

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ETHNOLOGHIA ON LINE

ΤΟΜΟΣ/VOLUME 11

2021



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 P. Alexakis
Maria Androulaki
Maria Vrahionidou
Maria G. Kokolaki
Maria Koumariannou
Vassiliki Chrysanthopoulou

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΚΔΟΣΗΣ

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

EDITOR & e-EDITOR

Maria G. Kokolaki

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ & ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Μαρία Γ. Κοκολάκη

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

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

2021 © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

ISSN: 1792-9628



Εθνολογία on line ✧ Ethnologia on line

ΠΡΟΣΚΛΗΣΗ ΥΠΟΒΟΛΗΣ ΑΡΘΡΩΝ ΠΡΟΣ ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΗ

Η ραγδαία αύξηση των ηλεκτρονικών κόμβων ακαδημαϊκού χαρακτήρα οδήγησε στη δημιουργία του ηλεκτρονικού περιοδικού Εθνολογία on line/Ethnologia on line.

Το ηλεκτρονικό περιοδικό Εθνολογία on line αποτελεί επιστημονική έκδοση της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας και εκδίδεται παράλληλα με το έντυπο περιοδικό σύγγραμμα Εθνολογία. Στόχος του είναι να προβάλει το θεωρητικό και επιστημονικό υπόβαθρο μελετών που άπτονται του γνωστικού αντικείμενου της Ανθρωπολογίας και της Εθνολογίας και να δώσει την ευκαιρία σε επιστήμονες εθνολόγους και ανθρωπολόγους άμεσης παρουσίας της δουλειάς τους.

Με στόχο την ανάπτυξη του ηλεκτρονικού περιοδικού, απευθύνουμε πρόσκληση για υποβολή άρθρων που εμπίπτουν στο επιστημονικό πεδίο της ανθρωπολογίας και της εθνολογίας, για τα τεύχη του έτους 2022.

Εκ μέρους της Επιστημονικής Επιτροπής Έκδοσης

Δρ Μαρία Κουμαριανού



CALL FOR PAPERS

The rapid growth of electronic nodes of academic nature led to the creation of the electronic journal *Εθνολογία on line / Ethnologia on line*.

The online journal *Ethnologia on line* is a scientific publication of the Greek Society of Ethnology and is published in parallel with the printed journal *Εθνολογία*. Its aim is to promote the theoretical and scientific background of studies related to the field of Anthropology and Ethnology and to give the opportunity to scientists, ethnologists and anthropologists, for a prompt presentation of their work.

With the aim of developing the e-journal, we invite the submission of papers that fall within the scientific field of anthropology and ethnology, for the issues of the year 2022.

On behalf of the Editorial Scientific Board

Dr Maria Koumarianou



ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

TABLE OF CONTENTS

ΒΑΣΚΑΝΙΑ, ΦΥΛΑΧΤΑ ΚΑΙ ΓΗΤΕΙΕΣ ΣΤΟΥΣ ΑΡΜΕΝΙΟΥΣ. ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ Π. ΑΛΕΞΑΚΗΣ MAUVAIS ŒIL, TALISMANS ET SORTILÈGES CHEZ LES ARMÉNIENS. APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE ELEFTHERIOS P. ALEXAKIS	1
EL VIAJE DE VIDA GRIEGO EN INGENIERO WHITE (ΤΟ ΤΑΞΙΔΙ ΤΗΣ ΖΩΗΣ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΣΤΟ INGENIERO WHITE ΤΗΣ ΑΡΓΕΝΤΙΝΗΣ) PAULA MICHALIJOS & HUGO CAPELLÀ I MITERNIQUE	26
THE LIFE JOURNEY OF GREEKS IN INGENIERO WHITE, ARGENTINA (English version) PAULA MICHALIJOS & HUGO CAPELLÀ I MITERNIQUE	49
THE WORKING LIVES OF WOMEN IN RURAL AUSTRIA FROM THE LATE 19TH CENTURY INTO THE INTERWAR YEARS: REMARKS AND REFLECTIONS MARIA PAPATHANASSIOU Ο ΕΡΓΑΣΙΑΚΟΣ ΒΙΟΣ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ ΣΤΗΝ ΑΥΣΤΡΙΑΚΗ ΥΠΑΙΘΡΟ ΑΠΟ ΤΟΝ ΥΣΤΕΡΟ 19^ο ΑΙΩΝΑ ΜΕΧΡΙ ΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΟΥ ΜΕΣΟΠΟΛΕΜΟΥ: ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΜΑΡΙΑ ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ	67
ΜΑΓΕΙΡΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΚΑΙ «ΚΡΗΤΙΚΟΤΗΤΑ» ΣΤΟΥΣ ΑΠΟΓΟΝΟΥΣ ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΩΝ ΤΟΥ BODRUM ΕΛΕΝΗ ΨΑΡΑΔΑΚΗ COOKING PRACTICES AND «CRETANISM» AT CRETAN TURKS DESCENDANTS OF BODRUM ELENI PSARADAKI	81
ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ-ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ/ BOOK REVIEWS-PRESENTATIONS: MARIA K. ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ, ΚΥΠΡΟΣ. ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΟ ΗΜΕΡΟΛΟΓΙΟ ΚΑΙ ΑΛΛΕΣ ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ (ελεύθερες περιοχές - κατεχόμενα - μαρωνιτοχώρια) 2002-2010, Εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα 2020, σελ. 358. MARIA Γ. ΚΟΚΟΛΑΚΗ	96
MARIA ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ, CYPRUS. ETHNOGRAPHIC DIARY AND OTHER NOTES (Free Areas - Occupied - Maronite Villages) 2002-2010, Herodotos Ed., Athens 2020, pp. 358 MARIA G. KOKOLAKI	98
ΝΕΑ ΕΚΔΟΣΗ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΟΣ-ΕΛΕΝΗΣ ΚΟΒΑΝΗ ΑΝΤΙΧΑΡΙΣΜΑ, ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ, ΑΘΗΝΑ 2021, σ. 320.	102
ΟΔΗΓΙΕΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ - INSTRUCTIONS FOR AUTHORS ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΚΔΟΣΗΣ- EDITORIAL SCIENTIFIC BOARD	104

Βασκανία, φυλαχτά και γητειές στους Αρμενίους. Ανθρωπολογική προσέγγιση Ελευθέριος Π. Αλεξιάκης

Περίληψη

Σε αυτή την ανακοίνωση εξετάζονται οι πεποιθήσεις και οι μαγικο-θρησκευτικές πρακτικές για το κακό μάτι στους Αρμένιους και ιδιαίτερα τα αρμενικά δεδομένα για το κακό μάτι στο γενικό ανθρωπολογικό πλαίσιο της μαγείας. Οι εθνολογικές διαφορές αυτών των πεποιθήσεων, που είναι πολύ αρχαίες από τους προϊστορικούς χρόνους, εξετάζονται σε μια ανθρωπολογία της διαφοράς, όπως για παράδειγμα η πίστη της δύναμης του βατράχου να αποτρέπει το κακό μάτι και να δίνει γονιμότητα καθώς το ζώο θεωρείται σύμβολο της αρχαίας θεάς της γονιμότητας Ναρ. Σε αυτό το άρθρο τα φυλαχτά/ταλισμάν και τα ξόρκια προφορικά ή γραπτά για θεραπεία εξετάζονται επίσης. Η ανακοίνωση βασίζεται σε δημοσιευμένο υλικό και εθνογραφική εργασία πεδίου στην περιοχή του Ασταράκ της Αρμενίας.

Λέξεις κλειδιά: Ασταράκ Αρμενία, κακό μάτι, μαγεία, ξόρκια, φυλαχτά



Mauvais œil, talismans et sortilèges chez les Arméniens. Approche anthropologique* Eleftherios P. Alexakis

Abstrait

Cette communication examine les croyances et les pratiques magico-religieuses sur le mauvais œil chez les Arméniens et en particulier les données arméniennes sur le mauvais œil dans le contexte anthropologique général de la magie. Les différences ethnologiques de ces croyances, très anciennes depuis la préhistoire, sont examinées dans une anthropologie de la différence, comme la croyance en la puissance de la grenouille pour conjurer le mauvais œil et donner de la fertilité car cet animal est considéré comme un symbole de l'ancienne déesse de la fertilité Nar. Dans cet article, les amulettes et sorts oraux ou écrits pour la guérison sont également examinés. La communication est basée sur des documents publiés et de recherche ethnographique dans la région d'Astarak en Arménie.



Evil Eye. Amulets and Spells Among the Armenians. An Anthropological Approach Eleftherios P. Alexakis

Abstract

In this presentation the beliefs and the magical-religious practices about the evil eye among the Armenians are examined and especially the armenian data about the evil eye in the general anthropological context of the sorcery/witchcraft. The ethnological differences also of these beliefs, which are very ancient from the prehistoric times, are examined in an anthropology of difference, for example the belief of the power of frog to avert the evil eye and to give fertility as the animal is considered the symbol of the ancient goddess of the fertility Nar. In this paper the amulets/talismans and the spells oral or written for cure are examined too. The presentation is based on published material and ethnographic fieldwork in the region of Astarak of Armenia.

Keywords: Astarak of Armenia, evil eye, magic, spells, amulets

* Traduction du grec. Actes de la Conference Internationale: «Sujets du Folklore Russe et Arménien» (Komotini, 30 Oct.-1 Nov. 2015). Edition sous la direction de L.H. Abrahamian, U.D. Anchabadze, E. K. Charadzidis et al (en grec). Editions K.& M. A. Stamoulis, Thessaloniki 2018.

La problématique

Une question importante qui a occupé et qui continue d'occuper les anthropologues sociaux/culturels mais aussi des scientifiques d'autres spécialités est la croyance au «mauvais œil». À ce jour, aucune réponse satisfaisante n'a été apportée à cette question. Alors que beaucoup de choses ont été écrites sur la magie et que le sujet peut être considéré comme presque épuisé, il n'en va pas de même pour la croyance dans le «mauvais œil». La croyance au «mauvais œil» a bien sûr été étudiée en fonction des particularités de chaque région et les principales différences locales, que j'appellerais «écotypes» (Hand, 1981: 171), ont été signalées, ainsi que les différences et les similitudes avec la magie noire.

Ce sujet occupe de nombreux spécialistes, par exemple les historiens de la culture (Crawford, 1991) en ce qui concerne ses origines, les sociologues et les anthropologues pour ce qui est de sa structure et de sa fonction sociale, et même les médecins ophtalmologues. Il reste cependant beaucoup à faire pour comprendre cette superstition encore vivante jusqu'à nos jours, car les structures plus profondes de cette croyance nous échappent (Stein, 1981: 225). Avec la publication importante de Maloney (1976), les problèmes particuliers ont été soulevés, tels que la diffusion/extension, la fonction sociale, l'interprétation psychologique. L'une des approches les plus importantes est bien entendu celle de Foster, lequel, dans deux articles, tente d'interpréter le phénomène. La première théorie est celle de «l'image du bien limité» chez les paysans (1965), et l'autre celle de la jalousie (1972). La première a une base davantage économique, l'autre plus sociale, mais les deux s'intègrent essentiellement dans l'interprétation sociologique/anthropologique, surtout structurale, qui, du reste, vaut également pour la magie. Je ne suis pas certain que cette théorie ne part pas de conceptions et d'approches essentialistes (essentialisme)¹, tout comme la psychanalyse relative qui la relie au «sevrage» et au réallaitement (Stein, 1981; cf. Djeribi, 1988). Bien que cela pourrait être lié à une consommation excessive par le bébé de lait maternel, lequel est considéré comme ayant un grand pouvoir magique (dans les Balkans et ailleurs) (Alexakis, 2001: 112, note 27; cf. aussi Gifford, 1958: 16), tandis que chez les Arabes le mot qui correspond au «mauvais œil» est synonyme de l'allaitement (Roheim, 1981: 217). Récemment, en tout cas, d'autres théories ont été proposées, qui sont davantage liées à l'idée de construction sociale ou constructivisme (Véikou, 1998). Je considère que si nous acceptons ceci, nous devons parler plus justement de construction/conception culturelle, d'«idiome/particularité culturelle» ou de «maladie culturelle» (Véikou 1999; Chrysanthopoulou, 1999), car je suis d'avis que la croyance dans le «mauvais œil» est d'un autre niveau et qu'elle nécessite plutôt une interprétation culturelle historique, mais toujours intégrée dans le contexte social (cf. Boyd, s.d.; Crawford 1991).

¹ Parce qu'il se concentre sur les biens toujours limités par la réalité, et sur la nature humaine. Pour en savoir plus sur la relation entre la jalousie et le mauvais œil, voir Schoeck 1970, 1981 et la critique de Spooner, 1976. Sur les diverses théories interprétatives, Dundes 1981.

Par ailleurs, d'autres questions particulières sont liées à ce problème, qui ont rapport à la structure de cette croyance: a) Qui sont ceux qui ont le «mauvais œil» et qui sont dangereux? Ont-ils des caractéristiques physiques particulières? S'agit-il d'étrangers, de voisins ou de membres de la famille, de parents éloignés ou proches? b) Quelles sont les personnes vulnérables? les enfants, les personnes en cours de rite de passage (naissance, baptême, mariage, etc.)? Les animaux et les objets inanimés sont-ils eux aussi vulnérables? c) Comment peuvent-ils être protégés? Quels types de talismans naturels sont-ils utilisés et quel rapport ont-ils avec le système symbolique et magique-religieux du peuple concerné, ancien et moderne? Sont-ils utilisés spécifiquement seulement pour le «mauvais œil» ou pour les autres maux en général (mauvais esprits, magie, etc.)? Quels talismans sont fabriqués, de quelle manière et par qui? d) Quels sont les symptômes chez la personnes touchée par le «mauvais œil»? e) Comment s'effectue la guérison, et par qui est-elle réalisée (guérisseurs, pratiques de magie, formules magiques, etc.)?

Ce travail se fonde sur des études publiées et sur une recherche ethnographique de terrain menée dans la région d'Astarak de la province d'Aragatsotn en Arménie en été 2012 et 2013 et au printemps 2015. Bien sûr, si la recherche ethnographique sur place n'a pas offert la richesse des éléments donnés par les sources, en particulier après le «désenchantement du monde», elle a toutefois montré que cette croyance est toujours très forte: par exemple, aux portes d'entrée [des maisons] on peut voir jusqu'à aujourd'hui le dissuasif fer à cheval, des représentations de chevaux, des schémas de soleils ou d'arbres (de vie) aux grillages/barreaux des portes de cours de maisons modernes, etc.

Les habitants de la région sont une population mixte, composée principalement d'Arméniens indigènes de l'Arménie de l'Est, ensuite des réfugiés Arméniens de l'Arménie de l'Ouest (Mush, Bayazit, etc.) qui s'y installèrent à la période des massacres par les Turcs lors de la première guerre mondiale, mais aussi des rapatriés de Choy en Iran dans le passé. Dans la région, il y a des villages entiers exclusivement constitués de réfugiés, par exemple, Nor (nouveau) Yerznik.

Leur économie est agricole. Ils ont des vaches et des moutons et cultivent essentiellement des arbres fruitiers. Même la ville d'Astarak, ville principale du district, a un caractère agricole, alors que par ailleurs elle est un centre administratif et commercial. On trouve dans les villages de la région sporadiquement la grande famille multinucléaire (*kerdastan*) mais surtout la famille nucléaire et la famille-souche (*endanik*). Le clan patrilinéaire (*azg*) existe en tant qu'idée, mais en réalité il s'agit de lignages patrilinéaires (*tohmer*, *tsegher*). Leurs ramifications et les divisions avec changement de nom des grands-parents sont courantes, tout comme les délocalisations. Le mariage est patrilocal.

Les données ethnographiques en Arménie

Les agriculteurs arméniens croyaient et croient toujours que la maladie peut provenir de certaines causes bien précises: l'influence d'une personne vivante qui est souvent décrite comme ayant le «mauvais œil»,

«atsk tsar», sujet que nous allons traiter. Un mauvais esprit, comme l'«Al» (généralement utilisé au pluriel «Alk»).² Un défunt, surtout un défunt récent qui veut emmener encore quelqu'un dans l'autre monde.³ Un Saint, qui est fâché avec quelqu'un qui aurait bafoué ses reliques ou enfreint son lieu consacré (église etc.).⁴ La théorie des microbes concernant les maladies était encore en général inconnue dans les villages arméniens jusqu'à la fin du XIXe siècle. Mais plus tard également, même une fois ce fait bien connu, les maladies sont de nouveau attribuées à une force surnaturelle ou malveillante, car à ce qui précède, bien sûr, il faut ajouter la magie, la « magie noire », connue en grec sous le nom de *maganía* (maléfice)⁵. Quoi qu'il en soit, dans de nombreux cas, les guérisseurs arméniens populaires du mauvais œil (les *aknahaghners*, ceux qui chassent le «mauvais œil»), et qui doivent être distingués des authentiques sorciers, les *kakhardner*, en utilisant leurs méthodes traditionnelles, ont dans un certain sens probablement fait plus de bien que de mal (soutien psychologique) (Hoogasian Villa - Kilburne Matossian, 1982: 147; Bardumyan, 1991: 78; cf. Dundes, 1981: 295).⁶

La croyance dans le «mauvais œil» est très courante chez les Arméniens. Ils croient au pouvoir destructeur du «mauvais œil» et disent que les gens «qui en sont atteints» se sentent fatigués et faibles. On dit d'eux qu'ils ont le «mauvais œil» ou que «le mauvais œil les a touchés». Fatigue et bâillement

² Alk signifie rouge en iranien (cf. la couleur *aliko*). Les Alk appartiennent aux deux sexes et ont une «mère». Ils vivent dans des endroits humides et sablonneux ainsi que dans les coins des maisons et dans les étables. Les Alk étaient à l'origine des esprits de maladies qui visaient les enfants à naître et les nouveau-nés, les femmes enceintes et les accouchées; c'est pourquoi les Arméniens utilisent beaucoup de moyens magiques de protection (armes, outils, etc.). Un autre esprit analogue est Thepla. Les Alk ont un seul œil, comme les Dev (esprits similaires aux Cyclopes) (Ananikian, 1925: 88-89, 394-395 et Asatrian, 2001). Leur nature borgne les rattache aux mauvais esprits mais aussi aux divinités solaires (cf. Dundes, 1981: 279). Par ailleurs, chez d'autres peuples voisins (par exemple les Juifs), on pense que le mauvais œil est provoqué par la fermeture d'un œil (Brav, 1981: 49). Les Alk sont arrivés chez les Arméniens par le biais soit des Syriens, soit des Perses, qui croient aussi en eux et les considèrent comme les esprits de l'accouchement. Similaire est l'Alû Babylonien, l'un des quatre mauvais esprits, mais les Alk arménien et persan correspondent davantage à la Lilith des Hébreux et à la Lamia ou Gello des Grecs, cf. pour les mythes (grec etc.), en relation avec le lait maternel et les seins démesurés, mais aussi des étymologies parallèles Dundes, 1981: 272; Alexakis, 2001; Gaster 1900. On les rencontre chez tous les peuples voisins. Par exemple, Sugni Almast est un esprit féminin borgne et avec d'énormes seins. Almast en Afghanistan les jette derrière ses épaules (Russel, 1987: 447, cf. la déesse iranienne Bag-Mastu de Musashir, épouse du grand dieu urartien Haldi: Chahin, 1991: 151-154, 175). D'autres corrélations de l'Al avec la vieille femme Ali Parav (Une figure équivalente à la russe Baba Yaga), l'Alitapar hittite (alit/alitirios) et la divinité hourrite Alitaruh (Kharatyan, 1989: 74). Selon un mythe/tradition justificatif arménien, similaire (Lilith) chez les Hébreux à la première femme d'Adam: «Quand Dieu créa Adam, il lui donna également comme partenaire l'Al. Il créa l'Al de feu et avec un seul œil. Ainsi Adam ne l'aimait pas et demeurait seul de chair et de sang. C'est pourquoi Dieu créa Ève au côté d'Adam. Depuis, Al est devenue l'ennemie d'Ève et de ses descendants (Kharatyan, 1989: 25-26, Russel 1987, cf. Abeghian, 1899: 118, Asatrian, 2001).

³ Voir Hoogasian Villa - Kilbourne Matossian, 1982: 147, et plus sur les morts dans Abeghian, 1899: 8-28.

⁴ Hoogasian Villa - Kilbourne Matossian, 1982: 134, 147 et plus généralement sur les saints, Chalatianz, 1909: 361-369.

⁵ Pour se protéger de la magie noire et du «mauvais œil», ils invoquent Saint Cyprien, parce qu'il s'occupait de magie avant de devenir chrétien, et qu'il avait tenté de séduire Sainte Justine avec une potion magique (Russel, 1987: 427, note 32).

⁶ En dehors des guérisseurs du mauvais œil, il existe une autre catégorie de spécialistes pour le traitement de la peur, les *vakh hadoghner* ou *vakh vertjenoghner*. Ils utilisent des pratiques similaires aux précédentes ainsi que des incantations analogues (formules). Mais ils s'adonnent davantage à la divination pour déterminer et guérir le mal, en versant du plomb fondu ou de la cire fondue dans une assiette ou un plateau avec de l'eau, mais aussi en utilisant des fils: noir, jaune, vert (voir plus dans Kharatyan, 1989: 56-57).

(indication de sa relation avec l'hypnotisme/magnétisme) sont les symptômes les plus bénins des effets du mauvais œil. Il y a bien sûr des conséquences pires, qui vont jusqu'à la mort. Mais certains malheurs peuvent être attribués au «mauvais œil». Dans leur propre expression linguistique, on dit «atskov dal», c'est-à-dire «donner avec l'œil» ou dans le sens figuré «paterak arnum», c'est-à-dire «j'ai reçu le mauvais [œil]». ⁷ Le mot turc «niat» est aussi très souvent utilisé pour le «mauvais œil» (Kharatyan, 1989: 53; Russel, 1989: 444).

En particulier, les Arméniens considèrent le «mauvais œil», en le personnifiant, comme le plus dangereux mauvais esprit des maladies; la personnification «de la foudre et de l'éclair», du regard furieux et inhumain parmi les nuages, les humains et les animaux, qui jette le malheur sur tout ce qu'il rencontre. Le «mauvais œil» est l'incarnation de la «foudre» destructrice, quelque chose qui ressemble à une [forme de] décharge électrique à distance. La foudre est comme un œil de démon. C'est ce qui ressort d'un sort arménien: «Le mauvais œil est venu et il a tonné comme un nuage, rugi comme un lion et rampé comme un serpent». Il est, métaphysiquement parlant, un démon, la présence matérielle du mal lui-même, qui est identifié à travers le monde avec les 666 maladies, qui fait du mal aux gens et détruit tout bien (Abeghian, 1899: 124; cf. aussi Elworthy, 1989: 88). ⁸

Les perceptions et pratiques arméniennes associées au «mauvais œil» sont particulièrement intéressantes. Comme tous leurs voisins, au Proche et au Moyen-Orient, et bien d'autres en Europe et en Afrique du Nord, les Arméniens croyaient et croient toujours qu'une personne vivante peut nuire à une autre avec son regard, car elle envie ses biens ou sa personne. Ce pouvoir ne doit pas être pris à la légère, car il peut broyer une pierre et faire mourir un animal en plein champ (Hoogasian Villa - Kilburne Matossian, 1982: 147-148).

Les Arméniens pensent que certaines personnes avec des caractéristiques bien précises «ont le pouvoir du mauvais œil» et sont susceptibles de nuire. Ceci est particulièrement valable pour les rares Arméniens aux cheveux roux ou pour ceux qui ont les yeux bleus ou gris. Selon la croyance populaire des Arméniens, c'est généralement un homme blond avec des yeux bleus ou verts très clairs qui possède le démon, le «mauvais œil», et parfois un homme brun avec des yeux noirs ou châtains. C'est une notion générale que les yeux sont le miroir ou la fenêtre de l'âme, et un œil jaloux peut «polluer» l'air. Dans un sortilège, il est dit:

*J'ai attaché le «mauvais œil» à ma main et à mon coude
J'ai attaché l'homme blond et l'homme noir
J'en ai attaché et pendu un,
J'ai jeté l'autre dans la mer profonde.*

⁷ Les talismans magiques maléfiques sont appelés «paterak». Par exemple, «paterakavor tukht» (papier écrit magique, qui provoque le mal). Mais l'expression est également utilisée pour le «mauvais œil» (Gifford, 1958: 6). Pour l'interprétation du mot «paterak», voir Russel, 1987: 444 et davantage encore (le mot signifie aussi tempête, etc.) dans Abeghian, 1899: 125.

⁸ La signification négative du nombre biblique 666 est également connue des Arméniens.

Dans un autre:

Qu'éclate l'œil de ceux qui ont les yeux bleus
Qu'éclate l'œil de ceux qui ont les yeux noirs
(Abeghian, 1899: 125).

Ils considèrent que si une telle personne regarde quelqu'un, ce regard lui fera du mal. C'est pourquoi elles doivent être sous surveillance. Mais le mauvais œil, en règle générale, n'agit que quand celui qui le possède émet à l'encontre de l'autre un compliment ou un souhait. Autrement dit, il faut que le regard s'accompagne de la parole. Il en va de même pour celui qui voyagera accompagné d'un souhait, mais aussi pour le beau couple de buffles ou pour un cheval vaillant, pour les arbres etc., que l'on salue ou admire.⁹ En général, l'éloge, s'il ne s'accompagne pas d'un souhait ou d'un acte analogue (crachat, etc.) est considéré comme très dangereux, tout comme l'éloge de soi (voir Narcisse dans la mythologie grecque) et cela s'applique également à d'autres peuples, modernes ou anciens (McCartney, 1981: 19; Elworthy 1989: 12, 14). Dans d'autres cas, le mauvais œil n'est provoqué que par le regard.

Certaines personnes, cependant, ont un pouvoir beaucoup plus grand dans leur regard destructeur. Par exemple, dans la mythologie arménienne nous savons que le roi Eruand avait le « mauvais œil » «dzneai akan hayetsuatsov» (avec le regard de l'œil incendiaire). C'est pourquoi on plaçait des pierres devant lui, pour qu'il les brise à l'aube avec son regard, libérant ainsi la force dangereuse qu'il accumulait pendant la nuit (Russel, 1987: 467, note 38; Abeghian, 1899: 126).

Tout ce qui est beau peut subir l'influence du « mauvais œil », même la lune. Selon une tradition folklorique arménienne, c'est à cette influence qu'est due sa pâleur et sa faible luminosité par rapport au soleil (Abeghian, 1899: 46).

Dans un sortilège, le Christ ou un saint rencontre le « mauvais œil » et, en le personnifiant, lui demande: «Où vas-tu, impur maudit, à cette mauvaise heure?» Et le « mauvais œil » répond: «Je vais chez les gens pour détruire leur travail, pour faire crever les bœufs qui labourent à la charrue, pour tarir les mamelles des vaches, pour faire tourner le lait des brebis, le bon garçon (...), pour torturer le bébé dans les bras de sa mère». Le Christ alors neutralise le « mauvais œil ». Il s'ensuit donc que tout (chevaux, moutons, meules, maisons, arbres, champs fertiles et tout autre bien) est détruit par le « mauvais œil », par une maladie ou par une extinction soudaine (Abeghian 1899: 124-125).

Dans une autre variante du sortilège, le « mauvais œil » dit:

Je vais sur la corne courbée
de la vache rousse
sur les grandes cornes

⁹ Il faut toutefois aussi faire attention à certains autres individus qui n'ont pas le « mauvais œil », mais qui sont considérés comme dangereux car ils présentent certaines caractéristiques particulières. Ils sont, si on veut le traduire en grec, «ghrousouzides» (porteurs de poisse): chauves, infantiles, borgnes, bigleux, boiteux, aveugles, etc., parce qu'on pense que ces défauts physiques ont été causés par le « mal » (Abeghian, 1899: 125-126). Dans cette catégorie, ces personnes sont plus proches des sorciers.

*du buffle noir
sur la hache
et sa poignée
sur (le roi) Salomon
et son trône
sur l'enfant dans le berceau
sur l'œil de l'homme
sur son corps et sa vie
sur l'œil de la femme
sur sa poitrine et ses cheveux*
(Abeghian, 1899: 124)

Quelles que soient les raisons profondes de la croyance dans le «mauvais œil», la plupart des informateurs soulignent qu'il existe une peur généralisée à son sujet, qui ressemble à la peur que l'on retrouve dans certaines sociétés au sujet de la sorcellerie et des sorciers (Witchcraft).

Toutes les personnes susceptibles de faire l'objet de jalousie étaient en grand danger. Dans une société où le fait d'avoir des enfants était une grande valeur, les femmes enceintes et les jeunes enfants étaient en grand danger (Hoogasian Villa - Kilburne Matossian, 1982: 148). C'est pourquoi un invité à la maison évitera de faire des compliments à un enfant, pour qu'il ne soit pas soupçonné de l'envier et par conséquent de vouloir lui faire du mal. Quand on dit des mots gentils à propos d'un enfant, on doit d'abord dire: «Que Dieu le bénisse», et alors son parent dira quelque chose de mal à propos de l'enfant, afin de conjurer le «mauvais œil» (Villa Hoogasian - Kilbourne Matossian, 1982: 149; cf. et plus généralement McCartney, 1981: 9 et suiv.; Maloney, 1976: 105).

Dans la région d'Astarak, où j'ai effectué des recherches ethnographiques sur place, on considère que tous les êtres vivants et les choses peuvent être atteints par le mauvais œil, mais on s'inquiète davantage et on prend des mesures pour les femmes enceintes, les mères allaitantes, les jeunes enfants, les arbres fruitiers et les vaches laitières (pour les vaches laitières, voir Maloney, 1976: 117 et plus généralement sur le complexe du lait, Djeribi, 1988).

Dans la région d'Astarak, bien que les croyances se soient quelque peu atténuées, il existe toujours une inquiétude que quelque chose de mal va se passer. Par exemple, à Karbi, notre informateur V.M., 80 ans, m'a rapporté qu'il ne croyait pas au «mauvais œil». Il se trouve cependant qu'une de ses belles vaches laitières mourut alors qu'il appelait quelques voisins pour voir le lait qu'il produisait, car ces derniers ne croyaient pas à la quantité qu'il extrayait. Une autre informatrice, avec une fille en âge de se marier, m'a confié qu'elle n'avait pas placé d'amulettes sur ses enfants et qu'elle ne savait toujours pas si elle avait bien fait.

Contre le «mauvais œil», on utilise des talismans naturels et des fétiches (talismans fabriqués), les «hamayakner»: Pain, sel, vinaigre, ail, oignon, charbon, morceaux de métal ou confections métalliques, clochettes/grelots, mais aussi «écritures» qu'on prépare le vendredi (Kharatyan, 1989: 54; Abeghian, 1899: 125; Israelian, 1993). Comme plantes contre le «mauvais œil» on utilise surtout de

l'ortie, du houblon sauvage, de la rue, et la viorne obier. On accroche au cou des animaux des talismans (faites du bois de ces plantes) pour les protéger (Abeghian, 1899: 60-61).

Le moyen le plus populaire toutefois (qui était répandu dans tout le Proche et Moyen Orient ainsi que dans la Méditerranée et pas seulement) était pour certains de porter quelque chose de bleu. Les objets bleus étaient très courants dans les vêtements des bébés. Habituellement, on attachait une perle bleue aux langes, au bonnet ou à l'épaule d'un petit enfant, ou un ruban bleu sous son bras (Hoogasian Villa - Kilburne Matossian, 1982: 148).

On fabrique des plaquettes «khaz akn» avec un oeil bleu ou on porte des bijoux avec de la turquoise ou une autre pierre bleue «gabuit ulnik», parfois cousue dans les habits pour empêcher le mal (Russel, 1987: 467, note 38; Abeghian, 1899: 12,6). Aujourd'hui, leur signification n'est pas toujours consciente. Par exemple, dans le village de Karbi, les filles utilisent ou fabriquent des colliers avec des pierres turquoise, mais elles ne savent pas toujours ce qu'elles signifient. Elles disent simplement qu'elles aiment les couleurs (expérience personnelle).

Une jeune fille tresse ses cheveux en petits nattes décorées de petites perles et de clochettes en forme de cocon. Les nattes –parfois jusqu'à 50– sont attachées ensemble, c'est-à-dire qu'elles sont attachées avec un ruban ou une chaîne en argent, qui a une perle bleue au milieu. Lorsque la fille sort de la maison, elle se couvre la tête avec un foulard court en coton ou en soie ou avec un chapeau spécial (Poghosyan, 2001: 182).

Parfois, les femmes portent un simple collier avec plusieurs rangées de pièces de monnaie ou de perles, les «atskalunk», pour se protéger du «mauvais œil» (Poghosyan, 2001: 185).¹⁰ D'autres portent autour du cou, en guise de talisman, une petite «aghaman» (salière), pour la protection contre le mal (Petrosyan – Marutyan, 2001: 135).¹¹

Les tabliers et les ceintures des mariées sont souvent ornés, tout comme les carpettes, avec des boutons, des coquillages et des oiseaux pour protéger du «mauvais œil» (voir tablier provenant de Vaspurakan: Poghosyan, 2001: 86, pour les coquillages, voir également Maloney, 1976: 117 et Crawford, 1991: 61). On peut voir beaucoup de ces talismans au Musée ethnographique de Sardarapat.

Les Arméniens considèrent que les objets métalliques sont très efficaces contre le «mauvais œil», parce qu'ils croient que le métal attire les «vibrations» des mauvais esprits et du «mauvais œil», les éloignant ainsi des êtres humains. Pour cette raison, souvent, au-dessus du portail de la maison, il y a un fer à cheval, simple ou décoré avec des pierres/perles bleues. L'ouverture du fer à cheval est tournée vers le sol, pour éloigner les forces du mal des membres de la famille. Une variante concernant la

¹⁰ Les colliers ont souvent un effet magique dissuasif, par ex. le «yuruk» (amulette, talisman), ils sont faits de fausses perles ou de petites pierres ou d'os-osselets (dans un collier). Le mythe de la reine Semiramis qui les aurait jetés à la mer, devait être une forme de magie. De même pour le «komboloï» (Russel, 1987: 443, 444, cf. également Crawford 1991: 27, 57, 63-65).

¹¹ L'aghaman/salière en forme de femme enceinte est offerte à la mariée par sa mère lors du mariage pour favoriser la fertilité. Voir, pour sa signification symbolique/magique, Petrosyan-Marutyan, 2001.

croyance dans le pouvoir dissuasif des métaux est qu'on pourrait neutraliser le «mauvais œil» qui touche un bébé en plantant un clou au sol sous son berceau (Hoogasian Villa - Kilbourne Matossian, 1982: 148-149, cf. aussi Abeghian, 1899: 90-91).

Pour les mêmes raisons et pour la «bonne chance», mais aussi pour «couper le mal», on place des ciseaux sur l'oreiller ou dans la baignoire du nouveau-né (sur la signification du métal et sur la prévention du mal, voir Russel, 1987: 447, 472, note 90; Elworthy, 1989; Παπαμιχαήλ, 1962-1964).

Également, pour protéger la maison du «mauvais œil», à l'extérieur et à l'intérieur, on utilise des talismans et des fétiches naturels. On place, au-dessus de la porte, le crâne ou les cornes d'un animal, vache, bœuf ou autre animal sacrificiel, bélier, ou une peau de hérisson, ou encore, on fait des croix avec le sang d'animaux sacrifiés, etc.

Sur les murs extérieurs, on plante des objets pointus, après avoir lu des exorcismes au moment approprié, et sur la porte d'entrée, comme je l'ai déjà mentionné, des fers à cheval en métal. La porte d'entrée avec les fers à cheval est appelée «dur uhanov» ou «dur krnakavor», tandis que celle avec les objets métalliques est appelée «porte kulapov» (Kharatyan, 1989: 49; Marutyan, 1989: 90; Marutyan, 2001: 86). De plus, les Arméniens mélangent de l'ail avec des perles bleues, de la coquille d'œuf ou avec des aiguilles clouées et placent le tout sur le balcon de la maison, contre le «mauvais œil» (Russel, 1987: 389).

Parfois, la poignée de porte a la forme d'une grenouille avec une croix sur le dos (christianisation du symbole païen), pour protéger du «mauvais œil», mais en même temps pour apporter fertilité et bonheur à la maison. La construction solide de la porte d'entrée avec du fer, ainsi que les talismans visaient à protéger la maison de l'intrusion d'inconnus (humains ou animaux), ainsi que du «mal», c'est-à-dire du danger provenant de l'hostilité et de la jalousie humaines, mais aussi d'autres misères. Mais dans le «yerdik» également (ouverture du toit au dessus du foyer/tonir, d'où s'échappe la fumée) on plaçait des croix en fer pour repousser les mauvais esprits (Kharatyan, 1989: 49).

Mais entrons dans la maison arménienne. Son pilier central ou colonne «mère» était parfois orné de gravures primitives, de la date des fondations du bâtiment et des naissances des générations continues d'enfants.

Le plus souvent, le chapiteau de cette colonne, la «tête de l'ours» (ardji klukh) ou la «tête du bœuf» (tsulik klukh), comme on l'appelle à Karbi, dans la région d'Astarak, était richement sculpté, et on y suspendait divers talismans pour protéger la maison et la famille: un talisman sculpté ou un objet pointu contre le «mauvais œil», un œuf de Pâques dans un filet en tissu multicolore ou une croix faite d'herbes, appelée «khatspuni» (littéralement, «croix gerbe»¹²) ou d'autres représentations (papillons colorés, talismans en bois «pakhpanak», etc.) pour le «mauvais œil». Également des rosettes (symboles solaires ou oculaires, qui sont de toute façon identiques), des symboles d'éternité (cercles

¹² Pour la signification symbolique et dissuasive de la croix/poupée faite en épi, on la trouve également chez d'autres peuples voisins, européens, etc., cf. Crawford, 1991: 139 et Elworthy, 1989: 63.

concentriques/spirales), des croix (Weinreich, 1909; Marutyan, 1989:114; Marutyan, 2001: 86, cf. Crawford, 1991: 96).

La surface du grenier (dans lequel étaient stockées les réserves pour la survie de la famille, blé, etc.) était décorée de symboles protecteurs en relief ou gravés, tels que l'Arbre de Vie, les symboles de l'éternité, plantes, rosettes, petites croix, figurines, tête de bœuf (l'animal qui est le plus proche de l'agriculteur) et amulettes «daghdaghan» contre le «mauvais œil». Pour une protection supplémentaire, ils plaçaient encore d'autres talismans (fer à cheval, corne de bœuf, peau de hérisson ou un daghdaghan spécial). Ceux-ci étaient attachés à l'une des poignées gravées dans le coin supérieur de la voûte. Également, on mettait dans le grenier des offrandes et d'autres choses que le prêtre distribue aux gens à Pâques (Marutyan, 1989: 120; Marutyan, 2001b: 103). Mais aussi, pour protéger le pain (*lavas*) du «mauvais œil», on place dans l'armoire où on l'entrepasse des offrandes que donne le prêtre (Marutyan, 1989: 123).

Bien que les Arméniens croyaient qu'un ange se tenait au pied du berceau du bébé, pour être sûrs de protéger l'enfant du «mauvais œil», ils attachaient des amulettes, des pendentifs porte-bonheur, c'est-à-dire avec des perles blanches et bleues, des pétales, des coquillages, des cruchons en bois miniatures, des cendres provenant de la fête de la Présentation de Jésus au Temple (Diarmantas),¹³ des objets acérés ou des morceaux de métal pointus, ou ils enroulaient des petits papiers avec des textes magiques (sorts) écrits dessus sous l'oreiller du bébé. D'autres encore construisaient le berceau en forme d'église avec une croix au sommet. Les côtés du berceau étaient souvent ornés de rosettes et de symboles d'éternité, pour une protection supplémentaire (Marutyan, 1989: 104; Marutyan, 2001b: 106 et 1989: 91).

De plus, pour protéger du «mauvais œil» le contenu du récipient spécial (*khnoti*), où ils battent et écrèment le lait, ils suspendent des amulettes aux cordes qui le retiennent: une colonne vertébrale de hérisson, une tête de serpent, un fer à cheval, des perles, une branche de saule consacrée par l'église le jour des Rameaux (Petrosyan – Marutyan, 2001: 125).

Je dois mentionner que parmi les nombreux petits objets en bois qui se trouvaient à l'intérieur de la maison traditionnelle du XIXe siècle se trouvaient les talismans «daghdaghan», en bois plats, sculptés de manière sophistiquée en surface avec des éléments de protection. Ces talismans étaient généralement réalisés en forme de croissant de lune ou de fer à cheval, mais parfois ils étaient de forme trapézoïdale, triangulaire ou cylindrique.¹⁴ Certains ont été trouvés en forme de grenouille, avec un corps rond et une tête saillante, et, au moins sur un talisman de Muş, datant du 17e-18e siècle, était sculptée la forme d'un ange ailé, semblable aux gravures du Moyen Âge.

¹³ Pour la signification de la cendre, à cause de sa relation avec le feu, voir l'appellation «adorateurs de la cendre» pour les Arméniens et les Perses ; cf. Alexakis, 2016.

¹⁴ Les cartouches/pendentifs en forme de triangle étaient liés à la magie, cf. l'expression: «degghatu kam takhtak vkhutian ev delta tari yunats» (un sorcier ou une plaquette magique en forme de delta grecque) (Russel, 1987: 479, note 204). En Grèce aussi aujourd'hui les amulettes en tissu ont une forme triangulaire. Je note que le *pentagramme*, un moyen de repousser le mal, se compose de deux triangles isocèles.

Bien que les «daghdaghan» étaient accrochés à divers meubles et au pilier central de la maison, leur but bien particulier était de protéger les vaches laitières et les animaux de portage des bêtes sauvages et du «mauvais œil». Ils pensaient qu'un «daghdaghan» cassé était le résultat d'une attaque du «mauvais œil» qui a fait perdre au talisman son pouvoir et devenir inutile (Marutyan, 2001: 109).

Pour qu'un tel talisman en bois puisse éloigner le mal, il doit être en bois «sacré» (ortie, chêne, noisette ou orme),¹⁵ qui aura été coupé à un moment bien précis. Les talismans sont généralement fabriqués à la fin de l'hiver, pour les accrocher au cou des jeunes animaux qui paissent pour la première fois au printemps. L'obscurité et la nuit, lorsque les mauvais esprits errent, sont considérées comme le meilleur moment pour de telles opérations magiques. Mais les rituels ne peuvent être exécutés en toute sécurité que très tôt le matin les mercredis, vendredis et dimanches, dans le silence le plus complet (Marutyan, 2001b: 109; Abeghian, 1899: 92).

Quand l'artisan fabrique son talisman, il place la Bible à côté et prie pour éloigner les mauvais esprits. Il n'est pas autorisé à parler fort, car sa voix peut disperser le pouvoir qui l'entoure, et il ne doit pas souffler la poussière du bois, car les gens disent: «Personne ne doit souffler au visage du saint». L'artisan doit achever son travail avant l'aube, quand les coqs chanteront et les mauvais esprits s'en iront (Marutyan, 2001b: 109).

Le bijoutier et le forgeron fabriquent des bijoux personnels, bien sûr, en métal, mais à des fins complètement différentes. Le forgeron fabrique des talismans magiques «ururk», plus grossiers, en fer, tels que bagues, bracelets et colliers, généralement une fois par an (la veille du Vendredi Saint du Carême, les «urbatarurk» (réalisés le vendredi, littéralement) comme protection, pour la communauté, contre les forces du mal que l'on pense être dehors ce jour-là.¹⁶ Le bijoutier, quant à lui, a un objectif moins ambitieux –en fait complémentaire–, fabriquer des ornements toute l'année et les vendre pour un usage quotidien (Margaryan, 2001: 201; cf. Abeghian, 1899: 92).¹⁷

Les villageois arméniens font de gros efforts pour conserver la lactation de leurs vaches et assurer une bonne production de lait, en évitant le «mauvais œil». Des récits historiques de la vie des villageois arméniens nous informent que seules les femmes étaient autorisées à traire les vaches car elles

¹⁵ Les Arméniens considéraient et respectaient tout particulièrement les arbres à feuilles persistantes, tels que le chêne, le pin, le sapin, le cyprès etc. (Russel, 1987: 388).

¹⁶ Dans la langue arménienne médiévale et moderne, l'«uru» est considéré comme un mauvais esprit, un fantôme (Ananikian, 1925: 94; Russel, 1987: 334, 352, note 69). Également, pour les utilisateurs du livre magique «urbatgirk» (livre du vendredi), les «urbatadesk» (visionnaires du vendredi) et les «urbatalesk» (obséquieux du vendredi), voir Abeghian, 1899: 92, note 1. La particularité de ce jour chez les Arméniens est indiquée par son mot/appellation qui pourrait se traduire comme «conducteur/meneur des esprits». Un autre livre sacré, mais aussi national (livre de prières) contre le «mauvais œil» est le *Narek*, composé par saint Grégoire de Narek ou Narekatzi (village près de la ville de Van), né en 951 ap. J.C. (Sarafian, 1951).

¹⁷ Les forgerons en Arménie n'avaient pas une grande importance au début, puis cela a changé, car ils fabriquaient les talismans en métal/fer contre le mal. Ils devaient frapper leur enclume le premier de l'an Navasard, pour solidifier les liens du mauvais roi Artavazos, qui, selon le mythe, était enchaîné à un rocher, car s'il se libérait, il détruirait le monde (Russel, 1987: 404, 409, 472, note 90). Voir davantage sur les forgerons (magie et psychologie) dans Tadevosyan – Petrosyan, 2001: 214-216; Abeghian, 1899: 92, et surtout la thèse de doctorat de Tadevosian, 1992.

connaissaient l'art de la magie (sortilèges, etc.) pour éloigner les esprits mauvais et dangereux («mauvais œil», etc.). Dans la région d'Astarak (village de Parpi, etc.), les trayeuses spécialisées sont également de bonnes guérisseuses du «mauvais œil» des animaux laitiers. On constate que pour ne pas attirer le mal, les fermiers qui portent des seaux vides évitent de contourner les vaches.¹⁸ Un autre moyen de protection était d'allumer un feu près de l'étable à vaches (Petrosian, 2006: 55).¹⁹

Si par hasard la quantité de lait qui coule des vaches devient moindre, lorsqu'un voisin ou un parent entre dans la salle de traite, cette personne est accusée de ne pas apporter de la chance. Même si cette personne n'a rien à voir avec le «mauvais œil», elle entre dans la catégorie des «porte-pois». Dorénavant, elle devra s'éloigner au moment de la traite ou de la fabrication du fromage (Petrosian, 2006: 55).

D'autres précautions contre le «mauvais œil» sont les suivantes: Par exemple, on conseille aux enfants plus âgés de se gratter ou de se pincer les fesses comme moyen de protection si quelqu'un les admire (de même dans la région d'Astarak). Les gens considérés comme objets de jalousie jettent un bout de charbon allumé ou une torche de bois allumée dans l'eau et disent: «Que Dieu nous protège du mauvais œil» (Hoogasian Villa - Kilburne Matossian, 1982, et plus généralement Brav, 1981: 53).

Il est mentionné un cas où une grand-mère, afin de protéger la femme enceinte de son petit-fils, a posé la pointe d'un couteau sur le ventre de la jeune femme et prononcé des prières pendant deux minutes, puis elle a déplacé le couteau au-dessus de la tête, puis de la tête jusqu'à la taille de la future mère. À la fin, elle a craché sur le couteau et l'a planté dans une planche près du sol, en recommandant de ne pas y toucher pendant au moins une semaine (Hoogasian Villa-Kilburne Matossian, 1982: 148-149; cf. Abeghian, 1899: 90-91).

La signification magique du crachat est plus largement connue (Stein, 1981: 242; Elworthy, 1989: 410-416; McCartney, 1981: passim). Par exemple, on crache et on dit: «Maudit soit le diable», ou on crache sur une pierre avant de la retourner, pour que le «mauvais œil» se retrouve en-dessous. Encore, on confectionne des boulettes à partir de pâte, on les mouille avec de l'eau et on les jette dans le feu. On croit que quand elles éclatent, le «mauvais œil» éclatera aussi (Abeghian, 1899: 126-127).

Lors d'un mariage, on prend des mesures magiques pour protéger les mariés du «mauvais œil», lequel peut affecter la capacité sexuelle du marié et la fertilité de la mariée, avec des conséquences pour la famille et le lignage (Kharatyan, 1989: 18). Par exemple, la mère du marié dessine souvent une croix sur la porte d'entrée de la maison avec le sang du bœuf sacrifié, comme une protection supplémentaire pour le couple (Marutyan, 2001: 87).²⁰ De plus, on considère que l'ail est aussi une protection contre le mal pour les jeunes mariés (Russel, 1987: 389).

¹⁸ Il s'agit essentiellement d'une précaution magique pour prévenir le mal.

¹⁹ C'est une raison supplémentaire pour laquelle, dans la maison traditionnelle, dans l'étable (*gom*) des vaches, il y avait souvent une petite cheminée encastrée, mais aussi pour la raison que certains esprits, par ex. les Alk, fréquentent les écuries, cf. aussi note 2.

²⁰ Cf. le signe de croix apposé sur la porte avec le sang des brebis sacrifiées que faisaient les Juifs en Égypte.

Pour les villageois arméniens, la grenade est un symbole de force et de fertilité. Elle préservait également du «mauvais œil». On peut supposer que c'est aussi à cause de sa couleur rouge, bien qu'en Transcaucasie et en Anatolie, le rouge n'est pas aussi populaire qu'en Europe (principalement dans les pays romanophones, l'Italie, la Roumanie, etc.), contrairement au bleu. Toutefois, lors du mariage, en Arménie occidentale la mariée jette une grenade et la brise en morceaux. Les grains épars signifient que la mariée aura des enfants mais qu'elle sera également protégée du «mauvais œil» (Petrosian, 2006: 138). Pour les mêmes raisons, sur les ceintures nuptiales étaient souvent représentées des grenouilles, symboles de fertilité, mais aussi de protection contre le «mauvais œil».

Mais quand quelqu'un est atteint du «mauvais œil», il doit en guérir. Le «mauvais œil» peut donc être traité par une thérapeute spéciale («aknahagh»), qui suit une certaine procédure. Elle peut prendre un peu de sel dans le creux de sa main, le frotter sur le front, en mettre un peu dans la bouche du malade, en priant, c'est-à-dire en murmurant le charme ou la formule magique en même temps. Si la thérapeute se met à bâiller, on considère qu'elle a chassé le mal. Si celui qui est touché par le «mauvais œil» se sent mieux, le traitement doit être considéré comme efficace. La thérapeute va alors jeter du sel ici et là dans le village, pour que les gens marchent dessus. Parfois, on jette du sel devant la maison de celui ou celle qui aurait causé le «mauvais œil», rendant ainsi à cette personne la maladie physique dont avait souffert sa victime (Hoogasian Villa - Kilburne Matossian, 1982: 149, et pour le sel en général Elworthy, 1989: 93). Mais aussi, dans les incantations, le guérisseur dirige le «mauvais œil» vers un élément dissuasif/talisman, en disant: «Que le mauvais œil aille vers l'épine maléfique, que le mauvais œil aille au feu maléfique» (Abeghian, 1899: 126-127).

Les spécialistes qu'on appelle pour guérir du «mauvais œil» sont surtout des femmes, rarement des hommes. À Karbi, dans la région d'Astarak, les guérisseuses «kirbatsner», c'est-à-dire celles qui confectionnent (littéralement, «ouvrent») les «tukhtkir» (petits papiers sur lesquels sont écrits des mots magiques ou des prières) sont des femmes âgées de 40 à 50 ans et elles transmettent généralement leurs connaissances à leurs filles, moins souvent aux fils. Autrement dit, les pratiques de guérison magiques (exorcismes, incantations, etc.) se transmettent de génération en génération. Cependant, les simples connaissances, par mesure de précaution, sont un fait plus général. Ces petits papiers sont placés sous l'oreiller de celui qui est touché par le «mauvais œil», alors que l'on considère qu'ils ne sont pas efficaces sur les Kurdes *Yezidi* de la minorité, adorateurs du soleil.

Les formules incantatoires sont constituées de versets, que les guérisseuses murmurent ou chuchotent et qui proviennent de la foi universelle dans le pouvoir magique des mots, de la «magie verbale» (pour une référence à Tokarev, cf. aussi Passalis, 2000; Veikou, 1999; Austin, 1970; Tambiah, 1968). Ces thérapeutes qui se démarquent des gens ordinaires sont les intermédiaires, une sorte de chamane, selon les ethnographes arméniens, qui aident les gens à se libérer du mal et à vaincre la peur (Kharatyan, 1989: 55-56, 58-59).

Les exorcismes et les incantations peuvent être des versets simples, mais aussi des textes poétiques plus complexes (textes ethniques/ethnotextes). Ils sont essentiellement de deux types ou mixtes: a) de forme impérative du résultat positif, b) de forme descriptive/narrative du résultat positif (voir Passalis, 2000: 32, 37, 38; cf. Giakoumaki, 1998). Par exemple:

*Que le sort aille
au «mauvais œil» et à la pierre
pierre et vinaigre dans sa bouche
Seigneur bénis la vieille femme
qui, assise à un carrefour de sept routes
a trait le serpent, l'a pétri
a donné à manger
Pfff, au «mauvais nyat»
au «mauvais œil».
Si c'est un jeune célibataire
qu'il aille dans les mèches de ses cheveux...
Si c'est une jeune fille
qu'il aille dans ses tresses.
Si c'est une vieille femme,
qu'il aille dans ses cheveux.
Si c'est un vieux,
qu'il aille sur sa barbe.
Oust, le «mauvais œil».*

Une autre incantation contre le «mauvais œil»:

*Le sort a trouvé le «mauvais œil»
Qu'il fonde comme le sel
Qu'il se consume comme la bougie
Celui qui porte la poisse
Qu'il rampe comme le serpent
Qu'il coasse comme la grenouille
Qu'il passe au crible
Qu'il passe au tamis
De ce côté-ci, de l'eau
De ce côté-là, de l'eau
Je suis allé dans le jardin de Began Beck
J'ai déraciné le plant de cannabis
Je déroulé à droite, j'enroule à gauche
Avec les huit doigts, avec les deux plus gros
je l'ai bloqué
Que le sortaille au «mauvais œil»
Lumière dans le «mauvais œil»
Au clouage du serpent noir
Qu'il gonfle comme la rivière
Qu'éclate l'œil du jeteur de mauvais sort.*

Parallèlement aux incantations, on effectue aussi certains rituels magiques. La femme (très rarement l'homme) tient un objet en fer avec un bord tranchant (souvent un couteau, un canif, une aiguille, etc.) sur l'épaule du patient, en chuchotant la formule pour le «mauvais œil» (également dans la région d'Astarak). Ceci est répété trois à sept fois (ces nombres ont une signification sacrée aussi chez les Arméniens) et si le patient bâille, cela signifie qu'il est sous l'influence du mauvais sort. Souvent, l'incantation (et l'exorcisme) se fait sur des choses qui appartiennent au patient et c'est ce dernier qui les apporte au guérisseur. D'autres fois, les incantations et les exorcismes se font sur du sel et du pain, lesquels sont ensuite mangés par le patient.

Les formules peuvent également être écrites à la main sur des papiers qui constituent en eux-mêmes des talismans et qu'on coud sur des vêtements ou que l'on cache dans un certain endroit de la maison (un grand nombre d'entre eux ont été collectés par Odapasian (Kharatyan, 1989: 55-56; voir aussi Abeghian, 1899: 113-114).²¹

Classification, structure et signification

Nous allons maintenant tenter de classer et de structurer les éléments, tels qu'ils résultent des données ethnographiques, des incantations, des actes magiques etc. De cette façon nous pourrions signaler les éventuelles ressemblances et différences, sur ce plan, avec les peuples environnants du Caucase, d'Anatolie, des Balkans et de la Méditerranée en général, mais aussi comprendre la structure plus profonde de la croyance/pensée des Arméniens.

En effet, ces éléments montrent de grandes similitudes entre le Proche et le Moyen Orient, comme l'Iran, la Syrie, le Liban, etc. Par exemple, le porteur du mauvais œil peut être surtout un homme aux yeux bleus, gris ou verts, mais aussi un homme à la peau mate et aux yeux sombres, dans le sens du «regard sombre». Il peut être aussi blond ou roux, ce qui est rare en Arménie de toute façon. Dans le village de Parpi, dans la région d'Astarak, une informante a estimé que les personnes qui jettent le mauvais œil devaient être plus souvent des femmes, car elles sont plus jalouses. La personne qui jette le mauvais œil est généralement un voisin ou un étranger, c'est-à-dire quelqu'un qui n'appartient pas à la même famille «kerdastan» ou «endanik», mais qui peut appartenir au même clan. En général, il/elle doit provenir d'un autre quartier. Néanmoins, même le frère peut jeter un sort au frère, comme on le prétend dans le village de Parpi d'Astarak, alors que dans le village voisin de Karbi on considère que les «yeux doux» sont les plus dangereux pour conférer la malchance, c'est-à-dire ceux qui aiment et admirent. Cette perception, qui peut être associée à une expression d'admiration, de louange et à une manifestation d'amour, à quelques exceptions près, est plus générale. Cependant, elle peut également indiquer une tension sous-jacente/inconsciente, comme cela a été interprété dans les pays voisins (Iran, Liban, etc.) (McCartney, 1981: 21; Donaldson, 1981: 71; Harfouche, 1981: 91). Quoi qu'il en soit, il s'avère que

²¹ Cela peut être aussi des passages de la Bible pour les chrétiens, du Coran pour les musulmans, des prières, etc. Voir plus sur ce type d'amulettes arméniennes dans Feydit, 1989.

dans le «mauvais œil» il n'y a pas toujours d'intention de la part du coupable. Au contraire, en Grèce, on pense que la mère ne peut pas faire de mal à son enfant, ni ceux qui aiment quelqu'un.

Les actes magiques et les préjugés montrent que les Arméniens ont peur et ne font pas confiance à leurs voisins, indépendamment du besoin de sécurité et de reconnaissance. Dans un sens, ils sont devant un dilemme: s'ils échouaient, c'était la honte publique: s'ils avaient trop de réussite, cela provoquait la jalousie d'autrui (Hoogasian Villa - Kilburne Matossian, 1982: 149-150). La croyance que des parents proches peuvent aussi jeter un sort, a éventuellement rapport avec la fragmentation du groupe parental ou du lignage (scission fréquente, changement de nom, etc.). Celui qui peut nuire aussi être un roi, et en outre son regard destructeur peut avoir une puissance beaucoup plus grande (exemple: Eruand). En général, dans la bibliographie anthropologique, de grandes personnalités (chefs de tribus, rois, empereurs, prêtres) ont très souvent ce pouvoir destructeur. Ceci explique de nombreux tabous et rituels (ex: prosternation, etc.) qui visent non seulement à les protéger mais aussi à préserver leurs sujets (cf. Gifford, 1958: 49).

Dans des conditions données, certains animaux également peuvent être nuisibles (car leur regard électrise), par ex. le serpent, la chouette, le lion, la grenouille, etc. (voir aussi Gifford, 1958: 7, 9 en général).²² Et cela est lié aux yeux, à la force ou à la dangerosité de l'animal.

Mais quels êtres, inanimés ou vivants, sont-ils vulnérables au «mauvais œil»? Généralement tout ce qui est beau, utile et enviable (et pas seulement) peut souffrir de cette mauvaise influence. Je commence par les pierres, les maisons et tout ce qui y est lié (murs, porte, colonne, greniers, placards, où est stockée la nourriture, par exemple blé, pain, fruits secs, etc.), récipient pour écrémer le lait, et bien sûr, par extension, leur contenu. Mais aussi les meules et chaque outil (hache, charrue, etc.), les habits neufs. Tous les arbres et plantes, principalement fruitiers et décoratifs (fleurs) pour leur beauté, les champs, et encore les trônes royaux. Les animaux, lorsqu'ils sont jeunes, beaux et forts, moutons, chevaux, vaches, buffles de labour, le lait de la vache et de la mère allaitante. Les personnes, jeunes enfants/bébés, enfants plus âgés, jolies jeunes filles, personnes en cours de transition (rites de passage), qui se marient, etc., c'est-à-dire marié, mariée, et cela a à voir avec l'insécurité d'une situation critique, sur laquelle se fonde aussi la magie protectrice (cf. Malinowski, 1965 et les explications de Tambiah, 1968). Même un roi peut recevoir l'influence maléfique de la personne malfaisante, ainsi que les corps célestes, comme la lune.

²² Ou même des dieux de l'antiquité ou des esprits avec leurs yeux ardents qui jettent de la foudre, comme le montre la mythologie arménienne. Par exemple, les yeux des êtres de la foudre Hrak et Tsovinar sont de feu et ils brûlent tout, tandis que les Alk portent le malheur avec leurs yeux uniques incendiaires (Abeghian, 1899: 124). Le rôle d'Ariman dans le «mauvais œil» (Abeghian, 1899: 125-126) est similaire. Par ailleurs, les yeux et les cheveux du dieu Vahagn (plus tard de saint Jean Baptiste) étaient ardents et aveuglaient les ennemis. Au contraire, les yeux de la Vierge Marie, dans une hymne arménienne, brillaient comme deux soleils. Mais aussi, en général, l'œil bienfaisant est appelé «l'œil du soleil», autrement dit il est identifié au soleil, en tant que représentation de son amour pour le divin enfant (Russel, 1987: 203).

Comment peut-on se protéger du «mauvais œil»? Les Arméniens, comme on l'a vu, ainsi que les autres peuples, utilisent divers objets, naturels ou fabriqués, c'est-à-dire des talismans. Ils croient que le talisman attire comme un aimant l'énergie électrique de l'œil (magnétisme). D'autres talismans sont faits ou proviennent de matériaux naturels, par ex. une pierre bleue et blanche (perles), le sel (et par conséquent les minuscules aghaman/salières), le pain, le fer et autres métaux, l'œuf (Pâques), les coquillages en raison de leur forme (organes génitaux féminins ou œil), épis, origan et autres plantes qui ont une odeur répulsive ou des épines, comme l'ortie, la rue (en italien on l'appelle «herbe du diable»), l'ail, l'oignon, le houblon sauvage, les feuilles, les fruits ou le bois d'arbres considérés comme sacrés (grenadier, chêne, saule, viorne, noisetier, orme).

Les talismans peuvent aussi provenir d'animaux ou de matières animales (grenouilles, peau de hérisson en raison de ses épines, tête de serpent, crânes et cornes d'animaux sacrifiés, de béliers, de bœufs), feu, charbon, cendres de la fête de la Présentation de Jésus au Temple (Diarnentas). Sont aussi considérées comme une protection contre le «mauvais œil» les représentations d'anges, de têtes de chevaux ou de bœufs, de serpents, d'oiseaux, de poissons (et de chats, car ils se nourrissent de poissons, lesquels sont répulsifs), de rosettes ou de symboles d'éternité, de croix, de croissants de lune (et pas seulement en raison de leur ressemblance avec une corne), fers à cheval métalliques (force dissuasive multiple grâce à leur matière, leur relation au cheval et leur similitude avec le croissant et les organes génitaux féminins, avec des extensions symboliques aux portes cintrées, etc.) (cf. Elworthy, 1989: 213, 217, 225: 225). On considère généralement que le même repousse le même et qu'un talisman qui est bon pour la fertilité est aussi bon contre le «mauvais œil».

Également, on fait des incantations, des «prières», parlées ou écrites sur des rouleaux de papier ou autre matériau. Les talismans sont essentiellement divisés en ceux qui attirent le regard, ceux qui le repoussent (à cause de l'odeur ou de la matière, de la forme, pointue, etc.) et ceux qui peuvent être dissimulés (textes magiques, prières). Une perception générale étant que lorsque le «mauvais œil» voit le talisman, il peut devenir plus agressif, il est donc préférable que certains talismans soient cachés (cf. Schoeck, 1981: 198).

En outre, les actes de guérison ont généralement un caractère magico-religieux ou purement magique: on invoque dans les incantations les saints, le Christ, la Vierge, on brise un vase, on touche avec un couteau, on jette du sel ou on crache (pour leur interprétation et leur relation symbolique avec la semence, cf. Roheim, 1981: 217; Dundes, 1981: 276, 291), on emploie des formules de magie sympathique (que le mauvais œil devienne mou comme la grenouille ou le serpent, qu'il se consume comme la bougie ou qu'il se disperse comme les graines). Parfois, on fait une égratignure ou un autre geste pour enlaidir la personne menacée. Toutes ces actions simples peuvent être effectuées par n'importe qui ou, si elles sont plus complexes, par le guérisseur spécialisé «aknahagh» qui est, comme je l'ai mentionné, généralement une femme.

Discussion: le contexte social/culturel et l'interprétation

Dans une étude comparative récente de différentes cultures, John M. Roberts a souligné certains éléments qui sont directement ou indirectement liés à la croyance au «mauvais œil». Tous ces éléments, ou au moins la plupart d'entre eux, se retrouvent également dans la civilisation arménienne à la fin du XIXe siècle mais aussi aujourd'hui: L'élevage, en particulier l'activité de la traite et de la fabrication fromagère ; la culture des céréales et l'emploi de la charrue; l'extraction de minerais, l'exploitation de carrières et la fonte des métaux et la métallurgie; l'inégalité sociale, et un gouvernement instable qui s'appuie sur la fiscalité agricole; le patronage et l'affinité spirituelle; un système de parenté patrilinéaire;²³ l'éducation des enfants avec peu ou pas d'implication du père. On n'encourage pas les talents précoces mais on prône très tôt la modestie et la retenue sexuelle. Les petits garçons sont appelés à être travailleurs, responsables, obéissants, mais aussi à ne pas faire confiance aux autres. La foi en un seul Dieu²⁴ (Roberts, 1976; cf. aussi Hoogasian Villa - Kilbourne Matossian, 1982: 148).

On soutient qu'au Proche et au Moyen-Orient, la croyance au «mauvais œil» est plus ancienne que le judaïsme et que le christianisme ou l'islam (Hoogasian Villa - Kilbourne Matossian, 1982: 147-148). Pour l'ancienneté de la croyance, on peut prendre en compte le symbole-idéogramme contre le «mauvais œil», une forme elliptique percée/clouée par une petite ligne oblique, qu'on trouve sur certains manuscrits gréco-romains et arméniens (Russel, 1987, 20 note 13a). Mais en réalité, cette croyance est beaucoup plus ancienne. Je ne veux pas faire remonter une interprétation sociale ou culturelle à une origine historique, car, comme l'a montré l'anthropologue culturel Kardiner, les événements/éléments culturels suivent d'étranges chemins dans leur évolution, qui ne sont pas nécessairement liés à leur origine. Nous avons donc des indices que dès 3000 av. J.C. il y avait une croyance similaire (idiome culturel), qui éventuellement était encore plus ancienne. À Tell Brak, dans la vallée de Khabur, en Syrie orientale, le professeur Mallovan a découvert lors de fouilles en 1937-1938 ledit «Temple des yeux», dédié à la déesse Istar, et dont le nom provient des centaines de statuettes au regard intense (voir Crawford, 1991: 25).²⁵ Ceux-ci pourraient être des ex-voto de fidèles malades, alors qu'on pourrait

²³ Avec la diffusion de la croyance à d'autres peuples matrilineaires ou ambilineaires en Amérique, ce n'est plus tout à fait le cas aujourd'hui.

²⁴ Dans l'Antiquité, en raison du polythéisme, cela ne s'appliquait pas.

²⁵ Dans la Grèce antique également, il y avait des déesses des yeux qui correspondaient avec des oiseaux ou des animaux-symboles (Athéna/chouette, Héra/vache, paon, etc.). Le caractère sacré du paon est en rapport avec son riche plumage qui présente de nombreux yeux (Russel, 1987: 308-309). Je note que jusqu'à récemment en Europe, la plume de paon était un symbole magique important de l'œil et en particulier du «mauvais œil» et on évitait de l'utiliser comme élément de décoration (voir généralement Elworthy, 1989: 119, 131, 340; Maloney, 1976: 109; Crawford, 1991: 91-92). Quoi qu'il en soit, il convient de noter que même aujourd'hui, la reine Elizabeth de Grande-Bretagne a, sur son chapeau (elle en a beaucoup, et d'étranges), une plume de paon accrochée, tandis qu'en Bosnie, les femmes, entre autres (perles, pièces de monnaie, etc.) ornent leurs coiffes de plumes de paon pour se protéger du «mauvais œil» (Gifford, 1958: 79). Le rattachement de certaines divinités avec des animaux, oiseaux, poissons et insectes qui ont de grands yeux ou une sorte d'œil dessiné sur le corps ou sur leurs ailes (par exemple, certaines espèces de papillons, etc.) destinés à les protéger contre les prédateurs ou à les effrayer, est un élément qui va dans ce sens, cf. Coss, 1981: 181 et suiv. Mais en Europe aussi, il existe des déesses similaires, telles Vénus (Aphrodite), Freya, d'où les noms du jour Vendredi (dédié à la déesse Aphrodite) (latinophones/romanophones),

parler de «civilisation des yeux». Je note le rapport, très répandu en Orient, des yeux avec la connaissance (cf. le troisième œil, etc.). Tracey Boyd par ailleurs relie la déesse des yeux à la croyance au «mauvais œil», que ce soit de façon thérapeutique ou négative, ou les deux. L'emplacement d'un tel temple ne signifie pas que cette croyance ne provient pas d'une autre, plus ancienne, dans une région voisine ou plus lointaine. En effet, une formule incantatoire syrienne a été trouvée à l'endroit appelé «Maison de la Lumière», qui date d'entre 4000 et 3000 av. J.C. (Langdon, 1981, cf. également un mythe sumérien apparenté dans Hard, 1981: 170, voir aussi Gifford, 1958: 5), et qui ne diffère pas beaucoup de celles, arméniennes, que je présente ici. La croyance en des divinités ou des esprits associés aux yeux se retrouve également dans le voisinage proche plus large, cf. le démon «L'Œil de la Terre» en Éthiopie ou le démon féminin qui serait un «Œil» chez les Nba (Djeribi, 1988: 47, note 39). J'ai l'impression, toutefois, comme cela a été soutenu par ailleurs, que par «œil» ici on entend l'organe génital féminin, tandis que dans d'autres cas il s'agit de l'organe génital masculin ou encore des seins de la femme (Dundes, 1981: 264, 267, 285; cf. Reitler, 1913: 160 et plus généralement Deonna, 1965).

Je vais maintenant passer à quelques particularités écotypiques du «mauvais œil» en Arménie, qui ont cependant plus à voir avec certains talismans et qui sont des plantes et des animaux; je dirais que ce sont des symboles-clés (cf. Ortner, 1973), avec une référence plus marquée à l'histoire culturelle ancienne des Arméniens, car par ailleurs les similitudes avec leurs peuples voisins et plus éloignés sont plus générales.

Je commencerai par trois plantes/arbres qui protègent du «mauvais œil»:

A. Le saule *urteni* est un arbre précieux et un moyen de dissuasion. Cet arbre était adoré depuis l'Antiquité par les Indo-Européens et d'autres peuples, mais dans ce cas précis, comme beaucoup d'autres symboles païens, il a été christianisé, phénomène plus général mais aussi plus spécifique ici pour le «mauvais œil». On rapporte qu'il y avait un monastère à Taron, appelé Egdri, où, selon la tradition, l'apôtre Thaddeus avait caché de l'huile près de cet arbre à l'emplacement du monastère. De la lumière est descendue du ciel et Saint Grégoire l'Illuminateur l'a trouvé. Jusqu'au moment du génocide, il y avait un tel arbre là-bas et tout le monde en prenait soin avec beaucoup d'application (Russel, 1987: 531, note 21). Le caractère sacré du saule ressort dans d'autres utilisations, par ex. du bois dont est fait le pétrin (dans lequel les pains du mariage sont pétris dans le village de Parpi de la région d'Astarak). Comme protection contre le «mauvais œil» on utilise une petite branche de saule bénie par le prêtre lors de la fête des Rameaux, etc.

Freitag, Friday (germanophones) etc. (Crawford, 199: 14). Une autre figure analogue est notre Sainte Paraskevi, qui protège les yeux et du nom de laquelle provient le jour correspondant (Paraskevi=vendredi), et qui, dans de nombreuses traditions populaires, a des caractéristiques non-chrétiennes/païennes (forme, caractère vindicatif, relation avec le sacrifice du cerf) (voir plus dans Οικονομίδης, 1955-1957). Ses similitudes avec l'ancienne déesse des esprits Hécate sont évidentes (cf. également note 16). Crawford est d'avis que toutes ces perceptions viennent de Mésopotamie.

B. Un rôle important est également joué, comme je l'ai déjà mentionné, par la plante appelée rue «spand» (de l'iranien sipand) pour repousser le «mauvais œil» et le mal en général. La rue est aussi une plante aux vertus magiques largement utilisée au Proche et au Moyen-Orient ainsi qu'en Méditerranée. On en jette dans les chapelles. D'autres brûlent de l'encens avec des graines de rue contre le «mauvais œil». On la tresse et on l'accroche à une place bien en vue devant le magasin, le kiosque ou la maison. (Au sujet de la rue chez les Arméniens par rapport aux peuples voisins, voir l'étude détaillée d'Emma Petrosian 2015 et surtout chez les Iraniens les études de Donaldson, 1938, 1981 et Lindquist, 1936).

La viorne (prntsi tzar, viburnum opulus) joue un rôle très important dans la culture des Arméniens. On la plante dans les cimetières familiaux et elle est considérée comme une plante précieuse, qui a des vertus magiques favorisant la fertilité. De son bois on fait des amulettes contre le «mauvais œil», tandis qu'on mange ses feuilles pour en guérir (Abeghian, 1899: 125-126). Cette plante, connue sous le nom de *kalina/kalinka* chez les Slaves est également considérée comme sacrée et elle est largement chantée. Chez les Ukrainiens, on la trouve mentionnée dans l'hymne militaire national *tservona kalina*. Ils la brodent sur les chemises et sur les serviettes/foulards. Chez les Russes, elle joue à nouveau un rôle important dans le mariage traditionnel et surtout dans la première nuit des noces. Dans la mythologie slave païenne, la plante est liée à la création du monde, alors qu'elle désigne métaphoriquement une belle jeune fille. Cela montre également la corrélation des Arméniens/Thraco-Phrygiens avec l'élément slave.

Je terminerai avec un animal spécial, la grenouille. Le culte des grenouilles et des pierres en forme de grenouille, selon le folkloriste arménien V. Bdoyan, est simultané. Et s'il ne date pas de l'époque paléolithique, il a évolué au moins depuis l'époque néolithique. La pierre en forme de grenouille est le précurseur du *Vichap* (*mégalthé en forme d'animaux fabuleux, poisson, dragon-[n.d.t.]*), tandis que leurs noms d'origine ont été perdus. La grenouille signifiait la présence matérielle du dieu de la pluie, qui est associé à l'humidité et aux enfers. Avec cette signification, la grenouille est souvent représentée, sur les tapis, à la racine de l'arbre, comme sur un tapis de type Horan du village d'Ojun en 1910.²⁶ Mais

²⁶ Dans la mythologie arménienne, la grenouille était l'incarnation de la déesse de l'eau Nar, qui signifie nymphe/fée (affinité étymologique du grec Néréis/Narais, eau) (Ohandjanian – Awanessian, 2007: 27). Nar était un esprit de l'eau, de la mer, des rivières/torrents et de la pluie. On le trouve sous le même nom dans le panthéon hittite-hourrite. De ce nom il existe de nombreux dérivés: Tzovinar (eau de mer), Oskinar (eau d'or), Hechnar (Bardumyan, 1991: 70, 72-73; Abeghian 1899). Par exemple, la Mère de la Mer/Océan est nommée, chez les Arméniens, Tsovinar et elle est représentée, dans les peintures rupestres, avec les cheveux au vent, debout sur un animal à cornes qui ressemble à un cerf, qui est considéré comme un symbole de vie. Plus tard, on observe un syncrétisme de la déesse Nar avec Astghik (nom d'affection pour la «planète» et la déesse Aphrodite, Istar-Astarte) et Anahit (Ohandjanian - Awanessian, 2007: 28). Dans la littérature assyrienne-babylonienne, la divinité est présentée comme Naru (dans les langues sémitiques, nahr signifie fleuve, rivière) (Bardumian, 1971: 72-73). En Syrie, par ailleurs, Yam-Nahar était le dieu des mers, des rivières, des eaux souterraines et de l'irrigation (Crawford 1991: 23). On pense que c'est de ce mot/nom que provient le nom plus ancien de l'Arménie, Nairi. Selon Kherumian, Naharina (terre des deux fleuves) était appelée Mitanni par les Sémites, d'où provient le nom assyrien de l'Arménie Naïri, conformément à la coutume des Assyriens d'éliminer le h (Kherumian, 1943: 229; Chahin, 1991: 20), cf. aussi le point de vue d'Adontz 1946: passim). Cependant je considère étymologiquement faible la corrélation de Bardumian (ibid., 72-73), qui rapproche Nar de Nourin/(poupée), une espèce de «Perperouna» grecque pour provoquer la pluie en Arménie).

la grenouille est aussi représentée, mis à part sur des tapis, en or ou en laiton (Ohandjanian - Awanessian, 2007: 142, 148, voir aussi les amulettes – grenouilles *tpkhulunk*, etc. (Kharatyan, 1989: 22-23).

La grenouille comme symbole de la conception et de la fertilité des femmes joue un grand rôle en Arménie. Jusqu'à récemment, dans les villages arméniens, le traitement des femmes stériles, la protection de la femme enceinte et de la mère étaient rattachés aux grenouilles (Ohandjanian - Awanessian, 2007: 149).

Dans les traditions arméniennes, la grenouille est associée à la mariée enceinte et dans les contes populaires, c'est une fille qui tisse des tapis. Les mousses humides sont appelées par les Arméniens «tapis de la grenouille» ou «cheveux de la grenouille», il est donc logique que les tisseuses de tapis prennent la forme de cet animal respecté et la représentent comme *talisman* sur les tapis de la dot (Ohandjanian - Awanessian, 2007: 149).

La grenouille se transforme par magie en une belle femme, comme dans de nombreux contes d'autres peuples.²⁷ La grenouille symbolise la maternité, protectrice des gens et des champs. Son hibernation et son réveil au printemps symbolisent la résurrection et la vie éternelle chez les Arméniens. La grenouille en outre vit dans l'eau, élément primordial de la vie (Ohandjanian - Awanessian, 2007: 27) (cf. l'image d'une ceinture de mariée avec une représentation de grenouille).

Pour terminer, la grenouille fait peur surtout la nuit. On ne doit pas la frapper avec une pierre mais se cracher sur les mains et les pieds. Les Arméniens considèrent qu'elle provoque des verrues (*kordnuk*), mots qui contiennent l'équivalent grec-arménien *kord-khord*, c'est-à-dire grenouille. Du reste, la croyance que ces verrues apparaissent sur les mains après avoir attrapé une grenouille existe aussi en Grèce (*akrokhordones*). Ainsi que celle qui veut que celui qui voit une grenouille perd ses dents, d'où le fait de garder la bouche fermée en la voyant (Abeghian, 1899: 30-31. Pour les autres corrélations zoroastriennes négatives: Russel, 1987: 458).

²⁷ La relation de la grenouille avec l'amour apparaît également dans une tradition populaire arménienne qui veut que la grenouille était une mariée, surprise par son mari en train de commettre l'infidélité alors qu'elle faisait cuire le *lavas* (pain fin) dans le *tonir*. Alors Dieu la transforma en grenouille et le *tonir* en puits avec de l'eau (Ganalanian, 1979, n° 178). Pour une interprétation psychanalytique de la grenouille comme symbole d'amour et de fertilité, mais aussi comme moyen dissuasif, cf. Devereux, 1997: 61 et suiv. Voir aussi Elworthy, 1989: 137-139, 309, 319. Pour la relation associative entre la grenouille et le «mauvais œil» à cause de ses yeux, voir Gautier, s.d.: 48. Dans une autre version de la tradition, Dieu transforme la mariée en poisson (Adontz, 1946: 389-390; Ganalanian 1979, no. 178), autre symbole dissuasif du «mauvais œil», en raison de sa forme oculaire, chez les peuples voisins des Arméniens (Crawford, 1991; cf. Teitelbaum, 1976: 70-71; Maloney, 1976: 128, 142-143; Garrison – Arensberg, 1976: 313; Elworthy, 1989: 142, 354 et comme symbole de la déesse Isis, 228, mais aussi du christianisme plus tard). En Arménie, une corrélation avec les dragons-vichaps en forme de poisson est possible.

Bibliographie

- Abeghian, M. (1899). *Der Armenische Volksglaube*. Leipzig.
- Adontz, N. (1946). *Histoire d'Arménie*. Paris.
- Αλεξιάκης, Ε.Π. (2001). Γυναίκες, γάλα, συγγένεια. Κοινά παλαιοβαλκανικά στοιχεία στο λαϊκό πολιτισμό των Βαλκανικών λαών. Dans *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα- Βαλκάνια*. (102-125). Αθήνα: Δωδώνη.
- Alexakis, E. P. (2016). Rituals of the Hearth in the Balkans and the Caucasus, with emphasis on Greece and Armenia. *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* 54, 43-74.
- Ananikian, M. H. (1925). *Armenian Mythology*. Boston.
- Austin, J.L. (1970). *Quand dire, c'est faire*. (Traduction et introduction de G. Lane). Paris: Editions du Seuil.
- Αμπραχαμιάν, Α. (2015). Από τον αλυσοδεμένο ήρωα στο φυλακισμένο τέρας: Αλληλοεπικαλυπτόμενα τοπία και μύθοι. Dans Σέργγης κ.ά. (επιμ.), 335-352.
- Abrahamian, L., and Sweezy, N. (2001). *Armenian Folk Arts, Culture, and Identity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Asatryan, G. (2001). Āl Reconsidered. *Iran &Caucasus*, 5, 149-156.
- Bardumyan, G.D. (1991). Dokhristanskije kulti Armjan. *Armjanskaja Etnografija i Folklor*, 18, 61-146.
- Bataille G. (1991). *The Accursed Share. An Essay on General Economy*. Zone Books, New York (transl. R. Hurtle). En trad. grecque «Το καταραμένο απόθεμα».
- Βέικου, Χρ. (1998). *Το κακό μάτι. Η κοινωνική κατασκευή της οπτικής επικοινωνίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Βέικου Χρ. (1999). Τελετουργικός λόγος και συμβολική μετατόπιση στο ξεμάτιασμα. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 72, 14-21.
- Boyd, T. (s.d.). *The Eye Goddess and the Evil Eye*, www.sacredthreads.net.
- Brav, A. (1981). The Evil Eye Among the Hebrews. Dans A. Dundes (ed.), 44-54.
- Γιακουμάκη, Ε. (1998). Παρατηρήσεις στις νεοελληνικές επωδές. *Λεξικογραφικόν Δελτίον*, 21, 19-29.
- Gautier, T. (s.d.). *Το κακό μάτι* (μτφρ. Κατερίνα Νικολαΐδου). Αθήνα: Εκδόσεις Δραστηριότητα.
- Chahin, M. (1991). *The Kingdom of Armenia*. Dorset Press, New York.
- Chatanianz, B. (1909). Armenische Heiligenlegenden. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 19, 361-369.
- Coss, R. G. (1981). Reflections on the Evil Eye. Dans Dundes (ed.), 181-191.
- Crawford O.G.S. (1991). *The Eye Goddess*. Oak Park, Illinois: Delphi Press, Inc.
- Deonna, W. (1965). *Le Symbolisme de l'Œil*. Paris: Éditions E. de Brocard.
- Djeribi, M. (1988). Le mauvais œil et le lait. *L'Homme*, 105, 35-48.
- Donaldson, B. A. (1938). *The Wild Rue: A Study of Mohamadan. Magic and Folklore in Iran*. London: Luzac.
- Donaldson, B. A. (1981). The Evil Eye in Iran. Dans Dundes (ed.), 66-77.
- Dundes A. (ed.) (1981). *The Evil Eye: A Folklore Casebook*. New York and London.
- Dundes A. (1981). Wet and Dry. The Evil Eye: An Essay in Indoeuropean and SemiticWorldview. Dans Dundes (ed.), 257-298.
- Elworthy, F. T. (1989). *The Evil Eye. An Account of this Ancient and Widespread Superstition*. New York: Bell Publishing Company.
- Essabal, P (1961). The Door and Threshold in Armenian Folklore. *Western Folklore*, 20(4), 266-273.
- Feydit, F. (1989). *Amulettes de l'Arménie chrétienne*. Venice.
- Foster, G. M. (1965). Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* N.S., 67(2), 293-315.

- Foster, G. M. (1972). The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior. *Current Anthropology*, 13(2), 165-202.
- Ganalanian, A.T. (1979). *Armjanskije Pridanija*. Akademija Nauk Armjanskoi SSR Erevan.
- Garrison, V. & Arensberg, C. M. (1976). The Evil Eye: Envy or Risk of Seizure? Paranoia or Patronal Dependency? Dans Maloney (ed.), 287-328.
- Gaster, T. H. (1900). Two-Thousand years of a Charm Against the Child-Stealing Witch. *Folk-Lore*, 11, 129-162.
- Gifford, E. S. Jr. (1958). *The Evil Eye. Studies in the Folklore of Vision*. New York: Macmillan Company.
- Halpern, B. & Foley, J. (1978). The power of the word, healing charms as an oral genre. *The Journal of American Folklore*, 91, 903-924.
- Hand, W. (1981). The Evil Eye in Its Folk Medical Aspects: A Survey of North America. Dans Dundes (ed.), 167-180.
- Harfouche, J. K. (1981). The Evil Eye and Infant Health in Lebanon. Dans Dundes (ed.), 86-106.
- Hoogasian, Villa Susie & Mary Kilburne Matossian (1982). *Armenian Village Life before 1914*. Detroit: Wayne State University Press.
- Israelian, A.R. (1993). Kolokoltsiki i bubentsi v armjanskikh verovanijakh. *Patma-Banasirakan Handes*, 1-2, 147-155.
- Kharatyan, Z.B. (1989). Kultovie motivi sermeinikh obitsaev i obrjadov u Armjan. *Armjanskaja Etnografija i Folklor*, 17, 5-61.
- Lindquist, E. W. (1936). Rue and the Evil Eye in Persia. *The Moslem World*, 26, 170-175.
- Mair, L. (1969). *Witchcraft*. London: World University Library.
- Malinowski, B. (1965). *Coral Gardens and their Magic*. 2 Vols. Bloomington: Indiana University Press.
- Maloney, C. (ed.) (1976). *The Evil Eye*. New York: Columbia University Press.
- Maloney, C. (1976). India. Don't Say "Pretty Baby," Lest You Zap it with your Eye, The Evil Eye in South Asia. Dans Maloney (ed.), 102-148.
- Margaryan, H. (2001). Personal Adornment: Jewelry. Dans Abrahamian and Sweezy (ed.), 194-204.
- Marutyan, A.T. (1989). Interior Armjanskogo narodnogo zilista (vtoraja polovina XIX-natsalo XXv.). *Armianskaja Etnografija i Folklor*, 17, 63-42 et tableaux.
- Marutyan, H. (2001). Settlements, Dwellings and Inhabitants: Home as the World. Dans Abrahamian and Sweezy (ed.), 73-97.
- Marutyan, H. (2001b). Artifacts and Artisans: Wood». Dans Abrahamian and Sweezy (ed.), 101-112.
- Marwick, M.G. (1952). The Social Context of Cewa Witch Beliefs. *Africa*, 22, 215-233.
- McCartney, E. S. (1981). Praise and Dispraise in Folklore. Dans Dundes (ed.), *The Evil Eye*, 9-38.
- Meghapart, H. (1512). *Urbatagirk* (Livre du vendredi, il y est question des talismans avec des mots magiques). Venice.
- Devereux, G. (1991). *Βαυβώ. Το μυθικό αιδούο*. (Μτφρ. Γιώργος Τόλιας). Αθήνα: Ολκός.
- Odabashian, A.A. (1976). Narodnye verovanja armjan (po materialam rukopisnikh talismanov XV XIX vv. *Kavkazkii Etnografitseskii Sbornik*, 6, 107-110.
- Ohandjanian Artem & Lilia Awanessian, (2007). *Felszeichnungen in Armenien. Auswirkung auf das Leben des armenischen Volkes*. Verlag des Vereins zur Forderung der armenischen Geschichte und Kultur. Erevan.
- Οικονομίδης, Δ. (1955-1957). Η Αγία Παρασκευή εις τον βίον του ελληνικού και του ρουμανικού λαού. *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου*, 9-10, 65-104.
- Ortner, S. (1973). On the key symbols. *American Anthropologist*, 75(5), 1339-1346.
- Παπαμιχαήλ, Α. (1962-1964). Χρήσις των μετάλλων εις μαγικάς δεισιδαιμονίας και άλλας ενεργείας εις τον κοινωνικόν βίον του λαού. *Επετηρίς Κέντρου Λαογραφίας*, 15-17, 62-91 και 53-114.

- Πασσαλής, Χ. (2000). *Νεοελληνικές λαϊκές επωδές (γητειές, ζόρκια). Μορφολογικά χαρακτηριστικά και εθνογραφικές καταγραφές*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Φιλοσοφική Σχολή - Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας.
- Perdrizet, P. (1900). *Mélanges Épigraphiques. Bulletin de Correspondance Hellénique* 24, 285-323. (Evil Eye, Lilith, Lamia), 291-299.
- Πετροσιάν, Ε. (2015). Ο αρμένικος όρος span(d)-σπονδεϊός και οι πολιτισμικές και λαογραφικές προσεγγίσεις του. Dans Μ. Σέργης κ.ά. (επιμ.), 453-479.
- Petrosian, I. & Underwood, D. (2006). *Armenian Food. Fact, Fiction & Folklore*. Bloomington Indiana: Yerkir Publishing.
- Petrosyan, Hamlet & Harutyun Marutyan, (2001). Artifacts and Artisans: Clay. Dans Abrahamian and Sweezy (ed.), 113-136.
- Poghosyan, S. (2001). Personal Adornment: Costume. Dans Abrahamian-Sweezy (ed.), 177-193.
- Reitler, R. (1913). Zur Augensymbolik. *Internationale Zeitschrift für Artzliche Psychoanalyse*, 1, 79-291.
- Roberts, J. (1976). Belief in the Evil Eye in World Perspective. Dans Maloney (ed.), 223-287.
- Russel, J. (1987). *Zoroastrianism in Armenia*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Sarafian, K.A. (1951). *St. Gregory of Narek and Narek*. Fresno, California.
- Schoeck, H. (1970). *Envy: A Theory of Social Behavior*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Schoeck, H. (1981). The Evil Eye: Forms and Dynamics of a Universal Superstitio. In Dundes (ed.), 192-200.
- Σέργης Μ., Χαρατσίδης Ελ., Θεοδωρίδου Γαρυφ. (επιμ.) (2015). *Από το Αραράτ στον Όλυμπο. Θέματα αρμενικής λαογραφίας*. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Αρχαιολογίας και Εθνογραφίας της Εθνικής Ακαδημίας Επιστημών της Δημοκρατίας της Αρμενίας και Κ. & Μ. Αντ. Σταμούλη.
- Spooner, B. (1976). Anthropology and the Evil Eye. Dans Maloney (ed.), 279-285.
- Stein, H. F. (1981). Envy and the Evil Eye Among the Slovak Americans. An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual. Dans Dundes (ed.), 223-256.
- Tambiah, S. (1968). The Magical Power of Words. *Man*, 3, 175-208.
- Tadevosyan, A. (1992). *Darbine hayots tzisagargum* (Le forgeron dans le système rituel des Arméniens). Ph.D. Yerevan. Institute of Archaeology and Ethnography, Academy of Sciences of Armenia.
- Tadevosyan, Aghasi & Hamlet Petrosyan, (2001). The Blacksmith. Dans Abrahamian and Sweezy (ed), 207-216.
- Taussig, T. (1980). *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Teitelbaum, J.M. (1976). Tunisia. The Leer and the Loom-Social Controls on Handloom Weavers. Dans Maloney (ed.), 63- 75.
- Tokarev, S.A. (s.d.). *Sushnost i proiskhozdenie magi*. IMVPRV.
- Van Buren, E. D. (1955). New Evidence Concerning an Eye Divinity. *Iraq*, 17, 164-175.
- Weinreich, O. (1909). Helios, Augen heilend. *Hessische Blätter für Volkskunde*, 8, 168-173.
- Wilson, M. (1951). Witch beliefs and social structure. *American Journal of Sociology*, 56, 307-313.
- Χρυσανθοπούλου-Farrington, B. (1999). Το κακό μάτι στους Έλληνες της Αυστραλίας: Ταυτότητα, συνέχεια, νεωτερικότητα. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 72: 22-30.

Σύντομο Βιογραφικό

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

Bref CV

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

El viaje de vida griego en Ingeniero White*

Paula Michalijos & Hugo Capellà i Mitrénique

Resumen

Para analizar la identidad de una colectividad griega en Argentina, no podemos evitar usar una metáfora de origen clásico. Si bien en un inicio el migrante sigue una vida de viaje como Ulises, termina siendo más como un viaje de vida, como Alejandro.

En el presente artículo realizado a partir de un trabajo etnográfico, se estudia la composición de la mirada y de los espacios vividos de una colectividad griega en Argentina. Los vínculos y espacios que tejen, lejos de poder parecer una escisión terminan por reafirmar una referencia talasocrática al margen de tiempos y espacios, muy adecuada en las sociedades multiculturales postmodernas contemporáneas. Estos nómadas del mar han sabido recrear su representación y lugar en el mundo. Para un griego vivir en Chios o en Ingeniero White es igual, pues ambas son márgenes de un mismo mar que une historias de vida en un mismo viaje de vida.

Palabras clave: talasocracia, migración, referente, griego, posmoderno



The life journey of Greeks in Ingeniero White, Argentina

Paula Michalijos & Hugo Capellà i Mitrénique

Abstract

To analyse the identity of a Greek community in Argentina, we cannot avoid using a metaphor of classical origin. Although in the beginning the migrant follows a life of journey like Ulysses, it ends up being more like a journey of life, like Alexander the Great. In the present article, based on an ethnographic work, we study the composition of the cosmology and the lived spaces of a Greek community in Argentina. The links and spaces they build up, far from being scattered, end up as a reaffirmation of a thalassocratic reference at the margin of time and space. This case results very appropriate in contemporary postmodern multicultural societies. These sea nomads have been able to recreate their representation and place in the world. For a Greek to live in Chios or in Ingeniero White is the same, because both are margins of the same sea that unites stories of life in the same journey of life.

Keywords: Thalassocracy, migration, referent, Greek, Postmodern



Το ταξίδι της ζωής των Ελλήνων στο Ingeniero White της Αργεντινής

Περίληψη

Για την ανάλυση της ταυτότητας μιας ελληνικής κοινότητας στην Αργεντινή, δεν μπορούμε να αποφύγουμε να χρησιμοποιήσουμε μια μεταφορά κλασική. Αν και στην αρχή ο μετανάστης ακολουθεί μια ζωή ταξιδιού όπως ο Οδυσσέας, αυτή καταλήγει να μοιάζει περισσότερο με ένα ταξίδι ζωής, όπως του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Σε αυτό το άρθρο, βασισμένο σε εθνογεωγραφική έρευνα, μελετάται η σύνθεση της κοσμολογίας και των βιωμένων χώρων μιας ελληνικής κοινότητας στην Αργεντινή. Οι δεσμοί και οι χώροι που συγκροτούν, εκτός του ότι είναι διασκορπισμένοι, καταλήγουν ως επιβεβαίωση μιας θαλασσοκρατικής αναφοράς στο όριο του χρόνου και του τόπου, όπως συμβαίνει στις σύγχρονες μεταμοντέρνες πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Αυτοί οι νομάδες της θάλασσας μπόρεσαν να αναδημιουργήσουν την εκπροσώπηση και τη θέση τους στον κόσμο. Για έναν Έλληνα, η ζωή στη Χίο ή στο Ingeniero White είναι ταυτόσημες, αφού και τα δύο είναι «στα όρια» της ίδιας θάλασσας που ενώνει ιστορίες ζωής στο ίδιο ταξίδι ζωής.

Λέξεις κλειδιά: Θαλασσοκρατία, μετανάστευση, αναφερόμενο, Έλληνας, μεταμοντέρνος

* The article is published in two languages: in Spanish and in English (translated by the authors).

El viaje de vida griego en Ingeniero White

1. La Chora: entre diáspora y talasocracia

El estudio de la migración griega a diferencia de otras nos obliga a una revisión de los conceptos establecidos que nos ayuda a replantear la visión de las migraciones en el contexto contemporáneo. Su caso de estudio no sólo aporta a la comprensión de las migraciones respecto del tema de los referentes (territoriales/étnicos), sino también del mismo concepto de migración, si consideramos como ciertos autores que la comunidad griega es una de las pocas comunidades globales (*Global tribe*). Desde esa perspectiva los griegos en el mundo son migrantes o más bien miembros de una gran comunidad global cuyo punto de encuentro se centra en su vinculación marítima, estableciéndose como una talasocracia. Los migrantes griegos o mejor dicho en sentido más amplio el helenismo se asemejaría entonces más al formar parte o por el contrario por descarte al no formar parte de. Como veremos a continuación los límites de la relación con el otro y la definición de uno mismo en el caso de la comunidad griega, aporta unos matices de complejidad que enriquecen el debate sobre la migración y nos aporta a su vez respuestas en el mundo postmoderno y multicultural contemporáneo. Estos nómadas del mar, han sabido desde siempre que la mejor forma de pervivir era adaptándose, sin por ello ser una pérdida de sus referentes. La vida de viaje del migrante como Ulises en su periplo por el mundo, pero con la idea siempre de un regreso se convierte en el caso de los griegos más bien en un viaje de vida, entendido como una forma de vida basada en el aprendizaje y en la adopción y adaptación, como supo hacer Alejandro Magno. El helenismo se debate conceptualmente respecto a su migración según los momentos históricos, pero termina por ver en Alejandro el reflejo del aventurero curioso de aprendizaje de un pescador, de un marinero o de un pastor o cazador. La visión nómada del helenismo lo convierte en una aproximación al tema de la migración y de la identidad abierta y plural, muy adecuada al mundo actual. Tal vez nuestros principios debieran redefinirse y entender que las formas de vida itinerantes son tan válidas para definir una forma de vida como las formas sedentarias que hasta la fecha han sido el modelo sobre el cual establecer las normas.

La fuerza del helenismo engloba no sólo a los actuales nacidos y residentes en Grecia, sino que también incluye a aquellos griegos, herederos de la Magna Grecia, y por extensión a todos aquellos descendientes de estos territorios por el mundo (Androussou, 1990). Además, incluso también arroja a todos aquellos que comparten por el mundo sus principios, basados en un primer momento sobre los fundamentos mismos del mundo occidental actual (democracia, libertad, etc.) y en un segundo momento como garantes del cristianismo (ortodoxia bizantina). La identidad helénica es compleja y plural y engloba tanto una componente étnica, como una componente territorial y también una componente referencial religiosa y casi podríamos decir también cultural (Fig. 1). En ese sentido la identidad helénica

tiene una riqueza que es fruto de su variada y larga historia y sólo es comparable con unas pocas identidades tan complejas a nivel mundial, como la china, la india o tal vez la judía. La identidad helénica ha fluido en el espacio y en el tiempo como nómada por los mares, entendidas como comunicación. Su identidad se basa en el de difundir y compartir una palabra y un mensaje.

El referente griego es el resultado de una larga y rica historia que parte ya desde el inicio sobre unos referentes que marcarán hasta hoy su herencia, desde una óptica de origen nómada (pastoreo/marinero) que ha pervivido hasta nuestros días, más allá de los marcos tradicionales modernos que han fijado identidades sobre criterios sedentarios. Así curiosamente, la construcción identitaria griega moderna (s. XIX y XX) si bien tuvo muchos problemas por no adecuarse como otras identidades vecinas, al ser una nación parcialmente huérfana de Estado (Bruneau, 2002), encontrará, por el contrario, una gran facilidad para adaptarse a los tiempos multiculturales y de migraciones masivas contemporáneas (s. XXI), a diferencia de las identidades nacionales modernos vecinas.

La fuerza de la identidad griega o mejor dicha helénica (puesto que no se ha ceñido nunca exclusivamente al Estado griego actual) se basa, por un lado, en la riqueza y variedad de elementos que la conforman (desde un punto de vista fenomenológico) y, por otro lado, en la misma raíz nómada y adaptable de su origen (desde un punto de vista ontológico). El resultado es justamente la aparición de un referente que lejos de la debilidad aparente, fruto de los azares de la historia (vinculada al Estado griego), se convierte aún en la actualidad en un referente con mucho porvenir (de hecho, heredero directo de la Magna Grecia y del Imperio romano de Oriente e incluso en sentido amplio, del mismo Occidente actual) (Garland, 2014).

1.1 Helenismos

Desde el punto de vista fenomenológico la construcción del referente helénico debe entenderse como un proceso que ha dado una identidad basada en identificadores variados que han ido interrelacionándose en el tiempo, a diferencia de otras identidades nacionales centradas sólo en uno o dos aspectos y muchas veces a modo excluyente. Así el helenismo se puede definir como una identidad territorial (basada en el *topos*), como identidad étnica (basada en el *genos*) y también como identidad religiosa (ortodoxa), sin olvidar la identidad lingüístico-cultural (*paideia*). Cada una de estas ramas del helenismo ha permitido en momentos históricos distintos una serie de debates a la hora de definir la nación. Así por ejemplo, baste citar el caso de la consideración de los griegos del Imperio turco y de otros territorios a finales del siglo XIX, dentro del Estado griego, como griegos o migrantes? O bien el debate lingüístico a la hora de fijar la lengua del Estado griego moderno, entre la lengua popular (*Dimotiki*) finalmente impuesta o bien apostando por una redefinición purista (*Koini*) hacia el reencuentro del griego arcaico clásico (Kazarévusa), sin olvidar tampoco la influencia del Patriarcado de Constantinopla en las Iglesias Ortodoxas griegas y otras.

<i>Ethniki synidisis</i>	<i>Τόπος (Espacio)</i>	<i>Ορθόδοξος (Religión)</i>	<i>Γένος (Grupo)</i>	<i>Παιδεία [Αρχαία] Έλληνική (Lengua)</i>
<i>Elladismos (Nación griega)</i>	<i>Χώρα</i>	Έκκλησία της Ελλάδος	Έλληνες Γραικοί	Ελληνική γλώσσα (Δημοτική) Κοινή γλώσσα (καθαρεύουσα)
<i>Alytrotos Ellinismos (Nación irredenta)</i>	Αποικία وَقْف; Vakif	Βασιλεία Ρωμαίων Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως	روم Rûm	Μεσαιωνική ελληνική
<i>Apodimos Ellinismos (Díáspora)</i>	Οἶκος	The Orthodox Church	Έθνος Ομογένεια	Todas

Fuente: Elaboración propia a partir de Prévélakis, 2006 y Bruneau, 2002.

(casillas centrales en gris para denotar el aspecto más relevante en cada una de las vertientes del Helenismo)

Esta complejidad fenomenológica de la identidad helénica se ve aún más diversificada por la diferenciación ontológica. El origen mitológico que vincula el referente colectivo a un héroe como fue Hellén, a modo de epónimo, recalca justamente el carácter nómada del referente inicial, vinculado con marinos y pastores trashumantes. El gran éxito y a la vez misterio, es el haber sabido construir un referente, basado en la cultura misma, como cohesionador de personas de procedencias y creencias de lo más variadas, desde su origen. Esta particularidad del helenismo en su origen marcará a la vez su aparente debilidad de forma frente a grandes imperios, pero a la vez su real fortaleza, por ser un referente basado en la misma transformación y con una gran capacidad de adaptación y supervivencia que parte sobre todo por una decisión propia de querer ser parte o compartir ese referente.

Desde esa perspectiva ontológica, el helenismo a diferencia de otras identidades no se escinde en una dualidad de ser parte (nación) o no ser parte del referente (extranjero), sino que incluirá una tercera opción intermedia (*metaxi*), siendo la unión de las tres el conjunto definidor de esa identidad (Helenismo).

El Helenismo se expresa así de formas múltiples en cada una de esas tres opciones, partiendo en primer lugar del Elladismo de la nación griega moderna contrapuesto al *Apodimos Ellinismos* de la Diáspora, para comparar con términos afines de otras identidades nacionales (Tziovas, 2016). No obstante, esta dualidad en el caso del Helenismo es más compleja. Las primeras apariencias nos pueden inducir a engaño, puesto que por un lado el Elladismo, lejos de ser la matriz causal sobre la cual se establece la identidad es por el contrario el receptáculo construido recientemente, con motivo de la nación moderna griega, en el siglo XIX-XX. En ese sentido, el Elladismo es un sincretismo fruto de los debates ideológicos referentes al nacionalismo griego que emana del Helenismo. A su vez por otro lado,

la diáspora lejos de ser entendida en este caso como una escisión de una nación central, representa por ella misma, una parte del Helenismo mismo. Es decir que la diáspora es una traslación del Helenismo que en muchos aspectos se asemeja más al Helenismo arcaico o puro que el mismo Elladismo (de Grecia moderna). Esta complejidad puede entenderse sólo si consideramos un tercer elemento intermediario entre el Elladismo y el *Apodimos Ellinismos*, que es el *Alytrotos Ellinismos*, o bien el Helenismo irredento o no salvado. Es tal vez en este Helenismo a primera vista secundario y periférico donde se encuentran por el contrario los elementos claves para entender tanto la articulación identitaria de la diáspora (puesto que buen número de los migrantes procedían no de Grecia actual sino de territorios de la antigua Magna Grecia y del Imperio romano de Oriente), así como aportando los elementos para la reconstrucción de la nación griega moderna (con la reincorporación de migrantes de Magna Grecia a Grecia y también la reincorporación de territorios perdidos como Dodecanesos) (Anastassiadou, 2012).

La unión de estas tres formas de nacionalismo configuraría la identidad helénica en su conjunto, aunque nunca expresada de forma plena. A su vez cada uno de estos nacionalismos se ha expresado de forma diversa respecto de los elementos identitarios. Así mientras que para el Elladismo la fortaleza yace en la identidad territorial (entendida como *Chora*), en cambio para el *Apodimos Ellinismos* de la diáspora, la fortaleza se basará más en la identidad étnica (en la fortaleza del grupo, *Omogeneia*) y finalmente la persistencia del *Alytrotos Ellinismos* (Helenismo irredento), yace sobre todo en la identidad religiosa de la Iglesia Ortodoxa, representada por el Patriarcado de Constantinopla. Hemos destacado cada uno de los elementos en cada una de las formas de nacionalismo, aunque como se puede ver en la figura 1, se mencionan los demás aspectos de forma secundaria. Así la identidad territorial se expresa en el espacio, no sólo con la *Chora*, sino también en el *apoikiai* (Colonia) y en el *oikoi* (casa). No sólo se trata de un cambio de escala en función del peso de la comunidad helénica en el lugar, sino que se entiende de forma distinta el espacio. Además, cabe añadir que esos matices sobre la identidad territorial no son fijos y también han ido variando en el tiempo, de tal forma que por ejemplo, en el caso del *Alytrotos Ellinismos*, el *apoikiai* (colonia) con el transcurso de la historia se reconvirtió en *Chora*, pero ya no entendida como un territorio-nación, sino más bien un lugar-nación, en por ejemplo la identificación de muchos griegos-turcos con Istanbul como “*ἡ Πόλις*,” o sea, la Ciudad. Además, en ese caso, las formas de organización religiosa (donaciones a instituciones religiosas, los *vakif*) adquirieron una dimensión casi territorial, plasmadas en torno a las Iglesias, entendidas casi como *Chora* (Minoglou, 2002). Este último concepto vemos que es muy maleable puesto que significa intervalo e intermedio, y por lo tanto debe asimilarse más como el vacío espacial donde se forjará el espacio vivido y por ende puede tomar formas de los más diversas a pesar de responder al mismo nombre (Berque, 2014). El éxito de la identidad territorial en el Helenismo en general, parte justamente de la flexibilidad misma de la definición de la *Chora* que lo ha convertido en la plasmación del nomadismo en un espacio fijado sedentario, sólo entendible desde el intervalo y donde aún se da el movimiento.

Por otra parte la identidad religiosa si bien es el cimiento del Helenismo irredento, también es relevante en la formación de algunas de las Iglesias ortodoxas autocéfalas de la actual Grecia y sigue siendo un elemento de cohesión para las comunidades griegas en la diáspora, con Iglesias pertenecientes directamente a Constantinopla o bien nuevas Iglesias propias ortodoxas (como la Othodox Church de America del Norte o en el caso concreto de Argentina que la Arquidiócesis ortodoxa griega de Buenos Aires y Sudamérica, o también denominada como Santa Metrópolis de Buenos Aires y Sudamérica (en griego: Ιερά Μητρόπολης Μπουένος Άϊρες και Νοτίου Αμερικής) es una jurisdicción ortodoxa con sede central situada en la ciudad de Buenos Aires, bajo la jurisdicción canónica del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla).

Finalmente, respecto del tema de la identidad étnica, las denominaciones al grupo (geno) en el caso del Elladismo siguen siendo importante, aludiendo a *Hellenes* o a *Graikos* y ha conllevado incluso en la actualidad a ciertas dificultades para la aceptación de los nuevos migrantes recién llegados a Grecia, así como al Helenismo irredento, que fue definido étnicamente en este caso, externamente por los árabes y otomanos como “rûms”, como concepto religioso-étnico. No obstante, como ya se ha dicho anteriormente es en el Helenismo irredento donde la identidad religiosa adquiere más relevancia, convirtiéndose en el eje de la identidad durante largo tiempo y haciendo cohabitar una nación griega en un territorio no griego, sin problema (Minoglou, 2002).

Mención aparte sería el aspecto lingüístico-cultural que se manifiesta por el vínculo de la lengua y de los conceptos expresados y compartidos en todas las formas del Helenismo, desde la visión más arcaizante y purista a la más popular e incluso ante la aceptación de la pérdida misma de la lengua (por parte de la Diáspora) aunque nunca de las formas de pensamiento asociadas. La diversidad descrita de la identidad helénica por sus elementos y formas, le da un carácter muy flexible y adaptable ante cualquier situación, sin perder nunca el referente.

1. 2 La nación de naciones

La identidad helénica como hemos visto es compleja, pero podemos sintetizarla en 3 grandes conceptos (Fig 2). El *Metaxi* (intermedio), la Anamorfosis (la transformación) y la Epifania (la representación) son las tres vertientes de una única identidad, el Helenismo en su sentido primigéneo (arcaico) y luego convertido en una forma de decisión colectiva para persistir como referente en el tiempo (συνοικισμός). La identidad no es tanto el fruto de una dualidad binaria del ser o no ser, sino una trinidad, donde el tercer elemento pasa a ser el determinante (el Helenismo irredento). Para entender ese matiz lo ejemplificaremos con un tema lingüístico respecto a los adverbios demostrativos de lugar en castellano, donde hacemos un matiz intermedio entre el “aquí-ahí-ahí”. El “Ahí” podría parecer irrelevante puesto que queda en el intervalo fijado por los dos otros adverbios, no obstante, su matiz relativo intermedio es el que termina de dar sentido a los demás, porqué a diferencia de los dos anteriores que marcan extremos definidos, el intermedio es vago y permite con sus límites flexibles una indefinición que se traduce en libertad de acción. Si bien desde las administraciones los términos concretos son preferidos por evitar

matices, en cambio desde la perspectiva del sujeto y en un mundo multicultural y plural contemporáneo, esos conceptos intermedios son excelentes, para construir una sociedad tolerante y respetuosa hacia el otro.

En este sentido el *Alytrotos Ellinismos* es el ave fénix de la identidad griega, en el sentido que representa la plasmación de una nación inmaterial (sin territorio) sin rescate (irredenta) pero que a la vez recupera y transmite un legado patrimonial del mundo helénico arcaico. Es el transmisor que permitirá la trayección o viaje en una identidad sin definición ni límites concretos. La anamorfosis de la nación clásica helénica en las representaciones espaciales (colonias, diásporas) y temporales (Imperio Romano de Oriente, Grecia moderna, Chipre, etc.) que ocurran. Esta traslación o vida de viaje (Alejandro) de la anamorfosis parte de la *Metaxi*, expresada en la *Chora*, del territorio griego moderno y, por otro lado, la Epifanía, de las representaciones variadas del Helenismo en sus diásporas o partir de sus grupos establecidos en el mundo.

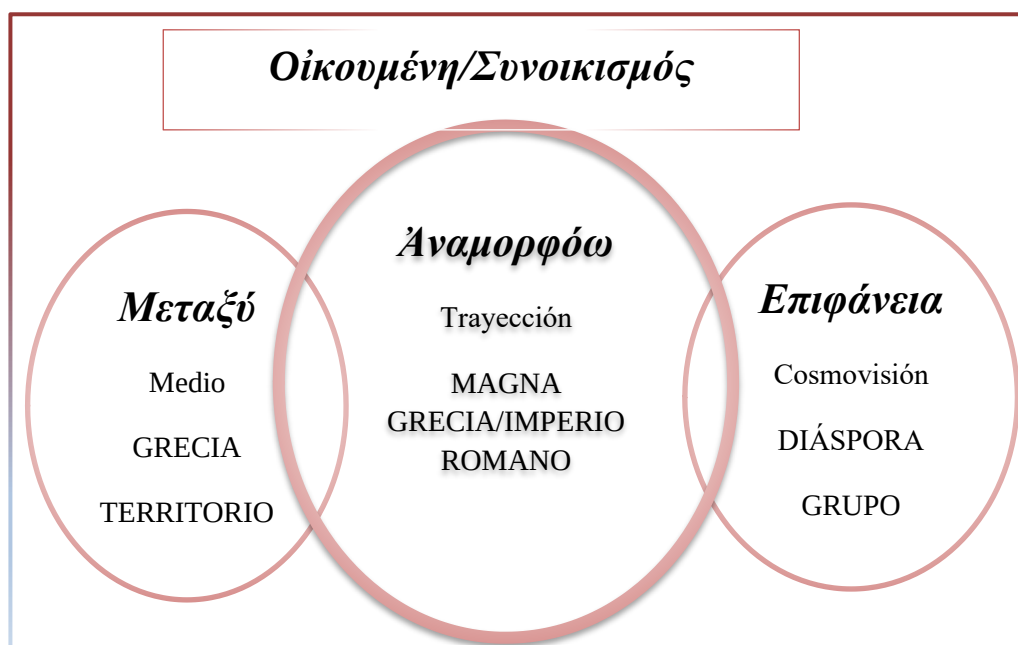


Figura 2. helenismo: nación de naciones

Fuente: Elaboración propia.

Estas 3 naciones del Helenismo constituyen conceptualmente las tres etapas de un mismo proceso o synecismo, donde la anamorfosis del medio se convierte en cosmovisión para el grupo. El Medio (natural) es el intermediario (*metaxi*) sobre el cual construir y reflejar una identidad, aunque en el caso helénico, hemos visto que al no ser una tradición tan sedentaria, no tiene tanta relevancia como para otros casos. De hecho, incluso el mismo concepto de *Chora*, es mucho más amplio que el de territorio y se asemeja más a una epifanía (representación) vinculada estrechamente con el grupo que la representa (Reyser, 2011). Esta *chora* se establece entonces como una representación que puede ser de un grupo, pero en un territorio compartido con otras poblaciones que no lo comparten. Es una construcción

territorial simbólica que sustenta una nación, pero sin necesidad de exclusividad territorial. Esta situación que puede parecer insólita desde las visiones tradicionales modernas establecidas sobre el estado-nación y de tradición más sedentaria, se basan en una imposición y exclusión de todo aquello ajeno, mientras que desde la perspectiva del Helenismo la visión contraria y abierta se adapta al tiempo y lugares, de forma mucho más actual ante la diversidad contemporánea, dentro de un mundo global, donde los límites pueden ser muy relativos.

La visión identitaria plural del Helenismo forja su fuerza justamente en su elemento más etéreo como es la trayección (anamorfosis) lo cual no hace más que reforzar el origen nómada y a la vez dinámico de la identidad helena sintetizada conceptualmente en la misma idea de viaje (Ulises y Alejandro el Grande) y sirve para vincular el *metaxi* con la epifanía, dándoles un valor relativo, ahí donde en las demás identidades se les concede un papel predominante que termina justamente por encerrarlas. En el caso del Helenismo se da justamente una paradoja en el sentido que el *metaxi* del Elladismo, deriva en cambio de la misma anamorfosis. Es decir que, el Helenismo tiene una base mucho más amplia pero ha sabido adaptarse a los patrones modernos del Estado-nación, circunscribiendo una identidad nacional griega a semejanza de sus vecinas, pero a la vez emana de un concepto mucho más amplio en la trayección que permite por ejemplo, no sólo adaptarse mucho mejor a la aldea global, sino que a su vez permite una revisión del Elladismo mismo en pleno siglo XXI, teniendo los instrumentos para salir de una espiral nacionalista de tintes xenófobos. A su vez la diáspora deja de serlo y deriva también a su vez del Helenismo (*Apodismos Ellinismos*) y no como en otras identidades del Elladismo. La diáspora sería un término erróneo en el caso Helénico, usado por paralelismo de otras identidades, y debiera más referirse como formas de representación del *Ellinismos*, tan válidas como el Elladismo mismo e incluso siendo más fieles proyecciones del *Alytrotos Ellinismos* e incluso del Ellinismo más arcaico. Los migrantes son los descendientes de los viajeros helenos de otros tiempos y su identidad se identifica más fielmente incluso que la de los griegos actuales (habitantes de Grecia). Así se da la paradoja que los migrantes pasen a tener un rol más importante en la identidad Helénica que los mismos griegos (Constantinou, & Diamantides, 1985).

El Helenismo es una identidad que se dispersa con el viaje, como las semillas por el viento y que podrá desarrollarse y representarse de las formas más variadas según las circunstancias y el momento, al centrarse sobre una seguridad conceptual del referente, tome la forma o el fondo que quiere. Es decir que, el helenismo vendrá definida en función de todo aquello que sus integrantes decidan en cada momento, sin circunscribirse a ningún imperativo. Esta es justamente la fuerza imparable de esta nación, basada en el simple mensaje de libertad y democracia.

2. Metodología

La presente investigación se realiza a través del método etnográfico el cual se basa en el estudio de la dimensión cultural de la realidad social bajo análisis, describe y analiza ideas, creencias, significados,

conocimientos y prácticas de grupos, culturas y comunidades, se procura describir las características de los fenómenos y descubrir asociaciones entre ellos (Vieytes, 2004). El objetivo es reconstruir las categorías que los participantes utilizan para conceptualizar sus experiencias y su visión del mundo. La etnografía implica la descripción e interpretación profunda de un grupo, sistema social o cultural, generalmente se aplica a estudios de colectivos de inmigrantes, los barrios, las tribus urbanas, etc, como un camino hacia la comunicación, para entender al otro y como un componente de la nueva configuración de la convivencia de lo múltiple y lo plural.

El estudio etnográfico requiere sumergirse en la cotidianeidad, para ello es necesario que el investigador esté inmerso en esa realidad tomando las herramientas básicas de la investigación cualitativa: la observación participante y las entrevistas (Hernández Sampieri *et al.*, 2010). Siguiendo esta premisa se realizaron cinco entrevistas en profundidad, a descendientes de griegos, de segunda y tercera generación dado que la inmigración helénica en Ing. White data de finales del s. XIX y una reunión específica (con técnica de focus group) con la colectividad griega de Bahía Blanca. Las mismas se realizaron en los hogares de los entrevistados de manera tal que el investigador pudiera observar activamente las situaciones analizadas descubriendo cosas que se hacen inteligibles a través de la experiencia del investigador en la cultura. Las entrevistas realizadas no configuraron un listado de preguntas formuladas estrictamente en el modo y el orden en que fueron elaboradas sino como una guía de temas que orientaron la conversación. Fueron flexibles y dinámicas, una narración entre el investigador y el entrevistado para poder captar el modo en que ellos ven, clasifican y experimentan el mundo permitiendo obtener información contextualizada y holística del objeto de estudio. A su vez, cabe señalar que las entrevistas fueron realizadas por Paula Michalijos (durante 2 meses en 2019), que es parte de la misma comunidad griega, lo cual evitó que el entrevistador pudiera ser un elemento ajeno que interfiriera en las respuestas y muy por el contrario permitió afinar mucho más en las entrevistas, los comentarios y respuestas. Igualmente se han podido complementar con materiales suplementarios, como un pequeño trabajo etnográfico realizado ya por Autor 1 y Autora 2003, de un testimonio que ya no está vivo, lo cual ha permitido poder establecer matices y ver también la evolución de ciertos conceptos a lo largo de más de una década. En el presente artículo, no se muestran las notas y los entrevistados se mantienen en el anonimato requerido, se centra en los resultados de las entrevistas, analizados y discutidos por ambos autores y finalmente poder plasmar de forma sintética, respecto de los conceptos teóricos aportados.

3. ¿Una migración?

Los migrantes griegos por el mundo distan de ser una diáspora para convertirse en los primeros representantes y dignos descendientes de su referente viajero arcaico. La presencia de comunidades griegas por todo el mundo, no es más que la proyección del referente helénico en la aldea global actual. Su identidad se ha adaptado a las necesidades actuales y su virtud ha sido la de una increíble flexibilidad,

donde los límites de aquello considerado como parte del referente son móviles y vienen fijados por la misma comunidad. Por lo tanto, los factores del Helenismo podrán diferir según el lugar y el momento. La lengua, el origen étnico o la religión no serán elementos excluyentes, sino que complementarán al elemento central que se basa en la “*omogeneia*” (colectividad).

Este grupo de Helenos representa un tercio (cerca de 5 millones estimados) de la comunidad total (en torno a 11 millones en la actual Grecia) e incluso hay que considerar que parte de los griegos que viven en Grecia son fruto de la migración (antiguos emigrados retornados, helénicos reincorporados por conflictos bélicos de sus territorios de origen, o incluso incorporación de territorios que no eran parte de la Grecia moderna). Si a esa perspectiva añadimos los extranjeros griegos que viven en Grecia, vemos en primer lugar que la comunidad helénica no corresponde con la griega, y en segundo lugar que la segunda paradójicamente deriva de la primera (construcción del estado moderno griego reciente) (Nazloglou, K. 2014).

3.1 Los griegos en Argentina

Si bien las principales colectividades helenas por el mundo se concentran en regiones vecinas de Grecia actual (Turquía, Balcanes, Mediterráneo) y América del Norte, también podemos encontrar hasta en Australia o lugares como la presente colectividad griega de Bahía Blanca, en el centro sur de Argentina (Torrecilla, 2014).

	Argentina	mundo
Griegos	231	5 Millones
Bahía Blanca (censo 1914)	33.012	

Figura3: tabla datos migración griega en argentina

Fuente: Elaboración propia a partir datos estadísticos del censo.

En el caso argentino si bien las migraciones fueron un elemento trascendental en el poblamiento moderno del país (a inicios del s. XX), cabe mencionar que el grupo de griegos fue minoritario respecto a otros orígenes como españoles, italianos, rusos, franceses, alemanes o austrohúngaros. En el censo Bahía Blanca de 1914, aparecen 231 migrantes griegos de los cerca de un poco más de 33.000 migrantes sobre una población que no llegaba a los 70.000. Si bien la migración en Bahía Blanca representaba cerca de la mitad de la población, la comunidad griega era muy minoritaria, aunque desde la lógica del Helenismo no era visto como un problema, puesto que hay que considerarla desde una óptica global.

La característica de esa colectividad reducida fue su grado de cohesión y su vínculo con el referente que los unía a partir del mar. La mayoría de sus migrantes a nivel mundial y en el caso de Bahía Blanca no es excepción, con su concentración en la zona portuaria (Ing. White), no obedece sólo, a un tema funcional, por desempeñar tareas vinculadas con el mar, sino también desde un punto de vista

simbólico. La vecindad del mar, debe interpretarse como un cordón umbilical que une a todos y del cual no se separan. Ese elemento líquido lejos de separar como en otras identidades debe entenderse casi como un útero común. La proximidad al mar, hace que conceptualmente no sólo sigan cerca de su lugar de origen al otro lado, sino más bien que son parte en sus márgenes por igual de un mismo referente marino. La colectividad debe entonces entenderse como un núcleo marino en cuyos márgenes vive su colectividad. La unión se refleja tanto en un espacio compartido (el mar) y a la vez en una forma de organización (las decisiones son tomadas por cada grupo de forma autónoma). A partir de esos principios no es difícil entender la gran diversidad de formas que podrá revestir la helenidad, según el lugar y el momento.

En el caso de Bahía Blanca, al tratarse además de una colectividad muy reducida, la capacidad de adaptación fue considerada como un elemento básico para su supervivencia. La mayoría de los migrantes, fueron hombres en busca de trabajo, pero en algunos de los casos siguieron las esposas (hartas de esperar los maridos y preocupadas que sus esposos hubieran rehecho su vida y abandonado sus compromisos con su familia de origen), pero en muchos otros casos, los hombres solteros (o no tanto), se vieron obligados a casarse con mujeres argentinas de otras procedencias, sin que ello planteara ningún problema para la pervivencia de la colectividad. Esta misma flexibilidad o permisividad conceptual de la identidad la encontramos en otros aspectos, como los vinculados a la lengua o la religión, donde tampoco hubo ningún problema por adaptarse al español como lengua vehicular o incluso también a otras religiones (para poderse casar con no ortodoxas).

De esta forma otros elementos en principio secundarios, como los encuentros y celebraciones toman un protagonismo, al margen de su escenificación más o menos costumbrista, entorno a elementos gastronómicos, musicales y de baile u otros (como queda corroborado en varias de las entrevistas). Las costumbres y su transmisión son una excusa para transmitir realmente el sentido de la colectividad y sobre todo de familia, se sea o no griego de origen o descendiente. En ese sentido cualquier miembro ajeno que se vincula con la familia pasa a formar parte del grupo, sin ningún problema. Esta característica de apertura es una de las fuerzas de una identidad vista como simpática y vinculada con la festividad, desde fuera.

A nivel interno también existen diferencias en el concepto identitario entre los migrantes nacidos en territorios considerados griegos y sus descendientes ya nacidos en Argentina. En el primer caso, el vínculo se asemeja más al Elladismo mientras que para los descendientes se acerca más al Ellinismo en sentido amplio, con una simbolización del mundo de los padres o abuelos nacidos en Grecia, con por ejemplo el aprendizaje del idioma, el reencuentro y viaje a Grecia, o bien aún el bautizo ortodoxo, como marcas de la vinculación (corroborado en una de las entrevistas). Esos actos son más personales y no responden tanto como en otras comunidades de migrantes con obligaciones, sino que son fruto de elecciones propias. Estos matices y diversidad de formas que toma el Helenismo son posibles por la riqueza del referente desde su inicio. De esta forma el Helenismo sigue vivo como referente con

independencia de la forma que tome y la adaptación no es vivida como una pérdida sino como una oportunidad de difusión, abriéndose a una comunidad más amplia, partiendo de una fuerte autoestima del referente propio, anclado en una simpatía contagiosa (Prévélakis, 2006).

3.2 Una talasocracia

El mundo heleno se define como una talasocracia y ha forjado un referente de trayectoria talasocéntrico muy poco común. Por ello, se hace necesario definir y explicar mejor estos conceptos para una población que en su mayoría toma la tierra como referente de su vida sedentaria. El caso heleno, es justamente el contrario y en el mundo encontramos muy pocos pueblos que hayan establecido su referente desde el mar, y al margen del caso heleno, cabría tal vez destacar el caso polinésico, con los denominados nómadas del mar que se expandieron desde el Sureste asiático por todo el Pacífico (hasta Rapa Nui y América) y parte del Índico (hasta Madagascar). A pesar de la proeza realizada siguen siendo incluso hoy, una civilización poco conocida, no sólo por su lejanía, sino también por compartir junto con los helenos, una visión diferente del mundo.

En el caso heleno, a pesar de ser una civilización reconocida y vista como cuna de los cimientos europeos y del mundo occidental, sigue siendo poco entendida respecto a su visión particular del mundo. A diferencia de los grandes imperios asiáticos basados en el control de espacios terrestres y sobre todo de cuencas fluviales, así como a partir del dominio y explotación de los pueblos que vivían en ellos, en el caso heleno, el referente se construye sobre el control de los mares, entendidos como vía de comunicación y viaje. En un mundo de penínsulas y archipiélagos el Mediterráneo es entendido como el elemento de vida y de supervivencia, no sólo por sus recursos naturales, sino por ser la base del intercambio y del comercio. El mundo desde la óptica helena arcaica se centrará no como hacemos comúnmente de la tierra mirando al mar, sino al revés del mar mirando a la tierra, a modo de talasocentrismo. Desde esa lógica las costas no son más que el límite de un elemento común que es el mar y que se convierte en el elemento dinámico de la identidad helena.¹

Esa visión se vio seguramente reforzada por la visión nómada del mundo pastoril de los Balcanes, en un medio montañoso de valles muy aislados. Ambas visiones a pesar de ser casi contradictorias se complementarán en esa mirada nómada y a la vez basada en el consenso de decisiones autónomas. Sin caer en un determinismo natural, se puede igualmente entender como en ese contexto pueda nacer la idea de lo que hoy denominamos como democracia y que partirá de esas polis griegas que se unen por el mar. Esas formas de organización, autónomas y marítimas definen justamente el concepto de talasocracia, es decir de un orden político que se forja y funciona desde y para el mar.

La visión talasocéntrica se diferencia de la continental, por un elemento básico. Así como el mar es unitario y une a los pueblos, los continentes separan y compartimentan a sus pueblos. En este sentido, a pesar que en el mundo sobre todo desde los tiempos modernos cuando se empiezan a controlar las

¹ https://www.youtube.com/watch?v=TjSJlU-ujkw_ (Video Port Marseille).

comunicaciones terrestres se impone la visión continental, nos encontramos hoy en un mundo globalizado que se asemeja en el concepto de aldea global, mucho más al concepto arcaico talasocéntrico del mundo helénico. La visión marítima del mundo es una mirada abierta, multicultural, pero sobre todo dinámica y en constante movimiento, tal como ocurre en nuestro mundo contemporáneo. Las formas políticas adaptadas a ese contexto frágil dieron pie a las talasocracias, basadas en pequeñas unidades administrativas, con gran margen de autonomía y que en su conjunto ejercían una gran fuerza, entendidas como red. Ulteriormente otros pueblos y repúblicas se han establecido de modo parecido al heleno en el Mediterráneo, como el caso de las repúblicas pisana, genovesa catalano-aragonesa, veneciana o más allá en la misma liga hanseática, por poner ejemplos. A pesar de las semejanzas en el caso heleno se junta como hemos visto el talacentrismo y la talasocracia, mientras que en otros se centrará más como forma de organización político-comercial, con una vertiente más continental que en el caso griego. Esta visión marítima no debe confundirse con otros conceptos geopolíticos afines como por ejemplo el de los imperios marítimos que eran gestionados desde tierra como en el caso español o británico, por ejemplo.

La talasocracia talasocéntrica helénica implica una mirada unitaria (el mar como elemento común de referencia) y diversa (a partir de las unidades autónomas que la componen). Recordemos que desde la cosmología clásica el centro de las Cicladas gira entorno a Delos, en cierto modo, como si de un ombligo se tratara, curiosamente muy afín salvando las distancias de otras culturas talasocéntricas como en el caso de Rapa Nui, como ombligo del mundo también.

La visión cosmológica de un pueblo sobre un referente dinámico y unitario como el mar conlleva a una gran capacidad de adaptación temporal y espacial, por ser capaz de entender el cambio como parte del referente a diferencia de las cosmologías basadas sobre referentes terrestres, entendidos sobre la estabilidad. En ese sentido la traslación de esa mirada marina a escala mundial contemporánea, nos permite entender que los helenos pueden definirse con independencia del momento y lugar que se encuentren y en consecuencia que un heleno de Bahía Blanca tiene el mismo referente, que uno de Chios o de la mismísima Atenas o Constantinopla.

Si bien hemos definido claramente la base del referente heleno con su vinculación al mar, cabe mencionar que, desde un punto de vista práctico, existe una superposición de esta visión, con la del Elladismo griego. En el sentido que muchos migrantes de origen griego, reflejan a modo similar de otras nacionalidades, una vinculación de su referente con un territorio nacional concreto. Esta situación acostumbra a darse por parte de los migrantes de finales de los siglos XIX e inicios del XX, cuando ya se establecieron los cimientos del nacionalismo griego moderno, que había nacido en Grecia. Esta visión se superpone a la anterior, dando unos matices y complejidad aún mayores. Así, el descendiente de esos migrantes nacidos ya fuera, podrán optar en una disyuntiva entre las posturas más elladistas griegas y asemejándose más al resto de identidades y la de sus ancestros directos o bien optar más por un helenismo más universal.

Lo importante desde ese referente es la lejanía al mar. De hecho, buena parte de los helenos que viven por el mundo seguirán siempre vinculados físicamente con el mar, viviendo o trabajando en actividades vinculadas con el mar, aunque sea simbólicamente (navieras o comercio) o bien viviendo lejos del mar, pero representando el mar (con por ejemplo murales marinos en los restaurantes, etc). La cercanía de metros a pocos kilómetros del mar será uno de los elementos comunes de buena parte de los helenos por el mundo. Donde haya mar, cerca siempre habrá algún heleno. El caso de los griegos en Argentina no es excepción, concentrándose principalmente la Colectividad en ciudades portuarias como Buenos Aires, Berisso, Rosario, Mar del Plata e incluso en el caso de Bahía Blanca, se establecieron sobre todo en la zona portuaria de la ciudad de Ingeniero White, tanto con sus viviendas como por las actividades que desempeñaban (Ritacco, 1992). La cercanía al mar era para muchos de los migrantes como seguir estando en casa. Desde esa perspectiva los helenos por el mundo no pueden considerarse como diáspora o migración, sino como parte del helenismo en la aldea global (Bustos & Tonellotto, 1997).

3.3 La anamorfosis del mar

La trayección de la materia líquida del mar permite por un lado como se ha visto, el asentamiento de una identidad nómada basada sobre un elemento físico concreto (el mar), a diferencia de otras identidades nómadas como el caso de los zingáros, o incluso el caso de una parte del mundo judío no sionista, basados en un origen terrestre simbólico. Por otro lado, el referente marino obra, retomando conceptos del cristianismo como una transubstantación o más bien consubstantación del referente. La trayección del referente de origen puede mantener su forma, pero cambia el significado o bien también por el contrario cambia la forma para mantener el significado de origen.

La proyección de la representación del referente para el migrante individual y colectiva, de un lugar de origen a otro, pasa por un proceso de traslación que termina por convertirse en anamorfosis, puesto que el referente de origen al proyectarse en el nuevo lugar, recrea una realidad a semejanza del original que se proyecta entonces de forma distinta (Capellà, 2012). La mayoría de migrantes al recrear su lugar de origen en el nuevo territorio, están construyendo de hecho un nuevo espacio que se diferencia del original a pesar de su semejanza. El dilema para la pervivencia del referente pasa entonces muchas veces por el dilema de mantener las formas y costumbres inalteradas desde el lugar de origen, con el éxito de sentirse como en casa estando lejos, para los migrantes, pero con el peligro de transmitir entonces una realidad ficticia respecto del nuevo espacio para unos descendientes de esos migrantes, que no terminarán de construir una representación identitaria de la realidad del lugar sino a partir de la imagen simulada de un lugar mítico o bien por el contrario, pueden acceder a una adaptación al nuevo espacio en las formas, para hacer pervivir la vitalidad del referente de origen, con la ventaja de tener unos descendientes adaptados al nuevo lugar y con un referente de origen claro, pero al precio entonces de tener que sufrir por parte de los migrantes el proceso de desadaptación inicial. Este proceso de trayección referencial de los migrantes acostumbra muchas veces a seguir el primer patrón, sobre todo

en el caso de identidades muy vinculadas a un territorio concreto o etnia para basar su referente. El cambio es entendido como una pérdida o desmayo progresivo del referente. En el caso argentino, es el de la mayoría de las colectividades alemanas que intentaban recrear su lugar de origen en el nuevo territorio y se ceñían a mantener las costumbres, aún con el riesgo de caer en un desajuste progresivo respecto a sus propios descendientes. Las discusiones por ejemplo en el hemisferio sur en si hay que mantener la festividad de la *oktoberfest* en octubre (mantener la forma) para seguir la tradición o bien adaptarla al calendario austral de producción de cerveza, entorno entonces a marzo, para mantener el significado vivo (el fondo), son un ejemplo.

En el caso de la colectividad griega existe como hemos visto una doble interpretación, por un lado, desde la óptica griega (*Ellados*) se seguirá la lógica de las colectividades anteriores ya mencionadas, intentando realizar una trasposición de Grecia en Argentina, pero con el precio de ver como los descendientes se encuentran ante la disyuntiva de seguir anclados en un referente simulado de origen griego, o bien de adaptarse a Argentina con el sentimiento de pérdida de su referente griego. Pero, por otro lado, y en ese caso es aquí donde yace la riqueza del referente de estudio, si nos centramos en el Helenismo, entonces la colectividad no genera ninguna anamorfosis, porque sigue teniendo el mismo referente marino y por ende sus formas de vida son dinámicas y adaptables sin posibilidad de sentimiento de pérdida, para los primeros migrantes, así como para sus descendientes. En el caso de la colectividad griega/helénica existen ambos sentimientos lo cual no deja de generar en algunos casos ciertas confrontaciones dentro de la misma colectividad, así como en los mismos integrantes que confunden elementos de ambas.

En este sentido, es importante recuperar un fragmento de la entrevista a Ricardo. Él es nieto de griegos, su abuelo era oriundo de la isla de Ténedos, como muchos a su llegada a Argentina se casó con una mujer argentina y vivieron en el puerto de Ing. White cerca del mar. Él recuerda con mucho cariño una tradición que se respetaba “religiosamente”, cada año toda la familia se reunía para celebrar a San Silverio. El tercer domingo de noviembre en el Puerto de Ing. White se realizaba y se realiza la procesión del Santo Patrono de los Pescadores, si bien el santo pertenece a la religión Cristiana Apostólica y Romana los trabajadores del mar lo adoptaron como protector. La procesión consiste en pasear al santo por las aguas del estuario y en arrojar una ofrenda floral al mar, si esta cae con las flores hacia arriba, significa que la temporada de pesca será buena, mientras que si la ofrenda cae al revés.

No obstante, a nuestro entender la perspectiva helénica no sólo aporta una respuesta dinámica y adaptable a cualquier realidad sino que a su vez se convierte en una respuesta al dilema identitario a escala universal que puede servir para otras colectividades. La identidad helénica tiene curiosamente su fortaleza en su carácter universal y dinámico a pesar que pueda parecer en apariencia mucho más frágil por mostrarse mucha más adaptada a las realidades circundantes. El carácter de debilidad ha sido tal vez una de las mejores cualidades del helenismo puesto que le ha permitido coexistir y adaptarse al paso de los tiempos y de los lugares, y se ha transformado así en la mejor forma de supervivencia pasando

por delante de referentes en apariencia en su momento mucho más robustos pero que al final resultaban tener los pies de barro. El helenismo es un referente poliédrico perfectamente adaptado para los tiempos actuales, a diferencia de los numerosos referentes nacionales modernos, hoy totalmente desbordados y en procesos de crisis existenciales ante los retos de sociedades multiculturales y en un mundo global. Incluso en ese sentido el mismo nacionalismo griego hoy padece de esa crisis y encuentra en el helenismo el mejor aliado para su reinvención postmoderna.

4. La representación del *oikos* o el fuego

El referente helénico se refleja desde sus orillas en el mar y desde los fuegos entorno a los cuales viven sus representantes. Sus referentes son frágiles y a la vez fuertes como el fuego, símbolo de vida, pureza y renovación. El *oikos* griego pese a representar a la casa, debe entenderse más como la unidad de base de vida (κώμη o pueblo) y el espacio autónomo de donde parte la constitución y la voluntad de ponerse de acuerdo en un referente común. Es el origen del Helenismo que podemos traducir como se hacía antaño para calcular el número de habitantes en función no tanto de las casas concretas sino como fuegos.

En el *oikos* se gesta un referente vivo, dinámico y adaptado a cada instante y necesidad. Es un referente por lo tanto que no se encierra en la tradición, aunque también le sirva de refugio, sino que se plasma más en la vitalidad del fondo más que en las formas que adopte, siendo la omogeneia y el synecismo los elementos básicos para poder (re)producirse la trayección. El referente Heleno no tiene límites, ni se define, sino que fluye como el mar en su diversidad, humilde pero indomable. El fuego heleno se encuentra en cualquier lugar y en cualquier momento, a la vista de todos sin necesidad de esconderse, a pesar de las diversas persecuciones y avatares de la historia que ha padecido. Es un fuego heroico sin necesidad de ostentación y visible desde los corazones de sus integrantes. La vitalidad y la alegría serán los mejores transmisores para la difusión del referente helénico, y con una apabullante capacidad de aglutinar a todos. La universalidad del referente de base lo convierte en universal y por defecto como veremos en a-temporal y en a-espacial.

La casa representa la unidad básica para la epifanía del referente heleno en general, pero en particular es el elemento territorial más importante para la diáspora. La casa será importante por un lado por su materialidad y diseño, pero por otra parte por representar simbólicamente el referente tanto interna como externamente. La casa desde el punto de vista simbólico es tanto un refugio del referente como referente para la colectividad.

4.1 La casa

Es tal la importancia de la casa para la colectividad griega que sólo baste mencionar que ha sido el desencadenante del presente artículo. Corría el año 2003 y tras meses recorriendo Argentina y lejos de casa, tuve la suerte de ser invitado en casa de una Señora migrante griega de Ingeniero White, originaria de Kastoriá, hoy por desgracia fallecida ya. Dejando al margen su testimonio e historia de vida que se

han visto reflejadas en numerosas frases de este artículo, como la importancia de la vinculación al mar como el estar en casa, cabe hacer mención aparte de su casa.

Desde el exterior, la fachada se asemejaba con el resto de las casas de esta zona portuaria de inicios de siglo XX de planta baja y ya algo destartaladas y no destacaba en nada, pero al cruzar el umbral, fue reencontrarme en pleno mediterráneo, a pesar de estar en una zona de Argentina oceánica. Cada mueble y rincón de la casa era como haberse trasladado a su isla de origen, mientras iniciábamos una larga charla sin que faltara un café y copita de ouzo casero, para no perder la tradición de hospitalidad. Su relato de vida fue enseguida intenso y emocional, con una sinceridad diáfana que parecía más como si estuviera contando su vida a su propia familia, a pesar de conocernos desde hacía sólo unos instantes. El testimonio explicaba su llegada sola a Argentina en busca de su marido que había partido años antes y del cual no sabía nada (con cierta broma sobre el miedo que ya hubiera rehecho su vida con otra mujer), sus primeras dificultades para comunicarse en las cosas más simples como ir a comprar, donde recordaba que se comunicaba con signos e incluso que debido a ser un barrio con mucho migrante de otros orígenes, principalmente del Este de Europa, mencionaba que con el tiempo, entre las mujeres hablaban una lengua que era la mezcla de todas sus lenguas, incomprensible para cualquier argentino pero que les servía a ellas de maravilla. El relato no hacía más que reafirmar la gran capacidad de adaptación y de supervivencia en los primeros años, de forma siempre positiva y sin ningún anhelo por la tierra que habían dejado atrás, en condiciones económicas muy duras.

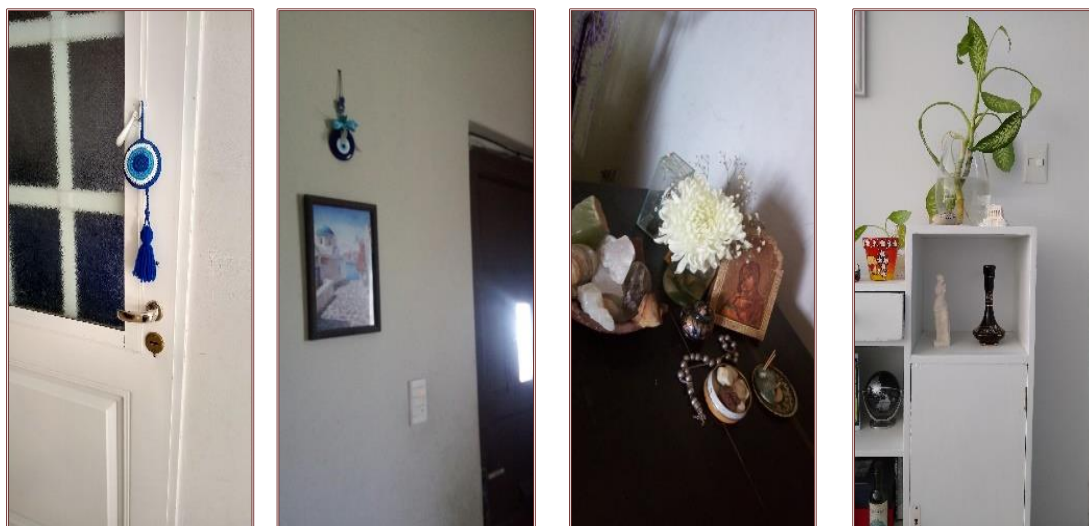


Figura 4: foto interior casa griega en Bahía Blanca -

Fuente: Paula Michalijos en casa de las entrevistadas

Mostró las fotos antiguas colgando en las paredes de su familia, pero sobre todo las fotos de sus descendientes en Argentina, con orgullo y sin ningún tipo de titubeo a la hora de definirlos como tan griegos como ella y a la vez argentinos, sin ningún tipo de contradicción. Prosiguió la conversación centrándose en el peso de la colectividad griega de Bahía Blanca, que si bien reconocía que era menor

que años por un tema de adaptación de los descendientes que encontraba positivo, pero a la vez también comentaba los proyectos en ese momento del establecimiento de una Iglesia ortodoxa (que años después no terminaría de concretarse) con mucha ilusión.

Otro ejemplo de la importancia de la casa para los griegos es el de otra entrevistada, una joven de 43 años, tercera generación de argentinos, al verla uno sabe que está frente a una griega, en su atuendo no faltan accesorios helénicos, pulseras, colgantes y aros no remiten a sus orígenes. A pesar de no haber conocido a sus bisabuelos oriundos de Kalimasia (Chios) en su hogar se respiran aires helénicos, tiene cuadros con paisajes griegos y un pequeño “altar” con piedras y recuerdos de viajes, y la entrada de su casa está enmarcada con la tradicional Santa Rita. A veces cuando está sola aprovecha para bailar, además suele juntarse con sus padres a tomar café griego (*ελληνικός καφές*) (cada vez que algún conocido viaja a Grecia es obligación traerle el codiciado café), preparado en el *Briki* (*μπρίκι*) con dulces griegos. El idioma se fue perdiendo con el tiempo, sin embargo, actualmente, esta entrevistada está tomando clases de Griego Moderno en la Universidad. Ella hasta el momento es la única de su familia que pudo volver a Grecia y sin bien no encontró a sus familiares griegos siente que la conexión con ese país es más fuerte aún.

4.2 El jardín

Pero como si de un tránsito se tratara, tras esta conversación e interacción dentro de la casa, la dueña nos llevó hacia atrás de la casa y ante el asombro mío, apareció un pedazo de Grecia en un jardín. Olivos, romeros, buganvillas y un sinfín de hierbas aromáticas mediterráneas me transportaron en esta epifanía. Inició entonces el relato del origen de cada una de esas plantas y árboles, traídos desde su casa de origen y que reflejaban una historia de vida por sé. Así por ejemplo la viña era un regalo de los abuelos al partir, o el romero otro de una vecina. El jardín no era sólo la recreación de un paisaje helénico en la Pampa, sino que también era el jardín de vida a partir de los recuerdos asociados a cada planta.



Figura 5: un territorio helénico en el mundo

Fuente: http://www.hydrahomes.com/hydra_island_villa_rentals.aspx
(Izq) y Paula Michalijos en casa de una entrevistada (Drcha).

La casa y su jardín resultaron construir un espacio y un tiempo al margen de la lógica y de la racionalidad y permitiendo construir un referente desde la emoción y las sensaciones. El referente heleno estaba presente en esa casa a una orilla del mar, como lo era cualquier otra isla griega o de otra parte del

mundo. Prueba de la a-temporalidad y a-espacialidad es la imposibilidad de saber observando las fotos si se trata de Argentina o de Grecia. Y lo interesante es que en el fondo da igual porqué ambos recrean una misma representación, donde el símbolo (icono) pasa a ser más relevante que la misma realidad. En esta simulación más propia de los tiempos postmodernos, los tiempos y espacios licuan sus límites y pasa a segundo plano la coordenada geográfica. Además en el caso del referente heleno, a diferencia de otras colectividades donde el lugar de origen es referente de la imagen derivada en lugar donde migraron, en este caso, ambos son entendidos como referentes por igual respecto del mismo mar. En este sentido la casa que vimos era tan relevante para la identidad helénica como podía ser la casa de origen en Kastoriá, o cualquier otra. Kastoriá estaba en Ingeniero White, de la misma manera que Ingeniero White estaba en Kastoriá y lo realmente relevante desde esa óptica del referente helénico es justamente el dinamismo del viaje por mar. Aquí no se trata de un Ulises que viaja para volver a casa, sino de un Alejandro Magno que viaja para encontrarse y definirse como persona y referente. Esta visión quedó corroborada con el resto de entrevistas realizadas.

Este testimonio refleja el pensamiento implícito en la leyenda recordada por otro de los testimonios entrevistados tiempo después, sobre la trascendencia del mar para el referente griego

...Cuenta la leyenda que en la época en que la gente andaba en sulki, frente al mar de Mármara había una sirena que tenía un pañuelo rojo y decía que el día que se lo entregue a un humano ella se convertiría en humana. Un pescador griego estaba perdidamente enamorado de ella, la engañó y le sacó el pañuelo rojo, la sirena se convirtió en mujer y se casó con el pescador, vivieron por años en tierra, tuvieron tres hijos, pero con el tiempo ella comenzó a extrañar el mar. Un día cuando el esposo fue a pescar ella muy triste buscó por todos lados el pañuelo rojo hasta que lo encontró y pudo volver a su querido al mar, desde entonces ellos se encuentran todos los días en el mar ...” (según uno de los testimonios entrevistados).

Dentro de esa lógica lo relevante para el propio referente, no es tanto el rodearse sólo con los tuyos (que pueden ser también malas personas) sino el conocer a otros que aporten y enriquezcan, como hizo Alejandro. Así, no es de extrañar que la Señora entrevistada viera con orgullo la argentinidad y adaptación de sus hijos en Argentina, de la misma forma que también le alegraba todo aquello que cómo helénicos aportaban al resto. El referente se basa en la interacción, entendida como dinamismo, luz y fuego.

A partir de este testimonio podemos demostrar empíricamente la riqueza del referente helénico, así como su carácter universal que se ve reafirmado con variedad de testimonios desde otras partes del mundo, como por ejemplo sin ir más lejos, con parte de la propia familia política del primer autor. Así, por ejemplo, una media tía abuela, de bisabuela común pero de bisabuelo diferente de origen griego Houanzis en Marsella, no tuvieron ningún problema en hacernos parte de la alegría y el compartir de su propia familia, a pesar de no tener ni vínculo sanguíneo, ni compartir costumbres, ni lengua, ni religión. Para ellos siempre fuimos y seremos parte de su familia helénica de Marsella, olvidando incluso su origen, pues en ese caso el origen mismo de la ciudad es tan helénico, como ser de Kalymnos, estando

siempre en casa por igual (Calapodis, 2014). Este tal vez fue uno de los puntos de encuentro que originó de forma conjunta la idea junto a Paula Michalijos para la realización de este artículo.

5. Nómadas del mar

La visión nómada del referente helénico largamente marginada desde la supuesta solidez del referente estado-nación en la modernidad, que obligó incluso a la invención misma del referente nacional griego, se convierte por el contrario en el mundo postmoderno actual en un ejemplo casi a seguir por lo demás, gracias a su carácter global e universal (Sarlo, 1994).

El helenismo a pesar de su poca relevancia en el escenario político internacional actual, resulta ser sin embargo una de las pocas tribus globales actuales (Bruneau, 2001), sólo comparable con referentes de dimensiones demográficas y/o políticas enormes, como son el referente chino (han) y el hindú, en ciertos aspectos el judío. Todos estos referentes tienen una gran complejidad interna, en primer lugar por la diversidad de referencias identitarias tanto de corte étnico, territorial, religioso y lingüístico; en segundo lugar por su dimensión y evolución histórica milenaria, y en tercer lugar por haber establecido una diferenciación respecto a su referente no sólo dual (ser o no ser parte de) sino incluso con matices entre sus mismos ciudadanos (como por ejemplo en el caso chino, entre los chinos de la República Nacional China y los chinos de fuera – con matices para los que regresan y para los que son descendientes de chinos-, e incluso dentro de China también distinciones entre los Han respecto de otros pueblos parte del país).

No obstante, incluso respecto de las consideradas tribus globales (Bruneau, 2001) y por lo tanto mejor adaptadas en un mundo global contemporáneo, puesto que sólo hace falta ver el grado de dinamismo de sus diásporas por el mundo, el caso del helenismo, es el más flexible y plural, porque ni se circunscribe a un elemento específico para identificarse (territorio, etnia o religión), ni se ciñe a una visión sedentaria al estar su referente basado desde el mar.

En este sentido el referente helénico comparte con el chino y el hindú, la pluralidad de identificadores referenciales, pero a la vez se diferencia por su carácter nómada. La comparación con el caso del referente judío, se asemeja en muchos aspectos tanto por pluralidad de identificadores, como por su origen nómada, aunque se diferencia por su desvinculación del referente étnico, muy relevante para el caso judío. En ese caso, además el resto de los identificadores religioso y lingüístico y en menos medida territorial, cuestan más de desvincularse entre sí y sobre todo respecto del étnico.

En resumen, el referente helénico resulta ser el más funcional y práctico en un mundo global, abierto y dinámico, con gran capacidad de supervivencia gracias a su adaptabilidad. Su origen marino obstante, nos permite asemejarlo a otros casos, además del ya comentado polinésico, como por ejemplo en el caso de los vikingos, en ciertos aspectos, puesto que la vertiente étnica en ese caso siguió siendo muy relevante, mientras que en el caso heleno no se lo podían permitir, por ser conscientes de la mezcla, como parte y garantía de la supervivencia de su referente. Eso explica en cierto modo el éxito y la

difusión del segundo y del estancamiento del primero, a pesar de usar el mar como elemento común de difusión. En resumen, podemos decir que el referente heleno es el compendio de la mejor combinatoria lógica de elementos para construir una identidad eficaz y de largo alcance, al margen del tiempo y del espacio.

5.1 El referente poliédrico

El referente del helenismo es poliédrico por su base tanto territorial, étnica, religiosa y cultural, sin por ello ceñirse a ninguna en particular, sino que más bien han sido el fruto de la adaptación y supervivencia a los avatares de la historia del pueblo griego. Su origen nómada centrado en el mar, pero sin olvidar tampoco su aspecto pastoril lo convierten a su vez en un excelente referente para su difusión, desde una visión abierta.

El referente helénico por sus características poliédricas lo convierte en un referente aglutinador. Su carácter universal, centrado en el mar, sus identificaciones variadas lo convierten por un lado en un referente de difícil abandono, una vez se es parte, puesto que siempre encontraremos un identificador de los múltiples, con el cual proseguir vinculado e incluso también podremos evolucionar a lo largo de nuestra vida, ampliando distintas facetas del mismo referente, desde su vertiente más territorial, hasta la lingüística o religiosa. Por otro lado, el carácter aglutinador de cara al exterior, lo convierte en un referente atractivo y amable, con un gran potencial de influencia sobre individuos con otros referentes. En ese caso, se permite la convivencia entre referentes diversos, aunque siempre y cuando no se intente interferir sobre el referente helénico. De esta forma, lo común es terminar siendo parte de esa comunidad, no tanto por decisión propia sino por el hecho de la decisión del resto del grupo helénico, de hacerte parte (corroborado a partir de entrevistados en Bahía Blanca). El nuevo venido padecerá la vorágine del referente helénico que podrá adoptar sin problemas. No obstante, también es cierto que el si bien la interacción puede darse de dentro del referente abierto hacia el exterior, no en cambio al revés. Así, la interferencia de otros referentes que incidan en el helenismo en cualquiera de sus identificaciones (étnica, territorial, religiosa, cultural) será por el contrario entendida como un ataque y excluida. Esto permite entender, por ejemplo, la actual reacción de parte de la población griega respecto de las recientes migraciones recibidas en los últimos años y tildadas de xenófobas.

Para emplazar el caso, debemos mencionar en primer lugar que estas situaciones se enmarcan más en el contexto del nacionalismo moderno griego (elladismo) y no tanto desde la perspectiva del helenismo, aunque, en segundo lugar, también como se ha comentado el aglutinamiento del helenismo si bien se garantiza su eficiencia del referente hacia el exterior, ejerce con la misma fuerza un proceso de aversión a ser fagocitado desde otros referentes externos. Esta particularidad a nuestro entender, ha obedecido al fruto de la historia y de las numerosas situaciones en las que el referente heleno tuvo que sobrevivir bajo la imposición de otros referentes políticos (imperios, egipcio, asirio, persa, romano, otomano, turco, ruso, italiano, alemán o británico, por ejemplo). Las formas de rechazo no son en

consecuencia tanto hacia el otro sino más bien entendidas como rechazo al no reconocimiento propio, desde otros referentes.

5.2 ¿El helenismo global?

En el momento actual, el rol del helenismo se encuentra en cierto modo en una encrucijada. Si bien por un lado hemos dicho que se presenta como uno de los referentes más sólidos, por su raíz dinámica y poliédrica muy adecuada para las sociedades postmodernas contemporáneas, por otro lado, la construcción del nacionalismo griego moderno (elladismo) representa su mayor peligro. Es curioso ver como el fruto moderno del Elladismo se ha convertido en una forma de reduccionismo u homogeneización de su rico referente, exacerbando entonces los mayores defectos del modelo moderno de referenciación colectiva.

A nuestro entender, sería necesario reabrir un proceso de revisión identitaria del referente del helenismo, como se hizo en su día para construir el nacionalismo moderno griego, para reencontrarse con su carácter más universal y plural. Este además es un esfuerzo que se le pide al pueblo griego, aunque el beneficio sería para todos y muy particularmente para Europa y Occidente en un sentido más amplio. La redinamización del referente helénico basado en la libertad del referente marino universal (territorial o marino), la pluralidad de identificadores referenciales (étnicos, religiosos, culturales) y sobre todo construido desde el eje de un compromiso democrático de toma de decisión, lo convierten en una necesidad ante la sombra de otros referentes identitarios mucho más excluyentes. En ese sentido el valor del helenismo lo acerca en cierto modo a los valores defendidos en la Ilustración por la cultura universal francesa, aunque incluso con un margen aún mayor, al no ceñirse a una lengua o territorio concreto, en particular. Además, en el caso heleno, la larga tradición e historia a lo largo de los siglos, le aportan una experiencia valiosa para poder frente a cualquier tipo de circunstancias, no sólo favorables sino sobre todo en las adversas.

El Helenismo es un referente clave no sólo para el futuro de Europa y Occidente, sino también a nivel universal, se invisibiliza en todas partes y se manifiesta en ningún lado. El referente del Helenismo es casi un anti-referente, dado que puede manifestarse de las formas más diversas y en el fondo como no está definido, circula por un intervalo como un viaje. El referente del helenismo está justamente bien definido en la metáfora de Ulises y de Alejandro Magno, cuyo referente de vida fue su viaje. El referente del Helenismo es en el fondo el proveer de libertad al individuo para construir el viaje deseado para su vida y no el impuesto por nadie. La fuerza de ese referente propio y a la vez consensuado en la comunidad ha pervivido al paso del tiempo justamente por ser sencillo de llevar y a la vez por ser el mejor aliado en tiempos de desventuras. Su fuerza es tal que el mismo Ulises pudo frente al Cíclope Polifemo, definirse como “nadie”, por tener en el fondo la certeza clara de quien era y poder así salvarse y no ser devorado, gracias al ingenio. El Helenismo en este sentido lejos de quedar desfasado, se presenta como una sólida respuesta ante los grandes retos contemporáneos, y como el mejor argumento contra todas las formas de imposición y de negación propia y del otro.

Referencias

- Anastassiadou, M. (2012). D'une rive à l'autre. Les migrations des Grecs de Turquie depuis la Seconde Guerre mondiale. Anatoli. De l'Adriatique à la Caspienne. *Territoires, Politique, Sociétés*, 3, 85-99. <https://journals.openedition.org/anatoli/427>
- Androussou, A. (1990). Étude de processus identitaires des jeunes issus de l'immigration: enquête auprès d'une population grecque dans divers pays d' Europe et de retour en Grèce. Doctoral Thesis, Paris 5.
- Berque, A. (2014). *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin.
- Bruneau, M. (2001). Peuples-monde de la longue durée: Grecs, Indiens, Chinois. *LEspace géographique*, 30(3), 193-212.
- Bruneau, M. (2001). Politiques de l' État-nation grec vis-à-vis de la diaspora. *Revue européenne des migrations internationales*, 17(3), 9-22.
- Bruneau, M. (2002). Hellénisme, Hellenismos: nation sans territoire ou idéologie? /Hellenism, Hellenismos; a nation without territory or ideology? *Géocarrefour*, 77(4), 319-328.
- Bustos Cara, R., & Tonello, S. (1997). Identidad e imaginario en torno a un proceso de reestructuración portuaria: Bahía Blanca. *Caravelle*, 69, 133-149. <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/3254>
- Calapodis, M. (2014). Trajectoire mémorielle entre continuités et ruptures: l'exemple de la communauté grecque à Marseille au XIXe siècle. Conserveries mémorielles. *Revue transdisciplinaire*, 15. <https://journals.openedition.org/cm/1790>
- Capellà Miternique, H. (2012). El lugar en América: De una anamorfosis ajena a una hiperrealidad propia. *Cuadernos de Geografía de Colombia*, 21(2), 13-27.
- Constantinou, S. T., & Diamantides, N. D. (1985). Modeling international migration: Determinants of emigration from Greece to the United States, 1820–1980. *Annals of the Association of American Geographers*, 75(3), 352-369.
- Garland, R. (2014). *Wandering Greeks: the ancient Greek diaspora from the Age of Homer to the death of Alexander the Great*. Princeton University Press.
- Hernández Sampieri, R., Fernández, Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2010). *Metodología de la Investigación*. México: McGraw-Hill. Ultra (Quinta Edición).
- Minoglou, I. P. (2002). Ethnic minority groups in international banking: Greek diaspora bankers of Constantinople and Ottoman state finances, c. 1840–81. *Financial History Review*, 9(2), 125-146.
- Nazloglou, K. (2014). Problèmes d'intégration et de quête identitaire des réfugiés grecs de Turquie en milieu urbain (Athènes-Le Pirée) de 1922 au début des années 1930: quelques exemples. *Cahiers balkaniques*, (42).
- Prévelakis, G. (2006). *Géopolitique de la Grèce. Vol. 5*. Paris: Editions Complexe.
- Reyser, T. (2011). *Discours et représentations de l'Au-delà dans le monde grec*. Doctoral Thesis. Paris Est.
- Ritacco, M. (1992). *Los griegos de Ingeniero White y Bahía Blanca*. Bahía Blanca: Fundación Helénica.
- Sarlo, B. (1994). *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Ariel, Buenos Aires: Editora Espasa Calpe Argentina. <http://nuso.org/articulo/escenas-de-la-vida-posmoderna-intelectuales-arte-y-videocultura-en-la-argentina/>
- Torrecilla, A. (2014). *Turismo cultural en Bahía Blanca: el aporte de las colectividades extranjeras como rasgo de singularidad de un destino*. BA Thesis. Universidad Nacional Del Sur. <https://repositoriodigital.uns.edu.ar/bitstream/handle/123456789/3254/Torrecilla.pdf?sequence=5&isAllowed=y>
- Tziovas, D. (Ed.). (2016). *Greek Diaspora and Migration since 1700: society, politics and culture*. New York: Routledge.
- Vieytes, R. (2004). *Metodología de la investigación en organizaciones, mercado y sociedad: epistemología y técnicas*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.

The life journey of Greeks in Ingeniero White, Argentina*

Paula Michalijos & Hugo Capellà i Miternique

1. The *Chora*: between diaspora and thalassocracy

The study of Greek migration, unlike others, requires a review of established concepts that help us rethink the vision of migration in the contemporary context. This case study not only contributes to the understanding of migrations with respect to the subject of references (territorial/ethnic) but also to the concept of migration, if we consider that the Greek community is one of the few global communities (*Global tribe*). From this perspective, Greeks around the world are migrants or, rather, members of a large global community whose meeting point focuses on their maritime connection, establishing themselves as a thalassocracy. Greek migrants or, rather, in a broader sense, Hellenism is more similar to being part of or, on the contrary, not being part of. As we will see below, the limits of the relationship with the other and the definition of oneself in the case of the Greek community contribute some nuances of complexity that enrich the debate on migration and in turn provide us with answers in the postmodern world of contemporary multiculturalism. These nomads of the sea have always known that the best way to survive is by adapting, without losing sight of their references. The life of a migrant like Ulysses, in his journey throughout the world, always with the idea of a return, becomes, in the case of the Greeks, a journey of life, understood as a way of life based on learning and on adoption and adaptation, as exhibited by Alexander the Great. The concept of migration in Hellenism is supported by historical moments, with Alexander reflecting the curious adventurer of a fisherman, a sailor or a shepherd or hunter. The nomadic vision of Hellenism makes it an appropriate approach to the issue of migration and open and plural identity, very relevant to the current world. Perhaps our principles should be redefined to understand that itinerant ways of life are as valid a way of life as sedentary forms that, to date, have been the model on which norms have been established.

The strength of Hellenism encompasses not only those currently born and residing in Greece but also heirs of Magna Graecia and, by extension, all descendants around the world from these territories (Androussou, 1990). In addition, Hellenism also covers all those who share its principles throughout the world, based at first on the very foundations of the current Western world (democracy, freedom, etc.) and secondarily as guarantors of Christianity (Byzantine orthodoxy). Hellenic identity is complex and plural and encompasses an ethnic component, a territorial component and a religious component, not to mention a cultural component (Fig. 1). In this sense, Hellenic identity has a richness that is the result of its varied and long history and is only comparable to a few such complex identities worldwide, such as Chinese, Indian and perhaps Jewish. Hellenic identity has flowed in space and time as a nomad through the seas, understood as communication. Its identity is based on spreading and sharing a word and a message.

* English version of the previous article (“El viaje de vida griego en Ingeniero White”) by its authors.

1.1 Hellenisms

From the phenomenological point of view, the construction of the Hellenic referent must be understood as a process that provides an identity based on varied identifiers that have been interrelated over time, unlike other national identities focused only on one or two aspects that, many times, are exclusionary. Thus, Hellenism can be defined as a territorial identity (based on *topos*), as an ethnic identity (based on *genos*) and as a religious identity (*orthodox*), in addition to a linguistic-cultural identity (*paideia*). Each of these branches of Hellenism has allowed, at different historical moments, a series of debates when defining the nation, for example, the consideration of the Greeks of the Turkish Empire and other territories at the end of the 19th century, within the Greek State, as Greeks or migrants, or the linguistic debate when establishing the language of the Modern Greek State, between the popular language (*Dimotiki*) finally imposed or a purist redefinition (*Koini*) toward the reunion of archaic classical Greek (*Kazarévusa*), without forgetting the influence of the Patriarchate of Constantinople in the Greek Orthodox Church and others.

<i>Ethniki synidisis</i>	Τόπος (Space)	Ορθόδοξος (Religion)	Γένος (Group)	Παιδεία [Αρχαία] Έλληνική (Language)
Elladisms (Greek nation)	Χώρα	Έκκλησία της Ελλάδος	Έλληνες Γραικοί	Ελληνική γλώσσα (Δημοτική) Κοινή γλώσσα (καθαρεύουσα)
<i>Alytrotos Ellinismos (Unredeemed nation)</i>	Αποικία وَقْف Vakif	Βασιλεία Ρωμαίων Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως	روم Rûm	Μεσαιωνική ελληνική
<i>Apodimos Ellinisms (Diaspora)</i>	Οἶκος	The Orthodox Church	Έθνος Ομογένεια	All

Figure 1. Richness and variety of Hellenic identity.

Source: Own elaboration based on Prévelakis, 2006, and Bruneau, 2002
 (central boxes in gray to denote the most relevant aspect in each facet of Hellenism)¹

¹ Thus, territorial identity is expressed in space, not only with the Chora but also in the *apoikiai* (colony) and in the *oikoi* (house). Not only is there a change of scale depending on the weight of the Hellenic community in the location, but the space is understood in a different way. In addition, these nuances of territorial identity are not fixed and have also varied over time. For example, in the case of *Alytrotos Ellinismos*, the *apoikiai* (colony) was reconverted in the Chora but was no longer understood as a nation-territory but, rather, a nation-place, in, for example, the identification of many Greek-Turks with Istanbul as *ή Πόλις*, that is, the City. In addition, in this case, the forms of religious organisation (donations to religious institutions, the *vakif*) acquired an almost territorial dimension, shaped around the Churches, understood almost as the Chora (Minoglou, 2002). The latter concept is very malleable because it means interval and intermediate, and therefore, it must be assimilated more like a spatial vacuum where the lived space will be forged and therefore can take the most diverse forms despite corresponding to the same name (Berque, 2014). The success of territorial identity in Hellenism, in general, is due in part precisely to the very flexibility of the definition of the Chora that turned it into an embodiment of nomadism in a sedentary fixed space, only understandable from the time and space of the movement.

On the other hand, religious identity, although it is the foundation of unredeemed Hellenism, is also relevant in the formation of some of the autocephalous Orthodox Churches of present-day Greece and continues to be an

This phenomenological complexity of Hellenic identity is further diversified by ontological differentiation. The mythological origin that links the collective referent to a hero such as Hellen, as an eponymous, precisely emphasises the nomadic character of the initial referent, linked to sailors and transhumant shepherds. The great success and, at the same time, mystery is having known how to build a reference, based on the culture itself, as a cohesive people from the most varied origins and beliefs, from its origin. This particularity of Hellenism in its origin marks both its apparent weakness in the face of great empires and its real strength because it is a reference based on the same transformation and with a great capacity for adaptation and survival that starts with the collective because of a decision of wanting to be part of or share that reference.

From this ontological perspective, Hellenism, unlike other identities, is not divided into a duality of being part (nation) or not being part of the referent (foreigner); rather, it also includes a third intermediate option (μεταξύ/*metaxy*), with the union of the three being the defining set of that identity (Hellenism).

Hellenism is expressed in multiple ways in each of these three options, starting first with the *Elladism* of the modern Greek nation, as opposed to the *Apodimos Ellinismos* de la Diaspora (Garland, 2014), to compare terms related with other national identities (Tziovas, 2016). However, this duality in the case of Hellenism is more complex. The first appearances can mislead us because on the one hand, *Elladism*, far from being the causal matrix on which identity is established, is on the contrary the receptacle built recently, on the modern Greek nation, in the XIX-XX century. In this sense, *Elladism* is a syncretism fruit of the ideological debates regarding Greek nationalism that emanate from Hellenism. On the other hand, the diaspora, far from being understood in this case as a split from a central nation, represents itself a part of Hellenism itself. That is, the diaspora is a translation of Hellenism that in many ways resembles more archaic or pure Hellenism than *Elladism* itself (of modern Greece). This

element of cohesion for the Greek communities in the diaspora, with churches belonging to it, directly to Constantinople or new Orthodox Churches of their own (such as the Orthodox Church of North America; in the specific case of Argentina, the Greek Orthodox Archdiocese of Buenos Aires and South America, also called Santa Metropolis of Buenos Aires and South America (in Greek: *Ιερά Μητρόπολις Μπουένος Άϊρες και Νοτίου Αμερικής*), is an Orthodox jurisdiction with headquarters located in the city of Buenos Aires, under the canonical jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople).

Finally, regarding the issue of ethnic identity, the denominations of the group (*genos*) in the case of Hellenism continue to be important, alluding to *Hellenes* or *Graikos*, and has led even today to certain difficulties regarding the acceptance of migrants who have recently arrived to Greece as well as to unredeemed Hellenism, which is defined ethnically, in this case, externally by the Arabs and Ottomans as “*rûms*,” as a religious-ethnic concept. However, as has already been said previously, it is in unredeemed Hellenism where religious identity acquires more relevance, becoming the axis of identity for a long time and making a Greek nation coexist in a non-Greek territory, without issues (Minoglou, 2002).

The linguistic-cultural aspect that is manifest by the link between the language and concepts expressed and shared in all forms of Hellenism, from the most archaic and purist vision to the most popular and even in the face of accepting the loss of language itself (on the part of the Diaspora), although never the associated thought forms, should be mentioned. The described diversity of the Hellenic identity, through its elements and forms, gives it a very flexible and adaptable character to any situation, without ever losing the referent.

complexity can be understood only if we consider a third intermediate element between Elladism and *Apodimos Ellinismos*, i.e., *Alytrotos Ellinismos*, or unredeemed or unsaved Hellenism. It is perhaps in this initially secondary and peripheral Hellenism where the key elements to understand the identity of the diaspora are found (because a good number of migrants came not from present-day Greece but from territories of ancient Magna Graecia and the Eastern Roman Empire), as well as the elements for the reconstruction of the modern Greek nation (with the reincorporation of migrants from Magna Graecia to Greece and the reincorporation of lost territories such as the Dodecanese) (Anastassiadou, 2012).

The union of these three forms of nationalism configure Hellenic identity as a whole, although they are never fully expressed. In turn, each of these nationalisms has been expressed in different ways with respect to identify elements. Thus, for Elladism, the strength lies in territorial identity (understood as *Chora*); for the diaspora of *Apodimos Ellinismos*, the strength is based more on ethnic identity (in the strength of the group, *Omogeneia*); and finally, the persistence of *Alytrotos Ellinismos* (unredeemed Hellenism) lies above all in the religious identity of the Orthodox Church, represented by the Patriarchate of Constantinople. We have highlighted each of the elements in each of the forms of nationalism; however, as seen in Figure 1, other aspects are mentioned in a secondary way.

1.2 The nation of nations

Hellenic identity, as we have seen, is complex, but it can be synthesised in three major concepts (Figure 2): *metaxy* (intermediate), *anamorphosis* (transformation) and *epiphany* (representation). These are the three aspects of Hellenism in its primal sense (archaic) and are then converted into a collective form to persist as a reference in time (*συννοικισμός*). Identity is not so much the fruit of a binary duality of being or not being but rather a trinity, where the third element becomes the determinant (unredeemed Hellenism).



Figure 2.
Hellenism: nation of nations (Source: Own elaboration)

These three nations of Hellenism conceptually constitute the three stages of the same process or *synoecism*, where the anamorphosis of the environment becomes a worldview for the group. The

medium (natural) is the intermediary (*metaxy*) on which to build and reflect an identity; however, in the Hellenic case, we have seen that because it is not a sedentary tradition, such a medium is not as relevant as for other cases. In fact, even the concept of *Chora* is much broader than that of territory and is more like an *Epiphany* (representation) closely linked to the group that represents it (Reyser, 2011). This *Chora* is then established as a representation of a group but in a territory shared with other populations that do not share the representation. It is a symbolic territorial construction that sustains a nation but without the need for territorial exclusivity. This situation, which may seem unusual from the modern traditional visions established for the nation-state and a more sedentary tradition, is based on an imposition and exclusion of all that is foreign, but from the perspective of Hellenism, the opposite and open vision adapts to the time and places, in a much more current way in the face of contemporary diversity, within a global world, where limits can be very relative.

Hellenism is an identity that is dispersed with the journey, like seeds by the wind, and that can be developed and represented in the most varied ways based on the circumstances and the moment by focusing on the conceptual security of the referent, taking the form or background desired. That is, Hellenism is defined as a function of everything that its members decide at each moment, without limiting itself to any imperative. This is precisely the unstoppable strength of this nation, based on the simple message of freedom and democracy.

2. Methodology

The research herein is carried out using ethnographic methods that assess the cultural dimensions of the social reality under analysis, describe and analyze the ideas, beliefs, meanings, knowledge and practices of groups, cultures and communities, and characteristics of the phenomena and reveal associations among them (Vieytes, 2004). The objective is to reconstruct the categories that the participants use to conceptualise their experiences and their worldview. Ethnography involves the description and deep interpretation of a group, social or cultural system, generally applied to studies of immigrant groups, neighborhoods, and urban tribes, as a path towards communication, to understand the other, and as a component of the new configuration of the coexistence of the multiple and the plural.

Ethnography requires immersing oneself in everyday life; for this, it is necessary for the researcher to be immersed in that reality, utilizing the basic tools of qualitative research: participant observation and interviews (Hernández Sampieri *et al.*, 2010). Following this premise, five in-depth interviews were conducted with second and third generation Greek descendants, given that Hellenic immigration in Ingeniero White dates back to the end of the XIX century; additionally, a specific meeting (with *focus group* technique) was held with the Greek community in Bahía Blanca. The interviews were carried out in the homes of the interviewees in such a way that the researcher could actively observe the situations analyzed, discovering things that are made intelligible through the

immersion of the researcher in the culture. The interviews did not comprise a list of strictly formulated questions but, rather, topics that guided the conversation. The interviews were flexible and dynamic, allowing a narrative between the researcher and the interviewee to capture the way in which the interviewee sees, classifies and experiences the world and, thus, allowing us to obtain contextualised and holistic information on the object of study. The interviews were conducted by Paula Michalijos (for 2 months in 2019), who is part of the same Greek community; therefore, the interviewer was not an outside element that interfered with the responses but, rather, allowed for much more refinement in the interviews, comments and responses. The study is complemented with supplementary materials, such as a small ethnographic study carried out by the authors in 2003, of a testimony that is no longer present, allowing us to establish nuances and see the evolution of certain concepts across more than a decade. In this article, the notes are not provided, and the interviewees remain anonymous. Rather, this article focuses on the results of the interviews, which were analyzed and discussed by both authors, and summarises the theoretical concepts provided.

3. A Migration?

Greek migrants around the world are far from being the first diaspora and representatives and worthy descendants of archaic travelers. The presence of Greek communities around the world is nothing more than the projection of the Hellenic reference in the current global village. Its identity has been adapted to current needs, and its virtue has been that of incredible flexibility, where the limits of what is considered part of the referent are mobile and are set by the community itself. Therefore, the factors of Hellenism may differ based on place and time. Language, ethnic origin and religion are not exclusive elements but complement the central element that is based on “*omogeneia*” (collectivity).

This group of *Hellenes* represents one-third (approximately 5 million) of the total community (approximately 11 million in present-day Greece), and we must even consider that some Greeks living in Greece are migrants (returning emigrants, individuals reincorporated in territories of origin after war, or individuals incorporated from territories that were not part of modern Greece). If to this perspective we add the Greek foreigners who live in Greece, we see, first, that the Hellenic community does not correspond to the Greek community and, second, that paradoxically the latter is derived from the former (construction of the recent modern Greek State) (Nazloglou, K. 2014).

3.1 Greeks in Argentina

While the main Hellenic communities around the world are concentrated in neighboring regions of present-day Greece (Turkey, Balkans, and the Mediterranean) and North America (Constantinou, 1985), these communities can also be found in Australia or in Bahía Blanca in south central Argentina (Torrecilla, 2014).

	Argentina	World
Greeks	231	5 Million
Bahía Blanca (1914 census)	33,012	

Figure 3: Greek migration to Argentina

(Source: Own elaboration based on statistical data from the census).

In the case of Argentina, although migrations were a transcendental element in forming the modern population in the country (at the beginning of the 20th century), Greeks were a minority with respect to individuals of other origins such as Spaniards, Italians, Russians, French, Germans, and Austro-Hungarians. In the Bahía Blanca census of 1914, there were 231 Greek migrants among the approximately 33,000 migrants of a population that did not reach 70,000. Although migrants in Bahía Blanca represented approximately half of the population, the Greek community was a minority; however, from the logic of Hellenism, that was not seen as a problem because of the global perspective of these Greeks.

The characteristic of this reduced community was the cohesion and link with the referent that united them from the sea. The majority of migrants worldwide –and Bahía Blanca is no exception– concentrate in port areas (Ingeniero White), not only because of functional reasons, to perform tasks related to the sea, but also because of symbolic reasons. The vicinity of the sea should be interpreted as an umbilical cord that unites everyone and from which they are not separated. That liquid element, far from separating, as in other identities, should be understood almost as a common uterus. The proximity to the sea makes migrants not only conceptually close to their place of origin but also equally part of the same marine reference. The community must then be understood as a marine nucleus within whose margins its community lives. The union is reflected both in a shared space (the sea) and, at the same time, in the form of an organise (decisions are made by each group autonomously). Based on these principles, it is not difficult to understand the great diversity of forms that Hellenism may take depending on the place and time.

In the case of Bahía Blanca, as it is also a very small community, the ability to adapt was considered a basic element for its survival. The majority of the migrants were men in search of work, but in some cases, women migrated (wives were fed up with waiting and worried that their husbands had rebuilt their lives and abandoned their commitments to their family of origin). Many other cases, single men were forced to marry Argentine women of other origins, without this posing any problem for the survival of the community. This same flexibility or conceptual permissiveness of identity is found in other aspects, such as those linked to language or religion, where there was no problem adapting to Spanish as a vehicular language or even to other religions (to be able to marry nonorthodox individuals).

3.2 A *thalassocracy*

The Hellenic world is defined as a *thalassocracy* and has forged a very rare reference of *thalassocentric* trajectory. Therefore, it is necessary to better define and explain these concepts for a population that

mostly takes the land as a reference for its sedentary life. The Hellenic case is precisely the opposite, and in the world, we find very few people who have established their reference as the sea.

The thalassocentric view differs from the continental view by a basic element. Just as the sea is unitary and unites peoples, continents separate and compartmentalise people. In this sense, since modern times, when terrestrial communication became predominant and a continental vision was imposed, we have lived in an increasingly globalised world that resembles a global village, much more so than the archaic thalassocentric concept of the Hellenic world. The maritime vision of the world is an open, multicultural view and, above all, dynamic and in constant movement, as occurs in our contemporary world. The political forms adapted to this fragile context gave rise to thalassocracies based on small administrative units with a great margin of autonomy that together exercised great strength, understood as a network. The Hellenic Thalassocracy implies a unitary view (the sea as a common element of reference) and diverse view (based on the autonomous units that compose it). Let us recall that from classical cosmology, the center of the Cyclades revolves around Delos, in a certain way, as if of a navel.

The cosmological vision of a people based on a dynamic and unitary referent such as the sea leads to a great capacity for temporal and spatial adaptation regarding the ability to understand change as part of the referent, unlike cosmologies based on terrestrial referents, which are understood from the perspective of stability. In this sense, the translation of this marine perspective on a contemporary global scale allows us to understand that the *Hellenes* can be defined independently of the time and place they are and, consequently, that a *Hellene* from Bahía Blanca has the same referent as one from Chios, Athens or Constantinople.

The important factor regarding this reference point is the distance to the sea. In fact, many of the *Hellenes* who live around the world continue to be physically linked to the sea, living or working in activities linked to the sea, even if only symbolically (shipping or trade) or representative of the sea (for example, painting marine murals in restaurants). The proximity of meters to a few kilometers from the sea is one of the common elements of many *Hellenes* around the world. Where there is sea, there will always be *Hellenes*. Greeks in Argentina are no exception, mainly concentrating in port cities such as Buenos Aires, Berisso, Rosario, and Mar del Plata; in the case of Bahía Blanca, Greeks settled mainly in the port area of the city of Ingeniero White, where they both live and participate in activities (Ritacco, 1992). The proximity to the sea is, for many migrants, like being at home. From this perspective, *Hellenes* around the world cannot be considered a diaspora or migration but as part of Hellenism in the global village (Bustos & Tonello, 1997).

3.3 The anamorphosis of the sea

The trajectory of the liquid matter of the sea allows, on the one hand, the settlement of a nomadic identity based on a specific physical element (the sea), unlike other nomadic identities, such as the Gypsies or non-Zionist Jews, who have terrestrial origins. The marine referent adopts concepts of Christianity, i.e., a *transubstantiation* or rather *consubstantiation* of the referent. The trajectory of the referent of origin

can maintain its form, but the meaning is changed, or on the contrary, the form changes to maintain the meaning of origin.

The projection of the representation of the referent for the individual and collective migrant, from one place of origin to another, goes through a process of translation that resembles anamorphosis because the referent of origin, when projected in the new place, recreates a reality similar to the original but projected in a different way (Capellà, 2012). This process of referential trajectory by migrants is often associated with identities closely linked to a specific territory or ethnicity on which to base their referent. The change is understood as a loss or progressive dissolution of the referent. In the Argentine case, the majority of the German communities tried to recreate their place of origin in a new territory and were limited to maintaining customs, even at the risk of falling into a progressive imbalance with their own descendants. For example, there were discussions in the Southern Hemisphere on whether to keep the *Oktoberfest* festival in October (maintain tradition) or adapt it to beer production in the Southern Hemisphere, around March.

For the Greek community, as we have seen, there is a double interpretation; on the one hand, from the Greek perspective (*Ellados*), the logic of the aforementioned communities is followed, trying to transpose Greece into Argentina; however, this comes at a price. The descendants face dilemmas regarding remaining anchored in a simulated reference of Greek origin or adapting to Argentina with the consequent feeling of a loss of their Greek reference. However, and here is where the richness of the reference of study lies, if we focus on Hellenism, the collectivity does not generate any anamorphosis because the same marine reference is maintained, and therefore, life becomes dynamic and adaptable without feelings of loss first for migrants and then for their descendants. In the case of the Greek/Hellenic community, both feelings persist, generating, in some cases, certain confrontations within the same community as well as in the same members who confuse elements of both.

In this sense, it is important to recall the interview with Ricardo. He is the grandson of Greeks; his grandfather was a native of the island of Tenedos, and like many upon his arrival in Argentina, he married an Argentine woman, and they lived in the port of Ingeniero White near the sea. He fondly remembers a tradition that was “religiously” respected; every year, the whole family gathered to celebrate San Silverio. On the third Sunday of November in the Port of Ingeniero White, the procession of the Patron Saint of Fishermen was held; although the saint belongs to Christian Apostolic and Roman religions, the sea workers adopted him as a protector. The procession consists of walking the saint through the waters of the estuary and throwing a floral offering into the sea.

In our view, the Hellenic perspective not only provides a dynamic and adaptable response to any reality but also becomes a response to the identity dilemma on a universal scale that can be used for other communities. The Hellenic identity curiously has its strength in its universal and dynamic character, although it may seem much more fragile in appearance because it is much more adapted to the surrounding realities. The character of weakness has been perhaps one of the best qualities of

Hellenism because it has allowed it to coexist and adapt to the passage of time and places and has thus become the best form of survival by passing references that appeared at the time as much more robust but in the end were stagnant. Hellenism is a polyhedral reference perfectly adapted for current times, unlike the numerous modern national references, today totally overwhelmed and in processes of existential crises in the face of the challenges of multicultural societies in a global world. Even in that sense, Greek nationalism itself today suffers from that crisis and finds in Hellenism the best ally for its postmodern reinvention.

4. The representation of *oikos* or fire

The Hellenic referent is reflected from the shores of the sea and from the fires around which its representatives live. Its references are fragile and, at the same time, strong like fire, a symbol of life, purity and renewal. The Greek *oikos*, despite representing the house, should be understood more as the basic unit of life (κώμη or people) and the autonomous space from which stems the constitution and will to agree on a common reference point. It is from Hellenism that we can translate, as it was done in the past, the number of inhabitants not so much as a function of concrete houses but of fires.

In the *oikos*, a living, dynamic reference is developed and adapted to each moment and need. It is a reference, therefore, that is not enclosed in tradition, although it also serves as a refuge but is reflected more in vitality more than in the forms it adopts, with *omogeneia* and *synoecism* being the basic elements for power and the (re)production of the trajectory. The Hellenic referent has no limits, nor is it defined, but flows like the sea in its diversity, humble but indomitable. Hellenic fire is found anywhere and at any time, in full view of all without the need to hide, despite the various persecutions and vicissitudes of history that Hellenes have suffered. It is a heroic fire without the need for ostentation and visible from the hearts of its members. Vitality and joy are the best modes of diffusion for the Hellenic referent and have an overwhelming ability to bring everyone together. The universality of a base referent generates universality and, by default, as we will see, an a-temporal and a-spatial community.

The house represents the basic unit for the epiphany of the Hellenic referent in general; in particular, however, it is the most important territorial element for the diaspora. The house is important on the one hand for its materiality and design but on the other hand for symbolically representing the referent both internally and externally. The house from the symbolic point of view is both a refuge for the referent and a reference point for the community.

4.1 The House

The importance of the house for the Greek community is such that it was the trigger for this article. In 2003, after months traveling through Argentina and being far from home, I was lucky enough to be invited to the home of a Greek migrant woman, unfortunately now deceased, originally from Kastoriá and living in Ingeniero White. In addition to her testimony and life story, which have been reflected in

numerous places in this article, such as the importance of the sea as a link to being at home, it is worth mentioning her home.

From the outside, the façade resembled the rest of the houses in this port area that were built at the beginning of the twentieth century and somewhat ramshackle, but when crossing the threshold, I was in the heart of the Mediterranean in an area of oceanic Argentina. Each piece of furniture and corner of the house was of her island of origin. We began a long conversation after she gave me coffee and a glass of homemade ouzo, in the tradition of hospitality. His life story was immediately intense and emotional, with a diaphanous sincerity that seemed more as if she were telling her life to her own family, despite knowing me for only a few moments. The testimony explained her arrival alone in Argentina in search of her husband, who had left years before and of whom she knew nothing (with a certain joke about the fear that he had already rebuilt his life with another woman), her first difficulties in communication, for example, going to shops, where she communicated with signs. Even in a neighborhood with many migrants from other origins, mainly from Eastern Europe, she mentioned that over time, among the women, they spoke a language that was a mixture of all their languages, incomprehensible to any Argentine but that served them wonderfully. The story reaffirmed the great capacity for adaptation and survival in the first years after migration, always positively and without any desire for a return the land they had left behind, even under very hard economic conditions.

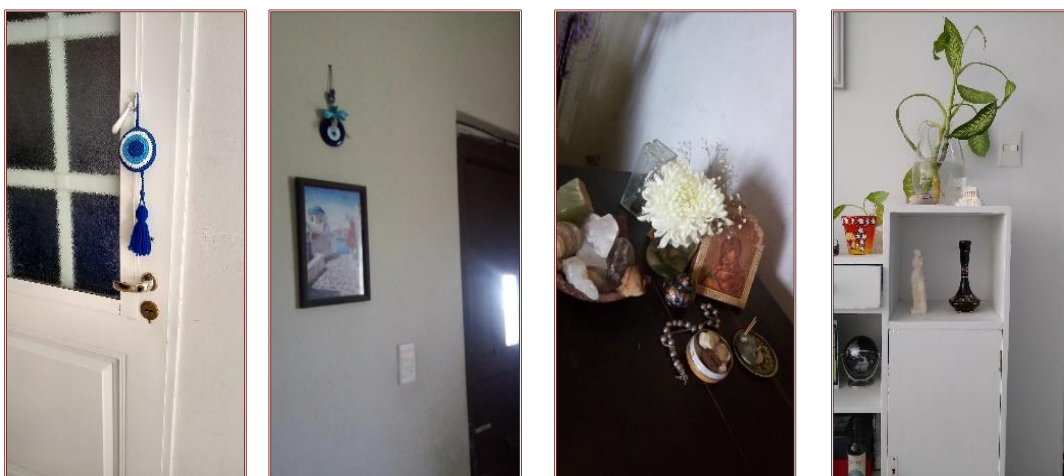


Figure 4: Interior of the Greek house in Bahía Blanca

(Source: Paula Michalijos in the home of an interviewee)

She showed old photos hanging on the walls of her family, especially the photos of her descendants in Argentina, with pride and without any hesitation when defining them as both Greek and Argentine, without any contradiction. The conversation continued, focusing on the weight of the Greek community in Bahía Blanca, recognizing that the community was younger than previous years due to descendants and commenting on the projects related to the establishment of an Orthodox Church (which years later would not be completed) with great enthusiasm.

Another example of the importance of the house for Greeks was provided by another interviewee, a young woman (43 years) who was a third-generation Argentine. When seeing her, it is very apparent that she is Greek based on her attire; there is no lack of Hellenic accessories, bracelets, pendants, and rings. Despite not having met her great-grandparents from *Kalimasia* (Chios), she has paintings with Greek landscapes and a small “altar” with stones and travel keepsakes, and the entrance of her house is framed with the traditional Santa Rita. Sometimes when she is alone, she takes the opportunity to dance, and she also gets together with her parents for Greek coffee (ελληνικός καφές) (every time an acquaintance travels to Greece, it is mandatory to offer them the coveted coffee), prepared in *briki* (μπρίκι: coffee pot) with Greek sweets. The language was lost over time; however, currently, this interviewee is taking classes in modern Greek at the university. Thus far, she is the only one in her family who was able to return to Greece, and even without finding her Greek relatives, she feels a very strong connection with that country.

4.2 The garden

As if we were transported, after this conversation and interaction inside the house, the owner took us to the back of the house, and to my amazement, the garden was a vision of Greece. Olive trees, rosemary, bougainvillea and a host of Mediterranean aromatic herbs were the highlights of this wonder. She then began the story of the origin of each of these plants and trees, brought from their home, reflecting their life story. Thus, for example, the vineyard was a gift from her grandparents when leaving, and the rosemary was from a neighbor. The garden was not only a recreation of a Hellenic landscape in the Pampas but also a garden of life based on the memories associated with each plant.

The same is observed in the garden of the Hellenic Association of Ingeniero White, where the descendants recreate a little piece of Greece through plants: Santa Rita, malvones and olive trees occupy a preferential place, with limestone in open areas, where dancing and musical performances occur on holidays.



Figure 5: Hellenic settings in Argentina

Source: http://www.hydrahomes.com/hydra_island_villa_rentals.aspx (Left) and Paula Michalijo, garden of the Hellenic Association of Ingeniero White (Right).

The house and its garden created a space and time outside of logic and rationality and allowed the construction of a reference based on emotion and sensations. The Hellenic referent was present in that

house on the edge of the sea, as though it was on any Greek island or another part of the world. Proof of a-temporality and a-spatiality is the impossibility of knowing, by looking at photos, whether the scene is Argentina or Greece. Interestingly, it does not matter why both recreate the same representation, where the symbol (icon) becomes more relevant than reality. In this simulation of typical postmodern times, time and space are blurred, and the geographical location becomes secondary. In addition, in the case of the Hellenic referent, unlike other collectives where the place of origin is the reference of the derived image in the place where they migrated, both are understood as equal referents of the same sea. In this sense, the house that we saw was as relevant to the Hellenic identity as the house of origin in Kastoriá. Kastoriá was in Ingeniero White, in the same way that Ingeniero White was in Kastoriá, and what is truly relevant from that perspective of the Hellenic reference is precisely the dynamism of sea voyages. Here, it is not about “Ulysses”, who travels to return home, but about “Alexander the Great”, who travels to broaden his horizon and define himself as a person and reference. This view was corroborated with the other interviews conducted.

This testimony reflects the thought implicit in the legend recalled by another of the participants interviewed about the transcendence of the sea for the Greek reference:

“Legend has it that at the time when people rode in sulki, in front of the Sea of Marmara, there was a mermaid who had a red handkerchief and said that the day she gave it to a human, she would become a human. A Greek fisherman was madly in love with her. He cheated on her and took the red scarf from her. The mermaid became a woman and married the fisherman; they lived for years on land and had three children, but over time, she began to miss the sea. One day, when the husband went fishing, she very sadly looked everywhere for the red scarf until she found it and was able to return to her beloved sea. After that, they met every day at sea” (according to one of the testimonies interviewed).

Another descendant, a second-generation Argentine, said that her grandfather arrived in Argentina in 1911 and that her grandmother arrived in 1913. They came only for a few years, but when the World War broke out, they decided to stay. After visiting several ports, they settled in Ingeniero White. There they met, married and created family; the children were baptised into the Orthodox religion because a priest from Buenos Aires regularly visited the “Hellenic.” Stella recalls that her grandfather was a great swimmer and said that under the sea, there was another world; on weekends, they went to the port to watch him swim, like a “boat.” Pilaf was never lacking in his father’s house, and Greek was spoken.

Within that logic, what is relevant for the referents themselves is not so much to surround themselves only with their own (who can also be bad people) but to know others who contribute to and enrich their lives, as Alexander did. Thus, it is not surprising that a woman interviewed was proud of her children in Argentina for adapting and for their Argentinianess, in the same way that she was also happy with how Hellenism contributed to their lives. The referent is based on interaction, understood as dynamism, light and fire.

From this testimony, we can empirically demonstrate the richness of the Hellenic referent as well as its universal character that is reaffirmed with a variety of testimonies from other parts of the world, such as the family of the first author. For example, a half great-aunt, of a common great-grandmother but of a different great-grandfather of *Houanzis* Greek origin in Marseille, made me part of her own family, despite not having a blood bond nor sharing customs, language, or religion. For them, we were and will always be part of their Hellenic family from Marseille, forgetting even their origin because the very origin of the city is as Hellenic as being from Kalymnos; they are always at home (Calapodis, 2014). This was perhaps one of the events that jointly inspired the idea for this article with Paula Michalijos.

5. Nomads of the Sea

The nomadic vision of the Hellenic referent, largely marginalised from the supposed solidarity of modern nation-state referents, which forced the very invention of the Greek national referent, becomes, on the contrary, in the current postmodern world, an example almost to be followed, owing to its global and universal character (Sarlo, 1994).

Hellenism, despite its little relevance in the current international political scene, is one of the few current global tribes (Bruneau, 2001), only comparable to referents of enormous demographic and/or political dimensions, such as the Chinese (Han), Indians, and in certain aspects Jews. All these referents have a great internal complexity: first, because of the diversity of identity references, i.e., ethnic, territorial, religious and linguistic; second, because of its dimension and millennial historical evolution; and third, because of having established a differentiation with respect to not only a dual referent (being or not being part of) but also with nuances among citizens (for example, between the Chinese of the National Republic of China and the Chinese from abroad - with nuances for those who return and for those who are descendants of Chinese - and even within China, e.g. distinctions between the Han with respect to other peoples in the country).

Those who are considered global tribes (Bruneau, 2001) are better adapted in a contemporary global world, as evidenced by the dynamism of their diasporas around the world. Hellenism is the most flexible and plural because it is not limited to a specific element (territory, ethnicity or religion), nor does it adhere to a sedentary vision because its reference is based on the sea.

In this sense, Hellenic referents share with the Chinese and Indians the plurality of referential identifiers, but they are differentiated by their nomadic character. The comparison with Jewish referents is similar in many aspects, both by the plurality of identifiers and by a nomadic origin, although it differs by its disconnection from the ethnic referent, which is very relevant for the Jewish case. In that case, the religious and linguistic identifiers and, to a lesser extent, territory are more difficult to dissociate from each other, especially ethnic identifiers.

In summary, the Hellenic reference is the most functional and practical in a global, open and dynamic world, with great capacity for survival owing to adaptability. Its marine origin, however, allows us to liken it to other cases, for example the Polynesians and Vikings, for whom the ethnic aspect remained very relevant; however, for Hellenism, this aspect could not be prioritised because diversity guaranteed the survival of their referent. This explains in a way the success and diffusion of the latter and the stagnation of the former, despite using the sea as a common element of diffusion. In summary, the Hellenic referent is a compendium of the best logical combination of elements to build an effective and far-reaching identity, regardless of time and space.

5.1 The polyhedral referent

The referent of Hellenism is multifaceted because of its territorial, ethnic, religious and cultural base, without being limited to any one in particular; rather, it has been the fruit of adaptation and survival to the vicissitudes of the history of the Greek people. Its nomadic origin centered on the sea, without forgetting pastoral aspects, making it an excellent reference for its dissemination.

The Hellenic referent is unifying because of its polyhedral characteristics. Its universal character, centered on the sea, and its varied identifications make it a referent that is difficult to abandon because there will always be an identifier with which to link and evolve throughout life, expanding different facets of the same referent, from its most territorial aspect to linguistic and religious aspects. The sense of community makes it an attractive and friendly reference, with great potential to influence individuals with other references. The coexistence of diverse referents is allowed, as long as no attempt is made to interfere with the Hellenic referent. In this way, a common result is becoming part of the community, not so much by one's own decision but by the decision of others in the Hellenic group (corroborated from interviewees in Bahía Blanca). Newcomers will experience the maelstrom of the Hellenic referent but will be able to adopt without problems. Interactions can also occur from within the open reference to the outside, not the other way around. Thus, interference from other references that affect the identity of Hellenism (ethnic, territorial, religious, and cultural) will be understood as an attack and excluded. This provides context for the current reaction of the Greek population regarding the recent migrations labeled as xenophobic.

These situations are framed more in the context of modern Greek nationalism (Elladism) and not so much from the perspective of Hellenism, although the role of Hellenism has also been commented on. The efficiency of the referent is guaranteed because Hellenism averts being consumed by other external referents. This particularity, in our opinion, is due to history and the numerous situations in which the Hellenic referent had to survive under the imposition of other political referents (Egyptian, Assyrian, Persian, Roman, Ottoman, Turkish, Russian., Italian, German and British empires, for example). The forms of rejection are consequently not so much toward the other but rather understood as rejection of non-self-recognition, from other references.

5.2 Global Hellenism?

Currently, the role of Hellenism is, in a certain way, at a crossroads. While on the one hand we have said that it is one of the most solid references, due to its dynamic and polyhedral roots very suitable for contemporary postmodern society, the construction of modern Greek nationalism (Elladism) represents, on the other hand, its greatest danger. It is interesting to see how the modern fruit of Hellenism has become a form of reductionism or homogenise of its rich referents, thus exacerbating the greatest defects of the modern model of collective referencing.

In our view, it is necessary to reopen a process of re-identification of the Hellenic referent, as was done in the past to build modern Greek nationalism, to rediscover its more universal and plural character. This effort is requested of the Greek people, although the benefit would be for all and particularly for Europe and the West in a broader sense. The revitalise of the Hellenic referent based on the freedom of the universal marine referent (territorial or marine), the plurality of referential identifiers (ethnic, religious, and cultural) and above all constructed from the axis of a democratic commitment to decision-making make it a necessity in the shadow of other identities that are much more exclusive. In that sense, the value of Hellenism is brought closer to the values defended in the Enlightenment by the universal French culture, although with an even greater margin, by not adhering to a specific language or territory. In addition, in the Hellenic case, the long tradition and history throughout the centuries provide valuable experience regarding the ability to face any circumstances, not only favorable but, especially, adverse.

Hellenism is a key reference not only for the future of Europe and the West but also at the universal level; it is invisible everywhere and is manifested nowhere. The referent of Hellenism is almost an anti-referent, given that it can manifest itself in the most diverse ways and because it is not defined, it circulates through time and space like a journey. The referent of Hellenism is well defined in the metaphor of Ulysses and Alexander the Great, whose life reference was his journey. The reference of Hellenism is providing freedom to an individual to create a life journey without imposition by anyone. The strength of this reference and its acceptance in the community has survived the passage of time because it is easy to carry and because it is the best ally in times of misfortune. For example, Ulysses himself could, when facing the Cyclops Polyphemus, define himself as “nobody” because he had clear certainty of who he was and thus was able to save himself and not be devoured, thanks to his ingenuity. Hellenism in this sense, far from being outdated, is presented as a solid response to the great contemporary challenges and as the best argument against all forms of imposition and denial of itself and of the other.

References

Anastassiadou, M. (2012). D'une rive à l'autre. Les migrations des Grecs de Turquie depuis la Seconde Guerre mondiale. Anatoli. De l'Adriatique à la Caspienne. *Territoires, Politique, Sociétés*, 3, 85-99. <https://journals.openedition.org/anatoli/427>

- Androussou, A. (1990). Étude de processus identitaires des jeunes issus de l'immigration: enquête auprès d'une population grecque dans divers pays d' Europe et de retour en Grèce. Doctoral Thesis, Paris 5.
- Berque, A. (2014). *Ecumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin.
- Bruneau, M. (2001). Peuples-monde de la longue durée: Grecs, Indiens, Chinois. *LEspace géographique*, 30(3), 193-212.
- Bruneau, M. (2001). Politiques de l' État-nation grec vis-à-vis de la diaspora. *Revue européenne des migrations internationales*, 17(3), 9-22.
- Bruneau, M. (2002). Hellénisme, Hellinismos: nation sans territoire ou idéologie? /Hellenism, Hellinismos; a nation without territory or ideology? *Géocarrefour*, 77(4), 319-328.
- Bustos Cara, R., & Tonello, S. (1997). Identidad e imaginario en torno a un proceso de reestructuración portuaria: Bahía Blanca. *Caravelle*, 69, 133-149.
<http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/3254>
- Calapodis, M. (2014). Trajectoire mémorielle entre continuités et ruptures: l'exemple de la communauté grecque à Marseille au XIXe siècle. *Conserveries mémorielles. Revue transdisciplinaire*, 15.
<https://journals.openedition.org/cm/1790>
- Capellà Miternique, H. (2012). El lugar en América: De una anamorfosis ajena a una hiperrealidad propia. *Cuadernos de Geografía de Colombia*, 21(2), 13-27.
- Constantinou, S. T., & Diamantides, N. D. (1985). Modeling international migration: Determinants of emigration from Greece to the United States, 1820–1980. *Annals of the Association of American Geographers*, 75(3), 352-369.
- Garland, R. (2014). *Wandering Greeks: the ancient Greek diaspora from the Age of Homer to the death of Alexander the Great*. Princeton University Press.
- Hernández Sampieri, R., Fernández, Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2010). *Metodología de la Investigación*. México: Mcgraw-Hill. Ultra (Quinta Edición).
- Minoglou, I. P. (2002). Ethnic minority groups in international banking: Greek diaspora bankers of Constantinople and Ottoman state finances, c. 1840–81. *Financial History Review*, 9(2), 125-146.
- Nazloglou, K. (2014). Problèmes d'intégration et de quête identitaire des réfugiés grecs de Turquie en milieu urbain (Athènes-Le Pirée) de 1922 au début des années 1930: quelques exemples. *Cahiers balkaniques*, (42).
- Prévelakis, G. (2006). *Géopolitique de la Grèce*. Vol. 5. Paris: Editions Complexe.
- Reyser, T. (2011). *Discours et représentations de l'Au-delà dans le monde grec*. Doctoral Thesis. Paris Est.
- Ritacco, M. (1992). *Los griegos de Ingeniero White y Bahía Blanca*. Bahía Blanca: Fundación Helénica.
- Sarlo, B. (1994). *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Ariel, Buenos Aires: Editora Espasa Calpe Argentina. <http://nuso.org/articulo/escenas-de-la-vida-posmoderna-intelectuales-arte-y-videocultura-en-la-argentina/>
- Torrecilla, A. (2014). *Turismo cultural en Bahía Blanca: el aporte de las colectividades extranjeras como rasgo de singularidad de un destino*. BA Thesis. Universidad Nacional Del Sur. <https://repositoriodigital.uns.edu.ar/bitstream/handle/123456789/3254/Torrecilla.pdf?sequence=5&isAllowed=y>
- Tziovas, D. (Ed.). (2016). *Greek Diaspora and Migration since 1700: society, politics and culture*. New York: Routledge.
- Vieytes, R. (2004). *Metodología de la investigación en organizaciones, mercado y sociedad: epistemología y técnicas*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.

Short CVs

Paula Michalijos is a cultural geographer, working as Professor at Universidad Nacional del Sur in Argentina.

Hugo Capellà i Miternique is a cultural geographer, working as Professor at Universitat de les Illes Balears, on Majorca island in Spain

They have been working in a cultural geography research related to Greek community in a city in Argentina (Bahía Blanca) as an example to show the construction of Greek identity and its importance in postmodern societies.

Σύντομα Βιογραφικά

Η **Paula Michalijos** είναι πολιτισμική γεωγράφος, Καθηγήτρια στο Εθνικό Πανεπιστήμιο του Νότου (Universidad Nacional del Sur) στην Αργεντινή.

Ο **Hugo Capellà i Miternique** είναι πολιτισμικός γεωγράφος, Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο των Βαλεαρίδων Νήσων (Universitat de les Illes Balears), στη Μαγιόρκα της Ισπανίας.

Η έρευνα την οποία διεξάγουν στον τομέα της πολιτισμικής γεωγραφίας σχετίζεται με την ελληνική κοινότητα σε μια πόλη της Αργεντινής (Bahía Blanca) ως παράδειγμα για την κατασκευή της ελληνικής ταυτότητας και τη σημασία της στις μεταμοντέρνες κοινωνίες.

The working lives of women in rural Austria from the late 19th century into the interwar years: Remarks and reflections*

Maria Papathanassiou

Abstract

Drawing on extensive life history records and contemporary ethnographic material, the paper discusses women's labouring lives in rural Austria, with an emphasis on the eastern Austrian Alps, during the late imperial and the interwar period; it examines their lives within the context of household economy and in relation to individual experience. It traces the different places occupied by women of different ages (girls as well as older women) and different socio-economic backgrounds within rural, especially peasant, households, which, in their capacity as economic - labour units, functioned largely along pre-industrial norms in an age of otherwise high industrialisation. Women performed a range of labour and were evaluated differently by rural communities. They worked from different positions within labour and socioeconomic hierarchies that largely privileged men in various (though not always visible) ways, whereas labour demands often clashed with pregnancy and the experience of motherhood. Yet women also enjoyed spaces of power that were inextricably linked with their everyday lives, acting as agents of their working lives.

Keywords: social history, rural history, history of women, gender, female labour, peasants, household, Austria, Alps



Ο εργασιακός βίος των γυναικών στην αυστριακή ύπαιθρο από τον ύστερο 19ο αιώνα μέχρι την εποχή του μεσοπολέμου: Παρατηρήσεις και προβληματισμοί

Μαρία Παπαθανασίου

Περίληψη

Το άρθρο συζητά πλευρές του εργασιακού βίου των γυναικών στην αυστριακή ύπαιθρο κατά την ύστερη αυτοκρατορική και την μεσοπολεμική περίοδο. Στηρίζεται σε εκτενή αυτοβιογραφικά/βιογραφικά κείμενα και εθνογραφικές μελέτες της εποχής, και εξετάζει την ζωή των γυναικών αφενός στο πλαίσιο της οικονομίας της οικιακής ομάδας, αφετέρου σε συνάρτηση με την ατομική βιωμένη εμπειρία. Ιχνηλατεί τις διαφορετικές θέσεις που κατείχαν γυναίκες διαφορετικών ηλικιών (νεαρές κοπέλες καθώς και γυναίκες μεγαλύτερης ηλικίας) και διαφορετικής κοινωνικο-οικονομικής προέλευσης στα νοικοκυριά της υπαίθρου (ιδίως τα αγροτικά) που ως οικονομικές-εργασιακές μονάδες λειτουργούσαν εν πολλοίς με προ-βιομηχανικούς όρους σε μια περίοδο έντονης εκβιομηχάνισης. Οι γυναίκες εκτελούσαν ένα φάσμα διαφορετικών εργασιών που σχετιζόταν και με την διαφορετική τους αξιολόγηση από τις κοινότητες/κοινωνίες της υπαίθρου. Εργάζονταν από διαφορετικές θέσεις στο πλαίσιο εργασιακών και κοινωνικο-οικονομικών ιεραρχιών που έδιναν στους άνδρες ποικίλα (παρότι όχι πάντοτε ορατά) προνόμια, ενώ οι απαιτήσεις της εργασίας τους συχνά έρχονταν σε σύγκρουση με την εγκυμοσύνη και την εμπειρία της μητρότητας. Παρά ταύτα οι γυναίκες ασκούσαν επίσης εξουσία στο πεδίο της εργασίας (άρρηκτα συνδεδεμένο με την καθημερινή τους ζωή), και λειτουργούσαν συχνά ως ενεργά υποκείμενα του εργασιακού τους βίου.

Λέξεις – κλειδιά: κοινωνική ιστορία, ιστορία της υπαίθρου, ιστορία των γυναικών, φύλο, γυναικεία εργασία, αγρότες, οικιακή ομάδα, Αυστρία, Άλπεις

* An earlier version of this paper was presented at the first European Labour History Network (ELHN) conference in Turin. I would like to thank the session's participants, especially Susan Zimmerman who acted as discussant, for their fruitful comments, as well as Giulio Ongaro who coordinated the session on behalf of the SISLAV-Research group on rural workers.

Introduction

Women's history, gender history, labour history, and rural history are all established research fields in History – yet within these the history of rural women and female rural labour, particularly agricultural labour, remains somewhat on their margins, does not appear to be a central issue the way the history of women and female labour in urban centres does.¹ This paper looks at rural women and female rural labour in Austria, mainly in the eastern Austrian Alps, during the late 19th and early 20th century (including the interwar period). It outlines women's position(s) and social role(s), tracing the main features of women's labour in the mountainous, mainly agricultural regions of Salzburg, Tirol, Carinthia, Styria but also, to a lesser extent, Upper Austria and Lower Austria.

This paper draws on so-called qualitative textual sources, more specifically over 100 autobiographical narratives of rural women from the Documentation of Life History Records, a modern archive at the University of Vienna. A large number of these records have been published in collective volumes and a few in single ones; among the published autobiographical records on the region of Salzburg those by Barbara Passruggger, born in Pongau in 1910, and Maria Schuster, born in Lungau in 1915, are particularly insightful and revealing.² Furthermore, this paper draws on ethnographic material collected by older or contemporary researchers such as the Upper Austrian topographer Ignaz von Kürsinger (1853); the Tirolians theologian and professor Beda Weber (1838); librarian and author Ludwig Hörmann von Hörbach (1909); and especially the historian and ethnographer Hermann Wopfner (1995/1; 1995/2; 1997).

Ethnographic material and autobiographical records permit an historical-anthropological approach: they allow us to trace division of labour within peasant households (which were the primary labour units in the regions during the time period examined here), labour relations on the microlevel within the context of family/household and social relations and working conditions as well as women's (and men's) attitudes towards work.

In much of rural Austria, especially in the mountainous regions and above all in the eastern Austrian Alps, where well into the 20th century impartible inheritance dominated (Wopfner, 1995/1:163),³ peasant households constituted both living and working units; relying principally on manual labour, these households served largely –but by no means exclusively– subsistence purposes.

¹ At the fourth ELHN in Vienna (2021) two sessions were dedicated to rural women; in papers that were delivered rural women appeared to be invisible or hardly visible in many otherwise rich historical sources, whereas in some cases it was through an interest in industrial work that they came into the fore: <https://www.worck.eu/wp-content/uploads/2021/08/worck21-26-08.pdf>, pp. 12, 14 of the uploaded programme. See also footnote 3 in Papathanassiou (2015).

² On the Documentation of Life History Records, see: https://bibliothek.univie.ac.at/sammlungen/dokumentation_lebensgeschichtlicher_aufzeichnungen.html (accessed 18.10.2021).

³ Farms passed to a single, preferably though not necessarily male, heir. For a detailed and comprehensive analysis of inheritance laws and customs going back to the early modern period, especially in regard to Tirol, see Schennach, 2003.

Animal husbandry, which was crucial to survival, demanded permanently available labour and thus employment of live-in servants, both female and male, although at peak times agricultural labour could also be employed temporarily (Papathanassiou, 2001). On the whole, the agrarian economy in late 19th-early 20th century and in interwar Austria was undergoing a very slow mechanisation; rural exodus existed but was not particularly dramatic. Indeed, the percentage of the population leaving the countryside diminished during the interwar period and the number of rural servants remained high in some regions. For instance, in 1902 one third of the adults in the region of Lungau in Salzburg worked as rural servants while half worked in a dependent position in Upper Austria in 1923 (Weber, 1985: 27; Klammer, 1992: 16-17).

Against this background we examine several interrelated questions regarding labouring women: was there “a woman’s place” within peasant households and in what sense; how did work interact with factors such as position within labour hierarchy, social class, age and the life cycle; did women’s working conditions and experiences differ from men’s and how; did women experience discrimination in favour of men; and, finally, how far and in which ways could women exercise power related to work or have a positive working experience or both.

A woman’s place?

It emerges clearly from the texts of contemporary researchers and, above all, women’s autobiographical writings that a gendered division of labour permeated work within peasant households. There were principally two distinct labour groups –women and men, or *Weiberleute* and *Männerleute*– with gender-specific tasks and workspaces. Women were primarily responsible for housework (*stricto sensu*, baking bread, cooking for either the people or the animals to be fed, cleaning, washing, bringing water and wood into the house, looking after the children). But since the borders between productive and so-called non-productive labour were often blurred in rural economies, these tasks included much work around the peasant house, such as cultivating the house garden and caring for small animals like hens, geese, pigs, and milking the cows (contact with udders being culturally associated with women). But outside the house and its immediate environment, women and men worked together, undertaking usually different but complementary tasks in the woods, fields, and sometimes alpine pastures. Men felled trees but women would work alongside them to lop off their branches. During harvest it was usually the men who cut hay or harvested corn but the women who bound it into sheaves.

There were then women’s ‘places’ within the peasant household, in a flexible sense –and there is much evidence that women replaced men conducting male tasks when men were at war or when peasants could not afford more than one or two servants (Wass, 1985: 182). “Neither of the spouses should interfere with the business of the other part, but the peasant’s wife was, to an often-intolerable extent, a co-worker in her husband’s field of work,” notes Hermann Wopfner, who conducted ethnographic research in the early 1920s (1995/2:53).

There is no evidence of the reverse occurring, that is, of men undertaking female tasks since so-called female work was regarded as inferior. Men may have been considered heads of the households by Austrian authorities conducting censuses since the mid-18th century and local communities alike – yet a gendered division of labour meant that the household economy could barely function without a woman on the male head's side. In Hermann Wopfner's words, "A peasant without a woman, is no peasant" (1995/1:257).

The same was true for rural working class households,⁴ the households of cottagers who provided peasants with much needed workforce especially at peak times, and households of the very small holders proliferating in the fertile plains of Lower and Upper Austria (Ortmayr, 1992: 321) as well as in regions where land property was divided among all heirs.⁵ Without intense pluriactivity they could barely survive and while husbands usually migrated for wages or generally for cash during the warmer months, wives were responsible for the subsistence economy. Women were primarily (if not exclusively) responsible for what middle class contemporaries called 'housework', (cooking, cleaning, washing, caring for infants) as well as for the land plots and the few animals that produced a large, or rather the largest, part of the family's food. In narratives by authors from rural working-class families, it is for the most part their mothers who are shown to cultivate cereals and vegetables, take care of hens and milk animals, or collect firewood and animal feed. Furthermore, the narrators constantly recall themselves as young children working alongside their mothers or being assigned tasks that related to subsistence economy, for instance, collecting mushrooms and berries from the forest.

The living experience of Berta Rainer's mother is typical of wives in cottager households. Berta grew up in Upper Austria during the 1920s and the early 1930s. She lived with her parents and three siblings in a cottage (in fact an old mill) granted by a peasant who had also granted the family plots of land. Her mother cultivated the family's garden and potato plot for food and at the same time worked on the peasant's behalf:

In autumn [...] mother had to dig out her potatoes [...] In spring [...] farm work and meadow work for the peasant began. In her garden mother cultivated parsley, carrots, spinach and she planted onions, salad and underground kohlrabi and on the edge runner beans. She helped the peasant and his servants to plant potatoes and, if needed, in garden work. Then the summer came and the harvesting of hay began. Mother waited for Rosina to come back from school. Then she went with me to the large meadow for the harvesting of hay [...] (Rainer, 1992).

Correlations

Beyond this description of rural women's 'places' in rural Austria –a description that in many cases could also apply elsewhere and in other time periods– there was a relatively strict labour hierarchy within each of the two gender-specific groups. The larger the farm and number of animals kept, the

⁴ On the so-called rural underclasses (*ländliche Unterschichten*), see Mitterauer (1981).

⁵ See the example of Vorarlberg: Weitensfelder (2003).

greater the need for labour; the more servants employed, the stricter the division of labour among them along the same strict, gender-based hierarchy. As a gauge of scale, in general, –significant regional and local variations notwithstanding– to be categorised a peasant required a minimum of five to ten hectares of land and ten to 20 cows, while the farm size could even reach 100 hectares (Wopfner, 1995/1: 185; Klammer, 1992: 57-58).

In other words, and regarding women, not all women working on a farm occupied the same position within it. The female labour group was headed by the peasant's wife, the *Bäuerin*, in most cases and at least in medium-sized or large farms; below her were three or four female servants (called *Mägde* or *Dirne*) in a –more or less– well-defined order, with various names, depending on the region and sometimes designating the principal tasks for which they were employed. There was an upper female servant called *Großdirn*, *Erste Magd*, or *Moardirn* in Lungau; one to three female servants of lower order called *Felddirn*, *Kleindirn*, or *Hausdirn* and *Viehdirn* or *Stalldirn* or *Kuhmagd*, the latter usually a very young girl; eventually a younger girl (an older child) for various assistance tasks and sometimes a *Sennerin* or dairy maid, who occupied a very special position within labour hierarchy, equal in some respects to that of the upper female servant. Above all it was the grade of responsibility attributed to each that defined a woman's position within the labour hierarchy: the higher the grade of responsibility, the higher the position.

Did position within labour hierarchy signify a woman's social class within the peasant society? The *Bäuerin* was the peasant's wife and together they formed the peasant couple (*Bauersleute*) who owned the farm and the cattle, employed people, distributed tasks among servants and later day labourers. Female servants were usually employed by the *Bäuerin*. The couple belonged to the dominant social group, the peasants – which, in turn, had its own hierarchy according to the peasant's wealth, farm size and soil fertility, number of the cattle, and region. But among the servants there were peasants' daughters (and sons) or sisters (and brothers) who often worked under the orders of their own mothers (and fathers) or sisters (and brothers). Before marriage all peasant women had worked as rural servants in different positions mostly in both the parental and other households through kinship and community networks that covered peasant households' shifting labour needs.

Anna Starzer, born in 1914, in Upper Austria, was the only child of a peasant. Later, after marriage, she inherited the farm. She writes:

So, when I finished school I had to become immediately a servant (*den Dienstbotenstand einsteigen*). I enjoyed the varied work and the relation to nature. For six years I occupied the position of a second *Magd*. We had a very good first *Magd* and I dispensed with the position of a first *Magd* until she got married (Starzer, 1985: 113).

This does not mean that class did not matter. Many *Mägde* were illegitimate or foster children who had grown up in foster households –cottagers' or poor peasants' children who had no prospect of inheriting– whereas a peasant's daughter would, theoretically at least (since inflation was endemic in the interwar years), be compensated in cash for her share of the farm by her brother or rather by the

brother who had inherited the farm. And, indeed, one notes that sometimes in autobiographical texts, peasant children are distinguished from the *Dienstboten* (servants) although the same authors may, in other parts of their texts, use this and other words like the term *Magd* or *Bauernmagd* for a peasant's daughter or son. This points to a different, more flexible than presumed, meaning of social class: it mattered, but was not directly associated with the position within labour hierarchy (Papathanassiou, 2015). To this it should be added that records show peasants paying their own children less than other servants or not at all (though this information comes up in a very general manner in the ethnographic material).

Above all, a woman's (and a man's) position within the farm's labour hierarchy depended on age. Female rural labour refers to various ages: child labour, youth (girls'), middle-aged, and elderly. Age should be used as an analytical category since work and labour relations took different forms and meanings depending on age –not just labour relations between the peasant's wife and the female servants, but also among the female servants themselves and between male and female servants.

Theoretically, in official discourse and most contemporaries' language, rural service was associated with youth –unwed individuals in their teens, twenties, and early thirties– and considered a transitional stage in the life cycle to be followed by marriage and the creation of a family, either as a peasant or a cottager. In reality, and especially in the eastern Austrian Alp with their restricted labour market (particularly in poor areas with infertile soil such as the Lungau in Salzburg), women (and men) often remained in rural service after their forties and well into old age. There are examples of dairy maids working well into their seventies and eighties in our sources; within the gender-specific division of labour, contrary to men, elderly women could more easily contribute to the household economy, tending to the home and children (Wass, 1985: 179). When no longer able to work due to old age, women (like men) would rotate from one farm to another and be cared for by different peasants and peasant women (often close or distant kin, sometimes even their siblings) according to specific communal systems that dominated well into and after the interwar period (Klammer, 1992: 185 ff).

It has been estimated that between one-fourth and one-fifth of Austrian rural servants of both sexes were lifelong rather than life-cycle servants (Ortmayr, 1992: 322). Still, the majority of female (as well as male) rural servants were young –the youngest would occupy the lowest position(s) in the labour hierarchy. The latter were young girls in their early teens and even as young as ten years old. Female children under the age of ten years would also undertake various relatively simple jobs, even though they did not officially belong to the *Weiberleute*. Most of these children's tasks –like carrying water or herding animals– were by no means gender-specific, with the exception of looking after the peasant couple's babies (*Kindermädchen*), which was exclusively assigned to girls who were too young to be of use in the fields. Child labour was self-evident and, in fact, an integral part of raising children, a sort of apprenticeship, especially as many servants grew up as peasant or foster children in peasant households or entered service very young when coming from cottagers' families who were tied to peasant families,

economically and socially. Contemporary researchers note –as also evidenced in autobiographical material from the period– that the peasant couple had an ‘educational right’ (*Erziehungsrecht*) over children who lived and worked on their farms. In fact, older and higher-ranking male and female servants also had educational rights and power over children. Power relations within the peasant household thus depended as much on age as on gender.

Gender asymmetries

Working conditions and experiences were to a great extent similar for both men and women: waking up very early in the morning (at four or five o’clock) to start work; a workday of at least 12 hours; working at a very intensive pace, not only at peak times, but throughout the year through since caring for the animals was continuous. This is depicted vividly in autobiographical narratives describing their everyday lives; lack of sleep and great physical exhaustion were common experiences for both women and men in rural Austria, particularly in the eastern Austrian Alps, despite efforts to ease the labour’s intensity by singing, talking, and joking while working. But a careful reading of the texts makes clear that, in general, working conditions were harsher for women than for men. Women rose earlier in the morning and worked later into the evening because of housework that had to be done before going to the fields or stables. Women also enjoyed less freedom in terms of going out during their scant leisure time. Both peasant women and female rural servants (as well as female cottagers) lived and worked in a male-dominated world.

On Holy Sunday all male servants in the peasant household of Lungau, where Maria Schuster worked, were free from work duties. It was not the same for women:

All wooden vessels in the house and the stable got scrubbed with soap-suds. The food for the animals had to get prepared beforehand for three days. The pigsty and henhouse were cleaned and firewood was brought in the house. The *Moardirn*, the *Viehdirn* and the *Hausdirn*, each one had her part of the house and yard to sweep, and, and, and... (Shuster, 1997: 201).

Female servants in the region where Schuster grew up seem to have ‘never enjoyed leisure time’ (ibid.: 38). In winter, a season generally free from intensive agricultural tasks, they still worked almost all day long, emptying the straw sacks and refilling them with fresh straw on the beds, cleaning the house, washing, cooking, looking after the small children and the animals, and, above all, spinning flax, whereas

the men had finished work by the time it was dark. Most of the time they spent the evening at the room table with card games, reading the newspaper or some practical joke [...] (Schuster, 2001: 124).

And Josef Kranebitter, recording the experiences of his mother, who worked as a female servant in late-19th-century Tirol, notes:

The work time of the female servants was long. They had to wake up at five in summer and in winter, and my mother wished she could sleep until six in the morning once a year. In

winter months stable work began in dark and ended again in the evening (...) Stable work was hard work. My mother had to clean out the stable, scatter hay, milk and comb down the cows, and the work in the fields had to be done during the day. In winter female servants sat after dinner at the spinning wheel and span wool and hemp. They were tired and sleepy, and waited for the clock to strike nine, leave the spinning wheel aside and go to bed (Kronebitter, 1985: 193-194).

During the interwar years rural servants were paid in cash –either yearly (which was the rule before the first world war) or monthly (which became usual, albeit not always prevalent in the 1920s and 1930s), as well as in kind. While we cannot trace such payments in serial data, there is evidence that, regarding cash, female servants were paid less than their male counterparts; even their payment in kind was often of a lower value. Women's inferiority to men was even expressed in how they were paid: both men and women were handed their pay in a formal, ritualistic manner by the peasant and not by his wife, even though she was responsible for hiring female labour.

In interwar Tirol, female wages were between one-third and one-half of male wages, a traditional pattern confirmed in several regions (Weber, 1985:20; for Tirol, see Wopfner, 1995/1: 609-612; Hörmann, 1909: 303-309). During the 1920s in Lungau, *Mägde* received between 5,000 and 6,000 Kronen monthly while *Knechte* received 10,000 to 15,000. Furthermore, the respective payments-in-kind (clothes, shoes, underwear, wool, etc.) that were crucial well into the 20th century were of smaller monetary value for women than those given to men (Klammer, 1992: 170-171). Maria Schuster describes annual payments made by her stepfather and peasants in general, whereby male servants were paid first, followed by female servants. On payday, her stepfather offered servants bacon and liquor in quantities that corresponded to their rank and gender; the highest-ranked female servant, for instance, would receive less than the most senior male servant (Schuster, 1997: 22).

The interaction between pregnancy, childbirth, and child-rearing is generally crucial to our understanding of the female rural work experience in the past in its gender-specific dimensions since men did not share the same physical experiences and children were not considered their responsibility.

In the case under examination, the primacy of the peasant economy and labour was unquestionable. This meant that pregnant women had to work hard until childbirth and in most cases immediately afterwards. This is often recalled and sometimes noted in autobiographies and is always associated with memories of hardship and fatigue. From this point of view, female bodies were put under much stress due to the demands of the labour they performed. It was not only peasants' wives who had children: female rural servants in the eastern Austrian Alps often had children born out of wedlock since their kind of work, namely service, was incompatible with marriage –initially legally and, during the interwar period, morally. Historians have noted the impressive numbers of so-called illegitimate children in the regions under examination, which account for 30 to 90 percent of all childbirths (Ortmayr, 1992: 348) and connected them with demand for labour. For female servants this meant that unless, as it happened in some cases, they became cottagers working as day labourers on behalf of the peasants

(Konrad, 1994: 64), they should place their children in a foster family, mostly against payment –which could reach as high as sixty percent of their earnings (Thomas, 1994: 199), although fathers often failed to observe their legal obligation regarding child support (Mitterauer, 1991; see also Ziss, 1994: 307-327).

My mother was born in 1920. She was the illegitimate child of Juliane Wuppinger. Her mother came from a peasant family in Seekirchen in the region of Salzburg; at the time she worked as a rural servant at Fuchsbauer in Hallzwang. The child's father separated from her, and she could not keep the baby, because she had to work further as rural servant (Lindner, 1985: 171).

Having no choice but to place the child in foster families – not all children spent their entire childhood with the same foster family – usually meant that there was little time for a mother-child bond to develop and much time for feelings of emotional deprivation to emerge. Under the relentless pressure of agricultural work, female servants visited their children at infrequent intervals, as Anna Lassachhofer, born in 1920 and raised by foster parents in the mountain community of Mariapfarr in Lungau, writes:

My mother came once a year. She didn't have more time. She always came for a short visit by the Murtal train. With one train she came and with the next she went again. Once she stayed away for five years! ... Most of the time she scolded me: "You didn't tie your shoes and and and [...]" (1992: 97).

Pregnancy, childbirth, and child-rearing were in many respects incompatible with rural work, and this deeply influenced women's lives.

Spaces of power

Women's work experiences could also be positive. Women worked within a male-dominated society and economy, yet work did not necessarily always mean subordination and discrimination in favour of men. Women could enjoy power and privileges related to work and their position within labour hierarchy –and separating them from other women on the farm.

This may be more obvious for the peasant's wife, who exercised power over the other labouring women (the *Weiberleute*) since she was responsible for the division of labour within the female labour group but also for the women's behaviour. Autobiographical records often refer to the peasant wives' supervision and control of the everyday lives of the *Mägde* and especially their sexual behaviour, forbidding men's visits into their bedrooms; there were usually two dorms, one for female and one for male rural servants known, respectively, as *Mägdekammer* or "*Weiberleutekammer* and *Knechtekammer* or *Männerleutekammer*." In reality, men (peasants' sons and male servants from other households) did visit the female servants in their rooms at night (as attested by the high number of children born out of wedlock), but as Barbara Passruggen, born in 1910 in Pinzgau (Salzburg), notes:

Peasant women made sure that everything was quiet. It was always terrible when something was found out, also in other peasant households. Mother would not have liked it'. When

the nine-year-old Barbara understood what had happened, she decided to be ‘extremely careful’ and not to ‘betray anything’ (1989: 60-61).⁶

Together with their husbands, peasant women formed the ‘peasant couple’, the leading labour group of the household; they slept in separate bedrooms, often ate at a separate table, and held the key for the storeroom where food was kept. Female servants enjoyed spaces of power as well. The most senior-ranked, especially, had pieces of power by custom and also ceded by the peasant couple. The highest female servant, who was responsible for weaning piglets and fattening pigs for slaughter, would be offered the pig’s tail and some of its meat afterwards and would customarily invite the other servants, her co-workers, to share this precious food (Schuster, 1997: 136-137). Before fresh clarified butter was stored, the highest male and female servants had the right to enjoy a glass of it (ibid.: 94). Payment in kind (food, flax, wool, clothes, shoes) mostly meant payment from what was produced on the farm, and this in turn meant that labouring people (among them women) had direct access to the products of their labour.

The most interesting instance of rural women enjoying a privileged position due to work is that of the dairy maids in the alpine pastures, the so-called *Sennerinnen* (Papathanassiou, 2011). Animal husbandry was in many respects the core of rural economies in the eastern Austrian Alps and thus alpine pastures –where animals (mainly cows, but also goats, sheep, and barren animals) moved during the warm months of the year to be fed better– were crucial to the smooth functioning of the peasant household economy. These dairy maids spent the summer in the pastures, away from the peasant house, and were primarily responsible for the pasture economy (herding, usually with the assistance of a young boy, milking, and making cheese and butter). Their responsibility was considerable and they had to be trustworthy since they did not work under the peasant couple’s immediate supervision. Our sources show peasants preferring their daughters and sisters or close to distant kin over strangers (although the latter term may partly refer to distant kin). Preference was also given to older women over younger ones, although girls in their late teens could become *Sennerinnen*, depending on the capacities of the labour market. In ethnographic and autobiographical records *Sennerinnen* appear to have been held in high esteem: they usually had a share in butter and cheese and generally in the products of their labour, more than other rural servants who were more detached from the means of production. Distance from the peasant house meant a sense of freedom and in general a kind of emancipation (including sexual relations) that emerges in former dairy maids’ narratives.

This does not mean that there was no gender discrimination or that employers did not try to control these women. In alpine pastures we find both women *Sennerinnen* as well as men *Senner*. The women were mostly in medium-sized and small non-commercialised alpine pastures like those in the limestone

⁶ Franz Obergettesberger, born in 1895 in Upper Austria (Hausruckviertel), recorded a story he had been told by his grandmother, who had to enter rural service at the age of 12: “ ‘the *Mägde*’ harassed me terribly because once I told the peasant’s wife that men came in their bedroom” (1985: 202).

zone (*Kalkzone*) of the Pingau, in Tirolian Stanzertal, and in Lungau (Keidel, 1936: 48, 53; Moritz, 1956: 30; Dengg, 1926: 19) tending to 15 or 20 cows, while the men laboured in large, commercialised alpine pastures. From this point of view, capitalism and the development of the rural market economy appear to have been a male space of action. Furthermore, there is some scattered evidence that cash payments in Tirol were smaller for *Sennerinnen*, than for *Senner* (Wopfner, 1997: 462-463) and there were efforts by both the Catholic Church and the peasants to control these women through enforced church attendance and confession. Yet the everyday lives of these women for the most part were largely emancipated from employers' and men's domination. As a former *Sennerin* put it:

I admit it was a lot of work, but up there we were free for the first time! I could divide the day myself! Of course one had to look after the time, because of milking. But when you had divided your time well, then it was so nice, when you were ready by the afternoon or by evening! (Draxler, 2003: 112).

Conclusion

Within the peasant and cottager households in rural Austria, in particular in the eastern Austrian Alps – a region with strong pre-industrial, non-commercial characteristics well into the 20th century (the interwar period included) – there was in general 'a woman's place', meaning that women were primarily or exclusively responsible for a group of tasks that constituted a female sphere of labour and that largely required cooperation between women. But there was also 'a woman's place' in the sense that women, on the whole, despite working hard and regardless of work level, shared the experience of gender discrimination – especially in regard to work time, but also to pay.

However, in a society where labour permeated everyday life, women (like men) derived their self-value from labour. Not all were in the same position: peasant women and senior rural servants enjoyed privileges and broad spaces of action. Age was crucial and social class mattered, but the latter did not necessarily affect a woman's position within the labour hierarchy and thus her practical power. The cases explored here show, as I see it, that historians of female rural labour could – and should – first, look for differences, not only between labouring women and labouring men but also among labouring women and the concomitant power/labour relations; second, use age as an analytical category, taking into account the extent of child labour in rural Europe, which stretched well into the 20th century; third, look for different meanings of social class and not necessarily identify it with social/labour hierarchy; and, fourth, explore women's spaces of action and thus agency.

Furthermore, on the very level of concrete historical proceedings, scholars could ask to what extent involvement in market economy and the use of technologically advanced agrarian machines was or became a male privilege and, in relation to this, whether and to what extent lack of or delayed commercialisation, dominance of manual work, and self-subsistence made female rural labour indispensable and of much higher value, thus empowering women's position within the realm of rural labour relations.

References

- Dengg, O. (1926). *600 Praktische Rechnungen. Für Landschulen und bäuerliche Fortbildungsschulen.* Salzburg, Graz.
- Draxler, K. (2003). Die Freiheit da oben. In I. Friedl (ed.), *Auf der Alm. Wie's früher einmal war.* Vienna.
- Keidel, F. (1936). *Die Almen und Almwirtschaft in Pinzgau.* Zell am See.
- Klammer, P. (1992). Einleitung. In Peter Klammer, *Auf fremden Höfen. Anstiftkinder, Dienstboten und Einleger im Gebirge.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 15-23.
- Konrad, K. (1994). In Eva Ziss (ed.), *Ziehkinder.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag 1994, pp. 64-91.
- Kranebitter, J. (1985). In Therese Weber (ed.), *Mägde. Lebenserinnerungen an die Dienstbotenzeit bei Bauern.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 191-194.
- Lassachhofer, A., (1992). So wurde ich ausgestiftet. In Peter Klammer, *Auf fremden Höfen. Anstiftkinder, Dienstboten und Einleger im Gebirge.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 96-101.
- Lindner, W. (1985). In Therese Weber (ed.), *Mägde. Lebenserinnerungen an die Dienstbotenzeit bei Bauern.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 171-176.
- Mitterauer, M. (1981). Lebensformen und Lebensverhältnisse ländlicher Unterschichten. In Herbert Matis (ed.), *Von der Glückseligkeit des Staates. Staat, Wirtschaft und Gesellschaft in Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus.* Berlin: Duncker und Humblot, pp. 315-338.
- Mitterauer, M. (1991). *Ledige Mütter. Zur Geschichte illegitimer Geburte in Europa,* Munich: C.H. Beck Verlag.
- Moritz, A. (1956). *Die Almwirtschaft im Stanzertal. Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte und Volkskunde einer Hichgebirgstalschaft.* Innsbruck.
- Obergottsberger, F. (1985). In Therese Weber (ed.), *Mägde. Lebenserinnerungen an die Dienstbotenzeit bei Bauern.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 201-211.
- Ortmayr, N. (1992). Sozialhistorische Skizzen zur Geschichte des ländlichen Gesindes in Österreich". In Norbert Ortmayr (ed.), *Knechte. Autobiographische Dokumente und sozialhistorische Skizzen.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 297-356.
- Papathanassiou, M. (2001). Aspekte der bergbäuerlichen Lebenswelt in Österreich – vom späten 19. Jahrhundert bis in die Zwischenkriegszeit", Nachwort (pp. 187-244). In Maria Schuster (ed.), *Arbeit gab's das ganze Jahr. Vom Leben auf einem Lungauer Bauernhof.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 187-243.
- Papathanassiou, M. (2011). Sennerinnen. Zur Geschichte ländlicher Frauenarbeit in den österreichischen Alpen vom späten 18. Jahrhundert bis in die Zwischenkriegszeit. In *Histoire des Alpes, Storia delle Alpi, Geschichte der Alpen* (L'invention de l'architecture alpine. Die Erfindung der alpinen architecture. Zurich: Chronos Verlag, pp. 297-317. Available at: <https://www.e-periodica.ch/cntmng?pid=hda-001:2011:16::374>.
- Papathanassiou, M. (2015). Rural labour, gender and social hierarchies: Peasants' wives and female rural servants in the Austrian Alps during the late 19th and the early decades of the 20th centuries. *Ο κόσμος της εργασίας* (The World of Labour), 2: 54-69. Available at: http://kosmos-ergasias.unit.uoi.gr/images/pdf/2_Articles_Papathanasiou.pdf.
- Passrigger, B. (1989). *Hartes Brot. Aus dem Leben einer Bergbäuerin.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag.
- Rainer, B. (1992). In Therese Weber, *Häuslerkindheit. Autobiographische Erzählungen.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 87-119.
- Schennach, M.P. (2003). Geschichte des bäuerlichen Besitz- und Erbrechts in Tirol – ein Überblick. In Martin Schennach: *Hofgeschichten der 2002 und 2003 verliehenen Erbhöfe. Mit einem Überblick über die Geschichte des bäuerlichen Besitz- und Erbrechts in Tirol.* (Tiroler Erbhöfe, Nr. 21), Innsbruck: Tiroler Landesarchiv, pp. 9-30.
- Schuster, M. (1997). *Auf der Schattseite.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag.
- Schuster, M. (2001). *Arbeit gab's das ganze Jahr. Vom Leben auf einem Lungauer Bauernhof.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag.

- Starzer, A. (1985). In Therese Weber (ed.), *Mägde. Lebenserinnerungen an die Dienstbotenzeit bei Bauern*, Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 113-124.
- N. Thomas (1994). In Eva Ziss (ed.), *Ziehkinder*. Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 198-236.
- von Hörmann, L. (1909). *Tiroler Volksleben*. Stuttgart.
- von Kürsinger, I. (1853). *Lungau, Historisch, ethnographisch und statistisch aus bisher ungenützten urkundlichen Quellen*. Salzburg.
- Wass, B. (1985). In Therese Weber (ed.), *Mägde. Lebenserinnerungen an die Dienstbotenzeit bei Bauern*, Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 177-184.
- Weber, B. (1838). *Das Land Tirol. Ein Handbuch für Reisende*. Volume 3: *Die vorzüglichsten Nebenthäler von Nord- und Südtirol*. Innsbruck.
- Weber, T. (1985). Einleitung. In Therese Weber (ed.), *Mägde. Lebenserinnerungen an die Dienstbotenzeit bei Bauern*, Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau Verlag.
- Weitensfelder, H. (2003). Vom Stall in die Fabrik. Vorarlbergs Landwirtschaft im 20. Jahrhundert. In Ernst Bruckmüller, Ernst Hanisch, Roman Sandgruber (eds), *Geschichte der österreichischen Land- und Forstwirtschaft im 20. Jahrhundert. Regionen, Betriebe, Menschen*. Vienna: Verlag Carl Überreuter, pp. 15-72.
- Wopfner, H. (1995, 1997). *Bergbauernbuch*, Volumes 1, 2, 3. Innsbruck.
- Wopfner, H. (1995/1). *Bergbauernbuch*, Volume 1: *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte*, I.-III. Hauptstück (Herausgegeben von Nikolaus Grass). Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.
- Wopfner, H. (1995/2). *Bergbauernbuch*, Volume 2: *Bäuerliche Kultur und Gemeinwesen*, IV.-VI. Hauptstück (Herausgegeben von Nikolaus Grass). Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.
- Wopfner, H. (1997). *Bergbauernbuch*, Volume 3: *Wirtschaftliches Leben*, Universitätsverlag Wagner, Aus dem Nachlaß hg. Von Nikolaus Grass unter Mitarbeit von Dietrich Thaler, Innsbruck.

Short CV

Maria Papathanassiou is Associate Professor of Modern European History at the National and Kapodistrian University of Athens. Her research/academic interests lie in the history of work, children, youth, family, gender, the rural world, artisans, migration, material culture and colonialism, with an emphasis on German-speaking Europe from the eighteenth to the twentieth centuries. She is the author of research books on child labour, rural childhood and on tramping artisans and a textbook on the history of European colonialism. Her publications include articles on the social history of the peasant world in the eastern Austrian Alps and of women in rural Austria.

Σύντομο Βιογραφικό σημείωμα

Η **Μαρία Παπαθανασίου** εργάζεται ως Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Νεώτερης Ευρωπαϊκής Ιστορίας στο ΕΚΠΑ. Τα ερευνητικά /ακαδημαϊκά της ενδιαφέροντα εστιάζουν στην ιστορία της εργασίας, των παιδιών, των νέων, της οικογένειας, του φύλου, της αγροτικής υπαίθρου, των τεχνιτών, της μετανάστευσης, του υλικού πολιτισμού και της αποικιοκρατίας, με έμφαση στην γερμανόφωνη Ευρώπη, από τον 18^ο ως τον 20^ό αιώνα. Έχει συγγράψει ερευνητικές μονογραφίες (βιβλία) για την ιστορία της παιδικής εργασίας, την ιστορία των παιδιών στον αγροτικό χώρο και τους περιπλανώμενους μισθωτούς τεχνίτες, καθώς και ένα εγχειρίδιο για την ιστορία της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας. Στις δημοσιεύσεις της περιλαμβάνονται άρθρα για την κοινωνική ιστορία του κόσμου των αγροτών στις ανατολικές αυστριακές Άλπεις και των γυναικών στην αυστριακή ύπαιθρο.

ΜΑΓΕΙΡΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΚΑΙ «ΚΡΗΤΙΚΟΤΗΤΑ» ΣΤΟΥΣ ΑΠΟΓΟΝΟΥΣ ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΩΝ ΤΟΥ BODRUM

Ελένη Ψαραδάκη

Περίληψη

Το παρόν άρθρο μελετά τις μνήμες των απογόνων Τουρκοκρητικών προσφύγων, σχετικά με τις προγονικές μαγειρικές πρακτικές και τους τρόπους που η μνήμη του φαγητού, η οποία παραπέμπει στην Κρήτη, διατηρείται στο παρόν. Οι αφηγητές επισημαίνουν τη διατήρηση μιας μαγειρικής παράδοσης μέσα από ένα πλήθος φαγητών, που για τους ίδιους αποτελεί μια ξεχωριστή κρητική ταυτότητα. Το υλικό που παρουσιάζεται βασίζεται σε αφηγήσεις Τουρκοκρητικών, κατοίκων του Bodrum (Αλικαρνασσό) της Τουρκίας, το οποίο συγκεντρώθηκε από επιτόπια παρατήρηση και συνεντεύξεις την περίοδο 2013 – 2016 στην περιοχή.

Λέξεις κλειδιά: Τουρκοκρητικοί, Ανταλλαγή, μνήμη, μαγειρικές πρακτικές, κρητική ταυτότητα



COOKING PRACTICES AND «CRETANISM» AT CRETAN TURKS DESCENDANTS OF BODRUM

Eleni Psaradaki

Abstract

This article constitutes an analysis of the memories of the descendants of Cretan Turks refugees, regarding the cooking practices of their homelands. It also focuses on the ways in which the memory of food, which refers to Crete, is preserved in the present. The narrators point out the preservation of a culinary tradition through a multitude of dishes, which for them represent a special cretan identity. The announcement is based on material collected from the case studies of Bodrum in Turkey and from field research and interviews between 2013-2016.

Keywords: Cretan Turks, Population Exchange, memory, cooking practices, cretan identity

Εισαγωγή

Η ελληνοτουρκική σύμβαση Ανταλλαγής Πληθυσμών επισφράγισε τη μικρασιατική εκστρατεία και την ήττα της Ελλάδας σε αυτήν, τον Αύγουστο του 1922. Ειδικότερα, η σύμβαση όριζε ότι οι ορθόδοξοι χριστιανοί της Τουρκίας θα μετοικούσαν στην Ελλάδα και οι μουσουλμάνοι της Ελλάδας, αντίστοιχα, θα εγκαθίστατο στην Τουρκία. Εξάιρεση αποτέλεσαν οι χριστιανοί της Ίμβρου και της Τενέδου, οι Έλληνες της Κωνσταντινούπολης και οι μουσουλμάνοι της Δ. Θράκης, οι οποίοι εξακολούθησαν να κατοικούν στις εν λόγω περιοχές. Όσον αφορά τα αριθμητικά αποτελέσματα της Ανταλλαγής, σύμφωνα με όσα όριζε, αναχώρησαν περίπου 380.000 Μουσουλμάνοι από την Ελλάδα και εγκαταστάθηκαν σε αυτήν περισσότεροι από 1.000.000 χριστιανοί πρόσφυγες (Mazower, 2009: 67, Morgenthau, 1994: 413).

Σύμφωνα με τις πηγές, από την Κρήτη αναχώρησαν συνολικά 23.821 Μουσουλμάνοι, οι πιο ευκατάστατοι από τους οποίους εγκατέλειψαν νωρίτερα το νησί χρησιμοποιώντας ιδιωτικά μέσα (Ανδριώτης, 2006, Λιμαντζάκης, 2015). Οι Μουσουλμάνοι που αναχώρησαν εκείνο το διάστημα από την Κρήτη ήταν εξισλαμισμένοι κάτοικοι του νησιού. Οι εξισλαμισμοί των κατοίκων είχαν ξεκινήσει με την οθωμανική κατάκτηση της Κρήτης, έπειτα από τον μακροχρόνιο πόλεμο με τους Βενετούς (1645-1669).¹ Οι εξισλαμισμοί γνώρισαν ιδιαίτερη έξαρση μετά το 1770, συνεχίστηκαν μέχρι και την έναρξη της επανάστασης του 1821 και ελάχιστοι σημειώθηκαν μετά το 1830.² Ο μεγάλος αριθμός εξισλαμισμένων Κρητικών, όπως παρατηρήθηκε 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, όπως χρησιμοποιείται στο παρόν άρθρο, αναφέρεται στους απογόνους των μουσουλμάνων ανταλλάξιμων που αναχώρησαν από την Κρήτη με την Ανταλλαγή Πληθυσμών του 1923. Οι ίδιοι ζουν στο παρόν σε παραλιακές κυρίως περιοχές της Τουρκίας, συνεχίζουν να αποκαλούν τους εαυτούς τους “*Giritliler*” και αναφέρονται σε μια κρητική ταυτότητα, στην οποία δίνουν διάφορες διαστάσεις.³ Το φαγητό αποτελεί μια τέτοια πρακτική, όπου η κρητικότητα κάνει την εμφάνισή της και για αυτό και επιλέχθηκε να παρουσιαστεί ως μια ξεχωριστή μελέτη περίπτωσης στην ανάδειξη της σημασίας της μνήμης στη συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα.

¹ Για μια αναλυτική επισκόπηση του πολέμου μέχρι και την κατάκτηση της Κρήτης, βλ. ενδεικτικά Greene, 2005.

² Βλ σχετ. και Kounaraki, 2014.

³ Βλ. ενδεικτικά, Ψαραδάκη 2020.

Η έρευνα

Η πόλη του Bodrum επιλέχθηκε ως πεδίο επιτόπιας έρευνας, επειδή ήταν τόπος καταγωγής των Μικρασιατών της Νέας Αλικαρνασσοῦ Ηρακλείου, μιας περιοχής που μελετήθηκε σε προγενέστερη έρευνα.⁴ Η έρευνα στη Νέα Αλικαρνασσό είχε ως αντικείμενο μελέτης τους απογόνους των Μικρασιατών προσφύγων που είχαν ακολουθήσει την αντίστροφη από τους Τουρκοκρητικούς πορεία, από το Bodrum στην Κρήτη, την αντίστοιχη χρονική περίοδο. Κατά τη διάρκεια εκείνης της έρευνας, μελετήθηκε η μνήμη και η ιδιαίτερη ταυτότητα που αναπαράγεται στους Μικρασιάτες της Νέας Αλικαρνασσοῦ Ηρακλείου και η γενικότερη ανάγκη των σύγχρονων γενεών να διατηρήσουν την ξεχωριστή τους παράδοση. Για το σκοπό αυτό μελετήθηκαν πρακτικές όπως η μουσική, ο χορός, το τραγούδι, το φαγητό, αλλά και η επιλογή του ονόματος «Νέα Αλικαρνασσός» για το νέο τόπο εγκατάστασής τους.

Σε παρόμοιο πλαίσιο κινήθηκε και η επιτόπια έρευνα στο Bodrum, η οποία διήρκησε συνολικά επτά μήνες και πραγματοποιήθηκε σε διαφορετικές φάσεις, από το 2013 έως το 2016. Κατά την παραμονή στο Bodrum, η απασχόλησή μου σε φορέα της πόλης, μέσω του προγράμματος Erasmus Πρακτική, βοήθησε σημαντικά στην ταχύτερη επαφή με τους κατοίκους της. Χάρη σε αυτήν την εργασία, μάλιστα, απέκτησα άμεσα μια θέση στο χώρο και τη δυνατότητα εύκολης επικοινωνίας των κατοίκων μαζί μου. Η παραμονή στο Bodrum πέρα από συνεντεύξεις με Τουρκοκρητικούς περιλάμβανε, ακόμα, συμμετοχική παρατήρηση σε ποικίλες στιγμές της καθημερινότητάς τους στο δημόσιο και ιδιωτικό χώρο, αλλά και έρευνα σε αρχειακό υλικό, σχετικά με το ζήτημα της Ανταλλαγής. Αν και οι συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν στην τουρκική γλώσσα, ωστόσο, συχνά, έκανε την εμφάνισή της και η κρητική διάλεκτος, όπως θα φανεί και στα αποσπάσματα που ακολουθούν στην επόμενη ενότητα.

Η πρακτική του φαγητού

Πολλοί μελετητές έχουν ασχοληθεί με τις νοσηματοδοτήσεις του φαγητού και έχουν αναφερθεί στις ιδιαίτερες κοινωνικές περιστάσεις κατανάλωσης συγκεκριμένων τροφών, τους τρόπους μαγειρέματος, τις διατροφικές συνήθειες, αλλά και στους τρόπους συμπεριφοράς στη διάρκεια κατανάλωσής του. Ο Kaplan, κάνει λόγο για το φαγητό ως θρέψη, ως φύση, ως πολιτισμό, ως κοινωνικό αγαθό, αλλά και για το ρόλο του στη διαμόρφωση ταυτότητας. Ο ίδιος επισημαίνει πως το φαγητό

έχει κοινωνικό νόημα και σημασία πέρα από τη θρεπτική του λειτουργία· είναι επίσης εκφραστικό. Κάθε κοινωνία καθορίζει τι είναι το φαγητό, τι επιτρέπεται να φαγωθεί και πώς και τότε συγκεκριμένα πράγματα καταναλώνονται. [...] Η προετοιμασία και η κατανάλωση του φαγητού βασίζονται σε πεποιθήσεις, πρακτικές, και νόμους των εθνών και των πολιτισμών. Φαγητό και πολιτισμός καθορίζουν το ένα το άλλο (Kaplan, 2012: 3).

⁴ Βλ. Μεταπτυχιακή διπλωματική εργασίας: «Μνήμες στους Μικρασιάτες πρόσφυγες της Νέας Αλικαρνασσοῦ Ηρακλείου Κρήτης» (Ψαραδάκη, 2012).

Το φαγητό είναι συνδεδεμένο με τη μνήμη, καθώς, μέσω των αισθήσεων, συνδέει τα άτομα με το παρελθόν και σηματοδοτεί τις αναμνήσεις τους. Σύμφωνα με τη Lupton,

υπάρχει μια ισχυρή σχέση μεταξύ της μνήμης και της συναισθηματικής διάστασης του φαγητού. Δεδομένου ότι το φαγητό είναι ένα στοιχείο του υλικού κόσμου το οποίο ενσωματώνει και οργανώνει τη σχέση με το παρελθόν με κοινωνικά αποτελεσματικούς τρόπους, η σχέση μεταξύ των διατροφικών προτιμήσεων και της μνήμης μπορεί να θεωρηθεί ως συμβιωτική. Η μνήμη είναι ενσωματωμένη και συχνά υπενθυμίζεται μέσω των αισθήσεων της γεύσης και της όσφρησης (Lupton, 1996: 32).

Είναι επομένως γεγονός ότι το φαγητό είναι κεντρικής σημασίας στη διατήρηση και διαμόρφωση ταυτοτήτων.

Στην περίπτωση των Τουρκοκρητικών, η πρακτική του φαγητού περιλάμβανε στοιχεία «κρητικότητας», τα οποία, ωστόσο, τροποποιήθηκαν με το πέρασμα του χρόνου. Όπως διαπιστώθηκε, λόγω της οικονομικής ανάπτυξης των τελευταίων χρόνων στις παραλιακές περιοχές της Τουρκίας και της στροφής στον τουριστικό τομέα, η πρακτική του φαγητού των Τουρκοκρητικών χρησιμοποιήθηκε για την προσέλκυση τουριστών και η «κρητική κουζίνα» αλληλοεπείδρασε με την ντόπια και συνδέθηκε με την τοπική μαγειρική παράδοση. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα, στο Bodrum, συγκεκριμένα, η προβαλλόμενη ως «κρητική κουζίνα» να αποτελούσε ένα «κράμα επιρροών», μία σύνθεση μαγειρικών στοιχείων από τη μεσογειακή και τοπική κουζίνα, που μαρτυρούσε την ύπαρξη διαφορετικών ταυτοτήτων, πολλές φορές αντιφατικών και ανολοκλήρων.

Όπως διαπιστώθηκε, οι Τουρκοκρητικοί χαρακτηρίζονταν πιο «ευρωπαϊστές», πιο ανεκτικοί στο «μοντέρνο» και έτοιμοι να συγχρωτιστούν με τον τουρισμό και τις προοπτικές που τους πρόσφερε. Όπως έχει επισημάνει η Ρεράκη (2006), «κάθε κοινωνική ομάδα επενδύει σε αυτό που της προσδίδει μεγαλύτερο κύρος απέναντι στους έξω». Επομένως, η θέση που επιφυλάσσουν τα κοινωνικά υποκείμενα σε μια πολιτισμική πρακτική είναι άμεσα συνδεδεμένη με το τι είδους ανάγκες εξυπηρετούνται κάθε φορά και ποιες αξίες κυρώνονται μέσω αυτής (Ρεράκη, 2006: 247).

Στο Bodrum, η εκάστοτε προβολή της «κρητικότητας» εξυπηρετούσε διάφορους οικονομικούς σκοπούς και ήταν αποτέλεσμα επιλογών (από ορισμένους Τουρκοκρητικούς) για την προβολή συγκεκριμένων χαρακτηριστικών τους. Στο Bodrum, όσοι αφηγητές παρουσίασαν παραδείγματα «κρητικότητας», μέσω παραδοσιακών συνταγών, ανήκαν σε οικογένειες που, είτε η γυναίκα είχε κρητική καταγωγή από τη μητέρα, είτε η τουρκοκρητικής καταγωγής πεθερά είχε μεταδώσει στη ντόπια νύφη της συνταγές «κρητικών φαγητών». Στις υπόλοιπες περιπτώσεις, όταν μόνο ο σύζυγος ήταν Τουρκοκρητικός, οι παραδόσεις, που αφορούσαν στο κρητικό φαγητό, δε μεταβιβάστηκαν και έδωσαν τη θέση τους στις τοπικές παραδόσεις.

«Η μαμά μου ήταν από το Bodrum. Δεν ήξερε να μαγειρεύει [κρητικά φαγητά]» (Συνέντευξη με Ali K, 15.06.13).

Όπως έγινε φανερό, η παρασκευή του φαγητού στον οικιακό χώρο ήταν ασχολία των γυναικών και, πέρα από εκείνους που εργάζονταν σε κάποιο εστιατόριο, οι Τουρκοκρητικοί κατά τη διάρκεια της έρευνας δεν ασχολήθηκαν καμία φορά με την παρασκευή του φαγητού εντός του σπιτιού. Οι γυναίκες

είναι εκείνες που πραγματοποιούν πολιτισμική αναπαραγωγή, είναι εκείνες που με τη μαγειρική τους και το σύστημα αξιών τους μεταβιβάζουν τον πολιτισμό τους.

Άρα το φαγητό ήταν μια από τις πρακτικές, που χρησιμοποιήθηκε από το γυναικείο φύλο για την αναπαραγωγή και τη μεταφορά της μνήμης στις επόμενες γενιές, καθώς «το φαγητό και οι μαγειρικές πρακτικές έχουν μια ξεχωριστή δύναμη να ορίζουν τα όρια ανάμεσα στο “εμείς” και το “αυτοί”» (Lupton, 1996: 26). Αν και στα φαγητά των Τουρκοκρητικών εντοπίστηκαν αρκετές ομοιότητες με αντίστοιχα κρητικά φαγητά, συχνά η αποκαλούμενη «κρητική παράδοση» αναμείχθηκε με στοιχεία της ευρύτερης ελληνικής ή/και ντόπιας τουρκικής κουζίνας. Πιο συγκεκριμένα, από επισκέψεις σε σπίτια Τουρκοκρητικών έγινε αντιληπτό, αρχικά, ότι το σπιτικό φαγητό δεν μπορούσε να αντικατασταθεί από έτοιμο, μαγειρεμένο εκτός σπιτιού φαγητό. Οι νοικοκυρές αφιέρωναν αρκετό χρόνο στην προετοιμασία του φαγητού και στην παρασκευή του θα λέγαμε ότι «χρησιμοποιούσαν στοιχεία του εαυτού τους», συνδυάζοντας γεύσεις, για να ικανοποιήσουν με τον καλύτερο τρόπο τα μέλη της οικογένειάς τους.⁵ Συνήθως, μάλιστα, δε μαγείρευαν μόνο ένα είδος φαγητού, αλλά συνόδευαν το κυρίως πιάτο με ξεχωριστά εδέσματα, αποδεικνύοντας και με τον τρόπο αυτόν τη νοικοκυροσύνη, τη φροντίδα και τη φιλοξενία τους.

Όπως διαπιστώθηκε, το μαγείρεμα αποτελούσε όχι μόνο προτεραιότητα για τις Τουρκοκρητικές (ξεκινούσαν την προετοιμασία του από νωρίς το πρωί, εφοδιάζοντας την κουζίνα με τα απαραίτητα υλικά και ολοκλήρωναν το μαγείρεμα πριν από τις υπόλοιπες δουλειές τους), αλλά και στοιχείο ενός επιτυχημένου γάμου. (Η απουσία φαγητού μπορούσε να αποτελέσει αιτία τσακωμού στο ζευγάρι). Ήταν κατανοητό πως «το μαγείρεμα δεν είναι απλώς μια διαδικασία κατά την οποία ζεσταίνουμε τα συστατικά προκειμένου να τα καταστήσουμε φαγώσιμα ή εύπεπτα, αλλάζοντας την υφή ή τη γεύση τους. Είναι μια πνευματική διαδικασία, καθώς μετατρέπουμε τα υλικά, μεταφέροντάς τα από την αρχική θέση της “φύσης” στη θέση του “πολιτισμού”» (Lupton, 1996: 2).

Όπως έχει επισημάνει η Hirschon για τους Μικρασιάστες της Κοκκινιάς, έτσι και στους Τουρκοκρητικούς, αντίστοιχα, έγινε φανερό ότι το κάθε γεύμα είχε τελετουργικό χαρακτήρα και το τραπέζι ενσωμάτωνε διάφορες αντιλήψεις, που υποδήλωναν τη σχέση με τις αξίες της φιλοξενίας⁶ (Hirschon, 2008: 196). Ο οικιακός, γυναικείος χώρος της κουζίνας είχε καθοριστική σημασία στη μεταφορά ενός συγκεκριμένου περιεχομένου μνήμης και είναι γεγονός ότι τα άτομα «θα υπακούσουν σε παραδοσιακούς κανόνες που έχουν μάθει ασυνείδητα στην οικογένειά τους, όπως θα τους μάθουν και τα παιδιά τους από τους ίδιους» (Halbwachs, 2013b: 179).

⁵ Ανάλογες διαπιστώσεις κάνει και η Hirschon (2008), η οποία σχολιάζει πως «στα Γερμανικά επαινούν πολύ τη μαγειρική ικανότητα, θεωρώντας την ένα από τα κύρια κριτήρια αξιολόγησης μιας γυναίκας. Η νοικοκυρά ξοδεύει πολύ από τον καθημερινό της χρόνο για την προμήθεια και την προετοιμασία του φαγητού» (Hirschon, 2008: 193, 2004: 273).

⁶ Σύμφωνα με τον Kaplan (2012), «το φαγητό ενέχει και ορισμένες οντολογικές ιδιότητες, που σημαίνει ότι στην τροφή αποδίδεται επίσης κάποιο εγγενές νόημα, το οποίο μας αποκαλύπτεται μέσα από την κατανάλωσή της» (Kaplan, 2012: 77).

Παράλληλα, κατά τις συνεντεύξεις, πολλές φορές οι γυναίκες θέλησαν να μάθουν αν και οι γυναίκες στην Κρήτη μαγείρευαν τα ίδια φαγητά και με τον ίδιο τρόπο, όπως εκείνα που μαγείρευαν οι ίδιες. Ήταν φανερό η ανάγκη αναγνώρισης και επιβεβαίωσης της «κρητικότητας» από τα άτομα, καθώς δεν ήταν μόνο το φαγητό αυτό που οριζόταν ως κρητικό, αλλά και ο τρόπος παρασκευής του. Ένα τέτοιο χαρακτηριστικό γνώρισμα «κρητικότητας» ήταν και η χρήση ελαιολάδου στο μαγείρεμα, καθώς όπως αναφέρθηκε στις αφηγήσεις, οι ντόπιες χρησιμοποιούσαν στο μαγείρεμα κυρίως βούτυρο.

Στις αφηγήσεις έγινε, επίσης, φανερό η ποικιλία της διατροφής των Τουρκοκρητικών και η σημασία που δινόταν στις πρώτες ύλες. Γενικότερα, παρουσιάστηκε από τους ίδιους ένας υγιεινός τρόπος ζωής, που συνδύαζε χόρτα, όσπρια, ψάρια και σε λιγότερη ποσότητα κρέας. Παράλληλα, δόθηκαν πληροφορίες για συγκεκριμένα παραδείγματα φαγητών, αλλά και έμφαση στο γεγονός ότι η γνώση των φαγητών μεταβιβάστηκε⁷:

«Κρητικά φαγητά φυσικά ξέρω. Από τη μητέρα μου έμαθα. Για παράδειγμα κάνω καλαμάρια. Κάνω πολύ ωραία φαγητά όπως μπάμιες, μαραθο. Εμείς χρησιμοποιούμε ελαιόλαδο σε όλα. Είμαστε Κρητικοί» (Συνέντευξη με Ahmet, 15.06.13),

«Όλοι **μαγειρεύανε** στο σπίτι κρητικά φαγητά. Εμείς από τη φτώχεια που ‘χαμε ήθελε να πάρει η μάνα μου ένα μαχαίρι στα χέρια **ντης**, να πάρει κι ένα καλαθάκι να βγει στο βουνό να **μαζώξει** χόρτα να ‘ρθει να μαγειρέψει. Να **εβράσει** χόρτα, να βάλει **λιόλαδο** πάνω, να σφίξει κι ένα λεμόνι πάνω, να κάτσουμε να το φάμε. Να ψήσει κι **ανέ** μπορέσει μια **φασουλάδα**, ακόμα καλύτερα. Έτσι ήτανε. Όλα τα φαγητά τα ψήναμε με τα ζύλα» (Συνέντευξη με Ali, 12.06.13),

«Στο σπίτι έκαναν κρητικά φαγητά. Σουπιές, σαλάτα. Δούλευα σε καράβια παλιά και όταν πήγαινα στην Κω είδα ότι έκαναν τα ίδια φαγητά όπως η μητέρα μου [...] Στην κουλτούρα του φαγητού υπήρχε τεράστια διαφορά. Τότε τα ξερά φασόλια, τη φάβα οι ντόπιοι δεν τα έτρωγαν. Από εμάς τα έμαθαν [...] Στα μπαϊράμια έκαναν κρητικά **κουλουράτσια**» (Συνέντευξη με Hakan, 12.08.15),

«Μαγειρεύω τα κρητικά φαγητά που έμαθα από τη μητέρα μου, από την οικογένειά μου. Όλοι λένε ότι τα κρητικά φαγητά είναι πολύ ωραία. [...] **Φασουλόρυζο**, κρέας με γιαούρτι, στιβάδο, **μαραθος με τσι φασόλες**. Όλα τα φαγητά που κάνω είναι από αυτούς. Αγκινάρες» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13),

«Η γυναίκα μου από τη μαμά μου έμαθε. [...] Όλα τα χόρτα κάνει. Ασκολίμπρους, κεντανέ, μαϊζάνες (μελιτζάνες), **κολοτσύθια** (κολοκύθια) [...] **κρίας κατσίκισιο** (κρέας κατσικίσιο) [...] Η μάνα μου [έλεγε] “**κατσίκι** να πάρεις ένα κιλό να το **κάμουμε** με το γιοούρτι.” Η

⁷ Να σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι τα αποσπάσματα συνεντεύξεων στα κρητικά γράφονται σε πλάγια γραφή και οι λέξεις της κρητικής διαλέκτου σημειώνονται με έντονη γραφή.

Περισσότερα αποσπάσματα συνεντεύξεων:

«Η μητέρα μου μαγείρευε πολύ ωραία. Μαγείρευε συχνά κατσικίσιο κρέας με χόρτα» (Συνέντευξη με Yücel D., 09.08.13),

«Ο γιος μου λέει ότι είναι Κρητικός. Από μένα. Ο πατέρας του είναι ντόπιος. Μια μέρα του έφτιαξα *yoğurtlu et* (κρέας με γιαούρτι) και μου είπε ‘μαμά, αυτό είναι δικό μας φαγητό, κρητικό’» (Συνέντευξη με Dilek, 17.07.15),

«Δεν ήξεραν οι ντόπιοι να τρώνε χταπόδι, καλαμάρι, ραδίκια. Εκείνοι τους τα έμαθαν» (Συνέντευξη με Ahmet A., 02.07.13),

«Έμαθαν από εμάς, ο τρόπος που τα μαγειρεύουν όμως συνεχίζει να είναι διαφορετικός. Εμείς σάλτσα δε χρησιμοποιούμε, είναι άσπρα τα φαγητά μας, πιο ελαφριά» (Συνέντευξη με Nurcan, 22.07.15).

γυναίκα μου και κιοφτέδες κάνει με το γιοούρτι. Κρίας, κιοφτέδες» (Συνέντευξη με Mehmet O., 26.07.13),

«Ασκολύμπρους, μάραθα, βρούβες, στίφνο – στρούφυγα [το συγκεκριμένο χόρτο αναφερόταν ως Giritli otu], πράσα, κεντανέ. [...] Ήντα ψήνεις και μυρίζει κεντανέ με κερεβίτζι [...] Μαγειρεύω όπως τα είδα από τη μητέρα μου. Κάνω γλυκό με **μπουρνέλες**, κυδώνι, μαρμελάδες με περγαμόντο. Η μητέρα μου είχε ένα δίσκο με δύο ποτήρια. Στο ένα είχε τα κουτάλια και στο άλλο νερό για να βάζουν τα χρησιμοποιημένα κουτάλια και στη μέση το γλυκό κουταλιού» (Συνέντευξη με Güler, 05.09.15),

«Η μαμά μου έκανε **λαζουρίδες**. Ζύμωνε ψωμί με τη μαγιά. [...] Η μητέρα μου έκανε πεντανόστιμα φαγητά. Πολλά χόρτα εμείς, αυτοί δεν έτρωγαν [...] Το ξέρεις **χοχλιούς**; Χοχλιούς δεν τρώνε οι γεργλήδες [τουρκικά yerli= ντόπιος]. Ένα εβδομάδα αλεύρι το δίνει να φάνε κι ένα εβδομάδα κι ύστερα το κάνει τομάτες με ρύζι. Εμείς και τώρα άμα βρίσκουμε τρώμε»⁸ (Συνέντευξη με Bayram, 22.07.15),

«Τότε ζύμωναν κάθε μέρα ψωμί στο φούρνο [...]. Εγώ δεν ξέρω πολλά. [...] Φαγητά ξέρω [...] Τα φαγητά τους ήταν διαφορετικά. Μαγείρευαν ψάρια, καλαμάρια, χταπόδια [...] Αυτή η κουλτούρα διατηρείται, συνεχίζεται [...] Όταν ήμασταν μικροί η μητέρα μου έβαζε σε τενεκιά χοχλιούς και τους τρώγαμε. Τους έδινε αλεύρι, δε θυμάμαι καλά» (Συνέντευξη με Nesrin, 14.07.15),

«Φαγητά υπάρχουν πολλά. Ακόμα τα συνεχίζουμε. Σάλτσα χρησιμοποιούσαν λίγο. Το χταπόδι, το ψάρι τα έψηναν άσπρα. Kereviz, kenker δεν τα ήξεραν καθόλου οι ντόπιοι. Η μητέρα μου έκανε χταποδοπίλαφο. Şilofia ξέρεις τι είναι; Οι Κρητικές το έκαναν πολύ αυτό το γλυκό.. Οι εδώ δεν ήξεραν. Οι Κρητικοί τα έμαθαν αυτά. Lor tatlısı κάνουμε. **Πιταράτσι**. Με μυζήθρα. Γλυκό ντοματάκι. Δεν γεννήθηκα εκεί [στην Κρήτη] αλλά μεγάλωσα με αυτές τις γεύσεις» (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13),

«Εφτιαχναν τσουρέκια με κόκκινα αυγά. Η γιαγιά μου, το κάναμε κι εμείς με ελαιόλαδο» (Συνέντευξη με Dilek, 17.07.15),

«Καλιτσούνια με μυζήθρα, με το αβάρσαμο (δυόσμος), λιγάκι ζάχαρη, κανέλα. [...] μυζηθρόπιτες με το προζύμι, τηγανιτόπιτες, κουλούρια με μαγιά να φουσκώσουνε, με το γάλα. Στο μπαϊράμι. Με τα **κρομμύδια** τα βράζανε, τα μπογιάζιζαν κι από και ζύμη το γυρίζανε **επαέ** βάζανε το αυγό και στο φούρνο [...]. Η γιαγιά μου έκανε κρητικά κουλουράκια. Με το τσάι είναι πολύ ωραία» (Συνέντευξη με Güler, 05.09.15).

Στα παραπάνω αποσπάσματα είναι φανερή η ποικιλία των φαγητών και των γλυκών που ανακάλεσαν οι Τουρκοκρητικοί. Οι ξεχωριστές γεύσεις τους δεν περιορίστηκαν στα υλικά και το διαφορετικό τρόπο μαγειρέματός τους, αλλά συνδυάστηκαν με ένα πλήθος νοημάτων, με τις αναμνήσεις των ατόμων για τις εκάστοτε γεύσεις. Οι αναφορές στο φαγητό συνδυάστηκαν με τις αισθήσεις και, ειδικότερα, με την «οσφρητική μνήμη». «Η οσφρητική μνήμη λειτουργεί στο να αναγνωρίζουμε και να ανακαλούμε μυρωδιές που συνδέουμε με διαφορετικά περιβάλλοντα, αλλά μας δίνει επίσης την ικανότητα να ανακαλέσουμε πολύ συγκεκριμένες αναμνήσεις» (Brady, 2012: 81). Η οσφρητική μνήμη ήταν εκείνη που βοήθησε τους Τουρκοκρητικούς να θυμηθούν τις κρητικές ονομασίες για πολλά από τα υλικά, αλλά και τα ονόματα των ίδιων των φαγητών.

«Κι εγώ ήξερα πολλά κρητικά. Για παράδειγμα κάποιες λέξεις για το φαγητό δεν τις ήξερα στα τουρκικά, μόνο στα κρητικά. Μόνο στο σπίτι μιλούσα όμως, έξω μιλούσα τουρκικά.

⁸ Αναφορές στους «χοχλιούς μπουμπουριστούς» συναντάμε και στο βιβλίο του Κεφαλάκη, 2010: 381.

[...] Λέξεις όπως “φακί,” “κιοντανέ,” “πράσο,” δεν τις ήξερα στα τουρκικά. Όμως με τα χρόνια τα ξέχασα. Θα ήθελα να μην τα ξεχνούσα. Αλλά με ποιον να μιλήσω;». (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

Συνοψίζοντας, οι παραπάνω αναφορές των φαγητών συγκεντρώθηκαν σε δύο πίνακες. Στον πρώτο πίνακα είναι οι ονομασίες των φαγητών και των γλυκών στα τουρκοκρητικά, ενώ στο δεύτερο πίνακα οι ονομασίες στα τουρκικά, με τη μετάφρασή τους:

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΦΑΓΗΤΩΝ ΚΑΙ ΓΛΥΚΩΝ (στα τουρκοκρητικά)			
ΜΕ ΚΡΕΑΣ	ΛΑΧΑΝΙΚΑ / ΟΣΠΡΙΑ	ΑΛΛΟ	ΓΛΥΚΑ
κιοφτέδες	αγκινάρες	χοχλιοί*	κουλουράτσια (=κουλουράκια)
κατσίκι με γιοούρτι	φακί		
στιβάδο	φασουλάδα		
	φασουλόρυζο		
	μαϊζάνες (=μελιτζάνες)		
	ασκολίμπρους		
	κολοτσύθια (=κολοκύθια)		
	μάραθος με τσι φασόλες		
	σέλινο		
	χόρτα		
	πράσο-κεντανέ/κιοντανέ		
	λαζουρίδες		
	φάβα		

*Αναφέρθηκε ως φαγητό από ορισμένους αφηγητές

Πίνακας 1

Στις αφηγήσεις στα τουρκοκρητικά, στις λέξεις «μάραθος» και «ασκολύμπρους» ήταν διακριτή η χρήση του αρσενικού γένους αντί του ουδέτερου, η οποία αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της κρητικής διαλέκτου. Σύμφωνα με τον Χαραλαμπίκη, «η υπεροχή του αρσενικού γένους, εκεί όπου η κοινή νεοελληνική χρησιμοποιεί το ουδέτερο είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακή στην κρητική διάλεκτο» (Χαραλαμπίκης, 2001: 87). Από τις αφηγήσεις, διαπιστώθηκε ακόμη ότι οι ανταλλάξιμοι πρώτης γενιάς και ορισμένοι απόγονοί τους έτρωγαν «χοχλιούς» (σαλιγκάρια), μεζέ που οι ντόπιοι Μουσουλμάνοι δε δοκίμαζαν. Στην πρακτική του φαγητού, επομένως, αποτυπώθηκαν πολιτισμικές προκαταλήψεις.⁹

⁹Ανάλογες αναφορές στις πολιτισμικές προκαταλήψεις παρουσιάζει για το Bodrum και η Mansur: «οι Κρητικοί έμαθαν τους ντόπιους να τρώνε διάφορα, τα οποία δεν έτρωγαν νωρίτερα ή επειδή δεν τα γνώριζαν ή επειδή είχαν θρησκευτικές και διάφορες προλήψεις. [...] Οι ντόπιοι δεν έτρωγαν ώριμες ντομάτες γιατί νόμιζαν ότι προκαλούν πυρετό. Δεν έτρωγαν και προϊόντα της θάλασσας γιατί το θεωρούσαν αμαρτία» (Mansur, 1972: 10).

Ως προς τον τρόπο μαγειρέματος, τα φαγητά που αναφέρθηκαν ήταν κυρίως μαγειρεμένα σε κατσαρόλα ή φούρνο, με εξαίρεση ορισμένες πίτες ή κάποια ψάρια, που ήταν τηγανιτά. Επίσης, δεν υπήρχαν καθόλου αναφορές σε χοιρινό κρέας, παρά μόνο σε αρνί (μαγειρεμένο με χόρτα και λαχανικά) και πιο σπάνια κοτόπουλο. Γενικά, το κρέας δε φάνηκε να είχε κυρίαρχη θέση στη διατροφή των Τουρκοκρητικών στο Bodrum. Αυτό πιθανόν σχετίζεται με το γεγονός πως ούτε στην Κρήτη των αρχών του 20ού αιώνα το κρέας είχε συχνή θέση στην κρητική κουζίνα, καθώς ήταν δύσκολο να συντηρηθεί, για αυτό και καταναλωνόταν κυρίως σε τελετές και γιορτές.

Σε κάποιες περιπτώσεις κατά τη διάρκεια της έρευνας, οι νοικοκυρές μαγείρεψαν ορισμένα φαγητά, για να δείξουν στην πράξη τις μαγειρικές τους ικανότητες. Τα φαγητά τους ήταν έντονα σε γεύση, με τη χρήση αρκετών μπαχαρικών. Πολλά από αυτά συνοδεύονταν ξεχωριστά με ρύζι. Σε καμία επίσκεψη σε σπίτι Τουρκοκρητικών δεν προσφέρθηκε αλκοόλ, παρά μόνο νερό ή αναψυκτικό. Η γνωστή *Yeni Raki* (παρόμοια με το ελληνικό ούζο, αλλά με γλυκάνισο και 45% αλκοόλ) φάνηκε πως καταναλωνόταν σε εστιατόρια και όχι σε ιδιωτικούς χώρους. Δεν παρατηρήθηκε η κατανάλωσή της στους Τουρκοκρητικούς που μελετήθηκαν.

ΜΕ ΚΡΕΑΣ	ΛΑΧΑΝΙΚΑ/ ΟΣΠΡΙΑ	ΘΑΛΑΣΣΙΝΑ	ΓΛΥΚΑ
Κρέας με γιαούρτι/ Yoğurtlu et	Φάβα / Fava	Καλαμάρι – καλαμάρι γεμιστό/ Kalamar- Kalamar Dolması	Καλιτσούνια/ Kalitsunya (lorla tatlısı)
Ντολμάδες (με κιμά)/ Dolma (kiymalı)	Κουκιά /Bakla (kuçi)	Χταπόδι/ Ahtapot	Τσουρέκια με αυγά/ Yumurtalı Çörekler (βαμμένα κόκκινα, την Πρωτομαγιά)
	Σέλινο /Kereviz	Χταποδοπίλαφο/ Ahtapot pilavı	Τσουρέκια / Çörekler
	Φασόλια ξερά /Kuru fasulye	Ψαρόσουπα /Balık çorbası	Τσουλαμά / Çulama
	Κολοκυθοκεφτέδες/ Mücver (kabakla)	Ψάρι πλακί /Balık pilaki	Κουλουράκια / Girit halkası
	Ασκολύμπρους/ Kenker (şevketi bostan)	Σουπιές /Sübye	Γλυκό κουταλιού νεράντζι/ Turunç reçeli
	Arap sacı (sıra)/ μαυρομάτικα φασόλια		Γλυκό κουταλιού περγαμόντο /Bergamot reçeli
			Γλυκό κουταλιού ντοματάκι/ Domates reçeli
			Χαλβά με αλεύρι / Un helvası
			Κουραμπιέδες με αλεύρι /Un kurabiyesi
			Μυζηθρόπιτες/τηγανιτόπιτες
			Σιλόφτα /Şilofta

Πίνακας 2

Από τον παραπάνω πίνακα (2), γίνεται φανερό πως τα περισσότερα παραδείγματα φαγητών δόθηκαν στα τουρκικά, καθώς ήταν πιο εύκολη η περιγραφή τους σε αυτήν τη γλώσσα. Από τη διατροφή των Τουρκοκρητικών του Bodrum, διαπιστώνεται ότι το κρέας ήταν λιγότερο συχνό, σε αντίθεση με το ψάρι, τα όσπρια και τα λαχανικά, που εμφανίζονταν συχνότερα. Το ψάρι, μάλιστα, απαντάται κατά βάση σε εστιατόρια της γειτονιά Kumbahçe, απ' όπου και ξεκίνησε η κατανάλωσή του από τους Τουρκοκρητικούς ψαράδες. Τα γλυκά, επίσης, είχαν ιδιαίτερη θέση στις γιορτές, με ορισμένα να ξεχωρίζουν, όπως τα καλιτσούνια, τις μυζηθρόπιτες και τα τσουρέκια με το αυγό.

Τουρκοκρητικοί αναφέρθηκαν ξεχωριστά στη συνήθεια να φτιάχνουν τσουρέκια με κόκκινο αυγό στη μέση, συνήθως την Πρωτομαγιά, για να γιορτάσουν την Άνοιξη ή τη δική τους θρησκευτική γιορτή, το Μπαϊράμι. Ο Φουρναράκης έχει επισημάνει το γεγονός πως οι μουσουλμάνοι της Κρήτης, εκτός από τις δικές τους θρησκευτικές γιορτές, γιόρταζαν και κοινές με τους χριστιανούς γιορτές, όπως την Πρωτομαγιά, την Πρωτοχρονιά, τον Κλήδονα κ.ά. (Φουρναράκης, 1929: 7-8). Η υιοθέτηση συνηθειών από τη χριστιανική παράδοση, γενικότερα, αξίζει ιδιαίτερης προσοχής, καθώς συνδεόταν με το ζήτημα της θρησκείας και εντοπίστηκε και σε άλλες περιοχές, όπου εγκαταστάθηκαν πρόσφυγες. Η Κουφοπούλου, μελετώντας την περίπτωση των Τουρκοκρητικών στην Cunda, αναφέρεται εξίσου στο γεγονός ότι οι ίδιοι έφτιαχναν τσουρέκια και έβαφαν κόκκινα αυγά (Kouforoulou, 2003: 215).

Στο Bodrum, η κουζίνα των Τουρκοκρητικών φάνηκε πως είχε δεχτεί την αλληλεπίδραση της ελληνικής κουζίνας, ιδιαιτέρως της κοντινής νησιωτικής. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η μνήμη περιλαμβάνει πάντα στοιχεία του παρόντος, καθώς η ανάμνηση δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από τις συνθήκες, μέσα στις οποίες παράγεται (Fernandez, 2005: 19). Έτσι, παρατηρήθηκε ότι από τους αφηγητές γίνονταν αναφορές, αφενός στα καλιτσούνια (ένα φημισμένο παραδοσιακό γλυκό της κρητικής παράδοσης) και, αφετέρου στο γλυκό κουταλιού ντοματάκι (ένα φημισμένο, παραδοσιακό γλυκό της Κω).

Όσον αφορά στα χόρτα, εκτός από βασικό είδος διατροφής των Τουρκοκρητικών, αποτέλεσαν για αρκετό διάστημα αιτία υποτιμητικών σχολιασμών από τους ντόπιους.¹⁰ Χαρακτηριστικές ήταν οι φράσεις που ειπώθηκαν στις συνεντεύξεις:

«Επειδή οι Κρητικοί τρώνε περισσότερα χόρτα από τα ζώα για αυτό έλεγαν καλύτερα να αφήσεις ένα ζώο στο χωράφι παρά έναν Κρητικό» (Συνέντευξη με Ali, 12.06.13),

«Ήταν σε ένα χωράφι ζώα και μπήκανε και Τουρκοκρητικοί να μαζέψουν χόρτα. Τότε ο ιδιοκτήτης του χωραφιού είπε να αφήσετε τα ζώα και να βγάλετε τους Κρητικούς» (Συνέντευξη με Mustafa, 07.06.13),

¹⁰ Στη συγκεκριμένη συνήθεια των Τουρκοκρητικών με τα χόρτα και του αστεϊσμού με τα ζώα έχει αναφερθεί και η Κουφοπούλου (2003). Η ίδια επισημαίνει, επίσης, ότι οι Τουρκοκρητικοί έφεραν στη διατροφή των ντόπιων τα χόρτα, τα βότανα, τα φασόλια, τις αγκινάρες και το ελαιόλαδο (Kouforoulou, 2003: 216). Στη θέση που είχαν στο καθημερινό τραπέζι των Τουρκοκρητικών τα χόρτα αναφέρθηκαν και πολλοί από όσους ερωτήθηκαν στο βιβλίο «Κρήτη και Τουρκοκρητικοί». Στο βιβλίο σχολιάζεται ότι οι Τουρκοκρητικοί όφειλαν την καλή τους υγεία στα χόρτα (Πεκίν, 2014: 64, 105, 113). Αναφορές στα χόρτα ως διατροφή των Τουρκοκρητικών συναντάμε και στο βιβλίο του Κεφαλάκη, 2010: 242, 381.

«Όταν ήρθαν [οι Τουρκοκρητικοί] στο Bodrum, οι ντόπιοι δεν έτρωγαν χόρτα. Ήταν κτηνοτρόφοι και έτρωγαν κρέας. Μετά συνήθισαν και άρχισαν να τρώνε χόρτα κι οι ντόπιοι. Μετά που ήρθαν τα φαγητά άλλαξαν, έγιναν πιο μεσογειακά. [...] Τότε έλεγαν ότι οι Τουρκοκρητικοί έτρωγαν τόσα χόρτα που δεν έμεναν για τα ζώα» (Συνέντευξη με Nilay, 05.06.13).

Σε κάθε περίπτωση, οι γυναίκες είχαν σημαντικό ρόλο στη διατήρηση και ενδυνάμωση των δεσμών μέσα στην κοινότητα, καθώς η τροφή και τα γεύματα είχαν σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη της ταυτότητας και της υποκειμενικής αίσθησης του ανήκειν. Μέσα από την παρασκευή των φαγητών, οι ίδιες μπορούσαν να εκφράσουν την ταυτότητα τους, μιας και τα φαγητά αποτελούσαν συμβολική έκφραση των δεσμών με την πατρίδα.

Στο Bodrum, η «τουριστικοποίηση» της μνήμης και της «κρητικής» ταυτότητας, ειδικότερα, οδήγησε στην εμπορευματοποίησή της. Η «κρητικότητα» ήταν, επίσης, φανερή στους καταλόγους τουριστικών εστιατορίων, όπου αναφέρονταν ορισμένα φαγητά ως «κρητικά». Υπήρχαν εστιατόρια που προσέφεραν συγκεκριμένους «κρητικούς» μεζέδες, τους οποίους συναντάει κανείς και στον ελλαδικό χώρο (όπως κολοκύθια τηγανητά, τζατζίκι, χόρτα), αλλά και ορισμένα φαγητά (όπως ψαρόσουπα, ψάρι με σάλτσα) που ονοματίζονταν «κρητικά». Κάθε εστιατόριο πραγματοποιούσε παρεμβάσεις και τροποποιούσε συνταγές, προσθέτοντας υλικά της επιλογής του και παρουσιάζοντάς τες ως «κρητική κουζίνα».

«Στα εστιατόρια υπάρχει στο μενού το κρητικό φαγητό. Έχουν ακούσει ότι είναι πιο νόστιμα τα φαγητά και γράφουν “κρητικοί μεζέδες.” Παλιότερα δεν το έγραφαν [...] Οι Κρητικοί μαγειρεύουν διαφορετικά» (Συνέντευξη με Bayram S., 06.08.15),

«Τα κρητικά φαγητά είναι πολύ ωραία. [...] Οι Τούρκοι οι άλλοι αγαπούνε τα φαγιά μας. [...] Έχει εστιατόρια με κρητικά φαγιά» (Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13).

Γενικά, παρατηρείται ότι στα εστιατόρια η κρητική κουζίνα συνυπήρχε με τη ντόπια και τη μεσογειακή κουζίνα και μελετώντας την «κρητικότητα» στον τουριστικό τομέα, σημάδια «κρητικότητας» εντοπίστηκαν και στις ονομασίες των επιχειρήσεων, οι οποίες παρέπεμπαν στην Κρήτη. Ένα τέτοιο παράδειγμα ήταν το εστιατόριο «Malades» (Μαλάδες). Το όνομα του εστιατορίου παρέπεμπε στον τόπο καταγωγής του παππού του ιδιοκτήτη, όπως μαρτυρούσε και στην ιστοσελίδα του εστιατορίου η σύντομη αναφορά στην καρτέλα «Malades'in hikayesi» (Η ιστορία του «Μαλάδες»). Συγκεκριμένα, αναφερόταν ότι: «Διαλέξαμε το όνομα Μαλάδες για το εστιατόριό μας ως ένα ενθύμιο από την Ελλάδα, για να διατηρήσουμε τη μνήμη του παππού μας και τη σημασία που είχε για την οικογένεια το χωριό Μαλάδες, στο οποίο ο ίδιος άφησε τους ελαιώνες του με την Ανταλλαγή».¹¹

Στο μενού των εστιατορίων το κρητικό - ελληνικό στοιχείο εντοπιζόταν σε φαγητά όπως: *Girit mezesi* (κρητικοί μεζέδες), *bouyiourdi* (μπουγιουρντί), *Horiatiki-Yunan köy salatası*, χωριάτικη-

¹¹<http://www.maladesrestaurant.com/maladesinhikayesi.aspx>. Πρόσβαση 26.08.2016

ελληνική σαλάτα), αλλά και σε πιάτα θαλασσινών ή ψαρόσουπες, τα οποία επισημάνθηκαν ως φαγητά Τουρκοκρητικών.

Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας, παρατηρήθηκε ότι οι τρόποι, που η «κρητική» ταυτότητα «επιβίωσε» στο Bodrum, καθορίστηκαν από τις κοινωνικές συνθήκες στο πέρασμα του χρόνου. Στο Bodrum αλληλεπίδρασαν διαφορετικές ταυτότητες, οι οποίες αναδιαμορφώνονταν συνεχώς. Στην κατασκευή ταυτοτήτων σημαντική θέση είχε το κοινωνικό περιβάλλον και οι επιδράσεις που δέχτηκαν τα άτομα από αυτό. Οι μνήμες, με το πέρασμα των χρόνων, μετασχηματίστηκαν και, παράλληλα, τροποποιήθηκαν και οι ταυτότητες, που προωθούνταν από τις εκάστοτε κοινωνικές ομάδες.

Η πρώτη γενιά ήταν εκείνη που είχε βιώματα από την Κρήτη. Οι παροντικές γενιές Τουρκοκρητικών μετέφεραν αυτές τις αναφορές «φιλτραρισμένες» στο παρόν, μέσα από μια σειρά επιλογών και διαγραφών, που εξυπηρετούσαν (και ήταν ανάλογες με) τις συνθήκες του παρόντος. Δεν ήταν τυχαία, ούτε η έμφαση, ούτε ο χρόνος που η έμφαση δινόταν σε «κρητικά» στοιχεία, όπως οι διατροφικές συνήθειες των Τουρκοκρητικών, που συνθέτουν γέφυρες με το προγονικό παρελθόν. Διαπιστώθηκε ότι η δημιουργία μιας πολιτιστικής κληρονομιάς επιτυγχάνεται μέσω της μνήμης και της ταυτότητας και κατασκευάζεται από πολύπλοκες και αντιφατικές διαλογικές πρακτικές, που παράγονται από αμφισβητήσεις και συγκρούσεις (Robertson και Hall, 2007: 20).

Στους Τουρκοκρητικούς έγινε φανερή μια στροφή προς το δυτικό τρόπο ζωής και διαπιστώθηκε μια τάση προς τη δημόσια προβολή της κρητικής μαγειρικής παράδοσης. Η «κρητικότητα» που υποδήλωναν το όνομα του εστιατορίου ή και ορισμένα προσφερόμενα πιάτα αποτελούσαν σύγχρονες εκδοχές της μνήμης των Τουρκοκρητικών και προσπάθειες να γεφυρώσουν την απόσταση ανάμεσα στο αποκατεστημένο πλέον παρελθόν και το παρόν που επιδίωκαν να συνδέσουν μεταξύ τους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ανδριώτης, Ν. (2006). *Πληθυσμός και οικισμοί της ανατολικής Κρήτης (16ος-19ος αι.)*. Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη.
- Brady, E. (2012). Smells, Tastes and Everyday Aesthetics. Στο D. Kaplan (επιμ.), *The Philosophy of Food*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, σσ. 69-86
- Greene, M. (2005). *Κρήτη. Ένας κοινός κόσμος: Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των Πρώιμων νεότερων Χρόνων*. Ε. Γκαρά & Θ. Γκέκου (μετ.). Ε. Γκαρά (επιμ.). Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Kaplan, D. (2012). Introduction. Στο D. Kaplan (επιμ.), *The Philosophy of Food*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, σσ. 1-23
- Koufopoulou, S. (2003). The Reformulation of Ethnic Identity in an Aegean Community. Στο R. Hirschon (επιμ.), *Crossing the Aegean. An appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*. Studies in Forced Migration 12. New York: Berghahn Books, σσ.209-220.
- Kouvaraki, A. (2014). *Historical and Cultural Dimensions of the Muslims Cretans in Turkey*. Διδακτορική διατριβή. Istanbul: Istanbul Bilgi University.

- Lupton, D. (1996). *Food the Body and the Self*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Λιμαντζάκης Γ. (2015). *Οι Τουρκοκρήτες και το Κρητικό Ζήτημα: από την Ύστερη Τουρκοκρατία έως την Ένωση*. Χανιά: Έρεισμα, Κέντρο Μικρασιατικών και Ποντιακών Ερευνών.
- Mansur, F. (1972). *Bodrum: A town in the Aegean*. Leiden: Netherlands.
- Mazower, M. (2009). *Η Ελλάδα και η οικονομική κρίση του μεσοπολέμου*, (μετάφραση Μαρκέτος Σπύρος). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Morgenthau, H. (1994). *Η Αποστολή μου στην Αθήνα: 1922 το έπος της εγκατάστασης* (μετάφραση Κασεσιάν Σήφης). Αθήνα: Τροχαλία.
- Περάκη, Φ. (2006). Οι αναπαραστάσεις του εαυτού στα Ανώγεια Μυλοποτάμου Ρεθύμνης: ο ρόλος και η θέση της μουσικής παράδοσης. *Πεπραγμένα Διεθνούς Συνεδρίου «Ο Μυλοπόταμος από την Αρχαιότητα ως Σήμερα»*, Τόμος VIII: Νεότεροι Χρόνοι. Λαϊκός Πολιτισμός. Ρέθυμνο: Ιστορική και Λαογραφική Εταιρία Ρεθύμνου, σσ. 247-258.
- Robertson, I., Hall T. (2007). Memory, Identity and the Memorialization of Conflict in the Scottish Highlands. Στο N. Moore & Y. Whelan (επιμ.), *Heritage, Culture and Identity. New Perspectives on the Cultural Landscape*. Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing, σσ. 19-36
- Φουρνάρης, Κ. (1929). *Τουρκοκρήτες*. Χανιά: εκδόσεις Γιαννουδάκι.
- Ψαράδακη, Ε. (2012). *Μνήμες στους Μικρασιάτες πρόσφυγες της Νέας Αλικαρνασσού Ηρακλείου Κρήτης*. Μεταπτυχιακή εργασία. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- Ψαράδακη, Ε. (2020). *Μνήμες “πατρίδων” στους Τουρκοκρητικούς του Bodrum (Αλικαρνασσό) της Τουρκίας*. Διδακτορική Διατριβή. Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.

Διαδικτυακές Πηγές

<http://www.maladesrestaurant.com/maladesinhikayesi.aspx>. Πρόσβαση 26.08.2016

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.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ-ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ



**MARIA K. ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ, ΚΥΠΡΟΣ. ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΟ ΗΜΕΡΟΛΟΓΙΟ
ΚΑΙ ΑΛΛΕΣ ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ (ελεύθερες περιοχές - κατεχόμενα -
μαρωνιτοχώρια) 2002-2010, Εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα 2020, σελ. 358.**

Μαρία Γ. Κοκολάκη

Το 2020 κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις Ηρόδοτος το βιβλίο της Μαρίας Κουμαριανού με τίτλο «ΚΥΠΡΟΣ. Εθνογραφικό Ημερολόγιο και άλλες σημειώσεις (Ελεύθερες περιοχές - Κατεχόμενα - Μαρωνιτοχώρια) 2002-2010» που αποτελεί μια ημερολογιακή καταγραφή των συμβάντων της εθνογραφικής επιτόπιας έρευνας την οποία η συγγραφέας διηγήρησε στην Κύπρο σε χρονικό διάστημα εννέα χρόνων.

Το Εθνογραφικό Ημερολόγιο αποτελείται από την εισαγωγή και εννέα κεφάλαια τα οποία αρθρώνονται και επιγράφονται χρονικά, ανά έτος, ξεκινώντας από το 2002 και καταλήγοντας στο 2010. Τα οκτώ πρώτα κεφάλαια-έτη 2002-2009, είναι σύντομα και περιέχουν τις σημειώσεις τις οποίες η συγγραφέας κρατούσε ενδεικτικά κατά τη διάρκεια των ταξιδιών της στην Κύπρο. Το τελευταίο κεφάλαιο, που καταλαμβάνει και τη μεγαλύτερη έκταση, αποτελώντας ουσιαστικά το σώμα του βιβλίου, αναφέρεται στο έτος 2010 και περιλαμβάνει μια διεξοδική καταγραφή των συμβάντων της έρευνας, εμπερικλείει δε τα διαδραματιζόμενα σε Αθήνα και Κύπρο την περίοδο εκείνη. Τη συγκεκριμένη χρονιά η συγγραφέας κρατούσε λεπτομερές ημερολόγιο, γιατί, όπως αναφέρει, «η κάθε μετακίνηση είχε πολύ συγκεκριμένο σκοπό και διάρκεια».

Το βιβλίο περιέχει πλούσιο φωτογραφικό υλικό –τόπων, τοπίων, κτιρίων, προσώπων και στιγμιότυπων από το πεδίο– που εμπλουτίζει και συμπληρώνει τα γραφόμενα. Όπως επισημαίνεται από τη συγγραφέα, πολλά από τα εικονιζόμενα άτομα δεν είναι πλέον στη ζωή, όμως «η μνήμη τους παραμένει ζωντανή» και «η εικόνα τους έχει αποτυπωθεί στο φωτογραφικό υλικό που παρουσιάζεται». Παράλληλα, μας δίνεται η δυνατότητα να ακολουθήσουμε τη διαδρομή της ως εθνογράφου, καθώς προσεγγίζει και εξοικειώνεται με το πεδίο της έρευνας. Παρακολουθούμε την ίδια την πορεία της έρευνας και την εστίαση του ενδιαφέροντος στη μαρωνίτικη κοινότητα της Κύπρου, θρησκευτικής και γλωσσικής ομάδας με μακραίωνη παρουσία στη μαγαλόνησο.

Η ημερολογιακή μεταγραφή των εμπειριών του πεδίου είναι απαιτητική και δύσκολη, καθώς, όπως παρατηρεί ο Bruner (1986β: 147-148): «Κάθε εθνογράφος γνωρίζει με οδυνηρό τρόπο την ασυμφωνία μεταξύ του πλούτου της βιωμένης εμπειρίας του πεδίου και την ανεπάρκεια της γλώσσας που χρησιμοποιείται για να τη χαρακτηρίσει. Υπάρχει αναγκαστικά μια δραματική μείωση, συμπίκνωση και κατακερματισμός των δεδομένων».

Ωστόσο, πέρα από την προφανή λειτουργία του εθνογραφικού ημερολογίου ως εργαλείου για την εθνογραφική έρευνα που χρησιμοποιείται κυρίως ως συμπλήρωμα στις σημειώσεις από το πεδίο (βλ. Ellen, 1984· Sanjek 1990α, 1990β), στο παρόν πόνημα αναδεικνύονται οι πολλαπλές εκφάνσεις του ως υβριδικού είδους που χαρακτηρίζεται από ελαστικότητα και ποικιλομορφία (βλ. Cottam 2001· Paperno 2004· Αλεξάκης 2021): ως είδος γραφής και καταγραφής, ως τέχνη του λόγου και ως τεχνική αποτύπωσης και εσωτερίκευσης κατά την έρευνα, ως αφηγηματικό αλλά και εθνογραφικό κείμενο. Κατά τον Bruner (1991: 4) οργανώνουμε την εμπειρία και τη μνήμη μας μέσω της αφήγησης καθώς «η ζωή όπως βιώνεται δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη ζωή όπως λέγεται» (Bruner, 2004: 708): επομένως παράλληλα μπορούμε να μιλήσουμε για την αξία της αφήγησης ως τόπου πρόσληψης, εκλογίκευσης, και αναπαράστασης του κόσμου και της εμπειρίας αλλά και τη συμβολή της στην οργάνωση της μνήμης (βλ. Αλεξάκης, 2021).

Ξεφυλλίζοντας το εθνογραφικό ημερολόγιο της Μαρίας Κουμαριανού, ανακαλύπτουμε τη διαδρομή της σκέψης, τις προσδοκίες και τις δυσκολίες της ερευνήτριας, αλλά και τις εμπειρίες μιας *πολυτοπικής* εθνογραφίας (βλ. Marcus, 1995) η οποία ακολουθεί τα ίχνη ανθρώπων, σχέσεων, προσφυγικών διαδρομών στον χώρο και τον χρόνο και εξερευνά τόπους μνήμης. Παράλληλα, εξοικειωνόμαστε με τα ερευνώμενα υποκείμενα, τις ιστορίες, τις μνήμες, τους φόβους, τις λύπες και τις χαρές τους, υπό το πρίσμα πάντα του εθνογραφικού χωροχρόνου, ο οποίος κάποτε απλώνεται και κάποτε συρρικνώνεται.

Αν και η αφήγηση εδώ αναγκαστικά κινείται γραμμικά λόγω της δομής του ημερολογιακού χρόνου που συμπίπτει με τον φυσικό χρόνο, παρά ταύτα περιέχει πολλαπλές εγκιβωτισμένες αφηγήσεις και προσωπικές ιστορίες πολλών υποκειμένων, οι οποίες μας μεταφέρουν σε άλλους χωροχρόνους, λειτουργώντας ταυτόχρονα στο πλαίσιο του εθνογραφικού παρόντος. Παράλληλα, αναδεικνύεται η μακροχρόνια επαφή με τον μελετούμενο πληθυσμό, η οποία χαρίζει μια διεισδυτική ματιά και προσέγγιση.

Η αφήγηση σε πρώτο πρόσωπο, χαρακτηριστικό της ημερολογιακής γραφής, λειτουργεί αρχικά ως μια «συνομιλία» με τον εαυτό και μάλιστα καθώς ο «εαυτός» συναντάται και επικοινωνεί με τον «άλλο». Επιπλέον, τα ημερολόγια έχουν αναμφίβολα προσωπικό ύφος και αυτοβιογραφικό, βιωματικό χαρακτήρα, ακόμη και όταν, όπως αυτό, υπηρετούν ένα συγκεκριμένο στόχο μέσα στην εθνογραφική έρευνα. Όπως αναφέρει η ίδια η συγγραφέας στην Εισαγωγή της, «το εθνογραφικό ημερολόγιο [...] αποτελεί την καταγραφή της εμπειρίας από τη στιγμή της πρώτης επαφής με τους ανθρώπους και το χώρο που θέλουμε να παρατηρήσουμε και να μελετήσουμε. Σε αυτό καταγράφουμε σε γενικές γραμμές τον τρόπο που πλησιάζουμε τους ανθρώπους, τις πληροφορίες που αναζητούμε, τις δραστηριότητες στις οποίες συμμετέχουμε, την πορεία της έρευνας και κυρίως τις αντιδράσεις και τις αλληλεπιδράσεις που υφίστανται ανάμεσα στον ερευνητή-εθνολόγο και τους άλλους. Με λίγα λόγια πρόκειται για μια πρωτογενή πηγή πληροφόρησης σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο, μέσα από την οπτική του ερευνητή-εθνολόγου [...]».

Στο συγκεκριμένο ημερολόγιο σημαντικό ρόλο διαδραματίζει το πρίσμα μέσα από το οποίο η εθνολόγος προσεγγίζει την αντικειμενική πραγματικότητα. Η ματιά της γίνεται πολλές φορές υποκειμενική, καθώς το ζητούμενο είναι η κατανόηση του ανθρώπινου γίνεσθαι μέσα από το βίωμα και την απευθείας επαφή με τον χώρο και τους ανθρώπους. Υπό το παραπάνω πρίσμα, έχει δοθεί ιδιαίτερη προσοχή στον τρόπο καταγραφής και αφήγησης. Όπως διαπιστώνει ο αναγνώστης, στο συγκεκριμένο ημερολόγιο επιλέγεται ένας τρόπος γραφής που ξεφεύγει από τη στεγνή καταγραφή σημειώσεων. Το κείμενο εμπλουτίζεται με προσωπικές αναφορές, κρίσεις και συναισθήματα. Αυτός φαίνεται ότι ήταν και ο αρχικός τρόπος γραφής: μια προσωπική και άμεση αφήγηση των συμβάντων.

Μέσα από την αφήγηση αυτή διακρίνεται ο ενθουσιασμός της συγγραφέως με τον οποίο βλέπει και αντιμετωπίζει τις καταστάσεις και τη θετική στάση που έχει ως προς τους ανθρώπους. Σε συνδυασμό, μάλιστα, με ένα ιδιαίτερο προσωπικό ύφος, η ανάγνωση γίνεται πιο ευχάριστη. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως η αντικειμενικότητα της κρίσης της υποχωρεί προς όφελος μιας πιο συναισθηματικής προσέγγισης. Πιθανώς, κάποια σημεία που εκφράζουν υποκειμενισμό θα μπορούσαν να έχουν αφαιρεθεί, όμως αυτά θεωρώ πως είναι δομικά στοιχεία της εθνογραφικής ματιάς και γραφής, που αντιμετωπίζονται με αναστοχαστική διάθεση.

ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Αλεξάκης, Ε. Π. (2021). Τα εθνογραφικά ημερολόγια ως αφήγηση. Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, 35-36, 311-330.
Bruner, E.M. (1986α). Experience and Its Expressions. Στο V. W. Turner and E.M. Bruner (επιμ.) *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, σσ. 3-30.

- Bruner, E.M. (1986β). Ethnography as Narrative. Στο V. W. Turner και E.M. Bruner (επιμ.) *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, σσ. 139-155.
- Bruner, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry* 18, 1-22.
- Bruner, J. (2004). Life as Narrative. *Social Research*, 71(3), 691-710.
- Cottam, R. (2001). Diaries and Journals: General Survey. Στο M. Jolly (επιμ.) *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*, Vol. 1. Λονδίνο: Routledge, σσ. 267-268.
- Ellen, R. (1984). Ethnographic Research: A Guide to General Conduct. Σαν Νιέγκο: Academic Press.
- Marcus, G.E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24, 95-117.
- Paperno, I. (2004). What Can Be Done with Diaries. *Russian Review* 63(4), 561-573.
- Sanjeck, R. (1990α). A vocabulary for Fieldnotes. Στο R. Sanjeck (επιμ.) *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, σσ. 92-137.
- Sanjeck, R. (1990β). The Secret Life of Fieldnotes. Στο R. Sanjeck (επιμ.) *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, σσ. 187-270.

Σύντομο Βιογραφικό

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



MARIA KOUΜΑRIANOU, CYPRUS. ETHNOGRAPHIC DIARY AND OTHER NOTES (Free Areas - Occupied - Maronite Villages) 2002-2010, Herodotos Ed., Athens 2020, pp. 358.

Maria G. Kokolaki

In 2020, Maria Koumarianou's book entitled "CYPRUS. Ethnographic Diary and other notes (Free Areas - Occupied - Maronite Villages) 2002-2010" was published. It is a calendrical record of the events of the ethnographic field research that the author conducted in Cyprus over a period of nine years.

The Ethnographic Diary consists of an introduction and nine chapters which are articulated and captioned chronologically, per year, starting in 2002 and ending in 2010. The first eight chapters-years (2002-2009) are short and contain notes that the author kept occasionally during her trips to Cyprus. The last chapter, which is the largest, being essentially the body of the book, refers to the year 2010 and includes a detailed record of the research incidents as well as the events taking place in Athens and Cyprus at that time. The author kept a detailed diary that specific year, because, as she states, “each travel had a very specific purpose and duration.”

The book contains rich photographic material –places, landscapes, buildings, people and snapshots from the field– which enriches and complements the written text. As the author points out, many of the people in the photographs are no longer alive, however “their memory remains alive” and “their image has been captured in the photographic material presented.” At the same time, we are given the opportunity to follow her path as an ethnographer, as she approaches and familiarises with the research field. We follow the very course of the research and the focus of interest in the Maronite community of Cyprus, a religious and linguistic group with a long presence on the island.

Diary transcribing field experiences is demanding and difficult, as Bruner observes (1986b: 147-148): “Every ethnographer is painfully aware of the discrepancy between the richness of the lived field experience and the paucity of the language used to characterize it. There is necessarily a dramatic reduction, condensation, and fragmentation of data.” However, apart from the obvious function of the ethnographic diary as a tool for ethnographic research used mainly as a supplement to fieldnotes (Ellen, 1984· Sanjek 1990a, 1990b), its multiple manifestations as a hybrid genre characterised by flexibility and diversity (Cottam 2001· Paperno 2004· Alexakis 2021) is highlighted in this book: as a type of writing and recording, as art of speech and as a technique of recording and internalization in research, as a narrative and ethnographic text. According to Bruner (1991: 4) we organise our experience and memory through narration since “life as led is inseparable from a life as told” (Bruner, 2004: 708): therefore, we can talk about the value of narrative as a way of reception, rationalization, and representation of the world and experience but also about its contribution to the organization of memory (Alexakis, 2021).

Browsing through Koumarianou’s ethnographic diary, we discover the thought route, the expectations and difficulties of the researcher, but also the experiences of a multi-sited ethnography (cf. Marcus, 1995) which follows the traces of people, relationships, refugee-paths in space and time and explores mnemonic locations. At the same time, we get acquainted with the researched subjects, their stories, memories, fears, sorrows and joys, always in the light of the ethnographic space-time at times expanding or shrinking.

Although here the narration necessarily moves linearly due to the structure of calendric time that coincides with physical time, it nevertheless contains multiple encapsulated narratives and personal stories of many subjects, which, although transporting us to other space-times, operate within the

ethnographic present. At the same time, the long-term contact with the studied population is highlighted, which offers a penetrating look and approach (see Gefou Madianou 1999).

First-person narration, a feature of diary writing, initially functions as a “conversation” with the self, especially as the “self” meets and communicates with the “other.” In addition, diaries undoubtedly have a personal style and an autobiographical, experiential character, even when, as the one we examine, they serve a specific purpose within ethnographic research. As the author states in her Introduction “the ethnographic diary is the recording of experience from the moment of the first contact with people and the place we want to observe and study. In general terms, we record in it the way we approach people, the information we seek, the activities in which we participate, the course of the research and especially the reactions and interactions that exist between the researcher-ethnologist and others. In short, it is a primary source of information in a specific place and time, through the perspective of the researcher-ethnologist.”

The prism through which the ethnologist approaches objective reality plays an important role in this diary. Her gaze often becomes subjective, as what is required is the understanding of the human “becoming” through experience and direct contact with places and people. In the above light, special attention has been paid to the way of recording and narration. As the reader observes, in this diary it is chosen a writing style that goes beyond a mere recording of notes. The text is enriched with personal references, judgments and feelings. This seems to have been the original way of writing: a personal and direct narration of events.

Through this narrative, we can discern the author's enthusiasm for dealing with situations and her positive attitude towards people. In fact, in combination with a particular personal style, reading becomes more enjoyable. This does not mean, however, that the objectivity of her judgment declines in favour of a more emotional approach. Some points that express subjectivity could have been removed, but I consider those to be structural elements of the ethnographic look and writing, which are treated by her with a reflective mood.

REFERENCES

- Alexakis, E. P. (2021). The ethnographic diaries as narrative. *Annual of the Hellenic Folklore Centre*, 35-36, 311-330. [In Greek].
- Bruner, E.M. (1986a). Experience and Its Expressions. In V. W. Turner and E.M. Bruner (eds) *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 3-30.
- Bruner, E.M. (1986b). Ethnography as Narrative. In V. W. Turner and E.M. Bruner (eds) *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 139-155.
- Bruner, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18, 1-22.
- Bruner, J. (2004). Life as Narrative. *Social Research*, 71(3), 691-710.
- Cottam, R. (2001). Diaries and Journals: General Survey. In M. Jolly (ed) *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*, Vol 1. London: Routledge, pp. 267-268.
- Ellen, R. (1984). *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*. San Diego: Academic Press.
- Marcus, G.E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

- Paperno, I. (2004). What Can Be Done with Diaries? *Russian Review*, 63(4), 561-573.
- Sanjeck, R. (1990a). A vocabulary for Fieldnotes. In R. Sanjeck (ed.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 92-137.
- Sanjeck, R. (1990b). The Secret Life of Fieldnotes. In R. Sanjeck (ed.), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 187-270.

Short CV

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



ΝΕΑ ΕΚΔΟΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ
ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ
ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΟΣ-ΕΛΕΝΗΣ ΚΟΒΑΝΗ
ΑΝΤΙΧΑΡΙΣΜΑ,

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ, ΑΘΗΝΑ 2021,
σελ. 320.

ISBN 978-960-87468-3-1

Οπισθόφυλλο

Η κατανόηση και ερμηνεία της σχέσης μεταξύ της φύσης, της κοινωνίας και του πολιτισμού, του φυσικού και ανθρωπογενούς περιβάλλοντος, αποτέλεσε αντικείμενο επιστημονικής αναζήτησης των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών.

Η διεπιστημονική προσέγγιση ανέδειξε νέες οπτικές σε ήδη γνωστά (λχ. αστικό περιβάλλον και ανοικτός δημόσιος χώρος), άλλες θεματικές, όπως το αστικό και αγροτικό τοπίο, και εισήγαγε πιο διευρυμένες προσεγγίσεις (ύπαιθρος χώρος, διατροφή, εναλλακτικός και οικολογικός τουρισμός κ.ά.), οι οποίες καθορίζουν πολιτικές και στρατηγικές και οδηγούν σε στοχευμένες πρακτικές και επεμβάσεις.

Ο συλλογικός αυτός τόμος, τιμώντας τη μνήμη της αγροτικής κοινωνιολόγου Ελένης Κοβάνη (1947-2013) συγκεντρώνει μελέτες οι οποίες συνεισφέρουν στην ανάδειξη ερευνητικών ζητημάτων και νέων προβληματισμών που αφορούν το περιβάλλον ως αγροτικό και αστικό, τις προσλήψεις και αναπαραστάσεις του τοπίου και της αγροτικότητας, τη διατροφή και τους μετασχηματισμούς του χώρου, την περιβαλλοντική αλλαγή και την κλιματική κρίση.



Πρόλογος

Ο ανά χειράς τόμος «Πολιτισμικές και κοινωνικές διαστάσεις του περιβάλλοντος-Ελένης Κοβάνη αντιχάρισμα» αποτελεί τον τέταρτο στη σειρά αυτοτελών εκδόσεων της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας (ΕΛΕΤΕ). Είναι αφιερωμένος στη μνήμη της Ελένης Κοβάνη, αγροτικής κοινωνιολόγου, Διευθύντριας Ερευνών του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών (ΕΚΚΕ), ιδρυτικού και ενεργού μέλους της ΕΛΕΤΕ, που έφυγε από κοντά μας το 2013. Η ίδια είχε διατελέσει Πρόεδρος, Αντιπρόεδρος και μέλος του ΔΣ της ΕΛΕΤΕ επί σειρά ετών, καθώς και μέλος της Συντακτικής/Εκδοτικής Επιτροπής του έντυπου περιοδικού Εθνολογία.

Η θεματική του τόμου εμπίπτει στο πεδίο της Πολιτισμικής Οικολογίας/Οικολογικής Ανθρωπολογίας, πεδίο ενδιαφέροντος και έρευνας της Ελένης Κοβάνη. Στην έκδοση δημοσιεύονται πρωτότυπες μελέτες στηριζόμενες σε ανθρωπολογικό/εθνογραφικό υλικό από την Ελλάδα από την οπτική της αλληλεπίδρασης της φύσης και του πολιτισμού. Αναδημοσιεύεται, επίσης, άρθρο της Ελένης Κοβάνη από τα Πρακτικά του Επιστημονικού Συμποσίου για το Αγροτικό Τοπίο, με την ευγενική παραχώρηση των κ.κ. Μπεόπουλου και Κανελλακόπουλου. Τέλος, παρατίθεται αναλυτική βιοεργογραφία της, πόνημα της Ελισάβετ Άλλισον και της Μαρίας Θανοπούλου.

Η ιδέα για τον τιμητικό τόμο κυοφορείτο για πολύ καιρό στους κόλπους της ΕΛΕΤΕ, λόγω όμως της οικονομικής αλλά και της πρόσφατης υγειονομικής κρίσης που ανέστειλαν επί μακρόν τον σχεδιασμό αυτό, υλοποιείται οκτώ χρόνια μετά το τελευταίο ταξίδι της Ελένης Κοβάνη. Η απόφαση για την έκδοση ελήφθη από το προηγούμενο Δ.Σ. της Εταιρείας και πραγματοποιείται με επιχορήγηση του υπουργείου Πολιτισμού και Αθλητισμού.

Στο σημείο αυτό, επιθυμούμε να ευχαριστήσουμε το Δ.Σ. του ΕΚΚΕ και τον Πρόεδρό του, κ. Νίκο Δεμερτζή, που ανταποκρίθηκαν στο αίτημα του Δ.Σ. της ΕΛΕΤΕ για συνδρομή του ΕΚΚΕ στην

επιστημονική επιμέλεια της έκδοσης, μέσω της έγκρισης συμμετοχής της Μαρίας Θανοπούλου ως συν-επιμελήτριας του τόμου.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλουμε στις/στους συγγραφείς που με τα κείμενά τους αποδίδουν φόρο τιμής στη μνήμη της Ελένης Κοβάνη, καθώς και στους/στις συναδέλφους Ελευθέριο Αλεξάκη και Ανδρομάχη Οικονόμου από την ΕΛΕΤΕ και τη Μαρία Θανοπούλου από το ΕΚΚΕ που ανέλαβαν την επιστημονική επιμέλεια του τόμου. Τέλος, αλλά εξίσου θερμά, ευχαριστούμε τον αδελφό της Ελένης, Μπάμπη Κοβάνη, για τη συνεισφορά του στην έκδοση.

Για το Δ.Σ. της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας
Η Πρόεδρος
Δρ Μαρία Κοκολάκη



Περιεχόμενα:

Πρόλογος	9
Χαιρετισμός Προέδρου ΕΚΚΕ	11
Εισαγωγικό σημείωμα	13-19
Ελένη Κοβάνη	
Φιλοσοφία και αισθητική του αγροτικού τοπίου	23-37
Ευάγγελος Παυλής	
«Η διαχρονική αντίληψη και πρόσληψη του ελληνικού αγροτικού τοπίου. Το παράδειγμα του τοπίου της Λεσβιακής υπαίθρου»	39-82
Ανδρομάχη Οικονόμου	
«Από την εμβληματικότητα του “αρκαδικού τοπίου” στην παραγωγή και χρήση του αγροτικού τόπου και τοπίου στη σημερινή εποχή. Η περίπτωση της Γορτυνίας (Αρκαδία, Πελοπόννησος)»	83-110
Θανάσης Κίζος	
Μεταβολές στη μορφή και στις προσλήψεις του αγροτικού τοπίου της Ελλάδας: ο επανεποικισμός από άγρια είδη (rewilding) και η συμβίωση με τις αρκούδες στη Δυτική Μακεδονία	111-130
Ελεύθεριος Π. Αλεξάκης	
Σάμος: Φυσικό περιβάλλον, οικονομία και οικιστική. Συνέχειες και ασυνέχειες	131-168
Μαρία Κοκολάκη	
Η επίγευση του παρελθόντος. Νεωτερικότητα και επαναδιαπραγμάτευση της παράδοσης μέσα από την τοπική-παραδοσιακή διατροφική γνώση: η περίπτωση του Επάνω Μεραμπέλλου	169-198
Ιωάννα Τσίγκανου – Καλλιρρόη (Ρόη) Κιντή	
Στάσεις και αντιλήψεις του κοινωνικού σώματος για την κλιματική αλλαγή, το περιβάλλον και την οικολογία	199-218
Καλλισθένη Αβδελίδη	
Διερευνώντας επεμβάσεις στον αστικό και ευρύτερο χώρο – με επίκεντρο τον άνθρωπο και το φυσικό περιβάλλον Θεωρητικές και εμπειρικές προσεγγίσεις	219-244
Χριστιάνα Κωνσταντοπούλου	
Αγροτικές αντιλήψεις στον τηλεοπτικό λόγο της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας	245-266
Μαρία Θανοπούλου	
Πολιτισμική μνήμη και κοινωνική έρευνα. Θεωρήσεις με αφορμή το βιβλίο «Λιμνών αποξηράνσεις»	267-292
Βιοεργογραφία Ελένης Κοβάνη	293-313

ΟΔΗΓΙΕΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

Ι. ΥΠΟΒΟΛΗ ΑΡΘΡΩΝ ΚΑΙ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗΣ

Η *Εθνολογία on line* είναι ένα ηλεκτρονικό, ανοιχτό επιστημονικό περιοδικό με κριτές, που εκδίδεται διαδικτυακά από το 2010, από την Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας –παράλληλα με το έντυπο περιοδικό *Εθνολογία*– σε δύο τεύχη ετησίως.

Η *Εθνολογία on line* δημοσιεύει πρωτότυπες μελέτες στην επιστήμη της ανθρωπολογίας, 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 ή δόκιμους συγγραφείς μη μέλη της Εταιρείας.

Η *Εθνολογία on line* δημοσιεύει σε *τρεις γλώσσες: Ελληνικά, Αγγλικά, Γαλλικά*.

Θέματα σχετικά με την έκδοση του περιοδικού ρυθμίζονται από το διοικητικό Συμβούλιο της Εταιρείας, το οποίο ορίζει την Επιστημονική Επιτροπή Έκδοσης (Ε.Ε.Ε.), η οποία αποτελείται από μέλη της Εταιρείας. Η Ε.Ε.Ε. ακολουθεί την παρακάτω διαδικασία κρίσης των εργασιών: τα μέλη της διαβάζουν την υπό κρίση εργασία και σε κοινή συνάντηση αποφασίζουν αν είναι δημοσιεύσιμη ή όχι, με κριτήρια καθαρά επιστημονικά. Αν η απόφαση είναι απορριπτική, η εργασία επιστρέφεται στο συγγραφέα της με γραπτή αξιολόγηση ηλεκτρονικά. Ο συγγραφέας έχει το δικαίωμα να υποβάλει εκ νέου τη μελέτη του για έγκριση στην Ε.Ε.Ε, εφόσον την αναθεωρήσει και την προσαρμόσει στην απόφαση της Ε.Ε. Ε. Αν η εργασία κριθεί δημοσιεύσιμη, αλλά διατυπωθούν παρατηρήσεις και υποδείξεις (βιβλιογραφικές, μεθοδολογικές, γλωσσικές κ.λπ.), ο συγγραφέας καλείται να τις μελετήσει και να προβεί στη βελτίωση της εργασίας του.

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.

Οι συγγραφείς οφείλουν, επίσης, να ακολουθούν τις προδιαγραφές μορφοποίησης που ορίζονται στο περιοδικό.

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

Τα κείμενα υποβάλλονται ηλεκτρονικά, σε αρχείο Word (.doc ή .docx), μέσω ηλεκτρονικού ταχυδρομείου 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*.

II. ΟΔΗΓΙΕΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

1. Προδιαγραφές άρθρων

Τα προς δημοσίευση άρθρα δεν πρέπει να έχουν δημοσιευθεί αλλού.

Οι εργασίες πρέπει να είναι γραμμένες στη νεοελληνική, την αγγλική ή τη γαλλική γλώσσα.

Στην πρώτη σελίδα, αναγράφεται ο τίτλος και το όνομα του συγγραφέα στην ελληνική και στην αγγλική ή στη 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 150 λέξεις).

Η μέγιστη έκταση άρθρου είναι **14.000 λέξεις** για την περίληψη, το κείμενο, τις υποσημειώσεις και τη βιβλιογραφία.

Παρακαλούμε χρησιμοποιείτε υποσημειώσεις (και όχι σημειώσεις τέλους)

Οι συγγραφείς καλούνται να χρησιμοποιούν τη γραμματοσειρά *Times New Roman*.

Ο τίτλος του κειμένου γράφεται με γραμματοσειρά μεγέθους 14 στ. και έντονα γράμματα, με στοίχιση στο κέντρο και μονό διάστιχο, στα ελληνικά και στα αγγλικά ή γαλλικά. Ακολουθεί το ονοματεπώνυμο του συγγραφέα με έντονα γράμματα (στα ελληνικά και στα αγγλικά ή γαλλικά), με στοίχιση στο κέντρο και γραμματοσειρά μεγέθους 12 στ. και έντονα γράμματα. Στη συνέχεια μπαίνουν η περίληψη και οι λέξεις κλειδιά, με γραμματοσειρά 10 στ., μονό διάστιχο και πλήρη στοίχιση, στα ελληνικά και στα αγγλικά ή γαλλικά.

Όλες οι σελίδες πρέπει να φέρουν αρίθμηση κάτω δεξιά.

Στο σώμα του κειμένου πρέπει να χρησιμοποιείται μέγεθος γραμματοσειράς 11 στ., με πλήρη στοίχιση και 1,5 διάστιχο.

Στην πρώτη παράγραφο ενότητας ή υποενότητας δεν μπαίνει εσοχή.

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

Το φωτογραφικό υλικό ή οι χάρτες και τα διαγράμματα παρακαλούμε να επισυνάπτονται ως ξεχωριστά αρχεία υψηλής ανάλυσης.

Το βιογραφικό σημείωμα γράφεται με γραμματοσειρά μεγέθους 10 στ., με πλήρη στοίχιση διάστιχο 1,15 στ., στα ελληνικά και στα αγγλικά ή γαλλικά

2. Μορφοποίηση άρθρου

Το έγγραφο θα πρέπει να έχει διαστάσεις A4, με γραμματοσειρά Times New Roman. Τα περιθώρια πρέπει να είναι: επάνω 2,5 εκ., 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 1 εκ. 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 1 εκ. (δηλ. χωρίς εσοχή στην πρώτη γραμμή κάθε αναφοράς και με μια εσοχή 1 εκ. στις υπόλοιπες γραμμές). Οι υποσημειώσεις έχουν μονό διάστιχο, με γραμματοσειρά μεγέθους 9στ. και πρέπει να χρησιμοποιούνται με φειδώ. Οι επικεφαλίδες των ενότητων γράφονται με γραμματοσειρά μεγέθους 12στ. και έντονα γράμματα, ενώ των υποενότητων 12στ. και πλάγια γράμματα (χωρίς αυτόματη αρίθμηση ή εσοχή).

Ειδικότερα:

✓ *Σελίδες και περιθώρια:*

- Χαρτί A4
- Περιθώρια σελίδας α) επάνω 2,5, β) κάτω 3, γ) αριστερά & δεξιά 2,5

✓ *Γραμματοσειρά:*

- Times New Roman (TNR)

✓ *Μέγεθος γραμματοσειράς:*

- Τίτλος – Bold, 14στ.
- Όνομα συγγραφέα – Bold, 12στ.
- Τίτλοι ενότητων – Bold 12στ.
- Τίτλοι υποενότητων – α) 12στ. β) Italics 12στ.
- Περίληψη – 10 στ.
- Κυρίως Κείμενο – 12στ.
- Υποσημειώσεις – 10στ.
- Βιογραφικό Σημείωμα – 10στ.
- Λεζάντες – 9στ.

✓ *Στοίχιση κειμένου*

- Τίτλος κειμένου, όνομα συγγραφέα, λεζάντες φωτογραφιών: στο κέντρο
- Τίτλοι ενότητων, υποενότητων: πλήρης (χωρίς αυτόματη αρίθμηση ή εσοχή)
- Περίληψη, κυρίως κείμενο, υποσημειώσεις, βιογραφικό σημείωμα: πλήρης

✓ *Διάστιχο*

- Κείμενα: 1,5

- Περιλήψεις, Λέξεις-Κλειδιά, Βιβλιογραφία, Βιογραφικά: 1
- Υποσημειώσεις, Παραθέματα: 1
- Βιογραφικό Σημείωμα: 1,15

✓ *Εσοχές*

- Παράγραφος: 1 εκ
- Παραθέματα: αριστερά & δεξιά 1 εκ
- Στην έναρξη κάθε ενότητας/υποενότητας δεν μπαίνει εσοχή.
- Οι βιβλιογραφικές αναφορές έχουν προεσοχή 1 εκ. (χωρίς εσοχή στην πρώτη γραμμή κάθε αναφοράς και με μια εσοχή 1εκ. στις υπόλοιπες γραμμές).

✓ *Αρίθμηση σελίδων*

- Όλες οι σελίδες πρέπει να φέρουν αρίθμηση - με την αρίθμηση κάτω δεξιά.

✓ *Μη χρησιμοποιείτε μορφοποιήσεις, όπως αυτόματη αρίθμηση, προσθήκη διαστήματος μετά από παράγραφο ή αυτόματη αλλαγή παραγράφου.*

✓ *Επίσης, οι σύνδεσμοι/δικτυακοί τόποι που, ενδεχομένως, παρατίθενται (στη βιβλιογραφία ή αλλού στο κείμενο) πρέπει να είναι απενεργοποιημένοι.*

3. Υποσημειώσεις και ενδοκειμενικές παραπομπές

Οι υποσημειώσεις μπαίνουν στο κάτω μέρος κάθε σελίδας, με μονό διάστιχο, πλήρη στοίχιση και γραμματοσειρά μεγέθους 9στ. Οι συγγραφείς καλούνται να τις περιορίσουν στο ελάχιστο. Δεν μπαίνουν σημειώσεις τέλους.

Ως προς τις ενδοκειμενικές παραπομπές προτείνεται η χρήση του αγγλοσαξονικού συστήματος παραπομπών (Harvard), δηλαδή επώνυμο συγγραφέα και έτος έκδοσης σε παρένθεση: (Αλεξάκης, 2000). Αν συμπεριλαμβάνεται αριθμός/οί σελίδας/ων, αυτές ακολουθούν το έτος από το οποίο χωρίζονται με άνω και κάτω τελεία (Αλεξάκης, 2000: 35-37).

Παραπομπές για παραπάνω από έναν συγγραφέα μπαίνουν σε χρονολογική ή (αν ταυτίζονται χρονολογικά) σε αλφαβητική σειρά, χωρίζονται δε με άνω τελεία (Appadurai, 1986· Kopytoff, 1986) ή (Richards 1940, 1945; Leach 1961: 54-56; Douglas 1973). Στην περίπτωση εργασιών που ο συγγραφέας έχει δημοσιεύσει το ίδιο έτος, μετά την αναγραφή του έτους δημοσίευσης εισάγουμε αλφαβητική αρίθμηση, π.χ. (Αλεξάκης, 2006α, β).

Όταν η εργασία έχει δύο συγγραφείς, παραπέμπουμε εντός κειμένου με τα δύο ονόματα μαζί ενωμένα με το σύμβολο & με τη χρονολογία (Carr & Kemmis, 1997).

Αν οι συγγραφείς είναι πάνω από δύο, γράφουμε μόνο το επώνυμο του πρώτου συγγραφέα συνοδευόμενο από το «κ.ά» και τη χρονολογία έκδοσης του έργου » (Αλεξάκης κ.ά., 2010).

4. Βιβλιογραφία

Η βιβλιογραφία (ή λίστα βιβλιογραφικών αναφορών) μπαίνει στο τέλος του κειμένου (Times New Roman 11στ., μονό διάστιχο και προεξοχή 1εκ στην πρώτη γραμμή).

Παρακάτω ακολουθούν σχετικά παραδείγματα.

4.1 Αυτοτελή Βιβλία με έναν ή περισσότερους συγγραφείς

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

Campbell, J. (1964). *Honour, Family and Patronage. A study of the Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Οξφόρδη: Clarendon Press.

Hertzfeld, M. (2012). *Η Ποιητική του Ανδρισμού. Ανταγωνισμός και ταυτότητα σε ένα ορεινό χωριό της Κρήτης*. Μαρία Καστανάρα (μετ.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Halbwachs, M. (2013α). *Η συλλογική μνήμη*. Α. Μάντογλου (επιμ.). Τ. Πλυτά (μετ.). Αθήνα: Παπαζήσης.

Halbwachs, M. (2013β). *Τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης*. Ρ. Μπενβενίστε (επιμ.). Ε. Ζέη (μετ.). Αθήνα: Νεφέλη.

4.2 Συλλογικός τόμος (με έναν ή περισσότερους επιμελητές)

Αυδίκος, Ευ. (επιμ.) (2016). *Πολιτισμοί του διαδικτύου*. Αθήνα: Πεδίο.

Παπαταξιάρχης, Ε. & Παραδέλλης, Θ. (επιμ.) (1998). *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

4.3 Για κεφάλαιο μέσα σε βιβλίο-συλλογικό τόμο (για έναν ή περισσότερους συγγραφείς)

Dubisch, J. (1998). Κοινωνικό φύλο, συγγένεια και θρησκεία: Αναπλάθοντας την ανθρωπολογία της Ελλάδας. Στο Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 99-126.

4.4 Άρθρο σε περιοδικό ή ηλεκτρονικό/διαδικτυακό περιοδικό

4.4.1 Αν το άρθρο έχει δημοσιευθεί σε έντυπο περιοδικό

Ross, N. (2015). On Truth Content and False Consciousness in Adorno's Aesthetic Theory. *Philosophy Today*, 59(2), 269-290.

4.4.2 Αν το άρθρο έχει δημοσιευθεί σε διαδικτυακό περιοδικό

Αναφέρονται όλες οι πληροφορίες, όπως στο έντυπο, αλλά συμπεριλαμβάνονται, επίσης, το μέσο, η διαδικτυακή πύλη και η ημερομηνία προσπέλασης.

Λ.χ.

Comito, L. (2009). The Culture of Paper, Information and Power. An Irish Example. *Anthropology in Action. Journal for Applied Anthropology in Policy and Practice*, 16(1), 41-55. Διαθέσιμο στο: <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/aia/16/1/aia160105.xml?pdfVersion=true> [Προσπελάστηκε στις 31/1/2019].

4.5 Για άρθρα σε πρακτικά συνεδρίων (έντυπα ή ηλεκτρονικά)

4.5.1 Αν έχουν εκδοθεί σε έντυπη μορφή

Ankeny, R.A. (2008). The Moral Economy of Red Meat. Food and Morality. Στο Susan R. Frieland (επιμ.), *Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 2007*. Totnes, Ντέβον: Prospect Books, σσ. 20-28.

4.5.2 Εάν έχουν εκδοθεί ηλεκτρονικά

Αναφέρονται όλες οι πληροφορίες, όπως στο έντυπο, αλλά συμπεριλαμβάνονται, επίσης, το μέσο, η διαδικτυακή πύλη και η ημερομηνία προσπέλασης.

Λ.χ.

Hay, B. (2016). Drone tourism: A study of the current and potential use of drones in hospitality and tourism. Στο M. Scerri & L. K. Hui (επιμ.), *CAUTHE 2016: The Changing Landscape of Tourism and Hospitality: The Impact of Emerging Markets and Emerging Destinations*. [Διαδικτυακό]. Σύδνεϋ: Blue Mountains International Hotel Management School, σσ. 49-68. Διαθέσιμο στο: <https://search.informit.com.au/documentSummary;dn=899958008749872;res=IELBUS> [Προσπελάστηκε στις 22/10/2019].

4. 6 Για αρχειακό υλικό

Brown, P.S. (1915). *An address to the Farmer*. [χειρόγραφο]. Holdbury Collection. 600. London: Holdbury Library.

4. 7 Για ηλεκτρονικά βιβλία

Zusack, M. (2015). *The Book Thief*. [ebook] New York: Knopf. Διαθέσιμο στο <http://ebooks.nypl.org/> [Προσπελάστηκε στις 20/10/2015].

Stavrides, S. (2010). *Towards the City of Thresholds*. [pdf] Professionaldreamers. Διαθέσιμο στο http://www.professionaldreamers.net/_prowp/wp-content/uploads/978-88-904295-3-8.pdf [Προσπελάστηκε στις 20/10/2018].

Robin, J. (2014). *A handbook for professional learning: research, resources, and strategies for implementation*. 1st ed. [pdf] New York: NYC Department of Education. Διαθέσιμο στο <http://schools.nyc.gov/> [Προσπελάστηκε στις 14/06/2015].

Σημείωση: Μετά τη διεύθυνση URL δεν μπαίνει τελεία

5. Συνοδευτικό υλικό (φωτογραφικό υλικό, χάρτες, διαγράμματα και πίνακες)

Οι συγγραφείς καλούνται να περιορίσουν το υλικό αυτό στο ελάχιστο.

Οι φωτογραφίες και το άλλο εικονιστικό υλικό που υποβάλλονται μαζί με το άρθρο πρέπει να αποστέλλονται σε ψηφιακή μορφή, με υψηλή ανάλυση, ως ξεχωριστά αρχεία. Όλο το υλικό (φωτογραφίες, πίνακες, χάρτες, διαγράμματα) πρέπει να ονομάζεται και αριθμείται διαδοχικά ανάλογα με το είδος του (λ.χ. φωτογραφία 1, πίνακας 1).

Επίσης, πρέπει να επισυνάπτεται σε ξεχωριστό αρχείο ένας κατάλογος με τις λεζάντες των φωτογραφιών-χαρτών-διαγραμμάτων-πινάκων (συμπεριλαμβανομένων και των πηγών τους).

Τέλος, εντός του κυρίως κειμένου, θα πρέπει να υπάρχει σήμανση-αναφορά με το όνομα του στοιχείου (λ.χ. «Πίνακας 1 εδώ» ή «Φωτογραφία 1 εδώ») στο σημείο όπου θα τοποθετηθεί το καθένα.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

I. ARTICLE SUBMISSION AND EVALUATION PROCESS

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.**

Issues related to the publication of this journal are regulated by the Board of Directors of the Society, which designates the Editorial Scientific Board (ESB) which consists of Society members. The ESB follows the evaluation procedure below: the ESB members read the paper under evaluation and, at a joint meeting, decide whether it will be published or not, based on purely scientific criteria. If the paper is rejected, it is returned to its author via email with a written review. The author has the right to re-submit his/her paper for approval to the ESB if he/she revises it and adapts it to ESB review. If the paper is to be published with comments and suggestions (bibliographical, methodological, linguistic, etc.) by the ESB, the author should consider them and improve his / her work.

Contributions should have theoretical and methodological foundation and broader perspective. *Ethnologia on line* 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.

Contributions must comply with the requirements set out in the journal.

Sumbitted contributions may not be accepted for peer review if they do not comply with the instructions or with the aims of the journal. Detailed instructions on how to submit to the Journal are available on the *Ethnologia on line* page at the Greek Society for Ethnology website.

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 one hard copy to the following address: *Greek Society for Ethnology (for Dr Eleftherios Alexakis) Eressou 43, 10681, Athens, Greece.*

II. INSTRUCTIONS

1. General Standards

Articles for publication should not have been published or be under consideration elsewhere.

Contributions must be written in Modern Greek, English or French.

The title and author's name should be written on the first page, 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 150 words).

Articles should be no longer than **14.000 words**, including abstract, references and footnotes.

Please use footnotes (not endnotes).

Please use Times New Roman throughout.

The first page must include:

- a) the title of the text/contribution, 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.

All pages must be numbered to the bottom right.

In the main body of the text, use font size 11pt, with full alignment and 1.5 line spacing. 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.

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, maps, tables and figures should be supplied as separate files in high resolution.

A short CV should be provided in 10pt, with full alignment, in Greek and English or French.

2. Article Formatting

Please use paper A4 size and Times New Roman throughout, with margins 2.5 cm (top), 3cm (bottom) and 2,5cm wide (left/right). Paragraph intends as well as the quotes left and right intendation should be 1 cm. 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 (i.e. no indent for the first line & indent of 1cm of the rest lines). Footnotes must be single-spaced in 9pt font and should be kept to a minimum. Section headings should be in 12pt bold, while subheadings in 12pt italics (*without automatic numbering or indentation*).

In particular:

✓ *Pages & margins:*

- Paper size A4
- Page margins a) top 2,5, b) bottom 3, c) left & right 2,5

✓ *Fonts*

- Times New Roman

✓ *Font size:*

- Title- Bold, 14pt
- Author's full name- Bold, 12pt
- Headings- Bold 12pt
- Subheadings- 12pt/Italics 12pt
- Abstract- 10pt
- Main Text- 12pt
- Footnotes- 10pt
- Short CV - 10 pt
- Captions- 9pt

✓ *Alignment*

- Paper title, author's full name, captions: centre
- Headings, subheadings: full (no automatic numbering – no indent)
- Main text/footnotes/short CV: full

✓ *Spacing*

- Text: 1,5
- Abstract, keywords, bibliography/references, CV: 1
- Footnotes & quotes: 1
- Short CV: 1,15

✓ *Intendation*

- Paragraph: 1cm
- Quotes, left & right: 1cm
- Use no indent at the beginning (1st paragraph) of a section/subsection.

- References/bibliography: hanging intend of 1cm (no indent for the first line-indent of 1cm of the rest).
- ✓ *Page numbering*
 - All pages must be numbered to the bottom right.
- ✓ *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*

3. In text referencing and footnotes

Footnotes must be single-spaced in 9pt font and should be kept to a minimum.

For in text referencing, we use Harvard Style (author/date system). Provide the author's last name and the year of publication in parentheses in the text, for example (Leach, 1961). When including page numbers, separate them from the year by a comma (Leach, 1961: 55).

If more than one author is cited in the text or more works by the same author, references are put in chronological order. Works by the same author are separated by comma, while works by different authors with a semi colon. If the date is the same, authors are cited alphabetically separated by semi colon: (Appadurai, 1986; Kopytoff, 1986) or (Richards 1940, 1945; Leach 1961: 54-56; Douglas 1973). In the case of works that the author has published in the same year, use after the publication year an alphabetical numbering, e.g. (Alexakis, 2006a, 2006b).

For publications of two authors use the symbol '&': (Carr & Kemmis, 1997). For more than two authors give the first author's name followed by 'et al.': (Alexakis et al.).

4. Bibliography/reference list

The bibliography/references is put at the end of the text (Times New Roman, 11pt, single-spaced and hanging intend 1cm).

See the examples below:

4.1 Books with one or more authors

Austin, J.L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.

Campbell, J. (1964). *Honour, Family and Patronage. A study of the Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press

4.2 Edited books (one or more editors)

Burke, R. J. & Cooper, C. L. (eds) (2000). *The Organization in Crisis: Downsizing, Restructurings, and Privatization*. Oxford: Blackwell Publishers.

Chapman, M., McDonald, M. & Tonkin, E. (eds) (1989). *History and Ethnicity*. London: Routledge.

4.3 Chapters of edited books (with one or more authors)

Cowan, J. (1991). Going Out for Coffee? Contesting the Grounds of gendered Pleasures in Everyday Sociability. In P. Loizos & E. Papataxiarchis (eds), *Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, pp. 180-202.

4.4 Journal or e-journal articles

4.4.1 For print journal articles

Ross, N. (2015). On Truth Content and False Consciousness in Adorno's Aesthetic Theory. *PhilosophyToday*, 59(2), 269-290.

4.4.2. For web journal/e-journal articles

Comito, L. (2009). The Culture of Paper, Information and Power. An Irish Example. *Anthropology in Action. Journal for Applied Anthropology in Policy and Practice*, 16(1), 41-55. Available at: <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/aia/16/1/aia160105.xml?pdfVersion=true>, [Accessed 31/1/2019].

4.5 Conference paper

4.5.1 For the print version:

Ankeny, R.A. (2008). The Moral Economy of Red Meat. Food and Morality. In S. R. Frieland (ed.), *Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 2007*. Totnes, Devon: Prospect Books, pp. 20-28.

4.5.2 For the web version:

Hay, B. (2016). Drone tourism: A study of the current and potential use of drones in hospitality and tourism. In M. Scerri & L. K. Hui (eds.), *CAUTHE 2016: The Changing Landscape of Tourism and Hospitality: The Impact of Emerging Markets and Emerging Destinations*. [Online]. Sydney: Blue Mountains International Hotel Management School, pp. 49-68. Available at: <https://search.informit.com.au/documentSummary;dn=899958008749872;res=IELBUS> [Accessed 31/1/2019].

4.6 For Archive material

Brown, P.S. (1915). *An address to the Farmer*. [manuscript]. Holdbury Collection. 600. London: Holdbury Library.

4.7 For e-books

Zusack, M. (2015). *The Book Thief*. [ebook] NewYork: Knopf. Available at <http://ebooks.nypl.org/> [Accessed στις 20/10/2015].

Stavrides, S. (2010). *Towards the City of Thresholds*. [pdf]. Professional dreamers. Available at <http://www.professionaldreamers.net/prowp/wp-content/uploads/978-88-904295-3-8.pdf> [Accessed 20/10/2018].

Robin, J. (2014). *A handbook for professional learning: research, resources, and strategies for implementation*. 1st ed. [pdf]. New York: NYC Department of Education. Available at <http://schools.nyc.gov/> [Accessed 14/06/2015].

Do not use a dot after the URL/web address.

5. Non text material (illustrations, tables, maps and so on)

Non-text material (tables, photographs, maps and diagrams) should be kept to a minimum.

All non-text material should be supplied as attachments in separate high-resolution files and should be named according to its type (e.g., Photograph 1, Table 1)

A separate file with a list of the illustrations' captions (and their source/s) should be supplied as well. In the main text (article) there should be a specific reference to the illustration number to indicate where it should be put (e.g., "Table 1 here" or "Photograph 1 here").

