

Μ.Γ. Βαρβούνης

ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΗ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΕΡΕΥΝΑ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Α. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΣΤΟ ΠΑΡΟΝ

Τον τελευταίο καιρό όλο και περισσότερο πληθαίνουν οι φωνές που θεωρούν ότι ο ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός έχει ολοκληρώσει τον κύκλο της ιστορικής παρουσίας του και αποβαίνει, μέρα με τη μέρα, ένα μουσειακό είδος, χωρίς μέλλον. Οι αντιλήψεις αυτές, που αναπαράγονται κάποτε και από επιστήμονες άλλων, συναφών με την λαογραφία κλάδων, προβάλλονται με κάθε τρόπο, χρησιμοποιώντας φωνές που κάποτε εγγίζουν τα όρια μιας άκριτης απαισιοδοξίας. Οι φθίνουσες παραδοσιακές αξίες θεωρούνται ότι αντιπροσωπεύουν έναν παραδοσιακό και ξεπερασμένο τρόπο ζωής, που τείνει προς τον μηδενισμό του, καθώς αποδομείται ταχύτατα κάτω από το βάρος των σύγχρονων τεχνολογικών εξελίξεων.

Πρόκειται λοιπόν για την ύστατη ώρα ενός παραδοσιακού πολιτισμικού συστήματος, που συνόδεψε και χαρακτήρισε την ελληνική ζωή για ολόκληρες κρίσιμες εκατονταετίες; Το ερώτημα και η απάντησή του έχουν μεγάλη σημασία για την μελέτη και τον προσανατολισμό της λαογραφικής επιστήμης στις μέρες μας, αφού σχετίζονται με το ίδιο το αντικείμενο της λαογραφίας και με τον τρόπο αντιμετώπισής του, στο πλαίσιο μιας σύγχρονης επιστημονικής θεώρησης. Αν οι φθίνουσες τάσεις γίνουν δεκτές η λαογραφία θα χαρακτηριστεί μουσειακή επιστήμη, με σχεδόν αποκλειστικό ιστορικό προσανατολισμό. Στην αντίθετη περίπτωση θα παραμείνει αυτό που σήμερα είναι, μια καθαρά κοινωνική και ανθρωπολογική επιστήμη, που δανείζεται βεβαίως κάποτε μεθόδους και λειτουργούς από την φιλολογία, την αρχαιολογία ή ακόμη και την ιστορία, απέχει όμως από αυτούς τους επιστημονικούς κλάδους ολόκληρους παρασάγγες.

Πρέπει κατ' αρχήν να παρατηρηθεί ότι κατά το δεύτερο κυρίως μισό του 20ού αιώνα, στην Ελλάδα αυτό το όριο μπορεί ακριβέστερα να προσδιοριστεί στην πολεμική και κρίσιμη δεκαετία 1940-1950, το φαινόμενο του παραδοσιακού πολιτισμού παρουσίασε σε διάφορους λαούς μια ταχύτατη διαδικασία αποδομήσεων, ανανεώσεων και μετασχηματισμών.¹ Αυτό οφείλεται, κατά κύριο λόγο, στην αλλαγή των κοινωνικών και οικονομικών συνθηκών, που συνιστούν το υπόστρω-

μα, πάνω στο οποίο δομείται και οργανώνεται κάθε φορά το πνευματικό εποικοδόμημα, στο οποίο ανήκουν και τα παραδοσιακά πολιτισμικά μορφώματα. Οι διαφοροποιήσεις αυτές υπήρξαν πολλές και καθοριστικές, σε σημείο που να μιλάμε για πέρασμα σε μια διαφορετική πολιτισμική φάση για την ιστορία της ανθρωπότητας ή τουλάχιστον για την διαχρονική πορεία του λεγόμενου δυτικού πολιτισμού.

Ακόμη και αν δεν δεχθούμε την ύπαρξη μιας νέας φάσης «του ατόμου» ή μιας «πυρηνικής φάσης», σίγουρα πρέπει να παραδεχθούμε ότι έχουμε περάσει στον πολιτισμό της εικόνας, που αντικαθιστά βαθμιαία, αλλά και ολοκληρωτικά, τον πολιτισμό του λόγου, ο οποίος ήδη είχε περάσει από το στάδιο της προφορικότητας σε αυτό της έντυπης μορφής και διάδοσής του. Το ερώτημα λοιπόν δεν είναι αν υφίστανται αλλαγές, αλλά κατά πόσον οι αλλαγές αυτές αποκλείουν τον παραδοσιακό χαρακτήρα, κατά πόσον δηλαδή η παραδοσιακότητα αποτελεί ή όχι συστατικό και χαρακτηριστικό στοιχείο των πολιτισμικών προϊόντων αυτής της διαδικασίας.

Τι δεχόμαστε όμως ως παραδοσιακό; Για την πληρέστερη κατανόηση και διερεύνηση του ζητούμενου, πρέπει να διευκρινιστεί η χρησιμοποιούμενη εδώ ορολογία. Παραδοσιακό λοιπόν θεωρούμε οτιδήποτε σχετίζεται με παρεμβάσεις του ανθρώπου στο χώρο και τον χρόνο, που χαρακτηρίζεται από διατήρηση ή επανάληψη στοιχείων από προγενέστερες πολιτισμικές μορφές της ίδιας κατηγορίας, με κοινή αποδοχή και εφαρμογή, και που απηχεί κοινές ή ομαδικές πολιτισμικές επιλογές, προσδιορίζοντας την πολιτισμική φυσιογνωμία της κοινότητας. Υπό τις προϋποθέσεις αυτές θα αναφέρεται ο όρος στη συνέχεια.

Οι πληθυσμιακές διαφοροποιήσεις, αποτελούν μία μόνο όψη του πολυσύνθετου θέματος των αλλαγών στον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό. Μια άλλη εξίσου ενδιαφέρουσα πλευρά του ίδιου προβλήματος αφορά τους πολιτισμικούς παράγοντες αυτών των αλλαγών, που προσδιορίζουν αλλά και εκφράζουν αυτό που ουσιαστικά διαπιστώνουμε σε κάθε επαφή μας με ένα παραδοσιακό πολιτισμικό σύνολο: μια συνεχή αντιπαράθεση ανάμεσα στο παραδοσιακό και το νεωτερικό στο παλιό και το σύγχρονο, στο «δικό μας» και το «ξένο».

Οι κατά τόπους τοπικοί και πολιτιστικοί σύλλογοι αποτελούν έναν από τους εξεταζόμενους εδώ παράγοντες. Τη λαογραφία αφορά το ζήτημα της παρέμβασης των συλλόγων αυτών στη διαδικασία αναπαραγωγής της κοινότητας, στα πλαίσια μιας μεταναστευτικής παροικίας ή στα όρια του φαινομένου της εξαγωγής της πολιτισμικής ταυτότητας. Ωστόσο ο ρόλος τους είναι ευρύτερος και οπωσδήποτε περισσότερο σύνθετος. Οι σύλλογοι αυτοί δρουν διπλά: συντηρούν και αναπαράγουν, άρα επεμβαίνουν πολλαπλά και πολυεπίπεδα στον

παραδοσιακό πολιτισμό μιας περιοχής και τη διαχρονική του πορεία.

Συντηρούν εξωτερικές κυρίως εκδηλώσεις της παραδοσιακής ζωής, που εντυπωσιάζουν και προκαλούν το ενδιαφέρον, και τις ίδιες αναπαράγουν στο πλαίσιο ενός ευδιάκριτου και κυριαρχούντος φολκλорισμού. Δημιουργούν λοιπόν, ως ένα σημείο, μια νέα σχετική συνειδηση στα μέλη και τους φίλους τους ή ακόμη και σε όσους παρακολουθούν τις διάφορες εκδηλώσεις τους. Παραλλήλως συσπειρώνουν στις τάξεις τους νέους, που προσελκύονται κυρίως στα χορευτικά συγκροτήματα που οι σύλλογοι αυτοί διατηρούν, ώστε να τους μεταδίδουν στοιχεία του παραδοσιακού πολιτισμού, κυρίως όμως να τους διδάσκουν χορό και να τους εθίζουν σε μορφές τέχνης που υπόκεινται σε μια διαφορετική από την τρέχουσα αισθητική μας, την αισθητική της λαϊκής τέχνης, με τις ρίζες της στις αγροτοκτηνοτροφικές κοινότητες που την δημιούργησαν και την αναπαρήγαγαν.

Οι διαδικασίες αυτές προωθούνται μέσα από ποικίλες πολιτιστικές εκδηλώσεις, που διεξάγονται, κατά τους θερινούς κυρίως μήνες, σε διάφορες περιοχές του ελληνικού χώρου, αποτελώντας κάποτε τη μοναδική πολιτιστική τροφή της ελληνικής επαρχίας. Στις εκδηλώσεις αυτές συναιρούνται το παραδοσιακό με το αρχαιολατρικό (παραστάσεις αρχαίων τραγουδιών) και το μοντέρνο (σύγχρονο θέατρο, εκθέσεις ζωγραφικής κ.λπ.) γεγονός που τους δημιουργεί ένα εντελώς ιδιότυπο πρόσωπο, μια ιδιαίτερη φυσιογνωμία. Διοργανώνονται, κατά κανόνα, από φορείς της τοπικής αυτοδιοίκησης και τους συλλόγους που προαναφέρθηκαν, με σκοπούς προφανείς· ωστόσο η συμμετοχή των συλλόγων στα περιεχόμενα των εκδηλώσεων περιορίζεται, τις περισσότερες φορές, σε θέματα συναφή με τον παραδοσιακό πολιτισμό της περιοχής, χορούς, αναπαράσταση του «παραδοσιακού γάμου», δρώμενα ή εθιμικές ιδιαιτερότητες· όλα αυτά προβάλλονται συνήθως ως μοναδικά και αναντικατάστατα στοιχεία, ενώ τονίζονται επίσης οι υπάρχουσες ή υποθετικές σχέσεις με την αρχαιότητα, κατά το δοκούν.

Μια τέτοια προβολή στην αρχαιότητα, που συνήθως παραμένει στο επίπεδο επιφανειακών συγκρίσεων, θεωρείται ότι προσδίδει ιδιαίτερο βάρος και ξεχωριστή σημασία τόσο στην προσπάθεια του συλλόγου, όσο και στο αντικείμενο της προσπάθειας αυτής, τον παραδοσιακό δηλαδή πολιτισμό της συγκεκριμένης περιοχής. Υπό τους όρους αυτούς, και από την πλευρά των φορέων που τελικά διαμορφώνουν και το επίπεδο του παραδοσιακού πολιτισμού, η πολιτιστική δραστηριότητα των συλλόγων αυτών επεμβαίνει συνολικά στην πολιτισμική διαδικασία κάθε περιοχής και μέσω αυτής της επέμβασης προσδιορίζει, εμμέσως πλην σαφώς, τις σύγχρονες μεταλλαγές και τους μετασχηματισμούς της παραδοσιακής κοινωνίας εκεί, στο βαθμό που δια-

τηρείται υπόβαθρο παραδοσιακών κοινωνικών ή πολιτισμικών δομών.

Η σπουδαιότερη ίσως παρέμβαση των συλλόγων αυτών συνίσταται βέβαια στην επίδρασή τους πάνω στους νέους, μέσω των οποίων προεκτείνουν τις δραστηριότητές τους στο μέλλον. Στους συλλόγους οι νέοι συσπειρώνονται γύρω από ορισμένες πολιτισμικές δραστηριότητες, με κυριότερες το χορό και τις ενδυμασίες κάθε τόπου, διδάσκονται και εθίζονται στην αναπαραγωγή των πολιτισμικών αυτών μορφών, με δυο λόγια εντάσσονται στη διαδικασία βίωσης και αναβίωσης της παράδοσης. Μετά μάλιστα το 1980, με όλη τη σχηματικότητα και τη συμβατικότητα τέτοιων χρονικών προσδιορισμών, η συρροή των νέων στους συλλόγους είναι πραγματικά αξιοπρόσεκτη, γεγονός που σηματοδοτεί μια νέα στροφή προς την λεγόμενη «ελληνική παράδοση» με άξονες το χορό και την ενδυμασία. Δεν είναι βεβαίως άσχετη η λειτουργικότητα των στοιχείων αυτών ως βασικών προσδιοριστικών χαρακτηριστικών της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας, τόσο αυτής που βιώνεται από τα μέλη της κοινότητας όσο και αυτής που προβάλλεται προς τα έξω.

Στους πολιτισμικούς παράγοντες πρέπει βεβαίως να ενταχθούν και τα κατά τόπους πανηγύρια, όπου ουσιαστικά αναπροσδιορίζεται η κοινότητα και αναπαράγεται η συνεκτική ιδεολογία της. Οι σύλλογοι συχνά παρεμβαίνουν και στα πανηγύρια, όπου πρωταγωνιστούν τα χορευτικά τους συγκροτήματα ή μεμονωμένα οι νέοι, που κατά κύριο λόγο διδάσκονται τους χορούς αλλά και τους τρόπους της συμπεριφοράς τους στα πλαίσια των συλλόγων. Αν και έχει εκλείψει μεγάλο μέρος της παραδοσιακά καθορισμένης συμπεριφοράς σε παρόμοιες περιπτώσεις, ωστόσο τα πανηγύρια, όπου δεν έχουν πλήρως ενσωματωθεί στη φολκλορική διαδικασία και πρακτική, συνεχίζουν να αποτελούν χαρακτηριστικές εκδηλώσεις της κοινότητας, κατά τις οποίες τονώνεται το συλλογικό πνεύμα και προβάλλεται η κοινή καταγωγή των πανηγυριστών μέσω της κοινής λατρείας, και της κοινής ψυχαγωγικής έκφρασης.

Από την άποψη αυτή τα πανηγύρια, με την τόσο διαφορετική περιπτώσιολογία και τον πολυμορφισμό τους αλλά και την τόσο όμοια λειτουργικότητα, αποτελούν μάλλον ανθεκτικούς πολιτισμικούς παράγοντες, μεγάλη προσαρμοστικότητα και κυρίως με τάσεις συσπείρωσης και επίδρασης πάνω στους τοπικούς πληθυσμούς. Το πανηγύρι αποτελεί σημείο αναφοράς της ζωής της κοινότητας και παρέμεινε οριακό σημείο και μετά τη διάλυση της παραδοσιακής κοινότητας και την παροικιοποίηση, στο εσωτερικό ή το εξωτερικό, των μελών της. Αποτελεί κλειδί για την ψυχολογική ταυτοποίηση και την πολιτισμική ενοποίηση, καθώς περιλαμβάνει στοιχεία λατρείας, χορού, τροφολογίας, ενδυματολογίας, κοινωνικής διάθρωσης,

επαγγελματικού βίου κ.λπ. Με τον τρόπο αυτό προωθούνται οι διαδικασίες μετασχηματισμών και μεταλλαγών στον παραδοσιακό πολιτισμό, με τις ποικίλες τοπικές εκδοχές του. Οι αλλαγές αυτές ενσωματώνονται στις κατά χρονιά παραλλαγές του ίδιου πανηγυριού, στους τομείς που αυτό περιλαμβάνει και οι οποίοι ενδεικτικά αναφέρθηκαν παραπάνω. Με την εκτέλεση των μεταλλαγμένων στοιχείων αποδεικνύεται κατά πόσον αυτά θα ενσωματωθούν στην μελλοντική παρουσία και εξέλιξη του πανηγυριού. Έτσι οι μεταλλαγές δοκιμάζονται, απορρίπτονται ή γίνονται δεκτές και πάντως δρομολογούνται, ανανεώνονται, οι μορφές του παραδοσιακού πολιτισμού, και αναζωογονείται με τα νέα αυτά στοιχεία η συλλογική μνήμη και η κοινή παράδοση.

Πολιτισμικό παράγοντα με ιδιαίτερο ρόλο αποτελούν και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, με έμφαση στην τηλεόραση. Στην υπάρχουσα βιβλιογραφία έχει ήδη παρατηρηθεί ο ρόλος της τηλεόρασης στην πορεία του λαϊκού αφηγηματικού λόγου,² ιδιαίτερα μάλιστα του παραμυθιού, προς την εξαφάνιση ή τη μεταλλαγή, στην περίπτωση των κόμικς. Δεν είναι όμως μόνο αυτός ο αντίκτυπος της τηλεόρασης. Η επίδρασή της είναι το ίδιο ισχυρή και στους ενήλικες, μέσω του πολιτισμού των εικόνων, που κυριαρχεί πια ως πολιτισμική μορφή, στο τέλος του 20ού αιώνα. Η τηλεόραση, από ποικίλους δρόμους, προβάλλει μια συνολική πρόταση ζωής, διαφοροποιημένη, αν όχι αντίθετη με την παραδοσιακή που παρουσιάζεται τόσο θελκτικά, ώστε να είναι σχεδόν ακαταμάχητη.

Από την άλλη πλευρά ο νέος αυτός τρόπος ζωής έχει και τη ζωντάνια της πλήρους ανταπόκρισης στις ψυχολογικές ανάγκες³ και τα μύχια όνειρα των θεατών, ώστε να γίνεται σχεδόν αναντίρρητα αποδεκτός. Φυσικά, οι βαθμοί της έμπρακτης εφαρμογής του εξαρτώνται από το κοινωνικό-οικονομικό επίπεδο και τις δυνατότητες των αποδεκτών του μηνύματος. Η διάθεση όμως ενυπάρχει και ωθεί σε έναν φαύλο κύκλο μμητισμών, ατελέσφορων ή κατά περίπτωση τελέσφορων.

Όμως η τηλεόραση λειτουργεί και διαφορετικά, προβάλλοντας, μέσω ορισμένων εκπομπών της, μια φολκλωριστική εκδοχή του παραδοσιακού πολιτισμού, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι απουσιάζουν και τα μειοψηφούντα αλλά πάντως αξιοπρόσεκτα, εθνογραφικά ή λαογραφικά προγράμματα, που συνδυάζουν την αποτύπωση με την επιστημονική παρουσίαση και ανάλυση. Στο μεγαλύτερό τους όμως ποσοστό οι σχετικές εκπομπές είναι ενταγμένες στον ιδεολογικό κύκλο του φολκλωρισμού και κινούνται, συνήθως, στο τρίπτυχο *χορός – ενδυμασία – ενδεικτικά έθιμα*. Με τον τρόπο αυτό προβάλλεται στους ατούς ένα τμήμα του παραδοσιακού πολιτισμού, εύκολα αναγνωρί-

σιμο, και αναγνώσιμο με ποικίλους τρόπους, ώστε να εντάσσεται εύκολα επίσης και στην ιδεολογική συγκρότηση των αποδεκτών του. Στους νεότερους λοιπόν σχηματίζεται έτσι μια συγκεκριμένη εντύπωση για τη μορφή, το περιεχόμενο και τη λειτουργικότητα του παραδοσιακού πολιτισμού, ο οποίος ταυτοχρόνως παρουσιάζεται ενοποιημένος και ομόσημος για όλες τις ελληνικές περιοχές, καθώς σκόπιμα αποσιωπούνται οι διαφοροποιήσεις των επιμέρους τόπων ή πληθυσμιακών ομάδων.

Η ευρύτατη απήχηση της τηλεόρασης σε διάφορα στρώματα του λαού εξάγει και παγιώνει τα συγκεκριμένα ιδεολογήματα, ώστε να μην είναι υπερβολή όταν μιλάμε για τον «λαϊκό πολιτισμό της τηλεόρασης» που διαφοροποιείται από ό,τι αντίστοιχο θα διαπισώναμε με μια πιο προσεκτική και λιγότερο ιδεολογικοποιημένη προσέγγιση. Έτσι πραγματοποιείται μια μορφοποίηση, που βεβαίως ισодυναμεί με μια εκούσια μετάλλαξη των δεδομένων του παραδοσιακού πολιτισμού, που με τη δύναμη της εικόνας ελέγχει και διαμορφώνει συνειδήσεις, εντυπώνει εικονιστικές παραστάσεις και σχηματίζει καθοριστικές αντιλήψεις.

Από την άλλη πλευρά το πεδίο της θρησκευτικής συμπεριφοράς αποτελεί ενδεικτικό παράδειγμα επεμβάσεων, εξελίξεων και μεταλλαγών στον παραδοσιακό μας πολιτισμό. Στον τομέα αυτό η σταθερή βάση της ορθοδοξίας ποικίλλεται με τις διάφορες περιπτώσεις των τοπικών λατρευτικών εθμών και δοξασίων, με τις διαφορετικές παραλλαγές τους.⁴ Οι παραλλαγές όμως αυτές, ως στοιχεία του παραδοσιακού πολιτισμού, υπόκεινται σε μετασχηματισμούς και μεταλλαγές, σύμφωνες και ακόλουθες της γενικότερης κοινωνικής εξέλιξης. Η λατρεία, πέρα από τα πνευματικά, ενέχει και κοινωνικά, οικονομικά κ.λπ. στοιχεία, που προσδιορίζουν τη μορφή και το περιεχόμενο της.

Πρόκειται ουσιαστικά για ένα διπλό πρόβλημα, ουσίας και τύπου, περιέχοντος και περιεχομένου οι εν λόγω διαφοροποιήσεις διαπιστώνονται τόσο στο ένα όσο και στο άλλο επίπεδο, καθώς η μεγάλη σχετικά βιβλιογραφία αλλά και η αφθονία του υπάρχοντος υλικού επιτρέπουν συγκριτικές θεωρήσεις με το παρελθόν, μέσα από τις οποίες φαίνεται η συντήρηση αλλά και η εξέλιξη που χαρακτηρίζουν τα συστατικά της παραδοσιακής θρησκευτικής συμπεριφοράς ενός λαού.

Ουσιαστικά η αναδίφηση των πολιτισμικών παραγόντων, που προσδιορίζουν τις αλλαγές σε ένα παραδοσιακό πολιτισμικό σύστημα, αποτελεί μια διερεύνηση των ιδίων των ριζών του προβλήματος, ενώ είναι, από μια άλλη άποψη, και ένα τμήμα αυτού που θα αποκαλούσαμε θεωρία του (παραδοσιακού) πολιτισμού.

Από τα όσα ενδεικτικά παραπάνω αναφέρθηκαν προκύπτει άραγε ότι ο ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός διέρχεται - ή διήλθε πρόσφατα - την ύστατη ώρα του; Νομίζω πως όχι. Ύστατη είναι η ώρα για την καταγραφή παλαιότερων πολιτισμικών μορφωμάτων που εξαφανίζονται, καθώς δεν μπόρεσαν να ακολουθήσουν την σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα. Το φαινόμενο όμως του παραδοσιακού συνεχίζει να υφίσταται, έστω και υπό άλλο παραδειγματικό ένδυμα.

Ο άνθρωπος συνεχίζει να δρα με παραδοσιακότητα. Εναπόκειται όμως στον λαογράφο να διαπιστώσει, να μετρήσει τις νέες αυτές μορφές και να τις καταστήσει αντικείμενο της έρευνάς του. Με τον τρόπο αυτό άλλωστε ανανεώνεται και η ίδια η μεθοδολογία, αλλά και το περιεχόμενο της επιστήμης. Αν η ανανέωση αυτή συμβαδίζει με την κοινωνική και πολιτισμική πραγματικότητα, τόσο το καλύτερο, αφού έτσι μπορεί κάποτε να φτάσουμε και στο επίπεδο μιας επιστήμης μακριά από τον χρυσελεφάντινο πύργο των σπουδαστηρίων, που δεν θα έχει την ανάγκη της συνεχούς αυτοεπιβεβαιώσεως και που θα προσφέρει στους λειτουργούς της την ικανοποίηση και μιας έμπρακτης, ορατής και κάπως μετρήσιμης, προσφοράς.

B. ΟΙ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΕΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ

Η άποψη που έχει δημιουργηθεί στο ευρύτερο κοινό, ίσως και σε ορισμένους από τους κατ' επάγγελμα ειδικούς, για την παραδοσιακή κοινότητα, τη λειτουργία και τους μηχανισμούς της, είναι πολύ λίγο λαογραφική, δηλαδή πολύ λίγο στηριγμένη σε επιστημονικά δεδομένα, ως προϊόν συστηματικής ανάλυσης. Στη δημιουργία αυτής της παραμορφωτικής εικόνας έχουν συμβάλει τόσο η ίδια η λαογραφία, με τον ιδεολογικά φορτισμένο προσανατολισμό της ως και τα μέσα περίπου της δεκαετίας του '70, όσο και η πολιτική χρήση των δεδομένων της, που οδήγησε σε μια διαδικασία εξιδανικεύσεων και μια συνεκδοχική προβολή των αποτελεσμάτων αυτής της διαδικασίας, μέσα από την εκπαίδευση και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, ο ρόλος των οποίων όλο και ισχυροποιείται, καθώς περνούν οι δεκαετίες προς το τέλος του 20ού αιώνα.

Εκ πρώτης όψεως το πράγμα μπορεί να μην φάνετα ιδιαίτερας σημαντικό, δεν είναι όμως καθόλου έτσι. Η κοινότητα, ως ύψιστη και μέγιστη μορφή κοινωνικής συσσωμάτωσης, συμπυκνώνει όλα εκείνα που προσδιορίζουν και χαρακτηρίζουν την καθημερινή ζωή σε ένα παραδοσιακό πολιτισμικό σύστημα. Ο άνθρωπος ζει και δημιουργεί στο πλαίσιο της, έτσι ώστε η γνώση και η μελέτη του πολιτισμού του προϋποθέτει τη γνώση της, την διερεύνηση και την κατανόηση των

όρων και των μηχανισμών της. Από την άλλη πλευρά, η προσέγγιση μιας κοινότητας αποτελεί πολυσύνθετη διεργασία, που πρέπει να στηρίζεται σε μια ενδελεχή μελέτη των επιμέρους, όπου θα θεμελιωθεί και η σπουδή των καθόλου· μια κίνηση δηλαδή από τα *realia* στα *universalia*, όπου το σύμπαν περιορίζεται στα όρια μιας παραδοσιακής κοινότητας, όπως συχνά συμβαίνει στην ιδεολογία του παραδοσιακού λαϊκού ανθρώπου.

Προσέγγιση λοιπόν της κοινότητας σημαίνει, πάνω και πρώτα απ' όλα, προσέγγιση του υποκειμένου της, του ανθρώπου. Είναι ίσως απολύτως χαρακτηριστικό για το επίπεδο των αντιστοίχων σπουδών στη χώρα μας, ότι ο άνθρωπος των πόλεων, στις μεταβατικές ώρες του προς την αστικοποίηση, περιγράφηκε με πληρότητα από τον καθηγητή Μιχάλη Μερακλή,⁵ μαζί με τις νοοτροπίες και τις κατευθυντήριες γραμμές του πολιτισμού που δημιουργεί, κάτι τέτοιο όμως δεν έχει γίνει μέχρι στιγμής για τον άνθρωπο της υπαίθρου.

Οπωσδήποτε το κείμενο αυτό δεν αποσκοπεί να καλύψει την έλλειψη, για λόγους που θα γίνουν φανεροί στη συνέχεια· στην καλύτερη περίπτωση θα προσπαθήσει να ανιχνεύσει τις δυσκολίες και τα όρια του θέματος, προσφέροντας μια αυστηρά και έντονα προσωπική γνώμη για ορισμένες από τις πιθανές προσεγγίσεις του. Η αρχή δεν μπορεί παρά να γίνει από το πρόβλημα των πηγών που διαθέτουμε για να εξετάσουμε την ελληνική παραδοσιακή κοινότητα, με τις ιδιαιτερότητες και τις διαφοροποιήσεις κάθε μιας.

Το υπάρχον υλικό, πρωτογενές και ανέκδοτο ή δημοσιευμένο, λίγες πληροφορίες μπορεί να προσφέρει, κυρίως επειδή παρόμοια θέματα δεν απασχολούσαν τη σκέψη των παλαιότερων ερευνητών, ερασιτεχνών και μη, με τον εθνοκεντρικό και αρχαιολογικό προσανατολισμό τους. Αλλά και το λίγο πληροφοριακό υλικό που θα μπορούσαμε να αντλήσουμε, ταξινομείται στον διαχρονικό άξονα, καθώς είτε είναι παλιό, είτε αναφέρεται στο παρελθόν, λόγω της γνωστής πια τάσης λαογράφων και λαογραφούντων να χρησιμοποιούν ως πληροφορητές τα γηραιότερα μέλη μιας κοινότητας⁶, κατευθύνοντάς τα μάλιστα στην παροχή παλαιότερων του παρόντος πληροφοριών, με τη χρήση παρελθοντικών χρόνων στην κάθε ερώτηση.

Αυτοί οι προσανατολισμοί της συλλεκτικής διαδικασίας – αφού για οργανωμένη και μεθοδική επιτόπια έρευνα σπάνια μπορούμε να μιλήσουμε – οδήγησαν στη συλλογή προγενέστερου υλικού, που αναφερόταν στο ιστορικό παρελθόν μιας κοινότητας, το οποίο μάλιστα ήταν και θεματολογικά περιορισμένο σε ορισμένες κατηγορίες πληροφοριών, όπως ο εθιμικός κύκλος, η λαϊκή λατρεία, ο έντεχνος λαϊκός λόγος κ.ο.κ. Στην ίδια κατηγορία ανήκει και το μεγαλύτερο μέρος της διαθέσιμης βιβλιογραφίας, που τις περισσότερες φορές δεν είναι

παρά η έντυπη μορφή του πρωτογενούς υλικού. Όσον αφορά τις επισημονικές μελέτες, κατά κύριο λόγο πρόκειται για μονογραφίες ή άρθρα που εξετάζουν πανελληνίως ένα μόρφωμα, από ιστορική, συγκριτική και τυπολογική άποψη, κείμενα από τα οποία απουσιάζουν οι εμβασύνσεις και οι συστηματικές προσεγγίσεις του πλαισίου της παραδοσιακής κοινότητας: στις λίγες περιπτώσεις που αυτές υπάρχουν, αναδίδουν μια εντυπωσιακή ρηχότητα, που οφείλεται σε μια εντυπωσιακά επίσης αισθητή «εκ των άνω» (ή και «εκ του [αμετόχου] ασφαλούς») αντιμετώπιση, με ευάριθμες ωστόσο εξαιρέσεις, οι οποίες και επιβεβαιώνουν τον κανόνα: ο παρεξηγημένος (και για γλωσσικούς ή γενικότερους ιδεολογικοπολιτικούς λόγους) Γεώργιος Μέγας αποτελεί ίσως την πιο λαμπρή από τις εξαιρέσεις αυτές, με τις εύστοχες και ιδεασμένες ανιχνεύσεις του παραδοσιακού κοινωνικού γίνεσθαι που επιχείρησε, κάποτε σε ανύποπτο χρόνο και τόπο.

Η προσέγγιση πάλι από την πλευρά της κοινωνικής ανθρωπολογίας κινήθηκε στο αντίθετο ακριβώς κλίμα, με μια υπερθεωρητικοποίηση, που συχνά αγνόησε το εμπειρικό υλικό, καταλήγοντας σε μάλλον ανεδαφικές θεωρητικές κατασκευές ή σε αστήρικτα ερμηνευτικά σχήματα και μοντέλα. Η έλλειψη θεωρίας που καταλογίστηκε στη λαογραφία, αντικαταστάθηκε εδώ από έναν θεωρητικά ασφυκτικό λόγο, που μέσα από μια σειρά φιλοσοφικών ερωτημάτων περί του νοήματος των λέξεων όχι μόνο δεν προώθησε τη γνώση μας για την παραδοσιακή κοινότητα αποτελεσματικά, αλλά και δεν κατάφερε να προχωρήσει ούτε και στην στοιχειώδη παγίωση ενός κοινού λεξιλογίου, στη δημιουργία δηλαδή ενός μέσου επικοινωνίας και αλληλοσυνενόησης των εμπλεκομένων επιστημόνων. Στην ορατή και επώδυνη αυτή πραγματικότητα, που αντανakλά και το σύγχρονο αδιέξοδο των ανθρωπολογικών κοινωνικών επιστημών στην Ευρώπη και την υφήλιο, υπήρξαν και πάλι ευδιάκριτες εξαιρέσεις, τόσες όσες χρειαζόταν για να οριοθετήσουν τον αντίστοιχο κανόνα.

Η νέα λαογραφία, που με πρωτοπόρο τη σχολή των Ιωαννίνων άρχισε να δημιουργείται από τα μέσα της δεκαετίας του '70, έθεσε το όλο ζήτημα σε νέες βάσεις. Στηριγμένη σε επιτεύγματα παλαιότερων λαογράφων, με πιο χαρακτηριστική ίσως την περίπτωση του καθηγητή Δημητρίου Λουκάτου, άρχισε να διερευνά, θεωρητικά και πρακτικά, την ιστορική και την κοινωνική διάσταση των λαογραφικών φαινομένων. Μέσα από τα κείμενα αυτής της τάσης έγινε για πρώτη φορά αποδεδειγμένα αντιληπτή η κοινή συνεκτική γραμμή των διαφόρων επιμέρους εκφάνσεων του παραδοσιακού μας πολιτισμού, δηλαδή αυτό που σχηματικά και γενικευτικά θα ονομάζαμε παραδοσιακή κοινότητα. Ο κλάδος της *κοινωνικής λαογραφίας*, με την θεωρητική και την εφαρμοσμένη θεμελίωσή του, αποτελεί την πιο ουσιώδη έκφρα-

ση και παγίωση των επιτευγμάτων αυτής της θεωρητικής πορείας, που συνεχίζεται σήμερα σε πανεπιστημιακές σχολές και πέρα από τη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου των Ιωαννίνων,⁷ όπου ξεκίνησε, με θεμελιωτή τον καθηγητή Μιχάλη Μερακλή.

Ωστόσο, η συναίσθηση των ιδίων θεωρητικών και πρακτικών προβλημάτων είχε οδηγήσει και μια άλλη επιστήμονα, την Άλκη Κυριακίδου – Νέστορος, στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, στη διατύπωση διαφορετικών λύσεων, με την ίδια όμως αγωνία, ίσως με μεγαλύτερη ένταση και οπωσδήποτε με μικρότερη διάρκεια. Η Νέστορος προσπάθησε, ανιχνεύοντας ακριβώς την κοινότητα ως κοινωνική - πολιτισμική ολότητα, να αναπροσδιορίσει την έννοια της παράδοσης, καθορίζοντάς την ως σχέση του ανθρώπου με τον χώρο και τον χρόνο⁸· στην πρώτη περίπτωση μίλησε για την παραδοσιακότητα του χώρου, του ανθρωπογενούς κατά βάση περιβάλλοντος, ενώ στη δεύτερη για τη συλλογική και προφορική ιστορική μνήμη. Άσχετα από την όποια κριτική μπορεί να ασκηθεί στο ερμηνευτικό αυτό σχήμα, η Νέστορος προσδιόρισε τους δύο βασικούς άξονες για την μελέτη και την κατανόηση μιας κοινότητας, αυτούς ακριβώς που αποτέλεσαν άξονες και ολόκληρου του έργου της, τον χώρο και τον χρόνο.

Στηριγμένοι σε μια τέτοια θεωρητική υποδομή σύγχρονοι ερευνητές κινήθηκαν προς μια πλειάδα κατευθύνσεων, που τοποθετείται ανάμεσα στη λαογραφία και την κοινωνιολογία, την κοινωνική και την πολιτισμική ανθρωπολογία, την ιστορία και την επιστημολογία ακόμη. Μελέτησαν επιμέρους περιπτώσεις, κατά κανόνα μικρών και απομονωμένων κοινοτήτων, δίνοντας σπανιότερα και συνολικά ή θεωρητικά εγχειρίδια. Και πάλι όμως η συνολική ερμηνευτική προσέγγιση της κοινότητας παραμένει ένα μάλλον ανέφικτο όνειρο, ένας στόχος με την επίτευξη του οποίου λίγοι έχουν διάθεση να ασχοληθούν, γεγονός που δεν είναι άσχετο των δυσκολιών που παρουσιάζει ένα παρόμοιο εγχείρημα.

Από την άλλη πλευρά η σύγχρονη επιτόπια έρευνα, όσο καλοοργανωμένη και μεθοδική αν είναι, μπορεί να διαφωτίσει μια μόνο όψη του θέματός μας, καθώς ο παραδοσιακός ελληνικός πολιτισμός βρίσκεται σε μια παραινόμενη διαδικασία μετασχηματισμών, μετά τη δεκαετία 1940-1950,⁹ που εντάθηκε μετά το '70 και μέσα στη δεκαετία του '80, με την κυριαρχία των τουριστικών εκμεταλλεύσεων και του πολιτισμού της εικόνας έναντι του πολιτισμού του λόγου. Συνεπώς οι πληροφορίες μας ανήκουν στον συγχρονικό άξονα, οι διαχρονίες όμως μοιραία ατονούν, αν και είναι απαραίτητες για την εξέταση φαινομένων της μακράς διάρκειας, όπως είναι τα παραδοσιακά πολιτισμικά συστήματα και οι εκδηλώσεις τους. Τις δυσκολίες και τους

περιορισμούς αυτούς πρέπει, νομίζω, να έχει κατά νου ο λαογράφος που θα ασχοληθεί με την ελληνική παραδοσιακή κοινότητα.

Από μια άποψη η κοινότητα είναι ένας προστατευτικός και καταπιεστικός συγχρόνως μηχανισμός και σχηματισμός. Παράδοση δεν μπορεί να υπάρξει, παρά μόνο στα πλαίσιά της. Κάτω από αυτό το πρίσμα, η παράδοση δεν είναι παρά μια διαδικασία ψυχολογικής προστασίας των ευάλωτων μελών μιας κλειστής κοινωνίας απέναντι σε έναν σκαίο και ραγδαία εξελισσόμενο κόσμο. Η κοινή θέσπιση κωδίκων συμπεριφοράς και δημιουργίας, που αναγνωρίζονται πλήρως από τα μέλη της ίδιας κοινότητας και μόνο, προξενεί αισθήματα ασφάλειας, αφού ενισχύει την εσωστρέφεια των κοινοτήτων. Οι τάσεις της ενδογαμίας και της απομόνωσης των κοινοτήτων, που ενισχύονται και από την φυσική διαμόρφωση του περιβάλλοντος χώρου, ανήκουν στην ίδια κατηγορία αντιδράσεων απέναντι στο νέο, που στοχεύει ακριβώς στη διατήρηση της ψυχικής γαλήνης των μελών μιας κοινότητας, εκεί που η έκθεση στη ραγδαία πρόοδο θα προκαλούσε μάλλον πανικό.

Η απόσταση μέχρι την καταπίεση, δεν είναι βεβαίως καθόλου μεγάλη.¹⁰ Η πειθαρχία σε κοινούς κανόνες ζωής πρέπει να διατηρηθεί, με την υπαγωγή της συμπεριφοράς όλων των μελών της κοινότητας σε αυτούς, σε ό,τι δηλαδή αποκαλούμε εθιμικά παγιωμένες πρακτικές· αυτή είναι και η άλλη πλευρά του εθιμου, πέρα από την τελετουργία, η περισσότερη πρακτική και εφαρμοσμένη ίσως όψη του. Ο συνακόλουθος της πειθαρχίας καταναγκασμός, που φτάνει κάποτε σε πολύ σκληρές και δραστικές λύσεις, επιβάλλει την τήρηση των άγραφων αυτών κανόνων, όπως συχνά χαρακτηρίζονται, των εθίμων δηλαδή που τηρούνται αλλά και επιβάλλονται στα μέλη μιας κοινότητας.

Οι πράξεις και οι πρακτικές αυτές συναποτελούν αυτό που θα χαρακτηρίζαμε συντηρητικότητα μιας παραδοσιακής κοινότητας, με ποικίλες εφαρμογές στο πολιτικό και το πολιτισμικό πεδίο· μια συντηρητικότητα που κατά κόρον προβλήθηκε κατά το παρελθόν από τη λαογραφία και για χάρη της οποίας οι αγροτικές κοινότητες τοποθετήθηκαν στο ερευνητικό της στόχαστρο, ως διασώζουσες παλαιότερες και πιο «γνήσιες» μορφές εθίμων. Έτσι, κοντά στα κοινωνικοοικονομικά δεδομένα των περίφημων πολιτισμικών συνεχειών, πρέπει να προστεθούν και τα ψυχολογικά, που προσδιορίζουν ακριβώς και τη λειτουργικότητά τους.

Ένας παράγοντας που ελάχιστα μελετάται σε μια παραδοσιακή κοινωνία είναι αυτός των αντιστάσεων, οι οποίες προβάλλονται από συγκεκριμένα άτομα και χάνονται, υπακούοντας στον γενικευτικό κανόνα, ή υπερισχύουν και παγιώνονται, αν οι υποκείμενες κοινωνι-

κές και οικονομικές συνθήκες, αυτό δηλαδή που θα ορίζαμε ως ιστορική συγκυρία, το ευνοούν. Κάθε νέα συμπεριφορά, με την συνακόλουθη και προϋπάρχουσα ιδεολογία, προκαλεί μια σειρά αλυσιδωτών αντιδράσεων στο σώμα μιας παραδοσιακής κοινότητας, συχνά βίαιων και οπωσδήποτε επώδυνων· στη συλλογική μάλιστα ιστορική μνήμη, παρόμοια γεγονότα καταγράφονται – και θεωρούνται ως σταθμοί – με το όνομα του πρωταγωνιστή τους. Θα παρατεθεί στη συνέχεια ένα απολύτως χαρακτηριστικό απόσπασμα από το μυθιστόρημα *Θυμάσαι, πατέρα;* του Βασίλη Κολοβού, που περιγράφει αυτές τις επώδυνες, ιδίως για τους πρωταγωνιστές τους, διεργασίες που οδηγούν αργά αλλά σταθερά στην αλλαγή νοοτροπιών και συμπεριφορών¹¹:

Αυτό το παγωμένο βράδυ θα μείνει στη μνήμη όλων των λογικών ανθρώπων του χωριού μας. Απόψε δυο γυναίκες έστηναν μπόι στην παράδοση. Έλεγαν ματωμένες όχι στη συναλλαγή των ανθρώπων έτσι όπως γίνονταν με τα ζώα. Έλεγαν όχι στο σφαγείο της νιότης, έστω κι αν ζούσαν σ' αυτήν εδώ την καταραμένη γωνιά, δεν ήθελαν την ξηρασία της άνοιξης. Η μία σκούπιζε τα αίματα της άλλης. Και μέσα στο κλάμα τους, η μια θρηνούσε την ομορφιά της χαμένης νιότης της κι η άλλη ήταν περήφανη που αντιστάθηκε.

«Όχι, πιδάκι μ', όχι, να μην τον πάρεις το Ζιάγα. Αυτόν που θέλεις να πάρεις, κι εγώ που το πήρα το γομάρ', τήρα τα χαίρια μ'».

Από τις φωνές είχε ξυπνήσει κι ο μικρός κι έπαιρνε κι αυτός θέση:

«Στέλα, το Λευτέρη να πάρεις γι' άντρα σ'. Κι εγώ το Λευτέρη θέλω».

Πάγωσε κι άλλο η νύχτα, το φεγγάρι που έμπαινε κρυφά απ' τις χαραμάδες του παραθύρου έριχνε κι αυτό αχτίδες συμφωνίας μέσα στην κάμαρη. Ακόμα σκούπιζαν τα αίματα της ασκήμιας και δεν οραματίζονταν απλά, αλλά έκαναν πράξη το δικαίωμα να 'ναι κι αυτές άνθρωποι. Να λένε κι αυτές όχι σε τούτη την άθλια ζωή του χωριού μας.

Η προβολή διεκδικήσεων αλλαγής υπό μη ώριμες συνθήκες οδηγεί στην περιθωριοποίηση όσων αντιδρούν, μια διαδικασία που αφήνει τραυματικές εμπειρίες στους εμπλεκόμενους. Το περιθώριο είναι ιδιαιτέρως σκληρή υπόθεση για μια παραδοσιακή κοινότητα, με ευρύτερες επιπτώσεις για ολόκληρη την οικογένεια, ενώ συχνά το άτομο οδηγείται, μέσω μιας σειράς πιέσεων, στην ανατροπή της ψυχολογικής ισορροπίας του και κατόπιν στην περιθωριοποίηση. Ο Loring Danforth έχει δείξει με μεγάλη σαφήνεια πώς η σύγκρουση με το κοινωνικό περιβάλλον οδηγεί σε ανασφάλειες που κάποτε καταλήγουν σε ψυχασθένειες, ώστε να εμπλέκεται με τελετουργικό τρόπο το θεί-

ον, για να επαναφέρει τις ισορροπίες που θα οδηγήσουν σε αποκατάσταση της σχέσης με το περιβάλλον, άρα και σε θαυματουργική πλήρον θεραπεία.¹²

Οι διαπιστώσεις του Danforth, που έγιναν με αφορμή τα Αναστενάρια της Αγίας Ελένης Σερρών, ισχύουν και για μια σειρά άλλων παρόμοιων περιπτώσεων, που εμμανίζονται με ολοένα πιο αυξανόμενη συχνότητα στις πηγές μας. Χαρακτηριστική περιγραφή μιας τέτοιας δυσαρμονίας είναι αυτή που κάνει ο Αλ. Παπαδιαμάντης στον *Αλιβάνιστο*¹³:

— Άμα ήκουσε τὸ ὄνομα τοῦτο, ἡ θειά Μολῶτα, ἔκαμεν ἀκούσιον κίνημα, καὶ μὲ δύο βήματα ἡλλαξε θέσιν εἰς τὸν δρόμον, κ' ἐτάχθη ἐξ ἀριστερῶν τοῦ Σταμάτη διὰ ν' ἀκούσῃ καλλίτερα, ἐπειδὴ ἦτο κωφή ἀπὸ τὸ ἔν οὗς. Ὁ νέος διηγῆθη ὅτι εἰς τὴν ἄκρην τοῦ βουνοῦ, ὄχι μακρὰν τῆς ἀκτῆς, εἶχε περάσει ἀπὸ τὴν κατοικίαν τοῦ ἀλλοκότου ἐκείνου ἀνθρώπου, ὅστις ἀπὸ τριάκοντα ἐτῶν δὲν εἶχε κατέλθει εἰς τὴν πόλιν, κ' ἐμόναζεν εἰς μίαν καλύβην, ἡ μᾶλλον σπηλιάν, τῆς ὁποίας τὸ στόμιον εἶχε κτίσει μὲ τὰς χεῖράς του. Ἐβοσκεν ὀλίγας αἰγας, καὶ δὲν συνανεστρέφετο κανένα ἀνθρώπον, παρὰ μόνον τὸν Μπαρέκον, τὸν μέγαν αἰγοτρόφον τοῦ βουνοῦ, ὅστις εἶχε κοπάδι ἀπὸ χίλια γίδια. Εἰς αὐτὸν ἔδιδε τὸ ὀλίγον γάλα του, λαμβάνων ὡς ἀντάλλαγμα ὀλίγα παξιμάδια, παστὰ ὀψάρια, καὶ πότε κανέν' τρίχινον φόρεμα ἢ μάλλινον σκέπασμα[...]

Ὁ παπᾶ-Γαρόφαλος ἐδείκνυν ἐκείνον, τὸν ὁποῖον ἀπεκάλει μπαρμπα-Κόλιαν, ὅστις ὅμως, ὡς ἀληθὴς σκιά, εἶχεν ἀρχίσει νὰ γλιστρᾷ ὀπισθεν τῶν δένδρων, καὶ ν' ἀπομακρύνεται.

Ὁ Μπαρέκος, τρέξας, τὸν ἔδραξεν ἰσχυρῶς ἀπὸ τὸν βραχίονα.

— Ποῦ πῆς, μπαρμπα-Κόλια; εἶπε. Τώρα δὲ σ' ἀφήνουμε... τελείωσε. Φέτος θὰ κάμωμεν Ἀνάσταση μαζύ!...

Ὁ Σταμάτης, μὴ δυνάμενος νὰ κρατήσῃ τὰ γέλια, ἄρχισε μὲ τὸ φανάρι τὸ ὁποῖον κρατοῦσε, νὰ κάμνῃ κινήματα ὡς νὰ ἐλιβάνιζε πρὸς τὸ βάθος εἰς τὸ μέρος, ὅπου ἴστατο τὸ σύμπλεγμα τοῦ Μπαρέκου καὶ τοῦ μπαρμπα-Κόλια.

Ὁ γέρων ἐφαίνετο ἀληθινὸς λυκάνθρωπος. Ἐφόρει εἶδος ράσου, ἀπροσδιορίστου χρώματος καὶ μαύρην σκούφιαν, εἶχε μακρὰν κόμην, μαύρην ἀκόμη, καὶ ψαρά, σγουρά γένεια. Ἐδυσσασχέτει, διότι τὸν ἐκράτι μὲ τὴν ρωμαλέαν χεῖρά του ὁ Μπαρέκος, κ' ἤθελε νὰ φύγῃ.

— Ἄφσε με, νὰ ζήσης! Δὲν μπορῶ!... τί Ἀνάσταση νὰ κάμω γώ... τί μὲ θέλετ' ἐμένα... Ἐσεῖς κάμετε Ἀνάσταση. Μὲ γειά σας, μὲ χαρά σας!... Πάω στὸ καλύβι μου, γώ!

Τότε ὁ παπα-Γαρόφαλος ἔλαβε τὸν λόγον.

— Νᾶχης τὴν εὐχή τοῦ Χριστοῦ, παιδί μου! Ἐλα... Νὰ πάρης εὐλο-

γία!... Νά μοσχοβολήσ' ἡ ψυχὴ σου! Ἔλα νὰ ἀπολάβῃς τὴ χαρὰ τοῦ Χριστοῦ μας! Μὴν ἀδικῇς τὸν ἑαυτόν σου! Μὴν κάνης τοῦ ἔχτρου τοῦ θέλημα!... Πάτα τὸν πειρασμό! Ἔλα, Κόλια! Ἔλα, Νικόλαε. Ἔλα! Νικόλαε μακάριε! Ὁ Ἅγιος Νικόλαος νὰ σὲ φωτίσῃ.

Ὁ μπαρμπα-Κόλιας ἤθελε νὰ ἔλθῃ, ἀλλ' ἐντρέπετο. Ἐπαραξενεύετο πολύ, θὰ ἐπεθύμει νὰ τὸν ἀπήγῃον διὰ τῆς βίας.

Το ἀντίστοιχο τῆς περιθωριοποίησης, στους ἐννοιολογικούς τῆς ὁμῶς ἀντίποδες, ἀποτελεῖ ἡ διαδικασία ἀφομοίωσης που ἐπίσης προσδιορίζει μιὰ παραδοσιακὴ κοινότητα. Πρόκειται γιὰ μηχανισμούς ἐνταξῆς τῶν ἀτόμων καὶ τῶν συμπεριφορῶν τους στο ἐνιαῖο καὶ παγιωμένο σύστημα πρόσληψης τοῦ κόσμου, που ἀποτελεῖ τὴν παράδοση. Οἱ μηχανισμοὶ αὐτοὶ ἐλάχιστα ἔχουν μέχρι σήμερα μελετηθεῖ, ἀν καὶ συχνὰ προσδιορίζουν τὴν ομαδικὴ πολιτισμικὴ συμπεριφορὰ, στὰ πλαίσια μιᾶς κοινότητος, χαρακτηρίζουν δηλαδὴ τὸ πόσο ἐνιαῖο εἶναι τὸ σύστημα νοοτροπιῶν καὶ συμπεριφορῶν που ἀντιλαμβανόμεστε, ὅταν ἐρθοῦμε σὲ ἐπαφὴ με μιὰ παραδοσιακὴ κοινότητα.

Οἱ διαδικασίες ἀνανεώσεως πάλι, συχνὰ με τὴ μορφή ἀντιδανείων, ἀποτελοῦν ἀναμενόμενες καὶ ἀπαραίτητες ρωγμές στο πλαίσιο αὐτό, που με μιὰ δαρβινικὴ νομοτέλεια ἀνανεώνουν τὴν κοινοτικὴ καὶ τὴν ἐθνικὴ ζωὴ, προβάλλοντας τὴ δραστηριότητα, ἀλλὰ καὶ τὴν ἴδια τὴν ὑπάρξῃ, τῆς κοινότητος στο μέλλον. Ενδιαφέρον ἐδῶ παρουσιάζουν οἱ ξένοι που προσπαθοῦν νὰ ἐνταχθοῦν στὴν κοινότητα, μέσα ἀπὸ μιὰ ἀλληλοτροφοδοτούμενη διαδικασία πολιτισμικῶν ἀνταλλαγῶν· ἀκραία περίπτωση ἀποτελοῦν οἱ τουρίστες που ἀποφάσισαν, στὴ δεκαετία 1970-1980, νὰ ἐγκατασταθοῦν σὲ διάφορες ἐλληνικὲς περιοχές, καὶ ἦρθαν σὲ συνεχή καὶ καθημερινὴ ἐπαφὴ με τὸ στοιχεῖο καὶ τὸ πνεῦμα κάθε τόπου. Τὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τοὺς *Λωτοφάγους* τοῦ Βασίλη Βασιλικοῦ που ἀκολουθεῖ θίγει, νομίζω, αὐτὴ ἀκριβῶς τὴν πραγματικότητα¹⁴:

Ἦ Συλβὶ τότε ἀγόρασε ἓνα παραδοσιακὸ σπίτι ἐτοιμόρροπο καὶ τὸ 'φτιαξε μέσα σ' ἓνα μῆνα ἀγνώριστο. Τοῦ πέρασε καινούργια κουφώματα, καινούργια παντζούρια, ἀντιστήριξε τίς γκλαβανές, ἔξυσε τὰ πατώματα, ἔριξε ἓνα ντουβάρὶ γιὰ νὰ φτιάξῃ τὸ λίβινγκ-ρούμ, σοβάντισε τοὺς τοίχους, ἄσπρισε, δίνοντας ἓνα παράδειγμα στοὺς ντόπιους γιὰ τὸ πῶς ἔπρεπε νὰ διατηροῦν τὰ σπίτια τους. Οἱ Καστρινοὶ κολακεύτηκαν μὲ τὴν ἀπόφασί της νὰ ἐγκατασταθεῖ στὸ ρημαγμένο χωριὸ τους καὶ τὴν ἀνακῆρυσαν ἐπίτιμο δημότη τους.

Ὅσα ἀναφέρθηκαν παραπάνω δὲν εἶναι παρὰ σκέψεις που προηγούνται μιᾶς συστηματικῆς προσέγγισης τοῦ ζητήματος, ὅπως ἔχει

ήδη γραφεί. Επισημαίνουν όμως τη λύση σε ένα πρόβλημα που μας απασχόλησε αμέσως παραπάνω, το πρόβλημα των πηγών: πέρα από το πρωτογενές υλικό, τη βιβλιογραφία και την επιτόπια έρευνα, υπάρχει και ο πλούτος που προσφέρουν τα διάφορα λογοτεχνικά έργα και ο οποίος, ως πηγή, δεν έχει ακόμη προσεχθεί όσο θα του έπρεπε. Μπορεί η ηθογραφία να μυθοποιήσει και να εξιδανίκευσε, ή ο ρεαλισμός να εκλογίκευσε υπερβολικά τις παρεχόμενες πληροφορίες, σίγουρα όμως περιπτώσεις σαν κι αυτή του Αλ. Παπαδιαμάντη, που παραδόξως καταργεί την εξιδανίκευση του παρελθόντος στην διηγηματογραφία του, δεν είναι σπάνιες, ούτε δυσεύρετες: αρκεί να τις ψάξουμε και να τις αξιοποιήσουμε, χωρίς να παγιδευτούμε από τα νοητικά σχήματα που με αγανάκτηση έψεξε ο Σκιαθίτης λογοτέχνης στην γνωστή υποσημείωσή του, στην *Μαυρομαντιλού*, με την οποία θα κλείσω αυτό το κείμενο, ακολουθώντας το παράδειγμα του καθηγ. Μιχάλη Μερακλή, στη σημαντική από κάθε άποψη μελέτη του για τα θέματα της διηγηματογραφίας του Παπαδιαμάντη¹⁵:

Μη νομίση τις ὅτι πλάττω ἢ ἐπινοῶ τι ἐκ τῶν ἐν τῷ κεμένῳ (...). Ἄλλ' οἱ πολλοὶ πιστεύουσι προθύμως τὰ μυθεύματα, ἢ δὲ ἀλήθεια φαίνεται αὐτοῖς ἀπιθανωτέρα τοῦ ψεύδους. Καὶ ἐν τῷ καθ' ἡμέραν βίῳ παρετήρησα ὅτι, ὡσάκις ἠθέλησα χάριν παιδιᾶς νὰ εἶπω ψεύδος τι, παρ' ἐλπίδα εὖρον τοὺς ἀκροατὰς εὐπίστους τόσο, ὥστε, καὶ διαμαρτυρομένου ἐμοῦ ὕστερον ὅτι ἡστειζόμην, δὲν ἐπείθοντο, ἔλλ' ἐπέμενον νὰ πιστεύωσιν ὡς ἀληθὲς τὸ ψευδές· ὡσάκις δὲ ἐδοκίμασα νὰ εἶπω ἀλήθειάν τινα, τοὺς εὖρον δυσπίστους καὶ βλακοπνήρως μειδιώντας!

Γ. ΤΟ ΔΙΚΟ ΜΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΞΕΝΟ. ΟΦΕΙΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΤΟΥΡΙΣΤΙΚΩΝ ΠΕΡΙΟΧΩΝ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Το πρόβλημα φαίνεται σχετικά απλό: η κλασσική αντιμετώπιση του ζητήματος της πολιτισμικής ταυτότητας που διαπιστώνεται σε περιοχές με τουριστικές εκμεταλλεύσεις επιβάλλει μια σχεδόν στερεότυπη διατύπωση κατηγοριών για αλλοίωση ή εξαφάνιση της παράδοσης. Οι διαδικασίες αυτές συνδέονται με το τουριστικό ρεύμα της περιοχής και αντιμετωπίζονται, συχνότατα, κάτω από το πρίσμα μιας σχεδόν ανελαστικής και άκαμπτης αξιολόγησης, που βαπτίζει αντι-παράδοσιακό οτιδήποτε καινούργιο. Ωστόσο μια διαφορετική θεώρηση των ιδίων ζητημάτων μπορεί, ίσως, να στηρίξει και ορισμένες διαφορετικές επίσης προσεγγίσεις, μερικές από τις οποίες διατυπώνονται στη συνέχεια.

Κατ' αρχήν θα έπρεπε ίσως να διευκρινιστεί η σπουδαία οικονομική

λειτουργικότητα των τουριστικών εκμεταλλεύσεων, χάρη στις οποίες ολόκληρες περιοχές, ιδίως νησιά, έμειναν πληθυσμιακά και οικονομικά ενεργές. Ο τουρισμός είναι ένα πολυδιάστατο φαινόμενο, που επιδρά πολλαπλά στην οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική δομή μιας περιοχής. Δεν εισάγει μόνο χρήμα, αλλά και ιδέες, νοοτροπίες, συμπεριφορές και υποδείγματα ζωής. Φέρνει σε αντιπαράθεση το «δικό» μας και το «ξένο», το ιθαγενές και το εισαγόμενο, γι' αυτό και προξενεί τόσες αντιδράσεις, ποικίλης μορφής, περιεχομένου και έντασης.¹⁶

Το πρόβλημα έχει απασχολήσει όχι μόνο την ελληνική αλλά και τη διεθνή βιβλιογραφία, που το έχει προσεγγίσει πολυεπίπεδα και πολυδυναμικά, θα έλεγα, με μία λέξη, ανθρωπολογικά. Και βέβαια, πέρα από τις όποιες βιβλιογραφικές αναφορές, είναι ορατό στην καθημερινή πρακτική, στις λεγόμενες «τουριστικές περιοχές» της πατρίδας μας, όπου οι μεταβάσεις και οι μετασχηματισμοί στο πολιτισμικό επίπεδο είναι μια απτή και μετρήσιμη πραγματικότητα.

Δεν θα ήταν ωστόσο υπερβολή να υποστηρίξει κανείς ότι το τουριστικό αυτό ρεύμα αποτέλεσε, τις δύο τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, τον κινητήριο μοχλό για την ανάπτυξη μιας νέας παράδοσης στις περιοχές υποδοχής και φιλοξενίας των τουριστών, όπου εμπλέκονται παλαιά και νέα, ντόπια και εισαγόμενα στοιχεία, υπό την κυριαρχική πάντοτε παρουσία του φολκλορισμού. Το ίδιο άλλωστε συμβαίνει και με τον εσωτερικό τουρισμό, την μετακίνηση δηλαδή Ελλήνων σε διάφορες ελληνικές περιοχές για αναψυχή, κατά τους καλοκαιρινούς κυρίως μήνες, ή και για παρακολούθηση και συμμετοχή σε συγκεκριμένα, θρησκευτικά κατά κανόνα, έθιμα, οπότε και μπορούμε να μιλήσουμε για «προσκυνηματικό εσωτερικό τουρισμό». Ένα τέτοιο ρεύμα οδηγεί τους φορείς του εθίμου, σε έναν εμπλουτισμό του τελετουργικού μέρους του, με διάφορα και ξένα ή άσχετα και πάντως νεωτερικά στοιχεία, ώστε αυτό να γίνει περισσότερο ελκυστικό, να αποζημιώσει τους ταξιδιώτες και να καταστεί πόλος έλξης για επανάληψη της εκδρομής από περισσότερους κάθε φορά επισκέπτες.

Χαρακτηριστικά δείγματα τέτοιων εκμεταλλεύσεων παρέχει ο Loring Danforth, από συστηματική επιτόπια έρευνά του που μνημονεύθηκε και παραπάνω, όσον αφορά τα Αναστενάρια στην Αγία Ελένη Σερρών, όπως φαίνεται στο απόσπασμα της εργασίας του που ακολουθεί:

Κατά τη δεκαετία του 1970 τὰ Ἀναστενάρια ἔγιναν σημαντικό τουριστικό θέαμα στήν Ἀγία Ἐλένη καί στόν Λαγκοδά. Τό πανηγύρι τῶν Ἀγίων Κωνσταντίνου καί Ἐλένης περιλαμβάνεται στόν τουριστικό ὁδη-

γό *The Blue Guide to Greece* καθώς και σέ ήμερολόγια πολιτισμικών εκδηλώσεων πού δημοσιεύονται σέ ξενόγλωσσα περιοδικά ὅπως τό *The Athenian*. Γιά τά Ἀναστενάρια ἔχουν γραφτεῖ βιβλία καί ἔχουν γυριστεῖ ντοκιμανταίρ. Κάθε χρόνο τόν Μάιο, οἱ ἐφημερίδες καί τά περιοδικά ἀνακοινώνουν τήν «ἀναβίωση τῆς πανάρχαιας τελετῆς τῆς πυροβασίας». Ὡς ἀποτέλεσμα, ὁ Γιαβάσης καί μερικοί ἄλλοι ἠλικιωμένοι Ἀναστενάρηδες ἔγιναν στόχοι τῶν μέσων ἐνημέρωσης.

Κάθε χρόνο καί περισσότεροι ἐπισκέπτες πηγαίνουν στήν Ἀγία Ἐλένη καί στόν Λαγκαδά, προκειμένου νά παρακολουθήσουν τά Ἀναστενάρια. Ἡ ἱερή αὐτή τελετή συγκινεῖ εἰδικότερα τούς Ἕλληνες ἐπισκέπτες, οἱ ὅποιοι συνδυάζουν τό προσκύνημα μέ τίς διακοπές. Ὅμως συγκινοῦν καί τούς ξένους ἐπισκέπτες πού ἐνδιαφέρονται γιά τή λαογραφία καί τό λαϊκό πολιτισμό τῆς σύγχρονης Ἑλλάδας ἢ γιά τήν ἀρχαιολογία καί τήν ἀρχαία ἐλληνική τέχνη. Ἡ νεοϊδρυθεῖσα Λαογραφική Ἐταιρεία Ἀγίας Ἐλένης ἔχει ἀναλάβει τήν εὐθύνη τῆς διεξαγωγῆς τῆς ἱεροτελεστίας στίς λεπτομέρειές της. Μέ τή χρηματοδότηση διαφόρων κυβερνητικῶν φορέων πραγματοποιήθηκαν σημαντικά ἔργα πού βελτώνουν τήν ἐμφάνιση τοῦ χωριοῦ καί, συνεπῶς, ἐπιτρέπουν τήν καλύτερη διεξαγωγή τοῦ πανηγυριοῦ. Τά Ἀναστενάρια ἔγιναν ἐπίσης σημαντική πηγή εἰσοδήματος καί κύρους γιά τήν κοινότητα. Μέ λίγα λόγια, χάρη στά Ἀναστενάρια ὁ Λαγκαδᾶς καί ἡ Ἀγία Ἐλένη ἐμφανίστηκαν στό χάρτη.

Οἱ ἐξελίξεις αὐτές ὑπῆρξαν ἀφετηρία διαφόρων συγκρούσεων μεταξύ Ἀναστενάρηδων καί Λαογραφικῆς Ἐταιρείας στήν Ἀγία Ἐλένη. Τό νέο κонаί πού κατασκευάστηκε τό 1979-80 καί ἡ ἀνάληψη τῆς ἀρχηγίας ἀπό τόν Μιχάλη Κίτσο ἔφεραν ἀκόμη περισσότερη ἐνταση. Ἡ ἐξουσία τῆς Λαογραφικῆς Ἐταιρείας εἶναι οὐσιαστικά ἐξουσία πολιτική καί οικονομική. Τά μέλη της κατάγονται ἀπό τίς πλουσιότερες καί σημαντικότερες οἰκογένειες τοῦ χωριοῦ. Ἀνήκουν στήν τοπική ἡγετική τάξη πού πάντοτε ἐβλεπε τά Ἀναστενάρια μέ κάποια δόση σκεπτικισμοῦ καί ἀμνησίας. Ἡ ἐξουσία τῶν Ἀναστενάρηδων εἶχε θρησκευτικό χαρακτήρα καθώς πῆγαζε ἀπό τή δύναμη τοῦ Ἀγίου Κωνσταντίνου καί οἱ ἴδιοι ἦταν κυρίως πρόσωπα ἠλικιωμένα, γυναῖκες καί φτωχοί. Οἱ Ἀναστενάρηδες καί ἡ Λαογραφική Ἐταιρεία βρέθηκαν ἀντιμέτωποι ἀναφορικά μέ τόν ἔλεγχο τῆς ἱεροτελεστίας τώρα πού ἔγινε ἀξιόλογη πηγή ἐσόδων γιά τήν κοινότητα. Τώρα οἱ Ἀναστενάρηδες ἀποτελοῦσαν ἓνα εἶδος πρόκλησης γιά τούς τοπικούς πολιτικούς ἡγέτες, ἐξ αἰτίας τῆς σχετικῆς δύναμης πού ἀντιπροσωπεύουν, ὡς πρὸς τήν εὐρύτερη δομή τῆς κοινότητος¹⁷.

Συγκροτεῖται λοιπόν, στις τουριστικές περιοχές, μια νέα πολιτισμική ταυτότητα, που συναποτελεῖται ἀπὸ παλιά, πατροπαράδοτα στοι-

χεία του πολιτισμικού συστήματος στον συγκεκριμένο τόπο και νεοεισηγμένα θέματα, που εντάσσονται στην τοπική ιδεολογία και θεωρείται ότι την εξυπηρετούν, και μάλιστα με ιδιαίτερη επιτυχία. Καθώς μάλιστα η παράδοση δεν είναι παρά μια διαδικασία καθορισμού συμπεριφορών με βάση εθμικά προσδιορισμένους και παγιωμένους κανόνες, η τήρηση ή η ανανέωσή της αποβαίνει, κάθε φορά, ατομική ευθύνη.

Τα στοιχεία που επιστρατεύονται είναι συχνά αρχαία ή βυζαντινά, που συμφύρονται και δένονται με ζητήματα του παραδοσιακού λαϊκού πολιτισμού μιας περιοχής, στα πλαίσια αυτού που θα ονομάζαμε ιδεολόγημα των συνεχειών, πολιτισμικών, ιστορικών άρα –κατά το σκεπτικό της κίνησης αυτής– και φυλετικών. Οι αντιλήψεις αυτές δεν προσδιόριζαν μόνο τους παλαιούς Έλληνες λαογράφους ή λαογραφούντες, πέρασαν και στον λαό, στα πλαίσια αυτού που ονομάζουμε ιδεολογική χρήση και εκμετάλλευση της παράδοσης, μιας παράδοσης τυπικά και ουσιαστικά ανυπεράσπιστης απέναντι σε παρόμοια φαινόμενα.

Η αναδίφηση τοπικών εφημερίδων και εντύπων μπορεί να προσφέρει πολλά τέτοια παραδείγματα, με εκτενείς κάποτε και ως ένα βαθμό αποκαλυπτικές περιγραφές.¹⁸ Θα παρατεθεί μόνο μία σύντομη περιγραφή, του έτους 1973, που αφορά φολκλοριστικές γιορτές στο Λιόπεσι της Αττικής, προς τιμήν του αρχαίου ρήτορα Δημοσθένη, όπου συνοψίζονται, νομίζω, όσα παραπάνω διαπιστώθηκαν¹⁹:

Κρασί, σταρένιο ψωμί, ελιές και άνθη θα προσφέρονται στους επισκέπτες της Παιανίας κατά τη διάρκεια των γιορταστικών εκδηλώσεων με την επωνυμία «Δημοσθένεια», που θα γίνουν και εφέτος, για πρώτη φορά, από 30 Απριλίου ως 6 Μαΐου. Οι γιορτές αυτές καθιερώνονται με πρωτοβουλία του Δήμου Παιανίας προς τιμήν του ρήτορα Δημοσθένη, που είχε γεννηθεί εκεί. Στο πρόγραμμα των γιορταστικών εκδηλώσεων περιλαμβάνονται και τα εξής: θεατρικό χρονικό απ' τη ζωή του Δημοσθένη, δημοτικοί χοροί από νεάνιδες με τοπικές ενδυμασίες, λαϊκό γλέντι στις φημισμένες ταβέρνες της Παιανίας, γιορτή ανθέων, ξενάγηση σε παλιά αρχοντικά και εκκλησίες, παρέλαση αρμάτων, προβολή σλαιντς, αγώνας ανωμάλου δρόμου από νέους της Παιανίας, προβολή της ταινίας «Βαβυλωνία», διάλεξη, στέψη της προτομής του Δημοσθένη και βεγγαλικά.

Ο φολκλορισμός, ως ιδεολογία και πρακτική, είναι βέβαια ευδιάκριτος στην περιγραφή αυτή· ωστόσο δεν θα εξυπηρετούσε τη συζήτηση, αν προσπαθούσαμε να τον τοποθετήσουμε σε ένα σύστημα αξιών, προσδιορίζοντάς τον με θετικούς ή αρνητικούς χαρακτηρι-

σμούς. Ο φολκλορισμός είναι ένας τρόπος διαχείρισης της παράδοσης, με ασαφείς θεωρητικές βάσεις και μεγάλη, κατά περιπτώσεις, δόση οικονομικής συναλλαγής, δεν είναι όμως «καλός» ή «κακός», όπως άλλωστε και κάθε προβολή της ανθρωπίνης παρουσίας στον χώρο και το χρόνο.

Την φολκλοριστική χρήση στοιχείων της αρχαίας τέχνης ο καθηγ. Δημήτριος Λουκάτος, που μελέτησε το φαινόμενο, την ονόμασε «αρχαιοφολκλór»,²⁰ την αντίστοιχη χρήση θεμάτων από την εκκλησιαστική βυζαντινή τέχνη, που παρατηρείται στα βιομηχανοποιημένα αναμνηστικά μονών και προσκυνηματικών κέντρων, θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε «χριστιανοφολκλór». Οι τουρίστες μετέχουν, συχνά μάλιστα και υποκινούν, την εκδήλωση αυτού του «χριστιανοφολκλór», αγοράζοντας και ζητώντας, αν δεν υπάρχουν σε πρώτη ζήτηση, τα αντίστοιχα αντικείμενα. Είναι άλλωστε κάτι που ήταν γνωστό και παλαιότερα, αφού όσοι συμμετείχαν στις λεγόμενες ιερές αποδημίες, και το χατζηλίκι, τη προσκύνηση δηλαδή στους Αγίους Τόπους που αποτέλεσε την χαρακτηριστικότερη μορφή τέτοιων αποδημιών για τον ελληνικό πολιτισμικό χώρο, εφοδιάζονταν με παρόμοια τυποποιημένα αντικείμενα για τους ίδιους, τους συγγενείς και τους φίλους τους· κάποτε μάλιστα στα αντικείμενα αυτά αποδίδονταν ιδιαίτερη θρησκευτική αξία. Η περιγραφή που ακολουθεί είναι, νομίζω, αρκετά διαφωτιστική²¹:

Η προσκύνηση στα Ιεροσόλυμα και η απόκτηση του τίτλου του «χατζή» έχει μακρά παράδοση στη Σάμο, υπάρχουν μάλιστα παλαιότερες μαρτυρίες για την αναχώρηση και την επιστροφή των προσκυνητών από και προς τα χωριά τους, που γίνονταν με σχετική τελετή στον ενοριακό ναό και με ανάλογη πομπή εκκλησιαστικού χαρακτήρα. Οι χατζήδες έφεραν μαζί τους ενθυμήματα των Αγίων Τόπων μαζί με τα σάβανα τους, μνημονεύονταν από τους ιερείς ως προσκυνητές και είχαν την ιδιαίτερη εκτίμηση στην κοινωνία του χωριού τους.

Η εχθρική κατοχή (1940-1945) ανάγκασε πολλούς κατοίκους της Σάμου να φύγουν για την Αίγυπτο, έτσι είχαν την ευκαιρία να επισκεφθούν τα Ιεροσόλυμα και να γίνουν «χατζήδες». Μεταπολεμικά το ρεύμα των προσκυνητών από το νησί σταμάτησε, επαναλήφθηκε όμως μετά το 1975, οπότε άρχισαν πάλι τα οργανωμένα προσκυνήματα με μερίμνα και διοργάνωση της Ιεράς Μητροπόλεως Σάμου. Έχουν διοργανωθεί τρεις τέτοιες προσκυνηματικές εκδρομές (Σεπτέμβριος 1978, Μάιος 1981, Μάιος 1983), με συμμετοχή του μητροπολίτη και πιστών από ολόκληρο το νησί, που δημιούργησαν ένα προηγούμενο για ανάλογες εκδρομές και σε άλλα προσκυνηματικά κέντρα του χριστιανισμού.

Ο τουρισμός προβάλλεται, και είναι, ως το κατεξοχήν πεδίο σύγκρουσης ανάμεσα στην ντόπια και την εισαγόμενη πολιτισμική ταυτότητα. Μελέτες που έχουν γίνει, κυρίως με βάση ορισμένα ελληνικά «τουριστικά» νησιά, όπως η Μύκονος, έχουν ασχοληθεί με παρόμοια ζητήματα, σε επίπεδο κοινωνικού και φυσικού περιβάλλοντος. Η τοπική ταυτότητα, το περιεχόμενο της οποίας αποτελεί, όλο και περισσότερο, αντικείμενο λαογραφικής έρευνας, έρχεται, στο πλαίσιο αυτό, σε αντίθεση με την ταυτότητα που δημιουργείται απ' όσους εμπλέκονται στο δίκτυο των τουριστικών εκμεταλλεύσεων. Η δεύτερη αυτή χαρακτηρίζεται από την θήρευση του γραφικού ή του εντυπωσιακού, την προβολή του με στόχους προσέλκυσης τουριστικών και οικονομικού πλουτισμού.

Οι παράγοντες αυτοί, που ουσιαστικά διαμορφώνουν μια νέα και διαφορετική παραδοσιακότητα, πρέπει να προσεχθούν ιδιαίτερα στην περίπτωση της έρευνας, επιτόπιας, βιβλιογραφικής ή αρχειακής, του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού. Αυτό είναι άλλωστε και καθήκον των εκάστοτε ερευνητών, που οφείλουν να συγκεντρώνουν το υλικό τους με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποτυπώνουν τη σύγχρονή τους πολιτισμική πραγματικότητα, σε όσους το δυνατόν περισσότερους τομείς.

Με όσα προηγήθηκαν φάνηκε, νομίζω, καθαρά ότι η παραδοσιακή κοινότητα και η πολιτισμική ταυτότητα αποτελούν δύο κύριους άξονες για τη σύγχρονή μας επιστημονική λαογραφική έρευνα. Η διερεύνηση των αξόνων αυτών μπορεί να ανανεώσει την όλη ερευνητική προσπάθεια, αλλά να προσφέρει και μια σταθερή βάση σε όσους θέλουν να ασχοληθούν με τον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό, στις λεπτομέρειες αλλά και στο σύνολό του.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Konr. Köstlin, «Folklore, Folklorismus und Modernisierung», *SIEF* 4th, σ. 377-392. Ανάλογα θέματα έχουν ερευνήσει τόσο ο Δ.Β. Οικονομίδης, «Λαογραφικά Θέματα Β'», *Αθηνά* 80 (1988), σ. 53-97, όσο και ο Johannes Irmscher, «Die Anfänge der griechischen Volkskunde», *Abhandlungen und Beichten des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden* 44 (1990), σ. 67-70.
2. Για το είδος βλ. και G. Sarantis-Aridas, *Probleme der neugriechischen Volksliteratur*. Leipzig 1983, με σχετική βιβλιογραφία.
3. Για ανάλογες σχέσεις βλ. και Δ.Β. Οικονομίδης, «Σχέσεις της λαογραφίας προς τις φιλοσοφικές μαθήσεις», *Χάρης, Αφιέρωμα στον καθηγητή Νικόλαο Γ. Μελανάτη*. Αθήνα 1991, σ. 67-73.
4. Πρβλ. και D. Loukatos, «Fleurs et plantes dans les églises orthodoxes Grecques: Offrandes redistribuées a des Fins Magico-Religieuses», *Ελληνογαλλικά. Αφιέρωμα στον Roger Milliet*. Αθήνα 1990, σ. 447-460. Από τις σύγχρονες όψεις της επιστημονικής προσέγγισης διαφόρων τομέων της λαογραφίας βλ. και, ενδεικτικά, Μ. Αλεξιάδης, «Εκλογές και λαογραφία», εφ. *Η Καθημερινή* (4/12/1993), σ. 2 και Efrossini Plexoussaki, *Discours étiologiques de la maladie et pratiques thérapeutiques en Crète orientale*. Paris 1992 (Thèse de Doctorat, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales). Ενδιαφέρον τέλος, από την άποψη των λεγόμενων πολιτισμικών συνεπειών αποτελεί η πρόσφατη μονογραφία της Gail Holst - Warhaft, *Dangerous Voices. Women's laments and Greek Literature*. London - New York 1992, όπου σχετική βιβλιογραφία και παραδείγματα.
5. Μ. Γ. Μερακλής, «Ο άνθρωπος της πόλεως», *Λαογραφία* 29 (1974), σ. 71-83 (=Ο ίδιος, *Λαογραφικά Ζητήματα*. Αθήνα 1988, σ. 65-82).
6. Χαρακτηριστικά παραδείγματα βλ. και Στ. Ημελλος, «Λαογραφική αποστολή εις την περιοχήν Ξάνθης», *ΕΛΑ* 13-14 (1960-61), σ. 402.
7. Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Συμβολή στη μεθοδολογία της επιτόπιας λαογραφικής έρευνας*. Αθήνα 1994, σ. 24-25.
8. Άλκη Κυριακίδου - Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα* 1. Αθήνα 1991,3 σ. 20 κ.εξ.
9. Για τις διαδικασίες αυτές βλ. Μ.Γ. Βαρβούνης, *Ο δεύτερος παγκόσμιος πόλεμος ως ορόσημο για τον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό*. Κομοτηνή 1994, με τοπικά παραδείγματα.
10. Βλ. και Μ. Γ. Βαρβούνης, «Η παραδοσιακή ελληνική κοινότητα και οι μηχανισμοί κοινωνικού ελέγχου», *Εμβόλιμον* 20 (1994), σ. 89-93.
11. Β. Κολοβός, *Θυμάσαι, πατέρα*; Αθήνα 1994, σ. 112-113.
12. L. Danforth, *Τα Αναστενάρια της Αγίας Ελένης. Πυροβασία και θρησκευτική θεωρία*. Αθήνα (1995), σ. 67-73. Πρόκειται για την ελληνική απόδοση τμήματος της διατριβής του, υπό τον τίτλο *Firewalking and religious healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*. Princeton University Press 1989.
13. Αλ. Παπαδιαμάντης, *Άπαντα* (επιμ. Μ. Περάνθης) 2, σ. 226, 228.
14. Βασ. Βασιλικός, *Οι Λωτοφάγοι*. Αθήνα 1984, σ. 115.
15. Μ. Γ. Μερακλής, «Θέματα της διηγηματογραφίας του Παπαδιαμάντη», *Τετράδια Ενθύνης* 15 (1981). *Μνημόσυνο του Αλεξ. Παπαδιαμάντη εβδομήντα χρόνια από την κοίμησή του*, σ. 112.
16. Βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Εξελίξεις και μετασχηματισμοί στον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό*. Θεσσαλονίκη 1995, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.
17. L. Danforth, *Τα Αναστενάρια...* ό.π., σ. 224-225.
18. Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Πολιτισμική ταυτότητα και τοπικός τύπος. Η περίπτωση μιας σαμιακής εφημερίδας», *Πρακτικά Συνεδρίου «Αξονες και προϋποθέσεις για μια διεπιστημονική έρευνα»*. Αθήνα 1995, σ. 91-107, με βιβλιογραφία, στις σ. 104-107.
19. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία* 2. *Ήθη και έθιμα*. Αθήνα 1986, σ. 113.

20. D. Loukatos, «L' archéofolklore touristique en Grèce. Aspects d'un art populaire contemporaine», *Lares* 44 (1978), σ. 99-106. Ο ίδιος, «Folklore and tourism in Greece», *International Folklore Review* 2 (1982), σ. 65-69.

21. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Λαϊκή λατρεία και θρησκευτική συμπεριφορά των κατοίκων της Σάμου*. Αθήνα 1992, σ. 145-147.