

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ETHNOLOGHIA ON LINE

ΤΟΜΟΣ/VOLUME 10

Τεύχος/Issue 2

2020



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY



ETHNOLOGHIA ON LINE

ACADEMIC E-JOURNAL PUBLISHED BY THE GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

EDITORIAL SCIENTIFIC BOARD

Eleftherios Alexakis
Maria Koumariannou
Vassiliki Chryssanthopoulou
Maria Kokolaki
Maria Vrahionidou
Maria Androulaki

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΚΔΟΣΗΣ

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

EDITOR

Maria Kokolaki

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

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 Ethnologia on line that are translated or reprinted elsewhere must have the reference to the original publication.

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

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

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

Η ανανεωμένη μορφή του περιοδικού πραγματοποιήθηκε με την επιχορήγηση του Υπουργείου Πολιτισμού και Αθλητισμού – Renewed edition of this journal was funded by the Greek Ministry of Culture and Sports.

Front Cover Copyright ©

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

ISSN: 1792-9628

2020 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

ISSN: 1792-9628



ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

TABLE OF CONTENTS

ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΙ ΤΡΕΛΑ: ΜΙΑ ΑΜΦΙΔΡΟΜΗ ΣΧΕΣΗ ΚΑΤΕΛΗΣ ΒΙΓΚΛΑΣ MAGIC AND MADNESS: A BIDIRECTIONAL RELATIONSHIP KATELIS VIGLAS	1
Η ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΟΥ <i>THE NEW URBAN SHAMAN'S ORACLE</i>: Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΚΑΙ Η ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗΣ ΜΙΑΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΤΡΑΠΟΥΛΑΣ ΤΑΡΩ ΜΕ ΣΤΟΧΟ ΤΗΝ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΟΤΙΚΗ ΕΠΟΥΛΩΣΗ ΚΑΙ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΜΠΑΡΜΠΑΛΕΞΗΣ THE BIRTH OF <i>THE NEW URBAN SHAMAN'S ORACLE</i>: THE CREATION AND THE CRAFTING PROCESS OF A CONTEMPORARY TAROT CARD DECK FOR PERSONAL AND COMMUNITY HEALING AND TRANSFORMATION ATHANASIOS BARMPALEXIS	19
ΟΨΕΙΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΩΝ ΠΡΟΣΦΥΓΩΝ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΜΟΥΣΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ ΕΛΕΝΗ ΨΑΡΑΔΑΚΗ VIEWS OF IDENTITY OF ASIA MINOR AND CRETAN TURK REFUGEES THROUGH MODERN MUSIC REFERENCES ELENI PSARADAKI	43
ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ – NOTES TO CONTRIBUTORS ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΚΔΟΣΗΣ- EDITORIAL SCIENTIFIC BOARD ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ - GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY	66

ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΙ ΤΡΕΛΑ: Μια αμφίδρομη σχέση**Κατελής Βίγκλας****Περίληψη**

Στην παρούσα μελέτη θα διερευνηθεί η πολύπλοκη και αμφίδρομη σχέση της μαγείας με την τρέλα, με παραδείγματα και επισημάνσεις τρόπων ταύτισης, σύγκλισης και διαφοροποίησης. Η σκέψη και οι πράξεις του σαμάνου ή μάγου και του μαγεμένου αγρίου, τον οποίο ο πρώτος προσπαθεί να θεραπεύσει, θα συγκριθούν με την αρχαϊκή/παραδοσιακή, αλλά και τη νεώτερη και σύγχρονη εμπειρία της τρέλας. Επίσης, μια άλλη μορφή τρέλας στον αρχαίο κόσμο, η μελαγχολία, που θεωρήθηκε πηγή έμπνευσης της ιδιοφυίας στην αριστοτελική παράδοση σκέψης, συνδέεται με τη μαγεία. Ακόμα, εξετάζεται η άποψη ότι η σύγχρονη ψυχιατρική αναπτύχθηκε στη Νεώτερη Εποχή στην Ευρώπη, όταν η καταδίωξη των μάγων και των μαγισσών αντικαταστάθηκε από τη δίωξη των τρελών. Ωστόσο, η άποψη αυτή δεν ευσταθεί εντελώς, αφού σήμερα η μαγεία επιβιώνει μέσα από τις μυστικιστικές εταιρείες και την άνθηση των σπουδών εσωτερισμού, ενώ παράλληλα ο εφιαλτικός κόσμος των σύγχρονων μεγαλουπόλεων προκαλεί καθημερινά παρανοϊκές συμπεριφορές και σκέψεις.

Λέξεις κλειδιά: μαγεία, τρέλα, αρχαϊκός, σαμάν, ψυχοπαθολογία, μελαγχολία, πνευματοληψία, αίρεση, ψυχανάλυση, ψυχιατρική

**MAGIC AND MADNESS: A bidirectional relationship****Katelis Viglas****Abstract**

In this study we will explore the complex and bidirectional relationship between magic and madness, giving examples and pointing out ways of identification, convergence, and differentiation. The thoughts and actions of the shaman or magician and the enchanted savage, whom the first tries to heal, will be compared with the archaic/traditional, but also the modern and contemporary experience of madness. Another form of madness in the ancient world was the melancholy, which was considered the source of inspiration for the great men in the Aristotelian tradition of thought and is also associated with magic. It is also examined the point of view that modern psychiatry developed in modern times in Europe when the persecution of magicians and witches was replaced by the persecution of the mental patients. However, this point view is not completely accepted, since today magic survives through the mystical societies and the flourishing of esoteric studies, while at the same time the nightmarish world of modern megacities causes daily paranoid behaviors and thoughts.

Keywords: magic, madness, archaic, shaman, psychopathology, melancholy, heresy, psychology, psychoanalysis, psychiatry

1. Ορισμοί της μαγείας και της τρέλας στις παραδοσιακές κοινωνίες και στη σύγχρονη εποχή

Ο μάγος των προϊστορικών, των παραδοσιακών/αρχαϊκών κοινωνιών, των λαών χωρίς γραφή και της Αρχαιότητας, πρέπει να θεωρηθεί διαφορετικός σε σχέση προς τον μεταγενέστερο μάγο του Ύστερου Μεσαίωνα και της Νεότερης Εποχής στην Ευρώπη. Παραδοσιακά, ο μάγος είχε διακριτές ιδιότητες, που τον έκαναν να ξεχωρίζει από τον μέσο άνθρωπο. Ο μάγος φρόντιζε να προσδιοριστούν η χρήση και οι δυνάμεις της φυσικής και της υπερφυσικής πραγματικότητας. Πρόκειται για εκείνο το πρόσωπο που, λόγω του χαρακτήρα του, των εμπειριών του ή μέσα από την αποκάλυψη, είχε πρόσβαση σε γνώσεις, που του επέτρεπαν να ασκεί μια μορφή πρακτικής δύναμης στο περιβάλλον του. Έτσι η μαγεία προσέγγιζε έως έναν βαθμό την επιστήμη, χωρίς να ταυτίζεται μαζί της. Οι εμπειρικές γνώσεις της μαγείας υπήρξαν μια μορφή πρωτο-επιστήμης ή ψευδο-επιστήμης. Οι μάγοι σχεδόν κατείχαν τους ρόλους του φαρμακοποιού και του χειρουργού. Άλλωστε, γνωρίζουμε ότι οι βοτανολογικές γνώσεις και η χειρουργική των πρωτόγονων λαών ήταν εξαιρετικά αναπτυγμένες (Mauss & Hubert, 2003: 122-123).

Αντίθετα προς την παραδοσιακή εικόνα του μάγου, η νεότερη και σύγχρονη έννοια της μαγείας προσδιορίζεται ως μια προσπάθεια ελέγχου των φυσικών και κοινωνικών φαινομένων μέσω τελετουργιών, εθίμων και πεποιθήσεων που εδράζονται στον χώρο του φανταστικού. Επομένως, οι προσπάθειες του μάγου δεν θεωρείται σήμερα ότι είναι δυνατόν να οδηγήσουν αποτελεσματικά στην πραγματοποίηση του αρχικού στόχου του. Ωστόσο, ο σύγχρονος επιστήμων μπορεί να ταυτιστεί με τον μάγο, στον βαθμό που ο τελευταίος προσδιορίζεται θετικά και προ-χριστιανικά. Εάν όμως το πρόσωπο του μάγου θεωρηθεί υπό την οπτική του Χριστιανισμού ως επίσημης και κυρίαρχης θρησκευτικής πνευματικής δύναμης στον δυτικό πολιτισμό, τότε μοιραία ο μάγος ταυτίζεται με τον εξοστρακισμένο και διαβολικό ειδωλολάτρη, που ανταγωνίζεται τον χριστιανό ιερέα και ιεραπόστολο (Καράβατος, 2017: 14-15).

Στις αρχαϊκές/παραδοσιακές κοινωνίες και στους λαούς χωρίς γραφή, η τρέλα δεν αφορούσε απαραίτητα και πάντα ένα παράξενο πρόσωπο, αλλά συνήθως και ευκολότερα σχετιζόταν με τους ασθενείς των μάγων. Οι μάγοι και οι θεραπευτές εν γένει, δεν μπορούν να θεωρηθούν σαν απλοί ασθενείς: η ψυχοπαθολογική τους εμπειρία είχε θεωρητικό περιεχόμενο. Αυτό οφείλεται στο ό,τι εάν θεραπεύτηκαν οι ίδιοι γνωρίζουν να θεραπεύσουν τους άλλους, γιατί γνωρίζουν τον μηχανισμό της ασθένειας (Eliade, 1979: 32· Mauss & Hubert, 2003: 100-102). Ούτως ή άλλως, η αρχαϊκή/παραδοσιακή σκέψη και δράση σχετίζονται με έναν κόσμο πνευμάτων και φανταστικών όντων (Mauss & Hubert, 2003: 95). Οι επωδές του πρωτόγονου αντλούν την ψευδαισθητική δύναμή τους από μια εναλλακτική πραγματικότητα, που είναι ακατανόητη και εξω-ανθρώπινη. Οι καταστάσεις στις οποίες περιέρχονταν οι πρωτόγονοι, ιδιαίτερα η έκσταση και η επαφή με τον αλλόκοσμο, υποδηλώνουν ένα είδος ψυχοπαθολογίας, η οποία είναι δεκτική σε μορφές νευρικότητας. Ο παραδοσιακός/αρχαϊκός άνθρωπος και οι λαοί χωρίς γραφή ορίζουν κάποιες κοινωνικές θέσεις έξω από κάθε κανονικότητα, που έχουν

απροσδιόριστα και ασυνήθιστα χαρακτηριστικά (Mauss & Hubert, 2003: 58). Παρόλα αυτά, οι παραδοσιακές τελετουργίες διαφέρουν από την πραγματική υστερία, τη νευρώση και την ψύχωση, εφόσον είχαν και έχουν κοινωνικά αποδεκτό χαρακτήρα.

Αντίθετα, η νεότερη και σύγχρονη έννοια της τρέλας σχετίζεται με τη φυγή από την πραγματικότητα μέσω της προσπάθειας αυτοδιαμόρφωσης του ψυχισμού ενός ατόμου, στο βαθμό που αυτό αποκόπτεται από τον περίγυρό του και λησμονεί τις διαδικασίες διαμόρφωσης των εξωτερικών και υλικών συνθηκών της ζωής του. Το άτομο αυτοπαγιδεύεται μέσα στην «παντοδυναμία των ιδεών και των σκέψεών του», την οποία θεωρεί ως αληθινή, ενώ απλά αποτελεί προβολή της συναισθηματικότητάς του στην πραγματικότητα. Ωστόσο, παρόλο που σήμερα η επιστήμη της ψυχιατρικής έχει καθιερωθεί, καθώς συνδέθηκε με το ποινικό σύστημα, η παρανοϊκή αίσθηση της πραγματικότητας γιγαντώθηκε, αφού πλέον κυριαρχεί στο απόκοσμο περιβάλλον των σύγχρονων μεγαλουπόλεων, μέσα από τη φαντασία, τα όνειρα και τις επιθυμίες των κατοίκων τους. Οι «παρανοητικές οντότητες»¹ των σύγχρονων *μεγαπόλεων* (Παπαδοπούλου-Συμεωνίδου, 2018: 9-12, 17-23), αποτελώντας την εγγενή πραγματικότητα στον εφιαλτικό κόσμο τους, αντικατέστησαν το παραδοσιακό μυθολογικό σύμπαν.

2. Ορισμένες αρχαϊκές/παραδοσιακές μαγικές/μη-κανονικές αντιλήψεις

Επί μεγάλο χρονικό διάστημα στο παρελθόν, ιδίως μέχρι τις αρχές του 20ου αιώνα, επικρατούσε η ανθρωπολογική και θρησκευολογική θεωρία σύμφωνα με την οποία προεξάρχον στοιχείο στη σκέψη της ανθρωπότητας των αρχαϊκών/παραδοσιακών πολιτισμών ήταν η μαγεία. Η αντίληψη αυτή ονομάστηκε *Πανδυναμισμός* (*Pandynamismus*) ή *Μαγισμός* (Ζιάκας, 2002: 115-118), και παρόλο που δεν είναι πλέον καθολικά αποδεκτή, άφησε τα ίχνη της και άσκησε επίδραση στον επιστημονικό τρόπο σκέψης.

Η μαγεία σχετίζεται με μια κατάσταση κρίσης και αλλαγής. Ο μάγος έχει πάντα επίγνωση ότι η μαγεία είναι η τέχνη της μεταβολής, η Μάγια (Mâyâ, ΜΠΠ), της ινδικής φιλοσοφίας (Δακουράς, 2007: 47-48). Στα ινδικά τελετουργικά κείμενα και στα σχόλιά τους, απαντούν πάμπολλες αναφορές σε μάγους, ασκητές, στοχαστές. Μερικές φορές το θέμα θίγεται απλά, χωρίς να πάρει μεγάλη έκταση. Ωστόσο, αναφέρεται μια τάξη μαύρων μάγων-*σράμανα* (*Śramaṇa*, ΣΡΜΠ), οι οποίοι πραγματοποιούν τις επιθυμίες τους με το απλό και μόνο γεγονός ότι τις σκέφθηκαν. Έτσι, όταν ένας Ινδός μάγος επιθυμεί να βρέξει ή να εξασφαλισθεί γονιμότητα ή να μετακινηθεί τόσο γρήγορα όσο η σκέψη, ή έχει άλλες

¹ Με τον όρο «παρανοητικές οντότητες» (*paramental entities*) εννοούμε διάφορες κοινωνικές ή υλικές καταστάσεις που μπορούν να προκαλέσουν ορισμένα εξωλογικά ή αφύσικα συναισθήματα στον αστικό χώρο. Βλ. Βίγκλας (2015: 28-42). Ο όρος αναφέρεται με αυτήν τη σημασία στη νουβέλα *Η κυρά του σκοταδιού* (*Our Lady of Darkness*, 1977) του Αμερικανού συγγραφέα Φριτς Λάιμπερ (Fritz Leiber, 1910-1992). Στη φανταστική αυτή νουβέλα ο πρωταγωνιστής μαθαίνει για τα έργα και τις ημέρες ενός παλαιού μάγου με το όνομα Thibault De Castries, ο οποίος είχε συγγράψει ένα σκοτεινό βιβλίο με τον παράξενο τίτλο *Megapolisomancy: A New Science of Cities*, στο οποίο περιέγραφε μια πρακτική και απόκρυφη φιλοσοφία για τον έλεγχο των μεγαλουπόλεων. Παραπλήσιες πνευματικές αναζητήσεις αποτελούν η ψυχογεωγραφία, η περιπατητική φιλοσοφία, η τέχνη του Flânerie, η Καταστασιακή Διεθνής, το αντικειμενικό τυχαίο των σουρεαλιστών, κ.ά.

παρόμοιες επιθυμίες, κατά μαγικό τρόπο πραγματοποιούνται. Επίσης, υπάρχουν κάποιοι μαγικοί στίχοι που όταν επαναληφθούν ως επωδός υποτίθεται ότι μπορεί κανείς να μετακινηθεί ιπτάμενος στον αέρα. Στη συλλογή κειμένων *Rgvidhāna* προσδιορίζονται μια συγκεκριμένη θεραπευτική δίαιτα και κάποια τελετουργικά που επιτρέπουν στους μάγους να εξαφανίζονται, να εγκαταλείπουν αυτόν τον κόσμο πετώντας στους αιθέρες, να τους κάνουν ικανούς να βλέπουν και να ακούν από πολύ μακριά, σαν να βρίσκονται στον υψηλότερο τόπο. Με τη μαγεία *Rgvidhāna* μπορεί κανείς να φέρει βροχή, να κάψει έναν εχθρό, και με την κατάλληλη τελετουργία μπορεί να βγάλει από το νερό μια *κρτυα*, επικίνδυνο θηλυκό δαίμονα, αρκεί να μάθει καλά τα ιερά κείμενα, ώστε να πραγματοποιήσει όλες τις επιθυμίες του (Eliade, 1980: 126-128).

Η μαγεία και η θρησκεία στους αρχαϊκούς/παραδοσιακούς πολιτισμούς αποτελούσαν εναλλακτικές όψεις ενός και του αυτού συστήματος μεταφυσικής σκέψης. Η διάκριση της μαγείας από τη θρησκεία συνέβη στις δυτικές χριστιανικές κοινωνίες και αποτέλεσε την αρνητική στάση της επίσημης Εκκλησίας απέναντι στον παγανισμό. Για παράδειγμα, στον πολιτισμό της αρχαίας φαραωνικής Αιγύπτου, η μαγεία με τη θρησκεία βρίσκονταν σε αγαστή συμβιωτική σχέση (Μαραβέλια, 2003: 22· Hutton, 2018: 282).

Στις αρχαϊκές/παραδοσιακές κοινωνίες υπήρχαν διάφορες μορφές μαγείας που δεν υπάγονταν σε μια γενική κατηγορία. Εν γένει, υπήρχαν η δύναμη του λόγου και του ονόματος, η δύναμη της χειρονομίας και των παρόμοιων κινήσεων, η μουσική, οι αναπαραστάσεις σε διάφορες ύλες, και οι έμψυχες δυνάμεις (παντομίμα, χορός). Η μαγεία δεν απαγορευόταν, ενίοτε μάλιστα ήταν ελεγχόμενη από το κράτος (Contenau, 1947: 279). Οι Σουμέριοι ανέπτυξαν γραφή την οποία θεωρούσαν μαγική, αφού πίστευαν ότι εάν κάποιος έγραφε το όνομα κάποιου άλλου, αυτομάτως αποκτούσε επιρροή πάνω του ή γινόταν ανώτερός του. Για τον λόγο αυτόν κανένας δεν είχε το δικαίωμα να γράφει ονόματα θεών ή βασιλιάδων, εκτός από μια μικρή ομάδα ανώτατων ιερέων. Με αυτόν τον τρόπο κάποια ονόματα θεών και δαιμόνων που τα κρατούσαν κρυφά, χάθηκαν ή ταυτίστηκαν με άλλους δευτερεύοντες και όχι τόσο σημαντικούς θεούς. Η κατάσταση αυτή μπορεί να παραλληλιστεί με την χρήση της γραφής για την επιβολή της εξουσίας, την οποία κατανοούν και οι κοινωνίες χωρίς γραφή, όπως είναι οι ινδιάνοι Ναμπικάρα (Lévi-Strauss, 1979: 261-267).

Επιπλέον, οι Σουμέριοι και οι Ακκάδιοι πίστευαν ότι φορείς των ασθενειών είναι οι δαίμονες που εισδύουν στο ανθρώπινο σώμα και των οποίων ο επιβλαβής ρόλος είναι να προκαλούν τα συμπτώματα της ασθένειας. Ανάμεσα σε αυτούς τους δαίμονες υπήρχε και ένας που δημιουργούσε προβλήματα στις κεφαλές των ανθρώπων. Ο δαίμων αυτός θεωρείτο ιδιαίτερα φοβερός, εάν κρίνει κανείς από τη δαψίλεια και την πολυτέλεια των εξορκισμών εναντίον του. Γενικά, οι λαοί αυτοί υπέθεταν ότι κάθε ασθένεια προκαλείτο από δαιμονοκατοχή, συμπεριλαμβανομένων των νευρολογικών προβλημάτων (Contenau, 1947: 213-215).

Στους αρχαίους Μάγια οι αρχηγοί ονομάζονταν οι «αληθινοί άνθρωποι» (*χαλάχ ουνικοόμπ*), οι οποίοι μπορούσαν να τελέσουν ορισμένα θρησκευτικά δρώμενα, αλλά η λατρεία των θεοτήτων και οι

μαγικές πρακτικές ανήκαν στη δικαιοδοσία των μάγων-ιερέων. Η μαγεία των αρχαίων Μάγια περιελάμβανε τη θρησκευτική σοφία, πολύπλοκους αστρονομικούς υπολογισμούς, και τις προσφορές στους θεούς, που ενίοτε ήταν ανθρωποθυσίες. Ακόμη στις αρμοδιότητες των ιερέων-μάγων «τσακ» ήταν να ευαρεστήσουν τον θεό της βροχής, του οποίου έφεραν το όνομα (Βίγκλας, 2017: 11-12). Η αντίληψη του κόσμου που είχαν οι Μάγια ήταν τελείως διαφορετική από τη δική μας. Για αυτούς ο φυσικός κόσμος βρισκόταν μέσα σε ένα υπερφυσικό και μαγικό χώρο, όπου υπήρχε μια διαρκής επικοινωνία με τους θεούς και τα πνεύματα. Μια ιερή ουσία ή ενέργεια ήταν διάχυτη παντού, η οποία εμφανιζόταν ποικιλοτρόπως στους ουρανούς, ενώ κατεχόταν από τις σκοτεινές, αόρατες δυνάμεις του Κάτω Κόσμου. Επίσης, κάθε πρόσωπο, ζώο ή αντικείμενο πάνω στη γη, διέθετε ένα μέρος αυτής της μαγικο-πνευματικής δυνατότητας που αποκαλείτο *k'ulel* ή *ch'ulel* (Drew, 1999: 291).

Επίσης, η κινεζική εθνογραφία (Needham, 1956: 346) βρίθει από ιστορίες για σαμάνους-μάγους που κατείχαν την τεχνική της εναέριας πτήσης σαν τα πτηνά. Επρόκειτο, στην ουσία για εμπειρία της έκστασης, τη «μαγική πτήση» στον αλλόκοσμο. Εκτός από τους μάγους και τους ιερείς κι αρκετοί αυτοκράτορες «ανήρχοντο στους Ουρανούς», σύμφωνα με την κινεζική παραδοσιακή λογοτεχνία. Οι ταοϊστές ιερείς, που αποτελούν συνεχιστές του αρχαίου σαμανισμού, αναφέρονται ως «σοφοί με πτερά» ή «επισκέπτες με πτερά», είναι δηλαδή μνημένοι στη διαδικασία της μαγικής σαμανικής πτήσης. Επίσης, ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα μαγικής πτήσης αφορά τις αρχαίες Κινέζες ιέρειες *Bou*, που διαμεσολαβούσαν ανάμεσα στον άνθρωπο και στον θεϊκό κόσμο.

3. Ορισμένες μαγικές/μη-κανονικές αντιλήψεις στους λαούς χωρίς γραφή

Στους λαούς χωρίς γραφή εμφανίζονται πολλές παράξενες οδηγίες, τις οποίες όφειλαν να τηρούν διάφορα πρόσωπα, όπως είναι οι βασιλιάδες, οι αρχηγοί και οι ιερείς, αλλά και άλλοι άνθρωποι, επί παραδείγματι, οι πενθούντες, οι κυοφορούσες, οι έφηβες, οι κυνηγοί, οι αλιείς, κ.λπ. Οι οδηγίες αυτές ονομάστηκαν ταμπού, για να συνδέσουν στη σκέψη του αγρίου την έννοια του ιερού με αυτή του ρυπαρού. Τα ταμπού απομόνωναν την πνευματική δύναμη με την οποία ήταν φορτισμένα κάποια άτομα, ώστε ούτε τα ίδια να υποφέρουν ούτε να βλάπτουν τον έξω κόσμο με την επαφή (Frazer, 1991: 122-123).

Συχνά η ιδιαίτερη και αφύσικη θέση του μάγου συνδέεται με τη δαιμονοκατοχή και την πνευματοληψία. Ο μάγος έχει συνείδηση του τι συμβαίνει και γενικώς γνωρίζει την πνευματική του κατάσταση. Υφίσταται μια παγκόσμια πίστη στην πνευματοληπτική ικανότητα του μάγου. Στον χριστιανικό κόσμο είναι τόσο βαθιά ριζωμένη αυτή η πεποίθηση, ώστε καθιερώθηκε η τελετή του εξορκισμού (Mauss & Hubert, 2003: 67). Ωστόσο, η σχέση μπορεί να νοηθεί και αντίστροφα, κάθε δαιμονόληπτος, που παρουσιάζει σημάδια τρέλας, μπορεί να θεωρηθεί και μάγος. Η πνευματοληψία του μάγου είναι τόσο συχνή, ώστε υπάρχουν μαγικά συστήματα, όπου αποτελεί προϋπόθεση της μαγικής επήρειας. Στην κατάσταση αυτή ο μάγος όχι μόνον αισθάνεται μέσα του την παρουσία του ξένου προς αυτόν προσώπου, αλλά επιπλέον η δική του προσωπικότητα αίρεται εντελώς και στην ουσία

ο δαίμονας είναι εκείνος που ομιλεί δια στόματός του. Αν εξαιρεθούν οι πολυάριθμες περιπτώσεις προσποίησης και μίμησης, από ψυχολογικής και φυσιολογικής άποψης πρόκειται για ένα φαινόμενο διχασμού της προσωπικότητας (Mauss & Hubert, 2003: 67-68). Ωστόσο, υπάρχει μια διαφορά ενός δαιμονόληπτου μάγου από έναν τρελό, καθόσον ο πρώτος μπορεί μέχρι ενός σημείου να ελέγχει την κατάστασή του. Μάλιστα, ο μάγος είναι ικανός να προκαλέσει δαιμονοκατοχή και την προκαλεί με τα κατάλληλα μέσα, όπως είναι ο χορός, η μονότονη μουσική, οι τοξικές ουσίες.

Μια γνωστή μορφή μαύρης μαγείας είναι η «Βουντού», όρος που προέρχεται από την περιοχή της Δαχομέης (σημ. Μπενίν) στη Δυτική Αφρική, και σημαίνει «πνεύμα προστασίας». Από την περιοχή αυτή διαδόθηκε και σε άλλες τοποθεσίες, όπως είναι η Αϊτή. Η Δαχομέη αποτέλεσε μεγάλη πηγή σκλάβων την εποχή της άνθησης του δουλεμπορίου. Μια λονδρέζικη αναφορά του 1789 μας πληροφορεί ότι 12.000 σκλάβοι εξήχθησαν από το Βασίλειο της Δαχομέης. Οι νεγρικής καταγωγής σκλάβοι στην Αϊτή και αλλού εφάρμοσαν τις τοπικές θρησκευτικές παραδόσεις τους, όπως είναι η μαγεία Βουντού, με τελετές, στις οποίες προεξάρχοντα ρόλο έπαιζε ο ήχος των ιερών τυμπάνων. Στις τελετές αυτές λάμβαναν χώρα θυσίες ζώων και ορχηστρικά δρώμενα (Jahn, 1990: 29-33).

Οι πιο τρομεροί από τους μάγους της Βουντού είναι οι άρρενες *μπόκορς* (*bokors*) ή οι γυναίκες *καπλάτας* (*caplats*), που ανήκουν στη μυστική εταιρεία *Μπιζάγκο* (*Bizango*) (Laguerre, 1989: 71-81). Αυτοί υποτίθεται ότι κατέχουν τις μυστικές πρακτικές με τις οποίες μπορούν να μεταμορφώσουν κάποιον σε ζόμπι. Δεν αποκαλύπτονται σε κανέναν και, όταν το πράττουν, έχουν πρώτα λάβει τα κατάλληλα μέτρα ασφαλείας. Τα θύματα των μάγων της Βουντού μεταμορφώνονται σε ζόμπι, γίνονται υποχείριά τους. Σε μια ιδιαίτερη τελετή, ο μάγος φυλακίζει τη συνείδηση και τα προσωπικά χαρακτηριστικά της ψυχής. Έτσι, ο άνθρωπος συνεχίζει να ζει, μόνο που δεν έχει αναμνήσεις και προσωπικά χαρακτηριστικά, δηλαδή είναι ένα άψυχο ζωντανό σώμα, μη διαφέροντας από έναν ψυχασθενή.

Ο αιτινός όρος «ζόμπι» προέρχεται από τις αφρικανικές λέξεις *nzambi* (θεός) και *zumbi* (φετίχ) της γλώσσας του Κονγκό. Συγγενική της είναι η λέξη *zombe*, η οποία χρησιμοποιείται από τους Ζουλού για την περιγραφή ενός ανθρώπου ο οποίος είναι ψυχοσωματικά υποδουλωμένος στη θέληση του σαμάνου που τον ελέγχει. Παρατηρούμε ότι στη μαγεία της Βουντού, ο μάγος-σαμάν έχει κακόβουλες προθέσεις, και δεν αποβλέπει στην ίαση του ανθρώπου, αλλά στην υποδούλωσή του.

Πολλές μυθολογικές αναφορές περί της μαγικής πτήσης ηρωικών προσώπων προέρχονται από διάφορα μέρη του κόσμου και ποικίλες παραδόσεις (Campbell, 2004: 182-192). Για τους ιθαγενείς των νησιών Τρόμπριαντ, τα νησιά στα ανατολικά της χώρας τους αποτελούν την κατοικία και το οχυρό των φοβερών *mulukwausi* (ιπτάμενων μαγισσών). Ο τόπος από όπου προήλθε η γητεία του έρωτα, θεωρείται η νήσος Ίβα (Iwa) της Θάλασσας του Σολομώντα, στην οποία τις απόμακρες ακτές έπλευσε ο μυθικός ήρωας *Tudana*, πραγματοποιώντας μεγάλα κατορθώματα, εωσότου τελικά εξαφανίστηκε, χωρίς κανείς να γνωρίζει που πήγε. Η πιθανότερη εκδοχή είναι ότι τελείωσε τη σταδιοδρομία του στη γη του λευκού ανθρώπου. Στα προαναφερθέντα ανατολικά νησιά, σύμφωνα με μια δοξασία των κατοίκων των νησιών Τρόμπριαντ, τα πνεύματα των νεκρών, οι οποίοι σκοτώθηκαν εξαιτίας της μαγείας, πηγαινοέρχονται

κυκλικά στις σύντομες επισκέψεις τους χωρίς να σταματούν πουθενά, μόνο στριφογυρνούν στον αέρα, σαν σύννεφα, προτού στραφούν προς τη βορειο-δυτική νήσο Τούμα (Tuma) (Malinowski, 1978: VIII).

4. Αρχαιοελληνικές αντιλήψεις για τη μαγεία και την τρέλα μέχρι την Ύστερη Αρχαιότητα

Στα τέλη του 20ού και στις αρχές του 21ου αιώνα, σημαντικές αρχαιολογικές ανακαλύψεις σε συνδυασμό με επισταμένη φιλολογική έρευνα, καθώς και με τη συνδρομή των επιστημών της κοινωνικής ανθρωπολογίας, της εθνολογίας και της εθνογραφίας, διείσδυσαν πίσω από τη φανταχτερή και απαστράπτουσα επιφάνεια του αρχαίου Ελληνικού Πολιτισμού, αποκαλύπτοντας έναν σκοτεινό πυρήνα γεμάτο από «πρωτόγονα» στοιχεία (Maggidis, 2000: 83). Ανάμεσα σε αυτά τα σκοτεινά και πρωτόγονα στοιχεία είναι και η πίστη στη μαγεία. Ο μύθος και η τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα διατήρησαν μερικά ονόματα μάγων-μαγισσών, για παράδειγμα την Κίρκη, την Καλυψώ, τη Μήδεια. Ο Όμηρος αναφέρει μερικές μαγικές πράξεις, για παράδειγμα την κατάρα του ιερέα («άρητήρ») του Απόλλωνα, Χρύση, εναντίον των Αχαιών.² Ο Πίνδαρος αναφέρει τη μαγική προσευχή του Πέλοπα στον Ποσειδώνα,³ ο Αισχύλος σημειώνει τον μαγικό ύμνο των Ερινυών εναντίον του Ορέστη,⁴ ο Σοφοκλής κάνει λόγο για το αφροδισιακό ξόρκι της Δηιάνειρας⁵ και ο Ευριπίδης έχει, επίσης, αναφορές στη μαγεία.⁶

Σε ένα ψευδο-ιπποκρατικό κείμενο⁷ ασκείται οξεία κριτική στους «μάγους και εξορκιστές», που κατηγορούνται ως αδαείς αγύρτες: «μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες» (Maggidis, 2000: 84). Στο έργο αυτό υιοθετείται μια φυσιοκρατική θέση όσον αφορά την «ιερή νόσο», δηλαδή την επιληψία, η οποία ερμηνεύεται όπως και οι υπόλοιπες ασθένειες. Υπεύθυνες για αυτήν τη νόσο θεωρούνται εγκεφαλικές λειτουργίες, και όχι ψυχικές ή άλλες εξωσωματικές αιτίες (Copenhaver, 2017: 101).

Ένας χαρακτηριστικός αρχαιοελληνικός τρόπος άσκησης της μαγείας ήταν οι *κατάδεσμοι*. Η λέξη αυτή προέρχεται από το ρήμα «καταδέω», που σημαίνει «δεσμεύω». Οι κατάδεσμοι ήταν κακόβουλες επιγραφές, δεσμευτικά ξόρκια και κατάρες που σκόπευαν να συγκρατήσουν ή ενίοτε να καταστρέψουν το θύμα, χαραγμένα με χάλκινο ή σιδερένιο καρφί σε μολύβδινες πινακίδες που στη συνέχεια διπλώνονταν, τρυπιόνταν με το καρφί και κατόπιν θάβονταν υπογείως, συνήθως σε τάφους, σε χθόνια ιερά, σε υπόγεια ύδατα ή σε τοίχους, πατώματα και θεμέλια οικιών. Περιστασιακά, οι πινακίδες με τις κατάρες συνοδεύονταν στην κρυψώνα τους από δεμένα ή συνεστραμμένα σώματα μικρών ζώων ή από

² *Ιλιάδα* I.38-43. Πρβλ. Πετρόπουλος (2008: 37-48): ο συγγραφέας εντοπίζει δύο σημεία στα *Ομηρικά Έπη* με κατάφορα φανταστικά χαρακτηριστικά, ενίοτε επιδεκτικά της μαγείας με την ανθρωπολογική έννοια. Πρόκειται για ένα χωρίο από την απολογία του Αγαμέμνονα στην Τρωαδία της *Ιλιάδος* και το περιώνυμο *δέπας* ή κύπελλο του Νέστορα στην *Ιλιάδα* Λ.

³ *Όλυμπιονικοί* I.75-78.

⁴ *Εύμενίδες* 306.

⁵ *Τραχίνιαι* 555-87, 680-704, 763-88, 1138-42.

⁶ *Ορέστης* 1493-97 και *Τιγένηια εν Ταύροις* 1336-38. Βλ. Maggidis, 2000: 84.

⁷ *Περὶ ἱερῆς νόσου* 1-6, 21.

τρυπημένα και δεμένα ομοιώματα (κούκλες βουντού), με σκοπό να ενισχύσουν τη συμπαθητική δράση της πινακίδας παρέχοντας οπτικοποίηση της κατάρας (Maggidis, 2000: 85).

Στο ψευδο-αριστοτελικό *30ό Πρόβλημα, Περί Μελαγχολίας και Ιδιοφυΐας*, αναλύεται το πρόβλημα της μελαγχολίας σε σχέση με τη δημιουργικότητα (Eijk, 2005: 139-168). Η εκστατική κατάσταση των ποιητών, φιλοσόφων, πολιτικών και στρατηγών που τους ωθεί να μεγαλουργούν, δεν θεωρείται ασθένεια, παρότι συγγενεύει με την τρέλα και τη μανία. Ο συγγραφέας του κειμένου, χωρίς να ξεφεύγει από την αριστοτελική παράδοση, συνδέει τη δυσθυμία και τα αρνητικά συναισθήματα με τις διάφορες μεταβολές μιας ουσίας του σώματος, που καλείται μέλανα χολή.

Οι μελαγχολικοί άνθρωποι πρέπει να διακρίνονται από τους τρελούς, καθότι οι πρώτοι μπορούν συχνά να ισορροπούν και να βιώνουν μια σταθερότητα και μια υγεία παρά τον άστατο χαρακτήρα τους. Ο χαρακτήρας τους επιτρέπει στους μελαγχολικούς να εκφράζονται μέσω πολλαπλών συμπεριφορών. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι η δημιουργία και η τρέλα είναι αναγκαστικά αλληλένδετες. Υπήρχαν και αναφέρονται ακραίες περιπτώσεις, όπως ο Μαρακανός ο Συρακούσιος, που βίωναν την πραγματικότητα εν εκστάσει. Ωστόσο, παρόλο που η δημιουργία συνδέεται με το ευμετάβλητο του μελαγχολικού, η οριακή κατάσταση της έκστασης δεν είναι αναγκαίος όρος. Επομένως, η τρέλα με την ιδιοφυΐα δεν σχετίζονται απαραίτητα (Pigeaud, 2015: 67-70).

Η μελαγχολία μπορεί να οδηγήσει στην τρέλα, όταν υπερβαίνει τον απλό οργανωμένο ρεμβασμό και το πλαίσιο του πολιτισμού. Σε μυθολογικά πρόσωπα της Αρχαίας Ελλάδας, όπως είναι ο Ηρακλής, ο Αίας και ο Βελλεροφόντης, εμφανίστηκαν σημάδια και πράξεις παραφροσύνης. Στην περίπτωση του Ηρακλή αναφέρεται ότι όταν ο ήρωας διέμενε στη Θήβα, η γυναίκα του, η Μεγάρη, του γέννησε οκτώ τέκνα. Όμως, η ησυχία του Ηρακλή δεν κράτησε για πολύ και ο γάμος του έλαβε μια φρικτή τροπή. Η θεά Ήρα έχοντας άσβεστο μίσος εναντίον του ήρωα, του έστειλε τρέλα, που του θόλωσε το νου, μαζί με μια μανία για φόνο και καταστροφή. Σε μια στιγμή που κυριεύτηκε από τη μανία αυτή, νόμισε πως τα παιδιά του και η γυναίκα του ήταν εχθροί και με το τόξο του τους σκότωσε όλους μαζί. Στη συνέχεια, ο ήρωας προσπάθησε να εξαγνιστεί και για αυτό υπηρέτησε επί δώδεκα έτη τον Ευρυσθέα, στην Τίρυνθα, εκτελώντας τους δώδεκα άθλους του (Κακριδής, 1986β: 27). Αργότερα ο Ηρακλής θα εξαφανιστεί στην Οίτη μετά τους αφόρητους πόνους που του προκάλεσε ο δηλητηριασμένος με το αίμα του Νέσσου χιτώνας. Σύμφωνα με τον συγγραφέα του ψευδο-αριστοτελικού *30ού Προβλήματος* (Pigeaud, 2015: 9), ο Ηρακλής έζησε με τους ανωτέρω τρόπους δύο παροξυσμικά περιστατικά του κράματος της μαύρης χολής, παρουσιάζοντας συμπτώματα που επιβάλλουν τη διάγνωση της μελαγχολίας.

Επίσης, ο ομηρικός Αίας κατέστη εκστατικός, τρελάθηκε, και ως άνδρας αυτοκτόνησε πέφτοντας πάνω στο ξίφος του. Σύμφωνα με το ίδιο σύγγραμμα επρόκειτο για μια μορφή μελαγχολίας. Ακόμη και ο Βελλεροφόντης, ενώ έπραξε πολλά κατορθώματα και υπεράνθρωπους άθλους, δεν είχε καλό τέλος. Εξαιτίας της αλαζονείας του δοκίμασε με το φτερωτό του άλογο, τον Πήγασο, να ανέλθει στον Όλυμπο και να γίνει ομοτράπεζος των θεών. Όμως ο Πήγασος τον τίναξε από πάνω του και τον έριξε κάτω στη

γη. Ο Βελλεροφόντης ύστερα από τη θλιβερή του πτώση τριγύριζε ολομόναχος και τρελός στο Αλήιον Πεδίον,⁸ μισημένος από τους θεούς και αποφεύγοντας τη συνάντησή με άλλους ανθρώπους (Κακριδής, 1986α: 252). Με τον τρόπο αυτό εκδήλωσε τη μελαγχολία του, με την οποία συνδέονται η επιδίωξη της μοναξιάς και η μισανθρωπία.

Στο ψευδο-αριστοτελικό έργο *30ό Πρόβλημα*, ο συγγραφέας φαίνεται να είναι της άποψης ότι ο Σωκράτης και ο Πλάτων ήταν μελαγχολικοί τύποι. Εάν δούμε τον μελαγχολικό ως εσωστρεφή τύπο, σύμφωνα με την ψυχολογία του Ελβετού ψυχιάτρου Καρλ Γιούνγκ (Carl Jung, 1875-1961), τότε ο ίδιος ο Αριστοτέλης υποτίθεται ότι ανήκε στους εξωστρεφείς ανθρώπους (Γιούνγκ, 1991:15). Βέβαια, αυτή η κατηγοριοποίηση προκύπτει κυρίως από το συγγραφικό έργο τους, με βάση τις ιδέες και την πνευματική συνεισφορά τους στην ιστορία της σκέψης. Το πως ήταν αυτοί οι αστέρες της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στις κοινωνικές τους σχέσεις, αυτό είναι ένα άλλο ζήτημα που δεν γίνεται ουδόλως να φωτιστεί από τους ιστορικούς, ακόμη και όταν διαθέτουν δαψίλεια ιστορικών πηγών και αναφορών. Άλλωστε, η ζωή ενός ανθρώπου ως κοινωνικού όντος είναι πολύ πιο περίπλοκη από την πνευματική του κατάσταση μέσω της συγγραφής.

Ο Κ. Γιούνγκ θεωρεί τον Πλάτωνα και τους πλατωνικούς φιλοσόφους ενθουσιώδεις και μυστικοπαθείς, ενώ τον Αριστοτέλη και τους αριστοτελικούς φιλοσόφους τους θεωρεί οικοδόμους ενός συγκροτημένου συστήματος ιδεών. Η άποψη αυτή του Γιούνγκ δεν λαμβάνει υπόψη ότι οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι θεωρούσαν όχι αντίθετους, αλλά συμπληρωμένους τους δύο μεγάλους Έλληνες φιλοσόφους, αν και έκλιναν προς τη σκέψη του Πλάτωνα.

Η μελαγχολία ως μια μορφή τρέλας, αλλά και δημιουργός εμπνεύσεων συνδέθηκε στην παράδοση του ψευδο-αριστοτελικού *30ού Προβλήματος* με τους ποιητές και τους φιλοσόφους. Στο βαθμό που οι τελευταίοι ενίοτε είχαν τη θέση του ιερέα ή σαμάνου, θεωρούντο ως μάγοι. Άρα η μελαγχολία μπορεί να συσχετιστεί τόσο με την τρέλα όσο και με τη μαγεία.

Κατά την Ύστερη Αρχαιότητα συνεχίστηκε η πρακτική των καταδέσμων, ακόμα και από χριστιανούς. Σύμφωνα με τον Μέγα Βασίλειο, μέσω των εξορκισμών διώχνονται από τα παγανιστικά μνήματα τα πονηρά πνεύματα,⁹ ενώ οι μαγικοί πάπυροι παραδίδουν ότι ο κατάδεσμος τοποθετείται «παρά άωρου ή βιαίου θήκη» (Κουκουλές, 1948: 226). Παγανιστές και χριστιανοί θεωρούσαν ότι η μαγεία ενεργεί διαμέσου τύπων που παραπέμπουν στο πρωτότυπο. Παρομοίως, αναλογική είναι και η ελληνική φιλοσοφική σκέψη της Ύστερης Αρχαιότητας, του Νεοπλατωνισμού και της μαγικής πρακτικής που ονομάζεται Θεουργία (Βίγκλας, 2004: 237-248· 2012: 55-76). Κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, ο εξωτισμός των ανατολικών θρησκειών και η υπεροπτική γοητεία της αυτοκρατορικής λατρείας ασκούσε μικρή έλξη στους καθημερινούς ανθρώπους. Οι τελευταίοι ζούσαν μέσα σε ένα σύμπαν όπου συνωστίζονταν άυλα όντα των οποίων ο θυμός ή η εύνοια έπρεπε να υπολογίζονται

⁸ Παραθαλάσσια πεδιάδα της Κιλικίας, γνωστή από την αρχαϊκή εποχή. Βλ. Ηρόδοτος, VI.95.1.

⁹ Με αυτόν τον τρόπο νοηματοδοτείτο φαντασιακά ο χώρος των κοιμητηρίων ως πύλη στον *αλλόκοσμο* και στο *Επέκεινα*. Βλ. Κουμαριανού, 2008, σσ. 31, 99 και ιδίως 187-188.

διαρκώς. Η δεισιδαιμονία ήταν η φιλοσοφία του λαϊκού ανθρώπου και η μαγεία ήταν η μυστηριακή θρησκεία του. Τα αρχαιολογικά απομεινάρια της ελληνορωμαϊκής λαϊκής μαγείας αποκαλύπτουν έναν συγχρωτισμό δοξασιών περί μαγισσών, νεράιδων και ξωτικών, στοιχειών του κήπου και φαντασμάτων των νεκρών. Η λευκή μαγεία αναμειγνύεται με τη μαύρη μαγεία, δημιουργώντας ένα είδος γκρίζας μαγείας, που ενώ δεν έχει συνήθως φαύλες προθέσεις, εξακολουθεί να εξυπηρετεί μόνο τα επίγεια συμφέροντα του χειριστή της. Είναι γεγονός ότι στον αρχαίο κόσμο επιβίωσε μια πανάρχαια θρησκεία, στην οποία περιλαμβάνονταν μάγισσες, φαλλισμός, συμπαθητική μαγεία, ξόρκια και γητείες. Επικρατούσαν ακόμη οι δοξασίες περί του δαίμονα κάθε τόπου (*genius loci*), περί μαγνητικών υπογείων ρευμάτων, περί δράκων κ.λπ. (Godwin, 1982: 64).

5. Μεσαιωνικές και πρώιμες νεότερες αντιλήψεις για τη μαγεία σε σχέση με την τρέλα

Στον Μεσαίωνα αναζητούσαν στο σώμα του μάγου το *signum diabolicum* (σημάδι του Διαβόλου). Μάλιστα, πολλοί μάγοι πάθαιναν πράγματι υστερία, παρουσίαζαν στίγματα και ζώνες αναισθησίας. Η νευρική κατάσταση και η ανησυχία, η ετοιμότητα των λόγων, θεωρούντο χαρακτηριστικά του μάγου. Επίσης, οι απότομες χειρονομίες, η στριγκή φωνή, ρητορικά ή ποιητικά χαρίσματα αποδίδονται στους μάγους. Όλες αυτές οι ενδείξεις υποδηλώνουν συνήθως κάποια νευρική κατάσταση που σε πολλές κοινωνίες καλλιεργείται από τους μάγους και οξύνεται κατά τη διάρκεια των τελετών. Μάλιστα, συμβαίνει συχνά οι τελετές αυτές να συνοδεύονται από πραγματικές νευρικής φύσεως εκστάσεις, κρίσεις υστερίας ή και καταληψίας. Ο μάγος βυθίζεται σε έκσταση που ενίοτε είναι πραγματική, αν και συνήθως την προκαλεί εκούσια (Mauss & Hubert, 2003: 50).

Επίσης, ο Ιταλός Αναγεννησιακός φιλόσοφος Μαρσίλιο Φιτσίνο (Marsilio Ficino, 1433-1499), απηχώντας τις αρχαιοελληνικές αντιλήψεις για την τρέλα, ισχυρίστηκε ότι η μελαγχολία είναι η αρρώστια των φιλοσόφων και γενικότερα των διανοουμένων. Οι μάγοι της Αναγέννησης στην Ευρώπη πίστευαν ότι η διανοητική δραστηριότητα προκαλεί την αύξηση του μαύρου, πηκτού αίματος, που με τη σειρά του, προκαλεί τις διάφορες ασθένειες του σώματος και της ψυχής (Πελεγρίνης, 1997: 403). Ωστόσο, ο Ουγγρο-αμερικανός ψυχίατρος Τόμας Σας (Thomas Szasz, 1920-2012) υποστήριξε ότι μετά την Ευρωπαϊκή Αναγέννηση, το κυρίαρχο καθεστώς της θεολογικής σκέψης και πρακτικής αντικαταστάθηκε από ένα μαζικό ιατρικό κίνημα, που αντικατέστησε την καταδίωξη των μάγων με τη δίωξη των τρελών (Szasz, 2006: 17). Σύμφωνα με τον Σας, η ψυχιατρική αναπτύχθηκε μετά την παρακμή του «κυνήγιού των μαγισσών». Ο Σας θεωρεί την ιδέα της ψυχικής ασθένειας ανάλογη με την ιδέα της μαγείας. Εάν παλαιότερα, οι άνθρωποι πίστευαν ότι μερικά άτομα ήταν μάγοι και ορισμένες πράξεις οφείλονταν στη μαγεία, σήμερα πιστεύουν ότι μερικά άτομα είναι ψυχασθενείς και ότι ορισμένες πράξεις οφείλονται στην ψυχασθένεια.

Η θέση του Σας ότι το «κυνήγι των μαγισσών» αντιστοιχεί στη μεταγενέστερη δίωξη των τρελών, επιβεβαιώνεται κατά την Πρώιμη Νεότερη Εποχή στην Ευρώπη, όταν τα νοσοκομεία και τα ιδρύματα εγκλεισμού δέχονταν μεγάλους αριθμούς ανθρώπων που είχαν εμπλακεί στη μαγανεία, στη μαγεία,

στη μαντική, ενίοτε και στην αλχημεία (Φουκώ, 2006: 137). Ωστόσο, η θέση αυτή δεν αληθεύει εξ ολοκλήρου ούτε για τον δυτικό πολιτισμό ούτε για τις άλλες γεωγραφικές και πολιτιστικές περιπτώσεις. Για παράδειγμα, δεν ισχύει για την περιοχή όπου άνθησε ο Ελληνικός Πολιτισμός, όπου ουδέποτε υπήρξε καταδίωξη μάγων που να εκτελέστηκαν,¹⁰ ενώ επίσημη δίωξη τρελών άρχισε με την εισαγωγή της δυτικής ψυχιατρικής τον 19ο αιώνα. Βέβαια, στην ελληνική Ενδιάμεση Περιοχή (Κυπραίος, 2019: 29-37· Κιτσίκης, 2013: 42-58)¹¹ κατά τη Νεότερη Περίοδο, δεν έλειψαν οι περιπτώσεις αλλόκοτων στοχαστών, οι οποίοι χαρακτηρίστηκαν ως αιρετικοί, παράδοξοι και μη κανονικοί (Σινιόσoglου, 2016: 21 κ.ε.).¹²

Το έτος 1484 η παπική εξουσία της Ρώμης εξέδωσε ένα βιβλίο-ανάθεμα που τιτλοφορήθηκε *Malleus Maleficarum* (*Η Σφύρα των Μαγισσών*) (Arnould, 2009: 212-252· Scull, 2020: 86-91). Κατ' ουσίαν, αυτό το βιβλίο ήταν ο νόμος με τον οποίο δικάζονταν οι μάγισσες κατά την Ιερά Εξέταση, αλλά και όλοι όσοι είχαν ανάμειξη με την τέχνη της μαγείας. Το έργο αυτό συνετάχθη από τον καθηγητή Θεολογίας Χάινριχ Κράμερ (Heinrich Kramer, 1430-1505) και τον ιεροκήρυκα Γιάκομπ Σπρένγκερ (Jacobi Sprenger, 1436/1438-1495). Η έκδοση αυτή αποτέλεσε για τους δύο επόμενους αιώνες το εγχειρίδιο του καλού ιεροεξεταστή στο «θεάρεστο έργο» της αποκάλυψης και καταδίκης ατόμων που «συνωμοτούν με τον Διάβολο» και επιβουλεύονται την κοινωνική ηρεμία που προασπιζόταν ο δυτικός Χριστιανισμός.

Τον 15ο και 16ο αιώνα έγιναν μαζικές δίκες μαγισσών και μάγων, οι γνωστότερες από τις οποίες πραγματοποιήθηκαν από το 1428 έως το 1447 στο Βαλέ (Valais) και στο Ντοφινέ (Dauphiné). Στις δίκες αυτές εμφανίστηκε μάλιστα για πρώτη φορά πλήρως ανεπτυγμένο το στερεότυπο του μάγου και της μάγισσας ως προσώπων που αλλάζουν την εξωτερική μορφή ανθρώπων και ζώων, που ίπτανται στον αέρα, που ακολουθούν τις εντολές τους Διαβόλου, κ.λπ. Τον 16ο και 17ο αιώνα, η πίστη στην ύπαρξη μαγισσών εδραιώθηκε βαθιά στη συνείδηση ανθρώπων από όλα τα κοινωνικά στρώματα. Οι διώξεις ήταν τρομακτικές –κυρίως στην ηπειρωτική Ευρώπη– τόσο ως προς τον αριθμό όσο και προς τη σκληρότητα με την οποία αυτές διεξάγονταν. Ο αριθμός των ανθρώπων που κήκαν ζωντανόι στην πυρά με την κατηγορία της μαγείας είναι απροσδιόριστος, πιθανόν να ήταν δεκάδες χιλιάδες.

Είναι φανερό ότι, όταν στο *Malleus Maleficarum* η μαγεία αντιμετωπίζεται ως αίρεση, αυτό σημαίνει ότι θεωρείται ως απόκλιση από τις κατεστημένες αντιλήψεις τόσο της εξουσίας όσο και των πλατιών μαζών. Διαβάζοντας κανείς το έργο αυτό, δεν μπορεί εύκολα να διακρίνει σε ποιους υπάρχει μεγαλύτερη παραφροσύνη, στους αυστηρούς ιεροεξεταστές, των οποίων η φαντασία οργιάζει, ή στις

¹⁰ Hutton (2018: 281): Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι το «κυνήγι των μαγισσών» απουσίαζε στον Αρχαιοελληνικό Πολιτισμό και στη Χριστιανική Ύστερη Αρχαιότητα, ενώ ενίοτε διεξαγόταν στον Ρωμαϊκό Πολιτισμό.

¹¹ Σύμφωνα με το γεωπολιτικό μοντέλο που διατύπωσε τη δεκαετία του 1970 ο καθηγητής Δημήτρης Κιτσίκης (1935-), η ευρασιατική ήπειρος δεν αποτελείται μόνον από δύο πολιτισμικές περιοχές –δηλαδή από τη δυτική (ή δυτικοευρωπαϊκή) και την ανατολική (ή άπω ανατολική)– αλλά και από μια τρίτη, «Ενδιάμεση περιοχή», που βρίσκεται μεταξύ των δύο και η οποία χονδρικά περιλαμβάνει την Ανατολική Ευρώπη, τη Μέση Ανατολή και τη Βόρειο Αφρική.

¹² Κατά τον Σινιόσoglου (2016) στους υποτιθέμενους «αλλόκοτους» Έλληνες διανοούμενους συγκαταλέγονται οι εξής: Κυριακός Αγκωνίτης, Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων, Μάρουλλος Ταρχανιώτης, Χριστόδουλος Παμπλέκης, Θεόφιλος Καΐρης, Παναγιώτης Σοφιανόπουλος και Κωνσταντίνος Σιμωνίδης.

μάγισσες-γυναίκες, που θεωρούνται όργανα του Διαβόλου, συνεχίστριες των αξιών της παγανιστικής θρησκείας. Αν ληφθεί υπόψη η ανωτέρω άποψη του Τόμας Σας, στη θέση των πρόστυχων, απρεπών και διαβολικών μαγισσών βρίσκονται σήμερα όσοι στιγματίζονται ως παράφρονες. Αυτοί πλέον δεν υπόκεινται σε ορατά φυσικά και σωματικά βασανιστήρια, αφού αυτά έχουν αντικατασταθεί από τις διαρκώς αυξανόμενες πειραματικές φαρμακευτικές ουσίες.

6. Συγκλίσεις και τμήσεις της μαγείας με την τρέλα κατά το παρελθόν και υπό σύγχρονη οπτική

6.1. Σύγκλιση/τμήση μαγείας-τρέλας κατά το παρελθόν

Στον βαθμό που οι δύο ανθρώπινες καταστάσεις της μαγείας και της τρέλας ήταν διαδεδομένες και συνδέονταν κατά το παρελθόν, διεκδικούσαν ένα μερίδιο στον έλεγχο της φύσης και της κοινωνίας, μέσω της έκστασης και της πρόσβασης στο βασίλειο των πνευμάτων. Στην παραδοσιακή μαγεία, όπως και στην τρέλα, το άτομο δεν διαλογίζεται ή οι διαλογισμοί του είναι ασυνείδητοι. Οι αρχαίες και παραδοσιακές τελετουργίες δεν είναι λογικές, αλλά εμείς μπορούμε μέσω της ανάλυσης να ανιχνεύσουμε το κρυφό μονοπάτι που ακολουθούν οι ιδέες του μάγου και του τρελού. Η λογική τους είναι αυτή του «πολυτεχνίτη» που ασκεί το μαστόρεμα (Lévi-Strauss, 1977: 119).¹³ Ο τρόπος σκέψης τους είναι αναλογικός, επιβάλλει ένα μοντέλο στον κόσμο ταξινομώντας τα αντικείμενα που ανήκουν στο φυσικό και το κοινωνικό περιβάλλον (Κούπερ, 1994: 294· Mauss & Hubert, 2003: 121). Επομένως, τόσο στη μαγεία όσο και στην τρέλα δεν είναι οι αφηρημένες έννοιες που λειτουργούν, αλλά συγκεκριμένες ιδιότητες της υλικής πραγματικότητας. Έτσι, θα πρέπει να επισημανθεί ότι η επινοητικότητα του μάγου δεν είναι ελεύθερη, αφού διαθέτει πεπερασμένη ποσότητα μέσων. Επίσης, παρομοίως ο τρελός χρησιμοποιεί το κοινωνικό πλαίσιο της εποχής του για να δημιουργήσει τον φανταστικό κόσμο του.

Η ψυχική νοσηρότητα εμφανίζεται σχεδόν πάντα σε σχέση με την κλήση των θεραπευτών-σαμάνων. Ο αρχαϊκός/παραδοσιακός άνθρωπος ενίοτε αντιλαμβάνεται προβληματικά την ύπαρξη, κατανοεί τη μοναξιά, την προσωρινότητα, το εχθρικό περιβάλλον της φύσης και της κοινωνίας. Τελικά όμως, συνήθως, ο μάγος μπορεί και υπερβαίνει κάθε νόσο, όταν η κλήση τον καλεί και η μύησή του ισοδυναμεί με μια δική του θεραπεία, την οποία πλέον μεταβιβάζει στους άλλους (Eliade, 1979: 28-33).

Οι ιθαγενείς των λαών χωρίς γραφή και οι αρχαϊκοί/παραδοσιακοί άνθρωποι, ζούσαν σε ένα σύμπαν πνευμάτων, γεμάτο μαγεία και μυστικισμό. Το ίδιο συνέβαινε *mutatis mutandis* στον κόσμο της Αρχαιότητας και στον Ανατολικό και Δυτικό Μεσαίωνα. Σε αυτή την παρελθοντική πραγματικότητα, ο μάγος και ο τρελός είχαν μια θέση μη-κανονική, αλλά δεν ήταν εξορισμένοι, περιορισμένοι ή παραγκωνισμένοι. Αντίθετα, η ξεχωριστή κοινωνική τους θέση τους επέτρεπε να ασκούν μια μορφή δύναμης για πνευματικούς κυρίως λόγους. Οι παρελθοντικές αντιλήψεις για τη μαγεία και την τρέλα

¹³ Ο Κλωντ Λεβί-Στρώς συγκρίνει τη μυθική και μαγική σκέψη με τη διαδικασία του μαστορέματος, όταν δηλαδή ο τεχνίτης χρησιμοποιεί διάφορα ετερόκλητα αντικείμενα για τις κατασκευές του, διότι δεν διαθέτει τίποτα άλλο.

προϋπέθεταν την εξοικείωση με τη μη-κανονικότητα, το αφύσικο και το εξωπραγματικό, ώστε οι δυνάμεις του κακού να καθαιρεθούν και ο κόσμος να λειτουργήσει κατά τρόπο αποτελεσματικό και ωφέλιμο. Με άλλα λόγια, η εναλλακτική πραγματικότητα, στην οποία ανάγονταν ο μάγος και ο τρελός, έπρεπε να προσεγγιστεί μέσα από πράξεις και λόγια που θα επέφεραν την αρμονία και θα αποκαθιστούν την καθημερινή ευταξία.

6.2. Σύγκλισεις/τμήσεις μαγείας-τρέλας υπό σύγχρονη οπτική

Παράλληλα προς τις επιστήμες της εθνογραφίας, της εθνολογίας και της κοινωνικής ανθρωπολογίας, αναπτύχθηκαν οι επιστήμες της ψυχολογίας, της ψυχανάλυσης και της ψυχιατρικής, που αποχωρίστηκαν από τον κορμό της φιλοσοφίας, όπως και τόσες άλλες ανθρωπιστικές επιστήμες κατά τον 19ο αιώνα. Θα πρέπει να επισημανθεί ότι η σύγκλιση της κοινωνικής ανθρωπολογίας προς την ψυχιατρική βασίζεται στην υπόθεση εργασίας ότι ο άγριος των κοινωνιών χωρίς γραφή αντιστοιχεί στον ασθενή ως υποκείμενο της ψυχιατρικής, υπό ορισμένες ειδικές συνθήκες.

Η σύγχρονη κοινωνία φοβάται μην τυχόν μολυνθεί από το κάτοπτρο της τρέλας της, το οποίο κρατά για τον εαυτό της, ενώ παράλληλα η επιστήμη της ανθρωπολογίας επενδύει στο βάθος του ασυνειδήτου του ανθρώπου χωρίς γραφή. Οι ιθαγενείς και οι τρελοί υπό σύγχρονη οπτική δεν είναι πραγματικά όντα, αλλά ομοιώματα, *simulacra* (Baudrillard, 1994: 7-90· Βίγκλας, 2015: 565-574), που χρωστούν στην ανθρωπολογία και στην ψυχιατρική αντίστοιχα την αναγνώριση της ύπαρξής τους. Ο μαγεμένος, ο μάγος και ο τρελός είναι «χωρίς Όργανα Σώματα» (χΟΣ),¹⁴ που περιβάλλονται από ταμπού και απαγορεύσεις.

Ο πατέρας της ψυχανάλυσης Σίγκμουντ Φρόντ συνέδεσε τα μαγικά ταμπού με τον ανιμισμό και αναγνώρισε σε αυτά μια κατάσταση ιδεοψυχαναγκασμού, μια ναρκισσιστική εμμονή και ένα πρώιμο στάδιο της λιμπιντινικής ανάπτυξης, στο οποίο το νευρωτικό άτομο έφθασε από την πλευρά του είτε μέσω παλινδρόμησης είτε μέσω παθολογικής καθήλωσης (Quinodoz, 2013: 196). Για την ψυχανάλυση, ο άγριος που βιώνει το ταμπού, δεν διαφέρει από τον ψυχωτικό ή τον νευρωτικό που επαφίεται στην «παντοδυναμία των σκέψεων» (Freud, 2005: 88), χωρίς να μπορεί να ασκήσει πρακτικά καμία επίδραση στην πραγματικότητα, χωρίς να μπορεί να αλλάξει το περιβάλλον του, αφού ασχολείται μόνο με την *αυτοπλαστική* και όχι με την *αλλοπλαστική* (Φρόντ, 1984: 373).

Στην προσπάθειά του να ερμηνεύσει τον μηχανισμό της παράνοιας και ασχολούμενος με την περίπτωση του δικαστή Ντάνιελ Πωλ Σρέμπερ (Daniel Paul Schreber, 1842-1911), ο Σίγκμουντ Φρόντ, αποφάνθηκε ότι η παράνοια έχει στη βάση της την τάση υπέρβασης είτε ταπεινωτικών

¹⁴ Σύμφωνα με τους Ντελέζ και Γκουαταρί (1977: 9 κ.ε.), ενώ κάθε σώμα διαθέτει έναν περιορισμένο αριθμό χαρακτηριστικών, συνηθειών, κινήσεων, αισθημάτων κλπ., ταυτόχρονα διαθέτει μια εικονική διάσταση: μια αχανή δεξαμενή δυναμικών χαρακτηριστικών, σχέσεων, αισθημάτων, κινήσεων κλπ. Αυτή η κατάσταση δυνατοτήτων ονομάζεται «χωρίς Όργανα Σώματα» (χΟΣ). Το πλήρες χΟΣ ταυτίζεται με τη σχιζοφρένεια ως κλινική οντότητα. Οι συγγραφείς χρησιμοποιούν αυτόν τον όρο για την περιγραφή της εικονικής διάστασης της πραγματικότητας. Πρβλ. Deleuze & Guattari, 2017, σσ. 188-208.

κοινωνικών συνθηκών είτε διαφόρων σεξουαλικών ορμών και παρεκκλίσεων. Με άλλα λόγια, ο Φρόυντ απέδωσε την παρανοϊκή συμπεριφορά στην εναγώνια αντιμετώπιση των κοινωνικών απαγορεύσεων, που συνδέονται με ενορμήσεις της λίμπιντο (Freud, 2002: 50 κ.ε.). Η εμμονή του προέδρου του δικαστηρίου Σρέμπερ με το σώμα του και το φανταστικό ντελίρίο του γύρω από αυτό μπορούν να παραλληλιστούν με τα αμέτρητα ταμπού που ο άγριος χρησιμοποιεί για να ενώσει τη φύση με την κοινωνία. Ο πρόεδρος Σρέμπερ ήταν ένα ανδρείκελο, ένα «χωρίς Όργανα Σώμα» (χΟΣ), που αναζητούσε την ηδονή στη μαγεία και στη φαντασία του νου του.

Ο σύγχρονος άνθρωπος προσπάθησε να εξορίσει τη μαγεία και την τρέλα στο περιθώριο της κοινωνίας, αφού του προκαλούν αποστροφή. Η σημερινή επικράτηση του επιστημονικού τρόπου σκέψης ως κυρίαρχου μοντέλου, θεωρήθηκε κατά τον 19ο αιώνα από τον Θετικισμό ως αποκορύφωμα της εξέλιξης μετά τα στάδια της θρησκείας και της φιλοσοφίας (Serres κ.ά., 1982: 245). Πάντως ακόμη και σήμερα, η μαγεία δεν έπαυσε να διατηρεί μια αμφιλεγόμενη σχέση με την τρέλα, καθώς αποτελεί μια εναλλακτική προς τη θρησκεία και την ψυχιατρική, θεραπευτική της ψυχής. Υπό το πρίσμα της ανθρωπολογίας, της θρησκευσιολογίας και της ψυχιατρικής, ο τρελός αποκαλύπτεται σαν ένας αποτυχημένο θρησκευτικό άτομο, σαν κάποιος που απομιμείται τις θρησκευτικές τελετουργίες, εν αντιθέσει προς τον μάγο που ενίοτε διατηρεί ένα υψηλό πνευματικό και κοινωνικό status. Το τελευταίο επιτυγχάνεται στο βαθμό που ο μάγος διαδραματίζει τον ρόλο του διαμεσολαβητή ανάμεσα στον κατ' αίσθηση και στον άυλο κόσμο.

Παρόλο λοιπόν που, από τη μια πλευρά, ο σύγχρονος άνθρωπος προσπάθησε να εξωθήσει τη μαγεία στον εκτός Δύσεως χώρο, δεν το πέτυχε πλήρως, αφού τα διάφορα θρησκευτικά κινήματα και οι νεότερες και σύγχρονες εταιρείες μαγείας και αποκρυφισμού δείχνουν να αντιστέκονται, και επίσης ο αποκρυφισμός και η μαγεία μελετώνται επίσημα στα δυτικά πανεπιστήμια, καθώς παρατηρείται μια άνθηση των σπουδών Εσωτερισμού. Επομένως, de facto η ανωτέρω θέση του Σας, ότι δηλαδή η μαγεία αντικαταστάθηκε από την τρέλα στη νεότερη και σύγχρονη εποχή, δεν είναι εξ ολοκλήρου επαληθεύσιμη στον δυτικό κόσμο, αφού η μαγεία δεν έπαψε να απασχολεί τον δυτικό άνθρωπο μέχρι σήμερα.¹⁵

7. Επίλογος

Η μαγεία και η τρέλα αποτέλεσαν δύο μορφές της ανθρώπινης εμπειρίας που συχνά γνώρισαν την αλληλομετάθεση και μια αμφίδρομη σχέση. Ο άγριος αντιμετωπίστηκε απομονωμένος στο φυσικό περιβάλλον του, όπως και ο τρελός εγκλείστηκε σε άσυλα και στιγματίστηκε ως διαφορετικός, απροσάρμοστος, αποσυνάγωγος. Η διαφορά της μαγείας από την τρέλα είναι ότι στις

¹⁵ Στο έργο *Οι Στοιχειώδεις Μορφές της Θρησκευτικής Ζωής* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) ο Γάλλος κοινωνιολόγος Εμίλ Ντιρκέμ (Émile Durkheim 1858-1917) υποστήριξε ότι η θρησκεία και η μαγεία είναι απαραίτητες για την κοινωνία, ώστε να διατηρήσει τη χαρακτηριστική τάξη της και τις αξίες της. Ο Ντιρκέμ δεν αναφερόταν σε καταστάσεις του παρελθόντος, αλλά στην κοινωνική πραγματικότητα εις το διηνεκές (βλ. Durkheim, 2001: vii-ix.). Σύμφωνα με τον Ντιρκέμ, οι θρησκευτικές και μαγικές ιδέες και πρακτικές αποτελούν χαρακτηριστικά συλλογικότητων. Πρβλ. Lewis (1994: 569).

παραδοσιακές/αρχαϊκές κοινωνίες, στους λαούς χωρίς γραφή και εν μέρει κατά την αρχαιότητα, η πρώτη ενστερνίστηκε από τη συλλογικότητα, και παρά τον ασυνήθιστο χαρακτήρα της, υιοθετήθηκε από το κοινωνικό σώμα. Αντίθετα, η τρέλα ακόμα και όταν θεωρήθηκε θεϊκή μανία, αποτέλεσε συνήθως μια κατά μόνας φυγή στο εξωπραγματικό. Ο κόσμος της μαγείας, λοιπόν, διασταυρώνεται με αυτόν της τρέλας. Έτσι, ο σαμάν-μάγος διαπιστώνει την κλήση του στις μαγικές τέχνες, όταν η ιδιοσυγκρασία του είναι περίεργη και χαρακτηρίζεται από νευρικότητα ή δεκτικότητα του θεϊκού κόσμου, δηλαδή όταν μπορεί να σωματοποιήσει την πνευματικότητά του. Ως τρελός, στη νεότερη εποχή, στην Ευρώπη, θεωρήθηκε ο μάγος και ο αιρετικός, αλλά σύντομα άρχισε η περίοδος του μεγάλου εγκλεισμού, πριν την έλευση της ψυχανάλυσης, η οποία πράγματι έδωσε στον ασθενή την ευκαιρία να εκφράσει λεκτικά τον ψυχικό κόσμο του. Ωστόσο, του επιφύλαξε μια άλλης μορφής δέσμευση και αποανθρωποποίηση μέσω της θαυμαστής παντοδυναμίας του μοντέλου του ιατρού που πρώτος ενσάρκωσε ο Σίγκμουντ Φρόυντ.

Στην αριστοτελική παράδοση, η δυσθυμία και τα αρνητικά συναισθήματα συνδέθηκαν με τις διάφορες μεταβολές μιας ουσίας του σώματος, που καλείται *μέλανα χολή*. Έτσι, ακόμα και η εκστατική κατάσταση των ποιητών, των φιλοσόφων, των πολιτικών και των στρατηγών που τους ωθεί να μεγαλουργούν, θεωρήθηκε ως μελαγχολία, συγγενική της τρέλας και της μαγείας.

Έθιμα από όλο τον κόσμο δείχνουν τις απόκοσμες, αφύσικες, μη-κανονικές όψεις της μαγείας, όπως είναι η μαγική πτήση, η αλλαγή μορφής, η συνεργασία με τα πνεύματα, ο διχασμός της προσωπικότητας, η άμεση πραγματοποίηση της σκέψης, η πρόκληση βροχής και γονιμότητας, κ.ά. Η αλήθεια είναι ότι τόσο η μαγεία όσο και η τρέλα κινούνται στον κόσμο του παραλόγου και της φαντασίας, και η επίδρασή τους στην αισθητή πραγματικότητα, συγκριτικά με την επιστήμη, είναι αδύναμη έως και ανύπαρκτη. Βέβαια, τα ταμπού και οι απαγορεύσεις έχουν έναν προστατευτικό ρόλο, αλλά αυτός δεν μπορεί να εφαρμοστεί στην πραγματικότητα. Με άλλα λόγια, η μαγεία και η τρέλα επικοινωνούν με τον αλλόκοσμο, μιαν άλλη μορφή ζωής πέρα από τα κοινά όρια της καθημερινότητας. Οι άνθρωποι, στο βαθμό που αισθάνονται ανίσχυροι απέναντι στις μεγάλες και υψηλές δυνάμεις του φυσικού περιβάλλοντος και έρμαια των κοινωνικών μεταλλαγών, μπορούν να ονειρεύονται και να φαντάζονται, καθώς προσπαθούν να μεταβάλουν τον τρόπο θέασης του κόσμου. Η αδυναμία της μαγείας και της τρέλας, λοιπόν, αντισταθμίζεται από το ό,τι αυτές σχετίζονται με τις βαθύτερες επιθυμίες των ανθρώπων, τα μύχια οράματά τους και τις μεγάλες προσδοκίες τους. Παρόλο που δεν μπορούν να νικήσουν τον θάνατο, τα γηρατεία και άλλα δεινά, οι άνθρωποι ελπίζουν ότι μπορούν μέσω της «παντοδυναμίας των σκέψεών» τους να μεταστρέψουν τη πορεία τους και να διαμορφώσουν το πεπρωμένο τους. Η μαγεία και η τρέλα συμβάλουν ακόμη και σήμερα στη διαμόρφωση της οραματιστικής δύναμης του νου, στην ενδυνάμωση της ζωτικής ορμής και στον εξωραϊσμό της πραγματικότητας.

Βιβλιογραφία

- Arnould, C. (2009). *Histoire de la Sorcellerie*. Paris: Editions Tallandier.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation*. Sheila Faria Glaser (transl.). Michigan: The University of Michigan Press.
- Βίγκλας, Κ. (2004). The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus). *Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology*, 4, 237-248.
- Βίγκλας, Κ. (2012-2013). Χαλδαϊκή και Νεοπλατωνική Θεολογία. *Journal of Hellenic Religion*, 6: 55-76.
- Βίγκλας, Κ. (2015). Η έννοια του όμοιωματος με παραδείγματα από την επιστημονική φαντασία. *Φρέαρ. Στο βάθος των περιστάσεων*, 12/13 (Οκτ. 2015) 565-574.
- Βίγκλας, Κ. (2015). Η φιλοσοφία του Βάλτερ Μπένγιαμιν για τις σύγχρονες μεγαλουπόλεις. *Επετηρίδα Φιλοσοφικής Έρευνας δια-Λογος*, 5, 28-42.
- Βίγκλας, Κ. (2017). Η Έννοια και οι Πρακτικές του Ιερού των Μάγια. *Ethnologia On Line E-Journal of the Greek Society for Ethnology*, 8: 1-23. Διαθέσιμο στο: https://www.societyforethnology.gr/site/pdf/E.o.L.-2017.07.17-Vigklas-Ennoia_praktikes_ierou_maya.pdf [Προσπελάστηκε στις 28/12/2020].
- Campbell, J. (2004). *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Γιούνγκ, Κ. (1991). *Ψυχολογικοί Τύποι*. Μτφρ. Σοφία Άντζακα, Θεσσαλονίκη: Σπαγειρία.
- Contenau, G. (1947). *La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens*. Paris: Payot.
- Copenhaver, B. (2017). *The Book of Magic: From Antiquity to the Enlightenment*. London: Penguin.
- Δακουράς, Δ. (2007). *Συγκριτική Θρησκειολογία. Τα Ινδικά Θρησκευόμενα και η Συμβολική τους Έννοια*. Αθήνα: Έννοια.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2017). *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια. 2. Χίλια Πλατόματα*. Β. Πατσογιάννης (μετ.). Αθήνα: Πλέθρον.
- Drew, D. (1999). *The Lost Chronicles of the Maya Kings*. Phoenix: London.
- Durkheim, É. (2001). *The Elementary Forms of Religious Life*. C. Cosman (transl.). Oxford: Oxford University Press.
- Eijk, P. J. van der. (2005). *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliade, M. (1979). *Σαμανισμός και οι Αρχαϊκές Τεχνικές της Έκστασης*. Ι. Μποτηροπούλου (μετ.). Αθήνα: Χατζηνικολή.
- Eliade, M. (1980). *Γιόγκα. Αθανασία και Ελευθερία*. Αθήνα: Χατζηνικολή.
- Ζιάκας, Γ. (2002). *Θρησκεία και Πολιτισμός των Προϊστορικών Κοινωνιών και των Αρχαίων Λαών, τχ. Α'.* Θεσσαλονίκη
- Frazer, J. G. (1991). *Ο Χρυσός Κλώνος. Μελέτη για τη Μαγεία και τη Θρησκεία, τ. Β'.* Μπ. Μπικάκη (μετ.). Αθήνα: Εκάτη.
- Freud, S. (2002). *The Schreber Case*. A. Webber (transl.). London: Penguin.
- Freud, S. (2005). *On Murder, Mourning and Melancholia*. S. Whiteside (transl.). London: Penguin.
- Godwin, J. (1982). *Mystery Religions in the Ancient World*. New York: Harpercollins.
- Hutton, R. (2018). *The Witch. A History of Fear, from Ancient Times to the Present*. London/New Haven: Yale University Press.
- Jahn, J. (1990). *Muntu. African Culture and the Western World*. New York: Grove Weidenfeld.
- Κακριδής Ι. (επιμ.). (1986α). *Ελληνική Μυθολογία. Οι Ήρωες, τ. 3*. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
- Κακριδής Ι. (επιμ.). (1986β). *Ελληνική Μυθολογία. Ηρακλής-Πανελλήνιες Εκστρατείες, τ. 4*. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
- Καράβατος, Θ. (2017). *Η Ανάδυση της Έννοιας «Ψυχική Νόσος» στον Ευρωπαϊκό Πολιτισμό*. Αθήνα: Μοτίβο Εκδοτική.
- Κιτσίκης, Δ. (2013). *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας 1280-1924*. Αθήνα: Εστία.
- Κουκουλές, Φ. (1948). *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός, τ. Α'.* Π. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Κουμαριανού, Μ. (2008). *Το Φαντασιακό του Θανάτου στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Δωδώνη.
- Κούπερ, Α. (1994). *Ανθρωπολογία και Ανθρωπολόγοι. Η σύγχρονη βρετανική σχολή*. Χ. Μιχαλοπούλου-Βεΐκου (μετ.). Παπαταξιάρχης (επιμ.). Αθήνα: Καστανιώτης.

- Κυπραίος, Χ. (2019). *Η ιδεολογία του Ελληνοτουρκισμού: από τον Γεώργιο Τραπεζούντιο στον Δημήτρη Κιτσίκη*. Σ. Γιαννέλης (μετ.). Αθήνα: Έξοδος
- Laguerre, M. S. (1989). *Secret Societies*. Στο M. S. Laguerre, (επιμ.), *Voodoo and Politics in Haiti*. London: Palgrave Macmillan, σσ. 71-81.
- Leiber, F. (1978). *Our Lady of Darkness*. Glasgow: Fontana/Collins.
- Lévi-Strauss, C. (1977). *Άγρια Σκέψη*. Εύα Καλπουρτζή (μετ.). Α. Κυριακίδου-Νέστορος (επιμ.). Αθήνα: Παπαζήσης.
- Lévi-Strauss, C. (1979). *Θλιβεροί Τροπικοί*. Β. Λούβρου (μετ.). Αθήνα: Χατζηνικολή.
- Lewis, G. (1994). *Magic, Religion and the Rationality of Belief*. Στο T. Ingold (επιμ.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London-New York: Routledge, σσ. 563-590.
- Maggidis, C. (2000). *Μαγικοί Κατάδεσμοι or Binding Curse tablets: A Journey on the Greek Dark Side*. Στο R. Ross Holloway (επιμ.), *Miscellanea Mediterranea*, Providence/Rhode Island: Brown University, σσ. 83-100.
- Malinowski, B. (1978). *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.
- Μαραβέλια, Α. Α. (2003). *Η μαγεία στην Αρχαία Αίγυπτο. Μεταφυσική πεμπουσία της χώρας των θεών*. Αθήνα: Ιάμβλιχος.
- Mauss, M. & Hubert, H. (2003). *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*. Θ. Παραδέλης (προλ. & μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Needham, J. (1956). *Science and Civilization in China*, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ντελέζ, Ζ. και Γκουατταρί, Φ. (1977). *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια. Ο Αντι-Οιδίπους*. Κ. Χατζηδήμου & Ι. Ράλλη (μετ.). Αθήνα: Ράππα.
- Παπαδοπούλου-Συμεωνίδου, Π. (2018). *Μεγαπόλεις. Οι αστικοποιημένες μη-Πόλεις*. Θεσσαλονίκη: Αντ. Σταμούλης.
- Πελεγρίνης, Θ. (1997). *Μάγοι της Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Πετρόπουλος, Ι. (2008). *Μαγεία και Παραφροσύνη στον Όμηρο*. Στο Ε. Γραμματικοπούλου (επιμ.), *Η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα*. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, σσ. 37-48.
- Pigeaud, J. (2015). *Εισαγωγή. Α. Σιδέρη (μετ.). Στο J. Pigeaud (εισ., σχολ.), Αριστοτέλης. Μελαγχολία και Ιδιοφυΐα. Το 3ο Πρόβλημα*. Αθήνα: Άγρα, σσ. 9-70.
- Quinodoz, J.-M. (2013). *Πώς να Διαβάσω τον Φρόιντ. Χρονολογικός οδηγός ανάγνωσης του φροϋδικού έργου*. Δ. Ανδροπούλου (επιμ.). Αθήνα: Κέδρος.
- Scull, A. (2020). *Madness in Civilization. A Cultural History of Insanity from Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine*. London: Thames & Hudson.
- Serres, M., Bensaude, B. & Enthoven, J.-P. (1982). *Ο August Comte και ο Θετικισμός. Στο Encyclopédie de La Pléiade. Ιστορία της Φιλοσοφίας. 19ος αιώνας Ρομαντικοί-Κοινωνιολόγοι*. Τ. Πατρίκιος & Π. Χριστοδουλίδης (μετ.). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, σσ. 217-312.
- Σινιόσσογλου, Ν. (2016). *Αλλόκοτος Ελληνισμός. Δοκίμιο για την οριακή εμπειρία των ιδεών*. Αθήνα: Κίχλη.
- Szasz, T. (2006). *Η βιομηχανία της Τρέλας*. Κ. Γρίβας (μετ.). Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης.
- Φουκώ, Μ. (2006). *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*. Π. Μπουρλάκης (μετ.). Αθήνα: Καλέντης.
- Φρόντ, Σ. (1984). *Το Χάσιμο της Πραγματικότητας στη Νεύρωση και στην Ψύχωση*. Α. Σκαρπαλέζου (μετ.). Στο Θ. Τζαβάρας (επιμ.), *Ψυχανάλυση και Ελλάδα. Στοιχεία, θέσεις, ερωτήματα*. Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη, σσ. 370-375.

Σύντομο Βιογραφικό

Ο **Κατελής Βίγκλας** είναι ιστορικός-θεολόγος, γεννημένος στο Βόλο το 1969. Σπούδασε Ιστορία και Αρχαιολογία στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Με υποτροφία του Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών στον τομέα Βυζαντινής και Νεοελληνικής Φιλοσοφίας ακολούθησε μεταπτυχιακές σπουδές στη Θεολογική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Έλαβε Μεταπτυχιακό Δίπλωμα Ειδίκευσης (Master) στον κλάδο Συστηματικής Θεολογίας με βαθμό Άριστα το 1996. Από το 1996 έως το 2001 εκπόνησε διδακτορική διατριβή με τίτλο «Η διαλεκτική κατά την πνευματική αναγωγή στο έργο του Πλωτίνου». Επί 25 έτη είναι συνεργάτης του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών, ιδιαίτερα του πρώτου διευθυντή του Λίνου Μπενάκη, ο οποίος ήταν επόπτης-σύμβουλος του Ι.Κ.Υ. Έχει συγγράψει οκτώ βιβλία και άνω των 90 εργασιών που έχουν δημοσιευθεί σε έγκριτα διεθνή επιστημονικά περιοδικά. Έχει συμμετάσχει σε συνέδρια φιλοσοφίας, όπως στο Συμπόσιο για το έργο του πρωτεργάτη της σπουδής της Βυζαντινής Φιλοσοφίας, Βασίλειου Τατάκη, στην Άνδρο το 2008 και στην ημερίδα «Η πρόσληψη του Αριστοτέλη στη βυζαντινή γραμματεία» του Ινστιτούτου Ανθρωπιστικών Σπουδών «Νίκος Σβορώνος» του Ευρωπαϊκού Οργανισμού Δημοσίου Δικαίου (EPLO) στο πλαίσιο του Έτους Αριστοτέλη, στις 2 Νοεμβρίου 2016. Μία εκτενής εισαγωγική μελέτη του για τη Βυζαντινή Φιλοσοφία μεταφράστηκε και δημοσιεύθηκε στα πολωνικά το 2010 και διδάχθηκε στο Πανεπιστήμιο Άνταμ Μιτσκιέβιτς της πόλης Πόζναν της Πολωνίας τον Μάρτιο του 2011. Είναι μέλος της «Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας», της «Ομάδας Εργασίας για τη σπουδή της Βυζαντινής φιλοσοφίας στην Ελλάδα» και της International Society for Philosophers (ISFP).

Short CV

Katelis Viglas is a historian-theologian born in Volos, Greece, in 1969. He has studied History and Archaeology in the School of Philosophy at the University of Ioannina. With a scholarship from the Greek State Scholarships Foundation (I.K.Y.) in the field of Byzantine and Neohellenic Philosophy he followed postgraduate studies at the Theological School of Aristotle University of Thessaloniki. He received a master's degree in the field of Systematic Theology, with honors in 1996. From 1996 to 2001 he wrote a doctoral thesis entitled "The Dialectic of Spiritual Ascent according to Plotinus." For 25 years he is an associate of the Research Centre for Greek Philosophy of the Academy of Athens, especially of its first director, student of B. Tatakis, the legendary scholar Linos Benakis, who was supervisor-advisor of I.K.Y. He has authored eight books and more than 90 publications in peer-reviewed international scientific journals. He has participated in philosophy conferences, such as the Symposium on the work of the pioneer of the study of Byzantine Philosophy, Basil Tatakis, in Andros 2008 and in the Event-Discussion "The thought of Aristotle in the Byzantine literature" of the "Institute for Humanities and Culture Nicos Svoronos" of European Public Law Organization (EPLO) as part of the celebrations for the Year of Aristotle, at Athens, in 2 November 2016. In 2010 an introductory study of his on Byzantine Philosophy translated into Polish, published in the journal *Peitho* of the Institute of Philosophy in Poznań, and was taught at the Adam Mickiewicz University, in March 2011. He is a member of the Greek Philosophical Society, the Working Group for the study of Byzantine Philosophy in Greece and the International Society for Philosophers (ISFP).

The Birth of The New Urban Shaman's Oracle: The Creation and the Crafting Process of a Contemporary Tarot Card Deck for Personal and Community Healing and Transformation

Athanasios Barmpalexis

Abstract

This article examines the background and the creation process of a contemporary tarot card deck crafted by a 'western' shamanic healer in Scotland, Terry Mace, named by its creator as *The New Urban Shaman's Oracle*. Its creation was the outcome of a profound inspiration that Mace had experienced in October 2015 while staying in Delphi for a conference, and later, after witnessing the socio-political and financial struggles of life in Athens during the memorandum years. However, the *Oracle*, according to its creator, is unlike the majority of all other contemporary tarot decks whose primary focus and function is divination; with its powerful, contradictory, and sometimes profane, messages and profound imageries, Mace's tarot deck aims and intends to inspire and raise social and political awareness for its readers, both in personal and communal levels. Drawing upon participatory ethnographic fieldwork data gathered between 2014 and 2019, the article presents the background for the birth of the *Oracle*, the motivations and inspirations of the artisan, as well as its crafting process, aims, objectives, and meanings. It also examines historically and socio-culturally tarot cards, while it includes reactions by some of the individuals who have used Mace's deck for their own personal reasons and purposes. Finally, it tries to show how the different living ways and cultural background of another European country like Greece can ultimately be a source of inspiration for people like Mace, who come from a completely different socio-cultural context.

Key words: tarot, contemporary shamanism, street art, the Delphi Oracle, social awareness, healing, Greece in the crisis years



Η Γέννηση του *The New Urban Shaman's Oracle*: Η Δημιουργία και η Διαδικασία Κατασκευής μιας Σύγχρονης Τράπουλας Ταρώ με Στόχο την Προσωπική και Κοινωνική Επούλωση και Μεταμόρφωση

Αθανάσιος Μπαρμπαλέξης

Περίληψη

Αυτό το άρθρο εξετάζει το πλαίσιο και τη διαδικασία δημιουργίας μιας σύγχρονης τράπουλας ταρώ που εμπνεύστηκε και δημιούργησε ένας «δυτικός» σαμανικός θεραπευτής στη Σκωτία, ο Terry Mace, την οποία ονόμασε «The New Urban Shaman's Oracle». Η δημιουργία της ήταν αρχικά το αποτέλεσμα μιας βαθιάς έμπνευσης που είχε ο Mace τον Οκτώβριο του 2015, ενώ βρισκόταν στους Δελφούς για ένα συνέδριο, αλλά και μετέπειτα, όταν έγινε μάρτυρας των κοινωνικο-οικονομικών δυσκολιών της ζωής στην Αθήνα κατά τα χρόνια των μνημονίων. Ωστόσο, το «Oracle», σύμφωνα με τον δημιουργό του, δεν ακολουθεί την πλειονότητα των σύγχρονων ταρώ, των οποίων η κύρια λειτουργία είναι η μαντεία. Με τα ισχυρά, αντιφατικά, και μερικές φορές προκλητικά, μηνύματα και τους βαθείς συμβολισμούς της, η τράπουλα του Mace στοχεύει να εμπνεύσει και να καλλιεργήσει κοινωνική και πολιτική συνειδητοποίηση στους ανθρώπους που τη χρησιμοποιούν, σε προσωπικό αλλά και σε συλλογικό επίπεδο. Βασισμένο στη μέθοδο της συμμετοχικής εθνογραφίας και σε εθνογραφικό υλικό συγκεντρωμένο από το 2014 μέχρι το 2019, το άρθρο παρουσιάζει το πλαίσιο για τη γέννηση της τράπουλας «Oracle», τα κίνητρα και τις εμπνεύσεις του δημιουργού της, καθώς και τη δημιουργική διαδικασία και λειτουργίες της. Το άρθρο εξετάζει επίσης ιστορικά και κοινωνικο-πολιτισμικά το ταρώ, ενώ συμπεριλαμβάνει και διάφορες εντυπώσεις/αντιδράσεις από άτομα που είχαν τη δυνατότητα να χρησιμοποιήσουν την τράπουλα του Mace. Τέλος, προσπαθεί να καταδείξει πώς οι διαφορετικές συνθήκες διαβίωσης και κουλτούρα σε μια Ευρωπαϊκή χώρα σαν την Ελλάδα μπορούν να αποτελέσουν πηγή έμπνευσης για ανθρώπους σαν τον Mace, προερχόμενους από ένα εντελώς διαφορετικό κοινωνικο-πολιτισμικό πλαίσιο.

Λέξεις κλειδιά: ταρώ, σύγχρονος σαμανισμός, τέχνη του δρόμου, το Μαντείο των Δελφών, κοινωνική συνείδηση, παραδοσιακή θεραπεία και επούλωση, η Ελλάδα στα χρόνια της κρίσης

1. Introduction

Tarot is a deck of seventy-eight highly artistic playing cards, first introduced in Europe during the fifteenth century as an elaborated card game. From the late-eighteenth century on, however, many of these card decks had been attributed with a mystical nature, and people started using them for cartomancy, divination, and other similar spiritual or esoteric purposes. This change in function has continued until nowadays, as tarot cards are considered one of the most important mediums within the contemporary New Age and neo-pagan spiritual movements, used constantly by the practitioners of the two movements in their practices, rituals, and ceremonies. They are thought of providing the card reader with a variety of diverse functions, from guidance for spiritual enlightenment and individual development, to foretelling and answers through divination.

Among the people who has incorporated the tarot card deck into his contemporary spiritual work is Terry Mace. Mace is a folk healer who is living and working in North-East Scotland and specialises in shamanistic techniques combined with modern ideas of psychoanalysis and philosophy. Apart from working with various tarot decks, Mace has decided to also craft his own deck, naming it “*The New Urban Shaman's Oracle*.” Mace conceived the idea of creating his own deck in October 2015, after being guided by a vision at the Oracle of Delphi, Greece, during attendance at the ISARS (International Society for Academic Research on Shamanism) Conference in Delphi. He was also later inspired by the socio-political and financial struggles he witnessed in Athens, where he started taking photos of graffiti, street art and the Greek lifestyle during his stay in the Greek capital. Upon his return to Scotland, Mace started crafting his deck, aiming towards buyers from the British market, showcasing, therefore, how a society like the Greek one, facing entirely different issues to the ones of the British society, can actually become a means of bringing the two cultures together. Based on this concept, therefore, Mace's deck is not meant to be used for divination or spiritual affirmation, but rather for personal consultancy, transformation, and community change; it is crafted and designed to challenge the individuals using them and to raise their awareness so that they can find home within themselves and their place within the societies they live.

Drawing upon ethnographic fieldwork –photos, videos, and interviews– gathered during my research for my PhD thesis on ‘western’ forms of contemporary shamanism, this article focuses on the creation process of *The New Urban Shaman's Oracle* deck. The article will begin with a concise examination of the historical background and the socio-cultural context of tarot cards, before going into a detailed presentation of the birth and development of the *Oracle* deck, focusing on the motivations and inspirations of the artisan, its crafting process, as well as its aims, objectives, and functions. It will also include testimonies of other individuals who have used the cards for their own purposes and their impressions and reactions regarding the *Oracle's* function and usability. Finally, it will touch upon the current form of the deck, while also looking at the struggles that its creator has been facing, in order to finalise it.

2. Tarot's Origins and Historical Development

The tradition of tarot was first introduced in Southern Europe –predominantly in Italy and France– in the mid-fifteenth century. Initially, the cards were primarily used as playing cards, having become known amongst the populace as ‘*Trionfi*’, while its basic playing rules were first found in written form in a manuscript, by someone named Martiano da Tortona, sometime before 1425, according to Campbell (2004). The etymological origins of tarot are, however, uncertain and under debate. For instance, there are theories associating it to the Italian river Taro in northern Italy (Eason, 2000: 3), while Vitali informs us that there might be some linkage with the word ‘*taroach*’, a synonym for foolishness in the late-fifteenth century (Vitali, 2008).

As stated earlier, this type of deck had seventy-eight cards in total, elaborated with extravagant, artistic depictions or drawings (Dummett & Mann, 1980). A common tarot deck had four suits of fourteen cards, a separate twenty-one-card trump-suit and a single, usually unnumbered, card known as the *Fool*, acting as the top trump card. The trump cards and the *Fool* have become widely known as the *Major Arcana*, while the rest of the cards are known as the *Minor Arcana*. These two terms were first introduced by Jean-Baptiste Pitois in the late-nineteenth century (Decker, 1996).

It was only in mid-eighteenth century that tarot began losing its original purpose and context, “rendering its imagery mysterious” and mystical (Farley 2009: 174). By the 1780s, “the practice of fortune-telling with regular playing cards had been well established for at least two decades” (Dummett and Mann 1980: 96). Among the first who attributed ancient mystical powers to tarot was a French pastor, Antoine Court de Gébelin. Gébelin believed that tarot originated from Egypt, and that the cards were enhanced with secret wisdom and symbolism (Farley 2009: 174). Other influential figures of the French society of the same era shared similar ideas. For instance, French occultist Jean-Baptiste Alliette (also known as ‘*Etteilla*’) linked it with the Hermetic tradition, and in particular Thoth, the Egyptian god of wisdom (Decker et al., 1996: 77). Alliette was in fact, the first who introduced tarot as a divination tool (Farley, 2009: 106–111). Moreover, Eliphas Lévi associated it with Jewish-originated mysticism, even arguing that the “twenty-two trump cards, the Major Arcana, represented the twenty-two letters of the Hebrew alphabet” (Gregory, 2012: 277).

In England, tarot decks first emerged in the late-nineteenth century; they were in fact, given an upgraded mystified role under the influence of the *Hermetic Order of the Golden Dawn*. Formed in 1888, *Golden Dawn* was a British masonry order, whose members were committed to the study of magic, metaphysics, and the occult (Regardie, 1993). The Order's most prolific members, Aleister Crowley, A.E. Waite, and Samuel Liddell MacGregory Mathers saw tarot as a portal to unknown mystical worlds, and used it as a means for their own personal development and self-awareness (Gregory, 2012: 277; Farley, 2009: 174). Helen Farley notes that the British occultists went into a

fruitless quest to discover the one true and authentic tarot, which resulted in rectifying tarot according to their own beliefs, politics, and personal agenda: “They judged that tarot had been deliberately altered to conceal its true purpose and meaning, or it had been carelessly copied resulting in an inadvertent loss of significance” (Farley, 2009: 151). Sociologist Mike Sosteric is also of the same opinion with Farley. According to him, tarot had become:

An esoteric tool of mysticism, a supreme instrument of divination, a deck of secret knowledge, an ancient Egyptian fountain of wisdom, a bible of bibles, a bible of humanity containing wisdom from the time the world was born, a book of Thoth, a book of Adam, a revelation of ancient civilizations, and the whole of cosmic/cosmological/theological and philosophical ball of wax rolled into one convenient package of cheaply illustrated paper cards (Sosteric, 2014: 362).

One major concern, that preoccupies both among scholars and tarot users, has been tarot's historical continuity; especially the question whether there is a link between the first decks of late medieval Italy and the contemporary ones. Farley, in her book *A Cultural History of Tarot: From Entertainment to Esotericism* (2009), attempts to provide an answer to the question by examining tarot's historical development and its transformation stages. The writer reaches three important conclusions. Firstly, there is no continuity in the tarot's purpose. Despite initially being used as an elaborated card game, tarot has been nowadays transformed into a device oriented for divination and healing. Secondly, there is no continuity in its structure, as many modern decks do not even conform to the basic structure of the Minor and Major Arcana cards. And finally, there is no consistency in its symbolism either (Farley, 2009: 175).

However, Farley counterargues her own argument, by pointing out that despite these three major developmental inconsistencies, tarot could be regarded as an ever-evolving and ever-continuing concept, as it can be applied to Ludwig Wittgenstein's (1968) scheme of how concepts develop through time. Wittgenstein, using the example of family resemblances, concluded that possessing a certain group of seemingly common properties, or traits, could indicate that a person (or a thing) “should probably belong in a certain class” (Farley, 2009: 176).

Farley points out that there are such traits among tarot decks as well. They usually follow the seventy-eight-card structure –according to her, the presence of the twenty-two trump cards in particular “distinguishes the tarot pack from every other kind of playing-card pack” (Dummett & Mann, 1980: 7). They mostly follow the common Major Arcana sequence, beginning with either the *Fool* or the *Magician* card. They rely predominantly on the importance of symbolism and naming and, finally, they have three main functions (they are used as playing cards, as divinatory advisors, or consultancy tools). Farley (2009: 176) also notes that it is not necessary for all decks to possess all the above characteristics, concluding that, “it becomes possible for two decks to share no characteristics yet still fall into the common family of tarot.”

3. Tarot in Context

Since its first conception in the mid-fifteenth century, tarot has been continuously influenced by “the cultural and social environment shaped by the reactions to war, religion, plague, enlightenment science, exposure to exotic cultures and other incendiary concerns,” where “the symbolism on the cards reflects the fickle results of human behaviour” (Farley, 2009: 173). A closer examination could reveal that the influences of the socio-political settings were apparent in tarot even before its development into a magical tool. The early Italian tarot decks for instance, should not be merely regarded as card games. Their elaborated depictions are considered to be the reflection of the social concerns of the time, as early symbolisations of concepts such as death, good fortune, and spirituality, and of “the desirability of living a life of virtue” and the “contempt with which corporeal concerns were held, namely the corruption of the Church and the inefficacy of the Holy Roman Empire” (Farley, 2009: 176).

The shift in tarot's function –from a mere card game to a means of divination/consultancy– has been sociologically linked with the emergence of two specific movements: freemasonry and the occult. Both movements are considered to be outcomes of the transformation of the socio-political settings of post-French-Revolution Western Europe (Dummett & Mann, 1980: 357–92), in a time period, therefore, that the pre-existing, dominant socio-economical system of feudalism had gradually declined, replaced by the newly-found industrial capitalism (Sosteric, 2014: 365). Both Sosteric and Yvonne Jewkes argue for example, that the emergence of the middle-class freemasonry groups accommodated the new socio-economic system of capitalism by reinforcing and successfully re-constructing the power relations “for maintaining collective discipline” (Jewkes, 2005: 47). Among the main functions and aims of those ‘brotherhoods’ was to help their members develop the appropriate skills to handle the forthcoming changes in working behaviours and relations: among them, the “acceptance of modern command and control structures” (Sosteric, 2014: 366). Tarot, due to its alleged mystical powers, was used within these societies not only as a tool for the “ideological indoctrination and the mutual education” (Sosteric, 2014: 368) of their members, but also as a “vehicle of initiation” into the groups laws and orders (Sosteric, 2014: 372–3).

Furthermore, tarot's emergence has also been linked with the ever-growing dissatisfaction with organised religion. Farley (2009: 174) argues that the idea of tarot's mystical origins was able to find acceptance in the eighteenth-century French society, where “the value of conventional religion was being questioned, and new heterogeneous forms of spirituality were merging into the cultural milieu.” In France, the decks played a significant role in ritualistic magic, the same way they did in the British freemasonic traditions; they symbolized “the microcosm that could affect change in the macrocosm,” and were used as a tool for fortune-telling, where “the macrocosm reflected in its symbolism” (Farley, 2009: 174). However, there are different opinions regarding the alleged mystical nature of tarot. Sosteric for example, devalues entirely this spiritual-related attribution of tarot, and emphasises its sociological

aspect instead. He argues that both in France and the United Kingdom, tarot was used as “a weapon [...] in an esoteric (i.e., secret) class war by ruling elites to regain the power they lost [...] as a result of the scientific revolutions” (Sosteric, 2014: 358–9).

As mentioned above, the role of tarot as a divinatory/consultant device has been perpetuated until today. One of the main reasons for this continuation in function is according to Farley (2009: 175), the protection of “esoteric wisdom.” As a result, tarot decks have become a mystical means that explains things and phenomena science is unable to provide answers for (Maitre & Becker, 1966: 82–98), and “a tool for developing the inner eye” (Noddings & Shore, 1984). Moreover, academic notions around the unconscious and conscious mind have become central to the examination of tarot; in particular, Jungian archetypal psychology has dominated tarot imagery and its interpretation (Sosteric, 2014: 371). Psychotherapists and transactional analysts following Jungian ideas, such as Arthur Rosengarten (2000), claim that “tarot images (like any good images) are artistic devices that can carry significant additional meaning.” Furthermore, John Beeb (2008) considers tarot a Jungian tool that can assist in archetypically analysing the unconscious, Sallie Nichols (1980) sees it as a tool that can facilitate the Jungian process of individuation, while Sheldon Kopp (1974: 6) advocates the use of tarot in psychotherapy sessions by incorporating “the imagery into personal mythology.” As Farley (2009: 156) summarises, “tarot became a psychotherapeutic device, considerably cheaper and more accessible than a therapist.”

Nowadays, tarot has become one of the most significant tools within the New Age culture and its various manifestations. The term “New Age” was applied to an emerging spiritual movement developed in the “western world” in the nineteen-sixties and seventies, where a variety of diverse spiritual beliefs and practices from both the ‘western’ and ‘non-western’ worlds have been blended together. Naturally, tarot shares the same characteristics: Farley describes it as “an intoxicating mix of East and West, where Buddhist Tantra bumps up against Native American shamanism, crystal healing and past-life regressions” (Farley, 2009: 151). Regardless of its various, and sometimes contradicting components and influences, tarot plays a pivotal role in the self-actualisation and the personal development of its users. In a rapidly changing, globalised world, where technology and scientific achievements are emphasised and the humane factor is often set aside, many ‘westerners’ develop feelings of alienation and scepticism; tarot cards therefore, according to Gregory (2012: 278), “invite an intimate personalisation of their meaning and, as result, there is a surfeit of tarot decks, books, workshops, and accessories, each tailored to individual visions and theories on the cards.” Gregory also shares a different opinion regarding the contradicting nature of the influences in contemporary tarot; she asserts that as tarot is placed in the centre of different and divergent worldviews, it is natural that its symbolism displays traits from all New Age components; and that is the reason, according to her, that tarot is seen as the “New Age tool par excellence” (Farley, 2009: 151).

4. Terry Mace and the Conception of the *New Urban Shaman's Oracle*

As already mentioned, Mace is a contemporary shamanic healer, offering his services in the wider area of North-East Scotland. Undoubtedly, the most important, and the longest in timespan, project of Mace is the creation of his own tarot card deck. In October 2015, I was given the opportunity to present a paper on 'western' forms of contemporary shamanism, as found in Scotland, at the ISARS conference in Greece. The focus of my research in 2015 was Mace, as he was the first major contributor that I worked with, and his school of *Rainbow Zen Shamanism*. We decided that it would be a great chance to travel together to Greece for the conference. The conference was held, as already mentioned, in Delphi, the birthplace of the world-famous *Oracle of Delphi*. There was a two-levelled motivation behind our decision to attend the conference together: It was seen as an adventure, "a journey", that would validate and strengthen the bond between researcher and contributor, and it would also be beneficial for both parties: I would have emotional support during my first major conference participation, and Mace would get the chance to visit a place rich in history (spiritual and cultural) that he has never been to before. The trip involved two days in my hometown, Thessaloniki, four days in Delphi for the conference, and two more days in Athens, where we would stay with my brother's family.

During our stay in Delphi though, Mace started feeling a deep inspiration originating from the mysticism and the spirituality of the place. He started exploring the place on his own, wandered around, went to the woods, connected with animals, while also started having issues sleeping, as his mind was constantly "in motion" and in deep thoughts. Among his many mystical experiences, Mace also had a very profound vision while visiting the archaeological sites in Delphi, which, however, he wished to only keep for himself. Moreover, he started connecting profoundly with other participants in the conference; especially younger people who approached him initially out of curiosity, but eventually bonded with him deeply.

Furthermore, after the end of the conference, upon arrival to Athens, Mace was shocked, and at the same time awed, by the ways of living in Greece during the years of the financial crisis. Mace was particularly amazed, not only by the levels of poverty and the noticeable struggles of the people, but also by the neo-classical architecture, the lively vibrancy, the numerous flea markets, the local cuisine, and especially, the street art found everywhere in Athens. Mace's fascination with the Greek street art peaked during our visit to the Athenian neighbourhood of Exarcheia. He immediately started taking photos of all the graffiti, the amateur artistic expressions, or anything else that transmitted some special energy to him. When I then asked him the reason and the motivation behind the thousands of photos he had been taking, he was unable to explain it coherently. On the way back to Scotland though, Mace realised an inner need to register this connection. This resulted in the creation of his own card deck based on all those photos taken. He decided to name his creation *The New Urban Shaman's Oracle* (henceforth, the *Oracle*). However, his deck would not be a typical tarot deck, destined for mere

divination or spiritual affirmation. Instead, it would aim for other values, functions, and purposes: personal consultancy, transformation, social awakening, and community change.

5. The Concept behind the Oracle

Mace started working on his deck right after returning from the trip. His intention to design the deck was kept a secret from everybody; I was informed about it through a Facebook message a few months later, in early 2016. In my mind, his eagerness to take all those photos was merely out of admiration and fascination, and it never crossed my mind that it could lead to the crafting of a tarot deck based on what was captured on camera. On April 10 of the same year, during his workshop titled “Making Your Own Oracle Card Deck” at the Holistic Ways Festival (a travelling New Age/holistic health and spirituality festival that visits Aberdeen every March and October, see Figures 1–2), Mace first spoke publicly and in detail about how the *Oracle* emerged:

Sakis and I, we participated within an academic conference, the ISARS conference. And Sakis presented his paper, he's dropped a paper, his PhD paper... part of it. And lots of young people started talking to Saki and I. And specifically, me, because Sakis introduced me as a, at that time, 'Rainbow Zen Shaman', a shaman. And what was clear, was that those young people really, really needed some direction. So that was how it started. Then I went to Athens. And when I got to Athens, three things happened. The first thing that happened, was I saw poverty at a level that I've never seen poverty at. Really! And I've been all around the world. Well, I've seen some pretty bad things, but this was amongst the worst. What I saw was people dying in the street. I shit you not. I mean, they would literally die. I mean, you know, some of those people, you might give them one or two days – you know, one or two days, to live without any support, assistance, or food. They were really ill. I saw clearly that people were dying or have died. Now, that homelessness, that poverty, of course, has been as a direct result to what's happened, not just politically and economically in Greece, but socially. So, I am not here to speak about that. But what I will tell you is this. It affected me deeply. It affected me so deeply that I couldn't get out of my mind what I've seen. So, Sakis and I spent a good afternoon or more, actually giving out what we could afford. Yeah, we went into some pretty difficult areas. Now, whilst I was in those areas, what I discovered was this incredible graffiti and street art. And I was lucky to meet some of the artists. And what that inspired in me was the vibrancy. And what was so evident was the duality of it – it was light and dark! You had this real 'light and dark' sense, you had this sense of real duality, of real conflict and struggle. You had the anarchists, you know – 'We want to raise war!' (Mace imitates carrying a gun) And then you had the 'goddess crowd'! (Mace lifts his hands) You know, mother love. The complete 'peace and war'. And then you had these hobble images of life, what looked like, you know, fear and death and all this. And the more I saw them, the more Sakis and I went around the whole of Athens into these areas, the idea was forming. So already in Delphi, I started to understand the need of the young people to have wisdom, to have some eldership, to have some 'oracle-ship'. Plus, we're in the heart, the navel of the world, at the oracle of Delphi. And what started to happen, was this idea. So, I took pictures. And Sakis was very very good, you know, he indulged me. And I took a lot of pictures, as you can see. [...] When I returned home to Scotland, I began to deconstruct, analyse, and put together everything that had happened to me while in Greece and to connect deeply with the things that I had seen on the streets of Athens and within my visions. (EI 2016.028).



Photo 1: Mace's stand at the spring (March-April) Festival (taken in Aberdeen, 9/4/2016)

This multitude and diversity of inspirations –the mysticism of Delphi, the multifaceted Greek art and lifestyle, and an impoverished and challenged society– prompted Mace to not create a deck oriented for foretelling purposes or spiritual affirmation, the main function, namely, of the majority of the other contemporary decks. Instead, he felt that people needed a tool for guidance and social awareness, especially in a time where personal and communal values and principles had significantly declined.

In fact, after his return to Scotland, Mace had started realising that this decline in values and principles were not only part of the Greek society, but also of the British and the French ones, showcasing, therefore, that European cultures actually have more in common than he had originally thought. He started paying closer attention to this phenomenon, after a visit in Paris in summer 2016 with his French partner, Christine, and each time he was commuting to Aberdeen. He wrote in November 2016 about this:

I vividly saw the same poverty, social political economic collapse, and the incredible words of *The New Urban Shaman* prophets etched within the street art and graffiti of the back streets and alleys of Paris... Likewise, I felt this very same vision and connection once again on the streets of Aberdeen when I was drawn to take the photographs of the new street art and graffiti and objects in the Union Terrace Gardens.¹

Mace's deck, therefore, aims for assistance, re-direction, and personal and community transformation. It has been crafted and designed to challenge and to raise self-awareness to the users, so that they can find power within themselves, and their “sacred place” within the societies they live. “A real-world deck, for the here and now,” as its creator calls it, adding that:

¹ Newsletter by Terry Mace, 11 November 2016. Published publicly on Facebook (published with permission).

It deals with all the real-world stuff that each and every one of us have to deal with every single day of our life. [...] Once you identify what the problem is, you need to take an action. Action to change your own life and it [the deck] directs you to do that.²



Photo 2: Mace's stand at the autumn (October) Festival (taken in Aberdeen, 8/10/2016)

The shift in function is in fact a recent trend among contemporary tarot decks. Farley (2009: 176) points out that nowadays many decks have become 'better suited to the changing conditions' of the current socio-economic settings which affect the individual and communal needs of contemporary people, just like the *Oracle*. Tarot, according to her, has become a "tool to facilitate inner transformation," while "the symbolism of the cards interpreted [...] discern inner psychological states and unconscious 'blockages' that could prevent an individual from reaching his or her potential" (Farley, 2009: 157). The close relation of tarot with the "New Age" movement in particular, as stated earlier, has also given the chance to tarot designers to experiment, improvise, and re-imagine tarot; among these experimentations and re-imaginings, one could find efforts fulfilling roles "other than divination" (Farley, 2009: 151), just like Mace intends with his *Oracle*. These new creations have blended influences from an extended and multi-faceted plateau: spiritual worlds, psychology, necromancy, the supernatural, religion, ecology, astrology, revolutionary ideas, or even science can all be found in recent decks. A notable example of this shift is Knutson's and Wanless' *Voyager Tarot* (1984). The two creators used unconventional images that included vegetables, animals, forms of art, or alien world systems for their cards. When asked about their creation, Knutson and Wanless responded: "We are creators of our own

² Newsletter by Terry Mace, 11 November 2016. Published publicly on Facebook (published with permission).

reality through our beliefs and expectations and that by accessing visual symbols, we were able to reach these deep levels of belief and effect a transformation” (Pollack 1989: 126), emphasising, therefore, the high significance of symbolism and imagination in contemporary spiritual lives.

When it comes to the *Oracle* as part of this trend, Mace asserts that his creation can be seen as a contemporary adaptation of the pre-Christian oracles, who served as elders sought out for advice or guidance, or as the wisdom keepers of their communities. However, instead of using words of wisdom or riddles, like the ancient oracles, Mace's *Oracle* gives advice through its depictions and images. In addition, according to its creator, his deck “tells a story”; it is a storytelling tarot. Mace believes that this storytelling character of the *Oracle* has a “two-folded” value: it emphasises the oral narrative component, highly important among traditions of the past, and also brings the *Oracle* closer to the concept of the original tarot decks which had a main storyline behind them. Its narrative is of socio-political content and context though: it narrates and depicts the struggles of the contemporary Greek society as seen and recorded by an outsider. However, at the same time, it also “speaks” and relates to the worldwide issue of everyday, tangible, or intangible, individual, or communal, struggles that contemporary people face.

Mace believes that his deck can provide its users with a solution to those struggles: it can become a means, a tool, for self-awareness and individual growth. By using the deck, the users (and/or readers) can become “*shamans*” –therefore, men or women with inner wisdom– of their own selves. Moreover, when they do eventually reach this level of inner wisdom, they will be able to self-heal and find their “sacred” place within the contemporary world.

To manifest this, Mace asked some of his clients or former disciples, to “connect” with the deck and its cards. Sanni Vanttaja, from Finland, who used to be a disciple of Mace while still studying in Aberdeen, and who still communicated with Mace seeking for his advice after she had moved out to her home country, was asked to reflect on her experience with the deck:

I compare this deck to the ‘outer planets energy’. Powerful and archetypal, but not within the reach of everyday consciousness. That’s why some might find it difficult to grasp it. Their nature seems very Uranian, rebellious, challenging, mind-opening, bringing change and insight.³

Sanni essentially confirms Mace's own thoughts on his deck: she finds the ‘*Oracle*’ powerful and also capable of reaching the reader's subconscious, and transmit some, sometimes challenging, but typically profound, messages. As for her comparison to the “outer planets energy,” I asked Adrienne Salmon, a solitary (witch)craft practitioner, to analyse this for me. “The outer planets, like Uranus, [the others are Jupiter, Saturn, and Neptune] because they are farthest from the sun, they affect our lives mostly at an unconscious level,” she told me, adding that “They [the planets] are said to give us knowledge and experience to be able to be part of the bigger picture. [They] also provide a sort of Karmic energy for

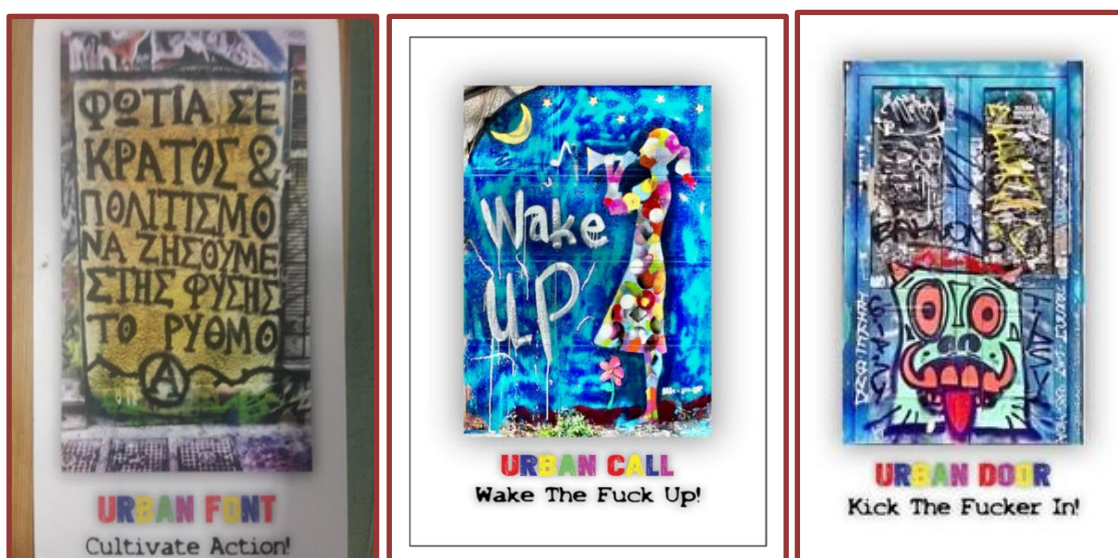
³ Personal communication with Sanni Vanttaja via email, March 2016.

each generation that influences how that generation will unify and impact the world,”⁴ confirming, therefore, Sanni’s notion of an interconnection between the *Oracle* and the outer planets, as both help people reach inner knowledge through a subconscious level, while also having a deep overall impact on each generation.

7. The Creation Process of the Oracle

When it comes to its actual creation, the *Oracle*’s central concept is based on duality, polarity, and contradiction; themes that are expressed, and reflected, on the cards themselves. All cards carry a digitalised version of the original photo, as taken by Mace, with a main title right underneath the picture, accompanied by contradictory, challenging, provocative, and sometimes even profane, messages as subtitles (see Figures 3–5). The main function of the subtitles is to serve, act, and be interpreted as a wake-up call for the person for whom the reading is intended.

Semetsky (2011: 249–50) is among the scholars who have dealt with the hermeneutic interpretation of the cards; she asserts that “tarot readings can contribute to the development of the three I’s of informal education – insight, intuition and imagination,” leading the individual to a lifelong learning, and a self-exploration process. Sosteric also shares a similar idea, adding that tarot is “so powerful that it might help heal the inner child and rework toxic socialization” (Sosteric, 2014: 363).



Photos 3, 4, and 5: some of the more provocative and profane *Oracle* cards (used with permission).

Mace also offered his opinion on the interpretative aim and purpose of his cards. He emphasised that, while most of the other decks only have an affirmative function, promoting the light side of humanity and an inner peace, his deck deals with the dark side via the imagery of its challenging and

⁴ Personal communication with Adrienne Salmon via Facebook, March 2017.

poignant messages. “The other decks only give an affirmation and a platitude. To be in peace or find your peace. What they lack is a dark side,” he said and added:

Someone deeply traumatised from his childhood who has no self-worth at all, who feels like shit, they could see that Angel card for three-hundred-sixty-five days, and it will have about that much affect upon their positivity of their life. They absolutely cannot hear the message: ‘The angels love you’. (EI2016.028).

One of the deck’s testers, who wished to stay anonymous, verified Mace’s claim regarding the Oracle’s challenging nature:

At first, I felt there are not enough positive cards. Too many negative ones, but this actually made me reassess myself, as there’s no negative, just questions, soul searching, and working through emotions.⁵

She even gave the example of a particular card she drew while testing the deck, to validate her argument. The card is titled *Urban Sphinx*. The card depicts a graffiti with a rectangular-shaped cat, while the message underneath says: “You’re A Pussy!”

I was shaken up, like, ‘What do you mean I’m a pussy?’ And I found myself saying, ‘It can’t mean that! That’s so blunt!’ Yet maybe it does. And that’s the card I need to bloody hear.⁶

Farley argues that people nowadays “see the symbols of tarot as representing differing emotional or spiritual states,” confirming, therefore, the anonymous contributor’s claims about her own emotional reactions to the card. Farley (2009: 15) continues: “By learning the lessons of the symbols and incorporating that wisdom into their worldview, the querent may hope to divulge themselves of ‘negativity’ or ‘emotional baggage’.” Scholars have concluded that, in fact, the main function of many of the contemporary tarot decks is to fulfil some essential human needs: among them, the need for “self-actualisation and transcendence” (Maslow, 1943; Sosteric, 2014: 381); the need for a quest for different spiritual paths and for alternate answers to questions that cannot be fully answered by science and religion. Sosteric (2014: 381) in fact, accuses science of trying to dismiss “the collective experiences of people through history who have believed in mystical realms beyond the mundane.” Semetsky (2011: 252) agrees with Sosteric, claiming that the symbolisation behind the images in tarot promotes individual imagination and challenges scientific rationality, and can also “educate and strengthen the human intuitive function invaluable for meaning-making” (Noddings & Shore, 1984: 27; Semetsky 2011: 253). And finally, they promote the need for a “real experience representation,” which refutes the taken-for-granted reality and normality of the modern world (Farley, 2009: 157). As for the profane character of the *Oracle* cards, it seems to fit into Steven Pinker’s idea (2007) that swearing has five different functions: among them, the *emphatic*. According to Pinker, emphatic swearing aims to draw some extra attention to a phrase, or a meaning, that is considered worthy of additional attention.

⁵ Personal communication via email with anonymous contributor, March 2016.

⁶ Personal communication via email with anonymous contributor, March 2016.

Therefore, in the case of the *Oracle*, the use of profanity in the subtitles draws some extra attention to the card so that the reader comprehends its profound meaning and underlying message, as shown in the case of the *Urban Sphinx* card.

8. The *Oracle's* Structure

Even though a first draft of the deck has been produced and sent to Mace's close circle of friends, clients, and followers, Mace told me in January 2017 that the *Oracle* project is yet to be finalised. His target is to create a deck of seventy-eight cards in total, keeping therefore the traditional tarot format. However, unlike most of the other decks, the *Oracle* is not traditionally structured; it does not follow the typical tarot sequence of the fifty-six Minor and twenty-two Major Arcana sequence. Instead, it includes one central card titled *The Urban Shaman*, nine *Focus* cards, six *Do Nothing* cards, forty-two *Urban* cards and twelve *Action* cards, while another group of eight new cards will be added in the future, possibly under the name *Possibility* cards.

While discussing with Mace his cards and their format, our discussion revolved around the central card of the deck, *The Urban Shaman*. The card, which depicts a digitally modified version of Mace's face portrayed as a traditional shamanic healer with an elaborated headdress (see Figure below), was according to Mace, a late addition. Mace told me that the inspiration behind its creation was, to my surprise, me:

The others describe it as a comfort card, to protect the deck, the reading, but I don't feel comfortable with the card, to be honest. The only reason it exists is because of you; when you told me that there is no shaman in a 'shamanic' deck, for guidance, and, or, for protection.”⁷



Photo 6: *The Urban Shaman* card (photo taken 2 March 2017).

⁷ Fieldnotes from 2 January 2017, King Edward, Scotland.

As Mace hints in his quote, the very first draft of the *Oracle* did not include a ‘shaman-related’ card. However, during one of our first discussions with Mace regarding the conception of the *Oracle* and its cards, I pointed out to him that if this is an *Urban Shaman* tarot, then there should be a pure *shamanic* card. This inspired him to create the *Urban Shaman* card as the centrepiece of the deck. Its function is similar to the archetypal community folk healers: to protect, guide, and to give strength and hope to the deck user. Sanni shares the same opinion with Mace regarding the function of the *Urban Shaman* card: “I feel like it’s the beginning and the end, it’s a guide and a grounding point. It seems to include ‘nothing’ and ‘everything’.”

However, although most tarot decks consider the *Fool* or the *Magician* major arcana cards as their central figure, Mace feels that his *Urban Shaman* card relates more to the *Hermit* rather than the other two. Mace’s opinion is interconnected with the fact that shamanic healers display hermitic tendencies throughout their lives: the archetypal healer secludes himself/herself in order to gain wisdom and knowledge, and (re)connect with nature, either during training, and/or after its completion, as they tend to dwell in remote places, usually in the margins of the community (Walsh, 1994:17–21; Winkelman & White, 1987; Yoder, 1972: 204–5).

When it comes to the role of the *Hermit* card in tarot, it is thought of embodying “the ‘Know Thyself’ motto” –which aligns with Mace’s notion that his *Oracle* is designed to raise self-awareness– and “indicates solitude and withdrawal, as part of every mystical teaching. [...] In solitude, one has the chance to come closer to Nature” (Semetsky, 2011: 257), a key characteristic, as described above, in shamanism. Ouspensky wrote about the function of the *Hermit* in tarot; typically depicted holding a lantern in his hand, the *Hermit* is the bearer of profound knowledge, just like the archetypal shamanic healer for his/her community. Ouspensky elaborates:

The lantern of Hermes Trismegistus, [...] this is higher knowledge, that inner knowledge which illuminates in a new way even what appears to be already clearly known. This lantern lights up the past, the present and the future for the Hermit, and opens the souls of people and the most intimate recesses of the hearts (Ouspensky, 1976: 53).

It seems natural therefore, that Mace, a contemporary shamanic healer himself, would consider the *Hermit*, the mystical, secluded bearer of wisdom, as the archetype behind the most powerful card of his deck.

Another important question when it comes to tarot, is related to the card spread; even though the typical three-card reading is the most common spread and reading pattern among tarot users and readers –where three cards, symbolising the past, present and future are chosen to be interpreted (van Rijn, 2017)– Sanni notes that this type of reading “bound to the concept of linearity of time” does not seem

to apply to the *Oracle*.⁸ Mace agrees with her. Therefore, he has suggested a five-card reading instead, which he named *Celtic Cross*, as it has the shape of a cross. He proposes that the cards should be,

*laid out in the shape of a cross or crucifix reading as a powerful and psychoanalytical deconstruction of the traditional crucifixion/sacrificial model of the cross people bear, as a burden of traditional religious teachings of the crucifixion or a Christ/saviour like figure within traditional religious context.*⁹

Mace has also proposed a second ‘cross’ spread, this time with eighteen cards. The four directions of the cross will symbolise four different types of inner processes –Mace has divided these types into ‘cognitive’, ‘physical’, ‘spiritual’, and ‘emotional’– while the *Urban Shaman* will be placed in the middle, as a means of protection and guidance. An extra card will be outside the cross, symbolising either the user/reader, or a problem/issue that concerns him/her.

This multitude of spread patterns and reading/interpreting methods in contemporary tarot has, in fact, caused controversy and debate. This has been noted by people that offer their services within the “magical realm” as well. For instance, illusionist and scientific sceptic, James Randi (2006), writes about this issue:

For use as a divinatory device, the Tarot deck is dealt out in various patterns and interpreted by a gifted ‘reader’. The fact that the deck is not dealt out into the same pattern fifteen minutes later is rationalized by the occultists by claiming that in that short span of time, a person’s fortune can change, too. That would seem to call for rather frequent readings if the system is to be of any use whatsoever.

However, even if one agrees that the spread manner and its interpretations vary significantly, what is considered by both practitioners and academics essential in tarot is the presence of three identical steps in every spread: the shuffling of the cards, the cards being laid out in a particular pattern –but with variations depending on the practitioner’s method of choice– and the concluding interpretation and symbolism of the cards (Gregory, 2012: 278–9; Farley, 2009: 177–8).

Another frequent question regarding tarot is related to the efficacy and the prediction accuracy of the spreads: namely, how and whether the cards and their interpretations actually work. Among the people who advocate for the efficacy and the accuracy of tarot decks is Gregory. According to her, tarot works as a combination of three factors: an “unspecified ‘divine’ energy” hidden behind the deck, Jungian psychological paradigms that assert that “the cards are an oracle of synchronicity, whose archetypal symbols sync to universal, human experiences,” and finally, the personal context factor –in particular, the individual’s personal experiences, interpretation viewpoints, and visions (Gregory, 2012: 278). Jung (1954: 232) himself wrote that “the unconscious archetypes [as] [...] structural elements of the psyche” can help individuals “achieve a wider scope of awareness than analytic or rational thinking is capable of,” which can also be suggested for tarot readings. Other scholars such as Semetsky (2011: 252) believe that the card selection is directly connected to the person’s intuition (and not a divine

⁸ Personal communication with Sanni Vanttaja via email, March 2016.

⁹ Personal communication with Terry Mace via email, 25 April 2016.

source), as they are picked “by their soul, by the unconscious, and cannot be considered random.” J. Bruner (1966: 61) adds that a “developed intuition in conjunction with analytic thinking” are needed to uncover the hidden symbolisations behind the images. Semetsky analyses her viewpoint:

Through the unconscious projected into a layout of pictures we can discover the means for our self-expression, therefore becoming capable of revealing something that sometimes we are unable, subconsciously – or are unwilling, consciously – even to put into words (Semetsky, 2011: 254).

Elaine Bain is a close friend and client of Mace. She first met Mace in 2014 in Cullen as a potential client. Since then, Elaine has attended most of his workshops at the Holistic Ways Festival and also participated in some of Mace's private gatherings. She told me that Mace was actually the reason behind her decision to follow the path of Reiki and become a qualified master Reiki practitioner herself; she was inspired by Mace, after he told her that he had sensed a natural healing ability in her. Elaine was, therefore, among the first people asked by Mace to do readings for others using the *Oracle* cards and interpret the cards for them.

I asked Elaine about her impressions on the deck. She told me: “The deck is excellent for working in teams, as it allows for great discussion, insight, and a bringing together of different opinions, understanding and also personal experience,” before concluding about the importance of what Gregory describes as the “personal context factor,” analysed above:

For most readings, the person only saw what they wanted to see or interpreted it only in line with their usual thought process and the action they would habitually have taken, but when challenged or given alternative meanings they found the solution and the answers they were looking for. (EI2017.027).

Finally, as in all decks, Mace aims to accompany the deck with a guidebook. However, he intends once again to offer something innovative and radical: The accompanying book will be divided in two parts with two different interpretation guidelines – one addressing the light and the other the dark, offering therefore, both positive and negative interpretations. Mace thinks that this concept will be a confirmation of the dualistic, contradictory nature of his deck.

9. The *Oracle's* Function and Role in Context

One of the first questions I posed to Mace was about his decision to name his creation *The New Urban Shaman's Oracle* and how it fitted the contemporary context. Mace shared with me that he saw the ‘Oracle’ as a response to his lifelong quest to discover what a contemporary shamanic healer offering his/her services in the ‘western’ context might do, think, and feel towards the environment he/she lives in. According to him, after years of searching, he concluded that the healer's priority should be to find the appropriate way to build a relationship and interconnection with his/her followers and clients; therefore, he needs to adapt to the environment and the settings they all live in, and to offer services that are appropriate to this context.

An important aspect of the discussion was also related to his decision to attribute the adjective 'urban' to his deck, even though he did not reside in a city himself, but instead in the small villages of Cullen at first, and then King Edward. Mace shared with me his thoughts on urbanisation. According to him, urbanisation is not merely a contemporary phenomenon. Instead, it has been a constant ever-evolving process, even before the explosion of urban settlements in modern times. He considers for example, the accumulation of nomadic peoples into villages, and later into towns, as an early version of urbanisation. In addition, he pointed out to me that when it comes to the contemporary world, urban ways are to be found to some extent, or in some way or form, everywhere, whether it is in a city, a town, or a village.

Mace's opinion aligns with T.G. Nefedova's (2016) notion that nowadays, as part of the globalisation and industrialisation phenomena, rural communities go through a constant urbanisation process; they have access to the exact same services and opportunities and to the constantly updated technology as the populations of urban societies; the community's facilities and infrastructure is adapted to the contemporary needs and functions; and finally, they have quick access to the nearby urban areas using the modern means of transportation. Nonetheless, Nefedova notes that in fact, there is also another phenomenon occurring, juxtaposed with the one of urbanisation; namely, counter urbanisation. Counter urbanisation is the phenomenon of cities losing parts of their population to the surrounding rural areas. The improved communication technologies and transportation means contribute to this decentralisation of the city populace, as people nowadays in rural communities can enjoy the same luxuries and conveniences, as already pointed out.

The other major contribution that the *Oracle* offers to its users in relation to the context it is placed within, is that it deals with values that have long been lost in the modern world. According to its creator, values, such as morality, communal work, companionship, solidarity, and empathy have either been devalued or significantly vanished from our society; his deck however, serves as an essential wake-up call to its users promoting the aforementioned values: "This project is needed to cut through most of the current 'New Age' spiritual crap we've found ourselves in to date," Mace posted on Facebook on 15 November 2016, adding: "I know that I have to dare to speak out against the total nonsense and the delusions of 'spiritual bypassing' in the process."¹⁰

In his quotation, Mace discusses "spiritual bypassing". "Spiritual bypassing" is a psychotherapeutic term first introduced in 1984 by American psychotherapist and Buddhism spiritualist teacher, John Welwood (2011). The term describes the "tendency to use spiritual ideas and practices to sidestep or avoid facing unresolved emotional issues, psychological wounds, and unfinished developmental tasks." Practically, spiritual bypassing is when an individual avoids facing his everyday issues and/or past traumas by seeking out answers in spiritualities that only promote positive healing

¹⁰ Public Facebook post by Terry Mace, 15 November 2016 (published with permission).

techniques and ideas (Mace in his quote, offers 'New Age' spiritualities as an example). B.H. Whitfield (1995) notes that "this trap entails actively seeking spiritual highs as a means to avoid processing underlying psychological pain."

Even though the concept of "spiritual bypassing" can be found not only in counselling, but also in eastern and western philosophies, and religious thought, as Clarke et al. suggest (2013: 87–9), bypassing has become more prevalent in the modern world, where counselling and individual spirituality co-exist. Welwood (2000: 14) argues that even though a client's spirituality is very frequently used by practitioners in their approach to enhance their client's mental health, what they do tend to do as well, is that they often overlook the shadow side.

Working against "spiritual bypassing" is one of the central mechanisms in Mace's healing methodologies. He would usually tell me in our private discussions that in his practices, "one has to face the dark before finding the light, as facing only towards the light will definitely blind you in the end."¹¹ Mace found it, therefore, a necessity to integrate his work against "spiritual bypassing" into his *Oracle* deck. The provocative, profane, and challenging messages that the cards carry communicates this intention:

*Once you identify with what the problem is, you need to take an action! Twelve Action cards! No other oracle deck out there is asking you to take action, action to change your own life, and directs you how to do it; to be your own healer, your own therapist, your own psychologist, your own profound coach.*¹²

Mace is not the only tarot deck creator who has incorporated such themes into his creation. A similar case of a card deck promoting social awareness while also prompting to act, is the *Anti-Nuclear Wendländisches Tarot* (1980) created by Waltraud Kremser (Kaplan, 2002: 61, 68; Farley, 2009: 155). It was inspired as a reaction against the German authorities' decision to build a new nuclear power station in the Wendland region. The two creators have decided to illustrate the cards with images of antinuclear slogans and connotations. Two examples of the revolutionary and reactionary nature of this deck are the *Kaiser* (*Emperor* in German) and the *Gerechtigkeit* (*Justice* in German) cards. The former depicts an individual "dressed in a business suit with a top hat with dollar bills stuffed into a band, nursing a large, phallic missile," while the latter depicts a woman holding a set of scales; a bird and a flower are on the one side of the scale, outweighing the other side having a power plant on it (Kaplan, 2002: 69).

Finally, as part of our discussion on the *Oracle's* place in contemporary settings, Mace also attempted to set his deck into a spiritual/religious context. In an email sent to me in November 2016, Mace mentioned that he believes that the *Oracle* can also be seen as a vehicle for personal salvation and liberation from sin, as opposed to the transference of sin to a Christ-like figure, found in traditional

¹¹ Fieldnotes from 24 October 2014, Cullen, Scotland.

¹² Public Facebook post by Terry Mace, 15 November 2016 (published with permission).

religious doctrines. Moreover, the symbols within the artwork of the *Oracle* could be used as a reinterpretation or deconstruction of traditional religious iconography, symbology, and art within traditional religious dogmas, teachings, and doctrines. Mace's notion of reinterpreting or deconstructing traditional religion comes in accordance with Farley's notion that tarot emerged as result of a discontent towards religious authorities, as examined earlier in the article (Farley, 2009: 174).



Photo 7 (left): Mace and the author at Syntagma Square (photo taken by Mace, 14 October 2015).

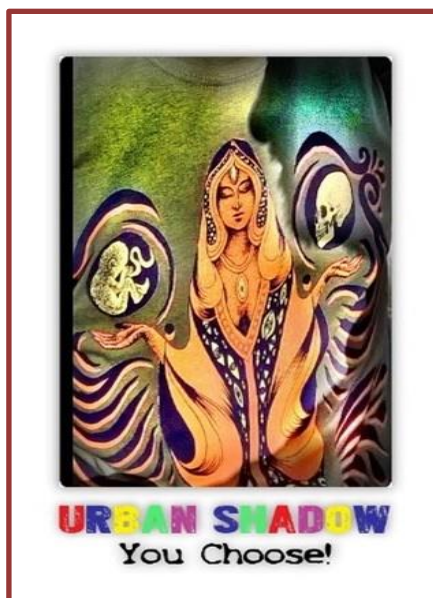


Figure 8 (right): The *Urban Shadow* card that was inspired by the photo in figure 7 (used with permission)

10. The Current State of the *Oracle*

Unfortunately, some dramatic changes occurred in Mace's life in 2017, which affected profoundly his healing work and the *Oracle* creation process. His decision not to take regular fees for his services, but instead asking for donations, worsened his financial situation to the point that he could no longer afford his expenses. Consequently, this had its toll on his physical health, as he suffered two major heart attacks, in January and October 2017. This has caused a drastic change both in his life and work, which led to a prolonged period of self-doubt, physical seclusion, and social isolation. Since then, Mace has adopted a more pragmatic, or even cynical, attitude towards life while also finding escape and comfort in song-writing. However, even in the songs he created and recorded, one could still encounter the straightforward and provocative nature that he had demonstrated in the *Oracle*, with song titles such as "I Killed Myself an Alligator," "You Smell Mad to Me," and "Reggae Fuck It Yoga."

Naturally, this situation also had its impact on the *Oracle*, as no major changes had been made since. However, during one of my last visits to his new residency somewhere in woods of Aberdeenshire, Mace told me that he was looking forward to re-approaching some projects he had started before his heart attack; among them the *Oracle*. However, his priority still is to re-discover his self and his spirituality:

*For me, life is now very different. I complete my life daily, moment by moment because I know that my tomorrow is not guaranteed. I absolutely recommend dying before you die for good to everyone who is the least bit interested in understanding the total futility, delusional and childish idea that life has any meaningful reason for existing other than biological replication. [...] So, please yourself, do, say, and act the way you want because everything else is a waste of your life and death.*¹³

11. Conclusion

In this article I presented the creation of a contemporary tarot deck titled *The New Urban Shaman's Oracle*, as created by Terry Mace, a contemporary 'western' shamanic healer in North-East Scotland. Apart from describing the creation process of the deck, and the motivations and inspirations behind it, other subjects were explored as well, such as the tarot's historical background, and its shift in function and context. As mentioned in the first part of the article, tarot has evolved from an elaborated playing-card game into a magical tool used for divination and personal growth, as an outcome of the changes of the socio-political and economical settings of the societies within which it was, and still is, found: "It began its life as a game with no purpose beyond providing mental stimulation" (Farley, 2009: 3), and transformed into a "perfectly simple philosophical machine [...] that astonishes by the depth of its results" (Levi, 2002: 85).

In accordance with the above notion, that tarot evolves and adjusts to the needs, beliefs, and context of the times in which it is created, in the current times of both financial and existential crisis that we live within, Terry Mace's *Oracle's* goal is to raise self-awareness and urge people to "take action." The initial inspiration behind its creation might have been contemporary Greece during the financial crisis years, however, Mace, along the crafting process, had observed that issues such as poverty, homelessness, and an overall societal decline can be found in other European societies as well – the British included – thus, realising that some problems actually are pan-European. For Mace, his creation can, therefore, be the link between these cultures; his *Oracle* aims to make people feel empowered to face their own problems and to become more involved in the matters that preoccupy the society they live within, wherever that society is:

You see, when we take full and personal and social responsibility for our lives without blaming another, we begin to learn how to reclaim back our lost, given, or stolen power... With this newly found awareness and knowledge, we can then assist, support and nurture positively those who also need to do the same.¹⁴

And even though the early 2017 psychosomatic regression affected him so strongly as to provoke uncertainty, self-doubt, estrangement, and a temporary abandonment of his practices, Mace is still eager to get back to working on the *Oracle*, even if that meant extra fatigue for him.

Being there from the beginning since the *Oracle's* conception, and witnessing how it progressed and how the creator's health and financial struggles have affected, and still affect, its completion, I, too,

¹³ Public Facebook post by Terry Mace, 12 October 2017 (published with permission).

¹⁴ Newsletter by Terry Mace, 11 November 2016. Published publicly on Facebook (published with permission).

feel personally attached and emotionally invested to the project. Its finalisation will, therefore, feel as an event that will bring joy to me as well. But, even if its final completion does not eventually occur, the fact that Mace has been able to produce and circulate a first draft of the *Oracle* cards –transforming it, therefore, from an idea, and an intention, to something tangible– does bring a feeling, certainly to me, of accomplishment, and also of nostalgia for my eventful journey with Mace in Greece. As for the Mace himself, he considers the *Oracle* to be part of his own journey and future legacy:

*Hopefully, I shall continue to do so until I no longer exist as I or you once knew. When this happens, all you will have of me is what I have left behind in my words, deeds, and actions.*¹⁵

Only time will tell whether Mace will return to his previous life and facilitate others with their own healing and self-awareness as he had been doing for so long.

Bibliography

- Beeb, J. (2008). A Tarot Reading on the Possibility of Nuclear War. *Psychological Perspectives: A Quarterly Journal of Jungian Thought*, 16(1), 97–106.
- Bruner, J. (1966). *Toward A Theory of Instruction*. Cambridge: Harvard University Press.
- Caldwell, R.G.R. (2004). Marziano da Tortona's Tractatus de Deificatione Sexdecim Heroum. *The Playing-Card*, 33(172), 111–126.
- Clarke, P.B., Giordano, A.L., Cashwell, C.S., & Lewis, T.F. (2013). The Straight Path to Healing: Using Motivational Interviewing to Address Spiritual Bypass, *Journal of Counselling and Development*, 91, 87–94.
- Decker, R., Depaulis, T., & Dummett, M. (1996). *A Wicked Pack of Cards: The Origins of the Occult Tarot*. New York: St. Martin's Press.
- Dummett, M., & Mann, S. (1980). *The Game of Tarot: From Ferrara to Salt Lake City*. London: Duckworth.
- Eason, C. (2000). *Complete Guide to Tarot*. Toronto: Crossing Press.
- Farley, H. (2009). *A Cultural History of Tarot: From Entertainment to Esotericism*. New York: I.B. Tauris.
- Gregory, K. (2012). Negotiating Precarity: Tarot as Spiritual Entrepreneurialism. *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 40(3/4), 264–80.
- Jeweke, Y. (2005). Men Behind Bars: 'Doing' Masculinity as an Adaptation to Imprisonment. *Men and Masculinities*, 8(1), 44–63.
- Jung, Carl G. (1954). *Psychology and Education*. Princeton: Princeton University Press.
- Kaplan, Stuart R. (2002). *The Encyclopaedia of Tarot. Vol. III*. Stanford: U.S. Games Systems.
- Kopp, Sheldon. (1974). *The Hanged Man: Psychotherapy and the Forces of Darkness*. Palo Alto: Science and Behavior.
- Levi, Eliphas. (2002). *The Key of the Mysteries*. New York: Red Wheel/Weiser.
- Maitre, J., & Becker, C. (1966). The Consumption of Astrology in Contemporary Society. *Diogenes*, 14, 82–98.
- Maslow, A. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*, 50, 270–96.
- Nefedova, T.G. (2016). Urbanization, Counter-urbanization, and Rural-Urban Communities Facing Growing Horizontal Mobility. *Sociological Research*, 55(3), 195–210.
- Nichols, S. (1980). *Jung and Tarot: An Archetypal Journey*. New York: Samuel Weiser.
- Noddings, N., & Shore, P.J. (1984). *Awakening the Inner Eye: Intuition in Education*. New York: Teachers College/Columbia University Press.
- Ouspensky, P.D. (1976). *The Symbolism of the Tarot: Philosophy of Occultism in Pictures and Numbers*. A.L. Pogossky (transl.). New York: Dover.

¹⁵ Public Facebook post by Terry Mace, 12 October 2017 (published with permission).

- Pinker, S. (2007). *The Stuff of Thought: Language as a Window Into Human Nature*. New York: Penguin.
- Pollack, R. (1989). *The New Tarot*. Wellingborough: The Aquarian Press.
- Randi, J. (2006). *An Encyclopedia of Claims, Frauds, and Hoaxes of the Occult and Supernatural*. New York: St. Martin's Press. Available from: <https://web.randi.org/t---encyclopedia-of-claims.html#> [accessed September 2020].
- Regardie, Israel. (1993). *What You Should Know About the Golden Dawn*. 6th ed. Tempe: New Falcon.
- Rosengarten, P. (2000). *Tarot and Psychology: Spectrums of Possibility*. St. Paul: Paragon House.
- Semetsky, I. (2011). Tarot Images and Spiritual Education: The Three I's Model. *International Journal of Children's Spirituality*, 16(3), 249–60.
- Sosteric, M. (2014). A Sociology of Tarot. *Canadian Journal of Sociology*, 39(3) 357–92.
- van Rijn, B.B. (2017). *The Mind Behind the Cards: Searching for the Source of Tarot Divination's Popularity through a Cognitive Analysis*. Master's thesis, Leiden University.
- Vitali, A. (2008). Dell' Etimo Tarocco: Il Significato Della Parola Tarocco nel Rinascimento e Moderne Interpretazioni. *Le Tarot Associazione Culturale*. Available from: <http://www.letarot.it/page.aspx?id=263&lng=ita> [accessed September 2020].
- Walsh, R. (1994). The Making of a Shaman: Calling, Training and Culmination. *Journal of Psychology*, 34(3), 7–30.
- Wanless, J., & Knutson, K. (1984). *Voyager Tarot: Intuition Cards for the 21st Century*. Massachusetts: Fair Winds.
- Wanless, J. (1989). *Voyager Tarot: Way of the Great Oracle*. 3rd ed. London: Merrill-West.
- Welwood, J. (2000). *Toward a Psychology of Awakening: Buddhism, Psychotherapy, and the Path of Personal and Spiritual Transformation*. Boston: Shambala.
- Welwood, J. (2011). Human Nature, Buddha Nature: On Spiritual Bypassing, Relationship, and the Dharma. Available from: http://www.johnwelwood.com/articles/TRIC_interview_uncut.pdf [accessed September 2018].
- Whitfield, B.H. (1995). *Spiritual Awakening: Insights of A Near Death Experience*. Deerfield Beach: Health Communications.
- Winkelman, M., & White, D. (1987). A Cross-cultural Study of Magico-religious Practitioners and Trance States: Database'. In D. Levinson & R. Wagner (eds.), *Human Relations Area Files Research Series in Quantitative Cross-cultural Data*, New Haven: HRAF.
- Wittgenstein, L. (1968). *Philosophical Investigations*. G. E. M. Anscombe (transl.). 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell.
- Yoder, D. (1972). Folk Medicine. In R. Dorson (ed.), *Folklore and Folklife*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 191–215.

Fieldwork

- Bain, E. (2017). *Questions on Connections with Shamanic Healer and Their Personal Experiences*. Portlethen, Aberdeenshire: EI2017.027, *Elphinstone Institute Archives*.
- Mace, T. 10 April 2016. *Talk on Contributor's New Urban Shaman's Oracle Card Deck*. Aberdeen: EI2016.028, *Elphinstone Institute Archives*.

Personal Communications

Anonymous Contributor	March 2016	Email
Mace, Terry	April 2016	Email
Mace, Terry	November 2016	Email
Salmon, Adrienne	March 2017	Facebook
Vanttaja, Sanni	March 2016	Facebook

Short CV

Athanasios Barmapalexis has a Ph.D. in Ethnology (and Folklore) from the Elphinstone Institute, University of Aberdeen, United Kingdom. His doctoral thesis was on ‘western’ forms of contemporary shamanism and vernacular healing, focusing on shamanic healers residing and practising in the wider area of North-East Scotland. He currently works as a Visiting Lectured at the Elphinstone Institute, giving lectures on Mythological Theories and Vernacular Medicine. His current research interests range from Celtic mythologies and local legends, folk music elements in contemporary subgenres of extreme metal music to traditions of resistance, folk medicine and vernacular healing, and traditional witchcraft.

Σύντομο Βιογραφικό

Ο Αθανάσιος Μπαρμπαλέξης έχει λάβει το διδακτορικό του δίπλωμα στην Εθνολογία και τη Λαογραφία από το Elphinstone Institute του Πανεπιστημίου του Αμπερντίν, στο Ηνωμένο Βασίλειο. Η διδακτορική του διατριβή πραγματευόταν δυτικές μορφές σύγχρονου σαμανισμού και παραδοσιακής θεραπείας, εξετάζοντας συγκεκριμένα θεραπευτές σαμανισμού που ζουν και προσφέρουν τις υπηρεσίες τους στη Βορειοανατολική Σκωτία. Αυτήν την περίοδο εργάζεται ως Επισκέπτης Λέκτορας στο Elphinstone Institute, όπου διδάσκει Θεωρίες Μυθολογίας και Λαϊκή Ιατρική. Τα τωρινά ερευνητικά του ενδιαφέροντα κυμαίνονται από τοπικούς Κέλτικους μύθους και θρύλους, παραδοσιακά και λαογραφικά στοιχεία στο σύγχρονο ακραίο ήχο της μέταλ μουσικής σε παραδόσεις αντίστασης, λαϊκή ιατρική και παραδοσιακές μορφές θεραπείας και παραδοσιακή μαγεία.

ΟΨΕΙΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΩΝ ΠΡΟΣΦΥΓΩΝ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΜΟΥΣΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

Ελένη Ψαραδάκη

Περίληψη

Η παρούσα ανακοίνωση αποτελεί μια συγκριτική ανάλυση αφηγήσεων απογόνων Μικρασιατών και Τουρκοκρητικών προσφύγων, σχετικά με τα μουσικά ακούσματα και τις μουσικές μνήμες από τις προγονικές πατρίδες, μέσα από υλικό που συλλέχτηκε από τις μελέτες περίπτωσης της Νέας Αλικαρνασσού Ηρακλείου Κρήτης και του Bodrum (Αλικαρνασσό) της Τουρκίας. Η ανακοίνωση βασίζεται σε υλικό που συγκεντρώθηκε από επιτόπια παρατήρηση και συνεντεύξεις την περίοδο 2013-2016 στις δύο περιοχές, αλλά και από εφημερίδες και βιβλιογραφικές πηγές σχετικές με το ζήτημα των προσφύγων, όπου συναντάμε αναφορές στις μουσικές πρακτικές της πληθυσμιακής τους ομάδας.¹

Λέξεις κλειδιά: Μικρασιάτες, Τουρκοκρητικοί, Ανταλλαγή, μνήμη, μουσικές πρακτικές, ταυτότητα



VIEWS OF IDENTITY OF ASIA MINOR AND CRETAN-TURK REFUGEES THROUGH MODERN MUSIC REFERENCES

Eleni Psaradaki

Abstract

This article constitutes a comparative analysis of narratives of descendants of Asia Minor and Cretan-Turks refugees, regarding the musical hearings and musical memories from their homelands, through material which had been collected from the case studies of Nea Alikarnassos in Crete and of Bodrum in Turkey. It is based on material collected from field research and interviews between 2013-2016 and also data from newspapers and scientific literature related to the issue of refugees, where we encounter references to the musical practices of their population group.

Keywords: Asia Minor Refugees, Cretan Turks, Population Exchange, memory, musical memories, identity

¹Σχετικό υλικό αξιοποιήθηκε, επίσης, από τη μεταπτυχιακή μου έρευνα στη Νέα Αλικαρνασσό Ηρακλείου Κρήτης. (Ψαραδάκη, 2012).

1. Εισαγωγή

Οι κοινωνίες εμφανίζουν συγκεκριμένες ταυτότητες, οι οποίες διαμορφώνονται τόσο από την ιστορική εξέλιξη των κοινωνιών όσο και από τις προφορικές ιστορίες των ατόμων που ζουν σε αυτές. _Οι πολιτισμικές ταυτότητες, επομένως, υπόκεινται σε συνεχή σχηματισμό και απέχουν πολύ από το να είναι αιωνίως σταθεροποιημένες (Abrams, 1982· Bell, 2006· Hall, 1990), με την κοινωνική ταυτότητα να επηρεάζει σε σημαντικό βαθμό τον τρόπο που το άτομο βλέπει τον εαυτό του και τους άλλους (Barna, 2017: 103).

Στη διαμόρφωση ταυτότητας, ένα από τα βασικά κίνητρα του ατόμου είναι η ανύψωση της αυτοεκτίμησής του. Μέσω της μνήμης, συγκεκριμένες εκδοχές ενός γεγονότος μπορεί, σε διάφορους χρόνους και για διάφορους λόγους, να προωθούνται, να αναδιαμορφώνονται ή να σιωπούν ανάλογα με τους σκοπούς που υπάρχει επιθυμία να υπηρετηθούν.

Η σημασία των τραγουδιών και των μουσικών πρακτικών γενικότερα στη διαμόρφωση της συλλογικής μνήμης έχει επισημανθεί από πολλούς μελετητές.² Το τραγούδι ως είδος λαϊκής τέχνης «κατασκευάζει τις μορφές με τις οποίες διατυπώνεται η συλλογική γνώση και μνήμη, η αντίληψη και η ερμηνεία του κόσμου» (Σηφάκης, 1988: 21). Τα τραγούδια του παρελθόντος αναζωογονούν τη συλλογική μνήμη της κοινότητας, καθώς εκφράζουν και εσωκλείουν συναισθήματα.

Έχοντας ως αφετηρία τη σημασία των μουσικών πρακτικών στη διατήρηση και διάδοση μνημών και ταυτοτήτων, το ενδιαφέρον στρέφεται στους απογόνους δύο πληθυσμιακών ομάδων που συμπεριελήφθησαν στην Ανταλλαγή Πληθυσμών του 1923.

2. Η έρευνα

Η Ανταλλαγή Πληθυσμών αποτέλεσε ένα ιδιαίτερο κομμάτι της νεότερης ιστορίας, τόσο στην Ελλάδα όσο και την Τουρκία. Την ήττα της Ελλάδας στη μικρασιατική εκστρατεία του 1922, ακολούθησε η ελληνοτουρκική σύμβαση Ανταλλαγής Πληθυσμών, η οποία ενσωματώθηκε στη Συνθήκη της Λωζάννης. Σύμφωνα με όσα όριζε η σύμβαση, οι ορθόδοξοι χριστιανοί της Τουρκίας έπρεπε να μετοικήσουν στην Ελλάδα και οι μουσουλμάνοι της Ελλάδας, αντίστοιχα, να εγκατασταθούν στην Τουρκία. Εξαιρέθηκαν οι χριστιανοί της Ίμβρου και της Τενέδου, οι Έλληνες της Κωνσταντινούπολης και οι μουσουλμάνοι της Δ. Θράκης.

Η αμοιβαία Ανταλλαγή είχε ως αποτέλεσμα την αναχώρηση, περίπου, 380.000 μουσουλμάνων από την Ελλάδα και την εγκατάσταση περισσότερων από 1.000.000 χριστιανών προσφύγων στο ελληνικό κράτος (Mazower, 2009: 67· Morgenthau, 1994: 413). Από την Κρήτη αναχώρησαν συνολικά 23.821 μουσουλμάνοι, οι πιο ευκατάστατοι από τους οποίους εγκατέλειψαν αρχικά το νησί με ιδιωτικά

² Ενδεικτικά: Cowan, 1998· Ζαϊμάκης, 2001, 2008β· Kavouras, 1990· Kouvaraki, 2014· Pennanen, 2009· Περάκη, 2001, 2006· Ρόμπου- Λεβίδη, 2014· Σηφάκης, 1988· Tsimouris, 1997, 2004· Williams, 2003.

μέσα³ (Ανδριώτης, 2006· Λιμαντζάκης, 2015: 114). Οι μουσουλμάνοι, που αναχώρησαν από την Κρήτη εκείνο το διάστημα, ήταν εξισλαμισμένοι κάτοικοι του νησιού, οι οποίοι συμπεριλήφθησαν στην Ανταλλαγή λόγω της θρησκευτικής τους ταυτότητας.

Οι εξισλαμισμοί του γηγενούς πληθυσμού ξεκίνησαν μετά από την οθωμανική κατάκτηση της Κρήτης, η οποία πραγματοποιήθηκε έπειτα από μακροχρόνιο πόλεμο με τους Βενετούς (1645-1669).⁴ Οι εξισλαμισμοί γνώρισαν ιδιαίτερη έξαρση γνώρισαν μετά το 1770, συνεχίστηκαν μέχρι και την έναρξη της επανάστασης του 1821 και ελάχιστοι σημειώθηκαν μετά το 1830.⁵ Ο μεγάλος αριθμός εξισλαμισμένων Κρητικών (σε σύγκριση με άλλες περιοχές του ελλαδικού χώρου), αποδόθηκε στη μεγάλη διάρκεια του πολέμου για την κατάκτηση της Κρήτης. Ανάμεσα στους σημαντικότερους λόγους εξισλαμισμού ήταν η οικονομική εξαθλίωση των κατοίκων και η ελπίδα βελτίωσης της κοινωνικής τους κατάστασης. Σύμφωνα με τη Greene, «ο πόλεμος από μόνος του, περισσότερο από κάθε άλλο παράγοντα, εξηγεί την έλξη που άσκησε ο εξισλαμισμός» (Greene, 2005: 95).

Ο όρος «Τουρκοκρητικοί» επιλέχθηκε, επειδή θεωρήθηκε ότι με αυτόν αποδίδεται καλύτερα η ονομασία που χρησιμοποιούν οι ίδιοι στην Τουρκία («*Giritliler*» = *Κρητικοί*), αλλά και το ότι αναφερόμαστε σε απογόνους προσφύγων κρητικής καταγωγής, οι οποίοι, αν και είναι Τούρκοι πολίτες που δεν έζησαν ποτέ στην Κρήτη, αυτοαποκαλούνται «Κρητικοί».

Η πόλη του Bodrum, επιλέχθηκε ως πεδίο μελέτης, καθώς ήταν ο τόπος καταγωγής των Μικρασιατών της Νέας Αλικαρνασσού Ηρακλείου, περιοχής που μελετήθηκε σε προγενέστερη έρευνα, για τις ανάγκες της μεταπτυχιακής διπλωματικής εργασίας «Μνήμες στους Μικρασιάτες πρόσφυγες της Νέας Αλικαρνασσού Ηρακλείου Κρήτης» (Ψαραδάκη, 2012). Θέμα της αποτελούσαν οι ανταλλαγέντες πρόσφυγες που είχαν ακολουθήσει την αντίστροφη πορεία, από το Bodrum στην Κρήτη, την παραπάνω χρονική περίοδο. Κατά τη διάρκεια εκείνης της έρευνας, μελετήθηκε η μνήμη και η ιδιαίτερη ταυτότητα που αναπαράγεται στους Μικρασιάτες της Νέας Αλικαρνασσού Ηρακλείου και παρατηρήθηκε η ανάγκη των απογόνων τους να διατηρήσουν την ξεχωριστή τους παράδοση, μέσω πρακτικών όπως η μουσική, ο χορός, το τραγούδι, το φαγητό, αλλά και από την επιλογή του ονόματος «Νέα Αλικαρνασσός» για το νέο τόπο εγκατάστασής τους.

Η επιτόπια έρευνα στο Bodrum διήρκεσε συνολικά επτά μήνες και πραγματοποιήθηκε σε διαφορετικές φάσεις, από το 2013 έως το 2016. Αρχικά, στην ταχύτερη επαφή με τους κατοίκους του Bodrum, συνέβαλε η απασχόλησή μου σε φορέα της πόλης, μέσω του προγράμματος *Erasmus Πρακτική*, χάρη στην οποία απέκτησα άμεσα μια θέση στον χώρο και τη δυνατότητα να επικοινωνούν εύκολα οι κάτοικοι μαζί μου. Κατά τη διάρκεια της έρευνας, πραγματοποιήθηκαν συνεντεύξεις με Τουρκοκρητικούς στην τουρκική γλώσσα, ωστόσο, συχνά, κατά την ανάκληση τραγουδιών από τους αφηγητές, έκανε την εμφάνισή της και η κρητική διάλεκτος, όπως θα φανεί στα αποσπάσματα που θα

³ Σε δημοσιεύσεις εφημερίδων του Ηρακλείου εκείνη την περίοδο αναφέρεται ότι πρώτα αναχώρησαν οι άποροι και έπειτα οι εύποροι μουσουλμάνοι, και στις δύο περιπτώσεις με το ατμόπλοιο «Αντιγόνη» (*Νέα Εφημερίς* 15.06.1924, *Ιδη* 20.08.1924).

⁴ Για μια αναλυτική επισκόπηση του πολέμου μέχρι και την κατάκτηση της Κρήτης, βλ. ενδεικτικά Greene, 2005.

⁵ Βλ. σχετ. και Kouvaraki, 2014.

ακολουθήσουν. Η παραμονή στο Bodrum περιλάμβανε, ακόμα, συμμετοχική παρατήρηση σε ποικίλες στιγμές της καθημερινότητας των Τουρκοκρητικών στον δημόσιο και ιδιωτικό χώρο, αλλά και έρευνα σε αρχειακό υλικό, σχετικά με το ζήτημα της Ανταλλαγής.

Στο παρόν άρθρο, αντικείμενο μελέτης αποτελούν οι παροντικές γενιές Μικρασιατών και Τουρκοκρητικών στους δύο τόπους και, συγκεκριμένα, οι τρόποι που στοιχεία μνήμης και ταυτότητας εμφανίζονται σε μουσικές πρακτικές στο παρόν, τις οποίες τα άτομα συνδέουν με την καταγωγή τους. Στη συνέχεια, παρουσιάζονται αποσπάσματα αφηγήσεων από Μικρασιάτες και Τουρκοκρητικούς δεύτερης γενιάς, καθώς και ένα παράδειγμα δημόσιας εκδήλωσης ταυτότητας σε κάθε μελέτη περίπτωσης, τα «Αλικαρνάσσεια» και η «κρητική βραδιά» αντίστοιχα.

3. Μικρασιάτες στη Νέα Αλικαρνασσό

Είναι γεγονός ότι η μουσική παράδοση των χριστιανικών πληθυσμών που κατοικούσαν στον ευρύτερο γεωγραφικό χώρο της Μικράς Ασίας από την αρχαιότητα είναι πλούσια και πολύμορφη. Η Ανταλλαγή Πληθυσμών αποτέλεσε ένα ιδιαίτερο κομμάτι της νεότερης ιστορίας τόσο στην Ελλάδα όσο και την Τουρκία, το οποίο διαμόρφωσε τη μετέπειτα κοινωνικοοικονομική κατάσταση στις δύο χώρες. Όσον αφορά στο πεδίο των μουσικών πρακτικών, το οποίο και αποτελεί αντικείμενο της παρούσας ανακοίνωσης, παρατηρείται ότι, στους Μικρασιάτες, σημαντικές επιρροές άσκησαν μεγάλα αστικά κέντρα της εποχής, όπως η Σμύρνη και η Πόλη. Εμφανίζεται, επομένως, ένα πλούσιο μουσικό υλικό, το οποίο μεταβάλλεται συνεχώς και προσαρμόζεται στις εκάστοτε περιστάσεις και παραδόσεις.

Τα τελευταία χρόνια, ειδικότερα, τα λεγόμενα «μικρασιάτικα τραγούδια», κυριαρχούν σε διάφορες πολιτιστικές εκδηλώσεις και αποτελούν σημαντικά στοιχεία πολιτιστικής κληρονομιάς. Έχουν ηχογραφηθεί και ερμηνευθεί, μάλιστα, από πλήθος καλλιτεχνών, με χαρακτηριστική ερμηνεύτρια τη Δόμνα Σαμίου.⁶ Παράλληλα, στις εκδηλώσεις αυτές, εμφανίζεται ένα σύνολο μουσικών οργάνων, που συνοδεύουν τα τραγούδια αυτά, η ποικιλία των οποίων μαρτυρά μεταξύ άλλων και την ποικιλομορφία της εν λόγω μουσικής κουλτούρας.⁷

Ενδεικτικά, αναφορά στα μουσικά όργανα των Μικρασιατών στο Ηράκλειο Κρήτης γίνεται σε άρθρο του Σπύρου Χατζηλάου (1952) με τίτλο: «Αι Απόκρεω. Στα καλά χρόνια της γλυκειάς μας Πατρίδος», το οποίο δημοσιεύτηκε στην εφημερίδα «Αλικαρνασός» του Απόστολου Μουζουράκη. Στο

⁶ Ενδεικτικά, η συλλογή «Μικρασιατικά τραγούδια με τη Δόμνα Σαμίου» (από ζωντανή ηχογράφιση της συναυλίας που πραγματοποιήθηκε στο Μέγαρο Μουσικής Αθηνών, στις 8/5/2005) περιλαμβάνει τα τραγούδια: 1. Όλα μου τα παράτησα & Τι έχεις Θεονίτσα (Μικρά Ασία), 2. Πέρσι το καλοκαίράκι (Προποντίδα), 3. Τα παλαιά μου βάσανα (Μικρά Ασία), 4. Μεσ' της Πόλης τ' αργαστήρια (Κωνσταντινούπολη), 5. Παραπονιάρικό μου (Μικρά Ασία), 6. Αυτοσχεδιασμός με τοξωτό ταμπουρά, 7. Τω Θεώ τω ποιήσαντι..., 8. Μεθ' ημών ο Θεός, 9. Καλογριά μαγέρευε (Θράκη), 10. Πάγω στις Προύσας τα βουνά (Καπαδοκία / Ικόνιο), 11. Τσιφτετέλι (Μικρά Ασία), 12. Στείλε με μάνα για νερό (Μικρά Ασία), 13. Σηλυβριανό συρτό (Προποντίδα), 14. Η νύφη μας είν' όμορφη (Μικρά Ασία), 15. Άσπρα φορείς (Προποντίδα), 16. Αν θέλεις για να παντρευτείς (Μικρά Ασία), 17. Από τα μπεντένια πέφτω (Μικρά Ασία), 18. Μάνα μ' ήρτεν η άνοιξη (Καπαδοκία / Ικόνιο), 19. Χορός μαντιλιών (Καπαδοκία / Ικόνιο), 20. Τ' ορφανέσας το νυφέπαρμαν & Ξένη μ' ξενιτεμένη (Πόντος), 21. Σερεανίτσα (Πόντος), 22. Κότσαρι (Πόντος), 23. Μαύρα μάτια κι αν θελήσω (Μικρά Ασία), 24. Γιαννούλα (Προποντίδα), 25. Χασάπικο Αρετσούς (Προποντίδα). (Πηγή: <https://www.domnasamiou.gr/?i=portal.el.songs&id=633>, πρόσβαση 15.03.2020).

⁷ Μουσικά όργανα που συναντάμε σε μικρασιατικές εκδηλώσεις στην Ελλάδα είναι: Κλαρίνο, Βιολί, Πολιτική λύρα, Λύρα Πόντου, Κανονάκι, Τοξωτός ταμπουράς, Λάφτα, Σάζι, Ούτι, Λαούτο, Νταούλι, Τουμπελέκι, Μπεϊντίρ, Ντέφι, Κουτάλια.

άρθρο, περιγράφονται τα χρόνια πριν την Ανταλλαγή και, ειδικότερα, τα έθιμα της Καθαράς Δευτέρας. Εκεί αναφέρεται ότι οι Αλικαρνασσεείς συνήθιζαν να γλεντούν σε παρέες με ένα πλήθος μουσικών οργάνων: «Οι συμπατριώται, παρέες παρέες, χορεύουν με τα τοπικά τους όργανα, την τσαμπούνα, τη λύρα, τα νταούλια, το ντέφι, τους τζουράδες, τα μπουζούκια, τα βιολιά και τα λαούτα» (*Αλικαρνασσός*, περίοδος β', φ.4, 15/05/1952). Σε ένα ακόμη άρθρο του ίδιου στην ίδια εφημερίδα (1954) με τίτλο: «Χριστούγεννα και Άγιος Βασίλης στα παλιά καλά χρόνια της πατρίδος» γίνεται αναφορά στους τραγουδιστάδες, τους βιολιτζήδες και τους λαουτιέρηδες, που πρωταγωνιστούν στις γιορτές των Αλικαρνασσέων και «συνήρπαζαν τους συμπατριώτας και έκαναν χρυσές δουλειές»⁸ (*Αλικαρνασσός*, περίοδος β', φ.22, 15/12/1954).

Σύμφωνα με τον Τριανταφύλλου (2018: 130), στα έθιμα της «χαμένης πατρίδας» των Αλικαρνασσέων ανήκαν και τα χοροστάσια που ήταν «μεγάλοι υπαίθριοι χοροί, που γίνονταν κυρίως στον ανοιχτό χώρο μπροστά από τον Ιερό ναό του Αγίου Γεωργίου, όταν γιόρταζε ο Άγιος [...] Τα τραπέζια στήνονταν κι έτρωγε όλος ο κόσμος δωρεάν, ντόπιοι και ξένοι και ύστερα άρχιζε ο χορός και η διασκέδαση. Οι ντόπιοι παίζανε τα όργανα, βιολιά, σαντούρια, τρόμπες, λαγούτα και ο κόσμος χόρευε. Κυρίως χορεύανε το ζειμπέκικο, τον Καρσιλαμά, τη περβολαριά, ενώ οι νησιώτες κυρίως συρτό και μπάλο. Επικρατούσε όμως ο τούρκικος χορός. Τραγουδούσανε όλο ελληνικά τραγούδια. Του Αγίου Νικολάου δε γινόταν πανηγύρι με χορό γιατί είχε κρύο και βροχές [...] Στις ονομαστικές γιορτές και κυρίως στους γάμους το γλέντι και ο χορός γινόταν στα σπίτια».

Από την επιτόπια έρευνα που πραγματοποιήθηκε στη Νέα Αλικαρνασσό Ηρακλείου Κρήτης, ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα αρχεία του ΚΑΠΗ Νέας Αλικαρνασσού και της εφημερίδας «Αλικαρνασσός» (έτος έκδοσης 1987). Στην εφημερίδα, συγκεκριμένα, αρθρογραφούσαν μικρασιατικής καταγωγής μέλη του ΚΑΠΗ, γράφοντας μεταξύ άλλων μαντινάδες, ποιήματα και τραγούδια που συνέθεταν οι ίδιοι για τις δυο πατρίδες, την Κρήτη και την Αλικαρνασσό.⁹ Οι εν λόγω δημοσιεύσεις χαρακτηρίζονται από απλοϊκή, αλλά φανερή έκφραση συναισθημάτων και αποτελούν γλωσσικές απόπειρες των Μικρασιατών δεύτερης γενιάς να «ανασύρουν» το παρελθόν, σε μια προσπάθεια να «ενώσουν» τους δύο τόπους.

Σε αυτές τις δημοσιεύσεις, το αίσθημα υπερηφάνειας για την καταγωγή είναι, επίσης, αρκετά έντονο, ωστόσο, η πλούσια πολιτιστική κληρονομιά των Μικρασιατών, η οποία εμφανίζεται τα τελευταία χρόνια, δεν ήταν εξ αρχής κάτι αποδεκτό και δεδομένο. Τα πρώτα χρόνια εγκατάστασης των Μικρασιατών στον ελλαδικό χώρο υπήρχαν συχνά προστριβές ανάμεσα στους γηγενείς και τους

⁸ Για ονόματα γνωστών βιολιτζήδων και τραγουδιστών της εποχής, βλ. ενδεικτικά Τριανταφύλλου, 2018: 161.

⁹ Ενδεικτικά, για στήλη με τίτλο «Μαντινάδες» βλ. *Αλικαρνασσός*: φ8/ Δεκέμβριος 1988, φ15/ Σεπτέμβριος 1990, φ16/Δεκέμβριος 1990, φ19 /Αύγουστος 1992, φ20/Δεκέμβριος 1992, φ22/Ιούλιος 1994, φ24/ Απρίλιος 1995, φ25/Αύγουστος 1995, φ27/Ιούνιος 1996, φ29/Δεκέμβριος 1996, φ31/Οκτώβριος 1997, φ32/ Ιανουάριος 1998, φ33/Ιούνιος 1998, φ34/Οκτώβριος 1998, φ37/Αύγουστος 1999, φ43/Αύγουστος 2001, φ45/ Ιούνιος 2002, φ48/Απρίλιος 2003, φ59/Ιανουάριος 2007 και φ63/Δεκέμβριος 2008. Στο φ22/Ιούλιος 1994, υπάρχει επιπλέον η στήλη «Οι μαντινάδες των καιρών», στο φ25/ Αύγουστος 1995 γίνεται δημοσίευση για διαγωνισμό μαντινάδας, στο φ35/ Ιούνιος 1999 υπάρχει ποίημα «Σμύρνης Γιακίνθ», στο φ36/ Ιούλιος 1999 υπάρχει ποίημα με τίτλο «Δάκρυσε η Αλικαρνασσός», στο φ41/Δεκέμβριος 2000 υπάρχει ποίημα με τίτλο «Νοσταλγίες από τη Μικρά Ασία».

πρόσφυγες. Τα γλέντια των προσφύγων αποτελούσαν τέτοια ζητήματα διαφωνίας, τα οποία δεν άργησαν να απασχολήσουν τον Τύπο της εποχής.¹⁰ Στις εφημερίδες, μαζί με τα πρώτα σχόλια για τους πρόσφυγες, άρχισαν να εκφράζονται και οι πρώτοι αρνητικοί σχολιασμοί για τις πολιτισμικές πρακτικές των αστών προσφύγων. Ο τρόπος διασκέδασής τους δε φαίνεται να συμφωνούσε με εκείνον των ντόπιων κατοίκων και αυτό αποτυπωνόταν στα άρθρα των εφημερίδων εκείνο το διάστημα.

Ήδη από το 1923 είχαν αρχίσει να εκφράζονται διαμαρτυρίες για αυτές τις διασκεδάσεις και συγκεκριμένα, την 1η Φεβρουάριου του 1923, η «*Νέα Εφημερίς*» σε άρθρο της με τίτλο «Σάλα Σάλα» αναφερόταν σε ένα νέο τραγούδι, που «έχει κατακτήσει τα μυαλάκια και τα αισθήματα των Ηρακλειωτών». Ο συντάκτης, ορμώμενος από τα λόγια του τραγουδιού, σχολίαζε πως «κάτω απ' τη σαχλεπίσαχλη αυτή στιχουργία του κλείεται ό, τι αηδές και πρόστυχο έχει να φανταστεί κανείς εις διανοήματα και λέξεις, τα διαφορούμενα λόγια τους που θυμίζουν λατέρνα και χασίς, γαρνιρισμένα με μια οκά λαδωμένες αφέλειες, κατέκτησαν τις συναναστροφές μας, εισήλθαν μέσα στα σπίτια μας και μας ακομπανιάρουν και στις επίσημες ακόμα εμφανίσεις μας».¹¹

Τον Ιανουάριο του 1924, άρθρο της «*Νέας Εφημερίδας*», που απευθυνόταν στον Σταμάτιο Κιουζέ Πεζά (πληρεξούσιο Ηρακλείου), ανέφερε πως «δεν μας κάνει και τόσον καλή εντύπωση η τάση μεγάλου μέρους συμπατριωτών σου, προς το ατελείωτο φαγοπότη και τραγούδι στους δρόμους μέρα και νύχτα, αλλά φοβούμεθα μη παρεξηγηθούμε. Επί τέλους υπάρχει και πλήθος νέων και ανθρώπων της ταβέρνας στο Ηράκλειο και όμως σπανιότατα και σε εξαιρετικές εντελώς περιπτώσεις διαταράσσεται η νυχτερινή ησυχία από κραυγές και ουρλιάσματα ντόπιων. Τόσο χαρούμενοι και τόσο πάνε καλά οι δουλειές των συμπατριωτών σου ώστε να εκδηλώνουν τόσο παταγωδώς κάθε νύχτα την ψυχική τους ευδιαθεσία;». Ο ειρωνικός τόνος του συντάκτη διαφαίνεται και στο τέλος του άρθρου, όπου ανέφερε χαρακτηριστικά πως «εν τοιαύτη περιπτώσει, περιττεύουν και τα υπουργεία των περιθάλψεων και οι τόσες μέριμνές μας για υπάρξεις που διάγουν τις ημέρες τους πολύ καλύτερα από τους ντόπιους!».¹²

Στις 17 Σεπτεμβρίου του 1924, η στήλη «Επίκαιρα» της «*Νέας Εφημερίδας*» επανέφερε το θέμα της ψυχαγωγίας των προσφύγων. Όπως σχολίαζε ο συντάκτης της στήλης, κάθε βράδυ όλη η πόλη σειόταν από τα γλέντια και τα τραγούδια των προσφύγων: «Ντόπιους, ούτε είδαμε, ούτε ακούσαμε να γλεντοκοπούν κάθε βράδυ, καθημερινές και σκόλες στις ταβέρνες και στους δρόμους της πόλεως. Άρα οι ντόπιοι φαίνεται πάσχουν και όχι οι πρόσφυγες».¹³

Το έτος 1925, υπήρχαν και από την εφημερίδα «*Ιδη*» του Ηρακλείου σύντομες δημοσιεύσεις για τις διασκεδάσεις των προσφύγων, οι οποίες αναφέρονταν στα καφεενεδάκια στην πλατεία Βαλιδέ Τζαμί.

¹⁰ Οι εφημερίδες ήδη από το 1922 σχολίαζαν, τόσο τα γλέντια των προσφύγων, όσο και τις παραστάσεις Σμυρνιανών προσφύγων στο «Πανελλήνιο» (*Ν. Εφημερίς*, φ.2260/29.11.22, φ.2265/04.12.22). Θετικές αναφορές σε παραστάσεις γίνονταν το 1925, καθώς το κοινό της πόλης υποδέχθηκε τα «Πολιτάκια». Πρόκειται για Σμυρναίους αοιδούς, οι οποίοι φαίνεται πως είχαν μεγάλη απήχηση στο κοινό (*Ιδη*, φ.794/12.07.25, *Ν. Εφημερίς*, φ.3044/18.06.25).

Μουσικές παραστάσεις γνωστών Μικρασιατών συναντάμε και στη δεκαετία του 1930. (Ζαϊμάκης, 2001: 119, 2008β: 120).

¹¹ *Ν. Εφημερίς*, φ.2314/01.02.23.

¹² *Ν. Εφημερίς*, φ.2586/02.01.24.

¹³ *Ν. Εφημερίς*, φ.2831/17.10.24.

Εκεί, «κάθε βράδυ η λατέρνα, το σαντούρι και το βιολί δίνουν και παίρνουν».¹⁴ Στις 25 Ιουνίου, η στήλη «Στα Πεταχτά» αναφερόταν σε συγκεκριμένο προσφυγικό καφεενάκι της πλατείας, που συγκέντρωνε όλο τον προσφυγικό κόσμο κάθε βράδυ: «Σαντούρι, φλάουτο αποτελούν την ορχήστρα του, ο αμανές και ο καρσιλαμάς θυμίζει παλιούς καιρούς ευτυχίας στους θαμώνες του».¹⁵

Στις παραπάνω αναφορές για τις μουσικές πρακτικές των προσφύγων, παρατηρείται ότι δε μνημονεύονταν ονόματα μουσικών ή αοιδών, παρά μόνο τα ονόματα μουσικών οργάνων.¹⁶ Σύμφωνα με τον Ζαϊμάκη (2001: 121), το γεγονός αυτό αποτελεί δείγμα της απαξίας των δημοσιογράφων¹⁷ για τη μουσική των προσφύγων. Οι συγκεκριμένες αναφορές για τις μουσικές πρακτικές των προσφύγων είχαν στερεοτυπικό χαρακτήρα και επικεντρώνονταν κυρίως στα ανατολίτικα τραγούδια και στους χορούς τους. Οι εφημερίδες, μέσω των σύντομων περιγραφών, για περιστατικά που συνέβαιναν στους χώρους ψυχαγωγίας των προσφύγων, συνέδεαν συχνά τη μικρασιατική μουσική με τον κόσμο της Ανατολής και το οθωμανικό παρελθόν της πόλης (Ζαϊμάκης, 2001: 120). Ωστόσο, από όσα γράφονταν σε αρκετά άρθρα της εποχής, γίνεται φανερό ότι ο κόσμος ανταποκρινόταν στις διασκεδάσεις αυτού του είδους. Υπήρχαν αναφορές, οι οποίες σχολίαζαν το πλήθος κόσμου που πήγαινε σε αυτά τα μέρη διασκέδασης και στις παραστάσεις που πραγματοποιούσαν πρόσφυγες ηθοποιοί.¹⁸

Αφηγητές αναφέρθηκαν, επίσης, στα γλέντια των προσφύγων, τα οποία πραγματοποιούνταν κατά τη διάρκεια του έτους και σε σημαντικές θρησκευτικές γιορτές. Τα επικρατέστερα μουσικά όργανα φαίνεται πως ήταν τα βιολιά, τα σαντούρια και τα τουμπερλέκια:

Ήταν της παρέας άνθρωποι. Και μονιασμένοι μεταξύ τους. Να φεύγουνε τριήμερα με μπουζούκια, με βιολιά, ειδικά τις Απόκριες, δεν καθόντουσαν μέσα καθόλου.
(Συνέντευξη με Κατερίνα, 30.10.15).

Στο παραπάνω απόσπασμα, η αναφορά στο μπουζούκι και το βιολί φανερώνει δυο διαφορετικού είδους μουσικές εκφράσεις, που εμφανίζονταν στις αναφορές για τους Μικρασιάτες. Σύμφωνα με τον Ζαϊμάκη (2008β: 254-255), το μπουζούκι ήταν ένα μουσικό όργανο που για ορισμένο χρονικό διάστημα στην προσφυγική περίοδο προσέλαβε αρνητικό συμβολικό περιεχόμενο:

Ορισμένα τραγούδια μας τα χόρευε μπάλο η μαμά μου. Μέχρι μεγάλη, γρια που ήτανε. Τις Απόκριες μαζευότανε όλη η γειτονιά, έβγαζαν τις κουρελούδες και έκαναν Καθαρά Δευτέρα στους δρόμους.
(Συνέντευξη με Ελευθερία, 30.10.15),

¹⁴ *Ιδη*, φ.913/28.12.25.

¹⁵ *Ιδη*, φ.782/25.06.25.

¹⁶ Μουσικά όργανα όπως το σαντούρι, το βιολί, το κλαρίνο, το ούτι και το τουμπελέκι διαδόθηκαν ευρέως από Μικρασιάτες πρόσφυγες (Ζαϊμάκης, 2008β: 244).

¹⁷ Αντικείμενο αρνητικής κριτικής από τους δημοσιογράφους έγινε και η συνύπαρξη ετερογενών πολιτισμικών παραδόσεων και μουσικών ακουσμάτων (Ζαϊμάκης, 2001: 121). Όπως ανέφερε άρθρο της Νέας Εφημερίδας, το 1925, σε ταβέρνα του Ηρακλείου οι θαμώνες διασκεδάζαν με προσφυγικά τραγούδια, κρητικές μαντινάδες και ευρωπαϊκούς χορούς (*Ν. Εφημερίς*, φ2920/12.02.25), σχολιάζοντας και επικρίνοντας έτσι η εφημερίδα, την ετερόκλητη πολιτισμική συνύπαρξη ως σύμπτωμα πολιτισμικής παρακμής και εκδήλωσης ξενομανίας (Ζαϊμάκης, 2001: 121).

¹⁸ Βλ. *Ιδη*, φ.794/12.07.25, *Ν. Εφημερίς*, φ.2260/29.11.22, φ.2314/01.02.23, φ.3044/18.06.25.

Στα σπίτια γινόντουσαν όλα τα γλέντια. Μαζευόντουσαν στα σπίτια και εκεί έκαναν και βεγγέρες και γλέντια και γάμους και βαφτίσια. [...] Χορεύανε με τουμπερλέκια, με βιολιά, με σαντούρια. Τραγουδούσαν τραγούδια προσφυγικά.
(Συνέντευξη με Κώστα, 17.06.11),

Η νύφη πήγαινε με κλαρίνα και βιολιά.
(Συνέντευξη με Σοφία, 03.11.15),

Εμείς τραγουδούσαμε από μικρά, πάντα. Τραγούδια δηλαδή που έλεγαν οι γονείς μας.
(Συνέντευξη με Νικομάχη και Σεβαστή, 30.05.11).¹⁹

Οι αναφορές στα γλέντια με τη χρήση μουσικών οργάνων όπως σαντούρια και βιολιά κάνουν φανερό το γεγονός ότι συγκεκριμένες, χαρούμενες περιστάσεις επενδύθηκαν μουσικά με μουσικά όργανα, τα οποία αποτέλεσαν δείκτες των σημαδιών που χαράζουν στη συλλογική μνήμη οι πολιτισμικές συνθήκες της κάθε εποχής.

Υπήρχαν, ακόμη, συνεντεύξεις με Μικρασιάτες, όπου οι αφηγητές δεν αναφέρθηκαν σε τραγούδια που θυμόντουσαν από τους προγόνους τους. Οι ίδιοι, αντίθετα, ανακάλεσαν παρακλήσεις και προσευχές, μέρος των οποίων απήγγειλαν, τονίζοντας με αυτόν τον τρόπο τη σημασία που έδιναν οι ίδιοι στη θρησκεία, αλλά και τις δυσκολίες των προσφύγων πρώτης γενιάς, οι οποίες εμπόδιζαν την έκφραση τραγουδιών:

Θυμάμαι πολύ τη μάνα μου να τραγουδάει τα κάλαντα της Πρωτοχρονιάς. «Εις αυτό το νέο έτος.» Δεν έλεγαν το «Αρχιμηνιά και αρχιχρονιά». Τραγουδούσαν πολλά τραγούδια. Η μάνα μου ήξερε την παράκληση απέξω.
(Συνέντευξη με Ευαγγελία, 29.10.15),

*Άγγελέ μου ευλογημένε και πολύ χαριτωμένε
χάρισέ μου την ψυχή μου, την ψυχή και τη ζωή μου.
Κάθε μέρα κάθε ώρα να βρισκόμαστε αντάμα
και ποτέ κακό να μη βρεθεί μπροστά μας.
Όταν σε στείλει ο Κύριος να πάρεις την ψυχή μου
Μην έρθεις μαύρο τάραχο, μην έρθεις μαύρο πνεύμα
έλα με την ταπείνωση να σου την παραδώσω.
Να τηνε πάς του αφέντη μου να την εκκρίνει θέλει.
[...]
Ξέρω την προσευχή από τη μαμά μου. Την ήξερε απέξω και την έλεγε στις δύσκολες στιγμές.
Πρέπει να την πεις τρεις φορές.*
(Συνέντευξη με Ελευθερία, 30.10.15),

Κάτω στα Ιεροσόλυμα ο Χριστός κάλεσμα έκανε. Εκάλεσε τους δώδεκα Αποστόλους και τον Αι Γιάννη τον Πρόδρομο. Όλοι τρώνε και πίνουνε τον Θεό δοξάζουνε. Ο Αι Γιάννης ο Πρόδρομος ούτε τρώει, ούτε πίνει, ούτε το Θεό δοξάζει. Ο Χριστός τον ερωτάει: «Αι Γιάννη τον Πρόδρομε. Όλοι τρώνε και πίνουνε τον Θεό δοξάζουνε. Εσύ ούτε τρως, ούτε πίνεις, ούτε τον Θεό δοξάζεις». Στο δρόμο που ερχόμουνα ήλιος με πείραξε [...]
(Συνέντευξη με Ζαμπέτα, 30.10.15),

Όταν κοντύνει η γλώσσα μου και καρφωθεί το φως μου, τότε γλυκιά Παρθένα μου σε θέλω βοήθό μου [...]

¹⁹ Για επιμέρους ανάλυση του υλικού από τις συνεντεύξεις με Μικρασιάτες της Νέας Αλικαρνασσού, βλ. Ψαραδάκη, 2012.

(Συνέντευξη με Άννα, 26.02.13).

Τα παραπάνω αποσπάσματα τόνισαν το γεγονός και τους τρόπους διασκέδασης των προσφύγων, χωρίς να κάνουν λόγο για αρνητικές συμπεριφορές και χαρακτηρισμούς από τους ντόπιους απέναντι στους πρόσφυγες. Όπως θα φανεί και στην επόμενη ενότητα, περνώντας τα χρόνια, οι μουσικές πρακτικές των Μικρασιατών εδραιώθηκαν στο χώρο, με τους πολιτιστικούς συλλόγους να αποτελούν σημαντικούς φορείς διάδοσης της μικρασιατικής κληρονομιάς, μέσω των δράσεων και των εκδηλώσεων που πραγματοποιούν.²⁰ Σύμφωνα με τον Ζαϊμάκη (2001: 134-135), «η μικρασιατική μουσική επιβιώνει στις προσφυγικές κοινότητες μέσα από δίκτυα πολιτισμικών και μουσικών συλλόγων και όπως συνήθως συμβαίνει σε αυτές τις περιπτώσεις, γίνεται προσπάθεια αναβίωσης κοινοτήτων του παρελθόντος μέσα από μουσικές εκδηλώσεις, οι οποίες, μερικές φορές, προσλαμβάνουν φολκλορικό χαρακτήρα. Τα δίκτυα των προσφυγικών συλλόγων εξακολουθούν να λειτουργούν ως επικοινωνιακές κοινότητες και γέφυρες μνήμης, αλλά ο χαρακτήρας και τα κοινωνικά συμφραζόμενα των μουσικών τους πρακτικών είναι, συγκριτικά με το παρελθόν, πολύ διαφορετικά».

4. Τα «Αλικαρνάσσεια»

Κατά τη διάρκεια της έρευνας για τους Μικρασιάτες στο Ηράκλειο, μελετήθηκε ο πολιτιστικός σύλλογος Νέας Αλικαρνασσοῦ «Η Αρτεμισία». Παρατηρήθηκε ότι οι δράσεις του συλλόγου σε σχέση με τη μικρασιατική παράδοση περιστρέφονταν γύρω από τα τραγούδια, τους χορούς, τα έθιμα και τα φαγητά των προσφύγων, αλλά υπήρχαν και δράσεις που ενσωμάτωναν στοιχεία της κρητικής παράδοσης. Ειδικότερα, ο σύλλογος παρέδιδε μαθήματα μουσικών οργάνων, μαθήματα χορού²¹ και οργάνων εκδηλώσεις, η δημοφιλέστερη από τις οποίες ήταν τα «Αλικαρνάσσεια».

Τα «Αλικαρνάσσεια» αποτελούσαν ετήσιες πολιτιστικές εκδηλώσεις που πραγματοποιούνταν κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού, σε συνεργασία του πολιτιστικού συλλόγου και του Δήμου και είχαν διάρκεια μία εβδομάδα. Στα «Αλικαρνάσσεια» περιλαμβάνονταν πολλές διαφορετικές δράσεις, όπως θεατρικές παραστάσεις, αθλητικές επιδείξεις από τοπικές αθλητικές ομάδες, μουσικές βραδιές, συναυλίες με κρητική μουσική, γεγονός που μαρτυρά την αλληλεπίδραση του συλλόγου με το κρητικό στοιχείο και την ενσωμάτωση των Μικρασιατών στον τόπο εγκατάστασής τους.

Η τελευταία μέρα των συγκεκριμένων εκδηλώσεων περιλάμβανε πάντοτε τη «μικρασιατική βραδιά», η οποία ήταν αφιερωμένη στις μνήμες από την Μικρά Ασία. Εξέχουσα θέση στη βραδιά είχε η χορωδία, η οποία αποτελούσε «σύνδεσμο» των Μικρασιατών (σύμφωνα με τα λόγια Μικρασιάτισσας

²⁰ Στις εκδηλώσεις, παρουσιάζεται στους θεατές ένα πλήθος τραγουδιών και χορών από διάφορες περιοχές της Μικράς Ασίας. Ενδεικτικά, μικρασιατικοί χοροί και τραγούδια που διατηρούνται σήμερα είναι: Κόνιαλης, Αντικριστός χορός, Τα παιδιά της γειτονιάς σου, Μπάρμπα Γιαννακάκης, Απόψε τα μεσάνυχτα, Απτάλικος, Τι σε μέλει εσένανε, Ξύπνα Μαυροματούσα μου, Θα σπάσω κούπες (Παραδοσιακό, Ιωνία), Αμυγδαλάκι τσάκισα, Σμυρναϊκό μινόρε, Σμυρναϊκός μπάλος, Σαν τα μάρμαρα της Πόλης, Μαλαματένιος αργαλειός.

²¹ Τα μαθήματα αυτά –μαζί με τη χορωδία που υπάρχει από το 1995– φανερώουν την έμφαση που δίνει ο σύλλογος στη μουσική παράδοση.

τρίτης γενιάς) και απαρτιζόταν από μέλη μεγαλύτερης ηλικίας και μικρασιατικής καταγωγής. Αντίθετα, τα μέλη των χορευτικών ομάδων ήταν νεαρής ηλικίας και όχι απαραίτητως μικρασιατικής καταγωγής.

Ενδεικτικά, γνωστά τραγούδια που είχαν ακουστεί από τη χορωδία κατά τις μικρασιατικές βραδιές στα «Αλικαρνάσσεια» ήταν:

«Πίνω και μεθώ»,
«Στον Άδη θα κατέβω»,
«Τι να θυμηθώ»,
«Μες στου Βοσπόρου τα στενά»,
«Μαρμαρωμένος βασιλιάς»,
«Έχε γεια Παναγιά»,
«Τα όμορφα Μουδανιά»,
«Καναρίνι μου γλυκό»,
Μπάρμπα Γιαννακάκη»,
Σμύρνη μου το περιγιάλι σου»,
Δυο παλικάρια από το Αϊβαλί»,
«Οι καμπάνες της Αγιάς Σοφιάς».

Ενδιαφέρον έχει το γεγονός ότι, στις αφηγήσεις που πραγματοποιήθηκαν με Μικρασιάτες δεύτερης γενιάς, μόνο οι αφηγήτριες που συμμετείχαν στη χορωδία και τις δράσεις του συλλόγου αναφέρθηκαν σε μικρασιατικά τραγούδια, ευρέως γνωστά στον ελλαδικό χώρο, αποκαλύπτοντας έτσι οι αφηγητές τις πρόσφατες μνήμες τους:

Λέμε την «Ανδριάνα», το «έχε γεια Παναγιά», το «σ' αγαπώ γιατί είσαι ωραία».
(Συνέντευξη με Ευαγγελία, 29.10.15).

Γίνεται φανερό ότι στους Μικρασιάτες οι μουσικές πρακτικές περιλάμβαναν αναφορές σε μουσική, χορό, τραγούδι, προσευχές και ποιήματα, η παραγωγή των οποίων συνεχίστηκε, σε μεγάλο βαθμό, στο νέο τόπο εγκατάστασης και προσέλαβε πολλές διαστάσεις το διάστημα του Μεσοπολέμου και τα νεότερα χρόνια. Η μικρασιατική μουσική παράδοση είναι τόσο σύνθετη και περιλαμβάνει διαφόρων τύπων μουσικές εκτελέσεις, το ενδιαφέρον, ωστόσο, της ανακοίνωσης δεν ήταν να μελετήσει το πλήθος και το είδος αυτών των μουσικών πρακτικών, αλλά τους τρόπους που η μικρασιατική μουσική ταυτότητα εκφράζεται στις σύγχρονες αναφορές των απογόνων Μικρασιατών προσφύγων. Όπως έγινε αντιληπτό, η ταυτότητα των Μικρασιατών είναι πλέον όχι μόνο αποκατεστημένη, αλλά συνυπάρχει με την κρητική, με την οποία έχει συνεχή επαφή και αλληλεπίδραση. Η μικρασιατική ταυτότητα δεν παύει, όμως, να έχει μια ιδιαίτερη θέση στον ελλαδικό χώρο και συνεχίζει να μεταφέρεται δημόσια με πολλούς τρόπους.

5. Τουρκοκρητικοί στο Bodrum

Στην περίπτωση των Τουρκοκρητικών, στο Bodrum, παρατηρείται μια διαφορετικού είδους διατηρημένη μουσική μνήμη στο παρόν, σε σχέση με εκείνη που παρουσιάστηκε νωρίτερα για τους Μικρασιάτες. Οι μουσικές αναφορές των Τουρκοκρητικών δεύτερης και τρίτης γενιάς παραπέμπουν στην Κρήτη μέσω τραγουδιών και μαντινάδων (όχι απαραίτητα «κρητικών»), όμως απουσιάζουν

χορευτικά στοιχεία και παραγωγή νέων μουσικών πρακτικών. Αυτή η απουσία χορευτικών στοιχείων και μουσικής παραγωγής αποτελεί σημαντική διαφοροποίηση ανάμεσα στους Μικρασιάτες και τους Τουρκοκρητικούς, γεγονός που οφείλεται στην πολιτική που ακολούθησε η Τουρκία ως χώρα υποδοχής των δεύτερων. Η τελευταία απαγόρευσε συμπεριφορές, που δεν ήταν σύμφωνες με τις αρχές του επίσημου κράτους, με αποτέλεσμα να εμφανιστούν καταπιεσμένες μνήμες, οι οποίες, μεταξύ άλλων, εκφράστηκαν μέσω της μουσικής.

Στην τουρκική βιβλιογραφία, ειδικότερα, επισημαίνεται ότι οι πρόσφυγες, μαζί με την εγκατάστασή τους στην Τουρκία, μετέφεραν στα νέα μέρη τα έθιμα, τις παραδόσεις, τη μουσική, τις γαστρονομικές τους συνήθειες, τη γλώσσα τους (βλ. Bayındır Goularas, 2012: 134· Sepetcioğlu, 2014: 70-71). Με αυτό τον τρόπο, οι Τουρκοκρητικοί μετέφεραν τη συλλογική μνήμη, την πολιτιστική κληρονομιά και ταυτότητα της ομάδας τους, πολλές φορές έμμεσα και μέσω επιτελέσεων, οι οποίες φανέρωναν τη διαφορετικότητα και την κρητική ταυτότητά τους.

Μελετώντας τις μουσικές μνήμες των Τουρκοκρητικών στο Bodrum, αναζητήθηκαν μουσικά ακούσματα που παρέπεμπαν για τα άτομα στην Κρήτη, όπως και ο ρόλος αυτών των μουσικών πρακτικών στη ζωή των ατόμων. Από το εμπειρικό υλικό, προέκυψε ότι οι αναφορές των Τουρκοκρητικών σχετίζονταν μονάχα με το άκουσμα τραγουδιών και, εκτός από έναν ηλικιωμένο Τουρκοκρητικό δεύτερης γενιάς που ήξερε να παίζει μπαγλαμά, δεν υπήρξε κάποιος αφηγητής που να ανέφερε την ιδιότητα του οργανοπαίκτη (για τον ίδιο ή για κάποιον πρόγονό του). Αντίθετα, πολλοί αφηγητές θυμήθηκαν τους προγόνους τους να τραγουδούν στα κρητικά και ανέφεραν με παράπονο ότι οι ίδιοι ξέχασαν εκείνα τα τραγούδια:²²

Ο πατέρας μου είχε πολύ ωραία φωνή και συχνά έλεγε και τραγούδια.
(Συνέντευξη με Mehmet, 09.08.13),

Έλεγαν πολλά τραγούδια, μανί,²³ μαντινάδες, πολλά έλεγαν.
(Συνέντευξη με Nesrin, 15.06.13),

Έλεγαν και μάθαμε τραγούδια [...] Ξέρω τραγούδια. Έμαθα μικρός και δεν τα ξέχασα.
(Συνέντευξη με Ali K, 15.06.13),

Τα ξεχάσαμε. Εξέραμε πολλά αλλά δεν τα γράψαμε. [...] Επομένανε στο κεφάλι [...] Ο Νταλαβέρας ήπρεπε να 'θελε να ζει να σου πει μαντινάδες.
(Συνέντευξη με Mustafa, 07.06.13),

Εξεχάσαμε. Η παρέα μόνο αυτή [που καθόμαστε τώρα] ξέρομε [...] Εγώ πολλά κάτεχα.
(Συνέντευξη με Erol, 12.06.13).

Στα παραπάνω αποσπάσματα αφηγήσεων παρατηρείται ο τρίτος αφηγητής να αναφέρει ότι δεν ξέχασε τα τραγούδια που άκουγε μικρός από τους γονείς του στην κρητική διάλεκτο, επειδή τα άκουσε

²² Στο σημείο αυτό να αναφέρουμε ότι στις συνεντεύξεις με Τουρκοκρητικούς χρησιμοποιείται η πλάγια γραφή όταν τα αποσπάσματα είναι στα κρητικά και η κανονική γραφή όταν τα αποσπάσματα είναι μετάφραση από τα τουρκικά. Επίσης οι λέξεις στα κρητικά σημειώνονται με έντονη γραφή.

²³ Στα τουρκικά: manî. Σύμφωνα με τον Pennanen (2009: 131) ο όρος *manî* αναφέρεται σε μια μορφή λαϊκής ποίησης που τραγουδιέται ή απαγγέλλεται στην Ανατολία και στα Βαλκάνια.

σε νεαρή ηλικία. Οι δύο επόμενες αφηγήσεις τονίζουν ότι δε θυμούνται τραγούδια στα κρητικά, επειδή δεν τα έγραψαν. Έχει ενδιαφέρον το γεγονός ότι, ενώ όλοι οι αφηγητές επικαλούνται έμμεσα την προφορικότητα της κρητικής διαλέκτου, και δη στις μουσικές πρακτικές, οι μνήμες και οι αφηγήσεις τους διαφοροποιούνται αισθητά.

Γίνεται φανερό ότι, με τη μετακίνηση του προσφυγικού πληθυσμού, μεταφέρθηκαν στους τόπους εγκατάστασης σημαντικά στοιχεία πολιτισμικού κεφαλαίου. Ωστόσο, στην περίπτωση των Τουρκοκρητικών στην Τουρκία, οι κρατικές πολιτικές δεν κατέστησαν τόσο εύκολη τη διάσωση αυτού του πολιτισμικού κεφαλαίου, όπως συνέβη στην Ελλάδα με τους Μικρασιάτες. Το νέο περιβάλλον υποδοχής στην Τουρκία δεν ήταν ευνοϊκό σε νέα πολιτισμικά στοιχεία, λόγω της αφομοιωτικής κρατικής πολιτικής, που επέβαλε τακτικές απαγορεύσεων. Παρά τις όποιες δυσκολίες, ωστόσο, διαπιστώνεται ότι στους Τουρκοκρητικούς επιβίωσε μετασχηματισμένο ένα πλήθος μουσικών πρακτικών, σε ελληνικούς στίχους. Αυτές οι αναπλάσεις του παρελθόντος, μάλιστα, διατρέχονταν συχνά από νοσταλγία και συναίσθημα και, σύμφωνα με τον Ζαϊμάκη (2012: 3), το παρελθόν παρουσιαζόταν συχνά «εκλεπτυσμένο, ραφιναρισμένο, καθαρό και αμόλυντο».

Η γεωγραφική θέση των περισσότερων περιοχών που εγκαταστάθηκαν οι ανταλλάξιμοι (παραθαλάσσιες περιοχές κοντά σε ελληνικά νησιά), συνέβαλε, επίσης, ώστε να διατηρηθεί η επαφή με το ελληνικό στοιχείο και το άκουσμα τραγουδιών στην ελληνική γλώσσα. Πολλές φορές, έτσι, οι αφηγητές ανακάλεσαν ως προγονικά, νεότερα τραγούδια διαφόρων κατηγοριών (μαντινάδες, ριζίτικα, νησιώτικα, λαϊκά), τα περισσότερα από τα οποία είχαν ακούσει οι ίδιοι μεταγενέστερα στο ραδιόφωνο. Τέτοια παραδείγματα ευρύτερα γνωστών τραγουδιών στους κατοίκους όχι μόνο του Bodrum, αλλά γενικά των παραλίων της Τουρκίας, ήταν μεταξύ άλλων τα: «Σαμιώτισσα», «Καναρίνι μου γλυκό», «Το γιλεκάκι που φορείς».

*Ακούγαμε τραγούδια. Το γιλεκάκι που φορείς εγώ το 'χω ραμμένο. Σαμιώτισσα, Σαμιώτισσα.
Τα ακούω κι από το ραδιόφωνο ελληνικά.
(Συνέντευξη με İlkur, 22.07.13),*

*Ξέρω τραγούδια. Καναρίνι μου γλυκό [...], Σαμιώτισσα.
(Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).*

Στα πλαίσια της έρευνας, δεν αναζητήθηκαν «ελληνικά» τραγούδια, ούτε η πατρότητα των τραγουδιών που ανακάλεσαν οι αφηγητές. Σύμφωνα με τους τρόπους που λειτουργεί η προφορική λαϊκή παράδοση, άλλωστε, και δη στα χρόνια της Ανταλλαγής, δεν μπορούμε να αναζητάμε την «αυθεντική προέλευση» των ακουσμάτων στους Τουρκοκρητικούς, καθώς εμφανίζονται διάφορες παραλλαγές τραγουδιών στη λογική του αυτοσχεδιασμού και της προφορικής λαϊκής μουσικής δημιουργίας.²⁴ Οι Τουρκοκρητικοί έκαναν κτήμα τους μια σειρά από μουσικά ακούσματα, τα οποία

²⁴ Όπως έχουν αναδείξει χαρακτηριστικά οι Δαμιανάκος (1987) και Σηφάκης (1988), οι παραλλαγές είναι δομικό στοιχείο της προφορικής παράδοσης του λαϊκού πολιτισμού, σύμφωνα με τη λογική του αυτοσχεδιασμού και η κοινότητα αξιοποιεί επιλεκτικά στοιχεία, με βάση τις ανάγκες της. Το τραγούδι «κατά την προφορική του διάδοση θα υποστεί ποικίλες μεταμορφώσεις, ώσπου να βρει μια μορφή που να ανταποκρίνεται καλύτερα στους κοινωνικούς, ιδεολογικούς και αισθητικούς κανόνες της επιχώριας κοινωνίας. [...] Η έκφραση 'πρωτότυπος' δεν έχει θέση στο λαϊκό πολιτισμό» (Δαμιανάκος, 1987: 37).

ενσωμάτωσαν στην κοινωνική τους ομάδα και τα μετέδωσαν προφορικά. Όπως διαπιστώθηκε, πολλά τραγούδια εντοπίζονται και στις δύο γλώσσες (ελληνικά και τουρκικά), γεγονός που θεωρείται ότι συνέβαλε στην καλύτερη απομνημόνευσή τους. Τέτοια παραδείγματα είναι τα τραγούδια: «Το γιλεκάκι που φορείς», που υπάρχει στην τουρκική δισκογραφία με τον τίτλο «Dostluk şarkısı»,²⁵ το «Καναρίνι μου γλυκό», που υπάρχει στα τουρκικά με τον τίτλο «Sıra Sıra Siniler», και το «Στο 'πα και στο ξαναλέω», που υπάρχει στα τουρκικά με τίτλο «Seni Alırsa Fırtına».

Συχνά, στις αφηγήσεις, οι στίχοι των τραγουδιών στα ελληνικά ανακαλέστηκαν από τους Τουρκοκρητικούς με γλωσσικές αλλαγές, οι οποίες οφείλονταν στην προφορικότητα της κρητικής διαλέκτου και στη μη λειτουργικότητα της συγκεκριμένης γλώσσας. Σε κάθε περίπτωση, όμως, μελωδικορυθμικά στοιχεία φαίνεται ότι βοήθησαν στην απομνημόνευση των τραγουδιών:²⁶

*Είπα σου το κι είπαν όλοι στο γιαλό μην κατεβείς,
κι ο γιαλός κάνει φουρτούνα να σε πάρει να χαθείς.
Να σε πάρει να σε πάει μέσα στα βαθιά νερά,
Να 'χεις το κορμί για βάρκα και τα χέρια για κουπί.
(Συνέντευξη με Erol, 12.06.13).*

Αν και για τους Μικρασιάτες στην Ελλάδα η μουσική της ιδιαίτερης πατρίδας φάνηκε ότι αποτελούσε ένα κυρίαρχο χαρακτηριστικό της ταυτότητάς τους,²⁷ οι Τουρκοκρητικοί στο Bodrum δε φαίνεται να διατήρησαν στον ίδιο βαθμό τα τραγούδια και δη τις μαντινάδες (δεκαπεντασύλλαβα δίστιχα με ομοιοκαταληξία), ως ιδιαίτερο γνώρισμα της καταγωγής τους. Κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων με απογόνους Τουρκοκρητικών, ωστόσο, συχνά αναφέρθηκαν μαντινάδες και τραγούδια

²⁵ Η εκτέλεση του τραγουδιού έχει γίνει από τον Fedon Kalyoncu και το τραγούδι βρίσκεται στο άλμπουμ: «Sevdiklerinizle Fedon» που κυκλοφόρησε το 2000 (Πηγή: <https://lyricstranslate.com/el/Fedon-Kalyontzu-dostluk-sarkisi-lyrics.html>, Πρόσβαση 04.09.2019).

²⁶ Σύμφωνα με τον Ong (2005: 44), η σκέψη «πρέπει να γεννιέται σε έντονα ρυθμικά και ισορροπημένα πρότυπα, να εκτυλίσσεται με επαναλήψεις ή αντιθέσεις [...], που διαρκώς ακούει ο καθένας ώστε να έρχονται εύκολα στο νου και οι οποίες είναι διατυπωμένες με τρόπο που να συγκρατούνται και να ανακαλούνται με ευχέρεια ή με άλλες μνημοτεχνικές μορφές. [...] Η στηριγμένη στην προφορικότητα παρατεταμένη σκέψη, κι όταν ακόμη δεν εκφέρεται με τη μορφή ενός τυπικού στίχου, τείνει να είναι εντόνως ρυθμική, γιατί ο ρυθμός βοηθά την ανάκληση».

²⁷ Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες ανέπτυξαν τη μουσική τους παράδοση σε ένα κοινωνικό περιβάλλον με διαφορετικά γνωρίσματα και όντας οι ίδιοι σε διαφορετική θέση σε σχέση με εκείνη των Τουρκοκρητικών. Οι πρώτοι δημιούργησαν μια μουσική παράδοση που τους χαρακτήριζε στο νέο τόπο, παράγοντας μελωδίες από μουσικά όργανα που είχαν μεταφέρει από τη Μικρά Ασία. Σύμφωνα με τον Ζαϊμάκη (2018: 170), οι χοροί, τα μουσικά όργανα, η μουσική και οι ιδιαίτερες μελωδίες τους όπως οι αμανέδες διέδωσαν στο νέο περιβάλλον την πολιτισμική ιδιαιτερότητα του μικρασιατικού κόσμου, δηλώνοντας ταυτόχρονα την προσήλωση στην προσφυγική ταυτότητα και την επιθυμία για τη συνέχεια της παράδοσής τους.

Ο Τσιμουρής (1999), αντίστοιχα, μελετώντας την περίπτωση των Μικρασιατών που ζούσαν στον Άγιο Δημήτριο σε ένα μικρασιατικό χωριό της Λήμνου, διαπιστώνει για τους τραγουδοποιούς ότι αντλούν τα σύμβολα που χρησιμοποιούν στα τραγούδια τους από το κοινό παρελθόν, το οποίο «έχει να κάνει με όλα τα “σκληρά” γεγονότα στα οποία η συλλογική μνήμη διαρκώς επιστρέφει. Με τα τραγούδια τους [...] θυμούνται τα βάσανα του διωγμού» (Τσιμουρής, 1999: 218). Σύμφωνα με τον Τσιμουρή (1999: 215), στην περίπτωση των Μικρασιατών τα τραγούδια αποτελούν μέρος των βασικών πηγών επικοινωνίας της ομάδας και κατά συνέπεια σημαντική έκφραση της συλλογικής μνήμης. «Διαμέσου του προφορικού αυτού υλικού, το οποίο υπόκειται σε απομνημόνευση και επανάληψη, οι σημαίνουσες συλλογικές εμπειρίες αναπαρίστανται, αναβιώνονται και διευρύνονται». Παράλληλα, στους Μικρασιάτες ορισμένα τραγούδια όπως είναι η παράδοση των «Ρεμπέτικων», ενεργοποιήθηκαν για να εκφράσουν προσφυγικά παράπονα και κατακλύζονται από μια βαθιά νοσταλγία «Το τραγούδι επομένως, όπως και άλλες μορφές ενσώματης επιτελεστικής επικοινωνίας, είναι εξαιρετικά αποτελεσματικό μέσο σφυρηλάτησης κοινωνικής μνήμης και συγκρότησης συλλογικοτήτων», αλλά γενικότερα η «μουσική κληρονομιά, φέροντας τον απόηχο της “πατρίδας”, ενεργοποιεί αισθήματα κοινότητας και ταυτότητας» (Τσιμουρής, 1999: 218-219).

και, πολλές φορές, μάλιστα, η απαγγελία μιας διατηρημένης στη μνήμη μαντινάδας είχε τον τόνο της καθημερινής ομιλίας.²⁸

Ελεγαν μαντινάδες ο ένας με τον άλλο και έκλαιγαν. Αχ, αχ πώς να είναι η Κρήτη.
(Συνέντευξη με Zehra, 04.06.13),

Οι παλαινοί κρητικοί κατέχανε πολλά [...] Εμιλούσαν με τις μαντινάδες.
(Συνέντευξη με Ali, 12.06.13),

*Ο πατέρας μου όποτε μελαγχολούσε έλεγε μαντινάδες. Δε τις θυμάμαι. [...] Στη μέση μέση του γιαλού έχει ένα **πηγαϊδάκι** [παύση].*
(Συνέντευξη με Güler, 05.09.15),

Η μαμά μου πάντα έλεγε μαντινάδες για Κρήτη. Και ο μπαμπάς, ο κύρης μου, πάντα ελέγανε μαντινάδες για Κρήτη [...] Για αυτό και θέλανε πάντα να πάνε [...]

*Άσπρο το χιόνι στα βουνά μα χοίροι το πατούνε
μαύρο 'ναι το γαρύφαλλο, με δράμι το πουλούνε.²⁹*
[...]

*Άχι τα περαζούμενα κι άχι τα περασμένα
και να **γιαγέρνουνε** πίσω στο χρόνο μιαν ημέρα.³⁰*
(Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13),

*Οι μαντινάδες, οι σκοποί και τα πολλά τραγούδια,
εκάμανε τσ' αρχόντους και κουτουλούν τα **βούγια**.³¹*
[...]

*Αζάδερφε, γαρέφαλε, φίλε μου φυτεμένε,
στη γαλανίδα σκόνταψες και **βάρηκες** καημένε.³²*
[...]

*Αν πεθάνω στο καράβι ρίξετέ με στο γιαλό,
να με φαν τα μαύρα ψάρια για τσ' αγάπης τον καημό.*
(Συνέντευξη με Erol, 12.06.13).

Στις αφηγήσεις Τουρκοκρητικών, ακούστηκαν, επίσης, αποσπάσματα από τραγούδια που έχουν ερμηνευθεί από λαϊκούς, έλληνες τραγουδιστές τη δεκαετία του 1960, όπως ο Στέλιος Καζαντζίδης και ο Πέτρος Αναγνωστάκης. Ένα τέτοιο παράδειγμα ήταν το τραγούδι «Στο μικρό μου τον κήπο». Ακόμη, σημαντική θέση είχαν και τα παιδικά τραγούδια ή εκείνα με χιουμοριστικό ύφος/περιεχόμενο. Από τους

²⁸ Σύμφωνα με τον Herzfeld (2012: 189-197) για τη θέση της μαντινάδας στην καθημερινή ζωή των Κρητικών, και μάλιστα ως είδος πειράγματος, «οι μαντινάδες, τα ομοιοκατάληκτα ή συνηχητικά δίστιχα [...] συνιστούν και τον προσφιλή για τους Γλεντιώτες τρόπο μελοποίησης και στιχουργίας».

²⁹ Η μαντινάδα εμφανίζεται στη βιβλιογραφία παραλλαγμένη:

«Άσπρα τα χιόνια στα βουνά μα χοίροι τα πατούνε
μαύρα 'ναι τα γαρέφαλα μα δράμια τα πουλούνε» (Κεφαλάκης, 2010: 171).

³⁰ Η μαντινάδα εμφανίζεται σε άρθρα στο διαδίκτυο ως μέρος της επιστολής του Νίκου Καζαντζάκη προς τον Θρασύβουλο Μαρκίδη, που δημοσιεύθηκε το 1958 στο περιοδικό «Κνωσός» του Συλλόγου Ηρακλειωτών της Αθήνας (<http://www.kritikaepikaira.gr/ma-o-gero-kritikos-de-gelietai-kai-gelaei/>), αλλά και σε αφηγήσεις απογόνων Τουρκοκρητικών, όπως εκείνης της Tanju Izbek το 2017 κατά την επίσκεψή της στην Κρήτη [<http://www.rethnea.gr/article.aspx?id=47521>] (Πρόσβαση 03.09.19).

³¹ Η μαντινάδα εμφανίζεται στη βιβλιογραφία παραλλαγμένη:

«Οι μαντινάδες κι οι σκοποί και τα πολλά τραγούδια,
εκάμανε τσι κοπελιές και κουτουλούν τα **βούγια**». (Κεφαλάκης, 2010: 201).

³² Η μαντινάδα εμφανίζεται στη βιβλιογραφία παραλλαγμένη:

«Αζάδερφε, Γαρίφαλε, φίλε μου μπιστεμένε,
Στην καβαλίνα σκόνταψες και **βάρηκες** καημένε» (Κεφαλάκης, 2010: 213).

αφηγητές δεν έλειψαν οι αναφορές σε χιουμοριστικά αποσπάσματα τραγουδιών με μια πιο εύθυμη και ανάλαφρη διάθεση:

*Τον άρκαλο παντρεύουνε και παίρνει τη ζουρίδα,
πάρε τονε ζουρίδα μου μα νοικοκύρης είναι.*

*Τον Μάρτη έχει τα κουκιά, τον Αύγουστο στα φύλλα,
τον αποδέλοιπο καιρό έχει φύλλα στα χείλια.³³*
(Συνέντευξη με Ali, 12.06.13),

*Μπαμ μπαμ την καμπάνα, να κατεβούν οι Φράγκοι,
να κάμω μακαρούνια με τα χρυσά πιρούνια,
ο κάτης να γυρεύγει, ο ποντικός χορεύει
και σπάσανε τα πιάτα γεμάτα ζαχαράτα.³⁴*
(Συνέντευξη με Zehra K., 14.07.13).

Δύο αφηγήτριες αναφέρθηκαν στο παιδικό τραγούδι: «Όταν θα πάω κυρά μου στο παζάρι/ Το κοκοράκι», το οποίο αποτελεί παραλλαγή νεότερου ελαφρολαϊκού τραγουδιού, που μεταφέρθηκε στην Τουρκία μέσω του ραδιοφώνου:

Να πάμε κυρά μου στο παζάρι, θα πάρω ένα πετεινάρι.
(Συνέντευξη με Fatma, 27.07.15),

Κυρά μου από το παζάρι θα σου πάρω ένα πετεινάρι. Το λέγαμε μικροί, τώρα τα ξεχάσαμε.
(Συνέντευξη με İlknur, 22.07.13).

Η μουσική μνήμη αυτού του είδους φαίνεται πως ήταν ευκολότερο να διαδοθεί και να διατηρηθεί για μεγαλύτερη διάρκεια. Τα ακούσματα της παιδικής ηλικίας διαπιστώθηκε ότι ήταν ιδιαίτερος σημαντικά και διαμόρφωσαν τη μετέπειτα ενήλικη μνήμη. Μάλιστα, συγκρατήθηκαν στη μνήμη ευκολότερα, αφού ακούγονταν στον ιδιωτικό χώρο. Παρατηρήθηκε, επίσης, ότι τα αποσπάσματα παιδικών τραγουδιών, που ανακάλεσαν τα άτομα, παρουσίαζαν λιγότερα ή και καθόλου «λάθη» σε σχέση με άλλα, μεταγενέστερα κυρίως τραγούδια.

Σε παρόμοιο πλαίσιο, στις αφηγήσεις εμφανίστηκαν και νανουρίσματα, τα οποία σώθηκαν χωρίς γλωσσικά «λάθη», πιθανόν επειδή ήρθαν σε λιγότερη επαφή με εξωτερικές επιρροές:

Μόσχο και μοσχοκάρυδο και μόσχος και κανέλες

³³ Οι συγκεκριμένοι στίχοι συναντώνται στο βιβλίο *Ριζίτικα* του Αποστολάκη ως εξής:

«Ο άρκαλος παντρεύτηκε και πήρε τη ζουρίδα
και τση 'πεψε χαιρετισμό μια συκοπιτταρίδα.
Πάρε τονε, ζουρίδα μου, μα νοικοκύρης είναι.
Το Μάη μπαίνει στα κουκιά, τον Αύγουστο στ' αμπέλι,
Τον αποδέλοιπο καιρό στην τρύπα μαινοβγαίνει».

³⁴ Το παιδικό αυτό τραγούδι εμφανίζεται στην ιστοσελίδα <http://www.cretanmagazine.gr/eidiseis/creta/politismos-creta/pedika-tragoudia-tou-paliou-kerou/> (πρόσβαση 24.05.2016):

«Τζίγκο Λελέγκο,
παίξε τη καμπάνα
να κατεβούν οι φράγκοι,
να φάνε μακαρούνια
με τα χρυσά πιρούνια.
κι κάτα μαγειρεύει
κι ο μποντικός χορεύει
και σπάσανε τα πιάτα
γεμάτα ζαχαράτα».

του έδωσε η μάνα του και του 'καμε κοπέλες.

[...]

Κούνια γιαλέσα όμορφο κοπέλα.

Να κάμω εγώ νανά,

κάμε νανά κοπέλα μου,

κάμε νανά μωρό μου.³⁵

(Συνέντευξη με Elvan, 09.07.15).

Συμπερασματικά, παρατηρήθηκε ότι οι πολιτικές «ομογενοποίησης» της τουρκικής μουσικής συνέβαλαν σε ένα σταδιακό ξεθώριασμα των πολιτισμικών παραδόσεων της Κρήτης. Οι μαντινάδες διατηρήθηκαν στη συλλογική μνήμη, αλλά όχι ως μια ζώσα παράδοση. Σύμφωνα με τον Ζαϊμάκη (2019: 8-9), ο μουσικός εξευρωπαϊσμός της Τουρκίας, καθώς και η πορεία της χώρας προς την πρόοδο, έπρεπε να περάσει μέσα από την ανάπτυξη της τέχνης, της μουσικής και της επιστήμης, συνεπώς όφειλε να υπερβεί τις αντιστάσεις των ξεπερασμένων πολιτισμών του παρελθόντος.

Οι Τουρκοκρητικοί φαίνεται ότι προσαρμόστηκαν στις πολιτικές της «πολιτισμικής λήθης», στην προσπάθειά τους να ενσωματωθούν οικονομικά στον νέο τόπο, στην τουρκική κοινωνία. Με την πάροδο του χρόνου, τα περισσότερα τραγούδια ξεχάστηκαν και οι νεότερες γενιές Τουρκοκρητικών στράφηκαν σε μοντέρνες εκδοχές της ελληνικής και τούρκικης μουσικής. Σε αυτό συνέβαλε τόσο η ανάπτυξη του τουρισμού τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα όσο και η διάδοση των ΜΜΕ, που επέτρεψαν τη μεταφορά εικόνων ανάμεσα στις δύο πλευρές του Αιγαίου.

Κατά την ανάκληση μουσικών πρακτικών από τους Τουρκοκρητικούς φάνηκε ότι συγχέονταν τραγούδια σύγχρονα με παραδοσιακά, μνήμες παλιές με μεταγενέστερες. Στις αφηγήσεις, τα τραγούδια που ήρθαν στο φως ήταν ουσιαστικά ένα κράμα από γλωσσικά στοιχεία της Κρήτης των αρχών του 20ού αιώνα τα οποία μεταβιβάστηκαν τόσο από τους προγόνους όσο και από μουσικά μοτίβα του νησιωτικού ελληνικού χώρου που προστέθηκαν στο πέρασμα των χρόνων, αλλά και από λαϊκά τραγούδια συγκεκριμένου περιεχομένου με κύριο εκφραστή-ερμηνευτή τον Καζαντζίδη. Έγινε, επίσης, φανερό ότι η ίδια ως ερευνήτρια «προκάλεσα» την ανάκληση μνημών, καθώς έδωσα τη δυνατότητα στα άτομα να «επικοινωνήσουν» με την καταγωγή τους.

Οι Τουρκοκρητικοί νεότερης γενιάς σε μεγάλο βαθμό έμαθαν για την κρητική μουσική μέσα από δευτερογενείς πηγές, αφού δείγματα της μουσικής των προγόνων τους στην Κρήτη δε διασώθηκαν σε ηχητική μορφή (Ζαϊμάκης, 2016: 9-10). Τα άτομα, έτσι, επαναπροσδιόριζαν τη μνήμη τους με βάση το

³⁵ Στην «Ιστορία των Αθηναίων» (Τόμος Γ') του Δημητρίου Γρ. Καμπούρογλου (1889), με θέμα «ΤΟΥΡΚΟΚΡΑΤΙΑ (1458-1687)», στη σελίδα 71, εμφανίζεται με τίτλο «Λικνιστικά» νανούρισμα με ίδια εισαγωγή:

«Κούνια γιαλέσα

πάμε στην Οδέσσα.

Κούνια Μανώλη

πάμε στην Πόλη

να φέρωμε λαδάκια

γιασεμολαδάκια

να βάλω στου παιδιού μου

τα χρυσά μαλλάκια».

(<https://www.galatsi.gov.gr/fileelektroniki-fotothiki-pinakothiki-vivliothiki/vivliothiki/vivlia/istoria-ton-athinaion-tomos-g/> πρόσβαση 03/09/2019).

παρόν και τις ανάγκες προβολής του, «κατασκευάζοντας αναμνήσεις» που διεκδικούσαν τη συνέχεια με ένα συγκεκριμένο ιστορικό παρελθόν (Connerton, 1989· Hobsbawm, 2004).

Τέλος, οι Τουρκοκρητικοί αναφέρθηκαν ονομαστικά και σε κρητικούς χορούς, μεταξύ των οποίων ήταν η σούστα, ο πεντοζάλης, το συρτό. Ανέφεραν, επίσης, τη λύρα ως μουσικό όργανο.³⁶ Οι μνήμες που αφορούσαν στο χορό, όπως συνέβη και με τα τραγούδια, αναμείχθηκαν με μεταγενέστερα στοιχεία.

Εγώ όντε ήμουνα εκεί είχε μια ημέρα και κάνανε γλέντια [...] με λύρα. Ήτανε ωραία. Γιατί ήρθε στο νου μου ο πατέρας μου, η μάνα μου. Ελέγανε τότε τότε “α, συρτό, άντε” και κάνανε συρτό στο σπίτι κι εμείς εγελάσαμε. Ημαστε κοπέλια. Όντε είδα εκεί τα συρτά εκουζουλάθηκα [...] Ο θεός με βοήθησε και ήρθα στην Κρήτη και είδα του πατέρα μου το νησάκι. (Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13).

Από το υλικό που συγκεντρώθηκε, έγινε φανερό ότι στο Bodrum η χορευτική κρητική παράδοση δεν επιβίωσε. Ο λόγος ήταν ότι ο χορός δε διατήρησε στο νέο περιβάλλον την κοινωνική του δύναμη (Cowan, 1998), καθώς η επίσημη πολιτική του τουρκικού κράτους απαγόρευσε τέτοιες συμπεριφορές δημόσια. Το τραγούδι, όμως, αντίθετα από το χορό, μπορούσε να απαγγελθεί και σε ιδιωτικούς χώρους, επομένως, έστω και μέσα από μετασχηματισμούς, μπόρεσε να επιβιώσει.

Αξίζει, ωστόσο, ιδιαίτερης προσοχής το γεγονός ότι, ενώ δε μεταβιβάστηκε καμία χορευτική δραστηριότητα από την Κρήτη στο Bodrum, τον Οκτώβριο του 2015 ξεκίνησε βραχύβια συνεργασία σχολής χορού με χοροδιδάσκαλο από την Κω, για να διδάξει συρτάκι και ζεμπέκικο, δύο χορούς ιδιαίτερα δημοφιλείς στο τουριστικό κοινό, με το ζεμπέκικο, μάλιστα, να συνδέεται στενά και με την Ανατολή.³⁷ Όπως έγινε φανερό, η χορευτική διδασκαλία δεν αφορούσε σε εκμάθηση κρητικών χορών, γεγονός που μαρτυρά τις επιρροές που δέχεται η περιοχή από τα κοντινά ελληνικά νησιά. Μάλιστα, τέτοιου είδους δράσεις φανερώνουν την ανάγκη σύνδεσης της περιοχής με την Ελλάδα σε μια προσπάθεια ενίσχυσης της ελληνοτουρκικής φιλίας, αλλά και την εργαλειακή χρήση της παράδοσης για οικονομική σκοπιμότητα, όπως συνέβη και με την «κρητική βραδιά» που πραγματοποιήθηκε στο Bodrum το 2014.

6. Η «κρητική βραδιά» το Δεκέμβριο του 2014

Σύμφωνα με τον Halbwachs (1992: 326), τα άτομα συχνά αντί να αφήσουν το παρελθόν να κάνει ξανά την εμφάνισή του, το ανασυγκροτούν με λογική προσπάθεια και τότε μπορεί να το παραμορφώσουν, θέλοντας να του δώσουν περισσότερη συνοχή. Κατά τη διάρκεια της έρευνας, παρατηρήθηκε ότι οι

³⁶ Για αντίστοιχες αναφορές βλ. και Williams, 2003: 210.

³⁷ Ο Pennanen (2009), επικεντρώνοντας στην αστική οθωμανική μουσική αναφέρεται και στο γενικό όρο *türkü* (παραδοσιακό τραγούδι) που αναφέρεται σε ένα τραγούδι και μια ποιητική φόρμα. Το *türkü* μπορεί να είναι αγροτικό ή αστικό, άγνωστο ή γνωστό συνθέτη. Ανάμεσα στις συνηθισμένες υποκατηγορίες *türkü* κομματιών στην οθωμανοελληνική μουσική των καφέ στην Ελλάδα ήταν και το ζεμπέκικο (τουρκ. *zeybek havası*) σε ρυθμό 9/4 (Pennanen, 2009: 132-133).

Τουρκοκρητικοί άρχισαν σταδιακά να συνθέτουν την ταυτότητά τους δημόσια, γεγονός που διαπιστώθηκε και από την «κρητική βραδιά» που οργανώθηκε το 2014.³⁸

Παρατηρώντας τη διαφημιστική προβολή της συγκεκριμένης εκδήλωσης –και συγκεκριμένα την αφίσα– αντιλαμβάνεται κανείς πως ό,τι απεικονιζόταν σε αυτήν παρέπεμπε στην εικόνα μιας «τουριστικής Ελλάδας». Στην αφίσα δέσποζαν ασπρόμαυρες φωτογραφίες από το συρτάκι του Αλέξη Ζορμπά, μαζί με φωτογραφίες από μπουζούκι και σκίτσα προσώπων με φουστανέλες να χορεύουν.

Μέσω της εν λόγω προβολής, γίνεται φανερό η προσπάθεια τουριστικοποίησης και φολκλοροποίησης της παράδοσης από τους Τουρκοκρητικούς. Ένα από τα «αναγνωριστικά χαρακτηριστικά του φολκλорισμού είναι η προβολή της παράδοσης ως θέαμα, ως σόου, προς τέρψιν και διδαχή, και φυσικά προς κατανάλωση» (Παπαπαύλου, 2010: 94), με την επιλογή των φωτογραφιών της αφίσας να παραπέμπει στα γνωρίσματα αυτά. Η παραπάνω δημόσια εκδήλωση μνήμης αποσκοπούσε «τόσο στη νομιμοποίηση ενός παρόντος ριζωμένου στις ιδιαίτερες παραδόσεις όσο και στην κοινωνικοποίηση νέων πολιτών μέσω της επίκλησης ενός κοινού παρελθόντος» (Aguilar Fernandez, 2005: 14).

Ένα από τα πρώτα συμπεράσματα που αναδείχτηκαν ήταν ότι, καθ' όλη τη διάρκεια της βραδιάς, το νησιωτικό και το κρητικό στοιχείο συγγέονταν σε διάφορους τομείς. Συγκεκριμένα, ως προς το χορευτικό μέρος, ξεκίνησε με κρητικούς χορούς, ακολούθησαν λαϊκοί χοροί και το πρόγραμμα τελείωσε με *oriental*. Η αναπαραγωγή της μουσικής έγινε αρχικά μέσω φορητού υπολογιστή και ακολούθησε ζωντανή μουσική, με τον οργανοπαίκτη να παίζει μπουζούκι³⁹ και όχι λύρα, η οποία ως όργανο έχει συνδεθεί με την κρητική παράδοση.

Κατά τη διάρκεια της βραδιάς, οι χοροί εκτελέστηκαν κατά βάση από τους επαγγελματίες χορευτές, μετά το τέλος του προγράμματός τους, ωστόσο, οι ίδιοι παρότρυναν το κοινό να χορέψει χορούς, όπως ο σιγανός, ο μπάλος, το χασαποσέρβικο. Τα άτομα που σηκώθηκαν να χορέψουν ήταν κυρίως γυναίκες, νεαρής ή μέσης ηλικίας, με εξαίρεση ορισμένους άνδρες μουσουλμάνους που είχαν έρθει από την Κω. Προς το τέλος της βραδιάς, όταν η μουσική άλλαξε σε ρυθμούς βαλς, χόρεψαν και άντρες Τούρκοι. Ξεχωριστή παρουσία στη βραδιά είχε ηλικιωμένος Τουρκοκρητικός δεύτερης γενιάς, ο οποίος τραγούδησε όρθιος, μέρος από το τραγούδι: «Το γιλεκάκι που φορείς». Ο ίδιος, μετά από την εκτέλεση του τραγουδιού με ελληνικούς στίχους, συνέχισε το τραγούδι και σε τουρκικούς στίχους.

Η «κρητική βραδιά» επιλέχτηκε να παρουσιαστεί ξεχωριστά, ως παράδειγμα «κρητικότητας», για να αναδειχθεί η φολκλοροποίηση, αλλά και το αναθεωρητικό χαρακτηριστικό της μνήμης και της ταυτότητας, οι οποίες δε μένουν στάσιμες, αλλά εξελίσσονται και εμπλουτίζονται με νέα στοιχεία, ενισχύοντας και δημιουργώντας εκ νέου ταυτότητες. Το παράδειγμα της «κρητικής βραδιάς» φανέρωσε ότι συγκεκριμένες τελετές, που βασίζονται στην επινόηση παραδόσεων, μπορούν να παρουσιαστούν ως

³⁸ Στη διοργάνωση κρητικών βραδιών αναφέρεται και ο Sepetcioğlu (2011: 35) στην έρευνά του για την περίπτωση των Τουρκοκρητικών προσφύγων *Davutlar*, όπου μαγείρευαν κρητικά φαγητά και προέβαλαν την κρητική κουζίνα.

³⁹ Το μπουζούκι αποτελεί ένα μουσικό όργανο που κυριαρχούσε μετά το 1932 στα επιτυχημένα ρεμπέτικα του Πειραιά στην Ελλάδα (Pennanen, 2009: 134· Ζαϊμάκης, 2008β:254-255).

συνέχειες με ένα ιστορικό παρελθόν (Connerton, 1989: 51), αλλά και ως διαμορφωτές της ιστορίας, με τη δημιουργία «ανεπίσημων παραδόσεων» από τις εκάστοτε κοινωνικές ομάδες⁴⁰ (Hobsbawm, 2004: 297).

Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας, έγινε αντιληπτό ότι οι Μικρασιάτες στις συνεντεύξεις τους δεν ανακάλεσαν αποσπάσματα τραγουδιών, αλλά κυρίως προσευχές ή άσματα θρησκευτικού περιεχομένου, τονίζοντας παράλληλα την έντονη θρησκευτική πίστη που τους χαρακτηρίζει ως κοινωνική ομάδα. Στις αφηγήσεις τους, ορισμένες μόνο γυναίκες (εκείνες που συμμετείχαν στη χορωδία του συλλόγου) ανέφεραν τίτλους μικρασιατικών τραγουδιών, τραγούδια ευρέως γνωστά στον ελλαδικό χώρο και ερμηνευμένα από πολλούς τραγουδιστές. Δε φαίνεται, ωστόσο, τα άτομα να είχαν τέτοια ακούσματα από τους προγόνους τους, καθώς τόνισαν ότι οι πρόσφυγες πρώτης γενιάς, λόγω των δυσκολιών που πέρασαν, δεν τραγουδούσαν συχνά, αλλά μόνο σε ιδιαίτερες περιστάσεις και γιορτές.

Σε δημοσιεύσεις εφημερίδων, που εκδόθηκαν περιστασιακά στην Αλικαρνασσό, διαπιστώθηκε ότι οι απόγονοι Μικρασιατών στο παρόν συνέχιζαν τη μουσική παραγωγή νέων τραγουδιών, ποιημάτων ακόμα και μαντινάδων. Στην εμφάνιση νέων μουσικών πρακτικών από τους Μικρασιάτες σημαντικό ρόλο κατείχε η Ελλάδα ως τόπος εγκατάστασης, καθώς βοήθησε την ελεύθερη έκφραση των Μικρασιατών, χωρίς απαγορεύσεις και περιορισμούς, σε αντίθεση με ό,τι συνέβη με τους Τουρκοκρητικούς στην Τουρκία. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να συναντάει κανείς στον ελλαδικό χώρο πλούσιες δράσεις ως προς τη μικρασιατική μουσική και το χορό. Η αλληλεπίδραση των Μικρασιατών με την Κρήτη, ειδικότερα, είχε ως αποτέλεσμα την επαφή με το κρητικό στοιχείο και τη συνύπαρξη των δύο παραδόσεων. Στο πλαίσιο των πολιτιστικών συλλόγων, αυτή η αλληλεπίδραση ήταν φανερή στα μαθήματα μικρασιατικών, αλλά και κρητικών χορών, όπως και στις εκδηλώσεις όπου συμμετείχαν Κρήτες καλλιτέχνες. Συχνά, επίσης, Μικρασιάτες συνέθεταν μαντινάδες στο ύφος της κρητικής παράδοσης.

Από την άλλη πλευρά, οι Τουρκοκρητικοί δε συνέθεσαν νέες μουσικές πρακτικές που να παρέπεμπαν στην κρητική καταγωγή τους, αλλά εξακολουθούσαν να ανακαλούν και να χρησιμοποιούν κρητικές λέξεις, πολλές από τις οποίες δε χρησιμοποιούνται πλέον στην Κρήτη από τις νέες γενιές. Οι ίδιοι ανέφεραν, επίσης, μαντινάδες με κρητική προφορά και συνέδεσαν την Κρήτη με ακούσματα του ελλαδικού χώρου, τα οποία αποτελούσαν μεταγενέστερες μνήμες, κυρίως από τα ΜΜΕ και την κοντινή απόσταση του Bodrum από την Ελλάδα. Σε αυτήν τη μελέτη περίπτωσης όμως, είναι σημαντικό το γεγονός ότι –παρά τις απαγορευτικές συνθήκες του τόπου εγκατάστασης και τη μη εμφάνιση χορών ή οργανοπαικτών που να συνδέονταν με την Κρήτη– οι καταπιεσμένες μνήμες των Τουρκοκρητικών περιέχονταν σε «κρητικές» αναφορές, και δη τραγούδια και μαντινάδες.

⁴⁰ Για μια λεπτομερέστερη ανάλυση, βλ. και Ψαραδάκη, 2020.

Αν και πρόκειται για δύο μελέτες περίπτωσης με τα δικά τους ξεχωριστά χαρακτηριστικά, και στις δύο περιπτώσεις φανερώνεται η σημασία της καταγωγής και η ανάγκη διατήρησης της μνήμης μέσω μουσικών πρακτικών, ώστε να μεταφερθούν στο παρόν οι προγονικές αξίες και η ιδιαίτερη πολιτιστική κληρονομιά. Στους Τουρκοκρατικούς, αντίθετα από τους Μικρασιάτες, αυτό συνέβη σε ένα πιο ιδιωτικό και περισσότερο κλειστό πλαίσιο, οι μεμονωμένες δράσεις, όμως, που λαμβάνουν χώρα τα τελευταία χρόνια μαρτυρούν την ανάγκη να έρθουν κοντά οι δύο λαοί, αναζητώντας κοινά σημεία στην πρόσφατη ιστορία τους.⁴¹ Σε κάθε περίπτωση, γίνεται φανερό ότι «η μουσική εμπειρία επιβιώνει στη μνήμη ως η ανάμνηση ενός ιδιαίτερου μουσικού κόσμου που αποτελεί προέκταση μιας πολιτισμικής ταυτότητας» (Ζαϊμάκης, 2012: 3).

Βιβλιογραφία

- Abrams, P. (1982). *Historical Sociology*. Somerset: Open Books.
- Aguilar Fernandez, P. (2005). *Μνήμες και Αλήθεια του Ισπανικού Εμφυλίου. Δημοκρατία, Διακτατορία και Διαχείριση του Παρελθόντος*. Σ. Κακουριώτης & Χ. Παπαγεωργίου (μετ.). Σ.Ν. Καλύβας (επιμ.). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.
- Ανδριώτης, Ν. (2006). *Πληθυσμός και Οικισμοί της Ανατολικής Κρήτης (16^{ος}-19^{ος} αι.)*. Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- Barna, I. (2017). Εγώ δεν Ονειρεύομαι πια στα Ελληνικά. Στο Ν. Φωκάς (επιμ.), *Δύο Πατρίδες μια Ταυτότητα*. Α. Mohay & T. Glaser (μετ.). Αθήνα: Νήσος, σσ. 103-144.
- Bayındır Goularas, G. (2012). 1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi ve Günümüzde Mübadil Kimlik ve Kültürlerinin Yaşatılması. [Η ανταλλαγή πληθυσμών του 1923 μεταξύ Τουρκίας και Ελλάδας και η επιβίωση της ταυτότητας των ανταλλαγέντων πληθυσμών]. *Alternatif Politika*, 4(2), 129-146.
- Bell, D. (2006). Introduction: Memory, Trauma and World Politics. Στο D. Bell (επιμ.) *Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship Between Past and Present*. New York: PALGRAVE MACMILLAN, σσ. 1-29.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cowan, J. (1998). *Η Πολιτική του Σώματος. Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα*, (Κ. Κουρεμένος, μετ.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Danforth, L. (1982). *The Death Rituals in Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Δαμιανάκος, Σ. (1987). *Παράδοση Ανταρσίας και Λαϊκός Πολιτισμός*. Αθήνα, Πλέθρον.
- Ζαϊμάκης, Γ. (2001). Αστικές Αντιλήψεις και Ψυχαγωγικές Πρακτικές: τα Καφωδεία στο Ηράκλειο την Περίοδο της Αυτονομίας της Κρήτης. Στο Θ. Δετοράκη Θ. & Α. Καλοκαιρινού (επιμ.), *Η Τελευταία Φάση του Κρητικού Ζητήματος*. Ηράκλειο: ΕΚΙΜ, σσ. 167-184.
- Ζαϊμάκης, Γ. (2008α). Πολιτισμική Ταυτότητα, Μουσικές Πρακτικές και Βιογραφικά Ρήγματα σε Μικρασιάτες Πρόσφυγες στο Ηράκλειο. Στο *Βενιζελισμός και Πρόσφυγες στην Κρήτη, Πρακτικά Ημερίδας*. Ηράκλειο- Χανιά: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών και Μελετών «Ελευθέριος Κ. Βενιζέλος», σσ. 157-175.
- Ζαϊμάκης, Γ. (2008β). “Καταγωγή ακμάζοντα” στον Λάκκο Ηρακλείου. *Παρέκκλιση, Πολιτισμική Δημιουργία, Ανώνυμο Ρεμπέτικο (1900-1940)*. Αθήνα: Πλέθρον.

⁴¹ Τα στοιχεία που παρουσιάστηκαν συγκεντρώθηκαν κατά την επιτόπια έρευνα το διάστημα 2013-2016, σε μια περίοδο κατά την οποία οι σχέσεις με τη γείτονα χώρα δεν ήταν τόσο τεταμένες όπως είναι στο παρόν. Εκείνο το διάστημα, μάλιστα, πραγματοποιούνταν συχνά μετακινήσεις ανάμεσα στις δύο πλευρές του Αιγαίου, πολλές φορές και με προγραμματισμένες επισκέψεις Μικρασιατών και Τουρκοκρατικών αντίστοιχα, στο πλαίσιο δράσεων για ενίσχυση της ελληνοτουρκικής φιλίας. Τα συμπεράσματα που διεξάγονται αφορούν σε εκείνα τα δεδομένα, ωστόσο, θεωρείται ότι οι προσπάθειες διατήρησης της μνήμης θα συνεχιστούν, όταν διαμορφωθεί το κατάλληλο πλαίσιο ξανά και όταν οι πολιτικές των χωρών επιτρέψουν πάλι τη συνέχιση ανάλογων μνημών, χωρίς επιρροές που τις εμποδίζουν.

- Ζαϊμάκης, Γ. (2012). Αμφισβητούμενοι Κόσμοι στις Παρυφές της Πόλης: η Μουσική Βιογραφία Ενός Ρεμπέτη στο Διάβα του 20ού Αιώνα. Στο Ρ. Βαν Μπούσχοτεν, Τ. Βερβενιώτη, Κ. Μπάδα, Ε. Νάκου, Π. Πανταζής, Π. Χαντζαρούλα (επιμ.), *Γεφυρώνοντας τις Γενιές: Διεπιστημονικότητα και Αφηγήσεις Ζωής στον 21ο Αιώνα. Προφορική Ιστορία και Άλλες Βιο-ιστορίες. Πρακτικά Συνεδρίου, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Βόλος, 25-27 Μαΐου 2012*. Βόλος, σσ. 443-454.
- Ζαϊμάκης, Γ. (2016). Σταυροδρόμια Πολιτισμών και Μουσικά Δίκτυα στις Πόλεις της Κρήτης: από την Προφορική Ανώνυμη Δημιουργία στη Δισκογραφία των 78 Στροφών. Στο Σ. Κουρούσης & Κ. Κοπανιτσάνος (επιμ.), *Μίλιε μου Κρήτη απ' τα Παλιά: Ιστορικές ηχογραφήσεις 1907-1955*. Αθήνα: Orpheum Phonograph, σσ. 43-71.
- Ζαϊμάκης, Γ. (2018). Μουσικές Παραδόσεις στο Μεταίχμιο: Οι Μουσουλμάνοι της Κρήτης και τα Μουσικά τους Δίκτυα (τέλη του 19ου αιώνα-μεσοπόλεμος). Στο *Η αστική μουσική στην Κρήτη από την Κρητική Πολιτεία μέχρι την Ανταλλαγή των πληθυσμών και η σχέση των δύο κοινοτήτων, Πρακτικά 1ου Διεθνούς Μουσικολογικού Συνεδρίου (3-5 Οκτωβρίου 2014)*. Ηράκλειο: Μουσείο Παραδοσιακών Οργάνων Θύραθεν.
- Ζαϊμάκης, Γ. (2019). Οι Κρήτες Μουσουλμάνοι και οι Μουσικές τους Παραδόσεις: Διαδρομές της Μνήμης και της Λήθης από την Κρήτη στην Τουρκία. Στο *Πεπραγμένα ΙΒ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, 21-25 Σεπτεμβρίου 2016*. Ηράκλειο: Εταιρία Ιστορικών Μελετών.
- Greene, M. (2005). *Κρήτη. Ένας κοινός κόσμος: Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των Πρώιμων νεότερων Χρόνων*. Ε. Γκαρά & Θ. Γκέκου (μετ.). Σ.Ν. Καλύβας (επιμ.). Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. London: University of Chicago Press.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. Στο J. Rutherford (επιμ.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- Herzfeld, M. (2012). *Η Ποιητική του Ανδρισμού. Ανταγωνισμός και Ταυτότητα σε ένα Ορεινό Χωριό της Κρήτης*. Μ. Καστανάρα (μετ.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Hobsbawm, E. (2004). *Η Επινόηση της Παράδοσης*. Θ. Αθανασίου (μετ.). Αθήνα: Ιστορική Βιβλιοθήκη, Θεμέλιο.
- Kavouras, P. (1990). *Glendi and Xenitia: The Poetics of Exile in Rural Greece, (Olymbos, Karpathos)*. Διδακτορική Διατριβή. Η.Π.Α.: The New School for Social Research, Department of Cultural Anthropology.
- Κεφαλάκης, Κ. (2010). *Μικρασία Αγκαλιά και Ξενιτιά. Τουρκοκρητικοί - Μικρασιάτες – Ιστορία*, Ηράκλειο.
- Kouvaraki, A. (2014). *Historical and Cultural Dimensions of the Muslims Cretans in Turkey*, διδακτορική διατριβή. Istanbul: Istanbul Bilgi University.
- Λιμαντζάκης, Γ. (2015). *Οι Τουρκοκρήτες και το Κρητικό Ζήτημα: από την Ύστερη Τουρκοκρατία έως την Ένωση*. Χανιά: Έρεισμα, Κέντρο Μικρασιατικών και Ποντιακών Ερευνών.
- Mazower, M. (2009). *Η Ελλάδα και η Οικονομική Κρίση του Μεσοπολέμου*. Σπ. Μαρκέτος (μετ.). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Morgenthau, H. (1994). *Η Αποστολή μου στην Αθήνα: 1922 το Έπος της Εγκατάστασης*. Σ. Κασεσιάν (μετ.). Αθήνα: Τροχαλία.
- Ong, W. (2005). *Προφορικότητα και Εγγραμματοσύνη*. Κ. Χατζηκυριάκου (μετ.). Θ. Παραδέλλης (επιμ.). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Παπαπαύλου, Μ. (2010). Φολκλόρ και Φολκλорισμός. Συγκλίσεις και Αποκλίσεις. Στο Π. Κάβουρας (επιμ.), *Φολκλόρ και Παράδοση. Ζητήματα Ανα-παράστασης και Επιτέλεσης της Μουσικής και του Χορού*. Αθήνα: Νήσος, σσ. 89-102.
- Πεκίν, Μ. (2014). (επιμ.). *Κρήτη και Τουρκοκρητικοί. Η Ομορφιά της Μνήμης*. Θ. Τσιμπής (μετ.). Χανιά: Έρεισμα.
- Pennanen, R. (2009). Η Ελληνοποίηση της Οθωμανικής Λαϊκής Μουσικής. *Μουσικός λόγος*, (8): 119-152.
- Περάκη, Φ. (2001). Διαχείριση Κοινωνικής Μνήμης και Μουσική Παράδοση: η Περίπτωση του Πανηγυριού στα Ανώγεια Μυλοποτάμου Κρήτης. Στα *Πεπραγμένα Θ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τ. Γ2. Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, σσ. 297-310.
- Περάκη, Φ. (2006). Οι Αναπαραστάσεις του Εαυτού στα Ανώγεια Μυλοποτάμου Ρεθύμνης: ο Ρόλος και η Θέση της Μουσικής Παράδοσης. Στο *Ο Μυλοπόταμος από την Αρχαιότητα ως Σήμερα*,

- Πρακτικά Διεθνούς συνεδρίου*. Ρέθυμνο: Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Ρεθύμνου, σσ. 247-258.
- Ρόμπου-Λεβίδη, Μ. (2014). Τραγουδώντας το Παρελθόν, Τραγουδώντας το Μέλλον». Στο Ε. Πλεξουσάκη (επιμ.), *Μεταμορφώσεις του Εθνικισμού. Επιτελέσεις της Συλλογικής Ταυτότητας στην Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 173-197.
- Sepetcioğlu, T. (2011). *Girit'ten Anadolu'ya Gelen Göçmen bir Topluluğun Etnotarihsel Analizi: Davutlar Örneği*. [Εθνοϊστορική ανάλυση μιας κοινότητας προσφύγων από την Κρήτη στην Ανατολία: η περίπτωση του Davutlar]. Διδακτορική Διατριβή. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Anabilim Dalı.
- Σηφάκης, Γ. (1988). *Για μια Ποιητική του Ελληνικού Δημοτικού Τραγουδιού*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Τριανταφύλλου, Μ. (2018). *Παλαιά Αλικαρνασσός*. Αθήνα, Ηρόδοτος.
- Τσιμουρή, Γ. (1999). Τραγούδια Μνήμης, Διαμαρτυρίας και Κοινωνικής Ταυτότητας: η Περίπτωση των Ρεϊσντεριανών Μικρασιατών Προσφύγων. Στο Ρ. Μπενβενίστε & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης: Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 211-238.
- Tsimouris, G. (1997). *Anatolian Embodiments in a Hellenic Context: the Case of Reisderiani Mikrasiates Refugees*. Sussex: University of Sussex.
- Tsimouris, G. (2004). Musical Memories of the Greek Catastrophe and Local Bards as Emblems of Belonging: The Case of Maria Kouskoussaina. *Oral History Society*, 32(1), 59-70.
- Williams, C. (2003). The Cretan Muslims and the Music of Crete. Στο D. Tziouvas (επιμ.), *Greece and Balkans: Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment*. Ashgate Publishing, σσ. 208-218.
- Ψαράδακη, Ε. (2012). *Μνήμες στους Μικρασιάτες Πρόσφυγες της Νέας Αλικαρνασσού Ηρακλείου Κρήτης*. Μεταπτυχιακή εργασία. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- Ψαράδακη, Ε. (2020). *Μνήμες "Πατρίδων" στους Τουρκοκρατικούς του Bodrum (Αλικαρνασσό) της Τουρκίας*. Διδακτορική Διατριβή. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.

Εφημερίδες

- Αλικαρνασσός*, όργανο ερεύνης των ζωτικών συμφερόντων των απανταχού Αλικαρνασσεών, δεκαπενθήμερη, έτος ιδρύσεως 1933, υπεύθυνος Μουζουράκης Α.
- Αλικαρνασσός*, περιοδική έκδοση του ΚΑΠΗ Νέας Αλικαρνασσού, έτος έκδοσης 1987
- Νέα Εφημερίς*, καθημερινή, διευθυντής- εκδότης Ι.Δ. Μουρέλλος, 1922- 1924
- Τδη*, εθνική εφημερίς, ιδιοκτήτης Ι.Μ.Κατεργιαννάκης, διευθυντής Μ. Μαρνελάκης, 1922-1926

Διαδικτυακές Πηγές

- <https://www.galatsi.gov.gr/ilektroniki-fotothiki-pinakothiki-vivliothiki/vivliothiki/vivlia/istoria-ton-athinaion-tomos-g/> πρόσβαση 03/09/2019).
- <https://www.odosarkadias.gr/to-gelekaki-pou-foris-ego-sto-cho-rammeno/> (Πρόσβαση 16.05.2017) και <https://www.mixanitouxronou.gr/quot-to-gelekaki-poy-foreis-quot-pos-graftike-quot-me-pikres-kai-me-vasana-quot-ena-apo-ta-pio-diasima-kai-diachronika-tragoydia-tis-ellinikis-moysikis/> (Πρόσβαση 04.09.2019)
- <http://www.triglianoi.gr/index.php?topic=315.0> (Πρόσβαση 28.03.18)
- <https://lyricstranslate.com/el/Fedon-Kalyontzu-dostluk-sarkisi-lyrics.html>, Πρόσβαση 04.09.2019)
- https://www.youtube.com/watch?v=8FR_SFkCXfE (Πρόσβαση 04.09.2019)
- <http://www.kritikaepikaira.gr/ma-o-gero-kritikos-de-gelietai-kai-gelaei/> (Πρόσβαση 03.09.19)
- <http://www.rethnea.gr/article.aspx?id=47521> (Πρόσβαση 03.09.19)
- <http://www.enet.gr/?i=news.el.article&id=192650> (Πρόσβαση 17.05.17)
- <http://www.cretanmagazine.gr/eidiseis/creta/politismos-creta/pedika-tragoudia-tou-paliou-kerou/> (Πρόσβαση 24.05.2016)

Σύντομο Βιογραφικό

Η Ελένη Ψαραδάκη είναι Διδάκτωρ Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών. Έχει σπουδάσει στο Πανεπιστήμιο Κρήτης και έχει κάνει μεταπτυχιακές σπουδές στον Πολιτισμό και την Ανθρώπινη Ανάπτυξη. Έχει πραγματοποιήσει επιτόπια έρευνα στην Ελλάδα και την Τουρκία αναφορικά με τους πρόσφυγες της Ανταλλαγής, γνωρίζει αγγλικά, τουρκικά και γερμανικά και τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα περιλαμβάνουν την κοινωνική μνήμη και την ταυτότητα προσφυγικών ομάδων, όπως και τους τρόπους αναπαραγωγής τους.

Short CV

Eleni Psaradaki holds a PhD in Philosophy and Social Studies. She has studied at the University of Crete and has done postgraduate studies in Culture and Human Development. Her field research in Greece and Turkey includes interviews with refugees of Population Exchange, she speaks English, Turkish and German and her research interests include the social memory and identity of refugee groups, as well as the ways in which they reproduce.

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

Επιστημονική Επιτροπή Έκδοσης

Η *Εθνολογία on line* είναι ένα ηλεκτρονικό, ανοιχτό επιστημονικό περιοδικό με κριτές, που εκδίδεται διαδικτυακά από την Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, παράλληλα με το έντυπο περιοδικό *Εθνολογία*. Από το 2019 εκδίδεται σε δύο τεύχη ετησίως.

Η *Εθνολογία on line* δημοσιεύει πρωτότυπες μελέτες στην επιστήμη της ανθρωπολογίας και της εθνολογίας, καθώς και σε συναφή πεδία. Επιπλέον, αποβλέπει στην προώθηση νέων ερευνών, καθώς και στη διερεύνηση νέων θεματικών και στο άνοιγμα των σπουδών αυτών στο ευρύτερο κοινό.

Η *Εθνολογία on line* δέχεται συμβολές από τα μέλη της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας, αλλά και από νέους επιστήμονες/ερευνητές και δόκιμους συγγραφείς μη μέλη της Εταιρείας. **Δημοσιεύει σε τρεις γλώσσες: Ελληνικά, Αγγλικά, Γαλλικά.**

Οι δημοσιευόμενες εργασίες πρέπει να έχουν, απαραίτητα, θεωρητική και μεθοδολογική υποδομή καθώς και ευρύτερη προοπτική. Τα προς δημοσίευση άρθρα δεν πρέπει να έχουν υποβληθεί για δημοσίευση ή να έχουν δημοσιευθεί αλλού. Οι δημοσιευόμενες εργασίες υπογράφονται από τους συγγραφείς τους, οι οποίοι έχουν και την ευθύνη σε ό,τι αφορά το περιεχόμενό τους. Ανώνυμες ή ψευδώνυμες μελέτες, βιβλιοκρισίες ή ανάλογα κείμενα δεν δημοσιεύονται.

Τα κείμενα υποβάλλονται ηλεκτρονικά, σε αρχείο Word (.doc ή .docx), στο **societyforethnology@yahoo.com** ή στο **alexethn@otenet.gr** με την ένδειξη «Εργασία για το ηλεκτρονικό περιοδικό Εθνολογία on line». Επίσης, αποστέλλονται δύο έντυπα αντίτυπα στη διεύθυνση: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας (υπόψη Ελευθ. Αλεξάκη), Ερεσσού 43, 10681, Αθήνα.

Η μέγιστη έκταση άρθρου είναι 14.000 λέξεις (για το κείμενο, τις υποσημειώσεις και τη βιβλιογραφία). Ο τίτλος του κειμένου και το ονοματεπώνυμο του συγγραφέα γράφονται στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα. Κάθε άρθρο συνοδεύεται από: α) μία περίληψη με μέγιστη έκταση 250 λέξεις, στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα β) έως 10 λέξεις-κλειδιά στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα, γ) ένα σύντομο βιογραφικό σημείωμα στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα (έως 200 λέξεις).

Το έγγραφο θα πρέπει να έχει διαστάσεις A4, με γραμματοσειρά Times New Roman. Τα περιθώρια πρέπει να είναι: επάνω 2,5 εκ., και κάτω 3 εκ., αριστερά και δεξιά 2,5 εκ. Η εσοχή των παραγράφων, καθώς και οι εσοχές (αριστερή και δεξιά) των παραθεμάτων θα πρέπει να είναι 1εκ. Δεν μπαίνει εσοχή στην πρώτη παράγραφο μετά τον τίτλο ενότητας ή υποενότητας. Στο σώμα του κειμένου πρέπει να χρησιμοποιείται μέγεθος γραμματοσειράς 11στ., με πλήρη στοίχιση και 1,5 διάστιχο. Οι βιβλιογραφικές αναφορές έχουν μονό διάστιχο, με 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 ενότητων γράφονται με γραμματοσειρά μεγέθους 12στ. και έντονα γράμματα, ενώ των υποενότητων 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 και οι λέξεις κλειδιά με γραμματοσειρά 10στ. και πλήρη στοίχιση στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Όλες οι σελίδες πρέπει να φέρουν αρίθμηση κάτω δεξιά.

Ιδιαίτερες μορφοποιήσεις, όπως αυτόματη αρίθμηση, προσθήκη διαστήματος μετά/πριν από παράγραφο ή αυτόματη αλλαγή παραγράφου, καλό είναι να αποφεύγονται. Επίσης, οι σύνδεσμοι που, ενδεχομένως, παρατίθενται (στη βιβλιογραφία ή αλλού στο κείμενο) πρέπει να είναι απενεργοποιημένοι.

Φωτογραφικό υλικό ή χάρτες και διαγράμματα πρέπει να επισυνάπτονται ως ξεχωριστά αρχεία.

Για τις παραπομπές και τη βιβλιογραφία χρησιμοποιούμε το σύστημα παραπομπών Harvard. Ενδεικτικά:

A) Ενδοκειμενική παραπομπή

[...] (Αλεξάκης, 2006: 50) ή σύμφωνα με τον Αλεξάκη (2006: 50)

B) Αναφορά στη βιβλιογραφία/λίστα βιβλιογραφικών αναφορών

Αλεξάκης, Ε. (2006). *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*. Αθήνα: Δωδώνη.

Dalton, G. 1969. Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10 (1): 63-102.

Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. Στο N. Denzin & Y. Lincoln (επιμ.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage, σσ. 509-535.

Κείμενα που υποβάλλονται και δεν συμμορφώνονται με τις οδηγίες ή δεν εμπίπτουν στους σκοπούς του περιοδικού δεν θα εξετάζονται.

Λεπτομερείς οδηγίες για την υποβολή άρθρων στο περιοδικό βρίσκονται στη σελίδα του περιοδικού *Εθνολογία on line* στον ιστότοπο της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας (<https://www.societyforethnology.gr>).

NOTES FOR CONTRIBUTORS

Editorial Scientific Board

Ethnologia on line is an online open-access, peer-reviewed academic journal published by the Greek Society for Ethnology, in addition to the print journal *Εθνολογία*. Since 2019, it is published semiannually (two issues per year).

Ethnologia on line publishes original studies at the forefront of anthropology and ethnology and related fields. Moreover, aims at promoting new research, exploring new themes and opening up to a broader public.

Ethnologia on line welcomes contributions from the members of the Greek Society for Ethnology as well as from new and established scholars and 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. Ethnologia online publishes original contributions, not previously published elsewhere. Articles for publication should not be under consideration elsewhere. Authors are responsible for the content of their published work. Anonymous or alias essays, book reviews or similar contributions are not to be published here.

Articles should be submitted as **Word documents (.doc/.docx)** to the emails **societyforethnology@yahoo.com** or **alexethn@otenet.gr**, with the indication “Paper for Ethnologia on line.” Authors should also send two copies in paper form to the following address: Greek Society for Ethnology (for Dr Eleftherios Alexakis) Eressou 43, 10681, Athens, Greece.

Articles should be no longer than 14.000 words, including references and notes. The title and author's name should be written in Greek and English or French. Each article should be accompanied by: a) a summary of approximately 250 words in Greek and English or French, b) up to 10 keywords in Greek and English or French and c) a brief biographical note in Greek and English or French (up to 200 words).

The document should be in A4 paper size. Please use Times New Roman throughout, with margins 2.5cm (top), 3cm (bottom) and 2,5cm wide (left/right). Indents should be 1cm throughout. For quotations use indents of 1cm on both sides. Use no indent in the first paragraph after a heading/subheading. In the main body of the text, use font size 11pt, with full alignment and 1.5 line spacing. References/bibliography are single-spaced with a hanging intend of 1cm (no indent for the first line-indent of 1cm 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.

Illustrations, tables and figures should be supplied as separate files.

For referencing and bibliography use the Harvard Style (See sample below).

A) In text reference:

[...] (Leach, 1961: 50) or according to Leach (1961: 50)

B) Bibliography/References:

Leach, E. 1961. *Rethinking Anthropology*. Λονδίνο: Athlone Press.

Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. In N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 509-535.

Dalton, G. 1969. Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10 (1): 63-102.

Submitted contributions may not be accepted for peer review, if they do not comply with the instructions or with the aims of the journal.

Detailed instructions on how to submit to the Journal are available on the *Ethnologia on line* page at the Greek Society for Ethnology website (<https://www.societyforethnology.gr>).

