάκη, Μαρία (2018). *Εξυφαίνοντας την παράδοση. Η παραδοσιακή υφαντική ως ποιητική των γυναικών στο Επάνω Μεραμπέλλο*. Αθήνα: Καλλιγράφος.

Κοκκώνης Γ. (2017). *Λαϊκές Μουσικές Παραδόσεις. Λόγιες Αναγνώσεις – Λαϊκές Πραγματώσεις*. Εκδ. Fagotto.

Κουρούσης Σ. & Κοπιτσάνος Κ. (επιμ.) (2016). *Μήλινε μου Κρήτη απ' τα παλιά, Ιστορικές ηχογραφήσεις 1907-1955*, Α' τόμος. Αθήνα: Εκδόσεις Orpheum Phonograph.

Μπαμπινιώτης, Γεώργιος (2002). *Ετυμολογικό Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας.

Μπορμπουδάκης, Μανώλης (1986). Οι τοιχογραφίες της Παναγίας του Μέρωνα και μια συγκεκριμένη τάση της κρητικής ζωγραφικής. Στο *Πεπραγμένα Ε' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*. Ηράκλειο, τομ. 2, σελ. 396-412.

- Πανοπούλου, Αγγελική (επιμ.) (2015). *Πέτρος Καστροφύλακας, Νοτάριος Χάνδακα: πράξεις 1558-1559*. Ηράκλειο: εκδ. Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, Τμήμα Νεοελληνικών Ερευνών (ΚΝΕ)/Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών (ΙΙΕ) / Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών (ΕΙΕ).
- Παπαδάκης, Κώστας (1989). *‘Κρητική’ λύρα ένας μύθος - Η αλήθεια για την γνήσια κρητική παράδοση*. Χανιά: Ιδιωτική έκδοση.
- Πετρακάκη, Αθηνά (2022). Γιάννης Παπατζανής: Ένας από τους σημαντικότερους εκτελεστές παραδοσιακής μουσικής πανελλαδικά. *Εφημερίδα Ρέθεμνος*, 31/10/2022. Διαθέσιμο στο https://www.rethemnosnews.gr/politismos/679254_giannis-papatzanis-enas-apo-toys-simantikoteroy-s-ektelestes-paradosiakis-moysikis
- Σγουρός, Δημήτρης (2011). *Σκοποί και Τραγούδια της Κρήτης από το Αρχείο του Παύλου Βλαστού*, Αθήνα: Εκδ. Αιγίς. Διαθέσιμο στο <https://www.cccc.gr/gr/artists-events-202122/dimitris-sgouros-quintet-skopoi-kai-tragoudia-tis-kritis-apo-to-arxeio-tou-paulou-blastou-katagrammena-apo-to-1860-1910-285>
- Σπανάκης, Στέργιος (1964). *Η Κρήτη: τουρισμός, ιστορία, αρχαιολογία*, τόμ. Β. Ηράκλειο: Εκδ. Σφακιανάκης.
- Χατζιδάκις, Γεώργιος (1958). *Κρητική μουσική. Ιστορία, Μουσικά Συστήματα, Τραγούδια και Χοροί*. Εκδ. Κουλτούρα.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η Μαρία Κουμαριανού είναι μόνιμη καθηγήτρια Γαλλικής Γλώσσας στο Πανεπιστημιακό Κέντρο Ξένων Γλωσσών του Πανεπιστημίου Αθηνών. Αποφοίτησε από το Πανεπιστήμιο Αθηνών (Γαλλική Φιλολογία) και το Ιόνιο Πανεπιστήμιο (Μετάφραση και Διερμηνεία). Εκπόνησε μεταπτυχιακές σπουδές στη γαλλική φιλολογία (Université Lumière Lyon 2), στην Κοινωνική Ανθρωπολογία (Πανεπιστήμιο Αιγαίου) και στη Θεολογία (Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο). Είναι διδάκτωρ κοινωνιολογίας της λογοτεχνίας (Université Lumière Lyon 2) και διδάκτωρ Ανθρωπολογίας του αστικού χώρου (Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο – Σχολή Αρχιτεκτόνων - Μηχανικών). Έχει διδάξει σε πολλά πανεπιστημιακά ιδρύματα (Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, Πανεπιστήμιο Κύπρου) και έχει συνεργαστεί για περισσότερο από δέκα χρόνια με το Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο στο πρόγραμμα μεταπτυχιακών σπουδών «Διδακτική της Γαλλικής ως Ξένης Γλώσσας». Είναι συγγραφέας επτά βιβλίων για τη γαλλόφωνη αφρικανική λογοτεχνία και την κοινωνική ανθρωπολογία. Έχει επίσης δημοσιεύσει πολυάριθμες μελέτες για την ανθρωπολογία και τη θεωρία της μετάφρασης. Τα επιστημονικά του ενδιαφέροντα εστιάζονται σε τρεις τομείς: την ανθρωπολογία του αστικού χώρου, τη θεωρία της μετάφρασης και η σχέση εθνολογίας και λογοτεχνίας. Διατελεί Πρόεδρος της Ελληνικής Εθνολογικής Εταιρείας.



Bref CV

Maria Koumarianou, est professeure permanente de langue française au Centre Universitaire de langues étrangères de l'Université d'Athènes. Elle est diplômée de l'Université d'Athènes (Littérature française) et de l'Université Ionienne (Traduction et Interprétation). Elle a obtenu des masters en littérature française (Université Lumière Lyon 2), en Anthropologie Sociale (Université de l'Égée) et en Théologie (Université Ouverte de Grèce). Elle est titulaire d'un doctorat en sociologie de la littérature (Université Lumière Lyon 2) et d'un doctorat en anthropologie de l'espace urbain (Université Technique Nationale d'Athènes – Faculté d'Architecture). Elle a enseigné dans plusieurs institutions universitaires (Université de la mer Égée, Université Kapodistrienne, Université de Chypre) et a collaboré pendant plus de dix ans avec l'Université Ouverte Hellénique dans le programme d'études post-universitaires “Didactique du Français Langue Etrangère”. Elle est l'auteur de sept livres sur la littérature franco-africaine et sur l'anthropologie sociale. Elle a également publié de nombreuses études sur l'anthropologie et la théorie de la traduction. Ses intérêts scientifiques portent sur trois domaines : l'anthropologie de l'espace urbain, la théorie de la traduction; et la relation entre l'ethnologie et la littérature. Elle est présidente de la Société Hellénique d'Ethnologie.

Συλλέκτης βινυλίων: Προσεγγίσεις στην κατανάλωση και την υλικότητα του μουσικού προϊόντος.

Σπυρίδων Πρατίλας

Περίληψη

Ένας από τους κλάδους που έχουν δεχτεί καθοριστική επίδραση από το γεγονός της ραγδαίας εξέλιξης της ψηφιακής τεχνολογίας και της ευρείας διάδοσης των διαδικτυακών εφαρμογών είναι αυτός της δισκογραφίας. Η ευκολία με την οποία πλέον ο μέσος καταναλωτής αποκτά πρόσβαση στις μουσικές καταγραφές έχει οδηγήσει σε νέους τρόπους ακρόασης που απέχουν πολύ από την παλαιότερη πρακτική της αναπαραγωγής του δίσκου βινυλίου ή ακόμα και του ψηφιακού δίσκου (cd). Αυτό βαθμιαία έχει προκαλέσει μια σχετική αποϋλοποίηση του μουσικού προϊόντος, καθώς οι καταναλωτές έχουν πλέον τη δυνατότητα να διαθέτουν τεράστιες συλλογές μουσικής σε ψηφιακή μορφή, πράγμα που συχνά μειώνει την ικανοποίηση που θα συνόδευε το αίσθημα ιδιοκτησίας και παράλληλα δημιουργεί μια χαοτική σχέση ανάμεσα στον ιδιοκτήτη της μουσικής συλλογής και στα εκατομμύρια τραγούδια που μπορεί να κατέχει στην χωρικά συμπακνωμένη συλλογή του. Συνέπεια της εξέλιξης αυτής είναι η επανάκαμψη του κλασικού δίσκου βινυλίου του οποίου η μορφή φαίνεται πως συγκινεί έναν σημαντικό αριθμό μουσικόφιλων αλλά και συλλεκτών ανά τον κόσμο. Ο δίσκος βινυλίου, ως πολυσήμαντο αντικείμενο της νεότερης ποπ κουλτούρας συγκεντρώνει στοιχεία εικαστικής δημιουργίας ως προς το εξώφυλλο και τις υπόλοιπες λεπτομέρειες της υλικής του μορφής αλλά και παραπέμπει σε αυτό που αρκετοί θα περιέγραφαν ως «τελετουργική» ακρόαση. Ως αποτέλεσμα οι δίσκοι όχι μόνο φαντάζουν σαν αντικείμενα που υποδηλώνουν την ανάγκη για μεγαλύτερη προσήλωση στο μουσικό τους περιεχόμενο αλλά και φέρουν ένα συμβολικό φορτίο μουσικής κληρονομιάς συνδεδεμένο με σπουδαίες ηχογραφήσεις και ιερά τέρατα της νεότερης μουσικής ιστορίας. Η παρούσα μελέτη ασχολείται με τα παραπάνω θέματα μέσα από βιβλιογραφική ανάλυση αλλά και επιτόπια έρευνα μέσω της οποίας ερευνώνται και αναδεικνύονται πτυχές της πολύπλευρης σχέσης που μπορεί να έχει ο καταναλωτής της ηχογραφημένης μουσικής με το προϊόν, των συμβολικών διαστάσεων που προσλαμβάνει η μουσική ως υλικό ή υλοποιημένο αγαθό αλλά και των προκλήσεων που επιφέρουν οι ευκολίες των νέων τεχνολογιών σχετικά με τις νοηματοδοτήσεις της απόλαυσης που δύναται να προσφέρει η ακρόαση της μουσικής.

Λέξεις κλειδιά: ψηφιακή μουσική, υλικός πολιτισμός, δίσκος βινυλίου, μουσικές συλλογές, αποϋλοποίηση/επαναυλοποίηση μουσικού προϊόντος, τελετουργίες κατανάλωσης.



Vinyl collector: Approaches to the consumption and materiality of the musical product

Spyridon Pratilas

Abstract

One of the sectors significantly impacted by the rapid evolution of digital technology and the widespread adoption of internet applications is the music industry. The fact that many consumers can easily access music recordings has led to new ways of listening, far removed from the old practice of playing vinyl records or even CDs. As a result, numerous mobile applications and similar devices have gained popularity among the general public. These applications allow users to enjoy music more affordably and store it in the memory of their devices or on high-capacity hard drives. This shift has gradually led to a relative devaluation and dematerialization of the musical product, as consumers can now amass vast digital music collections. This often diminishes the satisfaction associated with the sense of ownership and creates a chaotic relationship between the music collection owners and the millions of songs they may have in their densely packed digital library. Consequently, there has been a resurgence of interest in the classic vinyl record. Vinyl records, multifaceted objects of contemporary pop culture, encompass elements of visual art in their cover designs and other material details. Moreover, they evoke a sense of "ritualistic" listening, as playing them through a turntable and needle, combined with a good sound system, requires more time and attention compared to more modern methods of listening. As a result, vinyl records not only appear as objects symbolizing a need for deeper engagement with their musical sound, but they also carry a symbolic content of musical heritage associated with historical recordings and music legends. Nostalgia, care, passion, rarity, and uniqueness are just some of the keywords that describe aspects of the relationship between the listener and the vinyl record, especially when this relationship involves collectors. Furthermore, this phenomenon has led many contemporary music bands and artists to release their work in limited editions of vinyl records, aiming to attract the interest of music enthusiasts and enhance the prestige of their musical production. This study explores these topics through literature analysis and on-site research, investigating and highlighting aspects of the multifaceted relationship that consumers of recorded music can have with the product. It also examines the symbolic dimensions that music takes on as a material or realized good, as well as the challenges posed by the conveniences of new technologies in relation to the meanings of music enjoyment.

Keywords: digital music, material culture, vinyl record, music collections, dematerialization/rematerialization of musical product, consumption rituals.

Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία έχει στόχο να παρουσιάσει μία ιδιαίτερη πτυχή της έννοιας της κατανάλωσης της μουσικής, μέσα από το παράδειγμα της συλλογής δίσκων βινυλίου. Η θεωρητική προσέγγιση εκκινεί από τους προβληματισμούς που δημιουργεί η σύνδεση του μουσικού προϊόντος και της εγγενούς αμφισημίας του με τον τρόπο που προσφέρεται και προσλαμβάνεται ως καταναλωτικό αγαθό. Η αμφισημία αυτή έχει δύο διακριτές όψεις: Η πρώτη αναφέρεται στον τρόπο που η πολιτισμική πληροφορία και έκφραση που ενσωματώνει και διαχέει η μουσική συνδυάζεται με την οικονομικές και εμπορικές επιδιώξεις της μουσικής βιομηχανίας, προκειμένου να παραχθεί, να νοηματοδοτηθεί, να προωθηθεί και να καταναλωθεί το προϊόν. Η δεύτερη έχει να κάνει με το συνδυασμό της άυλης και της υλικής διάστασης του μουσικού ήχου, ειδικότερα υπό το πρίσμα της σύγχρονης τεχνολογίας.

Η εστίαση της εργασίας αυτής γίνεται πάνω στο παράδειγμα της ανακάμπτουσας αγοράς δίσκων βινυλίου και ειδικότερα στον τρόπο που ο δίσκος λειτουργεί ως περιζήτητο συλλεκτικό αντικείμενο. Η επιτόπια έρευνα προσπάθησε να συγκρίνει τα θεωρητικά δεδομένα με τα ευρήματα και να δείξει μία εντοπισμένη στην σύγχρονη Αθήνα όψη του θέματος. Τα αποτελέσματα αναδεικνύουν την ιδιαίτερα σύνθετη και πολυεπίπεδη υπόσταση του δίσκου ως καταναλωτικού αγαθού και εμπορικού αντικειμένου αλλά και την ως τώρα αντοχή του απέναντι σε ανταγωνιστικά νέα προϊόντα. Άλλωστε στην Αθήνα, το σχετικό ενδιαφέρον του κοινού τα τελευταία χρόνια δείχνει να κλιμακώνεται.

Οι δύο πρώτες ενότητες, επιχειρούν να παρουσιάσουν ακροθιγώς, κάποιες θεωρητικές όψεις του θέματος και της αναφερθείσας αμφισημίας του μουσικού προϊόντος, ενώ η τρίτη ενότητα εστιάζει στη σύνδεση των ανωτέρω με τον δίσκο βινυλίου. Οι δυο τελευταίες, κάπως εκτενέστερες, εκθέτουν συνοπτικά το υλικό και τις παρατηρήσεις που προέκυψαν από την επιτόπια έρευνα και διαθέτουν σκόπιμα μια πιο προσωπική /αφηγηματική γραφή.

Στόχος της εργασίας είναι, μέσα στην περιορισμένη έκτασή της, όχι τόσο το να εξαντλήσει την παράθεση κι ανάλυση του υλικού που προέκυψε από τη μελέτη και την έρευνα αλλά κυρίως το να δώσει μια θεωρητική κατεύθυνση και επισκόπηση, μέσα από μια ανθρωπολογική οπτική, ενός τρόπου προσέγγισης της αγοράς /κατανάλωσης των δίσκων βινυλίου, λαμβάνοντας υπόψη την συλλεκτική δυναμική τους. Παρότι δίνονται κάποια απαραίτητα στοιχεία τόσο θεωρητικά όσο και εμπειρικά ως νύξεις πάνω σε ψυχολογικές προεκτάσεις του θέματος, γενικά ως προς την αγορά /κατοχή του προϊόντος και ειδικά ως προς το αίσθημα του συλλέγειν, η παρούσα ανάλυση δεν φιλοδοξεί να προσανατολιστεί σε αυτήν κατεύθυνση αλλά να συνεισφέρει στην κατανόηση του δίσκου βινυλίου ως ανθεκτικού στο χρόνο μουσικού ή/και καταναλωτικού προϊόντος, το οποίο ενσωματώνει νέα νοήματα στην πάροδο του χρόνου, ενεργοποιεί συλλογικά (και συλλεκτικά) φαντασιακά, αλληλεπιδρά αλληλοενισχυτικά με την ανθρώπινη κοινότητα και εμφανίζεται αειθαλές ακόμα και σε συνθήκες οικονομικής κρίσης.

1. Η μουσική ως καταναλωτικό προϊόν

Από την παραδοσιακή συνθήκη της ζωντανής μουσικής στην κοινότητα μέχρι τις εντυπωσιακές σύγχρονες συναυλίες και από τις παρτιτούρες μέχρι τις ψηφιακές ηχογραφήσεις, οι τόποι και οι τρόποι που η μουσική απευθύνονται στον καταναλωτή παρουσιάζουν εξαιρετική -και ολοένα αυξανόμενη- ποικιλομορφία, ευθέως ανάλογη με την ανάπτυξη της τεχνολογίας (Taylor 2007). Η ιδιομορφία της μουσικής τέχνης να μπορεί να φτάνει στο κοινό μέσα από διάφορους τρόπους και βαθμούς διαμεσολάβησης της τεχνολογίας και της διαχείρισης της παραγωγής της, την καθιστά μια ξεχωριστή περίπτωση καταναλωτικού αγαθού, καθώς συνδυάζει συμβολικές και εμπορευματικές ιδιότητες. Ως εμπόρευμα, το μουσικό προϊόν μπορεί να παραχθεί μαζικά, να τυποποιηθεί, να κατηγοριοποιηθεί, να φιλτραριστεί στους άτυπους κανόνες που επιβάλλει η αγορά και το μάρκετινγκ, να πουληθεί ως συλλεκτικό και πολυτελές ή ως ευκαιρία και προσφορά· ταυτόχρονα προσφέρεται ως πολιτισμικό αγαθό και βιώνεται ως ακουστική εμπειρία από τον εκάστοτε αγοραστή ο οποίος αναγνωρίζοντας ποιότητες στον ήχο, συνδέεται, εκφράζεται και, ενδεχομένως ταυτίζεται με αυτό (Beaster-Jones 2014).

Έτσι, το μουσικό προϊόν μέσα από τις συμβολικές του διαστάσεις, την απήχυσή του στο κοινό, την αισθητική κι εκφραστική του δυναμική αλλά και τη μεθοδική επεξεργασία και χρήση που του επιφυλάσσουν οι λειτουργίες της μουσικής βιομηχανίας, της διαφήμισης και του μάρκετινγκ, μπορεί ταυτόχρονα να συναρπάζει τα πλήθη αλλά και να υποδαυλίζει σημαντικά τις λειτουργίες του καπιταλισμού (Taylor, 1997, 2007). Εξάλλου, ενώ η μουσική βιομηχανία δομεί την παραγωγή της, με βασικό κίνητρο την κερδοφορία, επιφυλάσσοντας και καλλιεργώντας ρόλους για το κοινό, τον καλλιτέχνη και το ίδιο το έργο, παράλληλα, στον πυρήνα αυτής της αλυσίδας παραγωγής αναπτύσσεται κατ' αναλογία, μια αισθητική προσανατολισμένη, βασισμένη και προσαρμοσμένη στην κατανάλωση (Peterson, 2001; Brennan, 2001; Pratt, 2008; Negus, 2011). Πώς νοείται όμως η κατανάλωση της μουσικής, εφόσον η ίδια η αμφισημία του προϊόντος επιτρέπει διαφορούμενες ερμηνείες;

Είναι αλήθεια ότι η έννοια της κατανάλωσης, και ιδίως της μαζικής, δημιουργεί συχνά αρνητικούς συνειρμούς για τη σχέση του υποκειμένου με το εμπορικό προϊόν, οι οποίοι σχετίζονται γενικότερα με τις ιστορικές καταβολές της έννοιας αλλά και ειδικότερα με την οπτική που άνοιξε η όψιμη αντικαταναλωτική θεώρηση (Miller, 2013). Ο τρόπος που το πολιτιστικό προϊόν όμως παράγεται, νοσηματοδοτείται, διατίθεται στον καταναλωτή, αλλά και προσλαμβάνεται από αυτόν, παρουσιάζει ξεχωριστό ενδιαφέρον. Η θεωρία που αναπτύχθηκε τις τελευταίες δεκαετίες (*consumer culture theory*) επιχειρεί μια πολλαπλή οπτική πάνω στο καταναλωτικό γεγονός, αποφεύγοντας γενικευμένες διαπιστώσεις. Κατ' αυτόν τον τρόπο εντάσσει την παρατήρηση στις κοινωνικοπολιτισμικές, εμπειρικές, συμβολικές και ιδεολογικές προσλαμβάνουσες, έχοντας ως στόχο όχι τόσο την ανάλυση του πλαισίου αλλά κυρίως τον τρόπο που ο καταναλωτής, ως δυνητικά εμπρόθετο δρων υποκείμενο, τοποθετείται σε αυτό διαμορφώνοντας επιθυμίες, αισθητικές τάσεις και ταυτοτικές συνδέσεις (Arnould & Thompson, 2005). Η συμπεριφορά του καταναλωτή μπορεί να επιδέχεται πολλαπλές ερμηνείες καθώς η όποια προτίμησή του μπορεί να συνδέεται με τον τρόπο που κατανοεί και παρουσιάζει τον εαυτό του·

ειδικότερα πάνω σε αυτό, παρατηρούμε ότι η κατανάλωση της μουσικής δεν σημαίνει αποκλειστικά ακρόαση αλλά παραπέμπει σε μια σειρά χρήσεών της, που μπορεί να έχουν κοινωνικό χαρακτήρα (όπως π.χ. σε κάποιο χορευτικό κλαμπ) ή προσωπικό (π.χ. όταν η μουσική λειτουργεί ενισχύοντας την αίσθηση του ανήκειν σε μια ομάδα) (Larsen, Lawson & Todd, 2009).

Επιπλέον, εφόσον και η επιδεικτική αποφυγή ενός μουσικού είδους μπορεί να λειτουργεί ως στοιχείο αυτοπροσδιορισμού (π.χ. όπως όταν κάποιος δηλώνει ότι απεχθάνεται τον ήχο της metal μουσικής ή ότι δεν πάει ποτέ στα λεγόμενα «σκυλάδικα»), μπορούμε να υποθέσουμε ότι ακόμα κι αυτή η μη κατανάλωση του ηχητικού /πολιτισμικού περιεχομένου συνιστά ενδεχομένως μια άλλης μορφής κατανάλωση /χρήση στο συμβολικό πεδίο. Σε αυτήν την σκέψη μπορούμε να παραβάλουμε την παρατήρηση του Branch ότι σύμφωνα με τη μεταμοντέρνα θεώρηση, η κατανάλωση του προϊόντος είναι στην πραγματικότητα πράξη παραγωγής, μια και το υποκείμενο ενσωματώνει και κωδικοποιεί το νόημα του προϊόντος ως στοιχείο της αυτό-εικόνας του ή της προσωπικότητάς του, μέσα σε μια ενεργητική διεργασία δημιουργικής πρόσληψης (2007). Είναι πάντως προφανές ότι συστημικοί παράγοντες όπως το *life-style* εμφανίζουν δυναμικό ρόλο στη διαρκή ανανομηματοδότηση της καταναλωτικής πράξης, ακολουθώντας ρητορικές που έρχονται να υπερτονίσουν τις ομοιότητες μεταξύ των καταναλωτών, συχνά επισκιάζοντας διαφορές σε θέματα φυλής, εθνότητας, φύλου, τάξης κλπ. (Maycroft, 2004).

2. Υλικές και άυλες διαστάσεις της μουσικής

Ένας από τους λόγους που περιπλέκουν τον τρόπο προσέγγισης της κατανάλωσης του μουσικού προϊόντος είναι και η διττή εκδοχή του. Αφενός το μουσικό προϊόν γίνεται αντιληπτό ως άυλη καλλιτεχνική έκφραση που αντανακλά αισθητικούς και αξιακούς κώδικες, αφετέρου συνδέεται άρρηκτα με την απαραίτητη και αθρόα υλική παραγωγή (δίσκοι, μουσικά όργανα, συσκευές αναπαραγωγής και τεχνικού εξοπλισμού ή ακόμα στούντιο και χώροι συναυλιών). Η διττότητα αυτή παραπέμπει στην αναστοχαστική ματιά του Miller (2013) για την εγγενή υλικότητα της ανθρώπινης υπόστασης, όπως αυτή αντανακλάται στην πολιτισμική παραγωγή και την κατανάλωση, ενώ θυμίζει και τη χαρακτηριστική διατύπωση του Tilley ότι «πολιτισμός και υλικός πολιτισμός αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος» (2006: 61). Το υλικό μουσικό αντικείμενο βρίσκεται σε μια αναδραστική σχέση με τον καταναλωτή ως προς τη νοηματοδότησή του και τη δυναμική των χαρακτηριστικών που προσλαμβάνει. Ας παραβάλουμε σε αυτό την παρατήρηση του Gell για τη διάκριση μεταξύ πρωτογενών και δευτερογενών δρώντων παραγόντων, όπου ο ενεργός ρόλος μέσω της αντιμετώπισης από τους ανθρώπους και της επίδρασής τους σε αυτούς αποδίδεται δευτερογενώς και στα ίδια τα αντικείμενα (1998). Ο δίσκος βινυλίου είναι μια τέτοια χαρακτηριστική περίπτωση.

Ως γνωστό, οι δίσκοι βινυλίου που ήδη από το πρώτο μισό του 20ού αιώνα διέδωσαν στο πλατύ κοινό την ηχογραφημένη μουσική, φτάνοντας στο απόγειο της δημοφιλίας τους κατά τις δεκαετίες του 50, του 60 και του 70, έδωσαν τη θέση τους στον ψηφιακό δίσκο (CD) που από το 1983 προωθήθηκε

ως πιο ανθεκτικός, με μεγαλύτερη χωρητικότητα και με διαυγέστερο ήχο (Sarpong, Dong & Appiah, 2015). Στη συνέχεια όμως, και με την εμφάνιση του διαδικτύου, τα δεδομένα άλλαξαν δραματικά. Την υλικότητα της μουσικής ήρθαν κατά τα τελευταία χρόνια να αμφισβητήσουν οι νέες τεχνολογίες. Οι δυνατότητες του κοινού να ακούει ελεύθερα και online τη μουσική μέσα από διαδικτυακές πλατφόρμες όπως το YouTube ή το Spotify, να έχει πρόσβαση σε ένα τεράστιο πλήθος μουσικών προϊόντων και, βέβαια, να «κατεβάξει» και να αποθηκεύει χωρίς ή με μικρό αντίτιμο όση μουσική επιθυμεί, προκάλεσαν μεγάλη κρίση στις δισκογραφικές εταιρίες και δημιούργησαν ένα νέο τοπίο στη μουσική αγορά και μια νέα κουλτούρα διαδικτυακής μουσικής κατανάλωσης.

Το 2003, όταν βγήκε ο πρώτος νόμιμος μουσικός κατάλογος της Apple για το iTunes, οι ετήσιες πωλήσεις των CD στις Η.Π.Α. έφταναν περίπου τα 800 εκατομμύρια¹· ο αριθμός αυτός σταδιακά μειώθηκε, φτάνοντας στα 125 εκατομμύρια για το έτος 2015 (Bourreau & Doğan, 2018: 106). Αντίθετα, μόνο για το έτος 2014 τα έσοδα από συνδρομητές διαδικτυακών εφαρμογών που πληρώνουν για να έχουν τις αντίστοιχες premium versions¹, αυξήθηκαν κατά 39% φτάνοντας το 1,57 δισεκατομμύρια δολάρια, αριθμός που μεγαλώνει κάθε χρόνο (Sinclair & Tinson, 2018: 1), ενώ γενικότερα η αύξηση των εσόδων στον τομέα της ψηφιοποιημένης μουσικής κατά την εξαετία 2004-2010, σημείωσε κλιμάκωση που υπερβαίνει το 1000% (Aguilar & Martens, 2016: 42).

Εκτός όμως από τις οικονομικές ανακατατάξεις στη μουσική βιομηχανία, οι αλλαγές αυτές έφεραν και νέες κατανοήσεις γύρω από το θέμα της κατοχής ενός μουσικού προϊόντος, μια και πλέον ένας τεράστιος όγκος μουσικής πληροφορίας μπορεί να αποθηκεύεται ψηφιοποιημένος και να αναπαράγεται από συσκευές όπως κινητά τηλέφωνα ή MP3¹· σε αυτές τις συνθήκες το αίσθημα ιδιοκτησίας, αποσυνδεδεμένο από κάποιο υλικό αντικείμενο (όπως έναν δίσκο δηλαδή) αποδυναμώνεται ενώ παράλληλα η σχέση του κατόχου με το προϊόν μπορεί να χαρακτηριστεί ως μια μορφή μετα-ιδιοκτησίας (Sinclair & Tinson, 2018).

Αν και στην ανάλυση του Magaudda (2011) γίνεται φανερό, ότι η ψηφιοποίηση της μουσικής δεν συνεπάγεται και από-υλοποίηση του μέσου, αφού νέες μορφές υλικών προϊόντων όπως ο εξωτερικός σκληρός δίσκος ή το iPod, αντικαθιστούν τις παλαιότερες, ωστόσο, όπως παρατηρούν στην έρευνά τους οι Sinclair και Tinson (2018), παράγοντες που επικυρώνουν το αίσθημα ιδιοκτησίας, όπως ο εύκολος και πλήρης έλεγχος του αντικειμένου ή η ευχρηστία και η διαθεσιμότητά του, λειτουργούν δυσκολότερα στις ψηφιακές πλατφόρμες ή στις αποθηκευμένες λίστες των χιλιάδων τραγουδιών σε σχέση με τους δίσκους. Ενδεχομένως πρακτικές όπως το διαμοίρασμα του υλικού στις εφαρμογές κοινωνικής δικτύωσης να διευκολύνονται πάρα πολύ από τις νέες τεχνολογίες, παρόλα αυτά η ευκολία και η ταχύτητα με την οποία προσφέρεται αλλά και ανατροφοδοτείται η μουσική μετα-ιδιοκτησία του

¹ Πρόκειται για συνδρομητικές εκδοχές μουσικών εφαρμογών που προσφέρουν απεριόριστη πρόσβαση σε μουσική, δεν περιέχουν διαφημίσεις, επιτρέπουν το downloading κλπ. (Sinclair & Tinson 2018).

καταναλωτή, μπορούν να προκαλούν αποτελέσματα που τον χαίνουν και δυσχεραίνουν την εξοικείωσή του με το περιεχόμενό της (ό. π.).

3. Νέα ακμή για μια παλαιά τεχνολογία

Σύμφωνα με τη μελέτη της Styvé (2010) η αισθητηριακή σύνδεση του καταναλωτή με το μουσικό προϊόν δεν περιορίζεται μόνο στην ακρόαση. Η απτότητα που χαρακτηρίζει έναν δίσκο μουσικής είναι δύσκολο να αντικατασταθεί από την διαδικτυακή εκδοχή του προϊόντος· η έρευνα έδειξε ότι οι πιο συστηματικοί καταναλωτές της μουσικής, σε όλες τις εκδοχές (δίσκοι, streaming, συνναυλίες κλπ.) αποδίδουν μεγαλύτερη αξία στα απτά μουσικά προϊόντα. Παράλληλα, σύμφωνα με την έρευνα των Bourreau και Doğan (2018), παρά την πτώση που έχουν σημειώσει οι πωλήσεις τους και παρά την εμφάνιση στην αγορά ψηφιακών δωροκαρτών μουσικής (όπως π.χ. η iTunes gift card), φαίνεται ότι οι δίσκοι μουσικής παραμένουν μια από τις σημαντικές επιλογές για διαπροσωπικά δώρα, σημειώνοντας μάλιστα διακριτή αύξηση πωλήσεων κατά τις περιόδους των Χριστουγέννων. Υλικά /απτά προϊόντα όπως οι δίσκοι συνδέονται με συναισθηματική και συλλεκτική αξία, ενώ οι ψηφιακές εκδοχές, βοηθούν κατά κανόνα στην εξερεύνηση, την επισκόπηση και αθρόα αναπαραγωγή της μουσικής κυκλοφορίας (Styvé 2010). Και, σύμφωνα με τις μελέτες των Sarpong, Dong και Appiah (2015), Magaouda (2011), Shuker (2004) καθώς και των Bartmanski και Woodward (2016), μία από τις πλέον επιθυμητές επιλογές απτού μουσικού προϊόντος και με αυξανόμενη μάλιστα ζήτηση κατά την τελευταία δεκαετία είναι ο δίσκος βινυλίου, ο οποίος, εκφράζοντας ένα είδος αντίστασης στην ταχύρρυθμη πρόοδο της τεχνολογίας και τον τρόπο που συσκευές εμφανίζονται στην αγορά διαγράφοντας πορεία διάπτωτος αστέρος, περνά σε μια νέα φάση καταναλωτικής ζήτησης και παραγωγικής /εμπορικής ακμής.

Οι Sarpong, Dong και Appiah (2015) αναφερόμενοι στη σαγήνη της ρετρο-τεχνολογίας, διαπιστώνουν ότι το βινύλιο έχει θαυμαστές όλων των ηλικιών κι όχι μόνο παραπέμπει σε μια μακρά κουλτούρα και ιστορία αλλά και το μέλλον του διαφαίνεται λαμπρό· τα στοιχεία που παραθέτουν δείχνουν πως τόσο οι πωλήσεις όσο και οι εισπράξεις κατά την περίοδο 2006-2013 εξαπλάσιάστηκαν. Οι αγοραστές μπορεί να το προσεγγίζουν με διάθεση ρομαντική ή συλλεκτική, να βιώνουν μέσα από την απόκτησή του μια εντονότερη σύνδεση με τη μουσική που περιέχει και μέσα από τη χρήση του μια πιο τελετουργική ακρόαση ή ακόμα και να το βλέπουν ως επένδυση, το σίγουρο είναι ότι στην εποχή της διαδικτυακής τεχνολογίας, ο δίσκος βινυλίου αναβιώνει και εξελίσσεται σε ένα εμβληματικό προϊόν (Sarpong, Dong & Appiah, 2015; Bartmanski & Woodward, 2016). Σύμφωνα επίσης με τους Bartmanski και Woodward, οι λάτρεις του βινυλίου επικαλούνται ζητήματα αισθητικής και ποιότητας του ήχου, ενώ παράλληλα δεν αποποιούνται την τεχνολογία και μπορεί να συνδυάζουν τη χρήση του με υπερσύγχρονα και ακριβά ηχοσυστήματα (ό. π.).

Ένα ενδιαφέρον στοιχείο που τονίζει τον *sui generis* χαρακτήρα του βινυλίου είναι και το ότι για κάποιες επιδραστικές κουλτούρες, όπως για παράδειγμα αυτή του *hip hop*, χρησίμευσε ως βασικό εκφραστικό μέσο στα χέρια των *DJs* παίρνοντας θέση μουσικού οργάνου· σε πολλές τέτοιες

περιπτώσεις η χρήση του απέκτησε ιδεολογικές προεκτάσεις και δημιούργησε σθεναρές αντιστάσεις ως προς την αντικατάστασή του από το CD (Contre Tech 2018). Τέτοιου είδους «βιογραφικές» αναφορές ευνοούν ανανοηματοδοτήσεις που προκρίνουν τη συμβολική, συναισθηματική και εν τέλει συλλεκτική αξία του βινυλίου (ειδικά αν πρόκειται για παλιά και σπάνια αντίτυπα), παραπέμποντας στη διαπίστωση του Kopytoff (1986) ότι σε κάθε κοινωνία, και παράλληλα με την ανάγκη να προσδιορίζεται ανταλλακτική αξία στα πράγματα, υπάρχουν (ή μάλλον χρειάζεται να υπάρχουν) αγαθά που αποκτούν ένα χαρακτήρα ιερότητας και μοναδικότητας (*singularization*) και τείνουν να θεωρούνται ανεκτίμητα και εκτός εμπορικής συναλλαγής. Σύμφωνα εξάλλου με τον Appadurai (1986) το κάθε αντικείμενο αποκτά πολλαπλούς ρόλους και σημασίες, μέσα στο εκάστοτε κοινωνικοπολιτισμικό πλαίσιο, που ξεπερνούν την αρχική του νοηματοδότηση και επαναδιαμορφώνουν την αντίληψη περί της αξίας του.

Στη μελέτη του Shuker (2004) το βινύλιο αναδεικνύεται και εξετάζεται ως κατ' εξοχήν συλλεκτικό αντικείμενο και η ίδια η πράξη της συλλογής ως πυρηνικό στοιχείο της κοινωνικής ταυτότητας του ατόμου που συλλέγει. Συμπεράσματα και παρατηρήσεις της μελέτης αυτής, όπως επίσης και υλικό από το ευσύννοπτο άρθρο «Collectors and Collecting» (1988) των Belk, Wallendorf, Sherry, Morris Holbrook, Scott Roberts, θα παρατεθούν στη συνέχεια, σε συνδυασμό με τις παρατηρήσεις που προέκυψαν από την πρωτότυπη επιτόπια έρευνα.

Η προσωπική εμπειρία της επιτόπιας έρευνας περιέλαβε πέντε διαφορετικούς τρόπους προσέγγισης του θέματος: επίσκεψη σε ιστοσελίδες πωλήσεων-ανταλλαγών δίσκων, συζήτηση με φιλικό πρόσωπο-ιδιώτη που συλλέγει δίσκους βινυλίου και κατά δήλωσή του «ζει από τις αγοροπωλησίες», συζητήσεις με τρίτα πρόσωπα που γνωρίζουν ή συνδέονται στενά με συλλέκτες, οπτικό υλικό από συνεντεύξεις που προέρχονται από το ντοκιμαντέρ «Το δισκάδικο» της σειράς «Τα Στέκια: Ιστορίες αγοραίου πολιτισμού» του Νίκου Τριανταφυλλίδη (2014) και τέλος, προσωπική επίσκεψη σε δισκοπωλείο και συζήτηση με τον ιδιοκτήτη, ο οποίος είναι ταυτόχρονα και συλλέκτης. Για την οικονομία του παρόντος κειμένου αλλά και επειδή η προσωπική επίσκεψη στο χώρο παρήγαγε τις εντονότερες εντυπώσεις, η παρουσίαση της επιτόπιας θα εστιάσει στην περιγραφή της συνεύρεσης και της συζήτησης αυτής, ενώ οι παρατηρήσεις που προέκυψαν από τις υπόλοιπες προσεγγίσεις θα παρατεθούν εμβόλιμα.

4. Επίσκεψη στο δισκάδικο: από τη γοητεία του βινυλίου στη μανία της συλλογής

Ο όρος «δισκάδικο» αποτελεί χαρακτηρισμό που προτιμούν οι συλλέκτες αντί για τον όρο «δισκοπωλείο». Όπως φαίνεται και στο ομώνυμο ντοκιμαντέρ, με τον πρώτο όρο αποδίδεται καλύτερα η σημασία του βινυλίου αλλά και η αναζήτηση του αγοραστή ο οποίος περνά ώρα στο χώρο, συζητά, συνευρίσκεται, μαθαίνει. Στην περιγραφή του ντοκιμαντέρ χαρακτηριστικά ορίζεται ως² : «Χώρος συνεύρεσης των «άρρωστων» μουσικόφιλων. Τα ράφια του ορίζουν την «απόλυτη φαντασμαγορία του

² Το ντοκιμαντέρ είναι διαθέσιμο στο YouTube, από όπου και η συγκεκριμένη περιγραφή

εσωτερικού χώρου», ενώ οι προθήκες του μοιάζουν με ορθάνοιχτα παράθυρα που βλέπουν προς έναν μαγευτικό μουσικό κόσμο. Το δισκάδικο είναι ο τόπος των αντιθέσεων»

Αντίθετα ο όρος «δισκοπωλείο» παραπέμπει κυρίως στην συναλλαγή και την ανταλλακτική αξία του δίσκου και αποφεύγεται. Αυτή ακριβώς ήταν και η γενική εντύπωση της επίσκεψής μου στο Underflow, ένα δισκάδικο στην Καλλιρόης που ένας φίλος μου πρότεινε για επιτόπια έρευνα. Στον χώρο δεν είχα ξαναβρεθεί ούτε γνώριζα τον ιδιοκτήτη. Οι λόγοι που επέλεξα το συγκεκριμένο χώρο ήταν τρεις: πρώτον, ήταν πολύ ιδιαίτερος αφού λειτουργούσε παράλληλα ως γκαλερί, είχε τραπέζια και πολυθρόνες για καφέ και κουβέντα, ενώ στο υπόγειο υπήρχε χώρος διαμορφωμένος για ζωντανές συναυλίες-παραστάσεις· δεύτερον, ήταν καινούριος, άνοιξε πριν τέσσερα χρόνια εν μέσω οικονομικής κρίσης –και πάει από ό,τι φαίνεται καλά– αποτελώντας ένδειξη για την ανάκαμψη της αγοράς βινυλίου· και τρίτον, δεν είχα ξαναπάει και μάλιστα αγνοούσα την ύπαρξή του, οπότε η αντίληψή μου για το χώρο θα ήταν «φρέσκια» και, θεωρητικά, στενότερα συνδεδεμένη με τα ζητούμενα της παρούσας εργασίας, σε σχέση με άλλα δισκάδικα τα οποία συνδέω με αναμνήσεις.

Ο Βασίλης, ο ιδιοκτήτης του χώρου, υποδέχτηκε ανάμεσα σε κούτες γεμάτες δίσκους εμένα και τον φίλο που μου πρότεινε το μέρος, μεσολάβησε για να κανονίσουμε μια συζήτηση και είχε έρθει μαζί. Την ώρα εκείνη άνοιγε μια παραλαβή και ταξινομούσε το υλικό. Έπειτα από λίγο, έφτιαξε καφέδες, έβαλε μουσική (μέχρι τότε στο χώρο επικρατούσε μια μάλλον αταίριαστη ησυχία) κι έκατσε μαζί μας. Σε αυτό το μεταξύ, είχα την ευκαιρία να παρατηρήσω την εντυπωσιακή συλλογή με μάσκες από όλο τον κόσμο που κοσμούσε το πάνω μέρος του χώρου. Το κάτω μέρος ήταν γεμάτο από ράφια με δίσκους ενώ σε κάποιες μεριές υπήρχαν και λίγα CD, όπως επίσης και κάποια βιβλία. Ο φωτισμός, διακριτικός, παρέπεμπε σε μουσείο, ο χώρος διατηρούσε έναν χαρακτήρα πολυτέλειας και σίγουρα δεν ήταν καθόλου πνιγηρός και «παραγεμισμένος» όπως σε άλλα δισκάδικα π.χ. στο Μοναστηράκι.

Όπως είναι εύλογο η συζήτηση γρήγορα κατευθύνθηκε στην αξία και την έννοια της συλλογής βινυλίων. Σταχυολογώντας κάποιες χαρακτηριστικές φράσεις θα προσπαθήσω εξ αρχής να μεταφέρω κάποιες απόψεις και διατυπώσεις του Βασίλη, πριν προχωρήσω στην κυρίως περιγραφή:

«Η συλλογή είναι πάθος και ελιξίριο νεότητας, είναι οξυγόνο»

«Η συλλογή είναι επένδυση, θα την αφήσεις το παιδί σου και θα έχει πενταπλασιάσει την αξία της»

«Δεν μου αρέσει να θεωρώ τον εαυτό μου συλλέκτη, πώς ορίζεται ο συλλέκτης; από πόσους δίσκους και πάνω μπορούμε να πούμε κάποιον συλλέκτη; είναι η ποσότητα που μετράει; και γιατί να μην είναι η σπανιότητα, το να ψάχνεις συγκεκριμένα κομμάτια α' έκδοσης; εγώ παραγγέλνω ό,τι αγαπάω, κι από τις παραλαβές για το κατάστημα, πάντα κρατάω το πρώτο αντίτυπο.»

«Οι πρώτες εκδόσεις έχουν άλλη δόνηση, άλλο ήχο, οι επανεκδόσεις μπορεί να είναι καλές αλλά δεν μπορούν να ρίξουν την αξία της πρώτης έκδοσης»

«Θα ήθελα να έχω απείρως περισσότερα κομμάτια.»

Στο μαγαζί υπάρχουν 8 με 9 χιλιάδες δίσκοι όλων των ειδών (εκτός από «μπουζούκια»). Ο Βασίλης έχει άλλους τόσους στο σπίτι του, αγαπάει ιδιαίτερα την *free jazz* και είναι επίσης μουσικός

παραγωγός στηρίζοντας νέες δισκογραφικές προσπάθειες. Δηλώνει αισιοδοξία για το μέλλον της ανεξάρτητης δισκογραφίας και βέβαια, του βινυλίου, διεθνώς αλλά και στην Ελλάδα ειδικότερα. Άνοιξε το μαγαζί για να «καλοπερνάει και να καλογερνάει» κατά δήλωσή του, πάει καλά, αν και παραπονιέται ότι του τρώει χρόνο και δεν προλαβαίνει να ακούει όση μουσική θέλει και όπως θέλει: η ακρόαση του βινυλίου συνιστά τελετουργία. Έχει ενδιαφέρον ότι το τελετουργικό κομμάτι της ακρόασης, αποτελεί κοινό τόπο για όλους όσους ρώτησα ή άκουσα στο ντοκιμαντέρ, ενώ ειδικότερα ο Βασίλης σπουδαιολόγησε ιδιαίτερα την ακρόαση ως μοναχική διαδικασία «συγκέντρωσης, δρομολόγησης και αυτοπαρατήρησης». Έκανε ωστόσο ιδιαίτερη μνεία στα ηχοσυστήματα και στην δυνατότητα να αγοράσει κανείς πανάκριβα και άψογα μηχανήματα που μπορεί να η τιμή τους να φτάνει το 1.000.000 ευρώ, όπως είπε, ενώ ανέφερε με έμφαση το ότι υπάρχουν βελόνες πικ-άπ που κοστίζουν 15.000 ευρώ και αποδίδουν «τέλειο» ήχο.

Από την άλλη μεριά, η συλλογή δίσκων αποτελεί οπωσδήποτε και δραστηριότητα κοινωνικοποίησης. Οι συλλέκτες έχουν στέκια, γνωρίζονται, αναπτύσσουν άμιλλα αλλά και αλληλεγγύη με έναν τρόπο που το χόμπι και η φιλία αλληλοτροφοδοτούνται. Δημιουργούν ένα δικό τους μικρόκοσμο που τους συνδέει και λειτουργεί ως ασφαλές καταφύγιο. Στο ντοκιμαντέρ η αγορά και συλλογή συγκεκριμένων σπάνιων δημοφιλών δίσκων εμφανίζεται να λειτουργεί ως ενταξιακή συνθήκη σε κάποιες παρέες, αναλόγως προς την σπουδαιότητα των αποκτημάτων. Ο αγοραστής του δίσκου «αντλεί» από τη δόξα του καλλιτέχνη και της περσόνας του (όπως π.χ. όταν πρόκειται για ονόματα-θρύλους όπως ο Frank Zappa). Η έλλειψη σχετικής γνώσης και κατάρτισης μοιάζει στους κύκλους αυτούς ανεπίτρεπτη. Οι παλαιότεροι, ως βαθύτεροι γνώστες, ελέγχουν και πειράζουν τους νεότερους αλλά και τους καθοδηγούν. Η αγάπη για τη μουσική λειτουργεί συνεκτικά. Ένας συλλέκτης χαρακτηριστικά δηλώνει ότι αν και πλέον αγοράζει από το ίντερνετ, δεν μπορεί ωστόσο να σταματήσει τις βόλτες στα δισκάδικα.

Σε ό,τι αφορά στις τιμές, τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα. Η σπανιότητα και η ζήτηση μπορεί να ανεβάσουν την τιμή σε δυσθεώρητα ύψη. Το φιλικό πρόσωπο με το οποίο συζήτησα μου τόνισε και τη σημασία της καλής κατάστασης. Από ό,τι μου είπε υπάρχουν π.χ. μηχανήματα που μπορεί να ισιώσουν έναν στραβωμένο δίσκο αλλά έχει συμβεί και να τον καταστρέψουν (σε αυτή την περίπτωση 400 ευρώ που είχαν δοθεί για την απόκτησή του, πήγαν χαμένα)· ο ίδιος προσέχει πολύ τι αγοράζει. Οι τιμές μπορεί να είναι διαπραγματεύσιμες ή να γίνονται ανταλλακτικοί συμψηφισμοί, που από ό,τι μου είπε, είναι πολύ συχνή τακτική. Ο ίδιος ασχολείται ως ιδιώτης σε σταθερή βάση με τις αγοροπωλησίες και τις ανταλλαγές, αντλώντας από εκεί τη βασική πηγή κέρδους του· τον προηγούμενο μήνα είχε βγάλει κάτι παραπάνω από 1700 ευρώ. Ας σημειωθεί παρεμπιπτόντως ότι στο ντοκιμαντέρ αναφέρεται πως για χάρη των συλλογών έχουν κυριολεκτικά χαθεί περιουσίες.

Ξανά στο δισκάδικο, ο Βασίλης κλείνοντας την κουβέντα, μας ξενάγησε στα ράφια με τους δίσκους. Οι τιμές εκεί κυμαίνονταν από 10 έως 1000 ευρώ. (Τις δύο ώρες που ήμουν στο μαγαζί μπήκαν πέντε πελάτες από τους οποίους οι δύο έκαναν και αγορές /μόνο ο ένας είχε έρθει με συγκεκριμένη

στόχευση, Frank Sinatra /ο Βασίλης έδειχνε πως χαιρόταν να τον ρωτούν). Οι ακριβότεροι δίσκοι ήταν φυσικά οι πολύ παλιοί και δυσεύρετοι, όπως π.χ. μια σειρά δίσκων Calypso της εταιρίας DECCA από το 1939. Επιπλέον, είχε ιδιαίτερα κομμάτια όπως τον δίσκο Sideways του Steve Lacy, από το 1974, ο οποίος είχε κυκλοφορήσει σε 399 αριθμημένα αντίτυπα με διαφορετικό και ζωγραφισμένο στο χέρι (!) το κάθε εξώφυλλο (η τιμή του ήταν στα 300 ευρώ). Παρατήρησα την περηφάνια που ένιωθε για τους δίσκους του και είναι αλήθεια ότι κι εγώ ένιωσα θαυμασμό για τη συλλογή του, καθώς περιεργάζομουν την ποικιλία που είχε στα ράφια του. Τον ρώτησα αν αυτά τα ακριβά τα ξαναέχει στο σπίτι του· μου είπε πως όχι και πως «πονάει» όταν κάποιο πουληθεί.

Είδα πολλούς δίσκους που τα εξώφυλλά τους έμοιαζαν με έργα τέχνης, αφέθηκα σε συνειρμούς που έφεραν στο μυαλό μου ήχους, τόπους, εποχές και εικόνες και κατάλαβα ακόμη καλύτερα τους συλλέκτες που στο ντοκιμαντέρ έδειχναν να περιεργάζονται ατελείωτες ώρες τα ράφια· θυμήθηκα την ακραία περίπτωση ενός συλλέκτη που δεν ανοίγει ποτέ τους δίσκους που αγοράζει. Ξανασκέφτηκα πόσο πολυσήμαντη κι ελαστική γίνεται η έννοια της κατανάλωσης όταν μιλάμε για βινύλια. Ο Βασίλης πήρε έναν δίσκο από τη δεκαετία του 50 και μου είπε να τον κρατήσω για να αισθανθώ το βάρος του· ήταν βαρύς, με έντονο χρώμα και είχε ευχάριστη μυρωδιά παλιού χαρτιού. Σκέφτηκα ξανά πόσο κατανοητό είναι ότι η γοητεία του δίσκου βινυλίου, ως αντικείμενο που τέρπει τις αισθήσεις, δεν μπορεί να συγκριθεί με το CD ή με τις νεότερες τεχνολογίες· δεν είναι τυχαίο το με πόση απαξίωση μίλησαν όλοι ανεξαιρέτως για τον ψηφιακό διάδοχο του βινυλίου, ακόμα και για τα νέα, καλά μεν αλλά μικρότερα σε μέγεθος, ηχεία. Το ίντερνετ άλλωστε το χρησιμοποιούν κυρίως για ενημέρωση και (βεβαίως) για αγορές, κρατώντας με καχυποψία πάντως, μυστικές τις πηγές τους. Ο Βασίλης δήλωσε ότι παίρνει σε CD μόνο ό,τι δεν υπάρχει σε βινύλιο, ενώ στο ντοκιμαντέρ το μέσο αυτό χαρακτηρίζεται «άχαρο» και κατάλληλο κυρίως «για κρέμασμα στα μπαλκόνια, ως σκιάχτρο για τα περιστέρια».

Σε όλες τις περιπτώσεις που παρατήρησα στάθηκε άξιο προσοχής το πάθος το οποίο φανερώνουν και ομολογούν οι συλλέκτες. Άφησα για το τέλος αυτής της περιγραφής μια επιπλέον μικρή ανθολόγηση εκφράσεων που χρησιμοποιούν για να περιγράψουν αυτή τη σχέση πάθους με τις συλλογές τους και τις συλλεκτικές δραστηριότητες, θεωρώντας ότι η ευγλωττία τους συμπληρώνει με σαφήνεια, τα όσα κενά αφήνει η σύντομη αφήγησή μου: τι είναι η συλλογή βινυλίων;

«ταξίδι»

«μαγανεία»

«ανάμνηση και νοσταλγία»

«αρρώστια και κόλλημα»

«εθισμός»

«φυλακή»

«φιλίες και τσακωμοί»

«ρουφά ενέργεια /δίνει ενέργεια»

«αναζήτηση και περιπέτεια»

«ηδονή και πόνος»

«εγώ»

5. Αποτίμηση, συμπεράσματα, περαιτέρω προβληματισμοί

Συμφωνώντας με την ανάλυση του Shuker (2004), θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο συλλέκτης δίσκων διακρίνεται για την αγάπη του για τη μουσική αλλά και την παρορμητική, εμμονική συμπεριφορά του, ενώ η περιέργεια και η φιλομάθεια επί του αντικειμένου θα πρέπει επίσης να θεωρούνται δεδομένες. Οι συλλογές λειτουργούν ως επίδειξη οικονομικού, κοινωνικού και πολιτισμικού κεφαλαίου και μαρτυρούν έναν κτητικό ατομικισμό, που μάλιστα ευνοείται στις συνθήκες του σύγχρονου καπιταλισμού (ό. π.). Δεν είναι ίσως τυχαίο που οι περισσότεροι συλλέκτες προτιμούν είδη που χαίρουν ειδικού κύρους, λόγω της δεξιοτεχνίας στο παίξιμο, της κλασικότητας /διαχρονικότητας /επιδραστικότητας του καλλιτέχνη, των ιδεών που συνδέονται με τους στίχους ή τις βιογραφίες των δημιουργών. Στην έρευνα φάνηκε ότι είδη όπως η jazz, η rock ή ακόμα και η κλασική μουσική (ο Βασίλης στο μαγαζί του είχε 1500 με 2000 δίσκους κλασικής και μάλιστα έναν εξαιρετικά σπάνιο του 1953, με την *Eroica* του Beethoven, τον διέθετε στα 1000 ευρώ) κυριαρχούν στις προτιμήσεις των μουσικών. Ο Shuker σημειώνει ότι οι περισσότεροι συλλέκτες ασχολούνται με τη rock, στην ευρεία εκδοχή της και τα διάφορα συναφή είδη όπως *blues*, *50s rock* 'n' *roll*, *reggae*, *metal*, *hip hop* αλλά και *jazz* και κλασική (2004: 313-314).

Οι σκέψεις αυτές παραπέμπουν στις προαναφερθείσες επισημάνσεις γύρω από την κατανάλωση της μουσικής επιβεβαιωτικά, αξίζει ωστόσο να προστεθεί ότι ο όρος «κατανάλωση» εισπράττεται αρνητικά από τους συλλέκτες και θεωρείται ότι υπονοεί χαλαρή, ελλιπή ή περιστασιακή σύνδεση με το μουσικό έργο/νόημα. Ας σημειωθεί ότι στην έρευνα φάνηκε πως ο Βασίλης προσπάθησε να σχετικοποιήσει την έννοια του συλλέγειν, ακριβώς για να τονίσει το ιδιαίτερο αίσθημα αγάπης και ενδιαφέροντος που πρέπει να συνοδεύει την πράξη. Η ουσία δεν βρίσκεται στην συσσώρευση αλλά στη βαθιά σχέση του συλλέκτη με τη μουσική, επομένως η κατανάλωση δεν είναι μια έννοια που συνάδει με την ποιότητα αυτή. Στο άρθρο των Belk, Wallendorf, Sherry, Morris Holbrook, Scott και Roberts (1988) φαίνεται ότι ο συλλέκτης αντιλαμβάνεται το χόμπι του ως ρόλο που επηρεάζει την αυτό-εικόνα του και δηλώνει προσωπικότητα· ένα ενδιαφέρον στοιχείο είναι ότι η ίδια η πράξη απόκτησης/κατοχής/ιδιοκτησίας, εκλαμβάνεται εδώ ως στοιχείο δημιουργικού καλλιτεχνικού γούστου και εμφανίζεται εξαγνισμένη.

Στο ίδιο άρθρο συναντάμε και τις έννοιες του πόνου και της ηδονής που νοιώθει ο συλλέκτης όταν αποχωρίζεται ή αποκτά το ποθητό αντικείμενο, ενώ επισημαίνεται και φόβος που ελλοχεύει και σχετίζεται με τη συμπλήρωση της συλλογής, ένα αίσθημα, θα λέγαμε, που μοιάζει με το φόβο του κενού. Είναι προφανές και από όλη την έρευνα, ότι μια συλλογή δημιουργεί την εξής δύσκολα διαχειρίσιμη αντίφαση: η ολοκλήρωσή της να προκαλεί ταυτόχρονα στόχο και φόβο. Όπως αναφέρεται

και στο ντοκιμαντέρ υπάρχουν άνθρωποι που έχουν 50.000 δίσκους και παρόλο που μάλλον δεν θα προλάβουν να τους ακούσουν ποτέ, ωστόσο συνεχίζουν να παίρνουν κι άλλους.

Κλείνοντας, θα πρέπει να τεθούν κάποια ζητήματα που θα έχρηζαν περαιτέρω έρευνας ή/και μελλοντικής επικαιροποίησης των δεδομένων. Το πρώτο σχετίζεται με τον έμφυλο ρόλο. Όπως φάνηκε και στην επιτόπια, όπου όλοι όσοι μπήκαν ή αναφέρθηκαν στο μαγαζί ήταν άνδρες (αντίστοιχα και στο ντοκιμαντέρ, σχεδόν όλοι ήταν άνδρες), η κουλούρα της συλλογής δίσκων ελκύει κατά κανόνα ανδρικό πληθυσμό. Στο ντοκιμαντέρ, μάλιστα, οι γυναίκες αναφέρονται από συλλέκτη ως ανασταλτικοί παράγοντες που ίσως κάνουν τον άντρα να περιορίσει το πάθος του, ειδικά μέσα σε μια οικογένεια. Ο Shuker σημειώνει ότι οι γυναίκες επίσης ασχολούνται με συλλογές, ωστόσο επιλέγουν άλλα συλλεκτικά είδη. Ενδεχομένως θα είχε ενδιαφέρον μια έρευνα που θα συσχέτιζε το ρόλο που ενεργοποιεί η εκάστοτε συλλογή στο υποκείμενο, με τον έμφυλο ρόλο που αυτό εκφράζει και που θα εξέταζε τις κοινωνικές συνθήκες που αναλόγως ευνοούν ή όχι την καλλιέργεια της συλλεκτικής επιθυμίας και ασχολίας. Το πώς λειτουργεί σε άλλες περιπτώσεις π.χ. το συμβολικό περιεχόμενο και η άυλη διάσταση του αντικειμένου ή η προαναφερθείσα κοινωνικοποίηση που συνδέει τους συλλέκτες.

Ένα επιπλέον ζήτημα είναι εκείνο που συνδέεται με τις εξελίξεις της τεχνολογικής επανάστασης και τον τρόπο που επηρεάζουν τη μουσική βιομηχανία. Ο Βασίλης στη συζήτηση που είχαμε τόνισε ότι οι μεγάλες δισκογραφικές εταιρίες έχουν «τελειώσει», ότι η αγορά είναι απολύτως κατακερματισμένη και ότι τον παραγωγικό ρόλο έχουν αναλάβει μικρές ανεξάρτητες εταιρίες. Χρειάζεται λοιπόν να δούμε πώς όλο αυτό θα επηρεάσει τον πλουραλισμό της παραγωγής, το *star system* και την μελλοντική ανάδειξη επιφανών μουσικών ειδώλων, αντίστοιχων με του παρελθόντος. Στο βαθμό που η ελκυστικότητα ενός δίσκου εξαρτάται από το κύρος και την απήχηση ή αναγνωρισιμότητα του καλλιτέχνη, το νέο χαοτικό πρόσωπο της μουσικής αγοράς ίσως αλλάξει τα δεδομένα στη δυναμική του ρόλου ειδικά των νέων δίσκων και στα κριτήρια των συλλεκτών. Η συνοχή και η ζέση της μικρής κοινότητας των μουσικόφιλων θα μείνει άραγε ανεπηρέαστη; Και είναι όντως σίγουρο ότι η παραγωγή βινυλίου θα ανταπεξέλθει με επιτυχία σε όλες τις νέες προκλήσεις που η τεχνολογία (θα) της επιφυλάσσει;

Βιβλιογραφία

- Aguiar, L., & Martens, B. (2016). Digital music consumption on the Internet: Evidence from clickstream data. *Information Economics and Policy*, 34, 27–43.
- Appadurai, A. (1986). Introduction: Commodities and the Politics of Value. *The Social Life of Things*. Cambridge University Press.
- Arnould, E. J., & Thompson, C. J. (2005). Consumer Culture Theory (CCT): Twenty Years of Research. *Journal of Consumer Research*, 31(4), 868–882.

- Bartmanski, D., & Woodward, I. (2016). Vinyl record: a cultural icon. *Consumption Markets and Culture*, 21(2), 171–177.
- Beaster-Jones, J. (2014). Beyond Musical Exceptionalism: Music, Value, and Ethnomusicology. *Ethnomusicology*, 58 (2), 334-340.
- Belk, R. W., Wallendorf, M., Sherry, J., & Holbrook, M., Roberts, S. (1988). Collectors and Collecting. In M. J. Houston (ed), *NA - Advances in Consumer Research*, Vol. 15. Provo, UT: Association for Consumer Research, pp. 548-553.
- Bourreau, M., & Doğan, P. (2018). Gains from digitization: Evidence from gift-giving in music. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 149, 106–122.
- Branch, J. D. (2007). Postmodern consumption and the high-fidelity audio microculture. In R. W. Belk, & J. F. Jr Sherry (eds), *Research in Consumer Behavior*, 11, pp. 79–99.
- Breidenbach, J., & Zukrigl, I. (2001). Up and down the music world – An anthropology of globalization. In A. Gebesmaier & A. Smuditis (eds), *Global Repertoires – Popular music within and beyond the transnational music industry*. Ashgate, pp. 105-117.
- Brennan, T. (2001). World music does not exist. *Discourse*, 23(1): 44–62.
- Contre Tech. (2018). Το γκέτο και το σαλόνι: Σιντί, βινύλια και τεχνολογίες αναπαραγωγής ήχου, 1970-2000. *Bring the Noise – 15 κείμενα για το χιπ χοπ*. Τεφλόν - Αρχείο 71
- Gell, A. (1998). *Art and Agency – An Anthropological Theory*. Oxford. Clarendon Press.
- Kopytoff, I. (1986). The Cultural Biography of Things: Commoditization as process. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge University Press.
- Larsen, G., Lawson, R., & Todd, S. (2009). The consumption of music as self-representation in social interaction. *Australasian Marketing Journal*, 17(1), 16–26.
- Magaudha, P. (2011). When materiality “bites back”: Digital music consumption practices in the age of dematerialization. *Journal of Consumer Culture*, 11(1), 15–36.
- Maycroft, N. (2004). Cultural consumption and the myth of life-style. *Capital & Class*, 28(3), 61–75.
- Miller, D. (2012). Κατανάλωση. *Υλικός Πολιτισμός - Η ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων*. Επιμ. Γιαλούρη, Ε. Εκδ. Αλεξάνδρεια, σ. 319-353.
- Negus, K. (2011) *Producing Pop: Culture and Conflict in the Popular Music Industry*. London: Goldsmiths Research.
- Peterson, R. A. (2001) Globalization and communalization of music in the production perspective. In A. Gebesmaier & A. Smuditis, *Global Repertoires – Popular music within and beyond the transnational music industry*. Ashgate, pp. 119-133.
- Pratt, A. C. (2008). Cultural commodity chains, cultural clusters, or cultural production chains? *Growth and Change*, 39(1), 95–103.

- Sarpong, D., Dong, S., & Appiah, G. (2016). “Vinyl never say die”: The re-incarnation, adoption and diffusion of retro-technologies. *Technological Forecasting and Social Change*, 103, 109–118.
- Shuker, R. (2004). Beyond the “high fidelity” stereotype: Defining the (contemporary) record collector. *Popular Music*, 23(3), 311-330
- Sinclair, G., & Tinson, J. (2017). Psychological ownership and music streaming consumption. *Journal of Business Research*, 71, 1–9.
- Styvén, M. E. (2010). The need to touch: Exploring the link between music involvement and tangibility preference. *Journal of Business Research*, 63(9–10), 1088–1094.
- Taylor, T. (1997). *Global Pop – World Music, World Markets*. Routledge
- Taylor, T. (2007). The commodification of music at the dawn of the era of “mechanical music.” *Ethnomusicology*, 51(2), 281–305.
- Tilley, C. (2006). Commodification. *Handbook of Material Culture*. Sage.

Ντοκιμαντέρ

- Τριανταφυλλίδης, Ν., (2014). Επεισόδιο: Το δισκάδικο. Από τη σειρά: *Τα στέκια – Ιστορίες αγοραίου πολιτισμού*. (Διαθέσιμο στη διεύθυνση <https://www.youtube.com/watch?v=Ejp0c9OChig>)

Ιστοσελίδες

<https://www.discogs.com>

http://matsgus.com/discaholic_corner/

<http://vinyl-market.gr/>

Σύντομο βιογραφικό σημείωμα

Ο **Σπύρος Πρατίλας** είναι υποψήφιος διδάκτορας Εθνομουσικολογίας στο Τμήμα Μουσικών Σπουδών του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθήνας και απόφοιτος του ιδίου τμήματος με Πτυχίο στην Εθνομουσικολογία και την Πολιτισμική Ανθρωπολογία (2018). Κατέχει επίσης Πτυχίο Ισπανικής Γλώσσας και Φιλολογίας από το ίδιο πανεπιστήμιο (2011). Είναι κάτοχος του Μεταπτυχιακού τίτλου σπουδών του «Π.Μ.Σ. Κοινωνική και Πολιτισμική Ανθρωπολογία» από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Αθήνας (2021). Έχει δίπλωμα Πιάνου και δίπλωμα Σύνθεσης από το Ωδείο «Μουσικός Σύνδεσμος Αθηνών» (1999) και εργάζεται ως καθηγητής μουσικής στην δημόσια εκπαίδευση από το 2003.



Short CV

Spyros Pratilas is a PhD candidate in Ethnomusicology in the Department of Music Studies at the National and Kapodistrian University of Athens. He graduated from the same Department with a BA in Ethnomusicology and Cultural Anthropology (2018). He also obtains a degree in Hispanic Language and Philology from the same university (2011). He has a Master's degree in social and Cultural Anthropology from the Panteion University of Athens (2021). He holds diplomas in Piano and in Music Composition from the "Athens Music Association" Conservatory (1999) and he has been working as a music teacher in public education since 2003.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ -ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ

BOOK REVIEWS



Κατελής Βίγκλας, Μια παράξενη ελπίδα για τον κόσμο. Έρευνα στο βίο του Ιησού Χριστού, εκδ. Εκδοτικός Οίκος Κ. & Μ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2023, σελ. 172, ISBN: 978-960-656-177-1.

Μαρία Κουμαριανού 

Θέλει πολύ κουράγιο και μεγάλη παρρησία για να καταπιαστεί κάποιος με ένα θέμα τόσο οικείο αλλά και τόσο ανοίκειο όσο το Πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Και όμως αυτές οι δυο ιδιότητες χαρακτηρίζουν τον συγγραφέα Κατελή Βίγκλα ο οποίος με τη διπλή του ιδιότητα ως ιστορικός και θεολόγος προσεγγίζει αυτό το αμφιλεγόμενο θέμα, θέτοντας παράλληλα ως κύριο άξονα του βιβλίου του το στοιχείο του παράξενου στη ζωή του Ιησού. Εξάλλου, τα παράξενα φαινόμενα και οι αντιλήψεις που αυτά γεννούν στον λαό, αποτελούν μια εκ των ων ουκ άνευ επιστημονική θεματική της Εθνολογίας.

Το βιβλίο αυτό δεν αποτελεί μια επιπλέον θεωρητική προσέγγιση του Ιησού, αλλά όπως λέει και ο ίδιος ο συγγραφέας «στην έρευνά μου αυτή συναντήθηκα με διάφορες ερευνητικές ή ιδιαίτερες απόψεις είτε αυτές ήταν εξυμνητικές του Ιησού είτε ήταν ακόμα και αντίθετες, άθεες άπιστες και χριστιανομάχες» (σελ. 10).

Στην *Εισαγωγή* του έργου, με τίτλο «Παγκόσμια Ιστορία και Ρόδον το Αμάραντον» (σελ. 13-26), ο συγγραφέας εκκινεί από τα λόγια του αποστόλου Παύλου «Χριστού ευωδία εσμέν τω Θεώ εν τοις σωζομένοις» (Β' Κορ. 2,15), δηλαδή ότι ο Χριστός είναι «Το Ρόδον» το οποίο όσοι το πλησιάζουν αισθάνονται μία ουράνια ευωδία. Ο Ιησούς είναι το Ρόδον της σωτηρίας που βλάστησε από την Παρθένο Μαρία, χωρίς το κληρονομικό μόλυσμα του προπατορικού αμαρτήματος.

Σκοπός του συγγραφέα είναι να καταδείξει πώς ο διαιρεμένος λόγω των ιστορικών συγκυριών, των τεχνολογικών επιτευγμάτων και της εξουσιαστικής διάθεσης των ιθυνόντων κόσμος τείνει ηθελημένα προς την ανεύρεση του Όλου από το οποίο προέρχεται και να αποκτήσει μια συνεκτικότητα. Έτσι το ανθρώπινο πρόσωπο που αντιπροσωπεύει το Όλον, συγκεφαλαιώνοντας δηλαδή τα κοινά γνωρίσματα της ανθρώπινης φύσης, την καθολική ανθρωπότητα, αλλά και τη μοναδικότητα του συνδιαλλαγής της φαντασίας και της σκέψης με τρόπο μοναδικό και ανεπανάληπτο.

Στο πρώτο κεφάλαιο με τίτλο «Ο Ιησούς ως ιστορικό πρόσωπο» (σελ.27-34) δίνονται εν περιλήψει οι απόψεις για την ιστορικότητα του προσώπου του Ιησού, όπως για παράδειγμα το πότε ακριβώς γεννήθηκε (3 μ.μ. στις 3 Απριλίου του 33 μ.Χ.) σύμφωνα με τη σύγχρονη έρευνα. Επισημαίνεται ότι οι πηγές που χρησιμοποιήθηκαν είναι κυρίως εσωχριστιανικές, ενώ υπάρχουν και οι εξωχριστιανικές πηγές, καθ' όλα αποδεκτές και έγκυρες. Άλλωστε, όπως σημειώνεται στο βιβλίο, ο Ιησούς, κατά τη διάρκεια της ζωής του υπήρξε ένας ασήμαντος υπήκοος της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας που έδρασε και πέθανε σε μια απομακρυσμένη και φτωχική επαρχία της κατά τον 1ο αιώνα μ.Χ. Σχετικά

με το πρόσωπο και τη θεϊκή φύση του Ιησού Χριστού, η Ανθρωπότητα θα πληροφορηθεί μόνο μετά τη διάδοση της χριστιανικής θρησκείας στους κατοπινούς αιώνες.

Το δεύτερο κεφάλαιο με τίτλο «Το στοιχείο του παράξενου στη ζωή του Ιησού» (σελ. 35-42) γίνεται λόγος για τις αμφισημίες που προκύπτουν από τη ζωή του Ιησού τόσο σε εμάς που διαβάζουμε τα Ευαγγέλια και τις εκάστοτε βιογραφίες που έχουν γραφτεί όσο κυρίως στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι της εποχής του είδαν και αντιμετώπισαν τις πράξεις και τα λόγια Του. Το σίγουρο είναι πως όλοι συνεπάρθηκαν από αυτό το «ιδιάζον υπερφυσικό» με τη μορφή θαυμάτων –οικείο και ανοίκειο ταυτόχρονα– και είχαν μια βιωμένη αντίληψη του Θεού που στη συνέχεια των αιώνων συντέλεσε στη σύγκλιση του «ιστορικού Ιησού» με τον «Ιησού του εκκλησιαστικού κηρύγματος», δηλαδή της γνώσης και της πίστης.

Το τρίτο κεφάλαιο τιτλοφορείται «Ο μεγάλος “γνωστός άγνωστος”» (σελ. 43-48) και αναφέρεται στα παράδοξα της βιογραφίας του από τους Ευαγγελιστές, οι οποίοι συνέγραψαν σε μια γλώσσα που δεν ήταν δική τους (ελληνική) για να αφήσουν ως παρακαταθήκη τις άγνωστες πτυχές κάποιου που τον γνώρισαν προσωπικά. Εξάιρεση αποτελεί ο Λουκάς, ο οποίος κατέγραψε ότι άκουσε εκ μέρους των Αποστόλων.

Τα επόμενα δυο κεφάλαια αναφέρονται σε αυτή την όψη της προσωπικότητας του Ιησού που θεωρήθηκε επικίνδυνη: αμφισβήτησε την επί της γης δύναμη της εξουσίας, θεωρήθηκε δυνάμει στασιαστής και εγκληματίας, απευθύνθηκε στις μάζες και επιτέθηκε ενάντια σε όλους αυτούς που θεωρούσαν τον εαυτό τους απεγάδιαστο, χωρίς όμως την ανάλογη πνευματική ανέλιξη (σελ.50). Αν και πέθανε με τον πλέον ατιμωτικό τρόπο, εντούτοις τα λόγια του έγιναν πηγή διαφόρων φιλοσοφικών αναζητήσεων.

Με το στοιχείο του παράξενου στη ζωή του Ιησού συνυφαίνονται και οι εγκληματολογικές απόψεις του Ιταλού πατέρα της σύγχρονης εγκληματολογίας Τσέζαρε Λομπρόζο (Cesare Lombroso, 1835-1909) και η έννοια του μη κανονικού των Γάλλων στοχαστών Ζορζ Κανγκκιλέμ (Georges Canguilhem, 1904-1995) και Μισέλ Φουκώ (Michel Foucault, 1926-1984). Ωστόσο, η διαφορετικότητα του Ιησού δεν ταυτίζεται με κάποια παθολογία.

Η έννοια του ονειρικού σε σχέση με την αναγγελία της Βασιλείας των Ουρανών στη διδασκαλία του Ιησού (σελ. 61-66) μπορεί να παραλληλιστεί με τους μύθους, τα παραμύθια, τις παραδόσεις, τις προλήψεις των διαφόρων λαών, αλλά και με την ίδια τη χριστιανική θρησκεία (πρβλ. την έννοια της φαντασίας στο έργο του Έλληνα φιλοσόφου της διασποράς Κορνήλιου Καστοριάδη (1922-1997).

Το μοτίβο της «νοσταλγίας του χαμένου παραδείσου» στο έβδομο κεφάλαιο (σελ.67-72) συμπίπτει με το φιλοσοφικό ζήτημα της υπαρκτικής ελευθερίας του ανθρώπου πέρα της ιστορικής πραγματικότητας, ενώ στο επόμενο κεφάλαιο σχετικά με την ιατροποίηση του Ιησού (σελ. 73-82), περιγράφεται η εικόνα του «παράδοξου βασιλιά», μοναδικά διαφορετικού που δεν υπόκειται σε κανένα φυσικό νόμο. Πολύ ενδιαφέρουσες είναι οι αναφορές του συγγραφέα σε γενεαλογίες του Μεσαίωνα που εμπνέονται από το πρόσωπο και τις πράξεις του Ιησού.

Η κοινωνική-ανθρωπολογική επαναστατικότητα του Ιησού συνοψίζεται στην προτροπή Του «Εμπρός οι ταπεινοί» (σελ. 83-92): ο Ιησούς προέρχεται από τον λαό και απευθύνεται στον λαό. Ωστόσο, ο Ιησούς δεν ήταν ένας κοινωνικός μεταρρυθμιστής, αφού αποδεχόταν την κοινωνική ανισότητα και δεν ωθούσε τους ακολούθους του να αλλάξουν τις κοινωνικές δομές χρησιμοποιώντας βία. Ο Ιησούς, σύμφωνα με τον συγγραφέα του βιβλίου, καλούσε τον καθένα ξεχωριστά να αλλάξει τις δικές του εσωτερικές δομές, να αφουγκραστεί τον Άλλον και να επιζητήσει κοινωνική δικαιοσύνη.

Όσον αφορά τη γλώσσα του Ιησού (σελ. 93-98) αυτή ήταν η αραμαϊκή και συγκεκριμένα μια διάλεκτος της ιουδαιοπαλαιστινιακής αραμαϊκής γλώσσας, της οποίας σπαράγματα επιβιώνουν στην *Καινή Διαθήκη*, παρόλο που τα κηρύγματά του και η ζωή του αποτυπώθηκαν στην ελληνική της εποχής του. Πολύ ενδιαφέρουσες είναι οι πληροφορίες για ένα πρώιμο χριστιανικό Ευαγγέλιο που ονομάζεται *Λόγια του Ιησού*.

Το κεφάλαιο για την αστεγία, την περιπλάνηση και την έρημο (σελ. 99-104), αφορά σε ένα φαινόμενο της εποχής που σχετίζεται με τις ακραίες δοκιμασίες, τη νηστεία, τους πειρασμούς και τις προλήψεις περί δαιμόνων και του Σατανά.

Στο κεφάλαιο για το υπερανθρώπινο ως υπερφυσικό (σελ.105-110), η σημειωτική θεωρία του Ιταλού συγγραφέα Ουμπέρτο Έκο (Umberto Eco, 1932-2016) εκδιπλώνεται και εφαρμόζεται στα Ευαγγέλια, για να αναιρεθεί όμως στα συμπεράσματα της ενότητας αυτής. Οι βασικές συνθήκες της διαδραμάτισης της ζωής του Ιησού θυμίζουν την κατάταξη του Αριστοτέλη στο *Περί Ποιητικής*, δηλαδή την αρχή, την ένταση, την κλιμάκωση, τη λύση και την κάθαρση. Ωστόσο, ο Ιησούς ήταν ένα υπαρκτό πρόσωπο και όχι μυθοπλαστικός χαρακτήρας. Στο κεφάλαιο αυτό ο Ιησούς συγκρίνεται με άλλους μυθιστορηματικούς ήρωες που θεωρούνται υπεράνθρωποι λαϊκών αφηγήσεων. Ο συγγραφέας καταλήγει στο ότι με τη λογική σκέψη δεν μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως την υπερφυσική διάσταση της ζωής του Ιησού, όπως για παράδειγμα τα θαύματά Του. Για τούτο, στο σημείο αυτό υπεισέρχονται η πίστη, ο μυστικισμός, το αίσθημα του υψηλού, το υπερανθρώπινο ως υπερφυσικό, η υπέρβαση των ορίων.

Οι επιστημονικοί κλάδοι της κρανιομετρίας και της φρενολογίας (σελ.111-116) σίγουρα ενδιαφέρουν τον κοινωνικό ανθρωπολόγο ως παρά- και ψευδό-επιστήμες. Επίσης, το πώς έμοιαζε ο Ιησούς στην εξωτερική του εμφάνιση είναι ένα θέμα που πρέπει να απασχολήσει τη βιολογική και φυσική ανθρωπολογία, χωρίς όμως να είναι εφικτή η εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων. Στην ουσία το «πορτρέτο» του Ιησού που γνωρίζουμε με σιγουριά αφορά περισσότερο στην ύπαρξη υψηλού πνεύματος και χαρισμάτων.

Τα θαύματα πάλι του Ιησού (σελ.117-122) έτσι όπως περιγράφονται στην *Καινή Διαθήκη* αποτελούν για τους συγγραφείς της ζήτημα βιωμένης, προσωπικής εμπειρίας με τον Θεό, μιας εμπειρίας που ξεπερνά οτιδήποτε μπορεί να συλλάβει η ανθρώπινη νοημοσύνη είτε με εξηγήσεις είτε με συλλογισμό. Όμως, ο συγγραφέας τονίζει πως ο Ιησούς πρέπει να διαχωριστεί από τους μάγους και τους θεουργούς εκείνης της εποχής, που συνέδεαν τη μαγεία με τη θρησκεία. Παρόλο που η σύγχρονη

επιστήμη προσδοκά να δώσει εξήγηση σε πολλά «μυστήρια» του παρελθόντος, εντούτοις μια μοναδική και τελεσιδική αλήθεια συνεχίζει να μας διαφεύγει.

Σχετικά με την ενότητα του βιβλίου που τιτλοφορείται *Ex Oriente Lux* (σελ. 123-128), το έργο του Αμερικανο-παλαιστίνιου διανοητή Έντουαρντ Σαϊντ (Edward Said, 1935-2003) αποτέλεσε ένα βασικό καθοδηγητικό νήμα της σκέψης του συγγραφέα. Έτσι υπογραμμίζεται ότι μια όψη της παράξενης διαφορετικότητας του Ιησού αποτελεί για τον Δυτικό άνθρωπο η προέλευσή του εξ Ανατολής. Αλλά και οι αφηγήσεις περί των φανταστικών ταξιδιών του Ιησού στην Ινδία επιτείνουν αυτή τη διαφορετικότητα, αποκτώντας λαογραφική αξία.

Το πρόσωπο του Ιησού εμφανίζεται σε νουβέλες επιστημονικής φαντασίας, όπως σε αυτή του Αμερικανού λογοτέχνη Μάικλ Μούρκοκ (Michael Moorcock, -1939) *Ίδε ο άνθρωπος* (*Behold the Man*, 1969), που σχολιάζεται από τον Βίγκλα στο ομότιτλο κεφάλαιο (σελ. 129-132) και προκαλεί ιδιαίτερο ενδιαφέρον, αφού στηρίζεται σε ένα εντυπωσιακό μυθοπλαστικό εύρημα. Ο πρωταγωνιστής με το όνομα Καρλ Γκλογκάουερ ταξιδεύει στο χρόνο δύο χιλιάδες χρόνια πίσω από τη δεκαετία του 1960 και καταλήγει να αναπαριστά –ή να ζει για πρώτη φορά– τη ζωή του Ιησού, συμπεριλαμβανομένης της σταύρωσής Του. Ο συγγραφέας παρατηρεί ότι οι άνθρωποι που φέρονται όπως ο πρωταγωνιστής της νουβέλας του Μούρκοκ διακατέχονται από το «Σύμπλεγμα του Θεού» (*God complex, Messiah complex, Christ complex, Savior complex*) και επιδιώκουν να ταυτιστούν με τον Μεσσία όσο πιο αληθινά αυτό είναι δυνατόν. Ωστόσο, η αλαζονεία και η προσποίηση των ατόμων αυτών ουδεμία σχέση έχουν με την ταπεινή και ανυπόκριτη συμπεριφορά του πραγματικού Ιησού.

Στο δέκατο έβδομο κεφάλαιο αναλύεται το θέμα του Μυθικισμού (σελ. 133-138), δηλαδή της θεωρίας ότι ο βίος του Ιησού αποτελεί αποκύημα φαντασίας και μυθοπλασίας. Πρόκειται για θεωρίες συμβολισμών ή παγκόσμιας θρησκείας που ταυτίζουν τον Ιησού με κάποια ηλιακή θεότητα. Στο θέμα αυτό ο συγγραφέας ασκεί έντονη κριτική, ιδιαίτερα σε σχέση με το έργο του Σκωτσέζου ανθρωπολόγου Τζέιμς Φρέιζερ (James Frazer, 1854-1941), *Ο Χρυσός Κλώνος* (*The Golden Bough*, 1890). Ωστόσο, ο συγγραφέας συμπεραίνει ότι η θεωρία σύμφωνα με την οποία ο Ιησούς Χριστός δεν υπήρξε ποτέ ως ιστορικό πρόσωπο και ότι επρόκειτο για έναν ηλιακό μύθο, που εμπίπτει στο μοτίβο του θνήσκοντος και αναστάντος θεού, είναι ανεδαφική και περιθωριακή. Επιπλέον, αν κάποιος αφιερώσει ένα μεγάλο μέρος της ζωής του ή της επιστημονικής σταδιοδρομίας του για να αποδείξει την ανυπαρξία του Ιησού, αυτό σημαίνει ότι κατά περίεργο τρόπο έλκεται με πάθος από την προσωπικότητα του Θεανθρώπου, αναζητά κι αυτός μια παράξενη ελπίδα για τον κόσμο και τη ζωή του.

Η έκφραση «Τα μαθηματικά του Θεού» αποδίδεται εδώ για πρώτη φορά στον κλάδο της Βυζαντινής Φιλοσοφίας (σελ. 139-148). Στο ίδιο κεφάλαιο, καθίσταται προσπάθεια να φωτιστεί ο τρόπος με τον οποίο γεννήθηκε ο κλάδος της Βυζαντινής Φιλοσοφίας από τους Βασίλειο Ν. Τατάκη (1897-1986) και Λίνο Γ. Μπενάκη (1928-2022) κατά τον 20ό και 21ο αιώνα. Έτσι θεωρείται ότι ο Β. Τατάκης προέβη στον συσχετισμό δύο μέχρι τότε διαφορετικών κωδίκων σκέψης και επικοινωνίας, τον γνωσιολογικό χώρο του Βυζαντίου με την Ιστορία της Φιλοσοφίας. Η δημιουργική αυτή πράξη του

Τατάκη διαθέτει ευριστική αξία μέχρι σήμερα. Στη συνέχεια, παρήχθη ο νέος επιστημονικός κλάδος της Βυζαντινής Φιλοσοφίας που ήδη έχει προχωρήσει στην τρίτη γενιά ερευνητών και μελετητών. Η Βυζαντινή Φιλοσοφία ως κλάδος στοχεύει στην επανερμηνεία και προσέγγιση της χριστιανικής σκέψης μέσα από πιο σύγχρονες οπτικές. Εκτός των άλλων, ο συγγραφέας επιχειρηματολογεί, ως προς το ό,τι ο κλάδος της Βυζαντινής Φιλοσοφίας προέκυψε ως προσπάθεια να γνωρίσουμε τα «Μαθηματικά του Θεού», να κατανοήσουμε στο μέτρο που μας το Επιτρέπει το μεγαλείο της Δημιουργίας.

Εν κατακλείδι, το βασικό θέμα του βιβλίου είναι η παράξενη και μυστηριώδης εμφάνιση του Θεανθρώπου στην Ιστορία, που όμως αποτελεί μια αδιαπραγμάτευτη αλήθεια, πόσο μάλλον εφόσον επιβιώνει θριαμβευτικά από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η Μαρία Κουμαριανού είναι μόνιμη καθηγήτρια Γαλλικής Γλώσσας στο Πανεπιστημιακό Κέντρο Ξένων Γλωσσών του Πανεπιστημίου Αθηνών. Αποφοίτησε από το Πανεπιστήμιο Αθηνών (Γαλλική Φιλολογία) και το Ιόνιο Πανεπιστήμιο (Μετάφραση και Διερμηνεία). Εκπόνησε μεταπτυχιακές σπουδές στη γαλλική φιλολογία (Université Lumière Lyon 2), στην Κοινωνική Ανθρωπολογία (Πανεπιστήμιο Αιγαίου) και στη Θεολογία (Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο). Είναι διδάκτωρ κοινωνιολογίας της λογοτεχνίας (Université Lumière Lyon 2) και διδάκτωρ Ανθρωπολογίας του αστικού χώρου (Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο – Σχολή Αρχιτεκτόνων - Μηχανικών). Έχει διδάξει σε πολλά πανεπιστημιακά ιδρύματα (Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, Πανεπιστήμιο Κύπρου) και έχει συνεργαστεί για περισσότερο από δέκα χρόνια με το Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο στο πρόγραμμα μεταπτυχιακών σπουδών «Διδακτική της Γαλλικής ως Ξένης Γλώσσας». Είναι συγγραφέας επτά βιβλίων για τη γαλλόφωνη αφρικανική λογοτεχνία και την κοινωνική ανθρωπολογία. Έχει επίσης δημοσιεύσει πολυάριθμες μελέτες για την ανθρωπολογία και τη θεωρία της μετάφρασης. Τα επιστημονικά του ενδιαφέροντα εστιάζονται σε τρεις τομείς: την ανθρωπολογία του αστικού χώρου, τη θεωρία της μετάφρασης, και η σχέση εθνολογίας και λογοτεχνίας. Διατελεί Πρόεδρος της Ελληνικής Εθνολογικής Εταιρείας.



Bref CV

Maria Koumarianou, est professeure permanente de langue française au Centre universitaire des langues étrangères de l'Université d'Athènes. Elle est diplômée de l'Université d'Athènes (Littérature française) et de l'Université Ionienne (Traduction et Interprétation). Elle a obtenu des masters en littérature française (Université Lumière Lyon 2), en Anthropologie Sociale (Université de l'Égée) et en Théologie (Université Ouverte de Grèce). Elle est titulaire d'un doctorat en sociologie de la littérature (Université Lumière Lyon 2) et d'un doctorat en anthropologie de l'espace urbain (Université Technique Nationale d'Athènes – Faculté d'Architecture). Elle a enseigné dans plusieurs institutions universitaires (Université de la mer Égée, Université Kapodistrienne, Université de Chypre) et a collaboré pendant plus de dix ans avec l'Université Ouverte Hellénique dans le programme d'études post-universitaires "Didactique du Français Langue Etrangère". Elle est l'auteur de sept livres sur la littérature franco-africaine et sur l'anthropologie sociale. Elle a également publié de nombreuses études sur l'anthropologie et la théorie de la traduction. Ses intérêts scientifiques portent sur trois domaines : l'anthropologie de l'espace urbain, la théorie de la traduction; et la relation entre l'ethnologie et la littérature. Elle est présidente de la Société Hellénique d' Ethnologie.

ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΥ ΧΡΙΣΤΙΝΑ, Τα Εγγόνια του Ομήρου. Μνήμη, Συγγένεια, Ταυτότητα στο Γκαλλιτσιανό της Καλαβρίας. Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2023, σελ. 344. Πρόλογος: Antonino Colajanni, εικόνες εντός κειμένου, παραρτήματα, βιβλιογραφία. ISBN 978-618-204-196-3.

Μαρία Κουμαριανού 

Ένα βασικό στοιχείο στην ανάπτυξη του ευρωπαϊκού εθνικισμού ήταν η διαδικασία δημιουργίας μιας ταυτότητας η οποία βασιζόταν σε μιαν ενιαία γλώσσα. Η έννοια της γλωσσικής ταυτότητας που υποστήριξε τους αναδυόμενους ευρωπαϊκούς εθνικισμούς του 19ου αιώνα έγινε μια εξαιρετικά ισχυρή πολιτική δύναμη, η οποία δημιούργησε εκ νέου τον πολιτικό χάρτη της Ευρώπης και μεγάλου μέρους του κόσμου. Οι γλώσσες καθόριζαν ομάδες ανθρώπων που έφταναν στο ύψιστο βαθμό της αυτοέκφρασης και της αυτοσυνειδησίας τους μέσα από τα ανεξάρτητα κράτη.

Ένα τέτοιο κράτος υπήρξε και η Ιταλία στην οποία κατά την εποχή της Ενοποίησής της (1859-1862) μόλις το 2,5% του πληθυσμού της μιλούσαν την ιταλική γλώσσα – στην ουσία τη διάλεκτο της Τοσκάνης- όπως την ξέρουμε σήμερα. Και η κατάσταση αυτή συνεχίστηκε μέχρι την πρώτη δεκαετία του 20ού αιώνα. Ανάμεσα στα κρατίδια και στις εθνοτικές ομάδες που όφειλαν να συμμορφωθούν με την νέα κατάσταση βρίσκονται και οι «ετερόγλωσσοι πληθυσμοί της Καλαβρίας» στους οποίους ανήκαν οι Ελληνόφωνοι και οι οποίοι βιώνουν ένα διπλό κοινωνικό στίγμα: Ανήκουν στον φτωχό Νότο της χώρας και είναι αλλόγλωσσοι (σελ. 295).

Οι Ελληνόφωνοι της κάτω Ιταλίας και συγκεκριμένα της περιοχής της Καλαβρίας είναι το θέμα της πολυετούς έρευνας της Χριστίνας Πετροπούλου. Με λαμπρές σπουδές στην Ανθρωπολογία και πλούσιο επιστημονικό έργο, η Πετροπούλου σκιαγραφεί στο πόνημα αυτό μια πορεία περίπου 40 ετών που ξεκινά το 1984, από τη στιγμή που ως μεταπτυχιακή υπότροφος του ΙΚΥ αλλά και του Ιταλικού Ινστιτούτου πραγματοποίησε επιτόπια έρευνα στο ελληνόφωνο χωριό Γκαλλιτσιανό, του Δήμου Κοντοφουρίου, στην επαρχία του Ρηγίου Καλαβρίας. Πρόκειται για μια ολιστική προσέγγιση μιας κοινωνίας η οποία μέχρι τότε είχε προσεγγιστεί από τους επιστήμονες περισσότερο για τη γλωσσική της ιδιαιτερότητα, ενώ ελάχιστη σημασία είχε δοθεί σε άλλες όψεις της.

Το βιβλίο προλογίζει ο καθηγητής και μέντορας της Χριστίνας Πετροπούλου Antonino Colajanni ο οποίος πολύ εύστοχα επισημαίνει πως η γλωσσική ιδιαιτερότητα των συγκεκριμένων χωριών οδήγησε στην «αφύπνιση της Ελληνικότητας» με αποτέλεσμα την κατασκευή μιας «ταυτότητας» με σημαντικότερα αποτελέσματα σε επίπεδο τόσο κοινωνικό όσο και πολιτικό και οικονομικό. Τις ποικίλες φάσεις αυτού του φαινομένου αναλύει στο έργο της η συγγραφέας.

Το βιβλίο εκτός από την Εισαγωγή και τις Ευχαριστίες χωρίζεται σε έξι κεφάλαια τα οποία κλείνουν με συμπεράσματα.

Στην *Εισαγωγή* (σελ. 21-27) η συγγραφέας μιας παρουσιάζει το λόγο που την ώθησε στη συγκεκριμένη έρευνα. Η ελλιπής ανθρωπολογική βιβλιογραφία για τη συγκεκριμένη εθνογλωσσική ομάδα, το μικρό της μέγεθος, το γεγονός ότι η κοινότητα ήταν κλειστή και ιδιαίτερα ενδογαμική, την καθιστούσαν το ιδανικό αντικείμενο έρευνας για τη διατριβή της συγγραφέως με τίτλο *Μνήμη, Συγγένεια, Ταυτότητα σε ένα ελληνόφωνο χωριό της Καλαβρίας (Γκαλλιτσιανό)*. Όπως όμως ομολογεί και η ίδια «η υπό μελέτη κοινωνία καθορίζει και επιβάλλει το αντικείμενο μελέτης του ερευνητή» και έτσι, η γλωσσική ιδιαιτερότητα και οι διάφορες συγκυρίες, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ανέδειξαν το γεγονός ότι η γλώσσας ήταν πολύ στενά συνδεδεμένη με τη μνήμη του παρελθόντος και ζητήματα ταυτότητας (σελ. 23). Ακολουθεί καταλογογράφηση λεπτομερούς αρχειακού υλικού, το οποίο στην ουσία στηρίζει και αναδεικνύει την «ιστορία» που παρουσιάζεται μέσα από το λόγο και τις πράξεις των μελών της εν λόγω κοινωνίας.

Στο πρώτο κεφάλαιο με τίτλο *Επιτόπια έρευνα* (σελ. 33-58) η συγγραφέας αποτυπώνει τις δυσκολίες της επιτόπιας έρευνας, ξεκινώντας από τη δύσκολη πρόσβαση, την επιφυλακτικότητα των κατοίκων, την καχυποψία για τον πραγματικό σκοπό της έρευνας. Όμως η διαδικασία της επιτόπιας έρευνας συνίσταται όχι μόνο σε ποσοτική –ο συνολικός χρόνος που απαιτείται για την έρευνα– αλλά και ποιοτική προσέγγιση για τη σύναψη σχέσεων, δηλαδή τη δημιουργία καλού κλίματος και αμοιβαίας εμπιστοσύνης ανάμεσα στους κατοίκους και στην εθνολόγο. Στην ουσία πρόκειται από μια συνεχώς δοκιμαζόμενη δυναμική σχέσεων. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως η ερευνήτρια βρίσκεται στο απυρόβλητο και πως παρατηρεί από θέση ισχύος τα καθημερινά τεκταινόμενα. Πολλές φορές η Πετροπούλου ομολογεί πως αποτελούσε και αυτή αντικείμενο μελέτης και προσοχής από την πλευρά των κατοίκων, ιδίως τον πρώτο καιρό, όταν δεν ήταν κατανοητό το τί ακριβώς ερευνούσε, και έτσι δέχτηκε με τη σειρά της τις παρατηρήσεις, τις ερωτήσεις και τα σχόλια των κατοίκων.

Σημαντικές είναι οι πρώτες παρατηρήσεις της σχετικά με τη «γλώσσα», την εναλλαγή κωδίκων, όταν μιλούσαν μεταξύ τους και όταν μιλούσαν στην ίδια, τη χρήση των «γκρέκο» ως κώδικα επικοινωνίας για να μη γίνονται κατανοητοί είτε σε αλλοδαπό είτε σε ιταλόφωνο περιβάλλον και βέβαια την κοινωνική απαξίωση που βίωναν οι ομιλητές της διαλέκτου αυτής, από τους υπόλοιπους κατοίκους που μιλούσαν και αυτοί μιαν άλλη διάλεκτο, πέραν της ιταλικής γλώσσας. Το πρώτο κεφάλαιο καταλήγει με την πολυσήμαντη έννοια της λέξης “rispetto”-φιλία, αξιοπρέπεια, ευθύτητα, ντομπροσύνη, σεβασμός- ως βάση για επικοινωνία και κοινωνικές σχέσεις.

Το δεύτερο κεφάλαιο τιτλοφορείται *Ο Τόπος και οι Άνθρωποι* (σελ. 39-90). Η Πετροπούλου αναφέρεται επιγραμματικά στην ιστορία της Καλαβρίας, στην περιορισμένη οικονομία και την εξαιρετική φτώχεια της που ανάγκασε τους κατοίκους να μεταναστεύσουν στη Βόρεια Ιταλία ή στη γειτονική Ελβετία. Στη συνέχεια επικεντρώνεται στο Γκαλλιτσιανό και στα παρακείμενα χωριά του Δήμου Κοντοφουρίου. Αναφέρεται λεπτομερειακά στην τοπογραφία της περιοχής και στις δυσκολίες

των κατοίκων που προέρχονταν από το ελλιπές οδικό δίκτυο και την απουσία υδροδότησης στο χωριό. Στη συνέχεια δίνει στοιχεία για τις αλλαγές στα τοπωνύμια και τα τοπόσημα του χωριού με πρωτοβουλία του πρώτου ελληνόφωνου Συλλόγου *I Ionica*, ώστε να παραπέμπουν στον «αρχαίο ελληνικό πολιτισμό» (σελ. 68). Η Πετροπούλου αναφέρεται στη θρησκευτική διάσταση του χωριού που φαίνεται μάλλον ανύπαρκτη εκτός από κάποιες ιδιαίτερες εορτές, όπως το Άγιο Lucί την Παραμονή της εορτής των Νεκρών και των Χριστουγέννων. Τέτοιες εορτές, όπως και η παραμονή της Πρωτοχρονιάς δίνουν την ευκαιρία κοινωνικής συμφιλίωσης και συμποσιασμού της κοινότητας.

Στη συνέχεια παρουσιάζει κάποια κοινωνικά στοιχεία, όπως την ύπαρξη και των ρόλο των μεγάλων γαιοκτημόνων για τους οποίους εργαζόταν η πλειοψηφία των κατοίκων, τη σύναψη συμφωνιών ανάμεσα σε αγρότες για την καλλιέργεια της γης και τη φροντίδα των ζώων, την σταδιακή κατάργηση του τοπικού σχολείου, τις δύσκολες συνθήκες διαβίωσης.

Ο Ελληνισμός της Νότιας Ιταλίας, Χθες και Σήμερα είναι ο τίτλος του τρίτου κεφαλαίου (σελ. 91-107). Το κεφάλαιο αυτό αναφέρεται στα ιστορικά στοιχεία που σχετίζονται με την ελληνική παρουσία στη Νότια Ιταλία, αρχής γενομένης από την ίδρυση των ελληνικών αποικιών μεταξύ 8ου και 6ου αιώνα, την άνθηση μεγάλων πόλεων, την ρωμαϊκή εποχή, κλπ. Σύμφωνα με τον Στράβωνα στην περιοχή αυτή τα ελληνικά ομιλούνταν μέχρι και τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες. Μεγάλη άνθηση των ελληνικών παρατηρείται από τον 9ο έως τον 11ο αιώνα. Βασικό στοιχείο στη διατήρηση της ελληνικής γλώσσας αποτελεί η ύπαρξη πολλών ελληνόρρυθμων μονών, που ακολουθούσαν το ορθόδοξο τυπικό, αλλά δέχονταν ως αρχή τους τον Πάπα. Τον 13ο αιώνα μαζί με την ανάσχεση του μοναχισμού παρατηρείται και ανάσχεση της ελληνικής γλώσσας, η οποία επιδεινώνεται από την επιρροή της Καθολικής Εκκλησίας, η οποία καταργεί σταδιακά το ορθόδοξο τυπικό. Η γλώσσα φαίνεται σύμφωνα με μαρτυρίες να περιορίζεται σε κάποια χωριά του βορείου Ασπρομόντε.

Σημαντική είναι η «ανακάλυψη» του ελληνόφωνου κόσμου στις αρχές του 19ου αιώνα από τον Γερμανό ερευνητή Witte. Στις αρχές του 20ού αιώνα μόνο σε εννέα χωριά ομιλείται η γρεκάνικη διάλεκτος, ενώ περαιτέρω επιδείνωση προήλθε όταν καταστροφικές κατολισθήσεις ανάγκασαν τους κατοίκους των χωριών να μετεγκατασταθούν σε παράκτιες περιοχές. Όπως αναφέρει και η Πετροπούλου, η απομόνωση των χωριών βοήθησε στη διατήρηση του ιδιώματος, η μετεγκατάσταση όμως των κατοίκων ώθησε πολλούς από αυτούς να αποποιηθούν τη γλώσσα τους για να μπορέσουν να γίνουν κοινωνικά αποδεκτοί στο νέο περιβάλλον. Σχετικά με την προέλευση του ιδιώματος, για πολλά χρόνια υπήρχε διαμάχη μεταξύ των Ελλήνων γλωσσολόγων που ήταν προσανατολισμένοι προς την αρχαία ελληνική και των Ιταλών γλωσσολόγων που υποστήριζαν τη βυζαντινή προέλευση του ιδιώματος. Μια τρίτη θεωρία που υποστηρίζει την ύπαρξη και των δυο υποστρωμάτων έγινε τελικά αποδεκτή.

Το τέταρτο κεφάλαιο τιτλοφορείται *Η Συλλογική Μνήμη* (σελ. 109-159) η οποία είναι συνυφασμένη από τις αφηγήσεις γεγονότων, προσώπων και εμπειριών που αποτελούν χρονόσημα για την κοινότητα. Εκτός από τα ιστορικά της σημασίας γεγονότα, όπως οι Παγκόσμιοι Πόλεμοι, διάφορες

φυσικές καταστροφές που είχαν ως επακόλουθο μετεγκαταστάσεις σε άλλες περιοχές, οι αφηγήσεις που συνέλεξε η εθνολόγος επικεντρώνονται σε εμβληματικά φυσιογνώμεις που έζησαν εκεί, όπως ο ληστής Musolino ή οι πλούσιοι γαιοκτήμονες και ευεργέτες «Μικρός Βασιλιάς» και «Γιατρός». Από τα σημαντικότερα γεγονότα υπήρξε η μεγάλη μετανάστευση προς την αμερικανική ήπειρο που άφησε πίσω πολλές γυναίκες με μικρά παιδιά και κατά προέκταση οδήγησε στη γέννηση πολλών νόθων. Παρ' όλες τις δύσκολες συνθήκες διαβίωσης, κοινό στοιχείο των αφηγήσεων είναι η ωραιοποίηση του παρελθόντος που, όπως εξηγεί και η Πετροπούλου, με αυτόν τον τρόπο νομιμοποιείται και στηρίζεται το δύσκολο βιούμενο παρόν. Για το λόγο αυτό οι αφηγήσεις τυγχάνουν επεξεργασίας και αναδιαπραγμάτευσης στο λόγο των υποκειμένων.

Τα θέματα της *Οικογένειας*, *Συγγένειας* και *Γάμου* απασχολούν τη συγγραφέα στο πέμπτο κεφάλαιο (σελ. 161-200). Παρόλο που το κυρίαρχο μοντέλο ευνοεί την πυρηνική οικογένεια, εντούτοις ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η ύπαρξη διευρυμένων οικιακών μονάδων που απηχούν την ύπαρξη νόθων (σελ. 162). Η καταγωγή ευνοεί την αρρενογονική γραμμή και οι διάφορες γενιές ή *ράτσες* κατά το τοπικό ιδίωμα συνοδεύονται και από το παρωνύμιό τους που ακολουθεί τα μέλη της ομάδας. Στο Γκαλλισιανό υπάρχουν τρεις μεγάλες *ράτσες* που σχετίζονται με τις εμβληματικές μορφές του παρελθόντος που αναφέραμε προηγουμένως, από τις οποίες προέρχονται πολλές πατρογραμμικές ομάδες καταγωγής. Οι *ράτσες* χωρίζονται σε καλές/ εύπορες και φτωχές και είναι ουσιαστικός παράγοντας για τη σύναψη επιγαμιών. Ιδιαίτερη μνεία γίνεται για την ύπαρξη των νόθων παιδιών, αποτέλεσμα σχέσεων των δευτερότοκων και τριτότοκων αρσενικών παιδιών μιας οικογένειας γαιοκτημόνων με γυναίκες, συζύγους μεταναστών που δεν επέστρεψαν. Ο πρωτότοκος αρσενικός κάθε οικογένειας ορίζονταν κληρονόμος της οικογενειακής κτηματικής περιουσίας, σύναπτε γάμο και δημιουργούσε νόμιμους κληρονόμους. Κάποια από τα νόθα παιδιά αναγνωρίζονταν, κάποια δίνονταν σε τροφούς έναντι κρατικής επιχορήγησης, κάποια άλλα έμεναν με τη φυσική μητέρα.

Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει η ορολογία της συγγένειας, καθώς και το γεγονός ότι οι γάμοι συνάπτονται κυρίως ανάμεσα σε μητροπλευρικά ξαδέρφια, γιατί η συγγένεια από γάλα θεωρείται κατώτερη από τη συγγένεια από αίμα (πατροπλευρικά ξαδέρφια). Σημειωτέον ότι η έννοια του όρου «ξάδερφος» είναι πολύ πιο ευρεία από τα στενά σημερινά όρια και καλύπτει πολλών ειδών συγγένειες.

Η Πετροπούλου δίνει πολλές πληροφορίες για τους βαθμούς συγγένειας ανάμεσα στους οποίους επιτρέπονται οι γάμοι, για τα κριτήρια επιλογής συζύγων, το θέμα της προίκας, τη γυναικοτοπικότητα της μεταγαμίας εγκατάστασης, τους διπλούς γάμους (δυο αδέρφια παντρεύονται δυο αδερφές), τους πλάγιους γάμους (γάμος με τον γιο ή την κόρη του/της πρώτου/ ης ξαδέρφου/ης). Το σίγουρο είναι πως όλες αυτές οι πρακτικές στηρίζονται από στρατηγικές και ευνοούν την ενδογαμία, αφού ο ντόπιος και γνωστός είναι προτιμητέος από τον οποιοδήποτε «ξένο».

Το τελευταίο κεφάλαιο διαχειρίζεται θέματα της ταυτότητας και φέρει τον τίτλο *Γκρεκάνοι, Έλληνες της Καλαβρίας ή Ελληνόφωνοι. Προβλήματα προσδιορισμού μιας ταυτότητας* (σελ.201-309). Με μεγάλη ενάργεια η Χριστίνα Πετροπούλου αναλύει το πώς το αρχέτυπο του αγροίκου Νότιου Ιταλού

που εκφράζεται με μια διάλεκτο σε μια Ιταλία όπου η ηγεμονική γλώσσα και οικονομία προέρχεται από το Βορρά μετατρέπεται χάρη στην οξυδέρκεια κάποιων λόγιων εκπαιδευτικών σε θεματοφύλακα ενός αρχαίου και ένδοξου παρελθόντος που έδωσε τον πολιτισμό στην Ευρώπη: της αρχαίας Ελλάδας.

Από τη στιγμή εκείνη που κάποιοι λόγιοι επαναξιολόγησαν αυτό το ξεχασμένο ιδίωμα, πλήθος συλλόγων άρχισαν να δημιουργούνται, ευαισθητοποιώντας την κοινή γνώμη και τονίζοντας τα στοιχεία εκείνα που παρουσίαζαν του ξεχασμένους Ελληνόφωνους ως απογόνους της πιο ευγενούς φυλής η οποία άντεξε στο διάβα του χρόνου. Ήδη από τα μέσα του 20ού αιώνα Έλληνες γλωσσολόγοι και κοινωνικοί επιστήμονες άρχισαν να συρρέουν στα ελληνόφωνα χωριά, να δημιουργούνται υποδομές για τη σχέση των Ελληνοφώνων με τη «Μητέρα –Ελλάδα», πολλές φορές στηριζόμενες σε αυτό που κύκλοι της Μητέρας Ελλάδας επιθυμούσαν να συναντήσουν ανάλογα με την εκάστοτε ρητορική: αλύτρωτους ομογενείς, απομεινάρια του παρελθόντος, χαμένα αδέρφια κλπ. Ως αποτέλεσμα, η ελληνική κοινωνία σχημάτισε μια κατά πολύ εξωπραγματική εικόνα για τον κόσμο αυτό. Η «αφύπνιση» αυτή καλλιεργήθηκε από ντόπιους λόγιους, αλλά και από πολιτικούς και οικονομικούς παράγοντες για να προσφέρουν την εικόνα που η Ελλάδα είχε ήδη σχηματίσει γι'αυτούς. Ταξίδια από και προς τα ελληνόφωνα χωριά άρχισαν να οργανώνονται, δάσκαλοι στάλθηκαν για να τους διδάξουν τη γλώσσα τους – μόνο που η γλώσσα που δίδασκαν ήταν η νέα ελληνική. Μετά το 1999 με τη θέσπιση του Ευρωπαϊκού Χάρτη για την προστασία των Περιφερειακών και Μειονοτικών Γλωσσών, το θέμα της ταυτότητας περιέλαβε και μια οικονομική διάσταση, από την οποία και άλλα χωριά όμορα με το Γκαλιτσιανό θέλησαν να επωφεληθούν. Ιδρύονται σχολεία, αλλάζουν τα τοπωνύμια για να ταιριάζουν με το νέο ελληνικό προφίλ που τους αποδίδεται, δημιουργούνται υποδομές για τουριστική ανάπτυξη, εγκαινιάζονται νέα θρησκευτικά ιδρύματα. Παράλληλα και η Ορθόδοξη Εκκλησία αντικατέστησε τη λειτουργία στην ντόπια διάλεκτο με τα ελληνικά, συμβάλλοντας ίσως στον αφιεροποίηση της κοινότητας, η οποία δεν μπορεί πια να κατανοήσει το τι ακούει.

Τελειώνοντας, θα αναφερθώ στα λόγια του μεγάλου κοινωνικού επιστήμονα Michael Herzfeld κατά τη διάρκεια παρουσίασης του βιβλίου της Πετροπούλου στην Αθήνα. «Η ιδέα της διάσωσης μιας γλώσσας είναι ανεδαφική, καθώς μια γλώσσα αλλάζει συνεχώς. Το σημαντικότερο δεν είναι η διδασκαλία της, αλλά η χρήση της στον καθημερινό λόγο από τους φυσικούς της ομιλητές».

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η Μαρία Κουμαριανού είναι μόνιμη καθηγήτρια Γαλλικής Γλώσσας στο Πανεπιστημιακό Κέντρο Ξένων Γλωσσών του Πανεπιστημίου Αθηνών. Αποφοίτησε από το Πανεπιστήμιο Αθηνών (Γαλλική Φιλολογία) και το Ιόνιο Πανεπιστήμιο (Μετάφραση και Διερμηνεία). Εκπόνησε μεταπτυχιακές σπουδές στη γαλλική φιλολογία (Université Lumière Lyon 2), στην Κοινωνική Ανθρωπολογία (Πανεπιστήμιο Αιγαίου) και στη Θεολογία (Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο). Είναι διδάκτωρ κοινωνιολογίας της λογοτεχνίας (Université Lumière Lyon 2) και διδάκτωρ Ανθρωπολογίας του αστικού χώρου (Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο – Σχολή Αρχιτεκτόνων - Μηχανικών). Έχει διδάξει σε πολλά πανεπιστημιακά ιδρύματα (Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, Πανεπιστήμιο Κύπρου) και έχει συνεργαστεί για περισσότερο από δέκα χρόνια με το Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο στο πρόγραμμα μεταπτυχιακών σπουδών «Διδακτική της Γαλλικής ως Ξένης Γλώσσας». Είναι συγγραφέας επτά βιβλίων για τη γαλλόφωνη αφρικανική λογοτεχνία και την κοινωνική ανθρωπολογία. Έχει επίσης δημοσιεύσει πολυάριθμες μελέτες για την ανθρωπολογία και τη θεωρία της μετάφρασης. Τα επιστημονικά

του ενδιαφέροντα εστιάζονται σε τρεις τομείς: την ανθρωπολογία του αστικού χώρου, τη θεωρία της μετάφρασης, και η σχέση εθνολογίας και λογοτεχνίας. Διατελεί Πρόεδρος της Ελληνικής Εθνολογικής Εταιρείας.



Bref CV

Maria Koumarianou, est professeure permanente de langue française au Centre universitaire des langues étrangères de l'Université d'Athènes. Elle est diplômée de l'Université d'Athènes (Littérature française) et de l'Université Ionienne (Traduction et Interprétation). Elle a obtenu des masters en littérature française (Université Lumière Lyon 2), en Anthropologie Sociale (Université de l'Égée) et en Théologie (Université Ouverte de Grèce). Elle est titulaire d'un doctorat en sociologie de la littérature (Université Lumière Lyon 2) et d'un doctorat en anthropologie de l'espace urbain (Université Technique Nationale d'Athènes – Faculté d'Architecture). Elle a enseigné dans plusieurs institutions universitaires (Université de la mer Égée, Université Kapodistrienne, Université de Chypre) et a collaboré pendant plus de dix ans avec l'Université Ouverte Hellénique dans le programme d'études post-universitaires “Didactique du Français Langue Etrangère”. Elle est l'auteur de sept livres sur la littérature franco-africaine et sur l'anthropologie sociale. Elle a également publié de nombreuses études sur l'anthropologie et la théorie de la traduction. Ses intérêts scientifiques portent sur trois domaines : l'anthropologie de l'espace urbain, la théorie de la traduction; et la relation entre l'ethnologie et la littérature. Elle est présidente de la Société Hellénique d'Ethnologie.

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

Η *Εθνολογία on line* είναι ένα ηλεκτρονικό, ανοιχτό επιστημονικό περιοδικό με κριτές, που εκδίδεται διαδικτυακά από την Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, παράλληλα με το έντυπο περιοδικό *Εθνολογία*. Από το 2019 εκδίδεται σε δύο τεύχη ετησίως.

Η *Εθνολογία on line* δημοσιεύει πρωτότυπες μελέτες στην επιστήμη της ανθρωπολογίας και της εθνολογίας, καθώς και σε συναφή πεδία. Επιπλέον, αποβλέπει στην προώθηση νέων ερευνών, καθώς και στη διερεύνηση νέων θεματικών και στο άνοιγμα των σπουδών αυτών στο ευρύτερο κοινό.

Η *Εθνολογία on line* δέχεται συμβολές από τα μέλη της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας, αλλά και από νέους επιστήμονες/ερευνητές και δόκιμους συγγραφείς μη μέλη της Εταιρείας. **Δημοσιεύει σε τρεις γλώσσες: Ελληνικά, Αγγλικά, Γαλλικά.**

Οι δημοσιευόμενες εργασίες πρέπει να έχουν, απαραίτητα, θεωρητική και μεθοδολογική υποδομή καθώς και ευρύτερη προοπτική. Τα προς δημοσίευση άρθρα δεν πρέπει να έχουν υποβληθεί για δημοσίευση ή να έχουν δημοσιευθεί αλλού. Οι δημοσιευόμενες εργασίες υπογράφονται από τους συγγραφείς τους, οι οποίοι έχουν και την ευθύνη σε ό,τι αφορά το περιεχόμενό τους. Ανώνυμες ή ψευδώνυμες μελέτες, βιβλιοκρισίες ή ανάλογα κείμενα δεν δημοσιεύονται.

Τα κείμενα υποβάλλονται ηλεκτρονικά, σε αρχείο Word (.doc ή .docx), στο societyforethnology@yahoo.com ή στο alexethn@otenet.gr με την ένδειξη «Εργασία για το ηλεκτρονικό περιοδικό Εθνολογία on line». Επίσης, αποστέλλονται δύο έντυπα αντίτυπα στη διεύθυνση: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας (υπόψη Ελευθ. Αλεξάκη), Ερεσσού 43, 10681, Αθήνα.

Η μέγιστη έκταση άρθρου είναι 14.000 λέξεις (για το κείμενο, τις υποσημειώσεις και τη βιβλιογραφία). Ο τίτλος του κειμένου και το ονοματεπώνυμο του συγγραφέα γράφονται στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα. Κάθε άρθρο συνοδεύεται από: α) μία περίληψη με μέγιστη έκταση 250 λέξεις, στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα β) έως 10 λέξεις-κλειδιά στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα, γ) ένα σύντομο βιογραφικό σημείωμα στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα (έως 200 λέξεις).

Το έγγραφο θα πρέπει να έχει διαστάσεις A4, με γραμματοσειρά Times New Roman. Τα περιθώρια πρέπει να είναι: επάνω 2,5 εκ., και κάτω 3 εκ., αριστερά και δεξιά 2,5 εκ. Η εσοχή των παραγράφων, καθώς και οι εσοχές (αριστερή και δεξιά) των παραθεμάτων θα πρέπει να είναι 1εκ. Δεν μπαίνει εσοχή στην πρώτη παράγραφο μετά τον τίτλο ενότητας ή υποενότητας. Στο σώμα του κειμένου πρέπει να χρησιμοποιείται μέγεθος γραμματοσειράς 11στ., με πλήρη στοίχιση και 1,5 διάστιχο. Οι βιβλιογραφικές αναφορές έχουν μονό διάστιχο, με προεσοχή 1εκ. (χωρίς εσοχή στην πρώτη γραμμή κάθε αναφοράς και με μια εσοχή 1εκ. στις υπόλοιπες γραμμές). Οι υποσημειώσεις έχουν μονό διάστιχο, με γραμματοσειρά μεγέθους 9στ. και πρέπει να χρησιμοποιούνται με φειδώ. Δεν μπαίνουν σημειώσεις τέλους. Οι επικεφαλίδες των ενότητων γράφονται με γραμματοσειρά μεγέθους 12στ. και έντονα γράμματα, ενώ των υποενοτήτων 12στ. και πλάγια γράμματα (χωρίς αυτόματα αριθμηση ή εσοχή).

Στην πρώτη σελίδα, μπαίνει ο τίτλος του κειμένου, με γραμματοσειρά μεγέθους 14στ. και έντονα γράμματα, με στοίχιση στο κέντρο και μονό διάστιχο στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Ακολουθεί το ονοματεπώνυμο του συγγραφέα με έντονα γράμματα, με στοίχιση στο κέντρο και γραμματοσειρά 12στ. και έντονα γράμματα, στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Στη συνέχεια, μπαίνει η περίληψη

και οι λέξεις κλειδιά με γραμματοσειρά 10στ. και πλήρη στοίχιση στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Όλες οι σελίδες πρέπει να φέρουν αρίθμηση κάτω δεξιά.

Ιδιαίτερες μορφοποιήσεις, όπως αυτόματη αρίθμηση, προσθήκη διαστήματος μετά/πριν από παράγραφο ή αυτόματη αλλαγή παραγράφου, καλό είναι να αποφεύγονται. Επίσης, οι σύνδεσμοι που, ενδεχομένως, παρατίθενται (στη βιβλιογραφία ή αλλού στο κείμενο) πρέπει να είναι απενεργοποιημένοι.

Φωτογραφικό υλικό ή χάρτες και διαγράμματα πρέπει να επισυνάπτονται ως ξεχωριστά αρχεία.

Για τις παραπομπές και τη βιβλιογραφία χρησιμοποιούμε το σύστημα παραπομπών Harvard. Ενδεικτικά:

A) Ενδοκειμενική παραπομπή

[...] (Αλεξάκης, 2006: 50) ή σύμφωνα με τον Αλεξάκη (2006: 50)

B) Αναφορά στη βιβλιογραφία/λίστα βιβλιογραφικών αναφορών

Αλεξάκης, Ε. (2006). *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*. Αθήνα: Δωδώνη.

Dalton, G. 1969. Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10 (1): 63-102.

Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. Στο N. Denzin & Y. Lincoln (επιμ.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage, σσ. 509-535.

Κείμενα που υποβάλλονται και δεν συμμορφώνονται με τις οδηγίες ή δεν εμπίπτουν στους σκοπούς του περιοδικού δεν θα εξετάζονται.

Λεπτομερείς οδηγίες για την υποβολή άρθρων στο περιοδικό βρίσκονται στη σελίδα του περιοδικού *Εθνολογία on line* στον ιστότοπο της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας (<https://www.societyforethnology.gr>).

NOTES FOR CONTRIBUTORS

Ethnologia on line is an online open-access, peer-reviewed academic journal published by the Greek Society for Ethnology, in addition to the print journal *Εθνολογία*. Since 2019, it is published semiannually (two issues per year).

Ethnologia on line publishes original studies at the forefront of anthropology and ethnology and related fields. Moreover, aims at promoting new research, exploring new themes and opening up to a broader public.

Ethnologia on line welcomes contributions from the members of the Greek Society for Ethnology as well as from new and established scholars and researchers from all over the world. **It publishes contributions in three languages: Greek, English and French.**

Contributions should have theoretical and methodological foundation and broader perspective. Ethnologia online publishes original contributions, not previously published elsewhere. Articles for publication should not be under consideration elsewhere. Authors are responsible for the content of their published work. Anonymous or alias essays, book reviews or similar contributions are not to be published here.

Articles should be submitted as **Word documents (.doc/.docx)** to the emails **societyforethnology@yahoo.com** or **alexethn@otenet.gr**, with the indication “Paper for Ethnologia on line.” Authors should also send two copies in paper form to the following address: Greek Society for Ethnology (for Dr Eleftherios Alexakis) Eressou 43, 10681, Athens, Greece.

Articles should be no longer than 14.000 words, including references and notes. The title and author's name should be written in Greek and English or French. Each article should be accompanied by: a) a summary of approximately 250 words in Greek and English or French, b) up to 10 keywords in Greek and English or French and c) a brief biographical note in Greek and English or French (up to 200 words).

The document should be in A4 paper size. Please use Times New Roman throughout, with margins 2.5cm (top), 3cm (bottom) and 2,5cm wide (left/right). Indents should be 1cm throughout. For quotations use indents of 1cm on both sides. Use no indent in the first paragraph after a heading/subheading. In the main body of the text, use font size 11pt, with full alignment and 1.5 line spacing. References/bibliography are single-spaced with a hanging intend of 1cm (no indent for the first line-indent of 1cm of the rest). Footnotes must be single-spaced in 9pt font and should be kept to a minimum. Please use footnotes, not endnotes. Section headings should be in 12pt bold, while subheadings in 12pt italics (without automatic numbering or indentation). All pages must be numbered at the bottom right.

The first page must contain: a) the title of the text, in 14pt bold, single spaced and centered, in Greek and English or French, b) the author's full name in 12pt bold, centered, in Greek and English or French, c) the abstract and keywords in 10pt, full alignment, in Greek and English or French.

Avoid using any other complex text formatting (e.g. automatic numbering sections/subsections, paragraph spacing etc.). Make sure that all links listed (in the bibliography or elsewhere in the text) are disabled.

Illustrations, tables and figures should be supplied as separate files.

For referencing and bibliography use the Harvard Style (See sample below).

A) In text reference:

[...] (Leach, 1961: 50) or according to Leach (1961: 50)

B) Bibliography/References:

Leach, E. 1961. *Rethinking Anthropology*. Λονδίνο: Athlone Press.

Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. Στο N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 509-535.

Dalton, G. 1969. Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10 (1): 63-102.

Submitted contributions may not be accepted for peer review, if they do not comply with the instructions or with the aims of the journal.

Detailed instructions on how to submit to the Journal are available on the *Ethnologia on line* page at the Greek Society for Ethnology website (<https://www.societyforethnology.gr>).

