**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ**

**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ**

**ΕΙΔΙΚΟΤΗΤΑ: ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ**

**ΑΝΑΛΥΤΙΚΑ ΔΙΑΓΡΑΜΜΑΤΑ- ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΟΥ ΜΑΘΗΜΑΤΟΣ:**

**ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ: ΗΘΗ ΚΑΙ ΕΘΙΜΑ**

**ΚΩΔΙΚΟΣ: 13Κ11 [ Εαρινό εξάμηνο\_ Β’/ Κορμού]**

**Διδάσκων: Βάιος Φ. Καμινιώτης**

**Εαρινό εξάμηνο του Πανεπιστημιακού έτους 2018-19**

|  |
| --- |
| **ΜΕΡΟΣ Α. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ** |

**Α.1. Κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες**

Γαλλική Επανάσταση

Κοινωνιολογία: συμφραζόμενα εμφάνισης της:

Βιομηχανική Επανάσταση

Η μελέτη της σύγχρονης αστικής κοινωνίας

Κοινωνική Ανθρωπολογία: Από τους ανθρωπολόγους της πολυθρόνας στην **επιτόπια έρευνα.** Μελέτη εξω-ευρωπαϊκών λαών. [«άγριοι», κατά φύσιν ζώντες»]

Εθνολογία και εθνογραφική έρευνα.

Λαογραφία: η δημιουργία των εθνικών κρατών, η στροφή στον λαό της υπαίθρου και η εξιδανίκευσή του.

Κοινωνιολογία πόλη

**Αστική λαογραφία**

Λαογραφία χωριό

**Αγροτική κοινωνιολογία**

Ανθρωπολογία κατά φύσιν ζώντες, εξω-ευρωπαϊκοί λαοί

Κοινωνιολογία

Ανθρωπολογία οίκοι

Λαογραφία

**Α.1.α. Το αντικείμενο και το υποκείμενο των επιστημών**

**Α1.α.Ι. Η άμεση, προσωπική επαφή του παρατηρητή με τον παρατηρούμενο.**

* Ποσοτικές και ποιοτικές μέθοδοι
* Η καταλυτική παρουσία του ερευνητή
* Η ψευδαίσθηση της αντικειμενικότητας.
* Παραδοσιακή (απόλυτη αλήθεια)- μοντέρνα (η αλήθεια της ομάδας που μελετάται) και μεταμοντέρνα άποψη (απόλυτη σχετικότητα).
* Εμείς και οι άλλοι… ετερότητα και ταυτότητα.
* Η καταλυτική παρουσία των ερευνώμενων [ Υ-Α /Υ-Υ: από τη σχέση υποκειμένου- αντικειμένου στα υποκείμενα της έρευνας]
* Αυτοπροσδιορισμός και ενσυναισθηση εκ μέρους του ερευνητή.

**Α.1.β. Οι έννοιες του Πολιτισμού και της κοινωνίας**

Η έννοια του **πολιτισμού** είναι, πράγματι, εξαιρετικά σύνθετη. Στην ξενόγλωσση ορολογία υπάρχει ο όρος **civilization,** με τον οποίο δηλώνεται ένα τελικό στάδιο, ένα ανώτερο επίπεδο οργάνωσης της κοινωνικής ζωής. Σημαίνεται η αστικοποίηση, ο καταμερισμός εργασίας, τα τεχνολογικά επιτεύγματα και η πολιτική οργάνωση στα πλαίσια του έθνους- κράτους. Προέρχεται, άλλωστε, η λέξη από το λατινικό civis (= πολίτης). Από την άλλη, όρος **culture** χρησιμοποιείται, για να δηλώσει μορφές και πρότυπα συμπεριφοράς σε διαφορετική κάθε φορά συνάφεια, άρα μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε και την πληθυντική εκδοχή του όρου (πολιτισμοί).[[1]](#footnote-1) Οι δύο όροι άλλοτε ταυτίστηκαν και άλλοτε συγκρούστηκαν στην πορεία του επιστημονικού στοχασμού. Στην ελληνική γλώσσα η λέξη πολιτισμός χρησιμοποιείται εναλλακτικά και για τους δύο προαναφερθέντες όρους. Είναι δε νεολογισμός του **Α. Κοραή**, για να αποδώσει τη γαλλική λέξη civilization.[[2]](#footnote-2)

**Α.1.γ. Αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία:**

* Franz Boas
* Alfred Kroeber
* Clyde Kluckhon

τεχνικο-οικονομικό /ανόργανο

Επίπεδα πολιτισμού: Κοινωνική οργάνωση /οργανικό

Πνευματικό /υπερ-οργανικό

Οι Αμερικανοί ανθρωπολόγοι δίνουν έμφαση στο οργανικό επίπεδο του πολιτισμού: τα άτομα που ζουν στο τώρα γνωρίζουν το υπερ-οργανικό και χειρίζονται το ανόργανο. (ο πολιτισμός ως σύνολο). Η νέα γενιά μαθαίνει το σύνολο της γνώσης (κοινωνικοποίηση).

**Margaret Mead: (**coming of age in Samoa). Κάθε πολιτισμός = per se (πολιτισμικός σχετικισμός/ κουλτουραλισμός). ο πολιτισμός, κυρίως το υπερ-οργανικό τμήμα, δομεί την προσωπικότητα.

**Ruth Benedict** (patterns of culture). Αν όμως ο πολιτισμός διαμορφώνει την προσωπικότητα, σημαίνει ότι έχει κι αυτός προσωπικότητα. Με βάση τα άτομα μπορούμε να δούμε τον πολιτισμό.

**Eduard Sapir & Benjamin Lee Whorf. (γλωσσικός/πολιτισμικός σχετικισμός)**. Υπόθεση Σαπιρ-Γουρφ: η δομή μιας συγκεκριμένης γλώσσας επηρεάζει τον τρόπο σκέψης των ομιλητών. Επομένως, όσοι χρησιμοποιούν διαφορετική γλώσσα, σκέφτονται και διαφορετικά.

**Leslie White:** δίνει εμφαση στο τεχνικο-οικονομικό επίπεδο: ο πολιτισμός είναι πρώτιστα υλικά στοιχεία που «μαθαίνονται» και μαζί μ’ αυτά μαθαίνονται και οι ιδέες. **Julian Steward:** έμφαση στο περιβάλλον του πολιτισμού (οικολογική ανθρωπολογία) [Κλασικοί ανθρωπολόγοι: ο Tylor= ο πολιτισμός είναι ιδέα- Morgan= δίνει σημασία στις τεχνικές επιβίωσης :: Νεοεξελικτιστές ανθρωπολόγοι: Kroeber= δίνει έμφαση στο υπερ-οργανικό και White «επαναφέρει» τον Morgan]

**Α.1.δ. Αγγλική κοινωνική ανθρωπολογία**

Σε αντίθεση με τον Franz Boas η αγγλική ανθρωπολογία επικεντρώνεται στην έννοια **της κοινωνίας,** αντί του πολιτισμού. (social anthropology)

* Bronislaw Malinowski,
* R. Radclife Brown,
* E. E. Evans Pritchard.

Στην Ευρώπη, βέβαια, υπάρχει η **κοινωνιολογική παράδοση** των E. Durkheim,

Max Weber και φυσικά του Marx.

Α.1.ε. Για τον **E. Durkheim** ένα άθροισμα ατόμων δεν συνιστά κοινωνία. Το άθροισμα πρέπει να γίνει σύνολο. Αναζήτηση του κοινωνικού γεγονότος: ό,τι υπερβαίνει τα άτομα και δημιουργεί κοινές παραστάσεις και αντιλήψεις για τη ζωή. (συλλογική συνείδηση)

Μηχανική

Αλληλεγγύη (solidarite)

Οργανική

Α.1.στ. Για τον **Weber** η κοινωνία είναι το σύνολο των ατομικών δράσεων. Όλα τα άτομα δρουν κοινωνικά. ΙΔΕΟΤΥΠΟΣ: οι ιδεατοί τύποι που κατασκευάζει ο ερευνητής, προκειμένου να καταγράψει και να εξηγήσει τη δράση. (π.χ ο ιδεατός τύπος της γραφειοκρατίας, με τον οποίο προσπαθούμε να βρούμε αποκλίσεις ανάμεσα στο πραγματικό φαινόμενο με τα προβλήματα και τις δυσλειτουργίες του και στην ιδεατή εικόνα αυτής).

**Α.1.ζ. Marx:** Υλική Βάση- Ιδεολογικό Εποικοδόμημα/ υποδομή- υπερδομή

Η κοινωνία ως πάλη των τάξεων και ως σύστημα οικονομικής ανταλλαγής.

Νεομαρξιστές στοχαστές: η οικονομία ως μία συνιστώσα κατανόησης της κοινωνίας. (L. Athusser , M. Godelier)

**Α.1.η. Γαλλική ανθρωπολογική σχολή**

* Η φιλοσοφική παράδοση του **J.J. Rousseau.**
* Η κοινωνιολογία των **E. Durkheim** και του **M. Mauss.**
* Η καταλυτική συνεισφορά του **Claude Levi-Strauss**.

**Ο συμβιβασμός ατόμου-κοινωνίας/πολιτισμού** αποτελεί κεντρικό ζήτημα της θεωρίας του **P. Bourdieu,** ο οποίος πιστεύει ότι ο πολιτισμός/κοινωνία αποτελείται από διαφορετικά πεδία, στα οποία δρουν τα άτομα. Τα μέλη της κοινωνίας/πολιτισμού μαθαίνουν τρόπους συμπεριφοράς, έτσι ώστε το κάθε άτομο καταλαβαίνει τον πολιτισμό με τον δικό του ιδιαίτερο τρόπο. Αυτό ο Bourdieu το ονόμασε **habitus** (έξις).[[3]](#footnote-3) Η έξις ενός ατόμου, ο συσχετισμός του δηλαδή με τον πολιτισμό, η κίνηση, η συμπεριφορά του σώματος και της νόησής του είναι κάτι που μεταβάλλεται ανάλογα με τη θέση που έχει το άτομο σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό πεδίο. Αυτό σημαίνει ότι το ίδιο άτομο έχει άλλη *έξι* στο ένα πεδίο και άλλη στο άλλο. Τα διάφορα πεδία, στα οποία μετέχουν τα άτομα, όπου το habitus μεταβάλλεται, συνιστούν το σύνολο της κοινωνίας. Τα άτομα εμφανίζονται σ’ αυτά τα πεδία έχοντας διαφορετικό «εξοπλισμό» και κινητοποιώντας στρατηγικές βάσει των οποίων κινούνται και ελέγχουν τα πεδία.[[4]](#footnote-4)

Με την έξι το άτομο παράγει ταξινομικές πρακτικές και έργα. Συνάμα διαφοροποιείται και μπορεί να αποτιμά τις πρακτικές αυτές συγκροτώντας το γούστο του, τον χώρο του βιοτικού του ύφους. Αν η έξις είναι δομούσα δομή, αυτή δηλαδή με την οποία μπορούμε να ταξινομήσουμε και να διαφοροποιηθούμε βάσει του γούστου μας, είναι συνάμα και μια δομημένη δομή, πράγμα που σημαίνει ότι η όποια ταξινόμηση του κοινωνικού κόσμου, είναι προϊόν της κοινωνικής τάξης που ανήκουμε. Οπότε και στην έξι -ή καλύτερα στις έξεις- είναι εγγεγραμμένη ολόκληρη η δομή του κοινωνικού συστήματος.[[5]](#footnote-5)

Ο Bourdieu ωστόσο επισημαίνει ότι οι πρακτικές και τα αγαθά που σχετίζονται με τις διαφορετικές τάξεις -άρα και με διαφορετικές έξεις- στους διαφορετικούς τομείς της πρακτικής οργανώνονται σύμφωνα με δομές αντίθεσης που είναι εντελώς ομόλογες μεταξύ τους. Οι διαφορετικές πολιτιστικές πρακτικές δηλαδή συνιστούν παραλλαγές της ίδιας θεμελιακής σχέσης με την αναγκαιότητα και με όσους εξακολουθούν να υπόκεινται σ’ αυτήν και να έχουν το κοινό γνώρισμα πως επιδιώκουν την ιδιοποίηση των νόμιμων πολιτισμικών αγαθών και των κερδών διάκρισης που αυτή προμηθεύει.[[6]](#footnote-6)

**Α.2. Συμπερασματικά**

Η έννοια του πολιτισμού, επομένως, περιλαμβάνει επιτεύγματα υλικά και πνευματικά, γνώσεις, τέχνη γράμματα, συμπεριφορές, νοοτροπίες…. Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τα πάντα συνιστούν πολιτισμό; Η έννοια αυτή καθίσταται τόσο αχανής; Αναρωτιέμαι μήπως θα έπρεπε να ξεκινήσουμε αντίστροφα τη συλλογιστική μας, να εντοπίσουμε δηλαδή τι δεν είναι πολιτισμός! Για να οριοθετηθεί, επομένως, η έννοια χρειάζονται δύο παράμετροι: ο χώρος και ο χρόνος. Πράγματι πολιτισμός μπορεί να είναι οποιαδήποτε πράξη ή συμπεριφορά, αρκεί αυτή να εντοπίζεται σε έναν συγκεκριμένο χώρο, να αφορά μια ομάδα ανθρώπων και να αναγνωρίζεται από αυτούς ως οικεία. Ο πολιτισμός συνίσταται από συνέχειες και είναι εγγεγραμμένος ως συλλογικές νοοτροπίες, οι οποίες κληροδοτούνται από γενιά σε γενιά μέσω της παράδοσης, πρόκειται δηλαδή για τη βιωμένη και κοινωνικά μαθημένη συμπεριφορά. Κοντολογίς, ο πολιτισμός είναι τρόπος ζωής που έχει διάρκεια στον χώρο και τον χρόνο, που έχει δηλαδή ιστορία και μαθαίνεται με το παράδειγμα και την πράξη, καθώς διατηρείται στη μνήμη των ανθρώπων.[[7]](#footnote-7)

Ας θυμηθούμε στο σημείο και την άποψη του F. Braudel για τον πολιτισμό, όπως αυτή παρουσιάστηκε εποικοδομητικά από την Άλκη Κυριακίδου Νέστορος: «Για τον Γάλλο ιστορικό ο πολιτισμός είναι πρώτα απ’ όλα ένας **χώρος** κι έπειτα μια ιδέα. Στον χώρο αυτό μια ομάδα ανθρώπων που μιλούν την ίδια γλώσσα, αναπτύσσουν έναν ορισμένο τρόπο ζωής. Όταν ο τρόπος αυτός συνεχιστεί για ένα χρονικό διάστημα, αποκτήσει δηλαδή μια ιστορία, αποκρυσταλλώνεται σε μια μορφή, η οποία εκφράζει την ορισμένη και σταθερή δομή των στοιχείων του».[[8]](#footnote-8)

**Α.3. ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ**

**Α.3.α. Εμείς και οι άλλοι: η θεμελιώδης σχέση της ανθρωπολογίας και της εθνολογίας**

**Jean Servier**: *Η εθνολογία*, (μετ. Α. Γαλανού, επιμ. Α. Παρίση), Καρδαμίτσας, Αθήνα 1993, σελ. 10-18: «Η εθνολογία ίσως γεννήθηκε από την πρώτη έκπληξη του ανθρώπου που διέκρινε την αντανάκλασή του μέσα σ’ ένα ρυάκι και ανακάλυψε πως αυτός ο άλλος, αυτή η θολή εικόνα που τη ζωντάνευαν κυματισμοί και αναταράξεις, είναι η δική του εμφάνιση, ένας άλλος εαυτός που δεν θα μπορέσει ποτέ του να συλλάβει. […] το να σκύβεις πάνω στην αντανάκλασή σου ισοδυναμεί ήδη με το να συναντάς ένα άγνωστο εγώ, καθώς το νερό είναι το στοιχείο αυτού του μαγικού καθρέφτη που μεταφέρει τον ταξιδιώτη ή τον ονειροπόλο σε μιαν άλλη διάσταση. Το ταξίδι είναι ενδόμυχα συνδεδεμένο με τη Μύηση, δηλαδή τη βαθύτερη γνωριμία του εγώ.»

Η εθνολογία εμφανίζεται στη Δύση στα μισά του 19ου αιώνα και ασχολείται με τους αποικιοκρατούμενους λαούς. Πηγές της είναι οι μαρτυρίες των ιεραποστόλων και των περιηγητών και όχι η άμεση παρατήρηση. Πρόκειται για εθνολόγους και ανθρωπολόγους της πολυθρόνας. (armchair anthropology).

**Α.3.β. Εξελικτισμός:**

* Η θεωρία των σταδίων: αγριότητα –βαρβαρότητα- πολιτισμός/ και δόγμα της παγκοσμίου προόδου. (**Lewis H. Morgan**)
* ο Άγγλος ανθρωπολόγος **J. G. Frazer** προτείνει ένα μονογραμμικό εξελικτικό σχήμα, στο οποίο υποστηρίζει ότι η μαγεία αφορά τους κατώτερους πνευματικά πολιτισμούς και ότι **η θρησκεία** αντικαθιστά τη μαγεία και έπειτα ακολουθεί η **επιστήμη.**[[9]](#footnote-9) Ακόμη και ο μάγος των φυλών «γνώριζε τη μαγεία μόνο από την πρακτική της άποψη, γιατί ποτέ δεν ανέλυσε την πορεία πάνω στην οποία βασιζόταν η πρακτική του και ποτέ δε συλλογίστηκε τις αφηρημένες αρχές που είχαν σχέση με τις πράξεις του. […] η μαγεία λοιπόν γι’ αυτόν ήταν πάντοτε μια τέχνη και ποτέ μια επιστήμη. Γιατί η ιδέα της επιστήμης έλλειπε τελείως από τον καθυστερημένο νου του. […]ο άγριος δεν μπορεί να καταλάβει τις σκέψεις του πολιτισμένου ανθρώπου, όπως και λίγοι πολιτισμένοι καταλαβαίνουν τις σκέψεις του άγριου».[[10]](#footnote-10)

**Α.3.γ. Αρχές του 20ου αιώνα: Η επιτόπια έρευνα. Π.χ** Ο **B. Malinowski** εξετάζει τη μαγικοθρησκευτική συμπεριφορά της φυλής των Τρόμπριαν ως προσπάθεια του ατόμου να ασκεί έλεγχο σε οτιδήποτε είναι επικίνδυνο, αβέβαιο και μη ομαλό, με απώτερο σκοπό την ανακούφιση από το άγχος μέσω των επωδών.[[11]](#footnote-11) Επίσης η μαγεία συνδέεται συχνά με τους μύθους, οι οποίοι επικοινωνούν κατά κύριο λόγο το μητρογραμμικό οικογενειακό σύστημα στα Τροβριανά νησιά της Μελανησίας.[[12]](#footnote-12)

Και αν ο Frazer μιλάει για τον καθυστερημένο πρωτόγονο, ο κατά μια γενιά μεγαλύτερός του **Μ. Μauss** (1872-1950), έχει εντελώς διαφορετική οπτική. Στο έργο «Σχεδίασμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία», που έγραψε μαζί με τον **H. Hubert** αμφισβητείται το εξελικτικό σχήμα μαγεία-θρησκεία-επιστήμη, και η μαγεία εξετάζεται ως ολικό κοινωνικό γεγονός.[[13]](#footnote-13) Ο Μauss μιλάει για την ενότητα των μαγικοθρησκευτικών φαινομένων, δεδομένου ότι μαγεία και θρησκεία στηρίζονται στους ίδιους, κατά βάση, νοητικούς μηχανισμούς. Η θεωρία τους για τη μελέτη της μαγείας ως συνολικό κοινωνικό γεγονός αποτέλεσε πράγματι τομή, διότι αμφισβήτησαν τον εξελικτισμό του Frazer, περί κατώτερης σκέψης των αγρίων, καθώς και τις απόψεις του **L. Levi-Bruhl** ότι οι πρωτόγονοι αγνοούν τις θεμελιώδεις αρχές κάθε λογικής που έχει συνοχή, όπως η δυτική λογική.[[14]](#footnote-14) Το έργο τους άνοιξε νέους δρόμους στην ανθρωπολογία με κύριο συνεχιστή τους τον **C. Levi-Strauss**, ο οποίος κινείται στη γραμμή της γαλλικής κοινωνιολογικής σχολής του E. Durkheim.[[15]](#footnote-15) Ο Levi-Strauss θα χρησιμοποιήσει την έννοια του «δώρου» /ανταλλαγής του M. Mauss και μέσα από μια μαρξιστική οπτική θα πει ότι ο πολιτισμός είναι στην ουσία ανταλλαγή αγαθών (οικονομικό σύστημα), μηνυμάτων (γλώσσα) και γυναικών (γαμήλια συστήματα). Όσον αφορά την πρωτόγονη σκέψη, την «άγρια σκέψη», όπως την ονομάζει, αυτή είναι εξ ίσου έλλογη με την επιστημονική, αφού παρουσιάζει αυστηρότητα και ακρίβεια στην οργάνωσή της και προβαίνει σε ταξινόμηση του κόσμου. Μόνο που η άγρια σκέψη συνίσταται στη *μαστορική*, στην ικανότητα του ατόμου να καθιερώνει αναλογικές σχέσεις ανάμεσα στην κοινωνία και τη φύση, στηριζόμενος στην αντίθεση και την παραλληλία. Κοντολογίς ο άνθρωπος πάντα σκεφτόταν καλά και η μυθική ή μαγική σκέψη είναι διαφορετική από την επιστημονική, αλλά όχι κατώτερη.[[16]](#footnote-16)

**Α.3.δ. Η δαιμονοποίηση του Άλλου**

Καταρχάς δεν χρειάζεται καν να υφίστανται σχέσεις οικονομικής υφής -ανταγωνιστικές ή καταπιεστικές- για να δαιμονοποιηθεί ο άλλος. Η επινόηση μιας εντελώς φανταστικής ιστορίας ή η μετατόπιση του νοήματος, κατά τρόπο που τα ήδη διαθέσιμα σύμβολα επενδύονται με διαφορετικές από τις κανονικές σημασίες τους, εκφράζει το συλλογικό φαντασιακό μιας κοινωνίας. (Καστοριάδης 1981: 189-190). Επίσης οι φαντασιώσεις καθοδηγούμενες από ασυνείδητους παράγοντες συμπίπτουν με το υλικό της πνευματικής δραστηριότητας του ατόμου και συγκροτούν το **συλλογικό ασυνείδητο**, τα **αρχέτυπα,** τα οποία κατά τον Jung αποτελούν κοινό ψυχικό υπόβαθρο και δημιουργούν παγκόσμιες εικόνες. (Jung 1994: 79-102), (Jung 1998: 17-24). Η εθνολογία άλλωστε έχει επισημάνει ότι η μυθολογική και φαντασιακή θεώρηση του άλλου αφορά όλες τις κοινωνίες. (Servier 1993: 15-30). Ο Levi-Strauss μάλιστα επισημαίνει ότι για πολλούς «πρωτογονικούς» λαούς η έννοια του ανθρώπου σταματά στα όρια της φυλής, της ομάδας, μερικές φορές ακόμα και του χωριού, σε σημείο που, ένας μεγάλος αριθμός πληθυσμών τους: «προσδιορίζεται με ένα όνομα που σημαίνει ‘**άνθρωποι**’ (ή μερικές φορές –θα λέγαμε με περισσότερη διακριτικότητα- ‘καλοί’, ‘εξαιρετικοί’, ‘τέλειοι’), υπονοώντας έτσι ότι οι άλλες φυλές ή ομάδες ή τα άλλα χωριά δε διαθέτουν τις ανθρώπινες αρετές –ή ακόμη και την ανθρώπινη φύση-, αλλά στην καλύτερη περίπτωση απαρτίζονται από ‘κακούς’, ‘μοχθηρούς’, ‘μαϊμούδες’ ή ‘αυγά ψείρας’. Φτάνουν συχνά ως το σημείο να στερούν τον ξένο από τον τελευταίο αυτό βαθμό πραγματικότητας, μετατρέποντάς τον σε ‘φάντασμα’ ή ‘οπτασία’». (Levi-Strauss 2002: 39-40).

**Παραδείγματα:**

Ο Ηρόδοτος μιλάει για τους Ανδροφάγους που ζουν βόρεια των Σκυθών και έχουν τα πιο άγρια ήθη από όλους τους ανθρώπους, αφού «ούτε το δίκιο λογαριάζουν ούτε σέβονται κανέναν νόμο. Και είναι νομάδες, η φορεσιά τους είναι παρόμοια με τη σκυθική, μιλάνε δική τους γλώσσα και από όλους αυτούς τους λαούς, μονάχα αυτοί είναι ανθρωποφάγοι».[[17]](#footnote-17)

Στα νεότερα χρόνια, μετά την ανακάλυψη του Νέου Κόσμου, υπάρχουν αναφορές ιεραποστόλων και εξερευνητών που είδαν με τα μάτια τους ανθρωποφάγες φυλές της Αμερικής.[[18]](#footnote-18)

όταν φτάνουν στη Βρετανική Κολομβία οι Λευκοί βράζουν ρύζι. Είναι σκουλήκια, σκέφτονται οι Ινδιάνοι.

Όταν έφτασαν στις νέες Εβρίδες οι Λευκοί θεωρήθηκαν φαντάσματα

Οι Αυστραλοί είδαν τους ιππείς ως τερατώδη παιδιά που έρχονταν από τον άλλο κόσμο και τους κουβαλούσαν στις ράχες τους οι μάγισσες μητέρες τους. Συχνά, επίσης, αυτοί οι χλωμοί άνθρωποι, με το ξανθό ή κόκκινο τρίχωμα και τα ανοιχτόχρωμα μάτια, θεωρήθηκαν θηρία.

Οι Εσκιμώοι της Βερίγγειας θάλασσας πίστεψαν πως οι πρώτοι Λευκοί,, στη συγκεκριμένη περίπτωση αξιωματικοί του ρωσικού αυτοκρατορικού ναυτικού καλοζωισμένοι σε στολές με τα αστραφτερά κουμπιά, ήταν τερατώδεις ξιφίες.

**Α.3.ε. Βαρβαρότητα- Πολιτισμός**

**ΒΑΡΒΑΡΟΤΗΤΑ**: Αν η ανθρωποφαγία συνιστά την ακραία βαρβαρότητα, τίθεται το ερώτημα αν υπάρχουν τελικά κανίβαλοι ή όχι° και ποιες μορφές μπορεί να πάρει ο κανιβαλισμός.

Όσον αφορά το δεύτερο ερώτημα ο ανθρωπολόγος W. Arens παρέχει δύο ταξινομήσεις του κανιβαλισμού: (α) ανάλογα με την κατάσταση της κατανάλωσης, (according to the status of the one consumed), όπου και διακρίνει τις εξής μορφές: (1) ενδοκανιβαλισμός (endocannibalism), όταν καταναλώνεται ένα μέλος της ομάδας από τα υπόλοιπα. (2) εξωκανιβαλισμός (exocannibalism), όταν καταναλώνεται κάποιο άτομο εκτός φυλής και (3) αυτοκανιβαλισμός (autocannibalism), όταν κάποιος τρώει μέλη του σώματός του, ο κανίβαλος και το θύμα δηλαδή είναι το ίδιο πρόσωπο. Και (β) Με κριτήριο το κίνητρο της πράξης, όπου ο κανιβαλισμός ταξινομείται ως: (1) γαστρονομικός κανιβαλισμός (gastronomic cannibalism), όταν η ανθρώπινη σάρκα καταναλώνεται για τη γεύση και για τη διατροφική της αξία. (2) τελετουργικός ή μαγικός κανιβαλισμός (ritual or magical cannibalism), όπου γίνεται προσπάθεια να αφομοιωθεί η πνευματική ουσία του εκλιπόντος και (3) κανιβαλισμός επιβίωσης (survival cannibalism), όπου γίνεται σε περιόδους κρίσης.[[19]](#footnote-19) Ο Harris δεν εξετάζει καν τον κανιβαλισμό επιβίωσης και εστιάζει στο πως οι ανθρωποφάγοι προμηθεύονται το ανθρώπινο κρέας. Αυτό υποστηρίζει ότι γίνεται με δύο τρόπους: «είτε [με το] να κυνηγήσει [ο ανθρωποφάγος] δια της βίας, να συλλάβει και να σκοτώσει το θύμα είτε να αποκτήσει ειρηνικά το σώμα κάποιου συγγενούς που πέθανε».[[20]](#footnote-20)

Όσον αφορά όμως το πρώτο ερώτημα, το αν δηλαδή υπάρχουν κανίβαλοι ή όχι, ο W. Arens πιστεύει ότι η ανθρωποφαγία είναι μύθος, τον οποίον διέδιδαν κυρίως οι δυτικοί ιεραπόστολοι για τις «βάρβαρες» κοινωνίες που επισκέπτονταν. Ο μύθος αυτός εξυπηρετούσε φυσικά τον «εκπολιτισμό» και «εκχριστιανισμό», δηλαδή την κατάκτηση και την εκμετάλλευση των «αγρίων». Επίσης δεν είναι απίθανο τελετουργικά έθιμα να παρανοήθηκαν και να θεωρήθηκε κανιβαλισμός, ενώ δεν ήταν τίποτε άλλο παρά μια συμβολική γλώσσα ανθρωποφαγίας, όμοια επί παραδείγματι με τη χριστιανική θρησκεία, όπου οι πιστοί της τρώνε σώμα και αίμα Κυρίου.[[21]](#footnote-21) Ο M. Harris αρνείται την άποψη αυτή και θεωρεί υπερβολή το ότι οι ιεραπόστολοι ψεύδονταν συλλήβδην για πολλά χρόνια χωρίς να βρεθεί ούτε ένας ανάμεσά τους να πει μια λέξη διαμαρτυρίας.[[22]](#footnote-22) Επίσης στο αν ο κανιβαλισμός συνιστά ηθικό ξεπεσμό και βαρβαρότητα, ο Harris, επικαλούμενος τις απόψεις του Montaigne, θεωρεί ότι ο δικός μας πολιτισμός δεν είναι καλύτερος από τη στιγμή που δε μας εμποδίζει «να καίμε, να χτυπάμε και να διαμελίζουμε πρωτοφανείς αριθμούς συνανθρώπων για να επιλύσουμε τις μεταξύ μας διαφορές. Τουλάχιστον σε ό, τι αφορά τον πόλεμο έχουμε πέσει χαμηλότερα από οποιουσδήποτε προγόνους μας».[[23]](#footnote-23) Ο κανιβαλισμός πάντως συνιστά μια αποτρόπαιη πράξη για τους περισσοτέρους ανθρώπους, καθώς είναι παραβίαση όχι μόνον του δικαιώματος στη ζωή, αλλά και του δικαιώματος σε έναν αξιοπρεπή θάνατο.

ΠΟΛΙΤΙΣΜΣΟΣ/ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ: Ο **N. Elias** λέει ότι οι άνθρωποι της Δύσης δεν συμπεριφέρονταν ανέκαθεν με τρόπο που συνηθίζουμε σήμερα να θεωρούμε τυπικό γνώρισμα των πολιτισμένων ανθρώπων. «Όταν η ιπποσύνη και η ενότητα της καθολικής εκκλησίας καταρρέουν, -λέει ο Elias- αποκτά νόημα η έννοια **civilite΄,** η έκφραση ενός κοινωνικού μορφώματος που περιβάλλει τις πλέον διάφορες εθνικότητες και το οποίο, όπως στην [Δυτική] εκκλησία ομιλείται μια κοινή γλώσσα, αρχικά η ιταλική, εν συνεχεία δε ολοένα και περισσότερο η γαλλική. Αυτές οι γλώσσες αναλαμβάνουν τη λειτουργία που είχε ως τότε η λατινική γλώσσα. Με αυτές δηλώνεται επί νέας κοινωνικής βάσης η ενότητα της Ευρώπης και συγχρόνως το νέο κοινωνικό μόρφωμα το οποίο συγκροτεί ως έναν βαθμό τη ραχοκοκαλιά της η αυλική κοινωνία. Η κατάσταση αυτής της κοινωνίας, η αυτοσυνειδησία της και τα χαρακτηριστικά της, εκφράζονται λοιπόν με την έννοια της civilite΄».[[24]](#footnote-24) Η έννοια αυτή ορίζεται και διαμορφώνεται σε ένα κείμενο του Εράσμου, το De civilitate morum puerilium, το οποίο κυκλοφόρησε το 1530, γνώρισε πολλές ανατυπώσεις και μεταφράσεις και άρχισε να εισάγεται ως αναγνωστικό στη σχολική εκπαίδευση των αγοριών. Το κείμενο πραγματεύεται τη συμπεριφορά στην κοινωνία και προπαντός την εξωτερική ευπρέπεια του σώματος. Είναι αφιερωμένο σε έναν αριστοκρατικό γόνο, το γιο ενός ηγεμόνα και αποσκοπεί στη διδαχή των αγοριών. Όλη η κατηγορία των βιβλίων που κυκλοφόρησαν έπειτα, επηρεασμένα άμεσα ή έμμεσα από το κείμενο του Εράσμου, υπό τον τίτλο «Civilite΄» ή «Civilite΄ puerile» τυπώνονταν μέχρι τα τέλη του 18ου αι. με τα στοιχεία civilite. Δημιουργήθηκαν αντίστοιχες λέξεις του συρμού σε διάφορες λαϊκές γλώσσες, όπως η γαλλική ‘civilite΄’, η αγγλική ‘civility’, η ιταλική ‘civilitia’ ακόμη και η γερμανική ‘zivilitat’. Αυτό το ξέσπασμα των λέξεων συνεπάγεται μεταβολές στη ζωή των ανθρώπων.[[25]](#footnote-25) Ο Elias παραθέτει μεσαιωνικούς τρόπους καλής συμπεριφοράς που έχουν να κάνουν με κανόνες αβρότητας στο τραπέζι και αναρωτιέται αν στα χρόνια της Αναγέννησης είναι πιο έντονοι.[[26]](#footnote-26) Παρατηρεί ότι ακόμα και το κείμενο του Εράσμου είναι διπλοπρόσωπο, διότι από πολλές απόψεις εντάσσεται στη μεσαιωνική παράδοση σα να μην έχει να πει κάτι νέο: «αναπτύσσει βαθμιαία την έννοια εκείνη που έμελλε να βάλει στο περιθώριο, την ιπποτική-φεουδαρχική έννοια της ευγένειας. Κατά τον 16ο αι. η χρήση της έννοιας ‘curtoise΄’ (=ο τρόπος συμπεριφοράς στις αυλές των ιπποτών και των φεουδαρχών) από την αριστοκρατία υποχωρεί σιγά-σιγά, ενώ εκείνη της έννοιας της ‘civilite’, γίνεται συχνότερη και τελικά κυριαρχεί κατά τον 17ο αι, τουλάχιστον στη Γαλλία».[[27]](#footnote-27) Αυτό αποδεικνύει ότι οι αλλαγές στον τρόπο συμπεριφοράς και φυσικά οι κανόνες στο τραπέζι μεταβάλλονται αργά. Οποιαδήποτε βίαιη μεταβολή επιφέρει αταξία. Ο Elias παραθέτει ένα περιστατικό, όπου τον 11ο αι. ένας Βενετός Δόγης νυμφεύτηκε μια Ελληνίδα πριγκίπισσα. Επειδή στους Βυζαντινούς κύκλους χρησιμοποιούσαν πιρούνι, η κοπέλα «έφερε την τροφή στο στόμα με ‘μικρά χρυσά δίκρανα που είχαν δύο δόντια’. Αυτό προκάλεσε στη Βενετία σκάνδαλο. Η δόγισσα επιτιμήθηκε από κληρικούς που την απείλησαν με θεία οργή. Όταν προσεβλήθη από μια ασθένεια, είπαν ότι την τιμώρησε ο Θεός».[[28]](#footnote-28)

Σημειωτέον ότι την ίδια περίπου εποχή κυκλοφορεί το έργο του F. Rabelais «*Γαργαντούας*» που σε τίποτε δεν θυμίζει τους καλούς τρόπους που επιβάλλεται να έχουν τουλάχιστον οι ευγενείς. Ο Γαργαντούας ήταν ένας γίγαντας, ήρωας λαϊκών διηγήσεων, του οποίου το όνομα οικειοποιήθηκε ο Rabelais. Ο χαρακτηρισμός «γαργαντούας» συναντιέται κιόλας το 1471 και σημαίνει μεγάλος καταπιώνας[[29]](#footnote-29) και κατ’επέκταση λαίμαργος.

**Α.3.στ. Από το ανθρωπολογικό στο εθνικό «άλλο»**

* Αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία (Ruth Benedict, Margaret Mead, G, Gorer): αναζήτηση και μελέτη του **εθνικού χαρακτήρα των λαών**, με τους οποίους έρχονται σε επαφή οι ΗΠΑ κατά τον Β’ Παγκόσμιο Πόλεμο. Οι ΗΠΑ και οι άλλοι (ως εχθροί ή σύμμαχοι). Ο πολιτισμός ως προσωπικότητα βάσει μιας ψυχαναλυτικής οπτικής. [πρβλ την άποψη του G. Gorer, [*The people of Great Russia]*, ότι οι Ρώσοι είναι μανιοκαταθλιπτικοί, λόγω του φασκιώματος κατά τη βρεφική ηλικία]. Στη δεκαετία του 1960 ασκείται κριτική σε αυτόν τον απλοϊκό πολιτισμικό ντετερμινισμό.
* Έλληνες και Βάρβαροι στην αρχαία Ελλάδα.
* Έλληνες- Ρωμιοί- Γραικοί στη νεότερη ιστορία.

**Α.4. Η δόμηση της ταυτότητας**

Τα χαρακτηριστικά μιας **εθνοτικής κοινότητας (ethnie)** είναι κατά τον A. D. Smith:

α) το κοινό όνομα

β) ένας μύθος κοινής καταγωγής

γ) κοινές ιστορικές μνήμες

δ) ένα ή περισσότερα διαφοροποιητικά στοιχεία της κοινής κουλτούρας

ε) πρόσδεση σε μια συγκεκριμένη «πατρίδα»

και στ) η αίσθηση αλληλεγγύης που συνδέει σημαντικές μερίδες του πληθυσμού. (Smith 2000: 40). Αν και **η εθνοτική κοινότητα** πρέπει να διακρίνεται από τη φυλή- ράτσα, με την έννοια της κοινωνικής ομάδας, στην οποία αποδίδονται κληρονομικά- βιολογικά χαρακτηριστικά που υποτίθεται ότι καθορίζουν και τα διανοητικά της γνωρίσματα, στην πράξη όμως **οι ethnies** -παρατηρεί ο A. D. Smith- συγχέονται συχνά με τις φυλές όχι μόνον με την παραπάνω κοινωνιολογική σημασία, αλλά και υπό την ανθρωπολογική έννοια των υποειδών του Homo Sapiens (όπως ο μογγολοειδής, ο νεγροειδής, ο καυκάσιος κλπ). Η σύγχυση αυτή είναι προϊόν της ευρείας επίδρασης των ρατσιστικών ιδεολογιών και του ρατσιστικού λόγου καθώς και των, υποτίθεται, ‘επιστημονικών’ τους ιδεών περί ανταγωνισμού των φυλών, κοινωνικών οργανισμών και ευγονικής» (Smith 2000: 41). [Για την έννοια του *εθνοτισμού)*, όπως έχει χρησιμοποιηθεί στις κοινωνικές και πολιτικές επιστήμες, για να περιγράψει μορφές κοινωνικής αλληλεπίδρασης με ομάδες που παλαιότερα αναφέρονταν ως φυλές, αλλά και με ομάδες μεταναστών στις σύγχρονες κοινωνίες, βλ. ενδεικτικά Banks 2005: 40-43 και 226-234. Για μια ανάλυση των σχετικών όρων: ethnie, ethnicity, ethnic group, στην αγγλική και γαλλική γλώσσα, βλ την εισαγωγή του Γ. Αγγελόπουλου στο ίδιο βιβλίο: Banks 2005: 9-17].

Ο Anderson (1983: 15) λέει ότι όλα τα έθνη, όσο μικρά κι αν είναι, συγκροτούν **φαντασιακές κοινότητες**, δεδομένου ότι κανένα μέλος δεν πρόκειται να γνωρίσει ποτέ τα περισσότερα από τα υπόλοιπα μέλη, ούτε θα τα συναντήσει ούτε και θα ακούσει γι’ αυτά, εν τούτοις το καθένα έχει την αίσθηση του συνανήκειν.

**Α.5. Διασπορά**

Η έννοια της **διασποράς** περιλαμβάνει ως πρωταρχικό στοιχείο της τη σχέση των μεταναστών και των απογόνων τους με την πατρίδα ή τον τόπο καταγωγής (home). Η σχέση αυτή είναι πολυδιάστατη και πολυσχιδής και μεταβάλλεται ανάλογα με συστημικούς παράγοντες, όπως η γενιά, ιστορική και γενεαλογική, το φύλο, η ηλικία, το επίπεδο μόρφωσης και βέβαια οι κοινωνικο-οικονομικές και πολιτισμικές συνθήκες που επικρατούν τόσο στον τόπο καταγωγής όσο και στον τόπο εγκατάστασης των μελών μιας διασποράς.

**Α.6. Η λαογραφία πριν από την επιστημονική της συγκρότηση: η προεπιστημονική φάση της ελληνικής λαογραφίας.**

Ι. Πριν από την επιστημονική συγκρότηση της ελληνικής λαογραφίας υπήρχε το ενδιαφέρον των λογίων για τον λαό.

* 1750-1820: περίοδος του ελληνικού Διαφωτισμού.
* Μετά τη Γαλλική Επανάσταση ως το 1848 περίπου κυριαρχεί στην Ευρώπη το κίνημα του Ρομαντισμού.
* Αν και Διαφωτισμός και Ρομαντισμός είναι αντίρροπα κινήματα, στην Ελλάδα επικρατεί μια ρομαντική εκδοχή του Διαφωτισμού. [Κ. Θ. Δημαράς]

ΙΙ. Ανώτερο στρώμα (λόγιοι) μελετούν το κατώτερο (λαό)

* Ο λαός = ο αγροτικός πληθυσμός σε αντίθεση με τους αστούς. Οι κάτοικοι της πόλης διαφοροποιούνται από τους κατοίκους του χωριού:
* Στον οικονομικό τομέα: κερδίζουν το ψωμί τους με διαφορετικό τρόπο
* Στον κοινωνικό τομέα: ανήκουν σε ευρύτερο κοινωνικό κύκλωμα
* Στον πνευματικό τομέα: σπουδάζουν
* Σήμερα όμως λαϊκός πολιτισμός υπάρχει και στις πόλεις.
* Αθήνα 5ος αι. π.Χ. Ολίγοι- φιλόσοφοι- αλήθεια// πολλοί- λαός- δόξα
* Οι Ελεάτες άρχισαν να εξετάζουν τη δόξα των πολλών σε αντίθεση με τη δική τους αληθή γνώση.
* Ο Αριστοτέλης όμως έβρισκε «παλαιάς φιλοσοφίας»
* Λαογραφική γνώση εξαρτάται κάθε φορά από τα ελατήρια του παρατηρητή.

ΙΙΙ Ρομαντισμός, ιδέα του έθνους και ο εθνικισμός στην Ευρώπη:

* Wilhelm Henrich Riehl: η ιδέα του έθνους στη Γερμανία. Η εξιδανίκευση της γερμανικής λαϊκής ψυχής (volksgeist) και του παρελθόντος
* Fallmerayer: είπε ότι στις φλέβες των Ελλήνων δεν ρέει ούτε σταγόνα ελληνικό αίμα. Επομένως η ζωή του σύγχρονου ελληνικού λαού είχε σημασία και άξιζε να μελετηθεί μόνον εφόσον θύμιζε την αρχαιότητα.

Οι ρομαντικοί θεωρούσαν ότι, αφού το κράτος θεωρείται ως οργανισμός που διέπεται από το volksgeist, για να κυβερνηθεί καλύτερα, θα πρέπει οι νόμοι του και η κυβερνητική του πολιτική να εκφράζουν την ψυχή του λαού. Η επιστήμη που μελετά τις εκδηλώσεις του λαού είναι η **λαογραφία**.

IV.

* Ο θεσμός των κοινοτήτων επί Τουρκοκρατίας και το συγκεντρωτικό κράτος την εποχή του Όθωνα.
* Η Μεγάλη Ιδέα.

|  |
| --- |
| * Ι) Παραδόσεις με θέμα την Πόλη και την Αγιά Σοφιά, προκειμένου να συζητηθεί η ιδεολογία της Μεγάλης Ιδέας. [έχει διατηρηθεί η ορθογραφία των κειμένων] * Κοινωνικοϊστορική προσέγγιση |

**Τα τηγανισμένα ψάρια [[30]](#footnote-30)**

Τον καιρό που είχαν ζώση την Πόλη οι Τούρκοι, ένας καλόγερος ετηγάνιζε εφτά ψάρια ’ς το τηγάνι. Τα είχε τηγανίσει από τη μια μεριά κι’ ότι ήταν να τα γυρίση από την άλλη, έρχεται ένας και του λέει, πως πήραν οι Τούρκοι την Πόλη. «Ποτέ δεν θα πατήσουν την Πόλη οι Τούρκοι, λέγει ο καλόγερος. Τότε θα το πιστέψω αυτό, αν αυτά τα ψάρια τα τηγανισμένα ζωντανέψουν!» Δεν απόσωσε το λόγο, και τα ψάρια πήδησαν από το τηγάνι ζωντανά, κι έπεσαν ’ς ένα νερό εκεί κοντά. Και είναι ως τα σήμερα τα ζωντανεμένα εκείνα ψάρια ’ς το Μπαλουκλύ, και θα βρίσκωνται εκεί μισοτηγανισμένα και ζωντανά, ως να έρθη η ώρα να πάρωμε την Πόλη. Τότε λεν πως θα θαρθή ένας άλλος καλόγερος να τ’ αποτηγανίση.

**Ο μαρμαρωμένος βασιλιάς[[31]](#footnote-31)**

Όταν ήρθε η ώρα να τουρκέψη η Πόλη, και μπήκαν μέσα οι Τούρκοι, έτρεξε ο βασιλιάς μας καβάλλα ’ς τάλογο του να τους εμποδίση. Ήταν πλήθος αρίφνητο η Τουρκιά, χιλιάδες τον έβαλαν ΄ς τη μέση, κ’ εκείνος χτυπούσε κ’ έκοβε αδιάκοπα με το σπαθί του. Τότε σκοτώθηκε τ’άλογό του, κι έπεσε κι αυτός. Κι εκεί που ένας Αράπης σήκωσε το σπαθί του να χτυπήση το βασιλιά, ήρθε άγγελος Κυρίου και τον άρπαξε, και τον πήγε σε μια σπηλιά βαθιά ’ς τη γη κάτω, κοντά ΄ς τη Χρυσόπορτα.

Εκεί μένει μαρμαρωμένος ο Βασιλιάς, και καρτερεί την ώρα νάρθη πάλι ο άγγελος να τον σηκώση. Οι Τούρκοι το ξέρουν αυτό, μα δεν μπορούν να βρουν τη σπηλιά που είναι ο βασιλιάς° γι’ αυτό έχτισαν την πόρτα που ξεύρουν πως απ΄αυτή θα έμπη ο βασιλιάς για να τους πάρη πίσω την Πόλη. Μα όταν είναι το θέλημα του θεού, θα κατέβη ο άγγελος ΄ς τη σπηλιά και θα τον ξεμαρμαρώση και θα του δώση ΄ς το χέρι πάλι το σπαθί, που είχε ’ς τη μάχη. Και θα σηκωθή ο βασιλιάς και θα μπη ’ς την Πόλη από τη Χρυσόπορτα, και κυνηγώντας με τα φουσάτα του τους Τούρκους, θα τους διώξη ως την Κόκκινη Μηλιά. Και θα γίνη μεγάλος σκοτωμός, που θα κολυμπήση το μουσκάρι ’ς το αίμα.

V. ΠΡΟΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΦΑΣΗ [Β’ μισό 18ου αιώνα- Ελληνικός Διαφωτισμός]

Στην προεπιστημονική φάση της ελληνικής λαογραφίας ενδιαφέρει τους λόγιους:

* η γνώση του τόπου
* και η γνώση της ομιλούμενης γλώσσας.
* Ιώσηπος Μοισιόδαξ: «η Ελλάς κυριεύεται κατά κράτος από την υπόληψιν και από την αμέλειαν της αρχαιότητος».
* Αδαμάντιος Κοραής: «Μετακένωσις» και «Μέση Οδός».

Οι Έλληνες λόγιοι θα θεωρούσαν τον ελληνικό λαό εκχυδαϊσμένο και εκβαρβαρισμένο κατάλοιπο των αρχαίων Ελλήνων ή θα τον θεωρούσαν ως τον φυσικό και νόμιμο κληρονόμο τους;

* Αν οι αρχαίοι έπρεπε να ξαναζήσουν = αρχαϊσμός
* Αν ο σύγχρονος λαός είχε δικαίωμα να ζήσει, όπως ήταν = καθιέρωση δημοτικής γλώσσας και κατ’ επέκταση λαογραφία.

Δανιήλ Φιλιππίδης & Γρηγόριος Κωνσταντάς (Δημητριείς): Νεωτερική Γεωγραφία. Το έργο αυτό εκφράζει την προεπιστημονική λαογραφία με επίκεντρο τη γνώση του τόπου και συμβαδίζει με το πνεύμα του ελληνικού κοινοτισμού.

Οι τοπογραφίες και οι χωρογραφίες εκδίδονται στη δημοτική.

Σύμφωνα με τους ρομαντικούς γλώσσα εφόσον γεννιέται και αναπτύσσεται είναι ένας αυτόνομος και αυθύπαρκτος οργανισμός που κανείς δεν έχει δικαίωμα να παραβιάσει.

Η προφορική γλώσσα καταξιώνεται και ο λαός είναι ο δημιουργός της.

Αφοι Γκριμ στη Γερμανία

Δ. Καταρτζής

Κυριαρχεί όμως η επιστροφή στο ένδοξο παρελθόν. Τα ζώντα μνημεία θα έπρεπε να θυμίζουν την αρχαία Ελλάδα.

VI. ΠΡΩΤΟΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΦΑΣΗ [19ος αι. Ρομαντισμός και Ορθολογισμός]

* Η οργανική θεωρία της γλώσσας. Η γλώσσα του ελληνικού λαού, όπως παρουσιάζεται στα δημοτικά τραγούδια
* Claude Fauriel
* Werner von Haxthausen
* Niccolo Tommaseo

**Α.7. Η ελληνική και η διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της λαογραφίας. Σχολιασμός των όρων: Social life, Folklore and Folklife, Folklore and Social Life. (Μ. Αλ. Αλεξιάδης) Volkskunde.**

Ι. Ο Άγγλος αρχαιολόγος William Thoms χρησιμοποιεί το 1846 τον όρο Folklore. Στην Αγγλία ο όρος αντικατέστησε τον όρο «popular antiquities» καθώς και τον όρο «popular literature»° στη Γαλλία τον όρο: «Arts et traditions populaires» και στην Ιταλία τον όρο: «Tradizioni Popolari»

Ο Γερμανός –αρχικά δημοσιογράφος- και μετέπειτα καθηγητής της ιστορίας του πολιτισμού στο πανεπιστήμιο του Μονάχου Wilhelm Heinrich Riehl χρησιμοποιεί το 1848 τον όρο Volkskunde. Προσπάθησε να την καταστήσει αυτοτελή και ανεξάρτητη επιστήμη. Στη Γερμανία εθνογραφία είναι η σπουδή ενός πρωτόγονου λαού σε αντίθεση με έναν πολιτισμένο λαό, με τον οποίον ασχολείται η λαογραφία.

Στην αγγλική ορολογία η λαογραφία ασχολείται με τα μνημεία του λόγου και η εθνογραφία με όλα τα υπόλοιπα.

Ο ορισμός του Folklore που δημοσιεύτηκε στην πρώτη έκδοση της Folklore Society (Λαογραφικής Εταιρείας) του Λονδίνου το 1878, ορίστηκε ως άγραφη ιστορία.

Τα επιβιώματα χωρίστηκαν σε δύο βασικές κατηγορίες:

Α) λαϊκή λογοτεχνία

Β) παραδοσιακή εθνογραφία (υλικός, κοινωνικός, πνευματικός βίος πλην της λογοτεχνίας)

ΙΙ. Για την κοινωνική διάσταση της λαογραφίας πρβλ την άποψη του **Μ. Αλεξιάδη**: (Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Η ελληνική και η διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της λαογραφίας*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1988, σσ. 51-52)

«Κοντά στον όρο ‘Λαογραφία’ βρίσκεται η ‘**Κοινωνική Ζωή’ (Social life)**, η οποία έχει πλατιά διάσταση. Ο όρος ‘Κοινωνική Ζωή’ είναι σκόπιμο, νομίζω, να συνοδεύει τον αντίστοιχο ‘Λαογραφία’, αν και έχει το μειονέκτημα να είναι μακροσκελής, όχι μόνο στη δική μας γλώσσα, αλλά και εκεί όπου χρησιμοποιούνται συνεκφορές για τη δήλωση της λαογραφικής επιστήμης. Θυμίζω εδώ την πλεονασματική συνεκφορά **Folklore and Folklife**, η οποία χρησιμοποιείται ευρύτατατα στις Η.Π.Α. και θα μπορούσε να αντικατασταθεί στο δεύτερο τμήμα της, από τον όρο **Social Life**. Έτσι θα είχαμε τη νέα συνεκφορά **Folklore and Social Life**, η οποία αποδίδει, πιστεύω, με ακρίβεια το περιεχόμενο των παραδοσιακών και σύγχρονων λαογραφικών εκδηλώσεων και παράλληλα παρακάμπτει την (πλεονασματική) παρηχητική ταυτολογία της Folklife σε αναφορά με τη Folklore. Η Social Life προσιδιάζει εξάλλου στη νεότερη λαογραφική έρευνα, η οποία, κυρίως στις Η.Π.Α., προσανατολίζεται στις κοινωνικές σπουδές με αποτέλεσμα να προκαλεί το ενδιαφέρον των κοινωνικών επιστημόνων». Μ. Αλ. Αλεξιάδης, Η ελληνική και η διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της λαογραφίας, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1988, σσ. 51-52.

**Α.8. Folk και Pop κουλτούρα.**

Η έννοια folk= λαϊκός. Ότι γνωρίζει ο λαός και ότι γνωρίζουμε για αυτόν

Η έννοια popular = δημοφιλής/ λαϊκός

Προσέγγιση των όρων με βάση την τέχνη (folk art & Pop art).

Η έννοια της τέχνης στην ελληνική γλώσσα, παραπέμπει τόσο στις **καλές τέχνες**, (ζωγραφική, γλυπτική, μουσική κλπ) όσο και στη **χειρωνακτική εργασία** που επιδίδεται κάποιος για να βγάλει το ψωμί του (σιδηρουργία, ξυλουργική, κλπ). Υψηλή αισθητική από τη μια μεριά, τεχνική επεξεργασία από την άλλη. Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι η πρώτη μορφή τέχνης στερείται τεχνικής και η δεύτερη καλαισθησίας. Ο Μ. Γ. Μερακλής έχει επισημάνει **τη συλλειτουργία χρηστικότητας και αισθητικής στη λαϊκή τέχνη.**[[32]](#footnote-32) Μια σκαλιστή καρέκλα, επί παραδείγματι, ικανοποιεί την ανάγκη να καθόμαστε, λειτουργεί δηλαδή ως έπιπλο, αλλά συνιστά και περίτεχνο ξυλόγλυπτο έργο τέχνης. Ένα υφαντό δεν ικανοποιεί μόνο την ανάγκη του ατόμου για ζεστασιά, αλλά έχει και όμορφες παραστάσεις, οι οποίες πάλι, ανάλογα με το θέμα τους, λειτουργούν και σε ένα συμβολικό επίπεδο, ικανοποιώντας, ενδεχομένως, την ανάγκη για προστασία από τα κακά πνεύματα, όπως για παράδειγμα οι κεντημένες παραστάσεις της καλής νεράιδας σε μαξιλάρες της Λευκάδας.

Στη λαϊκή τέχνη **δεν κυριαρχεί η πρωτοτυπία**, αλλά ο καλλιτέχνης-τεχνίτης είναι δεσμευμένος από τα αισθητικά πρότυπα της κοινωνίας που ανήκει και ακολουθεί την πεπατημένη. Οπωσδήποτε μπορεί να βάζει τη σφραγίδα του στο έργο τέχνης του και να το παραλλάσσει, αλλά αυτό γίνεται μέσα σε όρια, τα οποία δεν διαρρηγνύει, αν θέλει το έργο του να γίνει αποδεκτό από την κοινωνία στην οποία ζει. Ειδικά στη λαϊκή λογοτεχνία ασκείται ένα είδος «προληπτικού ελέγχου της κοινότητας», όπως λέει ο R. Jakobson, δεδομένου ότι υπάρχει πάντα η ομάδα που δέχεται, επιδοκιμάζει, παρεμβαίνει και συμπληρώνει το έργο που έχει συνθέσει ένας δημιουργός.[[33]](#footnote-33)

Ο όρος **popular (λαϊκός)** σύμφωνα με τον G.C. Argan είναι ανακριβής. Η **pop art** δεν εκφράζει τη δημιουργικότητα του λαού, αλλά τη μη δημιουργικότητα της μάζας και κάνει φανερή την ενόχληση του ατόμου από την ομοιομορφία της καταναλωτικής κοινωνίας. Καταναλωτική είναι η κοινωνία που δημιουργεί ανάγκες.

Ο όρος pop art δικαιώθηκε μετά το 1962, όταν έγινε **popular (δημοφιλής**) σε ένα σχετικά μορφωμένο κοινό που αναζητούσε την καινοτομία, τη συγκίνηση και προτιμούσε τον καλλιτέχνη συναρπαστικό σαν ήρωα του κινηματογράφου.[[34]](#footnote-34)

Παρ’ όλο που η Pop art θεωρείται αμερικάνικο φαινόμενο, οι ρίζες της βρίσκονται στην Αγγλία στα μέσα της δεκαετίας του 1950. Είναι πιθανόν ο όρος να χρησιμοποιήθηκε από τον Άγγλο κριτικό Lawrence Alloway, ο οποίος είχε υποδείξει μια ομάδα καλλιτεχνών που πραγματοποιούσε τακτικές συναντήσεις στο Ινστιτούτο Σύγχρονης Τέχνης του Λονδίνου. Επίκεντρο των συζητήσεων ήταν η λαϊκή κουλτούρα και οι συνέπειές της- με θέματα, όπως οι κινηματογραφικές ταινίες γουέστερν, τα διηγήματα επιστημονικής φαντασίας και οι μοτοσικλέτες- δηλαδή εκδηλώσεις της καθημερινής ζωής που γενικά θεωρούνται χωρίς αισθητική. Από τις συναντήσεις αυτές γεννήθηκε ο όρος νεομπρουταλισμός και διαμορφώθηκε μέσα από τα έργα των Richard Hamilton, Peter Blake κ.α. το μεγαλύτερο μέρος του εκφραστικού λεξιλογίου της Pop art.

Για τους Αμερικανούς καλλιτέχνες, από τη στιγμή που διαπίστωσαν τις τεράστιες δυνατότητες που προσέφερε τα καθημερινό τους περιβάλλον για τη δημιουργία νέων θεμάτων, τα αποτελέσματα ήταν πιο τολμηρά:

Andy Warhol: χρησιμοποιώντας την τεχνική της μεταξοτυπίας για την επανάληψη των εικόνων, θέλησε να τονίσει την επιθυμία του να σβήσει από το έργο την προσωπική υπογραφή του καλλιτέχνη και να αποτυπώσει τη ζωή και τις εικόνες της εποχής του χωρίς σχόλιο. / αμφισβήτηση της μοναδικότητας του έργου τέχνης.

Roy Lichtenstein: Επιλέγει ως πρώτη ύλη κόμικς ή διαφημίσεις και μεγεθύνει τις εικόνες με απόλυτη πιστότητα σε λάδι ή ακρυλικό, χρησιμοποιώντας περιορισμένα επίπεδα χρώματα και σκληρές ακριβείς γραμμές. Το αποτέλεσμα είναι μια παρωδία και συγχρόνως μια αυστηρή καταγραφή των ηρώων και των προτύπων της σύγχρονης Αμερικής.[[35]](#footnote-35)

Γενικά:

* Η ανθρώπινη μορφή δεν είναι σε πρώτη θέση.
* Οπτικό υλικό από τον χώρο της υποκουλτούρας:
* Πορτρέτα της Marilyn Monroe, Elvis Presley και άλλων λαϊκών ειδώλων
* Μπουκάλια από coca cola, κουτιά από μπύρες, κονσέρβες στα ράφια των σουπερ μάρκετ.
* Λαϊκές καλλονές των ημερολογίων
* Ήρωες των κόμικς
* Χάμπουργκερ, χοτ ντογκ, σπαγγέτι, οδοντόκρεμες και φανταχτερά αυτοκίνητα

Πρβλ Επίσης:

* Τα γκράφιτι ως τέχνη
* Την επιβίωση λαϊκής θεματικής και τεχνοτροπίας στην ελληνική ζωγραφική του Μεσοπολέμου. Βλ. Το βιβλίο του Α. Κωτίδη, *Μοντερνισμός και «παράδοση» στην ελληνική τέχνη του Μεσοπολέμου,* University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1993.

**Α.9. Λαϊκισμός και μαζική κουλτούρα.**

Οι ποικίλες αποχρώσεις των εννοιών που σχετίζονται με τον λαό:

λαός/-ικος,

λαουτζίκος,

λαϊκίστικος, λαϊκισμός, λαϊκάντζα,

όχλος, vulgus,

πλέμπα, λούμπεν προλεταριάτο, παρίας

Η έννοια της μαζικής κουλτούρας/ πολιτισμού (Mass culture) δηλώνει τα πολιτισμικά στοιχεία που διαχέονται με τα μέσα μαζικής επικοινωνίας και γίνονται αποδεκτά από μεγάλα τμήματα του πληθυσμού, ανεξάρτητα από την κοινωνική κατηγορία ή το στρώμα στο οποίο ανήκουν. Πρβλ και την έννοια της παγκοσμιοποίησης.

**Α.10. Ιδεολογική χρήση και πολιτική κατάχρηση της παράδοσης και του λαϊκού πολιτισμού.**

Ο όρος *λαϊκός πολιτισμός*, κατά τον **Σπ. Ασδραχά**, χρησιμοποιείται σε δύο, κυρίως, περιπτώσεις:[[36]](#footnote-36) Πρώτον, για να χαρακτηριστεί ένας λαός με ενιαία παιδεία και τρόπο ζωής, κάτι που στην Ελλάδα παρατηρείται ως τη δημιουργία του ανεξάρτητου Ελληνικού κράτους, την περίοδο δηλαδή της Τουρκοκρατίας. Τότε ο τρόπος ζωής, η κοσμοθεωρία και οι οικονομικές δομές ήταν κοινά στοιχεία για όλους και για τους χωριάτες και για τους χωραΐτες και για τη λόγια / εκκλησιαστική και για τη λαϊκή παράδοση, παρά τη διαφορά που υπήρχε σε δικαιικό και γλωσσικό επίπεδο.[[37]](#footnote-37) Δεύτερον, όταν αναφερόμαστε στον τρόπο ζωής μιας κοινωνικής τάξης, η οποία συμμετέχει μέσω προσαρμογών και υποκαταστάσεων στον «κατεξοχήν» πολιτισμό, στον «επίσημο» πολιτισμό δηλαδή της κυρίαρχης τάξης.

Στην Ελλάδα η ενσωμάτωση στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού στην επίσημη παιδεία αρχίζει αφού έχει διακοπεί η ενιαία παράδοση, ύστερα από τη δημιουργία του ελεύθερου κράτους. Μόλις αναπτύχθηκε αρκετά ο αστικός πολιτισμός, αρχίζει το ενδιαφέρον για μερικά φαινόμενα του λαϊκού πολιτισμού. Γράφει ο **Αλέξης Πολίτης[[38]](#footnote-38)**: «οι περίφημες ‘ρίζες’ ανακαλύπτονται πάντα αφού ξεραθούν. Έτσι δείγμα ή καθρέφτης του ‘γνήσιου’ δεν είναι ό,τι χρησιμοποιεί αυτή τη στιγμή ο λαός, αλλά ό,τι έπαψε πια να χρησιμοποιεί. Όταν έβλεπε καραγκιόζη, γνήσια λαϊκή διασκέδαση ήταν το πανηγύρι° τώρα που βλέπει τηλεόραση γνήσιο λαϊκό θέαμα είναι ο καραγκιόζης. Το ίδιο με το τραγούδι° όταν άκουγε ο λαός τα λαϊκά, γνήσια θεωρούνταν τα δημοτικά° όταν άκουγε τα ελαφρά, γνήσια ήταν τα λαϊκά. Το ίδιο και με την επιθεώρηση και πάει λέγοντας. Φυσικά όλα αυτά καλύπτονται από ένα ευρύτερο φάσμα, τη νοσταλγία για τα περασμένα° και η επιστροφή στις ρίζες αποτελεί ένα τμήμα της […] Τα φαινόμενα που επιλέγονται απομονώνονται από το σύνολο στο οποίο ανήκαν. Π.χ το τραγούδι απομονώθηκε από το τραγούδισμα και τον χορό και έγινε κείμενο. Το κέντημα απομονώθηκε από τον συμβολισμό του και έγινε διακοσμητικό. Η λαϊκή σοφία απομονώθηκε από τις δεισιδαιμονίες της. […] Κάθε προ-αστική εκδήλωση πέρασε από αστικό φίλτρο. […] και [έτσι] το προ-αστικό δίκαιο [π.χ] θεωρήθηκε «εθνικό» (σε αντίθεση με το αστικό που ήταν ευρωπαϊκό) ενώ ήταν απλώς φεουδαλικό° η πολυδουλεμένη φορεσιά και οικοσυσκευή θεωρήθηκε δείγμα της καλαισθησίας του ελληνικού λαού, ενώ ήταν αποτέλεσμα μιας αυξημένης αυτόεκμετάλλευσης (τα περίφημα νυχτέρια) σε μια κλειστή οικονομία όπου μόνη διέξοδος απόμενε η χειροτεχνία»

Στη δεκαετία του 1960 κατά τον Α. Πολίτη, οι λαϊκές ενσωματώσεις πυκνώνουν χωρίς τα κριτήρια να είναι αποκλειστικά αισθητικά ή εθνικά, αλλά τείνουν να μετατραπούν σε **λαϊκιστικά,** όπως προβλήθηκαν παλαιότερα τα «εθνικά». Αυτοί που στην προηγούμενη δεκαετία υποστήριζαν την υψηλή ποιότητα του ρεμπέτικου, τον Τσιτσάνη π.χ. επέβαλαν έπειτα τον Καζαντζίδη. Οι τουρίστες τρέπονται από τα αρχαία κάλλη προς τη ρετσίνα και το συρτάκι. Και καταλήγει: «Αν η στάση μας απέναντι στον λαϊκό πολιτισμό δεν ωφελεί να είναι ούτε κατάφαση ούτε άρνηση, η στάση απέναντι στην εκλεκτική χρήση και την τμηματική ενσωμάτωση ορισμένων στοιχείων του, μπορεί θαρρώ να είναι αρνητική. Μονάχα κοιταγμένα με το πρίσμα της ιστορίας μπορούν τα δημιουργήματα του «λαϊκού» πολιτισμού –καθώς και όποιου άλλου πολιτισμού δικού μας ή ξένου- να μας βοηθήσουν στον δρόμο μας. Είναι πιθανόν να ανακαλύψουμε φαινόμενα άξια να διασωθούν. Όταν όμως αποσκοπούμε σε μια υπέρβαση των σημερινών αξιών, η λαογραφία και οι συναφείς γνώσεις πιστεύω ότι θα μας βοηθήσουν κυρίως σε έναν διαφορετικό τομέα. Θα μας βοηθήσουν να πιστοποιήσουμε και να αξιολογήσουμε τις αντιστάσεις που θα προβάλλει στις προσπάθειές μας η «παράδοση» και τα κατάλοιπα του «λαϊκού πολιτισμού» και η φεουδαλική κοινωνία που τον εξέθρεψε».[[39]](#footnote-39)

. Η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος στον πρόλογο του βιβλίου της *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας* γράφει: «Το βασικότερο πρόβλημα στις ανθρωπιστικές σπουδές είναι τόσο το υποκείμενο όσο και το αντικείμενο της έρευνας είναι ο άνθρωπος ως ‘ζώον κοινωνικόν’. Πράγμα που σημαίνει ότι οι κοινωνικές συμβάσεις και τα δεσμά που εξυφαίνει η κάθε κοινωνία, ο κάθε πολιτισμός γύρω από τα μέλη του ισχύουν εξίσου για τον παρατηρητή όσο και για τον παρατηρούμενο. Από την άποψη αυτή, το να ξέρουμε ποιος είναι ο παρατηρητής δεν είναι λιγότερο σημαντικό από το να ορίσουμε το αντικείμενο της έρευνας.[[40]](#footnote-40)» Και στην ακροτελεύτια φράση του ίδιου βιβλίου καταλήγει: «Μόνο μέσα από μια σωστή ιστορική θεώρηση και έρευνα θα μπορέσει η τόσο ταλαιπωρημένη από τις ιδεολογικές της χρήσεις έννοια του ‘λαού’ της λαογραφίας να πάρει, τελικά, τις πραγματικές της διαστάσεις.»[[41]](#footnote-41)

Παράδοση:

* άμεση, αυθόρμητη μεταβίβαση από άνθρωπο σε άνθρωπο και από γενιά σε γενιά μορφών ζωής και δημιουργίας
* Αναβίωση, συνειδητή δηλαδή επιλογή από το σώμα των προγενέστερων πολιτισμών στοιχείων που κρίνεται ότι μπορούν ναν αξιοποιηθούν, γιατί θεωρούνται χρήσιμα και αναγκαία για τη διαμόρφωση του σύγχρονου βίου.

Ιδεολογική χρήση της παράδοσης:

Κατά τον **Φ. Ηλιού**: η θεωρία για έναν αυτόχθονα, ελληνορθόδοξο, ρωμαλέο και πολυδιάστατο πολιτισμό που μπόρεσε να αντέξει και να ανθίσει και μέσα στις πιο αντίξοες συνθήκες της Τουρκοκρατίας, γιατί μπόρεσε να κρατήσει αμόλευτη την εθνική και θρησκευτική του καθαρότητα, την ελληνική του ταυτότητα και αδιατάρακτες τις εσωτερικές του ισορροπίες. Οδηγήθηκε στην αποσύνθεση μόνον όταν λειτούργησαν δυνάμεις εξωγενείς και ξενόφερτες και κινήματα που μπόρεσαν να τον διαβρώσουν.[[42]](#footnote-42)

**Άλκη Κυριακίδου- Νέστορος**[[43]](#footnote-43): «Η πίεση της συνέχειας εξουδετερώνει το βλέμμα που θα έψαχνε για την αλλαγή, και έτσι η ελληνική ιστορία- ταυτιζόμενη με την παράδοση- που κάθε της κουταλιά έχει πάντα την ίδια γεύση[….] **Η παράδοση δεν κληρονομιέται, μαθαίνεται».**

Πολιτικές καταχρήσεις της παράδοσης και του λαϊκού.

**Α.11. «Υποκουλτούρα» (Η. Πετρόπουλος)**

Σύμφωνα με το Λεξικό του Δ. Γ. Τσαούση[[44]](#footnote-44):

**Υποκουλτούρα ή υποπολιτισμός (Subculture)**: ο ιδιαίτερος τρόπος ζωής που χαρακτηρίζει μια κατηγορία πληθυσμού ή ένα κοινωνικό σύνολο που, παρά την ιδιαιτερότητά του, αποτελεί μέρος της περιβάλλουσας κοινωνίας και συμμετέχει στον γενικό πολιτισμό της. Γίνεται λόγος για τοπικούς υποπολιτισμούς, για υποπολιτισμό των νέων, για υποπολιτισμό των επιμέρους ή άλλων πληθυσμιακών μερίδων κλπ. Ο όρος **Υποπρολεταριάτο (Lumpenproletariat)** ανήκει στη μαρξική θεωρία και δηλώνει αυτούς που βρίσκονται σε κατάσταση απόλυτης ένδειας ή έσχατης κοινωνικής εξαθλίωσης. Τα άτομα αυτά δεν έχουν ταξική συνείδηση και δεν αποτελούν κοινωνική τάξη, αλλά απλό κοινωνικό στρώμα.

Με τον «υπόκοσμο» και τους περιθωριακούς ανθρώπους είχε ασχοληθεί ο Η. Πετρόπουλος (1928-2003). Ενδεικτικοί τίτλοι έργων του:

Ρεμπέτικα τραγούδια (Αθήνα. Β΄ έκδοση: Κέδρος, 1968)

Της φυλακής (Αθήνα: Πλειάς. Β΄ έκδοση: Νεφέλη, 1975)

Ο τούρκικος καφές εν Ελλάδι (Αθήνα: Γράμματα, 1979)

Το άγιο χασισάκι (Αθήνα: Νεφέλη, 1987)

Καλιαρντά (Αθήνα: Δίγαμμα. Β΄ έκδοση: Πλειάς, 1974. Γ' έκδοση: Νεφέλη, 1980)

**ΜΕΡΟΣ Β**

**ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ**

|  |
| --- |
| **Β.1**. **ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ** |
| **Β.1.α. Ν. Γ. Πολίτης: Ο πατέρας της ελληνικής λαογραφίας και η επιστημονική της συγκρότηση** |

* Οι «κατά παράδοσιν διά λόγων πράξεων ή ενεργειών εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού».
* Τα μνημεία του λόγου.
* Η εθνική και η υπερεθνική- συγκριτική διάσταση της λαογραφίας.

…………………………………………………………………………………..

* Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας,* Αθήνα: Μωραίτης 1978.
* Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές* (Πανεπιστημιακές σημειώσεις), Θεσσαλονίκη: Α. Π. Θ. 1988.
* Μερακλής, Μ.Γ., *Θέματα λαογραφίας,* Αθήνα: Καστανιώτης 1999.
* Μερακλής, Μ.Γ., *Ελληνική λαογραφία,* Αθήνα: Οδυσσέας 2004.
* Μερακλής, Μ. Γ., *Λαογραφικά ζητήματα,* Αθήνα: Καστανιώτης 2004.
* Μερακλής, Μ.Γ., *Λαϊκός πολιτισμός και Νεοελληνικός Διαφωτισμός,* Αθήνα: Παπαζήσης 2007.
* Πολίτης, Ν. Γ., «Λαογραφία», στο: *Λαογραφία*, 1, 1909, σσ. 3-18.

|  |
| --- |
| **Ι) Η λαογραφία πριν από την επιστημονική της συγκρότηση** |

Η πατροπαράδοτη οργάνωση του ελληνισμού σε κοινότητες.

Ο Διαφωτισμός: γνώση του τόπου

Γνώση της ομιλουμένης γλώσσας.

Επίκληση στα αρχαία πρότυπα (αρχαϊσμός)

Μιμητές αρχαίας γλώσσας vs λαογραφία

Έλληνες λόγιοι:

Καθιέρωση ομιλουμένης γλώσσας

Ανάπτυξη λαϊκής παιδείας (προδρομική φάση λαογραφίας)

|  |
| --- |
| **ΙΙ) Η επιστημονική συγκρότηση της λαογραφίας: Ν. Γ. πολίτης (1852-1921)** |

Το 1882 ο Πολίτης ήταν υφηγητής της Συγκριτικής Μυθολογίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών.

Το 1908 ιδρύεται η Λαογραφική Εταιρεία από το Νικόλαο Γ. Πολίτη. Η επίσημη ίδρυσή της έγινε στις 11 Ιανουαρίου 1909, ενώ η άτυπη συνέλευση για τον σκοπό αυτό έγινε στις 28 Δεκεμβρίου 1908 στην Εθνική Βιβλιοθήκη.

Το 1909 εκδίδεται το περιοδικό «Λαογραφία», στο οποίο ο Ν. Γ. Πολίτης θα δώσει τον εξής ορισμό της επιστήμης του:«**Η λαογραφία εξετάζει τας κατά παράδοσιν δια λόγων πράξεων ή ενεργειών εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού**° τας εκδηλώσεις δηλαδή εκείνας, ων η πρώτη αρχή είναι άγνωστος μη προελθούσα εκ της επιδράσεως τινός ανδρός, αίτινες κατ’ ακολουθίαν δεν οφείλονται εις την ανατροφήν και την μόρφωσιν, και εκείνας αίτινες είναι συνέχεια ή διαδοχή προηγηθείσης κοινωνικής καταστασεως ή είναι μεταβολή ή παραφθορά άλογος έλλογων εκδηλώσεων του βίου εν τω παρελθόντι. Συνεξετάζει δ’ αναγκαίως και τας μη εκπορευομένας μεν αμέσως εκ της παραδόσεως εκδηλώσεις του βίου, αλλ’ αφομοιουμένας ή συναπτομένας στενώς προς τας κατά παράδοσιν»

Λαογραφική ταξινόμηση του Πολίτη:

* Τα μνημεία του λόγου. (άσματα, επωδαί, αινίγματα, παραμύθια κλπ)
* Αι κατά παράδοσιν πράξεις ή ενέργειαι. (οικος, τροφή, ενδύματα, κοινωνική οργάνωση, έθιμα, λατρεία κ.τ.λ.)

Το 1918. Ιδρύεται το Λαογραφικό αρχείο

**Ο Πολίτης συνδυάζει:**

**Α) την εθνική διάσταση της λαογραφίας με**

**Β) την πανανθρώπινη διάσταση της εθνολογίας.**

Α) συνέχεια του ελληνικού πολιτισμού από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα= «κάθετη» διερεύνηση των λαογραφικών φαινομένων και αναζήτηση της ιστορικής τους καταγωγής.

Β) οριζόντια- συγκριτική μέθοδος.

|  |
| --- |
| ΙΙΙ) Το κυρίαρχο ρεύμα στην ανθρωπολογία είναι **ο εξελικτισμός**: |

Ο Άγγλος ανθρωπολόγος **J. G. Frazer** μέσα από όσα παραδείγματα ανά τον κόσμο είχε στη διάθεσή του στα τέλη του 19ου αιώνα, ασχολήθηκε με τη μαγεία και κατάφερε να εδραιώσει μια αναγνωρίσιμη και εν πολλοίς κοινώς αποδεκτή ορολογία γύρω από τη μαγεία. Ο Frazer προτείνει ένα μονογραμμικό εξελικτικό σχήμα, στο οποίο υποστηρίζει ότι η μαγεία αφορά τους κατώτερους πνευματικά πολιτισμούς και ότι η θρησκεία αντικαθιστά τη μαγεία και έπειτα ακολουθεί η επιστήμη.[[45]](#footnote-45)Το εξελικτικό σχήμα του Frazer είναι εναρμονισμένο με τις αντιλήψεις της εποχής που θεωρούσαν τους πρωτογονικούς πολιτισμούς κατώτερους, αλλά δυνάμενους να ανεβούν κάποτε τη σκάλα της προόδου.

Με κριτήριο την τεχνολογική ανάπτυξη το δόγμα της παγκόσμιας εξέλιξης υποστήριζε ότι η ανθρωπότητα προχωρούσε από το αρχικό στάδιο της αγριότητας, στο ενδιάμεσες της βαρβαρότητας για να φτάσει στο στάδιο του πολιτισμού. Ο **L. H. Morgan** στο έργο του *η αρχαία κοινωνία* (1877) διακρίνει τις εξής βαθμίδες:

Κατώτερη Αγριότητα: οι άνθρωποι τρέφονται με καρπούς

Μέση Αγριότητα: χρήση φωτιάς

Ανώτερη Αγριότητα: τόξο και βέλη

Κατώτερη Βαρβαρότητα: Αγγειοπλαστική

Μέση Βαρβαρότητα: εξημέρωση ζώων, γεωργία και άρδευση

Ανώτερη Βαρβαρότητα: σιδερένια εργαλεία

Πολιτισμός: φωνητικό αλφάβητο και γραφή

**Δόγμα της παγκόσμιας προόδου:** Όλοι οι λαοί δύνανται να ανέβουν τη σκάλα της εξέλιξης και να φτάσουν στον πολιτισμό, περνώντας φυσικά από τα ενδιάμεσα στάδια.

19ος αι: Δαρβινισμός vs μεσαιωνικής θρησκευτικής εικόνας του κόσμου

Κοινωνικός δαρβινισμός/ εξελικτισμός.

Σκοπός της σύγκρισης είναι να χαραχθεί η πορεία που ακολούθησε το ανθρώπινο πνεύμα από τη «νηπιακή» του ηλικία ως προς την κατάκτηση του ορθού λόγου. Τόσο οι «άγριοι» λαοί όσο και οι «πολιτισμένοι» ζουν σε ένα σύστημα, στο πλαίσιο του οποίου πολλά φαινόμενα είναι παράλογα. Πώς θα αποκατασταθεί το κύρος του ορθού λόγου; Αν αποδείξουμε ότι αυτά τα φαινόμενα ήταν κάποτε λογικά. Η σημερινή, ακατανόητη μορφή τους οφείλεται στη δύναμη της συνήθειας. Έμειναν προσαρμοσμένα στον νεότερο πολιτισμό όπως τα θαλάσσια κοχύλια **«εκ των προτέρων γεωλογικών περιόδων προσκολλημένα εις τα βράχη των Όρεων» . Ο E. Tylor τα ονόμασε επιβιώματα μέσα στον πολιτισμό και ο Ν. Γ. Πολίτης εγκαταλείμματα.**

Ο Άγγλος εθνολόγος **A. Lang** λέει ότι για τα «επιβιώματα», αυτά τα παράλογα έθιμα, πρέπει να αναζητήσουμε τη χώρα, όπου τελούνται παρόμοια έθιμα, αλλά εκεί δεν είναι παράλογα, αλλά εναρμονισμένα με το κοινωνικό σύστημα. Δεν είναι απαραίτητο οι πολιτισμοί αυτοί να έχουν έλθει σε επαφή μεταξύ τους, διότι παρόμοιες συνθήκες του πνεύματος γεννούν παρόμοιες εκδηλώσεις, ανεξάρτητα από την φυλετική ταυτότητα ή δανεισμό τρόπων και ιδεών. Για τον Lang υπάρχει μια ψυχική ενότητα της ανθρωπότητας. Επομένς, τα κοινά στοιχεία των διάφορων πολιτισμών εμπίπτουν στη **θεωρία της Πολυγένεσης ή Αυτόματης γένεσης** σε αντίθεση με τη **θεωρία της Μονογένεσης** που πρεσβεύει ότι τα πολιτισμικά στοιχεία δημιουργήθηκαν σε ένα τόπο και από εκεί διαδόθηκαν.

Η κριτική που έχει ασκηθεί είναι ότι δεν δυνατόν τα ίδια εθνολογικά φαινόμενα να εξελίχθηκαν κατά τον ίδιο τρόπο. (F. Boas) και ότι η καταγωγή και η πορεία των πολιτισμικών φαινομένων είναι απρόβλεπτη (C. Levi-Strauss). Επομένως η αναλογία βιολογικών και πολιτισμικών φαινομένων είναι ψευδής.

Η ψευδής αναλογία βιολογικών και πολιτισμικών φαινομένων προωθήθηκε από τον Δαρβινισμός, αλλά γεννήθηκε από την αγγλική φυσιοκρατική φιλοσοφία (A. Smith και H. Spencer)

|  |
| --- |
| **IV. Η μέθοδος του Ν. Γ. Πολίτη** |

Στην Ελλάδα ο Ν. Γ. Πολίτης χρησιμοποίησε τη συγκριτική μέθοδο με την ιστορική. Δεν θέλει να αποδείξει μόνον ότι οι δημώδεις κοσμογονικοί μύθοι είναι παγκόσμιοι, αλλά και ότι κατάγονται από την αρχαιότητα, ότι δηλαδή είναι επιβίωμα όχι εθνολογικό, αλλά ιστορικό.

Ο Πολίτης:

* Δεν περιορίζει τη λαογραφία μόνο στη λαϊκή λογοτεχνία, αλλά περιλαμβάνει και την εθνογραφία.
* Αντικείμενό του είναι οι εκδηλώσεις του βίου και όχι ο βίος συνολικά (λημματογραφική μέθοδος)

Τρεις κατηγορίες εκδηλώσεων:

Α) Αυτές που η αρχή τους είναι άγνωστη

Β1. Μεταβολή ή παραφθορά άλογος ελλόγων εκδηλώσεων του βίου στο παρελθόν

Β2. Συνέχεια ή διαδοχή προηγηθείσης κοινωνικής κατάστασης

Γ2. Εκδηλώσεις που δεν εκπορεύονται από την παράδοση, αλλά αφομοιώνονται ή συνάπτονται στενά με τις παραδόσεις.

Α+Β= θεωρία επιβιωμάτων

Γ= υπάρχει και σύγχρονη λαϊκή δημιουργία, η οποία όμως πρέπει να αφομοιώνεται από την παράδοση.

Επομένως: Δεν προβάλλονται μόνον οι αρχαίοι πρόγονοι, αλλά και ο λαός. «Στο βάθρο των ενδόξων προγόνων ανεβαίνει ο λαός και ο αρχαϊσμός δίνει τη θέση του στον ‘λαϊκισμό’»

Ίων Δραγούμης: προβάλλει τις αξίες όχι των προγόνων, αλλά του λαϊκού πολιτισμού

Στη λογοτεχνία ο λαϊκισμός καλλιεργεί μια ειδυλλιακή εικόνα της υπαίθρου που δεν έχει σχέση με τις πραγματικές συνθήκες ζωής.

Για τη φιλελεύθερη ιδεολογία λαός και λαϊκός πολιτισμός είναι ιδέες εξίσου μυθοποιημένες όσο και η ιδέα των προγόνων της ολιγαρχικής ιδεολογίας. Αν οι πρόγονοι είναι στα μουσεία, ο λαός είναι στην ύπαιθρο και πρέπει να προσέξουν οι μορφωμένοι, για να ανακαλύψουν τη λαϊκή ψυχή.

**ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΤΙΚΑ:**

Ο Ν. Γ. Πολίτης και γενικά η επιστημονική λαογραφία **δεν** διέπονταν αποκλειστικά από αρχαιολατρία ούτε απώτερος στόχος ήταν η απόδειξη της αρχαιοελληνικής συνέχειας.

Η λογοτεχνία δεν στράφηκε αποκλειστικά προς το ειδύλλιο και το χωριό, αλλά ενδιαφέρθηκε και για τον αστικό βίο και την πόλη. (Η «ηθογραφία» της παλαμικής γενιάς).

|  |
| --- |
| **Β.1.β. Οι συνεχιστές: Στίλπων Κυριακίδης και Γεώργιος Α. Μέγας** |

Στίλπων Κυριακίδης:

* Τα χαρακτηριστικά του λαϊκού πολιτισμού ( το κατά παράδοσιν, το ομαδικόν και το αυθόρμητον)
* Η ιστορική μέθοδος

Γ. Α. Μέγας:

* Οι εκδηλώσεις της «λαϊκής ψυχής».
* Οι πρώτες επιτόπιες έρευνες.

**………………………………………………………………………………**

Κυριακίδης, Στ., *Η λαογραφία και η σημασία της. Τρείς διαλέξεις,* Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών 1953.

Κυριακίδης, Στ., *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν,* Αθήνα: Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφέλιμων Βιβλίων 1920.

Μέγας, Γ. Α., *Θεσσαλικαί Οικήσεις,* Αθήνα: Υφυπουργείο Ανοικοδομήσεως 1946.

Μέγας, Γ. Α., «Μαγεία, μαγικαί συνήθειαι και δεισιδαιμονίαι», στο: Γ. Α. Μέγας, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας,* ανάτυπον εκ της Επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου 1941-1942, Αθήνα: 1975, σσ. 77-116.

Μέγας, Γ. Α., *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήνα: Εστία 2005.

**Στίλπων Κυριακίδης (1922)**

**Λαογραφία είναι η επιστήμη του λαϊκού πολιτισμού.**

Κατά παράδοσιν νεωτεροποιόν

Ομαδικόν ατομικόν

Αυθόρμητον ορθολογικόν.

Για τον Στίλπωνα Κυριακίδη:

Τον Ιανουάριο του 1921 ο επιστημονικός της κόσμος πενθούσε τον θάνατο του ιδρυτή αυτής της επιστήμης στην Ελλάδα, του Ν. Γ. Πολίτη.[[46]](#footnote-46) Ο Κυριακίδης με τον Γ. Α. Μέγα πήραν τη σκυτάλη και ακολουθώντας αμφότεροι την ιστορική μέθοδο. Ειδικότερα, όσον αφορά την οπτική του Κυριακίδη για τη λαογραφία το 1920-1921, την ανευρίσκουμε στο έργο του ***Αι γυναίκες εις την λαογραφίαν*** [Αθήνα: Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφέλιμων Βιβλίων.] Πρόκειται για μια σειρά μαθημάτων που αφορούσαν τη γυναίκα ως ενεργό φορέα του λαϊκού πολιτισμού και ειδικότερα τη λαϊκή ποιήτρια, την παραμυθού και τη μάγισσα.

Στο έργο αυτό λοιπόν ο Κυριακίδης έγραφε το 1920 ότι η λαογραφία εξετάζει τρία στοιχεία: κατ’ αρχάς **τις εκδηλώσεις που αποδίδονται στον ανώνυμο λαό**. Έπειτα τις εκδηλώσεις που αποτελούν **κατά παράδοσιν συνέχεια ή διαδοχή παλαιότερων εκδηλώσεων**. Τέλος **τα ακατανόητα σήμερα λείψανα παλαιότερων εκδηλώσεων, οι οποίες προ πολλού έπαψαν να ζουν** (Κυριακίδης 1920: 6-10).[[47]](#footnote-47) Κι αν λείψανα του παρελθόντος διατηρούνται εντελώς παρεφθαρμένα και ακατανόητα στο σώμα του σημερινού πολιτισμού, αυτό οφείλεται στην παράδοση, η οποία ενέχει μια συντηρητική δύναμη να συγκρατεί, να περισώζει και να παραδίδει στις επόμενες γενιές τα αποκτηθέντα στοχεύοντας στο πολύπλοκον και ισχυρότατον συναίσθημα του ανθρώπου να προσκολλάται στα γνωστά και τα κεκτημένα (Κυριακίδης 1920: 12). Και παρά την πρόοδο που παρατηρείται στον τομέα της φιλοσοφίας και της επιστήμης, η οποία είναι κτήμα των ολίγων επιλέκτων, ενώ ο όγκος του λαού, οι πολλοί, μένουν προσηλωμένοι στην παράδοση, παρατηρείται κάτι περίεργο, λέει ο Κυριακίδης: «η διανόησις προχωρεί, αλλά μέσα εις το βάθος της ψυχής ημών παραμένουν πολλάκις στρώματα συναισθημάτων προσηλωμένα εις παλαιάς και πολλάκις αρχεγόνους πίστεις» (Κυριακίδης 1920: 18). Ακόμη και οι πιο ελευθερόφρονες ανθρώποι που περιφρονούν τις προλήψεις «κρύπτουσι πολλάκις εις τους βαθυτάτους και αποκρύφους μυχούς της ψυχής των ανομολογήτους χονδροειδείς δεισιδαιμονίας και ανοήτους προλήψεις, αι οποίαι περιμένουν μιαν εξαιρετικήν στιγμήν ευτυχίας ή συνηθέστερον δυστυχίας, όπως προβάλουν μετά δεσποζούσης δυνάμεως» (Κυριακίδης 1920: 18). Υπάρχει λοιπόν μια εγγενής δύναμη που συνδέει τον άνθρωπο με την παράδοση. Για τον Κυριακίδη είναι η «αξιοθαύμαστος δύναμις του συναισθήματος εις την ψυχήν του ανθρώπου και μάλιστα του φόβου και της προσδοκίας του μέλλοντος» (Κυριακίδης 1920: 19).

Όσον αφορά την παράδοση, ο Κυριακίδης διακρίνει τις εξής κατηγορίες:

α) μία κατηγορία συνιστά το μέρος της παράδοσης που εξαφανίζεται και αντικαθίσταται από νέο (Κυριακίδης 1920: 28).

β) Ακολουθεί η κατηγορία των υπολειμμάτων, το μέρος δηλαδή της παράδοσης που εξακολουθεί να επιβιώνει κατά τους εξής τρόπους:

Ι) ανεξάρτητα από κάθε νέα αντίληψη, υποχθόνια στα μύχια της ανθρώπινης ψυχής ή στα βαθύτερα στρώματα της κοινωνίας. Πρόκειται για τις μαγικές συνήθειες, την πίστη σε πνεύματα, τη μαντική, τη βασκανία κ.λ.π. Για τις δοξασίες αυτές ο Κυριακίδης λέει: «έχουσαι τας ρίζας αυτών εις τα βαθύτατα της ανθρωπίνης ψυχής, αρύονται την ακατάβλητον και αιώνιον αυτών δύναμιν εκ συναισθημάτων θεμελιωδών και προς αυτήν την ύπαρξιν και συντήρησιν της ανθρώπινης ζωής συνυφασμένων, οια ο φόβος της ασθενείας και του θανάτου και η ανήσυχος προσδοκία του μέλλοντος» (Κυριακίδης 1920: 29).

ΙΙ) ως υπόλειμμα όμως θεωρείται και το παραδεδομένον που υιοθετείται και χρησιμοποιείται και από το νέο καθεστώς, αφού όμως μεταβληθεί η αιτιολογία της ύπαρξής του σύμφωνα προς τις νεότερες αντιλήψεις. Για παράδειγμα τα γαμήλια στέφανα ήταν ένα προχριστιανικό έθιμο και καταδικαστέο αρχικά από τους πατέρες της εκκλησίας. Η εκκλησία όμως αναγκάστηκε να το υιοθετήσει υποκύπτοντας στη μακραίωνη παράδοση και να το αιτιολογήσει ως «σύμβολον της νίκης, ότι αήττητοι γενόμενοι, [οι νεόνυμφοι] ούτω προσέρχονται τη ευνη, ότι μη κατηγωνίσθησαν υπό της ηδονής». (Κυριακίδης 1920: 30-31). Σ’ αυτή την κατηγορία εντάσσει επίσης ο Κυριακίδης και τη θυσία ζώου για το στέριωμα κτίσματος, καθώς το έθιμο αυτό, κατά τη γνώμη του, αντικατέστησε σταδιακά ανθρωποθυσίες (Κυριακίδης 1920: 31).

γ) Τέλος υπάρχει και το παραδεδομένο που παραμένει ένεκα της δυνάμεως της συνήθειας προσκολημμένο στο νεότερο βίο ως απολίθωμα, ως υπόλειμμα αδικαιολόγητο προγενεστέρων περιόδων. Για παράδειγμα δεν γνωρίζουμε –ίσως- ότι το έθιμο του να δένουμε μια ασπροκόκκινη κλωστή στον καρπό τον Μάρτη, έχει την αφετηρία του στην αρχαία λατρεία και το διατηρούμε ως συνήθεια, χωρίς να γνωρίζουμε την αρχική της σημασία (Κυριακίδης 1920: 31-32).

Οι προηγηθείσες απόψεις του Κυριακίδη θεωρώ ότι απηχούσαν το 1920 τις απόψεις του δασκάλου του Ν. Γ. Πολίτη περί εγκαταλειμμάτων. Τα «λείψανα των παλαιότερων εκδηλώσεων […] που διατηρούνται εντελώς παρεφθαρμένα και ακατανόητα στο σώμα του σημερινού πολιτισμού» (Κυριακίδης 1920: 10), τα υπολείμματα και τα απολιθώματα της παράδοσης, εναρμονίζονται με την αναλογία που έκανε ο Πολίτης με τα «θαλάσσια κοχύλια, τα προσκολλημένα στους βράχους των όρεων» (Πολίτης 1909: 9), (Κυριακίδου- Νέστορος 1978: 103). Μπορούμε επίσης ακόμη να πούμε ότι «το πολύπλοκον και ισχυρότατον συναίσθημα του ανθρώπου να προσκολλάται στα γνωστά και τα κεκτημένα» (Κυριακίδης 1020: 12) καθώς και «η αξιοθαύμαστος δύναμις του συναισθήματος εις την ψυχήν του ανθρώπου και μάλιστα του φόβου και της προσδοκίας του μέλλοντος» (Κυριακίδης 1920: 19), εναρμονίζονται με τη θεωρία του Lang περί μιας ψυχικής ενότητας της ανθρωπότητας. (Κυριακίδου- Νέστορος 1978: 104).

Στα 1920 η λαογραφία του Κυριακίδη εμπνεόταν εν πολλοίς από τον δάσκαλό του, Ν. Γ. Πολίτη, ο οποίος είχε συνδυάσει την «οριζόντια»- συγκριτική μέθοδο των λαογραφικών φαινομένων με την «κάθετη» ιστορική (Κυριακίδου-Νέστορος 1978: 99-110), (Πολίτης: 1882: 14-15).

Η κριτική του Κυριακίδη στη συγκριτική μέθοδο δηλώνεται συστηματικά σε ένα μεταγενέστερο κείμενό του, στο: «Η οικογένεια. Αι περί της αρχής της οικογενείας υλιστικαί θεωρίαι και τα σύγχρονα διδάγματα της εθνολογίας», όπου και παρατηρούμε το πέρασμα από τις πανανθρώπινες ψυχικές καταβολές του πολιτισμού στις συγκεκριμένες ιστορικές (Κυριακίδου- Νέστορος 1978: 119), (Κυριακίδης 1939: 32-33). Επίσης, όπως παρατηρεί η Άλκη Κυριακίδου Νέστορος, «θεωρητικά ο Κυριακίδης άφησε ένα άνοιγμα για σύγκριση σε πανανθρώπινο επίπεδο, όμως στις μελέτες του περιορίστηκε στην ιστορική έρευνα, και μάλιστα στην εγγεγραμμένη αυστηρά στα όρια του ευρωπαϊκού κύκλου, ο οποίος περιλαμβάνει όλους τους ευρωπαϊκούς λαούς, αλλά και τους λαούς της Ανατολής, όσους ‘ήλθον οπωσδήποτε κατά την μεταγενεστέραν αρχαιότητα εις σχέσεις προς τον ελληνορωμαϊκόν και βραδύτερον προς τον βυζαντινόν πολιτισμόν’. Το πλάτος, επομένως της συγκριτικής έρευνας της ελληνικής λαογραφίας συμπίπτει, κατά τον Κυριακίδη, με τον ιστορικό χώρο των παραπάνω λαών». (Κυριακίδου- Νέστορος 1978: 121), (Κυριακίδης 1965: 31-35). Η στροφή του Κυριακίδη από τη συγκριτική στην ιστορική μέθοδο υπαγορεύτηκε από το εθνικό χρέος. Γεννημένος μάλιστα στην Κομοτηνή το 1887, ο Κυριακίδης σίγουρα θα αγωνιούσε για την εξέλιξη του συνοριακού ζητήματος της πατρίδας του, όπως αυτό διαμορφωνόταν στον ευαίσθητο βορειοελλαδικό και ευρύτερα βαλκανικό χώρο μέσα από συγκυρίες όπως το κίνημα των Νεοτούρκων, οι Βαλκανικοί και ο Πρώτος Παγκόσμιος Πόλεμος. Καταλυτικά μάλιστα θα επέδρασε στη στροφή του προς την ιστορική μέθοδο και στη σφυρηλάτηση της εθνικής του συνείδησης η Μικρασιατική Καταστροφή του 1922 [[48]](#footnote-48)

Δεδομένου ότι ορισμένες μορφές πολιτισμού δεν ήταν τυχαία εγκατεστημένες πάνω στην επιφάνεια της γη, αλλά βρίσκονταν σε κάποιο συσχετισμό μεταξύ τους, οδήγησε στην αμφισβήτηση της πολυγένεσης και της ψυχικής ενότητας του ανθρωπίνου γένους, ότι δηλαδή παρόμοιες συνθήκες προκαλούν παρόμοιες εκδηλώσεις της ανθρώπινης ψυχής. Έπρεπε λοιπόν να αναζητηθεί η πορεία των φαινομένων στον χώρο και τον χρόνο. Έπρεπε να αναζητηθεί η ιστορική και όχι η ψυχολογική καταγωγή. Επομένως ακολούθησε η **θεωρία της μονογένεσης** που πρεσβεύει ότι τα πολιτιστικά φαινόμενα δημιουργήθηκαν σε ένα τόπο μια φορά και από εκεί διαδόθηκαν στον υπόλοιπο κόσμο. [ κυριαρχεί η έννοια της διασποράς (diffusion), η οποία εξέθρεψε τρεις σχολές:

Α) Αναζήτηση **μιας κοιτίδας πολιτισμού** με ιδιαίτερη προνομιακή θέση, όπως π.χ η Αίγυπτος ως κοιτίδα του παγκοσμίου πολιτισμού. Ακραία περίπτωση μονογένεσης

Β) Σχολή **των κύκλων του πολιτισμού**. Υπέθεσε ότι τα κέντρα το πολιτισμού είναι περισσότερα από ένα. Καθώς τα αγαθά του πολιτισμού εκπέμπονται από το καθένα από αυτά τα κέντρα προς την περιφέρεια, σχηματίζουν κύκλους. Το θέμα είναι πώς κινούνται τα αγαθά; Μόνο μαζί με τους φορείς τους σε περιόδους μεταναστεύσεων; Ή και με μια απλή επικοινωνία και επαφή; ΟΜΩΣ: ο πολιτισμός δεν είναι άθροισμα διαφόρων φαινομένων που έχουν κοινή καταγωγή, αλλά ένα οργανικό σύνολο. Δεν ενδιαφέρει από προέρχονται τα συστατικά του μέρη, αλλά αν και πώς λειτουργούν. Μόνο η ένταξη ενός φαινομένου στο οργανικό σύνολο που ανήκει μπορεί να μας εξηγήσει γιατί το φαινόμενο διατηρείται στον έναν τόπο, ενώ στον άλλον έχει ξεχαστεί ή γιατί ο ένας τόπος το δέχεται, ενώ ο άλλος όχι.

Γ) Αμερικανική σχολή **του ιστορικού εμπειρισμού** ή ιστορικού παρτικουλαρισμού. Κύριος εκπρόσωπος ο Franz Boas (1860-1930), ο οποίος μετέφερε στην εθνολογία από τις φυσικές επιστήμες τον αυστηρό καθορισμό του αντικειμένου της έρευνας, την αντικειμενική παρατήρηση χωρίς τη μεσολάβηση της προσωπικότητας του ερευνητή, καθώς και την αποφυγή της κάθε άκαιρης γενίκευσης. Το τελευταίο στοιχείο χρησιμοποίησαν οι επικριτές του, για να χαρακτηρίσουν τη θεωρία «παρτικουλαριστική», ότι δηλαδή παραμένει στην περιγραφή του μερικού, απορρίπτοντας τη διαλεκτική σχέση δεδομένων και θεωρίας. Στην Αμερικανική εθνογραφία οι έρευνες επί του πεδίου οδήγησαν στην έννοια της «πολιτισμικής περιοχής» (culture area): μια μικρή περιοχή όπου οι άνθρωποι έχουν ένα ιδιαίτερο τρόπο ζωής. Αν και δεν βοηθά στην κατανόηση πολιτισμικών ομοιοτήτων και διαφορών, παρουσιάζει τα πράγματα όπως είναι σε μια συγκεκριμένη περιοχή.

Στην Ελλάδα χρησιμοποιούν την ιστορική μέθοδο σε σχέση με την έννοια της διασποράς:

Α) Ο Στίλπων Κυριακίδης, ο οποίος χρησιμοποίησε ορισμένα διδάγματα της σχολής των κύκλων του πολιτισμού, την οποία ωστόσο δεν παραδέχτηκε ποτέ απόλυτα.

Β) Ο Γ. Α. Μέγας, ο οποίος υιοθέτησε την ιστορικο-γεωγραφική μέθοδο των Φιλανδών λαογράφων.

**Γεώργιος Μέγας (1938). Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν, Αθήνα 1966**

Η λαογραφία ασχολείται εν τω πλαισίω ενός Έθνους με την **λαϊκήν διανόησιν** των ανηκόντων εις αυτό. Την Λαογραφίαν δηλαδή δεν ενδιαφερουν αι προσωπικαί ιδέαι και τα εξαιρετικά δια λόγου ή έργου επιτεύγματα των καθ’ έκαστον προσώπων, αλλά **τα φαινόμενα εκείνα, που αποτελούν εκδηλώσεις της λαϊκής ψυχής**. Διότι αι καθ’ έκαστον λαϊκαί ομάδες, αι φυλαί, οι λαοί, οι άνθρωποι εν γένει, παρουσιάζονται ηνωμενοι και εις σαφείς πνευματικάς ενότητας, καθώς είναι και εις πολιτικας και οικονομικάς ενότητας συνδεδεμένοι° εκείνο δε που τας κάνει να ξεχωρίζουν μεταξύ των, είναι μια γενικωτέρα της ψυχής διάθεσις και ροπή και αι διάφοραι εκδηλώσεις της. Όθεν η λαογραφία ασχολείται με την φύσιν και το είδος εκάστου λαού, ερευνά τον ιδιαίτερόν του χαρακτήρα, ως ούτος παρήχθη από το αίμα των φορέων του και διεμορφώθη δια της ιστορίας. Δι’ αυτό και τα έργα της τέχνης του λαού δεν είναι ατομικά δημιουργήματα των κατασκευαστών των, αλλά έχουν τας ρίζας των εις την **παράδοσιν** και, όπως τα πνευματικά προϊόντα, αι δοξασίαι, τα ήθη και τα έθιμα του λαού, αντικατοπτρίζουν και αυτά τη λαϊκήν ψυχήν. Όλα λοιπόν, όσα ένας λαός κατά παράδοσιν λέγει, ενεργεί και πράττει, αποτελούν εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού, εκφάνσεις του λαϊκού πολιτισμού, τα οποία εξετάζει ιδιαιτέρα επιστήμη, η λαογραφία.

**ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟ**

Τη συγκριτική μέθοδο της εθνολογίας **ο Στίλπων Κυριακίδης** δεν την παραδέχτηκε. Το επιστημονικό ρεύμα είχε αλλάξει και προχωρούσε προς συγκεκριμένες ιστορικές και όχι πανανθρώπινες ψυχικές καταβολές του πολιτισμού. Αμφισβητεί επίσης:

* τα εξελικτικά σχήματα
* και ως έναν βαθμό τους κύκλους του πολιτισμού.

Στην αγγλική ανθρωπολογία κυρίαρχη μορφή είναι ο **Br Malinowski**, ο οποίος βλέπει τον πολιτισμό ως σύνολο.

**Functionalism** (Φονξιοναλισμός/ λειτουργισμός): οι κοινωνικοί θεσμοί ανταποκρίνονται/ λειτουργούν στη διατήρηση του κοινωνικού συστήματος, του οποίου αποτελούν τα συστατικά τμήματα. Επιτόπια έρευνα και θεώρηση της κοινωνίας ως στατικού συστήματος/ α-ιστορική.

Π.χ: προμήθεια/ Παρασκευή τροφής= πείνα

Γάμος/ οικογένεια/ σεξ= διαιώνιση είδους

Αρχιτεκτονική/ θρησκεία= ασφάλεια

Τα συστήματα ανταλλαγής αγαθών **vs** δυτικής πολιτικής οικονομίας

Συγγένεια/ οικογένεια **vs**  φρουδικών απόψεων

Κριτική στη θεωρία του Freud άσκησε ο ανθρωπολόγος Br. Malinowski, ο οποίος κατέδειξε ότι το «οιδιπόδειο σύμπλεγμα» δεν είναι οικουμενική σταθερά, δεδομένου ότι υπάρχουν λαοί με μητρογραμμικό σύστημα οργάνωσης. Σ’ αυτούς δηλαδή το αγόρι ανιχνεύει την καταγωγή του από την πλευρά της μητέρας, οπότε οποιαδήποτε εχθρική συμπεριφορά του εκδηλώνεται προς έναν άνδρα από το σόι της μητέρας- συγκεκριμένα προς τον εκ μητρός θείο, ο οποίος αντιπροσωπεύει την καταπίεση υφίσταται το νεαρό άτομο.[[49]](#footnote-49) Ωστόσο, παρά τη διαφορετική δομή της οικογένειας στα νησιά Τρόμπριαντ, η αιμομιξία ανάμεσα σε μητέρα και γιο είναι απαγορευμένη ως αδιανόητη. Ο Malinowski λέει ότι δεν υπήρξε ούτε καν υποψία για κάτι τέτοιο, παρόλο που η αιμομιξία ανάμεσα σε αδελφό και αδελφή είναι «η πλέον αξιόμεμπτη μορφή παράβασης των κανόνων της εξωγαμίας – του θεσμού που απαγορεύει κάθε δεσμό με οποιαδήποτε γυναίκα του ίδιου κλαν»° ενώ, αντιθέτως, η αιμομιξία πατέρα και κόρης δεν ήταν εκεί σπάνιο γεγονός.[[50]](#footnote-50) Αναφορικά με τα αιμομικτικά όνειρα ο Malinowski καταγράφει ότι για τους Τροβριανούς ήταν –σε αντίθεση με τον Δυτικό πολιτισμό- άγνωστα: «‘Ονειρεύεσαι ποτέ τη μητέρα σου έτσι;’ Η απάντηση ήταν μια ήπια, δίχως αιφνιδιασμό άρνηση: ‘Η μητέρα είναι απαγορευμένη- μόνο ένας ‘τοναγκόουα’ (ηλίθιος) θα ονειρευόταν κάτι τέτοιο. Είναι γριά. Δεν θα μπορούσε να συμβεί κάτι τέτοιο.’ […] όταν όμως η ερώτηση αναφερόταν στην αδελφή, η απάντηση ήταν εντελώς διαφορετική- μια ισχυρή συναισθηματική αντίδραση».[[51]](#footnote-51)

Ο Κυριακίδης συμφωνεί με την έννοια του πολιτισμού ως συνόλου- η οποία είναι, όπως παρατηρεί Αριστοτελική- και τη χρησιμοποιεί στον ορισμό του της λαογραφίας. **Δεν** εγκατέλειψε όμως ποτέ την ιστορική άποψη για χάρη της λειτουργικής. Τον ενδιέφερε η ιστορική αρχή των λαογραφικών φαινομένων και όχι η λειτουργία τους από άποψη συγχρονική:

* Περιορισμός του βάθους και του πλάτους της έρευνας- περιορισμός στον ευρωπαϊκό κύκλο του πολιτισμού.
* Δεν παραδέχτηκε ο Κυριακίδης ότι η διαδικασία του δανεισμού ισχύει για όλα τα λαογραφικά φαινόμενα: υπάρχουν κοινά στοιχεία σε όλους τους λαούς, τα οποία πηγάζουν από τη φύση του ανθρώπου και δεν αρκεί η σύγκριση, για να ερμηνευτούν, αλλά και η ψυχολογία. Θεωρητικά ο Κυριακίδης αφήνει ένα άνοιγμα για σύγκριση σε πανανθρώπινο επίπεδο και για ψυχολογική έρευνα. Ο ίδιος όμως περιορίστηκε στην ιστορική έρευνα στα αυστηρά όρια του ευρωπαϊκού κύκλου, ο οποίος περιλαμβάνει όλους τους ευρωπαϊκούς λαούς, αλλά και τους λαούς της Ανατολής. Άρα το πλάτος της συγκριτικής έρευνας συμπίπτει με τον ιστορικό χώρο των παραπάνω λαών.
* Σύμφωνα με τη θεωρία των πολιτισμικών κύκλων, τα λαογραφικά φαινόμενα που παρατηρούνται μέσα στον ευρωπαϊκό κύκλο, όπως και σε οποιονδήποτε άλλον- συνδέονται μεταξύ τους με δεσμούς καταγωγής. Αυτό σημαίνει ότι κάπου και κάποτε γεννήθηκαν, σε ένα από τα κέντρα του κύκλου και από εκεί διαδόθηκαν, στόχο της λαογραφίας να εντοπίσει αυτά τα γεωγραφικά κέντρα.
* Ωστόσο τον Κυριακίδη δεν τον απασχολεί το θέμα της κοιτίδας των λαογραφικών φαινομένων, το που δηλαδή γεννήθηκαν, αλλά το πότε πήραν τη μορφή που έχουν σήμερα. Η μορφή των νεοελληνικών λαογραφικών φαινομένων ανάγεται στην εποχή όπου διαμορφώθηκε ο πολιτισμός του ευρωπαϊκού κύκλου: η μεταγενέστερη αρχαιότητα= κοινός ελληνορωμαϊκός πολιτισμός και επικράτηση του χριστιανισμού. Κάνει χρήση μιας αναλογίας: όπως η σημερινή νεοελληνική γλώσσα έχει τις πηγές της στην Κοινή της μεταγενέστερης αρχαιότητας., ‘έτσι και ο νεοελληνικός λαϊκός πολιτισμός έχει τις πηγές του στον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό της ίδιας εποχής.
* Εθνικό χρέος: οι αρχές του ιθαγενούς νεοελληνικού πολιτισμού βρίσκονται στη μεταγενέστερη αρχαιότητα και μάλιστα στους μακεδονικούς χρόνους. [διάλεξη στον Παρανσσό: Ο μακεδονικός ελληνισμός και ο νεότερος 1926] Έτσι ο Κυριακίδης έχει δύο στόχους: α) να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στον αρχαίο και τον νεοελληνικό πολιτισμό και β) να αποδείξει την ελληνικότητα του μακεδονικού πολιτισμού. ΟΜΩΣ: δεν φέρνει τους Μακεδόνες προς τους αρχαίους Έλληνες, αλλά τους Έλληνες προς τους Μακεδόνες. Ο κλασικός ελληνισμός προς τον μακεδονικό και έπειτα αυτόν προς τον ελληνιστικό και τον ελληνορωμαϊκό.
* Η διαχρονική έρευνα μεμονωμένων στοιχείων του πολιτισμού είναι ακόμη αναγκαία. Μιλάει για ιθαγενή και για δάνεια στοιχεία. Στόχος να αποδείξει ότι οι λαογραφικές εκδηλώσεις είναι ιθαγενείς και όχι δάνειες.
* Γερμανικός εθνικοσοσιαλισμός: Ο γερμανικός πολιτισμός άφησε τα χνάρια του στον ευρωπαϊκό κύκλο. Στόχος να αποσυνδεθούν οι σύγχρονοι Έλληνες από τους αρχαίους: γενετική και πολιτισμική συγγένεια των Γερμανών με τους αρχαίους Έλληνες και μάλιστα με τους Σπαρτιάτες. Η προπαγάνδα των Γερμανών ξεθάβει τη θεωρία του Φαλμεράγιερ. Ο Κυριακίδης στο επιχείρημα του Γερμανικού ζωτικού χώρου, αντιτάσσει το επιχείρημα του ελληνικού ζωτικού χώρου. Στην ιδέα της φυλής αντιτάσσει τη σημασία του πολιτισμού στη διαμόρφωση του εθνικού χαρακτήρα.

**Γεώργιος Μέγας:**

Ιστορική-γεωγραφική μέθοδος των Φιλανδών λαογράφων: Υπάρχει ένας σταθερός κεντρικός πυρήνας και τα άλλα στοιχεία του παραμυθιού παραλλάσσουν συνεχώς καθώς το παραμύθι διαδίδεται από τόπο σε τόπο και από γενιά σε γενιά.

Σκοπός της φιλανδικής μεθόδου να περιγράψει την πορεία, τη ζωή του παραμυθιού.

**Ιστορικο-γεωγραφική θεωρία των Julius Krohn, και Kaarle Krohn,– φινλανδική σχολή**

Οι J. και K. Krohn παρατήρησαν μεγάλες ομοιότητες μεταξύ των παραμυθιών σε παγκόσμια κλίμακα. Στόχος της σχολής τους λοιπόν είναι να παρακολουθήσει την πορεία του παραμυθιού στον χώρο και τον χρόνο, να περιγράψει τη ζωή του, το πού γεννήθηκε, πού ταξίδεψε και πώς μεταβάλλεται συνεχώς η μορφή του και όχι το γιατί γεννήθηκε, ποιος ήταν δηλαδή ο λόγος της δημιουργίας του. Επίσης ενδιαφέρεται για την αποκατάσταση της αρχικής μορφής του παραμυθιού, του **αρχετύπου**. Το παραμύθι δημιουργήθηκε σε ένα κέντρο, διαδόθηκε μέσω δρόμων, επιχωριάζει σε μια περιφέρεια και υπάρχουν και όρια πέρα από τα οποία δεν το συναντάμε. Η διάδοσή του μοιάζει με τους κύκλους που δημιουργούνται στην επιφάνεια ήσυχου νερού, όταν πέσει μέσα ένα βότσαλο. Επομένως, όσο αυξάνεται η συχνότητα των παραλλαγών, τόσο πιο κοντά βρισκόμαστε στο κέντρο του παραμυθιού και όσο ευρύτερα διαδεδομένο είναι, τόσο πιο παλαιό. Η φινλανδική σχολή χρησιμοποιεί ως μεθοδολογικά εργαλεία την ανάλυση και τη σύγκριση: η διήγηση αναλύεται στα βασικά της επεισόδια, το κάθε επεισόδιο αναλύεται στα συστατικά τουστοιχεία, και η σύγκριση των παραλλαγών γίνεται κατά στοιχείο, αφού έχουν καταρτιστεί πίνακες που δείχνουν τη συχνότητα με την οποία παρουσιάζονται τα στοιχεία κατά περιοχές και αφού έχει σημειωθεί στον χάρτη η γεωγραφική τους κατανομή με σκοπό να διαπιστωθεί ποια στοιχεία είναι τα αρχικότερα. Κατά τη σύγκριση λαμβάνονται υπόψη οι γραπτές διασκευές του παραμυθιού και οι νόμοι που διέπουν την προφορική παράδοση.[[52]](#footnote-52)

Κριτική στη θεωρία είχαν ασκήσει ο Αυστριακός **Albert Wesselski** και ο Σουηδός **Carl von Sydow**: κατά την άποψή τους το παραμύθι δεν διαδίδεται κατά γεωγραφική κλίμακα, κατά κύματα από ένα κέντρο προς την περιφέρεια. Διακρίνουν ανάμεσα στον λαό τους ενεργητικούς και παθητικούς φορείς της παράδοσης και θεωρούν ότι το έργο της διάδοσης των παραμυθιών ανήκει στους πρώτους. Ο Wesselski ως ενεργητικού φορείς της παράδοσης θεώρησε κυρίως τους λογοτέχνες, επειδή έδωσε βάρος στις γραπτές, λογοτεχνικές διασκευές των παραμυθιών, οι οποίες κατά τη γνώμη του ασκούν μεγάλη επίδραση στην προφορική παράδοση, ενώ ο von Sydow, παραμένοντας στο πλαίσιο της προφορικής παράδοσης, έδειξε ότι η διάδοση των παραμυθιών μπορεί να γίνει και δι’ αλμάτων, εφόσον εξαρτάται από την κίνηση των φορέων του. Τέλος ο von Sydow εισήγαγε την έννοια του **οικοτύπου** που σημαίνει ότι σε μια ορισμένη και σχετικά απομονωμένη γλωσσική και πολιτιστική περιοχή οι παραλλαγές του παραμυθιού αποκτούν μια ενότητα και η μορφή τους γίνεται χαρακτηριστική της περιοχής. Έτσι, η μετατόπιση του ενδιαφέροντος από το παραμύθι ως καθαυτό κείμενο στη διαδικασία της διήγησης και στην ένταξή του στο φυσικό του περιβάλλον, δηλαδή στην κοινωνία μέσα στην οποία ζει, οδήγησε στη λειτουργική μέθοδο.[[53]](#footnote-53)

Δεν ενδιαφέρει το γιατί γεννήθηκε το παραμύθι (Πολίτης), αλλά η αποκατάσταση της αρχικής του μορφής, του αρχετύπου, από το οποίο προήρθαν όλες πι παραλλαγές που έχουμε.

Οι Φιλανδοί λαογράφοι είναι να ξεκαθαρίσουν τα στοιχεία του πολιτισμού τους, αυτά που τους διακρίνουν από τους γειτονικούς πολιτισμούς.

Μέγας, Γ. Α., «Το τραγούδι του γεφυριού της Άρτας. Συγκριτική μελέτη», Λαογραφία 27, (1971). Προσπάθεια να καταδείξει την υπεροχή του ελληνικού χαρακτήρα σε σχέση με τον χαρακτήρα άλλων Βαλκανικών λαών, ιδίως των Βουλγάρων. [ο χαρακτήρας των λαϊκών δημιουργημάτων στον χαρακτήρα του λαού-δημιουργού]. Το ποια είναι η αρχικότερη παραλλαγή είναι υποκειμενικό. Όταν η σύγκριση παίρνει αξιολογικό χαρακτήρα καταλήγει σε αυθαίρετα συμπεράσματα. [οι οπαδοί της μεθόδου θα αντιτάξουν ότι οι αξιολογικές κρίσεις είναι παρέκκλιση από τη μέθοδο].

|  |
| --- |
| **Β.1.γ. Η παράδοση** |

* **Κοινωνική/πολιτισμική (υπ)αλλαγή και μακρά διάρκεια.**
* **Η λαογραφία ως επιστήμη του παραδοσιακού πολιτισμού (Ά. Κυριακίδου-Νέστορος)**
* **Λαϊκή / συλλογική μνήμη και παράδοση.**
* **Προφορική ιστορία.**
* **Μικρή και μεγάλη παράδοση/ αναβεβηκότα και καταπεπτωκότα στοιχεία (R. Riedfield)**
* **Η «επιστροφή στις ρίζες».**

**Ι) Ο στρουκτουραλισμός του Claude Levi-Strauss**

Η συμβολή του Claude Levi-Strauss στην ανθρωπολογία είναι αναμφισβήτητα τεράστια.[[54]](#footnote-54) Το πολυσύνθετο έργο του συμπυκνώνει τη γαλλική φιλοσοφική παράδοση του J.J. Rousseau, την κοινωνιολογία των E. Durkheim και του M. Mauss, αλλά και την αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία του F. Boas και τον μαρξισμό. Έχει δανειστεί μοντέλα από τα μαθηματικά και την Κυβερνητική, ενώ καταλυτική είναι στη θεωρία του η επίδραση της δομικής γλωσσολογίας του R. Jacobson.[[55]](#footnote-55) Το πολιτισμικό σύστημα για τον Levi-Strauss είναι παράλληλο με αυτό της γλώσσας, δεδομένου ότι, όπως η γλώσσα είναι ένας κώδικας επικοινωνίας αντίστοιχα το ίδιο μπορούμε να πούμε και για τα κοινωνικά συστήματα.[[56]](#footnote-56) Και όπως πίσω από το φανερό περιεχόμενο της πρότασης οι γλωσσολόγοι ανακαλύπτουν τη γραμματική και το συντακτικό, τη δομή δηλαδή που γεννά όλη την ποικιλία των δυνατών προτάσεων και αποτελεί ουσιαστική πραγματικότητα, έτσι πίσω από τα κοινωνικά φαινόμενα οι κοινωνιολόγοι μπορούν να ανιχνεύσουμε τη βαθύτερη δομή της κοινωνίας τον τρόπο ζωής και σκέψης της.

**Στρουκτουραλισμός**: δίνει προτεραιότητα στην έννοια της δομή, στον τρόπο δηλαδή με τον οποίον τα πολιτισμικά στοιχεία αλληλοεξαρτώνται. Ο στρουκτουραλισμός προσπαθεί να εντοπίσει τους νόμους που διέπουν τις σχέσεις εξάρτησης.

**Το ταμπού της αιμομιξίας.**

Η απαγόρευση της αιμομιξίας αποτελεί διαπολιτισμική σταθερά\_ ακόμη και οι πιο μικρές κοινωνίες έχουν γαμήλια συστήματα, ώστε να αποφευχθεί.[[57]](#footnote-57) Όπου αυτή απαντάται, είναι είτε κατά συνθήκην είτε συνιστά παράβαση των κοινωνικών κανόνων και παρεκκλίνουσα συμπεριφορά.[[58]](#footnote-58) Το ταμπού της αιμομιξίας, κατά τον Levi-Strauss, βρίσκεται την ίδια στιγμή στο όριο του πολιτισμού (με τη φύση), ενυπάρχει σ’ αυτόν και συνάμα συνιστά πολιτισμό.[[59]](#footnote-59)

**Η Άγρια σκέψη:**

Το πολιτισμικό σύστημα για τον **Levi-Strauss** είναι παράλληλο με αυτό της γλώσσας, δεδομένου ότι, όπως η γλώσσα είναι ένας κώδικας επικοινωνίας αντίστοιχα το ίδιο μπορούμε να πούμε και για τα κοινωνικά συστήματα.[[60]](#footnote-60) Και όπως πίσω από το φανερό περιεχόμενο της πρότασης οι γλωσσολόγοι ανακαλύπτουν τη γραμματική και το συντακτικό, τη δομή δηλαδή που γεννά όλη την ποικιλία των δυνατών προτάσεων και αποτελεί ουσιαστική πραγματικότητα, έτσι πίσω από τα κοινωνικά φαινόμενα οι κοινωνιολόγοι μπορούν να ανιχνεύσουμε τη βαθύτερη δομή της κοινωνίας τον τρόπο ζωής και σκέψης της.

Το καλύτερο εργαλείο για τη μελέτη ενός «πρωτόγονου» πολιτισμού είναι για τον Levi-Strauss η ανάλυση των μύθων του, διότι οι μύθοι ασχολούνται με τα μεγάλα προβλήματα της ζωής που η ανθρώπινη σκέψη συλλαμβάνει με τη μορφή αντιθέσεων: κοσμολογικών (γη-ουρανός), φυσικών (Ανατολή-Δύση), μεταφυσικών (ζωή-θάνατος) και κοινωνικών (εμείς-άλλοι/ δικό μας-ξένο). Όλες αυτές οι αντιθέσεις είναι συνιστώσες της μεγάλης αντίθεσης Φύση-Πολιτισμός, η οποία συμβιβάζεται με τη γλώσσα, το συμβολικό σύστημα επικοινωνίας με το οποίο ο άνθρωπος ονοματίζει τη φύση, με την τεχνική που επιτρέπει στον άνθρωπο την ιδιοποίηση της φύσης και με την απαγόρευση της αιμομιξίας, που εξασφαλίζει την επικοινωνία των οικογενειών. Ως εκ τούτου ο Levi-Strauss θεωρεί τον πολιτισμό ως ένα σύστημα επικοινωνίας και ανταλλαγής αγαθών (οικονομία), γυναικών (γαμήλια συστήματα και ταμπού αιμομιξίας) και μηνυμάτων (γλώσσα).[[61]](#footnote-61)

Πίσω από τους μύθους των λαών που μελέτησε ο Levi-Strauss, των Ινδιάνων της Ν. Αμερικής, βρίσκεται η άγρια σκέψη, η οποία συνίσταται στη μαστορική, την ικανότητα δηλαδή που επιτρέπει στον άγριο να καθιερώνει αναλογικές σχέσεις ανάμεσα στη ζωή της κοινωνίας του και στη φύση. Η αναλογία είναι ένας τρόπος σκέψης που στηρίζεται στην αντίθεση και την παραλληλία. Η άγρια σκέψη διαφέρει μεν από την εξημερωμένη, επιστημονική σκέψη των Δυτικών μεθοδολογικά, ωστόσο η λογική και η επιστήμη δεν αποτελούν προνόμια μόνο της δεύτερης, διότι η απαίτηση για αποκατάσταση αναγκαίων σχέσεων που συνιστούν εγκαθίδρυση τάξης διέπει τόσο την άγρια, όσο και την επιστημονική σκέψη.[[62]](#footnote-62) Κοντολογίς λέει ο Levi-Strauss «Η απαίτηση για τάξη βρίσκεται στη βάση της σκέψης που ονομάζουμε πρωτόγονη. Αλλά μόνο στο βαθμό που βρίσκεται και στη βάση κάθε σκέψης: γιατί είναι ευκολότερο να πλησιάσουμε τις μορφές της σκέψης που μας φαίνονται ξένες προς τη δική μας, αν τις δούμε μέσα από το πρίσμα των κοινών ιδιοτήτων τους».[[63]](#footnote-63) Επομένως οι διαφορές ανάμεσα στην πρωτόγονη (primitive mind) και την επιστημονική σκέψη (scientific thought) είναι ποιοτικού χαρακτήρα όσον αφορά μόνο τη μέθοδο που δουλεύει το μυαλό στις δύο περιπτώσεις, ωστόσο «το είδος της λογικής που χαρακτηρίζει τη μυθική σκέψη είναι τόσο αυστηρό, όσο και εκείνο της σύγχρονης επιστήμης και η διαφορά έγκειται όχι στην ποιότητα της διανοητικής διαδικασίας, αλλά στη φύση των πραγμάτων, στα οποία αυτή εφαρμόζεται.[…] Ο άνθρωπος πάντοτε σκεφτόταν εξίσου καλά και η βελτίωση έγκειται όχι σε μια υποτιθέμενη πρόοδο του ανθρώπινου νου, αλλά στην ανακάλυψη νέων περιοχών, όπου μπορεί να εφαρμόζει τις δυνάμεις του, οι οποίες δεν έχουν αλλάξει και δεν αλλάζουν».[[64]](#footnote-64) Ο Levi-Strauss θεωρεί τους μύθους συστήματα επικοινωνίας και εργαλεία της άγριας/μυθικής σκέψης και των νόμων που τη διέπουν, η οποία έχει ως αντικείμενό της την κατανόηση της φύσης και της κοινωνίας.[[65]](#footnote-65)

**Το μαγειρικό τρίγωνο:**

Όσον αφορά στο πεδίο της διατροφής ο Levi-Strauss μέσα από την ανάλυση των μύθων των Ινδιάνων της Ν. Αμερικής διατυπώνει μια μαγειρική θεωρία, η οποία συνιστά την παγκόσμια δομή της μαγειρικής. Η τροφή προσφέρεται στον άνθρωπο σε τρία βασικά στάδια: ωμή, μαγειρεμένη και σάπια. Το μαγειρεμένο είναι η πολιτισμική μετατροπή του ωμού, ενώ το σάπιο είναι η φυσική του. Κάτω από το βασικό αυτό τρίγωνο υποβόσκει η διπλή αντίθεση ανάμεσα σε επεξεργασμένο/μη επεξεργασμένο από τη μια πλευρά και πολιτισμός/ φύση από την άλλη. Η μετατροπή του ωμού σε μαγειρεμένο είναι μια πολιτισμική διαδικασία, ενώ του ωμού και του μαγειρεμένου σε σάπιο είναι ένας φυσικός μετασχηματισμός.

ΩΜΟ

Επεξεργασμένο Μη επεξεργασμένο

Πολιτισμός Φύση

ΜΑΓΕΙΡΕΜΕΝΟ ΣΑΠΙΟ

Αυτές οι εμπειρικές κατηγορίες από μόνες τους είναι κενές περιεχομένου και δεν μας μαθαίνουν τίποτε για την κουζίνα της μιας ή της άλλης κοινωνίας. Μόνον η εθνογραφική παρατήρηση μπορεί να διευκρινίσει αυτό που ο κάθε πολιτισμός κατανοεί ως ωμό, μαγειρεμένο ή σάπιο και αυτό βέβαια δεν είναι απαραίτητα το ίδιο για όλους.[[66]](#footnote-66) Συνεπώς το τρίγωνο ωμό, μαγειρεμένο και σάπιο, περιορίζει το σημασιολογικό πεδίο, αλλά «απ’ έξω». Για όλες τις κουζίνες τίποτε δεν είναι απλά μαγειρεμένο, είναι μαγειρεμένο με κάποιον τρόπο. Ούτε πάλι υπάρχει η καθαρή έννοια του ωμού: μόνον ορισμένα τρόφιμα μπορούν να καταναλωθούν ωμά και αυτό εφ’ όσον έχουν προηγουμένως πλυθεί, καθαριστεί, κοπεί και καρυκευτεί. Τέλος ακόμη και οι πιο επιδεικτικές στο σάπιο κουζίνες, δεν το αποδέχονται παρά μόνο μέσω ορισμένων οδών, αυθόρμητων ή κατευθυνόμενων.[[67]](#footnote-67)

***Τα πάντα είναι ιστορία***

Η ιστορία συνεχώς συνδέεται και με άλλες κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, δεδομένου ότι κάθε τρόπος ζωής δεν είναι αυτοφυής, αλλά έχει οπωσδήποτε μια διάρκεια στο χρόνο. Δεν υπάρχουν πολιτισμοί και κοινωνίες χωρίς ιστορία, επομένως η μελέτη και η κατανόησή τους, συνεπάγεται τη γνώση της ιστορίας τους. Για τον Claude Levi-Strauss τα πάντα είναι ιστορία. «Αυτό που ειπώθηκε χτες είναι ιστορία. Αυτό που συνέβη πριν από ένα λεπτό είναι ιστορία».[[68]](#footnote-68) Και παρατηρεί: «έστω και λίγη ιστορία, είναι καλύτερη από καθόλου ιστορία».[[69]](#footnote-69) Για τον Γάλλο ανθρωπολόγο τόσο οι σύγχρονες, οι «θερμές» κοινωνίες, όπου κυριαρχεί η αλλαγή και η πρόοδος, όσο και οι «πρωτογονικές», οι «ψυχρές», όπου φαίνονται ότι μένουν στάσιμες, έχουν ιστορία. Μόνο που οι ψυχρές κοινωνίες εξουδετερώνουν τα αποτελέσματα που θα μπορούσαν να έχουν οι ιστορικοί παράγοντες στην ισορροπία και τη συνέχειά τους μέσω των τελετουργικών τους εθίμων και καταφέρνουν να απορροφούν την αλλαγή και να δείχνουν αναλλοίωτες στο χρόνο.[[70]](#footnote-70)

Η ιστορία δεν είναι μόνο μια στυγνή περιγραφή παρελθόντων γεγονότων. Ο C. Wright Mills τη θεωρεί κοινωνική επιστήμη και υπερασπίζεται τον ρόλο της ιστορίας στην κοινωνιολογία ασκώντας κριτική στις μεγάλες αϊστορικές και γενικές κοινωνιολογικές θεωρίες όπως του Parsons.[[71]](#footnote-71) Το άτομο μπορεί να συνειδητοποιήσει και να ερμηνεύσει τον εαυτό του, τις εμπειρίες του και τη μοίρα του, αν τοποθετηθεί μέσα στην εποχή του, αν δηλαδή καταλάβει τα κοινωνικά συμφραζόμενα που ανήκει. Την κατανόηση του εγώ μας σε σχέση με την κοινωνία που ανήκουμε, ώστε να συνειδητοποιούμε τη θέση μας και τη συμβολή μας στη διαμόρφωση και εξέλιξή της, ο Mills ονόμασε *κοινωνιολογική φαντασία*. Για την κατανόηση όμως και των δύο -του εαυτού και του κόσμου- καθώς και των δομικών αλλαγών που επηρεάζουν αμφότερους, είναι απαραίτητη η ιστορία.[[72]](#footnote-72) Η ιστορία, η βιογραφία και η κοινωνία αποτελούν «τις συντεταγμένες της σωστής μελέτης του ανθρώπου και […] ένας κοινωνιολόγος είναι αδύνατο να θέσει με επάρκεια τα προβλήματα προς τα οποία θα πρέπει να προσανατολίζονται οι μελέτες του αν δεν κάνει χρήση της ιστορίας κι αν του λείπει κάποια ιστορική αίσθηση των ψυχολογικών προβλημάτων».[[73]](#footnote-73) Με λίγα λόγια κοινωνιολογία, χωρίς ιστορία δεν γίνεται, δεδομένου ότι καμία κοινωνική επιστήμη δεν μπορεί να υπερβεί την ιστορία. Αντιθέτως κάθε κοινωνική επιστήμη χρειάζεται τη γνώση του παρελθόντος, για να κατανοήσει το παρόν.[[74]](#footnote-74)

Η ιστορική κοινωνιολογία λοιπόν αναζητά κυρίως τις διαδικασίες κοινωνικής αλλαγής επενδύοντας στα ιδιαίτερα και μεταβλητά στοιχεία κάθε κοινωνικής δομής.[[75]](#footnote-75) Πρόκειται για τη **μικροϊστορία** που κινείται στη διάσταση του σύντομου χρόνου, στο επίπεδο των γεγονότων και της συνειδητής δράσης των προσωπικοτήτων.

Πέρα όμως από τη μικροϊστορία και την ιστορία που ασχολείται με την κοινωνική αλλαγή υπάρχει και μια ιστορία που επενδύει στη μακρά διάρκεια. Πρόκειται για το είδος της **δομικής ιστορίας**, όπως την αντιλαμβάνεται ο F. Braudel: «για τη σχεδόν ακίνητη, την ιστορία του ανθρώπου σε σχέση με τον περίγυρό του. Μια ιστορία που κυλά αργά, που μεταβάλλεται αργά, που συχνά συνίσταται σε επίμονες επαναλήψεις, ασταμάτητα επαναλαμβανόμενους κύκλους. […] πιο πάνω από αυτή την ακίνητη ιστορία διακρίνεται μια ιστορία με αργούς ρυθμούς: θα την ονόμαζα ευχαρίστως, εάν η λέξη δεν είχε χάσει το πλήρες νόημά της, κοινωνική ιστορία, ιστορία των ομάδων και των ομαδοποιήσεων».[[76]](#footnote-76) Ο Braudel χρησιμοποιεί εναλλακτικά τους όρους κοινωνία και πολιτισμός, ως δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, δεδομένου ότι αναφέρονται στην ίδια πραγματικότητα και πιστεύει ότι: «αφού η σχέση πολιτισμού και κοινωνίας είναι τόσο στενή, έχουμε κάθε λόγο να προσεγγίζουμε τη **μακράς διαρκειας ιστορία** των πολιτισμών με το μάτι του κοινωνιολόγου».[[77]](#footnote-77) Παρατηρεί ωστόσο ότι ένας πολιτισμός προϋποθέτει μεγαλύτερα χρονικά διαστήματα από ότι μια κοινωνική πραγματικότητα. Μεταβάλλεται πολύ πιο αργά από ό,τι οι κοινωνίες που φέρει ή που συμπαρασύρει.[[78]](#footnote-78) Ο πολιτισμός συνίσταται από συνέχειες και είναι εγγεγραμμένος ως συλλογικές νοοτροπίες, οι οποίες είναι σφυρηλατημένες στο συλλογικό ασυνείδητο και κληροδοτούνται από γενιά σε γενιά, μέσω της παράδοσης. Ο πολιτισμός είναι τρόπος ζωής που έχει διάρκεια στο χρόνο και το χώρο, που έχει δηλαδή ιστορία.[[79]](#footnote-79)

Τη διαχρονικότητα λαογραφικών φαινομένων μέσα από το πρίσμα μιας ιστορικής λαογραφίας μελετά και ο **Β. Πούχνερ**, ο οποίος καταδεικνύει τη δυναμική της παράδοσης.[[80]](#footnote-80) Ταυτόχρονα ο Πούχνερ επισημαίνει ότι στην Ελλάδα η έννοια της «συνέχειας» έφερε δύο ακραίες και αντίθετες μεταξύ τους τάσεις: από τη μια μεριά η «συνέχεια» αντιμετωπίστηκε με δυσπιστία από τις α-ιστορικές θεωρήσεις της κοινωνικής ανθρωπολογίας ως ιδεολογική κατασκευή. Από την άλλη συγκρότησε την ιδεολογία ότι ο νεοελληνικός πολιτισμός είναι ένα ύστατο επιβίωμα του αρχαίου ελληνικού κόσμου και άρα θα πρέπει να εντοπιστούν τα «αντίστοιχα» φαινόμενα τότε και τώρα, υπερπηδώντας ολόκληρες χιλιετίες χωρίς ενδιάμεσα τεκμήρια.[[81]](#footnote-81)

***ΙΙ) Η Άλκη Κυριακίδου Νέστορος και η λαογραφική/ανθρωπολογική σχολή της Θεσσαλονίκης[[82]](#footnote-82) [ιστορική εθνογραφία και προφορική ιστορία]***

Η Ά. Κυριακίδου Νέστορος παρατηρεί ότι σήμερα τόσο η λέξη «λαός» όσο και το επίθετο «λαϊκός» είναι όροι ρευστοί και εξαιρετικά ασαφείς. Γι’ αυτό προτιμά και χρησιμοποιεί τον όρο παραδοσιακός πολιτισμός, ο οποίος ως αφετηρία του σημερινού μεταβατικού σταδίου είναι -ως σύνολο και όχι ως μεμονωμένα στοιχεία που επιβιώνουν στο παρόν- φαινόμενο ιστορικό. Για να αποκαλυφθεί επομένως η δομή του θα πρέπει να μελετηθεί συγχρονικά μεν, αλλά σε χρόνο παρωχημένο: το χρόνο της ακμής του, όταν δηλαδή λειτουργούσε ως αυτόνομος μηχανισμός, ο οποίος από τη μια μεριά εξασφάλιζε τη συντήρηση των παραδιδόμενων, από την άλλη όμως επέτρεπε και ενίσχυε τις δημιουργικές προσπάθειες των προικισμένων ατόμων, τα οποία ενεργούσαν έτσι σαν ωστικές δυνάμεις και κρατούσαν σε διαρκή κίνηση το σύνολο του πολιτισμού.[[83]](#footnote-83) Η Α. Κυριακίδου-Νέστορος θα δώσει λοιπόν στο δικό της ορισμό της λαογραφίας ιστορική χροιά: «λαογραφία είναι η συνολική μελέτη του παραδοσιακού πολιτισμού», ο οποίος ακμάζει στην περίοδο της Τουρκοκρατίας, όπου η ελληνική κοινωνία ήταν κατά βάση προφορική. Αυτό σημαίνει όχι μόνον ότι –παρά την ύπαρξη της γραφής- το κύριο μέσον επικοινωνίας ήταν ο προφορικός λόγος, αλλά και ότι η προφορική κοινωνία ήταν μυθική. Αντιμετώπιζε δηλαδή και στη συνέχεια εξέφραζε την πραγματικότητα μέσα από το πρίσμα του μύθου και όχι του λόγου.[[84]](#footnote-84) Ο παραδοσιακός πολιτισμός λοιπόν στη φάση της ακμής του χαρακτηρίζεται από προκαπιταλιστική οικονομία, άμεση προφορική επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων χωρίς τη μεσολάβηση της κεντρικής εξουσίας και της γραπτής επίσημης γλώσσας και από μεσαιωνική κοσμοθεωρία.[[85]](#footnote-85) Η Α. Κυριακίδου-Νέστορος χρησιμοποιεί, ωστόσο, εναλλακτικά με τον όρο παραδοσιακός και τον όρο λαϊκός, για να δείξει το χαρακτήρα συνοχής που διέπει τον ελληνικό πολιτισμό στην περίοδο της τουρκοκρατίας. Ο τρόπος ζωής, η κοσμοθεωρία και οι οικονομικές δομές ήταν τότε κοινά στοιχεία για όλους και για τους χωριάτες και για τους χωραΐτες και για τη λόγια / εκκλησιαστική και για τη λαϊκή παράδοση. Διαφορά υπήρχε μόνο σε δικαιικό και γλωσσικό επίπεδο. Η μεν εκκλησία δηλαδή, ως το μόνο οργανωμένο σύστημα που λειτουργούσε, είχε επιβάλει το βυζαντινό-ρωμαϊκό δίκαιο και χρησιμοποιούσε την «αρχαία» γλώσσα -τουλάχιστον στο τυπικό της,- ο δε λαός διατηρούσε το λαϊκό-εθιμικό δίκαιο και χρησιμοποιούσε τη «φυσική», την καθομιλουμένη γλώσσα. Στον 18ο αι με την επικράτηση του Διαφωτισμού στην Ελλάδα, η λόγια παράδοση δεν εκφράζεται μόνον από την εκκλησία, αλλά και από τους εμπόρους, οι οποίοι καθώς εισάγουν τον φωτισμένο τρόπο σκέψης στη χώρα μας, διαφοροποιούνται από την εκκλησία. Οι έμποροι θα αποτελέσουν λοιπόν τη νέα λόγια παράδοση και η παλαιά λόγια παράδοση, η εκκλησία, θα συμβαδίσει με το λαό και μαζί του θα εμπνέεται από τα παλαιά μεσαιωνικά ιδεώδη. Και μολονότι ο Διαφωτισμός ακμάζει στις πόλεις, ενώ στα χωριά συνεχίζεται ο παραδοσιακός τρόπος σκέψης, πάλι η σχέση πόλης - χωριού δεν είναι αντίθετη, αλλά συμπληρωματική. Μάλιστα κατά τον Riedfield ο πολιτισμός του χωριού είναι η μικρή παράδοση και ο πολιτισμός της πόλης η μεγάλη παράδοση. Μεταξύ τους υπάρχει ανταλλαγή στοιχείων: άλλα ανεβαίνουν από τη μικρή στη μεγάλη παράδοση (αναβεβηκότα στοιχεία) και άλλα ξεπέφτουν από τη μεγάλη στη μικρή παράδοση (καταπεπτωκότα στοιχεία). Ο κορμός του πολιτισμού συνεχίζει να είναι ενιαίος. Και ενώ στην Ευρώπη του 19ου αι. η Βιομηχανική Επανάσταση διχοτομεί τον πολιτισμό σε μοντέρνο και λαϊκό, στην Ελλάδα δεν μεταφέρεται ιδιαίτερα αυτή η αντίθεση, παρά μόνον αρχίζει με την ίδρυση του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους. Μόλις στα 1950 (σχέδιο μάρσαλ) η Ελλάδα μπαίνει σε μεταβατικό στάδιο, διότι αρχίζει η εκβιομηχάνισή της.[[86]](#footnote-86)

Η λαογραφία όμως δεν είναι αποκλειστικά ιστορική επιστήμη.[[87]](#footnote-87) Η Κυριακίδου θα παραδεχθεί με παρρησία ότι απέκοψε τη λαογραφία από το ζωντανό παρόν και την έκανε ιστορική εθνογραφία/ανθρωπολογία: «την είχα κάνει ιστορική επιστήμη, γιατί εκείνη την ώρα πίστευα ότι αυτό έπρεπε να το κάνουμε, για να καταλάβουμε τι γίνεται στη μεταβατική περίοδο. Πρέπει να δούμε από πού ξεκινήσαμε, για να δούμε πως φτάνουμε ως εδώ και διαλύεται το πράγμα. Ύστερα από χρόνια όμως κατάλαβα ότι δεν είναι δυνατόν να αποξενωθώ ολωσδιόλου από, να την πω έτσι, την παραδοσιακότητα που έχει ο καθένας μέσα του. Γιατί, σίγουρα, ο καθένας έχει μια συνέχεια μέσα του. Τη συνέχεια της οικογενειακής παράδοσης και τοπικής παράδοσης. Λοιπόν αυτή που θα τη βρω; Και την βρήκα πάλι σε έναν άλλο κλάδο της ιστορίας που λέγεται προφορική ιστορία».[[88]](#footnote-88) Η τελευταία ενασχόληση της Α. Κυριακίδου-Νέστορος ήταν η σύζευξη λαογραφίας και προφορικής ιστορίας και πεδίο έρευνάς της η μνήμη των Μικρασιατών Προσφύγων και η ένταξή τους στη νεοελληνική κοινωνία. Οι δεσμοί της Α. Κυριακίδου-Νέστορος με την ιστορία είναι πράγματι πολύ ισχυροί και η προσφορότερη μέθοδος μελέτης του παραδοσιακού ή λαϊκού πολιτισμού είναι η προαναφερθείσα προφορική ιστορία, όπου μέσω των συνεντεύξεων συγκροτείται στο παρόν η προσωπική, αλλά και κοινωνική μνήμη. Συνάμα η συγχρονική μελέτη των λαογραφικών φαινομένων και η ένταξή τους σε χρόνο παρωχημένο, συνιστά την ιστορική εθνογραφία: «Η μέθοδος που προτείνουμε [για τη μελέτη του παραδοσιακού πολιτισμού] ονομάζεται ‘Ιστορική Εθνογραφία’. Είναι ιστορική, γιατί χρησιμοποιεί όλες τις πηγές που θα χρησιμοποιούσε κι ένας ιστορικός, για να μελετήσει την ιστορία ενός τόπου. Αλλά είναι συνάμα και εθνογραφία, γιατί ξεκινά από την εμπειρική παρατήρηση του τόπου και των ανθρώπων και προσπαθεί να δει τα πράγματα συνολικά. […] Από την άποψη αυτή η ιστορική εθνογραφία δεν διαφέρει και πού από τη σύγχρονη αντίληψη της ιστορίας -αυτή που ονομάζουμε ‘σφαιρική ιστορία’ (histoire globale)».[[89]](#footnote-89)

***Μνήμη και προφορική παράδοση***

Παρ’ όλα αυτά όμως υπάρχουν συγκυρίες και περιστατικά που διαταράσσουν την αργόσυρτη διάρκεια, που σπάνε τις παραδοσιακές δομές και μεταβάλλουν την κοινωνική πραγματικότητα. Επέρχεται δηλαδή πολιτισμική αλλαγή και πολλές συλλογικές νοοτροπίες, ήθη, έθιμα, παραδόσεις συνεχώς σβήνουν. Ο κοινωνικός επιστήμονας προσπαθεί τότε να ανασυνθέσει έναν τρόπο ζωής μέσα από τα κατάλοιπα του παρελθόντος, όπως ακριβώς γίνεται στην αρχαιολογία. Ωστόσο δεν έχει ως πηγές στη δουλειά του μόνον υλικά ευρήματα, -ή και κείμενα, αν είναι τυχερός- όπως ένας αρχαιολόγος. Ο κοινωνικός επιστήμονας στηρίζεται κυρίως στη συλλογική ή λαϊκή μνήμητης κοινωνίας που μελετά.[[90]](#footnote-90) Τα υποκείμενα της έρευνας θυμούνται και ανασυνθέτουν το παρελθόν τους ως μέλη μιας κοινωνικής ομάδας. Η συλλογική μνήμη συνίσταται κατά τη Βαν-Μπούσχοτεν από δύο όψεις: από την προφορική ιστορία, που είναι η ζωντανή μνήμη των ανθρώπων που έζησαν οι ίδιοι τα γεγονότα που αφηγούνται στον ερευνητή. Έπειτα από την προφορική παράδοση που έχει να κάνει με την αφήγηση περιστατικών, ιστοριών και γεγονότων που χάνονται στα βάθη του χρόνου. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση το παρελθόν αναπαρίσταται όχι όπως πραγματικά έγινε, αλλά υπό το πρίσμα του παρόντος.[[91]](#footnote-91) Η προφορική ιστορία μάλιστα είναι κατά την Α. Κυριακίδου-Νέστορος πρώτα απ’ όλα η τεχνική της συνέντευξης, στην οποία παίρνουν μέρος δύο άνθρωποι, ο ερωτών και ο ερωτώμενος. Από την προσωπική σχέση που θα δημιουργηθεί ανάμεσά τους εξαρτάται η ποιότητα του προϊόντος της συνέντευξης που είναι η προφορική αφήγηση. Σταχυολογώντας τις απόψεις της Κυριακίδου για την προφορική ιστορία και για τις ποιοτικές συνεντεύξεις παραθέτουμε τα εξής: «Η προφορική ιστορία δημιουργεί τα δεδομένα της και δεν τα εκμεταλλεύεται απλώς, όπως κάνει λ.χ η ιστορία με το αρχειακό της υλικό. Ο ιστορικός της προφορικής ιστορίας δεν έχει στόχο του να συγκεντρώσει προφορικές μαρτυρίες για συγκεκριμένα γεγονότα, τις οποίες θα χρησιμοποιήσει συμπληρωματικά εκεί όπου οι γραπτές πηγές δεν επαρκούν, για να αποκαλύψει την ιστορική «αλήθεια». Αυτό που επιδιώκει δεν έχει σχέση με την αντικειμενική αλήθεια, αλλά με το υποκειμενικό βίωμα του γεγονότος. Δεν την ενδιαφέρει «τι ακριβώς έγινε», αλλά «πώς το έζησαν» οι συγκεκριμένοι άνθρωποι. Τα ντοκουμέντα της «επίσημης», ας την πούμε έτσι, ιστορίας -της «ιστορίας των γεγονότων», καταγράφουν ένα συγκεκριμένο γεγονός που συμβαίνει σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Ο ιστορικός εκτιμά την αξία αυτής της γραπτής μαρτυρίας και την τοποθετεί ανάλογα στη χρονολογική και τη λογική ακολουθία της δικής του ιστορικής αφήγησης. Η αφήγηση είναι στην περίπτωση αυτή το τελικό προϊόν. Στην προφορική ιστορία αντίθετα η προφορική αφήγηση είναι το πρωτογενές υλικό του ιστορικού. Η προφορική αφήγηση είναι κι αυτή μια κατασκευή -κατασκευή της μνήμης. Η αφήγηση ενός γεγονότος που ανήκει στο παρελθόν δεν είναι το βίωμα του γεγονότος. Το παρελθόν συγκροτείται άμεσα και αναπόφευκτα από τον αφηγητή, σε όποιο κοινωνικό περιβάλλον κι αν ανήκει. Και το τι ξεχνάει στην αφήγηση είναι εξ ίσου σημαντικό με αυτό που θυμάται. Ο χρόνος της προφορικής ιστορίας λοιπόν είναι ο χρόνος της μνήμης.[[92]](#footnote-92) Και τέλος παρατηρεί η Κυριακίδου-Νέστορος, «η μνήμη είναι πρώτα απ’ όλα παρόν και ύστερα παρελθόν».[[93]](#footnote-93)

**ΙΙΙ) Προφορική ιστορία**

……………………………………………………………………………………….

**Άλκη Κυριακίδου- Νέστορος**: «Ο μετανάστης, ο πρόσφυγας, ο λαϊκός άνθρωπος γενικά, διηγείται στον λαογράφο όχι πια την ιστορία του δράκου με τις τρεις κεφαλές, αλλά τη δική του προσωπική ιστορία, την ιστορία της ζωής του. Θα μπορούσαν άραγε κοιταγμένες από μιαν άλλη σκοπιά- λαογραφική ή πλατύτερα ανθρωπολογική- [αυτές οι προσωπικές ιστορίες] να μας οδηγήσουν στην καρδιά του προβλήματος που μας απασχολεί, δηλαδή στο πως δημιουργεί σήμερα ο λαϊκός άνθρωπος; (νομίζω ότι εκείνο που τον διαφοροποιεί ως σήμερα ακόμη από εμάς είναι ότι δημιουργεί προφορικά). Κι ακόμη**, αν αυτή η ατομική, όπως φαίνεται σε πρώτη ματιά ατομική δημιουργία – η προσωπική ιστορία- είναι δυνατόν να κρύβει πίσω της μια ομαδική, συλλογική διάσταση**».[[94]](#footnote-94)

**Μ. Γ. Μερακλής (αυτοβιογραφίες μικρές και εκτενείς)**

**Στις αυτοβιογραφίες**, στο ιδιάζον αυτό αφηγηματικό είδος, όπως το ονόμασε ο Μ. Γ. Μερακλής, ο αφηγητής έχει πάρει μέρος προσωπικά στα όσα ιστορεί ή ήταν αυτόπτης μάρτυρας. Ωστόσο οι προσωπικές αυτές ιστορίες, που στηρίζονται στην ανάμνηση οπωσδήποτε προσωπικών εμπειριών και εμφανίζονται ως ατομικό έργο, ως μοναδική ιδιοκτησία ενός αφηγητή, εκφράζουν και το σύνολο της κοινωνίας, στην οποία ανήκει ο αφηγητής, δεδομένου ότι αυτός, εκπροσωπεί και τον βίο των συγχωριανών του, διότι μοιράζεται μαζί τους έναν κοινό τρόπο ζωής. Η όλη ζωή λοιπόν μέσα από την προσωπική ιστορία, στην ουσία, πλάθεται και διαμορφώνεται με συλλογικό τρόπο, ώστε μιλώντας ο αφηγητής για τον εαυτό του, για την προσωπική και οικογενειακή του ζωή, συμβαίνει να μιλάει και για τη ζωή όλων συγχρόνως.[[95]](#footnote-95) Ο Μερακλής διακρίνει δύο κατηγορίες αυτοβιογραφιών, **τις *μικρές* και τις *εκτενέστερες***, όπου: «Οι πρώτες αποτελούν τον κανόνα, την κανονική έκφραση του χωρικού, όταν του ζητήσεις να εξιστορήσει τη ζωή του και τον αφήσεις μόνο του ως το τέλος. Το αποτέλεσμα σ’ αυτές τις περιπτώσεις είναι μια σύντομη αναφορά, ίσως γιατί δρα ο μηχανισμός της επιλογής των ουσιαστικότερων, κατά την υποκειμενική κρίση του αφηγητή στοιχείων. Οι εκτενείς βιογραφίες [όμως] που προϋποθέτουν τη χρήση επιβοηθητικών, μαιευτικών χειρισμών από την πλευρά του λαογράφου, αναπληρώνουν το μειονέκτημα του περιορισμού, κατά κάποιον τρόπο, της αυθόρμητης έκφρασης-κάτι που είναι πολύ σχετικό με περιορισμένη σημασία, γιατί η μελετημένη και εύστοχη ερώτηση ανασύρει ουσιαστικές αλήθειες-με τον πολλαπλασιασμό του υλικού που κατά κανόνα είναι πολύτιμο».[[96]](#footnote-96) Οι αυτοβιογραφίες αποτελούν για τον Μερακλή την προσφορότερη πηγή του λαϊκού πολιτισμού, διότι, αν δεν αντικαθιστούν, τουλάχιστον αναπληρώνουν τη λημματική μέθοδο, η οποία τεμαχίζει την ολότητα της ζωής και αποπροσωποποιεί τις παρεχόμενες πληροφορίες. Οι αυτοβιογραφίες συμβάλλουν στην ανασύνθεση και στη γνώση μιας εποχής, δηλαδή στη σύλληψη της ζωής ως όλου και συγχρόνως στην ατομικευμένη απόδοση της κάθε φορά με το πέρασμα των γεγονότων μέσα από τις προσωπικές συνειδήσεις.[[97]](#footnote-97) Τέλος στις αυτοβιογραφίες των χωρικών –λέει ο Μερακλής- η **λειτουργία της ανάμνησης** είναι διττή και διαμορφώνονται δύο τάσεις: μία *ρεαλιστική-αντικειμενική*, που τελικά επικρατεί και μια *εξιδανικευμένη*, που παρουσιάζει το παρελθόν καλύτερο από το παρόν. Όσο και αν υπάρχει η αισιοδοξία της ανάμνησης, η νοσταλγία ακόμη και για το πιο σκληρό παρελθόν, άλλο τόσο τα σκληρά βιώματα δεν λησμονιούνται και επανέρχονται με το ρεαλισμό τους.[[98]](#footnote-98) Τελικά: «η σύγκριση -και η σύγκρουση- ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν μεταβάλλεται σ’ ένα από τα πιο σταθερά ‘μοτίβα’ των διηγήσεων αυτών, κάποτε μάλιστα αποτελεί και τον άξονά τους».[[99]](#footnote-99)

**Άννα Λυδάκη (το ψεύδος και τα παραμυθικά στοιχεία)**

Συχνά οι άνθρωποι αφηγούνται την ιστορία της ζωής τους […] χωρίς χρονολογική σειρά συνήθως, αλλά με βάση τη σημαντικότητα που έχουν τα γεγονότα για τους ίδιους. […] Τα γεγονότα που κάποιος αφηγείται αποτελούν τη δική του αλήθεια, αφού ερμηνεύει τη δική του ιστορία και δεν ωφελεί σε τίποτε η προσπάθεια να τον πείσουμε να τα δει αλλιώς. Η προσωπική ιστορία δεν είναι κάτι το περασμένο, αλλά ένα συνεχές παρόν. […] Η αφήγηση προσφέρει μια μοναδική δυνατότητα στο άτομο να ανασκευάσει την πραγματικότητα, να την εξωραΐσει ή να τη διαστρεβλώσει, να την παρουσιάσει όχι πάντα, όπως την έζησε, αλλά όπως θα ήθελε να είναι. Έτσι πραγματική και φανταστική πραγματικότητα εμπλέκονται με μια και μοναδική πρόθεση: **το ψέμα** που εκφέρεται ηθελημένα ή αθέλητα να συνδράμει στην αποδοχή του εαυτού μας.[…] το ψέμα αυτό δεν εκφέρεται από δολιότητα, τουλάχιστον συνειδητή, είναι μέρος της πραγματικότητάς μας –γι’ αυτό και μπορεί να πείθει- της ρεαλιστικής ή της φανταστικής, και η ανάλυσή του θα την αναδείξει καλύτερα από οποιαδήποτε «αλήθεια». […] Οι αφηγήσεις είτε της ίδιας της ζωής που δανείζεται συχνά παραμυθιακά στοιχεία είτε παραμυθιών, εξηγούν τον τρόπο με τον οποίον οι άνθρωποι βλέπουν τον κόσμο. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο πρέπει πάντα να ερμηνεύουμε τις αφηγήσεις ζωής σε αναφορά με το πολιτισμικό πλαίσιο, ενώ συνάμα συνάγουμε πληροφορίες από αυτές για τη συγκεκριμένη ιστορική περίοδο.

[….]**Οι σιωπές των ανθρώπων** «μιλούν», αρκεί να μπορεί κανείς να τις ακούσει. Η απουσία των λόγων- όπως και ο άδειος χώρος- πάντα κάτι σημαίνει και κάτι υπονοεί. Εκείνα που δεν λέγονται (ούτε λόγος να γίνεται) δεν είναι πάντα αυτά που δεν ενδιαφέρουν ή που δεν χρήζουν προσοχής.[[100]](#footnote-100)

**Paul Thomson, Φωνές από το παρελθόν –προφορική ιστορία, (μετ. Ρ. Βαν Μπουσχοτεν- Ν. Ποταμιάνος), Πλέθρον, Αθήνα 2000, σελ. 53.**

«Η προφορική ιστορία είναι μια ιστορία που δομείται γύρω από τους ανθρώπους. Ζωντανεύει την ίδια την ιστορία και διευρύνει τον ορίζοντά της. Αναδεικνύει ήρωες όχι μόνο από τον κύκλο των ηγετών, αλλά και από το ανώνυμο πλήθος. […] η προφορική ιστορία προσφέρει επίσης μια αμφισβήτηση των κοινών τόπων της ιστορίας, του απόλυτου τρόπου με τον οποίο η τελευταία έχει συνηθίσει να κρίνει τα πράγματα. Είναι ένα μεσο ριζικής μεταμόρφωσης της κοινωνικής σημασίας της ιστορίας».

**ΠΡΒΛ:**

1. **Τα συνέδρια:**

* «Μαρτυρίες σε ηχητικές και κινούμενες αποτυπώσεις ως πηγή της ιστορίας»\_ Πανεπιστήμιο Αθηνών, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Διεθνής ημερίδα, 30 Μαΐου 1997, πρακτικά εκδ. Κατάρτι.
* *Oral history. Challenges for th 21st century,*  Xth Internanional oral history conference, Rio de Janeiro, Brazil 14-18 June 1998.
* «Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία». Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος, 6-8 Νοε. 1998, (επιμ. Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου), πρακτικά: Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2001. [βλ στην **ενότητα προφορική ιστορία και προφορική μνήμη, σελ. 139-272,** τις σχετικές εισηγήσεις των Αλεξάκη, Αυδίκου, Βαν Μπούσχοτεν, Βουτυρά, Δαμιανάκου, Δέλτσου, Κουμαριανού, Λουτζάκη, Μπάδα, Παναγιωταρέα, Πετροπούλου και Ποτηρόπουλου]

**ΙΙ) Τα βιβλία:**

* Βαν Μπούσχοτεν, Ρίκυ, *Ανάποδα χρόνια. Συλλογική μνήμη και ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών (1900-1950),* Αθήνα, Πλέθρον 1997.
* Perks, Robert & Thomson, Alistair, *The oral history reader*, London \_New York, Routledge, 1998.
* Raleigh Yow, Valerie, *Recording oral history. A practical guide for social scientists,* London, Sage 1994.
* Vansina, J., (1985) *Oral tradition as history*. Wisconsin Press

**Παραδείγματα ανάλυσης**

**Σχετικά με την οικογενειακή ιστορία**

Ο **Alex Haley, «Black history, oral history and genealogy»** στο: R. Perks and A. Thomson (eds), *The oral history reader*, Routledge, New York 1998, σσ. 9-20, αναφέρει πώς οι ιστορίες που άκουγε από τη γιαγιά του και τους συγγενείς του σε ένα χωριό του αμερικανικού Νότου, [το Henning], συνέβαλαν στο να ασχοληθεί με την προφορική ιστορία και να ανακαλύψει τις αφρικανικές του ρίζες. Χαρακτηριστικά περιγράφει τη δική του παρουσία, όταν ήταν μικρός στις οικογενειακές αυτές συζητήσεις ως εξής: «κάθε καλοκαίρι στο χωριό […] η γιαγιά μου δεχόταν επισκέψεις-πάντα γυναίκες- από μέλη της οικογένειας της. […] και κάθε βράδυ, αφού έπλεναν τα πιάτα του δείπνου, πήγαιναν όλες στη μπροστινή αυλή και κάθονταν στις κουνιστές καρέκλες και εγώ καθόμουν πάντα πίσω από την καρέκλα της γιαγιάς μου. Και κάθε μοναδικό βράδυ εκείνων των καλοκαιριών, αν δεν υπήρχε κάποιο κουτσομπολιό που θα υπερίσχυε (των οικογενειακών ιστοριών), συζητούσαν κατά τα άλλα, πάντα για το ίδια προσωπικά τους ζητήματα. Ήταν θρύψαλα, κομμάτια και κουρέλια-ψήγματα, αυτού που αργότερα θα μάθαινα ότι ήταν μια μακρά αφηγηματική ιστορία της οικογένειας που πέρασε κυριολεκτικά από γενιά σε γενιά». (Ό.π., σ. 9).

**Παραδείγματα από τη λογοτεχνία και την τέχνη**

Β.1.α. Το θεατρικό έργο του Μάρτν Σέρμαν **«Ρόουζ»,** στο οποίο μια επιζήσασα εβραία του ολοκαυτώματος αφηγείται την ιστορία ζωής της.

Β.1.β. Τα σωζόμενα εβραϊκά σπίτια της Θεσσαλονίκης

Β.1.γ. Κινηματογράφος: Η λίστα του Σίντλερ

**Β.2. Οι μνήμες του τρόπου ζωής των Νοτίων στα έργα του Τένεσυ Ουίλιαμς [μεταμνήμη] «Γυαλινος κόσμος»/ «καλοκαίρι και καταχνιά»/ «λεωφορείον ο πόθος»**

Β.3. Πρβλ τα παρακάτω λογοτεχνικά έργα **αντιστικτικά με μαρτυρίες προσφύγων του 1922**:

* Φιλιώ Χαϊδεμένου, Τρεις αιώνες μια ζωή, [μαρτυρία της επιζήσασας από τη Μικρασιατική Καταστροφή]
* Βενέζης Ηλίας, Το νούμερο 31328, [εμπειρία του συγγραφέα από τα τάγματα εργασίας ]
* Βενέζης Ηλίας, Γαλήνη, [αποκατάσταση προσφύγων του 1922 στην Ελλάδα]
* Μυριβήλης Στάτης, Η Παναγιά Η γοργόνα [αποκατάσταση προσφύγων του 1922 στην Ελλάδα]
* Πολίτης Κοσμάς, Στου Χατζηφράγκου [μνήμες από τη Σμύρνη]

Η Μικρασιάτισσα φέρει στη νέα πατρίδα τις συνήθειες της, την αγάπη στο καλό φαγητό και στην καθαριότητα και περιποίηση του χώρου και του σώματός της. Χαρακτηρίζεται λοιπόν «παστρικιά», όρος που χρησιμοποιείτο υποτιμητικά από τους ντόπιους για τις Μικρασιάτισσες. Από την άλλη οι πρόσφυγες μιλούσαν υποτιμητικά για το χαμηλό πολιτιστικό επίπεδο των γηγενών, τους οποίους θεωρούσαν άξεστους. Η **R. Hirchon-Φιλιππάκη** αναλύει μαρτυρίες Μικρασιατών προσφύγων που μιλούσαν υποτιμητικά για τους γηγενείς: **«Πριν έλθουμε εμείς τι ήταν αυτοί; Εμείς τους ανοίξαμε τα μάτια. Δεν ξέρανε να φάνε ούτε να ντυθούνε. Τρώγανε μπακαλιάρο και χόρτα. Εμείς τους μάθαμε τα πάντα».[[101]](#footnote-101)**

|  |
| --- |
| **Η ιστορία από την «άλλη» πλευρά**  **Οι υπογραμμίσεις δικές μας** |

**Παράδειγμα Ι**

**«Γεννήθηκα μέσα στον πόλεμο»**

**Μια 86χρονη Τουρκάλα από τη Σμύρνη περιγράφει την τραγική εμπειρία που έζησε και μιλάει για τις σχέσεις της με τους Έλληνες**

**ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΗ:  01/09/2002 00:00, εφ. ΤΟ ΒΗΜΑ**

Η προφορική ιστορία προσφέρει μια μοναδική άποψη των ιστορικών γεγονότων μέσα από τον εσωτερικό κόσμο των ατόμων που έζησαν αυτά τα γεγονότα. Πήρα πρόσφατα συνέντευξη από τη Γκουλφέμ Ιρέν, η οποία γεννήθηκε στη Σμύρνη (Izmir) το 1916 και θυμάται τα τραγικά γεγονότα που έζησαν οι κάτοικοι αυτής της πόλης ανάμεσα στο 1919 και στο 1922.

Γεννήθηκε και μεγάλωσε στο Καρσιγιακά, συνοικία των εξοχικών κατοικιών των οικογενειών της Σμύρνης. Όπως λέει η ίδια, *«γεννήθηκα μέσα στον πόλεμο»*. Την εποχή εκείνη τα περισσότερα αρσενικά μέλη της οικογένειάς της πολεμούσαν στον οθωμανικό στρατό. Τόσο από την πλευρά του πατέρα της όσο και από την πλευρά της μητέρας της κατάγεται από πολύ γνωστές και πλούσιες οικογένειες της Σμύρνης. Η οικογένειά της βρισκόταν ανάμεσα στη μουσουλμανική και στη δυτική παράδοση.

Ο πατέρας και ο θείος της ήταν οι πρώτοι από την οικογένεια που έγιναν επαγγελματίες, ο πατέρας της δικηγόρος και ο θείος της γιατρός. Ο πατέρας της πέθανε κατά τη διάρκεια της κατοχής και έχει λίγες αναμνήσεις από αυτόν. Μία είναι ευχάριστη και έχει να κάνει με μια επίσκεψη στην Ευρωπαϊκή Συνοικία, την αγορά σκουλαρικιών σε ένα κοσμηματοπωλείο και ένα γεύμα στο δικηγορικό του γραφείο. Οι υπόλοιπες δεν είναι τόσο ευχάριστες. Θυμάται τον πατέρα της να γυρίζει στο σπίτι στην κατοχή. Ο πατέρας της μιλούσε ελληνικά και εργαζόταν ως δικηγόρος για τους Έλληνες της περιοχής. Όταν άρχισαν να πυροβολούν ανθρώπους και να τους ρίχνουν στη θάλασσα (όπως λέει, πρώτα έριχναν όσους φορούσαν φέσι, ύστερα όσους φορούσαν καπέλο), οι έλληνες φίλοι του έκρυψαν τον πατέρα της στην αθλητική λέσχη και μετά τον έστειλαν στο σπίτι συνοδευόμενο από τον φρουρό της λέσχης. Θυμάται ακόμη σήμερα την μπλε στολή του με τα χρυσά σιρίτια. Θυμάται επίσης στρατιώτες να παρακολουθούν την οικογένεια ένα βράδυ που παραλίγο να σκοτωθεί γυρίζοντας στο σπίτι και έναν άνθρωπο που τουφεκίστηκε επειδή αρνήθηκε να φτύσει την τουρκική σημαία.

Την άνοιξη του 1922 ο πατέρας της πήγε στη Μανίσα για να φροντίσει την περιουσία που είχαν εκεί. Δεν κατόρθωσε να πάρει άδεια για να επιστρέψει στη Σμύρνη με το τρένο, αναγκάστηκε να γυρίσει με τα πόδια, αρρώστησε από πνευμονία και ύστερα από λίγο πέθανε. Η μητέρα της έμεινε μόνη στα 40 της, με πέντε παιδιά. Η Ιρέν λέει ότι αρχικά κατηγορούσε τις δυνάμεις κατοχής για τον θάνατο του πατέρα της, όταν όμως ωρίμασε το δέχθηκε ως γραφτό από τη μοίρα.

Το καλοκαίρι του 1922 πήγε με την οικογένειά της στη Μανίσα. Ενώ έμεναν στο σπίτι φίλων εκεί, δέχθηκαν επίθεση από ληστές. Αναγκάστηκαν να φύγουν στα βουνά, μαζί με τους άλλους κατοίκους της πόλης, η οποία κάηκε από τις ελληνικές δυνάμεις που υποχωρούσαν. Αργότερα φάνηκαν οι τούρκοι στρατιώτες και οι κάτοικοι επέστρεψαν στα σπίτια τους μαζί τους. Το θέαμα της Μανίσα που καιγόταν και η επιστροφή στη Σμύρνη, όπου οι δρόμοι ήταν γεμάτοι πτώματα ανθρώπων και ζώων, ήταν τρομερά τραυματική εμπειρία για ένα εξάχρονο παιδί. Λέει ότι η εξαδέλφη της υπέστη τέτοιο σοκ από αυτό το θέαμα και από τη συνεχιζόμενη ανασφάλεια των επόμενων χρόνων που η διανοητική υγεία της επηρεάστηκε βαθιά και πέθανε σε πολύ νεαρή ηλικία.

Λίγες ημέρες μετά την επιστροφή στη Σμύρνη η πόλη άρχισε να καίγεται. Θυμάται που ο παππούς της τους είχε πάει στην παραλία του Καρσιγιακά και έβλεπαν τη φωτιά. Ένιωθαν τυχεροί που ήταν ζωντανοί, παρά το ότι έχασαν την περιουσία τους μέσα στις φλόγες. Μετά τη Μανίσα, το θέαμα της Σμύρνης που καιγόταν δεν ήταν τόσο τρομερό γι' αυτήν. Οι φρικτές εικόνες που θυμάται μετά την απελευθέρωση της Σμύρνης είναι πτώματα να επιπλέουν στο λιμάνι, Έλληνες δεμένοι πισθάγκωνα που τους πήγαιναν στους λόφους πέρα από το σπίτι τους για να τους σκοτώσουν.

Παρ' ότι η Ιρέν δεν πέρασε όσα πέρασαν οι έλληνες πρόσφυγες, τα παιδικά της χρόνια ήταν εντελώς διαφορετικά από των μεγαλύτερων αδελφών της που μεγάλωσαν σε ένα περιβάλλον ευημερίας και ασφάλειας. Ενηλικιώθηκε σε μια καμένη, άδεια, άγνωστη πόλη. Ενώ τα αδέλφια της μορφώθηκαν στην Ευρώπη, αυτή πήγε σ' ένα σχολείο σε μια άδεια περιοχή της Σμύρνης, μια διαδρομή που θυμάται σαν εφιάλτη. Για την Ιρέν η Σμύρνη μετά την πυρκαϊά ήταν μια άλλη πόλη. Μιλάει κυρίως για την πολιτισμική και κοινωνική απόσταση ανάμεσα στους ντόπιους και στους νεοφερμένους μετανάστες, τους οποίους θεωρούσαν πρωτόγονους χωριάτες και ξένους. Λέει ότι διάβασε πρόσφατα ένα μυθιστόρημα του *Κοσμά Πολίτη*που της θύμισε τα παιδικά της χρόνια και ταυτίστηκε με τις εμπειρίες του συγγραφέα που έφυγε από τη Σμύρνη το 1922.

Η κύρια παρηγοριά της Ιρέν είναι η οικογένειά της, η Σμύρνη των παιδικών της χρόνων και το κοσμοπολίτικο παρελθόν. Ταυτίζεται με τους κατοίκους της πόλης που υπέφεραν και από τις δύο πλευρές και επιμένει ότι αυτό που δεν πρέπει να ξεχαστεί είναι η ανθρώπινη τραγωδία που έζησαν όλοι και ότι μια όμορφη πόλη και ένας ωραίος τρόπος ζωής χάθηκαν για πάντα.

***Η κυρία Leyla Neyzi είναι διδάκτωρ της Ανθρωπολογίας και Προφορικής Ιστορίας στη Σχολή Τεχνών και Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Σαμπαντσί της Κωνσταντινούπολης.***

**Παράδειγμα ΙΙ**

Το ''22 μέσα από τον «τουρκικό λόγο»

Στα σχολικά βιβλία και τη λογοτεχνία «της άλλης πλευράς» η φωτιά που έκαψε τη Σμύρνη δεν ήταν πηγή θρήνων αλλά εθνικής χαράς

**ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΗ:  01/09/2002 00:00**



**ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΗ:  01/09/2002 00:00**

 Κάθε έθνος βιώνει διαφορετικά το παρελθόν, ή, αλλιώς, επειδή ομάδες ανθρώπων εκλαμβάνουν διαφορετικά τα περασμένα υπάρχουν τα έθνη. Οι μηχανισμοί αυτών των εθνικών ιστορικών κατασκευών υποχρεωτικά περιλαμβάνουν διαστρεβλώσεις, υπερβολές και αποσιωπήσεις. Στον τουρκικό λόγο η «καταστροφή» της Σμύρνης ονομάζεται «απελευθέρωση» και ταυτίζεται με χαρμόσυνα συμβάντα: με εθνική νίκη, ελευθερία, ανεξαρτησία... Και η φωτιά που σχεδόν εξαφάνισε την πόλη δεν θα μπορούσε να είναι πηγή θρήνων, εφόσον μια «καταστροφή μας» θα διατάραζε τον συμβολισμό της εθνικής χαράς. Ας δούμε πώς αυτά επιτυγχάνονται στα τουρκικά σχολικά βιβλία και στη λογοτεχνία της άλλης πλευράς.

Τα σχολικά εγχειρίδια, ειδικά στην Τουρκία όπου το κράτος επεμβαίνει αποφασιστικά στη συγγραφή τους, απεικονίζουν πληρέστερα την «επίσημη» εκδοχή της ιστορίας. Σ' αυτά τα εγχειρίδια επί πέντε δεκαετίες δεν υπήρξε καμιά αναφορά στην καταστροφή της Σμύρνης, παρ' όλο που τονίζουν πολύ συχνά ότι ο ελληνικός στρατός έκαψε στην Ανατολία χωριά, κωμοπόλεις και πόλεις, ειδικά κατά την υποχώρησή του. το 1969 για πρώτη φορά σε ένα σχολικό βιβλίο ιστορίας λυκείου διαβάζουμε ότι στις 9 Σεπτεμβρίου 1922, καθώς ο τουρκικός απελευθερωτικός στρατός πλησιάζει, η πόλη φλέγεται: «Οι Έλληνες έβαλαν φωτιά στη Σμύρνη σε διάφορα σημεία, αυτό είναι το τελευταίο κακό που κάνουν καθώς τρέχουν και φεύγουν» (Mesleki). Έκτοτε αυτή η στερεότυπη φράση επαναλαμβάνεται στα σχολικά εγχειρίδια.

Δηλαδή στα πρώτα χρόνια του νέου τουρκικού κράτους η φωτιά της Σμύρνης γενικά αποσιωπάται, ενδεχομένως επειδή υπήρχαν μαρτυρίες, και μάλιστα από το περιβάλλον του Μ. Κεμάλ, που απέδιδαν τη φωτιά σε φανατικούς τούρκους ανεγκέφαλους στρατιωτικούς διοικητές (Atay). Μετά τη δεκαετία του 1970, δηλαδή με την επιδείνωση των ελληνοτουρκικών σχέσεων και την ενδυνάμωση των εθνικιστών, ο «Άλλος» δαιμονοποιείται. Αξίζει να σημειωθεί ότι για να κατασκευαστεί ο ένοχος μεταφέρεται η ημερομηνία της φωτιάς από τις 13 Σεπτεμβρίου στις 9! Για να δέσει ο μύθος θα πρέπει οι Έλληνες να κάψουν την πόλη πριν ο τουρκικός στρατός την καταλάβει και πριν να εγκατασταθεί σ' αυτήν ο Μ. Κεμάλ. Για πρώτη φορά μόλις το 1996 αναφέρεται η σωστή ημερομηνία της φωτιάς (Palazojlu), και αποδίδεται σε δολιοφθορά των «μειονοτήτων» (στους «Ρωμιούς που θέλουν να ιδρύσουν ξανά το Βυζάντιο» και στους Αρμένιους). Σ' αυτή την περίπτωση ο Μ. Κεμάλ εμφανίζεται μέσα στη Σμύρνη, να παρακολουθεί τη φωτιά θλιμμένος αλλά να «στρέφει τις σκέψεις του στην πολιτισμένη και ευημερούσα Σμύρνη του μέλλοντος».

Πέρα από τον συνήθη ρόλο του αποδιοπομπαίου τράγου - του Άλλου, του Έλληνα στην περίπτωσή μας - η καταστροφή της πόλης στα σχολικά εγχειρίδια περιγράφεται σαν ένα χαρμόσυνο γεγονός παρά τις υλικές ζημιές που προκαλεί. Σε μια φανταστική επιστολή ένας μαθητής, π.χ., γράφει: «... δεν υπήρξε μέχρι σήμερα τέτοια γιορτή σε πυρκαγιά... Δεν λυπόμασταν για τα έπιπλα, για την περιουσία μας... τραγουδούσαμε όλο χαρά... Ακούσαμε ότι ο Μ. Κεμάλ αύριο θα μπει στη Σμύρνη... καπνός έβγαινε από παντού, αλλά εμείς χαρούμενοι βγήκαμε στους δρόμους να τον υποδεχτούμε. Θεέ μου, τι μεγάλη χαρά!» (Demiray).

το τουρκικό μυθιστόρημα δεν παρουσιάζει σημαντικές διαφοροποιήσεις. Γενικά το θέμα δεν ελκύει τους δημιουργούς: α) επί δεκαετίες η ημιεπίσημη εκδοχή της καταστροφής της Σμύρνης περιβαλλόταν από μια αμηχανία και ένα αίσθημα ενοχής σχετικά με τους υπαίτιους, β) το θλιβερό γεγονός δεν άρμοζε με το ευτυχές τέλος, δεν μπορούσε να προσφέρει στον εθνικό μύθο, ούτε σαν θριαμβολογία ούτε σαν μοιρολόγι. Τελικά, παρά την ύπαρξη δεκάδων μυθιστορημάτων που αφηγούνται την «ελληνική βαρβαρότητα» στην Ανατολία και την «εισβολή των Ελλήνων στη Σμύρνη», η καταστροφή της Σμύρνης είναι σχεδόν ανύπαρκτη. Μόνο τρία μυθιστορήματα (μεταξύ περίπου τετρακοσίων που ερευνήθηκαν) αναφέρονται στη φωτιά. το κάθε ένα όμως αναπτύσσει μια (σχετικά) διαφορετική ερμηνεία.

το πρώτο, το άστρο του Ντικμέν, γραμμένο στη δεκαετία του 1920, δεν εστιάζει στο ξεκίνημα (και στους υπαίτιους) της φωτιάς και βασικά παρουσιάζει το τραγικό φινάλε σαν εθνικά επιθυμητό: «Οι φλόγες που αναδύονται από τις οροφές των σπιτιών έδιναν στις ψυχές ένα αίσθημα σωτήριου νερού... Σημαίνουν ευτυχία αυτοί οι καπνοί στη Σμύρνη... Μήπως ξεθάβουν και τα θεμέλια καθώς καίνε τα σπίτια;... Τι ωραία φωτιά, τι επιβλητικές φλόγες... Καθώς τα σπίτια καίγονται το ένα μετά το άλλο, οι ψυχές ευφραίνονται» (Gόndόz). Ο συγγραφέας δεν είναι ένας νέος Νέρωνας αλλά απλώς ένας νεαρός εθνικιστής που επιθυμεί να μην απομείνουν τα σημάδια του Άλλου στη χώρα του.

Ο γνωστός μαρξιστής ποιητής Ναζήμ Χικμέτ είναι ο μόνος που σε ένα μυθιστόρημά του (Ωραίο είναι να ζει κανείς, φίλε μου!, που κυκλοφόρησε στη δεκαετία του 1960 αλλά είναι παλαιότερο) αναφέρει τον «ελληνικό στρατό» ως εμπρηστή της πόλης. Πάντως ο Ν. Χικμέτ δεν χωρίζει τους ανθρώπους σύμφωνα με την εθνότητά τους αλλά ταξικά: στο μυθιστόρημά του αυτό, οι εργαζόμενοι και οι εκμεταλλευτές αποτελούν δύο εχθρικά στρατόπεδα και το κάθε ένα εμπεριέχει Έλληνες και τούρκους. Αλλά ταυτόχρονα εισάγει και την έννοια του «ιμπεριαλισμού»: κρίνει ότι οι Έλληνας είναι όργανά του και έτσι νομιμοποιείται να ταυτίζεται με το εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα του Κεμάλ. το τρίτο μυθιστόρημα, Η Ιερή Επανάσταση, γραμμένο το 1968 από έναν γνωστό στην Τουρκία μαρξιστή, τον Χ. Ι. Ντινάμο, παρουσιάζει την τρίτη τουρκική εκδοχή της καταστροφής, δηλαδή ότι την έκαψαν οι έλληνες κάτοικοι σε συνεργασία με τους Αρμένιους (όπως και στα τελευταία σχολικά βιβλία). «Αν και λέγεται ότι οι Έλληνες έβαλαν τη φωτιά στην πόλη ανατινάζοντας την εκκλησία της Αγίας Τριάδας, υπάρχουν υποψίες ότι και αρμένιοι ληστές έχουν σχέση με αυτά». Η «καταστροφή» και εδώ δεν προκαλεί θλίψη, ούτε τραυματίζει το αίσθημα της νίκης: ο Μ. Κεμάλ παρακολουθεί τη φωτιά και λέει «Ας καούν! Θα τα ξαναχτίσουμε!» (Dinamo)

Η καταστροφή μιας πόλης είναι το τέλος ενός ωραίου ονείρου και σημειολογικά η ήττα για τη μια μεριά, ενώ για την άλλη το τέλος ενός εφιάλτη και η αφετηρία ενός ελπιδοφόρου μέλλοντος.

**Ο κ. Ηρακλής Μήλλας είναι πολιτικός επιστήμονας και διδάσκει τουρκικά και τουρκική λογοτεχνία και ιστορία στο Πανεπιστήμιο Αιγαίου**

|  |
| --- |
| **Β.1.δ. Σύγχρονη /αστική και νεωτερική λαογραφία** |

* **Δ. Σ. Λουκάτος, Σύγχρονα Λαογραφικά.**
* **Μ. Γ. Μερακλής: Αστική και εργατική λαογραφία/ Νόθα αστικοποίηση και homo urbanus .**
* **Νέα Λαογραφία και Σύγχρονη Λαογραφία (Α. Κυριακίδου- Νέστορος)**
* **Νεωτερική Λαογραφία (Μ. Αλ. Αλεξιάδης)**

**Δημήτριος Λουκάτος, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία* 1964-65.**

Λαογραφία είναι η επιστήμη που παρακολουθεί και ερμηνεύει τις **εκδηλώσεις της ζωής του λαού, πνευματικές, ψυχικές και (καλλι)τεχνικές, αυτές που αποτελούν τον πολιτισμό του ίδιου του λαού και του έθνους.** Στην πρωταρχική μορφή των εκδηλώσεων αυτων έθνος και λαός συνταυτίζονται. Ο ελληνικός «λαός» μένει πάντα η βασική πηγή, απ’ όπου το ελληνικό «έθνος» αντλεί τα στοιχεία της ψυχικής και πολιτιστικής ιδιομορφίας του.

Σκοποί: επιστημονικοί, εθνικοί, ανθρωπιστικοί, διεθνιστικοί

Ο Λουκάτος χωρίζει τη λαογραφία σε **φιλολογική και εθιμική.**

Δ. Σ. Λουκάτος, *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica Contemporanea*), Αθήνα 1963.

**Σύγχρονη ή αστική λαογραφία:**

* Καλλιεργήθηκε ήδη στις ξένες χώρες, μόλις ο λαός των πόλεων έπαψε να θεωρείται ξεχωριστή συνοικιακή ή εργατική τάξη, και οι νέες μορφές της ζωής παρουσίασαν ένα **ανακάτεμα συνθηκών και εθίμων** που χαρακτήριζε ολόκληρη την πόλη.
* Σύγχρονη ονομάστηκε και η λαογραφία που πήρε να μελετήσει ακόμη και στα χωριά τους νέους τρόπους ζωής, με την **προσαρμογή** της καλλιέργειας, της κατοικίας, του ντυσίματος, των κοινωνικών σχέσεων και των εθίμων στις **μεταβιομηχανικές αλλαγές και αντιλήψεις**.
* Στροφή της λαογραφικής προσοχής στα εσωτερικά έθιμα των στρατώνων, των οικοτροφείων, των φυλακών, των εργοστασίων, των επαγγελμάτων και των συντεχνιών, που αποτελούν κλασικές περιπτώσεις να διαπιστώσει κανείς το φαινόμενο της **αναπαραγωγής ή δημιουργίας εθίμων** (φολκλόρ) μέσα σε **νέες ομάδες και βιώματα** κοινωνικής ζωής.
* Παρακολουθεί η Σύγχρονη Λαογραφία τα **δημιουργήματα της νέας ζωής**, έστω κι αν είναι ετερόκλητα και βιομηχανικά, ενώ η **Αστική** άρχισε να ενδιαφέρεται μετά το 1922, που η Αθήνα δέχτηκε χιλιάδες πρόσφυγες.
* ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ του Δ. Σ. ΛΟΥΚΑΤΟΥ: ακολουθει την αντίστοιχη μέθοδο του Ν. Γ. Πολίτη, πλαισιωμένη με τα διδάγματα της νεότερης εθνογραφίας. Γεωγραφική, ιστορική και οικονομική ενημέρωση και παράλληλα χρήση σχεδίων, φωτογραφιών και στατιστικών δεδομένων.

Μ.Γ. Μερακλής= χρήση του όρου Νεωτερική Λαογραφία (Λαογραφία, 30 1975-76 σ. 422) σε βιβλιοκρισία του για τα Λαογραφικά Μελετήματα της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος.

Πρβλ τον όρο «Γεωγραφία Νεωτερική» των Δ. Φιλιππίδη και Γ. Κωνσταντά. = ανθρωπογεωγραφική εξέταση αντί για πατριδογνωστικό μόνον ενδιαφέρον.

Νεωτερική Λαογραφία = χρησιμοποιεί ιστορικοανθρωπολογικές και κοινωνιολογικές παραμέτρους, αλλά δεν ταυτίζεται με την «ανθρωπολογία οίκοι».

**Α.4.γ. Μ. Αλ. Αλεξιάδης: οι νέες όψεις της κοινωνικής ζωής και της λαϊκής δημιουργίας**

***Πρβλ τα ποικίλα θέματα ανάλυσης από το βιβλίο του «Νεωτερική Λαογραφία»***

**Μ. Γ. Μερακλής.**

Ο Μ. Γ. Μερακλής, λαογράφος ίδιας γενιάς με την Α. Κυριακίδου-Νέστορος λέει ότι **«η λαογραφία μελετάει πολιτισμούς λαών που οπωσδήποτε βρίσκονται σε μια εξελιγμένη βαθμίδα. Και τους μελετάει κατά κανόνα σε εθνικό επίπεδο: κατά βάση είναι εθνική επιστήμη. (Η διεθνική συγκριτική μελέτη δεν αποκλείεται, γι’ αυτό άλλωστε έχει πολλές φορές πραγματοποιηθεί. Ο ανθρωπολογικός—κοινωνικός χαρακτήρας της λαογραφικής ύλης υπερβαίνει τα εθνικά όρια, ώστε να υπάρχουν και μόνιμες διεθνείς συνεργασίες, όπως συμβαίνει π.χ με τους λαογραφικούς άτλαντες»**.[[102]](#footnote-102)

Επίσης κι αυτός, όπως και η Κυριακίδου, πιστεύει ότι ο λαός της λαογραφίας είναι μια πολυσυζητημένη έννοια. Ο Μερακλής δεν θα περιορίσει την έννοια του λαού στην αγροτική τάξη: «εκείνοι που δημιούργησαν γύρω στα μέσα του περασμένου αιώνα τη νέα επιστήμη, αστοχώντας, κατά κάποιον τρόπο, στην εκλογή της λέξης (Folk, Volk), αφού είχαν στο νου τους μόνο την αγροτική τάξη, ως τον κατ’ εξοχήν συντηρητή του παραδοσιακού πολιτισμού, προκαταλάμβανε εν τούτοις, το μέλλον: σήμερα ένα μεγάλο μέρος των λαογράφων, κυρίως στη Γερμανία, δέχεται τη λέξη στην ολότητα του περιεχομένου της: ως μια πολυταξική και πολύστρωματική έννοια. Υπάρχει σήμερα δίπλα στη λαογραφία που ενδιαφέρεται για την πολιτισμική συμπεριφορά της αγροτιάς, και μια **αστική,** όπως επίσης και μια εργατική λαογραφία».[[103]](#footnote-103)

**Ο όρος αστική λαογραφία** παραπέμπει τόσο στη ζωή των κατοίκων στην πόλη (άστυ), όσο και στην αστική τάξη ως άρχουσα τάξη. Μπορούμε να μιλάμε λοιπόν για λαογραφία όχι μόνο της υπαίθρου, αλλά και του άστεως και των διαφόρων κοινωνικών ομάδων που διαβιούν σ’ αυτό. Η έντονη αστυφιλία που παρατηρείται στη χώρα μας δεν πραγματοποίησε απόλυτα μία ραγδαία και ολοσχερή αστικοποίηση, αλλά και συνέβαλε, ώστε τα στοιχεία της υπαίθρου να μεταφυτευτούν στην πόλη, για να πραγματοποιήσουν εκεί μια δεύτερη ζωή, βέβαια ανάλογα προσαρμοσμένη.[[104]](#footnote-104) Ως εκ τούτου η αστική ζωή στην Ελλάδα είναι έντονα νόθα, δεδομένου ότι υπάρχει μια έντονα αγροτοποιημένη ζωή.[[105]](#footnote-105) Το πνεύμα της αλλαγής όμως δεν έρχεται μόνο με τη μετανάστευση των χωρικών στις πόλεις, αλλά και με την εισβολή της μηχανής στα χωριά, οπότε και ο κόσμος του χωριού διαβρώνεται από μέσα.[[106]](#footnote-106) Ασχολείται λοιπόν ο Μ.Γ. Μερακλής και με τον **homo urbanus** που αστικοποιείται χάνοντας πολλά από τα χαρακτηριστικά εκείνα που αποτελούσαν ικανό αντιστάθμισμα στη βιαιότητα της αναπόφευκτης αστικοποίησης. Ωστόσο τόσο ο χωρικός όσο και ο αστός δεν είναι απαλλαγμένος από τη δεισιδαιμονία.[[107]](#footnote-107)

Ο Μερακλής παρατηρεί ότι, παρ’ όλο που τα λαογραφικά φαινόμενα ως πολιτισμικά φαινόμενα, λαμβάνουν χώρα σε συγκεκριμένο ιστορικό προσδιορισμένο χώρο και χρόνο –άρα είναι de facto και de iure ιστορικά-, εν τούτοις η λαογραφική έρευνα στα πρώτα της βήματα αδιαφόρησε για την ιστορικότητα αυτών των φαινομένων. Και σ’ αυτό συνετέλεσε ένας ιστορικός λόγος: η απόδειξη της εθνικής συνέχειας, από την αρχαιότητα ως τη νέα εποχή, πράγμα που ανήχθη σε εθνικό αίτημα προς αντιμετώπιση της θεωρίας του Fallmerayer, ότι δηλαδή οι νεότεροι Έλληνες ουδεμίαν σχέσιν είχαν με τους αρχαίους.[[108]](#footnote-108) Η συνέχεια λοιπόν προσδιορισμένη ως καταστάσεις και φαινόμενα που έμειναν αμετάβλητα στη διάρκεια των αιώνων είναι στο βάθος, καθ’ εαυτήν, μία έννοια αιστορική. Η λαογραφία λοιπόν θεωρήθηκε εν τη γενέσει της μια επιστήμη άχρονη που μελετά την ακινησία και τη στασιμότητα, ενώ η ιστορία ήταν η επιστήμη της κίνησης και της αλλαγής.[[109]](#footnote-109) Πώς εξηγείται τότε η εκπληκτική ομοιομορφία που παρουσιάζουν πολλά σύγχρονα λαογραφικά φαινόμενα με αντίστοιχα του απώτατου παρελθόντος; Σίγουρα η ομοιότητα δεν οφείλεται στην έννοια της αδιάκοπης συνέχειας, αλλά πρόκειται για πολιτισμικά φαινόμενα που συνέστησαν το εποικοδόμημα μιας οικονομικής και κοινωνικής βάσης, αποδείχτηκαν όμως μακροβιότερα αυτής, αφού επιβίωσαν ακόμη και όταν τα αίτιά τους έπαψαν να υπάρχουν και τα διαδέχτηκαν νέα αίτια που παρήγαγαν νέες πολιτιστικές υπερδομές.[[110]](#footnote-110) Είναι λοιπόν σκόπιμη η αναζήτηση -γράφει ο Μερακλής- και μελέτη των επιβιώσεων πολιτιστικών στοιχείων παρωχημένων περιόδων, με την απώτερη προοπτική να χρησιμοποιηθούν για μια συγκριτική εμβάθυνση στη διαλεκτική σχέση νέου και παλαιού, μια σχέση υπαρκτή, όπως υπαρκτή είναι και η κατά βάθος αντίθετη προς αυτή σχέση βάσης και εποικοδομήματος, δομής και υπερδομής. Μέσα από τη μελέτη των δύο βασικών αυτών ζευγών σχέσεων μελετάται το φαινόμενο του πολιτισμού ως ιστορίας. Εκτός όμως από την παραπάνω ‘λαογραφία της συνέχειας’ υπάρχει και η κοινωνικοϊστορική μέθοδος: «η οποία θεωρεί τα λαογραφικά φαινόμενα ως κοινωνικά και ιστορικά φαινόμενα που πραγματοποιούνται σε ορισμένο τόπο και χρόνο. Και προσπαθεί, αφού τα περιγράψει με τη μεγαλύτερη δυνατή λεπτομέρεια και ακρίβεια, να περιγράψει ύστερα και τις κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες, οι οποίες επικράτησαν κατά το χρόνο και το χώρο της εμφάνισής τους. Σε μία τρίτη τέλος φάση εξετάζει η μέθοδος αυτή και το βαθμό, στον οποίο αντανακλώνται οι συνθήκες αυτές στα παρηγμένα από τις ίδιες λαογραφικά φαινόμενα, τα πολιτισμικά προϊόντα».[[111]](#footnote-111)

Αρκετά χρόνια αργότερα από τη δημοσίευση των παραπάνω απόψεων, ο Μερακλής, θα μιλούσε με την ίδια ενάργεια και συνέπεια για μια ιστορική λαογραφία. Στο συνέδριο που οργανώθηκε στη μνήμη της Α. Κυριακίδου-Νέστορος, τον Νοέμβριο του 1998, ο Μερακλής, νεκρολογώντας τη συνάδελφό του, παρατηρούσε: «φαινόμενα αιστορικά δεν υπάρχουν. Τίποτε δεν μεταβάλλεται ακριβώς το ίδιο, αμετάκλητο.[…]όμως δεν μπορεί από την άλλη μεριά να υποστηριχθεί ότι τίποτε δεν επαναλαμβάνεται. Απεναντίας θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς πως δεν υπάρχει τίποτα στην ιστορία που να μην επαναλαμβάνεται. Χωρίς αυτή την παραδοχή δεν θα μπορούσε να υπάρξει η λαογραφία, συστατικό στοιχείο έρευνας της οποίας είναι η παράδοση. Παράδοση είναι η επανάληψη στοιχείων που έρχονται από το παρελθόν, ενταγμένων και ανάλογα προσαρμοσμένων στο νέο περιβάλλον. Η σχέση αυτή ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν, ως μια θεώρηση που χαρακτηρίζει τη λαογραφία, τη διαφοροποιεί από τις άλλες συναφείς επιστήμες που κατά βάση είναι και λειτουργικές και στατικές, αν μπορώ να το πω έτσι, ως προς τη θεώρηση του εκάστοτε παρόντος».[[112]](#footnote-112)

Ο Μ. Γ. Μερακλής[[113]](#footnote-113) σχολιάζει τον **φολκλορισμό** και την αναβίωση παλαιών εθίμων και εντοπίζει –πέρα από την τουριστική- και μια ψυχαγωγική λειτουργία, καθώς η αρχική σημασία έχει ξεχαστεί και αυτά επιζούν με τον εξωτισμό, την τελετουργικότητα και τη γραφικότητα, έχουν γίνει ένα είδος διακοσμητικών στοιχείων και όλα αυτά αρέσουν και ευχαριστούν. Και καταλήγει: «Τελικά τα παλαιά έθιμα δεν επιβιώνουν γιατί εκείνοι που τα συνεχίζουν παραμένουν προσκολλημένοι στη μαγική και ‘προλογική’ σκέψη, αλλά γιατί μέσω αυτών πραγματώνεται μια επαφή των ανθρώπων με την ποίηση.»[[114]](#footnote-114)

Περισσότερο επικριτική στην αναβίωση λαϊκών εθίμων είναι η Α. Κυριακίδου-Νέστορος, η οποία λέει ότι τα προγραμματισμένα φεστιβάλ και οι λαϊκοί χοροί είναι παραδοσιακά όσον αφορά την καταγωγή τους, δεν είναι όμως ούτε ομαδικά ούτε αυθόρμητα,, διότι διδάσκονται εγκεφαλικά, δεν βγαίνουν από την καρδιά του λαού. Και συνεχίζει: «Είναι φαινόμενα του σύγχρονου πολιτισμού ντυμένα παραδοσιακά (σαν τα κορίτσια του Λυκείου των Ελληνίδων). Παρ’ όλα αυτά όμως έχουν περιληφθεί σ’ ένα σχήμα λαογραφικών σπουδών, στο οποίο οι λαογράφοι της ανατολικής Ευρώπης κυρίως έχουν δώσει το όνομα **‘Νέα Λαογραφία’.**» Εφόσον όμως ο «λαός» είναι τόσο πλατύς- αγροτικός συνάμα και αστικός, προ- και μετα- βιομηχανικός, παραδοσιακός και μη- παραδοσιακός, υπάρχει και η **Σύγχρονη Λαογραφία** που στρέφεται στο πρωταρχικό λαϊκό στοιχείο των πολιτισμών, δηλαδή το αυθόρμητο που είναι κοινό στοιχείο της ανθρώπινης ψυχής. Η Κυριακίδου θεωρεί ότι οι πλαστικές απομιμήσεις παραδοσιακών ειδών- π.χ μια πλαστική νταμιτζάνα που έχει ως πρότυπό της μια ψάθινη- καθώς και όλα τα ετερόκλητα αντικείμενα του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού που επιζούν ως σήμερα είναι άσχημα, διότι βρίσκονται έξω από το περιβάλλον στο οποίο λειτουργούσαν.[[115]](#footnote-115)

|  |
| --- |
| **Β.2**. **ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ** |
| **Β.2.α. Οδηγίες για την εκπόνηση εργασιών** |

**Όταν κάνετε επιτόπια έρευνα:**

α) Γράφετε ορισμένες πληροφορίες για τα συμφραζόμενα της έρευνας, τον χώρο και τον χρόνο, καθώς και για τη δική σας παρουσία. Συγκεκριμένα:

* Ποιος είναι ο χώρος της έρευνας; Γράφετε μερικά στοιχεία για το χωριό/ πόλη/ τον ιδιαίτερο χώρο που έχετε επισκεφτεί, για να πάρετε τις πληροφορίες σας. Φυσικά κατονομάζετε τον χώρο της έρευνας, τον προσδιορίζετε γεωγραφικά, αναφέρετε των αριθμό των κατοίκων και τις παραγωγικές τους δραστηριότητες.
* Στη συνέχεια αναφέρεστε στο πώς μπήκατε στον χώρο και αν συναντήσατε δυσκολίες στην προσέγγιση των υποκειμένων της έρευνας σας: πρόκειται για τον τόπο καταγωγής σας ή για άλλη περιοχή; Πώς σας αντιμετώπισαν οι πληροφοριοδότες; Φιλικά; Με αδιαφορία; Πώς τους εντοπίσατε; Ανήκουν στο οικογενειακό ή φιλικό σας περιβάλλον ή όχι; Ποιοι χρειάστηκε, ενδεχομένως, να μεσολαβήσουν, για να τους συναντήσετε; (άνθρωποι κλειδιά και άνθρωποι κύρους). Που έγινε η καταγραφή; Στο σπίτι τους; Σε καφενείο; Σε άλλον χώρο; Υπήρξε μια ή περισσότερες συναντήσεις; Χρησιμοποιήσατε μαγνητόφωνο; Πόσο διήρκεσε η καταγραφή; Υπήρχε ένας πληροφοριοδότης ή περισσότεροι (ομάδες εστίασης- Focus groups);

β) Δηλώνετε:

* Ονοματεπώνυμο ή ψευδώνυμο του λέγοντος/-όντων
* Ηλικία- ημερομηνία Γέννησης:
* Μορφωτικό επίπεδο:
* Επάγγελμα:
* Οικογενειακή κατάσταση:

γ) Στη συνέχεια, καταγράφετε τις πληροφορίες που έχετε συλλέξει. Σε κάθε περίπτωση προτείνεται η μαγνητοφώνηση και στη συνέχεια η απομαγνητοφώνηση και η καταγραφή των δεδομένων, διότι η χροιά της προφορικής ομιλίας με τους τονισμούς και τον ρυθμό είναι πολύ σημαντική. Οπωσδήποτε όμως σε περίπτωση που οι πληροφοριοδότες σας δεν επιθυμούν τη μαγνητοφώνηση, σεβόμαστε την επιθυμία τους. Επίσης, δεν γινόμαστε φορτικοί και δεν πιέζουμε τους ανθρώπους να μας εκμυστηρευτούν πράγματα που δεν θέλουν.

δ) Τέλος καταγράφετε ό,τι σας έχουν αφηγηθεί **επακριβώς** με κάθε ιδιωματισμό **χωρίς** να παρεμβαίνετε και να διορθώνετε τυχόν λάθη, όπως εκφραστικά, διατύπωσης και χωρίς να κάνετε δικές σας προσθήκες. Οποιαδήποτε επεξήγηση θεωρείτε ότι είναι απαραίτητη σημειώνεται μέσα σε αγκύλη.

|  |
| --- |
| **Β.2.β. ΠΟΙΟΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΔΛΟΓΙΑ ΕΡΕΥΝΑΣ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΉΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ** |

Ο όρος εθνογραφία από την επιστημονική του εμφάνιση στα τέλη του 18ου αι και μέχρι τις μέρες μας έχει πάρει ποικίλες αποχρώσεις και έχει υποστεί αλλαγές στο εννοιολογικό του περιεχόμενο: από την αρχική του σημασία, δηλαδή την περιγραφή των εθνών, τα οποία ταξινομήθηκαν ανάλογα με τη γλώσσα τους σε **Εθνογραφικούς Άτλαντες**, κατέληξε στη δεύτερη δεκαετία του 20ου αι να σημαίνει την καταγραφή και ταξινόμηση των πληροφοριών που συλλέγονται με **επιτόπια έρευνα**.[[116]](#footnote-116) Από την παρατήρηση ολόκληρων λαών και φυλών, η εθνογραφία στράφηκε και σε περιορισμένες ομάδες ανθρώπων ή σε μικρές κοινότητες και εν τέλει συνδέθηκε με όλες σχεδόν τις επιστήμες του ανθρώπου -κοινωνική ανθρωπολογία, κοινωνιολογία, λαογραφία, εθνο-αρχαιολογία, ιστορία- από τις οποίες χρησιμοποιήθηκε με διαφορετικούς τρόπους, ανάλογα βέβαια με τα εκάστοτε ιστορικο-κοινωνικά συμφραζόμενα και με το θεωρητικό πλαίσιο της κάθε μιας. Ταυτόχρονα συνέβαλε τόσο στην παραγωγή νέων θεωριών, όσο και στην μεθοδολογική ανανέωση των παραπάνω επιστημών, δεδομένου ότι κατέδειξε μέσα από την επιτόπια έρευνα το πολυσύνθετον και το πολύπλοκον της ανθρώπινης εμπειρίας και συμπεριφοράς, καθώς και την ποικιλομορφία και διαφορετικότητα των κοινωνιών και των πολιτισμών. Η εθνογραφία λοιπόν δεν μπορεί να καθορισθεί με ακρίβεια, καθώς επαναπροσδιορίζεται πάντα μέσα από το πρίσμα της κάθε επιστήμης που την ασκεί, αλλά και μέσα από το πλαίσιο της εκάστοτε έρευνας, και καθώς αναψηλαφείται από την οπτική γωνία του κάθε μελετητή. Δεν είναι ένα προδιαγεγραμμένο corpus μεθόδων, αλλά συνιστά η ίδια μια μεθοδολογία με πολλές εκφάνσεις και αποχρώσεις: συμμετοχική παρατήρηση, συνεντεύξεις, εθνομεθοδολογία, ιστορική εθνογραφία, είναι μερικές από τις πιο βασικές μεθόδους που προέκυψαν και από την εθνογραφία, από την παρατήρηση δηλαδή ανθρώπων από άνθρωπο. Κι αυτό επειδή συνισταμένη όλων των παραπάνω –και τελικά ο πιο ασφαλής καθορισμός της εθνογραφίας- είναι η παρουσία και παραμονή του ερευνητή για ένα μεγάλο διάστημα στο πεδίο έρευνας, ώστε να πάρει ο ίδιος τις πληροφορίες «από πρώτο χέρι». Και ο καλύτερος τρόπος για να μάθεις την εθνογραφία είναι να την ασκήσεις: in vivo και in situ.[[117]](#footnote-117) Στα πλαίσια επομένως μιας εθνογραφικής έρευνας δεν μπορεί παρά να ακολουθηθεί η μέθοδος της **συμμετοχικής παρατήρησης**, την οποία η Δ. Γκέφου-Μαδιανού εύστοχα χαρακτηρίζει «σχήμα οξύμωρο», δεδομένου ότι ο ερευνητής από τη μια μεριά είναι συμμέτοχος, επιδιώκει δηλαδή τη μέγιστη δυνατή προσέγγιση στον εντόπιο τρόπο ζωής και σκέψης, ενώ από την άλλη είναι παρατηρητής, κρατάει δηλαδή τις αποστάσεις του από τα υποκείμενα της έρευνας, χάριν της αντικειμενικότητας.[[118]](#footnote-118)

Ανάλογα δε με τον βαθμό συμμετοχής του ερευνητή στον τρόπο ζωής της υπό έρευνας κοινωνίας η συμμετοχή παρατήρηση μπορεί να πάρει τις εξής τέσσερις μορφές: (α) πλήρως συμμετέχων: ο ερευνητής αποκρύπτει την επιστημονική του ταυτότητα και ενσωματώνεται απόλυτα στην ομάδα. (β) συμμετέχων ως παρατηρητής: αποκαλύπτει την επιστημονική του ιδιότητα, γνωστοποιεί τις προθέσεις του και συνάμα επιδιώκει όσον το δυνατόν μεγαλύτερη συμμετοχή στη δραστηριότητα της ομάδας. (γ) παρατηρητής ως συμμετέχων: ο ερευνητής μόνον παρατηρεί, δεν συμμετέχει. (δ) πλήρως παρατηρητής: δεν γνωστοποιεί την ταυτότητά του. Παρατηρεί χωρίς να λαμβάνει μέρος στα κοινωνικά φαινόμενα.[[119]](#footnote-119)

Τελικά η συμμετοχική παρατήρηση είναι η προσφορότερη μέθοδος ποιοτικής έρευνας, διότι, παρατηρεί η Κυριαζή, τα κοινωνικά φαινόμενα μελετώνται «ζωντανά», στο φυσικό τους περιβάλλον, με στόχο να εξετάσουμε τα πράγματα από τη σκοπιά των υποκειμένων, τοποθετώντας τον εαυτό μας στη θέση τους, για να διαπιστώσουμε το νόημα που τα ίδια δίνουν σε καταστάσεις και γεγονότα.[[120]](#footnote-120)

**Λαογράφοι και λαογραφούμενοι**

Ο κοινωνικός ερευνητής προσπαθεί να αποστασιοποιηθεί από τον «δικό» του κόσμο, από το «δικό» του σύστημα αξιών και επιδιώκει να αντιληφθεί την κοινωνική πραγματικότητα μέσα από τα μάτια των «άλλων». «Ο ‘άλλος’ όμως της λαογραφίας –γράφει η Α. Λυδάκη- δεν είναι ο μακρινός πρωτόγονος που μιλά μιαν άλλη γλώσσα, έχει μιαν άλλη θρησκεία, ανήκει σε άλλη φυλή, με εμφανή τη διαφορά ακόμα και στα εξωτερικά του χαρακτηριστικά. Δεν ήταν ποτέ ένας ‘άλλος’, σαν τον ‘άλλο’ της εθνολογίας που ζούσε μακριά, σε άλλον τόπο ή και σε άλλη χώρα, σε έναν τόπο όπου η πρόσβαση απαιτούσε μακρύ ταξίδι. Δεν ήταν ο ‘άλλος’ τον οποίο πήγαινε να μελετήσει ο ‘πολιτισμένος’, ο κατέχων τη δύναμη και την αλήθεια, την οποία, ίσως, έμμεσα προσπαθούσε και να του περάσει. Η ετερότητα που μελετά η λαογραφία είναι άξια σεβασμού και όχι απλώς μια εξαίρεση του κανόνα ή μια κοινωνία, η οποία οφείλει να εξελιχθεί και να ακολουθήσει τους ρυθμούς που προτείνει η ευρύτερη».[[121]](#footnote-121)

Σε αρκετές λαογραφικές έρευνες διαπιστώνεται ότι η απόσταση παρατηρητή- παρατηρουμένου δεν είναι τεράστια ούτε το χάσμα αγεφύρωτο και η παρατήρηση σημαίνει περισσότερο **αναστοχασμό,** καθώς ο ερευνητής αναψηλαφεί προσωπικά βιώματα και μνήμες και εν τέλει μάλλον επαναπροσδιορίζει τον εαυτό μου μέσα από τη μελέτη των «άλλων». Κοντολογίς η παρατήρηση των άλλων γίνεται ως ένα σημείο αυτοπαρατήρηση.[[122]](#footnote-122)

Αυτό όμως δεν κάνει την έρευνα πιο εύκολη. Σε περιπτώσεις μάλιστα που ο λαογράφος στρέφεται στον τόπο καταγωγής του, ενώ έχει την πολυτέλεια του να γνωρίζει την υπό παρατήρηση κοινωνία «από πρώτο χέρι», πάντα ελλοχεύει ο κίνδυνος στο να αντιμετωπίζει τους «δικούς του άλλους» με συμπάθεια και επιείκεια. Επίσης η κατανόηση και η ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας, στην οποία ανήκει και ο ίδιος είναι, ως ένα σημείο, ένα είδος ενδοσκόπησης. Και το να μιλήσεις και να κρίνεις τον εαυτό σου είναι σαφώς πιο δύσκολο από ό,τι, όταν το κάνεις για τους άλλους. Επιπλέον οι γνώσεις, οι προσωπικές εμπειρίες και τα βιώματα του κάθε ερευνητή, έχουν ενσταλάξει στη συνείδησή του και έχουν σφυρηλατήσει τον χαρακτήρα του, διαμορφώνοντας και την ιδιαίτερη προσωπικότητά του. Αναπόφευκτα λοιπόν η οποιαδήποτε ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας διηθούμενη μέσα από το προσωπικό πρίσμα, οδηγεί συχνά σε υποκειμενικές και αυθαίρετες ερμηνείες, που ενδέχεται και να μην έχουν σχέση με την υπό έρευνα κοινωνία. Ο ερευνητής λοιπόν που παρατηρεί και μελετάει τη δική του κοινωνία πρέπει να διατηρήσει εξαιρετικά ευαίσθητες ισορροπίες, καθώς προσπαθεί να υπερβεί την εθνική, κοινωνική, αλλά και την ατομική του υπόσταση, προκειμένου να δει τα πράγματα πιο αντικειμενικά.

Επομένως, στις ανθρωπιστικές σπουδές, όπως παρατηρεί η Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «το βασικότερο πρόβλημα είναι ότι τόσο το υποκείμενο, όσο και το αντικείμενο της έρευνας είναι ο άνθρωπος ως ζώον κοινωνικόν. […] το να ξέρουμε ποιος είναι ο ερευνητής δεν είναι λιγότερο σημαντικό από το να ορίσουμε το αντικείμενο της έρευνας. Και στις κοινωνικές επιστήμες που προϋποθέτουν την άμεση, την προσωπική επαφή του παρατηρητή με τον παρατηρούμενο, η ψευδαίσθηση της αντικειμενικής γνώσης έχει καταρριφθεί. Η γνώση δεν είναι αντικειμενική, αλλά συνάρτηση ορισμένων παραγόντων που καθορίζουν την οπτική γωνία του παρατηρητή».[[123]](#footnote-123) Στις κοινωνικές επιστήμες λοιπόν η σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, παρατηρητή-παρατηρουμένου ή αλλιώς η σχέση *εμείς και οι άλλοι* είναι θεμελιώδης. Και αν η ανθρωπολογία βρίσκεται στο άκρο της μεγαλύτερης δυνατής απόστασης του ερευνητή από τον ερευνώμενο «άγριο» ή «πρωτόγονο» ή όπως αλλιώς θα μπορούσε να ονομάσει κανείς το «αντικείμενο» αυτής της επιστήμης, η λαογραφία βρίσκεται σε μικρότερη απόσταση από το αντικείμενό της, δεδομένου ότι και το υποκείμενο και το αντικείμενο της έρευνας -λαογράφοι και λαογραφούμενοι-ανήκουν στον ίδιο λαό.[[124]](#footnote-124)

Αυτή η σχέση εγγύτητας παρατηρητή-παρατηρουμένου είναι μία βασική παράμετρος που καθορίζει μια έρευνα ως λαογραφική. Τα όρια άλλωστε των κοινωνικών επιστημών γίνονται συνεχώς ρευστά και δυσδιάκριτα, καθώς όλες τους έχουν ως «αντικείμενό» τους τον άνθρωπο στην κοινωνική και πολιτισμική του διάσταση, με αποτέλεσμα η μία να μπαίνει στα χωράφια της άλλης. Επομένως, αυτό που κυρίως προσδιορίζει ένα υπό έρευνα φαινομένου και το εντάσσει στα πλαίσια της μίας ή της άλλης επιστήμης, δεν είναι τόσο το θεωρητικό corpus, -που πλέον σε πολλές επιστήμες αλληλοεπικαλύπτεται- όσο η μεθοδολογία που ακολουθεί ο ερευνητής και η απόστασή του από τα υποκείμενα της έρευνας. Το ποιος, επομένως, μελετάει και γιατί είναι εξίσου σημαντικό με το τι μελετάει και πώς. Με άλλα λόγια ο ερευνητής, (η προσωπικότητά του, οι γνώσεις του το πολιτικό και κοινωνικό περιβάλλον του, τα ενδιαφέροντά του και τα κίνητρά του), καθορίζουν την παρατήρηση και την ερμηνεία της έρευνας.

Ωστόσο ο κοινωνικός επιστήμονας δυσκολεύεται στο να αυτοπροσδιοριστεί και να εξηγήσει τα κίνητρα της έρευνας του. Οι επιρροές που όλοι έχουμε είναι συχνά υφέρπουσες και ασυνείδητες και δεν μπορούμε εύκολα να τις αντιληφθούμε ή και δεν θέλουμε να τις πούμε, διότι νιώθουμε ως ένα σημείο ανακρινόμενοι και απολογούμενοι. Γι’ αυτό και πολλές φορές στην ερώτηση προς έναν λαογράφο «γιατί διαλέξατε αυτό το θέμα», έρχεται η τετριμμένη και γενική απάντηση «από ενδιαφέρον».

Τα βαθύτερα αίτια της επιλογής ενός πεδίου έρευνας λοιπόν έχουν να κάνουν τόσο με προσωπικές καταβολές και βιώματα, όσο και με τα κοινωνικά ή πολιτικά συμφραζόμενα, μέσα στα οποία λειτουργούμε και που μας επηρεάζουν. Γίνονται δε αντιληπτά πολύ αργά από τον ίδιο τον μελετητή -συνήθως πολύ μετά από την έρευνα- όταν αυτός θα φτάσει σε ένα σημείο **ενσυναίσθησης**, ώστε να μπορεί να δικαιολογεί τις επιλογές του και τις επιρροές του. Τις περισσότερες φορές πάντως συνήθως τα εντοπίζουν πιο εύκολα οι αναγνώστες του, ιδίως στα πλαίσια κάποιας κριτικής.

Και αν η αυτοπαρατήρηση είναι δύσκολη αυτό που οφείλει να κάνει ο κοινωνικός επιστήμονας είναι να εξηγήσει συστηματικά τη μέθοδο της έρευνας που επέλεξε στα πλαίσια της επιστήμης που την ασκεί. Ίσως από εκεί να εξαχθούν πολύτιμα συμπεράσματα και για τις προσωπικές του επιλογές.

**Κριτήρια επιλογής του θέματος και η διπλή υφή του πεδίου**

Οι περισσότεροι λαογράφοι έχουν σπουδάσει στις φιλοσοφικές σχολές της χώρας και τα εκεί μαθήματα λαογραφίας που παρακολουθούν διεγείρουν το ενδιαφέρον τους για τον λαϊκό πολιτισμό. Οι περισσότεροι φοιτητές γοητεύονται από τα ήθη και τα έθιμα του λαού και από τη λαϊκή λογοτεχνία, πεδία που δεν τους είναι εντελώς άγνωστα, αλλά εμπίπτουν ως έναν βαθμό στα «ακούσματα» και στα «διαβάσματα» τους από την οικογενειακή προφορική και σχολική γραπτή παράδοση και έπειτα στο πανεπιστήμιο γίνονται επιστημονικά «σπουδάγματα». Γι’ αυτό και οι πρώτες έρευνες ενός λαογράφου, συνήθως, αφορούν τον παραδοσιακό τρόπο ζωής της ιδιαίτερης πατρίδας του, καθώς αντιλαμβάνεται ότι έχει και ο ίδιος εσωτερικεύσει πολλά παραδοσιακά στοιχεία από τον τρόπο ζωής των «δικών» του ανθρώπων° στις μέρες μας αυτό γίνεται, κυρίως, μέσα από τη συλλογική μνήμη των συμπατριωτών του, καθώς τα περισσότερα παραδοσιακά πολιτισμικά στοιχεία έχουν ήδη εκλείψει. Αυτό όμως δομεί την τοπική ταυτότητα και μια αίσθηση συνέχειας της προφορικής παράδοσης.

Ο ερευνητής που θα ασκήσει εθνογραφική παρατήρηση οφείλει, κατ’ αρχάς, να στρέψει το ενδιαφέρον του στο σύνολο του πολιτισμού της κοινωνίας που μελετά και όχι σε ένα συγκεκριμένο θέμα. Ως συμμετέχων παρατηρητής, γνωστοποιεί την ταυτότητα και την ιδιότητά μου στα άτομα που συναναστρέφεται, επιδιώκοντας συμμετοχή σε όσες το δυνατόν περισσότερες εκφάνσεις του τρόπου ζωής τους. Το ενδιαφέρον του δηλαδή στρέφεται στο σύνολο της κοινωνίας: από τη διατροφή, την κατοικία και τα τραγούδια μέχρι τα ήθη, τα έθιμα και τις παραδόσεις. Από την εργασία μέχρι τη διασκέδαση. Από το χωράφι και τις αγροτικές δουλειές μέχρι το καφενείο και τη πανηγύρι. Στη συνέχεια, μπορεί να επικεντρωθεί στο ειδικό θέμα που απασχολεί την έρευνά του, το οποίο άλλωστε, για να προσεγγιστεί σφαιρικά και με όλες τις εκφάνσεις του, πρέπει να ενταχθεί στα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα που ανήκει. Μόνον έτσι η συλλογή και η ανάλυση των δεδομένων θα αναδείξουν -επί τη βάσει της θεμελιωμένης θεωρίας (grounded theory)[[125]](#footnote-125)- την κοσμοθεωρία της υπό έρευνας κοινωνίας και όχι τις προσωπικές αντιλήψεις του ερευνητή.

Ο Copans θεωρεί ότι **το (εθνολογικό) πεδίο** έχει πολλαπλή υφή, καθώς νοείται ως τόπος, ως πρακτική, ως αντικείμενο ως επιστημονική και επαγγελματική παράδοση,[[126]](#footnote-126) αλλά και ως κείμενο είτε με τη μορφή εγχειριδίων, ημερολογίων, γραμμάτων, απομνημονευμάτων και σημειώσεων (field notes) είτε με τη μορφή του τελικού επιστημονικού κειμένου, στο οποίο μπορεί να καταλήξει μια επιτόπια έρευνα.[[127]](#footnote-127) Παρ’ όλη την πολλαπλότητα όμως της έννοιας του πεδίου, αυτό δεν έχει πάψει ποτέ να νοείται στην κυριολεκτική του διάσταση: ως ένας συγκεκριμένος χώρος, στον οποίο έχει μεταβεί ο μελετητής, για να παρατηρήσει ζωντανά την κοινωνία που τον ενδιαφέρει. Συνάμα πεδίο συνιστά και το ειδικό θέμα της έρευνας του μελετητή, το οποίο βέβαια ερευνάται in situ, στο «φυσικό» του περιβάλλον.

**Η είσοδος στο πεδίο**

Η είσοδος του μελετητή στο πεδίο/κοινωνία και στο πεδίο/θέμα, όσο καλά κι αν υποτίθεται ότι τα γνωρίζει, απαιτεί συστηματική μελέτη της υπάρχουσας βιβλιογραφίας. Η έρευνα, κατά μία άποψη, αρχίζει στη βιβλιοθήκη, οπότε σίγουρα δεν αρκεί μόνον το τι γνωρίζει ο ερευνητής για μια κοινωνία από προσωπικά βιώματα και από επιτόπια έρευνα, αλλά είναι απαραίτητη και η μελέτη του τι έχει γραφεί γι’ αυτήν από ντόπιους και ξένους μελετητές. Το όφελος είναι διπλό. Αφενός μεν οι γνώσεις του ερευνητή για την υπό έρευνα κοινωνία εμπλουτίζονται, ιδιαίτερα δε με στοιχεία που κατέγραψαν και διέσωσαν παλαιότεροι ερευνητές. Από την άλλη πλευρά μέσα από τον πλουραλισμό –συχνά αντικρουόμενων- απόψεων, σχετικά με την υπό έρευνα κοινωνία, ο ερευνητής μπορεί να σταθεί κριτικά και να υπερβεί την όποια εξιδανίκευση της κοινωνίας και το «δέσιμο» που, συχνά, αποκτά ο ερευνητής με τους ερευνώμενους.

Το μυαλό του ερευνητή, αναμφισβήτητα, δεν είναι tabula rasa και αναπόφευκτα δημιουργούνται **προεννοιολογήσεις (preconceptions)**.[[128]](#footnote-128) Στη σκέψη του έχουν χαραχτεί θεωρητικά σχήματα που, αντί να βοηθήσουν, μπορεί και να δυσχεράνουν την έρευνα. Κι αυτό επειδή ως ένα σημείο ο ερευνητής προερμηνεύει το θέμα, βάσει των εννοιών που έχει αποκρυσταλλώσει από τις μελέτες και τις εμπειρίες του, με κίνδυνο να καταλήξει σε αυθαίρετα συμπεράσματα. Προς αποφυγήν αυτού του κινδύνου προσπαθεί να θέτει συνεχώς σε έλεγχο και έρευνα τις όποιες θεωρίες μπορεί να αντιληφθεί ότι προείχε και να μην τις θεωρεί καθοριστικές για την έρευνα. Αντιθέτως προσπαθεί να δομήσει κάποια θεωρία που να προκύπτει από τη μελέτη του υπό εξέταση φαινομένου και από τον λόγο των υποκειμένων της έρευνας και όχι να επιβεβαιώνει ο,τι έχει στο μυαλό του.[[129]](#footnote-129)

Όσον αφορά στην πρόσβαση του ερευνητή στον χώρο, στο πεδίο της κοινωνίας, οφείλει να ακολουθήσει κάποια βασικά βήματα επιτόπιας έρευνας. Συνήθως η προσέγγιση ενός ατόμου κύρους- π.χ. του προέδρου ή του παππά του χωριού- και η ανακοίνωση της έρευνας, έχει θετικά αποτελέσματα. Αυτοί γνωρίζουν να παραπέμψουν τον ερευνητή στα κατάλληλα άτομα, τα οποία κατά κανόνα τον αποδέχονται, διότι οι προαναφερθέντες μεσολαβητές είναι άτομα ‘κύρους’ στις τοπικές κοινωνίες.[[130]](#footnote-130) Από εκεί και πέρα μετά τις πρώτες επαφές και συζητήσεις ο ένας κάτοικος σε παραπέμπει στον άλλον και αρκετά γρήγορα ο ερευνητής οικειοποιείται τον χώρο και τους κατοίκους.[[131]](#footnote-131) Από εκεί και πέρα ο ερευνητής ακολουθεί τις ειδικές μεθόδους και τεχνικές που έχει επιλέξει (ηχογράφηση, συνεντεύξεις, βιντεοσκόπηση κλπ)

**Σε αναζήτηση ειδικών μεθόδων: συγκεκαλυμμένη παρατήρηση (covert research), αφηγήσεις ζωής - συνεντεύξεις «παλίμψηστα»**

Ανάλογα με το θέμα της έρευνας οι κάτοικοι μπορεί να δίνουν ή να μη δίνουν πρόθυμα πληροφορίες. Η έρευνα μπορεί να είναι ως ένα σημείο συγκεκαλυμμένη (covert research),[[132]](#footnote-132) χωρίς αυτό όμως να σημαίνει ότι ο ερευνητής δεν αποκαλύπτει την επιστημονική του ταυτότητα και προσπαθεί να εξαπατήσει τους συμμετέχοντες. Απαιτείται πάντα να ζητά την άδεια δημοσιοποίησης ευαίσθητων προσωπικών δεδομένων και να εξασφαλίζει την ανωνυμία των συμμετεχόντων, αν δεν θέλουν να δημοσιοποιήσουν την ταυτότητά τους. Η σχέση εμπιστοσύνης που δομείται μεταξύ ερευνητή και ερευνωμένων, πρέπει να είναι ουσιαστική και αμφίδρομη και όχι ένα τέχνασμα για την απόσπαση πληροφοριών που αργότερα θα αποκαλυφθούν προδίδοντας την εχεμύθεια που ζήτησαν τα υποκείμενα της έρευνας. Οι άνθρωποι που ερωτώνται καταλαβαίνουν τις προθέσεις, τις διαθέσεις και τα κίνητρα του ερευνητή. Είναι εξ ίσου -ή και περισσότερο- έξυπνοι και διεισδυτικοί με αυτόν, οπότε μόνον η ειλικρίνεια μπορεί να φέρει ένα θετικό αποτέλεσμα. Εν τέλει οι περισσότεροι άνθρωποι θέλουν να μιλήσουν ακόμη και για πολύ προσωπικά ζητήματα, αρκεί να εξασφαλισθεί η απόλυτη εχεμύθεια που διασφαλίζει την ανωνυμία τους.

Οι πληροφορίες που δίνονται ή οι αφηγήσεις ζωής καλό είναι να ηχογραφούνται, αν δεν έχουν πρόβλημα οι πληροφοριοδότες. Η καταγραφή καλό είναι να γίνεται στα σπίτια των πληροφοριοδοτών, ώστε να αισθάνονται άνετα στον χώρο τους και φυσικά σε ώρες και μέρες που εκείνοι και εκείνες μπορούν.

Στις ημικατευθυνόμενες ή ημιδομημένες συνεντεύξεις ο ερευνητής έχει προβληματιστεί γύρω από το πεδίο της έρευνάς του και «κινεί τα νήματα» κατά τρόπο που να αφήνει τον πληροφοριοδότη να μιλά μεν ελεύθερα, χωρίς όμως να απομακρύνεται από το θέμα.

Στις αφηγήσεις ζωής αφήνει τους /τις πληροφοριοδότες/τριες να μιλάνε ελεύθερα για τη ζωή τους, χωρίς να παρεμβαίνει.[[133]](#footnote-133)

Αν κρίνεται αναγκαίο, μπορεί να ζητηθεί και δεύτερη ή και τρίτη συνάντηση. Στόχος του ερευνητή είναι να κερδίσει την εμπιστοσύνη των υποκειμένων της έρευνας, ώστε να ρωτάει και να μαθαίνει για το θέμα που τον ενδιαφέρει. Πρόκειται για ερωτήσεις μαιευτικού τύπου, οι οποίες, όπως επισημαίνει η Α. Λυδάκη, «προϋποθέτουν συστοιχία σκέψεων και συναισθημάτων, διυποκειμενικότητα, αμοιβαία αναγνώριση και αλληλεπίδραση».[[134]](#footnote-134)

Φυσικά σ’ αυτές τις αφηγήσεις ζωής τα υποκείμενα της έρευνας ερμηνεύουν συχνά τις ιστορίες τους μέσα από υποκειμενική σκοπιά, παρουσιάζοντας τα πράγματα όχι απαραίτητα όπως ήταν, αλλά όπως θα ήθελαν να ήταν. Συνάμα στις αφηγήσεις τους παρεισφρέουν «μυθήματα», (παρα)μυθικά δηλαδή στοιχεία που δίνουν μια μυθική διάσταση, στον τρόπο με τον οποίο βλέπουν τον κόσμο. Ωστόσο αυτά τα «ψεύδη», δεν εκφέρονταν από δολιότητα, αλλά ήταν μέρος της δικής τους πραγματικότητας, των υποκειμενικών τους βιωμάτων και εν τέλει αποκαλυπτικά για τον τρόπο ζωής όλης της κοινωνίας στο βαθμό που είχαν μια ομαδική, συλλογική διάσταση.[[135]](#footnote-135)

Ειδικότερα στη λαογραφία αρκετοί στρέφονται στις αυτοβιογραφίες, στο ιδιάζον αυτό αφηγηματικό είδος, όπως το ονόμασε ο Μ. Γ. Μερακλής, όπου ο αφηγητής έχει πάρει μέρος προσωπικά στα όσα ιστορεί ή ήταν αυτόπτης μάρτυρας. Ωστόσο οι προσωπικές αυτές ιστορίες, που στηρίζονται στην ανάμνηση οπωσδήποτε προσωπικών εμπειριών και εμφανίζονται ως ατομικό έργο, ως μοναδική ιδιοκτησία ενός αφηγητή, εκφράζουν και το σύνολο της κοινωνίας, στην οποία ανήκει ο αφηγητής, δεδομένου ότι αυτός, εκπροσωπεί και τον βίο των συγχωριανών του, διότι μοιράζεται μαζί τους έναν κοινό τρόπο ζωής. Η όλη ζωή λοιπόν μέσα από την προσωπική ιστορία, στην ουσία, πλάθεται και διαμορφώνεται με συλλογικό τρόπο, ώστε μιλώντας ο αφηγητής για τον εαυτό του, για την προσωπική και οικογενειακή του ζωή, συμβαίνει να μιλάει και για τη ζωή όλων συγχρόνως.[[136]](#footnote-136) Ο Μερακλής διακρίνει δύο κατηγορίες αυτοβιογραφιών, τις *μικρές* και τις *εκτενέστερες*, όπου: «Οι πρώτες αποτελούν τον κανόνα, την κανονική έκφραση του χωρικού, όταν του ζητήσεις να εξιστορήσει τη ζωή του και τον αφήσεις μόνο του ως το τέλος. Το αποτέλεσμα σ’ αυτές τις περιπτώσεις είναι μια σύντομη αναφορά, ίσως γιατί δρα ο μηχανισμός της επιλογής των ουσιαστικότερων, κατά την υποκειμενική κρίση του αφηγητή στοιχείων. Οι εκτενείς βιογραφίες [όμως] που προϋποθέτουν τη χρήση επιβοηθητικών, μαιευτικών χειρισμών από την πλευρά του λαογράφου, αναπληρώνουν το μειονέκτημα του περιορισμού, κατά κάποιον τρόπο, της αυθόρμητης έκφρασης-κάτι που είναι πολύ σχετικό με περιορισμένη σημασία, γιατί η μελετημένη και εύστοχη ερώτηση ανασύρει ουσιαστικές αλήθειες-με τον πολλαπλασιασμό του υλικού που κατά κανόνα είναι πολύτιμο».[[137]](#footnote-137) Οι αυτοβιογραφίες αποτελούν για τον Μερακλή την προσφορότερη πηγή του λαϊκού πολιτισμού, διότι, αν δεν αντικαθιστούν, τουλάχιστον αναπληρώνουν τη λημματική μέθοδο, η οποία τεμαχίζει την ολότητα της ζωής και αποπροσωποποιεί τις παρεχόμενες πληροφορίες. Οι αυτοβιογραφίες συμβάλλουν στην ανασύνθεση και στη γνώση μιας εποχής, δηλαδή στη σύλληψη της ζωής ως όλου και συγχρόνως στην ατομικευμένη απόδοση της κάθε φορά με το πέρασμα των γεγονότων μέσα από τις προσωπικές συνειδήσεις.[[138]](#footnote-138) Τέλος στις αυτοβιογραφίες των χωρικών –λέει ο Μερακλής- η λειτουργία της ανάμνησης είναι διττή και διαμορφώνονται δύο τάσεις: μία *ρεαλιστική-αντικειμενική*, που τελικά επικρατεί και μια *εξιδανικευμένη*, που παρουσιάζει το παρελθόν καλύτερο από το παρόν. Όσο και αν υπάρχει η αισιοδοξία της ανάμνησης, η νοσταλγία ακόμη και για το πιο σκληρό παρελθόν, άλλο τόσο τα σκληρά βιώματα δεν λησμονιούνται και επανέρχονται με το ρεαλισμό τους.[[139]](#footnote-139) Τελικά: «η σύγκριση -και η σύγκρουση- ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν μεταβάλλεται σ’ ένα από τα πιο σταθερά ‘μοτίβα’ των διηγήσεων αυτών, κάποτε μάλιστα αποτελεί και τον άξονά τους».[[140]](#footnote-140)

**Κατηγοριοποίηση**

Η επιτόπια έρευνα και οι συνεντεύξεις πρέπει να αντιπροσωπεύουν το σύνολο της υπό έρευνας κοινωνίας. Από την ανάλυση των αφηγήσεων των υποκειμένων της έρευνας και από την παρατήρηση του τρόπου ζωής των ανθρώπων, θα προκύψουν εμπειρικές και εννοιολογικές κατηγορίες, οι οποίες θα ταξινομηθούν από τον ερευνητή κατά τρόπο εύληπτο και σαφή, ώστε οι άνθρωποι που συμμετείχαν στην έρευνα να αναγνωρίζουν την κοινωνική τους πραγματικότητα.

**Το τέλος(;) της έρευνας**

Ο ερευνητής, όταν θα αφήσει τον χώρο της έρευνας, θα διαπιστώσει ότι δεν είδε και δεν κατέγραψε όλα όσα θα ήθελε. Η επιτόπια έρευνα είναι δυνητικά ατέρμονη. Τα κοινωνικά φαινόμενα δεν είναι ποτέ πεπερασμένα και όσα χρόνια και να μείνει κάποιος στο πεδίο, θα έχει την εντύπωση ότι υπάρχουν κι άλλα πράγματα που θα μπορούσε να παρατηρήσει in vivo στο φυσικό τους περιβάλλον. Η αίσθηση αυτή του ανικανοποίητου είναι εντονότερη για έναν κοινωνικό επιστήμονα που γνωρίζει ότι ο παραδοσιακός πολιτισμός έχει ως έναν μεγάλο βαθμό εκλείψει και ενδιαφέρεται να προλάβει να δει και να καταγράψει ο,τιδήποτε παραδοσιακό επιβιώνει ακόμη. Ωστόσο πολλές φορές τα πράγματα πρέπει και να «πεθάνουν» για να μελετηθούν, υπό την έννοια ότι πρέπει να απομυθοποιηθούν, για να εκμυστηρευτούν° συχνά, όμως, υφίστανται στη μνήμη και στην προφορική παράδοση -δηλαδή στην ιστορία.

|  |
| --- |
| **Β.2. γ. ΝΕΑ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ ΠΕΔΙΑ ΣΤΑ ΠΛΑΙΣΙΑ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ** |

**Η ανάλυση περιεχομένου**

Η ανάλυση περιεχομένου είναι μια τυποποιημένη μέθοδος που οδηγεί στη συστηματική κωδικοποίηση του γραπτού και του προφορικού λόγου και, ως εκ τούτου, αντιστοιχεί στην ποσοτικοποίηση των απαντήσεων στις ανοιχτές ερωτήσεις των ερωτηματολογίων και του περιεχομένου των μη τυποποιημένων συνεντεύξεων.

Μπορεί να εφαρμοσθεί σε οποιονδήποτε επικοινωνιακό λόγο ή μήνυμα σε όποια μορφή κι αν εμφανίζεται.

Ερωτήσεις όπως: «ποια είναι τα έμφυλα πρότυπα που προβάλλονται σε τηλεοπτικά προγράμματα», «ποιες οι ικανότητες των βουλευτών στα προεκλογικά φυλλάδια και τις σχετικές διαφημίσεις» είναι κατάλληλες γι την εφαρμογή της μεθόδου.

Βασική μονάδα καταγραφής των δεδομένων. Προσδιορίζεται το τμήμα του κειμένου που θα αποτελέσει τη βάση για την κατηγοριοποίηση, ήτοι:

**Η λέξη**: συνιστά την μικρότερη μονάδα καταγραφής στην ανάλυση περιεχομένου. Όταν ο όγκος των δεδομένων είναι μεγάλος, μπορούν να χρησιμοποιηθούν προγράμματα ΗΥ που επιτρέπουν την κατηγοριοποίηση της κάθε λέξης σύμφωνα με τα λεξικά που προσδιορίζουν γενικές κατηγορίες νοημάτων. Ωστόσο δεν είναι πάντα δυνατόν να διακρίνουν οι υπολογιστές τα διαφορετικά νοήματα που φέρουν πολλοί συνδυασμοί λέξεων, ανάλογα με το γενικότερο θέμα του κειμένου. Επειδή η μονάδα καταγραφής- δηλαδή η λέξη- συνήθως δεν μπορεί να ερμηνευτεί παρά μόνο σε σχέση με τα συμφραζόμενα, δηλαδή την πρόταση, τότε η πιο έγκυρη κωδικοποίηση της μονάδας καταγραφής είναι η μονάδα των συμφραζομένων, δηλαδή η πρόταση.

**Η πρόταση**: αποτελεί μονάδα καταγραφής, όταν ο ερευνητής ενδιαφέρεται για το νόημα που αντιπροσωπεύουν λέξεις ή φράσεις που παρουσιάζονται μαζί. Σε σχέση με τη λέξη είναι περισσότερο προβληματική, διότι συχνά περιλαμβάνει πολλαπλές ιδέες που δυσκολεύουν την ταξινόμηση.

**Η παράγραφος**: λόγω των πολλών ιδεών δυσχεραίνεται η κατηγοριοποίηση των δεδομένων.

**Το συνολικό κείμενο**: αποτελεί μονάδα καταγραφής, όταν ο σκοπός της έρευνας είναι να προσδιορίσει τα βασικά στοιχεία που το χαρακτηρίζουν. Π.χ. ποια είναι η βασική θεματική του μυθιστορήματος; Είναι ερωτικό; Αστυνομικό;/ ποιες είναι οι απόψεις που παρουσιάζονται στη στήλη του συντάκτη μιας εφημερίδας; Είναι υπέρ ή κατά της κυβέρνησης; / ποιες οι έμφυλες σχέσεις στα τρια τηλεοπτικά προγράμματα; κλπ.

**Το πρόσωπο**: μπορεί να αποτελέσει μονάδα καταγραφής, όταν το υπό έρευνα υλικό αφορά συνεντεύξεις, μυθιστορήματα,κινηματογραφικά έργα. Τα πρόσωπα καταμετρώνται σύμφωνα με τα χαρακτηριστικά που φέρουν (π.χ. την εθνότητα, το φύλο, τη φυλή, το οικονομικό επίπεδο, την οικογενειακή κατάσταση…), ώστε να εξαχθούν συμπεράσματα για τους ρόλους ή τα στερεότυπα που προβάλλονται μέσα από το περιεχόμενο.

**Το θέμα**: που αναπτύσσεται στην πρόταση, στην παράγραφο ή σε ολόκληρο το κείμενο, αποτελεί μονάδα καταγραφής. Χρησιμοποιείται κυρίως σε έρευνες που επικεντρώνονται στη διερεύνηση των αξιών, των στάσεων ή των απόψεων που αναπτύσσονται σε ένα κείμενο.

Οι κατηγορίες που θα αναδυθούν καθορίζονται από τον σκοπό της έρευνας και από το γενικό θεωρητικό της υπόβαθρο.

Υπάρχει πάντα το έκδηλο(manifest content) και το λανθάνον περιεχόμενο (latent content).

Πρόκειται εν τέλει για μια διαδικασία κατηγοριοποίησης που επιτρέπει τη μετατροπή λεκτικού ή άλλου περιεχομένου σε ποσοτικά δεδομένα.

**ΜΕΡΟΣ Γ**

**ΗΘΗ ΚΑΙ ΕΘΙΜΑ ΣΤΟΝ ΑΞΟΝΑ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ**

|  |
| --- |
| **Γ.1. Η οργάνωση του χώρου** |

**Γ.1.α. Φυσικός και ανθρωπογενής χώρος/ φύση και πολιτισμός**

Φυσικός

Χώρος:

Ανθρωπογενής

Ι) Στην κοινωνική θεωρία ο πολιτισμός:

* είτε δηλώνεται **ρητά σε αντιδιαστολή με τη φύση** [(π.χ: Για τον Claude Levi-Strauss κεντρικό ζήτημα είναι το πέρασμα από τη φύση στον πολιτισμό, πράγμα που επιτυγχάνεται με την ανταλλαγή μηνυμάτων (γλώσσα), την ανταλλαγή αγαθών (οικονομία) και την ανταλλαγή των γυναικών (ταμπού αιμομιξίας, η οποία βρίσκεται με το ένα πόδι στη φύση και με το άλλο στον πολιτισμό). Πρβλ επίσης το πέρασμα από το ωμό στο μαγειρεμένο].
* είτε **δεν** δηλώνεται ρητά, όπως στην αμερικανική πολιτισμική ανθρωπολογία. [Πρβλ τον νεοεξελικτιστή ανθρωπολόγο Julian Steward, ο οποίος θεωρεί ότι ο πολιτισμός είναι το σύνολο των μέσων με τα οποία ο άνθρωπος προσπαθεί να προσαρμοσθεί στο περιβάλλον. Εισάγει την έννοια της οικολογίας στην ανθρωπολογία και θα μπορούσαμε να πούμε ότι στη θεωρία του ελλοχεύει ντετερμινισμός, δεδομένου ότι, κατά την άποψή του, ο άνθρωπος παράγει πολιτισμό από τις πιέσεις που δέχεται από το περιβάλλον].

Η σχέση φύσης πολιτισμού και ο ορισμός της σχέσης αυτής ως αντίθεσης είναι βασική στον ευρωπαϊκό τρόπο σκέψης. Πρβλ τη διάκριση **φύσει – νόμῳ** /Τον διαχωρισμό των επιστημών σε **ανθρωπιστικές – φυσικές**.]

ΙΙ) Η **εθνοεπιστήμη** προσπάθησε να δει πως οι μη δυτικές κοινωνίες ταξινομούν τη φύση (εθνο-βοτανική/ εθνο-ζωολογία) και αποκαλύφθηκε ότι οι ευρωπαϊκοί τρόποι ταξινόμησης της φύσης δεν είναι ίδιοι. Η λαϊκή βοτανολογία επί παραδείγματι διαφέρει από τον ευρωπαϊκό τρόπο σύλληψης. Επομένως ο τρόπος με τον οποίο οι κοινωνίες ταξινομούν τη φύση, έχει σχέση με τον τρόπο που οι κοινωνίες εντάσσονται στο περιβάλλον.

**ΙΙΙ) G. Lienhardt, (1966): Κοινωνική ανθρωπολογία, κεφ. 2: Λαοί και περιβάλλοντα, μετ. Μ. Πετρονώτη, Αθήνα: Gutenberg.**

Οι κοινωνικές σχέσεις επηρεάζονται από το περιβάλλον, γι’ αυτό και οι περισσότερες σύγχρονες ανθρωπολογικές μελέτες βασίζονται στη συστηματική εξέταση των αλληλεπιδράσεων ανάμεσα στις ανθρώπινες κοινότητες και το περιβάλλον τους- την ανθρώπινη οικολογία. Οι **Βεδουίνοι και οι Εσκιμώοι** αποτελούν δύο πολύ διαφορετικά παραδείγματα λαών που ζουν «σε πείσμα» απέναντι στο περιβάλλον- οι φυσικοί παράγοντες δεν είναι απόλυτα καθοριστικοί για τις λεπτομέρειες του πολιτισμού.

Δεν αρκεί μια ολοκληρωμένη γεωγραφική περιγραφή του περιβάλλοντος ως αμετάβλητου σκηνικού, που αποτελεί την υποδομή των πολιτισμικών δραστηριοτήτων των κατοίκων του. Ενδιαφέρει η υφή της προσαρμογής των ανθρώπων στο περιβάλλον κάθε δεδομένης περιοχής και αυτό ακριβώς επιχειρεί να αποδείξει η οικολογική έρευνα.

**Γ.1.β. Ο οικολογικός χώρος: το φυσικό περιβάλλον**

**F. Braudel, *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β΄*, τόμ. Α: *Ο ρόλος του περιγύρου*, μετ. Κλαίρη Μητσοτάκη, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2005, σσ. 27-29.**

«Η Μεσόγειος έχει τουλάχιστον δύο όψεις. Κατά πρώτο λόγο αποτελείται από μια σειρά ενιαίες, ορεινές χερσονήσους που τέμνονται από μεγάλες πεδιάδες: την Ιταλική, τη Βαλκανική, τη Μικρά Ασία, τη Βόρειο Αφρική, την Ιβηρική. Κατά δεύτερο λόγο η θάλασσα παρεμβάλλει ανάμεσα σ’ αυτές τις μικρογραφίες ηπείρων την τεράστια σύνθετη και τεμαχισμένη μάζα της, γιατί η Μεσόγειος δε είναι απλώς μια ενιαία θάλασσα, αλλά ένα «σύμπλεγμα θαλασσών». […] Η Μεσόγειος είναι εξ ορισμού μια θάλασσα κλεισμένη ανάμεσα σε στεριές, περικυκλωμένη από στεριές.»

Ο Braudel εκτιμώντας γενικά το ρόλο των πεδιάδων στη Μεσόγειο παρατηρεί ότι, όταν σκεφτόμαστε την πεδιάδα, οι εικόνες μας είναι συνυφασμένες με την αφθονία, την ευκολία, τον πλούτο και την ήπια ζωή. Αναφορικά δε με την εποχή που εξετάζει -16ος αι, εποχή του Φιλίππου Β- και προκειμένου για τις μεσογειακές χώρες, το πιθανότερο είναι οι εικόνες αυτές της ευφορίας να μας ξεγελούν, δεδομένου ότι τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι πεδιάδες είναι οι πλημμύρες, τα έλη και κατ’ επέκταση η ελονοσία. Να κατακτήσεις λοιπόν τις πεδιάδες σήμαινε πρώτα απ’ όλα να κατανικήσεις το βλαβερό νερό, να καταπολεμήσεις την ελονοσία και ύστερα να φέρεις και πάλι νερό, ζωντανό αυτή τη φορά για την αναγκαία άρδευση.[[141]](#footnote-141) Απαιτούνται λοιπόν αποστραγγιστικά, εγγειοβελτιωτικά έργα, λέει ο Γάλλος ιστορικός και εύστοχα γενικεύει: «ο άνθρωπος της Μεσογείου πάντα βρισκόταν σε διαρκή αγώνα με τον κάμπο. Ο εποικισμός αυτός κατά πολύ δυσκολότερος από την πάλη κατά του δάσους ή του θαμνότοπου, είναι το πιο αυθεντικό στοιχείο της αγροτικής ιστορίας (της Μεσογείου)».[[142]](#footnote-142)

Ο Braudel, μιλά για αργόσυρτη διάρκεια της **ακίνητης ιστορίας** του ανθρώπου με τον περίγυρό του. Μια ιστορία που κυλά αργά, που μεταβάλλεται αργά, που συχνά συνίσταται σε επίμονες επαναλήψεις, σε ασταμάτητα επαναλαμβανόμενους κύκλους. Πιο πάνω όμως από αυτή την ακίνητη ιστορία, ο Braudel διακρίνει ένα δεύτερο επίπεδο ιστορίας, **μια ιστορία με αργούς ρυθμούς**, την κοινωνική ιστορία των ομάδων και των ομαδοποιήσεων.[[143]](#footnote-143)

**Γ.1.γ. Ανθρωπογενής χώρος: η πολιτισμική περιοχή (cultural area)**

Το φυσικό περιβάλλον δεν είναι, βέβαια, ένα αμετάβλητο σκηνικό που αποτελεί την υποδομή των πολιτισμικών δραστηριοτήτων των ανθρώπων. Σε κάθε περίπτωση οφείλουμε να δούμε ποια είναι η υφή της προσαρμογής των ανθρώπων στη δεδομένη περιοχή και πως η προσαρμογή αυτή επιδρά όχι μόνον στον υλικό πολιτισμό, αλλά και στο σύστημα ιδεών, στο συμβολισμό, στις αρχές ταξινόμησης, στην αντίληψη του χώρου και του χρόνου, κι αν, εν τέλει, αυτή η αντίληψη έχει διάρκεια, συνιστά δηλαδή ιστορία και άρα πολιτισμό.[[144]](#footnote-144)

Ο φυσικός χώρος **γίνεται ανθρωπογενής** με βάση την ανάπτυξη των οικονομικών και κοινωνικών δραστηριοτήτων.

Ο τρόπος παραγωγής μιας κοινωνίας, το πώς δηλαδή αυτή οικειοποιείται τη φύση και μετασχηματίζει τις πρώτες ύλες που παίρνει από το περιβάλλον με το κυνήγι, τη γεωργία, την κτηνοτροφία, την αλιεία και τη βιομηχανία σε προϊόντα προς κατανάλωση και επιβίωση, συνιστά την ανάπτυξη παραγωγικών δυνάμεων. Αυτές καθορίζουν ένα σύνολο παραγωγικών σχέσεων, οι οποίες, σύμφωνα με τη μαρξιστική θεωρία, αποτελούν την υλική βάση, η οποία αντανακλάται στο εποικοδόμημα, στην ιδεολογία του πολιτισμού.

Από την κλασική αυτή μαρξιστική άποψη επηρεάστηκαν οι νεοεξελικτιστές ανθρωπολόγοι, οι οποίοι ανιχνεύουν τη σχέση φύσης-πολιτισμού, δίνοντας έμφαση στις υλικές παραμέτρους. Ο **L. White** υποστηρίζει ότι μπορούμε να ερμηνεύσουμε τον πολιτισμό με το να αναζητήσουμε στην ιστορία το επίπεδο της τεχνολογίας. Ο **J. Steward** λέει ότι ο πολιτισμός είναι το σύνολο των προσπαθειών του ανθρώπου να προσαρμοσθεί στο περιβάλλον και ο **M. Harris** υποστηρίζει ότι όλες οι σχέσεις είτε αναπτύσσονται μεταξύ ανθρώπου και περιβάλλοντος είτε μεταξύ ανθρώπου και τεχνολογίας περνούν μέσα από το φάσμα των οικονομικών δραστηριοτήτων.

Ωστόσο το πώς θα οργανώσει μια κοινωνία τον τρόπο παραγωγής της είναι πολιτισμικά και ιστορικά και όχι φυσικά προσδιορισμένο. Οι ίδιες φυσικές δυνατότητες δεν σημαίνουν απαραίτητα και ίδιες παραγωγικές επιλογές. Επιπλέον οι ίδιες παραγωγικές δυνάμεις που ενυπάρχουν σε μια κοινωνία δεν συνεπάγονται ίδιες παραγωγικές σχέσεις και κατ’ επέκταση ίδιο πολιτισμό. Κοντολογίς η σχέση μιας κοινωνίας με τη φύση καθορίζεται από τις εκάστοτε ιστορικές και πολιτικές συνθήκες και συγκυρίες που επικρατούν στον χώρο της κοινωνικής οργάνωσης.

**Ο Β. Νιτσιάκος** επί παραδείγματι, στο: *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Οδυσσέας, Αθήνα 2003, σσ. 27-48, μελετά συγκριτικά δύο κοινότητες, την Αρίστη Ζαγορίου στην Ελλάδα και το Μπουλιαράτι Δρόπολης στην Αλβανία, για να καταδείξει πώς οι δύο αυτές κοινότητες που ανήκαν σε έναν ενιαίο χώρο κατά τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας, τελικά το 1913, με την απελευθέρωση της Ηπείρου, επειδή εντάχθηκαν σε διαφορετικά κοινωνικο-πολιτικά σύνολα, μετασχηματίσθηκε διαφορετικά και η σχέση τους με το φυσικό περιβάλλον.

Σωστά λοιπόνο **M. Godelier** αναψηλαφεί το μαρξιστικό σχήμα βάση-εποικοδόμημα και αμφισβητεί ότι το εποικοδόμημα (ιδεολογία) είναι ένα προς ένα αντανάκλαση της υλικής βάσης (οικονομία). Αντιθέτως πιστεύει ότι η οικονομία είναι μια συνιστώσα, όπως και η ιδεολογία. Ο τρόπος λοιπόν με τον οποίο ο άνθρωπος σκέφτεται, ορίζει, ωραιοποιεί ή απαξιώνει ένα φυσικό περιβάλλον και εν τέλει οργανώνει το χώρο του είναι πολιτισμικά καθορισμένος και κοινωνικά μαθημένος.

Ο γεωγραφικός χώρος συνιστά μια πολιτιστική περιοχή **(cultural area),** όταν, πέρα από τη χαρακτηριστική οικολογία, ανευρίσκουμε την ίδια οικονομία, τις ίδιες κοινωνικές αξίες και εν τέλει την ίδια κουλτούρα, τον ίδιο τρόπο ζωής, τον ίδιο δηλαδή πολιτισμό.[[145]](#footnote-145) Ας θυμηθούμε στο σημείο και την άποψη του F. Braudel για τον πολιτισμό, όπως αυτή παρουσιάστηκε εποικοδομητικά από την Άλκη Κυριακίδου Νέστορος, *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές*, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1980, σ. 37: «Για τον Γάλλο ιστορικό ο πολιτισμός είναι πρώτα απ’ όλα ένας χώρος κι έπειτα μια ιδέα. Στον χώρο αυτό μια ομάδα ανθρώπων που μιλούν την ίδια γλώσσα, αναπτύσσουν έναν ορισμένο τρόπο ζωής. Όταν ο τρόπος αυτός συνεχιστεί για ένα χρονικό διάστημα, αποκτήσει δηλαδή μια ιστορία, αποκρυσταλλώνεται σε μια μορφή, η οποία εκφράζει την ορισμένη και σταθερή δομή των στοιχείων του».

Η **Α. Κυριακίδου-Νέστορος** («Η οργάνωση του χώρου στον παραδοσιακό πολιτισμό» στο: Λαογραφικά Μελετήματα Ι, Ολκός, Αθήνα 1975, σσ. 41-55), προτείνει τρεις κλίμακες για τη μελέτη του παραδοσιακού ελληνικού πολιτισμού: την **κοινότητα,** την **επαρχία** και την **περιφέρεια**. Τις ονομάζει **φυσικές**, διότι δεν οφείλονται στην παρέμβαση της εξουσίας, αλλά δημιουργούνται κατά κάποιον τρόπο αυθόρμητα σύμφωνα με τις ανάγκες των κατοίκων -που υπαγορεύονται είτε από τη φυσική είτε από την ιστορική αναγκαιότητα- και σε συνδυασμό πάντοτε με τις δυνατότητες του φυσικού περιβάλλοντος. Προτιμητέα κλίμακα έρευνας είναι η μέση κλίμακα της επαρχίας (cultural area), όπου τα μεγέθη είναι μεν αρκετά μεγάλα, αλλά όχι τόσο όσο να είναι αδάμαστα.

Η έννοια όμως της πολιτιστικής περιοχής που χρησιμοποιούμε θέτει ένα ακόμη πρόβλημα: ποιόν παραδοσιακό πολιτισμό βλέπει σήμερα κάποιος; Όσο και αν η εμπειρία του φυσικού τοπίου παραμένει η ίδια, το παλαιό έχει εκτοπισθεί από το μοντέρνο.

Οι κοινωνικές ομάδες πλέον δεν είναι αυστηρά προσδεδεμένες με έναν τόπο, δεδομένου ότι η γεωγραφική κινητικότητα είναι στις μέρες μας εύκολη και ως εκ τούτου έφερε την απεδαφοποίηση του πολιτισμού, υπό την έννοια ότι, όπως υποστηρίζει ο **Appadurai,** τα τοπία της συλλογικής ταυτότητας, τα ***ethnoscapes*,** όπως τα ονομάζει, δεν είναι πια οικεία ανθρωπολογικά αντικείμενα, δεδομένου ότι οι άνθρωποι καθώς μεταναστεύουν ανασυγκροτούν και ανασυνθέτουν την ιστορία τους σε νέους τόπους, καθιστώντας εξαιρετικά ρευστή την έννοια του «έθνο\_».[[146]](#footnote-146) Από την άλλη ο **M.** **Auge** πιστεύει ότι οι άνθρωποι σήμερα ζουν σε ***μη τόπους***, σε απρόσωπους δηλ χώρους,[[147]](#footnote-147) ενώ ο **J. Baudrillard**, αναλύοντας την σύγχρονη καταναλωτική κοινωνία λέει ότι το περιβάλλον μας δεν είναι πλέον άνθρωποι, αλλά αντικείμενα, στο ρυθμό των οποίων προσαρμοζόμαστε. Υπάρχει τάξη και ιεραρχία των αντικειμένων, συσσώρευση, αφθονία και στοίβαγμα σε μεγάλα καταστήματα σε δρόμους με βιτρίνες. Δηλώνεται τα πλεόνασμα, η άρνηση της σπάνης και η υπόνοια της ουτοπίας. Επιπλέον η διαφήμιση έχει εισβάλει παντού (δρόμο, μνημεία, γλώσσα) και ο δημόσιος χώρος έχει αντικατασταθεί από δημόσιες οθόνες, στις οποίες διαθλώνται άτομα, μόρια και σωματίδια εν κινήσει.[[148]](#footnote-148)

Όσο όμως κι αν οι παραδοσιακές δομές έχουν σπάσει, δεν έχει καταργηθεί-τουλάχιστον όχι ακόμα- η ενότητα της πολιτιστική περιοχής, δεδομένου ότι στον ίδιο χώρο υπάρχουν πολιτιστικά στοιχεία και ένας τρόπος ζωής που επιβιώνει και αντιστέκεται καθώς μεταδίδεται ακόμη από γενιά σε γενιά. Και δεν αναφέρομαι στις τουριστικές ατραξιόν, που προσπαθούν να αναπαραστήσουν παλαιότερες μορφές ζωής, αλλά στην αυθόρμητη, βιωμένη και κοινωνικά μαθημένη συμπεριφορά, η οποία στηρίζεται στη μνήμη των ανθρώπων που αντιστέκεται αυθόρμητα και έχει μια μακρά διάρκεια.

**Γ.1.δ. Τα όρια**

**Ι) Ζίγκμουντ Μπάουμαν**: Υλικά και συμβολικά σύνορα

**Από τον ΘΑΝΑΣΗ ΓΙΑΛΚΕΤΣΗ**

**Το ακόλουθο κείμενο είναι απόσπασμα δοκιμίου που έγραψε ο πολωνός κοινωνιολόγος Ζίγκμουντ Μπάουμαν για τον κατάλογο έκθεσης με θέμα τα «Σύνορα», που έγινε το Μάιο του 2009 στο Ινστιτούτο Σύγχρονης Τέχνης της Βαλένθιας.**

Ο μεγάλος ανθρωπολόγος Κλώντ Λεβί-Στρως στις «Στοιχειώδεις δομές της συγγένειας» (1949), το πρώτο από τα βιβλία του, υποστηρίζει ότι η απαγόρευση της αιμομιξίας (ή ακριβέστερα η δημιουργία της ιδέας της «αιμομιξίας», δηλαδή μιας σχέσης που είναι δυνατή αλλά και απαγορευμένη μεταξύ ανθρώπων) σηματοδοτεί την πράξη γέννησης της κουλτούρας. Η κουλτούρα και επομένως ο (ιδιαίτερος) ανθρώπινος τρόπος ύπαρξης αρχίζει με τη χάραξη ενός συνόρου το οποίο δεν υπήρχε πριν. Στις φυσικές ομοιότητες και διαφορές θα προστεθεί μια τεχνητή διάκριση, που δημιουργήθηκε και επιβλήθηκε από τους ανθρώπους.

Η κουλτούρα από τις απαρχές της και για όλη τη μακρά ιστορία της συνέχισε να ακολουθεί το ίδιο μοντέλο: χρησιμοποιεί σημεία, που βρίσκει ή κατασκευάζει, για να διαιρεί, να διακρίνει, να διαφοροποιεί, να ταξινομεί και να διαχωρίζει τα αντικείμενα της πρόσληψης και της αξιολόγησης και τους προτιμώμενους /υποδεικνυόμενους/επιβαλλόμενους τρόπους απάντησης σε αυτά τα αντικείμενα.

1. Τα σύνορα χαράσσονται για να δημιουργούν διαφορές, για να διακρίνουν έναν τόπο από τον υπόλοιπο χώρο, μια περίοδο από τον υπόλοιπο χρόνο, μια κατηγορία ανθρώπινων πλασμάτων από την υπόλοιπη ανθρωπότητα. Το σύνορο προστατεύει (ή τουλάχιστον έτσι ελπίζουμε, ή πιστεύουμε) από το απροσδόκητο και το απρόβλεπτο, από τις καταστάσεις που θα μας φόβιζαν, θα μας παρέλυαν και θα μας έκαναν ανίκανους να δράσουμε. Τα σύνορα δίνουν ασφάλεια. Μας επιτρέπουν να γνωρίζουμε πώς, πού και πότε να κινηθούμε. Μας επιτρέπουν να δρούμε με εμπιστοσύνη.

2. Για να έχουν αυτό το ρόλο, για να επιβάλλουν τάξη στο χάος, να καθιστούν τον κόσμο κατανοητό και βιώσιμο, τα σύνορα πρέπει να είναι καλά χαραγμένα. Γύρω από τα σπίτια βρίσκουμε φράχτες ή κάγκελα. Στις πόρτες και στις εξώπορτες υπάρχουν ονόματα που δείχνουν τη διάκριση ανάμεσα σε όσους είναι μέσα και σε όσους είναι έξω, ανάμεσα στους κατοίκους και τους φιλοξενούμενους. Το να αγνοούμε αυτά τα σήματα, το να μην υπακούμε στους κανόνες που μας υποδεικνύουν, είναι μια παράβαση που συνεπάγεται συνέπειες, τις οποίες θα θέλαμε να αποφύγουμε: γεγονότα επίφοβα, απρόβλεπτα και ανεξέλεγκτα. Από την άλλη μεριά, το να συμμορφωνόμαστε στους θεσμούς και να τροποποιούμε τον τρόπο συμπεριφοράς μας, όταν διασχίζουμε το σύνορο, δημιουργεί (αναδημιουργεί, ενισχύει, φανερώνει) την τάξη που το σύνορο οφείλει να εγκαθιδρύει, να υπηρετεί και να διατηρεί.

3. Τα σύνορα χαράσσονται για να δημιουργούν και να διατηρούν μια χωρική τάξη. Για να συγκεντρώνουν σε ορισμένους τόπους ορισμένα πρόσωπα και πράγματα, αφήνοντας άλλα απ' έξω. Κάθε μοντέλο χωρικής τάξης διαιρεί τις ανθρώπινες υπάρξεις σε «επιθυμητές» και «ανεπιθύμητες». Κάθε σύνορο έχει σκοπό να αποτρέψει την ανάμειξη αυτών των δύο κατηγοριών στον ίδιο χώρο.

4. Τα σύνορα διαιρούν το χώρο, αλλά δεν είναι απλοί φραγμοί. Είναι και διασυνδέσεις μεταξύ των τόπων που χωρίζουν. Έτσι υπόκεινται σε αντιτιθέμενες πιέσεις και είναι γι' αυτό το λόγο πηγές δυνητικών συγκρούσεων και εντάσεων. Λίγα είναι (αν υπάρχουν) τα τείχη που δεν έχουν πύλες ή πόρτες.

Τα τείχη είναι κατ' αρχήν διαβατά, αν και οι φρουροί και από τις δύο πλευρές έχουν αντιτιθέμενους σκοπούς και προσπαθούν να καταστήσουν την ώσμωση ασύμμετρη. Η ασυμμετρία είναι πλήρης ή σχεδόν πλήρης στην περίπτωση των φυλακών, των στρατοπέδων κράτησης και των γκέτο ή των «γκετοποιημένων περιοχών» (η Γάζα είναι σήμερα το πιο κραυγαλέο παράδειγμα αυτού του τύπου), όπου οι φρουροί είναι μόνο από τη μία πλευρά. Αλλά οι ζώνες των πόλεων που πασίγνωστα είναι καλό να αποφεύγουμε τείνουν να μοιάζουν με αυτό το ακραίο μοντέλο, καθώς την άρνηση αυτού που είναι απ' έξω να μπει, τη συνοδεύει η κατάσταση αυτού που είναι μέσα να μην μπορεί να βγει.

5. Η χάραξη και η προστασία των συνόρων είναι πρωταρχικές δραστηριότητες που αποβλέπουν στην επίτευξη και στη διατήρηση της ασφάλειας. Το τίμημα που πληρώνεται είναι η απώλεια της ελευθερίας κίνησης. Αυτή η ελευθερία γίνεται πολύ σύντομα ο παράγοντας που διακρίνει τις διάφορες κοινωνικές βαθμίδες και το κριτήριο με βάση το οποίο ένα άτομο ή μια κατηγορία ατόμων μετριούνται στο εσωτερικό της κοινωνικής ιεραρχίας. Το δικαίωμα διάβασης (ή καλύτερα το δικαίωμα να αγνοούμε το σύνορο) γίνεται επομένως ένα από τα πιο επίμαχα ζητήματα, ένα ζήτημα αυστηρά ταξικού χαρακτήρα. Ενώ η ικανότητα αμφισβήτησης της απαγόρευσης διάβασης ενός συνόρου γίνεται ένα από τα κύρια όπλα διαφωνίας και αντίστασης ενάντια στην ιεραρχία της υπάρχουσας εξουσίας.

Αυτές οι πιέσεις καταλήγουν σε ένα προφανές παράδοξο: στον πλανήτη μας, που παγκοσμιοποιείται γρήγορα, η μείωση της αποτελεσματικότητας των συνόρων (ο αυξανόμενα πορώδης χαρακτήρας τους, που συνδέεται με το γεγονός ότι η απόσταση μέσα στο χώρο έχει όλο και μικρότερη αμυντική αξία) συνοδεύεται από την ταχεία αύξηση νοήματος που τείνουμε να τους αποδίδουμε.

Τα σύνορα, υλικά ή διανοητικά, από τούβλα και ασβέστη ή συμβολικά, είναι μερικές φορές πεδία μάχης, αλλά είναι και δημιουργικά εργαστήρια της τέχνης, της συμβίωσης, πεδία στα οποία ρίχνονται και βλασταίνουν (συνειδητά ή όχι) οι σπόροι μελλοντικών μορφών ανθρωπότητας. Στην Ιστορία τίποτα δεν είναι προκαθορισμένο. Είναι πάρα πολύ νωρίς για να προβλέψουμε ποια από τις δύο -αλληλοσυνδεόμενες- λειτουργίες των συνόρων θα κατισχύσει. \*

**ΙΙ) Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος: «Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου», στο:** ***Λαογραφικά Μελετήματα Ι,* Ε.Λ.Ι.Α, Αθήνα 1989, σσ. 15-40. Και «Η οργάνωση του χώρου στον παραδοσιακό πολιτισμό», στο:** ***Λαογραφικά Μελετήματα Ι,* Ε.Λ.Ι.Α, Αθήνα 1989, σσ. 41-55.**

Ά. Κυριακίδου- Νέστορος: «Αν κανείς επιθυμεί να επισκεφθεί τα ωραιότερα μέρη της Ελλάδας, δεν έχει παρά να σημειώσει στο χάρτη του τα μοναστήρια και τα εξωκλήσια της κάθε περιοχής και ν’ αρχίσει την περιοδεία του».[[149]](#footnote-149)

**ΣΤΑΥΡΩΜΑ**: Η εθιμική πρακτική να **σημαδεύονται με εικονοστάσια τα όρια του χωριού**. Τοποθετούνταν στις εισόδους του και ήταν προσανατολισμένα στα τέσσερα σημεία του ορίζοντα. [μικρή περίμετρος του χωριού]. Υπάρχει όμως και η μεγάλη περίμετρος που σημαδεύεται με φυσικά στοιχεία: μεγάλα δέντρα ή βράχια, πάνω στα οποία χαράσσεται το σημείο του σταυρού (σταυράτα).

**ΖΩΣΙΜΟ**: παραλλαγή της παραπάνω πρακτικής: τα εικονοστάσια δημιουργούν έναν κύκλο γύρω από το χωριό που είναι αντίστοιχος με αυτόν της μεγάλης περιμέτρου. Η οριοθέτηση μπορεί να γίνεται και με άλλα μέσα πλην των εικονοστασίων, όπως π.χ δέντρα.

Η εγγραφή των χωριών μέσα σε ένα όριο θεωρούσαν ότι προστάτευε από επιδημίες. Το χωριό κλείνεται μέσα σε έναν μαγικό κύκλο, ο οποίος αποκτά υλική υπόσταση με την **περιάροση** και συμβολική με την περιφορά του **Επιταφίου** ή τις **λιτανείες**.

Στο Βόιο Κοζάνης, στη Δαμασκηνιά, η περιάροση δημιουργούσε ένα αυλάκι που περιέβαλε το χωριό. Η τάφρος χαράσσεται από σιδερένιο άροτρο που σέρνεται από δύο μοσχάρια, μη ευνουχισμένα και να ζεύονται για πρώτη φορά. Κατά την εκκίνηση στρέφονται προς την Ανατολή και στη συνέχεια ακολουθούν πορεία προς τα δεξιά που καταλήγει στο σημείο της αφετηρίας.

**ΙΙΙ) Μ. Γ. Μερακλής Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία,* Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 31-54. (το σπίτι και το χτισμένο περιβάλλον)**

Αγροτική κοινότητα και αστικός τρόπος ζωής: (Χωριό: 2000 κάτοικοι - Ημιαστική κοινότητα: 2000 ως 10000- Αστική: πάνω από 10000). Η νόθα αστικοποίηση

**Το σπίτι και το χτισμένο περιβάλλον**

Η μορφή και το μέγεθος του σπιτιού επηρεάστηκε εκτός από το φυσικό περιβάλλον και από το οικογενειακό και το κληρονομικό δίκαιο

Σπίτια σε χωριά και σπίτια σε πόλεις «οι αυλές των θαυμάτων»

Από τα χωριά στις πόλεις: Από τη μονοκατοικία στο διαμέρισμα. Το εξοχικό

Η αυθαίρετη δόμηση.

Κήπος

Γειτονιά (κοινωνίες ελέγχου και κοινωνίες ντροπής)

Πλατεία-αγορά

Νεκροταφείο

Δημόσια βρύση

|  |
| --- |
| **Γ.2. Η οργάνωση του χρόνου** |

**Γ.2.α. Ο χρόνος: ο ρόλος των εθίμων στη ζωή των ανθρώπων**

Το άτομο μαθαίνει πώς να κινείται και να συμπεριφέρεται στον ιδιωτικό και δημόσιο χώρο, με τον κοινωνικά αποδεκτό τρόπο, τον οποίο έχει διδαχθεί και ενστερνισθεί από το άμεσο οικογενειακό και κοινωνικό του περιβάλλον. Το ίδιο συμβαίνει και με το χρόνο: τα άτομα δηλαδή, ανάλογα με την κοινωνία που ανήκουν, αντιλαμβάνονται την έννοια του χρόνου, όπως την έχει καθορίσει ο περίγυρός τους. Ωστόσο η συνισταμένη όλων των κοινωνιών είναι η εμπειρική παρατήρηση του χρόνου, ο οποίος γίνεται αντιληπτός σε συνάρτηση με το χώρο και το σώμα.

Ως εκ τούτου οι άνθρωποι παρατηρούν τις εναλλαγές των εποχών, της νύχτας και της ημέρας, αλλά και των διαφορετικών στιγμών/ωρών στη διάρκεια της μέρας και της νύχτας. Στο φυσικό χώρο εγγράφονται σημάδια που δηλώνουν το πέρασμα του χρόνου: το κρύο και η ζέστη, το μίκρεμα και το μεγάλωμα της μέρας και της νύχτας και τα ποικίλα καιρικά φαινόμενα, όπως χιόνι, βροχή, χαλάζι, ξηρασίες, δηλώνουν τις εποχές. Το φεγγάρι που γιομίζει και χάνεται σημαίνει τη διάρκεια του μηνός. Το πρωινό και το σούρουπο οριοθετούν τη μέρα και τη νύχτα. Οι διαβαθμίσεις στη λαμπρότητα του ήλιου το πρωί, το μεσημέρι και το σούρουπο και η θέση και το φέγγος των αστεριών καθορίζουν τα μεσάνυχτα ή το ξημέρωμα. Οι άνθρωποι διάβαζαν το χρόνο σε σχέση με το φυσικό χώρο και η σχέση αυτή καθόριζε τους ρυθμούς της ζωής τους.

Στις αγροτικές μάλιστα κοινωνίες όπου η καλλιέργεια της γης ακολουθεί αυτούς τους φυσικούς ρυθμούς των εποχών και οι άνθρωποι βλέπουν τα σπαρτά τους να φύονται, να βλασταίνουν και να μαραίνονται, η αντίληψη του χρόνου είναι κυκλική. Τα πράγματα επαναλαμβάνονται με κανονικότητες αιωνίως. Έτσι ο χρόνος καθίσταται μία έννοια πολύ συγκεκριμένη, γιατί, όπως γράφει η Α. Κυριακίδου-Νέστορος «**ο χρόνος στη λαϊκή αντίληψη δεν είναι μια έννοια αφηρημένη-μαθηματική. Είναι το περιεχόμενό του, είναι η εμπειρία του**».[[150]](#footnote-150)

Συνάμα όλοι οι άνθρωποι παρατηρούν αλλαγές στα σώματά τους. Από τη γέννησή τους μέχρι το γήρας, εγγράφονται σημάδια στα σώματα που δείχνουν ότι οι άνθρωποι περνάνε. Και καθώς το κάθε σώμα εξελίσσεται και αλλάζει μαζί με όλα τα υπόλοιπα, εντάσσεται σε μια ηλικιακή ομάδα, της οποίας τα μέλη έχουν λίγο πολύ τον ίδιο ρυθμό εξέλιξης. Έτσι οι ατομικές υποστάσεις ομαδοποιούνται σε ηλικιακές ομάδες και συγκροτούνται οι γενιές. Και καθώς η μια γενιά διαδέχεται την άλλη στον κοινωνικό, αλλά και φυσικό χώρο, το ατομικό σώμα καθίσταται κοινωνικό, διαγράφει την τροχιά του και αποκτά ιστορία.[[151]](#footnote-151) Το άτομο συνειδητοποιεί έτσι το πεπερασμένο της ύπαρξης του και αντιλαμβάνεται το χρόνο πέρα από την κυκλική του υπόσταση, και εξελικτικά, ως ένα ευθύγραμμο μέγεθος που διαρκεί από τη γέννηση ως το θάνατο. Φυσικά τα όρια και το προσδόκιμο της ζωής, όπως άλλωστε και οι ηλικιακές κατηγορίες νέος-γέρος, διαφέρουν από κοινωνία σε κοινωνία. Οπωσδήποτε όμως κάθε άνθρωπος που γεννιέται, μεγαλώνει και πεθαίνει είναι μοναδικός, όσο κι αν η έννοια του κύκλου με τους απογόνους που διαδέχονται τους πρεσβυτέρους υφίσταται και στην εναλλαγή των γενεών. Άλλωστε και στην περίπτωση του κύκλου της φύσης η κάθε χρονιά δεν είναι ίδια με την προηγούμενη και υπάρχουν χρονιές που οι άνθρωποι όχι μόνο τις θυμούνται λόγω ιδιαίτερων, καλών ή κακών, συγκυριών, αλλά τις υπολογίζουν-μετράνε κιόλας.

Ο χρόνος επομένως στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία είναι, σαφώς, κυκλικός° παρόλο όμως που δεν υπήρχαν ημερολόγια ή ρολόγια, υπολογιζόταν, τουλάχιστον υποτυπωδώς και σε ένα ευθύγραμμο, εξελικτικό επίπεδο. Πολλές φορές μάλιστα οι άνθρωποι εξέφραζαν την εξελικτική αντίληψη του χρόνου αναλογικά και μεταφορικά: για κάποιον που πέθαινε έλεγαν ότι «σώθηκε το λάδι του» και για να δηλώσουν τη διάρκεια της ζωής του, αν δηλαδή πέθαινε νέος ή γέρος έλεγαν ότι είχε «λίγο ή πολύ φυτίλι αντίστοιχα».

Κυκλικός ή ευθύγραμμος, συλλογικός ή ατομικός, καθημερινός ή ιερός, άμεσα συνημμένος με το χώρο και το σώμα, ο χρόνος σημαδεύεται από **τομές**, που συνιστούν αλλαγές τόσο στον κύκλο της φύσης, όσο και στον κύκλο του ανθρώπινου βίου. Οι τομές αυτές σημαδεύουν τη ζωή του κάθε ατόμου χωριστά ή της κοινωνίας συλλογικά και εγχαράσσονται στην ατομική και την κοινωνική μνήμη ως «**περάσματα**».

**Γ.2.β. Διαβατήρια έθιμα (A. Van Gennep)**

Στη Λαογραφία και την Κοινωνική Ανθρωπολογία είναι γνωστή και πλέον κλασική η θεωρία του λαογράφου **A. Van Gennep** για τα **διαβατήρια έθιμα / τελετουργίες**.[[152]](#footnote-152) Σε κάθε κοινωνική ομάδα η ζωή του ατόμου συνίσταται σε μια συνεχή αλλαγή ηλικίας και κοινωνικής θέσης, (γέννηση, εφηβεία, ενηλικίωση, γάμος, γήρας),[[153]](#footnote-153) όπως επίσης συμβαίνουν αλλαγές χρόνου (νέο έτος, νέα εποχή, νέα σελήνη) και χώρου, (πέρασμα ενός ποταμού, διάβαση του κατωφλιού ενός σπιτιού ή ναού). Στις αρχαϊκές ή παραδοσιακές κοινωνίες οι διαβάσεις αυτές συνδέονται με έντονες τελετουργικές πράξεις, καθώς στη σκέψη των παραδοσιακών ανθρώπων καμία πράξη δεν είναι αποκομμένη από το ιερό στοιχείο. Η συνύπαρξη άλλωστε του ιερού με το λαϊκό στοιχείο συνιστά τη μαγικοθρησκευτική δομή των κοινωνιών αυτών. Κάθε αλλαγή λοιπόν στη ζωή του ατόμου περικλείει πράξεις και αντιδράσεις ανάμεσα στο ιερό και το κοσμικό/βέβηλο, που στόχο έχουν να βοηθήσουν το άτομο να περάσει ομαλά από τη μία κατάσταση στην άλλη, ώστε να προφυλαχτεί τόσο το ίδιο, όσο και ηκοινωνία.

Ο A. Van Gennep διακρίνει τα διαβατήρια έθιμα σε τρεις κατηγορίες:

**α) έθιμα χωρισμού, από μια κατάσταση.**

**β) έθιμα μετάβασης προς μια κατάσταση.**

**γ) έθιμα ενσωμάτωσης σε μια νέα κατάσταση.**

Το σχήμα αυτό των εθίμων δεν έχει την ίδια εμβέλεια σε όλες τις κοινωνίες και σε όλες τις τελετουργίες. Συνήθως τα έθιμα χωρισμού είναι πιο έντονα στις κηδείες, της ενσωμάτωσης στο γάμο και της μετάβασης στη διάρκεια της εγκυμοσύνης ή του αρραβώνα. Ωστόσο οι τρεις τύποι των εθίμων δεν έχουν παντού και πάντα τον ίδιο βαθμό σημασίας και συνθετότητας.[[154]](#footnote-154) Ο αρραβώνας επί παραδείγματι εντεταγμένος στα έθιμα μετάβασης, συνιστά μια οριακή κατάσταση ανάμεσα στην εργένικη ζωή και στην έγγαμη. Ο αρραβωνιασμένος δεν είναι ούτε ελεύθερος ούτε παντρεμένος. Ωστόσο και τα πέρασμα από την ελευθερία στον αρραβώνα περικλείει με τη σειρά του έθιμα χωρισμού από την εργένικη ζωή, όπως π.χ λογοδόσιμο και αλλαγή δαχτυλιδιών. Αντίστοιχα θα λέγαμε ότι και τα έθιμα της κηδείας συνίστανται σε τελετουργίες αποχωρισμού από τον κόσμο των ζώντων, συνάμα όμως τελούνται έθιμα μετάβασης και ενσωμάτωσης του νεκρού στη νέα διάσταση, στον κόσμο των νεκρών. Επίσης ο γαμπρός και η νύφη δεν είναι ακόμη ζευγάρι, βιώνουν μια οριακή κατάσταση μέχρι να αποχωριστούν τη χορεία των αρραβωνιασμένων και να ενταχθούν στον κύκλο των παντρεμένων. Το νεογέννητο πάλι δεν έχει ενταχθεί ακόμη στην ομάδα των βαπτισμένων και μέχρι να βαπτισθεί βρίσκεται σε μεταβατική κατάσταση και κινδυνεύει. Το Δωδεκάμερο είναι μια οριακή περίοδος ανάμεσα στον παλαιό και στο νέο χρόνο, γι’ αυτό θεωρείται επικίνδυνη. Την περίοδο αυτή οι καλλικάντζαροι είναι τα δαιμονικά όντα που απειλούν τους ανθρώπους από τη γέννηση του Χριστού που αρχίζει ο αποχωρισμός από τον παλαιό χρόνο μέχρι των Φώτων που συντελείται η ενσωμάτωση στο νέο έτος. Το κατώφλι δεν είναι ούτε μέσα ούτε έξω και στην *αστρέχα* (= προεξοχή της στέγης) υπάρχουν καλότυχες, οι οποίες δέρνουν τους ανθρώπους που στέκονται εκεί.

Τα διαβατήρια έθιμα του αποχωρισμού-μετάβασης-ενσωμάτωσης, ο A. Van Gennep ανάλογα με το βαθμό και την κατάσταση οριακότητας, στην οποία βρίσκονται τα άτομα που μετέχουν σ’ αυτά, τα αποκάλεσε αντίστοιχα **προ-οριακά** έθιμα (preliminal rites), **οριακά** ή **έθιμα του κατωφλιού** (liminal /threshold) και **μεθοριακά** (postlimina rites).[[155]](#footnote-155)

Στη λαογραφία παρατηρήθηκε ότι η καθημερινότητα των ανθρώπων περιείχε μια πληθώρα εθίμων και δοξασιών που έδινε γενικά στον ανθρώπινο βίο έναν υπερβατικό, μεταφυσικό χαρακτήρα. Ο A. Van Gennep πέρα από το διαβατήριο σχήμα του, έθιμα χωρισμού, μετάβασης και ενσωμάτωσης, διακρίνει τις τελετουργίες σε δύο μεγάλες κατηγορίες:

α) *συμπαθητικά* *έθιμα /τελετουργίες*, που εδράζονται σε μια πεποίθηση που συνδέει το όμοιο με το όμοιο, το αντίθετο με το αντίθετο, το περιέχον με το περιεχόμενο, το μέρος με το όλον, την εικόνα με το πραγματικό αντικείμενο, τη λέξη με την πράξη.

β) *έθιμα/τελετουργίες μεταβίβασης*, όπου φυσικά ή επίκτητα χαρακτηριστικά μεταβιβάζονται μέσω της φυσικής επαφής ή και εξ αποστάσεως.[[156]](#footnote-156)

Επίσης άλλη διάκριση είναι:

α) *ευθέα έθιμα*, όπου υπάρχει μια αυτόματη επίδραση της ισχύος τους, π.χ μια κατάρα ή ένα ξόρκι που εκστομίζονται και επηρεάζουν άμεσα.

β) *πλάγια έθιμα*, όπου υπάρχει μια επιβράδυνση της ισχύος τους, διότι πρέπει να κινητοποιηθούν ανώτερες δυνάμεις που θα θέσουν σε κίνηση τη δύναμη αυτών τις επικαλείται. Π.χ μια προσευχή, όπου γίνεται επίκληση σε ένα ανώτερο πνεύμα.

Τέλος τα έθιμα χωρίζονται σε:

α) *θετικά*, η θέληση που μετουσιώνεται σε πράξη

β) *αρνητικά*, αυτά που συνιστούν το σύνολο των απαγορεύσεων μιας κοινωνίας. Είναι γνωστά και ως «ταμπού».[[157]](#footnote-157)

Η έννοια το ιερού είναι πράγματι ασταθής, πολυποίκιλη και ευμετάβλητη λέει ο Van Gennep και οι συμπαθητικές τελετουργίες δεν είναι απαραίτητα ανιμιστικές ούτε οι τελετουργίες μεταβίβασης απαραίτητα δυναμιστικές. Kαι ξεκαθαρίζει: «ο Δυναμισμός ορίζει την απρόσωπη θεωρία του mana, ο Ανιμισμός την προσωποποιημένη θεωρία, όπου η δύναμη προσωποιημένη γίνεται βρίσκεται σε μια μοναδική ή πολλαπλή ύπαρξη, ζώο ή φυτό (π.χ τοτέμ), ανθρωπομορφικό ή άμορφο (π.χ Θεός). Αυτές οι θεωρίες συνιστούν τη θρησκεία, της οποίας τις τεχνικές (τελετές, έθιμα, υπηρεσίες) αποκαλώ μαγεία. Μιας και η πρακτική και η θεωρία είναι αδιαχώριστες -η θεωρία χωρίς την πρακτική γίνεται μεταφυσική και η πρακτική επί τη βάσει μιας διαφορετικής θεωρίας γίνεται επιστήμη- ο όρος που σε όλες τις περιπτώσεις θα χρησιμοποιώ είναι το επίθετο ‘μαγικοθρησκευτικός’».[[158]](#footnote-158) Στη συνέχεια παραθέτει τη θεωρία του βάσει του παρακάτω διαγράμματος[[159]](#footnote-159):

1. ΘΕΩΡΙΑ (θρησκεία)

Δυναμισμός Ανιμισμός

(Μονισμός, απρόσωπο) (Δυισμός, κλπ προσωποποιημένο)

Τοτεμισμός, Πνευματισμός, Πολυθεϊσμός, Θεϊσμός

(με ενδιάμεσα στάδια)

2. ΤΕΧΝΙΚΗ (μαγεία)

(Έθιμα)

Συμπαθητικά, Μετάδοσης Ευθέα, πλάγια Θετικά, Αρνητικά (ταμπού)

**Γ.2.γ. Ο V. Turner και οι άνθρωποι του κατωφλιού (threshold people)**

Ο Βρετανός ανθρωπολόγος **V. Turner** μελετώντας την κοινωνία μιας αφρικανικής φυλής των Ndembu ασχολήθηκε ιδιαιτέρα με τη **liminal φάση**, όπου τα άτομα ζουν εν κενώ, υπό την έννοια του ότι βιώνουν μεταβατικές και αμφίσημες καταστάσεις, διότι δεν ανήκουν ούτε εδώ ούτε εκεί, αλλά βρίσκονται μετέωρα ανάμεσα σε κοινωνικές θέσεις και ταξινομήσεις που η κοινωνία έχει θεσπίσει μέσω των νόμων, των εθίμων, της εξουσίας ή των τελετών. Σ’ αυτό το δίκτυο της κοινωνικής ταξινόμησης **οι άνθρωποι του κατωφλιού (threshold people)** δεν μπορούν να ενταχθούν γι’ αυτό και χαρακτηρίζονται συνήθως από απομόνωση, ταπεινότητα, αίσθηση ότι συνεχώς δοκιμάζονται και σεξουαλική αμφισημία. Συγκροτούν όμως μια, υποτυπωδώς έστω, δομημένη κοινότητα όπου όλα τα μέλη της είναι ίσα. Ο Turner χρησιμοποιεί τον λατινικό όρο ***communitas***, για να δηλώσει την οριακή κοινωνική ομάδα που έχει κοινά χαρακτηριστικά, παρά την έννοια *community*, διότι αναφέρεται σε περιοχή όπου οι ζώντες μοιράζονται έναν κοινό πολιτισμό.[[160]](#footnote-160)

Στις liminal /οριακές καταστάσεις ο Turner εντοπίζει τα εξής έθιμα: Κατ’ αρχάς τα έθιμα κοινωνικής ανύψωσης: όπου το τελετουργικό υποκείμενο μεταφέρεται από μια κατώτερη θέση σε μια ανώτερη, στα πλαίσια βέβαια ενός καθιερωμένου συστήματος με τέτοιες θέσεις. Επίσης η οριακότητα εντοπίζεται σε κυκλικά ημερολογιακά έθιμα, όπου σε βασικά πολιτισμικά καθιερωμένα σημεία στον κύκλο των εποχών, ομάδες ή κατηγορίες προσώπων που κατέχουν χαμηλές κοινωνικές θέσεις στην κοινωνική δομή είναι θετικά διακείμενοι να ασκήσουν τελετουργική εξουσία στους ανωτέρους των. Και με αυτή τη στροφή τους πρέπει να δεχτούν με καλή θέληση τον τελετουργικό τους υποβιβασμό. Τέτοια έθιμα μπορούν να περιγραφούν ως έθιμα αντίστασης. Συνήθως συνοδεύονται από ρωμαλέες λέξεις ή από σιωπή όπου οι κατώτεροι στηλιτεύουν και ακόμη κακομεταχειρίζονται σωματικά τους ανωτέρους των. Έπειτα έθιμα που σημαδεύουν οριακές στιγμές στη ζωή του ατόμου (life-crisis rites). Πρόκειται για τα έθιμα που συνοδεύουν τις βασικές στιγμές της ζωής: γέννηση, εφηβεία, γάμος, θάνατος. Αυτά τα έθιμα μπορεί να είναι εξατομικευμένα ή συλλογικά. Τέλος τα εποχικά/ ημερολογιακά έθιμα (seasonal or calendarian rites), τα οποία αναφέρονται σε μεγάλες ομάδες ή σε κοινωνίες ολόκληρες. Εκτελούνται σε βασικές στιγμές του ετήσιου παραγωγικού κύκλου και επικυρώνουν το πέρασμα από τη σπάνη στην αφθονία (π.χ γιορτές σοδειάς) είτε πάλι καταδεικνύουν το αντίθετο, το πέρασμα δηλαδή από την αφθονία στην έλλειψη (όπως π.χ οι κακουχίες του χειμώνα είναι αναμενόμενες και καταβάλλεται προσπάθεια να αποκρουσθούν με μαγικό τρόπο). Σ’ αυτά τα έθιμα, λέει ο Turner, θα μπορούσε κάποιος να εντάξει όλες τα διαβατήρια έθιμα που συνδέονται με κάθε συλλογική έκφανση που έχει να κάνει με το πέρασμα από τη μια κατάσταση στην άλλη, όπως όταν μια ολόκληρη φυλή πάει στον πόλεμο, ή μια μεγάλη τοπική κοινότητα επιδίδεται σε τελετουργίες για να αντιστρέψει τις επιπτώσεις λιμού, ξηρασίας ή λοιμού. Τα έθιμα που σχετίζονται με κρίσιμες καμπές στη ζωή του ανθρώπου και οι τελετουργίες ένταξης σε μια θέση/πόστο είναι σχεδόν πάντα έθιμα κοινωνικής ανόδου. Τα εποχικά έθιμα και τα έθιμα που σχετίζονται με κρίση στην ομάδα μπορεί μερικές φορές να είναι έθιμα αντιστροφής.[[161]](#footnote-161) Οι δε τελετουργίες αντιστροφής, συνίστανται κατά τον **J. Maisonneuve** στην αντεστραμμένη παραγωγή του γεγονότος που θεωρείται ολέθριο, έτσι ώστε τα αποτελέσματά του να εξουδετερωθούν (τελετουργίες ρύπανσης) και πρόκειται για πρακτικές που χαρακτηρίζουν τη μαγγανεία και φτάνουν στα βάθη των αιώνων.[[162]](#footnote-162)

**Γ.2.δ. Θεωρίες για τον χρόνο**

**Martin P. Nilson** (*Primitive time-reckoning: a study in the origins and first development of the art of counting time among the primitive and early culture peoples*, Lung: C. W. K. Cleerup 1920). Mελετά την **Οκταετηρίδα**, το αρχαιοελληνικό σύστημα κατά το οποίο ο κύκλος του χρόνου στηριζόταν στο σεληνιακό έτος που περιείχε 12 σεληνιακούς μήνες και είχε διάρκεια 354 ημέρες. Ήταν επομένως μικρότερο από το φυσικό έτος κατά 11 ημέρες. Για να εξαλειφθεί αυτή η διαφορά και το σεληνιακό έτος να συμβαδίσει με το φυσικό, το σύστημα προέβλεπε την εισαγωγή τριών μηνών στο 3ο , 5ο και 8ο έτος ενός κύκλου οχτώ χρόνων.

Οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι αναφέρονται στον χρόνο: π.χ

Br. Malinowski ( “Lunar and seasonal calendar in the Trobriands”, J. R. Antropolol. 57: 203-215) παρατηρεί ότι οι ιθαγενείς των νησιών Τρόμπριαντ είχαν 12 ή 13 ονόματα για το φεγγάρι.

Ο E. E. Evans-Pritchard (*The Nuer. A description of the livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford 1940) διακρίνει δύο κατηγορίες του χρόνου: τον **οικολογικό** που αντανακλά τη σχέση των ανθρώπων με το περιβάλλον και τον **δομικό** που αναφέρεται στην κοινωνική δομή.

E. R. Leach (“Two essays concerning the symbolic representation of time”, *Reader in comparative religion. An anthropological approach*. W.A. Lesse & E.Z. Vogt (eds), 2nd e.d., 1965), ακολουθώντας τον Van Gennep μιλά για τις τελετουργίες ως εξής:

Φάση Α: Τελετές ιεροποίησης ή χωρισμού, όταν το άτομο «πεθαίνει» και μεταφέρεται από το κοσμικό και καθημερινό στο ιερό.

Φάση Β: Η μεταβατική- ιερή κατάσταση, στην οποία βρίσκεται το άτομο. Ο συνήθης κοινωνικός χρόνιος έχει σταματήσει

Φάση Γ: αποϊεροποίηση ή ενσωμάτωση – επιστροφή στον καθημερινό κόσμο και χρόνο. Το άτομο ξαναγεννιέται.

Τέλος μια ακόμη φάση, το διάστημα ανάμεσα σε διαδοχικές γιορτές. Είναι η φάση της καθημερινής ζωής.

**Γ.2.ε. Χρονολογικά Συστήματα**

* Οι αρχαίες ελληνικές πόλεις-κράτη δεν είχαν ενιαίο χρονολογικό σύστημα ούτε κοινούς ονομασίες για τους μήνες. Πρβλ τη μέθοδο του Θουκυδίδη να καταγράψει με απόλυτη ακρίβεια το χρόνο των γεγονότων. Γι’ αυτό εξιστορεί τα γεγονότα κατά χρονολογική σειρά (όπως ο Ελλάνικος) και διαιρεί τον χρόνο σε θέρος που διαρκεί οκτώ μήνες (πολεμικές επιχειρήσεις) και χειμώνα που διαρκεί τέσσερις μήνες (απόσυρση και ανασύνταξη των αντιπάλων στις βάσεις τους και διακοπή των πολεμικών επιχειρήσεων). Πρβλ επίσης αναφορές του τύπου: Επί Κέκροπος και των πρώτων βασιλέων….
* Η συμβατική χρονολόγηση 776 π.Χ για τους πρώτους Ολυμπιακούς αγώνες.

Η Ίνδικτος

**Ίνδικτος:** λατινική και στη συνέχεια ελληνοποιημένη λέξη που σημαίνει: ορισμός, διάγγελμα, πού εκδιδόταν από τους Ρωμαίους αυτοκράτορες, με σκοπό να καθορίζουν το ύψος των φόρων επί της παραγωγής της γης, που θα έπρεπε να πληρώσουν οι υπήκοοι της Ρώμης για τη συντήρηση του στρατού. Το διάγγελμα αυτό ίσχυε για δεκαπέντε χρόνια και τούτο, γιατί κάθε δεκαπέντε χρόνια απολύονταν οι παλαιοί στρατιώτες και κατατάσσονταν οι νέοι. Το ύψος των σχετικών φόρων καθοριζόταν από τη νέα δύναμη του στρατού για την επόμενη δεκαπενταετία.Με την πάροδο του χρόνου η λέξη Ίνδικτος έπαψε να σημαίνει μόνο διάγγελμα, αλλά σήμαινε και το διάστημα των δεκαπέντε ετών. Έτσι άρχισαν να μετρούν το χρόνο σε Iνδίκτους (πρώτη Ίνδικτος, δεύτερη Ίνδικτος κ.ο.κ.).Πρώτος ο Μ. Κωνσταντίνος όρισε ως επίσημη μέτρηση του χρόνου (το 312 ή 313 μ.Χ.) την Ίνδικτο, πού άρχιζε την 1η Σεπτεμβρίου, εποχή που είχε τελειώσει η συγκομιδή των καρπών της γης. Η μέτρηση αυτή του χρόνου ονομάστηκε, από το όνομα του Κωνσταντίνου, Κωνσταντίνειος Iνδικτιών και Ελληνική.

Η Εκκλησία υιοθέτησε αυτό το σύστημα μέτρησης του χρόνου και μετρούσε τα έτη με τίς Ινδικτιώνες. Έτσι το Εκκλησιαστικό έτος άρχιζε την 1η Σεπτεμβρίου με Πατριαρχική Θεία Λειτουργία και ιδιαίτερη Iερά Παράκληση, ώστε να ευλογήσει ο Θεός τον καινούριο χρόνο.Ο αυτοκράτορας του Βυζαντίου Ιουστινιανός ο Α΄ το 537 εισήγαγε τη μέτρηση κατά Ινδικτιώνες στα κρατικά έγγραφα και στίς δικαστικές αποφάσεις. Έλεγαν δηλαδή 1ο έτος της τάδε Ινδικτιώνος, 2ο έτος της τάδε Ινδικτιώνος κ.ο.κ.Με τον καιρό ορίστηκαν δύο είδη Ινδίκτου, η Καισαρική, δηλαδή η παλαιά ρωμαϊκή πού άρχιζε την 1η Σεπτεμβρίου και την οποία συνέχισε τό Βυζάντιο, και η Παπική, που άρχιζε στίς 25 Δεκεμβρίου και αργότερα την 1η Ιανουαρίου.Στη Δύση σιγά-σιγά επικράτησε ως αρχή του νέου έτους η 1η Ιανουαρίου, ενώ στην Aνατολή είχε παραμείνει η 1η Σεπτεμβρίου. Αυτός είναι και ο λόγος που η πρώτη Σεπτεμβρίου παρέμεινε μέχρι και σήμερα η αρχή του Εκκλησιαστικού έτους, μετά την καθιέρωση για όλους ως αρχής του πολιτικού έτους της 1ης Ιανουαρίου. Πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι η Εκκλησία μας όρισε την ημέρα αυτή να αναγιγνώσκεται στους Ιερούς Ναούς η περικοπή από το Ευαγγέλιο του Λουκά, που αναφέρει το πρώτο κήρυγμα του Χριστού στη συναγωγή της Ναζαρέτ (Λουκ. 4, 16-18).

Οι Ινδικτιώνες μετριούνται από τη Γέννηση του Χριστού. Επειδή, όμως, η χρονολογία από της του Χριστού Γεννήσεως υστερεί κατά τρία έτη, για να βρούμε, παραδείγματος χάριν, την Ίνδικτο του 2004, προσθέτουμε 3 έτη και διαιρούμε δια του 15. Δηλαδή 2004 + 3= 2007 : 15 = 133 και υπόλοιπο 12 που σημαίνει ότι βρισκόμαστε στο 12ο έτος της 133ης Ινδίκτου (από την 1η Σεπτεμβρίου).

Ιουλιανό και Γρηγοριανό Ημερολόγιο

Κατά τη **διάρκεια της Τουρκοκρατίας** οι Οθωμανοί δεν ενεπλάκησαν στην οργάνωση του χρόνου των υποδούλων. Οι χριστιανικοί πληθυσμοί εξακολουθούσαν να εφαρμόζουν το **Ιουλιανό ημερολόγιο**. Αυτό δημιουργήθηκε από τον Αλεξανδρινό αστρονόμο Σωσιγένη και το είχε επιβάλει ο Ιούλιος Καίσαρ το 46 π.Χ. σε ολόκληρο το ρωμαϊκό κράτος, για να επιτύχει την ενοποίησή του.

Το Ιουλιανό ημερολόγιο είναι ηλιακό, αλλά ο χωρισμός του σε δώδεκα μήνες είναι επιβίωση του παλαιότερου τρόπου με τον οποίον οι Ρωμαίοι μετρούσαν τη χρονική ροή, δηλαδή την κίνηση της σελήνης γύρω από τη γη.

Μια σεληνιακή περιστροφή = 29 μέρες και 12 ώρες = 1 μήνας.

Όταν δημιουργήθηκε το ιουλιανό ηλιακό έτος, προστέθηκε μια μέρα σε κάθε μήνα, ώστε 12 μήνες να αντιστοιχούν ακριβώς σε ένα ηλιακό έτος.

**Το μουσουλμανικό ημερολόγιο** ήταν σεληνιακό, περιελάμβανε δηλαδή αποκλειστικά σεληνιακούς μήνες και μετρούσε σεληνιακά έτη. Αφετηρία του μουσουλμανικού ημερολογίου είναι **η εγίρα** του Μωάμεθ το 622 μ.Χ. [έτος εγ(ε)ίρας= έτος φυγής. Η αρίθμηση ξεκινάει. ‘όταν ο Μωάμεθ εξορίστηκε από τη Μέκκα και κατέφυγε στη Μεδίνα- αυτό υπολογίζεται περίπου το 622 μ.Χ.)

Το Ιουλιανό ημερολόγιο χρησιμοποιήθηκε από το 1676 μ.Χ. και από το οθωμανικό κράτος ως εμπορικό ημερολόγιο. [στα 33 Ιουλιανά έτη το μουσουλμανικό αριθμούσε 34, επειδή δεν προσάρμοζε το σεληνιακό έτος στο ηλιακό. Γι’ αυτό και το 1676 μ.Χ., όταν το ιουλιανό ορίστηκε ως εμπορικό ημερολόγιο της οθωμανικής αυτοκρατορίας, το έτος από Εγίρα ήταν στη μουσουλμανική χρονολόγηση 1086, ενώ είχαν περάσει μόνο 1054 ιουλιανά-ηλιακά έτη. Ορίστηκε ακόμη να αφαιρούν ένα έτος στα 33, ώστε τα δύο ημερολόγια να συμβαδίζουν.] Το **Γρηγοριανό ημερολόγιο** είναι το ημερολόγιο που χρησιμοποιείται σήμερα στον Δυτικό Κόσμο. Είναι μία παραλλαγή του Ιουλιανού ημερολογίου. Θεσπίστηκε από τον Πάπα Γρηγόριο ΙΓ΄, από τον οποίο πήρε το όνομά του, στις 24 Φεβρουαρίου του 1582. Επινοήθηκε γιατί σύμφωνα με το Ιουλιανό, η εαρινή ισημερία μετατοπιζόταν κατά μία μέρα κάθε 128 χρόνια, γεγονός μη επιθυμητό. Έτσι, αντικαταστάθηκε από το Γρηγοριανό, σύμφωνα με το οποίο η εαρινή ισημερία μετατοπίζεται μόλις μία ημέρα κάθε 3.300 χρόνια, και η αλλαγή στη μέση διάρκεια του ημερολογιακού έτους έγινε από 365,25 ημέρες (365 ημέρες και 6 ώρες) του Ιουλιανού, 365,2425 ημέρες (365 ημέρες 5 ώρες 49 λεπτά 12 δευτερόλεπτα), μια μείωση 10 λεπτών και 48 δευτερολέπτων ανά έτος. Οι περισσότερες καθολικές χώρες υιοθέτησαν το ημερολόγιο κατά τον 16ο, 17ο και 18ο αιώνα, ενώ από τις μη καθολικές η Ελλάδα ήταν η τελευταία Ευρωπαϊκή χώρα που υιοθέτησε το νέο ημερολόγιο το 1923.

**Γ.2.στ. Το Χριστιανικό εορτολόγιο**

Αποστολόπουλος, Β., «Η οργάνωση του χρόνου στον λαϊκό πολιτισμό», στο *Ελλάδα° Ιστορία και Πολιτισμός,* τ. 5, Τουρκοκρατία, Θεσσαλονίκη, Μαλλιάρης: 1981, σελ. 306-323.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Οι Δώδεκα μήνες° τα λαογραφικά,* Θεσσαλονίκη, Μαλλιάρης: 1981, σελ. 306-323.

Λουκάτος, Δ. Σ., *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, Αθήνα, Φιλιππότης 1997.

Λουκάτος, Δ. Σ., *Τα καλοκαιρινά*, Αθήνα, Φιλιππότης 1992.

Λουκάτος, Δ. Σ., *Τα φθινοπωρινά*, Αθήνα, Φιλιππότης 1995.

Λουκάτος, Δ. Σ., *Πασχαλινά και της Άνοιξης*, Αθήνα, Φιλιππότης 1995.

Λουκάτος, Δ. Σ., *Συμπληρωματικά του Χειμώνα και της Άνοιξης*, Αθήνα, Φιλιππότης 1985.

Μέγας, Γ. Α., *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας,* Αθήνα, Εστία 2005.

Στον 4ο μ.Χ αιώνα άρχισε να συγκροτείται το χριστιανικό εορτολόγιο:

Η Α’ Οικουμενική σύνοδος (325 μ.Χ.) όρισε να γιορτάζεται το Πάσχα την πρώτη Κυριακή μετά την Πανσέληνο της εαρινής ισημερίας. Η σύνδεση της γιορτής με την εαρινή ισημερία οφείλεται στην αιγυπτιακή της προέλευση: Στην **Αίγυπτο** η λέξη **Πισάχ** σήμαινε τη διάβαση του ήλιου από τον ισημερινό, ήταν η γιορτή της εαρινής ισημερίας. **Οι Εβραίοι** δέχτηκαν το Πάσχα κατά την παραμονή τους στην Αίγυπτο και συνέχιζαν ναν το γιορτάζουν με το όνομα **Πεσσάχ** και μετά την επιστροφή τους στην Παλαιστίνη, ενταγμένο στο ημερολόγιό τους που ήταν σεληνιακό. Τώρα όμως το περιεχόμενο της γιορτής ήταν η ανάμνηση της διάβασης από την Ερυθρά Θάλασσα. Ο χρόνος που τελούνταν ήταν η 14η μέρα του μήνα Νισάν, δύο μέρες μετά την εθνική τους γιορτή που έπρεπε να γιορτάζεται πάντα σε πανσέληνο. Θα έπρεπε να είχε ωριμάσει το σιτάρι, ώστε να προσφέρουν ώριμα στάχυα στον βωμό και να αρχίσει η περίοδος του θερισμού, η πεντηκοστή, για 50 μέρες μετά το Πάσχα. / Ο Νισάν αντιστοιχεί περίπου με τον Μάρτιο.

**Για τους Χριστιανούς το Πάσχα** σημαίνει πέρασμα από τον θάνατο της αμαρτίας στη ζωή, γεγονός που κατέστη δυνατό με την Ανάσταση του Κυρίου. Η απόφαση να γιορτάζεται την πρώτη Κυριακή μετά την πανσέληνο της εαρινής ισημερίας σήμαινε τη διαφοροποίηση τους από τους Εβραίους, αλλά και τη συμμόρφωση προς την εκκλησιαστική ιστορία, σύμφωνα με την οποία **ο Χριστός αναστήθηκε μετά το Εβραϊκό Πάσχα.**.

Τα Χριστούγεννα θεσπίστηκαν περίπου το 335 μ.Χ στη Ρώμη και ορίστηκαν στις 25 Δεκεμβρίου, για να εκτοπιστεί **ο ηλιακός θεός Μίθρας** που είχε τα γενέθλιά του στη χειμερινή τροπή του ηλίου. Στην Αλεξάνδρεια όμως οι Χριστιανοί γιόρταζαν τα **Επιφάνια του Χριστού** στις 6 Ιανουαρίου από αντίδραση στη γιορτή που τελούνταν εκεί προς τιμήν του θεού Αιώνος- του Αιώνιου Χρόνου- ηλιακής θεότητας πολιούχου της Αλεξάνδρειας. Οι εκκλησίες της Ανατολής έδιναν ποικίλο περιεχόμενο στα Επιφάνια: (γέννηση, βάπτιση, θαύμα της Κανά). Όταν όμως τα Χριστούγεννα καθιερώθηκαν, διατηρήθηκε το περιεχόμενο της βάπτισης του Χριστού.

Με βάση την τοποθέτηση της γέννησης του Χριστού στην χειμερινή τροπή, στις 25 Μαρτίου τοποθετήθηκε η σύλληψή του, ο Ευαγγελισμός της Θεοτόκου. Στην ανοιξιάτικη δηλαδή ισημερία. Στους αντίποδες, δηλαδή **στη θερινή τροπή του ήλιου** και στη **φθινοπωρινή ισημερία**, τοποθετήθηκαν, αντίστοιχα, η Γέννηση και η Σύλληψη του Ιωάννη του Βαπτιστή. Ο Ιωάννης τοποθετήθηκε κατά συμμετρική και αντίστροφη σχέση προς τον Χριστό. Η διάταξη των γιορτών εκφράζει την ανωτερότητα του Χριστού: με το Γενέσιο του Προδρόμου στην καλοκαιρινή τροπή ο ήλιος απομακρύνεται προς το Νότιο ημισφαίριο και η μέρα μικραίνει° με τη γέννηση του Χριστού στη χειμερινή τροπή ο ήλιος επανέρχεται στη βόρεια τροχιά του και η μέρα- φως μεγαλώνει.

Θερινή τροπή

Γένεση Προδρόμου

Εαρινή ισημερία Φθινόπωρο

Ευαγγελισμός Θεοτόκου Σύλληψη Προδρόμου

Χειμώνας

25 Δεκεμβρίου Χριστούγεννα

Γενικά:

Η συγκρότηση του εορτολογίου ολοκληρώθηκε στα τέλη του 9ου αι. μ.Χ. μετά την Εικονομαχία (843 μ.Χ..) [Οι θεομητορικές γιορτές άρχισαν να θεσπίζονται μετά τη Γ οικουμενική Σύνοδο που δογμάτισε τη μητέρα του Χριστού Θεοτόκο.]

Ως τον 10ο αι. μ.Χ. είχαν θεσπιστεί και οι νηστείες του Χριστιανικού έτους:

40 ημέρες πριν από τα Χριστούγεννα και το Πάσχα

15 πριν από την Κοίμηση της Θεοτόκου (15 Αυγούστου)

Νηστεία πριν από τη γιορτή των 12 Αποστόλων (30 Ιουνίου)

**Γ.2.ζ. Λαϊκή λατρεία (γενική δοξασιακή και ειδική εθιμική. Δ. Λουκάτος)**

**Δ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία,* ΜΙΕΤ, Αθήνα 1992, σελ. 257-280.**

Α. ΓΕΝΙΚΗ ΔΟΞΑΣΙΑΚΗ ΛΑΤΡΕΙΑ

ΛΑΪΚΗ ΛΑΤΡΕΙΑ:

Β. ΕΙΔΙΚΗ ΕΘΙΜΙΚΗ ΛΑΤΡΕΙΑ

Περιστατικά λατρευτικά έθιμα Περιοδικά λατρευτικά έθιμα

Λατρεύω= υπηρετώ. εργάζομαι με μισθό, δουλεύω επί πληρωμή, βρίσκομαι σε κατάσταση δουλείας, υπηρετώ. Λατρεία= υπηρεσία του θείου= χριστιανική λατρεία, λατρεία αγίων, ειδωλολατρία.

Λατρεία είναι το σύνολο των δοξασιών, των εθίμων και των εκδηλώσεων που συνοδεύουν τις γιορτές με βάση τη θρησκεία, αλλά και με διάθεση να τιμηθούν ή να εξευμενιστούν οι οποιεσδήποτε δυνάμεις που ρυθμίζουν την εναλλαγή των εποχών και τη διατροφική παραγωγή. Αυτά τα έθιμα στηρίζονται στη χριστιανική θρησκεία, αλλά κρατούν από την αρχαία ελληνική παράδοση ή από την πρωτόγονη θρησκευτικότητα των λαών.

Ο Λουκάτος διακρίνει τη λαϊκή λατρεία σε δύο κατηγορίες:

Α. ΓΕΝΙΚΗ ΔΟΞΑΣΙΑΚΗ ΛΑΤΡΕΙΑ

Οι λαϊκές αντιλήψεις για τη θεότητα και τη λατρεία που **βρίσκονται έξω** από το εορτολόγιο και τις ειδικές λατρευτικές περιστάσεις, που δεν είναι ενέργειες, αλλά απλές θρησκευτικές δοξασίες. Είναι όσα πλαισιώνουν την τοπική λατρεία με τις θρησκευτικές λαϊκές αντιλήψεις. (π.χ Δοξασίες για την έννοια του Θεού/ λαϊκές δοξασίες για την Παναγία, τους Αγίους, τους Αγγέλους, τον Διάβολο και τα Δαιμόνια/ εκκλησίες/ εικόνες/ στοιχειολατρία κτλ)

Β. ΕΙΔΙΚΗ ΕΘΙΜΙΚΗ ΛΑΤΡΕΙΑ

Η λατρεία και οι ενέργειες που τελούνται είτε σε έκτακτες ώρες και ανάγκες είτε σε τακτικές και περιοδικές ώρες που τις ορίζουν ο κύκλος του χρόνου και το εορτολόγιο.

Έτσι ξεχωρίζουμε:

Β.1. Περιστατικά λατρευτικά έθιμα

Τελούνται σε οποιαδήποτε ώρα, ημέρα και χρόνο ανάλογα προς τις ανάγκες και την πίστη των ατόμων, της οικογένειας ή της κοινότητας:

* Έκτακτοι αγιασμοί
* Λιτανείες (για βροχή-επιδημίες)
* Μεταφορά λειψάνων
* Προσκυνήματα σε μοναστήρια- Αγίους τόπους
* Τάματα- αφιερώματα
* «Θυσίες» ζώων
* Περιοργώματα χωριών
* Νηστείες για αρρώστους

κτλ

Β. 2. Περιοδικά λατρευτικά έθιμα:

Β.2.α. Ανοιξιάτικες γιορτές: από το Τριώδιο ως την Πεντηκοστή

Β.2.β. καλοκαιρινές γιορτές: 1η Ιουνίου ως 31 Αυγούστου

Β.2.γ. Φθινοπωρινές γιορτές: 1η Σεπτεμβρίου ως τέλη Νοεμβρίου

Β.2.δ. Χειμωνιάτικες γιορτές: 4 Δεκεμβρίου ως Άγιος Βλάσσιος 11 Φεβρουαρίου

|  |
| --- |
| **Γ.3. Παραδείγματα ανάλυσης**  **Ειδικά θέματα μελέτης** |

|  |
| --- |
| **Γ.3.α.** **Νηστεία και γιορτή στην ελληνική λαϊκή λατρεία** |

Το κατ’ εξοχήν Ιερό Βιβλίο των Ορθοδόξων και γενικά όλων των Χριστιανών, η Καινή Διαθήκη, δεν καθορίζει τίποτε ως εδώδιμο και δεν απαγορεύει τίποτε ως βδελυρό, τουλάχιστον με τη μορφή των αυστηρών κανόνων που συναντούμε στην Παλαιά Διαθήκη. Αυτό σημαίνει είτε ότι δυνητικά οι Έλληνες, μιας και ασπάζονται την Καινή Διαθήκη, δεν έχουν κανέναν διατροφικό περιορισμό, άρα μπορούν να φάνε τα πάντα είτε ότι, από τη στιγμή που δέχονται την ιερότητα και της Παλαιάς Διαθήκης, δεν χρειάστηκαν νέοι κανόνες, διότι εννοείται ότι τάχα θα ακολουθούσαν τους ήδη υπάρχοντες στην Παλαιά Διαθήκη. Ούτε το ένα όμως ισχύει απόλυτα ούτε το άλλο. Όσον αφορά την πρώτη περίπτωση, πράγματι, δεν θα συναντήσουμε στην Καινή Διαθήκη περιορισμούς στα είδη που δυνητικά τρώγονται. Αυτό όμως που η Καινή Διαθήκη πριμοδοτεί και η ορθόδοξη εκκλησία επιβάλλει είναι η νηστεία. Όσον αφορά τη δεύτερη περίπτωση, παρ’ όλο που η ορθόδοξη θρησκεία έχει πάρει πολλά από την εβραϊκή, οι Έλληνες αδιαφόρησαν για την εβραϊκή απαγόρευση του χοιρινού, διότι αυτή ενέσκηπτε σε μία μακραίωνη διατροφική παράδοση που δεν μπορούσε να αλλάξει εύκολα.

Η ορθόδοξη πίστη έχει επηρεάσει την ελληνική διατροφή μέσω της νηστείας. Η αρχική σημασία της λέξεως νηστεία είναι η παντελής αποχή από οποιαδήποτε τροφή, στέρεα ή υγρή. Η λέξη ετυμολογείται από το αρνητικό μόριο «**νη**» και το ρήμα «**εσθίω**», που σημαίνει «τρώω». Ο Χ. Ενισλείδης δίνει και μια επιπλέον ετυμολογία: πάλι από το μόριο «νη» και το ρήμα «**εστιάω**», οπότε η λέξη δηλώνει την αποχή και από την εστία, από την κοινή δηλαδή τράπεζα του σπιτιού ή της μονής, γύρω από την οποία κάθονταν τα μέλη της οικογένειας ή οι μοναχοί αντίστοιχα.[[163]](#footnote-163)

Η Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια μάς αναφέρει ότι η νηστεία είναι ένα έθιμο αρχαιότατο και πανανθρώπινο, δεδομένου ότι απαντά σε όλες σχεδόν τις θρησκείες. Οι άνθρωποι νήστευαν συγκεκριμένες μέρες που ήταν καθορισμένες για προσευχή και επίκληση της Θείας χάριτος. Η νηστεία όμως επιβάλλετο και σε καιρούς θλίψης και δοκιμασιών, για να δηλώσει τον άνθρωπο που διακατεχόταν από μεγάλη λύπη και δεν είχε καμία διάθεση για φαγητό ή ποτό.[[164]](#footnote-164) Από την πλήρη αποχή όμως της τροφής που συνιστούσε η αρχαία νηστεία, η οποία διαρκούσε ώρες ή λίγες μέρες, στη Χριστιανική Θρησκεία η έννοια της νηστείας, επειδή κατέστη πολυήμερη, πήρε νέα σημασία και κατέληξε στη διάκριση των τροφών σε νηστίσιμες και αρτυμένες. Στην Καινή Διαθήκη η νηστεία συνίσταται ως μέσον εγκράτειας και κινήτρου πνευματικής ανατάσεως και σε συνδυασμό με την προσευχή, αποκτά πνευματικό περιεχόμενο. Έτσι, λέει ο Ενισλείδης, «κατορθούται η ανακούφισις της ύλης και η ανάτασις του πνεύματος προς το τέλειον πνεύμα, τον Θεόν, και συντελείται η απογείωσις του ανθρώπου και ο μετεωρισμός του και η ανύψωσίς του προς τον ουρανόν».[[165]](#footnote-165) Η εγκράτεια για τους πρώτους Χριστιανούς δεν σήμαινε αποχή μόνον από τις τροφές, αλλά και από τα πάθη της ψυχής και από τις ορμές.[[166]](#footnote-166) Οι πρώτες χριστιανικές νηστείες τέθηκαν κατ’ αναλογία και αντίθεση των ιουδαϊκών. Έτσι **αντί** της νηστείας της Δευτέρας και της Πέμπτης, που είχαν οι Φαρισαίοι σε ανάμνηση της ανάβασης και κατάβασης του Μωυσέως από το όρος Σινά, εισήχθη η νηστεία της Τετάρτης και της Παρασκευής για την προδοσία του Ιούδα και για τον σταυρικό θάνατο του Χριστού αντίστοιχα, τις οποίες αναφέρει για πρώτη φορά η διδαχή των Αποστόλων.[[167]](#footnote-167)

Η πρώτη μεγάλη νηστεία που καθιερώθηκε για πρώτη φορά από την Α Οικουμενική Σύνοδο στη Νίκαια το 325 μ.Χ., ήταν αυτή προ του Πάσχα και καθορίστηκε σε σαράντα μέρες κατ’ αντιστοιχία με τη σαρανταήμερη νηστεία που έκανε ο Μωυσής. Διαρκεί από την **Καθαρά Δευτέρα** μέχρι και το **Μεγάλο Σάββατο**, οπότε συμπεριλαμβανομένης και της Μεγάλης Εβδομάδας ουσιαστικά φτάνει τις 50 περίπου ημέρες. Λόγω της διάρκειας και της αυστηρότητάς της ονομάσθηκε Μεγάλη Τεσσαρακοστή. Βάση βέβαια της χριστιανικής τεσσαρακοστής είναι η ανάμνηση των παθών του Ιησού. Στο κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο ο Χριστός επικυρώνει τη νηστεία σε ανάμνηση του αποχωρισμού του από τον επίγειο κόσμο:

«*Τότε προσέρχονται αυτω οι μαθηταί του Ιωάννου λέγοντες. Διατί ημείς και οι Φαρισαίοι νηστεύομεν πολλά, οι δε μαθητές σου ου νηστεύουσι; Και είπεν αυτοίς ο Ιησούς. Μη δύνανται οι υιοί του νυμφώνος πενθείν εφ’όσον χρόνον μετ’αυτών εστίν ο νυμφίος; Ελεύσονται δε ημέραι, όταν απαρθη απ’ αυτών ο νυμφίος και τότε νηστεύσουσιν*».[[168]](#footnote-168)

Άλλωστε ο ίδιος ο Ιησούς είχε νηστέψει σαράντα μέρες και υπέδειξε τη νηστεία μαζί με την προσευχή ως μέσον καταπολέμησης του διαβόλου:

«*Και εισελθόνατα αυτόν εις τον οίκον οι μαθηταί αυτού επηρώτων αυτόν [τον Ιησούν] κατ’ ιδίαν, ότι ημεις ουκ ηδυνήθημεν εκβαλείν αυτό [το ακάθαρτον πνεύμα]. Και είπεν αυτοίς. Τούτο το γένος εν ουδενί δύναται εξελθείν ει μη εν προσευχή και νηστεία*».[[169]](#footnote-169)

Η δεύτερη μεγάλη νηστεία που θεσπίστηκε κατ’ αναλογία με αυτή του Πάσχα είναι των Χριστουγέννων. Πρόκειται για τη μικρή Σαρακοστή που διαρκεί από τις 15 Νοεμβρίου μέχρι τις 24 Δεκεμβρίου. Μεταγενέστερα καθιερώθηκε η 15ήμερη νηστεία πριν την κοίμηση της Θεοτόκου που γιορτάζεται στις 15 Αυγούστου και η 7ήμερη νηστεία για τους Αγίους Αποστόλους που τιμώνται στις 30 Ιουνίου. Η νηστεία αυτή άρχεται τη δευτέρας μετά την Κυριακή των Αγίων Πάντων και λήγει στις 28 Ιουνίου, παραμονή της γιορτής του Πέτρου και του Παύλου (29 Ιουνίου). Οι νηστείες αυτές εισήχθησαν μετά τον καθορισμό των παραπάνω γιορτών και ενσωματώθηκαν πλήρως στη ζωή των Χριστιανών περίπου τον 10αι. μ.Χ.[[170]](#footnote-170) Ορίσθηκαν επίσης ως μέρες νηστείας: η 14η Σεπτεμβρίου, όπου γιορτάζεται η ύψωση του Τιμίου Σταυρού, ως ανάμνηση του μαρτυρικού θανάτου του Ιησού. Η 5η Ιανουαρίου λόγω της Αποκεφαλίσεως του Ιωάννου του Βαπτιστού που γιορτάζεται ανήμερα ή λόγω της επομένης γιορτής των Θεοφανείων. Η 29η Αυγούστου λόγω της Αποτομής της Κεφαλής του Προδρόμου.[[171]](#footnote-171)

Η τήρηση της νηστείας είναι αυστηρή για όλους πλην νηπίων, γερόντων ασθενών και οδοιπόρων. Οι παραβάτες θα τιμωρούνται, οι μεν κληρικοί θα καθαιρούνται και οι λαϊκοί θα αφορίζονται.[[172]](#footnote-172) Η νηστεία της Τετάρτης και της Παρασκευής καταλύεται το 12μερο, από τη μέρα των Χριστουγέννων μέχρι και τα Φώτα, την πρώτη εβδομάδα των Απόκρεω, (από την Κυριακή του Τελώνου και του Φαρισαίου ως την Κυριακή του Ασώτου) καθώς και τη Διακαινήσιμο Εβδομάδα. Την τρίτη εβδομάδα των Απόκρεω (Κυριακή των Απόκρεω ως Κυριακή Τυρινής καταναλώνονται γαλακτοκομικά, αυγά, τυριά και ψάρια.[[173]](#footnote-173) Τέλος, όταν μέσα στην περίοδο της νηστείας υπάρχει μια μεγάλη γιορτή, υπάρχει και λύση της νηστείας, όπου καταλύεται οίνος, έλαιον και ψάρι. Όσον αφορά αυτές τις εμβόλιμες γιορτές, πρόκειται για τον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου, (25 Μαρτίου), για την Κυριακή των Βαΐων, (την Κυριακή προ του Πάσχα), και για τη γιορτή του Σωτήρος (6 Αυγούστου). Οι γιορτές αυτές, μέσα στη μεγάλη Σαρακοστή οι δύο πρώτες και μέσα στη νηστεία του Δεκαπενταύγουστου η τρίτη, έχουν έντονα δοξαστικό και θριαμβευτικό χαρακτήρα.

Ο Ενισλείδης[[174]](#footnote-174) παραθέτει έναν πίνακα των νηστίσιμων εδεσμάτων, όπως τα καθιέρωσε η συνήθεια, ταξινομημένα στις εξής κατηγορίες:

α) κατάλυσις κρέατος (ζώα, πτηνά και τα παράγωγά τους)

β) κατάλυσις γάλακτος, αυγών και τα παράγωγά τους

γ) κατάλυσις ιχθύος (ψάρια παστά ή νωπά, οστρακοειδή και μαλάκια)

δ) κατάλυσις ελαίου (κάθε είδους λάδι πλην όμως του καρπού της ελιάς)

ε) κατάλυσις οίνου (κάθε είδος οινοπνευματώδους ποτού, κρασί, λικέρ, ούζο, μπίρα)

στ) ξηροφαγία, όπου καταναλώνονται: άρτος και νερό, λάχανα και ξηροί καρποί, νωπά φρούτα και ελιές.

Όσον αφορά δε τις ώρες των γευμάτων σε περιόδους νηστείας διακρίνει:

α) ασιτία, όπου ο πιστός μένει εντελώς νηστικός όλη την ημέρα.

β) μονοφαγία, όταν καταναλώνεται ένα μόνο γεύμα- συνήθως την ενάτη ώρα, 3 μμ.

γ) διφαγία, όταν τα γεύματα είναι δύο, μεσημέρι και βράδυ. Πράττεται, όταν έχουμε κατάλυση οίνου, ελαίου και ιχθύος

δ) πολυσιτία, επιτρέπεται ελεύθερα το φαγητό κατά τη διάρκεια της ημέρας και πράττεται, όταν έχουμε κατάλυση τυρού και κρέατος.

Τη νηστεία πάντα ακολουθεί η γιορτή και μια περίοδος ευωχίας. Το δομικό σχήμα της νηστείας είναι, κατά την Α. Κυριακίδου-Νέστορος, στέρηση (στη νηστεία)- πλήρωση (στη μετάληψη) και ευωχία με το φαΐ στις γιορτές.[[175]](#footnote-175) Η περίοδος μιας γιορτής όμως, δηλαδή η μέρα της γιορτής, αλλά και οι προηγηθείσες μέρες νηστείας, δεν έχουν μόνο πνευματικό και χριστιανικό περιεχόμενο, αλλά και φυσικό, διότι τοποθετούνται στις τροπές και τις ισημερίες του έτους και σημαδεύουν το χρόνο των ανθρώπων σε σχέση με τις παραγωγικές, κατά κύριο λόγο αγροτικές, δραστηριότητές τους. Ο χρόνος λοιπόν στη λαϊκή αντίληψη, παρατηρεί η Κυριακίδου-Νέστορος, δεν είναι μια αφηρημένη και μαθηματική έννοια. Ο χρόνος είναι το περιεχόμενό του, η εμπειρία του.[[176]](#footnote-176)

Έτσι η προέλευση της σημαντικότερης γιορτής των Ελλήνων, του Πάσχα, ανάγεται στην αρχαία Αίγυπτο, όπου γιορταζόταν την Άνοιξη το Πισάχ, η διάβαση δηλαδή του Ήλιου από την εαρινή ισημερία. Από τους Αιγυπτίους οι Εβραίοι δέχτηκαν το Πάσχα στο διάστημα της εκεί παραμονής τους. Συνέχιζαν όμως να το γιορτάζουν με το όνομα Πεσάχ και μετά από την έξοδό τους από την Αίγυπτο σε ανάμνηση πλέον της δικής τους διάβασης από την Ερυθρά Θάλασσα και της εγκατάστασής τους στην Παλαιστίνη. Το Χριστιανικό Πάσχα ορίστηκε από την Α’ Οικουμενική Σύνοδο, 325 μ.Χ., να γιορτάζεται την πρώτη Κυριακή μετά το εβραϊκό Πάσχα. Το περιεχόμενο της γιορτής στους Χριστιανούς σήμαινε τη διάβαση των ανθρώπων από το θάνατο της αμαρτίας στη ζωή της αλήθειας, διάβαση που έγινε δυνατή με την Ανάσταση του Χριστού. Όσον αφορά όμως το φυσικό περιεχόμενο του Πάσχα, αυτό είναι η μετάβαση από τον Χειμώνα στην Άνοιξη και το τέλος αυτής, η είσοδος δηλαδή στο καλοκαίρι. Οι άνθρωποι αυτή την περίοδο φροντίζουν τα στάρια τα αμπέλια τις ελιές και όλα τα δέντρα και τα φυτά τους.[[177]](#footnote-177) Η Αντίστοιχη μεγάλη γιορτή που θεσπίστηκε περίπου στα 335 μ.Χ στη Ρώμη και τοποθετήθηκε στη χειμερινή τροπή του ήλιου, είναι τα Χριστούγεννα. Τα γενέθλια του Χριστού τοποθετήθηκαν συμβατικά στις 25 Δεκεμβρίου, για να εκτοπισθεί η λατρεία του ηλιακού Θεού Μίθρα, που είχε τα γενέθλια του την ίδια μέρα στη χειμερινή τροπή του ήλιου. Και εδώ το φυσικό περιεχόμενο είναι το κρύο, οι μικρές μέρες και η μετάβαση στην άνοιξη. Από τις 22 Δεκεμβρίου η μέρα μεγαλώνει και το φως διαδέχεται το σκοτάδι.[[178]](#footnote-178)Ανήμερα αυτών των γιορτών οι άνθρωποι τρώνε και πίνουν πλουσιοπάροχα και τίποτε δε θυμίζει τη στέρηση της προηγούμενης νηστείας. Το ψητό αρνί του Πάσχα και το χοιρινό κρέας των Χριστουγέννων, ιδίως τα χοιροσφάγια κατά το Δωδεκάμερο, δηλώνουν ευωχία και συνάμα είναι τελετουργικά γεύματα.

Η Καινή Διαθήκη και η ορθόδοξη θρησκεία θεωρούν μεν τη νηστεία ως μέσον κάθαρσης από την αμαρτία και ως ψυχική ανάταση, αλλά τις μέρες που οι Χριστιανοί δεν νηστεύουν, δεν επιβάλλονται περιορισμοί στην τροφή. Μπορούν να φάνε ακόμη και τα *ειδωλόθυτα*, τα κρέατα δηλαδή που θυσιάζονται σε ανύπαρκτους θεούς. Μια από τις σπουδαιότερες μορφές της Καινής Διαθήκης, ο Απόστολος Παύλος, λέει σχετικά για τα *ειδωλόθυτα*, ότι ο Χριστιανός μπορεί να τα φάει ελεύθερα. Τον μόνον περιορισμό που θέτει ο Απόστολος Παύλος είναι ο σεβασμός της συνείδησης του αδελφού. Θα πρέπει δηλαδή να αποφεύγει κάποιος να τρώει ειδωλόθυτα σε περίπτωση που σκανδαλίζεται βλέποντας τον ένας συνάνθρωπος του με ασθενέστερη συνείδηση.[[179]](#footnote-179) Στην πρώτη Προς Κορινθίους Επιστολή του γράφει:

«*Περί της βρώσεως ουν των ειδωλοθύτων οίδαμεν ότι ουδέν είδωλον εν κόσμω, και ότι ουδείς Θεός έτερος ει μη εις.[…] τινές δε τη συνειδήσει του ειδώλου έως άρτι ως ειδωλόθυτον εσθίουσι, και η συνείδησις αυτών ασθενής ούσα μολύνεται. Βρώμα δε ημάς ου παρίστησι τω Θεώ. Ούτε γαρ εάν φάγωμεν περισσεύομεν, ούτε εάν μή φάγωμεν υστερούμεθα. Βλέπετε δε μήπως η εξουσία υμών αύτη πρόσκομμα γένηται τοις ασθενούσι. Εάν γάρ τις ίδη σε, τον έχοντα γνώσιν, εν ειδωλείω κατακείμενον, ουχί η συνείδησις αυτού ασθενούς όντος οικοδομηθήσεται εις τα ειδωλόθυτα εσθίειν; Και σε απολείται ο ασθενών αδελφός επί τη ση γνώσει, δι’όν ο Χριστός απέθανεν. Ούτω δε αμαρτάνοντες εις τους αδελφούς και τύπτοντες αυτών την συνείδησιν ασθενούσαν εις Χριστόν αμαρτάνετε. Διόπερ ει βρώμα σκανδαλίζει τον αδελφόν μου, ου μη φάγω κρέας εις τον αιώνα ίνα μη τον αδελφόν μου σκανδαλίσω*».[[180]](#footnote-180)

Αυτό που προέχει για τον Παύλο είναι η αποφυγή της ειδωλολατρίας. Κατά τα άλλα η βρώση οποιασδήποτε τροφής δεν απαγορεύεται και δεν συνιστά αμαρτία, αρκεί βέβαια να μην καταλήγει σε πλεονεξία. Ο Απόστολος Παύλος στις περίφημες επιστολές του προσπαθεί να εδραιώσει τη νέα θρησκεία όχι επιβάλλοντας απαγορεύσεις, αλλά σεβόμενος την παράδοση των Ελλήνων. Και η παράδοση αυτή συνίστατο κατ’ αρχάς και κατ’ αρχήν σε ένα μακραίωνο φιλοσοφικό, πνευματικό και ηθικό υπόβαθρο, με το οποίο μπολιάστηκαν τα νέα διδάγματα. Η νηστεία συγκεκριμένα, επειδή ακριβώς προέβαλλε ένα πνευματικό περιεχόμενο ψυχικής κάθαρσης και ανάτασης, αλλά και επειδή συνιστούσε έναν μετρημένο βίο, απαλλαγμένο από υπερβολή και πλεονεξία, ήταν πολύ κοντά στις αντιλήψεις των Ελλήνων για την αθανασία της ψυχής και για την αναγκαιότητα του μέτρου στη ζωή του ανθρώπου. Επηρέασε λοιπόν σχετικά εύκολα τους Έλληνες και εναρμονίσθηκε με τη ζωή τους.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία επενέβη στις διατροφικές συνήθειες των πιστών της με τη νηστεία. Δημιούργησε και επέβαλε διατροφικούς κανόνες, συχνά πολύ αυστηρούς, που συνίστανται όχι στην παντελή απαγόρευση ορισμένων τροφίμων, αλλά στην απαγόρευσή τους για ένα μεγάλο διάστημα στη διάρκεια του έτους. Δημιουργήθηκε έτσι μια λόγια εκκλησιαστική παράδοση, αλλά συνάμα και η ίδια η εκκλησία ενσωμάτωσε στο τυπικό της πολλές από τις αρχαίες δοξασίες. Η προϋπάρχουσα παράδοση ήταν πράγματι πολύ ισχυρή, ώστε να αλλάξει, και πολλά στοιχεία της επιβιώνουν μέχρι τις μέρες μας. Όσον αφορά τη διατροφή, πολλοί από τους κανόνες που επιβάλλονται από το ορθόδοξο τυπικό και έχουν μεν γίνει αποδεκτοί από τους ορθόδοξους, επί της ουσίας όμως αναιρούνται στην πράξη, επιβεβαιώνοντας περίτρανα την ισχύ της παράδοσης.

Έτσι η Έκτη Οικουμενική Σύνοδος στην Κωνσταντινούπολη το 691 μ. Χ. όριζε το «*μη συνάπτειν σταφύλην τη θεια ευχαριστία*» (κανόνας ΚΗ’),[[181]](#footnote-181) αλλά στη Σινώπη, μάς πληροφορεί ο Γ. Μέγας, στο Γενέθλιον της Θεοτόκου (8 Σεπτεμβρίου) που κοινώς λέγεται της Παναγιάς της Σταφυλόψης, κόβουν σταφύλια και ροδάκινα και τα πάνε στην εκκλησία και αφού τα ευλογήσει ο παπάς, τα μοιράζουν στον κόσμο και τότε πρωτοτρώγουν σταφύλι οι ευσεβείς.[[182]](#footnote-182) Η Έβδομη Οικουμενική Σύνοδος στη Νίκαια το 787 μ.Χ. ορίζει να μην προσφέρεται μέλι και γάλα στο θυσιαστήριο (κανών ΝΖ’),[[183]](#footnote-183) ωστόσο, στη Μικρά-Ασία προσφέρονταν στα νεότερα χρόνια μελόπιτες στην Αγία Βαρβάρα, η οποία αντικατέστησε τη λατρεία της θεάς Εκάτης.[[184]](#footnote-184) Επίσης πολλά γλυκίσματα και παντός είδους τρόφιμα μοιράζονται στην εκκλησία στα μνημόσυνα, αλλά και στα Ψυχοσάββατα του Τριωδίου που τοποθετούνται στην ανοιξιάτικη λατρεία των νεκρών.[[185]](#footnote-185) Η ίδια Σύνοδος προστάζει επίσης να μην καταναλώνεται αίμα οποιουδήποτε ζώου, με όποια μαγειρική τέχνη κι αν καταστεί εδώδιμο, (κανών ΞΖ’) και επίσης απαγορεύει να εισέλθει οποιοδήποτε ζώο στο ναό, διότι είναι ιερός χώρος (κανών ΠΗ’) και ακόμη ιερότερος χώρος είναι το θυσιαστήριο, το ιερό δηλαδή βήμα, όπου και απαγορεύεται να εισέρχονται οι λαϊκοί (κανών ΞΘ’).[[186]](#footnote-186) Πράγματι οι παραπάνω προσφορές μπορεί να μην τίθεντο μέσα στην Πρόθεση ή στην Αγία Τράπεζα του Ιερού Βήματος, ωστόσο τύγχαναν της ευλογίας του ιερέα στον ευρύτερο χώρο της εκκλησίας προτού έξω από αυτό προτού μοιραστούν και καταναλωθούν.

Σχετικά με την ιερότητα του χώρου, οι ναοί ήταν στην αρχαία Ελλάδα άβατοι για τον κόσμο και πρόσβαση στο εσωτερικό τους είχαν μόνον οι ιερείς. Οι θυσίες γίνονταν σε βωμούς, έξω από το ναό. Βέβαια και ο έξω από το ναό χώρος ήταν ιερός και γι’αυτό και οριοθετείτο με περίβολο, συνιστώντας τέμενος, διότι, -όπως δηλώνει η λέξη, (από το ρ. τέμνω= κόβω)- επρόκειτο για έναν ιερό χώρο αποκομμένο από τον υπόλοιπο.[[187]](#footnote-187) Η ίδια αντίληψη περί ιερότητας του χώρου συνεχίζεται και στα χριστιανικά χρόνια. Ωστόσο τους τρεις πρώτους αιώνες μετά Χριστόν, επισημαίνει ο Α. Ορλάνδος, δεν μπορεί να γίνει λόγος για χριστιανική αρχιτεκτονική. Η επικοινωνία των χριστιανών γινόταν ‘εν κρυπτώ’ και οι κοινότητές τους τελούσαν τις ‘εκκλησίες’, όπως λέγονταν οι συνελεύσεις των μελών τους, στα σπίτια των πλουσιότερων μελών.[[188]](#footnote-188) Ο χώρος του ναού αλλάζει σταδιακά και η ρωμαϊκή βασιλική μετατρέπεται σε χριστιανικό ναό με την προσθήκη αψίδας στην ανατολική στενή της πλευρά. Ο τρούλος θα γίνει ένα ακόμη αρχιτεκτονικό στοιχείο που θα συμβολίσει τον ουράνιο θόλο, υπό τη σκέπη του οποίου βρίσκονται οι πιστοί. Αυτό που αλλάζει πέρα από τους αρχιτεκτονικούς τύπους είναι ότι οι πιστοί εισέρχονται πλέον μέσα στην εκκλησία για τη λατρεία. Το ανατολικό όμως τμήμα της εκκλησίας, το Άγιο Βήμα, είναι οριοθετημένο με τέμπλο και προσβάσιμο μόνον από τον ιερέα. Οι υπόλοιποι προσεύχονται στον κυρίως χώρο. Το Άγιο Βήμα ή Ιερόν ή Άδυτον ή Θυσιαστήριο, είναι ο τόπος, όπου κείται η Αγία Τράπεζα. Πρόκειται για τον ημικυκλικό χώρο της αψίδας, μαζί με άλλα δύο μικρότερα ημικυκλικά δωμάτια, τα παστοφόρια, που βρίσκονται εκατέρωθεν αυτής.[[189]](#footnote-189) Μέσα στο Ιερό Βήμα και πάνω στην Αγία Τράπεζα τελείται η αναίμακτη θυσία, η μετατροπή του ψωμιού και του κρασιού σε σώμα και αίμα Κυρίου. Ο κανών ΛΒ’ της Έκτης Οικουμενικής Συνόδου απαγορεύει την ανάμιξη νερού στο κρασί της Θείας Ευχαριστίας.[[190]](#footnote-190)Αυτό είναι και το μόνο «αίμα» που επιτρέπεται να καταναλώσουν οι χριστιανοί και δεν πρέπει να νοθευτεί, διότι συμβολίζει το αίμα του Χριστού και κατ’ επέκταση τη ζωή. Γι’ αυτό και η βρώση οποιουδήποτε άλλου αίματος, όπως κι αν μαγειρευτεί, απαγορεύεται από την Έβδομη Οικουμενική Σύνοδο, όπως προαναφέρθηκε. Το συμβολικό αίμα της Θείας Ευχαριστίας απαγορεύεται να δοθεί στους νεκρούς.[[191]](#footnote-191) Γι’ αυτούς προορίζεται, προφανώς, το αίμα των ζώων, η σφαγή των οποίων και ο θάνατός τους, απαγορεύεται μέσα στην εκκλησία, διότι κατ’ αρχάς παραπέμπουν σε θάνατο και σε ειδωλολατρία.[[192]](#footnote-192) –άλλωστε ποτέ δεν πράττονταν μέσα σε ναό ούτε και στα αρχαία χρόνια.

Έξω από τις εκκλησίες όμως οι θυσίες συνεχίζουν να τελούνται, καθώς ήταν ανέκαθεν συνδεδεμένες με γιορτές προς τιμήν διαφόρων θεοτήτων. Ο Χριστιανισμός και να ήθελε δεν θα μπορούσε να καταργήσει ως ειδωλολατρικές τις γιορτές αυτές και τα συνημμένα μαζί τους πανηγύρια, ακριβώς επειδή θα ενέσκηπτε σε μια μακραίωνη και ισχυρή παράδοση.[[193]](#footnote-193) Η νέα θρησκεία λοιπόν, συμβιβάσθηκε με τις θυσίες και τα ειδωλόθυτα συνέχιζαν να υπάρχουν. Με την πάροδο των χρόνων βέβαια τις αρχαίες θεότητες διαδέχτηκαν χριστιανοί Άγιοι, αλλά τα έθιμα των θυσιών και των πανηγυριών παρέμειναν λίγο πολύ όμοια. Ακόμη και σήμερα σε πολλά μέρη της Ελλάδας επιβιώνει το κουρμπάνι,[[194]](#footnote-194) η θυσία δηλαδή ενός μεγάλου ζώου, κυρίως ταύρου ή αγελάδας, σε κάποιον Άγιο ή άλλο ιερό πρόσωπο. Το σφάγιο μαγειρεύεται και όλοι οι παρευρισκόμενοι πρέπει να φάνε από το φαγητό. Οι θυσίες αυτές κατά τον Ε. Αλεξάκη είχαν νεκρικό χαρακτήρα, δεδομένου ότι γίνονταν προς τιμή ή στη μνήμη ψυχοπομπών αγίων (συχνά στρατιωτικών) ή άλλων σχετικών προσώπων και μορφών (π.χ Αρχαγγέλου Μιχαήλ, Κοίμηση Θεοτόκου, Αγ. Θεοδώρου) που είτε λόγω της δράσης τους είτε λόγω της ονομασίας τους συνδέονται με τους νεκρούς ή με νεκροταφειακούς ναούς. Εκφράζει μάλιστα ο Αλεξάκης την άποψη ότι η θυσία ήταν ταυτόχρονα και μια προσφορά προς τους νεκρούς και ειδικότερα περισσότερο του αίματος στους νεκρούς και του κρέατος στους ζωντανούς.[[195]](#footnote-195) Οι νεοελληνικές αιματηρές θυσίες έχουν τις ρίζες τους σε πανάρχαιες λατρευτικές δοξασίες, ωστόσο δεν είναι άσχετες με τον Χριστιανισμό. Ο Αικατερινίδης[[196]](#footnote-196) που μελέτησε διεξοδικά το ζήτημα αναφέρει ότι η χρήση του αίματος έχει και χριστιανική προέλευση, έστω κι αν εκ πρώτης όψεως στους χριστιανούς η θυσία έπρεπε να είναι πνευματική, αντίθετα προς τους Έλληνες, στους οποίους η αιματηρή θυσία ήταν συνήθεια προσφιλής. Γράφει χαρακτηριστικά: «Ο εκχριστιανισμός της ελληνικής θυσίας πραγματοποιήθηκε νωρίς, όταν η συνήθεια της αιματηρής προσφοράς ήταν έντονη τόσο στους Έλληνες, όσο στους Ιουδαίους, ώστε στοιχεία της να επιβιώσουν και να επικρατήσουν υποχρεώνοντας να τα παραδέχονται, έστω και έμμεσα, και αυτοί οι κήρυκες της ανάγκης για την πνευματική μετουσίωση της θυσίας».[[197]](#footnote-197) Τέλος αναφέρει ο Αικατερινίδης ότι οι θυσίες αυτές είχαν πάρει και τον χαρακτήρα λαϊκών συσσιτίων και είχαν και έντονο ψυχαγωγικό-συμποτικό ρόλο που με τον καιρό αποκτούσε για τους φτωχούς και στερημένους από ευωχία χωρικούς, μεγαλύτερη σημασία σε σχέση με τον λατρευτικό.[[198]](#footnote-198)

Η αρχαία παράδοση λοιπόν δεν εκτοπίστηκε από τις εκκλησιαστικές επιταγές. Ποια αρχαία παράδοση όμως; Σίγουρα «η αναπόδεικτος δόξα των πολλών», που, ήδη από την κλασική εποχή, όπως λέει ο Κυριακίδης, είναι ο τρόπος σκέψης του λαού σε αντιδιαστολή με τον τρόπο σκέψης των ολίγων, δηλαδή των φιλοσόφων.[[199]](#footnote-199) Πρόκειται για τη μακρά διάρκεια των ηθών και των εθίμων που έχουν να κάνουν με την καθημερινή ζωή και μεταδίδονται από γενιά σε γενιά, και που μεταβάλλονται με πολύ αργούς ρυθμούς.[[200]](#footnote-200) Όσον αφορά όμως την «αλήθειαν των ολίγων», τον στοχασμό δηλαδή των φιλοσόφων, αυτή η «λόγια» αρχαιοελληνική παράδοση, αν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε συμβατικά αυτόν τον όρο, είχε σαφώς μεγαλύτερες περιπέτειες στην ιστορική της πορεία.[[201]](#footnote-201).

Η λαϊκή όμως σκέψη μπολιάστηκε με τις χριστιανικές επιταγές περί νηστείας, την οποία ενσωμάτωσε στον κύκλο της ζωής της, καθόσον αυτή συνιστούσε ένα σύστημα δίαιτας (τρόπου ζωής) εναρμονισμένο με την εύρεση, την εξοικονόμηση, τη συντήρηση και την αποθήκευση των εδώδιμων αγαθών, ανάλογα με την εποχή τους, δεδομένου ότι στην παραδοσιακή κοινωνία ούτε τα υλικά αγαθά αφθονούσαν ούτε ψυγεία υπήρχαν. Επίσης αποτελεί η νηστεία και έναν τρόπο αποτοξίνωσης του οργανισμού στα πλαίσια μιας ισορροπημένης διατροφής. Με άλλα λόγια η νηστεία εξυπηρετούσε και εξαρτιόταν από οικονομικούς και περιβαλλοντικούς παράγοντες. Ωστόσο μία τέτοια υλιστική ερμηνεία τύπου M. Harris, που θα ανήγαγε την όποια ιδέα περί κάθαρσης και σωτηρίας της ψυχής, ως ιδεολογική επένδυση του προαναφερθέντος υλιστικού υποβάθρου, δεν είναι η μοναδική. Δεν μπορούμε να αρνηθούμε το συμβολικό και πνευματικό περιεχόμενο της νηστείας. Η ιδέα ότι ο άνθρωπος μπορεί να επιβληθεί στις σωματικές του ανάγκες και να αφοσιωθεί στην «τροφή» της ψυχής, αντί μόνον του σώματος, με την προσευχή και τη μετάνοια, είναι επίσης γνωστή στους Ορθόδοξους Χριστιανούς. Απόδειξη η ασκητική νηστεία που τελείται από ορισμένους μοναχούς στα μοναστήρια, οι οποίοι μένουν άσιτοι για μεγάλο διάστημα, στην προσπάθειά τους να επικοινωνήσουν με τον Θεό. Αλλά και οι λαϊκοί άνθρωποι της παραδοσιακής ελληνικής κοινωνίας τηρούσαν με ευλάβεια τη νηστεία τόσο για το προαναφερθέν πνευματικό της περιεχόμενο, όσο και επειδή αυτή συνιστούσε τάξη και ισορροπία στη διατροφή τους. Δεν είναι μάλιστα καθόλου τυχαίο ότι περισσότερο αυστηρές στην τήρηση της νηστείας ήταν στην παραδοσιακή κοινωνία οι γυναίκες έναντι των ανδρών. Κι αυτό επειδή αυτές φρόντιζαν το καθημερινό φαγητό, οπότε το σύστημα της νηστείας ήταν ένας τρόπος να οργανώσουν τη διατροφή της οικογένειας τόσο σε εβδομαδιαία, όσο και σε ετήσια βάση. Οποιαδήποτε παρέκκλιση έφερνε αταξία στην καθημερινή τους μαγειρική, γι’αυτό και επενδύθηκε με την ιδεολογία της αμαρτίας που θα επέσειε τιμωρία εκ μέρους του Θεού. Αντιθέτως η τήρηση της νηστείας θα καθάριζε και θα έσωζε τις ψυχές των ανθρώπων από την αμαρτία. Οι μητέρες και οι γιαγιάδες λοιπόν στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία, κατά κανόνα επέπλητταν αυστηρά τους άνδρες και τα παιδιά, αν δεν «κρατούσαν τη νηστεία», αν επιζητούσαν δηλαδή φαγητά που δεν υπήρχαν στο σπίτι ή που οι ίδιες δεν είχαν προγραμματίσει να μαγειρέψουν.

Στο μεταξύ στη μεσαιωνική χριστιανική Ευρώπη η νηστεία τουλάχιστον από τον 4οαι.μ.Χ., προωθεί το πνευματικό της περιεχόμενο. Ο C. M. Woolgar αναφέρει ότι η αποχή από το κρέας, τα γαλακτοκομικά και από τις σαρκικές απολαύσεις και τα παρεπόμενα αμαρτήματα της λαιμαργίας και της λαγνείας, βοηθούσε να εξασφαλισθεί η σωτηρία της ψυχής.[[202]](#footnote-202) Μολονότι υπάρχουν ελάχιστα τεκμήρια για τις γαστρονομικές συνήθεις πριν από το 1000 μ.Χ., από το 1200 μέχρι το 1500 οι πηγές σχετικά με τη διατροφή και τη γεύση είναι πιο αξιόπιστες. Ως εκ τούτου παρατηρεί ο Woolgar ότι τον 15οαι μ.Χ., αναπτύσσεται στη Δυτική Ευρώπη μία μεγαλοπρεπή κουζίνα βασισμένη σε διάφορες όψεις του ρωμαϊκού πολιτισμού και σε επιρροές από ισλαμική Ισπανία, Αφρική και Μέση Ανατολή. Κυριαρχεί δε το πάθος για τα μπαχαρικά και οι έντονες γεύσεις. Όλα αυτά φυσικά για τις ανώτερες τάξεις και τους ευγενείς.[[203]](#footnote-203)

Εξαιρετικά ενδιαφέρουσα είναι η άποψη της C. W. Bynum για την ασκητική νηστεία ορισμένων γυναικών στη Μεσαιωνική Δύση. Στο βιβλίο της «Ιερή γιορτή και ιερή νηστεία», η Bynum παρατηρεί ότι στα τέλη του 12ου με αρχές 14ου αι. μ.Χ., επικρατούσε στη Δυτική Ευρώπη μια έξαρση της γυναικείας ευσέβειας και συμμετοχής σε θρησκευτικούς ρόλους.[[204]](#footnote-204) Πέρα δηλαδή από τις καλόγριες των μοναστηριών, υπήρχαν και πολλές απλές και καθημερινές γυναίκες που ζούσαν μέσα στον κόσμο ως «αγίες», προσκυνήτριες, ερημίτισσες και γενικά ευλαβείς φιγούρες. Αυτές οι κοσμοκαλόγριες[[205]](#footnote-205) όχι μόνον τηρούσαν ευλαβικά τη νηστεία, αλλά πολλές φορές υπέβαλλαν τους εαυτούς των σε μακρόχρονη ασιτία, η οποία σε τίποτε δε διέφερε από τις σημερινές περιπτώσεις νευρικής ανορεξίας.[[206]](#footnote-206) Η μακρόχρονη αυτή ασιτία των παραπάνω γυναικών επηρέαζε την κοινωνία ως εξής: Η παρασκευή του φαγητού, τόσο της γιορτής όσο και της νηστείας, ήταν γυναικεία υπόθεση. Οι γυναίκες ήλεγχαν τον κόσμο με τη μαγειρική τους και συχνά οι άνδρες υποψιάζονταν τις συζύγους τους ότι τους επηρέαζαν με το να βάζουν μαγικά φίλτρα ή δηλητήριο στο φαΐ τους.[[207]](#footnote-207) Οι συγκεκριμένες, ωστόσο, γυναίκες ήλεγχαν και τους εαυτούς των με τη νηστεία, διότι «ήταν πολύ πιο δύσκολο για κάποια γυναίκα (εκείνης της εποχής) να εγκαταλείψει την οικογένειά της, να αρνηθεί τα σχέδια του πατέρα της για έναν αρραβώνα ή να αποκρούσει τη σεξουαλική επιθυμία στον σύζυγό της απ’ ό,τι ήταν το να σταματήσει να τρώει».[[208]](#footnote-208) Ο γυναικείος ριζοσπαστικός ασκητισμός της Δύσης ήταν ένας έξυπνος τρόπος να χειριστούν επιδέξια οι γυναίκες αυτές τους εαυτούς των και το κοινωνικό περιβάλλον, σε έναν κόσμο, όπου η τροφή ήταν γυναικεία πρακτική και διέξοδος. Ή άρνηση της τροφής σήμαινε και άρνηση του γεύματος ως σύμβολο των οικογενειακών δεσμών που συνίσταντο στην οικονομική εξάρτηση μιας κοπέλας από τον πατέρα της και στον καταναγκασμό του νοικοκυριού από τη μητέρα της. Απορρίπτοντας όμως την τροφή, οι γυναίκες απέρριπταν οικογενειακές αξίες και ρόλους που δεν επιθυμούσαν, της υποταγμένης δηλαδή κόρης αρχικά και της υποταγμένης πάλι αργότερα συζύγου. Οι περισσότερες άλλωστε πέρα από τη νηστεία επιδίδονταν και σε διανομή φαγητού χάριν φιλανθρωπίας, αλλά και είχαν ρόλους ως νοσοκόμες, δασκάλες, θεραπεύτριες και γενικά σωτήρες των ανθρώπων. Η ασιτία λοιπόν ήταν ο γυναικείος τρόπος να αποδράσει η γυναίκα από την ανδρική κυριαρχία. Τόσο πολύ μάλιστα είχε εξιδανικευτεί η λαϊκή αυτή γυναικεία αγιότητα, (lay female saint), ώστε να αποτελέσει απειλή και για την ανδρική κληρική αγιότητα, (clerical male saint), δεδομένου ότι οι γυναίκες που υπέβαλλαν τους εαυτούς των σε ασιτία έκαναν εμετό οποιαδήποτε τροφή, τυχόν δέχονταν. Εάν δεν μπορούσαν να δεχτούν το κοινό ψωμί, τότε το μόνο που θα μπορούσαν να φάνε λόγω της αγιότητάς τους ήταν η σάρκα του Χριστού, δηλαδή η Θεία Ευχαριστία. Εάν μια αληθινά «αγία» γυναίκα (pious/holy woman) ξερνούσε τον άρτο της Μετάληψης, οι υποψίες για ασέβεια στρέφονταν προς τον ιερέα που της τον είχε προσφέρει.[[209]](#footnote-209)

Πέρα από την έξοχη ανάλυσή της για τη γυναικεία ασκητική νηστεία στη Μεσαιωνική Δύση, η Bynum παρατηρεί ότι γύρω στα 1500 μ.Χ., το μοντέλο της γυναικείας αγιότητας εκπεφρασμένο συνάμα και ως λαϊκός σεβασμός και ως επίσημη αγιοποίηση, ήταν κατά πολλούς τρόπους η αντίστροφη εικόνα της αντίληψης που είχε η κοινωνία εκείνης της εποχής για τη γυναίκα μάγισσα. Ωστόσο παρά τη διαφοροποίηση ότι οι άγιες γυναίκες διακατέχονταν από τον Θεό και οι μάγισσες από τον σατανά, τόσο οι πρώτες, όσο και οι δεύτερες είχαν τις ίδιες μυστηριώδεις δυνατότητες, όπως να διαβάζουν τις σκέψεις και τις επιθυμίες των άλλων, να αιωρούνται ή να εμφανίζουν απόκοσμα στίγματα στα σώματά τους. Η ομοιότητα αυτή μεταξύ μαγισσών και οσίων γυναικών -τουλάχιστον στα μάτια των θεολόγων, των ιερέων, των ιεροεξεταστών και των ανδρών αγιογράφων που συνιστούν από τον 15ο αι. σχεδόν τις μοναδικές πηγές για τις ζωές τους- αποδεικνύει πόσο απειλητικές ήταν και οι πρώτες και οι δεύτερες για την κληρική εξουσία.[[210]](#footnote-210)

Από τις παραπάνω περιπτώσεις προκύπτει το συμπέρασμα ότι η θρησκεία επιδρά πράγματι στη διατροφή μιας κοινωνίας. Ωστόσο η θρησκεία δεν είναι ξεκομμένη από την κοινωνία, στην οποία προσπαθεί να επιβάλει τους διατροφικούς της κανόνες δια του φόβου. Συχνά οι κανόνες αυτοί είναι αποδεκτοί από το ίδιο το κοινωνικό σύστημα και η θρησκεία τους επικυρώνει με ιδεολογική επένδυση. Κοντολογίς και επί της ουσίας, το θρησκευτικό κριτήριο –τουλάχιστον για την ελληνική περίπτωση της νηστείας- είναι συνάμα και κοινωνικό/πολιτισμικό.[[211]](#footnote-211)

Άλλωστε ο **M. Eliade** μιλάει για την ύπαρξη του ιερού στοιχείου, το οποίο υπερβαίνει μεν τον δικό μας κόσμο, αλλά εκδηλώνεται μέσα σ’ αυτόν με την ιεροφάνεια. Η ιεροφάνεια, μπορεί να είναι στοιχειώδης, να εκδηλώνεται δηλαδή η ιερότητα σε κάποιο αντικείμενο (π.χ πέτρα ή δέντρο) ή ύψιστη, όπως είναι επί παραδείγματι για έναν Χριστιανό, η ενσάρκωση του Θεού στον Ιησού Χριστό.[[212]](#footnote-212) Έτσι για τον θρησκευόμενο άνθρωπο η αποκάλυψη του ιερού σημαδεύει τόσο τον χώρο, όσο και τον χρόνο. Ως εκ τούτου ο ιερός χώρος είναι ξεχωριστός, σημαντικός, γεμάτος δύναμη και πολυσήμαντος, όπως άλλωστε και ο ιερός χρόνος, ο οποίος μάλιστα μέσω των γιορτών και των εθίμων προσφέρει την παράδοξη οπτική ενός κυκλικού χρόνου και αποτελεί ένα είδος μυθικού αιώνιου παρόντος. Αντιθέτως για τον κοσμικό άνθρωπο ο χώρος είναι ομοιογενής και ουδέτερος. Δεν υπάρχει σ’ αυτόν κανένα ρήγμα ανάμεσα σε ποιοτικά διαφορετικά τμήματα. Ομοίως ο κοσμικός χρόνος αποτελεί το συνηθισμένο χρονικό διάστημα, όπου τα γεγονότα λαμβάνουν χώρα χωρίς θρησκευτική σημασία.[[213]](#footnote-213) Η αντίθεση ιερού-κοσμικού είναι μια δομή που ενυπάρχει σε όλες τις θρησκείες και σε όλους τους λαούς. Ωστόσο η ιερότητα προσιδιάζει περισσότερο στον άνθρωπο των παραδοσιακών κοινωνιών, τον οποίο ο Eliade χαρακτηρίζει **homo religiosus**.[[214]](#footnote-214) Ακόμη όμως και ο άθρησκος άνθρωπος, παρατηρεί ο Eliade αποδομώντας ο ίδιος την προαναφερθείσα άποψή του, εξελίχθηκε από τον homo religiosus: «ο κοσμικός άνθρωπος διατηρεί ακόμη είτε το θέλει είτε όχι, ίχνη της συμπεριφοράς του θρησκευόμενου ανθρώπου, μόνο που αυτά τα ίχνη είναι απαλλαγμένα από τη θρησκευτική τους σημασία. Ό,τι κι αν κάνει, είναι κληρονόμος. Δεν μπορεί να διαγράψει το παρελθόν του οριστικά, επειδή και ο ίδιος είναι αποτέλεσμα αυτού του παρελθόντος. […] Οι περισσότεροι «άθρησκοι» άνθρωποι συμπεριφέρνονται ακόμη θρησκευτικά, ακόμη κι αν δεν έχουν συνείδηση αυτού του γεγονότος. […] Ο μοντέρνος άνθρωπος που αντιλαμβάνεται και χαρακτηρίζει τον εαυτό του άθρησκο, έχει στη διάθεσή του μια ολόκληρη κρυφή μυθολογία και πολλά παρηκμασμένα τελετουργικά. Έτσι, λοιπόν, οι διασκεδάσεις για το νέο έτος και τα εγκαίνια σπιτιών, παρ’ όλο που είναι κοσμικοποιημένα, έχουν τη δομή μιας ανανεωτικής τελετής. Το ίδιο ισχύει και για τις γιορτές και τις διασκεδάσεις σε γάμους και γεννήσεις, την ανάληψη μιας νέας θέσης εργασίας ή την προαγωγή».[[215]](#footnote-215)

Οι τελετουργίες λοιπόν με την εθνολογική/κοινωνιολογική έννοια, ως «ένα σύνολο δηλαδή πρακτικών υπαγορευομένων ή απαγορευομένων, συνδεόμενων με μαγικές ή και θρησκευτικές δοξασίες, με τελετές και γιορτές, σύμφωνα με τις διχοτομήσεις του ιερού και του κοσμικού, του καθαρού και του ακάθαρτου»,[[216]](#footnote-216) υπάρχουν πάντα σε μια κοινωνία. Σήμερα πάντως πολλές από τις παραδοσιακές τελετουργίες μαγικο-θρησκευτικής υφής, τείνουν να εκλείψουν ή έχουν χαθεί εντελώς. Ωστόσο αυτό δε σημαίνει ότι η έννοια του τελετουργικού δεν υπάρχει στις σύγχρονες κοινωνίες. Υπάρχουν και κοσμικά και καθημερινά τελετουργικά (μαζικά τελετουργικά: παρελάσεις και θεάματα, αθλητικά τελετουργικά, τελετουργικά του σώματος: ενδυματολογία, μακιγιάζ κλπ).[[217]](#footnote-217) Πέρα από τη διευρυμένη αυτή έννοια των τελετουργικών πράξεων, οι μαγικο/θρησκευτικές παραδοσιακές τελετουργίες με τα συνημμένα σύμβολα, ήθη και έθιμα, φθίνουν.

Ο Μ. Γ. Μερακλής παρατηρεί ότι στα νεότερα χρόνια «δε δημιουργούνται πια νέα έθιμα, αλλά και τα παλαιά φθίνουν, αφού άλλαξαν τα παλαιά ήθη, που τα είχαν δημιουργήσει».[[218]](#footnote-218) Η διάβρωση ωστόσο των εθίμων είναι ιδιαίτερα αργή και πολλά από αυτά επιβιώνουν, ακόμη κι αν τα ήθη που τα μορφοποίησαν έχουν χαθεί. Αυτό οφείλεται, λέει ο Μερακλής, στη γοητεία του τελετουργικού και στη διάσταση της γιορτής που υπάρχει στην τέλεση ενός εθίμου.[[219]](#footnote-219)

Σχετικά με τη διατροφή, το γεγονός ότι οι περισσότεροι σήμερα στην Ελλάδα δεν τηρούμε με αυστηρότητα τη νηστεία, όπως έκαναν οι προηγούμενες γενιές, οφείλεται στην πολιτισμική αλλαγή. Η πληθώρα αγαθών τόσο των ντόπιων, όσο και των εισαγόμενων, η δυνατότητα συντήρησης των τροφών με τη βιομηχανοποίηση και την κατάψυξη και κυρίως η προβολή ξένων διατροφικών προτύπων από τα ΜΜΕ, είναι αλήθεια ότι επέφεραν γρήγορες αλλαγές και αλλοίωσαν τα παραδοσιακά διατροφικά μας πρότυπα. Αυτή η *γαστροανομια*,[[220]](#footnote-220) όπως ονομάζει ο C. Fischler, την επικρατούσα σύγχυση με τη συνύπαρξη αντιφατικών διατροφικών συνηθειών, επηρέασε και τη νηστεία. Η παλιά λόγια εκκλησιαστική παράδοση των Συνόδων που θέσπισε τη νηστεία και που εναρμονίσθηκε με την καθημερινότητα των λαϊκών ανθρώπων σε πορεία αιώνων, τείνει να αποτελέσει στις μέρες μας εθιμικό επιβίωμα των παππούδων και των γιαγιάδων μας που το πράττουμε κατά παράδοσιν, «επειδή έτσι το βρήκαμε», μολονότι το πνευματικό και υλικό περιεχόμενο της νηστείας δεν είναι καθόλου άγνωστο στους σύγχρονους Έλληνες. Ο χρόνος όμως θα δείξει ποια θα είναι η πορεία της νηστείας και επίσης αν και κατά πόσον και ποια από τα διατροφικά πρότυπα που μας κατακλύζουν θα γίνουν αποδεκτά και με ποιόν τρόπο από τους Έλληνες συνιστώντας μια … «μελλοντική παράδοση».

|  |
| --- |
| **Γ.3.β. Νιτσιάκος, Β. Γ., *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, Αθήνα 1991. «Η κοινότητα», σσ. 39-64.** |

* Ενώ η κοινότητα δεν αποτέλεσε μονάδα μελέτης στην κλασική ακαδημαϊκή λαογραφία, προβλήθηκε ως ολότητα όχι με συστηματικό επιστημονικό τρόπο, από την ερασιτεχνική λαογραφία.
* Ρομαντική ενατένιση του παρελθόντος εν όψει της αστικοποίησης
* Ενασχόληση με την παράδοση «επιστροφή στις ρίζες»
* Εκδόσεις ατομικές ή συλλογικές με τίτλους, όπως «το χωριό μας»
* Ρομαντισμός/ προγονολατρεία / παρελθοντολογία
* Ανθρωπολογία: η κοινότητα ως ενιαίο σύνολο αποτελεί μονάδα μελέτης. Από τη δεκαετία του 1960 ανθρωπολογικές μελέτες ελληνικών χωριών από αγγλοσάξονες ερευνητές. Π,χ Ερνεστιν Φριντλ, «E Friedl, Vasilika: a village in modern Greece, New York, 1962»
* Η παραγκώνιση της ιστορίας: απομόνωση της κοινότητας από τις ευρύτερες δομές που την περιέχουν.
* Τα Αγροτικα του Κ. Δ. Καραβίδα: αντιμετωπίζει την κοινότητα ως ζωντανό οργανισμός με οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές λειτουργίες, που βέβαια υφίστανται αλλαγές στην πορεία του ιστορικού γίγνεσθαι.
* Οι κοινότητες ήταν κυψέλες διατήρησης και ανάπτυξης του ελληνικού πολιτισμού. Το οθωμανικό κράτος ενίσχυσε τον θεσμό των κοινοτήτων, εντάσσοντάς τον στο σύστημα διοίκησης, δημοσιονομίας και ασφάλειας που εγκαθίδρυσε.
* Η έννοια της κοινότητας δεν περιορίζεται στην οικιστική, κοινωνικοοικονομική και διοικητική πραγματικότητα. Αφορά και την αίσθηση, την ιδέα ενός ανήκειν. Σύνολο ήθους και αξιών.
* Οι απόψεις του R. Redfield

ΙΑ.2. Παραδείγματα ανάλυσης:

ΙΑ.2.α. Καλλιέργεια της γης (αμπέλι/ σιτάρι / ελιά/ κολίγοι τσιφλικάδες/ αγροτικές μεταρρυθμίσεις και σύγχρονες καλλιέργειες)

ΙΑ.2.β. Εμπόριο και αλιεία

ΙΑ.2.γ. Κτηνοτροφία (μαντρί/ βοσκή/ κουρά/ νομαδικές μετακινήσεις)

ΙΑ.2. Σύγχρονες δομές

ΙΑ.2.α. Αστική και νεωτερική λαογραφία (Μ.Γ. Μερακλής, Μ. Αλ. Αλεξιάδης)

|  |
| --- |
| **Γ.3.γ. Οι μεγάλες επαναστάσεις του ανθρώπου** |

**Ι) Η ΑΓΡΟΤΙΚΗ / ΝΕΟΛΙΘΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ**

Στις **πρωτογονικές** ομάδες ένας περιορισμένος αριθμός ατόμων ζει μέσα σε μια περιοχή, στην οποία κινείται περιοδικά ακολουθώντας τις εποχές του έτους. Όλα τα άτομα, υπάρχει όμως σαφής εξειδίκευση των δύο φύλων.

Κατά τον G. Childe κλιματικές αλλαγές- όπως η ξηρασία- ανάγκασε τους ανθρώπους στην περιοχή της «εύφορης ημισελήνου» να συγκεντρωθούν στις όχθες των ποταμών. Κατ’ άλλους μελετητές η μετάβαση σε πολιτισμικούς λόγους και όχι σε γεωγραφικούς. Η αγροτική επανάσταση συνδέεται:

Με την καλλιέργεια των δημητριακών και με την εξημέρωση των ζώων.

Με τη μόνιμη εγκατάσταση των γεωργών, αλλά και την ύπαρξη νομάδων/κτηνοτρόφων.

Με την εμφάνιση- περίπου το 6000 π.Χ- των πόλεων. [περίβολοι]

Με την αποθήκευση τροφής

Με την εξέλιξη της τεχνικής: κεραμική/ μεταλλουργία

Με τη γραφή

Με την κεντρική εξουσία

Παραδείγματα ανάλυσης:

* Νεολιθικός οικισμός στο Διμήνι
* Νεολιθικός οικισμός στο Δισπηλιό Καστοριάς [Λιμναίοι οικισμοί]
* Όλυνθος Χαλκιδικής : οι κατόψεις των σπιτιών είναι αντιπροσωπευτικές των αρχαίων ελληνικών σπιτιών. Γύρω από μια αυλή οργανώνονται οι υπόλοιποι χώροι του σπιτιού.
* Μακεδονικές πόλεις και μακεδονικοί τάφοι- η σημασία του τύμβου.
* **Εθνοαρχαιολογικές μελέτες**
* Τσιφλίκια: [Στην Τουρκοκρατία δεν υπάρχει δουλοπαροικία, διότι σύμφωνα με τον Ιερό Νόμο των Τούρκων η γη ανήκει στον Σουλτάνο. Αυτός την παραχωρεί στους πολεμιστές του, οι οποίοι όμως δεν είναι αγρότες, αλλά στρατιωτικοί. Έτσι κι αυτοί την δίνουν στους ραγιάδες, για να την καλλιεργήσουν.]
* Όλυμπος Καρπάθου: το σπίτι
* Θεσσαλικές οικίες
* Συγκριτική ανάλυση Καραγκούνηδων και Σαρακατσάνων: **μόνιμη εγκατάσταση και νομαδική μετακίνηση**.
* Παζάρια και πανηγύρια: εμπορικές συναλλαγές
* Η κτηνοτροφία και οι συνημμένες εργασίες (φροντίδα των ζώων, βοσκή, κουρά, επεξεργασία μαλλιού, σφαγές…)
* Δενδροκομία – σηροτροφία.
* Αλιεία

κτλ

**ΙΙ) Η ΒΙΟΜΗΧΑΝΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ**

Δύση τέλη 18ου αιώνα: Ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα

Ατμός

Νέες πηγές ενέργειας:

Πετρέλαιο

Η μετακίνηση στα αστικά κέντρα

Η διάκριση χωριό-πόλη// ύπαιθρος-άστυ

**Η περίπτωση της Ελλάδας**:

* Η ισχνή ως ανύπαρκτη βιομηχανία
* Η νόθα αστικοποίηση
* Η συμπληρωματική σχέση χωριό- πόλη
* Οι πελατειακές σχέσεις και ο τριτογενής τομέας παραγωγής/ εσωτερική μετανάστευση
* Εξωτερική μετανάστευση και ξενιτειά

**ΙΙΙ) ΨΗΦΙΑΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ**

Διαδίκτυο: άμεση επικοινωνία και νέες χωρικότητες.

Τεχνολογικά συμφραζόμενα του λόγου

Σχετικές απόψεις:

Ι) Οι κοινωνικές ομάδες πλέον δεν είναι αυστηρά προσδεδεμένες με έναν τόπο, δεδομένου ότι η γεωγραφική κινητικότητα είναι στις μέρες μας εύκολη και ως εκ τούτου έφερε την **απεδαφοποίηση του πολιτισμού**, υπό την έννοια ότι, όπως υποστηρίζει ο **Appadurai,** τα τοπία της συλλογικής ταυτότητας, τα ***ethnoscapes*,** όπως τα ονομάζει, δεν είναι πια οικεία ανθρωπολογικά αντικείμενα, δεδομένου ότι οι άνθρωποι καθώς μεταναστεύουν ανασυγκροτούν και ανασυνθέτουν την ιστορία τους σε νέους τόπους, καθιστώντας εξαιρετικά ρευστή την έννοια του «έθνο\_».[[221]](#footnote-221) Από την άλλη ο **Auge** πιστεύει ότι οι άνθρωποι σήμερα ζουν σε *μη τόπους*, σε απρόσωπους δηλ χώρους,[[222]](#footnote-222) ενώ ο **Baudrillard**, αναλύοντας την σύγχρονη καταναλωτική κοινωνία λέει ότι το περιβάλλον μας δεν είναι πλέον άνθρωποι, αλλά αντικείμενα, στο ρυθμό των οποίων προσαρμοζόμαστε. Υπάρχει τάξη και ιεραρχία των αντικειμένων, συσσώρευση, αφθονία και στοίβαγμα σε μεγάλα καταστήματα σε δρόμους με βιτρίνες. Δηλώνεται τα πλεόνασμα, η άρνηση της σπάνης και η υπόνοια της ουτοπίας. Επιπλέον η διαφήμιση έχει εισβάλει παντού (δρόμο, μνημεία, γλώσσα) και ο δημόσιος χώρος έχει αντικατασταθεί από δημόσιες οθόνες, στις οποίες διαθλώνται άτομα, μόρια και σωματίδια εν κινήσει.[[223]](#footnote-223)

ΙΙ) Νταίηβιντ Ρήσμαν, Το μοναχικό πλήθος, μετ. Β. Τομανάς, Αθήνα, Νησίδες 2001.

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| Κοινωνικά στάδια | Κοινωνικός χαρακτήρας | Τύπος κοινωνίας | Τρόπος παραγωγής |
| Κοινωνίες μεγάλου αυξητικού δυναμικού (π.χ Ινδία) | Παραδοσιοστρεφής | Κοινωνία παραδοσιοστρέφειας | Πρωτογενής |
| Κοινωνία μεταβατικής αύξησης (π.χ Ρωσία) | Ενδοστρεφής | Κοινωνία ενδοστρέφειας | Δευτερογενής |
| Κοινωνία αρχόμενης πληθυσμιακής μείωσης (π.χ ΗΠΑ) | Ετεροστρεφής | Κοινωνία ετεροστρέφειας | Τριτογενής |

1. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική,* Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σελ. 39-96. Στη δεκαετία του 1950 οι Clyde Kluckhohn & Alfred Kroeber είχαν καταγράψει 161 διαφορετικούς ορισμούς της έννοιας *culture*! C. Kluckhohn & A. Kroeber, *Culture: A critical review of concepts and definitions,* Harvard University Press, Cambridge 1952. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ι. Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*, Κέντρο Λεξικολογίας ΕΠΕ, Αθήνα 1998. [↑](#footnote-ref-2)
3. P. Bourdieu, «Μερικές ιδιότητες των πεδίων», *Ε.Κ.Ε.,* τ. 80, μετ. Ν. Παναγιωτόπουλος & Π. Γεωργίου, Αθήνα 1991, σσ. 3-10., όπου [σ. 3. ό.π.] γράφει: «Τα πεδία παρουσιάζονται στη συγχρονική αντίληψη ως δομημένοι χώροι θέσεων (ή πόστων), των οποίων οι ιδιότητες εξαρτώνται από τη θέση τους μέσα σ’ αυτούς τους χώρους και οι οποίες μπορούν να αναλυθούν ανεξάρτητα από τα χαρακτηριστικά των κατόχων τους εν μέρει καθορισμένα από αυτές». [↑](#footnote-ref-3)
4. P. Bourdieu, «Μερικές ιδιότητες των πεδίων», ό.π., σ. 5. [↑](#footnote-ref-4)
5. P. Bourdieu, *Η διάκριση*, ό.π., σσ. 215-219. [↑](#footnote-ref-5)
6. P. Bourdieu, *Η διάκριση*, ό.π., σσ. 222-223. [↑](#footnote-ref-6)
7. Πρβλ τα έργα των: Ζ. Λε Γκοφ και Π. Νορά, *Το έργο της ιστορίας,* (μετ. Κλ. Μητσοτάκη), Ράππας, Αθήνα 1975. F. Braudel., *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β,* τ. Α*. Ο ρόλος του περιγύρου* (μετ. Κλ. Μητσοτάκη), ΜΙΕΤ, Αθήνα 2005. F. Braudel, *Η γραμματική των πολιτισμών* (μετ. Α. Αλεξάκης), ΜΙΕΤ, Αθήνα 2008. Ε. Σκουτέρη- Διδασκάλου, «Annales, Past and Present, Reniw: τρία μαχητικά περιοδικά ιστοριογραφίας- από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας», *Ο Πολίτης,* 1982, σελ. 56-72. [↑](#footnote-ref-7)
8. Άλκη Κυριακίδου Νέστορος, *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές*, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1980, σελ. 37. [↑](#footnote-ref-8)
9. J. G. Frazer, *Ο χρυσός κλώνος,* ό.π., σσ.77-92. Το εξελικτικό σχήμα του Frazer είναι εναρμονισμένο με τις αντιλήψεις της εποχής που θεωρούσαν τους πρωτογονικούς πολιτισμούς κατώτερους, αλλά δυνάμενους να ανεβούν κάποτε τη σκάλα της προόδου. [↑](#footnote-ref-9)
10. J. G. Frazer, *Ο χρυσός κλώνος,* ό.π., σ. 27 και σ. 141. Την άποψη ότι η μαγεία φανερώνει ένα προεπιστημονικό στάδιο της ανθρώπινης σκέψης διατύπωσε και ο E. B. Tylor, *Primitive Culture,* Cambridge University Press, Cambridge 2010. [↑](#footnote-ref-10)
11. B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, E.P. Dutton & Co, New York 1961, σ. 392. [↑](#footnote-ref-11)
12. Μπ. Μαλινόφσκι, *Σεξουαλικότητα και καταπίεση στην πρωτόγονη κοινωνία*, μετ. Α. Σταματοπούλου, Καστανιώτης, Αθήνα 1993, σσ. 134-146. [↑](#footnote-ref-12)
13. M. Mauss & H. Hubert, *Σχεδίασμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*, μετ. Θ. Παραδέλλης, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2003, σσ.153-215. [↑](#footnote-ref-13)
14. J. Servier, *Η εθνολογία*, μετ. Α. Γαλανού, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1993, σσ. 115-116. Ο Servier γράφει ότι «το έργο του L. Levi-Bruhl, οι νοητικές λειτουργίες στις κατώτερες κοινωνίες, σημάδεψε μια ολόκληρη εποχή! (Ό.π., σ.152), δεδομένου ότι οι πρωτόγονοι μην έχοντας σαφή ιδέα της ατομικότητάς, το ίδιο άτομο μπορεί να είναι συγχρόνως άνθρωπος, αλλά επίσης σε ένα άλλο επίπεδο που δεν μπορεί να φτάσει η δυτική λογική και ένα καγκουρό ή ένας παπαγάλος». (Ό.π., σ. 116.) [↑](#footnote-ref-14)
15. Ο Levi-Strauss, *Structural anthropology II*, penguin, U.S.A. 1976, σσ. 44-48, αφιερώνει ένα κεφάλαιο στο τι οφείλει η εθνολογία στον Ε. Durkheim. [↑](#footnote-ref-15)
16. C. Levi-Strauss *Άγρια Σκέψη*, μετ. Ε. Καλπουρτζή, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σσ. 97-130. Επίσης C. Levi-Strauss , *Φυλή και ιστορία* *& Φυλή και πολιτισμός*, μετ. Α.Δ. Στεφανής, Πατάκης, Αθήνα 2002. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ηρόδοτος, *Ιστορίαι Δ.,* 18 και 106. [↑](#footnote-ref-17)
18. H. Staden, *Γυμνοί άγριοι και ανθρωποφάγοι*, μετ. Ε. Φαμελιάδου-Νάκου, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1995, όπου και περιέχεται και μία σειρά από γκραβούρες στις οποίες απεικονίζεται ανθρωποφαγία. [↑](#footnote-ref-18)
19. W. Arens, *The man eating myth*, Oxford University Press, Oxford, σσ., 17-18. [↑](#footnote-ref-19)
20. M. Harris, *Η ιερή αγελάδα και ο βδελυρός χοίρος. Αινίγματα της διατροφής και του* π*ολιτισμού*, ό.π., σ.219. [↑](#footnote-ref-20)
21. W. Arens, *The man eating myth*, Oxford University Press, Oxford, σσ., 18-19. [↑](#footnote-ref-21)
22. M. Harris, *Η ιερή αγελάδα και ο βδελυρός χοίρος. Αινίγματα της διατροφής και του* π*ολιτισμού*, ό.π., σσ. 231-232. Ο Harris αναφέρει αρκετές μαρτυρίες που τεκμηριώνουν την ύπαρξη ανθρωποφαγίας και ιδιαίτερα αναλύει τις ανθρωποθυσίες και την ανθρωποφαγία στους Αζτέκους. Όσον αφορά τον πολεμικό κανιβαλισμό, επισημαίνει ότι σταμάτησε με την εμφάνιση των κρατών ως μορφών πολιτικής οργάνωσης. (ό.π., σσ.240-257.) [↑](#footnote-ref-22)
23. M. Harris, *Η ιερή αγελάδα και ο βδελυρός χοίρος. Αινίγματα της διατροφής και του* π*ολιτισμού*, ό.π., σ. 240. [↑](#footnote-ref-23)
24. N. Elias, *Η διαδικασία του πολιτισμού. Μια ιστορία της κοινωνικής συμπεριφοράς στη Δύση. Κοινωνιογενετικές και ψυχογενετικές έρευνες*, μετ. Θ. Λουπασάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997, σσ. 93-94. [↑](#footnote-ref-24)
25. N. Elias, *Η διαδικασία του πολιτισμού,*  ό.π., σσ. 94-96. Προφανώς ο όρος «λαϊκές γλώσσες» για τη γαλλική, την αγγλική, την ιταλική και τη γερμανική, χρησιμοποιείται για να τις διαφοροποιήσει από την επίσημη τον 16ο αι, λατινική που ήταν και η γλώσσα των επιστημών. Σ’ αυτήν άλλωστε είχε γράψει το έργο του ο Έρασμος. [↑](#footnote-ref-25)
26. N. Elias, *Η διαδικασία του πολιτισμού,*  ό.π., σσ. 103-117. [↑](#footnote-ref-26)
27. N. Elias, *Η διαδικασία του πολιτισμού,*  ό.π., σσ. 117-118. [↑](#footnote-ref-27)
28. N. Elias, *Η διαδικασία του πολιτισμού,*  ό.π., σ. 115. [↑](#footnote-ref-28)
29. Όταν γεννήθηκε ο Γαργαντούας ο πατέρας του αναφώνησε: «Κε γκραν τουα!», δηλαδή «τι μέγα που έχεις», τον καταπιώνα σου εννοείται. Φ, Ραμπελαι, *Γαργαντούας και Πανταγκρυέλ*, μετ., εισ., σημειώσεις, Φ. Δ. Δρακονταειδής, Εστία, Αθήνα 2008, σ.81. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ν.Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού, τομ. Α,* ΙστορικήΈρευνα, Αθήναι 1904, σ. 21. [↑](#footnote-ref-30)
31. Ν. Γ. Πολίτης, ο.π, σ. 22. [↑](#footnote-ref-31)
32. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία,* Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 285-301. [↑](#footnote-ref-32)
33. R. Jakobson, «Η λαϊκή λογοτεχνία ειδική μορφή δημιουργίας», μετ. Δ. Στέφος, *Διάλογος,* Νοε. 1978, σσ. 17-22. [↑](#footnote-ref-33)
34. Α. Χαραλαμπίδης, *Η τέχνη του 20ου αιώνα, τ. ΙΙΙ. Η μεταπολεμική περίοδος,* University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1995, σσ.60-90. [↑](#footnote-ref-34)
35. H. H. Arnason, *Ιστορία της σύγχρονης τέχνης,* μετ. Φ. Κοκαβέσης, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη χ.χ. σσ. 433-443. [↑](#footnote-ref-35)
36. Σπ. Ασδραχάς, «Λαϊκός Πολιτισμός: έρευνα», *Αντί*, τεύχος 40, σ. 42. [↑](#footnote-ref-36)
37. Πρβλ και Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ,* Πορεία, Αθήνα 1993, σσ. 46-47. [↑](#footnote-ref-37)
38. Α. Πολίτης, «Λαϊκός Πολιτισμός: έρευνα», *Αντί,* τεύχος 43, σ. 44-45. [↑](#footnote-ref-38)
39. Α. Πολίτης, ο.π., σσ. 44-45. [↑](#footnote-ref-39)
40. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας,* Μωραΐτης, Αθήνα 1978, σ. 7. [↑](#footnote-ref-40)
41. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, ο.π., σ. 185. [↑](#footnote-ref-41)
42. Φ. Ηλιού, «Η ιδεολογική χρήση της παράδοσης», Εισήγηση στο Συνέδριο για την παράδοση στα Ανώγεια, *Αντί, 133* (1979) [↑](#footnote-ref-42)
43. Α. Κυριακίδου- Νέστορος, «Τα παραλειπόμενα ενός διαλόγου για την παράδοση», *Αντί, 133* (1979) και *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ,* Πορεία, Αθήνα 1993, σσ. 35-38. [↑](#footnote-ref-43)
44. Δ. Γ. Τσαούσης, *Χρηστικό λεξικό κοινωνιολογίας,* Gutenberg, Αθήνα 1984, σσ.274-275. [↑](#footnote-ref-44)
45. J. G. Frazer, *Ο χρυσός κλώνος,* ό.π., σσ.77-92. [↑](#footnote-ref-45)
46. Ο Κυριακίδης γράφει στην εισαγωγή του Ζ τόμου της Λαογραφίας ότι ο Πολίτης πέθανε στις 12 Ιανουαρίου 1921. βλ. ενδεικτικά Κυριακίδης 1923: κζ. Ο τόμος αυτός αποτελεί «Μνημόσυνον του Ν. Γ. Πολίτου» με εισαγωγή και επιμέλεια του Στ. Κυριακίδη. [↑](#footnote-ref-46)
47. Εκτός αυτών η λαογραφία, παρατηρεί ο Κυριακίδης (1920: 10),: «δεν δύναται βέβαια να παραλείψη και την εξέτασιν των εκδηλώσεων εκείνων, αι οποίαι δεν εκπορεύονται μεν αμέσως εκ της παραδόσεως, αφομοιούνται όμως και συνάπτονται στενώς προς τας κατά παράδοσιν». [↑](#footnote-ref-47)
48. Για την προσωπικότητα και το έργο του Στ. Κυριακίδη βλ. ενδεικτικά Κυριακίδου- Νέστορος 1978: 111-147, 158-185, Μερακλής 1994: 109-121, Σέργης 2012: 152-217. [↑](#footnote-ref-48)
49. Μπ. Μαλινόφσκι, *Σεξουαλικότητα και καταπίεση στην πρωτόγονη κοινωνία* (μετ. Α. Σταματοπούλου, εισ.- επ.-σχ., Θ. Παραδέλλης), Καστανιώτης, Αθήνα 1993, σσ. 40-108. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Στο ίδιο*, σσ. 118-121. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Στο ίδιο,* σσ. 117-118.. [↑](#footnote-ref-51)
52. Α. Κυριακίδου- Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας,* Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Παιδείας, Αθήνα 1978, σσ. 81-86. Βλ. και Δ. Λουκάτος, *Νεοελληνικά λαογραφικά κείμενα,* Βασική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1957, ‘Η Εισαγωγή’ σσ. ζ’ –κδ’. [↑](#footnote-ref-52)
53. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, ο.π. σ. 86-87. [↑](#footnote-ref-53)
54. Πρβλ. R. Deliege, *Levi-Strauss today. An introduction to structural anthropology*, Berg, Oxrord 2004. E. Leach, *Levi-Strauss*, μετ. Δ. Μέλλος & Π. Τοπάλη, Πατάκης 2000. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Ο Claude Levi-Strauss και το έργο του» προλεγόμενα στο: C. Levi-Strauss *Άγρια Σκέψη*, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σσ. 10-84. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και εθνογραφία,* Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σσ. 114-130. C. Levi-Strauss και C. Clement, (συνέντευξη-συζήτηση) «Μαθήματα εφαρμοσμένου στρουκτουραλισμού» μετ. Μ. Δήτσα & Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, στο *Ο Πολίτης,* τ. 125, Αθήνα 1994, σσ. 38-43. Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Ο ενθουσιασμός της ψυχής κι εκείνος της τέχνης: Claude Levi-Strauss, Regarder Ecouter Lire», *Ο Πολίτης*, τ. 125, Αθήνα 1994, σσ. 44-51. Για την επιρροή του Levi-Strauss στη βρετανική ανθρωπολογία: Α. Κούπερ, *Ανθρωπολογία και Ανθρωπολόγοι*, μετ. Χ. Μιχαλοπούλου-Βέϊκου, Καστανιώτης, Αθήνα 2004, σσ. 277-304, κλπ. [↑](#footnote-ref-54)
55. Πρβλ. τα έργα του C. Levi-Strauss, *Structural anthropology*, Basic Books, USA 1963, σσ. 1-96 και *Structural anthropology II*, Penguin Books, USA 1976, σσ. 3-48, όπου και αναλύεται συστηματικά το θεωρητικό υπόβαθρο του δομισμού καθώς και η συμβολή των Rousseau, Durkheim, Mauss, Boas, Jakobson στον δομισμό και γενικά στην ανθρωπολογία. Βλ επίσης την επιστημονική -αλλά και προσωπική- «εξομολόγηση» του ίδιου στο: C. Levi-Strauss και D. Eribon, (συνέντευξη-συζήτηση*), Μνήμες μακρινές και πρόσφατες*, μετ. Κ. Κολλέ, Ολκός, Αθήνα 1998. Τέλος για την επιρροή του από την ψυχανάλυση, την κυβερνητική, τον μαρξισμό, τη γεωλογία, καθώς και από τη δομική γλωσσολογία του Jakobson και την πολιτισμική ανθρωπολογία του F. Boas, βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Ο Claude Levi-Strauss και το έργο του», ό.π., σσ. 16-18. και σσ. 45-64. [↑](#footnote-ref-55)
56. C. Levi-Strauss, *Structural anthropology*, ό.π., σσ. 31-96 [↑](#footnote-ref-56)
57. C. Levi-Strauss, *The elementary structure of kinship* (μετ. James Harle Bell, John Richard von Sturmer and Rodney Needham), Bacon Press, Boston 1969, σσ. 12-25. [↑](#footnote-ref-57)
58. Ο Levi-Strauss αναφέρει περιπτώσεις κοινωνιών, όπως η αρχαία Αίγυπτος, που όριζαν την αιμομιξία με λιγότερο αυστηρό τρόπο και την επέτρεπαν ή τη θεωρούσαν επιβεβλημένη, όχι όμως χωρίς να θέτουν κάποια όρια. C. Levi-Strauss, *Εξ αποστάσεως* (μετ. –επιμ. Θ. Παραδέλλης), Αρσενίδης, Αθήνα 2003, σ. 106. Και *στο ίδιο*, σ. 108 γράφει: «Για να υπάρχει οικογένεια, πρέπει πρώτα να υπάρχει κοινωνία […] Πράγματι, δύσκολα μπορούμε να φανταστούμε πώς θα ήταν μια στοιχειώδης κοινωνική οργάνωση που δεν θα στηριζόταν στην απαγόρευση της αιμομιξίας. Διότι αυτή ακριβώς αναδομεί τους βιολογικούς όρους του ζευγαρώματος και της αναπαραγωγής και επιτρέπει στις οικογένειες να διαιωνίζονται ενταγμένες σε ένα πλαίσιο τεχνητών απαγορεύσεων και υποχρεώσεων. Στο σημείο αυτό μόνο μπορούμε να τοποθετήσουμε το πέρασμα από τη φύση στον πολιτισμό, από τη ζωική κατάσταση στην ανθρώπινη και εκεί μόνο μπορούμε να συλλάβουμε τη συνάρθρωσή του». [↑](#footnote-ref-58)
59. C. Levi-Strauss, *The elementary structure of kinship,* ο.π., σ. 12. [↑](#footnote-ref-59)
60. C. Levi-Strauss, *Structural anthropology*, ό.π., σσ. 31-96 [↑](#footnote-ref-60)
61. C. Levi-Strauss *Άγρια Σκέψη*, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σ. 206. [↑](#footnote-ref-61)
62. Claude Levi-Strauss, *Άγρια Σκέψη,* μετ. Ε. Καλπουρτζή, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σσ. 97-130. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Ο Claude Levi-Strauss και το έργο του» ό.π, σσ. 65-70. [↑](#footnote-ref-62)
63. Claude Levi-Strauss, *Άγρια Σκέψη,* ό.π., σ. 107. [↑](#footnote-ref-63)
64. C. Levi-Strauss, *Structural anthropology*, ό.π., σ. 230. [↑](#footnote-ref-64)
65. C. Levi-Strauss και D. Eribon, (συνέντευξη-συζήτηση*), Μνήμες μακρινές και πρόσφατες*, μετ. Κ. Κολλέ, Ολκός, Αθήνα 1998, σσ. 189-211. «[όλοι οι μύθοι που αναλύθηκαν στα Μυθολογικά ήταν] παραλλαγές πάνω σε ένα τεράστιο θέμα, τη μετάβαση από τη φύση στην κουλτούρα που είχε ως αντίτιμο την οριστική διακοπή της επικοινωνίας ανάμεσα στον ουρανό και τον επίγειο κόσμο». (ό.π., σ. 203) και [το πνεύμα των μύθων] βρίσκεται στους αντίποδες της καρτεσιανής μεθόδου, εξ αιτίας της άρνησης να διαιρεί τη δυσκολία, να δέχεται εν μέρει απαντήσεις, και εξαιτίας της αναζήτησης εξηγήσεων που αφορούν το σύνολο των φαινομένων». (ό.π., σ. 206). Για την ανάλυση των μύθων σύμφωνα με τη δομική μέθοδο βλ. σχετικά -πέρα από το έργο του ίδιου του Levi-Strauss- E. Leach, *Levi-Strauss*, ό.π., σσ. 113-156. R. Deliege, *Levi-Strauss today. An introduction to structural anthropology*, ό.π., σσ. 95-107. Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Η τέχνη του λόγου στις παραδοσιακές κοινωνίες. Μέθοδοι προσέγγισης στο λαϊκό αφηγηματικό λόγο*, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 58-72. [↑](#footnote-ref-65)
66. C. Levi-Strauss, *Το ωμό και το μαγειρεμένο*, μετ. Μ. Λώμη, Αρσενίδης, Αθήνα 2001, σ. 11, όπου σημειώνεται: «σκοπός του βιβλίου αυτού είναι να φανερώσει με ποιόν τρόπο μπορούν κατηγορίες εμπειρικές, όπως το ωμό και το μαγειρεμένο, το φρέσκο και το σάπιο, το βρεγμένο και το καμμένο κλπ, καθοριζόμενες επακριβώς μόνο μέσα από την εθνογραφική παρατήρηση και υπό το πρίσμα ενός συγκεκριμένου κάθε φορά πολιτισμού, να χρησιμεύσουν σαν εννοιολογικά εργαλεία για τη διαμόρφωση αφηρημένων ιδεών και τη σύνδεσή τους σε προτάσεις». Πρβλ επίσης στο ίδιο έργο την ανάλυση των μύθων της καταγωγής της φωτιάς και του μαγειρέματος της τροφής. (ό.π., σσ. 92-107). Η θεωρία του μαγειρικού τριγώνου βρίσκεται κυρίως στον τρίτο τόμο των μυθολογικών, από όπου και οι παραπομπές που ακολουθούν: C. Levi-Strauss, «Petit trait d’ethnologie culinaire» στο: *L’ origine des manieres de table*, plon, Paris 1968, σ. 396. [↑](#footnote-ref-66)
67. C. Levi-Strauss, «Petit trait d’ethnologie culinaire» ό.π., σ. 396. [↑](#footnote-ref-67)
68. Claude Levi-Strauss, *Structural anthropology,* Basic Books, New York 1963, σ. 12. [↑](#footnote-ref-68)
69. Claude Levi-Strauss, ό.π., σ. 12. Για τον Γάλλο ανθρωπολόγο η διαφορά μεταξύ ιστορίας και ανθρωπολογίας είναι ότι η πρώτη εξετάζει τις συνειδητές εκδηλώσεις της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ενώ η δεύτερη τις ασυνείδητες. (ό.π., σσ.1-25). Για μια κριτική παρουσίαση της παραπάνω άποψης του Levi-Strauss, βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα,* Καστανιώτης, Αθήνα 2004, σσ. 20-24. Για τη σχέση ανθρωπολογίας και ιστορίας βλ. Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Annales, Past and present, Review: Τρία μαχητικά περιοδικά ιστοριογραφίας από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας», *Ο Πολίτης,* τ. 52, Αθήνα 1982, σσ. 55-72. Σ. Δημητρίου-Κοτσώνη & Σ. Δημητρίου, *Ανθρωπολογία και ιστορία,* Καστανιώτης, Αθήνα 1996. [↑](#footnote-ref-69)
70. Claude Levi-Strauss, *Άγρια σκέψη,* μετ. Ε. Καλπουρτζή, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σσ. 335-336. πρβλ στο ίδιο βιβλίο την εκτενή εισαγωγή της Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «ο Claude Levi-Strauss και το έργο του» και επί του θέματος για τη διάκριση κοινωνιών σε θερμές και ψυχρές βλ. σ. 29 και σ. 75. [↑](#footnote-ref-70)
71. C. W. Mills, *Η κοινωνιολογική φαντασία,* μετ. Ν. Μακρυνικόλα & Σ. Τσακνιάς, Παπαζήσης, Αθήνα 1985, σσ. 48-85. [↑](#footnote-ref-71)
72. C. W. Mills, ό.π., σσ. 9-21. [↑](#footnote-ref-72)
73. C. W. Mills, ό.π., σ. 228. [↑](#footnote-ref-73)
74. C. W. Mills, ό.π., σσ. 233-241. [↑](#footnote-ref-74)
75. T. Skcopol, «Sociology’s historical imagination», στο: *Vision and method in historical sociology*, Cambridge University Press, London 1984, σσ. 4-5. [↑](#footnote-ref-75)
76. F. Braudel, *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β’,* τ*. Α: ο ρόλος του περιγύρου,* μετ. Κλ. Μητσοτάκη, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2005, σ. 13. [↑](#footnote-ref-76)
77. F. Braudel, *Η γραμματική των πολιτισμών,* μετ. Α. Αλεξάκης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2008, σ. 68. [↑](#footnote-ref-77)
78. F. Braudel, *Η γραμματική των πολιτισμών,* ό.π., σσ. 71-72. [↑](#footnote-ref-78)
79. F. Braudel, *Η γραμματική των πολιτισμών,* ό.π., σσ. 76-94. [↑](#footnote-ref-79)
80. Β. Πούχνερ, *Ιστορική λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων,* Αρμός, Αθήνα 2010, σσ. 55-144, όπου παρουσιάζεται η διαχρονική πορεία της γιορτής των νεκρών και της Άνοιξης στο βαλκανικό χώρο. [↑](#footnote-ref-80)
81. Β. Πούχνερ, *Ιστορική λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων,* ό.π., σ. 13. Επίσης: Β. Πούχνερ, *Θεωρητική λαογραφία. Έννοιες-μέθοδοι-θεματικές,* Αρμός, Αθήνα 2009, σσ. 122-162, όπου ιδεολογικές συνιστώσες της ελληνικής λαογραφίας είναι τόσο η επίμονη απόδειξη της συνέχειας, όσο και η απάρνηση κάθε συνέχειας. [↑](#footnote-ref-81)
82. Στη φιλοσοφική σχολή του Α.Π.Θ, στο τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, έχει δημιουργηθεί κοινός τομέας λαογραφίας και κοινωνικής ανθρωπολογίας, ώστε μπορούμε να μιλάμε πια για λαογραφική-ανθρωπολογική σχολή της Θεσσαλονίκης, την οποία δημιούργησε η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος. [↑](#footnote-ref-82)
83. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα Ι,* ΕΛΙΑ, Αθήνα 1989, σσ. 43-44. [↑](#footnote-ref-83)
84. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ*, Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 117. [↑](#footnote-ref-84)
85. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα Ι*, ΕΛΙΑ, Αθήνα 1989, σ. 45. [↑](#footnote-ref-85)
86. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ,* Πορεία, Αθήνα 1993, σσ. 46-47. [↑](#footnote-ref-86)
87. Για την κοινωνική διάσταση της λαογραφίας πρβλ την άποψη του Μ. Αλεξιάδη: «Κοντά στον όρο ‘Λαογραφία’ βρίσκεται η ‘Κοινωνική Ζωή’ (Social life), η οποία έχει πλατιά διάσταση. Ο όρος ‘Κοινωνική Ζωή’ είναι σκόπιμο, νομίζω, να συνοδεύει τον αντίστοιχο ‘Λαογραφία’, αν και έχει το μειονέκτημα να είναι μακροσκελής, όχι μόνο στη δική μας γλώσσα, αλλά και εκεί όπου χρησιμοποιούνται συνεκφορές για τη δήλωση της λαογραφικής επιστήμης. Θυμίζω εδώ την πλεονασματική συνεκφορά Folklore and Folklife, η οποία χρησιμοποιείται ευρύτατατα στις Η.Π.Α. και θα μπορούσε να αντικατασταθεί στο δεύτερο τμήμα της, από τον όρο Social Life. Έτσι θα είχαμε τη νέα συνεκφορά Folklore and Social Life, η οποία αποδίδει, πιστεύω, με ακρίβεια το περιεχόμενο των παραδοσιακών και σύγχρονων λαογραφικών εκδηλώσεων και παράλληλα παρακάμπτει την (πλεονασματική) παρηχητική ταυτολογία της Folklife σε αναφορά με τη Folklore. Η Social Life προσιδιάζει εξάλλου στη νεότερη λαογραφική έρευνα, η οποία, κυρίως στις Η.Π.Α., προσανατολίζεται στις κοινωνικές σπουδές με αποτέλεσμα να προκαλεί το ενδιαφέρον των κοινωνικών επιστημόνων». Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Η ελληνική και η διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της λαογραφίας,* Καρδαμίτσας, Αθήνα 1988, σσ. 51-52. [↑](#footnote-ref-87)
88. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ*, ό.π., σ. 22. πρβλ και τις προαναφερθείσες απόψεις της για την προφορική ιστορία. [↑](#footnote-ref-88)
89. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές,* (πανεπιστημιακές σημειώσεις), Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 64-65. [↑](#footnote-ref-89)
90. Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης: από τις πολιτιστικές αναβιώσεις στην πολιτισμική επιβίωση», στο: *Λαϊκά δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφάνσεις, Πρακτικά Α’ Συνεδρίου Κέντρου Λαϊκών Δρωμένων Κομοτηνής (25-27 Νοεμβρίου 1994),* Υπουργείο Πολιτισμού- Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, Αθήνα 1996, σ. 137, όπου σημειώνεται ότι: «ο όρος ‘λαϊκός’ εδώ σημαίνει εκείνο το είδος της μνήμης που στηρίζεται στην προφορική παράδοση και στην προσωπική επαφή και χαρακτηρίζει κατεξοχήν την καθημερινότητα. Ενώ, ο ίδιος όρος ‘μνήμη’ σημαίνει ένα σύνολο αναμνήσεων, σημείων προς υπενθύμιση, γνώση και άρα: ιστορία. Ο όρος ‘λαϊκή μνήμη’ καθίσταται, αν όχι ταυτόσημος, πάντως ομότροπος και εναλλακτικός του ανθρωπολογικού και ιστορικού όρου ‘πολιτισμός’». [↑](#footnote-ref-90)
91. Ρ. Βαν-Μπούσχοτεν, *Ανάποδα χρόνια. συλλογική μνήμη και ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών (1900-1950),* Πλέθρον, Αθήνα 1997, σσ. 210-211. Η Βαν-Μπούσχοτεν διακρίνει τη μνήμη σε δύο κατηγορίες: α) σε *συλλογική μνήμη*: ο όρος αναφέρεται σε μια «κοινότητα μνήμης», που μπορεί να περιλαμβάνει μια περιφέρεια, ένα χωριό ή έναν επαγγελματικό κλάδο. Προϋποτίθεται η συμμετοχή όλων των μελών της συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας, κατά τρόπο ενεργητικό, διότι η συγκρότηση και η μετάδοση της μνήμης βασίζεται κυρίως στην προφορική επικοινωνία εντός της ομάδας. β) σε *Κοινωνική ή λαϊκή μνήμη*: η οποία περιλαμβάνει την κοινωνία σαν σύνολο ή τα λαϊκά στρώματα, όπου οι κοινωνικοί φορείς, δηλαδή οι πομποί και αποδέκτες μηνυμάτων σχετικά με το παρελθόν, αφενός μεν εκφράζουν τον «κοινό νου», τα «χρήσιμα» σύμβολα, τα ιστορικά στερεότυπα και αφετέρου η παραγωγή μνήμης τους χαρακτηρίζεται από παθητικότητα, διότι συνίσταται στην ενσωμάτωση μηνυμάτων που προέρχονται απ’ έξω. Αυτό δεν σημαίνει ότι η συλλογική μνήμη δεν περιλαμβάνει και τη «δημόσια ιστορία» της περιρρέουσας κοινωνίας -η ενσωμάτωση ή η απόρριψη του δημοσίου λόγου γίνεται κατά τον ίδιο συλλογικό τρόπο- όπως επίσης και η λαϊκή μνήμη μπορεί να εκλαμβάνεται ως πολιτική πράξη αντίστασης στην κυρίαρχη μνήμη. (Ό.π., σσ. 208-209) [↑](#footnote-ref-91)
92. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ,* Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 258. [↑](#footnote-ref-92)
93. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, ό.π., σ. 22. [↑](#footnote-ref-93)
94. Α. Κυριακίδου- Νέστορος, «Λαϊκός πολιτισμός: έρευνα», *Αντί,* τ. 41, 1976. [↑](#footnote-ref-94)
95. Μ. Γ. Μερακλής, *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1993, σσ. 247-248. Πρβλ και Γ. Τσιώλης, *Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις: η βιογραφική προσέγγιση στην κοινωνιολογική ποιοτική έρευνα,* Κριτική, Αθήνα 2006. [↑](#footnote-ref-95)
96. Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σσ. 250-251. [↑](#footnote-ref-96)
97. Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σσ. 257-258. Για τις αφηγήσεις ζωής στη λαογραφία βλ. Ρ. Κακάμπουρα, *Αφηγήσεις ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, Ατραπός, Αθήνα 2008, σσ. 85-105. [↑](#footnote-ref-97)
98. Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σ. 252 και σ. 261. [↑](#footnote-ref-98)
99. Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σ. 252. [↑](#footnote-ref-99)
100. Α. Λυδακη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας,* Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σελ. 209-216. [↑](#footnote-ref-100)
101. R. Hirschon-Φιλιππάκη, «Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς», στο *Ανθρωπολογία και Παρελθόν,* επιμ. Ε. Παπαταξιάρχης- Θ. Παραδέλλης, Αλεξάνδρεια 1992, σσ. 327-356. [↑](#footnote-ref-101)
102. Μ. Γ. Μερακλης, *Ελληνική λαογραφία,* Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σ. 13. [↑](#footnote-ref-102)
103. Μ. Γ. Μερακλης, *Ελληνική λαογραφία,* ό.π., σσ. 13-14. [↑](#footnote-ref-103)
104. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, Καστανιώτης, Αθήνα 2004, σσ. 61-62. [↑](#footnote-ref-104)
105. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητηματα*, ό.π., σ.64. [↑](#footnote-ref-105)
106. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητηματα*, ό.π., σ.67. [↑](#footnote-ref-106)
107. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητηματα*, ό.π., σσ. 65-76. Πρβλ τις προαναφερθείσες απόψεις της Α. Κυριακίδου-Νέστορος για μικρή (του χωριού) και μεγάλη (της πόλης) παράδοση και τη μεταξύ των συμπληρωματική σχέση που εκφράζεται ως αναβεβηκότα και καταπεπτωκότα στοιχεία. Επίσης την έννοια της *σύγχρονης λαογραφίας*, «η οποία επιδιώκει να συμπεριλάβει όλες τις σύγχρονες εκδηλώσεις που πηγάζουν ‘από την καρδιά του λαού’, άσχετα με την παραδοσιακή ή όποια άλλη μορφή τους. Εφ’ όσον ο ‘λαός’ με τον οποίο ασχολείται είναι τόσο πλατύς-αγροτικός συνάμα και αστικός, προ- και μετά-βιομηχανικός, παραδοσιακός και μη παραδοσιακός- χρειάζεται να βρεθεί ένας κοινός παρανομαστής. Γι’ αυτό η Σύγχρονη Λαογραφία στρέφεται σ’ αυτό που ονομάζει πρωταρχικό λαϊκό στοιχείο των πολιτισμών, δηλαδή το αυθόρμητο, που είναι φυσικά κοινό στοιχείο της ανθρώπινης ψυχής και γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ιδιαίτερα λαϊκό». Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα Ι,* ΕΛΙΑ, Αθήνα 1989, σ. 90. Επίσης για τη λαογραφία στη συγχρονική και νεοτερική της διάσταση, ως μια επιστήμη που δεν είναι στατική, αλλά συνεχώς εξελίσσεται και εξετάζει τις, εκάστοτε, νέες όψεις της κοινωνικής ζωής και της λαϊκής δημιουργίας βλ. Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Νεωτερική ελληνική λαογραφία. Συναγωγή μελετών,* Καρδαμίτσας, Αθήνα 2008. Ακόμη πρβλ. H. Bausinger, *Ο λαϊκός πολιτισμός στον κόσμο της τεχνολογίας,* μετ. Μ. Καπλάνογλου & Α. Κοντογιώργη, επιμ. Μ. Καπλάνογλου, Πατάκης, Αθήνα 2009. [↑](#footnote-ref-107)
108. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητηματα*, ό.π., σ.15. Πρβλ ωστόσο και τον αγώνα του Μ. Γ. Μερακλή να δικαιώσει το γεγονός ότι η λαογραφία δεν ήταν μόνον αυτό! Ο πατέρας της ελληνικής λαογραφίας, ο Ν. Γ. Πολίτης δεν στάθηκε μόνο στην καταγωγή των λαογραφικών φαινομένων, αλλά εφήρμοσε και τη συγκριτική ανάλυση. [↑](#footnote-ref-108)
109. Στην ίδια γραμμή κινείτο και η Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ,* ό.π., σσ. 35-37., η οποία θεωρούσε ότι «η πίεση της συνέχειας εξουδετερώνει το βλέμμα που θα έψαχνε για την αλλαγή, και έτσι η ελληνική ιστορία -ταυτιζόμενη με την παράδοση- γίνεται μια σούπα που κάθε της κουταλιά έχει πάντα την ίδια γεύση». Παραδέχεται και αυτή ότι υπάρχει συνέχεια στην ελληνική παράδοση, η οποία όμως δεν παραμένει στάσιμη και αναλλοίωτη, αλλά «μεταβάλλεται –αδιόρατα ίσως, γιατί η προφορική κοινωνία του χωριού απορροφά τους κραδασμούς της ιστορίας, πάντως όμως μεταβάλλεται». [↑](#footnote-ref-109)
110. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητηματα*, ό.π., σσ. 16-19. [↑](#footnote-ref-110)
111. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητηματα*, ό.π., σ. 19. [↑](#footnote-ref-111)
112. Μ. Γ. Μερακλής, «Ιστορική λαογραφία», στο: Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία-* *συνέδριο* *στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 35. Πρβλ και Β. Πούχνερ, *Ιστορική λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων,* Αρμός, Αθήνα 2010, σσ. 11-25. [↑](#footnote-ref-112)
113. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 136-142. [↑](#footnote-ref-113)
114. Μ. Γ. Μερακλής, ο.π. σ. 142. [↑](#footnote-ref-114)
115. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα Ι,* ΕΛΙΑ, Αθήνα 1987, σσ. 89-92. [↑](#footnote-ref-115)
116. Για μια συστηματική παρουσίαση της έννοιας της εθνογραφίας και των ιστορικών της συμφραζομένων βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σσ. 215-371. Για τους Εθνογραφικούς Άτλαντες και για τη σχέση λαογραφίας και εθνογραφίας: Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία,* Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 13-14 και 446- 447. Επίσης Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές,* (πανεπιστημιακές σημειώσεις), Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 4-11. [↑](#footnote-ref-116)
117. K. O’reilly, *Ethnographic methods,* Routledge, London 2005, σσ. 1-4. [↑](#footnote-ref-117)
118. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία,* Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σ. 246. [↑](#footnote-ref-118)
119. Ν. Κυριαζη, *Η κοινωνιολογική έρευνα,* Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σσ. 244-255. Α. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας,* Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σσ. 222-255. [↑](#footnote-ref-119)
120. Ν. Κυριαζή, ό.π., σσ. 245-246. βλ. και: D. L. Jorgensen, *Participant observation,* Sage, London 1989, σσ.12-25, όπου και σημειώνεται (σ.14) ότι «η μεθοδολογία της συμμετοχικής παρατήρησης εστιάζει στις σημασίες της ανθρώπινης ύπαρξης, όπως την αντιλαμβάνονται τα υποκείμενα της έρευνας». [↑](#footnote-ref-120)
121. Α. Λυδακη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας,* Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σ. 143. Μιλάει όμως η Λυδάκη, προφανώς, και για τον «άλλο» της κοινωνιολογίας, όπου: «Στις σύγχρονες κοινωνίες ο «άλλος» είναι ακόμα περισσότερο όμοιος με τον «δικό», ενώ παράλληλα –και κατ’ οξύμωρο τρόπο- τα διαφοροποιητικά στοιχεία τονίζονται σε μεγαλύτερο βαθμό. Είναι ένας «άλλος» που καλείται να ενταχθεί στην ευρύτερη κοινωνία και σε μία κανονικότητα εφήμερη, η οποία, παρά ταύτα, φαντάζει υπεράνω κριτικής και αμφισβήτησης». ό.π., σ. 145. [↑](#footnote-ref-121)
122. Η Α. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σσ. 157-158, μιλάει για αυτοανάλυση, όπου το ερωτών υποκείμενο οφείλει πρωτίστως να στραφεί στον εαυτό του και να στοχαστεί τα κίνητρά του. Και καταλήγει ότι η ετεροπαρατηρησία συνεπάγεται συγχρόνως και αυτοπαρατηρησία. Για την έννοια του αναστοχασμού βλ. επίσης: Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία,* Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σσ. 355-364. [↑](#footnote-ref-122)
123. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας,* Μωραΐτης, Αθήνα 1978, σ. 7. [↑](#footnote-ref-123)
124. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές*, (πανεπιστημιακές σημειώσεις), Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 10-17. [↑](#footnote-ref-124)
125. B. G. Glaser & A. L. Strauss, *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research,* Aldine de Gruyter, New York 1967, σσ.2-18. [↑](#footnote-ref-125)
126. J. Copans, *Η επιτόπια εθνογραφική έρευνα,* μετ. Κ. Μάρκου, Gutenberg, Αθήνα 2005, σσ. 26-45. [↑](#footnote-ref-126)
127. J. Copans, ό.π., σσ.149-172. [↑](#footnote-ref-127)
128. K. O’reilly, *Ethnographic methods,* Routledge, London 2005, σσ. 26-27. [↑](#footnote-ref-128)
129. B. G. Glaser & A. L. Strauss, *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research,* Aldine de Gruyter, New York 1967, σσ.237-250. Πρβλ και τη διορατικότητα (insight) του ερευνητή ως παράγοντα ανάπτυξης θεωρίας. ό.π, σσ. 251-257. [↑](#footnote-ref-129)
130. Για τα πρόσωπα κύρους και τη συμβολή τους στην έρευνα βλ. Α. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας,* Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σσ. 165-166. [↑](#footnote-ref-130)
131. Πρόκειται για την τεχνική της «δειγματοληψίας χιονοστιβάδα» (snowball sample). Βλ. Ν. Κυριαζή, *Η κοινωνιολογική έρευνα,* Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σ. 19. P. Biernacki & D. Waldorf, «Snowball sampling, problems and techniques of chain referral sampling» στο: *Sociological methods and research*, τ. 10, Sage, 1981, σσ.141-163. [↑](#footnote-ref-131)
132. Μεταφράζω τον όρο *covert research*, ως συγκεκαλυμμένη ή υφέρπουσα έρευνα και όχι κρυφή, διότι το γεγονός ότι ο ερευνητής δεν αποκαλύπτει εξ ολοκλήρου το θέμα του ή δεν εξηγεί τα πάντα γύρω από την έρευνά του, δεν σημαίνει ότι αποκρύπτει και τη επιστημονική του ταυτότητα. Άλλωστε η διάκριση μεταξύ *covert* και *overt research*, δεν είναι εντελώς ξεκάθαρη, καθώς ούτε και το να είναι ο ερευνητής εντελώς ανοιχτός στο τι ψάχνει, στο τι σκέφτεται και στο πως θα αξιοποιήσει το υλικό του, ενδιαφέρει άμεσα τα υποκείμενα της έρευνας. Γι’αυτά τα ζητήματα βλ. K. O’reilly, *Ethnographic methods,* Routledge, London 2005, σσ. 60-65. [↑](#footnote-ref-132)
133. Ο αφηγητής/-τρια μιλούν συνήθως σε πρώτο πρόσωπο και αναφέρονται σε βασικές ατομικές του εμπειρίες (life story). Για την έννοια της «life story», αλλά και της «life history ή histoire de vie», όπου τα βιογραφικά στοιχεία συνδυάζονται και με άλλες πηγές, (μαρτυρίες τρίτων, γραπτές πηγές κλπ) και αφορά την ερμηνεία ενός θέματος βλ. Μ. Θανοπούλου και Μ. Πετρονώτη, «Βιογραφική προσέγγιση: μια άλλη πρόταση για την κοινωνιολογική θεώρηση της ανθρώπινης εμπειρίας», στο: *ΕΚΚΕ*, 64, 1987, σσ. 25-26. [↑](#footnote-ref-133)
134. Α. Λυδακη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας,* Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σσ. 201-202. [↑](#footnote-ref-134)
135. Α. Λυδακη, ό.π., σσ. 209-212. Πρβλ και την άποψη της Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ,* Πορεία, Αθήνα 1994, σ. 34: «ο μετανάστης, ο πρόσφυγας, ο λαϊκός άνθρωπος γενικά, διηγείται στον λαογράφο, όχι πια την ιστορία του δράκου με τις τρεις κεφαλές, αλλά τη δική του προσωπική ιστορία, την ιστορία της ζωής του. Οι προσωπικές αυτές μαρτυρίες των λαϊκών ανθρώπων δεν είναι βέβαια κάτι καινούριο: χρησιμοποιήθηκαν και παλαιότερα από λογοτέχνες σαν θέματα ηθογραφικά και σήμερα χρησιμοποιούνται αυτούσιες σαν τρόπος γραφής. Θα μπορούσαν άραγε κοιταγμένες από μιαν άλλη σκοπιά -λαογραφική ή πλατύτερα ανθρωπολογική- να μας οδηγήσουν στην καρδιά του προβλήματος που μας απασχολεί, δηλαδή στο πως δημιουργεί σήμερα ο λαϊκός άνθρωπος; (Νομίζω αυτό που τον διαφοροποιεί, ως σήμερα ακόμη, από μας, είναι ότι δημιουργεί προφορικά). Κι ακόμη, αν αυτή η ατομική όπως φαίνεται σε πρώτη ματιά, δημιουργία -η «προσωπική ιστορία»- είναι δυνατόν να κρύβει πίσω της μια ομαδική, συλλογική διάσταση». [↑](#footnote-ref-135)
136. Μ. Γ. Μερακλής, *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1993, σσ. 247-248. Πρβλ και Γ. Τσιώλης, *Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις: η βιογραφική προσέγγιση στην κοινωνιολογική ποιοτική έρευνα,* Κριτική, Αθήνα 2006. [↑](#footnote-ref-136)
137. Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σσ. 250-251. [↑](#footnote-ref-137)
138. Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σσ. 257-258. Για τις αφηγήσεις ζωής στη λαογραφία βλ. Ρ. Κακάμπουρα, *Αφηγήσεις ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, Ατραπός, Αθήνα 2008, σσ. 85-105. [↑](#footnote-ref-138)
139. Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σ. 252 και σ. 261. [↑](#footnote-ref-139)
140. Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σ. 252. [↑](#footnote-ref-140)
141. F. Braudel, *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β΄*, τόμ. Α: *Ο ρόλος του περιγύρου*, μετ. Κλαίρη Μητσοτάκη, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2005, σσ. 70-75. Πρβλ και την κριτική που ασκεί η Ε. Κοβάνη στα αποξηραντικά έργα. Με αφορμή την αποξήρανση της λίμνης Κάρλας επισημαίνει ότι οι αποξηράνσεις επενδύθηκαν ιδεολογικά με έναν λόγο που ήθελε το λιμναίο νερό ζημιογόνο και έτσι αποξηράνθηκε το 65% των λιμαναίων υδάτων της χώρας μας. Ε. Κοβάνη, *Λιμνών αποξηράνσεις: μελέτη αειφορίας και πολιτιστικής ιστορίας,* ΕΚΚΕ, Αθήνα 2002. [↑](#footnote-ref-141)
142. F. Braudel, ό.π., σ. 78. [↑](#footnote-ref-142)
143. F. Braudel, ό.π., σ.13. [↑](#footnote-ref-143)
144. G. Lienhardt, *Κοινωνική Ανθρωπολογία*, μετ. Μ. Πετρωνότη, Gutenbberg, Αθήνα 1985, σσ. 85-99. [↑](#footnote-ref-144)
145. Για την έννοια της πολιτιστικής περιοχής (cultural area) βλ. M. Herskovits, *Man and his works,* Knopf, New York 1950, σσ. 183-200. [↑](#footnote-ref-145)
146. A. Appadurai, «Global ethnoscapes Notes and queries for a transational anthropology», στο: *Recapturing anthropology. Working in the present*, School of American Research Press, New Mexico 1991, σσ. 191-210. [↑](#footnote-ref-146)
147. M. Auge, *Non places. Introduction to an anthropology of supermodernity*, Verso, London 1995, σσ. 75-115. [↑](#footnote-ref-147)
148. Πρβλ. το έργο του J. Baudrillard, *Η καταναλωτική κοινωνία*, μετ. Β. Τομανάς, Νησίδες, Αθήνα 2000. [↑](#footnote-ref-148)
149. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*, Ε.Λ.Ι.Α, Αθήνα 1989, σ. 22. [↑](#footnote-ref-149)
150. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Οι Δώδεκα μήνες. Τα λαογραφικά,* Μαλλιάρης-Παιδεία, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 6. [↑](#footnote-ref-150)
151. Για την περατότητα της ανθρώπινης παρουσίας και τη συνειδητοποίηση της φθοράς του σώματος βλ. Ευ. Αντζουλάτου- Ρετσίλα, *Σώμα και μνήμη,* Παπαζήσης, Αθήνα 2009, σσ. 29-35. [↑](#footnote-ref-151)
152. A. Van Gennep, *The rites of passage*, Chicago University Press, Chicago 1969, σσ. 1-3. [↑](#footnote-ref-152)
153. Πρβλ τις τελετές του κύκλου της ζωής (γέννηση, παιδική ηλικία-εφηβεία, γάμος και θάνατος) στους Chepang του Νότιου και Κεντρικού Νεπάλ, όπως έχουν αναλυθεί από τη D. Riboli με βάση το σχήμα του Van Gennep. D. Riboli, *Tunsuriban. Ανθρωπολογική μελέτη του Σαμανισμού των Chepang του Νότιου και Κεντρικού Νεπάλ*, μετ. Ρ. Ψαρούλη & Α. Κελεσάκου, Παπαζήσης, Αθήνα 2008, σσ. 95-122. [↑](#footnote-ref-153)
154. A. Van Gennep, *The rites of passage*, ό.π., σσ. 10-11. [↑](#footnote-ref-154)
155. A. Van Gennep, *The rites of passage*, ό.π., σ.21. [↑](#footnote-ref-155)
156. A. Van Gennep, *The rites of passage*, Chicago University press, Chicago 1969, σσ. 4-8. [↑](#footnote-ref-156)
157. A. Van Gennep, *The rites of passage*, ό.π., σσ. 8-9. [↑](#footnote-ref-157)
158. A. Van Gennep, ό.π., σ. 13. [↑](#footnote-ref-158)
159. A. Van Gennep, ό.π., σ. 14. [↑](#footnote-ref-159)
160. V. Turner, *The ritual process. Structure and anti-structure*, Aldine de Cruyter, New York, 1969, σσ. 94-96 [↑](#footnote-ref-160)
161. V. Turner, *The ritual process*, ό.π., σσ. 168-169. [↑](#footnote-ref-161)
162. J. Maisonneuve, *Οι τελετουργικές πράξεις*, μετ. Ν. Χρηστάκης, Δαίδαλος, Αθήνα 2008, σ. 35. [↑](#footnote-ref-162)
163. Χ. Μ. Ενισλείδης, *Ο θεσμός της νηστείας*, Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη 1972, σ. 15. [↑](#footnote-ref-163)
164. Στην αρχαία Ελλάδα η νηστεία δεν απέβλεπε μόνον στον εξαγνισμό της ψυχής, αλλά και στην υγεία του σώματος. Οι Αιγύπτιοι νήστευαν στις γιορτές της Ίσιδος, του Σεράπιδος και του Οσίριδος από επτά μέρες μέχρι έξι εβδομάδες. Οι Αθηναίοι νήστευαν στα Θεσμοφόρια και στα Ελευσίνια. Οι Σπαρτιάτες πριν από σοβαρούς πολέμους. *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, (στο εξής: ΘΗΕ) τ. 9, Σαριδάκης & Ξαγοράρης, Αθήνα 1966, σ. 448. [↑](#footnote-ref-164)
165. Χ. Μ. Ενισλείδης, ό.π., σ. 17. [↑](#footnote-ref-165)
166. Εκτός από την εγκράτεια (Inedia), στους πρώτους Χριστιανούς η νηστεία είχε και τις εξής μορφές: α) νηστεία ήτοι τέλεια ασιτία (Jejunium), β) Υπέρθεσις, αυστηρά νηστεία, ξηροφαγία (Superpositio) και γ) Στατίων , ημιασιτία (Statio). Οι πρώτοι χριστιανοί, όταν νήστευαν έμεναν άσιτοι όλη την ημέρα και μόνον την ενάτη (3μμ) έτρωγαν ξηρόν άρτο και έπιναν ύδωρ. Αυτό ήταν και το κυριότερο γεύμα τους, το δείπνον, το οποίο, όταν διαρκούσε ως τη βαθειά νύχτα, λεγόταν συμπόσιον. *Θ.Η.Ε*., ό.π., σ. 449. [↑](#footnote-ref-166)
167. *Θ.Η.Ε.,* ό.π., σ. 449. [↑](#footnote-ref-167)
168. Κ. Δ., Το κατά Ματαθαίον, Θ. 14-15. [↑](#footnote-ref-168)
169. Κ. Δ., Το κατά Μάρκον, Θ. 28-29. [↑](#footnote-ref-169)
170. Θ.Η.Ε., ό.π., σ. 364. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Τροφές: η οργάνωση της παραδοσιακής δίαιτας των Νεοελλήνων*, Πανεπιστημιακές Σημειώσεις Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1987, σ. 14. Β. Αποστολόπουλος, «Η οργάνωση του χρόνου στο λαϊκό πολιτισμό» στο: *Ελλάδα. Ιστορία και πολιτισμός*, τ. 5, Μαλλιάρης, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 309., όπου και αναφέρεται ότι «η συγκρότηση του χριστιανικού εορτολογίου ολοκληρώθηκε το αργότερο στα τέλη του 9ου αι. μ.Χ. μετά το τέλος της εικονομαχίας (843 μ. Χ) και τη συντριβή των Παυλικιανών (872 μ.Χ.) από τον αυτοκράτορα Βασίλειο Α’. Ως τον 10ο αι. είχαν θεσπιστεί σταδιακά και οι νηστείες του χριστιανικού έτους: Σαράντα ημερών νηστεία πριν από τις γιορτές των Χριστουγέννων και του Πάσχα, δεκαπέντε πριν από την Κοίμηση της Θεοτόκου (15 Αυγούστου) και η νηστεία πριν από τη γιορτή των 12 Αποστόλων (30 Ιουνίου)». [↑](#footnote-ref-170)
171. Θ.Η.Ε., ό.π., σ. 364. [↑](#footnote-ref-171)
172. Ιδιαίτερα κατά τη Μεγάλη Σαρακοστή αυστηρή νηστεία τηρείτο από τους πρώτους Χριστιανούς όλες τις μέρες της Εβδομάδος -πλην Σαββάτου και Κυριακής, οπότε κατελύετο το έλαιον, όπως αναφέρουν οι Αποστολικές Διαταγές που γράφηκαν στα τέλη του Δ΄αι. Έμεναν άσιτοι όλη την ημέρα και μόνον την ενάτη (3μμ) έτρωγαν ξηρόν άρτον και ύδωρ. Και σήμερα τις τρεις πρώτες μέρες της Μεγάλης Σαρακοστής επιβάλλεται παντελής ασιτία μέχρι εσπέρας. *Θ.Η.Ε*., ό.π., σ. 450 [↑](#footnote-ref-172)
173. Θ.Η.Ε., ο.π., σ. 450. βλ. Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Εστία, Αθήνα 2005, σσ. 115-116., όπου ο Μέγας μάς πληροφορεί ότι η πρώτη εβδομάδα των Απόκρεων λέγεται και *αμολυτή* ή *απολύτή*, επειδή τότε απολύονται οι ψυχές των πεθαμένων και βγαίνουν στον απάνω κόσμο. η δεύτερη εβδομάδα λέγεται κρεατινή ή ολιγόκριγια, επειδή τότε δεν κρατούν Τετάρτη και Παρασκευή -λέγεται και άρτσι βούρσι, γιατί, όπως οι Αρμένιοι, τρώνε ό,τι να’ ναι. Τέλος η τρίτη εβδομάδα λέγεται τυρινή και μακαραονού, επειδή τότε τρώνε τυρί και μακαρόνια. Βλ επίσης Αι. Πολυμέρου-Καμηλάκη & Ε. Καραμανές, «Οι νηστίσιμες τροφές στην Ελληνική παραδοσιακή διατροφή» στο: *Αρχαιολογία και τέχνες*, τ. 116, Λαμπράκης ΑΕ, Αθήνα 2010, σσ. 22-23. [↑](#footnote-ref-173)
174. Χ. Μ. Ενισλείδης, *Ο θεσμός της νηστείας*, Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη 1972, σσ. 68-69. [↑](#footnote-ref-174)
175. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Τροφές: η οργάνωση της παραδοσιακής δίαιτας των Νεοελλήνων*, Πανεπιστημιακές Σημειώσεις Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1987, σσ. 13-15. [↑](#footnote-ref-175)
176. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Δώδεκα μήνες, τα λαογραφικά*, Μαλλιάρης, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 6. [↑](#footnote-ref-176)
177. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Δώδεκα μήνες, τα λαογραφικά*, ό.π., σ. 18. [↑](#footnote-ref-177)
178. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Δώδεκα μήνες, τα λαογραφικά*, ό.π., σσ. 147-149. Β. Αποστολόπουλος, «Η οργάνωση του χρόνου στο λαϊκό πολιτισμό» στο: *Ελλάδα. Ιστορία και πολιτισμός*, τ. 5, Μαλλιάρης, Θεσσαλονίκη 1981, σσ. 309-310. [↑](#footnote-ref-178)
179. Ι. Δ. Καραβιδόπουλος, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 231. [↑](#footnote-ref-179)
180. Κ. Δ., Προς Κορινθίους Α, Η. 1-13. [↑](#footnote-ref-180)
181. Α. Γλαβίνας, *Ιστορία της Εκκλησίας από τις πηγές*, τ. Β, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1992, σ. 98. [↑](#footnote-ref-181)
182. Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Εστία, Αθήνα 2005, σ. 286. [↑](#footnote-ref-182)
183. Α. Γλαβίνας, *Ιστορία της Εκκλησίας από τις πηγές*, ό.π, σ. 108. [↑](#footnote-ref-183)
184. Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, ό.π, σσ. 45-46. [↑](#footnote-ref-184)
185. Δ. Σ. Λουκάτος, *Συμπληρωματικά του Χειμώνα και της Άνοιξης*, Φιλιππότης, Αθήνα 1985, σσ. 152-158. [↑](#footnote-ref-185)
186. Α. Γλαβίνας, *Ιστορία της Εκκλησίας από τις πηγές*, ό.π., σ. 110-120. [↑](#footnote-ref-186)
187. G. Gruben, *Ιερά και ναοί των αρχαίων Ελλήνων*, μετ. Δ. Ακτσελή, Καρδαμίτσας, Αθήνα 2000, όπου και γίνεται αναφορά στους ναούς και στην ιερότητα του έξωθεν αυτών χώρου, όπως π.χ στους Δελφούς, σσ. 79-93 και στην Ολυμπία σσ. 57-62. [↑](#footnote-ref-187)
188. Α. Κ. Ορλάνδος, *Η ξυλόστεγος Παλαιοχριστιανική Βασιλική της Μεσογειακής λεκάνης*, τ. Α, Αρχαιολογική Εταιρεία, Αθήνα 1952, σσ. 7-8. Ο Απόστολος Παύλος στις επιστολές του χαιρετίζει τις κατ’ οίκον εκκλησίες, [Καινή Διαθήκη, Προς Ρωμαίους, ΙΣΤ.’ 5/ Προς Κολασσαείς, Προς Φιλήμονα, 3. κλπ] [↑](#footnote-ref-188)
189. Τα παστοφόρια ονομάζονται Διακονικό και Πρόθεση. Στο Διακονικό κατά την Παλαιοχριστιανική περίοδο φυλάσσονταν οι προσφορές των πιστών ή χρησιμοποιείτο σαν αρχείο, σκευοφυλάκιο, βεστιάριο ή βιβλιοθήκη. Στα μεταγενέστερα χρόνια διατήρησε τις τελευταίες μόνο χρήσεις. Η Πρόθεση ήταν το δωμάτιο για την προετοιμασία και τη φύλαξη της θείας Ευχαριστίας πριν και μετά τη λειτουργία. R. Krautheimer, *Παλαιοχριστιανική και Βυζαντινή αρχιτεκτονική*, μετ. Φ. Μαλούχου-Τουφάνο, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1998, σσ. 121-122 και σ. 634. [↑](#footnote-ref-189)
190. Α. Γλαβίνας, *Ιστορία της Εκκλησίας από τις πηγές*, ό.π., σ. 99. [↑](#footnote-ref-190)
191. Α. Γλαβίνας, *Ιστορία της Εκκλησίας από τις πηγές*, ό.π., σ. 115. Κανών ΠΓ’: Μη μεταδίδειν τοις νεκροίς την ευχαριστίαν: «Μηδείς τοις σώμασι των τελευτησάντων της ευχαριστίας μεταδιδότω. Γέγραπται γαρ. Λάβετε, φάγετε. Τα δε των νεκρών σώματα ουδέ λαβείν δύναται, ουδέ φαγείν». [↑](#footnote-ref-191)
192. Πρβλ τη θυσία κριαριού του Οδυσσέα, όταν κατέβηκε στον Άδη. Με το αίμα του ζώου που έπιναν οι νεκροί έβγαιναν από την κατάσταση της λήθης και θυμούνταν τα περασμένα. *Οδύσσεια*, λ. [↑](#footnote-ref-192)
193. Για τις αρχαίες γιορτές και τα πανηγύρια καθώς και για την επιβίωσή τους στη σύγχρονη Ελλάδα βλ. M.P. Nilson, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας*, μετ. Αι. Παπαθομοπούλου, Παπαδήμας, Αθήνα 1953, σσ. 271-275. Για μια γενική θεωρία της θυσίας, του δομικού της σχήματος, των γενικών και επιμέρους λειτουργιών της βλ. το κλασικό έργο των H. Hubert & M. Mauss, *Sacrifice: its nature and fuction,* The University of Chicago Press, Chicago 1964. Για τους Hubert & Mauss θυσία νοείται οποιαδήποτε προσφορά, αιματηρή ή αναίμακτη, εφ’όσον εμπεριέχει καθαγιασμό. Πρβλ επίσης το «βάπτισμα των αγαλμάτων», όπως ονομάζει ο Β. Πούχνερ την πρακτική εγχάραξης σταυρού πάνω σε αρχαία αγάλματα, τα οποία σε κάποιες περιπτώσεις χρησιμοποιήθηκαν στη χριστιανική λατρεία για ορισμένο χρονικό διάστημα. Β. Πούχνερ, *Ιστορική λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων*, Αρμός, Αθήνα 2010, σσ. 27-54. [↑](#footnote-ref-193)
194. Ο Γ. Αικατερινίδης, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες,* διδακτορική διατριβή, ελληνική λαογραφική εταιρεία, Αθήνα 1979, σσ. 178-179, μάς πληροφορεί ότι οι «Τούρκοι δάνεισαν στην λαϊκή μας λατρεία τον όρο κουρμπάνι (γουρμπάνι /κουλμπάνι) που σχεδόν πάντα αντικατέστησε τον όρο θυσία. Δεν πρόκειται για καθαρά τουρκική λέξη, αλλά για αραβική κοινή και στους Εβραίους με τον τύπο ‘κορβάν’. Οι Μωαμεθανοί γιορτάζουν το κουρπάν μπαϊράμ σε ανάμνηση της θυσίας του Αβραάμ, ο οποίος κατά την ισλαμική παράδοση επιχείρησε να θυσιάσει τον Ισμαήλ και όχι τον Ισαάκ». Βλ. και Γ. Α. Μέγας, «Θυσία ταύρων και κριών εν τη ΒΑ Θράκη», *Λαογραφία* 3, 1911, σ. 167. [↑](#footnote-ref-194)
195. Ε.Π. Αλεξάκης, «Εθνολογικές παρατηρήσεις στα κουρμπάνια της ΝΑ Αττικής. Πολιτισμική παράδοση, αστική ανάπτυξη και προσαρμογή» στο *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια,* Δωδώνη, Αθήνα 2001, σσ. 274-382. [↑](#footnote-ref-195)
196. Γ. Αικατερινίδης, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες,* ό.π., σσ. 173-175. [↑](#footnote-ref-196)
197. Γ. Αικατερινίδης,ό.π., σ. 176. [↑](#footnote-ref-197)
198. Γ. Αικατερινίδης, ό.π., σ. 180. [↑](#footnote-ref-198)
199. Κυριακίδης Στ. *Η Λαογραφία και η σημασία της*. *Τρεις διαλέξεις*, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 1953, σσ. 20-21. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η Θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Μωραίτης, Αθήνα 1978, σσ. 17-18. [↑](#footnote-ref-199)
200. Πρβλ ως τεκμήριο τα εξής δύο βιβλία για τον τελετουργικό θρήνο: M. Alexiou, *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση,* μετ. Δ. Γιατρομανωλάκης και Π. Ροϊλός, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2008. Και Ε. Ψυχογιού, *«Μαυρηγή» και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας, Αθήνα 2008. [↑](#footnote-ref-200)
201. Η αρχαιοελληνική φιλοσοφική σκέψη κατασιγάστηκε στα χρόνια του Βυζαντίου και επανέκαμψε στη Δυτική Ευρώπη την περίοδο της Αναγέννησης. Αποτέλεσε υπόβαθρο για τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό και επηρέασε τους Νεότερους Έλληνες μέσω της Δύσης. Για τον ρόλο της εκκλησίας στα πλαίσια του Νεοελληνικού Διαφωτισμού σε σχέση με την αρχαία ελληνική γραμματεία, όπου ο κλήρος δεν την απαξίωσε συλλήβδην, όπως είναι γενικά αποδεκτό, βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαϊκός πολιτισμός και Νεοελληνικός Διαφωτισμός,* Παπαζήσης, Αθήνα 2007, σσ. 73-98. [↑](#footnote-ref-201)
202. C. M. Woolgar, «Το τραπέζι της γιορτής και το τραπέζι της νηστείας. Φαγητά και γεύσεις στην Ευρώπη του Μεσαίωνα», στο: P. Freedman (επιμ.), *Ιστορία της γεύσης*, μετ. Β. Ποταμιάνου, Polaris, Αθήνα 2009, σσ. 165-166. [↑](#footnote-ref-202)
203. C. M. Woolgar, «Το τραπέζι της γιορτής και το τραπέζι της νηστείας. Φαγητά και γεύσεις στην Ευρώπη του Μεσαίωνα», ό.π., σσ. 163-195. Πρβλ επίσης ότι η μεσαιωνική διατροφή επηρεάσθηκε από τη θεωρία των χυμών, (μελαγχολικό, αιματώδη, φλεγματικό και χολερικό), από τους οποίους συνίσταται το ανθρώπινο σώμα. Οι γιατροί της εποχής συμβούλευαν στα αρχοντικά σπίτια τους αφέντες τους ποιες τροφές θα διατηρούσαν τους χυμούς του σώματος σε ισορροπία. Τέλος όσον αφορά τις γεύσεις οι ιατρικές θεωρίες του Μεσαίωνα υποστήριζαν ότι ήταν οκτώ: γλυκιά, λιπαρή, πικρή, αλατισμένη, δυνατή τραχιά, αλμυρή όπως η θάλασσα και όξινη. (C. M. Woolgar, ό.π., σσ. 167-168.) [↑](#footnote-ref-203)
204. C. W. Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, University of California Press, 1987. [↑](#footnote-ref-204)
205. Χρησιμοποιώ τον όρο κοσμοκαλόγριες, διότι καλύπτει όλες τις περιπτώσεις «αγίων» γυναικών που ζουν μέσα στην κοινωνία και όχι σε κάποιο μοναστήρι, για τις οποίες η Bynum χρησιμοποιεί πληθώρα όρων, όπως (holy, pious, tertiaries, laywomen). [↑](#footnote-ref-205)
206. C. W. Bynum, *Holy feast and holy fast,*  ό.π., σσ. 13-30. [↑](#footnote-ref-206)
207. C. W. Bynum*,* ό.π., σ. 190. [↑](#footnote-ref-207)
208. C. W. Bynum, ό.π., σ. 191. [↑](#footnote-ref-208)
209. C. W. Bynum, ό.π., σσ.218-222. [↑](#footnote-ref-209)
210. C. W. Bynum, *Holy feast and holy fast.* ό.π., σ. 23. Πρβλ και την άποψη του N. Davis, *Ιστορία της Ευρώπης, τ. Α,* μετ. Π. Μαρκέτου & Π. Πεντάζου, Νεφέλη, Αθήνα 2009, σσ. 452-453., ότι στη Δυτική Ευρώπη του 15ου αι. η μαγεία και η θρησκεία ήταν αδιαχώριστες. Οι άνθρωποι που λάτρευαν τους χριστιανούς αγίους πίστευαν εξίσου στον Πουκ και στον μάγο Μέρλιν. [↑](#footnote-ref-210)
211. Η άποψη αυτή είναι πιο κοντά στη σκέψη του E. Durkheim, *The elementary forms of the religious life*, London, 1971, σσ. 23-70., για τον οποίον η θρησκεία δεν είναι ψευδής συνείδηση ή ψευδαίσθηση, αλλά συνιστά κοινωνικό γεγονός και συλλογική συνείδηση, δεδομένου ότι οι άνθρωποι λατρεύουν και εκφράζουν μέσω της θρησκείας την κοινωνία τους. Για την κοινωνική διάσταση της θρησκείας πρβλ επίσης M. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού,* μετ. Μ. Γ. Κυπραίου, Gutenberg, Αθήνα 2006, σσ. 31-89. [↑](#footnote-ref-211)
212. M. Eliade, *Το ιερό και το βέβηλο*, μετ. Ν. Δεληβοριάς, Αρσενίδης, Αθήνα 2002, σ. 11-13. [↑](#footnote-ref-212)
213. M. Eliade, *Το ιερό και το βέβηλο*, ό.π σσ.18-22 κ. 61-65. [↑](#footnote-ref-213)
214. M. Eliade, ό.π., σ. 14 και σσ. 186-190. [↑](#footnote-ref-214)
215. M. Eliade, ό.π σσ.181-182. [↑](#footnote-ref-215)
216. J. Maisonneuve, *Οι τελετουργικές πράξεις*, ό.π., σ. 8. [↑](#footnote-ref-216)
217. J. Maisonneuve, *Οι τελετουργικές* πράξεις, ό.π., σ. 71-107. [↑](#footnote-ref-217)
218. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σ. 133. [↑](#footnote-ref-218)
219. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, ό.π., σσ. 133-136. Την κλίση και του σύγχρονου ανθρώπου να πλάθει νέες μορφές εθίμων ο Μερακλής την αποδίδει στην πρωτογενή τελετουργική τάση του ανθρώπου, η οποία δεν εξαλείφεται. Ωστόσο αυτή «δεν αρκεί για να δημιουργήσει έθιμα του είδους και της μορφής του παρελθόντος, σύνθετα και σφιχτά συναρθρωμένα, ώστε να διέπονται από ανάλογες μορφολογικές νομοτέλειες». (ό.π., σ.136.) [↑](#footnote-ref-219)
220. C. Fischler, «Food habits, social change and the nature / culture dilemma» στο: *Social science information,* τ. 19, 1980, σσ. 948-950. και C. Fischler, «Gastro-nomie et gastro-anomie» στο: *Communications,*  τ. 31., 1979, σσ. 189-210. [↑](#footnote-ref-220)
221. A. Appadurai, «Global ethnoscapes Notes and queries for a transational anthropology», στο: *Recapturing anthropology. Working in the present*, School of American Research Press, New Mexico 1991, σσ. 191-210. [↑](#footnote-ref-221)
222. M. Auge, *Non places. Introduction to an anthropology of supermodernity*, Verso, London 1995, σσ. 75-115. [↑](#footnote-ref-222)
223. Πρβλ. το έργο του J. Baudrillard, *Η καταναλωτική κοινωνία*, μετ. Β. Τομανάς, Νησίδες, Αθήνα 2000. [↑](#footnote-ref-223)