

## Ο χορός ως μέρος γιορτής και διαβατήριας τελετουργίας των εφήβων. Η περίπτωση των «Μικρών Γκέγκηδων» του Εμπορίου Εορδαίας.<sup>1</sup>

Ιωακείμ Κ. Καρεπίδης

### Περίληψη

Η παράδοση και το παρελθόν, ως ιδεολογικοί λόγοι, αποτελούν σύμβολα με πολλαπλές σημασίες, το νόημα των οποίων ποικίλει μέσα στον χρόνο και ανάμεσα σε κοινωνικές ομάδες. Οι αναμνηστικές «τελετουργίες», εθιμοτυπίες και γιορτές με την περιοδική τους επανάληψη και με τη συνεπικουρία ορισμένων παραμέτρων εξασφαλίζουν τη συνέχεια της κοινωνικής μνήμης, διαχειρίζονται την κοινωνική αλλαγή και τις αντιθέσεις που αυτή παράγει, ενώ τέλος εισάγουν νέες ερμηνείες, χωρίς, ωστόσο, να υπονομεύεται η αίσθηση της συνέχειας. Μία από τις παραμέτρους που συνδράμει στο έργο των παραπάνω πρακτικών, είναι ο χορός. Συγκεκριμένα, το παρόν άρθρο έχει σκοπό να μελετήσει τον τρόπο με τον οποίο οι έφηβοι της κοινότητας του Εμπορίου Εορδαίας του νομού Κοζάνης διαχειρίζονται την πρακτική του χορού στο πρωτοχρονιάτικο έθιμο «Μικροί Γκέγκηδες». Αρχικά, ερευνά τη σχέση γιορτής, τελετουργίας, χορού και κοινότητας. Στη συνέχεια, εξετάζει το πώς λειτουργεί ο χορός στην περίπτωση των εφήβων του Εμπορίου (π.χ. ως μέσο συσπείρωσης, ως μέσο κατάτμησης, ως αφορμή για κατά φύλα διαχωρισμού κ.λπ.), αν μπορεί η χορευτική πρακτική να επηρεάσει τη διαμόρφωση της τοπικής ταυτότητας και, αν ναι, με ποιον τρόπο. Τέλος, μελετά τη μέθοδο με την οποία οι επικρατούσες συνθήκες, δια μέσου του χορού, ενσωματώνονται, αφομοιώνονται ή απορρίπτονται από τους νέους αλλά και γενικότερα από τη συλλογική-κοινοτική μνήμη.

**Λέξεις-κλειδιά:** Εμπόριο, χορός, αγερμός, τελετουργία, γιορτή, έθιμο, τοπική ταυτότητα, χορευτικό ρεπερτόριο.



## Dance as a part of teenage celebration and rites of passage. The case of “*Mikroi Gegides*” of Emporio, Eordaia.

Ioakeim K. Karepidis

### Abstract

Tradition and the past, as ideology, are symbols with multiple meanings, the sense of which varies in time and among social groups. Commemorative “rituals”, customs and celebrations, with their periodic repetition and the support of other factors, ensure the continuation of social memory and manage social change and the contrast that the latter produces, as they finally introduce new meanings, without, though, undermining the sense of continuation. One of the factors that contribute to the work of the above practices is dance. Specifically, this article aims at studying the way in which teenagers of the community of Emporio, Eordaia, in the district of Kozani, handle the practice of dance at the New Year’s custom of “*Mikroi Gegides*” (Small *Gegides*). Initially, it examines the relationship among celebration, ritual, dance and community. Subsequently, it examines how dance works in the case of teenagers in Emporio (for example as a medium for consolidation, for segmentation, as an excuse for a gender based segregation etc.). It, also, examines whether dance practice can affect the formulation of the local identity and, if so, then how. It, finally, examines the method in which the prevailing circumstances are incorporated, assimilated or rejected not only by the teenagers via dance but also by the collective-communal memory in general.

**Keywords:** Emporio, dance, *agermos*, ritual, celebration, custom, local identity, dance repertoire

<sup>1</sup> Το κείμενο αυτό βασίζεται σε υλικό της διπλωματικής εργασίας μου, με τίτλο «*Λαϊκά δρώμενα, τοπική ταυτότητα και πολιτισμικός μετασχηματισμός. Η περίπτωση του εθίμου “Κοκκάνες Και Γκέγκηδες” του Εμπορίου Πτολεμαΐδας*».

## Εισαγωγή

Στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες οι άνθρωποι πίστευαν - δοξασία που εξακολουθεί να υπάρχει και στις μέρες μας - ότι την περίοδο του Δωδεκαημέρου<sup>2</sup> κακόβουλες, μισάνθρωπες δυνάμεις εισχωρούσαν στον ιδιωτικό και κοινοτικό χώρο, προκαλώντας φθορές, επιζωοτίες και θανατηφόρες επιδημίες. Για να προστατευτούν από τα πονηρά και κακόβουλα αυτά πλάσματα, κατέφευγαν σε μαγικές περιχαρακώσεις του ζωτικού τους χώρου, με αροτριώσεις, περισχοινισμούς, περιφορές, σταυρώματα και «ζωσίματα», ενέργειες που αποκτούσαν χαρακτήρα αγερμικό και αποτελούσαν μέρος ευετηριακών «εθίμων», «δρωμένων», και «διαβατήριων» τελετουργιών. Σχηματίζοντας νοητούς ή πραγματικούς αποτρεπτικούς κύκλους, τους λεγόμενους συνεκδοχικά «ζωσμένους» χώρους, είχαν την πεποίθηση ότι περιέκλειαν εντός του μαγικού αυτού κύκλου το ανθρώπινο-ιερό και το διαχώριζαν από το δαιμονικό. Εξαιτίας της δοξασίας αυτής, σε πολλές κοινότητες περιφέρονταν ομάδες ατόμων - οι κατά το κοινώς λεγόμενοι «αγερμοί» - μεταμφιεσμένες με τρομακτικές όψεις, με δημοφιλέστερα έθιμα τα Ρουγκατσάρια της Καρδίτσας, τους Αράπηδες της Δράμας, την Τζαμάλα και τον Ντιβιτζή της Θράκης. Με τη λέξη «αγερμός» εννοούμε τη χωρική, τελετουργική περιφορά μιας ομάδας ατόμων με μαγικο-τελετουργικές κινήσεις και τραγούδια. Η προέλευση της λέξης είναι από το αρχαιοελληνικό ρήμα «αγείρω», που σημαίνει συγκεντρώνω, ιδιότητα η οποία εξακολουθεί να υπάρχει και στις μέρες μας, με τα φιλοδωρήματα και τα κεράσματα.

Κατά τον Πολίτη (1904: 1275) και τον Μέγα (2007: 58), οι εθμικές αυτές μεταμφιέσεις, αρχικά, σκόπευαν να παραστήσουν τα μισάνθρωπα, πονηρά πλάσματα που περιφέρονταν αόρατα στην αρχή κάθε χρονικής περιόδου και να τα εκδιώξουν από τις ανθρώπινες κατοικίες. Μάλιστα, ο Μέγας (2007: 52) θεωρεί ότι στα πνεύματα αυτά συγκαταλέγονταν και οι ψυχές των νεκρών, που, κατά τις λαϊκές δοξασίες, ανέβαιναν κατά περιόδους στον επάνω κόσμο ενοχλώντας ποικιλοτρόπως τους ζωντανούς. Επίσης, αναφέρει (2007: 58) ότι οι μασκαρεμένοι συμβολοποιούσαν τις κακές δυνάμεις του χειμώνα και του σκότους, του θανάτου και της ζωής, της ανάστασης και του ξυπνήματος της φύσης από τη χειμωνιάτικη νάρκη, το διώξιμο του παλιού χρόνου από τον καινούριο. Για να επιτύχουν τους στόχους τους (την εκδίωξη των πονηρών «δαιμονίων», την αποπομπή του χειμερινού σκότους, τον εκφοβισμό των μικρών παιδιών και την αποδιαπόμπευση των νεκρών), κρατούσαν στα χέρια τους σπαθιά, γκλίτσες, μαστίγια ή άλλα όπλα και φορούσαν κουδούνια, ώστε να δημιουργούν θόρυβο (Πολίτης, 1904:1275· Μέγας, 2007: 58· Αικατερινίδης, 1976: 13-27· Πούχγερ, 2010: 110-111).

Η παρούσα μελέτη έχει ως αντικείμενο την εξέταση ενός τέτοιου εθίμου, τους «Μικρούς Γκέγκηδες», το οποίο τελείται παραμονή Πρωτοχρονιάς στο δημοτικό διαμέρισμα του Εμπορίου του δήμου Εορδαίας του νομού Κοζάνης. Το υλικό του άρθρου αποτελεί μέρος της έρευνας για την εκπόνηση της διπλωματικής μου εργασίας (Καρεπίδης, 2017). Σκοπός του άρθρου είναι η μελέτη του

---

<sup>2</sup> Με τον όρο «Δωδεκαήμερο» οι χριστιανικοί λαοί αναφέρονται στο διάστημα που μεσολαβεί από 24 Δεκεμβρίου έως και 5 Ιανουαρίου.

τρόπου με τον οποίο οι έφηβοι της κοινότητας του Εμπορίου Εορδαίας διαχειρίζονται την πρακτική του χορού στο πρωτοχρονιάτικο αυτό έθιμο. Επίσης, στόχο αποτελεί η έρευνα της σχέσης γιορτής, τελετουργίας, χορού και κοινότητας. Ακόμη, επιδιώκεται η εξέταση του ρόλου του χορού στην περίπτωση των εφήβων του Εμπορίου (ως μέσο συσπείρωσης, ως μέσο κατάτμησης, ως αφορμή για κατά φύλα διαχωρισμού κ.λπ.) και η διερεύνηση του αν και κατά πόσο μπορεί η χορευτική πρακτική να επηρεάσει τη διαμόρφωση της τοπικής ταυτότητας. Τέλος, το παρόν άρθρο στοχεύει στη μελέτη της μεθόδου με την οποία οι επικρατούσες συνθήκες, δια μέσου του χορού, ενσωματώνονται, αφομοιώνονται ή απορρίπτονται από τους νέους και γενικότερα από τη συλλογική-κοινωνική μνήμη.

Για την επίτευξη των στόχων επιστρατεύτηκε η ποιοτική μέθοδος έρευνας. Ως προς τη συλλογή των δεδομένων, χρησιμοποιήθηκε η βιβλιογραφική έρευνα, η διαδικτυακή έρευνα και η επιτόπια έρευνα. Η επιτόπια έρευνα πραγματοποιήθηκε την περίοδο του Δωδεκαημέρου, και συγκεκριμένα από τον Δεκέμβριο του 2014 έως τον Ιανουάριο του 2015. Για την διεξαγωγή της χρησιμοποιήθηκαν οι μέθοδοι της συμμετοχικής παρατήρησης, των μη δομημένων και ημιδομημένων συνεντεύξεων, καθώς και η συμπλήρωση ερωτηματολογίου του οποίου ο δείκτης εγκυρότητας και αξιοπιστίας, μετά την πιλοτική εφαρμογή του, μετρήθηκε και βρέθηκε αρκετά υψηλός (δείκτης Cronbach 0,843). Ο αριθμός του δείγματος που συμμετείχε στην έρευνα του υπό μελέτη εθίμου ήταν 46 άτομα, εκ των οποίων τα 27 ήταν άτομα ηλικίας από 8 έως 17 ετών και τα υπόλοιπα 19 από 30 έως 55 ετών. Με την ηλικιακή αυτή απόκλιση αναδύθηκαν οι ομοιότητες και οι διαφορές στον τρόπο τέλεσης του εθίμου κατά τη χρονιά έρευνας σε σχέση με το παρελθόν και οι διαφορές στη νοηματοδότηση των στοιχείων που συγκροτούν το έθιμο, όπως για παράδειγμα ο χορός, η εκκίνηση από τα μνήματα και ο λόγος που τελείται το κυκλικό ζώσιμο της κοινότητας.

Η μελέτη και εξέταση του υλικού έγινε σε ιστορική και συγκριτική βάση, με τη συνεπικουρία των ομώνυμων επιστημονικών μεθόδων. Η ανάλυση των δεδομένων έγινε σε ηλεκτρονικό υπολογιστή με τη βοήθεια του στατιστικού προγράμματος SPSS και του προγράμματος Nvivo. Τέλος, η ερμηνεία των αποτελεσμάτων πραγματοποιήθηκε με τις μεθόδους της θεματικής ανάλυσης περιεχομένου, της ερμηνευτικής φαινομενολογικής ανάλυσης, της βιογραφικής και αφηγηματικής ανάλυσης, οι οποίες συνέδραμαν στην ερμηνεία των δεδομένων της έρευνας, τόσο σε επίπεδο ενδοατομικό, διατομικό, διομαδικό και ιδεολογικό όσο και σε οικογενειακό, πολιτικό και κοινωνικο-οικονομικό.

### **Θεωρητικό πλαίσιο**

Οι αντιλήψεις, τα αισθήματα, οι κλίσεις και οι νοοτροπίες των ανθρώπων για όσο διάστημα υφίστανται χωρίς σαφή μορφή, «εν δυνάμει», υπάρχουν στην καθημερινή<sup>3</sup> ζωή των ατόμων και

---

<sup>3</sup> Με τον όρο «καθημερινή ζωή» αναφερόμαστε στο χρονικό διάστημα που πορεύεται παράλληλα ή έξω από τις επίσημες στιγμές της ζωής, αλλά οπωσδήποτε εντός των ορίων μιας συγκεκριμένης κοινωνικής τάξης. Αντίθετα, με τον όρο «επίσημη ζωή» εννοούμε τις χρονικές εκείνες στιγμές που αποσπούν το υλικό της καθημερινότητας από τη μαζική ροή, το συγκρατούν, το απομονώνουν, το μορφοποιούν και το επισημοποιούν υπό την σκέπη του εθίμου. Η σχέση καθημερινότητας και επίσημης ζωής είναι διαλεκτική και αλληλοεξαρτώνται: η πρώτη τροφοδοτεί τη δεύτερη και η τελευταία υπάρχει εξαιτίας της πρώτης (Μερακλής, 2011: 221).

ονομάζονται «ήθη». Όταν, μέσω της διαδικασίας της εντελέχειας, τα «εν δυνάμει» τούτα υλικά μετατρέπονται σε «εν ενεργεία» και λαμβάνουν μια ορισμένη, σταθερά επαναλαμβανόμενη τελεστική μορφή, αποσπώνται από τη ροή της καθημερινότητας και αποκαλούνται «έθιμα» (Μερακλής, 2011: 131). Γίνεται αντιληπτό ότι «ήθη» και «έθιμα» αλληλεξαρτώνται: τα «ήθη» είναι οι παράγοντες που γεννούν-δημιουργούν τα «έθιμα», ενώ τα έθιμα αποτελούν την έμπρακτη απόδειξη των ηθών και την επισφράγιση της ύπαρξής τους.

Κατά καιρούς, στην προσπάθεια εννοιολόγησης της λέξης «έθιμο», έχουν διατυπωθεί αρκετοί ορισμοί, εκ των οποίων οι περισσότεροι ως κύριο στοιχείο προβάλλουν την αναγκαστική και συνειδητή επανάληψή του και τη λειτουργία του ως μέσου με το οποίο η κοινότητα επιβάλλεται και ελέγχει το άτομο. Στον αντίποδα, υπάρχουν κι εκείνοι που αντιλαμβάνονται την εννοιολόγηση του εθίμου από την οπτική πλευρά της ομάδας που το ασκεί, μιας και στις μέρες μας υφίσταται η βουλητική ελευθερία του ατόμου να συμμετέχει ή όχι. Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι τα έθιμα είναι οι πραξιακές εκφάνσεις των ιδεολογικών κανόνων και αξιών που διέπουν ή όριζαν στο παρελθόν μια κοινωνία, οι οποίες στόχο έχουν να ρυθμίσουν την, κατά το δυνατόν, απρόσκοπτη και ομαλή λειτουργία των θεσμών της, με απώτερο σκοπό την αρμονική συμβίωση των μελών της. Μέρος του εθίμου αποτελεί η «εθιμοτυπία», το θεσπισμένο από μια ομάδα ανθρώπων σύνολο κανόνων αποδεκτής συμπεριφοράς κατά τη διάρκεια επίσημων γεγονότων της ζωής. Επομένως, στο έθιμο υφίστανται κάποιοι καθιερωμένοι κανόνες, οι οποίοι κατατάσσονται και επαναλαμβάνονται δημόσια, σε επίσημες στιγμές του «κύκλου του χρόνου και της ζωής», με καθορισμένη σειρά.

Συνειρμικά, η έννοια της εθιμοτυπίας μάς οδηγεί στην «τελετή/τελετουργία» (Πούχγερ, 2009: 189), στην οποία τονίζεται ο χαρακτήρας των πράξεων που πρέπει να επαναληφθούν με τον ίδιο πάντοτε τρόπο, ώστε να επιτευχθεί η αποστολή και ο στόχος της. Τονίζεται, δηλαδή, ο θρησκευτικός ή παραθρησκευτικός-μαγικός χαρακτήρας των πράξεων, ο οποίος ωστόσο μπορεί να μη λείπει κι από τα έθιμα. Βεβαίως, εκ φύσεως, υπάρχει δυσκολία στον διαχωρισμό των θρησκευτικών τελετουργιών-ιεροπραξιών από τις κοινωνικές εθιμοτυπίες-κοσμικές τελετές. Με βάση την εθνολογική διάκριση ιερού/κοσμικού, ο όρος «τελετουργία» αναφέρεται σε συμβολικές πράξεις μαγικού και θρησκευτικού ιερού χαρακτήρα. Αναλυτικότερα, με τον όρο «τελετουργία» αναφερόμαστε σε προκαθορισμένη, επαναλαμβανόμενη και συμβολική πρακτική δραστηριότητα, η οποία συγκροτείται από λεκτικά και μη λεκτικά στοιχεία, για να δηλώσει την επικοινωνιακή πλευρά κάθε συμπεριφοράς, εφόσον αυτή η πλευρά ενυπάρχει στις λεπτομέρειες του κάθε εθίμου. Κατά κύριο λόγο, στηρίζεται στους κανόνες της συμπαθητικής μαγείας (της ομοιότητας ή μίμησης και της μετάδοσης) και στην ταυτόχρονη χρήση διαφόρων συμβόλων (πράξεις, κινήσεις, χορός, τραγούδια, επωδές κ.ά.), για να επιτευχθεί ο στόχος της, που δεν είναι άλλος από το επιθυμητό αποτέλεσμα (Frazer, 1990: 26-30). Με τον τρόπο αυτόν η συμβολική, τυποποιημένη και προστατευμένη από την πραγματική και φαντασιακή κοινότητα πρακτική καθίσταται μια ακίνδυνη και ασφαλής μίμηση-παράσταση στοιχείων.

Οι τελετουργίες, ως συμβολικές πράξεις, εξωτερικεύουν την κοινωνική δομή (Kearpler, 1978: 32). Επιπροσθέτως, υπενθυμίζουν τους διαχωρισμούς μεταξύ των μελών αλλά και του κάθε μέλους χωριστά σε σχέση με το θεσπισμένο και κοινώς αποδεκτό σύστημα, επιβεβαιώνοντας και επικυρώνοντας συγχρόνως τις διαφορές *status* και το σύστημα των κοινωνικά αποδεκτών σχέσεων ανάμεσα σε άτομα και ομάδες. Ακόμα, με την παραστατική τους πλευρά λειτουργούν ως «σωματική κοινωνική μνήμη», την οποία αποκτούν οι τελεστές με την επαναλαμβανόμενη συμμετοχή (Connerton, 1989: 71). Τέλος, οι τελετές-τελετουργίες αποτελούν γεγονότα που τελούνται εκτός των χρονικών ορίων της καθημερινότητας, ανατρέπουν προσωρινά την καθεστηκυία τάξη και αποτελούν έναν τρόπο ένταξης των νέων μελών-υποκειμένων στην κοινωνία. Συνεπώς, η συμμετοχή του ατόμου στις πράξεις αυτές, αφενός μεν προετοιμάζει την ενεργοποίηση ενός ατόμου, αφετέρου δε αποτελεί ένα είδος νοερού κυρωτικού συμβολαίου, συντελώντας καταλυτικά τόσο στην ένταξη του νέου μέλους στην ευρύτερη κοινωνική ομάδα, όσο και στην έμμεση ανανέωση και αποδοχή των κανόνων από τα ήδη ενταγμένα μέλη της ομάδας.

Ο Δ. Λουκάτος (1997<sup>3</sup>:34-35), ταυτίζοντας τα «έθιμα» με τις τελετές-τελετουργίες, διατύπωσε για τα «διαβατήρια» έθιμα τον εξής ορισμό:

[...]είναι όσα και σ' οποιοδήποτε χώρο (οικογενειακό, κοινωνικό, εκκλησιαστικό, πολιτικό, στρατιωτικό), ακολουθούμε με παραδοσιακό τρόπο, για να περάσουμε με καλούς οιωνούς από τη μία κατάσταση στην άλλη (έφυγον κακόν, εύρον άμεινον), να εκβιάσουμε την τύχη (μαγικά) ή να παρακαλέσουμε το θείο (θρησκευτικά) να ευλογήσει τη νέα περίοδο.

Κατά τον van Genneper (2016: 45) «διαβατήριες» ονομάζονται οι τελετουργίες εκείνες, όπου σκοπό έχουν να περάσει το άτομο από μια προηγούμενη κατάσταση σε μια νέα. Μάλιστα, διακρίνει τρία στάδια, το στάδιο του αποχωρισμού, της διάβασης και της ενσωμάτωσης, διευκρινίζοντας ότι τα στάδια αυτά «δεν αναπτύσσονται εξίσου σε όλους τους λαούς, ούτε στην ίδια τελετουργική ακολουθία» (van Genneper, 2016: 54-55), καθώς σε ορισμένες περιπτώσεις, κυρίως όταν το στάδιο της μετάβασης είναι ανεπτυγμένο, κάποιο από τα στάδια μπορεί να διπλασιαστεί (van Genneper, 2016: 56).

Η σχέση ανάμεσα στο τελετουργικό και το καθημερινό είναι αμφίδρομη και διαλεκτική. Το τελετουργικό, όπως αυτό σχηματίζεται στα έθιμα, ανατροφοδοτεί τις αντιλήψεις της καθημερινής ζωής και της κανονικής κοινωνικής συμπεριφοράς και τούμπαλιν. Επιπλέον, έχει την ιδιότητα να καθιστά μια συγκεκριμένη πράξη άχρονη, προσδίδοντάς της γενικότητα, καθολικότητα και οικουμενικό κύρος. Το τελετουργικό, όμως, ενυπάρχει και σε μία άλλη δραστηριότητα της κοινωνικής ζωής, στη γιορτή. Η γιορτή αποτελεί ένα σύνολο διαρθρωμένων πράξεων και συμπεριφορών ατομικού ή συλλογικού χαρακτήρα με συμβολικές διαστάσεις (Πούχνερ, 1999: 175), οι οποίες διαφοροποιούνται από την καθημερινότητα και την καθεστηκυία τάξη. Κάθε κοινωνία έχει θεσπίσει ένα σύνολο εορταστικών γεγονότων, μέσω των οποίων αναπαρίσταται ο χρόνος της και ο ρυθμός της και καθίσταται χειροπιαστή η έννοια του χρόνου (Βοζίκας, 2009: 64). Αν και, εκ πρώτης όψεως, ως

πολιτισμικό φαινόμενο, δίνει την εντύπωση ότι χαρακτηρίζεται από ομοιομορφία, εντούτοις, παρουσιάζει μορφολογική ποικιλία και πολυπλοκότητα στη σύνθεσή της.

Ο τρόπος με τον οποίο δομούνται κάθε φορά τα συστατικά στοιχεία που την απαρτίζουν, είναι απόρροια των κοινωνικο-ιστορικών συνθηκών που επικρατούν τη δεδομένη χρονική στιγμή. Σύμφωνα με την ταξινόμηση των γιορτών, μπορούμε να έχουμε γιορτές στις οποίες: α) ο νοηματικός πυρήνας βρίσκεται στην έκφραση της αφοσίωσης και της πίστης, β) κυριαρχεί η διασκέδαση ή γ) αποτελεί συνδυασμό και των δύο (Βοζίκας, 2009: 66 §120). Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι οι τελετουργίες και οι γιορτές μιας κοινωνικής ομάδας λειτουργούν ως μνημονικοί κόμβοι, στους οποίους το παρελθόν διασταυρώνεται με το παρόν και το προσδοκώμενο μέλλον, αποτελώντας συνάμα ένα συλλογικό κωδικοποιημένο σύστημα άγραφης καταγραφής της ιστορίας μιας ομάδας ανθρώπων (Ψυχογιού, 2008: 18-19).

### **Εμπόριο: τόπος και κοινωνική οργάνωση**

Το Εμπόριο, τοπική κοινότητα του καλλικρατικού δήμου Εορδαίας του νομού Κοζάνης, είναι χτισμένο αμφιθεατρικά σε υψόμετρο 690 μ., στους πρόποδες του όρους Μουρικίου.<sup>4</sup> Το χωριό το διαρρέει ο ποταμός «Τσιρόγκα», ονομασία που οφείλεται στην ύπαρξη πολλών ψαριών.<sup>5</sup> Προς βορρά, η κοινότητα συνορεύει με το χωριό Φούφα, βορειοδυτικά με το Μηλοχώρι, νοτιοδυτικά με τη Βλάστη και βορειοανατολικά με την, ενιαία πλέον οικιστικά, Αναρράχη. Από την πρωτεύουσα του δήμου, την πόλη της Πτολεμαΐδας, απέχει 14 χλμ. και συνδέεται με αυτή μέσω καθημερινής λεωφορειακής συγκοινωνίας. Το κλίμα του Εμπορίου είναι ηπειρωτικό: ο χειμώνας είναι ψυχρός με θερμοκρασίες υπό το μηδέν, με συχνές βροχές και χιονοπτώσεις. Το καλοκαίρι είναι ζεστό κατά τη διάρκεια της ημέρας και δροσερό κατά τη διάρκεια της νύχτας.

Οι κάτοικοι του Εμπορίου και των γύρω περιοχών ως επικρατέστερη εκδοχή για την ονομασία της υπό μελέτη κοινότητας αναφέρουν το γεγονός ότι για περίπου έναν αιώνα (1840/1850-1960) το Εμπόριο υπήρξε ισχυρό εμπορικό κέντρο της περιοχής. Άλλοι θεωρούν ότι η ονομασία προήλθε από παραφθορά της λέξης «αμπάρκα», ονομασία της πλατείας του χωριού εξαιτίας των αμπαριών που υπήρχαν επί οθωμανοκρατίας για την αποθήκευση του φόρου της δεκάτης. Η επιστημονικά, όμως, λογικότερη άποψη αναφέρει ότι η ονομασία του χωριού προέρχεται από την ετυμολογική ανάλυση της λέξης «εν + πόρω», που σημαίνει στην πορεία, στον δρόμο διακίνησης εμπορευμάτων από τη μια περιοχή στην άλλη, συνδέοντας κατά μια εκδοχή το τότε Μοναστήρι/Βιτόλια (σημερινά Bitola) με την Εγνατία οδό και κατά μια άλλη την Κοζάνη με τη Βλαχοκλεισούρα.

Η αρχική τοποθεσία του χωριού ήταν περίπου 3 χλμ. δυτικότερα της σημερινής, στην τοποθεσία Τσαρνέβο (Μαυρότοπος). Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες κατοίκων, τον 18ο αι.

<sup>4</sup> Το 2010, με τις επιπρόσθετες διοικητικές αλλαγές που όριζε το αυτοδιοικητικό σχέδιο «Καλλικράτης» στην τοπική αυτοδιοίκηση, το Εμπόριο - πρώην δήμος Μουρικίου - μαζί με άλλους δήμους της περιοχής καταργήθηκαν και σχημάτισαν τον ενιαίο πλέον δήμο Εορδαίας, με έδρα την πόλη της Πτολεμαΐδας.

<sup>5</sup> «Τσιρόνι» στην τοπική διάλεκτο σημαίνει «ψαράκι».

εξαπλώθηκε στο χωριό μεταδοτικό νόσημα - χολέρα ή πανούκλα - το οποίο έσπειρε το θάνατο, αποδεκατίζοντας καθετί ζωντανό. Όσοι απέμειναν, αποφάσισαν να μετακινηθούν από την τοποθεσία εκείνη. Αφού έλεγξαν προσεκτικά την περιοχή, επέλεξαν σαν καταλληλότερη τη σημερινή τοποθεσία. Υπάρχει, βέβαια, και μια μικρή μερίδα κατοίκων που ισχυρίζονται ότι η μεταφορά του χωριού δεν οφειλόταν στην ασθένεια, αλλά στις οθωμανικές σφαγές και διώξεις που είχαν λάβει ανεξέλεγκτες διαστάσεις την εποχή εκείνη.

Σύμφωνα με την τελευταία απογραφή του 2011, ο συνολικός πληθυσμός του χωριού είναι 804 κάτοικοι. Οι περισσότεροι κάτοικοι του Εμπορίου δραστηριοποιούνται επαγγελματικά στην Πτολεμαΐδα, στον ιδιωτικό ή στον δημόσιο τομέα. Μάλιστα, πολλοί από τους κατοίκους έχουν ως κύρια απασχόληση τα εργοστάσια της Δ.Ε.Η. και ως πάρεργό τους τη γεωργία ή την κτηνοτροφία. Επίσης, υπάρχουν στο χωριό άτομα που ασχολούνται επαγγελματικά με την καλλιέργεια αγροτικών προϊόντων, αλλά ο αριθμός αυτών είναι περιορισμένος και απόρροια αρκετές φορές της δυσκολίας ανεύρεσης εργασίας. Τέλος, οι ελεύθεροι επαγγελματίες είναι πλέον λιγοστοί, ενώ ακόμη λιγότεροι είναι οι κτηνοτρόφοι (3 οικογένειες).

Η σύνθεση του πληθυσμού διαφοροποιούνταν ανάλογα με την ιστορική περίοδο, καθώς ο κατά καιρούς διοικητικός ρόλος του χωριού συνέβαλε στην εγκατάσταση διαφόρων εθνοτικών και εθνοτοπικών ομάδων. Στις αρχές του 19ου αι. το χωριό κατοικούνταν από ελληνόφωνους και σλαβόφωνους χριστιανούς, από μουσουλμάνους και από ένα πολύ μικρό ποσοστό ατόμων άλλων εθνοτικών ομάδων. Μετά τη Μικρασιατική καταστροφή και την ανταλλαγή των πληθυσμών, τα δεδομένα τροποποιήθηκαν ξανά. Οι μουσουλμάνοι κάτοικοι του Εμπορίου μεταφέρθηκαν στην Προποντίδα, ενώ στο Εμπόριο εγκαταστάθηκαν το 1922 και 1924 αντίστοιχα 20 οικογένειες από τη Σμύρνη και άλλες 20 οικογένειες ποντίων προσφύγων από το χωριό Γάμισλι του Κάρς. Την περίοδο του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου εγκαταστάθηκαν στην κοινότητα οικογένειες από τη γειτονική Βλάστη, διότι οι Γερμανοί έκαψαν το χωριό τους. Πλέον, εκτός των ανωτέρω, ένα μικρό ποσοστό καταλαμβάνουν λοιπές εθνοτοπικές ομάδες, που ήρθαν στο Εμπόριο ως γαμπροί ή νύφες (Κρητικοί, Στερεοελλαδίτες, νησιώτες κ.ά.).

Στις μέρες μας, η επικρατούσα πληθυσμιακή ομάδα είναι αυτή των αποκαλούμενων «γηγενών» ή «ντόπιων», στην οποία συγκαταλέγονται οι ελληνόφωνοι και οι σλαβόφωνοι αυτόχθονες. Οι περισσότεροι από τους ανήκοντες στην εν λόγω ομάδα χρησιμοποιούν τους προαναφερθέντες όρους (γηγενής ή ντόπιος), θέλοντας να τονίσουν κυρίως τη μακροχρόνια παρουσία τους στο συγκεκριμένο μέρος και τα ιστορικά θεμελιωμένα δικαιώματά τους πάνω σε αυτόν, σε σχέση με τους πρόσφυγες που ήρθαν στο χωριό μετά τη συνθήκη Λοζάνης και την ανταλλαγή των πληθυσμών (Μάνος, 2004: 54). Οι υπόλοιπες εθνοτοπικές ομάδες του χωριού, αλλά και της ευρύτερης περιοχής της Εορδαίας, τους χρησιμοποιούν για να χαρακτηρίσουν όσους έκαναν στο παρελθόν χρήση της σλαβόφωνης τοπικής διαλέκτου και τους απογόνους αυτών.

## Οι «Μικροί Γκέγκηδες»

Την περίοδο του Δωδεκαημέρου, η κοινότητα του Εμπορίου, όπως συμβαίνει σε πολλές περιοχές της Ελλάδας, απεκδύεται τον χιτώνα της καθημερινότητας και υπεισέρχεται σε επίσημη και εορταστική περίοδο, όπου προσωρινά οι εσωτερικές διακρίσεις και εθνοτοπικές υποδιαίρεσεις μεταξύ των κατοίκων παραμερίζονται. Την κορύφωση του εορταστικού αυτού *continuum* αποτελεί το ενιαίο, πλέον, διπλό έθιμο «Κοκκώνες και Γκέγκηδες», το οποίο λαμβάνει χώρα την παραμονή και ανήμερα της Πρωτοχρονιάς. Λεγόταν - και εξακολουθεί να λέγεται από ορισμένους κατοίκους του Εμπορίου με σλαβόφωνες καταβολές - «Έσκα», δηλαδή μασκάρεμα. Η αλλαγή στην ονομασία του εθίμου κατέστη επιτακτική στο πλαίσιο αποτίναξης του «φαύλου» σλαβόφωνου, κατ' επέκταση και «Εξαρχικού»<sup>6</sup> παρελθόντος. Η άσκηση του εθίμου δεν είναι έργο μιας ομάδας ρομαντικών ανθρώπων, αλλά ολόκληρης της κοινότητας. Κατά τη διάρκεια του εθίμου, οι πρωταγωνιστές-συμμετέχοντες σε αυτό μαθαίνουν τις εθμικές συμπεριφορές μέσω της φυσικής βιωματικής εκμάθησης και συμμετοχικής παρατήρησης.

Ως προς το έτυμο των λέξεων, «Γκέγκας» ή «Γκέγκης» ονομάζεται αυτός που ανήκει στην αλβανική φυλή των Γκέγκηδων. Οι εν λόγω ήταν εγκατεστημένοι στα βόρεια της σημερινής Αλβανίας, κοντά στα σύνορα με την πρώην Γιουγκοσλαβία. Διακρίνονταν για τα ιδιαίτερα ανθρωπολογικά τους χαρακτηριστικά: μεγαλόσωμοι, ξανθοί και γαλανομάτες. Στο θρήσκευμα οι περισσότεροι ήταν μουσουλμάνοι και ένα μικρό ποσοστό χριστιανοί καθολικοί, αλλά με χαμηλή θρησκευτική συνείδηση. Η ιδιομορφία της χαμηλής θρησκευτικής τους συνείδησης είχε αποτυπωθεί και στον παροιμιακό τους λόγο: «εκεί που βρίσκεται το σπαθί, βρίσκεται και η πίστη» (*Ku është shpata është besa*). Επί οθωμανοκρατίας, οι Γκέγκηδες απαλλάσσονταν από την καταβολή φόρων στους Οθωμανούς και είχαν το δικαίωμα να χρησιμοποιούν το δικό τους αυτόνομο δικαστικό σύστημα, με αντάλλαγμα να συμμετέχουν υποχρεωτικά σε οποιαδήποτε μάχη τούς ζητούσαν οι Οθωμανοί. Στο Εμπόριο η λέξη «Γκέγκας» χρησιμοποιείται για να δηλώσει άνθρωπο ατημέλητο και βρώμικο και όχι με χροιά εθνοτική ή εθνική. Μάλιστα, στην καθημερινότητα οι παλαιότεροι, όταν ήθελαν να κοροϊδέψουν κάποιον, έλεγαν: «α, βρε Γκέγκα». Η «Κοκκώνα» ή «Κοκκόνα» προέρχεται από τη ρουμάνικη λέξη «*cocoăna*», που σημαίνει την κόρη πρίγκηπα, την κυρία της καλής κοινωνίας (Μπαμπινιώτης, 2002: 915). Συνεκδοχικά, χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει τη μαθημένη στην άνεση και πολυτέλεια γυναίκα.

<sup>6</sup> Το 1840 βούλγαροι κληρικοί και διανοούμενοι, καθώς και αμερικανοί ιεραπόστολοι έκαναν εκστρατεία υπέρ της χρήσης της βουλγαρικής τοπικής γλώσσας στις ορθόδοξες εκκλησίες. Επίσης, επεδίωκαν στις κατ' εξοχήν σλαβόφωνες βαλκανικές κοινότητες το διορισμό βούλγαρων παπάδων και επισκόπων. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο αντιστάθηκε στις βουλγαρικές κινήσεις και τον Αύγουστο του 1872 οι ιεράρχες του συγκάλεσαν μια σημαντική σύνοδο, όπου καταδίκασαν το φυλετισμό, κατηγορώντας τους Βούλγαρους ότι τον ασκούσαν, καθώς δέχονταν στην Εκκλησία τους μόνο άτομα βουλγαρικής συνείδησης. Κατόπιν τούτου, οι Βούλγαροι αποσχίστηκαν από το Οικουμενικό Πατριαρχείο και συγκρότησαν τη δική τους «Εξαρχία». Όσοι από τους κατοίκους παρέμειναν πιστοί στο Οικουμενικό Πατριαρχείο, οι λεγόμενοι Πατριαρχικοί, θεωρούνταν άτομα ελληνικής συνείδησης. Αντίθετα, όσοι προσχώρησαν στη Βουλγαρική Εξαρχία, αποκαλούνταν Εξαρχικοί και λογίζονταν ως άτομα βουλγαρικής συνείδησης.



Μέρος της προλεχθείσας εθιμικής πρακτικής είναι το έθιμο «Μικροί Γκέγκηδες», στο οποίο συμμετέχουν παιδιά από 6 έως 17 ετών. Παλιότερα, το ανώτατο όριο ηλικίας προσδιοριζόταν από τη στρατιωτική θητεία, «μέχρι να πάει φαντάρος». Στη σημερινή εποχή, λόγω των σπουδών, αυτό έχει εκλείψει και χρησιμοποιούν ως όριο την ενηλικίωση. Στο παρελθόν, το ηλικιακό όριο λειτουργούσε ως τροχοπέδη για τη μη συμμετοχή των μικρότερων. Στις μέρες μας, τίθεται για τη δημιουργία υποχρέωσης συμμετοχής και όχι για αποκλεισμό ατόμων. Επίσημα, το έθιμο ξεκινά το πρωί της 31ης Δεκεμβρίου. Ανεπίσημα όμως η έναρξη γίνεται το προηγούμενο βράδυ, χρονική στιγμή που φτάνουν στο χωριό οι οργανοπαίκτες και τα νεαρά αγόρια του χωριού πραγματοποιούν την πρώτη κύκλωση της κοινότητας.

Συγκεκριμένα, το βράδυ της 30ής Δεκεμβρίου οι έφηβοι του χωριού συγκεντρώνονται στο κεντρικό καφενείο της πλατείας, όπου τους περιμένουν οι οργανοπαίκτες ή όπως τους αποκαλούν συνεκδοχικά οι κάτοικοι «τα ζουρνάδια». Στη φάση αυτή μπορούν να συμμετέχουν και άτομα που υπεισήλθαν στην πρώτη φάση της ενηλικίωσης. Όταν συγκεντρωθούν όλοι οι συμμετέχοντες, ξεκινάνε την κύκλωση του χωριού, αναγγέλλοντας την έλευση των οργανοπαικτών και ότι την επόμενη μέρα θα πραγματοποιηθούν οι «Μικροί Γκέγκηδες». Μάλιστα, ο αγερμός φροντίζει να περάσει από όλους του δρόμους του Εμπορίου, ώστε να μην υπάρξει κάποιος από τους «εν δυνάμει τελεστές» που θα ισχυριστεί ότι δεν άκουσε το κάλεσμα. Σε όλη τη διάρκεια της κύκλωσης οι οργανοπαίκτες παίζουν τοπικές μουσικές μελωδίες και οι συμμετέχοντες χορεύουν, κατά τη διάρκεια της μετακίνησης, δρομικούς χορούς. Ο αγερμός δεν επισκέπτεται τις οικίες της κοινότητας παρά μόνο τα καταστήματα. Κατά την είσοδό του σε αυτά, τραγουδά το άσμα «Κέρνα μας, κέρνα μας», όπου εν συνεχεία ο καταστηματάρχης ή οι θαμώνες του καταστήματος «δωρίζουν» στα όργανα χρήματα και κερνούν ποτά ή γλυκίσματα τους συμμετέχοντες, ενώ κατά την έξοδό του τραγουδά το «Άγιος Βασίλης έρχεται και δεν μας καταδέχεται, από την Κασαρεία συ 'σαι αρχόντισσα κυρία».

Με την ολοκλήρωση της κύκλωσης επιστρέφουν στο καφενείο, που είχαν συναντηθεί. Με τη συνεπικουρία των μουσικών στήνεται γλέντι για τη νεολαία - οι κάτοικοι της κοινότητας το αποκαλούν «γλέντι της νεολαίας» - στο οποίο όμως συμμετέχουν και κορίτσια ηλικίας 15 έως 25 ετών. Είναι γεγονός ότι όσο μεγαλύτερη συλλογικότητα αποκτά μια τελετουργία, τόσο περισσότερο είναι και το αθέμιτο, αλλά αναπόφευκτο, περιθώριο για νεοτερισμούς ή σφάλματα (Πούχγερ, 2014: 78). Όσο, όμως, απομακρύνεται από την ιερή σφαίρα της καθαγιασμένης τελετουργίας και πλησιάζει τη γιορτή, το πανηγύρι, τόσο μεγαλώνουν και τα περιθώρια για τροποποιήσεις και διαφοροποιήσεις στην εθιμοτυπία, αυξάνοντας ακόμα την πιθανότητα αυτοσχέδιων προσθηκών και ιδιωτικών πρωτοβουλιών. Αυτό ακριβώς συνέβη και με το γλέντι της προπαραμονής, το οποίο αν και πάντοτε λάμβανε χώρα στο χωριό, εντούτοις, η συμμετοχή των κοριτσιών και των γυναικών δεν θεωρούνταν πάντοτε αυτονόητη.

Συγκεκριμένα, η συμμετοχή των γυναικών στο γλέντι της προπαραμονής ξεκίνησε στα μέσα προς τα τέλη της δεκαετίας του '80, από ορισμένες γυναίκες που εγκαταστάθηκαν στο χωριό ως νέες. Στην αρχή, δειλά δειλά μα σταδιακά η παρουσία τους εδραιώθηκε, ενώ από το 2008 και έπειτα η κοινή

συνύπαρξη θεωρείται ως κάτι φυσιολογικό και δεδομένο. Στο γλέντι καθίσταται εμφανής η διαφορά στον τρόπο σκέψης και πρόσληψης του γεγονότος αυτού από τα δύο φύλα. Μεγάλο ποσοστό των αγοριών βλέπει το γλέντι σαν μια ευκαιρία να φλερτάρει με τα κορίτσια και ιδίως με όσες λείπουν καθημερινά από το χωριό λόγω σπουδών. Στον αντίποδα, τα κορίτσια θεωρούν το όλο γεγονός απλά ως αφορμή να βρεθούν με παλιούς φίλους τους. Κατά τη διάρκεια της γιορτής χορεύονται χοροί τοπικοί, πανελληνίας εμβέλειας, άλλων εθνοτοπικών ομάδων μα και λαϊκοί.

Το πρωί της παραμονής, περίπου στις 10, ασκείται επίσημα το έθιμο «Μικροί Γκέγκηδες». Λέγεται έτσι, γιατί όπως προείπαμε τελεστές του εθίμου είναι αγόρια ηλικίας 6-17 ετών. Όσα παιδιά αποφάσισαν να συμμετέχουν στην εθιμική πρακτική, φοράνε τα «τσολιαδίστικα»,<sup>7</sup> παίρνουν στο χέρι τους γκλίτσα και πηγαίνουν στην πλατεία του χωριού. Τυπικά αρχηγός δεν υπάρχει: άτυπα, η αρχηγία «παραδίδεται» στον μεγαλύτερο σε ηλικία «Μικρό Γκέγκα», ώστε να συντονίσει την ομαλή διεξαγωγή του εθίμου. Στην πραγματικότητα η κοινότητα του παραχωρεί την τιμητική αυτή θέση, εν είδει «εξετάσεων», για την επικείμενη «προαγωγή» του στους «Μεγάλους Γκέγκηδες», έθιμο στο οποίο συμμετέχουν τα άτομα άνω των 18 ετών. Όταν συγκεντρωθούν στην πλατεία 8 με 10 «Γκέγκηδες», μεταβαίνουν στο ξενοδοχείο όπου διαμένουν τα «ζουρνάδια»,<sup>8</sup> για να τους παραλάβουν και με τελετουργική πομπή να πάνε στο κοιμητήριο του χωριού. Κατά τη διάρκεια της πομπής δεν μιλά κανένας ούτε ακούγεται κάποια μουσική ή τραγούδι. Στο κοιμητήριο τα όργανα παίζουν το πρώτο τραγούδι για τους νεκρούς. Στη συνέχεια ξεκινά η κύκλωση του χωριού. Ο κύκλος είναι προδιαγεγραμμένος, σχεδόν ίδιος με αυτόν της προηγούμενης νύχτας, με μικρές αποκλίσεις. Οι τυχόν αποκλίσεις οφείλονται ή σε παιδιά τα οποία είναι ντυμένα και περιμένουν την αγερμική ομάδα να επισκεφτεί το σπίτι τους για να ενσωματωθούν ή σε παιδιά που δεν έδωσαν το «παρών», αλλά οι υπόλοιποι «Γκέγκηδες» τους περίμεναν.

Οι «Μικροί Γκέγκηδες», κατά τον αγερμό τους, δεν λένε κάλαντα, παρά μόνο χορεύουν δρομικούς χορούς και σε όσα σπίτια ανοίξουν την πόρτα τούς εύχονται «Χρόνια πολλά». Η μελωδία που ακούγεται, ως επί το πλείστον, είναι το «Άγιος Βασίλης έρχεται [...]» και η μελωδία του χορού «Έντεκα». Σε μερικά σημεία του χωριού η ομάδα χορεύει 2 με 3 τοπικούς ή πανελληνίας εμβέλειας χορούς. Κάποια παιδιά από τον αγερμό, τα οποία ορίζονται εξ αρχής, επιφορτίζονται με το έργο της περισυλλογής χρημάτων. Συγκεκριμένα, κρατούν στα χέρια τους κουτί και λαμβάνουν χρήματα από τους περαστικούς που τυχόν θα συναντήσουν αλλά και από τα σπίτια που θα ανοίξουν την πόρτα τους στο άκουσμα των ζουρνάδων. Με τα χρήματα αυτά πληρώνουν τους μουσικούς και τον επικείμενο

<sup>7</sup> Η ενδυμασία του «Γκέγκα» απαρτίζεται από λευκή πολύπτυχη φουστάνελα, λευκό πουκάμισο, γιλέκο, μαύρο υφασμάτινο πανωφόρι, ένα τριγωνικό κόκκινο μαντήλι δεμένο γύρω από τη μέση, περισκελίδα λευκή με περικνημίδες μαύρες σε κάθε γόνατο και στα πόδια γουρουνοτσάρουχα ή μπότες. Στο κεφάλι φοράνε κόκκινο φέσι ή καπέλο «ραπούμπλικο» και στο στήθος κρεμούν αντί για κιουστέκι καρούλια από κοτσάνι καλαμποκιού ή κόκκινες καυτερές πιπεριές. Στα χέρια κρατούν γκλίτσα για να διώχνουν τα κακά πνεύματα.

<sup>8</sup> Οι οργανοπαίκτες που παίζουν την περίοδο άσκησης του εθίμου δεν είναι οι τοπικές κομπανίες των χάλκινων, αλλά ζουρνάδες που έρχονται είτε από τη Γουμένισσα είτε από τον Γιδά.

τελετουργικό συμποσιασμό, ενώ αν τύχει και περισσέψουν μερικά, τα μοιράζονται τα παιδιά μεταξύ τους.

Με την ολοκλήρωση του κύκλου του χωριού και την ενσωμάτωση όλων όσοι ήταν να συμμετέχουν, ο αγερμός καταλήγει το μεσημέρι σε κοινό συμποσιασμό στο κέντρο του χωριού, όπου στήνεται γλέντι μέχρι τις πρώτες απογευματινές ώρες.<sup>9</sup> Την εθιμική αυτή συνεστίαση αναλαμβάνει ένα συγκεκριμένο καφενείο, το οποίο θα πληρωθεί από τα χρήματα που συγκέντρωσε ο αγερμός. Όταν οι καιρικές συνθήκες το επιτρέπουν, το τραπέζι γίνεται έξω, στον δρόμο της πλατείας. Σε αντίθετη περίπτωση, λαμβάνει χώρα μέσα στο καφενείο που το αναλαμβάνει. Ουσιαστικά, η τοπική κοινωνία συνεισφέρει από κοινού χρήματα και παραθέτει ένα εορταστικό γεύμα στα μικρά παιδιά της κοινότητας, με σκοπό να τους μυήσει στο τοπικό έθιμο. Στον χώρο του χοροστασίου, μέχρι το 2008, έφερναν κι ένα βαρέλι για όσους έφηβους του χωριού μπορούσαν να ντυθούν και δεν είχαν ντυθεί. Αν τύχαινε, λοιπόν, και περνούσε από την πλατεία ένα παιδί από αυτά που δεν ντύθηκαν, οι νεαροί «γλεντιστάδες» το άρπαζαν και το βουτούσαν μέσα στο βαρέλι ως τιμωρία, διότι δεν ντύθηκε. Με τη δύση του ηλίου ο τελετουργικός συμποσιασμός και το έθιμο «Μικροί Γκέγκηδες» τελειώνουν και οι συμμετέχοντες αποχωρούν ο καθένας για το σπίτι του.

### Χορός και όψεις και επιτέλεσης

Στα λαϊκά δρώμενα ο χορός κατέχει τον δικό του ιδιαίτερο και ξεχωριστό ρόλο.<sup>10</sup> Συνιστά από τα κυριότερα συστατικά στοιχεία των «τελετουργιών» και των «δρωμένων», ενώ πολλές φορές αποτελεί τον συνδετικό κρίκο στις μεταβατικές φάσεις μεταξύ ιερού και κοσμικού, τελετουργικού και καθημερινού (Βαρβούνης, 2004: 303). Συν τοις άλλοις, χορευτική πράξη και τελετουργία εμφανίζονται συχνά αλληλένδετες και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό, που αποτελεί σύνηθες φαινόμενο η έλλειψη δυνατότητας προσδιορισμού ως προς το ποια επηρεάζει την άλλη και με ποιον τρόπο. Επιπλέον, ο χορός αποτελεί δομικό στοιχείο των συμβολικών πρακτικών και συνιστά τον κυριότερο μηχανισμό, μέσω του οποίου ενεργοποιείται δυναμικά τμήμα του πληθυσμού ή όλος ο πληθυσμός μιας ευρύτερης ομάδας. Το άτομο, με τη συμμετοχή του στην τελούμενη χορευτική πράξη, θέτει πρακτικά και συμβολικά τα όρια της προσωπικότητας και του εθνοτικού εαυτού του.

Η δυτική ανθρωπιστική αντίληψη, ιδιαίτερα στις αρχές του 20ού αι., ήθελε το χορό μια τέχνη χωρο-χρονική, που οριζόταν ως «το σύνολο ρυθμικών κινήσεων και συσπάσεων του σώματος, των

<sup>9</sup> Για τον «τελετουργικό συμποσιασμό», βλ. Χρυσανθοπούλου (2010: 53-83), Χρυσού-Καρατζά (2008: 431-449) και Καρεπίδης (2016: 320-360).

<sup>10</sup> Από τον χώρο του χορού με τον όρο «δρώμενα» ασχολήθηκαν πολλοί ερευνητές, με κυριότερους τους Λ. Δρανδάκη και Μ. Ζωγράφου. Συγκεκριμένα, ο πρώτος ταξινόμησε τις «μυμοδραματικές πράξεις των διαφόρων μικροκοινωνιών, αγροτικών ή ποιμενικών» στη διάρκεια του χρόνου σε δυο κατηγορίες: α) σε εκείνα που ο χορός είναι αυτοσκοπός και τελείται από θίασο και β) σε εκείνα όπου ο χορός επιτελείται από το σύνολο της κοινότητας και αποτελεί μέρος ευρύτερης δράσης (Δρανδάκης, 1987: 47-56). Η Μ. Ζωγράφου από την άλλη επικεντρώθηκε στα «ευετηρικά λαϊκά χορευτικά δρώμενα» που σχετίζονται με το Δωδεκαήμερο, τις Απόκριες και το Πάσχα διακρίνοντας τις κατηγορίες «δρωμένων»: α) σε αυτά που τελούνται από άντρες την περίοδο του χειμώνα και β) σε αυτά που επιτελούνται από γυναίκες στη διάρκεια της εαρινής περιόδου και κυρίως την περίοδο του Πάσχα. (Ζωγράφου, 1994: 121-130). Βλ. επίσης της ίδιας 1989, 1994, 2003α, 2003β, 2003γ, Κάρδαρης 2005, Κουτσούμπα 2003, 2010, Λάντζος 2003, Νιώρα 2009, Σαρακατσιάνου 2011, Φιλιππίδου 2011.

χεριών και των ποδιών» εντός συγκεκριμένων χρονικών αξιών-ορίων (Λουτζάκη, 2004: 79). Μελετώντας όμως τον χορό ως φαινόμενο, διακρίνουμε ότι οι χοροί δεν διέπονται από αυθυπαρξία, αλλά ήταν - και εξακολουθούν σε αρκετές περιπτώσεις να είναι - συνδεδεμένοι με τη ζωή των μελών της συγκεκριμένης κοινωνίας, υπηρετώντας συνάμα τις ανάγκες αυτής, τόσο σε κοινωνικό όσο και σε τελετουργικό-μαγικοθρησκευτικό επίπεδο. Ο χορός, ως εκ τούτου, εκτός από τη γνώση βημάτων και κινήσεων, περιλαμβάνει κοινωνική γνώση και δύναμη. Κατά συνέπεια, η παραπάνω αντίληψη, που θεωρεί τον χορό μια τέχνη χωρο-χρονική, καθίσταται ανεπαρκής, διότι η οπτική της περιορίζεται στην επιφάνεια-«φαίνεσθαι» του χορού και των συστατικών αυτού στοιχείων (κινήσεις, ρυθμός, σώμα, κατευθύνσεις, χρονική διάρκεια), αφαιρώντας του την κοινωνική και ιστορική διάσταση, δηλαδή δεν ανατέμνει το κοινωνικό πλαίσιο και τα συμφραζόμενά του.

Κατά συνέπεια, η κοινωνικο-ιστορική εμβάθυνση καθίσταται επιτακτική ανάγκη, καθώς ο χορός εξαρτάται από ιστορικές συγκυρίες και αντανακλά τις κοινωνικές δομές: αποτελεί με άλλα λόγια τον καθρέπτη ή το ανεστραμμένο κάτοπτρο της κοινωνίας, αντανακλώντας τις κοινωνικές και ηθικές αξίες της εκάστοτε κοινωνικής ομάδας. Ως εκ τούτου, θα μπορούσαμε να ορίσουμε τον χορό ως την κοινωνικά και ιστορικά προσδιορισμένη ενσώματη αισθητική πράξη, με σημασιολογικές-νοηματικές και συμβολικές μεθερμηνεύσεις, οι οποίες εκδηλώνονται και υποστασιοποιούνται μέσω της κιναισθητικής και συμβολικής δραστηριότητας του σώματος και των μελών του. Με τον χορό το σώμα του ατόμου μετατρέπεται σε καμβά, πάνω στον οποίο αποτυπώνεται η προϋπάρχουσα εμπειρία του, ενώ συνάμα το άτομο δράττεται της ευκαιρίας για ανατροφοδότηση και περισυλλογή νέων δεδομένων, με σκοπό τη συνέχιση συμπόρευσης ή όχι με τα οριζόμενα δεδομένα της κοινωνικής ομάδας. Ο χορός, δηλαδή, αποτελεί ενσώματη πράξη που πηγάζει από τις αισθήσεις, απαιτεί τεχνική, κιναισθητικό έλεγχο, συντονισμό και συγχρονισμό. Οδηγεί στη σωματοποίηση της αίσθησης του σώματος και των αισθήσεων, στην αυτοεπίγνωση του σώματος, μα και στην αναγνώριση του χορευτή από τους άλλους ως «ενσώματου εαυτού» (Cowan, 1998:3).

Κατ' ακολουθίαν, για την ορθή μελέτη του χορού θα πρέπει να προσεγγίσουμε αρκετές παραμέτρους του, με κυριότερη αυτήν του «μέσου»: του σώματος του χορευτή. Με την έννοια «σώμα» νοείται η υλική υπόσταση-μορφή, όπου με τον συνδυασμό διαφόρων μορφο-συντακτικών ή υλικο-τεχνικών συστατικών στοιχείων και ιδιοτήτων προσδιορίζονται οι διακριτές διαφορές σε σχέση με άλλες μορφές ή συστήματα κίνησης που απαντώνται στις ποικίλες άλλες (καθημερινές ή όχι) κινητικές ανθρώπινες δραστηριότητες (Τυροβολά, 1994, 2001, 2010). Συνεπώς, η θεώρησή του απαιτείται να γίνει κοινωνικά και πολιτισμικά, ως πολιτισμικά κατασκευασμένο<sup>11</sup> «κείμενο», στο οποίο μέσω της κοινωνικοποίησης εγγράφονται οι κοινωνικές σημασίες και το οποίο διαβάζεται από τους άλλους μιας και (ξανα)γράφεται από αυτούς που το φέρουν και το βιώνουν. Το σώμα, κατά συνέπεια, εκλαμβάνεται ως δεδομένο και κωδικοποιημένο μήνυμα, ως αποκρυπτογραφημένο σήμα, ως

<sup>11</sup> Η λέξη «κατασκευή» στην παρούσα περίπτωση χρησιμοποιείται με την έννοια της διαδικασίας, που καθιστά ένα χαρακτηριστικό κοινωνικά ορατό και λειτουργικό.

πηγή δράσης και τόπος εμπειρίας. Επομένως, οι «ντόπιοι» χορευτές δεν θα πρέπει να αντιμετωπίζονται παθητικά, ως θεματοφύλακες της τοπικής παράδοσης και του τοπικού στυλ, αλλά ως δημιουργοί ενός πολιτισμού (Λουτζάκη, 2010: 77).

Στην Ελλάδα, ο χορός βρίσκεται στο επίκεντρο της καθημερινότητας και της επίσημης ζωής. Σχετίζεται με τη βίωση ευχάριστων συναισθημάτων, της ευτυχίας, της χαράς και της διασκέδασης. Συμβολικά, μπορεί να συμπλέκεται και με τα βάσανα, την τιμωρία και την υποχρεωτική ή αναγκαστική δράση. Στις παραδοσιακές κοινωνίες, με την κατά φύλα χορευτική διάταξη και συμμετοχή ή αποκλεισμό, ο χορός λειτουργούσε και ως μέσο έμφυλων διακρίσεων και ανισότητας, αλλά και ως μέσο έμφυλης συμπληρωματικότητας (Δημόπουλος, 2012· Μπουλάμαντη, 2014). Επίσης, η χορευτική πράξη ήταν και εξακολουθεί να είναι συνυφασμένη με τις «διαβατήριες» τελετουργίες και επιφορτισμένη με το ιερό έργο της προστασίας και κάθαρσης από τις κακεπίβουλες, μισάνθρωπες και μιαιρές δυνάμεις του σκότους. Μέσω του χορού, που ενυπάρχει κατά τη διάρκεια άσκησης ενός εθίμου ή μιας τελετουργίας, αναδιοργανώνονται οι ήδη υπάρχουσες κοινωνικές δομές ή δημιουργούνται καινούριες, διαμορφώνονται νέες συγκρούσεις μεταξύ των μελών της κοινωνίας, εκδηλώνονται νέες κοινωνικές συμπεριφορές, ενώ τέλος επιδοκιμάζονται ή αποδοκιμάζονται οι ήδη υπάρχουσες πολιτισμικές συμπεριφορές.

Όταν κάποιος εισέρχεται στο χοροστάσι εκφράζει μέσω του χορού τα συναισθήματά του, τις σκέψεις του, εκτονώνεται και διασκεδάει. Το ιδιόμορφο, ωστόσο, είναι ότι βιώνει τη συλλογικότητα μέσω της ατομικότητας. Περίτρανο παράδειγμα αποτελούν τα σκόρπια «Συγκαθιστά» δρομικού τύπου όπως για παράδειγμα ο χορός «Σκόρπιος» ή «Έντεκα» ή «Αγιοβασιλιάτικος» που χορεύεται κατά την περιπλάνηση του αγερμού των «Μικρών» και «Μεγάλων Γκέγκηδων». Σε αυτά το άτομο χορεύει μόνο του ή με πολλά άλλα άτομα, βιώνοντας και δηλώνοντας τη συλλογική του ύπαρξη μέσα από την ατομικότητα και το αντίστροφο. Η προμνημονευθείσα κατάσταση δεν θα πρέπει να ξενίζει ούτε να κρίνεται με σημερινά κριτήρια και δεδομένα. Στις παραδοσιακές κοινωνίες δεν νοούνταν μοναχικός χορευτής, λόγω του ότι εξ ορισμού ο χορός θεωρούνταν κοινωνική-συλλογική δραστηριότητα στην οποία το ατομικό με το συλλογικό συνυπήρχαν και πλέκονταν μεταξύ τους. Το άτομο, λοιπόν, δια του χορού παρουσιάζει τον εαυτό του στην υπόλοιπη κοινότητα, κρίνεται η δημόσια συμπεριφορά του και αναλόγως επιβραβεύεται ή λογοδοτεί σε αυτήν, λαμβάνοντας την αντίστοιχη ανάδραση. Τούτο καθίσταται σημαντικό, διότι το άτομο αντιλαμβάνεται την ύπαρξή του πάντοτε ως μέλος μιας κοινωνικής ομάδας και μόνο μέσω αυτής μπορεί να αυτο-προσδιοριστεί· υπάρχει μέσω αυτής και γι' αυτήν (Halbwachs, 1950: 33).

Συνακόλουθα, ο χορός παρουσιάζει ιστορικό χαρακτήρα και συνέχεια, που σημαίνει ότι η διάσωση και διάδοσή του εξαρτάται από απρόσωπους και συλλογικούς κοινωνικο-ιστορικούς μηχανισμούς. Το χορευτικό γεγονός και η χορευτική πράξη είναι εννοιολογικά και χωρο-χρονικά οριοθετημένα στη σφαίρα της αλληλεπίδρασης. Ειδικότερα, την περίοδο της «Εσκας» το γλέντι των «Μικρών Γκέγκηδων» λαμβάνει χώρα πάντοτε στην κεντρική πλατεία του χωριού (χώρος) και μόνο

την παραμονή της Πρωτοχρονιάς (χρόνος). Εκ παραλλήλου, ο χορός που συνδέεται με ένα συγκεκριμένο έθιμο και τελετουργικό πλαίσιο είναι άρρηκτα δεμένος με τον χρόνο και τον χώρο (Νιτσιάκος, 2003: 106). Εν προκειμένω, ο χορός «Σκουκάνα» υπάρχει μόνο σε σχέση με τον τόπο του Εμπορίου και χορεύεται μονάχα σε συγκεκριμένο χρόνο, την παραμονή και την ημέρα της Πρωτοχρονιάς.<sup>12</sup>

Σύμφωνα με τη θεωρία της Πρακτικής του Bourdieu (1977: 219-220), χορός και μουσική «συνιστούν πολιτισμικές πρακτικές». Μέσω αυτών «η κοινότητα διαχειρίζεται το παρελθόν και το παρόν της, ανασυγκροτείται σε συμβολικό επίπεδο κι ενσωματώνει στην παράδοσή της τα στοιχεία των σύγχρονων εξελίξεων με δυναμικό τρόπο» (Νιτσιάκος, 2003: 87). Με τη δημιουργία των εθνικών κρατών χορός και μουσική εθνοποιήθηκαν, έχασαν την εθνοτοπική χροιά τους και άρχισαν να προσλαμβάνουν εθνικό χαρακτήρα αναγόμενα σε σύμβολα πότε συνόψισης και πότε επεξεργασίας (Ortner, 1973: 1339,1341). Ο διαχωρισμός αυτός υπονόμει τους δημιουργούς, καθώς για αρκετούς αιώνες τα Βαλκάνια ήταν μεικτός χώρος, εθνοτικά, θρησκευτικά και πολιτισμικά. Επίσης, η χάραξη των εθνικών συνόρων, και ιδίως στον βαλκανικό χώρο, δεν ταυτίστηκε με το εθνοτικό και το πολιτισμικό όριο των λαών, αλλά εξαιτίας πολιτικών σκοπιμοτήτων τα σύνορα χάραχθηκαν με αυθαίρετο τρόπο. Η εθνοποίηση των προλεχθέντων οδήγησε σε νέα δεδομένα και καταστάσεις, κυρίως συγκρουσιακές. Συγκεκριμένα, ορισμένοι κάτοικοι του Εμπορίου, γεγονός που συμβαίνει και στην ευρύτερη περιοχή της Μακεδονίας, κατακρίνουν και αποδοκιμάζουν την παρουσίαση μη ελληνικών - κατ' αυτούς - χορών και τραγουδιών από ομάδες ατόμων και θεωρούν ότι, κάθε φορά που λαμβάνει χώρα, προσβάλλει και υπονομεύει την ελληνικότητα της περιοχής και την ελληνική ταυτότητα των κατοίκων του χωριού. Με τη σειρά της η μερίδα που κατηγορείται για την παραπάνω κατάσταση μέμφεται τους επικριτές της για νοθεία του τοπικού μουσικοχορευτικού ρεπερτορίου, στην προσπάθειά τους να αποσείσουν το «βορβορώδες» σλαβόφωνο παρελθόν.

Η αυθεντικότητα-τοπικότητα (κατ' επέκταση και η ελληνικότητα) ενός χορού ή μουσικού κομματιού δεν εξαρτάται από τη μοναδικότητά του, αλλά από το πώς η κάθε κοινωνική ομάδα προσαρμόζει στις ανάγκες της τα επιμέρους μέρη του, ανάγκες που είναι συνάρτηση πολλών παραγόντων (μουσικά όργανα, κλιματολογικές συνθήκες, γεωγραφικές συνθήκες κ.λπ.). Συνεπώς, το τι συνιστά κάθε φορά «ντόπιο χορό» και «ντόπια μουσική» είναι αποτέλεσμα ιστορικής διαδικασίας, άμεσα συναρτώμενης από τις εκάστοτε κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες, τις σχέσεις εξουσίας που αναπτύσσονται σε μια δεδομένη χρονική στιγμή, μα και τη δράση των υποκειμένων της έρευνας (Παπακώστας, 2013: 33). Συνεπώς, η σχέση μεταξύ εθνοτοπικής ομάδας, τόπου και χορού «είναι ζητούμενο κάθε φορά της εθνογραφικής πρακτικής και όχι δεδομένο» (Νιτσιάκος, 2003: 86).

Στο Εμπόριο, ο προσδιορισμός του όρου «ντόπιος χορός» έχει προκαλέσει κατά καιρούς έντονες συγκρουσιακές καταστάσεις μεταξύ των κατοίκων. Σε μεγάλο ποσοστό οι έχοντες σλαβόφωνες καταβολές υποστηρίζουν ότι οι χοροί του Εμπορίου ήταν τα διάφορα αργά και γρήγορα

<sup>12</sup> Η «Σκουκάνα» είναι τοπικός χορός του Εμπορίου και σημαίνει «πηδών».

«Χασάπικα», το «Εμποριώτικο Χασάπικο», τα τετράμετρα «Συρτά», οι «Καρσιλαμάδες», η «Σκουκάνα», το «Μπεράτι», η «Γκάντα», αλλά και οι χοροί «Ελένη Μόμμε», «Σερανί Τσουράπ» και «Τσικαλάρο». Επιπρόσθετα, κάποιοι από αυτούς στους τοπικούς χορούς συμπεριλαμβάνουν και το Τσάμικο «Μουρίκι» της γειτονικής Βλάστης, πάλι όμως ως πολιτισμικό δάνειο, το οποίο με την πάροδο των ετών το οικειοποιήθηκαν. Οι υπόλοιποι κάτοικοι του Εμπορίου, που κατάγονται από ελληνόφωνες οικογένειες, αλλά και μερικές που έλκουν την καταγωγή τους από σλαβόφωνες, θεωρούν ότι οι χοροί του τόπου είναι μεν τα διάφορα «Χασάπικα», τα τετράμετρα «Συρτά», οι «Καρσιλαμάδες», τα «Μπεράτια», η «Σκουκάνα» και η «Γκάντα», αλλά και οι χοροί «Κουμπαριάτικος», «Νυφιάτικος», «της Πεθεράς» και ο χορός «Τσάμικο» της γειτονικής Βλάστης, γεγονός που οφείλεται στην εκ των πραγμάτων πολιτισμική ώσμωση μεταξύ των δυο αυτών χωριών (επιγαμίες, κοινή οικολογία, ανταλλαγές μουσικών κομπαριών, κοινή συνύπαρξη στα βουνά την περίοδο του Μακεδονικού αγώνα). Διαπιστώνουμε ολοφάνερα ότι οι πρώτοι προσπαθούν μέσω του χορού να προβάλλουν την εθνοτική τους ταυτότητα, ενώ οι δεύτεροι την εθνική.

Όλοι οι χοροί στο Εμπόριο χορεύονται με οργανικές μελωδίες, κατάσταση που οφείλεται στα μεσοπολεμικά καθεστώτα τα οποία ήθελαν να καταπολεμήσουν την παλαιότερη σλαβοφωνία και στον οξύ ήχο των οργάνων που δεν «επέτρεπαν» την ταυτόχρονη ύπαρξη της ανθρώπινης φωνής. Οι περισσότεροι χοροί είναι ομοιογενούς αλυσιδωτής φόρμας, σε ανοικτό κύκλο, με τη διάταξη των χορευτών να ποικίλλει ανάλογα με την περίπτωση. Η χρονική αγωγή των περισσότερων χορών είναι αργή και μέτρια, επιτρέποντας στους πρωτοχορευτές να έχουν τον χρόνο να αναπτύξουν τις κινήσεις τους με περισσότερη ελευθερία και να διακοσμήσουν τους βηματισμούς τους με φιγούρες, προσδίδοντας στον χορό πρωτίστως προσωπική σφραγίδα, πέραν της κοινοτικής-χορευτικής. Υπάρχουν όμως και χοροί με γρήγορο ρυθμό, όπως τα γρήγορα «Χασάπικα» και το δεύτερο μέρος του χορού «Γκάντα». Μέσω των δυο αυτών χορών, και ειδικά με τον τελευταίο, ο πρωτοχορευτής θα δείξει στους υπολοίπους παρευρισκόμενους τις χορευτικές του ικανότητες και δεξιότητες, θέτοντας συνάμα τον εαυτό του στην κρίση των λοιπών συγχορευτών και παρευρισκόμενων.

Οι κινήσεις των χορευτών, και ιδίως των γυναικών, είναι στρωτές με χαμηλές άρσεις. Η διαμόρφωση της ποιότητας των κινήσεων, στηρίξεων και των άρσεων είναι απόρροια τόσο των αντιλήψεων της εποχής, που ήθελαν τη γυναίκα να συμπεριφέρεται σεμνά, όσο και των κλιματολογικών συνθηκών που επικρατούν στην περιοχή. Αναλυτικότερα, κατά τη διάρκεια του έτους, είναι συχνές οι βροχές, ενώ κατά τους χειμερινούς μήνες υπάρχει και χιονόπτωση. Επιγέννημα της προρρηθείσας κατάστασης είναι να πραγματοποιούν οι κάτοικοι τα γλέντια τους σε κλειστούς χώρους (π.χ. σπίτια, καφενεία), γεγονός που συνεπάγεται περιορισμένες διαστάσεις χώρου για να εκφραστούν κινητικά. Επίσης, σε περιπτώσεις που το χοροστάσι είναι δημόσιος χώρος και υπάρχει χιονόπτωση ή είναι ήδη παγωμένοι οι δρόμοι -όπως συμβαίνει συχνά κατά τη διάρκεια της «Εσκας»- οι κινήσεις εκ των πραγμάτων είναι μετρημένες, αφού σε διαφορετική περίπτωση υπάρχει σοβαρός κίνδυνος τραυματισμού.

Στη γιορτή της προ-παραμονής και ανήμερα της Πρωτοχρονιάς, λόγω της πάνδημης συμμετοχής των νέων και εφήβων του χωριού χορεύονται οι κατά ευρεία παραδοχή τοπικοί χοροί και χοροί πανελληνίας εμβέλειας (νησιώτικα, ποντιακά, ηπειρώτικα κ.λπ.). Επιπρόσθετα, προς δήλωση της μακεδονικής τους εθνοτοπικής ταυτότητας, χορεύουν και χορούς από την ευρύτερη περιοχή της Μακεδονίας, όπως «Πουστσένο», «Ζάικο» κ.ά. Η χορευτική αυτή όσμωση οφείλεται στο ότι οι περισσότεροι από τους νέους - πλην ελαχίστων εξαιρέσεων - θεωρούν δεδομένη την ελληνικότητα της περιοχής και των κατοίκων και αδιαφορούν για τις διαφορές τύπου ελληνόφωνος, σλαβόφωνος, πρόσφυγας, νησιώτης, ηπειρώτης κ.λπ. Επιπλέον, όλοι μαζί οι έφηβοι - στο πλαίσιο συμπόρευσης με τα νέα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά δεδομένα της εποχής - δομούν μια καινούρια δική τους τοπική ταυτότητα, την «παν-Εμποριώτικη», υπό τη σκέπη της οποίας χωρούν όλοι οι κάτοικοι του χωριού, ανεξαρτήτως εθνοτοπικής καταγωγής, καθώς θεωρούν ότι η εν λόγω ταυτότητα τους διαφοροποιεί πολιτισμικά από τις γύρω κοινότητες.

Ο χορός, λοιπόν, κατ' επέκταση, και το μουσικο-χορευτικό ρεπερτόριο που δομούν οι τελεστές του έθιμου επιδρά θετικά στην πλειονότητα των νέων του Εμπορίου. Πρωτίστως, με τη συλλογική συμμετοχή στη «γιορτή της νεολαίας» οι όποιοι κατά φύλα διαχωρισμοί εξοβελίζονται και το εθνοτοπικό χάσμα γεφυρώνεται. Επιπρόσθετα, κατά τη διάρκεια της γιορτής ή της τελετουργίας τα ήθη της κοινότητας τίθενται σε κρίση είτε για συνέχιση συμπόρευσης με αυτά είτε για απόρριψη είτε για παραλλαγή. Ακόμα, τα νεότερα στοιχεία σταδιακά, υπόκωφα και ανώδυνα, μέσα από την εκ φύσεως αλληλεπίδραση των πρακτικών της γιορτής και τελετουργίας (ατομικό-συλλογικό), παρουσιάζονται στην κοινότητα. Ανάλογα με τις επικρατούσες κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες κάποια εξ αυτών γίνονται αποδεκτά και ενσωματώνονται, ενώ άλλα απορρίπτονται ή τροποποιούνται. Επίσης, μέσω του χορού οι νέοι δομούν τη νέα παν-Εμποριώτικη ταυτότητά τους, στην οποία, αν και ενσωματώνουν καινούρια δεδομένα, διατηρούν, ωστόσο, στοιχεία και ιδιότητες που είναι απαραίτητα για την αναγνώριση και διάκρισή τους από τις γύρω κοινότητες. Τέλος, ο χορός αποτελεί την έμπρακτη ύπαρξη της νέας τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας, καθώς οι επικρατούσες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες που ενσωματώνονται υποστασιοποιούνται.

## **Συμπεράσματα**

Αναντίρρητα, η σχέση έθιμου και κοινωνίας είναι αμφίδρομη, γεγονός που σημαίνει ότι δεν επιδρά μόνο η κοινωνία στο έθιμο αλλά και το έθιμο στην τοπική κοινωνία. Μάλιστα, τα έθιμα είναι αυτά που μορφοποιούν τα διάχυτα ήθη και τα καθιερώνουν μέσω των τελετουργιών και των γιορτών. Ως εκ τούτου, δια των τελετουργιών, η κάθε κοινότητα παρουσιάζει τον εαυτό της σε αυτή την ίδια, μα και στις γύρω κοινότητες, εισερχόμενη ταυτόχρονα σε μια διαδικασία αξιολόγησης και ανατροφοδότησης, από την οποία δομείται η νέα της τοπική ταυτότητα και τίθενται εκ νέου τα όριά της, οι διαχωριστικές της γραμμές. Ο χορός αποτελεί μία πτυχή της παραγωγικής αυτής διαδικασίας



και, μάλιστα, ένα από τα σημαντικότερα πεδία στα οποία τελείται η παραπάνω ζύμωση, καθώς αποτελεί καίριο στοιχείο των «διαβατήριων» τελετουργιών και των εορτών.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα η κοινότητα του Εμπορίου, όπου κατά την περίοδο του «Δωδεκαημέρου» η νεολαία της μέσω της γιορτής των νέων, του εθίμου «Μικροί Γκέγκηδες» και με τη συνεπικουρία του χορού, υπεισέρχονται σε αξιολογική και αναστοχαστική διαδικασία. Κατά τη συμμετοχή τους στο έθιμο, το όποιο εθνοτοπικό χάσμα ή ο κατά φύλα διαχωρισμός-αποκλεισμός υπερφαλαγγίζονται, αποδεικνύοντας έμπρακτα ότι ο χορός αποτελεί επικοινωνιακή πρακτική και μέσο συσπείρωσης. Ακόμα, με τη συμμετοχή των τελεστών στη χορευτική διαδικασία αναγνωρίζεται έμπρακτα η καταγωγή τους και επιβεβαιώνεται η συνέχεια και η σχέση με τον γενέθλιο τόπο. Τέλος, ο χορός αποτελεί τον μνημονικό κόμβο, στον οποίο παρελθόν και παρόν συναντώνται, θέτοντας τους στόχους για το προσδοκώμενο μέλλον (Αντωνίου, 1999: 115), εξασφαλίζοντας ταυτόχρονα τη συνέχεια της συλλογικής-κοινοτικής μνήμης.

## Βιβλιογραφία

- Αικατερινίδης, Γ. Ν. (1976). Μεταμιέσεις Δωδεκαημέρου εις τον βορειοελλαδικό χώρο. *Πρακτικά Β΄ Συμποσίου Λαογραφίας*. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, σσ. 13-27.
- Αντωνίου, Π. (1999). Το Αρμενικό όραμα της επιστροφής: Μνήμη προσανατολισμένη στο μέλλον. Στο Ρ. Μπενβενίστε & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια-Πανεπιστήμιο Αιγαίου, σσ. 115-126.
- Βαρβούνης, Μ. (2004). Προβλήματα επιτόπιας καταγραφής των παραδοσιακών χορών. Στο Ε. Αυδίκος, Ρ. Λουτζάκη & Χ. Παπακώστας (επιμ.), *Χορευτικά Ετερόκλητα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σσ. 297-306.
- Βοζίκας, Γ. (2009). *Η συνοικία της Αγίας Μαρίνας στην Ηλιούπολη και το πανηγύρι της: Η καθημερινή ζωή και ταυτότητα της πόλης*. Αθήνα: Δήμος Ηλιούπολης.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cowan, J. (1998). Ιδιώματα του ανήκειν: πολυγλωσσικές (συν)αρθρώσεις της τοπικής ταυτότητας σε μια κωμόπολη της Μακεδονίας. Στο Μ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σσ. 583-618
- Δανδράκης, Λ. (1987). Χορευτικά δρώμενα στην Ελλάδα. Στο Ά. Ράφτης (επιμ.), *Ο λαϊκός χορός σήμερα: Πρακτικά Α΄ Παγκοσμίου Συνεδρίου*. Αθήνα: ΔΟΛΤ, σσ. 47-56.
- Δημόπουλος, Κ. (2012). *Συνιστώσες του χώρου και έμφυλες χορευτικές πρακτικές. Οι ορεινές και πεδινές κοινότητες της Καρδίτσας Θεσσαλίας κατά το χρονικό διάστημα 1920-1980* (Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή). Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Ζωγράφου, Μ. (1989). *Λαογραφική-Ανθρωπολογική προσέγγιση του Σέρα χορού των Ποντίων* (Διδακτορική διατριβή). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Ανάκτηση από <https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/2223>
- Ζωγράφου, Μ. (1994). Ευετηριακά λαϊκά δρώμενα: Μια πρώτη ανάγνωση, λαϊκά δρώμενα, παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις. *Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου Υπουργείου Πολιτισμού*. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού, σσ. 121-130.
- Ζωγράφου, Μ. (2003α). *Ο χορός στην ελληνική λαϊκή παράδοση*. Αθήνα: ArtWork.

- Ζωγράφου, Μ. (2003β). Σχέσεις χορού και κίνησης: Θεωρητικοί προβληματισμοί. Στο *Τέχνες II: Επισκόπηση Ελληνικής Μουσικής και Χορού*, τόμ. Δ'. Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σσ. 82-96.
- Ζωγράφου, Μ. (2003γ). Το χορευτικό δρώμενο ως εθμική τελετουργική πράξη. Στο *Τέχνες II: Επισκόπηση Ελληνικής Μουσικής και Χορού*, τόμ. Ε'. Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σσ. 23-32.
- Frazer, J. G. (1990). *Ο χρυσός κλώνος: Μελέτη για τη μαγεία και τη θρησκεία* (τόμ. Α'). Μ. Μπικάκη (μετ.) Αθήνα: Εκάτη.
- Halbwachs, M. (1950). *La Memoire Collective*. Paris: PUF.
- Κάρδαρης, Δ. Γ. (2005). *Ο χορός στη Ζάκυνθο μέσα από την πολιτική κοινωνική ιστορία από την Ενετοκρατία (1485) έως το 1925: Διδακτορική διατριβή*. Ζάκυνθος: Έντυπο.
- Καρεπίδης, Ι. Κ. (2016). Πολιτισμική διαχείριση εθίμου. Το παράδειγμα της Ένωσης Ποντίων Σουρμένων Ελληνικού και το ταφικό έθιμο. *Αρχείον Πόντου*, 56, 321-360.
- Καρεπίδης, Ι. Κ. (2017). *Λαϊκά δρώμενα, τοπική ταυτότητα και πολιτισμικός μετασχηματισμός. Η περίπτωση του εθίμου "Κοκκόνες και Γκέγκηδες" του Εμπορίου Πτολεμαΐδας* (Διπλωματική εργασία). Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Ανάκτηση από το <https://pergamos.lib.uoa.gr/uoa/dl/frontend/browse/1665178>
- Κουτσούμπα, Μ. (2003). Το θεωρητικό και εφαρμοστικό υπόδειγμα της ανθρωπολογικής προσέγγισης στο χορό. Στο Ν. Γύφτουλας, κ.ά. (επιμ.), *Τέχνες II: Επισκόπηση ελληνικής μουσικής και χορού. Θεωρία χορού-ελληνική χορευτική πράξη: αρχαίοι και μέσοι χρόνοι*, τόμ. Δ'. Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, σσ. 103-116.
- Κουτσούμπα, Μ. (2010). Η μελέτη και η έρευνα του χορού. Στο Η. Δήμας, Β. Τυροβολά & Μ. Κουτσούμπα (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός χορός. Θεωρήσεις για το λόγο, τη γραφή και τη διδασκαλία του*. Αθήνα: Αυτο-έκδοση, σσ. 65-76.
- Λάντζος, Β. (2003). *Η λειτουργικότητα του χορού στον κύκλο του αναστεναρισμού στο Κωστί της επαρχίας Σωζοαγαθουπόλεως* (Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή). Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Λουκάτος, Δ. (1997). *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών* (3η εκδ.). Αθήνα: Φιλιππότη.
- Λουτζάκη, Ρ. (2004, Δεκέμβριος). Ο χορός στην εγκύκλιο παιδεία. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 93, 73-84.
- Μάνος, Ι. (2004). Ο χορός ως μέσο για τη συγκρότηση και διαπραγμάτευση της ταυτότητας στην περιοχή της Φλώρινας. Στο Ε. Αудίκος, Ρ. Λουτζάκη, & Χ. Παπακώστας (επιμ.), *Χορευτικά Ετερόκλητα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σσ. 51-72.
- Μέγας, Γ. (2007). *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας* (6η εκδ.). Αθήνα: Εστία.
- Μερακλής, Μ. Γ. (2011). *Ελληνική Λαογραφία: Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη*. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα.
- Μπαμπινιώτης, Γ. (2002). *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας ΕΠΕ-Γεώργιος Κ. Τσιβεριώτης.
- Μπουλάμαντη, Σ. (2014). *Ελληνικός παραδοσιακός χορός και έμφυλη συμπληρωματικότητα. Πολιτισμικές συνήθειες και ιεραρχία στο Κάστρο της χώρας της Χίου* (Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή). Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Νιτσιάκος, Β. (2003). *Χτίζοντας το Χώρο και το Χρόνο*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Νιώρα, Ν. (2009). *Τα Πασχαλιόγιορτα σε μια μακεδονική κοινότητα: Βιωμένη εμπειρία ή δραματουργική πειθαρχία* (Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή). Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Ortner, S. B. (1973, October). On Key Symbols. *American Anthropologist*, 75(5), 1338-1346.
- Παπακώστας, Χ. (2013). Λαϊκός πολιτισμός και φολκλωρισμός. Σύγχρονες λαογραφικές προσεγγίσεις. Το παράδειγμα του χορού. *Λαογραφία*, 42, 719-730.

- Πολίτης, Ν. Γ. (1904). *Παραδόσεις Β*. εν Αθήναις: Π.Δ. Σακελλαρίου.
- Πούχνερ, Β. (1999). Εορτή. Στο *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
- Πούχνερ, Β. (2009). *Θεωρητική Λαογραφία: Έννοιες-Μέθοδοι-Θεματικές*. Αθήνα: Αρμός.
- Πούχνερ, Β. (2010). *Κοινωνική Λαογραφία: Ρόλοι-Συμπεριφορές-Αισθήματα*. Αθήνα: Αρμός.
- Πούχνερ, Β. (2014). *Δοκίμια για τη λαογραφική θεωρία και τη φιλοσοφία του πολιτισμού*. Αθήνα: Ηρόδοτος.
- Σαρακατσιάνου, Ζ. (2011). *Εθνοτικές ομάδες και χορευτικές πρακτικές στο Στενήμαχο Ν. Ημαθίας Μακεδονίας: Το έθιμο του Αγίου Τρύφωνα ως δείκτης της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας* (Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή). Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Τυροβολά, Β. (1994). *Ο χορός «Στα Τρία» στην Ελλάδα: Δομική-μορφολογική και τυπολογική προσέγγιση* (Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή). Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Τυροβολά, Β. (2001). *Ο ελληνικός χορός: Μια διαφορετική προσέγγιση*. Αθήνα: Gutenberg.
- Τυροβολά, Β. (2010). Φορμαλισμός και μορφολογία: Η εννοιολογική οπτική και η μεθοδολογική χρήση τους στην προσέγγιση και την ανάλυση της μορφής του χορού. Στο Η. Δήμας, Β. Τυροβολά, & Μ. Κουτσούμπα (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός χορός: Θεωρήσεις για το λόγο, τη γραφή και τη διδασκαλία του*. Αθήνα: Αυτο-έκδοση, σσ. 127-178.
- van Genner, A. (2016). *Τελετουργίες διάβασης: Συστηματική μελέτη των τελετών*. Θ. Παραδέλλης, μετ. Αθήνα: Ηριδανός.
- Φιλίππιδου, Ε. (2011). *Χορός και ταυτοτική αναζήτηση: Τακτικές εκπολιτισμού και επαναφυλετισμού των Γκαγκαβούζηδων στην Οινόη Έβρου* (Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή). Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Χρυσανθοπούλου, Β. (2010). Φαγητό και εθνοτική ταυτότητα στις τελετουργίες του κύκλου της ζωής των Ελλήνων της Αυστραλίας. *Εθνολογία*, 14, 53-83.
- Χρυσού-Καρατζά, Κ. (2008). Τροφές και εθνοτική ταυτότητα των Ποντίων στα Σούρμενα Αττικής. Στο Μ. Σέργης (επιμ.), *Πόντος: Θέματα λαογραφίας του ποντιακού ελληνισμού*. Αθήνα: Αλήθεια, σσ. 431-449.
- Ψυχογιού, Ε. (2008). *“Μαυρηγή” και Ελένη: Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.

## Σύντομο Βιογραφικό

Ο **Ιωακείμ Καρεπίδης** γεννήθηκε το 1981 στην Πτολεμαΐδα Κοζάνης και είναι υποψήφιος διδάκτορας Λαογραφίας στο Τμήμα Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α. Είναι απόφοιτος του Τ.Ε.Φ.Α.Α. Αθηνών, με ειδίκευση «Ελληνικοί Παραδοσιακοί Χοροί». Κατέχει μεταπτυχιακούς τίτλους σπουδών στη «Λαογραφία» (Φιλολογία Αθήνας, Ε.Κ.Π.Α.) και στα «Παιδαγωγικά μέσω καινοτόμων προσεγγίσεων, νέες τεχνολογίες και εκπαίδευση» (Π.Α.Δ.Α.). Έχει δημοσιεύσει μελέτες του σε ελληνικά και διεθνή περιοδικά σχετικά με τον πολιτισμό των Ποντίων, τον αστικό πολιτισμό και τον ελληνικό παραδοσιακό χορό.

## Short CV

**Ioakeim Karepidis** was born in Ptolemaida of Kozani in 1981. He is a PhD candidate in the field of Folklore in the Faculty of Philology of the National and Kapodistrian University of Athens. He is a graduate of Physical Education and Sports Science of the same University, with a specialization in “Greek Traditional Folklore Dances”. He holds a M.A. in “Folklore” from the Faculty of Philology, University of Athens and in “Pedagogics with New Approaches, Technologies and Education” from the University of West Attica. He has published articles in Greek and international journals, with reference to the Pontic culture, urban culture and Greek traditional dance.