

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ETHNOLOGHIA ON LINE

ΤΟΜΟΣ/VOLUME 10

Τεύχος/Issue 1

2020



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

ETHNOLOGHIA ON LINE

ACADEMIC E-JOURNAL PUBLISHED BY THE GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

EDITORIAL SCIENTIFIC BOARD

Eleftherios Alexakis
Maria Koumariou
Vassiliki Chryssanthopoulou

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΚΔΟΣΗΣ

Ελευθέριος Αλεξάκης
Μαρία Κουμαριανού
Βασιλική Χρυσανθοπούλου

EDITOR

Maria Kokolaki

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Μαρία Κοκολάκη

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

Copyright © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

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

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

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

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

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

Front Cover Copyright ©

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

ISSN: 1792-9628



ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

TABLE OF CONTENTS

Η ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΡΚΤΟΥ: ΜΙΑ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΕΜΠΝΕΥΣΜΕΝΗ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ ΑΡΘΡΟΥ "THE GODDESS AND THE BEAR" ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΚΑΡΑΒΑΣΙΛΕΙΟΥ BEAR COSMOLOGY: A METHODOLOGICAL APPROACH INSPIRED BY THE PRESENTATION OF THE ARTICLE "THE GODDES AND THE BEAR" ANASTASIA KARAVASILEIOU	1
ΤΑΥΤΟΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΚΑΙ ΚΥΒΕΡΝΗΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ. ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΟΥ ΧΟΡΕΥΤΙΚΟΥ ΔΡΩΜΕΝΟΥ ΤΟΥ 'ΜΠΑΜΠΟΥΣΙΑΡΟΥ' Η' 'ΜΠΟΜΠΟΣΙΑΡΗ' ΣΤΟΥΣ ΑΡΒΑΝΙΤΕΣ ΤΟΥ ΒΟΡΕΙΟΥ ΕΒΡΟΥ ΕΛΕΝΗ ΦΙΛΙΠΠΙΔΟΥ THE CONSTRUCTION OF IDENTITY AND THE CYBERNETIC TRADITION OF COMMUNICATION. THE EXAMPLE OF THE DANCE EVENT OF 'BABOUSIAROS' OR 'BOBOSIARIS' IN THE ARVANITES OF NORTHERN EVROS ELENI PHILIPPIDOU	37
ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ:	
ΨΑΡΑ, ΤΑ ΣΙΩΠΗΛΑ ΜΟΝΟΠΑΤΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ: ΜΙΑ ΑΡΧΕΙΑΚΗ ΚΑΙ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΤΑΒΙΒΑΣΗ ΠΕΡΙΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΙΑΣΤΡΩΜΑΤΩΣΗ, ΜΑΡΙΑ Κ. ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ, εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα 2017, σελ. 484 ΚΟΚΟΛΑΚΗ ΜΑΡΙΑ PSARA, THE SILENT PATHS OF HISTORY: AN ARCHIVAL AND ETHNOGRAPHIC STUDY ON PROPERTY TRASFER AND SOCIAL STRATIFICATION, MARIA K. KOUΜΑRIANOU, Herodotos Ed., Athens 2017, pp. 484 ΚΟΚΟΛΑΚΙ ΜΑΡΙΑ	45
NOTE DE LECTURE POUR LE LIVRE D' ELEFTHERIOS ALEXAKIS "GREEK ETHNOGRAPHY- ΕΤΗΝΟΓΡΑΦΙΕ GRECQUE", éditions Hérodotos, Athènes 2017 CHRISTIANA CONSTANTOPOULOU ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΣΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΥ ΑΛΕΞΑΚΗ «GREEK ETHNOGRAPHY- ΕΤΗΝΟΓΡΑΦΙΕ GRECQUE», εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα 2017 ΧΡΙΣΤΙΑΝΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΟΠΟΥΛΟΥ	50
ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ - NOTES TO CONTRIBUTORS ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ - GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY	55

Η κοσμολογία της άρκτου: μία μεθοδολογική προσέγγιση εμπνευσμένη από την παρουσίαση του άρθρου «The Goddess and the Bear»

Αναστασία Καραβασιλείου¹

Περίληψη

Εκκινώντας από την παρουσίαση του άρθρου «The Goddess and the Bear» της Joan Marler και του Harald Haarmann, το άρθρο αυτό επιχειρεί να αναδείξει μια διαχρονική κοσμολογία με επίκεντρο το σύμβολο της άρκτου στην ελληνική πολιτισμική παράδοση. Το σύμβολο της άρκτου, όπως υποστηρίζουν οι Marler και Haarmann, απαντάται στην προϊστορική θρησκεία όλης της Ευρασίας, με αποτέλεσμα να γίνεται λόγος για «Μυθολογική Ημισέληνο». Στην παρούσα έρευνα επιχειρείται να ανιχνευτεί η άρκτος ως ένα κοσμολογικό σύμβολο, δηλαδή ως ένας λόγος για τον κόσμο. Η άρκτος, έτσι, μπορεί να αντιμετωπιστεί ως διαχρονικό σύμβολο, φορέας πολλαπλών νοημάτων, που όλες οι παραδόσεις του ελλαδικού χώρου φαίνεται αφ' ενός να αφομοιώνουν διαφορετικά κάθε φορά, διατηρώντας αφ' ετέρου στοιχεία ενός αρχικού νοηματικού πυρήνα ο οποίος φαίνεται να εκδηλώνεται ήδη απ' την προϊστορική εποχή.

Λέξεις κλειδιά: Άρκτος, σύμβολο, κοσμολογία, Θεά και Άρκτος, ελληνική μυθολογία, Προϊστορία



Bear Cosmology: A Methodological Approach Inspired by the Presentation of the article “The Goddess and the Bear”

Anastasia Karavasileiou

Abstract

Triggering from the presentation of Joan Marler's and Harald Haarmann's article “The Goddess and the Bear,” the present contribution attempts to highlight a diachronic cosmology, focusing on the bear symbol in Greek cultural tradition. The bear symbol -as Marler and Haarmann argue - is found in prehistoric religion throughout Eurasia; thus, they refer to “Mythological Crescent.” The present study attempts to trace the bear as a cosmological symbol, that is, as *logos* (with the meaning of perception and not reason) for the world. The bear, thus, can be seen as a symbol of time, a carrier of multiple meanings which all traditions of the Hellenic space seem to assimilate differently each time, whilst retaining elements of an original core of meaning already manifest from prehistoric times.

Key-words: Bear, symbol, cosmology, the Goddess and the Bear, Greek mythology, Prehistory

¹ Ευχαριστώ θερμά τον Ιωάννη Καλημερατζή για τις εύστοχες και γόνιμες παρατηρήσεις του, καθώς και για τη γλωσσική επιμέλεια στο κείμενό μου.

Εισαγωγή

Οι Marler και Haarman, συγγραφείς του άρθρου «The Goddess and the Bear»,² εξετάζουν, μέσω της παρουσίασης εθνογραφικών και αρχαιολογικών δεδομένων, ένα κεντρικό ζήτημα της προϊστορικής θρησκείας. Εκκινώντας από τα ευρήματα του Catalhöyük στην Ανατολία, ακολουθούν δύο κεντρικές κατευθύνσεις: πρώτον, επιστρέφουν σε απόψεις και τεκμήρια που η σύγχρονη αρχαιολογία φαίνεται να προσπερνά και να απορρίπτει αρκετά εύκολα ως ξεπερασμένες και, δεύτερον, επεκτείνουν την έρευνά τους στην εξέταση μιας ευρύτερης περιοχής, που ονομάζουν «Μυθολογική Ημισέληνο», εμπλουτίζοντας τα παραδείγματά τους τόσο με αρχαιολογικά κατάλοιπα, όσο και με εθνογραφικές αναλογίες. Αυτό τους επιτρέπει να εμβαθύνουν στην ουσία της προϊστορικής θρησκείας, ανοίγοντας έναν δρόμο στην προσπέλαση τού τόσο δύσβατου αυτού μονοπατιού, που για τους αρχαιολόγους, ιδιαίτερα της Προϊστορικής Αρχαιολογίας, είναι γεμάτο παγίδες.

Το άρθρο αυτό αποτελεί μια διαφορετική θέση στη μονοδιάστατη αντιμετώπιση της προϊστορικής θρησκείας και ανοίγει έναν διάλογο, που συνεχίζεται με το βιβλίο τους *Introducing the Mythological Crescent: Ancient beliefs and imagery connecting Eurasia with Anatolia*. Κεντρικό ζήτημα και στο άρθρο και στο βιβλίο είναι η προσέγγιση της προϊστορικής κοινότητας ως συνόλου, ως ενός κόσμου με την αρχαία ελληνική σημασία του όρου.

Τα κεντρικά ζητήματα του άρθρου «The Goddess and the Bear»

Αρχικά, οι συγγραφείς περιγράφουν τη νεολιθική θέση του Catalhöyük και παρουσιάζουν τις παλαιότερες θέσεις του πρώτου ανασκαφέα της, του James Mellaart, σε αντιπαράθεση με αυτές του νυν υπευθύνου της ανασκαφής της Ian Hodder. Ο Mellaart (1989), εξετάζοντας τις ανάγλυφες επιτοιχίες μορφές των γυναικείων υβριδικών μορφών, τις συνέδεσε με τη λατρεία της Μεγάλης Θεάς, ως πηγής και δημιουργού της ζωής. Μίλησε για μια ενιαία και συνεκτική θεότητα, της οποίας η παρουσία διατρέχει τη Νεολιθική και την Εποχή του Χαλκού στη λεγόμενη Εύφορη Ημισέληνο και την Ανατολία. Ανάλογη ήταν κι η θέση της Gimbutas (1991), η οποία αναφέρθηκε σε ένα συνεκτικό και διαρκές ιδεολογικό σύστημα συμβόλων και εικόνων της Νεολιθικής.

Παρόλο που οι δύο μελετητές ήταν πρωτοπόροι στις θέσεις τους, πολλοί σύγχρονοι ερευνητές ένιωσαν την ανάγκη να αποστασιοποιηθούν από αυτές και να τις απορρίψουν ως ξεπερασμένες. Μεταξύ των τελευταίων εντάσσεται και ο Ian Hodder, ο οποίος υιοθετεί, όπως υποστηρίζει ο ίδιος στο έργο του *The Leopard's Tale* μια «νέα προσέγγιση», η οποία εστιάζει στην απεικόνιση των επικίνδυνων, άγριων ζώων, τα οποία, κατά την άποψή του, συνδέονται με τον ανδρικό κόσμο του κυνηγιού και της ανδρείας. Επίσης, εστιάζει περισσότερο σε ζητήματα συμβόλων, χωρίς να τα συνδέει με μια θρησκευτική διάσταση και υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ κοσμικού και ιερού. Ωστόσο, φαίνεται ότι η ανάγκη διερεύνησης της θρησκείας εξακολουθεί να απασχολεί τους

² Το άρθρο απέδωσε στα ελληνικά η γράφουσα και επιμελήθηκε ο Ιωάννης Καλημερατζής. Θα είναι προσεχώς διαθέσιμο στην ιστοσελίδα της Αρχαιομυθολογίας: <https://www.archaeomythology.org/>

σύγχρονους μελετητές, που διακρίνουν την εμφανή σημασία της «πνευματικής» διάστασης της ζωής, ήδη από την Ανώτερη Παλαιολιθική (Insoll, 2004).

Έτσι, λοιπόν, οι Marler και Haarman εκκινούν την αναζήτησή τους από την εξέταση των υβριδικών μορφών, που αναπαριστούν γυναίκες με άκρα ή πρόσωπα διαφόρων ζώων, με κεντρική τη μορφή της γυναίκας με τα άκρα άρκτου, που πρωταγωνιστεί στο Catalhöyük. Έτσι, λοιπόν, τις αντιπαραβάλλουν με αυτές του πρωιμότερου νεολιθικού οικισμού του Nevalı Çori (9η χιλιετία π.Χ.), οι οποίες ενσωματώνονται σε τελετουργικά κτίρια. Η συνένωση της ανθρώπινης και της ζωικής μορφής αποτελεί ένα κοινό συστατικό σαμανιστικών και άλλων τελετουργιών.

Συζητούν, έπειτα, για την ώριμη, καθιστή γυναικεία μορφή του Catalhöyük με τις δύο λεοπαρδάλεις εκατέρωθεν της. Κατά τη γνώμη τους, η εικόνα αυτή λειτουργεί με σύνθετο και υβριδικό τρόπο, καθώς η ζωική και η ανθρώπινη δύναμη συνδέονται, χωρίς να διακρίνεται η άγρια από την εξημερωμένη σφαίρα. Έτσι, η ένθρονη «πότνια θηρών» θα μπορούσε να αντιπροσωπεύει έναν θηλυκό σαμάνο ως προστατευτική, προγονική μητέρα. Διαπιστώνουν ότι οι υβριδικές γυναικείες μορφές παρουσιάζουν μια ευρεία εξάπλωση στα Βαλκάνια και στη ΝΑ Ευρώπη. Ο πλούτος αυτών των εικόνων υποδεικνύει μια οικεία συγγένεια μεταξύ γυναικών και ζώων. Η συχνή απόδοση γυναικών με μάσκες ζώων φανερώνουν τελετουργικές δραστηριότητες, μεταμορφώσεις και σαμανιστική ενσωμάτωση μεταξύ ανθρώπινου και ζωικού κόσμου. Θεωρούν ότι η προσέγγιση του Hodder, που αρνείται τη μυθική διάσταση αυτών των απεικονίσεων, δεν είναι ικανοποιητική.

Βάσει των αρχαιολογικών δεδομένων, φαίνεται ότι οι παραδοσιακές κοινωνίες είναι σταθερές και μακρόβιες, λειτουργώντας σύμφωνα με ένα σύνολο αντιλήψεων, συμβόλων και κοινής μυθολογίας, οι οποίες ευθυγράμμιζαν την κοινωνική θέση των ανθρώπων με την πνευματική τους διάσταση και το σύμπαν. Κεντρικής σημασίας στο άρθρο τους είναι η αναγνώριση πως η κατανόηση μιας μεταφοράς απαιτεί έναν μη γραμμικό τρόπο σκέψης και άπτεται της σφαίρας γεγονότων, τα οποία κατόπιν μπορεί να αντιμετωπιστούν ως μη αληθή.

Έτσι, προχωρούν στην εξέταση των κοινών οπτικών μεταφορών των αναγλύφων και των σφραγίδων που αποδίδουν τη γυναίκα-άρκτο. Τα στοιχεία αυτά είναι ο κάθετος άξονας, στον οποίο ευθυγραμμίζεται ο κορμός, το άνοιγμα των χεριών σε στάση δέησης, το υπερβολικό άνοιγμα των ποδιών, η μη φυσική κάμψη των χεριών και τα γεωμετρικά σχέδια που συνοδεύουν την κεντρική μορφή. Αποδίδεται επίσης με εμφανή τρόπο ο ομφαλός της γυναικείας μορφής. Οι ερμηνείες τους πάνω σε αυτά τα εικονιστικά χαρακτηριστικά είναι ότι ο τρόπος απόδοσης των χεριών υποδηλώνει στάση δέησης, ενώ τα ανοιχτά σκέλη παραπέμπουν σε προστατευτική κι αποτροπαϊκή λειτουργία. Τα εγγάρκτα γεωμετρικά σχέδια ερμηνεύονται ως ορατή απόδοση των αόρατων ενεργειακών δυνάμεων. Η σύνδεση της γυναίκας με την άρκτο παραπέμπει στην άρκτο ως γεννήτορα, προστάτιδα, τροφό του βρέφους, αλλά και ως αυτής που ορίζει και ρυθμίζει τον θάνατο. Ανάλογες ιδιότητες αποδίδονται και

στη μυθική Γοργώ.³ Ο ομφάλιος λώρος, που συνδέεται με τη λήψη της τροφής κατά την κύηση, είναι η κατεξοχήν δήλωση της μητρότητας, παραπέμποντας στη Μεγάλη Μητέρα.

Οι συγγραφείς προτείνουν ότι η σφραγίδα της γυναίκας-άρκτου του Catalhöyük συγκεντρώνει μια σειρά από σημασίες: άγριο-εξημερωμένο, ζωοδότρα-διαχειρίστρια του θανάτου, προστάτιδα-καταστροφέα, ζώο-γυναίκα. Έτσι, ενοποιεί μια πολυδύναμη εικόνα, μεστή νοημάτων. Η εικόνα αυτή συνδέεται με την πολυδιάστατη και σύνθετη φύση της Νεολιθικής, που εμφανίστηκε και εξελίχθηκε με το μοίρασμα της γνώσης, τις νέες τεχνολογίες και τις κοινές αξίες που χαρακτηρίζουν τις κοινότητές της (Özdoğan, 2005). Υπό αυτό το πρίσμα, διαφαίνεται μια φυσική συνέχεια από τις κοινότητες των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών, που προηγούνταν ή και συνυπήρχαν με τις εγκατεστημένες νεολιθικές κοινότητες. Έτσι, το αρχαιότερο ιερό που γνωρίζουμε ως τώρα, το μνημείο του Göreklı Tere, αποτέλεσμα των λατρευτικών διεργασιών των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών, αντιπροσωπεύει αυτή την αδιατάρακτη συνέχεια. Τα σύμβολα του Göreklı Tere παρουσιάζουν αναλογίες με αυτά των νεολιθικών της περιοχής της Ανατολίας (Nevalı Çori, Catalhöyük). Οπότε, μπορούμε να υποθέσουμε ότι τα σύμβολα αυτά αντανακλούν γενικευμένους μύθους, οι οποίοι κυκλοφορούσαν ευρέως στην Ανατολία και στη Μέση Ανατολή πριν το Catalhöyük και αργότερα στις ιστορικές περιόδους (Hodder, 2006).

Τα σύμβολα του Catalhöyük εκφράζουν μια πνευματική συνέχεια με τους κυνηγούς-τροφοσυλλέκτες, σύμφωνα με τους Marler και Haarmann. Παρατηρείται, ωστόσο, σταδιακά μια μεταβολή στην ύπαρξή τους. Τα ανδρικά ειδώλια καταστρέφονται και σταδιακά αντικαθίστανται από γυναικείες μορφές στο Catalhöyük (στρώμα VI, δηλαδή στο πέρασμα από την ακεραμική φάση στην ύπαρξη κεραμικής), σύμφωνα με τον Voigt (2000). Από την άλλη, στο Göreklı Tere και στο Nevalı Çori, σύμφωνα με τον Özdoğan (2001), τα γυναικεία ειδώλια υπερτερούν των ανδρικών. Φαίνεται πάντως ότι δεν μιλάμε για την κυριαρχία ενός φύλου εις βάρος του άλλου, αλλά για ανάπτυξη «ενδιάμεσων ζωνών» κοινοτήτων όπου τα δυο φύλα θεωρούνται ισότιμα.

Στη διάρκεια αυτής της περιόδου, έλαβε χώρα μια σύνθετη σύγκλιση κοινωνικών και μυθολογικών παραδόσεων για πάνω από χίλια χρόνια. Αυτή η ευρύτερη περιοχή μπορεί να ονομαστεί «Μυθολογική Ημισέληνος», κατ' αναλογία της «Εύφορης Ημισελήνου», όπου παρατηρούνται αυτές οι μεταβολές στον τρόπο ζωής. Μέσα σε αυτή την τεράστια περιοχή, οι κινήσεις των επιδράσεων λάμβαναν πολλαπλές κατευθύνσεις.

Το Catalhöyük, που ξεκίνησε την ύπαρξή του από την 8η χιλιετία π.Χ. και διήρκεσε 1.400 χρόνια, είναι ο πρωιμότερος αγροτικός οικισμός, όπου αναπτύχθηκε μια σταθερή κοινοτική ζωή σε αυτή τη ζώνη σύγκλισης, που μπορούμε να ονομάσουμε «Μυθολογική Ημισέληνο». Εκεί παρατηρείται σταθερότητα των συμβόλων για 3.000 χρόνια. Συγχωνεύοντας τα σύμβολα των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών που συναντάμε και στο Göreklı Tere, αφομοίωσε και τις ιδέες των προγενέστερων σαμανιστικών κοινωνιών. Στη συνέχεια, μέσω των μετακινήσεων και της

³ Για μια περαιτέρω ανάπτυξη του μυθολογικού μοτίβου της Γοργούς, βλ. Marler, 2002

επικοινωνίας, οι ιδέες αυτές μεταδόθηκαν και ζυμώθηκαν για χιλιάδες χρόνια στην Ευρασία από τη μια και στο Αιγαίο από την άλλη, με γέφυρα την περιοχή του Βοσπόρου μέσω της λεκάνης του Πόντου, που σήμερα είναι καλυμμένη με νερό, ενώ πριν το 6.700 π.Χ. ήταν κυρίως χερσαία έκταση, διευκολύνοντας το πέρασμα.

Επιπλέον, η ευρύτερη περιοχή των Ουραλίων αποτελεί και σημείο σύγκλισης κοινών πίστεων. Στοιχεία των μύθων τους μαρτυρούν παλαιολιθική προέλευση, απηχώντας τη σχέση με τη φύση. Τα θηλυκά πνεύματα της φύσης των κυνηγών με το πέρασμα στη γεωργία μεταμορφώθηκαν σε κεντρικές αγροτικές θεότητες, όπως η Μητέρα Γη.

Η μυθική δύναμη που αποδιδόταν στα θηλυκά ειδώλια, από την προϊστορική εποχή μέχρι σήμερα, αντιστοιχεί στον σεβασμό προς τις πνευματικές ικανότητες των γυναικών και στη διατήρηση της κοινοτικής ζωής και των κανόνων της κοσμικής τάξης.

Σε αυτό το πλαίσιο εξετάζεται η λατρεία της Ιερής Άρκτου ως προγονικού πνεύματος. Στοιχεία της λατρείας της ανιχνεύονται από τη μακρινή εποχή των παλαιολιθικών κυνηγών μέχρι σήμερα, όπου η σύνδεση της θηλυκής θεότητας με την άρκτο παρατηρείται σε παραλλαγές. Η εικονογραφία της άρκτου παρουσιάζει ανθεκτικότητα στον χρόνο, καθώς της αποδίδουν σεβασμό ως πρόγονο. Είναι χαρακτηριστικό ότι παρατηρήθηκαν 360 στοιχεία ορολογίας που λειτουργούν ως ευφημισμοί για την άρκτο, για τα μέρη του σώματός της και τη συμπεριφορά της. Η άρκτος ως γεννήτωρ έρχεται από τον Ουρανό, συνδέεται με το πνεύμα του δάσους και μεταμφέζεται σε θηλυκό τάρανδο. Δεν θεωρούνταν τρομακτική, αλλά ήταν σεβαστή και της αποδίδονταν τιμές. Σε γάμους και τελετουργίες της άνοιξης στη Σιβηρία γούνταν μια γυναίκα, μεταμφιεσμένη σε αρκούδα.

Η γυναίκα, η άρκτος και τα πουλιά αποτελούν την ιερή τριάδα του Ευρασιατικού συμβολισμού. Είναι η Κυρία ή Θεά της Φύσης, που της αποδίδονται μητρικά χαρακτηριστικά, καθώς προσφέρει καρπούς στο δάσος ως δώρα στους ανθρώπους και προστατεύει τα ζώα. Στις απεικονίσεις της έχει στα χέρια νύχια αετού ή και φτερά, τα πόδια της μοιάζουν με αρκούδας και τα υπόλοιπα στοιχεία της είναι γυναικεία. Άλλοτε αποδίδεται με κεφαλή άλκης.

Κατά τη μετάβαση στις αγροτικές κοινότητες, η άρκτος αναλαμβάνει τον ρόλο της προγόνου, συγχωνεύοντας και τις ιδιότητες του προστατευτικού πνεύματος. Μέσα στα νεότερα χαρακτηριστικά της ενυπάρχουν και τα παλαιότερα. Έτσι, στη Νοτιοανατολική Μεσόγειο συνυπάρχουν παλαιολιθικά με νεολιθικά στοιχεία στην εικονογραφία της, συνδέοντάς τη με τη θηλυκή πλευρά, όπως στην περιοχή του Δούναβη (Παλαιά Ευρώπη, κατά την Gimbutas). Στην αρχαία ελληνική περίοδο η άρκτος συσχετίζεται με την Αρτέμιδα, ως προστάτιδα της φύσης και κυρία (πότνια) των άγριων ζώων, ιδιαίτερα στο ιερό της στη Βραυρώνια. Ακόμη και σήμερα στις 2 Φεβρουαρίου στην περιοχή του Ακρωτηρίου Χανίων στη Δυτική Κρήτη, γιορτάζεται η Παναγία η Αρκουδιώτισσα. Στην πόλη Βέρνη (Ελβετία), που παλιότερα ήταν λατρευτικό κέντρο των Κελτών, λατρευόταν από τους Ελβετούς (Κέλτικο φύλο) η Θεά Άρκτος (*Dea Artio*). Στις ευρωπαϊκές λαϊκές μνήμες, η άρκτος αποτελεί μια πρόγονο, θεία μητέρα, η οποία γεννά και προστατεύει.

Τόσο στον Ευρασιατικό σαμανισμό, όσο και στη νεολιθική εικονογραφία δεν παρατηρείται αντίφαση στη συνένωση της ζωικής και της ανθρώπινης σφαίρας. Η ιδέα του ιερού μέσα στις θηλυκές μορφές αποτελεί επίσης ένα κοινό σημείο. Αυτό που επισημαίνουν οι συγγραφείς του άρθρου και χρειάζεται να έχουμε υπόψη είναι ότι οι θεότητες της Κλασικής Ελλάδας, του Αιγυπτιακού Πανθέου ή άλλων μυθολογικών παραδόσεων έχουν συνήθως συγκεκριμένα χαρακτηριστικά και ονόματα, αντιστοιχώντας συνήθως σε παγιωμένες ατομικές ιδιότητες. Έτσι, κάθε θεά της κλασικής Ελλάδας, για παράδειγμα, έχει στεγανά χαρακτηριστικά, που ανήκουν μόνο σε αυτήν. Αυτό δεν ανταποκρίνεται στην προϊστορική θεά που συγκεντρώνει και συνενώνει ιδιότητες, οι οποίες αργότερα διαμοιράστηκαν σε πολλές θεές. Δεν είναι μια συγκεκριμένη προσωπικότητα. Απεναντίας, αποτελεί σύμβολο ενότητας κάθε ζωής στη Φύση, εκφράζει μια ιερή ολότητα, μια μεταφορά μεστή πολλαπλότητας. Η θεότητα άρκτος του *Çatalhöyük* και των άλλων παραδόσεων εκφράζει σε μεγάλο βαθμό αυτή την ενότητα.

Μεθοδολογία της παρούσας έρευνας

Για την προσέγγιση του μοτίβου της άρκτου στην ελληνική εικονιστική και λογοτεχνική παράδοση δανειζόμαστε εργαλεία από την επιστήμη της θρησκευολογίας. Η θρησκευτική αντίληψη του κόσμου δεν είναι μία και ενιαία, αλλά συγκροτεί διαφορετικές του εκδοχές. Δεν είναι, επίσης, στατική, αλλά διαρκώς μεταβαλλόμενη και δυναμική. Ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον κόσμο ως ένα σύστημα πολλαπλών νοημάτων και αλληλεπιδράσεων, μέσα στα οποία ζει και σκέφτεται. Όπως εξηγεί ο Paden (2003: 523), ένας κόσμος είναι «το λειτουργικό περιβάλλον των γλωσσικών και συμπεριφορικών επιλογών που αποτελεί την προϋπόθεση, το αποτέλεσμα και το πλαίσιο μέσα στο οποίο ζουν τα άτομα ή οι κοινωνίες και μέσα στο οποίο δραστηριοποιούνται». Οι θρησκευτικοί κόσμοι ενέχουν και την υπέρβαση του καθημερινού αυτού πλαισίου δραστηριοτήτων.

Για τον Mircea Eliade, ο θρησκευόμενος και ο μη θρησκευόμενος άνθρωπος υπάρχουν με διαφορετικό τρόπο στον κόσμο και δομούν μια διαφορετική κοσμοαντίληψη. Οι μύθοι, τα σύμβολα και οι τελετουργίες δομούν τον κόσμο μέσα στα πλαίσια του ιερού, που υπερβαίνει το καθημερινό. Τα ίδια αντικείμενα που μπορεί να έχουν μια χρηστική αντιμετώπιση, οι ίδιες συμπεριφορές ή εικόνες που μπορεί να μην έχουν κάποια ξεχωριστή σημασία, συνδέονται με τον υπερβατικό κόσμο, συγκροτώντας μια θρησκευτική κοσμοαντίληψη, δημιουργούν τον κόσμο πέρα από την ιστορία, σε μια ιερή σφαίρα. Κάθε τεχνούργημα, αλλά και η ίδια η φύση εντάσσονται στη σφαίρα της θρησκευτικής εμπειρίας (Eliade, 2002).

Υπό αυτό το πρίσμα, η άρκτος μπορεί να αποτελεί μια από τις εκδηλώσεις αυτής της κοσμολογίας, όπου όλα συνδέονται με ένα ιερό νήμα και συγκροτούν μια θρησκευτική κοσμοαντίληψη, που διαπερνά κάθε συμπεριφορά και την ίδια τη γλώσσα και την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη. Ο άνθρωπος κατορθώνει να κατοικήσει στον κόσμο, να τον οικειοποιηθεί μέσω του τοπίου. Το τοπίο βρίθκει συμβόλων, που κάνουν τον κόσμο να μπορεί να γίνει πάλι οικείος και να χρησιμοποιηθεί εκ νέου. Για να γνωρίσει ο άνθρωπος τον εαυτό του, χρειάζεται να γνωρίσει τον

κόσμο. Και για να γνωρίσει τον κόσμο, χρειάζεται να γνωρίσει τον εαυτό του. Η άρκτος είναι ένα σύμβολο οδηγός, που ήδη από την Προϊστορία αρχίζει αυτή τη νέα σχέση με τον κόσμο. Αυτή η αρχή δεν παύει να είναι παρούσα και στις μετέπειτα υπάρξεις. Δίνει μια συμβολική προέλευση, η οποία διαρκώς επανεκκινεί. Γι' αυτό, επανεμφανίζεται σε διαφορετικές χρονικές φάσεις και τοπία, διατηρώντας έναν αρχικό πυρήνα ως σύμβολο (Agamben, 2018: 73-75, 79-80).

Ως προς την προσέγγιση των μύθων, η παρούσα έρευνα εξετάζει τους ελληνικούς μύθους της άρκτου ως βαθύτερες εκφράσεις του ιερού, ως μια δήλωση μιας παραδειγματικής αλήθειας, η οποία έχει να διδάξει και εμάς σήμερα και να μας φέρει κοντά σε αλήθειες, που σήμερα παραβλέπονται ή υποτιμώνται. Με άλλα λόγια ο σύγχρονος άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να μάθει «τον τρόπο που οι αρχαίες και μακρινές κοινωνίες αντιλαμβάνονταν την πραγματικότητα και τη θέση τους σε αυτή. [...] Η μελέτη των μύθων ανέρχεται στη θεοποίηση της βαθύτερης ανθρώπινης ουσίας, καθώς όλοι οι μύθοι παράγονται από αυτή την ουσία και την εκφράζουν, αρκεί να κατανοήσουμε τις μυθικές διηγήσεις κατάλληλα» (McCutcheon, 2003: 319). Η προσέγγιση αυτή ξεφεύγει από την αντιμετώπιση του μύθου με όρους αλήθειας ή ψεύδους και αντιπροτείνει τη διοχέτευσή τους στον δρόμο αναζήτησης του εαυτού μας, δηλαδή του κόσμου.

Η μελέτη αυτή λαμβάνει υπόψη την προσέγγιση του μύθου ως φυσικής κατασκευής και διεργασίας, που μεταμορφώνεται διαρκώς, χωρίς να μένει στατικός. Σύμφωνα με τον McCutcheon (2003: 320-334) αυτή η ιδιότητά του, ιδωμένη από κοινωνιολογική σκοπιά, τον κάνει ευπροσάρμοστο στις κοινωνικές ταυτότητες κάθε πολιτισμικού και χρονικού πλαισίου. Ωστόσο, ο McCutcheon, στα πλαίσια μια μετανεωτερικής κριτικής, αποδομεί πλήρως τον μύθο και καταλήγει να τον ταυτίζει με τις σύγχρονες πολιτικές ιδεολογίες, εισερχόμενος εκ νέου στο παλαιό δίπολο περί ψεύδους και αλήθειας του μύθου. Η παρούσα έρευνα αναδεικνύει ότι ο μύθος μεταμορφώνεται και μεταμορφώνει μια κοινωνία, αλλά αποδέχεται αυτή τη μεταμόρφωση ως μια φυσική διεργασία. Ο μύθος είναι μια διαδικασία, καθώς δεν αποτελεί ολοκληρωμένη πράξη, αλλά κάθε φορά αναπαρίσταται εκ νέου, όπως μια θεατρική πράξη.

Μέσα στο κείμενο αναφέρονται οι όροι *θρησκευτική εμπειρία* ή *βίωμα* με την έννοια της υπερβατικής εμπειρίας, με την κυριολεκτική σημασία του όρου. Η θρησκευτική εμπειρία –είτε επικοινωνεί με το θείο είτε όχι– υπερβαίνει την καθημερινή ζωή και τα καθημερινά πλαίσια και θέτει έναν άνθρωπο ή μια κοινωνία πέρα από τα συνήθη όριά τους. Είναι μια εξίσου εξαγιστική, όσο και τρομακτική εμπειρία, η οποία μεταμορφώνει και αλλάζει τον τρόπο θέασης του κόσμου. Μπορεί να προκύψει από εμπειρίες έκστασης ή μυστικισμού ή από τελετουργίες επαναλαμβανόμενες. Η βίωση του θείου δεν είναι διασφαλισμένη ούτε επιτυγχάνεται μέσα από συγκεκριμένα βήματα (Fitzerald, 2003· Whitehouse, 2006).

Τα χαρακτηριστικά της άρκτου στα νεολιθικά ειδώλια του ελλαδικού χώρου

Καθώς ως τώρα δεν είμαστε σε θέση να αναγνωρίσουμε κάποιο είδος γραφής από τη Νεολιθική, θα αρκεστούμε στις εικονιστικές αναπαραστάσεις της άρκτου του νεολιθικού ελλαδικού χώρου, επιχειρώντας, ωστόσο, να ανιχνεύσουμε τη συμβολική λειτουργία τους. Επειδή πρόκειται για περίπτα και ειδώλια, αντικείμενα χωρίς χρηστική σημασία, μπορούμε να υποθέσουμε μια πρώτη αντιμετώπιση της άρκτου ως συμβόλου, ακόμη κι αν αγνοούμε το περιεχόμενό του. Από την άλλη, όπως δείχνουν σύγχρονες έρευνες (Lewis & Laland, 2012· Mithen, 2010· Whitehouse, 2006), οι γνώσεις, οι ιδέες και οι θρησκευτικές αντιλήψεις έχουν την τάση να μεταλαμπαδεύονται από γενιά σε γενιά, συσσωρεύοντας πολιτισμικές παραδόσεις. Βάσει αυτού του συλλογισμού, μπορούμε να υποθέσουμε ότι και οι αντιλήψεις για την άρκτο πέρασαν από γενιά σε γενιά ήδη από την Προϊστορία, εξελισσόμενες συγχρόνως σε πιο σύνθετες εκφάνσεις τελετουργιών, που συνδέθηκαν με συγκεκριμένες θεότητες και στην αρχαία ελληνική θρησκεία, όπως και σε άλλους πολιτισμούς. Έτσι, η θρησκευτική εμπειρία που συνδέεται με την άρκτο θα μπορούσε να διευρυνθεί και διαχρονικά, ως μια συσσώρευση εμπειριών και συμβολικών αναπαραστάσεων πάνω σε έναν πρωταρχικό προϊστορικό πυρήνα. Υπό αυτό το πρίσμα, οι παρακάτω νεολιθικές αναπαραστάσεις μπορούν να αποτελέσουν ένα πρελούδιο της αρχαίας ελληνικής κοσμολογίας της άρκτου.



Εικόνα 1
Ειδώλιο Σιταγρών
(Renfrew et al, 1986: 594)

Από τον προϊστορικό οικισμό των Σιταγρών Δράμας ανασκάφηκε το ειδώλιο της εικόνας 1, που απεικονίζει το κάτω μέρος γυναικείου ειδωλίου. Το πάχος των μοιρών, αλλά και το κάτω μέρος των ποδιών παραπέμπουν σε άκρα άρκτου. Αποδίδεται και ως γυναίκα που γεννάει (Renfrew κ.ά., 1986: 594).



Εικόνα 2
Ειδώλιο από τη Νέα Μάκρη Αττικής
(Θεοχάρης, 1954)

Το πήλινο ειδώλιο χοίρου ή άρκτου της αρχαιότερης Νεολιθικής (εικόνα 3) αποδίδει αρκετά παραστατικά τη μορφή του ζώου (Θεοχάρης, 1954). Θα ήταν ενδιαφέρουσα η ένταξή του στα αρχαιολογικά του συμφραζόμενα.



Εικόνα 3
Περίαπτο από το σπήλαιο Κίτσου
(Παπαθανασόπουλος, 1996)

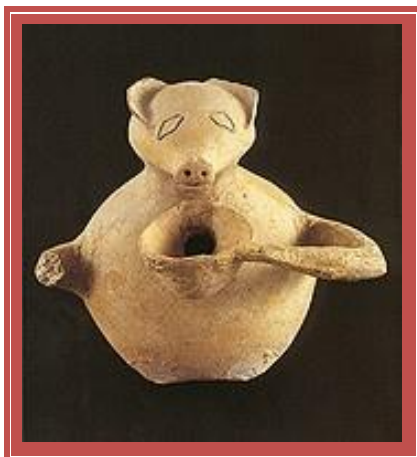
Ενδιαφέρον παρουσιάζει το ζώομορφο περίαπτο από όστρεο *Spondylus gaederopus* σε σχήμα άρκτου σε κατατομή, από το σπήλαιο του Κίτσου (εικόνα 2). Ανήκει στη Νεότερη Νεολιθική (περ. 5300-4500 π.Χ., Μουσείο Λαυρίου 905, ΥΠΠΟ/ΤΑΠ, Παπαθανασόπουλος, 1996, Αρ. Κατ. 294). Η ιδιαιτερότητα του υλικού και το ό,τι πρόκειται για αντικείμενο μη καθημερινής χρήσης ενισχύουν τη χρήση του συμβόλου της άρκτου ήδη από τη Νεολιθική εποχή.



Εικόνα 4
Πρωτοκυκλαδικό αγγείο
(Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, 2018)

Το ζώομορφο αγγείο που απεικονίζει αρκούδα (τα νύχια του ζώου στα άκρα που κρατούν το αγγείο ενισχύουν αυτή την υπόθεση) ή σκαντζόχοιρο που κρατάει φιάλη παραπέμπει σε ανθρώπινες

ιδιότητες (Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, 2018). Η στάση του σώματός του ζώου και το γεγονός ότι μεταφέρει ένα αγγείο ή το χρησιμοποιεί για να καταναλώσει το περιεχόμενό του του προσδίδουν ανθρώπινη υπόσταση. Θα μπορούσε να λειτουργεί ως τελετουργικό ειδώλιο, δεδομένου ότι είναι περίτεχνο και το αγγείο που φέρει το ζώο θα μπορούσε εξίσου να χρησιμοποιείται. Ο υβριδισμός ανθρώπου και ζώου παραπέμπει σε όσα οι Marler και Haarman υποστηρίζουν για την ενδεχόμενη σαμανιστική λειτουργία αυτών των συμβόλων. Ανήκει στην Πρωτοκυκλαδική ΙΙ, φάση Κέρου-Σύρου (2800-2300 π.Χ.).



Εικόνα 5
Πήλινο ζωόμορφο αγγείο Νάξου
(IME 1999-2000)

Το πήλινο ζωόμορφο αγγείο της Πρωτοκυκλαδικής ΙΙ από τη Νάξο (IME 1999-2000), το οποίο παραπέμπει σε χοίρο ή αρκούδα, φαίνεται να επαναλαμβάνει έναν εικονιστικό τύπο, παρόμοιο με αυτόν του Πρωτοκυκλαδικού αγγείου. Συνδυάζει εξίσου τα ανθρωπόμορφα με τα ζωόμορφα στοιχεία, αν και φέρει πιο αφαιρετικά χαρακτηριστικά.

Τα ειδώλια άρκτων είναι σχετικά σπάνια στον ελλαδικό χώρο, ενώ λιγιστά είναι και τα οστά αρκούδων σε νεολιθικές θέσεις. Λόγω ομοιότητας της πανίδας και του κλίματος με χώρες της Βαλκανικής, όπου έχουν βρεθεί περισσότερα δείγματα, γίνεται η υπόθεση ότι η αρκούδα, όπως και άλλα άγρια ζώα, θα μπορούσαν να ζουν και στη νεολιθική Μακεδονία (Ασλάνης, 1992: 30). Ενδεχομένως, η αναπαράσταση ορισμένων ζώων όπως η άρκτος δεν συνεπαγόταν τη χρησιμοποίηση μερών του πραγματικού ζώου, αλλά ίσως παρέπεμπε σε συμβολικές σημασίες του, ακόμη και για συμπαθητική μαγεία (Μαραγκού, 2004· Talalay, 1993).

Οι παλαιοντολογικές και παλαιοανθρωπολογικές έρευνες και συγκρίσεις ευρημάτων σε σπήλαια της Ελλάδας έδειξαν ότι η αρκούδα (*Ursus*) εντοπίζεται στην Ελλάδα στη μορφή *Ursus arctos* (τουλάχιστον δύο απολιθωμένα είδη), στη διαδεδομένη *Ursus Spelaeus* από την Άνω Πλειστόκαινο (Ηπειρος, Θεσσαλία, Αττική, Δράμα, σπήλαιο Πετραλώνων) και την *Ursus deningeri* (Μέσο Πλειστόκαινο), καθώς και ενδιάμεσες μορφές των *Ursus spelaeus* και *deningeri* (σπήλαιο Πετραλώνων, Καστοριά) (Παυλάκης κ.ά., 1994).

Το πλήθος των ειδωλίων που παρουσιάζονται παραπάνω δεν είναι ευρύ, ωστόσο συγκεντρώνουν τα εξής χαρακτηριστικά: σε τρεις περιπτώσεις απαντάται ο υβριδισμός ανθρώπου και

ζώου, σε όλες τις περιπτώσεις η μορφή της άρκτου (εφόσον πρόκειται για άρκτο σε όλα τα δείγματα) εμφανίζεται σε μη καθημερινής χρήσης αντικείμενα, επιτρέποντας την ερμηνεία τους ως σύμβολα. Επιπλέον, τα παλαιοντολογικά κατάλοιπα υποδεικνύουν ότι η άρκτος περισσότερο συμβολίζει, παρά αντανακλά, μια καθημερινή εμπειρία, κατά την περίοδο αυτή.

Η σύνθεση των στοιχείων της άρκτου στον ελληνικό μύθο

Ξέρουμε από τις παραδόσεις διαφόρων λαών ότι τα ζώα είχαν ορισμένες ιδιότητες, οι οποίες, μέσω συγκεκριμένων τελετουργιών, μεταλαμπαδεύονταν σε ορισμένους ανθρώπους που επέλεγαν. Τα ζώα λειτουργούσαν ως δάσκαλοι-οδηγοί στην επίλυση προβλημάτων ή στη διεξαγωγή διαφόρων δραστηριοτήτων. Μία βασική διάσταση του σαμανισμού, μάλιστα, είναι η υβριδική κατάσταση ανθρώπου και ζώου, όπως εικονογραφείται ήδη από τα παλαιολιθικά σπήλαια (Eliade, 1978· Leroy-Gourhan, 2017).

Στους ελληνικούς μύθους συναντάμε πολλές εκδοχές της άρκτου και των ιδιοτήτων της. Εντάσσονται ως επί το πλείστον στον καταστερισμό, στην τοποθέτηση δηλαδή ζώων και ανθρώπων σε μια συγκεκριμένη θέση στον ουρανό (Wright, 2004:143). Οι μύθοι μεταμορφώνονται και παραλλάσσονται, αλλά διατηρούν κάποια κεντρικά στοιχεία, όπως: τη σύνδεσή τους με τα ουράνια σώματα, τη συσχέτισή τους με τον χρόνο και τις μεταμορφώσεις, καθώς και με θεότητες συνδεδεμένες με το κυνήγι, τη γονιμότητα, ζώα και φυτά με συγκεκριμένες ιδιότητες, με την ανατροφή των παιδιών, αλλά και τον θάνατο και την αναγέννηση. Κατά μία έννοια, οι θεότητες που σχετίζονται με την άρκτο προσωποποιούν τις μεταμορφώσεις του χρόνου και εκφράζουν τη μετουσίωση του καθημερινού σε ιερό. Πολυάριθμοι είναι και οι ήρωες που σχετίζονται με γνωστούς αστερισμούς (Ωρίων, Αρκτούρος, ως σεληνιακή θεότητα, η Μικρή και η Μεγάλη Άρκτος κ.ά.) (Κακριδής, 1986).

Οι ελληνικοί μύθοι που συνδέονται με τη Μικρή και τη Μεγάλη Άρκτο παρουσιάζουν εξαιρετική ποικιλομορφία. Οι νύμφες Ελίκη και Κυνόσουρα ανέθρεψαν τον Δία στην Ίδη της Κρήτης, όταν ήταν βρέφος κι εκείνος, τις αντάμειψε, μετατρέποντάς τες στη Μικρή και τη Μεγάλη Άρκτο. Κατ' άλλη εκδοχή, η Άρκτος ήταν άμαξα που οδηγούσε ο Ιασίων, αγαπημένος της Δήμητρας και ο πρώτος άνθρωπος στη γη που καλλιέργησε σιτάρι. Η Δήμητρα γέννησε το παιδί του, τον Φιλόμηλο, που έγινε ο Βώτης, ο οποίος οδηγεί την άμαξα στον Ουρανό. Ο Βώτης θεωρούνταν ότι εφύρε το κρασί και το πρόσφερε στους βοσκούς της Αττικής, οι οποίοι, νομίζοντας ότι ήθελε να τους δηλητηριάσει, πήγαν να τον σκοτώσουν, αλλά μεταμορφώθηκε στον αστερισμό Αρκτούρο⁴ (Γκρέιβς, 1998· Κακριδής, 1986· Simon, 1996). Οι παραλλαγές του μύθου τονίζουν τον ρόλο της γυναίκας τροφού που περισώζει, μάλιστα, τον κατεξοχήν ουράνιο θεό, τον Δία. Η εικόνα της άμαξας, που επαναλαμβάνεται ως σύμβολο και συνδέεται με διαφορετικές εκδοχές του ίδιου μύθου, ενδεχομένως

⁴ Έρατοσθένης, *Καταστερισμοί*, 1, 8.

να συνδέεται και με τη διττή φύση της ανθρώπινης ύπαρξης, όπου η επιθυμία σύρει σαν άλογο την άμαξα, αλλά ο οδηγός του πνεύματος την κατευθύνει.

Σε άλλη ομάδα μύθων, προβάλλεται η μεταμόρφωση του ανθρώπου σε ζώο-άρκτο. Η Καλλιστώ (δηλαδή Καλλίστη, ωραιότητα), η νύμφη ή ιέρεια της Αρτέμιδος, πλανεμένη από τον Δία, γεννά τον Αρκάδα, γενάρχη των Αρκάδων και μεταμορφώνεται σε άρκτο, για να ξεφύγει από την Ήρα ή την Άρτεμη, που ήθελε να την τιμωρήσει, επειδή έχασε την αγνότητά της⁵ ή κατά μιαν άλλη εκδοχή ο Δίας τη μεταμόρφωσε στον αστερισμό της Μεγάλης Άρκτου⁶. Έτσι, ο Δίας μετατρέπεται σε προπάτορα των Αρκάδων και νομιμοποιεί την τοπική βασιλική εξουσία (Γκρέιβς, 1998· Κακριδής, 1986). Σε αυτή την περίπτωση, η άρκτος διαδραματίζει σημαντικό της ρόλο στη συγκρότηση κοινωνικών ταυτοτήτων μέσω της επαγωγής στον μυθικό πρόγονο. Συγκροτεί έναν μύθο προέλευσης.

Η κατεξοχήν θεότητα που σχετίζεται στην ελληνική θρησκεία με την άρκτο, η Άρτεμις, ανήκει στις θεότητες που φτάνουν ως την Προϊστορία και οι ιδιότητές της παραπέμπουν στη ζωή των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών. Σταδιακά, καθώς το κυνήγι δεν αποτελούσε την κύρια δραστηριότητα των νεολιθικών κοινωνιών και των διαδόχων τους, η Άρτεμις απέκτησε κι άλλες ιδιότητες, όπως η σύνδεσή της με τους αγρούς (Αγροτέρα) ή με την ποιμενική ζωή και με την αγορά (Αγοραία, Βουλαία και Βουληφόρος), προστατεύοντας τις συναθροίσεις του λαού (Simon, 1996).

Ένας λιγότερο γνωστός μύθος της Αρτέμιδος ίσως απηχεί μια τελετουργία σχετική με τα ειδώλια που φορούν μάσκες, όπως αυτά αναφέρονται στους Marler και Haarmann (2007). Στον μύθο αυτό, η Άρτεμις, για να αποφύγει τον επίδοξο εραστή της ποταμό Αλφειό, ανακατεύτηκε με τις νύμφες της τη νύχτα, αλείφοντας όλες το πρόσωπό τους με λάσπη. Ο Αλφειός, μην μπορώντας να τη διακρίνει πίσω από τις «μάσκες» του πηλού, εγκατέλειψε την προσπάθειά του (Κακριδής, 1986).

Η Άρτεμις στις λαϊκές δοξασίες στέλνει στις γυναίκες τον ξαφνικό θάνατο, χωρίς πόνους, αρρώστιες και αγωνίες, ενώ συγχρόνως προστατεύει τα νεογέννητα ζώα. Πιθανότατα, ενσωμάτωσε την προϊστορική *Πότνια θηρών* (κυρία/δέσποινα των αγριμιών) και αφομοίωσε στοιχεία από τη Σελήνη, την Κυβέλη, τη Ρέα και την Εκάτη. Συγχρόνως, είχε την ιδιότητα της μαίας, προσομοιάζοντας με την Ειλείθια. Της αφιέρωναν προσφορές για τις επιτυχημένες γέννες, αλλά και τα ρούχα των γυναικών που είχαν πεθάνει στη γέννα (Βραυρώνα Αττικής). Το ιερό της στη Βραυρώνα θα πρέπει να ιδρύθηκε για εξιλέωση από τον φόνο μιας αρκούδας. Έτσι, στο ναό της υπηρετούσαν μικρά κορίτσια, πέντε ως δέκα ετών, που ονομάζονταν *άρκτοι*. Το ίδιο όνομα έφεραν οι ιερείς της και σε άλλα ιερά της στην Αττική (Μουνιχία, Αθήνα).

Η Άρτεμις συνδέεται επίσης με τα φυτά και τα δέντρα, ιδιαίτερα στην Πελοπόννησο (Αρκαδία, Λακωνία). Ως «Πότνια θηρών» ή ως προστάτιδα των τοτεμικών γενεών δεχόταν προσφορές τοτεμικών ζώων ως την κλασική εποχή στην Πάτρα, με τη λατρεία της Λαφρίας Αρτέμιδος.⁷ Η

⁵ Απολλόδωρος, *Βιβλιοθήκη*, Γ, 8,2.

⁶ Όμηρος, *Όδύσσεια*, 5.272 [3.6]· Πausανίου, *Ελλάδος Περιήγησις*, VIII [.4.1]

⁷ Πausανίου, *Ελλάδος Περιήγησις*, *Αχαϊκά*, VII, 18 [18.8-18.13]

άρκτος, παρουσιάζοντας έντονες ομοιότητες με τον άνθρωπο, προστατευόταν από τους ίδιους κανόνες κυνηγιού, που ίσχυαν και για τα άλλα άγρια ζώα, ήδη από την Παλαιολιθική εποχή. Η Άρτεμις φρόντιζε για την εφαρμογή αυτών των αυστηρών κανόνων και τιμωρούσε τους παραβάτες (Γκρέιβς, 1998· Κακριδής, 1986· Simon, 1996).

Η Άρτεμις λατρευόταν κι ως οργιαστική νύμφη με τις ιδιότητες που αποδόθηκαν στην Αφροδίτη (Εφεσος), με σύντροφο και σύμβολα τον φοίνικα, το ελάφι και τη μέλισσα. Το όνομα *Άρτεμις* ίσως σημαίνει αρτιμελής (εκ του *αρτεμής*) ή αυτή που διαμελίζει (από το *αρταμέω*). Ενδεχομένως, σημαίνει «περήφανη κυρήκαινα» (εκ του *αίρω* και *θέμις*). Η λέξη *θέμις* παραπέμπει στο νερό (η σελήνη θεωρούνταν πηγή των νερών), ενώ το άλλο σύμβολό της, η δάδα -όπως και της Εκάτης- τη συνδέει με τη φωτιά, η οποία εξαγνίζει, πριν το κυνήγι, αλλά και κατά την τέλεση θυσιών. Η Άρτεμις συνδέεται και με τα τρεχούμενα νερά, ικανά να απομακρύνουν κάθε μίasma. (Γκρέιβς, 1998· Simon, 1996).

Η θεά διαφύλασσε την τιμή και την αγνότητα των νεαρών κοριτσιών και με αυτή την ιδιότητά της λατρευόταν ως *παιδοτρόφος* ή *κουροτρόφος*. Συνδέεται, όμως, και με την ευρύτερη έννοια της γονιμότητας στη φύση και την κανονική ανάπτυξη της ζωής των φυτών και των ζώων. Σχετίζεται με πολλούς τρόπους με τα νερά, τα δέντρα και κάθε είδους έμβιο ον, τον σεβασμό για τη ζωή και τον θάνατο. Οι ιδιότητές της αυτές σχετίζονται με τη Σελήνη, που εξ αρχής σχετιζόταν με τη μητρότητα και τη γονιμότητα, το θηλυκό συμπλήρωμα του Ηλιακού Απόλλωνα. Γίνονταν ολονύκτιες τελετουργίες προς τιμήν της και δεν μπορεί να αποκλειστεί ότι σε μια πρωταρχική φάση πιθανότατα της θυσίαζαν παιδιά για τον εξευμενισμό της. Ο μύθος του Αλφειού ερμηνεύτηκε ως σχετικός με μαγικές δοξασίες για το ξεγέλασμα του δαίμονα (Γκρέιβς, 1998· Κακριδής, 1986· Simon, 1996).

Μια μορφή που συνδέεται και με την Άρτεμη και με τις τροφούς του Δία ήταν η Αδράστεια, μια από τις Μέλιες Νύμφες, που προέκυψαν από το αίμα του Κρόνου. Η μελιά (ή μέλεγος ή μικρός φράζος ή ινδική πασχαλιά) ως δέντρο διαθέτει ορισμένες ξεχωριστές ιδιότητες. Είναι ανθεκτική τόσο σε μεγάλες ξηρασίες, όσο και σε πολύ χαμηλές θερμοκρασίες, κάτω από 12°C. Παράγει το «μάννα», έναν χυμό που συλλέγεται με τομές στον φλοιό και περιέχει λίγα σάκχαρα, αλλά 75% μαννίνη (αλκοόλη με γλυκιά γεύση και άρωμα όμοιο με του μελιού), που χρησιμοποιήθηκε ως ήπιο καθαρτικό και αντιβηχικό (Bärtles, 2011). Το δέντρο αυτό μαζί με τη βελανιδιά του Δία θεωρούνταν ότι έλκουν τους κεραυνούς και εμφανίζονται σε λαϊκές τελετουργίες για την πρόκληση της βροχής και το άναμμα της φωτιάς σε όλη την Ευρώπη (Γκρέιβς, 1998· Κακριδής, 1986). Η θεά έτσι συμπυκνώνει τα φυσικά στοιχεία (νερό και φωτιά), θεραπευτικές ιδιότητες, ουράνια διάσταση και την ανατροφή των παιδιών, τόσο στο ιερό, όσο και στο καθημερινό πεδίο.

Συνολικά, οι αρχαίοι ελληνικοί μύθοι σχετικά με την άρκτο παραπέμπουν σε θεότητες που, από τη μια, προστατεύουν τη ζωή και από την άλλη είναι στραμμένες στον θάνατο (απαιτώντας θυσίες ή θυσιαζόμενες οι ίδιες ή σχετιζόμενες με τελετουργίες θανάτου). Η άρκτος είναι η τροφός και ο αστερισμός, συγγενεύει, επιπλέον, με δέντρα που διαθέτουν θεραπευτικές ιδιότητες και τα φυσικά

στοιχεία του νερού και της φωτιάς. Αξιοσημείωτο είναι ότι σχεδόν όλες οι θεότητες που σχετίζονται με την άρκτο απηχούν και τη Σελήνη και διαθέτουν τρισυπόστατη φύση.

Αρχαίες ελληνικές εορτές: Αρκτηία

Αρκτηία ονομαζόταν η τελετή που πραγματοποιούνταν προς τιμήν της Αρτέμιδος, κάθε τέσσερα χρόνια, στη Βραυρώνα Αττικής. Αρκετοί αρχαίοι συγγραφείς αναφέρονται σε αυτήν, όπως ο Αριστοφάνης στη *Λυσιστράτη*, ο Λυσίας, το λεξικό του Σούδα (Σουΐδα). Μεταγενέστεροι συγγραφείς όπως ο Ησύχιος ερμήνευσαν διαφορετικά τις αρχαίες πηγές, αποδίδοντας άλλα χαρακτηριστικά στην Αρκτηία. Εν τέλει, μπορούμε να συμπεράνουμε τρεις εκδοχές της γιορτής προς τιμή της θεάς, ανάλογα με την πηγή (Faraone, 2013).

Σύμφωνα με την πρώτη (Λεξικό Σούδα), οι νεαρές κοπέλες σε ένα είδος δραματοποίησης παρίσταναν τις αρκούδες, φορώντας ένα ένδυμα στο χρώμα του κρόκου, κατευνάζοντας τη θεά. Στο παρελθόν, μία άγρια αρκούδα ζούσε στον δήμο Φιλαϊδών και, εξημερωμένη από τους ανθρώπους, έγινε σύντροφός τους. Μία νεαρή παρθένος που έπαιζε μαζί της την προκάλεσε και της φέρθηκε με σκληρότητα, με αποτέλεσμα η αρκούδα να τη γδάρει. Οι αδερφές της κοπέλας θύμωσαν και τη σκότωσαν με ακόντιο. Η Άρτεμις τιμώρησε τους κατοίκους της περιοχής με λοιμό. Ένας χρησμός τους συμβούλευσε ως αντίτιμο τα νεαρά κορίτσια να παριστάνουν τις άρκτους («αρκτεύειν») και να μην πάνε να ζήσουν με τους άνδρες τους, αν προηγουμένως δεν είχαν υπηρετήσει ως άρκτοι στο ιερό της θεάς (Bekkeri, 1954: 172).

Ο σχολιαστής της *Λυσιστράτης* του Αριστοφάνη αναφέρει ότι, εκτός από το τελετουργικό της μίμησης της άρκτου, τελούνταν θυσίες. Ακολουθώντας, μάλιστα μια εκδοχή, η Ιφιγένεια ήταν ιέρεια της Αρτέμιδος στη Βραυρώνα και όχι στην Αυλίδα και επρόκειτο να θυσιαστεί προς τιμή της θεάς. Στη θέση της θυσιάστηκε όχι ένα ελάφι, αλλά μια αρκούδα. Σε αυτή την εκδοχή, κάθε νεαρή κοπέλα αφιερωνόταν ξεχωριστά στον ναό, ως ένας είδος μύησης πριν παντρευτεί. Γνωρίζουμε πολύ λιγότερα για αυτές τις ιδιωτικές τελετές, που προφανώς δεν περιορίζονταν στον ναό της Βραυρώνας. Περιγραφόταν ως πράξη αφοσίωσης ή αυτό-εξιλέωσης, προορισμένη να εξευμενίσει τη δυνητική οργή της Αρτέμιδος απέναντι σε κάθε νεαρή γυναίκα. Παράλληλες εκδοχές υποδεικνύουν ότι αυτή η θητεία της άρκτου εξυπηρετούσε ως ένα είδος υποκατάστατου θυσίας ή ως μια μετωνυμική θυσία ή ως εργασία στο ιερό της θεάς στη Βραυρώνα ή στη Μουνιχία (Faraone, 2013).

Άλλες μεταγενέστερες πηγές (Ησύχιος, Αρποκρατίων, Bekker στο *Anecdota Graeca 444*, s.v. *arkteusai* και Ευστάθιος), αναφερόμενες στις άρκτους της Αρτέμιδος, συγχέουν τις δύο παραπάνω ξεχωριστές εκδοχές σε μία (Faraone, 2013). Φαίνεται σε κάθε περίπτωση ότι επρόκειτο για κάποια τελετουργία διάβασης, μετάβασης των γυναικών από την παιδική ηλικία στην ενηλικίωση. Τα αρχαιολογικά ευρήματα στο ιερό της Αρτέμιδος στη Βραυρώνα (παραστάσεις γυμνών νεαρών κοριτσιών που καταδιώκονται από αρκούδα και μεταμφιεσμένοι άνδρες μάλλον σε αρκούδες πάνω σε κρατηρίσκους) συμπληρώνουν τις γνώσεις μας για την τελετουργία, η οποία μέσα από τη μίμηση θα

πρέπει να οδηγούσε σε θεϊκή επικοινωνία. Η διάταξη του ίδιου του ιερού δείχνει ότι στον χώρο αυτό πραγματοποιούνταν και συμπόσια μετά τις θυσίες στη θεά (Mylonopoulos, 2019).

Η τελετουργία αυτή μαρτυρά μια παράδοση που χάνεται στα βάθη του χρόνου. Όσα περιγράφουν στο άρθρο τους οι Joan Marler και Harald Haarmann φαίνεται ότι συνδέονται με την Αρκτεία. Είναι μια γιορτή γυναικείας ενηλικίωσης, που δείχνει το πέρασμα στην έγγαμη ζωή και τη γέννηση παιδιών. Η μεταμόρφωση των κοριτσιών σε άρκτους φαίνεται ότι αποτελεί επιβίωση της αρχέγονης σύνδεσης με την αρκούδα-μητέρα, όπως διαφαίνεται ήδη από την Προϊστορία.

Ο διωγμός της άρκτου στη Βυζαντινή Παράδοση

Κατά τον 6ο μ.Χ. αι. στη βυζαντινή επικράτεια οι περιφράξεις ορίζουν την ιδιοκτησία και οριοθετούν τον ανθρώπινο και τον ζωικό κόσμο, που παύουν να αποτελούν ένα ενιαίο σύνολο. Τα άγρια ζώα, μεταξύ των οποίων και η αρκούδα, αντιμετωπίζονται ως απειλή, η οποία είτε πρέπει να εξημερωθεί είτε να φονευθεί (Αναγνωστάκης, 2011). Η αρκούδα αναδεικνύεται όχι μόνο ως ζώο της άγριας φύσης, αλλά και ως σύντροφος. Σε κάποιες μεμονωμένες περιπτώσεις, όπως αυτή του Θεόδωρου του Συκεώτη (6ος-7ος αι.), ο οποίος ασκητεύει σε ένα σπήλαιο, η άρκτος είναι συγκάτοικος του σπηλαίου και γι' αυτό ο ασκητής την ταΐζει. Ανάλογη είναι η περίπτωση του Ιωαννίκιου (9ος αι.), ο οποίος στις περιπλανήσεις του στην Βιθυνία, τάιζε με ψωμί τις αρκούδες που συναντούσε. Υπάρχουν περιπτώσεις, όπου η αρκούδα παρουσιάζεται να εξημερώνεται και να χρησιμοποιείται ως μεταφορικό μέσο, όπως έκανε ο Κόπριος. Ο Ηλίας Σπηλαιώτης (9ος αι.), με τη σειρά του, όταν βρίσκει μια αρκούδα να κλέβει μέλι, τη νουθετεί με λόγο και η αρκούδα υπακούει και αποχωρεί. Οι παραπάνω περιπτώσεις ολοένα και περισσότερο κλίνουν προς τον ανθρωποκεντρισμό, καθώς σταδιακά ο άνθρωπος από πλάσμα που μοιράζεται το ίδιο περιβάλλον με την αρκούδα, την εξημερώνει και την υποβάλλει στον ανθρώπινο λόγο (Αναγνωστάκης, 2011).

Η Παναγία Αρκουδιώτισσα στο Ακρωτήρι Χανίων Κρήτης είναι μία πολύ ενδιαφέρουσα περίπτωση, που δεν παραλείπουν να αναφέρουν οι Marler και Haarman (2017). Πρόκειται για έναν χριστιανικό ναό εγκατεστημένο στην Αρκουδοσπηλιά ή Αρκουδιά, ένα σπήλαιο, που, πιθανόν, χρησιμοποιείται για λατρευτικούς σκοπούς ήδη από την προϊστορική εποχή. Πήρε το όνομά του από την ασβεστολιθική διαμόρφωση ενός όγκου που μοιάζει με αρκούδα. Στη χριστιανική παράδοση μεταμορφώθηκε σε Παναγία Αρκουδιώτισσα, ανασυνθέτοντας την αρχαία λατρεία (Faure, 2004).

Η Άρκτος στη Λαϊκή Παράδοση

Στη λαϊκή παράδοση συχνές είναι οι αναφορές στην αρκούδα. Σε πολλά λαϊκά παραμύθια αναφέρεται ως τροφός, προστάτιδα. Ενδεικτικό είναι το παραμύθι του Αρκουδογιάννη που απομακρύνεται από την ανθρώπινη κοινωνία για να μην σκοτώσει έναν χασάπη, σύμφωνα με μια προφητεία, και εκεί ανατρέφεται από μια αρκούδα. Παρ' όλες όμως τις απόπειρες του χασάπη να γλιτώσει από τη μοίρα

του, ο Αρκουδογιάννης τελικά εκπληρώνει την προφητεία (Καφαντάρης, 2005: 506-507). Ο μύθος αυτός απηχεί την ιστορία του Πάρη, του Τρωικού ήρωα.

Μια κάπως διαφορετική εκδοχή είναι αυτή της μεταμόρφωσης μιας νεαρής κοπέλας σε αρκούδα με τη βοήθεια της Παναγίας για να γλυτώσει από τη φθονερή της πεθερά την ταλαιπωρεί και μένει για πάντα στο βουνό. Ανάλογη είναι και η περίπτωση της κοπέλας που μεταμφιέζεται σε άρκτο, για να αποφύγει τον γάμο, αλλά ερωτεύεται τελικά έναν πρίγκηπα και αποκαλύπτει την ταυτότητά της (Γαλανού, 1932: 42-54· Τσορώνη, 2011). Η παράδοση αυτή απηχεί την αρκτεία.

Η γιορτή του Αγίου Απόστολου Ανδρέα Πρωτόκλητου, στις 30 Νοεμβρίου, στην ορθόδοξη Βουλγαρία (η γιορτή ονομάζεται μεταξύ άλλων και ημέρα της αρκούδας) εντάσσεται στις γιορτές διασφάλισης της καρποφορίας της επόμενης χρονιάς. Σύμφωνα με τη λαϊκή παράδοση, όταν ο άγιος όργωνε το χωράφι του, εμφανίστηκε μια αρκούδα και έφαγε το βόδι που είχε ζέψει. Εκείνος τότε την ανάγκασε να οργώσει το χωράφι του. Η αρκούδα διαμεσολαβεί εδώ μεταξύ των δύο κόσμων-του θεϊκού και του ανθρώπινου- και συνδέεται με τη γονιμότητα (Μπέζοβσκα, 2017).

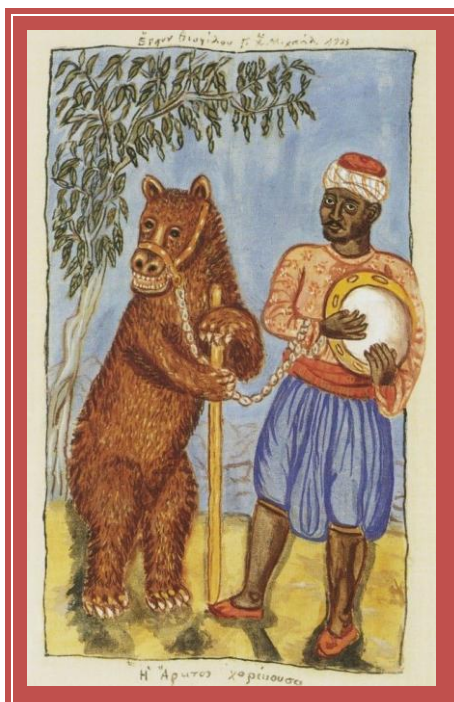
Και ενώ η Βυζαντινή παράδοση φαίνεται να εξορίζει την αρκούδα, η λαϊκή παράδοση διατηρεί ατόφια κάποια από τα βασικά στοιχεία της, όπως τα βλέπουμε και στην Αρκτεία: τη μεταμόρφωση του κοριτσιού σε αρκούδα, πριν παντρευτεί, τον ρόλο της αρκούδας ως τροφού, που σώζει το μωρό. Η άρκτος συνδέεται επίσης με την πλούσια καρποφορία της γης και την αναγέννηση. Φαίνεται, λοιπόν, ότι, όπως παρατηρεί και ο Nilsson (2008: 89), πιο δύσκολα ξεριζώνονται «αυτές που συνηθίσαμε να ονομάζουμε κατώτερες μορφές λαϊκής θρησκείας», παρομοιάζοντάς τες με αγριόχορτα, παρά οι επίσημες μορφές της.

Οι ιδιότητες της αρκούδας ως ζώου και η σύνδεση με τον πνευματικό κόσμο

Πριν την εξημέρωση των ζώων, οι κυνηγοί ήταν πολύ πιο συνδεδεμένοι με τον ζωικό κόσμο από ότι οι σύγχρονοι πολιτισμοί και τον αντιμετώπιζαν ισότιμα και με σεβασμό, καθώς δεν παρενέβαιναν και δεν παραβίαζαν τον κύκλο της ζωής. Υπό αυτό το πρίσμα, η θανάτωση των ζώων υπάκουε σε ένα ακριβές τελετουργικό. Ακόμη και οι πρώιμοι κτηνοτρόφοι έπρεπε να καθαρθούν πριν θυσιάσουν ένα ζώο, όσο το δυνατόν πιο ανώδυνα. Σύμφωνα με αρχαιότερες αντιλήψεις, δεν επιτρέπεται να το βασανίσουν ούτε να του αφαιρέσουν την ψυχή. Γι' αυτό, κατά τον τεμαχισμό του, έπρεπε να φροντίσουν για τη δορά του, να κάψουν ή να θάψουν τα οστά του χωρίς να τα διαλύσουν και να κρεμάσουν το κρανίο (Simon, 1996).

Οι κατά φύση λαοί παρατηρούσαν σε βάθος τον ζωικό κόσμο και τις ιδιότητες κάθε ζώου. Η αρκούδα διαθέτει, σύμφωνα με τις παρατηρήσεις των Ινδιάνων Lakota, πολλές ανθρώπινες ιδιότητες: φιλαρέσκεια, αποφασιστικότητα, γενναιότητα, αλλά και εξυπνάδα, επιδεξιότητα και σοφία. Εμπνέει σεβασμό και δέος (Standing Bear, 1988). Οι ιδιότητες του ανθρώπινου και του μη ανθρώπινου όντος δεν διακρίνονται, αλλά συναποτελούν μια ενότητα, που στο εσωτερικό της αλληλοεπιδρούν διαρκώς μεταβαλλόμενες δυνάμεις. Έτσι, η ενότητα αυτή, ενώ μοιάζει αμετάβλητη εξωτερικά, εσωτερικά

υπόκειται σε δυναμικές μεταβολές. Ωστόσο, μέχρι πρόσφατα αυτές οι ιδιότητες αντιμετωπίστηκαν καταχρηστικά, οδηγώντας στην εκμετάλλευση της αρκούδας ως θεάματος σε τσίρκο, ζωολογικούς κήπους και ως «ηθοποιού» στις υπαίθριες παραστάσεις των λεγόμενων «αρκουδιάρηδων». Ο πίνακας του Θεόφιλου (εικόνα 6) αποτυπώνει τη συνήθεια των τελευταίων να τη διακωμωδούν, εκθέτοντάς τη στο κοινό, καθώς αυτή παρίστανε ανθρώπινες συμπεριφορές. Είναι ριζικά διαφορετική, λοιπόν, η αντιμετώπιση της άρκτου από τους ιθαγενείς της Αμερικής συγκρινόμενη με τις ελληνικές λαϊκές συνήθειες.



Εικόνα 6
Η άρκτος χορεύουσα του Θεόφιλου
(από τον ιστότοπο του Μουσείου Ελευθεριάδη-
Teriade)

Ο αστερισμός της άρκτου στις αρχαίες και σύγχρονες παραδόσεις του κόσμου

Ο αστερισμός της μεγάλης Άρκτου είναι πάντα εμφανής στο Βόρειο Ημισφαίριο σε όλη τη διάρκεια του έτους, χωρίς να μετακινείται (Wright, 2004). Καταλαμβάνει μεγάλη έκταση (1280 τετραγωνικές μίρες) και βρίσκεται κοντά στους αστερισμούς του Βόρειου Πόλου. Κάθε λαός ονομάτιζε διαφορετικά τα επτά γνωστά αστέρια της Μεγάλης Άρκτου, αλλά στους περισσότερους αστρονομικούς χάρτες χρησιμοποιήθηκαν τα αραβικά ονόματά τους. Για παράδειγμα, το α ονομάζεται «Ντουμπέ» (αρκούδα), το δ «Μεγκρέζ» (ουρά της αρκούδας) κ.ο.κ. Ο Άρατος ο Σολεύς ονομάζει τη Μικρή και τη Μεγάλη Άρκτο «Κυνόσουρα» και «Ελίκη» και μας πληροφορεί ότι η παρατήρησή της τη νύχτα συνέβαλε στον προσανατολισμό κατά τη ναυσιπλοΐα⁸ (Τομπουλίδης, 2008).

Το πιο λαμπρό αστέρι της Μικρής Άρκτου είναι ο Πολικός Αστέρας ή το Αστέρι του Βορρά, σταθερό σημείο στον ουρανό, που βοηθάει στον προσανατολισμό. Η Μικρή Άρκτος είναι ένας μικρός

⁸ Άρατος ο Σολεύς, *Φαινόμενα και Διοσημεΐα*, στ. 35-39

αστερισμός, που εντοπίζεται αν επεκταθεί νοερά η ευθεία που συνδέει τα αστέρια α και β της Μεγάλης Άρκτου και βρίσκεται πολύ κοντά στον Βόρειο Πόλο. Για τους λαούς της βόρειας Ευρώπης ήταν η «Μικρή Άμαξα», εκτός από τους Φιλανδούς, που την ονόμαζαν Μικρή Άρκτο (Τομπουλίδης, 2008).

Για τους Άραβες, η Μικρή Άρκτος είναι γνωστή ως «Μικρή Αρκούδα» ή «Κόρες του μικρού φέρετρου». Οι Πέρσες την έλεγαν «Σπόρο/Καρπό Χουρμαδιάς» και οι Βαβυλώνιοι «Λεοπάρδαλη», το σύμβολο της νύχτας. Για τους Κινέζους ο *aUMi* ήταν ο «Μεγάλος άρχοντας του ουρανού» και πλάι του ο «Αυτοκρατορικός θρόνος», ενώ για τους Ινδούς ήταν ο θεός Ντρούβα. Σύμφωνα με την παράδοση των Ελβετών, όταν η Μεγάλη Άρκτος ήταν χαμηλά στον ορίζοντα, δηλαδή το φθινόπωρο, η τιμή του ψωμιού ήταν χαμηλή, καθώς τότε το σιτάρι είχε φυτρώσει και το αλεύρι αφθονούσε, ενώ όταν η Μεγάλη Άρκτος ήταν ψηλά στον ορίζοντα, δηλαδή το καλοκαίρι, η τιμή του ψωμιού ήταν υψηλή, επειδή το σιτάρι δεν είχε ακόμη γίνει. Άλλοι λαοί συνέδεαν τη Μεγάλη Άρκτο με το αλέτρι, το ψωμί και τη ζωή και άλλοι με τον θάνατο (Τομπουλίδης, 2008).

Όλες οι παραπάνω αναφορές στη Μικρή και στη Μεγάλη Άρκτο αντανακλούν τη σύνδεση του Ουρανού με τη Γη, στις αρχαίες παραδόσεις του κόσμου. Οι αστερισμοί, σε αντιπαραβολή με τους μύθους, συνθέτουν τον χρονικό χάρτη των δραστηριοτήτων του ανθρώπου και του κόσμου. Ο κόσμος μεταμορφώνεται, συντονιζόμενος με τις περιφορές της Γης και οι ιδιότητες του ουρανού αντανακλώνται στη γη.

Μια ολιστική σύνθεση του συμβόλου-η κοσμολογία της άρκτου

Η ολιστική αντίληψη του νου, που έχει επισημανθεί από πολλούς μελετητές (Bateson, 2017· Ingold, 2016· Lévi-Strauss, 1977) είναι ένα κεντρικό ζήτημα που επανέρχεται μπροστά μας, όταν προσπαθούμε να προσεγγίσουμε την αρχαία και μάλιστα την προϊστορική σκέψη. Η σύγχρονη επιστήμη προσεγγίζει τη γνώση με τρόπο ως επί το πλείστον αναλυτικό, με αποτέλεσμα να την επιμερίζει σε τομείς. Η προϊστορική ή «μυθική» σκέψη, κατά τον Lévi-Strauss (1977), είναι ένας τύπος συνθετικής σκέψης, η οποία συγκροτεί ένα περίπλοκο δίκτυο αλληλοεπιδρώντων στοιχείων της φύσης.

Ήδη οι φυσικοί φιλόσοφοι αναγνώρισαν το σύμπαν ως μια οργανική οντότητα, με τη σύνθεση ανάμεσα στο σύνολο ως μακρόκοσμο και στο ατομικό ως μικρόκοσμο. Το σύνολο αυτό είναι ένας ζωντανός οργανισμός, έμψυχος, ενδεχομένως να διαθέτει νοημοσύνη και αισθήσεις. Σε αυτό ο άνθρωπος και κάθε δραστηριότητά του δεν είναι ανεξάρτητα, αλλά αποτελούν μικρόκοσμους του συνόλου (Wright, 2004).

Έτσι, οι απεικονίσεις της άρκτου είναι μία πτυχή ενός πλέγματος στοιχείων: της θέσης της ως αστερισμού, της σύνδεσής της με συγκεκριμένα φυτά και ζώα, της ένταξής της στον λόγο της αφήγησης, αλλά και του συσχετισμού της με φυσικά στοιχεία και ιδιότητες. Κάθε πτυχή του μύθου κωδικοποιεί επιμέρους γνώσεις, οι οποίες συντίθενται στον κύκλο του χρόνου. Επομένως, η άρκτος

μπορεί να είναι ένα σύμβολο, στο οποίο συγκεντρώνονται καταστάσεις, ιδιοσυγκρασίες και φυσικά φαινόμενα. Η ενέργεια στη φύση είναι μεταβαλλόμενη και ανελίσσεται σπειροειδώς, ολοκληρώνοντας όχι απλώς ετήσιους, αλλά και ευρύτερης χρονικής διάρκειας κύκλους. Τα πάντα συνδέονται μεταξύ τους, όχι μόνο στο έδαφος, στον αέρα, το νερό και το ηλιακό φως, αλλά και στα ουράνια φαινόμενα, που μπορούν να παρατηρηθούν τη νύχτα και επιδρούν διαφορετικά στους κύκλους της ζωής.

Η κοσμολογία αυτή, μεταφέροντας την ύπαρξη σε ένα άλλο επίπεδο πέρα από το καθημερινό, γίνεται επικοινωνία με το θείο. Με αυτή την έννοια, μπορούμε να δούμε τη διαχρονικότητά της, ακόμη και με διαφορετικές εκφάνσεις, από την Προϊστορία ως τις μέρες μας σχεδόν. Ο χρόνος ο ίδιος αναγεννάται και αποκτά διαφορετική υπόσταση από αυτήν των καθημερινών δραστηριοτήτων. Η ξεχωριστή αυτή θέαση του χρόνου βιώνεται ως παύση ή ως αιώνιο παρόν. Από την άλλη, ανατροφοδοτεί το καθημερινό με νέο νόημα, το ξαναδημιουργεί και δεν το ανταγωνίζεται, αλλά το συμπληρώνει. Έτσι, το σύμβολο λειτουργεί ως κέντρο, στο οποίο συγκεντρώνονται οι μη απτές δυνάμεις.

Το σύμβολο μπορεί να λειτουργήσει ως η «κεντρική ιδέα, η οποία προσφέρει πρόσβαση σε όλες τις αξίες» του πνευματικού κόσμου (Eliade, 2002: 145). Σύμφωνα με τον Cirlot (1995: 119), το σύμβολο της αρκούδας «στην αλχημεία ανταποκρίνεται στο nigredo της πρώτης ύλης και γι' αυτό σχετίζεται με όλα τα αρχικά στάδια και τα ένστικτα. Έτσι, έχει θωρηθεί σύμβολο της επικίνδυνης όψης του ασυνείδητου και είναι χαρακτηριστικό του πρωτόγονου ανθρώπου». Το σπήλαιο, όπου η αρκούδα πέφτει σε χειμερία νάρκη, είναι ένας οριακός τόπος, όπου οι ζωτικές λειτουργίες ελαχιστοποιούνται. Η ζωή παύει προσωρινά, για να ξαναρχίσει την άνοιξη. Ένας σύντομος θάνατος, πριν την αναγέννηση. Ο τόπος σπήλαιο γίνεται έτσι και χρονικό όριο. Το σπήλαιο είναι και τόπος κυοφορίας της ζωής, σύμβολο της μήτρας. Η άρκτος, λοιπόν, μέσα στη διάρκεια του έτους, διασχίζει όλους τους κόσμους, τον Κάτω και τον Επάνω, για να φτάσει στο αιώνιο και στο αμετάβλητο, που «δεν δύνει ποτέ», όπως ο αστερισμός της. Το σώμα της, όπως της γυναίκας, είναι φορέας ζωής και θανάτου. Φροντίζει τα μικρά της και επιτίθεται θανάσιμα στην απειλή.

Οι ιδιότητές της αυτές θα πρέπει να είχαν παρατηρηθεί από πολύ νωρίς, στην Προϊστορία και να εξακολούθησαν σε πιο εκλογικευμένη εκδοχή να παραμένουν ζωντανές και στην ελληνική θρησκεία, που τις αφομοίωσε και τις εμπλούτισε, αλλά και τις ενέταξε σε συγκεκριμένα πρόσωπα. Η βυζαντινή παράδοση εξόρισε την αρκούδα στον κόσμο της αγριότητας που έπρεπε να εξαλειφθεί. Η λαϊκή παράδοση, από την άλλη, διατήρησε ακέραιη την κοσμολογία του συμβόλου στη σύγχρονη εποχή μέσα από αρχέγονα έθιμα. Η αντίληψη της φύσης ως κοσμολογίας, όσο κι αν φαντάζει απόμακρη για τον σύγχρονο άνθρωπο, είναι μια ευκαιρία για να προσεγγιστούν τα διαφορετικά επίπεδα της ύπαρξης. Η επιστήμη της μυθολογίας, όπως την ανέδειξαν οι Jung και Kerényi (2008), επιχειρεί να ανασυνθέσει και αναβιώσει το αληθινό περιεχόμενο του μύθου, ως βιωμένης εμπειρίας κι όχι ως εξωτερικής περιγραφής ενός επιστήμονα-παρατηρητή.

Η θρησκεία ως βίωμα μπορεί να μεταμορφώνεται και να διατηρεί συγχρόνως έναν κεντρικό πυρήνα. Οι ιστορικές και κοινωνικές διαστάσεις της σχετίζονται μόνο με τις κοσμικές της πλευρές. Η ουσία της έγκειται στη μεταμόρφωση του χρόνου και του κόσμου από καθημερινό, κοσμικό και βέβηλο σε ιερό, ενοποιημένο και αιώνιο. Με αυτή την έννοια, η ουσία της θρησκείας είναι αναλλοίωτη στον χρόνο και σε κάθε κοινωνία. Οι θρησκείες δεν είναι παρά διαφορετικές εκφάνσεις της ιερότητας ως μεταμόρφωσης. Η αναζήτηση της αληθινής ύπαρξης, που μπορεί να γίνει μέσα από πολλά και διαφορετικά μονοπάτια, δεν ανήκει σε συγκεκριμένη εποχή και (κοινωνική, γεωγραφική ή άλλη) περιοχή. Υπό αυτό το πρίσμα, μπορούμε να συζητάμε για προϊστορική θρησκεία, όσο και για μια σύγχρονη. Η κοσμολογία της άρκτου μπορεί να συγκροτεί μία πτυχή αυτής της κοσμολογικής θρησκευτικότητας, η οποία δεν αποτελεί απλώς έναν συγκεκριασμό στοιχείων του φυσικού κόσμου, αλλά και μια μεταμόρφωση θρησκευτικής κλίμακας.

Το σύμβολο τη άρκτου συγκροτεί τα στοιχεία της σύνθεσης των διαφορετικών ή των αντιθέτων: την ουράνια (αστερισμός), τη γήινη (τροφός) και την υπόγεια (οδηγός θανάτου) σφαίρα. Φανερώνει και υποκρύπτει. Μεταβάλλεται και παραμένει σταθερό. Καταστρέφει και –ίσως γι’ αυτό– δημιουργεί. Φανερώνει τη γνώση ότι το μεγαλύτερο και το μικρότερο αντανακλώνται αμοιβαίως. Ο υβριδισμός που εντόπισαν οι συγγραφείς του «The Goddess and the Bear» φέρει και πολλαπλασιάζει διαχρονικά και δια-τοπικά αυτά τα στοιχεία.

Βιβλιογραφία

- Agamben, G. (2018). *Δημιουργία και αναρχία*. Π. Καλαμαράς (μετ.). Αθήνα: Έρμα.
- Αναγνωστάκης, Η. (2011). Ο φράκτης, ο αγριόχοιρος και η άρκτος. Στο Η. Αναγνωστάκης, Γ.Κ. Κόλιας, και Ε. Παπαδοπούλου (επιμ.), *Ζώα και Περιβάλλον στο Βυζάντιο (7ος-12ος αι.)*. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, σσ. 195-233.
- Ασλάνης, Ι. (1992). *Η Προϊστορία της Μακεδονίας. Ι. Η Νεολιθική Εποχή*. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.
- Bärtles, A. (2011). *Φυτά της Μεσογείου*. Θεσσαλονίκη: Μαλλιάρης Παιδεία.
- Bateson, G. (2017). *Βήματα για μια Οικολογία του Νου*. Ε. Σαμαρά (μετ.). Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Bekkeri, I. (1854). *Suidae Lexicon*. Berolini Typis et Impensis Georgii Reimeri.
- Cirlot, J.-E. (1995). *Το Λεξικό των Συμβόλων*. Ρ. Καππάτος (μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Κονιδάρη.
- Γαλανού, Δ. (1932). *Ελληνικά Παραμύθια*. Αθήνα: Εγκυκλοπαιδικαί Εκδόσεις Ν. Νίκας και ΣΙΑ Ε.Ε.
- Γκρέιβς, Ρ. (1998). *Οι ελληνικοί μύθοι, τόμος Α' και Β'*. Λ. Ζενάκος (μετ.). Αθήνα: Κάκτος.
- Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο (2018). *Συλλογή Κυκλαδικών Αρχαιοτήτων*. Διαθέσιμο στο: <https://www.namuseum.gr/collection/syllogi-kykladikon-archaiotiton/> [Προσπελάστηκε στις 2/8/2019].
- Eliade, M. (1978). *Σαμανισμός*. Ι. Μποτηροπούλου (μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Χατζηνικολή.
- Eliade, M. (2002). *Το Ιερό και το Βέβηλο*. Ν. Δεληβοριάς (μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Αρσενίδη.
- Faraone, C.A. (2003). Playing the bear and fawn for Artemis: female initiation or substitute sacrifice? Στο D.B. Dodd και C.A. Faraone (επιμ.) *Initiation in ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, σσ. 43-68.
- Faure, P. (2004). *Ιερά σπήλαια της Κρήτης*. Ι. Καμάρης (μετ.). Ηράκλειο: Βικελαία Βιβλιοθήκη.

- Fitzerald, T. (2003). Εμπειρία. Στο W. Braun και R. McCutcheon (επιμ.), *Εγχειρίδιο Θρησκευσιολογίας*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, σσ. 210-231.
- Gimbutas, M. (1991). *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. Σαν Φρανσίσκο: Harper.
- Gimbutas, M. (2001). *Η επιστροφή της Μεγάλης Θεάς*. Κ. Σιδέρη (μετ.). Θεσσαλονίκη: Αρχέτυπο.
- Hodder, I. (2006). *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Catalhöyük*. Λονδίνο: Thames & Hudson.
- Θεοχάρης, Δ.Π. (1954). Ανασκαφαί Νεολιθικού συνουκισμού εν Νέα Μάκρη Αττικής. *Πρακτικά ταις εν Αθήνας Αρχαιολογικής Εταιρείας*, σσ. 114-122.
- IME (1999-2000). *Η Εποχή του Χαλκού στα Νησιά του Αιγαίου. Ζωόμορφα ειδώλια*. Διαθέσιμο στο: <http://www.fhw.gr/chronos/02/islands/gr/technology/figurines/index2.html> [Προσπελάστηκε στις 30/7/2019]
- Ingold, T. (2016). *Η αντίληψη του περιβάλλοντος*. Σ. Νανόγλου (μετ.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Insoll, T. (2004). *Archaeology, Ritual, Religion*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Jung, G.G. and Kerényi, C. (2008). *Η επιστήμη της μυθολογίας*. Κ. Ζάρρας (μετ.). Ιάμβλιχος.
- Κακριδής, Ι.Θ. (1986). *Ελληνική Μυθολογία, Τόμος 2, Οι Ηρωες*. Εκδοτική Αθηνών.
- Κακριδής, Ι.Θ. (1987). *Ελληνική Μυθολογία, Τόμος 5, Τρωικός Πόλεμος*. Εκδοτική Αθηνών.
- Καφαντάρης, Κ. (2005). *Ελληνικά Λαϊκά Παραμύθια. Βιβλίο πρώτο*. Αθήνα: εκδόσεις Ποταμός.
- Leroi-Gourhan, A. (2017). Ν. Λιανέρης (μετ.). *Οι θρησκείες της Προϊστορίας*. Ινστιτούτο του βιβλίου-Καρδαμίτσα.
- Lévi-Strauss, C. (1977). *Άγρια Σκέψη*. Ε. Καλπουρτζή (μετ.). Αθήνα: Παπαζήση.
- Lewis, H.M. & Laland, K.N. (2012). Transmission fidelity is the key to the build-up of cumulative culture. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 367, 2171-2180.
- Μαραγκού, Χ. (2013). Ειδωλοπλαστική (Νεολιθική – Πρώιμη Εποχή Χαλκού). Στο Δ. Γραμμένος (επιμ.), *Μελέτες για την προϊστορική Μακεδονία, Προ-Ιστορήματα*, Παράρτημα Νο 1.
- Marler, J. and Haarmann, H. (2007). The Goddess and the Bear: Hybrid Imagery and Symbolism at Catalhöyük. *The Journal of Archaeomythology*, 3, 48-79.
- McCutcheon, R.T. (2003). Μύθος. Στο W. Braun & R. McCutcheon (επιμ.), Δ. Ξυγαλατάς (μετ.), *Εγχειρίδιο Θρησκευσιολογίας*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, σσ. 306-334.
- Mellaart, J. (1989). *The Goddess from Anatolia, vol. 2: Catal Hüyük and Anatolian Kilims*. Mellaart, U. Hirsch, B. Balpınar (επιμ.). Μιλάνο: Eskenazi.
- Mithen, S. (2010). *Η Προϊστορία του Νου*. Δ. Ξυγαλατάς (μετ.). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας.
- Μπέζοβσκα, Α. (2017). Θρύλοι, δοξασίες και έθιμα για την Ημέρα του Αγίου Ανδρέα. *Radio Bulgaria*. Διαθέσιμο στο <http://bnr.bg/el/post/100903020> [Προσπελάστηκε στις 8/8/2019].
- Mylonopoulos, J. (2019). Greek Sanctuaries as Places of Communication through Rituals: An Archaeological Perspective. Στο Stathopoulou, Ef. (επιμ.) *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World* [en ligne]. Liège: Presses universitaires de Liège, 2006 (généré le 04 septembre 2019), σσ. 69-110. Διαθέσιμο στο: <http://books.openedition.org/pulg/1135>
- Nilsson, M.P. (2006). *Ελληνική Λαϊκή Θρησκεία*. Ι.Θ. Κακριδής (μετ.). Βιβλιοπωλείο της Εστίας.
- Όμηρος (2010). *Ιλιάδα*. Θ. Γ. Μαυρόπουλος (μετ.). Ζήτρος.
- Özdoğan, M. (2001). The Neolithic Deity: Male or Female? Στο R. M. Boehmer και J. Maran (επιμ.), *Lux Orientis: Archäologie zwischen Asien und Europa. Festschrift für Harald Hauptmann*. Rahden/Westf.: Marie Leidorf, σσ. 313-318.
- Özdoğan, M. (2005). The Expansion of the Neolithic Way of Life: What We Know and What We Do Not Know. Στο C. Lichter (επιμ.), *How Did Farming Reach Europe? Anatolian-European Relations from the second half of the 7th through the first half of the 6th millennium CAL BC*.

- Proceedings of the International Workshop, Istanbul, 20-22 May 2004, organized by Clemens Lichter and Recep Meriç.* West LB, σσ. 13-27.
- Paden, W.E. (2003). Κόσμος. Στο Braun, W. και McCutcheon, *Εγχειρίδιο θρησκειολογίας*. Θεσσαλονίκη: εκδόσεις Βάνιας, σσ. 522-544.
- Παπαθανασόπουλος, Γ.Α. (1996). *Νεολιθικός Πολιτισμός στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ίδρυμα Ν.Π. Γουλανδρή-Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης.
- Πάπυρος Larousse Britannica (2006). *Αρκούδα*. Τόμος 8. Αθήνα: Εκδοτικός Οργανισμός Πάπυρος, σσ. 673-685.
- Παυλάκης, Π., Fistani, A. και Συμεωνίδης Ν. (1994). Η Μεσο- Πλειστοκαινική Πανίδα Μεγάλων Θηλαστικών του Σπηλαίου Περάματος Ιωαννίνων. *Δελτίο Ελληνικής Σπηλαιολογικής Εταιρείας, XXI*. Στο *5ο Διεθνές Συνέδριο: Ανάπτυξη, εξέλιξη και περιβάλλον σπηλαίων, 7-11/11/1994*. Αθήνα- Κρήτη, σσ. 340-360.
- Renfrew, C., Gimbutas, M. and Elster, E.S. (Επιμ.) (1986). *Excavations at Sitagroi: A Prehistoric Village in Northeast Greece Volume I*. Λος Άντζελες: The University of California, The Institute of Archaeology.
- Standing Bear, Luther (1988). *My Indian Childhood*. University of Nebraska Press.
- Simon, E. (1996). *Οι Θεοί των αρχαίων Ελλήνων*. Σ. Πινγκάτογλου (μετ.). University Studio Press.
- Talalay, L. (1993). *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*. Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.
- Τομπουλίδης, Χ. (2008). *Ουρανογραφία. Η ιστορία και η Μυθολογία των αστερισμών*. Πλανητάριο Θεσσαλονίκης.
- Τσορώνη, Γ. (2011). Η αρκούδα στη λαϊκή μας παράδοση. *Παράθυρο στην Εκπαίδευση του Παιδιού*, τεύχος 67, Ιαν-Φεβ., 18-51.
- Whitehouse, H. (2006). *Τύποι Θρησκευτικότητας. Μια γνωσιακή θεωρία της μετάδοσης των θρησκευτικών αντιλήψεων*. Δ. Ξυγαλατάς (μετ.). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας.
- Wright, M.R. (2004). *Η Κοσμολογία στην Αρχαιότητα*. Α. Σάμψων (μετ.). Ινστιτούτο του βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα.

Σύντομο Βιογραφικό

Η **Αναστασία Καραβασιλείου** είναι αρχαιολόγος, με μεταπτυχιακές σπουδές στην Προϊστορική Αρχαιολογία (Η συμβολή της Εθνοαρχαιολογίας στη μελέτη των Νεολιθικών κοινοτήτων). Παρακολούθησε σεμινάρια σχετικά με την εκπαίδευση, την εθνολογία, την επιστήμη της θρησκείας, την ιστορία και την Προϊστορική τελετουργία και θρησκεία. Έχει εργαστεί ως αρχαιολόγος, μουσειοπαιδαγωγός και φιλόλογος στην ιδιωτική εκπαίδευση και έχει υλοποιήσει εργαστήρια για ενήλικες και παιδιά (Τοπική Ιστορία, Δημιουργική Γραφή, Ιστορία της Τέχνης και Αρχαιολογία). Στα ερευνητικά της ενδιαφέροντα περιλαμβάνονται η μελέτη της θρησκείας από ανθρωπολογική-εθνογραφική και αρχαιολογική-ιστορική σκοπιά, η λογοτεχνία και η σύγχρονη ιστορία και ιστορία της τέχνης, με έμφαση στην ανάδειξη ζητημάτων μνήμης και αναζήτησης του εαυτού.

Short CV

Anastasia Karavasileiou is an archaeologist, with postgraduate studies in Prehistoric Archeology (The contribution of Ethno-archaeology to the study of the Neolithic communities). She has attended seminars on education, ethnology, science of religion, history, and on Prehistoric ritual and religion. She has worked as an archaeologist, museum educator and philologist in private education and has implemented workshops for adults and children (Local History, Creative Writing, Art History, and Archeology). Her research interests include the study of religion from anthropological-ethnographic and archaeological-historical point of view, literature and contemporary history and art history, with an emphasis on the issues of memory and seeking for the self.

Ταυτοτική κατασκευή και κυβερνητική παράδοση της επικοινωνίας. Το παράδειγμα του χορευτικού δρώμενου του ‘Μπαμπούσιαρου’ ή ‘Μπομποσιάρη’ στους Αρβανίτες του βορείου Έβρου

Ελένη Φ. Φιλιππίδου

Περίληψη

Ο «Μπαμπούσιαρος» ή «Μπομποσιάρης» είναι ένα αγεργμικό δρώμενο του Δωδεκαημέρου που τελείται στις αρβανίτικες κοινότητες του Ρηγίου και του Νέου Χειμωνίου Έβρου, που προέρχονται από το Μεγάλο Ζαλούφι της τουρκικής Θράκης. Ωστόσο, παρότι κατάγονται από την ίδια κοινότητα τελούν το έθιμο έχοντας ορισμένες διαφοροποιήσεις και «αντιμάχονται» στο πλαίσιο του δίπολου «εμείς» και οι «άλλοι», θεωρώντας ότι το δικό τους δρώμενο είναι το «σωστότερο», σε σχέση με του άλλου οικισμού. Η παρούσα εργασία επιχειρεί να υπερβεί τη συμβατική περιγραφή του δρώμενου και να το προσεγγίσει μέσα από το θετικιστικό παράδειγμα της κυβερνητικής θεωρίας και το ερμηνευτικό παράδειγμα της ανθρωπολογίας. Ως εξής, η εργασία αυτή επιχειρεί μέσα από τη μελέτη του χορευτικού δρώμενου του «Μπαμπούσιαρου» ή «Μπομποσιάρη» των Αρβανιτών του βορείου Έβρου να προσεγγίσει το δρώμενο ως παράμετρο της συγκρότησης της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας, υπό τους όρους της Κοινωνικο-κυβερνητικής. Η συλλογή των εθνογραφικών δεδομένων έγινε με βάση την επιτόπια εθνογραφική μέθοδο. Η καταγραφή των χορευτικών μορφών του δρώμενου έγινε με τη σημειογραφικό σύστημα του Laban, η ανάλυσή τους με τη μορφολογική μέθοδο και η σύγκρισή τους με τη συγκριτική μέθοδο. Τέλος, η ερμηνεία των δεδομένων της έρευνας βασίστηκε στη θεωρητική οπτική της Κοινωνικο-κυβερνητικής, σύμφωνα με το μοντέλο ελέγχου ταυτότητας που προτείνει ο Burke. Από την ανάλυση των δεδομένων διαπιστώθηκε ότι, η συλλογική ταυτότητα των Αρβανιτών του βορείου Έβρου δεν κληρονομείται και δεν μένει σταθερή. Αντίθετα, διαμορφώνεται και αναδομείται μέσα από συνεχή διαδικασία αυτορρύθμισης και εσωτερικού ελέγχου κατά τη διαδικασία επικοινωνίας και αλληλόδρασης με τις «άλλες» ομάδες που δραστηριοποιούνται στην περιοχή.

Λέξεις-Κλειδιά: Κοινωνικο-κυβερνητική θεωρία, αλληλεπίδραση, αυτορρύθμιση



The construction of the identity and the cybernetic tradition of communication. The example of the dance event of ‘Babousiaros’ or ‘Bobosiaris’ in the Arvanites of northern Evros

Eleni F. Filippidou

Abstract

The 'Babousiaros' or 'Bobosiaris' is a dancing ritual, which takes place in Arvanite communities of Rigio and Neo Cheimonio in northern part of Evros prefecture in Greece. The inhabitants of these two communities are descendants of the Megalo Zaloufi of Turkish Thrace. Despite the fact they come from the same community, they perform the dancing ritual with some differences and "rival" within the bipolar framework of "we" and others", believing that theirs ritual is the "right", compared to the other community. This paper attempts to go beyond the conventional description of the event and to approach it through the lens of the positive model of Cybernetics and the hermeneutical model of Anthropology. Subsequently, this paper, through the study of the dancing ritual "Babousiaros" or "Bombosiaris" of the Arvanites of northern Evros, attempts to approach this event as a parameter of the construction of local cultural identity, under the terms of socio-cybernetics. Data collection was based on the ethnographic method. The recording of the "Dodoula" dance was based on the notation system of Laban, the analysis of its structure and form was based on morphological method, and their comparison with the comparative method. Finally, the data interpretation was based on socio-cybernetics according to Burke's identity control theory. From the data analysis it was found that the collective identity of the Arvanites of northern Evros does not remain unchanged. Instead, their identity is constructed and reconstructed through an ongoing process of self-regulation and internal control, which takes place when the Arvanites communicate and interact with the "other" groups, who live in the area.

Keywords: Socio-cybernetics theory, interaction, self-regulation

1. Εισαγωγή¹

Οι τελετουργικές πρακτικές συνιστούν εκείνα τα πεδία μέσω των οποίων οι κοινότητες «θυμούνται» και ενισχύουν την ενότητά τους και επαναπροσδιορίζουν πρακτικά και συμβολικά τη σχέση τους με τον «εαυτό» τους, αλλά και με τους «άλλους» (Bauman, 1992· Connerton, 1989· Turner, 1967, 1969· Φούντζουλας, 2016). Από την άλλη, ο χορός ως μια μορφή ανθρώπινης συμπεριφοράς αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της συνολικής δομής ενός πολιτισμικού επικοινωνιακού συστήματος (Geertz, 2003).

Οι Hecht κ.ά. (2005) θεωρούν ότι η επικοινωνία είναι ο τρόπος με τον οποίο κατασκευάζεται η ταυτότητα. Σύμφωνα με την κυβερνητική παράδοση της επικοινωνίας, δύο άτομα, όταν επικοινωνούν μεταξύ τους, ορίζουν τη σχέση τους μέσω των τρόπων με τους οποίους αλληλεπιδρούν, καθώς θεωρείται ότι οι λέξεις και οι πράξεις των ατόμων επηρεάζουν τις αντιδράσεις των «άλλων» (Littlejohn & Foss, 2012· Watzlawick κ.ά., 1967). Το γεγονός αυτό έχει ως αποτέλεσμα τα άτομα που ανήκουν σε μια ομάδα συνεχώς να προσαρμόζουν τις πράξεις τους στις αντιδράσεις των «άλλων», βάσει της ανατροφοδότησης που λαμβάνουν από αυτούς (Φιλιππίδου, 2019). Σύμφωνα με τα παραπάνω θα μπορούσε να ειπωθεί πως η Κυβερνητική αποτελεί τη βάση για την ερμηνεία των ταυτίσεων, είτε αυτές είναι ατομικές, είτε είναι συλλογικές (Φιλιππίδου, 2019).

Η Κυβερνητική είναι μία προσέγγιση η οποία σε γενικές γραμμές, θεωρεί ότι άνθρωποι, ζώα και μηχανές, συνιστούν τους δράστες ή τους πρωταγωνιστές που συγκροτούν βρόγχους ανατροφοδότησης, οι οποίοι επικοινωνούν μεταξύ τους με μια συνεχή ροή μεταβιβαζόμενων μηνυμάτων και καλλιεργούν συμπεριφορές επιδίωξης σκοπών (Wicken, 1987). Από αυτόν και μόνο τον ορισμό γίνεται αντιληπτή η δυνατότητα χρήσης της Κυβερνητικής στη μελέτη των κοινωνικών συστημάτων, καθώς το ερώτημα που θέτει δεν αφορά αυτά καθ' αυτά τα έμβια ή άψυχα όντα, αλλά τι αντιδράσεις παρουσιάζει ένα υλικό σύστημα ή ένας ζωντανός οργανισμός, κάτω από ορισμένες εξωτερικές συνθήκες και ερεθίσματα (Ιωαννίδης, 1970). Ως εκ τούτου, η Κυβερνητική, ως μεθοδολογία, «αντιμετωπίζει οποιοδήποτε πρόβλημα σχετικό με τον κόσμο με ένα εντελώς νέο τρόπο, επιτυγχάνοντας μία γενικότητα εφαρμογών, που περιλαμβάνει όλους τους κλάδους των φυσικών

¹ Η παρούσα έρευνα συγχρηματοδοτείται από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», στο πλαίσιο της Πράξης «Ενίσχυση Μεταδιδασκτόρων ερευνητών/ερευνητριών - Β΄ Κύκλος» (MIS-5033021), που υλοποιεί το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ).



επιστημών [...] επεκτείνεται έως και την ψυχολογία και την μελέτη των κοινωνικών οργανώσεων [...] και φθάνει έως την ανθρωπολογία» (Ιωαννίδης, 1970: xi).

Βασική συνιστώσα της Κυβερνητικής αποτελεί η επικοινωνία. Η επικοινωνία στην Κυβερνητική νοείται ως ένα σύστημα μεταβλητών που αλληλοεπηρεάζονται, διαμορφώνουν και ελέγχουν την ιδιοσυγκρασία του συνολικού συστήματος και, όπως κάθε οργανισμός, επιτυγχάνουν την ισορροπία και την αλλαγή. Στην κυβερνητική σκέψη, ένα σύστημα δέχεται ορισμένες πληροφορίες, με άλλα λόγια, δέχεται επιδράσεις από τον περιβάλλον του. Το σύστημα αυτό με τη σειρά του ενεργεί πάνω στο περιβάλλον και η δράση του αυτή έχει ορισμένα αποτελέσματα. Με άλλα λόγια, ο μεταδότης ενός μηνύματος μπορεί να αναπροσαρμόσει το μήνυμα που θέλει να περάσει στον δέκτη, καθώς η ανάδραση του επιτρέπει «να διορθώσει την εκπομπή του σε συνάρτηση με τις αντιδράσεις των ληπτών» (Ψύλλα, 1991: 109). Επομένως, στο κυβερνητικό μοντέλο της επικοινωνίας δίνεται «ιδιαίτερη έμφαση όχι πλέον στο μήνυμα αυτό καθαυτό, αλλά στους στόχους που επιδιώκονται να εκπληρωθούν με τη μετάδοση ενός μηνύματος» (McQuail & Windahl, 1993: 43). Από το γεγονός αυτό και μόνο γίνεται αντιληπτή η συστημική φύση των κοινωνικών συστημάτων, με άλλα λόγια των ομάδων, καθώς η Κυβερνητική θεωρεί ότι τόσο τα φυσικά, όσο και τα κοινωνικά συστήματα πρέπει να εξετάζονται με έναν ολιστικό τρόπο αντίληψης και όχι με έναν γραμμικό τρόπο προσέγγισης.

Η θεωρία της Κυβερνητικής, παρόλο που βρίσκει μεγάλη εφαρμογή στην επικοινωνιακή κατασκευή της ταυτότητας, εν τούτοις μόλις πρόσφατα έχει εμφανιστεί στο πλαίσιο των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών υπό τους όρους της Κοινωνικο-κυβερνητικής (*Sociocybernetics*) (Almaguer-Kalixto κ.ά., 2014· Bartscht, 2013· Stokes, 2006), πόσο μάλλον στη μελέτη του χορού (Filippidou & Koutsouba, 2020).

Η ερευνητική αυτή εργασία ασχολείται με το χορευτικό δρώμενο του «Μπαμπούσιарου» ή «Μπομποσιάρη», το οποίο τελείται σε προσφυγικές κοινότητες των οποίων οι κάτοικοι προέρχονται από την περιοχή Ουζούν Κιουπρού της σημερινής τουρκικής Θράκης. Δύο από τις κοινότητες αυτές που τελούν ακόμη και σήμερα το χορευτικό αυτό δρώμενο είναι το Ρήγιο Διδυμοτείχου και το Νέο Χειμώνιο Ορεστιάδας. Στις κοινότητες αυτές διαβιούν κυρίως Αρβανίτες πρόσφυγες.

Οι Αρβανίτες της Θράκης προέρχονται από δύο κύριες μεταναστεύσεις αλβανόφωνων ορθόδοξων πληθυσμών από την περιοχή του Βιθκουκίου της Ηπείρου προς τη σημερινή περιοχή της τουρκικής Θράκης (Δαλάτσης, 2012). Οι μεταναστεύσεις αυτές πραγματοποιήθηκαν σε δύο φάσεις. Η πρώτη έλαβε χώρα στα μέσα του 16ου αιώνα ως παρεπόμενο της συμμετοχής των Αρβανιτών στην οικοδόμηση του τζαμιού «Σελιμιέ» της Αδριανούπολης. Αποτέλεσμα αυτής ήταν η ίδρυση της Μανδρίτσας στα σημερινά ελληνο-βουλγαρικά σύνορα και του Μεγάλου Ζαλουφίου στο βόρειο τμήμα της τουρκικής Θράκης (Δαλάτσης, 2012). Απόγονοι προσφύγων του Μεγάλου Ζαλουφίου είναι και οι κάτοικοι του Νέου Χειμωνίου και του Ρηγίου. Ωστόσο, παρότι προέρχονται από την ίδια κοινότητα τελούν το έθιμο έχοντας ορισμένες διαφοροποιήσεις και «αντιμάχονται» στο πλαίσιο του

δίπολου «εμείς» και οι «άλλοι», θεωρώντας ότι το δικό τους δρώμενο είναι το «σωστότερο», σε σχέση με του άλλου οικισμού.

Από την ανασκόπηση της συναφούς βιβλιογραφίας προκύπτει η παντελής έλλειψη ενασχόλησης των ερευνητών με το χορευτικό δρώμενο του «Μπαμπούσιарου» ή «Μπομποσιάρη». Μία σύντομη περιγραφή του δρωμένου υπάρχει στη μονογραφία του Χρήστου Ρουσσόπουλου (1977), ο οποίος επικεντρώνει το ερευνητικό του ενδιαφέρον στο διαδικαστικό μέρος του εθιμοτυπικού του δρωμένου, αντιμετωπίζοντάς το ως λαογραφικό γεγονός.

Στη βάση αυτή, η παρούσα εργασία επιχειρεί να υπερβεί τη συμβατική περιγραφή του δρωμένου και να το προσεγγίσει μέσα από το θετικιστικό παράδειγμα της κυβερνητικής θεωρίας και το ερμηνευτικό παράδειγμα της ανθρωπολογίας. Και αυτό διότι ο χορός συνιστά ταυτόχρονα πράξη αλλά και διαδικασία (Koutsouba, 1997). Η ταυτόχρονη αλλά και διπλή αυτή υπόσταση του χορού έχει ως αποτέλεσμα το γνωστικό αντικείμενο του χορού να μπορεί να προσεγγιστεί τόσο μέσα από το θετικιστικό παράδειγμα (θετικές επιστήμες, τελικό 'προϊόν') όσο και μέσα από το ερμηνευτικό παράδειγμα (ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες, 'διαδικασία') (Φιλιππίδου, 2019). Βασική παραδοχή όλου αυτού του εγχειρήματος, είναι η έμφαση στον χορό αυτό καθαυτό που φέρει τις δικές τους μεθόδους και τεχνικές. Κατά συνέπεια η εργασία αυτή επιχειρεί μέσα από τη μελέτη του χορευτικού δρωμένου του «Μπαμπούσιарου» ή «Μπομποσιάρη» των Αρβανιτών του βορείου Έβρου να προσεγγίσει το δρώμενο ως παράμετρο της συγκρότησης της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας, υπό τους όρους της κοινωνικο-Κυβερνητικής (Burke, 1991α, 1991β).

2. Μεθοδολογικές παρατηρήσεις

Η συλλογή των εθνογραφικών δεδομένων της έρευνας έγινε με βάση την επιτόπια εθνογραφική μέθοδο (Γκέφου-Μαδιανού, 1997· Κυριακίδου-Νέστορος, 1981, 1993· Λυδάκη, 2001), όπως αυτή χρησιμοποιείται στην επιστήμη του χορού (Buckland, 1999· Giurchescu, & Torp, 1991· Kaeppler, 1999· Koutsouba, 1999· Sklar, 1991). Πιο συγκεκριμένα, η εθνογραφική μέθοδος βασίστηκε στη χρήση πρωτογενών και δευτερογενών πηγών. Οι πρωτογενείς πηγές αναφέρονται στα δεδομένα που προέρχονται από την επιτόπια προκαταρκτική έρευνα: α) με τη μορφή της συμμετοχικής παρατήρησης (Γκέφου-Μαδιανού, 1997; Κυριακίδου-Νέστορος, 1981; Λυδάκη, 2001), η οποία θεωρείται ως η βασική μέθοδος της επιτόπιας έρευνας (Λυδάκη, 2001) και β) με τη μορφή της συνέντευξης από τους πληροφορητές (Thompson, 2002). Η μέθοδος προσέγγισης των δεδομένων της έρευνας είναι αυτή της προφορικής ιστορίας, μέσω της οποίας προβάλλεται η μνήμη της καθημερινότητας των ανθρώπων ως ένα ερευνητικό πεδίο της κοινωνικής ιστορίας (Thompson, 2002). Η προφορική ιστορία αποτελεί μέρος της προφορικής παράδοσης, είναι τμήμα αφήγησης και έκφρασης προφορικού λόγου και η ύπαρξή της εξαρτάται από τη δράση των ζωντανών προσώπων της κοινότητας μέσω της μνήμης τους (Hirschon-Φιλιππάκη, 1993).

Οι δευτερογενείς πηγές αναφέρονται στην ανασκόπηση και χρήση της υπάρχουσας βιβλιογραφίας (Thomas & Nelson, 2003), η οποία κινήθηκε στον εντοπισμό τόσο πρωτογενών όσο και δευτερογενών πηγών. Οι πρωτογενείς πηγές αφορούν στην άμεση πρόσβαση σε πρωτότυπα κείμενα συγγραφέων, ενώ οι δευτερογενείς πηγές αναφέρονται στα συγγράμματα άλλων μελετητών, οι οποίοι αξιολογούν και εξετάζουν τις πρωτογενείς πηγές.

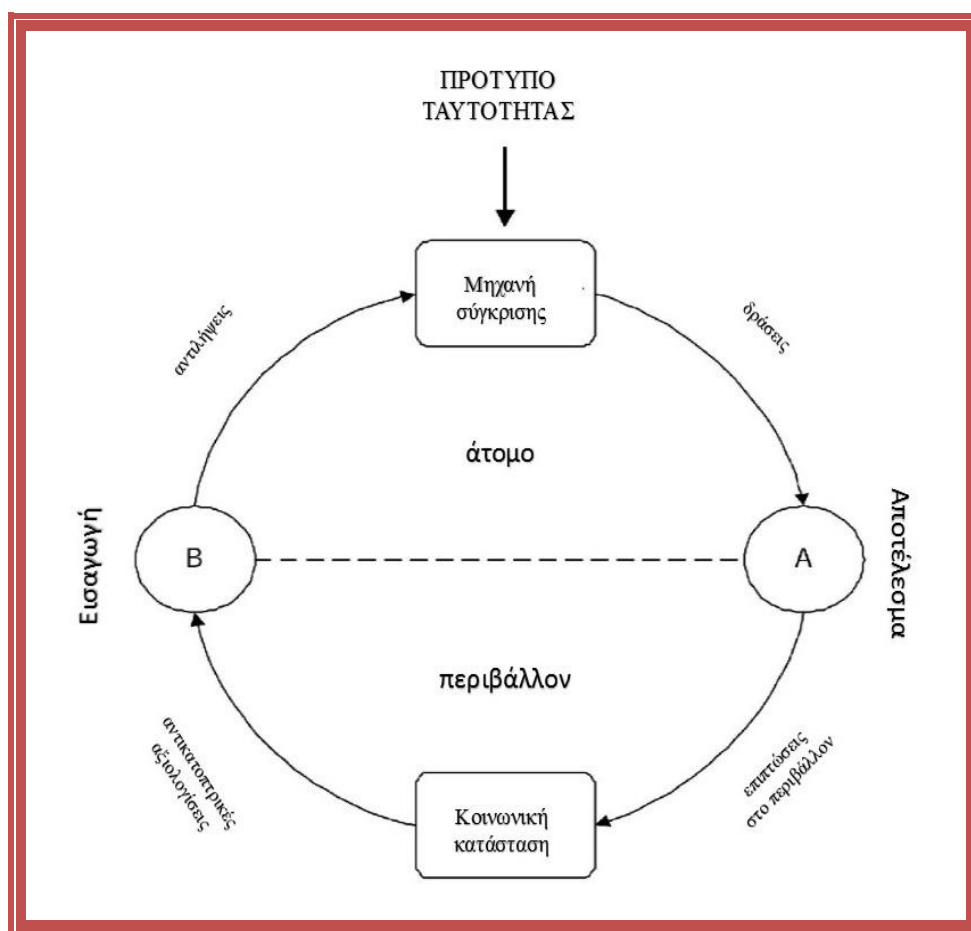
Για την καταγραφή των χορευτικών μορφών που υφίσταται κατά τη διάρκεια τέλεσης του «Μπαμπούσιарου» ή «Μπομποσιάρη» και, πιο συγκεκριμένα, της δομής των κινήσεων, χρησιμοποιήθηκε το σημειογραφικό σύστημα του Laban και το σύστημα πηγαίας προσπάθειας του Laban (Κουτσούμπα, 2005), ενώ για την ανάλυσή τους η μορφολογική μέθοδος (Τυροβολά, 1994, 2001). Η σημαντικότητα της μορφολογικής μεθόδου άπτεται στο γεγονός ότι καθορίζει όχι μόνο την εξωτερική δομή των χορών, αλλά και το ύψος τους.

Για τη σύγκριση των δεδομένων μεταξύ των δύο κοινοτήτων, χρησιμοποιήθηκε η συγκριτική μέθοδος (Ογκουρτσώφ, 1983). Μέσω της σύγκρισης, δίνεται η δυνατότητα να αποκαλυφθούν και να παραβληθούν ανάμεσα στις δύο κοινότητες οι τυχόν ομοιότητες ή διαφορές μεταξύ των φάσεων του δρωμένου, του χορευτικού ρεπερτορίου, καθώς και της δομής και μορφής των χορών, αντιμετωπιζόμενα ως προϊόντα μιας μακράς εξελικτικής διαδικασίας που υπόκεινται στα τοπικά και ιδιαίτερα, κατά περίπτωση, κοινωνικο-ιστορικά δεδομένα (Ογκουρτσώφ, 1983).

Τέλος, οι αναλυτικές έννοιες του «εμείς» και οι «άλλοι» (Γκέφου-Μαδιανού, 2003), που εννοιολογούν την ταυτότητα ως πολιτισμική και κοινωνική κατασκευή, αποτέλεσαν το μέσο προκειμένου να ακουστούν οι φωνές των ατόμων που αποτελούν τους πληροφορητές, ενώ η ερμηνεία των δεδομένων της έρευνας βασίστηκε στη θεωρητική οπτική της κοινωνικο-Κυβερνητικής, σύμφωνα με το μοντέλο ελέγχου ταυτότητας που προτείνει ο Burke (1991α), ο οποίος θεωρεί ότι η διαδικασία διαμόρφωσης της ταυτότητας προκύπτει ως μία διαδικασία ελέγχου (Burke, 1991β, 1995, 1996, 1997· Burke & Gecas 1994· Burke & Cooper 2000· Burke & Stets 1994· Burke, 1980· Ellestad & Stets, 1998· Simmons κ.ά., 1998· Stets, 1993, 1995).

Σύμφωνα με το μοντέλο αυτό του Burke, όταν μια ταυτότητα ενεργοποιείται, δημιουργείται ένας κύκλος ανατροφοδότησης, ο οποίος περιλαμβάνει τέσσερα δομικά στοιχεία (Stokes, 2006) που είναι τα εξής: (α) τα πρότυπα αναφοράς ή ρύθμισης (ένα σύνολο από αυτο-έννοιες), (β) η εισαγωγή πληροφοριών (*input*) από το περιβάλλον ή από μια κοινωνική κατάσταση (*social situation*), συμπεριλαμβανομένων των αντικατοπτρικών αξιολογήσεων (*reflected appraisals*), δηλαδή των αντιλήψεων που σχετίζονται με τον εαυτό, (γ) η διαδικασία η οποία συγκρίνει την εισαγωγή των πληροφοριών με τα πρότυπα μέσω της λειτουργίας ενός μηχανισμού σύγκρισης (*comparator*) και, τέλος, (δ) το αποτέλεσμα (*output*) για το περιβάλλον το οποίο δημιουργήθηκε από τη σύγκριση και το οποίο στη συνέχεια αποτελεί την πηγή των συμπεριφορών (*behaviour*) που σκοπεύουν να φέρουν τις αντιληπτικές εισαγωγικές πληροφορίες σε μια σχέση ταυτότητας σε συνάρτηση με τα πρότυπα αναφοράς (Burke, 1991α) (βλ.σχήμα 1). Το μοντέλο λειτουργεί μετατρέποντας το αποτέλεσμα

(*output*), δηλαδή τη συμπεριφορά στην κοινωνική κατάσταση, με στόχο να αυτορρυθμίσει τις αντιληπτικές εισαγωγικές πληροφορίες που δέχεται (Φιλιππίδου, 2019).



Σχήμα 1: *Identity Control Theory-ICT*
(Πηγή: Burke, 1991α)

3. Το χορευτικό δρώμενο του «Μπαμπούσιαρου» ή «Μπομποσιάρη»

Ο «Μπαμπούσιαρος» ή «Μπομποσιάρης» είναι ένα αγερμικό χορευτικό δρώμενο του Δωδεκαημέρου και του οποίου τα κεντρικά πρόσωπα αποτελούν ο «Μπαμπούσιαρος» ή «Μπομποσιάρης» και η γυναίκα του, η νύφη. Στην κοινότητα του Ρηγίου Διδυμοτείχου ονομάζεται «Μπαμπούσιαρος» και παλαιότερα τελούνταν τη δεύτερη μέρα των Χριστουγέννων. Μέχρι το 1994 τελούνταν από τα παλληκάρια του χωριού. Μετά τη συρρίκνωση της υπαίθρου και τη μείωση του πληθυσμού της κοινότητας, ανέλαβε ο τοπικός σύλλογος «Μέγα Ζαλούφι» να συνδράμει στην συνέχεια της τέλεσής του και τα τελευταία χρόνια συμμετέχει στην αναβίωση του δρωμένου και ο Πολιτιστικός Σύλλογος Διδυμοτείχου «Το Κάστρο». Αυτός είναι και ο λόγος που σήμερα το χορευτικό αυτό δρώμενο δεν έχει συγκεκριμένη ημερομηνία τέλεσης, παρά εξαρτάται από τη διαθεσιμότητα των χορευτικών τμημάτων των πολιτιστικών συλλόγων που θα συμμετάσχουν στην αναβίωση. Έτσι, η ημερομηνία τέλεσής του κυμαίνεται από τις 26 έως και τις 29 Δεκεμβρίου.

Από την άλλη, στο Νέο Χειμώνιο το δρώμενο ονομάζεται «Μπομποσιάρης» και τελείται τη δεύτερη μέρα των Χριστουγέννων, δηλαδή στις 26 του Δεκεμβρη. Τη διοργάνωσή του έχει αναλάβει από το 2014 ο πολιτιστικός σύλλογος της κοινότητας «Τα Ζαλουφιώτικα», μετά τη διάλυση της ανδρικής ποδοσφαιρικής ομάδας που το διοργάνωνε πρωτύτερα.

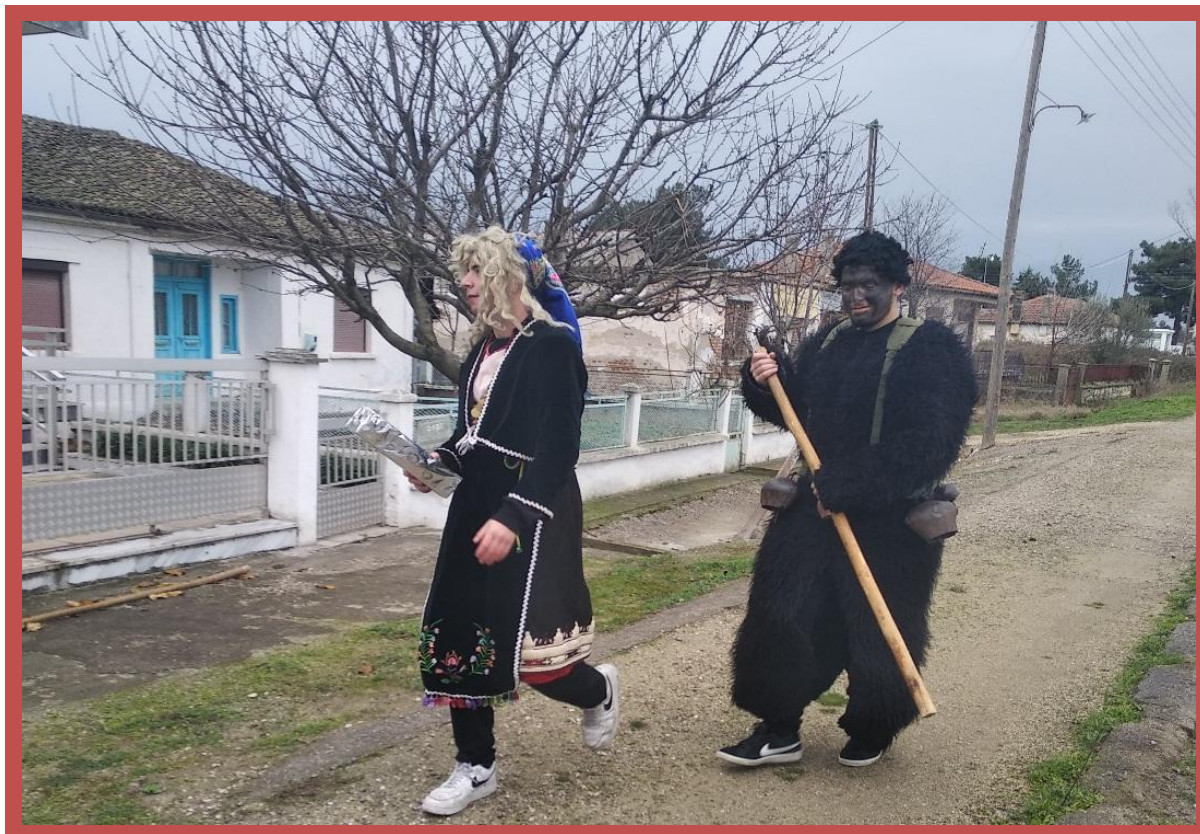
Ο «Μπαμπούσιαρως», που είναι άνδρας μεταμφιεσμένος, φοράει μία νεροκολοκύθα στο πρόσωπο, με τρύπες στα ματιά και στο στόμα, φτερά γαλοπούλας στο κεφάλι, προβιά ζώου, ζώνεται στη μέση με κουδούνια και διαθέτει επίσης ένα μαχαίρι και μία «σουπανίκα» (μακρύ ξύλο) (βλ. εικόνα 1). Στο Νέο Χειμώνιο, ο «Μπομποσιάρης» ντύνεται με μακριά γούνα, με το μαλλί προς τα έξω. Στο κεφάλι παλαιότερα φορούσε μια κατσαρόλα με σαρίκι, ενώ σήμερα συνήθως τίποτα. Το πρόσωπό του το μαυρίζουν με κάρβουνο, στη μέση του βάζουν μια τριχιά ή μια ζώνη, όπου κρεμούν κουδούνια και στο χέρι του κρατά ένα χοντρό ρόπαλο (βλ. εικόνα 2).



Εικόνα 1: Μπαμπουσιαραίοι στο Ρήγιο Διδυμοτείχου

Το κεντρικό αυτό πρόσωπο του δρωμένου συμβολίζει τον χειμώνα με τις δυσκολίες του, ενώ με την άγρια όψη του φοβίζει τα κακά πνεύματα που φεύγουν αυτή την εποχή, χάριν και της δικιάς του συνδρομής (Λυρατζής, 2010· Ρουσσόπουλος, 1977). Η νύφη του, από την άλλη, συμβολίζει τη γη και τη γονιμότητα και κατ' επέκταση την άνοιξη και την έλευσή της μετά το χειμώνα (Σέργγης, 2007, 2014). Τη νύφη υποδύεται άντρας ντυμένος γυναίκα, μια και στο δρώμενο παίρνουν μέρος μόνο άντρες, όπως και σε όλα τα δρώμενα του Δωδεκαημέρου και της Αποκριάς σε ολόκληρο τον ελλαδικό χώρο. Ο άντρας αυτός φορά τη γυναικεία φορεσιά της κοινότητας, στο κεφάλι έχει τσεμπερί, τεχνητές πλεξούδες, χάντρες, βραχιόλια, ένα μικρό μαντηλάκι για το χορό και κρατάει ένα καλάθι, ενώ

μεταγενέστερα κουμπάρια. Τους δύο αυτούς πρωταγωνιστές του δρωμένου ακολουθούν οι «Μπαμπουσιαραίοι», ο θίασος δηλαδή των τελεστών, οι οποίοι θορυβούν, χοροπηδούν και χτυπούν τα πόδια στη γη για το καλό και το ξύπνημα της βλάστησης (Φιλιππίδου κ.ά., 2010), όπως επίσης φέρουν στο αριστερό τους μάγουλο ένα κόκκινο σημάδι.



Εικόνα 2: Ο Μπομποσιάρης και η νύφη του στο Νέο Χειμώνιο Ορεστιάδας

Ο «Μπαμπουσιάρης» ή «Μπομποσιάρης» με τη νύφη του και με όλο τον θίασο, συνοδεύει οργανοπαικτών με γκάιντες, ζουρνάδες και νταούλια, περιδιαβαίνουν όλα τα σπίτια της κοινότητας, ψάλλοντας τα ακόλουθα κάλαντα (βλ. πίνακα 1) και μοιράζοντας ευχές για καλοχρονιά και πλούσια καρποφορία. Οι νοικοκυρές του σπιτιού, με τη σειρά τους, τους προσφέρουν ωμά λουκάνικα ή ωμό κρέας, καρύδια και πορτοκάλια. Σήμερα πλέον δίνουν και χρήματα. Ενίοτε, χορεύουν και έναν χορό, τον Ζωναράδικο, είτε στην αυλή του σπιτιού είτε έξω στο δρόμο και, κυρίως, στα σταυροδρόμια, όπου θεωρούν ότι εγκαθίσταται το «κακό», προκειμένου να το ξορκίσουν, και αναχωρούν για το επόμενο σπίτι. Το τραγούδι που συνοδεύει τον χορό στο Ρήγιο είναι συγκεκριμένο, το «Ντιάλι Ζαλούφιτ» (παλληκάρι του Ζαλουφίου), σε αντίθεση με το Νέο Χειμώνιο, όπου τα τραγούδια του Ζωναράδικου ποικίλλουν.

<i>Το τραγούδι του «Μπαμπούσιαρου» στο Ρήγιο Διδυμοτείχου</i>	<i>Το τραγούδι του «Μπομποσιάρη» στο Νέο Χειμώνιο Ορεστιάδας</i>
<p>«Αρκούδα είνι μαλλιαρή μι μαλλιαρά πουδάρια σήκου αρχοντοπούλα μου ήρτα στου μαχαλά σου, κι ου μαχαλάς σηκώθηκε κι συ βαριά κοιμάσι (2)</p> <p>Μαλαματένιους ου Σταυρός κρέμιτει στου λιμό σου. Όλοι φυλάνει του Σταυρό κι γω του μάγουλό σου (2)</p> <p>Δε φταίει μπάρμπα του κρασί δε φταίει του πουτήρι. Φταίει η θυγατέρα σου που στέκ(ει) στου παραθύρι (2)</p> <p>Εμείς ιδώ δεν ήρταμει να φάμι κι να πιούμει. Εμείς σας αγαπήσαμε κι ήρταμει να σας διούμει (2)».</p>	<p>«Σήκου πριστιρούδα μου, ήρτα στου μαχαλά σου κι ου μαχαλάς σηκώθηκε κι συ βαριά κοιμάσει (2).</p> <p>Μαλαματένιους ου σταυρός, κρέμιτει στου λιμό σου, ούλοι φυλάνει του σταυρό κι γω του μάγουλό σου (2).</p> <p>Δε φταίει μπάρμπα του κρασί δε φταίει του πουτήρι, μον' φταίει η θυγατέρα σου, που είνει στο παραθύρι (2).</p> <p>Αν δε μι δώσεις την μικρή, θα πάρου την μιγάλη κι αν δε μι δώσεις κι αυτή θα πάρου κάποια άλλη (2).</p> <p>Εμείς ιδώ δεν ήρταμει, να φάμι και να πιούμει μόνου σας αγαπήσαμε κι ήρταμει να σας διούμι (2)».</p>

Πίνακας 1: Το τραγούδι του «Μπαμπούσιαρου» ή του «Μπομποσιάρη» στο Ρήγιο και στο Νέο Χειμώνιο

Κατά τη διάρκεια του αγερμού συμβαίνουν και διάφορα ευτράπελα. Κάποιος κλέβει τη γυναίκα του «Μπαμπούσιαρου» ή «Μπομποσιάρη» και ο οποίος, προκειμένου να εξιλεωθεί για την πράξη του, όταν έρχεται αντιμέτωπος μαζί του, τάζει χρήματα. Στον θίασο αυτό των τελεστών υπάρχει και ένα παλληκάρι που κρατάει ένα καλάθι, μέσα στο οποίο λέγεται οτι βρισκόταν ο μικρός Χριστός και μέσα στο οποίο έβαζαν ό,τι τους έδιναν οι νοικοκυραίοι (χρήματα, κρέας και αλεύρι). Με αυτά πλήρωναν τους μουσικούς και τα υπόλοιπα τα έδιναν στον «Μπαμπούσιαρο» ή «Μπομποσιάρη» και τη γυναίκα του, αλλά και στην Εκκλησία, καθώς η θρησκευτική πίστη πάντα υπερείχε της τελετουργίας.

Όλα αυτά έχουν τη σημασία τους, καθώς οι κάτοικοι του Μεγάλου Ζαλουφίου συνδύαζαν το χορευτικό αυτό δρώμενο με την αναπαράσταση της φυγής του Ιωσήφ και της Παρθένου Μαρίας, όταν ο Ηρώδης είχε διατάξει την σφαγή των αρρένων παιδιών μέχρι δύο ετών, θεωρώντας ότι το κόκκινο σημάδι στο μάγουλο που έφεραν οι Μπαμπουσιαράιοι συμβόλιζε το γεγονός αυτό (Ρουσσόπουλος, 1977). Ο «Μπαμπούσιαρος» ή «Μπομποσιάρης» κυνηγάει τους νέους που θέλουν να φιλήσουν ή να κλέψουν τη γυναίκα του και όλοι μαζί περιδιαβαίνουν τους δρόμους της κοινότητας, τραγουδώντας, χορεύοντας, πειράζοντας και κερνώντας κρασί τον κόσμο, ευχόμενοι την ευετηρία και την καλή συγκομιδή.

Στο τέλος του χορευτικού δρωμένου ακολουθεί πάνδημος χορός στην πλατεία της κοινότητας, με τη συμμετοχή και γυναικών αυτή τη φορά, προς επικύρωση της τελετουργίας που προηγήθηκε, προκειμένου να πραγματοποιηθεί στο ακέραιο το ζητούμενό της, που δεν είναι άλλο από την ευετηρία και την καλοχρονιά. Κατά τη διάρκειά του, στο Ρήγιο πραγματοποιείται η αποκάλυψη του «Μπαμπούσιарου», που παρέμεινε άγνωστος όλη τη χρονιά, ενώ στο Νέο Χειμώνιο η εκλογή του νέου «Μπομποσιάρη», του κεντρικού προσώπου δηλαδή της επόμενης χρονιάς.

4. Ανάλυση των χορευτικών μορφών του δρωμένου

ΖΩΝΑΡΑΔΙΚΟΣ (ΑΝΤΡΕΣ) ΝΕΟ ΧΕΙΜΩΝΙΟ

$$F1 = \{T1 (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + T2 [\delta^{3/8} + (\delta)\alpha^{3/8};] + T3 [\alpha_0^{3/8} + (\alpha_0)\delta^{3/8};] + T4 (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + T5 [\delta^{3/8} + (\delta)\alpha^{3/8};] + T6 [\alpha_0^{3/8} + (\alpha_0)\delta^{3/8};]\}$$

$$F2 = \{T1 (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + T2 [\delta^{3/8} + (\delta)\alpha^{3/8};] + T3 [(\alpha^{2/8} - \delta^{1/8}) + \alpha^{3/8}] + T4 (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + T5 [\delta^{3/8} + (\delta)\alpha^{3/8};] + T6 [\alpha_0^{3/8} + (\alpha_0)\delta^{3/8};]\}$$

Σχήμα 2: Σημειογραφική καταγραφή και μορφότυπος του χορού Ζωναράδικος (άνδρες) Νέου Χειμώνιου

Ζωναράδικος (Γυναίκες) Νέο Χειμώνιο

$$F1 = \{W1 (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + W2 [\delta^{3/8} + (\delta)\alpha^{3/8}] + W3 [\alpha_0^{3/8} + (\alpha_0)\delta^{3/8}] + W4 (\delta^{5/8} + \alpha^{3/8}) + W5 [\delta^{3/8} + (\delta)\alpha^{3/8}] + W6 [\alpha_0^{3/8} + (\alpha_0)\delta^{3/8}]\}$$

$$F2 = \{W1 (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + W2 [\delta^{3/8} + (\delta)\alpha^{3/8}] + W3 [(\alpha^{2/8} - \delta^{1/8}) + \alpha^{3/8}] + W4 (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + W5 [\delta^{3/8} + (\delta)\alpha^{3/8}] + W6 [\alpha_0^{3/8} + (\alpha_0)\delta^{3/8}]\}$$

Σχήμα 3: Σημειογραφική καταγραφή και μορφότυπος του χορού Ζωναράδικος (γυναίκες) Νέου Χειμωνίου

ΖΩΝΑΡΑΔΙΚΟΣ (ΑΝΔΡΕΣ) ΡΗΓΙΟ

$F1 = T1 (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + T2 \{ \delta^{3/8} + (\delta) \alpha^{3/8}; \} + T3 \{ \alpha_0^{3/8} + (\alpha_0) \delta^{3/8}; \}$
$F2 = \{ T1 (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + T2 [\delta^{3/8} + (\delta) \alpha^{3/8};] + T3 [(\alpha^{2/8} - \delta^{1/8}) + \alpha^{3/8}] + T4 (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + T5 [\delta^{3/8} + (\delta) \alpha^{3/8};] + T6 [\alpha_0^{3/8} + (\alpha_0) \delta^{3/8};] \}$

Σχήμα 4: Σημειογραφική καταγραφή και μορφότυπος του χορού Ζωναράδικος (άνδρες) Ρηγίου

ΖΩΝΑΡΑΔΙΚΟΣ (ΓΥΝΑΙΚΕΣ) ΡΗΓΙΟ

$F1 = W1 \rightarrow (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + W2 \rightarrow \{ \delta^{3/8} + (\delta) \alpha^{3/8} \} + W3 \rightarrow \{ \alpha_o^{3/8} + (\alpha_o) \delta^{3/8} \}$
$F2 = \{ W1 \rightarrow (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + W2 \rightarrow [\delta^{3/8} + (\delta) \alpha^{3/8}] + W3 \rightarrow [(\alpha^{2/8} - \delta^{1/8}) + \alpha^{3/8}] + M4 \rightarrow (\delta^{3/8} + \alpha^{3/8}) + W5 \rightarrow [\delta^{3/8} + (\delta) \alpha^{3/8}] + W6 \rightarrow [\alpha_o^{3/8} + (\alpha_o) \delta^{3/8}] \}$

Σχήμα 5: Σημειογραφική καταγραφή και μορφότυπος του χορού Ζωναράδικος (γυναίκες) Ρηγίου

5. Μπαμπούσιαρως ή «Μπομποσιάρης»; «Εμείς» και «οι άλλοι»

Ταξινομώντας και συγκρίνοντας τα δεδομένα της έρευνας, διαπιστώθηκε ότι στο Νέο Χειμώνιο Ορεστιάδας και στο Ρήγιο Διδυμοτείχου, το χορευτικό δρώμενο του «Μπαμπούσιαρου» ή «Μπομποσιάρη» αποτελεί την κεντρική εθμική εκδήλωση και των δύο κοινοτήτων, δίνοντας την ευκαιρία στους κατοίκους για συνεστίαση και χορό. Επίσης από την ταξινόμηση και τη σύγκριση τεκμηριώθηκε η πανομοιότητα τέλεσής του στους δύο οικισμούς.

Ειδικότερα, οι χαρακτηριστικότερες φάσεις του δρωμένου είναι κοινές και στους δύο οικισμούς, παρά τη διαφορετική ημερομηνία τέλεσης και τη διαφορετική, αλλά παραπλήσια, ονομασία («Μπομποσιάρης» στο Νέο Χειμώνιο, «Μπαμπούσιαρως» στο Ρήγιο). Στο Νέο Χειμώνιο, το το δρώμενο τελείται τη δεύτερη μέρα των Χριστουγέννων, δηλαδή στις 26 του Δεκέμβρη, ενώ στο Ρήγιο δεν έχει συγκεκριμένη ημερομηνία τέλεσης, παρά εξαρτάται από τη διαθεσιμότητα των χορευτικών τμημάτων των πολιτιστικών συλλόγων, που θα συμμετάσχουν στην αναβίωση. Έτσι, η ημερομηνία τέλεσής του κυμαίνεται από τις 26 έως και τις 29 Δεκεμβρίου.

Η σημαίνουσα διαφορά στην τέλεση του δρωμένου αναφέρεται στη μεταμφίεση του κεντρικού προσώπου –καθώς στο Ρήγιο χρησιμοποιείται μια νεροκολοκύθα για προσωπίο, ενώ στο Νέο Χειμώνιο χρησιμοποιείται το φούμο– αλλά και στην τελική φάση του δρωμένου. Στο Ρήγιο μετά το τέλος του δρωμένου έχουμε αποκάλυψη του «Μπαμπούσιαρου», ο οποίος παραμένει άγνωστος όλη τη διάρκεια της χρονιάς, ενώ στο Νέο Χειμώνιο ο «Μπομποσιάρης» είναι γνωστός και μετά το τέλος του δρωμένου γίνεται η εκλογή του επόμενου.

Παρόλα αυτά, ο χορός Ζωναράδικος που συνοδεύει το δρώμενο είναι κοινός και στους δύο οικισμούς, καθώς εμφανίζει, τόσο στο Νέο Χειμώνιο όσο και στο Ρήγιο, ομοιότητες ως προς τη δομή και τη μορφή. Αναλυτικότερα, ο χορός αυτός και στους δύο οικισμούς ανήκει στους χορούς «τύπου στα τρία», αποτελεί διμερής εναλλασσόμενη χορευτική φόρμα και έχει μέτρια ρυθμική αγωγή. Ωστόσο, διαφέρει ως προς τη χρήση του χώρου, αλλά και σε σχέση με το τραγούδι που τον συνοδεύει. Στο Ρήγιο τελείται με συγκεκριμένο τραγούδι, σε αντίθεση με το Νέο Χειμώνιο, όπου τα τραγούδια ποικίλλουν. Συγκλίσεις διαπιστώθηκαν και ως προς τις λαβές των χεριών των χορευτών. Οι άνδρες συνδέονται από τους ώμους και οι γυναίκες, οι οποίες πλέον συμμετέχουν ενεργά στο δρώμενο αυτό, σε αντίθεση με παλαιότερα όπου το δρώμενο ήταν ανδροκρατούμενο, από τις παλάμες με λυγισμένους τους αγκώνες. Ωστόσο, ενώ τα χέρια τους χαρακτηρίζονται από ενεργητική συμμετοχή, διαθέτουν διαφορετική κίνηση στους δύο οικισμούς.

Συνοψίζοντας, παρά τις όποιες διαφοροποιήσεις του, το χορευτικό δρώμενο του «Μπαμπούσιαρου» ή «Μπομποσιάρη» τελείται την ίδια χρονική περίοδο (περίοδος Δωδεκαημέρου), και στις δύο κοινότητες, με το ίδιο ακριβώς τυπικό, με το ίδιο χορευτικό ρεπερτόριο και με τον ίδιο πρωταρχικό σκοπό, που δεν είναι άλλος από την ευημερία και την ευετηρία. Επομένως, το δρώμενο αυτό είναι πανομοιότυπο στις δύο αυτές κοινότητες με ελάχιστες διαφοροποιήσεις, οι οποίες φαίνεται

να σχετίζονται και αναδεικνύουν ζητήματα διαμόρφωσης τοπικών πολιτισμικών ταυτοτήτων (Φιλιππίδου κ.ά., 2010, 2013, 2015).

Παρά το γεγονός, ότι το Μέγα Ζαλούφι ήταν η κοινότητα προέλευσης των κατοίκων του Νέου Χειμωνίου και του Ρηγίου, αυτοί μετά την έλευσή τους στην περιοχή της ελληνικής Θράκης, δεν εγκαταστάθηκαν σε μία κοινότητα, αλλά δημιούργησαν δύο διαφορετικές και μάλιστα σε διαφορετικές περιοχές του νομού Έβρου. Οι μεν πρώτοι στην περιοχή της Νέας Ορεστιάδας και οι δεύτεροι στην περιοχή του Διδυμοτείχου.

Καθώς βασική αρχή της ταυτότητας είναι η συνειδητοποίηση της διαφορετικότητας, η οποία αποτελεί την αναγκαία συστατική συνιστώσα της (Κωνσταντοπούλου, 2000), η κάθε κοινότητα, προκειμένου να αποκτήσει υπόσταση, όφειλε να διαφοροποιηθεί από την «άλλη». Έτσι, παρά την αίσθηση μιας κοινής ταυτότητας, αυτής των Αρβανιτών, οι κάτοικοι των δύο οικισμών, μετά την επαφή τους με τους «άλλους», επιχείρησαν να προβάλλουν μια ξεχωριστή πολιτισμική ταυτότητα. Όπου «άλλοι», νοούνται τόσο οι Αρβανίτες των άλλων κοινοτήτων, όσο και οι άλλες ελληνόφωνες πολιτισμικές ομάδες που δραστηριοποιούνται στην περιοχή.

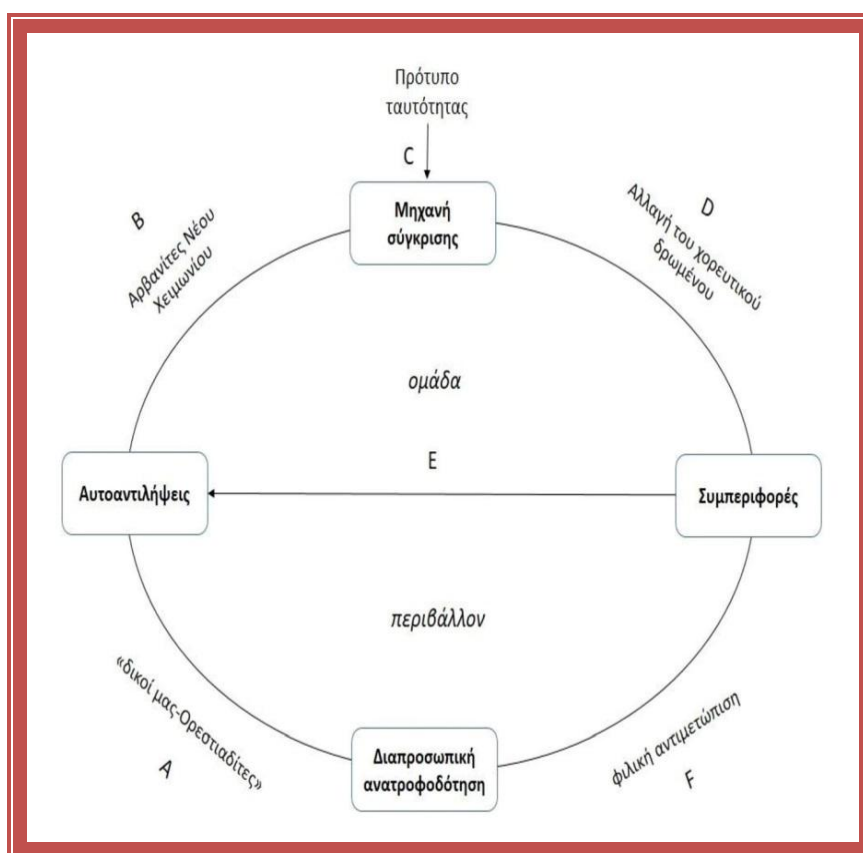
Τούτο συνέβη, διότι οι κάτοικοι και των δύο οικισμών, μετά το διαχωρισμό της κοινότητας, είχαν ανάγκη ένα σχήμα για να ενισχύσουν τη συνοχή τους και να ανασυγκροτηθούν, αλλά και να ενσωματωθούν με τους «άλλους» που δραστηριοποιούνταν στην περιοχή κατοικίας τους. Αντιμετωπιζόμενοι από τους «άλλους» ως Αρβανίτες και, κατά συνέπεια, ως αλλόφωνοι, ως «ξένοι», χρησιμοποίησαν τα πολιτισμικά τους στοιχεία, ένα από τα οποία είναι και το χορευτικό δρώμενο του «Μπαμπούσιарου» ή «Μπομποσιάρη» και τα στοιχεία που το συνοδεύουν, ώστε να διαφοροποιηθούν.

Έτσι, προκειμένου να σταματήσουν να αντιμετωπίζονται ως «άλλοι» από τους κατοίκους της περιοχής όπου μετοίκησαν, διαφοροποίησαν κάποια στοιχεία από την κεντρική εθιμική εκδήλωση της κοινότητάς τους. Τα στοιχεία αυτά ήταν η ονομασία του χορευτικού δρωμένου και η μεταμφίεση του κεντρικού προσώπου του, όπου στο Χειμώνιο δεν χρησιμοποιείται η νεροκολοκύθα, καθώς δεν υπάρχουν αντίστοιχες μεταμφιέσεις στην περιοχή της Ορεστιάδας, σε αντίθεση με αυτή του Διδυμοτείχου, όπου τέτοιες μεταμφιέσεις συνηθίζονται. Επιπροσθέτως, αν και ο χορός που συνοδεύει το δρώμενο είναι κοινός, παρατηρήθηκαν μικρές διαφοροποιήσεις, καθώς και οι δύο κοινότητες, ως ένδειξη κοινωνικής ενσωμάτωσης, ακολούθησαν τις χορευτικές φόρμες των γειτονικών κοινοτήτων τους.

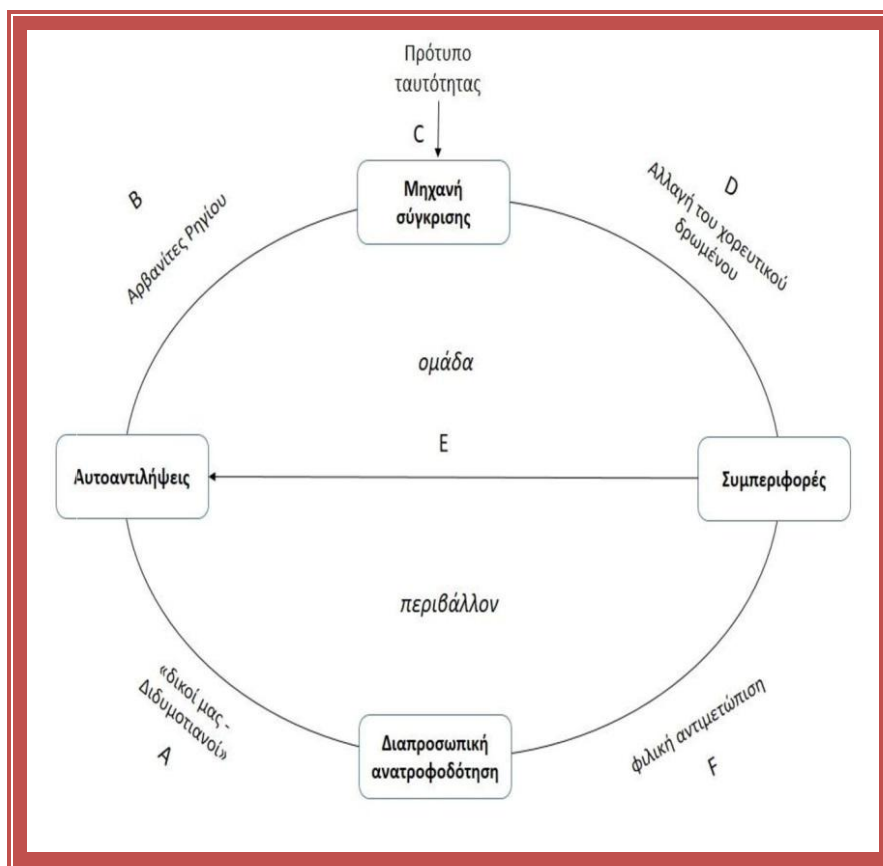
Δεχόμενοι, επομένως, αρνητικά μηνύματα από το κοινωνικό τους περιβάλλον, οι Αρβανίτες του βορείου Έβρου προσάρμοσαν στις δικές τους χορογραφικές συνθέσεις αυτές των ντόπιων συντοπιτών τους. Έτσι, οι Αρβανίτες του Νέου Χειμωνίου διατήρησαν τη χορευτική φόρμα του Ζωναράδικου, καθώς στην περιοχή της Ορεστιάδας, όπου δραστηριοποιούνται, η χορευτική φόρμα αυτού του χορού αποτελείται από δώδεκα κινήσεις, με χρήση του χώρου μέσα-έξω (βλ. σχήμα 2 και 3). Ωστόσο, οι κινήσεις των χεριών των γυναικών άλλαξαν, προκειμένου να συνάδουν με αυτές των γειτονικών τους κοινοτήτων.

Το ίδιο συνέβη και στο Ρήγιο. Για να μπορέσει να ενταχθεί και να αντιμετωπίζεται ως κοινότητα της περιοχής, προσάρμοσε τη χορευτική φόρμα του Ζωναράδικου χορού, προκειμένου να ομοιάζει με αυτή των γειτονικών της κοινοτήτων. Μια και στην περιοχή του Διδυμοτείχου η χορευτική φόρμα του πρώτου μέρους του Ζωναράδικου αποτελείται από έξι κινήσεις, με χρήση του χώρου προς τα δεξιά, το Ρήγιο την υιοθέτησε (βλ. σχήματα 4 και 5). Ωστόσο, διατήρησε τη λαβή από τους ώμους, όσον αφορά τους άντρες και τη λαβή με λυγισμένους τους αγκώνες, όσον αφορά τις γυναίκες, προκειμένου να διατηρήσει κάποια στοιχεία από την ιδιαίτερή της ταυτότητα, αυτή των Αρβανιτών.

Έτσι, και οι δύο κοινότητες δημιούργησαν νέα χορευτικά μορφώματα, τα οποία ομοιάζαν με τους χορούς των κοινοτήτων της περιοχής, όπου μετοίκησαν, προκειμένου οι δύο ομάδες να έρθουν πιο κοντά, να αμβλυνθούν οι διαφορές τους και έτσι να αλλάξει η γνώμη και η συμπεριφορά των «άλλων» απέναντί τους (Φιλιππίδου, 2019· Filippidou κ.ά., 2018, 2019). Με τον τρόπο αυτό, επιχείρησαν να προσαρμόσουν τις πράξεις τους στις αντιδράσεις των «άλλων» στη βάση της ανατροφοδότησης που προσλάμβαναν από αυτούς, προκειμένου από τη μία να διατηρήσουν τη σταθερότητα και την ευρυθμία της ομάδας, αλλά και να πετύχουν το σκοπό τους, ο οποίος δεν ήταν άλλος από την αποδοχή, την κοινωνική ένταξη και τα επακόλουθά τους (σχήματα 6 και 7) (Φιλιππίδου, 2019).



Σχήμα 6: Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας των Αρβανιτών του Νέου Χειμωνίου



Σχήμα 7: Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας των Αρβανιτών του Ρηγίου

Αποτέλεσμα αυτού υπήρξε η κατασκευή μιας «άλλης» ταυτότητας, αυτής του «Χειμωνιώτη Αρβανίτη» ή του «Ρηγιώτη Αρβανίτη» αντίστοιχα, γεγονός που τους κατατάσσει στους κατοίκους της περιοχής όπου δραστηριοποιούνται, καθώς ο τόπος λειτουργεί ως διακριτικό μιας κοινωνικής ομάδας (Καρακασίδου, 2000). Έτσι, οι μεν πρώτοι θεωρούνται πλέον «Ορεστιαδίτες» και οι δεύτεροι «Διδυμοτιανοί». Αυτό, με τη σειρά του, έχει ως αποτέλεσμα τη μη αποδοχή της «άλλης» ομάδας, έστω και αν αυτή επρόκειτο για ομάδα που αποτελείται από άτομα με στενές σχέσεις συγγένειας ή σχέσεις οικονομικών συνδιαλλαγών (Φιλιππίδου κ.ά., 2010).

Επομένως, η ταυτότητα των Αρβανιτών του Μεγάλου Ζαλουφίου, μετά τη μετοίκισή της στην Ελλάδα και στην περιοχή του Έβρου, επιφορτίστηκε με την οριοθέτηση του τόπου, στο πλαίσιο του δίπολου «Χειμωνιώτες»/«Ρηγιώτες», «Ορεστιαδίτες»/«Διδυμοτιανοί». Πρόκειται για μια διπολική ταξινόμηση, που εμπεριέχει αξιολόγηση της σχέσης «εμείς»/«άλλοι» ως συγκρουσιακής κατάστασης (Balibar, 1991· Αυδίκος, 2002· Φιλιππίδου κ.ά., 2010). Αυτός είναι και ο λόγος της αντιμαχίας τους, όσον αφορά τη «σωστότερη» και «αυθεντικότερη» τέλεση του χορευτικού δρωμένου του «Μπαμπούσιανου». Τα μέλη, λοιπόν, της κάθε κοινότητας εσωτερικεύουν την κατασκευασμένη αυτή

αντίθεση και την αναγνωρίζουν ως παράγοντα αυτοπροσδιορισμού, ο οποίος εκφράζεται ως συνισταμένη πολιτισμικής ταυτότητας (Hobsbawm, 1994· Καφετζής, 1998· Αυδίκος, 2002).

6. Αντί επιλόγου

Στη βάση των παραπάνω, θα μπορούσε να ειπωθεί πως ο χορός αποτελεί μια στρατηγική που χρησιμοποιούν τα άτομα στη διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητάς τους (Μάνος, 2004; Φιλιππίδου, 2011, 2019). Αυτό συμβαίνει, γιατί ο χορός μπορεί να εξωτερικεύει συγκεκριμένο περιεχόμενο και αφηρημένες έννοιες και, κατ' επέκταση, να ιδωθεί ως δείκτης της «κατασκευής» της ταυτότητας (Koutsouba, 1997· Κουτσούμπα, 2002· Lange, 1981). Έτσι, το χορευτικό δρώμενο του «Μπαμπούσιарου» ή «Μπομποσιάρη» αναπροσαρμόστηκε από τους Αρβανίτες του βορείου Έβρου, προκειμένου να αντιδράσουν στα μηνύματα που λάμβαναν από την επικοινωνία τους με τους σημαντικούς γι' αυτούς «άλλους», ώστε να γίνουν αποδεκτοί από αυτούς. Με αυτόν τον τρόπο, αναπροσαρμόζοντας το χορευτικό αυτό δρώμενο και σε συνάρτηση, πάντα, με τις αντιδράσεις των «σημαντικών άλλων», οι κοινότητες του Νέου Χειμωνίου και του Ρηγίου αυτορρύθμισαν τις αντιληπτικές εισαγωγικές πληροφορίες που δέχτηκαν, προκειμένου να ισορροπήσουν τα εσωτερικά τους πρότυπα με τις αξιολογήσεις των «άλλων» για «αυτούς».

Το παραπάνω γεγονός, είχε ως απόρροια να σταματήσουν να αντιμετωπίζονται ως «ξένοι» από τους κατοίκους της περιοχής όπου δραστηριοποιούνται, με αποτέλεσμα τη συνένωση όλων των κατοίκων της περιοχής στην έννοια του «εμείς» και τους «κοινώς ανήκειν». Ωστόσο, έγιναν «ξένοι» μεταξύ τους, καθώς οι πρώτοι κατοικούν στην περιοχή της Ορεστιάδας και οι δεύτεροι στην περιοχή του Διδυμοτείχου. Αν και γνωρίζουν ότι είναι και οι δύο Αρβανίτες και ότι κατάγονται από την ίδια κοινότητα, το Μέγα Ζαλούφι, κατά τη μεταξύ τους επικοινωνία επιλέγουν την τακτική της διάκρισης (Berry, 1997; Φιλιππίδου, 2011), ενώ επικοινωνώντας με τους «άλλους» επιλέγουν την ενσωμάτωση (Berry, 1997· Φιλιππίδου, 2011).

Από το οξύμωρο αυτό σχήμα γίνεται φανερό ότι η συλλογική ταυτότητα μιας ομάδας δεν κληρονομείται και δεν μένει σταθερή, παρά διαμορφώνεται και αναδομείται μέσα από μια διαδικασία επικοινωνίας και αλληλόδρασης με «άλλες» ομάδες και εξαρτάται από τις συνθήκες και το πλαίσιο μέσα στο οποίο πραγματοποιείται (Φιλιππίδου, 2011, 2019). Η αίσθηση επομένως του «ανήκειν» αποτελεί μια ενεργή και συνεχιζόμενη διαδικασία, που επιτρέπει στα μέλη των ομάδων να δρουν και να αλλάζουν τα νοήματα των πράξεών τους, ως αντίδραση στα μηνύματα που λαμβάνουν από το περιβάλλον τους. Με άλλα λόγια, η «κατασκευή» μιας ταυτότητας, προκύπτει ως μια συνεχής διαδικασία αυτορρύθμισης και εσωτερικού ελέγχου, αποδεικνύοντας ότι η διαμόρφωση της ταυτότητας είναι μία κυβερνητική διαδικασία (Φιλιππίδου, 2019).

Βιβλιογραφία

- Almaguer-Kalixto, P, Amozurrutia, J, & Servós, C. M. (2014). Policy processes as complex systems: the case of mesoamerican sustainable development initiative. *Journal of Sociocybernetics*, 12, 31-52.
- Αυδίκος, Γρ. Ε. (2002). *Χάλασε το Χωριό μας Χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη Έβρου*. Τυχερό: Εκδόσεις Πολιτιστική Επιχείρηση «Πολύκεντρο» Δήμου Τυχερού.
- Balibar, E. (1991). Es gibt keinen staat in Europa: Racism and politics in Europe today. *New Left Review*, 186, 5-19.
- Bartscht, J. (2013). The cybernetics of authenticity. *Kybernetes*, 42(4), 528-543.
- Bauman, Z. (1992). *Mortality, immortality and other life strategies*. Cambridge: Polity Press.
- Burke, P. J. (1991α). Identity processes and social stress. *American Sociological Review*, 56, 836-849.
- Burke, P. J. (1991β). An identity theory approach to commitment. *Social Psychology Quarterly*, 54, 239-251.
- Burke, P. J. (1995). Identities and self-verification in the small group. *Social Psychology Quarterly*, 58, 61-73.
- Burke, P. J. (1996). *Social identities and psychosocial stress*. Στο Η. Kaplan (επιμ.), *Psychosocial Stress: Perspectives on Structure, Theory, Life Course, and Methods*. Orlando, FL: Academic Press, σσ. 141-174.
- Burke, R. J. & Cooper, C. L. (2000). *The organization in crisis: Downsizing, restructuring, and privatization*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Burke, P. J. & Freese, L. (1989). *Identity and social structure*. *Annual meeting of the American Sociological Association*. Σαν Φρανσίσκο.
- Burke, P. J. & Gecas, V. (1994). Self and identity. Στο K. Cook, G. Fine, & J. (επιμ.), *House Sociological Perspectives on Social Psychology*. Boston: Allyn and Bacon.
- Burke, P. J. & Reitzes, D. C. (1981). The link between identity and role performance. *Social Psychology Quarterly*, 44, 83-92.
- Burke, P. J. & Stets, J. (1994). Inconsistent self-views in the control identity model. *Social Science Research*, 23, 236-262.
- Burke, P. J. & Tully, J. (1977). The measurement of role/identity. *Social Forces*, 55, 881-897.
- Burke, W. W. (1980). Systems theory, gestalt therapy, and organization development. Στο T.G. Cummings (επιμ.), *Systems Theory for Organizational Development*. Νέα Υόρκη: Wiley-Interscience, σσ. 209-222.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1997). *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από το ρεαλισμό στην πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2003). Εννοιολογήσεις του “εαυτού” και του “άλλου.” Ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ), *Εαυτός και «Άλλος», Εννοιολογήσεις Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg, σσ. 15-110.
- Δαλάτσης, Δ.Χ. (2012). *Οι Αρβανίτες της Ανατολικής Θράκης*. Αθήνα: Νοων.
- Ellestad, J. & Stets, J. E. (1998). Jealousy and parenting: Predicting emotions from identity theory. *Sociological Perspectives*, 41, 639-668.
- Geertz, C. (2003). Thick Description: Toward an interpretive theory of culture. Στο C. Geertz (επιμ.), *The interpretation of cultures. Selected essays*. Νέα Υόρκη: Basic Books, σσ. 1-30.
- Giurchescu, A., & Torp, L. (1991). Theory and methods in dance research: A European approach to the holistic study of dance. *Yearbook for Traditional Music*, 23, 1-10.
- Hecht, M.L., Warren, J.R., Jung, E., & Krieger, J.L. (2005). A communication theory of identity: Development, theoretical perspective, and future directions. Στο W. B. Gudykunst (επιμ.), *Theorizing about intercultural communication*. Thousand Oaks, CA: Sage, σσ. 257-278.
- Hirschon-Φιλιππάκη, R. (1993). Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς. Στο Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν. Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της νεότερης Ελλάδας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 327-356.

- Hobsbawm, E.J. (1994). *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα: Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*. (Χ. Νάντρις, Μεταφρ.). Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Μ. Καρδαμίτσα.
- Ιωαννίδης, Γ. (1970). Πρόλογος του μεταφραστού. Στο Ν. Wienere (επιμ.), *Κυβερνητική και κοινωνία*, Αθήνα: Παπαζήση, σσ. ix-xx.
- Kaeppler, A. L. (1999). The mystique of fieldwork. Στο T. J. Buckland (Ed.), *Dance in the Field. Theory, Methods and Issues in Dance Ethnography*. Λονδίνο: Macmillan Press LTD, σσ. 13-25.
- Καρακασιδίου, Α. (2000). *Μακεδονικές ιστορίες και πάθη (1870-1990)*. (Ε. Αστερίου, μετ.). Αθήνα: Οδυσσέας.
- Καφετζής, Π. (1998). Μια θεωρητική προσέγγιση της ξενοφοβίας. Στο Α. Μιχαλοπούλου, Π. Τσάρτας, Μ. Γιαννησοπούλου, Π. Καφετζής, Ε. Μανώλογλου, *Μακεδονία και Βαλκάνια, ξενοφοβία και ανάπτυξη*. Αθήνα: Ε.Κ.Κ.Ε., σσ. 171-222.
- Koutsouba, M. (1991). *The Greek dance groups of Plaka: A case of "airport art"*. M.A. Dissertation. Σάρρεϋ: University of Surrey.
- Koutsouba, M. (1997). *Plurality in motion: Dance and cultural identity on the Greek Ionian Island of Lefkada*. Διδακτορική Διατριβή. Λονδίνο: University of London.
- Κουτσούμπα, Ι.Μ. (2002). Πολιτισμική ταυτότητα και χορός: Μια πρώτη προσέγγιση. Στο *Η Τέχνη του Χορού Σήμερα: Εκπαίδευση, Παραγωγή, Παράσταση, Πρακτικά Συνεδρίου Έντεχνου Χορού*. Αθήνα: Σύνδεσμος Υποτρόφων Κοινωνικού Ιδρύματος Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης, σσ. 17-24.
- Κουτσούμπα, Ι.Μ. (2005). *Σημειογραφία της Χορευτικής κίνησης. Το πέρασμα από την προϊστορία στη ιστορία του χορού*. Αθήνα: Προπομπός.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α. (1981). *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές*. Θεσσαλονίκη.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α. (1993). Προφορική ιστορία και λαογραφία. *Λαογραφικά Μελετήματα*, II, σσ. 252-261.
- Κωνσταντοπούλου, Χ. (2000). Εισαγωγή: Αναφορά στην έννοια και στις όψεις των σύγχρονων αποκλεισμών. Στο Χ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός, & Θ. Οικονόμου (επιμ.), *"Εμείς" και οι "Άλλοι". Αναφορά στις Τάσεις και στα Σύμβολα*. Αθήνα: Τυπωθήτω- ΓΙΩΡΓΟΣ ΔΑΡΔΑΝΟΣ, ΕΚΚΕ, σσ. 11-30.
- Lange, R. (1981). Semiotics and dance. *Dance Studies*, 5, 13-21.
- Littlejohn, S.W. & Foss, K.A. (2012). *Θεωρίες ανθρώπινης επικοινωνίας*. Αθήνα: Πεδίο.
- Λυδάκη, Α. (2001). *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Λυρατζής, Κ. (2010). *Πολιτιστικός Τουρισμός: Η ταυτότητα των ορεινών οικισμών του νομού Δράμας μέσα από την ερμηνεία των μασκοφορικών εθίμων*. Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Μάνος, Ι. (2004). Ο χώρος ως μέσο για τη συγκρότηση και διαπραγμάτευση της ταυτότητας στην περιοχή της Φλώρινας. Στο Ευ. Αυδίκος, Ρ. Λουτζάκη & Χρ. Παπακόστας (επιμ.), *Χορευτικά Ετερόκλητα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σσ. 51-71.
- McQuail, D. & Windahl, S. (1993). *Communication Models for the Study of Mass Communication*. Λονδίνο: Longman.
- Ογκουρτσώφ, Π.Α. (1983). Συγκριτική-ιστορική μέθοδος. Στη *Μεγάλη Σοβιετική Εγκυκλοπαίδεια*. Αθήνα: Ακάδημος, σσ. 298-299.
- Ρουσσόπουλος, Χ. (1977). *Μεγάλο Ζαλούφι (Αν. Θράκης)*. Θεσσαλονίκη.
- Simmons, R. W., Smith, K., Erez, E.J., Burke P. & Pozos. R. E. (1998). Balance retraining in a hemiparetic patient using center of gravity biofeedback: A single-case study. *Perceptual and Motor Skills*, 87, 603-609.
- Sklar, D. (1991). On dance Ethnography. *CORD, Dance Research Journal*, 23(1), 6-10.
- Stets, J. E. (1993). Control in dating relationships. *Journal of Marriage and the Family*, 55, 673-685.
- Stets, J. E. (1995). Modelling control in relationships. *Journal of Marriage and the Family*, 57, 489-501.
- Stokes, P. (2006). Identity: articulating cybernetics and sociology. *Kybernetes*, 35 (1/2), 124- 147.
- Thomas, J., & Nelson, J. K. (2003). *Μέθοδοι Έρευνας στη Φυσική Δραστηριότητα I & II* (Κ. Καρτερολιώτης, επιμ.). Αθήνα: Ιατρικές εκδόσεις Πασχαλίδη.
- Thompson, P. (2002). *Φωνές από το Παρελθόν: Προφορική Ιστορία*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ίθακα, Λονδίνο: Cornelee University.

- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Νέα Υόρκη: Aldine de Gruyter Ed.
- Σέρρης Μ. Γ. (2007). *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19ου αιώνα-1922): Γέννηση, γάμος, θάνατος*. Αθήνα: Ηρόδοτος.
- Σέρρης, Μ. Γ. (2014). Εποχικά δρώμενα και χρόνος: Δωδεκάμερο, Ρογκατσάρια, αποκριάτικα, ισημερίες. Στο Ευ. Αυδίκος (επιμ.), *Ελληνική λαϊκή παράδοση. Από το παρελθόν στο μέλλον*. Αθήνα: Αλέξανδρος, σσ. 208-220.
- Τυροβολά, Κ.Β. (1994). *Ο Χορός «στα τρία» στην Ελλάδα. Δομική-Μορφολογική και Τοπολογική Προσέγγιση*. Διδακτορική Διατριβή. Αθήνα: Τμήμα Μουσικών Σπουδών, Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Τυροβολά, Κ.Β. (2001). *Ο Ελληνικός Χορός: Μια Διαφορετική Προσέγγιση*. Αθήνα: Gutenberg.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H. & Jackson, D. D. (1967). *Pragmatics of human communication: A study of interactional patterns, pathologies, and paradoxes*. Νέα Υόρκη: Norton.
- Wicken, J. (1987). Entropy and information: suggestions for a common language. *Philos. Sci.* 54, 176–193.
- Φιλίππιδου, Ε. (2011). *Χορός και ταυτοτική αναζήτηση: Τακτικές επιπολιτισμού και επαναφυλετισμού των Γκαγκαβούζηδων στην Οινόη Έβρου*. Μεταπτυχιακή διατριβή. Αθήνα: Σ.Ε.Φ.Α.Α. Πανεπιστημίου Αθηνών.
- Φιλίππιδου, Ε. (2019). *Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους. Κυβερνητική προσέγγιση του χορού στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του «Κ'να» σε Ελλάδα και Τουρκία*. Διδακτορική Διατριβή. Αθήνα: Σ.Ε.Φ.Α.Α. Πανεπιστημίου Αθηνών.
- Filippidou, E., Koutsouba, M. (2020). Dance and Socio-Cybernetics: the Dance Event of “K’na” as a shaping component of the cultural identity amongst the Arvanites of neo Cheimonio Evros, Greece. *Journal of Ethnic and Cultural Studies*, 7(2), 30-49. Διαθέσιμο στο <http://www.ejournals.org/index.php/JECS/article/view/342>
- Filippidou, E., Koutsouba, M., Lalioti, B. & Lantzou, B. (2018). Cybernetic approach of the "K'na" dance: The construction of ethnic and national identity in Nea Vyssa, Thrace, Greece. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 9(2), 17-29. Διαθέσιμο στο: <https://content.sciendo.com/view/journals/mjss/9/2/article-p17.xml>
- Filippidou, E., Koutsouba, M., Lalioti, B. & Lantzou, B. (2019). The construction of national identity through cybernetic process: the example of "K'na" dance event in Greek and Turkish Thrace. *European Review of Applied Sociology*, 12(18), 13-31. Διαθέσιμο στο <https://content.sciendo.com/view/journals/eras/12/18/article-p13.xml>
- Φιλίππιδου, Φ.Ε., Κουτσούμπα, Ι.Μ. & Τυροβολά, Κ.Β. (2007). Το χορευτικό δρώμενο του Μπέη και οι ταυτοτικές του συνιστώσες του στη Νέα Βύσσα Έβρου. Στο *Πρακτικά 15ου Διεθνές Συνεδρίου Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού*. Κομοτηνή: ΤΕΦΑΑ ΔΠΘ, σ. 2.
- Φιλίππιδου, Φ.Ε., Κουτσούμπα, Ι.Μ. & Τυροβολά, Κ.Β. (2010). Ταυτότητες και ετερότητες στο χορευτικό δρώμενο του Μπέη στη Νέα Βύσσα Έβρου. *Εθνολογία*, 14, 119-154.
- Φιλίππιδου, Ε., Κουτσούμπα, Μ. & Τυροβολά, Β. (2013). Διαπλέκοντας το χορό, το δρώμενο και την ταυτότητα: Ο χορός του «κ'να» ως σημείο αναφοράς για τη διαμόρφωση της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας στην περιοχή του Έβρου. *Επιστήμη του Χορού*, 6, 19-40. Διαθέσιμο στο <http://www.elepex.gr/images/stories/ektostomos/filippidou-kna-full-text-gr.pdf>.
- Φιλίππιδου, Ε., Κουτσούμπα, Μ. & Τυροβολά, Β. (2015). Το χορευτικό Δρώμενο του «Ντεβέ γκιουνιού» (καμήλα) και οι ταυτοτικές συνιστώσες του στην περιοχή της Ορεστιάδας του Έβρου. Στο *Proceedings of the 40th World Congress on Dance Research* (cd-rom). Αθήνα: CID. Διαθέσιμο στο http://cid-portal.org/cdr/athens2015/cloud/Congress_Projects_of_Participants/Ms.%20Eleni%20Filippidou_GREECE/
- Φούντζουλας, Γ. (2016). *Χορός και πολιτική: Θέσεις και αντιθέσεις στο χορευτικό δρώμενο 'Γαϊτανάκι' στη σκάλα και στη Δάφνη Ναυπακτίας*. Αδημοσίευτη Μεταπτυχιακή διατριβή. Αθήνα: Τ.Ε.Φ.Α.Α. Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Ψύλλα Μ. (1991). Η επικοινωνία σαν κοινωνική διεργασία. Στο *Επιστημονική Επετηρίδα Χαροκόπειου Ανωτάτης Σχολής Οικιακής Οικονομίας*. Αθήνα: Χαροκόπειος Ανώτατη Σχολή Οικιακής Οικονομίας, σσ. 106-111.

Σύντομο Βιογραφικό

Η **Ελένη Φ. Φιλιππίδου** είναι μεταδιδακτορική ερευνήτρια στη Σχολή Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (ΕΚΠΑ) με υποτροφία από το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών. Επίσης, Λέκτορας στο τμήμα Επιστήμες και Τεχνικές Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Γαλλικού Κολλεγίου Idef-Universite Paris13. Είναι πτυχιούχος του Τμήματος Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Πανεπιστημίου Αθηνών και κάτοχος Μεταπτυχιακού και Διδακτορικού Διπλώματος στη Λαογραφία-Ανθρωπολογία του Χορού στο ίδιο πανεπιστήμιο. Έχει πραγματοποιήσει ερευνητικές ανακοινώσεις σε διεθνή συνέδρια και έχει δημοσιεύσει ερευνητικές εργασίες σε επιστημονικά περιοδικά σχετικά με το αντικείμενο του ελληνικού παραδοσιακού χορού, ενώ παράλληλα, έχει γράψει μία μονογραφία για τους χορούς της Νέας Βύσσης Έβρου, με τίτλο: «Ανακυκλώνοντας την παράδοση: Ο χορός στη Νέα Βύσσα βορείου Έβρου». Έχει διδάξει ελληνικούς παραδοσιακούς χορούς σε πολλούς φορείς στην Αττική, καθώς και χορούς του νομού Έβρου σε πολλά σεμινάρια στην Ελλάδα και στο εξωτερικό. Τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα αφορούν τις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες σε σχέση με τον χορό, την τέχνη και τον πολιτισμό, την ανάλυση της μορφής του χορού και την διαμόρφωση ταυτοτήτων διαμέσου του χορού.

Short CV

Eleni F. Filippidou is a postdoctoral researcher at the School of Physical Education and Sport Science of the University of Athens with a scholarship from the Hellenic State Scholarship Foundation. She is Lecturer in the Department of Physical Education and Sport Sciences and Techniques of the French College Idef-Universite Paris13. She is a graduate of the Department of Physical Education and Sport Science of the University of Athens and holds a Postgraduate and Doctoral Degree in Folklore-Anthropology of Dance at the same university. She has published research papers at international conferences and scientific journals on the subject of Greek traditional dance, while at the same time he has written a monograph on the dances of Nea Vyssa Evros, titled “Recycling Tradition: Dance in Nea Vyssa, North Evros.” She has taught Greek traditional dance in many cultural associations in Attica, as well as, Thrace dances at many seminars in Greece and abroad. Her research interests are in the humanities and social sciences in relation to dance, art and culture, dance analysis and the construction of identities through dance.

**ΨΑΡΑ, ΤΑ ΣΙΩΠΗΛΑ ΜΟΝΟΠΑΤΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ: ΜΙΑ ΑΡΧΕΙΑΚΗ
ΚΑΙ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΤΑΒΙΒΑΣΗ ΠΕΡΙΟΥΣΙΑΣ
ΚΑΙ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΙΑΣΤΡΩΜΑΤΩΣΗ, ΜΑΡΙΑ Κ.
ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ, Εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα 2017, σελ. 484**

Κοκολάκη Μαρία



**PSARA, THE SILENT PATHS OF HISTORY: AN ARCHIVAL AND
ETHNOGRAPHIC STUDY ON PROPERTY TRANSFER AND SOCIAL
STRATIFICATION, MARIA K. KOUMARIANOU, Herodotos Ed.,
Athens 2017, pp. 484**

Kokolaki Maria

Το 2017 δημοσιεύθηκε από τον εκδοτικό οίκο Ηρόδοτος η μελέτη της Μαρίας Κουμαριανού για τα Ψαρά. Η έρευνά της φιλοδοξεί να συνδράμει σε αυτό που ονομάζεται *νησιωτική μικροϊστορία* μέσα από το συνδυασμό της εθνογραφικής–ανθρωπολογικής και αρχειακής προσέγγισης και να αποτελέσει έναυσμα για περαιτέρω μελέτες και υλικό βάσης για άλλα μέρη της Ελλάδας. Παράλληλα, παρουσιάζονται οι τρόποι αναπαραγωγής, αλληλοϋποστήριξης και εξέλιξης της συγκεκριμένης κοινωνίας στο χώρο και στο χρόνο και ο σημαντικός ρόλος των συγγενικών και αγχιστειακών σχέσεων στην κοινωνική οργάνωση ως σχέσεων κυριαρχίας με σκοπό τη διαίωνιση των εσωτερικών ισορροπιών που επιτρέπουν στην κοινότητα να επιβιώσει.

Η μελέτη αυτή καταδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο αναπαράγεται και διατηρείται τόσο το υλικό όσο και το άυλο κεφάλαιο μιας οικογένειας μέσα από τις διάφορες στρατηγικές μεταβίβασης της περιουσίας και πώς οι στρατηγικές αυτές προσαρμόζονται και αναπροσαρμόζονται ανάλογα με τις εκάστοτε κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες, στοχεύοντας στη διατροφική αυτάρκεια και, κατ' επέκταση, στην επιβίωση της οικογένειας, στην αύξηση του κοινωνικού κύρους μέσω του ελέγχου των ενηλίκων απογόνων και του γάμου των γυναικών.

Στην εισαγωγή, η συγγραφέας αναλύει τη μεθοδολογία της και δημοσιεύει τμήμα του ημερολογίου που κρατούσε καθόλη τη διάρκεια της έρευνας. Το πρώτο μέρος του βιβλίου διαιρείται σε δύο κεφάλαια και αφιερώνεται στην ιστορία του τόπου και των ανθρώπων. Για τη συγγραφή του, η

συγγραφέας στηρίχθηκε τόσο σε ελληνικές όσο και σε ξένες πηγές και χειρόγραφα από ελληνικές και ξένες βιβλιοθήκες. Το πρώτο κεφάλαιο μελετάται η τοπική ιστορία των Ψαρών και, παράλληλα, η πολυτοπική ιστορία των Ψαριανών, τόσο πριν όσο και μετά την καταστροφή του νησιού τους. Στο δεύτερο κεφάλαιο, εξετάζεται η κοινωνική και οικονομική οργάνωση μέσα από την ονοματολογία του χώρου και, ειδικότερα, από τα τοπωνύμια που συγκρατούν τα ίχνη των ανθρώπινων ομάδων, των οικισμών και των παρεμβάσεων στον χώρο, έτσι όπως παρουσιάζονται σε χάρτες, δικαιοπρακτικά έγγραφα και αφηγήσεις των κατοίκων.

Η μελέτη των τοπωνυμίων καταδεικνύει τη χρήση γης, την οικονομική δραστηριότητα και την οργάνωση του χώρου σε μικροοικισμούς, ήδη από τα προεπαναστατικά χρόνια, που αποτελούσαν καταρχάς κτηνοτροφικές συμπράξεις μεταξύ συγγενών ακολουθούμενες αργότερα από στροφή προς τη γεωργία με παράλληλη μείωση της κτηνοτροφίας, για την κάλυψη των αναγκών. Η σύμπραξη και συνεργασία μεταξύ αδελφών και συγγενών ήταν πολύ διαδεδομένη για την επίτευξη της αυτάρκειας, τόσο στο επίπεδο της οικογενειακής μονάδας όσο και στο επίπεδο της κοινότητας.

Στις αρχές του 19ου αιώνα, η ψαριανή οικονομία προσανατολίστηκε στις εμπορευματικές καλλιέργειες και στην ανάπτυξη του εμπορίου. Η στροφή, λοιπόν, προς τη θάλασσα δεν υπήρξε μόνο μια έξις, αλλά και απάντηση στις επιταγές της τοπικής οικονομίας για την κάλυψη των ελλείψεων σε τρόφιμα και είδη πρώτης ανάγκης.

Σε σχέση με τον πληθυσμό, η συγγραφέας συμπεραίνει πως, καθόλη τη διάρκεια της ιστορίας τους, τα Ψαρά, παρά το μικρό τους μέγεθος και τη σπάνιν των πρώτων υλών, χαρακτηρίζονται από μια έντονη πληθυσμιακή κινητικότητα, προσελκύοντας ανθρώπους από όλα τα μέρη της Ελλάδας. Είναι χαρακτηριστικό ότι η κινητικότητα αυτή παρατηρείται και σε εποχές μιας σχετικής σταθερότητας. Σε σχέση με τις πρακτικές ονοματοθεσίας, αυτό που καθίσταται άμεσα ορατό είναι η ρευστότητα που παρουσιάζεται στα επώνυμα, καθώς προέρχονται κυρίως από δυο πηγές, είτε από δεσμούς συγγένειας είτε από παρωνύμια που δηλώνουν συνήθεια ή ιδιαίτερο χαρακτηριστικό ή είναι δηλωτικά καταγωγής.

Στο δεύτερο μέρος του βιβλίου εξετάζονται αναλυτικά σε αντίστοιχα κεφάλαια οι στρατηγικές και οι πρακτικές μεταβίβασης περιουσίας υπό τη μορφή προικοσυμφώνων, διαθηκών, δωρεών και αγοραπωλησιών-ανταλλαγών. Αυτές οι δικαιοπραξίες αποτελούν τη σημαντικότερη ευκαιρία αναδιανομής της οικογενειακής περιουσίας που εξασφαλίζει την αναπαραγωγή και επιβίωση των οικογενειών, τόσο των παλαιών όσο και αυτών που δημιουργούνται ή θα δημιουργηθούν. Το μέρος αυτό του βιβλίου βασίζεται στην εκτεταμένη χρήση συμβολαιογραφικών τεκμηρίων και, κυρίως, στην ανάλυση και αξιολόγηση των Βιβλίων Μεταγραφών του Υποθηκοφυλακείου Βολισσού, στο οποίο υπάγονται τα Ψαρά.

Η μεταβίβαση της ακίνητης περιουσίας γινόταν με την ολοκλήρωση της διαδικασίας διαίρεσης της οικογένειας είτε με τη μορφή προίκας είτε μετά θάνατον κληρονομιάς είτε ως δωρεά εν ζωή είτε αιτία θανάτου. Η ενδελεχής εξέταση των εγγράφων αποκαλύπτει πλήθος πράξεων οι οποίες

επαναλαμβάνονται με τέτοια συχνότητα, ώστε να θεωρούνται *πρακτικές*, καθώς και μεγάλο αριθμό άλλων οι οποίες εμπεριέχουν μια συνειδητή λήψη αποφάσεων για την επίτευξη ενός καθορισμένου στόχου, με αποτέλεσμα να μετατρέπονται σε *στρατηγικές*. Οι στρατηγικές και πρακτικές συνδέονται με τη θέλησή των παρόχων να μεταβιβάσουν *κληρονομικά δικαιώματα* και *δικαίωμα διαδοχής*. Με το πρώτο εννοείται η μεταβίβαση περιουσίας, ενώ με το δεύτερο η μεταβίβαση ρόλων, αξιωμάτων και δικαιωμάτων χρήσης της γης.

Η μελέτη των τρόπων μεταβίβασης της περιουσίας συντείνει στην κατανόηση της δομής της συγγένειας, του κοινωνικού συστήματος της κοινότητας και της κοινωνικής διαστρωμάτωσης, γιατί συνδέεται με τον γάμο, τον καταμερισμό της εργασίας και τον ρόλο κάθε μέλους της οικογένειας στην κοινωνική ιεραρχία.

Σε γενικές γραμμές και σε σχέση με τις προικοδοτήσεις, τα στοιχεία συγκλίνουν στο ότι τα δικαιώματα της γυναίκας στην ακίνητη περιουσία ήταν πολύ ισχυρά. Σύμφωνα με την πρακτική που ακολουθείται έως και σήμερα στα Ψαρά, η πρωτότοκη κόρη ή οι κόρες προικίζονταν με τα προικώα κτήματα της μητέρας και με το σπίτι που έπαιρνε ως προίκα από τη δική της μητέρα ή πατέρα, το οποίο θα κληροδοτούσαν με τη σειρά τους στην κόρη τους. Καθώς σε γενικές γραμμές ίσχυε και ισχύει η γυναικοτοπική μεταγαμήλια εγκατάσταση, οι γιοι κληρονομούσαν κυρίως κτήματα από την πατρική περιουσία.

Σε σχέση με τις διαθήκες και τις δωρεές γίνεται εύκολα αντιληπτό ότι αυτός ο τρόπος διανομής της περιουσίας επιλέγεται για να προστατευθούν από αυθαιρεσίες τα αδύναμα μέλη της οικογένειας και για να ευεργετηθούν κάποιοι παράπλευροι συγγενείς. Παράλληλα, φαίνεται ότι σε πολλές διαθήκες ενυπάρχει, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, ένα είδος οικογενειακής στρατηγικής που αποβλέπει στη διαφύλαξη των αγαθών που κληροδοτούνται είτε για λόγους οικονομικούς είτε για λόγους γοήτρου και επιβίωσης στον χρόνο και που δεσμεύει και οργανώνει τη λειτουργία της διαδοχής. Πολλές φορές όμως η δωρεά έρχεται να διορθώσει και να εξισορροπήσει κάποιες καταστάσεις. Το κυριότερο πρόβλημα που απασχολούσε τους γονείς ήταν οι οικογενειακές διεκδικητικές στρατηγικές των παιδιών τους σε σχέση με τη δική τους βούληση (ατομική στρατηγική), κυρίως σε θέματα κοινών συμφερόντων, οργάνωσης της εργασίας και τρόπων παραγωγής. Μια περαιτέρω διερεύνηση έδειξε πως τα άτομα που ευνοούνταν από τους γονείς έπαιζαν κυρίως τον ρόλο των διαδόχων της οικογένειας. Θα λέγαμε, λοιπόν, πως το σύστημα διαδοχής χαρακτηριζόταν από *επιλεκτικότητα*. Η στάση αυτή δείχνει μια δυναμική υπερίσχυση του εθιμικού έναντι του γραπτού δικαίου.

Από τις ληξιαρχικές πράξεις γάμου καταδεικνύονται γαμήλιες στρατηγικές οι οποίες αναπαράγουν την καταγωγή και την θέση του ατόμου και της οικογένειάς του στην κοινωνική ιεραρχία. Αυτό σημαίνει πως για την επιβίωση του κοινωνικού κύρους ασκείται αναγκαστικά έλεγχος στους ενήλικες απογόνους με σκοπό τη δυνατότητα καλύτερης γαμήλιας διαπραγμάτευσης ή με άλλα λόγια οι σχέσεις συγγένειας λειτουργούν ως σχέσεις κοινωνικής και συμβολικής ιεραρχίας.

Φτάνοντας, έτσι, στο τρίτο μέρος του βιβλίου, εδώ εξετάζεται η κοινωνική διαστρωμάτωση και το σύστημα συγγένειας στο νησί μέσα από τη μελέτη των αρχείων αλλά και την επιτόπια έρευνα με ανασύσταση γενογραμμμάτων και των σχετικών αφηγήσεων. Το σύστημα κοινωνικής οργάνωσης παρουσιάζει ιεράρχηση σε κοινωνικές ομάδες που ταυτίζονται με συγκεκριμένα επώνυμα (σόγια). Η επικρατούσα κοινωνική πρακτική είναι του συστήματος των «οίκων» δηλαδή ενός τύπου κοινωνικού μορφώματος διαφορετικό από την οικογένεια που αποτελεί μια υλική και πνευματική κληρονομιά που περιλαμβάνει την αξιοπρέπεια, την καταγωγή, τη συγγένεια, τα ονόματα, τα σύμβολα, την θέση, τη σημασία ενός υλικού ή άυλου υποστρώματος περιουσιακών στοιχείων και την αίσθηση της συνέχειας στο χρόνο.

Η έννοια του οίκου συνδέεται πάνω από όλα με έναν συνεχή αγώνα των οικογενειών να διατηρήσουν την αίγλη και τη θέση ισχύος που διαθέτουν όχι μόνο μέσω επιγαμιών, αλλά και μέσω κινήσεων στρατηγικής. Η ύπαρξη εκτεταμένων οικογενειών παρατηρήθηκε μόνο σε γεωργοκτηνοτροφικές οικογένειες. Το φαινόμενο των σύνθετων ή διευρυμένων οικογενειών δεν φαίνεται να ήταν ασυνήθιστο τουλάχιστον μέχρι τα τέλη του 1950, κυρίως εξαιτίας της αδυναμίας του νέου ζευγαριού για επίτευξη οικονομικής αυτάρκειας. Σήμερα, βέβαια, ο τύπος που επικρατεί φαίνεται να είναι η πυρηνική οικογένεια (*nuclear family*). Βάσει των παραπάνω, η συγγραφέας οδηγείται στη διαπίστωση ότι τα συστήματα καταγωγής στο νησί είναι διαπραγματεύσιμα και ρευστά και, πιθανότατα, αποτελούν επιβιώματα της οργάνωσης των περιοχών από τις οποίες προήλθαν οι οικογένειες που κατοίκησαν στην πορεία του χρόνου στο νησί.

Επιπροσθέτως, ο ρόλος των γυναικών είναι ιδιαίτερα σημαντικός, καθώς τα διάφορα σόγια ή ανδρογραμμικές γενιές (*lignages*) θεσμοθετούν τη θέση τους μέσω των γυναικών, οι οποίες αποτελούν απλώς τα εργαλεία. Ο γάμος αποτελεί και μια στρατηγική για την κοινωνική ανάδειξη των οικογενειών και δεν γίνεται εύκολα αποδεκτός ανάμεσα σε οικογένειες με διαφορετική κοινωνική θέση. Η συγγένεια αναγνωρίζεται ως αμφίπλευρη και δεν επηρεάζει τη σύναψη γάμων μεταξύ πατρογραμμικών ή μητρογραμμικών συγγενών, από δεύτερα ξαδέρφια και μετά.

Θεωρώ πως ο σκοπός του βιβλίου αυτού, δηλαδή η μελέτη της πληροφοριοδοτικής ικανότητας γραπτών τεκμηρίων και κυρίως δικαιοπρακτικών εγγράφων και ληξιαρχικών πράξεων ως προς την κοινωνική πραγματικότητα και τις πρακτικές που τα δημιούργησαν έχει πλήρως επιτευχθεί. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι περιγραφές συγκεκριμένων δράσεων που αμφισβητούσαν τους κανόνες (νόρμες) της κοινωνικής ζωής και προσβλέπουν σε αποτελέσματα για την ικανοποίηση συγκεκριμένων βουλήσεων και αναγκών. Οι δράσεις αυτές σχετίζονται με τις στρατηγικές μεταβίβασης των περιουσιακών στοιχείων, καθώς και με το σύστημα επιγαμιών. Τέλος, είναι πολύ σημαντικό το γεγονός ότι το βιβλίο επικεντρώνεται σε έναν πληθυσμό που δεν έχει μελετηθεί μέχρι τώρα με εθνογραφική και ανθρωπολογική μέθοδο, έτσι όπως εμφανίζεται μέσα από την ενδελεχή μελέτη του αρχαιακού υλικού και των δικαιοπρακτικών εγγράφων.

Σύντομο Βιογραφικό

Η Μαρία 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. Είναι συγγραφέας του βιβλίου *Εξυφαίνοντας την Παράδοση. Η παραδοσιακή υφαντική ως ποιητική των γυναικών στο Επάνω Μεραμπέλλο*.

Short CV

Maria Kokolaki was born in Athens. She holds a B.A. in Philology with specialization 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 post graduate specialisation programme in Greek Folklore at the Philosophical School of 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). She has worked as an educator in secondary schools. She has worked for seven years at the Institute of Educational Policy (2011-2017). She is the writer of the book *Weaving tradition. Traditional weaving as female poetics in Upper Merambello Crete*.

**NOTE DE LECTURE POUR LE LIVRE D' ELEFThERIOS ALEXAKIS
"GREEK ETHNOGRAPHY- ETHNOGRAPHIE GRECQUE", éditions
Hérodotos, Athènes 2017**

Christiana Constantopoulou



**ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΣΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΥ ΑΛΕΞΑΚΗ
«GREEK ETHNOGRAPHY- ETHNOGRAPHIE GRECQUE», εκδ.
Ηρόδοτος, Αθήνα 2017**

Χριστιάνα Κωνσταντοπούλου

Ce recueil de 14 articles (8 en **français** et 6 en **anglais**) et de 399 pages est basé sur des longues années de recherche de terrain effectuée par l'auteur E. Alexakis (directeur de recherche au Centre de Recherche sur le Folklore Grec de l'Académie d' Athènes et fondateur de la Société Grecque d' Ethnologie). Comme l'indique l'auteur dans son introduction, avec ce recueil il souhaite présenter à la communauté scientifique en dehors de la Grèce, ses recherches qui portent essentiellement sur les régions d'Épire, du Magne et de l'île de Kéa et concernent les liens et les groupes de parenté (clans et lignages), les coutumes autour du mariage (stratégies de transmission de biens, stratégies matrimoniales, la coutume de la dot) ainsi que la situation de la femme dans la famille grecque traditionnelle (multi-nucléaire); il explique les identités des acteurs, leurs actes, le «comment» et le «quand» de ces rapports primordiaux dans la tradition balkanique.

Plus spécifiquement, les études de cas sont les suivantes (dans l'ordre de la publication) : 1) une grande introduction sur les structures de la famille en Grèce moderne; 2) la description des clans du Magne; 3) la fluidité des modes de production dans le Magne entre 1770 et 1900; 4) la construction symbolique de la famille et de la parenté chez les Arvanites d'Attique; 5) le système de nomination et les stratégies de transmission des biens dans l'île de Kéa (Cyclades); 6) économie, parenté et genre à Élafonissos (Laconie); 7) le sang et l'huile :

parenté naturelle et parenté spirituelle dans une communauté arvanite (le cas de Kouvara, Attique); 8) le prix de la fiancée, contribution à l'étude des prestations matrimoniales en Grèce; 9) la contre-dot en Grèce, comme prestation matrimoniale; 10) l'épouse secondaire ou la stratégie du patrilignage en Grèce; 11) bienfait et bénévolat : le concept du don pur et la réalisation de la communauté en Grèce; 12) danse, groupes ethniques et construction symbolique de la communauté de Pogoni à Épire.

L'auteur constate que malgré la grande variété de structures et de pratiques au niveau familial et communautaire et malgré les grands changements de la société, la Grèce conserve encore de nombreuses formes d'organisation traditionnelle (comme par exemple, la collaboration des membres de la famille élargie et l'esprit de la communauté ou l'importance de la fête religieuse en l'honneur du saint patron qui renforce la cohésion des membres de la communauté à un niveau symbolique et réel). Les textes sont fondés sur une recherche ethnographique sur le terrain et dans les archives. Et malgré que chaque texte reflète les orientations de la recherche et la problématique de la période dans laquelle il fut écrit (ce qui permet d'opérer une périodisation des textes), ils ont tous une même caractéristique de base : une recherche minutieuse portant sur tous les détails de chaque phénomène examiné.

Le livre est bien intéressant et il peut être particulièrement utile pour une multitude de raisons. Tout d'abord, il a la valeur d'un fruit de «rapportage» des phénomènes jamais ou peu étudiés par l'anthropologie; ceci est dû au fait qu'en Grèce, depuis le 19^e siècle (depuis la constitution de l'état indépendant du joug ottoman), le travail de «collecte des données» de la culture populaire était fait par des «folkloristes»; sans nier qu'il s'agissait de travaux très sérieux et très importants (surtout pour enregistrer des aspects de la tradition orale, les contes et les chansons ainsi que les danses autour des grandes fêtes religieuses, mais aussi pour préserver les objets de la culture matérielle), les travaux étaient souvent plutôt orientés (sous l'influence de l'historien Constantin Paparrigopoulos mais aussi à l'exemple du folkloriste Nikolaos Politis) vers la promotion des aspects «helléniques» (c'est-à-dire ceux qui prouvaient la continuité de la culture hellénique dans l'espace et dans le temps, depuis l'Antiquité et la Byzance) de tout aspect analysé. Les anthropologues qui ont travaillé sur la Grèce moderne ont essayé de s'approcher des aspects de la culture populaire d'une façon non-influencée par les mythes nationaux. Parmi eux, Eleftherios Alexakis, a travaillé sur son terrain, essayant d'utiliser aussi pour ses interprétations les divers courants théoriques importants en anthropologie. Il offre en même temps une analyse sur des coutumes des sociétés «autres» intégrées dans le territoire grec (comme par exemple les communautés

d'Arvanites, de Valaques ou de Slaves, présentées dans quelques-uns des articles). La reconnaissance d'aspects multiculturels (qui sont plus ou moins communs dans toute la péninsule balkanique) de la «culture populaire» grecque peut indiquer en même temps que ces aspects ont une vie plus longue –et souvent plus profonde- que les idéologies nationales; dans tous les cas, elle est très importante pour les études culturelles (cultural studies).

Ce qui est particulièrement intéressant dans ce recueil d'études de cas, c'est d'abord l'originalité des thèmes analysés (comme par exemple le «prix de la fiancée» et de la «mariée» et son rapport avec l'institution de la dot –institution longtemps reconnue par le droit de la famille); c'est ensuite l'importance du travail sur les aspects très élémentaires qui déterminent traditionnellement le «lien social» dans les régions agricoles. si l'on prenne en considération que malgré la «modernisation» il existe une influence presque archétypique (quoique souvent imperceptible) de la tradition dans la culture populaire de tous les jours, on peut comprendre l'importance de l'analyse de ces aspects non seulement pour l'approche de cette culture populaire, mais aussi pour la compréhension des comportements liés à la vie politique, économique et sociale non seulement de la Grèce, mais aussi de la Méditerranée et par conséquent de l'Europe. Parenté de sang et parenté d'alliance, les obligations des dons et des contre-dons aux racines précapitalistes, continuent à influencer (en tout cas au niveau symbolique) les expressions et les compréhensions (c'est à dire la réception des messages politiques mais aussi des produits culturels consommés par le grand public, entre autres).

Il faudrait sur ce point rappeler que le passage à la «vie bourgeoise» fut en Grèce très superficiel. La classe véritablement bourgeoise (constituée surtout par des armateurs et des grands commerçants –exportateurs) du 19^e siècle (qui se trouvait derrière la construction de l'idéologie nationale dans sa version officielle) se trouvait en dehors du territoire grec. Les nouvelles idées (exprimant la modernité) étaient souvent acceptées justement comme signe de modernité sans être toujours bien assimilées. L' «exode rural» a emporté dans les grandes villes comme Athènes ou plus tard Thessalonique (libérée en 1912), une main d'œuvre (surtout dans le secteur tertiaire) mais aussi une culture populaire adaptée aux nouvelles circonstances avec des «amendements»: dans les mentalités, le «village» et ses valeurs, ont toujours servi de source de ravitaillement de la vie quotidienne dans la ville. Par conséquent, pour comprendre la Grèce actuelle, il faut avoir en tête ce «village» des origines de la grande partie de la population.

Dans ce sens, toute contribution à la découverte de ce «capital populaire» toujours présent dans le vécu avec l'administration ou dans la négociation (politique et sociale) est de

grande valeur et de grand intérêt; pour cela aussi, l' «Ethnographie Grecque» présente un intérêt majeur même si l'on n'est pas toujours d'accord avec l'interprétation de l'auteur (qui a souvent suivi les courants anthropologiques en vigueur à l'époque de la production de chaque article).

Σύντομο Βιογραφικό

Η **Χριστιάνα Κωνσταντοπούλου** είναι Δρ Κοινωνιολογίας και Ανθρωπολογίας (Σορβόννη Paris Descartes) και από το 2008 καθηγήτρια στο Πάντειο Πανεπιστήμιο (τμήμα Κοινωνιολογίας), με κύρια ερευνητικά ενδιαφέροντα τις επικοινωνιακές παραμέτρους της σύγχρονης κοινωνίας (οι σχέσεις ανάμεσα στις κοινωνικές αναπαραστάσεις, τους συμβολισμούς και τα επικοινωνιακά μέσα). Έχει διδάξει ως επισκέπτρια επίκουρη καθηγήτρια στο Παν/μιο της Rouen (1992), ως καθηγήτρια στο τμήμα εφαρμοσμένης πληροφορικής του Παν/μίου Μακεδονίας (1993-2007). Είναι πρόεδρος της ερευνητικής επιτροπής Κοινωνιολογία της Επικοινωνίας της Διεθνούς Εταιρίας Κοινωνιολογίας – International Sociological Association (2006-2022), μέλος του ΔΣ της Διεθνούς Εταιρίας Γαλλόφωνων Κοινωνιολόγων (Association Internationale des Sociologues de Langue Française) για τέσσερις θητείες από το 1996 ως το 2016 και ακαδημαϊκή υπεύθυνη της ερευνητικής επιτροπής «Πολιτική Κοινωνιοανθρωπολογία» από το 2016, Ιππότης στο Τάγμα του Ακαδημαϊκού Φοίνικα (Chevalier dans l'ordre des Palmes Académiques) του Γαλλικού Υπουργείου Παιδείας από το 2012. Ιδρυτής και Διευθύντρια του Εργαστηρίου Μελέτης Σύγχρονων Μορφών Επικοινωνίας στην Ευρώπη (EMΣΜΕ – EURCECOM) από το 2017. Πολλές μελέτες της έχουν δημοσιευτεί σε επιστημονικά περιοδικά και τόμους στην Ελλάδα και το Εξωτερικό (Βέλγιο, Βουλγαρία, Βραζιλία, Γαλλία, Ελβετία, Μ. Βρετανία, Πορτογαλία, Τυνησία). Βασικές μονογραφίες στα ελληνικά: *Θέματα Μεταμοντέρνας Επικοινωνίας* (Κυριακίδης), *Κοινωνιολογία της Καθημερινότητας*, *Τηλεόραση ένα εικονικό καφενείο*, *Ελεύθερος Χρόνος Μύθοι και Πραγματικότητες*, *Κοινωνιολογία του Σύγχρονου Φαντασιακού* (Παπαζήσης) και 6 επιμέλειες τόμων στα γαλλικά (L'Harmattan).

Bref CV

Christiana Constantopoulou PhD en Sociologie et Anthropologie (Paris Descartes), professeure au département de Sociologie de l'Université Panteion d' Athènes depuis 2008. Sa recherche concerne essentiellement les dimensions communicationnelles de la société contemporaine et plus particulièrement la relation entre les représentations sociales, les symboles et les média). Maître de Conférences invitée, Université de Rouen (1992), professeure au département d'Informatique Appliquée de l'Université de Macédoine (1993-2007). Présidente du comité de recherche Sociologie de la Communication de l'Association Internationale de Sociologie (2006-2022), membre du bureau de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française (4 missions de 1996 à 2016) et responsable académique du comité de recherche socioanthropologie politique depuis 2016. Chevalier dans l'ordre des Palmes Académiques (Ministère de l'Éducation Nationale) depuis 2012. Fondatrice et Directrice du Centre d' Études des Formes Contemporaines de Communication en Europe (EURCECOM) depuis 2017. Plusieurs de ses recherches sont publiées dans des revues scientifiques en Grèce mais aussi en Belgique, Brésil, Bulgarie, France, Grande Bretagne, Portugal, Suisse, Tunisie. Parmi ses livres en grec : *Thèmes de communication postmoderne* (Kuriakidis, Thessalonique), *Sociologie de la Vie Quotidienne Contemporaine*, *Télévision, un café virtuel*, *Temps Libre, mythes et réalités*, *Sociologie de l'Imaginaire Contemporain* (Papazissis, Athènes), six directions de recherches publiées en France (L'Harmattan).

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

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

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

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

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

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

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

Το έγγραφο θα πρέπει να έχει διαστάσεις A4, με γραμματοσειρά Times New Roman. Τα περιθώρια πρέπει να είναι: επάνω 2,5 εκ., και κάτω 3 εκ., αριστερά και δεξιά 2,5 εκ. Η εσοχή των παραγράφων, καθώς και οι εσοχές (αριστερή και δεξιά) των παραθεμάτων θα πρέπει να είναι 1εκ. Δεν μπαίνει εσοχή στην πρώτη παράγραφο μετά τον τίτλο ενότητας ή υποενότητας. Στο σώμα του κειμένου πρέπει να χρησιμοποιείται μέγεθος γραμματοσειράς 11στ., με πλήρη στοίχιση και 1,5 διάστιχο. Οι βιβλιογραφικές αναφορές έχουν μονό διάστιχο, με προεξοχή 1εκ. (χωρίς εσοχή στην πρώτη γραμμή κάθε αναφοράς και με μια εσοχή 1εκ. στις υπόλοιπες γραμμές). Οι υποσημειώσεις έχουν μονό διάστιχο, με γραμματοσειρά μεγέθους 9στ. και πρέπει να χρησιμοποιούνται με φειδώ. Δεν μπαίνουν σημειώσεις τέλους. Οι επικεφαλίδες των ενότητων γράφονται με γραμματοσειρά μεγέθους 12στ. και έντονα γράμματα, ενώ των υποενότητων 12στ. και πλάγια γράμματα (χωρίς αυτόματη αρίθμηση ή εσοχή).

Στην πρώτη σελίδα, μπαίνει ο τίτλος του κειμένου, με γραμματοσειρά μεγέθους 14στ. και έντονα γράμματα, με στοίχιση στο κέντρο και μονό διάστιχο στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Ακολουθεί το ονοματεπώνυμο του συγγραφέα με έντονα γράμματα, με στοίχιση στο κέντρο και γραμματοσειρά 12στ. και έντονα γράμματα, στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Στη συνέχεια, μπαίνει η περίληψη

και οι λέξεις κλειδιά με γραμματοσειρά 10στ. και πλήρη στοίχιση στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Όλες οι σελίδες πρέπει να φέρουν αρίθμηση κάτω δεξιά.

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

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

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

Ενδεικτικά:

A) Ενδοκειμενική παραπομπή

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

B) Αναφορά στη βιβλιογραφία/λίστα βιβλιογραφικών αναφορών

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

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

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

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

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

NOTES FOR CONTRIBUTORS

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

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

Ethnologia on line welcomes contributions from the members of the Greek Society for Ethnology as well as from new and established scholars and researchers from all over the world. **It publishes contributions in three languages: Greek, English and French.**

Contributions should have theoretical and methodological foundation and broader perspective. *Ethnologia online* publishes original contributions, not previously published elsewhere. Articles for publication should not be under consideration elsewhere. Authors are responsible for the content of their published work. Anonymous or alias essays, book reviews or similar contributions are not to be published here.

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

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

The document should be in A4 paper size. Please use Times New Roman throughout, with margins 2.5cm (top), 3cm (bottom) and 2,5cm wide (left/right). Indents should be 1cm throughout. For quotations use indents of 1cm on both sides. Use no indent in the first paragraph after a heading/subheading. In the main body of the text, use font size 11pt, with full alignment and 1.5 line spacing. References/bibliography are single-spaced with a hanging intend of 1cm (no indent for the first line-indent of 1cm ofr the rest). Footnotes must be single-spaced in 9pt font and should be kept to a minimum. Please use footnotes, not endnotes. Section headings should be in 12pt bold, while subheadings in 12pt italics (without automatic numbering or indentation). All pages must be numbered at the bottom right.

The first page must contain: a) the title of the text, in 14pt bold, single spaced and centered, in Greek and English or French, b) the author's full name in 12pt bold, centered, in Greek and English or French, c) the abstract and keywords in 10pt, full alignment, in Greek and English or French.

Avoid using any other complex text formatting (e.g. automatic numbering sections/subsections, paragraph spacing etc.). Make sure that all links listed (in the bibliography or elsewhere in the text) are disabled.

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

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

A) In text reference:

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

B) Bibliography/References:

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

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

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

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

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

