

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ETHNOLOGHIA ON LINE

ΤΟΜΟΣ/VOLUME 9

Τεύχος/Issue 1

2019



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

ETHNOLOGHIA ON LINE

ACADEMIC E-JOURNAL PUBLISHED BY THE GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

EDITORIAL SCIENTIFIC BOARD

Eleftherios Alexakis

Maria Koumariannou

Vassiliki Chrysanthopoulou

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.

Front Cover Copyright ©

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

ISSN: 1792-9628



ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

TABLE OF CONTENTS

Ο ΧΟΡΟΣ ΩΣ ΜΕΡΟΣ ΓΙΟΡΤΗΣ ΚΑΙ ΔΙΑΒΑΤΗΡΙΑΣ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΑΣ ΤΩΝ ΕΦΗΒΩΝ. Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΩΝ «ΜΙΚΡΩΝ ΓΚΕΓΚΗΔΩΝ» ΤΟΥ ΕΜΠΟΡΙΟΥ ΕΟΡΔΑΙΑΣ. ΙΩΑΚΕΙΜ Κ. ΚΑΡΕΠΙΔΗΣ DANCE AS A PART OF TEENAGE CELEBRATION AND RITES OF PASSAGE. THE CASE OF "MIKROI GEGIDES" OF EMPORIO, EORDAIA IOAKEIM K. KAREPIDIS	1
ΕΜΠΟΡΙΑ ΑΝΘΡΩΠΩΝ: ΜΙΑ ΔΙΑΧΡΟΝΙΚΗ ΔΙΑΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΜΟΡΦΗ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ΣΤΥΛΙΑΝΗ Γ. ΛΕΤΣΙΟΥ HUMAN TRAFFICKING: A DIACHRONIC FORM OF SLAVERY STYLIANI G. LETSIΟΥ	21
ΚΑΤΑΣΚΕΥΑΖΟΝΤΑΣ ΤΟΠΟ ΣΤΟΝ ΚΥΒΕΡΝΟΧΩΡΟ: ΚΟΣΜΟΙ ΤΩΝ ΜΕΣΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΔΙΚΤΥΩΣΗΣ, ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΨΗΦΙΑΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ CONSTRUCTING PLACE IN CYBERSPACE: WORLDS OF SOCIAL MEDIA, ASPECTS OF DIGITAL ANTHROPOLOGY AND ETHNOGRAPHIC RESEARCH VASILIKI PAPAGEORGIOU	37
ΑΝΑΔΙΦΩΝΤΑΣ ΤΟΝ ΧΟΡΟ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ. Ο ΧΟΡΟΣ ΣΤΟ ΔΡΩΜΕΝΟ ΤΟΥ "ΝΤΟΝΤΟΥΛΑ" ΣΤΗ ΝΕΑ ΒΥΣΣΑ ΕΒΡΟΥ. ΕΛΕΝΗ ΦΙΛΙΠΠΙΔΟΥ, ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΤΣΟΥΜΠΑ, ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΤΥΡΟΒΟΛΑ STUDYING DANCE THROUGH THE PYTHAGOREAN PHILOSOPHICAL TRADITION. THE "NTONTULA" DANCE IN NEA VYSSA OF EVROS. ELENI PHILIPPIDOU, MARIA KOUTSOUMPA, VASILIKI TYROVOLA	62
ΣΥΝΥΦΑΙΝΟΝΤΑΣ ΥΛΙΚΕΣ ΚΑΙ ΑΪΛΕΣ ΕΚΦΑΝΣΕΙΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ: Η ΓΙΟΡΤΗ ΤΗΣ ΤΣΑΚΩΝΙΚΗΣ ΜΕΛΙΤΖΑΝΑΣ ΚΑΙ Ο ΤΣΑΚΩΝΙΚΟΣ ΧΟΡΟΣ ΣΤΟ ΛΕΩΝΙΔΙΟ ΑΡΚΑΔΙΑΣ. ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΧΕΙΛΑΡΗ, ΜΑΓΔΑ ΖΩΓΡΑΦΟΥ INTERWEAVING THE TANGIBLE AND INTANGIBLE ELEMENTS OF CULTURAL HERITAGE: THE FESTIVAL OF TSAKONIAN AUBERGINE AND THE "TSAKONIKOS" DANCE IN LEONIDION - ARCADIA. ANASTASIA HILARI, MAGDA ZOΓΡΑFOU	88
ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ - NOTES TO CONTRIBUTORS ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ - GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY	105

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

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 κατάταξης, 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

¹ Το κείμενο αυτό βασίζεται σε υλικό της διπλωματικής εργασίας μου, με τίτλο «*Λαϊκά δρώμενα, τοπική ταυτότητα και πολιτισμικός μετασχηματισμός. Η περίπτωση του εθίμου “Κοκκώνες 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 Δωδεκαημέρου² 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 διαχωρίζαν 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 εθιμικές 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

² 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 νοσηματοδότηση 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 καθημερινή³ ζωή των ατόμων και

³ 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» (Πούχνερ, 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 (Kearppler, 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 (1997³:34-35), ταυτίζοντας τα «έθιμα» με τις τελετές-τελετουργίες, διατύπωσε για τα «διαβατήρια» έθιμα τον εξής ορισμό:

[...]είναι όσα και σ' οποιονδήποτε 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 Gennep (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 Gennep, 2016: 54-55), καθώς σε ορισμένες περιπτώσεις, κυρίως όταν το στάδιο της μετάβασης είναι ανεπτυγμένο, κάποιο από τα στάδια μπορεί να διπλασιαστεί (van Gennep, 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 (Πούχγερ, 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: τύπος 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.⁴ Το χωριό το διαρρέει ο ποταμός «Τσιρόγκα», ονομασία που οφείλεται στην ύπαρξη πολλών ψαριών.⁵ 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.

⁴ 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.

⁵ «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 μασκάρωμα. Η αλλαγή στην ονομασία του εθίμου κατέστη επιτακτική στο πλαίσιο αποτίναξης του «φαύλου» σλαβόφωνου, κατ' επέκταση και «Εξαρχικού»⁶ 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 εθιμικές 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: μεγάλосωμοι, 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 ëshitë shpata ëshitë besa*). Επί οθωμανοκρατίας, οι Γκέγκηδες απαλλάσσονταν από την καταβολή φόρων στους Οθωμανούς και είχαν το δικαίωμα να χρησιμοποιούν το δικό τους αυτόνομο δικαιοσύστημα, 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 Γκέγκας». Η «Κοκκώνα» ή «Κοκκόνια» 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.

⁶ 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 καταστηματοάρχης 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, πανελλήνιας 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»,⁷ 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»,⁸ 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 πανελλήνιας 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

⁷ 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 γουρουντσάρουχα ή μπότες. Στο κεφάλι φοράνε κόκκινο φέσι ή καπέλο «ραπούμπλικο» και στο στήθος κρεμούν αντί για κiousτέκι καρούλια από κοτσάνι καλαμποκιού ή κόκκινες καυτερές πιπεριές. Στα χέρια κρατούν γκλίτσα για να διώχνουν τα κακά πνεύματα.

⁸ 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.⁹ 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.¹⁰ 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

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

¹⁰ 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 κατασκευασμένο¹¹ «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

¹¹ 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 μισητές 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 διασκεδάζει. 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.¹²

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 εθnikοποιήθηκαν, 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 χαράχθηκαν με αυθαίρετο τρόπο. Η εθnikοποίηση 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

¹² Η «Σκουκάνα» είναι τοπικός χορός του Εμπορίου και σημαίνει «σηδών».

«Χασάπικα», το «Εμποριώτικο Χασάπικο», τα τετράμετρα «Συρτά», οι «Καρσιλαμάδες», η «Σκουκάνα», το «Μπεράτι», η «Γκάντα», αλλά και οι χοροί «Ελένη Μόμμε», «Σερανί Τσουράπ» και «Τσικαλάρου». Επιπρόσθετα, κάποιοι από αυτούς στους τοπικούς χορούς συμπεριλαμβάνουν και το Τσάμικο «Μουρίκι» της γειτονικής Βλάχης, 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 Βλάχης, 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 «Εσκάς»- 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 πανελλήνιας 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 συμπίεσης 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 εθίμου 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 συμπίεσης 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 καινά 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 εθίμου 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). Μεταμφιέσεις 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 Α. 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 εθιμική 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 "Κοκκώνες 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: Φυλιππότη.
- 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. Αυδίκος, 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 φολκλорισμός. 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 Genneper, 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. Σέρρης (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 Αθηνών, Ε.Κ.Π.Α.) και στα «Παιδαγωγικά μέσω καινοτόμων προσεγγίσεων, νέες τεχνολογίες και εκπαίδευση» (ΠΑ.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.

Εμπορία Ανθρώπων: μία διαχρονική διαπολιτισμική μορφή δουλείας

Δρ Στυλιανή Γ. Λέτσιου

Περίληψη

Το παρόν άρθρο μελετάει την Εμπορία Ανθρώπων ως μία σύγχρονη αλλά συνάμα διαχρονική μορφή δουλείας. Πρόκειται για ένα από τα πιο ειδεχθή εγκλήματα στην ιστορία της ανθρώπινης ύπαρξης, ωστόσο, η αντιμετώπισή του παραμένει εξαιρετικά δύσκολη ακόμα και σήμερα. Σε αυτό το πλαίσιο, λοιπόν, μελετώνται οι μορφές της εκμετάλλευσης και εμπορίας ανθρώπων, τα συνήθη χαρακτηριστικά των θυμάτων, το προφίλ των θυτών-διακινητών, οι διεθνείς εκτάσεις του, καθώς και οι προσπάθειες που έχουν γίνει για την εξάλειψη του εγκλήματος αυτού. Επιπροσθέτως, ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στην περίπτωση των προσφύγων ως η πιο ευάλωτη κοινωνική ομάδα, καθώς η ψυχική και σωματική τους κατάσταση τους καθιστά ως εύκολα θύματα των εμπόρων ανθρώπων. Τέλος, η μελέτη ολοκληρώνεται με τις πραγματικές -συγκλονιστικές- ιστορίες γυναικών, οι οποίες υπήρξαν εγκλωβισμένες στα δίχτυα τέτοιων κυκλωμάτων, αλλά κατάφεραν και απέδρασαν.

Λέξεις-Κλειδιά: εμπορία ανθρώπων, θύματα, διακινητές, δουλεία, ανθρώπινα δικαιώματα



Human Trafficking: a diachronic form of slavery

Dr Styliani G. Letsiou

Abstract

The present article studies Human Trafficking as a modern, but simultaneously diachronic form of slavery. Although it is one of the most hideous crimes in the history of human existence, the fight against it still remains extremely hard even today. In this context, therefore, I focus on the forms of human exploitation and trafficking, the usual characteristics of the victims, the profile of the traffickers and the international dimensions, as well as the efforts made to combat this crime. In addition, special reference is made to the case of refugees as the most vulnerable social group, since both their mental and physical condition makes them easy victims of human traffickers. Finally, the study concludes with real stories of women who have been trapped in such criminal nets, but succeeded to escape.

Keywords: human trafficking, victims, traffickers, slavery, human rights

Εισαγωγή

Η Εμπορία Ανθρώπων, ή αλλιώς ευρύτερα γνωστή ως *Human Trafficking*, αποτελεί μία διαχρονική μορφή δουλείας η οποία υφίσταται από την αρχαιότητα, συνεχίζεται μέχρι και σήμερα και, όπως όλα αποδεικνύουν, δυστυχώς, θα συνεχίσει να απασχολεί την ανθρωπότητα για ακόμα μεγαλύτερο χρονικό διάστημα, ίσως και για πάντα. Πρόκειται για την υποταγή και εκμετάλλευση ανθρώπων, οι οποίοι βρίσκονται σε εξαιρετικά ευάλωτες συνθήκες ζωής μεγάλης ανάγκης, ανεξαρτήτου ηλικίας, φύλου, κοινωνικής και οικονομικής κατάστασης.

Πιο συγκεκριμένα, η εκμετάλλευση και η παράνομη εμπορία και διακίνηση ανθρώπων αποτελεί ένα από τα πιο ειδηχθή εγκλήματα στην ιστορία της ανθρώπινης ύπαρξης, καθώς σήμερα θεωρείται ως το τρίτο, σε σειρά, μεγαλύτερο έγκλημα στον κόσμο, μετά το εμπόριο όπλων και ναρκωτικών.¹

Επίσης, σε ό,τι αφορά την αντιμετώπιση του εν λόγω εγκλήματος, καθίσταται εξαιρετικά δύσκολη, διότι είναι ελάχιστες οι φορές που επιτυγχάνεται η σύλληψη των διακινητών από την αστυνομία, και ως εκ τούτου, σπανίως έρχονται αντιμετώπι με τη δικαιοσύνη.² Αυτή η δυσκολία έγκειται στο πολύ καλά οργανωμένο σύστημα εμπορίας της ανθρώπινης σάρκας διεθνώς.³

Παρά ταύτα, σήμερα, η διερεύνηση του προβλήματος αυτού διευκολύνεται από την εξέλιξη της τεχνολογίας, του διαδικτύου, καθώς και την παρουσία των Μη Κυβερνητικών Οργανισμών (ΜΚΟ), διότι πρόκειται για ένα πρόβλημα που απασχολεί την παγκόσμια κοινότητα και δεν περιορίζεται σε τοπική εμβέλεια.

Το παρόν άρθρο αφορμάται από τη σύγχρονη πραγματικότητα και τις ολοένα και μεγαλύτερες διαστάσεις που λαμβάνει το φαινόμενο της παράνομης εμπορίας ανθρώπων. Προς τούτο, διέρχεται μέσα από το σχετικό θεωρητικό, κυρίαρχο κοινωνικό και ισχύον νομικό πλαίσιο, ενώ θεμελιώνεται μεθοδολογικά στη διεξαγωγή προσωπικών, διαδοχικών, μη δομημένων συνεντεύξεων με νεαρές γυναίκες, οι οποίες υπήρξαν θύματα εμπορίας ανθρώπων. Οι συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν με τη συμβολή της μη κερδοσκοπικής οργάνωσης A21, η οποία κινητοποιείται για τη διάσωση, αποκατάσταση και διάσωση γυναικών θυμάτων της παράνομης εμπορίας ανθρώπων.

Τι είναι η Εμπορία Ανθρώπων;

Η εμπορία ανθρώπων ορίζεται ως η παράνομη διακίνηση, μεταφορά, στρατολόγηση, ή/και στέγαση ατόμων, τα οποία, παρά ή/και με τη θέληση τους, έφυγαν από τον τόπο μόνιμης διαμονής τους, με σκοπό να ταξιδέψουν εντός ή εκτός εθνικών συνόρων, είτε για λόγους εργασίας, συμπεριλαμβανομένης και της παιδικής εργασίας, είτε για λόγους πορνείας είτε για εμπόριο οργάνων.

¹ http://www.astynomia.gr/index.php?option=ozo_content&perform=view&id=217&Itemid=215&lang=

² <http://www.hopespot.gr/>

³ Hyland, Agbontaen-Eghafona & Cockayne, 2017.

Είναι ένα καθόλα βάνανσο και βάρβαρο έγκλημα διαρκούς καταπάτησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁴

Η διαμόρφωση του ορισμού της εμπορίας ανθρώπων εξελίχθηκε σημαντικά στο πέρασμα των χρόνων και μόλις πρόσφατα έλαβε σαφέστερη μορφή. Αρχικά, η πρώτη διεθνής σύμβαση, η οποία υπογράφηκε το 1904,⁵ αφορούσε, κυρίως, το εμπόριο λευκής σαρκός και, κατ' επέκταση, την καταπολέμηση του προβλήματος στο πλαίσιο της παράνομης εμπορίας και διακίνησης λευκών γυναικών. Εν τούτοις, σταδιακά, η σύμβαση αυτή επεκτάθηκε και στην εμπορία παιδιών και ανδρών, συμπεριλαμβάνοντας επίσης και κάθε άλλου είδους εκμετάλλευση.

Με το πέρασμα των χρόνων, την κορύφωση της αποικιοκρατίας, την ανάπτυξη της νεωτερικότητας και την αύξηση των μεταναστεύσεων και του αριθμού των προσφύγων, ιδιαίτερα έπειτα από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, η ανάγκη για νέες διεθνείς συμβάσεις που να εσωκλείουν και να αναλύουν καλύτερα το εύρος του φαινομένου, άρχισε να γίνεται ολοένα και πιο επιτακτική, με αποτέλεσμα την υπογραφή τριών συνθηκών, όπως είναι η Διεθνής Σύμβαση για την καταστολή της διακίνησης γυναικών και παιδιών (1904),⁶ η Διεθνής Σύμβαση για τη δουλεία (1926),⁷ και η Διεθνής Σύμβαση για την καταστολή διακίνησης ενήλικων γυναικών (1933).⁸

Ωστόσο, ενώ δεν υφίσταται κάποιος περιεκτικός και σαφής νομικός ορισμός, ουσιαστικά, η εμπορία ανθρώπων αποτελεί την καταπάτηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και την εκμετάλλευση ανθρώπων, ενηλίκων και παιδιών, η οποία στοχεύει στο οικονομικό κέρδος.⁹

Μορφές Εκμετάλλευσης

Οι πιο συνήθεις μορφές εκμετάλλευσης σήμερα είναι η σεξουαλική και η εργασιακή εκμετάλλευση, καθώς και η εμπορία οργάνων και η εμπορία παιδιών, αντίστοιχα.¹⁰

Αναλυτικότερα, λοιπόν, σε ό,τι αφορά τη σεξουαλική εκμετάλλευση ή αλλιώς κοινά γνωστή ως *sex trafficking*, είναι η πιο διαδεδομένη μορφή σύγχρονης δουλείας, όπως αποδεικνύεται αφενός από τα επίσημα στοιχεία της αστυνομίας, αλλά και από τις γυναίκες που συμμετείχαν στην παρούσα μικρής κλίμακας έρευνα. Πρόκειται για την εξαπάτηση - νεαρών κυρίως - γυναικών από διακινητές, οι οποίοι τις εξαναγκάζουν σε σεξουαλικές πράξεις. Αρχικά, τις εντοπίζουν, τις δολοφονούν με διάφορα ψέματα, τεχνάσματα και υποσχέσεις για ένα καλύτερο μέλλον, ενώ στη συνέχεια, τις παγιδεύουν, αποσπώντας τους όλα τα προσωπικά και ταξιδιωτικά έγγραφα. Σε δεύτερο στάδιο, τις φυλακίζουν σε απομονωμένες τοποθεσίες, όπου τις βασανίζουν τόσο σωματικά όσο και ψυχολογικά για μεγάλο χρονικό διάστημα, ενώ συνάμα τους χορηγούν ισχυρές ναρκωτικές ουσίες, έως ότου εξαντληθούν και,

⁴ Αμπατζή, 2008.

⁵ International Convention for the Suppression of the White Slave Traffic, 1 LNTS83 (1904).

⁶ Ο. π.

⁷ Σύμβαση κατά της Δουλείας, 60 ENT 153, 1926· Μπουρλογιάννη-Βράιλα & Πετρούλα, 2002: 253.

⁸ Διεθνής Σύμβαση περί Καταστολής της Σωματεμπορίας των Ενηλίκων Γυναικών, 150 LNTS 431, 1933· Τσαγγλάνου, 2001: 20-21.

⁹ Kara, 2010: 27-28.

¹⁰ Efrat, 2016.

εν τέλει, «αποδεχτούν» την νέα τους ζωή και αρχίσουν να εκπορνεύονται δίχως σημαντικές αντιστάσεις.¹¹ Είναι ένα σαφές εξαιρετικά οργανωμένο σύστημα, το οποίο μπορεί να αποφέρει κέρδος που αγγίζει το ποσό των 22 δισεκατομμυρίων ευρώ ετησίως.¹²

Η εργασιακή εκμετάλλευση αποτελεί μία ακόμη μορφή σύγχρονης δουλείας ατόμων που εξαναγκάζονται να εργαστούν, κάτω από ένα καθεστώς αιχμαλωσίας με ελάχιστες ή/και καθόλου οικονομικές απολαβές. Σε πολλές περιπτώσεις, τα θύματα ζουν και εργάζονται στον ίδιο χώρο και δεν γίνεται καμία διάκριση βάσει φύλου ή/και ηλικίας. Επιπλέον, στο πλαίσιο της εργασιακής εκμετάλλευσης, παρατηρείται και η κατηγορία της «μισθωμένης δουλείας», στην οποία εντάσσονται τα άτομα που αναγκάζονται να εργάζονται χωρίς αμοιβή για μία χρονική περίοδο, προκειμένου να εξοφλήσουν ένα χρέος σε έναν εργοδότη.

Αναφορικά με την εμπορία ανθρώπινων οργάνων, είναι μία σχετικά νέα μορφή εκμετάλλευσης, η οποία λαμβάνει ολοένα και μεγαλύτερες διαστάσεις, εξαιτίας της αδυναμίας του Παγκόσμιου Οργανισμού Υγείας να ικανοποιήσει τις ανάγκες όλων των ασθενών που αναμένουν να υποβληθούν σε μεταμόσχευση κάποιου οργάνου.¹³

Ακόμα, η εμπορία παιδιών θεμελιώνεται στην εύκολη παραπλάνηση παιδιών από διακινητές με διάφορα ανταλλάγματα, στοχεύοντας στο να τα εκμεταλλευτούν εργασιακά, σεξουαλικά, αλλά και για την εμπορία των σωματικών τους οργάνων. Επιπροσθέτως, δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις εμπορίας παιδιών με στόχο την εμπλοκή τους σε ένοπλες συρράξεις και πολέμους, ιδίως στις χώρες της Μέσης Ανατολής και της αφρικανικής ηπείρου και, βέβαια, όχι μόνο σε αυτές.¹⁴

Άλλες μορφές εμπορίας ανθρώπινης σάρκας που εντοπίζονται στα κράτη-μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης σχετίζονται με την εξαναγκαστική επαιτεία, την εξαναγκαστική εγκληματικότητα, δηλαδή την κλοπή, την απάτη, την παραγωγή και διακίνηση ναρκωτικών, καθώς και τον εξαναγκασμό για τη σύναψη γάμων, προκειμένου να παράσχουν νομικό δικαίωμα διαμονής σε υπηκόους τρίτων χωρών.¹⁵

Πλην τούτων, όμως, σε αντίθεση με τους λόγους που συνδέουν την εμπορία ανθρώπων με την ασφάλεια, την εγκληματικότητα, και δη το οργανωμένο έγκλημα και την ηθική, η ανθρωπολογία προσεγγίζει το εν λόγω φαινόμενο μέσα από ένα άλλο πρίσμα, όπως είναι τα ανθρώπινα δικαιώματα και η μετανάστευση.¹⁶ Πιο αναλυτικά ως προς αυτό, η αντιμετώπιση της εμπορίας ανθρώπων ως παραβίαση των δικαιωμάτων του ανθρώπου δίνει προτεραιότητα στα δικαιώματα των γυναικών και των άλλων θυμάτων ως βασικό μέσο για την καταπολέμηση και εξάλειψη του φαινομένου. Μάλιστα, η συντριπτική προτεραιότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που προωθούνται από τις οργανώσεις που ασχολούνται με τη σωματεμπορία, στόχο έχουν να αποτρέψουν ή να σταματήσουν την

¹¹ Miller-Perrin & Wurtele, 2017.

¹² http://www.astynomia.gr/index.php?option=ozo_content&perform=view&id=217&Itemid=215&lang και <http://www.hopespot.gr/>.

¹³ Efrat, ό.π.

¹⁴ UNODC, 2017.

¹⁵ Campana & Varese, 2016.

¹⁶ Davies, 2009: 36-44.

παραβίαση αυτών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε σχέση με την αντιληπτή βία. Παρ' όλα αυτά, είναι μείζονος σημασίας για να γίνει απόλυτα κατανοητό πλέον πως τα θύματα της εμπορίας ανθρώπων δεν έχουν ανάγκη μονάχα από ασφαλή καταφύγια και κλινικές εξοπλισμένες και στελεχωμένες κατάλληλα για να προσφέρουν ιατρική και ψυχολογική θεραπεία, αλλά από έναν ειλικρινή σεβασμό -δίχως προκαταλήψεις- των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τους.

Σε ό,τι αφορά την εμπορία ανθρώπων ως πρόβλημα που σχετίζεται με τη μετανάστευση, μετατρέπεται συχνά σε ένα ρατσιστικό φαινόμενο που χρησιμοποιεί την εθνικότητα και το φύλο για να χαρακτηρίσει ορισμένες γυναίκες ως αδύναμες και την κινητικότητά τους ως φορέα εγκληματικής ενέργειας. Αντιθέτως, η εμπορία ανθρώπων ως πρόβλημα μετανάστευσης θα μπορούσε να μετριαστεί από την αλλαγή των πολιτικών μετανάστευσης, προκειμένου να γίνει πιο προσιτή και προσβάσιμη, δεδομένου ότι αν οι γυναίκες θα μπορούσαν να μετακινούνται δίχως να χρειάζεται να καταφύγουν σε διακινητές, τότε θα ήταν λιγότερο πιθανό να παγιδευτούν κατά τη διάρκεια της μετανάστευσής τους.¹⁷

Χαρακτηριστικά θυμάτων

Οι άνθρωποι που πέφτουν θύματα εμπορίας και εκμετάλλευσης, δεν ανήκουν σε κάποια ειδική κατηγορία με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, αλλά πρόκειται για άτομα κάθε ηλικίας, χρώματος, φύλου, καταβολών, μορφωτικού επιπέδου και κοινωνικής τάξης. Ωστόσο, το βασικό κοινό χαρακτηριστικό που καθιστά τα άτομα αυτά ως θύματα, είναι η ανάγκη ή/και η εύρεσή τους σε πολύ ευάλωτη θέση.¹⁸

Πιο συγκεκριμένα, λοιπόν, το μεγαλύτερο ποσοστό θυμάτων προέρχεται από χώρες που αντιμετωπίζουν πολλά οικονομικά προβλήματα και συνεχείς κοινωνικές αναταραχές, καθώς οι περισσότεροι κάτοικοι των κρατών αυτών προσπαθούν να βρουν τρόπους για να βελτιώσουν τη ζωή τους και, κυρίως, να θέσουν τις βάσεις για ένα καλύτερο μέλλον. Επιπρόσθετα, ένα εξίσου μεγάλο ποσοστό προέρχεται από περιπτώσεις - κυρίως σε ασιατικές και αφρικανικές χώρες - όπου τα θύματα πωλούνται από τις ίδιες τους τις οικογένειες για λίγα χρήματα ή ακόμα και επειδή πείθονται από τους διακινητές πως τα άτομα αυτά θα αποκτήσουν όλα τα εφόδια για μία καλύτερη ζωή.

Παρά ταύτα, οι διακινητές συνηθίζουν να προσεγγίζουν άτομα μικρότερης ηλικίας, καθώς είναι πιο εύκολο να εξαπατηθούν, ενώ η αύξηση των προσφυγικών ροών των τελευταίων ετών έχει επίσης συμβάλει στην αύξηση του φαινομένου της εμπορίας ατόμων. Ενδεικτικό παράδειγμα είναι το γεγονός ότι πολλοί διακινητές υπόσχονται σε πρόσφυγες και μετανάστες, αντίστοιχα, τη διάσχιση των συνόρων και την ασφαλή άφιξη στην επιθυμητή χώρα προορισμού και εν συνεχεία, τους πείθουν ότι τους χρωστάνε χρήματα, δίχως να τους αφήνουν να φύγουν μέχρι να τους εξοφλήσουν το χρέος τους

¹⁷ Davies, ό. π.: 42-44.

¹⁸ Kara, 2017.

και, τοιουτοτρόπως, τα άτομα αυτά εισέρχονται σε ένα καθεστώς αιχμαλωσίας και εκμετάλλευσης, το οποίο, όμως, δεν αντιλαμβάνονται εγκαίρως παρά πολύ αργότερα.¹⁹

Προφίλ Διακινητών

Από την άλλη πλευρά, σε ό,τι αφορά τα άτομα που εμπλέκονται στο σύστημα διακίνησης, εμπορίας και εκμετάλλευσης άλλων ανθρώπων, αποτελούν άτομα υπεράνω υποψίας, όπως, άλλωστε, ισχυρίζονται τα ίδια τα θύματα. Ένας διακινητής ενδεχομένως να είναι ένας άνθρωπος, ο οποίος ζει σε μία καλή γειτονιά, έχει ένα αρκετά καλό μορφωτικό επίπεδο, ασκεί ένα επιφανές επάγγελμα, όπως αυτό του δικηγόρου, του γιατρού, του αστυνομικού, έχει εξασφαλίσει ένα εξαίρετο και καθόλα σεβαστό κοινωνικό προφίλ, ενώ συνάμα έχει μεριμνήσει για την προσωπική του προστασία.

Παρά ταύτα, σύμφωνα με τα στοιχεία της Europol²⁰ τα μέλη των εν λόγω εγκληματικών κυκλωμάτων είναι κυρίως άντρες, με εξαίρεση τις χώρες της αφρικανικής ηπείρου, όπως η Νιγηρία, όπου εκεί το ανθρώπινο εμπόριο οργανώνεται, ως επί το πλείστον, από γυναίκες.

Το Εμπόριο Ανθρώπινης Σαρκός διεθνώς

Η εμπορία ατόμων σε αριθμούς παγκοσμίως, σύμφωνα με τα επίσημα στοιχεία της Ευρωπαϊκής Ένωσης, αναλύεται σε «27.000.000 σύγχρονους δούλους, 20.900.000 θύματα αναγκαστικής εργασίας, συμπεριλαμβανομένης της σεξουαλικής εκμετάλλευσης, 14.200.000 θύματα εργασιακής εκμετάλλευσης σε τομείς, όπως οι αγροτικές καλλιέργειες, οι κατασκευές, η οικιακή εργασία και η βιομηχανική παραγωγή, 4.500.000 θύματα σεξουαλικής εκμετάλλευσης, 5.500.000 παιδιά θύματα εμπορίας για σεξουαλική εκμετάλλευση ή μαύρη εργασία». Επιπρόσθετα, μέχρι σήμερα έχουν καταμετρηθεί 127 χώρες προέλευσης θυμάτων σεξουαλικής εμπορίας και 137 χώρες προορισμού. Μάλιστα, τρόμο προκαλεί το γεγονός πως μονάχα για το έτος 2013 έχουν αναγνωριστεί τουλάχιστον 40.000 θύματα.²¹

Επιπλέον, βάσει των ίδιων ερευνών που χρηματοδοτούνται από τα προγράμματα της Ευρωπαϊκής Ένωσης,²² διαπιστώθηκε πως, σε παγκόσμια κλίμακα, κάθε τρία δευτερόλεπτα, κάποιος γίνεται θύμα εμπορίας και εκμετάλλευσης άλλων ανθρώπων, ενώ μονάχα το 1% των θυμάτων καταφέρνουν να ξεφύγουν από αυτήν την κατάσταση και να σωθούν.

Είναι γεγονός ότι τα άτομα που εγκλωβίζονται σε ένα τέτοιο κύκλωμα εκμετάλλευσης, έπειτα από χρόνια μπορεί να αναλάβουν τα ίδια τον ρόλο του θύτη-διακινητή, ενώ εξαιρετικά σύνηθες φαινόμενο είναι το παράδοξο «Σύνδρομο της Στοκχόλμης», δηλαδή της ανάπτυξης ερωτικών συναισθημάτων των θυμάτων για τον διακινητή τους.²³

¹⁹ European Migration Network, 2014· Shelley, 2014.

²⁰ Europol, 2016.

²¹ <http://stoptrafficking.gr/el/>.

²² Βλέπε, επίσης, <http://www.coe.int/en/web/anti-human-trafficking>.

²³ Hopper, 2017.

Αξιοσημείωτες είναι, επίσης, οι στρατηγικές των κυκλωμάτων, ούτως ώστε να προστατεύουν τις ενέργειές τους, όπως είναι οι περιπτώσεις εκείνες κατά τις οποίες τα θύματα διατηρούν ορισμένες προσωπικές ελευθερίες, επικοινωνούν με την οικογένειά τους, ενώ εισπράττουν μία υποτυπώδη χρηματική αμοιβή για τις υπηρεσίες που προσφέρουν, τα οποία, ωστόσο, χρησιμοποιούν για να αγοράσουν ναρκωτικά και να εξασφαλίσουν τη δόση τους. Επιπλέον, οι διακινητές δεν δίνουν μεγάλη σημασία, εάν κάποιο άτομο καταφέρει να διαφύγει, επειδή δεν θέλουν να διακινδυνέψουν να συλληφθούν από την αστυνομία ή/και να εμπλακούν σε κάποια δικαστική διαμάχη. Άλλωστε, είναι εξαιρετικά εύκολο για τους ίδιους να προβούν σε αντικαταστάσεις θυμάτων, καθώς όλο το ενδιαφέρον τους εστιάζεται στο κέρδος και μόνο.²⁴

Καθίσταται σαφές πως η εμπορία σαρκός βρίσκεται παντού.²⁵ Στην Ασία, τα περισσότερα θύματα σεξουαλικής εκμετάλλευσης κατάγονται από τις Φιλιππίνες, ενώ το μεγαλύτερο ποσοστό θυμάτων εργασιακής εκμετάλλευσης προέρχεται από την Ταϊλάνδη. Είναι γνωστή, άλλωστε, η περίπτωση ενός εκ των μεγαλύτερων πορνείων του κόσμου, του Daulatdia, στο Μπαγκλαντές.²⁶ Εκεί, απασχολούνται περισσότερες από 1.500 γυναίκες και μικρά κορίτσια, τα οποία πουλούν ερωτικές υπηρεσίες σε αναρίθμητους άντρες που καταφτάνουν στην περιοχή από όλων των κόσμο καθημερινώς, σε συνδυασμό πάντοτε με τη χρήση ναρκωτικών ουσιών.

Σε ό,τι αφορά την Ευρωπαϊκή Ένωση, σύμφωνα με τα επίσημα στοιχεία της Europol,²⁷ το 70% τόσο των θυμάτων όσο και των θυτών υπόπτων εντός των κρατών-μελών της Ένωσης, είναι Ευρωπαίοι πολίτες, οι οποίοι, ενδεχομένως, έχουν την ίδια εθνική καταγωγή, ασπάζονται τις ίδιες αξίες, ήθη και έθιμα ή/και συνδέονται με δεσμούς συγγένειας. Ακόμα, η Αυστρία αποτελεί μία εκ των σημαντικότερων χωρών διέλευσης θυμάτων, κυρίως όσα προέρχονται από κράτη της Κεντρικής και Ανατολικής Ευρώπης, ενώ η Ιταλία, η Ισπανία και το Ηνωμένο Βασίλειο είναι χώρες εισόδου για θύματα από μη Ευρωπαϊκά κράτη. Στην Ελλάδα, υπολογίζεται ότι περίπου 200.000 άτομα κρατούνται παράνομα.

Πιο συγκεκριμένα, στην Ελλάδα, κυρίως από τη δεκαετία του 1990 κι έπειτα, διευκολύνεται η έξαρση του φαινομένου, καθώς η χώρα υποδέχεται καθημερινά πλέον έναν εξαιρετικά μεγάλο αριθμό προσφύγων και παράνομων μεταναστών. Μάλιστα, σύμφωνα με στατιστικά στοιχεία παλαιότερων ερευνών, στα θύματα της εμπορίας ανθρώπων συμπεριλαμβάνονται και άντρες²⁸, ενώ το μεγαλύτερο ποσοστό των γυναικών θυμάτων κατάγονται από χώρες, όπως είναι η Ρωσία, η Βουλγαρία, η Ρουμανία, καθώς από και χώρες της Αφρικής.

Ωστόσο, αξιοσημείωτη περίπτωση είναι αυτή της Σουηδίας, όπου το κοινοβούλιο, ήδη από το 1999, έχει προβεί στην ποινικοποίηση της αγοράς σεξουαλικών υπηρεσιών. Η φιλοσοφία της εν λόγω απόφασης έγκειται στην προσπάθεια του κράτους να μειώσει τη ζήτηση της πορνείας, ούτως ώστε να

²⁴ UNODC, ό.π..

²⁵ Rudolph & Schneider, 2017.

²⁶ Silverstone & Tait, 2016.

²⁷ Europol, ό.π.

²⁸ http://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/2016_Global_Report_on_Trafficking_in_Persons.pdf

συμβάλει στην ταυτόχρονη μείωση του αριθμού των εκπορνευμένων γυναικών ή/και αντρών. Η μέγιστη ποινή ανέρχεται σε φυλάκιση ενός έτους, ενώ, ανάλογα με την περίπτωση, υφίσταται και μία σχετική διαβάθμιση των ποινών που επιβάλλονται.²⁹ Παρά ταύτα, η προσφορά πορνείας δεν απαγορεύεται. Επιπλέον, το 2009, η Νορβηγία και η Ισλανδία τροποποίησαν εξίσου ανάλογα την εθνική τους νομοθεσία, θεσπίζοντας νομικές κυρώσεις σε όλους όσους αγοράζουν σεξουαλικές υπηρεσίες.³⁰

Χαρακτηριστικό είναι το κάτωθι απόσπασμα της σουηδικής νομοθεσίας, σε ελληνική μετάφραση, το οποίο ορίζει τον «καταναλωτή σεξουαλικών υπηρεσιών»:

Θα μπορούσε να είναι ο γείτονάς σου, ακόμα και ο καλύτερος φίλος σου. Ή ίσως είναι συνάδελφος στη δουλειά ή κάποιος που μίλησες σε ένα πάρτι το προηγούμενο Σαββατοκύριακο. Φαίνεται να ζει μία κανονική ζωή - είναι παντρεμένος, έχει παιδιά, μία καλή δουλειά - με άλλα λόγια, είναι ένας συνηθισμένος τύπος. Αλλά όμως αγοράζει σεξουαλικές υπηρεσίες και συνεπώς στηρίζει την αγορά της σεξουαλικής εκμετάλλευσης, την πορνεία και την εμπορία ανθρώπων. Και σύμφωνα με τον Σουηδικό νόμο είναι εγκληματίας.³¹

Πρόκειται για ένα μείζονος σοβαρότητας πρόβλημα, λοιπόν, διότι, ακόμα και αν τα θύματα καταφέρουν να δραπετεύσουν από τους διακινητές τους, πρέπει να αποδείξουν πως πράγματι υπήρξαν θύματα και να «προδώσουν» τους διακινητές τους, προκειμένου να προστατευτούν, αλλά δίχως την παροχή ενός σαφούς ασύλου. Αυτό γίνεται καλύτερα κατανοητό, εάν ληφθεί υπόψη πως, εάν τα θύματα δεν φιλοξενηθούν σε ένα προστατευόμενο σπίτι ή/και όταν βγουν από αυτό, αφενός παύουν να είναι προστατευμένα, ενώ πολλές γυναίκες αναγκάζονται να επιστρέψουν στην πορνεία, καθώς - συνήθως - δεν έχουν άλλο τρόπο για να επιβιώσουν. Ωστόσο, όπως ήδη αναφέρθηκε, η πορνεία είναι ένα φαινόμενο που υπάρχει και θα συνεχίσει να υφίσταται για όσο καιρό θα υπάρχει και η αντίστοιχη ζήτηση, ενώ το γεγονός πως η πορνεία αναγνωρίζεται πλέον ως ένα επάγγελμα με κατοχυρωμένα δικαιώματα, αποκλείει τις γυναίκες και τα άτομα για να διατηρούν το *status* των θυμάτων της σεξουαλικής εμπορίας ανθρώπων.³²

Η σκληρή πραγματικότητα των προσφύγων

Τα τελευταία χρόνια, από το 2011 κι έπειτα, η απότομη αύξηση των προσφυγικών ροών εξαιτίας του βάνανσου πολέμου στη Συρία, της πολιτικής αστάθειας στο Νότιο Σουδάν, των μαζικών εκτελέσεων, των συστηματικών βιασμών, της διαρκούς καταπάτησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο Ιράκ και τη Νιγηρία, της ανθρωπιστικής κρίσης στην Υεμένη και την Κεντροαφρικανική Δημοκρατία (CAR), αλλά και των δυσκολιών της ζωής κάτω από καταπιεστικά καθεστώτα, όπως είναι η δικτατορία στην

²⁹ Ekberg, 2004.

³⁰ Υπουργείο Εσωτερικών, Γενική Γραμματεία Ισότητας Φύλων, 2015.

³¹ <http://www.isotita.gr/ενημερωτική-έκθεση-για-τη-σουηδική-vo/>

³² Andrijasevic, 2007.

Ερυθραία, κατέστησε τους ανθρώπους αυτούς ως την πλέον ευάλωτη ομάδα που εύκολα υποτάσσεται στη δύναμη των διακινητών ανθρώπινης σάρκας.³³

Οι πρόσφυγες είναι ήδη ψυχολογικά και σωματικά εξουθενωμένοι, οπότε, μόλις φτάσουν σε μία χώρα της Ευρώπης, όπως στην Ελλάδα, προσπαθούν να έρθουν σε επικοινωνία με τις κρατικές αρχές, για να μπορέσουν να ζητήσουν άσυλο, άδεια παραμονής και να αποκτήσουν το συντομότερο δυνατόν τα επίσημα έγγραφα, για να έχουν τη δυνατότητα να συνεχίσουν νομίμως την πορεία τους προς τη χώρα που αποτελεί τον επιθυμητό τελικό προορισμό τους.³⁴

Οι διακινητές, λοιπόν, προσεγγίζουν τους πρόσφυγες και τους υπόσχονται ότι θα τους βοηθήσουν να αποκτήσουν άμεσα τα επίσημα έγγραφα που αναζητούν, ενώ, τελικά, καταλήγουν να τους εκμεταλλεύονται, τους εκδίδουν ψεύτικα έγγραφα, τους χορηγούν ναρκωτικές ουσίες, και τους δημιουργούν την ψευδή εικόνα ότι θα έπρεπε να νιώθουν υπόχρεοι απέναντι τους, καθώς θα τους «βοηθήσουν» να διασχίσουν επιτυχώς τα σύνορα. Βέβαια, και σε αυτήν την περίπτωση, τα παιδιά αποτελούν τον ευκολότερο στόχο.³⁵

Επιπροσθέτως, σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες, όταν ένας πρόσφυγας καταφέρνει να διαφύγει από τον θύτη του και απευθύνεται στην τοπική αστυνομία, οι αστυνομικοί προσπερνούν το γεγονός ότι πρόκειται για ένα θύμα σωματεμπορίας και αναγνωρίζουν μόνο το ότι αποτελεί ένα άτομο που διέσχισε τα εθνικά τους σύνορα με παράνομο τρόπο, με αποτέλεσμα είτε να τους απελαύνουν ή να τους οδηγούν στη φυλακή.³⁶

Η δράση των Μη Κυβερνητικών Οργανώσεων

Ιδιαίτερη και καθοριστική δράση στον τομέα της καταπολέμησης του εγκλήματος της εμπορίας των ανθρώπων είναι και η δράση των Μη Κυβερνητικών Οργανώσεων, η συμβολή των οποίων είναι εξαιρετικά σημαντική τόσο στην καταπολέμηση του εγκλήματος όσο και στη δίωξη των εγκληματιών.

Ειδικότερα, μία από τις σπουδαιότερες οργανώσεις σήμερα, είναι η A21³⁷. Πρόκειται για μία μη κυβερνητική οργάνωση η οποία εστιάζει στην προστασία των θυμάτων, καθώς και στην ποινική δίωξη των ενόχων. Η δράση της είναι παγκόσμιας εμβέλειας και έχει καταφέρει να ενημερώσει, αλλά και να διασώσει, γυναίκες και παιδιά σε όλο τον κόσμο. Επίσης, δημιουργεί προγράμματα αποκατάστασης για τα θύματα τα οποία και προστατεύει νομικά.

Στην Ελλάδα, με το θέμα του εμπορίου της ανθρώπινης σάρκας έχουν ακόμη ασχοληθεί το Κέντρο Μέριμνας Οικογένειας και Παιδιού (ΚΜΟΠ) και το Κέντρο Προάσπισης Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (ΚΕΠΑΔ).

³³ Mandić, 2017· McDonald, 2017.

³⁴ Ventrella, 2017.

³⁵ Townsend, 2016.

³⁶ Rankin, 2016.

³⁷ <https://www.a21.org/content/greece/gnqxx4?permcode=gnqxx4>

Επιπρόσθετα, μείζονος σημασίας οργανισμός στην καταπολέμηση του εγκλήματος της εμπορίας ανθρώπων είναι η Διεθνής Αμνηστία, μία ανεξάρτητη παγκόσμια οργάνωση, η οποία ιδρύθηκε το 1961 και υποστηρίζεται αποκλειστικά και μόνο από δωρεές. Βασικός στόχος της Διεθνούς Αμνηστίας είναι η προάσπιση και ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων,³⁸ ενώ ταυτόχρονα ασκεί πιέσεις σε πολλές κυβερνήσεις, προκειμένου να ληφθούν πιο ισχυρά και άμεσα σχετικά μέτρα.

Παρατηρείται, λοιπόν, πως οι δράσεις που πραγματοποιούνται από τις μη κυβερνητικές οργανώσεις εξακολουθούν να διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο για την καταπολέμηση του φαινομένου της εμπορίας ανθρώπων είτε μέσω της ενημέρωσης και της εκπαίδευσης είτε και μέσα από άμεσες παρεμβάσεις.

Προσωπικές μαρτυρίες θυμάτων³⁹

Οι τρομακτικές διαστάσεις του εγκλήματος της εμπορίας ανθρώπων επιβεβαιώνονται και μέσα από τις ίδιες τις προσωπικές ιστορίες θυμάτων, όπως αυτές περιγράφονται παρακάτω. Πρόκειται για τα ευρήματα των προσωπικών, διαδοχικών, μη-δομημένων συνεντεύξεων και ανοιχτών συζητήσεων που πραγματοποιήθηκαν στα γραφεία της μη κυβερνητικής οργάνωσης A21 στη Θεσσαλονίκη. Η πρόσβαση στην A21 για τη διεξαγωγή της έρευνας ήταν εξαιρετικά δύσκολη. Ωστόσο, ο στόχος επετεύχθη, έπειτα από την πρόσκληση αντιπροσώπων της A21 για να παραβρεθούν στο Πανεπιστήμιο «Μακεδονία», ούτως ώστε να ενημερώσουν τους φοιτητές σχετικά με τη δράση τους στα πλαίσια της διδασκαλίας του μαθήματος «Πρόσφυγες, Μετανάστες, Ανθρώπινα Δικαιώματα και Ανθρωπιστική Κρίση: Παγκόσμιες και Τοπικές Πρακτικές», το οποίο διδάσκεται από την ίδια την ερευνήτρια και συγγραφέα του παρόντος άρθρου.

Πιο συγκεκριμένα, ως προς τη διαδικασία των συνεντεύξεων, το κυρίαρχο κλίμα στα γραφεία της A21 ήταν αρκετά αμήχανο τόσο κατά την πρώτη επαφή όσο και στη συνέχεια, εξαιτίας αφενός της αμηχανίας της ερευνήτριας αλλά και της καχυποψίας, της ανασφάλειας και του φόβου των γυναικών. Οι συζητήσεις πραγματοποιήθηκαν, κυρίως, στην ελληνική γλώσσα, ενώ υπήρξαν στιγμές που χρειάστηκε η επικοινωνία να γίνει στη ρωσική ή/και την αγγλική γλώσσα. Επιπροσθέτως, τηρήθηκαν όλες οι αρχές του ερευνητικού κώδικα ηθικής και δεοντολογίας, αν και τα μικρά ονόματα που αναφέρονται, είναι όντως τα πραγματικά, καθώς επιτράπηκε από τις ίδιες τις γυναίκες. Ακόμα, σημαντικό για να αναφερθεί είναι πως παρακάτω έπεται η περιγραφή και όχι η αυτούσια μεταφορά των λόγων τους.

³⁸ <https://www.amnesty.gr/>

³⁹ Μη-δομημένες προσωπικές συνεντεύξεις στα γραφεία της A21 στη Θεσσαλονίκη (2018).

Η ιστορία της Άννας

Η Άννα αποτελεί μία ακόμα περίπτωση θύματος σεξουαλικής εκμετάλλευσης, η οποία, ωστόσο, κατάφερε να διασωθεί και να βρει υποστήριξη από την Α21 στη Θεσσαλονίκη. Πιο συγκεκριμένα, η Άννα κατάγεται από ένα μικρό χωριό της Βουλγαρίας, όπου έπεσε θύμα σεξουαλικής εκμετάλλευσης σε νεαρή ηλικία, όπως χαρακτηριστικά εξομολογείται στα γραφεία της οργάνωσης. Η ξαδέρφη της είχε έναν γνωστό, ο οποίος υποσχέθηκε στα δύο κορίτσια να βρουν εργασία στην Ελλάδα. Όταν τα δύο κορίτσια κατέφτασαν στην Ελλάδα, αποκαλύφθηκε η πραγματική πρόθεση του διακινητή τους, ο οποίος τις κλείδωσε μέσα σε ένα μικρό δωμάτιο, όπου και παρέμειναν κλειδωμένες, δίχως να έχουν τη δυνατότητα να ξεφύγουν. Παράλληλα, είχε εγκαταστήσει κάμερες στους χώρους αυτούς, ούτως ώστε να μπορεί να τις παρακολουθεί και να τις ελέγχει αδιάκοπα. Κάθε βράδυ, ο διακινητής τις οδηγούσε σε ένα νυχτερινό μπαρ της Θεσσαλονίκης, στο οποίο τις ανάγκαζε να φοράνε ελάχιστα ρούχα, να χαμογελάνε στους πελάτες και να εκδίδονται. Τα βράδια τους περνούσαν βασανιστικά με ερωτικές συνεντεύσεις με πολλούς άντρες-πελάτες για περίπου τέσσερα χρόνια. Ένα βράδυ, ωστόσο, η Άννα κατάφερε να διαφύγει της προσοχής του προαγωγού της, δραπέτευσε και σύντομα αναζήτησε τη βοήθεια της Α21, για να σώσει τόσο την ξαδέρφη της όσο και άλλες «φυλακισμένες» γυναίκες από το κύκλωμα αυτό.

Η ιστορία της Μαρίας

Η Μαρία κατάγεται από το Κίεβο της Ουκρανίας, όπου ζούσε με την οικογένειά της. Η φτώχεια, όμως, την ανάγκασε σε ηλικία μόλις 16 ετών να αναζητήσει εργασία μέσα από τις αγγελίες που είχαν δημοσιευτεί σε περιοδικά και εφημερίδες. Τελικά, η ίδια βρέθηκε στην Τουρκία, όπου υποτίθεται πως θα εργαζόταν σε ένα ξενοδοχείο της Κωνσταντινούπολης. Όταν έφτασε εκεί, της ζήτησαν από την υποδοχή του ξενοδοχείου να παραδώσει τα προσωπικά και ταξιδιωτικά της έγγραφα. Παρά ταύτα, όταν μπήκε μέσα στο δωμάτιο, όπου θα διέμενε, εισέβαλαν αμέσως άντρες ντυμένοι με αστυνομικές στολές, οι οποίοι την κακοποίησαν και τη βίασαν δίχως έλεος. Έτσι, λοιπόν, βρέθηκε στην Ελλάδα, όπου την εξανάγκασαν να εκδίδεται και να προσφέρει σεξουαλικές υπηρεσίες σε πάνω από σαράντα περίπου άντρες ημερησίως. Και η Μαρία βρήκε καταφύγιο στα γραφεία της Α21 της Θεσσαλονίκης, από όπου της παρασχέθηκαν δωρεάν ιατρική περίθαλψη, στέγη και νομική κάλυψη.

Η ιστορία της Αννίτας

Η Αννίτα δεν είχε έρθει ποτέ σε επαφή με άντρα. Αποφάσισε σε ηλικία 19 ετών να εργαστεί ως καθαρίστρια σε ένα ξενοδοχείο, όπου της εξήγησαν ότι έπρεπε να εξυπηρετεί τους πελάτες της με πολλούς και διάφορους τρόπους. Στο άκουσμα της περιγραφής της δουλειάς, η Αννίτα προσπάθησε να τρέξει και να φύγει από τον χώρο αυτό. Τέσσερις, όμως, γυναίκες την έπιασαν και την έδεσαν σε ένα κρεβάτι. Αμέσως μετά, τρεις άντρες εισέβαλαν μέσα στο δωμάτιο. Έπειτα από τη βίαιη συμπεριφορά των αντρών αυτών εναντίον της, η ίδια άρχισε να φωνάζει και να κλαίει. Οι γυναίκες

θύτες της έλεγαν να σταματήσει να κλαίει, καθώς δεν υπήρχε κανένας τρόπος για να ξεφύγει πλέον. Αυτό ήταν μόνο η αρχή.

Η Αννίτα προσπαθούσε να μην το βάλει κάτω και να παλέψει για τη ζωή που ονειρευόταν. Η εν λόγω συμπεριφορά της, ωστόσο, οδήγησε τους θύτες της σε ακόμα πιο βίαιες πράξεις εναντίον της, καθώς την βίαζαν καθημερινά και την άφηναν κλειδωμένη σε ένα μικρό και χωρίς παράθυρα δωμάτιο επί τρία χρόνια. Και η Αννίτα, όπως και η Μαρία, ήταν υποχρεωμένη να εξυπηρετεί σαράντα άντρες περίπου ημερησίως. Για να καταφέρει να αντέξει αυτόν τον τρόπο ζωής, η ίδια κατέφευγε στην υπερβολική κατανάλωση αλκοόλ. Τελικά, με το πέρασμα των χρόνων, η Αννίτα είχε ήδη αποκτήσει τρία παιδιά δίχως να γνωρίζει ποιοι ήταν οι βιολογικοί τους πατέρες.

Εν τούτοις, τα τρία αυτά παιδιά ήταν που της έδιναν τη δύναμη να αντέχει και να συνεχίζει να ζει. Η ημέρα της ελευθερίας της άργησε πολλά χρόνια, αλλά έφτασε, όταν μία μέρα έλαβε την απόφαση να τολμήσει και να αναζητήσει βοήθεια τόσο από την Α21 όσο και από την εκκλησία. Η Αννίτα κατάφερε να ξεπεράσει τους φόβους της και να θέσει έτσι τις βάσεις για ένα καλύτερο παρόν και μέλλον για εκείνη και τα παιδιά της.

Η ιστορία μιας μητέρας από την Καβάλα

Η συνέντευξη αυτή πραγματοποιήθηκε με μία γυναίκα, η οποία δεν ήθελε να αποκαλύψει το μικρό της όνομα, επισημαίνοντας, ωστόσο, πως η ίδια είναι μητέρα ενός αγοριού και κατάγεται από την Καβάλα. Όπως εξομολογήθηκε, είχε πέσει θύμα εμπορίας ανθρώπων, όταν αναζητούσε εργασία μέσα από το διαδίκτυο.

Όλα ξεκίνησαν, όταν η ίδια βρήκε μία απασχόληση μέσα από μία αγγελία. Στην αγγελία αυτή, ο επιχειρηματίας δημοσίευσε ότι διατηρούσε ένα μικρό κατάλυμα με εστιατόριο στην ευρύτερη περιοχή της Αχαΐας, ενώ σημείωνε πως παρείχε συνάμα διαμονή, και πολύ καλό μεροκάματο. Η 32 ετών μητέρα εντυπωσιάστηκε από όλα όσα προσέφερε ο συγκεκριμένος επιχειρηματίας και δίχως δεύτερη σκέψη, επικοινωνήσε μαζί του. Ωστόσο, το σοβαρότερο λάθος της ήταν πως του εξομολογήθηκε πως είχε τεράστια ανάγκη από δουλειά και χρήματα καθώς και πως βρισκόταν σε απόγνωση εξαιτίας του οικονομικού της αδιεξόδου. Επιπρόσθετα, μάλιστα, του δήλωσε ότι έχει ένα παιδί υπό την προστασία της και ο επιχειρηματίας φάνηκε αρκετά πρόθυμος για να την βοηθήσει και σε αυτό το θέμα.

Δυστυχώς, όμως, όταν η νεαρή μητέρα έφτασε εκεί, ήρθε αντιμέτωπη με έναν αληθινό εφιάλτη, καθώς ο «επιχειρηματίας» μαζί με τρεις άλλους άντρες κλείδωσαν τόσο την ίδια όσο και το παιδί της σε μία μικρή καλύβα, στην οποία, υπό εξαιρετικά δυσμενείς συνθήκες, συμβίωναν μαζί με άλλες αλλοδαπές εκδιδόμενες γυναίκες, ενώ απαγορευόταν να βγουν έξω από αυτήν.

Η ίδια αναγκάστηκε να εργαστεί για πολύ καιρό ως ιερόδουλη μέχρι και τη στιγμή εκείνη που κατάφερε να βρει τον τρόπο για να δραπετεύσει από εκεί, επιτυγχάνοντας να σώσει και το παιδί της. Βρήκαν προσωρινό καταφύγιο στην Α21, ενώ στη συνέχεια εγκαταστάθηκαν σε ένα χωριό έξω από

την Καβάλα, όπου, όπως σημειώνει, βρήκε την ανθρωπιά και τη φροντίδα που αναζητούσε τόσο καιρό.

Η ιστορία της Μαρίας Μ.

Η Μαρία Μ. γεννήθηκε και μεγάλωσε σε ένα χωριό της Μολδαβίας, όπου ζούσε μαζί με την οικογένεια της κάτω από εξαιρετικά άσχημες συνθήκες φτώχειας και στερήσεων ακόμα και των βασικών αγαθών. Η Μαρία Μ. ήρθε στην Ελλάδα, όταν μία γνωστή της, της μίλησε για τον Βασίλη, ο οποίος ήθελε να την προσλάβει για να καθαρίζει το σπίτι του και να προσέχει το παιδί του. Τότε ξεκίνησε και το πραγματικό μαρτύριο της Μαρίας Μ. Ο Βασίλης την φυλάκισε σε ένα υπόγειο σε μία περιοχή της Αθήνας, όπου ζούσε υπό άθλιες συνθήκες μαζί με άλλες Μολδαβές γυναίκες, ενώ τη βίαζε επί δέκα ημέρες ανελέητα.

Η κατάσταση που βίωνε εκεί, ήταν δραματική, καθώς ερχόταν σε σεξουαλική επαφή μαζί με άλλους άντρες, δίχως να μπορεί να αντιδράσει, καθώς ο Βασίλης την απειλούσε και την εκβίαζε με μαχαίρι, καλώδια και άλλα μέσα που τραυμάτιζαν το σώμα της, ούτως ώστε να μην έχει τη δύναμη για να δραπετεύσει από το υπόγειο που ήταν φυλακισμένη. Παρά ταύτα, έπειτα από τρία χρόνια πραγματικής δουλειάς, η Μαρία Μ. κατάφερε να δραπετεύσει.

Επίλογος

Στη σημερινή εποχή της λιτότητας, η ανθρώπινη αξία έχει υποβιβαστεί και τα δικαιώματα των ανθρώπων τείνουν να παραγκωνίζονται ολοένα και περισσότερο. Η «αδιαφορία» των κοινωνιών σε συνδυασμό με τα υψηλά επίπεδα οργάνωσης των κυκλωμάτων των διακινητών, έχουν οδηγήσει στην έξαρση του φαινομένου της εμπορίας ανθρώπινης σάρκας είτε μέσω της σεξουαλικής εκμετάλλευσης, της εργασιακής εκμετάλλευσης ή/και της εμπορίας οργάνων και όχι μόνο. Η αξία της γενετήσιας αξιοπρέπειας εξευτελίζεται με τον σκληρότερο τρόπο, ενώ η αδυναμία αντιμετώπισης του φαινομένου έγκειται κυρίως στο γεγονός ότι οι εγκληματίες δεν τιμωρούνται, αποκομίζοντας τεράστια κέρδη. Η κοινωνία σιωπά, εθελοτυφλώντας, τα θύματα συνήθως αγνοούν τα δικαιώματά τους, η αστυνομία αδυνατεί να τα προστατεύσει και το έγκλημα εξαπλώνεται.

Συμπερασματικά, λοιπόν, λαμβάνοντας υπόψη τις διαστάσεις του εγκληματικού αυτού φαινομένου της εμπορίας ανθρώπων, όπως αυτές αποτυπώθηκαν παραπάνω τόσο μέσα από το θεωρητικό, κοινωνικό και ισχύον νομικό πλαίσιο όσο και μέσα από τις ίδιες τις μαρτυρίες των γυναικών που συμμετείχαν στην εν λόγω ερευνητική προσπάθεια, σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να κατηγορηθεί κανείς για κινδυνολογία, εάν υποστηρίξει πως αναμένονται δυσμενέστερες καταστάσεις μελλοντικά. Οι τρέχουσες τάσεις στη σεξουαλική και εργασιακή εκμετάλλευση αναμένεται να αυξηθούν, ενώ η προσφυγική κρίση θα συμβάλλει ακόμα περισσότερο στην ανάπτυξη της εμπορίας ανθρώπων. Για να αντιμετωπιστεί ή, έστω, για να μειωθούν τα εν λόγω ποσοστά και να αποτραπούν οι μελλοντικές αρνητικές προσδοκίες, θα πρέπει σαφώς να κινητοποιηθεί ολόκληρη η

διεθνής κοινωνία, τόσο μέσω της σωστής ενημέρωσης στα σχολεία αλλά και με την αφύπνιση όλων των πολιτών μέσα από την τηλεόραση, το ραδιόφωνο, τον έντυπο τύπο, τη διοργάνωση ημερίδων και πολλά άλλα επίσης.

Βιβλιογραφία

- Αμπατζή, Α. (2008). *Προσεγγίζοντας το Φαινόμενο του Trafficking*. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών (ΕΚΚΕ).
- Andrijasevic, R. (2007). Beautiful dead bodies: gender, migration and representation in anti-trafficking campaigns. *Feminist Review*, 86(1), 24-44.
- Blanco, D. V. (2016). Ending Human Trafficking: A Stakeholder's Challenge. *Social Transformations: Journal of the Global South*, 4/5(2/1), 79-120.
- Campana, P., & Varese, F. (2016). Exploitation in human trafficking and smuggling. *European Journal on Criminal Policy and Research*, 22(1), σσ. 89-105.
- Davies, J. (2009). *My name is not Natasha. How Albanian Women in France use trafficking to overcome social exclusion (1998–2001)*. Amsterdam University Press, Amsterdam: IMISCOE Dissertations.
- Διεθνής Σύμβαση περί Καταστολής της Σωματεμπορίας των Ενηλίκων Γυναικών, 150 LNTS 431 (1933).
- Efrat, A. (2016). Global efforts against human trafficking: The misguided conflation of sex, labor, and organ trafficking. *International Studies Perspectives*, 17(1), 34-54.
- Ekberg, G. (2004). The Swedish law that prohibits the purchase of sexual services: Best practices for prevention of prostitution and trafficking in human beings. *Violence against women*, 10(10), 1187-1218.
- European Council. *Action against Trafficking in Human Beings*. Διαθέσιμο στο: <http://www.coe.int/en/web/anti-human-trafficking> [Προσπελάστηκε στις 9/6/2017].
- European Migration Network (EMN) (2014). *Synthesis Report- Identification of victims of trafficking in human beings in international protection and forced return procedures*. Brussels: European Commission: European Migration Network Study.
- Europol (2016). *Situation report: Trafficking in Human Beings in the EU*. The Hague: Europol SOC Strategic Analysis and Europol's THB team.
- Hopper, E. K. (2017). Trauma-informed psychological assessment of human trafficking survivors. *Women & Therapy*, 40(1-2), 12-30.
- Hyland, K., Agbontaen-Eghafona, K., & Cockayne, J. (2017). *Centre for the Study of Modern Slavery Inaugural International Conference 8-10 February 2017*.
- International Convention for the Suppression of the White Slave Traffic, 1 LNTS83 (1904).
- Kara, S. (2010). *Σεξ Τράφικιν: Στο Άδυτο της Οικονομίας της Σύγχρονης Δουλείας*. Αθήνα: Εκδόσεις Ασβός.
- Kara, S. (2017). Perspectives on Human Trafficking and Modern Forms of Slavery. *Social Inclusion*, 5(2), 1-2.
- Mandić, D. (2017). Trafficking and Syrian refugee smuggling: Evidence from the Balkan route. *Social Inclusion*, 5(2), 28–38.
- McDonald, C. (2017). *Policing the Traffic: The Capacity of Legal Change to Arrest Human Trafficking in the European Union*. University Honors Program Theses. 261.

- Miller-Perrin, C., & Wurtele, S. K. (2017). Sex trafficking and the commercial sexual exploitation of children. *Women & Therapy*, 40(1-2), 123-151.
- Μπουρλογιάννη-Βράιλα, Χ. & Πετρουλά, Ε. (2002). *Διεθνείς Συμβάσεις Δικαιωμάτων του Ανθρώπου που δεσμεύουν την Ελλάδα*. Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.
- Rankin, J. (2016). Human traffickers 'using migration crisis' to force more people into slavery. *The Guardian*. Διαθέσιμο στο: <https://www.theguardian.com/world/2016/may/19/human-traffickers-using-migration-crisis-to-force-more-people-into-slavery> [Προσπελάστηκε στις 9/6/2017].
- Rudolph, A., & Schneider, F. (2017). International human trafficking: Measuring clandestinity by the structural equation approach. *Social Inclusion*, 5(2), 39–58.
- Shelley, L. (2014, Φεβρουάριος). *Human smuggling and Trafficking into Europe: A comparative perspective*. Washington, DC: Migration Policy Institute.
- Silverstone, T. & Tait, M. (2016). The children trapped in Bangladesh's brothel village – video. *The Guardian*. Διαθέσιμο στο: <https://www.theguardian.com/world/video/2016/may/17/children-trapped-bangladesh-brothel-village-video> [Προσπελάστηκε στις 3/10/2017].
- Σύμβαση κατά της Δουλείας, 60 ENTS 153 (1926).
- Townsend, M. (2016). 10.000 refugee children are missing, says Europol. *The Guardian*. Διαθέσιμο στο: <https://www.theguardian.com/world/2016/jan/30/fears-for-missing-child-refugees> [Προσπελάστηκε στις 9/6/2017].
- Τσακλάγκανου, Γ. (2001). *Η διεθνική σωματεμπορία – Trafficking*. Αθήνα: ΚΕΘΙ.
- UNODC. (2017). *Παγκόσμια Έκθεση του ΟΗΕ για την Εμπορία Ανθρώπων*. Brussels: United Nations. Διαθέσιμο στο: http://www.unric.org/el/index.php?option=com_content&view=article&id=22099&catid=4:latest-news&Itemid=18 [Προσπελάστηκε στις 9/6/2017].
- Ventrella, M. (2017). Identifying victims of human trafficking at hotspots by focusing on people smuggled to Europe. *Social Inclusion*, 5(2), 69–80.
- Υπουργείο Εσωτερικών, Γενική Γραμματεία Ισότητας Φύλων (2015). *Ενημερωτική Έκθεση για τη Σουηδική νομοθεσία με θέμα την αντιμετώπιση της πορνείας - ποινικοποίηση του πελάτη*. Διαθέσιμο στο: <http://www.isotita.gr/ενημερωτική-έκθεση-για-τη-σουηδική-νο/> [Προσπελάστηκε στις 9/6/2017].

Χρήσιμες Ιστοσελίδες

<http://stoptrafficking.gr/el/>
http://www.astynomia.gr/index.php?option=ozo_content&perform=view&id=217&Itemid=215&lang=
<http://www.hopespot.gr/>
http://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/2016_Global_Report_on_Trafficking_in_Persons.pdf
https://ec.europa.eu/home-affairs/what-we-do/policies/organized-crime-and-human-trafficking/trafficking-in-human-beings_en
<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/?uri=LEGISSUM%3A133700>
<https://www.a21.org/content/greece/gnqxx4?permcode=gnqxx4>
<https://www.amnesty.gr/>

Σύντομο Βιογραφικό

Η **Στυλιανή Γ. Λέτσιου** είναι πτυχιούχος του Τμήματος Βαλκανικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Δυτικής Μακεδονίας (Φλώρινα) και κάτοχος δύο μεταπτυχιακών τίτλων, αφενός στην Πολιτική Επιστήμη από το Institut d'Études Politiques de Strasbourg (Université Robert Schuman) και αφετέρου στην Ιστορία και Κοινωνική Ανθρωπολογία από το Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου (Μυτιλήνη). Είναι διδάκτωρ Οικονομικών και Πολιτικών Σπουδών στην σύγχρονη Ανατολική και Νοτιοανατολική Ευρώπη του Τμήματος ΒΣΑΣ του Πανεπιστημίου Μακεδονίας. Μιλά άπταιστα εννέα ξένες γλώσσες (αγγλική, γαλλική, ιταλική, ρωσική, ρουμανική, βουλγαρική, γερμανική, ισπανική και γεωργιανή). Έχει εργαστεί ως ειδική σύμβουλος του Υφυπουργού Υγείας κ. Μ. Μπόλαρη και τα τελευταία χρόνια εργάζεται στον ακαδημαϊκό και ερευνητικό χώρο (Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, Θεσσαλονίκη).

Short CV

Styliani G. Letsiou received her graduate degree from Department of Balkan Studies of the University of Western Macedonia (Florina) as well as two master degrees in Political Science from the Institut d'Études Politiques de Strasbourg (Université Robert Schuman) and in History and Social Anthropology from the Department of Social Anthropology and History of the Aegean University (Mytilene). She obtained a Ph.D. in Economic and Political Studies in Contemporary Eastern and Southeastern Europe from the BSES Department of the University of Macedonia. She speaks fluently nine foreign languages (English, French, Italian, Russian, Romanian, Bulgarian, German, Spanish and Georgian). She has worked as a special advisor to the Vice-Minister of Health, M. Bolaris, and in the last years she has been working in the academic sector and research field (University of Macedonia, Thessaloniki).

Κατασκευάζοντας τόπο στον κυβερνοχώρο: κόσμοι των Μέσων Κοινωνικής Δικτύωσης, όψεις της Ψηφιακής Ανθρωπολογίας και εθνογραφικής έρευνας

Βασιλική Παπαγεωργίου

Περίληψη

Σκοπός αυτού του άρθρου είναι να συνεισφέρει στη γενικότερη θεωρητική συζήτηση για την Ψηφιακή Ανθρωπολογία με έμφαση στη μελέτη των Μέσων Κοινωνικής Δικτύωσης. Σε ένα πρώτο επίπεδο, επισημαίνονται θεωρητικά, αναλυτικά και μεθοδολογικά ζητήματα που έχουν αναδειχτεί σε μια αγγλόφωνη κυρίως βιβλιογραφία τις τελευταίες δύο δεκαετίες. Αυτά αφορούν κατά βάση: α) στο είδος της προβληματικής και των θεματικών που δυνητικά μπορεί να περιλάβει το πεδίο μιας Ψηφιακής Ανθρωπολογίας ή Ανθρωπολογίας του Κυβερνοχώρου, β) στις διαστάσεις μιας σύνθετης καθημερινότητας που συνίσταται πλέον στη διαρκή εναλλαγή της ανθρώπινης δράσης ανάμεσα σε *online* και *offline* περιβάλλοντα και γ) στη διαχείριση από τη μεριά των ερευνητών της εθνογραφικής πρακτικής σε συνθήκες εμπλοκής στον κυβερνοχώρο. Υποστηρίζεται ότι ο κυβερνοχώρος νοηματοδοτείται πολιτισμικά από τη δημιουργική δράση των υποκειμένων, που κατασκευάζουν κόσμους και κοινότητες, συγκροτούν ταυτότητες, μέσω της χρήσης των νέων τεχνολογιών και ψηφιακών μέσων και μέσω της ποικίλης εμπλοκής τους και των διαφοροποιημένων πρακτικών τους. Συγκεκριμένα, σε αυτό το άρθρο, η περίπτωση ενός ιστότοπου («ομάδας φίλων» στο Facebook) διαχείρισης φωτογραφικού υλικού γύρω από την πόλη της Πάτρας και η αντίστοιχη *online* κοινότητα θα χρησιμοποιηθεί για να αναδειχτούν διαστάσεις ενός ανθρωπολογικού/εθνογραφικού εγχειρήματος προσέγγισης του κυβερνο-πολιτισμού/πολιτισμού του κυβερνοχώρου. Προτείνεται η εθνογραφική έρευνα σε *online* περιβάλλον και η προσέγγιση της συγκεκριμένης σελίδας Facebook μέσα από το συμπληρωματικό σχεσιακό δίπολο αναπαράστασης/επιτέλεσης.

Λέξεις-κλειδιά: Ψηφιακή Ανθρωπολογία, Μέσα Κοινωνικής Δικτύωσης, εθνογραφία, κυβερνοχώρος, κυβερνοπολιτισμός, κοινότητα, κοινωνικότητα



Constructing place in cyberspace: worlds of Social Media, aspects of Digital Anthropology and ethnographic research

Vasiliki Papageorgiou

Abstract

This article aims to contribute to the general theoretical debate on Digital Anthropology with emphasis on the study of Social Media. Initially, theoretical, analytical and methodological issues developed in a mainly Anglophone literature over the last two decades are highlighted. These are related to: a) the type of themes and arguments that the field of Digital Anthropology/Anthropology of Cyberspace may cover, b) complex dimensions of the modern daily life characterised by constant rotation between online and offline environments and c) researchers' management of ethnographic practice in online environments/cyberspace. It is argued that cyberspace becomes meaningful through the creative action of subjects who construct worlds, communities and identities by exploiting new technologies and digital media, in their diverse engagement and differentiated practices. Specifically, I will use the case of a Facebook website ("friends group") which manages photographic material concerning Patras and of the corresponding online community, in order to illustrate dimensions of an anthropological/ethnographic endeavor to explore cyberculture. Thus, this paper reflects on implications of conducting ethnographic research in a social networking website and explores users' participation in a specific Facebook page utilising the binary pair of the relational and complementary concepts of representation/performance.

Keywords: Digital Anthropology, Social Media, cyberspace, cyberculture, ethnography, community, sociability.

Εισαγωγικά: Ψηφιακή Ανθρωπολογία, κυβερνοπολιτισμός και κυβερνοχώρος

Στο εμβληματικό του άρθρο, «Welcome to Cyberia: notes on the anthropology of cyberculture», αρκετά πρώιμα, το 1994 ήδη, ο Arturo Escobar, χρησιμοποιεί τον όρο κυβερνοπολιτισμός, για να αναλύσει θεμελιώδεις μετασχηματισμούς στη δομή και στο νόημα των σύγχρονων κοινωνιών, που προκαλούνται από τις τεχνολογίες υπολογιστή, και προκειμένου να εισηγηθεί το περίγραμμα ενός νέου πεδίου ανθρωπολογικής πρακτικής.¹ Έκτοτε, οι όροι κυβερνοχώρος και κυβερνοπολιτισμός τείνουν να χρησιμοποιούνται για να αποδώσουν συγκλίνουσες όψεις του ψηφιακού πολιτισμού που μελετούν οι κοινωνικοί και πολιτισμικοί ανθρωπολόγοι (Budka & Kremser 2004). Παράλληλα, όντως, άνοιξε ορμητικά ο δρόμος προς νέους προσανατολισμούς έρευνας και μελέτης, σε ανταπόκριση στους πρωτόγνωρους μετασχηματισμούς του τεχνοπολιτισμού που παρατηρούνται τις δύο τελευταίες τουλάχιστον δεκαετίες.

Η Ψηφιακή Ανθρωπολογία ή Κυβερνοανθρωπολογία αποτελεί ένα, σχετικά, πρόσφατο αλλά και ταχέως αναπτυσσόμενο πεδίο στην Κοινωνική και Πολιτισμική Ανθρωπολογία.² Στο πλαίσιο της σχετικής συζήτησης που διεξάγεται στον ακαδημαϊκό χώρο, γύρω από την ανάγκη προσδιορισμού του, έχουν αναδειχτεί μια σειρά από ζητήματα που αφορούν σε ορισμούς και στα κατάλληλα θεωρητικά, αναλυτικά και μεθοδολογικά πλαίσια. Παράλληλα, η συζήτηση αυτή τροφοδοτείται από τις εξελίξεις σε άλλους γνωστικούς κλάδους, όπως των τεχνολογιών, των μέσων και της επικοινωνίας, και εμπλουτίζει τους προβληματισμούς στο εσωτερικό της ίδιας της Ανθρωπολογίας για τα πολιτισμικά φαινόμενα και τις διαδικασίες σήμερα, σε έναν τεχνολογικά διαμεσολαβημένο και διαδικτυακά συνδεδεμένο κόσμο.³

Μια γενική επισκόπηση της σχετικής βιβλιογραφίας υποδεικνύει, ότι οι θεματικές στις οποίες εμπλέκεται η Ψηφιακή Ανθρωπολογία, εστιάζουν στις σχέσεις ανάμεσα στο ανθρώπινο και το ψηφιακό, σε ζητήματα μετασχηματισμών που θέτει η διείσδυση των νέων μέσων και τεχνολογιών στην κοινωνική ζωή, στη χρήση και οικειοποίηση αυτών, στις κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις της εμπλοκής στον κυβερνοχώρο (Coleman, 2010· Horst & Miller, 2012).⁴ Αντίστοιχα, υιοθετείται η

¹ Για μια χαρτογράφηση του τεχνοπολιτισμικού παραδείγματος και της ειδικής σχέσης της ανθρωπολογίας, βλ. αναλυτικά Αθανασίου, 2004.

² Ένας οδηγός βιβλιογραφίας για την Ψηφιακή Ανθρωπολογία, χωρισμένος σε περιόδους και θεματικές του ανθρωπολόγου Tom Boellstorff, είναι εξαιρετικά εμπεριστατωμένος (Boellstorff, 2013).

³ Χαρακτηριστικά αναφέρω το δυναμικό διαδικτυακό επιστημονικό δίκτυο «The Media Anthropology Network», της European Association of Social Anthropologists (EASA), που συνδυάζει την προσέγγιση της Ανθρωπολογίας των Μέσων με τη θεωρητική διερεύνηση και συζήτηση γύρω από ζητήματα νέων μέσων, τεχνολογιών και διαδικτύου. Βλ. τον σχετικό ιστότοπο, <http://www.media-anthropology.net/>

⁴ Υπογραμμίζω εδώ τη δουλειά του ανθρωπολόγου του υλικού πολιτισμού και της κατανάλωσης Daniel Miller, του οποίου η στροφή τα τελευταία χρόνια προς την Ψηφιακή Ανθρωπολογία και η συμβολή του σε αυτήν είναι καταλυτικής σημασίας. Ο Miller επεκτείνει τη μακροχρόνια επιτόπιο έρευνα στο Trinidad, για να μελετήσει διαστάσεις της χρήσης του διαδικτύου και των μέσων κοινωνικής δικτύωσης όπως το Facebook στην ίδια περιοχή (βλ. αναλυτικά: Miller & Slater, 2000· Miller, 2011). Στην Ελλάδα, το ενδιαφέρον και ο αντίκτυπος της σχετικής συζήτησης είναι σαφώς πιο περιορισμένος. Σημαντική είναι η συλλογική δουλειά *Πολιτισμοί του διαδικτύου* (Αυδίκος, 2016) που αποτελεί καρπό σχετικού συνεδρίου που οργάνωσε το

εθνογραφική μέθοδος, αφού θεωρείται κατάλληλη για επιτόπια συμμετοχική παρατήρηση με τις αναλογίες μιας κλασικής εθνογραφίας. Η εστίαση των ανθρωπολόγων στη θεματική είναι καθοριστικής σημασίας, καθώς κατευθύνει το αναλυτικό πλαίσιο και καθοδηγεί την εθνογραφική έρευνα, στην οποία θα αναφερθούμε στη συνέχεια (Boellstorff κ.ά., 2012: 52).

Σε σχέση με τα παραπάνω, εντοπίζουμε δύο καίρια σημεία προβληματικής να έχουν αναπτυχθεί. Το πρώτο αφορά στη διάκριση ανάμεσα στον «πραγματικό» και «ψηφιακό» ή «εικονικό» (*virtual*) κόσμο. Μια τέτοια οντολογική διάκριση συνεπάγεται τη φετιχοποίηση του προ-ψηφιακού ως «αυθεντικού» και την ύπαρξη ξεχωριστών πολιτισμικών συμπάντων. Απορρίπτεται, έτσι, ως αναλυτική αρχή, από τους ανθρωπολόγους, θεωρώντας, από τη μία, πως οι δυο κόσμοι αλληλοδιαπλέκονται, ενώ, από την άλλη, πως ο κυβερνοχώρος αποτελεί πεδίο πραγματικής ζωής και δράσης. Στο σημείο αυτό, θα επιστρέψουμε στη συνέχεια. Ωστόσο, σε γενικές γραμμές, διακρίνουμε μια συνδυαστική και ολιστική προσέγγιση του κυβερνοπολιτισμού.

Ένα δεύτερο σημείο προβληματισμού αφορά στο είδος της εθνογραφικής έρευνας που θα διεξαχθεί. Οι έρευνες που εντάσσονται ευρύτερα στο πεδίο της Ψηφιακής Ανθρωπολογίας μοιράζονται ανάμεσα σε αυτές που έχουν μια αποκλειστική εστίαση στον κυβερνοχώρο και σε αυτές που συνδυάζουν *online* και *offline* συμμετοχική παρατήρηση. Η κυρίαρχη εμπειρική παραδοχή ότι είμαστε συνεχώς «διασυνδεδεμένοι», ότι όλη μας η δράση και η επενέργεια στον κοινωνικό κόσμο διαμεσολαβείται από τις νέες τεχνολογίες, ώστε με δυσκολία μπορεί να απομονωθεί το ψηφιακό από το «φυσικό» περιβάλλον, κατευθύνει πολλές έρευνες στην εφαρμογή συνδυασμού *online* με *offline* συμμετοχική παρατήρηση. Ο εθνογράφος θα πρέπει διερευνητικά να προσεγγίσει την περιοχή της εθνογραφίας του, η οποία ενδέχεται να συνδυάζει διαδρομές μέσα και έξω από τον κυβερνοχώρο, σε φυσικούς τόπους και διαδικτυακούς ιστότοπους, ψάχνοντας τα ίχνη της δραστηριότητας των χρηστών και του υλικού που παράγουν ή διακινούν.

Ένα καλό παράδειγμα εδώ αποτελεί το θέμα των κοινωνικών κινημάτων και του ακτιβισμού που έχει ήδη προσελκύει πολλούς ανθρωπολόγους. Οι Postill και Pink διεξήγαν εθνογραφική έρευνα το 2010 στους ακτιβιστές και τα κοινωνικά κινήματα που αναπτύσσονταν τότε στη Βαρκελώνη. Παράλληλα, διεύρυναν το πεδίο της επιτόπιας συμμετοχικής παρατήρησης στη μελέτη της χρήσης των Μέσων Κοινωνικής Δικτύωσης στο πλαίσιο ανάπτυξης νέων μορφών πολιτικής συμμετοχής για τους ακτιβιστές (Postill & Pink, 2012).

Ανάμεσα στο έργο νέων ανθρωπολόγων του ψηφιακού πολιτισμού, αξίζει να αναφερθεί η εθνογραφική εμπειρία του Philipp Budka. Ο ίδιος αναφέρει ότι διεξήγε αποκλειστικά *online* έρευνα στο πλαίσιο της μεταπτυχιακής διατριβής του, εστιάζοντας στους τρόπους που απομονωμένες ιθαγενείς κοινότητες στο Οντάριο του Καναδά κάνουν χρήση του *internet*, διασυνδέονται και

τμήμα Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παν/μίου Θεσσαλίας με θέμα *Λαϊκός Πολιτισμός και Διαδίκτυο* στις 6 και 7 Νοεμβρίου 2013, στον Βόλο. Επίσης, στο πρόγραμμα σπουδών του εν λόγω Τμήματος, εντάσσονται μαθήματα Ψηφιακής Ανθρωπολογίας και Εθνογραφίας (βλ. σχετικά το άρθρο της Πηνελόπης Παπαηλία στον ίδιο τόμο).

αναπαριστούν τις ομάδες τους στον κυβερνοχώρο. Η εθνογραφική μεθοδολογία που χρησιμοποιήθηκε περιέλαβε *online* συμμετοχική παρατήρηση, ερωτηματολόγια και εθνογραφική κειμενική ανάλυση (Budka & Kremser, 2004: 219). Αργότερα, όμως, θεώρησε σκόπιμο να την επεκτείνει και να τη συνδυάσει με *offline* περιβάλλοντα, προκειμένου να καταγράψει τη δράση των ιθαγενών γύρω από τη συντήρηση των υποδομών τεχνολογίας στις περιοχές τους, τις συνεργασίες με μη κυβερνητικές οργανώσεις και κάποιες εταιρείες τηλεπικοινωνιών στην κατεύθυνση των πολιτικών της κοινότητας για ενδυνάμωση (Budka, 2015).

Αποκλειστικά *online* έρευνες συνηθέστερα απαντώνται στην περίπτωση ιστότοπων ή κοινοτήτων οργανωμένων γύρω από συγκεκριμένες θεματικές ή «τόπους» συνάντησης, και, ειδικότερα, όταν το κατεξοχήν πεδίο δράσης για την εστίαση μιας συγκεκριμένης θεματικής είναι ο κυβερνοχώρος (Garcia κ.ά., 2009: 55). Και σε αυτή την περίπτωση, όμως, η εθνογραφία υπηρετεί τις θεωρητικές αρχές ενός ολιστικού αναλυτικού πλαισίου, που εντάσσει το *online* σε ένα ευρύτερο, ενιαίο πολιτισμικό συμφραζόμενο και συμπεριέχον. Παράδειγμα μιας τέτοιου είδους έρευνας αποτελεί η εθνογραφική εμβύθιση στον τρισδιάστατο εικονικό κόσμο του *Second Life*, που διεξήγε ο ανθρωπολόγος Tom Boellstroff. Με προηγούμενη επιτόπια εθνογραφική εμπειρία στην Ινδονησία, αποφάσισε, στρεφόμενος προς την Ψηφιακή Ανθρωπολογία, να εφαρμόσει συμμετοχική παρατήρηση αποκλειστικά στον εικονικό χώρο του παιχνιδιού, μέσω της χρήσης του δικού του *Avatar* (Boellstroff, 2008).

Εξαιρετικά ενδιαφέρουσα περίπτωση εθνογραφίας του διαδικτύου, και πολύ κοντά στο πλαίσιο αυτής που θα παρουσιάσω στη συνέχεια, η μελέτη της Anna Haverinen πάνω σε ιστότοπους και Facebook σελίδες πένθους και αφιερωματικές στη μνήμη προσφιλών τεθνεώτων προσώπων, στο πλαίσιο της διδακτορικής της έρευνας (Haverinen, 2015α). Χώρος, τόπος, ταυτότητα και κοινότητα εξετάζονται μέσα από την διαχείριση και νοηματοδότηση του πένθους, του θανάτου, της μνήμης και την επιτέλεση συλλογικών τελετουργιών θρήνου στα εικονικά περιβάλλοντα του κυβερνοχώρου. Η Haverinen διεξάγει αποκλειστικά *online* εθνογραφία, χρησιμοποιώντας η ίδια τεχνολογίες του διαδικτύου και εφαρμογές, όπως προσωπικό ιστολόγιο έρευνας, προκειμένου να προσελκύσει ικανοποιητικά τους πληροφορητές της, ή δημιουργία *Avatar* σε εικονικούς κόσμους στους οποίους συμμετείχε στη διάρκεια της έρευνας, για να μελετήσει τη θρηνητική συμπεριφορά.

Θα πρέπει να υπογραμμιστεί ότι διεξήγε μακροχρόνια σε βάθος συμμετοχική παρατήρηση σε ομάδες ή/και προφίλ χρηστών Facebook, σε ιστότοπους σχετικού περιεχομένου σε συνδυασμό με άλλες έρευνες *online* (π.χ. συμπλήρωση ερωτηματολογίων, συνεντεύξεις). Αξιοποίησε, επίσης, αυτό που αποκαλεί «αυτό- εθνογραφία», καταγράφοντας και τη δική της εμπειρία για την απώλεια φίλου της. Για τους ανθρώπους που πενθούν, θρηνούν και τιμούν τα οικεία τους πρόσωπα, το διαδίκτυο, και ιδιαίτερα οι χώροι κοινωνικής δικτύωσης όπως το Facebook, γίνονται μέρος της πραγματικής τους

ζωής, παρέχοντας μέσα έκφρασης ατομικής και συλλογικής ταυτότητας σε κοινότητες/τόπους διαχείρισης της οδύνης.⁵

Τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης στον κυβερνοχώρο

Ενώ, όπως είδαμε, δεν μπορεί να ισχύσει μια αναλυτική διάκριση πραγματικού/εικονικού, επιβάλλεται να ληφθούν, παρ' όλα αυτά, υπόψη ορισμένες αρχές που συγκροτούν την ιδιαιτερότητα του κυβερνοχώρου. Σύμφωνα με τον Boellstorff, χρειάζεται να δούμε πιο προσεχτικά τα όρια διάκρισης ανάμεσα στον ψηφιακό και πραγματικό κόσμο (Boellstorff, 2012). Δίχως να υπερβάλλουμε στον ισχυρισμό περί μιας γενικότερης συνθήκης «ανάμειξης» αυτών των δύο, μια κυρίαρχη εμπειρικά διαπίστωση, όπως είδαμε στα προηγούμενα, είναι ότι πρέπει να εξετάσουμε των κυβερνοπολιτισμό μέσα από τους δικούς του όρους συγκρότησης (Boellstorff, 2012: 41). Στη συνέχεια, θα εξηγήσω το περίγραμμα μιας τέτοιας συνθήκης μέσα από ένα προνομιακό πεδίο μελέτης του κυβερνοχώρου, τα Μέσα Κοινωνικής Δικτύωσης (*Social Media*).

Τα *Social Media* έχουν αποδοθεί στην ελληνική γλώσσα ως Μέσα Κοινωνικής Δικτύωσης, δηλαδή, μέσα (*media*) και κοινωνικά δίκτυα (*social networks*) που βασίζονται στις τεχνολογίες υπολογιστών και διαδικτύου. Έτσι, η ελληνική απόδοση προσεγγίζει τους δύο όρους που χρησιμοποιούνται εναλλακτικά ή ταυτίζονται στην αγγλόφωνη ορολογία: *Social Networking Sites* και *Social Media*, ενώ οι διαφορές τους είναι οριακές. Τα *Social Media*, με την έκρηξη της τεχνολογίας *Web 2.0*, προς τα μέσα της πρώτης δεκαετίας του 2000, επιτρέπουν περισσότερες δυνατότητες κοινωνικής δικτύωσης μέσω των εφαρμογών τους και δίνουν μεγαλύτερη έμφαση στη διαδραστική επικοινωνία και στα εργαλεία παραγωγής και διαμοιρασμού περιεχομένου, και, έτσι μετατρέπονται σε *Social Networking Sites*. Οι τεχνικές δυνατότητες των *Web 2.0* εφαρμογών, που διαδέχονται το πιο στατικό *Web 1.0*, έφεραν μαζικά στο προσκήνιο την ιδέα της *online* κοινότητας, που υπήρχε υποτυπωδώς κατά τα προηγούμενα στάδια της ανάπτυξης του διαδικτύου (βλ. αναλυτικά Ellison & Boyd 2013).⁶

Ο κυβερνοχώρος αποτελεί ένα συμβολικό χώρο που νοηματοδοτείται από τη δράση των υποκειμένων (Dodge & Kitchin, 2000). Στον κυβερνοχώρο μπορούν να συγκροτούνται κόσμοι μέσα από τις επιμέρους κοινότητες των κοινωνικών δικτύων, που επέχουν θέση «φαντασιακών κοινοτήτων», και όπου οι ταυτότητες κατασκευάζονται σε βάση διαφορετική από μια κοινότητα εδαφοποιημένη ή παρουσίας (Αθανασίου, 2004: 63).

Ένα άυλο ψηφιακό περιβάλλον συμβολοποιείται, έτσι, από τα δρώντα υποκείμενα /χρήστες. Η έννοια του «χρήστη» – σε αντίθεση με αυτή του «χειριστή» – εμπεριέχει τη δυνατότητα δημιουργικής επενέργειας στο ψηφιακό περιβάλλον/ανοιχτή πλατφόρμα δυνατών χρήσεων, είναι συνάρτηση της

⁵ Πρόκειται για έρευνα στο πλαίσιο της διδακτορικής της διατριβής, η οποία αποτελεί μία από τις πολύ καλές και αναλυτικές βιβλιογραφικές πηγές-οδηγούς πάνω σε ζητήματα σύγχρονης *online* Εθνογραφίας (βλ. Haverinen, 2014).

⁶ Ανάμεσα στα πιο δημοφιλή *Social Media* σήμερα περιλαμβάνονται τα *Facebook*, *YouTube*, *Instagram*, *Tumblr*, *Twitter* και *Pinterest*.

τεχνολογίας της πληροφορίας και επικοινωνίας (ΤΠΕ) και υπογραμμίζει το διαδραστικό χαρακτήρα της (Κουζέλης, 2005). Στα Μέσα Κοινωνικής Δικτύωσης η επικοινωνία είναι διαμεσολαβημένη και διαδραστική: οι χρήστες διαχειρίζονται και αξιοποιούν τις ποικίλες εφαρμογές, επεξεργάζονται και διαμοιράζονται πολυμεσικό υλικό, είναι δημιουργοί πολιτισμικού περιεχομένου, με μια έννοια, ποικίλων πολιτιστικών αναπαραστάσεων.

Η έννοια της διαδραστικής επικοινωνίας, που προέρχεται από τα πολιτισμικά μοντέλα επικοινωνίας τα οποία δίνουν έμφαση στην ενεργό συμμετοχή των υποκειμένων και στην διαπροσωπική επικοινωνία, εμπλουτίστηκε από τη θεωρία των μέσων (ιδιαίτερα των νέων μέσων) και των εξελίξεων στους χώρους των μουσείων και των πολιτιστικών βιομηχανιών (Geismar, 2012).

Τα Μέσα Κοινωνικής Δικτύωσης έχουν μια διττή όψη, η οποία θα πρέπει να υπογραμμιστεί εδώ, ενώ θα αναπτυχθεί στη διερευνητική περίπτωση που παρουσιάζω στα επόμενα. Είναι, καταρχήν, μέσα που διαμεσολαβούν την εμπειρία του κοινωνικού κόσμου, καθώς καταναλώνονται από το κοινό, όπως γενικότερα ισχύει στα μαζικά μέσα (*mass media*). Παράλληλα, το κοινό τα κατασκευάζει ως τέτοια, με τη διαδραστική συμμετοχική του δράση, είναι δηλαδή ταυτόχρονα καταναλωτής και παραγωγός μαζί. Όπως αναφέρει ο ανθρωπολόγος Daniel Miller, όσον αφορά στην ψηφιακή τεχνολογία, τα όρια μεταξύ παραγωγής και κατανάλωσης είναι δυσδιάκριτα, ιδιαίτερα δε σε ιστότοπους/μέσα όπως το YouTube ή το Wikipedia (Miller, 2012: 347).

Υπό αυτό το αναλυτικό πρίσμα, η αναλογία του συμμετοχικού ιστότοπου ενός κοινωνικού δικτύου, όπως το Facebook, με «σκηνικό» αναπαραστατικής όσο και επιτελεστικής δράσης, ένα πλαίσιο αλληλοδράσεων το οποίο επιτρέπει στα δρώντα υποκείμενα να κατασκευάζουν τον κοινωνικό τους κόσμο, προτείνεται ως εξαιρετικά χρήσιμη, όπως θα φανεί στην συνέχεια της μελέτης.⁷ Θα πρέπει, έτσι, να υπογραμμιστεί ότι τα δρώντα υποκείμενα στο διαδίκτυο είναι χρήστες, οι οποίοι δημιουργούν πολιτισμικό περιεχόμενο, ακόμη κι αν αυτό αφορά σε ένα απλό σχόλιο ή στην ανάρτηση μιας φωτογραφίας. Ιδιαίτερα, όμως, στην περίπτωση που έχουμε τη δημιουργία ιστότοπων με εστιασμένο περιεχόμενο, εκεί μπορεί να δοθεί έμφαση στην αναπαράσταση, στους τρόπους που κατασκευάζονται οι ιστότοποι ως πολιτισμικά κείμενα, ως πολιτιστικές αναπαραστάσεις.⁸ Παράλληλα, δηλαδή, με το να μελετήσουμε τη δράση και την εμπλοκή με τον κυβερνοπολιτισμό των Μέσων Κοινωνικής Δικτύωσης ως επιτέλεση, με μια έννοια, θα πρέπει να τη δούμε και ως αναπαράσταση, μελετώντας το «κείμενο» που δημιουργείται ως πολιτισμικό προϊόν.

Καθώς τα Μέσα Κοινωνικής Δικτύωσης αναμορφώνονται διαρκώς τα τελευταία χρόνια, προσφέροντας βελτιωμένες τεχνικές δυνατότητες και εφαρμογές και γίνονται ολοένα και περισσότερο αναπόσπαστο μέρος μιας εναλλασσόμενα και δυσδιάκριτα *online/offline* καθημερινότητας, η

⁷ Για το σχεσιακό δίπολο αναπαράστασης - επιτέλεσης, βλ. το κείμενο της Μυριβήλη, «Από την αναπαράσταση στην επιτέλεση», (Μυριβήλη, 2006).

⁸ Για την έννοια της πολιτιστικής αναπαράστασης βλ. τα άρθρα του Δημήτρη Παπαγεωργίου «Παραστάσεις και αναπαραστάσεις: η επιτέλεση (performance) του 'πολιτισμού' και του 'πολιτιστικού θεάματος'» (2005) και «Η πολιτιστική αναπαράσταση: προβλήματα και προοπτικές» (2006).

ενθουσιώδης υποδοχή τους από τη μεριά των ερευνητών δείχνει αναπόφευκτη.⁹ Οι προκλήσεις που θέτουν τα Μέσα Κοινωνικής Δικτύωσης στην εθνογραφική έρευνα έχουν συζητηθεί επαρκώς στη σχετική βιβλιογραφία (βλ.: Garcia κ.ά., 2009· Kozinets, 2010· Boellstorff κ.ά., 2012· Hine, 2015· Varis, 2015· Haverinen 2015β). Κάποια από τα κύρια ερωτήματα που τίθενται αφορούν στο είδος και στη διαχείριση των δεδομένων που πρέπει να συλλεχθούν. Πώς πρέπει να αντιμετωπιστεί η ειδική μορφή τους, που συνίσταται σε οπτικοακουστικό υλικό, κείμενο και άλλες φόρμες αναπαραστάσεων (π.χ. τα λεγόμενα *emojicons*), ενώ παράλληλα είναι ρευστή (οι χρήστες μπορούν π.χ. να σβήνουν τα ίχνη τους, να επεξεργάζονται τις αναρτήσεις τους υστερόχρονα κ.λπ.);

Πολύ, δε, περισσότερο, υπάρχει ένας έντονος προβληματισμός για τη διεξαγωγή συμμετοχικής δια ζώσης παρατήρησης, παραδοσιακά προσδεμένης στην ανθρωπολογική-εθνογραφική πρακτική, και την εφαρμογή της στο διαδικτυακό ψηφιακό περιβάλλον, με χαρακτήρα ασύγχρονης, όχι πρόσωπο με πρόσωπο, επικοινωνίας. Οι ανθρωπολόγοι, σήμερα, συναινούν προς την αναγκαιότητα προσωπικής εμπύθισης, άμεσης εμπειρίας και παρατήρησης στο «εικονικό» περιβάλλον του κυβερνοχώρου.

Επίσης, κάποια ζητήματα ηθικής και αρχών δεοντολογίας απασχολούν συχνά τη σχετική βιβλιογραφία. Ερωτήματα που αφορούν στο πώς πρέπει να εμφανίζεται ο εθνογράφος ως πρόσωπο στο διαδίκτυο και πώς πρέπει να χειρίζεται την ταυτότητα των εικονικών χρηστών ή/και την ανωνυμία των ερευνητικών υποκειμένων είναι κεντρικά εδώ. Εξάλλου, τα ασαφή όρια ανάμεσα στο δημόσιο/ιδιωτικό στον κυβερνοχώρο καθιστούν διόλου αμελητέα την επιφύλαξη των εθνογράφων σχετικά με τη χρήση διαδικτυακών δεδομένων. Οι προτάσεις ποικίλουν, χωρίς να υπάρχει ένα κοινώς αποδεκτό μοντέλο εμπλοκής του ερευνητή, όπως αναλύεται στην επόμενη ενότητα.

Στη συνέχεια, στο κείμενο που ακολουθεί την ευρύτερη θεωρητική πλαισίωση, εφαρμόζω, πραγματεύομαι και συζητώ αρχές της Ψηφιακής Ανθρωπολογίας και διαδικτυακής εθνογραφίας σε μια συγκεκριμένη περίπτωση. Πρόκειται για ιστοσελίδα του Facebook, μια ομάδα φίλων που συγκροτεί *online* κοινότητα γύρω από τον τόπο και, ειδικότερα, την πολιτιστική κληρονομιά, μνήμη και ταυτότητα της πόλης της Πάτρας.

Η προβληματική γύρω από την ηθική της εθνογραφικής έρευνας διαδικτύου

Ανάμεσα στους ερευνητές του διαδικτύου, και κυρίως σε αυτούς που εστιάζουν στις *online* κοινότητες, μία από τις κυρίαρχες προβληματικές και συζητήσεις αφορά σε ζητήματα πρακτικής γύρω από τους ηθικά αποδεκτούς τρόπους διεξαγωγής μιας εθνογραφικής έρευνας στο ψηφιακό περιβάλλον του κυβερνοχώρου.

⁹ Δηλωτικό της τάσης αυτής το φιλόδοξο «Why we post project» στο UCL, ένα δια-εθνικό ανθρωπολογικό εγχείρημα, που διερευνά το ρόλο και τις συνέπειες της χρήσης των social media στην καθημερινότητα των ανθρώπων. Πραγματοποιήθηκε με την παραμονή εννέα ανθρωπολόγων για 15 μήνες σε εννέα διαφορετικές κοινότητες ανά τον κόσμο (βλ. τον αντίστοιχο ιστότοπο: <http://www.ucl.ac.uk/why-we-post>). Παράλληλα, έχει εκδοθεί και είναι ηλεκτρονικά διαθέσιμο το πρώτο βιβλίο της σχετικής σειράς: *How the World Changed Social Media* (2016).

Αναπόσπαστο μέρος της εθνογραφικής διαδικασίας, όπως όλοι γνωρίζουμε, αποτελεί η μέριμνα για τη διασφάλιση ορισμένων θεμελιωδών αρχών ηθικής. Η εθνογραφία στον κυβερνοχώρο μοιράζεται τις ίδιες ανησυχίες με την «εντοπισμένη» εθνογραφία σε φυσικά περιβάλλοντα, όσον αφορά στα ζητήματα ηθικής, αλλά, όπως είναι αναμενόμενο, νέα δεδομένα έχουν προστεθεί στη συζήτηση. Παρόλο που τα ίδια ζητούμενα ενδέχεται να αντιμετωπίζονται με διαφορετικούς τρόπους, ανάλογα με την ιδιαιτερότητα της κάθε περίπτωσης, διακρίνεται μία σύγκλιση σε δύο κεντρικά σημεία αναφοράς στη σχετική συζήτηση (Pfeil & Zaphiris, 2010).

Το πρώτο σημείο, αφορά στην προβληματική περί της δημόσιας ή ιδιωτικής φύσης του διαδικτύου. Είναι ο οποιοσδήποτε ιστότοπος προσπελάσιμος από τον ερευνητή ή εμπίπτει σε καθεστώς ιδιωτικότητας; Ιστότοποι που έχουν δημόσια πρόσβαση, όπως τα blog ή τα δημόσια ορατά σχόλια σε ηλεκτρονικά περιοδικά και σε σελίδες στο Facebook, θα μπορούσαν να θεωρηθούν πιο εύκολα στην ηθική διαχείρισή τους, σε σύγκριση, για παράδειγμα, με τους διαλόγους σε υπηρεσίες *chatrooms* ή σε *forums* όπου η συμμετοχή γίνεται με εγγραφή;

Το δεύτερο σημείο, αφορά στο γενικότερο ζήτημα της συγκατάθεσης του ερευνώμενου, με το συνακόλουθο δικαίωμα της γνώσης του πάνω στις παραμέτρους της έρευνας, όπως τα στοιχεία που θα αξιοποιηθούν και οι σκοποί της έρευνας ή η ταυτότητα του ερευνητή, τόσο η *online* όσο και η *offline*. Ένα σημαντικό ερώτημα που τίθεται εδώ αφορά σε ποιον/ποιους πρέπει να γνωστοποιείται η έρευνα και οι συνθήκες διεξαγωγής της. Αρκεί η ενημέρωση κάποιων σημαντικών προσώπων (π.χ. του διαχειριστή μιας σελίδας); Είναι ηθικά αποδεκτή η πρακτική της κρυφής παρακολούθησης που έχει χρησιμοποιηθεί από εθνογράφους προκειμένου να αποκομίσουν ερευνητικά οφέλη, εκεί που η διασφάλιση της καθολικής συναίνεσης του σώματος των *online* συμμετεχόντων θα ήταν δύσκολη; Ακόμη, πώς είναι δυνατό να συγκατατεθούν όλα τα χιλιάδες μέλη μιας *online* ομάδας/κοινότητας; Και αν συγκατατεθεί έστω και ένα μέρος αυτών, ποια θα είναι η συμπεριφορά τους και οι αντιδράσεις τους, δεδομένου ότι γνωρίζουν ότι παρακολουθούνται (Sveningsson, 2003);

Η εθνογραφική έρευνα, γενικότερα σε συνθήκες των ρευστών ψηφιακών κόσμων και της πολυτοπικότητας, δεν είναι εύκολο να καταθέτει συνεχώς σε μια εξαντλητική ανάλυση το τι ακριβώς κάνει ή τι θα καταγράψει σε όλους τους πιθανούς συμμετέχοντες. Με αυστηρά κριτήρια κινδυνεύουμε να καταστήσουμε το διαδίκτυο – ή καλύτερα τον κυβερνοχώρο – απροσπέλαστο πεδίο έρευνας. Όπως επισημαίνει ο Luc Pauwels (2006), οι ανθρωπολόγοι εισέρχονται στον κυβερνοχώρο με τη δύναμη και την ασυγκράτητη όρεξη των απεριόριστων δυνατοτήτων για έρευνα και καταγραφή των πάντων, εφόσον ο ψηφιακός κόσμος σου επιτρέπει να κυκλοφορείς χωρίς να είσαι ορατός ή όντας μεταμφιεσμένος. Παράλληλα, νέα δεδομένα σχετικά με τους κώδικες δεοντολογίας, τη χρήση προσωπικών δεδομένων, την κυκλοφορία/διαμοιρασμό του υλικού (π.χ. φωτογραφίες) στο διαδίκτυο, καθιστούν ευαίσθητες τις ισορροπίες που χρειάζεται να κρατήσει ο ερευνητής, χωρίς όμως η ανησυχία για το ηθικό μέρος της ερευνητικής διαδικασίας να μεγεθύνεται τόσο, ώστε να καθίσταται ανασταλτικός παράγοντας στη διεξαγωγή της (Pauwels, 2006).

Συνολικά, μια επισκόπηση της προβληματικής σε μελέτες που αξιοποίησαν *online* εθνογραφική έρευνα, δείχνει ότι ο σεβασμός και η προστασία της υπό διερεύνηση κοινότητας, θεωρείται το πρωτεύον ηθικό μέλημα (Garcia κ.ά., 2009). Υπό αυτό το πρίσμα και προς διευκόλυνση της συζήτησης θα μπορούσαμε να διακρίνουμε δύο κατηγορίες διαχείρισης των ηθικών παραμέτρων της εθνογραφικής μας έρευνας.

Στην πρώτη ανήκουν οι έρευνες όπου η έκθεση ευαίσθητων προσωπικών δεδομένων (π.χ. σεξουαλικός προσανατολισμός, πολιτικές απόψεις) μπορεί να προσβάλει με κάποιον τρόπο ή να θέσει σε απειλή και ενδεχόμενο κίνδυνο τα ερευνώμενα άτομα. Εδώ, ανήκουν και οι περιπτώσεις *online* κοινοτήτων γύρω από δύσκολα, ιδιαίτερα θέματα, όπως ομάδες πασχόντων από καρκίνο. Σε τέτοιες συνθήκες, θεωρείται αναγκαία η γνωστοποίηση της έρευνας και κάθε παράμετρος που θα καταστήσει πλήρως ενήμερους τους συμμετέχοντες σχετικά με τη χρήση και την αξιοποίησή της, με την εξάντληση όλων των περιθωρίων πληροφόρησης.

Στη δεύτερη κατηγορία ανήκουν οι «πιο εύκολες» περιπτώσεις, λιγότερο επείγουσες ηθικά. Αυτές αφορούν σε δημόσια πιο «διαφανείς» και ορατούς τρόπους έκφρασης στο διαδίκτυο, εκεί όπου οι συμμετέχοντες δεν ανήκουν σε ομάδα κινδύνου, ή τα δεδομένα που θα αξιοποιηθούν επίσης δεν θεωρούνται ευαίσθητα. Αφορούν, επίσης, κοινότητες που είναι δημόσιες, ή στις οποίες η πρόσβαση είναι εύκολη, χωρίς ιδιαίτερα προαπαιτούμενα. Εδώ οι κανόνες που αφορούν στην ηθική δεοντολογία απέχουν από την αυστηρότητα του είδους που αναφέρθηκε παραπάνω και ο ερευνητής μπορεί να αισθάνεται πιο άνετα κάνοντας την έρευνά του, αξιοποιώντας εποικοδομητικά αυτή τη σχετική χαλαρότητα, προς όφελος μιας πλούσιας ερευνητικά παραγωγής.

Σε αυτήν, τη δεύτερη κατηγορία, κατατάσσω και την περίπτωση της εθνογραφικής έρευνας την οποία παρουσιάζω στη συνέχεια. Εδώ το υλικό, φωτογραφικό και κειμενικό, θεωρείται δημόσιο, αφού η *online* κοινότητα δεν ανήκει σε ομάδα ευαίσθητη, ομάδα υπό απειλή ή αποκλεισμό, και η θεματική, επίσης, (η «παλιά πόλη» και η αστική ταυτότητα), δεν εμπλέκεται σε πρόκληση συγκρουσιακών και – δυνητικά – επικίνδυνων επεισοδίων στη δημόσια κουλτούρα.

Η ομάδα Patras Photos Old Special στην πλατφόρμα Facebook ως πεδίο έρευνας και μελέτης

Στην ψηφιακή πλατφόρμα Facebook, όπως, εξάλλου και σε άλλους ιστότοπους, εμφανίζονται τα τελευταία χρόνια αρκετές «ομάδες φίλων» με κεντρική τους θεματική παλαιές φωτογραφίες τόπων. Τρεις ομάδες γύρω από την Πάτρα υπάρχουν σήμερα, με παρόμοιες αρχές, αισθητική και προσέγγιση. Αριθμούν χιλιάδες μέλη, με πολλά από αυτά να συμμετέχουν όχι αποκλειστικά σε μία από αυτές.

Στη μελέτη αυτή θα εστιάσω συγκεκριμένα στην ομάδα Patras Photos Old Special,¹⁰ την οποία παρακολουθώ από την αρχή της δημιουργίας της ως τον παρόντα χρόνο, (περίπου δηλαδή από το καλοκαίρι του 2014 ως το φθινόπωρο του 2017), όντας η ίδια μέλος της.¹¹ Χρησιμοποίησα τη μέθοδο της εθνογραφίας του διαδικτύου, της *online* δηλαδή συμμετοχικής παρατήρησης, προκειμένου να καταγράψω τις πρακτικές διαχείρισης από τα μέλη-χρήστες της ομάδας και συμμετείχα διαδραστικά κατά τη διάρκεια της έρευνας, προβάλλοντας τον εαυτό μου με το μοναδικό προφίλ μου στο Facebook (το οποίο είναι δημόσιο, με ορατά προσωπικά μου δεδομένα, όπως στοιχεία σπουδών και εργασίας).¹² Εδώ πρέπει να υπογραμμίσω την ειδική σχέση που με συνδέει με την Πάτρα, αφού είναι ο τόπος καταγωγής και κατοικίας μου. Έτσι, έχοντας ήδη προφίλ στο Facebook, ήμουν μέλος της ομάδας από επιλογή, πριν, δηλαδή, την καταστήσω ερευνητική. Κατά συνέπεια, η έρευνά μου εντάσσεται στο πλαίσιο μιας αυτοεθνογραφίας (Haverinen, 2014 και 2015α) και θα μπορούσε να εκληφθεί, με την ευρύτερη έννοια, ως μια «ανθρωπολογία οίκου» (βλ. και εικ. 7 που αναφέρεται σε παλαιά επιχείρηση της οικογένειάς μου στην Πάτρα).

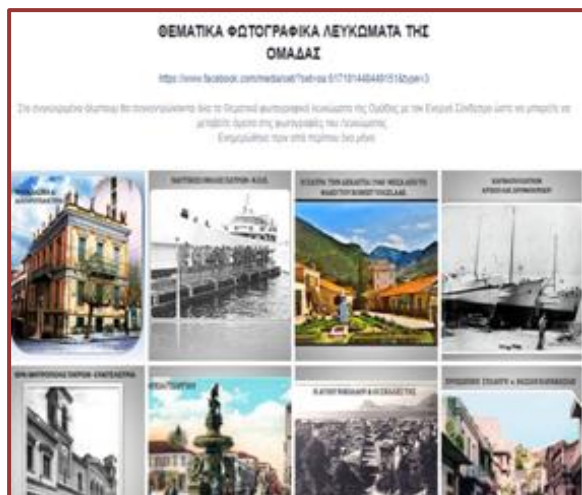
Παράλληλα με την εθνογραφική έρευνα, έγινε χρήση μεθόδων όπως η ανάλυση περιεχομένου αλλά και ανάλυση λόγου (*discourse analysis*) με τις οποίες επιχειρείται η κατηγοριοποίηση του υλικού που εκτίθεται, αλλά και του λόγου και των πρακτικών των χρηστών. Τέτοιες μεθόδους συναντάμε συχνά στο πεδίο της Ανθρωπολογίας των Μέσων και της Οπτικής Ανθρωπολογίας.

Τα βασικά ερευνητικά ζητούμενα σχετίζονται με το αναλυτικό πλαίσιο που θεωρήθηκε κατάλληλο για την προσέγγιση του θέματος και κινείται σε δύο κατευθύνσεις που δεν μπορεί να ιδωθούν ξέχωρα η μία από την άλλη: της αναπαράστασης και της επιτέλεσης, όπως αναφέρθηκε στην προηγούμενη ενότητα. Η πρώτη αφορά στη μορφή και το περιεχόμενο της Patras Photos Old Special, τη γενικότερη ταυτότητα και φυσιογνωμία της, τη συγκεκριμένη αναπαράσταση του τόπου και αφήγηση μνήμης που υιοθετεί και προτείνει. Ο προβληματισμός αυτός θα μπορούσε να τεθεί με το ερώτημα: ποια εικόνα του τόπου συγκροτείται εν είδει προϊόντος προς κατανάλωση; Η δεύτερη ερευνητική κατεύθυνση είναι προσανατολισμένη στον χρήστη, ως δρών επιτελεστικό υποκείμενο, στις πρακτικές διαχείρισης και επικοινωνίας που αναπτύσσονται από τον ίδιο και στη διαδραστικότητα με την οποία επικοινωνεί. Κεντρικό ζητούμενο αποτελεί σε αυτήν την περίπτωση ο τρόπος με τον οποίο συγκροτούν οι χρήστες συγκεκριμένες εκδοχές της συλλογικής ταυτότητας σε σχέση με την πόλη και το πώς συμβολικά επιτελούν τη μνήμη και την ανάκληση του παρελθόντος.

¹⁰ Ηλεκτρονική διεύθυνση: <https://www.facebook.com/groups/368004753366823>. Ας σημειωθεί ότι στην παρούσα φάση, η ομάδα είναι “κλειστή”, μία ρύθμιση περισσότερο συμβολική: επιχειρεί να προσδώσει το χαρακτήρα μιας κοινότητας. Ο καθένας με ένα απλό αίτημα μπορεί να γίνει μέλος, από οποιοδήποτε ήδη μέλος της ομάδας.

¹¹ Η έρευνα αυτή εντάσσεται στο πλαίσιο του διδακτικού μου έργου (στα γνωστικά αντικείμενα του Ψηφιακού Πολιτισμού και της Μουσειολογίας στο ΤΕΙ Στερεάς Ελλάδας) και μεταδιδακτορικής έρευνας στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο σε θέματα κυβερνοπολιτισμού, πολιτιστικών κοινοτήτων και πολιτιστικής διαχείρισης.

¹² Σημειώνω, εδώ, ότι επικοινωνήσα ηλεκτρονικά με έναν εκ των διαχειριστών προκειμένου να γνωστοποιήσω την έρευνά μου, αλλά και να ενημερωθώ σχετικά με τους όρους λειτουργίας της. Καταγραφή και παρατήρηση έγινε καθ’ όλη τη διάρκεια λειτουργίας της ομάδας, από την έναρξή της ως σήμερα. Το προφίλ με το οποίο συμμετέχω είναι το προσωπικό μου δημόσιο προφίλ στο Facebook.



Εικόνα 1

Εικόνα (screenshot) από άλμπουμ της ιστοσελίδας Patras Photos Old Special με συγκεκριμένη θεματική και την αντίστοιχη ενημερωτική λεζάντα

Το προφίλ της διαδικτυακής ομάδας Patras Photos Old Special: το γενικό πλαίσιο και ο ιστότοπος ως «εικονικό μουσείο»

Την ομάδα Patras Photos Old Special διαχειρίζονται τέσσερις υπεύθυνοι, που αναφέρουν ως κίνητρα δημιουργίας της ιστοσελίδας την αγάπη τους για την πόλη και το ερασιτεχνικό πάθος να διασώσουν το παρελθόν, την πολιτιστική της κληρονομιά, αλλά και να αφηγηθούν την μνήμη της. Ο ιστότοπος διακηρύσσει τη γενικότερη φυσιογνωμία και αρχές (δεοντολογικές, πηγές φωτογραφιών κ.λπ.) σε ένα κείμενο που συνοδεύει την αρχική σελίδα. Σύμφωνα με αυτό, η ομάδα Patras Photos Old Special «αποτελεί ένα όμορφο ταξίδι μέσα από την ποιοτική φωτογραφία στο νοσταλγικό κόσμο των αναμνήσεων, από την Πάτρα μας την πόλη της καρδιάς μας». Τα μέλη-χρήστες προσκαλούνται να μοιραστούν «όμορφες παλαιότερες φωτογραφίες και χαρακτηριστικά». Παράλληλα, οι διαχειριστές διατηρούν και κανάλι στον ιστότοπο YouTube, όπου εκθέτουν βίντεο με ανάλογο περιεχόμενο, σχετικό δηλαδή με την Πάτρα και την ιστορία του τόπου.¹³ Η ομάδα, ξεκινώντας το 2014, περίπου σε ένα χρόνο λειτουργίας, τον Αύγουστο του 2015, έφτασε τα 3500 μέλη, ενώ συνεχώς προστίθενται νέα. Δυο χρόνια μετά, τον Αύγουστο του 2017, καταγράφονται 22.800 μέλη.

Η ιστοσελίδα έχει τη μορφή μιας εικονικής έκθεσης, μιας μουσειακής φωτογραφικής αναπαράστασης, της οποίας το φωτογραφικό υλικό ανανεώνεται διαρκώς. Σε ό,τι αφορά στην

¹³ Συγκεκριμένα αναφέρεται στην αρχική σελίδα: «Αγαπητοί μας φίλοι, σας ευχαριστούμε για την συμμετοχή σας στην ομάδα μας. Αφού σας καλωσορίσουμε θα θέλαμε να σας ευχηθούμε ένα όμορφο ταξίδι μέσα από την ποιοτική φωτογραφία στο νοσταλγικό κόσμο των αναμνήσεων, από την ΠΑΤΡΑ μας την πόλη της Καρδιάς μας. Στη σελίδα μας θα έχετε τη δυνατότητα να μοιραστείτε μαζί μας όμορφες παλαιότερες φωτογραφίες και χαρακτηριστικά. Παράλληλα ως ενεργά μέλη της ομάδας, έχετε την δυνατότητα να αναρτήσετε και να μοιραστείτε μαζί μας τις δικές σας φωτογραφίες. Η πλειονότητα των φωτογραφιών μας προέρχεται από φωτογραφικά λευκώματα, φωτογραφίες ιδιωτικών συλλογών των μελών μας και διαδικτυακούς ιστότοπους. Στην αναδημοσίευση που γίνεται στην ομάδα μας καταβάλλεται κάθε προσπάθεια να μνημονεύονται οι πηγές μας και να δίδονται όσο το δυνατόν περισσότερες πληροφορίες για αυτές. Επισημαίνουμε πως τα πνευματικά δικαιώματα ανήκουν στους δημιουργούς & κτήτορες των φωτογραφιών. Ο ρόλος της σελίδας είναι καθαρά εκπαιδευτικός. Τα μέλη της ομάδας μας έχουν τη δυνατότητα να κοινοποιούν τις φωτογραφίες της ομάδας μας με την προϋπόθεση ότι θα αναφέρεται το όνομα της ομάδας και το όνομα εκείνου που ανάρτησε αρχικά τη φωτογραφία. Θα θέλαμε επίσης να τονίσουμε ότι η διαχειριστική ομάδα, διατηρεί το δικαίωμα να διαγράφει σχόλια, αναρτήσεις και οπτικοακουστικό υλικό που προσβάλλει ή δεν είναι σύμφωνο με τα όσα ήδη έχουν αναφερθεί. Σας ευχόμαστε μια όμορφη περιήγηση με εικόνες που αποτύπωσαν με ιδιαίτερη αγάπη και ζήλο και οι δημιουργοί τους !!!»

φυσιογνωμία του ιστοχώρου, αυτή διαμορφώνεται από τα ήδη υπάρχοντα άλμπουμ που έχουν εκθέσει οι διαχειριστές και είναι χωρισμένα σε κατηγορίες, μια πρακτική κατ' αναλογία με αυτήν της αρχειοθέτησης (εικ. 1). Αυτά τα άλμπουμ εμπλουτίζονται διαρκώς, εν είδει μιας μόνιμης έκθεσης, και είναι ανεξάρτητα από το φωτογραφικό υλικό που παρατίθεται σε συνεχή ροή.

Οι θεματικές των περίπου 100 άλμπουμ σήμερα μπορούν να διακριθούν στις εξής ταξινομήσεις:

- ➔ πρόσωπα (πολιτικοί, ηθοποιοί, αθλητές κ.α.),
- ➔ τοπόσημα (δρόμοι, πλατείες, μνημεία, το φρούριο της Πάτρας και το λιμάνι, ο φάρος, νεοκλασικά και άλλα κτίρια ιστορικής αξίας, ο σιδηροδρομικός και το τραμ),
- ➔ ιστορία (φωτογραφίες από σημαντικά γεγονότα της σύγχρονης ιστορίας της πόλης, με χαρακτηριστικές εικόνες από την απελευθέρωση από τους Γερμανούς το 1944),
- ➔ οικονομία του τόπου (επαγγέλματα, επιχειρήσεις, καταστήματα),
- ➔ γιορτές/τελετουργίες/παρελάσεις (χαρακτηριστικές οι εικόνες από το καρναβάλι),
- ➔ παλαιές απεικονίσεις της Πάτρας σε γκραβούρες και χαρακτηριστικά, ιστορικά αρχεία, καρτ ποστάλ.

Χρήστες και διαδραστική επικοινωνία στην ομάδα Patras Photos Old Special

Το να είναι κάποιος χρήστης των κοινωνικών δικτύων δεν προϋποθέτει να βρίσκεται συνέχεια *online*. Ωστόσο η *online* συμμετοχική παρατήρηση επιτρέπει μια πιο άμεση βίωση της κοινωνικότητας και των τρόπων που ο ιστότοπος, ένας ηλεκτρονικός κόσμος, αποκτά νόημα στο πλαίσιο της καθημερινής επικοινωνιακής ροής του κυβερνοχώρου.

Επιπλέον, για μια πληρέστερη κατανόηση του ιστότοπου, χρειάζονται συνεχείς αναδρομικές επισκέψεις στο υλικό του, η υιοθέτηση μιας μορφής ασύγχρονης επικοινωνίας. Με αυτόν τον τρόπο, μπορούν να καταγραφούν με μεγαλύτερη ασφάλεια κάποια ποσοτικά δεδομένα για τη δράση των χρηστών, που βρίσκω εξαιρετικά χρήσιμα, στον βαθμό που ένα από τα διακυβεύματα της ανάλυσης αποτελεί η διαδραστική επικοινωνία, όπως θα παρουσιάσω στη συνέχεια.¹⁴

Στο σημείο αυτό, θα δώσω μια γενική περιγραφή της δραστηριότητας, βασισμένη σε καταγραφή, ποσοτικοποίηση και ταξινόμηση της *online* συμπεριφοράς των χρηστών. Μια, κατ' αρχήν, ενδεικτική συστηματική καταγραφή της ροής υλικού κατά το τελευταίο δεκαήμερο του μήνα Αυγούστου 2015 (20-31 Αυγούστου 2015), χρησιμοποιήθηκε σαν ένας γενικότερος οδηγός αποτίμησης.¹⁵ Αυτή επαναλαμβάνεται σε ένα μεταγενέστερο χρονικό στάδιο, δύο χρόνια μετά, προκειμένου, σε συνδυασμό με τη συνεχή παρακολούθηση, να στοιχειοθετήσει τη συνολική εικόνα της ιστοσελίδας.

¹⁴ Π.χ. καταμετρώντας αντιδράσεις πρέπει να λαμβάνεται υπόψη η παράμετρος του χρόνου. Μια φωτογραφία μπορεί να αγνοηθεί στον άμεσο χρόνο ανάρτησής της, αλλά να συμπληρώσει δεκάδες ή εκατοντάδες *likes* τις επόμενες ώρες/ ημέρες. Το ίδιο ισχύει και για τα σχόλια.

¹⁵ Βλ. τη σχετική την εργασία μου «Η πολιτισμική κληρονομιά στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης: ψηφιακή διαχείριση και συμμετοχική κουλτούρα σε έναν ιστότοπο αστικής μνήμης», που παρουσιάστηκε στο 1ο Πανελλήνιο Συνέδριο Ψηφιοποίησης Πολιτιστικής Κληρονομιάς (Παπαγεωργίου 2016).

Κατά τη χρονική αυτή ενδεικτική περίοδο (20-31 Αυγούστου 2015), η ροή αναρτήσεων ήταν συνεχής σε όλη τη διάρκεια της κάθε ημέρας, ενώ έντονη κρίνεται και η συμμετοχή του κοινού, καθώς όλες οι αναρτήσεις είχαν διαδραστικό αποτέλεσμα.¹⁶ Αναρτήθηκε συνολικός όγκος 100 φωτογραφιών. Από αυτές οι 20 είναι καρτ ποστάλ και οι υπόλοιπες φωτογραφίες, ενώ αναρτήθηκε και ένα επιστολικό δελτάριο.

Οι πηγές του ψηφιοποιημένου φωτογραφικού υλικού είναι διάφορα αρχεία επίσημα, πολιτιστικών οργανισμών (π.χ. το αρχείο ΕΛΙΑ),¹⁷ προσωπικά/οικογενειακά, αλλά και υλικό που έχει αποκτηθεί μέσα από ιστότοπους δημοπρασιών όπως το Ebay ή το Delcampe. Ενδεχόμενη πηγή αποτελεί άλλωστε και το ψηφιοποιημένο υλικό έντυπων ή/και ηλεκτρονικών εφημερίδων ή περιοδικών.

Η θεματική των φωτογραφιών είναι προσαρμοσμένη στις θεματικές της αρχειοθέτησης που αναφέρθηκε. Υπάρχουν επιμέρους θέματα που φαίνεται να είναι προτιμητέα στις αναρτήσεις των διαχειριστών (οι οποίοι είναι και αυτοί που πιο συχνά αναρτούν υλικό), κάτι που προκύπτει από τη συχνότητα με την οποία εμφανίζονται.

Η χρονολογική κάλυψη εκτείνεται κυρίως από τις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αι. ως περίπου τη δεκαετία του '80. Συγκεκριμένα, για το χρονικό διάστημα της καταγραφής που αναφέρθηκε, έχουμε περίπου 20 φωτογραφίες από τις αρχές του 20ού αιώνα και τον μεσοπόλεμο, 15 για την περίοδο '40-'44 και 30 φωτογραφίες από τις δεκαετίες '50, '60, '70 και '80. Ελάχιστες φωτογραφίες προέρχονται πριν από το 1900 αλλά και μετά το 1990. Υπάρχουν, επίσης, κάποιες φωτογραφίες σύγχρονες που απεικονίζουν κτίρια παλιά, νεοκλασικά και διατηρητέα, ή ερειπωμένα. Από τις σύγχρονες φωτογραφίες, είναι χαρακτηριστικές αυτές που αντλούν θέματα από την πολύ πρόσφατη μνήμη και ιστορία της Πάτρας, όπως από την Πάτρα ως Πολιτιστική Πρωτεύουσα 2006 και από την κατασκευή της γέφυρας Ρίου- Αντιρρίου.

Σε ό, τι αφορά στα μέλη της ομάδας, αυτά μπορούν να διακριθούν πολύ γενικά στους συμμετέχοντες και στους μη συμμετέχοντες. Στην πρώτη κατηγορία περιλαμβάνω αυτούς που συμμετέχουν, με κάποιο δημόσια ορατό τρόπο (πρώτη σε συχνότητα δραστηριότητα είναι το απλό *like* σε ανάρτηση, ακολουθεί η συμμετοχή με σχόλιο, και τέλος, αρκετά μικρή εμφανίζεται η τάση να αναρτούν οι ίδιοι υλικό. Σε μικρότερο, επίσης, βαθμό «κοινοποιούν» υλικό. Σε βάθος χρόνου παρατήρησης τριών περίπου ετών καταγράφεται ένας πυρήνας μόνιμων συμμετεχόντων με «σχολιασμό»: είναι αυτοί/ές που πιο πρόθυμα σπεύδουν να αναφέρουν κάτι που γνωρίζουν για την πηγή μιας φωτογραφίας ή για την προσωπική τους εμπειρία (π.χ. βλ. αντιπροσωπευτική ομάδα συμμετοχής γύρω από αναρτημένη φωτογραφία, εικ. 2).

¹⁶ Ειδικότερα, η διαδραστικότητα μπορεί να εκτιμηθεί με κάποιον είδους ποσοτική καταμέτρηση των αντιδράσεων των χρηστών: το σύνολο των «likes», των «σχολίων» (*comments*) και των «κοινοποιήσεων» (*shares*), αποτελούν τύπους ψηφιακής δράσης που αποκαλούνται και «People talking about this» ή «Create a story about a post» και εκλαμβάνονται ως δείκτες καταμέτρησης της άμεσης αλληλόδρασης ανάμεσα σε κοινό και ιστοσελίδα.

¹⁷ Πρόκειται για το ψηφιοποιημένο αρχείο του Ελληνικού Λογοτεχνικού και Ιστορικού Αρχείου (ΕΛΙΑ), βλ. σχετικό ιστότοπο [<http://www.elia.org.gr/digitized-collections/collections-tour/>].



Εικόνα 2
Οι χρήστες επεξεργάζονται την αστική μνήμη: αστική μνήμη και συμμετοχική κουλτούρα

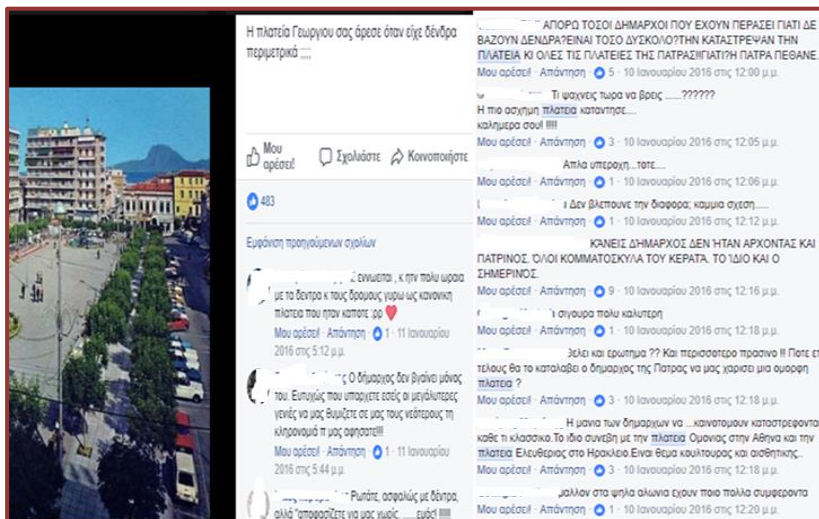
Στη δεύτερη κατηγορία νοούνται τα υπόλοιπα μέλη, τα οποία δημόσια είναι ανενεργά, παρότι ενδέχεται να επισκέπτονται τη σελίδα και να βλέπουν το υλικό που εκτίθεται. Κάτι τέτοιο είναι επίσης εφικτό και διευκολύνεται χάρη στη διάχυση του υλικού αυτού, αφού μέσω της σύνδεσης στο Facebook είναι δυνατή η εμφάνιση στον «τοίχο» του χρήστη μιας ανάρτησης που έγινε στον «τοίχο» μιας ομάδας στην οποία είναι μέλος. Επίσης, οι αναρτήσεις μπορεί να εμφανίζονται ως μήνυμα ηλεκτρονικού ταχυδρομείου, εφόσον κάποιος έχει κάνει τις ανάλογες ρυθμίσεις.

Προκειμένου να δοθεί μια γενικότερη εκτίμηση (κατά το ίδιο χρονικό διάστημα) της «απλής συμμετοχής» μπορεί να αναφερθεί ο αριθμός των θετικών αντιδράσεων (*likes*), που συνήθως κυμαίνεται από 2 δεκάδες το λιγότερο ως 5 ή 6 δεκάδες (που είναι περίπου και ο μέσος όρος των *likes*), ανά ανάρτηση, (ή και σε σχόλιο ανάρτησης), ξεπερνώντας τα 100 *likes* σε κάποια ανάρτηση (με μέγιστο αριθμό περίπου τα 200 *likes*) που ενδεχομένως θεωρήθηκε ιδιαίτερης ιστορικής, συμβολικής, αισθητικής αξίας (π.χ. μια πολύ παλιά, σπάνια φωτογραφία).

Με βάση την πιο ενεργό συμμετοχή, το σχολιασμό δηλαδή, οι χρήστες (βλ. και σχόλια στις εικόνες του κειμένου που παρατίθενται ενδεικτικά):

- ζητούν περεταίρω ενημέρωση, ρωτούν π.χ. την πηγή της φωτογραφίας ή διευκρινιστικά στοιχεία για τη χρονολογία και τον τόπο,
- συμπληρώνουν κάτι ενημερωτικό, εφόσον γνωρίζουν, γνώσεις της τοπικής ή της οικογενειακής τους ιστορίας. Συχνά εμφανίζονται ως φορείς προφορικής παράδοσης (γνωρίζουν κάτι επειδή το άκουσαν από ηλικιωμένο πρόσωπο).
- εκφράζουν με κάποιο σχόλιο τον θαυμασμό τους,
- διατυπώνουν την προσωπική/συναισθηματική τους εμπλοκή με το θέμα της φωτογραφίας (π.χ. κάτι που συνδέεται με την οικογενειακή τους ιστορία, με αναμνήσεις της παιδικής ηλικίας),

- ➔ διατυπώνουν κάποιες αξιολογικές κρίσεις, συγκρίνοντας τις παλιές εικόνες με τη σημερινή κατάσταση των πραγμάτων,
- ➔ πιο σπάνια, διατυπώνονται αρνητικά σχόλια, όπως για παράδειγμα αυτά που αφορούν στη σημερινή εικόνα της Πάτρας, σε σχέση με την παρελθοντική της (π.χ. στην εικ. 3, σχολιάζεται η έλλειψη πρασίνου στην κεντρική πλατεία τη πόλης μετά από έργα ανάπλασης). Το γενικότερο επικοινωνιακό πλαίσιο επιβάλλει μιαν «ευταξία» στο λόγο. Κάποια αιχμηρά πολιτικά σχόλια, ωστόσο, όπως βλέπουμε στην εικόνα 3, δεν διαγράφονται.

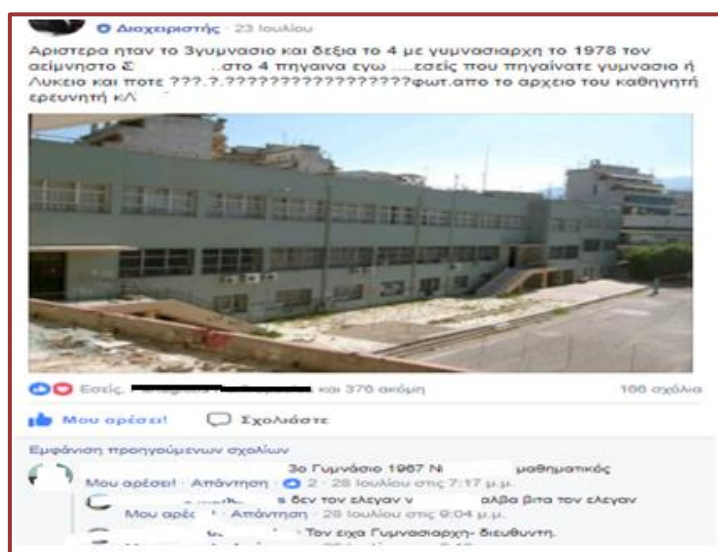


Εικόνα 3
Η κεντρική πλατεία Γεωργίου:
οι χρήστες σχολιάζουν αρνητικά
την πρόσφατη αστική
ανάπλαση ανακαλώντας τη
βιωματική τους μνήμη

Οι παραπάνω καταγραφές τεκμηριώνονται στη συνολική ύπαρξη της ομάδας στον κυβερνοχώρο ως το παρόν της έρευνας, με ελάχιστες ουσιαστικές αλλαγές. Ποσοτικά, βέβαια, παρατηρούμε την αλματώδη αύξηση του αριθμού των μελών από τον Αύγουστο του 2015 ως τον Αύγουστο του 2017 και ως τη χρονική περίοδο συγγραφής του κειμένου, αφού η ομάδα συνεχίζει την παρουσία της στον κυβερνοχώρο. Αυτό σημαίνει ότι αυξάνονται σε κάποιο βαθμό κάποιοι ποσοτικοί δείκτες συμμετοχικότητας (ενδεικτικά αναφέρω το μέσο όρο των *likes* που διπλασιάστηκε, ή τον αριθμό των σχολίων στις συζητήσεις που επίσης αυξήθηκε, όπως στις εικ. 4 και 5 από τον Ιούλιο 2017).

Γενικότερα, η φυσιογνωμία διατηρείται, με μέρος του αρχειακού υλικού να κυκλοφορεί σε επαναλαμβανόμενες αναρτήσεις. Στα τρία περίπου χρόνια λειτουργίας του, ο ιστότοπος έχει αποκτήσει μια μορφολογική δομή σε επίπεδο αναπαράστασης, στην οποία υπεισέρχεται η διαδικασία της επιτέλεσης, της συμμετοχικής επικοινωνίας των χρηστών. Το επικοινωνιακό αυτό πλαίσιο είναι, έτσι, χαλαρά προσδιορισμένο μέσα από τους κανόνες που έχουν παγιωθεί (ο τρόπος που μπορεί να σχολιάσει κάποιος, η αποφυγή ύβρεων, τα όρια της οικειότητας μεταξύ των χρηστών, το περιεχόμενο του οπτικού υλικού που μπορεί να αναρτηθεί).

Η αξιοσημείωτη ενίσχυση της συμμετοχής, όσο περνάει ο χρόνος, δεν καταγράφεται μόνο ποσοτικά, όπως π.χ. με την αύξηση των αντιδράσεων σε αναρτήσεις και τη διάθεση για συμμετοχή σε σχόλια και συζητήσεις. Κάποιες φορές η άμεση ανταπόκριση για το θέμα προκαλεί γρήγορους διαλόγους που καθιστούν την επικοινωνία σύγχρονη, ενώ δυνητικά είναι ασύγχρονη. Επίσης, παρατηρείται μετατόπιση προς ένα επικοινωνιακό πλαίσιο μεγαλύτερης οικειότητας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι αναρτήσεις των διαχειριστών που απευθύνουν ερώτημα προς τα μέλη της ομάδας δίνοντας αφορμή για εκτενή ψηφιακή συμμετοχή και συζήτηση. Στις εικόνες που ακολουθούν, είναι εμφανής η μεγάλη ανταπόκριση των φίλων της ομάδας. Ο διαχειριστής προσκαλεί τα μέλη να συγκροτήσουν μια κοινότητα εντοπιότητας, μνήμης, βιωματικής εμπειρίας (εικ. 4 και 5).

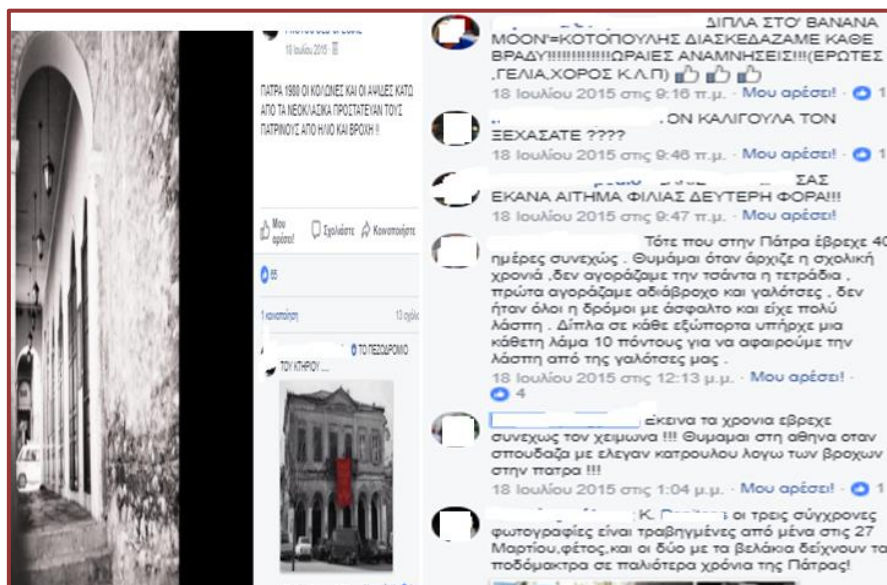


Εικόνα 4 Πληθώρα σχολίων σε μια από τις μεγαλύτερες συζητήσεις στη διάρκεια λειτουργίας της ομάδας



Εικόνα 5 Ανάρτηση – πρόσκληση προς τα μέλη, με τη μέγιστη ανταπόκριση

Στις πιο πρόσφατες φωτογραφίες, κυρίως από τη δεκαετία του '70 και ύστερα, υπάρχει μια τάση να εκφράζεται η βιωματική εμπειρία των χρηστών με σύντομες αφηγηματικές διατυπώσεις του τύπου : «σε αυτό το λούνα παρκ όταν ήμουν παιδί...», «σ' αυτή τη ντίσκο γίνονταν θρυλικά πάρτυ...», «ψωνίζαμε από αυτό το κατάστημα...» (βλ. εικ. 6 και 7, όπου απεικονίζεται ένα παλαιό πατρινό κατάστημα). Σε αυτές τις περιπτώσεις είναι που εκφραστικά επιτελείται με τη μεγαλύτερή του ζωντάνια ο κόσμος μιας «κοινότητας». Αποτελούν, επίσης, ένδειξη του ηλικιακού φάσματος του συμμετέχοντος κοινού.



Εικόνα 6 Διαμοιρασμός μνήμης, κοινωνικότητα, οικειότητα



Εικόνα 7 Μνήμη και γνώση του τόπου, οικειότητα: συμμετοχή και βιωματική εμπλοκή της εθνογράφου σε αυτήν τη φωτογραφία που απεικονίζει παλαιά οικογενειακή εμπορική επιχείρηση

Χρήστες και ψηφιακός λόγος

Η οπτική εικόνα – οι φωτογραφίες κυρίως – είναι αυτό που αποτελεί τη βάση της αναπαραστατικής δομής του Patras Photos Old Special. Παράλληλα, όμως, η εικόνα αποτελεί μέσο με το οποίο μιλούν και για το οποίο μιλούν οι χρήστες, όπως είδαμε. Έτσι, το κείμενο είναι εξίσου σημαντικό στην εθνογραφική καταγραφή. Κειμενικό υλικό αποτελούν: α) τα πληροφοριακά κείμενα-λεζάντες στα άλμπουμ της αρχειοθέτησης (της μόνιμης, δηλαδή, φωτογραφικής έκθεσης) που έχουν ύφος πιο επίσημο, β) η ενημερωτική λεζάντα του διαχειριστή ή του χρήστη που αναρτά υλικό στην καθημερινή ροή επικοινωνίας και γ) τα σχόλια χρηστών απομονωμένα ή ενσωματωμένα σε συζητήσεις.

Συνολικά, ο λόγος των χρηστών, συμπεριλαμβανομένων και των διαχειριστών της ομάδας, διαπνέεται από έντονη συναισθηματική φόρτιση, δηλωτική της σύνδεσής τους με την Πάτρα που αποτελεί τόπο βιωμένης εμπειρίας για πολλούς από αυτούς (γεννήθηκαν, έζησαν τα παιδικά τους χρόνια και κάποιοι από αυτούς ζουν ακόμη εκεί) ή κάποιας άλλης σύνδεσης (εργάστηκαν π.χ. για κάποιο χρονικό διάστημα κ.λπ.). Επιδιώκουν να δηλώνουν προσωπική γνώση και εμπειρία του τόπου. Κατασκευάζουν μια συγκεκριμένη αναπαράσταση της Πάτρας, βασισμένη στη «νοσταλγία» και σε ένα παρελθόν που επιλεκτικά τονίζει ορισμένες πλευρές της ιστορίας της. Αυτό το παρελθόν παραπέμπει, κυρίως, στην ευημερία και την οικονομική ανάπτυξη που επήλθε στην πόλη λόγω της ύπαρξης του λιμανιού και των εμπορικών συναλλαγών από το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα.¹⁸ Κατά συνέπεια, συνδέεται με τα οικονομικά εύρωστα στρώματα του πληθυσμού, την παρουσία τους στο δημόσιο χώρο, τον κοινωνικό και πολιτισμικό τους κόσμο, ενώ φέρει ως σύμβολο «την Πάτρα της belle époque», μια συγκεκριμένη, δηλαδή, ταυτότητα της πόλης, ιδιαίτερα προβεβλημένη από τα τοπικά μέσα (*media*).¹⁹ Επιπλέον, η ανάληψη του θεσμού της «Πολιτιστικής Πρωτεύουσας» το 2006, έγινε αφορμή για την κυκλοφορία σχετικών εκδόσεων με φωτογραφικό υλικό και πραγματολογικά δεδομένα για τη νεότερη και σύγχρονη ιστορία της πόλης, ενώ ο θεσμός του φημισμένου πατρινού καρναβαλιού αποτελεί κάθε χρόνο πεδίο αναπαραγωγής της αστικής ταυτότητας, μέσα από τις δράσεις και τις εκδηλώσεις του. Όλα αυτά, θεωρώ πως λειτουργούν ως πλαίσια εξοικείωσης ή διακειμενικότητας γύρω από τη νοηματοδότηση του τόπου και κατεύθυνσης προς μία τουλάχιστον κυρίαρχη εκδοχή αναπαράστασής του.²⁰

¹⁸ Βλ. την πολύ καλή παρουσίαση της εικόνας της πόλης, από τον ανθρωπολόγο Λεωνίδα Σωτηρόπουλο, *Η Πάτρα τον 19ο και τον 20ό αιώνα* (Σωτηρόπουλος, 1997).

¹⁹ Ο Σωκράτης Σκαρτσής, στον πρόλογο του συλλογικού έργου *Η πολιτισμική φυσιογνωμία της Πάτρας*, επισημαίνει την έλλειψη επαρκών ποιοτικών μελετών για την πόλη, σε αντίθεση με την πληθώρα αναφορών και ιδεών γύρω από «την άνθηση σ' αυτήν μιας πλούσιας belle époque» (Σκαρτσής, 1997: 9).

²⁰ Η έννοια της διακειμενικότητας (*intertextuality*), δανεισμένη από τη θεωρία της λογοτεχνίας, και ιδιαίτερα τη συμβολή της Julia Kristeva, χρησιμοποιείται στη θεωρία των μέσων για να υποδηλώσει κοινό περιεχόμενο σε διαφορετικά πολιτισμικά κείμενα και είδη (*genres*). Στο σημείο αυτό μπορώ να παραπέμψω, ενδεικτικά, στο γνωστό μυθιστόρημα *Πριμαρόλια* της Αθηνάς Κακούρη, που, χρησιμοποιώντας στοιχεία τοπικής ιστορίας της Πάτρας, αναφέρεται στη μεταιχμιακή εποχή των δυο αιώνων, 19ου και 20ού: εποχή που περίπου έθεσε τις βάσεις σε κοινές αντιλήψεις για την «ένδοξη» ιστορία της πόλης, με τη μεγάλη ακμή του εμπορίου, τα μεγάλα τζάκια των επώνυμων εγγχώριων και ξένων αριστοκρατών, την εισαγωγή ξένων ηθών και το βλέμμα στραμμένο προς τη «δύση».

Η προτιμητέα «νοσταλγική» αναπαράσταση της πόλης εκφράζεται, επίσης, και μέσα από τα σχόλια χρηστών-μελών, που γράφουν αρνητικά για τη σύγχρονη αστική διαχείριση των τελευταίων τριών δεκαετιών. Πρόκειται, ακριβώς, για τη χρονική περίοδο που χαρακτηρίζεται από πολλές και δραματικές επεμβάσεις και αλλαγές στο αστικό τοπίο και, ιδιαίτερα, στο ιστορικό κέντρο. Οι φωτογραφίες επίμονα τονίζουν αυτό που «χάθηκε», ως σύμβολο και «ενός αλλοτινού κόσμου που χάθηκε», ενός «αυθεντικού» παρελθόντος (ενδεικτική η εικόνα 8). Ο ιστότοπος, δίκην «διαδραστικού»/«εικονικού» μουσείου, είναι εκεί για να τον υπενθυμίζει, διατηρώντας το παρελθόν της πόλης ως πολιτισμική κληρονομιά που είναι ζωτικό μέρος μιας συλλογικής παροντικής ταυτότητας. Αν και η συνολική χρήση και αναπαράσταση του ιστότοπου είναι φαινομενικά αποπολιτικοποιημένη, πρέπει εδώ να σημειωθεί, ότι υπαινικτικά οι χρήστες απορρίπτουν συγκεκριμένες παρεμβάσεις στο δημόσιο αστικό χώρο, συμμετέχοντας με τον ήπιο τρόπο τους, σε μια γενικότερη συζήτηση/αντιπαράθεση για την σύγχρονη αστική διαχείριση.



Εικόνα 8 Η αυθεντικότητα του παρελθόντος

Εγχειρήματα όπως αυτό που παρουσιάστηκε εδώ, αναπαράγουν μια «νοσταλγική», «ομογενοποιημένη», «ωραιοποιημένη» εκδοχή και απεικόνιση της πόλης, χωρίς να αφήνουν χώρο για την ανάδειξη ενδεχόμενα διαφορετικών αναπαραστάσεων. Ωστόσο, όπως ακροθιγώς αναφέρθηκε, ένα από τα ζητήματα που ανέκυψαν είναι η δυνατότητα, στο συγκεκριμένο παράδειγμα, της άρθρωσης ενός αντι-ηγεμονικού λόγου σε κυρίαρχα προτάγματα πολιτικών αστικής διαχείρισης. Η παραγωγή και αναπαραγωγή ενός είδους νοσταλγίας δεν θα έπρεπε, υπό αυτό το πρίσμα, να θεωρηθεί μουσειακή αντιμετώπιση του παρελθόντος αλλά ενεργή συμμετοχή επί του παρόντος.

Κατασκευή του τόπου στον κυβερνοχώρο

Κόσμους του κυβερνοχώρου αποτελούν αυτές οι συμβολικές ψηφίδες υλικού, οργανωμένου γύρω από συγκεκριμένη εστίαση και θεματική. Παράλληλα, με μία έννοια, διαμορφώνουν, όπως στην

περίπτωση που εξετάζεται εδώ, κοινότητες και συλλογικές ταυτότητες μέσω των ψηφιακών πρακτικών της κατασκευής του αστικού τόπου και μέσω της διαχείρισης της αστικής μνήμης και της πολιτισμικής κληρονομιάς.

Στην περίπτωση της ομάδας Patras Photos Old Special, ο ομώνυμος διαδικτυακός τόπος είναι ένας τόπος του «ανήκειν». Γύρω από αυτόν συγκροτείται μια κοινότητα χρηστών, με βάση την κοινωνικότητα του διαμοιρασμού πολιτισμικού υλικού, της ανταλλαγής, της διαδραστικής, διαμεσικής επικοινωνίας. Η κοινωνικότητα αυτή αφορά εμπλοκή με τον τόπο καταγωγής που εκφραστικά φέρει τις ποιότητες τριών κυρίως χαρακτηριστικών: συναισθηματικών (π.χ. νοσταλγία, λύπη, οικειότητα), γνωστικών (γνώσεις για την τοπική ιστορία και τεκμηρίωσης του αρχαιολογικού υλικού), πολιτικών (ενδιαφέρον για τις πολιτικές γύρω από τον τόπο, όπως συντήρηση νεοκλασικών κτιρίων και αναπλάσεις).

Πρόκειται για μια κοινότητα στον κυβερνοχώρο που οικοδομείται ψηφιακά πάνω σε παραδοσιακά υλικά μιας εδαφοποιημένης ή αποεδαφοποιημένης κοινότητας: μνήμη, βιωματική εμπειρία, κοινωνικότητα, αίσθημα του ανήκειν είναι κάποια από αυτά (Δαλκαβούκης, 2012). Η κοινότητα ενδυναμώνει τους δεσμούς της μέσω των καθημερινών ανταλλαγών και της διαδικτυακής επικοινωνίας. Άλλα στοιχεία μπορούν να ληφθούν εδώ υπόψη, όπως, οι διάφορες σχέσεις που «δένουν» τα μέλη της ομάδας, καθώς πολλοί – πέρα από την εικονική φιλία – φαίνεται ότι γνωρίζονται στην «πραγματική» ζωή και συναναστρέφονται και δια ζώσης. Εξάλλου, από τη διερεύνηση των δημόσιων προφίλ χρηστών της Facebook σελίδας Patras Photos Old Special, προκύπτει μια εκτεταμένη κοινωνική δικτύωση σε πλέγματα που συνδέουν μεγάλο μέρος αυτών μεταξύ τους (εμπειρικά διαπιστώνεται από την εμφάνιση των λεγόμενων, στη γλώσσα του Facebook, «κοινών φίλων»).

Έτσι, παρατηρείται συμπερασματικά ότι η κοινότητα, με την επιτελεστική-αναπαραστατική μορφή που περιγράφηκε εδώ, (δυνητικά) υπάρχει μόνο στον κυβερνοχώρο. Ωστόσο, προϋπάρχει ο συμβολικός κόσμος πάνω στον οποίο συγκροτείται: οι κυρίαρχες εικόνες της Πάτρας, οι διαχρονικές μορφές πολιτιστικής διαχείρισης της πόλης, ακόμα, οι ιστορικά διαμορφωμένοι μικρόκοσμοί της και η κοινωνική της διάρθρωση. Ενώ, δυνητικά, επίσης, τα αποτελέσματα- συνέπειες της ύπαρξης και δράσης μιας τέτοιας ομάδας «επιστρέφουν» με διάφορες μορφές από τον κυβερνοχώρο στο «φυσικό κόσμο».

Η μουσειακή αναπαράσταση του τόπου προσδίδει μια υλικότητα, μια συμβολική δύναμη στον ιστότοπο της παλιάς πόλης. Η πόλη αναδεικνύεται ως ένας σημαντικός φαντασιακός τόπος για την επεξεργασία και συγκρότηση νέων μορφών ταυτοτήτων, αλλά και τόπος συλλογικής αφήγησης, μνημονικών πρακτικών και επιτελέσεων. Η πόλη είναι «γεννήτορας μνήμης» (Πορτάλιου, 1997). Οι online κοινότητες γύρω από τον τόπο και την ταυτότητά του διεκδικούν το «να είναι» σε έναν σύγχρονο κόσμο διασποράς, ρήξεων, εκ-τοπισμού, ραγδαίων μετασχηματισμών και ανακατατάξεων.

Έτσι, η πολιτισμική κληρονομιά αναδεικνύεται σε μέσο θεραπείας των κρίσεων ταυτότητας στη μετανεωτερικότητα (Butler & Rowlands, 2012).

Σε ένα τέτοιο περιβάλλον, οι άνθρωποι αναζητούν τοπικότητες, αγκυροβόλια ταυτότητας, αίσθηση «του κοινώς ανήκειν», και μέσα στα, φαινομενικά χαώδη, διαδικτυακά περιβάλλοντα επιχειρούν τη συνοχή και τη δημιουργία δεσμών. Και είναι ακριβώς η επιτελεστικότητα της συμμετοχής στον ιστότοπο Facebook που παράγει τοπικότητα και, μέσω αυτής, κοινότητα. Η επιτελεστικότητα αυτή μοιάζει με τις διαβατήριες τελετουργίες παραγωγής «τοπικών υποκειμένων» που αναλύει ο ανθρωπολόγος Arjun Appadurai (2014), σε έναν κόσμο που διαμεσολαβείται από τα μαζικά μέσα και χαρακτηρίζεται από επαυξημένες δυνατότητες δημιουργικής χρήσης της φαντασίας (Appadurai, 2014).

Άλλωστε, μέσω της «ψηφιακής μνήμης», όπως στην περίπτωση που εξετάστηκε, δημιουργούνται προϋποθέσεις για πιο εκτεταμένο «μοίρασμα αναμνήσεων», οι οποίες διαφορετικά θα ήταν περισσότερο εξατομικευμένες. Η ψηφιακή μνήμη είναι επιτέλεση της μνήμης, του παρελθόντος και της συλλογικής ταυτότητας, καθώς δρώντες/χρήστες επικοινωνούν μέσω ψηφιακών εφαρμογών (Burkey, 2014· Παπαγεωργίου, 2016). Και στον κυβερνοχώρο, καθώς ιστότοποι μετατρέπονται σε «τόπους συλλογικής μνήμης», τίθενται, με νέους όρους αυτή τη φορά, καίρια ζητήματα, αναπαράστασης και ερμηνείας, αλλά και πολιτικών γύρω από τις χρήσεις του παρελθόντος.

Συμπερασματικά

Εκκινώντας από τη γενικότερη συζήτηση που βρίσκεται σε εξέλιξη γύρω από το αναδυόμενο πεδίο της Ψηφιακής Ανθρωπολογίας, επιδίωξα στο παρόν άρθρο να προτείνω γόνιμους δρόμους θεωρητικής επεξεργασίας, προκειμένου να προσεγγιστούν οι κόσμοι του κυβερνοχώρου και να διερευνηθούν οι πολιτισμικοί μετασχηματισμοί, που συναρτώνται άμεσα από τα ψηφιακά περιβάλλοντα και την εκτεταμένη εμπλοκή των ανθρώπων σε αυτά.

Ο κυβερνοχώρος μπορεί να μελετηθεί εθνογραφικά, σε συνδυασμό με προσεγγίσεις και τεχνικές κατάλληλες για την αξιοποίηση του πολυμεσικού υλικού που παρέχει το διαδίκτυο. Τα νέα ψηφιακά μέσα με την πληθώρα των τεχνολογικών εργαλείων και των εφαρμογών που ενσωματώνουν, αποτελούν ισχυρούς μετασχηματιστικούς παράγοντες για την κοινωνική ζωή και τις πολιτισμικές διαδικασίες

Η ανθρωπολογία έρχεται να προσφέρει στη μελέτη του ψηφιακού πολιτισμού τα θεωρητικά, αναλυτικά και μεθοδολογικά εργαλεία που έχει ήδη αναπτύξει σε μια σειρά παραδοσιακών εστιάσεων, από τη συγγένεια, το φύλο και την κοινωνικότητα ως τις πολιτικές των ταυτοτήτων, τις εθνοτικές σχέσεις και τη μετανάστευση (Budka & Kremser, 2004: 222).

Η προσωπική μου εμπειρία από μακροχρόνια εθνογραφική έρευνα στο πεδίο της μετανάστευσης, με βοήθησε στο πέρασμά μου στην Ψηφιακή Ανθρωπολογία και Εθνογραφία. Διερευνώντας πώς οι μετανάστες που ήρθαν από την Αλβανία στην Ελλάδα κατά τη δεκαετία του '90,

κατασκευάζουν εικόνες του τόπου, βιώνουν τη μεταναστευτική εμπειρία και μετασηματίζουν συλλογικές ταυτότητες, έπρεπε να αναμετρηθώ με δύο κόσμους: αυτόν που άφησαν πίσω τους και τον νέο, στο περιβάλλον εγκατάστασης. Οι ίδιοι μετακινούνταν (κυριολεκτικά αλλά και γνωστικά-φαντασιακά) ανάμεσα σε αυτά τα δύο κοινωνικοπολιτισμικά περιβάλλοντα διαρκώς (Παπαγεωργίου 2011).

Παρόμοια, ο κυβερνοπολιτισμός δεν μπορεί να ιδωθεί ξέχωρα από την κοινωνική-πολιτισμική αφετηρία των δρώντων υποκειμένων που εισέρχονται στον κυβερνοχώρο. Έτσι, δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί παρά ως διαδικασία δημιουργικής επενέργειας, που προσκαλεί τον ερευνητή του ψηφιακού κόσμου σε μια ερμηνευτική εθνογραφία, όπως την εισηγήθηκε ο Geertz (Haverinen, 2014: 16). Εν τέλει, πέρα από το να αναγνωρίσουμε διακριτές θεματικές του πεδίου, θα ήταν εξίσου σημαντικό να εργαστούμε πάνω στην ανανέωση του θεωρητικού ενδιαφέροντος που επιταχύνει η Ψηφιακή Ανθρωπολογία, ενισχύοντας το διάλογο γύρω από την πολιτισμική κριτική και την πολυτοπικότητα της εθνογραφικής πράξης που έχουν εγκαθιδρύσει ανθρωπολόγοι όπως ο Marcus ή ο Appadurai (Θεοδοσίου & Μυριβήλη, 2016: 254).²¹

Βιβλιογραφία

- Αθανασίου, Α. (2004). *Εθνογραφία στο διαδίκτυο ή το διαδίκτυο ως εθνογραφία: δυνητική πραγματικότητα και πολιτισμική κριτική. Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 115, 49-74.
- Appadurai, A. (2014). *Νεωτερικότητα χωρίς σύνορα, πολιτισμικές διαστάσεις της παγκοσμιοποίησης*. Κ. Αθανασίου (μετ.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Αυδίκος, Ευ. (επιμ.) (2016). *Πολιτισμοί του διαδικτύου*. Αθήνα: Πεδίο.
- Boellstroff, T. (2008). *Coming of age in Second Life: An anthropologist explores the virtually human*. New Jersey: Princeton University Press.
- Boellstroff, T. (2012). Rethinking Digital Anthropology. Στο H. Horst & D. Miller (επιμ.), *Digital Anthropology*. Λονδίνο: Berg, σσ. 39-61.
- Boellstroff, T. (2013). Digital Anthropology. *Oxford Bibliographies in Anthropology*. Διαθέσιμο στο: <https://escholarship.org/uc/item/94j4h0p4> [προσπελάστηκε στις 25/11/2017].
- Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce, C., Taylor, T. L. & Marcus, G. E. (2012). *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*. Princeton: Princeton University Press.
- Budka, P. & M. Kremser. (2004). CyberAnthropology - anthropology of cyberculture. Στο S. Khittel, B. Plankensteiner & M. Six-Hohenbalken (επιμ.), *Contemporary issues in socio-cultural anthropology: Perspectives and research activities from Austria*. Βιέννη: Loecker Verlag, σσ. 213-226.
- Budka, P. (2015). From marginalization to self-determined participation: Indigenous digital infrastructures and technology appropriation in Northwestern Ontario's remote communities. *Journal des Anthropologues*, 2015/3-4, (No. 142-143), 127-153.

²¹ Αξίζει να υπογραμμιστεί ότι η ίδια η ανθρωπολογία στέκεται αναστοχαστικά και δημιουργικά απέναντι στη μετασηματιστική ισχύ του διασυνδεδεμένου κόσμου: οι ανθρωπολόγοι συνδέονται σε κοινότητες, ανταλλάσσουν υλικό, επικοινωνούν διαδραστικά. Ένα από τα πιο γνωστά και διαδεδομένα εγχειρήματα, το Open Anthropology Cooperative κινείται προς την κατεύθυνση μια δημόσιας ανοιχτής ανθρωπολογίας, σε ένα πλαίσιο ανταλλαγής, συνεργατικότητας, συμμετοχικότητας. Βλ. το σχετικό ιστότοπο: <http://openanthcoop.net/forum>.

- Burkey, B. (2014). *The Future of Remembering: How Multimodal Platforms and Social Media Are Repurposing Our Digitally Shared Pasts in Cultural Heritage and Collective Memory Practices*, Διδακτορική Διατριβή, Παν/μιο του Όρεγκον. Διαθέσιμο στο: <http://hdl.handle.net/1794/18378>, [προσπελάστηκε στις 25/11/2017].
- Butler, B. & Rowlands, M. (2012). Πολιτισμική κληρονομιά. Στο Ε. Γιαλούρη, (επιμ.), *Η Ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 125-170.
- Coleman, E. G. (2010). Ethnographic Approaches to Digital Media. *Annual Review of Anthropology* 39, 487–505.
- Δαλκαβούκης, Β. Κ. (2012). Μνήμη και κοινότητα. Επαναπροσδιορίζοντας τις έννοιες στην προοπτική της σύγχρονης λαογραφίας. Στο Μ. Γ. Βαρβούνης & Μ. Γ. Σέργης (επιμ.), *Ελληνική Λαογραφία*, Β' τόμος. Αθήνα: Ηρόδοτος, σσ. 275-293.
- Dodge, M. & Kitchin, R. (2016). *Mapping Cyberspace*. Λονδίνο: Routledge.
- Ellison, N. B. & Boyd, D. (2013). Sociality through Social Network Sites. Στο Dutton, W. H. (επιμ.), *The Oxford Handbook of Internet Studies*. Οξφόρδη: Oxford University Press, σσ. 151-172.
- Escobar, A. (1994). Welcome to Cyberia: Notes on the anthropology of cyberculture. *Current Anthropology*, 35(3), 211- 223.
- Garcia, A. C., Standlee, A. I., Bechkoff, J. & Cui, Y. (2009). Ethnographic approaches to the internet and computer-mediated communication. *Journal of Contemporary Ethnography*, 38, 52-84.
- Geismar, H. (2012). Museum+Digital=?. Στο H. Horst & D. Miller (επιμ.), *Digital Anthropology*. Λονδίνο: Berg, σσ. 266-288.
- Haverinen, A. (2014). *Memoria virtualis - death and mourning rituals in online environments*. Annales Universitatis Turkuensis – B 386. Turku: Juvenes Print. Διαθέσιμο στο: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-5773-6>, [προσπελάστηκε στις 25/11/2017].
- Haverinen, A. (2015α). Facebook, Ritual and Community – Memorialising in Social Media. *Ethnologia Fennica*, 42, 7-22.
- Haverinen, A. (2015β). Internet Ethnography: The Past, the Present and the Future. *Ethnologia Fennica*, 42, 79-90.
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Bloomsbury Academic.
- Horst, H. & Miller, D. (2012). *Digital Anthropology*. Λονδίνο: Berg.
- Θεοδοσίου, Α. & Μυριβήλη, Ε. (2016). Δυνητική Πρέσπα: Έθνη-κράτη και συνοριακότητα στο διαδίκτυο. Στο Ευ. Αυδίκος (επιμ.), *Πολιτισμοί του διαδικτύου*. Αθήνα: Πεδίο, σσ. 247-297.
- Κακούρη, Α. (2010). *Πριμαρόλια*. Αθήνα: Εστία.
- Κουζέλης, Γ. (2005). Χρήση και χρήστες των νέων τεχνολογιών: νέες μορφές υποκειμενικότητας και νέες μορφές γνώσεις. Στο Γ. Κουζέλης, Μ. Πουρνάρη & Β. Τσελφές (επιμ.), *Γνώση χρήσης και νέες τεχνολογίες*. Αθήνα: Νήσος, σσ. 61-85.
- Kozinets, R.V. (2010). *Netnography: Doing ethnographic research online*. Λονδίνο: Sage.
- Miller, D. (2012). Κατανάλωση. Στο Ε. Γιαλούρη (επιμ.), *Η Ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 319-354.
- Miller, D. & Slater, D. (2000). *The Internet: An ethnographic approach*. Οξφόρδη: Berg.
- Miller, D. (2011). *Tales from Facebook*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, D., Costa, E., Haynes, N., McDonald, T., Nicolescu, R., Sinanan, J., Spyer, J., Venkatraman, S. & Wang, X. (2016). *How the World Changed Social Media*. Λονδίνο: UCL Press. Διαθέσιμο στο: <https://www.ucl.ac.uk/ucl-press/browsebooks/how-world-changed-social-media>, [προσπελάστηκε στις 25/11/2017].
- Μυριβήλη, Ε. (2006). Από την αναπαράσταση στην επιτέλεση. Στο Δ. Παπαγεωργίου, Ν. Μπούμπαρης & Ε. Μυριβήλη (επιμ.), *Πολιτιστική Αναπαράσταση*. Αθήνα: Κριτική, σσ. 57-77.

- Παπαγεωργίου, Β. (2011). *Από την Αλβανία στην Ελλάδα. Τόπος και ταυτότητα, διαπολιτισμικότητα και ενσωμάτωση: Μια ανθρωπολογική προσέγγιση της μεταναστευτικής εμπειρίας*. Αθήνα: Νήσος.
- Παπαγεωργίου, Β. (2016). Η πολιτισμική κληρονομιά στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης: ψηφιακή διαχείριση και συμμετοχική κουλτούρα σε έναν ιστότοπο αστικής μνήμης. Στο *Πρακτικά Πανελλήνιου Συνεδρίου Ψηφιοποίησης Πολιτιστικής Κληρονομιάς*, Βόλος, 24-26 Σεπτεμβρίου 2015, Παν/μιο Θεσσαλίας. Εκδ. Σκριάπας Κ.- Δίκτυο Περραιβία, σσ. 350-357.
- Παπαγεωργίου, Δ. (2005). Παραστάσεις και αναπαραστάσεις: η επιτέλεση (performance) του “πολιτισμού” και του “πολιτιστικού θεάματος”. Στο Ν. Βερνίκος κ.ά. (επιμ.), *Πολιτιστικές Βιομηχανίες*. Αθήνα: Κριτική, σσ. 85-108.
- Παπαγεωργίου, Δ. (2006). Η πολιτιστική αναπαράσταση: προβλήματα και προοπτικές. Στο Δ. Παπαγεωργίου, Ν. Μπούμπαρης & Ε. Μυριβήλη (επιμ.), *Πολιτιστική Αναπαράσταση*. Αθήνα: Κριτική, σσ. 17-57.
- Παπαηλία, Π. (2016). Διδασκαλία 2.0: Η εκδρομή στο φεγγάρι και άλλες περιπέτειες. Στο Ευ. Ανδίκος, (επιμ.), *Πολιτισμοί του διαδικτύου*. Αθήνα: Πεδίο, σσ. 195-247.
- Pauwels, L. (2006). Ethical Issues of Online (Visual) Research. *Visual Anthropology*, 19, σσ. 365-369.
- Pfeil, U. & Zaphiris, P. (2010). Applying qualitative content analysis to study online support communities. *Universal Access in the Information Society*, 9 (1), 1-16.
- Πορτάλιου, Ε. (1997). Η αποξένωση από το χώρο της πόλης και η κρίση της συλλογικής μνήμης. *ΟΥΤΟΠΙΑ*, 23, 31-37.
- Postill, J. & Pink, S. (2012). Social media ethnography: the digital researcher in a messy web. *Media International Australia*, 145(1), 123-134.
- Σκαρτσής, Σ. Α. (1997). Πρόλογος. Στο *Η πολιτισμική φυσιογνωμία της Πάτρας* (συλλογικό). Πάτρα: Εκδ. Παν/μίου Πατρών, σσ. 9-11.
- Σωτηρόπουλος, Α. (1997). Η Πάτρα τον 19ο και τον 20ό αιώνα (οικονομική ζωή και παροικίες). Στο *Η πολιτισμική φυσιογνωμία της Πάτρας*, (συλλογικό). Πάτρα: Εκδ. Παν/μίου Πατρών, σσ. 177-196.
- Sveningsson, M. (2003). Ethics in Internet Ethnography. *International Journal of Global Information Management*, 11(3). Διαθέσιμο στο: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/440909/mod_resource/content/1/Ethics-in-Internet-Ethnography.pdf, [προσπελάστηκε στις 25/11/2017].
- Varis, P. (2015). *Digital ethnography*. Στο Α. Georgakopoulou & T. Spilioti (επιμ.) *The Routledge Handbook of Language and Digital Communication*. Λονδίνο: Routledge, σσ. 55-68.

Σύντομο Βιογραφικό

Η **Βασιλική Παπαγεωργίου** σπούδασε Εθνολογία στο Δημοκρίτειο Παν/μιο και ολοκλήρωσε το μεταπτυχιακό της στο τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας του Παν/μίου Αιγαίου, από όπου αναγορεύτηκε διδάκτορας με άριστα το 2009. Τα τρέχοντα επιστημονικά και ερευνητικά της ενδιαφέροντα εστιάζουν στα σύγχρονα πεδία πολιτισμικής παραγωγής, στον οπτικό και ψηφιακό πολιτισμό, στις κουλτούρες και κοινότητες του κυβερνοχώρου, στην εθνογραφία του διαδικτύου, τις πολιτικές της αναπαράστασης και τη δημόσια κουλτούρα. Τα τελευταία χρόνια συνεργάζεται ως έκτακτη επίκουρος με το τμήμα Διοίκησης, Οικονομίας και Επικοινωνίας Πολιτιστικών και Τουριστικών Μονάδων του ΤΕΙ Στερεάς Ελλάδας, όπου διδάσκει Πολιτισμική Θεωρία, Μουσειολογία, Ψηφιακό Πολιτισμό και Πολιτιστικές Βιομηχανίες. Εκπονεί μεταδιδακτορική έρευνα στο Ε.Α.Π.

Short CV

Vasiliki Papageorgiou has studied Ethnology at the Democritus University of Thrace. She completed master studies in the department of Social Anthropology and History at the University of the Aegean and received a PhD from the same department in 2009. Her research interests lie within the field of cultural production, visual and digital culture, identities in cyberspace, the politics of representation and public culture. She currently teaches Cultural Theory, Museology, Cultural Industries and Digital Culture at the TEI of Central Greece. She is a post-doctoral researcher at the Hellenic Open University.

Αναδιφώντας τον χορό μέσα από την Πυθαγόρεια φιλοσοφική παράδοση. Ο χορός στο δρώμενο του «Ντόντουλα» στη Νέα Βύσσα Έβρου.

Ελένη Φιλίππιδου, Μαρία Κουτσούμπα, Βασιλική Τυροβολά

Περίληψη

Ο «Ντόντουλας» αποτελεί γυναικείο χορευτικό δρώμενο, το οποίο τελείται με διάφορες παραλλαγές σε ολόκληρο σχεδόν το βαλκανικό χώρο με σκοπό την πρόκληση βροχής. Το δρώμενο αυτό τελείται και στην περιοχή του Έβρου, όπου στις κοινότητες που συνεχίζουν ακόμη να το τελούν, κυρίως για λόγους μνημονικούς, διαθέτει έντονο μαγικο-ιερουργικό περιεχόμενο. Σκοπός της εργασίας αυτής είναι να διερευνήσει τον συμβολικό ρόλο του χορού στο δρώμενο του «Ντόντουλα». Ειδικότερα, μέσα από την καταγραφή και την ανάλυση του χορού που τελείται στη διάρκεια των περιστασιακών τελέσεων του δρώμενου του «Ντόντουλα» στη Νέα Βύσσα Έβρου, επιδιώκεται η ανάδειξη των ιδιαίτερων μορφικών γνωρισμάτων του χορού σε σχέση με τη συμβολική τους λειτουργία στο τελετουργικό πλαίσιο του ευετηριακού αυτού δρώμενου μέσα από τη διάσταση της Πυθαγόρειας φιλοσοφικής παράδοσης. Η συλλογή των δεδομένων πραγματοποιήθηκε με βάση την εθνογραφική μέθοδο. Η καταγραφή του χορού του «Ντόντουλα», έγινε βάσει του συστήματος σημειογραφίας του Laban, ενώ η ανάλυση της δομής και μορφής του με βάση τη δομική-μορφολογική και τυπολογική μέθοδο. Τέλος, η συμβολική του χορού του «Ντόντουλα» ερμηνεύτηκε στη βάση της Πυθαγόρειας φιλοσοφικής παράδοσης. Από την ανάλυση των δεδομένων διαπιστώθηκε ότι ο χορός του «Ντόντουλα» στη Νέα Βύσσα, στη βάση της συμβολικής του, δηλώνει τον ιλασμό και την απομάκρυνση κάθε δαιμονικής επιβολής. Με τις μαγικές και καθαρτικές ιδιότητες και δυνάμεις που κατέχει καθίσταται προστάτης της μαγικής τελετουργικής διαδικασίας, η οποία μετά την τέλεση της θα συντελέσει στην αναγέννηση της φύσης με την πρόκληση βροχής, έχοντας ως απόρροια την εξασφάλιση της ευφορίας της γης, της αφθονίας των καρπών και κατ' επέκταση της ευδαιμονίας των ανθρώπων.

Λέξεις κλειδιά: χορός, δρώμενο του «Ντόντουλα», συμβολισμός, Πυθαγόρεια φιλοσοφική παράδοση.



Studying dance through the Pythagorean philosophical tradition. The dance at the “Dodoula” ritual in Nea Vyssa, Evros.

Eleni Filippidou, Maria Koutsouba, Vassiliki Tyrovola

Abstract

The “Dodoula” is a female dancing ritual, which is performed with variations almost throughout the entire Balkan region so as to provoke rain. The ritual is also performed in the Greek region of Evros, where it carries strong magical content. The purpose of this paper is to search the symbolic role of dance in the ritual of “Dodoula”. In particular, through recording and analysis of the dance that is performed during the “Dodoula” ritual in Nea Vyssa of Evros, it aims to highlight the specific features of the dance forms in relation to their symbolic function on the grounds of the Pythagorean tradition. Data collection was based on the ethnographic method. The recording of the “Dodoula” dance was based on the notation system of Laban, while the analysis of its structure and form was based on the structural-morphological and typological method. Finally, the symbolic function of the “Ntontoula” dance was interpreted on the basis of the Pythagorean tradition. From the data analysis it is shown that the performance of the “Ntontoula” dance in Nea Vyssa of Evros supports the purification and the removal of any demonic influences. Its magic and purifying properties and forces thus enhances the magical ritual process of the regeneration of nature by causing rain, in order to ensure fertility of earth, abundance of crops and thus happiness of the people.

Keywords: dance, “Dodoula” ritual, symbolism, Pythagorean philosophical tradition.

Εισαγωγή

Η τελετουργία αποτελεί μια έννοια, η οποία μονοπώλησε το ερευνητικό ενδιαφέρον πολλών μελετητών από διάφορους επιστημονικούς κλάδους, όπως είναι η φιλοσοφία, η θεολογία, η λαογραφία, η κοινωνιολογία και η ανθρωπολογία. Οι όροι «τελετή-τελετουργία» (*ritual*) και «δρώμενο-έθιμο» (*ritual event*) είναι δύσκολο να διαχωριστούν εννοιολογικά, καθώς από τη μία φαίνεται ότι δηλώνουν διαφορετικά πράγματα, ενώ από την άλλη διατηρούν συγγενική σχέση (Πούχγερ, 1985). Οι παραπάνω έννοιες, σύμφωνα με τον Πούχγερ (1985: 18), «προσδιορίζουν ένα ευρύ χώρο συμβολικών ‘πραττομένων’ και πράξεων, που τελούνται για κάποιο μαγικό ή θρησκευτικό» ή ακόμη και «για κανέναν έκδηλο σκοπό».

Ειδικότερα, η «εννοιολογική δέσμη» των όρων αυτών αναφέρεται σε ένα σύνολο δεσμευτικών ή αναγκαστικών συμβολικών πράξεων, οι οποίες τελούνται για κάποιο μαγικό-ιερουργικό σκοπό, «χωρίς ωστόσο να αποκλείονται ο αυτοσχεδιασμός και η τέρψη» (Πούχγερ, ό.π.). Οι συμβολικές αυτές πράξεις, οι οποίες δεν είναι βιολογικά δοσμένες, αλλά αποτελούν παρεπόμενο εκμάθησης, κατευθύνονται από ένα ορισμένο τυπικό και συνήθως επαναλαμβάνονται σε ορισμένη ημερομηνία του ημερολογίου ή άλλη συγκυρία (Πούχγερ, 1985, 1996). Επομένως, η τελετουργία είναι η «τέλεση μιας καθιερωμένης, παγιωμένης διαδοχής τυποποιημένων πράξεων» (Παραδέλλης, 1995: 25) που επαναλαμβάνονται περιοδικά, συνδέοντάς τες με μια μεταφυσική τάξη ύπαρξης (Erickson & Murphy, 2008) και «μέσω των οποίων μεταδίδονται μηνύματα με συμβολικούς τρόπους» (Χρονάκη, 2012: 29).

Η έννοια της τελετουργίας αρχικά απασχόλησε τους μελετητές της θρησκείας (Durkheim, 1915· Frazer, 1890· Fustel de Coulanges, 1963· Gluckman, 1963· James, 1955· Smith, 1894), οι οποίοι απέδωσαν στην τελετουργία δευτερεύοντα ρόλο, προσδίδοντας πρωτεύοντα ρόλο στη θρησκευτική πίστη. Ωστόσο, μετέπειτα η έννοια της τελετουργίας άρχισε να απασχολεί και το ενδιαφέρον των ανθρωπολόγων (Bloch, 1975· Geertz, [1973]2003· Leach, 1968· Lévi Strauss, 1977a, 1977b, 1981), οι οποίοι τα τελευταία χρόνια αναγνωρίζουν τη συμβολική της διάσταση (Crumrine & Crumrine, 1977· Douglas, 1970· Rodríguez, 1991· Turner, 1967, 1969· van Gennep, 1960· Wilson, 1954).

Σύμφωνα με τον Geertz ([1973]2003: 97), ο πολιτισμός «δηλώνει ένα ιστορικά μεταβιβαζόμενο πρότυπο σημασιών, το οποίο ενσαρκώνεται σε σύμβολα, ένα σύστημα κληροδοτημένων αντιλήψεων εκπεφρασμένων σε συμβολική μορφή μέσω του οποίου οι άνθρωποι επικοινωνούν, διαιωνίζουν και αναπτύσσουν τη γνώση και τις στάσεις τους για τη ζωή». Τα σύμβολα, ως διαρκείς δίαυλοι επικοινωνίας, είναι αυτά που συντελούν, αλλά και αποτυπώνουν, την τακτική με την οποία η εκάστοτε τελετουργία αποδίδει ή ανατρέπει την κοινωνική πραγματικότητα. Επομένως και, σύμφωνα με τον Geertz ([1973]2003), η σημαντικότητα των συμβόλων στη νοηματοδότηση του ανθρώπινου πολιτισμού είναι αδιαμφισβήτητη.

Οι μελετητές της τελετουργίας θεωρούν ότι τα σύμβολα αποτελούν σημαντικό στοιχείο της, καθώς οι σημασίες που ενυπάρχουν στην τελετουργική πράξη αποκτούν νόημα διαμέσου της χρήσης

των συμβόλων. Έτσι, χρησιμοποιούν τα σύμβολα προκειμένου να φανερώσουν τις ιδιαίτερες σημασίες των τελετουργιών και, επιπλέον, προσεγγίζουν το χορό ως συστατικό των τελετουργικών πρακτικών με έμφαση στις συμβολικές του διαστάσεις (Broker, 1995· Buckland, 1995· Dunin, 1995· Grau, 2001· Hieb, 1974· Kaerpler, 1995· Lange, 1995· Snyder, 1986). Ωστόσο, αν και οι ερευνητές έχουν ασχοληθεί με τον συμβολισμό του χορού στο πλαίσιο των τελετουργικών πρακτικών, είτε σε επίπεδο μιας αμιγώς θεωρητικής προσέγγισης είτε σε εθνογραφικό επίπεδο, διαπιστώνεται η απουσία ενασχόλησής τους με τη συμβολική του χορού μέσω της Πυθαγόρειας φιλοσοφίας. Το κενό αυτό έρχεται να διαπραγματευτεί η παρούσα εργασία μέσα από την ανάλυση ενός χορευτικού δρώμενου που τελείται σε περιόδους ανομβρίας στην ευρύτερη περιοχή των Βαλκανίων. Το χορευτικό αυτό δρώμενο τελείται και στην περιοχή της Θράκης, γνωστό στις περισσότερες περιπτώσεις ως δρώμενο του «Ντόντουλα».

Από τη βιβλιογραφική ανασκόπηση διαπιστώθηκε ότι με το δρώμενο του «Ντόντουλα» ασχολήθηκαν διάφοροι ερευνητές (Βετσόπουλος, 1973· Θρακιώτης, 1991· Ισχυρίδου, 2010· Καβακόπουλος, 1983· Λουκάτος, 1981· Λουκόπουλος, 1938· Marcellus, 1851· Μέλλιος, 1976· Ξηροτύρης, 1992· Πετρόπουλος & Αργυριάδης, 1971· Puchner, 1980· Σταμούλη-Σαραντή, 1939). Ωστόσο, όλοι τους το αντιμετωπίζουν ως λαογραφικό γεγονός, ενώ η αναφορά στο χορό που το συνοδεύει είναι γενική και αποσπασματική (Ξηροτύρης, 1992) ή ακόμη και εντελώς ανύπαρκτη. Επιπλέον, από την ανασκόπηση της βιβλιογραφίας διαπιστώνεται ότι η μελέτη του ρόλου του χορού του «Ντόντουλα» υπό την οπτική της συμβολικής του δεν έχει μέχρι σήμερα διερευνηθεί.

Στη βάση των παραπάνω, σκοπός της εργασίας αυτής είναι να διερευνήσει το συμβολικό ρόλο του χορού στο δρώμενο του «Ντόντουλα». Ειδικότερα, μέσα από την καταγραφή και την ανάλυση του χορού που τελείται στη διάρκεια των περιστασιακών τελέσεων του δρώμενου του «Ντόντουλα» στη Νέα Βύσσα Έβρου, επιδιώκεται η ανάδειξη των ιδιαίτερων μορφικών γνωρισμάτων του χορού σε σχέση με τη συμβολική τους λειτουργία στο τελετουργικό πλαίσιο του ευετηριακού αυτού δρώμενου μέσα από τη διάσταση της Πυθαγόρειας φιλοσοφικής παράδοσης.

Μεθοδολογικές παρατηρήσεις

Η συλλογή των δεδομένων πραγματοποιήθηκε με βάση την εθνογραφική μέθοδο (Buckland, 1999· Γκέφου-Μαδιανού, 1997· Λυδάκη, 2001· Sklar, 1991) και προέρχεται από πρωτογενείς και δευτερογενείς πηγές (Τυροβολά, Καρεπίδης & Κάρδαρης, 2007: 245). Οι πρωτογενείς πηγές αναφέρονται στα δεδομένα που προέρχονται από την επιτόπια έρευνα που πραγματοποιήθηκε στη γεωγραφική περιοχή του Έβρου και, ειδικότερα, στην κοινότητα της Νέας Βύσσας, από το Δεκέμβριο του 2004 μέχρι και τον Αύγουστο του 2010. Αναλυτικότερα, στις πρωτογενείς πηγές ανήκουν οι πληροφορίες που προέκυψαν από προφορικές μαρτυρίες μέσα από συζητήσεις με τους κατοίκους της κοινότητας, καθώς και από τη συμμετοχή στο χορευτικό δρώμενο του «Ντόντουλα». Η μέθοδος της έρευνας είναι αυτή της προφορικής ιστορίας (Thomson, 2002), μέσω της οποίας προβάλλεται η μνήμη

της καθημερινότητας των ανθρώπων ως ένα ερευνητικό πεδίο της κοινωνικής ιστορίας (Τυροβολά κ.ά., 2007: 245).¹

Οι δευτερογενείς πηγές αναφέρονται στην ανασκόπηση και χρήση της υπάρχουσας βιβλιογραφίας (Λαμπίρη-Δημάκη, 1990· Παρασκευόπουλος, 1993), η οποία έγινε με βάση τις αρχές της αρχειακής εθνογραφικής μεθόδου (Γκέφου-Μαδιανού, 1997· Stocking, 1992) και περιλαμβάνει την ανάλυση, αξιολόγηση και ενσωμάτωση της δημοσιευμένης βιβλιογραφίας (Thomas & Nelson, 2003). Κατά την αρχειακή εθνογραφική έρευνα, αξιοποιείται και αποδελτιώνεται το υλικό εκείνο που κρίνεται ως απαραίτητο πληροφοριακό υλικό για τις ανάγκες τις εργασίας. Ειδικότερα, αναφέρεται στην κριτική μελέτη των σχετικών κειμένων που θεωρείται ότι παρέχουν χρήσιμες πληροφορίες για τη σφαιρικότερη οπτική του θέματος και την πληρέστερη ανάπτυξή του. Η βιβλιογραφική έρευνα κινήθηκε στον εντοπισμό τόσο πρωτογενών όσο και δευτερογενών πηγών (Thomas & Nelson, 2003· Δημόπουλος & Τυροβολά, 2008: 4-5). 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 (Thomas & Nelson, 2003· Δημόπουλος & Τυροβολά, 2008:5).

Η ανάλυση των δεδομένων του χορού στο δρώμενο βασίστηκε σε συστατικά στοιχεία των χορών σε μακροεπίπεδο. Ειδικότερα, αυτά αφορούν τους συμμετέχοντες, τη χορευτική φόρμα, το χορευτικό σχήμα, τη μουσική συνοδεία, τη χρονική αγωγή καθώς και το μουσικό μέτρο. Πολλά από αυτά τα στοιχεία προκύπτουν από την καταγραφή του χορού που συνοδεύει το δρώμενο με βάση το σύστημα σημειογραφίας του Laban (Κουτσούμπα, 2005), καθώς και από την ανάλυση της δομής και μορφής τους, όπως και της κωδικοποίησής τους, υπό τους όρους των μορφότυπων και κινητότυπων, με βάση τη δομική-μορφολογική και τυπολογική μέθοδο ανάλυσης (I.F.M.C, 1974· Martin & Pessovar, 1961· Τυροβολά, 1994, 2001, 2010).

Τέλος, η συμβολική του χορού του «Ντόντουλα» και συγκεκριμένα, η συμβολική σημασία και οι μυστικές ιδιότητες των αριθμών 3 και 4, των σχημάτων του κύκλου και του σταυρού, όπως επίσης και των στοιχείων του νερού και της φωτιάς που εμφανίζονται στο δρώμενο, ερμηνεύονται με βάση την Πυθαγόρεια φιλοσοφική παράδοση.² Συγκεκριμένα, η σχετική επιχειρηματολογία αναπτύσσεται

¹ Η Κοινωνική Ιστορία έχει συγκεκριμένη μορφή και στοχεύει να περιγράψει με αντικειμενικό τρόπο μια κοινωνική κατάσταση ή καταστάσεις, συμπεριφορές και δράσεις ατόμων ή ατόμων, γεγονότα ή έννοιες. Περισσότερα για την Κοινωνική Ιστορία, βλ. ενδεικτικά: Bloch, M. ([1988]1996). *Méthodologie Historique* (το πρωτότυπο κείμενο γράφτηκε το 1906, αλλά πρωτοδημοσιεύτηκε το 1988)· Fairburn, Miles (1999). *Social History: Problems, Strategies and Methods*. New York: St. Martin's Press· Cabrera, M. A. (2004). *Postsocial History: An Introduction*. Trans. Marie McMahon. New York, Toronto: MD: Lexington Book· Eley, Geoff (2005). *A Crooked Line: From Cultural History to the History of Society*. University of Michigan Press· M. S. Cross (2008). *Social History*. *Canadian Encyclopedia*, online. Για την ιστορική έρευνα, βλ. ενδεικτικά: N. L. Struna (2003). *Ιστορική έρευνα στη φυσική δραστηριότητα*. Στο Thomas, J. & Nelson J. (2003). *Μέθοδοι Έρευνας στη Φυσική Δραστηριότητα I & II*, (επιμ. ελλ. έκδ. Κ. Καρτερολιώτης). Αθήνα: Πασχαλίδης, σελ. 318-342. Επίσης, βλ. E. P. Thompson (1978). *Poverty of theory*. Λονδίνο: Merlin Press, και του ίδιου (1994) *Making History: Writings on History and Culture*. New York: New Press.

² Με δεδομένο το γεγονός ότι από τον ίδιο τον Πυθαγόρα δεν προέρχεται κανένα γραπτό κείμενο, τα δεδομένα αντλούνται από βιβλιογραφικές πηγές που αφορούν στις καταγεγραμμένες μαρτυρίες με τον τρόπο που αυτές μεταφέρθηκαν προφορικά και παραδόθηκαν γραπτά από τους μεταγενέστερους πυθαγόρειους, τους νεοπυθαγόρειους και τους επιγόνους τους, από μεταγενέστερους αρχαίους φιλοσόφους καθώς και από την ακαδημαϊκή παράδοση, συμποσούμενες κάτω από τη γενικότερη

με βάση τις θεμελιώδεις αρχές της πυθαγόρειας αριθμοσοφίας που παρουσιάζονται με το δυνατότερο κατανοητό τρόπο, χρησιμοποιώντας πρωτογενείς βιβλιογραφικές αναφορές από τα σωζόμενα έργα (βιογραφίες και πραγματείες) σημαντικών μορφών της πυθαγόρειας και νεοπυθαγόρειας φιλοσοφικής σκέψης, όπως των Νικόμαχου Γερασηνού, Ιάμβλιχου, Πορφύριου, Πλουτάρχου, Διογένη Λαέρτιου κ.ά., από έμμεσες ή άμεσες αναφορές άλλων μεταγενέστερων της εποχής του Πυθαγόρα φιλοσόφων, όπως του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, καθώς και νεοπλατωνιστών, όπως των Στοβαίου, Πρόκλου και Πλωτίνου. Παράλληλα, χρησιμοποιούνται ελληνικές και διεθνείς βιβλιογραφικές αναφορές (δευτερογενείς πηγές), που προέρχονται από σύγχρονους μελετητές της πυθαγόρειας φιλοσοφίας.

Ειδικότερα, η ερμηνεία των δεδομένων με αναφορά στη συμβολική του χορού «Ντόντουλα», βασίστηκε στις αρχές της φιλοσοφικής έρευνας (Thomas & Nelson, 2003· Δημόπουλος & Τυροβολά, 2008· Τυροβολά [2007]2012:33-34),³ καθώς και της ιστορικής έρευνας (Μπρωντέλ, 1987· Hobsbawm, 1998· Thomas & Nelson, 2003). Η φιλοσοφική έρευνα αναπτύχθηκε στο πλαίσιο της κριτικής αναζήτησης και αξιολόγησης με στόχο την εξέταση της πραγματικότητας μέσω της χρήσης διαδικασιών στοχασμού και όχι πρακτικών εργαλείων της εμπειρικής επιστήμης. Κατά τη φιλοσοφική έρευνα ακολουθήθηκε η διαδικασία της στοχαστικής τεχνικής, η οποία είναι απαραίτητη στη μέτρηση και ανάλυση εννοιών και αξιών όπως αυτές γίνονται αντιληπτές από τους ανθρώπους (Thomas & Nelson, 2003· Δημόπουλος & Τυροβολά, 2008· Τυροβολά [2007]2012).

Η ιστορική έρευνα βασίστηκε στον εντοπισμό των συναφών πρωτογενών και δευτερογενών πηγών. Ειδικότερα, βασίστηκε στην κριτική εξέταση και ανάγνωση των γραπτών πηγών που μας δίνουν πληροφορίες για το παρελθόν, αντιμετωπιζόμενη, ως «προσπάθεια αναδόμησης και ερμηνείας του παρελθόντος με στόχο την ερμηνεία του παρόντος» (Braudel, 2001: 46). Σημαντική παράμετρος στην ιστορική έρευνα αποτέλεσε η χρήση του «κανόνα των συμφραζομένων» (Thomas & Nelson, 2003), δηλαδή η κατανόηση μίας λέξης ή μιας φράσης, ανάλογα με αυτά που προηγούνται ή έπονται και όχι απλά η κατανόησή τους με τη σύγχρονη χρήση τους από τον μελετητή (ό.π.). Παράλληλα, έγινε προσπάθεια να δημιουργηθούν γενικεύσεις, δηλαδή σύνθετες δηλώσεις, που προσφέρουν κατά τον Mandelbaum (1977) «τη 'γνώμη' του μελετητή για τα πολλαπλά κομμάτια των δεδομένων». Άλλωστε, όπως υποστηρίζει ο ίδιος, «εάν μία μελέτη του παρελθόντος δεν παρήγαγε τέτοιες γενικεύσεις δεν θα ήταν ιστορία» (Mandelbaum, 1977: 11-12).

και ασφαλέστερη προσαγωγή ως *πυθαγόρεια φιλοσοφική παράδοση*. Αναλυτικά, για την επιχειρηματολογία σχετικά με την προσαγωγή ως *πυθαγόρεια φιλοσοφική παράδοση*, βλ. Τυροβολά, [2007]2012: 28-31. Για την πυθαγόρεια αριθμοσοφία και τη συμβολική των αριθμών και των γεωμετρικών σχημάτων του κύκλου, του τριγώνου και του σταυρού, βλ. Τυροβολά ([2007] 2012), όπου και πλούσια βιβλιογραφία.

³ Η διεθνής και ελληνική γραμματεία σχετικά με τον Πυθαγόρα, τους πυθαγόρειους, τους νεοπυθαγόρειους καθώς και την πυθαγόρεια φιλοσοφική παράδοση είναι τεράστια. Αναλυτικότερα, βλ. στην Τυροβολά ([2007]2012), όπου και πλούσια βιβλιογραφία, ιδιαίτερα στις σελ. 33-34, 206-207 και 233-240.

Το χορευτικό δρώμενο του «Ντόντουλα»

Ο «Ντόντουλας», γνωστός και ως «Ντούντουλο», «Ντοντουλέι», «Βάι Ντούντουλε», «Λαπατάς», «Κουσκουκούρα», «Περπεριά», «Πιπεριά», «Παπαρούδα», «Περπερούνα», «Περπερούγκα», «Πιπερούγκα», «Περπερίτσα» ή «Βερβερίτσα», αποτελεί ένα χορευτικό δρώμενο με κύριο στοιχείο τη φυτομορφική μεταμφίηση. Παρά τις διαφορετικές ονομασίες και τις διαφορετικές ερμηνείες που επιδέχεται, το δρώμενο αυτό, το οποίο τελείται με διάφορες παραλλαγές σε ολόκληρο σχεδόν τον βαλκανικό χώρο, εκφράζει την ίδια ενέργεια, καθώς τελείται σε περιόδους ξηρασίας ή παρατεταμένης ξηρασίας με σκοπό την πρόκληση βροχής.

Αναλυτικότερα, το δρώμενο του «Ντόντουλα» σχετίζεται με την ανάπτυξη της βλάστησης, εφόσον τελείται σε περιόδους ανομβρίας και αφορά ένα σύνολο συμβολικών πράξεων που αποβλέπουν στην πρόκληση βροχής, η οποία θα βοηθήσει στην εσοδεία και την καρποφορία. Ο Λουκάτος αναφέρει ότι «[...] το έθιμο της περπερούνας είναι είδος αγερμού που γίνεται για το κοινό παραγωγικό καλό» (Λουκάτος, 1983: 81), ενώ σύμφωνα με τη Σταμούλη-Σαραντή (1939: 23), η οποία αναφέρεται στο δρώμενο όπως τελούνταν στην Τζετώ της ανατολικής Θράκης: «για να βρέχει τον Απρίλη [...] έκαμναν περπερίτσα. Ένα μικρό κορίτσι το σκέπαζαν με λάπατα από το κεφάλι ως τα πόδια και το έτρεχαν το πρωί στα σπίτια».

Σύμφωνα με τον Πούχγερ (1989: 85) «η ετυμολογική ρίζα της περπερούνας ανάγεται πιθανώς στα “υέρπυρα” ή πιο λαϊκά “πέρπερα”, ένα χρυσό νόμισμα των Βυζαντινών». Από την άλλη, η σλαβική λέξη *dodola* συσχετίζεται με ένα σλαβικό τραγούδι, όπου η *dodola* «πετάει στο Θεό και τον παρακαλεί για βροχή» (Πούχγερ, 1989: 85). Η γεωγραφική του εξάπλωση εκτείνεται από την Πελοπόννησο ως την οροσειρά των Καρπαθίων και από τον Πόντο ως τις Δαλματικές ακτές και, συνήθως, δεν ξεπερνάει τα γεωγραφικά όρια της Ορθοδοξίας στη Νοτιοανατολική Ευρώπη, γεγονός που μαρτυρεί τη βυζαντινή καταγωγή του χορευτικού αυτού δρωμένου και τη βαθύτερη σχέση του με την Εκκλησία (Νάκη, 2004).

Το δρώμενο αυτό τελούνταν και σε πολλές κοινότητες της περιοχής του Έβρου, μίας κυρίως πεδινής αγροτικής περιοχής, όπου η βροχή θεωρείται απαραίτητη, ειδικά τους θερινούς μήνες, τόσο για την ανάπτυξη των αγροτικών καλλιεργειών όσο και για την καλή αποκομιδή. Ωστόσο, σήμερα, τόσο με την ανάπτυξη της εκπαίδευσης που συνέβαλε στην εξάλειψη του αναλφαριθμητισμού όσο και με την πρόοδο της τεχνολογίας που είχε ως αποτέλεσμα την επινόηση διαφόρων συστημάτων υδροδότησης των καλλιεργούμενων εκτάσεων, η κοινωνική σκοπιμότητα του συγκεκριμένου δρωμένου έχει χαθεί. Έτσι, σήμερα, το δρώμενο του «Ντόντουλα» είτε έχει ατονήσει είτε σταμάτησε να τελείται. Εντούτοις, υπάρχουν ακόμη ορισμένες κοινότητες που συνεχίζουν περιστασιακά να το τελούν κατά τη διάρκεια του θέρους, στις οποίες το μαγικο-ιερουργικό περιεχόμενο διατηρείται κυρίως για λόγους μνημονικούς.

Μία από τις κοινότητες αυτές είναι και η Νέα Βύσσα (Φιλίππιδου, 2006, 2010), όπου το χορευτικό αυτό δρώμενο φέρει την ονομασία «Ντόντουλα» και δεν έχει συγκεκριμένη ημερομηνία

τέλεσης, παρά τελείται μόνο κατά τη διάρκεια μεγάλης ξηρασίας με σκοπό την ικεσία για βροχή. Αναλυτικότερα, σε περιόδους μεγάλης ανομβρίας και μετά το τέλος της κυριακάτικης εκκλησιαστικής λειτουργίας και τη λήψη της σχετικής εκκλησιαστικής ευχής για βροχόπτωση, στη Νέα Βύσσα πραγματοποιείται το δρώμενο του «Ντόντουλα». Οι κάτοικοι της κοινότητας επιλέγουν ένα κορίτσι 12-14 ετών, κατά προτίμηση φτωχό ή ορφανό, το οποίο ονομάζουν «Ντουντουλίνα» και το οποίο στη συνέχεια στολίζουν με φύλλα, άνθη και κλαριά, μέχρι σε σημείο να μη διακρίνεται η ανθρώπινη μορφή του. Το κορίτσι αυτό, τη «Ντουντουλίνα», την περιφέρουν με τη συνοδεία και άλλων κοριτσιών στα σπίτια της κοινότητας, τραγουδώντας ταυτόχρονα το τραγούδι του «Ντόντουλα»: «[...] Ντουντουλίνα φουντωτή, περπατεί καμαρωτή, το θεό παρακαλεί, βρέξε Κύργιε μια βροχή [...]». Έπειτα η νοικοκυρά του κάθε σπιτιού περιβρέχει την «Ντουντουλίνα» με μια κανάτα ή έναν κουβά νερό και εκείνη τινάζεται προκειμένου να πέσει το νερό στη γη, όπως ακριβώς και η βροχή. Το ίδιο τυπικό επαναλαμβάνεται σε όλα τα σπίτια του χωριού έως το μεσημέρι.

Η τελετουργία αυτή τελειώνει στον αυλόγυρο της εκκλησίας από όπου είχε ξεκινήσει. Εκεί, τα κορίτσια αφαιρούν τα χλωρά κλαριά από την «Ντουντουλίνα» και ξεκινούν γύρω της το χορό του «Ντόντουλα», ο οποίος έχει τραγουδιστικό χαρακτήρα. Ειδικότερα, τα κορίτσια που συμμετείχαν στον αγερμό ξεκινούν έναν κλειστό κυκλικό χορό στον αυλόγυρο της εκκλησίας, στο κέντρο του οποίου βρίσκεται αναμμένη μία μικρή εστία φωτιάς. Επίσης, στο κέντρο του κύκλου τοποθετείται και η «Ντουντουλίνα», η οποία τινάζεται κατά τη διάρκεια του χορού συνεχώς, προκειμένου το νερό που έχει μείνει πάνω της να πέσει και να ποτίσει τη γη.

Ταυτόχρονα, οι συμμετέχουσες στο δρώμενο χορεύουν τραγουδώντας το τραγούδι του «Ντόντουλα», το οποίο θα πρέπει να ολοκληρωθεί, αφού χορέψουν τρεις στροφές γύρω από την «Ντουντουλίνα». Ο χορός του «Ντόντουλα» πραγματοποιείται προκειμένου να επικυρώσει την τελετουργία που προηγήθηκε. Η μη τέλεσή του θεωρείται από τους κατοίκους της κοινότητας ότι συμβάλλει στην ακύρωση της τελετουργίας, με αποτέλεσμα το ζητούμενό της να μην πραγματοποιηθεί.

Επομένως, ο χορός που συνοδεύει το δρώμενο του «Ντόντουλα» αποτελεί σημαντικό και άρρηκτο μέρος του ομώνυμου δρωμένου. Ωστόσο, προκειμένου να μελετήσουμε τη σχέση και τη λειτουργία του χορού στο πλαίσιο του ευετηριακού δρωμένου του «Ντόντουλα» στη Νέα Βύσσα, κρίνεται απαραίτητο στο σημείο αυτό να έχουμε μια συνολική εικόνα για το χορευτικό ρεπερτόριο αυτής κοινότητας.

Ο χορός στο δρώμενο του «Ντόντουλα»

Το χορευτικό ρεπερτόριο της Νέας Βύσσας αποτελείται από έναν αριθμό χορών, οι φόρμες των οποίων δομούνται στη βάση δύο δομικών μοντέλων (Τυροβολά, 1994, 2001, 2007): α) στο μοντέλο της παρατακτικής σύνδεσης και β) στο μοντέλο της ομαδοποίησης. Στην πρώτη κατηγορία εντάσσονται οι αλυσιδωτές φόρμες της κοινότητας και στη δεύτερη, με μικρές αποκλίσεις, οι φόρμες του «κλειστού» ή «προσχεδιασμένου» αυτοσχεδιασμού (Τυροβολά, 2001, 2007).

Οι δύο παραπάνω κατηγορίες υποδιαιρούνται σε επιμέρους υποκατηγορίες. Αναλυτικότερα, η πρώτη διασπάται σε τρεις υποκατηγορίες και συγκεκριμένα:

α) η πρώτη υποκατηγορία περιλαμβάνει κυκλικούς χορούς τύπου «στα τρία» (Τυροβολά, 1994, 2001), όπου εντάσσονται οι τοπικοί χοροί *Συρτός-σταυρωτός* και *Κασάπικος*,

β) η δεύτερη περιλαμβάνει κυκλικούς χορούς τύπου «στα δύο» (Τυροβολά & Κουτσούμπα, 2006), όπως είναι οι χοροί επτάσημος *Συρτός* και *Αληγουρνός* της Νέας Βύσσας,

γ) η τρίτη περιλαμβάνει κυκλικούς χορούς που άπτονται του συνδυασμού των χορών «στα τρία» και «στα δύο», όπως ο τοπικός χορός *Συμπιθέρα Χαβασού* ή *Συμπιθιρίτκος* (Φιλιππίδου, Κουτσούμπα & Τυροβολά, 2011).

Όσον αφορά τη δεύτερη κατηγορία, αυτή διαχωρίζεται σε δύο υποκατηγορίες και ειδικότερα:

α) η πρώτη υποκατηγορία περιλαμβάνει τους δρομικούς και αντικριστούς τοπικούς χορούς που είναι ο *Αντικριστός* ή *Καρσιλαμάς* ή *Τσιφτετέλι*, ο *Βαρύς Γίσσιος*, ο *Πηδηχτός* και ο *Αϊντίνκος* ή *Κουτσός* και,

β) η δεύτερη περιλαμβάνει τους μιμικούς χορούς και, συγκεκριμένα, τον *Αράπικο* ή *Μαύρο* χορό και τον χορό του *Καβραμά* και του *Διρμονιού* (Φιλιππίδου, 2006, 2010, Φιλιππίδου, Τυροβολά & Κουτσούμπα, 2006, 2007). Τα στοιχεία των χορών του ρεπερτορίου της Νέας Βύσσας σε μακροεπίπεδο παρουσιάζονται στον ακόλουθο πίνακα (Πίνακας 1).

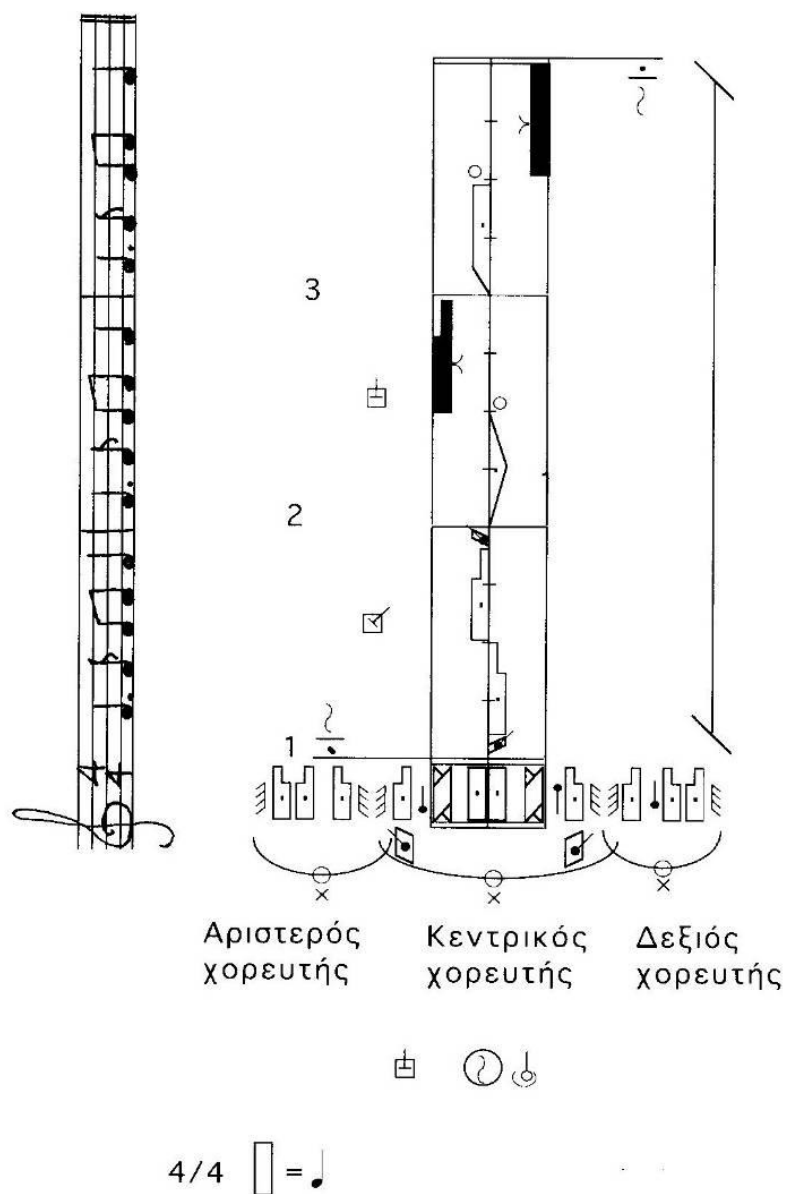
Από το πλήθος των χορών αυτών, το χορευτικό δρώμενο του «Ντόντουλα» συνοδεύεται μόνο από έναν. Ο χορός αυτός είναι ο *Συρτός-σταυρωτός*, ο οποίος πήρε το όνομά του από τη σταυρωτή λαβή με την οποία συνδέονται οι χορευτές που τον τελούν και που, στη συγκεκριμένη περίπτωση, μετονομάζεται σε χορό του «Ντόντουλα» από το ομώνυμο δρώμενο.

Χοροί	Χορευτές	Λειτουργία	Σχήμα	Λαβή	Χώρος	Ρυθμική αγωγή	Μουσικό μέτρο
<i>Κασάπικος</i>	- Άντρες (κυρίως) - Γυναίκες	Σε όλες τις περιστάσεις	Ανοικτού κύκλου	T, W	Ανοικτός	Μέτρια έως γρήγορη	4/4
<i>Συρτός Σταυρωτός</i>	Γυναίκες	Χορός της πλατείας	Ανοικτού και κλειστού κύκλου	X	Ανοικτός	Αργή έως μέτρια	4/4
<i>7σημος Συρτός</i>	- Άντρες - Γυναίκες	Σε όλες τις περιστάσεις	Ανοικτού κύκλου	W	Ανοικτός	Μέτρια	7/8
<i>Αληγορνός</i>	- Άντρες - Γυναίκες	Σε όλες τις περιστάσεις	Ανοικτού κύκλου	W	Ανοικτός	Γρήγορη	9/8
<i>Συμπιθέρα χαβασού</i>	- Άντρες - Γυναίκες	Γαμήλιος εθιμικός χορός	Ανοικτού κύκλου	W	Ανοικτός	Αργή έως μέτρια	4/4
<i>Καρσιλαμάς</i>	- Άντρες - Γυναίκες	- Γάμοι - Μπάλοι	Αντικριστό	Y	Κλειστός	Μέτρια	9/8
<i>Βαρύς Γίσσιος</i>	Γυναίκες	- Γάμοι - Μπάλοι	Αντικριστό	Y	Κλειστός	Αργή	9/8
<i>Αϊντίνκους</i>	Γυναίκες	Στους γάμους	Αντικριστό	Y	Κλειστός	Αργή έως μέτρια	4/4
<i>Πηδηχτός</i>	- Άντρες - Γυναίκες	Αγερμικός χορός	Αντικριστό	Y	Ανοικτός	Γρήγορη	9/8
<i>Αράπικος</i>	Άντρες	Μιμικός χορός του γάμου	Αντικριστό	Y	Κλειστός	Αργή	4/4
<i>Χορός του καβραμά και του διρμονιού</i>	Άντρες	Μιμικοί χοροί, χοροί του αλωνιού	Αντικριστό	Y	Κλειστός	Αργή	4/4

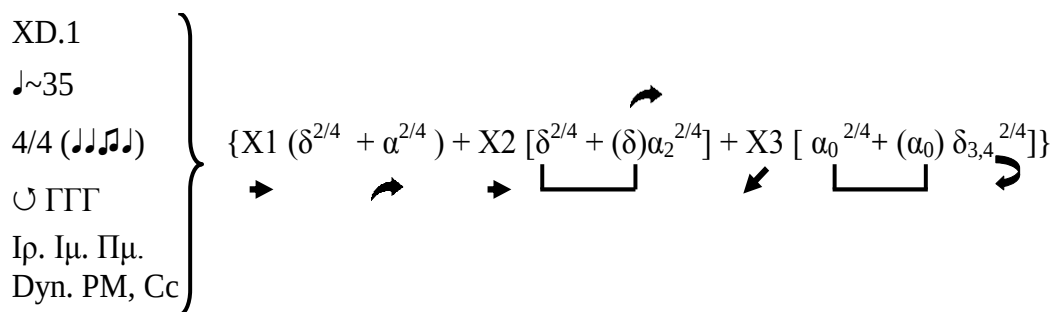
Πίνακας 1 Συνοπτικός πίνακας του χορευτικού ρεπερτορίου της Νέας Βύσσας

ΧΟΡΟΣ ΤΟΥ ΝΤΟΝΤΟΥΛΑ

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban Γράφημα Πηγαίας Προσπάθειας
Labanotation Effort



Σχήμα 1 Καταγραφή του χορού του «Ντόντουλα» με το σύστημα Laban



Σχήμα 2 Κωδικοποίηση του χορού του «Ντόντουλα»

Ειδικότερα, και όπως διαπιστώνεται από τα παραπάνω, ο χορός αυτός μπορεί να αποτελεί μέρος του χορευτικού ρεπερτορίου της Νέας Βύσσας, ωστόσο, φέρει ορισμένα μορφικά χαρακτηριστικά, τα οποία στη συγκεκριμένη περίπτωση τον διαφοροποιούν από τους υπόλοιπους χορούς της κοινότητας. Αυτό φαίνεται με μια πρώτη ματιά να αποτελεί και τον λόγο για τον οποίο ο χορός αυτός επελέγη από το σύνολο του χορευτικού ρεπερτορίου για να συνοδέψει το δρώμενο. Ποια όμως είναι τα χαρακτηριστικά αυτά;

Ο *Συρτός-σταυρωτός* είναι κυκλικός χορός και χορεύεται σε ανοικτούς χώρους, γεγονός που συνάδει με τον τόπο τέλεσης του δρώμενου που είναι το ύπαιθρο και, συγκεκριμένα, ο αύλειος χώρος της εκκλησίας, καθώς το δρώμενο δεν θα μπορούσε να πλαισιώνεται από χορούς που τελούνται σε κλειστούς χώρους, όπως λόγου χάρη οι αντικριστοί χοροί της κοινότητας.

Η λειτουργία των χορών της Νέας Βύσσας αποτελεί έναν δεύτερο λόγο αποκλεισμού ορισμένων εξ αυτών από το δρώμενο. Για παράδειγμα, εθιμικοί χοροί, όπως ο γαμήλιος χορός *Συμπιθέρα χαβασού*, που τελείται αποκλειστικά την παραμονή του γάμου συνοδεύοντας το δρώμενο του «Κ'να», δεν θα μπορούσε να συμπεριληφθεί στο δρώμενο του «Ντόντουλα», καθώς έχει άλλη λειτουργία και σημασία.

Τέλος, ένας τρίτος λόγος, όχι λιγότερο σημαντικός, είναι το φύλο των χορευτών. Όπως προειπώθηκε, το δρώμενο του «Ντόντουλα» είναι γυναικείο δρώμενο και, ως εκ τούτου, ο χορός που το συνοδεύει θα πρέπει εκ των πραγμάτων να είναι και αυτός γυναικείος, οπότε χοροί που χορεύονται είτε και από τα δύο φύλα είτε αποκλειστικά από άντρες δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν στο δρώμενο αυτό.

Από τα παραπάνω διαπιστώνεται ότι ο χορός του «Ντόντουλα» στην κοινότητα της Νέας Βύσσας Έβρου περιλαμβάνει ορισμένα ιδιαίτερα μορφικά χαρακτηριστικά, όπως είναι το κυκλικό του σχήμα, ο ανοιχτός χώρος τέλεσής του, καθώς και η συμμετοχή σε αυτόν μόνο του γυναικείου φύλου που τον κάνουν να ξεχωρίζει από τους άλλους χορούς του χορευτικού ρεπερτορίου της κοινότητας, καθιστώντας τον κατάλληλο να συνοδέψει το δρώμενο του «Ντόντουλα» με το οποίο είναι άρρηκτα συνδεδεμένος. Όμως, είναι μόνο αυτοί οι λόγοι της επιλογής του συγκεκριμένου χορού από το σύνολο του χορευτικού ρεπερτορίου της κοινότητας; Προκειμένου να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, θα πρέπει να παρατηρήσουμε τα χαρακτηριστικά του χορού του «Ντόντουλα» συνολικά.

Η συμβολική διάσταση του χορού του «Ντόντουλα» με βάση την πυθαγόρεια αριθμοσοφική παράδοση⁴

Πραγματοποιώντας μια συνοπτική αναφορά στα χαρακτηριστικά του χορού του «Ντόντουλα», διαπιστώνεται ότι αυτός δομείται με βάση την αρχή της παρατακτικής σύνθεσης και υπάγεται στο μοντέλο της ομοιογενούς αλυσιδωτής χορευτικής φόρμας, με τρίμετρη χορευτική φράση, διαθέτει αργή έως μέτρια χρονική αγωγή και μουσικό μέτρο 4/4. Επίσης, είναι κυκλικός χορός που χορεύεται σε σχήμα κλειστού κύκλου με σταυρωτή λαβή, ενώ πάντα εκτελείται γύρω από την περιβρεγμένη «Ντόντουλίνα» και γύρω από τη φωτιά που ανάβεται με τα φύλλα και τα κλαριά με τα οποία είναι στολισμένη. Το ερώτημα που τίθεται στο σημείο αυτό σχετίζεται με την ιδιαίτερη νοηματοδότηση των παραπάνω χαρακτηριστικών του χορού του «Ντόντουλα». Ένα από αυτά τα χαρακτηριστικά είναι το σχήμα του, καθώς ο χορός αναπτύσσεται σε σχήμα κλειστού κύκλου. Τι δηλώνει, όμως, το κυκλικό σχήμα;

Ο κύκλος περιέχει τις ιδέες της «συσσωμάτωσης», του «δούναι και λαβείν» και του «περιέχοντος» (Λαμπροπούλου, 1986: 551· Τυροβολά, 1999: 183· Τυροβολά, [2007]2012: 158-161· Τυροβολά, 2013: 511). Ως μυστηριακό σύμβολο, προστατεύει τον ιερό χώρο, ενώ, ταυτόχρονα, παρέχει τη δυνατότητα μύησης στις λατρευτικές αξίες (Τυροβολά, 1999, 2013· Φιλίππιδου, Κουτσούμπα & Τυροβολά, 2012). Οι κυκλικοί χοροί για όλους τους αρχαίους λαούς θεωρούνταν ιδιαίτερα σημαντικοί. Κατά κανόνα, χορευόταν είτε γύρω από ένα βωμό είτε γύρω από ένα ιερό σύμβολο, όπως η φωτιά, δημιουργώντας έτσι την έννοια του μαγικού κύκλου, ενώ, παράλληλα, αποσκοπούσαν στον «εξαγνισμό και στην απομάκρυνση του κακού» (Τυροβολά, 1999: 183· Τυροβολά, 2013: 511). Σύμφωνα με την Τυροβολά (1999: 183 & 2013: 509), οι κυκλικοί χοροί

[...] είχαν μεγάλη σημασία και μυστικισμό για όλους τους αρχαίους λαούς. Συνήθως χορεύονταν γύρω από [...] ένα ιερό σύμβολο [...] με σκοπό τον εξαγνισμό και την απομάκρυνση κάθε δαιμονικής επιρροής. Αυτή η συνήθεια φαίνεται ότι στις μέρες μας έχει αντικατασταθεί από τους οργανοπαίκτες οι οποίοι στέκονται στο μέσο του κύκλου [...]. Ο κυκλικός χορός [...] προστατεύει το ιερό κέντρο, ενώ η στενή σχέση των χορευτών που προκύπτει εξαιτίας της άμεσης σύνδεσης των χεριών επιτείνει το αποτέλεσμα.

⁴ Όπως επισημαίνει η Τυροβολά ([2007]2012: 24): «Με την πυθαγόρεια φιλοσοφία εμφανίστηκε στα παγκόσμια δεδομένα μία μοναδική συμβιβαστική αντίφαση που εκδηλώθηκε ταυτόχρονα προς δύο κατευθύνσεις:

α) προς τη μεταφυσική-λειτουργική και ασκητική διδασκαλία, και,

β) προς τη θεωρητική-επιστημονική και μαθηματική ερευνητική οπτική.

Η πρώτη συνδέθηκε με την ιερότητα του αριθμού και τον ιερό/μυστικιστικό συμβολισμό του και συγκρότησε το ένα από τα δύο σκέλη της πυθαγόρειας αριθμοσοφίας, αυτό με υπαρκτό περιεχόμενο την κοσμολογική δοξασία της δημιουργίας του Σύμπαντος. Η δεύτερη, επηρεασμένη από τη θετικότητα των Ιώνων "φυσιολόγων" φιλοσόφων και συνυφασμένη άμεσα με την αντίληψη ότι κάθε επιστημονική αλήθεια βασίζεται σε καθαρά λογικά νοήματα τα οποία προσεγγίζονται μέσω των αριθμών (ως συναρτήσεις αριθμητικών και γεωμετρικών σχέσεων), συνδέθηκε με το δεύτερο σκέλος της πυθαγόρειας φιλοσοφίας, αυτό του λόγου περί των αριθμών, δηλαδή της *αριθμολογίας* ή *θεωρίας των αριθμών*. Επομένως, στον πυθαγορισμό ενυπάρχουν δύο αντιτιθέμενες και διαφορετικές τάσεις, η μυστικιστική και η επιστημονική, ενισχύοντας την άποψη ότι πρόκειται για ιδιάζον ρεύμα διανόησης το οποίο κινήθηκε μεταξύ του ανατολικού μυστικισμού και της ελληνικής επιστήμης». Για περισσότερα, βλ. Τυροβολά, [2007]2012: 23-27.

Το κυκλικό είναι το βασικότερο σχήμα στον ελληνικό χορό, το οποίο παρουσιάζεται με δύο μορφές. Με τη μορφή του ανοικτού κύκλου και με τη μορφή του κλειστού κύκλου (Τυροβολά, 1999, 2013).

Ο ανοικτός κύκλος, δηλώνει την ανάγκη για επικοινωνία. Στην προκειμένη περίπτωση, η προσοχή δεν είναι στραμμένη στο κέντρο του κύκλου, αλλά το βασικό ρόλο έχει η «φορά» του χορού⁵. Από την άλλη, ο κλειστός κύκλος δημιουργεί την «αίσθηση της αμεσότητας της συμμετέχουσας ομάδας και εκφράζει την εξαίρεση του υπόλοιπου κόσμου» (Τυροβολά, 1999: 181· Τυροβολά, 2013: 493). Στις πρωτόγονες φυλετικές κοινωνίες στο κέντρο του κλειστού κύκλου υπήρχε η λατρεμένη θεότητα ή ο αντιπρόσωπός της, τον οποίο συνήθως υποδυόταν ο Μάγος, ή Ιερέας, ο οποίος διηύθυνε όλη τη μαγική και χορευτική διαδικασία (Τυροβολά, 1999, [2007]: 201· Παναγιώτου, Παπαδοπούλου, Νικηφορίδης, & Ζάχαρης, 2000). Ωστόσο, στο πλαίσιο της αρχαίας ελληνικής θρησκείας συναντάμε κυκλικούς χορούς, σε κλειστό ή ανοικτό κύκλο, που εκτελούνται γύρω από ένα πρόσωπο, έναν αυλητή, έναν βωμό, ένα δέντρο, μία στήλη ή άλλο ιερό αντικείμενο.

Ποικίλα χάλκινα ειδώλια ή πήλινα ομοιώματα τόσο των αρχαϊκών όσο και των μεταγενέστερων χρόνων απεικονίζουν κύκλιους χορούς, ανοικτού ή κλειστού κύκλου, στη μέση των οποίων υπάρχουν αυλητές ή θεότητες. Ενδεικτικά, αναφέρεται το γυναικείο πήλινο ομοίωμα του 1400-1050 αιώνα π.Χ. από το Παλαίकाστρο της Σητείας, το οποίο απεικονίζει τρεις χορεύτριες, που κρατιούνται από τα χέρια σε απόσταση, να εκτελούν κυκλικό χορό, όπου στο κέντρο του κύκλου βρίσκεται μία θεότητα που κρατά φίδια.⁶ Επίσης, μπορούν να αναφερθούν το γυναικείο χάλκινο ειδώλιο του Η' αιώνα π.Χ., που απεικονίζει χορευτές να χορεύουν σε σχήμα κλειστού κύκλου,⁷ το ειδώλιο από τερρακόττα Βοιωτική του 6^{ου} π.Χ. αιώνα, που αναπαριστά κυκλικό χορό σε σχήμα κλειστού κύκλου στη μέση του οποίου βρίσκεται ένας λυράρης.⁸ Παράλληλα, αναφέρεται η απεικόνιση χορευτών από ασβεστόλιθο που χορεύει σε κλειστό κύκλο, στη μέση του οποίου υπάρχει ένας αυλητής, πιθανολογείται ότι χορεύουν την *εμμέλεια* και προέρχεται από την ελληνοκυπριακή εποχή του Χαλκού,⁹ καθώς και το ειδώλιο που αναπαριστά χορευτές σε κυκλικό χορό, κλειστού κύκλου, από θολωτό τάφο στην Αγία Τριάδα, Κρήτης.¹⁰

Επομένως, διαμέσου του ίδιου, διαρκώς επαναλαμβανόμενου, ρυθμού και διαμέσου των χορευτικών κινήσεων, ο κυκλικός χορός, ως η απόλυτη συνένωση, λειτουργεί ως σύμβολο αλληλοβοήθειας, προφυλάσσει τον ιερό χώρο και χορηγεί τα μέσα μύησης στις λατρευτικές αξίες, προστατεύοντας το αντικείμενο, το άτομο ή τον χώρο που περικλείει από το κακό μάτι, ενώ, ταυτόχρονα, καθίσταται μέσο για την αποτροπή του κακού (Τυροβολά, [2007]2012· Φιλίππιδου, Κουτσούμπα & Τυροβολά, 2012. Πρβλ. Λουτζάκη, 1983-1985).

⁵ Σχετικά με τη «φορά» στον χορό, βλ. Τυροβολά (1999) σελ.189 και Τυροβολά (2013) σελ. 494.

⁶ Υστερομινωϊκή περίοδος. Αρχαιολογικό Μουσείο Ηρακλείου Κρήτης. Β. Λαμπροπούλου (1986), εικ. 30, σελ. 551.

⁷ Αρχαιολογικό Μουσείο Αθηνών. Β. Λαμπροπούλου (1986), εικ. 29, σελ. 551.

⁸ Kestner Museum, Hanover. Β. Λαμπροπούλου (1986), εικ. 33, σελ. 551.

⁹ Λαμπροπούλου (1986), εικ. 34, σελ. 551.

¹⁰ Μουσείο Ηρακλείου Κρήτης.

Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό του χορού του «Ντόντουλα» θεωρείται η σταυρωτή λαβή του. Σύμφωνα με την Τυροβολά ([2007]2012: 157), «[...] το σχήμα του σταυρού ή του χιασμού [...] αποτελεί συνδυασμό του Πυθαγόρειου κύβου και της Πυθαγόρειας σφαίρας. Σε συμβολικό επίπεδο, ο σταυρός αποτελεί επταδικό σύμβολο, το οποίο εμπεριέχει τους αριθμούς 3 και 4». Η σταυρωτή λαβή υποχρεώνει τους χορευτές να έρθουν σε στενότερη σχέση μεταξύ τους, παρέχοντάς τους τη δυνατότητα να ενισχύσουν την πραγματοποίηση των ευχών τους (Παναγιώτου, Παπαδοπούλου, Νικηφορίδης & Ζάχαρης, 2000· Τυροβολά, 1999), που στην προκειμένη περίπτωση σχετίζονται με τον ερχομό των βροχοπτώσεων.

Ένα ακόμη αξιοπρόσεχτο σημείο αποτελεί η σύνδεση του χορού με τη φωτιά και το νερό. Οι Πυθαγόρειοι, αρχής γενομένης από τον Εμπεδοκλή (Ψευδ.-Πλούταρχος, *Στρωματείς* 10 (DK i 288 22-24)· Inwood, 1992:40-42· Τυροβολά, [2007]2012: 159),¹¹ θεωρούσαν ότι το σύμπαν υπήρξε αποκύημα τεσσάρων στοιχείων: της γης, του αέρα¹², του ύδατος και του πυρός. Μεταξύ των δύο αντιθέτων, πυρός και ύδατος, υπάρχει μία σύγκρουση, «η κατάληξη της οποίας καθορίζει την καταστροφή ή την αναγέννηση του κόσμου» (Τυροβολά, [2007]2012: 159). Ο Ηράκλειτος το αποκαλεί «πυρ αείζων» (Αριστοτέλης, *Περί Κόσμου*, 5, 396 B· Diels [1879]1965: B 30· Στοβαίος, *Εκλογαί Φυσικάί* I, σελ. 120 W), υποστηρίζοντας ότι από το πυρ γεννιώνται τα πάντα και σε αυτό διαλύονται (Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι και γνώμαι*, IX 7-8· Αέτιος, στον Diels[1879]1965: B 283).

Σύμφωνα με τον Ηράκλειτο και παράλληλα με τους Πυθαγόρειους «[...] κατά το τέλος κάθε κοσμικής περιόδου επακολουθεί δια πυρός (εκπύρωσης) και δια ύδατος (κατακλυσμός) πλήρης καταστροφή του κόσμου, η οποία ακολουθείται από την αναγέννησή του [...]» (Αριστοτέλης, *Περί Κόσμου*, 5, 396 B· Πλάτων, *Σοφιστής*, 242 D· Πλάτων, *Πολιτικός*, 269-272· Στοβαίος, *Εκλογαί Φυσικάί* I, 22, 196, 420· Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι και γνώμαι*, IX 7-8 και VIII, 84¹³· Τυροβολά, [2007] 2012: 162). Πρόκειται για τη θεωρία του «μεγάλου ενιαυτού» (Diels [1879]1965: A 10, 29, 31· Γράβιγγερ, 1998: 331· Τυροβολά, [2007]2012: 159),¹⁴ της ανακύκλωσης και της εκπύρωσης, όπου τόσο η κοσμική διευθέτηση όσο και η ακριβής επανάληψη των φαινομένων της ζωής στον Κόσμο, υπόκεινται στο νόμο του *Κύκλου*, της ανακύκλωσης, του οποίου το κέντρο ήταν η τιμώμενη υπερβατική και αόρατη θεϊκή δύναμη (Τυροβολά, [2007]2012: 159). Το πεδίο μεταβολής των δυο προαναφερόμενων εναντίων (ύδατος και πυρός), συλλαμβάνεται καλύτερα ως μια μορφή κίνησης, μια κατεύθυνση του γίνεσθαι, μια οδός μετάβασης και επιστροφής (Diels, [1879]1965: B 67). Η διαδικασία αυτή της αένης κυκλοτερούς επανάληψης, λόγω του αποτελέσματος της *εναντίωσης*, δηλαδή της διαμάχης των στοιχείων του πυρός και του ύδατος, ανήγαγε τα στοιχεία αυτά σε

¹¹ Επίσης, για τα τέσσερα στοιχεία του Εμπεδοκλή (πυρ, ύδωρ, αέρας, γη), τα οποία αποτέλεσαν τη βάση της Φυσικής των Αρχαίων Ελλήνων, βλ. σχετικά, Burkert (1979). Για τον Εμπεδοκλή και την πυθαγόρεια παράδοση, βλ. Kingsley (2001).

¹² Αιθέρας, κατά τον Εμπεδοκλή (στον Ψευδ.-Πλούταρχο, *Στρωματείς* 10 (DK i. 288.22-24)).

¹³ Ο Λαέρτιος αναφέρεται στα λεχθέντα του πυθαγόρειου Ίπασσου του Μεταπόντιου.

¹⁴ Η θεωρία του *Μεγάλου Ενιαυτού*, αποτέλεσε μία από τις πλέον ιδιαίτερες μυστικές διδασκαλίες του πυθαγορισμού. Μία από τις σχετικές δοξασίες διεσώθη σε ένα απόσπασμα του Ευδήμου, μαθητού του Αριστοτέλους (Αποσπ. 51). Επίσης, για τον *Μεγάλο Ενιαυτό*, πρβλ. Πλάτωνος, *Τίμαιος*, 39 D, και Πλάτωνος, *Φαίδρος*, 248 E. Επίσης, Eddington (1928). *The nature of the physical world*.

μυστικιστικά σύμβολα καθαρμού, θεραπείας και αναγέννησης, εφόσον επί της περιφέρειας του κύκλου συμπίπτουν η αρχή και το τέλος (Τυροβολά, [2007]2012).¹⁵

Έτσι, το πυρ ή, με άλλα λόγια, η φωτιά, με τις άπειρες ιδιότητες και χρήσεις που διαθέτει, αποτέλεσε κοινό αντικείμενο λατρείας σε όλους τους ινδοευρωπαϊκούς λαούς και υπήρξε, ήδη από τα πανάρχαια χρόνια, μια από τις βασικότερες λατρείες πολλών πολιτισμών και θρησκειών (Γιούργος, 2003). Ως παράδειγμα μπορεί να αναφερθεί ο Χριστιανισμός, στον οποίο η φωτιά ανέκαθεν κατείχε εξέχουσα θέση, αφού η επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος στους Αποστόλους πραγματοποιήθηκε με τη μορφή μιας φλόγας. Κατά τον Ηράκλειτο, το πυρ θεωρούνταν ανώτατο των άλλων στοιχείων έχοντας σχήμα κώνου. Με άλλα λόγια, ο Ηράκλειτος θεωρούσε το πυρ ως την πρωταρχική ουσία του σύμπαντος από το οποίο προήλθαν με μετουσίωση όλα τα άλλα στοιχεία (Στοβαίος, ο.π.:120 W· Διογένης Λαέρτιος, ό.π., IX 7-8· Τυροβολά, [2007]2012: 162). Ο Γιούργος (2003), αναφερόμενος στη συσχέτιση της φωτιάς με τη μαγεία, δηλώνει ότι αυτή «προκύπτει αυτονόητη παίρνοντας υπόψη τη δύναμη της φωτιάς να διαλύει και να ανασυνθέτει, να καταστρέφει και να αναγεννά σε ανώτερη βαθμίδα ύπαρξης, τόσο στην πρακτική διάσταση (αγγειοπλαστική, μεταλλοτεχνία, μαγειρική κ.λπ.), όσο και στη διάσταση του συμβολικού, του υπερβατικού, του εσχατολογικού (πυρολατρία, θυσιαστήρια πυρά, τελετουργική καύση, κατακλυσμός φωτιάς, κ.λπ.)».

Κατά συνέπεια, η φωτιά έχει καταστροφικές, αλλά και καθαρτικές-εξαγνιστικές ιδιότητες και γι' αυτό τον λόγο συναντάται σε πολλά δρώμενα του ελλαδικού χώρου (βλέπε Κλήδονας, Κνας, Αγιόγιαννος, Τζιαμάλα). Αλλά, ταυτόχρονα, η φωτιά καταστρέφει και αναγεννά, εξιλαώνει και εξαγνίζει και απομακρύνει την κακοδαιμονία και την κακοτυχία (Φιλιππίδου, Κουτσούμπα, & Τυροβολά, 2012).

Από την άλλη, το ύδωρ ή, αλλιώς, το νερό, βασικό στοιχείο της φύσης, αποτελεί μία «πολυδύναμη οντότητα» (Αικατερινίδης, 1999), καθώς περιέχει ζωογόνες, αναπλαστικές, καθαρτικές και ιαματικές ιδιότητες (Κυριακίδης, 1937-1938· Mircea, 1994· Ψυχογιού, 1999). Σύμφωνα με την Ψυχογιού (1999: 48), «[...] η ιδέα του νερού ως πρωταρχικού σπέρματος ή στοιχείου που περιέχει όλα τα σπέρματα, δηλαδή ως γονιμοποιού, ζωοποιού, δημιουργικής και καθαρτήριας δύναμης, το εμπλέκει στις ευγονικές και εξαγνιστικές τελετουργικές πρακτικές [...] αποσκοπώντας στη δυναμική μαγική αφύπνιση και μετάδοση των θετικών ιδιοτήτων του [...]». Το νερό, επομένως, αποτελεί μέσο γονιμότητας και καθαρμού, καθώς περιέχει γονιμικές και εξαγνιστικές δυνάμεις, τις οποίες λαμβάνει όταν είναι τρεχούμενο, ελεγχόμενο, διαυγές και καθαρό. Ωστόσο, «[...] ο εξαγνισμός μέσω της φωτιάς, λειτουργώντας συμπληρωματικά με τον εξαγνισμό μέσω του νερού αποκαθιστά την ένωση των αντιθέτων [...] στον ίδιο σύνθετο συμβολισμό [...]» (Τυροβολά [2007]2012: 163).

¹⁵ Η πλήρης περιστροφή είτε του χορευτή γύρω από τον άξονα του σώματός του είτε των χορευτών γύρω από κάποιο υπαρκτό ή νοητό κέντρο, αντιστοιχεί στις τέσσερις ακτινικές ευθείες, οι οποίες σχηματίζουν *σταυρό*. Καθεμία από τις ακτινικές ευθείες σχηματίζει με την προηγούμενη ή την επόμενη γωνία 90°, όπου το τετραπλάσιο (4x90°=360°), συνιστά τη 'χρυσή γωνία' και την ολοκλήρωση του κύκλου. Όσες περίπου και οι ημέρες για την ολοκλήρωση ενός έτους με την κυκλική επαναφορά των τεσσάρων (ανά τρεις μήνες) εποχών του. Για περισσότερα, βλ. Τυροβολά, 2006: 306-307.

Επιπλέον, η χορευτική δραστηριότητα στο δρώμενο του «Ντόντουλα» παρουσιάζεται με τη μορφή **τριών** στροφών γύρω από μια συγκεκριμένη εστία, με άλλα λόγια, γύρω από τη φωτιά και τη «Ντοντουλίνα». ¹⁶ Επίσης, ο χορός έχει **τρίμετρη** χορευτική φράση, αποτελώντας αυτούσια μορφή του χορού «στα **τρία**» (Φιλίππιδου, 2006, 2010), με **τετράσημο** μουσικό μέτρο (4/4). Διαπιστώνεται, επομένως, ότι στο χορευτικό δρώμενο του «Ντόντουλα» κυριαρχούν οι αριθμοί **τρία** και **τέσσερα**, η παρουσία των οποίων δεν είναι τυχαία, εφόσον οι αριθμοί αυτοί ήδη από τα αρχαϊκά χρόνια συνδέονται με το ιερό, την τελετή και την ιερουργία, όπως αποκαλύπτεται από την πληθώρα των συναφών αναφορών που συναντώνται στις ελληνικές τριαδικές και τετραδικές δοξασίες και την ελληνική μυθολογία¹⁷, τη θρησκείολογία¹⁸, τον μυστικισμό,¹⁹ τη μαγεία και, μεταγενέστερα, τη λαογραφία²⁰ (Τυροβολά, [2007]2012).

Ειδικότερα, ο αριθμός τρία (3) για τους Ορφικούς και Πυθαγόρειους φιλοσόφους είχε συμβολική σημασία, τον οποίο θεωρούσαν «ως ιερό, τέλειο και βάση των πάντων» (Τυροβολά, 2006: 277-334· Τυροβολά, [2007]2012: 168-169).²¹ Επίσης, ο περιττός αριθμός τρία στο σύστημα των Πυθαγορείων κατέχει προνομιακή θέση και εμφανίζει μία «αποτελούμενη από αρχή, μέση και τέλος,

¹⁶ Σε συμβολικό επίπεδο, η **τριπλή** επανάληψη της κυκλικής περιφοράς του χορού «Ντοντουλίνα» γύρω από τη συγκεκριμένη εστία φαίνεται να συνδέεται με την πυθαγόρεια και πλατωνική *δημιουργική τριάδα*, καθώς και τον αριστοτέλειο *Νόμο* σχετικά με τον αριθμό τρία, βάσει του οποίου όλα διατάσσονται, εφόσον ο αριθμός τρία εκφράζει την οργάνωση, χωρίς την οποία δεν είναι δυνατή καμία εκδήλωση ή δραστηριότητα. Από την άλλη πλευρά, η τριάδα, ως σύμβολο της Γένεσης (Γ'), συνιστά τη διατύπωση της ισορροπίας δύο αντιθέτων ή εναντίων δυνάμεων, συμφοιλούμενων με τη βοήθεια ενός τρίτου όρου, ιδέα που διατύπωσε και υποστήριξε ιδιαίτερα ο Πλάτων, αναφερόμενος στον συνδυαστικό ρόλο της τριάδας μεταξύ δύο αντιθέτων. Συγκεκριμένα, κατά τον Πλάτωνα (*Τίμαιος*, 31 Β 9), «είναι αδύνατο σε δύο πράγματα να αποτελέσουν καλή σύνδεση, χωρίς την ύπαρξη ενός τρίτου όρου», αφήνοντας να εννοηθεί ότι ο αριθμός τρία, που στην περίπτωση του χορού «Ντοντουλίνα» εκφράζεται μέσω της τριπλής επανάληψης, παριστάνει τη λύση της σύγκρουσης και την επαναφορά στην ισορροπία και την ομαλότητα. Επίσης, δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι ο αριθμός τρία, σε όλες τις θρησκείες, αρχαϊκές και μεταγενέστερες, πολυθεϊστικές ή μονοθεϊστικές, αρχής γενομένης από την ορφική θεολογία, συμβολίζει, αφενός, το τρισυπόστατο της Θεότητας και, αφετέρου, την εκδήλωση της ζωής, τη δύναμη της κίνησης, συνδεδεμένος με τη δημιουργία και, κατά συνέπεια, με τη γονιμότητα και τη διαίωσιση της ζωής. Τέλος, η τριπλή επανάληψη της κυκλικής περιφοράς του χορού «Ντοντουλίνα» φαίνεται να συνδέεται, μέσω της λαϊκής παράδοσης, με τη ρήση του Αριστοτέλη, σύμφωνα με τον οποίο «τρία πράγματα αποτελούν έν όλον, και το όλον είναι τέλειον όταν έχει αρχή, μέσον και τέλος» (*Περί Ουρανού*, Α Ι 268 α).

¹⁷ Ησιόδος, *Θεογονία*, 905, 909. Η *Θεογονία* του Ησιόδου είναι μία μακροσκελής σύνθεση μιας τεράστιας ποικιλίας τοπικών ελληνικών παραδόσεων με γενεολογική αναφορά στους θεούς, την καταγωγή και τη δομή του Κόσμου. Το έργο είναι οργανωμένο ως μία διήγηση που αναφέρει την καταγωγή των θεών, ταξινομημένων κατά τριάδες, δημιουργώντας την πρώτη ηθική και εύνομη τάξη χωρίς νομοθεσίες. Για παράδειγμα, η Εκάτη σε αγαλματίδιο φέρεται ως *τριπρόσωπη* ενώ η έννοιά της στους ορφικούς και πυθαγόρειους είναι ευρύτατη. Το επίθετό της ως *τρίμορφη* σημαίνει ότι εξουσιάζει τα τρία βασίλεια της φύσης, αυτά του ουρανού, της γης και της θάλασσας (Ησιόδος, *Θεογονία*, 51). Επίσης, βλ. Ζαν Ρισπέν (1953/1971). *Ελληνική μυθολογία*, τ. Α' και Β'. Ενδεικτικά, βλ. Α 115, 438, 450, Β 99, 240, 327, 438, 459, και Τυροβολά (1994), όπου και παραδείγματα συναφών λέξεων με την προέλευσή τους. Σχετικά με την *τετράδα* και τον αριθμό τέσσερα, αναφέρεται π.χ. το παράδειγμα των 4 ποταμών (Φλεγέθοντα, Κокυτόν, Στύγα και Αχέροντα), που διέρρεαν τον υποχθόνιο κόσμο και ανάγονται με βάση την ονομασία τους στα τέσσερα στοιχεία της φύσης (φωτιά, νερό, γη και αέρα). Επίσης, στην ορφική θεολογία ο Ποσειδώνας επέβαινε «τέθριππου» άρματος. Ενώ, ο Πλάτων στο *Φαίδρο*, κατονομάζει 4 «μνιές»: την εκ των Μουσών, την του Διονύσου, την του Απόλλωνος και την της Αφροδίτης.

¹⁸ Βλ. σχετικά στον Σπυριδάκη (1967: 838-842), και στην Τυροβολά (1994) και (2001), σελ. 196, 234-235.

¹⁹ Βλ. αναλυτικότερα, στην Τυροβολά ([2007]2012) και στον Γράβιτγκερ (1998). Επίσης, βλ. Πλουτάρχου, *Περί Ισίδος και Οσίριδος* και Ιεροκλέους, *Σχόλια εις τα χρυσά έπη των Πυθαγορείων φιλοσόφων*.

²⁰ Βλ. σχετικά στην Τυροβολά (1994), ιδιαίτερα σελ. 196, 206, 234-235, όπου και αντίστοιχα παραδείγματα, και στην ίδια ([2007]2012), όπου και πλούσια αναφορά με ποικίλη βιβλιογραφία, ιδιαίτερα, σελ. 44-45, 152-163 και 168-171. Επίσης, βλ. ενδεικτικά στα τεύχη της *Λαογραφίας*, Β 294, 651, Α 35, 41, Ε 35, Ζ 496, 511, Η 316, Θ 82, 84, 91, 92, 463, Ι 523, Κ 582, ΙΒ 8, ΙΓ 228, 161, ΙΔ 151, ΙΘ 191, 207, 210, 214, ΚΓ 582-583, κ.ά. Επίσης, για τη χρήση των αρ. 3 και 4 στην ελληνική Λαογραφία, βλ. Μέγας (1979), όπου και πολλά παραδείγματα.

²¹ Επίσης, βλ. Πλάτωνος, *Τίμαιος*, ΙΙ, 18 κ. εφ., και Πρόκλου, *Εις Τίμαιον Πλάτωνος*, Ι 9, 18, και Hiller (1878), *Θέωνος Σμυρναίου. Των κατά το Μαθηματικόν χρησίμων εις την Πλάτωνος ανάγνωσιν*, σελ. 20, 100, 101. Επίσης, βλ. Ιάμβλιχου, *Περί του πυθαγορικού βίου*, ΚΗ 152, και Ιάμβλιχου, *Τα θεολογούμενα της αριθμητικής*, σελ. 51-61.

θεωρείται γόνιμος και υπερσχύει του άρτιου αριθμού στη σύνθεση» (Βεΐκος, 1988· Τυροβολά, 2006: 291· Τυροβολά, [2007]2012: 44).

Ο Αριστοτέλης θεωρούσε τον αριθμό τρία ως τον αριθμό του Σύμπαντος, εφόσον η «Τριττός» φανερώνει τους τρεις ομόκεντρους κύκλους ή κόσμους του Σύμπαντος, δηλαδή το φυσικό, τον ανθρώπινο και το θεϊκό (Αριστοτέλης, *Περί Ουρανού*, Α'1, 268a· Τυροβολά, 2001, 2006, [2007]2012, 2013). Παράλληλα, υποστήριζε ότι άθροισμα αυτό συμβόλιζε την έσχατη πραγματικότητα, την ύψιστη τελειότητα και πιστευόταν ότι περιελάμβανε όλες τις αριθμητικές, γεωμετρικές και μουσικές αρμονίες (Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Α' 5, 986a 8· Τυροβολά, [2007]2012, 2013).

Ο Νικόμαχος Γερασινός (νεοπυθαγόρειος φιλόσοφος και μαθηματικός), αναφερόμενος στον αριθμό τρία επισημαίνει τον αριθμό των σπονδών που απαιτείται να κάνουν οι άνθρωποι προκειμένου να πραγματοποιηθούν οι προσευχές τους (Ιάμβλιχος, *Πυθ. βίος*, ΚΗ 152· Ιάμβλιχος, *Τα θεολ. αριθμ.*, 51-61· Βεΐκος, 1988).²² Επιπλέον, το τρία θεωρείται ο αριθμός του τριγώνου, ενός από τα πλέον αντιπροσωπευτικά σύμβολα της τρισυπόστατης θεότητας, το οποίο κατά τον Πρόκλο (*Σχ. εις Πολ. Πλάτ.* II 47, 15 και II 48, 2, 4)²³ «αρμόζει προς την Ζωογόνον Πηγήν, αιτίαν πάσης ζωής, όπως και ο κύκλος [...]. Είναι η αρχή του τριγώνου που γεννά τα τρία στοιχεία, ύδωρ, αέρα φωτιά», αναγνωρίζεται ως «ουράνιο τρίγωνο» (Πρόκλος, ό.π.: I 96, 12), ως «[...] αρχή της συστάσεως των 4 στοιχείων του σώματος του Κόσμου [...]» (Πλάτων, *Τίμαιος*, 32b),²⁴ και «[...] εκτιμάται ότι εμπερικλείει δύναμη και μαγικές ιδιότητες [...]» (Τυροβολά, 2006: 318; Τυροβολά, [2007]2012: 162, 169).²⁵

Από την άλλη, ο αριθμός τέσσερα κατά τους Πυθαγόρειους εκφράζει την ολοκλήρωση όλων των πραγμάτων με την ακόλουθη πρόοδο $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, δίνοντας τον αριθμό δέκα (10), τη Δεκάδα²⁶ ή Παντέλεια. Κατά τον Αριστοτέλη, η Δεκάδα αποτελεί «την ύψιστη τελειότητα» (*Μετά τα Φυσικά* Α' 5, 986a 8), ενώ στον Ανατόλιο²⁷ αναφέρεται και ως «Παντέλεια» (Τυροβολά, 2006:292· Τυροβολά, [2007]2012: 47), συνιστώντας την ιερή «δεκαδική τετρακτύ» ή «τετρακτύ της δεκάδος».²⁸

²² Αναλυτικότερα, βλ. Νικομάχου, *Αριθμητική εισαγωγή. Αρμονικόν εγχειρίδιον. Θεολογούμενα της αριθμητικής. Προβλήματα αριθμητικά*.

²³ Επίσης, πρβλ. Πρόκλου, *Εις τον Τίμαιον Πλάτωνος*, I 96, 14. Οι πυθαγόρειοι και οι πλατωνικοί, όπως π.χ. ο Πρόκλος, ασχολήθηκαν ιδιαίτερα με το συμβολισμό του τριγώνου, δίνοντας το ερέθισμα σε μεταγενέστερους μελετητές, έλληνες και ξένους, να ασχοληθούν εκτενέστερα με αυτόν. Ενδεικτικά αναφέρονται οι Quenon (1946), Λάσκαρις (1951), Ανδριανόπουλος (1971), Γράβιγγερ (1998) και Τυροβολά, ([2007]2012), ιδιαίτερα σελ. 161-163.

²⁴ Κατά τον Πλάτωνα, τα τέσσερα στοιχεία (φωτιά, νερό, γη και αέρας) είναι σώματα, τα σώματα αποτελούνται από επίπεδα (*επίπεδος φύσις*, ως επιφάνεια, κατά τον Conford, 1937: 212), και τα επίπεδα αποτελούνται από τρίγωνα (*Τίμαιος*, 53 c d).

²⁵ Αναλυτικότερα, βλ. Πρόκλου, *Εις Πρώτον Ευκλείδου Στοιχείων*, I, 36.

²⁶ Κατά τον Εμπεδοκλή, η Δεκάς είναι πηγή της «*Αειρήτου φύσεως*», δηλαδή αιώνια και διαρκής πηγή των μορφών και των όντων γιατί δημιουργείται από την πρόσθεση των αριθμών $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Για τον Πυθαγόρα και τους Πυθαγόρειους, «Η δεκάς πλήρης αριθμός έστιν, όθεν και παντέλεια καλεΐται, πάσας τας ιδέας των άλλων αριθμών και λόγων και αναλογιών και συμφωνιών περιέχουσα. Γνώμων δέ τοις οΐσιν έστιν ή δεκάς χαρακτηρίζουσα και ίδίως τὸ ἐν ἐκάστῳ ἄπειρον ὀρίζουσα».

²⁷ Ανατόλιος, στον Ιάμβλιχο, *Τα θεολογούμενα της αριθμητικής*, σελ. 147. Κατά τον Πλούταρχο (στον Στοβαίο, *Ανθολόγιον*), ίδιος ο Πυθαγόρας ονόμαζε την Δεκάδα Παντέλεια.

²⁸ Είναι γνωστός ο όρκος των Πυθαγορείων στην Δεκαδική Τετρακτύ ή Τετρακτύ της Δεκάδος ή Ιερά Τετρακτύ που επαναλαμβάνεται στα *Χρυσά Έπη* (στ. 47), όπου η τετρακτύς ταυτίζεται με την ολοκληρωτική Αρμονία. Επίσης, βλ. Ιάμβλιχου, *Περί του πυθαγορικού βίου*, ό.π., όπου μνημονεύει τον Αριστοτέλη. Περισσότερα για τη συμβολική της τετρακτύος, στον Ιαμβλίχο, *Τα Θεολογούμενα της Αριθμητικής*, σελ. 64-74. Επίσης, βλ. Πρόκλου, *Εις τον Τίμαιον Πλάτωνος*,

Η τετράδα αποτελεί «[...] την δημιουργό αρχή, την αιτία των όλων και την δυναμική εκδήλωση της δημιουργικής ενέργειας της τριάδας [...]» (Πρόκλος, *Εις τον Τίμ. Πλ.* II 33, 22 και II 53, 9· Τυροβολά, 2006: 291· Τυροβολά, [2007]2012: 45, 172· Τυροβολά, 2013: 559). Σύμφωνα με τον Πρόκλο (*Εις τον Τίμ. Πλ.* ό.π.), είναι «[...] η πρώτη ρητή θεότητα, και όλα πέρα από αυτή είναι άρρητα [...]». Είναι η δημιουργός αρχή,²⁹ η αιτία των όλων και η δυναμική εκδήλωση της δημιουργικής ενέργειας της τριάδας (Νικόμαχος, *Αριθμ. Εισαγ.*). Είναι η πηγή των φυσικών αποτελεσμάτων, το Σύμπαν (ο Κόσμος),³⁰ η κλειδούχος της φύσης, η αρμονία και αυτή που εισάγει και αιτιολογεί τη μονιμότητα της μαθηματικής πειθαρχίας.

Η τετράδα ονομάζεται από τους πυθαγόρειους «το μέγιστο θαύμα» και «θεός κατ' άλλον τρόπο» από την τριάδα (Νικόμαχος, *Θεολ. αριθμ.*· Τυροβολά, [2007]2012: 45). Και αυτό, γιατί, αφενός, στην τριάδα γίνεται μεν ορατό το πρώτο τέλειο, αλλά στην τετράδα συμπεριλαμβάνονται όλες οι εγκόσμιες φύσεις σύμφωνα με την αρχή της αιτιότητας και, αφετέρου, γιατί οι αριθμοί 3 και 4 ανάγονται αντίστοιχα στους συνδυασμούς του τριγώνου και του σταυρού, συμβόλων με ισχυρή μυστικιστική αναφορά (Τυροβολά ([2007]2012: 172· Τυροβολά, 2013: 559).³¹

Η τετράδα συνιστά την τελειότητα, όπως εκφράζεται στους κύκλους του χρόνου, και συγκροτεί την «τελείωση της ομάδας» (Godwin, 1981: 48· Τυροβολά, 2001, 2006, [2007]2012: 172, 2013: 540-541). Για τους Πυθαγορείους, τα πάντα, και φυσικά και αριθμητικά, ολοκληρώθηκαν στην πρόοδο του ενός μέχρι το τέσσερα. Το εξέφρασαν με τις τέσσερις εποχές, τα τέσσερα στοιχεία (γη, αέρας, πυρ και ύδωρ), τα τέσσερα ζωτικής σημασίας μουσικά διαστήματα και τα τέσσερα είδη πλανητικής κίνησης (Φιλίππιδου, Κουτσούμπα, & Τυροβολά, 2012).³²

Εν κατακλείδι...

Στην εργασία αυτή αναλύθηκε ο χορός του «Ντόντουλα» στην κοινότητα της Νέας Βύσσας, ο οποίος διαπιστώθηκε ότι είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με το τελετουργικό πλαίσιο του δρωμένου. Από τα παραπάνω διαφαίνεται ότι ο χορός του «Ντόντουλα» διαθέτει συγκεκριμένα μορφικά χαρακτηριστικά, τα οποία παρέχουν τη δυνατότητα ώστε αυτός να λειτουργήσει συμβολικά κατά την τέλεση του αντίστοιχου δρωμένου.

Ειδικότερα, η τρίμετρη χορευτική φράση του χορού και η τριπλή τελετουργική του εκτέλεση - η οποία ανακρατά από την αρχαϊκή εποχή και συσχετίζεται με την ιερότητα και τη μεταφυσική ερμηνεία του αριθμού τρία, συμβολίζοντας τη γονιμότητα, το τετράσημο μουσικό μέτρο του χορού

I 316, 17, και Θέωνος Σμυρναίου, *Των κατά το μαθηματικόν χρησίων εις την Πλάτωνος ανάγνωσιν*, ό.π., 93-98, και Γράβιγγερ (1998). Επίσης, βλ. Τυροβολά, (2006), σελ. 292 και ([2007]2012), σελ. 45, 47-48.

²⁹ Βλ. Πρόκλου, *Εις τον Τίμαιον Πλάτωνος*, III 301, 26.

³⁰ Πρόκλου, *Εις τον Τίμαιον Πλάτωνος*, II 233, 22 και Πλουτάρχου, *Περί Ίσιδος και Οσίριδος*, σελ. 75. Επίσης, για τη σημασία του αρ. 4, βλ. και Ιεροκλέους, *Σχόλια εις τα χρυσά έπη των Πυθαγορείων φιλοσόφων*.

³¹ Περισσότερα για την τετράδα, βλ. Θέωνος Σμυρναίου, *Των κατά το Μαθηματικόν χρησίων εις την Πλάτωνος ανάγνωσιν* στον Hiller (1878), 93-98, και Ιάμβλιχου, *Τα θεολογούμενα της Αριθμητικής*, σελ. 63-74 και Γράβιγγερ (1998), σελ. 163-169, και Τυροβολά (2006), σελ. 291-292, 320-321, και [2007]2013, σελ. 45, 162, 172-183.

³² Για περισσότερα, βλ. Ιάμβλιχου, *Τα θεολογούμενα της αριθμητικής*, σελ. 63-74.

που συμβολίζει την ολοκλήρωση, η σταυρωτή λαβή του που συμβάλλει στην ενίσχυση της πραγματοποίησης των παρακλήσεων, καθώς και το κυκλικό του σχήμα, σε συνδυασμό με την εστία της φωτιάς και τον διαποτισμό με το νερό τα οποία συμβολίζουν την κάθαρση, την απομάκρυνση κάθε δαιμονικής επιρροής και την αναγέννηση της φύσης, αποτελούν συμβολικές εκφράσεις μαγικών πεποιθήσεων, με τις οποίες επιδιώκεται η μεσολάβηση της θεϊκής δύναμης προκειμένου να τελεσφορήσει η τελετουργία και να πραγματοποιηθεί στο ακέραιο το ζητούμενο, που στην προκειμένη περίπτωση είναι η εξασφάλιση της βροχής.

Συμπερασματικά, ο χορός του «Ντόντουλα» στη Νέα Βύσσα, στη βάση της συμβολικής του, δηλώνει τον ιλασμό και την απομάκρυνση κάθε δαιμονικής επιβολής. Με τις μαγικές και καθαρτικές ιδιότητες και δυνάμεις που κατέχει καθίσταται προστάτης της μαγικής τελετουργικής διαδικασίας, η οποία μετά την τέλεσή της θα συντελέσει στην αναγέννηση της φύσης με την πρόκληση βροχής. Αυτή, με τη σειρά της, θα έχει ως απόρροια την εξασφάλιση της ευφορίας της γης, της αφθονίας των καρπών και κατ' επέκταση της ευδαιμονίας των ανθρώπων. Παρά το γεγονός ότι σήμερα το δρώμενο του «Ντόντουλα» στην κοινότητα της Νέας Βύσσας τελείται περιστασιακά, κυρίως για μνημονικούς λόγους, εξακολουθεί μέσα από την τέλεση αυτή να διατηρεί το μαγικο-ιερουργικό περιεχόμενο που φέρει.

Βιβλιογραφία

- Αικατερινίδης, Γ. (1999). Το νερό στα έθιμα λατρευτικού, μαγικού και μαντικού περιεχομένου. Στο Ι. Γ. Νίνος (επιμ.). *Το Νερό πηγή Ζωής, Κίνησης, Καθαριού*. Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης. Αθήνα: Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, Φύλοι Μ.Ε.Λ.Τ, σσ. 42-46.
- Αριστοτέλης (1989). *Περί Ουρανού*. Π. Π. Παναγιώτου (μετ.). Αθήνα: Λιβάνης.
- Αριστοτέλης (1993). *Μετά τα Φυσικά, I-III*. Α. Καραστάθη (μετ.). Αθήνα: Κάκτος.
- Αριστοτέλης ([2006]2011). *Περί μέθης. Περί αρετών και κακιών. Περί κόσμου*. Σ. Τριντάρη-Μάρα (επιμ. & μετ.). Αθήνα: Ζήτρος.
- Βεΐκος, Θ. (1988). *Οι Πρωσοκρατικοί*. Αθήνα: Ι.Ν. Ζαχαρόπουλος.
- Βετσόπουλος, Β. (1973). *Το δημοτικό τραγούδι στην Πυρσόγιαννη*. Αθήνα.
- Bloch, M. (1975). *Political Language, Oratory and Traditional Society*. Λονδίνο: Academic Press.
- Braudel, F. (2001). *Η Γραμματική των Πολιτισμών*. Α. Αλεξάκης (μετ.). Αθήνα: MIET.
- Brocker, M. (1995). A village dance ritual in lower Franconia (Bavaria). Στο G. Dabrowska, & L. Bielawski (επιμ.), *Dance Ritual and Music*. Proceedings of the 18th Symposium of the Study on Ethnochoreology, ICTM. Βαρσοβία: Instytut Sztuki PAN, σσ. 39-49
- Buckland, T. (1995). Embodying the past in the present: Dance and ritual. Στο G. Dabrowska, & L. Bielawski (επιμ.), *Dance Ritual and Music*. Proceedings of the 18th Symposium of the Study on Ethnochoreology, ICTM. Βαρσοβία: Instytut Sztuki PAN, σσ. 51-57
- Buckland, T.J. (επιμ.). (1999). *Dance in the Field. Theory, methods and issues in dance ethnography*. Λονδίνο: Macmillan Press.
- Burkert, W. (1979). *Structure and history in Greek mythology and ritual*. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες, Λονδίνο: University of California Press.

- Γιούργος, Κ. (2003). Φωτιά: Από την ιστορία στον μύθο. *Εφημερίδα Καθημερινή*, φύλο 28/9/2003. (Ανακτήθηκε στις 18/2/2011 από την ηλεκτρονική διεύθυνση: http://www.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_kathglobal_2_28/09/2003_1282433).
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1997). *Πολιτισμός και εθνογραφία. Από το ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Conford, F. M. (1937). *Plato's Cosmology*. Λονδίνο: Routledge.
- Conford, F. M. (1998). Μυστικισμός και επιστήμη στην πυθαγορική παράδοση. Στο Μουρελάτος, Α.Φ. (επιμ.). *Οι Προσωκρατικοί. Συλλογή δοκιμίων*, τ. Ι. Αθήνα: Εκδόσεις Κωστέα-Γείτονα, σσ. 195-228.
- Γράβιγγερ, Π. (1998). *Ο Πυθαγόρας και η μυστική διδασκαλία του πυθαγορισμού*. Αθήνα: Ιδεοθέατρον-Διμέλη.
- Crumrine, N.R. & Crumrine, M.L. (1977). Ritual symbolism in folk and ritual drama: The Mayo Indians San Cayetano Velación. *Journal of American Folklore*, 355, 8-28.
- Διογένης Λαέρτιος (1959). *Βίοι και γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων* (αρχαίο κείμενο), 2 τόμοι. Loeb Classical Library, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Διογένης Λαέρτιος, (1965). *Βίοι και γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων* (αρχαίο κείμενο). Ν. Κυργιόπουλος (εισ., μετ. & σημ.). Αθήνα: Επιστημονική εταιρεία των ελληνικών γραμμάτων. Πάπυρος (κυρίως το βιβλίο 8).
- Δημόπουλος, Κ. & Β. Τυροβολά (2008). «Η φιλοσοφική έρευνα στη μελέτη του χορού. Η επίδραση των αρχαίων ελληνικών δυαρχικών φιλοσοφικών θεωριών στη μεταγενέστερη αντιμετώπιση και θεωρητική ανάπτυξη του χορού». Στο *Proceedings of the 22nd World Congress on Dance Research*, CID, Cd rom, Αθήνα, σσ. 1-47.
- Diels, Hermannus ([1879]1965). *Doxographi Graeci* (αρχαίο κείμενο). Berlin: de Gruyter [eBook. Διαθέσιμο στο www.barnesandnoble.com/.../doxographi-graeci...]
- Dunin, E.I. (1995). Continuities and changes: Interrelationships of ritual and social dance contexts in Dubrovnik-Area villages. Στο G. Dabrowska, & L. Bielawski (επιμ.), *Dance Ritual and Music*. Proceedings of the 18th Symposium of the Stydy on Ethnochoreology, ICTM. Βαρσοβία: Instytut Sztuki PAN, σσ. 71-77.
- Durkheim, E.I. (1915). *Elementary forms of the religious life*. Λονδίνο: Holen Street Press.
- Douglas, M. (2007[1970]). *Φυσικά σύμβολα. Εξερευνήσεις στην κοσμολογία*. Κ. Κιτίδη (μετ.). Αθήνα: Πολύτροπον.
- Eddington, Arthour Stanley (1928). *The nature of the physical world*. Νέα Υόρκη: The Macmillan Company και Cambridge, England: At the University Press. [eBook. Διαθέσιμο στο: <https://archive.org/details/natureofphysical00eddi>].
- Erickson, P. & Murphy, L. (2008). *A History of Anthropological Theory*. Καναδάς: University of Toronto Press.
- Frazer, J.G. (1967) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Λονδίνο: Mac Millan.
- Fustel de Goulanges, N.D. (1963). *The ancient city*. Νέα Υόρκη: Macmillan.
- Geertz, C. (1993 [1973]) *The Interpretation of Cultures*. Λονδίνο: Fontana.
- Gluckman, M. (1963). *Order and rebellion in tribal Africa*. Λονδίνο: Cohen and West.
- Godwin, J., (1981). *Μυστηριακές θρησκείες του αρχαίου κόσμου*. Μετ. Π. Χιωτέλλη. Αθήνα: Μ. Καρδαμίτσα.
- Grau, A. (2001). Ritual dance and ‘modernization’. The Tiwi example. *Yearbook for Traditional Music*, 33, 72-81.
- Hieb, L.A. (1974). Rhythms of significance: Towards a symbolic analysis of dance in ritual. *CORD Research Annual*, 6, 225-232.

- Hiller, Ed. (1878). *Θέωνος Σμυρναίου. Των κατά το Μαθηματικόν χρησίμων εις την Πλάτωνος ανάγνωσιν*. Αρχαίο κείμενο (*Theonis Smyrnaei philosophi Platonici: expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*). B. G. Teubneri, Lipsiae: B. G. Teubneri [eBook: Document: Greek, Ancient [to 1453]: Editio stereotypa editionis primae (1878). Διαθέσιμο στο: <http://www.worldcat.org/title/theonis-smyrnaei-philosophi-platonici-expositio-rerum-mathematicarum-ad-legendum-platonem>].
- Hobsbawm, E. (1998). *Για την ιστορία*. Π. Ματάλας (μετ.). Αθήνα: Θεμέλιο.
- Ησίοδος (1938). *Θεογονία* (αρχαίο κείμενο). Εισαγωγή, μετάφραση και σημειώσεις, Παναγής Γ. Λεκατσάς. Αθήνα: Πάπυρος.
- Θρακιώτης, Κ. (1991). *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*. Αθήνα: Ρήσος.
- Ιάμβλιχος (1998). *Τα θεολογούμενα της αριθμητικής*. Π. Γράβιγγερ (εισ.). Αθήνα: Ιδεοθέατρον–Διμήλη.
- Ιάμβλιχος (2001). *Περί του πυθαγορικού βίου*. Α. Α. Πέτρου (εισ., μετ. & σχόλ.). Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Ιεροκλέους (1999). *Σχόλια εις τα χρυσά έπη των Πυθαγορείων φιλοσόφων*. Αθήνα: Ιδεοθέατρον–Διμήλη [Ανατύπωση από τη Βιβλιοθήκη της Σφίγγος του Πέτρου Γράβιγγερ].
- Inwood, B. (1992). *The poem of Empedocles. A text with introduction*. Λονδίνο, Τorónton: University of Toronto Press.
- I.F.M.C. (1974). Foundation for the analysis of the structure and form of folk dance. A syllabus. *Yearbook of the I.F.M.C*, 6, 115-135.
- Ιστυρίδου, Μ. (2010). *Αίγειρος*. Κομοτηνή: Δήμος Αιγείρου.
- James, E.O. (1955). *The nature and functions of the Priesthood*. Λονδίνο: Thames and Hudson.
- Καβακόπουλος, Π. (1993). *Καθιστικά της Σωζόπολης. Χορευτικά της Θράκης*. Θεσσαλονίκη: IMXA.
- Kaeppler, A.L. (1995). A cautionary tale for the study of dance and ritual. Στο G. Dabrowska, & L. Bielawski (eds.), *Dance Ritual and Music. Proceedings of the 18th Symposium of the Study on Ethnochoreology, ICTM*. Βαρσοβία: Instytut Sztuki PAN, σσ. 105-110.
- Kingsley, P. (2001). *Αρχαία φιλοσοφία, μυστήρια και μαγεία. Ο Εμπεδοκλής και η πυθαγόρεια παράδοση*. Φ. Τερζάκης (μετ.). Αθήνα: Αρχέτυπο.
- Κουτσούμπα, Μ. (2005). *Σημειογραφία της Χορευτικής κίνησης. Το πέρασμα από την προϊστορία στην ιστορία του χορού*, Αθήνα: Προπομπός.
- Κυριακίδης, Σ. (1937-1938). Τα σύμβολα εν τη ελληνική λαογραφία. *Λαογραφία*, 12, 503-506.
- Κυριακίδης, Σ. (1990). *Το δημοτικό τραγούδι*. Αθήνα: Ερμής.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α. (1981). *Λαογραφία και Ανθρωπιστικές σπουδές*. Θεσσαλονίκη.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α. (1993). Ο χρόνος της προφορικής ιστορίας. *Λαογραφικά Μελετήματα II*, Αθήνα.
- Λαμπίρη-Δημάκη, Ι. (1990). *Η Κοινωνιολογία και η μεθοδολογία της*. Κομοτηνή: Σάκκουλας.
- Λαογραφία*, Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας. Αθήνα: Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία [Βλ. τεύχη: B 294, 651, A 35, 41, E 35, Z 496, 511, H 316, Θ 82, 84, 91, 92, 463, I 523, K 582, KΓ 582-583, IB 8, IΓ 228, 161, IΔ 151, IΘ 191, 207, 210, 214].
- Lange, R. (1995). Ritual dance (keynote paper). Στο G. Dabrowska & L. Bielawski (επιμ.), *Dance Ritual and Music. Proceedings of the 18th Symposium of the Study on Ethnochoreology, ICTM*. Βαρσοβία: Instytut Sztuki PAN, σσ. 19-28
- Λαμπροπούλου, Β. (1986). *Η Φιλοσοφία των φύλων*. Αθήνα.
- Leach, E. (1968). Ritual. Στο D.L. Shils (επιμ.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13. Νέα Υόρκη: Macmillan, σσ. 520-526.
- Levi-Strauss, C. (1977). *Structural Anthropology 2*. Λονδίνο: Allen Lane.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *The Naked Man*. Λονδίνο: Cape.

- Λουκάτος, Δ. (1981). *Τα καλοκαιρινά*. Αθήνα: Φιλιππότης.
- Λουκόπουλος, Δ. (1938). *Γεωργικά της Ρούμελης*. Αθήνα: Δωδώνη.
- Λουτζάκη, Ρ. (1983-1985). Ο γάμος ως χορευτικό δρώμενο. Η περίπτωση των προσφύγων της Ανατολικής Ρωμυλίας στο Μικρό Μοναστήρι Μακεδονίας, *Εθνογραφικά*, 4-5, 143-176.
- Λυδάκη, Α. (2001). *Ποιοτικές Μέθοδοι της Κοινωνικής Έρευνας*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Μαγκριώτης, Ι. (1928). Σύμμεικτα λαογραφικά-ήθη και έθιμα Ευκαρίου. *Θρακικά*, 1, 456-457.
- Mandelbaum, M. (1977). *The anatomy of historical knowledge*. Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press.
- Martin, G., & Pessoa, E. (1961). A structural analysis of the Hungarian folk dance. *Acta Ethnographica*, 10, 1-40.
- Martin, G., & Pessoa, E. (1963). Determination of motive types in dance folklore. *Acta Ethnographica*, 12(3-4), 295-331.
- Μέλλιος, Λ. (1976). *Λαογραφικά Φλώρινης*. Φλώρινα.
- Μέγας, Γ. Α. (1979). *Ελληνικά έορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*. Αθήνα.
- Mircea, E. (1994). *Εικόνες και σύμβολα. Δοκίμια στο μαγικο-θρησκευτικό συμβολισμό*. Α. Νίκας (μετ.). Αθήνα: Εκδόσεις Αρσενίδη.
- Μπρωντέλ, Φ. (1987). *Μελέτες για την Ιστορία*. Μετ. Ρόδη Σταμούλη & Οντέτ Βαρόν. Αθήνα: Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων.
- Νάκη, Ε. (2004). *Λαϊκά Δρώμενα-το Έθιμο της Περπερούνας στην Ελληνική Κοινωνία και Εκπαίδευση. Βιβλιογραφική έρευνα και πρώτη διερεύνηση προγράμματος εφαρμογής με την τεχνική της αφήγησης και του παιχνιδιού ρόλων*. Διπλωματική εργασία. Τρίκαλα: Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Σχολή Επιστημών του Ανθρώπου, Τμήμα Μουσειοπαιδαγωγικής Εκπαίδευσης.
- Νικόμαχος (2009). *Αριθμητική εισαγωγή. Αρμονικόν εγχειρίδιον. Θεολογούμενα της αριθμητικής. Προβλήματα αριθμητικά*. Φιλολογική ομάδα Κάκτου (επιμ. & μετ.). Αθήνα: Κάκτος.
- Ξηροτύρης, Ζ. (1992). *Λαϊκά όργανα και χοροί της Ρούμελης*. Αθήνα.
- Παναγιώτου, Α., Παπαδοπούλου, Σ., Νικηφορίδης, Γ. & Ζάχαρης, Ε. (2000). Χορευτικά σχήματα στους παραδοσιακούς χορούς. Στο Χ. Βουρουτζίδης (επιμ.), *Η Διαχρονική Εξέλιξη του Παραδοσιακού Χορού στην Ελλάδα*, Πρακτικά του 1ου Πανελληνίου Συνεδρίου Παραδοσιακού Πολιτισμού. Σέρρες: Δήμος Σερρών, σσ. 31-34.
- Παραδέλλης, Θ.Π. (1995). *Από τη βιολογική γέννηση στην κοινωνική. Πολιτισμικές και τελετουργικές διαστάσεις της γέννησης στον Ελλαδικό χώρο του 19ου αιώνα*. Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή. Αθήνα: Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών.
- Παρασκευόπουλος, Ν. (1993). *Μεθοδολογία Επιστημονικής Έρευνας*, Ι. Αθήνα.
- Πετρόπουλος, Δ. & Αργυριάδης, Ε. (1971). *Η θρησκευτική ζωή στην περιφέρεια Ακσεράι-Γκέλβερι*. Αθήνα: Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών.
- Πλάτων (1993). *Φαίδρος*. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (εισ., μετ. & σχόλ.). Αθήνα: Κάκτος.
- Πλάτων (1995). *Τίμαιος*. Β. Κάλφας (εισ., μετ. & σχόλ.). Αθήνα: Πόλις.
- Πλάτων (2008). *Σοφιστής*. Προλ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά. Ν. Μιχαηλίδης (μετ.). Αθήνα: Ζήτρος.
- Πλάτων (2010). *Πολιτικός*. Επιμ. Η. Βαβούρας. Θ. Μαυρόπουλος (μετ.). Αθήνα: Ζήτρος.
- Πλούταρχος (1999). *Περί Ίσιδος και Οσίριδος*. Π. Πασχίδης (προλ. & μετ.). Αθήνα: Κατάρτι.
- Πούχγερ, Β. (1985). Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου. *Λαογραφία*, 9, 29-63.
- Πούχγερ, Β. (1989). *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια (συγκριτική μελέτη)*. Αθήνα: Πατάκη.

- Πούχγερ, Β. (1996). Θεωρητικές διαστάσεις στην ερμηνεία της έννοιας του “δρώμενου” και του “λαϊκού θεάτρου”. Στο *Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού-Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, σσ. 17-28.
- Πρόκλος, (2006). *Εισ τον Τίμαιον Πλάτωνος*. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (εισ., μετ. & σχόλ.). Αθήνα: Ο. Χατζόπουλος-Κάκτος.
- Πρόκλος (2007). *Εισ τας Πλάτωνος Πολιτείας Υπόμνημα*, Άπαντα Ι. Α΄. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (εισ., μετ. & σχόλ.). Αθήνα: Ο. Χατζόπουλος-Κάκτος.
- Πρόκλος (2008). *Άπαντα 33. Εισ Πρώτον Ευκλείδου Στοιχείων* (Ζητημάτων Α΄), τ. 33. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (εισ., μετ. & σχόλ.). Αθήνα: Κάκτος.
- Puchner, W. (1980). Δρώμενα του εορτολογίου στο θεσσαλικό χώρο. *Θεσσαλικά Χρονικά*, 13, 204-243.
- Ρισπέν, Ζ. (1953/1971). *Ελληνική μυθολογία*, τ. Α΄ και Β΄. Σπ. Μαρινάτος (επιμ.). Ν. Τετενές (μετ.). Αθήνα: Δαρεμάς.
- Rodriguez, S. (1991). The Taos Pueblo Matachines: Ritual Symbolism and Interethnic Relations. *American Ethnologist*, 18, 234-256.
- Sklar, D. (1991). On dance ethnography. *Dance Research Journal*, 23(1), 6-10.
- Smith, A.D. (1984). *The religion of the Semites*. Νέα Υόρκη: Schocken Books.
- Snyder, A.F. (1986). Dance in a ritual context: A dance ethnologist's point of view. Στο J. Adshead (επιμ.), *Dance - A Multicultural perspective, Report of the Third Study of Dance Conference* (2nd edition). Γκίλφορντ: University of Surrey, σσ. 22-32.
- Σπυριδάκης, Γ. (1967). «Τρεις». Στο *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, τ. 11. Αθήνα: Α. Μαρτίνογ.
- Σταμούλη-Σαραντή, Ε. (1939). Δημοτικά τραγούδια της Θράκης. *Θρακικά*, 11, 1-281.
- Στοβαίος, Ι. (1966). *Εκλογαί Φυσικαί και Ηθικαί (Ανθολόγιον)*. Αθήνα: Βιβλιοθήκη της Σφηγός.
- Stocking, G.W. (1992). The ethnographer's magic: Fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski. Στο G.W. Stocking, *The Ethnographer's magic and other essays in the history of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press, σσ. 12-59.
- Thomas, J., & Nelson J. (2003). *Μέθοδοι Έρευνας στη Φυσική Δραστηριότητα I & II*. Κ. Καρτερολιώτης (επιμ.). Αθήνα: Πασχαλίδης.
- Thomson, 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.
- Τυροβολά, Β. (1994). *Ο χορός "στα τρία" στην Ελλάδα. Δομική-Μορφολογική και Τυπολογική Προσέγγιση*. Δημοσιευμένη Διδακτορική Διατριβή. Αθήνα: Τμήμα Μουσικών Σπουδών, Φιλοσοφική Σχολή, Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Τυροβολά, Β. (1999). Τα ελληνικά χορευτικά σχήματα. Από τη Μυθολογία στο συμβολισμό. Μια πρώτη προσέγγιση. *Μανδραγόρας*, 22-23, 181-192.
- Τυροβολά, Κ. Β. (2001). *Ο Ελληνικός Χορός. Μια Διαφορετική Προσέγγιση*. Αθήνα: Gutenberg.
- Τυροβολά, Β. (2006). Πυθαγόρεια φιλοσοφία, μυστικισμός και χορός. Η χρήση της πυθαγόρειας αριθμοσοφίας και αριθμολογίας στους εκστατικούς-τελετουργικούς χορούς. Στο Κ. Πανοπούλου (επιμ.), *Χορός και Πολιτισμικές Ταυτότητες στα Βαλκάνια*, Πρακτικά 3ου Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού. Σέρρες: Δήμος Σερρών και Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού Σερρών, σσ. 277-334.
- Τυροβολά, Κ.Β. & Κουτσούμπα, Ι.Μ. (2006). Μορφολογική μέθοδος διδασκαλίας του ελληνικού παραδοσιακού χορού. Το παράδειγμα των Ποντιακών χορών. *Μουσική σε Πρώτη Βαθμίδα*, 1, 19-32.

- Τυροβολά, Κ. Β. (2007). Χορευτικά δομικά σχήματα και αρχέτυπα στο μεσογειακό χώρο. Ο Αναστενάρικος “Αγίτικος” χορός. Δομική-Μορφολογική προσέγγιση. Στο *Dancers without Frontiers*, Proceedings of the 21th World Congress on Dance Research. CR-Rom.
- Τυροβολά, Β., Καρεπίδης, Ι. & Δ. Κάρδαρης. (2007). Ποντιακοί Χοροί. Παρελθόν και παρόν. Δομική-Μορφολογική και τυπολογική προσέγγιση. *Αναζητήσεις στη Φυσική Αγωγή & τον Αθλητισμό*, 5/2, 240-263.
- Τυροβολά, Κ. Β. ([2007]2012). *Πυθαγόρεια φιλοσοφική παράδοση, μυστικισμός και χορός*. Αθήνα: Αυτοέκδοση.
- Τυροβολά, Κ. 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 και Μ. Κουτσούμπα (επιμ.). *Ελληνικός Παραδοσιακός Χορός. Θεωρήσεις για το Λόγο, τη Γραφή και τη Διδασκαλία του*. Αθήνα: Αυτοέκδοση, σσ. 127-178.
- Τυροβολά, Κ. Β. (2013). *Χορολογικά Θέματα Α΄. Περί Χορού... Επτά υποθέσεις εργασίας για την επιστήμη, την τέχνη και τη μορφή του χορού*. Αθήνα: Αυτοέκδοση.
- Φιλίππιδου, Ε. (2006). *Χορευτική παράδοση και μετασχηματισμός. Η περίπτωση του χωριού Νέα Βύσσα Ορεστιάδας του Νομού Έβρου. Ιστορική-συγκριτική και μορφολογική προσέγγιση*. Πτυχιακή εργασία. Αθήνα: Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Φιλίππιδου, Ε. (2010). *Ανακυκλώνοντας της παράδοση: Ο χορός στη Νέα Βύσσα βορείου Έβρου*. Αλεξανδρούπολη: Δήμος Βύσσας.
- Φιλίππιδου, Ε., Τυροβολά, Β. & Κουτσούμπα, Μ. (2006). Οι χορευτικές μορφές της Νέας Βύσσας στο χώρο και στο χρόνο. Στο *Promotion of Diversity, Proceedings of the 20th World Congress on Dance Research*. CR-Rom.
- Φιλίππιδου, Ε., Τυροβολά, Β., & Κουτσούμπα, Μ. (2007). Γενιές, χορός και μετασχηματισμός. Συνδυάζοντας το δομικό με το γενεαλογικό χρόνο στη Νέα Βύσσα Έβρου. Στο *Dancers without Frontiers, Proceedings of the 21th World Congress on Dance Research*. CR-Rom.
- Φιλίππιδου, Φ.Ε., Κουτσούμπα, Ι.Μ. & Τυροβολά, Κ.Β. (2010). Ο χορός στο γαμήλιο δρώμενο του κ'να ως προσδιοριστικός παράγοντας διαμόρφωσης ταυτοτήτων/ετεροτήτων. Στο *Πρακτικά 18ου Διεθνές Συνεδρίου Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού*. Κομοτηνή: Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, σσ. 2-3.
- Φιλίππιδου, Ε., Κουτσούμπα, Μ., & Τυροβολά, Β. (2011). Ανατέμνοντας το χορό: Δομή, μορφή και τύπος στο γαμήλιο δρώμενο του «κ'να». Στο *Πρακτικά του 31st World Congress on Dance Research*. CR-Rom.
- Φιλίππιδου, Ε., Κουτσούμπα, Μ., & Τυροβολά, Β. (2012). Χορός και συμβολισμός στο γαμήλιο δρώμενο του ‘κ'να’ στην κοινότητα της Νέας Βύσσας Έβρου. *Κινησιολογία*, 5, 71-73 (αφιερωματικό τεύχος). Διαθέσιμο στο http://kinisiologia.phed.uoa.gr/fileadmin/kinisiologia.phed.uoa.gr/uploads/KINISIOLOGIA-Afieromatiko_Teychos.pdf
- Χρονάκη, Μ. (2012). *Ιατρικοποίηση, τελετουργία και συγκρότηση της μητρικής ταυτότητας στους χώρους του τοκετού στο Βόλο*. Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή. Θεσσαλονίκη: Πολυτεχνική Σχολή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Ψυχογιού, Ε. (1999). Κρατεί ν' ου δέντρους τη δροσιά, κρατεί κι ου νιος την κόρη: Η συμβολική και μαγική σημασία του νερού στην τελετουργία του γάμου μέσα από τα τραγούδια. Στο Ι.Γ. Νίνος (επιμ.), *Το Νερό πηγή Ζωής, Κίνησης, Καθαισμού, Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης*. Αθήνα: Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης - Φίλοι Μ.Ε.Λ.Τ, σσ. 47-63.
- van Gennep, A. (2004[1960]). *Rites of passage*. Λονδίνο: Routledge.
- Wilson, M. (1954). Nyakyusa ritual and symbolism. *American Anthropologist*, 56, 228-241.

Σύντομο Βιογραφικό

Η Ελένη Φιλίππιδου είναι μεταδιδακτορική ερευνήτρια στη Σχολή Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (ΕΚΠΑ) και 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 Βύσσας 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.

Η Μαρία Ι. Κουτσούμπα είναι Καθηγήτρια στο γνωστικό αντικείμενο του ελληνικού παραδοσιακού χορού στη Σχολή Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (ΕΚΠΑ) και σύμβουλος-καθηγήτρια στο γνωστικό αντικείμενο της ανοικτής και εξ αποστάσεως εκπαίδευσης στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο (ΕΑΠ). Πτυχιούχος του Τμήματος Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του ΕΚΠΑ (1989), είναι κάτοχος Μεταπτυχιακού Διπλώματος (MA in Dance Studies) (University of Surrey, 1991) και Διδακτορικού Διπλώματος (Ph.D. in Ethnochoreology, Goldsmiths College, University of London, 1997 με υποτροφία του Κοινωφελούς Ιδρύματος «Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης»), ενώ έχει επίσης ειδικευθεί στο σύστημα κινησιογραφίας Laban (Labanotation Institute, UK) και στην Ανοικτή και εξ Αποστάσεως Εκπαίδευσης (ΕΑΠ). Στην 30ετή επαγγελματική της πορεία έχει υπάρξει μέλος και έχει διδάξει ελληνικό παραδοσιακό χορό σε ποικίλες χορευτικές ομάδες στην Ελλάδα και το εξωτερικό. Είναι μέλος ελληνικών και διεθνών επιστημονικών οργανισμών, ενώ τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα και το δημοσιευμένο έργο της αφορούν τις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες σε σχέση με τον χορό, την τέχνη και τον πολιτισμό, την ανάλυση της μορφής του χορού (σημειογραφία, δομικο-μορφολογική ανάλυση, τυπολογία), τον πολιτιστική πολιτική και διαχείριση με έμφαση στον χορό, καθώς και την εκπαίδευση με έμφαση στις εκπαιδευτικές καινοτομίες.

Η Βασιλική Κ. Τυροβολά υπηρέτησε επί πολλά έτη στη Σχολή Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Πανεπιστημίου Αθηνών με αντικείμενο τον ελληνικό παραδοσιακό χορό και αναγορεύτηκε ομόφωνα, το 2015, Ομότιμη Καθηγήτρια από τη Σύγκλητο του Πανεπιστημίου Αθηνών. Έχει βασικό πτυχίο στη Φυσική Αγωγή, μεταπτυχιακές σπουδές στο Τμήμα Φιλολογίας στον Τομέα Εθνομουσικολογίας-Θεατρολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης και διδακτορικό δίπλωμα από το Τμήμα Μουσικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αθηνών. Έχει διδάξει σε όλες τις βαθμίδες της Εκπαίδευσης, καθώς και σε ποικίλα σεμινάρια, ενώ υπήρξε παράλληλα Σύμβουλος Καθηγήτρια στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο στο αντικείμενο της ελληνικής μουσικής και του χορού. Τα ερευνητικά της πεδία αφορούν στη δομική-μορφολογική και τυπολογική προσέγγιση του ελληνικού παραδοσιακού χορού, στην ανάλυση και κριτική του χορού, στη διδακτική του χορού καθώς και στα πεδία της τελετουργίας/μαγείας και του συμβολισμού του ελληνικού παραδοσιακού χορού στο πλαίσιο των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών. Συμμετείχε σε ερευνητικά προγράμματα ως επιστημονικός υπεύθυνος καθώς και σε επιστημονικές ημερίδες, συνέδρια και συμπόσια στην Ελλάδα και το εξωτερικό με ανακοινώσεις.

Short CV

Eleni F. Filippidou is a postdoctoral researcher at the School of Physical Education and Sport Science of the University of Athens and 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.

Maria I. Koutsouba is Professor of Greek Traditional Dance at the School of Physical Education and Sport Science of the University of Athens and Counselor Professor in the field of open and distance education at the Hellenic Open University. Graduated from the Department of Physical Education and Sport Science of the University of Athens (1989), holds a Master's Degree (MA in Dance Studies) (University of Surrey, 1991) and a Doctorate (Ph.D. in Ethnochoreology) (Goldsmiths College, University of London, 1997), with a scholarship from the Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation. She has also specialized in Laban notation system (Labanotation Institute, UK) and Open and Distance Education (Hellenic Open University). On her 30 year career, she has been a member and has taught Greek traditional dance to a variety of dance groups in Greece and abroad. She is a member of Greek and international scientific organizations, while her research interests and her published work are in the humanities and social sciences in relation to dance, art and culture, dance analysis (notation, structural-morphological analysis, typology), cultural policy and management with emphasis on dance, and education with emphasis on educational innovations.

Vassiliki K. Tyrovola served for many years in the School of Physical Education and Sport Science of the University of Athens on Greek traditional dance and was unanimously accepted, in 2015, Emeritus Professor by the Senate of the University of Athens. He holds a bachelor's degree in Physical Education and Sport Science, postgraduate studies in the Department of Philology-Section of Ethnomusicology-Theatrics of the School of Philosophy of the University of Crete and a doctorate degree from the Department of Music Studies of the University of Athens. He has taught at all levels of Education, as well as at various seminars, while also being a Counselor Professor at the Greek Open University in the subject of Greek music and dance. Her areas of research concern the structural-morphological and typological approach to Greek traditional dance, dance analysis and criticism, the teaching of dance as well as the fields of ritual / magic and the symbolism of Greek traditional dance in the context of the humanities and social sciences. She participated in research projects as a scientific supervisor as well as in scientific conferences and symposia in Greece and abroad with announcements.

Συνυφαίνοντας υλικές και άυλες εκφάνσεις πολιτισμού: Η γιορτή Τσακωνικής Μελιτζάνας και ο Τσακωνικός χορός στο Λεωνίδιο Αρκαδίας

Αναστασία Χείλαρη, Μάγδα Ζωγράφου

Περίληψη

Τα τελευταία χρόνια τα φεστιβάλ-γιορτές αποτελούν ένα πεδίο ζωηρού ενδιαφέροντος, προκαλώντας εξαιτίας της συνθετότητάς τους, τη διερεύνησή τους από αρκετούς μελετητές. Η εργασία αυτή, με αφορμή τη γιορτή της «Τσακωνικής Μελιτζάνας», επικεντρώνει το ενδιαφέρον της στο πώς η κοινότητα του Λεωνιδίου μέσα από το συμφυρμό υλικού και άυλου διαχειρίζεται το πολιτιστικό της κεφάλαιο, προωθώντας και προβάλλοντας την ιδιαίτερη δυναμική της ταυτότητάς της στο σύγχρονο αναπτυξιακό περιβάλλον κατά τη διεξαγωγή της γιορτής της «Τσακωνικής Μελιτζάνας». Μια γιορτή «αγροτουρισμού», που αναβιωμένη στο σύγχρονο νεωτερικό πλαίσιο, μετά το χαρακτηρισμό της τσακωνικής μελιτζάνας ως «Προστατευόμενο Προϊόν Ονομασίας Προέλευσης» (Π.Ο.Π.), προσμετρά είκοσι χρόνια παρουσίας στην περιοχή της Τσακωνιάς. Αν και ο κύριος στόχος των αγροτουριστικών γιορτών είναι η προβολή και προώθηση του υλικού διατροφικού προϊόντος, ο εορτασμός της «Τσακωνικής μελιτζάνας» προβάλλει και την άυλη πολιτισμική κληρονομιά του τόπου μέσα από την τελεστική και γλεντική διαδικασία, όπου προεξάρχει ο Τσακωνικός χορός ως δείκτης ενσαρκωμένης ιστορικότητας. Τα ορατά και αθέατα παραδεδομένα της υλικής και άυλης κληρονομιάς, στη γιορτή της «Τσακωνικής μελιτζάνας» συνυφαίνονται, προβάλλοντας τα πλεονεκτήματα του τόπου, καλώντας για μέθεξη στις παραδεδομένες αξίες του τοπικού πολιτισμού.

Λέξεις κλειδιά: Τσακωνιά, γιορτή, φεστιβάλ, μελιτζάνα, παράδοση, άυλος πολιτισμός, υλικός πολιτισμός.



Interweaving the tangible and intangible elements of cultural heritage: The festival of Tsakonian Aubergine and the “*Tsakonikos*” dance in Leonidio – Arcadia

Anastasia Hilari, Magda Zografou

Abstract

In recent years, celebrations-festivals have been a field of vivid interest for the scholars, inspiring and leading them to explore their complexity. On the occasion of Tsakonian aubergine (also known as “*Tsakonikis melitzanas*”) celebration, this interest focuses on how the community in Leonidio, through an amalgam of tangible and intangible elements, deals with its cultural capital, promoting and highlighting the particular dynamics of its identity in the modern developmental environment. It is an “agrotourism” feast which is reviving in a modern context and already counts 20 years of presence in the area of Tsakonia, after the characterization of Tsakonian aubergine as a Protected Product of Designation of Origin (PDO). Although the main goal of agrotourism festivals is to promote and highlight the tangible food product, it also aims at promoting and highlighting the intangible cultural heritage of the area through the telestic and festive process, where “*Tsakonikos*” dance stands out as an indicator of embodied historicity. The visible and invisible traditions of the local culture interlace in this festival in order to show the local merits and invite the visitors to commune the traditional values of the local cultural history.

Keywords: Tsakonia, celebration, festival, aubergine, tradition, intangible heritage, material culture.

Η προβληματική

Η ιδέα της πολιτιστικής κληρονομιάς της UNESCO είχε συνδεθεί με τον υλικό πολιτισμό, όπως τα έργα τέχνης, τα μνημεία καθώς και οι χώροι με ιστορική, αισθητική, αρχαιολογική, επιστημονική, εθνολογική - ανθρωπολογική αξία.¹ Η ιδέα αυτή διευρύνεται τα τελευταία χρόνια και από το 2003 με τη Σύμβαση για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς της Ανθρωπότητας, επικεντρώνεται και σε άυλες εκφάνσεις του λαϊκού πολιτισμού, όπως πρακτικές, αναπαραστάσεις, εκφράσεις, γνώσεις και τεχνικές καθώς και εργαλεία, αντικείμενα, χειροτεχνήματα σε συνδυασμό με τους αντίστοιχους πολιτιστικούς χώρους. Οι εκφάνσεις αυτές μεταβιβαζόμενες από γενιά σε γενιά παρέχουν στις κοινωνικές ομάδες μια αίσθηση ταυτότητας και συνέχειας και βρισκόμενες σε διαρκή διάλογο με το κοινωνικό γίγνεσθαι, αναγνωρίζονται από τις κοινωνικές ομάδες ή και τα άτομα ως συστατικά χαρακτηριστικά της πολιτισμικής τους κληρονομιάς.²

Στη σύγχρονη ερευνητική πρακτική για την πολιτιστική κληρονομιά, η ανθρωπολογική οπτική προτείνει να την προσεγγίσουμε ως ένα «κοινωνικό σύνολο» (*social ensemble*) αποτελούμενο από πολλές, διαφορετικές, πολύπλοκες και αλληλοεξαρτώμενες εκφάνσεις που αντανακλούν τη διαφορετικότητα. Επειδή αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της σύγχρονης ζωής, συνιστούν ένα «κοινωνικό αγαθό που μπορεί να συνεισφέρει στην πολιτιστική και κοινωνική ανάπτυξη και στη βελτίωση της ποιότητας του δομημένου περιβάλλοντος» (Κόνσολα, 2013: 4). Ο προσανατολισμός είναι προς μια ολιστική προσέγγιση των άυλων και υλικών πολιτισμικών εκφάνσεων (Bouchenaki, 2003), αφού και οι δύο μεταφέρουν νοήματα και την ενσαρκωμένη (*embodied*)³ μνήμη των ανθρώπων.

Οι ανθρωπολόγοι συμφωνούν ότι οι πολιτισμοί δεν είναι απλά συσσώρευση πραγμάτων και ανθρώπων αλλά είναι περισσότερο κατανοητοί μέσα από μια σειρά διαδικασιών, όπου νέες και παλιές πρακτικές έχουν υιοθετηθεί και προσαρμοστεί μέσα σ' ένα πολιτιστικό σύστημα. Αυτή η διαδικασία θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια μορφή «έργου» («*work*»), που συντελεί στη δημιουργία πολιτισμού (Harrison, 2010: 243). Κατά τον Appadurai (1996 [2001]), η πολιτιστική κληρονομιά συνιστά ένα κομμάτι ενός πολιτιστικού «έργου» που παράγουν οι κοινωνίες, δημιουργώντας έτσι μία αίσθηση τοπικότητας, κοινότητας και ταυτότητας στο παρόν. Στις σχετικές εργασίες του συζητούνται οι τρόποι με τους οποίους η κοινότητα χρησιμοποιεί και τα δύο – και την άυλη πολιτιστική της κληρονομιά, αλλά και τις κοινωνικές πρακτικές – σαν ένα «*part of the work*». Συζητώντας για το πλαίσιο μέσα στο οποίο κινείται ένα αγαθό, ο ίδιος συγγραφέας (1986) εστιάζει στο κοινωνικό περιβάλλον, σημειώνοντας ότι τα προϊόντα/αγαθά έχουν «κοινωνική ζωή» με σημαντική οικονομική, πολιτική,

¹ Για περισσότερες πληροφορίες βλ. σχετικά: International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites (Venice Charter, 1964) και Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage (World Heritage Convention, 1972).

² Βλ. σχετικά και: www.unesco.org/culture/ich/en και <http://unesco-hellas.org/politismos/ayli-politistiki-klironomia/> και www.ayla.culture.gr

³ Ο όρος έχει αποδοθεί στην ελληνική γλώσσα με τους όρους «ενσάρκωση» (βλ. Geertz, 2003) αλλά και «ενσωμάτωση» (βλ. Cowan, 1998).

συμβολική και γενικότερα πολιτισμική σημασία στην κοινωνία. Υποστηρίζει ότι ένα αγαθό, κάτι δηλαδή που φτιάχνεται για να πουληθεί, μπορεί να φέρει κοντά ανθρώπους από διαφορετικά πολιτισμικά συστήματα που μοιράζονται μόνο ένα *minimum* κατανόησης. Τα πράγματα περνούν από διάφορες φάσεις και, σε αυτήν την πορεία, το νόημά τους εγγράφεται στη μορφή, στις χρήσεις και στις τροχιές τους. Μέσα από την ανάλυση αυτών των τροχιών, σύμφωνα με το συγγραφέα, μπορούν να ερμηνευθούν οι ανθρώπινες συναλλαγές, έστω και αν η σημασία των αντικειμένων αποδίδεται από τους ανθρώπους, είναι τα αντικείμενα «εν κινήσει» που φωτίζουν το ανθρώπινο και κοινωνικό τους περιεχόμενο (Appadurai, 1986: 5).

Παράλληλα και με έμφαση στην κυκλοφορία των αντικειμένων, ο Kopytoff (1986) προτείνει μια μεθοδολογία προσέγγισης, την οποία αποκαλεί «πολιτιστική βιογραφία των αντικειμένων». Θεωρεί, επίσης, ότι τα εμπορεύματα δεν εξαντλούν τη βιογραφία τους στην εμπορευματική τους φάση, αλλά έχουν και αυτά ιστορίες ζωής και, με την παρακολούθηση της κοινωνικής τους κυκλοφορίας, μπορούμε να διαμορφώσουμε μια συνολική εικόνα της συγκεκριμένης κοινωνίας (πρβ. Σκιαδά, 1992). Την άποψη του Kopytoff αποδέχεται και η Μπάδα (1996), σημειώνοντας ότι η προσέγγιση αυτή, δίνοντας έμφαση στην ολική τροχιά ενός αντικειμένου από την παραγωγή στη διανομή και κατανάλωση, περιορίζει την ανάλυση της ιστορικής πραγματικότητας ως ολότητας. Αν και συμβάλλει σε ένα βαθμό στην ανίχνευση της αθέατης κοινωνικής αξίας των αντικειμένων (προϊόντα, εμπορεύματα, αγαθά κ.λπ.), δεν προσμετρά τη φύση των παραγωγικών σχέσεων και δυνάμεων από τις οποίες προκύπτουν οι κοινωνικές σημασίες και λειτουργίες τους.

Σε αυτήν την κατεύθυνση κινείται και ο Στέλιος Παπαδόπουλος, υποστηρίζοντας, ότι ο υλικός πολιτισμός «είναι διαφορετικός τρόπος θεώρησης του ιστορικού φαινομένου» (1994: 216). Κατά τον συγγραφέα, αν και η σημασία των τεχνημάτων βρίσκεται στις κοινωνικές σχέσεις, είναι σκόπιμο να εκκινήσουμε αρχικά από τα πράγματα, τα τεχνήματα, όπως ύλες, εργαλεία, πείρα, ενέργεια, παραγωγή, μεταποίηση και ακολούθως στο οικονομικό (κατανομή προϊόντος, επικοινωνίες, μεταφορές, αγορά) και κοινωνικό, ανιχνεύοντας έτσι τα αποσιωπούμενα του πυκνού δικτύου των ανθρώπινων σχέσεων που εξυφαίνονται γύρω από αυτό.

Ένα παράδειγμα αυτής της μορφής πολιτιστικών έργων που έχουν αναληφθεί από τις κοινότητες, για να παράγουν τις κοινωνικές σχέσεις που ενυπάρχουν σε έναν πολιτισμικό χώρο, είναι τα φεστιβάλ (Harrison, 2010). Οι άνθρωποι κατά τη διάρκεια του φεστιβάλ επιβεβαιώνουν τη σχέση τους με τον άλλο μέσα από μια σειρά δραστηριοτήτων. Επιπλέον, θεμελιώνεται μέσα από τις πολιτισμικές πρακτικές μια αίσθηση του ανήκειν σε μία κοινότητα και μια αίσθηση τοπικότητας (*locality*). Όπως επισημαίνει ο Appadurai, ο όρος «*locality*» παραπέμπει σε μια σχεσιακή παρά σε μια χωρική αντίληψη, όπου ο τόπος δεν είναι ο τόπος που ζουν οι άνθρωποι της κοινότητας, αλλά ο χώρος που αισθάνονται ότι τους ενώνει με τους άλλους. Η σύνδεση αυτών των τόπων με το παρελθόν τους δίνει μεγαλύτερη νομιμότητα στο παρόν.

Με βάση την παραπάνω προβληματική, η εργασία αυτή, με αφορμή τη γιορτή της Τσακώνικης Μελιτζάνας, επικεντρώνει το ενδιαφέρον της στο πώς η κοινότητα του Λεωνιδίου, μέσα από το συμφυρμό υλικού και άυλου, διαχειρίζεται το πολιτιστικό της κεφάλαιο, προωθώντας και προβάλλοντας την ιδιαίτερη δυναμική της ταυτότητάς της στο σύγχρονο αναπτυξιακό περιβάλλον κατά τη διεξαγωγή της γιορτής της «Τσακώνικης Μελιτζάνας». Μια γιορτή «αγροτουρισμού», που αναβιωμένη στο σύγχρονο νεωτερικό πλαίσιο, μετά το χαρακτηρισμό της τσακώνικης μελιτζάνας ως «Προστατευόμενο Προϊόν Ονομασίας Προέλευσης» (Π.Ο.Π.), προσμετρά είκοσι χρόνια παρουσίας στην περιοχή της Τσακωνιάς.

Την τελευταία δεκαετία, τη γιορτή αυτή επεκτείνει και επιτείνει η διοργάνωση στο Λεωνίδιο του διεθνούς φεστιβάλ «Μελιτζάζ». Αν και οι δύο εορτασμοί αποσκοπούν στην προβολή και προώθηση της τοπικής ταυτότητας, διαφοροποιούνται αισθητά ως προς τον τόπο, τον τρόπο διεξαγωγής και τους επιμέρους στόχους. Και αυτό επιβεβαιώνεται από τους ίδιους τους Λεωνιδιώτες οι οποίοι αντέδρασαν έντονα κατά τη διάρκεια της εικοσάχρονης γιορτής, όταν για μια χρονιά ο δήμος δεν προέβη στην υλοποίησή της.

Ο τόπος και το προϊόν

Από το 1996 και κάθε χρόνο, το τελευταίο δεκαήμερο του Αυγούστου, στο γραφικό λιμανάκι της Πλάκας, διοργανώνεται από τον δήμο (Λεωνιδίου παλαιότερα και νυν δήμο Νότιας Κυνουρίας) με τη συμβολή του αγροτικού συνεταιρισμού «Άγιος Λεωνίδας» και συμπαραστάτη την περιφέρεια, η Γιορτή Τσακώνικης Μελιτζάνας. Μια γιορτή που στοχεύει στην ανάδειξη, υποστήριξη και προστασία της περίφημης τσακώνικης μελιτζάνας, ενός ιδιαίτερου προϊόντος που καλλιεργείται στο Λεωνίδιο και έχει χαρακτηριστεί ως προϊόν «Προστατευόμενης Ονομασίας Προέλευσης» (Π.Ο.Π.) από την Κομισιόν το Μάρτη του 1996,⁴ κατοχυρώνοντας έτσι στους παραγωγούς του Λεωνιδίου την αποκλειστική καλλιέργεια της συγκεκριμένης ποικιλίας μελιτζάνας με βάση την τήρηση αυστηρών προδιαγραφών παραγωγής.

Η Πλάκα είναι το επίνειο του Λεωνιδίου, που απέχει 4 χλμ. από την πόλη του Λεωνιδίου. Εκεί βρίσκεται και ο ναός του Αγίου Λεωνίδα («Άγιε Λήδι», στα τσακωνικά), απ' τον οποίο εικάζεται ότι πήρε το όνομα του το Λεωνίδιο με την εγκαθίδρυση του χριστιανισμού.⁵ Το Λεωνίδιο, είναι πρωτεύουσα της επαρχίας Κυνουρίας από το 1845 και βρίσκεται στη Ν.Α. Αρκαδία. Είναι μια κωμόπολη τεσσάρων περίπου χιλιάδων (4.000) κατοίκων που χαρακτηρίζεται για την τοπική

⁴ Η απόφαση της Κομισιόν για την εισαγωγή της τσακώνικης μελιτζάνας στη λίστα με τα 317 προϊόντα ΠΟΠ, 9 εκ των οποίων ελληνικά, ελήφθη μετά από εμπειριστατομένη εισήγηση του τότε δημάρχου Λεωνιδίου Δημήτρη Τσιγκούνη.

⁵ Για την ονομασία του Λεωνιδίου βλ. σχετικά: Οικονόμου (1870), Ζαρβάνος (1881), Βαγενάς (1969 & 1971).

αρχιτεκτονική της. Το 1977 αναδείχτηκε σε «παραδοσιακό οικισμό» και το 2010, με απόφαση του Υπουργείου Πολιτισμού, χαρακτηρίστηκε ως «ιστορικός τόπος».⁶

Το Λεωνίδιο αποτελεί επιπρόσθετα το μεγαλύτερο και σπουδαιότερο κέντρο μιας ευρύτερης περιοχής γνωστής ως Τσακωνιά, που περιλαμβάνει εννέα χωριά και δύο οικισμούς. Αναφορικά με την καταγωγή των Τσακόνων, οι μελετητές θεωρούν ότι η περιοχή κατοικείτο από Δωριείς με δεδομένη τη διατήρηση μέχρι και σήμερα της τσακωνικής γλώσσας, ενός τοπικού γλωσσικού ιδιώματος που έχει τις ρίζες του στην αρχαία δωρική⁷. Ανάμεσα στην πόλη και την παραλία βρίσκεται ο υψηλής γεωργικής παραγωγικότητας κάμπος του Λεωνιδίου, εκτάσεως περίπου 6.000 στρεμμάτων όπου παράγονται όλα σχεδόν τα αγαθά σε αφθονία, εσπεριδοειδή, κηπευτικά, καθώς και ελιές. Το λιμάνι της Πλάκας γέμιζε με προϊόντα που έφευγαν για τη λαχαναγορά του Πειραιά με καϊκια, μιας και μέχρι το 1958 που άνοιξε ο χερσαίος δρόμος προς το Άργος και την Τρίπολη, η επικοινωνία πραγματοποιούνταν μέσω θαλάσσης.

Η μελιτζάνα⁸ καλλιεργείται στον εύφορο κάμπο του Λεωνιδίου,⁹ που κατά την αρχαιότητα αναφερόταν ως «Διονύσου κήπος», από τον 12ο-13ο αιώνα.¹⁰ Η σπάνια εδαφολογική σύσταση του Λεονιδιώτικου κάμπου και ο πλούσιος υδροφόρος ορίζοντας, σε συνδυασμό με την προστασία που παρέχει ο κοκκινόβραχος από τον βοριά και τη θαλασσινή αύρα, δημιουργεί ένα εξαιρετικό μικροκλίμα. Αν σε αυτόν τον «επίγειο παράδεισο» προσθέσουμε και τις άοκνες φροντίδες των ντόπιων αγροτών- παραγωγών,¹¹ τον μόχθο και τις προσπάθειες αιώνων, που από γενιά σε γενιά μεταδίδουν το μεράκι για τη συγκεκριμένη καλλιέργεια, τότε το αποτέλεσμα είναι ένα εξαιρετικό και μοναδικό σε γεύση προϊόν,¹² ένα προϊόν- σύμβολο για τους ντόπιους, που απόκτησε *brand name*. Οι ίδιοι λένε: «Η Τσακωνική μελιτζάνα είναι η γη μας, είναι ο τόπος μας, η ιστορία μας, οι αναμνήσεις και οι κόποι μας...».

⁶ Ως ιστορικός τόπος χαρακτηρίζεται ένας οικισμός του οποίου τα μορφολογικά, πολεοδομικά, αρχιτεκτονικά και κατασκευαστικά χαρακτηριστικά, καθώς και το σύνολο του κτιστού περιβάλλοντος έχουν διατηρηθεί σε μεγάλο βαθμό αναλλοίωτα (Νόμος 1469/50).

⁷ Για το τσακωνικό γλωσσικό ιδίωμα βλ. ενδεικτικά: Δέφνερ, 1881, 1923· Λεκκός, 1920· Κωστάκης, 1959, 1961, 1986-1987· Βέης, 1961· Βαγενάς, 1971· Ρωμαίος, Κ.Α., 1955, 1974· Πετάκος, 2003).

⁸ Η μελιτζάνα είναι ένα ποώδες φυτό με πατρίδα την Ινδία, ενώ έχει καλλιεργηθεί από τους προϊστορικούς ακόμα χρόνους στην Κίνα και την Κεντρική Ασία. Οι Άραβες την έφεραν στην Ευρώπη μαζί με άλλες καλλιέργειες τον 12ο-13ο αιώνα. Φαίνεται ότι το ιταλικό της όνομα «*melanzana*» προέρχεται από το λατινικό «*mala insana*» που σημαίνει «τρελό μήλο».

⁹ Ανάμεσα στην πόλη και την παραλία βρίσκεται ο υψηλής γεωργικής παραγωγικότητας κάμπος του Λεωνιδίου, εκτάσεως περίπου 6.000 στρεμμάτων. Ο κάμπος θεωρείται ότι είναι «το δώρο του Θεού» στην περιοχή, αφού είναι γνωστός σε όλη την Ελλάδα για την παραγωγή εύγευστων προϊόντων αλλά και την πρώιμη υπαίθρια καλλιέργεια πολλών φρούτων και λαχανικών. Στην εύφορη κοιλάδα παράγονται όλα σχεδόν τα αγαθά σε αφθονία, εσπεριδοειδή όπως μανταρίνια, πορτοκάλια, λεμόνια, ελιές και διάφορα κηπευτικά, όπως ντομάτες, μελιτζάνες, αγγούρια, μαρούλια, φασόλια. Ονομαστά ήταν τα «νερουλά» αχλάδια και οι «κοντούλες» του Λεωνιδίου, που όμως αντικαταστάθηκαν στην πορεία του χρόνου από άλλες πιο αποδοτικές καλλιέργειες. Η καλλιέργεια της μελιτζάνας στην περιοχή χάνεται στο βάθος του χρόνου.

¹⁰ Βλ. Ντίκεϋ & Τροχάνης, 2010: 110.

¹¹ Βλ. σχετικά www.pelopexpro.com/products_el/tsakonian_aundergines (προσπελάστηκε στις 21-2-2017).

¹² Η τσακωνική μελιτζάνα έχει επίμηκες σώμα με μώβ χρώμα με ραβδώσεις και γυαλιστερή φλούδα και χαρακτηρίζεται από γλυκιά γεύση και φρουτώδες άρωμα. Σήμερα, η ποικιλία της τσακωνικής μελιτζάνας καλλιεργείται σε 800 περίπου στρέμματα και η παραγωγή της αγγίζει τους 6.000 τόνους.

Ο γιορτασμός της «Τσακώνικης μελιτζάνας»

Η μελιτζάνα γιορταζόταν στο Λεωνίδιο συνδεδεμένη με την έναρξη της θερινής περιόδου. Συγκεκριμένα η γιορτή των Αγίων Αποστόλων, που τελούνταν σε ένα ξωκλήσι που βρίσκεται στην περιοχή Λάκκος δίπλα στην παραλία και πανηγύριζε στις 30 Ιουνίου, ήταν ταυτόχρονα και μια γιορτή για τη μελιτζάνα. Αρχικά, ο εορτασμός γινόταν στην αυλή της εκκλησίας και μετέπειτα στις διπλανές ταβέρνες. Από πληροφορητές μαθαίνουμε ότι των Αγίων Αποστόλων το κύριο φαγητό ήταν πάντα κρέας με μελιτζάνες και ένας πρώην δήμαρχος μας ανέφερε ότι είχε πέσει στην αντίληψή του μια φωτογραφία από τους Αγίους Αποστόλους με ένα κοριτσάκι με μία κορδέλα που έγραφε Miss Μελιτζάνα. Η γιορτή αυτή με το πέρασμα του χρόνου ατόνησε. Όταν το 1996 η μελιτζάνα Λεωνιδίου έγινε «Προϊόν Ονομασίας Προέλευσης» (Π.Ο.Π.) από την Ευρωπαϊκή Ένωση, τότε ξεκινά στην Πλάκα ένα νέο τελεστικό και γλεντικό γεγονός.

Η επιλογή του λιμανιού δεν ήταν τυχαία. Το λιμάνι της Πλάκας διαθέτει σπάνια ομορφιά και γραφικότητα και παράλληλα αποτέλεσε το χώρο συγκέντρωσης των προϊόντων για τη μεταφορά τους στις μεγάλες αγορές με καϊκια. Χαρακτηριστικά ο σημερινός δήμαρχος Χ. Λυσικάτος στην περσινή γιορτή ανέφερε: «Από το επίνειο του Λεωνιδίου, το λιμάνι της Πλάκας, από το πάλαι ποτέ κομμάτι της εξωστρέφειας του φωνάζει δυνατά “ακούστε την ιστορία μου”... Σ’ αυτό το λιμάνι έσμιζαν και τα δύο βασικά στοιχεία του τόπου μας, η αγροτική παραγωγή και οι θαλάσσιες μεταφορές. Η γη και η θάλασσά μας. Σ’ αυτές χρωστάμε την πρόοδο του τόπου μας. Αυτές διαμόρφωσαν την ιστορία και τον πολιτισμό μας, που σήμερα με περηφάνια προβάλλουμε».

Πρόκειται θα λέγαμε για μια νεοπαραδοσιακή επιτέλεση (*neo-traditional performance*),¹³ για έναν μετασχηματισμό της παλιότερης γιορτής, εφόσον τελείται σε ένα νέο περιβάλλον και κάτω από τις νέες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές συνθήκες. Είναι δεδομένο, άλλωστε, ότι το παρελθόν ενυπάρχει στο παρόν και τα παραδοσιακά μετασχηματιζόμενα στο πέρασμα του χρόνου μπορεί να εμπλουτίζονται με νέες λειτουργίες και σημασίες, διατηρούν, όμως, τον πρωτογενή πυρήνα τους (Ζωγράφου, 2003: 236, 238). Έχει υποστηριχτεί από αρκετούς μελετητές ότι «οι τοπικές ποικιλίες συνιστούν ένα σημαντικό κεφάλαιο της αγροτικής βιοποικιλότητας και όταν αξιοποιούνται από τις τοπικές κοινωνίες, μπορούν να συνεισφέρουν στην ανάπτυξη της τοπικής οικονομίας και του πολιτισμού».¹⁴

Η γιορτή περιλαμβάνει διαγωνισμό μαγειρικής και ζαχαροπλαστικής με βασικό υλικό τη μελιτζάνα, όπου λαμβάνουν μέρος ερασιτέχνες και επαγγελματίες μάγειροι, ενώ οι επισκέπτες μπορούν να γευτούν τη μελιτζάνα σε πολλούς συνδυασμούς, είτε ως φαγητό είτε ως γλυκό. Επιπλέον, λειτουργεί υπαίθρια αγορά με προϊόντα από τον κάμπο του Λεωνιδίου και εκθέσεις φωτογραφίας σχετικές με την καλλιέργεια της μελιτζάνας, τη συσκευασία και τη μεταφορά από τους ντόπιους

¹³ Σχετικά με τον όρο «neo-traditional performance», βλ. Kringelbach, 2013.

¹⁴ Βλ. 4η Επιστημονική Συνάντηση «Τοπικές ποικιλίες- Τοπικοί πολιτισμοί- Τοπικές οικονομίες στην περίοδο της κρίσης» (Γεωπονικό Πανεπιστήμιο). Προσπελάστηκε στις 8-6-2017, από το www2.aua.gr/el/news.../4i-epistimoniki-synantisi-gia-tis-topikes-kai-gigeneis-poikilies

αγρότες. Στα πλαίσια της γιορτής τιμώνται επίσης παραγωγοί που βοήθησαν στη διάδοση αυτού του τοπικού προϊόντος στην Ελλάδα και το εξωτερικό. Αναπόσπαστο κομμάτι της γιορτής αποτελούν οι χοροί του τόπου που παρουσιάζονται από το τοπικό χορευτικό συγκρότημα με τις τοπικές φορεσιές και στη συνέχεια όλος ο κόσμος μπαίνει στο χορό με το γλέντι να κρατά μέχρι αργά το βράδυ.

Η δημοτική αρχή αναλαμβάνει τη διαχείριση της γιορτής, καλώντας για συμμετοχή με επίσημες ανακοινώσεις. Παραθέτω παρακάτω τη 15^η και 18^η ανακοίνωση του δήμου.

Σας προσκαλούμε όλους στη μεγάλη αυτή γιορτή, για να τιμήσουμε τις παραδόσεις μας, τη φύση και τη μαγειρική τέχνη, στην Πλάκα Λεωνιδίου, με παραδοσιακούς χορούς, διαγωνισμό γευσιγνωσίας, χορό και τραγούδι από τον Γιώργο Δαλιάνη και την ορχήστρα του, με παραδοσιακό, λαϊκό και έντεχνο πρόγραμμα. Γευτείτε και απολαύστε τοπικά εδέσματα με βάση την Τσακωνική Μελιτζάνα Λεωνιδίου! Σάββατο 25 Αυγούστου 2012 Πλάκα Λεωνιδίου.¹⁵

και ως προς τη 18^η:

Ο Δήμος Νότιας Κυνουρίας με τη συμβολή της Περιφέρειας Πελοποννήσου θα πραγματοποιήσει την 18^η Γιορτή Τσακωνικής Μελιτζάνας, το Σάββατο 27 Αυγούστου 2016, στο λιμάνι της Πλάκας Λεωνιδίου. Πρόκειται για μια σπουδαία γιορτή- θεσμό της περιοχής μας, μια γιορτή με αφετηρία το 1996, που φέτος το 1026 φτάνει σε μια διαδρομή 20 ετών στο πέραςμα του χρόνου. Μια εικοσαετία με όμορφες και αλησμόνητες στιγμές αλλά και δυσκολίες τοπικές και εθνικές. Η γιορτή αυτή αποτελεί ορόσημο της περήφανης αγροτιάς μας και του εύφορου λεονιδιώτικου κάμπου, αναδεικνύει και υποστηρίζει την περίφημη τσακωνική μελιτζάνα, το ιδιαίτερο αυτό προϊόν που καλλιεργείται στο Λεωνίδιο. Έχει χαρακτηριστεί ως Προϊόν Προστατευόμενης Ονομασίας Προέλευσης (ΠΟΠ) από το Μάρτη του 1996, κατοχυρώνοντας στους παραγωγούς του Λεωνιδίου την αποκλειστικότητα καλλιέργειας της συγκεκριμένης ποικιλίας μελιτζάνας υπό την τήρηση αυστηρών προδιαγραφών παραγωγής. Το πρόγραμμα θα περιλαμβάνει: διαγωνισμό μαγειρικής με φαγητά και γλυκά με βάση την τσακωνική μελιτζάνα, ελληνικούς παραδοσιακούς χορούς από το Χορευτικό συγκρότημα Λεωνιδίου, μουσικά δρώμενα, συναυλία Διονυσίου-Μπιθικώτση, κέρασμα εδεσμάτων με βάση τη μελιτζάνα, λειτουργία υπαίθριας αγοράς με τοπικά προϊόντα, έκθεση φωτογραφίας των 20 ετών πραγματοποίησης της γιορτής. Σας προσκαλούμε να τιμήσετε με την παρουσία σας αυτήν την επετειακή Γιορτή Τσακωνικής Μελιτζάνας, τη Γιορτή του κάμπου, των αγροτών, της ιστορίας μας.¹⁶

Η Γιορτή της «Τσακωνικής Μελιτζάνας» ως μια Γιορτή αγροτουρισμού¹⁷ και μια Γιορτή της Ελληνικής Γης, αποτελεί ένα γεγονός με ιδιαίτερη σημασία για τους ανθρώπους του τόπου και έχει χαρακτηριστεί ως «Γιορτή του κάμπου των αγροτών και της τοπικής ιστορίας». Ήδη από το 2010 έχει ενταχθεί μαζί με άλλα 13 προϊόντα στις «Γιορτές Ελληνικής Γης» από το Υπουργείο Αγροτικής Ανάπτυξης και Τροφίμων. Στη σχετική ιστοσελίδα αναγράφεται: «Μια νέα αναπτυξιακή προοπτική για τα τοπικά προϊόντα [...] μέσα από το δίκτυο Γιορτών Ελληνικής Γης, που προβάλλουν τα τοπικά

¹⁵ Για τη 15η γιορτή τσακωνικής μελιτζάνας, βλ. www.notiakynouria.gov.gr/anakoinoseis/15η-γιορτή-τσακωνικής-μελιτζάνας/ (Προσπελάστηκε στις 21-2-2017).

¹⁶ Για τη 18η γιορτή τσακωνικής μελιτζάνας, βλ. www.leonidion.gr > Εκδηλώσεις > Επικαιρότητα > Λεωνίδιο > Φεστιβάλ Μελιτζάνας (Προσπελάστηκε στις 21-2-2017).

¹⁷ Οι Γιορτές Αγροτουρισμού, σύμφωνα με την ΠΑΣΕΓΕΣ, «αποτελούν έναν επιτυχημένο θεσμό μέσα από τις οποίες προβάλλονται τα τοπικά και παραδοσιακά προϊόντα ενώ... πολιτιστικά γεγονότα τις πλαισιώνουν και αναδεικνύουν τα μοναδικά στοιχεία που συναπαρτίζουν την ταυτότητα της περιοχής»: www.paseges.gr/el/.../Xekinhsan-oi-Giortes-Ellhnikhs-Ghs-apo-thn-Nea-Mhhaniwna - (Προσπελάστηκε στις 8-7-2017). Επίσης, βλ. Μοίρα, 2004: 260-270.

προϊόντα και αναδεικνύουν τη Μεσογειακή διατροφή [...]. Τα προϊόντα Ελληνικής Γης μπορούν να γίνουν οι καλύτεροι πρεσβευτές της χώρας μας και εκπρόσωποι της Μεσογειακής διατροφής στις Διεθνείς αγορές [...]».¹⁸

Η μελιτζάνα είναι ένα υλικό προϊόν και, όπως σημειώνει η Οικονόμου (2014: 57) για τα διατροφικά προϊόντα, «από απλό μέσο βιολογικής επιβίωσης γίνεται δια-τροφή, ένας σύνθετος τρόπος κοινωνικής και πολιτισμικής έκφρασης». Μέσα από τη χρήση της εκφράζονται σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους και ανάμεσα σε ανθρώπους και πράγματα. Κάτω από αυτήν την οπτική, η διατροφή, δεν περιλαμβάνει μόνο την κατανάλωση του κάθε διατροφικού προϊόντος, αλλά υπάρχει μια αλυσίδα που ξεκινά από την παραγωγή, επεκτείνεται στη μεταποίηση και τη διακίνηση και καταλήγει στην κατανάλωση. Η παραγωγή, όπως υποστηρίζει ο Καραμανές (2016: 71), επηρεάζεται από τα οικολογικά και κλιματικά χαρακτηριστικά της κάθε περιοχής και σχετίζεται με την κοινωνική συγκρότηση της ομάδας που παράγει το συγκεκριμένο προϊόν και την τοπική οικονομία, ενώ οι τρόποι και τα μέσα μεταφοράς των προϊόντων που χρησιμοποιούνται καθώς και τα εμπορικά δίκτυα σχετίζονται με την ιστορική και τεχνολογική εξέλιξη των διαφόρων κοινωνιών. Έτσι, μέσω της διατροφής δηλώνεται η ταυτότητα των ανθρώπων, η πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα, αλλά και οι πολλαπλές σχέσεις της τοπικής κοινωνίας και του τρόπου που αυτή συνδέεται με την ευρύτερη κοινωνία, οι επιρροές τους και γενικότερα η πορεία τους μέσα στο χρόνο (βλ. Πολυμέρου- Καμηλάκη, 2000· Καραμανές, 2016: 59-81· Μερακλής, 2004: 119-127).

Στο πλαίσιο αυτό, μέσα από τη γιορτή της «Τσακωνικής μελιτζάνας», προβάλλεται η παραδοσιακή καλλιέργεια που μεταδίδεται από γενιά σε γενιά μέσα από οικολογικούς τρόπους αξιοποίησης των φυσικών πόρων και του ανθρώπινου δυναμικού, μεταφέροντας τις βιωμένες αξίες της συνεργασίας και αλληλεγγύης ανάμεσα στους παραγωγούς. Η συμβολή του αγροτικού συνεταιρισμού είναι ουσιαστική, στοχεύοντας στη συσπείρωση των παραγωγών αλλά και στην προβολή και προώθηση του προϊόντος στο ευρύ κοινό, ως ένα σημαντικό κομμάτι της τοπικής κουλτούρας. Και, όπως αναφέρει η Μάργαρη (2016), λειτουργεί ως σήμα κατατεθέν και αποτελεί «χαρακτηριστικό παράδειγμα υπερτοπικού γεγονότος-συμβόλου» που μεταβολίζει το τοπικό σε υπερτοπικό.

Η Γιορτή της «Τσακωνικής Μελιτζάνας», που αναδεικνύεται ως κορυφαία εκδήλωση του καλοκαιριού για τους ντόπιους, συνδυάζει τη γαστρονομική απόλαυση με την παραδοσιακή αίσθηση γιορτής με «ένα παραδοσιακό πανηγύρι» (Δικαίος, 2010: 126). Συνδυάζει όχι μόνο εκδηλώσεις αφιερωμένες στη γαστρονομία προβάλλοντας την Τσακωνική μελιτζάνα, αλλά συνυφαίνεται και με άυλες εκφάνσεις, όπως η τσακωνική χορευτική παράδοση, προβάλλοντας την τοπική παράδοση και τη δυναμική ιστορική της πορεία σε εαυτούς αλλά και στους άλλους, επισκέπτες από άλλα μέρη της Ελλάδας ή ξένους τουρίστες (πρβ. Βαρβούνης, 2013: 35-36).

¹⁸ Βλ. σχετικά: www.agrotipos.gr/mobile.asp?mod=articles&id=59153 (Προσπελάστηκε στις 8-6-2017).

Με αναφορά στις χορευτικές πρακτικές που λαμβάνουν χώρα στη Γιορτή της «Τσακωνικής μελιτζάνας», μπορούμε να διακρίνουμε δύο φάσεις: αρχικά την παραστασιακή-χορευτική επιτέλεση και στη συνέχεια τη γλεντική. Στην πρώτη περίπτωση, αγόρια και κορίτσια του Χορευτικού Ομίλου Λεωνιδίου¹⁹ στοχεύουν αρχικά στην παρουσίαση του χορευτικού ρεπερτορίου της περιοχής. Το τοπικό μουσικοχορευτικό ρεπερτόριο με προεξάρχοντα τον Τσακωνικό χορό, που είναι συνδεδεμένος με την ιδιαίτερη κουλτούρα της κοινότητας αλλά και την ιστορία της στον τόπο και το χρόνο, προβάλλοντάς την σε δικούς και ξένους. Αν και ο χορός ελάχιστα έως καθόλου συνοδεύεται από τραγούδι της τσακωνικής διαλέκτου, οι συνειρμοί των ντόπιων είναι εμφανείς κατά την τέλεση ή τη θέασή του. Οι θεατές, ντόπιοι και ξένοι, συνωστιζονται γύρω από τον χώρο παρουσίασης- επιτέλεσης των χορών, προκειμένου να απολαύσουν το θέαμα.

Σε μια εξέδρα που έχει στηθεί στον χώρο φιλοξενείται η ορχήστρα, αποτελούμενη από ντόπιους ή και από γνωστούς πανελλήνιους εμβέλειας οργανοπαίχτες. Η είσοδος των χορευτών στη «σκηνή» γίνεται κάθε χρόνο και με διαφορετικό τρόπο, πάντα με τις υποδείξεις του Λενιδιώτη σκηνοθέτη Τάσου Μπινσίμ, που έχει την όλη επίβλεψη της συγκεκριμένης γιορτής. Άλλοτε μπαίνουν στο λιμάνι με καϊκι, άλλοτε τραγουδώντας, άλλοτε κρατώντας στα χέρια τους δάδες κ.λπ., ντυμένοι με την τοπική φορεσιά, τον τζουμπέ οι γυναίκες και τη φουστανέλα οι άντρες, ξεκινώντας τη γιορτή με τον Τσακωνικό χορό, «διαχρονικό» σύμβολο της ταυτότητας του τόπου.

Ο Τσακωνικός χορός, ως ζωντανό ακόμα κομμάτι της πολιτισμικής κληρονομιάς του τόπου, είναι για τους Τσάκωνες «ο δικό νόμον χορέ» (δηλ. ο δικός μας χορός), που «κυλά στο αίμα» τους και τους προμηθεύει μια «έννοια πρόκλησης υπερηφάνειας», διάκρισης και γοήτρου. Ο Τσακωνικός χορός είναι γνωστός και αρκετά δημοφιλής στον ελληνικό χώρο εξαιτίας και της ένταξής του στα σχολικά προγράμματα. Τα μορφικά χαρακτηριστικά του χορού, όπως το «λαβυρινθιακό σχήμα»,²⁰ δηλ. οι οφιοειδείς και σπειροειδείς σχηματισμοί²¹ και ο παιωνικός ρυθμός,²² σε συνδυασμό με το τοπικό γλωσσικό ιδίωμα της Τσακωνιάς που, κατά τους μελετητές, παραπέμπει στην αρχαία δωρική διάλεκτο και την ιστορικότητα του τόπου, συνέβαλλαν στην ένταξή του στο «εθνικό» ρεπερτόριο και στην υποστήριξη και ενίσχυση της σύνδεσής του με το αρχαιοελληνικό παρελθόν (Χείλαρη, 2009· 2014). Εξαιτίας του οφιοειδούς χορευτικού σχήματος και της τσακωνικής διαλέκτου που είχε επενδυθεί παλιότερα το τραγούδι, του προσδόθηκε, ειδικότερα στο πλαίσιο της ελληνοκεντρικής τάσης που χαρακτήρισε τη διαμόρφωση της ελληνικής εθνικής ταυτότητας (βλ. Ζωγράφου, 2006), ιδιαίτερη αίγλη. Έγινε διαχρονικό τοπικό και εθνικό σύμβολο και αυτό το πολιτισμικό φορτίο, αφομοιωμένο στη συνείδηση των ντόπιων, διατρανώνει τη φωνή της κοινότητας και συσπειρώνει τους Τσάκωνες σε μια κοινή αίσθηση και έκφραση του συλλογικού «ανήκειν» (Χείλαρη, 2009). Ο Τσακωνικός χορός,

¹⁹ Ο Χορευτικός Όμιλος Λεωνιδίου ιδρύθηκε το 1986 και αργότερα εντάχθηκε στο Πνευματικό Κέντρο του Δήμου Λεωνιδίου.

²⁰ Για το «λαβυρινθιακό» σχήμα βλ. Ζωγράφου (2003) και Στράτου (1979).

²¹ Για τους οφιοειδείς και σπειροειδείς σχηματισμούς και τους συμβολισμούς τους βλ. Αλεξάκης (2001, 2004).

²² Για τον παιωνικό ρυθμό του Τσακωνικού χορού βλ. ενδεικτικά Καράς (1996) και Μπαζιάνας (1993).

επιπλέον, αποτελεί μια ενσαρκωμένη ιστορικότητα,²³ αφού ενσαρκώνει μέσα από επιλεγμένα κινητικά σχήματα πρότυπα σχέσεων μεταξύ οντοτήτων και διαδικασιών εξωτερικά προς αυτό, και μέσω αυτού η κοινότητα ανακαλεί τους καταγωγικούς μύθους και την ιστορία και διαχειρίζεται το παρελθόν της στο πλαίσιο του παρόντος (Hilari & Zografou, 2016). Ο μυθικός λόγος του Τσακωνικού χορού θα υποστηρίξει την εθνική κληρονομιά στην τελετή λήξης των Ολυμπιακών Αγώνων της Αθήνας το 2004, όπου οι παρουσιαστές θα τονίσουν: «ο Τσακωνικός χορός από την Πελοπόννησο μας πάει πίσω στην Αριάδνη, το Θησέα και το Μινώταυρο».

Από το ισχύον τοπικό χορευτικό ρεπερτόριο μόνο αυτός ο συγκεκριμένος χορός θα μετονομαστεί σε Τσακωνικό, προβάλλοντας τον αντίστοιχο γεωγραφικό χώρο και την τοπική ομάδα σε εθνική και διεθνή κλίμακα. Την ονομασία στον χορό δίνει το γεωγραφικό-εθνοτικό κριτήριο και όχι η εκδοχή των φορέων, οι οποίοι συνέδεαν το όνομα με τον στίχο του τραγουδιού. Θα πρέπει να σημειωθεί επίσης ότι ο «Τσακωνικός» χορός συνδέθηκε μεταγενέστερα με το τραγούδι «Σου 'πα μάνα, πάντρεψέ με σπιτονοικοκύρεψέ με, και στα ξένα μη με δώσεις, μάνα θα το μετανιώσεις...», αν και ο χορός στην Τσακωνιά χορεύεται και με άλλα τραγούδια. Είναι δεδομένο ότι η ξενιτιά είχε σφραγίσει την Τσακωνιά όχι μόνο κατά τον 19ο αιώνα, με την μετάβαση για μια καλύτερη τύχη στην Αμερική, αλλά ιστορικές πηγές αναφέρουν μετοικεσίες Τσακωνών στην Κωνσταντινούπολη ακόμα και από τους μεσαιωνικούς χρόνους (Χείλαρη, 2015). Ο Τσακωνικός χορός εντάχθηκε στο Εθνικό Ευρετήριο της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς το 2015²⁴ και δημιούργησε έτσι τις προϋποθέσεις για προβολή και προώθησή του σε υπερτοπική αναγνώριση και καταξίωση. Η τοπική κοινότητα δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην ανάδειξη του χορού ως ζωντανού μνημείου της ελληνικής και παγκόσμιας κληρονομιάς.

Η γιορτή διανθίζεται και με χορούς από άλλες περιοχές, κυρίως νησιώτικούς και λαϊκούς, που παρουσιάζονται από τον Χορευτικό Όμιλο με τη συνοδεία μουσικής από κασέτες αρχικά και αργότερα από CD. Στα πλαίσια της γιορτής παρουσιάζεται και ένα χορευτικό ρεπερτόριο με τραγούδια οικεία στο ευρύ κοινό, που έχουν γίνει γνωστά στο πανελλήνιο με τη φωνή γνωστών καλλιτεχνών. Άλλωστε, έχει επικρατήσει η «αναπαραγωγή» του χορού να γίνεται αποκομμένη από το πλαίσιο που τον παρήγαγε και «αποστεωμένου από την οποιαδήποτε αναφορά στο άμεσο ή έμμεσο περιβάλλον του» (Ζωγράφου, 2003:114), και να στοχεύει κύρια στην παραγωγή θεάματος, στον ενθουσιασμό και στην τέρψη του ακροατηρίου.

Ενδιάμεσα, στο επιτελεστικό και γλεντικό μέρος, γίνεται συνήθως συναυλία από καταξιωμένους καλλιτέχνες. Κατά καιρούς, έχουν συμμετάσχει στη γιορτή «Τσακωνικής μελιτζάνας» γνωστοί καλλιτέχνες. Ενδεικτικά αναφέρουμε τους Π. Γαϊτάνο, Γλυκερία, Κ. Κούκα, Χ. Νικολόπουλο, Γ. Ανδρεάτο, Δ. Μπάση, Κωνσταντίνα, Κ. Μακεδόνα, Χατζή, Γ. Μπιθικώτση με τον

²³ Για το χορό ως ενσάρκωση των πτυχών των προφορικών παραδόσεων και αντιπροσωπευτικό δείκτη ιστορικότητας βλ. Πατεράκη (2014).

²⁴ www.ayla.culture.gr/?p=426&lang=gr

Διονυσίου, Γ. Κόρο, Π. Λάλεζα, Σ. Δαλιάνη. Αρκετοί από αυτούς χαιρετίζουν τη γιορτή επικαλούμενοι τη δυναμική της υλικής και άυλης κληρονομιάς της Τσακωνιάς.

Στο δεύτερο μέρος, αποτυπώνεται η μουσικοχορευτική παράδοση του τόπου ως ζώσα πραγματικότητα, μια ζωντανή παράδοση, όπου θεατές και χορευτές γίνονται ενιαίο σύνολο με την κοινότητα να συσπειρώνεται σε μια κοινή αίσθηση και έκφραση του συλλογικού «ανήκειν» και να διατρανώνει την παρουσία της στο ιστορικό γίγνεσθαι. Ειδικότερα, κατά την τέλεση του Τσακωνικού χορού, πάνδημη η κοινότητα συμμετέχει, υπενθυμίζοντας στα μέλη της κοινότητας την κοινή κληρονομιά και την πολιτισμική τους συγγένεια, ανατροφοδοτώντας και αναζωπυρώνοντας τη μνήμη, διαπραγματευόμενη τη δυναμική της ιδιαίτερης ταυτότητας και του συλλογικού τους πεπρωμένου.

Σύμφωνα με τη Συρακούλη (2010: 177), τα φεστιβάλ φολκλόρ είναι πολύ σημαντικά για την ίδια την κοινότητα, «συνεισφέρουν στην επικοινωνία της ομάδας και μπορούν να αναπτύξουν την αίσθηση αυτής, γιατί πάνω από όλα αυτά είναι εορτασμός, δηλαδή χαρά και ψυχαγωγία» χωρίς κοινωνικό αποκλεισμό. Μάλιστα, επιστήμονες από διαφορετικούς κλάδους θεωρούν πως η υιοθέτηση και αναπαραστατική μορφή του παρελθόντος αποτελεί ένα συμβολικό μέσο «για τη δημιουργία και διάρθρωση των στοιχείων εκείνων που θα οδηγήσουν να ενταχθεί κανείς στο κοινωνικό σύνολο και να υπάρξει σε αυτόν τον κόσμο» (Burr, 1993: 68).

Η γιορτή ενώνει και καταλύει τα όρια ανάμεσα σε ντόπιους και ξένους, σε νεότερους και γεροντότερους, σε χορευτές και θεατές και όλοι μαζί βιώνουν μια συλλογική εμπειρία. Στο πρώτο μέρος δίνεται η αίσθηση ότι τα πράγματα είναι στατικά, ενώ στο δεύτερο φθάνουν στο γλέντι και, έτσι, «το παρελθόν επεκτείνεται στο παρόν, καταδεικνύοντας πως η πολιτιστική κληρονομιά είναι μια συνεχής και διαχρονική εμπειρία» (Συρακούλη, 2010: 180). Όμως, «μία ‘παράσταση’ ποτέ δεν είναι στατική αλλά συνεχώς ρέουσα, δεν είναι «πράγμα» αλλά διαδικασία, δεν είναι μόνο το αποτέλεσμα αλλά και όσα έχουν προηγηθεί» (Ζωγράφου & Φιλίππου, 2011: 10). Και για να το θέσουμε, όπως υποστηρίζει ο Schechner (2011: 130), «με αισθητικούς- τελετουργικούς όρους, αυτό που ξεκινά ως θέατρο τελειώνει ως Κοινωνία».

Σχολιασμός: συνυφαίνοντας το άυλο με το υλικό

Τα τελευταία χρόνια, τα φεστιβάλ-γιορτές αποτελούν ένα πεδίο ζωηρού ενδιαφέροντος, προκαλώντας, εξαιτίας της συνθετότητάς τους, τη διερεύνησή τους από αρκετούς μελετητές. Ως δημόσιες εκδηλώσεις, που εμπλέκουν διοργανωτές επισκέπτες-τουρίστες και ντόπιους σε σχέσεις διάδρασης, εκλαμβάνονται και ως «πολιτισμικές επιτελέσεις» (Manning, 1983: viii). Ανεξάρτητα από τις διαφορετικές μορφές τους ως τοπικοί ή υπερτοπικοί/διεθνείς εορτασμοί, συνδέονται πάντα με το εορτασμό ενός συγκεκριμένου θέματος ή ειδικού γεγονότος που αφορά στον τόπο, μεταφέροντας μηνύματα σε συντελεστές και επισκέπτες (Μάργαρη, 2016). Εξαιτίας της δράσης σε ένα ενιαίο

σύστημα έκφρασης και αντίληψης, κατά τη διαδικασία της τέλεσης μπορούν να αναδυθούν πρωτότυπες αφηγήσεις και ερμηνείες (*performativity*).²⁵

Ο «γαστρονομικός διατροφικός τουρισμός» έχει αναδειχθεί ως κυρίαρχη τάση των τοπικών κοινωνιών τις τελευταίες δεκαετίες και οι τοπικές αρχές αναλαμβάνουν ενεργό ρόλο, προκειμένου να αναδειχθούν τα τοπικά προϊόντα. Η διοργάνωση και διεξαγωγή τοπικών γιορτών υπό την αιγίδα του δήμου ή της περιφέρειας αποσκοπεί στην υποστήριξη της τοπικής οικονομίας μέσα από την ενίσχυση της επισκεψιμότητας.²⁶ Ο πρώην δήμαρχος Λεωνιδίου Δ. Τσιγκούνης επισημαίνει για τη γιορτή «Τσακωνικής Μελιτζάνας»: «με τη γιορτή αναδείξεως των προϊόντων μας στηρίζουμε τους παραγωγούς αλλά και προωθούμε και τον τουρισμό [...] μια εκδήλωση που συγκέντρωνε χιλιάδες επισκέπτες από άλλα μέρη με ευνοϊκές επιπτώσεις για την τοπική οικονομία».²⁷

Έτσι, μέσα από την προβολή των συγκριτικών πλεονεκτημάτων της περιοχής, μπορεί ο τόπος να αναδειχθεί σε υπολογίσιμο τουριστικό προορισμό,²⁸ με δεδομένη την παρατηρούμενη στροφή της τουριστικής ζήτησης σε νέα προϊόντα που εξαιτίας της ποιότητας, της ιδιαιτερότητας και αυθεντικότητά τους μπορούν να προσφέρουν νέες εμπειρίες στους απαιτητικούς τουρίστες (Κόνσολα, 2013).

Αν και ο κύριος στόχος των αγροτουριστικών γενικά γιορτών είναι η προβολή και προώθηση του υλικού διατροφικού προϊόντος, ο εορτασμός της «Τσακωνικής μελιτζάνας» συνυφαίνει δυναμικά το υλικό με το άυλο, το θεατό με το αθέατο, με έμφαση στους δικούς, σε αντίστιξη με τη διεθνική γιορτή του «Μελιτζάζ». Κατ' αρχήν, ο εορτασμός πραγματοποιείται από το 1996 και μέχρι σήμερα κατά τον μήνα Αύγουστο και όχι τον μήνα Ιούνιο που τελούνταν αρχικά, προκειμένου να δοθεί η δυνατότητα στους Λεωνιδιώτες που κατοικούν εκτός Λεωνιδίου να επισκεφτούν και να γιορτάσουν με τους συντοπίτες τους. Και αυτό, όπως έχει αναφερθεί στην αρχή του κειμένου, επιβεβαιώνεται και από την αντίδραση των ντόπιων τη χρονιά που δεν πραγματοποιήθηκε. Συνήθως η πρώτη εβδομάδα του Ιουλίου φιλοξενεί για μια δεκαετία τη γιορτή «Μελιτζάζ».²⁹

Κατά δεύτερο λόγο, ο εορτασμός της «Τσακωνικής μελιτζάνας» διοργανώνεται από το συνεταιρισμό των ντόπιων παραγωγών και υπό την αιγίδα του δήμου και της περιφέρειας. Αναφέρεται σε μια και μόνο θεματική σε σχέση με τον τόπο και το προϊόν του και επαναλαμβάνεται κάθε χρονιά, τηρώντας την ίδια εθιμοτυπία με τη συμμετοχή όλων των παρευρισκομένων στη χορευτική

²⁵ Με τον όρο «πολιτισμική επιτέλεση» εννοούμε το «συνολικό γεγονός, όπου τελεστές και κοινό αλληλεπιδρούν, καταργώντας έτσι τη διάκριση ανάμεσα σε τελεστές και παθητικούς θεατές. Τα υποκείμενα είναι ενεργά εμπλεκόμενα στο κοινωνικό και ιστορικό γίνεσθαι, οριζόμενα ως αναστοχαστικοί δράντες, με προθέσεις και με δυνατότητα ανάδυσης “πρωτότυπων” αφηγήσεων και ερμηνειών» (βλ. εκτενέστερα Ζωγράφου & Φιλίππου, 2011: 11).

²⁶ Για την ενίσχυση της επισκεψιμότητας, η τοπική αυτοδιοίκηση ανέδειξε από πολύ νωρίς το ιδιαίτερο Πάσχα στο Λεωνίδιο με τα χαρακτηριστικά αερόστατα (βλ. σχετικά Πατεράκη & Χειλαρή, 2016). Και από το 2016 ξεκίνησε το διεθνές αναρριχητικό φεστιβάλ στον κοκκινόβραχο του Λεωνιδίου με συμμετοχές ορειβατών από όλο τον κόσμο.

²⁷ Βλ. σχετικά στο <http://datsigounis.blogspot.gr/> (Προσπελάστηκε στις 21-2-2017).

²⁸ Για τον τουρισμό ως κινητήρια δύναμη δημιουργίας πολιτισμικών φαινομένων, όπως οι «γιορτές» που σχετίζονται με γεωργικά προϊόντα, βλ. Βαρβούνης, 2013.

²⁹ Δέκα χρόνια μετά την αναγνώριση της μελιτζάνας ως Π.Ο.Π. ξεκίνησε μια γιορτή γευσιγνωσίας για την προβολή των τοπικών προϊόντων και της μεσογειακής κουζίνας στο Λεωνίδιο που γινόταν τον Μάιο με τη σύμπραξη του δήμου και της Αναπτυξιακής Πάρνων Α.Ε. Αυτή η γιορτή μετεξελίχθηκε στο διεθνικό φεστιβάλ «Μελιτζάζ».

διαδικασία. Αντίθετα, το φεστιβάλ «Μελιτζάζ» είναι μια πολυεθνική συνένωση πολιτισμών, όπου καλλιτέχνες και *chef* μεταφέρουν την ατμόσφαιρα των τόπων τους σε μια γιορτή με μουσική, χορό, πολιτισμό και γεύσεις. Λαμβάνουν χώρα διάφορες εκδηλώσεις στα σοκάκια και τις πλατείες του Λεωνιδίου, όπου μουσικές και χοροί από διάφορους τόπους μπλέκονται με μυρωδιές και γεύσεις από την τοπική αλλά και τη διεθνή γαστρονομία. Ο κόσμος έχει την ευκαιρία να παρακολουθήσει ταινίες και συναυλίες, να απολαύσει εκθέσεις, να ακούσει μουσικές – *jazz*, *swing*, παραδοσιακά, *tarantella*, έντεχνο, λαϊκά, *funk*, *soul* – και να χορέψει στις πλατείες και τους δρόμους του Λεωνιδίου, καθώς «συναυλιακές σκηνές δρόμου στήνονται σε όλη την πόλη ενώ οι δρόμοι μετατρέπονται σε *open air bar* και το *street food* αποκτά άλλη διάσταση».³⁰

Εν κατακλείδι, στη «Γιορτή Τσακωνικής Μελιτζάνας», παράλληλα με την έκθεση και προβολή του προϊόντος, προβάλλεται και η άυλη πολιτισμική κληρονομιά του τόπου μέσα από την τελεστική και γλεντική διαδικασία, όπου προεξάρχει ο Τσακωνικός χορός ως δείκτης ενσαρκωμένης ιστορικότητας. Τα ορατά και αθέατα παραδεδωμένα της υλικής και άυλης κληρονομιάς στη γιορτή της «Τσακωνικής μελιτζάνας» συνυφαίνονται, προβάλλοντας τα πλεονεκτήματα του τόπου, καλώντας για μέθεξη στις παραδεδωμένες αξίες του τοπικού πολιτισμού. Έτσι, αν και οι δυο εορτασμοί εμφανίζουν έναν εξωστρεφή και υπερτοπικό χαρακτήρα, κινούνται κατ' ουσίαν σε παράλληλες γραμμές διάδρασης, προτάσσοντας τη σύγχρονη εμπειρία των δρώντων υποκειμένων τους.

Βιβλιογραφία

- Αλεξάκης, Ε. (2001). Άνθρωποι, φίδια και χορός. Επαφή των πολιτισμών στο Πωγώνι της Ηπείρου. Στο *Πρακτικά 2ου Πανελληνίου Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού, Μελωδία-Λόγος-Κίνηση*. Σέρρες, σσ. 81-106.
- Αλεξάκης, Ε. (2004). Ο ταύρος και το περπάτημα του φιδιού. Πρακτικές και συμβολισμοί του οργώματος στη σύγχρονη Ελλάδα. *Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης «Η Γη-Μήτρα ζωής και Δημιουργίας»*. Αθήνα: Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, σσ. 35-48.
- Appadurai, A. (1986). *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Βαγενάς, Θ. (1969). Το όνομα της πόλεως του «Λεωνιδίου» και ο Άγιος Λεωνίδης (16 Απριλίου). *Χρονικά των Τσακωνών*, Γ', 33-40.
- Βαγενάς, Θ. (1971). *Ιστορικά Τσακωνιάς και Λεωνιδίου*. Αθήνα.
- Βαρβούνης, Μ. (2013). *Ελληνικός λαϊκός πολιτισμός και τουρισμός*. Αθήνα: Πεδίο.
- Βέης, Ν. (1961). Οι Τσάκωνες και η Τσακωνική Διάλεκτος. *Χρονικά των Τσακωνών*, Β, 7-11
- Bouchenaki, M. (2003). The Interdependency of the Tangible and Intangible cultural Heritage. *14th ICOMOS General Assembly and International Symposium: 'Place, memory, meaning: preserving intangible values in monuments and sites', 27 – 31 Oct 2003, Victoria Falls, Zimbabwe*. [Conference or Workshop Item]. Διαθέσιμο στο <https://pdfs.semanticscholar.org/baa9/83afa9412875f7732ac1652d4834b5ea854a.pdf> και http://openarchive.icomos.org/468/1/2_-_Allocution_Bouchenaki.pdf [Προσπελάστηκε στις 20/3/2017].

³⁰ www.melitzazz.gr/ (Προσπελάστηκε στις 6-6-2017).

- Burr, A. (1993). "The freedom of the slaves to walk the streets": Celebration, spontaneity and revelry versus logistics at the Notting Hill Carnival. Στο D. Pickard and M. Robinson (επιμ.) *Festivals, tourism and social change: Remaking worlds*. Κλέβεντον: Channel View Publications, σσ. 84-98.
- Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage (World Heritage Convention- 1972).
- Cowan, J. (1998). *Η πολιτική του σώματος, Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα*. Ε. Παπαγαρουφάλη (επιμ.). Κ. Κουρεμένος (μετ.). Αθήνα : Αλεξάνδρεια.
- Δέφνερ, Μ. (1881). *Τσακωνική Γραμματική*. Αθήνα
- Δέφνερ, Μ. (1923). *Λεξικόν της Τσακωνικής Διαλέκτου*. Αθήνα.
- Δικαίος, Α. 2010. *Τσάκωνες. Ανθρωπογεωγραφία της Ελλάδας*. Ρίζες Ελλήνων 12. Αθήνα: Πήγασος Εκδοτική Α.Ε.
- Falassi, A. (1987). Festival: Definition and morphology. Στο A. Falassi (επιμ.), *Time out of time*. Αλμπουκέρκη, Νέο Μεξικό: University of New Mexico Press, σσ. 1-10.
- Geertz, C. (2003). *Η ερμηνεία των πολιτισμών*. Θ. Παραδέλλης (επιμ. & μετ.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ζαρβάνος, Μ. (1881). *Ιστοριογραφική περιγραφή της Επαρχίας Κυνουρίας*. Κων/πολη
- Ζωγράφου, Μ. (2003). *Ο χορός στην ελληνική παράδοση*. Αθήνα: Artwork.
- Ζωγράφου, Μ. (2006). Επινόησεις και παραγνωρίσεις στην κατασκευή της ελληνικής χορευτικής ταυτότητας. *Πρακτικά 3ου Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού, Χορός και πολιτισμικές ταυτότητες στα Βαλκάνια*. Σέρρες, σσ. 155-167.
- Ζωγράφου, Μ. & Φιλίππου, Φ. (2011). Σημείωμα των επιμελητών. Στο Schechner, R. 2011, *Θεωρία της επιτέλεσης*. Μ. Ζωγράφου & Φ. Φιλίππου (επιμ.). Αθήνα: Τελέθριον, σσ. 9-12.
- Harrison, R. (2010). What is Heritage? Στο R. Harrison (επιμ.) *Understanding the politics of heritage*. Μάντσεστερ: Manchester University Press, σσ. 5-42.
- Harrison, R. (2010). Heritage as Social Action. In S. West (επιμ.) *Understanding heritage in practice*. Μάντσεστερ: Manchester University Press. pp. 240-276.
- Hilari, A. & Zografou, M. (2016). Dance and embodied memory in a small town of Kynouria: St Nikolas' Snake and "Tsakonikos" Dance. *Papers in Ethnology and Anthropology*, 27 (16), 7-19.
- International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites (Venice Charter- 1964).
- Κάβουρας, Π. (2010). *Φολκλόρ και παράδοση. Ζητήματα ανα-παράστασης και επιτέλεσης της μουσικής και του χορού*. Αθήνα: Νήσος
- Καραμανές, Ε. (2016). Τοπικά παραδοσιακά προϊόντα και ανάπτυξη: οικολογία, τοπικά συστήματα, τοπικότητες. Στο *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, τ. 33-34, 59-81.
- Καράς, Σ. (1996). «Τα τσακωνικά τραγούδια και ο τσακωνικός χορός. *Χρονικά των Τσακωνών*, ΙΒ', 11-23.
- Κόνσολα, Ν. (2006). Πολιτιστική ανάπτυξη και πολιτική. Αθήνα: Παπαζήση.
- Κόνσολα, Ντ. & Καραχάλης, Ν. (2010). *Πολιτιστική Δράση και Τοπική Ανάπτυξη: Τα φεστιβάλ στις ελληνικές πόλεις της περιφέρειας*. Διαθέσιμο στο https://www.academia.edu/2039582/Κόνσολα_Ντ._Καραχάλης_Ν._2010_Πολιτιστική_Δράση_και_Τοπική_Ανάπτυξη_Τα_φεστιβάλ_στ... [Προσπελάστηκε στις 8/6/2017].
- Κόνσολα, Ν. (2013). «Στρατηγικό σχέδιο πολιτιστικού τουρισμού για την Περιφέρεια Νοτίου Αιγαίου». Στο Πρακτικά 11ου Συνεδρίου του Ελληνικού Τμήματος της Ευρωπαϊκής Εταιρείας Περιφερειακής Επιστήμης. Διαθέσιμο στο https://www.academia.edu/38140200/ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΟ_ΣΧΕΔΙΟ_ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟΥ_ΤΟΥΡΙΣΜΟΥ_ΓΙΑ_ΤΗΝ_ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑ_ΝΟΤΙΟΥ_ΑΙΓΑΙΟΥ [Προσπελάστηκε στις 8-6-2017].
- Kopytoff, I. (1986). The Cultural Biography of Things: Commoditization as a Process. Στο A. Appadurai (επιμ.), *The Social of Things*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Kringelbach, H. N. (2013). The Politics of Neo- Traditional Performance. Στο H. Neveu Kringelbach (επιμ.), *Dance Circles. Movement, Morality and Self- Fashioning in Urban Senegal*. Νέα Υόρκη, Οξφόρδη: Berghahn, σσ. 121-146.
- Κωστάκης, Θ. (1959). «Τα Τσακωνικά. Η επιβίωση της αρχαίας Λακωνικής». *Πελοποννησιακή Πρωτοχρονιά*, 3, 97-101.

- Κωστάκης, Θ. (1961). Δωρικοί αντίλαλοι στην Κυνουρία. Η Τσακωνιά και τα Τσακωνικά. *Χρονικά των Τσακωνών*, Β', 49-51.
- Κωστάκης, Θ. (1986-1987). *Λεξικό της Τσακωνικής διαλέκτου*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Λεγκός, Μ. (1920). *Περί Τσακωνών και της Τσακωνικής Διαλέκτου*. Αθήνα: Παπαπαύλου και Σία.
- Manning, F. (1983). *The celebration of society: Perspectives on contemporary cultural performance*. Μπόουλινγκ Γκριν: Bowling Green University Popular Press.
- Μάργαρη, Ζ. (2016). «Λαϊκός πολιτισμός και μετανεωτερικότητα: Η περίπτωση του Διεθνούς φεστιβάλ Μελιτζιάς». *Πρακτικά 8ου Τσακωνικού Συνεδρίου, Χρονικά των Τσακωνών*, ΚΓ', 2, 41-58.
- Μερακλής, Μ. (2004). *Ελληνική Λαογραφία, -Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και Έθιμα, Λαϊκή Τέχνη*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Μοίρα, Π. (2004). «Η ανάπτυξη της περιφέρειας μέσω της ανάδειξης της πολιτιστικής ταυτότητας της υπαίθρου- Ο αγροτουρισμός». *Πρακτικά 2ου Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου «Διευρυμένη Ευρώπη και Περιφερειακές Ανισότητες»*. Πρέβεζα: ΤΕΙ Ηπείρου/ Τμήμα Λογιστικής, σσ. 260-270.
- Μπάδα, Κ. (1996). Η παράδοση στη διαδικασία της ιστορικής διαπραγμάτευσης της εθνικής και τοπικής ταυτότητας. Η περίπτωση της φουστανέλας». *Εθνολογία*, 4, 127-150.
- Μπάδα, Κ. (2011). Πολιτισμική κληρονομιά, προστασία και προτάσεις αξιοποίησης (πολιτιστικός τουρισμός). *Νέα Εποχή* (Εφημερίδα του Αγρινίου στο Διαδίκτυο) [Διαθέσιμο στο <https://www.epoxi.gr/scriptum49.htm>].
- Μπαζιάνας, Ν. (1993). «Τα αρχαία ποιητικά μέτρα και οι ρυθμοί της δημοτικής μουσικής». *Ώψεις του Χορού*. Αθήνα: Θέατρο Δ. Στράτου, σσ. 87-105.
- Ντίκεϋ, Β. & Τροχάνης Κ. (2010). Προϊόντα Λεωνιδίου. Στο *Δήμος Λεωνιδίου. Οδηγός στην Τσακωνιά*. Δήμος Λεωνιδίου, σσ. 110-113.
- Οικονόμου, Α. (2014). Διατροφή και κατοίκηση. Στο Ε. Αυδίκος (επιμ.), *Ελληνική Λαϊκή Παράδοση. Από το παρελθόν στο Μέλλον* Αθήνα: Αλέξανδρος, 57-69.
- Οικονόμου, Θ. (1870). *Γραμματική της Τσακωνικής Διαλέκτου*. Αθήνα.
- Παπαδόπουλος, Σ. (1994). Υλικός Πολιτισμός. *Εθνολογία*, 3, 215-227.
- Πατεράκη, Μ. (2014). *Πολιτισμική Εγγύτητα & Κινηματογραφικός χορός: Μία ανθρωπολογική ανάλυση του κινηματογραφικού χορού με τους 'θεατές' στον Κορυδαλλό Αττικής*. Δημοσίευση Διδακτορική Διατριβή. Σχολή Φυσικής Αγωγής & Αθλητισμού. Κατεύθυνση Λαογραφία-Ανθρωπολογία του Χορού. Εθνικό & Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Πατεράκη, Μ. & Χείλαρη, Α. (2016). Διεκδικώντας ένα καλύτερο μέλλον: Σχέδιο πρότασης για μια δημιουργική ενασχόληση με σημαντικά πολιτισμικά τεχνουργήματα όπως είναι τα Αερόστατα και ο Τσακωνικός χορός στο Λεωνίδιο Κυνουρίας. *Πρακτικά Η' Τσακωνικού Συνεδρίου, Χρονικά των Τσακωνών*, ΚΓ, 2, 59-70.
- Picard, D. & Robinson, W. P. (2006). *Remaking worlds: Festivals, tourism and change*. Στο D. Picard & W. P. Robinson (επιμ.), *Festivals, tourism and social change: Remaking worlds*. Clevedon: Channel View Publications, σσ. 1-31.
- Πετάκος, Χ. (2003). *Τσακωνιά*. Αθήνα.
- Πολυμέρου - Καμηλάκη, Α. (2000). *Ελληνικά Επώνυμα Τοπικά Προϊόντα*. Αθήνα: Ο.Π.Ε. (Ελληνικός Οργανισμός Προώθησης Εξαγωγών).
- Ρωμάιος, Κ.Α. (1955). Πρασιαί ή Βρασιαί της Κυνουρίας. *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 30, 94-99.
- Ρωμάιος, Κ.Α. (1974). Πρασιαί ή Βρασιαί της Κυνουρίας. *Χρονικά των Τσακωνών*, Δ', 7-13
- Schechner, R. (2011). *Θεωρία της επιτέλεσης*. Μ. Ζωγράφου & Φ. Φιλίππου (επιμ.). Ν. Κουβαράκου (μετ.). Αθήνα: Τελέθριον.
- Σκιαδά, Β. (1992). Πολιτισμική αλλαγή και υλικός πολιτισμός. Η κοινωνική ιστορία της «κολαΐνας» στην Όλυμπο Καρπάθου. *Εθνολογία*, 1, 85-116.
- Στράτου, Δ. (1979). *Ο ελληνικός παραδοσιακός χορός*. Αθήνα: Ο.Ε.Δ.Β.
- Συρακούλη, Β. (2010). Σύγχρονα φεστιβάλ φολκλόρ. Οι παραδοσιακές μουσικές επί σκηνής. Στο Π. Κάβουρας (επιμ.), *Φολκλόρ και Παράδοση. Ζητήματα ανα-παράστασης και επιτέλεσης της μουσικής και του χορού*. Αθήνα: Νήσος, σσ. 171-183.

- Χείλαρη, Α. (2009). *Τοπική και εθνική ταυτότητα σε κίνηση: Το παράδειγμα του Τσακωνικού χορού στο Λεωνίδιο Αρκαδίας*. Μεταπτυχιακή διατριβή, Σχολή Φυσικής Αγωγής & Αθλητισμού. Κατεύθυνση Λαογραφία – Ανθρωπολογία του Χορού. Εθνικό & Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Χείλαρη, Α. (2014). Χορός και εθνική ταυτότητα: Το παράδειγμα της ένταξης του Τσακωνικού χορού στα σχολικά αναλυτικά προγράμματα. Στο Ε. Αυδίκος & Β. Κοζιού (επιμ.), *Πρακτικά του 4ου Πανελληνίου Συνεδρίου με θέμα: «Λαϊκός πολιτισμός και Εκπαίδευση»*. Καρδίτσα: Κέντρο Ιστορικής και Λαογραφικής Έρευνας «Ο Απόλλων» Καρδίτσας και Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας-Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, σσ. 263-276.
- Χείλαρη, Α. (2015). Όταν ο χορός χάνει τα τραγούδια του και τα τραγούδια το χορό τους. η περίπτωση του Τσακωνικού χορού. Στο Ε. Αυδίκος & Β. Κοζιού (επιμ.), *Πρακτικά του 5ου Πανελληνίου Συνεδρίου με θέμα “Δημοτικό τραγούδι και Ιστορία”*. Καρδίτσα: Κέντρο Ιστορικής και Λαογραφικής Έρευνας «Ο Απόλλων» Καρδίτσας και Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας-Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, σσ. 245-251.
- Ψαρρού, Μ. (2016). *Η τοπική αυτοδιοίκηση ως φορέας προβολής του σύγχρονου ελληνικού πολιτισμού μέσω της διοργάνωσης πολιτιστικών φεστιβάλ*. Διδακτορική διατριβή. Πάντειο Πανεπιστήμιο. Τμήμα Επικοινωνίας, Μέσων και Πολιτισμού.
- Ψαρρού, Μ. (2012). *Φεστιβάλ: Ζητήματα Διοργάνωσης, Χρήσεις και Προεκτάσεις για την Τοπική Αυτοδιοίκηση*. Διαθέσιμο στο https://www.festival.culture.gr/wp-content/uploads/2012/.../topikh_autodioikhsh_kai_festival1.doc. Προσπελάστηκε στις 9-2-2017

Διαδικτυακές πηγές

www.agrotypos.gr/mobile.asp?mod=articles&id=59153
www.arcadiaportal.gr/news/«giortes-ellinikis-gis»-se-tegea-kai-leonidio
www.agronews.gr/ekdiloseis/ekdilosi/147136/giorti-tsakonikis-melitzanas-sto-leonidio/
www.agronews.gr/diatrofi.../giorti-tsakonikis-melitzanas-ton-augousto-sto-leonidio/
www.argospress.blogspot.com/2016/
www.ayla.culture.gr/?p=426&lang=gr
www.dailymotion.com/.../xelb82_γιορτή-τσακωνικής-μελιτζάνας
www.eleftherostypus.gr/.../28161-giorth-ths-tsakwnikhs-melitzanas-sthn-plaka-lewnid
www.ethnos.gr/koinonia/arthro/giorti_tsakonikis_melitzanas-64454197
www.leonidio.gr/leonidio/?p=111
www.leonidion.gr > ... > Γιορτή μελιτζάνας > Εκδηλώσεις > Επικαιρότητα > Λεωνίδιο
www.leonidiocoop.gr/products/tsakoniki-melitzana/
www.leonidion.gr > ... > Γνώμες > Επικαιρότητα > Λεωνίδιο > Τσιγκούνης
www.leonidio.gr/leonidio/?cat=23
www.melitzazz.gr/
www.musicportal.gr > ... > ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΑ ΔΡΩΜΕΝΑ
www.notiakynouria.gov.gr/anakoinoseis/15η-γιορτή-τσακωνικής-μελιτζάνας/
www.newsit.gr/topikes-eidhseis/Giorti-tsakonikis-melitzanas-stin...Leonidioy/642851
www.paseges.gr/el/news/Giorth-tsakwnikhs-melitzanas-sto-Lewnidio
www.paseges.gr/el/.../Xekinh-san-oi-Giortes-Ellhnikhs-Ghs-apo-thn-Nea-Mhhaniwna
<https://peloponnese.events/event/giorti-melitzanas-sto-leonidio/2016-08-27/>
www.pelopexpo.com/products_el/tsakonian-aubergines
<https://simadiatouaigaiou.wordpress.com/2008/07/09/51/>
www.unesco.org/culture/ich/en
<http://unesco-hellas.org/politismos/ayli-politistiki-klironomia>
www2.aua.gr/el/news.../4i-epistimoniki-synantisi-gia-tis-topikes-kai-gigeneis-poikilies
<https://www.youtube.com/watch?v=3qWvht0Vjq0> <https://www.youtube.com/watch?v=MDZISxNCcPI>
<https://www.youtube.com/watch?v=956tBU9IDyM>
<https://www.youtube.com/watch?v=EkyIEh10110>
<https://www.youtube.com/watch?v=V0ZZMWm5Ygc>

Σύντομο Βιογραφικό

Η **Αναστασία Χείλαρη** είναι Υποψήφια Διδάκτορας της Σχολής Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού (Ε.Κ.Π.Α.) στο γνωστικό αντικείμενο της Λαογραφίας- Ανθρωπολογίας του Χορού, με μεταπτυχιακό δίπλωμα στο ίδιο αντικείμενο. Εργάζεται ως Καθηγήτρια Φυσικής Αγωγής στη Β/θμια Εκπαίδευση. Ήταν για πολλά χρόνια υπεύθυνη διδασκαλίας των χορευτικών τμημάτων του Πνευματικού Κέντρου Λεωνιδίου και του Συλλόγου «Λεωνίδιο» στον Πειραιά με συμμετοχή σε πολλές χορευτικές συναντήσεις. Έχει συμμετάσχει σε συνέδρια και έχει δημοσιεύσει ερευνητικές εργασίες σε συλλογικούς τόμους και επιστημονικά περιοδικά σχετικά με τον Τσακωνικό χορό και τη διαδικασία εθνικοποίησης του.

Η **Μάγδα Ζωγράφου** είναι πτυχιούχος ΤΕΦΑΑ του Πανεπιστημίου Αθηνών και διδάκτωρ της Φιλοσοφικής Σχολής του τμήματος Αρχαιολογίας και Ιστορίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Από το 1991-2013 δίδαξε προπτυχιακά και μεταπτυχιακά μαθήματα σχετικά με το αντικείμενο του Ελληνικού Παραδοσιακού Χορού στο ΤΕΦΑΑ του Πανεπιστημίου Αθηνών. Ως καθηγήτρια στο γνωστικό αντικείμενο του Ελληνικού Παραδοσιακού Χορού- Εθνοχορολογίας του παραπάνω τμήματος, διετέλεσε και μέλος της συντονιστικής επιτροπής του μεταπτυχιακού προγράμματος. Επίσης, ήταν συντονίστρια και διδάσκουσα στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο στη Θεματική Ενότητα, *Ελληνικός Πολιτισμός: Τέχνες II / Επισκόπηση Ελληνικής Μουσικής και Χορού*, κατά το χρονικό διάστημα 2001-2013. Έχει πραγματοποιήσει επιτόπιες εθνογραφικές έρευνες στην Ελλάδα και έχει συμμετάσχει ως υπεύθυνη εργαστηρίου στο πλαίσιο ερευνητικού προγράμματος. Έχει δημοσιεύσει άρθρα σχετικά με το αντικείμενο του ελληνικού παραδοσιακού χορού σε ελληνικά και διεθνή περιοδικά αυτοδύναμα και σε συνεργασία με άλλους συγγραφείς καθώς και σε συλλογικούς τόμους. Επίσης, έχει συμμετάσχει σε συμπόσια και συνέδρια με ανακοινώσεις που αφορούν στην ελληνική χορευτική παράδοση και έχουν δημοσιευτεί σε αντίστοιχα πρακτικά. Έχει συγγράψει βιβλίο με τίτλο: *Ο χορός στην Ελληνική Παράδοση (Art Work β' έκδοση)*. Έχει μεταφράσει και επιμεληθεί το σύγγραμμα της A.P.Royce, *The Anthropology of Dance* (εκδ. νήσος) και έχει επίσης επιμεληθεί σε συνεργασία και με άλλον συγγραφέα την ελληνική μετάφραση του βιβλίου του R. Schechner, *The Theory of Performance* (Εκδ. ΤΕΛΕΘΡΙΟΝ). Είναι επίσης μέλος επιστημονικών εταιρειών και συλλόγων.

Short CV

Anastasia Hilari is a PhD candidate in Ethnography-Anthropology of Dance at the Dept. of Physical Education of the University of Athens. She has been working as a teacher in a secondary public school since 1988 and has been in charge of several traditional dancing events in Greece for many consecutive years, with emphasis on the local tradition of the Tsakonians. She has published articles referring to “Tsakonikos” dance and to the nationalization’s procedure, in which this dance was incorporated.

Magda Zografou was Professor on traditional dance at the Dept. of Physical Education of the University of Athens. Responsible for courses in History of Greek Dance, Ethnochoreology and topics concerning on Greek traditional dances from folklore and anthropological point of view on graduate and postgraduate level. She was member of the postgraduate programme committee at the Dept. of Phys. Education of the University of Athens and also coordinator in “Arts II” Greek music-dance courses at the Greek Open University. Research activities have been mainly on traditional dance in Greece. Her field trips have been made on cultural groups in Greece, mainly on Asia Minor refugees. Her research interests are in Folkloristics, anthropology of dance and Greek dance history and she is author of many articles published in Greek and International Journals (i.e. *Yearbook for Traditional Music*, *JMS*, *Dance Chronicle*), books and proceedings, focused mainly on dance and identity, dance and politics. Her publications include also a monograph for the Greek dance (The Dance in Greek Folk Tradition) and the translation in Greek language Royce’s book *The Anthropology of Dance* as well as R. Schechner’s book *A Theory of Performance*. She is a member of Greek and international committees and a reviewer in Greek and International journals.

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.

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

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

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 of 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:

Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. Στο 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.

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

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>).

