ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ETHNOLOGHIA ON LINE

ΤΟΜΟΣ 16/VOLUME 16

Τεύχος 1/Issue 1

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

2026

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

Dr Eleftherios Alexakis
Dr Maria Koumarianou
Dr Vassiliki Chryssanthopoulou
Dr Maria G. Kokolaki
Dr Maria Vrahionidou
Dr Maria Androulaki

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΚΔΟΣΗΣ

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

EDITOR
Dr Maria G. Kokolaki

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
Δρ Μαρία 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 Ethnologhia 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 Ethnologhia 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 δημοσιευόμενων πληροφοριών. Οι δημοσιευμένες εργασίες υπογράφονται από τους συγγραφείς τους, οι οποίοι έχουν και την ευθύνη για το περιεχόμενό τους. Οποιεσδήποτε 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

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ
TABLE OF CONTENTS

Ο ΧΟΡΟΣ «ΤΣΟΜΠΑΣ» ΩΣ ΕΠΙΤΕΛΕΣΤΙΚΗ ΠΡΑΚΤΙΚΗ: ΓΑΜΟΣ, ΣΥΓΓΕΝΕΙΑ ΚΑΙ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΟΡΕΙΝΗ ΣΕΡΡΩΝ.
ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΚΟΚΛΑΣ
"TSOMBAS" DANCE AS A PERFORMATIVE CULTURAL PRACTICE: MARRIAGE, KINSHIP, AND COLLECTIVE IDENTITY IN ORINÍ, SERRES REGION.
VASSILIOS KOKLAS 4

STUDENT AGENCY, STIGMERGY AND DISTRIBUTED COORDINATION: THE NOVEMBER 2014 GREEK STUDENTS MOBILISATIONS
MARIA G. KOKOLAKI
ΜΑΘΗΤΙΚΗ ΕΜΠΡΟΘΕΤΗ ΔΡΑΣΗ, ΣΤΙΓΜΕΡΓΙΑ ΚΑΙ ΚΑΤΑΝΕΜΗΜΕΝΟΣ ΣΥΝΤΟΝΙΣΜΟΣ: ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΜΑΘΗΤΙΚΕΣ ΚΙΝΗΤΟΠΟΙΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2014
ΜΑΡΙΑ Γ. ΚΟΚΟΛΑΚΗ 26

ΙΣΤΟΡΙΚΑ ΓΕΓΟΝΟΤΑ ΚΑΙ ΕΠΙΝΟΗΜΕΝΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ: Η ΑΝΑΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ ΚΑΙ Ο ΜΑΡΩΝΙΤΙΚΟΣ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ ΣΤΟΝ ΛΙΒΑΝΟ. Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΩΝ ΜΑΡΔΑΪΤΩΝ .
ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ
HISTORICAL EVENTS AND INVENTED TRADITION: THE RECONSTRUCTION OF THE PAST AND MARONITE NATIONALISM IN LEBANON. THE CASE OF THE MARDAITES.
MARIA KOUMARIANOU 63

DÉONTOLOGIE DE L'INTELLIGENCE ARTIFICIELLE GÉNÉRATIVE EN ÉDUCATION : USAGES, RESPONSABILITÉS ET LIMITES DE CHATGPT
VASSILIKI BOLTSI
ΔΕΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΑΡΑΓΩΓΙΚΗΣ ΤΕΧΝΗΤΗΣ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗΣ ΣΤΗΝ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ: ΧΡΗΣΕΙΣ, ΕΥΘΥΝΕΣ ΚΑΙ ΟΡΙΑ ΤΟΥ CHATGPT
ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΜΠΟΛΤΣΗ 118

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ -ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ 145

ΕΛΕΥΘ. ΑΛΕΞΑΚΗΣ, ΜΑΡΙΑ ΒΡΑΧΙΟΝΙΔΟΥ, ΈΛΕΝΑ ΜΠΟΤΣΗ (ΕΠΙΜ.), ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ: Η ΑΝΘΡΩΠΟΓΛΩΣΣΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ .
ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ 146

ΜΑΝΟΣ ΣΑΒΒΑΚΗΣ, ΑΠΟ ΤΟΝ HOMO INTERPRETANS ΣΤΟΝ HOMO VIRTUALIS .
ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ 149

ΚΑΤΕΛΗΣ Σ. ΒΙΓΚΛΑΣ, Ο ΠΡΟΦΗΤΗΣ ΗΛΙΑΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΦΗΓΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟ ΤΗΣ ΓΗΣ.
ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ 153

ΣΑΡΑΝΤΟΣ Ι. ΚΑΡΓΑΚΟΣ, ΜΕΣΟΛΟΓΓΙ 1826–2026.
ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ 156

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ (ΝΕΟ) – NOTES TO CONTRIBUTORS (NEW) 159
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ - GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY
ISSN: 1792-9628

Ο Χορός «Τσομπάς» ως Επιτελεστική Πρακτική: Γάμος, Συγγένεια και Συλλογική Ταυτότητα στην Ορεινή Σερρών

Βασίλειος Κόκλας

Περίληψη

Η παρούσα μελέτη εξετάζει τον ρόλο και τη συμβολική λειτουργία του χορού «τσομπάς» στη γαμήλια τελετουργία της Ορεινής του νομού Σερρών, εστιάζοντας στις κοινωνικές σχέσεις, τις τελετουργικές πρακτικές και τα πολιτισμικά νοήματα που ενεργοποιούνται μέσα από την επιτέλεσή του. Παρότι ο «τ̲σομπάς» αποτελεί έναν ιδιαίτερα αγαπητό και ευρέως διαδεδομένο χορό, ο οποίος επιτελείται σε ποικίλες περιστάσεις της ιδιωτικής και δημόσιας κοινωνικής ζωής της ορεινιώτικης κοινότητας, στο πλαίσιο του γάμου αποκτά ιδιαίτερη λειτουργική και συμβολική βαρύτητα. Η μελέτη προσεγγίζει τον «τ̲σομπάς» όχι μόνο ως χορευτική μορφή, αλλά ως μία σύνθετη κοινωνική πρακτική μέσω της οποίας αναπαράγονται, διαπραγματεύονται και επικυρώνονται συγγενικές σχέσεις, κοινωνικές ιεραρχίες και συλλογικές αξίες. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στη θέση του χορού στις διαφορετικές φάσεις της γαμήλιας τελετουργίας, καθώς και στον ρόλο του ως διαδικασίας ενσωμάτωσης της νύφης στη νέα συγγενική ομάδα. Μέσα από τη ζευγαρωτή επιτέλεσή του, ο «τ̲σομπάς» καθιστά ορατή τη μετάβαση των προσώπων στη νέα κοινωνική τους κατάσταση και λειτουργεί ως μέσο δημόσιας αναγνώρισης των νέων οικογενειακών σχέσεων. Η ανάλυση βασίζεται σε εθνογραφικό υλικό που προέκυψε από αρχειακές πηγές, προσωπικές καταγραφές, συμμετοχική παρατήρηση και συζητήσεις με κατοίκους της Ορεινής κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας. Οι μαρτυρίες των ίδιων των φορέων της παράδοσης συνδυάζονται με ανθρωπολογικές και λαογραφικές προσεγγίσεις, προκειμένου να αναδειχθούν οι πολλαπλές διαστάσεις του χορού. Ο «τ̲σομπάς» εξετάζεται, επομένως, ως φορέας και παραγωγός συμβολισμών, οι οποίοι δεν περιορίζονται στο τελετουργικό πλαίσιο του γάμου, αλλά επεκτείνονται στη συγκρότηση της ορεινιώτικης ταυτότητας, της συλλογικής μνήμης και της πολιτισμικής συνέχειας της κοινότητας.

Λέξεις κλειδιά: τ̲σομπάς, επιτόπια έρευνα, γαμήλιες τελετουργίες, γαμήλια σύμβολα, γαμήλιες στρατηγικές, εθιμικές πρακτικές, παραδοσιακός χορός, Ορεινή Σερρών.

“Tsombas” dance as a Performative Cultural Practice: Marriage, Kinship, and Collective Identity in Oriní, Serres region

Vassilios Koklas

Abstract

This study examines the role and symbolic function of the “tsombás” dance within the wedding ritual of Oriní, a village in the Regional Unit of Serres, Greece, focusing on the social relationships, ritual practices, and cultural meanings activated through its performance. Although “tsombás” is a highly valued and widely performed dance, featured in a variety of both private and public social occasions within the community of Oriní, it acquires particular functional and symbolic significance in the context of marriage. The study approaches “tsombás” not merely as a dance form but as a complex social practice through which kinship relations, social hierarchies, and collective values are reproduced, negotiated, and affirmed. Particular emphasis is placed on the dance's role throughout the different stages of the wedding ritual, as well as on its function in facilitating the bride's incorporation into her new kinship group. Through its paired performance, “tsombás” renders visible the participants' transition into their new social status and serves as a means of publicly recognizing newly established family relationships. The analysis is based on ethnographic material drawn from archival sources, personal field records, participant observation, and interviews with residents of Oriní conducted during fieldwork. The testimonies of local tradition bearers are examined alongside anthropological and folkloristic approaches in order to highlight the multiple dimensions of the dance. “Tsombás” is therefore examined as both a bearer and a producer of symbolic meanings that extend beyond the ritual framework of marriage to encompass the construction of Oriní's local identity, collective memory, and the cultural continuity of the community.

Key words: tsombas, fieldwork, wedding rituals, wedding symbolism, marriage strategies, customary practices, traditional dance, Orini (Serres, Greece)

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

Εισαγωγή[1]

Αφορμή για την παρούσα εργασία αποτέλεσαν οι συναντήσεις μου με οικογένειες που κατάγονται από την Ορεινή Σερρών και κατοικούν στην Αθήνα. Μέσα από τη μεταφορά των συνηθειών και των πρακτικών τους από «*το χωριό*» στο αστικό περιβάλλον, ήρθα σε επαφή με τους τρόπους διασκέδασης και κοινωνικής συνεύρεσης που επιλέγουν οι Ορεινιώτες, με αποκορύφωμα τη συμμετοχή μου, ως καλεσμένου, σε έναν ορεινιώτικο γάμο στην Αττική. Κεντρικό χορευτικό στοιχείο του ορεινιώτικου γλεντιού, και ιδιαίτερα της γαμήλιας διασκέδασης και τελετουργίας, αποτελεί ο χορός «*τ̲σ̲ομπάς*», στον οποίο επικεντρώνεται η παρούσα μελέτη. Μέσα από τις αφηγήσεις μελών της ορεινιώτικης κοινότητας, τόσο στην Αθήνα όσο και στις Σέρρες, σχετικά με τη σημασία και την αξία του συγκεκριμένου χορού στις κοινωνικές εκδηλώσεις, διαπιστώνεται ότι ο «*τ̲σ̲ομπάς*» επιτελείται σε ποικίλα και διαφορετικά κοινωνικά συμφραζόμενα.

Ο χορός «*τ̲σ̲ομπάς*» δεν εξετάζεται αποκλειστικά μέσα από τους όρους και τα αναλυτικά εργαλεία της ανθρωπολογίας του χορού[2], αλλά η ανάλυση λαμβάνει ως αφετηρία τις εμικές κατηγορίες και τις ερμηνείες των μελών της κοινότητας, οι οποίες εξετάζονται στη συνέχεια υπό το πρίσμα της ανθρωπολογικής θεωρίας (Headland, Pike & Harris, 1990). Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στον τρόπο με τον οποίο τα ίδια τα μέλη της κοινότητας αντιλαμβάνονται και νοηματοδοτούν τον χορό, ιδιαίτερα στο πλαίσιο της γαμήλιας τελετουργίας, τόσο κατά την τέλεση του γάμου όσο και κατά τις προπαρασκευαστικές ενέργειες που προηγούνται αυτού. Η ανάλυση βασίζεται σε ευρήματα επιτόπιων εθνογραφικών επισκέψεων σε περιοχές με ισχυρή παρουσία ορεινιώτικου πληθυσμού, καθώς και σε παράλληλη έρευνα έντυπων, ψηφιακών και βιβλιογραφικών πηγών. Για την κατανόηση της σημασίας, της λειτουργίας και του πλήθους των συμβολισμών που ο χορός αυτός φέρει και ενεργοποιεί κατά τη διάρκεια του γάμου, κρίνεται απαραίτητη μια σύντομη αναφορά στις βασικές πρακτικές και ενέργειες που προηγούνται της κυρίως γαμήλιας τελετής.

Η βασική θέση της παρούσας μελέτης είναι ότι ο «*τσομπάς*» δεν αποτελεί απλώς έναν χαρακτηριστικό χορό του ορεινιώτικου ρεπερτορίου, αλλά μια επιτελεστική πρακτική μέσω της οποίας οι κοινωνικές και συγγενικές σχέσεις καθίστανται ορατές, βιώνονται και επικυρώνονται. Ιδιαίτερα στο πλαίσιο της γαμήλιας τελετουργίας, η ζευγαρωτή επιτέλεσή του και οι διαδοχικές χορευτικές συναντήσεις της νύφης με τα μέλη της νέας συγγενικής της ομάδας συμβάλλουν στην κοινωνική αναγνώριση και την ενσωμάτωσή της στο νέο οικογενειακό περιβάλλον. Παράλληλα, η μεταβολή των κοινωνικών και δημογραφικών συνθηκών της Ορεινής έχει περιορίσει την κανονιστική τελετουργική λειτουργία του χορού, χωρίς να οδηγήσει στην εγκατάλειψή του. Παρ'όλα αυτά, ο «*τσομπάς*»

[1] Η παρούσα εργασία βασίζεται σε προγενέστερη μελέτη του συγγραφέα (Κόκλας, 2025), η οποία έχει αναθεωρηθεί, αναδιαρθρωθεί και εμπλουτιστεί με νέο υλικό και βιβλιογραφία. Θερμές ευχαριστίες οφείλω στις κες Μαρία Κουμαριανού και Μαρία Ανδρουλάκη για την επιμέλεια του κειμένου και τις εύστοχες διορθώσεις τους, στις κες Μαρία Βραχιονίδου και Μαρία Κοκολάκη για τις πολύτιμες βιβλιογραφικές προσθήκες, καθώς και στον κο Ελευθέριο Αλεξάκη για τις βιβλιογραφικές του προτάσεις και τις αρχικές διορθώσεις.
[2] Για την εξήγηση αυτών των όρων, βλ. ενδεικτικά Κουτσούμπα (2002).

διατηρείται ως χορευτική πρακτική και επανανοηματοδοτείται ως φορέας συλλογικής μνήμης και ορεινιώτικης πολιτισμικής ταυτότητας. Υπό αυτή την οπτική, η μελέτη προσεγγίζει τον «*τσομπάς*» ως δυναμική πολιτισμική πρακτική, η σημασία της οποίας μεταβάλλεται ανάλογα με τα κοινωνικά και τελετουργικά συμφραζόμενα στα οποία επιτελείται.

1. Μεθοδολογία[3]

Η έρευνα ακολουθεί διττή μεθοδολογική προσέγγιση[4], συνδυάζοντας την αρχειακή και την επιτόπια έρευνα. Όσον αφορά την αρχειακή διερεύνηση, πραγματοποιήθηκε μελέτη διαθέσιμων πηγών, σχετικής και τοπικής βιβλιογραφίας, καθώς και χειρογράφων που παραχωρήθηκαν από το Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης. Η επιτόπια έρευνα[5] έχει πολυτοπικό χαρακτήρα, καθώς πραγματοποιήθηκε τόσο στην Ορεινή και στην ευρύτερη περιοχή των Σερρών όσο και στην Αθήνα, όπου δραστηριοποιούνται μέλη της ορεινιώτικης κοινότητας (Marcus, 1995). Μέρος των καταγραφών πραγματοποιήθηκε κατά τις ημέρες του Αγίου Γεωργίου και της Ζωοδόχου Πηγής, καθώς και κατά το χρονικό διάστημα πριν και μετά την πανήγυρη της Αγίας Μαρίνας.

Ως βασική ερευνητική μέθοδος χρησιμοποιήθηκε η συμμετοχική παρατήρηση, με τον ερευνητή να συμμετέχει ενεργά στα χορευτικά γεγονότα –γλέντια πανηγυριών, αυθόρμητες κοινωνικές συγκεντρώσεις και γαμήλιες εκδηλώσεις– τόσο ως χορευτής όσο και ως μουσικός (Βαρβούνης & Κούζας, 2019: 280-290)[6]. Παράλληλα, αξιοποιήθηκαν ημιδομημένες συνεντεύξεις υπό τη μορφή ελεύθερων συνομιλιών (Βαρβούνης & Κούζας, 2019: 286· Λυδάκη, 2001: 132), οι οποίες πραγματοποιήθηκαν ατομικά και ομαδικά, άλλοτε με καταγραφή και άλλοτε χωρίς αυτήν.

Η πρόσβαση στο πεδίο διευκολύνθηκε από τη σχέση μου με γυναίκα της ορεινιώτικης κοινότητας, η οποία, λόγω της ιδιαίτερης ωδικής της ικανότητας και της κοινωνικότητάς της, χαίρει αναγνώρισης και κύρους στην κοινότητα. Η ίδια και η οικογένειά της με προσκάλεσαν να συμμετάσχω σε κοινωνικές και γαμήλιες εκδηλώσεις. Αρχικά αντιμετωπίστηκα ως εξωτερικός παρατηρητής, σταδιακά όμως, μέσα από τη συμμετοχή μου ως οργανοπαίκτη και χορευτή, δημιουργήθηκε μεγαλύτερη οικειότητα. Η ενεργή συμμετοχή μου στον χορό μου επέτρεψε παράλληλα να παρατηρήσω την επιτέλεση και σε ενσώματο επίπεδο, ιδιαίτερα τον τρόπο με τον οποίο τα σώματα των χορευτών αλληλεπιδρούν και ανταποκρίνονται μεταξύ τους. Οι συνομιλίες βασίστηκαν σε ένα ευέλικτο και προσαρμοζόμενο ερωτηματολόγιο, ανάλογα με τις ανάγκες και τους στόχους της έρευνας. Φράσεις ή και εκτενέστερα αποσπάσματα που παρατίθενται είτε εντός εισαγωγικών και σε πλάγια γραφή, είτε σε παρένθεση ή αγκύλες, είτε αποκλειστικά σε πλάγια μορφή και σε διακριτή θέση από το υπόλοιπο

[3] Βλ. ενδεικτικά Βαρβούνης (1994, 61–131) και Λυδάκη (2013, 583–584).
[4] Για τον τριγωνισμό μεθόδων, βλ. ενδεικτικά Κούζας (2013, 510), Βαρβούνης, Μαχά–Μπιζούμη (2018), Βαρβούνης, Κούζας (2019, 281).
[5] Για το θέμα της επιτόπιας έρευνας γενικά και τις θεωρητικές της παραμέτρους, βλ. ενδεικτικά Copans (2004, 61–172), Hylland–Eriksen, (2007, 57–79, 57–71). Για το θέμα καταγραφής παραδοσιακών χορών και τα επιμέρους ζητήματα, βλ. ενδεικτικά Κουτσούμπα (2000), Παπακώστας, Δούμα (2003) και Βαρβούνης (2004).
[6] Για τη χρήση του «εαυτού» ως εργαλείου κατά την επιτόπια έρευνα, βλ. ενδεικτικά Παπαχριστοφόρου (2022).

κείμενο, αποτελούν λόγια των πληροφορητών, όπως αυτά καταγράφηκαν κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας.

2. Ο τόπος[7]

Η Ορεινή (Άνω και Κάτω) αποτελεί έναν παλαιό οικισμό του νομού Σερρών, αποτελούμενο από δύο συνοικισμούς, σε απόσταση 17 χλμ. από την πόλη των Σερρών, δυτικά του όρους Μενοικίου και νότια του Λαϊλιά. Σύμφωνα με την τελευταία απογραφή του 2021, ο πληθυσμός της ανέρχεται στους 575 κατοίκους. Πολιτισμικά εντάσσεται στα λεγόμενα «ντόπια»[8] χωριά του νομού, τα οποία βρίσκονται στο βορειοανατολικό τόξο της πόλης των Σερρών και κατοικούνται, σε σημαντικό βαθμό, από πληθυσμιακές ομάδες που εγκαταστάθηκαν στην περιοχή πριν από την άφιξη προσφυγικών πληθυσμών από τη Μικρά Ασία, τον Πόντο, την Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη.

Στην Ορεινή, πέρα από την ελληνική, διατηρείται και μια τοπική γλωσσική ποικιλία σλαβικής προέλευσης, πιθανότατα διαλεκτολογικά συνδεόμενη με τη βουλγαρική. Οι κάτοικοι την αποκαλούν «*βουλγάρικα*», «*μπουλγκάρτσκι*», «*μπάλγκαρτσκι*», αλλά και «*η γλώσσα μας*» ή «*τα δικά μας*»[9], όροι που σήμερα χρησιμοποιούνται κυρίως ως δείκτες τοπικής ταυτότητας και όχι απαραίτητα με πολιτική φόρτιση[10]. Οι μεγαλύτερες ηλικίες είναι λειτουργικά δίγλωσσες, ενώ οι μεσήλικες χρησιμοποιούν και τα δύο γλωσσικά συστήματα ανάλογα με το επικοινωνιακό πλαίσιο. Αντίθετα, οι νεότεροι γνωρίζουν περιορισμένα τη ντοπιολαλιά, διατηρώντας κυρίως μεμονωμένες λέξεις και εκφράσεις. Μετακινήσεις κατοίκων[11] από την Ορεινή και γειτονικούς οικισμούς σημειώθηκαν κατά διαστήματα από το 1913 έως και τη δεκαετία του 1940, καθώς ορισμένες ομάδες χαρακτηρίστηκαν ως «*βουλγαρογραμμένες*» και συνδέθηκαν ιστορικά με την επιρροή της Βουλγαρικής Εξαρχίας. Οι μετακινήσεις αυτές αφορούσαν, μεταξύ άλλων, εγκαταστάσεις σε χωριά κοντά στα ελληνοβουλγαρικά σύνορα. Ως αποτέλεσμα των ιστορικών αυτών διεργασιών, αρκετές οικογένειες της Ορεινής, αλλά και γειτονικών οικισμών όπως ο Ξηρότοπος, διατηρούν συγγενικούς δεσμούς με περιοχές της νοτιοδυτικής Βουλγαρίας ή με μεγαλύτερα αστικά κέντρα της χώρας.

[7] Για γενικές πληροφορίες, βλ. Κόκλας (2024).
[8] Βλ. Παπακώστας, Πραντσίδης, Πολλάτου (2006, 431, υποσημείωση 1). Περί κατασκευής και χρήσης της εντοπιότητας και των συμβόλων της, βλ. ενδεικτικά Παπαταξιάρχης (1990).
[9] Ενδεικτικά βλ. Ρόμπου–Λεβίδη (2017, 16, υποσημείωση 12, 296–297). Γενικά, για τα «*σλαβομακεδόνικα*», όρος που ελάχιστα ακούστηκε στη διάρκεια των επιτόπιων ερευνών, βλ. ενδεικτικά Ιωαννίδου (1997, 2001), Morozova, Escher, Rusakov (2022), ενώ για το κοινωνιολογικό αντίκτυπο της ετερογλωσσίας, βλ. ενδεικτικά Schmieger (1998), Κωστόπουλος (2008).
[10] Σημειωτέον ότι τα ερωτηθέντα άτομα χειρίζονταν άνετα και τις δύο γλώσσες, ταυτόχρονα, χρησιμοποιώντας δε τα «*βουλγάρικα*» για να δώσουν περισσότερες λεπτομέρειες. Για το φρόνημα των Ορεινιωτών και το αναταραγμένο πολιτικό παρασκήνιο των αρχών του 20ου αιώνα, παρά την ομιλούμενη γλώσσα, βλ. Νεράντζης, Βακαλόπουλος, Παπακώστας (2019, 322–324).
[11] Για μετακινήσεις πληθυσμών λόγω πολιτικών συγκυριών, βλ. Μιχαηλίδης (1996, 41–44).

Οι κάτοικοι της Ορεινής ασχολούνται κυρίως με τη γεωργία και την κτηνοτροφία[12], ενώ τα προϊόντα τους διακινούνται τόσο εντός όσο και πέρα από τα όρια του χωριού και της πόλης των Σερρών, καλύπτοντας παράλληλα μέρος των αναγκών των τοπικών νοικοκυριών. Από τη δεκαετία του 1960 και εξής σημειώθηκαν σημαντικές μετακινήσεις πληθυσμού προς τις Σέρρες (Κατακονόζη, Μελενικιώτικα, Σαράντα Μάρτυρες) και τον Λευκώνα, καθώς και εσωτερική μετανάστευση προς τη Θεσσαλονίκη και την Αθήνα. Στην Αττική οι ορεινιώτικες οικογένειες εγκαταστάθηκαν σε διάφορες περιοχές, όπως τα Πετράλωνα, ο Ταύρος, η Καλλιθέα, η Νέα Φιλαδέλφεια, οι Άγιοι Ανάργυροι και το Μενίδι. Παράλληλα, καταγράφηκε και εξωτερική μετανάστευση, κυρίως προς τη Γερμανία[13].

Στην παρούσα εργασία παρατίθενται λέξεις και φράσεις από την τοπική γλωσσική ποικιλία, καθώς και αποσπάσματα τραγουδιών από το ιδιαίτερα πλούσιο δίγλωσσο ορεινιώτικο ρεπερτόριο[14]. Οι αναφορές αυτές λειτουργούν ως τεκμήρια της γλωσσικής και πολιτισμικής ιδιαιτερότητας της κοινότητας, προσδίδοντας παράλληλα τοπικό χαρακτήρα στην εθνογραφική περιγραφή. Αντίστοιχα τραγούδια απαντώνται και σε άλλες περιοχές του νομού Σερρών με δίγλωσσους ή σλαβόφωνους πληθυσμούς. Τα μέλη της ορεινιώτικης κοινότητας θεωρούν τα τραγούδια αυτά αναπόσπαστο μέρος της πολιτισμικής τους κληρονομιάς: «*Από πάππου προς πάππου τα μάθαμε, οι γυναίκες*» [15]. Παράλληλα, σε περιπτώσεις όπου αμφισβητείται η ελληνική ταυτότητα των ίδιων ή των πολιτισμικών τους πρακτικών, εκφράζουν έντονα την αντίθεσή τους: «*Θα σε δείρουν αν μας πεις Βουλγάρους*»[16].

3. Το περιεχόμενο της έρευνας

Η παρούσα μελέτη εξετάζει τον χορό «*τσομπάς*» στο πλαίσιο του παραδοσιακού γάμου της Ορεινής Σερρών, εστιάζοντας στις τελετουργικές φάσεις κατά τις οποίες επιτελείται, καθώς και στις κοινωνικές και συμβολικές λειτουργίες που επιτελεί. Σύμφωνα με τις αφηγήσεις των συνομιλητών, το συγκεκριμένο τελετουργικό πλαίσιο περιορίστηκε σημαντικά κατά τις τελευταίες δεκαετίες, κυρίως λόγω της αστυφιλίας και της μετανάστευσης των κατοίκων προς τα μεγάλα αστικά κέντρα, «*απ' όταν κατέβηκε ο κόσμος στην Αθήνα*». Το εθνογραφικό υλικό προέρχεται από συνεντεύξεις και συζητήσεις με κατοίκους της Άνω και της Κάτω Ορεινής, οι περισσότερες από τις οποίες πραγματοποιήθηκαν στην

[12] Βλ. ενδεικτικά και Παπαντωνίου (1982, 42). Για πληροφορίες περί γεωργοκτηνοτροφίας στην Ορεινή Σερρών, βλ. Αλεξάκης (2013), καθώς και τα ερωτηματολόγια σχετικά με τα εργαλεία των αγροτοκτηνοτροφικών εργασιών από την Ακαδημία Αθηνών, Πούλιος (1968) και Δελέογλου (1968).

[13] Έξω από τα όρια της Ορεινής, η πρώτη γενιά εσωτερικών μεταναστών εργάζονταν ως καθαρίστριες και οικοδόμοι, μάστορες κ.λπ..

[14] Για προβληματισμούς που σχετίζονται με τον τρόπο απόδοσης της σλαβικής γλώσσας με ελληνικούς χαρακτήρες, βλ. Ιωαννίδου (1998, 48–52).

[15] Ερωτηθείσα υπέργηρη γυναίκα από την Άνω Ορεινή από πού γνώριζε τα «*βουλγάρικα τραγούδια*» («*μπουλγκάρτσκι πέσνι*»), έχοντας προλάβει να φοιτήσει για μερικά χρόνια σε βουλγαρικό σχολείο, ιδρυθέν στην Ορεινή τα δύσκολα χρόνια του Β΄ Π. Π. από Βουλγάρους κατακτητές, απάντησε με θάρρος ότι τα τραγούδια αυτά τα έμαθε από τη μητέρα και τη γιαγιά της, οι οποίες «*πιο πολύ τα δικά μας μιλούσαν*». Βλ. Πατρωνίδου (2019, 120–127, 203–208). Για θέματα εκπαίδευσης στις Σέρρες, βλ. ενδεικτικά Βαχάρογλου (2019), και επί τουρκοκρατίας, ενδεικτικά Γαλανή (2009).

[16] Για το ταμπού της σλαβοφωνίας, ενδεικτικά βλ. Σκουλαρίκη (2020).

ίδια την κοινότητα, και συμπληρώνεται από μαρτυρίες Ορεινιωτών που κατοικούν στην Αθήνα. Η εργασία δεν αποσκοπεί στην εξαντλητική ανασύνθεση του γαμήλιου εθιμοτυπικού, αλλά επικεντρώνεται στις επιμέρους πρακτικές που συνδέονται άμεσα με την επιτέλεση του «*τσομπάς*», με ιδιαίτερη έμφαση στη λειτουργία του ως μέσου κοινωνικής και συγγενικής ενσωμάτωσης. Οι πληροφορίες αφορούν κυρίως τον τρόπο τέλεσης του γάμου από τη δεκαετία του 1960 έως και τις αρχές της δεκαετίας του 1990, περίοδο κατά την οποία η ορεινιώτικη κοινωνία γνώρισε έντονους κοινωνικούς και δημογραφικούς μετασχηματισμούς[17]. Κατά τη διάρκεια αυτών των δεκαετιών αρκετές από τις παλαιότερες γαμήλιες πρακτικές περιορίστηκαν ή εγκαταλείφθηκαν, χωρίς όμως να εξαλειφθούν από τη συλλογική μνήμη της κοινότητας.

Η μεταβολή αυτή μπορεί να ιδωθεί και υπό το πρίσμα της διάκρισης της Bell ανάμεσα στην τελετουργία ως συγκεκριμένη μορφή κοινωνικής πρακτικής και στη διαδικασία μέσω της οποίας ορισμένες πρακτικές αποκτούν ή αποβάλλουν τελετουργική διαφοροποίηση (Bell, 2022: 557-668). Από αυτή την οπτική, η αποδυνάμωση του παραδοσιακού γαμήλιου πλαισίου δεν συνεπάγεται την εξαφάνιση του «*τσομπάς*», αλλά τη μεταβολή του τρόπου με τον οποίο η πρακτική διακρίνεται, οργανώνεται και νοηματοδοτείται μέσα στην κοινωνική ζωή της κοινότητας. Ο χορός, επομένως, μπορεί να συνεχίζει να επιτελείται χωρίς να διατηρεί αναγκαστικά την ίδια τελετουργική λειτουργία, αποκτώντας παράλληλα νέες σημασίες ως πρακτική συλλογικής μνήμης και πολιτισμικής ταυτότητας.

Παρά τη σταδιακή αποδυνάμωση του παραδοσιακού τελετουργικού πλαισίου, οι κάτοικοι εξακολουθούν να διατηρούν ζωντανή τη γνώση των παλαιότερων εθίμων και είναι σε θέση να ανακαλέσουν ή και να αναπαραστήσουν, όταν το επιθυμούν, είτε ολόκληρη είτε επιμέρους φάσεις της γαμήλιας τελετουργίας. Δεν είναι τυχαίο ότι πληροφορητές που τέλεσαν τον γάμο τους ακόμη και στα μέσα της δεκαετίας του 1990 υπογραμμίζουν πως «*όλα τα κρατήσαμε*», επισημαίνοντας τη συνέχεια αρκετών τοπικών πρακτικών. Η διατήρηση αυτή, ωστόσο, δεν συνεπάγεται την αμετάβλητη συνέχιση της αρχικής τελετουργικής λειτουργίας τους. Αντίθετα, η αποδυνάμωση του κανονιστικού χαρακτήρα των γαμήλιων πρακτικών συνυπάρχει με τη διατήρηση της χορευτικής πρακτικής και με την επανανοηματοδότησή της ως στοιχείου της ορεινιώτικης πολιτισμικής ταυτότητας και της συλλογικής μνήμης.

Καθοριστική συμβολή στη διατήρηση, την τεκμηρίωση και τη δημόσια αναπαραγωγή της τοπικής πολιτισμικής κληρονομιάς έχει ο Πολιτιστικός Σύλλογος Ντόπιων Ορεινής Σερρών[18], ο οποίος από το 1980 οργανώνει δράσεις αφιερωμένες στην παρουσίαση και την αναβίωση τοπικών εθίμων, μεταξύ των οποίων εξέχουσα θέση κατέχουν οι γαμήλιες τελετουργίες. Ωστόσο, οι πρακτικές αυτές δεν

[17] Βλ. ενδεικτικά Φίλιας (1996) και Μερακλής (2004, 64).

[18] Για το θέμα της διαχείρισης και παραγωγής πολιτισμικής κληρονομιάς από πολιτιστικούς συλλόγους, βλ. ενδεικτικά Κακάμπουρα (1999, 2023) και Kirshenblatt-Gimblett (2004). Για τις δράσεις των πολιτιστικών συλλόγων που σχετίζονται με τον χορό, βλ. ενδεικτικά Μάργαρη (2022, 27, την υποσημείωση υπ' αριθμόν 9). Για την κατασκευή πολιτισμικής ταυτότητας μέσω των δράσεων ενός συλλόγου, βλ. ενδεικτικά Πανόπουλος (2006), ενώ για το θέμα της «αυθεντικότητας» των δράσεων των πολιτιστικών συλλόγων, βλ. ενδεικτικά Σκουτέρη–Διδασκάλου (1996), Χατζητάκη–Καψωμένου (2002).

αναπαράγονται σήμερα ως αμετάβλητα κατάλοιπα του παρελθόντος. Αντίθετα, επανανοηματοδοτούνται και προσαρμόζονται στις σύγχρονες κοινωνικές συνθήκες, αποκτώντας νέα επιτελεστικά συμφραζόμενα[19]. Η μετατόπιση αυτή καθιστά εμφανή τη μετάβαση από την οργανική ένταξη των εθίμων στην καθημερινή ζωή της κοινότητας προς τη συνειδητή διατήρηση και αναπαράστασή τους ως στοιχείων της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας.

4. Ο χορός «ʧσομμπάς» στην Ορεινή του νομού Σερρών

Ο «*ʧσομμπάς*»[20] είναι ένας ελεύθερος, μεικτός χορός από ομόφυλα και ετερόφυλα ζευγάρια («*ʧσίφτοβια*»)[21] κάθε ηλικίας[22], σε δυάδες («*ντβαμίνα*») ή ανά δύο ή τρία ζευγάρια («*ντβα, τρι ʧσίφτα*»). Συνοδεύεται από συγκεκριμένο δίσημο ή τετράσημο οργανικό σκοπό τον οποίο οι εκάστοτε οργανοπαίκτες εμπλουτίζουν με δικούς τους αυτοσχεδιασμούς. Ο χορός απαντάται στην Άνω και Κάτω Ορεινή και τον Ξηρότοπο[23]. Οι κάτοικοι και των δύο περιοχών αδυνατώντας να προσδιορίσουν την προέλευση του χορού, αναφέρουν απλά ότι τον έμαθαν «*από τις γιαγιάδες και τους παππούδες*». Πιθανότατα να είναι κάποια χορευτική τοπική ιδιομορφία που παρατηρείται στα χωριά Άνω, Κάτω Ορεινή και Ξηρότοπος, αλλά και από την άλλη πλευρά του Μενοικίου («*Μπόζνταγα*»), στα ντόπια χωριά της Δράμας[24].

Μαζί με τη «*ρεʧσενίτσα*», στην περίπτωση της γαμήλιας πομπής, χορεύεται και ανοιχτά στον δρόμο, ενίοτε αντικαθιστώντας το βάδισμα ή το περπάτημα των ατόμων που χόρευαν στη διάρκεια της γαμήλιας πομπής. Επίσης, χαρακτηριστικός είναι ο γρήγορος ρυθμός του, η απλότητα επιτέλεσης του κινητικού, χορευτικού του μοτίβου, η δυνατότητα και ελευθερία προσθήκης πολλών τσαλιμιών («*ʧσαλάμια*»), ιδιαίτερα από άντρες χορευτές[25], η ευκολία και η οικονομία στο θέμα της οργάνωσής του στον χώρο, καθώς μπορεί να επιτελεστεί από πολλά άτομα, σε οποιονδήποτε χώρο. Σύμφωνα με τα λεγόμενα των πληροφορητών/τριών, ο χορός αυτός απαντάτο ως επί το πλείστον στα γλέντια είτε κλειστού χώρου, του άμεσου οικογενειακού περιβάλλοντος, σε οικογενειακές ή φιλικές συναθροίσεις σε σπίτια και καφενεία[26] και κυρίως, στα γλέντια που αφορούσαν τον γάμο, των αρραβώνων, καθώς και της εβδομάδας του γάμου, τόσο στο σπίτι του γαμπρού όσο και της νύφης, τις περισσότερες φορές

[19] Για τις αλλαγές νεωτερικότητας στον γάμο και στις εθιμικές πρακτικές που τον συνοδεύουν, βλ. ενδεικτικά Argyrou (2009).
[20] Εκτός από «*τσομπάς*», προφέρεται και ως «*ʧσομπάς*» ή «*ʧσομμπάς*», «*ʧσουμπάς*» και «*ʧσουμμπάς*». Για αναλυτική αναφορά και περιγραφή για τους χορούς της Ορεινής Σερρών, βλ. Λουτζάκη (1980), Ράφτης (1995), και Hunt (2015, 305–306, 315–316, 335, 338–339, 353, 366–369, 397, 416, 430–432, 433, 435–436).
[21] Για τα φύλα των ζευγαριών, βλ. Συλλογικό (1979, 6).
[22] Σε σύγκριση με τον δραμινό ελαφρύ («*λέκα*») και βαρύ αντικριστό («*τέσκα*»), που χορεύονταν από τους ελεύθερους και τους παντρεμένους αντίστοιχα (Αστερίου–Καβάζη, 2022: 38).
[23] Στον Ξηρότοπο ονομάζεται και «*νιμπέτ'*», «*να νιμπέτ'*», «*ντα ποϊγράιμ να νιμπέτ'*» («*να χορέψουμε νιμπέτ'*»), ήτοι αντικριστά. Παράλληλα, «*ʧσομπάς*» είναι οι λεπτές φυτικές ίνες που έχει το καλαμπόκι, το «*χνούδι*».
[24] Στα χωριά Μοναστηράκι, Ξηροπόταμος, Πετρούσα και Πύργοι, ως ο χορός «*λέκα*» ή «*ράμνα*» ή «*ελαφρύς αντρικριστός*».
[25] Συνήθως «*φάρλιαχα κάτσι*» («*έριχναν καθίσματα*») ή ό,τι άλλο ήθελαν την ώρα του κεφιού.
[26] Για τον χώρο του καφενείου, ως χώρου επιτέλεσης αρρενωπότητας και ανδρικής κυριαρχίας, βλ. ενδεικτικά Παπαταξιάρχης (1992).

ξεχωριστά. Χαρακτηριστικές είναι μάλιστα οι περιγραφές των μεσηλίκων κατοίκων, οι οποίοι προσδίδουν μυθικές πλέον διαστάσεις στις αφηγήσεις τους, όταν καλούνται να περιγράψουν τον υπό εξέταση χορό·

> *Παλιά στα σπίτια, να χορεύεις, και να πάνε τα σανίδια έτσι – έτσι. Όσο ήταν τα σπίτια με τα σανίδια–πατόξυλα, να πηγαίνει και αυτό έτσι... Τρώγανε, πίνανε και γλεντούσανε · το προγλέντι γινόταν σου γαμπρού το σπίτι. Τότε τα σπίτια ήταν με σανίδια, τα στηρίζαμε με παλούκια να μη σπάσει κανένα ξύλο και βρεθούμε μέσα στα ζώα από κάτω.*

5. Το θεωρητικό υπόβαθρο της γαμήλιας τελετουργίας και ο «τσομπάς» ως κοινωνική και τελετουργική πρακτική

Ο αρρενοτοπικός[27] γάμος στην πατριαρχικά[28] οργανωμένη κοινωνία της Ορεινής αποτελούσε έναν από τους σημαντικότερους μηχανισμούς συγκρότησης και αναπαραγωγής της συγγένειας, της οικογένειας και της τοπικής κοινότητας (Δελεφέρης, 2003: 72–89· Καβάζη, 2002: 17–19· Χαρτομάνης, 2010: 7–8· Χαραλαμπίδης, 2012: 194–196). Δεν συνιστούσε απλώς την ένωση δύο ατόμων, αλλά μια σύνθετη κοινωνική διαδικασία, μέσω της οποίας αναδιοργανώνονταν συγγενικές σχέσεις, επιβεβαιώνονταν κοινωνικές συμμαχίες και αναπαράγονταν οι αξίες και η κοινωνική τάξη της κοινότητας.

Από ανθρωπολογική σκοπιά, ο γάμος μπορεί να προσεγγιστεί ως σύνθετη διαβατήρια τελετουργία (rite de passage), σύμφωνα με το κλασικό σχήμα του Van Gennep (2016: 188–225). Οι διαβατήριες τελετουργίες συγκροτούνται από διαδοχικές επιμέρους πράξεις, μέσω των οποίων το άτομο μεταβαίνει από μία κοινωνική κατάσταση σε μία άλλη. Η μετάβαση αυτή οργανώνεται γύρω από τρία στάδια: τον αποχωρισμό από την προηγούμενη κοινωνική θέση, τη μεταβατική ή κατωφλιακή περίοδο και, τέλος, την ενσωμάτωση στη νέα κοινωνική κατάσταση. Το μεταβατικό στάδιο αναπτύχθηκε θεωρητικά από τον Turner (1977: 95· 1982: 44–45), ο οποίος εισήγαγε την έννοια της μεθοριακότητας (*liminality*). Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, τα άτομα βρίσκονται «ανάμεσα» σε δύο κοινωνικές καταστάσεις («*betwixt and between*»), έχοντας απολέσει την προηγούμενη ταυτότητά τους χωρίς ακόμη να έχουν αποκτήσει πλήρως τη νέα. Στην περίπτωση του γάμου, ο γαμπρός και η νύφη αποτελούν κατεξοχήν μεταιχμιακά πρόσωπα, των οποίων η μετάβαση υποστηρίζεται μέσα από ένα πλέγμα τελετουργικών πρακτικών και συλλογικών ενεργειών. Στη διαδικασία αυτή συμμετέχουν ενεργά οι γονείς, οι κουμπάροι, οι συγγενείς και οι φίλοι, λειτουργώντας ως φορείς κοινωνικής αναγνώρισης και τελετουργικής νομιμοποίησης της νέας οικογενειακής κατάστασης.

Παράλληλα, ο γάμος δεν αποτελεί μόνο τελετουργία μετάβασης αλλά και πεδίο διαπραγμάτευσης κοινωνικών σχέσεων. Οι ανταλλαγές ανάμεσα στις οικογένειες της νύφης και του γαμπρού αρχίζουν

[27] Γενικά για τον γάμο, την προετοιμασία και σχετικές πληροφορίες στην ελληνική επαρχία καθώς, βλ Μερακλής (2011, 167–178), Λουκάτος (2015, 214–220), και χρήσιμα εθνογραφικά παραδείγματα, βλ. Σκουτέρη–Διδασκάλου (1991, 113–152). Με γεωγραφικά κριτήρια, για τη συνεξέταση των εθνολογικών αυτών πληροφοριών με εθνοπολιτισμικές ομάδες σλαβικής προέλευσης, βλ. Αλεξάκης (2014, 57–95, 97–117) και Hammel (1968). Για γενικές σκέψεις σχετικές με το παρόν ζήτημα, βλ. ενδεικτικά Τσεκένης (2002). Για τον αρρενοτοπικό γάμο, πρβλ. με Δασκαλοπούλου–Καπετανάκη (1993).

[28] Βλ. Γκασούκα (2006, 153–154). Πρβλ. επίσης ενδεικτικά με Αλεξάκης (2014, 321–341).

ήδη από τη λογοδοσία και τον αρραβώνα και κορυφώνονται κατά την εβδομάδα του γάμου, όταν ολοκληρώνεται η ένταξη της νύφης στη συγγενική ομάδα του γαμπρού. Μέσα από το πρίσμα της θεωρίας της ανταλλαγής (Mauss, 2007) και της θεωρίας της συμμαχίας (Lévi-Strauss, 1969), ο γάμος λειτουργεί ως μηχανισμός δημιουργίας και ανανέωσης συγγενικών δεσμών, μέσα από τους οποίους κυκλοφορούν πρόσωπα, δώρα, υποχρεώσεις και συμβολικά κεφάλαια[29].

Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και ο «*τ̲σομπάς*», του οποίου η σημασία υπερβαίνει τη μορφολογική διάσταση ενός τοπικού χορού. Παρότι συνδέεται στενά με τη γαμήλια τελετουργία, δεν περιορίζεται αποκλειστικά σε αυτήν. Επιτελείται σε ένα ευρύ φάσμα ιδιωτικών μουσικοχορευτικών συναθροίσεων, κυρίως σε σπίτια και καφενεία, μεταξύ συγγενών, φίλων και μελών της κοινότητας, λειτουργώντας ως μέσο ψυχαγωγίας, κοινωνικής επικοινωνίας και ενίσχυσης των διαπροσωπικών δεσμών. Η ιδιαίτερη θέση του στο τοπικό χορευτικό ρεπερτόριο αποτυπώνεται και στις αξιολογήσεις των ίδιων των κατοίκων, οι οποίοι τον χαρακτηρίζουν συστηματικά ως τον κατεξοχήν «*κεφάτο*» χορό, επισημαίνοντας χαρακτηριστικά ότι «*ο τσομπάς είναι το καλύτερο*». Η αξιολογική αυτή φόρτιση καταδεικνύει ότι ο χορός λειτουργεί ως σημείο κορύφωσης της συλλογικής ευθυμίας και της κοινοτικής συμμετοχής, αποτελώντας μηχανισμό παραγωγής και ανανέωσης της κοινωνικής συνοχής.

Η κοινωνική αυτή λειτουργία αποτυπώνεται και στη μουσική του διάσταση. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες παλαιότερων Ορεινιωτών και Ξηροτοπιτών οργανοπαικτών[30], το γαμήλιο μουσικό ρεπερτόριο ακολουθούσε μία σταδιακή μετάβαση από αργές προς ταχύτερες ρυθμικές αγωγές, σε αντιστοιχία με την εξέλιξη των επιμέρους τελετουργικών γεγονότων. Οι μουσικοί προσαρμόζονταν κάθε φορά στη φάση της τελετουργίας, ενισχύοντας μέσω της μουσικής τη συναισθηματική και κοινωνική δυναμική της περίστασης.

Σημαντική θέση στις τοπικές αισθητικές αντιλήψεις κατέχει η διάκριση ανάμεσα στο «*βαρύ*» («*λέκο*») και το «*ελαφρύ*» («*τ̲ιέσκο*»), η οποία δεν αφορά μόνο την ταχύτητα του ρυθμού αλλά συνολικά το ύφος της μουσικής και της χορευτικής επιτέλεσης. Οι κάτοικοι χρησιμοποιούν τους όρους αυτούς για να αξιολογήσουν τόσο τους μουσικούς όσο και τους χορευτές, αποδίδοντας ιδιαίτερη αξία στην ανάλαφρη, ζωηρή και εκφραστική επιτέλεση. Χαρακτηριστικά αναφέρεται ότι «*η Κάτω πιο βαριά χορεύει και η γκάιντα πιο βαριά παίζει*», ενώ ο Ξηρότοπος περιγράφεται ως τόπος περισσότερο «*μερακλήδικης*» και «*ελαφριάς*» μουσικοχορευτικής έκφρασης. Οι αξιολογήσεις αυτές δεν αφορούν αποκλειστικά τεχνικά χαρακτηριστικά της εκτέλεσης, αλλά συγκροτούν ευρύτερες τοπικές αντιλήψεις σχετικά με το μουσικό γούστο, την αισθητική του χορού και το πολιτισμικό κύρος των γειτονικών κοινοτήτων.

[29] Γενικά για τη σημασία των δώρων και τη στρατηγική τους σημασία στη διαμόρφωση κοινωνικών ισορροπιών ανάμεσα σε άτομα, βλ. Mauss (2022, 56–57, 191). Πρβλ. ενδεχομένως με Αλεξάκης (1984).
[30] Μιας και οι σκοποί του γάμου μοιάζουν, αν δεν έχουν ακριβώς την ίδια μορφή, παιγμένη όμως λίγο διαφορετικά από κάθε οργανοπαίκτη.

Η πλήρης συμβολική δυναμική του «*τ̲σ̲ομμπάς*», ωστόσο, αναδεικνύεται στο πλαίσιο της γαμήλιας τελετουργίας[31]. Από τη λογοδοσία και τον αρραβώνα έως και το κυριακάτικο γλέντι, ο χορός συνοδεύει τις διαδοχικές φάσεις της μετάβασης των μελλονύμφων, συμβάλλοντας στην τελετουργική συγκρότηση της νέας οικογένειας. Ιδιαίτερα κατά το επίσημο γαμήλιο γλέντι, η συμμετοχή των χορευτών, η σειρά εισόδου τους στον χορό και οι μεταξύ τους εναλλαγές δεν αποτελούν τυχαίες επιλογές, αλλά κωδικοποιημένες πρακτικές μέσω των οποίων αποτυπώνονται οι συγγενικές ιεραρχίες, οι σχέσεις αμοιβαιότητας και οι νέες κοινωνικές υποχρεώσεις που δημιουργεί ο γάμος. Ο «*τ̲σ̲ομμπάς*» λειτουργεί, επομένως, ως τελετουργικός μηχανισμός δημόσιας αναγνώρισης και κοινωνικής ενσωμάτωσης, μέσω του οποίου επιβεβαιώνεται τόσο η ένταξη της νύφης στη συγγενική ομάδα του γαμπρού όσο και η νέα θέση του ζευγαριού στο κοινωνικό σώμα της κοινότητας. Υπό αυτή την έννοια, ο «*τ̲σ̲ομμπάς*» δεν αποτελεί απλώς τον κατεξοχήν χορό του ορεινιώτικου γλεντιού, αλλά τον κατεξοχήν γαμήλιο χορό της κοινότητας, μέσα από τον οποίο συμπυκνώνονται οι κοινωνικές, συγγενικές και συμβολικές διαστάσεις της γαμήλιας τελετουργίας.

6. Ο «τσομπάς» στην γαμήλια τελετουργία: από την προετοιμασία στην ενσωμάτωση

Η παρουσία του «*τ̲σ̲ομμπάς*» στην ορεινιώτικη γαμήλια τελετουργία αναδεικνύει τον πολυδιάστατο χαρακτήρα του ως μουσικοχορευτικής πρακτικής, η οποία υπερβαίνει τη λειτουργία της ψυχαγωγίας και εντάσσεται οργανικά στη δομή του γάμου[32]. Ο χορός δεν εμφανίζεται ως ένα απομονωμένο επεισόδιο του γαμήλιου γλεντιού, αλλά διατρέχει τις σημαντικότερες φάσεις της τελετουργικής ακολουθίας, από τις προπαρασκευαστικές διαδικασίες έως την ολοκλήρωση της γαμήλιας διαδικασίας, λειτουργώντας ως συνδετικός κρίκος ανάμεσα στα επιμέρους στάδια. Η διαχρονική παρουσία του κατά τη διάρκεια της εβδομάδας του γάμου φανερώνει ότι ο «*τ̲σ̲ομμπάς*» συμμετέχει ενεργά στη διαδικασία μετάβασης των μελλονύμφων από την προγαμιαία στην έγγαμη κοινωνική κατάσταση. Στο πλαίσιο των διαβατήριων τελετουργιών του Van Gennep, ο γάμος αποτελεί μία διαδικασία που περιλαμβάνει τα στάδια του αποχωρισμού, της μεταιχμιακής κατάστασης και της ενσωμάτωσης. Ο «*τ̲σ̲ομμπάς*» συνοδεύει τα επιμέρους αυτά στάδια, σηματοδοτώντας τις μεταβολές της κοινωνικής θέσης και συμβάλλοντας στη συγκρότηση της νέας οικογενειακής πραγματικότητας.

Η πρώτη χαρακτηριστική παρουσία του καταγράφεται το βράδυ του Σαββάτου, μετά την ολοκλήρωση του τελετουργικού ξυρίσματος του γαμπρού («*ουμπρί̲τ̲σ̲ενι̲α*»). Η διαδικασία αυτή ξεκινούσε με έναν αργό τετράσημο σκοπό, ο οποίος προσέδιδε στο δρώμενο χαρακτήρα σοβαρότητας και τελετουργικής προετοιμασίας. Με την ολοκλήρωσή του, η μουσική μεταβαλλόταν στον γρηγορότερο σκοπό του «*τ̲σ̲ομμπάς*», σηματοδοτώντας την έναρξη του προγαμήλιου γλεντιού στο σπίτι

[31] Όσον αφορά γενικά τα σύμβολα, βλ. Ortner (1973), ενώ σχετικά με τα γαμήλια σύμβολα, βλ. Πολίτης (1921, 1975).
[32] Για τις μεταφράσεις ενός χορού στο γαμήλιο επιτελεστικό πλαίσιο, πρβλ. ενδεικτικά με Riak (2005, 205–211). Για την ερμηνεία του χορού ως στοιχείου διαβατήριας τελετής και ενσωμάτωσης, πρβλ. ενδεικτικά με Αλεξάκης (2020).

του γαμπρού, με τη συμμετοχή όλων των παρευρισκομένων, γύρω από τον γαμπρό[33]. Η μουσικοχορευτική αυτή μετάβαση εξέφραζε τη μετατόπιση από την τελετουργική προετοιμασία στη συλλογική έκφραση της χαράς και της κοινωνικής συμμετοχής.

Καθ' όλη τη διάρκεια της γαμήλιας εβδομάδας ο «*τ̲σ̲ομπάς*» αποτελούσε βασικό στοιχείο των γλεντιών που πραγματοποιούνταν στα σπίτια των δύο οικογενειών. Η απλότητα του κινητικού του μοτίβου, η δυνατότητα συμμετοχής πολλών ατόμων και ο εύθυμος χαρακτήρας του τον καθιστούσαν ιδιαίτερα κατάλληλο για περιστάσεις συλλογικής συνεύρεσης. Παράλληλα, η παρουσία του στις συγκεντρώσεις των συγγενικών ομάδων ενίσχυε τη δημιουργία και ανανέωση κοινωνικών δεσμών.

Κατά την Κυριακή, ημέρα κορύφωσης της γαμήλιας τελετουργίας, ο «*τ̲σ̲ομπάς*» λειτουργούσε ως μουσικοχορευτικός άξονας των μεταβάσεων που πραγματοποιούνταν μέσα στον χώρο και τον χρόνο του γάμου. Οι οργανοπαίκτες συμμετείχαν στη συγκρότηση της πομπής [*ναρό(ν)τ*] [34], συνοδεύοντας τις μετακινήσεις των συγγενικών ομάδων, την παραλαβή του κουμπάρου και της νύφης, την πορεία προς την εκκλησία και την επιστροφή στο σπίτι του γαμπρού. Η μουσική διαφοροποιούνταν ανάλογα με τη σημασία κάθε στιγμής, υπογραμμίζοντας τη μετάβαση από τις επίσημες τελετουργικές φάσεις στις στιγμές συλλογικής χαράς. Ιδιαίτερη σημασία αποκτούσε η είσοδος του νεόνυμφου ζεύγους στο σπίτι του γαμπρού μετά τη στέψη. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες των πληροφορητών, «*με το χορό αυτό μπήκε όλος ο κόσμος στο σπίτι του γαμπρού, και χορεύουν όλοι μαζί*» [35]. Η πράξη αυτή δεν αποτελούσε απλώς χωρική μετακίνηση, αλλά συμβολική είσοδο της νύφης στο νέο συγγενικό περιβάλλον.

Μετά την άφιξη στο σπίτι του γαμπρού, ο «*τ̲σ̲ομπάς*» συνυπήρχε με τον συρτό στο επίσημο γαμήλιο γλέντι. Αν και δεν υπήρχε απόλυτα καθορισμένη σειρά έναρξης[36], οι περισσότερες μαρτυρίες αποδίδουν στον «*τ̲σ̲ομπάς*» ιδιαίτερη θέση ως του κατεξοχήν γαμήλιου χορού. Η διαφορά του από τον συρτό έγκειται κυρίως στη μορφή της κοινωνικής αλληλεπίδρασης: ενώ ο συρτός οργανώνει τη συγγένεια μέσα από την κυκλική διάταξη και τη δημόσια ιεράρχηση των προσώπων (πρώτο το ζεύγος των κουμπάρων, ύστερα το ζευγάρι, μετά οι γονείς του ζευγαριού ή και ανάποδα, και έπειτα όλοι οι υπόλοιποι συγγενείς, με μειούμενο βαθμό συγγένειας), ο «*τ̲σ̲ομπάς*» επιτρέπει περισσότερο προσωπική και άμεση επαφή. Η ζευγαρωτή μορφή του χορού δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την τελετουργική συνάντηση της νύφης με τα πρόσωπα της νέας οικογένειας.

[33] Για τη σημασία του «κύκλου» γενικότερα, βλ. ενδεικτικά Stewart (1994).
[34] Για τη σύσταση της γαμήλιας πομπής, το συγγενολογικό και ανταλλακτικό ανάμεσα στις δύο οικογένειες υπόβαθρό της, βλ. ενδεικτικά Αυδίκος (2017, 157–185).
[35] Για την ακρόαση αυτού του σκοπού, βλ. Dietrich (2005, το κομμάτι υπ' αριθμόν 6. Tsiftetélli).
[36] Έτυχε γάμος στην Άνω Ορεινή όπου οι οργανοπαίκτες ήταν από την Ηράκλεια, καλεσμένοι από πεθερά που είλκυε την καταγωγή της από το Μελενικίτσι, οπότε δεν είχαν καν γνώση της ύπαρξης του σκοπού και χορού «*τσομπάς*». Σε εκείνη την περίπτωση, όντες προσαρμοστικοί, τόσο οι οργανοπαίκτες όσο και οι χορευτές, ξεκίνησαν τον χορό απαραιτήτως με *συρτό*. Για το θέμα της διαφοράς του ρεπερτορίου του μουσικού και του κατοίκου–πελάτη, βλ. ενδεικτικά Papakostas, Goulimaris, Douma (2018).

Η σειρά με την οποία συμμετέχουν τα συγγενικά πρόσωπα μπορεί να ιδωθεί ως αντανάκλαση της νέας κοινωνικής δομής που καλείται να ενσωματώσει η νύφη[37]. Στον συρτό χορό, ο κουμπάρος, ως φορέας πνευματικής συγγένειας[38], προηγείται, ακολουθούν τα πεθερικά, ο γαμπρός, η νύφη και τα υπόλοιπα μέλη του συγγενικού δικτύου. Στον «*τ̲σ̲ομμπάς*», ο οποίος χορεύεται ανά ζεύγη, το πρώτο ζευγάρι είναι των νεόνυμφων, ενώ ταυτόχρονα μπορούν να χορεύουν ως ζευγάρι ο κουμπάρος με την κουμπάρα. Στο σημείο αυτό, αρχίζουν οι εναλλαγές, με τον κουμπάρο να χορεύει με την νύφη και ο γαμπρός την κουμπάρα, με διαδοχικές αλλαγές ζευγαριών. Ύστερα, στον χορό μπαίνουν και τα πεθερικά, και έπειτα εισέρχονται στον χορό και συγγενείς με τους οποίους η νύφη έχει λιγότερες σχέσεις, καθώς συνδέονται με πιο μακρινή συγγένεια με τον γαμπρό. Μέσω της χορευτικής επαφής οι συγγενικές σχέσεις δεν δηλώνονται απλώς, αλλά επιτελούνται και επικυρώνονται δημόσια.

7. Ο «τ̲σ̲ομμπάς» ως χορός της νύφης: τελετουργία ενσωμάτωσης και κοινωνική επιτέλεση

Η ιδιαίτερη σημασιολογική φόρτιση του «*τ̲σ̲ομμπάς*» αποτυπώνεται στον χαρακτηρισμό του από πληροφορητές της Κάτω Ορεινής ως «*νιβιά̲στιντσκο χόρο*», δηλαδή «*χορό της νύφης*». Η ονομασία αυτή δεν αφορά απλώς τη συμμετοχή της νύφης στον χορό, αλλά κυρίως τη λειτουργία της επιτέλεσής του ως διαδικασίας δημόσιας αναγνώρισης και ένταξής της στη νέα συγγενική ομάδα.

Οι πληροφορητές τον χαρακτηρίζουν επίσης ως «*πά̲ρβο χόρο*» («*πρώτο χορό*»), υπογραμμίζοντας την ιδιαίτερη θέση του στο γαμήλιο γλέντι. Η διαφοροποίηση των αφηγήσεων σχετικά με τη χρονική στιγμή της επιτέλεσής του δεν αποτελεί αντίφαση, αλλά αποκαλύπτει την πολυσημία του: ο «*τ̲σ̲ομμπάς*» μπορούσε να λειτουργεί τόσο ως χορός διασκέδασης όσο και ως τελετουργική πράξη υψηλού συμβολικού φορτίου. Στο πλαίσιο αυτό, η νύφη αποτελεί το κεντρικό πρόσωπο της διαδικασίας. Η χορευτική της επαφή με τα μέλη της οικογένειας του γαμπρού λειτουργεί ως δημόσια επιβεβαίωση της νέας κοινωνικής της θέσης. Οι απαντήσεις των πληροφορητών ότι χόρευαν τη νύφη «*για το καλό*» και «*για να δείξουν ότι είναι δικιά τους*» αναδεικνύουν τον χαρακτήρα της πράξης ως δημόσιας δήλωσης συγγενικής ένταξης. Η σημασία του χορού διαφαίνεται και από το γεγονός ότι «*ήξερε δεν ήξερε η νύφη έπρεπε να χορέψει η νύφη, σιγά-σιγά θα το πήγαινε*», στοιχείο που μαρτυρά την αναγκαιότητα για επιτέλεση του «*τ̲σ̲ομμπάς*», που ταιριάζει στην επισημότητα της περίστασης και που λειτουργεί ως δημόσια επικύρωση της ένωσης του νέου ζεύγους και της ενσωμάτωσης της νύφης στο νέο της σπίτι[39].

«*Τ̲σ̲ομμπάς όλοι χορεύανε, ένας αδερφός, ένας ξάδερφος. Προς το τέλος χόρευαν η νύφη με τον γαμπρό*». Στο χορό του ζευγαριού και τα γαμήλια δρώμενα που ακολουθούν στο σπίτι του γαμπρού, ολοκληρώνεται και η διαδικασία ένωσής τους, η οποία με θρησκευτικούς τελετουργικούς όρους, έχει

[37] Για την «(ανα)παραγωγή» εξουσίας μέσω τελετουργιών, βλ. συμπληρωματικά Ντάτση (2004, 125–126), Bell (2022, 355–372, 356–358).
[38] Γενικά για τη σημασία και τις ιδιότητες του κουμπάρου, βλ. ενδεικτικά Λουκάτος (1985, 79–80), du Boulay (2024, 232–235).
[39] Για περισσότερα στοιχεία και χαρακτηριστικά των τελετουργιών ενσωμάτωσης βλ. Van Gennep (2016, 76–86) και Bell (2022, 340–341, 354–355). Επίσης, πρβλ. με Σκουτέρη–Διδασκάλου (1991, 149).

πραγματοποιηθεί την ώρα της στέψης στην εκκλησία. Η κατάσταση που θα επικρατούσε στον γαμήλιο «τ̲σομμπάς» περιγράφεται εν συντομία παρακάτω·

> *Πάνε και πιάνονται όλοι μαζί, στην νύφη, ο κουνιάδος. Χορεύουν τα σόγια. Άμα ξεκινήσει ο γαμπρός, πάει η πεθερά από δίπλα, ο πεθερός, έτσι χορεύουν. Δε χορεύουν όλοι μαζί. Πρώτα τελειώνουν τα σόγια. Περιμένουν να σταματήσουν πρώτα τα ζευγάρια.*

Η έννοια του «*σπιτιού*» [40] αποκτά εδώ ιδιαίτερη σημασία, καθώς η ταυτότητα της γυναίκας συνδέεται με τη νέα οικογενειακή ομάδα στην οποία εντάσσεται. Η νύφη δεν παρουσιάζεται πλέον μόνο ως σύζυγος ενός άνδρα, αλλά ως νέο μέλος ενός ευρύτερου κοινωνικού σχηματισμού. Η επιτέλεση του χορού συνδέεται παράλληλα με συγκεκριμένα πρότυπα γυναικείας συμπεριφοράς (Cowan, 1992· 1998: 138-140)[41]. Οι πληροφορητές αξιολογούν τον τρόπο χορού με όρους όπως «*ναλέκου*» («*ελαφριά*»), «*ντρέμπνου*» ή «*κρότκου*» («*ήσυχα*») και «*σαμπράνου*» ή «*πουμπράνου*» («*συμμαζεμένα*»). Ειδικά η συμβουλή περί ηπιότητας («*ντρέμπνου*»), τόσο στο περπάτημα όσο και στη συμπεριφορά της, καθώς «*δεν μπορούσες να αντιμιλήσεις στα πεθερικά...*», διατυπώνεται τόσο στα απλά καθημερινά σχόλια για μία επιτυχημένη χορευτική επιτέλεση, όσο και για την ενδεδειγμένη συμπεριφορά μίας νύφης, και σε τοπικό, γαμήλιο τραγούδι: «*ντρέμπνου ντα σι χόν̲τις, νίσκου ντα σι γκλένταζ*» («*διακριτικά–μετρημένα να βαδίζεις, χαμηλά να κοιτάς*»).

Οι χαρακτηρισμοί αυτοί δεν αφορούν μόνο την αισθητική της κίνησης, αλλά ένα συνολικό πρότυπο κοινωνικής παρουσίας. Η καλή νύφη έπρεπε να εμφανίζεται «*χούμπαβα*» ή «*ντόμπρα νιβιά̲στα*», δηλαδή «*καλή*», σεμνή, αξιόπιστη και κοινωνικά αποδεκτή. Ο τρόπος με τον οποίο κινούνταν στον χορό αποτελούσε ένδειξη της εξοικείωσής της με τις αξίες της κοινότητας. Το σώμα της λειτουργούσε ως φορέας κοινωνικής γνώσης, μέσα από την οποία οι κανόνες της ομάδας γίνονταν ορατοί[42]. Η διάσταση αυτή μπορεί να κατανοηθεί μέσα από την έννοια της ενσώματης μάθησης των Mauss (1936· 1950, 365-386) και Bourdieu (2006: 114-118), σύμφωνα με την οποία οι κοινωνικές δομές εγγράφονται στο σώμα μέσω πρακτικών και διαθέσεων[43]. Η στάση του σώματος, η οικονομία της κίνησης και η χρήση του χώρου αποτελούσαν στοιχεία μιας κοινωνικά αναγνωρίσιμης γυναικείας παρουσίας.

Ιδιαίτερα χαρακτηριστική ήταν η θέση των χεριών κατά την επιτέλεση του «τ̲σομμπάς». Οι γυναίκες κρατούσαν συνήθως τα χέρια κοντά στο σώμα, πίσω από τη μέση ή στο ύψος του στήθους,

[40] Ο τρόπος περιγραφής της οικογένειας, στις περισσότερες περιπτώσεις, χρησιμοποιώντας τα «*βουλγάρικα*», έχει ως εξής: να (στο) + το παρατσούκλι ή το επίθετο της οικογένειας για την οποία μιλούν, μιλώντας έτσι πρώτα για σπίτια, έναν δηλαδή τρόπον τινά γεωγραφικό προσδιορισμό της τοποθεσίας που βρίσκεται το υπό συζήτηση άτομο, και ύστερα την οικογένεια στην οποία ανήκουν το άτομο και το σπίτι.

[41] Αν θεωρηθεί ότι η νύφη αντιπροσωπεύει τόσο την προηγούμενη όσο και την νέα της οικογένεια, πρβλ. ενδεχομένως με Κρητσιώτη, Ράφτης (2003, 298–303). Περί του οικογενειακού συμβολικού κεφαλαίου που φέρει η νύφη κατά τη διάρκεια του γάμου, βλ. Bourdieu (2022, 179).

[42] Για τις τελετουργίες ως ενσώματες αφηγήσεις, βλ. ενδεικτικά Turner (σποραδικά 1982, 1991 και 2015). Για το θέμα της γλώσσας του σώματος και τις κοινωνιολογικές προεκτάσεις της, βλ. ενδεικτικά Πούχνερ (2010, 290–314, 290–297, 304–307). Για τη λειτουργία της γλώσσας των τραγουδιών εντός ενός τελετουργικού πλαισίου, βλ. ενδεικτικά Ρόμπου–Λεβίδη (2004, 169–171).

[43] Βλ. επίσης Strathern (2022, 55).

συχνά κρατώντας τα πέτα του πανωφοριού («*ζαμπούν'*») ή στηριζόμενες στη ζώνη[44]. Η περιορισμένη αυτή κινητικότητα, σε συνδυασμό με το βαρύ νυφικό ένδυμα, ενίσχυε την εικόνα της συγκρατημένης και σεμνής γυναίκας (Connerton, 1989: 32-33· 2024: 69-70· Αλεξιάς, 2011: 41-45). Ωστόσο, η συγκράτηση δεν σήμαινε απουσία χαράς ή συμμετοχής. Η επιθυμητή χορευτική παρουσία βρισκόταν ανάμεσα στη ζωντάνια και στον έλεγχο: η νύφη έπρεπε να εκφράζει τη χαρά της στιγμής, χωρίς να υπερβαίνει τα όρια της κοινωνικά αποδεκτής συμπεριφοράς.

Ο «*τ̆σομπάς*» αποτελεί επομένως μια σύνθετη επιτελεστική πρακτική, στην οποία συνυπάρχουν η τελετουργική μετάβαση, η κοινωνική ενσωμάτωση και η ενσώματη αναπαραγωγή των αξιών της ορεινιώτικης κοινότητας. Μέσα από τον χορό η νύφη μεταβαίνει στη νέα κοινωνική της θέση, ενώ η οικογένεια του γαμπρού δηλώνει δημόσια την αποδοχή της. Παράλληλα, η μορφή της επιτέλεσης αποκαλύπτει τις αντιλήψεις της κοινότητας για το φύλο, τη συγγένεια και την κοινωνική παρουσία.

Συμπεράσματα

Η παρούσα μελέτη ανέδειξε τον «*τ̆σομπάς*» όχι απλώς ως έναν χαρακτηριστικό χορό του ορεινιώτικου ρεπερτορίου, αλλά ως μια σύνθετη επιτελεστική πρακτική, μέσω της οποίας οι κοινωνικές σχέσεις, οι συγγενικοί δεσμοί και οι αντιλήψεις της κοινότητας για την κοινωνική συμπεριφορά αποκτούν ορατή και βιωμένη μορφή. Η σημασία του δεν εξαντλείται, επομένως, στη μορφολογία της κίνησης ή στη λειτουργία του ως μέσου διασκέδασης. Αντίθετα, μεταβάλλεται ανάλογα με το κοινωνικό και τελετουργικό πλαίσιο στο οποίο επιτελείται.

Ιδιαίτερα στο πλαίσιο του γάμου, ο «*τ̆σομπάς*» εντάσσεται οργανικά στη διαδικασία μετάβασης των μελλονύμφων προς τη νέα κοινωνική τους κατάσταση. Η παρουσία του σε διαφορετικές φάσεις της γαμήλιας τελετουργίας, από το προγλέντι έως το γαμήλιο γλέντι και την είσοδο του ζεύγους στο σπίτι του γαμπρού, συνδέει μεταξύ τους επιμέρους τελετουργικά γεγονότα και συμβάλλει στη διαμόρφωση της συλλογικής εμπειρίας του γάμου. Ωστόσο, η ιδιαίτερη σημασία του γίνεται περισσότερο εμφανής στη διαδικασία ένταξης της νύφης στη νέα συγγενική ομάδα.

Η ζευγαρωτή μορφή του χορού επιτρέπει διαδοχικές συναντήσεις της νύφης με τα μέλη της οικογένειας και του ευρύτερου συγγενικού δικτύου του γαμπρού. Οι συναντήσεις αυτές δεν αποτελούν απλώς αναπαράσταση ήδη υφιστάμενων συγγενικών σχέσεων. Μέσα από τη σωματική επαφή, την εναλλαγή των ζευγαριών και τη συγκεκριμένη σειρά συμμετοχής, οι σχέσεις αυτές επιτελούνται και επικυρώνονται δημόσια. Ο χαρακτηρισμός του «*τ̆σομπάς*» ως «*χορού της νύφης*» αποκτά, υπό αυτή την έννοια, ιδιαίτερη σημασία: ο χορός αποτελεί μία από τις πρακτικές μέσω των οποίων η νύφη

[44] Τα χέρια τοποθετημένα στην περιοχή της κοιλιάς πιθανόν συνδέονται με την επιθυμία διαφύλαξης και προστασίας της γονιμικής αυτής περιοχής. Βλ. ενδεικτικά Παραδέλλης (1999, κυρίως 36–39). Για το θέμα της γυναικείας σεμνότητας στην επιτέλεση ενός χορού, βλ. Κοζιού (2022). Για το θέμα του «body-lore», δηλαδή το πώς το ένδυμα και τα διάφορα εξαρτήματά του επηρεάζουν την κινησιολογία του σώματος, και αντιστρόφως, βλ. ενδεικτικά Μαχά–Μπιζούμη (2023, 123–124· 2025, 841–849, όπου υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία).

αναγνωρίζεται δημόσια ως νέο μέλος της οικογένειας του γαμπρού και το νέο ζευγάρι εντάσσεται στο κοινωνικό σώμα της κοινότητας.

Παράλληλα, η επιτέλεση του «*τσομπάς*» αναδεικνύει ότι η κοινωνική ένταξη δεν αφορά μόνο τις συγγενικές σχέσεις, αλλά και την εκμάθηση και αναπαραγωγή συγκεκριμένων προτύπων κοινωνικής συμπεριφοράς. Ιδιαίτερα στην περίπτωση της νύφης, ο τρόπος κίνησης, η στάση του σώματος, η χρήση του χώρου και η ελεγχόμενη έκφραση της χαράς συνδέονται με αντιλήψεις για τη σεμνότητα, τη διακριτικότητα και την «καλή» γυναικεία συμπεριφορά. Το σώμα, επομένως, δεν αποτελεί απλώς το μέσο με το οποίο εκτελείται ο χορός, αλλά και τον χώρο στον οποίο εγγράφονται και γίνονται ορατές κοινωνικές αξίες και προσδοκίες.

Η σημασία του «*τ̆σομπάς*», ωστόσο, δεν περιορίζεται στη γαμήλια τελετουργία. Οι μαρτυρίες των πληροφορητών δείχνουν ότι αποτελούσε βασικό στοιχείο των γλεντιών και των κοινωνικών συναθροίσεων της κοινότητας, σε σπίτια, καφενεία, αρραβώνες, γάμους και άλλες περιστάσεις συλλογικής διασκέδασης. Η απλότητα της χορευτικής του δομής, η δυνατότητα συμμετοχής πολλών ατόμων και ο έντονα εύθυμος χαρακτήρας του συνέβαλαν στην ιδιαίτερη δημοφιλία του. Έτσι, για τους Ορεινιώτες ο «*τσομ τ̆σομπάς πάς*» δεν παραπέμπει μόνο σε έναν συγκεκριμένο χορό, αλλά συχνά συμπυκνώνει την ίδια την εμπειρία του γλεντιού, της συνύπαρξης και της συλλογικής χαράς.

Η μεταβολή, όμως, των κοινωνικών και δημογραφικών συνθηκών της Ορεινής κατά τον 20ό αιώνα επηρέασε καθοριστικά το τελετουργικό πλαίσιο μέσα στο οποίο επιτελούνταν ο χορός. Η αστυφιλία, η μετανάστευση και η σταδιακή απομάκρυνση από τις μορφές κοινωνικής οργάνωσης του παρελθόντος περιόρισαν την κανονιστική λειτουργία πολλών γαμήλιων πρακτικών. Ο «*τ̆σομπάς*» δεν αποτελεί πλέον, στον ίδιο βαθμό, υποχρεωτικό μέρος μιας αυστηρά οργανωμένης γαμήλιας ακολουθίας. Η αποδυνάμωση αυτή, ωστόσο, δεν οδήγησε στην εγκατάλειψη της πρακτικής.

Αντίθετα, ο «*τ̆σομπάς*» διατηρήθηκε, μετατοπιζόμενος σταδιακά από το αυστηρά τελετουργικό πλαίσιο σε νέα κοινωνικά και επιτελεστικά συμφραζόμενα. Η πρακτική συνεχίζει να ανακαλείται, να χορεύεται και να αναπαρίσταται τόσο στην Ορεινή όσο και στα αστικά περιβάλλοντα όπου εγκαταστάθηκαν Ορεινιώτες. Η μετατόπιση αυτή δεν σημαίνει απώλεια της σημασίας του χορού, αλλά μετασχηματισμό της. Από πρακτική που επιτελούσε συγκεκριμένες τελετουργικές λειτουργίες στο πλαίσιο του γάμου, ο «*τ̆σομπάς*» λειτουργεί πλέον και ως φορέας συλλογικής μνήμης και ως δείκτης της ορεινιώτικης πολιτισμικής ταυτότητας.

Ιδιαίτερη σημασία έχει εδώ το γεγονός ότι η γνώση του χορού και των συμφραζομένων στα οποία επιτελούνταν διατηρείται ακόμη και όταν οι ίδιες οι πρακτικές έχουν περιοριστεί ή εγκαταλειφθεί. Οι αφηγήσεις των πληροφορητών, η δυνατότητα ανασύστασης επιμέρους τελετουργικών φάσεων και η σύγχρονη αναβίωση γαμήλιων εθίμων δείχνουν ότι η πολιτισμική συνέχεια δεν προϋποθέτει την αμετάβλητη διατήρηση μιας πρακτικής. Αντίθετα, η συνέχεια μπορεί να επιτυγχάνεται μέσα από την ανάκληση, την επανερμηνεία και την προσαρμογή της στο εκάστοτε κοινωνικό περιβάλλον.

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

Υπό αυτή την οπτική, ο «*τ̲σομπάς*» αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της δυναμικής σχέσης ανάμεσα στην τελετουργία, τη διασκέδαση και την πολιτισμική ταυτότητα. Η λειτουργία του μεταβάλλεται, καθώς μεταβάλλονται και οι κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες επιτελείται, χωρίς όμως να παύει να αποτελεί αναγνωρίσιμο στοιχείο της ορεινιώτικης πολιτισμικής κληρονομιάς. Η διατήρησή του δεν συνιστά απλώς επιβίωση μιας παλαιότερης χορευτικής μορφής, αλλά ενεργή διαδικασία μέσω της οποίας η κοινότητα ανακαλεί το παρελθόν της, επανασυνδέει πρόσωπα και γενιές και επαναδιατυπώνει την ιδιαίτερη πολιτισμική της ταυτότητα.

Συνολικά, η μελέτη του «*τσομπάς*» δείχνει ότι ένας τοπικός χορός μπορεί να αποτελέσει σημαντικό πεδίο για την κατανόηση ευρύτερων κοινωνικών διαδικασιών. Στην περίπτωση της Ορεινής, ο χορός συνδέει το σώμα με τη συγγένεια, την τελετουργία με τη συλλογική διασκέδαση και την τοπική μνήμη με τη σύγχρονη ταυτότητα. Η σημασία του, επομένως, δεν βρίσκεται μόνο σε όσα διατηρεί από το παρελθόν, αλλά και στον τρόπο με τον οποίο εξακολουθεί να αποκτά νέο νόημα στο παρόν. Ο «*τ̲σομπάς*» δεν είναι απλώς ένας χορός που διασώθηκε· είναι μια πρακτική μέσα από την οποία η ορεινιώτικη κοινότητα συνεχίζει να χορεύει, να θυμάται και να αναγνωρίζει τον εαυτό της.

Βιβλιογραφία

Α) Ελληνόγλωσση

Αλεξάκης, Ε. Π. (1984). *Εξαγορά της νύφης: Συμβολή στη μελέτη των γαμήλιων θεσμών στη νεότερη Ελλάδα*. Δωδώνη.

Αλεξάκης, Ε. Π. (2013). Πέτρινα στρογγυλά κτίσματα γεωργοκτηνοτροφικής χρήσης στην Ορεινή περιοχή Σερρών: Συγκριτική προσέγγιση. Στο *Πρακτικά Β΄ Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου: Οι Σέρρες και η περιοχή τους από την Οθωμανική κατάκτηση μέχρι τη σύγχρονη εποχή* (Τόμ. 2, σσ. 785–809). Δήμος Σερρών.

Αλεξάκης, Ε. Π. (2014). *Οικογένεια, συγγένεια και γάμος στη νεότερη Ελλάδα: Εθνοκοινωνιολογική προσέγγιση*. Ηρόδοτος.

Αλεξάκης, Ε. Π. (2020). Ο γαμήλιος χορός ως τελετουργία διάβασης και ενσωμάτωσης της νύφης στην οικογένεια του γαμπρού στη Βήσσανη Πωγωνίου. *Εθνογραφικά, 15α*, 71–84.

Αλεξιάς, Γ. (2011). *Κοινωνιολογία του σώματος: Από τον «Άνθρωπο του Νεάντερταλ» στον «Εξολοθρευτή»*. Πεδίο.

Αστερίου-Καβάζη, Κ. (2022). Χαρακτηριστικά γνωρίσματα των χορών των ντόπιων κατοίκων των βορειοδυτικών χωριών του νομού Δράμας. Στο Κ.Ε.Π.Ε.Μ.–Ωδείο «Σίμων Καράς», *Η λύρα και ο νταχαρές χορό εστήσανε εχθές: Τραγούδια και σκοποί της Δράμας* (σσ. 32–39) [CD-ROM]. Επτάλοφος ΑΒΕΕ.

Αυδίκος, Ε. (2017). *Εορταί και πανηγύρεις: Σύνορα, λαϊκά δρώμενα και τελετές* (Δ. Ασημακοπούλου, Επιμ.). Επίκεντρο.

van Gennep, A. (2016). *Τελετουργίες διάβασης: Συστηματική μελέτη των τελετών* (Θ. Παραδέλλης, Μτφρ.). Ηριδανός.

Βαρβούνης, Μ. Γ. (1994). *Συμβολή στη μεθοδολογία της επιτόπιας έρευνας*. Οδυσσέας.

Βαρβούνης, Μ. Γ. (2004). Προβλήματα επιτόπιας καταγραφής των παραδοσιακών χορών. Στο Ε. Αυδίκος, Ρ. Λουτζάκη, & Χ. Παπακώστας (Επιμ.), *Χορευτικά ετερόκλητα* (σσ. 297–306). Ελληνικά Γράμματα–Λύκειο Ελληνίδων Δράμας.

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

Βαρβούνης, Μ. Γ., & Μαχά-Μπιζούμη, Ν. (2018). Νεοελληνική λογοτεχνία και ελληνικός λαϊκός πολιτισμός: Σχέσεις αμφίδρομες. *Kathedra of Byzantine and Modern Greek Studies, 1–3*(3), 189–204.

Βαρβούνης, Μ. Γ., & Κούζας, Γ. (2019). *Εισαγωγή στην αστική λαογραφία: Θεωρητικές προσεγγίσεις, μεθοδολογία, θεματικές* (Β. Μαλισιόβας, Επιμ.). Παπαζήσης.

Βαρβούνης, Μ. Γ. (2023). Εισαγωγή, αναπαραγωγή και διάδοση πολιτισμικών προτύπων στη σύγχρονη ελληνική λαϊκή θρησκευτικότητα. Στο *Λαογραφικά ανάλεκτα: Συναγωγή μελετών* (Τόμ. 1, σσ. 327–344). Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία.

Βαχάρογλου, Ε. (2019). Η εκπαιδευτική κίνηση στις Σέρρες και την ευρύτερη περιοχή την περίοδο 1913–1931: Απογραφή και σταδιακή μετάβαση στο ελληνικό κράτος. *Σερραϊκά Χρονικά, 19*, 81–116.

Γαλανή, Ζ. (2009). *Η εκπαίδευση στο σαντζάκι Σερρών κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας* [Διπλωματική εργασία, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης].

Γκασούκα, Μ. (2006). *Κοινωνιολογία του λαϊκού πολιτισμού: Δοκίμια ελληνικής λαογραφίας* (Τόμ. 1). Ψηφίδα.

Δασκαλοπούλου-Καπετανάκη, Σ. (1993). Εγκατάσταση–προίκα–κληρονομιά: Κατά φύλα διαφοροποιήσεις. Στο Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (Επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν: Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας* (σσ. 291–306). Αλεξάνδρεια.

Ιωαννίδου, Α. (1997). Τα σλαβικά ιδιώματα στη Μακεδονία: Γλωσσικές προσεγγίσεις και πολιτικές αποκλίσεις. Στο Β. Κ. Γούναρης, Ι. Δ. Μιχαηλίδης, & Γ. Αγγελόπουλος (Επιμ.), *Ταυτότητες στη Μακεδονία* (σσ. 89–101). Παπαζήσης.

Ιωαννίδου, Α. (1998). Σλαβικά κείμενα σε ελληνική γραφή: Δύο επιστολές του κομιτατζή Αποστόλ Πετκόφ. *Ίστωρ, 11*, 53–68.

Ιωαννίδου, Α. (2001). Οι σλαβικές διάλεκτοι της Μακεδονίας. Στο Λ. Εμπειρίκος, Α. Ιωαννίδου, Ε. Καραντζόλα, Λ. Μπαλτσιώτης, Σ. Μπέης, Κ. Τσιτσελίκης, & Κ. Χριστόπουλος (Επιμ.), *Γλωσσική ετερότητα στην Ελλάδα* (σσ. 141–280). Αλεξάνδρεια.

Κακάμπουρα-Τίλη, Ρ. (1999). *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες: Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*. Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας.

Κακάμπουρα, Ρ. (Επιμ.). (2023). *Η συμβολή των συλλόγων στη διατήρηση της πολιτιστικής κληρονομιάς* [Ηλεκτρονικό βιβλίο]. Εργαστήριο Κοινωνικών Επιστημών, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. http://www.primedu.uoa.gr/fileadmin/primedu.uoa.gr/uploads/Egrastiria/Ergastirio_koinonikon_episthmon/Kakampoyra_epim_Syllogoi___Politistiki_Diacheirisi.pdf

Καρφής, Β. (2018). *Ελληνικός παραδοσιακός χορός: Δομή, μορφή και τυπολογία της ελληνικής παραδοσιακής «χορευτικότητας»* [Διδακτορική διατριβή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών].

Κοζιού, Σ. (2022). Από τη σεμνή χορεύτρια του παρελθόντος στη χορευτική επιτέλεση της «χειραφέτησης»: Χορός, μουσική και κοινωνικό φύλο. Στο Χ. Παπακώστας & Ρ. Λουτζάκη (Επιμ.), *Εθνοχορογραφίες* (σσ. 167–178). Δίσιγμα.

Κόκλας, Β. (2024). «Ο Άι Γιώργης πεταλώνει τ' άλογο»: Εορτασμός του Αγίου Γεωργίου στην Ορεινή και τον Ξηρότοπο Σερρών. Στο Σ. Μαραβέλη & Κ. Πλατής (Επιμ.), *Πρακτικά 12ου Συνεδρίου Μεταπτυχιακών Φοιτητών και Υποψηφίων Διδακτόρων* [Υπό έκδοση].

Κόκλας, Β. (2025). Όψεις του χορού «τσομπάς» στην Ορεινή του νομού Σερρών. Στο Β. Κοζιού & Α. Σιάτρας (Επιμ.), *Θεσσαλικά Μελετήματα, 15–16: Πρακτικά του 9ου Πανελλήνιου Συνεδρίου «Ο Χορός στην Κοινότητα»* (σσ. 237–250). Εκδοτικός Οίκος Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη.

Connerton, P. (2024). *Μνήμη και λήθη στη νεωτερικότητα και την ύστερη νεωτερικότητα* (Δ. Πολέμης, Μτφρ.; Γ. Αγγελόπουλος & Γ. Γιαννιτσιώτης, Επιμ.). Gutenberg.

Copans, J. (2004). *Η επιτόπια εθνολογική έρευνα* (Κ. Μάρκου, Μτφρ. & Επιμ.). Gutenberg.

Κούζας, Γ. Χ. (2013). Ο κόσμος της λαϊκής αγοράς: Προς μία κοινωνική ανάγνωση των λειτουργιών και των προεκτάσεων των σύγχρονων υπαίθριων αγορών. *Λαογραφία, 42*, 505–558.

Κουτσούμπα, Μ. Ι. (2000). Η έννοια και η ανάλυση της μορφής του χορού. *Εθνολογία, 6–7*, 273

Κουτσούμπα, Μ. Ι. (2002). Χορολογία και εθνοχορολογία/ανθρωπολογία του χορού: Για μία αποσαφήνιση των όρων. *Εθνολογία, 9*, 191–213.

Cowan, J. (1992). Κατασκευή της γυναικείας εμπειρίας σε μία μακεδονική κωμόπολη. Στο Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (Επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα* (σσ. 127–150). Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Cowan, J. K. (1998). *Η πολιτική του σώματος: Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα* (Κ. Κουρεμένος, Μτφρ.; Ε. Παπαγαρουφάλη, Επιμ.). Αλεξάνδρεια.

Κρητσιώτη, Μ., & Ράφτης, Α. (2003). *Ο χορός στον πολιτισμό της Καρπάθου*. Θέατρο Ελληνικών Χορών «Δόρα Στράτου».

Κυριαζή-Άλλισον, Ε. (1998). Εσωτερική μετανάστευση στην Ελλάδα του 1990: Τάσεις, προβληματισμοί, προοπτικές. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, 96–97*, 279–309. https://doi.org/10.12681/grsr.736

Κωστόπουλος, Τ. (2008). *Η απαγορευμένη γλώσσα: Κρατική καταστολή των σλαβικών διαλέκτων στην ελληνική Μακεδονία* (1η έκδ. 2000). Βιβλιόραμα.

Λουκάτος, Δ. Σ. (1977). Γενικές αρχές στην παρουσία και την εξέλιξη των λαογραφικών φαινομένων. *Δωδώνη, 6*, 471–502.

Λουκάτος, Δ. Σ. (1985). *Συμπληρωματικά του χειμώνα και της άνοιξης*. Φιλιππότης.

Λουτζάκη, Ρ. (1980). Χοροί της Ορεινής Σερρών: Καταγραφή με τη μέθοδο κινησιογραφίας του Laban. *Εθνογραφικά, 2*, 97–128.

Λυδάκη, Α. (2001). *Ποιοτικές μέθοδοι της επιτόπιας έρευνας*. Καστανιώτης.

Λυδάκη, Α. (2013). Η λαογραφική έρευνα: Μέθοδοι και τεχνικές. *Λαογραφία, 42*, 583–604.

Λυδάκη, Α. (2018). Λαογραφία και χορευτικές ταυτότητες. Στο Μ. Γ. Βαρβούνης & Μ. Γ. Σέργης (Επιμ.), *Πλάτανος ευσκιόφυλλος: Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Μηνά Αλ. Αλεξιάδη* (σσ. 485–497). Εκδοτικός Οίκος Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη.

Μάργαρη, Ζ. (2022). «Κίνησαν οι Λαζαρίνες…»: Χορός, χώρος, σώμα: Η εθνογραφία των μετασχηματισμών. Στο Χ. Παπακώστας & Ρ. Λουτζάκη (Επιμ.), *Εθνοχορογραφίες* (σσ. 21–40). Δίσιγμα.

Μαχά-Μπιζούμη, Ν. (2023). Η εκφραστική και αφηγηματική δυναμική του ενδεδυμένου σώματος των ζεϊμπέκων στους Μάηδες της Μακρυνίτσας. Στο Α. Καπανιάρης (Επιμ.), *Οι Μάηδες της Μακρινίτσας: Μια λαϊκή τελετουργία στο Πήλιο* (σσ. 119–139). Επίκεντρο.

Μαχά-Μπιζούμη, Ν. (2025). Πρακτικές κάλυψης και στολισμού κεφαλής στις γυναικείες τοπικές ενδυμασίες. Στο Ε. Θ. Καραμανές (Επιμ.), *Λόγος παράδοσης, έργο ζωής: Τιμητικός τόμος για την Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη* (Τόμ. 2, σσ. 841–854). Ακαδημία Αθηνών.

Μερακλής, Μ. Γ. (1989). *Λαογραφικά ζητήματα*. Χ. Μπούρας.

Μερακλής, Μ. Γ. (2004). *Λαογραφικά ζητήματα*. Καστανιώτης & Διάττων.

Μερακλής, Μ. Γ. (2011). *Ελληνική λαογραφία: Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη*. Ινστιτούτο του Βιβλίου–Καρδαμίτσα.

Μιχαηλίδης, Ι. (1996). *Σλαβόφωνοι μετανάστες και πρόσφυγες από τη Μακεδονία και τη Δυτική Θράκη (1913–1930)* [Διδακτορική διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης].

Bell, C. (2022). *Τελετουργία: Προοπτικές και διαστάσεις* (Θ. Παραδέλλης, Μτφρ.). Ηριδανός.

Bourdieu, P. (2006). *Η αίσθηση της πρακτικής* (Θ. Παραδέλλης, Μτφρ.). Αλεξάνδρεια.

Bourdieu, P. (2022). *Η ανδρική κυριαρχία* (Ε. Γιαννοπούλου, Μτφρ.). Πατάκη.

Mauss, M. (2022). *Το δώρο: Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής στις αρχαϊκές κοινωνίες* (Θ. Παραδέλλης, Μτφρ.). Πλέθρον.

Νεράντζης, Χ., Βακαλόπουλος, Κ., & Παπακώστας, Λ. (2019). *Το Μακεδονικό Ζήτημα: Από το έπος του Μακεδονικού Αγώνα στη Συμφωνία των Πρεσπών* (Λ. Παπακώστας, Επιμ.). Αγγελάκη.

Ντάτση, Ε. Α. (2004). *Η ποιητική του λαϊκού πολιτισμού*. Βιβλιόραμα.

du Boulay, J. (2024). *Εκεί που σταυρώνει ο χορός…: Κόσμος, ζωή και λειτουργία σε ένα ελληνορθόδοξο χωριό* (π. Β. Αργυριάδης, Μτφρ. & Επιμ.). Ἐν πλῷ.

Ομηριάδης, Α., & Τσιχαράπη, Φ. (2005). *Τα λαϊκά δρώμενα στο Δήμο Βισαλτίας στα μέσα του εικοστού αιώνα (1930–1960)*. Γυμνάσιο Δημητριτσίου.

Πανόπουλος, Μ. (2006). Επιστρέφοντας στον γενέθλιο τόπο: Οι τοπικοί σύλλογοι και η πολιτισμική κατασκευή του τόπου. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (Επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα* (σσ. 87–103). Αλεξάνδρεια.

Παπακώστας, Χ., & Δούμα, Μ. (2003). Έρευνα πεδίου: Θεωρητικά ζητήματα και πρακτικές. Στο *Πρακτικά 11ου Διεθνούς Συνεδρίου Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού* (σ. 176).

Παπακώστας, Χ., Πραντσίδης, Ι., & Πολλάτου, Ε. (2006). Ο παραδοσιακός χορός στα χωριά του Νομού Δράμας: Εθνογραφικά στοιχεία και ρυθμοκινητική ανάλυση. *Αναζητήσεις στη Φυσική Αγωγή και τον Αθλητισμό, 4*(3), 430–441.

Παπαντωνίου, Ι. (1982). Οι φορεσιές της Ορεινής Σερρών. *Εθνογραφικά, 3*, 41–68.

Παπαντωνίου, Ι. (1992). *Μακεδονικές φορεσιές* (Λ. Μπρατζιώτη, Επιμ.). Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα.

Παπαταξιάρχης, Ε. (1990). «Δια την σύστασιν και ωφέλειαν της κοινότητος του χωρίου»: Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μία αιγαιακή κοινωνία. Στο Μ. Κομνηνού & Ε. Παπαταξιάρχης (Επιμ.), *Κοινότητα, κοινωνία και ιδεολογία* (σσ. 332–372). Παπαζήσης.

Παπαταξιάρχης, Ε. (1992). Ο κόσμος του καφενείου: Ταυτότητα και ανταλλαγή στον αντρικό συμποσιασμό. Στο Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (Επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα* (σσ. 209–250). Καστανιώτης.

Παπαχριστοφόρου, Μ. (2022). *Ο εαυτός ως εργαλείο έρευνας: Εθνογραφία και επιτέλεση*. Παπαζήσης.

Παραδέλλης, Θ. (1999). Η ερωτική και γονιμική μαγεία στον λαϊκό πολιτισμό της νεότερης Ελλάδας. *Αρχαιολογία & Τέχνες, 72*, 36–41.

Πατρωνίδου, Δ. (2019). *Απόπειρα εκπαιδευτικού εκβουλγαρισμού 1941–1944: Η κατεχόμενη Ανατολική Μακεδονία και Θράκη μέσα από τα βουλγαρικά αρχεία* (Δ. Ασημακοπούλου & Ε. Κοτσυφού, Επιμ.). Επίκεντρο.

Πολίτης, Ν. Γ. (1921). Γαμήλια σύμβολα. Στο *Λαογραφικά σύμμεικτα* (Τόμ. 2, σσ. 218–267). Λαογραφικόν Αρχείον.

Πολίτης, Ν. Γ. (1975). Γαμήλια σύμβολα. Στο *Λαογραφικά σύμμεικτα Β΄* (2η έκδ., σσ. 260–320). Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών.

Πούχνερ, Β. (2010). *Κοινωνιολογική λαογραφία: Ρόλοι, συμπεριφορές, αισθήματα*. Αρμός.

Ράπτης, Δ. Ε. (2012). Λαός και λαϊκός πολιτισμός: Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων. Στο Μ. Γ. Βαρβούνης & Μ. Γ. Σέργης (Επιμ.), *Ελληνική λαογραφία: Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές* (Τόμ. 1, σσ. 369–405). Ηρόδοτος.

Ράφτης, Α. (1995). *Εγκυκλοπαίδεια του ελληνικού χορού*. Θέατρο Ελληνικών Χορών «Δόρα Στράτου».

Ρόμπου-Λεβίδη, Μ. (2004). Χορός: Από το μύθο στην αναπαράσταση. Στο Ε. Αυδίκος, Ρ. Λουτζάκη, & Χ. Παπακώστας (Επιμ.), *Χορευτικά ετερόκλητα* (σσ. 163–182). Ελληνικά Γράμματα.

Ρόμπου-Λεβίδη, Μ. (2017). *Επιτηρούμενες ζωές: Μουσική, χορός και διαμόρφωση της υποκειμενικότητας στη Μακεδονία*. Αλεξάνδρεια.

Σαχά, Α. Α. (2012). Το φαινόμενο της αναβίωσης και επιβίωσης παραδοσιακών μορφών και στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού. Στο Μ. Γ. Βαρβούνης & Μ. Γ. Σέργης (Επιμ.), *Ελληνική λαογραφία* (Τόμ. 1, σσ. 407–421). Ηρόδοτος.

Σδούκος, Π. (2020). *Το χοροτράγουδο ως μουσικοκινητική διαδικασία διδασκαλίας του δημοτικού τραγουδιού σε μαθητές Γυμνασίου και Λυκείου* [Μεταπτυχιακή εργασία, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών].

Σκουλαρίκη, Α. (2020). Το ταμπού της σλαβοφωνίας στην ελληνική Μακεδονία. *Αρχειοτάξιο, 22*, 49–66.

Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ν. (1991). *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα* (2η έκδ.). Ο Πολίτης.

Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ε. (1996). Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης. Στο *Λαϊκά δρώμενα: Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις* (σσ. 131–151). Υπουργείο Πολιτισμού.

Strathern, A. J. (2022). *Ενσώματες σκέψεις: Μία εισαγωγή στην ανθρωπολογία του σώματος* (Θ. Παραδέλλης, Μτφρ. & Επιμ.). Ηριδανός.

Turner, V. (2015). *Από την τελετουργία στο θέατρο: Η ανθρώπινη βαρύτητα του παιχνιδιού* (Φ. Τερζάκης, Μτφρ.). Ηριδανός.

Τσεκένης, Α. (2002). Συγγένεια, τελετουργία και φύλα σε μία κοινωνία του δυτικού Καμερούν. *Εθνολογία, 9*, 31–74.

Τυροβολά, Β. (1994). *Ο χορός «στα τρία» στην Ελλάδα: Δομική-μορφολογική και τυπολογική προσέγγιση*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

Φίλιας, Β. (1996). *Κοινωνία και εξουσία στην Ελλάδα: Η νόθα αστικοποίηση 1800–1864*. Gutenberg.

Φιλίππου, Φ., Πίτση, Α., Αγγελίδου, Κ., Μπάλιος, Χ., Μπουλούγαρης, Γ., Παπαδάκος, Κ., Παπαδοκοκολάκη, Σ., Μπλαχάβα, Μ., & Filippou, K. (2022). Ο χορευτικός αυτοσχεδιασμός στην παραδοσιακή και στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία. *Άθληση & Κοινωνία, 70*, 42–58. http://ojs.staff.duth.gr/ojs/index.php/ExSoc

Χαραλαμπίδης, Π. Ν. (2012). *Η Ορεινή του Ν. Σερρών*.

Χαρτομάνης, Β. (2010). *Ορεινή: Μια εστία παραδοσιακού πολιτισμού*. Σύλλογος Ορεινής.

Hylland-Eriksen, T. (2007). *Μικροί τόποι, μεγάλα ζητήματα: Μια εισαγωγή στην κοινωνική και πολιτισμική ανθρωπολογία* (Α. Κατσικερός, Μτφρ.; Ι. Μάνος, Επιμ.). Κριτική.

Hunt, Y. (2015). *Μια φωλιά από χρυσάφι/A nest of gold*. Κέντρο Μελέτης Παραδοσιακών Χορών «Κύκλος».

Χατζητάκη-Καψωμένου, Χ. (2002). Οι πολιτιστικοί σύλλογοι και η παράδοση: Το δίλημμα της αυθεντικότητας. Στο *Το παρόν του παρελθόντος: Ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία* (σσ. 369–382). Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.

Hendry, J. (2011). *Οι κόσμοι που μοιραζόμαστε: Εισαγωγή στην πολιτισμική και κοινωνική ανθρωπολογία* (Χ. Μεντζαλίρα, Μτφρ.; Ε. Πετρίδου, Επιμ.). Κριτική.

Χρυσανθοπούλου, Β. (2008). Εορταστικές τελετουργίες, συμβολισμός και ταυτότητα στις κοινότητες της ελληνικής διασποράς. Στο Ε. Αλεξάκης, Μ. Βραχιονίδου, & Α. Οικονόμου (Επιμ.), *Ανθρωπολογία και συμβολισμός στην Ελλάδα* (σσ. 323–357). Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας.

Χρυσανθοπούλου, Β. (2016). Διαχείριση και παράδοση ενός εθίμου από το Δάρα Αρκαδίας. Στο Μ. Γ. Βαρβούνης, Μ. Γ. Σέργης, Δ. Μ. Δαμιανού, Ν. Μαχά-Μπιζούμη, & Γ. Γ. Θεοδωρίδου (Επιμ.), *Η διαχείριση της παράδοσης* (σσ. 149–172). Εκδοτικός Οίκος Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη.

Χρυσανθοπούλου, Β. (2018). Από την ευετηρική στην κοινοτική αειφορία. Στο Μ. Γ. Βαρβούνης & Μ. Γ. Σέργης (Επιμ.), *Πλάτανος ευσκιόφυλλος* (σσ. 749–775). Εκδοτικός Οίκος Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη.

Β) Ξενόγλωσση

Argyrou, V. (2009). *Tradition and modernity in the Mediterranean: The wedding as symbolic struggle*. Cambridge University Press.

Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press.

Hammel, E. A. (1968). *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*. Prentice-Hall.

Headland, T. N., Pike, K. L., & Harris, M. (Eds.). (1990). *Emics and etics: The insider/outsider debate*. Sage.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). Intangible heritage as metacultural production. *Museum International, 56*(1–2), 52–65.

Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship* (J. H. Bell, J. R. von Sturmer, & R. Needham, Trans. & Eds.). Beacon Press.

Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology, 24*, 95–117. https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523

Mauss, M. (1936). Les techniques du corps. *Journal de Psychologie Normale et Pathologique, 32*(3–4), 271–293.

Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Presses Universitaires de France.

Mauss, M. (2007). *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies* (W. D. Halls, Trans.). Routledge.

Morozova, M., Escher, A., & Rusakov, A. (2022). Linguistic complexity of South Slavic dialects: A new perspective on old data. *Linguistics Vanguard, 9*(1), 133–154. https://doi.org/10.1515/lingvan-2021-0116

Ortner, S. B. (1973). On key symbols. *American Anthropologist, 75*(5), 1338–1346. https://www.jstor.org/stable/674036

Papakostas, C., Goulimaris, D., & Douma, M. (2018). Dynamic musicscapes in Northern Greece: A Roma case study. *Folklore: Electronic Journal of Folklore, 74*, 97–114. https://doi.org/10.7592/FEJF2018.74.greece

Riak, P. (2005). The Σούστα in the Aegean. In E. Close, M. Tsianikas, & G. Frazis (Eds.), *Greek research in Australia: Proceedings of the Biennial International Conference of Greek Studies* (pp. 195–224). Flinders University.

Schmieger, R. (1998). The situation of the Macedonian language in Greece: Sociolinguistic analysis. *International Journal of the Sociology of Language, 131*, 125–155. https://doi.org/10.1515/IJSL.1998.131.125

Stewart, C. (1994). Magic circles: An approach to Greek ritual. *Journal of the Anthropological Society of Oxford, 25*(1), 91–101.

Turner, V. (1977). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Cornell University Press.

Turner, V. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. PAJ Publications.

Turner, V. (1991). *The ritual process: Structure and anti-structure* (7th ed.). Cornell University Press.

Έντυπες και Ψηφιακές Πηγές

Δελεφέρης, Σ. (2003). *Λαογραφική Συλλογή Επαρχίας Σερρών: Χωριό: Ορεινή [Σερρών]*, [αδημοσίευτο], Τμήμα Γλώσσας, Φιλολογίας και Παρευξεινίων Χωρών Θράκης, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης.

Καβάζη, Γ. (2002). *Συλλογή Λαογραφικού Υλικού Ορεινής (χωριού Σερρών)*, [αδημοσίευτο], Τμήμα Γλώσσας, Φιλολογίας και Παρευξεινίων Χωρών Θράκης, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης.

Κοινότητα Ορεινής Νομού Σερρών, (2007). [βάση δεδομένων]. Διαθέσιμο στο: https://web.archive.org/web/20070928200620/http://www.orini.gr/FILES/FRAME/olo.htm (ημερομηνία πρόσβασης 19/12/2025).

ΟΡΕΙΝΗ ΣΕΡΡΩΝ, (2010). [Facebook]. Διαθέσιμο στο: https://www.facebook.com/groups/258101689162?locale=el_GR (ημερομηνία πρόσβασης 15/12/2025).

Πούλιος, Θ. (1968). *Ερωτηματολόγιον δια γεωργικά εργαλεία και κατ' έθιμον πυράς*, Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας.

Δελέογλου, Δ. Α. (1968). *Ερωτηματολόγιον δια γεωργικά εργαλεία και κατ' έθιμον πυράς*, Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας.

Δισκογραφία

Αγνώστου, χ.χ.. *Χαβαλές Νικόλαος*, [CD-ROM], χ.έ..

Kasápis, N., Kliábas A. (2005). «6. Tsiftetélli», στο Dietrich, W. (επιμ.), *Bagpipes of Greece*, [CD-ROM], Topic Records.

Συλλογικό, 1979. *Γκάιντα και Νταχαρές: Τραγούδια και Χοροί από την Ορεινή Σερρών*, [βινύλιο], Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα.

Σύντομο Βιογραφικό

Ο Βασίλειος Κόκλας, γεννημένος στην Αθήνα το 2000, είναι απόφοιτος του Τμήματος Ελληνικής Φιλολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και μεταπτυχιακός ερευνητής στο Διιδρυματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Λαογραφία και Πολιτιστική Διαχείριση» του ίδιου πανεπιστημίου. Ως διπλωματούχος μεταπτυχιακός ερευνητής στον χώρο της Λαογραφίας και της Πολιτιστικής Διαχείρισης, καθώς και ως αυτοδίδακτος παραδοσιακός οργανοπαίκτης, συμμετέχει ενεργά σε πολιτιστικές δράσεις, ιδίως σε μουσικοχορευτικές εκδηλώσεις σε διάφορες περιοχές της Ελλάδας, όπου πραγματοποιεί και επιτόπια εθνογραφική έρευνα. Το ερευνητικό του ενδιαφέρον επικεντρώνεται στην καταγραφή, την ερμηνεία και την ανθρωπολογική προσέγγιση εθιμικών πρακτικών με ρίζες στο παραδοσιακό, προνεωτερικό παρελθόν της Ελλάδας, με ιδιαίτερη έμφαση στον μετασχηματισμό, τη συνέχεια και τη σύγχρονη σημασία τους.

Short CV

Vassilios Koklas, born in Athens in 2000, holds a Bachelor's degree in Greek Philology from the National and Kapodistrian University of Athens and a Master's degree in Folklore and Cultural Management from the same institution. He is a researcher in the fields of folklore and cultural anthropology, as well as a self-taught traditional musician. He actively participates in cultural initiatives, particularly music and dance events throughout Greece, where he also conducts ethnographic fieldwork. His research focuses on the documentation, interpretation, and anthropological analysis of customary practices rooted in Greece's traditional pre-modern past, with particular emphasis on their transformation, continuity, and contemporary significance.

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

Student Agency, Stigmergy and Distributed Coordination: the November 2014 Greek Students Mobilisations

Maria G. Kokolaki

Abstract

The Greek student mobilisations and school occupations that culminated in November 2014 provide a case for exploring how communicative traces acquired political significance and facilitated decentralised coordination among secondary-school students. Drawing on contemporaneous interviews and a corpus of digital, audio-visual and media material, the article examines communication across assemblies, student councils, peer networks, occupied school spaces, websites, and social media. The findings show that communicative traces did not independently generate participation. Occupation announcements, assembly resolutions, photographs, banners, reports, and online posts became consequential when students interpreted them within local relationships, assessed their credibility, legitimacy, relevance, and associated risks, and incorporated them into collective deliberation and decision-making. The recurrent sequence linking action, communicative traces, situated interpretation, social reinforcement, assembly deliberation, local decision, and new action is conceptualised here as Distributed Stigmergic Agency (DSA). DSA is proposed for explaining communicatively mediated feedback and decentralised coordination, rather than as a comprehensive theory of mobilisation. The article contributes to childhood studies and the anthropology of education by demonstrating how students acted as knowledge-producing political actors, while schools operated as cultural, epistemic, and political environments within a wider hybrid communicative ecology.

Keywords: Greek student mobilisations, participation, stigmergy, agency, distributed coordination, lived citizenship, anthropology of education

Μαθητική Εμπρόθετη Δράση, Στιγμεργία και Κατανεμημένος Συντονισμός: οι Ελληνικές Μαθητικές Κινητοποιήσεις του Νοεμβρίου 2014

Μαρία Γ. Κοκολάκη

Περίληψη

Οι μαθητικές κινητοποιήσεις και καταλήψεις που κορυφώθηκαν τον Νοέμβριο του 2014 προσφέρουν ένα γόνιμο πεδίο για τη διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο επικοινωνιακά ίχνη απέκτησαν πολιτική βαρύτητα, διευκολύνοντας τον αποκεντρωμένο συντονισμό μεταξύ των Ελλήνων μαθητών δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Αντλώντας δεδομένα από σύγχρονες των γεγονότων συνεντεύξεις, και από ένα σώμα ψηφιακού, οπτικο-ακουστικού και μιντιακού υλικού, το άρθρο εξετάζει την επικοινωνία που αναπτύχθηκε σε συνελεύσεις, μαθητικά συμβούλια, δίκτυα συνομηλίκων, υπό κατάληψη σχολεία, ιστοσελίδες και μέσα κοινωνικής δικτύωσης. Τα ευρήματα δείχνουν ότι τα επικοινωνιακά ίχνη δεν παρήγαγαν αφ' εαυτών τη συμμετοχή. Οι ανακοινώσεις καταλήψεων, τα ψηφίσματα των συνελεύσεων, οι φωτογραφίες, τα πανό, οι αναφορές και οι διαδικτυακές αναρτήσεις αποκτούσαν ουσιαστικό νόημα μόνο όταν οι μαθητές τα ερμήνευαν στο πλαίσιο των τοπικών τους σχέσεων, αξιολογώντας την αξιοπιστία, τη νομιμοποίηση και το ρίσκο, προτού τα ενσωματώσουν στη συλλογική διαβούλευση. Το Αυτή η επαναλαμβανόμενη αλληλουχία, η οποία συνδέει τη δράση, τα επικοινωνιακά ίχνη, την πλαισιωμένη ερμηνεία, την κοινωνική ενίσχυση, τη διαβούλευση των συνελεύσεων, τις τοπικές αποφάσεις και τη νέα δράση, εννοιολογείται εδώ ως Κατανεμημένη Στιγμεργική Εμπρόθετη Δράση (Distributed Stigmergic Agency -DSA). Η DSA αναπτύσσεται ως ένας εστιασμένος μηχανισμός παρά ως μια ολοκληρωμένη θεωρία κινητοποίησης. Τέλος, το άρθρο συμβάλλει στις σπουδές για την παιδική ηλικία και στην ανθρωπολογία της εκπαίδευσης, αναδεικνύοντας τους μαθητές ως πολιτικά υποκείμενα και παραγωγούς γνώσης, και τα σχολεία ως πολιτισμικά, επιστημικά και πολιτικά περιβάλλοντα μέσα σε μια ευρύτερη υβριδική επικοινωνιακή οικολογία.

Λέξεις κλειδιά: μαθητικές κινητοποιήσεις, στιγμεργία, συμμετοχή, εμπρόθετη δράση, κατανεμημένος συντονισμός, βιωμένη πολιτειότητα, ανθρωπολογία της εκπαίδευσης

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

Introduction

The Greek secondary-school mobilisations that developed during the first term of the 2014–2015 school year and culminated in the November 2014 occupations offer an instructive case of decentralised collective action within a hybrid communicative environment. This article explores how students interpreted circulating information about educational reforms, negotiated its political significance, and incorporated communicative traces into local deliberation, decision-making, and coordinated action across geographically dispersed school communities.

Emerging in the context of austerity and uncertainty concerning educational and occupational futures, the mobilisation involved occupations, demonstrations, assemblies and public interventions across Greece. Students also used social media, educational websites, online news, and peer-to-peer communication, but digital circulation alone did not determine participation.

Spanning hundreds of schools, the movement developed within a dense hybrid communicative environment linking assemblies, student councils, peer networks, digital platforms, and public debate. This interconnected ecology offers a valuable opportunity to explore how communication generated coordinated collective action among geographically dispersed and locally autonomous actors.

Research on networked social movements has shown that digital media facilitate information exchange, visibility, mobilisation, coordination, and participation, while contemporary protests increasingly unfold within hybrid communicative environments where online and offline action are closely interconnected (Anduiza et al., 2014; Bennett & Segerberg, 2012; Castells, 2015; Gerbaudo, 2012; Theocharis et al., 2015). Yet digital technologies alone cannot explain how dispersed actors coordinate collective action. Mobilisation depends equally upon meaning-making, social relationships, trust, existing organisational structures, and participants' capacity to interpret and act upon unfolding events (Margetts et al., 2016; Wright et al., 2018).

From an anthropology of education and childhood studies perspective, the occupations are approached not merely as reactions to educational policy but as socio-cultural processes through which students negotiated meanings of schooling, citizenship, democracy, authority, participation, and social justice. Rather than treating students as politically immature or merely future citizens, this article approaches them as active social actors who interpret and shape the social worlds they inhabit (James & Prout, 1997; James, 2009; Wyness, 2018). Schools and educational institutions in general are understood not only as sites of instruction and socialisation but also as cultural and political environments in which young people actively construct meanings, identities, and collective responses to institutional realities (Christensen & James, 2008; Pechtelidis, 2018). Student participation is examined as a process through which young people collectively reinterpret institutional realities and generate their own forms of political practice.

The empirical material reveals a recurrent process through which local action produced communicative traces, those traces entered situated processes of interpretation and deliberation

elsewhere, and subsequent decisions and choices generated new traces. To conceptualise this process, the article develops the viewpoint of Distributed Stigmergic Agency (DSA) as a focused explanatory mechanism rather than a comprehensive theory of collective action.

The article argues that coordination emerged through four interconnected processes: trace-based indirect coordination, situated semiosis and meaning-making, distributed cognition and collective action through social reinforcement. These processes are distinguished from the contextual literatures on connective action, communication ecologies, polymedia, and lived citizenship. The article proceeds from the empirical 'puzzle' to the mechanism, showing how influence did not amount to control, diffusion did not amount to imitation, and coordination did not require a single unified command structure.

2. Theoretical Framework

2.1 Hybrid Collective Action and Communication Ecologies

Contemporary collective action has been profoundly shaped by the expansion of digital communication technologies and their integration into everyday social life. While earlier approaches often emphasised formal organisations, stable memberships, and centralised leadership, contemporary mobilisations increasingly emerge through decentralised networks connecting individuals across multiple communicative environments (Bennett & Segerberg, 2012; Castells, 2015). Digital technologies have expanded opportunities for participation, coordination, and information sharing, facilitating forms of collective action that frequently develop through the interaction of online and offline activities.

These transformations became particularly visible during the wave of mobilisations that followed the global financial crisis of 2008. Movements such as the Arab Spring, Occupy Wall Street, the Spanish *Indignados*, and the Greek *Aganaktismenoi* demonstrated the growing importance of networked communication infrastructures in facilitating participation and enabling large-scale collective action (Anduiza et al., 2013; Castells, 2015; Theocharis et al., 2015).

Although differing significantly in their political objectives and local contexts, these mobilisations shared important organisational characteristics. They relied extensively on digital communication technologies, emphasised horizontal participation rather than hierarchical leadership, and combined online communication with assemblies, demonstrations, occupations, and other forms of face-to-face engagement. Scholars have increasingly described such mobilisations as forms of hybrid collective action, highlighting the interdependence of physical and digital participation (Anduiza et al., 2013; Castells, 2015; Gerbaudo, 2012; Theocharis et al., 2015).

The role of communication in these movements has generated extensive scholarly interest. Margetts et al. (2016) argue that social media platforms facilitate forms of participation that are visible, relatively easy to initiate, and capable of generating powerful network effects. Digital communication can lower participation costs, increase awareness, and expose individuals to the actions and opinions of

others, thereby influencing willingness to engage in political action. Similarly, Castells (2010, 2015) situates contemporary mobilisations within the broader development of the network society, arguing that social and political action increasingly unfolds through communication networks that connect geographically dispersed actors and facilitate new forms of collective organisation.

A particularly influential explanation of these developments is Bennett and Segerberg's (2012) concept of *connective action*. Their work suggests that communication technologies enable participation through personalised forms of engagement rather than through strong organisational structures or unified collective identities. Individuals connect personal experiences and concerns to broader political issues through flexible communication networks, allowing collective action to emerge from distributed patterns of participation. Rather than depending exclusively on established organisations, mobilisation may develop through the circulation of personalised content, social interactions, and digitally mediated communication

At the same time, scholars caution against viewing contemporary activism as exclusively digital. Collective action continues to rely upon interpersonal relationships, shared experiences, and physical co-presence, with online and offline participation functioning as mutually constitutive dimensions of collective engagement (Gerbaudo, 2012; Theocharis et al., 2015).

Accordingly, recent scholarship increasingly focuses on the broader communication ecologies within which participation unfolds. Madianou and Miller's (2013) concept of *polymedia* emphasises that communication is experienced as an interconnected environment composed of multiple media. Similarly, Applin and Fischer's (2011a, 2012, 2013) notion of *PolySocial Reality* (PoSR) highlights the multiple overlapping social, institutional, physical, and digital environments within which contemporary social life occurs. Complementing these perspectives, *polymediation* (Herbig, Herrmann, & Tyma, 2015) draws attention to the circulation, transformation, and recontextualisation of meanings, narratives, images, and messages within interconnected media.

Taken together, these conceptualisations suggest that contemporary collective action develops within complex communication ecologies linking people, technologies, institutions, and symbolic resources. While they provide important insights into the conditions that facilitate participation and communication, they offer a less developed account of how communicative processes become coordinated forms of collective action.

2.2 Student Agency, Participation and Lived Citizenship

Understanding collective action requires attention not only to communication environments but also to the actors who participate within them. This is particularly important in the case of student movements, as recognition of young people and children as legitimate political actors has historically been contested. Traditional perspectives frequently portrayed children as dependent and politically immature individuals undergoing preparation for future citizenship (Lee, 2001; Wyness, 2006). In contrast, the new paradigm in the sociology of childhood conceptualises children and young people as active participants in the

production of social life who contribute to shaping the social worlds they inhabit (James & Prout, 1997; Corsaro, 2015). From this perspective, young people are understood not merely as future citizens but as social and political actors in the present.

Central to this reconceptualisation are the concepts of *participation* and *agency*. According to Baraldi and Cockburn (2018), participation refers to children's and young people's involvement in communication, social interaction, and decision-making processes, while agency refers to their capacity to influence social relations, negotiate meanings, and contribute to social change. Agency is therefore not simply an individual attribute but a relational and context-dependent process that emerges through participation itself. Similarly, Bandura (2001) conceptualises agency as intentional and self-reflective action while emphasising the reciprocal relationship between actors and their environments.

Importantly, participation takes place within unequal intergenerational relations. Alanen's (2009) concept of the *generational order* highlights how children and adults occupy different positions within structured networks of authority, responsibility, and social influence. Adult institutions frequently define the conditions, boundaries, and acceptable forms of children's participation. Yet, as Baraldi and Cockburn (2018) argue, these structural constraints do not eliminate agency. Children may interpret, negotiate, resist, or transform adult expectations, and participatory processes often generate outcomes that cannot be fully controlled by institutional actors. Therefore, participation cannot be understood solely through formal mechanisms of consultation or representation but must be examined in relation to broader social relationships and power structures (Percy-Smith, 2018).

These arguments are closely connected to contemporary understandings of *lived citizenship*. Rather than treating citizenship as a legal status attained in adulthood, scholars increasingly conceptualise citizenship as a social practice enacted through everyday participation, communication, and engagement with collective concerns (Lister, 2007; Wyness, 2018; Baraldi & Cockburn, 2018). Citizenship, from this perspective, is experienced and negotiated through social relationships and institutional contexts rather than simply granted through formal membership in a political community.

Extending this perspective, Pechtelidis (2018) draws on the concept of *subjectification* to argue that democratic citizenship emerges through active involvement in collective life rather than through preparation for future participation. Young people should therefore be understood not as future citizens awaiting political maturity but as political actors in the present whose identities, dispositions, and forms of citizenship are continuously shaped through participation in everyday social practices.

Educational settings provide particularly important contexts for the enactment of lived citizenship. Schools are not merely sites of instruction but socio-cultural environments within which students negotiate authority, construct identities, develop peer cultures, and participate in collective decision-making. Institutional structures such as student councils, assemblies, and school-based participation initiatives are often presented as mechanisms for fostering democratic engagement and civic competence. Nevertheless, such forms of participation frequently remain confined within adult-

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

defined institutional frameworks, encouraging students to participate primarily in approved and regulated ways (Wyness, 2006). As a result, young people often continue to occupy a liminal position between present and future citizenship.

Contemporary childhood studies challenge this limitation by emphasising children's capacity to actively shape the social worlds they inhabit (James & Prout, 1997; Christensen & James, 2008; Wyness, 2018). Particularly relevant is Corsaro's (1992, 2015) concept of *interpretive reproduction*, which suggests that children do not simply internalise adult culture but actively reinterpret, negotiate, and transform cultural meanings through interaction with peers. Children's peer cultures therefore constitute important sites of collective meaning-making through which identities, values, relationships, and forms of participation are continuously constructed and reconstructed (Corsaro & Eder, 1990).

From this perspective, student participation in collective action should not be understood as a deviation from educational norms or merely as resistance to formal schooling. Rather, it represents a legitimate expression of agency and lived citizenship. Students do not simply adapt to institutional structures; they may engage with, negotiate, challenge, and reshape them through collective practices and political action (James, 2009; Pechtelidis, 2011, 2018).

These insights are particularly relevant in contemporary hybrid communicative environments, where digital technologies expand opportunities for communication, participation, and mobilisation. Technological developments create additional possibilities for self-expression, collective action, and engagement across both online and offline contexts (Applin & Fischer, 2015). Similarly, Wyness (2018) argues that technological developments have enabled children and young people to assume increasingly significant educational, social, and political roles across both public and private spheres. Participation and agency are therefore exercised not only through face-to-face interaction but also through engagement within broader digital communication networks.

However, while existing scholarship provides important accounts of agency, participation, and lived citizenship, it remains less clear how dispersed communicative activities and local expressions of agency become coordinated forms of collective political action. Addressing this question requires a framework that would link communication, meaning-making, participation, and coordination within a single explanatory model.

2.3 From Communication to Collective Coordination

Research on networked activism, communication ecologies, and youth participation explains important dimensions of contemporary mobilisation. Digital media increase visibility and connect dispersed actors through flexible networks; childhood studies establish young people's capacity for participation and meaning making; distributed cognition explains how cognitive activity can extend across people and artefacts; and diffusion theories identify conditions under which participation spreads.

A specific explanatory problem nevertheless remains. Existing approaches do not fully specify how locally produced communicative artefacts are transformed into shared knowledge, collectively

authorised decisions, and coordinated action across autonomous school communities. The issue is not simply how information circulates or why individuals participate, but how communication becomes culturally meaningful and collectively consequential.

Collective knowing refers here to the situated and relational production of sufficiently shared understandings through which participants evaluate information, compare experiences, assess credibility, legitimacy, and risk, and determine possible courses of action. It does not require complete consensus. Knowledge remains provisional, contested, and revisable as new information enters a school community.

This problem is particularly visible in student movements. Assemblies, councils, peer groups, occupied spaces, websites, photographs, reports, and social media connect actors who remain embedded within distinct schools. Students may observe action elsewhere without simply imitating it. They interpret circulating material through local experience, debate its implications, and decide whether and how to act.

The central question is therefore: how did communicative traces become resources for information, deliberation, and coordinated action during the November 2014 occupations within the 2014-2015 school year? The empirical material revealed a recurrent sequence linking local action, trace production, circulation, interpretation, deliberation, and new action. The article conceptualises this sequence as *Distributed Stigmergic Agency* (DSA). [1]

2.4 Distributed Stigmergic Agency: Core Foundations and Scope

DSA is built around four interconnected analytical components: stigmergic trace-based coordination, culturally situated semiosis, distributed cognition as a basis for collective knowing, and the social reinforcement of participation. These components describe the processes through which decentralised coordination developed, while agency refers to students' emergent capacity to interpret communicative traces, deliberate upon possible responses, participate in collective decisions and shape subsequent action. Connective action, communication ecologies, polymedia, childhood studies, and lived citizenship provide the wider theoretical context in which the mechanism is situated, but they do not constitute equivalent components of DSA.

The first foundation is *stigmergy*. Although developed in the study of social insects, classical stigmergy explains how actions leave traces in a shared environment and how those traces influence later action without a central plan (Grassé, 1959; Heylighen, 2016a, 2016b). In the present article the concept is used analogically rather than literally. Student mobilisation did not involve mechanical responses to environmental modifications. Actions produced communicative traces that remained

[1] The initial idea of bringing agency and stigmergy into dialogue developed through discussions with M. D. Fischer. A preliminary version of this idea was outlined as a "synmergic" model in a common abstract submitted for a conference in 2017, although the proposed paper was not ultimately presented. The present article revisits, reformulates, and substantially develops that early conceptual exploration through the concept of Distributed Stigmergic Agency.

available for interpretation and response. As these traces circulated, they also produced a partial and mediated awareness of actions occurring elsewhere, approximating the *holoptic visibility* associated with peer-based coordination (Bauwens, 2006).

The second foundation is *semiosis* and *situated meaning-making*. Communicative traces included assembly resolutions, occupation announcements, photographs, slogans, banners, website reports, posts, videos, and public statements. These artefacts transmitted information, but also framed grievances, expressed emotions, represented identities, and indicated possible action. Their significance depended on cultural knowledge, social relationships, institutional contexts, and ongoing interaction (Peirce, 1931-1958; Hall, 1997a, 1997b; Susi, 2016).

The third foundation is *distributed cognition* and *collective knowing*. Stigmergic cognition and cognitive stigmergy explain how informational environments can support knowledge and coordination across persons and artefacts (Marsh & Onof, 2008; Lewis, 2013). As it is already mentioned, collective knowing refers more specifically to the situated and relational production of sufficiently shared understandings through which participants compare experiences, assess credibility, legitimacy, and risk, and decide what can be done. It is interpretive work rather than information aggregation.

The fourth foundation is *social reinforcement*. *Weak ties* can transmit information across otherwise disconnected settings, while *threshold models* and *complex contagion* explain why costly or uncertain participation often requires repeated signals from multiple trusted sources (Granovetter, 1973, 1978; Centola, 2010, 2021). Such reinforcement can reduce uncertainty, increase perceived legitimacy and feasibility of participation, and broaden the range of actions students regard as possible. It does not, however, determine the meaning of a communicative trace or the response it will generate. Students interpret the available signals, evaluate alternative courses of action, negotiate and decide collectively whether and how to act. Social reinforcement thus conditions choice without replacing agency, interpretation, or deliberation.

Together, these foundations generate a specifically human form of trace-mediated agency and coordination: local action produces a communicative trace; the trace circulates across hybrid settings; participants interpret it through local experience; peer interaction and repeated signals shape its credibility and relevance; assemblies deliberate upon possible responses; a locally authorised decision produces action; and action generates new traces.

The conceptualization of DSA shares Actor-Network Theory's interest in heterogeneous associations among people, technologies, institutions, and artefacts (Latour, 2005), but it retains a distinction between intentional actors and communicative artefacts. Traces and platforms influence action without possessing equivalent intentional agency. Their consequences arise because participants interpret, contest, and incorporate them into decisions.

DSA refers to the emergent capacity of dispersed actors to coordinate intentional action through production, circulation, situated interpretation, collective evaluation and deliberative use of

communicative traces across interconnected social and media environments. It therefore identifies a focused mechanism of sign-mediated, decentralised coordination through which communication becomes collectively consequential.

Empirically, DSA became visible in recurrent sequences linking local collective action, the production and circulation of communicative traces, situated interpretation, social reinforcement, collective deliberation, and subsequent action. Rather than constituting a rigid or linear model, these elements formed a recursive process in which each round of collective action generated new traces that could subsequently be interpreted and acted upon elsewhere. Figure 1 summarises this recursive process.

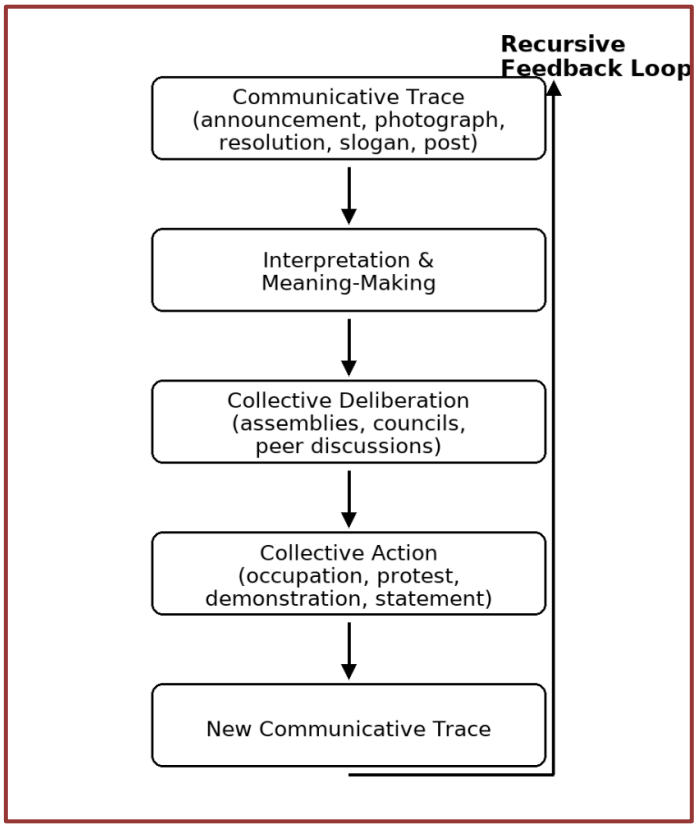


Fig. 1: Recursive cycle of DSA

The mechanism, thus, becomes empirically observable when communicative traces produced through local action circulate beyond their original setting, enter processes of situated interpretation and collective deliberation in another school community, and contribute to new, locally authorised collective action. DSA is therefore most likely to emerge in contexts where communicative traces are sufficiently visible and enduring to circulate across settings, and where actors have opportunities to interpret, evaluate, and deliberate upon them collectively. The analytical focus lies not on the circulation of information itself, but on the processes through which communicative traces are transformed into collective knowing and coordinated action.

In analytical terms, the process involved:

- the production of communicative traces through collective action,
- the circulation and visibility of those traces across interpersonal, institutional, material, and digital environments,
- their interpretation through local experiences, cultural understandings, and social relationships,
- their evaluation through social reinforcement and peer interaction,
- collective deliberation within assemblies, councils, and other decision-making forums, and
- the generation of subsequent action that produced new communicative traces.

These elements frequently overlapped and were not necessarily sequential. Their analytical value lies in identifying the mechanism through which communicative traces became collectively consequential and enabled decentralised coordination across autonomous school communities.

3. Methodology

3.1 Motivation, Research Design, Empirical Material and Analysis

The present article presents a retrospective theoretical re-analysis of empirical material concerning the Greek secondary-school mobilisations and school occupations that developed during the first term of the 2014–2015 school year and escalated in massive school occupations of November 2014. The motivation for revisiting the case emerged from recent informal conversations with former colleagues who had experienced the occupations within their schools and with former students who had participated in the mobilisations. These exchanges renewed the researcher's interest in the events and the initial questions raised concerning their communicative organisation, political significance, and longer-term meaning.

The study is best described as an ethnographically informed qualitative case study rather than an ethnography of a nationwide movement. Its design is informed by the Extended Case Method, which uses historically situated material to connect local practices to wider institutional and political conditions and to reconstruct theory rather than to pursue statistical generalisation (Burawoy, 1998, 2009). Accordingly, the occupations are approached as a theoretically generative case through which to examine how communication, situated interpretation, and school-based decision-making became interconnected across a wider, geographically dispersed mobilisation.

The empirical corpus combines interviews conducted close to the period of the mobilisations with an archive purposively constructed with multimodal material from the press, digital artefacts and media sources. The original interview corpus consists of ten interviews conducted between November 2014 and January 2015. Four interviews were conducted with secondary-school teachers who had direct experience of the occupations and of their impact on school life, while six interviews were conducted during the Christmas vacation of 2014 with secondary-school students in the Attica region who participated in the mobilisations. The interviews addressed participants' experiences of the occupations,

communication practices, assemblies, decision-making processes, perceptions of educational reform and assessment of the opportunities and the risks associated with participation.

The multimodal corpus comprises material produced or circulated during the mobilisations, including occupation calls and announcements, assembly resolutions, student-generated statements, social-media content, educational and student websites, photographs of banners and occupied school spaces, statements by student organisations and teachers' unions, governmental and prosecutorial interventions, and reports from national, regional, broadcast, and online media. It also incorporates televised interviews and statements by participating students and political actors, as well as commentary by journalists, invited analysts, and other public commentators. The corpus does not constitute an exhaustive archive of the mobilisations.

Materials for this study were selected according to their relevance to the processes through which communicative traces were produced, circulated, interpreted, and incorporated into school-level deliberation and collective action. Moreover, the different sources were not treated as equivalent forms of evidence. Contemporaneous interviews were used to examine participants' experiences, interpretations, and accounts of decision-making close to the events. Assembly resolutions, occupation announcements, and student statements documented publicly articulated demands, decisions, and collective positions. Photographs, banners, social-media posts, and audiovisual material were approached as visual, material, and digital traces through which local actions became visible beyond their immediate settings. Press reports, official statements, televised interviews, commentaries and institutional interventions were analysed as publicly mediated representations that both interpreted the mobilisation and entered its wider communicative environment. They were not treated as transparent descriptions of students' intentions or experiences.

Recent informal retrospective conversations with former colleagues and former student participants played a dual role. They provided the initial impetus for revisiting the case, while selected observations from them are also used at clearly identified points in the analysis. As they were not originally conducted as formal research interviews or subjected to the same systematic procedures as the contemporaneous interview corpus, their analytical contribution is limited. They are used to illuminate participants' present-day reflections on the longer-term educational or political significance of the occupations and not as primary evidence for reconstructing the events of 2014.

The corpus was examined through a comparative and source-sensitive interpretive analysis that preserved the distinct contexts, purposes, and communicative functions of the different materials. Rather than seeking to establish a single authoritative account or to crosscheck sources, the analysis examined convergences, divergences, competing interpretations, and transformations of meaning across participants' accounts, institutional interventions, and media representations.

The analytical process involved three interconnected stages. The first identified principal actors, artefacts, communicative settings, public narratives-representations, and decision-making practices

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

contained in the corpus. The second examined how circulating information and communicative artefacts were assessed within peer networks, student councils, and school assemblies, particularly in relation to credibility, legitimacy, risk, and local relevance. The final process-oriented stage reconstructed recurring sequences linking local action, the production and circulation of communicative traces, situated interpretation, social reinforcement, collective deliberation, decision, local decision-making and subsequent action.

The concept of Distributed Stigmergic Agency (DSA) was developed abductively through iterative movement between empirical patterns and relevant theoretical literature. An artefact was treated as a communicative trace when it was produced through social action, remained available to others, and entered processes of interpretation, representation, discussion, choice and response. This criterion helped distinguish communicative traces that became incorporated into recursive processes from the broader flow of information surrounding the occupations.

3.2 Researcher Positionality, Reflexivity and Limitations

The analysis was informed by the researcher's familiarity with and involvement in the Greek educational context. This situated position provided contextual knowledge of institutional language, school practices, educational debates, and the relationships within which the participants' accounts and the public representations of the mobilisations were produced. Such knowledge was treated as an interpretive resource rather than as independent evidence or as a means of validating participants' accounts.

Proximity to the field facilitated the recognition of meanings, tensions, and relationships that might not have been immediately visible a researcher unfamiliar with the educational context. At the same time such proximity required attention to how the researcher's position may have influenced the selection, contextualisation, and interpretation of the material. The analysis, therefore, maintained a distinction among participants' contemporaneous accounts, publicly circulating representations, informal retrospective reflections, and the present theoretical reconstruction.

Recent informal retrospective conversations with former colleagues and former student participants renewed the researcher's interest in the events and influenced the questions brought to the earlier material. Their role in initiating the present re-analysis is therefore acknowledged explicitly. Where reflections from these conversations are included, they are clearly identified and used with the participants' consent. They are treated as present-day reconstructions of the meaning of participation rather than as equivalents to contemporaneous accounts.

The present re-analysis also recognises the epistemological implications of revisiting qualitative material. As Mauthner et al. (1998) argue, qualitative data cannot be fully detached from the social relations and conditions through which they were originally produced, since researchers participate in both their construction and their interpretation. Re-analysis therefore does not simply recover meanings

already contained in a stable body of material; it brings earlier material into a new relationship with the researcher's subsequent experiences, present theoretical concerns, and new research questions.

The temporal distance between the events and the present study, thus, shaped the theoretical questions brought to the material. Reflexive attention was therefore given to distinguishing participants' contemporaneous accounts and documented traces from the retrospective reflections generated through recent informal conversations and their present theoretical interpretation. The analysis recognised that the meaning of the material was neither fixed nor independent of context. Each source was therefore examined in relation to when, where, why, and for whom it was produced, as well as the communicative setting in which it circulated.

The digital and documentary material analysed in the present article originates from publicly accessible sources, including educational websites, student portals, social media content, press statements and reports. Private digital spaces or restricted-access communication platforms were not observed. All participants and schools were anonymised. Participation was voluntary and parental consent was obtained for interviewees who were minors. Particular attention was paid to preserving confidentiality and ensuring that the reinterpretation of historical data remained consistent with the original conditions of informed participation.

The study does not claim exhaustive coverage of the nationwide mobilization. The interview corpus is concentrated in Attica, while the documentary and media corpus is restricted to material that was publicly circulated, preserved, and subsequently retrievable. Private, deleted, and ephemeral communications are therefore underrepresented. The informal retrospective conversations are used only to illuminate present-day interpretations, not to reconstruct the events of the autumn of 2014. The study therefore seeks analytical and theoretical transferability rather than statistical representativeness.

Pict. 1: Banners from the marches of November 2014 in Thessaloniki
(https://www.efsyn.gr/ellada/ekpaideysi/2202_neo-lykeio-ebgale-toys-mathites-ston-dromo/)

4. Findings

4.1 Historical context: Student Mobilisation during the Greek Debt Crisis (2009–2015)

The Greek debt crisis and the austerity measures implemented after 2010 generated widespread social unrest and a series of large-scale protests throughout the country. Among the most significant was the *Aganaktismenoi* (Indignant) movement of 2011, which shared important similarities with the Spanish

Indignados movement and combined the occupation of public spaces with extensive use of digital communication technologies (Gerbaudo, 2012, 2017; Theocharis, 2016). These mobilisations highlighted the growing importance of online communication, horizontal participation, and decentralised forms of collective action.

The consequences of the crisis were particularly significant for young people. Rising unemployment, escalating educational precariousness, and deteriorating future prospects contributed to a pervasive sense of existential insecurity among pupils and university students. At the same time, reductions in public education expenditure generated dissatisfaction across different levels of the educational system.

Within higher education, the introduction of Law 4009/2011 provoked strong resistance from university students, sparking demonstrations, assemblies, and occupations of university departments (Yiakoumaki, 2011). These mobilisations drew on the historical repertoire of Greek student activism while also reflecting contemporary shifts in the forms of participation emerging during the crisis years. Alongside physical assemblies and occupations, digitally mediated activism increasingly developed through social media, web forums, and online communities. Yiakoumaki (2011) identifies the coexistence of physically grounded participation and online collectivities as a defining characteristic of youth mobilisation during that period.

Pict.2: Inter-school assemblies in Piraeus, November 2014 (from mathites.gr)

Similar developments occurred in secondary education. During the early years of the crisis, high school students repeatedly organised occupations and demonstrations in response to educational reforms, teacher shortages, depleted resources and the broader consequences of austerity policies.

Pechtelidis (2013, 2016) argues that these student-led actions bridged educational grievances to broader concerns about socio-economic inequality, democratic participation, and social justice, while consolidating alliances among students, teachers' unions, parents' associations, university students, and other groups affected by austerity measures.

A defining characteristic of these mobilisations was the increasing naturalisation of digital communication into collective action. Students utilised websites, independent blogs, text messaging and early social media architecture to exchange information, communicate, publicise protests, and synchronise efforts across geographically dispersed locations. Earlier protest cycles –notably the 2008 uprising following the fatal police shooting of Alexandros Grigoropoulos– had already demonstrated the volatile potential of digital communication networks for facilitating rapid information exchange and triggering spontaneous large-scale mobilisation (Theocharis, 2011; Tsalikoglou, 2009). By 2014, these practices had become increasingly integrated into student political culture.

The 2014-2015 school-year students mobilisations emerged within this broader historical and socio-technical trajectory. They drew upon both institutionalised and non-institutionalised traditions of student participation, including assemblies, student councils, demonstrations and occupations, while simultaneously operating within increasingly networked communication environments. Consequently, they should be understood not as isolated outbreaks against specific reforms but as part of a wider cycle of youth mobilisation shaped by austerity, educational restructuring and the growing incorporation of networked communication into collective action.

4. 2 The 2014-2015 Occupations: Communication Ecologies and Mobilisation Dynamics

4.2.1 Mobilisation Emergence, Visibility and Diffusion

The implementation of Law 4186/2013 and, specifically, the introduction of new institutional framework for the upper secondary education, namely the "New Lyceum," which included the "Question Bank" (*Trapeza Thematon*) centralised assessment system, became the immediate catalyst for the new wave of student mobilisation that took place during the first trimester of the 2014-2015 school year. These reforms were introduced within a public schooling system already affected by budget reductions, understaffing, and uncertainty regarding university admissions and occupational futures.

Students and teachers who participated in the interviews perceived these high-stakes assessment arrangements as an intensification of academic pressure designed to ration higher education access, thereby disproportionately penalising lower-income students by increasing reliance on private preparatory tutoring (*frontistiria*). As a male student commented: "*The question-bank system will send us directly to private tutoring and will burden our parents with extra money spending*". A female teacher similarly noted: "*The reforms reinforced the examination-driven character of upper secondary education, intensifying the academic pressure on students and widening educational inequalities.*" These concerns were also documented in online statements issued by regional student committees and in formal resolutions published by the national teachers' unions (OLME).

Beginning in September 2014, secondary school students across Greece organised demonstrations, assemblies, and school occupations (*katalipseis*), protesting against the new assessment framework and broader educational reforms. The movement scaled rapidly, eventually involving hundreds of schools and generating nationwide demonstrations. Mobilisation was particularly intensive in Attica and urban centres in other regions, where concerns about the New Lyceum intersected with wider frustration over austerity policies and the future of public education. Echoing earlier mobilisation patterns (Pechtelidis, 2013, 2016), teachers' unions and parents' associations expressed solidarity with students' demands, framing the occupations as legitimate responses to educational inequality and broader concerns about social justice and democratic participation.

These protests did not emerge from an organisational vacuum nor in isolation. High school students activated formal, legally established participation mechanisms: the five-member (*pentameli*) classroom committees, the fifteen-member (*dekapentameli*) school student councils, class and school assemblies, debates and voting. Representative bodies convened school assemblies to deliberate, vote on, and participate in collective action of protests and occupations.

However, this traditional physical repertoire of formal collective action now operated within a hybrid environment infused with mobile social media platforms, independent educational portals, and peer-to-peer digital networks. Information regarding neighboring and far-away schools did not rely solely on direct face-to-face exchanges, peer networks or school student councils and inter-school committees; it was pulled further through social media feeds, educational websites, specialised student web portals, and the mass media coverage.

From an analytical standpoint, the significance of this hybridity lies primarily in the visibility it afforded collective action rather than in the technologies themselves. Once an assembly voted to occupy a school, banners, online declarations, and photographs of occupied school gates circulated publicly, signalling control of physical space, geographical spread, and collective commitment. This mediation transformed local school-level decisions into visible public events. Actions that might otherwise have remained confined to individual neighbourhoods became available for observation, debate, and adaptation by students elsewhere.

This increased visibility altered the informational terms of collective engagement. Students no longer calculated the risks of launching an occupation based solely on internal school dynamics; they could monitor traces produced by geographically dispersed peers to evaluate the scale, momentum, and perceived legitimacy of the movement. These communicative artefacts functioned as indicators of collective commitment, suggesting to hesitant school communities that mobilisation was viable and expanding. As one female student explained: "We were able to observe the actions of other schools, not only nearby but also to other parts of Greece, discuss our common goals, evaluate risks and emerging opportunities for participation". This account illustrates how students used circulating traces to evaluate risk and opportunity within their own peer networks.

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

Importantly, these artefacts did more than increase awareness. By rendering widespread participation visible, they reduced uncertainty regarding the feasibility and legitimacy of collective action or the perceived risks of initiating a local occupation. Rather than directing mobilization from above (top-down), those communicative traces functioned as interpretive resources through which students analysed ongoing developments, debated strategies and evaluated possibilities within their own school communities. Therefore, their significance depended on the local peer evaluation and assembly deliberation they prompted, rather than on simple exposure to information.

Viewed through the lens of Distributed Stigmergic Agency, expanding visibility was not merely an outcome of mobilisation but one of its coordination mechanisms. Local actions generated communicative traces within a shared symbolic environment, enabling autonomous, geographically dispersed school communities to monitor the broader movement, interpret its viability, and synchronise local decisions without a central command structure or a unified political hierarchy.

4.2.2 Producing and Circulating Communicative Traces

Educational websites and mainstream news portals frequently highlighted the role of digital technologies and social media platforms in facilitating communication among students and accelerating the diffusion of occupations. A prominent example was the student-led Facebook initiative advocating for a nationwide synchronised day of occupations, often referred to as a *"Panhellenic Occupation Day,"* which spread rapidly across student peer networks aggregating local school mobilisations into a unified national scale.

Pict.3: the Facebook page with the event "PANHELLENIC OCCUPATION, NO TO THE NEW SYSTEM" (from Newsroom iefimerida.gr 4/11/2014)

Interview data consistently illustrate that students discovered ongoing occupations through a fluid combination of websites, social media platforms, educational portals, regional news reporting,

immediate peer groups, intra-school assemblies and student councils. Information did not travel through a single channel; it cascaded across an interconnected polymedia environment. This circulation reduced geographical isolation, connecting different schools through shared awareness of a rising national movement and reinforcing the perceived legitimacy of local participation.

A student recalled the moment they saw the banners of a neighbouring occupied school, detailing how that visual/material trace immediately shifted the conversation within their own school network from "Should we protest?" to "How soon can we organise an assembly in our school?" Another student described their experience as: "*We were bombarded with images of protests on social media and in the news on TV. This inevitably incited us, made us wonder and discuss with our friends and schoolmates what would happen in our school. Can something similar happen here? What will the consequences be if we do participate in the occupation? What about our lessons, what about absences and possible punishment by the school? How will we cover the lost school-time? And who will stay in the school, who will take the blame if something happens in the building and so on.*" In the grammar of DSA, these narratives depict how influxes of networked traces perform a crucial semiotic function: they trigger complex contagion and localised peer interpretation, forcing students to collectively weigh institutional risks against systemic solidarity.

Pict. 4: Students outside an occupied school (Newsroom iefimerida.gr 4/11/2014)

This dynamic illustrates a recurring pattern across our empirical material: information regarding occupations was not passively consumed but became an object of collective interpretation and peer debate. Online announcements, photographic evidence of locked school gates in the press, students' updates, journalistic reports and comments functioned as discursive resources within individual school communities, in schoolyards, classrooms and assemblies. Students used those resources to analyze the state of the movement, debate alternatives, and negotiate the ethical legitimacy of shutting down their

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

own schools. The value of these communicative and symbolic artefacts lay in their capacity to stimulate localised meaning-making embedded within the everyday social life of the school.

From an ethnographic perspective, the crucial issue is not merely that information circulated but how students incorporated circulating artefacts into their everyday peer cultures and generated further communicative activity. The process was recursive and non-linear, linking localised, physical experiences with a broader national struggle. An announcement issued by one school, functioning as a deliberative trace, could prompt discussion in assemblies elsewhere. The resulting local assembly resolution could then generate new text reports or updates, posts, photographs or social media comments, that re-entered the communication ecology as resources for further interpretation. Communication therefore operated not as a linear, one-way process of information transmission but as a recursive process in which each local action produced semiotic traces that created conditions for subsequent interventions.

Within Distributed Stigmergic Agency, these digital and material traces functioned as mechanisms of decentralised coordination. Their significance lay not simply in sharing information but in connecting geographically dispersed and autonomous decision-making bodies. As publicly visible signs of mobilisation providing tangible evidence of collective action, they contributed to a shared cognitive and symbolic environment within which participants could constantly monitor the movement's scale, assess its legitimacy and the momentum and align local decisions and tactics with a broader collective trajectory.

Pict. 5: Banner writing "Occupation" outside an occupied school

As these artefacts accumulated, independent self-reliant distinct local initiatives progressively fused into a broader nationwide movement despite the absence of a single centralised organisational hierarchy or organisational control. Interviewees noted that, despite their geographical separation and administrative autonomy, they increasingly came to view themselves not as isolated student bodies, but as participants or as vital nodes within a unified collective effort to defend public education. As one former student beautifully captured the sentiment: "*We came to feel and see ourselves as part of a wider*

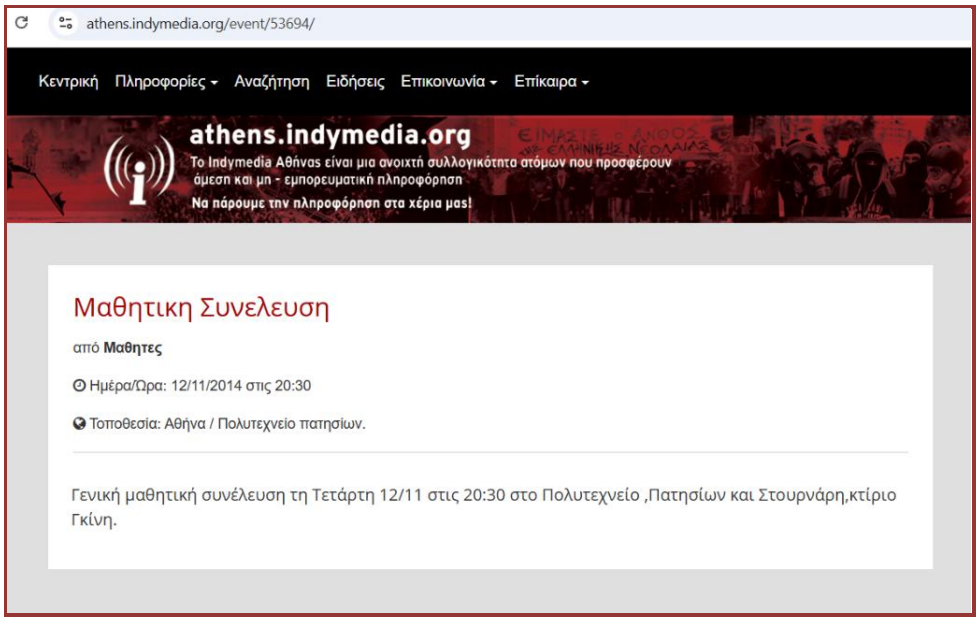
collectivity, participating in a collective mutual effort against educational reform and in defence of public and free education."

4.2.3 Communication Infrastructures and Trace Ecologies

The circulation of communicative traces was sustained by a decentralised network of student-generated communication infrastructures. Alongside mainstream social media platforms, students developed and appropriated digital spaces through which information, interpretations, and organisational initiatives and strategies could be exchanged. These infrastructures did not simply facilitate communication; they provided environments within which collective identities, shared understandings, and mobilisation strategies could be articulated and negotiated.

A prominent node within this communication ecology was the Facebook community "*No to the New Lyceum*", which functioned as vital hub for real-time information exchange, peer discussion and inter-school mobilisation updates. At the same time, educational web-portals such as *alfavita.gr* or the student website *mathites.gr* and the open activist platform *Athens Indymedia*, served as infrastructures for compiling, archiving, and circulating school resolutions, campaign slogans and local calls to action across different regions.

Although critics associated some of these platforms with established political organisations, students primarily used them as decentralised communication infrastructures through which information, interpretations, and mobilisation initiatives could circulate across school communities. Within DSA, these platforms did not merely host data; they functioned as repositories of deliberative and digital traces, transforming temporary local actions into more durable communicative resources available for interpretation and response across the mobilization.



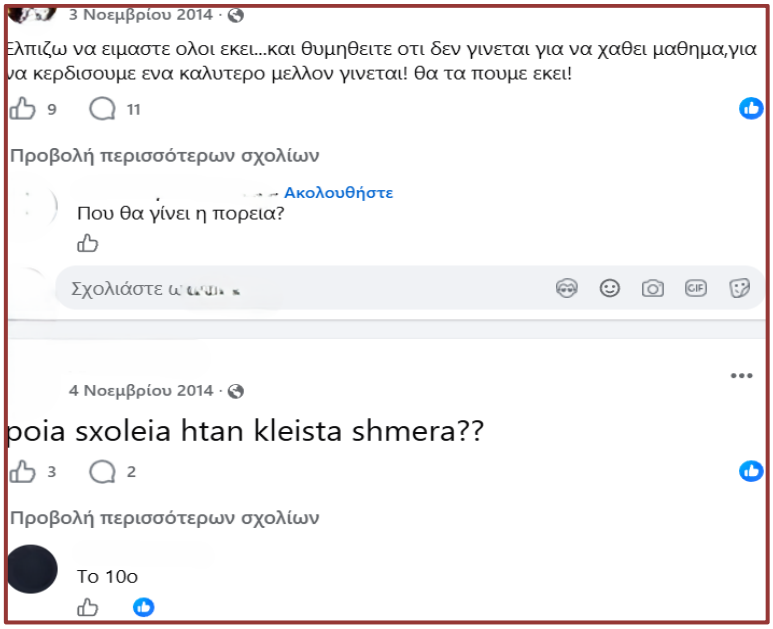
Pict. 6: A call for inter-school assembly posted on athens.indymedia.org

Within the framework of Distributed Stigmergic Agency these infrastructures provided the communicative environment through which student-generated traces produced in one school became available for interpretation and response in others. In this way, geographically dispersed school communities remained connected, contributing to broader patterns of decentralised coordination while retaining local decision-making autonomy.

These infrastructures enabled temporary local actions to leave persistent and visible signs that remained available for interpretation and recontextualisation elsewhere. By connecting geographically dispersed actors while preserving the autonomy of local school councils, these digital architectures supported horizontal communication and broader collective coordination. Within these spaces, students tracked mobilisation trends, exchanged tactical insights, and archived multimedia documentation beyond their local communities

The importance of these communication infrastructures became particularly evident during the peak of the mobilisations in November 2014, when elected occupation committees and student councils relied on digital media to broadcast their specific demands, coordinate regional street marches, and maintain open lines of communication with adjacent campuses. Calls for emergency assemblies, live dispatches from occupied buildings and rally announcements circulated rapidly through student networks during the peak of mobilisation.

These digital infrastructures complemented rather than replaced assemblies and other face-to-face practices. Hybrid communication networks formed reduced spatial barriers, amplified the reach and social visibility of locally produced communicative artefacts and contributed to broader patterns of decentralised collective action.



Pict. 7: A Facebook conversation concerning the participation in the protests (November 2014)

Importantly, students were not passive consumers of information but active producers of their own semiotic landscape: through announcements, banners, slogans, photographs, videos, digital comments and calls for participation, local school actions continuously generated new semiotic resources that circulated into the shared communicative ecology. This recursive process generated feedback loops where physical action, digital documentation and peer interpretation continually amplified and reinforced one another. One interviewee, for example, recalled how their school council systematically documented their occupation by producing hand-painting banners for the school gates while simultaneously drafting statements for local and online circulation.

The communicative traces in the material performed overlapping functions. Assembly resolutions and council statements supported deliberation and represented collectively authorised positions; photographs, banners, and occupied school gates made action materially visible; and posts, website announcements, and uploaded images extended circulation across regions. These forms were not fixed categories. An assembly resolution could become an online post, a media report, a banner, or a topic of discussion elsewhere, illustrating how meanings were transformed through polymediation.

4.2.4 Contested Meanings: Public Discourse, Political Legitimacy and Student Agency

As the occupations expanded and dominated public visibility, they increasingly became the object of public debate and political contestation. The circulation of occupation-related student- generated content through social media, educational websites and other communication channels attracted the attention of state officials, political actors, and mass media. Consequently, the marches and the occupations transformed into contested symbolic sites where competing definitions of citizenship, democratic participation, societal law, and youth political agency fought for dominance.

Governmental statements and media accounts framed the occupations as products of political manipulation, external influence, and organisational control by political groups orchestrating mobilisations. Public discussions often focused on the role of social media pages supporting the occupations and questioned whether students as teenagers were acting autonomously or under the direction of external political actors.

These dominant narratives reflected developmental paradigms that frame adolescents as politically immature, irrational and vulnerable to manipulation. Rather than recognising students as legitimate political actors capable of independent critique, such accounts reduced them to passive objects of adult political warfare.

This tension became especially visible during November 2014 when governmental attention focused on social media pages associated nationwide occupation initiatives. On 5 November 2014, the Facebook page associated with the “Panhellenic Occupation” initiative became inaccessible following accusations that it was encouraging school occupations. Its disappearance intensified public and governmental responses: the Ministry of Education and state prosecutors announced investigations involving specialised cybercrime units, regional prosecutors, and the police.

A circular issued by the Prosecutor of the Supreme Court called for intervention in cases of school occupations and encouraged educational authorities to ensure the uninterrupted operation of schools, while also suggesting legal investigation of parental responsibility for student participation. These measures generated strong reactions from opposition parties, student groups, teachers' organisations, and other supporters of the movement, who interpreted them as attempts to suppress legitimate political expression and democratic participation.

Public discourse therefore became an additional arena within which the meaning of the occupations and the political legitimacy of student participation were negotiated. Debate about occupations increasingly extended beyond educational policy itself and became connected to wider questions concerning democratic participation, freedom of expression, and the political status of young people.

So, rather than neutralising the movement, the state's intervention expanded the debate far beyond localised educational policy, connecting it to fundamental societal questions regarding free speech and the political status of young people. Students and their supporters actively challenged dominant state and media representations through their own communication networks. Student committees, regional occupation coordinators, alternative blogs and social media communities circulated statements and slogans defending the occupations as democratic responses to educational inequalities and austerity policies.

Furthermore, students' representatives entered the mainstream media sphere appearing on live television broadcasts, news panels and interviews to articulate their demands, defend their organisational autonomy and contest dominant representations of the movement. Through these interventions, students rejected themselves as passive or politically manipulated minors and presented themselves as actors capable of public debate, collective organisation, and political judgement. Their interventions challenged adult-centred assumptions about youth political capacity and created alternative spaces for political subjectification.

As these competing narratives emerged, mobilisation increasingly became an arena of symbolic and political contestation. Governmental discourse often framed occupations as disruptive, irresponsible, or politically manipulated, whereas an alliance of students, teachers, and parents frequently interpreted them as legitimate expressions of democratic participation and collective action. These opposing representations reflected broader struggles over youth agency, political legitimacy, and the place of young people within democratic participation.

Accordingly, the 2014 occupations represented more than opposition to specific educational policies. They represented a broader student claim for political recognition -a collective assertion that youth are active citizens entitled to participate in decisions affecting their lives and futures. As Pechtelidis (2015) observed regarding earlier youth mobilisations, such actions can unsettle adult

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

institutions because they challenge assumptions of childhood dependency and expose unequal power relations between adults and young people.

4.3 Assemblies, Elected Student Councils and Collective Meaning-Making

4.3.1 Assemblies and school councils as semiotic arenas

Despite the growing importance of digital communication, the 2014-2015 occupations remained firmly grounded in face-to-face participation. Interviewees, students and teachers, consistently described social media, websites, and digital networks as facilitating communication, information sharing, visibility, and coordination rather than replacing direct in-person participation. While students frequently learned about mobilisations occurring elsewhere through social media, educational websites, news reports, text messaging, and peer networks, decisions concerning occupations, demonstrations, and future actions generally emerged through school assemblies, formal voting procedures, elected student representatives, and school-level coordinating committees.

School and inter-school assemblies occupied a particularly important position within this mobilisation architecture. Activated by elected school students' councils, some of which even participated in regional inter-school coordinating committees, these physical hubs operated as more than organisational mechanisms: they functioned as complex semiotic arenas where students collectively analysed and debated criticisms, evaluated proposals, assessed risks, developed shared understandings of their political realities. Moreover, they served as the primary environments where decisions concerning occupations, street demonstrations and future actions were weighed and decided.

Interviewees described lengthy discussions concerning the fairness of the Question Bank, educational inequalities, escalating academic anxieties, and the long-term consequences of educational reform. Through this active face-to-face deliberation, individualised concerns were progressively transformed into collective grievances, while shared personal experiences became objects of collective understanding, reflection and political interpretation.

Research participants also repeatedly emphasised that information circulating beyond the school gates did not automatically produce action. Rather, it entered local school communities where it became subject to discussion, negotiation, and evaluation. Several students described learning about occupations elsewhere and subsequently debating whether similar action was appropriate, legitimate, or feasible within their own school. As one interviewee explained, students first learned about nearby occupations through friends, websites, and social media, but subsequently the issue was discussed in the school assembly before reaching a collective decision. Another participant similarly noted that although online communication provided information about developments elsewhere, decisions were always collectively negotiated through face-to-face discussion within their own school community. Digital information was therefore treated not as a direct stimulus for action but as an object of collective reflection and deliberation.

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

From an anthropology of education perspective, assemblies can be understood to have operated as political, educational, and epistemic spaces through which collective frameworks were continually constructed, negotiated and contested. Students did not merely treat these forums as spaces to exchange information concerning educational policy; rather they used them to collectively interpret events and institutional challenges, assess competing ideological viewpoints and debate the legitimacy of different forms of action.

Reliance on face-to-face structures was further reinforced by inequalities in students' access to digital technologies. Material constraints such as internet connectivity, hardware availability, and parental monitoring limited continuous participation in online environments for some students. Several interviewees therefore associated meaningful participation primarily with "direct, real-time interactions" and "actual conversations." Assemblies functioned as an important equalising mechanism, ensuring that collective deliberation remained accessible to the wider student body regardless of differences in digital access.

Pict. 8. Report on massive student demonstrations and call for further action (http://www.mathites.gr/?p=1132)

Ultimately, assemblies did more than aggregate individual opinions or function as democratic forums. They served as key mediating mechanisms through which dispersed experiences and circulating communicative traces were transformed into collectively recognised problems and collectively authorised decisions. By filtering, interpreting, and evaluating incoming communicative traces, assemblies linked distributed communication to local democratic decision-making, enabling autonomous school communities to translate communication into collective action.

4.3.2 Institutional Lineage, Participation and Democratic Learning

Elected student representatives played an important role within these processes. Interviewees frequently described members of student councils (*pentameli* or *dekapemtameli*) as organisational facilitators,

helping coordinate assemblies, communicate collective decisions, circulate information, and maintain contact with students in other schools.

Importantly, these representatives did not function as leaders in a traditional, hierarchical sense, since major decisions remained subject to collective discussion and voting within the assemblies. Their role was explicitly representative, communicative and mediating, linking local school communities with wider mobilisation processes. By circulating information concerning demonstrations, occupations, and coordinating initiatives, they connected local deliberations to broader networks of student participation without centralising decision-making authority.

The significance of assemblies and elected councils becomes even clearer when considered within the historical framework of student participation in Greece. Student communities and councils are not spontaneous, informal innovations: they are institutionalised structures whose roots may be traced to the democratic reforms following the fall of the military dictatorship in 1974 and they are utilised pedagogically within the framework of civic socialisation and youth commitment to social life (Emvalotis, 1998). Their contemporary institutional form emerged through educational reforms of the 1980s, which recognised student engagement and participation as a core component of school democratisation. During the 2014-2015 mobilisation wave, these long-standing institutions provided organisational continuity and structural legitimacy, enabling students to transform immediate grievances into coordinated collective action through recognised democratic procedures. Their importance therefore lay not only in organisational coordination but also in their capacity to confer legitimacy upon collective decisions and translate deliberation into action.

This democratic dimension was explicitly articulated by Themis Kotsifakis, then President of the Greek Federation of Secondary Teachers, who argued in an interview during the mobilisations, in November 2014, that student protest constitutes an important form of democratic learning. From this perspective, the occupations were not simply political protests but also educational experiences through which students collectively explored, practiced, and negotiated forms of democratic participation and citizenship. As Kotsifakis argued:

> It is not bad for the educational community, students and teachers, to mobilise for the problems, because it is also an exercise (for the students) which prepares them to become good citizens, active citizens. Beyond that, the form of mobilisations that the children will choose is their own issue and we will not tell them what to do.

The intersection between communication and collective decision-making can also be observed in the ways digital and face-to-face participation became interconnected. Information obtained through websites, social media platforms, mass media, and peer networks entered existing school-based participatory structures, where it became subject to discussion, interpretation, and evaluation. The student website mathites.gr, for example, regularly published calls for in-person assemblies and meetings of elected student representatives, encouraging participants to evaluate previous actions, discuss developments, and collectively decide future strategies. Concurrently physical protest banners,

leaflets, telephone calls, and word-of-mouth communication remained vital components of mobilisation, demonstrating that communication extended well beyond digital platforms (cf. Prentoulis and Kyriakidou, 2019). Rather than replacing assemblies, digital communication became embedded within existing participatory structures operating as complementary dimensions of the mobilisations.

These dynamics support Yiakoumaki's (2011) observation that student movements in Greece traditionally rely on a "concrete," physically identifiable presence expressed through assemblies, demonstrations, occupations, and voting procedures. While social media may facilitate communication, lower participation costs and increased visibility, sustained collective action remains dependent upon physical interaction, shared experiences, and local social relationships (cf. Prentoulis and Kyriakidou, 2019). The school building as a physical space therefore retained both symbolic and practical significance. Occupying school space represented not only opposition to educational reforms but also a direct challenge to dominant institutional definitions of authority, citizenship, participation, and the spatial organisation of formal public schooling.

Viewed through the lens of Distributed Stigmergic Agency, assemblies and elected student representatives jointly mediated the relationship between communication and action. Announcements, photographs, reports, online discussions, and other communicative traces circulated across multiple communicative environments before entering local school contexts, where they became objects of collective interpretation and evaluation. Students discussed their relevance, assessed their implications, and considered their applicability to local circumstances. The resulting decisions subsequently generated new assembly resolutions, occupation announcements, reports, photographs, statements, and calls for participation. Collective action therefore emerged not simply because information was available, but because communicative traces were continuously interpreted, deliberated upon, and incorporated into collective decision-making processes. Through these iterative processes assemblies and elected representatives functioned as key mediating mechanisms through which distributed communication became collectively consequential, allowing localised initiatives to coalesce into broader patterns of coordinated collective action.

4.4 From Communication to Collective Agency: Distributed Coordination in Practice

The empirical findings presented so far demonstrate that the 2014-2015 occupations cannot be adequately understood either as by-product of centrally directed organisational structure or as the simple aggregation of isolated, individualised acts of participation. Instead, systemic coordination emerged through recursive and non-linear interactions across a hybrid communicative ecology.

Although students frequently referred to nationwide mobilisation, empirical data gives no evidence of a centralised organisational hierarchy capable of directing collective action across schools. Individual school communities retained substantial autonomy regarding participation, demands prioritising, timing of occupations and other tactical choices. Decisions were made locally through

assemblies and existing representative structures, while participation levels varied across regions and schools.

Nevertheless, students consistently monitored developments occurring elsewhere through occupation announcements, assembly resolutions, photographs, website reports, social media content, educational portals, and peer networks. These communicative traces did not function as directives or instructions. Rather, they served as interpretive resources through which students assessed the scale, legitimacy, and momentum of the mobilisation. Interviewees maintained that their choices were products of independent evaluation rather than passive imitation. In the words of a student: "*We were not just imitating what other schools did. We were watching and evaluating action in relation to our own circumstances*."

From a DSA perspective, coordination emerged through recursive cycles linking communicative traces, interpretation, collective deliberation, and action (Figure 1). The defining mechanism was not communication alone but the repeated incorporation of communicative traces into local, democratic decision-making structures and processes. Each round of local collective action generated traces that informed subsequent interpretation and assembly deliberation elsewhere, progressively linking autonomous school communities into a broader unified movement.

This process operated as a mutually reinforcing feedback loop, in which each stage contributed to the reproduction, amplification, and expansion of the other. Research participants described monitoring occupations in neighbouring schools, discussing developments through peer networks, and adapting ideas encountered through websites and social media to local circumstances. In this sense, coordination did not require direct command, formal leadership, or unified central control. Rather, it emerged through the continuous production, circulation, interpretation, and recontextualisation of meaningful signs across interconnected multiple communicative environments.

The occupations, therefore, can be understood as a form of decentralised collective action in which collective political agency emerged through participation itself. Within this environment, agency was neither reducible to individual intentions nor located within a centralised organisation. Instead, it emerged relationally through ongoing, dynamic interactions among students, communicative traces, assemblies, institutional council structures, digital networks, and school communities. Through this sign-mediated coordination geographically dispersed actors collectively shaped one another's opportunities for action while retaining their local autonomy.

Four empirical sequences make the mechanism more visible. First, students encountered photographs or banners from neighbouring occupied schools; these traces prompted peer discussion about feasibility, sanctions, responsibility, and local support; assemblies then debated and voted; and the resulting local action produced new photographs, announcements, or resolutions available to others.

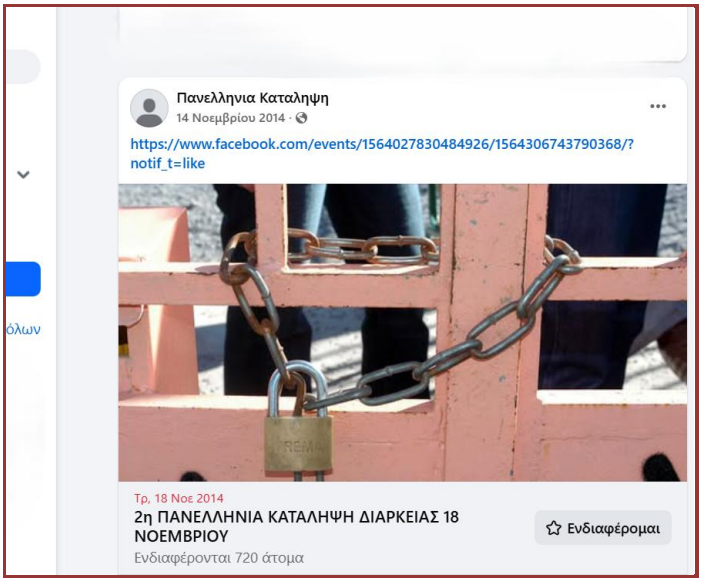
Second, a nationwide online occupation call circulated through Facebook pages, educational websites, and peer networks. The call did not operate as a directive. It entered student councils and

assemblies, where participants assessed whether it applied to local conditions and whether sufficient support existed. Decisions to participate, modify the proposed timing, or refrain from action generated locally specific statements and further communication.

Third, governmental and prosecutorial interventions became new traces within the mobilisation. The disappearance of the Panhellenic occupation page and announcements of investigations generated media reports, political responses, student discussions, and counter-statements. Institutional attempts to regulate mobilisation thereby became objects of interpretation and produced further communicative activity.

Fourth, assemblies transformed heterogeneous information into a locally actionable account. Reports from other schools, peer testimony, media narratives, and personal experiences of examination pressure were compared and contested. Through deliberation, participants defined the problem, assessed alternatives and risks, authorised a decision, and produced an assembly resolution that re-entered the wider communicative environment.

These sequences demonstrate why DSA cannot be reduced to contagion or imitation. Traces expanded possibilities and reinforced expectations, but situated interpretation and collective authorisation mediated their effects. Similar actions across schools emerged through recursive mutual responsiveness rather than identical instructions.



Pict. 9: Facebook Event, call for occupations

5. Discussion

5.1 Agency, Generational Relations and Lived Citizenship

The occupations were processes through which students enacted and negotiated political agency. Participants articulated grievances, evaluated alternatives, represented collective positions, organised action, and intervened in public debates. Although they possessed limited formal authority, they engaged

in practices central to democratic citizenship, distinguishing citizenship as social practice from citizenship as legal status.

Agency was individual but not individualistic. Students retained intentions and made choices, while their capacity to act developed through relationships with classmates, teachers, councils, assemblies, political actors, communicative artefacts, and wider publics. Collective agency emerged when concerns and judgements were interpreted, negotiated, and authorised through shared processes.

Agency should not be equated with the absence of influence. Students acted within dense networks of peer, institutional, political, and media relations. Their agency lay not in remaining unaffected by these relations but in interpreting, negotiating, accepting, modifying, or rejecting the meanings and courses of action available through them.

This point also complicates public claims of political manipulation. External actors, organisations, teachers, media, and influential online pages could shape the communicative environment without exercising unified control over school decisions. Acknowledging influence does not require reducing students to passive instruments, just as recognising agency does not require imagining them as socially isolated actors.

Public disputes over manipulation and responsibility exposed a generational order in which adults sought to define legitimate youth participation. Student statements, assemblies, and media interventions were consequently claims not only about educational policy but also about recognition as political actors in the present. In this sense, the occupations enacted lived citizenship while contesting its adult-defined boundaries.

5.2 School as a Cultural, Epistemic and Political Ecology

The findings invite a reconsideration of the school not merely as an institutional setting of instruction and regulation but as a cultural, communicative, political, epistemic, and learning ecology. The occupations developed from students' everyday encounters with examination pressure, educational inequality, institutional authority, peer relations, and uncertain futures. Mobilisation was therefore not external to educational life; it transformed meanings and relationships already embedded within it.

The school functioned as a site of collective knowing. Information from friends, websites, social media, neighbouring schools, and news reports entered local histories and relationships of trust. Assemblies compared experiences, evaluated claims, debated alternatives, and produced situated understandings of reform and mobilisation. Their epistemic function was inseparable from their political and organisational role.

The occupations also transformed school space. Locked gates, banners, assemblies, and the practical organisation of occupied buildings interrupted ordinary spatial arrangements and made authority negotiable. Through digital circulation, the occupied school simultaneously became a local material setting and a sign within a wider political ecology.

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

These processes illustrate interpretive reproduction. Students did not create political practices from nothing, but reworked inherited assemblies, councils, occupations, peer cultures, digital infrastructures, and public narratives. Existing institutional forms were reproduced while their meanings and uses were transformed.

Political learning arose through participation in consequential social practices. Students encountered the demands of evaluating information, constructing arguments, negotiating disagreement, assessing risk, representing others, allocating responsibility, and responding to adult institutions. These practices could teach democratic possibilities, but also constraint, conflict, unequal voice, and the costs of participation. The analysis therefore avoids treating mobilisation as automatically emancipatory.

The study contributes to the anthropology of education in three related ways. First, it conceptualises the school as a cultural and epistemic environment in which political knowledge is collectively produced rather than merely transmitted. Second, it approaches students as knowledge-producing political actors who interpret and reshape educational institutions rather than simply receiving policy. Third, it understands learning as participation in consequential social practices rather than the acquisition of abstract civic knowledge.

5.3 What Distributed Stigmergic Agency Explains

The theoretical contribution of DSA is best understood through the empirical tension revealed by the case: students were influenced by actions elsewhere, but they did not simply imitate them; school communities became coordinated, but they were not directed by a single unified command structure. Diffusion did not equal imitation, influence did not equal control, and coordination did not equal command.

Existing approaches explain distinct dimensions of mobilisation. Connective action accounts for personalised and digitally mediated participation; communication-ecology approaches describe the interconnected environments through which communication circulates; distributed cognition addresses cognitive processes extending across persons and artefacts; and complex contagion explains how repeated social reinforcement increases the likelihood of participation. DSA addresses a narrower relational problem: how communicative traces produced through local action become meaningful through situated interpretation, are evaluated through collective deliberation, and are incorporated into subsequent coordinated action.

DSA also differs from classical stigmergy. In its simplest form, classical stigmergy links action, environmental trace, and subsequent action. In the human communicative process identified here, the sequence includes communicative traces, culturally situated interpretation, collective knowing, deliberation, and locally authorised decisions. Meaning, intentionality, and democratic deliberation intervene between trace and subsequent action.

DSA should not be treated as synonymous with complex contagion. Complex contagion explains why repeated signals from multiple trusted sources may increase the likelihood of participation in costly

or uncertain action. DSA asks what those signals mean, how they are interpreted and contested within local settings, and how their meanings are incorporated into collective decisions. Social reinforcement is therefore one component of DSA rather than a complete explanation of coordination.

Collective knowing and DSA are related but not interchangeable. Collective knowing names the situated epistemic work through which participants produce sufficiently shared and actionable understandings. DSA names the recursive coordination process through which traces generated by one action enter and reshape later processes of knowing and decision-making elsewhere.

Agency within this process was individual, relational, collective, and distributed. Individuals reflected and chose; relationships enabled and constrained those choices; assemblies gave collective authority to decisions; and wider capacity emerged through relations among students, artefacts, spaces, councils, organisations, and media infrastructures. Distributed agency therefore did not eliminate intentional actors or uneven influence.

DSA is not proposed as a universal theory of collective action. It is a focused mechanism whose empirical use requires evidence of trace production, circulation, situated interpretation, deliberation, and subsequent action. Its distinctive contribution lies in explaining how communication becomes decentralised coordination while local actors retain interpretive and decision-making autonomy.

Pict. 10: Banner outside an occupied school (No to the New Lyceum)
https://www.newsit.gr/ellada/katalhpsh-500-sxoleia-se-oli-ti-hora-facebook-0411/1536915/

Conclusions

This article examined mobilisations and occupations that occured mainly in October and November 2014, within the 2014-2015 Greek school year, as a process through which students interpreted educational change, produced political meanings, enacted citizenship, and coordinated action across interconnected school, social, material, and digital environments. The findings show that information became politically consequential through situated relationships and collective interpretation rather than circulation alone.

Assemblies were central because they transformed dispersed information and personal concerns into shared understandings, collective grievances, and authorised decisions. They were also

environments in which students participated in consequential problems requiring argument, judgement, negotiation, responsibility, and organisation. Political learning is therefore understood here as participation in these practices, not as a uniform or measured outcome.

The recurrent empirical sequence was action, communicative trace, circulation, situated interpretation, peer reinforcement, assembly deliberation, locally authorised decision, and new action. DSA conceptualises this sequence as a focused mechanism of sign-mediated decentralised coordination. Its contribution lies in specifying how communication can become coordination without assuming either mechanical imitation or a single unified command structure.

The article also contributes to childhood studies and the anthropology of education by presenting students as knowledge-producing political actors and schools as cultural, epistemic, and political environments. Agency did not require freedom from influence. Students acted within dense peer, institutional, political, and media relations, while interpreting, negotiating, modifying, or rejecting the meanings and actions available through them.

The analysis is based on a historically specific qualitative case and does not support statistical generalisation or a comprehensive reconstruction of every participating school. Further research could test the scope of DSA through cases in which trace production, interpretation, deliberation, and action can be observed across different educational and political contexts. In particular, it could be examined whether similar processes are observable in other forms of youth mobilisation and in collective-action settings where digital communication, local deliberation, and distributed decision-making intersect.

Bibliography

Alanen, L. (2009). Generational order. In J. Qvortrup, G. Valentine, W. Corsaro, & M. S. Honig (Eds.), *The Palgrave handbook of childhood studies* (pp. 159–174). Palgrave.

Anduiza, E., Cristancho, C., & Sabucedo, J. M. (2014) Mobilization through online social networks: the political protest of the indignados in Spain. *Information, Communication & Society*, 17(6), 750-764. https://doi.org/10.1080/1369118X.2013.808360

Applin, S. A., and Fischer, M.D. (2011a), A Cultural Perspective on Mixed, Dual and Blended Reality. In Proceedings LAMDa'11, DFKI, 1–4.

Applin, S. A., and Fischer, M.D. (2011b). Pervasive Computing in Time and Space: The Culture and Context of 'Place' Integration. In *2011 Seventh International Conference on Intelligent Environments*, *Nottingham, UK, 2011,* (pp. 285-293), doi: 10.1109/IE.2011.65.

Applin, S. A., and Fischer, M.D. (2012). PolySocial Reality: Prospects for Extending User Capabilities Beyond Mixed, Dual and Blended Reality. In Proceedings LAMDa'12, DFKI, 1–4.

Applin, S., and Fischer, M. (2013). Asynchronous adaptations to complex social interactions. *IEEE Technology and Society Magazine*, 32(4), 35-44.

Athanasakis, O. (2009). The New politics of the New Century. In S. Economides & V. Monastiriotis (Eds) *The Return of Street Politics? Essays on the December Riots in Greece* (pp. 5-8). The Hellenic Observatory, LSE. Available in https://www.lse.ac.uk/Hellenic-Observatory/Assets/Documents/Publications/Books/2013-2008/Greek-Riots.pdf

Avigur-Eshel, A., & Berkovich, I. (2017). Using Facebook differently in two education policy protests. *Transforming Government: People, Process and Policy, 11*(4), 596–611. https://doi.org/10.1108/TG-06-2017-0029

Bandura, A. (2001). Social cognitive theory: An agentic perspective. *Annual Review of Psychology,* 52, 1–26. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.1

Baraldi, C., & Cockburn, T. (2018). Introduction: Lived citizenship, rights and participation in contemporary Europe. In C. Baraldi & T. Cockburn (Eds.), *Theorising childhood: Citizenship, rights and participation* (pp. 1–18). Springer.

Bauwens, M. (2006). The Political Economy of Peer Production. *Post-Autistic Economics Review,* 37, 33–44. Accessible at http://www.paecon.net/PAEReview/issue37/Bauwens37.htm

Bennett, W. L., & Segerberg, A. (2012). The logic of connective action. Information, Communication & Society, 15(5), 739–768. https://doi.org/10.1080/1369118X.2012.670661

Burawoy, M. (1998). The extended case method. *Sociological Theory*, 16(1), 4-33. https://doi.org/10.1111/0735-2751.00040

Castells, M. (2000). Materials for an exploratory theory of the network society. *British Journal of Sociology,* 51(1), 5–24.

Castells, M. (2010). *The power of identity* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.

Castells, M. (2015). *Networks of outrage and hope: Social movements in the Internet age*. (2nd ed.). Polity Press.

Centola, D. (2010). The spread of behavior in an online social network experiment. *Science,* 329(5996), 1194–1197. https://doi.org/10.1126/science.1185231

Centola, D. (2021). Complex contagions. In G. Manzo (Ed.), *Research handbook on analytical sociology* (pp. 321–335). Edward Elgar.

Christensen, P., & James, A. (Eds.). (2008). *Research with children: Perspectives and practices* (2nd ed.). Routledge.

Corsaro, W. A., & Eder, D. (1990). Children's peer cultures. *Annual Review of Sociology, 16*, 197–220.

Emvalotis, A. (1998). Historical overview of the institution of student communities (1923-1993). *Epistimoniki Epetirida Pedagogikou Tmimatos Dimotikis Ekpedefsis Panepistimiou Ioanninon,* 11, 67-102. [In Greek]. Available at https://olympias.lib.uoi.gr/jspui/handle/123456789/5990

Gerbaudo, P. (2012). *Tweets and the Streets. Social Media and Contemporary Activism*. Pluto Press.

Gerbaudo, P. (2017). *The Mask and the Flag. Populism, Citizenism and Global Protest.* Oxford University Press

Granovetter, M. S. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360-1380. https://doi.org/10.1086/225469

Granovetter, M. (1978). Threshold Models of Collective Behavior. *American Journal of Sociology*, *83*(6), 1420–1443. http://www.jstor.org/stable/2778111

Grassé, P.-P. (1959). La Reconstruction du nid et les Coordinations Inter-Individuelles chez Bellicositermes Natalensis et Cubitermes sp. la théorie de la Stigmergie: Essai d'interprétation du Comportement des Termites Constructeurs. *Insectes Sociaux* 6, 41–84.

Hall, E. T. (1959). *The silent language*. Doubleday.

Hall, E. T. (1976). *Beyond culture*. Anchor Books.

Hall, S. (1997a). Introduction. In S. Hall (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (pp.1-12). Sage Publications and The Open University.

Hall, S. (1997b). The Work of Representation. In S. Hall (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (pp. 13-74). Sage Publications and The Open University.

Herbig, A., Herrmann, A. F., & Tyma, A. W. (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* (pp. ix- xxiv). Lexington Books.

Heylighen, F. (2016a). Stigmergy as a universal coordination mechanism I: Definition and components. *Cognitive Systems Research* 38, 4-13. https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2015.12.002

Heylighen, F. (2016b). Stigmergy as a universal coordination mechanism II: Definition and components. *Cognitive Systems Research*, 38, 50-59. https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2015.12.007

Holland, J., Thomson, R., & Henderson, S. (2006). *Qualitative Longitudinal Research: A Discussion Paper.* Families & Social Capital ESRC Research Group, London South Bank University. Available at: https://www.lsbu.ac.uk/_media_old/pdf/working-papers/qualitative-longitudinal-research-families-working-paper.pdf

Jakobson, R. (1960). Linguistics and poetics. In T. A. Sebeok (Ed.), *Style in language* (pp. 350–377). MIT Press.

James, A. (2009). Agency. In J. Qvortrup, W. A. Corsaro, & M.-S. Honig (Eds.), *The Palgrave handbook of childhood studies* (pp. 34–45). Palgrave Macmillan.

James, A., & Prout, A. (1997). A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems. In A. James & A. Prout. (Eds.), *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood* (2nd ed.), (pp. 7-32). Falmer Press.

Jost, J. T., Barberá, P., Bonneau, R., Langer, M., Metzger, M., Nagler, J., Sterling, J., & Tucker, J. A. (2018). How social media facilitates political protest: Information, motivation, and social networks. *Political Psychology*, 39(S1), 85–118. https://www.jstor.org/stable/48756033

Katsikas, C. (2014). The "black box" of students' mobilisations. 05.11.2014. *Efimerida ton syndakton*. Available at https://www.efsyn.gr/stiles/apopseis/2574_mayro-koyti-ton-mathitikon-kinitopoiiseon

Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Verso.

Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. University Press.

Lee, N. (2001). *Childhood and society: Growing up in an age of uncertainty*. Open University Press.

Lewis, T. G. (2013). Cognitive stigmergy: A study of emergence in small-group social networks. *Cognitive Systems Research, 21*, 7–21. https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2012.06.002

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.

Margetts, H., John, P., Hale, S., & Yasseri, T. (2016). *Political Turbulence: How Social Media Shape Collective Action*. Princeton University Press.

Mason, J. (2002). *Qualitative Researching* (2nd ed.). Sage.

Mauthner, N. S., Parry, O., & Backett-Milburn, K. (1998). The data are out there, or are they? Implications for archiving and revisiting qualitative data. *Sociology*, 32(4), 733–745. https://doi.org/10.1177/0038038598032004006

Marsh, L., & Onof, C. (2008). Stigmergic epistemology, stigmergic cognition. *Cognitive Systems Research, 9*(1–2), 136–149. https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2007.06.009

Papapavlou, M. (2015). *The Experience of Syntagma Square. Music, Emotions and New Social* Movements. The Colleagues Editions. [In Greek].

Pechtelidis, Y. (2011). December uprising 2008: Universality and particularity in young people's discourse. *Journal of Youth Studies, 14*(4), 449–462.

Pechtelidis, Y. (2013). Occupying School Buildings in Greece of the Memorandum: The Discursive Formations Around Pupils' Political Activism. *Research Network for the Analysis of Political Discourse. Working Papers*, 3, 1-33 Available at http://discourse-analysis.gr/wp-content/uploads/2013/09/pechtelidis.pdf

Pechtelidis, Y. (2015). *Sociology of Childhood*. Zografou: SEAB. Available at https://repository.kallipos.gr/handle/11419/4744 [In Greek].

Pechtelidis, Y. (2016). Occupying school buildings in the Greece of the memorandum: Discursive formations around pupils' political activism. In P. Kelly & J. Kamp (Eds.), *Youth, Space and Time: Agoras and Chronotopes in the Global City* (pp. 267–292). Brill.

Pechtelidis, Y. (2018). Heteropolitical Pedagogies: Citizenship and Childhood–Commoning Education in Contemporary Greece. In C. Baraldi & T. Cockburn (Eds.), *Theorising childhood: Citizenship, rights and participation* (pp. 215-237). Springer.

Peirce, C. S. (1931–1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (C. Hartshorne, P. Weiss, & A. W. Burks, Eds.; Vols. 1–8).

Prentoulis, M. & Kyriakidou, M. (2019). Media and collective action in Greece: From indignation to solidarity. *International Journal of Communication*, 13, 22-40. https://ueaeprints.uea.ac.uk/id/eprint/68883

Sandoval-Almazan, R & Gil-Garcia, J.R. (2014). Towards cyberactivism 2.0? Understanding the use of social media and other information technologies for political activism and social movements. *Government Information Quarterly* 31, 365-378.

Susi, T. (2016). Social cognition, artefacts, and stigmergy revisited: Concepts of coordination. *Cognitive Systems Research, 38*, 41–49.

Theocharis, Y. (2011). Young people, political participation and online postmaterialism in Greece. *New Media & Society, 13*(2), 203–223.

Theocharis, Y. (2016). Every Crisis is a Digital Opportunity: The Aganaktismenoi Movement's Use of Social Media and the Emergence of Networked Solidarity in Greece. In A. Bruns, E. Skogerbø, C. Christensen, A.O. Larssson & E. Gunn (eds.), *The Routledge companion to social media and politics*, (pp. 184-197). Routledge

Theocharis, Y., Lowe, W, van Deth, J. W. & García-Albacete G. (2015). Using Twitter to mobilize protest action: online mobilization patterns and action repertoires in the Occupy Wall Street, Indignados, and Aganaktismenoi movements. *Information, Communication & Society*, 18(2), 202-220.

Tsalikoglou, F. (2009). December's Unquiet Dreams. In S. Economides & V. Monastiriotis (eds) *The Return of Street Politics? Essays on the December Riots in Greece* (pp. 63-67). London: The Hellenic Observatory, LSE. Available at https://www.lse.ac.uk/Hellenic-Observatory/Assets/Documents/Publications/Books/2013-2008/Greek-Riots.pdf

Vogl, S., Zartler, U., Schmidt, E. M., & Rieder, I. (2018). Developing an analytical framework for multiple perspective, qualitative longitudinal interviews (MPQLI). *International Journal of Social Research Methodology*, 21(2), 177–190. https://doi.org/10.1080/13645579.2017.1345149

Wright, S., Graham, T., and Jackson, D. (2018). Media, and Everyday Political Talk. In A. Bruns, E. Skogerbø, C. Christensen, A.O. Larssson & E. Gunn (eds.), *The Routledge companion to social media and politics*, (pp. 74-88). London: Routledge

Wyness, M. (2006). Children, young people and civic participation: regulation and local diversity, Educational Review, 58(2), 209-218.

Wyness, M. (2018). Children's participation: definitions, narratives and disputes. In C. Baraldi & T. Cockburn (eds.) *Theorising Childhood: Citizenship, Rights and Participation,* (pp. 53-72). Cham: Springer International Publishing

Yiakoumaki, V., (2011). Contesting Histories of Greek Student Protest, or the Debate on 'Open' and 'Closed' universities. *Cultural Anthropology (Journal of the Society for Cultural Anthropology), Virtual Issue (October).* Available online www.culanth.org/?q=node/441 https://culanth.org/fieldsights/contesting-histories-of-greek-student-protest-or-the-debate-on-open-and-closed-universities

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

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 ήταν εξωτερική συνεργάτιδα του Κέντρου Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Υπολογιστών (CSAC) των ερευνητικών κέντρων «HRAF Advanced Research Centres (EU)». Από το 2020 υπηρετεί ως ΕΔΙΠ στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του ΕΚΠΑ με γνωστικό αντικείμενο «Ανθρωπολογία της Εκπαίδευσης: εκπαιδευτικές και διδακτικές προσεγγίσεις». Είναι συγγραφέας του βιβλίου *Εξυφαίνοντας την Παράδοση. Η παραδοσιακή υφαντική ως ποιητική των γυναικών στο Επάνω Μεραμπέλλο.*

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 was affiliated from 2014 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 of Anthropology of Education and teaching applications in the Faculty of Primary Education of the University of Athens. She is the writer of the book *Weaving tradition. Traditional weaving as female poetics in Upper Merabello Crete*.

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

Ιστορικά Γεγονότα και Επινοημένη Παράδοση: Η Ανακατασκευή του Παρελθόντος και ο Μαρωνίτικος Εθνικισμός στον Λίβανο. Η περίπτωση των Μαρδαϊτών

Μαρία Κουμαριανού

Περίληψη

Η μελέτη εξετάζει τη σχέση μεταξύ ιστορικής μνήμης, παράδοσης και πολιτικής ταυτότητας, εστιάζοντας στον τρόπο με τον οποίο οι κοινωνίες κατασκευάζουν και επανανοηματοδοτούν το παρελθόν στο παρόν. Με αφετηρία τη θεωρία της «επινοημένης παράδοσης» (Hobsbawm & Ranger 1983), καθώς και τις προσεγγίσεις των Anderson, Nora και Kapferer, αναδεικνύεται ότι το παρελθόν δεν αποτελεί ουδέτερη ιστορική πραγματικότητα, αλλά πεδίο ιδεολογικής διαπραγμάτευσης και πολιτικής νομιμοποίησης. Στο θεωρητικό αυτό πλαίσιο, αναλύεται η περίπτωση των Μαρδαϊτών και η πρόσληψή τους στη μαρωνίτικη ιστοριογραφία και τον λιβανέζικο εθνικισμό. Οι Μαρδαΐτες παρουσιάζονται στις σύγχρονες αφηγήσεις ως σύμβολα αντίστασης, αυτονομίας και συλλογικής συνέχειας, αποκτώντας κεντρικό ρόλο στη συγκρότηση μιας ιστορικά θεμελιωμένης εθνοθρησκευτικής ταυτότητας. Η ιστορική τους εικόνα, όπως προκύπτει από τις πρωτογενείς πηγές, είναι ωστόσο ρευστή και πολυεπίπεδη, γεγονός που επιτρέπει διαφορετικές ερμηνείες και ιδεολογικές χρήσεις. Η εργασία οργανώνεται σε τρία μέρη: το πρώτο εξετάζει τις ιστορικές μαρτυρίες για τους Μαρδαΐτες, το δεύτερο αναλύει τις μαρωνίτικες ιστοριογραφικές αφηγήσεις ως δομές συλλογικής ταυτότητας και το τρίτο διερευνά την πολιτική αξιοποίηση του «μύθου» των Μαρδαϊτών στον σύγχρονο λιβανέζικο εθνικισμό. Συμπερασματικά, υποστηρίζεται ότι η σχέση Μαρωνιτών και Μαρδαϊτών δεν αποτελεί απλώς ζήτημα ιστορικής καταγωγής, αλλά κυρίως διαδικασία συγκρότησης συλλογικής μνήμης και πολιτικής νομιμοποίησης.

Λέξεις κλειδιά: Μαρδαΐτες, Μαρωνίτες, Jarajimah, συλλογική vs ιστορική μνήμη, επινοημένη παράδοση, εθνικισμός, Βυζαντινή Αυτοκρατορία, Χαλιφάτο, Λίβανος, Ταξιαρχία Μάραντα

Historical Events and Invented Tradition: The Reconstruction of the Past and Maronite Nationalism in Lebanon. The Case of the Mardaites

Maria Koumarianou

Abstract

This study examines the relationship between historical memory, tradition, and political identity, focusing on the ways in which societies construct and re-interpret the past in the present. Drawing on the theory of "invented tradition" (Hobsbawm & Ranger 1983), as well as the approaches of Anderson, Nora, and Kapferer, it argues that the past is not a neutral historical reality but a field of ideological negotiation and political legitimation. Within this theoretical framework, the case of the Mardaites and their reception in Maronite historiography and Lebanese nationalism is analyzed. In contemporary narratives, the Mardaites are portrayed as symbols of resistance, autonomy, and collective continuity, thus becoming central to the formation of a historically grounded ethno-religious identity. However, their historical representation, as derived from primary sources, appears fluid and multilayered, allowing for multiple interpretations and ideological appropriations. The paper is structured in three parts: the first examines the historical evidence concerning the Mardaites; the second analyzes Maronite historiographical narratives as structures of collective identity; and the third explores the political use of the "myth" of the Mardaites in modern Lebanese nationalism. In conclusion, it is argued that the relationship between Maronites and Mardaites is not merely a question of historical descent, but primarily a process of constructing collective memory and political legitimation.

Keywords: Mardaites, Maronites, Jarajimah, collective vs historical memory, invented tradition, nationalism, Byzantine Empire, Caliphate, Lebanon, Marada Brigade.

Εισαγωγή

Η αφορμή για τη συγγραφή του παρόντος άρθρου προέκυψε από την πολυετή ενασχόλησή μου με τη μαρωνιτική κοινότητα της Κύπρου. Κατά την ανασκόπηση παλαιότερου ερευνητικού υλικού, επανήλθα σε μια συνέντευξη που είχα πραγματοποιήσει το 2003 με τον Μιχάλη Γεωργίου, Κύπριο Μαρωνίτη από τον Κορμακίτη, χωριό της κατεχόμενης σήμερα βόρειας Κύπρου. Στη διάρκεια της συζήτησής μας, ο συνομιλητής μου αναφέρθηκε στην ιστορία της κοινότητάς του, υποστηρίζοντας ότι «καταγόμαστε από τους Μαρδαΐτες, που ήταν ξακουστοί πολεμιστές και πολέμησαν τόσο τους Βυζαντινούς όσο και τους Μουσουλμάνους. Κατοικούσαν δε στο όρος Λίβανος».

Η συγκεκριμένη αναφορά δεν αποτέλεσε μεμονωμένη περίπτωση. Αντίθετα, κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου συνάντησα επανειλημμένα τη θεωρία περί μαρδαϊτικής καταγωγής των Μαρωνιτών, τόσο σε προφορικές αφηγήσεις όσο και σε ιστοριογραφικά και ιδεολογικά κείμενα. Παράλληλα, διαπίστωσα ότι η θεωρία αυτή κατέχει κεντρική θέση στη συλλογική αυτοαντίληψη σημαντικού μέρους των σύγχρονων Μαρωνιτών του Λιβάνου, καθώς συνδέεται άμεσα με την κατασκευή της ιστορικής τους συνέχειας και της ιδιαίτερης εθνικής τους ταυτότητας.

Με αφετηρία τις παραπάνω παρατηρήσεις, το παρόν άρθρο επιδιώκει να εξετάσει δύο αλληλένδετα ζητήματα. Πρώτον, διερευνά τον βαθμό ιστορικής τεκμηρίωσης και εγκυρότητας της θεωρίας που συνδέει τους Μαρωνίτες με τους Μαρδαΐτες, αξιολογώντας τις διαθέσιμες ιστορικές πηγές και τις διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Δεύτερον, αναλύει τον τρόπο με τον οποίο η συγκεκριμένη αφήγηση αξιοποιήθηκε στη συγκρότηση ενός εθνικού μύθου, ο οποίος λειτουργεί ως μηχανισμός νομιμοποίησης πολιτικών διεκδικήσεων και ως θεμελιωτικό στοιχείο του μαρωνίτικου εθνικισμού στον σύγχρονο Λίβανο. Υπό αυτό το πρίσμα, η μελέτη δεν περιορίζεται στην ιστορική διερεύνηση ενός ζητήματος καταγωγής, αλλά επιχειρεί να φωτίσει τη διαδικασία μέσω της οποίας το παρελθόν μετασχηματίζεται σε πολιτικό και ιδεολογικό πόρο στο παρόν.

Η σχέση παρελθόντος και παρόντος αποτελεί ένα από τα κεντρικά ζητήματα της ανθρωπολογικής και ιστορικής έρευνας τις τελευταίες δεκαετίες. Στο πλαίσιο αυτό, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο οι κοινωνίες συγκροτούν και αναπαριστούν το παρελθόν στο παρόν, μέσω της παράδοσης, της συλλογικής μνήμης και των εθνικών μύθων. Ένα σημαντικό μέρος της σχετικής βιβλιογραφίας έχει αναδείξει τον επιλεκτικό χαρακτήρα αυτών των διαδικασιών, επισημαίνοντας ότι οι πολιτικές και κοινωνικές ελίτ συχνά προβάλλουν συγκεκριμένες εκδοχές της ιστορίας προκειμένου να νομιμοποιήσουν υφιστάμενες σχέσεις εξουσίας και να ενισχύσουν συλλογικές ταυτότητες (Herzfeld 1991: 12).

Καθοριστική υπήρξε η συμβολή των Hobsbawm και Ranger (1983), οι οποίοι εισήγαγαν την έννοια της «επινοημένης παράδοσης» (invented tradition), υποστηρίζοντας ότι πολλές παραδόσεις που παρουσιάζονται ως αρχαίες και αδιάλειπτες αποτελούν στην πραγματικότητα σύγχρονες κατασκευές, σχεδιασμένες να εξυπηρετήσουν πολιτικούς και ιδεολογικούς σκοπούς. Η προσέγγιση αυτή, αν και ιδιαίτερα επιδραστική, δέχθηκε κριτική επειδή υπονοούσε μια διάκριση ανάμεσα σε «γνήσιες» και

«κατασκευασμένες» παραδόσεις (Handler & Linnekin 1984· Herzfeld 1991: 12). Όπως υποστηρίζει ο Kapferer (1988: 90), η ίδια η σύνδεση παρελθόντος και παρόντος αποτελεί μια ιδεολογική διαδικασία, καθώς οι αναπαραστάσεις του παρελθόντος διαμορφώνονται από τις ανάγκες και τις πολιτικές επιδιώξεις του παρόντος. Υπό αυτή την έννοια, το παρελθόν λειτουργεί ως πεδίο συμβολικής διαπραγμάτευσης και πολιτικής νομιμοποίησης.

Στα έθνη-κράτη, η παράδοση και η εθνική κληρονομιά αποκτούν ιδιαίτερη σημασία, καθώς συμβάλλουν στη συγκρότηση συλλογικών ταυτοτήτων και στη δημιουργία μιας αίσθησης ιστορικής συνέχειας. Η ανάδειξη μιας κοινής καταγωγής, κοινών εμπειριών και δεσμών και η σύνδεσή τους με μια συγκεκριμένη εδαφική επικράτεια κατασκευάζει έναν ηγεμονικό λόγο που παρουσιάζει το έθνος ως μια διαχρονική και φυσική κοινότητα (Lowenthal 1985· Smith 1991). Το παρελθόν, επομένως, δεν αποτελεί απλώς αντικείμενο μνήμης, αλλά και εργαλείο πολιτικής και κοινωνικής συγκρότησης, μέσω του οποίου νοηματοδοτείται το παρόν και διαμορφώνονται συλλογικές διεκδικήσεις (Nora 1989· Assmann 2011).

Η έννοια των «φαντασιακών κοινοτήτων» του Anderson (1983) προσφέρει ένα ιδιαίτερα γόνιμο θεωρητικό πλαίσιο για την κατανόηση αυτών των διαδικασιών. Σύμφωνα με τον Anderson, το έθνος δεν συγκροτείται αποκλειστικά στη βάση αντικειμενικών χαρακτηριστικών, όπως η γλώσσα, η θρησκεία ή η επικράτεια, αλλά μέσω μιας συλλογικής φαντασιακής αίσθησης του ανήκειν, η οποία επιτρέπει σε ανθρώπους που δεν θα γνωριστούν ποτέ προσωπικά να αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους ως μέλη της ίδιας κοινότητας. Η προσέγγιση αυτή είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για την ανάλυση του λιβανέζικου εθνικισμού και ειδικότερα της περίπτωσης των Μαρωνιτών.

Οι Μαρωνίτες αναζήτησαν τις ιστορικές τους ρίζες στις πρώιμες χριστιανικές κοινότητες της Εγγύς Ανατολής και διαμόρφωσαν μια διακριτή θρησκευτική και πολιτισμική ταυτότητα στο σχετικά απομονωμένο περιβάλλον του όρους Λίβανος. Μέσα από την καλλιέργεια της συλλογικής ιστορικής μνήμης, ανέπτυξαν την αντίληψη μιας κοινότητας με κοινή καταγωγή, κοινή μοίρα και διαχρονική παρουσία στην περιοχή. Αυτή η διαδικασία ανταποκρίνεται στη φαντασιακή αναπαράσταση της κοινότητας ως ενιαίας και ιστορικά συνεχούς οντότητας, παρά τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις και τις μεταβολές που γνώρισε κατά τη διάρκεια των αιώνων (Anderson 1983, Κουμαριανού 2024: 15–16, 41, 216).

Κεντρική θέση στη συγκρότηση αυτής της συλλογικής ταυτότητας κατέχει η μορφή των Μαρδαϊτών (Marada), οι οποίοι παρουσιάζονται στη μαρωνίτικη ιστοριογραφία ως ορεσίβιοι πολεμιστές που αντιστάθηκαν στις αραβικές κατακτήσεις κατά τον 7ο και 8ο αιώνα. Ανεξάρτητα από τις ιστορικές συζητήσεις σχετικά με την ακριβή τους προέλευση και τον ρόλο τους, οι Μαρδαΐτες αναδείχθηκαν σε συμβολικό πρότυπο ανθεκτικότητας, αυτονομίας και στρατιωτικής αρετής. Μέσα από χρονογραφίες, εκκλησιαστικές αφηγήσεις και προφορικές παραδόσεις, οι αγώνες τους ανασημασιοδοτήθηκαν ως θεμελιώδες γεγονός της συλλογικής ιστορίας των Μαρωνιτών, προσδίδοντας ιστορικό βάθος στις σύγχρονες πολιτικές και πολιτισμικές διεκδικήσεις της κοινότητας.

Ο «μύθος» των Μαρδαϊτών συναντά τον λιβανέζικο εθνικισμό και αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο το παρελθόν ανακατασκευάζεται ώστε να υπηρετήσει τις ανάγκες του παρόντος. Η αφήγηση της αντίστασης απέναντι σε εξωτερικές δυνάμεις συνδέει τη θρησκευτική ταυτότητα, την προσκόλληση στην πατρώα γη και το αίτημα πολιτικής αυτονομίας σε ένα συνεκτικό εθνικό αφήγημα. Με αυτή την έννοια, ο μαρωνίτικος εθνικός μύθος δεν συνιστά απλώς μια αναπαράσταση ιστορικών γεγονότων, αλλά έναν μηχανισμό παραγωγής συλλογικής μνήμης και πολιτικής νομιμοποίησης, ο οποίος συμβάλλει στη διαμόρφωση και αναπαραγωγή της μαρωνίτικης εθνικής συνείδησης.

Το άρθρο χωρίζεται σε τρία μέρη: Το πρώτο καθαρά ιστορικό παρουσιάζει την ιστορία των Μαρδαϊτών έτσι όπως ανασυντίθεται από πρωτογενείς πηγές. Στο δεύτερο μέρος παρουσιάζονται και αναλύονται τα ιστορικά αφηγήματα των Μαρωνιτών συγγραφέων ως σύνολο που εκφράζει ένα σχήμα διακυβευμάτων και προβάλλει μιαν ιδιαίτερη ταυτότητα (Mink, 1974: 107-124), ενώ στο τρίτο διερευνάται η πολιτική χρήση του μύθου ως εργαλείο διεκδίκησης και νομιμοποίησης της εξουσίας. Στο τέλος και μετά τη βιβλιογραφία, ακολουθεί ένα παράρτημα ιστορικού περιεχομένου, όπου βάσει των δεδομένων της ιστορικής έρευνας προκύπτει μια διαφορετική οπτική της ιστορίας των Μαρδαϊτών.

Σκοπός δεν είναι η παρουσίαση των ιστορικών γεγονότων, αλλά η νοηματοδότησή τους. Η ύπαρξη αυτής της ιστορίας εξαρτάται από την προθετικότητα των συγγραφέων, η επαλήθευση όμως των λεγομένων τους γίνεται με βάση την ενδελεχή εξέταση των πρωτογενών πηγών. Και καθώς η μελέτη αυτή αποτελεί μέρος μιας ευρύτερης έρευνας που αφορά στους Μαρωνίτες της Κύπρου, μεγάλος αριθμός των οποίων υπερασπίζεται τη θεωρία αυτή, θέλησα να μορφώσω αφ' εαυτής μιαν άποψη και να κατανοήσω το ειδικό βάρος που μπορεί να έχει μια τέτοια πεποίθηση.

Η εκτεταμένη ψηφιοποίηση των πρωτογενών πηγών κατέστησε δυνατή την άμεση πρόσβαση και τη συστηματική μελέτη τους. Ωστόσο, η ερμηνεία και η αξιολόγηση του υλικού, καθώς και τα συμπεράσματα που προκύπτουν από αυτό, αποτελούν αποκλειστικά δική μου ευθύνη. Για τον λόγο αυτό, ακολουθήθηκε μια προσεκτική συγκριτική και κριτική προσέγγιση των διαθέσιμων πηγών, προκειμένου να αποτιμηθεί ο βαθμός ιστορικής τεκμηρίωσης της θεωρίας περί της σχέσης καταγωγής των Μαρωνιτών με τους Μαρδαΐτες και να αξιολογηθούν τα επιχειρήματα που υποστηρίζουν ή αμφισβητούν την ταύτισή τους.

1. Οι Μαρδαΐτες στις πρωτογενείς πηγές (7ος–10ος αιώνας)

Η προέλευση των Μαρδαϊτών, καθώς και η πιθανή σύνδεσή τους με τους Μαρωνίτες, αποτελεί εδώ και πολλές δεκαετίες αντικείμενο έντονης ιστοριογραφικής διαμάχης. Το πρώτο στοιχείο που οφείλει να λάβει υπόψη του ο ερευνητής είναι ότι οι σωζόμενες πηγές για τους Μαρδαΐτες είναι κατά κανόνα μεταγενέστερες των γεγονότων που περιγράφουν, αλλά βασίζονται σε προγενέστερα κείμενα, τα οποία συντάχθηκαν σχετικά κοντά στην εποχή των αραβοβυζαντινών συγκρούσεων, δηλαδή γύρω στα μέσα του 8ου αιώνα (740–750 μ.Χ.). Ωστόσο, μεγάλο μέρος αυτής της πρώιμης γραμματείας δεν έχει

διασωθεί, με αποτέλεσμα οι γνώσεις μας για τους Μαρδαΐτες να προέρχονται κυρίως από έμμεσες αναφορές, αποσπάσματα και μεταγενέστερες ιστοριογραφικές συνθέσεις. Η απώλεια των αρχικών πηγών καθιστά ιδιαίτερα δύσκολη την εξακρίβωση της καταγωγής, της ταυτότητας και του ιστορικού τους ρόλου, γεγονός που εξηγεί σε σημαντικό βαθμό τις αποκλίσεις και τις αντιπαραθέσεις που χαρακτηρίζουν τη σχετική βιβλιογραφία (Conrad 1992)[1].

Επιπλέον, κανένας από τους συγγραφείς των σωζόμενων πηγών δεν υπήρξε σύγχρονος των γεγονότων που αφορούν τους Μαρδαΐτες. Από τους σημαντικότερους και χρονικά εγγύτερους συγγραφείς είναι ο Θεοφάνης ο Ομολογητής (περ. 760–817)[2], ο οποίος στη *Χρονογραφία* του παρουσιάζει τη βυζαντινή ιστορία από την άνοδο του Διοκλητιανού στον θρόνο το 284 έως την ανατροπή του Μιχαήλ Α΄ Ραγκαβή το 813 (Howard-Johnston 2010: 274). Ιδιαίτερη αξία για τη μελέτη της περιόδου έχει το τμήμα του έργου που αφορά τον 7ο και τις αρχές του 8ου αιώνα, καθώς για ορισμένα γεγονότα ο πιο πάνω συγγραφέας αποτελεί τη μοναδική ή την πληρέστερη διαθέσιμη πηγή.

Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής φαίνεται να αξιοποίησε παλαιότερα έργα που δεν έχουν διασωθεί, όπως εκείνα του Τραϊανού Πατρικίου και του Θεόφιλου Εδεσσηνού (Howard-Johnston 2010: 192· Hoyland 2011). Παρά την ανεκτίμητη συμβολή του, το έργο του έχει αποτελέσει αντικείμενο κριτικής. Ορισμένοι μελετητές επισημαίνουν προβλήματα χρονολόγησης, ανακρίβειες και περιορισμένη κριτική επεξεργασία του υλικού που χρησιμοποίησε (Mango & Scott 1997: 9–17). Άλλοι υποστηρίζουν ότι σε αρκετές περιπτώσεις αναπαρήγαγε, συχνά χωρίς σαφή αναφορά, αποσπάσματα ή πληροφορίες από προγενέστερους ιστορικούς, όπως ο Προκόπιος, ο Ιωάννης Μαλάλας και ο Θεοφύλακτος Σιμοκάττης (Ljubarskij 1984: 72–86· Kazhdan 1991: 2063· Καρπόζηλος 2002: 117–137). Παρά τις επιφυλάξεις αυτές, η *Χρονογραφία* εξακολουθεί να αποτελεί μία από τις σημαντικότερες πηγές για την ιστορία της Ανατολικής Μεσογείου κατά την περίοδο των αραβικών κατακτήσεων και, κατ' επέκταση, για τη μελέτη των Μαρδαϊτών.

Μεταξύ των ιστορικών των οποίων τα έργα θα αξιοποιηθούν στην παρούσα μελέτη συγκαταλέγεται και ο Αγάπιος της Ιεράπολης (Mabbug) (†942). Το σημαντικότερο έργο του, η *Παγκόσμια Ιστορία* (*Kitāb al-ʿUnwān*), γραμμένη στα αραβικά, εκτείνεται από τη δημιουργία του κόσμου έως την εποχή του συγγραφέα[3]. Για τη σύνθεση του έργου του, και ιδιαίτερα για τα κεφάλαια που αφορούν την κοσμική και εκκλησιαστική ιστορία της Εγγύς Ανατολής, ο Αγάπιος βασίστηκε σε προγενέστερες συριακές πηγές. Εξέχουσα θέση μεταξύ αυτών κατείχε το χαμένο σήμερα *Παγκόσμιο*

[1] Ο Conrad ταυτίζει τον συγγραφέα της πιο χρησιμοποιούμενης αρχικής πηγής που έχει χαθεί με τον Θεόφιλο Εδεσσηνό.

[2] Θεοφάνους, *Χρονογραφία 284-812/13 μ.Χ.*, (Αρμός, Αθήνα 2007), σελ. 173-174, 189. (Πλήρης τίτλος: *Θεοφάνους αμαρτωλού μοναχού και Ηγουμένου του Αγρού και Ομολογητού Χρονογραφία ετών ΦΚΗ΄ αρχομένη από πρώτου έτους Διοκλητιανού έως δευτέρου έτους Μιχαήλ και Θεοφυλακτου υιού αυτού· τουύ' έστιν από του ΕΨΟΖ΄ έτους του Κόσμου έως έτους ΣΤΕ΄ κατά τους Αλεξανδρείς, κατά δε Ρωμαίους ΣΤΚΑ΄.* Εναλλακτικά χρησιμοποιήθηκε και η παρακάτω πηγή στα αγγλικά. Theophanes, the Confessor, *Theophanis chronographia,* de Boor Carolus (επιμ.) (B.G. Teubner, Λειψία 1883).

[3] Alexander Vassiliev (επιμ.), Kitab al-'Unvan (Παγκόσμια Ιστορία), Patrologia Orientalis, No. 5 (1910), 7 (1911), 8 (1912), 11 (1915).

Χρονικό του Θεόφιλου Εδεσσηνού (†785), το οποίο φαίνεται ότι αποτέλεσε μία από τις βασικές πηγές του για τα γεγονότα των τελευταίων δεκαετιών της δυναστείας των Ομμεϋαδών και των πρώτων χρόνων των Αββασιδών (Hoyland 2011). Ως εκ τούτου, το έργο του Αγάπιου αποκτά ιδιαίτερη σημασία για τη μελέτη της περιόδου, καθώς διασώζει πληροφορίες που πιθανότατα ανάγονται σε παλαιότερες πηγές οι οποίες δεν έχουν διασωθεί.

Σημαντικές πληροφορίες για την περίοδο αντλούνται επίσης από μια σειρά συριακών, αραβικών και λατινικών χρονικών, τα οποία, παρά τον μεταγενέστερο χαρακτήρα τους, διασώζουν υλικό προερχόμενο από παλαιότερες πηγές που δεν έχουν επιβιώσει.

Μεταξύ αυτών συγκαταλέγονται το ανώνυμο *Χρονικό του 741* και το *Χρονικό του 754* (*Chronicon ad annum 754*), δύο λατινικά έργα που καλύπτουν τα γεγονότα του 7ου και του 8ου αιώνα[4]. Τα χρονικά αυτά περιγράφουν τις αραβικές κατακτήσεις στη Συρία, την Αίγυπτο και τη Βόρεια Αφρική, καθώς και τις πολιτικές εξελίξεις στη Δύση κατά την ύστερη ομμεϋαδική περίοδο και τη μετάβαση στους Αββασίδες. Παρότι δεν αποτελούν πάντοτε ακριβείς ιστορικές αφηγήσεις, έχουν ιδιαίτερη αξία επειδή αποτυπώνουν τον τρόπο με τον οποίο οι δυτικοί χριστιανοί αντιλαμβάνονταν την επέκταση του Ισλάμ και τη μεταβολή των γεωπολιτικών ισορροπιών στη Μεσόγειο κατά τον 8ο αιώνα.

Εξίσου σημαντική είναι η συμβολή του Διονυσίου της Τέλλας (Tell-Mahré), Ιακωβίτη Πατριάρχη Αντιοχείας (818–845), ο οποίος συνέγραψε μια εκτενή ιστορία εκκλησιαστικών και πολιτικών γεγονότων από την εποχή του αυτοκράτορα Μαυρικίου (582) έως τον θάνατο του Θεόφιλου (842/843). Αν και το έργο του δεν διασώθηκε αυτούσιο, μεγάλα τμήματά του ενσωματώθηκαν σε μεταγενέστερα χρονικά, κυρίως στο έργο του Μιχαήλ Α' του Σύρου[5]. Ο Μιχαήλ ο Σύρος (1126–1199), Συρορθόδοξος Πατριάρχης Αντιοχείας, συνέγραψε το μεγαλύτερο σωζόμενο συριακό *Χρονικό* του Μεσαίωνα. Το έργο του αποτελεί πολύτιμη πηγή για την πολιτική, εκκλησιαστική και κοινωνική ιστορία της Μέσης Ανατολής, καθώς διασώζει πολυάριθμες πληροφορίες από παλαιότερα κείμενα που σήμερα έχουν χαθεί. Παράλληλα, προσφέρει σημαντικά στοιχεία για τις σχέσεις μεταξύ των διαφόρων χριστιανικών κοινοτήτων, τις γλώσσες και τον πολιτισμό των λαών της περιοχής και στο ανώνυμο *Χρονικό του 1234*. Η αξία του έγκειται κυρίως στο γεγονός ότι φαίνεται να αξιοποίησε εκτενώς το χαμένο χρονικό του Θεόφιλου Εδεσσηνού.

Ανάλογη σημασία έχει και το ανώνυμο *Χρονικό του 1234* (*Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*) [6], το οποίο συντάχθηκε στη συριακή γλώσσα κατά τον 13ο αιώνα. Το έργο καλύπτει την παγκόσμια ιστορία από τη Δημιουργία έως το 1234 και βασίζεται σε μεγάλο βαθμό τόσο στο έργο του

[4] *Continuatio Byzantia Arabica, Corpus scriptorum Muzarabicorum*, τ. 1, (έκδ. J. Gil, Μαδρίτη 1973), σελ. 7–14. *Continuatio Hispana, Corpus scriptorum Muzarabicorum,* τ. 1, (έκδ. J. Gil, Μαδρίτη 1973), σελ. 15–54.
[5] Denys of Tell-Mahré, Αποσπάσματα διασώζονται στο *Χρονικό του Μιχαήλ του Σύρου (Chronique de Michel le Syrien)*, σε επιμέλεια και μετάφραση Jean-Baptiste Chabot, (Ernest Leroux, Παρίσι 1899–1904).
[6] Anonymi Auctoris*, Chronicon Ad Annum Christi 1234 Pertinens*, Jean Baptiste Chabot (μτφρ.), σειρά Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (L. Durbecq, Λουβαίν 1937).

Διονυσίου της Τέλλας όσο και σε εκείνο του Μιχαήλ του Σύρου, διατηρώντας έτσι πολύτιμες πληροφορίες από παλαιότερες ιστορικές παραδόσεις.

Ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση όλων των παραπάνω πηγών έχει η πρόσφατη μελέτη του Robert Hoyland σχετικά με το χαμένο έργο του Θεόφιλου Εδεσσηνού (695–785) (Hoyland 2011), ενός από τους σημαντικότερους χρονικογράφους της πρώιμης ισλαμικής περιόδου. Μέσα από φιλολογική και συγκριτική ανάλυση, ο Hoyland επιχειρεί να ανασυνθέσει το περιεχόμενο της χαμένης ιστορίας του Θεόφιλου και να ανιχνεύσει την επίδρασή της σε μεταγενέστερους συγγραφείς, όπως ο Θεοφάνης ο Ομολογητής, ο Αγάπιος της Ιεράπολης και ο Διονύσιος της Τέλλας (Howard-Johnston 2010: 192-236, 268-74).

Η ανασύνθεση αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική για τη μελέτη των Μαρδαϊτών, καθώς φαίνεται ότι μεγάλο μέρος των πληροφοριών που διαθέτουμε για τις αραβοβυζαντινές συγκρούσεις του 7ου και 8ου αιώνα ανάγεται τελικά στον Θεόφιλο Εδεσσηνό. Οι Σύροι χρονικογράφοι αξιοποίησαν εκτενώς το έργο του μέσω του Διονυσίου της Τέλλας, ενώ ο Αγάπιος φαίνεται να εξαρτάται από αυτό σχεδόν ολοκληρωτικά. Παράλληλα, ο Θεοφάνης ο Ομολογητής χρησιμοποίησε τον Θεόφιλο Εδεσσηνό ως βασική πηγή (Hoyland 2011: 11-15) για τις διεθνείς σχέσεις της περιόδου από τις πρώτες αραβικές κατακτήσεις έως περίπου το 740. Για ορισμένα χρονικά διαστήματα, ωστόσο, και ιδιαίτερα μεταξύ 669 και 720, φαίνεται ότι άντλησε υλικό και από άλλη, επίσης χαμένη, πηγή, πιθανότατα το έργο του Τραϊανού Πατρικίου, το οποίο μνημονεύεται στο λεξικό *Σούδα* (Mango & Scott 1997, Suidae Lexicon 1928-38)[7] του 10ου αιώνα. Το ίδιο υλικό φαίνεται ότι αξιοποίησε και ο σύγχρονός του Πατριάρχης Νικηφόρος (758–828) στη *Σύντομο Ιστορία* του[8].

Από τις αραβικές πηγές ιδιαίτερη σημασία για τη μελέτη των Μαρδαϊτών και των αραβοβυζαντινών συγκρούσεων έχουν τα έργα των al-Baladhuri, al-Waqidi, al-Tabari και Ibn al-Athir. Παρότι οι συγγραφείς αυτοί έζησαν αρκετές γενιές μετά τα γεγονότα που περιγράφουν, διασώζουν πολύτιμες πληροφορίες αντλημένες από παλαιότερες γραπτές και προφορικές παραδόσεις, οι οποίες σε πολλές περιπτώσεις δεν έχουν διασωθεί.

---

[7] Οι πληροφορίες που διαθέτουμε για τον συγγραφέα προέρχονται κυρίως από τη *Σούδα*, η οποία αναφέρει ότι ο Τραϊανός, κάτοχος του τίτλου του πατρικίου, άκμασε κατά τη βασιλεία του Ιουστινιανού Β΄ (685–695 και 705–711). Σύμφωνα με το λεξικό, υπήρξε «πολύ πιστός Χριστιανός και πολύ ορθόδοξος», ενώ το ιστορικό του έργο χαρακτηρίζεται ως «πολύ αξιοθαύμαστο» (Σούδα, Τ 901).
Παρότι το χρονικό του δεν έχει διασωθεί, αρκετοί μελετητές υποστηρίζουν ότι κάλυπτε τα γεγονότα από τα τέλη του 7ου αιώνα, πιθανότατα από το 668, έως περίπου το 713 ή το 720. Η υπόθεση αυτή βασίζεται κυρίως στην ανάλυση των αφηγηματικών ενοτήτων που εμφανίζονται παράλληλα στα έργα του Θεοφάνη του Ομολογητή και του Πατριάρχη Νικηφόρου Α΄. Οι ομοιότητες αυτές έχουν οδηγήσει ορισμένους ερευνητές στο συμπέρασμα ότι αμφότεροι άντλησαν πληροφορίες από μια κοινή, σήμερα χαμένη, πηγή, η οποία ταυτίζεται συχνά με το χρονικό του Τραϊανού Πατρικίου. Αν και η υπόθεση αυτή δεν μπορεί να αποδειχθεί με απόλυτη βεβαιότητα, θεωρείται μία από τις πλέον πιθανές ερμηνείες για την προέλευση του κοινού υλικού που απαντά στα δύο έργα.

[8] Howard-Johnston, *Witnesses*, 256-60, 299-307. Βλ. W. Treadgold, «Trajan the Patrician, Nicephorus, and Theophanes»στο D. Bumazhnov et al.(επιμ.), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient: Festschrift für Stephen Gerö zum 65*. Geburtstag, (Orientalia Lovaniensia Analecta 187, Λουβαίν, 2011), 589-621, εδώ 590-4. Δ. Τσουγκαράκης, *Νικηφόρου, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Ἱστορία σύντομος* (μτφρ. Λ. Κωσταρέλη), (εκδ. Κανάκη, Αθήνα 1994).

Πρώτος χρονολογικά είναι ο Ahmad ibn Yahya al-Baladhuri (†892), ένας από τους σημαντικότερους ιστορικούς του πρώιμου Ισλάμ. Το γνωστότερο έργο του, *Futūḥ al-Buldān* («Κατακτήσεις των Χωρών»), αποτελεί βασική πηγή για τις αραβικές κατακτήσεις στη Συρία, την Παλαιστίνη, την Αίγυπτο, την Περσία και τη Βόρεια Αφρική[9]. Ο al-Baladhuri αξιοποίησε προγενέστερες χρονογραφίες, προφορικές μαρτυρίες και, πιθανώς, διοικητικά αρχεία του χαλιφάτου. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι πληροφορίες που παρέχει για τις σχέσεις μεταξύ αραβικών φυλών –σε ένα ευρύ γεωγραφικό φάσμα, συμπεριλαμβανομένων της Αραβίας, Συρίας, Ιράκ, Περσίας και Αιγύπτου–, καθώς και για τη διοικητική οργάνωση των κατακτημένων περιοχών, στοιχεία που συμβάλλουν στην κατανόηση του πολιτικού πλαισίου μέσα στο οποίο έδρασαν οι Μαρδαΐτες.

Εξίσου σημαντικός είναι ο Muḥammad ibn ʿUmar al-Waqidi (747–823), γνωστός κυρίως για το έργο του *Kitāb al-Maghāzī* («Βιβλίο των Εκστρατειών»)[10], το οποίο επικεντρώνεται στις στρατιωτικές επιχειρήσεις του Προφήτη Μωάμεθ. Παρά το γεγονός ότι αρκετοί παραδοσιακοί μουσουλμάνοι λόγιοι αμφισβήτησαν την αξιοπιστία του σχετικά με την μετάδοση των παραδόσεων (*hadith*), θεωρώντας ότι δεν τηρούσε πάντοτε αυστηρά τα κριτήρια ελέγχου της αλυσίδας μετάδοσης (*isnād*), οι σύγχρονοι ιστορικοί αναγνωρίζουν τη μεγάλη αξία των έργων του για τον πλούτο των ιστορικών, κοινωνικών και γεωγραφικών πληροφοριών που περιέχουν. Πολλές από τις παραδόσεις που διασώζει αξιοποιήθηκαν αργότερα από μεταγενέστερους ιστορικούς, γεγονός που καθιστά το έργο του αναπόσπαστο τμήμα της πρώιμης ισλαμικής ιστοριογραφίας.

Κορυφαία θέση μεταξύ των αραβικών πηγών κατέχει ο Abu Jaʿfar Muhammad ibn Jarir al-Tabari (839–923). Το μνημειώδες έργο του, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk* («Ιστορία των Προφητών και των Βασιλέων»)[11], καλύπτει την ιστορία από τη Δημιουργία του Κόσμου έως τις αρχές του 10ου αιώνα και αποτελεί μία από τις σημαντικότερες πηγές για την πρώιμη ισλαμική περίοδο. Ο al-Tabari συγκέντρωσε και κατέγραψε μεγάλο αριθμό παραδόσεων, παραθέτοντας συχνά διαφορετικές εκδοχές του ίδιου γεγονότος χωρίς να επιχειρεί πάντοτε να αποφανθεί για την αξιοπιστία τους. Η μέθοδος αυτή παρέχει στον σύγχρονο ερευνητή τη δυνατότητα να συγκρίνει διαφορετικές αφηγήσεις και να ανιχνεύσει τις ποικίλες ιστοριογραφικές παραδόσεις που κυκλοφορούσαν στον ισλαμικό κόσμο.

Μεταγενέστερος αλλά εξίσου σημαντικός ως ιστορική πηγή είναι και ο Ibn al-Athir (Πλήρες όνομα: Ali ibn al-Athir al-Jazari) (1160–1233 μ.Χ.), ένας από τους σημαντικότερους άραβες ιστορικούς του Μεσαίωνα, γνωστός κυρίως για το έργο του *al-Kāmil fī al-Tārīkh* («Πλήρης Ιστορία»). Το έργο του είναι μια συνοπτική αλλά συστηματική ιστορία από τη Δημιουργία έως τον 13ο αιώνα. Ο Ibn al-Athir συνδυάζει τις πηγές, χρησιμοποιώντας προηγούμενους ιστορικούς (π.χ. al-Tabari) και προφορικές παραδόσεις. Επιπλέον, παρέχει συχνά ακριβείς ημερομηνίες για γεγονότα και μάχες, παρόλο που

[9] al-Baladhuri, P.K. Hitti (επιμ,), *The Origins of the Islamic State*, (Νέα Υόρκη, 1916-24)
[10] al-Wāqidī, Muḥammad ibn ʿUmar, *Kitāb al-Maghāzī*, Marsden Jones (επιμ.), (Oxford University Press, 1966.
[11] Mohammed Ibn Jarir Al-Tabari, *Ta'rīkh al-rusul wa 'l-mulūk (Ιστορία των Προφητών και των βασιλέων),* Hermann Zotemberg (μτφρ.) Chronique De Tabari - Histoires Des Prophètes Et Des Rois, (La Ruche, Παρίσι 2009).

παρουσιάζει αρκετές φορές μια μεροληπτική διάθεση σε σχέση με τις συγκρούσεις ανάμεσα στους Άραβες και του και τους Βυζαντινούς ή τους Σταυροφόρους.

Οι αραβικές πηγές παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη μελέτη των Μαρδαϊτών, καθώς προσφέρουν μια διαφορετική οπτική από εκείνη των βυζαντινών και συριακών χρονικογράφων. Η συγκριτική εξέτασή τους επιτρέπει τόσο τη διασταύρωση επιμέρους πληροφοριών όσο και την κατανόηση των διαφορετικών ιδεολογικών και πολιτικών πλαισίων μέσα στα οποία διαμορφώθηκαν οι σχετικές αφηγήσεις, καθώς στην πλειονότητά τους προέρχονται από μουσουλμάνους. Παράλληλα, αναδεικνύει ότι η παράδοση για τους Μαρδαΐτες στηρίζεται σε ένα σύνθετο πλέγμα αλληλεξαρτώμενων πηγών, οι περισσότερες από τις οποίες αντλούν, άμεσα ή έμμεσα, από χαμένα έργα του 8ου αιώνα. Η διαπίστωση αυτή καθιστά αναγκαία την προσεκτική αξιολόγηση και αντιπαραβολή των διαθέσιμων μαρτυριών, ώστε να εκτιμηθεί η αξιοπιστία τους και να προσδιοριστούν με μεγαλύτερη ακρίβεια η ιστορική ταυτότητα και ο ρόλος των Μαρδαϊτών.

Θα ήθελα να προσθέσω ότι καμία από τις αραβικές, βυζαντινές ή συριακές πηγές δεν είναι ουδέτερη, καθώς όλες γράφτηκαν μέσα σε συγκεκριμένα θρησκευτικά και πολιτικά συμφραζόμενα.

2. Αναταραχές και Αραβικές Πιέσεις στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία (669-692): Τα Ιστορικά Γεγονότα

Το καλοκαίρι του 669[12], ο αυτοκράτορας Κώνστας Β' δολοφονήθηκε στο λουτρό του παλατιού του στις Συρακούσες (Grierson 1962: 49–50), μια πράξη που αποτέλεσε την κορύφωση μιας συνωμοσίας με ρίζες στην Κωνσταντινούπολη και πιθανή υποστήριξη του Χαλίφη Μωαβία Α’ (Mutawiya ibn Abi Sufyan) της Δαμασκού (Movses Daskhurants‘i 1983: 196-197, Movses Daskhurants‘i 1961: 127, Howard-Johnston 2010: 105-113).

Μετά το θάνατο του Κώνστα, ρωμαϊκές δυνάμεις στη δυτική Μεσόγειο ανακήρυξαν νέο αυτοκράτορα τον Αρμένιο στρατιωτικό ηγέτη Μιζίζιο (Mžēž)[13], προσβλέποντας στην υποστήριξη του

[12] *Acta conciliorum oecumenicorum*, σειρ.2, II: Concilium universale Constantinopolitanum tertium, R. Riedinger (επιμ.), (Βερολίνο, 1990-2), 867.10-12.
M. Jankowiak, *Essai d’histoire politique du monothélisme, à partir de la correspondance entre les empereurs byza*ntins, *les patriarches de Constantinople et les papes de Rome* (Διδακτορική Διατριβή, Παρίσι- Βαρσοβία 2009), 342-3, 407-9, 429-39, 491-5.
Επίσης: *Liber Pontificalis*, no.78 (Vitalianus), (επιμ. L. Duchesne), *Pauli historia Langobardorum*, v.11, L. Bethmann (επιμ.) & G. Waitz, MGH, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VIIX (Ανόβερο, 1878), 12-187. Paul the Deacon, W.D Foulke (μτφρ.), *History of the Lombards* (Φιλαδέλφεια, 1907). Nikephoros Patriarch of Constantinople, *C. Mango (επιμ. & μτφρ.), Short History*, CFHB 13 (Ουάσινγκτον, 1990); Theoph., 351.14-352.2; Hoyland, *Theophilus*, 162-4 (Agap., Mich.Syr. and Chron.1234).

[13] Ο Μιχαήλ ο Σύρος υπονοεί ότι η εξέγερση διήρκεσε περίπου επτά μήνες, προτού κατασταλεί, αλλά οι πηγές και οι σύγχρονοι μελετητές είναι διαιρεμένοι σχετικά με το το πώς συνέβη αυτό: Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής αναφέρει ότι ο γιος του Κώνστα Β΄, Κωνσταντίνος Δ΄ (β. 668 –685), οδήγησε προσωπικά μία εκστρατεία στη Σικελία, όπου εκτέλεσε τον Μιζίζιο και τους δολοφόνους του πατέρα του, ενώ το *Liber pontificalis* αναφέρει ότι πιστά στον αυτοκράτορα στρατεύματα από την Ιταλία και το Εξαρχάτο της Αφρικής κατέστειλαν την εξέγερση, εκτέλεσαν τον Μιζίζιο και έστειλαν το κεφάλι του στην Κωνσταντινούπολη. «Λήμμα Μιζίζιος», Alexander Kazhdan, (επιμ.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (Oxford University Press, Οξφόρδη και Νέα Υόρκη 1991). R.Davis (μτφρ.), *The Book of Pontiffs* (Liber Pontificalis): *The Ancient Biographies of the First Ninety Bishops to AD 715*, Lat.Ser. 5 (TTH, Λίβερπουλ, 1989), 72;

Μωαβία. Ωστόσο, οι υπολογισμοί των συνωμοτών διαψεύστηκαν σύντομα. Ο Μωαβία, αντί να συνεργαστεί με τον νέο ηγεμόνα, εξαπέλυσε συντονισμένες επιθέσεις τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση, κυρίως μέσω ναυτικών επιχειρήσεων. Το 670, ο Ουκμπά μπιν Νάφι (‘Uqba b. Nafi‘al-Fihri) εισέβαλε στη Βυζακηνή (σημερινή Τυνησία) και ίδρυσε το Καϊρουάν ως βάση για μελλοντικές επιθέσεις κατά της Καρχηδόνας, ενώ ταυτόχρονα κατέλαβε το νησί Τζέρμπα[14].

Ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Δ΄ αντέδρασε στέλνοντας τον κύριο ρωμαϊκό στόλο προς τη Δύση. Αν και δεν αντιμετώπισε ανοιχτά τους Άραβες (οι οποίοι φαίνεται να ανακάλεσαν τις δυνάμεις τους)[15], πέτυχε την εξουδετέρωση του Μιζίζιου το 672[16]. Περί το 670[17], ομμεϋαδικός στόλος υπό τη διοίκηση του Φαντάλα μπιν Ουμπάιντ (Faḍāla ibn ʿUbayd al-Anṣārī) εγκαταστάθηκε στην Κύζικο, δημιουργώντας προωθημένη βάση επιχειρήσεων απέναντι από την Κωνσταντινούπολη, ενώ παράλληλα άλλες αραβικές δυνάμεις πραγματοποιούσαν επιδρομές στη Μικρά Ασία (Jankowiak 2013: 237–320· Judd 2014: 266–267). Η επίθεση ήταν καλά σχεδιασμένη, καθώς έλαβε χώρα την περίοδο που ο Κωνσταντίνος Δ’ ήταν μακριά από την πρωτεύουσα (Theoph., 353.7). Η βυζαντινή ελίτ και ο λαός ήρθαν αντιμέτωποι με την αραβική ναυτική ισχύ στο κατώφλι της πρωτεύουσας.

Τα επόμενα έτη (671–673) οι αραβικές επιδρομές σε βυζαντινό έδαφος εντάθηκαν (van Dieten 1972: 117–120, πρβλ. Howard-Johnston 2010: 492, σημ. 13) και λειτούργησαν ως προοίμιο για την ανανέωση ενός μεγάλης κλίμακας πολέμου στη θάλασσα το 673[18]. Ο Μωαβία έστειλε δύο στόλους για τον έλεγχο των υδάτων στα ανοιχτά των νότιων και δυτικών ακτών της Μικράς Ασίας. Η Ρόδος καταλήφθηκε και απετέλεσε μια πολύτιμη προωθημένη βάση και σημείο ελέγχου των θαλασσίων οδών που συνέδεαν την ανατολική Μεσόγειο με το Αιγαίο. Οι δύο αραβικοί στόλοι διαχείμασαν στη συνέχεια σε βυζαντινό έδαφος, καταλαμβάνοντας τη Σμύρνη, ένα από τα κύρια αστικά κέντρα και στρατηγικά σημεία στις ακτές της Λυκίας και της Κιλικίας[19].

Η κατάσταση κορυφώθηκε το 674 με μια μαζική απόβαση αραβικών στρατευμάτων στη Λυκία. Παρότι οι Βυζαντινοί κατόρθωσαν να απωθήσουν τις δυνάμεις στην ξηρά, ο βυζαντινός στόλος, εξοπλισμένος με το νέο όπλο –το Υγρό Πυρ, ένα εμπρηστικό μείγμα με βάση το πετρέλαιο– εξολόθρευσε τον αραβικό στόλο που επιχειρούσε να εκκενώσει τα στρατεύματα. Η ναυμαχία του 674 αποτέλεσε σημείο καμπής· η αραβική θαλάσσια ισχύς υπέστη βαρύ πλήγμα και οι απόπειρες ανανέωσης

[14] Theoph., 352.13-14; Hoyland, *Theophilus*, 164 (Agap., Mich.Syr. and Chron.1234); M.G. Moron (μτφρ), *The History of al-Tabari*, XVIII Between the Civil Wars: The Caliphate of Mu‘awiya (Ωλμπανυ, Νέα Υπόρκη, 1987), 94, 102-3; al-Baladhuri, P.K. Hitti (επιμ,), *The Origins of the Islamic State*, (Νέα Υόρκη, 1916-24), I, 357-9, 361. Πρβλ. A.D. Taha, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain,* (Λονδίνο, 1989), 60-2,

[15] Theoph., 352.4-6; Hoyland, *Theophilus*, 163-4 (Agap., Mich.Syr. and Chron.1234); Tab, XVIII, 102-3.

[16] Το Lib.Pont., I, 346 τοποθετεί το θάνατο του Μιζίζιου στο 672. Πρβλ. Paulus Diaconus, *Hist.Lang*., v.12. Ο Θεόφιλος υποστηρίζει ότι ο Κωνσταντίνος Δ’ είχε εμπλακεί προσωπικά στη σύληψη και το θάνατο του Μιζιζίου (Hoyland, 163-4 και Theoph., 352.6-7.

[17] Η ίδρυση βάσης στην Κύζικο και η απαρχή της μακρόχρονης πολιορκίας της Κωνσταντινούπολης χρονολογούνταισε ορισμένες πλαιότερες μελέτες το 670. Ο Jankowiak) προτιμά το 672/673.

[18] Theoph., 353.9-10; Hoyland, *Theophilus*, 165 (Agap.); Tab., XVIII, 122, 165, 166.

[19] Theoph., 353.14-16; Hoyland, *Theophilus*, 167 (Agap.); Tab., XVIII, 166; Bal., I, 375-6.

της επίθεσης περιορίστηκαν, με εξαίρεση την προσωρινή κατάληψη της Κρήτης (674–675) και επιμέρους επιδρομές τα έτη 676 και 678[20].

Εν τω μεταξύ, οι Βυζαντινοί πέρασαν στην αντεπίθεση, και το 675–676 ίσως και λίγο αργότερα αποβίβασαν μικρές ομάδες ειδικών δυνάμεων στις βόρειες συριακές ακτές, μεταξύ Τύρου και Σιδώνας. Η ημερομηνία που δίνει ο Θεοφάνης ο Ομολογητής για την απόβαση των δυνάμεων αυτών είναι το ένατο έτος της βασιλείας του Κωνσταντίνου Δ΄, δηλαδή το 677–678. Ο Θεόφιλος Εδεσσηνός, ένας από τους σημαντικότερους χριστιανούς χρονικογράφους της εποχής, αναφέρει πως οι δυνάμεις αυτές αναγνωρίζονταν εξαρχής ως «Μαρδαΐτες», όρος που πιθανώς συνδέεται με τη συριακή ρίζα *MRD*, η οποία σημαίνει «επαναστατώ» ή «στασιάζω» (Palmer 1993: 195, σημ. 478. Hoyland 2011: 170, σημ. 441).

Οι Μαρδαΐτες φαίνεται ότι αρχικά αποτελούσαν μια σχετικά μικρή βυζαντινή, στρατιωτική δύναμη, η οποία δύσκολα θα αριθμούσε περισσότερους από μερικές εκατοντάδες άνδρες. Μετά την αποβίβασή τους κινήθηκαν προς την ενδοχώρα και εγκαταστάθηκαν στις ορεινές περιοχές του Λιβάνου, όπου διέθεταν σημαντικά γεωγραφικά πλεονεκτήματα. Εκεί ενώθηκαν με ετερόκλητα στοιχεία του τοπικού πληθυσμού, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονταν λιποτάκτες, δραπέτες, πρώην αιχμάλωτοι και πληθυσμοί που διατηρούσαν δεσμούς με τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία[21].

Από τις ορεινές αυτές βάσεις οι Μαρδαΐτες εξαπέλυαν επιδρομές εναντίον των αραβικών δυνάμεων, εκμεταλλευόμενοι τη δυσπρόσιτη μορφολογία του εδάφους. Οι πηγές τους αποδίδουν σταδιακά αυξανόμενη επιρροή σε μια ευρεία περιοχή που εκτεινόταν από τα όρη του Αμανού[22] έως τη νότια Συρία, αν και η ακριβής έκταση του ελέγχου τους παραμένει αντικείμενο συζήτησης. Η λεγόμενη «Ιερή Πόλη» που αναφέρεται σε ορισμένες πηγές έχει ταυτιστεί είτε με την Ιερουσαλήμ είτε, κατά

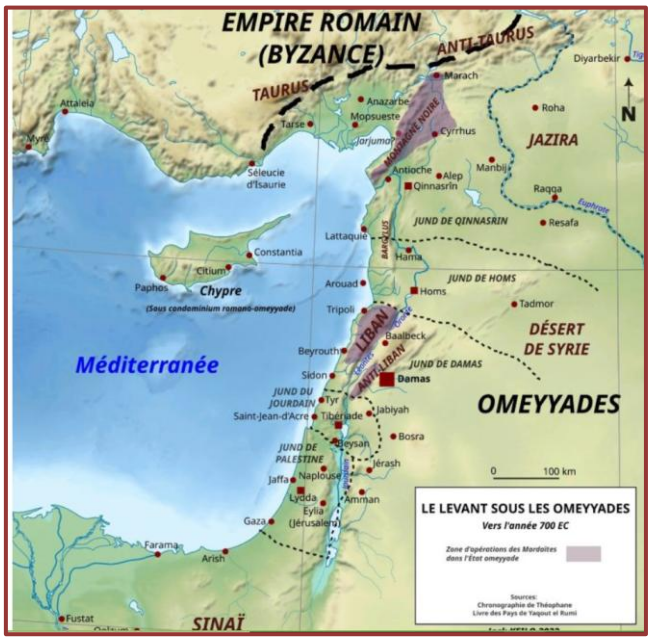
[20] Theoph., 354.11-21; Hoyland, *Theophilus*, 167-8 (Agap.and Mich.Syr.); Tab., XVIII, 180, 183, 191, 192, 199.

[21] (Τούτῳ τῷ ἔτει εἰσῆλθον Μαρδαῖται εἰς τὸν Λίβανον καὶ ἐκράτησαν ἀπὸ τοῦ Μαύρου ὄρους ἕως τῆς ἁγίας πόλεως καὶ ἐχειρώσαντο τὰς τοῦ Λιβάνου περιωπάς· καὶ πολλοὶ δοῦλοι καὶ αἰχμάλωτοι καὶ αὐτόχθονες πρὸς αὐτοὺς κατέφυγον, ὥστε δι' ὀλίγου χρόνου εἰς πολλὰς χιλιάδας γενέσθαι» (Theoph. *Chron*. 355).

[22] Η οροσειρά που στις βυζαντινές πηγές απαντά ως Μαύρον Όρος ταυτίζεται με το αρχαίο Όρος Αμανός και με το Jabal al-Lukkām των μεσαιωνικών αραβικών πηγών, πρόκειται δηλαδή για το ίδιο ορεινό συγκρότημα που εκτείνεται μεταξύ Κιλικίας και Συρίας, βόρεια της Αντιόχειας. Στην αρχαία ελληνική γραμματεία η οροσειρά αναφέρεται σταθερά ως Άμανος και περιγράφεται ως το φυσικό όριο μεταξύ Κιλικίας και Συρίας, με ιδιαίτερη έμφαση στη στρατηγική σημασία των Αμανίδων Πυλών (Στράβων, *Γεωγραφικά* 16.2.8· Ξενοφών, *Κύρου Ἀνάβασις*· Πλούταρχος, *Αλέξανδρος*). Από τη μέση βυζαντινή περίοδο επικράτησε η ονομασία Μαύρον Όρος, η οποία απαντά σε ιστορικά, αγιολογικά και μοναστικά κείμενα και συνδέεται με την ανάδειξη της περιοχής σε ένα από τα σημαντικότερα μοναστικά κέντρα της βυζαντινής Ανατολής μετά την ανακατάληψη της Αντιόχειας το 969 (Νίκων εκ του Μαύρου Όρους, *Πανδέκτης των ερμηνειών των θείων εντολών,* Θεοφάνης ο Ομολογητής, Χρονογραφία, Άννα Κομνηνή, *Αλεξιάς*, Otkhmezuri 2022). Η ίδια οροσειρά αναφέρεται στις αραβικές πηγές ως Jabal al-Lukkām, γεγονός που επιβεβαιώνει τη συνέχεια της γεωγραφικής ταυτότητας της περιοχής παρά την εναλλαγή των ονομασιών στις ελληνικές, βυζαντινές και αραβικές παραδόσεις. Η ταύτιση των ονομασιών Αμανός–Μαύρο Όρος–Jabal al-Lukkām αποτελεί πλέον πάγια θέση της σύγχρονης ιστορικής και ιστορικογεωγραφικής βιβλιογραφίας.

άλλους μελετητές, με την Ιεράπολη ή με την Κύρρο[23]. Η δράση τους ήταν τόσο διαβρωτική, ώστε το νέο αραβικό καθεστώς άρχισε να χάνει τον έλεγχο της Συρίας και της Παλαιστίνης[24].

Με την πάροδο του χρόνου, η δράση τους μεγάλωνε σταθερά σε κλίμακα, υποχρεώνοντας το χαλιφάτο να διαθέσει στρατιωτικούς και διοικητικούς πόρους για την αντιμετώπισή τους[25].



Ζώνη δράσης των Μαρδαϊτών

Ο Μωαβία δεν φαίνεται να είχε πολλά περιθώρια πέρα από την αναζήτηση μιας διπλωματικής διευθέτησης[26]. Ο Κωνσταντίνος Δ΄, από την πλευρά του, φέρεται να απέστειλε στη Δαμασκό έμπειρο διπλωμάτη υψηλής καταγωγής για τη διεξαγωγή συνομιλιών. Οι διαπραγματεύσεις της περιόδου 677–678 διήρκεσαν αρκετό χρονικό διάστημα, αλλά τελικά κατέληξαν σε συμφωνία, καθώς και οι δύο πλευρές είχαν λόγους να επιδιώκουν την προσωρινή σταθεροποίηση του μετώπου.

[23] Ο Woods αμφισβητεί το γεγονός ότι η Αγία Πόλη είναι η Ιερουσαλήμ με το σκεπτικό ότι η Αγία Πόλη ή Αγιούπολη αναφέρεται στην Κύρρο στη βόρεια Συρία. Σύμφωνα με τον Woods είναι λογικότερη γεωγραφικά η εγκατάσταση των Μαρδαϊτών να γίνει κατά μήκος του Μαύρου Όρους, δηλαδή του Αμανού, από την Αντιόχεια επί του Ορόντη ποταμού στην Αγιούπολη, δηλαδή την Κύρρο, αντί από το Μαύρο Όρος μέχρι την Ιερουσαλήμ, και θέτει το ερώτημα αν οι Μαρδαΐτες ήταν στην πραγματικότητα σώματα λιποτακτών από τον βυζαντινό στρατό που είχαν εγκατασταθεί εκεί. Σε αυτό το σημείο, πρέπει να στραφεί κανείς στην περιγραφή της συνθήκης του 685 όπως διασώζεται από το Χρονικό του 741. David Woods, «Corruption and Mistranslation: The Common Syriac Source on the Origin of the Mardaites» [προφορική παρουσίαση στο *21ο Διεθνές Συνέδριοι Βυζαντινών Σπουδών*, Λονδίνο 21-26/8/2006).

[24] Theoph., 355.6-10; Hoyland, *Theophilus*, 169-70 (Agap., Mich.Syr. and Chron.1234); Al-Baladhouri., I, 246-8.

[25] Theoph., 355.6-10; Hoyland, *Theophilus*, 169-70 (Agap., Mich.Syr. and Chron.1234); Bal., I, 246-8.

[26] Κατά τον Πατριάρχη Νικηφόρο η συντριβή των αραβικών δυνάμεων στη θάλασσα, ώθησε τον Μωαβία να αποστείλει πρέσβεις στον Κωνσταντίνο Δ΄ με σκοπό την υπογραφεί συνθήκης ειρήνης μεταξύ των δύο δυνάμεων. Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής θεωρεί ότι η συνθήκη σχετίζεται με την δράση των Μαρδαϊτών στη περιοχή του Λιβάνου. Τα προβλήματα που προκάλεσαν για το χαλιφάτο ήταν τέτοια, ώστε ο χαλίφης αναγκάστηκε να συνάψει ειρήνη με το Βυζάντιο για να μπορέσει απρόσκοπτα να τους αντιμετωπίσει. Όποια και αν ήταν η βαθύτερη αιτία, γεγονός παραμένει πως συνθήκη υπογράφηκε μεταξύ των δύο κρατών με ευνοϊκότατους, μάλιστα, όρους για την αυτοκρατορία. *Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short History*, (CFHB 13, Ουάσινγκτον 1990), σελ. 86, στιχ. 21-23, "ὁ δὲ τῶν Σαρακηνῶν βασιλεὺς τὸ τοῦ στόλου ἀκούσας δυστύχημα πρέσβεις ἀποστέλλει πρὸς Κωνσταντῖνον ὡς σπεισόμενος πρὸς αὐτὸν ἐπὶ τελέσμασιν ἐνιαυσίοις".

Η συνθήκη που συνήφθη προέβλεπε τριακονταετή ειρήνη, με τον Μωαβία να συμφωνεί στην καταβολή ετήσιου φόρου υποτελείας, τόσο σε χρήμα (περίπου 3.000 σόλιδους) όσο και σε είδος, μέσω της παράδοσης πενήντα αιχμαλώτων και πενήντα αλόγων[27]. Σε ορισμένες ερμηνείες της σύμβασης έχει υποστηριχθεί ότι η βυζαντινή πλευρά ανέλαβε επίσης την υποχρέωση περιορισμού της υποστήριξης προς τις εξεγερμένες ομάδες στα ανατολικά σύνορα, αν και ο σχετικός όρος δεν διασώζεται ρητά στα σωζόμενα κείμενα και παραμένει υπόθεση της σύγχρονης ιστοριογραφίας (Jankowiak 2009: 254).

Ωστόσο, η ισορροπία αυτή αποδείχθηκε βραχύβια. Μέσα σε λίγα χρόνια, η πολιτική θέση του Χαλιφάτου μεταβλήθηκε σημαντικά. Το κύρος του Μωαβία είχε ήδη υπονομευθεί από τις στρατιωτικές αποτυχίες της δεκαετίας του 670, ενώ η προσπάθειά του να εξασφαλίσει τη διαδοχή του υπέρ του γιου του, Γιαζίντ Α΄ (Yazid) (680–683), προκάλεσε έντονες αντιδράσεις. Παράλληλα, αναδύθηκαν ανταγωνιστικές πολιτικές και φυλετικές ομάδες που αμφισβητούσαν την ίδια τη νομιμοποίηση της δυναστικής διαδοχής και τη γεωγραφική μεταφορά του κέντρου εξουσίας στη Δαμασκό, ενώ επιζητούσαν την επιστροφή της έδρας του Χαλιφάτου στη Μέκκα, θεωρώντας ότι έπρεπε να έχουν ισχυρό λόγο στην εξουσία. Οι εσωτερικές αυτές εντάσεις, που ήδη υπέβοσκαν κατά τα τελευταία χρόνια του Μωαβία, κατέληξαν μετά τον θάνατό του τον Απρίλιο του 680 σε ανοιχτή σύγκρουση, εγκαινιάζοντας μια περίοδο βαθιάς πολιτικής αστάθειας (βλ. σχετικά: Crone 1994, σσ. 1–57· Hawting 1986· Hoexter 1972)[28].

Η κατάσταση επιδεινώθηκε περαιτέρω λίγα χρόνια αργότερα με την επέμβαση του Χαγανάτου των Χαζάρων, μιας ανερχόμενης δύναμης στα βόρεια σύνορα του ισλαμικού κόσμου. Οι Χάζαροι προέβησαν σε επιδρομές στην Υπερκαυκασία, η οποία βρισκόταν υπό αραβικό έλεγχο, και κατέφεραν σημαντική νίκη εναντίον συνασπισμού τοπικών ηγεμόνων της Αρμενίας, της Ιβηρίας και της

[27] "…ἐπὶ συμφώνου ἐτησίου πάκτου, παρέχεσθαι τῇ Ῥωμαϊκῇ πολιτείᾳ παρὰ τῶν Ἀγαρηνῶν χρυσοῦ χιλιάδας τρεῖς καὶ ἄνδρας αἰχμαλώτους ν΄ καὶ ἵππους εὐγενεῖς ν΄. ταῦτα στοιχηθέντα μεταξὺ τῶν δύο μερῶν ἐπὶ χρόνους λ΄ φυλάττεσθαι πλατεῖαν εἰρήνην ἀναμέσον Ῥωμαίων καὶ Ἀράβων πεποίηκεν". *Theophanis Chronographia*, σελ., 355
Νικηφόρος., c.34.21-31; Theoph., 355.10-356.2.

[28] Η απόφαση του Μωαβία Α΄ να ορίσει ως διάδοχό του τον γιο του, Γιαζίντ Α΄, σηματοδότησε μια σημαντική τομή στην πολιτική ιστορία του πρώιμου Ισλάμ. Μέχρι τότε, οι τέσσερις πρώτοι χαλίφες, οι λεγόμενοι «Ορθοκαθοδηγούμενοι Χαλίφες» (*al-khulafāʾ al-rāshidūn*), είχαν αναδειχθεί μέσω συναίνεσης ενός συμβουλίου (*shūrā*) μεταξύ των επιφανών μελών της μουσουλμανικής κοινότητας, χωρίς να έχει διαμορφωθεί ένας αυστηρά κληρονομικός μηχανισμός διαδοχής. Με τον διορισμό του Γιαζίντ, ο Μωαβίας εισήγαγε ουσιαστικά τη δυναστική αρχή στο χαλιφάτο, μετατρέποντάς το σε κληρονομικό πολιτικό θεσμό. Η επιλογή αυτή προκάλεσε έντονες αντιδράσεις, καθώς πολλοί τη θεώρησαν ασύμβατη τόσο με την πολιτική παράδοση της πρώιμης μουσουλμανικής κοινότητας όσο και με τις αρχές νομιμοποίησης της εξουσίας.
Μεταξύ εκείνων που αρνήθηκαν να αναγνωρίσουν τον Γιαζίντ συγκαταλεγόταν ο ʿAbd Allāh ibn al-Zubayr, εγγονός του πρώτου χαλίφη, Αμπού Μπακρ, και εξέχον μέλος της φυλής των Κουραϊσιτών. Η αντίθεσή του στη δυναστική διαδοχή τον ανέδειξε σε έναν από τους βασικότερους πολιτικούς αντιπάλους των Ομμεϋαδών.
Ο Ibn al-Zubayr δεν ήταν ο μόνος που αμφισβήτησε τη νομιμότητα του νέου χαλίφη. Ο Χουσεΐν ibn ʿAlī, εγγονός του Προφήτη Μωάμεθ, αρνήθηκε επίσης να υποταχθεί στον Γιαζίντ, γεγονός που οδήγησε στη μάχη της Καρμπάλα το 680 και στη θανάτωσή του, ένα γεγονός καθοριστικής σημασίας για τη διαμόρφωση της σιιτικής ταυτότητας. Παράλληλα, σημαντικό τμήμα των ευσεβών μουσουλμάνων, καθώς και φυλετικές ομάδες που αντιπολιτεύονταν τους Ομμεϋάδες, ιδίως οι Καϊσίτες, συντάχθηκαν με τον Ibn al-Zubayr, με αποτέλεσμα η αμφισβήτηση της ομμεϋαδικής εξουσίας να λάβει διαστάσεις γενικευμένου εμφυλίου πολέμου, γνωστού ως Δεύτερη Φίτνα (680–692).

Αλβανίας[29] τον Αύγουστο του 685. Το γεγονός αυτό ανέδειξε την ευρύτερη γεωπολιτική αστάθεια της περιοχής και τις πολλαπλές πιέσεις που αντιμετώπιζε το Χαλιφάτο κατά το τελευταίο τέταρτο του 7ου αιώνα (Ibn al Athir 2008, Anania Širakats'i 1944: 199· πρβλ. Zuckerman 2007: 430–431· Greenwood 2008: 245)[30].

Όταν ο ʿAbd al-Malik ibn Marwān διαδέχθηκε τον πατέρα του, Marwān ibn al-Ḥakam (684–685), τον Απρίλιο του 685, βρέθηκε αντιμέτωπος με μια ιδιαίτερα κρίσιμη πολιτική και στρατιωτική συγκυρία. Παρότι η Αίγυπτος είχε μόλις πρόσφατα επανέλθει υπό ομμεϋαδικό έλεγχο, η Συρία εξακολουθούσε να ταλανίζεται από τη διαμάχη ανάμεσα στους Γιαμανίτες (Yamanites), οι οποίοι αποτελούσαν τον βασικό πυρήνα υποστήριξης των Ομμεϋαδών, και στους Καϊσίτες (Qaysites), που παρέμεναν οι σημαντικότεροι αντίπαλοί τους[31]. Παράλληλα, οι δυνάμεις των Καϊσιτών που είχαν διαφύγει ανατολικά του Ευφράτη εξακολουθούσαν να συνιστούν σοβαρή στρατιωτική απειλή.

Η κατάσταση ήταν ακόμη πιο σύνθετη στην Αραβία και στο Ιράκ. Στην πρώτη, ο ʿAbd Allāh ibn al-Zubayr εξακολουθούσε να αμφισβητεί την ομμεϋαδική εξουσία, διατηρώντας ισχυρή πολιτική και στρατιωτική βάση. Στο Ιράκ, η κατάληψη της Κούφας από τον Mukhtār ibn Abī ʿUbayd τον Οκτώβριο του 685 ενίσχυσε το στρατόπεδο των φιλικά προσκείμενων στον Χουσεΐν ibn ʿAlī, εγγονό του Προφήτη Μωάμεθ, ενώ η Βασόρα παρέμενε προπύργιο των υποστηρικτών του Ibn al-Zubayr. Ως αποτέλεσμα, ολόκληρη σχεδόν η ανατολική πτέρυγα του χαλιφάτου βρισκόταν εκτός ουσιαστικού ομμεϋαδικού ελέγχου (Hawting 1986· Wellhausen 1927).

---

[29] Πρόκειται για την Αλβανία του Καυκάσου στο σημερινό Αζερμπαϊτζάν.

[30] Κατά τον 7ο αιώνα, οι Χάζαροι εισέβαλαν τμηματικά στις βόρειες επαρχίες των Αράβων (Χαλιφάτο των Ομμεϋαδών), κυρίως στον Καύκασο και τις περιοχές γύρω από την Κασπία Θάλασσα. Οι εισβολές τους στόχευαν εμπορικές οδούς και παραμεθόριες περιοχές, εκμεταλλευόμενοι τη δυσκολία ελέγχου των βουνών και των στέπων από τους Άραβες. Οι Άραβες ανταποκρίθηκαν με οχύρωση περασμάτων και στρατιωτικές εκστρατείες, αλλά οι αρχικές μάχες ήταν κυρίως αμυντικές. Οι συγκρούσεις αυτές ήταν σημαντικές για τη διατήρηση των βόρειων συνόρων του Χαλιφάτου και προετοίμασαν τις μελλοντικές μεγάλες Αραβο-Χαζαρικές συγκρούσεις του 8ου αιώνα.

[31] Οι Γιαμανίτες (ή Υεμενίτες) και οι Καϊσίτες (ή Βόρειοι Άραβες) ήταν δύο μεγάλες φυλετικές συνομοσπονδίες που υπήρχαν πριν από το Ισλάμ και συνέχισαν να παίζουν σημαντικό ρόλο στην πολιτική μετά την ίδρυση του Χαλιφάτου. Οι Γιαμανίτες (νότιοι Άραβες) κατάγονταν από τον Καχτάν (Qaḥṭān) και είχαν ρίζες στην Υεμένη. Οι Καϊσίτες (βόρειοι Άραβες) κατάγονταν από τον Αντνάν (ʿAdnān) και ζούσαν στις βόρειες και κεντρικές περιοχές της Αραβίας. Αυτή η παλιά αντιπαλότητα Βορρά–Νότου ήταν αρχικά πολιτισμική και γενεαλογική, αλλά στην εποχή των Ομμεϋαδών απέκτησε ισχυρό πολιτικό χαρακτήρα.
Μετά τον θάνατο του Μωαβία Α΄ το 680, η διαδοχή του από τον γιο του Γιαζίντ Α΄ προκάλεσε τον δεύτερο εμφύλιο πόλεμο (δεύτερη Φίτνα). Η κάθε φυλετική συνομοσπονδία τάχτηκε σε διαφορετική πλευρά: Οι Γιαμανίτες που ήταν παραδοσιακά σύμμαχοι των Ομμεϋαδών είχαν εγκατασταθεί στη Συρία κι αποτελούσαν τον βασικό κορμό του ομμεϋαδικού στρατού (ιδίως στη Χομς και στη Δαμασκό). Για το λόγο αυτό στήριξαν τον Γιαζίντ. Οι Καϊσίτες, αντίθετα, ένιωθαν παραγκωνισμένοι και υποστήριξαν τους αντιπάλους του καθεστώτος, όπως τον ʿΑμπντ Αλλάχ ιμπν αλ-Ζουμπάιρ, που επαναστάτησε εναντίον του Γιαζίντ από τη Μέκκα.
Μετά τον θάνατο του Γιαζίντ (683) και την προσωρινή κατάρρευση της ομμεϋαδικής εξουσίας, η φυλετική σύγκρουση ξέσπασε ανοιχτά στη Συρία — χαρακτηριστικά στη μάχη του Μαρτζ Ράχιτ (684), όπου οι Γιαμανίτες νίκησαν τους Καϊσίτες. Από τότε, η αντιπαράθεση Γιαμανιτών–Καϊσιτών έγινε ο καθοριστικός παράγοντας στην πολιτική των Ομμεϋαδών.
Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, (Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2016). Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge University Press, 1986). Moshe Sharon, "The Umayyads as Seen by the Early Historians," στο *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984): 7–39.

Μέσα σε αυτό το περιβάλλον γενικευμένης πολιτικής αστάθειας και πολλαπλών στρατιωτικών μετώπων, είναι εύλογο να υποτεθεί ότι οι βυζαντινοί σύμμαχοι στα ορεινά της Συρίας και του Λιβάνου βρήκαν πρόσφορο έδαφος για την αναζωπύρωση της δράσης τους. Αν και οι πηγές δεν περιγράφουν πάντοτε με σαφήνεια την εξέλιξη των γεγονότων, η εσωτερική αποδυνάμωση του χαλιφάτου φαίνεται ότι δημιούργησε ευνοϊκές συνθήκες για την εκ νέου ενεργοποίηση των Μαρδαϊτών και των τοπικών χριστιανικών πληθυσμών που συνεργάζονταν μαζί τους (al-Tabari 1989: 63, 159–161, 182–225· Theophanes 1883, 360.22–29· Hoyland 2011: 176–179 [Agap., Mich.S. and Chron.1234]· πρβλ. Dixon 1971: 25–59, 89–93· Kennedy 2016: 93–97).

Μετά το θάνατο του Κωνστατνίνου Δ' το 685, τον διαδέχθηκε ο Ιουστινιανός Β΄ Ρινότμητος (685–695, 705–711) ο οποίος επέστρεψε στην εξουσία με τη βία και τη βοήθεια ξένου στρατού. Υπό τον νέο αυτοκράτορα, η βυζαντινή πολιτική απέναντι στο Χαλιφάτο έγινε περισσότερο επιθετική. Οι Μαρδαΐτες συνέχισαν τις επιδρομές τους στις ορεινές περιοχές της Συρίας, ενώ ο Ιουστινιανός ενίσχυσε τη βυζαντινή παρουσία στον Καύκασο, αποστέλλοντας ισχυρή στρατιωτική δύναμη με σκοπό την αποκατάσταση της βυζαντινής επιρροής στην Υπερκαυκασία. Η εκστρατεία κατέληξε στην επιβολή φόρων στους ηγεμόνες της Αρμενίας, της Ιβηρίας, της Αλβανίας και τμημάτων της Μηδίας στη βορειοδυτική Περσία (Theophanes 1883, 363.26–31· Brubaker και Haldon 2011: 586), εξέλιξη που οι αραβικές πηγές παρουσιάζουν ως παραβίαση των όρων της ειρηνευτικής συμφωνίας του 677/678.

Την ίδια περίοδο, ο ʿAbd al-Malik εξακολουθούσε να αντιμετωπίζει σοβαρές προκλήσεις στο εσωτερικό του χαλιφάτου. Η εδραίωση της εξουσίας του προϋπέθετε την αντιμετώπιση των αντιπάλων του ανατολικά του Ευφράτη, καθώς και την εξουδετέρωση του κινήματος του ʿAbd Allāh ibn al-Zubayr. Υπό τις συνθήκες αυτές, η διατήρηση ενός δεύτερου ενεργού μετώπου απέναντι στο Βυζάντιο δεν ήταν προς το συμφέρον της ομμεϋαδικής ηγεσίας. Για τον λόγο αυτό, ο χαλίφης επέλεξε να διαπραγματευθεί μια νέα συμφωνία με τον Ιουστινιανό Β΄, η οποία κατέληξε, το 688, στη σύναψη δεκαετούς συνθήκης ειρήνης. Η συμφωνία αυτή επέτρεψε στον ʿAbd al-Malik να επικεντρωθεί στην αποκατάσταση της εσωτερικής συνοχής του χαλιφάτου, ενώ παράλληλα παρείχε στη βυζαντινή πλευρά τη δυνατότητα να διατηρήσει την επιρροή της στις παραμεθόριες περιοχές της Συρίας και του Λιβάνου (Cheira 1947, σ. 145 κ.εξ.).

Οι όροι της νέας συνθήκης ήταν ιδιαίτερα επαχθείς για το χαλιφάτο. Ο ετήσιος φόρος που όφειλε να καταβάλλει ο ʿAbd al-Malik αυξήθηκε δραματικά, από 3.000 σόλιδους ετησίως σε 1.000 σόλιδους ημερησίως, δηλαδή περίπου 365.000 σόλιδους τον χρόνο. Παράλληλα, υποχρεώθηκε να παραδίδει καθημερινά έναν απελευθερωμένο αιχμάλωτο πολέμου και ένα άλογο, αυξάνοντας σημαντικά τις υποχρεώσεις που είχαν συμφωνηθεί με τη συνθήκη του 677/678[32].

[32] «…ὁ αὐτὸς Ἀβιμέλεχ τὴν ἐπὶ Μαυίου ζητηθεῖσαν εἰρήνην αἰτεῖται ἀποστείλας πρέσβεις πρὸς τὸν βασιλέα, τὰς αὐτὰς τξε΄ χιλιάδας τοῦ χρυσοῦ νομισμάτων συνθέμενος τελεῖν, καὶ τοὺς τξε΄ δούλους, καὶ ὁμοίως εὐγενεῖς ἵππους τξε΄". Theophanis *Chronographia*, σελ. 361.

Επιπλέον, η νέα συμφωνία αναγνώριζε ενισχυμένα βυζαντινά δικαιώματα στην Αρμενία, στην Αρζανηνή, στο Γκουρζάν (Ιβηρία) και στην Ατροπατηνή, ενώ προέβλεπε καθεστώς συνδιοίκησης και κοινής φορολόγησης της Κύπρου. Οι ρυθμίσεις αυτές δεν συνεπάγονταν κατ' ανάγκην πλήρη μεταβίβαση της κυριαρχίας των περιοχών αυτών στο Βυζάντιο, αλλά αντανακλούσαν έναν συμβιβασμό που αναγνώριζε την επιρροή και των δύο δυνάμεων στις αμφισβητούμενες μεθοριακές ζώνες.

Καθοριστικής σημασίας για τον χαλίφη ήταν ο όρος που προέβλεπε την αποχώρηση των Μαρδαϊτών από τις ορεινές περιοχές της Συρίας και του Λιβάνου και τη δέσμευση του Ιουστινιανού Β΄ να αποτρέψει κάθε νέα επιδρομή τους εναντίον αραβικών εδαφών. Παράλληλα, συμφωνήθηκε ότι τα φορολογικά έσοδα από την Κύπρο, την Αρμενία και την Ιβηρία θα κατανέμονταν ισομερώς μεταξύ Βυζαντινών και Αράβων (Theophanes 1883, 363.6–20). Είναι πολύ πιθανό ότι η εξουδετέρωση της μαρδαϊτικής απειλής αποτέλεσε βασική προϋπόθεση για την εφαρμογή του δεύτερου αυτού όρου, καθώς η αποκατάσταση της ασφάλειας στις παραμεθόριες περιοχές μπορούσε να διασφαλίσει την αποτελεσματική είσπραξη και διανομή των φόρων.

Η μετοικεσία των Μαρδαϊτών αποτέλεσε μία από τις σημαντικότερες συνέπειες της συνθήκης του 688, καθώς επηρέασε τόσο τη δημογραφική σύνθεση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας όσο και τη στρατιωτική ισορροπία στα νοτιοανατολικά της σύνορα. Σύμφωνα με τον Θεοφάνη τον Ομολογητή, μετακινήθηκαν περίπου 12.000 Μαρδαΐτες, ενώ ο συνολικός αριθμός των μεταναστευσάντων, μαζί με τις οικογένειές τους, εκτιμάται ότι έφθασε τις 30.000 (Theophanes 1883: 363-364), πιθανότατα πριν από τα τέλη του 686 (Nicephorus 1990: 38.15–16· Theophanes 1883: 361.8–13, 363.6–20· Hoyland 2011: 181–182 [Agap., Mich.Syr. and Chron.1234])[33]. Οι πληθυσμοί αυτοί δεν προέρχονταν αποκλειστικά από περιοχές υπό βυζαντινό έλεγχο, αλλά περιλάμβαναν και κατοίκους της αραβικής επικράτειας, γεγονός που καταδεικνύει τη σύνθετη κοινωνική και πολιτική φυσιογνωμία των Μαρδαϊτών (Treadgold 1995: 72).

Μετά τη μετεγκατάστασή τους, οι Μαρδαΐτες εγκαταστάθηκαν σε στρατηγικής σημασίας περιοχές του βυζαντινού κράτους, κυρίως κατά μήκος των θαλάσσιων συνόρων της Μικράς Ασίας και της δυτικής Ελλάδας. Η παρουσία τους τεκμηριώνεται στις πηγές στην ενδοχώρα της Αττάλειας, καθώς και στην Πελοπόννησο, τη Νικόπολη και την Κεφαλληνία, όπου εξακολούθησαν να υπηρετούν τη βυζαντινή στρατιωτική οργάνωση κατά τους επόμενους αιώνες (Ahrweiler 1966:. 33, 44, 50, 52, 84-85, 108, 100, 399-400).

Η πολιτική αυτή του Ιουστινιανού Β΄ προκάλεσε την κριτική των μεταγενέστερων χρονικογράφων, οι οποίοι θεώρησαν ότι η απομάκρυνση των Μαρδαϊτών αποδυνάμωσε τη βυζαντινή

[33] Η Ιβηρία έχει υποκατασταθεί από τη Γουρζάν στην εκδοχή του Θεόφιλου Εδεσσηνού. Πιθανότατα πρόκειται για λάθος, καθώς η τρίτη αυτή περιοχή που αναφέρεται θα πρέπει να λειτουργούσε ως συνδετικός κρίκος ανάμεσα στις άλλες δύο, δηλαδή την Ατροπατηνή και την Αρμενία, και επομένως θα πρέπει να βρισκόταν στα νότια του Υπερκαυκάσου ή, ενδεχομένως, στα ορεινά και τις υψίπεδες κοιλάδες του σημερινού Κουρδιστάν.
Ο Θεόφιλος επίσης αναφέρει ότι ο ‘Αμπντ αλ-Μαλίκ απλώς παραχώρησε μερίδιο εξουσίας στους Ρωμαίους στον βορρά (πάνω από την Αρμενία και την Ιβηρία), σε αντίθεση με τις σαφείς μαρτυρίες του Αγάπιου και του Μιχαήλ του Σύρου, οι οποίοι τονίζουν ότι υποχρεώθηκε να παραχωρήσει πλήρη κυριαρχία στις περιοχές αυτές.

παρουσία στα ορεινά της Συρίας. Ο Θεοφάνης ο Ομολογητής χρησιμοποιεί μάλιστα την ιδιαίτερα εύγλωττη έκφραση ότι ο αυτοκράτορας «*χάλκεον τεῖχος διαλύσας*» (*Chronographia*, σ. 364), παρομοιάζοντας τους Μαρδαΐτες με ένα αδιαπέραστο αμυντικό φράγμα που προστάτευε τα ανατολικά σύνορα της αυτοκρατορίας.

Το γεγονός ότι η αποχώρηση των Μαρδαϊτών συμπεριλήφθηκε ως βασικός όρος της συνθήκης του 688 υποδηλώνει τη στρατηγική σημασία που απέδιδε το χαλιφάτο στην εξουδετέρωση αυτής της απειλής. Παρά τη μαζική μετεγκατάστασή τους, μικρός αριθμός Μαρδαϊτών παρέμεινε στις ορεινές περιοχές της Συρίας και συνέχισε τις επιδρομές και τις εξεγέρσεις εναντίον των Ομμεϋαδών μέχρι την εκστρατεία του πρίγκιπα και στρατηγού Μασλάμα ibn ʿAbd al-Malik, ο οποίος γύρω στο 708 κατέστειλε οριστικά την αντίστασή τους (Rotter 1991: 740· Treadgold 1997: 341)[34].

Η τύχη αυτών των πληθυσμών αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την παρούσα μελέτη, καθώς από αυτούς τους εναπομείναντες Μαρδαΐτες αντλεί την καταγωγή του ένας από τους σημαντικότερους εθνικούς μύθους των σύγχρονων Μαρωνιτών του Λιβάνου. Η άποψη αυτή, αν και δεν επιβεβαιώνεται ομόφωνα από τις ιστορικές πηγές, κατέχει κεντρική θέση στη μαρωνίτικη ιστοριογραφία και στη συγκρότηση της συλλογικής εθνικής ταυτότητας, ζήτημα που θα εξεταστεί στη συνέχεια.

3. Η ιστοριογραφική πρόσληψη των Μαρδαϊτών (19ος–20ός αιώνας).

Η σχέση μεταξύ Μαρωνιτών και Μαρδαϊτών, όπως και η ταύτιση των τελευταίων με τους Jarājimah, αποτελεί αντικείμενο μακράς ιστοριογραφικής διαμάχης. Στον πυρήνα της βρίσκεται η θεωρία ότι οι σημερινοί Μαρωνίτες κατάγονται από τους Μαρδαΐτες, μια άποψη που διαμορφώθηκε συστηματικά από τον Πατριάρχη των Μαρωνιτών Estephan al-Duwayhī (1630–1704), τον σημαντικότερο εκπρόσωπο της μαρωνίτικης ιστοριογραφίας (Duwayhi 1890, Κουμαριανού 2024: 26)[35].

Ο Duwayhī ήταν ο πρώτος που συνέθεσε μια συνεκτική ιστορία της μαρωνίτικης κοινότητας, αξιοποιώντας κυρίως τη *Χρονογραφία* του Θεοφάνη του Ομολογητή. Από τις σύντομες αναφορές των βυζαντινών πηγών οικοδόμησε ένα ολοκληρωμένο αφήγημα εθνογένεσης, σύμφωνα με το οποίο οι Μαρωνίτες κατάγονται από τους Μαρδαΐτες (Maradah), τους χριστιανούς πολεμιστές που εγκαταστάθηκαν στο όρος Λίβανος μετά τις συγκρούσεις τους με τους Άραβες (al-Duwayhī 1974).

[34] Ο Μασλάμα ιμπν Αμπντ αλ-Μαλίκ αναφέρεται για πρώτη φορά το 705 από τον al-Baladhouri (σελ. 248-9), όταν διεύθυνε την ετήσια θερινή επιδρομή κατά της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας μαζί με τον ανιψιό του αλ-Αμπάς ιμπν Ουαλίντ. Η πρώτη μείζων εκστρατεία του ήταν η πολιορκία των Τυάνων στην νοτιοανατολική Μικρά Ασία, την οποία εξαπέλυσε σε αντίποινα της ήττας και του θανάτου του διακεκριμένου στρατηγού Μαϊμούν του Μαρδαΐτη την προηγούμενη χρονιά. Η πολιορκία διήρκεσε όλο τον χειμώνα, κατά τον οποίο οι Άραβες υπέμειναν σημαντικές κακουχίες, κατάφεραν όμως να νικήσουν τον βυζαντινό στρατό την επόμενη άνοιξη, με αποτέλεσμα η πόλη να παραδωθεί.

[35] Ο Estephan al-Duwayhi (1630-1704) σπούδασε στο Collegium Maronitum για δεκατέσσερα χρόνια. Το 1655 χειροτονήθηκε ιερέας στο Λίβανο και στάλθηκε στο Χαλέπι για να βοηθήσει τον Συρο-Καθολικό επίσκοπο εναντίον των Ιακωβιτών. Μετά από οκτώ μήνες επέστρεψε στο Λίβανο και έμεινε στο μοναστήρι του Mar Yaqub al-Abbas για πέντε χρόνια. Το 1668 χειροτονήθηκε επίσκοπος Κύπρου. Δύο χρόνια αργότερα εξελέγη Πατριάρχης.

Κεντρική θέση στην αφήγηση αυτή κατέχει ο Ιωάννης Μάρωνας του Σαρούμ (Yūḥannā al-Sārūmī) –χωριό, σύμφωνα με τον Duwayhī, στα όρη Αμανού κοντά στην Ἀντιόχεια, τον οποίο ο Duwayhī παρουσιάζει ως Μαρδαΐτη ευγενούς καταγωγής, ηγούμενο της μοναστικής κοινότητας του Αγίου Μάρωνα στην κοιλάδα του Ορόντη και πρώτο Πατριάρχη των Μαρωνιτών με την επικύρωση της Ρώμης. Η βιογραφία του εμπλουτίζεται με στοιχεία που δεν επιβεβαιώνονται από τις πρωτογενείς πηγές: συνδέεται με τη Ρώμη, εμφανίζεται ως ο ιδρυτής της μαρωνίτικης Εκκλησίας και παρουσιάζεται να διώκεται από τον Ιουστινιανό Β΄, γεγονός που οδηγεί στη μετοίκηση των Μαρωνιτών στο όρος Λίβανος. Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσεται και ο αναχρονιστικός ισχυρισμός ότι η μητέρα του ήταν φράγκισσα πριγκίπισσα της Καρολίγγειας δυναστείας, μολονότι η δυναστεία αυτή εμφανίζεται ιστορικά έναν περίπου αιώνα αργότερα.

Η συνθήκη του 688 ενσωματώνεται επίσης στη μαρωνίτικη αφήγηση. Ο Duwayhī υποστηρίζει ότι η απομάκρυνση των Μαρδαϊτών από τη Συρία επέτρεψε στους Βυζαντινούς να στραφούν εναντίον των Μαρωνιτών της Συρίας, αναγκάζοντας τον Ιωάννη Μάρωνα να καταφύγει στον Λίβανο (Moubarac 1972, τ. 1.1: 7–8· Salibi 1959: 221), όπου ίδρυσε μια αυτόνομη εκκλησιαστική και πολιτική κοινότητα. Η συνέχεια αυτής της κοινότητας εξασφαλίζεται από τον ανιψιό του, Ιμπραήμ, ο οποίος, σύμφωνα με την παράδοση, ίδρυσε τη δυναστεία των *muqaddams*, των κληρονομικών αρχηγών που κυβερνούσαν τους Μαρωνίτες από κοινού με τον Πατριάρχη (Salibi 1988: 84).

Η αφήγηση του Duwayhī υιοθετήθηκε από μεταγενέστερους Μαρωνίτες ιστορικούς, όπως ο Joseph al-Debs (al-Debs 1903: 403-413), και εξελίχθηκε σε ιδρυτικό μύθο της μαρωνίτικης συλλογικής ταυτότητας. Δεν πρόκειται απλώς για μια απόπειρα ανασύστασης του παρελθόντος, αλλά για μια διαδικασία επιλογής, ανασύνθεσης και επανανοηματοδότησης ιστορικών γεγονότων. Οι Μαρδαΐτες μετατρέπονται από μια ετερόκλητη συνοριακή στρατιωτική ομάδα σε ενιαίο χριστιανικό έθνος, ο Ιωάννης Μάρωνας αναδεικνύεται σε εθνάρχη και ιδρυτή της κοινότητας, ενώ η εγκατάσταση στο όρος Λίβανος αποκτά τον χαρακτήρα ιδρυτικής πράξης. Με τον τρόπο αυτό η μαρωνίτικη ιστοριογραφία κατασκευάζει μια αφήγηση ιστορικής συνέχειας, η οποία θεμελιώνει την αυτοχθονία, την αυτονομία και τη διαχρονική σχέση των Μαρωνιτών με τον Λίβανο και, ταυτόχρονα, νομιμοποιεί τον ιδιαίτερο πολιτικό και εκκλησιαστικό τους ρόλο.

Με μια πρώτη θεώρηση, η υπόθεση του al-Duwayhī περί καταγωγής των Μαρωνιτών από τους Μαρδαΐτες παρουσιάζει εσωτερική συνοχή και, εκ πρώτης όψεως, ερμηνευτική πειστικότητα. Στο πλαίσιο αυτό, η μαρωνίτικη ιδιαιτερότητα δεν αποδίδεται μόνο σε θεολογικές διαφοροποιήσεις σε σχέση με τις λοιπές χριστιανικές ομολογίες της Ανατολής, αλλά σε μια διακριτή εθνοτική καταγωγή: οι Μαρωνίτες παρουσιάζονται ως απόγονοι των Μαρδαϊτών, ενός πληθυσμού που χαρακτηρίζεται από πολεμική αρετή και αντίσταση στην αραβική κυριαρχία.

Σε αντιδιαστολή προς άλλες χριστιανικές ομάδες της Ανατολής - Μελκίτες και Ιακωβίτες, οι οποίοι, κατά τον Duwayhī, προέρχονταν από σημιτικούς χριστιανικούς πληθυσμούς που συχνά συνεργάστηκαν με τους Άραβες κατακτητές-, οι Μαρδαΐτες προβάλλονται ως υπερασπιστές του

Χριστιανισμού και ως θεμέλιο μιας αυτόνομης χριστιανικής κοινότητας στον Λίβανο. Η αφήγηση αυτή συνδέει επίσης τη μαρωνίτικη ταυτότητα η οποία παρουσιάζει σταθερό προσανατολισμό προς τη Ρώμη με μια ιστορική συνέχεια που εδράζεται στην αντίσταση και την ανεξαρτησία (για τη θεωρία του Duwayhī και τη διάδοσή της στη μαρωνιτική ιστοριογραφία, βλ. al-Duwayhī 1973: 45–62· πρβλ. al-Debs 1883: 112· Theophanes 1883: 361· Nau 1905: 5–33).

Ωστόσο, η ιστορική τεκμηρίωση της θεωρίας είναι εξαιρετικά προβληματική. Πρώτον, η μορφή του Ιωάννη Μάρωνα δεν επιβεβαιώνεται από τις σύγχρονες πηγές της εποχής και απαντά κυρίως σε μεταγενέστερη μαρωνιτική παράδοση. Η πατριαρχική διαδοχή της Αντιόχειας κατά τον 7ο αιώνα είναι επαρκώς τεκμηριωμένη και δεν περιλαμβάνει τέτοιο πρόσωπο (Theophanes 1883: 346· Frendo 1982: 202–204· PG 1928 (89): 1844· Michael the Syrian 1899 (2): 112–114· PG 1863 (108): 677 κ.εξ.)[36].

Δεύτερον, ο ιστορικός και γεωγραφικός εντοπισμός των Μαρωνιτών δεν υποστηρίζει τη χρονολόγηση που προτείνει ο Duwayhī. Οι διαθέσιμες πηγές δείχνουν ότι η παρουσία τους στην κοιλάδα του Ορόντη, ποταμού της Συρίας, συνεχίζεται έως περίπου τον 10ο αιώνα, ενώ η σταδιακή μετακίνηση προς το Όρος Λίβανος φαίνεται να εντάσσεται κυρίως στο πλαίσιο των βυζαντινών επανακατακτήσεων του 10ου–11ου αιώνα και της επακόλουθης αστάθειας (Treiger 2012: 89-104· Griffith 2008: 45-74)[37].

Υπό αυτό το πρίσμα, η αφήγηση του Duwayhī δεν αντανακλά τόσο τα γεγονότα του 7ου αιώνα όσο μια μεταγενέστερη ανασύνθεση της ιστορικής μνήμης. Η θεωρία της μαρδαϊτικής καταγωγής, παρά την ευρεία αποδοχή της σε τμήματα της μαρωνίτικης παράδοσης, λειτουργεί πρωτίστως ως εθνογενετικό αφήγημα που αποσκοπεί στη συγκρότηση ιστορικής συνέχειας και στην ερμηνεία της ιδιαίτερης ταυτότητας της κοινότητας. Παρά την έλλειψη ιστορικής τεκμηρίωσης, η θεωρία του Duwayhī εξακολουθεί να χαίρει ευρείας αποδοχής εντός της μαρωνιτικής κοινότητας, κυρίως επειδή

[36] Από τις διαθέσιμες ιστορικές πηγές προκύπτει ότι δεν υπήρξε Πατριάρχης Αντιοχείας με το όνομα Ιωάννης Μάρωνας μεταξύ των ετών 685 και 707. Το όνομα αυτό δεν απαντάται σε κανένα εκκλησιαστικό δίπτυχο. Ο τελευταίος ορθόδοξος Πατριάρχης Αντιοχείας, Αναστάσιος Γ΄ (†610), φέρεται να πέθανε μαρτυρικά χωρίς να αφήσει διάδοχο , σε μια περίοδο κατά την οποία η Συρία βρισκόταν υπό περσική κατοχή και οι Σασσανίδες ευνοούσαν τους Νεστοριανούς εις βάρος των Μελκιτών. Ο μόνος Πατριάρχης που ασκούσε εξουσία τότε ήταν ο Ιακωβίτης Αθανάσιος Α΄ (†631) , ο οποίος απέρριψε την πρόταση του αυτοκράτορα Ηρακλείου να αναγνωριστεί ως Πατριάρχης Αντιοχείας με αντάλλαγμα την αποδοχή των αποφάσεων της Χαλκηδόνας . Μετά τον θάνατό του, την πατριαρχική έδρα κατέλαβε ο Ιωάννης Β΄ του Sédré (631–648), ενώ ο Πατριάρχης που μαρτυρείται στην εν Τρούλλω Σύνοδο το 692 είναι ο Γεώργιος. Η μορφή του Ιωάννη Μάρωνα τεκμηριώνεται μόνο σε μαρωνιτικές παραδόσεις, και μάλιστα από τον 14ο αιώνα και μετά.

[37] Οι Μαρωνίτες φαίνεται ότι κατοικούσαν στην κοιλάδα του Ορόντη, έως περίπου τον 10ο αιώνα, ενώ η σταδιακή μετακίνησή τους προς το Όρος Λίβανος τοποθετείται κυρίως στον 11ο αιώνα. Μετά την αραβική κατάκτηση (634–637), η περιοχή πέρασε στη μουσουλμανική κυριαρχία, η οποία γενικά επέτρεπε σχετική θρησκευτική ανοχή, αν και συνέβαλε μακροπρόθεσμα σε διαδικασίες αραβοποίησης των χριστιανικών πληθυσμών.
Κατά τον 10ο αιώνα και κυρίως με τη βυζαντινή ανακατάληψη της Συρίας (Νικηφόρος Φωκάς, Ιωάννης Τσιμισκής, Βασίλειος Β΄), η περιοχή του Ορόντη βρέθηκε προσωρινά υπό βυζαντινό έλεγχο, ο οποίος όμως αποδυναμώθηκε μετά το 1025 και εγκαταλείφθηκε περίπου έως το 1070, ενώ η Αντιόχεια διατηρήθηκε έως το 1085.
Η μετακίνηση των Μαρωνιτών προς το Όρος Λίβανος φαίνεται πιθανότερο να συνδέεται με τις αναταράξεις της βυζαντινής επανακατάκτησης και της μεταβατικής περιόδου 969–1071, και όχι με γεγονότα του 7ου αιώνα, καθώς τότε η περιοχή βρισκόταν υπό ομμεϋαδική κυριαρχία.

παρέχει ένα εθνοτικό αφήγημα που αντιπαρέρχεται την αραβική καταγωγή των Μαρωνιτών. Είναι αξιοσημείωτο, ωστόσο, ότι ο ίδιος ο Duwayhī σε άλλα έργα του αναγνώρισε ρητά την αραβική καταγωγή των Μαρωνιτών, γεγονός που αναδεικνύει την εσωτερική ασυνέπεια του ίδιου του αφηγήματος (Salibi 1988: 85).

Η περίπτωση του Duwayhī δεν πρέπει να ιδωθεί απλώς ως ιστοριογραφικό σφάλμα ή ως ανεπαρκής χρήση των πηγών, αλλά ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού που ο Hobsbawm ονομάζει «επινοημένη παράδοση» (Hobsbawm & Ranger, 1983). Η ιστορική αφήγηση δεν λειτουργεί εδώ ως ουδέτερη αναπαράσταση του παρελθόντος, αλλά ως μηχανισμός νομιμοποίησης ενός συλλογικού υποκειμένου μέσω της επιλογής, ανασύνθεσης και ανασημασιοδότησης ιστορικών στοιχείων (Hobsbawm & Ranger, 1983: 1-14).

Στο ίδιο πλαίσιο, η κατασκευή μιας γραμμικής καταγωγής των Μαρωνιτών από τους Μαρδαΐτες συνιστά αυτό που ο Anderson περιγράφει ως διαδικασία συγκρότησης «φαντασιακής κοινότητας» (Anderson, 1983). Η κοινότητα δεν προκύπτει από άμεση ιστορική συνέχεια, αλλά από την κοινή πρόσληψη ενός αφηγήματος καταγωγής που καθιστά δυνατή την αίσθηση ενότητας, συνέχειας και συλλογικής ταυτότητας (Anderson, 1983: 6-7).

Παράλληλα, η λειτουργία της παράδοσης ως μηχανισμού αναπαραγωγής κοινωνικής και πολιτικής νομιμοποίησης έχει αναλυθεί και από τον Herzfeld, ο οποίος δείχνει πώς η «πολιτισμική οικειότητα» μπορεί να συνυπάρχει με ιδεολογικές κατασκευές του παρελθόντος (Herzfeld, 1991: 12-15). Στην ίδια κατεύθυνση, η Kapferer επισημαίνει ότι οι ιστορικές αναπαραστάσεις συχνά αντανακλούν τις ανάγκες του παρόντος και όχι την εμπειρική πραγματικότητα των γεγονότων (Kapferer, 1988: 90).

Υπό αυτό το πρίσμα, η θεωρία της μαρδαϊτικής καταγωγής δεν λειτουργεί ως ιστορική υπόθεση προς επιβεβαίωση ή απόρριψη, αλλά ως παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο οι εθνικές και θρησκευτικές ταυτότητες συγκροτούνται μέσω επιλεκτικής ανάγνωσης του παρελθόντος. Οι Μαρδαΐτες μετατρέπονται έτσι από ιστορικά αμφίσημη συνοριακή στρατιωτική ομάδα σε συμβολικό θεμέλιο της μαρωνίτικης συλλογικής ταυτότητας, ανεξάρτητα από την ιστορική επαληθευσιμότητα της συνέχειας (Lowenthal, 1985: 41-45). Η σημασία του αφηγήματος, επομένως, δεν βρίσκεται στην ιστορική του επαληθευσιμότητα, αλλά στην ικανότητά του να προσδίδει συνοχή και νομιμοποίηση στη συλλογική ταυτότητα των Μαρωνιτών, αλλά και να συγκροτεί και να νομιμοποιεί μια κοινή ιστορική συνείδηση.

4. Μαρδαΐτες, Μαρωνίτες και η ιστοριογραφική διαμάχη

Η συζήτηση για τη σχέση Μαρδαϊτών και Μαρωνιτών έχει αποτελέσει αντικείμενο εκτενούς ιστοριογραφικής αντιπαράθεσης ήδη από τον 19ο αιώνα, με βασικό σημείο τριβής την πιθανή εθνο-θρησκευτική ταύτιση των δύο ομάδων. Οι πρώιμες μαρωνιτικές παραδόσεις υποστήριξαν ότι οι Μαρδαΐτες (Maradah) αποτέλεσαν προγονική μορφή των Μαρωνιτών, άποψη που συνδέθηκε με την ανάγκη συγκρότησης ιστορικής συνέχειας της κοινότητας.

Η πρώτη συστηματική κριτική διατυπώθηκε από τον Joseph David, Χωροεπίσκοπο της Μοσούλης της Συριο-Καθολικής Εκκλησίας (1829-1890), ο οποίος, βασιζόμενος στις βυζαντινές και συριακές πηγές, υποστήριξε ότι οι Μαρδαΐτες ήταν εξωτερική, στρατιωτικά οργανωμένη δύναμη της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και όχι εντόπια εκκλησιαστική κοινότητα της Αντιοχείας. Κατά τον ίδιο, δεν υπάρχουν τεκμήρια μαρωνιτικής ταυτότητας (Bury, 1889: 321· David, 1873: 83) ή ιστορικής συνέχειας μεταξύ Μαρδαϊτών και Μαρωνιτών (Theophanes, 1883: 364)[38], ενώ η δράση τους εντάσσεται στο πλαίσιο βυζαντινών συνοριακών επιχειρήσεων (David, 1873: 81-98)[39].

Ο David απορρίπτει την άποψη ότι οι Μαρδαΐτες ήταν εχθρικά διακείμενοι προς τους αυτοκράτορες. Αντίθετα, θεωρεί ότι λειτουργούσαν ως υπήκοοι και στρατιώτες της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Η συμφωνία μεταξύ του ‘Abd al-Malik και του Ιουστινιανού Β’ Ρινότμητου για την εκκένωση των Μαρδαϊτών από το Λίβανο υποδηλώνει σαφώς την υπαγωγή τους στην αυτοκρατορική εξουσία και την εκτέλεση των όρων της συμφωνίας υπό την εποπτεία της Βυζαντινής διοίκησης.

Τέλος, ο David προτείνει ότι η ονομασία «Μαρδαΐτες» πιθανότατα προέρχεται από την περσική λέξη *Mard*, που σημαίνει «άντρας» ή «γενναίος», υποδηλώνοντας τη στρατιωτική αρετή τους στην υπεράσπιση των βυζαντινών συνόρων από περσικές επιδρομές. Η φήμη τους ως γενναίων μαχητών επιβεβαιώνεται και από τους Πέρσες, οι οποίοι τους αποκαλούσαν *Mardan*[40].

Τον 20ο αιώνα ο Henri Lammens (†1937), Ιησουΐτης ιερέας, διακεκριμένος οριενταλιστής και καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Αγίου Ιωσήφ της Βηρυτού, υπήρξε από τους πρώτους μελετητές που αντιμετώπισαν συστηματικά το ζήτημα της καταγωγής των Μαρδαϊτών, εξετάζοντας κριτικά τόσο τις

---

[38] Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπος Παῦλος ἔτη ζ΄. β΄. δ΄. α΄. Τούτῳ τῷ ἔτει ἐγένετο λιμὸς ἐν Συρίᾳ· καὶ πολλοὶ εἰσῆλθον εἰς Ῥωμανίαν. καὶ ἐλθὼν ὁ βασιλεὺς εἰς Ἀρμενίαν ἐκεῖ ἐδέξατο τοὺς ἐν τῷ Λιβάνῳ Μαρδαΐτας, χάλκεον τεῖχος διαλύσας.

[39] «Οι αρχαίοι ιστορικοί ανέφεραν ότι τον έβδομο αιώνα μια ομάδα ανδρών που εξαπλώθηκαν και έγιναν πολύ γνωστοί στα δυτικά μέρη της Συρίας και ονομάστηκαν Μαρδαΐτες, προέρχονταν από τη Χώρα των Ρούμ [Βυζάντιο], με σκοπό να απωθήσουν τους Μουσουλμάνους Άραβες, που είχαν στην κατοχή τους τη Συρία, να τους πολεμήσουν και να τους εμποδίσουν να εισβάλουν στη χώρα [Βυζάντιο].

Αυτό οδήγησε τους λόγιους Μαρωνίτες από τον Marhaj Nirun [Nimruin] έως τον Yusuf al-Debs να πιστεύουν ότι αυτοί οι Μαρδαΐτες ήταν πρόγονοι των Μαρωνιτών, ότι η ονομασία Maradah προέρχεται από τη Συριακή ή το Αραβική λέξη "Muruda" (επαναστάτης), ότι ήταν αντίπαλοι των Βασιλέων του Ρουμ [βυζαντινών αυτοκρατόρων] στη Συρία και ότι οι οπαδοί των βασιλέων των Ρουμ (Βυζαντινών αυτοκρατόρων) ονομάζονταν Μελκίτες [βασιλικοί] λόγω της αντίθεσής τους με τους Μαρδαΐτες.

Ο ίδιος ο Assemani έχει υποστηρίξει με κάθε σοβαρότητα ότι σε διάφορα σημεία των γραπτών του ακολουθεί αυτούς [τους συγγραφείς] που προηγήθηκαν. Αλλά διαφώνησε σε ένα σημείο με τον Marhaj Nirun και όσους τον ακολουθούσαν. Ενώ αυτοί [οι συγγραφείς] τους θεωρούσαν [τους Μαρδαΐτες] ορθόδοξη θρησκευτική αίρεση και τους αντιπάλους τους Μελκίτες αιρετικούς Μονοθελήτες, ο Assemani ισχυρίστηκε ότι ο λόγος της διαμάχης και της έχθρας μεταξύ των Μαρδαϊτών και των αντιπάλων τους δεν ήταν θρησκευτικός, αλλά κοσμικός. Προφανώς, το όνομα αυτού του επιφανούς λόγιου ανθρώπου έχει εξαπατήσει πολλούς από τους Ευρωπαίους μελετητές που δεν μπήκαν στον κόπο να διερευνήσουν αυτό το ερώτημα, αλλά μάλλον ακολούθησαν την άποψή του».

Σε παρόμοιο αυθαίρετο συμπέρασμα καταλήγει και οJ.B. Bury (1861-1927) όταν αποδίδει στους Μαρδαΐτες τον χαρακτηρισμό μονοθελήτες (Bury 1889: 321).

[40] Οι Μάρδοι ή Αμάρδοι είναι αρχαίες περσικές φυλές που κατοικούσαν στις νότιες ακτές της Κασπίας Θάλασσας Αναφέρονται αρκετές φορές από τον Στράβωνα και τον Ηρόδοτο. Οι Αμάρδοι ζούσαν σε αυτήν την περιοχή πριν από τους Άριους και ο Ηρόδοτος είπε ότι ήταν πολεμική περσική φυλή. Ο όρος Mardi προέρχεται από την παλαιά ιρανική λέξη για τον "άνθρωπο martiya· από την πρωτοϊνδοευρωπαϊκή *mr̥tós, "θνητός"). (Eadie 1852: 276).

βυζαντινές όσο και τις αραβικές πηγές (Lammens, 1930). Αφετηρία της ανάλυσής του αποτελεί η μαρτυρία του Θεοφάνη του Ομολογητή, σύμφωνα με την οποία οι Μαρδαΐτες κατήλθαν από τα όρη Αμανού και κατέλαβαν τον Λίβανο. Από το γεγονός αυτό συμπεραίνει ότι δεν επρόκειτο για αυτόχθονες κατοίκους της περιοχής, αλλά για εξωτερική στρατιωτική δύναμη που εγκαταστάθηκε προσωρινά στον Λίβανο.

Ο Lammens παρατηρεί ακόμη ότι οι ιστορικές πηγές παρουσιάζουν τους Μαρδαΐτες πάντοτε ως οργανωμένα στρατιωτικά σώματα (τάγματα ή συντάγματα)[41] και όχι ως πολιτικό ή εθνοτικό πληθυσμό (Lammens, 1902a: 826-830 & 1902b: 1122-25). Κατά την άποψή του, επρόκειτο πιθανότατα για συνοριακούς στρατιώτες εγκατεστημένους σε παραμεθόριες περιοχές, οι οποίοι σε περιόδους ειρήνης ασχολούνταν με τη γεωργία, αλλά παρέμεναν διαθέσιμοι για στρατιωτική υπηρεσία. Η οργάνωσή τους θυμίζει τους *limitanei* ή *ripenses* της ύστερης Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, στους οποίους παραχωρούνταν γη με αντάλλαγμα τη φύλαξη των συνόρων (Daremberg & Saglio, 1904: 1259)[42].

Στη συνέχεια εξετάζει τις δύο κυρίαρχες θεωρίες για την προέλευση των Μαρδαϊτών. Η πρώτη, που εκπροσωπείται από Μαρωνίτες λόγιους, όπως οι Joseph Assemani (Assemani, 1719-1728 (1): 508), Ibrahim al-Haqilani (Abraham Ecchellensis), Murhig ibn Nimrun (Faustus Naironus) (Naironus, 1679 & 1694) και κυρίως ο Estephan al-Duwayhi, υποστηρίζει ότι οι Μαρδαΐτες ταυτίζονταν με τους Μαρωνίτες και αποτελούσαν τους προγόνους τους. Το βασικό επιχείρημα της σχολής αυτής είναι ότι και οι δύο ομάδες ήταν χριστιανικές και συνδέονταν με το όρος Λίβανος κατά τον 7ο αιώνα.

Ο Lammens θεωρεί ότι τα διαθέσιμα ιστορικά δεδομένα δεν επιβεβαιώνουν αυτή την άποψη. Οι πηγές δείχνουν ότι οι Μαρωνίτες εγκαταστάθηκαν μαζικά στον Λίβανο αρκετούς αιώνες αργότερα, πιθανότατα κατά τον 10ο ή 11ο αιώνα, γεγονός που καθιστά προβληματική την ταύτιση των δύο ομάδων. Παράλληλα εξετάζει το επιχείρημα ότι, εάν οι Μαρδαΐτες αποτελούσαν απλώς βυζαντινό εκστρατευτικό σώμα, θα έπρεπε να είχαν αποχωρήσει αμέσως μετά τη σύναψη της ειρήνης μεταξύ Βυζαντινών και Αράβων το 678/679. Ωστόσο, οι πηγές συμφωνούν ότι οι επιδρομές τους συνεχίστηκαν έως την αναθεωρημένη συνθήκη του 688, όταν ο Ιουστινιανός Β΄ ανέλαβε την υποχρέωση να τους απομακρύνει από τον Λίβανο και να τους εγκαταστήσει στη Μικρά Ασία. Η παραμονή τους επί μία περίπου δεκαετία μετά την πρώτη ειρήνη υποδηλώνει ότι διέθεταν σημαντικό βαθμό αυτονομίας, χωρίς όμως να αναιρεί τον στενό δεσμό τους με τη βυζαντινή στρατιωτική πολιτική.

Τέλος, ο Lammens απορρίπτει και την ετυμολογική εξήγηση που συνδέει την ονομασία «Μαρδαΐτες» με την αραβική λέξη *tamarrud* («επανάσταση»). Κατά την άποψή του, οι Μαρδαΐτες δεν

[41] · «ἵνα ὁ βασιλεὺς παύσῃ τὸ τῶν Μαρδαϊτῶν τάγμα ἐκ τοῦ Λιβάνου, καὶ διακωλύσῃ τὰς ἐπιδρομὰς αὐτῶν· καὶ Ἀβιμέλεχ δώσῃ τοῖς Ῥωμαίοις καθ' ἑκάστην ἡμέραν νομίσματα χίλια καὶ ἵππον καὶ δοῦλον» (Theophanes 1883: 363).

[42] Ο όρος *Limitanei* αναφέρεται σε έναν συγκεκριμένο τύπο συνοριακών στρατιωτών συνόρων. Οι *Limitanei* ήταν μια κατηγορία στρατιωτικών μονάδων κατά μήκος των συνόρων της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, επιφορτισμένες με τη φύλαξή τους από εισβολές ή επιδρομές. Αυτά τα στρατεύματα ήταν συνήθως λιγότερο καλά εκπαιδευμένα και εξοπλισμένα από τις επίλεκτες ρωμαϊκές λεγεώνες και ο ρόλος τους ήταν περισσότερο επικεντρωμένος στην άμυνα και στη διατήρηση της ασφάλειας κατά μήκος των συνόρων της αυτοκρατορίας.

ήταν αραβικής προέλευσης ούτε προέρχονταν από την Αραβική Χερσόνησο, αλλά συνδέονταν με τους πληθυσμούς της οροσειράς Αμανός, στα βόρεια της Συρίας. Η θέση αυτή αποτέλεσε τη βάση για μεταγενέστερες μελέτες, οι οποίες επιχείρησαν να ταυτίσουν τους Μαρδαΐτες με τους Jarājimah των αραβικών πηγών.

Αυτός που προχώρησε την έρευνα για τους Μαρδαΐτες ένα βήμα παραπέρα ήταν ο Καρμελίτης μοναχός Anastase-Marie al-Karmali (†1947), ο οποίος υποστήριξε συστηματικά τη μη ταύτιση Μαρδαϊτών και Μαρωνιτών. Τις απόψεις του ανέπτυξε στο άρθρο *Al-Marada aw al-Jarājima* al-Karmali 1903:301-309), όπου δηλώνει εξαρχής ότι, μολονότι είναι «γνήσιος Μαρωνίτης» και πρόθυμος να υπερασπιστεί την Εκκλησία του, η μελέτη των ιστορικών πηγών τον ανάγκασε να εγκαταλείψει την παραδοσιακή μαρωνιτική άποψη. Αφορμή αποτέλεσε η ανάγνωση του άρθρου του Henri Lammens *Tasriḥ al-Abṣār fī mā Yaḥtawī Lubnān min al-Āthār: al-Jarājima* (Lammens 1902: 1122-1125), στο οποίο υποστηριζόταν ότι οι Μαρδαΐτες ταυτίζονταν με τους Jarājimah.

Ο al-Karmali επιχείρησε να επαληθεύσει την υπόθεση αυτή μέσω συστηματικής εξέτασης των αραβικών πηγών. Διαπίστωσε ότι οι Άραβες ιστορικοί δεν χρησιμοποιούν ποτέ τον όρο «Μαρδαΐτες», αλλά αναφέρονται αποκλειστικά στους Jarājimah, των οποίων η δράση, η οργάνωση και ο τρόπος ζωής παρουσιάζουν αξιοσημείωτες ομοιότητες με όσα οι βυζαντινές πηγές αποδίδουν στους Μαρδαΐτες. Από τη σύγκριση αυτή κατέληξε, όπως και ο Lammens, ότι οι ονομασίες Μαρδαΐτες και Jarājimah αναφέρονται στην ίδια ιστορική ομάδα.

Παράλληλα, υποστήριξε ότι η ονομασία «Μαρδαΐτες» αποτελεί βυζαντινή ονομασία, η οποία υιοθετήθηκε αργότερα από Σύριους συγγραφείς, ενώ οι αραβικές πηγές διατήρησαν την ονομασία Jarājimah. Επιπλέον, πρότεινε ότι οι Μαρδαΐτες είχαν μακρινή μηδική ή περσική καταγωγή, συνδέοντάς τους με τους *Mardān*, πολεμικούς πληθυσμούς που κατοικούσαν νότια της Κασπίας Θάλασσας[43], στην περιοχή του σημερινού Μαζανταράν, δηλαδή μεταξύ Γκιλάν και Ταμπαριστάν στην Περσία (Webb 2018· Anquetil-Duperron 1793)[44]. Κατά την άποψή του, η φήμη τους ως γενναίων πολεμιστών εξηγεί τόσο την ετυμολογία της ονομασίας όσο και τον στρατιωτικό χαρακτήρα της ομάδας.

Ωστόσο, ο al-Karmali φαίνεται να σφάλλει όταν υποστηρίζει ότι οι Σύριοι αγνοούσαν τους Μαρδαΐτες κατά την αραβική κατάκτηση. Ο ίδιος παραθέτει στο τέλος του άρθρου του χωρίο του Bar Hebraeus (1226-1286) (Bar Hebraeus 1932: 101)[45], από το οποίο προκύπτει ότι οι Σύροι γνώριζαν τους

[43] Πολλοί συγγραφείς θεωρούν ότι οι Μαρδαΐτες ήταν ένα αρχαίο έθνος πιθανώς περσικής καταγωγής που μετανάστευε για πολλές γενιές από τόπο σε τόπο μέχρι που κάποιοι από αυτούς εγκαταστάθηκαν στα βόρεια σύνορα του Λιβάνου.

[44] Το Ταμπαριστάν ή Ταπουρία ήταν ιστορική περιοχή στις νότιες ακτές της Κασπίας Θάλασσας, που εκτείνεται στις νότιες και βόρειες πλαγιές της οροσειράς Ελμπούρζ στο Ιράν, στις νότιες ακτές της Κασπίας. Η Ταπουρία ανταποκρίνεται περίπου στις σημερινές επαρχίες Μαζανταράν, Γκολεστάν και βόρειο Σεμνάν του Ιράν.

[45] «And Constantinus also sent men, brigands and outlaws of the Rhomayé, that is to say liporé, who are called 'Gargumayé' by the Syrians, and they seized the country from mount Galilée to black mountain and all the mountain range of Lebanon, and the Arabs suffered many afflictions at their hands».

Μαρδαΐτες, τους οποίους αποκαλούσαν *Mridoyé* και *Gargumoyé* (Jarājimah), γεγονός που αποδυναμώνει τον ίδιο του τον ισχυρισμό.

Τόσο ο Lammens όσο και ο al-Karmali στηρίζουν την ταύτιση Μαρδαϊτών και Jarājimah κυρίως στη σύγκριση του Θεοφάνη του Ομολογητή με τον al-Balādhurī. Η περιγραφή του Θεοφάνη για την κάθοδο των Μαρδαϊτών από τη βόρεια Συρία, την κατάληψη του Λιβάνου και την εγκατάστασή τους στην περιοχή της Χομς, του Μπααλμπέκ και της Δαμασκού είναι σχεδόν ταυτόσημη με την αφήγηση του al-Balādhurī για τους Jarājimah κατά την περίοδο που ο ʿAbd al-Malik ibn Marwān προετοιμαζόταν να εκστρατεύσει εναντίον του Muṣʿab ibn al-Zubayr. Και οι δύο μελετητές καταλήγουν ότι οι Μαρωνίτες δεν μπορούν να ταυτιστούν ούτε με τους Μαρδαΐτες ούτε με τους Jarājimah.

Ο al-Karmali προσθέτει, ωστόσο, δύο ακόμη επιχειρήματα. Το πρώτο προέρχεται από το *Tāj al-ʿArūs* (al-Zabidi 2011), όπου οι Jarājimah χαρακτηρίζονται ως πληθυσμός περσικής καταγωγής εγκατεστημένος στην αραβική επικράτεια, γεγονός που αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο οι Maridoyé να είχαν διασπαρεί σε διάφορες περιοχές του αραβικού κόσμου (Abu al-Faraj al-Isfahani 2004(16): 76· Bosworth 1983 (1): 226-228· Mad'aj 1988: 45· Zakeri 1995: 112)[46]. Το δεύτερο αντλείται από το *Muʿjam al-Buldān* του Yāqūt al-Ḥamawī (al-Ḥamawī 1866, 2: 55-56), σύμφωνα με το οποίο, μετά την κατάκτηση της πόλης Jarājimah από τους Άραβες γύρω στο 638, οι κάτοικοί της υποτάχθηκαν με αντάλλαγμα την υποχρέωση να φυλάσσουν τα ορεινά περάσματα, διατηρώντας τα λάφυρά τους και απαλλασσόμενοι από τη φορολογία. Η πληροφορία αυτή συμφωνεί με τις αραβικές αφηγήσεις για τον ιδιαίτερο στρατιωτικό ρόλο των Jarājimah και ενισχύει την άποψη ότι επρόκειτο για συνοριακό στρατιωτικό πληθυσμό και όχι για τους προγόνους των Μαρωνιτών.

Παρά τις αντιρρήσεις των Henri Lammens και Anastase-Marie al-Karmali, αρκετοί Μαρωνίτες λόγιοι συνέχισαν να υπερασπίζονται την παραδοσιακή ταύτιση των Μαρδαϊτών με τους Μαρωνίτες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Μαρωνίτης επίσκοπος Joseph al-Debs (†1907) (Brock et al. 2012: 145), ο οποίος στα άρθρα *Al-Marada wa al-Mawarina* (al-Dibs 1902a: 914-923) και *Laysa al-Marada al-Jarajima* (al-Dibs 1902b: 404-413) επιχείρησε να αντικρούσει τις θέσεις του Lammens και να αποδείξει ότι οι Μαρδαΐτες δεν ταυτίζονταν με τους Jarājimah.

Ο al-Debs υποστηρίζει ότι η ονομασία Maradah αποδόθηκε στους Μαρωνίτες από τους αντιπάλους τους κατά τον 7ο αιώνα και ότι προέρχεται από τη συριακή ή αραβική ρίζα *m-r-d* («επαναστατώ») (al-Dibs 1902a: 915-918), επειδή οι Μαρωνίτες αντιστάθηκαν στη μονοθελητική

[46] Σύμφωνα με ένα σχόλιο του Άραβα ιστορικού του 10ου αιώνα, Abu al-Faraj al-Isfahani στο έργο του *Kitab al-Aghani,* οι Jarajimah αναφέρονταν μέχρι εκείνη την εποχή ως Banū al-Ahrār (بنو الأحرار, (κατά λέξη «γιοι των ελεύθερων ανθρώπων») στη Σαναά ή και ως al-Abnā'. Η ονομασία *Banu al-Ahrar ή Abnaa* δόθηκε στους περσικής καταγωγής εγκατασταθέντες στην Υεμένη κατά το πρώτο μισό του έκτου αιώνα μ.Χ., ως βοήθεια εκ μέρους του βασιλιά της Περσίας Χοσρόη (501-579 μ.Χ.) προς τον Saif bin Dhi Yazan στον πόλεμό του εναντίων των Αξουμιτών. Αντιπροσώπευαν μια ξεχωριστή κοινότητα που είχε δημιουργηθεί μετά το τέλος των πολέμων ανάμεσα στους Άραβες της Υεμένης και τους Αξουμίτες, όταν Πέρσες στρατιώτες άρχισαν να παντρεύονται με γυναίκες αραβικής καταγωγής στη Σαναά και σε ολόκληρη την Υεμένη. Τον 7ο αιώνα, μετά την άνοδο του Μωάμεθ, το μεγαλύτερο μέρος της κοινότητας al-Abnāʾ υιοθέτησε το Ισλάμ και συμμετείχε στις πρώτες μουσουλμανικές κατακτήσεις, συμπεριλαμβανομένης και της Περσίας.

πολιτική των Βυζαντινών αυτοκρατόρων. Κατά την άποψή του, ο όρος χρησιμοποιήθηκε σε αντιδιαστολή προς τον χαρακτηρισμό *Μελκίτες*, ο οποίος δήλωνε τους χριστιανούς που παρέμεναν πιστοί στην αυτοκρατορική εκκλησιαστική πολιτική. Το σχίσμα αυτό, σύμφωνα με τον ίδιο, ανάγεται ήδη στην εποχή του Ηρακλείου (610-641) και κορυφώθηκε επί Ιουστινιανού Β΄. Με την ετυμολογική αυτή ερμηνεία, ο al-Debs απορρίπτει ουσιαστικά κάθε σύνδεση των Μαρδαϊτών με τους αρχαίους Μάρδους ή με άλλες μη συριακές καταγωγές (al-Debs 1903b: 408-409· Al-Dibs, Στράβων 1817, 3: 142, 404, 417· Τάκιτος 14.23.3· Arrianos. Parth. fr. 86-87· Ηρόδοτος, *Κλειώ*, 124.4· Gregorarri 2014, 5: 76-85· Briant 1982: 161)[47].

Ωστόσο, η επιχειρηματολογία αυτή δύσκολα συμβιβάζεται με τη μαρτυρία του Διονυσίου του Tell-Mahré, όπως διασώζεται στα έργα του Μιχαήλ του Σύρου και του Bar Hebraeus. Ο Διονύσιος αναφέρει ότι κατά το ένατο έτος της βασιλείας του Κωνσταντίνου Δ΄ οι Βυζαντινοί εγκατέστησαν στα όρη του Λιβάνου στρατιωτικά σώματα, τα οποία οι Σύροι αποκαλούσαν ταυτόχρονα Mridoyé και Gargoumoyé:

> Το έτος 9 της βασιλείας του Κωνσταντίνου, Ρωμαίοι ήρθαν στα βουνά του Λιβάνου. Τους έλεγαν Marîdayê ή Liphourê[48]· οι κάτοικοι της Συρίας τους αποκαλούσαν Gargoumayê[49]. Κατέλαβαν τη χώρα από τα βουνά της Γαλιλαίας έως το Μαύρο Όρος και πραγματοποιούσαν συνεχείς επιδρομές, διότι γι' αυτό τους είχαν αποστείλει οι Ρωμαίοι. Τελικά οι Άραβες τους νίκησαν, σκότωσαν μερικούς και τύφλωσαν τους υπόλοιπους. (Michael the Syrian, *Chronicle*, XI.17).

Η μαρτυρία αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερη σημασία για δύο λόγους. Πρώτον, δείχνει ότι οι ονομασίες *Marîdayê* και *Gargoumayê* χρησιμοποιούνταν ήδη από τους συριακούς πληθυσμούς ως ισοδύναμοι χαρακτηρισμοί της ίδιας ομάδας, γεγονός που ενισχύει την ταύτιση των Μαρδαϊτών με τους Jarājimah, όπως είχαν προτείνει οι Lammens και al-Karmali. Δεύτερον, ο χαρακτηρισμός *rumoyé* («Ρωμαίοι») δεν δηλώνει κατ' ανάγκην εθνική καταγωγή, αλλά μάλλον στρατιωτική ιδιότητα ή υπηκοότητα της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Στη συριακή γλώσσα ο όρος χρησιμοποιείται συχνά με τη σημασία του «Βυζαντινού στρατιώτη» (Chabot 1895: 455), χρήση που επιβιώνει ακόμη και στη νεότερη συριακή διάλεκτο του Tur ʿAbdin (Palmer, 1990: 150-152).

Η απουσία του όρου «Μαρδαΐτες» από παλαιότερες ελληνικές πηγές, σε συνδυασμό με την ύπαρξη των συριακών τύπων *Mridoyé* και *Gargoumoyé*, καθιστά πιθανή την υπόθεση ότι ο Θεοφάνης ο Ομολογητής δανείστηκε την ονομασία από συριακή παράδοση. Εφόσον η αφήγηση του Διονυσίου

---

[47] Ο al-Debs αναφέρεται στους αρχαίους Έλληνες και Ρωμαίους συγγραφείς, όπως ο Στράβων, ο Ηρόδοτος, ο Πλούταρχος, ο Αρρειανός και ο Τάκιτος. Αυτοί οι συγγραφείς αναφέρουν τους Μάρδους ως περσικά φύλα.
Την εποχή της αραβικής κατάκτησης, οι όροι «Mardes» ή «Mardaites (Mardaitai)» δηλώνουν τους πληθυσμούς διαφόρων προελεύσεων που συνέρρεαν στη Συρία από το 675 και κατέλαβαν την περιοχή μεταξύ του όρους Lokam και της Ιερουσαλήμ. Ονομάστηκαν έτσι από τους Βυζαντινούς που νόμιζαν ότι προέρχονται από την περιοχή του Mardistan που βρίσκεται βόρεια της λίμνης Βαν, στην Αρμενία. ʻĀdil Ismāʻīl, *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours*, τομ. 1, (Librairie orientale et américaine, 1955), σελ. 183.

[48] «Constantinus envoya des pillards romains, Maridayê, c'est-à-dire Liphourê, etc.. » Bar Hebraeus [Chron. syr.: 109]. Η λέξη Liphourê («ληστές», «επιδρομείς», λατινικά praedones) απαντά στη συριακή γλώσσα μόνο σε αυτό το χωρίο φαίνεται να αποτελεί δάνειο ή παράγωγο του ελληνικού όρου *λάφυρα* ή, πιθανότερα, του *λαφυραγωγοί*.

[49] Gargoumayê, c.-à-d. a inverecundi, impudentes n.> αγενής, τραχύς, αναίσχυντος.

δεν διακρίνει δύο διαφορετικούς πληθυσμούς αλλά χρησιμοποιεί δύο ονομασίες για την ίδια στρατιωτική ομάδα, οι συριακές πηγές ενισχύουν την άποψη ότι οι Μαρδαΐτες των βυζαντινών χρονικών και οι Jarājimah των αραβικών πηγών αποτελούν μία και την αυτή ιστορική ομάδα και όχι τους προγόνους των Μαρωνιτών.

Μπορούμε να ολοκληρώσουμε την εξέταση του ζητήματος παρουσιάζοντας τις απόψεις του Μαρωνίτη επισκόπου Yussuf Deryan (†1920), ο οποίος διαφώνησε έντονα με τον συνάδελφό του Joseph al-Debs ως προς τη σχέση μεταξύ Μαρδαϊτών, al-Jarājimah και Μαρωνιτών (Shababi ,11, 1900-1906). Ο Deryan επικαλείται τη μαρτυρία του al-Balādhurī, σύμφωνα με την οποία το ιππικό των Ρουμ (Βυζαντινών) εισέβαλε στον Λίβανο συνοδευόμενο από πλήθος Jarājimah, Ναβαταίων και δραπέτων μουσουλμάνων δούλων (al-Baladhuri 1916, 1: 247). Συγκρίνοντας τη διήγηση αυτή με εκείνη του Θεοφάνη, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι «Μαρδαΐτες» του Θεοφάνη αντιστοιχούν στο βυζαντινό στρατιωτικό σώμα (το ιππικό των Ρουμ) του al-Balādhurī, ενώ οι ντόπιοι που προσχώρησαν σε αυτό ταυτίζονται με τους al-Jarājimah της αραβικής αφήγησης. Με τον τρόπο αυτό ο Deryan διαχωρίζει σαφώς τους Μαρδαΐτες από τους Jarājimah, σε αντίθεση τόσο με τον Lammens όσο και με τον al-Karmali, οι οποίοι θεωρούσαν ότι οι δύο ονομασίες αναφέρονται στην ίδια ομάδα. Η ερμηνεία αυτή είναι ασφαλώς εύλογη, καθώς ο Θεοφάνης ο Ομολογητής και ο al-Balādhurī περιγράφουν τα ίδια ιστορικά γεγονότα από διαφορετικές οπτικές. Ωστόσο, δεν συμφωνεί με τις συριακές πηγές, ιδίως με τη μαρτυρία του Διονυσίου του Tell-Mahré, όπου οι όροι Mridoyé (Μαρδαΐτες) και Gargoumoyé (Jarājimah) χρησιμοποιούνται ως ισοδύναμες ονομασίες της ίδιας ομάδας. Ως εκ τούτου, η άποψη του Deryan, μολονότι ενδιαφέρουσα ως προσπάθεια συμφιλίωσης των βυζαντινών και αραβικών αφηγήσεων, δεν φαίνεται να επιβεβαιώνεται από το σύνολο των διαθέσιμων πηγών (Dionysius of Tell-Mahré, αναφέρεται στο Chabot 1899, 2: 455· Bar Hebraeus, 1890: 109).

4. Η συγκρότηση του λιβανέζικου εθνικισμού και η Γαλλική Εντολή

4.1. Οι Μαρδαΐτες ως εθνοϊστορικός μύθος: η ανθρωπολογική κατασκευή της συλλογικής μνήμης

Η επανεμφάνιση των Μαρδαϊτών στον λιβανέζικο εθνικιστικό λόγο του 20ού αιώνα δεν μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά ως αποτέλεσμα νέων ιστορικών ανακαλύψεων ή αναθεωρήσεων της μεσαιωνικής ιστορίας. Αντίθετα, αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της διαδικασίας μέσω της οποίας οι σύγχρονες κοινωνίες αναδομούν το παρελθόν προκειμένου να ανταποκριθούν στις πολιτικές και ιδεολογικές ανάγκες του παρόντος. Από ανθρωπολογική σκοπιά, οι Μαρδαΐτες δεν επανέρχονται ως ιστορικό υποκείμενο αλλά ως πολιτικό και πολιτισμικό σύμβολο, το οποίο αποκτά νέο νόημα μέσα από τη διαδικασία της εθνικής συγκρότησης.

Η ανθρωπολογία του εθνικισμού έχει δείξει ότι οι συλλογικές ταυτότητες δεν θεμελιώνονται αποκλειστικά σε αντικειμενικά ιστορικά γεγονότα, αλλά συγκροτούνται μέσω αφηγήσεων, οι οποίες, έχοντας επιλέξει ορισμένα στοιχεία του παρελθόντος, τα επανερμηνεύουν και τα εντάσσουν σε νέα ιδεολογικά πλαίσια. Οι αφηγήσεις αυτές δεν είναι αυθαίρετες· αποκτούν κοινωνική ισχύ επειδή προσφέρουν στα μέλη μιας κοινότητας την αίσθηση της ιστορικής συνέχειας, της κοινής καταγωγής και

της συλλογικής μοίρας. Όπως υποστήριξε ο Anthony D. Smith (1991), οι εθνικές κοινότητες δεν δημιουργούνται εκ του μηδενός, αλλά οικοδομούνται πάνω σε προϋπάρχοντα εθνοϊστορικά σύμβολα, μύθους και μνήμες, τα οποία επανανοηματοδοτούνται στο πλαίσιο του σύγχρονου εθνικισμού.

Στην περίπτωση του Λιβάνου, οι Μαρδαΐτες αποτέλεσαν ακριβώς ένα τέτοιο εθνοϊστορικό σύμβολο. Οι περιορισμένες και συχνά αντιφατικές ιστορικές πληροφορίες για την παρουσία τους στον Λίβανο επέτρεψαν την ανάπτυξη πολλαπλών ερμηνειών σχετικά με την καταγωγή, τη δράση και τη σχέση τους με τους Μαρωνίτες. Η σχετική ασάφεια των πηγών δεν λειτούργησε ανασταλτικά· αντίθετα, διευκόλυνε τη συμβολική τους αξιοποίηση. Όσο λιγότερο καθορισμένη ήταν η ιστορική τους φυσιογνωμία, τόσο ευκολότερα μπορούσε να προσαρμοστεί στις ανάγκες του σύγχρονου εθνικού αφηγήματος.

Η διαδικασία αυτή συνδέεται άμεσα με όσα ο Eric Hobsbawm (Hobsbawam & Ranger, 1983: 1-14) περιέγραψε ως «επινόηση της παράδοσης» (invented tradition). Οι παραδόσεις δεν αποτελούν πάντοτε κατάλοιπα ενός μακρινού παρελθόντος· πολλές φορές συγκροτούνται ή αναδιαμορφώνονται σε περιόδους έντονων κοινωνικών μετασχηματισμών, προκειμένου να δημιουργήσουν την εντύπωση ιστορικής συνέχειας. Στην περίπτωση των Μαρδαϊτών, η βυζαντινή στρατιωτική ομάδα μετασχηματίστηκε σε διαχρονικό πρόγονο του μαρωνίτικου πληθυσμού, προσδίδοντας στη σύγχρονη κοινότητα ένα παρελθόν που φαινόταν να εκτείνεται αδιάκοπα από τη βυζαντινή εποχή έως τη δημιουργία του λιβανέζικου κράτους.

Η κατασκευή αυτή δεν περιορίστηκε στην ιστοριογραφία. Αναπαράχθηκε μέσω της εκκλησιαστικής παράδοσης, της εκπαίδευσης, των δημόσιων τελετών και του πολιτικού λόγου. Με τον τρόπο αυτό, η συλλογική μνήμη απέκτησε θεσμική υπόσταση και ενσωματώθηκε στην καθημερινή εμπειρία των μελών της μαρωνίτικης κοινότητας. Όπως υποστήριξε ο Maurice Halbwachs (1992), η μνήμη δεν αποτελεί ατομική λειτουργία αλλά κοινωνική διαδικασία: οι κοινότητες θυμούνται μέσα από τα συλλογικά πλαίσια που οργανώνουν την εμπειρία τους. Η ιστορική μνήμη των Μαρδαϊτών συγκροτήθηκε ακριβώς μέσα σε τέτοια κοινωνικά πλαίσια, όπου η εκκλησία, η εκπαίδευση και η πολιτική ελίτ συνέβαλαν στην αναπαραγωγή μιας συγκεκριμένης εκδοχής του παρελθόντος.

Παράλληλα, η πολιτισμική μνήμη όπως την ανέλυσε ο Jan Assmann (2011), δεν αποσκοπεί στην ακριβή διατήρηση των ιστορικών γεγονότων· λειτουργεί ως σύστημα συμβόλων μέσω του οποίου μια κοινωνία ορίζει την ταυτότητά της και προσδιορίζει τη θέση της μέσα στον χρόνο. Οι Μαρδαΐτες μετατράπηκαν σε τέτοιο «μνημονικό σύμβολο»: η σημασία τους δεν προέκυπτε από την ιστορική τεκμηρίωση της δράσης τους, αλλά από τη δυνατότητά τους να συμπυκνώνουν αξίες όπως η αυτονομία, η στρατιωτική ανδρεία, η υπεράσπιση της χριστιανικής πίστης και η προσήλωση στο Όρος Λίβανος.

4.2 Το ιστορικό και πολιτικό πλαίσιο της συγκρότησης του λιβανέζικου κράτους

Η κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο δημιούργησε ένα νέο γεωπολιτικό περιβάλλον στη Μέση Ανατολή, μέσα στο οποίο αναδύθηκαν ανταγωνιστικά σχέδια πολιτικής οργάνωσης και εθνικής συγκρότησης. Οι μυστικές συμφωνίες Sykes-Picot της 16ης Μαΐου

1916[50] είχαν ήδη προδιαγράψει τις ζώνες επιρροής της Γαλλίας και της Μεγάλης Βρετανίας στις αραβικές επαρχίες της πρώην Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, ενώ η Συνδιάσκεψη Ειρήνης των Παρισίων (1919) επικύρωσε τη μετάβαση στο σύστημα των Εντολών της Κοινωνίας των Εθνών.

Την ίδια περίοδο αναπτύχθηκαν δύο ανταγωνιστικά πολιτικά οράματα. Το πρώτο εκφράστηκε από το αραβικό εθνικιστικό κίνημα, και επιδίωκε τη δημιουργία ενός ενιαίου αραβικού κράτους υπό την ηγεσία του βασιλιά Φαϊζάλ Α'[51]. Το δεύτερο διαμορφώθηκε κυρίως στους μαρωνίτικους εκκλησιαστικούς και πολιτικούς κύκλους, οι οποίοι υποστήριζαν τη δημιουργία ενός αυτόνομου Λιβάνου υπό γαλλική προστασία. Η διαφορά στάσης αποτυπώθηκε ιδιαίτερα μεταξύ της οπτικής των Μαρωνιτών και των Σουνιτών σε σχέση με την αντίληψη της νέας κρατικής ταυτότητας: οι Σουνίτες Μουσουλμάνοι επεδίωκαν την ένταξη σε ένα ευρύτερο αραβικό κράτος, ενοποιημένο με βάση τη γλώσσα και τη θρησκεία (Charraf, 1984: 72), ενώ οι Μαρωνίτες Χριστιανοί, φοβούμενοι μήπως καταστούν μειονότητα σε ένα μεγάλο αραβικό και μουσουλμανικό κράτος, υποστήριξαν την ίδρυση ενός κυρίως χριστιανικού Μείζονος Λιβάνου υπό γαλλική προστασία.

Το αίτημα αυτό διατυπώθηκε επίσημα από τον Μαρωνίτη Πατριάρχη Ηλία Howayek στη Συνδιάσκεψη Ειρήνης του Παρισιού, στις 27 Οκτωβρίου 1919, όπου υποστήριξε τη δημιουργία ανεξάρτητου λιβανέζικου κράτους εντός των ιστορικών του συνόρων. Παράλληλα, η αμερικανική επιτροπή King-Crane[52], η οποία στάλθηκε στη Συρία για να διερευνήσει τις επιθυμίες του τοπικού πληθυσμού, κατέγραψε την αύξηση του αραβικού εθνικισμού και την αντίθεση του σε μια ενδεχόμενη

[50] Η συμφωνία Sykes-Picot (από τα ονόματα των Μαρκ Σάικς και Φρανσουά Ζωρζ Πικό, διπλωματών της Μεγάλης Βρετανίας και της Γαλλίας αντίστοιχα και πρωτεργατών της συμφωνίας) ήταν ένα μυστικό σύμφωνο που υπογράφτηκε μετά από διαπραγματεύσεις στις 16 Μαΐου 1916, μεταξύ Γαλλίας και Ηνωμένου Βασιλείου (με την έγκριση του Αυτοκράτορα της Ρωσίας και του Βασιλείου της Ιταλίας), και προέβλεπε τη διαίρεση και διανομή εδαφών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στη Μέση Ανατολή, τη σημερινή Τουρκία, το Ιράκ και τη Συρία σε ζώνες επιρροής προς όφελος αυτών των δυνάμεων.
Πιο συγκεκριμένα, η συμφωνία προέβλεπε ότι μετά το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου με δεδομένη την νίκη της Αντάντ: α) η Γαλλία θα αποκτούσε έλεγχο του Λιβάνου, των παραλίων της Συρίας μέχρι την Κιλικία, την Ούρφα, το Ντιάρμπακιρ και την Μοσούλη β) η Ρωσία θα είχε τον έλεγχο της επαρχίας του Ερζερούμ, του Βαν, της Τραπεζούντας και του Μπιλίς γ) η Μεγάλη Βρετανία θα αναλάμβανε τη νότια Μεσοποταμία με τη Βαγδάτη και τα λιμάνια της Χάιφας και της Άκρας (σημερινό Ισραήλ) ενώ δ) η Παλαιστίνη θα ετίθετο υπό διεθνές καθεστώς. Επίσης προέβλεπε ότι στις περιοχές που θα ήταν στη βρετανική και στη γαλλική σφαίρα επιρροής θα σχηματιζόταν μια συνομοσπονδία αραβικών κρατών ή ένα ανεξάρτητο αραβικό κράτος.
Martin Sicker, *The Middle East in the Twentieth Century*, (Greenwood Publishing Group, Γουέστπορτ- ΗΠΑ 2001), σελ. 25-32.

[51] Ο Φαϊζάλ Α΄ μπιν Χουσεΐν μπιν Αλί αλ-Χασίμι (1883- 1933), γνωστός ως Φαϊζάλ Α΄, υπήρξε βασιλιάς της Μεγάλης Συρίας από τις 8 Μαρτίου 1920 ως τις 24 Ιουλίου 1920, και στη συνέχεια Βασιλιάς του Ιράκ από τις 23 Αυγούστου 1921 ως τις 8 Σεπτεμβρίου 1933.
Ο Φαϊζάλ υποστήριξε τον παναραβισμό και την ενότητα μεταξύ Σουνιτών και Σιιτών Μουσουλμάνων και ενθάρρυνε την κοινή πίστη των δογμάτων αυτών με στόχο τη δημιουργία ενός αραβικού κράτους, που θα περιλάμβανε το Ιράκ, τη Συρία και το υπόλοιπο μέρος της Εύφορης Ημισελήνου. Παρόλο που είχε ανακηρυχτεί στις 7 Μαρτίου 1920 βασιλιάς της Μεγάλης Συρίας (Αραβικού Βασιλείου της Συρίας), η διάσκεψη του Σαν Ρέμο (Απρίλιος 1920) παραχώρησε στη Γαλλία τα δικαιώματα για τη Συρία. Στις 23 Αυγούστου 1921, ο Φαϊζάλ με την υποστήριξη των Άγγλων έγινε βασιλιάς του Ιράκ μέχρι το θάνατό του (1933).

[52] Η Επιτροπή King–Crane που επίσημα ονομάζεται Διασυμμαχική Επιτροπή για τις Εντολές του 1919 στην Τουρκία (The 1919 Inter-Allied Commission on Mandates in Turkey) ήταν μια εξεταστική επιτροπή σχετικά με τη διάθεση περιοχών εντός της πρώην Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

γαλλική εντολή. Παρά τις διαπιστώσεις αυτές, η Γαλλία επέβαλε το 1920 το καθεστώς της Εντολής (mandate), εκδίωξε τον Φαϊζάλ από τη Δαμασκό και, την 1η Σεπτεμβρίου του ίδιου έτους, ο στρατηγός Henri Gouraud ανακήρυξε επίσημα το κράτος του Μείζονος Λιβάνου.

Η νέα κρατική οντότητα περιλάμβανε, εκτός από το Όρος Λίβανος, την πλούσια κοιλάδα της Μπεκάα, την Τρίπολη, τη Σιδώνα, την Τύρο και τη Βηρυτό, εξασφαλίζοντας την οικονομική βιωσιμότητα του νέου κράτους με τα τέσσερα σημαντικά λιμάνια στη Μεσόγειο. Ωστόσο, η επέκταση αυτή δημιούργησε ένα ιδιαίτερα σύνθετο κοινωνικό μωσαϊκό, στο οποίο συνυπήρχαν Μαρωνίτες, Ελληνορθόδοξοι, Αρμένιοι, Σουνίτες, Σιίτες, Δρούζοι και άλλες θρησκευτικές κοινότητες.

Από ανθρωπολογική σκοπιά, η δημιουργία του Μείζονος Λιβάνου δεν συνιστούσε απλώς την ίδρυση ενός νέου κράτους, αλλά την απαρχή μιας διαδικασίας διαπραγμάτευσης συλλογικών ταυτοτήτων. Οι διαφορετικές κοινότητες δεν μοιράζονταν κοινή ιστορική μνήμη ούτε ενιαία αντίληψη περί πολιτικής κοινότητας. Αντίθετα, καθεμία ανέπτυσσε διαφορετικές αφηγήσεις για το παρελθόν, διαφορετικές αντιλήψεις περί καταγωγής και διαφορετικές προσδοκίες για το μέλλον του νέου κράτους.

4.3 Η ιστοριογραφία ως πολιτικό εργαλείο: ο Henri Lammens και η ιδεολογική θεμελίωση του λιβανέζικου εθνικισμού

Η συγκρότηση του κράτους του Μείζονος Λιβάνου δεν συνοδεύτηκε μόνο από τη χάραξη νέων συνόρων και τη δημιουργία διοικητικών θεσμών, αλλά και από την ανάγκη διαμόρφωσης ενός συνεκτικού ιστορικού αφηγήματος που θα νομιμοποιούσε την ύπαρξή του. Όπως έχει επισημάνει η ανθρωπολογία του εθνικισμού, κανένα εθνικό κράτος δεν στηρίζεται αποκλειστικά σε πολιτικές ή στρατιωτικές δομές· απαιτεί επίσης την κατασκευή μιας συλλογικής μνήμης, ικανής να παρουσιάσει το έθνος ως κοινότητα με βαθιές ιστορικές ρίζες και διαχρονική συνέχεια (Anderson, 1983· Hobsbawm & Ranger, 1983· Smith, 1986). Στην περίπτωση του Λιβάνου, η διαδικασία αυτή συνδέθηκε όχι μόνο με τη γαλλική αποικιακή πολιτική, αλλά και με τη δράση λογίων και εκκλησιαστικών παραγόντων που επιχείρησαν να ανασυνθέσουν το παρελθόν της χώρας μέσα από ένα νέο ερμηνευτικό σχήμα. Το σχήμα αυτό αποτέλεσε τον αντίποδα του αραβικού εθνικισμού, ο οποίος είχε ενισχυθεί από τη βρετανική πολιτική και, κυρίως, από την επιρροή των Ηνωμένων Πολιτειών μέσω του Συριακού Προτεσταντικού Κολεγίου (Syrian Protestant College), μετέπειτα Αμερικανικού Πανεπιστημίου της Βηρυτού (American University of Beirut), συμβάλλοντας στην αραβική αφύπνιση (Arab Awakening) .(Κουμαριανού, 2024· Hourani, 1962· Hanssen & Weiss, 2016).

Κεντρική μορφή αυτής της προσπάθειας συγκρότησης υπήρξε ο Ιησουίτης ιερέας και οριενταλιστής Henri Lammens, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Αγίου Ιωσήφ της Βηρυτού. Το 1921 δημοσίευσε το δίτομο έργο *La Syrie: précis historique*, το οποίο εκδόθηκε λίγους μόλις μήνες μετά την ανακήρυξη του Μείζονος Λιβάνου. Αν και παρουσιάστηκε ως ιστορική σύνθεση για τη Συρία, το έργο αντανακλούσε τις πολιτικές συνθήκες της εποχής και εντάχθηκε στην προσπάθεια της γαλλικής διοίκησης να θεμελιώσει ιδεολογικά τη νέα κρατική πραγματικότητα.

Ο Lammens υποστήριζε ότι η ιστορία της Συρίας δεν άρχιζε με την αραβική κατάκτηση του 7ου αιώνα, αλλά εκτεινόταν σε μια πολύ αρχαιότερη προαραβική περίοδο, κατά την οποία είχαν ήδη διαμορφωθεί ιδιαίτερες πολιτισμικές και ιστορικές παραδόσεις (Lammens, 1921· Kaufman, 2004· Firro, 2003). Κατά την άποψή του, οι πληθυσμοί της Συρίας συγκροτούσαν διακριτή ιστορική κοινότητα πριν από την έλευση των Αράβων και διέθεταν τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά που θα μπορούσαν να αποτελέσουν τη βάση μιας αυτόνομης εθνικής ταυτότητας (Kaufman, 2004· Traboulsi, 2007). Η θέση αυτή δεν ήταν πρωτότυπη· είχε ήδη διατυπωθεί από τα μέσα του 19ου αιώνα, όμως ο Lammens της προσέδωσε νέα πολιτική σημασία εντάσσοντάς την στο πλαίσιο της γαλλικής εντολής.

Ιδιαίτερη σημασία απέδιδε στο Όρος Λίβανος, το οποίο περιέγραφε ως γεωγραφικό και πολιτισμικό καταφύγιο πληθυσμών που είχαν διατηρήσει την αυτονομία τους απέναντι στις διαδοχικές αυτοκρατορίες της περιοχής. Η γεωγραφία μετατρεπόταν έτσι σε επιχείρημα ιστορίας: το Όρος παρουσιαζόταν ως χώρος διατήρησης ιδιαίτερων κοινωνικών θεσμών, θρησκευτικών παραδόσεων και συλλογικών μορφών οργάνωσης που διαφοροποιούσαν τον Λίβανο από την υπόλοιπη Συρία.

Από ανθρωπολογική σκοπιά, η προσέγγιση αυτή αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της διαδικασίας μέσω της οποίας ο χώρος μετασχηματίζεται σε τόπο μνήμης. Η ορεινή γεωγραφία αποκτά συμβολικό περιεχόμενο και εντάσσεται σε μια αφήγηση ιστορικής συνέχειας, όπου παρουσιάζεται ως το διαχρονικό καταφύγιο της ελευθερίας, της χριστιανικής παρουσίας και της πολιτισμικής αυτονομίας, συνδέοντας άρρηκτα τον χώρο με την ιστορία και την ταυτότητα (Nora, 1989· Assmann, 2011).

Παράλληλα, ο Lammens αντιπαρέθετε το αφήγημά του στην αυξανόμενη επιρροή του αραβικού εθνικισμού, ο οποίος μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο διεκδικούσε την πολιτική ενοποίηση των αραβόφωνων πληθυσμών της Μέσης Ανατολής. Για πολλούς Μαρωνίτες διανοουμένους, αλλά και για σημαντικό τμήμα της γαλλικής διοίκησης, ο αραβικός εθνικισμός δεν αποτελούσε απλώς ένα πολιτικό κίνημα· θεωρούνταν στενά συνδεδεμένος με την ιστορική και πολιτισμική κυριαρχία του Ισλάμ. Η ανάδειξη μιας προαραβικής και προϊσλαμικής ιστορίας της Συρίας και του Λιβάνου λειτουργούσε, επομένως, ως ιδεολογικό αντίβαρο στις διεκδικήσεις της αραβικής ενότητας.

Με αυτόν τον τρόπο, η ιστοριογραφία απέκτησε έντονα πολιτική λειτουργία. Η αφήγηση του παρελθόντος δεν περιοριζόταν στην ανασύνθεση ιστορικών γεγονότων, αλλά συνέβαλλε ενεργά στη συγκρότηση μιας νέας συλλογικής ταυτότητας. Η διάκριση ανάμεσα στη «Συρία» και στον «Λίβανο», η προβολή της προαραβικής πολιτισμικής συνέχειας και η ανάδειξη του Όρους Λίβανος ως ιστορικού πυρήνα της χριστιανικής παρουσίας αποτέλεσαν βασικά στοιχεία μιας ιδεολογικής στρατηγικής νομιμοποίησης του νέου κράτους (Hobsbawm & Ranger, 1983· Anderson, 1983).

Η σημασία του έργου του Lammens δεν έγκειται τόσο στην ιστορική ακρίβεια των θέσεών του όσο στον τρόπο με τον οποίο συνέβαλε στη διαμόρφωση ενός νέου εθνικού λόγου. Όπως έχει αναδείξει η ανθρωπολογία της μνήμης, τα έθνη συγκροτούνται μέσα από αφηγήσεις που επιλέγουν, αναδιοργανώνουν και επανερμηνεύουν το παρελθόν σύμφωνα με τις ανάγκες του παρόντος (Halbwachs, 1992· Assmann, 2011) Υπό αυτή την έννοια, το έργο του μπορεί να ιδωθεί όχι μόνο ως

ιστορική μελέτη, αλλά και ως πολιτισμικό κείμενο που συμμετείχε ενεργά στη διαμόρφωση της λιβανέζικης εθνικής ιδεολογίας.

Μέσα σε αυτό το ιδεολογικό πλαίσιο άρχισε να αποκτά ιδιαίτερη σημασία και η ιστορική μορφή των Μαρδαϊτών. Η αναζήτηση μιας προαραβικής ή μη αραβικής γενεαλογίας για τη μαρωνίτικη κοινότητα οδήγησε στην επαναφορά παλαιότερων παραδόσεων, οι οποίες έως τότε παρέμεναν στο περιθώριο της ιστοριογραφίας. Οι Μαρδαΐτες άρχισαν να παρουσιάζονται όχι ως μία ακόμη στρατιωτική ομάδα της πρώιμης βυζαντινής περιόδου, αλλά ως οι πρώτοι υπερασπιστές της αυτονομίας του Όρους Λίβανος και, κατ' επέκταση, ως συμβολικοί πρόγονοι του σύγχρονου λιβανέζικου έθνους (Kaufman, 2004· Firro, 2003· Salibi, 1988). Στο σημείο αυτό η ιστορία μετασχηματίζεται σε εθνοϊστορικό μύθο και η συλλογική μνήμη αποκτά κεντρικό ρόλο στη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας.

Στο πλαίσιο αυτό, το Όρος Λίβανος δεν λειτουργεί απλώς ως φυσικό τοπίο, αλλά ως ιστορικός φορέας πολιτισμικής συνέχειας, ένα «τοπίο μνήμης» (Nora, 1989· Basso, 1996)., όπου συμπυκνώνονται οι αφηγήσεις περί καταγωγής, αντίστασης και ελευθερίας. Η σύνδεση των Μαρδαϊτών με τον ορεινό χώρο συμβάλλει στη φυσικοποίηση της ιστορίας: η γεωγραφία παρουσιάζεται ως εγγενής φορέας ταυτότητας, ενώ η πολιτική αυτονομία εμφανίζεται ως φυσική συνέπεια της ορεινής μορφολογίας και όχι ως αποτέλεσμα ιστορικών συγκρούσεων και διαπραγματεύσεων.

Από αυτή την άποψη, οι Μαρδαΐτες λειτουργούν ως αυτό που ο Claude Lévi-Strauss (1963) θα χαρακτήριζε «μυθικό εργαλείο σκέψης». Ο μύθος δεν ενδιαφέρεται πρωτίστως για την ιστορική ακρίβεια· οργανώνει συμβολικά την πραγματικότητα και προσφέρει απαντήσεις σε σύγχρονα κοινωνικά προβλήματα. Στον Λίβανο του 20ού αιώνα, ο μύθος των Μαρδαϊτών έδινε απάντηση στο θεμελιώδες ερώτημα της μαρωνίτικης κοινότητας: πώς μπορεί να δικαιολογηθεί η ύπαρξη ενός ανεξάρτητου λιβανέζικου κράτους σε μια περιοχή όπου κυριαρχούσαν τα οράματα της αραβικής ενότητας;

Μέσα από την ταύτιση των Μαρωνιτών με τους Μαρδαΐτες, η ανεξαρτησία του Λιβάνου παρουσιάστηκε όχι ως προϊόν των αποικιακών ανακατατάξεων μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, αλλά ως αποκατάσταση μιας ιστορικής συνέχειας που είχε προσωρινά διακοπεί από τις διαδοχικές αυτοκρατορίες της περιοχής. Έτσι, η ιστορία μετατράπηκε σε μηχανισμό πολιτικής νομιμοποίησης και η συλλογική μνήμη σε θεμέλιο της εθνικής ταυτότητας.

Η περίπτωση των Μαρδαϊτών δείχνει, επομένως, ότι οι εθνικοί μύθοι δεν αποτελούν απλές παραμορφώσεις του παρελθόντος ούτε αποκλειστικά ιδεολογικές κατασκευές. Αντίθετα, συγκροτούν πολιτισμικά συστήματα νοήματος που επιτρέπουν στις κοινότητες να ερμηνεύουν το παρόν μέσα από το παρελθόν. Η δύναμή τους δεν προέρχεται από την ιστορική τους ακρίβεια, αλλά από την κοινωνική τους αποτελεσματικότητα: από την ικανότητά τους να δημιουργούν αίσθηση κοινής καταγωγής, συλλογικής συνέχειας και πολιτικής νομιμότητας (Smith, 1986· Anderson, 1983· Hobsbawm & Ranger, 1983).

4.4 Η θεσμοποίηση του μαρωνιτικού εθνικού αφηγήματος κατά τη Γαλλική Εντολή (1920-1943)

Η δημιουργία του κράτους του Μείζονος Λιβάνου και η διαμόρφωση ενός νέου ιστορικού αφηγήματος δεν αρκούσαν από μόνες τους για τη συγκρότηση μιας εθνικής ταυτότητας. Όπως έχει δείξει η ανθρωπολογία του εθνικισμού, οι εθνικές ιδεολογίες αποκτούν διάρκεια μόνο όταν ενσωματώνονται στους θεσμούς και στις καθημερινές πρακτικές μιας κοινωνίας (Anderson 1988: 58-89). Η περίοδος της Γαλλικής Εντολής (1920-1943) υπήρξε καθοριστική ως προς αυτή τη διαδικασία, καθώς οι ιστορικές αφηγήσεις που αναπτύχθηκαν κατά τα πρώτα χρόνια του νέου κράτους μετατράπηκαν σταδιακά σε θεσμοθετημένη συλλογική μνήμη (Halbwachs 2011: 36-54).

Η γαλλική διοίκηση υιοθέτησε ένα σύστημα έμμεσης διακυβέρνησης (Picard 2002: 31-56), το οποίο βασιζόταν στην αναγνώριση και την πολιτική εκπροσώπηση των θρησκευτικών κοινοτήτων. Η επιλογή αυτή δεν αντανακλούσε μόνο τη δημογραφική σύνθεση του Λιβάνου, αλλά και μια ευρύτερη αποικιακή στρατηγική, σύμφωνα με την οποία οι τοπικές κοινότητες λειτουργούσαν ως ενδιάμεσοι φορείς εξουσίας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η μαρωνίτικη Εκκλησία απέκτησε ιδιαίτερα ενισχυμένο ρόλο, όχι μόνο ως θρησκευτικός θεσμός αλλά και ως βασικός φορέας εκπαίδευσης, πολιτισμού και ιστορικής μνήμης (Kaufman 2004: 45-71).

Η στενή σχέση ανάμεσα στη γαλλική διοίκηση και τη μαρωνίτικη ηγεσία επέτρεψε τη σταδιακή εδραίωση μιας ιστορικής αφήγησης που παρουσίαζε τον Λίβανο ως διακριτή πολιτική και πολιτισμική οντότητα ήδη από τη βυζαντινή και τη μεσαιωνική περίοδο (Salibi 1988: 175-195· Firro 2003: 88-110). Οι Μαρδαΐτες εντάχθηκαν οργανικά σε αυτή την αφήγηση (Kaufman 2004: 80-96), καθώς θεωρήθηκαν οι πρώτοι στρατιωτικοί υπερασπιστές της ορεινής κοινότητας και οι πρόδρομοι της μεταγενέστερης μαρωνίτικης παρουσίας.

Η διαδικασία αυτή δεν περιορίστηκε στην ακαδημαϊκή ιστοριογραφία. Αναπαράχθηκε μέσα από σχολικά εγχειρίδια, εκκλησιαστικές εκδόσεις, εορταστικές τελετές, δημόσιες ομιλίες και πολιτιστικούς συλλόγους, οι οποίοι συνέβαλαν στη διάδοση ενός κοινού ιστορικού λεξιλογίου (Hobsbawm and Ranger 1983: 263-307). Η επανάληψη των ίδιων αφηγήσεων σε διαφορετικά κοινωνικά πεδία είχε ως αποτέλεσμα τη σταδιακή φυσικοποίηση του μύθου: η σύνδεση των Μαρωνιτών με τους Μαρδαΐτες άρχισε να αντιμετωπίζεται όχι ως μία από τις πιθανές ερμηνείες της ιστορίας, αλλά ως αυτονόητη ιστορική πραγματικότητα (Nora 1989: 7-24).

Παράλληλα, η πολιτική οργάνωση του νέου κράτους ενίσχυσε αυτή τη διαδικασία. Το Σύνταγμα του 1926 καθιέρωσε τη Δημοκρατία του Λιβάνου (Thibault 2009: 198· Hudson, 1968: 92-110), ενώ το σύστημα της ομολογιακής εκπροσώπησης αναγνώρισε θεσμικά τις θρησκευτικές κοινότητες ως βασικές μονάδες πολιτικής οργάνωσης. Η μεταγενέστερη διαμόρφωση του Εθνικού Συμφώνου του 1943 (Morrisson, 2009: 37· Hanf, 1993: 53-61· Traboulsi, 2007: 109-117), με την κατανομή των κορυφαίων πολιτειακών αξιωμάτων μεταξύ Μαρωνιτών, Σουνιτών και Σιιτών, εδραίωσε ακόμη περισσότερο τη σύνδεση μεταξύ κοινοτικής ταυτότητας και κρατικής εξουσίας, διατηρώντας την κατανομή των εδρών

βάσει θρησκευτικών κοινοτήτων: ο Πρόεδρος ήταν Μαρωνίτης, ο Πρωθυπουργός Σουνίτης και ο Πρόεδρος του Κοινοβουλίου Σιίτης.

Από ανθρωπολογική άποψη, η εξέλιξη αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας δεν στηρίχθηκε αποκλειστικά σε συνταγματικές ρυθμίσεις, αλλά και στην επίκληση ιστορικών αφηγήσεων που απέδιδαν στις επιμέρους κοινότητες διαφορετικό βάθος ιστορικής παρουσίας και διαφορετικό βαθμό συμβολικής νομιμότητας (Brubaker 1996: 13-27). Για σημαντικό τμήμα της μαρωνίτικης διανόησης, η σύνδεση με τους Μαρδαΐτες ενίσχυε την αντίληψη ότι η μαρωνίτικη κοινότητα αποτελούσε τον ιστορικό πυρήνα του λιβανέζικου κράτους και, συνεπώς, τον φυσικό φορέα της πολιτικής του ηγεσίας.

Η συμβολική ισχύς αυτής της αφήγησης αποδείχθηκε ιδιαίτερα ανθεκτική. Μέχρι τα μέσα του 20ού αιώνα, οι Μαρδαΐτες είχαν πλέον παγιωθεί ως στοιχείο της μαρωνίτικης ιστορικής αυτοαντίληψης. Η ιστορία τους δεν αποτελούσε απλώς αντικείμενο επιστημονικής έρευνας αλλά μέρος ενός ευρύτερου πολιτισμικού κώδικα, μέσω του οποίου ερμηνεύονταν η προέλευση, η αποστολή και η πολιτική θέση της κοινότητας μέσα στο λιβανέζικο κράτος (Salibi, 1988: 45-52). Ο μύθος των Μαρδαϊτών λειτούργησε, επομένως, ταυτόχρονα ως ηθικό πρότυπο και ως πολιτικό εργαλείο, νομιμοποιώντας αξιώσεις ηγεσίας σε μια πολυθρησκευτική κοινωνία (Traboulsi, 2007: 201).

Η θεσμοποίηση αυτού του εθνοϊστορικού μύθου εξηγεί γιατί, όταν ο Λίβανος εισήλθε στην περίοδο των έντονων πολιτικών κρίσεων της δεκαετίας του 1970, οι Μαρδαΐτες δεν χρειάστηκε να «ανακαλυφθούν» εκ νέου. Ήταν ήδη παρόντες στη συλλογική μνήμη, διαθέσιμοι ως σύμβολα που μπορούσαν να κινητοποιηθούν για να ερμηνεύσουν τη σύγχρονη πραγματικότητα. Και καθώς οι κοινοτικές εντάσεις αυξάνονταν και δημιουργούνταν πολυάριθμες πολιτοφυλακές, μαρωνίτικες φατρίες επαναδιατύπωσαν την ιστορική μνήμη των Μαρδαϊτών, επικαλούμενες τη φαντασιακή καταγωγή τους για να δικαιολογήσουν τόσο τις πολιτικές τους θέσεις όσο και την ένοπλη κινητοποίηση και να νομιμοποιήσουν νέες μορφές πολιτικής και στρατιωτικής δράσης (Salibi, 1988: 152).

Από τη σκοπιά της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας του Clifford Geertz (1973: 87-125), οι Μαρδαΐτες μπορούν να ιδωθούν ως «σύμβολα» που συμπυκνώνουν ένα ολόκληρο σύστημα πολιτισμικών νοημάτων. Η αναφορά σε αυτούς δεν λειτουργεί μόνο ως επίκληση ενός ιστορικού παρελθόντος, αλλά ως μηχανισμός μέσω του οποίου η μαρωνιτική κοινότητα ερμηνεύει τη θέση της στον κόσμο, προσδίδει νόημα στις πολιτικές της διεκδικήσεις και αναπαριστά την ιστορική της αποστολή. Η συμβολική ισχύς του μύθου δεν εξαρτάται, επομένως, από την ιστορική του επαλήθευση, αλλά από την ικανότητά του να οργανώνει την κοινωνική εμπειρία και να παράγει συλλογική ταυτότητα.

4.5 Ο Λιβανέζικος Εμφύλιος και η πολιτική επανενεργοποίηση του μύθου των Μαρδαϊτών

Η κρίση του λιβανέζικου κράτους κατά τις δεκαετίες του 1960 και του 1970, η πληθυσμιακή μεταβολή εις βάρος της μαρωνίτικης κοινότητας, η ενίσχυση των παναραβικών ιδεολογιών, η παρουσία των παλαιστινιακών ένοπλων οργανώσεων μετά το 1967 και κυρίως μετά το 1970, καθώς και η

αμφισβήτηση του μεταπολεμικού ομολογιακού συστήματος, ενέτειναν το αίσθημα ανασφάλειας ενός σημαντικού τμήματος των Μαρωνιτών (Hudson, 1968· Hanf, 1993· Traboulsi, 2007). Μέσα σε αυτό το περιβάλλον, η ιστορική μνήμη απέκτησε νέα πολιτική σημασία. Οι αφηγήσεις περί καταγωγής και ιστορικής συνέχειας δεν παρέμεναν πλέον στο επίπεδο της ιστοριογραφίας ή της εκπαίδευσης, αλλά μετατράπηκαν σε εργαλεία συλλογικής κινητοποίησης (Halbwachs, 1992· Assmann, 2011). Ανάμεσά τους, οι Μαρδαΐτες κατείχαν πλέον κεντρική θέση (Kaufman, 2004).

Σε αντίθεση με την περίοδο της Γαλλικής Εντολής, όταν η επίκληση των Μαρδαϊτών εξυπηρετούσε κυρίως τη συγκρότηση ενός εθνικού αφηγήματος, κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου ο ίδιος μύθος απέκτησε άμεση πολιτική και στρατιωτική λειτουργία. Οι Μαρδαΐτες δεν παρουσιάζονταν πλέον μόνο ως ιδρυτικοί πρόγονοι του λιβανέζικου κράτους, αλλά ως πρότυπα στρατιωτικής αντίστασης, των οποίων το παράδειγμα όφειλε να συνεχιστεί από τις σύγχρονες μαρωνίτικες οργανώσεις (Kaufman, 2004· Salibi, 1988).

Η πιο χαρακτηριστική έκφραση αυτής της διαδικασίας υπήρξε η ίδρυση της *Ταξιαρχίας Μαράντα* (Marada Brigade) το 1967 από τον μετέπειτα Πρόεδρο του Λιβάνου Suleyman Frangieh, με στρατιωτικό επικεφαλής τον γιο του Τόνι Φραντζίε (Traboulsi, 2007· Hanf, 1993). Η επιλογή της ονομασίας δεν υπήρξε τυχαία. Αντί να υιοθετήσει έναν σύγχρονο πολιτικό τίτλο, η οργάνωση επέλεξε να συνδεθεί ευθέως με τους Μαρδαΐτες της βυζαντινής περιόδου, δημιουργώντας έναν συμβολικό δεσμό ανάμεσα στον μεσαιωνικό και στον σύγχρονο αγώνα για την υπεράσπιση της μαρωνίτικης κοινότητας (Kaufman, 2004).

Η επιλογή αυτή αποκαλύπτει τη λειτουργία της ιστορικής μνήμης ως συμβολικού κεφαλαίου. Το όνομα «Marada» δεν λειτουργούσε ως απλή ιστορική αναφορά αλλά ως πολιτική δήλωση. Μέσω αυτού, η πολιτοφυλακή διεκδικούσε ιστορική συνέχεια, παρουσιάζοντας τη δράση της ως φυσική εξέλιξη μιας μακραίωνης παράδοσης αντίστασης. Η στρατιωτική δράση εμφανιζόταν έτσι όχι ως συγκυριακή πολιτική επιλογή αλλά ως ιστορική αποστολή που ανάγονταν στους πρώτους υπερασπιστές του Όρους Λιβάνου (Assmann, 2011· Nora, 1989).

Η συμβολική αυτή σύνδεση ενισχύθηκε μέσα από τελετουργίες, επετειακές εκδηλώσεις, δημόσιες ομιλίες, εκδόσεις και εσωτερικό προπαγανδιστικό υλικό της οργάνωσης. Η ιστορία των Μαρδαϊτών αναπαραγόταν επιλεκτικά, δίνοντας έμφαση στην πολεμική αρετή, στην πίστη, στην αυτονομία και στη θυσία. Στοιχεία που δεν εξυπηρετούσαν αυτή την αφήγηση παραλείπονταν, ενώ όσα ενίσχυαν την εικόνα της διαχρονικής αντίστασης προβάλλονταν ως αδιαμφισβήτητες ιστορικές αλήθειες. Πρόκειται για μια χαρακτηριστική διαδικασία επιλεκτικής μνήμης, κατά την οποία το παρελθόν αναδιοργανώνεται σύμφωνα με τις ανάγκες του παρόντος (Halbwachs, 1992· Hobsbawm and Ranger, 1983). Κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου Πολέμου, η Brigade συμμετείχε ενεργά σε πολυάριθμες συγκρούσεις στον Λίβανο, από την κοιλάδα Μπεκάα μέχρι τις περιοχές γύρω από τη Βηρυτό, επιχειρώντας να προστατεύσει μαρωνίτικες περιοχές και να επεκτείνει την επιρροή της (Traboulsi, 2007, σσ. 180-190· Hanf, 1993). Παράλληλα, η ηγεσία της πολιτοφυλακής χρησιμοποίησε την ιστορική

αφήγηση των Μαρδαϊτών για να ενισχύσει το ηθικό των μαρωνίτικων δυνάμεων και να νομιμοποιήσει πολιτικές διεκδικήσεις, υποστηρίζοντας ότι η μαρωνίτικη κοινότητα είχε μια διαρκή ιστορική αποστολή να διαφυλάττει την ανεξαρτησία και τα δικαιώματα των χριστιανών στον Λίβανο (Kaufman, 2004).

Η περίπτωση της Marada Brigade επιβεβαιώνει τη διαπίστωση του Benedict Anderson ότι τα έθνη συγκροτούνται ως «φαντασιακές κοινότητες». Η ιστορική συνέχεια που συνδέει τους σύγχρονους Μαρωνίτες με τους Μαρδαΐτες δεν βασιζόταν σε αποδεδειγμένη βιολογική ή γενεαλογική συγγένεια. Αντίθετα, συγκροτήθηκε μέσω κοινών συμβόλων, αφηγήσεων και τελετουργικών πρακτικών που επέτρεψαν στα μέλη της κοινότητας να φαντάζονται τον εαυτό τους ως μέρος μιας ενιαίας ιστορικής αλυσίδας (Anderson, 2006). Η λειτουργία του μύθου δεν ήταν να αποδείξει την ιστορική συνέχεια αλλά να την καταστήσει κοινωνικά πιστευτή.

Η Marada Brigade δεν αποτέλεσε μεμονωμένη περίπτωση. Η αναβίωση του παρελθόντος χαρακτήρισε συνολικά τις μαρωνίτικες πολιτοφυλακές του Εμφυλίου, καθεμία από τις οποίες προσέφυγε σε διαφορετικές ιστορικές αναφορές για να θεμελιώσει τη νομιμότητά της (Picard, 2002· Traboulsi, 2007). Η διαφοροποίηση αυτή αποκαλύπτει ότι ο μαρωνίτικος εθνικισμός δεν υπήρξε ιδεολογικά ομοιογενής. Αν και όλες οι οργανώσεις υποστήριζαν την αυτονομία του Λιβάνου και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του, διαφοροποιούνταν ως προς την επιλογή των ιστορικών συμβόλων στα οποία θεμελίωναν τη συλλογική τους ταυτότητα (Kaufman, 2004).

Ανάμεσα σε αυτές τις οργανώσεις, οι *Φαλαγγίτες* /Καταέμπ (Kataeb Party/Phalange) πρόβαλλαν έναν περισσότερο κρατικό και δυτικότροπο εθνικισμό, ενώ οι *Φύλακες των Κέδρων* (Guardians of the Cedars) ανέπτυξαν μια φοινικική αντίληψη περί λιβανέζικης ταυτότητας (Salibi, 1988· Kaufman, 2004· Picard, 2002).

4.6 Ανταγωνιστικές αφηγήσεις καταγωγής και η διαμόρφωση της μαρωνιτικής εθνικής ταυτότητας

Η ανάδυση όλων αυτών των αφηγήσεων καταδεικνύει την απουσία μιας κοινά αποδεκτής ιστορικής μνήμης και τη συνύπαρξη πολλών θρησκευτικών κοινοτήτων, οι οποίες κατέστησαν το παρελθόν αντικείμενο διαρκούς ιδεολογικής διαπραγμάτευσης. Κάθε κοινότητα, αλλά και κάθε πολιτική παράταξη στο εσωτερικό της μαρωνίτικης κοινότητας, αναζήτησε διαφορετικά ιστορικά σημεία αναφοράς προκειμένου να θεμελιώσει τη δική της εκδοχή της λιβανέζικης ταυτότητας.

Οι Φαλαγγίτες/ Καταέμπ (Kataeb Party/ Phalange), που ιδρύθηκαν το 1936 από τον Πιέρ Τζεμαγιέλ[53], εξέφρασαν μια μορφή κρατικού λιβανέζικου εθνικισμού με έντονο δυτικό προσανατολισμό. Η ιδεολογία τους στηριζόταν στην αντίληψη ότι ο Λίβανος αποτελεί μια ιστορικά διακριτή πολιτική οντότητα, συνδεδεμένη περισσότερο με τη Μεσόγειο και τη Δύση παρά με τον αραβικό κόσμο. Η ιστορική αναφορά δεν επικεντρωνόταν σε μία συγκεκριμένη κοινότητα ή σε μια ομάδα προγόνων, αλλά στην ίδια τη διαχρονική ύπαρξη του λιβανέζικου κράτους ως χώρου συνάντησης

[53] Το Κόμμα των Φαλαγγιτών είναι χριστιανικό πολιτικό κόμμα στον Λίβανο. Αν και είναι επίσημα κοσμικής ιδεολογίας, υποστηρίζεται κυρίως από χριστιανούς Μαρωνίτες. Το κόμμα Καταέμπ ιδρύθηκε το 1936 ως μαρωνιτική παραστρατιωτική οργάνωση νεολαίας του Πιερ Τζεμαγιέλ, ο οποίος διαμόρφωσε το κόμμα στα πρότυπα της ισπανικής Φάλαγγας.

διαφορετικών πολιτισμών. Το κράτος παρουσιαζόταν ως ο φυσικός συνεχιστής μιας μακραίωνης ιστορικής παράδοσης αυτονομίας.

Διαφορετική υπήρξε η περίπτωση των Φυλάκων των Κέδρων (Guardians of the Cedars) του Ετιέν Σακρ[54], οι οποίοι διαμόρφωσαν μια περισσότερο αποκλειστική εκδοχή του λιβανέζικου εθνικισμού. Η ιδεολογία τους βασίστηκε στον *φοινικισμό*, σύμφωνα με τον οποίο οι σύγχρονοι Λιβανέζοι θεωρούνται άμεσοι απόγονοι των αρχαίων Φοινίκων και, επομένως, διακριτός λαός από τους Άραβες. Η έμφαση μετατοπιζόταν έτσι από τη θρησκευτική στη φυλετική και πολιτισμική συνέχεια. Η λιβανέζικη ταυτότητα παρουσιαζόταν ως προαραβική και προϊσλαμική, ενώ ο αραβικός χαρακτήρας της χώρας αντιμετωπιζόταν ως αποτέλεσμα μεταγενέστερων ιστορικών εξελίξεων και όχι ως συστατικό στοιχείο της εθνικής της ταυτότητας (Kassir 2006: 219-222).

Η Marada Brigade, αντίθετα, υιοθέτησε μια διαφορετική στρατηγική ιστορικής νομιμοποίησης. Αντί να αναζητήσει τις ρίζες του Λιβάνου στην αρχαιότητα ή να δώσει έμφαση στη συγκρότηση του σύγχρονου κράτους, στράφηκε στη μεσαιωνική περίοδο και ειδικότερα στους Μαρδαΐτες. Η επιλογή αυτή ανέδειξε μιαν αφήγηση περισσότερο τοπική και κοινοτική, εστιάζοντας στην ιστορική εμπειρία του Όρους Λιβάνου ως τόπου αντίστασης και αυτονομίας. Οι Μαρδαΐτες αναδείχθηκαν σε σύμβολα στρατιωτικής αρετής, συλλογικής συνοχής και διαχρονικής υπεράσπισης της μαρωνίτικης κοινότητας. Μετά τον Εμφύλιο, η πολιτοφυλακή εξελίχθηκε στο *Κίνημα Μάραντα* (Marada Movement) και αργότερα στο πολιτικό κόμμα Al-Marada[55]. Το κόμμα συνέχισε να επικαλείται την ιστορική κληρονομιά των Μαρδαϊτών για να υποστηρίξει τις πολιτικές του θέσεις, ενώ συμμετείχε σε ευρύτερους πολιτικούς συνασπισμούς, όπως η συνεργασία με τη Χεζμπολάχ και άλλες δυνάμεις του λεγόμενου «αντι-ιμπεριαλιστικού» μπλοκ. Η χρήση του μύθου των Μαρδαϊτών στον σύγχρονο πολιτικό λόγο υπογραμμίζει τη διαχρονικότητα της εθνοϊστορικής μνήμης: οι ιστορικοί ήρωες λειτουργούν ως πρότυπα συλλογικής αντοχής και πολιτικής νομιμοποίησης (Kassir, 2006: 215-217).

Η σύγκριση αυτών των τριών ιδεολογικών προσεγγίσεων αναδεικνύει ότι ο μαρωνίτικος εθνικισμός δεν υπήρξε ποτέ ιδεολογικά ενιαίος. Αντίθετα, συγκροτήθηκε μέσα από διαφορετικές αναγνώσεις του παρελθόντος, οι οποίες αντανακλούσαν διαφορετικές πολιτικές στρατηγικές και αντιλήψεις για τη θέση του Λιβάνου στην ευρύτερη Μέση Ανατολή. Το παρελθόν δεν λειτουργούσε ως ουδέτερο ιστορικό δεδομένο αλλά ως συμβολικό απόθεμα, από το οποίο κάθε πολιτικός φορέας αντλούσε εκείνα τα στοιχεία που εξυπηρετούσαν τους στόχους του. Ενώ οι Kataeb στηρίχθηκαν σε μια αφήγηση πολιτισμικού εθνικισμού εμπνευσμένου από κεντροευρωπαϊκά πρότυπα και προέβαλαν τον

[54] Οι «Φύλακες των Κέδρων» (*Guardians of the Cedars*) ήταν ένα λιβανέζικο εθνικιστικό κόμμα και πρώην παραστρατιωτική οργάνωση στον Λίβανο. Ιδρύθηκε από τον Etienne Saqr (γνωστό και με το παρωνύμιο «Πατέρας των Κέδρων») μαζί με το Κόμμα Λιβανέζικης Αναγέννησης, στις αρχές της δεκαετίας του 1970. Δραστηριοποιήθηκε κατά τη διάρκεια του Λιβανέζικου Εμφυλίου Πολέμου υπό το σύνθημα: «Lebanon, at your service.». Η παραστρατιωτική οργάνωση είχε ξεκάθαρα αντιπαλαιστινιακό χαρακτήρα.

[55] Οι περισσότερες μελέτες αναφέρουν ότι το Κίνημα Marada (Marada Movement) οργανώθηκε πολιτικά γύρω από την οικογένεια Φραντζίε, ενώ η πολιτοφυλακή Marada Brigade απέκτησε τη μορφή με την οποία είναι γνωστή κυρίως κατά την έναρξη του Εμφυλίου Πολέμου (1975–1976).

Λίβανο ως φρούριο της δυτικής χριστιανοσύνης στη Μέση Ανατολή, οι Guardians of the Cedars ανέπτυξαν έναν περισσότερο ρατσιστικό και αποσχιστικό λόγο, υποστηρίζοντας ότι οι Λιβανέζοι είναι απόγονοι των αρχαίων Φοινίκων (Kassir, 2006: 219-222).

Αντίθετα, η Marada Brigade και το μεταγενέστερο Κίνημα Μάραντα αντλούσαν την ιδεολογική τους νομιμοποίηση από τον μύθο των Μαρδαϊτών, δηλαδή από μια ιστορία αντίστασης και επιβίωσης εντός του ίδιου του Όρους Λίβανος. Ενώ οι άλλες μαρωνίτικες οργανώσεις προσπαθούσαν να ορίσουν τον Λίβανο μέσα από μια πολιτισμική ή φυλετική διαφορά έναντι του αραβικού κόσμου, οι Μαράντα υιοθέτησαν έναν περισσότερο εσωστρεφή και τοπικό λόγο, παρουσιάζοντας τον εαυτό τους ως θεματοφύλακα της ιστορικής αυτονομίας της ορεινής μαρωνίτικης κοινότητας (Salibi 1988: 156, Traboulsi 2007:230). Έτσι, η μνήμη των Μαρδαϊτών λειτουργούσε ως στοιχείο εθνοϊστορικής νομιμότητας, σε αντίθεση με τον κοσμικό ή «ευρωπαϊστικό» προσανατολισμό άλλων πολιτοφυλακών.

Σύνοψη- Συμπεράσματα

Η διερεύνηση της ιστορικής πορείας των Μαρδαϊτών αναδεικνύει ότι η σημασία τους υπερβαίνει κατά πολύ τον περιορισμένο ιστορικό τους ρόλο ως στρατιωτικής ομάδας της ύστερης βυζαντινής περιόδου. Παρότι οι πρωτογενείς πηγές επιτρέπουν μόνο αποσπασματική ανασύνθεση της ιστορίας τους και δεν τεκμηριώνουν μια αδιάλειπτη γενεαλογική συνέχεια με τους μεταγενέστερους μαρωνίτικους πληθυσμούς, οι Μαρδαΐτες κατέλαβαν εξέχουσα θέση στη συλλογική μνήμη του Λιβάνου. Η μεταγενέστερη σημασία τους οφείλεται όχι τόσο στην ιστορική τους παρουσία όσο στη συμβολική λειτουργία που απέκτησαν κατά τη συγκρότηση της λιβανέζικης εθνικής ταυτότητας (Salibi, 1988· Kaufman, 2004).

Η περίπτωση αυτή επιβεβαιώνει ότι οι εθνικές ταυτότητες δεν συγκροτούνται αποκλειστικά πάνω σε αντικειμενικά χαρακτηριστικά, όπως η γλώσσα, η επικράτεια ή η πολιτική κυριαρχία, αλλά μέσα από αφηγήσεις, μνήμες και συμβολισμούς που παράγουν το αίσθημα μιας κοινής ιστορικής μοίρας. Υπό αυτή την έννοια, οι Μαρδαΐτες αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού που ο Benedict Anderson περιγράφει ως «φαντασιακή κοινότητα»: ενός συμβολικού παρελθόντος που επιτρέπει στα μέλη μιας κοινότητας να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως φορέα ιστορικής συνέχειας, ακόμη και όταν αυτή δεν μπορεί να αποδειχθεί ιστορικά (Anderson, 2006).

Στην περίπτωση του Λιβάνου, η διαδικασία αυτή συνδέθηκε άμεσα με τη συγκρότηση του σύγχρονου κράτους. Η Γαλλική Εντολή, η ίδρυση του Μείζονος Λιβάνου και η ανάγκη διαμόρφωσης μιας διακριτής εθνικής ιδεολογίας δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για την αναζήτηση ιστορικών προγόνων που θα προσέδιδαν ιστορικό βάθος και πολιτική νομιμοποίηση στη νέα κρατική οντότητα. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, οι Μαρδαΐτες μετασχηματίστηκαν από ιστορικό υποκείμενο σε εθνοϊστορικό μύθο, ο οποίος υποστήριζε την αντίληψη ενός Λιβάνου με προαραβικές και ιδιαίτερες πολιτισμικές ρίζες (Lammens, 1921· Firro, 2003· Kaufman, 2004).

Η διαδικασία αυτή παγιώθηκε όταν οι σχετικές αφηγήσεις ενσωματώθηκαν στους βασικούς θεσμούς της κοινωνίας. Η εκπαίδευση, η Εκκλησία και η δημόσια ιστοριογραφία λειτούργησαν ως μηχανισμοί πολιτισμικής μετάδοσης, μετατρέποντας τον μύθο των Μαρδαϊτών σε αναπόσπαστο στοιχείο της μαρωνιτικής ιστορικής αυτοαντίληψης (Halbwachs, 1992· Assmann, 2011). Η θρησκεία, η γεωγραφία του Όρους Λίβανος και η συλλογική μνήμη συνδέθηκαν σε ένα ενιαίο ερμηνευτικό σχήμα. Το Όρος δεν παρουσιαζόταν απλώς ως φυσικός χώρος αλλά ως τόπος ιστορικής συνέχειας και θεματοφύλακας της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας της μαρωνιτικής κοινότητας (Halbwachs, 1992· Nora, 1989· Kaufman, 2004).

Κατά τη διάρκεια του Λιβανέζικου Εμφυλίου Πολέμου, ο μύθος απέκτησε νέα λειτουργία. Η ίδρυση της Marada Brigade αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της μετάβασης από την ιστορική αφήγηση στην πολιτική πράξη. Η επίκληση των Μαρδαϊτών δεν εξυπηρετούσε πλέον μόνο τη συγκρότηση μιας συλλογικής ταυτότητας, αλλά και τη νομιμοποίηση της ένοπλης κινητοποίησης και των πολιτικών διεκδικήσεων της μαρωνιτικής κοινότητας, παρουσιάζοντας τη σύγχρονη δράση ως συνέχεια μιας διαχρονικής παράδοσης αντίστασης (Traboulsi, 2007· Hanf, 1993· Kaufman, 2004).

Παράλληλα, η σύγκριση των κυριότερων μαρωνιτικών οργανώσεων δείχνει ότι δεν υπήρξε μία ενιαία εκδοχή του λιβανέζικου εθνικισμού. Οι Καταέμπ, οι Φύλακες των Κέδρων και οι Μάραντα προσέγγισαν το παρελθόν μέσα από διαφορετικούς μύθους καταγωγής και διαφορετικές ιστορικές αναφορές. Η παρατήρηση αυτή αναδεικνύει ότι η εθνική ταυτότητα δεν αποτελεί ένα σταθερό πολιτισμικό μόρφωμα, αλλά πεδίο συνεχούς διαπραγμάτευσης, όπου ανταγωνίζονται διαφορετικές ερμηνείες της ιστορίας και της συλλογικής μνήμης (Picard, 2002· Kaufman, 2004· Traboulsi, 2007).

Η περίπτωση των Μαρδαϊτών επιβεβαιώνει βασικές θεωρητικές προσεγγίσεις των σπουδών του εθνικισμού και της ανθρωπολογίας της μνήμης. Η έννοια των «φαντασιακών κοινοτήτων» του Anderson, η θεωρία των «επινοημένων παραδόσεων» των Hobsbawm και Ranger, η εθνοσυμβολική προσέγγιση του Anthony D. Smith και οι θεωρίες της συλλογικής και πολιτισμικής μνήμης των Maurice Halbwachs και Jan Assmann προσφέρουν ένα συνεκτικό ερμηνευτικό πλαίσιο για την κατανόηση του φαινομένου (Anderson, 2006· Hobsbawm and Ranger, 1983· Smith, 1986· Halbwachs, 1992· Assmann, 2011).

Συνολικά, η ιστορία των Μαρδαϊτών δεν αφορά μόνο μια στρατιωτική ομάδα της ύστερης αρχαιότητας. Αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο οι κοινωνίες επιλέγουν, ανακατασκευάζουν και επανονηματοδοτούν το παρελθόν τους, μετατρέποντάς το σε πολιτισμικό κεφάλαιο, εργαλείο αυτοπροσδιορισμού και μέσο πολιτικής νομιμοποίησης. Η διαχρονική αναβίωση του μύθου τους καταδεικνύει ότι η συλλογική μνήμη δεν αποτελεί παθητική αποθήκη ιστορικών γεγονότων, αλλά ενεργό μηχανισμό παραγωγής νοήματος, μέσω του οποίου οι κοινότητες οριοθετούν την ταυτότητά τους, θεμελιώνουν πολιτικές διεκδικήσεις και διαπραγματεύονται τη θέση τους στο παρόν. Υπό αυτή την έννοια, οι Μαρδαΐτες συνιστούν μια ιδιαίτερα γόνιμη μελέτη περίπτωσης για τη διερεύνηση της σχέσης ανάμεσα στην ιστορία, τη μνήμη και την κατασκευή της εθνικής ταυτότητας,

όχι μόνο στον Λίβανο αλλά και στο ευρύτερο πεδίο των σπουδών του εθνικισμού (Anderson, 2006· Smith, 1986· Assmann, 2011).

Βιβλιογραφία

Α) Ξενόγλωσση

Abrams, P. (1988). Notes on the difficulty of studying the state. *Journal of Historical Sociology, 1*(1), 58–89.

Acta conciliorum oecumenicorum: Series 2, II. Concilium universale Constantinopolitanum tertium (1990–1992) (R. Riedinger, Επιμ.).

ʿĀdil Ismāʿīl (1955). *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours*, τομ. 1. Librairie orientale et américaine.

Ahrweiler, H. (1966). *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance au VIIe-XVe siècles*. Presses Universitaires de France.

al-Athir Ali ibn (2008). *The chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading period from al-Kamil fi'l-Ta'rikh* (D. S. Richards, Μετ.). Ashgate Publishing.

al-Balādhurī, A. ibn Y. (1916). *Kitāb Futūḥ al-buldān [The origins of the Islamic state]* (P. K. Hitti, Επιμ. & Μετ.). Columbia University.

al-Debs Joseph (1902). Al-Marada wa al-Mawarina. *Al-Mashriq*, 914–923.

al-Dibs Yusef (1902). Laysa al-Jarajima al-Marada. *Al-Mashriq*, 404–413.

al-Duwayhī Estephan (1890). *Tarikh al-Azmina.* Εκδ. J. Moubarac.

al-Duwayhi Isṭifan (1973). *Tārīkh al-ṭāʾifah al-Mārūniyyah, al-Maṭbaʿah al-Kāthūlīkiyyah.* (R. al-K. Chartuni, Μετ. & Επιμ.). Princeton University Arabic collection

al-Ḥamawī Yāqūt Shihāb al-Dīn ibn-ʿAbdullāh al-Rūmī (1866–1873). *Kitāb Mu'jam al-Buldān* (Λεξικό των Χωρών), (στα αραβικά). Εκδ. F. Wüstenfeld, 6 τόμοι

al-Isfahani Abu al-Faraj (2004). *Kitāb al-aghānī* (25 τομ.) Dar Sader Publishers.

al-Karmali Anastase Marie (1903). Al-Marada aw al-Jarajima. *Al-Mashriq*, 301–309.

Al-Tabari Mohammed Ibn Jarir (2009). *Ta'rīkh al-rusul wa 'l-mulūk [Chronique de Tabari: Histoires des prophètes et des rois] (Ιστορία των Προφητών και των βασιλέων)* (H. Zotenberg, Μετ.). La Ruche.

al-Wāqidī, Muḥammad ibn ʿUmar (1966). *Kitāb al-maghāzī* (M. Jones, Επιμ.). Oxford University Press.

al-Zabidi Murtada, *Taj Al-ʿArus min Jawahir Al-Qamus, aj al-Arus min Jawahir al-Qamus* (Το στέμμα της νύφης από τα μαργαριτάρια του al-Qāmūs). Dar Sader.

Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.

Anonymi Auctoris (1937). *Chronicon Ad Annum Christi 1234 Pertinens* (Jean Baptiste Chabot, Μετ.), σειρά Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. L. Durbecq.

Anquetil-Duperron, A. H. (1793). Mémoires sur les migrations des Mardes, ancien peuple de l'Asie. In *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres* (Vol. 45).

Anthon, C. (1872). *Classical Dictionary: containing an account of the principal Proper Names***.** Harper & brothers.

Assemani, G. S. (1719–1728). *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos, et Malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI Pontificis Maximi ex Oriente conquisitos, comparatos, et Bibliotecae Vaticanae addictos Recensuit, digessit, et genuina scripta a spuriis secrevit, addita singulorum auctorum vita*. Societas de Propaganda Fide.

Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press.

Bar Hebraeus. (1932). *The chronography of Gregory Abû'l Faraj, the son of Aaron, the Hebrew physician, commonly known as Bar Hebraeus Hebraeus: being the first part of his political*

history of the world by Bar Hebraeus, 1226-1286. (E. A. W. Budge, Μετ.). Oxford University Press.
Bedjan, P. (Επιμ.). (1890). *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum*. Maisonneuve.
Basso, K. H. (1996). *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*. University of New Mexico Press.
Bosworth, C. E. (1983). Abnāʾ. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopaedia Iranica* (Vol. 1, Fasc. 3, pp. 226–228).
Briant, P. (1982). *Rois, tributs et paysans: Études sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien (Vol. 269)*. Presses Universitaires de Franche-Comté.
Brubaker, L., & Haldon, J. (2011). *Byzantium in the iconoclast era, c. 680–850: A history*. Cambridge University Press.
Brubaker, R. (1996). *Nationalism reframed: Nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge University Press.
Bury, J. B. (1889). *A history of the later Roman Empire from Arcadius to Irene, 395 A.D. to 800 A.D*. Macmillan.
Cecota, B. (2012). Islam, the Arabs and Umayyad rulers according to Theophanes the Confessor's Chronography. *Studia Ceranea, 2*, 97–111.
Chabot, J.-B. (Επιμ.). (1899–1904). *Chronique de Michel le Syrien*. E. Leroux.
Chabot, J.-B. (Επιμ.). (1916–1920). *Chronicon ad annum 1234 pertinens* (CSCO 81–82).
Charraf, G. (1984). Vers une nouvelle formule constitutionnelle au Liban. In J. Abou Joude et al. (Eds.), *La nouvelle société libanaise dans la perception des fa'aliyat des communautés chrétiennes*. Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik.
Cheira, M. A. (1947). *La lutte entre Arabes et Byzantins: La conquête et l'organisation des frontières aux VIIe et VIIIe siècles*. Société de publications égyptiennes.
Cleveland, W. L., & Bunton, M. (2016). *A history of the modern Middle East (6th ed.)*. Westview Press.
Coakley, J. F. (2002). *Robinson's paradigms and exercises in Syriac grammar*. Oxford University Press.
Conrad, L. I. (1992). The conquest of Arwād: A source-critical study in the historiography of the early medieval Near East. In A. Cameron & L. I. Conrad (Eds.), *The Byzantine and early Islamic Near East: Vol. 1. Problems in the literary source material* (pp. 317–401). Darwin Press.
Crone, P. (1994). Were the Qays and Yemen of the Umayyad period political parties? *Der Islam, 71, 1–57.*
Crone, P., & Hinds, M. (1986). *God's caliph: Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge University Press.
Daskhurants'i, M. (1983). *Patmut'iwn Ałuanits'* (V. Arak'eljan, Επιμ.). Εκδόσεις Ακαδημίας Επιστημών της Αρμενικής ΣΣΔ
Daskhurants'i, M. (1961). *History of the Caucasian Albanians* (C. J. F. Dowsett, Trans.). Oxford University Press.
Daremberg, C. V., & Saglio, E. (1904). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments (Vol. 3, Pt. 2)*. Hachette.
David, C. J. (1873). *Kitāb jamʿ al-ḥujaj al-rāhina fī ibṭāl daʿwā al-Mawārina. (*Συλλογή Εγγράφων και Στοιχείων κατά της λεγόμενης Διαρκούς Ορθοδοξίας των Μαρωνιτών). Otto Harrassowitz.
Dieten, J. L., van (1972). *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715)*. Adolf *M*. Hakkert.
Dixon, A. A. (1971). *The Umayyad Caliphate 65–86/684–705: A political study*. Luzac & Co.
Dölger, F. (1924). *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches (Vol. 1)*. Oldenbourg.
Eadie, J. (1852). *Early Oriental history, comprising the histories of Egypt, Assyria, Persia, Lydia, Phrygia, and Phoenicia*. John Joseph Griffin.
Fawaz, L. T. (1994). *An occasion for war: Civil conflict in Lebanon and Damascus in 1860*. University of California Press.
Firro, K. M. (2003). *Inventing Lebanon: Nationalism and the state under the Mandate. I.B*. Tauris.
Fahed, A. P. (Επιμ.). (1974). *Stephano Ad-Douayhi: Liber brevis explicationis de Maronitarum origine eorumque perpetua orthodoxia*. Privately published.
Fawaz L. (1994). *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860.* University of California Press.

Firro, Kais M. (2003). *Inventing Lebanon: Nationalism and the State under the Mandate.* I.B. Tauris.
Fishbein, M. (Trans.). (1990). *The history of al-Ṭabarī: The victory of the Marwānids*. State University of New York Press.
Frendo, J. D. (1982). Who killed Anastasius II? *The Jewish Quarterly Review, 72(3),* 202–204.
Fück J. W., λήμμα "Ḥabīb b. Maslama"στο Lewis, B.; Ménage, V. L.; Pellat, Ch. & Schacht, J.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
Gil, J. (Επιμ.). (1973α). *Continuatio Byzantia Arabica*. Στο *Corpus scriptorum Muzarabicorum*, Vol. 1, σσ. 7–14.
Gil, J. (Επιμ.). (1973β). *Continuatio Hispana*. Στο *Corpus scriptorum Muzarabicorum*, Vol. 1, σσ. 15–54.
Glynias, J. (2020). Byzantine monasticism on the Black Mountain west of Antioch in the 10th–11th centuries. *Studies in Late Antiquity, 4*(4), 408–451.
Greenwood, T. W. (2008). "New light from the East": Chronography and ecclesiastical history through a late seventh-century Armenian source. *Journal of Early Christian Studies, 16*, 197–254.
Gregoratti, L. (2014). The Mardians: A note. *Anabasis: Studia Classica et Orientalia, 5*, 76–85.
Grierson, P. (1962). The tombs and obits of the Byzantine emperors (337–1042). *Dumbarton Oaks Papers, 16*, 1–63.
Griffith, S. H. (2008). *The church in the shadow of the mosque: Christians and Muslims in the world of Islam*. Princeton University Press.
Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. University of Chicago Press.
Haldon, J. (2000). Theory and practice in tenth-century military administration. *Travaux et Mémoires, 13*, 201–352.
Handler, R., & Linnekin, J. (1984). Tradition, genuine or spurious. *Journal of American Folklore, 97*(385), 273–290.
Hanf, T. (1993). *Coexistence in wartime Lebanon. I.B*. Tauris.
Hanssen, J., & Weiss, M. (Eds.). (2016). *Arabic thought beyond the liberal age: Towards an intellectual history of the Nahda*. Cambridge University Press.
Hawting, G. R. (1986). *The first dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*. Croom Helm.
Hawting, G. R. (Μετ.). (1989). *The history of al-Ṭabarī: The collapse of Sufyānid authority and the coming of the Marwānids*. State University of New York Press.
Herzfeld, M. (1991). *A place in history: Social and monumental time in a Cretan town*. Princeton University Press.
Hild, F., & Hellenkemper, H. (1990). *Kilikien und Isaurien (Tabula Imperii Byzantini, Vol. 5)*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
Hirst, A., & Sammon, P. (Eds.). (2014). *The Ionian Islands: Aspects of their history and culture*. Cambridge Scholars Publishing.
Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
Hoexter, M. (1972). *Qays and Yaman factions in local political divisions*. Jerusalem Academic Press.
Hourani, A. (1962). *Arabic thought in the liberal age, 1798–1939*. Oxford University Press.
Howard-Johnston, J. (2010). *Witnesses to a world crisis: Historians and histories of the Middle East in the seventh century*. Cambridge University Press.
Hoyland, R. G. (Ed.). (2011). *Theophilus of Edessa's Chronicle and the circulation of historical knowledge in late antiquity and early Islam (Vol. 57)*. Liverpool University Press.
Hudson, M. C. (1968). *The precarious republic: Political modernization in Lebanon*. Random House.
Jankowiak, M. (2009). *Essai d'histoire politique du monothélisme, à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome* [Doctoral dissertation].
Jankowiak, M. (2013). The first Arab siege of Constantinople. In C. Zuckerman (Ed.), *Travaux et mémoires: Vol. 17. Constructing the seventh century* (pp. 237–320). Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance.
Judd, S. C. (2014). *Religious scholars and the Umayyads: Piety-minded supporters of the Marwanid Caliphate*. Routledge.
Kaegi, W. E. (1992). *Byzantium and the early Islamic conquests*. Cambridge University Press.

Kaegi, W. E. (2008). Confronting Islam: Emperors versus caliphs (641–c. 850). In J. Shepard (Ed.), *The Cambridge history of the Byzantine Empire, c. 500–1492*. Cambridge University Press.
Kapferer, B. (1988). *Legends of people, myths of state*. Smithsonian Institution Press.
Kassir, S. (2006). *Being Arab*. Verso.
Kaufman, A. (2004). *Reviving Phoenicia: The search for identity in Lebanon. I.B*. Tauris.
Kazhdan, A. P. (Ed.). (1991). *The Oxford dictionary of Byzantium*. Oxford University Press.
Kennedy, H. (2007). *The great Arab conquests: How the spread of Islam changed the world we live in*. Weidenfeld & Nicolson.
Kennedy, H. (2016). *The prophet and the age of the caliphates*. Routledge.
Kiraz, G. A. (2012). Al-Dibs, Yūsuf. In S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, & L. Van Rompay (Eds.), *Gorgias encyclopedic dictionary of the Syriac heritage: Electronic edition*. Gorgias Press.
Lammens, H. (1902). Tasrih al-Absar fi ma Yahtawi Lubnan min al-Athar: al-Jarajima. *Al-Mashriq* σελ. 1122-25.
Lammens, H. (1921). *La Syrie: précis historique*. Imprimerie Catholique.
Lecker, M. (2016). Ḥabīb b. Maslama al-Fihrī. In K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, & D. J. Stewart (Eds.), *Encyclopaedia of Islam Three Online*. Brill.
Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology (C. Jacobson & B. G. Schoepf, Trans.)*. Basic Books.
Liber Pontificalis, Raymond Davis (μτφρ.) (1989). *The Ancient Biographies of the First Ninety Bishops to AD 715*, Lat.Ser. 5, TTH.
Lilie, R.-J. (1976). *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber: Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jhd*. Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität München.
Ljubarskij, J. N. (1984). Theophanes Confessor and the sources of his Chronographia. *Vizantijskij Vremennik, 45*, 72–86.
Lowenthal, D. (1985). *The past is a foreign country*. Cambridge University Press.
Mad'aj, M. A.-M. (1988). *The Yemen in early Islam: A political history*. Centre for Middle Eastern and Islamic Studies.
Mango, C., & Scott, R. (Μετ. & σχολ.). (1997). *The chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern history, AD 284–813*. Clarendon Press.
Migne, J. P. & Hopfner, T. (1928). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (PG)* P.Geuthner.
Mink, L. O. (1974). History and fiction as modes of comprehension. In R. Cohen (Ed.), *New directions in literary history* (pp. 107–124). Routledge & Kegan Paul.
Mommsen, T. (Επιμ.). (1898). *Chronicon Moissiacum et Chronicon 741*. Στο *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi* (τ. XI).
Morony, M. G. (Trans.). (1987). *The history of al-Ṭabarī: Between the civil wars: The caliphate of Muʿāwiyah*. State University of New York Press.
Morrison, J., & Woog, A. (2009). *Syria*. Chelsea House Publishers.
Moubarac, Y. (1984). *Pentalogie antiochienne/domaine maronite: Livre d'histoire, écrits fondateurs et textes à l'appui (Vol. 2)*. Cénacle libanais.
Naironus Faustus Antonius (1679). *Dissertatio de origine, nomine, ac religione Maronitarum. Authore Fausto Nairono Banensi Maronita Chaldaicae, seù Syriacae linguae in almo urbis Archigymnasio lectore*, Per Zachariam Dominicum Acsamitek a Kronenfeld Boëmum Pragensem (Linguarum orientalium typographum).
Naironus, F. A. (1694). *Euoplia Fidei Catholicae Romanae Historico-Dogmatica: Ex vetustissimis Syrorum, seu Chaldaeorum monumentis eruta, Ubi de Christianis Orientalibus deque eorum Ritibus, Doctrina, et Fide quoad articulos a Novatoribus nostri temporis impugnatos*, (Typis Congregationis de Propaganda Fide
Nau, F. (1905). Les Maronites et les Mardaïtes. *Revue de l'Orient Chrétien, 10*, 5–33.

Nikephoros, Patriarch of Constantinople. (1990). *Short history* (C. Mango, Επιμ. & Μετ.). Dumbarton Oaks.
Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. *Representations, 26*, 7–24.
Ostrogorsky, G. (1983). *History of the Byzantine state (J. Hussey, Trans.)*. Rutgers University Press.

Otkhmezuri, T. (Ed.). (2022). *Medieval Georgian literary culture and book production in the Christian Middle East and Byzantium*. Aschendorff Verlag.
Palmer, A. (1993). *The seventh century in the West-Syrian chronicles*. Liverpool University Press.
Paul the Deacon. (1907). *History of the Lombards* (W. D. Foulke, Μετ.). University of Pennsylvania Press.
Picard, E. (2002). *Lebanon: A shattered country*. Holmes & Meier.
Porphyrogenitus, Constantinus. (1967). *De administrando imperio* (G. Moravcsik, Επιμ., R. J. H. Jenkins, Μετ.). Dumbarton Oaks.
Ramsay, W. M. (1890). *The historical geography of Asia Minor*. John Murray.
Rotter, G. (χχ). Maslama b. ʿAbd al-Malik b. Marwān. Στο C. E. Bosworth (Επιμ.), *The encyclopaedia of Islam* (2nd ed., Vol. 6). Brill.
Salibi, K. S. (1988). *A house of many mansions: The history of Lebanon reconsidered*. University of California Press.
Shababi Michael Abd Alah Gabriel (1900-1906). *Tarikh al-Kanisa al-Antdkiyya al-Surydniyya al-Mdraniyya*, τομ. 11.
Sharon, M. (1984). The Umayyads as seen by the early historians. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 4*, 7–39.
Sicker, M. (2001). *The Middle East in the twentieth century*. Greenwood Press.
Smith, A. D. (1986). *The ethnic origins of nations*. Blackwell.
Smith, A. D. (1991). *National identity*. University of Nevada Press.
Taha, A. D. (1989). *The Muslim conquest and settlement of North Africa and Spain*. Routledge.
Theophanes, the Confessor (1893). *Theophanis chronographia.* (de Boor Carolus, Επιμ.). B.G. Teubner.
Thibault, J. (2009). Démographie et politique au Liban sous le Mandat: Les émigrés, les ratios confessionnels et la fabrique du Pacte national. *Histoire & Mesure, 24*(1), 189–210.
Traboulsi, F. (2007). *A history of modern Lebanon*. Pluto Press.
Treadgold, W. T. (1995). *Byzantium and its army, 284–1081*. Stanford University Press.
Treadgold, W. T. (1997). *A history of the Byzantine state and society*. Stanford University Press.
Treadgold, W. T. (2011). Trajan the Patrician, Nicephorus, and Theophanes. Στο D. Bumazhnov et al. (Επιμ.), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient: Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* (pp. 589–621). Peeters.
Treiger, A. (2012). The Arabic tradition. In A. Casiday (Ed.), *The Orthodox Christian world* (pp. 89–104). Routledge.
Trombley, F. (2004). Sawīrus ibn al-Muqaffaʿ and the Christians of Umayyad Egypt: War and society in documentary context. In P. M. Sijpesteijn & L. Sundelin (Eds.), *Papyrology and the history of early Islamic Egypt* (pp. 199–226). Brill.
Theophanes the Confessor. (1883). *Theophanis chronographia* (C. de Boor, Ed.). B. G. Teubner.
Vasiliev, A. (Επιμ.). (1910–1915). *Kitāb al-ʿunwān [Universal history]*. Patrologia Orientalis, 5, 7, 8, 11.
Webb, P. (2018). Tabarestan. Στο O. Nicholson (Επιμ.), *The Oxford dictionary of late antiquity*. Oxford University Press.
Wellhausen, J. (1927). *The Arab kingdom and its fall* (M. G. Weir, Μετ.). University of Calcutta Press.
Woods, D. (2006). Corruption and mistranslation: The common Syriac source on the origin of the Mardaites » [προφορική παρουσίαση στο *21ο Διεθνές Συνέδριοι Βυζαντινών Σπουδών*, Λονδίνο 21-26/8/2006).
Yakubovich, I. (2010). *Sociolinguistics of the Luvian language*. Brill.
Zakeri, M. (1995). *Sāsānid soldiers in early Muslim society: The origins of ʿAyyārān and Futuwwa*. Otto Harrassowitz.
Zuckerman, C. (2005). Learning from the enemy and more: Studies in 'Dark Centuries' Byzantium. *Millennium, 2*, 79–135.
Zuckerman, C. (2007). The Khazars and Byzantium: The first encounter. In P. B. Golden, H. Ben-Shammai, & A. Róna-Tas (Eds.), *The world of the Khazars* (pp. 399–432). Brill.

Β) Ελληνόγλωσση

Δετοράκης, Θ. Ε. (1992). *Εισαγωγή στη σπουδή των αγιολογικών κειμένων*. Πανεπιστημιακές παραδόσεις.

Ηρόδοτος. (χ.χ.). *Ἱστοριῶν πρώτη ἐπιγραφομένη Κλειώ*.

Θεοφάνης ο Ομολογητής. (2007). *Χρονογραφία 284–812/13 μ.Χ.* Αρμός. (Πλήρης τίτλος: *Θεοφάνους αμαρτωλού μοναχού και Ηγουμένου του Αγρού και Ομολογητού Χρονογραφία ετών ΦΚΗ΄ αρχομένη από πρώτου έτους Διοκλητιανού έως δευτέρου έτους Μιχαήλ και Θεοφυλακτου υιού αυτού· τούτ' έστιν από του ΕΨΟΖ΄ έτους του κόσμου έως έτους ΣΤΕ΄ κατά τους Αλεξανδρείς, κατά δε Ρωμαίους ΣΤΚΑ΄).*

Καρπόζηλος, Α. (2002). *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι (Τόμ. 2)*. Κανάκη.

Καρύδης, Σ. Χ. (2016). Η ανδεγαυική παρουσία στην Αχαΐα και στην Κέρκυρα. *Βυζαντινά Σύμμεικτα, 26*, 163–209.

Κουμαριανού, Μ. (2024). *Η εκκλησία των Μαρωνιτών: Παρελθόν και παρόν*. Ηρόδοτος.

Σάθας, Κ. Ν. (1873). *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη* (Τόμ. 2). Τύποις Φραγκίσκου Νικολαΐδου.

Σκυλίτζης, Ι. (2003). *Σύνοψις Ἱστοριῶν*. Μίλητος.

Σούδα. (1928–1938). *Suidae Lexicon* (A. Adler, Ed.; 5 vols.). B. G. Teubner.

Στράβων. (1817). *Γεωγραφικά* (Α. Κοραής, Ed.). Τυπογραφία Ι. Μ. Εβεράρτου.

Τσουγκαράκης, Δ. (1994). *Νικηφόρου, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Ἱστορία σύντομος* (Λ.Κωσταρέλη, Μετ.). Κανάκη.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

i. Μαρδαΐτες και Jarājimah: προς μια νέα ερμηνεία της ταυτότητάς τους

Η ιστορική παρουσία των Μαρδαϊτών ή *Jarājimah* εμφανίζεται στις πηγές κατά τον 7ο αιώνα, σε μια περίοδο κατά την οποία η ανατολική μεθόριος της Βυζαντινής αυτοκρατορίας και του Χαλιφάτου αποτέλεσε χώρο έντονων στρατιωτικών συγκρούσεων, μετακινήσεων πληθυσμών και συνεχών ανακατατάξεων.

Μία από τις σημαντικότερες αφηγηματικές πηγές για την πρώιμη ιστορία τους είναι, όπως προείπαμε, το έργο του Μιχαήλ του Σύρου (†1199), το οποίο βασίζεται, μεταξύ άλλων, στην παλαιότερη χρονογραφική παράδοση του Ιακωβίτη πατριάρχη Αντιοχείας Διονυσίου Τέλλας (*Dionysius of Tell-Mahre*, 818-845). Ο Διονύσιος, αναφερόμενος στα γεγονότα της βασιλείας του Κωνσταντίνου Δ΄, παραδίδει ότι:

«Το έτος 9 [της βασιλείας] του Κωνσταντίνου, Ρωμαίοι ήρθαν στα βουνά του Λιβάνου. Τους έλεγαν Marîdayê ή Liphourê[56]. Οι κάτοικοι της Συρίας τους αποκαλούσαν Gargoumayê[57]. Κατέλαβαν (τη γη) από τα βουνά της Γαλιλαίας μέχρι το Μαύρο Όρος. Έβγαιναν συνέχεια για να λεηλατήσουν, γιατί γι' αυτό τους είχαν στείλει οι Ρωμαίοι. Στο τέλος, οι Taiyayê (Άραβες) επικράτησαν εναντίον τους, σκότωσαν μερικούς από αυτούς και έβγαλαν τα μάτια των άλλων» (Chabot 1899-1904, βιβλίο 11, κεφάλαιο 13, σελ. 455)[58].

[56] Bar Hebraeus [Chron. syr., p. 109) dit: « Gonstantinus envoya des pillards romains, Maridayê, c'est-à-dire Liphourê, etc.. ». Η λέξη Liphourê, « praedones », δεν προέρχεται από το συριακό λεξιλόγιο αλλά υπάρχει αποκλειστικά σε αυτό το απόσπασμα. Φαίνεται ότι προέρχεται από την ελληνική λέξη: λάφυρα> *λαφυραγωγοί* ή ακόμα και *λιποτάκτες*.

[57] Gargoumayê, c.-à-d. inverecundi, impudentes.

[58] En l'an 9 de Constantinus, des Romains* vinrent dans la montagne du Liban. On les appelait Marîdayê ou Liphourê*. Les habitants de la Syrie les appelaient Gargoumayê-. Ils occupèrent (le pays) depuis les montagnes de Galilée jusqu'à la montagne Noire. Ils sortaient constamment pour se livrer au pillage, car c'est pour cela qu'ils

Η συγκεκριμένη μαρτυρία είναι ιδιαίτερα σημαντική, όχι μόνο επειδή αποτελεί μία από τις παλαιότερες αναφορές στους Μαρδαΐτες, αλλά και επειδή αποκαλύπτει την πολυσημία της ταυτότητάς τους. Ο Διονύσιος δεν τους παρουσιάζει ως ξεχωριστό λαό με σαφή εθνοτικά χαρακτηριστικά, αλλά ως «Ρωμαίους», δηλαδή ανθρώπους που συνδέονταν με το βυζαντινό πολιτικό και στρατιωτικό σύστημα. Οι διαφορετικές ονομασίες που χρησιμοποιεί —*Marîdayê*, *Liphourê* και *Gargoumayê*— φαίνεται ότι αντανακλούν ετεροπροσδιορισμούς. Δηλαδή διαφορετικές αντιλήψεις για την ίδια ομάδα, ανάλογα με το γλωσσικό και πολιτικό περιβάλλον μέσα στο οποίο καταγράφεται.

Η μαρτυρία αυτή τοποθετεί τους Μαρδαΐτες ή *Jarājimah* στην περιοχή του Μαύρου Όρους, γνωστού και ως όρους Αμανός (*Jabal al-Lukkam* στις αραβικές πηγές), νότια της οροσειράς του Ταύρου. Η γεωγραφική αυτή θέση είχε εξαιρετική στρατηγική σημασία, καθώς ο Αμανός αποτελούσε φυσικό όριο ανάμεσα στην παράκτια Κιλικία, την περιοχή της Αντιόχειας και την ενδοχώρα της Συρίας. Η ζώνη αυτή λειτουργούσε ως μεταβατικός χώρος μεταξύ της βυζαντινής Ανατολίας και των επαρχιών του Χαλιφάτου, αποτελώντας ένα από τα σημαντικότερα μέτωπα της αραβοβυζαντινής αντιπαράθεσης.

Στο ίδιο γεωγραφικό πλαίσιο βρίσκονταν οι Κιλίκιες Πύλες, το σημαντικότερο πέρασμα επικοινωνίας ανάμεσα στη Μικρά Ασία και τη Συρία. Το νότιο τμήμα τους ήταν γνωστό ως Αμανίδες Πύλες και αποτελούσε βασικό άξονα στρατιωτικών επιχειρήσεων. Από περίπου το 640 μ.Χ., με την έναρξη των συστηματικών θερινών αραβικών επιδρομών (*ṣawā'if*), η περιοχή μετατράπηκε σε κύριο σημείο διείσδυσης των αραβικών στρατευμάτων προς τα βυζαντινά εδάφη και σε έναν από τους σημαντικότερους χώρους συγκρούσεων μεταξύ των δύο δυνάμεων (Kaegi 2008:370).

Χάρτης της Αραβο-Βυζαντινής συνοριακής ζώνης (τέλη 7ου έως 10ου αιώνα) με τις κύριες οικιστικές και στρατιωτικές θέσεις (τα αραβικά ονόματα έχουν γραφτεί με πλάγια γράμματα).

avaient été envoyés par les Romains. A la fin, les Taiyayê prévalurent contre eux, ils en tuèrent une partie et crevèrent les yeux aux autres.

Βλ. Διονύσιος του Tell Mahre όπως παραπέμπεται από τον Michel le Syrien, βιβλίο 11, κεφάλαιο 13, σελ. 455. Επίσης Bar Hebreaus, *Chronique eccelsiastique*, τομ. 1, στ. 270-274. Paul Bedjan (επιμ.) *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum e codd. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum*, (Maisonneuve, Παρίσι 1890), σελ. 109.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να κατανοηθεί και η παρουσία των Μαρδαϊτών. Η εγκατάστασή τους στην ορεινή ζώνη του Μαύρου Όρους δεν ήταν τυχαία· αντίθετα, συνδέεται με τη λειτουργία της περιοχής ως στρατηγικής μεθορίου, όπου οι ορεινές κοινότητες μπορούσαν να ελέγχουν περάσματα, να παρέχουν πληροφορίες και να παρεμβαίνουν στις στρατιωτικές κινήσεις των αντιμαχόμενων πλευρών. Η θέση τους ανάμεσα στο Βυζάντιο και το Χαλιφάτο εξηγεί, σε μεγάλο βαθμό, και τη μεταβαλλόμενη πολιτική τους στάση: άλλοτε ως σύμμαχοι των Βυζαντινών, άλλοτε ως αυτόνομη δύναμη της μεθορίου και άλλοτε ως συνεργαζόμενοι με τις μουσουλμανικές αρχές[59].

ii. Οι Jarājimah του Μαύρου Όρους και η λειτουργία μιας συνοριακής κοινότητας

Η παρουσία των Μαρδαϊτών στην περιοχή του Μαύρου Όρους επιβεβαιώνεται και από τις αραβικές πηγές, με σημαντικότερη τη μαρτυρία του al-Balādhurī (†892) στο έργο του *Futūḥ al-Buldān*[60]. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, οι *Jarājimah* ήταν κάτοικοι της al-Jurjumah, μιας οχυρωμένης θέσης στο όρος al-Lukkam (Μαύρο Όρος ή Αμανός), ανάμεσα στις περιοχές Bayyās και Buqā[61], δηλαδή στη στρατηγική ζώνη μεταξύ Χαλεπίου και Αλεξανδρέττας.

Η πληροφορία αυτή συμπληρώνει τη συριακή παράδοση του Διονυσίου Tell-Mahré και επιτρέπει μια διαφορετική ανάγνωση της παρουσίας τους. Οι Jarājimah δεν εμφανίζονται ως ένας απομονωμένος πληθυσμός που δρα ανεξάρτητα από τις μεγάλες πολιτικές εξελίξεις, αλλά ως μέρος του σύνθετου ανθρώπινου δυναμικού που κατοικούσε στις αμφισβητούμενες περιοχές της βυζαντινο-αραβικής μεθορίου. Η ορεινή γεωγραφία του Αμανού, η δυσκολία άσκησης άμεσου ελέγχου από τις κεντρικές εξουσίες και η στρατηγική σημασία των περασμάτων δημιούργησαν συνθήκες όπου τοπικές ομάδες μπορούσαν να αποκτήσουν σημαντικό βαθμό αυτονομίας.

Η αδυναμία των Αράβων να προωθήσουν αποτελεσματικά τον έλεγχο τους στη Μικρά Ασία μετά τις πρώτες κατακτήσεις οφειλόταν όχι μόνο στη βυζαντινή αντίσταση, αλλά και στη μορφολογία του εδάφους. Οι ορεινοί όγκοι του Ταύρου και του Αντιταύρου[62] λειτουργούσαν ως φυσικό αμυντικό σύστημα, περιορίζοντας τις δυνατότητες ανεφοδιασμού και μόνιμης εγκατάστασης αραβικών στρατευμάτων. Για τον λόγο αυτό, η αντιπαράθεση μεταξύ Βυζαντίου και Χαλιφάτου μετατοπίστηκε σταδιακά στις παραμεθόριες ζώνες, όπου η στρατιωτική ισχύς συνδυαζόταν με τη συνεργασία ή την εξουδετέρωση τοπικών πληθυσμών.

Μέσα σε αυτή τη συνθήκη πρέπει να ερμηνευθεί και η σχέση των Jarājimah με τις δύο αυτοκρατορικές δυνάμεις. Η στρατηγική θέση της Jurjumah, η αδυναμία πλήρους ελέγχου των ορεινών περιοχών από τους Άραβες, αλλά και η πιθανή συνεργασία των κατοίκων της με τους Βυζαντινούς, οδήγησαν τον Άραβα στρατηγό Ḥabīb ibn Maslamah al-Fihrī[63] σε εκστρατεία εναντίον της πόλης και στην τελική υποταγή της.

Ωστόσο, η αντιμετώπιση των Jarājimah δεν ακολούθησε το πρότυπο της ολοκληρωτικής καταστροφής ή της αναγκαστικής εκδίωξης. Αντίθετα, οι αραβικές πηγές παραδίδουν μια συμφωνία που αποκαλύπτει τη χρησιμότητα της ομάδας αυτής για τη διοίκηση της μεθορίου. Σε όσους παρέμειναν στην Jurjumah παραχωρήθηκαν σημαντικά προνόμια: απαλλαγή από τη φορολογία, δικαίωμα

---

[59] Yāqūt Shihāb al-Dīn ibn-ʿAbdullāh al-Rūmī al-Ḥamawī *Kitāb Mu'jam al-Buldān* (Λεξικό των Χωρών), (στα αραβικά) (εκδ. F. Wüstenfeld, 6 τόμοι., Λειψία 1866–73) τόμ. 2, σελ 55-56.

[60] Balādhurī Ahmad Ibn Yahya al-, *Kitāb Futūh al-Buldān (Το Βιβλίο της Άλωσης των Χωρών)*, Hitti, Ph.K. (επιμ.), (αγγλικός τίτλος The Origin of the Islamic State) (Columbia University, Νέα Υόρκη 1916), τόμος 1, σελ. 246.

[61] Το Bayyis είναι μια μικρή πόλη βόρεια της Αντιόχειας, κοντά στην Αλεξανδρέττα, ενώ η Buqa είναι κοντά στο Χαλέπι, Και οι δυο πόλεις βρίσκονται στη σημερινή Τουρκία.

[62] W. E. Kaegi, «Confronting Islam…» σελ. 367.

[63] J. W. Fück, λήμμα "Ḥabīb b. Maslama"στο Lewis, B.; Ménage, V. L.; Pellat, Ch. & Schacht, J. (επιμ.). *The Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. τομ III: H–Iram, (E. J. Brill, Λέιντεν 1971), σελ. 12. Michael Lecker, "Ḥabīb b. Maslama al-Fihrī" στο K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas & D. J. Stewart (επιμ.), *Encyclopaedia of Islam Three Online,* (Brill, Λέιντεν 2016).

διατήρησης της λείας που αποκτούσαν κατά τη συμμετοχή τους σε πολεμικές επιχειρήσεις και εγγύηση ότι οι ίδιοι και οι οικογένειές τους δεν θα εξαναγκάζονταν σε αλλαγή θρησκείας[64]

Σε αντάλλαγμα, οι Jarājimah όφειλαν να λειτουργούν ως βοηθητικές δυνάμεις, καθώς και ως κατάσκοποι και συνοριακοί φύλακες στην περιοχή του όρους al-Lukkam. Οι όροι αυτής της συμφωνίας φαίνεται ότι επεκτάθηκαν και στους υπόλοιπους κατοίκους της πόλης, συμπεριλαμβανομένων εμπόρων, υπαλλήλων και των πληθυσμών των γύρω χωριών. Με άλλα λόγια, η σχέση τους με το Χαλιφάτο δεν βασιζόταν αποκλειστικά στην υποταγή, αλλά σε ένα σύστημα αμοιβαίων συμφερόντων, χαρακτηριστικό των κοινωνιών της μεθορίου. Το φαινόμενο αυτό δεν ήταν ασύνηθες στις σχέσεις Βυζαντίου και Χαλιφάτου. Και οι δύο πλευρές αξιοποίησαν συχνά τις τοπικές κοινότητες των συνόρων που λειτουργούσαν ουσιαστικά ως ενδιάμεσοι παράγοντες ανάμεσα στην κεντρική εξουσία και τον χώρο της μεθορίου.Σε περίπτωση αποτυχίας συνεργασίας, η αντίδραση των κρατών μπορούσε να είναι ιδιαίτερα σκληρή: εκτοπίσεις πληθυσμών, εγκατάσταση στρατιωτικών φρουρών ή εποικισμός από ομάδες που θεωρούνταν πολιτικά αξιόπιστες (Kaegi, 2008: 368).

Η ορολογία των πηγών ενισχύει αυτή την ερμηνεία. Σύμφωνα με τον Διονύσιο Tell-Mahré, οι πληθυσμοί που αναφέρει ο al-Balādhurī ήταν γνωστοί στον συριακό χώρο με τις ονομασίες *Mridoyē* και *Gargoumoyē*[65]. Οι όροι αυτοί δεν παραπέμπουν σε ένα συγκροτημένο «έθνος» με σαφή όρια, αλλά σε ομάδες που προσδιορίζονταν κυρίως μέσα από τη σχέση τους με τη ρωμαϊκή πολιτική και στρατιωτική τάξη.

Ιδιαίτερη σημασία έχει ο όρος *rumoyē*, ο οποίος μπορούσε να δηλώνει τους κατοίκους ή υπηκόους του Ρωμαϊκού κράτους, αλλά στη συριακή χρήση φαίνεται ότι απέκτησε και τη σημασία του στρατιώτη[66]. Η εξέλιξη αυτή δεν είναι τυχαία: στις κοινωνίες της μεθορίου η πολιτική ταυτότητα και η στρατιωτική ιδιότητα συχνά αλληλοεπικαλύπτονταν. Έτσι, οι Μαρδαΐτες μπορούν να κατανοηθούν όχι ως μια εθνική ομάδα που εισέρχεται ξαφνικά στην ιστορία, αλλά ως μέρος ενός ευρύτερου κόσμου στρατιωτών, λιποτακτών, τοπικών πολεμιστών και συνοριακών πληθυσμών.

---

[64], Το γεγονός αυτό αναφέρεται και από τον al-Wakidi (†822), ο οποίος κάνει μια δήλωση που δίνει την εντύπωση ότι κάποιοι από τους Jarajimah είχαν εγκατασταθεί στο Λίβανο: «Μια ομάδα ανθρώπων από το Όρος Λίβανος παραπονέθηκαν εναντίον του εισπράκτορα του χαρατσιού (φόρος γης) του Μπααλμπέκ, γεγονός που έκανε τον Salih ibn Abdallah ibn Abbas να στείλει εναντίον τους στρατεύματα να τους κατατροπώσουν, *ενώ στους υπόλοιπους επετράπη να διατηρήσουν τη [χριστιανική] πίστη τους*. Ο Salih έστειλε τους τελευταίους πίσω στα χωριά τους και έδιωξε επίσης και μερικούς από τους γηγενείς του Λιβάνου»Muḥammad ibn ʿUmar Wāqidī, *Kitāb al-Maghāzī*. Marsden Jones (επιμ.), (Oxford University Press, Λονδίνο 1966). Al-Baladhuri, The origins…, σελ. 251.

[65] Είναι πιθανόν πάλι η ονομασία τους να προέρχεται από την επαρχία Gurgum, στην περιοχή της Γερμανικείας. Γνωρίζουμε ότι Gurgum ονομαζόταν ένα από τα νεο-χιττιτικά βασίλεια που δημιουργήθηκαν τον 12ο αιώνα π.Χ. μετά την κατάρρευση της αυτοκρατορίας των Χετταίων. Το βασίλειο του Gurgum άνθησε μεταξύ του 10ου και του 7ου αιώνα π.Χ. Βρισκόταν στη σημερινή περιοχή Kahramanmaraş (Marash, Γερμανικεία) στην Τουρκία . Οι ίδιοι οι κάτοικοι πιθανώς να αποκαλούσαν το βασίλειό τους Kurkuma, επειδή η πρωτεύουσα του, Gurgum, την οποία οι ασσυριακές πηγές αποκαλούν Marqas (σημερινό Maraş) ονομαζόταν «η πόλη του Kurkuma» (ku+ra/i-ku-ma-wa/i-ni-i-sà) σε λουβικές ιερογλυφικές επιγραφές που βρέθηκαν. Η λουβική γλώσσα είναι υποκλάδος των αρχαίων ανατολικών γλωσσών. Ομιλείτο στην περιοχή της νοτιοκεντρικής Μικράς Ασίας έως τον 7ο αιώνα π.Χ., και πήρε την ονομασία της από το έθνος των Λουβιτών. Γράφεται με σφηνοειδή αλλά και ιερογλυφική μορφή. Δεν υπάρχει συμφωνία απόψεων μεταξύ των μελετητών για το αν πρόκειται για την ίδια ή συγγενή γλώσσα (Ilya Yakubovich, *Sociolinguistics of the Luvian language*, 2010).

[66] Chabot, σελ. 455. « des soldats»; η λέξη έχει και αυτή τη σημασία που συμφωνεί με τα συμφραζόμενα. Bar Hebrseus [Chron. syr., p. 109). Οι Σύριοι του Tur Abdin (κατά λέξη: το βουνό των σκλάβων) ακόμη και σήμερα χρησιμοποιούν τους όρους rumoyo και rumoyé με αυτή την έννοια. Είναι πιθανό ότι ο Θεοφάνης, ο οποίος ανέφερε πρώτος τον όρο «Μαρδαΐτες», πρέπει να τον δανείστηκε από τους Σύρους, επειδή ήταν δημοφιλής εκείνη την εποχή στην Συρία. Σίγουρα, ο όρος «Μαρδαΐτες» δεν είναι ελληνικός, ούτε εμφανίζεται σε ελληνικά γραπτά που προηγούνται αυτών του Θεοφάνη.

Το βασικό ερώτημα, επομένως, δεν είναι μόνο ποιοι ήταν οι Μαρδαΐτες, αλλά πώς μια ομάδα που συνδεόταν με τον βυζαντινό στρατιωτικό κόσμο κατέληξε να εγκατασταθεί σε μια τόσο κρίσιμη συνοριακή περιοχή και να αποκτήσει αυτόν τον ιδιαίτερο ρόλο ανάμεσα στις δύο αυτοκρατορίες.

iii. Η υπόθεση της στρατιωτικής προέλευσης των Μαρδαϊτών: η εξέγερση του Σαβωρίου και η δημιουργία μιας συνοριακής ομάδας

Η βυζαντινή παράδοση, ιδιαίτερα μέσω του Θεοφάνη του Ομολογητή, επιτρέπει τη σύνδεσή τους με στρατιωτικά σώματα που βρέθηκαν σε κατάσταση ανταρσίας ή αποστασίας. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, η απαρχή της παρουσίας τους στην περιοχή του Αμανού ενδέχεται να συνδέεται με την εξέγερση του στρατηγού Σαβωρίου το 667. Ο Σαβώριος, διοικητής του θέματος των Αρμενιακών στη βορειοανατολική Μικρά Ασία, εξεγέρθηκε εναντίον του αυτοκράτορα Κώνστα Β΄, ο οποίος εκείνη την περίοδο βρισκόταν στη Σικελία. Στην Κωνσταντινούπολη παρέμενε ως συναυτοκράτορας ο νεαρός Κωνσταντίνος Δ΄, αναλαμβάνοντας τη διοίκηση της πρωτεύουσας.

Η εξέγερση του Σαβωρίου εκδηλώθηκε σε μια ιδιαίτερα κρίσιμη συγκυρία για το Βυζάντιο. Η μετακίνηση σημαντικών στρατιωτικών δυνάμεων προς τη Δύση, λόγω της παρουσίας του Κώνστα Β' στη Σικελία, είχε δημιουργήσει κενό εξουσίας στην Ανατολή. Εκμεταλλευόμενος αυτή την κατάσταση, ο Σαβώριος επιχείρησε να εξασφαλίσει τη συνεργασία του χαλίφη Μωαβία, αποστέλλοντας εκπρόσωπό του στη Δαμασκό για να ζητήσει υποστήριξη. Ο χαλίφης, αντιλαμβανόμενος την ευκαιρία που προσφερόταν για την αποδυνάμωση του Βυζαντίου, δήλωσε την υποστήριξή του προς τον στασιαστή και τις δυνάμεις του (Kaegi 1992: 228).

Ωστόσο, η εξέλιξη της εξέγερσης υπήρξε σύντομη. Καθώς ο Σαβώριος προετοιμαζόταν να κινηθεί προς την Κωνσταντινούπολη, σκοτώθηκε σε ατύχημα με το άλογό του (Treadgold, 1997: 320). Με τον θάνατό του, το κίνημα έχασε τον ηγέτη του και τα στρατεύματα των Αρμενιακών διαλύθηκαν.

Η διάλυση αυτή δεν σημαίνει απαραίτητα και την εξαφάνιση των ανθρώπων που συμμετείχαν στην εξέγερση. Σε ένα περιβάλλον όπου η λιποταξία, η μετακίνηση στρατιωτών και η αλλαγή πολιτικής ένταξης ήταν συχνά φαινόμενα, είναι πιθανό τμήματα των επαναστατικών δυνάμεων να κατέφυγαν στις παραμεθόριες περιοχές μεταξύ Αντιοχείας, Κύρρου και Αμανού, όπου η γεωγραφία προσέφερε προστασία και δυνατότητες αυτόνομης δράσης.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να ερμηνευθεί η εμφάνιση των Μαρδαϊτών. Οι στρατιώτες που ακολούθησαν τον Σαβώριο, έχοντας αποκοπεί από την αυτοκρατορική διοίκηση, θα μπορούσαν να ενσωματωθούν σε μια ήδη υπάρχουσα συνοριακή κοινωνία, αποτελούμενη από τοπικούς πληθυσμούς, λιποτάκτες, φυγάδες και ένοπλες ομάδες που δραστηριοποιούνταν στις ορεινές περιοχές.

Η υπόθεση αυτή φωτίζει και το πρόβλημα της ονομασίας τους. Ο όρος *Marîdayê* ή *Mridoyē*, που απαντά στις συριακές πηγές, έχει συνδεθεί συχνά με την έννοια του «επαναστάτη» ή του «στασιαστή». Η σημασία αυτή θα μπορούσε να αντανακλά ακριβώς την αρχική πολιτική τους κατάσταση: ανθρώπους που είχαν στραφεί εναντίον της βυζαντινής εξουσίας και είχαν αποσπαστεί από τον αυτοκρατορικό στρατό.

Παράλληλα, ο Μιχαήλ ο Σύρος αναφέρει ότι ονομάζονταν και *līpūrē*. Η ονομασία αυτή έχει ερμηνευθεί ως πιθανή απόδοση της έννοιας «λιποτάκτες», αν και έχει επίσης προταθεί σύνδεση με τη λεία και τη λαφυραγωγική δράση τους. Και στις δύο περιπτώσεις, η ονομασία δεν φαίνεται να δηλώνει καταγωγή ή εθνοτική ταυτότητα, αλλά μια συγκεκριμένη κοινωνική και στρατιωτική ιδιότητα.

Από αυτή την άποψη, οι διαφορετικές ονομασίες των Μαρδαϊτών αποκαλύπτουν περισσότερο τον τρόπο με τον οποίο τους αντιλαμβάνονταν οι γειτονικές κοινωνίες παρά κάποια σταθερή εσωτερική ταυτότητα. Για τους Βυζαντινούς μπορούσαν να είναι στρατιώτες που είχαν αποσκιρτήσει ή επανενταχθεί στην αυτοκρατορική τάξη· για τους Άραβες ήταν μια ένοπλη χριστιανική ομάδα της

μεθορίου· για τους Σύρους χρονικογράφους ήταν οι *Marîdayê*, δηλαδή άνθρωποι που προσδιορίζονταν από τη σχέση τους με την εξέγερση ή την λιποταξία.

Η ερμηνεία αυτή επιτρέπει μια διαφορετική κατανόηση της πρώιμης ιστορίας τους. Οι Μαρδαΐτες δεν εμφανίζονται πλέον ως ένας μυστηριώδης λαός που εγκαθίσταται ξαφνικά στα σύνορα του Βυζαντίου και του Χαλιφάτου, αλλά συνέπεια της λειτουργίας της περιοχής ως χώρου μετάβασης, όπου στρατιώτες, λιποτάκτες και τοπικές ομάδες μπορούσαν να μετατραπούν από αντίπαλοι σε σύμμαχοι και από απειλή σε χρήσιμο στρατιωτικό παράγοντα.

iv. Οι Μαρδαΐτες ως παράγοντας της βυζαντινο-αραβικής σύγκρουσης: από τη συνοριακή αυτονομία στη διπλωματική διαπραγμάτευση

Η παρουσία των Μαρδαϊτών δεν περιορίστηκε στην περιοχή του Αμανού. Κατά το δεύτερο μισό του 7ου αιώνα, η ομάδα αυτή απέκτησε ευρύτερη στρατιωτική σημασία, καθώς εντάχθηκε στις προσπάθειες του Βυζαντίου να αντιμετωπίσει την αραβική επέκταση στη Συρία.

Στο πλαίσιο της αντιπαράθεσης με τους Άραβες, οι βυζαντινές αρχές φαίνεται ότι επιχείρησαν να αξιοποιήσουν τις ένοπλες ομάδες που δρούσαν στις ορεινές περιοχές της Συρίας. Κατά τα έτη 675-676 –ή, σύμφωνα με άλλη χρονολόγηση, λίγο αργότερα– βυζαντινές δυνάμεις μετέφεραν Μαρδαΐτες στις βόρειες ακτές της Συρίας. Η επιχείρηση αυτή, η οποία καταγράφεται από τον Θεόφιλο τον Εδεσσηνό και μέσω αυτού στη μεταγενέστερη παράδοση του Θεοφάνη, δεν πρέπει να ερμηνευθεί ως απλή μετακίνηση πληθυσμού, αλλά ως στρατηγική επέμβαση σε μια περιοχή όπου η αυτοκρατορική επιρροή είχε περιοριστεί.

Μετά την εγκατάστασή τους, οι Μαρδαΐτες κινήθηκαν προς τις ορεινές περιοχές του Λιβάνου, όπου ενώθηκαν με διάφορες τοπικές ένοπλες ομάδες. Οι τελευταίες αποτελούνταν από ετερογενή στοιχεία: δραπέτες, αιχμαλώτους πολέμου, φυγάδες από μουσουλμανικά εδάφη και πληθυσμούς που είχαν προηγούμενη σχέση με τη βυζαντινή διοίκηση. Η σύνθεση αυτή είναι ιδιαίτερα σημαντική, διότι δείχνει ότι η δύναμή τους δεν βασιζόταν στην καταγωγή μιας συγκεκριμένης ομάδας, αλλά στη δυνατότητα συγκέντρωσης και οργάνωσης διαφορετικών περιθωριακών και στρατιωτικοποιημένων πληθυσμών.

Από τις ορεινές τους βάσεις οι Μαρδαΐτες διεξήγαγαν επιδρομές εναντίον των αραβικών αρχών. Η δράση τους είχε τη μορφή ενός συνοριακού ανταρτοπολέμου από τον Αμανό έως και την Ιερή Πόλη (Ιεράπολη ή Κύρρο)· παράλληλα εκμεταλλεύτηκαν το δύσβατο έδαφος και την αδυναμία των Ομμεϋαδών να επιβάλουν πλήρη έλεγχο στις ορεινές περιοχές. Οι επιθέσεις τους φαίνεται ότι επηρέασαν σημαντικά τη σταθερότητα της βόρειας Συρίας και υποχρέωσαν το Χαλιφάτο να αναζητήσει πολιτική λύση.

Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται η ειρηνευτική συμφωνία μεταξύ του Κωνσταντίνου Δ΄ και του χαλίφη Μωαβία το 678[67]. Οι πηγές συνδέουν τη σύναψη της ειρήνης με την πίεση που ασκούσε η δράση των Μαρδαϊτών, αν και ο ακριβής βαθμός της συμβολής τους παραμένει δύσκολο να προσδιοριστεί.

Η κατάσταση αυτή αναδεικνύει μια βασική ιδιαιτερότητα της ιστορίας των Μαρδαϊτών: η σημασία τους δεν προερχόταν από τον αριθμό τους ή από τη δυνατότητά τους να συγκροτήσουν ανεξάρτητη πολιτική οντότητα, αλλά από τη θέση τους σε ένα κρίσιμο γεωστρατηγικό σημείο. Ως

[67] Theophanes, σελ. 355f. Ο Πατριάρχης Νικηφόρος Κωνσταντινουπόλεως, ωστόσο, τονίζει ότι η ήττα του αραβικού στόλου στο Συλλαίο υπήρξε ο καθοριστικός παράγοντας για την απόφαση του χαλίφη Μουαουΐα να αποδεχθεί τους όρους ειρήνης με τους Βυζαντινούς (Νικηφόρος, 86). Νεότερες βυζαντινές πηγές παρέχουν επίσης πληροφορίες για τους Μαρδαΐτες και τον ρόλο τους σε αυτά τα γεγονότα (πρβλ. Λέων ο Γραμματικός, 160· Κεδρηνός, Α΄, 765). Theophanes, 355; Nicephorus, 86.Ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος επαναλαμβάνει τις πληροφορίες του Θεοφάνους αλλά δίνει διαφορετικό αριθμό σκλάβων, -800 αντί για 50, *De Administrio*, σελ. 86. Ο F. Dölger χρονολογεί τη συνθήκη ειρήνης το 678, F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches,* Bd. I, τ. 230, (München, 1924), no 239, σελ. 28.

κάτοχοι γνώσης του εδάφους και ως ένοπλη δύναμη με δυνατότητα ταχείας κινητοποίησης, μπορούσαν να επηρεάσουν τις ισορροπίες ανάμεσα στις δύο αυτοκρατορίες.

Η άνοδος του ʿAbd al-Malik στην εξουσία έφερε νέα δεδομένα. Η περίοδος μετά τον θάνατο του Marwan χαρακτηρίστηκε από εσωτερικές συγκρούσεις στο Χαλιφάτο, καθώς ο νέος ηγεμόνας προσπάθησε πρώτα να εδραιώσει την κυριαρχία του στο εσωτερικό πριν αντιμετωπίσει εκ νέου το Βυζάντιο. Μέσα σε αυτή την ασταθή συγκυρία, οι Μαρδαΐτες εξακολουθούσαν να αποτελούν έναν παράγοντα αβεβαιότητας στη Συρία.

Ο al-Balādhurī αναφέρει ότι κατά την περίοδο αυτή βυζαντινή ίλη ιππικού κινήθηκε προς το όρος al-Lukkam και στη συνέχεια προς τον Λίβανο, όπου φαίνεται ότι συνεργάστηκε με ομάδες Ναβαταίων και μουσουλμάνων φυγάδων[68]. Η αφήγηση αυτή είναι σημαντική, διότι επιβεβαιώνει τη συνεχιζόμενη σύνδεση των Μαρδαϊτών με το βυζαντινό στρατιωτικό δίκτυο.

Για τον ʿAbd al-Malik η αντιμετώπιση αυτής της κατάστασης αποτελούσε προτεραιότητα. Η αδυναμία ελέγχου των ορεινών περιοχών και ο κίνδυνος βυζαντινής εκμετάλλευσης των τοπικών ομάδων τον ανάγκασαν να αναζητήσει προσωρινές συμφωνίες με τους Jarājimah, προσφέροντας οικονομικά ανταλλάγματα προκειμένου να εξασφαλίσει τη σταθερότητα της περιοχής.

Η εξέλιξη αυτή φανερώνει ότι οι Μαρδαΐτες λειτουργούσαν σε ένα περιβάλλον όπου οι πολιτικές συμμαχίες δεν ήταν σταθερές. Η συνεργασία τους με το Βυζάντιο δεν απέκλειε τη συνεννόηση με τις μουσουλμανικές αρχές, ενώ η ένταξή τους σε μια αυτοκρατορική στρατηγική δεν αναιρούσε την τοπική αυτονομία τους. Η συμπεριφορά τους αντανακλά περισσότερο τη λογική των συνοριακών κοινωνιών του 7ου αιώνα παρά τη στάση μιας ομάδας με σταθερή πολιτική ταυτότητα.

Έτσι, η ιστορία των Μαρδαϊτών πρέπει να κατανοηθεί ως μέρος της ευρύτερης ιστορίας της μεθορίου: ενός χώρου όπου η στρατιωτική ισχύς, η τοπική αυτονομία και η διπλωματική διαπραγμάτευση συνυπήρχαν και όπου ομάδες όπως οι Jarājimah μπορούσαν να μετατρέπονται από παράγοντες ανασφάλειας σε απαραίτητους συνομιλητές των αυτοκρατορικών αρχών.

v. Η ειρήνη με τον ʿAbd al-Malik και η μεταμόρφωση των Μαρδαϊτών σε αυτοκρατορικό στρατιωτικό δυναμικό

Η σταθεροποίηση της εξουσίας του ʿAbd al-Malik μετά τις εσωτερικές συγκρούσεις του Χαλιφάτου άλλαξε σταδιακά τους όρους μέσα στους οποίους δρούσαν οι Μαρδαΐτες. Για τον νέο χαλίφη η παρουσία μιας ένοπλης χριστιανικής ομάδας στις ορεινές περιοχές της Συρίας, με δυνατότητα συνεργασίας με το Βυζάντιο, αποτελούσε έναν παράγοντα διαρκούς αστάθειας. Παράλληλα, για τη βυζαντινή κυβέρνηση οι Μαρδαΐτες αποτελούσαν ένα χρήσιμο εργαλείο πίεσης, καθώς μπορούσαν να διατηρούν στρατιωτική πίεση στα αραβικά εδάφη χωρίς την άμεση εμπλοκή μεγάλων αυτοκρατορικών στρατών.

Η συνθήκη μεταξύ του Κωνσταντίνου Δ΄ και του ʿAbd al-Malik, η οποία τοποθετείται στα μέσα της δεκαετίας του 680, πρέπει να ενταχθεί σε αυτό το πλαίσιο αμοιβαίων υπολογισμών. Οι συριακές πηγές, όπως ο Μιχαήλ ο Σύρος και το Χρονικό του 1234, αναφέρουν ότι ο αυτοκράτορας δεσμεύθηκε να απομακρύνει τους Μαρδαΐτες από τον Λίβανο και να περιορίσει τη στρατιωτική τους δράση εναντίον των μουσουλμανικών περιοχών. Σε αντάλλαγμα, ο χαλίφης φέρεται να συμφώνησε σε σημαντικές οικονομικές παροχές προς το Βυζάντιο, συμπεριλαμβανομένης της καταβολής φόρου και της απόδοσης μέρους των εσόδων συγκεκριμένων περιοχών[69].

Η μαρτυρία αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι παρουσιάζει τους Μαρδαΐτες όχι ως έναν ανεξέλεγκτο πληθυσμό που απλώς εκτοπίστηκε, αλλά ως αντικείμενο διπλωματικής διαπραγμάτευσης

[68] Al-Baladhuri, 247.
[69] *Chronique de Michel le Syrien,* II, 491–492· *Chronicon ad annum 1234 pertinens*, ed. J.-B. Chabot, *CSCO* 81–82 (Paris, 1916–1920), II, 262–264.

μεταξύ δύο αυτοκρατορικών κέντρων. Η τύχη τους συνδέθηκε άμεσα με τις ευρύτερες ισορροπίες ισχύος, γεγονός που επιβεβαιώνει τον στρατηγικό ρόλο που είχαν αποκτήσει στη συνοριακή ζώνη.

Ο al-Baladhuri αναφέρει ότι ο ʿAbd al-Malik, φοβούμενος πιθανή βυζαντινή επίθεση παρά τη συμφωνία, προχώρησε σε νέα ειρήνη, λαμβάνοντας ομήρους τους οποίους κράτησε στο Baalbek[70]. Παράλληλα, έστειλε στον Έλληνα ίλαρχο στο όρος Λίβανος τον Suhaim ibn al-Muhajir, ο οποίος προσποιήθηκε τον σύμμαχο. Σε κατάλληλη στιγμή επιτέθηκε με δύναμη στρατευμάτων και απελεύθερων του ʿAbd al-Malik, σκοτώνοντας τον ίλαρχο και τους άνδρες του.

Στη συνέχεια υποσχέθηκε ασφάλεια σε όσους είχαν προσχωρήσει στον αυτοκράτορα του Βυζαντίου. Ως αποτέλεσμα, οι Jarājimah διασκορπίστηκαν στα χωριά της Έμεσας και της Δαμασκού, ενώ σημαντικό μέρος τους επέστρεψε στο όρος al-Lukkam. Οι Ναβαταίοι επέστρεψαν στους οικισμούς τους και οι σκλάβοι στους αφέντες τους[71].

Παρά τις επιμέρους διαφορές, η περιγραφή του Θεοφάνη για την κατάληψη των ορεινών περιοχών του Λιβάνου, τη μετακίνηση των Μαρδαϊτών από τα ορεινά της Συρίας προς νοτιότερες περιοχές και την εγκατάστασή τους κοντά στη Χομς, το Μπααλμπέκ και τη Δαμασκό, παρουσιάζει σημαντικές ομοιότητες με την αφήγηση του al-Baladhuri. Μετά την υπογραφή της σχετικής ειρήνης, οι Μαρδαΐτες φαίνεται ότι επέστρεψαν στον τόπο καταγωγής τους[72].

Το ερώτημα, επομένως, δεν είναι μόνο αν οι Μαρδαΐτες «εκδιώχθηκαν» ή «επέστρεψαν» στο Βυζάντιο, αλλά ποιος ήταν ο ρόλος που απέκτησαν μετά την επανένταξή τους στην αυτοκρατορική δομή. Η μεταφορά τους στη Μικρά Ασία μπορεί να θεωρηθεί μέρος μιας ευρύτερης βυζαντινής πρακτικής: η αυτοκρατορία συχνά αξιοποιούσε πληθυσμούς με στρατιωτική εμπειρία, μετακινώντας τους σε περιοχές όπου υπήρχαν αυξημένες αμυντικές ανάγκες[73].

Ο Κωνσταντίνος Σάθας υποστηρίζει μάλιστα ότι, το 686 και αμέσως μετά τη συμφωνία ειρήνης, οι Jarājimah ανέλαβαν τη φρούρηση της Κύπρου ως στρατιώτες «ἐκ τῶν περί τὸν Ταῦρον ἀπελατῶν ἢ μαρδαϊτῶν», χωρίς να διευκρινίζεται αν η μετακίνησή τους έγινε οικειοθελώς ή υπό πίεση. Σχετική είναι και η παράδοση περί μεταφοράς στην Κύπρο των λειψάνων του Αγίου Μάμαντα, ο οποίος θεωρείται προστάτης άγιος των Μαρδαϊτών (ἀπελατῶν) [74].

Στο πλαίσιο αυτό έχει διατυπωθεί η υπόθεση ότι μέρος των Μαρδαϊτών χρησιμοποιήθηκε στο ναυτικό ως κωπηλάτες ή πεζοναύτες. Μια τέτοια εξέλιξη θα ήταν συμβατή με τις ανάγκες του

---

[70] Al-Baladhuri, Futuh…, ό.π., τομ. 1, σελ. 247.

[71] Al-Baladhuri, Futuh…, ό.π., τομ. 1, σελ. 248.

[72] Σύμφωνα με τους όρους της συνθήκης, οι Άραβες όφειλαν να καταβάλλουν 1.000 χρυσά νομίσματα, έναν δούλο και ένα άλογο ημερησίως. (Θεοφάνης, σ. 361· βλ. επίσης Dölger, *Regesten* I, αριθ. 253, σ. 31). Τη συνθήκη ειρήνης αυτή αναφέρει επίσης ο Αγάπιος (*Kitab al-ʿUnwān*), σ. 497.
Οι όροι της προαναφερθείσας συνθήκης φαίνεται να αντιστοιχούν περισσότερο με εκείνους της συμφωνίας που συνήφθη μεταξύ του Κώνσταντα Β΄ (641–668) και του τότε Διοικητή της Συρίας και μετέπειτα χαλίφη Μωαβία το 659 (Θεοφάνης, σ. 347· βλ. Dölger, *Regesten* I, αριθ. 230, σ. 27), παρά με τους όρους της προγενέστερης αραβοβυζαντινής συνθήκης μεταξύ του Κωνσταντίνου Δ΄ και του Μωαβία του 678 (βλ. σημ. 6). Οι ομοιότητες ανάμεσα στις συνθήκες του 659 και του 685 οφείλονταν σε παρόμοιες πολιτικές συνθήκες που οδήγησαν στην υπογραφή τους· και στις δύο περιπτώσεις, οι εμφύλιοι πόλεμοι στο Χαλιφάτο ανάγκασαν τους Άραβες να αποδεχθούν όρους ειρήνης με το Βυζάντιο, ενώ η συνθήκη του 678 διαπραγματεύθηκε μετά την ήττα του αραβικού στόλου και την εισβολή των Μαρδαϊτών στην περιοχή του Λιβάνου. Βλ. Dölger, *Regesten*, σσ. 167-170.

[73] Θεοφάνης, σελ. 363, στιχ. 7-11, ἵνα ὁ βασιλεὺς παύσῃ τὸ τῶν Μαρδαϊτῶν τάγμα ἐκ τοῦ Λιβάνου, καὶ διακωλύσῃ τὰς ἐπιδρομὰς αὐτῶν· καὶ Ἀβιμέλεχ δώσῃ τοῖς Ῥωμαίοις καθ' ἑκάστην ἡμέραν
νομίσματα χίλια καὶ ἵππον καὶ δοῦλον· καὶ ἵνα ἔχωσι κοινὰ κατὰ τὸ ἴσον τοὺς φόρους τῆς Κύπρου καὶ Ἀρμενίας καὶ Ἰβηρίας.
R. J. Lilie, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber: Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. (*Jahrhundert, Μόναχο 1976) σελ. 102-108.

[74] Κωνσταντίνος Ν. Σάθας**,** *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, τόμος Β, (Τύποις Φραγκίσκου Νικολίδου , Βενετία 1873), σελ. νε΄–νζ΄. Θεοχάρης Ε. Δετοράκης, *Εισαγωγή στη σπουδή των αγιολογικών κειμένων* (Πανεπιστημιακές παραδόσεις), Ρέθυμνο 1992, σελ. 85-88.

Βυζαντίου κατά την περίοδο αυτή, ιδιαίτερα μετά τις μεγάλες αραβικές επιθέσεις εναντίον της Κωνσταντινούπολης. Η ένταξη μιας μεγάλης ομάδας ανδρών με πολεμική εμπειρία στις αυτοκρατορικές δυνάμεις θα εξυπηρετούσε ταυτόχρονα δύο στόχους: την ενίσχυση της στρατιωτικής ισχύος και τον έλεγχο μιας πληθυσμιακής ομάδας που είχε αποδείξει την ικανότητά της να δρα αυτόνομα.

Ωστόσο, οι πηγές δεν επιτρέπουν να θεωρήσουμε ότι όλοι οι Μαρδαΐτες εγκατέλειψαν τις αρχικές τους περιοχές. Η παρουσία τους στον Αμανό και στη Jurjumah συνεχίζεται και μετά τις συμφωνίες ειρήνης. Ο al-Balādhurī αναφέρει ότι στις αρχές του 8ου αιώνα υπήρχαν ακόμη Jarājimah στην περιοχή, γεγονός που δείχνει ότι η απομάκρυνσή τους δεν υπήρξε ούτε πλήρης ούτε ομοιόμορφη[75].

Η εκστρατεία του Maslamah ibn ʿAbd al-Malik κατά των περιοχών αυτών το 707–708 αποκαλύπτει ακριβώς αυτή τη συνέχεια. Οι κάτοικοι της al-Jurjumah φαίνεται ότι εξακολουθούσαν να διαθέτουν ιδιαίτερο καθεστώς και στρατιωτική αυτονομία. Οι όροι που συνδέονται με την υποταγή τους περιλάμβαναν τη δυνατότητα ελεύθερης εγκατάστασης στη Συρία[76], οικονομικές παροχές, διατήρηση της χριστιανικής τους πίστης και απαλλαγές από ορισμένες φορολογικές υποχρεώσεις. Σε αντάλλαγμα, όφειλαν να παρέχουν στρατιωτική υπηρεσία και να συμμετέχουν στις εκστρατείες των μουσουλμανικών αρχών[77].

Η εικόνα αυτή επιβεβαιώνει ότι οι Jarājimah δεν αντιμετωπίζονταν απλώς ως εχθροί, αλλά ως μια στρατιωτικά χρήσιμη κοινότητα. Η αξία τους βρισκόταν ακριβώς στην ιδιότητά τους ως ένοπλου συνοριακού πληθυσμού, ο οποίος μπορούσε να ενσωματωθεί σε διαφορετικά πολιτικά συστήματα χωρίς να χάσει εντελώς τη συλλογική του ταυτότητα.

Από αυτή την άποψη, η ιστορία των Μαρδαϊτών μετά τον 7ο αιώνα δεν είναι μια ιστορία εξαφάνισης, αλλά μετασχηματισμού. Η αρχική τους λειτουργία ως αυτόνομη δύναμη της μεθορίου σταδιακά υποχώρησε και αντικαταστάθηκε από την ένταξή τους σε ευρύτερους στρατιωτικούς μηχανισμούς. Άλλοι παρέμειναν στη Συρία και συνεργάστηκαν με τις μουσουλμανικές αρχές, άλλοι μετακινήθηκαν στη βυζαντινή επικράτεια και εντάχθηκαν στον αυτοκρατορικό στρατό.

Η εξέλιξη αυτή αποκαλύπτει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα των κοινωνιών των συνόρων κατά την πρώιμη μεσαιωνική περίοδο. Οι ομάδες αυτές δεν καθορίζονταν από μια σταθερή πολιτική ταυτότητα, αλλά από την ικανότητά τους να προσαρμόζονται στις μεταβαλλόμενες συνθήκες. Οι Μαρδαΐτες υπήρξαν διαδοχικά επαναστάτες, συνοριακοί πολεμιστές, σύμμαχοι, αντίπαλοι και στρατιώτες αυτοκρατοριών — ιδιότητες που δεν αλληλοαναιρούνται, αλλά αντανακλούν τη ρευστότητα της ζωής στη βυζαντινο-αραβική μεθόριο.

vi. Οι δυτικές χριστιανικές μαρτυρίες και η επανεξέταση της ταυτότητας των Μαρδαϊτών

Η εικόνα των Μαρδαϊτών δεν διαμορφώνεται αποκλειστικά από τις συριακές και αραβικές πηγές. Ιδιαίτερη σημασία έχουν και ορισμένες δυτικές χριστιανικές χρονογραφίες του 8ου αιώνα, οι οποίες,

[75] Αφηγούμενος το πώς ο Ιουστινιανός Β΄ παραβίασε τους όρους της ειρηνευτικής συνθήκης με τους Άραβες, ο Νικηφόρος Κωνσταντινουπόλεως αναφέρει τους κατοίκους των ορεινών περιοχών του Λιβάνου (δηλαδή τους Μαρδαΐτες), αλλά χρησιμοποιεί τον όρο όπλῖται αντί για το όνομά τους, Nicephorus, 92. Cf. Theophanes, 365.

[76], Το γεγονός αυτό αναφέρεται και από τον al-Wakidi (†822), ο οποίος κάνει μια δήλωση που δίνει την εντύπωση ότι κάποιοι από τους Jarajimah είχαν εγκατασταθεί στο Λίβανο: «Μια ομάδα ανθρώπων από το Όρος Λίβανος παραπονέθηκαν εναντίον του εισπράκτορα του χαρατσιού (φόρος γης) του Μπααλμπέκ, γεγονός που έκανε τον Salih ibn Abdallah ibn Abbas να στείλει εναντίον τους στρατεύματα να τους κατατροπώσουν, *ενώ στους υπόλοιπους επετράπη να διατηρήσουν τη [χριστιανική] πίστη τους*. Ο Salih έστειλε τους τελευταίους πίσω στα χωριά τους και έδιωξε επίσης και μερικούς από τους γηγενείς του Λιβάνου»Muḥammad ibn ʿUmar Wāqidī, *Kitāb al-Maghāzī*. Marsden Jones (επιμ.), (Oxford University Press, Λονδίνο 1966). Al-Baladhuri, The origins…, σελ. 251.

[77] Yāqūt Shihāb al-Dīn ibn-ʿAbdullāh al-Rūmī al-Ḥamawī *Kitāb Mu'jam al-Buldān* (Λεξικό των Χωρών), (στα αραβικά) (εκδ. F. Wüstenfeld, 6 τόμοι., Λειψία 1866–73) τόμ. 2, σελ 55-56.

αν και δεν αναφέρονται πάντοτε άμεσα στους Jarājimah, αποτυπώνουν το ευρύτερο ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εντάσσονται η δράση τους, οι μετακινήσεις πληθυσμών και οι συμφωνίες μεταξύ Βυζαντίου και Χαλιφάτου.

Το λεγόμενο *Continuatio Byzantia Arabica* ή «Χρονικό του 741» αποτελεί μία από τις πρώιμες λατινικές αφηγήσεις που επιχειρούν να παρουσιάσουν τις εξελίξεις στον ισλαμικό κόσμο από μια χριστιανική και, σε μεγάλο βαθμό, βυζαντινότροπη οπτική. Το έργο αυτό, όπως και το Μοζαραβικό Χρονικό του 754 (*Continuatio Hispana*), αντανακλά τη σημασία που είχαν οι αραβικές κατακτήσεις για τη χριστιανική ιστορική σκέψη της Δύσης.

Έχει υποστηριχθεί ότι οι συγκεκριμένες χρονογραφίες ενδέχεται να βασίζονται, τουλάχιστον εν μέρει, σε παλαιότερες αραβικές ή συριακές πληροφορίες που δεν έχουν διασωθεί. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναφορά του Χρονικού του 741 στη συμφωνία μεταξύ του Μαρουάν και του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου, σύμφωνα με την οποία ο Άραβας ηγεμόνας όφειλε να επιστρέψει αιχμαλώτους και *perfugas* από τις περιοχές του Χαλιφάτου[78].

Ο όρος *perfugas* έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς δηλώνει τους *φυγάδες*, τους *λιποτάκτες* ή όσους είχαν εγκαταλείψει την προηγούμενη πολιτική τους ένταξη. Η χρήση αυτού του όρου δεν αποδεικνύει ότι αναφέρεται αποκλειστικά στους Μαρδαΐτες, αλλά αποκαλύπτει έναν κόσμο συνεχούς κινητικότητας ανθρώπων ανάμεσα στις δύο αυτοκρατορίες: στρατιωτών που άλλαζαν στρατόπεδο, αιχμαλώτων που μεταφέρονταν, πληθυσμών που εγκαθίσταντο σε νέες περιοχές και ομάδων που εντάσσονταν προσωρινά σε διαφορετικές εξουσίες.

Αυτό ακριβώς το πλαίσιο επιτρέπει μια διαφορετική ανάγνωση του φαινομένου των Μαρδαϊτών. Αντί να θεωρηθούν μια απολύτως διακριτή κοινότητα με σταθερή εθνική ή θρησκευτική ταυτότητα, μπορούν να κατανοηθούν ως μέρος του ευρύτερου φαινομένου των στρατιωτικοποιημένων συνοριακών πληθυσμών της ύστερης αρχαιότητας. Η ταυτότητά τους διαμορφωνόταν μέσα από τις πολιτικές και στρατιωτικές συνθήκες της εποχής και όχι από μια αμετάβλητη καταγωγή.

Οι συριακές πηγές, όπως ο Μιχαήλ ο Σύρος και το Χρονικό του 1234, παρουσιάζουν επίσης την απομάκρυνση των Μαρδαϊτών στο πλαίσιο μιας δεκαετούς ειρήνης μεταξύ του ʿAbd al-Malik και του Ιουστινιανού Β΄. Σύμφωνα με αυτή την παράδοση, η αποχώρησή τους από τον Λίβανο αποτελούσε μέρος μιας ευρύτερης συμφωνίας που περιλάμβανε την απόδοση φόρων, την ανταλλαγή πληθυσμών και την αποκατάσταση της ισορροπίας στη μεθόριο[79].

Η παράλληλη εξέταση των πηγών οδηγεί σε μια πιο σύνθετη εικόνα. Οι Μαρδαΐτες δεν ήταν ούτε απλοί «σύμμαχοι των Βυζαντινών» ούτε μια ανεξάρτητη αντι-αραβική δύναμη. Η σχέση τους με το Βυζάντιο υπήρξε μεταβαλλόμενη και συχνά βασιζόταν σε συγκυριακά συμφέροντα. Ομοίως, η συνεργασία τους με τις μουσουλμανικές αρχές δεν αποτελεί εξαίρεση, αλλά μέρος της λειτουργίας των συνοριακών κοινωνιών, όπου η επιβίωση απαιτούσε διαρκή προσαρμογή.

Η υπόθεση ότι μετά την επιστροφή τους στη βυζαντινή επικράτεια χρησιμοποιήθηκαν στο ναυτικό πρέπει να ενταχθεί σε αυτή τη λογική. Η αυτοκρατορία είχε μακρά παράδοση αξιοποίησης στρατιωτικών ομάδων που διέθεταν εμπειρία πολέμου και γνώση συγκεκριμένων γεωγραφικών περιοχών. Η ένταξη των Μαρδαϊτών σε ναυτικές ή χερσαίες μονάδες θα αποτελούσε έναν τρόπο μετατροπής μιας δυνητικά επικίνδυνης συνοριακής δύναμης σε ελεγχόμενο αυτοκρατορικό πόρο[80].

---

[78] *Chronicon Moissiacum et Chronicon 741* στο Monumenta Germaniae Historica, *Auctores Antiquissimi*, τ. XI (ed. Theodor Mommsen, Βερολίνο 1898).

[79] *Chronique de Michel le Syrien,* II, 491–492· *Chronicon ad annum 1234 pertinens*, ed. J.-B. Chabot, *CSCO* 81–82 (Paris, 1916–1920), II, 262–264.

[80] Μετά την κατάκτηση της Συρίας από τους μουσουλμάνους, ένα μέρος των Μαρδαϊτών μετακινήθηκε προς βορρά (καὶ ἐλθὼν ὁ βασιλεὺς εἰς Ἀρμενίαν ἐκεῖ ἐδέξατο τοὺς ἐν τῷ Λιβάνῳ Μαρδαΐτας, χάλκεον τεῖχος διαλύσας). Ο ισχυρισμός του Θεοφάνη ότι ο Ιουστινιανός δέχθηκε μια ομάδα 12.000 Μαρδαϊτών πρέπει να διαβαστεί σε συνάρτηση με άλλους παρόμοιους ισχυρισμούς, όπως εκείνον ότι ο χαλίφης Μαρουάν Β΄ σκότωσε έναν στρατό 12.000 επαναστατών γύρω στο 744 (*Θεοφάνης, Χρονικό*, ΑΜ 6236, σ. 421· *Χρονικό του 1234*, I, 317), ή τον

Ωστόσο, η έλλειψη σαφών πηγών δεν επιτρέπει να θεωρήσουμε ότι όλοι οι Μαρδαΐτες ακολούθησαν την ίδια πορεία. Η ομάδα εμφανίζεται στις πηγές με διαφορετικές μορφές: ως πληθυσμός της Jurjumah, ως πολεμική δύναμη στον Λίβανο, ως σύμμαχος του Βυζαντίου, ως συνεργάτης των αραβικών αρχών ή ως στρατιώτες ενταγμένοι στην αυτοκρατορική υπηρεσία.

Αυτό που αναδεικνύεται από τη συνολική εξέταση των μαρτυριών είναι η ρευστότητα της ταυτότητάς τους. Κατ'αυτόν τον τρόπο, οι όροι *Marîdayê*, *Mridoyé*, *Gargoumoyé* και *Jarājimah* αντιστοιχούν στις διαφορετικές ονομασίες που χρησιμοποιήθηκαν από διαφορετικές κοινότητες για να περιγράψουν έναν στρατιωτικοποιημένο πληθυσμό της μεθορίου. Σε τέτοιους χώρους, ομάδες όπως οι Μαρδαΐτες μπορούσαν να αποκτήσουν σημαντική στρατηγική αξία, ακριβώς επειδή δεν ανήκαν απόλυτα σε κανένα από τα δύο κέντρα εξουσίας.

Η τελική εξαφάνισή τους από τις πηγές ως ξεχωριστής ομάδας δεν σημαίνει απαραίτητα την εξαφάνισή τους ως πληθυσμού. Αντίθετα, πιθανότερο είναι ότι ενσωματώθηκαν σταδιακά στις κοινωνικές και στρατιωτικές δομές των αυτοκρατοριών που τους χρησιμοποίησαν[81]. Ωστόσο, αυτό που προκύπτει συνολικά από τις πηγές δεν είναι μια ενιαία και σταθερή εικόνα των Μαρδαϊτών, αλλά μια συνοριακή κοινότητα με ρευστή ταυτότητα και μεταβαλλόμενο καθεστώς: άλλοτε ως στρατιωτικοί άποικοι, άλλοτε ως συνοριακοί σύμμαχοι, άλλοτε ως πιθανοί λιποτάκτες ή μισθοφόροι. Με την πάροδο του χρόνου φαίνεται ότι ενσωματώθηκαν εκ νέου στη βυζαντινή κοινωνία, υπηρετώντας σε διάφορους στρατιωτικούς ρόλους, από πεζοναύτες μέχρι απλούς κωπηλάτες[82], χωρίς όμως να διατηρηθούν ως διακριτή πολιτική ή εθνοτική ομάδα στις μεταγενέστερες πηγές.

ισχυρισμό του al-Baladhouri ότι ο Μωαβίας εγκατέστησε 12.000 στρατιώτες στην Κύπρο γύρω στο 653 (*Futūḥ al-buldān*, σ. 153).
Ο αριθμός αυτός φαίνεται να αποτελεί συμβατική ή τυποποιημένη αριθμητική φόρμουλα και δεν πρέπει να ληφθεί κατά γράμμα. Ο J. Haldon, στο άρθρο του *"Theory and Practice in Tenth-Century Military Administration"*, *Travaux et Mémoires* 13 (2000), σσ. 201–352, στη σ. 249 σημ. 45, ορθά προειδοποιεί να μην στηρίζονται θεωρίες στο γεγονός ότι φαίνεται να υπήρχαν 12.300 Μαρδαΐτες στις υποδιαιρέσεις του αρχικού θέματος Κυβυρραιωτών γύρω στο 911, καθώς και στον ισχυρισμό ότι ο Ιουστινιανός Β΄ είχε υποτίθεται δεχθεί 12.000 Μαρδαΐτες εντός της αυτοκρατορίας.

[81] Μετά την κατάκτηση της Συρίας από τους μουσουλμάνους, ένα μέρος των Μαρδαϊτών μετακινήθηκε προς βορρά (καὶ ἐλθὼν ὁ βασιλεὺς εἰς Ἀρμενίαν ἐκεῖ ἐδέξατο τοὺς ἐν τῷ Λιβάνῳ Μαρδαΐτας, χάλκεον τεῖχος διαλύσας). Ο ισχυρισμός του Θεοφάνη ότι ο Ιουστινιανός δέχθηκε μια ομάδα 12.000 Μαρδαϊτών πρέπει να διαβαστεί σε συνάρτηση με άλλους παρόμοιους ισχυρισμούς, όπως εκείνον ότι ο χαλίφης Μαρουάν Β΄ σκότωσε έναν στρατό 12.000 επαναστατών γύρω στο 744 (*Θεοφάνης, Χρονικό*, ΑΜ 6236, σ. 421· *Χρονικό του 1234*, Ι, 317), ή τον ισχυρισμό του al-Baladhouri ότι ο Μωαβίας εγκατέστησε 12.000 στρατιώτες στην Κύπρο γύρω στο 653 (*Futūḥ al-buldān*, σ. 153).
Ο αριθμός αυτός φαίνεται να αποτελεί συμβατική ή τυποποιημένη αριθμητική φόρμουλα και δεν πρέπει να ληφθεί κατά γράμμα. Ο J. Haldon, στο άρθρο του *"Theory and Practice in Tenth-Century Military Administration"*, *Travaux et Mémoires* 13 (2000), σσ. 201–352, στη σ. 249 σημ. 45, ορθά προειδοποιεί να μην στηρίζονται θεωρίες στο γεγονός ότι φαίνεται να υπήρχαν 12.300 Μαρδαΐτες στις υποδιαιρέσεις του αρχικού θέματος Κυβυρραιωτών γύρω στο 911, καθώς και στον ισχυρισμό ότι ο Ιουστινιανός Β΄ είχε υποτίθεται δεχθεί 12.000 Μαρδαΐτες εντός της αυτοκρατορίας.

[82] Το πρώιμο βυζαντινό ναυτικό, στην εποχή του Κώνσταντα Β΄ (μέσα 7ου αιώνα), οργανώθηκε κατά τα πρότυπα του αραβικού στόλου**,** ο οποίος είχε ήδη καταστεί κυρίαρχος στη Μεσόγειο. Οι Κόπτες ναύτες της Ουμμεϋαδικής Αιγύπτου φαίνεται ότι επιστρατεύονταν υποχρεωτικά (conscripts)**,** γεγονός που εξηγεί τα υψηλά ποσοστά λιποταξίας. Βλ. Για μια γενικότερη ανάλυση, βλ. F. Trombley, «*Sawīrus ibn al-Muqaffa' and the Christians of Umayyad Egypt: War and Society in Documentary Context*», στο P.M. Sijpesteijn και L. Sundelin (επιμ.), *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt* (Leiden, 2004), σσ. 199–226, ιδίως στις σσ. 207–208 και 219–220.
Η σύγκριση μεταξύ του βυζαντινού και του αραβικού ναυτικού είναι εύλογη, διότι ο Κώνστας Β΄ δημιούργησε το βυζαντινό ναυτικό ως αντίδραση και μίμηση του αραβικού.Βλ. C. Zuckerman, «*Learning from the Enemy and More: Studies in "Dark Centuries" Byzantium*», *Millennium* 2 (2005), σσ. 79–135.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Κουμαριανού** γεννήθηκε στην Αθήνα. Είναι πτυχιούχος του τμήματος Γαλλικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών (1986) και του τμήματος Ξένων Γλωσσών, Μετάφρασης και Διερμηνείας του Ιονίου Πανεπιστημίου (1995). Μετεκπαιδεύτηκε στη Γαλλία στο Πανεπιστήμιο της Λυών (Μεταπτυχιακός τίτλος DEA Γαλλικής Λογοτεχνίας) (1987) και του Στρασβούργου (Λογοτεχνική και Τεχνική Μετάφραση) (1994) και παρακολούθησε το μεταπτυχιακό κύκλο του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (1995-97) και του τμήματος Περιβάλλοντος του Πανεπιστημίου Αιγαίου (1996-97). Είναι διδάκτωρ Κοινωνιολογίας της Λογοτεχνίας από το Πανεπιστήμιο Λυών ΙΙ, Γαλλίας (1996) και διδάκτωρ Ανθρωπολογίας του Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο (2008). Έχει συνεργαστεί με το Πανεπιστήμιο Αιγαίου (2000-2002), το Πανεπιστήμιο Αθηνών (2007-2008), στο Πανεπιστήμιο Κύπρου (2002-2003), το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών, (2009-2010) και ανήκει στο Συνεργαζόμενο Εκπαιδευτικό Προσωπικό (ΣΕΠ) του Ελληνικού Ανοιχτού Πανεπιστημίου (2009-2020). Είναι συγγραφέας επτά επιστημονικών βιβλίων για την γαλλόφωνη αφρικανική λογοτεχνία, την κοινωνική ανθρωπολογία και την ιστορία, πάνω από εξήντα επιστημονικών άρθρων σε έγκριτα διεθνή περιοδικά, και έχει συμμετάσχει σε πολλά διεθνή συνέδρια. Μιλά Αγγλικά, Γαλλικά, Ισπανικά και Αραβικά. Υπηρέτησε ως Διευθύντρια του Διαπολιτισμικού Γυμνασίου Α΄ Αθήνας (2011-2015), Συντονίστρια Εκπαίδευσης Β. Αφρικής και Μέσης Ανατολής στην Πρεσβεία της Ελλάδας στο Κάιρο (2015-2018), Συντονίστρια Εκπαίδευσης Προσφύγων στην Α' ΔΔΕ Αθήνας (2021-22). Διετέλεσε επίσης Πρόεδρος της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας. Το 2022 μετατάχθηκε σε θέση ΕΕΠ στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ όπου υπηρετεί μέχρι σήμερα.

Short CV

Maria Koumarianou, is a permanent professor of French at the University Centre for Foreign Languages at the University of Athens. She is a graduate of the University of Athens (French Literature) and the Ionian University (Translation and Interpretation). She has MA degrees in French Literature (Université Lumière Lyon 2), Social Anthropology (University of the Aegean) and Theology (Open University of Greece). She holds a PhD in Sociology of Literature (Université Lumière Lyon 2) and a PhD in Anthropology of Urban Space (National Technical University of Athens-Faculty of Architecture). She is the author of seven books on French-speaking African literature, social anthropology and history. She has also published numerous studies on anthropology and translation theory. His scientific interests are in three areas: the anthropology of urban space, translation theory; and the relationship between ethnology and literature. She was president of the Hellenic Society of Ethnology

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

Déontologie de l'intelligence artificielle générative en éducation: usages, responsabilités et limites de ChatGPT

Vassiliki Boltsi

Résumé

L'intégration rapide de l'intelligence artificielle générative dans les pratiques éducatives rend nécessaire la définition d'un cadre déontologique pour un usage responsable, transparent et critique de ces outils. À partir du cas de ChatGPT, cet article interroge les usages, les apports et les limites de l'IA générative en contexte d'apprentissage. Il s'appuie sur une étude de cas menée durant l'année académique 2024-2025 auprès de dix apprenants adultes inscrits dans une classe de français langue étrangère de niveau B2[1] au Centre d'Enseignement des Langues Étrangères de l'Université Nationale et Capodistrienne d'Athènes. Le dispositif repose sur une activité d'expression écrite argumentative, des questionnaires pré- et post-activité, ainsi que sur l'analyse qualitative des perceptions des apprenants et de leurs productions initiales et révisées. L'article envisage l'IA non comme un simple instrument technique, mais comme un médiateur qui transforme les rapports entre l'apprenant, l'écriture, le savoir et l'autorité pédagogique. Il examine plus particulièrement: dans quelles conditions l'IA générative peut-elle soutenir l'apprentissage sans se substituer à l'effort réflexif de l'apprenant? En mobilisant une approche à la fois pédagogique, déontologique et anthropologique, cette contribution met en évidence la nécessité d'un usage encadré de l'IA générative. Elle souligne enfin le rôle central de l'enseignant et des institutions dans la construction d'une culture numérique responsable, soucieuse de préserver la voix de l'apprenant et la qualité de l'apprentissage.

Mots-clés: intelligence artificielle générative, déontologie, éducation, ChatGPT, FLE (Français Langue étrangère)

Δεοντολογία της παραγωγικής τεχνητής νοημοσύνης στην εκπαίδευση: χρήσεις, ευθύνες και όρια του ChatGPT

Βασιλική Μπολτσή

Περίληψη

Η ταχεία ένταξη της γενετικής/παραγωγικής τεχνητής νοημοσύνης στις εκπαιδευτικές πρακτικές καθιστά αναγκαίο τον καθορισμό ενός δεοντολογικού πλαισίου για την υπεύθυνη, διαφανή και κριτική χρήση των σχετικών εργαλείων. Με αφετηρία την περίπτωση του ChatGPT, το παρόν άρθρο διερευνά τις χρήσεις, τις δυνατότητες και τα όρια της γενετικής τεχνητής νοημοσύνης σε περιβάλλον μάθησης. Βασίζεται σε μελέτη περίπτωσης που πραγματοποιήθηκε κατά το ακαδημαϊκό έτος 2024-2025 με τη συμμετοχή δέκα ενήλικων εκπαιδευομένων, εγγεγραμμένων σε τάξη γαλλικής ως ξένης γλώσσας επιπέδου B2 στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ. Το ερευνητικό σχήμα περιλαμβάνει δραστηριότητα γραπτής έκφρασης, ερωτηματολόγια πριν και μετά τη δραστηριότητα, καθώς και ποιοτική ανάλυση των αντιλήψεων των εκπαιδευομένων και των αρχικών και αναθεωρημένων γραπτών τους. Το άρθρο προσεγγίζει την τεχνητή νοημοσύνη όχι ως απλό τεχνικό εργαλείο, αλλά ως διαμεσολαβητή που μετασχηματίζει τις σχέσεις ανάμεσα στον/στην εκπαιδευόμενο/η, τη γραφή, τη γνώση και την παιδαγωγική αυθεντία. Εξετάζει ειδικότερα υπό ποιες προϋποθέσεις η γενετική τεχνητή νοημοσύνη μπορεί να υποστηρίξει τη μάθηση χωρίς να υποκαθιστά την αναστοχαστική προσπάθεια του εκπαιδευομένου. Υιοθετώντας μια παιδαγωγική, δεοντολογική και ανθρωπολογική προσέγγιση, η συμβολή αυτή αναδεικνύει την ανάγκη πλαισιωμένης χρήσης της γενετικής τεχνητής νοημοσύνης. Υπογραμμίζει, τέλος, τον κεντρικό ρόλο του εκπαιδευτικού και των θεσμών στη διαμόρφωση μιας υπεύθυνης ψηφιακής κουλτούρας, με μέριμνα για τη διατήρηση της φωνής του εκπαιδευομένου και την ποιότητα της μάθησης.

Λέξεις-κλειδιά: γενετική τεχνητή νοημοσύνη, δεοντολογία, εκπαίδευση, ChatGPT, γαλλική ως ξένη γλώσσα.

[1] Le niveau B2 correspond au niveau «utilisateur indépendant» du Cadre européen commun de référence pour les langues (CECRL).

Introduction

L'intégration rapide de l'intelligence artificielle générative[2] dans les pratiques éducatives constitue l'une des transformations majeures du paysage contemporain de l'apprentissage. En quelques années, des outils comme ChatGPT sont passés du statut de curiosité technologique à celui de ressource largement accessible, utilisée par des apprenants, des enseignants, des chercheurs et des institutions. Leur capacité à produire des textes cohérents, à reformuler des idées, à corriger des erreurs, à structurer un raisonnement ou à proposer des pistes d'écriture modifie en profondeur les gestes ordinaires de l'apprentissage. Plusieurs travaux récents soulignent ainsi que les grands modèles de langage ouvrent de nouvelles possibilités pédagogiques, tout en soulevant des interrogations importantes quant à leurs usages éducatifs (Kasneci et al., 2023; UNESCO, 2023).

Cette évolution ne peut toutefois être réduite à une simple question d'efficacité ou de performance. Si l'IA générative peut faciliter certaines tâches, elle soulève également des questions éthiques et déontologiques relatives à la responsabilité, à la transparence, à l'autonomie et à la justice éducative (Floridi et Cowls, 2019; UNESCO, 2021). Dans quelle mesure l'usage d'un outil comme ChatGPT transforme-t-il le rapport de l'apprenant au savoir? Que devient l'autonomie lorsque l'aide proposée ne se limite plus à signaler une erreur, mais fournit directement une solution rédigée? Comment préserver la responsabilité humaine dans un contexte où la production de textes, d'idées ou de formulations peut être partiellement externalisée à un système algorithmique?

Ces questions sont particulièrement importantes dans le domaine éducatif, où l'apprentissage ne se limite pas au résultat final. Apprendre, ce n'est pas seulement produire une réponse correcte ou un texte bien structuré; c'est aussi construire progressivement une compétence, affronter des difficultés, formuler des hypothèses, faire des choix, se tromper, réviser et développer un jugement personnel. En effet, l'IA générative intervient précisément dans ces moments sensibles du processus d'apprentissage. Elle peut soutenir l'apprenant dans la reformulation, la révision ou l'organisation de ses idées, mais elle peut aussi réduire l'effort réflexif lorsqu'elle est utilisée comme substitut à la pensée.

C'est précisément dans cette articulation que se situe l'enjeu déontologique. D'un côté, ChatGPT peut être envisagé comme un outil de support, capable d'accompagner l'apprenant dans une tâche complexe et de lui offrir un soutien temporaire, dans la continuité des approches socioconstructivistes de l'apprentissage (Vygotsky, 1978). De l'autre, un usage non encadré peut conduire à une dépendance excessive, à une standardisation des productions et à un affaiblissement de la voix singulière de l'apprenant. La question n'est donc pas seulement de savoir si l'intelligence artificielle améliore les productions scolaires ou universitaires, mais de comprendre ce qu'elle transforme dans l'acte même d'apprendre.

[2] Dans la suite de l'article, l'expression «IA générative» désigne l'intelligence artificielle générative. Également appelée GenAI

À cet égard, l'IA générative peut être analysée comme un médiateur pédagogique et culturel. Elle ne se contente pas d'ajouter un outil supplémentaire à l'environnement éducatif; elle reconfigure les relations entre l'apprenant, l'enseignant, le savoir et l'écriture. Elle introduit une nouvelle forme d'interaction, dans laquelle l'apprenant dialogue avec un système capable de produire des réponses linguistiquement élaborées, mais dont les propositions doivent être vérifiées, interprétées et contextualisées. Cette médiation invite à repenser les notions d'autorité, d'authenticité, de responsabilité et de confiance. Elle peut également être rapprochée de la théorie de la médiation instrumentale, selon laquelle un artefact ne devient véritablement instrument qu'à travers les usages et les formes d'appropriation développées par le sujet (Rabardel, 1995).

L'approche proposée dans cet article s'inscrit dans une réflexion à la fois pédagogique, déontologique et anthropologique. Elle est pédagogique parce qu'elle interroge les conditions d'un usage formatif de l'intelligence artificielle en contexte d'apprentissage. Elle est déontologique parce qu'elle examine les responsabilités, les règles de conduite et les limites à définir pour les différents acteurs: *apprenants, enseignants, institutions* — face à des outils capables d'influencer la production du savoir. Elle est enfin anthropologique parce qu'elle envisage l'IA non seulement comme une technologie, mais comme un fait culturel qui transforme les pratiques, les représentations et les manières d'agir dans le monde éducatif. Cette perspective rejoint les approches qui analysent le numérique comme une dimension située des pratiques sociales contemporaines (Miller, 2018).

Le cas de ChatGPT constitue ici un point d'entrée privilégié. La réflexion proposée s'appuie également sur une étude de cas que j'ai menée, en tant qu'enseignante, dans une classe de français langue étrangère de niveau B2 au Centre d'Enseignement des Langues Étrangères de l'Université Nationale et Capodistrienne d'Athènes. Ce terrain pédagogique m'a permis d'observer concrètement la manière dont des apprenants adultes utilisent l'IA générative dans une activité d'écriture, mais aussi les tensions déontologiques que cet usage fait apparaître: aide à la révision, enrichissement lexical, structuration du texte, risque de dépendance, acceptation insuffisamment critique des suggestions et possible effacement de la voix de l'apprenant.

En tant qu'outil conversationnel fondé sur l'IA générative, ChatGPT rend visibles les potentialités mais aussi les ambiguïtés de cette nouvelle médiation. Il peut aider à clarifier une idée, enrichir le vocabulaire, structurer un texte ou expliciter une règle. Mais il peut également produire des réponses inexactes, uniformiser les formulations, masquer les difficultés réelles de l'apprenant ou encourager une confiance excessive dans l'outil. Son usage éducatif ne peut donc être pensé indépendamment d'un cadre critique, comme le rappellent les travaux portant sur les opportunités et les limites de ChatGPT dans l'enseignement et l'apprentissage (Rudolph, Tan and Tan, 2023; Dwivedi et al., 2023).

La question centrale de cet article peut ainsi être formulée de la manière suivante: *dans quelles conditions l'intelligence artificielle générative peut-elle soutenir l'apprentissage sans affaiblir l'autonomie, la responsabilité et la voix singulière de l'apprenant?* À partir de cette interrogation, il

s'agira d'analyser les usages possibles de ChatGPT en éducation, les responsabilités qu'ils impliquent et les limites qu'ils imposent, en articulant une réflexion théorique sur la déontologie de l'IA avec des observations issues d'une pratique pédagogique située.

L'hypothèse défendue est que l'IA générative peut constituer un support pédagogique pertinent lorsqu'elle est intégrée dans un dispositif cadré, transparent et réflexif. Elle peut favoriser l'autonomie si elle aide l'apprenant à comprendre, comparer, questionner et choisir. En revanche, elle devient problématique lorsqu'elle encourage la simple validation des réponses produites, sans distance critique ni appropriation personnelle. L'enjeu n'est donc pas d'opposer l'humain à la machine, ni de promouvoir une adoption inconditionnelle de l'IA, mais de définir les conditions d'une culture éducative responsable de l'intelligence artificielle.

Dans cette perspective, l'article s'organisera en plusieurs étapes. Il proposera d'abord une clarification conceptuelle de la notion de déontologie, en la distinguant de l'éthique tout en montrant leur complémentarité dans le domaine de l'intelligence artificielle. Il présentera ensuite le cadre méthodologique de l'étude de cas menée en classe de FLE, puis les principales observations issues de cette expérience. Il analysera ensuite l'IA générative comme médiateur éducatif, avant d'examiner les usages pédagogiques de ChatGPT, les responsabilités des acteurs impliqués et les limites déontologiques de son intégration. Il s'agira enfin de proposer les principes d'un usage encadré, critique et humainement maîtrisé de l'IA générative en éducation.

1. Déontologie, éthique et intelligence artificielle: clarification conceptuelle

Avant d'aborder les usages éducatifs de ChatGPT, il convient de préciser le sens du terme «déontologie», souvent employé à proximité de celui d' «éthique», sans toutefois se confondre entièrement avec lui. Le mot «déontologie» vient du grec *deon*, *deontos*, qui signifie «ce qu'il faut faire», «ce qui est nécessaire» ou encore «le devoir», et de *logos*, qui renvoie au discours, à l'étude ou à la raison. Historiquement, le terme a été associé à la réflexion sur les devoirs et les obligations, notamment à partir des travaux de Jeremy Bentham sur la «science de la morale» (Bentham, 1834). La déontologie peut ainsi être comprise comme un discours sur les devoirs, les obligations et les règles qui orientent une pratique donnée.

Dans son usage contemporain, la déontologie désigne généralement l'ensemble des principes, normes et obligations qui encadrent l'exercice d'une activité professionnelle ou sociale. Elle ne se limite pas à une réflexion abstraite sur le bien ou le mal; elle vise plutôt à définir des repères concrets pour agir de manière responsable dans un contexte déterminé. C'est pourquoi elle occupe une place importante dans les professions éducatives, médicales, juridiques ou scientifiques, où l'action engage toujours une responsabilité envers autrui.

La distinction entre éthique et déontologie est ici particulièrement utile. L'éthique renvoie à une réflexion plus large sur les valeurs, les finalités et les conséquences de l'action humaine. La déontologie,

quant à elle, insiste davantage sur les devoirs, les règles de conduite, les limites à respecter et les responsabilités attachées à une pratique. Dans le cas de l'IA générative en éducation, ces deux dimensions sont indissociables: l'éthique permet d'interroger les valeurs en jeu — autonomie, justice, responsabilité, respect de la personne — tandis que la déontologie cherche à définir les conditions concrètes d'un usage acceptable et responsable. Cette articulation rejoint les cadres contemporains de l'éthique de l'intelligence artificielle, qui mettent l'accent sur la transparence, la responsabilité, la justice et la centralité du jugement humain (Floridi et Cowls, 2019; UNESCO, 2021).

Appliquée à ChatGPT, la réflexion déontologique conduit donc à poser des questions précises: *dans quelles situations l'usage de l'IA est-il légitime? Comment déclarer ou expliciter son utilisation? Quelles données ne doivent pas être introduites dans l'outil? Quelle part du travail doit rester assumée par l'apprenant? Quel rôle revient à l'enseignant dans l'encadrement de ces pratiques?* La déontologie ne vise pas seulement à interdire certains usages; elle cherche aussi à construire un cadre permettant d'articuler innovation technologique, responsabilité pédagogique et respect de l'autonomie de l'apprenant.

2. Méthodologie: une étude de cas en classe de FLE

J'ai conduit cette étude durant l'année académique 2024-2025 dans ma propre classe de français langue étrangère de niveau B2, au Centre d'Enseignement des Langues Étrangères de l'Université Nationale et Capodistrienne d'Athènes. Le choix de ce terrain répond à la fois à un intérêt pédagogique et à un questionnement scientifique personnel: en tant qu'enseignante, je souhaitais observer concrètement comment des apprenants adultes pouvaient s'approprier un outil comme ChatGPT dans une activité d'écriture, et quelles questions déontologiques cet usage faisait émerger en situation réelle de classe.

L'étude a été menée auprès de dix apprenants adultes inscrits dans un cours de français langue étrangère de niveau B2, dans le cadre d'une préparation au DELF[3] B2. Elle s'inscrit dans une démarche exploratoire et qualitative, proche de la recherche-action (Narcy-Combes, 2005), dans la mesure où la pratique pédagogique constitue à la fois le terrain d'observation et le point de départ de la réflexion. Cette double position d'enseignante et de chercheure offre un accès privilégié aux pratiques, aux hésitations et aux réactions des apprenants; elle implique toutefois une vigilance particulière quant aux biais possibles liés à la proximité avec le terrain, à la relation pédagogique et à mon propre intérêt pour l'intégration de l'intelligence artificielle en éducation. C'est pourquoi l'objectif n'était pas de mesurer quantitativement l'efficacité de ChatGPT, mais d'analyser les usages, les perceptions et les tensions déontologiques suscitées par son intégration dans une activité d'expression écrite.

Le dispositif pédagogique s'est déroulé en trois temps. Dans un premier temps, les apprenants ont répondu à un questionnaire initial visant à recueillir leurs représentations de l'intelligence artificielle,

[3] DELF: Diplôme d'études en langue française, certification officielle de français langue étrangère délivrée par le ministère français de l'Éducation nationale.

leurs attentes, leur degré de familiarité avec ChatGPT et leur niveau de confiance en production écrite. Dans un deuxième temps, ils ont réalisé une tâche d'expression écrite argumentative sur le thème: «L'intelligence artificielle: menace ou opportunité pour notre avenir?». La tâche s'est déroulée en deux phases: une rédaction initiale sans recours à l'IA, puis une phase de révision avec possibilité d'utiliser ChatGPT comme outil d'aide à la reformulation, à l'enrichissement lexical et à l'organisation du texte. Dans un troisième temps, un questionnaire post-activité a permis de recueillir les impressions des apprenants après l'usage de l'outil, notamment sur l'aide perçue, les limites rencontrées, la confiance accordée aux suggestions générées et les précautions jugées nécessaires.

Le matériau analysé se compose de dix productions initiales, de dix productions finales, ainsi que des réponses aux questionnaires pré- et post-activité. L'analyse a porté principalement sur plusieurs dimensions: la correction linguistique, l'enrichissement lexical, la structuration argumentative, la cohérence textuelle, la posture de l'apprenant face aux suggestions de l'IA, la capacité à identifier les limites de l'outil et le degré d'appropriation des modifications proposées.

Parmi les dix apprenants participant à l'étude, huit ont utilisé ChatGPT lors de la phase de révision, tandis que deux ont choisi de ne pas recourir à l'outil et de s'appuyer sur des ressources plus traditionnelles, telles que le dictionnaire ou le traducteur en ligne. Il convient de préciser que ces deux apprenants faisaient partie des participants les moins familiarisés avec les outils numériques, ce qui peut expliquer en partie leur réserve face à l'usage de l'IA générative. Cette situation a permis une comparaison exploratoire entre les productions révisées avec l'aide de l'IA et celles retravaillées sans recours direct à ChatGPT. Les observations qui en découlent doivent être interprétées avec prudence, compte tenu de la taille réduite de l'échantillon, mais elles permettent néanmoins d'identifier des tendances significatives.

Cette étude de cas ne prétend pas à une généralisation statistique. Le nombre restreint de participants constitue une limite assumée du dispositif. Il ne s'agit donc pas de produire des résultats généralisables, mais d'analyser en profondeur une situation pédagogique située, afin de faire émerger des tensions déontologiques observables dans l'usage réel de l'IA générative en classe. Elle permet toutefois d'éclairer, à partir d'une situation pédagogique située, plusieurs enjeux déontologiques centraux: la distinction entre aide et substitution, la responsabilité de l'apprenant dans la production finale, la nécessité d'expliciter l'usage de l'IA, la préservation de la voix personnelle, la protection des données et le rôle de l'enseignant dans l'encadrement critique de l'outil.

La participation des apprenants reposait sur le volontariat. Les réponses ont été recueillies de manière anonyme et les productions ont été traitées dans le respect des principes de confidentialité. Ces précautions méthodologiques ne constituent pas un simple cadre formel; elles font partie intégrante d'une réflexion déontologique sur l'usage de l'intelligence artificielle en contexte éducatif. Cette étude comporte également certaines limites. L'effet de nouveauté lié à l'introduction de ChatGPT a pu influencer l'engagement et la curiosité des apprenants durant l'activité. De plus, la présence de

l'enseignante-chercheuse dans le dispositif d'observation a pu entraîner un biais de désirabilité, certains apprenants pouvant adapter leurs pratiques ou leurs réponses en sachant qu'ils étaient observés.

3. Observations issues de l'étude de cas

L'étude de cas menée en classe de FLE met en évidence plusieurs observations significatives pour une réflexion déontologique sur l'usage de ChatGPT en éducation. La première concerne les attentes initiales des apprenants. Avant l'activité, l'IA était majoritairement perçue comme un outil d'aide linguistique, susceptible de corriger des erreurs, d'améliorer le vocabulaire ou de mieux organiser les idées. Cette représentation montre que les apprenants envisagent d'abord ChatGPT comme un outil compensatoire, capable de répondre à des difficultés concrètes rencontrées dans la production écrite.

Cette attente est compréhensible dans le cadre de l'apprentissage d'une langue étrangère. Au niveau B2, les apprenants doivent produire des textes clairs, structurés et argumentés, tout en mobilisant un lexique suffisamment varié et une syntaxe relativement maîtrisée. L'usage de ChatGPT apparaît alors comme une ressource rassurante, notamment pour des étudiants qui manquent de confiance dans leurs capacités d'expression écrite. Toutefois, cette fonction de soutien soulève immédiatement une question déontologique: l'outil aide-t-il l'apprenant à progresser ou tend-il à se substituer à son propre effort de formulation?

L'analyse des productions écrites montre que les améliorations observées ne relèvent pas toutes du même ordre. Les corrections grammaticales apparaissent souvent liées au processus de révision lui-même. Autrement dit, le fait de relire, de reprendre et de retravailler un texte constitue déjà un facteur d'amélioration, avec ou sans IA. Ce constat est renforcé par la présence de deux apprenants ayant choisi de ne pas utiliser ChatGPT lors de la phase de révision: leurs textes présentent également certaines améliorations grammaticales, ce qui invite à ne pas attribuer automatiquement toute progression linguistique à l'outil.

En revanche, l'usage de ChatGPT semble particulièrement visible dans l'enrichissement lexical, l'introduction de connecteurs logiques et la structuration argumentative. Les textes révisés avec l'aide de l'outil tendent à devenir plus organisés, plus fluides et plus conformes aux attentes formelles d'un écrit argumentatif de niveau B2. L'IA apparaît ainsi moins comme une condition nécessaire de la correction grammaticale que comme un amplificateur discursif, capable d'élargir le répertoire lexical et de proposer des structures textuelles plus normées.

Cette amélioration formelle doit cependant être interprétée avec prudence. Un texte plus correct ou plus structuré n'est pas nécessairement le signe d'une appropriation plus profonde. La question essentielle est de savoir si l'apprenant comprend les modifications apportées et s'il est capable de les justifier. Lorsque l'outil propose une reformulation complète, le risque est que l'apprenant accepte une version améliorée sans analyser les choix linguistiques ou discursifs qui la sous-tendent. L'amélioration du produit final peut alors masquer une fragilité du processus d'apprentissage.

Une autre observation importante concerne la formulation des demandes adressées à ChatGPT. Certains apprenants comprennent progressivement que la qualité de la réponse dépend de la précision de la consigne. Ils passent ainsi d'une demande générale, comme «corrige mon texte», à des demandes plus ciblées: expliquer les erreurs, proposer des connecteurs, adapter le registre, améliorer la cohérence ou reformuler sans changer le sens initial. Cette évolution révèle l'émergence d'une compétence interactionnelle spécifique: savoir dialoguer avec l'IA, orienter sa réponse et évaluer la pertinence des propositions obtenues.

Cette compétence interactionnelle constitue un enjeu à la fois pédagogique et déontologique. Elle montre que l'usage de ChatGPT peut devenir formateur lorsque l'apprenant reste actif, questionne l'outil et compare les réponses avec sa propre intention d'écriture. Dans ce cas, l'IA ne remplace pas l'activité cognitive; elle devient un support de réflexion. À l'inverse, lorsque l'apprenant se contente de copier ou d'accepter la proposition générée, l'outil risque d'encourager une forme de dépendance et de réduire l'effort réflexif nécessaire à l'apprentissage.

L'étude met également en lumière la question de la confiance accordée à l'outil. Les apprenants ont tendance à considérer les suggestions de ChatGPT comme fiables, notamment parce qu'elles sont formulées dans une langue fluide, structurée et assurée. Cette apparence de maîtrise peut renforcer l'adhésion aux réponses générées, même lorsque celles-ci mériteraient d'être discutées, nuancées ou adaptées au contexte. La fluidité du texte produit par l'IA peut donc créer une illusion d'autorité.

Cette observation conduit à souligner le rôle central de l'enseignant. L'intégration de ChatGPT dans une activité d'écriture ne peut être laissée à une utilisation spontanée et individuelle. Elle nécessite un cadre explicite: expliquer les objectifs de l'activité, définir les usages autorisés, demander aux apprenants de conserver les différentes versions de leur texte, les inviter à justifier les modifications retenues et à identifier celles qu'ils refusent. L'enseignant ne se trouve donc pas remplacé par l'IA; il devient au contraire indispensable pour transformer l'usage de l'outil en activité réflexive.

Enfin, cette étude de cas montre que la question déontologique ne se limite pas à la fraude ou au plagiat. Elle concerne plus largement la manière dont l'apprenant se situe face à l'outil: *comprend-il ce qu'il fait? Peut-il distinguer son propre travail de l'aide reçue? Assume-t-il la responsabilité du texte final? Est-il capable d'identifier les limites de la réponse générée? Ces questions montrent que la déontologie de l'IA en éducation doit être pensée au plus près des pratiques concrètes de classe.*

Ainsi, les observations issues de cette étude de cas confirment l'ambivalence de ChatGPT en contexte éducatif. L'outil peut soutenir l'apprentissage lorsqu'il est utilisé comme espace de révision, de comparaison et de réflexion. Mais il peut aussi fragiliser l'autonomie lorsqu'il devient un substitut à l'effort de formulation, de choix et de justification. C'est précisément cette ambivalence qui rend nécessaire une déontologie de l'usage encadré de l'intelligence artificielle générative.

Il est à noter que ma connaissance du niveau habituel des apprenants a constitué un point d'appui important. En tant qu'enseignante, je pouvais comparer les productions réalisées avec les compétences

généralement manifestées en classe, aussi bien à l'écrit qu'à l'oral. Cette connaissance du groupe ne visait pas à contrôler les apprenants, mais à mieux comprendre les écarts éventuels entre leurs productions habituelles et les textes retravaillés avec l'aide de l'IA. Elle m'a également permis d'identifier les situations dans lesquelles un accompagnement était nécessaire, afin d'aider les apprenants à utiliser ChatGPT de manière plus consciente, plus critique et plus conforme à leurs objectifs d'apprentissage.

4. L'intelligence artificielle générative comme médiateur éducatif

L'intelligence artificielle générative occupe une place singulière parmi les technologies éducatives contemporaines. Contrairement aux outils numériques plus classiques, qui permettent principalement de rechercher, stocker, organiser ou corriger des informations, les systèmes génératifs sont capables de produire des contenus nouveaux à partir d'une consigne formulée par l'utilisateur. Cette capacité modifie la nature de l'interaction pédagogique: l'apprenant ne consulte plus seulement une ressource extérieure, il dialogue avec un système qui propose, reformule, structure et parfois interprète. Cette évolution rejoint les analyses récentes qui soulignent que les outils génératifs ne se limitent pas à automatiser des tâches, mais reconfigurent les modalités d'accès, de production et de validation du savoir (Kasneci et al., 2023; Dwivedi et al., 2023).

Dans le cas de ChatGPT, cette interaction prend la forme d'un échange conversationnel. L'utilisateur formule une demande, reçoit une réponse, peut la préciser, la contester, la modifier ou demander une explication. Cette dynamique donne à l'outil l'apparence d'un partenaire linguistique ou cognitif. Pour l'apprenant, notamment en contexte éducatif, l'IA peut ainsi devenir un espace d'essai, de reformulation et de révision. Elle permet de tester une idée, de demander une clarification, d'obtenir une proposition alternative ou de comparer plusieurs formulations.

Cependant, cette apparente simplicité d'usage ne doit pas masquer la complexité de la médiation opérée. L'IA générative ne transmet pas seulement une information préexistante; elle produit une réponse probabiliste, fondée sur des régularités langagières issues de vastes corpus de données. Elle ne comprend pas au sens humain du terme, mais elle génère des énoncés plausibles, souvent cohérents, parfois inexacts. Cette caractéristique impose une vigilance particulière dans le domaine éducatif, où la justesse, la compréhension et l'appropriation personnelle sont essentielles. Les travaux sur les grands modèles de langage insistent précisément sur cette ambivalence: ces outils peuvent soutenir l'apprentissage, mais leurs réponses doivent être vérifiées, contextualisées et interprétées de manière critique (Kasneci et al., 2023; Rudolph, Tan et Tan, 2023).

L'usage de ChatGPT transforme donc la place de l'apprenant dans l'activité d'apprentissage. Celui-ci n'est plus uniquement confronté à une tâche ou à une ressource fixe, mais à un dispositif interactif qui peut orienter ses choix, influencer son raisonnement et modifier la forme finale de sa production. L'outil agit ainsi comme un médiateur: il intervient entre l'apprenant et le savoir, entre

l'intention d'écrire et le texte produit, entre la difficulté rencontrée et la solution proposée. Cette perspective peut être rapprochée de la théorie de la médiation instrumentale, selon laquelle un artefact ne devient véritablement instrument qu'à travers les usages et les schèmes d'appropriation développés par le sujet (Rabardel, 1995).

Cette médiation peut être féconde lorsqu'elle fait appel à l'activité réflexive. Par exemple, lorsqu'un apprenant demande à ChatGPT d'expliquer une erreur, de comparer deux formulations ou de proposer des connecteurs adaptés à un niveau donné, l'outil peut favoriser une prise de conscience linguistique et méthodologique. Dans ce cas, l'IA ne remplace pas l'activité de l'apprenant; elle l'accompagne, l'oriente et l'enrichit. Elle peut ainsi fonctionner comme une forme d'étayage temporaire, dans la continuité des approches socioconstructivistes de l'apprentissage (Vygotsky, 1978).

En revanche, la médiation devient problématique lorsque l'apprenant délègue entièrement à l'outil la formulation, l'organisation ou l'évaluation de son travail. Le risque n'est pas seulement que le texte produit ne soit pas véritablement personnel; il est aussi que l'apprenant ne construise pas les compétences nécessaires pour produire, réviser et justifier ses propres choix. L'IA peut alors créer une illusion de maîtrise: le résultat final semble satisfaisant, mais le processus d'apprentissage demeure reste peu visible.

Cette distinction est fondamentale pour penser la déontologie de l'IA en éducation. Un outil n'est pas déontologique ou non déontologique en soi; ce sont ses usages, les cadres dans lesquels il s'inscrit et les finalités qu'il sert qui doivent être interrogés. ChatGPT peut être un support d'autonomie ou un facteur de dépendance, un instrument de réflexion ou un dispositif de substitution. Tout dépend de la manière dont l'apprenant est formé à l'utiliser et de la place que l'enseignant lui accorde dans le dispositif pédagogique. Cette approche rejoint les cadres éthiques contemporains de l'intelligence artificielle, qui insistent sur la nécessité de maintenir la responsabilité humaine, la transparence et le jugement critique au centre des usages technologiques (Floridi et Cowls, 2019; UNESCO, 2021).

L'IA générative doit donc être pensée comme un médiateur cognitif et discursif. Elle ne se limite pas à fournir une aide ponctuelle; elle intervient dans la manière dont l'apprenant formule, vérifie, organise et reformule sa pensée. Elle ouvre des possibilités nouvelles pour l'apprentissage, notamment en matière d'écriture, de reformulation, de différenciation pédagogique et d'accès aux ressources. Mais elle impose également une réflexion sur les limites de l'assistance, la responsabilité du jugement humain et la préservation de l'effort cognitif. L'enjeu éducatif n'est pas seulement d'apprendre avec l'IA, mais d'apprendre à se situer face à elle.

5. Usages pédagogiques de ChatGPT: assistance, révision et reformulation

Les usages pédagogiques de ChatGPT sont multiples et varient selon les contextes, les disciplines, les niveaux d'apprentissage et les objectifs visés. Dans l'enseignement supérieur comme dans l'enseignement scolaire, l'outil peut être mobilisé pour expliquer une notion, reformuler un passage,

proposer un plan, corriger un texte, générer des exemples, accompagner une recherche documentaire ou soutenir une activité de production écrite. Cette diversité d'usages explique en partie l'intérêt croissant qu'il suscite dans le monde éducatif, comme le montrent les travaux récents consacrés aux potentialités pédagogiques des grands modèles de langage (Kasneci et al., 2023; Zhai, 2023).

L'un des premiers usages observables concerne l'assistance à la compréhension. L'apprenant peut demander à ChatGPT de simplifier une notion complexe, de donner un exemple, de traduire, de reformuler une explication ou de comparer deux concepts. Dans ce cas, l'IA peut jouer le rôle d'un support complémentaire, particulièrement utile lorsque l'apprenant hésite à poser une question en classe ou souhaite revenir individuellement sur un point difficile. Elle permet ainsi un accès immédiat à une forme d'explication personnalisée, même si cette personnalisation demeure limitée par la qualité de la demande formulée et par la fiabilité de la réponse générée.

Un deuxième usage important concerne l'aide à la production écrite. ChatGPT peut proposer des pistes, organiser des idées, suggérer des connecteurs, améliorer la cohérence d'un texte ou reformuler des phrases jugées maladroites. Dans le cadre de l'apprentissage des langues, cette fonction apparaît particulièrement attractive, car elle touche directement des difficultés fréquentes: manque de vocabulaire, incertitude grammaticale, difficulté à structurer un texte argumentatif ou à adopter un registre approprié. L'écriture en langue seconde mobilise en effet simultanément des compétences linguistiques, discursives et pragmatiques, ce qui rend la phase de révision particulièrement importante dans le processus d'apprentissage (Hyland, 2019). Dans cette perspective, les outils d'IA peuvent soutenir la reformulation, la correction et l'exposition à des formes linguistiques variées (Godwin-Jones, 2022). L'outil peut alors fonctionner comme un espace de révision, dans lequel l'apprenant confronte sa production initiale à des propositions alternatives.

La révision constitue précisément l'un des moments où l'usage de ChatGPT peut présenter un intérêt pédagogique réel. Réviser un texte ne signifie pas seulement corriger des erreurs; cela suppose de relire, d'évaluer, de hiérarchiser, de reformuler et de justifier des choix. Si l'IA est utilisée dans cette perspective, elle peut aider l'apprenant à prendre conscience des écarts entre son intention communicative et la forme effectivement produite. Elle peut également lui permettre de comparer plusieurs versions d'une même phrase ou d'un même paragraphe, favorisant ainsi une réflexion sur la langue et sur le style. Dans les activités d'écriture, l'intérêt de ChatGPT réside donc moins dans la production d'un texte final amélioré que dans la possibilité d'ouvrir un espace de révision linguistique: comparaison de formulations, choix de connecteurs, explicitation d'erreurs et ajustement du registre.

Lors de l'étude de cas, cet aspect a constitué pour moi un point d'observation particulièrement important. Pendant la phase de révision, je circulais dans la classe afin d'observer, sans intervenir systématiquement, la manière dont les apprenants entraient en interaction avec ChatGPT: les consignes qu'ils formulaient, les demandes de correction ou de reformulation qu'ils adressaient à l'outil, les réponses qu'ils acceptaient immédiatement ou, au contraire, les moments où ils hésitaient, modifiaient

leur demande ou revenaient à leur propre formulation. Mon intérêt ne portait donc pas uniquement sur le texte final, mais sur le processus d'usage lui-même: comment les apprenants sollicitaient-ils l'IA lorsqu'ils pensaient travailler de manière relativement autonome? Cette observation m'a permis de mieux comprendre les écarts entre un usage réflexif de l'outil et une acceptation plus automatique des propositions générées.

Cependant, cette valeur pédagogique dépend fortement de la posture adoptée par l'apprenant. Une demande générale telle que «corrige mon texte» risque de conduire à une correction globale, peu explicite, que l'apprenant peut accepter sans véritable analyse. À l'inverse, une demande plus précise – par exemple «explique les erreurs grammaticales», «propose des connecteurs adaptés à un texte argumentatif», «indique les formulations trop familières»– peut transformer l'usage de l'outil en activité métalinguistique. La qualité de l'interaction dépend donc de la capacité de l'apprenant à formuler des consignes pertinentes et à interroger les réponses obtenues.

Cette capacité peut être considérée comme une compétence nouvelle, liée à l'usage des environnements génératifs. Il ne s'agit plus seulement de savoir chercher une information, comme dans les pratiques numériques antérieures, mais de savoir dialoguer avec un système, ajuster sa demande, interpréter une réponse, identifier ses limites et décider de ce qui peut être retenu. Dans cette perspective, l'usage de ChatGPT introduit une compétence interactionnelle spécifique: apprendre à poser une question à l'IA, mais aussi apprendre à ne pas se satisfaire automatiquement de sa réponse.

L'outil peut également soutenir la différenciation pédagogique. Dans une classe hétérogène, les apprenants n'ont pas tous les mêmes besoins, le même rythme ni les mêmes difficultés. ChatGPT peut proposer des reformulations plus simples ou plus élaborées, fournir des exemples supplémentaires, adapter une explication à un niveau donné ou offrir des pistes d'amélioration individualisées. Cette possibilité semble intéressante pour les enseignants, qui doivent souvent accompagner des profils variés dans un cadre temporel limité.

Toutefois, l'adaptation proposée par l'IA n'est pas équivalente à l'accompagnement humain. L'enseignant ne se contente pas de fournir une réponse; il connaît le contexte, les objectifs de la séquence, les besoins affectifs et cognitifs de l'apprenant, les critères d'évaluation et les étapes de progression. L'IA peut assister, mais elle ne remplace pas cette intelligence pédagogique située, fondée sur l'observation, l'expérience, l'interaction humaine et la responsabilité éducative.

Dans les activités d'écriture, l'usage de ChatGPT peut enfin favoriser une forme d'écriture dialoguée. L'apprenant ne rédige plus uniquement face à une page blanche ou à une consigne fixe; il peut entrer dans un processus de va-et-vient avec l'outil. Il écrit, reçoit une proposition, compare, modifie, demande une explication, puis réécrit. Ce processus peut encourager une dynamique de révision plus active, à condition que l'apprenant reste maître de ses choix. L'enjeu est alors de faire de l'IA un partenaire de travail et non un auteur invisible.

C'est précisément sur ce point que se situe la dimension déontologique des usages pédagogiques de ChatGPT. L'outil peut enrichir l'apprentissage lorsqu'il rend visibles les mécanismes de correction, de reformulation et de structuration. Mais il devient problématique lorsqu'il masque le processus, efface les hésitations et produit un résultat final que l'apprenant ne comprend pas pleinement. Dans le premier cas, l'IA soutient l'apprentissage; dans le second, elle risque de produire une performance sans appropriation.

Ainsi, les usages pédagogiques de ChatGPT ne peuvent être évalués uniquement à partir de la qualité apparente des productions finales. Un texte plus correct, plus structuré ou plus fluide n'est pas nécessairement le signe d'un apprentissage plus profond. Il faut également interroger le processus qui a conduit à ce résultat: l'apprenant a-t-il compris les modifications? A-t-il choisi entre plusieurs options? A-t-il développé une conscience plus fine de la langue, de la structure ou de l'argumentation? Ou bien a-t-il simplement accepté une version produite par l'outil?

Cette question se pose toutefois différemment selon les contextes d'enseignement. Dans le cadre de la présente étude, il s'agissait d'un groupe restreint d'apprenants adultes en français langue étrangère, dont je connaissais le niveau habituel à l'écrit comme à l'oral. Cette connaissance du groupe, associée à l'observation en classe pendant la phase de révision, m'a permis de mieux repérer les écarts entre les productions ordinaires des apprenants et les textes retravaillés avec l'aide de l'IA. Dans des contextes universitaires plus massifs, où l'enseignant a parfois accès uniquement au produit final, une telle observation devient évidemment plus difficile. Elle suppose alors d'autres dispositifs: conservation des brouillons, explicitation des prompts utilisés, comparaison entre plusieurs versions du texte, journal de révision ou court commentaire réflexif accompagnant la production finale.

L'usage éducatif de ChatGPT doit donc être pensé comme une pratique accompagnée. Son intérêt ne réside pas seulement dans ce qu'il produit, mais dans ce qu'il permet de faire apprendre lorsque son utilisation est intégrée à une démarche réflexive. L'IA peut soutenir la compréhension, la révision, la reformulation et la structuration des idées. Mais pour que ces usages deviennent réellement formatifs, ils doivent être inscrits dans un cadre explicite, où l'apprenant est invité à analyser, comparer, justifier et assumer ses choix.

6. Responsabilités des acteurs: apprenants, enseignants, institutions

L'usage de l'IA générative en éducation ne peut être pensé indépendamment des responsabilités qu'il engage. Contrairement à certains outils numériques traditionnels, ChatGPT ne se limite pas à fournir un accès à des ressources ou à faciliter une tâche technique. Il intervient dans des opérations intellectuelles complexes: formuler, organiser, expliquer, synthétiser, argumenter, corriger. Cette capacité oblige à redéfinir la responsabilité des différents acteurs impliqués dans l'apprentissage, dans un contexte où les cadres éthiques et déontologiques de l'IA insistent sur la responsabilité humaine, la transparence et la nécessité d'un contrôle critique des systèmes automatisés (Floridi et Cowls, 2019; UNESCO, 2021).

La première responsabilité concerne l'apprenant lui-même. Utiliser ChatGPT dans un contexte éducatif ne signifie pas simplement obtenir une réponse ou améliorer une production. Cela suppose d'apprendre à situer l'aide reçue, à identifier ce qui relève de sa propre réflexion et ce qui provient de l'outil, à vérifier les propositions générées et à assumer les choix finalement retenus. Cette responsabilité rejoint la notion d'autonomie de l'apprenant, entendue comme la capacité à prendre en charge son apprentissage, à choisir des stratégies et à évaluer ses propres progrès (Holec, 1981). L'apprenant ne peut être considéré comme un simple bénéficiaire passif de l'assistance technologique; il doit devenir un acteur capable de juger, sélectionner, modifier et justifier.

Cette responsabilité est particulièrement importante dans les activités d'écriture. Lorsqu'un texte est révisé avec l'aide de ChatGPT, la question n'est pas seulement de savoir si le texte final est plus correct ou plus fluide. Il faut également se demander si l'apprenant comprend les modifications apportées, s'il peut expliquer les choix lexicaux ou syntaxiques retenus, et s'il reconnaît les limites de l'intervention de l'IA. La responsabilité de l'apprenant consiste alors à ne pas confondre amélioration formelle et appropriation réelle.

Cette exigence renvoie à la transparence. Dans un cadre éducatif, l'usage de l'IA devrait pouvoir être déclaré, explicité et discuté. Il ne s'agit pas nécessairement de l'interdire, mais de rendre visible son rôle dans le processus de production. Une production assistée par IA n'a pas le même statut qu'une production entièrement autonome; elle peut être légitime si les conditions d'usage sont clairement définies. La transparence permet ainsi d'éviter l'ambiguïté, la dissimulation et la confusion entre aide, collaboration et substitution. Elle constitue également un principe central dans les cadres éthiques contemporains de l'intelligence artificielle (Floridi et Cowls, 2019; UNESCO, 2021).

L'enseignant occupe, dans ce contexte, une position centrale. Son rôle ne consiste plus seulement à transmettre des savoirs ou à évaluer des productions finales, mais aussi à accompagner les usages numériques et à former les apprenants à une relation critique avec les outils. Face à l'IA générative, l'enseignant devient en quelque sorte médiateur de la médiation: il aide les apprenants à comprendre ce que l'outil peut faire, ce qu'il ne peut pas faire, et ce qu'il ne doit pas faire à leur place. Cette médiation suppose, autant que possible, une présence pédagogique au moment même de l'usage de l'outil. Lorsque l'enseignant peut observer les consignes formulées, les hésitations, les ajustements et les choix des apprenants, il devient possible d'intervenir non pour contrôler, mais pour accompagner la construction d'un usage plus critique et plus conscient.

Cette responsabilité pédagogique implique de définir des consignes claires. Les apprenants doivent savoir dans quelles situations l'usage de ChatGPT est autorisé, limité ou interdit; quelles formes d'aide sont acceptables; comment citer ou signaler l'usage de l'outil; et quelles compétences seront évaluées. Par exemple, l'usage de ChatGPT peut être autorisé lorsqu'il sert à demander l'explication d'une erreur, à comparer deux formulations ou à rechercher des connecteurs adaptés à un texte argumentatif. Il peut être limité lorsqu'il s'agit de reformuler un paragraphe entier, à condition que

l'apprenant conserve sa version initiale, compare les propositions obtenues et justifie les modifications retenues. En revanche, il doit être considéré comme non acceptable lorsque l'outil est utilisé pour produire intégralement un devoir présenté ensuite comme un travail personnel. Cette distinction permet de passer d'une logique d'interdiction générale à une logique de formation et de responsabilisation. Sans cadre explicite, l'IA risque de créer des malentendus: certains apprenants peuvent l'utiliser massivement, d'autres pas du tout, tandis que l'enseignant évalue des productions dont les conditions de réalisation sont très différentes.

L'enseignant a également la responsabilité de préserver la dimension formative de l'apprentissage. Si l'IA produit directement une réponse finale, l'activité pédagogique peut perdre une partie de sa valeur. En revanche, si l'outil est utilisé pour comparer des versions, identifier des erreurs, discuter des reformulations ou justifier des choix, il peut devenir un support d'apprentissage. La différence tient moins à la présence de l'IA qu'à la manière dont elle est intégrée dans la tâche.

Les institutions éducatives ont, elles aussi, une responsabilité majeure. L'intégration de l'IA générative ne peut reposer uniquement sur les initiatives individuelles des enseignants ou sur les pratiques spontanées des apprenants. Elle suppose des orientations claires, des formations, des règles partagées et une réflexion collective sur l'évaluation. Les établissements doivent accompagner les enseignants dans la compréhension des outils, dans la conception d'activités adaptées et dans la définition de principes déontologiques communs. Cette responsabilité institutionnelle s'inscrit dans les recommandations internationales qui insistent sur la nécessité de cadres d'usage transparents, équitables et respectueux des droits des apprenants (UNESCO, 2021; UNESCO, 2023).

Cette responsabilité institutionnelle concerne également l'équité. Tous les apprenants n'ont pas le même accès aux outils numériques, ni les mêmes compétences pour les utiliser efficacement. Certains disposent d'abonnements payants, d'une meilleure familiarité avec les technologies ou d'un accompagnement extérieur, tandis que d'autres risquent de rester à l'écart de ces ressources. L'usage de l'IA en éducation peut donc accentuer des inégalités déjà existantes si l'institution ne garantit pas un cadre équitable et inclusif.

À cela s'ajoute la question de la protection des données. Les apprenants peuvent être tentés de saisir dans un outil d'IA des informations personnelles, des productions non anonymisées, des données sensibles ou des contenus appartenant à d'autres. Une approche déontologique impose de sensibiliser les utilisateurs à ces risques et de définir des règles précises concernant les données qui peuvent ou non être partagées avec un système externe. La facilité d'usage de ChatGPT ne doit pas faire oublier que toute interaction avec un outil numérique s'inscrit dans une infrastructure technique, économique et juridique plus large. La responsabilité des acteurs ne concerne donc pas seulement l'autorisation ou l'interdiction de l'outil. Elle engage aussi les modalités d'évaluation: il devient nécessaire de tenir compte du processus de production, des consignes formulées à l'IA, des réponses obtenues, des choix opérés par l'apprenant et de sa capacité à justifier les transformations apportées à son texte.

La responsabilité institutionnelle concerne enfin l'évaluation. Les formes traditionnelles d'évaluation, fondées sur la production individuelle d'un texte ou d'une réponse, sont directement interrogées par l'existence d'outils capables de générer ces productions. Il devient nécessaire de repenser les critères d'évaluation: faut-il évaluer uniquement le produit final, ou également le processus? Faut-il demander aux apprenants de documenter leur usage de l'IA? Faut-il valoriser la capacité à critiquer, améliorer et justifier une réponse générée? Ces questions montrent que l'IA ne modifie pas seulement les pratiques d'apprentissage, mais aussi les principes mêmes de l'évaluation. Plusieurs chercheurs soulignent ainsi que les outils génératifs conduisent à réinterroger les modèles classiques d'intégrité académique et d'évaluation dans l'enseignement supérieur (Rudolph, Tan et Tan, 2023).

La déontologie de l'IA en éducation repose donc sur une responsabilité partagée. L'apprenant doit apprendre à utiliser l'outil sans renoncer à son jugement. L'enseignant doit encadrer les pratiques et transformer l'usage de l'IA en occasion d'apprentissage. L'institution doit garantir un cadre clair, équitable et protecteur. Aucun de ces acteurs ne peut assumer seul l'ensemble des enjeux. C'est précisément leur articulation qui permet de passer d'un usage spontané et parfois opaque de l'IA à une culture éducative responsable.

Ainsi, la question déontologique ne se limite pas à déterminer si ChatGPT est autorisé ou interdit. Elle consiste plutôt à définir les conditions dans lesquelles son usage peut être légitime, formateur et transparent. L'enjeu n'est pas seulement de contrôler l'outil, mais de former des sujets capables de l'utiliser avec discernement. Dans cette perspective, l'éducation à l'IA devient elle-même une composante essentielle de la formation contemporaine.

7. Limites et risques: dépendance, standardisation, données, authenticité

L'intégration de ChatGPT dans les pratiques éducatives ouvre des possibilités importantes, mais elle soulève également des limites qu'il serait problématique de minimiser. Une réflexion déontologique sur l'IA générative ne peut se limiter à ses apports potentiels; elle doit aussi examiner les risques liés à ses usages ordinaires, parfois invisibles, et à ses effets sur les pratiques d'apprentissage. Parmi ces risques, quatre dimensions apparaissent particulièrement importantes: la dépendance à l'outil, la standardisation des productions, la protection des données et la question de l'authenticité. Ces dimensions rejoignent les préoccupations exprimées dans les travaux récents sur les modèles génératifs, qui soulignent à la fois leurs potentialités pédagogiques et leurs effets problématiques possibles sur l'apprentissage, l'évaluation et la production de savoirs (Kasneci et al., 2023; Dwivedi et al., 2023).

Le premier risque est celui de la dépendance cognitive. Lorsqu'un apprenant prend l'habitude de solliciter ChatGPT pour formuler ses idées, corriger ses phrases ou organiser son raisonnement, il peut progressivement perdre confiance dans sa propre capacité à produire un texte ou à résoudre une difficulté. L'outil, initialement utilisé comme soutien, peut alors devenir une condition presque nécessaire de l'activité. Cette dépendance ne se manifeste pas toujours de manière explicite; elle peut

apparaître dans des gestes simples, comme le fait de ne plus commencer une rédaction sans demander un plan à l'IA, ou de ne plus accepter ses propres formulations tant qu'elles n'ont pas été validées par l'outil. Plusieurs auteurs attirent ainsi l'attention sur le risque d'une externalisation excessive de certaines opérations intellectuelles lorsque l'usage de l'IA n'est pas accompagné par une démarche réflexive (Kasneci et al., 2023; Rudolph, Tan et Tan, 2023).

Cette situation pose une question essentielle: à partir de quel moment l'assistance devient-elle substitution? Dans une perspective éducative, l'aide n'est légitime que si elle permet à l'apprenant de progresser vers une plus grande autonomie. Toutefois, un usage excessif de l'IA peut produire l'effet inverse: au lieu de renforcer la capacité de jugement, il peut affaiblir l'initiative, la prise de risque et l'effort de formulation personnelle. L'apprenant peut alors devenir dépendant d'un système qui lui propose rapidement des réponses acceptables, sans nécessairement l'amener à comprendre les raisons de ces réponses. Ce risque peut conduire à ce que l'on pourrait qualifier de «performance sans apprentissage»: le texte final paraît plus fluide, plus structuré et plus conforme aux attentes scolaires ou universitaires, mais l'apprenant ne s'est pas nécessairement approprié les choix linguistiques, discursifs ou argumentatifs qui ont permis cette amélioration. L'enjeu n'est donc pas seulement la qualité apparente du produit final, mais la compréhension effective du processus qui l'a rendu possible.

Le deuxième risque concerne la standardisation des productions. ChatGPT génère des textes souvent cohérents, fluides et correctement structurés. Cependant, cette qualité formelle peut s'accompagner d'une homogénéisation du style. Les textes produits ou fortement révisés par l'IA tendent parfois à adopter des formulations semblables, des structures argumentatives prévisibles et un registre académique relativement uniforme. Dans un contexte éducatif, cette standardisation peut donner l'impression d'une amélioration, tout en réduisant la diversité des voix et des manières d'écrire. Les recherches sur les grands modèles de langage soulignent en effet que ces systèmes peuvent produire des textes plausibles et fluides, mais aussi renforcer des formes d'uniformisation, de biais ou de reproduction de régularités discursives dominantes (Bender et al., 2021; Dwivedi et al., 2023).

La question de la voix est ici centrale. Apprendre à écrire ne signifie pas seulement produire un texte correct; cela implique aussi de laisser sa touche personnelle. Même dans un cadre scolaire ou universitaire, où certaines normes sont attendues, l'écriture reste liée à une appropriation singulière de la langue, des idées et de sa propre façon de parler. Si l'IA lisse trop fortement les productions, elle risque de faire disparaître les traces de l'apprentissage: hésitations, maladresses, choix partiels, formulations imparfaites mais révélatrices du cheminement de l'apprenant. L'apprentissage de l'écriture ne se réduit donc pas à la conformité linguistique; il implique également la construction progressive d'une posture discursive personnelle (Hyland, 2019).

Cette disparition des traces peut être pédagogiquement problématique. Les erreurs et les maladresses ne sont pas seulement des défauts à éliminer; elles constituent souvent des indices précieux pour comprendre où se situe l'apprenant dans son parcours. Elles permettent à l'enseignant d'identifier

les besoins réels, de proposer un accompagnement adapté et de mesurer les progrès. Un texte parfaitement corrigé par l'IA peut masquer les difficultés effectives de l'apprenant, faire disparaître la signature d'expression et rendre l'évaluation moins juste ou fade.

Un troisième ensemble de risques concerne les données. Dans les pratiques spontanées, les utilisateurs peuvent copier dans ChatGPT des textes personnels, des copies d'élèves, des informations nominatives, des données sensibles, des extraits de travaux universitaires ou des contenus institutionnels. Cependant, ces données peuvent être confidentielles ou protégées. L'apparente simplicité de l'interface masque la complexité des enjeux liés à la circulation des données dans des environnements numériques contrôlés par des acteurs privés. Les recommandations internationales sur l'IA insistent à cet égard sur la nécessité de protéger la vie privée, les données personnelles et les droits des utilisateurs, en particulier dans les contextes éducatifs (UNESCO, 2021; UNESCO, 2023).

En contexte éducatif, cette question est particulièrement importante. Les productions d'apprenants ne sont pas de simples textes anonymes; elles peuvent révéler un niveau scolaire, des difficultés linguistiques, des opinions, des expériences personnelles ou des éléments biographiques. Les enseignants et les institutions ont donc la responsabilité de sensibiliser les apprenants à ce qu'ils peuvent ou non partager avec un outil d'IA. Une déontologie de l'usage suppose ici une vigilance concrète: anonymiser les productions, éviter les données personnelles, distinguer les usages autorisés des usages risqués.

La question des données rejoint également celle de l'inégalité d'accès. Tous les outils d'IA *(ex. Claude, Perplexity, Gemini etc.)* ne fonctionnent pas selon les mêmes conditions, et tous les apprenants ne disposent pas des mêmes ressources pour les utiliser. Certains peuvent avoir accès à des versions plus performantes (payantes), à des appareils personnels, à une connexion stable ou à une meilleure maîtrise des pratiques numériques. D'autres peuvent se trouver en situation de dépendance vis-à-vis d'outils gratuits, moins fiables ou moins adaptés. L'usage de l'IA en éducation peut ainsi créer de nouvelles formes d'écart entre les apprenants. Cette dimension renvoie plus largement aux principes de justice, d'équité et d'inclusion qui structurent les cadres éthiques contemporains de l'intelligence artificielle (Floridi et Cowls, 2019; UNESCO, 2021).

Le quatrième risque touche à l'authenticité des productions et à la responsabilité intellectuelle. Lorsqu'un texte est généré, reformulé ou fortement restructuré par ChatGPT, il devient parfois difficile de déterminer ce qui appartient réellement à l'apprenant. Cette difficulté ne concerne pas uniquement la fraude ou le plagiat. Elle interroge plus profondément le statut d'une production assistée: dans quelle mesure un texte peut-il être considéré comme le résultat d'un apprentissage si l'apprenant n'a pas participé activement à ses choix de formulation, d'organisation et d'argumentation?

L'authenticité ne doit donc pas être réduite à l'idée d'un texte entièrement produit sans aide. En éducation, les apprenants utilisent toujours des ressources: dictionnaires, manuels, correcteurs, échanges avec l'enseignant ou les pairs. Ce qui distingue l'IA générative, c'est l'ampleur et la nature de l'aide

fournie. Elle ne se limite pas à proposer une information ou à signaler une erreur; elle peut produire une réponse complète, cohérente et immédiatement utilisable. C'est cette capacité qui rend nécessaire une clarification des règles et des attentes.

Une approche déontologique doit donc distinguer plusieurs niveaux d'usage. Demander à ChatGPT d'expliquer une notion, de proposer des pistes de réflexion ou de signaler des erreurs ne relève pas du même geste que lui demander de rédiger entièrement un devoir. De même, utiliser l'outil pour comparer deux formulations n'a pas la même signification que copier une réponse sans la comprendre. La difficulté réside dans le fait que ces usages se situent souvent sur un continuum plutôt que dans une opposition simple entre usage légitime et usage interdit.

Cette complexité impose de dépasser une logique purement disciplinaire ou punitive. Bien sûr, des règles sont nécessaires, notamment pour prévenir la fraude et protéger l'intégrité académique. Mais l'interdiction seule ne suffit pas. Les apprenants doivent comprendre pourquoi certains usages sont problématiques et comment utiliser l'IA de manière responsable. L'objectif n'est pas seulement d'empêcher des comportements jugés inacceptables, mais de construire une culture critique de l'usage.

La fiabilité des réponses constitue une autre limite importante. ChatGPT peut produire des formulations convaincantes tout en contenant des erreurs factuelles, des approximations ou des interprétations discutables. Cette caractéristique est particulièrement délicate pour les apprenants, qui ne disposent pas toujours des connaissances nécessaires pour vérifier la validité des réponses. Plus le texte généré paraît fluide et assuré, plus il peut inspirer confiance, même lorsqu'il est inexact. Les travaux consacrés à ChatGPT en contexte éducatif soulignent précisément ce risque de réponses plausibles mais incorrectes, qui rend indispensable le maintien d'un jugement critique humain (Kasneci et al., 2023; Rudolph, Tan et Tan, 2023).

Cette limite est apparue de manière concrète lors de la discussion que j'ai menée en classe après l'activité. Un apprenant avait accepté une suggestion de ChatGPT en considérant que «l'IA sait». Cette remarque m'a permis d'ouvrir un échange collectif sur la fiabilité de l'outil. J'ai alors rappelé aux apprenants que les réponses générées ne devaient pas être considérées comme automatiquement exactes et qu'il leur appartenait de les vérifier. Lorsque l'apprenant a reformulé sa demande et interrogé de nouveau l'outil, ChatGPT a modifié sa réponse et a reconnu qu'une autre formulation était préférable en français. Cet exemple m'a permis de lui montrer que l'IA peut produire des réponses plausibles, mais révisables, et qu'elle ne constitue pas une autorité linguistique absolue.

Cette discussion a également mis en évidence l'importance de la langue utilisée dans les requêtes. Plusieurs apprenants formulaient leurs prompts en grec, leur langue maternelle, afin d'obtenir une aide pour produire ou améliorer un texte en français. Néanmoins, cette médiation entre deux langues peut parfois introduire des imprécisions, notamment lorsque certaines tournures idiomatiques ou nuances propres au français ne sont pas correctement interprétées. J'ai donc insisté sur le fait que les performances de l'IA ne sont pas nécessairement équivalentes dans toutes les langues ni dans toutes les

situations de traduction ou de reformulation. Cette observation a renforcé ma conviction que l'accompagnement pédagogique demeure essentiel: mon rôle n'est pas seulement de permettre l'usage de l'IA, mais d'aider les apprenants à vérifier les suggestions, à comparer les réponses et à garder une distance critique face à des formulations qui peuvent sembler convaincantes sans être nécessairement exactes.

Cette illusion de fiabilité renforce la nécessité du jugement humain. L'IA ne doit pas être considérée comme une autorité finale, mais comme une source à interroger. En contexte éducatif, cela suppose d'apprendre aux apprenants à croiser les informations, à demander des justifications, à vérifier les références et à distinguer une formulation plausible d'une connaissance établie. La compétence critique devient alors indissociable de la compétence numérique. Il convient toutefois de préciser que cette analyse s'inscrit dans un moment technologique donné. Les performances des systèmes d'IA évoluent rapidement, et certaines limites observées aujourd'hui pourront être réduites à l'avenir. Cependant, cette évolution ne supprime pas la nécessité d'une vigilance déontologique; au contraire, plus les réponses générées deviendront convaincantes, plus la capacité à les interroger de manière critique deviendra essentielle.

Enfin, il faut souligner que les effets de l'IA ne sont pas uniquement individuels. À l'échelle collective, l'usage massif d'outils génératifs peut transformer les normes mêmes de production scolaire et universitaire. Si les textes deviennent plus uniformes, si les erreurs disparaissent sans être comprises, si la rapidité de production devient une attente implicite, alors c'est toute la culture de l'apprentissage qui se trouve modifiée. L'enjeu déontologique dépasse donc la relation entre un apprenant et un outil; il concerne la manière dont une communauté éducative définit la valeur du travail, de l'effort, de l'erreur et de l'appropriation.

Ainsi, les limites de ChatGPT ne doivent pas conduire à un rejet systématique de l'IA générative, mais à une vigilance structurée. La dépendance, la standardisation, les enjeux liés aux données, l'authenticité et la fiabilité ne constituent pas des arguments contre tout usage éducatif de l'IA. Ils représentent plutôt les points à partir desquels une déontologie de l'usage doit être construite. Reconnaître ces risques permet de penser des pratiques plus responsables, dans lesquelles l'IA reste un support et non un substitut, un outil de réflexion et non une délégation silencieuse de la pensée.

8. Vers une déontologie de l'usage encadré de l'IA en éducation

Face aux possibilités et aux risques associés à l'IA générative, l'enjeu n'est pas de construire un discours fondé uniquement sur l'enthousiasme ou sur la méfiance. Une approche déontologique exige de dépasser l'opposition entre acceptation inconditionnelle et interdiction systématique. L'IA générative fait désormais partie de l'environnement culturel et éducatif des apprenants; il serait donc illusoire de penser qu'elle peut être simplement tenue à distance. En revanche, il est nécessaire de définir les conditions d'un usage encadré, critique et responsable. Cette orientation rejoint les recommandations

internationales qui invitent à intégrer l'IA dans l'éducation à partir de principes de transparence, de responsabilité, d'équité et de protection des personnes (UNESCO, 2021; UNESCO, 2023).

Une première condition est la transparence. Les apprenants doivent pouvoir indiquer quand et comment ils ont utilisé un outil d'IA dans une activité scolaire ou universitaire. Cette transparence ne doit pas être comprise uniquement comme un mécanisme de contrôle, mais comme un élément de formation. Déclarer l'usage de l'IA, préciser la nature de l'aide reçue, distinguer ce qui relève de la suggestion de l'outil et ce qui relève du choix personnel permet de rendre visible le processus d'apprentissage. Dans le cadre de mon étude de cas, j'ai demandé aux apprenants d'indiquer clairement s'ils comptaient utiliser ChatGPT pendant la phase de révision. Cette consigne a ouvert une discussion inattendue: un apprenant m'a demandé pourquoi utiliser ChatGPT plutôt qu'un autre outil, comme Claude, qu'il jugeait plus performant. Cette remarque montre que la transparence ne concerne pas seulement le fait de déclarer l'usage de l'IA; elle suppose aussi une connaissance minimale des différents outils disponibles, de leurs spécificités et de leurs limites. Elle rappelle ainsi la nécessité de former non seulement les apprenants, mais aussi les enseignants, afin qu'ils puissent accompagner les usages de manière informée et critique. La transparence contribue ainsi à transformer l'usage de l'IA en objet de réflexion. Elle constitue également l'un des principes fondamentaux des cadres éthiques contemporains de l'intelligence artificielle (Floridi et Cowls, 2019; UNESCO, 2021).

Une deuxième condition concerne la finalité pédagogique de l'usage. Avant d'intégrer ChatGPT dans une activité, il convient de se demander ce que l'outil doit permettre d'apprendre. Est-il utilisé pour corriger des erreurs? Pour comparer des formulations? Pour organiser des idées? Pour stimuler la réflexion? Pour vérifier une compréhension? Cette clarification est essentielle, car un même outil peut soutenir ou affaiblir l'apprentissage selon la tâche proposée. Dans l'étude menée en classe, cette dimension faisait partie des questionnaires pré- et post-activité, qui interrogeaient les attentes des apprenants et leur perception de l'aide apportée par l'outil. Toutefois, je ne me suis pas limitée aux réponses déclarées. Pendant l'activité, j'ai également observé les pratiques effectives des apprenants, car l'usage réel d'un outil peut parfois différer de ce que l'on indique dans un questionnaire. Certains apprenants peuvent penser utiliser l'IA uniquement pour corriger la langue, alors qu'ils s'en servent aussi pour reformuler, organiser ou enrichir leur texte. Cette observation directe m'a permis de mieux comprendre la finalité réelle des usages et de rappeler que l'IA n'est formatrice que lorsqu'elle s'inscrit dans un objectif pédagogique explicite.

Une troisième condition consiste à maintenir l'apprenant dans une posture active. L'IA ne devrait pas être utilisée pour produire une réponse finale sans intervention critique de l'utilisateur. Elle devrait plutôt servir à ouvrir un espace de comparaison, de questionnement et de réécriture. Dans une activité d'écriture, par exemple, l'enseignant peut demander aux apprenants de conserver leur version initiale, de comparer les suggestions de ChatGPT avec leur propre texte, de justifier les modifications retenues et d'expliquer celles qu'ils ont refusées. Dans ma classe, cette question a animé un débat après l'activité.

Certains apprenants avaient tendance à considérer la réponse de l'IA comme une forme d'autorité linguistique, au motif que «l'IA sait». Cet échange a été particulièrement révélateur: il m'a permis d'insister sur le fait que l'outil ne doit pas être considéré comme une instance de validation absolue. L'apprenant doit rester celui qui interroge, vérifie, choisit et assume le texte final. Une telle démarche permet de préserver la dimension réflexive du travail.

Cette posture active suppose de développer une compétence spécifique: savoir interagir avec l'IA. Formuler une demande pertinente, préciser le contexte, indiquer le niveau attendu, demander une explication, repérer une approximation, reformuler une consigne sont autant de gestes qui doivent être enseignés. L'usage de l'IA ne relève donc pas seulement d'une compétence technique; il implique une compétence critique, linguistique et méthodologique. Apprendre à utiliser ChatGPT, c'est aussi apprendre à douter de ses réponses. Dans le cas observé, certains apprenants formulaient leurs prompts en grec, leur langue maternelle, afin d'obtenir une aide pour produire ou améliorer un texte en français. Cette médiation entre deux langues a parfois fait apparaître des imprécisions, notamment lorsque certaines tournures propres au français n'étaient pas correctement interprétées. J'ai donc attiré leur attention sur le fait que les performances de l'IA ne sont pas nécessairement équivalentes dans toutes les langues ni dans toutes les situations de reformulation ou de traduction. Cette compétence peut être comprise comme une forme d'appropriation instrumentale, dans laquelle l'utilisateur apprend à transformer un artefact technique en véritable instrument d'apprentissage (Rabardel, 1995).

Une quatrième condition est la préservation de la voix de l'apprenant. Dans les activités de production écrite, l'objectif ne doit pas être d'obtenir un texte parfaitement lisse, mais de permettre à l'apprenant de progresser dans sa propre manière d'écrire. L'enseignant peut encourager les étudiants à repérer ce que l'IA a modifié dans leur texte: le vocabulaire, la structure, le registre, les connecteurs, le style. Cette analyse permet de discuter la différence entre amélioration et effacement. Dans une classe de langue, cette question est particulièrement importante, car chaque apprenant possède un ton, un rythme, une sensibilité et une manière propre de formuler sa pensée. Une expression personnelle, même imparfaite, peut parfois toucher, convaincre ou susciter l'intérêt d'autrui davantage qu'un texte parfaitement standardisé. C'est aussi ce que l'on observe dans les usages sociaux et publics de la parole: la force d'un discours ne tient pas seulement à sa correction formelle, mais aussi à la voix singulière de celui ou celle qui le porte. Un texte amélioré ne doit donc pas devenir un texte dépersonnalisé.

La question de l'erreur mérite également d'être réhabilitée. Dans une culture éducative dominée par la performance, l'IA peut renforcer la tentation de produire immédiatement une version correcte. Or, l'erreur fait partie du processus d'apprentissage. Elle révèle les hypothèses de l'apprenant, ses stratégies, ses difficultés et ses progrès. Un usage déontologique de l'IA ne consiste donc pas à effacer toutes les erreurs, mais à les rendre compréhensibles. L'outil peut être utile s'il aide à expliquer l'erreur; il devient problématique s'il la supprime sans apprentissage.

Une cinquième condition concerne la protection des données et la prudence numérique. Les établissements doivent fournir des recommandations claires sur les types d'informations qui peuvent être partagées avec un outil d'IA. Les productions d'élèves, les données personnelles, les éléments d'évaluation ou les contenus confidentiels ne devraient pas être introduits dans un système externe sans précaution. Dans le cadre de l'activité menée en classe, cette question a également été discutée avec les apprenants. Il ne suffit pas d'obtenir un accord ponctuel pour diffuser ou utiliser un contenu: il faut aussi s'interroger sur son stockage, sa circulation future et les finalités possibles de son réemploi. Une fois qu'une donnée est introduite dans un environnement numérique, il devient difficile de prévoir précisément comment elle pourra être conservée, traitée ou réutilisée. Éveiller l'esprit critique des apprenants suppose donc de les sensibiliser non seulement à ce qu'ils peuvent écrire dans un outil d'IA, mais aussi à ce qu'ils ne devraient pas y déposer. L'éducation à l'IA doit ainsi inclure une sensibilisation aux enjeux de confidentialité, de propriété intellectuelle et de circulation des données.

L'évaluation doit également être repensée. Dans un contexte où les outils génératifs peuvent produire des textes élaborés, il devient insuffisant d'évaluer uniquement le produit final. L'étude menée en classe m'a amenée à constater que je ne pouvais plus évaluer une production écrite de la même manière sans tenir compte du processus qui avait conduit au texte final. Lorsqu'un apprenant utilise une IA, les prompts formulés, les réponses obtenues, les choix opérés et les modifications retenues font partie intégrante de la production. Il ne s'agit donc plus seulement d'évaluer un texte, mais aussi la manière dont l'apprenant a utilisé l'outil, compris ses suggestions et assumé les transformations apportées à son travail. Il devient ainsi nécessaire d'accorder une place plus importante au processus: brouillons, étapes de révision, justification des choix, journal d'usage de l'IA, comparaison entre version initiale et version finale. À mon sens, cette évolution invite également à réviser les grilles d'évaluation traditionnelles, afin d'y intégrer des critères liés à l'usage critique de l'IA, à la transparence du processus et à la capacité de l'apprenant à justifier ses choix. Il convient toutefois de reconnaître qu'une telle démarche est plus facilement applicable dans de petits groupes, comme celui observé dans cette étude de cas. Dans des groupes nombreux, elle suppose des aménagements institutionnels et pédagogiques spécifiques: dépôt progressif des différentes versions du texte, consignes standardisées de déclaration de l'usage de l'IA. Dans le contexte des outils génératifs, plusieurs travaux soulignent en effet la nécessité de déplacer l'attention du seul produit final vers les processus de production, de révision et de justification (Rudolph, Tan et Tan, 2023; UNESCO, 2023).

Cette évolution implique une transformation du rôle de l'enseignant. L'enseignant n'est pas remplacé par l'IA; au contraire, son rôle devient encore plus complexe. Il doit aider les apprenants à interpréter les réponses, à repérer les limites, à contextualiser les propositions et à maintenir un rapport critique au savoir. Dans un environnement où les réponses sont facilement disponibles, l'enjeu éducatif se déplace: il ne s'agit plus seulement d'accéder à l'information, mais de construire une capacité de jugement.

Les institutions éducatives doivent accompagner ce déplacement. Elles peuvent élaborer des chartes d'usage de l'IA, proposer des formations aux enseignants, définir des règles communes d'évaluation et encourager des pratiques pédagogiques transparentes. Une charte ne devrait pas seulement énumérer des interdictions; elle devrait aussi proposer des usages autorisés, des exemples de bonnes pratiques et des principes de responsabilité. L'objectif est de construire une culture partagée plutôt qu'un climat de suspicion. La déontologie de l'usage encadré ne consiste donc pas seulement à rappeler que l'IA doit être utilisée avec prudence. Elle suppose de définir des gestes concrets: déclarer l'usage de l'outil, conserver les étapes de travail, comparer les versions, justifier les choix, protéger les données et maintenir la responsabilité de l'apprenant dans la production finale.

Une déontologie de l'usage encadré repose donc sur plusieurs principes complémentaires: transparence, finalité pédagogique, activité réflexive de l'apprenant, protection des données, équité d'accès, préservation de la voix personnelle et responsabilité humaine. Ces principes ne visent pas à ralentir l'innovation, mais à l'inscrire dans une perspective éducative. L'IA générative peut devenir un outil d'apprentissage à condition que son usage soit pensé, discuté et accompagné. Ces principes rejoignent les cadres éthiques contemporains de l'IA, qui insistent sur la transparence, la justice, la responsabilité, la protection des personnes et la centralité du jugement humain (Floridi et Cowls, 2019; UNESCO, 2021; UNESCO, 2023).

Il convient enfin de souligner que cette déontologie ne peut être figée. Les technologies évoluent rapidement, les pratiques des apprenants se transforment, les cadres juridiques et institutionnels se précisent progressivement. Une déontologie de l'IA en éducation doit donc rester ouverte, révisable et située. Elle doit s'adapter aux contextes, aux publics, aux disciplines et aux objectifs d'apprentissage. Ce caractère évolutif n'est pas une faiblesse; il correspond à la nature même des pratiques éducatives, qui exigent ajustement, dialogue et responsabilité.

Ainsi, l'usage encadré de l'IA générative ne consiste pas à faire entrer un outil nouveau dans des pratiques anciennes sans les interroger. Il invite au contraire à repenser ce que signifie apprendre, écrire, comprendre et évaluer dans un environnement transformé par les technologies génératives. La déontologie de l'IA en éducation n'est donc pas un supplément extérieur à l'innovation; elle en constitue la condition de possibilité pédagogique.

Conclusion

L'intelligence artificielle générative transforme profondément les pratiques éducatives contemporaines. À travers le cas de ChatGPT, il apparaît que ces outils ne se limitent pas à faciliter certaines tâches scolaires ou universitaires; ils modifient les conditions mêmes de production du savoir, de l'écriture et de l'apprentissage. Leur capacité à corriger, reformuler, structurer et générer des contenus oblige à repenser les frontières entre aide, collaboration et substitution, comme le soulignent les travaux récents

sur les opportunités et les défis des grands modèles de langage en éducation (Kasneci et al., 2023; UNESCO, 2023).

L'enjeu déontologique majeur réside précisément dans cette frontière instable. Utilisée de manière encadrée, l'IA générative peut soutenir l'autonomie de l'apprenant, enrichir ses ressources linguistiques, favoriser la révision et stimuler une réflexion sur ses propres productions. Elle peut devenir un outil d'étayage, un espace d'expérimentation et un support de différenciation pédagogique. Toutefois, lorsqu'elle est utilisée sans cadre critique, elle risque d'encourager la dépendance, la délégation cognitive, la standardisation des textes et l'effacement progressif de la voix singulière de l'apprenant. Cette tension rejoint l'idée selon laquelle un artefact technique ne devient véritablement formateur que lorsqu'il est approprié par le sujet dans une activité consciente et située (Rabardel, 1995).

Il ne s'agit donc pas de considérer ChatGPT comme une menace à exclure, ni comme une solution éducative automatique. L'IA générative est un médiateur ambivalent, dont les effets dépendent des usages, des intentions pédagogiques et des responsabilités humaines qui l'accompagnent. La question centrale n'est pas seulement de savoir ce que l'outil peut produire, mais ce que l'apprenant comprend, choisit, transforme et assume dans le processus de production.

Dans cette perspective, la responsabilité est partagée. L'apprenant doit apprendre à utiliser l'IA sans renoncer à son jugement. L'enseignant doit encadrer les usages, expliciter les règles, préserver la dimension formative des activités et accompagner le développement d'une posture critique. Les institutions doivent, quant à elles, définir des cadres clairs, garantir l'équité d'accès, protéger les données et soutenir la formation des acteurs éducatifs. Une déontologie de l'IA en éducation ne peut donc être seulement individuelle; elle doit être collective, située et évolutive. Elle s'inscrit dans les principes contemporains de l'éthique de l'IA, qui accordent une place centrale à la transparence, à la justice, à la responsabilité et à la protection des personnes (Floridi et Cowls, 2019; UNESCO, 2021).

L'un des défis les plus importants consiste à préserver la valeur de l'effort, de l'erreur et de l'appropriation personnelle. Dans un environnement où des réponses correctes et bien formulées peuvent être produites très rapidement, l'éducation doit continuer à défendre le temps long de l'apprentissage. L'erreur, l'hésitation, la reformulation et la lente construction du jugement ne sont pas des imperfections à éliminer, mais des éléments constitutifs de la formation intellectuelle.

Ainsi, la déontologie de l'intelligence artificielle générative en éducation ne se réduit pas à une série d'interdictions ou de règles techniques. Elle invite à repenser la relation entre humain et machine, entre performance et apprentissage, entre production et compréhension. Elle rappelle que la valeur éducative d'un outil ne réside pas seulement dans ce qu'il permet de faire plus vite ou mieux, mais dans la manière dont il contribue *ou non* à former des sujets capables de penser, de choisir et d'agir avec responsabilité.

En définitive, l'intégration de ChatGPT et d'outils similaires dans l'éducation ne doit pas être pensée comme un remplacement de l'humain, mais comme une invitation à mieux définir sa place. La

question n'est pas de savoir si l'intelligence artificielle va remplacer l'enseignant ou l'apprenant, mais de comprendre comment chacun peut l'utiliser avec discernement et responsabilité. C'est à cette condition que l'IA générative pourra devenir non pas un outil qui pense à la place de l'humain, mais un appui pour mieux apprendre, mieux écrire et mieux réfléchir.

Dans le domaine des langues, cette question prend une résonance particulière. Le développement d'outils de traduction et d'interprétation automatique pourrait transformer, dans les années à venir, les motivations et les modalités de l'apprentissage linguistique. Toutefois, apprendre une langue ne se réduit pas à transmettre un message: c'est aussi accéder à une manière de penser, à des nuances culturelles et à une expérience de l'altérité.

Cette réflexion rejoint plus largement les questionnements contemporains sur la transformation du sujet humain dans les environnements numériques, entre interprétation, médiation technique et virtualisation de l'expérience (Savvakis, 2025). Dans ce contexte, la formule de Descartes, «Je pense, donc je suis», prend une résonance particulière: elle nous rappelle que l'acte de penser reste indissociable de la conscience, du doute et de la responsabilité humaine. L'enjeu n'est donc pas d'apprendre malgré l'IA, mais de redéfinir ce que signifie apprendre à l'ère de sa présence.

Bibliographie

Bender, E. M., Gebru, T., McMillan-Major, A., & Shmitchell, S. (2021). On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*, 610-623.

Bentham, J. (1834). *Deontology; or, The science of morality* (Vol. 1). Longman, Rees, Orme, Browne, Green, and Longman.

Cardon, D. (2015). À quoi rêvent les algorithmes: Nos vies à l'heure des big data. Seuil.

Dwivedi, Y. K., et al. (2023). So what if ChatGPT wrote it? Multidisciplinary perspectives on opportunities, challenges and implications of generative conversational AI. *International Journal of Information Management, 71*, 102642.

Floridi, L., & Cowls, J. (2019). A unified framework of five principles for AI in society. *Harvard Data Science Review, 1*(1). https://doi.org/10.1162/99608f92.8cd550d1

Godwin-Jones, R. (2022). Partnering with AI: Intelligent writing assistance and instructed language learning. *Language Learning & Technology, 26*(2), 5-24.

Holec, H. (1981). *Autonomy and foreign language learning*. Pergamon.

Hyland, K. (2019). *Second language writing* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Kasneci, E., et al. (2023). ChatGPT for good? On opportunities and challenges of large language models for education. *Learning and Individual Differences, 103*, 102274.

Mangenot, F. (1998). Classification des apports d'Internet à l'apprentissage des langues. Alsic. https://doi.org/10.4000/ALSIC.1515

Miller, D. (2018). Digital anthropology. In H. Callan (Ed.), *The international encyclopedia of anthropology*. Wiley-Blackwell.

Narcy-Combes, J.-P. (2005). Didactique des langues et TIC: Vers une recherche-action. Ophrys.https://doi.org/10.4000/apliut.2635

Rabardel, P. (1995). *Les hommes et les technologies: approche cognitive des instruments contemporains*. Armand Colin.

Rosen, É. (2009). Perspective actionnelle et approche par les tâches en classe de langue. Le Français dans le monde. Recherches et applications, (45).

Rudolph, J., Tan, S., & Tan, S. (2023). ChatGPT: Bullshit spewer or the end of traditional assessments in higher education? *Journal of Applied Learning & Teaching, 6*(1), 342-363.

Selwyn, N. (2019). Should robots replace teachers? AI and the future of education. Polity Press. ISBN: 978-1-509-52896-7

Savvakis, M. (2025). *Από τον Homo interpretans στον Homo virtualis* [Du *Homo interpretans* au *Homo virtualis*]. Ινστιτούτο του Βιβλίου-Καρδαμίτσα.

UNESCO. (2021). *Recommendation on the ethics of artificial intelligence*. UNESCO.

UNESCO. (2023). *Guidance for generative AI in education and research*. UNESCO.

Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.

Zhai, X. (2023). ChatGPT for next generation science learning. *Computers and Education: Artificial Intelligence, 4*, 100096. https://doi.org/10.1016/j.caeai.2023.100096

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η Βασιλική Μπολτσή είναι υποψήφια διδάκτορας στις Επιστήμες της Εκπαίδευσης στο Πανεπιστήμιο Paris 8 και είναι συνδεδεμένη με το εργαστήριο LiAGE. Εκπονεί διδακτορική έρευνα με τίτλο: *Συγκριτική μελέτη για την ένταξη της τεχνητής νοημοσύνης στο πεδίο της εκπαίδευσης και της επαγγελματικής εκπαίδευσης και κατάρτισης στην Ελλάδα και στη Γαλλία: διακυβεύματα, προσδοκίες και προβληματισμοί*. Σήμερα διαχειρίζεται θέματα ευρωπαϊκών και διεθνών υποθέσεων στον τομέα της επαγγελματικής εκπαίδευσης και κατάρτισης (ΕΕΚ) στο Υπουργείο Παιδείας στην Ελλάδα. Διδάσκει γαλλικά στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών από το 2018. Παράλληλα, δραστηριοποιείται ως επιμορφώτρια στον τομέα των ψηφιακών εργαλείων και ως εξετάστρια σε πιστοποιήσεις γλωσσομάθειας. Είναι κάτοχος δύο μεταπτυχιακών τίτλων σπουδών — το ένας στη διδακτική της γαλλικής ως ξένης γλώσσας από το Πανεπιστήμιο Αθηνών και το άλλο στο διεθνές πρόγραμμα Métiers de l'Enseignement, de l'Éducation et de la Formation (MEEF) του Πανεπιστημίου Picardie Jules-Verne (UPJV). Τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα εστιάζουν στην τεχνητή νοημοσύνη, τις εκπαιδευτικές πολιτικές, την επαγγελματική εκπαίδευση και κατάρτιση (ΕΕΚ) και την παιδαγωγική καινοτομία στη διδακτική των γλωσσών.

Vassiliki Boltsi est doctorante en Sciences de l'Éducation à l'Université Paris 8, rattachée au laboratoire LiAGE, elle mène une recherche doctorale intitulée: *Étude comparative sur l'intégration de l'intelligence artificielle dans le contexte de l'éducation et de la formation professionnelle en Grèce et en France: enjeux, attentes et préoccupations*. Elle est actuellement chargée des affaires européennes et internationales de l'enseignement et formation professionnels (EFP) au Ministère de l'Éducation nationale en Grèce. Elle enseigne le français au Centre de langues étrangères (Didaskaleio) de l'Université Nationale et Capodistrienne d'Athènes depuis 2018. Elle intervient également comme formatrice dans le domaine des outils numériques et comme examinatrice aux certifications de langue. Titulaire de deux masters - l'un en didactique du FLE à l'Université d'Athènes, l'autre en Métiers de l'Enseignement, de l'Éducation et de la Formation (MEEF), parcours international, à l''université de Picardie Jules-Verne (UPJV) - ses travaux portent sur l'intelligence artificielle, les politiques éducatives, l'enseignement et formation professionnels (EFP) et l'innovation pédagogique en didactique des langues.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ -ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

Ελευθ. Αλεξάκης, Μαρία Βραχιονίδου, Έλενα Μπότση (επιμ.), ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ. Η ΑΝΘΡΩΠΟΓΛΩΣΣΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ (Αφιέρωμα στη μνήμη του Καθηγητή της Ανθρωπογλωσσολογίας, Λουκά Τσιτσιπή) Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα 2025, 560 σελ. (Εισαγωγή Μαρία Βραχιονίδου), ISBN: 978-960-87468-4-8

Μαρία Κουμαριανού

Το συλλογικό έργο «Γλώσσα και Πολιτισμός στην Ελλάδα. Η Ανθρωπολογική Διάσταση» της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας συνιστά μια εκτενή και πολυφωνική συμβολή στη μελέτη της γλώσσας ως κοινωνικού και πολιτισμικού φαινομένου στον ελληνικό χώρο. Αφιερωμένο στη μνήμη του καθηγητή ανθρωπογλωσσολογίας Λουκά Τσιτσιπή, ο τόμος υπερβαίνει τον χαρακτήρα ενός τυπικού τιμητικού εγχειρήματος, λειτουργώντας ως δυναμικό επιστημονικό πεδίο διαλόγου που όχι μόνο συνεχίζει αλλά και ανανεώνει δημιουργικά τους κεντρικούς θεωρητικούς άξονες του έργου του, ιδίως τη σχέση γλώσσας, ιδεολογίας και κοινωνικής πράξης.

Η δεύτερη κριτική προσέγγιση αναδεικνύει ακόμη πιο καθαρά τον διττό στόχο της έκδοσης: αφενός την επιστημονική και συμβολική τιμή προς τον Λουκά Τσιτσιπή, και αφετέρου τη συστηματική χαρτογράφηση της σύγχρονης ερευνητικής παραγωγής στα πεδία της ανθρωπογλωσσολογίας, της εθνογλωσσολογίας και της κοινωνιογλωσσολογίας. Η συμβολή του Τσιτσιπή παρουσιάζεται ως καθοριστική για την εισαγωγή στην ελληνική επιστημονική κοινότητα εννοιών όπως η γλωσσική ιδεολογία, η γλωσσική θνησιμότητα και η «γλωσσολογία της πράξης», με το έργο του για τα αρβανίτικα να αναγνωρίζεται ως υποδειγματικό για τη διεθνή βιβλιογραφία.

Σε αυτό το θεωρητικό υπόβαθρο, ο τόμος συγκεντρώνει 16 πρωτότυπες μελέτες που αποτυπώνουν το εύρος και τη δυναμική των σύγχρονων προσεγγίσεων. Η θεματική οργάνωση σε εθνογλωσσολογία, ανθρωπογλωσσολογία και κοινωνιογλωσσολογία δεν λειτουργεί απλώς ως ταξινομικό σχήμα, αλλά ως επιστημολογική πρόταση που αναδεικνύει τη διαπλοκή των επιπέδων ανάλυσης. Η εθνογλωσσολογική ενότητα φωτίζει ζητήματα γλωσσικής επαφής, διαλεκτικής ποικιλότητας και γλωσσικής απειλής, με έμφαση σε μειονοτικές γλώσσες όπως τα αρβανίτικα και η κουτσοβλαχική, ενώ παράλληλα εισάγει τη διάσταση των ψηφιακών μέσων και της αναζωογόνησης γλωσσικών ποικιλιών.

Ιδιαίτερη πρωτοτυπία παρουσιάζει η μελέτη του Ελευθέριου Π. Αλεξάκη, η οποία επιχειρεί μια ιστορικοσυγκριτική ανάλυση επιθημάτων με πιθανές ινδοϊρανικές καταβολές. Παρότι οι υποθέσεις του εγείρουν ερμηνευτικές ενστάσεις ως προς την τεκμηρίωση, συμβάλλουν ουσιαστικά στην ανάδειξη της διαχρονικής πολυπλοκότητας της γλωσσικής επαφής και στη σύνδεση γλωσσικών και

εθνοπολιτισμικών φαινομένων. Αντίστοιχα, οι εργασίες της Μαρίας Βραχιονίδου και του Ευάγγελου Κουρδή προσφέρουν σύγχρονες, εμπειρικά τεκμηριωμένες προσεγγίσεις για τη γλωσσική αναβίωση στον ψηφιακό χώρο και για τη μετατόπιση των στάσεων απέναντι στα ιδιώματα, εμπλουτίζοντας τον θεωρητικό διάλογο με δεδομένα από τη δημόσια σφαίρα, τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης και την πολυτροπική επικοινωνία.

Η ανθρωπογλωσσολογική ενότητα διακρίνεται για τη θεωρητική της εμβάθυνση, καθώς επαναδιαπραγματεύεται κλασικά ζητήματα υπό το πρίσμα σύγχρονων προσεγγίσεων. Η επιστροφή στον Βολόσινοφ, μέσω της μελέτης του Διονύση Γούτσου, συνδέεται γόνιμα με τη γλωσσολογία σωμάτων κειμένων, ενώ οι αναλύσεις της Μαρίας Σηφιανού για την ευγένεια και της Σταυρούλας Τσιπλάκου για την εκπαιδευτική πολιτική αναδεικνύουν τη γλώσσα ως πεδίο ιδεολογικών συγκρούσεων και κοινωνικών διαπραγματεύσεων. Παράλληλα, η εργασία της Ιφιγένειας Μουλίνου, που συνομιλεί άμεσα με την ανολοκλήρωτη ερευνητική κατεύθυνση του Τσιτσιπή για τα «λαϊκά συνέδρια», αποτελεί ιδιαίτερα πρωτότυπη συμβολή, καθώς αναστοχάζεται τη σχέση ερευνητή και ερευνώμενου και προτείνει ένα μοντέλο αφηγεμονοποίησης της επιστημονικής παραγωγής.

Η κοινωνιογλωσσολογική ενότητα, τέλος, συγκροτεί ένα από τα πιο ισχυρά σημεία του τόμου, καθώς εστιάζει σε ζητήματα εξουσίας, φύλου, ρατσισμού και κοινωνικών ανισοτήτων. Οι μελέτες των Αρχάκη, Τζωρτζάτου, Καραχάλιου και Τσάμη για τον ρευστό ρατσισμό, καθώς και των Γεωργαλίδου, Στάμου, Αλβανούδη και Σαρρή-Χασάν για τον γλωσσικό σεξισμό, αξιοποιούν σύγχρονα μεθοδολογικά εργαλεία αναστοχαστικής ανάλυσης και μετα-ποικιλιακής κοινωνιογλωσσολογίας, προσφέροντας εξαιρετικά τεκμηριωμένες αναγνώσεις της δημόσιας γλωσσικής χρήσης. Η μελέτη της Μαριάνθης Μακρή-Τσιλιπάκου για τον λόγο περί γυναικοκτονίας και εκείνη του Κώστα Κανάκη για τα αγγελτήρια θανάτου αναδεικνύουν με πρωτοτυπία τη δύναμη των γλωσσικών επιλογών στη συγκρότηση κοινωνικών κατηγοριοποιήσεων και συλλογικών αναπαραστάσεων.

Συνολικά, η επιστημονική συνεισφορά του τόμου είναι πολλαπλή. Πρώτον, διακρίνεται για την εντυπωσιακή πρωτοτυπία των επιμέρους μελετών, οι οποίες δεν περιορίζονται σε επαναλήψεις γνωστών θεωρητικών σχημάτων, αλλά επιχειρούν να επαναπροσδιορίσουν βασικές έννοιες της ανθρωπογλωσσολογίας μέσα από νέα εμπειρικά δεδομένα και διεπιστημονικές προσεγγίσεις. Δεύτερον, αναδεικνύεται η συμβολή ενός ευρέος φάσματος ερευνητών και ερευνητριών, οι οποίοι συνεχίζουν, επεκτείνουν ή και κριτικά αναστοχάζονται το έργο του Τσιτσιπή, συγκροτώντας ένα ζωντανό επιστημονικό πεδίο με διεθνείς αναφορές και τοπική εστίαση.

Τρίτον, το εύρος των θεμάτων και των οπτικών είναι εντυπωσιακό: από ιστορικοσυγκριτικές αναλύσεις και γλωσσική επαφή έως ψηφιακές πρακτικές, από ζητήματα ταυτότητας και εθνοτικότητας έως έμφυλες και ρατσιστικές αναπαραστάσεις, ο τόμος συγκροτεί ένα πολυεπίπεδο πανόραμα της σύγχρονης γλωσσικής έρευνας. Η θεματική αυτή ποικιλία δεν οδηγεί σε αποσπασματικότητα, αλλά αντιθέτως ενισχύει τον διάλογο μεταξύ διαφορετικών θεωρητικών και μεθοδολογικών παραδόσεων.

Τέλος, η στέρεη βιβλιογραφική τεκμηρίωση των συμβολών, σε συνδυασμό με τη συστηματική σύνδεση με τη διεθνή βιβλιογραφία αλλά και με το έργο του Τσιτσιπή, προσδίδει στον τόμο υψηλό ακαδημαϊκό κύρος. Η επιμέλεια επιτρέπει την πολυφωνία χωρίς να θυσιάζει τη θεωρητική συνοχή, αναγνωρίζοντας ότι οι διαφορετικές ιδεολογικές και επιστημολογικές τοποθετήσεις δεν αποτελούν αδυναμία, αλλά θεμελιώδες στοιχείο της επιστημονικής παραγωγής.

Συνολικά, το έργο αποτελεί μια σημαντική και ώριμη συμβολή στις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες στην Ελλάδα, προσφέροντας όχι μόνο αποτίμηση ενός κορυφαίου επιστήμονα, αλλά και ένα ζωντανό πεδίο αναστοχασμού για το παρόν και το μέλλον της ανθρωπογλωσσολογίας.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Κουμαριανού** είναι κάτοχος διδακτορικού διπλώματος στη Γαλλική Φιλολογία από το Πανεπιστήμιο Lyon II της Γαλλίας και δεύτερου διδακτορικού διπλώματος στην Ανθρωπολογία του Αστικού Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών. Είναι επίσης κάτοχος πτυχίου Μετάφρασης και μεταπτυχιακών τίτλων στη Γαλλική Λογοτεχνία, Ανθρωπολογία και Θεολογία. Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων και άρθρων σχετικά με τη μετάφραση, την Εθνολογία, την Ιστορία, την Αφρικανική Λογοτεχνία. Συντάκτρια και Κριτής σε πολλά επιστημονικά περιοδικά, έχει διδάξει σε πολλά Πανεπιστήμια της Ελλάδας και του εξωτερικού. Υπηρετεί σε θέση Ειδικού Εκπαιδευτικού Προσωπικού στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ.

ΜΑΝΟΣ ΣΑΒΒΑΚΗΣ: *Από τον Homo interpretans στον Homo virtualis. Ερμηνεία, Ηθική και Δεοντολογία στην Ποιοτική Κοινωνιολογική Έρευνα την Εποχή της Τεχνητής Νοημοσύνης.* (Πρόλογος και εκτενής βιβλιογραφία). Εκδ. Ινστιτούτο Βιβλίου-Καρδαμίτσα, Αθήνα 2025. 228 σελ. ISBN: 978-960-354-615-3.

Μαρία Κουμαριανού

Με μεγάλη χαρά παρουσιάζω το πόνημα του εκλεκτού συναδέλφου Μάνου Σαββάκη, ο οποίος αναλύει την ολοένα και μεγαλύτερη επιρροή της Τεχνητής Νοημοσύνης στη διαμόρφωση των κοινωνικών δομών, της ανθρώπινης εμπειρίας και της καθημερινής ζωής από το επίπεδο του απλού ανθρώπου έως το επίπεδο λήψης πολιτικών αποφάσεων. Το βιβλίο *Από τον Homo interpretans στον Homo virtualis. Ερμηνεία, Ηθική και Δεοντολογία στην Ποιοτική Κοινωνιολογική Έρευνα την Εποχή της Τεχνητής Νοημοσύνης* αποτελεί λοιπόν μια σημαντική εκτενή και συστηματική συμβολή στη σύγχρονη κοινωνιολογική συζήτηση για τη σχέση ερμηνείας, μεθοδολογίας και τεχνολογίας, στην εποχή των ολοένα αυξανόμενων δεδομένων και της αυτοματοποιημένης λήψης αποφάσεων. Ο Μάνος Σαββάκης επιχειρεί να γεφυρώσει δύο φαινομενικά διαφορετικούς κόσμους: την ερμηνευτική κοινωνιολογία, με τη μακρά θεωρητική της παράδοση, και την τεχνητή νοημοσύνη, ως τεχνοεπιστημονικό φαινόμενο που αναδιαμορφώνει το ερευνητικό πεδίο.

Το έργο δεν αντιμετωπίζει την τεχνητή νοημοσύνη απλώς ως εργαλείο, αλλά ως δομική πρόκληση για την ίδια την έννοια της ερμηνείας, της ηθικής και της δεοντολογίας στην ποιοτική κοινωνιολογική έρευνα. Μέσα από επτά κεφάλαια και καταληκτικά συμπεράσματα, ο συγγραφέας αναπτύσσει έναν κριτικό διάλογο ανάμεσα στον «άνθρωπο-ερμηνευτή» και τον «ψηφιακό άνθρωπο», φωτίζοντας τις μετατοπίσεις που συντελούνται στο ερευνητικό υποκείμενο. Θέτοντας ο ίδιος ερωτήματα για την ερμηνευτική εγκυρότητα, την αξιοπιστία των τεχνολογικών συστημάτων, τη δημοκρατική νομιμοποίηση των νέων μορφών γνώσεως και την πολιτική χρήση των εφαρμογών της τεχνητής νοημοσύνης, ο συγγραφέας προσεγγίζει κριτικά τις κοινωνικές και πολιτισμικές επιπτώσεις της τεχνητής νοημοσύνης με έμφαση στην ποιοτική κοινωνιολογική έρευνα.

Στο πρώτο κεφάλαιο με τίτλο «Ερμηνευτική Κοινωνιολογία και Ποιοτική Κοινωνιολογική Έρευνα: Συγκλίσεις, Συμπληρώσεις και Επιστημολογικές Προεκτάσεις» (σελ. 41-63), ο Σαββάκης θεμελιώνει το θεωρητικό του υπόβαθρο. Αναδεικνύει τη συγγένεια της ερμηνευτικής κοινωνιολογίας με την ποιοτική έρευνα, επισημαίνοντας ότι και οι δύο εστιάζουν στη νοηματοδότηση της κοινωνικής δράσης, στη βιωματική διάσταση και στη διαλογική σχέση ερευνητή και στοχοθεσίας.

Η έννοια του *Homo interpretans* λειτουργεί ως αναλυτικό σχήμα που υπογραμμίζει τον άνθρωπο ως ον ερμηνευτικό, ενταγμένο σε συμφραζόμενα νοήματος. Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι η ποιοτική

έρευνα δεν είναι απλώς τεχνική επιλογή, αλλά επιστημολογική στάση: αναγνωρίζει την πολλαπλότητα των αληθειών και την αναστοχαστικότητα του ερευνητή. Ιδιαίτερα σημαντική είναι η επισήμανση ότι η ερμηνεία δεν είναι ουδέτερη διαδικασία, αλλά φέρει αξιακές και ηθικές διαστάσεις. Ήδη από το πρώτο κεφάλαιο, προδιαγράφεται η μετέπειτα σύνδεση με την τεχνητή νοημοσύνη: αν η κοινωνιολογική έρευνα βασίζεται στη νοηματοδότηση, τι συμβαίνει όταν η ανάλυση διαμεσολαβείται από αλγορίθμους;

Στο δεύτερο κεφάλαιο με τίτλο «Ερμηνευτική Κοινωνιολογία και Τεχνητή Νοημοσύνη: Θεωρητικές και Μεθοδολογικές Διαστάσεις», (σελ. 65-84), ο συγγραφέας εισάγει την τεχνητή νοημοσύνη ως νέο παράγοντα στο πεδίο της κοινωνιολογικής μεθοδολογίας. Δεν υιοθετεί ούτε τεχνοφοβική ούτε άκριτα τεχνοφιλική στάση. Αντίθετα, προσεγγίζει την ΤΝ ως «ερμηνευτικό εταίρο» που επηρεάζει τόσο τη συλλογή όσο και την ανάλυση δεδομένων.

Η θεωρητική συζήτηση εστιάζει στο κατά πόσο οι αλγόριθμοι μπορούν να «ερμηνεύσουν» κοινωνικά δεδομένα ή αν απλώς αναγνωρίζουν μοτίβα. Ο Σαββάκης θέτει το ερώτημα αν η αλγοριθμική ανάλυση συνιστά μορφή κατανόησης ή αν πρόκειται για λειτουργική προσομοίωση της ερμηνείας.

Μεθοδολογικά, εξετάζονται ζητήματα όπως η αυτοματοποίηση της κωδικοποίησης, η ανάλυση μεγάλων ποιοτικών σωμάτων δεδομένων, η μετατόπιση της ερευνητικής αυθεντίας. Το κεφάλαιο αυτό διακρίνεται για την ισορροπία του και για την προσπάθεια ενσωμάτωσης της τεχνολογικής εξέλιξης στο θεωρητικό οπλοστάσιο της κοινωνιολογίας χωρίς να θυσιάζεται η κριτική διάσταση.

Το τρίτο κεφάλαιο έχει ως θέμα την «Κοινωνιολογική Ερμηνεία, Ποιοτική Έρευνα και Τεχνητή Νοημοσύνη: Επιδράσεις και Επιπτώσεις» (σελ. 85-104). Στο κεφάλαιο αυτό, η ανάλυση γίνεται πιο εφαρμοσμένη. Ο συγγραφέας εξετάζει πώς η χρήση εργαλείων ΤΝ επηρεάζει τις διαδικασίες παραγωγής γνώσης. Η βασική του θέση είναι ότι η τεχνητή νοημοσύνη δεν είναι ουδέτερη· ενσωματώνει προϋποθέσεις, ταξινομήσεις και λογικές που διαμορφώνουν το αποτέλεσμα της έρευνας. Εδώ εισάγεται πιο έντονα η έννοια του *Homo virtualis*, του ερευνητή και του κοινωνικού υποκειμένου που δρα σε ψηφιακά περιβάλλοντα. Η κοινωνική πραγματικότητα πλέον παράγεται, αναπαράγεται και αναλύεται σε ψηφιακές πλατφόρμες.

Ο Σαββάκης επισημαίνει τον κίνδυνο της «αποπροσωποποίησης» της ερμηνείας, όταν η αναλυτική διαδικασία απομακρύνεται από τη βιωματική εγγύτητα. Ωστόσο, αναγνωρίζει ότι η ΤΝ μπορεί να ενισχύσει τη διασταύρωση δεδομένων και να διευρύνει τις ερευνητικές δυνατότητες.

Το τέταρτο κεφάλαιο τιτλοφορείται «Ποιοτική Κοινωνιολογική Έρευνα και Εφαρμογές ΤΝ: Ζητήματα Ηθικής και Δεοντολογίας» (σελ. 105-120) και αποτελεί τον ηθικό πυρήνα του βιβλίου. Ο συγγραφέας εξετάζει ζητήματα ιδιωτικότητας, συγκατάθεσης, διαχείρισης ευαίσθητων δεδομένων και ευθύνης. Η χρήση ΤΝ σε ποιοτικές μελέτες δημιουργεί νέα διλήμματα: ποιος ευθύνεται για ένα λανθασμένο συμπέρασμα; Ο ερευνητής ή ο αλγόριθμος; Ο Σαββάκης τονίζει ότι η δεοντολογία δεν μπορεί να περιορίζεται σε τυπικές διαδικασίες, αλλά απαιτεί συνεχή αναστοχασμό. Η τεχνητή νοημοσύνη, ως εργαλείο που συχνά λειτουργεί αδιαφανώς, καθιστά επιτακτική την ανάγκη για λογοδοσία και τεκμηρίωση.

Στο πέμπτο κεφάλαιο, ο συγγραφέας αναφέρεται στην αδιαφάνεια των αλγοριθμικών συστημάτων. Εξ ου και ο τίτλος του κεφαλαίου «Μαύρα Κουτιά» και Διαφάνεια» (σελ. 121-138). Ο Σαββάκης επισημαίνει ότι η ποιοτική κοινωνιολογία, ως παράδοση που βασίζεται στη ρητή τεκμηρίωση της ερμηνείας, δεν μπορεί να αποδεχθεί άκριτα αδιαφανείς διαδικασίες. Το ερώτημα που τίθεται είναι αν η τεχνητή νοημοσύνη μπορεί να αντικαταστήσει την ανθρώπινη κρίση στην ανάλυση εμπειρικών δεδομένων. Η διαφάνεια αναδεικνύεται ως θεμελιώδης προϋπόθεση επιστημονικής εγκυρότητας. Το κεφάλαιο αυτό συμβάλλει σημαντικά στον διάλογο για την εξηγησιμότητα των αλγορίθμων και τη συμβατότητά τους με την ερμηνευτική μεθοδολογία.

Στο έκτο κεφάλαιο «Αλγοριθμική Μεροληψία και Ανισότητες» (σελ. 139-160), ο Σαββάκης αναλύει την έννοια της αλγοριθμικής μεροληψίας. Οι αλγόριθμοι εκπαιδεύονται σε δεδομένα που αντανακλούν κοινωνικές ανισότητες· συνεπώς, υπάρχει ο κίνδυνος αναπαραγωγής ή και ενίσχυσης αυτών των ανισοτήτων. Η ποιοτική κοινωνιολογία, ως κριτική επιστήμη, οφείλει να εντοπίζει και να αποδομεί τέτοιες μεροληψίες. Το κεφάλαιο αυτό ξεχωρίζει για τον κοινωνικά ευαίσθητο προσανατολισμό του και για την ανάδειξη της ευθύνης του ερευνητή στη χρήση τεχνολογικών εργαλείων.

Το έβδομο και τελευταίο κεφάλαιο λειτουργεί ως σύνθεση και γι' αυτό τιτλοφορείται «Κριτικός Αναστοχασμός» (σελ. 161-184). Ο συγγραφέας προτείνει έναν κριτικό επαναπροσδιορισμό της σχέσης ποιοτικής έρευνας και τεχνητής νοημοσύνης. Δεν προτείνει επιστροφή σε προ-τεχνολογικές μορφές έρευνας, αλλά ούτε και πλήρη υποκατάσταση της ερμηνευτικής εργασίας από αλγοριθμικές διαδικασίες. Επισημαίνει τον κίνδυνο της αλγοριθμικής μεροληψίας, καθώς προγραμματίζονται για να ερμηνεύσουν δεδομένα από άνισες κοινωνικές δομές, και ως εκ τούτου τείνουν να αναπαράγουν τις υπάρχουσες κοινωνικές ιεραρχίες, διαστρεβλώνοντας τις κοινωνικές εμπειρίες. Αυτό σημαίνει ότι ο «Homo interpretans» δεν θεωρείται παρωχημένος ούτε εξαφανίζεται· απλώς μετασχηματίζεται. Η πρόκληση είναι η συνύπαρξη ανθρώπινης ερμηνείας και τεχνολογικής υποστήριξης με όρους κριτικής συνείδησης.

Στα συμπεράσματα, ο Σαββάκης υποστηρίζει ότι η τεχνητή νοημοσύνη δεν σηματοδοτεί το τέλος της ερμηνευτικής κοινωνιολογίας, αλλά μια νέα φάση της. Η ποιοτική έρευνα καλείται να ενσωματώσει τεχνολογικά εργαλεία, διατηρώντας ταυτόχρονα την ηθική και επιστημολογική της αυτονομία. Ο συγγραφέας κρούει τον κώδωνα στις νέες γενιές οι οποίες βιώνουν την κοινωνική απομόνωση και περιθωριοποίηση, και προσπαθούν να δημιουργήσουν κοινωνικές σχέσεις μέσω της τεχνητής νοημοσύνης. Για τον Σαββάκη, ο τεχνοκρατικός μύθος της αντικειμενικής αυτοματοποιημένης απόφασης πρέπει να καταρριφθεί, καθώς οι τεχνολογίες αιχμής τείνουν να αναπαράγουν όλο και περισσότερο τις κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες και τα κοινωνικά στερεότυπα. Η θέση του είναι πως η τεχνητή νοημοσύνη είναι απαραίτητο εργαλείο, αλλά μόνο μέσα από τον κριτικό αναστοχασμό και τη βιωματική κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας. Ο *Homo virtualis* δεν θα υποκαταστήσει ποτέ τον *Homo interpretans!*

Σε γενικές γραμμές, αυτό το πολύ ενδιαφέρον πόνημα διακρίνεται για τη θεωρητική του πληρότητα, τη μεθοδολογική σαφήνεια, την ηθική ευαισθησία και τον κριτικό αλλά ισορροπημένο λόγο. Η πλούσια βιβλιογραφία στο τέλος είναι εξαιρετικά ενημερωμένη και επίκαιρη. Ενδεχομένως, σε ορισμένα σημεία η ανάλυση θα μπορούσε να συνοδεύεται από περισσότερα εμπειρικά παραδείγματα. Ωστόσο, ο θεωρητικός χαρακτήρας του έργου είναι σαφώς συνειδητή επιλογή.

Συνολικά, πρόκειται για ένα σημαντικό επιστημονικό έργο που συμβάλλει ουσιαστικά στον διάλογο για το μέλλον της κοινωνιολογικής έρευνας. Απευθύνεται κυρίως σε ερευνητές, μεταπτυχιακούς φοιτητές και ακαδημαϊκούς που ενδιαφέρονται για τη μεθοδολογία, την επιστημολογία και την ηθική της έρευνας στην ψηφιακή εποχή.

Το πέρασμα από τον *Homo interpretans* στον *Homo virtualis* δεν περιγράφεται ως ρήξη, αλλά ως μετασχηματισμός — και αυτό ακριβώς αποτελεί τη μεγαλύτερη συμβολή του βιβλίου: την πρόσκληση σε έναν ώριμο, κριτικό και υπεύθυνο διάλογο ανάμεσα στην κοινωνιολογία και την τεχνητή νοημοσύνη.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Κουμαριανού** είναι κάτοχος διδακτορικού διπλώματος στη Γαλλική Φιλολογία από το Πανεπιστήμιο Lyon II της Γαλλίας και δεύτερου διδακτορικού διπλώματος στην Ανθρωπολογία του Αστικού Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών. Είναι επίσης κάτοχος πτυχίου Μετάφρασης και μεταπτυχιακών τίτλων στη Γαλλική Λογοτεχνία, Ανθρωπολογία και Θεολογία. Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων και άρθρων σχετικά με τη μετάφραση, την Εθνολογία, την Ιστορία, την Αφρικανική Λογοτεχνία. Συντάκτρια και Κριτής σε πολλά επιστημονικά περιοδικά, έχει διδάξει σε πολλά Πανεπιστήμια της Ελλάδας και του εξωτερικού. Υπηρετεί σε θέση Ειδικού Εκπαιδευτικού Προσωπικού στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ.

Κατελής Σ. Βίγκλας, Ο Προφήτης Ηλίας και οι Αφηγήσεις για το Εσωτερικό της Γης, Εκδοτικός Οίκος Κ. & Μ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2026, 200 σ. (Συνοδεύεται από περίληψη στα αγγλικά, βιβλιογραφία και εικόνες). ISBN 978-960-656-344-7

Μαρία Κουμαριανού

Το βιβλίο του Κατελή Βίγκλα με τίτλο *«Ο Προφήτης Ηλίας και οι Αφηγήσεις για το Εσωτερικό της Γης»* αποτελεί μια πολυσχιδή και πρωτότυπη μελέτη που κινείται στο μεταίχμιο θεολογίας, φιλοσοφίας, μυθολογίας και πολιτισμικής ιστορίας. Ο συγγραφέας επιχειρεί να συνδέσει δύο φαινομενικά ασύνδετους άξονες: τη μορφή του Προφήτη Ηλία και τις διαχρονικές αφηγήσεις για το υπόγειο ή εσωτερικό της Γης, δημιουργώντας ένα ερμηνευτικό πλαίσιο που αφορά την ανθρώπινη αναζήτηση του υπερβατικού. Αφετηρία αυτής της αναζήτησης αποτελεί μάλιστα μια προσωπική, σχεδόν μυητική εμπειρία του ίδιου του συγγραφέα: η παιδική του κάθοδος σε ένα άγνωστο σπήλαιο κοντά σε εκκλησάκι αφιερωμένο στον Προφήτη Ηλία, στοιχείο που προσδίδει στο έργο έναν υπόγειο βιωματικό πυρήνα.

Ήδη από τον πρόλογο και το εισαγωγικό μέρος («Αντί εισαγωγής»), ο αναγνώστης εισέρχεται σε έναν συμβολικό χώρο μύησης, με αναφορά στα «μυστήρια της Αγχιάλου», που λειτουργεί ως γεωγραφικό αλλά και πνευματικό σημείο εκκίνησης. Η επιλογή αυτή δεν είναι τυχαία· προϊδεάζει για τη σύνδεση τοπικών παραδόσεων με οικουμενικά μοτίβα, ενώ παράλληλα εισάγει τη βασική ιδέα ότι οι ναοί του Προφήτη Ηλία, τοποθετημένοι σε υψώματα, λειτουργούν ως «φύλακες» απέναντι στα ανοίγματα προς τον Κάτω Κόσμο.

Στο πρώτο κεφάλαιο, η μορφή του Προφήτη Ηλία παρουσιάζεται όχι μόνο ως ιστορικο-θρησκευτικό πρόσωπο, αλλά και ως σύμβολο μετάβασης από το γήινο στο ουράνιο. Η αφήγηση της ζωής του —από την Θέσβη της Γαλαάδ έως την ανάληψή του με το πύρινο άρμα— συνδυάζεται με τη θεολογική και ανθρωπολογική της ερμηνεία. Η αντιπαράθεση μεταξύ του Γιαχβισμού και των παγανιστικών λατρειών, ιδίως του Βααλισμού, φωτίζει το συγκρουσιακό πλαίσιο μέσα στο οποίο αναδύεται η προφητική ταυτότητα. Παράλληλα, η ανάληψη του Ηλία ερμηνεύεται ως θεϊκή επικύρωση και ως σύμβολο υπέρβασης του θανάτου. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύγκριση προφητών και φιλοσόφων, όπου αναδεικνύεται ένα διαχρονικό δίπολο: ο νηφάλιος, λογικός στοχαστής και ο εκστατικός φορέας θεϊκής έμπνευσης.

Το δεύτερο και εκτενέστερο μέρος του έργου αποτελεί μια συναρπαστική, σχεδόν εγκυκλοπαιδική περιήγηση σε προνεωτερικές αφηγήσεις για τον Κάτω Κόσμο. Από τον αρχαιοελληνικό Άδη και την πλατωνική κοσμολογία, μέχρι τις παραδόσεις των Σουμερίων, των Αιγυπτίων, των Περσών και άλλων πολιτισμών, ο συγγραφέας χαρτογραφεί ένα παγκόσμιο φαντασιακό του υπόγειου χώρου. Οι αναφορές επεκτείνονται σε ασιατικές και μεσοαμερικανικές κοσμολογίες, ενώ

ιδιαίτερη θέση κατέχουν οι μυστικιστικές αντιλήψεις περί υπόγειων δικτύων που συνδέουν τον κόσμο. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσονται οι θρύλοι της Σαμπάλα και της Αγκάρθα, καθώς και η ιδέα ενός «Βασιλιά του Κόσμου».

Η χριστιανική παράδοση ενσωματώνεται οργανικά, κυρίως μέσω της καθόδου του Χριστού στον Άδη, ενώ η μεσαιωνική φαντασία αναδεικνύεται μέσα από το βασίλειο του Πρεσβύτερου Ιωάννη. Η αναφορά στη *Θεία Κωμωδία* του Δάντης Αλιγκιέρι προσφέρει το κατεξοχήν λογοτεχνικό αρχέτυπο καθόδου και ανάβασης της ψυχής. Εξίσου σημαντική είναι η ανάλυση της νεκρομαντείας και των σπηλαίων, με χαρακτηριστικά παραδείγματα το Νεκρομαντείο του Αχέροντα και το Τροφώνιο Άντρο, που λειτουργούσαν ως πύλες επικοινωνίας με τον κόσμο των νεκρών.

Στο τρίτο κεφάλαιο, που αφορά την πρώιμη νεότερη εποχή, το ενδιαφέρον μετατοπίζεται από τη μυθολογία στη φιλοσοφία και την επιστήμη. Η κάθοδος στο Σπήλαιο του Μοντεσίνος στον Δον Κιχώτης του Μιγκέλ ντε Θερβάντες λειτουργεί ως γέφυρα ανάμεσα στο φανταστικό και το αλληγορικό. Παράλληλα, έργα όπως το *Mundus Subterraneus* του Αθανάσιου Κίρχερ αποκαλύπτουν μια πρώιμη επιστημονική προσέγγιση, όπου ορθολογισμός και μυθοπλασία συνυπάρχουν. Οι θεωρίες του Ρενέ Ντεκάρτ για τη δομή της Γης, καθώς και οι υποθέσεις του Έντμουντ Χάλλεϋ και του Λέοναρντ Όιλερ, αναδεικνύουν τη διαπλοκή επιστημονικών και φαντασιακών μοντέλων. Το Πείραμα Σιχάλιον, από την άλλη, σηματοδοτεί την απαρχή μιας πιο εμπειρικής κατανόησης της γήινης δομής.

Καθώς το έργο προχωρά στη βιομηχανική εποχή, αναδεικνύεται η άνθηση της «λογοτεχνίας των υποκόσμων». Εμβληματικά έργα όπως το *Ταξίδι στο Κέντρο της Γης* του Ιούλιου Βερν και αφηγήσεις του Έντγκαρ Άλλαν Πόε συνδυάζουν επιστημονική φαντασία και υπαρξιακή αγωνία. Παράλληλα, η περίπτωση του λήσταρχου Νταβέλη και της σπηλιάς της Πεντέλης συνδέει τον μύθο με την ελληνική λαϊκή ιστορία, ενισχύοντας τη γεωπολιτισμική διάσταση του έργου.

Στον 20ό αιώνα, η μαζική κουλτούρα και η λογοτεχνία του φανταστικού επανανοηματοδοτούν τον υπόγειο κόσμο. Από τα pulp περιοδικά έως συγγραφείς όπως ο Χάουαρντ Φίλιπς Λάβκραφτ και ο Στήβεν Κινγκ, ο υπόγειος χώρος μετατρέπεται σε τόπο τρόμου, αλλοτρίωσης και κοσμικής αγωνίας. Ταυτόχρονα, ουτοπικές και αποκρυφιστικές θεωρίες, όπως αυτές του Βάλτερ Ζίγκμαϊστερ, αποκαλύπτουν τη διαρκή ανάγκη για έναν κρυμμένο παράδεισο.

Ιδιαίτερη σημασία έχει το κεφάλαιο για τις «μετανεωτερικές επιστημονικές αφηγήσεις», όπου παρουσιάζεται η σύγχρονη γεωφυσική γνώση για τη δομή της Γης, μαζί με εντυπωσιακές ανακαλύψεις: υπόγειοι ποταμοί, άγνωστες δομές, «εργοστάσια» διαμαντιών και μυστηριώδη φαινόμενα στον πυρήνα. Η επιστήμη, αντί να καταργεί το μυστήριο, φαίνεται να το μετασχηματίζει.

Το έργο κορυφώνεται με μια βαθιά φιλοσοφική και υπαρξιακή στροφή. Η σύγκριση του «ανθρώπου του υπογείου» από τις Σημειώσεις από το Υπόγειο του Φιοντόρ Ντοστογιέφσκι με τον σύγχρονο «άνθρωπο του Διαδικτύου» αποκαλύπτει μια μετατόπιση από το φυσικό στο ψηφιακό βάθος. Η αναφορά στο Είναι και Χρόνος του Μάρτιν Χάιντεγκερ ενισχύει την υπαρξιακή διάσταση,

υποδεικνύοντας ότι οι αφηγήσεις για το εσωτερικό της Γης λειτουργούν ως στοχασμοί πάνω στον χρόνο, τον θάνατο και την αυθεντικότητα της ύπαρξης.

Στον επίλογο, ο Προφήτης Ηλίας επανέρχεται ως φωτεινό αρχέτυπο, που «ρίχνει φως» στα μυστήρια της Αγχιάλου, γεφυρώνοντας το υπόγειο και το ουράνιο. Έτσι, το βιβλίο ολοκληρώνεται κυκλικά, επιβεβαιώνοντας ότι τα μυστήρια δεν είναι απλώς αφηγήσεις του παρελθόντος, αλλά ζωντανές πραγματικότητες που υπερβαίνουν τη λογική.

Συνολικά, το έργο του Βίγκλα ξεχωρίζει για τη διεπιστημονική του τόλμη, τον πλούτο των παραδειγμάτων και την ικανότητά του να συνθέτει ετερογενές υλικό σε ένα συνεκτικό ερμηνευτικό σχήμα. Αν και η πληθώρα των αναφορών ενδέχεται να δημιουργεί κατά τόπους μια αίσθηση διάχυσης, η συνολική συμβολή του βιβλίου είναι ουσιαστική: προσφέρει μια βαθιά στοχαστική ανάγνωση του υπόγειου κόσμου ως καθρέφτη της ανθρώπινης ψυχής και της αέναης αναζήτησης νοήματος παραμένει μια ουσιαστική συμβολή στη μελέτη των συμβολικών γεωγραφιών και της ανθρώπινης φαντασίας.

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Κουμαριανού** είναι κάτοχος διδακτορικού διπλώματος στη Γαλλική Φιλολογία από το Πανεπιστήμιο Lyon II της Γαλλίας και δεύτερου διδακτορικού διπλώματος στην Ανθρωπολογία του Αστικού Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών. Είναι επίσης κάτοχος πτυχίου Μετάφρασης και μεταπτυχιακών τίτλων στη Γαλλική Λογοτεχνία, Ανθρωπολογία και Θεολογία. Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων και άρθρων σχετικά με τη μετάφραση, την Εθνολογία, την Ιστορία, την Αφρικανική Λογοτεχνία. Συντάκτρια και Κριτής σε πολλά επιστημονικά περιοδικά, έχει διδάξει σε πολλά Πανεπιστήμια της Ελλάδας και του εξωτερικού. Υπηρετεί σε θέση Ειδικού Εκπαιδευτικού Προσωπικού στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ.

Σαράντος Ι. Καργάκος, ΜΕΣΟΛΟΓΓΙ 1826-2026, εκδ. Μένανδρος, Αθήνα 2026, 125 σελ. (Περιλαμβάνει Επίλογο, Χρονολόγιο, Βιβλιογραφία και φωτογραφικό υλικό). ISBN 978-618-5447-61-8

Μαρία Κουμαριανού

Με βαθιά συγκίνηση κρατώ στα χέρια μου και παρουσιάζω το βιβλίο του Σαράντου Καργάκου, *Μεσολόγγι 1826-2026*. Η συγκίνηση αυτή πηγάζει πρώτα απ' όλα από τον ίδιο τον συγγραφέα — έναν άνθρωπο που ενσάρκωνε αυθεντικά την έννοια του Πατριώτη, όχι ως ρητορική επίκληση, αλλά ως στάση ζωής και ευθύνη, και γίνεται ακόμη πιο έντονη γνωρίζοντας πως το έργο αυτό πήρε τη μορφή που έχει σήμερα μέσα από τη φροντίδα και την αγάπη της Γιάννας, συντρόφου της ζωής του, και του γιου του Γιάννη, που συνεχίζει επάξια την πνευματική παρακαταθήκη του πατέρα του, κρατώντας ζωντανή όχι μόνο τη γνώση αλλά και το ήθος του.

Για μένα, ωστόσο, η συγκίνηση αποκτά και μια βαθιά προσωπική διάσταση. Το Μεσολόγγι υπήρξε για χρόνια πηγή έμπνευσης και στοχασμού στις επιστημονικές μου αναζητήσεις. Είναι ένας τόπος που δεν ανήκει μόνο στην ιστορία, αλλά στη συνείδηση — ένας τόπος που γεννά παραδείγματα θάρρους, ανδρείας, φιλοπατρίας και αυτοθυσίας. Παραδείγματα που δεν πρέπει απλώς να τιμώνται, αλλά να βιώνονται και να μεταδίδονται ως ζωντανά πρότυπα στις νεότερες γενιές.

Από καρδιάς, αξίζουν λοιπόν θερμά συγχαρητήρια στις εκδόσεις Μένανδρος για αυτή την προσεγμένη και ουσιαστική επετειακή έκδοση, που δεν αποτελεί μόνο ένα βιβλίο-χρονικό, αλλά έναν φόρο τιμής σε μια από τις πιο φωτεινές στιγμές της ιστορικής μας πορείας ως έθνος.

Η συγκίνηση αυτή βρίσκει τη βαθύτερη δικαίωσή της και στον ίδιο τον πρόλογο της έκδοσης, όπου αποκαλύπτεται όχι μόνο η προέλευση του έργου, αλλά και η ουσία του. Τα κείμενα που συναπαρτίζουν το βιβλίο, καρπός παλαιότερων δημοσιεύσεων, αποκτούν εδώ νέα πνοή και ενότητα, υπηρετώντας έναν σκοπό που ο ίδιος ο Καργάκος είχε διατυπώσει με τον πιο απλό και ουσιαστικό τρόπο: να μεταδοθεί στις επόμενες γενιές «το πνεύμα και το ήθος του Μεσολογγίου».

Ιδιαίτερα συγκλονιστική είναι η προσωπική μαρτυρία που παρατίθεται, κατά την οποία ο Δάσκαλος Καργάκος αφήνει κατά μέρος το τυπικό πρόγραμμα για να μιλήσει στους μαθητές του για την Έξοδο του Μεσολογγίου. Η αφήγηση αυτή δεν αποτελεί απλώς ένα περιστατικό· είναι μια πράξη παιδαγωγική και βαθιά πατριωτική που συμπυκνώνει αυτή ακριβώς τη φιλοσοφία και στάση ζωής του Καργάκου. Το Μεσολόγγι δεν είναι απλώς ένα ιστορικό κεφάλαιο· είναι βίωμα, είναι μάθημα ζωής.

Έτσι, η εισαγωγική συγκίνηση μετατρέπεται σε συνειδητή πρόσκληση: να ξαναδούμε την ιστορία όχι ως παρελθόν που πέρασε, αλλά ως δύναμη που μπορεί ακόμη να διαμορφώσει χαρακτήρες, να

2026 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

εμπνεύσει στάσεις ζωής και να αντισταθεί στη σύγχρονη πνευματική νάρκη. Το βιβλίο αυτό, όπως και ο πρόλογός του, μας καλεί ακριβώς σε αυτό: να κρατήσουμε ζωντανό το «ένδοξο αλωνάκι» όχι μόνο στη μνήμη, αλλά κυρίως στην ψυχή.

Αυτή η παιδευτική και ηθική στόχευση αντανακλάται πλήρως και στη διάρθρωση των περιεχομένων του βιβλίου. Η δομή του βιβλίου είναι ιδιαίτερα προσεγμένη και καθοδηγεί τον αναγνώστη από τη γεωγραφική και ιστορική ταυτότητα του τόπου έως την κορύφωση της δραματικής αφήγησης, την Έξοδο. Η αφήγηση ξεκινά από την ανάδειξη του τόπου ως χώρου με «ιστορικό και εθνικό μέγεθος», τοποθετώντας το Μεσολόγγι στο ευρύτερο πλαίσιο της Ελληνικής Επανάστασης του 1821. Η γεωγραφική του θέση, ανάμεσα στη λιμνοθάλασσα και τα οχυρωμένα νησάκια, του προσέδωσε στρατηγική σημασία, αλλά και το κατέστησε σύμβολο αντίστασης.

Η ενότητα για την οχύρωση της πόλης προετοιμάζει τον αναγνώστη για τη δραματική εξέλιξη των γεγονότων. Τα πρόχειρα αλλά ευφυώς σχεδιασμένα οχυρωματικά έργα, ενισχυμένα από την αποφασιστικότητα των πολιορκημένων, ανέδειξαν το Μεσολόγγι σε απόρθητο προπύργιο για μεγάλο χρονικό διάστημα.

Η αφήγηση κορυφώνεται με τις φάσεις της πολιορκίας (1825-1826), όπου ιστορικά πρόσωπα όπως ο Ιμπραήμ Πασάς της Αιγύπτου και ο Κιουταχής επιχειρούν να κάμψουν την αντίσταση των Ελλήνων. Οι συνεχείς επιθέσεις, οι προτάσεις παράδοσης και οι ναυτικές συγκρούσεις —όπως η ναυμαχία στις Σκρόφες— αποτυπώνουν τη σκληρότητα της σύγκρουσης, αλλά και την αταλάντευτη στάση των πολιορκημένων.

Ιδιαίτερη δραματικότητα προσδίδουν τα γεγονότα μετά την άφιξη του Ιμπραήμ, οι επιθέσεις σε καίρια σημεία όπως το Βασιλάδι και ο Ντολμάς, και κυρίως το έπος της Κλείσοβας τον Μάρτιο του 1826, όπου μια χούφτα υπερασπιστών αντιστάθηκε ηρωικά σε υπέρτερες δυνάμεις. Ωστόσο, η πείνα και η εξάντληση οδηγούν σταδιακά στην ύστατη απόφαση: την Έξοδο.

Η Έξοδος του Μεσολογγίου, τον Απρίλιο του 1826, αποτελεί ένα από τα κορυφαία γεγονότα της νεότερης ελληνικής ιστορίας. Παρά την τραγική της κατάληξη, μετατράπηκε σε παγκόσμιο σύμβολο ελευθερίας και αυτοθυσίας, εμπνέοντας φιλέλληνες σε όλη την Ευρώπη. Η μάχη μέσα στην πόλη και η θυσία μορφών όπως του Καψάλη σφραγίζουν το δράμα με έναν σχεδόν αρχαίο τραγικό χαρακτήρα.

Εξίσου σημαντικές είναι οι ενότητες που ακολουθούν, οι οποίες φωτίζουν την ανθρώπινη και πολιτισμική διάσταση του γεγονότος. Οι ηρωίδες του Μεσολογγίου, οι απλές γυναίκες που στάθηκαν ισάξιες των ανδρών στον αγώνα, αναδεικνύονται ως σύμβολα αντοχής και αξιοπρέπειας. Παράλληλα, οι αναφορές στον Σολωμό και στην καλλιτεχνική αποτύπωση του Μεσολογγίου φωτίζουν τον τρόπο με τον οποίο το γεγονός μεταπλάστηκε σε ποίηση και τέχνη, αποκτώντας μια διαχρονική, σχεδόν μυθική διάσταση που επηρέασε βαθιά την ελληνική και παγκόσμια συνείδηση.

Μέσα σε αυτό το δραματικό ιστορικό πλαίσιο, δεν μπορεί να παραγνωριστεί και ο ρόλος των Μεγάλων Δυνάμεων, οι οποίες, ενώ σε επίπεδο διπλωματίας εμφανίζονταν συχνά ως θεατές ή και συμμέτοχοι στο λεγόμενο «Ανατολικό Ζήτημα», στην πράξη επηρέαζαν καθοριστικά την εξέλιξη των

γεγονότων. Άγγλοι και Γάλλοι αξιωματικοί και τεχνικοί συνέβαλαν στην εκπαίδευση και οργάνωση των στρατευμάτων του Σουλτάνου, μεταφέροντας πολύτιμη στρατιωτική τεχνογνωσία και ενισχύοντας την αποτελεσματικότητα των οθωμανικών και αιγυπτιακών δυνάμεων. Την ίδια στιγμή, οι ίδιες αυτές Δυνάμεις, υπό την πίεση της κοινής γνώμης και του φιλελληνικού ρεύματος που συγκλονίστηκε από τη θυσία του Μεσολογγίου, οδηγήθηκαν σταδιακά σε μια πιο ενεργή στάση υπέρ της ελληνικής υπόθεσης. Έτσι, το Μεσολόγγι αναδεικνύεται όχι μόνο ως πεδίο ηρωικής αντίστασης, αλλά και ως σημείο καμπής, όπου η διεθνής πολιτική συναντά τη θυσία ενός λαού και μετασχηματίζεται, έστω και αργά, σε παρέμβαση που θα οδηγήσει λίγα χρόνια αργότερα στη δικαίωση του αγώνα.

Κατ'αυτόν τον τρόπο, το βιβλίο αυτό δεν αποτελεί απλώς μιαν ιστορική καταγραφή, αλλά μια πορεία μύησης: από τον τόπο στο γεγονός, από το γεγονός στο σύμβολο, και από το σύμβολο στο ήθος. Ο αναγνώστης δεν καλείται μόνο να μάθει, αλλά να αισθανθεί και να αναστοχαστεί.

Το ύφος του Καργάκου είναι ζωντανό, παραστατικό και βαθιά διδακτικό, χωρίς να γίνεται δασκαλίστικο. Καταφέρνει να μεταδώσει τη συγκίνηση και τη δραματικότητα των γεγονότων, ενώ ταυτόχρονα προτρέπει τον αναγνώστη σε στοχασμό. Το Μεσολόγγι προβάλλεται όχι μόνο ως ιστορική μνήμη αλλά ως διαρκές ηθικό ζητούμενο.

Συνολικά, το βιβλίο αποτελεί μια πολύτιμη συμβολή στη διατήρηση της ιστορικής μνήμης και της εθνικής αυτογνωσίας. Δεν απευθύνεται μόνο σε όσους ενδιαφέρονται για την ιστορία, αλλά και σε κάθε αναγνώστη που αναζητά πρότυπα αξιών και νοήματος. Πρόκειται για ένα έργο που, πράγματι, μπορεί να «φυτευτεί» στις ψυχές των νεότερων γενεών, λειτουργώντας ως αντίδοτο στην πνευματική αδράνεια της εποχής μας. Όπως εύστοχα επισημαίνεται και στον πρόλογο, «τίποτα σπουδαιότερο δεν έχουμε να προσφέρουμε στα παιδιά μας από το πνεύμα και το ήθος του Μεσολογγίου».

Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Κουμαριανού** είναι κάτοχος διδακτορικού διπλώματος στη Γαλλική Φιλολογία από το Πανεπιστήμιο Lyon II της Γαλλίας και δεύτερου διδακτορικού διπλώματος στην Ανθρωπολογία του Αστικού Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών. Είναι επίσης κάτοχος πτυχίου Μετάφρασης και μεταπτυχιακών τίτλων στη Γαλλική Λογοτεχνία, Ανθρωπολογία και Θεολογία. Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων και άρθρων σχετικά με τη μετάφραση, την Εθνολογία, την Ιστορία, την Αφρικανική Λογοτεχνία. Συντάκτρια και Κριτής σε πολλά επιστημονικά περιοδικά, έχει διδάξει σε πολλά Πανεπιστήμια της Ελλάδας και του εξωτερικού. Υπηρετεί σε θέση Ειδικού Εκπαιδευτικού Προσωπικού στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ.

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ (ΝΕΟ)

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 Α4, 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 προεξοχή 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 ενοτήτων γράφονται με γραμματοσειρά μεγέθους 12στ. και έντονα γράμματα, ενώ των υποενοτήτων 12στ. και πλάγια γράμματα (*χωρίς αυτόματη αρίθμηση 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

2019 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

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 θα χρησιμοποιούμε το σύστημα παραπομπών APA 7. Ενδεικτικά:

Α) Ενδοκειμενική παραπομπή
[…] (Αλεξάκης, 2006, σ. 50) ή σύμφωνα με τον Αλεξάκη (2006, σ. 50)

Β) Αναφορά στη βιβλιογραφία/λίστα βιβλιογραφικών αναφορών

Αλεξάκης, Ε. (2006). *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια.* Δωδώνη.
Dalton, G. (1969). Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10(1), 63-102.
Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. In N. Denzin & Y. Lincoln (Επιμ.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 509-535). Sage.
Miller, C.B. (2020). Moral relativism and virtue. In C. A. Darnell, & K. Kristjánsson, (Eds), *Virtues and virtue education in theory and practice: Are virtues local or universal?* (pp. 11-25). Taylor & Francis. https://doi.org/10.4324/9780429343131

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 (NEW)

Ethnologhia 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).

Ethnologhia 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.

Ethnologhia on line welcomes contributions from the members of the Greek Society for Ethnology as well as from new and established scholars and researches 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. Ethnologhia 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 Ethnologhia 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 ofr 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.

2019 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

Illustrations, tables and figures should be supplied as separate files.

For referencing and bibliography use the APA 7 (See sample below).

A) In text reference:
[…] (Leach, 1961, p. 50) or according to Leach (1961, p. 50)

B) Bibliography/References:

Leach, E. (1961). *Rethinking Anthropology*. Athlone Press.
Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. In N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 509-535). Sage.
Dalton, G. (1969). Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10(1), 63-102.
Miller, C.B. (2020). Moral relativism and virtue. In C. A. Darnell, & K. Kristjánsson (Eds), *Virtues and virtue education in theory and practice: Are virtues local or universal?* (pp. 11-25). Taylor & Francis. https://doi.org/10.4324/9780429343131

Sumbitted 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 *Ethnologhia on line* page at the Greek Society for Ethnology website (https://www.societyforethnology.gr).

2019 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)
ISSN: 1792-9628

ISSN 1792-9628