

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Εκ του παραδείγματος η αρχή



1. Εξώπορτα



2. Η έγκυος



3. Ο πλάτανος στην πλατεία του Συρράκου

Ένα αφηγηρικό σημείο για την περιήγηση στις τελετουργίες θα ήταν η ανάγνωση των παραπάνω φωτογραφιών θέτοντας το ερώτημα: Υπάρχει κάποιος συνεκτικός ιστός ανάμεσα στις τρεις φωτογραφίες;

Μια προφανής απάντηση θα ήταν πως και στις τρεις φωτογραφίες αιωρείται η διάβαση ενός κατωφλίου¹, η μετάβαση σ' έναν νέο κόσμο που γίνεται υπό όρους τους οποίους θέτει το κοινωνικό και πολιτισμικό σύστημα. Για τον λόγο συχνά η διάβαση του κατωφλίου (μέσα-έξω, έγκυος-λεχώνα, ιδιωτικός-δημόσιος χώρος στην πλατεία) πλαισιώνεται από αποτρεπτικά μέσα (φυλαχτά ή άλλα σχήματα), προκειμένου να διασφαλιστεί η ομαλή μετάβαση². Και οι τρεις εικόνες, λοιπόν, απεικονίζουν τελετουργικές στιγμές. Ακόμη και ο πλάτανος και η πλατεία αποτυπώνουν τον τελετουργικό χώρο όπου αναπαράγεται η κοινότητα στις γιορτές και τα πανηγύρια.

Ορίζοντας την τελετουργία

Η πρώτη προσπάθεια για να αποκτήσει ονοματοδοσία η ενασχόληση μ' αυτές τις πολιτισμικές συμπεριφορές ξεκίνησε τον 19^ο αιώνα, στο πλαίσιο της θεωρίας του εξελικτικισμού που επιδίωκε να προβάλλει την ανωτερότητα του ευρωπαϊκού πολιτισμού μέσα από τη μελέτη τελετουργικών πρακτικών³.

Αυτή είναι η άποψη του Victor Turner, του ανθρωπολόγου που συγκρότησε ιδιαίτερο επιστημονικό κλάδο για τη μελέτη των τελετουργιών (ritual studies). Καταθέτει τις απόψεις του στις διαλέξεις που έδωσε στο πανεπιστήμιο Ρότσεστερ της Νέας Υόρκης στο πλαίσιο της σειράς διαλέξεων για τον Λιούις Χέρνι Μόργκαν (Lewis Henry Morgan Lectures), τον εισηγητή της θεωρίας των τριών σταδίων⁴.

Ο Turner αντιμετωπίζει τον Morgan ως τον πρώτο που προσπάθησε να εστιάσει σε ζητήματα τελετουργιών με την καταγραφή πολλών τέτοιων πολιτισμικών συμπεριφορών. Ωστόσο, δεν προχώρησε στη μελέτη τους περιορίζοντας αυτή τη δραστηριότητα στη συγγένεια. Παραθέτει ο Turner απόσπασμα από το έργο του Morgan *Ancient Society*, για να τεκμηριώσει τον δι-

¹ Σταύρος Σταυρίδης, «Από την θεατρικότητα της κυριαρχίας στο αντιθέατρο των πληβείων», *Ουτοπία* 43(2001), σ. 310.

² Pierre Bourdieu (1992). *The logic of practice*. Cambridge:Polity Press, σ. 210-211.

³ Catherine Bell (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York - Oxford: Oxford University Press, σ. 14.

⁴ Victor Turner (1969). *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press, σ. 1.

σταγμό του Morgan, αλλά και να αναπτύξει τη δική του σχέση μ' αυτόν και τις απόψεις του. «Η ανάπτυξη των θρησκευτικών ιδεών περιβάλλεται με τέτοιες εγγενείς δυσκολίες που μπορεί να μην αποκτήσουν ποτέ μια πολύ ικανοποιητική έκθεση. Η θρησκεία ασχολείται ευρέως με τη φαντασική και τη συναισθηματική φύση και συνεπώς με τέτοια αβέβαια στοιχεία γνώσης, έτσι που όλες πρωτόγονες θρησκείες είναι αλλόκοτες και σε κάποιον βαθμό ακατανόητες»⁵.

Ο Turner χρησιμοποιεί το συγκεκριμένο απόσπασμα με διπλή στόχευση. Από τη μια μεριά, ανάγει την αφετηρία για την ενασχόληση με τις τελετουργίες στις καταγραφές που έκανε ο Morgan στην περιοχή της Νέας Υόρκης και, από την άλλη, αξιοποιεί την ευκαιρία, για να θέσει τον δικό του προβληματισμό για τη σχέση της θρησκείας με την τελετουργία. Με άλλα λόγια, ο Turner επιχειρεί να αναδείξει τη μετάβαση από την καταγραφή στη συγκρότηση αυτόνομων σπουδών των τελετουργιών που οδήγησαν σε ενασχόληση με θεωρητικά ζητήματα για τη σχέση θρησκείας-πίστης και τελετουργίας.

Για τον λόγο αυτό, χρησιμοποίησε την έρευνα του στους Ndembu, μια φυλή στη Βορειοδυτική Ζάμπια, που είχαν ομοιότητες με τους Ιροκέζους Ινδιάνους της Νέας Υόρκης, με τους οποίους ασχολήθηκε ο Morgan. Είχαν μητρογραμμικότητα και ασχολούνταν με το κυνήγι, στο οποίο επένδυαν τελετουργικά, και τη γεωργία.

Το πρώτο πράγμα που τον απασχολεί είναι η απάντηση στο ερώτημα τι είναι τελετουργία. Γράφει ο ίδιος. «Με τον όρο τελετουργία (ritual) εννοώ μια τυποποιημένη συμπεριφορά για περιστάσεις που δεν συνδέονται με την τεχνολογική εποχή, την καθημερινότητα και έχουν αναφορά σε υπερφυσικά όντα ή δυνάμεις⁶. Σύμφωνα μ' αυτόν τον ορισμό τα βασικά γνωρίσματα μιας τελετουργίας είναι:

- Η τυποποιημένη μορφή
- Η επιτέλεση σε περιστάσεις που δεν είναι σύγχρονες, συνεπώς ανάγονται στο παρελθόν
- Δεν έχουν σχέση αυτές οι περιστάσεις με την καθημερινή δραστηριότητα των μελών μιας κοινότητας και
- Συνδέονται με υπερφυσικές δυνάμεις, δηλαδή με τη θρησκεία.

⁵ Lewis Henry Morgan (1877). *Ancient society*. Chicago: Charles H. Kerr, σ. 5.

⁶ Victor Turner (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N.York: Cornell UP, σ. 19.

Ο Turner, λοιπόν, αποκλείει την ύπαρξη τελετουργιών στη σύγχρονη τεχνολογική εποχή, ενώ παράλληλα εστιάζει στη θρησκευτικότητα ως βασική διάσταση στην επιτέλεση τελετουργιών.

Όλοι οι μελετητές συγκλίνουν στην άποψη πως πρόκειται για μια τυποποιημένη, επίσημη και επαναλαμβανόμενη δράση⁷. Ωστόσο, η σύγκλιση αυτή δημιουργεί ερωτήματα όσον αφορά το εύρος των τελετουργιών. Κάθε εθιμική συμπεριφορά είναι τελετουργία, δεδομένου ότι τα ήθη και τα έθιμα χαρακτηρίζονται από τυποποίηση και επαναληπτικότητα⁸. Ο Kertzer απαντά αρνητικά υποστηρίζοντας ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην τελετουργία που οδηγεί σε δράση, η οποία οργανώνεται από έναν ιστό συμβολισμού, και τη συνήθεια ή το έθιμο⁹. Γι' αυτόν, το έθιμο έχει την τυποποίηση και την επανάληψη, όχι όμως τον συμβολισμό.

Ο Kertzer ξεκίνησε τους θεωρητικούς του προβληματισμούς, διαφωνώντας με την άποψη του Turner και άλλων που ταύτιζαν την τελετουργία με το υπερφυσικό και το θρησκευτικό φαινόμενο, αλλά και μη ικανοποιημένος από εκείνες τις οπτικές που συγκατέλεγαν στις τελετουργίες κάθε ανθρώπινη τυποποιημένη συμπεριφορά. Δεν θεωρεί την τελετουργία έναν ωρολογιακό μηχανισμό¹⁰, δηλαδή μια αυτόνομη οντότητα που κείται ενώπιον του ερευνητή για να την κατανοήσει στο σύνολό της ως κάτι το αυθύπαρκτο. Αντίθετα, εκλαμβάνει την τελετουργία ως μια αναλυτική κατηγορία «που μας βοηθάει να κατανοήσουμε το χάος της ανθρώπινης εμπειρίας»¹¹. Η συζήτηση αυτή για την προσέγγιση ως μιας αναλυτικής κατηγορίας των τελετουργιών είχε ξεκινήσει νωρίτερα, είτε αμέσως είτε εμμέσως¹². Οι απόψεις του Kertzer φαί-

⁷ David I. Kertzer (1988). *Ritual, politics, and power*. New Haven: Yale University Press, σ. 19. Andrew Edgar – P. Sedwick (1999). *Key Concepts in Cultural Theory*. London - New York: Routledge, σ. 340. επίσης «Η τελετουργία περιλαμβάνει, ως ένα ουσιώδες στοιχείο, την έννοια της επανάληψης ή πρότυπης συμπεριφοράς», βλ. Graeme Orr (2016). *Ritual and Rhythm in Electoral Systems: A Comparative Legal Account*. New York: Routledge, σ. 14.

⁸ Μ.Γ. Μερακλής (1986). *Ελληνική Λαογραφία*, τόμος Β' *Ήθη και έθιμα*. Αθήνα: Οδυσσέας, σ. 7-8. E.P. Thompson (1991). *Customs in Common*. London: Penguin Books, σ. 1-15.

⁹ Kertzer, ό.π., σ. 8.

¹⁰ Orr, ό.π., σ. 14.

¹¹ Kertzer, ό.π., σ. 8.

¹² Οι τελετουργίες έχουν μελετηθεί από διαφορετικές και συχνά αντιτιθέμενες οπτικές από τους ανθρωπολόγους και τους λαογράφους, βλ. Lia Zola, "Ritual Continuity and 'Failed Rituals' in a Winter Masquerade in the Italian Alps", *Revue de géographie alpine* [En ligne] 99.2(2011):1-9.: 1. Ο Malinowski και άλλοι έχουν αναδείξει τις ψυχολογικές τελετουργίες των τελετουργιών, βλ. B. Malinowski (1931). "Culture". *Encyclopaedia of Social Sciences*. New York: MacMillan, τ. 4, σ. 621-645. 2. Μια άλλη ομάδα (βλ. W. Robertson-Smith (1894). *Lectures on the Religion of the*

νεται να απηχούν όσα είχε ισχυριστεί η Wilson: «Οι τελετουργίες αποκαλύπτουν τις αξίες στο πιο βαθύ τους επίπεδο. Οι άνθρωποι εκφράζουν στην τελετουργία αυτό που τους κινητοποιεί πιο πολύ, και αφού η μορφή έκφρασης τυποποιείται και είναι υποχρεωτική, είναι οι αξίες της ομάδας που αποκαλύπτονται. Βλέπω στη μελέτη των τελετουργιών το κλειδί για την κατανόηση της ουσιώδους συγκρότησης των ανθρωπίνων κοινωνιών»¹³.

Αν λοιπόν στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, στο πλαίσιο του εξελικτικισμού, επιχειρήθηκε να αναδειχτούν οι τελετουργίες, δηλαδή η θρησκεία, ως αναλυτική κατηγορία για τη συγκρότηση παγκόσμιων αντικειμενικών εννοιών, πολύ γρήγορα διαπιστώθηκε πως μια τέτοια διαδικασία ήταν ατελέσφορη. Μια τέτοια διαδικασία δεν μπορούσε να λειτουργήσει αν δεν είχε ιστορική και κοινωνική τεκμηρίωση¹⁴.

Σε κάθε περίπτωση, πέρα από τα μορφολογικά γνωρίσματα (τυποποίηση, επαναληπτικότητα), οι τελετουργίες μεταφέρουν κοινωνική νοηματοδότηση. Σ' αυτό συγκλίνουν όλες οι θεωρίες. Είτε γίνονται οι τελετουργίες το εργαστήριο όσων εργάζονται με αναλυτικό τρόπο επιχειρώντας να διατυπώσουν γενικές κατηγορίες και έννοιες για τον ανθρώπινο πολιτισμό είτε χρησιμοποιούν τα σύμβολα και τα σημεία για την κατανόηση της σχέσης κοινωνίας και πολιτισμού, θεωρώ πως ελάχιστοι θα διαφωνούσαν με τις απόψεις του Bird: Οι τελετουργίες «είναι πολιτισμικά μεταφερόμενοι κώδικες που είναι

Semites. London: Adam and Charles Black, Emile Durkheim (1965). *The Elementary Forms of the Religious Life*. N. York: Free Press, Clifford Geertz (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books [2003. *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, μετ. Θεόδωρος Παραδέλλης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια] μελέτησαν τον ρόλο των τελετουργιών στη νομιμοποίηση και αναπαραγωγή των πολιτισμικών αξιών της ομάδας. 3. Άλλοι ανθρωπολόγοι εστίασαν στη δυνατότητα, μέσα από τις τελετουργίες, να επιλυθούν συγκρουσιακά φαινόμενα, βλ. M. Gluckman (1962) (επιμ.). *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press, F.A. Isambert (1979). *Rite et efficacité symbolique*. Paris: Editions du cerf. 4. Άλλη, τέταρτη ομάδα ενδιαφέρθηκαν για τις γλωσσικές, σημειολογικές και συμβολικές διαστάσεις των τελετουργιών, βλ. Turner, *The Forest of Symbols*, ό.π., E. Leach (1966), "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development", στο J. Huxley (επιμ.). *Ritualization of Behaviour in Animals and Man*. Philosophical Transactions of the Royal Society of London, τ. 251, σ. 241-248, S.J. Tambiah, "A performative approach to ritual", *Proceedings of the British Academy* 45(1979):113-169.

¹³ Monica Wilson, "Nyakyusa Ritual and Symbolism", *American Anthropologist* 56(1954), σ. 240.

¹⁴ Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, ό.π., σ. 13-14.

σηματοποιημένοι, τακτικά επαναλαμβανόμενοι, δραματικά δομημένοι, προστακτικά σχεδιασμένοι και εσωτερικά εκτιμημένοι¹⁵.

Αναμφίβολα, η ύπαρξη κωδίκων είναι δεδομένη, εφόσον όλοι αποδέχονται πως η τελετουργία είναι δημόσια και τυποποιημένη δράση που μεταφέρει νοήματα σ' όσους συμμετέχουν σ' αυτήν. Σ' αυτή την κατεύθυνση είναι καθοριστικός ο ρόλος των συμβόλων¹⁶ –ή του ιστού των σημασιών¹⁷– που μεταφέρουν τα νοήματα αλλά και παράγουν συναισθήματα¹⁸ που μπορούμε να ισχυριστούμε πως έχουν τη θέση του αμνιακού υγρού για τη λειτουργία των μορφολογικών γνωρισμάτων και την ενεργοποίηση των κωδίκων.

Συνοψίζοντας, οι προσεγγίσεις των τελετουργιών μπορούν να οργανωθούν σε δύο κύκλους:

- Ο πρώτος κύκλος εστιάζει στη σχέση της τελετουργίας με τις θρησκευτικές πρακτικές.
- Ο δεύτερος κύκλος είναι πιο πλατύς και σε αυτόν εντάσσεται κάθε μορφή επαναλαμβανόμενης τυποποιημένης ανθρώπινης δραστηριότητας (πολιτικός γάμος, έξοδος για το Σαββατοκύριακο, πάρτι, αεροδρόμιο, αθλητικός αγώνας, κ.λπ.)¹⁹.

Σ' αυτή τη διάκριση επικεντρώνεται και η Wilson, η οποία διαφοροποιεί τους δύο όρους που συχνά χρησιμοποιούνται εναλλακτικά για την αναφορά στις τελετουργίες (ritual, ceremony). Θα μπορούσαμε να αποδώσουμε τον πρώτο όρο (ritual) ως τελετουργία και τον δεύτερο (ceremony) ως τελετή. Στην πρώτη περίπτωση, η τελετουργία παραπέμπει στη σχέση της δράσης που λαμβάνει χώρα με την πίστη σε κάποιες υπερφυσικές δυνάμεις των οποίων ζητείται η παρουσία και η ευλογία. Αντίθετα, κατά τη Wilson, η τελετή είναι μια συμβατική μορφή, διά της οποίας εκφράζονται συναισθήματα που δεν σχετίζονται με θρησκευτικές περιστάσεις. Συναισθήματα ασφαλώς παράγονται και στην τελετουργία, αλλά η διαφορά τους συνίσταται στο ότι η

¹⁵ Fr. Bird, (1980), "Contemporary Ritual Milieu", στο Ray B. Browne (επιμ.). *Ritual Ceremonies in Popular Culture.*, OH: Bowling Green University Popular Press, σ. 19.

¹⁶ Η τελετή θα μπορούσε να οριστεί ως ένα σύμβολο συμβολικών πράξεων που στηρίζεται σε κάποιους αυθαίρετους νόμους.

¹⁷ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, ό.π.

¹⁸ A.R. Radcliffe-Brown (1952). *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West, σ. 157.

¹⁹ Edward Muir (1997). *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, σ. 3.

τελετουργία θεωρείται μια αποτελεσματική θρησκευτική δράση, ενώ η τελετή περιορίζεται στην έκφραση συναισθήματος²⁰.

Τελετουργία και θρησκεία/πίστη

Είναι προφανές πως η τελετουργία δεν μπορεί να κατανοηθεί και να χρησιμοποιηθεί ως μια αναλυτική κατηγορία. Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, ωστόσο, οι επιστήμονες επέλεξαν, στο πλαίσιο της θεωρίας του εξελικτικισμού και της συγκρότησης μεγάλων αφηγήσεων για την καταγωγή των κοινωνικών εννοιών, τη θρησκεία και τη σχέση της με την τελετουργία για τη διερεύνηση των προβληματισμών τους. Τους απασχολούσε το ζήτημα του βασικού φιλοσοφικού προβλήματος που την ίδια εποχή ήταν στο επίκεντρο του στοχασμού, ενώ αποτελούσε διαρκή αναζήτηση του φιλοσοφικού λόγου. «Αποστολή της φιλοσοφίας είναι η κατανόηση του όντος, δηλαδή του λόγου», αποφάνθηκε ο Χέγκελ²¹. Τον ενδιέφερε να εντοπίσει ποια είναι η κινητήρια δύναμη της ιστορίας, της εξέλιξης δηλαδή και της δράσης των ανθρώπων. Μ' αυτόν τον τρόπο συμμετέχει σε μια συζήτηση για το αν η πράξη προϋπάρχει ή αποτελεί εκδήλωση ενός αντικειμενικού λόγου που για πολλούς μπορεί να ταυτίζεται με την κοινωνική οργάνωση και για άλλους να συνιστά μια σταθερή και αμετάβλητη δύναμη που διέπει τον κόσμο.

Σ' αυτό το πλαίσιο κινήθηκαν και οι εθνολόγοι, ανθρωπολόγοι και θρησκευσιολόγοι στα τέλη του 19^{ου} αιώνα. Το 1890 ο Frazer εξέδωσε τους πρώτους τόμους της μελέτης του (*The Golden Bough*), που τις τελευταίες δεκαετίες μεταφράστηκε και στην Ελλάδα. Σ' αυτή τη μελέτη αναδεικνύει το θρησκευτικό φαινόμενο και τη μαγεία σε βασικό άξονα της μελέτης του. Γράφει: «Θρησκεία, λοιπόν, εγώ εννοώ την εξιλέωση του ανθρώπου από ανώτερες δυνάμεις του, οι οποίες πιστεύεται ότι κατευθύνουν και ελέγχουν τόσο τη φύση, όσο και την ανθρώπινη ζωή. Η θρησκεία αποτελείται από δύο στοιχεία, τη θεωρία και την πρακτική, κι απ' αυτές εκφράζεται με την πίστη σε ανώτερες δυνάμεις του ανθρώπου, ενώ η δεύτερη είναι η προσπάθεια να εξευμενίσουμε ή να ευχαριστήσουμε τις δυνάμεις αυτές. Από τις δύο η πίστη έρχε-

²⁰ Wilson, ό.π., σ. 240.

²¹ Γκ. Χέγκελ (2004). *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του δικαίου*. Αθήνα- Γιάννινα: Δωδώνη, σ. 31.

ται καθαρά πρώτη, αφού πρώτα πρέπει να πιστέψουμε στην ύπαρξη ενός θείου όντος και μετά ν' αποπειραθούμε να το ευχαριστήσουμε»²².

Η θρησκεία/πίστη προϋπάρχει, για να εκδηλωθεί οποιαδήποτε δράση για εξευμενισμό και έκφραση ευχαριστιών. Με άλλα λόγια, ο Frazer πιστεύει στην ύπαρξη μιας αρχής, η οποία ρυθμίζει τον κόσμο και ό,τι γίνεται ως ανθρωπίνη δραστηριότητα είναι ο επηρεασμός της υπερφυσικής βούλησης.

Αν ο Frazer και άλλοι προσπάθησαν να δώσουν απάντηση στο ερώτημα της σχέσης θρησκείας/πίστης και πράξης, αυτός που εξειδίκευσε αυτή τη σχέση στο πεδίο της τελετουργίας ήταν ο «ανορθόδοξος» θεολόγος Robertson-Smith²³. Είναι ρηξικέλευθος, γιατί είναι ο πρώτος που θέτει emphaticά τη συνεξέταση της πίστης/λόγου, τελετουργίας/πράξης και κοινωνικής οργάνωσης. Χαρακτηρίζεται «ανορθόδοξος» από τον Bloch, γιατί πιστεύει στην πρόταξη της τελετουργίας έναντι της θρησκείας. «Ισχυρίζομαι πως οι πιο παλιές θρησκείες και πολιτικοί θεσμοί παρουσιάζουν στενή αναλογία. Θα ήταν πιο σωστό να πούμε πως αυτές ήταν μέρη ενός ολικού κοινωνικού εθίμου. Η θρησκεία ήταν μέρος της οργανωμένης κοινωνικής ζωής στην οποία ο άνθρωπος γεννήθηκε και στην οποία αυτός προσαρμόστηκε με τον ίδιο ασυνείδητο τρόπο, με τον οποίο οι άνθρωποι προσαρμόζονται σε κάθε εθιμική πρακτική. Οι άνθρωποι θεωρούν τους θεούς και τη λατρεία τους δεδομένα, όπως θεωρούν όλες τις άλλες χρήσεις του κράτους δεδομένες»²⁴.

Ο Robertson-Smith διαπιστώνει πως ο τρόπος που προσεγγίζεται η θρησκεία έχει επηρεαστεί από τη σύγχρονη δυτική αντίληψη του 19^{ου} αιώνα, στην οποία η αφετηρία είναι η πίστη κι ακολουθούν οι θρησκευτικές πρακτικές. «Η θρησκεία στους πρωτόγονους καιρούς δεν ήταν ένα σύστημα πίστης με πρακτικές εφαρμογές. Ήταν ένα σώμα σταθερών παραδοσιακών πρακτικών, στις οποίες κάθε μέλος της κοινωνίας προσαρμοζόταν. Οι άνθρωποι δεν είναι άνθρωποι αν συμφωνούν να κάνουν πράγματα χωρίς να έχουν έναν λόγο για τη δράση τους. Αλλά στην αρχαία θρησκεία ο λόγος δεν πρωτοδιατυπώθηκε ως δόγμα και μετά εκφράστηκε στην πράξη. Αντίστροφα, η πρακτική προηγήθηκε του δόγματος»²⁵. Όσοι συμμετέχουν σε μια τελετουργική

²² Σερ Τζέιμς Τζωρτζ Φρέιζερ (1998). *Ο χρυσός κλώνος. Μελέτη για τη μαγεία και τη θρησκεία*. Αθήνα: Εκάτη, σ. 79.

²³ Maurice Bloch (1986). *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision. Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press, σ. 3.

²⁴ Robertson-Smith, ό.π., σ. 21.

²⁵ Στο ίδιο, σ. 20.

πράξη δεν το κάνουν για να εκφράσουν την πίστη τους στο θείο. Αυτό που κυριαρχεί είναι η συμμετοχή τους ως μελών της συγκεκριμένης ομάδας.

Ο Robertson-Smith, προκειμένου να μελετήσει τις τελετουργίες στη σχέση τους με την πίστη, επιλέγει τη θυσία, που συνιστούσε, κατ' αυτόν, μηχανισμό ενίσχυσης της συλλογικής συνοχής και επαναβεβαίωσης της αλληλεγγύης των μελών μιας κοινότητας, κάτι που εκδηλώνεται στο κοινό γεύμα μετά τη θυσία²⁶. Το προσφερόμενο έδεσμα είναι το θυσιασθέν τοτέμ, το ζώο δηλαδή που θεωρείται πως εκφράζει τις αξίες της κοινότητας. Ως εκ τούτου, η συμμετοχή στο κοινό γεύμα είναι αφορμή για να κοινωνήσουν όλα τα μέλη της ομάδα (κλαν) της πολιτισμικής κληρονομιάς²⁷.

Το ενδιαφέρον με τον Robertson-Smith αναπτύσσεται σε δυο κατευθύνσεις. Στην πρώτη περίπτωση εντάσσεται σε μια εξελικτική αντίληψη του πολιτισμού, καθώς ο μελετητής επιχειρεί μια εξελικτική θεώρηση του κοινού γεύματος. Στη δεύτερη περίπτωση ανιχνεύονται απόψεις που έρχονται σε σύγκρουση με το εξελικτικό μοντέλο. Ο Robertson-Smith θεωρεί πως η τελετουργία οργανώνεται από την ομάδα με σκοπό να σφυρηλατήσει την ενότητα²⁸. Ουσιαστικά, εισάγει ο μελετητής μια άλλη διάσταση στη μελέτη του κοινού γεύματος, που είναι η τελεολογική. Υπάρχει σκοπός, συνειδητός ή ασυνείδητος, που αποσκοπεί στη λειτουργία της ομάδας. Υπ' αυτή την έννοια, μαζί με τον εξελικτικισμό συνυπάρχουν σπέρματα ενός πρόδρομου λειτουργισμού που προετοιμάζει την εμφάνιση του Emile Durkheim.

Ο Robertson-Smith κινείται στο μεταίχμιο των απόψεων για τη σαφή υπεροχή της πίστης έναντι της τελετουργίας, που επεξεργάστηκε από τους εξελικτικιστές. Σ' αυτό το πνεύμα κινήθηκε ο κοινωνιολόγος Edward Shils που υποστήριξε πως «οι πίστεις μπορούν να υπάρχουν χωρίς τελετουργίες. Οι τελετουργίες ωστόσο δεν μπορούν να υπάρχουν χωρίς πίστεις»²⁹. Πρόκειται για μια σαφή δήλωση για την αρχή που προκαλεί τις τελετουργίες. Ο Claude Lévi-Strauss, με τον δικό του τρόπο, κινήθηκε στο ίδιο πλαίσιο κάνοντας διάκριση ανάμεσα στη ζωή (τελετουργίες) και τη σκέψη που διαχέεται στις δομές.

²⁶ Στο ίδιο, σ. 429.

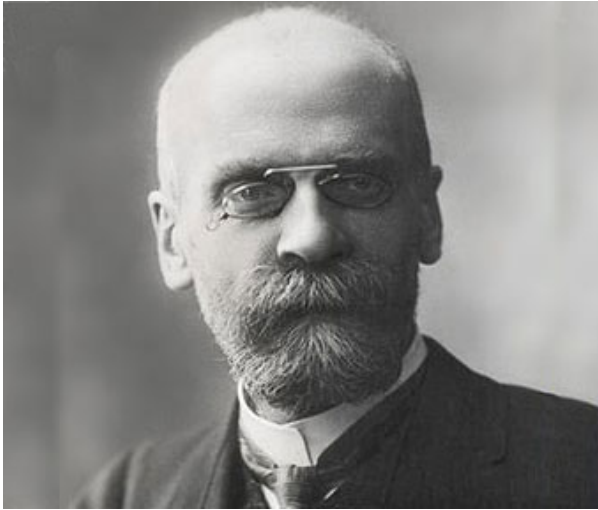
²⁷ Στο ίδιο, σ. 405.

²⁸ Bloch, *From Blessing to Violence...*, ό.π., σ. 260.

²⁹ Edward Shils (1968), "Ritual and Crisis", στο Donald R. Cutler (επιμ.). *The Religious Situation*. Boston: Beacon Press, σ. 736.

Emile Durkheim: το ιερό και το κοσμικό

Ο γάλλος διανοητής Emile Durkheim είναι μια προσωπικότητα που σφράγισε με την παρουσία της τη συζήτηση για τη σχέση της θρησκείας με την τελετουργία. Το βιβλίο του «Οι στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής» (*The Elementary Forms of Religious Life*, 1912) άσκησε τεράστια επίδραση και ανανοηματοδότησε την έννοια της πίστης.



Ο Durkheim συμφωνούσε στην άποψη πως η πίστη προηγείται της δράσης ως αντανάκλασης μιας γενικότερης διχοτομίας ανάμεσα στη σκέψη και τη δράση. Πιστεύει πως η θρησκεία ως ένα ολικό φαινόμενο αποτελείται από ένα σύνολο πεποιθήσεων, μέσω των οποίων αναπαριστάται το ιερό, και από τελετουργίες που δεν μπορούν να εξεταστούν αυτόνομα αλλά πάντα σε σχέση με την πίστη³⁰. Αν σταματούσε σ' αυτό το σημείο η επιστημονική του συμβολή θα ήταν αδιάφορη, μια και παρόμοιες απόψεις διατύπωσαν πολλοί άλλοι μελετητές. Ενώ χρησιμοποιεί ως αφετηρία αυτή την παραδοχή, επεξεργάζεται μια πρόταση που άσκησε μεγάλη επίδραση στη μελέτη των τελετουργιών αλλά και την αντίληψη της πίστης. Θεωρεί την τελετουργία ως τη δράση, στα όρια της οποίας τα άτομα οικειοποιούνται τις πολιτισμικές αξίες της κοινότητά τους και μετασχηματίζονται από μονάδες σε μέλη μιας συλλο-

³⁰ Durkheim, ό.π., σ. 9.

γικότητας. Με άλλα λόγια, η τελετουργική πράξη εμπεδώνει το αίσθημα της αλληλεγγύης. Υπ' αυτή την έννοια, ο Durkheim αναδεικνύει ως αίτημα της οπτικής του την κοινωνική λειτουργία της τελετουργίας, εισάγοντας τη διάσταση του λειτουργισμού στη μελέτη της. Για να ενισχύει τη θέση του αναδι-ατυπώνει το δίπολο με ανανοηματοδότηση των εννοιών.

«Όλες οι γνωστές θρησκευτικές πίστεις, είτε απλές είτε σύνθετες, παρουσιάζουν ένα κοινό χαρακτηριστικό. Αυτές προϋποθέτουν μια ταξινόμηση όλων των πραγμάτων, πραγματικών και ιδεατών, για τα οποία οι άνθρωποι σκέφτονται, σε δύο τάξεις ή αντιτιθέμενες ομάδες, που ορίζονται με δύο διαφορετικούς όρους που μεταφράζονται αρκετά καλά με τις λέξεις «κοσμικό (profane) – ιερό (sacred)»³¹.

Ο Durkheim προσεγγίζει την τελετουργία ως ένα πεδίο που οργανώνει όλες τις δράσεις, οι οποίες αποβλέπουν στην κοινοτική αλληλεγγύη και τη βίωση του πολιτισμικού ήθους. Αυτός ο πόλος, το «ιερό», αντιτίθεται στην καθημερινότητα, σ' όλα αυτά που συγκροτούν το «κοσμικό». Γι' αυτόν, λοιπόν, η σημαντικότητα του «ιερού» δεν συνίσταται στη συνάντηση των συμμετεχόντων με το θείο, την πίστη σε κάποια υπερφυσική οντότητα. Εκείνο που τελικά συμβαίνει στη διάρκεια της τελετουργίας είναι βίωση των αξιών της ομάδας. Με τον τρόπο αυτό, ο Durkheim απεμπλέκει το ιερό από την ταύτισή του με το θρησκευτικό φαινόμενο και την υπερφυσική του διάσταση. Γι' αυτόν το «ιερό» συμπεριλαμβάνει όλες τις αξίες της ομάδας και σημασία έχει στη διαδικασία της τελετουργίας η αναπαραγωγή αυτών των πολιτισμικών αξιών. Απόρροια αυτής της αντίληψης ήταν να διευρυνθεί ο διάλογος για τις τελετουργίες και σε πιο σύγχρονες εκδοχές, που δεν συναρτιόνταν με την παρουσία της θρησκευτικής πίστης.

Η οπτική του Durkheim υιοθετήθηκε, λιγότερο ή περισσότερο, από άλλους, αλλά και επικρίθηκε για την αδυναμία της να διατυπώσει με τρόπο πειστικό πως η τελετουργία είναι το πλαίσιο για τη διαμεσολάβηση ανάμεσα στα άτομα και την ομάδα, ώστε να συγκροτηθεί και να αναπαραχθεί η συλλογικότητα³². Πιο συγκεκριμένα, η Douglas διαπιστώνει πως η θεωρία του Durkheim έχει ψυχολογικό υπόστρωμα που δυσκολεύει την προσπάθεια να μετακινηθεί στα κοινωνικά γεγονότα³³. «Όταν πρωτοδιάβασα το “Στοιχειώ-

³¹ Στο ίδιο, σ. 37.

³² E.E. Evans-Pritchard (1965). *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, σ. 61-62.

³³ «Στήριξε όλη τη θεωρία του για το ιερό σε δύο ψυχολογικούς παράγοντες. Ο ένας ήταν ο συναισθηματικός αναβρασμός, η ιδέα ότι οι τελετουργίες προκαλούν βίαια, εκστατικά συναισθή-

δεις μορφές της θρησκευτικής ζωής” (*The Elementary Forms*) ένιωσε μπερδεμένη από την περιγραφή των τελετουργιών και την υποτιθέμενη συναρπαστική επίδραση στο «εκκλησίασμα»³⁴.

Πιστεύει πως οι ανθρωπολόγοι δίνουν μεγάλη έμφαση στη δράση και τιςπίστεις που εκδηλώνονται, έστω και μέσα σε μια συμβολική τάξη πραγμάτων, χωρίς να κάνουν οιαδήποτε αναφορά στη σχέση των συμμετεχόντων στις τελετουργίες. Διαπιστώνει πως στις μικροκλίμακες κοινωνίες οι τελετουργίες δεν είναι σταθερές, αλλά υπάρχει μια απόσταση ανάμεσα σ’ αυτό που αναπαριστάται ως νοηματοδότηση στον δημόσιο χώρο και στη σημασία που αποδίδεται ή βιώνεται από τους συμμετέχοντες³⁵. Για τον λόγο αυτό επιλέγει να προσεγγίσει τις τελετουργίες ως μια διαδικασία επικοινωνίας, όπου τα σύμβολα διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο³⁶.

Με την Douglas συμπλέει, υπό μία έννοια, και ο Tambiah, που επέλεξε την οπτική της επιτέλεσης στη μελέτη των τελετουργιών. Επισημαίνει «τη διπλή όψη των τελετουργιών ως επιτελέσεων. Από τη μια μεριά όλοι γνωρίζουν πως οι δημόσιες τελετουργίες αναπαράγουν, στη διαδικασία των αναπαραστάσεών τους, κάποιες μη διαφοροποιούμενες και στερεοτυπικές μορφές λόγου [...]. Από την άλλη οι ανθρωπολόγοι ξέρουν πως κάθε επιτέλεση μιας τελετουργίας δεν είναι ακριβώς η ίδια με μια άλλη επιτέλεση γιατί επηρεάζεται από την προφορική αφήγηση αλλά και από κάποια μεταβλητά γνωρίσματα όπως είναι τα κοινωνικά χαρακτηριστικά και οι περιστάσεις των συμμετεχόντων»³⁷.

Η εστίαση στην επιτέλεση (performance) ουσιαστικά ξεκίνησε τη δεκαετία του 1950. Ο αμερικανός κοινωνιολόγος Erving Goffman, στο πλαίσιο της εστίασής του στη συμβολική αντίδραση, επέλεξε να μελετήσει τους ρόλους και τη δράση των ανθρώπων στην καθημερινότητά τους. Υπογραμμίζει πως επιχειρεί μια μετατόπιση από την εστίαση στιςπίστεις των υποκειμένων της τελετουργίας στον τρόπο που αυτοί δημιουργούν την πραγματικότητα μέσα

ματα, σαν τη μαζική υστερία, που πείθει τον πιστό μιας πραγματικότητας σπουδαιότερης και πέρα από τον εαυτό του. Ο άλλος παράγοντας ήταν το συναίσθημα της οργής, η ιδέα ιερής μόλυνσης και συνακόλουθων κινδύνων που απελευθερώνονται λόγω της παραβίασης των λατρεμένων κανόνων», βλ. Mary Douglas (1973). *Natural Symbols*. New York: Random House, σ. XV.

³⁴ Στο ίδιο, σ. XVI.

³⁵ Στο ίδιο, σ. 3.

³⁶ Στο ίδιο, σ. 157.

³⁷ Tambiah, “A performative approach to ritual”, ό.π., 115.

στην οποία υπάρχουν οι ίδιοι αλλά και όσοι τον παρακολουθούν³⁸. Ως εκ τούτου, χρησιμοποιεί τον όρο επιτέλεση (performance) για να αναφερθεί σε κάθε δραστηριότητα στην οποία συμμετέχει κάθε άτομο και που αναπτύσσεται ενώπιον άλλων (θεατών). Ο Goffman, με τον τρόπο αυτό, απομακρύνεται από την προγενέστερη τάση να μελετώνται οι τελετουργίες ως μια στατική και αδιαφοροποίητη κατηγορία.

Η ανάπτυξη των μελετών για την επιτέλεση διευρύνθηκε τη δεκαετία του 1970 και σ' αυτό το σημείο συναντήθηκαν πολλές επιστήμες (λαογραφία, ανθρωπολογία, γλωσσολογία, κοινωνιολογία). Κοινή αφετηρία ήταν η διαπίστωση πως η προσέγγιση του τελετουργικού φαινομένου ως μιας συμπαγούς και αναλλοίωτης κατάστασης δημιουργούσε περισσότερα προβλήματα από όσα έλυne. Επέλεξαν την επικοινωνία ως πλαίσιο για την κατανόηση όσων συνέβαιναν στην τελετουργία, δεδομένου ότι είχαν αρχίσει να εξελίσσονται η τεχνολογία και τα ραδιοτηλεοπτικά μέσα, τα οποία έθεταν καινούργια προβλήματα.

Καθοριστική για τον αναπροσανατολισμό της μελέτης των τελετουργιών ήταν η έρευνα του Victor Turner στους Ndembu, όπου χρησιμοποίησε την έννοια των συμβόλων στη μελέτη των τελετουργιών τους³⁹. Στο βιβλίο που παρήχθη ως προϊόν της έρευνάς του (*The Forest of Symbols* [Το δάσος των συμβόλων]) εγκαινιάζεται μια νέα οπτική για τις τελετουργίες με τη χρήση των τελετουργιών και της πολυφωνικότητας, της νέας διάστασης που τα προσδιορίζει, κατά τον Turner⁴⁰. Θεωρεί πως τα σύμβολα αποκτούν τη σημασία τους από τον τρόπο που συνδέονται με άλλα, κι αυτό διαφοροποιεί τον τρόπο που κάποιος μπορεί να κατανοήσει την ίδια την τελετουργία. Καταλήγει, έτσι, στην άποψη πως η τελετουργία δεν είναι μια τυποποιημένη πράξη. Αντίθετα, είναι μια διαδικασία επιτέλεσης που σύγκειται από διαδοχή συμβολικών πράξεων⁴¹. Με τον τρόπο αυτό, η εστίαση γίνεται στη διαδικασία μετασχηματισμού που εκδηλώνεται στην τελετουργία⁴².

Η νέα οπτική αποτυπώθηκε και στις λαογραφικές σπουδές. Ένας από τους σημαντικούς μελετητές που εισήγαγε την έννοια της επιτέλεσης στα

³⁸ Erving Goffman (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City: Doubleday, σ. 10.

³⁹ Victor Turner, "Symbolic Studies", *Annual Review of Anthropology* 4 (1975):145-161.

⁴⁰ Turner, *The Forest of Symbols*, ό.π., σ. 50.

⁴¹ Victor Turner, (1986). *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, σ. 50.

⁴² Deborah A. Kapchan, "Performance", *Journal of American Folklore*, 108(430) (1995): 479-508.

θεωρητικά και μεθοδολογικά του εργαλεία ήταν ο Richard Bauman που υπογράμμισε τη σημασία της επιτέλεσης. Το θεωρητικό κεφάλαιο που μεταφέρει δεν συνίσταται στο ότι ανάδειξε τη μορφή ως συστατικό στοιχείο μιας τελετουργίας. Η συνεισφορά αυτής της νέας οπτικής έγκειται στο ότι αναδιατάσσει το ερευνητικό τοπίο ανοίγοντας την πόρτα σε νέους τρόπους σκέψης και φέρνοντας στο επίκεντρο την επικοινωνιακή διαδικασία⁴³. Ο Bauman είναι πεπεισμένος πως η αντιμετώπιση της τελετουργίας ως επιτέλεσης συμβάλλει στην αντιμετώπιση της τελετουργικής διαδικασίας ως ενός καλλιτεχνικού γεγονότος, στην εξέλιξη του οποίου συναντώνται διαδραστικά ο επιτελεστής, η καλλιτεχνική μορφή, το ακροατήριο και το περιβάλλον⁴⁴. Ο εμβολιασμός των λαογραφικών σπουδών στην Αμερική με την έννοια της επιτέλεσης συνέδραμε την προσπάθεια όσων αναζητούσαν την αναζωογόνησή τους. Ως τότε, αυτό που κυριαρχούσε στη μελέτη μορφών του λαϊκού πολιτισμού ήταν ως υλικών/άυλων αντικειμένων. Σ' αυτό το σημείο η έννοια της επιτέλεσης βοηθάει τους λαογράφους να επιχειρήσουν έναν θεμελιώδη αναπροσανατολισμό των μεθοδολογικών εργαλείων τους αποδεχόμενοι την επικοινωνία ως μια διαδικασία συνεχούς δημιουργίας.

Όλοι οι ερευνητές που υιοθέτησαν την επικοινωνία και τον συμβολισμό ως ένα πλαίσιο για την κατανόηση της τελετουργικής διαδικασίας απομακρύνθηκαν από τη μονομερή εστίαση στο γεγονός και όχι στη σημασία της γλώσσας/μορφής που δεν εκλαμβάνεται ως μια αυτόνομη οντότητα, η οποία μεταφέρει απλώς κάποιες μαγικές/θρησκευτικές νοηματοδοτήσεις με έναν ντετερμινιστικό τρόπο. Αντίθετα, αναδεικνύουν τη σπουδαιότητα της τελετουργικής γλώσσας, η οποία βρίσκεται σε μια αλληλεπίδραση με τα διαδραματιζόμενα⁴⁵.

Αυτή η οπτική, η αναίρεση της διχοτομίας ανάμεσα στη μορφή και το περιεχόμενο, ενέπνευσε πολλές μελέτες των τελετουργιών. Από τους πρώτους που ασχολήθηκε με το θέμα, έχοντας ως αφετηρία του την αντίληψη για τον πολιτισμό ως ιστού σημασιών που ο μελετητής οφείλει να ξεμπλέξει είναι ο Geertz⁴⁶. Ο πολιτισμός είναι ένα «σύνολο κειμένων, αφ' εαυτών κειμένων, που ο ανθρωπολόγος καταβάλλει υπερπροσπάθειες να αναγνώσει πάνω από τους

⁴³ Richard Bauman – Charles Briggs, “Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life”, *Annual Review of Anthropology* 19(1990), σ. 60.

⁴⁴ Richard Bauman, “Verbal Art as Performance”, *American Anthropologist* 77.2 (1975), σ. 290.

⁴⁵ S.J. Tambiah, “The Magical Power of Words”, *Man* 3.2 (1968), σ. 185.

⁴⁶ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, ό.π., σ. 5.

ώμους αυτών στους οποίων ανήκουν»⁴⁷. Χρησιμοποιεί ως κείμενο την τελετουργία της κοκορομαχίας που αποτελούσε συστατικό στοιχείο της ζωής στο Μπαλί. Εκλαμβάνει όλα όσα γίνονται στην κοκορομαχία, την ίδια την τελετουργία ως ένα κείμενο που εξελίσσεται μπροστά του, έμφορτο με σύμβολα, τα οποία προκαλούν την επιστημονική του περιέργεια να διεισδύσει στο εσωτερικό τους και να ανακαλύψει αυτό που αποτελεί το υπόστρωμά τους.

Η συγκεκριμένη οπτική του Geertz έγινε στόχος επικρίσεων, κυρίως ως εκφράζουσα μια μη ιστορική προσέγγιση, καθώς θεωρούσε την τελετουργία ως στατική κατηγορία. Ο Schieffelin, για παράδειγμα, θεωρεί πως ο διαδραστικός χαρακτήρας της επιτέλεσης και η διάσταση της διακινδύνευσης⁴⁸ που υπάρχει όσον αφορά την όλη εξέλιξη είναι ικανά για να την διαφοροποιήσουν από την τελετουργία ως «κείμενο», παρόλο που δέχεται πως και τα δύο (κείμενο και επιτέλεση) έχουν κάποια κοινά μορφολογικά γνωρίσματα (αφηγηματική ανάπτυξη: αρχή, μέση και τέλος, εσωτερική δομή). Οι επιτελέσεις, όμως, είναι εφήμερες, σ' αντίθεση με τα «κείμενα». Επιτελούνται, ασκούν τις επιδράσεις τους στη ζωή των ατόμων και τις κοινότητες –αλλά και στη δική τους αφήγηση– και χάνονται. Τα κείμενα είναι εκεί, αμετάβλητα και διαρκή. Αντίθετα, οι επιτελέσεις, έχουν την κίνηση μέσα τους, την αλλαγή. Συνιστούν μια ζώσα κοινωνική πραγματικότητα, εξ ανάγκης αποφασιστικές, στρατηγικές και όχι πλήρως προβλέψιμες⁴⁹.

Μια άλλη εκδοχή της διαφοροποίησης των ερευνητών, σε σχέση με την τελετουργία (ritual), είναι η τελετουργοποίηση (ritualization)⁵⁰. Σύμφωνα με την Bell, ο όρος τελετουργοποίηση προσδιορίζει έναν «τρόπο δράσης που σχεδιάζεται και ενορχηστρώνεται για να κάνει διακριτό και πλεονέκτημα αυτό που γίνεται σε σύγκριση με άλλες, συνήθως περισσότερο καθημερινές, δραστηριότητες⁵¹. Αυτός ο ορισμός της τελετουργοποίησης προκαλεί περισσότερη σύγχυση παρά δίνει διευκρινίσεις. Σωστά επισημαίνει η Hughes-

⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 86.

⁴⁸ Leo Howe, "Risk, Ritual and Performance", *Royal Anthropological Institute* 6(2000): 63-79.

⁴⁹ E. Schieffelin (1998), "Problematizing performance", στο F. Hughes-Freeland (επιμ.), *Ritual, performance, media*. London:Routledge, σ. 204.

⁵⁰ Αυτός που πρωτοχρησιμοποίησε τον όρο τελετουργοποίηση ήταν ο Gluckman, που θεώρησε πως ο συγκεκριμένος όρος ήταν κατάλληλος, για να διευρύνει τα εννοιολογικά του εργαλεία. Με τον τρόπο αυτό, η τελετουργοποίηση τον απεμπλέκει από την κλασική αντίληψη της τελετουργίας που ταυτιζόταν με τη θρησκευτική λατρεία και τους επίσημους θρησκευτικούς θεσμούς», βλ. Gluckman, *Essays on the Ritual of Social Relations*, ό.π., σ. 20.

⁵¹ Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, ό.π., σ. 74.

Freeland⁵² πως ένας τέτοιος ορισμός μπορούσε κάλλιστα να χρησιμοποιηθεί και για την τελετουργία ως κείμενο. Για τον λόγο αυτό, επιχειρεί να κάνει πιο συγκεκριμένη την έννοια της τελετουργοποίησης ισχυριζόμενη πως η τελευταία χαρακτηρίζεται ως η διαδικαστική όψη της τελετουργικής δράσης. Αυτό σημαίνει πως, ενώ η τελετουργική πράξη θεωρείται ως μια μετακίνηση στον χώρο και στον χρόνο, η τελετουργοποίηση που χρησιμοποιεί την επιτέλεση εισάγει τις έννοιες της δημιουργικότητας και του περιορισμού. Αυτές οι έννοιες εκλύονται ως αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης και της συμμετοχής που αναπτύσσονται σε μια τελετουργοποιημένη επιτέλεση⁵³.

Το πιο σημαντικό, είτε με τη επιτέλεση είτε με την τελετουργοποίηση, είναι πως απελευθέρωσε πολλούς ερευνητές από την εστίασή τους σε αυστηρά θρησκευτικές τελετουργίες. Ένας από τους πρωτοπόρους είναι ο Milton Singer που προτίμησε τον όρο «πολιτιστικές επιτελέσεις». Κατέληξε σ' αυτόν τον όρο παρατηρώντας τα κεντρικά πολιτιστικά γεγονότα που οργάνωναν την κοινωνική και πολιτική ζωή στην περιοχή Mandras της νότιας Ινδίας. Διαπίστωσε πως οι δυτικές έννοιες της τελετουργίας τον δυσκόλευαν στο να ταξινομήσει αυτά που παρατηρούσε να επιτελούνται. Για τους Ινδούς οι επιτελέσεις περιλάμβαναν παιχνίδια, κονσέρτα και διαλέξεις. Ακόμη, συγκαταλέγονταν «προσευχές, τελετουργικές αναγνώσεις και αφηγήσεις, τελετουργίες και εθιμοτυπίες, φεστιβάλ και όλα εκείνα τα πράγματα που τα ταξινομούμε ως θρησκεία και τελετουργία μάλλον παρά ως πολιτισμός και τέχνη»⁵⁴.

Arnold Van Gennep: ο θεμελιωτής

Ο πρώτος που ασχολήθηκε με τις τελετουργίες και τις μελέτησε ως αυτόνομο επιστημονικό πεδίο ήταν ο λαογράφος Arnold Van Gennep.

Απόρροια της νέας προβληματικής αποτέλεσε το βιβλίο του που εκδόθηκε πρώτα στα γαλλικά (1908) και μετά μεταφράστηκε στα αγγλικά. Επικέντρωσε τη μελέτη του στις μικροκλίμακες κοινωνίες. «Σε τέτοιες κοινωνίες κάθε αλλαγή στη ζωή ενός προσώπου συνεπάγεται πράξεις κι αντιδράσεις ανάμεσα στο ιερό και το κοσμικό [...] Οι μεταβάσεις

⁵² Felicia Hughes-Freeland (1998). (επιμ.). *Ritual, Performance, Media*. London: Routledge, σ. 1.

⁵³ Felicia Hughes-Freeland – Mary Crain (1998), “Introduction”, στο Felicia Hughes-Freeland – Mary Crain (επιμ.). *Performance, Media, Identity*. London - New York: Routledge, σ. 3.

⁵⁴ Milton Singer (1972), “Search for a Great Tradition in Cultural Performances”, στο Philip Auslander (επιμ.). *Performance. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, τόμος 1. London - New York: Routledge, σ. 61.

- ✓ από μια ομάδα σε μια άλλη
- ✓ και από μια κατάσταση σε μια άλλη

θεωρούνται ως ουσιαστικές στην ύπαρξη, έτσι η ζωή του ανθρώπου συγκροτείται από μια διαδοχή φάσεων, με αρχή και τέλος:

- γέννηση
- κοινωνική εφηβεία
- γάμος
- πατρότητα
- άνοδος σε υψηλότερη τάξη
- επαγγελματική εξειδίκευση
- θάνατος»⁵⁵.



Παρατήρησε, λοιπόν, πως υπήρχε ασυμβατότητα ανάμεσα στο κοσμικό και τον ιερό χρόνο και σύμπαν. Ακόμη, διαπίστωσε πως η ζωή των ανθρώπων οργανωνόταν από συνεχείς μετακινήσεις (από τη γέννηση στον γάμο). Οι άνθρωποι άλλαζαν συνθήκες και κοινωνικές θέσεις. «Η ζωή του ανθρώπου μοιάζει με τη φύση, από την οποία ούτε το άτομο ούτε η κοινωνία στέκει ανεξάρτητη. Το σύμπαν αφ' εαυτού διέπεται από μια περιοδικότητα που έχει

⁵⁵ Arnold Van Gennep (1960). *The Rites of Passage*. London and Henley, Eng.:Routledge and Kegan Paul, σ. 3.

αντίκτυπο στην ανθρώπινη ζωή, με φάσεις και μεταβάσεις, κινήσεις προς τα εμπρός και περιόδους σχετικής αδράνειας. Θα πρέπει, ως εκ τούτου, να συμπεριλάβουμε ανάμεσα στις τελετές ανθρώπινης διάβασης εκείνες που προκαλούνται από ουράνιες αλλαγές, όπως η αλλαγή από μήνα σε μήνα, από εποχή σε εποχή, από έτος σε έτος»⁵⁶. Από τη μια μεριά, οι κοινωνικές συμβάσεις και οι βιολογικές αλλαγές και, από την άλλη, οι «ουράνιες αλλαγές» (η φύση) ανάγκαζαν τους ανθρώπους να οργανώνουν κάποιες τυποποιημένες και επαναλαμβανόμενες μορφές συμπεριφορών, με τη συνδρομή των οποίων επικυρώνονταν οι αλλαγές αυτές.

Αυτές οι τελετουργίες ονομάστηκαν από τον Van Gennep διαβατήριες, με σκοπό να υπογραμμίσει τη συγκεκριμένη μετακίνηση από μια κοινωνική θέση σε μια άλλη, για τις οποίες ο Turner σημειώνει. «Οι διαβατήριες τελετές βρίσκονται σ' όλες τις κοινωνίες αλλά τείνουν να φτάσουν στη μέγιστη έκφρασή τους σε κοινωνίες μικρής κλίμακας, σχετικά σταθερές και κυκλικές, όπου η αλλαγή συνδέεται με βιολογικούς και μετεωρολογικούς ρυθμούς και επαναλήψεις παρά με τεχνολογικές καινοτομίες. Τέτοιες τελετές αποτελούν μεταβάσεις ανάμεσα σε θέσεις»⁵⁷. Για τον Warner, οι διαβατήριες ορίζονται ως πρακτικές που πλαισιώνουν τους ανθρώπους στην εξελικτική τους πορεία από τη θέση του πλακούντα στη μήτρα της μάνας τους έως τον θάνατο και τα όσα γίνονται γύρω από τον τάφο και με αναφορά σ' αυτόν⁵⁸.

Ο Turner, οι διαβατήριες τελετές και η μεθοριακότητα (Liminality)

Ο Turner είναι ο σημαντικότερος επιστήμονας που ασχολήθηκε με τις τελετουργίες. Ιδίως η έννοια της μεθοριακότητας συνέβαλε στην κατανόηση πολλών πολιτισμικών συμπεριφορών. Τη δανείστηκε από τον Van Gennep, που διατύπωσε το τριμερές σχήμα.

1. Αποχωρισμός (Separation)⁵⁹

⁵⁶ Στο ίδιο.

⁵⁷ Turner, *The Forest of Symbols*, ό.π., σ. 93.

⁵⁸ W. Lloyd Warner (1959). *The living and the dead: a study of the symbolic life of Americans*. New Haven: Yale University Press.

⁵⁹ Σ' αυτή τη φάση το τελετουργικό υποκείμενο αποχωρίζεται την προηγούμενη κατάσταση. Ο Van Gennep παραθέτει παραδείγματα εγκύων από τους Τόντας της Ινδίας που η εγκυμοσύνη τους οδηγεί σε απομόνωση από την υπόλοιπη κοινότητα. Χάνουν τη δυνατότητα εισόδου στο χώρο ή πρόσβασης στους ιερούς χώρους.

2. Μετάβαση (Transition)⁶⁰
3. Ενσωμάτωση (Incorporation)



Ο Turner που ονόμασε τις διαβατήριες του κύκλου της ζωής (γέννηση, γάμος, θάνατος) *life-crisis rites* εστίασε τον φακό του ενδιαφέροντός του στη μεσαία φάση, για την οποία ο Van Gennep χρησιμοποίησε και το εναλλακτικό όνομα «μεθοριακές τελετουργίες» (*liminal rites*). Όλες οι φάσεις (α. *preliminal*-προμεθοριακές τελετουργίες, β. *liminal*-μεθοριακές, γ. *postliminal*-μεθοριακές τελετουργίες) οργανώνονται γύρω από την έννοια του κατώφλιού που διασχίζουν τα τελετουργικά υποκείμενα στη διάρκεια της μετακίνησής τους από τη μια θέση σε μια άλλη. Συνεπώς, θεωρεί πως το κατώφλι (*limen*) είναι η σπουδαιότερη φάση των τελετουργιών.

«Το υποκείμενο της διαβατήριας τελετής, στη μεθοριακή περίοδο, είναι δομικά, αν όχι φυσικά, αόρατο, γράφει ο Turner⁶¹. Αυτό σημαίνει πως οι υποκείμενοι σε μια τελετουργία μετεωρίζονται, χωρίς να έχουν συγκεκριμένη ταυτότητα. Με άλλα λόγια, κατά τη διάρκεια αυτής της κατάστασης, στην οποία υπόκεινται τα τελετουργικά υποκείμενα και που ο Turner ονομάζει μεθοριακότητα, οι άνθρωποι που τη βιώνουν (π.χ. μια λεχώνα, κάποιος του οποίου επίκεται η βάφτιση ή η περιτομή, ή πρόκειται να αναλάβει κάποιο αξίωμα) ε-

⁶⁰ Σ' αυτή τη φάση τα τελετουργικά υποκείμενα βρίσκονται στη διαδικασία μετακίνησης από την προηγούμενη κοινωνική θέση στην επόμενη. Ως εκ τούτου, ενώ έχουν χάσει τα προνόμια, τα γνωρίσματα της παλιάς τους ταυτότητας, δεν έχουν αποκτήσει εκείνα της καινούργιας, κι αυτή η κατάσταση δημιουργεί συνθήκες μετεωρισμού.

⁶¹ Turner, *The Forest of Symbols*, ό.π., σ. 97.

γκαταλείπουν μια θέση (της εγκύου, του αβάφτιστου) και εισέρχονται σε περίοδο (χρόνος) και σ' έναν τόπο (χώρος), όπου όλα ανατρέπονται, ως προϋπόθεση για να αποκτήσει τη νέα θέση-ρόλο. Η απουσία ταυτότητας καθιστά τα τελετουργικά υποκείμενα απροστάτευτα και ευάλωτα στη μιαρότητα.

Η θέση των μεθοριακών ατόμων είναι κοινωνικά και δομικά ασαφής. Είναι μιάρά και επικίνδυνα άτομα.

➤ Δεν έχουν τίποτε:

α. εμβλήματα,

β. κοινωνική θέση,

γ. ιεραρχία,

δ. κοσμική ενδυμασία,

ε. τίποτε που να τους ξεχωρίζει από τους συντρόφους τους⁶².

Τα τελετουργικά υποκείμενα εισέρχονται στη μεθοριακή κατάσταση χωρίς τα διακριτά γνωρίσματα της προηγούμενης θέσης τους. Στόχος είναι η αναγέννησή τους και η συγκρότηση μιας νέας ταυτότητας, την οποία θα αποκτήσουν όταν ολοκληρωθεί η δοκιμασία αυτή. Η αναγέννηση, ωστόσο, προϋποθέτει τον θάνατο των τελετουργικών υποκειμένων, σε συμβολικό πάντα επίπεδο. Αυτό ακριβώς είναι που οδηγεί σε ταπεινώσεις και πολλαπλές δοκιμασίες. Χαρακτηριστική είναι η αναφορά του Turner στα αγόρια που πρόκειται να περιτομηθούν. Στη διάρκεια της μεθοριακότητάς τους, πριν να κάνουν περιτομή, αντιμετωπίζονται ως κοινωνικά (δομικά) νεκροί, καθώς δεν διαθέτουν κάποια συγκεκριμένη ταυτότητα. Ως εκ τούτου, όσα βιώνουν την περίοδο αυτή είναι αποτέλεσμα της κατάστασής τους. Τους αφήνουν βρώμικους και συχνά τους αλλάζουν όνομα, που απεικονίζει τον κοινωνικό μετεωρισμό τους.

Η κατάσταση που περιγράφει ο Turner για τους «νεοφώτιστους» της περιτομής έχει αντιστοιχίες με τη μεθοριακότητα που βιώνουν οι νεοσύλλεκτοι της στρατιωτικής ζωής. «Οι ρόλοι που απορρέουν από τη θέση του στρατιώτη ως αναμενόμενη συμπεριφορά στο στρατό, ξεχωρίζουν από εκείνους τους ήδη συνειδητοποιημένους ή εσωτερικευμένους στον πολιτικό τομέα. Η διάκριση βασίζεται ιδιαίτερα στην πρώτη φάση της βασικής εκπαίδευσης, όπου το δρων άτομο δεν αισθάνεται άνετα στο νέο “φαιοπράσινο” περιβάλλον και δεν διαδραματίζει συνειδητά ή με βεβαιότητα τον νέο του ρόλο. Σε αντιδιαστολή προς τον νέο στρατιώτη ο “παλιός” συνάδελφος γνωρίζει πολύ καλά ότι όσο αυξάνεται η χρονική διάρκεια της αναμενόμενης διαδραμάτισης του

⁶² Στο ίδιο, σ. 69.

καινούριου ρόλου, τόσο περισσότερο ακράδαντη γίνεται η βεβαιότητα ή η αυτοκυριαρχία στη διαδραμάτιση του ρόλου»⁶³.

Οι νεοσύλλεκτοι βιώνουν έντονα τη μεθοριακότητά τους, ακόμη και σήμερα. Αυτό αποτυπώνεται στην απώλεια των ονομάτων της ζωής τους ως πολιτών θυμίζοντας έντονα αυτό που εξιστορεί ο Turner για τους αναμένοντες την περιτομή τους. Οι νεοσύλλεκτοι στον στρατό αποτελούν μια ομοιογενή κατηγορία, όπου δεν έχουν ιδιαίτερα σημασία τα προγενέστερα κοινωνικά γνωρίσματα⁶⁴. Αποκαλούνται όλοι «στραβάδια» ή «ψάρια» ως μια γενική κατηγορία, αλλά και «στραβάδι», «ψάρακα» ή «ψάρι» κάθε συγκεκριμένος φαντάρος όταν καλείται από κάποιον βαθμοφόρο, κατώτερης ιδίως βαθμίδας, αλλά και από όσους έχουν μεγαλύτερη θητεία, τις «παλιοσειρές».

Επιστρέφοντας στους δυο σημαντικούς για τις τελετουργίες ερευνητές, αξίζει να παραθέσουμε την προτεινόμενη από τον καθένα ταξινόμηση.

Van Gennep

1. Η διάβαση χώρου (The territorial passage)
2. Εγκυμοσύνη και γέννηση (Pregnancy and Childbirth)
3. Γέννηση και παιδική ηλικία (Birth and Childhood)
4. Τελετουργίες μύησης (Initiation rites)
5. Αρραβώνας και γάμος (Betrothal and Marriage)
6. Κηδείες (Funerals)
7. Άλλοι τύποι τελετουργιών (Other types of rites)

⁶³ Κωνσταντίνος Κορώσης, «Ο θεσμός του στρατού ως φορέα δευτερογενούς κοινωνικοποίησης», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 61 (1986), σ. 141.

⁶⁴ Είν' αλήθεια πως οι πελατειακές σχέσεις και οι γνωριμίες μπορούν να διαφοροποιήσουν κάποιους νεοσύλλεκτους που διαθέτουν «βύσμα», που ανήκουν δηλαδή σε πολιτικές ή ισχυρές οικονομικά και κοινωνικά οικογένειες.

Victor Turner

1. Τελετουργίες κύκλου ζωής (Life-Crisis rites)
2. Εποχικές-ημερολογιακές τελετουργίες (Seasonal-Calendarical rites)
3. Τελετουργίες μύησης (Initiation rites)
4. Τελετουργίες ανάδειξης σε νέα θέση και ανατροπής (Ritual of Status Elevation and status reversal)
5. Τελετουργίες δοκιμασίας (Ritual of Affliction):
 - Λατρείες για το κυνήγι (Hunting cults)
 - Λατρεία για τη γυναικεία γονιμότητα (women's fertility)

Το σώμα και η μεθοριακότητα

Είναι αυτονόητη η παρατήρηση πως στις τελετουργίες το σώμα έχει βαρύνουσα σημασία⁶⁵. Ο Miner ανέδειξε την πίστη των Nacirema, μιας ολιγάριθμης φυλής στη βόρεια Αμερική. Τα μέλη αυτής ομάδας είχαν διαμορφώσει ένα σύστημα κοσμολογίας στο οποίο «το ανθρώπινο σώμα είναι άσχημο και έχει μια φυσική τάση στην αδυναμία και την αρρώστια. Φυλακισμένος σ' ένα τέτοιο σώμα, η μόνη ελπίδα του ανθρώπου είναι να αποτρέψει αυτά τα χαρακτηριστικά μέσω της χρήσης των ισχυρών επιδράσεων της τελετουργίας»⁶⁶.

Οι ενασχολούμενοι με τον συμβολισμό θεώρησαν το σώμα ως έμφορτο συμβόλων που το καθιστούσαν κατάλληλο για τη διερεύνηση της σχέσης του με την κοινωνία και την κοσμολογία⁶⁷. Ο Turner ανέδειξε το σώμα ως ένα πεδίο, στη διάρκεια της μεθοριακότητας, όπου εκδηλώνεται η ανασυγκρότηση και η αναγέννηση του εαυτού σε νέο ρόλο, γεγονός που αποτυπώνεται

⁶⁵ D. Parkin (1992), "Ritual as spatial direction and bodily division", στο D. de Coppet (επιμ.). *Understanding Ritual*. London: Routledge, σ. 11-25.

⁶⁶ Horace Miner, "Body Ritual Among the Nacirema", *American Anthropologist* 58.3 (1956), σ. 503.

⁶⁷ Douglas, *Natural Symbols*, ό.π., σ. 174 και Ευάγγελος Αυδίκος (2012). *Παιδική ηλικία και διαβατήριες τελετές*. Αθήνα: Πεδίο, σ. 310.

στο σώμα. Έγινε αναφορά, σε προγενέστερο σημείο, για τον ακραίο τρόπο που μεταχειρίζονταν το σώμα, ώστε να αντιμετωπίζεται ως ένα πτώμα⁶⁸.

Το σώμα, ως εκ τούτου, αποτέλεσε πολύ γρήγορα πεδίο μελέτης για τη συγκρότηση προσωπικής ταυτότητας, κοινωνικού φύλου και απόκτησης κοινωνικής θέσης και ρόλου μέσα σε μια κοινωνική ομάδα⁶⁹. «Το γυναικείο σώμα προσφέρει μια σημαντική πηγή για τον κοινωνικό συμβολισμό. Διαδραματίζει έναν σημαντικό ρόλο στην “ποιητική της γυναικείας ταυτότητας”, γιατί τα σώματα έχουν κοινωνικές σημασίες που μπορεί να χρησιμοποιηθούν σε δημόσιες επιτελέσεις»⁷⁰.

Χαρακτηριστικό είναι το παράθεμα του Πολίτη που αναφέρεται στη μεθοριακότητα των ωδινών (πόννοι επικείμενης γέννας⁷¹). «Αι ωδίνες των τικτουσών και οι πραγματικοί κίνδυνοι, εις τους οποίους αύται είναι εκτεθειμέναι, ένεκα ανεπαρκούς ή πλημμελούς βοήθειας και των ανθυγιεινών συνήθως όρων του τοκετού, υπαγορεύουσιν την προσφυγήν εις υπερφυσικούς επικουρίας των αδυνατούντων να διαγνώσωσι τας αληθείς αιτίας των τοιούτων παθών και αποδιδόντων ταύτα εις έξωθεν επηρείας»⁷². Οι ωδίνες τελετουργοποιούν την επιμέρους διαδικασία της γέννας συμπυκνώνοντας την επικινδυνότητα της μεθοριακής διαδικασίας που εξελίσσεται αλλά και τη μιαιρότητά της. Με άλλα λόγια, οι σωματικοί πόνοι της γέννας αναγορεύουν το γυναικείο σώμα σε υποκείμενο της τελετουργικής διαδικασίας που επισημαίνουν αυτό που όλοι γνωρίζουν⁷³.

Ο λαϊκός πολιτισμός έχει αποτυπώσει την επικινδυνότητα αυτής της μεταβατικής φάσης στις παροιμίες.

⁶⁸ Turner, *The Forest of Symbols*, ό.π., σ. 93-98.

⁶⁹ Eric K. Silverman, “Anthropology and Circumcision”, *Annual Review of Anthropology* 33 (2004), σ. 426.

⁷⁰ Evg Johanne Håland, “Greek women, power and the body: From fieldwork on cults connected with the female sphere towards a deconstruction of male ideologies, modern and ancient”, *Ethnologia on-line* 3 (2012), σ. 12.

⁷¹ Θεόδωρος Π. Παραδέλλης (1995). *Από τη Βιολογική στην Κοινωνική Γέννηση. Πολιτισμικές και Τελετουργικές Διαστάσεις της Γέννησης στον Ελλαδικό Χώρο του 19ου αιώνα*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών/Τμήμα Κοινωνικής και Πολιτικής Ανθρωπολογίας, σ. 114.

⁷² Ν.Γ.Πολίτης, «Ωκυτόκια», *Λαογραφία ΣΤ'* (1918), σ. 299.

⁷³ Pierre Bourdieu, (1977a). *Outline of a Theory of Practice*. Μτφρ. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, σ. 89.

α. Φιλιέσαι, κόρη, χαίρεσαι, στη γέννα σου σε βλέπω⁷⁴.

β. Γαμείεσαι, κόρη, χαίρεσαι, μα νάρτη η γέννα και θα ιδής⁷⁵.

Και στις δύο παροιμίες προαναγγέλλεται η επικείμενη είσοδος στη μιαιρότητα και επικινδυνότητα της μεθοριακότητας της γέννας και της ακολουθούσας λεχωνιάς. Το γυναικείο σώμα γίνεται το πεδίο προβολής αλληλοσυγκρουόμενων αντιλήψεων είτε για την ηδονή αυτή καθεαυτή είτε για τη βιολογική και κοινωνική παραγωγή. Σωστά επισημαίνει ο Παραδέλλης πως «οι ωδίνες και η δυστοκία είναι μια κατάσταση άναρθηρη, δίχως νόημα, αυθαίρετη που βιώνεται στο επίπεδο του σώματος»⁷⁶. Ωστόσο, αυτή η φάση είναι αναγκαία για την ολοκλήρωση της νέας ταυτότητάς της, της ένταξης στη νέα οικογένεια αλλά και την κοινότητα με την ιδιότητα της μητέρας⁷⁷.

Πράγματι, το σώμα βιώνει μια κατάσταση μετέωρη, που δεν συνεισφέρει την ασφαλή ταξινόμηση του τελετουργικού υποκειμένου σε μια κατηγορία. Δεν είναι πια το σώμα μιας ανύπαντρης γυναίκας αλλά ούτε και το σώμα μιας μητέρας που έχει ξεφύγει από την περίοδο της επικινδυνότητας. «Σαράντα μέρες το μήμαν της λιχούσας εν' ανοικτόν»⁷⁸, υποστηρίζει η λαϊκή παροιμία κι αποδίδει με ενάργεια τον μετεωρισμό του γυναικείου σώματος.

Προκειμένου να περάσει με επιτυχία αυτή τη δοκιμασία το σώμα, είναι αναγκαίο να γίνουν κάποιες τελετουργικές πράξεις που λειτουργούν ως επικυρωτική διαδικασία τόσο για την προστασία του σώματος από την επικινδυνότητα όσο και για την προετοιμασία του για τον νέο ρόλο. Μια τέτοια πράξη είναι ο ακρωτηριασμός που εκδηλώνεται με διάφορους τρόπους, που σε συμβολικό επίπεδο υποδηλώνει τη ρωγμή με το παρελθόν και την έξοδο από τη μεθοριακότητα.

1. Ο ομφάλιος λώρος και ο πλακούντας. Πρόκειται για τον πρώτο ακρωτηριασμό που υφίσταται το γυναικείο σώμα μετά τη γέννα. Για τον ομφάλιο λώρο, η αποκοπή του ήταν προϋπόθεση για την αυθυπαρξία του νέου τελετουργικού υποκειμένου, του μωρού. Επιπλέον, υπήρχε η αντίληψη ότι η λεχώνα κινδύνευε να πνιγεί από τον πλακούντα. Ο λαός φανταζόταν ότι αποτελούσε ένα ανεξέλεγκτο υπόλοιπο μιας ζωής. Μετά τη γέννα η μήτρα ανέβαινε προς τα πάνω συμπιέζοντας το στομάχι και προκαλώντας αναπνευστι-

⁷⁴ Ν. Πολίτης (1901). *Παροιμίες*, τόμος Γ', Αθήνα: Εκδόσεις Π. Σακελλαρίου, σ. 533-534.

⁷⁵ Στο ίδιο, σ. 534.

⁷⁶ Παραδέλλης, ό.π., σ. 119.

⁷⁷ Αυδίκος, *Παιδική ηλικία και διαβατήριες τελετές*, ό.π., σ. 93-94.

⁷⁸ Γ. Μέγας (1975). *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, σ. 127.

κές ενοχλήσεις. Στη λαϊκή φαντασία αυτή η βιολογική αναστάτωση έχει καταγραφεί ως παρενέργεια ζωντανού οργανισμού, όπου ευθύνη είχε και το νεογέννητο⁷⁹.

2. Ο ακρωτηριασμός στη βάπτιση με το ψαλίδισμα τριχών από το κεφάλι του βαπτιζόμενου.

3. Το ξύρισμα του γαμπρού. Ο γαμπρός στον γάμο είναι ένα τελετουργικό υποκείμενο που υφίσταται τις επιπτώσεις από την είσοδό του στη μεθοριακότητα⁸⁰. Ο γαμπρός έχει εισέλθει σε μια κατάσταση στην οποία δεν έχει διακριτά γνωρίσματα, καθώς έχει αφήσει πίσω του τη θέση του ανύπαντρου κι ακόμη δεν έχει αποκτήσει το καθεστώς του παντρεμένου. «Το γαμπρό ξυρίζει ο κουρέας, ενώ τα παλληκάρια γύρω του τραγουδούν. Εν συνεχεία τον τοποθετούν μέσα εις ένα ταψί και εκεί τον ντύνουν και τον “κεντρώνουν με καρφίτσες” τραγουδώντας τραγούδια πειρακτικά δια την πρώτη νύκτα του γάμου. Αφού τον ντύσουν, τον σηκώνουν υψηλά με το ταψί και δεν τον κατεβάζουν, εάν δεν “τάξη”. Συνήθως τους υπόσχεται γλέντι ή τραπέζι»⁸¹.

Αυτό τον καθιστά ευάλωτο σε διακωμώδηση, άσκηση πίεσης και διεκδίκηση δώρου. Πρόκειται για τυπική περίπτωση «ταπείνωσης» των τελετουργικών υποκειμένων εξαιτίας της άρσης της κοινωνικής τους ταυτότητας⁸². Η δυσμενής θέση στην οποία ευρίσκεται, ευνοεί τη διεκδίκηση δώρου αν το άμεσο αντίδωρο είναι η συνέχιση της τελετουργίας και ο τελικός στόχος-αντίδωρο συνίσταται στην ολοκλήρωση της τελετής⁸³. Το ξύρισμά του ως μορφή ακρωτηριασμού οριοθετεί την αποχώρησή του από το προηγούμενο καθεστώς και την είσοδό του στη μεταβατική φάση της γαμήλιας διαδικασίας.

4. Ο έλεγχος της παρθενίας. Αν το ξύρισμα του γαμπρού συνιστούσε αναγκαία τελετουργική συνθήκη για την εξέλιξη της γαμήλιας τελετουργίας, ο ακρωτηριασμός της νύφης υπερβαίνει την προσωπική της συμμετοχή στην

⁷⁹ Αυδίκος, *Παιδική ηλικία και διαβατήριες τελετές*, ό.π., σ. 199-200. «Άλλα μέλη που διατηρούν μια συμπαθητική σχέση με το σώμα, ακόμα κι όταν έχουν αποσπαστεί απ' αυτό, είναι ο ομφάλιος λώρος και ο πλακούντας μετά τη γέννα. Πιστεύεται μάλιστα ότι αυτή η σχέση με τα συγκεκριμένα μέλη είναι τόσο στενή, ώστε να επηρεάζει την τύχη των ανθρώπων, καλά ή κακά» (James George Frazer (1990). *Ο χρυσός κλώνος. Μελέτη για τη μαγεία και τη θρησκεία, τόμος Α'*, μτφρ. Μ. Μπακάκη. Αθήνα: Εκάτη, σ. 64).

⁸⁰ Ευάγγελος Αυδίκος, «Το ψίκι και το σύστημα συγγένειας στο γάμο: ανταλλαγές και διαβατήριες τελετές», *Εθνολογία* 13 (2007a), σ. 100-101.

⁸¹ Ευφ. Μεταλλινού, «Λαογρ. Έρευνα εις Ασπροβάλταν», *Λαογραφία ΚΑ'* (1963-64), σ. 346.

⁸² Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, ό.π., σ. 171.

⁸³ Maurice Godelier (2004). *Το αίνιγμα του δώρου*, μτφρ. Αλίκη Αγγελίδου. Αθήνα: Gutenberg, σ. 32.

τελετουργική διαδικασία. Το γυναικείο σώμα, λίγο πριν την ολοκλήρωση όλων των επιμέρους τελετουργικών πράξεων, μετασηματίζεται σε κυρίαρχο σύμβολο για την επιτυχή έξοδο όλων των τελετουργικών υποκειμένων (νύφη, γαμπρός και οικογένειες ζευγαριού) από την επικινδυνότητα και την ανασφάλεια.

Η αντίληψη της παρθενίας ως μη απαλλοτριώσιμου αγαθού διαμορφώνεται σε αντίστιξη προς τον γάμο ως βασικό κοινωνικό θεσμό. Με άλλα λόγια, η παρθενία είναι μη απαλλοτριώσιμο αγαθό ως η αναγκαία συνθήκη, τουλάχιστον ως δημόσια δήλωση με την τελετουργική πράξη της παρουσίας των πειστηρίων, για την ολοκλήρωση της γαμήλιας τελετουργίας. Είναι μη απαλλοτριώσιμο αγαθό εκτός του αποδεκτού κοινωνικού θεσμού, του γάμου. Η απώλειά της μπορούσε να προκαλέσει πολλά δεινά στην οικογένεια, για την οποία η αποδεικτική τελετουργική διαδικασία ήταν καθοριστική όσον αφορά το κύρος της μέσα στην κοινότητα. Μετασηματίζεται σε αλλοτριώσιμο αγαθό μόνο στα όρια του γάμου, του μόνου νομιμοποιημένου θεσμού για την κοινωνική αναπαραγωγή. Αυτή η διπολικότητα της παρθενίας ως απαλλοτριώσιμου αγαθού, που μεταλλάσσεται σε αλλοτριώσιμο, αποκρυσταλλώνεται στην κυπριακή εθιμική διαδικασία «ξημέρωμαν», κατά την οποία οι γονείς επισκέπτονταν τους νεόνυμφους στο δωμάτιό τους και τους ασήμωναν⁸⁴.

Το σώμα στον θάνατο και το πένθος ως μεθοριακότητα

Ο θάνατος ως τελετουργία χαρακτηρίζεται από την εστίαση στη μεθοριακότητα του νεκρού πλέον σώματος, του πτώματος. Όλες οι τελετουργικές πράξεις αρχίζουν από το ψυχομαχητό. Εμπόδιο στον αποχωρισμό της ψυχής είναι το σώμα που γίνεται φυλακή για την ψυχή, η οποία πληρώνει για τα αμαρτήματα που διαπράχθηκαν εν ζωή. Χαρακτηριστικό για τον ρόλο του σώματος στο ψυχομαχητό είναι η παράδοση που το ακολουθεί⁸⁵. «Μια γριά στη γειτονιά μου, γριά πολύ, ψυχομαχεί πολλές μέρες τώρα. Το βράδυ δεν μπορεί μήτε να μιλήσει μήτε να δη. Δεν γνωρίζει κανέναν και βογγά συνέχεια. Όλες οι νύφες της ξαγρυπνούν και περιμένουν το τέλος της και αυτή το πρωί είναι καλύτερα σ' όλες τις άλλες μέρες με το κέφι της και το μυαλό της τετρακόσια. Πολλές μέρες γίνεται αυτό. Οι μισοί λένε πως το κάνει επίτηδες,

⁸⁴ Αυδίκος, «Το ψίκι και το σύστημα συγγένειας στο γάμο...», ό.π., σ. 91.

⁸⁵ Margaret Alexiou (2002). *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, μφρτ. Δ. Γιατρομανωλάκης – Π. Ροϊλος, Αθήνα:Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, σ. 88-90.

για να κοροϊδεύη τις νυφάδες που την μισούν, και άλλοι πως από τις κατάρρες που 'δινε δε βγαίνει η ψυχή»⁸⁶. Ο θάνατος, λοιπόν, οριοθετεί την είσοδο και του νεκρού και των ζωντανών οικείων σε μια μεθοριακότητα, η οποία γίνεται ενσώματη.

Όσον αφορά τον νεκρό, η μεθοριακότητα αναπαριστάνεται, ποικιλοτρόπως, ως ένα ατελείωτο και επικίνδυνο ταξίδι που έχει επιπτώσεις τόσο στην ψυχή των νεκρών όσο και στην κοινωνική θέση των ζώντων. Η αντίληψη της μεταβατικής περιόδου ως ταξιδιού φαίνεται από τις ευχές που δίνονται: «καλό ταξίδι, να'νι η ψ'χούλα σ' αλαφρή σαν πουλάκι, ιμπόδιο να μη βριθή μπροστά σ'»⁸⁷.

Όπως σε κάθε ταξίδι το σώμα χρειάζεται προετοιμασία. Αυτό γίνεται και στην τελετουργία του θανάτου. Ο μετασχηματισμός του σώματος, ώστε να κάνει το ταξίδι, είναι συμβολικός αποχωρισμός από τον ζωντανό εαυτό και προετοιμασία για το ταξίδι-μετάβαση και την ενσωμάτωση. Στόχος όλων των επιμέρους τελετουργικών πράξεων είναι να καταστεί το νεκρό σώμα τελετουργικό υποκείμενο. Αυτό επιτυγχάνεται με:

- i. το κλείσιμο, «ίνα μη εύρη την προς τον κόσμον τούτον οδόν»⁸⁸
- ii. το σφράγισμα των οπών
- iii. το λούσιμο, το άλειμμα και το σαβάνωμα που γίνεται από ξένες γυναίκες. Λούζεται με κρύο νερό, αλείφεται με διάφορα αρώματα⁸⁹.
- iv. Με τη σαβανώστρα που «σκίζει τα ρούχα και τα βγάζει. Βάζει σ' ένα ποτηράκι κρασί και μ' ένα μπαμπάκι που το βουτά μέσα στο κρασί σφουγγίζει όλο το σώμα του (το ποτήρι και το μπαμπάκι το βάζουν στην κάσα στα πόδια του)»⁹⁰.
- v. «Ακολουθεί το πλύσιμον ολοκλήρου του σώματος του νεκρού δι' οίνου, τούτο μεν προς κάθαρσιν, του νεκρού θεωρημένου μεμολυσμένου, τούτο δε, διότι πιστεύουν ότι ο οίνος διαλύει το σώμα και είναι καλόν δια την ψυχήν του»⁹¹.

⁸⁶ Αγγελική Σοφούλη, «Τελευτή», *Λαογραφία* 15 (1953):155-156.

⁸⁷ Γεώργιος Στούμπας, «Τα κατά την τελευταία έθιμα εις το χωρίον Δροσοπηγή της Άρτης», *Λαογραφία* 21 (1963-1964):531-538.

⁸⁸ Π. Δημητράκος «Νεκρικά έθιμα της Μάνης», *Λαογραφία* Λ (1975-76), σ. 34.

⁸⁹ Στούμπας, ό.π., σ. 532.

⁹⁰ Ευαγγελία Φελούκη, «Νεκρικά έθιμα από την Αλεξανδρούπολη», *Λαογραφία* Ι (1929-32), σ. 460.

⁹¹ Δημητράκος, ό.π., σ. 35.

- vi. Το μοιρολόγισμα. Συνιστά μέρος του τελετουργικού λόγου που θεωρείται απαραίτητος για την τελετουργοποίηση του νεκρού και την άρση των εμποδίων για την επιτυχή έξοδο από τη μεθοριακότητα. Σ' αυτό εισφέρω την προσωπική μου μαρτυρία: στην έκθεση της σορού της μητέρας μου Κωνσταντίνας Αυδίκου υπήρχε αρχικά σιωπή⁹². Κανείς δεν μοιρολογούσε. Όλοι σιγοκουβέντιαζαν ενώ από κάπου ακούστηκε ένα γέλιο. Ξαφνικά εμφανίστηκε η ξαδέρφη της κι άρχισε να μοιρολογεί. Ένωσα πως γινόταν πραγματικότητα η επιθυμία της μάνας μου να μην πάει άκλαφτη.

Πέρα από το σώμα του νεκρού, σε μεθοριακότητα εισέρχονται και οι οικείοι. Η μετάβαση, στη συγκεκριμένη περίπτωση, ορίζεται με τη λέξη πένθος, που ορίζεται από ένα σύνολο ενεργειών που οριοθετούν τη θέση του ζωντανού στην κοινωνική τάξη αλλά και από αρνητικές ενέργειες για την αποτροπή της επιστροφής του νεκρού. Η οικογένεια του νεκρού αναστέλλεται ως κοινωνική δομή και τοποθετείται στο περιθώριο του δικτύου των κοινωνικών σχέσεων. Εισέρχεται σε μια παρατεταμένη μεθοριακότητα-πένθος που αφορά τόσο την ίδια όσο και τον νεκρό της. Ζει σε απομόνωση και τα μέλη της οικογένειας διέρχονται μια περίοδο μολυσματική αλλά και επικίνδυνη για την κοινωνική τους θέση. Σύμβολο αυτής της κατάστασης είναι το μαύρο πανί έξω από την πόρτα.

Το πένθος-μεθοριακότητα για τους ζώντες αρθρώνεται γύρω από το σώμα τους. Κεντρική είναι η θέση των μαλλιών των γυναικών και του κεφαλομαντηλιού. «Κατά παλαιάν συνήθειαν, στενοί συγγενείς του νεκρού ρίπτουν τα μαλλιά των εις το φέρετρον, συνηθέστερον δε η χήρα κόπτουσα προ του φερέτρου τα μαλλιά της προσφέρει τας πλεξίδας της στον νεκρόν σύζυγον⁹³. Τα μαλλιά είναι ένα στοιχείου του γυναικείου σώματος που αναλαμβάνει να εκφράσει την ένταση της μεθοριακότητας των εγγάμων γυναικών, των οποίων αίρεται η κοινωνική θέση με την απώλεια του συζύγου.

Το βαρύ πένθος ανάμεσα στις γυναίκες, επιπλέον, σηματοδοτείται από το μαύρο μαντίλι που φορούν καθημερινά στο πρόσωπο αποκαλύπτοντας τα μάτια. Η γυναίκα που φορά το μαύρο μαντίλι με αυτόν τον τρόπο λέγεται μπουμπουλωμένη⁹⁴ που υποδηλώνει ότι βρίσκεται σε κατάσταση ακραίας

⁹² Κ. Νάντια Σερεμετάκη (1994). *Η τελευταία λέξη. Στης Ευρώπης τα άκρα*. Αθήνα: Νέα Σύνορα, σ. 138.

⁹³ Στο ίδιο, σ. 37.

⁹⁴ Στο ίδιο, σ. 100.

αταξίας και ως τέτοια μεταφέρει μαζί της μια μολύνουσα αύρα. Το τι θα κάνει μια γυναίκα με το μαντίλι της και τελικά με το υπόλοιπο σώμα της δηλώνει την ένταση της σχέσης της με τον νεκρό, την ένταση της αναστάτωσης⁹⁵. Η γυναίκα που τραβά το μαντίλι από το κεφάλι της και το κατεβάζει στους ώμους επιδεικνύει ένα επίπεδο αναστάτωσης, ενώ η γυναίκα που το βγάζει τελείως από το κεφάλι σηματοδοτεί ένα βαθύτερο επίπεδο πένθους⁹⁶.

Το σώμα, πέρα από όσα προαναφέρθηκαν, κάνει αισθητή την παρουσία του και μετά την ταφή. Γίνεται μάρτυρας του γεγονότος πως ο νεκρός δεν εντάχθηκε στον κόσμο των νεκρών. Δεν ολοκληρώθηκε το ταξίδι της μεθοριακότητας. Έτσι, στη μια περίπτωση εμφανίζεται η σκιά ως απεικασμα του σώματος (φαντάσματα) ή εισβάλλει στη ζωή των ζώντων, με απειλητική διάθεση, η καρικατούρα του (βρικόλακες⁹⁷). Ενώ σ' αυτή την περίπτωση υπάρχει η διαίσθηση και οι αφηγήσεις όσων διατείνονται πως βίωσαν την επιστροφή ασώματου νεκρού, στη δεύτερη περίπτωση το σώμα του νεκρού γίνεται υλικό τεκμήριο για το αν εξήλθε ο νεκρός από τη μεθοριακότητα ή συνεχίζει να μετεωρίζεται σε μια νόθα κατάσταση. Πεδίο γι' αυτή τη διερεύνηση γίνεται ο τάφος του νεκρού, την ώρα της εκταφής. Τα κόκαλα αναδεικνύονται σε ομιλούν μέλος του νεκρού και αφηγείται τη δική του ιστορία για την εξέλιξη του ταξιδιού του προς τον κόσμο των νεκρών⁹⁸. «Το έθιμο της εκταφής του νεκρού ένα, τρία ή επτά χρόνια μετά την ταφήν τηρείται, όπως είναι γνωστό, σε όλες τις περιοχές της Ελλάδας. Ένας από τους σκοπούς του είναι η εξέταση των οστών, για να διαπιστωθεί αν φέρουν κάποιο δυσοίωνα σημάδι για το μέλλον της οικογένειας του νεκρού. Αν το σώμα του έχει λιώσει και τα κόκαλά του είναι καθαρά και άσπρα, τότε ο οιωνός είναι καλός, και τα οστά πλένονται με κρασί και επαναταφιάζονται. Αν αντίθετα το λείψανο είναι μαύρο και σαπισμένο τότε θεωρείται πιθανό ότι ο νεκρός έχει γίνει βρικόλακας»⁹⁹.

⁹⁵ Η σύζυγος του θανόντος εις την υπόλοιπον ζωήν της φορεί τα ρούχα (Δημητράκος, ό.π., σ. 44). Μετά την αποκοπήν της κόμης φορεί το δέμα, μαύρο πανί, πολλάκις λουρίδα, και σφίγγει το κεφάλι της. Εξωτερικώς φορεί το τσεμπέρι, μαύρο μαντήλι, το οποίο δεν αποχωρίζεται μέχρι τον θάνατό της (μόνο όταν αλλάζει οικογένεια, αλλαγή πατροπλευρικότητας). Παλιότερα η χήρα «άβγαζε το σγ'άρτζιο ή μπουγαζι,ερυθράν ταινίαν περιτυλίγουσαν το βελέσι, φόρεμά της, συνήθως μπλε σκούρου χρώματος».

⁹⁶ Μια γυναίκα που απαλλάσσεται από το μαντίλι της, τραβώντας και βγάζοντας τα μαλλιά της, γδέρνοντας το πρόσωπό της και χτυπώντας γροθιές το στήθος της επιδεικνύει τα πλέον βαθιά σημεία του πόνου.

⁹⁷ Ευάγγελος Αυδίκος (2013). *Λαϊκή πίστη και κοινωνική οργάνωση*. Αθήνα:Πεδίο, σ. 55-104.

⁹⁸ Στο ίδιο, σ. 273-287.

⁹⁹ Alexiou, ό.π., σ. 104.

Τελετουργία και πολιτική

Η Μπέττυ και η *Vogue*

Τα ρούχα δεν κάνουν τον παπά, ισχυρίζεται η λαϊκή παροιμία. Ωστόσο, η εξωτερική εμφάνιση, και για να το γενικεύσω, η μορφή, μπορεί να διαφοροποιήσει το περιεχόμενο. Αναμφίβολα, η μορφή λειτουργεί ως πλαίσιο που μπορεί να αναδείξει τα χαρακτηριστικά ενός ανθρώπου, ενός προϊόντος. Σ' αυτό το σημείο εστιάζεται και η αισθητική, ως επιστήμη μελετώντας τη σχέση μορφής και περιεχομένου, αλλά και ως αισθητική πρακτική στην ενδυματολογία και την κόμμωση. Αυτή η αντίληψη, η απόκρυψη των αδυναμιών ή ο υπερτονισμός των πλεονεκτημάτων, αποτέλεσε τον καμβά που συνέβαλε στην ανάπτυξη της μόδας.

Τα ρούχα, λοιπόν, λειτουργούν ως σύμβολο κοινωνικής διαφοροποίησης. Οριοθετούν κοινωνικές τάξεις και επαγγελματικές ομάδες. Υπ' αυτή την έννοια, τα ράσα κάνουν τον παπά. Με άλλα λόγια, τα ρούχα είναι το σύμβολο μιας κοινωνικής ταξινόμησης. Πρόκειται για τη δύναμη των ενδυματολογικών επιλογών που δηλώνουν την κοινωνική τάξη. Αυτή η δύναμη της ενδυματολογικής μορφής έρχεται από πολύ μακριά. Για παράδειγμα, τα ρούχα των ευγενών ή της αστικής τάξης οριοθετούσαν τη διαφορά που ήταν προφανής, μ' αυτό τον τρόπο, σ' όλους. Ακόμη, το καπέλο και ο σκούφος ή η τραγιάσκα χρησιμοποιούνταν ως αντώνυμα. Αρκούσε, δηλαδή, η παράθεση αυτών των ουσιαστικών, για να συμβολίσουν τις αντίστοιχες κοινωνικές τάξεις (ευγενείς-αστοί, εργάτες-χωρικοί).

Η μορφή, συνεπώς, μπορεί να εκφράσει τις πολιτικές, κοινωνικές και πολιτισμικές αλλαγές. Δηλώθηκε, με εκκωφαντικό τρόπο, στην ορκωμοσία της νέας κυβέρνησης που προέκυψε από τις εκλογές της 25^{ης} Ιανουαρίου. Κορμός της νέας κυβέρνησης η ριζοσπαστική Αριστερά, που επαγγέλθηκε προεκλογικά ένα άλλο μοντέλο οικονομικής και κοινωνικής πολιτικής, μακριά από την προσκόλληση σε κατεστημένες αντιλήψεις για μονόπλευρη λιτότητα, για περιθωριοποίηση των συνταξιούχων, για θυσία των νέων στον βωμό μιας ανάπτυξης(;), που εξυπηρετούσε μια πολύ μικρή ομάδα ολιγαρχών στην Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση.

Η πίστη σε μια διαφορετική κοσμοθεωρία αποτυπώθηκε, σε συμβολικό επίπεδο, στη μορφή της τελετουργίας και τον ενδυματολογικό κώδικα. Η πλειονότητα των νέων υπουργών –προηγήθηκε ο Πρωθυπουργός– έδωσε πολιτικό όρκο. Στις τελετουργίες η μορφή αντανάκλα το πολιτικό και κοινω-

νικό κεφάλαιο που μπαίνει στην υπηρεσία του κοινωνικού συνόλου. Με άλλα λόγια, η ορκωμοσία με πολιτικό όρκο, υπογράμμισε την πρόθεση της νέας κυβέρνησης να δηλώσει τη δική της ταυτότητα σε σχέση με την πολιτική και κοινωνική οργάνωση του κράτους. Αυτό ενισχύθηκε και από τον ενδυματολογικό κώδικα, που δεν περιείχε περιλαίμιο ή επίσημα φορέματα των κυριών.

Η νέα, όμως, τελετουργική και ενδυματολογική σύμβαση προκάλεσε την οργή των ηττημένων, που ταυτίζουν την πολιτική τους με πιο συμβατικές συμπεριφορές. Κάποιες φορές, η αντίδραση θύμιζε αγώνα για την υποστήριξη των ιερών και των οσίων της χώρας. Το περιοδικό *Vogue*, κορυφαίο σε ζητήματα διεθνούς μόδας, δεν είχε τέτοια προβλήματα. Άλλωστε, εκφράζει μια παγκοσμιοποιημένη οικονομία, που ομογενοποιεί συμπεριφορές, που διαμορφώνει ενιαίο ενδυματολογικό κώδικα για τις ελίτ της πολιτικής, της οικονομίας και των διασημοτήτων. Έσπευσε, λοιπόν, το περιοδικό να θέσει το κύρος του στην υπηρεσία της πρώτης κυρίας της νέας ελληνικής κυβέρνησης, της Μπέττυς. Θεώρησε, μάλλον, ότι οι ενδυματολογικές της συμπεριφορές απάδουν προς τα διεθνώς κρατούντα. Πίσω από αυτή την «αθώα» πρόταση για την ενδυματολογική «προσαρμογή» της Μπέττυς υποκρύπτεται μια προσπάθεια για προσεταιρισμό της νέας ηγεσίας και αποδοχή κάποιων κωδίκων, που ενδεχομένως να εκπέμπει, έμμεσα, το σήμα διαφοροποίησής της από τα προεκλογικώς υπεσχημένα. Και ασφαλώς, δεν υπονοώ την αναγκαία πολιτική τακτική αλλά την αλλοίωση των πολιτικών προθέσεων. Η νέα, όμως, πρώτη κυρία πατά γερά στο πολιτικό όραμα αλλά και στον λαϊκό πολιτισμό του κάμπου της Δυτικής Θεσσαλίας, στην οποία οι γυναίκες είναι αφοσιωμένες και ανυποχώρητες στον συλλογικό στόχο. Αυτό μαρτυρά και ο σχολιασμός των συμβουλών του περιοδικού.

Τα ράσα δεν κάνουν τον παπά, ισχυρίζεται η παροιμία. Συμπληρώνεται, συχνά, από την αντιστροφή της. Ο παπάς κάνει τα ράσα. Καλά είναι τα σύμβολα. Το ουσιώδες, συνεπώς, είναι η αφοσίωση στο περιεχόμενο-πολιτικό πρόγραμμα της νέας κυβέρνησης. Είναι οι αλλαγές και η ανακούφιση των δοκιμαζόμενων πολιτών, η ανάταξη της εθνικής περηφάνιας, η καταπολέμηση της διαφθοράς και της ανεργίας που θα δώσουν νόημα στις τελετουργίες και τους ενδυματολογικούς κώδικες¹⁰⁰.

Το κείμενο «Η Μπέτυ και η *Vogue*» δημοσιεύτηκε τον Φλεβάρη του 2015, μετά την ορκωμοσία της νέας κυβέρνησης που προέκυψε από τις εκλο-

¹⁰⁰ *Εφημερίδα των Συντακτών*, 3.2.2015.

γές του Ιανουαρίου 2015. Υπήρχε μια μεγάλη συζήτηση για τους νέους ενδυματολογικούς κώδικες που εισήγαγαν οι άντρες-μέλη του υπουργικού συμβουλίου, οι οποίοι εμφανίστηκαν, στην πλειονότητά τους αγραβάτωτοι, γεγονός που προκάλεσε τον σχολιασμό των Μέσων Ενημέρωσης.

Αυτό που κρύβεται πίσω απ' αυτό είναι η αλλαγή μιας πολιτικής τελετουργίας και η απομάκρυνση από συγκεκριμένες τελετουργικές πράξεις και λόγους. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η κυβέρνηση διχάστηκε. Αυτό που προκάλεσε συζήτηση ήταν η διαφοροποίηση ενός μεγάλου αριθμού του τελετουργικού υποκειμένου από τον παραδοσιακό κανόνα και τη γνωστή δομή της τελετουργίας. Η τηλεοπτική εικόνα αποτύπωσε τη ρωγμή που προκλήθηκε στη δομή της τελετουργίας, καθώς τα τελετουργικά υποκείμενα χωρίστηκαν σε δύο μέρη. Μετά τους «αγραβάτωτους» και τους ομνύοντες πίστη στο σύνταγμα, διά του πολιτικού όρκου, ακολούθησαν οι «γραβατωμένοι» και ορκιζόμενοι στο Ευαγγέλιο.

Εκδηλώθηκε, μ' αφορμή την ορκωμοσία των κυβερνητικών στελεχών, «ένα σχίσμα» στη λειτουργία της τελετουργικής διαδικασίας, της πολιτικής επιτέλεσης. Είναι γνωστές οι απόψεις εκείνες, σύμφωνα με τις οποίες αυτό που επιχειρείται στην τελετουργία είναι η κοινωνική συνοχή¹⁰¹ και η ανασυγκρότηση δεσμών αλληλεγγύης, όπως διατυπώθηκε από τον Durkheim και άλλους ερευνητές¹⁰². Σε ό,τι αφορά τις πολιτικές, ιδίως, τελετουργίες, έχει επικρατήσει η άποψη που υποβαθμίζει την αλληλεγγύη αναδεικνύοντας ταυτόχρονα τη σύγκρουση αλλά και τις διαφοροποιήσεις στην έκφραση των ταυτοτήτων¹⁰³. Αντιμετωπίζεται η πολιτική τελετουργία ως ένα πεδίο διαπραγμάτευσης και διαλόγου¹⁰⁴ ανάμεσα σε κοινωνικές τάξεις και εθνοτικές ή θρησκευτικές ομάδες.

Η κατανόηση της πολιτικής τελετουργίας, ως εκ τούτου, προϋποθέτει την ανάδειξη του συμβόλου, στο πλαίσιο του κοινωνικού πλαισίου, σε υλικό και

¹⁰¹ John P. Hoffmann (2013), "Culture, Cohesion, and Conceptualizing the Sacred", στο Daniel L. Belnap (επιμ.). *By Our Rites of Worship: Latter-day Saint Views on Ritual in Scripture, History, and Practice*. Salt Lake City: Deseret Book, σ. 37-66.

¹⁰² Kertzer, ό.π., σ. 62, Warner, ό.π., Robert Bellah (1968), "Civil Religion in America", στο William G. McLoughlin – Robert N. Bellah (επιμ.). *Religion in America*. Boston: Houghton Mifflin, σ. 3-23.

¹⁰³ Steven Lukes, "Political Ritual and Social Integration", *Sociology* 9.2 (1975), σ. 293-96.

¹⁰⁴ Ulrich Demmer, "The Poetics and Politics of Practical Reason Indigenous Identity, Ritual Discourse, and the Postcolonial State in the Northern Nilgiris (South India)", *Asian Ethnology* 73.1-2(2014), σ. 115.

άυλο μέσο έκφρασης όσων εξελίσσονται στην τελετουργική διαδικασία. Και κάτι ακόμη. Αυτό που μεταφέρει το σύμβολο είναι η αποτύπωση των πολιτικών συσχετισμών¹⁰⁵. Με άλλα λόγια, το σύμβολο αλλά και η ίδια η τελετουργία νοηματοδοτεί την αφηρημένη έννοια της εξουσίας που ορίζεται από τον Kertzer ως το δικαίωμα να επηρεάζει τους άλλους. Ο Kertzer αποδέχεται μια υπόρρητη σύγκρουση, με αφορμή την οριοθέτηση των συμβόλων, μόλο που επιμένει ότι το διακύβευμα όσων γίνονται σε μια τελετουργική διαδικασία είναι η επικράτηση αλληλεγγύης και η ομογενοποίηση της συμπεριφοράς της ομάδας. Όλοι συμφωνούν πως η πολιτική εξουσία επιτελείται¹⁰⁶ κι αυτό που συμβαίνει στην τελετουργία είναι ότι αναπαράγονται –ή επιχειρείται να αναπαραχθούν– σχέσεις εξουσίας.

Συνεπώς, τα σύμβολα ως σωματική έκφραση (ενδυματολογία) ή ως τελετουργικός λόγος (όρκος) τροφοδοτούνται από την υπάρχουσα συλλογική μνήμη¹⁰⁷. Η ορκωμοσία, λοιπόν, για την ανάληψη κυβερνητικής εξουσίας συνιστά συμβολική αναπαράσταση όσων διαδραματίζονται στο πεδίο της κοινωνικής διαπραγμάτευσης. Έτσι, αναδύονται, με συμβολικό τρόπο, όσα κινούνταν ως δευτερογενείς απόψεις που η δημόσια πολιτική τελετουργία εξωθούσε στο περιθώριο¹⁰⁸.

Αρκετά δημοσιογραφικά μέσα σχολίασαν τα νέα ενδυματολογικά ήθη αλλά και την υπεροπλία του πολιτικού όρκου έναντι του θρησκευτικού στην ορκωμοσία της Κυβέρνησης. Διατυπώθηκαν μάλιστα ενστάσεις ή και επικρίσεις, ιδίως για τους ενδυματολογικούς κώδικες που δεν συμβάδιζαν με τη βαρύτητα του τελετουργικού γεγονότος. Ωστόσο, ο Durkheim θα διαφωνούσε με τον σχολιασμό των επιλογών που προκάλεσαν ρωγμή στην παραδοσιακή εικόνα της τελετουργίας, ισχυριζόμενος πως τα σύμβολα, υλικά ή άυλα, αποκτούν την «ερότητα» των αξιών που τους αποδίδεται από τα τελετουργικά υποκείμενα¹⁰⁹. Ένα τέτοιο σύμβολο είναι ο ενδυματολογικός κώδικας. Ανεξάρτητα από τη διαφορετική άποψη κάποιων για την «ευπρέπεια» της

¹⁰⁵ Kertzer, ό.π., σ. 2-3.

¹⁰⁶ Shirin M. Rai, "Analysing Ceremony and Ritual in Parliament", *The Journal of Legislative Studies* 16: 3(2010), σ. 287.

¹⁰⁷ Christine Fricke, "Protocol, politics and popular culture: the independence jubilee in Gabon", *Nations and Nationalism* 19.2 (2013), σ. 238.

¹⁰⁸ Simon Gunn (2000). "Ritual and civic culture in the English industrial city, c. 1835-1914", στο Robert J. Morris – Richard H. Traino (επιμ.). *Urban Governance: Britain and Beyond since 1750*. Aldershot: Ashgate, σ. 226.

¹⁰⁹ Durkheim, ό.π., σ. 174.

τελετουργικής αμφίεσης, αυτό που προείχε για όσους επέλεξαν αυτόν τον ενδυματολογικό κώδικα ήταν να προβάλλουν το δικό τους σύμβολο ως συμπύκνωση της διαφοροποίησής τους για την εξελισσόμενη πολιτική τελετουργία. Το ίδιο ισχύει για την πολιτική ορκωμοσία που –είν’ αλήθεια– εκφράζει τη διάθεση της ομάδας να επιβεβαιώσει την πίστη της και τη συναίνεσή της σ’ ένα κοινό σύστημα αξιών¹¹⁰. Πρόκειται για μια άποψη που έρχεται από παλιά. Ο Αθηναίος ρήτορας Λυκούργος απεφάνθη πως «το συνέχον την δημοκρατίαν όρκος εστί» (Κατά Λεωκράτους, 79). Αυτό είναι το βασικό γνώρισμα, στο οποίο επικεντρώνουν όλοι. Ο Gluckman, για παράδειγμα, υπογραμμίζει τη συνεκτική δύναμη του όρκου ανάμεσα στους αντάρτες Mau Mau της εθνοτικής ομάδας Kikuyu, οι οποίοι εναντιώθηκαν στους Βρετανούς αποικιοκράτες της Κένυας¹¹¹.

Η επιλογή ενός διαφορετικού όρκου –ή και ενδυματολογικού κώδικα– σημαίνει πως εγχέεται σ’ αυτόν η «ιερότητα» του πολιτισμικού κεφαλαίου της συγκεκριμένης πολιτικής ομάδας, ή και μέρους αυτής. Με τον τρόπο αυτό, επαναλαμβάνεται αυτό που ο Geertz παρατήρησε στην κηδεία ενός νεαρού αγοριού σε μια μικρή πόλη της Ιάβας. Το παράδειγμα της κηδείας και των πολιτισμικών πρακτικών και συγκρούσεων γύρω από τον τρόπο που θα επέλεγαν για την κηδεία του, για τον Geertz δεν ήταν μια απλή τελετουργία αλλά μια μορφή κοινωνικής αλληλεπίδρασης που απεικόνιζε και τις γενικότερες κοινωνικές αλλαγές¹¹². Αυτό συνέβη και στην ορκωμοσία των κυβερνητικών στελεχών αλλά και στην τριπλή ορκωμοσία της Βουλής του 2015. Η ορκωμοσία ως πολιτισμική πρακτική γίνεται πεδίο για την έκφραση των κοινωνικών και πολιτικών αντιθέσεων και μεταβολών στην ελληνική κοινωνία.

Εορταί και πανηγύρεις: μια περιδιάβαση

«Βίος ανεόρταστος μακρά οδός απανδόκευτος». Η φράση αποδίδει τη σημασία των εορτών και πανηγύρεων, που μπορούν να επιτελούν πολλαπλούς ρόλους. Το βέβαιο είναι πως είναι οι αρμοί που οργανώνουν τόσο τον χρόνο

¹¹⁰ B.R. Weingast, “A rational choice perspective on the role of ideas. Shared belief systems and state sovereignty”, *Politics and Society* 23 (1995), σ. 455.

¹¹¹ Gluckman, *Essays on the Ritual of Social Relations*, ό.π., σ. 137, Rossella Merlino, “The Sacred Oath of a Secret Ritual: Performing Authority and Submission in the Mafia Initiation Ceremony”, *FORUM: University of Edinburgh Postgraduate Journal of Culture and the Arts* 17 (2013), σ. 1.

¹¹² Geertz, *The Interpretation of Cultures*, ό.π., σ. 142-169.

όσο και τον χώρο των ανθρώπων. Μπορεί να έχουν αναφορά σε μετεωρολογικά φαινόμενα (ισημερίες). Ίσως να συνδέονται με μεταφυσικές αντιλήψεις αλλά και με πρόσωπα (θείκές και αγιολογικές μορφές) που εκφράζουν το σύστημα της θρησκευτικής πίστης. Ενδεχομένως, τα πανηγύρια να λειτουργούν και ως μορφή για κοινωνική αναπαραγωγή. Πάντως, όποιος κι αν είναι ο λόγος, οι γιορτές και τα πανηγύρια είναι κρίσιμα για την κοινωνική οργάνωση, ακόμη κι όταν αναβιώνουν μετά από αρκετά χρόνια διακοπής τους λόγω της κοινωνικής αλλαγής που έλαβε χώρα στην Ελλάδα μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο¹¹³.

Σ' αυτό το πνεύμα διοργανώθηκε το 1994 στην Κομοτηνή το συνέδριο «Λαϊκά δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις». Φορέας της διοργάνωσης ήταν το Κέντρο Λαϊκών Δρωμένων που συστήθηκε από το Υπουργείο Πολιτισμού με έδρα την Κομοτηνή. Ο άξονας γύρω από τον οποίο αρθρώθηκαν οι διάφορες ανακοινώσεις που δημοσιεύτηκαν σε ξεχωριστό τόμο (1996) ήταν η έννοια του λαϊκού δρωμένου, η αναβίωσή του και η τουριστική αξιοποίησή του από την αναδύομενη τότε τουριστική αγορά.

Αυτό που μετεωρίζεται στον τόμο είναι η έννοια του λαϊκού δρωμένου. Ο Πούχνερ γράφει: «Το αρχαίο θέατρο ξεκίνησε από λατρευτικά δρώμενα, το νεότερο θρησκευτικό δράμα από λειτουργικές τελετές, το λαϊκό θέατρο, τέλος, στις πρωτοβάθμιες παραδοσιακές μορφές του τουλάχιστον, από παραστατικά έθιμα. Οι έννοιες “έθιμο” (custom, costume), “τελετή/τελετουργία” (ritis/ritual) και “δρώμενο” φαίνεται ότι υποδηλώνουν διαφορετικά πράγματα»¹¹⁴.

Ο Πούχνερ αναζητεί την καταγωγή του θεάτρου σε διάφορες μορφές. Θεωρεί ως πρόγονο του λαϊκού θεάτρου τα «παραστατικά έθιμα», μόλο που δυσκολεύεται να ορίσει το περιεχόμενό τους. Ωστόσο, η χρήση της φράσης «παραστατικά έθιμα» φαίνεται πως θέτει δύο διαστάσεις για την κατανόησή τους: 1. Η μία είναι η εθιμική δράση. Σύμφωνα με τον Μερακλή, «τα έθιμα είναι ήθη που παίρνουν μιαν ορισμένη σταθερά επαναλαμβανόμενη τελεστική μορφή»¹¹⁵. 2. Το έθιμο εμπεριέχει την έννοια της δράσης. Ο Μερακλής αναφέρεται σε «τελεστική μορφή» υπονοώντας ακριβώς ό,τι και ο Πούχνερ με

¹¹³ David Sutton, “Ritual, Continuity and Change: Greek Reflection”, *History and Anthropology* 15.2 (2004):91-105.

¹¹⁴ Βάλτερ Πούχνερ (1996). «Θεωρητικές διαστάσεις στην ερμηνεία της έννοιας του δρωμένου και του λαϊκού θεάτρου», στον τόμο, *Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις. Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου (Κομοτηνή 25-27 Νοεμβρίου 1994)*. Αθήνα:Υπουργείο Πολιτισμού-Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, σ. 17.

¹¹⁵ Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, τόμος Β΄, ό.π., σ. 7.

τη φράση «παραστατικά έθιμα». Με τον τρόπο αυτό οριοθετείται το πεδίο περιλαμβάνοντας όλα εκείνα τα έθιμα που χαρακτηρίζονται από συγκροτημένη και σκόπιμη αναπαράσταση.

Στη συνέχεια ο Πούχνερ επιχειρεί να παρακάμψει την ασάφεια των όρων που χρησιμοποιεί επισημαίνοντας έναν κοινό παρανομαστή στις έννοιες έθιμο, τελετουργία και δρώμενο. «Προσδιορίζουν έναν ευρύ χώρο συμβολικών “πραττομένων” και πράξεων, που τελούνται για κάποιο μαγικό ή θρησκευτικό ή και για κανέναν έκδηλο σκοπό, ρυθμίζονται από ένα ορισμένο τυπικό και επαναλαμβάνονται σε ορισμένη ημερομηνία του εορτολογίου ή άλλη συγκυρία»¹¹⁶. Νομίζω πως η σύγκλιση αυτή αναδεικνύει τη σχέση του ορισμού του Πούχνερ με την κατηγορία «εποχικές και ημερολογιακές τελετουργίες».

Ενδιαφέρουσα, εξάλλου, είναι η άποψη του Γεωργουσόπουλου που φιλοξενείται στον ίδιο τόμο. Αποκαλεί, από τη μια μεριά, τα λαϊκά δρώμενα «προαισθητικές μορφές» και, από την άλλη, τα αντιπαραθέτει από το «θέατρο-τέχνη, έντεχνη δραστηριότητα»¹¹⁷. Βασικό κριτήριο για τη διαφοροποίηση είναι η αισθητική. Θεωρεί πως «ο λαός δεν έχει αισθητικά κριτήρια, δεν έχει αξιώματα για την ομορφιά, δεν έχει θεωρίες για την ομορφιά, είναι αυθορμησία, είναι μια εσωτερική καλαισθησία που λειτουργεί χωρίς τη συνείδηση μιας καλλιτεχνικής προσφοράς»¹¹⁸. Έχω την αίσθηση πως ο Γεωργουσόπουλος αδικεί τα λαϊκά δρώμενα και τον φορέα επιτέλεσής τους, όταν τα χαρακτηρίζει ως προαισθητικές μορφές. Η αισθητική δεν υπάρχει μόνο ως αποτέλεσμα μιας συνειδητής επώνυμης δημιουργίας. Και τρανή απόδειξη γι' αυτό αποτελεί το δημοτικό τραγούδι, η λαϊκή τέχνη γενικότερα.

Πέρα απ' αυτό, τα περισσότερα κείμενα του τόμου τείνουν στη χρήση, εναλλακτικά, των όρων «λαϊκό δρώμενο»¹¹⁹ και «έθιμο»¹²⁰.

¹¹⁶ Πούχνερ, «Θεωρητικές διαστάσεις στην ερμηνεία της έννοιας του δρωμένου και του λαϊκού θεάτρου», ό.π., σ. 18.

¹¹⁷ Γεωργουσόπουλος Κ., «Προαισθητικές μορφές θεάτρου και η αισθητική αξιοποίηση τους». *Πρακτικά Α' Συνεδρίου (Κομοτηνή 25-27 Νοεμβρίου 1994)*. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού-Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, σ. 28.

¹¹⁸ Στο ίδιο.

¹¹⁹ Ευάγγελος Αυδίκος (1996). «Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές Μορφές και Σύγχρονες Εκφράσεις», *Πρακτικά Α' Συνεδρίου (Κομοτηνή 25-27 Νοεμβρίου 1994)*. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού-Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, σ. 39-49 και στον ίδιο τόμο Μ. Γ. Βαρβούνης, «Λαϊκά δρώμενα και τουρισμός η περίπτωση του Καδιή στη Σάμο», σ. 51-64 και Γεώργ. Ν. Αικατερινίδης, «Λαϊκά δρώμενα και το αρχαιολογικό υλικό του Κέντρου Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών», σ. 97-120.

¹²⁰ Ιωάννα Παπαντωνίου (1996). «Το έθιμο του Πεθαμένου», *Πρακτικά Α' Συνεδρίου (Κομοτηνή 25-27 Νοεμβρίου 1994)*. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού-Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, σ.

Ο όρος «έθιμο» χρησιμοποιήθηκε από όλους, λαογράφους και μη, από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα έως και το τέλος του 20^{ου} αιώνα. Ένας βασικός «εθιμικός» άξονας ήταν τ' αναστενάρια, η τελετουργία της πυροβασίας που πρωτομελετήθηκε από τον θεολόγο Χουρμουζιάδη στο Κωστή της Ανατολικής Θράκης (1893), μια περιοχή γύρω από την οποία αρκετά χωριά γιόρταζαν την εορτή του Αγίου Κωνσταντίνου και Ελένης (21 Μαΐου), την εορτή του Αγίου Αθανασίου (18 Ιανουαρίου), αλλά και εκείνη του Αγίου Ιωάννη του Ρηγανά (24 Ιουνίου), όπως και το Γενέσιο της Παναγίας (8 Σεπτεμβρίου). Στόχος της μελέτης του Χουρμουζιάδη ήταν να αποδείξει την καταγωγή του «εθίμου» από τις οργιαστικές εκδηλώσεις των ακολούθων του Διονύσου. Ως εκ τούτου, το «έθιμο» βρισκόταν σε δυσαρμονία με το Ορθόδοξο δόγμα κι έπρεπε να καταπολεμηθεί, μια και προκαλούσε σύγχυση στους πιστούς και διέγειρε αισθήματα αντίθετα προς τα επιδιωκόμενα από τον χριστιανισμό.

Ο Χουρμουζιάδης δημιούργησε σχολή επιγόνων που κινήθηκαν σ' αυτό το πλαίσιο¹²¹. Ο Παπαχριστοδούλου, ένας εμπνευσμένος Θρακιώτης εκπαιδευτικός, από την πρώτη στιγμή ασχολήθηκε με τα αναστενάρια, όταν διαπίστωσε πως αποτελούσαν, για τους Βουλγάρους, πεδίο διεκδίκησης της καταγωγής τους. Αυτή η διάσταση είναι πολύ σημαντική, όταν φουντώνει η συζήτηση για την εθνικότητα των πληθυσμών της περιοχής και τη μελλοντική τους τύχη, καθώς η Οθωμανική Αυτοκρατορία κατέρρεε. Για τον Παπαχριστοδούλου¹²², τα αναστενάρια ήταν ένα έθιμο που προσφερόταν για την απόδειξη της ελληνικής καταγωγής των Θρακιωτών.

Ο Παπαχριστοδούλου, όμως, απομακρύνεται από τη λογική του Χουρμουζιάδη. Συνεχίζει να χρησιμοποιεί τον όρο έθιμο, όταν τον Μάιο του 1954 επισκέπτεται τον Λαγκαδά και την Αγία Ελένη Σερρών, όπου εγκαταστάθηκαν πρόσφυγες από το Κωστή. «Η εφετεινή του 1954 τέλεση των Αναστεναρίων, που παρακολούθησα με τους συναδέλφους κ. Κ. Ρωμαίο, κ. Άννα Χατζηνικολάου και κ. Παντ. Καβακόπουλο υπήρξαν εκ μέρους της Ετ.(αιρείας)

37-38 και στον ίδιο τόμο Κώστας Σαχινίδης, «Αποκρίατικά εθιμικά χορευτικά δρώμενα Ριζομούλου Μαγνησίας: σύγχρονες κοινωνικές επιδράσεις και οι λειτουργίες τους», σ. 83-95.

¹²¹ Δ. Πετρόπουλος, «Τα Αναστενάρια», *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θεσσαυρού* Δ' (1938-1939):136-141.

¹²² Πολυδ. Παπαχριστοδούλου, «Τα Αναστενάρια, οι Καλόγεροι, Σείμενήδες κ' οι Πιτεράδες. Έθιμα Πανάρχαια της Θράκης και Συγκαιρινά και τα Δημήτρια, Αγροτική Γιορτή Καθάρια της Επαρχίας Λιτίσης Δυτικής Θράκης», *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θεσσαυρού* 15 (1950), σ. 309.

Θρ.(ακικών) Μελ.(ετών) αρκετά αποδοτική. Οι τέσσαρες συνάδελφοι επιδοθήκαμε χωριστά και μαζί στη μελέτη των λεπτομερειών του εθίμου»¹²³.

Η επίσκεψη των τεσσάρων ερευνητών στα πεδία επιτέλεσης των αναστενάρων στάθηκε αφορμή να διαχωρίσουν πλήρως τη θέση τους από τον Χουρμουζιάδη. Υπερασπίστηκαν το «έθιμο», που εκείνη τη χρονιά δεν έγινε δημόσια, διότι «ο Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης εξαπέλυσε τους κεραυνούς του και τα όργανά του –παπάδες και δασκάλους και καθηγητές– που κατασυκοφάντησαν τον Θρακικό τούτο λαό ως ειδωλολάτρη και βάρβαρο κι αυτόν και το έθιμό του»¹²⁴. Η κατηγορία του Μητροπολίτη, που υλοποιούσε την απόφαση της Ιεράς Συνόδου, επανέφερε την επιχειρηματολογία του Χουρμουζιάδη, σχεδόν ογδόντα χρόνια μετά. «Γνωρίζομεν υμίν ότι το εν λόγω έθιμον ως ειδωλολατρικόν και αναγόμενον εις τας οργιαστικάς εορτάς του Διονύσου, δέον να καταργηθή χρησιμοποιουμένων πάντων των πνευματικών μέσων των υπό των υπό της Εκκλησίας διατεθειμένων»¹²⁵.

Ο Παπαχριστοδούλου και τα άλλα μέλη της ομάδας αναλαμβάνουν την υπεράσπιση των επιτελεστών του «εθίμου», ενώ εστιάζουν την προσοχή τους στην ανάδειξη του χριστιανικού χαρακτήρα του. Είναι «φανατικοί χριστιανοί», γράφει ο Παπαχριστοδούλου. Ο Ρωμαίος αναλαμβάνει να τεκμηριώσει την αντίθεσή τους στον στιγματισμό των αναστενάρηδων, καθώς και τον ουσιαστικό λατρευτικό χαρακτήρα αυτού του «εθίμου». Γράφει: «Τα αναστενάρια, όπως τα παρακολούθησα εφέτος, δεν είναι ένα θρησκευτικό πανηγύρι, με τη σημασία του γλεντιού, που σκορπίζει τις έγνοιες και αποζητάει το κρασί και το χορό. Εδώ οι όροι είναι τελείως διαφορετικοί. Εδώ υπάρχει ο αναστενάρης, που δείχνει ύφος περίφροντι, που δεν προσέχει τους άλλους γύρω του αλλά που στέκεται σύννους, αμίλητος, γυρισμένος προς τον εσωτερικό του κόσμο, γιατί τον απασχολεί χρέος έκτακτο και μεγάλο, που δεν είναι βέβαιος αν θα το φέρη με δεξιότητα και μ' επιτυχία σε πέρας, που όμως οφείλει να το φέρη. Άγρυπνα τα μάτια της ψυχής του. Όλη αυτή η ψυχολογική διάθεση αποδεικνύει γνήσια και βαθειά θρησκευτικότητα, αδιάφορο αν η εκδή-

¹²³ Παπαχριστοδούλου, Παντελής, Πολ. Ρωμαίου, Κ. Χατζηνικολάου, Πολ. Καβακόπουλος, κ.ά. «Τα Αναστενάρια του 1954», σ. 305-351, Ανάτυπο από τον ΙΘ τόμο του αρχείου του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού, Αθήνα, 1955, σ. 305.

¹²⁴ Στο ίδιο, σ. 305.

¹²⁵ Στο ίδιο, σ. 307.

λωση αυτή σε πολλές της λεπτομέρειες δεν ευθυγραμμίζεται απόλυτα με το τυπικό της Ορθόδοξης λατρείας»¹²⁶.

Παρόλο που ο Ρωμαίος χρησιμοποιεί την ίδια ορολογία, τη συνοδεύει με επίθετο. Αναφέρεται σε «λατρευτικό έθιμο»¹²⁷ ή σε «παράδοξα έθιμα»¹²⁸, προφανώς λόγω της δυσκολίας να ταξινομηθούν σύμφωνα με τους όρους που έθεσε ο Χουρμουζιάδης αλλά και η επίσημη Εκκλησία. Η συνεισφορά του συνίσταται στην πλαισίωση του «παράξενου εθίμου» των αναστεναρίων από τη λαϊκή λατρεία. «Για ένα λοιπόν έθιμο και τη θέση του μέσα στη λαϊκή θρησκεία του Χριστιανικού κόσμου, δεν κρίνει η ιστορία της καταγωγής του, αλλά η θρησκευτική συνείδηση που σήμερα συνοδεύει το έθιμο τούτο και το χρώμα της δικής του πίστης»¹²⁹. Ο Ρωμαίος μεταθέτει το «έθιμο» στην ευρύτερη κατηγορία της λαϊκής λατρείας, όπου αυτό που κρίνεται δεν είναι η προέλευση των «εθίμων», αλλά η σχέση τους με τη ζώσα λατρεία.

Προφανώς, ο Ρωμαίος ήθελε να ανασκευάσει τα επιχειρήματα της Εκκλησίας και να εκτονώσει το κλίμα. Η Εκκλησία, παρ' όλα αυτά, επανήλθε στη διάρκεια της δικτατορίας, στις επικρίσεις της εναντίον των Αναστεναρίων. «Εις τας αρχάς Ιουνίου 1973 είδησις των εφημερίδων εκ Θεσσαλονίκης ανέφερεν, ότι ο Εισαγγελεύς Πλημμελειοδικών της Μακεδονικής πρωτευούσης, έδωσεν εντολήν εις την Διοίκησιν Χωροφυλακής Θεσσαλονίκης να διενεργήσῃ προκαταρκτικὴν εξέτασιν δια τα αναστενάρια, που ετελέσθησαν, ως κάθε χρόνον την 21^η Μαΐου, εις τον Λαγκαδάν», γράφει ο Μέγας¹³⁰, που «ανεκινήθη από τον Μητροπολίτην Λαγκαδά».

Ωστόσο, την προηγούμενη δεκαετία (1962), σε επίσκεψη του Μέγα στην Αγία Ελένη Σερρών, τα πράγματα ήταν διαφορετικά¹³¹. Ήδη το «έθιμο» είχε γίνει «θέαμα», που προσέλκυε θεατές αλλά και εκπροσώπους της δημόσιας διοίκησης. «Εν τω μεταξύ πλήθος κόσμου συνέρευσε περί την πλατείαν από τας Σέρρας και τα πέριξ χωρία. Όλοι αγωνίζονται να καταλάβουν θέσιν δια

¹²⁶ Κ. Ρωμαίος, «Αναστενάρια: η μουσική, το “εγκάλεσμα”, ο χορός», *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* ΙΘ' (1954), σ. 317.

¹²⁷ Κ. Ρωμαίος (1944-45). *Λαϊκές λατρείες της Θράκης*. Εν Αθήναις: Πολυβιοτεχνική, σ. 7.

¹²⁸ Στο ίδιο, σ. 19.

¹²⁹ Στο ίδιο, σ. 318.

¹³⁰ Γ. Μέγας, «Η έννοια και ο χαρακτήρ των Αναστεναρίων», *Λαογραφία* ΚΘ' (1974), σ. 3.

¹³¹ Στην Αγία Ελένη Σερρών οι Κωστιλήδες είχαν και τον «Καλόγερο, ένα ευετηρικό έθιμο της Θράκης». Ο Αικατερινίδης κατατάσσει το «έθιμο» στα νεοελληνικά δρώμενα («Καλόγερος», ένα ευετηρικό έθιμο της Θράκης», *Σερραϊκά Χρονικά* 8 (1979a), σ. 195). Πβ. Μ. Μιχαήλ-Δέδε, «Ο “Καλόγερος” στην Αγία Ελένη Σερρών», *Θρακικά* 2 (1979):93-126.

το θέαμα. Ο νομάρχης και ο δήμαρχος Σερρών, ο ταξίαρχος στρατού και ο διοικητής της χωροφυλακής είναι εκεί. Ακόμη και οι μαθήτριά της οικοκυρικής σχολής και οι τρόφιμοι του ορφανοτροφείου των Σερρών παρευρίσκονται. Όλοι ανυπομονούν να ιδουν τον χορόν στη φωτιά»¹³². Έχει μετεξελιχθεί, λοιπόν, σε αγαπημένο θέαμα η επιτέλεση του «εθίμου», που ενδεχομένως γι' αυτόν τον λόγο να προκάλεσε την αντίδραση της Εκκλησίας, σε μια μάλιστα μη κοινοβουλευτική περίοδο, κατά την οποία οι δικτάτορες επεδίωκαν την επιστροφή σε μια καθαρότητα των ιδεών και της θρησκείας.

Ο Μέγας, λοιπόν, συστρατεύεται στον αγώνα, ώστε το «έθιμο» να θωρακιστεί από όσους το ταξινομούν στους νοθευτές της καθαρότητας του χριστιανισμού. Ο ίδιος που κατάγεται από το Κωστή έχει υιοθετήσει τη λαϊκή λατρεία ως ένα ευρύτερο σύστημα λατρείας. Αποδέχεται την επισήμανση πως «βασικόν στοιχείον του εθίμου είναι αναντιρρήτως ο ενθουσιασμός και η έκστασις υφ' ης καταλαμβάνονται οι λατρείες του αγίου Κωνσταντίνου»¹³³. Ωστόσο, μετακινεί το επίκεντρο της επιχειρηματολογίας του υπογραμμίζοντας πως «ο εκστατικός ενθουσιασμός είναι κοινόν γνώρισμα όλων των μυστικιστικών λατρειών». Ήταν το ισχυρότερο επιχείρημα του Χουρμουζιάδη, που απέδιδε τον «εκστατικό ενθουσιασμό» στη λατρεία του Διονύσου. Ο Μέγας υποστηρίζει ότι αυτό αποτελεί κοινό υπόστρωμα όλων των μυστικιστικών αντιλήψεων. Χαρακτηρίζει τα αναστενάρια ως κοινωνικό μυστικισμό, ενώ αναφέρει το κίνημα του Ησυχασμού ως μοναχικό μυστικισμό, από όπου αρύεται η λατρεία του Αγίου Κωνσταντίνου.

Η Κατερίνα Κακούρη ανήκει στους ερευνητές που επιχειρήσαν να αποδείξουν πως τα αναστενάρια κατάγονται από τις γιορτές προς τιμή του Διονύσου. Ωστόσο, ως θεατρολόγος είναι η πρώτη που διαφοροποιεί την ορολογία. Χρησιμοποιεί τον όρο «δρώμενα», που τον αποδίδει ως δράμα σε εμβρυακή μορφή¹³⁴. Στο κείμενό της είναι διάσπαρτη η λέξη δρώμενο, που ορίζεται ως δράση, ως επιτέλεση που επιδιώκει την ευετηρία¹³⁵.

Κατά τη δεκαετία του 1970 επισκέφτηκε την Αγία Ελένη για μελέτη των Αναστεναριών και της τελετουργικής πράξης της πυροβολίας ο Αμερικανός

¹³² Γ.Μέγας, «Τα αναστενάρια του 1962 εις την Αγίαν Ελένην των Σερρών», *Λαογραφία Κ'* (1962), σ. 557.

¹³³ Μέγας, «Η έννοια και ο χαρακτήρ των Αναστεναριών», ό.π., σ. 11.

¹³⁴ Katerina Kakouri (1965). *Dionysiaka. Aspects of the Popular Thracian Religion of to-Day*. Athens: Eleftheroudakis, σ. 33.

¹³⁵ Στο ίδιο.

ανθρωπολόγος Loring Danforth. Πουθενά στη μελέτη του δεν υπάρχει η αναφορά σε τελετουργία. Η μόνη φορά που υπαινίσσεται κάτι τέτοιο είναι όταν χρησιμοποιεί τη φράση «ιεροτελεστικός κύκλος των αναστεναριών»¹³⁶. Προτιμά τη φράση «πανηγύρι των Αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης», που ανταποκρίνεται περισσότερο στο λαϊκό λεξιλόγιο για ό,τι σχετίζεται με εορτασμούς. Αυτό που ενδιαφέρει τον ερευνητή είναι να μελετήσει αυτό που λαμβάνει χώρα στην κοινότητα των αναστενάρηδων κατά την περίοδο του πανηγυριού, ιδίως με επίκεντρο την πυροβασία. «Το αποκορύφωμα των Αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης είναι η στιγμή που οι “κατεχόμενοι” αναστενάρηδες μπαίνουν στη φωτιά και χορεύουν πάνω στα κάρβουνα μέχρι να τα σβήσουν. Για τους αναστενάρηδες η πυροβασία είναι πράξη πίστης, ένα θαύμα που πραγματοποιείται κάθε χρόνο και που επιβεβαιώνει την πίστη τους στην ύπαρξη και τη δύναμη του Αγίου Κωνσταντίνου»¹³⁷. Ο Danforth, ως ανθρωπολόγος, απομακρύνεται από την αναζήτηση της καταγωγικής σχέσης των αναστεναριών με τη διονυσιακή λατρεία. Τον ενδιαφέρει ο ρόλος που έχουν τα αναστενάρια στη ζωή της κοινότητας, στη συλλογική μνήμη. Γι' αυτόν ό,τι συμβαίνει στην Αγία Ελένη είναι ένας «πανηγυρισμός του παρελθόντος», μια γιορτή μνήμης που βοηθάει τους «Κωστιλήδες του παρόντος να αποκαταστήσουν μια συμβολική συνομιλία με τους Κωστιλήδες του παρελθόντος»¹³⁸. Δίκιο έχει ο ερευνητής. Ωστόσο, παραμένει μετέωρο το ερώτημα για την εξέλιξη του «πανηγυριού», ιδίως μετά τη δική του έρευνα. Είναι γνωστό πως οι παλιοί Κωστιλήδες φεύγουν, αντικαθίστανται από τους απογόνους τους αλλά και από άλλους που δεν συνδέονται γενεαλογικά με τους παλιούς.

Ο Xygalatas, πρόσφατα, επιλέγει τον όρο «τελετουργία» στο άρθρο του, με το οποίο επιχειρεί να κατανοήσει το πώς συγκροτείται το σώμα της παράδοσης των αναστεναριών μέσα στον χρόνο. Διαπιστώνει στερεότυπα για την τελετουργία που διαμόρφωσαν τη δημόσια συμπεριφορά του κοινού αλλά και των φορέων θρησκευτικής και κοσμικής εξουσίας¹³⁹.

Πέρα από τα όσα προαναφέρθηκαν, οι λαογράφοι ασχολήθηκαν και με άλλα «έθιμα» που τα ταξινομούν στην κατηγορία «λαϊκή λατρεία». Έτσι, ο

¹³⁶ Loring Danforth, (1995). *Τα Αναστενάρια της Αγίας Ελένης. Πυροβασία και θρησκευτική εμπειρία*. Αθήνα:Πλέθρον, σ. 83.

¹³⁷ Στο ίδιο, σ. 145.

¹³⁸ Στο ίδιο, σ. 199.

¹³⁹ Dimitris Xygalatas, “Ethnography, Historiography, and the Making of History in the Tradition of the Anastenaria”, *History and Anthropology* 22.1 (2011):57-74.

Αικατερινίδης, από τους λαογράφους που ασχολήθηκαν συστηματικά με τα λαϊκά δρώμενα τόσο με οπτικοακουστικές καταγραφές όσο και με παρουσιάσεις σε συνέδρια¹⁴⁰, ασχολείται με τα «εαρινά έθιμα λαϊκής λατρείας από την περιοχή Σερρών», ανάμεσα στα οποία περιλαμβάνει: το χελιδόνισμα την 1^η Μαρτίου, το έθιμο της αιώρας, το έθιμο «της αλληλομαστιγώσεως με χλωρούς κλάδους και [την] αναπαράσταση του θαύματος της δρακοντοκτονίας»¹⁴¹. Ο Αικατερινίδης που αναζητεί συγγένειες των «εθίμων» με παλιότερες μορφές (αρχαιοελληνικές-βυζαντινές), κάτι που δεν συνιστά «αμάρτημα» όπως ενδεχομένως κάποιοι θα το εκλάμβαναν, μετατοπίζεται ουσιαστικά στη χρήση της ορολογίας, μόλο που χρησιμοποιεί ταυτόχρονα πολλούς όρους, γεγονός που προκαλεί σύγχυση. Ωστόσο, η χρήση του όρου «παιδικός αγεργμός» για τα χελιδονίσματα παραπέμπει σε μια οργανωμένη ομάδα παιδιών που επισκέπτεται τα σπίτια άδοντας και εισπράττοντας δώρα από τους νοικοκυραίους. Η διαφοροποίηση αυτή είναι μια ενδιαφέρουσα εξέλιξη. Μια άλλη αξιοσημείωτη μετακίνηση στη σκέψη του Αικατερινίδη είναι η χρήση του όρου «λαϊκή πανήγυρις», του Αγίου Γεωργίου στη συγκεκριμένη περίπτωση, που συγκροτείται από διάφορα «έθιμα»¹⁴².

Η λέξη «αγεργμός» χρησιμοποιήθηκε και από άλλους πριν από τον Αικατερινίδη. Ένας απ' αυτούς είναι ο Σπυριδάκης στο κείμενό του για το χελιδόνισμα, που αποτέλεσε αγαπημένο θέμα πολλών λαογραφικών καταγραφών. Ουσιαστικά, πρόκειται για υπαινιγμό της κατάταξης σε «εποχικές και ημερολογιακές τελετουργίες» που πρότεινε ο Turner. Για τους λαογράφους όλα αυτά συγκροτούν τον ετήσιο κύκλο λατρευτικών εθίμων. Ο Σπυριδάκης αφορμάται από μια εθιμική συμπεριφορά, κατά την οποία την πρώτη Μαρτίου «αναφέρεται πανελληνίως διαδεδομένη [...] η συνήθεια της περιδέσεως, συνήθως προ της ανατολής του ηλίου, “του Μάρτη”, υπό των μητέρων εις τους δακτύλους, τον καρπόν της χειρός ή εις τον λαϊμόν των παιδιών των, ως και των νεανίδων. Πρόκειται περί δύο πλεγμένων νημάτων, χρώματος ερυθρού και λευκού (εν Κύπρω χρυσοῦ ή κιτρίνου και λευκού), δι' ὧν επιζητείται, ως

¹⁴⁰ Οι καταγραφές του έχουν αρχειοθετηθεί στο Κέντρο Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Πβ. Γεώργ. Ν. Αικατερινίδης, (1995). *Δρώμενα Θεοφανείων στην Καλή Βρύση Δράμας*. Αθήνα:Κοινότητα Καλής Βρύσης.

¹⁴¹ Γεώργ. Ν. Αικατερινίδης, (1975). «Εαρινά έθιμα λαϊκής λατρείας από την περιοχή Σερρών», *Α' Συμπόσιον Λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου (Ηπειρος-Μακεδονία-Θράκη)*. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη: ΙΜΧΑ, σ. 11-20.

¹⁴² Στο ίδιο, σ. 14.

πιστεύεται “να μη μαυρίση” εις το πρόσωπον τους φέροντας “ο ήλιος του Μαρτίου”, ή να μην ενοχλώνται ούτοι υπό των ψύλλων κατά το θέρος»¹⁴³.

Ο Σπυριδάκης διαφοροποιεί τον αγερμό από το έθιμο. Για παράδειγμα, εκλαμβάνει την πολιτισμική συμπεριφορά της περιόδου ειδικής κλωστής την 1^η Μαρτίου ως έθιμο, αυτό που μπορεί να θεωρηθεί ως τελετουργική πράξη. Ωστόσο, επιλέγει τον όρο «αγερμός», όταν αναφέρεται στην οργανωμένη επίσκεψη των παιδιών της κοινότητας σε εκκλησίες, σχολεία και σπίτια. Το «έθιμο», στην περίπτωση αυτή, αποτελεί μέρος του αγερμού. «Τα νήματα αυτά εις συνοικισμούς της περιφέρειάς Σερρών προσδένονται υπό των παιδών εις ομοίωμα χελιδόνος, κατεσκευασμένον εκ ξύλου, είτε δε κατά τον αγερμόν αυτών, περιφερόντων την χελιδόνα ταύτην και αδόντων το σχετικόν άσμα, παραδίδονται υπ’ αυτών εις εκάστην οικοκυρά»¹⁴⁴.

Ο Σπυριδάκης προχωράει ένα βήμα πιο πέρα αναφερόμενος στην οργανωμένη αξιοποίηση αυτού του αγερμού από τους μαθητές του Δημοτικού Σχολείου στα Σιανά της Ρόδου. Εισάγει τον όρο δρώμενο που διαφοροποιείται κατά το ότι παραπέμπει σε υπόδυση ρόλων. «Το χελιδόνισμα (άσμα) τούτο υπό μορφήν πλέον δρωμένου (ο υποδυόμενος τον Μάρτην έχει υποκαταστήσει την περιφοράν ομοιώματος) καλείται ενταύθα κάλαντα»¹⁴⁵. Η λέξη δρώμενο αποδίδεται από τον Σπυριδάκη στην πράξη της επιτέλεσης, εκεί που κάποιοι υποδύονται ρόλους. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, «εις των μαθητών, ο πλειοδοτήσας εκ της ομάδος εις καταβολήν ωών, υποδύεται τον Μάρτην, δηλ. στολίζεται ούτος υπό των λοιπών μαθητών και μαθητριών εις την κεφαλήν, τους ώμους, τον λοιμόν και τας χείρας διά των ήδη ετοιμασμένων»¹⁴⁶.

Στη συζήτηση για την ορολογία συμμετέχει και ο Ruchner (Πούχνερ) σ’ ένα κείμενο που γράφει το 1980 για τα Δρώμενα του εορτολογίου στον θεσσαλικό χώρο. «Η σημερινή λαογραφία εννοεί με τον “δρώμενο” κάθε πράξη που ξεπερνάει την άμεσα πρακτική σκοπιμότητα της επιβίωσης, που είναι συμβολική και παραστατική, καθιερωμένη από μια εθιμοτυπία κοινώς παραδεκτή από τους φορείς της, με μαγικοθρησκευτικό ή κοσμικό χαρακτήρα, και επί της οποίας το αρχικό νήμα σήμερα δεν είναι πάντα πια έκδηλο, ώστε η

¹⁴³ Γεωργ. Κ. Σπυριδάκης, «Το άσμα της χελιδόνος(χελινόνισμα) την πρώτην Μαρτίου», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας Κ’-ΚΑ’* (1967-1968), σ. 15-16.

¹⁴⁴ Στο ίδιο, 16. Όξω ψύλλοι και κοργιοί / μέσα Μάρτης και χαρά / και καλή νοικοκυρά

¹⁴⁵ Στο ίδιο, σ. 22.

¹⁴⁶ Στο ίδιο, σ. 20-21. Μάρτη, Μάρτη μου, καλέ / Και Απρίλη θαυμαστέ / Ότι εμείς οι μαθητές....

βαθύτερη «σκοπιμότητα» του δρωμένου να γίνεται αντικείμενο διαφόρων ερμηνευτικών θεωριών»¹⁴⁷.

Θα έλεγα πως ο Πούχνερ συμπεριλαμβάνει τα πάντα, σε σημείο που ανακαλεί στη μνήμη τον ορισμό των τελετουργιών από τους ανθρωπολόγους τόσο για αυτές που έχουν μαγικοθρησκευτικό χαρακτήρα όσο και για τις σύγχρονες πολιτισμικές επιτελέσεις, στις οποίες θεωρώ πως ταξινομεί και τις αναβιώσεις και το κίνημα του φολκλορισμού. Πρόκειται για ένα πεδίο εφαρμοσμένης λαογραφίας και σύνδεσης με τον τουρισμό και τη νοσταλγία του οποίου η διαμόρφωση επισημαίνεται από τον Μέγα ήδη από τη δεκαετία του 1950¹⁴⁸. Ο «βλάχικος γάμος» στη Θήβα είχε χάσει τον αρχικό του βίοτοπο υπηρετώντας τη νοσταλγία των κατοικούντων στο αστικό κέντρο επιτελεστών αλλά και τον πολιτιστικό ανταγωνισμό των πόλεων για τη διεκδίκηση μεριδίου από τον τουρισμό¹⁴⁹.

Η λαογραφία υιοθέτησε τον όρο «φολκλορισμός», που παρέπεμπε σε αναβίωση λαϊκών δρωμένων που σταμάτησαν να επιτελούνται μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Οι συνθήκες άλλαξαν και οι μετακινήστες στα αστικά κέντρα χωρικοί, ή οι απόγονοί τους, νιώθουν την ανάγκη να ενεργοποιήσουν την πολιτισμική τους παράδοση. Αυτό γίνεται με καινούριους όρους. Η αλλαγή του τοπίου προκάλεσε συζήτηση στη λαογραφία αν ο φολκλορισμός – και η αναβίωση – είναι θετική εξέλιξη ή συνιστά νόθευση της αυθεντικότητας του λαϊκού πολιτισμού¹⁵⁰. Ο Μερακλής τοποθετείται θετικά υποστηρίζοντας πως «όσοι ζητούν την απόλυτα πιστή αναβίωση των μορφών του παραδοσιακού πολιτισμού, και τη ζητούν μέσα στις πλατείες και τους δρόμους των πόλεων και όχι στα μουσεία, διαπράττουν μιαν αντίφαση: ζητούν το αυθεντικό ως κάτι σταματημένο και αιώνιο, ενώ αυτό συνεχώς αλλάζει»¹⁵¹.

Το κρίσιμο σ' αυτή την περίπτωση είναι αν η επιμονή στην έννοια του φολκλορισμού και της διάκρισης ανάμεσα στην επιβίωση και την αναβίωση έχει πια σημασία. Στο μεγαλύτερο ποσοστό τα λαϊκά δρώμενα του παρελθόντος δεν υπηρετούν τις ανάγκες των κατοίκων της υπαίθρου. Έχουν αλλάξει

¹⁴⁷ Walter Puchner (1980). «Δρώμενα του εορτολογίου στο θεσσαλικό χώρο», *Θεσσαλικά Χρονικά* II' (1980), σ. 207.

¹⁴⁸ Γ. Μέγας, «Ο Βλάχικος γάμος των Θηβών», *Λαογραφία* 17 (1958):637-38.

¹⁴⁹ Βάλτερ Πούχνερ, (2009). *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες-Μέθοδοι-Θεματικές*. Αθήνα:Αρμός, σ. 525-544.

¹⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 539.

¹⁵¹ Μ.Γ. Μερακλής (2004). «Τι είναι ο Folklorismus», στου ίδιου, *Λαογραφικά Ζητήματα*. Αθήνα:Καστανιώτης, σ. 122.

στόχευση. Συνεχίζουν να προκαλούν συναισθήματα αλλά αυτά διαφέρουν σε σχέση με το παρελθόν. Αυτό που επιβάλλει την παρουσία του στην οργάνωση της ενεργοποίησης των παλιών λαϊκών δρωμένων είναι η ανάδειξη της τοπικότητας στο πλαίσιο της εθνικής ή και παγκόσμιας αγοράς. Υπ' αυτή την έννοια, χρειάζεται μια άλλη ορολογία που θα καταργεί τη διπολική προσέγγιση (βίωση–αναβίωση και αυθεντικό–επινοημένο). Σε κάθε περίπτωση, η χρήση του όρου «τελετουργία» μπορεί να συμβάλλει σ' αυτή την υπέρβαση. Εμπεριέχει και τη φράση «λαϊκά δρώμενα» ως κίνηση, αλλά και την τελετουργοποίηση –συνεπώς και την επιτέλεση– που παρακάμπτει την ψευδεπίγραφη αγωνία για την αναζήτηση του αυθεντικού.

Ο Σπυριδάκης φαίνεται πως αντιλαμβάνεται την τελετουργική διάσταση των παλιών δρωμένων. Σε άρθρο του για την «περί της κατά το έαρ αιώρας» επισημαίνει την τελετουργική μορφή της αλλά και το τελετουργικό τυπικό¹⁵². Στην αιώρα που επιτελούνταν το Πάσχα και ο Σπυριδάκης συνεχίζει να το αποκαλεί έθιμο «επαναλαμβάνομεν ότι συνεχίζεται παμπαλαία από των προϊστορικών χρόνων αγροτική λατρευτική ή μαγική πράξις προς τον σκοπόν αρχικώς διά της αιωρήσεως εκ των κλάδων δένδρου και προκλήσεως ταλαντώσεως αυτών, αντιστοίχων προς τας παρατηρουμένας υπό την πνοήν του ανέμου, ενισχύσεως του “πνεύματος” του ανέμου, όπως πνέη ευνοϊκόν δια την υπό εξέλιξιν παραγωγήν της γης»¹⁵³.

Από τη δεκαετία του 1980 σταδιακά διαφοροποιείται η κατάσταση. Ο Μερακλής εκδίδει τον δεύτερο τόμο της *Ελληνικής Λαογραφίας*, αφιερωμένο στα *Ήθη και Έθιμα*. Σχεδόν ο μισός τόμος περιλαμβάνει θέματα από τον κύκλο ζωής, μια συνήθη ταξινόμηση στη λαογραφία. Ωστόσο, κάνει αναφορά σε τελετή και τελετουργία. «Αν στα νεκρικά έθιμα έχουμε, όπως και στα γαμήλια, κορυφώσεις της τελετουργίας, τούτο αυτόματα σημαίνει πως υπάρχει και εδώ έξαρση της θεαματικότητας¹⁵⁴. Ο Μερακλής προφανώς απηχεί, σ' αυτό το απόσπασμα, την κατανόηση των «εθίμων» ως παραστατικών διαδικασιών, μια διάσταση που είναι σύμφυτη σ' όλες τις τελετουργίες, γεγονός που απομακρύνει τα «έθιμα» από τη συνήθη δραστηριότητα.

¹⁵² Γεωργ. Κ. Σπυριδάκης, «Περί της κατά το έαρ αιώρας εις τον ελληνικόν και τους λοιπούς λαούς της Χερσονήσου του Αίμου», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* ΚΒ' (1969-1972), σ. 113.

¹⁵³ Στο ίδιο, σ. 130.

¹⁵⁴ Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, τόμος Β', ό.π., σ. 68.

Ο Μερακλής, σ' αυτό το πνεύμα, εποπτεύει διδακτορικές διατριβές που μετακινούνται, άλλοτε περισσότερο κι άλλοτε λιγότερο, σε διαφορετική αντίληψη. Ιδιαίτερα σημαντική είναι η διατριβή του Αικατερινίδη με θέμα τις νεοελληνικές αιματηρές θυσίες, τις ζωοθυσίες¹⁵⁵. Αυτός είναι ένας ιδιαίτερα προσφιλής κύκλος για τους λαογράφους, που εντάσσεται στη λαϊκή λατρεία.

Η οπτική αυτή ανανεώνεται τη δεκαετία του 1990 με την ανθρωπολογική διατριβή του Ιωαννίδη που εκπονείται στο τότε Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου όπου δραστηριοποιήθηκε επιστημονικά ο Παραδέλλης, ένας ερευνητής με σημαντική συμβολή στον εμπλουτισμό της μελέτης των τελετουργιών. Ενδιαφέρουσα είναι η χρήση από τον Ιωαννίδη της λέξης «πανηγύρι»¹⁵⁶ ως μορφής συλλογικού εορτασμού στην Αγία Παρασκευή Λέσβου, στη μνήμη του προστάτη αγίου της κοινότητας, του Αγίου Χαραλάμπους. «Το πανηγύρι αποτελεί τελετουργία-κλειδί (key-ritual) διά της οποίας η κοινότητα κοινοποιεί θεμελιώδεις κοινωνικές και πολιτισμικές επιταγές κατά την ιστορική διάρκεια»¹⁵⁷.

Η μελέτη του Ιωαννίδη οργανώνεται γύρω από τη ζωοθυσία στο χωριό Αγία Παρασκευή¹⁵⁸, η οποία μετακινήθηκε από τον Φεβρουάριο στον Ιούνιο, ώστε να διασφαλιστεί η συμμετοχή των μεταναστών. Ως εκ τούτου, ο ρόλος των μεταναστών στην ανανέωση της κοινοτικής συνοχής είναι ιδιαίτερα σημαντική. Υπογραμμίζει το γεγονός πως το «κουλμπάνι (ζωοθυσία) συγκροτεί μια τοπική ηθική οικονομία του δώρου»¹⁵⁹ με τις προσφορές όσων συμμετέχουν.

¹⁵⁵ Γεώργ. Ν. Αικατερινίδης (1979). *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες. Λειτουργία-μορφολογία-τυπολογία*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα:Λαογραφία. Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, παράρτημα 8. Ο Μέγας («Θυσία ταύρων και κριών εν της ΒΑ Θράκη», *Λαογραφία Γ'* (1911):148-171) είχε αναφερθεί πολύ νωρίς στον κύκλο της ζωοθυσίας, δίνοντας έμφαση στη σχέση των νεοελληνικών με τις αρχαιοελληνικές θυσίες.

¹⁵⁶ Χρήστος Παπακώστας (2014). «Πανηγύρια», στο Ε. Αυδίκος (επιμ.). *Ελληνική Λαϊκή Παράδοση. Από το παρελθόν στο παρόν*. Αθήνα:Αλέξανδρος, σ. 235-241.

¹⁵⁷ Χρ. Ιωαννίδης (1997). *Το πανηγύρι του αγίου Χαραλάμπους στην Αγία Παρασκευή Λέσβου. Το κουλμπάνι και η τελετουργική συγκρότηση της κοινοτικής ταυτότητας*. Διδακτορική διατριβή, Μυτιλήνη:Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας Πανεπιστημίου Αιγαίου, σ. 10.

¹⁵⁸ Στην κοσμική ζωοθυσία που γίνεται έξω από τα πλαίσια του θρησκευτικού πανηγυριού είναι χοιροσφάγια (Κ. Χρυσού-Καρατζά (2006). *Τροφή και διατροφή στις Κυκλάδες (19ος - 20ός αι.)*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα:Πανεπιστήμιο Αθηνών, Τμήμα Φιλολογίας, Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας) ή γουρνοχαρά.

¹⁵⁹ Ιωαννίδης, ό.π., σ. 267.

Στη ζωοθυσία (κουλμπάνι) εστίασε και ο Αλεξάκης σε δύο κείμενά του για το Μανταμάδο της Λέσβου και τη ΝΑ Αττική¹⁶⁰. Κινείται στο ίδιο πνεύμα με τον Ιωαννίδη αναφερόμενος στο πανηγύρι ως όλο, όπου η τελετή/πραξίς παραπέμπει στη διαδικασία της επιτέλεσης. Επιμένει πολύ στη λεπτομερειακή εθνογραφική περιγραφή αυτών των τελετουργικών πράξεων (οργάνωση του χώρου, θυσία, κ.λπ.), ενώ κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα στα τελετουργικά στοιχεία των οποίων η διερεύνηση θεωρείται δυσκολότερη από ό,τι ο μύθος που αντιμετωπίζεται ως μια «μεταγλώσσα». Ως απόρροια αυτού, εστιάζει στην προέλευση της θυσίας και στην διαδρομή των αντιλήψεων για το αίμα. Υπ' αυτή την έννοια, αφήνει έξω από την οπτική του την προσέγγιση του πανηγυριού ως μιας ολότητας που συντίθεται από τελετουργικές πράξεις και τελετουργικό λόγο (μύθο).

Όλες οι ζωοθυσίες ανήκουν στην κατηγορία των ημερολογιακών τελετουργιών. Το επισημαίνει και η Dubisch με την εστίαση στο προσκύνημα της Παναγίας της Τήνου (15 Αυγούστου). Αρχισε την έρευνά της στα μέσα της δεκαετίας του 1980 και εκδόθηκε 10 χρόνια αργότερα. «Ένα άλλο χρονικό στοιχείο ενός προσκυνηματικού τόπου είναι η τέλεση των ημερολογιακών τελετουργιών που προσελκύνουν πολύ κόσμο. Πρόκειται για εορτασμούς ή τελετουργίες που συνήθως τελούνται εις μνήμη κάποιων γεγονότων της ιστορίας του ιερού τόπου ή που αντανακλούν άλλες ιερές σχέσεις με τον τόπο προσκυνήματος»¹⁶¹. Η συνεισφορά της Dubisch είναι αξιοσημείωτη, πραγματευόμενη μια ημερολογιακή γιορτή ως προσκύνημα. Χρησιμοποιεί τις απόψεις του Turner για τη συσχέτιση των τελετουργιών μύησης στην εφηβική ηλικία με το ταξίδι για το προσκύνημα στον ιερό τόπο¹⁶². Υπ' αυτή την έννοια, το θρησκευτικό προσκύνημα είναι μια τελετουργία, στην οποία το ταξίδι είναι έκφραση της μεθοριακότητας, αλλά και που διαφοροποιείται από τις παλιότερες τελετουργίες μύησης, κατά το ότι είναι επιλογή του ίδιου του τελετουργικού υποκειμένου και δεν αποτελεί αναγκαστική συμμετοχή¹⁶³. Στη

¹⁶⁰ Ελευθ. Π. Αλεξάκης (2001). *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*. Αθήνα:Δωδώνη, σ. 274-343 και 344-379 αντίστοιχα. Βλ. ακόμη Ελευθ. Π. Αλεξάκης (2014). «Αιματηρές και αναιμακτες θυσίες», στο Ε. Αυδίκος (επιμ.). *Ελληνική Λαϊκή Παράδοση. Από το παρελθόν στο παρόν*. Αθήνα:Αλέξανδρος, σ. 259-265.

¹⁶¹ Jill Dubisch (1995). *Το θρησκευτικό προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα. Μια εθνογραφική προσέγγιση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. 52.

¹⁶² Victor Turner (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, σ. 182.

¹⁶³ Στο ίδιο, σ. 58.

διάρκεια αυτή ο προσκυνητής μυείται και ταυτόχρονα ταπεινώνεται, για να επιχειρήσει την κοινωνία με τη θεϊκή ή αγιολογική χάρη.

Μια άλλη έκφανση της τελετουργίας εμφανίζεται στο γλέντι. Ο Κάβουρας μελέτησε το σύγχρονο καρπαθικό γλέντι ως «μια ιδιότυπη περίπτωση κοινωνικής τελεστικής τέχνης»¹⁶⁴. Οργανώνει την οπτική του γύρω από βασικούς άξονες (ποτό, μουσική, τραγούδι, χορός) αναζητώντας τους γλεντικούς μετασηματισμούς που «αποτελούν αποκρυσταλλώσεις ποικίλων μεταλλαγών που συντελούνται σε ένα πολυπλεγματικό δίκτυο σχέσεων»¹⁶⁵.

Αυτός, ωστόσο, που προηγήθηκε στη μελέτη του πανηγυριού είναι ο Γκιζέλης στην αρχή της δεκαετίας του 1970. Τόπος για τις παρατηρήσεις του είναι η Ήπειρος. Γράφει: «Κατ' αρχήν πρέπει να σημειωθεί ότι όταν αναφερόμεθα εις τας ηπειρωτικές θρησκευτικές πανηγύρεις εννοούμε κατά βάσιν τας τελούμενας κατά το παρελθόν εις τα χωρία της περιοχής αυτής διότι, μετά την έξοδον των κατοίκων της υπαίθρου προς τας πόλεις ή την είσοδον της πόλεως εις το χωρίον, η λειτουργία των θρησκευτικών πανηγύρεων έχει αλλάξει, έστω και αν η μορφή των έχει διατηρηθή. Το σημείον αναφοράς έπαυσε να είναι το οικολογικόν σύστημα της κοινότητος»¹⁶⁶. Αναζητεί την ουσία του πολιτισμού της υπαίθρου στα πανηγύρια, που τα πραγματεύεται ως τελετουργικό που «συντίθεται από στερεοτύπους πράξεις, λαμβάνει χώραν κατά τακτά χρονικά διαστήματα και επηρεάζει το συναισθηματικόν σύστημα»¹⁶⁷.

Τα τελευταία χρόνια διαμορφώθηκε ένα σώμα μελετών για τον χορό, ο οποίος αυτονομείται ως μια τελετουργία με σκοπό την έκφραση ταυτοτήτων και κοινωνικής διαστρωμάτωσης. Ο Αλεξάκης επισκέφτηκε τη Βήσσανη Ιωαννίνων, με σκοπό να μελετήσει τον χορό ως ένα πεδίο κατανόησης των ταυτοτήτων. Παρόλο που χρησιμοποιεί τον όρο «πανηγύρι»¹⁶⁸ είναι προφανές πως ενδιαφέρεται για μια συγκεκριμένη τελετουργική πράξη της τελεουργί-

¹⁶⁴ Παύλος Κάβουρας (1996). «Το καρπαθικό γλέντι ως τελετουργία και παράσταση: μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση του συμβολισμού των παραδοσιακών τελεστικών τεχνών», *Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου (Κομοτηνή 25-27 Νοεμβρίου 1994)*. Αθήνα:Υπουργείο Πολιτισμού-Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, σ. 71.

¹⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 72.

¹⁶⁶ Γρηγόριος Γκιζέλης (1975). «Ηπειρωτικά θρησκευτικά πανηγύρεις», *Α΄ Συμπόσιον Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού χώρου (ΗΠΕΙΡΟΣ-ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ-ΘΡΑΚΗ)*. Πρακτικά. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, σ. 21-22.

¹⁶⁷ Στο ίδιο, σ. 28.

¹⁶⁸ Η Ανδρουλάκη προσεγγίζει το πανηγύρι εν τη γενέσει του. Με άλλα λόγια, ασχολείται μ' ένα καινούριο πανηγύρι, που διοργανώνεται στη Ρόδο από τους γονείς στη μνήμη του παιδιού τους. Χρησιμοποιεί το καινούριο πανηγύρι ως μνημονικό τόπο (2008).

ας του πανηγυριού, τον χορό. Τον ενδιέφερε ο ίδιος ο χορός ως πεδίο σύγκρουσης των πολιτισμικών διαφορών ανάμεσα στους Βησσανιώτες και τους Αρβανιτόβλαχους¹⁶⁹.

Μια άλλη έκφανση της μελέτης του χορού εστιάζει στον γάμο¹⁷⁰. Ο Παπακώστας συγκλίνει με τον Αλεξάκη στο ότι και στο δικό του παράδειγμα (Ρομά Ηράκλειας Σερρών) ο χορός εκλαμβάνεται ως πεδίο διαπραγμάτευσης ταυτοτήτων. Ταξινομεί τον γάμο στις διαβατήριες τελετές αλλά περιορίζεται στο χορευτικό γεγονός σημειώνοντας πως αυτό μετατοπίζει την οπτική του «πέρα από την τελετουργία». Προφανώς, πρόκειται για προσπάθεια αυτονόμησης του χορού στο πλαίσιο ενίσχυσης των σπουδών για τον χορό. Είναι ευκρινές πως το χορευτικό γεγονός δεν είναι «μετατελετουργικό γεγονός». Είναι μια τελετουργική πράξη που επικυρώνει τα όσα εξελίσσονται ή αποκαλύπτει τις ρωγμές και τις αλλαγές στο όλο τελετουργικό γεγονός¹⁷¹.

Μια αξιοπρόσεκτη οπτική στην κατανόηση του χορού και του τραγουδιού στην κοινότητα Ασκληπείου της Ρόδου είναι η διατριβή της Ανδρουλάκη¹⁷². Με κύριο αναλυτικό εργαλείο τις θεωρίες των διαβατήριων τελετουργιών του Van Gennep και του Turner, αναλύεται ο ρόλος του χορού και του τραγουδιού από τη γέννηση έως τον θάνατο και σε όλες τις εκδηλώσεις του ετήσιου κύκλου. Γίνεται εξαντλητική και συστηματική παρουσίαση κάθε στοιχείου που εμπλέκεται στη δράση η οποία φωτίζεται και ερμηνεύεται με εργαλεία που παρέχει η λαογραφία και η ανθρωπολογία. Ειδικότερα, αναδεικνύεται ο ρόλος του τραγουδιού και του χορού σε όλα τα στάδια μετάβασης των ατόμων από ένα ηλικιακό επίπεδο σε ένα άλλο.

Από τα τέλη του 20^{ού} αιώνα, οι λαογράφοι εντάσσουν τη θεωρία των διαβατήριων τελετών, εν γένει των τελετουργιών, στη μελέτη των «εθίμων». Έτσι, στο Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας διδάσκεται από τον γράφοντα το μάθημα «Τελε-

¹⁶⁹ Αλεξάκης, *Ταυτότητες και ετερότητες*, ό.π., σ. 181-215.

¹⁷⁰ Η Μαρία Ανδρουλάκη στο (2005). «Γαμήλια μουσικά δρώμενα στη Θάσο», στο Κ. Χιόνης (επιμ.). *Δ' Συμπόσιο Θεσσακών Μελετών. Η Θάσος δια μέσου των αιώνων: ιστορία-τέχνη-πολιτισμός*. Καβάλα, σ. 67-95, επιλέγει από τον γάμο τα μουσικά δρώμενα.

¹⁷¹ Χρήστος Παπακώστας (2013). *Σαχά ισί βαρό νι νάι. Ρόμικες μουσικές και χορευτικές ταυτότητες στη Μακεδονία*. Αθήνα: Πεδίο, σ. 228-245.

¹⁷² Μαρία Ανδρουλάκη, (2012). *Μουσικός πολιτισμός Ρόδου. Όψεις, διαδικασίες, συμπεριφορές: Μια μελέτη της χρήσης και λειτουργίας της μουσικής στην κοινωνία της. Η περίπτωση του Ασκληπείου (από τις αρχές του 20ού μέχρι τις αρχές του 21^{ου} αι.)*. Διδακτορική διατριβή. Βόλος: Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας/Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας.

τουργίες και λαϊκά δρώμενα» τόσο σε προπτυχιακό όσο και σε μεταπτυχιακό επίπεδο. Με τον τρόπο αυτό, επιχειρείται η σύγκλιση της λαογραφικής και ανθρωπολογικής οπτικής. Προϊόν αυτής της προβληματικής είναι η έρευνα και η αρθρογραφία σε θέματα διαβατηρίων τελετών¹⁷³. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι το κείμενο «Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα Τζούρτζιας Αθαμανίας (Φ.Α.Τ.Α.): μετάβαση από τη μεθοριακότητα του άλλου τόπου στην αναπαραγωγή της τζιουρτζιώτικης συλλογικότητας», που επικεντρώνεται στη διοργάνωση, από τη Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα Τζούρτζιας Αθαμανίας στον Ασπροπόταμο Τρικάλων, του πανηγυριού της Αγίας Μαρίας. Χρησιμοποιείται η έννοια της τελετουργίας αλλά και του πανηγυριού που ταυτίζονται. Ο γράφων αναδεικνύει ιδιαίτερα την έννοια της μεθοριακότητας, για να αποκαλύψει τη συγκρουσιακή σχέση που υπάρχει ανάμεσα στα τελετουργικά υποκείμενα του Πανηγυριού της Αγίας Παρασκευής, που είναι το κεντρικό πανηγύρι του χωριού¹⁷⁴.

Το 2012 εκδόθηκε το βιβλίο *Παιδική ηλικία και διαβατήριες τελετές*, που συμπύκνωσε ένα μέρος της διδακτικής και ερευνητικής δραστηριότητας. «Ο άξονας που διατρέχει το βιβλίο είναι η τελετουργία ως βασικού μηχανισμού κοινωνικής ένταξης των παιδιών. Η προοπτική απόκτησης παιδιού που αρχίζει από τη γαμήλια τελετή με τις ευχές και ολοκληρώνεται με τη ολοκλήρωση της εγκυμοσύνης αλλά και η γέννηση και η θέση του παιδιού μέσα στην οικογένεια, το σύστημα συγγένειας και την ευρύτερη κοινότητα –κοινωνική και θρησκευτική– συνοδεύονται από συνεχείς διαδικασίες ένταξης σε διάφορες ομάδες»¹⁷⁵.

Αυτό το πλαίσιο υιοθετείται από τους λαογράφους που υπηρετούν στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο της Θράκης, σε μια περιοχή για την οποία οι παλιότεροι λαογράφοι αφιέρωσαν μεγάλο μέρος του ερευνητικού τους ενδιαφέροντος. Έτσι, ο Βαρβούνης (Τμήμα Ιστορίας και Εθνομολογίας) χρησιμοποιεί ένα ογκώδες υλικό μετατοπίζοντας το επίκεντρο από την έννοια των εθίμων

¹⁷³ Προϊόν είναι και τα μεταπτυχιακά διπλώματα στον χώρο των τελετουργιών/λαϊκών δρωμένων, βλ. Όλγα Βιλαέτη (2007). *Τελετουργία, επιτέλεση και τοπικότητα: το εθνογραφικό παράδειγμα των Κορδελάδων στις Μελανές Νάξου*. Μεταπτυχιακή εργασία, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας/Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας.

¹⁷⁴ Οι έννοιες της τελετουργίας και της μεθοριακότητας χρησιμοποιούνται και σε άλλα κεφάλαια: κεφ. 3: Σ' ντζόρτζιου: Διάβαση του χώρου και οργάνωση των συναισθημάτων, κεφ. 2: Χρόνος και κοινωνική οργάνωση στους νομάδες του ελληνικού χώρου.

¹⁷⁵ Αυδίκος, *Παιδική ηλικία και διαβατήριες τελετές*, ό.π., σ. 21.

σ' εκείνη της τελετουργίας¹⁷⁶. Το βιβλίο του έχει μια εκτενή αναφορά στις απόψεις για τις τελετουργίες, καθώς και αυτή της επιτέλεσης. Ο ομφάλιος λώρος του με το λαογραφικό παράδειγμα του παρελθόντος είναι η λαϊκή λατρεία, και ο τρόπος διάταξης του υλικού του υπακούει στο ημερολογιακό και εποχικό κριτήριο. Στην περίπτωση αυτή χρησιμοποιεί τον όρο «λαϊκά δρώμενα», ενώ επιλέγει την ορολογία «τελετουργίες» για τον ετήσιο εορτολογικό κύκλο (Δωδεκάμερο) αλλά και για τις θεραπευτικές επωδές (μαγικές και μαντικές λαϊκές τελετουργίες).

Ο Σέργης¹⁷⁷ επιλέγει να μελετήσει τις διαβατήριες τελετουργίες του κύκλου της ζωής στον Πόντο σε μια περίοδο ενός αιώνα περίπου (μέσα 19^{ου} αιώνα-1922)¹⁷⁸. Χρησιμοποιεί την έννοια των διαβατήριων τελετών με εξαντλητικό αλλά και ταξινομικό τρόπο. Η ίδια λογική διέπει το κείμενό του στον συλλογικό τόμο *Ελληνική Λαϊκή Παράδοση. Από το παρελθόν στο παρόν*¹⁷⁹. Αναφέρεται στα εποχικά δρώμενα με άξονα τον χρόνο¹⁸⁰.

Η Παπαϊωάννου, με τη σειρά της, επιχειρεί μια αναστοχαστική χρήση των τελετουργικών εργαλείων για την κατανόηση της ταυτότητας, της μνήμης και των έμφυλων σχέσεων στο χωριό Όμοδος της Κύπρου¹⁸¹. Με άλλα λόγια, επιχειρεί στη διατριβή της να δείξει το πώς μέσα από τις λαϊκές παραδόσεις και τους μύθους, τις θρησκευτικές τελετουργίες και τα σύμβολα, την επιτέλεση της κοινωνικής μνήμης και τις προφορικές ιστορίες των καθημερινών ανθρώπων δημιουργήθηκε το πολιτισμικό αλλά και το εθνοτικό περιεχόμενο της ταυτότητας, του πατριωτισμού των κατοίκων της κοινότητας του Ομόδου ως απάντηση στη σύγκρουση με την αποικιοκρατία.

¹⁷⁶ Μ. Γ. Βαρβούνης (2010). *Λαϊκές και θρησκευτικές τελετουργίες στην Ανατολική και τη Βόρεια Θράκη*. Αθήνα: Πορεία.

¹⁷⁷ Μανόλης Σέργης (2007). *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα-1922): Γέννηση-Γάμος-Θάνατος*. Αθήνα: Ηρόδοτος.

¹⁷⁸ Στον κύκλο ζωής και τις διαβατήριες τελετές αναφέρεται και η Μαρία Ανδρουλάκη στο (2014). «Ο κύκλος της ζωής», στο Ε. Αυδίκος (επιμ.). *Ελληνική Λαϊκή Παράδοση. Από το παρελθόν στο παρόν*. Αθήνα: Αλέξανδρος, σ. 173-197.

¹⁷⁹ Ευάγγελος Αυδίκος (2014). *Ελληνική Λαϊκή Παράδοση. Από το παρελθόν στο παρόν*. Αθήνα: Αλέξανδρος.

¹⁸⁰ Στον ίδιο τόμο ο Βαρβούνης πραγματεύεται το θέμα των προσκυνηματικών τόπων («Προσκυνηματικοί τόποι», σ. 245-257).

¹⁸¹ Χαραλαμπία Παπαϊωάννου (2015). *Η βίωση της θρησκευτικής εμπειρίας ως μηχανισμός κατασκευής της πολιτισμικής ταυτότητας στην κοινότητα Όμοδος της νήσου Κύπρου*. Βόλος: Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας/Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας.

