

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
ΤΟΥ
ΒΑΪΟΥ Φ. ΚΑΜΙΝΙΩΤΗ

**ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΕΙΑΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΣΤΗΝ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ
ΤΩΝ ΚΑΡΑΓΚΟΥΝΗΔΩΝ ΤΗΣ ΔΥΤΙΚΗΣ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ
ΔΙΑΤΡΟΦΗ ΚΑΙ ΜΑΓΕΙΑ**

Τριμελής επιτροπή:

Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Άννα Λυδάκη (αναπληρώτρια καθηγήτρια κοινωνιολογίας
-Πάντειο Πανεπιστήμιο)

Μέλη: Νότα Κυριαζή (καθηγήτρια κοινωνιολογίας- Πάντειο Πανεπιστήμιο)

Δημήτριος Λαμπρέλλης (καθηγητής φιλοσοφίας- Πάντειο Πανεπιστήμιο)

ΑΘΗΝΑ 2012

Ευχαριστίες

Πολλοί είναι αυτοί που συνέβαλαν στην ολοκλήρωση της παρούσας διατριβής και επιθυμώ να τους ευχαριστήσω και δημοσίως. Έναυσμα για την ενασχόλησή μου με την παραδοσιακή διατροφή και τη μαγεία υπήρξαν τα μαθήματα λαογραφίας και κοινωνικής ανθρωπολογίας της Ελεωνόρας Σκουτέρη-Διδασκάλου στο τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Α.Π.Θ., όπου και φοίτησα. Για την αρχική εκείνη έμπνευση του θέματος ευχαριστώ θερμά τη δασκάλα μου. Στις μετέπειτα σπουδές μου στο Πάντειο Πανεπιστήμιο ο καθηγητής Δημήτρης Λαμπρέλλης παρακολούθησε με ενδιαφέρον την εξέλιξη του ίδιου θέματος στα πλαίσια των μαθημάτων κοινωνικής φιλοσοφίας που διδάσκει στο Πάντειο. Πάντα διαθέσιμος να συζητήσει μαζί μου τα θέματα που με απασχολούν, μου άνοιξε νέους ορίζοντες ιδίως όσον αφορά τη φιλοσοφία του M. Foucault. Τον ευχαριστώ πολύ γι' αυτό, όπως ευχαριστώ και την καθηγήτρια Ν. Κυριαζή, διότι η εμπειρία της στην κοινωνιολογική έρευνα, όπως μετουσιωνόταν στα μαθήματά της, υπήρξε ανεκτίμητη βοήθεια και για τη δική μου επιτόπια έρευνα.

Κατά τη διάρκεια της εκπόνησης της διδακτορικής διατριβής καθοριστική ήταν η γνωριμία μου με τον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή. Τον ευχαριστώ πολύ, διότι διέθεσε στην ευχέρειά μου το πλούσιο υλικό του Λαογραφικού Φροντιστηρίου του Γ. Α. Μέγα, αλλά και για τις γόνιμες συζητήσεις μας σε θέματα λαογραφίας, οι οποίες έχουν διευρύνει σημαντικά την οπτική μου γύρω από αυτή την επιστήμη. Ακόμη ευχαριστώ τη διευθύντρια του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας Αικατερίνη Πολυμέρου- Καμηλάκη και τον ερευνητή Παρασκευά Ποτηρόπουλο για την πρόσβασή μου στο αρχείο ανέκδοτων χειρογράφων του Κέντρου.

Ανεκτίμητη ήταν επίσης η βοήθεια της διευθύντριας του Ιστορικού-Λαογραφικού Μουσείου Καρδίτσας Φένιας Λέκκα και του επιμελητή Πέτρου Κομπορόζου, οι οποίοι μου διέθεσαν αδημοσίευτο υλικό του μουσείου απαραίτητο για τη διατριβή μου. Τους ευχαριστώ γι' αυτή την εξυπηρέτηση. Στο πεδίο της έρευνας σημαντική ήταν η συμβολή του Μπάμπη Τσιχτή. Τον ευχαριστώ, διότι λειτούργησε ως «άνθρωπος κλειδί» για την επαφή μου με πολλά από τα υποκείμενα της έρευνας και ως «ξεναγός» στην περιήγησή μου στο χώρο της πεδινής Θεσσαλίας.

Το οικογενειακό και φιλικό μου περιβάλλον μου παρείχε την απαραίτητη ηθική στήριξη. Ευχαριστώ ιδιαίτερα το Φώτη, τη Βαρβάρα, το Χαράλαμπο, το Γιάννη, την Αγάπη, τη Ράνια και το Δημήτρη.

Είναι σίγουρο ότι η δουλειά αυτή δε θα ολοκληρωνόταν χωρίς την καθοδήγηση και τη συμπαράσταση της Άννας Λυδάκη. Ήταν πάντα πρόθυμη να συζητήσει μαζί μου τα θέματα της διατριβής και παρακολούθησε όλες τις φάσεις της εξέλιξής της. Της είμαι βαθιά υποχρεωμένος γι' αυτό, όπως και για το ότι ο προσανατολισμός που μου παρείχε σε θέματα επιτόπιας έρευνας ήταν πολύτιμος για ένα τόσο ιδιαίτερο θέμα. Επιπλέον της οφείλω ευγνωμοσύνη όχι μόνον επειδή με βοήθησε να φέρω σε πέρας ένα έργο ζωής, αλλά και για το ότι χάρη στη δική της συμβολή κατέστη δυνατόν να ακουστούν οι φωνές των υποκειμένων ετούτης της έρευνας. Σ' αυτούς άλλωστε τους απλούς αγρότες και στις υπέροχες γυναίκες της πεδινής Θεσσαλίας που με δέχτηκαν στα σπίτια τους και μου άνοιξαν τις καρδιές τους αφιερώνεται αυτή η εργασία -και για όσους/ες πια δεν υπάρχουν, στη μνήμη τους.

Αθήνα, 2 Μαΐου 2012

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	9

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ-ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ

Κεφάλαιο 1. Προς μια θεωρία της διατροφής.....	20-149

1. α. Η πολυσημία του πεδίου της διατροφής και η εγκαθίδρυση ορίων στο θεωρητικό πλαίσιο	20
1. β. Πείνα και δαψίλεια.....	22
1. β. I. Η αντιμετώπιση της πείνας.	29
1. β. II. Η αντιμετώπιση της ...αφθονίας.....	37
1. γ. Κριτήρια εδωδιμότητας.....	43
1. γ. I. Η M. Douglas και η συμβολική προσέγγιση.....	47
1. γ. II. Ο M. Harris και η υλιστική προσέγγιση.....	50
1. γ. III. In medias res: μεταξύ συμβολισμού και υλισμού.....	52
1. γ. IV. Κριτήρια επιλογής από τη γκάμα των εδώδιμων ειδών.....	53
1. δ. Ο χώρος της τροφής/μαγειρικής.....	55
1. δ. I. Τρώγοντας έξω και τρώγοντας μέσα.....	56
1. δ. II. Το ανθρώπινο σώμα στο χώρο της τροφής.....	62
1. ε. Ο χρόνος της τροφής/μαγειρικής.....	66
1. ε. I. Το δομικό επίπεδο: η ισορροπία του κοινωνικού συστήματος μέσω της επανάληψης διατροφικών συνηθειών και εθίμων.....	67
1. ε. II. Το εξελικτικό χρονικό επίπεδο: παράδοση και νεωτερισμός.....	69
1. στ. Η διατροφή ως προσωπική επιλογή και ως κοινωνική επιταγή: τα όρια του γούστου (P. Bourdieu).....	78
1. ζ. Πολιτισμός και βαρβαρότητα.....	82
1. ζ. I. Ανθρωποφαγία: η ακραία βαρβαρότητα.....	83
1. ζ. II. Πολιτισμός: τα ιδιαίτερα εδώδιμα είδη και ο τρόπος κατανάλωσής τους.....	86
1. ζ. III. Τροφή θεών τε και θνητών: αρχαία ελληνική σκέψη και τροφή.....	89
1. ζ. IV. Το θρησκευτικό κριτήριο στη διατροφή: χριστιανισμός, νηστεία και αφθονία.....	101
1. ζ. IV. α. Τροφές νηστίσιμες και αρτυμένες. Νηστεία και γιορτή στην ελληνική λαϊκή λατρεία.....	105

1. ζ. IV. β. Τροφή και παράδοση.....	110
1. η. Μαγειρική: μια οικουμενική σταθερά.....	122
1. θ. Το μαγειρικό τρίγωνο: η μικρή πραγματεία γαστρονομικής εθνολογίας και η συνεισφορά του δομισμού του Claude Levi-Strauss.....	130
1. ι. Γαστρονομία και καθημερινή διατροφή.....	137
1. ια. Ερωτισμός και τροφή: αφροδισιακές και αναφροδισιακές τροφές.....	142
1. ιβ. Φάρμακα και φαρμάκια.....	144
1. ιγ. Συμπέρασμα.....	148

Κεφάλαιο 2. Προς έναν ορισμό της μαγείας.....150-170

2. α. Από τη μαγεία στις μαγείες: η πολυσημία του πεδίου της μαγείας.....	150
2. β. Δύο in situ μελέτες για τη μαγεία: E.E. Evans-Pritchard και Cl. Kluckhohn.....	153
2. γ. Μπορεί να υπάρξει ένας κοινώς αποδεκτός ορισμό της μαγείας (;).....	155
2. δ. Λαογραφία και μαγεία.....	163
2. ε. Συμπέρασμα.....	170

Κεφάλαιο 3. Η γυναικεία εξουσία.....171-216

3. α. Η προβληματική του φύλου: η σχέση φύση /πολιτισμός και θηλυκό/αρσενικό στα πλαίσια της φεμινιστικής κοινωνικής θεωρίας.....	171
3. α. 1. Η θέση της γυναίκας στη Δ. Ευρώπη τον 19 ^ο αι: από την εμφάνιση του αστικού φεμινισμού και τη διεκδίκηση μιας <i>φεμινιστικής ιστορίας</i> , <i>μέχρι την ιστορία των γυναικών</i>	172
3. α. 2. Οικοφεμινισμός και ανθρωπολογία: πέρα από τους δυισμούς.....	180
3. α. 3. Η αποδόμηση της σχέσης φύση/πολιτισμός= θηλυκό/αρσενικό.....	187
3. α. 4. Από τον φεμινισμό στη γυναικεία εξουσία.....	190
3. β. Η προβληματική της εξουσίας: από τις εξουσίες στην εξουσία.....	191
3. γ. Φύλο και εξουσία.....	199
3. δ. Μαγεία και έμφυλη εξουσία στο Δυτικό Κόσμο και την Ελλάδα.....	203
3. ε. Η έμφυλη εξουσία στα πλαίσια της κοινωνικής λαογραφίας.....	213

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ- ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ

Κεφάλαιο 4. Η μεθοδολογία της έρευνας.....	217-251
4. α. Time is...in vivo και in situ: εθνογραφία και συμμετοχική παρατήρηση.....	217
4. α. I. Η διάρκεια του παρόντος.....	219
4.α. II. Εγώ και οι «άλλοι».....	219
4.α.III. Κριτήρια επιλογής του θέματος και η διπλή υφή του πεδίου.....	222
4. α. IV. Η είσοδος στο πεδίο.....	224
4. α. V. Σε αναζήτηση ειδικών μεθόδων: συγκεκαλυμμένη παρατήρηση (covert research), αφηγήσεις ζωής-συνεντεύξεις «παλίμψηστα».....	228
4.α.VI.Κατηγοριοποίηση.....	232
4. α. VII. Το τέλος(:) της έρευνας.....	237
4. β. Time was.... Τα πάντα είναι ιστορία.....	238
4. β. I. Time is not....Μνήμη και προφορική παράδοση.....	241
4. β. II: Η Άλκη Κυριακίδου -Νέστορος και η λαογραφική/ανθρωπολογική σχολή της Θεσσαλονίκης. [ιστορική εθνογραφία και προφορική ιστορία] ...	243
4. β. III. Ο Μ. Γ. Μερακλής και η κοινωνική λαογραφία. [κοινωνικοϊστορική μέθοδος και αφηγήσεις ζωής].....	246
4. β. IV. Πηγές της έρευνας.....	249
 Κεφάλαιο 5. Η ιστορία των κατοίκων.....	252-274
5. α. Ξένοι Περιηγητές.....	253
5. β. Έλληνες λόγιοι.....	259
5. γ. Η λαϊκή παράδοση για τους Καραγκούνηδες.....	265
5. δ. Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του λαϊκού τους πολιτισμού.....	273
 Κεφάλαιο 6. Τα συμφραζόμενα της έρευνας: ο χώρος και ο χρόνος.....	275-291
6.α. Ο οικολογικός χώρος: το φυσικό περιβάλλον.....	275
6.β. Ανθρωπογενής χώρος: η πολιτισμική περιοχή (cultural area).....	282
6. γ. Ο χρόνος: ο ρόλος των εθίμων στη ζωή των ανθρώπων.....	286

Κεφάλαιο 7. Η θέση της γυναίκας στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων.....292-319

7. α. Άνδρες: ισχυροί (πατέρες και γαμπροί) και υποταγμένοι (καλλιεργητές και παραγωγοί).....	292
7.β.Νύφης«τίμημα».....	297
7.β. I. (Α)γαρλίκι και προίκα.....	302
7. β. II. Νύφες: νοικοκυρές, μαγειρίσσεσ, υφάντρες και μητέρες.....	302
7. γ. Μικρά και μεγάλα ταξίδια: η κίνηση της γυναίκας στο χώρο.....	306-317
7. γ. I. Ενδοκοινοτική χωροοργάνωση.....	306
7. γ. I. (α). Οι κατοικίες: εντός του οίκου.....	306
7. γ. I. (β). Η ρούγα: εκτός του οίκου.....	313
7. γ. I. (γ). Ο δρόμος και ο δημόσιος χώρος.....	314
7. γ. II. Διακοινοτική χωροοργάνωση.....	317

Κεφάλαιο 8. Το ωφέλιμο και το βλαβερό της τροφής και η προσφορά της.....320-393

8.α. Εδώδιμα και μη εδώδιμα είδη στους Καραγκούνηδες. Τα κριτήρια εδωδιμότητας των ζωικών και φυτικών ειδών και η μαγειρική τους.....	321-346
8.α. I. τα ζωικά είδη.....	321
8.α.II.Τα φυτικά είδη.....	335
8.α. III. Συμπεράσματα.....	345
8.β. Η Προσφορά της τροφής.....	346-387
8.β.I. Προσφορά στην οικογένεια.	346
8.β.I.(α)Καθημερινή μαγειρική.....	346
8. β. I. (β). Τελετουργική μαγειρική.....	348
8.β.I. (γ). Η συμβολική διάσταση των καθημερινών βασικών ειδών.....	353
8.β.I.(δ). Προσφορά τροφής στους επισκέπτες.....	359
8. β. II. Προσφορά τροφής στο Θεό.....	361
8. β. III. Διαβατήριες τελετουργίες της γέννησης και προσφορά τροφής.....	364
8.β. IV. Διαβατήριες τελετουργίες του γάμου και προσφορά τροφής.....	372
8.β. V. Διαβατήριες τελετουργίες του θανάτου και προσφορά τροφής: ο πόνος και η πείνα της ψυχής.....	380

8.γ. Μη εδώδιμες και απαγορευμένες τροφές: η μαγειρική τους και η πρόκληση βλάβης.....	387
8.δ. Συμπεράσματα και προεκτάσεις.	390
Κεφάλαιο 9. Η μαγεία μέσα από το λόγο των υποκειμένων της έρευνας....	394-426
9. α. Μάγοι και μάγισσες στη λαϊκή λογοτεχνία.....	395
9. β. Τοπικές παραδόσεις και θρύλοι.....	407
9. γ. Από τις παραδόσεις και τους θρύλους σε πραγματικά περιστατικά μαγείας....	409
9. δ: Αφηγήσεις ζωής	415
Κεφάλαιο 10. Συμπεράσματα και προεκτάσεις	427-454
10. α. Συμπεράσματα:	
10. α. I. Για τη μαγεία.....	427
10. α. II. Για τη σύνδεση μαγειρικής- μαγείας.....	435
10. α. III. Για την έμφυλη εξουσία.....	442
10. β. Προεκτάσεις: Οι έμφυλες σχέσεις στην ιστορική και κοινωνική τους διάσταση.....	447
Πηγές και βιβλιογραφία.....	455

Εισαγωγή

1. Υπόθεση εργασίας

Το θέμα της παρούσας διατριβής είναι, κατ' αρχάς, η σχέση της μαγειρικής με τη μαγεία στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων της Δ. Θεσσαλίας. Σε ένα δεύτερο επίπεδο εξετάζεται το αν και κατά πόσον η σχέση αυτή συνιστούσε γυναικεία συμβολική εξουσία.

Μέσα από εθνογραφικά δεδομένα κατόπιν επιτόπιας ποιοτικής έρευνας στην πεδινή Θεσσαλία, με επίκεντρο τα χωριά Αρτεσιανό και Καρδιτσομάγουλα του Νομού Καρδίτσας, στη λαογραφική αυτή κατά βάση μελέτη, καταγράφηκαν αρχικά οι πρακτικές της καθημερινής και της τελετουργικής μαγειρικής, που αφορούσαν την παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων. Άλλες από αυτές τις πρακτικές διασώζονται μέσω της παράδοσης και τελούνται ακόμη και σήμερα, ενώ άλλες εκμαιομένη και ανασύρθηκαν μέσα από τη μνήμη ανθρώπων που γεννήθηκαν στο πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα και βίωσαν, στο δεύτερο μισό του ως σήμερα, τη μετάβαση από τον παραδοσιακό στο σύγχρονο τρόπο ζωής.

Συνάμα η έρευνα δεν αγνόησε την ιστορία. Συμπεριέλαβε ως πηγές παλαιότερες επιτόπιες έρευνες και συνεντεύξεις από την ευρύτερη περιοχή των Καραγκούνηδων καθώς και οποιαδήποτε ιστορική μελέτη γύρω από την πεδινή Θεσσαλία, προκειμένου να ανασυντεθεί ο συνολικός τρόπος ζωής της παραδοσιακής κοινωνίας των Καραγκούνηδων στον 20^ο αιώνα με έμφαση βέβαια πάντα το πεδίο της διατροφής.

Διαπιστώθηκε ότι η μαγειρική στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων ήταν τέχνη και τεχνική κοινωνικά μαθημένη, που επικοινωνείτο δια ζώσης, με το λόγο και την πράξη, από γενιά σε γενιά και από μάνα σε κόρη. Η παρασκευή και η προσφορά του φαγητού συνιστούσε γυναικεία πρακτική και σηματοδοτούσε τις βασικές στιγμές της ζωής του ανθρώπου (γέννηση, γάμος, θάνατος). Επιπλέον η μαγειρική ήταν συνδεδεμένη με έντονους συμβολισμούς τόσο ως τελετουργική τροφή την περίοδο των γιορτών, όσο και ως απλό, καθημερινό φαγητό. Ως εκ τούτου η έρευνα γύρω από τη διατροφή πήρε ένα πιο συγκεκριμένο χαρακτήρα: αναζητήθηκε ο συμβολισμός της τροφής και αν και κατά πόσον η μαγειρική και το φαγητό είχαν μεταφυσική - μαγική διάσταση. Με άλλα λόγια η υπόθεση εργασίας συνίσταται στη σχέση που είχε το πεδίο της τροφής με το πεδίο της μαγείας.

Η διερεύνηση αυτής της σχέσης αποκάλυψε ότι τα φυτικά και ζωικά είδη που είχαν επιλεγεί ως εδώδιμα, ωφελούσαν. Από την άλλη, τα είδη που είχαν επιλεγεί ως μη εδώδιμα θεωρείτο ότι έβλαπταν. Η δε ωφέλεια και η βλάβη συνίσταντο πολύ περισσότερο σε συμβολικό επίπεδο, απ' ό,τι σε υλικό. Και τα δύο είδη όμως, εδώδιμα και μη εδώδιμα, θα μπορούσαν μέσω μιας ειδικής μαγειρικής επεξεργασίας τους (να γίνουν δηλαδή φίλτρα ή να ριχτούν μέσα στο κανονικό φαγητό), να προκαλέσουν μαγεία. Τη μαγεία διενεργούσαν οι *μαϊστρες*, οι γυναίκες δηλαδή της περιοχής που εμπλέκονταν με μάγια, κατά περίπτωση: είτε για να ωφελήσουν είτε για να βλάψουν, οπότε μπορούμε να διακρίνουμε αντίστοιχα μια ευεργετική και μια επιβλαβή μαγεία. Ωστόσο οι Καραγκούνηδες, στον παραδοσιακό τους πολιτισμό, χρησιμοποιούσαν τον όρο «μάγια», για να δηλώσουν την επιβλαβή μαγεία, ενώ η έννοια της «ευεργετικής μαγείας» δεν υφίστατο στο λεξιλόγιό τους. Τα μάγια δηλαδή είναι εξ ορισμού κάτι κακό και αποτρόπαιο.

Η διαπίστωση μάλιστα ότι τόσο η μαγειρική, όσο και η μαγεία ήταν ως επί το πλείστον αρμοδιότητα των γυναικών, οδήγησε την έρευνα σε μια πιο ενδελεχή διερεύνηση του θέματος της μαγείας στην υπό έρευνα κοινωνία, όπου μέσα από τη λαϊκή λογοτεχνία, τις παραδόσεις και κυρίως τις αφηγήσεις ζωής των υποκειμένων, επιβεβαιώθηκε η συνάφεια της μαγείας όχι μόνο με τη μαγειρική, αλλά και με άλλα γυναικεία πεδία δράσης, όπως τη ραπτική και γενικά το νοικοκυριό. Επιπλέον η διαπίστωση ότι οι άνδρες δεν έκαναν μάγια, αλλά ότι, όταν εμπλέκονταν με αυτά, λειτουργούσαν ως «εξορκιστές», ως αυτοί δηλαδή που έλυναν τα γυναικεία μάγια, οδήγησε επιπλέον σε μια δεύτερη υπόθεση έρευνας: Θα μπορούσε η μαγεία σχετιζόμενη με τη μαγειρική και τα άλλα γυναικεία πεδία να συνιστά ένα πεδίο, με το οποίο η γυναίκα προσπαθούσε να αντισταθεί στην ανδρική καταπίεση της πατριαρχικής κοινωνίας και να διεκδικήσει το δικό της λόγο; Επιπλέον: είχε η γυναίκα μέσω της μαγείας εξουσία στην ανδροκρατούμενη κοινωνία και αν ναι τι είδους;

2. Θεωρητικό υπόβαθρο

Ως προς την ερμηνεία του θέματος ακολούθησα αρχικά τη δομική/ερμηνευτική μέθοδο, καθώς με ενδιέφερε κυρίως η σχέση μεταξύ των πεδίων έρευνας. Περισσότερο δηλαδή η παρούσα διατριβή ασχολείται με τη σχέση διατροφής και μαγείας και όχι με τη διατροφή ή τη μαγεία χωριστά. Βασικός θεωρητικός, στον οποίο στηρίχθηκε η ερμηνεία του θέματος είναι ο Claude Levi-Strauss, ο

στρουκτουραλισμός του οποίου έχει επισημάνει ότι το τι είναι edwdimο και τι όχι διαμορφώνεται πολιτισμικά και ελέγχεται κοινωνικά.

Επίσης ο συσχετισμός διατροφής και μαγείας αποκάλυψε ότι τα edwdimα είδη συνδέονται με την επωφελή μαγεία, ενώ τα μη edwdimα με την επιβλαβή. Κατά τη διάρκεια της έρευνας όμως προέκυψε και μια τρίτη δομική κατηγορία, όπου τα edwdimα έβλαπταν και τα μη edwdimα ωφελούσαν, οπότε και οι έννοιες ωφέλεια-βλάβη, edwdimο- μη edwdimο, ευεργετική (μαγεία) – επιβλαβής (μαγεία) κατά περίπτωση αντιστρέφονταν. Ως εκ τούτου οι σχέσεις, όσον αφορά την τροφή και τη μαγεία, γίνονταν πιο περίπλοκες και το απλό δυιστικό σχήμα ωφέλεια / βλάβη συχνά αποδομείτο. Επιπλέον η χρήση της αναλυτικής κατηγορίας του φύλου, για να εξηγηθεί η σχέση μαγειρικής και μαγείας, δεδομένου ότι και με την πρώτη και με τη δεύτερη εμπλέκονταν ως επί το πλείστον γυναίκες, αποκάλυψε ότι η κοινωνική πραγματικότητα της παραδοσιακής κοινωνίας των Καραγκούννηδων ήταν πιο σύνθετη και πλουραλιστική, από ό,τι είχα αρχικά εκτιμήσει. Αυτό έγινε ιδιαίτερα αντιληπτό, όταν η σχέση μαγειρικής - μαγείας μεταφράστηκε ως όψη μιας γυναικείας συμβολικής εξουσίας, στην υπό έρευνα κοινωνία, οπότε και ο λόγος της μαγειρικής - μαγείας γινόταν εξαιρετικά πολυσήμαντος. Προέβην τότε σε μια πιο μεταμοντέρνα προσέγγιση με βάση το έργο του M. Foucault.

3. Η δομή της διατριβής

Η παρούσα διατριβή δομείται σε δύο μέρη: ένα θεωρητικό και ένα ερευνητικό. Το θεωρητικό μέρος αποτελείται από τρία κεφάλαια και το ερευνητικό από έξι. Στο τελευταίο, δέκατο κεφάλαιο, παρουσιάζονται τα τελικά συμπεράσματα της έρευνας.

Στο *πρώτο κεφάλαιο* επισημαίνεται η πολυσημία του πεδίου της διατροφής και η δόμηση του θεωρητικού πλαισίου εδράζεται σε μια διαπίστωση που προέκυψε από την έρευνα: οι Καραγκούννηδες θεωρούσαν ότι το φαγητό θα μπορούσε να αποβεί άλλοτε ωφέλιμο και άλλοτε βλαβερό ανάλογα με το τι, πού, πότε, γιατί και με ποιους έτρωγαν. Αυτή ακριβώς η αμφισημία της τροφής αποτέλεσε τον άξονα πάνω στον οποίο δομήθηκε το θεωρητικό πλαίσιο. Μέσα από αντιθετικά ζεύγη, που αφορούν τη διατροφή, του τύπου: πείνα-αφθονία, υγεία-αρρώστια, ατομικό-κοινωνικό, μέσα-έξω, νηστεία-ευωχία, σεξουαλικότητα-στέρηση, πολιτισμός-βαρβαρότητα, παραδοσιακό-σύγχρονο κλπ, επιχειρείται να δοθεί η ωφέλιμη / καλή και η βλαβερή / κακή υφή της τροφής. Ωστόσο συχνά τα αντιθετικά ζεύγη αποδομούνται και αυτό που νοείται ως ωφέλιμο εμπίπτει στην κατηγορία του

βλαβερού και αντιστρόφως. Αυτό βέβαια δεν δηλώνει μέσα από ένα μεταμοντέρνο πρίσμα έναν ακραίο σχετικισμό, αλλά περισσότερο εκφράζει αφενός μεν τις ιδιαίτερες επιταγές και τα διατροφικά όρια της κάθε κοινωνίας και αφετέρου την ανάγκη τήρησης ισορροπίας στη δίαιτά της (τρόπο ζωής). Η βασική δομή του ωφέλιμου και του βλαβερού είναι σημαίνουσα, αλλά έχει πολλαπλή υφή και καθίσταται πλουραλιστική και ευέλικτη ανάλογα με τη σημασία που προσδίδει στις κατηγορίες της ωφέλειας και της βλάβης η κάθε κοινωνία. Ακόμη στο κεφάλαιο αυτό αναλύεται η μαγειρική ως μια οικουμενική πολιτισμική σταθερά και παρουσιάζονται οι δομικές κατηγορίες του ωμού, του μαγειρεμένου και του σάπιου, όπως έχουν διατυπωθεί από τον C. Levi-Strauss.

Στο *δεύτερο κεφάλαιο* η αντιφατική φύση του φαγητού, η ωφέλεια ή η βλάβη που μπορεί να προκαλέσει στον άνθρωπο, αποτέλεσε και πάλι τον άξονα για να μελετηθεί αντίστοιχα η επωφελής και η επιβλαβής μαγεία, δεδομένου ότι στις παραδοσιακές κοινωνίες οι τροφές έχουν μια έντονη μαγική διάσταση καθώς μπορεί να αποβούν ευεργετικές ή επικίνδυνες βάσει των συμβολισμών τους. Ως εκ τούτου μπορούμε να μιλάμε για μια επωφελή / καλή και μια επιβλαβή / κακή μαγεία. Το πεδίο της μαγείας όμως είναι εξαιρετικά πολυσήμαντο και το δυσιστικό σχήμα επωφελής - επιβλαβής μαγεία συνεχώς επαναπροσδιορίζεται και αναψηλαφείται ανάλογα με τις περιστάσεις εκτέλεσης της μαγείας και τα εκάστοτε ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα που αυτή εντάσσεται. Ωστόσο παρά την ευρύτητα του πεδίου και την πλούσια ορολογία που υπάρχει γύρω από το πεδίο της μαγείας, προκειμένου να καταδειχθούν οι πολλαπλές της όψεις, η δομή επωφελής - επιβλαβής μαγεία αποτελεί οικουμενική σταθερά. Επομένως οι έννοιες της επωφελούς και της επιβλαβούς μαγείας μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως αναλυτικές κατηγορίες του εδώδιμου και του μη εδώδιμου αντίστοιχα, όπως και του μαγειρεμένου φαγητού που ενδέχεται, βάσει συμβολισμών, να ωφελήσει ή να βλάψει.

Η διασύνδεση της μαγειρικής με τη μαγεία, καθώς και η διαπίστωση ότι και στο ένα και στο άλλο πεδίο εμπλέκονταν περισσότερο οι γυναίκες, με αποτέλεσμα η δομή μαγειρική / μαγεία να συνιστά γνώση και συμβολική εξουσία των γυναικών, έστρεψε τη θεωρητική αναζήτηση σε δύο πολυσήμαντες και ιδεολογικά φορτισμένες έννοιες της κοινωνικής θεωρίας: το φύλο και την εξουσία. Ως εκ τούτου στο *τρίτο κεφάλαιο* σκιαγραφείται η θέση της γυναίκας στη Δ. Ευρώπη και την Ελλάδα αναφορικά με τη σύνδεσή της είτε με τη φύση είτε με τον πολιτισμό. Κι αυτό επειδή στο δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα οι κοινωνικοί επιστήμονες ασχολούνται με το φύλο

κυρίως ως κοινωνική κατασκευή (gender) και όχι ως βιολογική διαφορά (sex) καθώς και με τη διάσταση ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό, δεδομένου ότι εν πολλοίς ο άνδρας ταυτιζόταν με τον πολιτισμό - κουλτούρα και η γυναίκα με τη φύση. Η διαπίστωση όμως ότι οι γυναίκες ταυτιζόμενες είτε με τη φύση είτε με τον πολιτισμό ήταν σε γενικές γραμμές υποταγμένες στην ανδρική κυριαρχία, έφερε στο προσκήνιο την έννοια της εξουσίας και πολύ περισσότερο τη σχέση της εξουσίας με το φύλο. Τι είδους εξουσία ασκούσε η γυναίκα μέσω της μαγείας; Ειδικότερα εξετάζεται η σχέση της έμφυλης εξουσίας με τη μαγεία στη Δύση και στην Ελλάδα και επισημαίνονται οι μεταξύ τους διαφορές. Αναζητείται μια διευρυμένη έννοια της εξουσίας και τελικά υιοθετείται η ριζοσπαστική αντίληψη περί εξουσίας του M. Foucault για να αναλυθούν οι έμφυλες σχέσεις εξουσίας της παραδοσιακής κοινωνίας των Καραγκούνηδων, όπως αυτές δομούνται μέσα από τη διασύνδεση της μαγείας με τη μαγειρική.

Στο *τέταρτο κεφάλαιο* παρουσιάζεται αναλυτικά η μεθοδολογία της έρευνας. Η επιτόπια έρευνα στην πεδινή Θεσσαλία συνίστατο στην εθνογραφία και τη συμμετοχική παρατήρηση σε συνδυασμό με την προφορική ιστορία και την προφορική παράδοση. Ορίζονται τα κριτήρια επιλογής του θέματος της έρευνας, περιγράφεται η είσοδός μου στο πεδίο, προσδιορίζεται το είδος της παρατήρησης που ακολουθήθηκε και ταξινομούνται οι εμπειρικές και εννοιολογικές κατηγορίες που προέκυψαν.

Στο *πέμπτο κεφάλαιο* δίνεται η ιστορία των Καραγκούνηδων, των κατοίκων δηλαδή της δυτικής πεδινής Θεσσαλίας. Αρχικά σχολιάζεται ο όρος «Καραγκούνηδες» και παρατίθενται οι επικρατέστερες εκδοχές που έχουν διατυπωθεί για την προέλευσή του. Έπειτα αναφέρονται ξένοι περιηγητές, οι οποίοι στα ταξίδια τους κατά τη διάρκεια της Τουρκοκρατίας περιέγραψαν τον τρόπο ζωής των κατοίκων της πεδινής Θεσσαλίας, καθώς και Έλληνες λόγιοι και ερευνητές, οι οποίοι μελέτησαν τα κοινωνικά χαρακτηριστικά των Καραγκούνηδων. Στη συνέχεια η έρευνα στρέφεται στους ίδιους τους Καραγκούνηδες, στο πώς δηλαδή αυτοπροσδιορίζονται, στο τι λένε για το όνομά τους, αλλά και στο τι αναφέρει η λαϊκή παράδοση για τον πολιτισμό τους. Με βάση την προαναφερθείσα έρευνα προσδιορίζονται τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του λαϊκού τους πολιτισμού.

Στο *έκτο κεφάλαιο* αναλύεται το πλαίσιο της έρευνας: ο χώρος και ο χρόνος. Δίνεται πρώτα μια περιγραφή του οικολογικού χώρου, της μεγάλης θεσσαλικής πεδιάδας, την οποία οι Καραγκούνηδες καλλιεργούν από αιώνες αναπτύσσοντας τον

πρωτογενή τομέα παραγωγής. Οι κοινές παραγωγικές σχέσεις και οι κοινές αξίες που μοιράζονται οι κάτοικοι της μετασχηματίζουν τον οικολογικό χώρο, όπου διαβιούν, σε πολιτισμική περιοχή. Αν και στις μέρες μας, στις αρχές του 21^{ου} αιώνα η μεγάλη γεωγραφική κινητικότητα και η τεχνολογική εξέλιξη έχουν μεταβάλει τη σχέση των Καραγκούνηδων με τη φύση και τον παραδοσιακό τρόπο ζωής, εν τούτοις η ενότητα της πολιτισμικής περιοχής ανευρίσκεται ακόμη και ένας κοινός τρόπος ζωής συνεχίζει να επιβιώνει στη μνήμη και να μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά μέσω της προφορικής παράδοσης. Όσα από τα έθιμα έχουν διασωθεί στη μνήμη και άλλα που συνεχίζουν να επιβιώνουν, καταδεικνύουν τη μεγάλη σημασία που είχαν καθ' όλη τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα οι τελετουργίες στη ζωή των κατοίκων, ιδίως στις οριακές στιγμές της γέννησης, του γάμου και του θανάτου, καθώς τους βοηθούσαν να μεταβούν ομαλά από τη μια κατάσταση στην άλλη.

Στο *έβδομο κεφάλαιο* περιγράφεται η θέση της γυναίκας στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων. Οι γυναίκες θεωρούνταν υποδεέστερες έναντι των ανδρών και ήταν απόλυτα υποταγμένες σε πατέρες και συζύγους. Προορισμός της γυναίκας ήταν να παντρευτεί, να κάνει παιδιά και να αποδειχθεί άξια νύφη, σύζυγος και μητέρα. Στη συνέχεια εξετάζονται δύο βασικοί γαμήλιοι θεσμοί που ίσχυαν στους Καραγκούνηδες: το (α)γαρλίκι στο α μισό του 20^{ου} αιώνα και η προίκα στο β μισό. Έπειτα αναφέρονται τα βασικά πεδία της μαγειρικής, της ραπτικής και του νοικοκυριού, στα οποία όφειλε να έχει πρόσβαση κάθε γυναίκα για να καταξιωθεί κοινωνικά. Τέλος περιγράφεται ο χώρος δράσης της γυναίκας, το σπίτι και κυρίως η κουζίνα και εξετάζεται η μετακίνησή της από τον μέσα χώρο του σπιτιού προς την αυλή, το δρόμο, την πλατεία (ενδοκοινοτική χωροοργάνωση), αλλά και η μετακίνησή της έξω από τα όρια του χωριού προς τα χωράφια, τα διπλανά χωριά και την πόλη (διακοινοτική χωροοργάνωση).

Στο *όγδοο κεφάλαιο* αρχικά καθορίζονται τα κριτήρια edωδιμότητας των ζωικών και φυτικών ειδών στους Καραγκούνηδες και αναλύεται η διατροφική τους σημασία κυρίως στο συμβολικό επίπεδο. Ο ρόλος του άνδρα, όσον αφορά τα φυτικά είδη, συνίστατο στην καλλιέργεια της γης, στη συγκομιδή και στην αποθήκευση των καρπών. Όσον αφορά τα ζωικά είδη, η προσφορά του περιορίζεται, κυρίως, στη σφαγή των οικόσιτων ζώων, πράγμα που αποτελούσε τελετουργική θυσία. Τα edωδιμα ζωικά και φυτικά είδη μαγειρεύονταν αποκλειστικά από γυναίκες με εξαίρεση τη συμμετοχή του ανδρός στο ψήσιμο του κρέατος των ζώων που είχε ο ίδιος θυσιάσει, σε ανοιχτή φωτιά έξω από το σπίτι και ποτέ μέσα σ' αυτό. Μολονότι ο

άνδρας μαγείρευε κατά συνθήκη, η γυναίκα δεν ήταν μόνο μαγείρισσα, αλλά συνάμα δούλευε σκληρά στα χωράφια (καλλιέργεια, σκάλισμα, συγκομιδή, αποθήκευση καρπών) και φρόντιζε επιμελώς τον κήπο και τα ζώα. Συμμετείχε δηλαδή εξ ίσου - αν όχι περισσότερο - με τον άνδρα στην όλη παραγωγική διαδικασία. Στη συνέχεια παρουσιάζεται η γυναικεία προσφορά της τροφής, τελετουργικής και καθημερινής, στα πλαίσια του δομικού σχήματος ωφέλεια - βλάβη. Οι γυναίκες μαγείρευαν και προσέφεραν την ωφέλιμη τροφή τους στην οικογένεια, στους επισκέπτες, στο Θεό, καθώς και σε κάθε άτομο που βίωνε σημαντικές και οριακές στιγμές στη ζωή του, ήτοι: γέννηση, γάμο και θάνατο. Συνάμα όμως μια γυναίκα θα μπορούσε να μαγειρέψει μη εδώδιμα είδη ή να επιδιώξει τη σήψη του μαγειρεμένου φαγητού, ώστε να φτιάξει ένα «μαγεμένο» φαί και να το προσφέρει είτε σε όποιον /αν αντιπαθούσε και ήθελε να τον βλάψει είτε πάλι σε όποιον αγαπούσε και επιθυμούσε να κερδίσει ως σύζυγο. Έμφαση δίνεται στη συμβολική διάσταση που είχε η προσφορά της τροφής και μέσα από το λόγο των υποκειμένων της έρευνας συνεξετάζεται το ωφέλιμο και το βλαβερό της προσφοράς. Στην πρώτη περίπτωση το φαγητό ωφελούσε όχι μόνον υλιστικά, τη θρέψη δηλαδή του σώματος, αλλά παράλληλα δημιουργούσε αγαστές οικογενειακές και κοινωνικές σχέσεις, καθώς η γυναίκα ακολουθούσε τα κοινωνικά πρότυπα της καλής μαγείρισσας και νοικοκυράς. Στη δεύτερη περίπτωση όμως το φαγητό καθίστατο επικίνδυνο, τόσο σε υλιστικό (θρέψη), όσο και σε συμβολικό (σκέψη) επίπεδο, καθώς η γυναίκα ακολουθούσε επικίνδυνες μαγειρικές, οι οποίες συνίσταντο στην αντιστροφή των κοινωνικά καθιερωμένων και μαθημένων διατροφικών προτύπων. Αυτή η αμφισημία κατέτασσε τις γυναίκες σε δύο κατηγορίες: καλομαγείρισσες και χρυσοχέρες νοικοκυρές από τη μια μεριά και οκνηρές και ίσως επικίνδυνες μαϊστρες από την άλλη. Η παράθεση ορισμένων εθίμων -της γέννησης, του γάμου και του θανάτου- που έχουν να κάνουν με τη ραπτική και με το πεδίο του σώματος, αν και δεν σχετίζονται άμεσα με τη διατροφή, εν τούτοις παρατίθενται στο κεφάλαιο αυτό, διότι εμπίπτουν στην ευρύτερη κατηγορία του γυναικείου νοικοκυριού, οπότε και είναι απαραίτητα για μια συνολικότερη θεώρηση του θέματος. Συνεξετάζοντας το ωφέλιμο και το βλαβερό της γυναικείας μαγειρικής και της προσφοράς της οι τροφές κατατάσσονται σε δύο κατηγορίες: (α) ωφέλιμες τροφές / φαγητά που αντιστοιχούν μέσω των συμβολισμών τους σε μια ευεργετική / επωφελή μαγεία. (β) βλαβερές τροφές / φαγητά που αντιστοιχούν σε μια επιβλαβή μαγεία ή μάγια. Μπορούμε επομένως να μιλήσουμε για μια ευεργετική και για μια επιβλαβή μαγεία βάσει της αντανάκλασης των αντίστοιχων συμβολισμών της καλής

/εδώδιμης και της επιβλαβούς / μη εδώδιμης τροφής. Επειδή όμως ορισμένα είδη ήταν αμφίσημα, κάποια εδώδιμα δηλαδή έβλαπταν, ενώ κάποια μη εδώδιμα ωφελούσαν, η μαγεία στους Καραγκούνηδες δεν μπορεί να ερμηνευθεί μόνο με το απλό δομικό σχήμα ευεργετική μαγεία-κακή μαγεία ως αντανάκλαση των αντίστοιχων συμβολισμών της καλής / εδώδιμης και της επιβλαβούς / μη εδώδιμης τροφής. Τόσο η αμφίσημη κατηγορία ορισμένων εδώδιμων και μη εδώδιμων ειδών που λειτουργούν σε συμβολικό επίπεδο πότε θετικά και πότε αρνητικά ανάλογα με την περίπτωση, όσο και ο συσχετισμός της μαγείας με άλλα πεδία, όπως η ραπτική και το πεδίο του σώματος, επέβαλε μια περισσότερο ενδελεχή ανάλυση. Οπωσδήποτε ο αρχικός συσχετισμός της μαγείας με τη διατροφή / μαγειρική παρέμεινε ο βασικός άξονας και ο ερευνητικός περιορισμός του θέματος. Ωστόσο ακριβώς για να γίνει καλύτερα κατανοητή αυτή η σχέση, στο επόμενο κεφάλαιο εξετάζεται το κοινωνικό γεγονός της μαγείας στην ολότητά του, μέσα δηλαδή στο κοινωνικό πλαίσιο της κοινωνίας των Καραγκούνηδων.

Ως εκ τούτου το *ένατο κεφάλαιο* της διατριβής εξετάζει το θέμα της μαγείας στην κοινωνία των Καραγκούνηδων. Η πορεία όμως που ακολουθείται είναι αντίστροφη του προηγούμενου κεφαλαίου: αντί δηλαδή να αναζητηθεί η σχέση διατροφής με τη μαγεία επί τη βάση της αντιφατικής φύσης της τροφής, της ωφέλειας και της βλάβης που ενδέχεται να προκαλέσει στον άνθρωπο, οπότε και αντιστοιχεί στην πρώτη κατηγορία η ευεργετική μαγεία και στη δεύτερη η επιβλαβής, γίνεται προσπάθεια μέσα από το λόγο των υποκειμένων της έρευνας να διαφωτισθεί πρώτα η έννοια της μαγείας στην κοινωνία τους και έπειτα να εντοπισθεί αν και κατά πόσον η σχέση με τη διατροφή συνεχίζει να υφίσταται και αν ναι ποιες περαιτέρω εκφάνσεις έχει - (ήδη επισημάναμε ότι το δυσιστικό σχήμα ευεργετική - μαύρη μαγεία σε σχέση με το εδώδιμο - μη εδώδιμο, δεν επαρκεί).

Κοντολογίς τι σήμαινε μαγεία για τους Καραγκούνηδες; Υπήρχαν μάγοι ή μάγισσες; Δεδομένου ότι επιχειρείται να δοθεί η άποψη των υποκειμένων της έρευνας περί μαγείας, διευκρινίζεται και η δική τους, - *emic* - ορολογία. Η μαγεία επί παραδείγματι λεγόταν κυρίως *μάγια* και οι μάγισσες *μαϊστρες*, ενώ όροι για τη μαγεία, όπως: *επωφελής*, *ευεργετική*, *λευκή* εξέλιπαν από το λεξιλόγιό τους. Αυτοί οι όροι ωστόσο, χρησιμοποιούνται στην παρούσα διατριβή συνδυαστικά με τους *emic* όρους για να δηλωθούν τα είδη και οι εκφάνσεις της μαγείας και συνιστούν την προσπάθειά μου να μεταφράσω στη βάση μιας πυκνής περιγραφής το λαϊκό λόγο σε επιστημονικό, ώστε να διαφωτισθεί επαρκώς η έννοια της μαγείας. Επίσης δεδομένου

ότι η μαγεία στην παρούσα εργασία εξετάζεται καθαρά ως κοινωνικό γεγονός εντεταγμένη στα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα της παραδοσιακής κοινωνίας των Καραγκούνηδων του 20^{ου} αι., ψυχολογικές προεκτάσεις δεν δίνονται ούτε ο αναγνώστης θα βρει απαντήσεις σε ερωτήματα του τύπου: «μπορούσαν οι μάγοι/ισσες τελικά να κάνουν κακό ή να επιβληθούν με μάγια; Τα μάγια είχαν αποτέλεσμα ή όχι;» Η ανάλυση του θέματος επικεντρώνεται στη μαγεία ως σύστημα σκέψης και δράσης, ως λόγος δηλαδή και πράξη, που ενέχει κοινωνικούς συμβολισμούς και είναι συνδεδεμένη με το σύνολο των ηθών και των εθίμων της ζωής στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων. Οποιαδήποτε μεταφυσική και ψυχολογική ερμηνεία της μαγείας συνιστά καθαρά την άποψη των υποκειμένων της έρευνας. Π.χ «οι μάγισσες μπορούσαν να σε κάνουν να αρρωστήσεις, αν είχαν ένα κομμάτι από τα ρούχα σου ή αν έριχναν μανόγαλα στο φαγητό σου». Η άποψη αυτή που συνιστά την πεποίθηση των περισσότερων υποκειμένων της έρευνας δεν αξιολογείται ως προς την ισχύ της, δεν καταβάλλεται δηλαδή προσπάθεια να εξηγηθεί αν όντως αυτό είναι αλήθεια πώς και γιατί συμβαίνει, αν δηλαδή τα αίτια ήταν φυσικά ή ψυχολογικά, μέσω δηλαδή δηλητηρίασης ή μιας τυχούσης αυθυποβολής, αλλά γιατί η βλάβη που ενδέχεται να προκαλέσει η μαγεία συναρτάται με το ρούχο ή με το (συγκεκριμένο) φίλτρο. Κοντολογίς γιατί το πίστευαν ως αληθινό.

Παρουσιάζεται λοιπόν η μαγεία στα παραμύθια, στις παραδόσεις, αλλά και στις αφηγήσεις ζωής που έχουν να κάνουν με πραγματικά περιστατικά. Στα παραμύθια και στις παραδόσεις διαπιστώθηκε ότι οι μάγισσες νοούνται ως ανθρωπόμορφες φιγούρες με υπερφυσικές όμως δυνάμεις και με τη δυνατότητα να μεταμορφώνονται και οι ίδιες, αλλά και να μεταμορφώνουν τους άλλους. Μπορεί να είναι μαμές, νοικοκυρές -μαγείρισσες και υφάντρες-, ηλικιωμένες ή νέες, άσχημες ή όμορφες. Σε όλες τις περιπτώσεις πάντως έχουν ανθρώπινη υπόσταση και κινούνται μέσα στον ανθρώπινο χώρο, χωρίς βέβαια να γνωστοποιούν τη μαγική τους δύναμη, διότι η αποκάλυψη της μαγείας και των κακών που αυτή επιφέρει τιμωρείται πολύ σκληρά, τις περισσότερες φορές με θάνατο. Ωστόσο οι μάγισσες δεν είναι μόνον κακές: υπάρχουν και αυτές που θα προστατεύσουν τις ηρωίδες και τους ήρωες, θα τους συμβουλευσουν και θα λύσουν τα μάγια των κακών μαγισσών, πάλι όμως με τεχνάσματα και φίλτρα που δεν είναι ευρέως γνωστά και που μόνον αυτές γνωρίζουν. Ακόμη, όσον αφορά το ρόλο που έχουν στα πλαίσια της οικογένειας, οι μάγισσες δεν είναι απαραίτητα μητρικές και πεθερές, αλλά νύφες, μητέρες, αδελφές, θυγατέρες και

σύζυγοι. Κοντολογίς το ρόλο της μάγισσας στο λαϊκό παραμύθι φαίνεται να παίζουν ανεξαιρέτως όλες οι γυναίκες.

Επιπλέον από τις αφηγήσεις ζωής διαπιστώθηκε ότι η μαϊστρα στην παραδοσιακή κοινωνία είναι ένα άτομο που εμφορείται από κακεντρεχή συναισθήματα και ανά πάσα στιγμή μπορεί να κάνει κακό στους συγχωριανούς της είτε επειδή το θέλει ή ίδια είτε επειδή απευθύνονται σ' αυτήν κακοί και φθονεροί άνθρωποι. Στη δεύτερη περίπτωση, όταν δηλαδή επενεργεί για λογαριασμό άλλων, λαμβάνει αμοιβή είτε με τη μορφή χρημάτων είτε με τη μορφή αγαθών, από αυτούς που επιζητούν τις υπηρεσίες της. Η μάγισσα του χωριού ή της ευρύτερης περιοχής, είναι μια γυναίκα που δεν ξεχωρίζει από τις υπόλοιπες ως προς τα εξωτερικά της χαρακτηριστικά. Τις περισσότερες φορές αυτά που λέγονται για τις μαγικές της δυνάμεις είναι ανυπόστατες φήμες που δεν μπορούν να αποδειχθούν. Άλλωστε ποτέ μια γυναίκα δεν θα παραδεχόταν η ίδια ότι έκανε μάγια, δεδομένου ότι η κοινωνία τα κατέκρινε. Ωστόσο η γυναίκα που θεωρείτο μαϊστρα είχε και έναν ιδιαίτερο και εξέχοντα ρόλο στην κοινωνία, ιδίως μεταξύ των γυναικών. Ήταν συνήθως μαμή, η οποία γνώριζε τα μυστικά του γυναικείου σώματος και την τέχνη να φέρνει στον κόσμο τη ζωή. Παρείχε, λόγω του «επαγγέλματός» της, τις υπηρεσίες της σε όλο το χωριό και όλοι φυσικά τη γνώριζαν, διότι κάποια στιγμή είχαν, ενδεχομένως, ζητήσει τη βοήθειά της, όχι μόνο καλώντας την ως μαμή, αλλά και ως γυναίκα που κατείχε μια μυστική και υπερφυσική δύναμη και γνώση, που θα μπορούσε να τους απαλλάξει από το κακό μάτι, τη γρουσουζιά ή από τα μάγια που είχαν υποστεί. Η μαϊστρα εμφανίζεται ως μια γυναίκα που μπορεί να κάνει κακό, αλλά και καλό. Πολλές φορές μάλιστα είναι η μόνη που μπορεί να απαλλάξει ένα άτομο από τη μαγεία που έχει υποστεί, ακριβώς επειδή μόνον αυτή γνωρίζει από μάγια. Η τελευταία αυτή άποψη μάς οδηγεί στη σκέψη ότι μεταξύ των μαγισσών της ευρύτερης περιοχής της πεδινής Θεσσαλίας υπήρχε μια ανταγωνιστική σχέση, δεδομένου μάλιστα ότι διακυβεύονταν αμοιβές. Ο καθένας όμως γνώριζε ποια γυναίκα στο χωριό του ή στην ευρύτερη περιφέρεια ήταν μαϊστρα και ήξερε ότι αυτή θα μπορούσε να βλάψει και να ωφελήσει. Αυτή η αμφισημία την καθιστούσε πρόσωπο που προκαλούσε δέος και που κατείχε κύρος, αίγλη και εν τέλει ένα είδος εξουσίας στην κοινωνία. Το ιδανικό για τον καθένα θα ήταν να μην έχει καμία εμπλοκή με μαϊστρες είτε για κακό είτε για καλό. Αρκετοί όμως και κυρίως οι γυναίκες, είχαν κάποια ανάμειξη με τα μάγια, όπως φαίνεται από τις αφηγήσεις ζωής τους.

Τέλος στο *δέκατο κεφάλαιο* παρουσιάζονται τα συμπεράσματα της έρευνας και οι προεκτάσεις που επιδέχεται το θέμα. Συγκεκριμένα διευκρινίζεται τι σήμαινε τελικά η μαγεία στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων, ποιοι σε ποιους και γιατί έκαναν μάγια και ποιος ήταν ο βαθμός συμμετοχής των ανδρών και των γυναικών σ' αυτά. Επίσης αναλύεται συστηματικά η σχέση μαγειρικής και μαγείας ως προέκταση της συμβολικής εξουσίας που ασκούσε η γυναίκα μέσω αυτής.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ-ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ

Κεφάλαιο 1

Προς μια θεωρία της διατροφής

1. α. Η πολυσημία του πεδίου της διατροφής και η εγκαθίδρυση ορίων στο θεωρητικό πλαίσιο

Η δυσκολία του να δομηθεί μια θεωρία περί διατροφής οφείλεται κατ'αρχάς στην ευρύτητα του πεδίου της, το οποίο επεκτείνεται από την καρποσυλλογή, την αλιεία, το κυνήγι και την καλλιέργεια της γης μέχρι τη μαγειρική και τη συμπεριφορά των ατόμων στο τραπέζι.

Έπειτα γύρω από το θέμα της τροφής εμπλέκονται πολλές και ετερόκλητες επιστήμες, όπως η Γεωπονία, η Οικονομία, η Βιολογία, η Ιατρική, η Διαιτολογία, η Φυσική Αγωγή, η Χημεία, αλλά και η Ιστορία, η Κοινωνιολογία, η Ανθρωπολογία, η Λαογραφία, η Φιλοσοφία, η Ψυχολογία... Όσοι εκπρόσωποι των παραπάνω επιστημών ασχολούνται με τη διατροφή, εκφέρουν γνώμη, ανάλογα βέβαια με τον τομέα του επιστητού του ο καθένας, για τις υλικές, βιολογικές, κοινωνικές ή ψυχολογικές σημασίες και συνέπειες της διατροφής στον άνθρωπο.

Ωστόσο την τελική ευθύνη για το φαγητό του την έχει το κάθε άτομο ξεχωριστά, διότι αυτό αποφασίζει το τι και πόσο θα φάει και πώς θα μαγειρέψει, αν βέβαια μαγειρεύει. Επίσης ο κάθε άνθρωπος παρατηρεί τη μετουσίωση του φαγητού στο σώμα του, στην υλική του υπόσταση και στην ψυχική του διάθεση, και αντίστοιχα καθίσταται βαρύς ή ελαφρύς, υγιής ή άρρωστος, εύρωστος ή εξασθενημένος είτε πάλι νιώθει ευθυμία ή βαρυθυμία, ευχαρίστηση ή αηδία, συντροφικότητα ή μοναξιά και τόσα άλλα, ανάλογα με το πώς, που, πότε και με ποιους τρώει και πίνει. Επομένως ο καθένας δικαιούται να μιλήσει για την τροφή. Φυσικά ό,τι τρώμε δεν το υπαγορεύει μόνον η ατομική προτίμηση, αλλά είναι και ζήτημα κοινωνικό / πολιτισμικό. Οποσδήποτε όμως και ο πιο απλός μάγειρας ή μαγείρισσα έχει κάθε δικαίωμα να εκφέρει λόγο και άποψη γύρω από την τροφή, δεδομένου ότι τα υλικά που χρησιμοποιεί, ο τρόπος που τα συνδυάζει, τα μαγειρεύει και τα προσφέρει τον/την καθιστούν άμεσα υπεύθυνο/η για τη θρέψη του ίδιου/ιας και όσων τρώνε από τα φαγητά του/της.

Δεδομένου λοιπόν ότι το πεδίο της διατροφής είναι ποικίλο, ρευστό, πολυσήμαντο, ατομικό και κοινωνικό, η απαραίτητη δόμηση ενός θεωρητικού υποβάθρου για την παρούσα διατριβή, δεν θα μπορούσε, ασφαλώς, ούτε και θα ήταν αναγκαίο να συμπεριλάβει «τα πάντα». Κατ' αρχάς ενδιαφέρεται για το συμβολισμό των τροφών, ενώ ελάχιστα ασχολείται με την τροφή ως βιολογικό φαινόμενο που συμβάλλει στη θρέψη. Κατόπιν το γεγονός ότι μελετάται η διατροφή μιας παραδοσιακής κοινωνίας μέσα από επιτόπια έρευνα και πηγές, καθορίζει το θέμα και την οπτική του γωνία ως λαογραφικό, κοινωνιολογικό, ιστορικό ή και ευρύτερα ανθρωπολογικό. Αν η σύγκλιση και η διασταύρωση αυτών των επιστημών, τόσο στο θεωρητικό τους corpus όσο και στη μεθοδολογία τους, προσδίδει στο θέμα μια διεπιστημονική θεώρηση, στα πλαίσια, πάντοτε βέβαια, των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, πρέπει να επισημανθεί ότι και πάλι δεν αναλύονται όλα τα ζητήματα περί διατροφής.

Αυτοί οι περιορισμοί δεν οφείλονται μόνον στο ότι ο ερευνητής της διατροφής καλείται να δαμάσει ένα άπειρο υλικό, οπότε η επιλογή των μελετητών και των θεμάτων που πραγματεύεται είναι αναπόφευκτα προσωπική, αλλά και στο ότι η δόμηση του θεωρητικού πλαισίου της παρούσας διατριβής στηρίχθηκε σε μια εμπειρική διαπίστωση κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας. Οι άνθρωποι της παραδοσιακής κοινωνίας των Καραγκούνηδων δηλαδή, όπως και κάθε κοινωνίας άλλωστε, είχαν όρια στο τι, πότε, που και με ποιους θα έτρωγαν. Οι περιορισμοί αυτοί υπαγορευμένοι από υλικούς ή συμβολικούς παράγοντες, επηρέαζαν τη διάθεση και τη στάση του ατόμου απέναντι στο φαγητό. Ανάλογα με το αν ο καθένας ακολουθούσε ή όχι τα κοινωνικά προσδιορισμένα διατροφικά πρότυπα, η τροφή θα μπορούσε να αποβεί, αντίστοιχα, ωφέλιμη ή βλαβερή. Πράγματι η παραδοσιακή δίαιτα (=τρόπος ζωής) θέτει αυστηρούς κανόνες, οι οποίοι για να επιβληθούν και να εφαρμοσθούν από τα μέλη της κοινωνίας όσο το δυνατόν πιο πιστά, επενδύονται με ιδιαίτερο συμβολισμό και φορτίζονται ιδεολογικά, ώστε η τήρησή τους να νοείται ως ψυχοσωματική ωφέλεια, ενώ η παράβασή τους ως κίνδυνος.

Αυτή ακριβώς η αμφισημία της τροφής αποτέλεσε τον άξονα πάνω στον οποίο δομήθηκε το θεωρητικό πλαίσιο. Μέσα από αντιθετικά ζεύγη, που αφορούν τη διατροφή, του τύπου: πείνα-αφθονία, υγεία-αρρώστια, ατομικό-κοινωνικό, μέσα-έξω, νηστεία-ευωχία, σεξουαλικότητα-στέρηση, παραδοσιακό-σύγχρονο, κλπ επιχειρείται να δοθεί η ωφέλιμη / καλή και η βλαβερή / κακή υφή της τροφής.

Ωστόσο συχνά τα αντιθετικά ζεύγη αποδομούνται και αυτό που νοείται ως ωφέλιμο εμπίπτει στην κατηγορία του βλαβερού και αντιστρόφως. Αυτό βέβαια δεν δηλώνει μέσα από ένα μεταμοντέρνο πρίσμα έναν ακραίο σχετικισμό, αλλά περισσότερο εκφράζει αφενός μεν τις ιδιαίτερες επιταγές και τα διατροφικά όρια της κάθε κοινωνίας και αφετέρου την ανάγκη τήρησης ισορροπίας στη δίαιτά της (τρόπο ζωής). Η βασική δομή του ωφέλιμου και του βλαβερού είναι σημαίνουσα, αλλά έχει πολλαπλή υφή και καθίσταται πλουραλιστική και ευέλικτη ανάλογα με τη σημασία που προσδίδει στις κατηγορίες της ωφέλειας και της βλάβης η κάθε κοινωνία.

1. β. Πείνα και δαψίλεια

Η διατροφή καλύπτει τη βασικότερη και ισχυρότερη ανάγκη του ανθρώπου, την πείνα. Ο καθένας θέτει ως προτεραιότητα στη ζωή του να εξασφαλίσει την τροφή του, ώστε να μπορέσει να επιβιώσει. Αυτό όμως δεν το καταφέρνουν ούτε όλοι οι άνθρωποι ούτε όλες οι κοινωνίες. Ανέκαθεν υπάρχουν κοινωνίες και άτομα που μαστίζονται από λιμό, όπως και άλλες που ευτυχούν από αφθονία. Η S. Millman's και ο R. Kates στην προσπάθειά τους να κατασκευάσουν ένα μοντέλο της πείνας, εστιάζοντας στις αιτίες, τις συνθήκες και τις επιπτώσεις της, καθώς επίσης στις ανθρώπινες αντιδράσεις απέναντί της, την ορίζουν ως «ανεπάρκεια τροφής που προσλαμβάνεται από το άτομο σε σχέση με το είδος και την ποσότητα της τροφής που απαιτείται για την ανάπτυξη, τη ζωτικότητα και τη διατήρηση της καλής του υγείας».¹

Αν οι κοινωνίες πείνας είναι αυτές των οποίων τα μέλη κινδυνεύουν να αρρωστήσουν και να πεθάνουν από έλλειψη τροφής, τότε θα λέγαμε ότι οι κοινωνίες αφθονίας είναι αυτές των οποίων τα μέλη τρέφονται καλά, έχουν δηλαδή επάρκεια φαγητού, ώστε να επιβιώσουν. Ωστόσο η έννοια της αφθονίας δεν συνδέεται απλά με την κάλυψη των βασικών αναγκών του ανθρώπου, αλλά στον ανεπτυγμένο κόσμο είναι συνυφασμένη με την επάρκεια και την κατανάλωση ποικίλων υλικών αγαθών. Η λαϊκή ρήση «*έχεις να φας, έχεις να πεις, είσαι βασιλιάς!*», μάλλον δεν ισχύει στις μέρες μας και το «*τρώω καλά*» δεν σημαίνει τρώω όσο χρειάζεται για να ζήσω, αλλά έχω τη δυνατότητα να φάω ό,τι και όσο θέλω, όχι μόνο για επιβίωση, αλλά και για

¹ S. Millman's & R. Kates, «Για να κατανοήσουμε την πείνα» στο L.F. Newman (επιμ.), *Η πείνα στην ιστορία. Έλλειψη τροφίμων, πείνα και στέρση*, μετ. Π. Γιαννούλη, Πολύτροπον, Αθήνα 2006, σσ. 21-22. Παρατηρούν επίσης ότι ο ορισμός τους που εστιάζει στην ακούσια πείνα είναι αρκετά ευρύς, ώστε να περιλαμβάνει και εκούσιες μορφές άρνησης τροφής.

απόλαυση. Φυσικά η έννοια της αφθονίας με τη σημασία της κατανάλωσης όχι αποκλειστικά για επιβίωση, αλλά και για ευχαρίστηση, όπως επίσης και με τη σημασία της υπερκατανάλωσης και της σπατάλης για απόκτηση γοήτρου, δεν είναι ίδιον μόνο των σύγχρονων οικονομικά ανεπτυγμένων κοινωνιών. Όλες οι κοινωνίες επιδίδονταν σε πρακτικές κατανάλωσης υπέρ το δέον και μάλιστα επιδεικτικής.² Αυτές όμως ήταν κατά συνθήκη συμπεριφορές που αφορούσαν ειδικές περιπτώσεις και όχι την καθημερινότητα. Στις λαϊκές γιορτές του Μεσαίωνα επί παραδείγματι, μάς πληροφορεί ο Μ. Bakhtin, δεν καταναλώνονταν τα συνήθη φαγητά και ποτά που συγκροτούσαν την καθημερινή ύπαρξη των μεμονωμένων ατόμων, αλλά το φαγοπότι ήταν υπερβολικά άφθονο για όλο τον κόσμο. Η αφθονία της τροφής και η υπερβολική κατανάλωσή της δήλωνε τρόπον τινά ότι ο άνθρωπος νικούσε και καταβρόχθιζε τον κόσμο, αντί να ηττηθεί και να καταβροχθιστεί από αυτόν.³ Ας αναλογισθούμε επίσης ότι στην ελληνική παραδοσιακή κοινωνία την περίοδο των Χριστουγέννων ήταν σύνηθες να ξοδεύουν οι άνθρωποι τις πενιχρές τους οικονομίες σε τρόφιμα και παντός είδους αγαθά, για να εξασφαλίσουν αυτές τις μέρες ευωχία. Η δυσανάλογη αυτή κατανάλωση σε σχέση με τα γλίσχρα οικονομικά μέσα δικαιολογείται, δεδομένου ότι η περίοδος των Χριστουγέννων είναι μεταβατική. Καθώς δηλαδή φεύγει ο παλιός χρόνος και έρχεται ο νέος, οι άνθρωποι εξόρκιζαν με τις σπατάλες αυτών των ημερών τρόπον τινά την πείνα. Η ευωχία τα Χριστούγεννα δήλωνε την ευχή να υπάρχει αφθονία όλο το χρόνο. Γι' αυτό και αυτές τις μέρες δεν έπρεπε κανείς να πεινάει και ακόμη και οι πάμφτωχοι τύγχαναν της φροντίδας των συγχωριανών τους. Όλοι δικαιούντο ένα minimum πολυτέλειας. Τέτοιες συμπεριφορές φυσικά περισσότερο υπαγορεύονταν από την απειλή της σπάνης και της πείνας, παρά συνιστούσαν καθημερινές πρακτικές.

² Ο όρος επιδεικτική κατανάλωση ανήκει στον Th. Veblen, ο οποίος στο έργο του: *Η θεωρία της αργόσχολης τάξης*, μετ. Γ. Νταλιάνης, Κάλβος, Αθήνα 1982, σσ. 90-91, μάς πληροφορεί ότι αυτή πράττεται κατά περίπτωση και από τις κατώτερες τάξεις και από τους κατά φύσιν ζώντας λαούς. Για τους τελευταίους η επιδεικτική κατανάλωση έχει επικρατήσει στην ανθρωπολογική βιβλιογραφία με τον όρο *potlatch*, μία λέξη των Ινδιάνων της Αμερικής που σημαίνει τρέφω, καταναλώνω. Για τη σημασία του *potlatch* βλ. Μ. Μώζ, *Το δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής*, μετ. Α. Σταματοπούλου-Παραδέλλη, επιμ., Θ. Παραδέλλης, Καστανιώτης, Αθήνα 1979, σσ. 70-73. Μ. Godelier, *Το αίνιγμα του δώρου*, μετ. Α. Αγγελίδου, επιμ. Ζ. Δεμαθάς, Gutenberg, Αθήνα 2003, σσ. 116-194.

³ Μ. Bakhtin, «Το συμποτικό γεύμα στον Rabelais», στο *Ουτοπία*, τ. 90, μετ. Β. Αλεξίου & Μ. Δαφέρμος, Τόπος, Αθήνα 2010, σσ. 25-48. Ο Bakhtin, ό.π., σ. 28., παρατηρεί: «στο σύστημα εικόνων της αρχαιότητας το φαγητό ήταν αζεχώριστο από την εργασία. Ήταν η επίστεψη της εργασίας και του αγώνα. Η εργασία θριάμβευε στο φαγητό.[...] Η εργασία και το φαγητό ήταν συλλογικά και όλη η κοινωνία συμμετείχε ισότιμα σε αυτά. Το συλλογικό φαγητό, επιστέγασμα μιας συλλογικής εργασίας, δεν είναι βιολογική ή ζωική πράξη, αλλά περισσότερο ένα κοινωνικό γεγονός».

Η αγωνία του ανθρώπου λοιπόν ήταν πάντα να αποτρέψει την πείνα και να εξασφαλίσει την επάρκεια. Δυστυχώς όμως ο λιμός εξακολουθεί να μαστιάζει ακόμη και σήμερα πολλές κοινωνίες. Τα αίτια της πείνας είτε έμμεσα, (πληθυσμιακή αύξηση, άνιση διανομή του πλεονάσματος, ιεραρχική οικειοποίηση των αναγκών και περιβαλλοντικές μεταβολές) είτε άμεσα, (θεομηνίες, πόλεμοι, κοινωνική αποδιοργάνωση, πενία πόρων, άνοδος ενοικίων και φόρων, απώλεια δικαιώματος στην τροφή, ασθένεια, παραμέληση, κακομεταχείριση και διακρίσεις), έχουν δυσάρεστες συνέπειες που κυμαίνονται από κοινωνικές ταραχές, πενία και μετανάστευση, μέχρι τον περιορισμό των δραστηριοτήτων, την εξάντληση του οργανισμού, την ασθένεια και εν τέλει το θάνατο.⁴ Ένα μεγάλο ποσοστό της ανθρωπότητας υποσιτίζεται και λιμοκτονεί, όχι μόνον στις φτωχές χώρες του Τρίτου κόσμου, αλλά ακόμη και μέσα στα πλαίσια των σύγχρονων μεγαλουπόλεων, όπου άνθρωποι άστεγοι, άνεργοι και πεινασμένοι ζουν περιθωριοποιημένοι σε γκέτο. Από την άλλη μεριά, στις ίδιες ανεπτυγμένες κοινωνίες, υπάρχει υπερεπάρκεια διατροφικών αγαθών και αρκετοί κάτοικοι υπερσιτίζονται σε βαθμό που κινδυνεύει η υγεία τους από την ...αφθονία. Η παχυσαρκία και οι συνακόλουθες αρρώστιες, όπως διαβήτης, καρδιόπαθειες και αυξημένες τιμές χοληστερίνης, έχουν αυξηθεί. Συνάμα τα τυποποιημένα τρόφιμα περιέχουν ουσίες και συντηρητικά που είναι επικίνδυνα για τον ανθρώπινο οργανισμό σε βάθος χρόνου.⁵

Αυτή η αντίφαση, όπου τόσο η έλλειψη, όσο και η επάρκεια της τροφής μπορεί να προκαλέσει βλάβη και θάνατο στον ανθρώπινο οργανισμό, - άμεσο στην πρώτη περίπτωση, δυνητικό και ενδεχόμενο στη δεύτερη -, δεν αντισταθμίζεται. Δεν είναι το ίδιο να πεθαίνει κάποιος από έλλειψη τροφής και πόσιμου νερού με το να αρρωσταίνει -ίσως- ένας άλλος από βουλιμία και κατάχρηση φαγητού. Για να το πούμε πολύ απλά παραφράζοντας τη λαϊκή παροιμία, δεν είναι το ίδιο «ο ένας να πεθαίνει νηστικός και ο άλλος χορτάτος»,⁶ διότι ο πρώτος δεν έχει καν τη δυνατότητα να επιλέξει τι θα φάει, ενώ ο δεύτερος έχει την ευθύνη της επιλογής από μια γκάμα πολλαπλών τροφών. Οπωσδήποτε όμως ακόμη και στις ευημερούσες κοινωνίες η επιλογή τροφής δεν είναι ορθολογική. Αυτά που τρώμε δηλαδή δεν είναι αποτέλεσμα επιστημονικών γνωματεύσεων γιατρών και διαιτολόγων που μας συμβουλεύουν τι

⁴ S. Millman's & R. Kates, «Για να κατανοήσουμε την πείνα», ό.π., σσ. 30-43 και σ. 37.

⁵ A. Beardsworth & T. Keil, *Sociology on the menu. An invitation to the study of food and society*, Routledge, London 1997, σσ. 150-151.

⁶ Η παροιμία είναι «προτιμώ να πάω (=πεθάνω) χορτάτος, παρά νηστικός». Τη λένε συνήθως οι κοιλιόδουλοι που δεν είναι εγκρατείς στο φαγητό με αποτέλεσμα να κινδυνεύει η υγεία τους.

πρέπει να τρώμε, ώστε ο οργανισμός μας να προσλαμβάνει τα εντελώς απαραίτητα συστατικά και να είμαστε υγιείς, αλλά κυρίως εξαρτάται από δύο παράγοντες: αφενός μεν από την προβολή και διαφήμιση των τροφών στα πλαίσια της καταναλωτικής μας κοινωνίας και αφετέρου από τις συνήθειες και τα γούστα μας, όπως έχουν παγιωθεί ανάλογα με την εθνικότητα, την τάξη, την επαγγελματική ομάδα, την παρέα και την οικογένεια, όπου ανήκουμε. Οι διατροφικές μας προτιμήσεις λοιπόν είναι περισσότερο ποιοτικές και βασίζονται σε κριτήρια κοινωνικά και θυμικά παρά ορθολογικά.

Για τους απανταχού λιμοκτονούντες όμως πολλές φορές δεν κυριαρχεί η λογική, αλλά το ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Όταν ο λιμός ταλανίζει μια κοινωνία, τότε αυτή οδηγείται στην εξαθλίωση όχι μόνον λόγω των θανάτων των μελών της, αλλά και λόγω του ότι ο κορεσμός της πείνας ενδέχεται να πάρει μορφές που δεν συνάδουν με τα διατροφικά πρότυπα που η συγκεκριμένη κοινωνία έχει θεσπίσει. Οι ιστορικοί είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικοί επί του θέματος.

Ο Ε. Μ. Burns μιλώντας για το πέρασμα από τον Μεσαίωνα στους Νέους Χρόνους, παρατηρεί: «αν ο κυρίως Μεσαίωνας ήταν εποχή συμποσίων, η τελευταία περίοδος του Μεσαίωνα ήταν εποχή πείνας».⁷ Πράγματι από το 1300 μ.Χ περίπου μέχρι και τα τέλη του 15^{ου} αι., θεομηνίες ενέσκηπταν σε όλη τη Δ. Ευρώπη και η γεωργία δεν απέδιδε εξ αιτίας της εξάντλησης των εδαφών. Και ως επιστέγασμα όλων αυτών, στη διάρκεια του 14^{ου} αι. μαστίζει τη Δ. Ευρώπη ένας φοβερός λοιμός βουβωνικής και πνευμονικής πανώλης, γνωστός στην ιστορία ως «Μαύρος Θάνατος» λόγω της φρίκης που είχε προκαλέσει το επώδυνο της αρρώστιας και ο μεγάλος αριθμός νεκρών. Ακόμη όμως κι όταν ο «Μαύρος Θάνατος» εξέλειψε και ο πληθυσμός ανέκαμψε, οι πόλεμοι και οι αντιξοότητες στη γεωργία δεν έπαψαν και τα τρόφιμα δεν επαρκούσαν για όλους. Το αποτέλεσμα ήταν κοινωνική κρίση που πήρε τη μορφή λαϊκών εξεγέρσεων από τα αγροτικά και εργατικά στρώματα. Παρ' όλο που οι ανώτερες τάξεις κατάφεραν να καταστέλλουν τις λαϊκές εξεγέρσεις, διέβλεπαν την κρίση και την παρακμή τους. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να αποστασιοποιηθούν από τις λαϊκές τάξεις αφενός με το να δώσουν έμφαση στην πολυτέλεια με συμπόσια, τελετές και ρούχα και αφετέρου με το να σχηματίσουν κλειστά ιπποτικά τάγματα.⁸

⁷ Ε.Μ. Burns, *Εισαγωγή στην ιστορία και τον πολιτισμό της νεότερης Ευρώπης*, том Α, μετ. Τ. Δαρβέρης, επιμ. Ι. Σ. Κολλιόπουλος, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1983 σ. 15.

⁸ Ε.Μ. Burns, ό.π., σσ. 16-29. Βλ. επίσης: S. Berstein & P. Milza, *Ιστορία της Ευρώπης 5^{ος}-18^{ος} αι. Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα Ευρωπαϊκά κράτη*, том Α., μετ. Α. Δημητρακόπουλος, Αλεξάνδρεια 1997, σσ. 224-225.

Υπάρχει όμως μια ακόμη ερμηνεία που δίνει ο E. M. Burns για την εξωφρενική έμφαση στην πολυτέλεια, ότι δηλαδή αυτή αποτελούσε μια μορφή διαφυγής των αριστοκρατών από την όψη και την οσμή του θανάτου, στην οποία ήταν συνεχώς εκτιθέμενοι. Πρέπει λοιπόν να έβρισκαν συναισθηματικά βολική την απομάκρυνσή τους σε έναν ονειρικό κόσμο εκλεπτυσμένων τρόπων, εξαιτίων συμποσίων και πολύχρωμων ενδυμάτων. Από την άλλη μεριά οι λαϊκές τάξεις αναζητούσαν ανακούφιση από το όραμα του θανάτου σε κακόγουστες δημόσιες εκδηλώσεις. Τα πλήθη για παράδειγμα διασκέδαζαν με το να βλέπουν τυφλούς ζητιάνους να προσπαθούν να πιάσουν ένα γουρούνι που έσκουζε και που κατά την προσπάθειά τους έδερνε κατά λάθος ο ένας τον άλλον με ρόπαλα.⁹ Ο V. Hugo στο μυθιστόρημά του «Η Παναγία των Παρισίων», το οποίο είχε τοποθετήσει αναδρομικά στα τέλη του 15^{ου} αι., αναφέρει ότι, αυτό που συγκινούσε εκείνη την εποχή όλους τους κατοίκους του Παρισιού, ήταν το διπλό πανηγύρι που γινόταν στις 6 Ιανουαρίου σε ανάμνηση των Θεοφανείων, αλλά και της *Γιορτής των Τρελλών*, που είχαν συνδεθεί πριν από αμνημόνευτα χρόνια.¹⁰ Οι άνθρωποι όλων των τάξεων, ενώ από τη μια μεριά αναζητούσαν εκλεπτυσμένη ή κραυγαλέα διασκέδαση, εξίσου περνούσαν στο άλλο άκρο, όταν αντιμετώπιζαν την ψυχική πίεση που προκαλούσαν τα προβλήματα της εποχής τους: τη θλίψη! Η ιδεοληψία των ανθρώπων με το θάνατο εκφράζεται στα μεσαιωνικά γλυπτά και στις τοιχογραφίες της εποχής. Ακόμη και στη θρησκευτική τέχνη της Δύσης υπάρχουν αλλόκοτες και τερατώδεις μορφές, οι οποίες φοβίζουν και συνάμα γοητεύουν τους ανθρώπους, διότι εξάπτουν τη φαντασία τους. Η φαντασία, συνδεδεμένη με το φόβο του θανάτου δημιουργεί ένταση και η ένταση διεγείρει τη φαντασία. Αυτή τη διαλεκτική σχέση αναλύει ο Δ. Λαμπρέλλης, για να καταδείξει την ανησυχία και την ένταση που διακατείχε τους μεσαιωνικούς ανθρώπους για το θάνατο και για την τρέλα.¹¹

Τα πράγματα δεν ήταν καλύτερα στα μετέπειτα χρόνια. Αυτό που ανέκαθεν κινητοποιούσε τα πλήθη στις κοινωνίες δεν ήταν η πολιτική, η θρησκεία, η τέχνη ή οι

⁹ E. M. Burns, ό.π., σσ. 30-32.

¹⁰ Β. Ουγκώ, *Η Παναγία των Παρισίων*, μετ. Α. Μοσχοβάκης, Βιβλιοθήκη για όλους, Αθήνα 1966, σσ. 15-27. Την ημέρα αυτή παριστάνετο ένα «μυστήριο», θρησκευτικό δηλαδή δράμα και στεφόταν βασιλιάς των Τρελλών ο πιο περίεργος, άσχημος και κακότυχος άνθρωπος από το πλήθος. Η μυθιστορηματική φαντασία του Hugo επιλέγει ως βασιλιά των τρελλών στις 6 Ιαν. του 1482, όπου και είχε τοποθετήσει αναδρομικά το έργο του, τον Κουασιμόδο, τον οποίον το πλήθος χλεύαζε με απίστευτη αναληψία. Β. Ουγκώ, ό.π., σ. 53. Πρβλ. επίσης το αντίστοιχο έθιμο που πράττεται στην Ελλάδα με το όνομα *Ρουγκατσία* ή *Ρουγκατσάρια*. Για το θέμα αυτό βλ. Β. Πούχγερ, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και τα Βαλκάνια (συγκριτική μελέτη)*, Πατάκης, Αθήνα 1989, σσ. 94-96.

¹¹ Δ. Λαμπρέλλης, *Η ένταση, το υποκείμενο, η κοινωνία. Φιλοσοφικές παρατηρήσεις στη ' Stultifera Navis' του Foucault*, Δωδώνη, Αθήνα 2001, σσ. 13-42.

ιδέες, αλλά πάνω απ' όλα η πείνα και η αδήριτη ανάγκη να απαλλαγούν από αυτήν με την τροφή. Ο P. Camporesi λέει ότι οι άνθρωποι στη νεότερη Ευρώπη για να ξεχάσουν την πείνα τους συχνά νόθευαν το ψωμί με παραισθησιογόνα βότανα. Η χρήση ναρκωτικών προϊόντων προοριζόταν ακόμη και για τα βρέφη και ήταν πλατιά διαδεδομένη και συνδεδεμένη με μία λαϊκή μυθολογία, όπου οι βοτανολόγοι (herbalists) και οι εξορκιστές (exorcists) ήταν σημαντικές πολιτισμικές φιγούρες.¹² Μέσα από μια αναδόμηση της καθημερινής ζωής των χωρικών, των ζητιάνων και των φτωχών ο Camporesi παρουσιάζει μια ζωντανή ανατρεπτική εικόνα της νεότερης μοντέρνας Ευρώπης ως ένα αχανές εργαστήριο από όνειρα, δικαιολογώντας έτσι και τον τίτλο του βιβλίου του: «*Bread of dreams*». Στο βιβλίο αυτό Ο P. Camporesi παρατηρεί ότι τον 17^ο αι. σε μεγάλες Ευρωπαϊκές πόλεις, όπως το Παρίσι, άνθρωποι έμοιαζαν με μούμιες καταβεβλημένοι από λιμό και πέθαιναν σωρηδόν στους δρόμους της πόλης.¹³ Επίσης κατά τη διάρκεια του Τριακονταετούς Πολέμου πολλοί πεινασμένοι, αφού είχαν φάει φλούδες δέντρων και κάθε είδους σκουπίδια, άρχισαν να ψήνουν τα κουφάρια των ζώων που είχαν πεθάνει από πανούκλα. Και ακόμη χειρότερο από τα παραπάνω γεύματα, ήταν το ότι κάποιοι κατέληξαν να τρώνε και ανθρώπινη σάρκα. Υπήρχε μάλιστα λέει ο Camporesi και μια συγκεκαλυμμένη αποδοχή του κανιβαλισμού, διότι ήταν το έσχατο μέσον επιβίωσης. Ακόμη και θεολόγοι του 16^{ου} και 17^{ου} αι., αν και θεωρούσαν παράνομο και παράλογο το να τρώει κανείς ανθρώπινη σάρκα, ήταν ελαστικοί στο να παραβεί κάποιος τη φύση και να νικήσει την αποστροφή του για το ανθρώπινο κρέας, σε περίπτωση εσχάτης ανάγκης (extrema necessitate). Δεν επρόκειτο για συνηθισμένη, αλλά για ακραία πείνα.¹⁴

Στην ίδια γραμμή κινείται και ο M. Montanari, ο οποίος χρησιμοποιώντας ως πηγή χρονικογράφους του Μεσαίωνα, μάς πληροφορεί ότι σε περιόδους σιτοδείας πολλοί Ευρωπαίοι ανακάτευαν το αλεύρι με παντός είδους φυτά -ρίζες, αγριόχορτα,

¹² Ας μη μας εκπλήσσει και τόσο αυτή η πρακτική, δεδομένου ότι όπως μάς πληροφορούν οι A. Beardsworth T. keil, *Sociology on the menu. An invitation to the study of food and society*, Routledge, London 1997, σ. 151, από τον 18^ο αι. κ.εξ. με την εκβιομηχάνιση και την αστικοποίηση πολλά τρόφιμα νοθεύονταν με επικίνδυνες ουσίες. Έτσι ο χαλκός χρησιμοποιείτο για να χρωματίζουν τις πίκλες πράσινες, το βιτριόλι έμπαινε στην μπίρα για να ωριμάσει και ο μόλυβδος για να χρωματισθεί η φλούδα του τυριού. Εξάλλου τα πολλαπλά συντηρητικά που περιέχουν οι σημερινές κονσερβοποιημένες τροφές δεν είναι αθώα. Τέλος, επίσης στην υπό έρευνα κοινωνία των Καραγκούνηδων οι μητέρες συχνά έδιναν στα παιδιά τους «μάκο», ένα ηρεμιστικό φυτό, για να ησυχάζουν και να τους αφήνουν χρόνο για τις δουλειές.

¹³ P. Camporesi, *Bread of dreams*, Polity Press, Cambridge 1989, σ. 26.

¹⁴ P. Camporesi, *Bread of dreams*, ό.π., σσ. 40-41, όπου ο κανιβαλισμός χάριν επιβίωσης δικαιολογείται με τους λατινικούς όρους extra necessitatem (εκτός από ανάγκη) και extrema necessitate (σε εσχάτη ανάγκη). Βλ και ό.π., σ. 239.

κουκούτσια από σταφύλια κλπ - και σε ορισμένες περιπτώσεις ακόμη και με χώμα. Οι απελπισμένες αυτές προσπάθειες των ανθρώπων να γλιτώσουν από την πείνα τελικά τους οδηγούσαν ως επί το πλείστον στο θάνατο.¹⁵ Επίσης οι χρονικογράφοι γράφουν για φαγητά αποκρουστικά, όπως κρέας από πτώματα και σούπες μολυσμένες από ποντίκια ή έντομα.¹⁶ Ακόμη στις αρχές του 11^{ου} αι. μ.Χ λόγω της σιτοδείας που μάστιζε την Ευρώπη δεν έλειψαν και οι περιπτώσεις ανθρωποφαγίας.¹⁷ Μολονότι ο Montanari εκφράζει την επιφύλαξη ότι οι χρονικογράφοι διέπονται από υπερβολή και ενδεχομένως ανάγουν μεμονωμένα περιστατικά σε κανόνες, λέει ότι δεν μπορούμε να αμφισβητήσουμε την πολιτισμική παρακμή μιας κοινωνίας που τη μαστιίζει η πείνα. Όσον αφορά δε την αντίθεση μεταξύ αφθονίας και έλλειψης ο Montanari τη θεωρεί όχι μόνο φυσικό, αλλά και πνευματικό γεγονός και καταλήγει: «είναι ίσως αλήθεια ότι κάνει καλό να τρώει κανείς λίγο. Όμως μόνο αυτός που τρώει πολύ (ή που έστω μπορεί να φάει πολύ) επιτρέπεται να σκέφτεται. [...] οι πεινασμένοι, οι πραγματικά πεινασμένοι, πάντοτε επιθυμούσαν να φάνε μέχρι σκασμού! Κάπου - κάπου το έκαναν, τις περισσότερες φορές το ονειρεύονταν».¹⁸

Στην Ελλάδα κατά τη διάρκεια της γερμανικής κατοχής στον Β Παγκόσμιο Πόλεμο, η πείνα σε συνδυασμό με τον βαρύ χειμώνα του 1941-42 είχε ως αποτέλεσμα πολλούς νεκρούς στα μεγάλα αστικά κέντρα. Το τρόφιμα είχαν επιταχθεί από τους Γερμανούς και οι άνθρωποι προσπαθούσαν να ζήσουν από τα συσσίτια που οργάνωναν οι δήμοι, ενώ τις περισσότερες φορές κατέφευγαν στα σκουπίδια των εστιατορίων των Γερμανών προς αναζήτηση τροφής.¹⁹ Τόσο πολύ είχε επηρεάσει εκείνη η πείνα τους ανθρώπους, ώστε και στα επόμενα χρόνια παρέμεινε το λεγόμενο

¹⁵ M. Montanari, *Πείνα και αφθονία στην Ευρώπη*, μετ. Α. Παπασταύρου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, σ. 22 και σ. 98.

¹⁶ M. Montanari, *ό.π.*, σ. 23.

¹⁷ Ο M. Montanari, *ό.π.*, σσ. 85-87, παραθέτει τα λόγια του Ραούλ Γκαλμπέρ, χρονικογράφου από την Ωξέρ, ο οποίος στο χρονικό του καλύπτει το διάστημα από το 900 - 1046 μ.Χ. και χαρακτηριστικά περιγράφει: «την εποχή εκείνη -τι κακοτυχία!- η πείνα στο ορμητικό της πέρασμα ανάγκασε τους ανθρώπους να καταβροχθίσουν ανθρώπινο κρέας, κάτι που μόνο σπάνια ακουγόταν ότι είχε συμβεί στο παρελθόν. Οι οδοιπόροι έφεταν θύματα ανθρώπων πιο δυνατών από αυτούς, οι οποίοι τους κατακρεουργούσαν, τους έψηναν στη φωτιά και τους καταβρόχθιζαν. Πολλοί από όσους μετανάστευσαν από τον έναν τόπο στον άλλον, για να γλιτώσουν από την ασυτία, στραγγαλίστηκαν μέσα στα σπίτια που προσέφεραν φιλοξενία και έγιναν βορά των ανθρώπων που τους φιλοξένησαν. Πάρα πολλοί ήταν αυτοί που με δόλωμα ένα φρούτο ή ένα αυγό παραπλανούσαν τα παιδιά, τα οδηγούσαν σε απόμερα σημεία, τα σκότωναν και τα καταβρόχθιζαν. Σε πάρα πολλές περιοχές ξεθάφτηκαν ως και τα πτώματα και χρησιμοποιούν για να καταλαγιάσει η πείνα. Τόσο πολύ είχε εξαπλωθεί εκείνη η ανίερη μανία που συχνά τα εγκαταλελειμμένα ζώα κινδύνευαν λιγότερο από τους ανθρώπους να σφαγούν».

¹⁸ M. Montanari, *ό.π.*, σ. 175.

¹⁹ Για τη διατροφική κρίση στη διάρκεια της Κατοχής βλ. Β. Χιονίδου, *Λιμός και θάνατος στην Κατοχική Ελλάδα, 1941-1944*, μετ. Δ. Μιχαήλ, Εστία, Αθήνα 2011, σσ. 49-64.

«κατοχικό σύνδρομο», η συνήθεια δηλαδή να καταναλώνουν και την τελευταία μπουκιά φαγητού και φυσικά μην πετάνε τίποτε που θα μπορούσε να φαγωθεί. Οι περισσότεροι έχουμε μνήμες από τις γιαγιάδες μας που, όταν καθάριζαν πατάτες ίσα που έξυναν ελαφρά τη φλούδα, για να μη χαθεί το παραμικρό ίχνος από τη σάρκα τους. Αλλά και στις μέρες μας, την αυγή του 21^{ου} αιώνα, εν όψει της οικονομικής κρίσης που πλήττει την Ελλάδα, βλέπουμε όλο και περισσότερους ανθρώπους στην Αθήνα να ψάχνουν στα σκουπίδια για κάτι φαγώσιμο.

Όταν λιμοκτονούμε (starving), επιτελούμε πράξεις που σε κανονικές συνθήκες θα αποφεύγαμε. Ο πεινασμένος άνθρωπος ρισκάρει στην εύρεση φαγητού ακόμη και τη ζωή του. Σε συνθήκες λιμού (starving) λοιπόν η πείνα (hunger) υπερτερεί έναντι όλων των άλλων παραγόντων που ρυθμίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά και τα θύματά της τροποποιούν τις περισσότερες από τις θεμελιώδεις δραστηριότητες και αντιδράσεις συμπεριλαμβανομένων και των ιδεών και των πεποιθήσεων τους.²⁰ Τόσο πολύ λοιπόν φαίνεται πως έχει φοβίσει τους ανθρώπους το φάσμα της πείνας, ώστε σε αρκετές κοινωνίες ορισμένοι άνθρωποι που αγωνίζονται για να δικαιωθούν ηθικά για παντός είδους κατηγορίες που τους προσάπτονται καθώς και άλλοι που αντιστέκονται στην καταπάτηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τους από αυταρχικά πολιτικά καθεστώτα, επιλέγουν ως το κατεξοχήν μέσον ατομικής και κοινωνικής διαμαρτυρίας την απεργία πείνας.²¹

1. β. I. Η αντιμετώπιση της πείνας

Η αντιμετώπιση της πείνας είναι πρώτιστα ζήτημα όσων υποφέρουν από αυτήν και συνίσταται στην κάθε είδους προσπάθεια να πεινασμένων να βρουν φαγητό. Ως εκ τούτου ακόμη και οι απάνθρωπες και εγκληματικές ενέργειες των λιμοκτονούντων, αν και ηθικά απαράδεκτες, μπορούν να ερμηνευτούν, δεδομένου ότι δεν συνιστούν τη

²⁰ P. Sorokin, *Man and society in calamity*, E. P. Dutton & Co., INC., New York 1943, σσ. 50-56. Ο Sorokin μιλάει για πείνα, (hunger) και για λιμό (starvation). Η ανθρώπινη συμπεριφορά καθορίζεται βέβαια και από άλλες δυνάμεις πλην του φαγητού και του παράγοντα πείνα: από την ανάγκη για αυτοπροστασία, για προστασία της ομάδας, για σεξουαλική ικανοποίηση, καθώς και από θρησκευτικούς και αισθητικούς παράγοντες. Σε συνθήκες λιμού όμως η πείνα υπερτερεί έναντι των άλλων παραγόντων σε σημείο που ο άνθρωπος λειτουργεί ενστικτωδώς, όπως τα ζώα. Ωστόσο, παραδέχεται ο Sorokin, ακόμα και τότε η ίδια συμφορά του λιμού επιφέρει ποικίλα αποτελέσματα στη συμπεριφορά των μελών του ίδιου πληθυσμού, καταδεικνύοντας την ποικιλομορφία της ανθρώπινης συμπεριφοράς ακόμη και σε ακραίες καταστάσεις.

²¹ Πρβλ επί παραδείγματι την πρόσφατη (14 Οκτ. 2010) απεργία πείνας στα Προπύλαια του Πανεπιστημίου Αθηνών εννέα πολιτικών προσφύγων από το Ιράν, με την οποία διαμαρτύρονται για την απάνθρωπη δικτατορία του ισλαμικού καθεστώτος και για την άρνηση της Ελλάδας να τους παράσχει πολιτικό άσυλο. WWW.iraianhungerstrike.Blogspot.com

συνηθισμένη συμπεριφορά των δραστών, παρά είναι οι έσχατες και απελπισμένες προσπάθειες τους να επιβιώσουν από το λιμό. Ως τέτοιες ενέργειες ο P. Sorokin θεωρεί τον κανιβαλισμό (σε μη κανιβαλικές κοινωνίες), τις δολοφονίες (φίλων, συγγενών, μελών της ίδιας ομάδας και ξένων που δεν είναι εχθροί), τις κλοπές, την πλαστογράφηση, την ηθική και σωματική βία και την εκπόρνευση.²²

Εάν η πείνα συσκοτίζει τη λογική και οδηγεί τον άνθρωπο σε πράξεις που ποτέ δεν φανταζόταν ότι θα έπραττε, την ευθύνη για τυχόν παραβατικές συμπεριφορές και εγκληματικές ενέργειες δεν έχει ασφαλώς μόνον το άτομο που τις πράττει, αλλά και η κοινωνία στην οποία ανήκει. Με άλλα λόγια η πείνα και η αντιμετώπισή της είναι ζήτημα περισσότερο κοινωνικό παρά ατομικό. Και πράγματι κάθε κοινωνία, ανάλογα με τη δομή και τις δυνατότητές της, προσπαθεί να αποτρέψει την πείνα και να εξασφαλίσει την καλή διαβίωση των μελών της. Η προσπάθεια αυτή κυμαίνεται από τη συλλογική αλληλεγγύη και την αλληλοϋποστήριξη μεταξύ των μελών -κυρίως στις 'πρωτογονικές' και παραδοσιακές κοινωνίες-, μέχρι την οργανωμένη κοινωνική πολιτική και την αρωγή της οικονομικής επιστήμης - κυρίως στις σύγχρονες δυτικές καπιταλιστικές κοινωνίες.

Στο Μεσαίωνα επί παραδείγματι μπορεί να υπήρχε φτώχεια ιδίως στους αγροτικούς πληθυσμούς, των οποίων η σοδειά εξαρτιόταν από τα καιρικά φαινόμενα, δεν υπήρχαν όμως, όπως μάς πληροφορεί ο Μ. Ψαλιδόπουλος, εξαθλιωμένοι (paupers) από την πείνα. Στην ύπαιθρο ο αυταρχικός φεουδάρχης ήταν υποχρεωμένος να φροντίζει τους εργάτες του. Στις δε πόλεις οι συντεχνίες, η Εκκλησία και οι πλούσιοι, ασκούσαν φιλανθρωπία σύμφωνα με τις χριστιανικές αρχές. Αυτό το αίσθημα της συλλογικής ευθύνης αρχίζει να αλλάζει με τη Βιομηχανική Επανάσταση, οπότε η αντιμετώπιση της φτώχειας και της εξαθλίωσης είναι πλέον ζήτημα κρατικής παρέμβασης και πολιτικής, όπως φαίνεται από τον «νόμο περί φτωχών» του 1834 στην Αγγλία.²³ Έκτοτε το θέμα της πείνας αφορά τόσο την κοινωνική πολιτική του κάθε κράτους χωριστά, όσο και τον ΟΗΕ και το Διεθνές Δίκαιο.²⁴

Τα αποτελέσματα των προσπαθειών αυτών άλλοτε είναι επιτυχή και άλλοτε όχι. Άλλοτε δηλαδή τα άτομα μιας κοινωνίας στο σύνολό τους ευημερούν και χορταίνουν και άλλοτε μέσα στην ίδια κοινωνία είτε επικρατεί πείνα για το σύνολο

²² P. Sorokin, *Man and society in calamity*, ό.π., σσ. 57-81.

²³ Μ. Ψαλιδόπουλος, *Οικονομικές θεωρίες και κοινωνική πολιτική*, Αίολος, Αθήνα 1997, σσ. 35-42.

²⁴ Πρβλ την «Παγκόσμια Διακήρυξη για την Εξάλειψη της Πείνας και της Κακής Διατροφής», που συγκλήθηκε από τον ΟΗΕ το 1974, τη «Διακήρυξη της Ρώμης για την Παγκόσμια Τροφική Ασφάλεια», Ρώμη 1996. Για τους οργανισμούς αυτούς βλ. Γρ. Ι. Τσάλτας, (επιμ.), *Παγκόσμια επισιτιστική κρίση και περιβάλλον*, Καλακάθη, Αθήνα 2009, σσ. 57-68.

των ατόμων είτε υπάρχει έντονη ανισότητα μεταξύ πλούσιων και φτωχών, αν θεωρήσουμε τον πλούτο και τη φτώχεια ως δείκτες αφθονίας και πείνας αντίστοιχα.

Όσο πιο ανεπτυγμένη και διαστρωματωμένη είναι μία κοινωνία, τόσο εντείνεται η ανισότητα μεταξύ των τάξεων, επειδή διακυβεύονται οικονομικά οφέλη, τα οποία καρπούνται οι πλούσιοι έναντι των φτωχών. Οι μεν πρώτοι ευημερούν, ενώ οι δεύτεροι υποφέρουν. Εξεγέρσεις, διαμαρτυρίες, απεργίες και επαναστάσεις εκ μέρους των φτωχών καταδεικνύουν την αγωνία τους να εξασφαλίσουν το ψωμί τους και γενικά καλύτερες συνθήκες διαβίωσης. Η ταξική διάκριση των κοινωνιών στις Δυτικές κοινωνίες έγκειται σε υλιστικά κριτήρια και εδράζεται ως επί το πλείστον στις οικονομικές απολαβές της κάθε τάξης.²⁵ Έτσι ανάλογα με τα εισοδήματα των ανθρώπων πέρα από τη γενική διάκριση πλούσιοι - φτωχοί, μιλάμε για αγροτική, εργατική τάξη, για μεσαίους, για μικροαστούς και μεγαλοαστούς, για αριστοκράτες. Το εισόδημα και η περιουσία του καθενός τον εντάσσει στη μια ή την άλλη κατηγορία. Οι όποιες ιδεολογικές και συμπεριφορικές διαφοροποιήσεις έπονται, δεδομένου ότι συναρτώνται της οικονομικής βάσης. Η δε κοινωνική κινητικότητα, το να αλλάξεις δηλαδή τάξη είναι για τον Δυτικό κόσμο πάλι συνάρτηση της οικονομικής δύναμης. Η αύξηση του εισοδήματος συνεπάγεται τη βελτίωση του βιοτικού επιπέδου και κατ'επέκταση και αλλαγή τάξης.²⁶

Για τις Δυτικές λοιπόν κοινωνίες η αποτροπή της πείνας και η ποιότητα ζωής των ανθρώπων είναι θέμα πολιτικής, αλλά και επιστήμης. Ήδη από τον 18^ο αι. ο πατέρας της Οικονομικής Επιστήμης, ο A. Smith, διατύπωσε το *νόμο της προσφοράς και της ζήτησης* και πίστευε ότι ο νόμος αυτός θα έπρεπε να ρυθμίζει την παραγωγή, τη διακίνηση και τις τιμές των αγαθών. Κάθε *μερκαντισμός*, κρατικός δηλαδή παρεμβατισμός, είναι επιζήμιος στην οικονομία μιας χώρας και μόνον η ελεύθερη δράση των ανθρώπων και η ελεύθερη διακίνηση αγαθών επιφέρουν οικονομική πρόοδο. Για τον Smith ακόμη και τα προϊόντα της γης μπορούν να θρέψουν ικανοποιητικά μια κοινωνία, διότι επιτρέπουν την καταβολή προσόδων επαρκών για την επιβίωση της.²⁷ Η θεωρία του Smith, γνωστή ως *οικονομικός φιλελευθερισμός*,

²⁵ Πρβλ. Ν. Α. Πουланτζάς, *Οι κοινωνικές τάξεις στο σύγχρονο καπιταλισμό*, μετ. Ν. Μηλιόπουλος, επιμ. Γ. Κρητικός, Θεμέλιο, Αθήνα 2001, σσ. 372-417. Α. Ν. Λύτρας, *Κοινωνία και εργασία. Ο ρόλος των κοινωνικών τάξεων*, Παπαζήσης, Αθήνα 2000, σσ. 29-157.

²⁶ Η αλλαγή τάξης επιφέρει όμως αλλαγή και στις διατροφικές συνήθειες; Σίγουρα ναι και σίγουρα όχι. Οι άνθρωποι διατηρούν τα διατροφικά τους πρότυπα, ενώ συνάμα υιοθετούν και νέες συνήθειες. Στο ζήτημα αυτό θα αναφερθούμε παρακάτω.

²⁷ A. Smith, *Έρευνα για τη φύση και τις αιτίες του πλούτου των Εθνών*, μετ. Χ. Βαλλιάνος, επιμ. Γ. Μηλιός, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000. σ. 216. Βέβαια, παραδέχεται ο Smith, ότι η φύση της αγροτικής οικονομίας δεν επιδέχεται καταμερισμό της εργασίας, όπως γίνεται στις μανιφακτούρες:

εντεταγμένη στο αισιόδοξο κλίμα του Διαφωτισμού που πρέσβευε την πρόοδο του ανθρώπου δια της λογικής σκέψης, επικράτησε τον 18^ο και 19^ο αι. και συνδέθηκε με την ανερχόμενη αστική τάξη.

Έκτοτε τους οικονομολόγους τους απασχολεί η δυσανάλογη αύξηση του πληθυσμού σε σχέση με την τροφή που χρειάζονται για να επιβιώσουν και η οικονομική επιστήμη προσπαθεί να συμβιβάσει τους όρους με ποικίλες θεωρίες και μεθόδους. Ο T. Malthus επί παραδείγματι είχε παρατηρήσει ότι ο πληθυσμός αυξάνεται κατά γεωμετρική πρόοδο και τα μέσα συντήρησης μόνον αριθμητικά με αποτέλεσμα την επικράτηση της πείνας. Για να επέλθει λοιπόν ισορροπία θα έπρεπε να περιορισθούν οι γεννήσεις, μέσω της αργοπορίας των γάμων και της ισόβιας αγαμίας, καθώς θεωρούσε ανήθικο οποιονδήποτε άλλον τρόπο περιορισμού της γονιμότητας. Οι κατώτερες μάλιστα τάξεις ήταν αυτές που δεν μπορούσαν να επιβληθούν στη σεξουαλικότητά τους και αναπαράγονταν συνεχώς διαιωνίζοντας την εξαθλίωση.²⁸ Ο οικονομικός φιλελευθερισμός του Smith και οι ακραίες απόψεις του Malthus οδήγησαν την κοινωνία σε αδιέξοδο, δεδομένου ότι το πρόβλημα της πείνας δεν λύθηκε. Στη βιομηχανική Δύση η κοινωνική πόλωση μεγάλωνε, καθώς οι φτωχοί γίνονταν φτωχότεροι και οι πλούσιοι πλουσιότεροι.

Είχε ως φαίνεται έλθει η ώρα του μαρξισμού. Για τον Marx στα πλαίσια του καπιταλιστικού συστήματος τα ημερομίσθια των εργαζομένων είναι μικρότερης αξίας από τα αγαθά που παράγουν. Η διαφορά μεταξύ της αξίας των ημερομισθίων και της αξίας της εργασίας που δαπανάται για την παραγωγή αγαθών εξασφαλιζόταν για τους καπιταλιστές, οι οποίοι καρπούνταν αυτό το πλεόνασμα και κέρδιζαν πολύ περισσότερα από όσα δικαιούνται. Η μόνη τάξη λοιπόν που παρήγαγε πλούτο ήταν η εργατική τάξη, αλλά η άνιση κατανομή του, στην ουσία η ιδιοποίηση του πλεονάσματος από τη μπουρζουαζία που κατείχε τα μέσα παραγωγής, έφερνε πείνα και εξαθλίωση. Η λύση είναι, κατά τον Marx, η επανάσταση των εργατών εναντίον της μπουρζουαζίας και η ανατροπή του καπιταλισμού. Έκτοτε θα ακολουθούσε ένα μεταβατικό στάδιο σοσιαλισμού, όπου ο καθένας θα πληρωνόταν ανάλογα με την εργασία που παρείχε και όπου όλα τα μέσα παραγωγής θα ανήκαν στο κράτος. Αυτή τη μεταβατική δικτατορία του προλεταριάτου θα διαδεχόταν η αταξική κοινωνία,

«αυτός που γνέθει είναι σχεδόν πάντα διαφορετικό άτομο απ' αυτόν που υφαίνει, αλλά αυτός που οργάνει, που σβαρνίζει, που σπέρνει και αυτός που θερίζει τα σπαρτά είναι συχνά ο ίδιος». ό.π., σ 34

²⁸ T. Malthus, *An essay on the principle of population*, Penguin, Harmondsworth 1970, σ. 71. Για μια συστηματική ανάλυση της θεωρίας του Malthus βλ. Μ. Ψαλιδόπουλος, *Οικονομικές θεωρίες και κοινωνική πολιτική*, ό.π., σσ.82-89.

όπου δεν θα υπήρχε πείνα και όπου το κράτος θα εξαφανιζόταν. Εθελοντικές ενώσεις θα κινητοποιούσαν τα μέσα παραγωγής, ο καθένας θα αμειβόταν ανάλογα με την προσφορά και με τις ανάγκες του. Η μισθωτή εργασία θα εξαλειφόταν και οι άνθρωποι θα αντλούσαν από το σύνολο του κοινωνικού πλούτου το ποσόν που θα αναλογούσε στις ανάγκες τους.²⁹

Οι παραπάνω θεωρίες ωστόσο εκφράζουν και αφορούν τον Δυτικό πολιτισμό και όχι ολόκληρο τον κόσμο. Η κοινωνική ανθρωπολογία έχει επαρκώς δείξει ότι δεν έχουν όλοι οι λαοί και όλες οι κοινωνίες την ίδια έννοια του κέρδους με τους Δυτικούς, όπως άλλωστε και ότι η έννοια της εγχρήματης συναλλαγής δεν υφίσταται παντού. Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι υπάρχουν λαοί χωρίς οικονομία, δεδομένου ότι η συλλογή, η παραγωγή, η διανομή, η αποθήκευση, η κατανάλωση, και η ανταλλαγή αγαθών είναι οικουμενικές πρακτικές. Σε ποια όμως αγαθά, γιατί και με ποιον τρόπο η κάθε κοινωνία επενδύει σημασία, αυτό είναι που συνιστά την ειδοποιό της οικονομική διαφορά από τις άλλες κοινωνίες. Επιπλέον σε πολλές κοινωνίες η διάκριση μεταξύ υλικού / οικονομικού από τη μια μεριά και πνευματικού / συμβολικού από την άλλη, είναι δυσδιάκριτη. Ο Μ. Godelier έχει επαναπροσδιορίσει το μαρξικό σχήμα βάση - εποικοδόμημα και αμφισβητεί ότι η ιδεολογία είναι απλή αντανάκλαση της οικονομίας. Αντιθέτως η οικονομία είναι μια παράμετρος, όπως και η ιδεολογία. Σε πολλές πρωτόγονες κοινωνίες οι κοινωνικές σχέσεις συγγένειας, λειτουργούν και ως σχέσεις παραγωγής.³⁰

Παρά όμως τις πολλαπλές όψεις της οικονομίας, η αποτροπή και η μείωση της πείνας συνδέεται με την σε κάθε και επίπεδο διαχείριση του πλεονάσματος. Ως εκ τούτου οι S. Millman's και R. Kates, μέσα από μια ιστορικο-μαρξιστική οπτική, διακρίνουν στην ιστορία του ανθρώπου τις εξής μακροπρόθεσμες μορφές παραγωγής και διανομής πλεονάσματος:

Α) μετακίνηση σε περιοχές φυσικών πλεονασμάτων.

²⁹ Κ. Μαρξ, *Μισθωτή εργασία και κεφάλαιο*, Θεμέλιο, Αθήνα 1976, σσ. 33-42, όπου και είναι ιδιαίτερα χρήσιμη η διάκριση ανάμεσα σε εργασία και εργατική δύναμη. Για μία συστηματική παρουσίαση της μαρξικής θεωρίας βλ. Μ. Αντωνοπούλου, *Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας*, Παπαζήσης, Αθήνα 1991, σσ. 67-127.

³⁰ Για την άποψη αυτή του Μ. Godelier πρβλ το έργο του *Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία*, τομ. Α, μετ. Θ. Παραδέλλης, Gutenberg, Αθήνα 2005. Επίσης τη συζήτηση που είχε ο Μ. Godelier για το παραπάνω βιβλίο με τον Marc Auge και τον Claude Levi-Strauss, η οποία δημοσιεύτηκε με τον τίτλο: «Ανθρωπολογία, Ιστορία, Ιδεολογία» στο *Ο Πολίτης*, μετ. Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, τ. 15, σσ. 38-50. Ακόμη βλ. Μ. Godelier, «Υποδομές, ιστορία, κοινωνίες», μετ. Μ. Μουλα & Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, στο *Ο Πολίτης*, τ. 44, Αθήνα 1981, σσ. 52-60. Γενικά για τη μαρξιστική παράδοση και την οικονομική ανθρωπολογία πρβλ. S. Narotzky, *Οικονομική Ανθρωπολογία*, μετ. Α. Σίμογλου, επιμ. Μ. Σπυριδάκης, Σαββάλας, Αθήνα 2007, σσ. 246-271.

Β) εξημέρωση φυτών και ζώων και προμήθεια τροφής από αυτά.

Γ) δημιουργία νέων ποικιλιών φυτών και ζώων, τεχνητή δημιουργία και διάθεση θρεπτικών ουσιών και χρήση μηχανικής ενέργειας.

Δ) επέμβαση στο γενετικό υλικό και μετασχηματισμό του μικροπεριβάλλοντος φυτών και ζώων μέσω της βιοτεχνολογίας στη γεωργία και την τροφική επιστήμη.

Οι παραπάνω μακροπρόθεσμες προσαρμογές, όπως τις ονομάζουν, είναι βαθιά ριζωμένες στη βιολογία και τον πολιτισμό. Μάς θυμίζουν άλλωστε την εξελικτική πορεία του ανθρώπινου γένους: μετακίνηση προς αναζήτηση τροφής, αγροτική επανάσταση, βιομηχανική επανάσταση και τεχνολογική επανάσταση. Υπάρχουν όμως και οι βραχυπρόθεσμες ρυθμίσεις προς αντιμετώπιση της πείνας που αποτελούν κατά το πλείστον σκόπιμες ενέργειες που επιχειρούν να προλάβουν, να μειώσουν και να αποτρέψουν την πείνα: εναλλακτικές τροφές, δάνεια, δωρεές και ανταλλαγή αγαθών.³¹

Στη βάση του μαρξισμού κινείται η θεωρία του P. Kropotkin για την αντιμετώπιση της πείνας. Κατά τη γνώμη του ούτε οι μεγάλες κοινωνικές επαναστάσεις στη Γαλλία ούτε η Βιομηχανική Επανάσταση κατάφεραν να την εξαλείψουν. Οι πρώτες, με αιτήματα που στόχευαν σε πολιτική ελευθερία, αναδιοργάνωση της κυβέρνησης, διαχωρισμό της εκκλησίας από την πολιτεία, λησμόνησαν να θέσουν το θέμα της τροφής. Αλλά ούτε και η Βιομηχανική Επανάσταση με την εδραίωση του καπιταλισμού και το σύστημα ημερομισθίου (wage system) κατόρθωσε να εξασφαλίσει ψωμί για όλους. Για την εξάλειψη της πείνας ο Kropotkin οραματίζεται μια κοινωνική επανάσταση, η επιτυχία της οποίας θα στοχεύει πρώτιστα στην κατάκτηση του ψωμιού. Για το πώς θα επιτευχθεί αυτό, ο Ρώσος αναρχικός προτείνει να μην υπάρξει κανένας περιορισμός και κανένα όριο σε όσα αγαθά η κοινωνία κατέχει με αφθονία, ενώ τα αγαθά που είναι σπάνια ή τείνουν να εξαλειφθούν, θα πρέπει να διανεμηθούν ακριβοδίκαια.³² Θα ήταν πιο οικονομικό να στηθούν μαγειρεία για χίλιες οικογένειες την ίδια στιγμή, παρά να ανάψουν εκατό χωριστές φωτιές. Μεγάλες δημόσιες κουζίνες λοιπόν θα μπορούσαν να αντικαταστήσουν τα εστιατόρια σε κάθε πόλη, από όπου οι κάτοικοι θα προμηθεύονταν τροφή για τα σπίτια τους. Ποιος όμως θα έχει δικαίωμα στην

³¹ S. Millman's & R. Kates, «Για να κατανοήσουμε την πείνα» στο L.F. Newman (επιμ.), *Η πείνα στην ιστορία. Έλλειψη τροφίμων, πενία και στέρηση*, μετ. Π. Γιαννούλη, Πολύτροπον, Αθήνα 2006, σσ. 43-46.

³² P. Kropotkin, *The conquest of bread and other writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, σσ. 52-62.

κοινοτική τροφή; Κάθε πόλη, λέει ο Kropotkin, θα οργανώσει την κατάσταση και θα απαντήσει στο ερώτημα αυτό για τον εαυτό της. Το ουσιώδες είναι ότι οι απαντήσεις θα υπαγορεύονται από αίσθημα δικαιοσύνης, εφόσον θα υπάρξει αλλαγή νοοτροπίας των ανθρώπων. Όσοι δεν συμφωνούν με αυτό, θα απαλλάξουν την κοινωνία από την παρουσία τους και οι υπόλοιποι θα μοιραστούν το ψωμί τους με τους συμπολίτες τους. Και όταν οι προμήθειες τελειώσουν, τότε, καταλήγει ο Kropotkin, εφόσον ο αναρχοκομμουνισμός θα έχει ξεκινήσει δίκαια, απαιτείται συνδυασμός και αगाστή συνεργασία μεταξύ γεωργίας και βιομηχανίας.³³

Σε άλλη βάση θέτει το ζήτημα της αντιμετώπισης της πείνας η Αμερικανίδα κοινωνική ανθρωπολόγος M. Mead, η οποία διετέλεσε κατά τη διάρκεια του Β Παγκοσμίου Πολέμου γραμματέας του εκτελεστικού γραφείου του συμβουλίου εθνικής έρευνας των Η.Π.Α. πάνω στις διατροφικές συνήθειες. Η Mead θεωρεί απαράδεκτο να υπάρχει πείνα στον κόσμο και πιστεύει ότι σήμερα για πρώτη φορά στην ιστορία του ανθρώπου οι ανεπτυγμένες κοινωνίες, και κυρίως οι Η.Π.Α., έχουν τη δυνατότητα να ταΐσουν τον οποιοδήποτε και την τεχνική γνώση να φροντίσουν ώστε τα στομάχια των απανταχού πεινασμένων όχι μόνον να είναι γεμάτα, αλλά και τα σώματά τους να είναι καλά θρεμμένα με τα βασικά συστατικά της ανάπτυξης και της υγείας. Απαιτείται όμως συνετή διαχείριση των αγαθών, οργάνωση και διάδοση των αγροτικών τεχνικών με σεβασμό στη φύση, την οποία δεν πρέπει να ρυπαίνουμε. Αρωγός στους στόχους αυτούς είναι, λέει η Mead, η ίδρυση του Οργανισμού Τροφής και Γεωργίας των Ηνωμένων Εθνών.³⁴ Μολονότι οι προτάσεις της Mead είναι ρεαλιστικές και λογικά υλοποιήσιμες, η πείνα μαστίζει ακόμη και σήμερα πολλές περιοχές του πλανήτη.³⁵ Μέχρι να αντιμετωπισθεί εντελώς ο λιμός, οποιαδήποτε πρόταση για την εξάλειψή του, παραμένει σε θεωρητικό επίπεδο και καθίσταται, εκ του αποτελέσματος, το ίδιο ουτοπική με τον αναρχισμό του Kropotkin.

Αν η αποτροπή της πείνας σχετίζεται με τη διαχείριση και τη διανομή του πλεονάσματος, αυτοί που το κατέχουν και το ορίζουν, τις περισσότερες φορές προσφέρουν ένα μικρό μέρος από το περίσσειμα τους - τόσο, όσο να μην θίγεται η ευημερία τους. Αναμφισβήτητα κι αυτή η μικρής εμβέλειας ανθρωπιστική βοήθεια

³³ P. Kropotkin, ό.π., σσ. 63-74.

³⁴ M. Mead, «The changing significance of food», στο: *Food and culture*, Counihan and Van esterik, Routledge, New York 1997, σσ. 11-19.

³⁵ Γρ. Ι. Τσάλτας, «Το δικαίωμα στην τροφή: ο ρόλος του ΟΗΕ στην προαγωγή μιας παγκόσμιας στρατηγικής για την καταπολέμηση της πείνας και της κακής διατροφής», στο: Γρ. Ι. Τσάλτας (επιμ.), *Το δικαίωμα στην τροφή. Παγκόσμια επισιτιστική κρίση και περιβάλλον*, Καλακάθης, Αθήνα 2009, σσ. 57-68.

είναι πολύ σημαντική, όχι όμως επαρκής, ώστε να λύσει ριζικά το πρόβλημα της πείνας και της εξαθλίωσης. Ανθρωπιστικές οργανώσεις λοιπόν και άτομα που ανήκουν σε ευημερούντα κράτη οργανώνουν αποστολές και προσφέρουν τρόφιμα, φάρμακα, χρήματα και ρούχα στους αναξιοπαθούντες συνανθρώπους τους. Η αρωγή αυτή γίνεται όχι πάντα για ανιδιοτελείς λόγους, αλλά και επειδή διακυβεύονται συμφέροντα, όπως η απόκτηση κύρους και αίγλης, και όπως η οικονομική διεύρυνση της Δύσης με την παρείσφρηση και εδραίωση των εταιρειών της στον Τρίτο Κόσμο. Αυτή η τελευταία πρακτική που εμφανίζεται ως ανθρωπισμός και εκπολιτισμός, είναι αλήθεια ότι, παρά το συγκεκαλυμμένο ιμπεριαλισμό της, πείθει και συγκινεί τους περισσότερους κατοίκους των πλούσιων χωρών. Κι αυτό επειδή, παρά τα ιδιοτελή κίνητρα των χορηγών, το σημαντικό είναι ότι πράγματι υπάρχει ένα ουσιαστικό και πρακτικό αποτέλεσμα: το ότι δηλαδή σώζονται ζωές. Επιπλέον η παροχή ανθρωπιστικής βοήθειας ως ένα σημείο εξιλεώνει τους Δυτικούς για τις τύψεις που ενδεχομένως νιώθουν, επειδή σε αρκετές περιπτώσεις η δική τους ευημερία στηρίχθηκε στην εκμετάλλευση του Τρίτου Κόσμου. Όταν δε πολιτικοί, οικονομολόγοι και στοχαστές της Δύσης, κρίνοντας «εξ ιδίων τα αλλότρια», μάλλον αδυνατούν να αντιληφθούν τον διαφορετικό τρόπο ζωής των άλλων κοινωνιών και συναινούν στο ότι η μακροπρόθεσμη αντιμετώπιση και η τελική εξάλειψη της πείνας συνίσταται στην εδραίωση του καπιταλισμού, τότε η Δύση μπορεί να εφησυχάζει με την ψευδαίσθηση ότι κάνει το ανθρωπιστικό της ηθικό χρέος και μάλιστα με το παραπάνω.

Ας μην ξεχνάμε όμως ότι, όταν τα συμφέροντα των ισχυρών θίγονται, οι ιδέες περί ανθρωπισμού φθίνουν. Όταν η οικονομική κρίση (κραχ) έπληξε την Αμερική το 1929, η επέμβαση του κράτους για την καταπολέμηση της κρίσης, συνίστατο εκτός των άλλων και στην καταστροφή του πλεονάσματος των βιομηχανικών και αγροτικών προϊόντων ή στον περιορισμό της παραγωγής τους, ώστε να ανέβουν οι τιμές. Η πολιτική του Roosevelt και η οικονομία του Keynes εγκαινιάζουν ένα νεομερκαντισμό, που θέλει να αναθερμάνει την οικονομία της χώρας.³⁶ Ωστόσο οι επιπτώσεις αυτής της πολιτικής ήταν οδυνηρές για τα αγροτικά στρώματα. Ο J. Steinbeck στο μυθιστόρημά του *«Τα σταφύλια της οργής»* περιγράφει χαρακτηριστικά: «άνθρωποι με σωλήνες ράντιζαν με πετρόλαδο τα πορτοκάλια και όπως είχαν τύψεις για το έγκλημα που έκαναν, θύμωναν με τον κόσμο που ήρθε να

³⁶ Μ. Ψαλιδόπουλος, *Οικονομικές θεωρίες και κοινωνική πολιτική*, Αίολος, Αθήνα 1997, σσ.140-147.

πάρει τον καρπό. Από τη μια ένα εκατομμύριο πεινασμένοι άνθρωποι, έχοντας ανάγκη να φάνε λίγα φρούτα και από την άλλη ραντίζουν με πετρόλαδο τα χρυσαφιά βουνά. Και η οσμή της σαπίλας γεμίζει ολόκληρη τη χώρα. Να καίτε τον καφέ για τα καζάνια των βαποριών. Να καίτε το καλαμπόκι για ζεστασιά, κάνει καλή φωτιά. Να πετάτε τις πατάτες μέσα στα ποτάμια και να βάζετε ανθρώπους να φυλάνε στις ακροποταμιές για να διώχνουν τον πεινασμένο λαό που έρχεται να τις ψαρέψει. Να σφάζετε τα γουρούνια, να τα θάβετε και η αποσύνθεση ας κατασταλάξει βαθιά μέσα στη γη. Ένα τέτοιο έγκλημα ξεπερνά κάθε δημόσια καταγγελία. Μια τέτοια πίκρα είναι ανίκανα τα δάκρυα να τη συμβολίσουν. Όλες μας οι επιτυχίες καταρρέουν μπροστά σ' αυτήν μας την αποτυχία. Εύφορη γη, ολόισιες αράδες δέντρα, ρωμαλέοι κορμοί, καρποί ωριμασμένοι. Και τα ετοιμοθάνατα παιδιά από πελάγρα πρέπει να πεθάνουν, γιατί δε βγαίνει κέρδος απ' τα πορτοκάλια. Και οι γιατροί της επαρχίας συμπληρώνουν τα πιστοποιητικά -πέθανε από υποσιτισμό- γιατί τα τρόφιμα πρέπει να σαπίσουν, πρέπει να σαπίσουν με το ζόρι. [...] και ο λαός βλέπει τη σημερινή χρεοκοπία. Και μέσα στα μάτια του πεινασμένου λαού η οργή μεστώνει. Μέσα στην ψυχή του λαού μεστώνουν και βαραίνουν τα σταφύλια της οργής. Βαραίνουν για τον τρύγο».³⁷

Η αντιμετώπιση του λιμού, επειδή βασίζεται σε στρατηγικές παραγωγής και διανομής πλεονάσματος στους πεινασμένους, είναι σαφώς ζήτημα πολιτικό και οικονομικό. Ωστόσο από όλες τις παραπάνω περιπτώσεις συνάγεται το συμπέρασμα ότι η οριστική εξάλειψη της πείνας απαιτεί κάτι περισσότερο εκ μέρους των προηγμένων κοινωνιών: όρια στην υπερβολική κατανάλωση, συμβιβασμό με έναν λιτό τρόπο ζωής και αποποίηση του ωφελιμισμού σε κάθε του μορφή. Μία τέτοια αλλαγή νοοτροπίας που θα απάλλασσε, πιθανόν, την ανθρωπότητα όχι μόνον από το λιμό, αλλά και από τον πόλεμο, καταδεικνύει ότι το ζήτημα της εξάλειψης της πείνας είναι ευρύτερα ηθικοφιλοσοφικό.

1. β. II. Η αντιμετώπιση της ...αφθονίας

Εάν η πείνα συνίσταται σε έλλειψη τροφής των μελών μιας κοινωνίας, η αφθονία είναι η επάρκεια της τροφής τους και φυσικά η εξασφάλιση της επιβίωσης τους. Όταν αυτό επιτυγχάνεται με τον λιγότερο δυνατό κόπο και χρόνο, σηματοδοτεί την

³⁷ Τ. Στάϊνμπεκ, *Τα σταφύλια της οργής*, μετ. Κ. Πολίτης, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1986, σσ. 532-533.

ευημερία και την ευτυχία. Οι κοινωνίες επομένως που έχουν εξασφαλίσει τα προς το ζην θα πρέπει να είναι ευτυχισμένες. Τέτοιες κοινωνίες δεν είναι σίγουρα οι προηγμένες-Δυτικές. Η επάρκεια της τροφής ως συνάρτηση της ευτυχίας, αφορά περισσότερο τους κατά φύσιν ζώντας λαούς. Ωστόσο θα ήταν λάθος να ισχυριστούμε ότι αυτοί οι λαοί ενδιαφέρονται μόνον να καλύψουν τις βιολογικές τους ανάγκες. Ο ιδιαίτερος τρόπος ζωής της κάθε κοινωνίας και του κάθε λαού, τα ήθη και τα έθιμά τους, οι μύθοι και οι παραδόσεις τους, η τέχνη τους, με μία λέξη ο πολιτισμός τους (culture), αποδεικνύουν ότι το «ευ ζην» τους δεν συνίσταται μόνον στο να γεμίσουν τα στομάχια τους. Ποια είναι τότε η ειδοποιός διαφορά των προηγμένων-Δυτικών κοινωνιών από τις πρωτογονικές ή κατά φύσιν ζώσες, όσον αφορά την αφθονία, την ευημερία και κατ' επέκταση την ευτυχία; Το ότι οι πρώτες, «τρώνε» υπέρ το δέον, έχουν δημιουργήσει δηλαδή απεριόριστες ανάγκες.³⁸

Υπ' αυτή την οπτική ο M. Sahlins αμφισβητεί την άποψη ότι οι άνθρωποι της Παλαιολιθικής εποχής, ως κυνηγοί και καρποσυλλέκτες καταδιώκονταν από το φάσμα της πείνας και ότι η τεχνική τους ανεπάρκεια τους ωθούσε σε συνεχή εργασία για την εξασφάλιση της επιβίωσής τους με αποτέλεσμα να στερούνται ελεύθερου χρόνου και ανάπαυσης. Αντιθέτως οι κοινωνίες εκείνες ήταν κοινωνίες της αφθονίας, δεδομένου ότι κάλυπταν για όλα τα μέλη τις βασικές τους ανάγκες και κυρίως την τροφή.³⁹ Η στερεοτυπική άποψη ότι οι Παλαιολιθικοί μας πρόγονοι ήταν εξαθλιωμένοι και λιμοκτονούσαν, οφείλεται κατά τον Sahlins σε παρανόηση των ανθρωπολόγων, οι οποίοι, όταν μελέτησαν τις σύγχρονες τροφοσυλλεκτικές-κυνηγετικές κοινωνίες, υπέπεσαν σε δύο σφάλματα. Κατ' αρχάς οι ερευνητές δεν μπόρεσαν να απεμπλακούν από το δικό τους δυτικό σύστημα αξιών και ερμήνευσαν την οποιαδήποτε λιτή διατροφική επιλογή ως ένδεια και την οποιαδήποτε μετακίνηση προς αναζήτηση τροφής ως ταλαιπωρία.⁴⁰ Έπειτα ακόμη και σε περιπτώσεις απόλυτου λιμού δεν έλαβαν υπόψη τους ότι οι σύγχρονες τροφοσυλλεκτικές κοινωνίες είναι παρεφθαρμένοι πολιτισμοί εκτοπισμένων και εκπωχευθέντων της Παλαιολιθικής εποχής. Σημειώνει χαρακτηριστικά: «οι εναπομείναντες κυνηγοί,

³⁸ O J. K. Galbraith, *Η κοινωνία της αφθονίας*, μετ. Κ. Χατζηαργύρης, Παπαζήσης, Αθήνα 1979, σσ. 180-181, παρατηρεί ότι «η ίδια η κοινωνία δημιουργεί ανάγκες, που έπειτα γυρεύει να ικανοποιήσει. Όσο πιο πολύ ικανοποιούνται οι ανάγκες, τόσο πιο γρήγορα δημιουργούνται νέες».

³⁹ Μ. Σάλινς, «Η πρωταρχική κοινωνία της αφθονίας», στο: *Κοινωνίες μοιράσματος*, μετ. Θ. Κουραβέλος, Πολιτειακές Εκδόσεις, Αθήνα 2009, σσ. 33-35. βλ. και την αμερικανική έκδοση: «The original affluent society» στο: *Stone Age Economics*, Aldine-Transaction Publishers, Chicago 1972, σσ. 1-40.

⁴⁰ Μ. Σάλινς, ό.π., σσ.35-42.

αποκλεισμένοι – αρχικά λόγω της γεωργίας και μετέπειτα λόγω των βιομηχανικών οικονομιών- από τα πλουσιότερα εδάφη του πλανήτη, απολαμβάνουν πλέον οικολογικών ευκαιριών υποδεέστερων μάλλον του μέσου όρου της Ανώτερης Παλαιολιθικής. Επιπλέον η κοινωνική αποσάθρωση που έλαβε χώρα τους δύο τελευταίους αιώνες του ευρωπαϊκού ιμπεριαλισμού υπήρξε ιδιαίτερα σκληρή».⁴¹ Μέσα από μια αρχαιολογική/ανθρωπολογική ανάλυση ο Sahlins επανεξετάζει τους σύγχρονους κυνηγούς - τροφοσυλλέκτες τηρουμένων των αναλογιών σε σχέση με τους πρωτόγονους και παρατηρεί η μετακίνηση ως τρόπος ζωής επιβάλλει και σχετική αδιαφορία για υλικά αγαθά, όπως ρούχα, σκεύη, κοσμήματα, μεγάλα σπίτια. Αντίθετα υπάρχει μια πολιτική της απαλλαγής που ισχύει για τα αγαθά, αλλά και για τους ανθρώπους προς διευκόλυνση της μεταφοράς.⁴² Οι κυνηγοί - τροφοσυλλέκτες λοιπόν παρά τις κακουχίες και το χαμηλό βιοτικό τους επίπεδο αντιμετωπίζουν με αισιοδοξία της ζωή και οι πρωτόγονοι πληθυσμοί του πλανήτη έχουν ελάχιστα υπάρχοντα, αλλά δεν είναι φτωχοί, από τη στιγμή που καλύπτουν την επιβίωσή τους. Η κριτική που θα μπορούσε να ασκηθεί στον Sahlins θα μπορούσε να πυκνωθεί στη ρήση «ο χορτάτος δεν πιστεύει τον νηστικό». Ο Sahlins θεωρεί ότι τα όποια οικονομικά προβλήματα των ημερών μας επιλύονται εύκολα με παλαιολιθικές τεχνικές. Υπαινίσσεται φυσικά έναν λιτό τρόπο ζωής απαλλαγμένο από το βάρος των τεχνητών αναγκών και καταλήγει: «Όταν όμως ο πολιτισμός προσέγγισε το αποκορύφωμα των υλικών επιτευγμάτων του, ύψωσε έναν βωμό στο Ανεπίτευκτο: Απεριόριστες Ανάγκες».⁴³

Και ενώ ο M. Sahlins μελετάει τις πρωτόγονες κοινωνίες αντιπαραβάλλοντάς τις με τις σύγχρονες, όσον αφορά την κατανάλωση και την αφθονία, ο Γάλλος φιλόσοφος J. Baudrillard, ακολουθεί την αντίστροφη πορεία. Αναλύει δηλαδή τη σύγχρονη καταναλωτική κοινωνία, την οποία συγκρίνει με τις πρωτόγονες, για να καταλήξει στα ίδια συμπεράσματα με τον Sahlins.⁴⁴ Έτσι παρατηρεί και ο

⁴¹ Μ. Σάλινς, ό.π., σ. 43.

⁴² Μ. Σάλινς, ό.π., σ. 76, όπου και γράφει: «Η εξεταζόμενη πολιτική της απαλλαγής ισχύει και για τους ίδιους τους ανθρώπους. [...] οι όροι σου παγώνουν το αίμα: η ωφελιμότητα εξαντλείται στο βαθμό που η μετακίνηση της ομάδας παρακωλύεται, ελάχιστος αναγκαίος εξοπλισμός, αφαίρεση των διπλών εφοδίων και ούτω καθ'εξής -δηλαδή βρεφοκτονία, γεροντοκτονία, σεξουαλική εγκράτεια κατά τη διάρκεια του θηλασμού κλπ., πρακτικές για τις οποίες αρκετοί συλλεκτικοί λαοί είναι πασίγνωστοι».

⁴³ Μ. Σάλινς, ό.π., σ. 82.

⁴⁴ Πρβλ τις παραπομπές του J. Baudrillard στον M. Sahlins και στον M. Godelier στο έργο του: *Ο Καθρέφτης της παραγωγής ή η κριτική αυταπάτη του ιστορικού υλισμού*, μετ. Σ. Μπενετάτος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1990, σσ. 65-75. Αντίστοιχα τις αναφορές του M. Sahlins στον Baudrillard στο έργο του: *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, μετ. Ν. Κούρκουλος, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου,

Baudrillard, παραπέμποντας στον Sahlins και συμφωνώντας μαζί του, ότι στις τροφοσυλλεκτικές κοινωνίες κυνηγούν, συλλέγουν καρπούς και καταναλώνουν τα αγαθά τους αμέσως. Δεν υπάρχει οικονομικός απολογισμός ούτε αποθέματα, διότι οι άνθρωποι έχουν εμπιστοσύνη στους φυσικούς πόρους, τους οποίους φροντίζουν να μην εξαντλούν. Τα αγαθά μεταβαίνουν από τον έναν στον άλλον. Ο πλούτος δεν βασίζεται στα αγαθά, αλλά στην ανταλλαγή τους.⁴⁵

Τέτοιου είδους αφθονία στις δικές μας κοινωνίες δεν υπάρχει. Ο Baudrillard πιστεύει ότι η ελευθερία και η κυριαρχία του καταναλωτή είναι φενάκη και ιδεολογία. Έχουμε μόνον ελευθερία επιλογής και όχι απόλυτη ελευθερία. Τα προϊόντα που καταναλώνουμε δεν συνδέονται πάντα με την ικανοποίηση μιας υλικής ανάγκης, αλλά με την ανάγκη μας για διαφορά. Κάθε άνθρωπος αναζητεί τη διαφορετικότητά του, την ιδιαίτερη και ξεχωριστή του προσωπικότητα, τον μοναδικό του χαρακτήρα και την υπόστασή του. Αναζητούμε λοιπόν μια προσωπικότητα, αλλά διαφοροποίηση στα πλαίσια της καταναλωτικής κοινωνίας σημαίνει προσχώρηση σε ένα πρότυπο. Σημαίνει να προσδιορίζεσαι με ένα αφηρημένο πρότυπο και στην ουσία να χάνεις κάθε διαφορά σου, κάθε ιδιαιτερότητά σου που σε διακρίνει ως προσωπικότητα και ουσία από τους άλλους. Η λογική της διαφοροποίησης λοιπόν είναι συμμόρφωση με γενικά πρότυπα. Μια ομάδα μπορεί να έχει κοινά σημεία που τη διαφοροποιούν από κάποια άλλη, αλλά στα πλαίσιά της σβήνει η υπόσταση του καθενός. Ανάμεσα στα άτομα της ομάδας υπάρχουν διαφορές που δεν τα καθιστούν ξεχωριστά, αλλά γίνονται υλικό ανταλλαγής. Η κατανάλωση είναι ένα σύστημα επικοινωνίας, ένας κώδικας σημείων, μια γλώσσα. Οι αλλοτινές διαφορές καταγωγής, αίματος και θρησκείας δεν ανταλλάσσονταν, διότι δεν ήταν διαφορές μόδας και δεν καταναλώνονταν, ενώ τώρα οι διαφορές ενδυμάτων, ιδεολογίας μέχρι και φύλου, ανταλλάσσονται στα πλαίσια της καταναλωτικής κοινωνίας.⁴⁶

Πέρα όμως από τη διαφορά που όπως είδαμε είναι στην ουσία ανταγωνιστική συνεργασία μεταξύ των μελών μιας ομάδας και προσχώρησή τους σε ένα πρότυπο, η

Αθήνα 2003, σσ. 240-241. Μέσα από τον γόνιμο αυτόν «διάλογο», προκύπτει ως συνισταμένη η αμφισβήτηση της προτεραιότητας του υλισμού στην εξήγηση των κοινωνικών φαινομένων.

⁴⁵ Ζ. Μπωντριγιάρ, *Η καταναλωτική κοινωνία*, μετ. Β. Τομανάς, Νησίδες, Σκόπελος 2000, σσ. 69-71.

⁴⁶ Ζ. Μπωντριγιάρ, *Η καταναλωτική κοινωνία*, ό.π., σσ. 95-110. Πρβλ και την άποψή του για την έννοια της διαφοράς: «Η διαφορά αποκτά νέα σημασία. Δεν είναι η διαφοροποίηση του ίδιου του υποκειμένου. Ο άνθρωπος αποξενωμένος από τον εαυτό του, από τους πολλαπλούς κλώνους του, από όλα αυτά τα μικρά ισομορφικά 'εγώ'. Από τη στιγμή που κάθε άτομο περιέρχεται και συνοψίζεται σε ένα δυνάμει υπερυπάρχον σημείο, οι άλλοι έχουν κατ' ουσίαν πάνγει να υπάρχουν». J. Baudrillard, *Η έκσταση της επικοινωνίας*, μετ. Β. Αθανασόπουλος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1991, σ. 57

σύγχρονη κοινωνία παράγει βία. Η βία που παράγεται από τον πλούτο και την ασφάλεια είναι χωρίς σκοπό, διότι είναι διαφορετική από τη βία που γεννά η φτώχεια, η ανέχεια και η εκμετάλλευση. Σήμερα η ανομία εκτείνεται από την καταστροφικότητα (βία, εγκληματικότητα) μέχρι την κατάθλιψη (αυτοκτονίες, νευρώσεις) με ενδιάμεσο τις συλλογικές συμπεριφορές φυγής (ναρκωτικά, ειρηνιστικά κινήματα, μη-βία). Πώς δικαιολογείται αυτή η διευρυμένη μορφή βίας, αναρωτάται ο Baudrillard, αν πούμε ότι η αφθονία συνεπάγεται ελευθερία και ευτυχία; Κατά μία άποψη δεν έχουμε φυσική ροπή προς τον πλούτο, είμαστε δέσμιοι των πουριτανικών μας αντιλήψεων και έχουμε τη νοοτροπία της ένδειας. Βιώνουμε έτσι την αφθονία ως ευφορικό μύθο και την υπομένουμε ως διαδικασία επιβεβλημένης προσαρμογής σε έναν νέο τύπο συμπεριφορών. Αφού λοιπόν δεν είμαστε ώριμοι για την ευτυχία, αλλά δέσμιοι των προκαταλήψεών μας, νιώθουμε ενοχή, όταν καταναλώνουμε και απολαμβάνουμε. Η ενοχή μας εμβαθύνεται, όσο μεγαλώνει και η αφθονία, την οποία τελικά θέλουμε να την ανατρέψουμε με τη βία. Άρα η αφθονία δεν οδηγεί στην ελευθερία και την ευτυχία. Αν από την άλλη μεριά η αφθονία είναι καταναγκασμός, τότε η βία είναι αυτονόητη και επιβάλλεται λογικά. Από τη στιγμή όμως που οι καταναγκασμοί της αφθονίας είναι ασύνειδοι κι ακατανόητοι, είναι δηλαδή καταναγκασμοί της «ελευθερίας», της ελεγχόμενης προσπέλασης στην ελευθερία της ολοκληρωτικής ηθικής της αφθονίας, τότε και η βία είναι χωρίς αντικείμενο και άμορφη. Η βία που συνδέεται δομικά με την αφθονία είναι ανορθολογική και χωρίς εμφανή αντικειμενικό σκοπό και συνάμα τελετουργική, βασισμένη στα πρότυπα που έχουν επιβληθεί από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης.⁴⁷ Ακόμη και τα φαινόμενα όπως ναρκωτικά ψυχεδέλεια, χίπις, που φαίνονται ως άρνηση της αφθονίας κάνουν τον Baudrillard να αναρωτηθεί μήπως πρόκειται για αντίστροφη και συμπληρωματική εικόνα της βίας, δεδομένου ότι η μη-βία δεν είναι μια αντι-κοινωνία ικανή να ανατρέψει την καθεστηκυία τάξη πραγμάτων, αλλά μάλλον ένα παρακμιακό στολίδι, μια μεταμόρφωση της τάξης αυτής. Η καταναλωτική κοινωνία προσοικειώθηκε τους χίπις, την ανατολίζουσα πνευματικότητα και άλλα φαινόμενα μη-βίας που στην ουσία η περιθωριοποίησή τους παρόξυνε ορισμένα χαρακτηριστικά της κοινωνίας. Όπως ακριβώς η βία

⁴⁷ Ζ. Μπωντριγιάρ, *Η καταναλωτική κοινωνία*, ό.π., σσ. 214-221.

απορροφάται αμέσως σε πρότυπα βίας, έτσι και η εδώ αντίφαση διαλύεται σε λειτουργική συνύπαρξη.⁴⁸

Αυτή είναι λοιπόν η σύγχρονη κοινωνία της κατανάλωσης: μια κοινωνία διαφοράς και βίας, όπου ο άνθρωπος υφίσταται μια απρόσωπη επιθετικότητα και καταπίεση. Ο Baudillard με αναλύσεις τύπου R. Barthes μιλάει για το κιτς, την ποπ αρτ, το σώμα και τον ερωτισμό, τους ηλεκτρονικούς υπολογιστές και άλλους μύθους που συνθέτουν ή είναι παραλλαγές του μύθου της καταναλωτικής κοινωνίας.⁴⁹ Τέλος από το τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου του Baudillard «Η καταναλωτική κοινωνία», σταχυολογούμε τις παρακάτω σκέψεις: «όπως η μεσαιωνική κοινωνία ισορροπούσε πάνω στο Θεό και στο Διάβολο, έτσι και η δική μας κοινωνία ισορροπεί πάνω στην κατανάλωση και στην καταγγελία της κατανάλωσης. [...] Αν η καταναλωτική κοινωνία δεν παράγει μύθο, είναι γιατί η ίδια είναι ο μύθος της. Η κατανάλωση είναι μύθος, δηλαδή λόγος της σημερινής κοινωνίας για τον εαυτό της. Όπως όλοι οι μύθοι, έτσι και ο μύθος της κατανάλωσης έχει τον λόγο και τον αντίλογό του. Ωστόσο αυτό το ακατάπαυτο κήρυγμα αποτελεί μέρος του παιχνιδιού: είναι ο κρατικός αντικατοπτρισμός, ο αντι-μύθος που επιστρέφει στο μύθο, η φράση και η αντίφραση της κατανάλωσης. Μόνον οι δύο εκδοχές μαζί συγκροτούν τον μύθο, αφού ο αντιμύθος δίνει αξία και μάλιστα σατανική στον μύθο».⁵⁰

Ο A. Giddens στο γενικό εγχειρίδιο της κοινωνιολογίας του, για να καταδείξει την αντίθεση ανάμεσα σε «Πρώτο» και «Τρίτο» κόσμο παραθέτει δίπλα-δίπλα δύο φωτογραφίες. Μιας σκελετωμένης γυναίκας από τη Σομαλία που πεθαίνει, επειδή σε μια κοινωνία λιμού δεν έχει τίποτε να φάει και μιας επίσης σκελετωμένης γυναίκας από την Αμερική που πεθαίνει, επειδή σε μία κοινωνία υπεραφθονίας «αποφάσισε» να μην τρώει ή να τρώει ελάχιστα. Στη δεύτερη περίπτωση μιλάμε για τη νευρική ανορεξία, μια αρρώστια που δεν έχει καμία φυσική αιτία, αλλά συνδέεται στενά με την ιδέα της δίαιτας και με το ιδεώδες του αδύνατου σώματος, ιδιαίτερα του γυναικείου, στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες.⁵¹ Η παραπάνω περίπτωση θα γινόταν πιο τραγική και οξύμωρη, αν προσθέταμε και μια τρίτη φωτογραφία: ενός

⁴⁸ Z. Μπωντριγιάρ, *Η καταναλωτική κοινωνία*, ό.π., σσ. 222-225.

⁴⁹ Z. Μπωντριγιάρ, *Η καταναλωτική κοινωνία*, ό.π., σσ. 111-181. Πρβλ επίσης και το έργο του *Η έκσταση της επικοινωνίας* μετ. Β. Αθανασόπουλος, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1991. Για τις σημειολογικές αναλύσεις του R. Barthes που συνάδουν με αυτές του Baudillard, βλ. P. Μπαρτ, *Μυθολογίες*, μετ. Κ. Χατζηδήμου & Ι. Ράλλη, Ράππας, Αθήνα 1979, σσ. 53-197. Ακόμη για την κατανάλωση στους εμπορικούς πολυχώρους και για μια θεωρία της κατανάλωσης βλ. Δ. Λάλλας, *Στον μικρόκοσμο του Mall*, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2012.

⁵⁰ Z. Μπωντριγιάρ, *Η καταναλωτική κοινωνία*, ό.π., σσ. 239-243.

⁵¹ A. Giddens, *Κοινωνιολογία*, μετ. Δ.Γ. Τσαούσης, Gutenberg, Αθήνα 2002, σ. 182.

παχύσαρκου ανθρώπου, που στα πλαίσια μιας σύγχρονης καταναλωτικής κοινωνίας, θα έθετε επίσης -κατά τρόπο συμμετρικό και αντίστροφο με τις παραπάνω περιπτώσεις- σε κίνδυνο τη ζωή του λόγω ανεξέλεγκτης και υπερβολικής πρόσληψης τροφής.

Το ότι ο κίνδυνος για τη ζωή του ατόμου δεν προέρχεται μόνον από την έλλειψη τροφής σε κοινωνίες πείνας, αλλά και από την υπερεπάρκεια φαγητού σε κοινωνίες αφθονίας, όπου εμφανίζονται τα κρούσματα νευρικής ανορεξίας και νευρικής βουλιμίας, αποδεικνύει περίτρανα ότι η διατροφή είναι ψυχοκοινωνικό φαινόμενο. Επιπλέον ο κίνδυνος όχι μόνον από την έλλειψη, αλλά κυρίως από την υπερβολή φαγητού, θέτει τη διατροφή σε φιλοσοφική βάση, όπου η αρχαιοελληνική έννοια του μέτρου καθίσταται επίκαιρη και αναγκαία, όσο ποτέ.⁵²

1. γ. Κριτήρια εδωδιμότητας

Εάν οι φτωχές κοινωνίες δικαιούνται και πρέπει να τραφούν και οι πλούσιες επιβάλλεται να περιορίσουν την απληστία τους, ώστε να επέλθει μια ισορροπία στον κόσμο, το ερώτημα που προκύπτει είναι: μπορούν τελικά όλοι οι άνθρωποι να φάνε τα ίδια πράγματα; Δυνητικά ναι, διότι ο άνθρωπος είναι πράγματι παμφάγο ον, και μπορεί να επιζήσει τρώγοντας φυτικά και ζωικά είδη, αρκεί να μπορούν βέβαια να αφομοιωθούν από τον οργανισμό του και να μην περιέχουν τοξικές ουσίες, ώστε να τον βλάψουν και να τον σκοτώσουν.

Ο άνθρωπος έμαθε στη διάρκεια των αιώνων να διαχωρίζει τα βλαβερά από τα ωφέλιμα είδη για τον οργανισμό του, «επιστημονικά», μέσα δηλαδή από την παρατήρηση και το πείραμα. Ο Μ. Montanari αναφέρει από την *Patrologia Latina* την ιστορία ενός Σύριου ερημίτη, ο οποίος αποσύρθηκε στην έρημο, για να διαλογισθεί και τρεφόταν μόνο με χόρτα και ρίζες. Μη γνωρίζοντας όμως ποια από τα φυτά που έτρωγε ήταν καλά και ποια δηλητηριώδη, έφαγε κάποια από τα δεύτερα και αρρώστησε. Τρομοκρατημένος από το συμβάν, απέφυγε εντελώς την τροφή και υπέβαλε τον εαυτό του σε πλήρη ασιτία. Μετά από επτά μέρες τον πλησίασε μια άγρια κατσίκਾ, η οποία άρχισε να βόσκει. Ο ερημίτης παρατήρησε ποια φυτά έτρωγε η κατσίκα και ποια όχι και έτσι έμαθε και ο ίδιος από το ζώο ποια θα έπρεπε να τρώει

⁵² Πρβλ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Β 6, 4-8, όπου η αρετή βρίσκεται στη *μεσότητα*, στο μέσον δηλαδή ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη.

και ποια να αποφεύγει.⁵³ Η παραπάνω ιστορία, λέει ο Montanari, υπάρχει και στη Δύση, όπου όμως το φυσικό πλαίσιο, όπου αποσύρεται κάποιος, για να διαλογισθεί, δεν είναι η έρημος, αλλά ένα οικείο - τουλάχιστον όσον αφορά τη φυσικότητα και την αγριότητά του- για τους Ευρωπαίους περιβάλλον: το δάσος.⁵⁴ Στη Μεσαιωνική Δύση το δάσος είναι πηγή κέρδους. Εκεί οι αγρότες και οι φιλόπονοι, παρατηρεί ο J. Le Goff, βόσκουν κοπάδια και τρέφουν χοίρους, κουβαλούν ξύλα και συλλέγουν καρπούς. Το δάσος είναι η βασική συμπληρωματική τροφή για τον πρωτόγονο χωρικό και η μοναδική ελπίδα επιβίωσης σε καιρό σιτοδείας. Ωστόσο στο δάσος υπάρχουν απειλές και κίνδυνοι, πραγματικοί ή φανταστικοί, όπως ληστές και άγρια ζώα. Οι λύκοι για παράδειγμα πυροδότησαν έντονα τη λαϊκή φαντασία των μεσαιωνικών χωρικών της Δύσης.⁵⁵ Η εκμάθηση λοιπόν των ωφέλιμων ειδών και ο διαχωρισμός τους από τα βλαβερά, δεν ήταν μια τυχαία υπόθεση, αλλά το αποθησαύρισμα μιας γνώσης που αποκτήθηκε μέσα από τη συστηματική παρατήρηση της φύσης.

Η διατροφή ωστόσο δεν σχετίζεται μόνον με τη φυσική επιβίωση του ανθρώπου καλύπτοντας τη βασικότερη ανάγκη του, την πείνα. Είναι κάτι πολύ περισσότερο. Πρόκειται για ένα σύνθετο σύστημα, το οποίο κινητοποιεί νοήματα και αισθήσεις, προσδιορίζει αντιλήψεις, συμπεριφορές και νοοτροπίες, δεδομένου ότι όλες κοινωνίες έχουν οργανώσει και ταξινομήσει κανόνες σχετικά με την τροφή, σχετικά δηλαδή με το τι τρώγεται και το τι όχι. Το περιεχόμενο όμως των κανόνων της τροφής ποικίλλει από κοινωνία σε κοινωνία. Κάθε σύστημα διατροφής είναι λοιπόν κοινωνικά και πολιτισμικά ορισμένο, αλλά και ιστορικά προσδιορισμένο, αφού δεν παραμένει αναλλοίωτο στο πέρασμα του χρόνου.

Ο ανθρωπολόγος M. Harris παρατηρεί ότι παρ'όλο που η γκάμα των εν δυνάμει τροφών του ανθρώπου είναι πολύ μεγάλη, εν τούτοις ο διαιτητικός κατάλογος των περισσότερων ανθρωπίνων ομάδων φαίνεται πολύ περιορισμένος. Ερμηνεύει τις διατροφικές προτιμήσεις μιας κοινωνίας ως επιλογές που σχετίζονται με υλικές παραμέτρους, δηλαδή με την οικονομία, την οικολογία ή τη θρεπτική αξία. Στο σημείο αυτό διαφοροποιείται από τον C. Levi-Strauss που δίνει προβάδισμα στη

⁵³ M. Montanari, *The culture of food*, Blackwell, Oxford 1994, σ. 33. Πρβλ και την άποψη του C. Levi-Strauss, *Άγρια σκέψη*, μετ. Ε. Καλπουρτζή, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σ. 106, ότι: «τα ζωικά και φυτικά είδη δεν είναι γνωστά στο βαθμό που είναι χρήσιμα. Καθιερώθηκαν ως χρήσιμα ή ενδιαφέροντα, επειδή πρώτα έγιναν γνωστά».

⁵⁴ M. Montanari, *The culture of food*, ό.π., σ. 34.

⁵⁵ J. Le Goff, *Ο Πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης*, μετ. Ρ. Μπενβενίστε, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 185-194.

σκέψη, ότι δηλαδή πρώτα σκεφτόμαστε τις τροφές ως καλές ή όχι και μετά τις εντάσσουμε στο διαιτολόγιό μας ή τις απορρίπτουμε. Για τον Harris οι τροφές είναι καλές ή κακές ανάλογα με το αν είναι καλές ή κακές πρωτίστως για να τις φάμε και έπειτα για να τις σκεφτούμε. Το φαγητό πρέπει κατά τη γνώμη του πρώτα να θρέψει το συλλογικό στομάχι, προτού μπορέσει να θρέψει τον συλλογικό νου.⁵⁶ Από την άλλη πλευρά ο M. Sahlins πιστεύει ότι οι ανθρώπινοι πολιτισμοί δεν διαμορφώνονται μέσα από την πρακτική δραστηριότητα και από το ωφελιμιστικό συμφέρον. Αναλύοντας τις τροφικές προτιμήσεις και τα ταμπού σε σχέση με τα αμερικανικά οικιακά ζώα, επισημαίνει ότι οι ιδιαίτερες αποτιμήσεις περί εδώδιμου και μη εδώδιμου είναι ποιοτικές και σε καμία περίπτωση δεν δικαιολογούνται από κάποιο βιολογικό, οικολογικό ή οικονομικό πλεονέκτημα.⁵⁷ Τα σκυλιά επί παραδείγματι, λέει ο Sahlins, είναι στην Αμερική απολύτως μη εδώδιμα, διότι συνδέονται με ισχυρούς φιλικούς δεσμούς με τον άνθρωπο και συμμετέχουν στην κοινωνία ως υποκείμενα: «τρέχουν στους δρόμους των μεγαλύτερων αμερικανικών πόλεων κατά βούληση, βγάζουν με το λουρί βόλτα τα αφεντικά τους και αποθέτουν ελεύθερα τα περιττώματά τους στα πεζοδρόμια. [...] Μέσα στα σπίτια και τα διαμερίσματα οι σκύλοι ανεβαίνουν σε καθίσματα που σχεδιάστηκαν για ανθρώπους, κοιμούνται στα κρεβάτια των ανθρώπων και κάθονται στο τραπέζι με τον τρόπο τους περιμένοντας μερίδιο από το οικογενειακό γεύμα».⁵⁸ Κοντολογίς τα σκυλιά είναι τρόπον τινά μέλη της οικογένειας, οπότε και η κατανάλωσή τους είναι απόλυτα αδιανόητη. Η Αμερική λοιπόν είναι κατά την άποψη του Sahlins, η γη του ιερού σκύλου.⁵⁹

Ασχέτως με το αν δώσει κανείς προβάδισμα στη μία –υλιστική- ή στην άλλη –συμβολική- προσέγγιση, δεν μπορεί παρά να παραδεχτεί ότι σε κάθε κοινωνία

⁵⁶ M. Harris, *Η ιερή αγελάδα και ο βδελυρός χοίρος. Ανιήματα της διατροφής και του πολιτισμού*, μετ. Ν. Κωνσταντόπουλος, Αθήνα, Τροχαλία 1989, σσ. 11-16. Ο Harris χρησιμοποιεί στο πρωτότυπο τη φράση: «good to eat» και το αντίθετό του «bad to eat». Τους ίδιους όρους χρησιμοποιεί και ο E. Leach, *Levi-Strauss*, -μετ. Δ. Μέλλος και Π. Τοπάλη, Αθήνα, Πατάκης 2002, σ.82, για να χαρακτηρίσει τους όρους του Levi-Strauss «bonnes a panser» και «bonnes a manger».

⁵⁷ M. Sahlins, *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, μετ. Ν. Κούρκουλος, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2003, σσ. 246-255.

⁵⁸ M. Sahlins, *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, ό.π., σ.247.

⁵⁹ M. Sahlins, *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, ό.π., σ.250. Ο Sahlins χρησιμοποιεί τον όρο «ιερός» για τον σκύλο, προκειμένου να δηλώσει το ταμπού της εδωδιμότητας αυτού του ζώου στην Αμερική, όπως και ο Harris χρησιμοποιεί τον ίδιο όρο -«ιερή»- για την αγελάδα στη Ινδία, προκειμένου να δηλώσει την εκεί απαγόρευση της βρώσης της. Πίσω από τον κοινό όρο όμως υπάρχει η διαφορετική οπτική γωνία των δύο ανθρωπολόγων: η συμβολική του πρώτου και η υλιστική του δεύτερου. Ειδικά για τον σκύλο ο Harris πιστεύει ότι η βρώση του απαγορεύεται στους Δυτικούς όχι επειδή είναι το πιο αγαπημένο τους ζώο, αλλά επειδή οι Δυτικοί διέθεταν άφθονες εναλλακτικές πηγές ζωικών τροφών, ενώ οι σκύλοι ζωντανόι προσφέρουν πολλές υπηρεσίες που υπερβαίνουν κατά πολύ την αξία του κρέατός τους. M. Harris, *Η ιερή αγελάδα και ο βδελυρός χοίρος. Ανιήματα της διατροφής και του πολιτισμού*, ό.π., σσ. 192-218.

υπάρχουν τροφές επιτρεπτές και τροφές απαγορευμένες. Η μελέτη της διατροφής μιας κοινωνίας λοιπόν –από κοινωνιολογική, λαογραφική ή ανθρωπολογική άποψη– έγκειται κατ’ αρχάς στην ταξινόμηση των ειδών σε εδώδιμα και μη εδώδιμα και στην αναζήτηση των κριτηρίων της εδωδιμότητας. Το ερώτημα όμως είναι: Αυτά (δηλαδή) που τρώει μια κοινωνία ικανοποιούν τη βιολογική ανάγκη της θρέψης και της επιβίωσης των μελών της ή επιλέγονται βάσει συμβολικών κριτηρίων που ικανοποιούν νοητικές ταξινομήσεις και συναισθηματικές ανάγκες;

Η αλήθεια βρίσκεται κάπου στη μέση, μεταξύ δηλαδή υλισμού και συμβολισμού. Η κάλυψη της βασικότερης ανάγκης του ανθρώπου, της πείνας, είναι πράγματι επιτακτική σε κάθε κοινωνία, προκειμένου να επιβιώσει. Ωστόσο και κάθε κοινωνία διαφέρει από τις υπόλοιπες, διότι ακριβώς εγκαθιδρύει το δικό της ιδιαίτερο σύστημα προμήθειας, παραγωγής, παρασκευής, διανομής και τροφής. Η ικανότητα του ανθρώπου να ικανοποιεί την πείνα του υπακούοντας στο διατροφικό σύστημα της κοινωνίας ή της ομάδας που εντάσσεται, συνιστά πολιτισμό.⁶⁰ Επομένως, όσο κι αν η συμβολική ανθρωπολογία θεωρεί ότι τα διατροφικά συστήματα είναι αυθαίρετα, δεδομένου ότι ο πολιτισμός ταξινομεί τη φύση και την κοινωνία επίσης αυθαίρετα, σύμφωνα δηλαδή με τη δομή της ανθρώπινης σκέψης που αποσκοπεί στην ταξινόμηση του κόσμου μέσω κοινών ιδιοτήτων των ειδών, οπότε και κατηγοριοποιούνται βάσει ομοιοτήτων και διαφορών, αυτό δεν σημαίνει ότι μπορούμε να αγνοήσουμε τις υλικές παραμέτρους. Ειδικότερα, όσον αφορά το πεδίο της τροφής, κάθε κοινωνία επιλέγει τα εδώδιμα φυτικά και ζωικά είδη της όχι μόνον βάσει του κατά πόσον αυτά ανήκουν σε ομάδες με κοινά χαρακτηριστικά, ώστε να διατηρούν την ισορροπία ενός ταξινομικού συστήματος, αλλά και με βάση υλιστικά κριτήρια. Επί παραδείγματι το αν και κατά πόσον είναι εύκολο να εξημερωθεί και να πολλαπλασιασθεί ένα ζώο, η ποιότητα και η ποσότητα του κρέατος που μπορεί να αποδώσει, η δυνατότητα συντήρησης του κρέατός του, τα δευτερογενή υλικά που τυχόν παρέχει στον άνθρωπο- (γάλα, μαλλί), η χρήση του ως μεταφορικό μέσον ή

⁶⁰ Πέρα από την τροφή κάθε κοινωνία έχει τα δικά της θεσμοθετημένα συστήματα σεξουαλικών σχέσεων, οικογένειας και συγγένειας, προκειμένου να εξασφαλίσει τη διαιώνισή της και τα δικά της συστήματα οργάνωσης του χώρου, θρησκείας, μαγείας κλπ, για να καλύψει την ανάγκη της ασφάλειάς της. Η αντίληψη ότι οι θεσμοί ικανοποιούν φυσικές ή ψυχοβιολογικές ανάγκες, έχει υλιστική βάση και εκφράζει τη φονξιοναλιστική εκδοχή του B. Malinowski. Πρβλ B. Malinowski, «Η θεωρία του λειτουργισμού», μετ. Δ. Γ. Τσαούσης, *Εποπτεία* 65, Αθήνα 1982, σσ. 117-127. Για μια παρουσίαση της φονξιοναλιστικής θεωρίας και μεθόδου του B. Malinowski βλ. Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Η τέχνη του λόγου στις παραδοσιακές κοινωνίες. Μέθοδοι προσέγγισης στο λαϊκό αφηγηματικό λόγο*, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 17-31.

ζώο εργασίας, είναι υλικές παράμετροι που επηρεάζουν της εδωδιμότητα. Η υλική διάσταση δεν αποκλείει τον συμβολισμό ούτε ο δεύτερος την υλικότητα.

Για του λόγου το αληθές θα αναφερθούν δύο ανθρωπολογικές προσεγγίσεις, μία συμβολική και μία υλιστική, σχετικά με την απαγόρευση του χοιρινού κρέατος στο λαό του Ισραήλ. Η πρώτη είναι της M. Douglas και η δεύτερη του M. Harris. Και στις δύο περιπτώσεις καταδεικνύεται πως ούτε η Douglas, η κατεξοχήν εκπρόσωπος της συμβολικής ανθρωπολογίας απέφυγε εντελώς την υλική διάσταση, αλλά ούτε και ο Harris κατάφερε να εξηγήσει τα πάντα με υλιστικά και οικονομικά κριτήρια.

1. γ. I. Η M. Douglas και η συμβολική προσέγγιση

Η M. Douglas στο κλασικό της έργο *«Purity and danger»* μελέτησε, εκτός των άλλων, τους διατροφικούς κανόνες των Εβραίων, όπως καθορίζονται στην Παλαιά Διαθήκη. Στο ιερό του βιβλίο ο λαός του Ισραήλ θεωρείται «όσιος και κεχωρισμένος» έναντι των άλλων λαών και έχει επιλεγεί από τον Θεό για μια ξεχωριστή μοίρα. Οι δε σχέσεις των ανθρώπων με τα ζώα είναι ανάλογες με τις σχέσεις του Θεού με τον Εκλεκτό του Λαό. Οι Ισραηλίτες δηλαδή διαφοροποιούνται έναντι των άλλων λαών, όπως και τα οικόσιτα ζώα τους -εδώδιμα και εργασίας- διαφοροποιούνται έναντι των άλλων ζώων.⁶¹ «Εκλεκτά» λοιπόν θεωρούνται τα κοπάδια από αγελάδες, καμήλες, πρόβατα και κατσίκια που αποτελούσαν τους πόρους ζωής των Ισραηλιτών. Ήταν καθαρά, εφόσον η επαφή μαζί τους δεν συνεπαγόταν εξαγνισμό πριν από την είσοδο στο ναό. Τα θρέμματα αυτά είχαν τη θεία ευλογία, όπως και η κατοικημένη γη. Ο αγρότης είχε καθήκον να διατηρήσει την ευλογία, διαφυλάττοντας την τάξη της δημιουργίας. Υπό μία έννοια οι άνθρωποι είχαν συνάψει διαθήκη με τα ζώα τους, όπως ο Θεός με τους ανθρώπους.⁶²

Στην Παλαιά Διαθήκη τα ζώα ταξινομούνται βάσει των στοιχείων που επιβιώνουν -γη, νερό, ουρανός- και βάσει του τρόπου κίνησής τους σ' αυτό. Επομένως, κατά κανόνα, στον ουρανό πετούν πτηνά με δύο πόδια και φτερά, στο νερό κολυμπούν λεπιδωτά ψάρια με πτερύγια και στο έδαφος πηδούν ή βαδίζουν τετράποδα. Η διατήρηση αυτής της τάξης ταυτίζεται με την αγιότητα. Οποιαδήποτε κατηγορία πλασμάτων δεν είναι εξοπλισμένη με τον κατάλληλο στο στοιχείο της

⁶¹ M. Douglas, *Καθαρότητα και κίνδυνος. Μία ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και του ταμπού*, μετ. Αι. Χατζούλη, Πολύτροπον, Αθήνα 2006, σ. 26 και σσ. 95-120.

⁶² M. Douglas, *ό.π.*, σ. 115.

τρόπο μετακίνησης,⁶³ αντιτίθεται στην αγιότητα και το άτομο που έρχεται σε επαφή με αυτήν, μιάινεται και απαγορεύεται να πλησιάσει το ναό.

Όσον αφορά την εδωδιμότητα, το Λευιτικό καθορίζει ότι εδώδιμα είναι τα ζώα που είναι δίχηλα και μηρυκαστικά. Όσα έχουν το ένα μόνο χαρακτηριστικό, θεωρούνται οριακά και οπωσδήποτε μη εδώδιμα.⁶⁴ Από τα παραπάνω προκύπτει ότι το εβραϊκό σύστημα ταξινόμησης των ζώων σε βρώσιμα και μη, αφού είναι «θέοθεν δοσμένο», αναδεικνύει ως κριτήριο εδωδιμότητας την αγιότητα, η οποία άλλωστε είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα του Θεού. Αγιότητα σημαίνει διαχωρισμός λέει η Douglas και είναι έργο του Θεού να διαχωρίσει, να εγκαθιδρύσει τάξη, μέσω της οποίας οι ασχολίες των ανθρώπων ευδοκιμούν. Η γονιμότητα των γυναικών, των ζώων και των αγρών εξασφαλίζεται με την ευλογία, η οποία αποκτάται με την τήρηση της διαθήκης με τον Θεό, καθώς και όλων των τελετών και των εντολών του. Επομένως η τήρηση των εντολών του Θεού φέρει ευημερία, ενώ η παραβίασή τους κίνδυνο. Οι άνθρωποι ευημερούν, όταν υπακούουν στην αγιότητα και καταστρέφονται, όταν απομακρύνονται από αυτήν. Αγιότητα όμως δεν είναι μόνον διαχωρισμός, αλλά και ακεραιότητα και πληρότητα, δεδομένου ότι για κάθε πράγμα που προσφέρεται στο ναό και για κάθε άτομο που τον προσεγγίζει, απαιτείται φυσική τελειότητα. Ως εκ τούτου τα ζώα που προσφέρονται για θυσία δεν πρέπει να έχουν ψεγάδια, οι γυναίκες πρέπει να είναι εξαγνισμένες μετά τη γέννα, οι λεπροί πρέπει να έχουν υποστεί εξαγνισμό και τέλος όλες οι σωματικές εκκρίσεις θεωρούνται μιαρές και δεν πρέπει να έρχονται σε επαφή με τον ναό.⁶⁵

Επομένως, καταλήγει η Douglas, «το ‘άγιοι θέλετε είσθε’ δεν σημαίνει παρά ‘κεχωρισμένοι θέλετε είσθε’ και [...] εάν η προτεινόμενη ερμηνεία για τα απαγορευμένα ζώα είναι ορθή, τότε οι διατροφικοί νόμοι θα μπορούσαν να θεωρηθούν σημεία που σε κάθε καμπή θα ενέπνεαν τη μοναδικότητα, την αγνότητα και την πληρότητα του Θεού. Μέσα από τους κανόνες αποφυγής, η αγιότητα

⁶³ Επί παραδείγματι στο νερό, ό,τι δεν έχει λέπια και πτερύγια είναι ακάθαρτο, (π.χ. χέλια, σκουλήκια). Τα τετράποδα που πετούν είναι ακάθαρτα, (π.χ. ένας σκίουρος που εκτινάσσεται, δηλαδή τρόπον τινά «πετάει», από δέντρο σε δέντρο). Ό,τι έχει δύο πόδια και δύο χέρια και βαδίζει στα τέσσερα είναι ακάθαρτο, (π.χ. η νυφίτσα και το ποντίκι, όπου τα δύο μπροστινά πόδια τους μοιάζουν με χέρια). Επίσης ό,τι έρπει, σέρνεται ή σμηνοουργεί είναι ακάθαρτο, καθώς επιδίδεται σε μια ενδιάμεση μορφή κίνησης. Η ακρίδα, αν έρπει είναι ακάθαρτη, αν πεδά εδω κι εκεί είναι καθαρή. Ο βάτραχος είναι καθαρός, γιατί πεδά εδω κι εκεί, δεν έρπει. Όποιο ζώο κινείται διαφορετικά, καθίσταται «ανώμαλο». M. Douglas, ό.π., σ. 118-120.

⁶⁴ Π.χ. ο λαγός και το κουνάβι, τα οποία με το συνεχές τρίξιμο των δοντιών τους φαίνονται να είναι μηρυκαστικά, οπωσδήποτε όμως δεν είναι δίχηλα. Ο χοίρος και η καμήλα από την άλλη μεριά, είναι δίχηλα, αλλά όχι μηρυκαστικά. M. Douglas, ό.π., σ. 16.

⁶⁵ M. Douglas, ό.π., σ. 108-111.

προκύπτει ως φυσική έκφραση σε κάθε επαφή του ανθρώπου με το ζωικό βασίλειο και σε κάθε γεύμα. Έτσι λοιπόν η τήρηση των διατροφικών κανόνων θα αποτελούσε μια σημαντική πλευρά των λειτουργικών πράξεων της ομολογίας και της λατρείας με αποκορύφωση τη θυσία στο ναό».⁶⁶

Η άποψη της Douglas ότι ένα ζωικό είδος καθίσταται στους Εβραίους μη εδώδιμο, επειδή δεν μπορεί να ενταχθεί σε μία κατηγορία με ομοειδή χαρακτηριστικά -εν προκειμένω στα δίχηλα και τα μηρυκαστικά-, δείχνει ότι οι διατροφικοί κανόνες υπαγορεύονται πρώτιστα από την ανάγκη εγκαθίδρυσης τάξης. Χρησιμοποιώντας και άλλα παραδείγματα τόσο από δυτικές, όσο και από μη δυτικές κοινωνίες, σχετικά με την καθαρότητα και τη μιαιρότητα και σχετικά με το εδώδιμο και το μη εδώδιμο, η Douglas γενικεύει την άποψη ότι υπάρχει ένας οικουμενικός τρόπος γνωστικής αντιμετώπισης της ταξινομικής ανωμαλίας, όπου, ό,τι ανθίσταται στην τάξη, αποτελεί εμπόδιο. Η συμβολική της προσέγγιση συνάδει κατά πολύ με τον στρουκτουραλισμό του Levi-Strauss, δεδομένου ότι και αυτός θεωρεί την εγκαθίδρυση τάξης ως μία ανάγκη που ικανοποιεί περισσότερο νοητικές παρά υλικές λειτουργίες. Και η απαίτηση για τάξη συνιστά για τον Γάλλο ανθρωπολόγο μια οικουμενική σταθερά, διότι είναι ίδιον τόσο της άγριας, όσο και της επιστημονικής σκέψης.⁶⁷

Η Douglas μπορεί να είναι υπέρμαχος της συμβολικής ερμηνείας, αλλά η άποψή της ότι ο χοίρος δεν παράγει γάλα, δέρμα ή μαλλί, οπότε και ο μοναδικός λόγος εκτροφής του είναι το κρέας, είναι καθαρά υλιστική. Εμμένει ωστόσο στη συμβολιστική της εκδοχή, σύμφωνα με την οποία ο χοίρος δεν είναι εδώδιμος στους Εβραίους, επειδή δεν είναι μηρυκαστικό, οπότε και ταξινομείται ως ανώμαλο είδος. Δεδομένου δε ότι το εβραϊκό σύστημα επιβάλλει ότι ακόμη και τα κυνήγια πρέπει να έχουν τα ίδια χαρακτηριστικά με τα οικόσιτα ζώα, να είναι δηλαδή δίχηλα και μηρυκαστικά, για να διατηρηθεί η τάξη, καταλήγει: «και αφού οι Ισραηλίτες δεν έχουν οικόσιτους χοίρους, δεν γνωρίζουν και τις συνήθειές τους, υποθέτω, λοιπόν, ότι αρχικά ο μοναδικός λόγος που ο χοίρος θεωρείτο ακάθαρτος ήταν η αποτυχία του να ενταχθεί ως αγριόχοιρος στην τάξη της αντιλόπης και έτσι εμπίπτει στην περίπτωση της καμήλας και του κουναβιού».⁶⁸ Η Douglas δεν καθορίζει τα κριτήρια της

⁶⁶ M. Douglas, ό.π., σ. 120.

⁶⁷ C. Levi-Strauss, *Άγρια Σκέψη*, μετ. Ε. Καλουρτζή, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σσ. 106-107. Για την επίδραση του Levi-Strauss στη M. Douglas και γενικά στην αγγλοσαξονική ανθρωπολογία βλ. R. Deliege, *Levi-Strauss today*, Berg, Oxford 2004, σσ. 127-133. Επίσης Α. Κούπερ, *Ανθρωπολογία και Ανθρωπολόγοι. Η σύγχρονη βρετανική σχολή*, μετ. Χ. Μιχαλοπούλου-Βέϊκου, Καστανιώτης, Αθήνα 1994, σσ. 277-304.

⁶⁸ M. Douglas, ό.π., σ. 210.

εδωδιμότητας, αλλά της μη εδωδιμότητας. Δεν εξετάζει τόσο γιατί τρώγεται κάτι, όσο γιατί απαγορεύεται. Βέβαια θεωρεί ότι τα εδώδιμα ζώα στο Ισραήλ είναι καθαρά και αγιασμένα, αλλά δεν δίνει απάντηση στο γιατί επελέγησαν αυτά ως τέτοια και όχι άλλα. Και δικαιολογημένα ίσως, διότι το βιβλίο της *Purity and danger* επιχειρεί να αναπτύξει μια γνωστική θεωρία της ταξινομικής ανωμαλίας, δηλαδή των απαγορεύσεων, τις οποίες η Douglas θεωρεί κομμάτι του ταξινομικού συστήματος, δεδομένου ότι η τήρηση των ταμπού θα έπρεπε να νοηθεί ως μέρος μιας συνεχούς τακτοποίησης του σύμπαντος.⁶⁹ Αν έδινε εξίσου έμφαση στην εδωδιμότητα με την απαγόρευση, θα ανακάλυπτε ότι τα κριτήρια της εδωδιμότητας καθορίζονται τόσο από υλικές, όσο κι από συμβολικές παραμέτρους, όπου συνιστούν αμφότερες την παράδοση και την ιστορία μιας κοινωνίας. Η Douglas λοιπόν μάς έδωσε μια ερμηνεία της απαγόρευσης και όχι της επιτρεψιμότητας. Πολλά χρόνια αργότερα στην ελληνική έκδοση του βιβλίου της *Purity and danger*, η Douglas έγραφε: «Η ιδέα μου ότι ο χοίρος ήταν απαγορευμένη τροφή στο λαό του Ισραήλ για το λόγο και μόνο ότι είχε τα λάθος κριτήρια, για να ανήκει στην κατηγορία των προβάτων και των βοοειδών, δικαίως δέχτηκε εξ αρχής κριτική. Συνειδητοποιώ τώρα πόσο ανόητο ήταν να μη γνωρίζω ότι ο χοίρος ήταν απαγορευμένος στον Αιγυπτιακό και σε άλλους πολιτισμούς της Εγγύς Ανατολής. Εξακολουθώ να μη γνωρίζω πώς να συμβιβάσω το γεγονός αυτό με τον παράγοντα της ανωμαλίας». Την απάντηση θα τη δώσει η ίδια: «το λάθος μου ήταν ότι εστίασα στην αρνητική πλευρά του πολιτισμού. Θα πρέπει να επιχειρήσουμε να συνταιριάξουμε τους κανόνες που απαγορεύουν με τους κανόνες που επιτρέπουν. Οι κανόνες που συγκροτούν και απονέμουν ταυτότητα εξηγούν τους κανόνες που απαγορεύουν την εκτός τόπου ύλη».⁷⁰

1. γ. II. Ο M. Harris και η υλιστική προσέγγιση

Το θέμα των διατροφικών κανόνων των Ισραηλιτών και ειδικότερα η απαγόρευση του χοιρινού κρέατος, απασχόλησε και τον M. Harris, ο οποίος διαφωνεί ευθέως με την προσέγγιση της Douglas ότι ο χοίρος δεν τρώγεται από τους Εβραίους, επειδή απλώς και μόνο δεν εμπίπτει στην κατηγορία των μυριστικών, οπότε συνιστά ένα ταξινομικά ανώμαλο είδος και άρα μιαρό. Η δική του προσέγγιση εστιάζει σε οικονομικούς και υλικούς λόγους: Συγκεκριμένα, τα μηρυκαστικά ζώα έχουν από τη

⁶⁹ M. Douglas, ό.π., σσ. 23-24.

⁷⁰ M. Douglas, ό.π., σ. 25.

φυσιολογία τους την ικανότητα να χωνεύουν σκληρά και ινώδη υλικά -όπως είναι τα άχυρα, τα φύλλα, οι θάμνοι και το χορτάρι- των οποίων η υψηλή περιεκτικότητα σε κυτταρίνη δεν ενδείκνυται για τον ανθρώπινο οργανισμό, ακόμη και μετά από πολύωρο βράσιμο. Οι Ισραηλίτες με το να εκτρέφουν μηρυκαστικά, αποκτούσαν από αυτά κρέας, γάλα, δέρμα και μαλλί καθώς και εξασφάλιζαν –από τα βοοειδή- το όργωμα και τη μεταφορά τους χωρίς να χρειάζεται να μοιραστούν μαζί τους τα φυτά που καλλιεργούσαν για τη δική τους τροφή, όπως π.χ το σιτάρι. Το γουρούνι όμως, αν τραφεί μόνο με φυτά πλούσια σε κυτταρίνη, θα χάσει βάρος. Αντίθετα αν τραφεί με σιτάρι, καλαμπόκι, πατάτες, σόγια, φυτικά δηλαδή είδη που τρώνε και οι άνθρωποι, θα αποδώσει τα μέγιστα σε κρέας. Το οικόσιτο γουρούνι λοιπόν χρειάζεται για τη θρέψη του τους καρπούς που τρώει και ο άνθρωπος, καθ' όσον μάλιστα το πεπτικό του σύστημα ομοιάζει περισσότερο από κάθε άλλο ζώο (πλην του πιθήκου) με το ανθρώπινο.⁷¹

Πέρα όμως από το ότι το γουρούνι τρώει το φαΐ του ανθρώπου, χωρίς να του δίνει εκτός από τη σάρκα του δευτερογενή προϊόντα όπως γάλα ή μαλλί και χωρίς να του παράσχει υπηρεσίες, όπως το όργωμα ή η μεταφορά, ο Harris επισημαίνει ότι το γουρούνι εξορίστηκε από τη διατροφή των Εβραίων και επειδή το κλίμα της Μέσης Ανατολής ήταν αρκετά θερμό. Τα γουρούνια όμως χρειάζονται σκιά και αρκετό νερό, για να επιβιώσουν. Επιπλέον οι Ισραηλίτες, τουλάχιστον μέχρι να αποκτήσουν μόνιμη εγκατάσταση, ήταν ένας νομαδικός λαός και φυσικά οι μετακινήσεις τους δεν ενδείκνυντο για εκτροφή χοίρων.⁷²

Δεν είναι τυχαίο λοιπόν το ότι οι αρχαιολογικές ανασκαφές επιβεβαιώνουν ότι τα γουρούνια τρώγονταν και στη Μέση Ανατολή κατά τα προϊστορικά χρόνια. Πράγματι αρχαιοβοτανολογικές έρευνες καταδεικνύουν ότι στην αυγή της Νεολιθικής Εποχής υπήρχαν δάση δρυός και οξιάς, των οποίων το φύλλωμα παρείχε παχιά σκιά και δημιουργούσε ένα περιβάλλον κατάλληλο για την επιβίωση των χοίρων, καθώς το έδαφος ήταν διάσπαρτο με βελανίδια για την τροφή τους και καθώς υπήρχαν λάκκοι με λάσπη για το δρόσισμά τους. Με τη εξάπλωση του ανθρώπου όμως ο προαναφερθείς χώρος αλλάζει, καθώς το έδαφος αποψιλώνεται και γίνεται καλλιεργήσιμο για διάφορα φυτά και κυρίως για ελαιόδεντρα, οπότε τα γουρούνια χάνουν το φυσικό τους περιβάλλον. Επομένως για όλους αυτούς τους λόγους το

⁷¹ M. Harris, «The abominable pig» στο *Food and culture*, Counihan and Van Esterik Routledge, New York 1997, σ. 70.

⁷² M. Harris, «The abominable pig», ό.π., σ. 71.

γουρούνι κατέστη όχι μόνον ανώφελο, αλλά και βλαβερό και καταραμένο στο να το αγγίξει ή ακόμη και στο να αντικρύσει κάποιος. Έγινε ένα ζώο παρίας, ενώ τα άλλα μηρυκαστικά θεωρήθηκαν αγνά ζώα. Αυτή η παράδοση θεμελιώθηκε ως θεϊκός νόμος πολύ αργότερα, όταν οι Ισραηλίτες απέκτησαν μόνιμη εγκατάσταση. Το Λευιτικό δεν είχε γραφεί ως το 450 π.Χ. περίπου και οι συγγραφείς του επωμίσθηκαν το καθήκον να βρουν κάποια απλά χαρακτηριστικά, όπου τα εδωδιμα επί γης θα μοιράζονταν από κοινού. Χρησιμοποίησαν ως μόνο κριτήριο εδωδιμότητας τον μηρυκασμό με εξαίρεση την καμήλα -επειδή ακριβώς συνέφερε περισσότερο ως μεταφορικό μέσον. Και επειδή δεν ήταν σίγουροι ότι η καμήλα ήταν το μόνο ανεπιθύμητο προς βρώση ζώο, έθεσαν ένα ακόμη κριτήριο: το δίχληλο.⁷³

Η εκδοχή του M. Harris για το όλο θέμα φαίνεται περισσότερο νηφάλια και πειστική από ό,τι της M. Douglas, διότι εδράζεται σε παρατηρήσεις που έχουν να κάνουν με τον τρόπο ζωής των Ισραηλιτών, καθώς λαμβάνει υπ'όψη την παράδοση και την ιστορία του εν λόγω λαού, όπως και τα αρχαιολογικά τεκμήρια της περιοχής της Μέσης Ανατολής, προκειμένου να εξηγήσει την αποστροφή των Εβραίων για το χοιρινό. Ταυτόχρονα ο Harris συνεξετάζει κι άλλους πολιτισμούς, όπως ο αιγυπτιακός και ο μουσουλμανικός, όπου κι εκεί ο χοίρος είναι απαγορευμένος και μέσα από μία συγκριτική αρχαιολογική και εθνολογική προσέγγιση, δομεί βάσει οικονομικών και οικολογικών επιχειρημάτων την υλιστική του προσέγγιση. Ωστόσο τα υλιστικά κριτήρια της εδωδιμότητας μιας κοινωνίας δεν αναιρούν το συμβολισμό των τροφών. Ούτε βέβαια ο Harris υποστηρίζει κάτι τέτοιο! Από την προσέγγισή του όμως φαίνεται ξεκάθαρα ότι ο υλισμός προηγείται οποιουδήποτε συμβολισμού.

1. γ. III. In medias res: μεταξύ συμβολισμού και υλισμού

Η υλιστική προσέγγιση στη διατροφή, ότι δηλαδή οικονομικοί και οικολογικοί λόγοι καθορίζουν την εδωδιμότητα και ότι πρώτα γεμίζουμε το στομάχι μας και έπειτα επενδύουμε τα φαγητά μας με συμβολισμούς, αντιτίθεται στη συμβολική προσέγγιση που θεωρεί ότι η τροφή ικανοποιεί κατ'αρχάς νοητικές και ταξινομικές ανάγκες και έπειτα τη θρέψη. Πρόκειται για ακραίες θέσεις, όπως τις χαρακτηρίζει η Α. Κυριακίδου-Νέστορος, η οποία θεωρεί ότι η μέση οδός μπορεί να δώσει τελικά μια ολοκληρωμένη απάντηση στα κριτήρια εδωδιμότητας μιας κοινωνίας, δεδομένου ότι

⁷³ M. Harris, «The abominable pig», ό.π., σσ. 72-79.

ολοκληρωμένη εικόνα για το σύστημα διατροφής της, μπορούμε να έχουμε αν το εντάξουμε στο οικολογικό, κοινωνικό και ιστορικό περιβάλλον που ανήκει.⁷⁴

Ωστόσο ακόμη και όταν ένας μελετητής ακολουθεί μια ακραία προσέγγιση της διατροφής, -είτε συμβολική είναι αυτή είτε υλιστική- δεν αναιρεί απαραίτητα την αντίπαλή της. Μάλλον θα λέγαμε ότι δίνει προτεραιότητα στη δική του οπτική και προσπαθεί να την τεκμηριώσει όσον το δυνατόν καλύτερα, χωρίς να απορρίπτει εξ ολοκλήρου την άλλη. Εξ άλλου τόσο οι υλιστές, όσο και οι συμβολιστές σίγουρα διαπιστώνουν αποκλίσεις και εξαιρέσεις από τις προσεγγίσεις τους. Αυτό και μόνο αποδεικνύει ότι η διατροφή είναι ένα ευρύ και πολυσήμαντο πεδίο που έχει υλική, οικονομική, κοινωνική και συμβολική διάσταση. Συναρτάται με το χώρο και το χρόνο, συνιστά τέχνη και τεχνική, σημαίνει λόγο-αντίλογο ή εξουσία-υποταγή, δηλώνει τη σεξουαλικότητα, ευθύνεται για την υγεία και την αρρώστια, εμπλέκεται με τη θρησκεία εκφράζοντας το ιερό και το βέβηλο, αλλά και τη γιορτή και τη νηστεία. Σηματοδοτεί κοινωνική και εθνική ταυτότητα και ετερότητα και καθορίζει την πείνα και την ευωχία. Επιπλέον το τι καταναλίσκεται, που, πώς, πότε γιατί και με ποιους είναι βασικά ζητήματα, τα οποία καθιστούν τη διατροφή ως ένα σύστημα και ένα πεδίο που καθορίζει, επικοινωνεί και συμβολίζει όλα σχεδόν τα πολιτισμικά συστήματα ταξινόμησης, τα οποία αλληλοσυναρτώνται συνθέτοντας τον κάνναβο του πολιτισμού.

1. γ. IV. Κριτήρια επιλογής από τη γκάμα των εδωδιμων ειδών

Πέρα από τα είδη που είναι άκρως επικίνδυνα για τον ανθρώπινο οργανισμό, όλα τα εν δυνάμει εδωδιμα προϊόντα που μπορούν να χωνευτούν από το ανθρώπινο σώμα και να συμβάλουν στη θρέψη του, σε καμία περίπτωση δεν καταναλώνονται ανεξαιρέτως από όλους, παντού και πάντα. Η εδωδιμότητα εξαρτάται από τον το χρόνο, τον τόπο, την ηλικία, τις θρησκευτικές δοξασίες, την εθνικότητα, την κοινωνική θέση και τις ιδιαίτερες προτιμήσεις του κάθε ατόμου. Εξαρτάται δηλαδή από πολιτισμικούς/κοινωνικούς παράγοντες και είναι μια επιλογή περισσότερο ποιοτική παρά ποσοτική. Υπάρχουν δε πολλά παραδείγματα από την ιστορία της διατροφής που αποδεικνύουν περίτρανα αυτή την άποψη. Η D. Lupton αναφέρει ότι,

⁷⁴ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Τροφές: η οργάνωση της παραδοσιακής δίαιτας των Νεοελλήνων*, (πανεπιστημιακές σημειώσεις), Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1986, σ. 5.

αν και το μητρικό γάλα αναγνωρίζεται ως η πλέον κατάλληλη τροφή για τα βρέφη, πολλοί άνθρωποι στις δυτικές κοινωνίες θεωρούν απεχθές το να θηλάζει ένα παιδί σε μεγάλη ηλικία, ή ακόμη και κάποιο βρέφος το να θηλάζει το γάλα μιας άλλης γυναίκας. Και καταλήγει: «η πολιτισμική κατηγορία της θρέψης (nutrition) είναι ευρύτερη από αυτήν της δίαιτας (diet), αλλά πιο περιορισμένη από τα τρόφιμα (foods)». ⁷⁵

Επίσης παρά την προειδοποίηση των επιστημόνων της ιατρικής και της διαιτολογίας καταναλώνουμε συνειδητά ουσίες που ουσιαστικά είναι επικίνδυνες για τον οργανισμό μας σε βάθος χρόνου (π.χ αλκοόλ, καπνός) ή που δεν έχουν καμία ιδιαίτερη θρεπτική αξία σε σχέση με τα τρόφιμα που μπορούμε να βρούμε και να φάμε, (π.χ junk foods, ζάχαρη). ⁷⁶ Οι επιλογές αυτές, αν και φαινομενικά παράλογες, έχουν λογική: τη λογική του συστήματος, στο οποίο ανήκουμε και το οποίο συντηρούμε με τις επιλογές μας. Οι βιομηχανίες των τροφίμων και των ποτών, καθώς και οι καπνοβιομηχανίες, προκειμένου να συντηρηθούν, επενδύουν με συμβολική σημασία τα προϊόντα τους, ώστε να μαλάξουν πρώτα τη συνείδησή μας και να μας κάνουν να τα ενστερνισθούμε ως «καλά», ωφέλιμα και απαραίτητα. Δεν είναι τυχαίο επί παραδείγματι ότι οι διαφημίσεις των ποτών στοχεύουν στο συναίσθημα του καταναλωτή προβάλλοντας εντέχνως αξίες όπως η απελευθέρωση, η δυναμικότητα, η συντροφικότητα, η ραστώνη, η κοινωνική υπόσταση, η διασκέδαση κλπ, ενώ ποτέ βέβαια δεν θα αναφερθούν στη θρεπτική αξία του ποτού, γιατί ακριβώς δεν υφίσταται. Η δε βολική δικαιολογία που έμμεσα προβάλλεται είναι ότι το λίγο ποτέ δεν βλάπτει.

Και για να θυμηθούμε τον R. Barthes, όλα αυτά αποδεικνύουν ότι η τροφή χρησιμεύει ως σημείο μεταξύ των μελών ενός δεδομένου πληθυσμού, συνιστά έναν κώδικα επικοινωνίας, όπως γίνεται ακριβώς με τη γλώσσα και είμαστε αναγκασμένοι να χρησιμοποιούμε αυτόν τον κώδικα, για να επικοινωνούμε με τους συνανθρώπους μας. Η διατροφή είναι λοιπόν ψυχο-κοινωνικό φαινόμενο. ⁷⁷

⁷⁵ D. Lupton, *Food, the body and the self*, Sage, London 1996, σ. 29.

⁷⁶ Για τις υγιεινές και ανθυγιεινές τροφές και για τη σημασία ή την απαξίωση που αποδίδουν οι άνθρωποι σ' αυτές βλ. D. Lupton, *Food, the body and the self*, ό.π., σσ. 81-84.

⁷⁷ R. Barthes, «Για μια ψυχοκοινωνιολογία της σύγχρονης διατροφής», μετ. Ε. Φουρναράκη, στο: F. Braudel (επιμ.), *Ιστορία της διατροφής. Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, Μνήμων, Αθήνα 2003, σσ. 141-156.

1. δ. Ο χώρος της τροφής / μαγειρικής

Η τροφή έχει χώρο: από την προμήθειά της μέχρι τη μαγειρική και την κατανάλωσή της υπόκειται σε χωρικότητες. Το φυσικό περιβάλλον είναι ο πρωταρχικός χώρος της τροφής. Τα φυτικά και ζωικά είδη που έχει επιλέξει ως edώδιμα ο άνθρωπος, ανάλογα βέβαια με τα κριτήρια που υπαγορεύει ο πολιτισμός που ο καθένας ανήκει, υπάρχουν στη φύση, όπου κινείται. Το άτομο, ήδη από τη γέννησή του, αναζητά εναγωνίως γύρω του τροφή, για να επιβιώσει. Από την πιο αρχέγονη κίνηση όμως του βρέφους που ενστικτωδώς ψάχνει τον μαστό της μητέρας του, μέχρι την πιο απλή κίνηση του ανθρώπου που τείνει το χέρι του, για να πάρει έναν καρπό ή ένα φαγητό που του προσφέρουν, έχει επέλθει μια διαδικασία κοινωνικής μάθησης όχι μόνον του τι είναι edώδιμο, αλλά και του πώς και ποιοι μπορούν να το προμηθευτούν, πώς, ποιοι και σε ποιους να το παράσχουν, πώς και ποιοι να το επεξεργαστούν, και πώς και ποιοι εν τέλει να το φάνε. Έτσι το άτομο μαθαίνει όχι μόνον τι να τρώει, αλλά και τον χώρο, στον οποίο βρίσκεται η τροφή του. Μαθαίνει δηλαδή πώς να κινείται στο χώρο, όπου υπάρχει η τροφή και πώς να την πορίζεται και να την καταναλώνει από εκεί ανάλογα με την εθνικότητα, την ηλικία, το φύλο, την κοινωνική τάξη και γενικά την πολιτισμική του υπόσταση.

Ο άνθρωπος όμως δεν βρίσκει πλέον την τροφή του μόνο στο χώρο της φύσης. Η βιομηχανική ανάπτυξη δημιούργησε ανθρωπογενείς χώρους συντήρησης και προμήθειας της τροφής. Στις σύγχρονες μεγαλουπόλεις οι περισσότεροι δεν κόβουμε τα φρούτα από τα δέντρα, αλλά τα αγοράζουμε από καταστήματα, όπως και δεν αλιεύουμε οι ίδιοι τα ψάρια μας από τη θάλασσα ή δεν πίνουμε νερό κατ'ευθείαν από το ρυάκι. Φυσικά ο άνθρωπος ήδη από την αρχή της ζωής του είχε αναπτύξει μια πρωτόγονη «τεχνολογία» συντήρησης και αποθήκευσης τροφίμων. Από το νερό όμως που περισυνέλλεγε από τις πηγές και το φύλασσε στη στάμνα και από το κρέας των ζώων που σκότωνε και που το πάστωνε ή το κάπνιζε για να διατηρηθεί, μέχρι το σημερινό νερό που διοχετεύεται μέσα στα σπίτια μας ή που εμφιαλώνεται και μέχρι τα κατεψυγμένα ή κονσερβοποιημένα κρέατα, ο βαθμός επεξεργασίας και συντήρησης είναι σαφώς μεγαλύτερος. Επιπλέον από τα edώδιμα φυτά που καλλιεργούσε και τα οικόσιτα ζώα που εξέτρεφε για το κρέας και το γάλα τους, μέχρι τα μεταλλαγμένα και ορμονούχα είδη που πωλούνται στις αγορές, έχει επέλθει όχι

μόνον διαφοροποίηση ως προς την επεξεργασία των παραπάνω ειδών, αλλά και κίνδυνος από την κατανάλωσή τους.⁷⁸

Οπωσδήποτε τροφοδότης παραμένει η φύση, αλλά λόγω της τεχνολογίας το περιβάλλον της τροφής δεν είναι πλέον μόνον ο φυσικός χώρος. Στην πραγματικότητα ο χώρος της τροφής ποτέ δεν ήταν αποκλειστικά η φύση, υπό την έννοια του ότι και η πιο απλή σπηλιά που ο άνθρωπος κατοικούσε, μαγείρευε και έτρωγε καθώς και το πιο υποτυπώδες καλάθι και αγγείο που συνέλλεγε ή φύλασσε τροφές συνιστούσαν ανθρωπογενείς χώρους της τροφής. Οι χώροι αυτοί όμως ήταν εναρμονισμένοι και σε άμεση σχέση με το φυσικό περιβάλλον. Αντίθετα οι σημερινοί διατροφικοί χώροι, όπου τα προϊόντα της φύσης συγκεντρώνονται, επεξεργάζονται, διατίθενται, μαγειρεύονται και καταναλώνονται είναι αποστασιοποιημένοι από το φυσικό περιβάλλον και δηλώνουν την αλλοτρίωση του σύγχρονου ανθρώπου από τη φύση. Τα εργοστάσια επεξεργασίας τροφίμων, οι υπεραγορές (super market) και οι παντός είδους αγορές είναι χώροι, όπου τα προϊόντα του περιβάλλοντος μετασχηματίζονται σε εδώδιμα προς πώληση αγαθά. Τα ψυγεία και οι ηλεκτρικές κουζίνες που έχουμε στα σπίτια μας είναι χώροι συντήρησης και μαγειρέματος της τροφής αντίστοιχα, και τα τραπέζια που υπάρχουν στην κουζίνα ή στο σαλόνι μας χώροι κατανάλωσης, χωρίς να αποκλείεται βέβαια και το φαγητό στο κρεβάτι ή στο πάτωμα, όπως άλλωστε και το ενδεχόμενο να φάμε έξω, σε ένα εστιατόριο ή σε ένα ταχυφαγείο (fast food) ή και κατάχαμα σε μια εκδρομή μας, ανάλογα πάντα με την περίπτωση. Όλοι αυτοί οι διατροφικοί χώροι εντετεγμένοι στον σύγχρονο πολεοδομικό ιστό, είναι, όπως και κάθε χώρος άλλωστε, κοινωνικά μαθημένοι και οριοθετημένοι ως προς την πρόσβαση των μελών ανάλογα με τις γνωστές παραμέτρους του φύλου, της ηλικίας, της κοινωνικής τάξης, της εθνικότητας και γενικά της πολιτισμικής υπόστασης.

1. δ. Ι. Τρώγοντας έξω και τρώγοντας μέσα

Αν μπορούσαμε να δούμε από μακριά το πώς κινούνται τα ανθρώπινα σώματα στο χώρο σε σχέση με την παραγωγή και την κατανάλωση της τροφής τους και αν μπορούσαμε να παραστήσουμε αλγοριθμικά τις κινήσεις αυτές, θα διαπιστώναμε ότι

⁷⁸ P. Singer, *Η απελευθέρωση των ζώων*, μετ-επιμ. Στ. Καραγεωργάκης, Αντιγόνη, Θεσσαλονίκη 2010, σσ. 177-263. Ο. Κήκου, «Σπισισμός και παραγωγικά ζώα», στο: Α. Λυδάκη και Ν. Μπασκόζος (επιμ.), *Περί ζώων. Με λογική και συναίσθημα*, Ψυχογιός, Αθήνα 2011, σσ. 179-184.

μάλλον υπόκεινται σε ένα οργανωμένο σύστημα ή καλύτερα σε πολλαπλά συστήματα ανάλογα με την κοινωνία που ανήκει ο καθένας και με τις επιταγές που έχει εσωτερικεύσει. Ο χώρος, φυσικός και ανθρωπογενής, χαράσσεται, τροχοδοτείται και σημαδεύεται από τις κινήσεις των σωμάτων μας για αναζήτηση, μαγειρική και κατανάλωση τροφής.

Ο έξω χώρος της τροφής ήταν ανέκαθεν το φυσικό περιβάλλον, τα δάση και τα λιβάδια, όπου ο άνθρωπος σκότωνε τα θηράματά του και συνέλλεγε καρπούς καθώς και η θάλασσα, οι λίμνες και τα ποτάμια, όπου αλίευε. Η επιβίωση του ανθρώπου εξαρτιόταν από τη συμπεριφορά της φύσης, από τις κλιματολογικές συνθήκες και από την επάρκεια και την εύρεση εδωδιμων φυτών και ζώων. Αυτές οι πρωτόγονες κυνηγητικές και καρποσυλλεκτικές κοινωνίες εξελίχτηκαν με τη χρήση της φωτιάς, την εξημέρωση ζώων και τη συνεχή τελειοποίηση των εργαλείων. Ο φυσικός χώρος ελέγχεται και ο άνθρωπος καθίσταται συστηματικός νομάς ή γίνεται γεωργός. Με την αγροτική επανάσταση καλλιεργεί τη γη και οργανώνει τον έξω χώρο: Αποκτά μόνιμη εγκατάσταση, οριοθετεί εκτάσεις και καλλιεργεί συστηματικά τα δικά του φυτά. Το χωράφι, το αμπέλι ή το μαντρί είναι ο έξω χώρος προμήθειας τροφής σε σχέση με το σπίτι, αλλά είναι χώροι οριοθετημένοι και σαφώς πιο εξημερωμένοι σε σχέση με το δάσος ή τη ζούγκλα, όπου απαιτείται συλλογή άγριων καρπών και κυνήγι μη εξημερωμένων ζώων.

Η μόνιμη εγκατάσταση οδήγησε τους ανθρώπους στην καλλιέργεια φυτών και την εκτροφή ζώων πολύ κοντά στις κατοικίες τους. Ο χώρος του κήπου είναι σημαντικός για την οικιακή οικονομία. Ο Μ. Γ. Μερακλής θεωρεί τον κήπο ως μια «ιδιάζουσα ενανθρώπιση του φυσικού χώρου [και] ως αντιπαράθεση ενός ‘γεωμετρημένου’ φυσικού χώρου στην πληθωρική ελευθερία της φύσης, [...] [δεδομένου ότι] ο κήπος είναι και τα δύο μαζί: κάτι που δαμάστηκε και κάτι που παραμένει αδάμαστο».⁷⁹ Πράγματι ο κήπος είναι μέσα χώρος σε σχέση με τα χωράφια, αλλά έξω χώρος σε σχέση με την κουζίνα του σπιτιού. Εκεί καλλιεργούνται λαχανικά και ευδοκιμούν οπωροφόρα δέντρα, όπως στην αυλή εκτρέφονται ζώα και πουλερικά που παρέχουν κρέας, γάλα, μαλλί και αυγά στους ενοίκους.

Αν ο χώρος πορισμού της τροφής είναι η φύση (θάλασσα, δάσος) ή οι εξημερωμένοι φυσικοί χώροι (χωράφια, κήπος), ο χώρος παρασκευής της τροφής, ο χώρος της μαγειρικής δηλαδή, όπως και ο χώρος κατανάλωσης της τροφής

⁷⁹ Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 38-39.

εντάσσονται αμφότεροι σε δύο χωρικότητες: Τα φαγητά μαγειρεύονται και καταναλώνονται είτε μέσα στον κατ' εξοχήν ανθρωπογενή χώρο, το σπίτι, είτε έξω από αυτόν. Ωστόσο για το πότε συμβαίνει το ένα και πότε το άλλο, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη μας, τουλάχιστον για τα ελληνικά δεδομένα, δύο βασικές συνιστώσες: το φύλο (άνδρας - γυναίκα) και την κατάσταση (γιορτή - καθημερινή). Κοινός παρανομαστής και των δύο είναι πάντα τα κοινωνικοϊστορικά συμφραζόμενα, η εποχή δηλαδή και η κοινωνία, στην οποία αναφερόμαστε.

Έτσι στην Ελλάδα ο κατ' εξοχήν χώρος όπου μαγειρεύεται η τροφή είναι η κουζίνα μέσα στο σπίτι, όπου βρίσκεται κατ' αρχάς η εστία φωτιάς, η οποία στις παραδοσιακές κοινωνίες των χωριών ήταν κυρίως το τζάκι, ενώ στις σύγχρονες κοινωνίες είναι η ηλεκτρική κουζίνα. Φυσικά το πέρασμα από το τζάκι στην ηλεκτρική εστία, ή στις κουζίνες φυσικού αερίου, συνάντησε ενδιάμεσα στάδια. Το πετρογάζ ήταν ένα από αυτά, το οποίο συνυπήρξε και με το τζάκι και με την ηλεκτρική κουζίνα. Σήμερα, ωστόσο, παραδοσιακές μορφές εστίας, όπως το τζάκι απαντώνται στα διαμερίσματα των Ελλήνων στο χώρο του σαλονιού, περισσότερο ως χώροι ομορφιάς που ανακαλούν τη γοητεία των περασμένων, παρά ως χώροι μαγειρικής ή θέρμανσης, δεδομένου ότι συνυπάρχουν με τις ηλεκτρικές κουζίνες και τα καλοριφέρ. Αντίστοιχα και στα πιο παλαιά κατοικήσιμα σπίτια των ελληνικών χωριών οι ηλεκτρικές κουζίνες συνυπάρχουν με το τζάκι.

Ο χώρος της κουζίνας ήταν κατ' εξοχήν γυναικείος χώρος. Η γυναίκα μαγείρευε και σερβίριζε το φαγητό στην τάβλα ή στο τραπέζι της κουζίνας ή στην πιο επίσημη τραπεζαρία. Ο άνδρας σε καθημερινή βάση κατά κανόνα δεν μαγείρευε ούτε σερβίριζε την τροφή. Αυτό γινόταν μόνο σε ειδικές περιστάσεις στα τελετουργικά γεύματα, δηλαδή στο πανηγύρι, το Πάσχα ή τα Χριστούγεννα, όπου και επιδιόταν στο ανοιχτό ψήσιμο έξω από το σπίτι και ποτέ σε βράσιμο μέσα σε σκεύος.⁸⁰ Ακόμη και σήμερα τα «μπάρμπεκιου» κατά κύριο λόγο πράττουν οι άνδρες, ενώ οι γυναίκες στρώνουν το τραπέζι και ετοιμάζουν τα συνοδευτικά του κυρίως γεύματος και το σερβίρουν.

Φυσικά στη σημερινή εποχή, όπου η γυναίκα εργάζεται και έξω από το σπίτι δεν είναι σπάνιο το ότι αρκετοί άνδρες μαγειρεύουν μέσα στις κουζίνες τους ή έστω, στοιχειωδώς, ζεσταίνουν και σερβίρουν στους εαυτούς τους, στα παιδιά τους ή σε τυχόν επισκέπτες, το ήδη έτοιμο από την προηγούμενη φαγητό που έχουν μαγειρέψει

⁸⁰ Ε. Τζαβάρα, «Η μαγειρική στον ελληνικό αγροτικό χώρο» στο: *Πεδία και μέθοδοι της κοινωνιοσημειωτικής*, (επιμ. Α.Φ. Λαγόπουλος), Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 411-427.

οι γυναίκες, εφ' όσον αυτές απουσιάζουν. Και πάλι όμως οι ανδρικές αυτές μαγειρικές πρακτικές αφορούν συνήθως «απλά» και «πρόχειρα» φαγητά. Άλλωστε η πληθώρα των οικιακών συσκευών και των σύγχρονων κουζίνικών σκευών έχει διευκολύνει την παρασκευή του φαγητού. Επίσης αρκετοί άνδρες βοηθούν τις γυναίκες τους στο στρώσιμο του τραπεζιού ή αναλαμβάνουν τα ψώνια. Αν και όλο και περισσότερο παρατηρείται μια ώσμωση μεταξύ των ρόλων και των καθηκόντων, όσον αφορά το φύλο και τη μαγειρική, τα όρια μεταξύ άνδρα και γυναίκας στο πεδίο της μαγειρικής δεν έχουν διαρραγεί. Η γυναίκα συνεχίζει να είναι η κύρια υπεύθυνη για την παρασκευή του καθημερινού οικογενειακού φαγητού, ιδιαίτερα δε όταν αυτό είναι δύσκολο και απαιτεί τέχνη. Ο άνδρας από την άλλη, όσο και αν αρχίζει να εμπλέκεται πιο ενεργά στην κουζίνα, συνεχίζει να είναι περισσότερο ο «κουβαλητής» παρά ο μάγειρας της τροφής. Η παράδοση καλά κρατεί και η ενασχόλησή του με τη μαγειρική και πολύ περισσότερο με την καθαριότητα της κουζίνας γίνεται συνήθως κατά περίπτωση και εξ ανάγκης. Στα πλαίσια δηλαδή της σημερινής πυρηνικής οικογένειας, αν η γυναίκα εργάζεται έξω από το σπίτι, ο άνδρας, κάποια στιγμή θα αναγκασθεί να ασχοληθεί με την κουζίνα, δεδομένου ότι δεν υπάρχουν άλλα θηλυκά μέλη που θα φροντίσουν το καθημερινό φαγητό.

Στα πλαίσια της πυρηνικής οικογένειας στην Ελλάδα, συνδράμει συχνά στην παρασκευή του φαγητού και η πεθερά.⁸¹ Η μητέρα δηλαδή του άνδρα ή της γυναίκας, αν διαμένει κοντά στα παιδιά της, ενδέχεται να φροντίζει για τη μαγειρική του σπιτιού ή για τη φύλαξη των μικρών εγγονιών της. Ακόμη μια οικογένεια που έχει την οικονομική δυνατότητα να προσλάβει οικιακή βοηθό για τις οικιακές εργασίες ή τροφό (baby sitter) για τη φύλαξη των παιδιών, επωφελείται και όσον αφορά τη μαγειρική, δεδομένου ότι οι γυναίκες αυτές αναλαμβάνουν ορισμένες φορές να μαγειρέψουν το φαγητό της οικογένειας ή να προσέχουν, παράλληλα με τα καθήκοντά τους, το φαγητό που ήδη έχει προετοιμάσει η νοικοκυρά και τις έχει εμπιστευτεί την έψησή του. Γιαγιάδες, λοιπόν, baby sitters και οικιακές βοηθοί είναι γυναίκες που εμπλέκονται, άλλες περισσότερο και άλλες λιγότερο, στην κουζίνα μιας ελληνικής πυρηνικής οικογένειας.

Οι παραπάνω γυναίκες έχουν αντικαταστήσει κατά κάποιον τρόπο στον τομέα της μαγειρικής τα γυναικεία μέλη της παραδοσιακής διευρυμένης οικογένειας

⁸¹ Για το ρόλο της πεθεράς στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, ό.π., σσ. 63-64. Στα πλαίσια της σύγχρονης πυρηνικής οικογένειας ο ισχυρός της λόγος και ρόλος στη ζωή των παιδιών της έχει υποβιβασθεί, διότι δεν ζει μαζί τους, ωστόσο η εμπλοκή της στην ανατροφή των εγγονιών της είναι σε πολλές περιπτώσεις καθοριστικός.

(γιαγιάδες, θείες, ξαδέλφες), δεδομένου ότι κι εκείνες τότε αναλάμβαναν να βοηθήσουν τη νοικοκυρά στο μαγείρεμα και στην ανατροφή των παιδιών. Ο ρόλος τους καθίσταται επικουρικός περισσότερο απέναντι στη νοικοκυρά παρά στον άνδρα του σπιτιού, γεγονός που καταδεικνύει ότι οι οικιακές εργασίες είναι ως επί το πλείστον γυναικεία υπόθεση. Η γυναίκα χρειάζεται βοήθεια για να αντεπεξέλθει στο νοικοκυριό, ενώ ο άνδρας χρήζει φροντίδας από ένα γυναικείο μέλος, ιδιαίτερα όσον αφορά την τροφή του. Σε γενικές γραμμές η προετοιμασία του φαγητού είναι περισσότερο ευθύνη της γυναίκας. Οι άνδρες συνήθως δεν μαγειρεύουν, αλλά προσπορίζουν την τροφή. Η γυναικεία οικιακή εργασία σπανίως αντιμετωπίζεται ως πραγματική εργασία και περισσότερο νοείται ως υποχρέωση της γυναίκας προς την οικογένειά της.⁸²

Επιπλέον στη σημερινή εποχή υπάρχει και η εναλλακτική λύση του να φάμε κάτι «απ' έξω».⁸³ Κι εδώ πάλι ο άνδρας είναι σε σχέση με τη γυναίκα περισσότερο επιρρεπής στο να φέρει έτοιμο φαγητό απ' έξω ή στο να το παραγγείλει στο σπίτι. Ακόμη ο άνδρας πιο εύκολα από ό,τι η γυναίκα θα προτιμήσει ένα καθημερινό γεύμα ή δείπνο της οικογένειάς του σε κάποιο εστιατόριο, ταβέρνα ή ταχυφαγείο (fast food). Στις παραπάνω περιπτώσεις μάλιστα συνήθως πληρώνει και το λογαριασμό, επιβεβαιώνοντας τον παραδοσιακό του ρόλο ως προμηθευτή της τροφής. Τέλος ακόμη κι αν ο άνδρας έχει την πρωτοκαθεδρία στο κατ' εξοχήν γυναικείο πεδίο της μαγειρικής ως 'σεφ', ας μην ξεχνάμε ότι τα εστιατόρια ή οι ταβέρνες, όπου εργάζονται οι άνδρες μάγειρες είναι επαγγελματικοί χώροι έξω από τα σπίτια τους και η δουλειά τους αυτή δεν σχετίζεται με την καθημερινή βρώση όλης της οικογένειας.

Το «τρώω μέσα» συνδέεται με το καθημερινό φαγητό που μαγειρεύει μια γυναίκα, κατά κανόνα η μαμά, η γιαγιά ή η σύζυγος. Το φαγητό αυτό του σπιτιού θεωρείται το κατ' εξοχήν θρεπτικό, απλό και οικονομικό φαγητό μας και είναι ενδεικτικό της φυσικής μας υπόστασης, της κοινωνικής μας τάξης και της εθνικής μας ταυτότητας. Στην Ελλάδα επί παραδείγματι οι περισσότεροι θεωρούν ενδεικτικό τρόπο διατροφής τους τα φαγητά από τα πρώτα χρόνια της ζωής τους και μέχρι την ενηλικίωσή τους περίπου. Ακόμη και όσοι είναι φοιτητές ή εργένηδες, οπότε και αλλάζουν διατροφικές συνήθειες, έχουν στη μνήμη τους το «φαγητό της μαμάς», ως

⁸² D. Lupton, *Food, the body and the self*, Sage, London 1996, σ. 40. Βλ. επίσης, C. M. Counihan, *The anthropology of food and body gender, meaning and power*, Routledge, New York 1999.

⁸³ Για όλες τις όψεις του φαγητού έξω από το σπίτι, (eating out), όπως φαί στο δρόμο, γεύμα στη δουλειά, γεύμα σε εστιατόριο, διάφορα σνακ στα μπαράκια κλπ βλ. την έρευνα των: A. Warde & L. Martens, *Eating out. Social differentiation, consumption and pleasure*, Cambridge University Press, United Kingdom 2000.

συνώνυμο του ιδανικού και καλού φαγητού. Και αυτό συμβαίνει όχι τόσο επειδή το σπιτικό φαγητό στηρίζεται απαραίτητα σε μια απόλυτα ισορροπημένη και υγιεινή διατροφική βάση, όσο επειδή ταυτίζεται με τη μητρική στοργή και τη νοσταλγία των παιδικών χρόνων.⁸⁴

Το σπιτικό φαγητό μπορεί να μεταφερθεί και στον έξω χώρο, σε εκδρομές, στο σχολείο, στη δουλειά. Ταξιδεύει πακεταρισμένο και προσφέρεται σε συγγενείς, φίλους και αγαπημένα πρόσωπα. Καθώς φτιάχνεται μέσα στο σπίτι, φέρει και δηλώνει συναισθήματα αγάπης και φροντίδας προς τους παραλήπτες, πολύ πιο έντονα από ό,τι το φαγητό που αγοράζουμε απ' έξω, για να το προσφέρουμε στα αγαπημένα μας πρόσωπα. Τα σπιτικά γλυκά, φαγητά ή ποτά επί παραδείγματι που φτιάχνουμε οι ίδιοι και τα προσφέρουμε ως δώρα σε επισκέψεις μας, δηλώνουν περισσότερη οικειότητα σε σχέση με τα γλυκά, τα ποτά και τα παντός είδους δώρα που αγοράζουμε απ' έξω.

Το μέσα φαγητό πριμοδοτείται σε σχέση με το έξω ιδιαίτερα όταν το δεύτερο ταυτίζεται με την πρόχειρη και κακομαγειρεμένη τροφή. Στην περίπτωση αυτή τρώω έξω σημαίνει τρώω βιαστικά, σε φαστ φουντ ή εστιατόρια, όπου το φαγητό θεωρείται κακομαγειρεμένο, «βρώμικο», με αμφιβόλου ποιότητας υλικά, οπότε είναι ανθυγιεινό και σαφώς υποτιμημένο σε σχέση με το σπιτικό.⁸⁵ Τρώω έξω σημαίνει πολλές φορές τρώω «στο πόδι», όπου όρθιος δηλαδή καταβροχθίζω σε λίγα λεπτά την τροφή που έχω αγοράσει από ένα ταχυφαγείο ή παίρνω την τροφή «στο χέρι», την οποία τρώω καθ' οδόν. Τρώω έξω σημαίνει «τσιμπάω» στα μπαράκια, στο σινεμά ή στη δουλειά, όχι για να χορτάσω, αλλά για να «ξεγελάσω» ή να «σπάσω» την πείνα μου, συνοδεύοντας με τροφή την εργασία ή τις ψυχαγωγικές μου επιλογές. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις η τροφή συνδέεται με τον κορεσμό της πείνας ή με τη διασκέδαση σε έναν χώρο έξω από το σπίτι. Η οικογενειακή θαλπωρή μέσω της συνάθροισης των μελών γύρω από την ίδια τράπεζα, υπονομεύεται από τις παραπάνω διατροφικές επιλογές.

Μία ενδιάμεση περίπτωση του μέσα και του έξω χώρου της τροφής είναι το «τρώω απ' έξω», όταν δηλαδή το φαγητό μεταφέρεται ή παραγγέλλεται απ' έξω και

⁸⁴ Για τη νοσταλγία και τις παιδικές μνήμες γύρω από το φαγητό βλ. D. Lupton, *Food, the body and the self*, ό.π., σσ. 46-55. A. Murcott, «Family meals- a thing of the past?», στο *Food, health and identity*, P. Caplan, Routledge, USA 1997, σσ. 32-48.

⁸⁵ Το junk /fast food, τα αλμυρά, τα λιπαρά, το κοκκινιστό κρέας, τα ποτά, η σοκολάτα και γενικά τα βαριά φαγητά νοούνται στο Δυτικό Πολιτισμό ως ανθυγιεινά, ενώ τα ελαφρά ως υγιεινά. Για το θέμα αυτό βλ. D. Lupton, *Food, the body and the self*, ό.π., σσ. 81-109.

καταναλώνεται μέσα στο σπίτι. Η παραπάνω περίπτωση είναι ενδεικτική των γρήγορων ρυθμών ζωής και της έλλειψης χρόνου και διάθεσης του σύγχρονου ατόμου να μαγειρέψει καθώς και της επιθυμίας του να δοκιμάζει νέες γεύσεις εμπίπτοντας στην άνεση και την ευκολία της παραγγελίας που του προσδίδει και ένα *minimum* πολυτέλειας, δεδομένου ότι μπορεί να απολαύσει γεύσεις που θα του ήταν δύσκολο και χρονοβόρο να δημιουργήσει.

Τέλος το να τρώει κάποιος έξω δεν σημαίνει πάντα ότι επιλέγει πρόχειρα και κακομαγειρεμένα φαγητά. Αντιθέτως τα καλομαγειρεμένα και εκλεκτά φαγητά, οι σπάνιες και γκουρμέ γεύσεις που ικανοποιούν τη γαστρονομία βρίσκονται σε ακριβά εστιατόρια. Τα φαγητά αυτά συνδεδεμένα με ιδιαίτερες περιστάσεις, όπως ραντεβού, επετείους, γιορτές και γενικά εκλεκτή παρέα, ικανοποιούν την ψυχαγωγία όσων τα επιλέγουν και συνάμα τους προσδίδουν υπόσταση (*status* /image), διότι δηλώνουν άτομα εκλεπτυσμένα που αναζητούν την ποιότητα στη διατροφή τους. Επιπλέον η τροφή έξω από το σπίτι δομεί αγαστές κοινωνικές σχέσεις: συχνά λαμβάνουμε μέρος σε συνεστιάσεις και συμπόσια και απολαμβάνουμε το φαγητό μας με φίλους ή με άλλα άτομα του κοινωνικού περιγύρου, με τα οποία μοιραζόμαστε έναν κοινό τρόπο ζωής. Γινόμαστε δηλαδή σύντροφοι και οι φιλικοί δεσμοί που ενίοτε αναπτύσσονται μεταξύ μας, αλλά και οι τυχόν αντιξοότητες που αντιμετωπίζουμε σε μια ενδεχόμενη κοινή πορεία ζωής, εκφράζονται με την παροιμία «φάγαμε μαζί ψωμί κι αλάτι».

Όταν λοιπόν το «έξω» φαγητό συνδεδεμένο με γκουρμέ απολαύσεις και εξαιρετική ποιότητα εξιδανικεύεται, τότε το «μέσα-σπιτικό» φαγητό θεωρείται απλό και καθημερινό. Όταν όμως το «έξω» φαγητό κατακρίνεται ως πρόχειρο και ανθυγιεινό, τότε το «μέσα-σπιτικό» εξιδανικεύεται ως το ποιοτικό και ωφέλιμο.

1. δ. II. Το ανθρώπινο σώμα στο χώρο της τροφής

Ο χώρος της τροφής όμως δεν νοείται χωρίς το ανθρώπινο σώμα, το οποίο χρειάζεται την τροφή για την επιβίωση και την ανάπτυξή του, γι' αυτό και την αναζητά εναγωνίως. Πέρα όμως από τη θρέψη η τροφή σχετίζεται και με τη σκέψη και το θυμικό του κάθε ατόμου. Ως εκ τούτου το ανθρώπινο σώμα ως ολότητα, με τις βιολογικές και πνευματικές του λειτουργίες, με τις συνειδητές του διεργασίες και τις ασύνειδες παρορμήσεις, κινείται στο χώρο της τροφής: Το σώμα προμηθεύεται, επιλέγει, μαγειρεύει, μασάει, καταπίνει, χωνεύει και αφοδεύει την τροφή. Άλλοτε πάλι τη φτύνει, την ξερνάει, αλλά και την ορέγεται, τη σκέφτεται, μιλάει γι' αυτή, την

ευχαριστιέται ή την αηδιάζει. Το σώμα, πέραν του χεριού, χρησιμοποιεί για την προμήθεια, τη μαγειρική και την κατανάλωση της τροφής εργαλεία, σκεύη και έπιπλα: μαχαίρια, δίχτυα, τόξα, όπλα, πύρινες εστίες, πιάτα, πιρούνια, κουτάλια, αγγεία πήλινα και μεταλλικά, τραπέζια και καρέκλες...

Το σώμα λειτουργεί, όπως θα έλεγαν οι G. Deleuze και F. Guattari σαν μια μηχανή που παράγει επιθυμίες. Το σώμα κατά κύριο λόγο επιθυμεί και το πρώτο πράγμα που επιθυμεί είναι η τροφή. Η επιθυμία δεν νοείται ως έλλειψη, ως προσπάθεια πληρώσεως ενός κενού, αλλά ως μία παραγωγική δύναμη. Το ανθρώπινο υποκείμενο/σώμα είναι μια μηχανή που παράγει επιθυμίες. Παντού άλλωστε υπάρχουν μηχανές-πηγές ενέργειας (π.χ ο μαστός) και μηχανές όργανα (π.χ το στόμα που θηλάζει) και μεταξύ τους υπάρχουν ροές και διακοπές.⁸⁶

Οι Deleuze και Guattari προσπαθούν να εξηγήσουν το ασυνείδητο ως ένα εργοστάσιο παραγωγής επιθυμιών, ενώ συνάμα εξετάζουν και τη φύση ως μια διαδικασία παραγωγής. Παρατηρούν ότι από μια πλευρά η βιομηχανία αντιτίθεται στη φύση, αλλά από την άλλη αντλεί υλικά από τη φύση και της επιστρέφει τα απορρίμματά της. Οι σχέσεις διάκρισης που έχουμε καθιερώσει μεταξύ των εννοιών: άνθρωπος-φύση, βιομηχανία-φύση και κοινωνία-φύση, καθορίζουν τις σφαίρες της παραγωγής, της διανομής και της κατανάλωσης. Αυτές οι σφαίρες όμως δεν είναι απόλυτα ανεξάρτητες, αλλά εμπίπτουν στη διαδικασία της παραγωγής και η παραγωγή υπάγεται στην επιθυμία. Ουσιαστικά οι Deleuze- Guattari αποδομούν τις διακρίσεις άνθρωπος-φύση, βιομηχανία-φύση και κοινωνία-φύση στο βαθμό που η φύση, ο άνθρωπος, η βιομηχανία και η κοινωνία λειτουργούν ως επιθυμητικές μηχανές: «Δεν υπάρχει η διάκριση άνθρωπος-φύση. Η ανθρώπινη ουσία της φύσης και η φυσική ουσία του ανθρώπου ταυτίζονται μέσα στη φύση ως παραγωγή ή βιομηχανία, ταυτίζονται δηλαδή ακόμα και μέσα στη ζωή του ανθρώπου σαν μέλους του ανθρώπινου γένους. Η βιομηχανία δεν μπορεί να νοηθεί πια μέσα στο πλαίσιο μιας συμβατικής σχέσης χρησιμότητας, αλλά μέσα στη βασική της ταύτιση με τη φύση σαν παραγωγή του ανθρώπου και από τον άνθρωπο».⁸⁷ Η πρωτόγονη πάντως μονάδα της επιθυμίας και της παραγωγής είναι η γη. «Η εδαφική μηχανή αποτελεί την πρώτη μορφή του κοινωνικού σώματος, την πρωτόγονη μορφή εγγραφής, τη «μεγαμηχανή» που καλύπτει ένα κοινωνικό πεδίο. Δεν ταυτίζεται με τις τεχνικές

⁸⁶ Ζ. Ντελέζ & Φ. Γκουατταρί, *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια. Ο Αντι-οιδίπους*, μετ. Κ. Χατζηδήμου - Ι. Ράλλη, Ράππας, Αθήνα 1973, σσ. 9-10.

⁸⁷ Ζ. Ντελέζ & Φ. Γκουατταρί, *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια. Ο Αντι-οιδίπους*, ό.π., σ. 12.

μηχανές, [...] οι οποίες προεκτείνουν τη δύναμη του ανθρώπου και επιτρέπουν μια ορισμένη αποδέσμευσή τους. Αντίθετα η κοινωνική μηχανή έχει για εξαρτήματά της ανθρώπους -έστω κι αν αυτούς τους εννοήσουμε μαζί με τις μηχανές τους- και τους ενσωματώνει, τους εσωτερικεύει μέσα σε ένα θεσμικό πρότυπο σε όλα τα επίπεδα της δράσης, της μεταβίβασης και της κινητήριας λειτουργίας. Γι' αυτό διαμορφώνει μια μνήμη, που χωρίς αυτήν δεν θα υπήρχε συνεργία του ανθρώπου με τις τεχνικές. [...] η πρωτόγονη εδαφική μηχανή, με τον ακίνητο χαρακτήρα της -η γη- είναι κιόλας κοινωνική μηχανή ή «μεγαμηχανή» που κωδικοποιεί τις ροές παραγωγής, μέσω παραγωγής, παραγωγών και καταναλωτών: το συμπαγές σώμα της θεάς Γης συγκεντρώνει πάνω του τα καλλιεργήσιμα είδη, τα γεωργικά εργαλεία και τα ανθρώπινα όντα».⁸⁸

Τη στάση του ανθρώπινου σώματος απέναντι και σε σχέση με το φαγητό μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα μέσω του παραδείγματος των αρχαιοελληνικών συμποσίων. Στην αρχαία Ελλάδα τα συμπόσια ήταν συναθροίσεις ανδρών σε ιδιωτικές κατοικίες, όπου οι συνδαιτυμόνες αποτελούσαν μια ανεπίσημη συνάθροιση (private club) επιφανών ανδρών, -τουλάχιστον στρατηγών κατά την ομηρική περίοδο, και οπωσδήποτε ελεύθερων πολιτών στα κλασσικά χρόνια της Αθηναϊκής δημοκρατίας. Στην Αθήνα τα συμπόσια τελούνταν σε ειδικά δωμάτια, τους ανδρώνες, προορίζονταν μόνον για τον νοικοκύρη του σπιτιού και τους φίλους του, ενώ οι γυναίκες του οίκου απαγορευόταν να συμμετάσχουν με εξαίρεση τις αυλητρίδες και τις παλλακίδες και όσες φρόντιζαν για τη διασκέδαση και τη σεξουαλική ικανοποίηση των συμμετεχόντων. Από τις αγγειογραφίες και από γραπτές πηγές⁸⁹ τις εποχές γνωρίζουμε ότι οι αρχαίοι έτρωγαν ανακεκλιμμένοι και συμπεραίνουμε ότι στόχος τους ήταν η ευχαρίστηση: Άφθονο φαγητό και ποτό, μουσική, χορός, συζητήσεις και σεξουαλική ικανοποίηση ήταν τα συστατικά της επιτυχίας ενός συμποσίου. Ωστόσο τα συμπόσια είχαν μεγάλη κοινωνική και πολιτική σημασία και υψηλές φιλοσοφικές και πολιτικές συζητήσεις διεξάγονταν σ' αυτά. Στην ολιγαρχική Σπάρτη δεν υπήρχε καθορισμένο δωμάτιο για τη διεξαγωγή συμποσίου. Οι όποιες ιδιωτικές, κλειστές συγκεντρώσεις ήταν προαιρετικές και αντιμετωπίζονταν με σκεπτικισμό, διότι οι συμμετέχοντες μπορεί να

⁸⁸ Ζ. Ντελέζ & Φ. Γκουατταρί, ό.π., σσ. 162-164.

⁸⁹ Π.χ «Το Συμπόσιο» του Ξενοφώντος, όπου στο βιβλίο αυτό ο Σωκράτης μιλάει για τον έρωτα και την ομορφιά. «Το Συμπόσιο» του Πλάτωνος, όπου πάλι κεντρικό ζήτημα είναι ο έρωτας. Πρβλ επίσης το έργο του Αθήναιου, *Δειπνοσοφισταί*, το οποίο αποτελεί ένα εγχειρίδιο γαστρονομίας και ένα τυπικό συμποσίων της ύστερης αρχαιότητας.

αντιστρατεύονταν τις επικρατούσες αξίες. Αντιθέτως η Σπάρτη είχε καθιερώσει τα συσσίτια, που ήταν υποχρεωτικά και στα οποία προπαγανδιζόταν και προστατευόταν η ολιγαρχική ιδεολογία τους.⁹⁰

Ένα τυπικό αθηναϊκό συμπόσιο ήταν χωρισμένο σε δύο μέρη: αρχικά στο δείπνον (ή σύνδειπνον), όπου τελούνταν θυσίες και ακολουθούσε κατανάλωση του κρέατος και των σφαγίων. Το δεύτερο μέρος ήταν το συμπόσιον (πότος ή σύμποτος), όπου προσφέρονται σπονδές και τραγουδιέται ο παιάνας.⁹¹ Σε όλη τη διάρκεια του συμποσίου οι συνδαιτυμόνες είναι μισοξαπλωμένοι δύο-δύο σε κλίνες, τοποθετημένες γύρω στο δωμάτιο και τρώνε από παρακείμενα τραπέζια.

Αυτή η νοητική στάση του σώματος όμως αλλάζει στα Βυζαντινά χρόνια. Οι παραστάσεις δείπνων στην βυζαντινή εικονογραφία (τοιχογραφίες, ψηφιδωτά, μικρογραφίες χειρογράφων), παριστάνουν τις ανθρώπινες μορφές καθισμένες γύρω από ένα τραπέζι, με αυστηρή σεμνότητα. Ο Φ. Κουκουλές παρατηρεί: «Η τράπεζα, εφ' ης έτρωγον οι Βυζαντινοί, εκαλείτο και ούτω και τραπέζιν και τάβλα. Ήτο δε το σχήμα της Βυζαντινής τραπέζης ή στρογγυλόν ή και τετράπλευρον, ως εκ διαφόρων εικόνων φαίνεται. Το πρώτον είχε μάλιστα και πρακτικήν δια τους χωρικούς σημασίαν, διότι, τρώγοντες ούτοι πολλάκις μετά των οικείων από μιας λεκανίδος, εν τω μέσω τοποθετουμένης, ανάγκη ητο ν' απέχωσιν εξ αυτής εξ ίσου, τουθ' όπερ μόνον διά του κυκλικού σχήματος της τραπέζης επετυγχάνετο».⁹² Μέχρι όμως να μεταβεί το ανθρώπινο σώμα από την χαλαρή ανακλιμμένη του στάση και να πάρει την κάθετη θέση του γύρω από την τάβλα ή το τραπέζι,⁹³ υπήρξαν πολιτισμικές αλλαγές, οι οποίες εξεφράσθησαν με τη στάση και την κίνηση του σώματος γύρω από

⁹⁰ P. Garnsey, *Food and society in classical antiquity*, Cambridge University Press, United Kingdom 1999, σσ. 129-130. «Αν και τα παραδοσιακά συμπόσια είχαν προωθήσει την ισότητα ανάμεσα στα μέλη της ίδιας ηλικίας και κοινωνικής τάξης, στη Σπάρτη η ισότητα των 'Ομοίων' μετρίαζόταν από την ιεραρχία που επικρατούσε τόσο όσον αφορά την ηλικία, όσο και την κοινωνική - οικονομική κατάσταση. Οι μεγαλύτεροι συνιστούσαν μια ομάδα, όπου αντιπροσωπεύονταν αποκλειστικά από έγγαμους και όπου τα πιο πλούσια μέλη έδρατταν την ευκαιρία να δείξουν την ανωτερότητά τους με πράξεις αναδιανομής φαγητού». [P. Garnsey, ό.π., σ.130]. Για τη λειτουργία των συμποσίων στην αρχαία Ελλάδα βλ. επίσης: J. M. Wilkins & S. Hill, *Food in the ancient world*, Blackwell, USA 2006, σσ. 166-184.

⁹¹ O. Murray, «Οι κανόνες του συμποσίου», μετ. Κ. Μέκκας, στο: *Ιστορία της διατροφής-προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, Μνήμων, Αθήνα 2003, σ. 30.

⁹² Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, τ. Ε' Αθήνα 1952, σ. 141.

⁹³ Για τη μετάβαση από την τάβλα στο τραπέζι βλ. Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Από το σοφρά στο τραπέζι», *Ο Ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση: 1453-1981*, Πρακτικά του Α' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, τ. Β, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σσ. 535-561, όπου και σημειώνεται: «Η διερεύνηση της κίνησης 'από τον σοφρά στο τραπέζι' δεν αφορά μόνον σε έναν χρονολογικό εντοπισμό. Αναφέρεται γενικότερα στο πώς τοποθετούσαν/-ουν οι Νεοέλληνες το σώμα τους έναντι του φαγητού, στο πώς χειρίζονταν/-ονται το σώμα τους για να φάνε, αλλά και στο πώς χειρίζονταν/-ονται, δηλαδή πώς μιλούν και διαπραγματεύονται τους τρόπους που χειρίζονταν τη στάση του σώματός τους για να φάνε». (ό.π., σ. 543)

το φαγητό. Έτσι στην ελληνιστική εποχή τα συμπόσια αλλάζουν σε δείπνα. Πράγματι μπορεί οι συζητήσεις να μην έφταναν την παράδοση της συμποτικής λογοτεχνίας, αλλά το συμπόσιο δεν αναιρείται ως κοινωνικό και πολιτισμικό συμβάν, όπου καλοί φίλοι συναντιούνται για κρασί, τραγούδι, συζήτηση και έρωτα.⁹⁴ Στην αρχαία Ρώμη στα δείπνα υπήρχε εύθυμη διάθεση και οι γυναίκες έτρωγαν μαζί με τους άνδρες τους σε αντίθεση με την αρχαία Αθήνα.⁹⁵ Τα ρωμαϊκά συμπόσια είχαν μάλιστα φτάσει σε ασυδοσία, καθώς οι συνδαιτυμόνες έτρωγαν μέχρι σκασμού και επιδίδονταν σε όργια.⁹⁶ Ο Ρωμαίος στρατηγός Λούκουλλος επί παραδείγματι έχει μείνει στην ιστορία περισσότερο για τις γαστρονομικές του επιλογές, παρά για τις στρατιωτικές του ικανότητες.⁹⁷ Τα πράγματα αλλάζουν σιγά -σιγά στα πρώτα χριστιανικά χρόνια, όπου τα συμπόσια τελούνταν σε ειδικές τράπεζες, γνωστές ως «Τράπεζες Μαρτύρων ή Αγαπών». Σκοπός των συμποσίων αυτών ήταν η αρωγή των φτωχότερων μελών της χριστιανικής κοινότητας. Οι χριστιανοί, κυρίως οι ευπορότεροι, προσκόμιζαν στους τάφους των Μαρτύρων ποικίλα εδέσματα, τα οποία, αφού ευλογούντο από τους Ιερείς, παρετίθεντο σε κοινή Τράπεζα. Συχνά πάντως οι «Αγάπες» έπαιρναν και πανηγυρική χροιά και οι συνδαιτυμόνες παρεκτρέπονταν υπό την επίδραση οινοποσίας.⁹⁸ Το ανθρώπινο σώμα χρησιμοποιείται ως σύμβολο της κοινωνίας, στην οποία ανήκει και όταν αλλάζει η κοινωνία, αλλάζει και η κίνηση και η στάση του σώματος απέναντι στην τροφή.

1. ε. Ο χρόνος της τροφής / μαγειρικής

Η άλλη συνιστώσα –πέρα δηλαδή του χώρου- που καθορίζει τη σχέση του ανθρώπου με την τροφή είναι ο χρόνος. Μπορούμε να διακρίνουμε δύο χρονικά

⁹⁴ P. Garnsey, *Food and society in classical antiquity*, ό.π., σ. 131.

⁹⁵ V. Grimm, «Τα φαγητά που έχουμε μπροστά μας. Γεύσεις της αρχαίας Ελλάδας και της Ρώμης», στο: *Ιστορία της γεύσης*, επιμ. Π. Φριντμαν, μετ. Β. Ποταμιάνου, Polaris, Αθήνα 2009, σ. 87. Για μία εμπειριστατώμενη μελέτη της διατροφής στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα πρβλ ολόκληρο το άρθρο, ό.π., σσ. 63-97.

⁹⁶ Για το χώρο των ελληνικών και ρωμαϊκών συμποσίων μέσα από αρχαιολογικά τεκμήρια βλ. K. M.D. Dunbabin, *The Roman Banquet. Images of conviviality*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Επίσης I. Gozzini-Glacosa, *A taste of ancient Rome*, University Chicago Press, Chicago 1992.

⁹⁷ Πρβλ. Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι: Κίμων-Λούκουλλος*, μετ. Γ. Α. Ράπτης, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 351, όπου αναφέρεται: «Αφού και στις μέρες μας, όπου οργιάζει η επίδειξη πολυτέλειας, οι κήποι του Λευκόλλου (Λούκουλλου) συγκαταλέγονται ανάμεσα στους πλέον πολυτέλεια από τους βασιλικούς». Σημειωτέον ότι ο Πλούταρχος είναι 150 χρόνια μεταγενέστερος από τον Λούκουλλο.

⁹⁸ <http://www.myriobiblos.gr>.

επίπεδα στις διατροφικές προτιμήσεις και μαγειρικές συνήθειες μιας κοινωνίας, ένα δομικό και ένα εξελικτικό.

1. ε. Ι. Το δομικό επίπεδο: η ισορροπία του κοινωνικού συστήματος μέσω της επανάληψης των διατροφικών συνηθειών και εθίμων

Το δομικό χρονικό επίπεδο έχει να κάνει με τις σταθερές και επαναλαμβανόμενες διαδικασίες μαγειρικής και κατανάλωσης. Πρόκειται για κανονικότητες, για σταθερά επαναλαμβανόμενες πρακτικές που ρυθμίζουν τις διατροφικές μας συμπεριφορές σε καθημερινή και ετήσια βάση και που διατηρούν το διατροφικό -και κατ' επέκταση και το κοινωνικό- σύστημα σε ισορροπία. Ο P. Bourdieu χρησιμοποιεί την έννοια του μαγειρικού κύκλου (cooking cycle), για να εξηγήσει τις κανονικότητες των συνηθισμένων και μη συνηθισμένων γευμάτων στους Καβύλους της Αλγερίας, όπου και πραγματοποίησε επιτόπια έρευνα. Εκεί διακρίνει τις καλοκαιρινές μαγειρικές πρακτικές, όπου κυριαρχούν οι στεγνές, σκληρές, αλμυρές, έντονα γευστικές και ψητές τροφές με ψήσιμο σε εσχάρες έξω από το σπίτι, από τις χειμερινές πρακτικές, όπου υπερτερούν οι βραστές, νερουλές, 'φουσκωτές' =ανεβατές και γλυκείες τροφές με βράσιμο σε αγγεία μέσα στο σπίτι.⁹⁹ Στη συνέχεια ο Bourdieu αναλύει συστηματικά τους καθημερινούς ρυθμούς των γευμάτων στη διάρκεια των εποχών, τις γυναικείες και ανδρικές παραγωγικές δραστηριότητες και όλα αυτά τα συσχετίζει με τον κύκλο της ζωής, τα ήθη και τα έθιμα, αποκαλύπτοντας τη δομή της εν λόγω κοινωνίας.¹⁰⁰

Το πότε μαγειρεύουμε και τρώμε τα γεύματά μας καθώς και πότε επιλέγουμε να φάμε ή να αποφύγουμε ορισμένα φαγητά, δεν είναι τυχαίες επιλογές, αλλά εμπίπτουν σε ένα οργανωμένο σύστημα άμεσα συναρτώμενο με το χρόνο, δηλαδή με το πρωί, το μεσημέρι και το βράδυ, καθώς και με τις περιόδους γιορτών ή νηστείας. Και όσο πιο παραδοσιακή είναι μια κοινωνία, τόσο η αντίληψη του χρόνου είναι ξεκάθαρη και συγκεκριμένη. Η Α. Κυριακίδου-Νέστορος γράφει: «ο χρόνος στη λαϊκή αντίληψη δεν είναι μια έννοια αφηρημένη, μαθηματική. Είναι το περιεχόμενό του, είναι η εμπειρία του. Ο Νοέμβρης είναι Σπορτιάτης, γιατί τότε σπέρνουν. Ο Ιούνιος είναι θεριστής, γιατί τότε θερίζουν. Ο Ιούλης είναι αλωνάρης, γιατί τότε

⁹⁹ P. Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, σσ. 143-145.

¹⁰⁰ P. Bourdieu, ό.π., σσ. 145-158.

αλωνίζουν κλπ. Η εμπειρία του χρόνου είναι κυρίως η δουλειά και το περιεχόμενό του, είναι κυρίως η τροφή: όταν λένε ‘είχαμε καλή χρονιά φέτος’ σημαίνει πως είχαμε καλή σοδειά». ¹⁰¹ Οι χρονικές περίοδοι λοιπόν στη διάρκεια του έτους που ορίζονται από την ύπαρξη και τη διάρκεια ενός συγκεκριμένου οικονομικού φαινομένου, (π.χ εποχή σποράς, εποχή κλαδέματος κλπ) ορίζουν το φυσικό-οικονομικό περιεχόμενο του χρόνου, παρατηρεί ο Β. Αποστολόπουλος και αναλύοντας την πατροπαράδοτη καλλιέργεια δημητριακών στην Ελλάδα επισημαίνει ότι: «ο κύκλος σποράς-θερισμού του σταριού επέβαλε στη λαϊκή συνείδηση μια μεγάλη χρονική μονάδα, το γεωργικό έτος, αποτελούμενη από τις επιμέρους εποχές που έχουν ως σημείο αναφοράς την παραγωγή του σταριού». ¹⁰² Αυτή η κυκλική αντίληψη του χρόνου επέβαλε στις φυσικές-οικονομικές τομές πληθώρα εθίμων που δηλώνουν τη μετάβαση από τη μια εποχή / χρονική περίοδο στην άλλη. Τα διαβατήρια έθιμα έχουν ατονήσει, γιατί έχει ατονήσει η λατρεία του αγρού παρατηρεί ο Μ. Γ. Μερακλής. ¹⁰³ Αλλά και η μαγειρική και η κατανάλωση της τροφής είναι στις παραδοσιακές κοινωνίες περισσότερο συναρτώμενη με το χρόνο. Η γυναίκα στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων επί παραδείγματι όφειλε να ψήσει το καθημερινό ψωμί πάντα χαράματα και να μαγειρέψει αρκετά νωρίς το κυρίως γεύμα αφενός μεν για να βρει η οικογένειά της φρέσκο πρωινό, αφετέρου για να είναι η ίδια εύκαιρη για τις υπόλοιπες δουλειές που θα διεκπεραίωνε στη διάρκεια της μέρας. Οποιαδήποτε παρέκκλιση δημιουργούσε αταξία στο διατροφικό σύστημα.

Οπωσδήποτε πάντως όχι μόνο στις παραδοσιακές, αλλά και σε κάθε κοινωνία οι μαγειρικές και καταναλωτικές πρακτικές σχετίζονται με το χρόνο, ως κατηγορίες δηλαδή που εμπίπτουν σε μια τάξη και εκφράζουν τη δομή της κοινωνίας. Ως εκ τούτου η Μ. Douglas θεωρεί ότι οι διατροφικές προτιμήσεις μιας κοινωνίας είναι ένα είδος γλώσσας που επικοινωνεί μηνύματα και αποκαλύπτει τα σχήματα (patterns) των κοινωνικών σχέσεων, ιδιαίτερα εκείνα που σχετίζονται με τα κοινωνικά όρια και με διαδικασίες αφομοίωσης και αποκλεισμού. Η ίδια αναλύει δομικά τις διατροφικές πρακτικές των οικογενειών της μεσαίας τάξης της Αγγλίας και διαπιστώνει κατ’ αρχάς ότι ανάμεσα στο πρόγευμα και το βραδινό, τη Δευτέρα και την Κυριακή, το τι τρώγεται δεν είναι τυχαίο, αλλά εμπίπτει σε ένα οργανωμένο σύστημα. Το ίδιο συμβαίνει σε γενέθλια, γάμους και σε μέρες γιορτών και νηστείας.

¹⁰¹ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Δώδεκα μήνες. Τα λαογραφικά*, Μαλλιάρης, Θεσσαλονίκη 1982. σ. 6.

¹⁰² Β. Αποστολόπουλος, «Η οργάνωση του χρόνου στο λαϊκό πολιτισμό» στο *Ελλάδα: Ιστορία και Πολιτισμός*, τομ. 5 *Τουρκοκρατία*, Μαλλιάρης, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 311.

¹⁰³ Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σ. 132.

Αποκωδικοποιώντας τα αγγλικά γεύματα επισημαίνει μια βασική διαφορά ανάμεσα σε γεύματα (meals) και ποτά (drinks), όπου τα γεύματα προσφέρονται σε συγκεκριμένες στιγμές της ημέρας, γι' αυτό και ονοματίζονται (πρόγευμα, γεύμα, δείπνο), ενώ τα ποτά δεν είναι τόσο οργανωμένα και μερικές φορές έχουν ιδιαίτερες ονοματικές κατηγορίες (κοκτέιλ, πρόσκληση για τσάι ή καφέ) και άλλες φορές όχι (ας πιούμε κάτι). Τα γεύματα προϋποθέτουν τραπέζι, τάξη, περιορισμό κινήσεων και κανόνες αντίθεσης, όπως κρύο-ζεστό, στερεό-υγρό, άνοστο-νόστιμο, και περιλαμβάνουν έννοιες που σχετίζονται με τη θρέψη (λαχανικά, ζωική πρωτεΐνη, δημητριακά). Προορίζονται τέλος για την οικογένεια, για στενούς φίλους και επίσημους καλεσμένους και εκφράζουν μια στενή φιλική σχέση. Τα ποτά είναι για τους ξένους και τους γνωστούς και εκφράζουν περισσότερο απόσταση παρά εγγύτητα.¹⁰⁴

1. ε. II. Το εξελικτικό χρονικό επίπεδο: παράδοση και νεωτερισμός

Αν το προαναφερθέν πρώτο χρονικό επίπεδο έχει να κάνει με δομικά και επαναλαμβανόμενα σχήματα, το δεύτερο σχετίζεται όχι με τη «στατική»-δομική ιστορία των ηθών και των εθίμων, αλλά με την εξέλιξη και την πολιτισμική αλλαγή στη διάρκεια των καιρών. Πράγματι τα διατροφικά συστήματα μιας κοινωνίας δεν παραμένουν αναλλοίωτα στη διάρκεια του χρόνου, αλλά μεταβάλλονται. Όλες οι κοινωνίες δέχονται επιρροές από τη διατροφή άλλων λαών και πολιτισμών μέσω ταξιδιών, εμπορικών επαφών, αλλά και πολέμων και κατακτήσεων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα βέβαια τα εδώδιμα αποικιακά, πολλά από τα οποία υιοθετήθηκαν στην Ευρώπη και έγιναν τόσο αγαπητά, ώστε να μην ξεχωρίζουν ως «ξένα» σε σχέση με τα ντόπια προϊόντα. Αρκεί να αναφέρουμε, για την Ελλάδα τουλάχιστον, τις ντομάτες και τις πατάτες, για να καταδείξουμε πόσο συνδεδεμένα είναι αυτά τα προϊόντα με τις διατροφικές μας συνήθειες σε βαθμό που ούτε καν σκεφτόμαστε ότι ήρθαν από αλλού. Αντιθέτως έχουν ενσωματωθεί τόσο πολύ στη διατροφή μας, ώστε να συνιστούν και παραδοσιακά πιάτα! Όλοι οι Έλληνες γνωρίζουν και προβάλλουν ως

¹⁰⁴ M. Douglas, «Deciphering a meal», στο *Food and culture*, Counihan and Van Esterik Routledge, New York 1997, σσ. 36-53. Στο παρόν άρθρο η Douglas, (ό.π., σσ. 44-50), για να ενισχύσει τη θεωρία της σχετικά με τα όρια και τους αποκλεισμούς που θέτουν οι κοινωνίες, για να διαφοροποιηθούν έναντι των άλλων, επανέρχεται σε ένα αγαπημένο της θέμα: τους διατροφικούς κανόνες των Εβραίων, όπως προβάλλονται μέσα από τη Βίβλο. Οι κανόνες αυτοί διαφοροποιούν τους Ισραηλίτες, τους κατ' εξοχήν «ανθρώπους», όπως θεωρούν τους εαυτούς τους, έναντι των υπόλοιπων λαών.

κατ' εξοχήν ελληνικό πιάτο τη «χωριάτικη» σαλάτα, της οποίας το βασικό συστατικό είναι η ντομάτα.¹⁰⁵ Στα περισσότερα μέρη της χώρας μας πάλι οι πατάτες καταναλώνονται είτε ως καλό, κυριακάτικο ή επίσημο φαγητό συνδυασμένες με κρέας κάθε είδους είτε ως καθημερινή και απλή, αλλά απίθανη λιχουδιά στο τηγάνι. Για να φτάσει σε σημείο όμως η ελληνική κουζίνα να ενσωματώσει τις πατάτες και τις ντομάτες ως «δικές» της, για τις εντάξει δηλαδή ο μέσος Έλληνας στο διαιτολόγιό του και να τις θεωρεί βασικές στην τροφή του, είναι κάτι που δεν έγινε από τη μια μέρα στην άλλη, αλλά σταδιακά. Τις πατάτες συγκεκριμένα τις έφερε στην Ελλάδα ο Ι. Καποδίστριας, για να τραφεί ο καταβεβλημένος από την Επανάσταση λαός, ο οποίος όμως αρχικά τις υποτιμούσε.¹⁰⁶ Οι περισσότεροι θυμόμαστε από τα σχολικά μας χρόνια ότι στο μάθημα της Ιστορίας συνδέαμε τον Ι. Καποδίστρια όχι μόνον ως κυβερνήτη της Ελλάδας, ο οποίος είχε κατορθώσει με κατάλληλες διπλωματικές επαφές να δημιουργήσει το πρώτο ανεξάρτητο ελληνικό κράτος με αναγνωρισμένα σύνορα (1830), αλλά και ως αυτόν που έφερε τις πατάτες στη χώρα. Το γεγονός αυτό μάλιστα προβαλλόταν ιδιαιτέρως από τους καθηγητές όχι τόσο για να καταδειχθεί η σημασία της πατάτας στη διατροφή των Νεοελλήνων, όσο για να τονιστεί το «δαιμόνιο της φυλής», δεδομένου ότι ο Καποδίστριας, κατάφερε να διαδώσει το νέο προϊόν που ήταν θρεπτικό και κυρίως φτηνό, με διπλωματικό τρόπο. Έβαλε δηλαδή στρατό να φυλάει τα σακιά με τις πατάτες και τότε οι Έλληνες, ενώ αρχικά αδιαφορούσαν γι' αυτές, υπολόγισαν πώς για να φυλάσσονταν θα ήταν πολύτιμες και άρχισαν να τις κλέβουν. Με αυτό το τέχνασμα ο Καποδίστριας εκμεταλλεύτηκε την πονηρία των Ελλήνων, οι οποίοι έκτοτε άρχισαν να τρώνε πατάτες και η καλλιέργειά τους διαδόθηκε σε όλη τη Χώρα. Το παραπάνω ιδεολογικό-μυθικό περιστατικό καταδεικνύει τον απαραίτητο χρόνο που χρειάζεται ένα τρόφιμο, για να ενταχθεί στο διαιτολόγιο μιας κοινωνίας.

Αλλά και στη σημερινή ελληνική πραγματικότητα, όπου οι πατάτες έχουν ενσωματωθεί πλήρως στη διατροφή μας, μια προσεκτική παρατήρηση θα αποδείκνυε ότι το τρόφιμο αυτό είναι νεότερο, δεδομένου ότι σε καμία περίπτωση δεν ενέχει τους

¹⁰⁵ Ο Α. Γιώτης, «Υπάρχει εξέλιξη στην ελληνική κουζίνα;», *Γαστρονόμος*, τ. 61., 2011, σ. 50., μάς εξηγεί: «Η χωριάτικη εμφανίστηκε ως συνοδός της αυξησεως του τουρισμού τις δεκαετίες του '60 και του '70, δημιουργήμα των ταβερνιάρηδων 'της πλάκας' της Πλάκας. Επειδή οι αγορανομικές διατάξεις κατέτασαν τις αγγουροντοματοκρεμμυδοπιπεροσαλάτες στα είδη διατιμήςεως, βρήκαν το κόλπο να προσθέτουν ένα κομμάτι φέτας από πάνω για να 'φύγουν' από τη διατίμηση και να χρεώνουν τη σαλάτα στους τουρίστες όσο ήθελαν».

¹⁰⁶ Μ. Montanari, *Πείνα και αφθονία στην Ευρώπη*, μετ. Α. Παπασταύρου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, σσ. 239-253, όπου και αναφέρεται ότι εκτός από την Ελλάδα την ίδια εχθρική αντιμετώπιση έτυχαν αρχικά οι πατάτες γενικά στην Ευρώπη.

συμβολισμούς και την ιερότητα της κατ' εξοχήν παραδοσιακής μεσογειακής τριάδος, του ψωμιού, του κρασιού και του λαδιού. Περισσότερο μάλιστα η γλώσσα μας διασώζει την αρχική υποτίμηση της πατάτας, δεδομένου ότι χαρακτηρίζουμε ως «πατάτα» οποιαδήποτε πράξη ή έργο καθίσταται ευτελής και φτηνό.

Από την άλλη δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τους συμβολισμούς και την παραδοσιακή χροιά που έχουν προσλάβει τα αποικιακά τρόφιμα στη διάρκεια των χρόνων. Σε πολλά μέρη της Ελλάδας επί παραδείγματι η παρασκευή σάλτσας ντομάτας ακολουθεί την εξής παραδοσιακή τεχνική διαδικασία. Οι νοικοκυρές επιλέγουν τις πιο ώριμες ντομάτες, από τις οποίες αφαιρούν τους σπόρους και τρίβουν τη σάρκα τους στον τρίφτη. Αυτό ο πολτός τοποθετείται σε ένα υφασμάτινο σακί, το οποίο κρεμιέται από ένα δέντρο, για να στραγγίσει το νερό του. Στη συνέχεια αποξηραίνεται στο δυνατό ήλιο του καλοκαιριού και προστίθεται αρκετή ποσότητα αλατιού, για να αφυδατωθεί ο πελτές πλήρως, αλλά και για να λειτουργήσει ως συντηρητικό. Το τελικό προϊόν τοποθετείται σε πήλινα, γυάλινα ή πλαστικά δοχεία με την προσθήκη λαδιού που πάλι λειτουργεί ως συντηρητικό και φυλάσσεται σε σκιερό μέρος. Για όλο τον επόμενο χρόνο χρησιμοποιούσαν μια κουταλιά από αυτόν τον πελτέ αραιωμένο με νερό για την παρασκευή κοκκινιστών φαγητών.

Τα ξένα τρόφιμα που υιοθετεί μια κοινωνία συνιστούν πιθανώς μία δεύτερη παράδοση, όταν ενσωματώνονται σταδιακά στο διαιτολόγιό της και δίνουν τη δυνατότητα στα μέλη της να εξοικειωθούν με τις νέες γεύσεις ομαλά. Στην αντίθετη περίπτωση, όταν δηλαδή τυχόν νέα τρόφιμα διαδίδονται ταχύτατα μέσω των τεχνολογικών μέσων και αλλάζουν άρδην τις διατροφικές συνήθειες δημιουργούν αταξία και κρίση διατροφικής ταυτότητας. Ένα είδος «γαστροανομίας» δηλαδή, όπως έχει ονομάσει ο C. Fischler¹⁰⁷ αυτήν την κατάσταση, η οποία είναι έντονη στη σημερινή εποχή καθώς οι απανταχού διατροφικές επιλογές διαδίδονται ταχύτατα μέσω των τεχνολογικών μέσων. Στο διαδίκτυο μπορούμε να μάθουμε πολλά για τις μαγειρικές πρακτικές όλων των λαών, αλλά και στην τηλεόραση υπάρχουν πολλές εκπομπές σχετικές με τη μαγειρική, ενώ συνεχώς εκδίδονται βιβλία με συνταγές από όλο τον κόσμο και με αναλυτικές οδηγίες για το μαγείρεμά τους. Επιπλέον τα εξελιγμένα μέσα συντήρησης και μαγειρικής των τροφών έχουν περιορίσει στο ελάχιστο το χρόνο παρασκευής ενός γεύματος. Πιο συγκεκριμένα τα κατεψυγμένα και κονσερβοποιημένα τρόφιμα μέσα στο σπίτι μας, οι φούρνοι μικροκυμάτων και οι

¹⁰⁷ C. Fischler, «Food habits, social change and the nature/culture dilemma» *Social Science Information* 19, Sage, London 1980, σσ. 948-950

ηλεκτρικές κουζίνες, αλλά και μικροαντικείμενα, όπως μίξερ, ηλεκτρικά μαχαίρια, αποχυμωτές και αποφλοιωτές είναι εφευρέσεις που διευκολύνουν και επιταχύνουν τη μαγειρική διαδικασία. Τέλος ο εγχρηματισμός της οικονομίας δίνει τη δυνατότητα στο να επισκεφτούμε ένα εστιατόριο ή να παραγγείλουμε χωρίς να αφιερώσουμε χρόνο για τη μαγειρική, παρά μόνο να απολαύσουμε το φαγητό μας αντί χρηματικού αντιτίμου.

Εάν οι παραπάνω όψεις συνθέτουν το φάσμα της σύγχρονης ελληνικής κουζίνας και διατροφής, καταλαβαίνουμε ότι η παραδοσιακή έχει αλλάξει ριζικά. Και με τον όρο παραδοσιακή διατροφή εννοούμε τη γνώση περί διατροφής που μεταδίδεται από γενιά σε γενιά με το παράδειγμα και την πράξη. Η γνώση αυτή βέβαια συμπεριλαμβάνει ένα μεγάλο φάσμα του υλικού και συμβολικού βίου μιας κοινωνίας, που εκτείνεται από την καλλιέργεια της γης και τη συλλογή των εδώδιμων αγαθών, μέχρι τη μαγειρική και τους τρόπους σερβιρίσματος και κατανάλωσης του φαγητού μαζί βέβαια με όλα τα νοήματα και τις σημασίες που προσδίδουν τα μέλη της κοινωνίας στις παραπάνω πρακτικές. Όλες αυτές οι υλικές και οι συνημμένες συμβολικές πρακτικές μιας κοινωνίας, συνιστούν έναν κοινό τρόπο ζωής που μεταδίδεται προφορικά από πατέρα σε γιό και από μάνα σε κόρη, συγκροτώντας μια κοινωνικά μαθημένη συμπεριφορά, έναν κοινό δηλαδή πολιτισμό.

Στην πορεία βέβαια της ζωής μιας κοινωνίας -της ελληνικής εν προκειμένω- οπωσδήποτε υπεισέρχονται αλλαγές στις διατροφικές συνήθειες. Αυτές όμως είναι ανεπαίσθητες και αργόσυρτες. Όπως και στη λαϊκή τέχνη, έτσι και στην παραδοσιακή μαγειρική, η μαγείρισσα ακολουθεί την πεπατημένη. Το φαγητό είναι πετυχημένο, όταν πληροί τις κοινωνικά μαθημένες μαγειρικές πρακτικές και όχι όταν η μαγείρισσα προσπαθεί να πρωτοτυπήσει. Ωστόσο αν δοκιμάσουμε της ίδιας συνταγής φαγητό που έχουν φτιάξει οι γυναίκες ενός χωριού, θα διαπιστώσουμε ότι κανένα δεν είναι ακριβώς όμοιο με το άλλο, όπως συμβαίνει με τα ίδια τυποποιημένα και συσκευασμένα προϊόντα μιας εταιρείας. Αυτό σημαίνει ότι η κάθε νοικοκυρά φτιάχνει το αναγνωρίσιμο από την κοινωνία στην υφή του φαγητό με το δικό της τρόπο, με τη δική της ιδιαίτερη τέχνη και τεχνική, που τη διαφοροποιεί από τις άλλες μαγείρισσες. Η μαγειρική της κάθε γυναίκας στα πλαίσια της παραδοσιακής κοινωνίας, σχετίζεται με ποικίλες παραμέτρους που έχουν να κάνουν με την ποσότητα και την ποιότητα των υλικών που χρησιμοποιεί, με το χρόνο του ψησίματος, με την ένταση της φωτιάς, με τις προτιμήσεις της, με την εμπειρία της, ακόμη και με τη συναισθηματική διάθεση που βρίσκεται, όταν μαγειρεύει είτε γενικά

είτε κατά περίπτωση. Έτσι συγκροτείται η «μαγειρική της ταυτότητα», η οποία είναι αναγνωρίσιμη από τα μέλη της οικογένειάς της, δεδομένου ότι αυτά από τα δικά της χέρια τρέφονται και ο δικός της ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο μαγειρεύει συγκροτεί εν πολλοίς τις διατροφικές επιλογές και τις γευστικές προτιμήσεις της οικογένειάς της.

«Σαν το σπίτι σου (δεν τρως) πουθενά», λέει η ελληνική παροιμία καταδεικνύοντας το πόσο φυσικό είναι το να προτιμά κανείς το φαγητό της μητέρας του και το να νιώθει άνετα περισσότερο μέσα στο σπίτι του από οπουδήποτε αλλού. Ωστόσο πάλι μια άλλη παροιμία αντιλέγει ότι «Το ξένο είναι πιο καλό», επισημαίνοντας τη διάθεση του ατόμου να προτιμά ενίοτε φαγητά εκτός του σπιτιού του. Στα πλαίσια της παραδοσιακής κοινωνίας πάντως το «ξένο» φαγητό δεν είναι και τόσο «ξένο», δεδομένου ότι πρόκειται για το «ίδιο» φαγητό που το μαγειρεύει «διαφορετικά» κάποια άλλη νοικοκυρά. Κάποιες μαγειρεύουν καλύτερα και κάποιες όχι. Ωστόσο τα φαγητά που μαγειρεύονται σε μια παραδοσιακή κοινωνία είναι ως επί το πλείστον αναγνωρίσιμα από το σύνολο των μελών της, υπάρχει δηλαδή και μια κοινοτική, όπως και κατ' επέκταση και μια εθνική διατροφική ταυτότητα. Συνάμα το ότι «το ξένο είναι πιο καλό» δηλώνει και την εγγενή διάθεση του ανθρώπου να δοκιμάζει συνεχώς νέες γεύσεις και κάποιες από αυτές να τις υιοθετεί αυτούσιες ή να τις προσαρμόζει παραλλαγμένες στο διαιτολόγιό του.¹⁰⁸

Η εισαγωγή νέων τροφών και γεύσεων λοιπόν άλλοτε γίνεται ευκολότερα και άλλοτε δυσκολότερα, ανάλογα με τις ιστορικο-κοινωνικές συνθήκες. Ήδη αναφέραμε με πόσο σκεπτικισμό οι Έλληνες υιοθέτησαν την πατάτα, η οποία εξελίχθηκε τελικά σε βασικό προϊόν της ελληνικής κουζίνας. Η μεγάλη ανατροπή στην ελληνική διατροφή όμως γίνεται με την έλευση των προσφύγων μετά τη Μικρασιατική καταστροφή. Το μέχρι τότε λιτοδίαιτον των Ελλήνων που συνίστατο κατά μακράν παράδοσιν και κατά βάση στη μεσογειακή τριάδα, (ψωμί-κρασί-λάδι), στα όσπρια, στα χόρτα και τα λαχανικά, στα γαλακτοκομικά, στα αυγά, στα ψάρια, (στις προσβάσιμες στη θάλασσα περιοχές), και στο λίγο κρέας, αλλάζει μετά το 1922 και οι Ελλαδίτες συναρπάζονται από τις ανατολίτικες γεύσεις, τις οποίες και υιοθετούν.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Πρβλ. C. Fischler, «Food, self and identity», στο: *Social Science Information*, 27, 1988, σσ. 277-278.

¹⁰⁹ Ο Χ. Ζουράρις, «Η μεγάλη συνάντηση. Όταν η ελληνική κουζίνα μπολιάστηκε με την ανατολική», στο *Επτά Ημέρες* -ένθετο στην εφ. *Η Καθημερινή*, 19 Απρ. 1998, σ. 21, παραθέτει ότι ήδη από το 1923 η Αθήνα ευτύχησε να γνωρίσει «τη μελιτζανοσαλάτα, το τζατζίκι, τους τσίρους, τις λακέρδες, τις μελιτζάνες ιμάμ μπαϊλντί, τα παπουτσάκια, τα γεμιστά μύδια, τους τζιγεροσαρμάδες, τους φασουλοταβάδες, τις αγκινάρες αλά πολιτά, τα σμυρνέικα σουτζουκάκια, το ιτς πιλάφι, την πίτα

Αυτό βέβαια δεν έγινε από τη μια στιγμή στην άλλη. Άλλωστε αρχικά υπήρξε διαφορά νοοτροπίας και ιδιοσυγκρασίας μεταξύ γηγενών και προσφύγων. Οι γηγενείς αναφέρονταν υποτιμητικά στην κοσμοπολίτικη συμπεριφορά και στο ήθος των προσφύγων και ιδίως των γυναικών τους. 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. Hirschon-Φιλίππáκη αναλύει μαρτυρίες Μικρασιατών προσφύγων που μιλούσαν υποτιμητικά για τους γηγενείς και ειδικά για το θέμα της διατροφής παραθέτει την εξής άποψη μιας Μικρασιάτισσας: «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».¹¹⁰ Μια κοινωνία διατηρεί τη συλλογική της ταυτότητα και με το να υπερασπίζεται τις διατροφικές και μαγειρικές της επιλογές. Γι' αυτό και οι αλλαγές στις διατροφικές συνήθειες είναι δύσκολες. Στην περίπτωση της συνάντησης όμως της ελληνικής κουζίνας με την ανατολική, το «χάσμα» γεφυρώθηκε πολύ γρήγορα, διότι όπως επισημαίνει ο Χ. Ζουράρις η λιτή αγροτική κουζίνα της κυρίως Ελλάδας είχε φτάσει στα όριά της, όχι τα γαστρονομικά, αλλά τα κοινωνικά, δεδομένου ότι δεν μπορούσε στα τέλη του 19^{ου} αι να ικανοποιεί τις νέες απαιτήσεις της ανερχόμενης αστικής τάξης.¹¹¹ Άλλωστε ας μην ξεχνάμε ότι οι διαφορές προσφύγων και γηγενών εξομαλύνθηκαν σχετικά γρήγορα, διότι όλοι τους είχαν την ίδια «προϊστορία», ένα κοινό παρελθόν Βυζαντίου, Τουρκοκρατίας και Φραγκοκρατίας -με διαφορετικής έντασης επιδράσεις ανάλογα με την περιοχή- και ένα επίσης «κοινό μέλλον» που είχαν αναγκασθεί να αντιμετωπίσουν: το Β Παγκόσμιο Πόλεμο και την Κατοχή. Ως εκ τούτου ετερόκλητα μαγειρικά ρεύματα ανέκαθεν επηρέαζαν σίγουρα μεν άλλες περιοχές πολύ έντονα και άλλες ελάχιστα, ήταν όμως γνωστά σε όλο τον ελληνισμό, ο οποίος σημειωτέον στο σύνολό του ποτέ δεν διέκοψε τους δεσμούς του με τον

Καισαρείας, το χουνκίάρ μπεγεντί, το ντονέρ κεμπάπ, τις μπουγάτσες, τα ταούκ κιοκτσού, τους ασουρέδες, το καζαντιπί και τα λοιπά δημιούργημα μιας κουζίνας που παρέπεμπε σε μια άλλη πιο δυναμική και περισσότερο ηδονιστική αντίληψη του κόσμου και των πραγμάτων».

¹¹⁰ R. Hirschon-Φιλίππáκη, «Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς», στο *Ανθρωπολογία και Παρελθόν*, επιμ. Ε. Παπαταξιάρχης- Θ. Παραδέλλης, Αλεξάνδρεια 1992, σσ. 327-356.

¹¹¹ Χ. Ζουράρις, «Η μεγάλη συνάντηση. Όταν η ελληνική κουζίνα μπολιάστηκε με την ανατολική», στο *Επτά Ημέρες* -ένθετο στην εφ. *Η Καθημερινή*, 19 Απρ. 1998, σσ. 19-20.

κοινό κορμό της μεσογειακής διατροφής. Υπήρχε δηλαδή όπως γράφει ο Ζουράρις, ένας υποδόριος σύνδεσμος, χάρη στον οποίον «η σύνθεση των δύο μαγειρικών 'ρευμάτων' με την έννοια τόσο της συμπράξεως όσο και του αλληλοεπηηρεασμού, ολοκληρώθηκε μέσα σε ένα σύντομο, σχετικώς, χρονικό διάστημα και χωρίς να εκδηλωθούν ιδιαιτέρως μεγάλες τριβές. Και αυτό είναι εύλογο. Μόνον κουζίνες συγγενείς παντρεύονται εύκολα».¹¹²

Στο πρώτο μισό του 20^{ου} αι πραγματοποιείται επίσης η μετάβαση από την αγροτική/παραδοσιακή μαγειρική στη σύγχρονη αστική. Κατά την Ε. Βουτσινά τότε δημιουργήθηκαν δύο παράλληλες εικόνες: «Στο χωριό ονειρεύονται την άνεση της πόλης, όπου 'δεν χρειάζεται να βρέξεις την πλάτη σου' για να φας ψωμί. Το αγοράζεις από το φούρνο. Μια λαχτάρα -φυσική, είναι η αλήθεια- για τα βιομηχανικά προϊόντα, πιο λεπτά, πιο φινιρισμένα, πιο καινούρια υπάρχει στο χωριό. Στην πόλη αντίθετα, αναπτύσσεται η νοσταλγία για το τραπέζι του χωριού, όπου τα φαγητά είναι πιο νόστιμα, πιο καλά, πιο αυθεντικά».¹¹³ Στις μέρες μας όμως ο χρόνος που άλλοτε λογαριάζαμε ως σπατάλη για το μαγείρεμα και μας ωθούσε στις γρήγορες διατροφικές επιλογές των τυποποιημένων προϊόντων, έχει συλλήβδην εξιδανικευτεί, αν τον διαθέτουμε για να μαγειρέψουμε με τον παραδοσιακό τρόπο. Αν πάλι δεν τον έχουμε, αναζητούμε τα παραδοσιακά προϊόντα ως περισσότερο αγνά και υγιεινά από τα τυποποιημένα. «Το επίθετο *χωριάτικο* -παρατηρεί η Βουτσινά- που άλλοτε ήταν χλευαστικό, τώρα αν μπει σε ένα προϊόν είναι εγγύηση για προσέλκυση πελατείας. Χωριάτικο, σύμφωνα με το σύγχρονο θεό -το μάρκετινγκ- σημαίνει καλό, γνήσιο, αυθεντικό, φρέσκο, νόστιμο, τέλος πάντων τιμημένο. Σπανίως είναι όμως ειλικρινής αυτός ο χαρακτηρισμός. Συνήθως λειτουργεί θετικά μόνο για το πουγκί των καπάτσων εμπορών. Αυτό που είναι σίγουρο και ελπιδοφόρο είναι ότι υπάρχει ισχυρό ρεύμα προς τις γνήσιες και αυθεντικές γεύσεις κι αν χρησιμοποιήσουμε ορθολογικά την τεχνολογία πεδίων απολαύσεων λαμπρόν ανοίγεται στον καινούργιο μας αιώνα».¹¹⁴

Ο χρόνος λοιπόν είναι η βασική συνιστώσα που εντάσσει ένα τρόφιμο στο διαιτολόγιο μιας κοινωνίας. Όταν δηλαδή αυτό γίνεται αποδεκτό από το σύνολο των μελών και καταναλώνεται για μεγάλο διάστημα, όταν δηλαδή αποκτά ιστορία, τότε συνδέεται με την κοινωνία, και ανάλογα με τις σημασίες και τους συμβολισμούς που

¹¹² Χ. Ζουράρις, ό.π., σ. 21.

¹¹³ Ε. Βουτσινά, «Η αστικοποίηση της ελληνικής κουζίνας», στο *Επτά Ημέρες* -ένθετο στην εφ. *Η Καθημερινή*, 19 Απρ. 1998, σ. 23.

¹¹⁴ Ε. Βουτσινά, ό.π., σ. 23.

αποκτά, μπορεί να αναχθεί και σε παραδοσιακό. Η απαρχή του και η διάδοσή του συνήθως ξεχνιέται από τους πολλούς και ενδιαφέρει μόνον τους ιστορικούς.

Ως εκ τούτου η μεσογειακή τριάδα συγκροτεί μεν την μακρά παράδοση των Ελλήνων, αλλά και η ντομάτα και η πατάτα, για να επανέλθουμε στα παραδείγματα μας, συνιστούν μια βραχεία παράδοση. Στη χώρα μας οι ντομάτες και οι πατάτες, έστω κι αν είναι εδώδιμα αποικιακά, όπως άλλωστε κι άλλα είδη είναι ξένα, π.χ ο καφές και η σοκολάτα, αγαπήθηκαν, επενδύθηκαν με σημασίες και αποτέλεσαν τρόφιμα που μάς χαρακτηρίζουν εθνικά: η χωριάτικη σαλάτα, ο κρητικός ντάκος, οι πατάτες φούρνου με ή χωρίς κρέας και ο ελληνικός καφές, όπως και να το κάνουμε, δεν ήταν στα βασικά τους συστατικά ελληνικά. Προσαρμόστηκαν όμως στον ελληνικό τρόπο ζωής, στον ελληνικό τρόπο μαγειρικής και απόλαυσης. Οι ντομάτες συνδυαστήκαν γευστικά με το ελαιόλαδο και τη φέτα, οι πατάτες ως νηστίσιμες με τις ελιές και το κρεμμύδι ή συνοδευτικές του κρέατος ή του ψαριού, ο καφές πάλι συνδέθηκε με τη ραστώνη, τη συζήτηση, την παρηγοριά....¹¹⁵

Στο μεταξύ η σύγχρονη βιομηχανία τυποποίησε και συσκεύασε αρκετά τρόφιμα: ο καφές κόπηκε και κλείστηκε σε φακελάκια, οι πατάτες συσκευάστηκαν σε σακουλάκια με τη μορφή chips ή διατίθενται προτηγανισμένες σε fast food, οι ντομάτες, ολόκληρες ή τεμαχισμένες, κλείστηκαν αεροστεγώς σε τενεκεδένια ή χάρτινα κουτιά είτε διατηρήθηκαν σε πλαστικά ή γυάλινα μπουκάλια με τη μορφή κέτσαπ.

Αν και όλο και λιγότερο τρίβουμε στον τρίφτη ντομάτες και σχεδόν καθόλου δεν κόβουμε καφέ στο μύλο, συνηθίζουμε έστω και με τα τυποποιημένα και κονσερβοποιημένα τρόφιμα να δημιουργούμε τις συνταγές που παραδοσιακά έχουμε μάθει. Αλλά κι αν ακόμη πολλές μαγειρικές πρακτικές έχουν αλλάξει, ο τρόπος κατανάλωσης της τροφής, η συμπεριφορά μας στο τραπέζι παραμένει συχνά η ίδια, δεδομένου ότι κάνουμε, ίσως, το σταυρό μας πριν φάμε κινέζικο, τσουγκρίζουμε τα ποτήρια μας και ευχόμαστε -καμιά φορά και με coca cola, αναποδογυρίζουμε τον καφέ και λέμε το φλιτζάνι. Επίσης, όταν τρώμε έξω, αναζητούμε καλόμαγειρεμένα και ποιοτικά φαγητά, προτιμούμε σαφώς οι περισσότεροι τις φρεσκοτηγανισμένες από τις προτηγανισμένες πατάτες, απολαμβάνουμε τον εσπρέσο μας με τις ώρες και όχι σε διάρκεια λίγων λεπτών, όπως κάνουν οι Ιταλοί. Η παραδοσιακότητά μας ανθίσταται.

¹¹⁵ Γενικά για τη διατροφή των Ελλήνων και ειδικότερα για τη σημασία του καφέ βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Νεοελληνικός λαϊκός βίος. Όψεις και απόψεις*, Λιβάνης, Αθήνα 2001, σσ. 89-107.

Ωστόσο δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι συνεχώς υιοθετούμε ξένα διατροφικά πρότυπα, χωρίς να προλαβαίνουμε να τα προσαρμόσουμε στην παράδοσή μας. Αυτή η διατροφική σύγχυση συνίσταται τόσο στην εισαγωγή νέων γεύσεων από όλο τον κόσμο μέσω του εμπορίου τροφίμων και της προβολής τους από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης, όσο κυρίως από τα τυποποιημένα και μαζικής εμβέλειας τρόφιμα των πολυεθνικών διατροφικών εταιρειών.

Η πρώτη περίπτωση οδηγεί σε γευστική αταξία, διότι μπερδεύουμε ετερόκλητες γεύσεις και μαγειρικές πρακτικές από όλο τον κόσμο τόσο μεταξύ τους, όσο και με τις δικές μας. Από την άλλη πλευρά όμως οδηγεί σε γευστική ισορροπία, διότι οριοθετούμε και ξεκαθαρίζουμε τις γεύσεις των άλλων και τις δικές μας, οπότε εντοπίζουμε ομοιότητες και διαφορές, και ως εκ τούτου κατανοούμε τους άλλους και τους εαυτούς μας μέσω της διατροφής. Συνάμα διεγείρεται η φαντασία και η δημιουργικότητα του κάθε ατόμου που έρχεται σε επαφή με ξένες κουζίνες, από τη στιγμή που αντιμετωπίζει τη μαγειρική όχι στατικά, αλλά ως μια συνεχώς ανανεούμενη διαδικασία με πολλαπλές και ετερόκλητες επιρροές.

Η δεύτερη περίπτωση πάλι των τυποποιημένων τροφίμων των εταιρειών στα πλαίσια της παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας εγείρει το ερώτημα αν και κατά πόσον ο κάθε λαός θα διατηρήσει τη διατροφική του ταυτότητα ή αν θα οδηγηθεί στα πλαίσια της παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας σε διατροφική αφομοίωση από τα πρότυπα του fast food. Η κυριαρχία της Coca Cola και των McDonalds¹¹⁶ αντιμετωπίζεται με σκεπτικισμό στις προηγμένες χώρες, όπου αμφισβητείται και η διατροφική τους αξία. Στο μεταξύ όμως οι πωλήσεις τους συνεχίζονται ανά τον κόσμο επιτείνοντας την οικονομική τους διεύδυση. Για το αν αυτή η δυτική, διατροφική και κατ' επέκταση πολιτισμική, κυριαρχία θα προσαρμοσθεί ετερογενώς στα διατροφικά πρότυπα της κάθε κοινωνίας, στην οποία εξαπλώνεται, συγκροτώντας συνάμα μέσω της αφομοίωσης των δυτικών διατροφικών προτύπων, μια παγκόσμιας εμβέλειας παράδοση, ή για το αν θα οδηγήσει σε μια ολοκληρωτική διατροφική και πολιτισμική αλλοτρίωση, θα το δείξει ο χρόνος. Και ο χρόνος έχει μέχρι στιγμής καταδείξει ότι η διατροφή είναι απρόβλεπτη.

¹¹⁶ Πρβλ Ρ. Scholliers, «Καινοτομία και παράδοση», στο *Ιστορία της γεύσης*, επιμ Π. Φρίντμαν, Polaris, Αθήνα 2009, σσ.333-357. όπου και αναφέρεται η περίπτωση της Coca Cola.

1. στ. Η διατροφή ως προσωπική επιλογή και ως κοινωνική επιταγή: τα όρια του γούστου (P. Bourdieu)

Το ότι η διατροφή είναι προσωπικό ζήτημα και ότι ο κάθε άνθρωπος επιλέγει την τροφή του ανάλογα με το προσωπικό του γούστο, δεν χωρεί αμφιβολία: «Περί ορέξεως ουδείς λόγος». Ωστόσο πολλές άλλες μεταβλητές, όπως η εθνικότητα, η θρησκεία, η κοινωνική τάξη, το φύλο και η ηλικία επηρεάζουν καθοριστικά τη διατροφή μας και διαμορφώνουν τις επιλογές μας κατά τρόπο που, ενώ νομίζουμε ότι είναι προσωπικές, εκφράζουν πέρα από την ατομική προτίμηση, και μία ομάδα, όπου ανήκουμε. Συχνά άλλωστε και οι ίδιοι στην καθημερινή μας ομιλία διατυπώνουμε, συνειδητά ή ασυνειδητά, αυτή την κοινωνική διάσταση. Ως εκ τούτου όσο και αν κάποιος ή κάποια μιλάει για το ατομικό του/της γούστο στο φαγητό, αποκλείεται να μην έχει χρησιμοποιήσει εκφράσεις του τύπου: «τρώω σαν Έλληνας/ίδα, νηστεύω σαν χριστιανός/η, τρώω σαν άντρας / σαν γυναίκα /σαν γέρος / σαν παιδί». Και όταν πάλι κάποιος θέλει να δηλώσει την ηρεμία και τον επαρκή χρόνο που απαιτεί ένα γεύμα, επιθυμεί να φάει «σαν άνθρωπος».

Η διατροφή κατ' αρχήν κατασκευάζει ατομικές και συλλογικές ταυτότητες, τις οποίες όμως θέτει διαρκώς υπό ανανέωση,¹¹⁷ δεδομένου ότι τόσο η φαντασία του καθενός που είναι απεριόριστη και ανεξέλεγκτη, όσο και η διάδοση νέων συνταγών και γεύσεων που γίνεται σήμερα εύκολα μέσω των τηλεπικοινωνιακών μέσων, συντελούν στη συνεχή εξέλιξη και διαφοροποίηση των φαγητών. Όσο όμως κι αν ο άνθρωπος αρέσκεται να πειραματίζεται με νέες συνταγές και να δοκιμάζει καινούριες και πρωτόγνωρες γεύσεις, άλλο τόσο αναζητεί την «αίσθηση του ανήκειν» που επικυρώνεται και με την προσήλωση του ατόμου στις διατροφικές επιλογές και συνήθειες της ομάδας που εντάσσεται ή που επιθυμεί να ενταχθεί.

Η δε συλλογική διατροφική ταυτότητα έχει να κάνει με τις καθημερινές, αλλά κυρίως με τις εορταστικές και τελετουργικές τροφές, διότι η γιορτή και η τελετουργία σφυρηλατούν ισχυρούς δεσμούς μεταξύ των μελών μιας κοινωνικής ομάδας. Έτσι όσο κι αν οι Έλληνες δοκιμάζουμε στην καθημερινότητά μας ποικίλες μαγειρικές παραλλαγές, οι περισσότεροι θα επιδιώξουμε να φάμε, και μάλιστα με τα αγαπημένα

¹¹⁷ Πρβλ. Β. Κράββα, «Τα δικά μας φαγητά διαφέρουν από τα δικά σας»: το διατρέφεσθαι των Θεσσαλονικιών Εβραίων καθρέφτης σχέσεων, συγκρούσεων, αναδομήσεων», στο *Εθνολογία*, τ. 12., Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα 2006, σσ. 49-69. Επίσης για την καθημερινή και τελετουργική διατροφή στις Κυκλάδες στα πλαίσια του έτους βλ. Κ. Χρυσού-Καρατζά, *Τροφή και διατροφή στις Κυκλάδες (19^{ος}-20^{ος} αι.)*, διδακτορική διατριβή, ΕΚΠΑ, Αθήνα 2006.

μας πρόσωπα, ψητό αρνί το Πάσχα, ταραμά, ελιές και λαγάνα την Καθαρά Δευτέρα, Ψάρι του Ευαγγελισμού. Αλλά και στην καθημερινότητά μας μια προσεκτική ματιά μπορεί να μας πείσει για την κοινή μας διατροφική ταυτότητα. Από τη μια μεριά δηλαδή μάς ενθουσιάζουν, ίσως, οι γκουρμέ απολαύσεις και ενίοτε προσπαθούμε να τις μαγειρέψουμε ή τις αναζητούμε σε ένα ακριβό εστιατόριο, για να νιώσουμε, ενδεχομένως, αριστοκράτες, να γιορτάσουμε μια επέτειο ή να προσφέρουμε ένα αξιόλογο γεύμα σε ένα σημαίνον πρόσωπο. Από την άλλη όμως θα νοσταλγήσουμε τα φαγητά του χωριού μας, θα φάμε με τα χέρια το κοτόπουλο ή τη μπριζόλα, θα βουτήξουμε το ψωμί στο λάδι της σαλάτας μας και θα μοιραστούμε το φαγητό με την παρέα μας σε μια ταβέρνα, όπου θα αναπτύξουμε έντονες συζητήσεις, και θα έρθουμε σε κέφι με τη λαϊκή μουσική υπόκρουση.

Κάθε άτομο λοιπόν καθώς ζει μέσα σε έναν κοινωνικό χώρο βιώνει μια αντιφατική κατάσταση. Ενώ δηλαδή με μία και μόνο ματιά αντιλαμβάνεται την ολότητα του χώρου, την ίδια ακριβώς στιγμή ποτέ δεν μπορεί να συλλάβει όλες μαζί τις κοινωνικές εκφάνσεις και την πολυπλοκότητα των σχέσεών τους. Στην αντικειμενική αυτή αδυναμία έρχεται να προστεθεί και το ότι τα άτομα δεν θεώνται τον κοινωνικό χώρο άνωθεν και έξωθεν αυτού, αλλά οι οπτικές τους γωνίες και επομένως και οι ερμηνείες τους, εξαρτώνται από τη θέση που καταλαμβάνουν μέσα στο κοινωνικό σύστημα, από τις οποίες και εκφράζεται η όποια διάθεση μετασχηματισμού ή διατήρησής του.¹¹⁸

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).¹¹⁹ 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

¹¹⁸ P. Bourdieu, *Η διάκριση. Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης*, μετ. Κ. Καψαμπέλη, Πατάκης, Αθήνα 2002, σσ. 214-215.

¹¹⁹ 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».

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.¹²⁰

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 έξι 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 έξις- είναι εγγεγραμμένη ολόκληρη η δομή του κοινωνικού συστήματος.¹²¹

Ο Bourdieu ωστόσο επισημαίνει ότι οι πρακτικές και τα αγαθά που σχετίζονται με τις διαφορετικές τάξεις -άρα και με διαφορετικές έξις- 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.¹²²

Ο Bourdieu καταδεικνύει ότι διαφορετικές διατροφικές προτιμήσεις των σύγχρονων Γάλλων, εξαρτώνται από την κοινωνική τάξη που ανήκουν. Οι έννοιες της γεύσης και οι καταναλωτικές πρακτικές χρησιμοποιούνται, για να δημιουργήσουν διαφορά μεταξύ των κοινωνικών τάξεων, αλλά και υψηλή υπόσταση (*status*) αυτών στα ανώτερα επίπεδα της κοινωνικής ιεραρχίας. Ο Bourdieu παρατηρεί ότι οι δαπάνες για τροφική κατανάλωση μειώνονται όσο ανεβαίνουμε στην κοινωνική ιεραρχία και επιπλέον οι ανώτερες τάξεις αποφεύγουν τις βαριές, λιπαρές, παχυντικές, αλλά επίσης φτηνές τροφές, ενώ στο διαιτολόγιό τους αυξάνει το ποσοστό των άπαχων, εύπεπτων και φρέσκων τροφών.¹²³

Οι λαϊκές τάξεις προτιμούν τις πλέον θρεπτικές και συνάμα οικονομικές τροφές, από την ανάγκη να παραχθεί με το μικρότερο κόστος η εργασιακή δύναμη.

¹²⁰ P. Bourdieu, «Μερικές ιδιότητες των πεδίων», ό.π., σ. 5.

¹²¹ P. Bourdieu, *Η διάκριση*, ό.π., σσ. 215-219.

¹²² P. Bourdieu, *Η διάκριση*, ό.π., σσ. 222-223.

¹²³ P. Bourdieu, *Η διάκριση*, ό.π., σ. 225.

Το γούστο τους δηλαδή είναι «γούστο ανάγκης», διότι δεν έχουν άλλη επιλογή λόγω οικονομικής ανέχειας. Ακόμη κι όταν θεωρούν τις τροφικές τους προτιμήσεις ως γούστο ελευθερίας, στην ουσία η επιλογή τους είναι αναγκαστική, διότι έχει παραχθεί από υπαρξιακές συνθήκες, οι οποίες δεν αφήνουν άλλη επιλογή πέρα από το γούστο του αναγκαίου. Οι λαϊκές τάξεις αντιτίθενται στην ηθική της λιτότητας που προβάλλει τη λεπτή σιλουέτα που χαίρει μεγαλύτερης αναγνώρισης όσο υψηλότερα ανερχόμαστε στην κοινωνική ιεραρχία. Επομένως οι χωρικοί και προπαντός οι εργάτες αντιπαραθέτουν μια ηθική της καλοζωίας, η οποία έχει να κάνει πέρα από το άφθονο φαγοπότι και με τον εκμηδενισμό της αυτοσυγκράτησης, της διστακτικότητας ή της επιφυλακτικότητας. Οι μεσαίες και ανώτερες όμως τάξεις απαλλαγμένες από οικονομικούς περιορισμούς, όσον αφορά την πρόσληψη διατροφικών αγαθών, επενδύουν στην κομψότητα και την εκλέπτυνση και αποφεύγουν τη χοντροκοπιά και την τραχύτητα των λαϊκών τάξεων. Προτιμούν λοιπόν πιο εκλεπτυσμένες και ελαφρές τροφές και λογοκρίνουν το πάχος.¹²⁴ Επομένως, παρατηρεί ο Bourdieu «το γούστο σε θέματα διατροφής εξαρτάται από την ιδέα που σχηματίζει κάθε τάξη για το σώμα και για τα αποτελέσματα της τροφής στο σώμα, δηλαδή την υγεία, τη δύναμη και την ομορφιά».¹²⁵

Επομένως στις λαϊκές τάξεις κυριαρχεί η ελευθεροφαγία, η ελευθεροστομία, η εντύπωση της αφθονίας, η παρουσίαση με μιας όλων των φαγητών στο τραπέζι, η τάση να μην αλλάζουμε πιάτα μεταξύ των γευμάτων, παρά, ίσως, την επιμονή της νοικοκυράς να θέλει να επιδείξει τα σερβίτσια της. Ακόμη στα λαϊκά τραπέζια ενισχύεται η ανδρική δύναμη με το να παρέχεται στον άνδρα διπλή μερίδα και με το να τον παροτρύνουν να μην αφήσει ούτε μπουκιά από το φαΐ του σε αντίθεση από τη γυναίκα, η οποία δείχνει συγκράτηση και περικόπτει τις μερίδες της ή τρώει το φαΐ της προηγούμενης μέρας. Η αστική τάξη από την άλλη μεριά αντιπαραθέτει τη μέριμνα του φαγητού κατά τους τύπους: αναμονές, αυτοσυγκράτηση, ευπρέπεια, διακριτικό μάσημα, αργό σερβίρισμα, καθάρισμα του τραπεζιού μεταξύ του κυρίως γεύματος και του επιδορπίου, αυστηρή διάταξη των πιάτων και των μαχαιροπίρουνων που διαφοροποιούνται αυστηρά ανάλογα με την ακολουθία των φαγητών, τα οποία σερβίρονται ως έργα τέχνης. Στην πρώτη περίπτωση η τροφή είναι η θεραπευτική ουσία που στυλώνει το σώμα και δίνει δύναμη, γι' αυτό και υπάρχει προτίμηση στις λιπαρές και βαριές τροφές. Στη δεύτερη περίπτωση δίνεται προτεραιότητα στη μορφή της

¹²⁴ P. Bourdieu, *Η διάκριση*, ό.π., σσ. 226-237.

¹²⁵ P. Bourdieu, *Η διάκριση*, ό.π., σ. 238.

τροφής και του σώματος και στους τύπους, στους οποίους το άτομο επιτάσσει τον εαυτό του.¹²⁶

Η φράση «είμαστε ό,τι τρώμε», δηλώνει τη σχέση που έχουν τα άτομα με την τροφή, η οποία σημαίνεται με την εικόνα των σωμάτων τους. Παχύσαρκοι, ανορεκτικοί, αθλητικοί, μυώδεις, λαίμαργοι, κρεοφάγοι, χορτοφάγοι, τρεφόμενοι με ανθυγιεινές ή υγιεινές τροφές. Τα εδώδιμα είδη που εισάγει ένα άτομο στο στομάχι του ανάλογα με την ποιότητά τους μετουσιώνονται στην όψη του σώματός του και το καθιστούν είτε άρρωστο και εξασθενημένο είτε υγιές και εύρωστο. Οι παραπάνω σωματικές κατηγορίες δεν μπορούν να χαρακτηριστούν λόγω της ιδιαιτερότητάς τους ατομικές. Όσο κι αν αποκλίνουν από τον μέσο όρο, επανασυντίθενται σε κοινωνικές. Ως εκ τούτου οι άνθρωποι, αν λάβουμε ως διαιρετική βάση την ποσότητα και την ποιότητα της τροφής που προσλαμβάνουν, χωρίζονται σε παχείς και αδύνατους, βουλιμικούς και ανορεκτικούς, εύρωστους και εξασθενημένους.¹²⁷

Το «είμαστε ό,τι τρώμε» όμως δηλώνει συνάμα ότι αυτά που τρώμε και ο τρόπος πρόσληψής τους, δηλαδή η συμπεριφορά μας στο τραπέζι σηματοδοτούν ταξική ή και ευρύτερα εθνική διαφορά. Αλλά ακόμη και η ατομική υπόσταση του καθενός, η ιδιαίτερη σχέση με το σώμα του, το πώς δηλαδή το τρέφει και το συντηρεί, το πώς κινείται, μιλάει, χειρονομεί και ντύνεται, το πώς χτενίζεται, κουρεύεται ή στολίζεται, είναι σημεία ενός κοινωνικού σώματος. Το σώμα λοιπόν λειτουργεί ως κοινωνικό/πολιτισμικό κεφάλαιο, όπως λέει ο Bourdieu.¹²⁸

1. ζ. Πολιτισμός και βαρβαρότητα

Οι διατροφικοί κανόνες είναι πολιτισμός. Αυτό σημαίνει ότι τόσο τα είδη που μία κοινωνία επιλέγει ως εδώδιμα, όσο και το πώς τα καταναλώνει, συνιστούν έναν τρόπο ζωής που της προσδίδουν την ιδιαίτερη ταυτότητά της και την αντιδιαστέλλουν από τις άλλες. Συνήθως οι περισσότερες κοινωνίες και οι λαοί θεωρούν τον δικό τους τρόπο ζωής και διατροφής καλύτερο από των υπολοίπων, τους οποίους συχνά υποτιμούν. Αν και στις μέρες μας λόγω της ταχύτατης επικοινωνίας είμαστε περισσότερο ανοιχτοί σε νέες γεύσεις και νέες μαγειρικές πρακτικές από ό,τι στο παρελθόν, η ιδιαίτερη διατροφική ταυτότητα του κάθε λαού του δίνει την αίσθηση ότι

¹²⁶ P. Bourdieu, *Η διάκριση*, ό.π., σσ. 241-246.

¹²⁷ Για την πολλαπλή σχέση τροφής και ανθρώπινου σώματος βλ. D. Bell και G. Valentine, *Consuming Geographies. We are where we eat*, Routledge, New York 2000, σσ. 21-56.

¹²⁸ P. Bourdieu, *Η διάκριση*, ό.π., σσ. 238-241.

υπερέχει πολιτισμικά έναντι των άλλων. Έτσι οι Γάλλοι επί παραδείγματι αποκαλούν κοροϊδευτικά τους Ιταλούς «Macaronis», τους Άγγλους «Roast beafs» και τους Βέλγους «chipeaters» ανάλογα δηλαδή με τα διατροφικά είδη που είναι διαδεδομένα στις χώρες αυτές. Αντίστοιχα οι Άγγλοι αποκαλούν τους Γάλλους «Frogs», οι Αμερικάνοι τους Γερμανούς «Krauts»¹²⁹ κοκ.

1. ζ. Ι. Ανθρωποφαγία: η ακραία βαρβαρότητα

Η πιο επονείδιστη και απάνθρωπη διατροφική συμπεριφορά είναι η ανθρωποφαγία, η οποία τουλάχιστον για τον δυτικό πολιτισμό συνιστά την απόλυτη βαρβαρότητα. Για το αν υπήρχαν ή υπάρχουν πράγματι ανθρωποφάγοι είναι δύσκολο να εντοπίσουμε αν οι διηγήσεις των ιστορικών και των αυτοπτών μαρτύρων λένε την αλήθεια ή αναπαράγουν μύθους.¹³⁰ 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».¹³¹ Στα νεότερα χρόνια, μετά την ανακάλυψη του Νέου Κόσμου, υπάρχουν αναφορές ιεραποστόλων και εξερευνητών που είδαν με τα μάτια τους ανθρωποφάγες φυλές της Αμερικής.¹³²

Ο Μ. Harris παρατηρεί ότι η κατανάλωση ανθρώπινης σάρκας, όταν αυτή αποτελεί τη μόνη διαθέσιμη τροφή, συμβαίνει σε ολόκληρο τον κόσμο από καιρό σε καιρό άσχετα με το αν αυτοί που τρώνε κι αυτοί που τρώγονται προέρχονται από κοινωνίες που επιδοκιμάζουν ή αποδοκιμάζουν μια τέτοια πρακτική.¹³³ Ήδη έχουμε

¹²⁹ C. Fischler, «Food, self and identity», στο: *Social Science Information*, 27, 1988, σ. 280.

¹³⁰ Αναφορά σε αρχαίους ελληνικούς μύθους περί ανθρωποφαγίας θα γίνει παρακάτω. Βλ. επίσης τις Νεοελληνικές αναφορές περί ανθρωποφαγίας στα παραμύθια, όπου π.χ χαρακτηριστική ανθρωποφαγική φιγούρα είναι ο δράκος, ο οποίος ορέγεται τους ανθρώπους με τη σταθερά επαναλαμβανόμενη φράση: «ανθρώπινο κρέας μου μυρίζει». Πρβλ ακόμη την παραλογή του δημοτικού τραγουδιού, «Η μάνα η φόνισσα», όπως την παραδίδει ο Ν.Γ. Πολίτης, [*Εκλογαί από τα τραγούδια του Ελληνικού λαού*, Εκάτη, Αθήνα 2005, σσ. 154-156], όπου μια μάνα σφάζει το γιό της, για να μην μαρτυρήσει στον πατέρα του την απιστία της, τηγανίζει το συκώτι του παιδιού και ταΐζει με αυτό το σύζυγό της. Πρβλ τέλος τη λαϊκή μυθολογία περί βαμπίρισμού και την ιστορία του Βλαντ Τσέπεξ, ο οποίος πέρασε στο συλλογικό φαντασιακό ως «Κόμης Δράκουλας», έπειτα από το μυθιστόρημα του Bram Stoker, *Δράκουλας*, μετ. Ν. Μαστρακούλης, Λιβάνης, Αθήνα 1992. Το βιβλίο γνώρισε και πολλαπλές κινηματογραφικές εκδοχές.

¹³¹ Ηρόδοτος, *Ιστορίαι Δ.*, 18 και 106.

¹³² 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.

¹³³ Μ. Harris, *Η ιερή αγελάδα και ο βδελυρός χοίρος. Αινίγματα της διατροφής και του πολιτισμού*, μετ. Ν. Κωνσταντόπουλος, Αθήνα, Τροχαλία 1989, σ.219.

αναφερθεί σε κρούσματα ανθρωποφαγίας σε περιόδους λιμού. Αλλά και στη σύγχρονη εποχή υπάρχουν αντίστοιχα περιστατικά. Πολύ πρόσφατα, στις 17 Οκτωβρίου 2008 άτυχοι μετανάστες ξεκίνησαν από τη Δομινικανή Δημοκρατία με προορισμό το Πουέρτο Ρίκο. Το πλοiάριο που επέβαιναν χάλασε και επί δύο εβδομάδες περιπλανιούνταν χαμένοι χωρίς κανένα εφόδιο. Ύστερα από 15 μέρες και αφού 28 συμπατριώτες τους είχαν ήδη αφήσει την τελευταία τους πνοή, ένιωσαν ότι ήρθε η ώρα να κάνουν κάτι. Ο επόμενος που σωριάστηκε νεκρός αποτέλεσε το γεύμα τους. «Κόψαμε από το πόδι και το στήθος. Κόψαμε μικρά κομματάκια και τα καταπίναμε σαν χάπια. Η γεύση είναι σαν βοδινό». ‘Δεν ήταν εύκολη απόφαση, αλλά φανταστείτε δεκαπέντε μέρες χωρίς φαγητό, χωρίς νερό. Είμαι ψαράς, όλοι μου φώναζαν να κάνω κάτι. Είχα μαζί μου μαχαίρι. Δεν είχαμε φέρει φαγητό, γιατί υποτίθεται ότι θα ήταν σύντομο ταξίδι... έπρεπε να τον φάμε, για να σωθούμε».¹³⁴ Πέρα όμως από τις κατά συνθήκη περιπτώσεις ανθρωποφαγίας ως το έσχατο μέσον επιβίωσης, το ζήτημα που έχει απασχολήσει την κοινωνική ανθρωπολογία είναι αν τελικά η κατανάλωση ανθρώπινου κρέατος είναι κοινωνικά αποδεκτή και σε ποιες κοινωνίες. 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

¹³⁴ <http://www.ethnos.gr/article>. πρβλ επίσης το αεροπορικό δυστύχημα στην Ουρουγουάη στις 13 Οκτωβρίου 1972. Το αεροπλάνο συνετρίβη στις Άλπεις και από τους 45 επιβάτες οι 12 σκοτώθηκαν. Οι επιζήσαντες, λόγω έλλειψης τροφής και ψύχους αναγκάστηκαν να τραφούν με τους νεκρούς συνεπιβάτες τους. <http://en.wikipedia.org/wiki/uruguagian>. Το περιστατικό έγινε και κινηματογραφική ταινία το 1993 με τίτλο «Οι Επιζήσαντες».

(survival cannibalism), όπου γίνεται σε περιόδους κρίσης.¹³⁵ 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».¹³⁶

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.¹³⁷ 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.¹³⁸ 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».¹³⁹ Ο κανιβαλισμός πάντως συνιστά μια αποτρόπαιη πράξη για τους περισσότερους ανθρώπους, καθώς είναι παραβίαση όχι μόνον του δικαιώματος στη ζωή, αλλά και του δικαιώματος σε έναν αξιοπρεπή θάνατο.

1.ζ. II. Πολιτισμός: τα ιδιαίτερα εδώδιμα είδη και τρόπος κατανάλωσής τους

¹³⁵ W. Arens, *The man eating myth*, Oxford University Press, Oxford, σσ., 17-18.

¹³⁶ M. Harris, *Η ιερή αγελάδα και ο βδελυρός χοίρος. Αινίγματα της διατροφής και του πολιτισμού*, ό.π., σ.219.

¹³⁷ W. Arens, *The man eating myth*, Oxford University Press, Oxford, σσ., 18-19.

¹³⁸ M. Harris, *Η ιερή αγελάδα και ο βδελυρός χοίρος. Αινίγματα της διατροφής και του πολιτισμού*, 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.)

¹³⁹ M. Harris, *Η ιερή αγελάδα και ο βδελυρός χοίρος. Αινίγματα της διατροφής και του πολιτισμού*, ό.π., σ. 240.

Στο αρχαιότερο σωζόμενο έπος του κόσμου, στο έπος του Γκιλγκαμές, ο ομώνυμος ήρωας αρχικά καταπιέζει τους υπηκόους του, οι οποίοι ζητούν τη βοήθεια των Θεών. Οι Θεοί αποφασίζουν να δημιουργήσουν έναν πρωτόγονο άνθρωπο, τον Ενκιντού, ο οποίος θα ανταγωνιστεί τον Γκιλγκαμές. Ο Ενκιντού, γράφει η Α. Ward, είναι ο πρωτόγονος άνθρωπος της αρχέγονης εποχής, κατά την οποία, σύμφωνα με τη σουμεριακή παράδοση, οι άνθρωποι δεν γνώριζαν το ψωμί, δεν φορούσαν ρούχα, αλλά κάλυπταν το κορμί τους με δέρματα, έτρωγαν χορτάρι σαν τα πρόβατα κι έπιναν νερό από τα ποτάμια.¹⁴⁰ Ο Ενκιντού ζει στη στέπα μαζί με τα άγρια ζώα και συμπεριφέρεται όπως αυτά:

«Τα άγρια ζώα ήρθανε, να ξεδιψάσουν στο νερό.

Τότε ο Ενκιντού, ο γεννημένος στα βουνά,

Που τρέφεται με τα ζαρκάδια αντάμα χόρτα,

Σίμωσε στην ποτίστρα, για να πει αντάμα με τ' αγρίμια,

*Με τ' άγρια ζώα στο νερό τη δίψα του να σβήσει».*¹⁴¹

Ο Ενκιντού εκπολιτίζεται από μία γυναίκα, την πόρνη Σάμχατ, η οποία τον μυεί στην ερωτική πράξη και έτσι τον κάνει άνθρωπο. Ο ορίζοντάς του μεγαλώνει, αποκτά γνώση και κατανόηση και γίνεται σαν θεός, έτοιμος πια να αντιμετωπίσει τον Γκιλγκαμές. Τα ζώα πλέον τον αποφεύγουν, γιατί ο Ενκιντού έχει χάσει την άγρια υπόστασή του. Έκτοτε ο Ενκιντού αρχίζει να εκπολιτίζεται αλλάζοντας τις διατροφικές του συνήθειες:

«Συνήθεια των αγριμιών

Το γάλα να βυζαίνει.

Μπροστά του έβαλαν φαΐ.

Μπροστά του έβαλαν πιτό.

Ο Ενκιντού ούτ' έφαγε, ούτ' ήπια,

Άφωνος έμεινε μ' ορθάνοιχτο το στόμα.

Μ' αμηχανία κοίταζε.

Ο Ενκιντού από φαΐ τίποτα δεν κατέχει.

Κανέναν δεν του' μαθε

Πιτότά δυνατά να πίνει.

¹⁴⁰ Α. Ward, πρόλογος στο: *έπος του Γκιλγκαμές*, [εισαγωγή-απόδοση Α. Ward] Ιστός, Αθήνα 2001, σ. 20.

¹⁴¹ *Το έπος του Γκιλγκαμές*, ό.π., σ. 40.

*Η πόρνη άνοιξε το στόμα της
Κι έτσι μίλησε στον Ενκιντού:
‘φάε, Ενκιντού,
Αυτό χρειάζετ’ η ζωή».*¹⁴²

Στο αρχαιότερο σωζόμενο έπος του κόσμου, ειδοποιός διαφορά του ανθρώπου από τα ζώα είναι η μαγειρεμένη τροφή. Οι διατροφικές όμως επιλογές, οι μαγειρικές πρακτικές και ο τρόπος κατανάλωσης της τροφής διαφέρουν από κοινωνία σε κοινωνία και συνιστούν τον ιδιαίτερο τρόπο ζωής της, δηλαδή τον πολιτισμό της. Έτσι πολλούς αιώνες αργότερα από το Έπος του Γκιλγκαμές, στα Ομηρικά Έπη, οι Έλληνες χαρακτηρίζονται *σιτοφάγοι*, επίθετο που καθίσταται κοινό για την έννοια του ανθρώπου, παρατηρεί ο Μ. Γ. Μερακλής.¹⁴³ Κατ’ εξοχήν άνθρωπος, δηλαδή πολιτισμένος, είναι αυτός που τρέφεται κυρίως με ψωμί. Οι «άλλοι», οι βάρβαροι, οι απολίτιστοι, έχουν διαφορετικές διατροφικές επιλογές: είναι λωτοφάγοι, ή ανθρωποφάγοι, όπως οι Λαιστρυγόνες και οι Κύκλωπες.

Πέρα όμως από τα είδη που επιλέγει ως εδώδιμα μια κοινωνία, ο τρόπος που τα καταναλώνει, η συμπεριφορά δηλαδή των συνδαιτυμόνων στο τραπέζι, συνιστά τον πολιτισμό της. Υπ’ αυτό το πρίσμα Ο Ν. Elias λέει ότι οι άνθρωποι της Δύσης δεν συμπεριφέρονταν ανέκαθεν με τρόπο που συνηθίζουμε σήμερα να θεωρούμε τυπικό γνώρισμα των πολιτισμένων ανθρώπων. «Όταν η υποσύνη 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’*».¹⁴⁴ 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

¹⁴² Το έπος του Γκιλγκαμές, ό.π., σ. 49.

¹⁴³ Μ. Γ. Μερακλής, *Νεοελληνικός λαϊκός βίος. Όψεις και απόψεις*, Λιβάνης, Αθήνα 2001, σ. 94.

¹⁴⁴ Ν. 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.

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 «Civilité» ή «Civilité puerile» τυπώνονταν μέχρι τα τέλη του 18^{ου} αι. με τα στοιχεία civilité. Δημιουργήθηκαν αντίστοιχες λέξεις του συρμού σε διάφορες λαϊκές γλώσσες, όπως η γαλλική ‘civilité’, η αγγλική ‘civility’, η ιταλική ‘civilitia’ ακόμη και η γερμανική ‘zivilitat’. Αυτό το ξέσπασμα των λέξεων συνεπάγεται μεταβολές στη ζωή των ανθρώπων.¹⁴⁵ 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.¹⁴⁶ Παρατηρεί ότι ακόμα και το κείμενο του Εράσμου είναι διπλοπρόσωπο, διότι από πολλές απόψεις εντάσσεται στη μεσαιωνική παράδοση 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 16^ο 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 ‘civilité’, γίνεται συχνότερη και τελικά κυριαρχεί κατά τον 17^ο αι, τουλάχιστον στη Γαλλία».¹⁴⁷ 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 11^ο 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».¹⁴⁸

Την ίδια περίπου εποχή κυκλοφορεί το έργο του F. Rabelais «Γαργαντούας» που σε τίποτε δεν θυμίζει τους καλούς τρόπους που επιβάλλεται να έχουν

¹⁴⁵ 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 16^ο αι, λατινική που ήταν και η γλώσσα των επιστημών. Σ’ αυτήν άλλωστε είχε γράψει το έργο του ο Έρασμος.

¹⁴⁶ N. Elias, *Η διαδικασία του πολιτισμού*, ό.π., σσ. 103-117.

¹⁴⁷ N. Elias, *Η διαδικασία του πολιτισμού*, ό.π., σσ. 117-118.

¹⁴⁸ N. Elias, *Η διαδικασία του πολιτισμού*, ό.π., σ. 115.

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 καταπιώνας¹⁴⁹ και κατ'επέκταση λαίμαργος. Ο ήρωας αυτός του Rabelais: «διαρκώς κυλιόταν στις λάσπες, γάνωνε τη μύτη του, πασάλειβε τα μούτρα του, στραβοπατούσε τα παπούτσια του, έχαφτε μύγες [...]κατουρούσε πάνω στα παπούτσια του, χεζόταν στο βρακί του, ξεμουξιαζόταν στα μανίκια του, άφηνε να τρέχει η μύξα του μέσα στη σούπα του, τσαλαβουτούσε όπου έβρισκε, έπινε μέσα στο πασούμι του και κάθε λίγο έτριβε την κοιλιά του με ένα καλάθι».¹⁵⁰ Οι τρόποι αυτοί του Γαργαντούα σε τίποτε δε θυμίζουν τη 'civilité' του Εράσμου και την αλλαγή που είχε συντελεσθεί όσον αφορά την αβρότητα στη συμπεριφορά. Ο Φ. Δ. Δρακονταειδής δικαιολογεί την εμμονή του Rabelais στο φαγητό, στο πιεστό και στη χοντροκοπιά ως κοινό τόπο της μεσαιωνικής λογοτεχνίας και παράδοσης και παρατηρεί: «Σε μία κοινωνία όπου η πείνα, η ανέχεια και οι επιδημίες ήταν συνηθισμένα και αναπότρεπτα φαινόμενα, η αναφορά σε τσιμπούσια, σε οينوποσίες, κραιπάλες και στη σωματική υγεία της αφόδευσης και της σαρκικής επιθυμίας, αποτελεί μήνυμα παραμερισμού του περιρρέοντος φόβου. Αυτή η λατρεία του σωματικού είναι ίσως το τελευταίο παγανιστικό στοιχείο που άντεξε στη χριστιανική θρησκεία και που παρέμεινε ισχυρό, ακόμα κι όταν το χριστιανικό δόγμα επιβλήθηκε ολοκληρωτικά, αλλά το καρναβάλι και κάθε άλλη γιορτή παρέβαιναν και διασπούσαν για λίγο την πειθαρχία που είχε πετύχει. Η λεκτική υποστήριξη του σωματικού θα μπορούσε να θεωρηθεί πρόταση ψυχοθεραπείας και επιβεβαίωση μιας αθωότητας που είχε παραμεριστεί, αλλά που εν τέλει δεν είχε κανένα λόγο να κρύβεται».¹⁵¹

1. ζ. ΙΙΙ. Τροφή θεών τε και θνητών: αρχαία ελληνική σκέψη και τροφή.

Όπως μπορούμε να συμπεράνουμε από την αρχαία ελληνική γραμματεία, αλλά και από τα αρχαιολογικά ευρήματα της κεραμικής και της γλυπτικής, οι Ολύμπιοι Θεοί είχαν πλαστεί κατ' εικόνα και ομοίωση των ανθρώπων. Είναι κατ' αρχάς ανθρωπόμορφοι και έχουν όλα τα χαρακτηριστικά, τα πάθη και τις αρετές, των

¹⁴⁹ Όταν γεννήθηκε ο Γαργαντούας ο πατέρας του αναφώνησε: «Κε γκραν τουα!», δηλαδή «τι μέγα που έχεις», τον καταπιώνα σου εννοείται. Φ, Ραμπελαί, *Γαργαντούας και Πανταγκρυέλ*, μετ., εισ., σημειώσεις, Φ. Δ. Δρακονταειδής, Εστία, Αθήνα 2008, σ.81.

¹⁵⁰ Φ, Ραμπελαί, *Γαργαντούας και Πανταγκρυέλ*, ό.π., σ.96..

¹⁵¹ Φ. Δ. Δρακονταειδής, «Ο Φρανσουά Ραμπελαί και η εποχή του» στο: Φ, Ραμπελαί, *Γαργαντούας και Πανταγκρυέλ*, ό.π., 37.

θνητών: ζηλεύουν, απιστούν, ερωτεύονται, συμπονούν, ευεργετούν και φυσικά τρώνε και πίνουν. Βέβαια σαν θεοί που είναι, έχουν τη δική τους ιδιαίτερη τροφή, την αμβροσία και το δικό τους θεϊκό ποτό, το νέκταρ. Η τροφή και το ποτό των Θεών δηλώνουν και κατ' όνομα την αθανασία: (αμβροσία: α+βροτός= θνητός, κάθε τι που δίνει ή διατηρεί την αθανασία/ νέκταρ: νέκυσ=θάνατος+ταρ=νικώ). Οι Θεοί όμως είναι εκ φύσεως αθάνατοι και σίγουρα παραμένουν πάντα νέοι και ωραίοι.¹⁵²

Στην Οδύσσεια η Καλυψώ φίλεψε νέκταρ και αμβροσία στον Ερμή, όταν την επισκέφτηκε: «κι έστρωσε η θεά τραπέζι με αμβροσία, κι ένα κόκκινο τον κέρασε νεχτάρι, κι έτρωγε κι έπινε ο γοργός του Δία αποκρισάρης».¹⁵³ Ο αγαπημένος της Οδυσσέας όμως τρώει τα συνήθη φαγητά των θνητών, ενώ η ίδια, ως Θεά που είναι, γεύεται τις θεϊκές τροφές: «κι εμπρός του η νύφη του 'βαλε κάθε λογής προσφάγια, να τρώει, να πίνει, που οι θνητοί θέλουν να τρώνε οι άντρες. Κι η ίδια αγνάντια κάθισε στο θεϊκό Δυσσέα κι οι παρακόμες έφερναν νεχτάρι κι αμβροσία».¹⁵⁴

Ωστόσο οι θεοί δεν αγνοούν και τις τροφές των ανθρώπων. Ο νεογέννητος Δίας είχε ανατραφεί στα όρη της Ίδης από το γάλα μιας κατσίκας, της Αμάλθειας και ο Διόνυσος ως Θεός του κρασιού, ήταν ιδιαίτερα επιρρεπής στη μέθη.¹⁵⁵

Παρά τον ανθρωπομορφισμό τους όμως οι Θεοί του Ολύμπου απαιτούσαν εκ μέρους των ανθρώπων απόλυτο σεβασμό, ο οποίος εξεφράζετο, όσον αφορά το θέμα της τροφής, με την προσφορά θυσίας που μπορεί να ήταν είτε μια σπονδή με κρασί, λάδι ή γάλα είτε μια προσφορά από γλυκίσματα ή καρπούς. Ωστόσο οι θεοί τέρπονται περισσότερο με τη θυσία ζώων κάθε λογής, -ταύρων, αλόγων, πουλερικών, κριαριών- τα οποία στα πλαίσια εορταστικών εκδηλώσεων οδηγούνται από τους ιερείς στο βωμό, όπου και θυσιάζονται προς τιμήν του εορτάζοντος Θεού. Φυσικά θυσία μπορεί να γίνει και στα πλαίσια ενός τάματος των ανθρώπων προς τους Θεούς. Αφού θυσιασθεί το ζώο, ένα τμήμα του καίγεται ως προσφορά στο Θεό και το υπόλοιπο μαγειρεύεται και τρώγεται από τους πιστούς εν είδει μετάληψης.¹⁵⁶ Οι θεοί τότε

¹⁵² Ι. Θ. Κακριδής, *Ελληνική μυθολογία*, τ. 1., Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986, σσ. 31-34.

¹⁵³ Ομήρου, *Οδύσσεια* ε. 94-96.

¹⁵⁴ Ομήρου, *Οδύσσεια* ε. 203-206.

¹⁵⁵ Ε.Ν. Ρούσσο, «Κοσμογονία» στο: Ι. Θ. Κακριδής, *Ελληνική μυθολογία*, τ. 2., Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986, σσ. 22-25. και σσ. 202-207.

¹⁵⁶ E. Chaline, *Ταξιδιωτικός οδηγός για την αρχαία Ελλάδα*, μετ. Α. Παπασταύρου, Σαββάλας, Αθήνα 2008, σσ. 26-27, όπου επισημαίνεται ότι «οι ναοί ήταν τόποι φύλαξης των θεϊκών ξοάνων και των αναθημάτων των πιστών. Οι λατρευτικές εκδηλώσεις τελούνταν στους βωμούς έξω από τους ναούς είτε κατ' ιδίαν στα σπίτια. Εξαίρεση αποτελούσαν τα Ελευσίνια Μυστήρια, που τα τυπικά τους τελούνταν μέσα στο Τελεστήριο, παρουσία μόνον των μυστών. [...] επίσης στη διάρκεια μιας θυσίας γίνονταν σπονδές και προς τους προγόνους που εξακολουθούσαν να ζουν στον κάτω κόσμο». Για μια συστηματική παρουσίαση των αρχαίων ελληνικών θυσιών βλ το συλλογικό έργο των M. Detienne και

απολάμβαναν και χόρταιναν με την κνίσα, τη μυρωδιά του καπνού από τα ψητά κρέατα που έφτανε στον ουρανό. Στην Οδύσσεια ο Ποσειδώνας χαίρεται την προς τιμήν του θυσία που του είχαν παραθέσει οι Αιθίοπες και φαίνεται να συμμετέχει και στο γεύμα: «πήγε να πάρει μέρος στη θυσία, μian εκατόμβη με τάρους και κριάρια, και τώρα ευφραίνονταν στις τάβλες καθισμένος».¹⁵⁷ Στη ζωφόρο του Παρθενώνα, παριστάνεται ολόκληρος ο αττικός λαός στην πομπή των Παναθηναίων προς τους Θεούς του. Στις μακρές πλευρές ξεκινά η πομπή με τα άρματα και τα ζώα για τη θυσία προς τα Ανατολικά, όπου ο Θεοί εικονίζονται να παρακολουθούν τη γιορτή.

Αυτό όμως που δεν επιδοκίμαζαν καθόλου οι αρχαίοι Θεοί ήταν η ανθρωποθυσία. Οι τελετουργίες ανθρωποθυσίας είναι σπάνιες στην πραγματική λατρεία, αλλά συχνό μοτίβο στο μύθο, παρατηρεί ο M. Nilson.¹⁵⁸ Πράγματι περιπτώσεις ανθρωποθυσίας στην Ελλάδα δεν επιβεβαιώνονται εύκολα ανασκαφικά. Μόνον ο Γ. Σακελλαράκης ανασκάπτοντας τις αρχαίες Αρχάνες στην Κρήτη εντόπισε στη θέση Ανεμόσπηλια και σε υψόμετρο 440 μ. ένα τριμερές ιερό της Μινωικής Κρήτης.¹⁵⁹ Εκεί η σημαντικότερη ανακάλυψη ήταν η ύπαρξη τεσσάρων ανθρώπινων σκελετών, εκ των οποίων οι τρεις σκοτώθηκαν από την πτώση λίθων και ξύλων της στέγης και από ταυτόχρονη πυρκαγιά. Ο τέταρτος όμως νεκρός βρέθηκε όχι στο έδαφος, αλλά πάνω σε τραπεζοειδή κατασκευή και σε ειδική στάση, ενώ πάνω στο σώμα του βρέθηκε ένα χάλκινο όπλο σαν μαχαίρι. Σύμφωνα με τη γνώμη των ανθρωπολόγων και των ιατροδικαστών ο άνθρωπος αυτός υπήρξε θύμα ανθρωποθυσίας, η οποία έγινε υπό ακραίες συνθήκες.¹⁶⁰ Συγκεκριμένα ο ίδιος ο Σακελλαράκης αναφέρει: «πριν από 37 αιώνες (1700 π.Χ.) σε μια εποχή που άγριοι σεισμοί σάρωναν την Κρήτη ένας Μινωίτης ιερέας προσπάθησε να εξορκίσει τη μεγάλη καταστροφή με μια σπάνια απελπισμένη πράξη. Στη θεότητα του ναού της λοφοπλαγιάς πρόσφερε την πιο μεγάλη θυσία: μια ανθρώπινη ζωή. Θύμα και θύτης θάφτηκαν την ίδια στιγμή από σεισμική δόνηση που γκρέμισε το ιερό».¹⁶¹ Αν και πρόκειται κατά τον Σακελλαράκη για μια αλλόκοτη θυσία προς εξιλασμό, δεν νομίζω

J. P. Vernant (επιμ.) *Θυσία και μαγειρική στην αρχαία Ελλάδα*, μετ. Π. Σκαρσούλη, Δαίδαλος, Αθήνα 2007.

¹⁵⁷ Όμηρος, *Οδύσσεια*, α. 29-30.

¹⁵⁸ M.P. Nilson, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας*, μετ. Αι. Παπαθομοπούλου, Παπαδήμας, Αθήνα 1953, σ. 69.

¹⁵⁹ Y. & E. Sakellarakis, *Archanes. Minoan Crete in a light*, Ammos, Athens 1997, σ. 269.

¹⁶⁰ <http://www.archanes.gr>

¹⁶¹ <http://www.archanes.gr>. Πρβλ και τη συνέντευξη του ίδιου του αρχαιολόγου στο: <http://www.ert-archives.gr>

ότι η άποψή του επιβεβαιώνεται ανασκαφικά. Περισσότερο είναι ενδεικτική της γοητείας των ευρημάτων που παρασύρουν πολλές φορές τους αρχαιολόγους σε ιδεολογική χρήση του υλικού και σε αυθαίρετα συμπεράσματα.

Ακόμη και στην περίπτωση του μύθου όμως, όταν κάποιος Θεός απαιτήσει ανθρωποθυσία προς το πρόσωπό του, για να εξευμενιστεί λόγω τυχούσης ύβρεως που επέδειξαν οι άνθρωποι απέναντί του, αυτό είναι μάλλον το έσχατο σημείο δοκιμασίας, στο οποίο υποβάλλει τους ασεβείς, ώστε να τους συνετίσει επιδεικνύοντας την παντοδυναμία του και επιφέροντας την τάξη. Πάντα την τελευταία στιγμή με την επέμβαση του ίδιου του Θεού το υποψήφιο θύμα θα σωθεί. Χαρακτηριστικό βέβαια παράδειγμα η Ιφιγένεια, η οποία, όταν ο πατέρας της Αγαμέμνων ήταν έτοιμος να τη θυσιάσει στην Αρτέμιδα, σώθηκε από την ίδια τη Θεά, η οποία και τη μετέφερε στην Ταυρική γη, όπου την έκανε ιερεία της. Πράγματι οι Ολύμπιοι Θεοί αποστρέφονταν την ανθρωποθυσία και πολύ περισσότερο την ανθρωποφαγία, την οποία και τιμωρούν. Είχαν άλλωστε κακό προηγούμενο με τον πατέρα τους, τον Κρόνο, που έτρωγε τα παιδιά του, για να διατηρήσει την εξουσία του, ο οποίος τελικά ανατράπηκε από τον Δία.

Υπάρχουν μύθοι, όπου προβάλλεται το επονείδιστον της ανθρωποφαγίας. Ο Τάνταλος ο βασιλιάς της Λυδίας αξιώθηκε να ανεβεί στον Όλυμπο, ώστε να φάει αμβροσία και να πει νέκταρ. Δε σεβάστηκε όμως καθόλου τη φιλοξενία των Θεών και τους ανταπέδωσε το τραπέζι με τον αίσχιστο τρόπο. Έσφαξε τον γιό του Πέλοπα, τον μαγείρεψε και τον προσέφερε ως γεύμα στους Θεούς. Οι Θεοί όμως αντιλήφθηκαν τι είχε συμβεί και με εντολή του Δία το κομμάτι του Πέλοπα ξαναμαζεύτηκαν και ξαναβράστηκαν. Τότε ξεπήδησε μέσα από τον λέβητα ένας Πέλοπας πιο δυνατός και ωραίος από ποτέ. Οι Θεοί τιμώρησαν τον Τάνταλο καταδικάζοντας τον σε αιώνια πείνα και δίψα στον Άδη, καθώς κάθε φορά που προσπαθούσε να πει νερό, αυτό χανόταν και κάθε φορά που άπλωνε το χέρι να πάρει από τους καρπούς που βρισκόταν πάνω από το κεφάλι του, τα κλαδιά των δέντρων αποτραβιόνταν.¹⁶² Ένας άλλος ήρωας, ο Λυκάων, τιμωρείται εξίσου σκληρά, διότι

¹⁶² Όμηρου, *Οδύσσεια*, λ. 588-589. Ι. Θ. Κακριδής, *Ελληνική μυθολογία*, τ. 3., Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986, σσ. 325-327. Άλλο ένα μήνυμα κεντρικό στην αρχαία ελληνική σκέψη είναι και το ότι τα δεινά μεταβιβάζονται από γενιά σε γενιά. Έτσι οι γιοί του Πέλοπα Θυέστης και Ατρέας συμφώνησαν να βασιλεύουν στις Μυκήνες εναλλάξ. Ωστόσο επικράτησε ο Ατρέας, επειδή βρήκε ένα χρυσόμαλλο αρνί σταλμένο από τον Θεό Ερμή και θεωρήθηκε σύμβολο εξουσίας. Η γυναίκα του Ατρέα όμως και ο Θυέστης ήταν εραστές και έκλεψαν την προβιά του αρνιού. Έτσι ο Θυέστης έγινε βασιλιάς υποσχόμενος ότι θα έδινε το θρόνο στον αδελφό του, αν ποτέ ο ήλιος ανέτελλε από τη Δύση και έδυε από την Ανατολή. Ο Δίας άλλαξε τη φορά του Ηλίου και ο Ατρέας ξαναέγινε βασιλιάς σχεδιάζοντας την εκδίκηση για την απιστία του αδελφού και της γυναίκας του. Σκότωσε τον γιο του Θυέστη και τον

ήταν ο πρώτος που έβρεξε το βωμό του Δία με ανθρώπινο αίμα. Κατά την επικρατέστερη παραλλαγή ο Λυκάων, γιος του Πελασγού απέκτησε πενήντα γιούς και μια κόρη την Καλλιστώ, με την οποία έσμιξε ο Δίας. Από την ένωσή τους γεννήθηκε ο Αρκάς, γενάρχης των Αρκάδων. Κάποια μέρα ο Δίας μεταμορφωμένος σε άνθρωπο επισκέφτηκε τον Λυκάονα και τους γιούς του, διότι είχαν γίνει αλαζόνες. Αυτοί προσέφεραν στον Θεό τα σπλάχνα ενός παιδιού που είχαν σφάξει-κατά μία εκδοχή το μικρότερο γιο Νύκτιμο. Ο Δίας οργίστηκε αναποδογύρισε το τραπέζι και μεταμόρφωσε τον Λυκάονα και τους γιούς του σε λύκους.¹⁶³ Ο θρύλος μάλιστα έλεγε ότι ένας άνθρωπος γινόταν λύκος κάθε χρόνο στην ετήσια θυσία προς τον Λύκαιο Δία, αλλά ξαναγινόταν άνθρωπος, αν δεν έτρωγε ανθρώπινη σάρκα επί δέκα χρόνια.¹⁶⁴ Η Ε. Δερεχάνη μέσα από μια εθνοαρχειολογική μελέτη στην περιοχή του Λυκαίου παρατηρεί: «Η παράδοση για τις ανθρωποθυσίες μια εξήγηση μπορεί να έχει: ότι το αίσθημα της φιλοξενίας ήταν τόσο ισχυρό, ώστε ‘και το παιδί του θυσιάζει’ (λέγεται αυτή η φράση και τώρα στην περιοχή), προκειμένου να ευχαριστήσει το φιλοξενούμενο πρόσωπο».¹⁶⁵ Και ενώ ο Τάνταλος είχε καταδικασθεί σε αιώνια πείνα και δίψα, Ο Λυκάων, κατά τρόπο συμμετρικό και αντίστροφο, καταδικάζεται στην αναζήτηση της αιματηρής του τροφής, καθώς έχει χάσει την ανθρώπινη και πολιτισμένη του υπόσταση και υπέπεσε στην αγριότητα. Από τη γενιά του όμως βαστάει ο πολιτισμός, καθώς στα χρόνια του εγγονού του Αρκάδα, οι άνθρωποι έμαθαν να φτιάχνουν ψωμί, να υφαίνουν και να ντύνονται.

Φυσικά και οι παραπάνω μύθοι ενέχουν πολλαπλούς συμβολισμούς και δεν λειτουργούν μόνον ως αποτρεπτικά διδάγματα της ανθρωποφαγίας. Ας μην ξεχνάμε ότι και ο ίδιος ο Δίας, σύμφωνα με έναν άλλον μύθο, καταβρόχθισε την Μήτιδα, προσωποποίηση της σοφίας, επειδή φοβόταν ότι τα παιδιά που αυτή θα γεννούσε θα ήταν πάνσοφα και θα απειλούσαν την εξουσία του. Όταν ο Δίας έφαγε τη Μήτιδα, αυτήν κυοφορούσε την Αθηνά. Ο Δίας άρχισε να νιώθει φρικτούς πόνους στο κεφάλι και ζήτησε από τον Ήφαιστο να του το σπάσει. Από το κεφάλι του ξεπετάχθηκε τότε

προσκάλεσε σε γεύμα, όπου και του προσέφερε τις σάρκες του παιδιού του. Ο Θυέστης οργισμένος άκουσε έναν χρησμό που έλεγε ότι, αν έκανε γιο με την ίδια του την κόρη, αυτός θα σκότωνε τον Ατρέα. Ο Θυέστης παντρεύτηκε την κόρη του Πελοπία και έτσι γεννήθηκε ο Αίγισθος που σκότωσε τον Ατρέα.

¹⁶³ Ε.Ν. Ρούσσο, «Οι ήρωες», στο: Ι. Θ. Κακριδής, *Ελληνική μυθολογία*, τ. 3., Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986, σσ. 239-240.

¹⁶⁴ P. Grimal, *Λεξικό της ελληνικής και ρωμαϊκής μυθολογίας*, επι. Β. Ατσαλός, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1991, σσ. 413-414.

¹⁶⁵ Ε. Δερεχάνη, *Το όρος Λύκαιο και οι αρχαίοι Αρκάδες*, Σύλλογος Άνω Καρυωτών Αρκαδίας, Αθήνα 1997, σ. 167.

πάνοπλη η κόρη του, Αθηνά η θεά της σοφίας. Ο μύθος αυτός βέβαια δεν έχει να κάνει τόσο με την τιμωρία ενός Θεού για την ειδική πράξη της ανθρωποφαγίας, όσο με τον συμβολισμό που θέλει τον πατέρα των Θεών να κλείνει μέσα του και να εκπέμπει τη σοφία που τού ήταν απαραίτητη, για να συμπληρώσει την ιδιότητά του ως βασιλιά του σύμπαντος.¹⁶⁶

Και μπορεί μεν οι αρχαίοι ελληνικοί Θεοί να απεχθάνονταν την ανθρωποφαγία, αλλά πολλές φορές τιμωρούσαν σκληρά την ύβρι των θνητών και γίνονταν ανθρωποκτόνοι.¹⁶⁷ Ο Απόλλωνας είναι ο Θεός που στέλνει λοιμό και τιμωρεί τους ανθρώπους, καθίσταται δηλαδή κατά μία έννοια «ανθρωποφάγος».¹⁶⁸ Άλλωστε οι άνθρωποι ονομάζονται στον Όμηρο βροτοί, (επίθετο που παράγεται από το ρ βιβρώσκω = τρώω) που σημαίνει τρωτοί, θνητοί, «φαγώσιμοι».¹⁶⁹ Εξ άλλου και στη νέα ελληνική γλώσσα χρησιμοποιούμε το ρήμα τρώω, για να δηλώσουμε παντός είδους νίκη επί των αντιπάλων μας, ενώ, όταν χάνουμε, εκείνοι είναι που μας τρώνε.¹⁷⁰

Οι Ολύμπιοι Θεοί συνιστούσαν την επίσημη θρησκεία των Ελλήνων. Στα ιστορικά χρόνια η λατρεία τους βρισκόταν στο κέντρο των μεγάλων θρησκευτικών γιορτών με πάνδημη συμμετοχή και με πομπές που κατέληγαν σε θυσίες στους μεγάλους ναούς. Ωστόσο η λατρεία τους δεν είχε ανέκαθεν αυτή τη μορφή. Ο ιστορικός Ν. Παπαχατζής παρατηρεί ότι οι Θεοί αρχικά ήταν αυστηρές και φοβερές υπάρξεις χωρίς μυθικό περιεχόμενο.¹⁷¹ Τα χθόνια γνωρίσματά τους αρχίζουν να παραμερίζονται στα έπη: «Στην Ιλιάδα είναι διαμορφωμένο το περιεχόμενο του κάθε Θεού με συσκοτισμένη όμως την αρχική του φύση. Θεοί που ενέπνεαν καθολικό φόβο, επιφυλάσσουν τώρα σκληρές τιμωρίες μόνο για τους ήρωες που αντιπαθούν ή σκανδαλώδη υποστήριξη για όσους συμπαθούν. Οι ραψωδοί έφερναν τους θεούς κοντά στους ανθρώπους. [...] Στα λαϊκά στρώματα και στους ευλαβείς φωτισμένους

¹⁶⁶ Ο Διόνυσος ήταν γιος του Δία. Οι Τιτάνες διαμέλισαν τον μικρό Διόνυσο, ο οποίος μεταμορφώνεται διαδοχικά σε λιοντάρι, τίγρη, άλογο, φίδι και τέλος ταύρο. Βλ. σχετικά: Ε. Ν. Ρούσσο, «Οι Θεοί», στο: Ι. Θ. Κακριδής, *Ελληνική μυθολογία*, τ. 2., Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986, σσ. 200-207.

¹⁶⁷ Μ.Ρ. Nilson, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας*, μετ. Αι. Παπαθομοπούλου, Παπαδήμας, Αθήνα 1953, σσ. 206-207.

¹⁶⁸ Στις εξής επί παραδείγματι περιπτώσεις: στην *Ιλιάδα*, Α. 8-16, όπου θα στείλει λοιμό, επειδή οι Έλληνες δεν σεβάστηκαν τον ιερέα του Χρύση στον Οιδίποδα Τύραννο, επειδή ο Οιδίπους αποτελεί μiasma για την πόλη εξ αιτίας της πατροκτονίας και της αιμομιξίας που διέπραξε.

¹⁶⁹ Στην *Ιλιάδα*, Ε. 361, η Αφροδίτη λαβώνεται από έναν βροτό, τον Διομήδη: «τι με λάβωσε κάποιος θνητός, ο γάμος Διομήδης»

¹⁷⁰ Πρόκειται φυσικά για μεταφορική χρήση της γλώσσας. Πρβλ. Κ. Παπαγιώργης, *Λάδια ξίδια*, Καστανιώτης, Αθήνα 1996, σσ. 9-36.

¹⁷¹ Ν. Παπαχατζής, «Μυθολογία κα θρησκεία», στο *Ελληνική μυθολογία*, τ. Ι, (επιμ., Ι. Θ. Κακριδής) Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986, σ. 225.

ανθρώπους, τα παλιά αυστηρά γνωρίσματα [των Θεών] διατηρήθηκαν, γιατί υπηρετούσαν τη γνήσια θρησκευτικότητα. Έτσι για κάθε Θεό διαμορφώθηκε μία ποιητική ή μυθολογική προσωπικότητα και μία λατρευτική».¹⁷²

Η υψηλής στάθμης θρησκεία όμως είχε αρχίσει με χθόνιες θεϊκές υπάρξεις, που ήταν αυστηρές και ενέπνεαν φόβο στους ανθρώπους, αλλά εξευμενίζονταν με τη λατρεία. Αυτοί οι «μειλίχιοι θεοί», όπως τους ονομάζει ο Παυσανίας, [10. 38. 8] , αλλά και οι ήρωες, δεν είχαν μεγαλοπρεπείς ναούς, αλλά λατρεύονταν σε τεμένη και άλση με μυστικές τελετές και με απόρρητες διδασκαλίες και γίνονταν καλόβουλοι και φιλικοί με τους ανθρώπους, όταν τους προσέφεραν «μειλίγματα» ή «ιλιάσματα».¹⁷³ «Αυτή είναι και η μόνη σχέση Θεών και θνητών -παρατηρεί ο Παπαχατζής- που ανήκει στη σφαίρα της θρησκείας. Όσες από τις παλιές χθόνιες θεότητες μεταπήδησαν στον κόσμο των Ολυμπίων, έγιναν υπάρξεις μεγαλειώδεις που συνάρπαζαν με το μεγαλείο, αλλά έχασαν τους συναισθηματικούς δεσμούς με τους ανθρώπους. [...] Με τη νέα τους φανταχτερή προσωπικότητα, ανήκαν πλέον στη μυθολογία και οι μεγαλύτερες γιορτές, όπως τα Παναθήναια, υπηρετούσαν σκοπούς πολιτικούς ή σοβινιστικούς. Οι αφανείς πιστοί της υπαίθρου όμως εξακολουθούσαν με τα αναθήματά τους να απευθύνονται όχι στον Ολύμπιο Δία ή τον πατέρα ανδρών τε θών τε, αλλά στον Δία μειλίχιο, κτήσιο, καθάρσιο, ικμαίο, γεωργό, χθόνιο. Δεν απευθύνονταν στην Ολυμπία Αθηνά, αλλά την εργάνη την υγεία την ιτωνία».¹⁷⁴

Πέρα όμως από τους Ολύμπιους Θεούς που είχαν επικρατήσει ως επίσημη θρησκεία, στην αρχαία ελληνική μυθολογία συναντούμε και άλλους τερατόμορφα όντα που είτε είναι ανθρωποφάγα είτε παραμονεύουν, για να βλάψουν ή να σκοτώσουν τους ανθρώπους. Ο Μινώταυρος στην Κρήτη, γιος της Πασιφάης και του Ταύρου, είναι ένα τέρας με κεφάλι ταύρου και σώμα ανθρώπου, όπως παριστάνεται στα αγγεία της εποχής. Κάθε χρόνο έτρωγε επτά νέους και επτά νέες από την Αθήνα, μέχρι που τον σκότωσε ο Θησέας. Στον Όμηρο αναφέρονται οι Κύκλωπες, βοσκοί που ζουν χωρίς οργάνωση και νόμους, δεν ξέρουν να καλλιεργούν τη γη ούτε να ταξιδεύουν στη θάλασσα. Ζουν απομονωμένοι στο νησί τους και αν τύχει να συναντήσουν άνθρωπο τον καταβροχθίζουν, όπως έκανε ο Πολύφημος σε

¹⁷² Ν. Παπαχατζής, «Μυθολογία κα θρησκεία», ό.π., σ. 234.

¹⁷³ Ν. Παπαχατζής «Μυθολογία κα θρησκεία», ό.π., σ. 236., όπου και σημειώνει: «Στις εσχάρες προβλέπονταν χοές ή ολοκαυτώματα που ανήκαν στις ιερουργίες για αποτροπή του κακού και όχι εύθυμο πνεύμα, όπως στην Ολυμπιακή λατρεία, αλλά μελαγχολία και κατήφεια, διότι σκοπός των ιερουργιών ήταν να μετατραπούν σε «μειλίχιες» οι οργισμένες δαιμονικές υπάρξεις».

¹⁷⁴ Ν. Παπαχατζής, «Μυθολογία κα θρησκεία», ό.π., σ. 239.

συντρόφους του Οδυσσέα.¹⁷⁵ Ανθρωποφάγοι είναι και οι γίγαντες Λαιστρυγόνες και μάλιστα χειρότεροι από τους Κύκλωπες, μια και ζουν σε οργανωμένη κοινωνία.¹⁷⁶ Και άλλα μυθικά όντα όμως, με στοιχεία τόσο από ανθρώπους, όσο και από ζώα, απειλούν τη ζωή των ανθρώπων: η αινιγματική Σφίγγα, η τρομαχτική Χίμαιρα και η αποκρουστική Μέδουσα.

Αμιγώς ανθρωπόμορφες φιγούρες ήταν οι Βάκχες ή Μαινάδες ή Θυιάδες. Επρόκειτο για γυναίκες από τη Βοιωτία και την Αττική, οι οποίες ήταν οργανωμένες σε θιάσους και κάθε δύο χρόνια στις αρχές Δεκεμβρίου έπαιρναν μέρος στα όργια (=θηρησκευτικές τελετές) που τελούνταν στον Παρνασσό προς τιμήν του Θεού Διονύσου. Αυτές εβάκχευαν, έπεφταν δηλαδή σε θρησκευτική υστερία. Με την πίστη ότι ο Διόνυσος είχε ενσαρκωθεί σε ζώο, αν έβρισκαν κάποιο αγρίμι το κατασπάραζαν και έτρωγαν τις σάρκες τους ωμές, διότι έτσι κοινωνούσαν το Θεό. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η Αγαύη, στην Τραγωδία του Ευριπίδη Βάκχαι, η οποία κυριευμένη από ένθεη μανία διαμέλισε με τις άλλες μαινάδες τον γιό της Πενθέα και μετέφερε το κεφάλι του στην πόλη, θεωρώντας το, ωστόσο, κεφάλι λιονταριού.¹⁷⁷

Η λατρεία του Διονύσου συναντάται και στη Θράκη, όπου όμως τα διονυσιακά μυστήρια διαμορφώνονται με νέο περιεχόμενο, καθώς συνδέονται με τον Ορφέα. Αυτόν τον διαμέλισαν και διασκόρπισαν τα κομμάτια του εδώ κι εκεί οι Βάκχες της Θράκης, γνωστές ως Βασσάρες ή Βασσαρίδες, έπειτα από επιταγή του Διονύσου, επειδή ο ήρωας περιφρονούσε τα διονυσιακά μυστήρια. Ο Διόνυσος συνδέθηκε με τον Ορφέα και στη Θράκη επίκεντρο της ορφικής διδασκαλίας αποτέλεσε ο Διόνυσος Ζαγρέας, γιός κατά τον ιερό λόγο των ορφικών του Δία και της Περσεφόνης. Αυτόν τον Διόνυσο πίστευαν ότι τον καταβρόχθισαν οι Τιτάνες, όταν ήταν ακόμη παιδί, αφού πρώτα έβρασαν και έπειτα έψησαν τις σάρκες τους. Ο Δίας τότε έκαψε τους Τιτάνες με τον κεραυνό του και από τις στάχτες αυτές προήλθαν οι άνθρωποι.¹⁷⁸ Ο Detienne συσχετίζει τον διασπαραγμό του Διονύσου από τους Τιτάνες με τη θυσία και συνδέει το βράσιμο και το ψήσιμο του Θεού με τη χύτρα και τον οβελό και με το σύνολο των σημασιών που έδιναν οι αρχαίοι στο βραστό και το ψητό. Παρατηρεί ότι σε μια θυσία «τα σπλάχνα ψήνονται στον οβελό,

¹⁷⁵ *Οδύσσεια*, ι. 318-323.

¹⁷⁶ *Οδύσσεια*, κ. 90-151.

¹⁷⁷ Ευριπίδης, *Βάκχαι*.

¹⁷⁸ Ε.Ν. Ρούσσο, «Ο Διόνυσος», στο *Ελληνική μυθολογία*, τ. ΙΙ, (επιμ., Ι.Θ. Κακριδής) Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986, σ. 206-207. Μ. Detienne, «Οι πρακτικές της μαγειρικής και το πνεύμα της θυσίας», στο: *Θυσία και μαγειρική στην αρχαία Ελλάδα*, μετ. Π. Σκαρσούλη, Δαίδαλος-Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 2007, σσ. 9-12.

στην πρώτη φάση της θυσίας, και τρώγονται επί τόπου κοντά στο βωμό από τον στενό κύκλο όσων μετέχουν πλήρως στη θυσία, ενώ τα κομμάτια του υπόλοιπου κρέατος βράζονται μέσα στο λέβητα, και είτε προορίζονται για ένα πιο διευρυμένο συμπόσιο, είτε ενίοτε διαμοιράζονται σε πιο μακρινές αποστάσεις. [...] ο κανόνας, σύμφωνα με τον οποίο το βρασμένο κρέας έπεται του ψημένου είναι τόσο ισχυρός, που με την αντιστροφή του (πρώτα βράσιμο και μετά ψήσιμο), η ορφική αφήγηση για τον Διόνυσο αποπειράται να αμφισβητήσει μία ολόκληρη πολιτιστική ιστορία, έκδηλη και σε άλλα πλαίσια, και πεπεισμένη ότι η ανθρωπότητα, ταγμένη στην πορεία 'από το κακό στο καλύτερο' έχει υποχρεωτικά γευτεί το ψημένο κρέας πριν μάθει την τέχνη των βρασμένων φαγητών».¹⁷⁹

Όσον αφορά δε τη διδασκαλία των ορφικών οι άνθρωποι είχαν μέσα τους τόσο το θεϊκό στοιχείο, διότι οι Τιτάνες είχαν φάει τον Ζαγρέα, όσο και μια θηριώδη κακοποιό φύση, διότι είχαν πλαστεί από τις στάχτες εκείνων. Επομένως παρατηρεί ο Παπαχατζής «η ορφική ζωή με τις νηστείες ή την αποχή από τις ζωικές τροφές και με τους θρησκευτικούς καθαρμούς είχε σκοπό να ενισχύσει μέσα τους το θεϊκό στοιχείο (της ψυχής) και να δεσμεύσει ή να νεκρώσει την τιτανική φύση (τις ζωικές ή σωματικές επιθυμίες). Αντίθετα οι οπαδοί της οργιαστικής λατρείας πίστευαν στην αξία της ωμοφαγίας: οι Μαινάδες διαμέλιζαν ένα ζώο που αποτελούσε ενσάρκωση του Διονύσου. Τρώγοντας λίγο ωμό κρέας που έφερε μέσα του το Θεό, πίστευαν πως αυτό ανακαίνιζε τον άνθρωπο και εξευμένιζε τη ζωή του. Οι δύο αιρέσεις συνυπήρχαν στα ιστορικά χρόνια, οι σχέσεις τους ήταν όμως πάντα εχθρικές».¹⁸⁰ Ειδικά για τον ορφισμό ο Detienne παρατηρεί ότι, το κίνημα αυτό επιλέγει τη χορτοφαγία, για να εξομαλύνει την απόσταση μεταξύ θεών και ανθρώπων. Οι θεοί δηλαδή χαίρονται το προνόμιο των αρωμάτων, των άφθαρτων ουσιών που η φωτιά της θυσίας μεταμορφώνει σε ανώτερη τροφή, ενώ οι άνθρωποι τρέφονται με φθαρτές σάρκες και είναι ως εκ τούτου καταδικασμένοι στην πείνα και τον θάνατο. Ο Ορφέας επιλέγει την απόδραση προς την πλευρά των θεών καταναλώνοντας μόνον τροφές απόλυτα αγνές όπως το μέλι και τα δημητριακά.¹⁸¹

¹⁷⁹ M. Detienne, «Οι πρακτικές της μαγειρικής και το πνεύμα της θυσίας», ό.π., σ.28. πρβλ επίσης (ο.π. σ. 15), την πολιτική προέκταση που έχει η χύτρα και ο οβελός, δεδομένου ότι, -γράφει ο Detienne επικαλούμενος ως πηγή τους Όρνιθες του Αριστοφάνη- «για να ιδρύσει κανείς μια αποικία αρκεί να φέρει μαζί του από τη μητρόπολη έναν οβελό και έναν λέβητα μαζί με τη φωτιά».

¹⁸⁰ N. Παπαχατζής, «Ο Ορφέας», στο *Ελληνική μυθολογία*, τ. III, (επιμ., Ι.Θ. Κακριδής) Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986, σ. 296.

¹⁸¹ M. Detienne, «Οι πρακτικές της μαγειρικής και το πνεύμα της θυσίας», ό.π., σ. 21-22. Ο Detienne μαζί με τον J. P. Vernant και τον P. Vidal-Naquet ανήκουν στην παρισινή σχολή αρχαιογνωσίας. Για μια παρουσίαση αυτής της σχολής βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Η ερμηνεία των μύθων από την

Όλες αυτές οι φιγούρες, ανθρωπόμορφες ή ζωόμορφες, δέσποζαν στη λαϊκή πίστη της εποχής και θυμίζουν, τηρουμένων των αναλογιών, τους δράκους, τους γίγαντες, τις νεράιδες και τις κακές μάγισσες των λαϊκών παραμυθιών. Μόνον οι μαινάδες ήταν πραγματικές γυναίκες που οργάνωναν βακχικές συγκεντρώσεις και δεν αποτελούσαν φανταστικές φιγούρες. Ο E. R. Dodds μελετώντας τις αρχαίες ελληνικές πηγές επιβεβαιώνει ότι πολλές γυναίκες πράγματι επιδίδονταν σε νυχτερινή ορειβασία στον Παρνασσό και σε οργιαστικό χορό προς τιμήν του Θεού Διονύσου. Ο μαιναδισμός στη Βοιωτία, αλλά και σε άλλα μέρη της Ελλάδας, συνιστούσε σαφώς μια τελετουργία προς τιμή του Θεού Διονύσου.¹⁸² Για το αν όντως όμως ακολουθούσε την ένθεη μανία των γυναικών ωμοφαγία άγριων ζώων, με την ιδέα ότι ο Θεός Διόνυσος έπαιρνε τη μορφή θηρίου και ως εκ τούτου, αν κάποιος ήθελε να αφομοιώσει τη θεϊκή υπόσταση, διαμέλιζε και έτρωγε ωμό το άγριο ζώο, αυτό δεν είναι καθόλου βέβαιο. Ο Dodds στηρίζει την ωμοφαγία των μαινάδων σε ομοιοπαθητική λογική: «αν θέλει κάποιος να γίνει θεός, πρέπει να φάει θεό (ή τουλάχιστον κάτι που είναι θείον). Και πρέπει ο Θεός να φαγωθεί ζωντανός και ωμός πριν χυθεί το αίμα του: μόνον έτσι μπορεί να προστεθεί η ζωή του στη δική μας ζωή, επειδή 'το αίμα είναι η ζωή'». ¹⁸³ Ωστόσο ο ίδιος παραδέχεται ότι ο Διόνυσος έπαιρνε κάλλιστα και τη μορφή φυτών, οπότε θα μπορούσε να φαγωθεί και με αυτή του την υπόσταση. Οι επιγραφικές μαρτυρίες και οι άλλες πηγές, στις οποίες στηρίχθηκε ο Dodds, πιστεύω ότι θα πρέπει να αντιμετωπισθούν με σκεπτικισμό και ότι καθόλου δεν αποδεικνύουν ωμοφαγία άγριων ζώων.¹⁸⁴ Περισσότερο παρασύρουν τον

αρχαιότητα ως σήμερα», στο *Ελληνική μυθολογία*, τ. Ι, (επιμ., Ι.Θ. Κακριδής) Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986, σ. 299-303. Επίσης πρβλ. αντιπροσωπευτικά έργα τους, όπως: J. P. Vernant, *Περί ορίων. Ανάμεσα στον μύθο και την πολιτική ΙΙ*, μετ. Μ. Ι. Γιόση, Σμίλη, Αθήνα 2004. Μ. Detienne, *Η ανακάλυψη της μυθολογίας*, μετ. Μ. Ι. Γιόση, Σμίλη, Αθήνα 2006. P. Vidal-Naquet, «Ο μαύρος κυνηγός και η καταγωγή της αθηναϊκής εφηβείας» στο *Ο μαύρος κυνηγός. Μορφές σκέψης και μορφές κοινωνίας στον ελληνικό χώρο*, μετ. Γ. Ανδρεάδης - Π. Ρηγοπούλου, Νέα Σύνορα-Λιβάνης, Αθήνα 1983, σσ. 160-185. Μ. Detienne, *Οι Κήποι του Άδωνη. Η μυθολογία των μυρωδικών στην αρχαία Ελλάδα*, μετ. Κ. Αλεξοπούλου -Σπ. Γεωργακόπουλος -Στ. Οικονόμου, Πατάκης, Αθήνα 2006. Τέλος βλ. την κριτική που έχει ασκήσει στο προαναφερθέν βιβλίο του Detienne και γενικά στην Παρισινή σχολή ο Μ. Γ. Μερακλής, ότι δηλαδή θυσιάζουν με τις δομικές αναλύσεις τους την κοινή ουσία της ανθρώπινης σκέψης έναντι των διαφοροποιητικών μορφολογικών στοιχείων στα οποία και δίνουν προτεραιότητα. Μ. Γ. Μερακλής, «Στους συντροφικούς κήπους της Μεσογείου: Ζητήματα μορφής και ουσίας», *Θέματα Λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, σσ. 65-73.

¹⁸² E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μετ. Γ. Γιατρομανωλάκης, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1996, σσ. 165-173.

¹⁸³ E. R. Dodds, ό.π., σ. 172.

¹⁸⁴ Π.χ Ο Διόδωρος, ο Ευριπίδης, ο Πλούταρχος, ο Αριστοφάνης, ο Κάτουλος κλπ -όπου το μυθικό στοιχείο κυριαρχεί.

μελετητή στη γοητεία του παραλόγου και του (παρα)μυθικού στοιχείου και εξάπτουν τη φαντασία του, ώστε να δημιουργήσει έναν δεύτερο μύθο.¹⁸⁵

Αν οι Ολύμπιοι Θεοί, με άλλα λόγια η επίσημη αρχαία ελληνική θρησκεία, αποστρέφεται την ανθρωποθυσία και την ανθρωποφαγία, όλα τα προαναφερθέντα δαιμονικά όντα δηλαδή η λαϊκή παράδοση της αρχαίας εποχής, ενισχύει την αποστροφή αυτή, επειδή παρουσιάζει την ανθρωποφαγία ως μεγάλο κακό, το οποίο καταπολεμούν οι ήρωες της εποχής. Ο Θησέας, ο Ηρακλής, ο Οιδίποδας, ο Οδυσσέας γλυτώνουν τους ανθρώπους από το Μινώταυρο, τη Λερναία Ύδρα, τη Σφίγγα και τον Πολύφημο αντίστοιχα, και συνάμα λειτουργούν ως πολιτισμικοί ήρωες που εγκαθιδρύουν τάξη και διασφαλίζουν τον πολιτισμένο τρόπο ζωής της κοινωνίας τους. Οι αρχαίοι Έλληνες αποδοκίμαζαν την ανθρωποθυσία και την ανθρωποφαγία, μέσω της καταπολέμησής της από θεούς και ήρωες.

Φυσικά οι μύθοι μπορεί να ανακαλούν περιπτώσεις και τελετουργικά ανθρωποθυσίας από το απώτατο παρελθόν, καταδικαστές όμως τη στιγμή που δημιουργήθηκαν οι μύθοι. Ο Dodds ορθά επισημαίνει: «οι θρησκευτικές τελετές είναι συνήθως αρχαιότερες από τους μύθους με τους οποίους οι άνθρωποι τις ερμηνεύουν και έχουν βαθιές ψυχολογικές ρίζες».¹⁸⁶ Η ανθρωποθυσία, αν υπήρχε, θα ανήκε στην προϊστορική εποχή και δεν θα σήμαινε απαραίτητα και ανθρωποφαγία.¹⁸⁷

Ωστόσο η προηγηθείσα ανάλυση δεν στοχεύει να καταδείξει αποκλειστικά το επονείδιστον και το απαγορευμένο της ανθρωποθυσίας και της ανθρωποφαγίας στους αρχαίους Έλληνες, αλλά και ότι μέσω της τροφής των θεών μπορεί να κατανοηθεί και η τροφή των ανθρώπων. Οι θεοί των αρχαίων Ελλήνων, πέρα από το νέκταρ και την αμβροσία που τους διαφοροποιούσαν από τους θνητούς, τρέφονταν, συμβολικά βέβαια, και από τις τροφές των ανθρώπων, οι οποίοι ποτέ δεν προσέφεραν στους Θεούς τους κάτι που δεν έτρωγαν οι ίδιοι. Αντιθέτως τα πιο εκλεκτά εδέσματα και

¹⁸⁵ Ο Dodds ωστόσο υπαινίσσεται την ωμοφαγία των μαινάδων, εμμέσως πλην σαφώς και δεν την διακηρύσσει ευθέως καθιστώντας το κείμενό του δύσκαμπτο: «προσπάθησα να δείξω πώς η περιγραφή του μαιναδισμού, που μας δίνει ο Ευριπίδης, δεν πρέπει να ερμηνευθεί με βάση 'τη φαντασία και μόνο'. Πώς η επιγραφικές μαρτυρίες (όσο κι αν είναι ατελείς) αποκαλύπτουν μια στενότερη σχέση με την πραγματική λατρεία, από όσο αντελήφθησαν οι βικτωριανοί μελετητές. Και πώς η μαινάδα όσο κι αν ορισμένες της πράξεις είναι μυθικές, στην ουσία δεν είναι ένας μυθολογικός χαρακτήρας, αλλά ένας ανθρώπινος τύπος που παρατηρήθηκε και συνεχίζει να παρατηρείται. Ο Διόνυσος εξακολουθεί να έχει τους θιασώτες του και τα θύματά του, μολονότι τους δίνουμε άλλα ονόματα. Έτσι και ο Πενθέας ήρθε αντιμέτωπος με ένα πρόβλημα που άλλες πολιτικές αρχές βρέθηκαν στην ανάγκη να το αντιμετωπίσουν στην πραγματική ζωή». E. R. Dodds, ό.π., σ. 173.

¹⁸⁶ E. R. Dodds, ό.π., σ. 166.

¹⁸⁷ Ο Ηρόδοτος, [Ιστορία IV, -Μελομένη- 18., 2-3.] μιλάει για τους 'Ανδροφάγους' που ζουν βόρεια των Σκυθών με τρόπο που θυμίζει τους Κύκλωπες στην Οδύσσεια. Η ιστορία του δείχνει τους βάρβαρους λαούς σε αντίθεση με τους πολιτισμένους Έλληνες.

αυτά που προσδοκούσαν να έχουν οι άνθρωποι ως άφθονα αγαθά στο τραπέζι τους, προσφέρονταν τελετουργικά στους ναούς ως θυσίες, αιματηρές ή αναίμακτες, ήτοι σφάγια, κρασί, λάδι, δημητριακά. Και αν οι αρχαίοι Έλληνες Θεοί δεν ήταν ανθρωποφάγοι, αυτό συνέβαινε ακριβώς επειδή δεν ήταν ανθρωποφάγοι και οι πιστοί τους. Με λίγα λόγια η εκλεκτή τροφή των ανθρώπων, συνιστούσε εν πολλοίς και τροφή των Θεών.

Οι δε θρησκευτικές γιορτές στα Πανελλήνια ιερά προς τιμήν των Ολύμπιων θεών, αλλά και σε μικρότερους ιερούς τόπους προς τιμήν τοπικών θεοτήτων ή ηρώων, σημάδευαν τον κύκλο της ζωής και διαμόρφωναν τον χρόνο της κοινωνίας. Η προσφορά αιματηρών και αναίμακτων τροφών προς τους θεούς ήταν γιατί αυτοί ήταν υπεύθυνοι για την ευδοκίμηση της σοδειάς και για την αύξηση των κοπαδιών. Οι άνθρωποι έτρωγαν και απολάμβαναν τελετουργικά γεύματα «μαζί» με τους θεούς. Οι γιορτές ήταν συνδεδεμένες με τη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής κα τάξης.¹⁸⁸

Οι παντός είδους υλικές προσφορές προς τους Θεούς δεν στερούνταν συμβολικής διάστασης, αλλά απεναντίας ήταν δείγματα απόδοσης τιμών και ευσέβειας. Οι Θεοί δεν επιζητούσαν μόνον εδώδιμη τροφή από τους ανθρώπους με τη μορφή προσφορών, αλλά και τον ανάλογο σεβασμό. Κάθε θρησκεία έχει άλλωστε και πνευματικό περιεχόμενο και ένα σύνολο αξιών που συνιστά έναν τρόπο συμπεριφοράς αποδεκτό από τους θεούς, ο οποίος βέβαια εκφράζει επί της ουσίας το σύνολο των πιστών, δηλαδή την κοινωνία όπου ανήκουν. Το πνευματικό περιεχόμενο της αρχαίας ελληνικής θρησκείας ήταν κατά κύριο λόγο η αποφυγή της ύβρεως και η διατήρηση του μέτρου σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής. Οι Θεοί τιμωρούσαν τους αλαζόνες και υπερφίλους ανθρώπους.

Η νέα θρησκεία των Ελλήνων, δηλαδή ο Χριστιανισμός, έχει ένα πιο έντονο, υποτίθεται, πνευματικό περιεχόμενο, δεδομένου ότι αποστρέφεται την ειδωλολατρία και προάγει την αγάπη, την αλληλεγγύη, τη μετάνοια και την προσευχή. Οι πιστοί οφείλουν να θρέψουν όχι τόσο το σώμα, όσο το πνεύμα τους, γι' αυτό και καταξιώνεται η νηστεία σε συνδυασμό με την προσευχή. Παρά την έντονη όμως πνευματικότητα της ορθοδοξίας, οι χριστιανοί αποδεικνύονται, όσον αφορά τις προσφορές τους προς τον Θεό, περισσότερο «ανθρωποφάγοι» από τους αρχαίους Έλληνες! Το κρασί μαζί με το ψωμί, συνιστούν τη Θεία Κοινωνία, διότι συμβολίζουν το σώμα και το αίμα του Κυρίου. Τα λόγια του ιερέα, όταν την προσφέρει είναι:

¹⁸⁸ J. M. Wilkins & S. Hill, *Food in the ancient world*, Blackwell, USA 2006, σσ.81-109.

«λάβετε, φάγετε, τούτο ἐστὶ τὸ σῶμα τοῦ ὑπὲρ ὑμῶν κλῶμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες τούτο ἐστὶ τὸ αἷμα μου τοῦ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν». Οἱ ἄνθρωποι μέσω τῆς θείας μετάληψης ἐπικοινωνοῦν με τὸ Θεό καὶ ἐνισχύουν τοὺς μεταξὺ τοὺς δεσμούς τρώγοντας καὶ πίνοντας –συμβολικά- σῶμα καὶ αἷμα Κυρίου ἢτοι ψωμί καὶ κρασί. Πέρα ὅμως ἀπὸ τῆς Θεῆς Κοινωνίας, τὸ ψωμί, ἡ πλέον καθημερινή τροφή τῶν Ελλήνων, προσφέρεται στὴν ἐκκλησία ἱεροποιημένο ὡς πρόσφορο καὶ λειτουργία με τὰ σύμβολα τοῦ Χριστοῦ σφραγισμένα πάνω του καὶ ἐπιστρέφει στὸ σπίτι ὡς εὐλογημένο ἀντίδωρο. Ἀκόμη τὸ τρίτο βασικὸ τροφίμο τῆς Ελλάδας, τὸ λάδι, προσφέρεται ἀπὸ τοὺς πιστοὺς στὴν ἐκκλησία γιὰ τὸ ἀνάμμα τῶν καντηλιῶν καὶ γιὰ τελετουργίες, ὅπως τὸ βάπτισμα. Ἡ μεσογειακὴ Τριάδα, λάδι-κρασί-ψωμί, προσφέρεται στὸ Θεό, ὁ ὁποῖος δὲν τρώει κάτι ἀπὸ αὐτά, ἀλλὰ μέσω αὐτῶν τῶν φαγητῶν μετουσιώνεται καὶ ἐνσωματώνεται στοὺς πιστοὺς, δηλαδὴ τρώγεται.

1. ζ. IV. Τὸ θρησκευτικὸ κριτήριον στὴ διατροφή: Χριστιανισμός, νηστεία καὶ ἀφθονία

Γιὰ τὸ ἀν ἡ θρησκεία μιᾶς κοινωνίας μπορεῖ νὰ καθορίσει ἢ νὰ ἐπηρεάσει τὶς διατροφικὲς ἐπιλογές τῶν μελῶν τῆς, οἱ πηγές ἐνός ἐρευνητή, πέρα ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ καὶ ἐπὶ τόπου παρατήρηση, εἶναι καὶ τὰ ἱερά κείμενα ποὺ ἐνδεχομένως ἐμπεριέχουν διατροφικοὺς κανόνες. Ὅπως εἶδαμε ἡ Παλαιὰ Διαθήκη καθορίζει τὰ ἐδώδιμα καὶ μὴ ἐδώδιμα εἶδη τῶν Εβραίων.¹⁸⁹ Ἀλλὰ καὶ ἄλλα ἱερά Βιβλία, υποδεικνύουν διατροφικοὺς κανόνες. Τὸ Κοράνιο ἐπὶ παραδείγματι προτρέπει τοὺς Μουσουλμάνους νὰ τραποῦν με τοὺς ἀγνοὺς καρπούς τῆς γῆς:

*«ὦ ἄνθρωποι! Φάγετε ἐκ τῶν συγκεχωρημένων καὶ καλῶν καρπῶν τῆς γῆς. Μὴ ἀκολουθετε τὰ διαβήματα τοῦ Σατανά, ὅστις εἶναι ἐχθρὸς ὑμῶν».*¹⁹⁰

¹⁸⁹ Πρβλ τὴν ἀνάλυση ποὺ προηγήθηκε σχετικὰ με τὰ κριτήρια τῆς ἐδωδιμότητος. Μ. Douglas, *Καθαρότητα καὶ κίνδυνος. Μία ἀνάλυση τῶν ἐννοιῶν τῆς μιαιότητος καὶ τοῦ ταμπού*, μετ. Αἰ. Χατζούλη, Πολύτροπον, Αθήνα 2006, σσ. 95-120. Γιὰ τὴν σχέση τροφῆς καὶ θρησκείας βλ. Α.-Λ. Ματάλα, *Ἀνθρωπολογία τῆς διατροφῆς*, Παπαζήσης, Αθήνα 2008, σσ. 96-122.

¹⁹⁰ *Τὸ ἱερὸ Κοράνιο*, Κεφ. Β. 163, μετ.-σχόλια Γ.Ι. Πεντάκης, εἰς. Α. Καριώτογλου, Δημιουργία, Αθήνα 1994, ἀπὸ ὅπου καὶ οἱ σχετικὲς παραπομπές. Γιὰ τὴν ἰσλαμικὴ κουζίνα βλ. Η. D. Miller, «Οἱ χαρές τῆς κατανάλωσης. Ἡ γέννηση τῆς ἰσλαμικῆς μεσαιωνικῆς κουζίνας», στο: *Ἱστορία τῆς γεύσης*, (ἐπιμ. Ρ. Freedman), μετ. Β. Ποταμιάνου, Polaris, Αθήνα 2009, σσ. 135-161.

Συνάμα υπάρχουν βέβαια και οι απαγορεύσεις: «Είναι όμως απαγορευμένον να τρώγητε θνησιμαία ζώα, το αίμα, το χοίρειο κρέας και παν άλλο κρέας επί του οποίου δεν ήθελον επικαλεσθή το όνομα του Θεού». ¹⁹¹

Το Κοράνιο ορίζει ποια τρόφιμα είναι χαράμ (=απαγορευμένα) και ποια χαλάλ(=επιτρεπτά). Απαγορεύεται η κατανάλωση αίματος, ψοφιμιών, ειδωλόθυτων, χοιρινού και αλκοολούχων ποτών. Η νηστεία τους προβλέπει πλήρη αποχή από τροφή και νερό από την ανατολή μέχρι τη δύση του Ηλίου. Έπειτα οι πιστοί τρώνε ελαφρά γεύματα. ¹⁹²

Το ιερό βιβλίο ωστόσο που δίνει τη μεγαλύτερη έμφαση στους διατροφικούς κανόνες είναι η Παλαιά Διαθήκη, όπου από το πρώτο βιβλίο της Γενέσεως έχει καθορισθεί η τροφή των Πρωτόπλαστων:

«Και είπεν ο Θεός, ιδού σας έδωκα πάντα χόρτον κάμνοντα σπόρον, όστις είναι επί του προσώπου πάσης της γης, και παν δένδρον, το οποίον έχει εν εαυτω καρπόν δένδρου κάμνοντος σπόρον. Ταύτα θέλουσιν εισθαι εις εσας προς τροφήν». ¹⁹³

Οι Πρωτόπλαστοι όμως δεν πρέπει να φάνε από το δέντρο της γνώσης του καλού και του κακού. Στον Παράδεισο μάλιστα ο J. Soler παρατηρεί ότι επικρατεί φυτοφαγία, και επισημαίνει ότι για να καταλάβουμε γιατί η κρεοφαγία είναι σιωπηρά, αλλά ξεκάθαρα αποκλεισμένη, πρέπει να καταδειχθεί πως Θεός και άνθρωπος ορίζονται στο μύθο συναρτήσει της μεταξύ των σχέσης. ¹⁹⁴ Ο άνθρωπος έχει πλαστεί κατ' εικόνα του Θεού, αλλά δεν είναι Θεός. Όταν έφαγαν τον απαγορευμένο καρπό ο Θεός είπε:

«Ιδού έγινε ο Αδάμ ως εις εξ ημων, εις το γινώσκειν το καλόν και το κακόν. Και τώρα μήπως εκτείνη την χείρα αυτού, και λάβη από του ξύλου της ζωής, και φάγη και ζήση αιωνίως;». ¹⁹⁵

Ο Θεός είναι ζωή και ο άνθρωπος είναι ένα μικρό τμήμα της. Το να σκοτώσεις είναι η μεγαλύτερη αμαρτία στη Βίβλο. Μόνον ο Θεός που δίνει ζωή μπορεί και να την πάρει. Για να φας ένα ζώο, πρέπει να το σκοτώσεις πρώτα, αλλά τα ζώα, όπως και ο άνθρωπος, έχουν ψυχή. Η θεμελιώδης διαφορά μεταξύ Θεού και ανθρώπου έγκειται στη διατροφή. Ο Θεός χρειάζεται είτε ανθρώπινα θύματα -η θυσία

¹⁹¹ Το Ιερό Κοράνιο, Κεφ. Β. 168.

¹⁹² Α.-Α. Ματάλα, *Ανθρωπολογία της διατροφής*, ό.π., σσ. 105-109.

¹⁹³ Π. Δ. Γένεσις, Α. 29. *Η Αγία Γραφή*, Αδελφότης Θεολόγων η «Ζωή», [εγκρίσει της Δ Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος], Αθήνα 2008., από όπου και οι σχετικές παραπομπές.

¹⁹⁴ J. Soler, «The semiotics of food in the Bible» στο *Food and culture*, Counihan and Van Esterik Routledge, New York 1997, σσ. 55-56.

¹⁹⁵ Π. Δ. Γένεσις, Γ. 22.

του Αβραάμ είναι ένα κατάλοιπο- ή ζώα για θυσία. Ο άνθρωπος, αντιθέτως είναι φυτοφάγος.¹⁹⁶

Ο άνθρωπος εν τέλει τρώει ζώα μετά τον κατακλυσμό και έπειτα από θεϊκή επιταγή. Στη νέα διαθήκη που επισυνάπτει ο Θεός με τον εκλεκτό του Νώε, ο άνθρωπος πλέον μπορεί να φάει τα πάντα:

*«και παν ερπετόν, ο έστι ζών, υμιν έσται εις βρώσιν. Ως λάχανα χόρτου δέδωκα υμίν τα πάντα».*¹⁹⁷

Ξεκαθαρίζει όμως ο Θεός ότι ο άνθρωπος δεν πρέπει να φάει σάρκα με το αίμα της, που είναι η ζωή του ζώου. Το αίμα-ζωή ανήκει και θα προσφέρεται στο Θεό, οπότε η σάρκα αποϊεροποιείται και επιτρέπεται να φαγωθεί.¹⁹⁸ Εννοείται εδώ μια τελετουργική διαδικασία:

*«πλην κρέας εν αίματι ψυχής ου φάγεσθε. Και γαρ το υμέτερον αίμα των ψυχών υμών εκ χειρός πάντων των θηρίων εκζητήσω αυτό και εκ χειρός ανθρώπου αδελφού εκζητήσω την ψυχήν του ανθρώπου. Ο εκχέων αίμα ανθρώπου, αντί του αίματος αυτού εκχυθήσεται, ότι εν εικόνη Θεού εποίησα τον άνθρωπον».*¹⁹⁹

Οι τελικοί διατροφικοί κανόνες, σύμφωνα με τους οποίους ο άνθρωπος δεν μπορεί πλέον να φάει ανεξαιρέτως όλα τα ζώα, αλλά αυτά διακρίνονται σε καθαρά-εδώδιμα και βδελυρά-μη εδώδιμα, -όπου τα πρώτα προσιδιάζουν στον εκλεκτό λαό του Ισραήλ, ενώ τα δεύτερα στους άλλους-, ορίζονται στην Π.Δ στο Λευτικό (Κ. 24-26) και στο Δευτερονόμιον (ΙΓ και ΙΔ). Στα Βιβλία αυτά ο ήρωας που τώρα μεσολαβεί μεταξύ Θεού και ανθρώπων, ώστε να εφαρμοσθούν αυτοί οι διατροφικοί κανόνες καθώς και πλήθος άλλων θεϊκών επιταγών, είναι ο Μωυσής, ο οποίος ανέλαβε να οδηγήσει το λαό του Ισραήλ από την Αίγυπτο στη γη της Επαγγελίας. Οι Εβραίοι θεωρούν τους εαυτούς των εκλεκτό λαό που διαφέρει από τους υπόλοιπους, όπως ακριβώς τα καθαρά ζώα, αυτά δηλαδή που εμπίπτουν σε μια κατηγορία με ομοειδή χαρακτηριστικά, διαφέρουν από τα υπόλοιπα που είναι «ανώμαλα» και δεν μπορούν να ταξινομηθούν. Τόσο η Μ. Douglas όσο και ο J. Soler υποστηρίζουν αυτήν τη συμβολική-δομική προσέγγιση.²⁰⁰

¹⁹⁶ J. Soler, «The semiotics of food in the Bible», ό.π., σ. 56.

¹⁹⁷ Π. Δ. Γένεσις, Θ. 3.

¹⁹⁸ J. Soler, «The semiotics of food in the Bible», ό.π., σ. 57.

¹⁹⁹ Π. Δ. Γένεσις, Θ. 4-6.

²⁰⁰ J. Soler, «The semiotics of food in the Bible» στο *Food and culture*, Counihan and Van Esterik Routledge, New York 1997, σσ. 63-66., όπου μάλιστα ο Soler, (ό.π., σ. 66, υποσημείωση 8), δηλώνει εντυπωσιασμένος από το ότι τόσο αυτός, όσο και η Μ. Douglas ακολούθησαν την ίδια προσέγγιση και κατέληξαν σε παρόμοια συμπεράσματα, χωρίς να γνωρίζει ο ένας τη δουλειά του άλλου.

Όσο για τα βιβλικά πρόσωπα που αναφέραμε, δηλαδή τον Αδάμ, το Νώε και τον Μωυσή,²⁰¹ αυτά μπορούν να ταξινομηθούν σε σχέση με το είδος της διατροφής που ακολουθούν και με την όλη δράση τους, ώστε να κερδίσουν τη θεϊκή εύνοια προς τους ίδιους και προς το λαό τους, σύμφωνα με το παρακάτω σχήμα:

Ήρωας-Βιβλική μορφή.	Παράπτωμα κοινωνίας ή ήρωα.	Θεϊκή τιμωρία.	Είδος τροφής.
Αδάμ	Τρώει από το δέντρο της Γνώσης του καλού και του κακού.	-Εξώση από τον Παράδεισο. -Το Προπατορικό αμάρτημα βαρύνει τους απογόνους του. Εξιλέωση με κοπιαστική εργασία.	Φυτοφάγος.
Νώε	Βία και ασυδοσία της κοινωνίας.	Καταστροφή του κόσμου με κατακλυσμό.	-Αρχικά προφανώς φυτοφάγος συνεχίζοντας την παράδοση του Αδάμ. -Μετά τον κατακλυσμό παμφάγος. Με τη θεϊκή έγκριση μπορεί να φάει τα πάντα.
Μωυσής	-Ειδωλολατρία και ασυδοσία της κοινωνίας, την ώρα που ο Μωυσής βρίσκεται στο όρος Σινά. -Ο Μωυσής οργισμένος σπάει τις πλάκες με τις Δέκα Εντολές.	-Ο Θεός με τη μεσολάβηση του Μωυσή στέλνει έναν άγγελο να οδηγεί το λαό, αλλά ο ίδιος δεν θα είναι μαζί τους, διότι απεδείχθησαν αμαρτωλοί απέναντί του. Η αμαρτία θα φτάσει ως την τέταρτη γενιά.-Ακόμη και ο ίδιος ο Μωυσής δε θα δει τη Γη της Επαγγελίας. -Ο Μωυσής καταφέρνει να πάρει νέες πλάκες. Νηστεία σαράντα μέρες και σαράντα νύχτες στο όρος Σινά προς εξιλέωση.	Παμφάγος, αλλά διαχωρισμός των ζωικών τροφών σε καθαρές και βδελυρές, έπειτα από θεϊκή υπόδειξη.

Η θρησκεία λοιπόν μιας κοινωνίας μπορεί να καθορίσει τα εδάδιμα από τα μη εδάδιμα είδη. Το γιατί επιλέγονται κάποια από τη γκάμα των ζωικών, αλλά και των

²⁰¹ Υπάρχουν βέβαια στην Παλαιά Διαθήκη και άλλες σημαίνουσες μορφές που λειτουργούν ως πολιτισμικοί ήρωες, οι οποίοι κουβαλώντας το προπατορικό αμάρτημα, διαπράττουν σφάλματα, τιμωρούνται και υποβάλλονται σε δοκιμασίες για να εξιλεωθούν, π.χ ο Κάιν.

φυτικών προϊόντων ως εδώδιμα, ενώ ορισμένα άλλα απορρίπτονται, έχει να κάνει τόσο με υλιστικούς, όσο και με συμβολικούς-ταξινομικούς παράγοντες, όπως αντίστοιχα πιστεύουν -τουλάχιστον για την Παλαιά Διαθήκη- ο M. Harris και η M. Douglas. Η θρησκεία ωστόσο δεν είναι ξεκομμένη από την κοινωνική ζωή και οι απαγορεύσεις που εκφράζονται ως θεϊκή επιταγή επικυρώνουν κοινωνικές επιλογές συχνά μακραίωνες. Το θρησκευτικό κριτήριο στην επιλογή των διατροφικών ειδών δεν μπορεί να είναι παρά και κοινωνικό.

Ως εκ τούτων το ενδιαφέρον μας θα εστιασθεί στο αν και κατά πόσον οι διατροφικές επιλογές των Νεοελλήνων, κυρίως της παραδοσιακής κοινωνίας, συναρτώνται με το ορθόδοξο δόγμα, το οποίο οι περισσότεροι Έλληνες ασπάζονται και επιπλέον θα διερευνηθεί η κοινωνική διάσταση των επιλογών αυτών.

1. ζ. IV. α. Τροφές νηστίσιμες και αρτυμένες. 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 priμοδοτεί 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.²⁰²

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.²⁰³ 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, «κατορθούνται 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 ανύψωσις του προς τον ουρανόν».²⁰⁴ Η εγκράτεια για τους πρώτους Χριστιανούς δεν σήμαινε αποχή μόνον από τις τροφές, αλλά και από τα πάθη της ψυχής και από τις ορμές.²⁰⁵ 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.²⁰⁶

²⁰² Χ. Μ. Ενισλείδης, *Ο θεσμός της νηστείας*, Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη 1972, σ. 15.

²⁰³ 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.

²⁰⁴ Χ. Μ. Ενισλείδης, ό.π., σ. 17.

²⁰⁵ 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.

²⁰⁶ *Θ.Η.Ε.*, ό.π., σ. 449.

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 Μωσής. 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 ονομάστηκε 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 αὐτῷ οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰωάννου λέγοντες. Διὰ τί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν πολλά, οἱ δὲ μαθηταί σου οὐ νηστεύουσιν; Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφώνος πενθεῖν ἐφ' ὅσον χρόνον μετ' αὐτῶν ἐστὶν ὁ νυμφίος; Ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος καὶ τότε νηστεύσουσιν».*²⁰⁷

Ἄλλωστε ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς εἶχε νηστέψει σαράντα μέρες καὶ υπέδειξε τὴ νηστεία μαζί με τὴν προσευχή ὡς μέσον καταπολέμησης τοῦ διαβόλου:

*«Καὶ εἰσελθόντα αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπηρώτων αὐτὸν [τὸν Ἰησοῦν] κατ' ἰδίαν, ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἡδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό [τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα]. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς. Τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ».*²⁰⁸

Ἡ δεύτερη μεγάλη νηστεία που θεσπίστηκε κατ' αναλογία με αὐτή του Πάσχα εἶναι τῶν Χριστουγέννων. Πρόκειται γιὰ τὴ μικρὴ Σαρακοστή που διαρκεῖ ἀπὸ τὶς 15 Νοεμβρίου μέχρι τὶς 24 Δεκεμβρίου. Μεταγενέστερα καθιερώθηκε ἡ 15ήμερη νηστεία πρὶν τὴν κοίμηση τῆς Θεοτόκου που γιορτάζεται στὶς 15 Αυγούστου καὶ ἡ 7ήμερη νηστεία γιὰ τοὺς Ἁγίους Ἀποστόλους που τιμῶνται στὶς 30 Ἰουνίου. Ἡ νηστεία αὐτὴ ἀρχεταὶ τὴ δευτέρας μετὰ τὴν Κυριακὴ τῶν Ἁγίων Πάντων καὶ λήγει στὶς 28 Ἰουνίου, παραμονὴ τῆς γιορτῆς τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου (29 Ἰουνίου). Οἱ νηστείες αὐτές εἰσῆχθησαν μετὰ τὸν καθορισμὸ τῶν παραπάνω γιορτῶν καὶ ἐνσωματώθηκαν πλήρως στὴ ζωὴ τῶν Χριστιανῶν περίπου τὸν 10αι. μ.Χ.²⁰⁹

²⁰⁷ Κ. Δ., Το κατά Ματθαίον, Θ. 14-15.

²⁰⁸ Κ. Δ., Το κατά Μάρκον, Θ. 28-29.

²⁰⁹ Θ.Η.Ε., ὁ.π., σ. 364. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Τροφές: ἡ ὁργάνωση τῆς παραδοσιακῆς διαίτας τῶν Νεοελλήνων*, Πανεπιστημιακὲς Σημειώσεις Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1987, σ. 14. Β. Αποστολόπουλος, «Ἡ ὁργάνωση τοῦ χρόνου στὸ λαϊκὸ πολιτισμὸ» στὸ: *Ελλάδα. Ἱστορία καὶ πολιτισμὸς*, τ. 5, Μαλλιάρης, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 309., ὅπου καὶ αναφέρεται ὅτι «ἡ συγκρότηση τοῦ χριστιανικοῦ εορτολογίου ολοκληρώθηκε τὸ ἀργότερο στὰ τέλη τοῦ 9^{ου} αἰ. μ.Χ. μετὰ τὸ τέλος τῆς εἰκονομαχίας (843 μ. Χ) καὶ τὴ

Ορίσθηκαν επίσης ως μέρες νηστείας: η 14^η Σεπτεμβρίου, όπου γιορτάζεται η ύψωση του Τιμίου Σταυρού, ως ανάμνηση του μαρτυρικού θανάτου του Ιησού. Η 5^η Ιανουαρίου λόγω της Αποκεφαλίσσεως του Ιωάννου του Βαπτιστού που γιορτάζεται ανήμερα ή λόγω της επομένης γιορτής των Θεοφανείων. Η 29^η Αυγούστου λόγω της Αποτομής της Κεφαλής του Προδρόμου.²¹⁰

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.²¹¹ 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.²¹² 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 Ενισλείδης²¹³ παραθέτει έναν πίνακα των νηστίσιμων εδεσμάτων, όπως τα καθιέρωσε η συνήθεια, ταξινομημένα στις εξής κατηγορίες:

συντριβή των Παυλικιανών (872 μ.Χ.) από τον αυτοκράτορα Βασίλειο Α'. Ως τον 10^ο αι. είχαν θεσπιστεί σταδιακά και οι νηστείες του χριστιανικού έτους: Σαραντα 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)».

²¹⁰ Θ.Η.Ε., ό.π., σ. 364.

²¹¹ 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

²¹² Θ.Η.Ε., ό.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 Απόκρεω λεγεται και *αμολοτή* ή *απολύτη*, επειδή τότε απολύονται οι ψυχές των πεθαμένων και βγαίνουν στον απάνω κόσμο. η δεύτερη εβδομάδα λεγεται 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 λεγεται τυρινή και μακαρονοού, 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.

²¹³ Χ. Μ. Ενισλείδης, *Ο θεσμός της νηστείας*, Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη 1972, σσ. 68-69.

- 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 φαί στις γιορτές.²¹⁴ 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.²¹⁵

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'

²¹⁴ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Τροφές: η οργάνωση της παραδοσιακής διαίτας των Νεοελλήνων*, Πανεπιστημιακές Σημειώσεις Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1987, σσ. 13-15.

²¹⁵ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Δώδεκα μήνες, τα λαογραφικά*, Μαλλιάρης, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 6.

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.²¹⁶ 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.²¹⁷ 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.

1. ζ. IV. β. Τροφή και παράδοση

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.²¹⁸ Στην πρώτη Προς Κορινθίους Επιστολή του γράφει:

²¹⁶ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Δώδεκα μήνες, τα λαογραφικά*, ό.π., σ. 18.

²¹⁷ 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.

²¹⁸ Ι. Δ. Καραβιδόπουλος, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 231.

*«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».*²¹⁹

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 μακραίωνα φιλοσοφικό, πνευματικό και ηθικό υπόβαθρο, με το οποίομπολιάστηκαν 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

²¹⁹ Κ. Δ., Προς Κορινθίους Α, Η. 1-13.

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 θεία ευχαριστία» (κανόνας ΚΗ'),²²⁰ 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.²²¹ Η Έβδομη Οικουμενική Σύνοδος στη Νίκαια το 787 μ.Χ. ορίζει να μην προσφέρεται μέλι και γάλα στο θυσιαστήριο (κανών ΝΖ'),²²² ωστόσο, στη Μικρά-Ασία προσφέρονταν στα νεότερα χρόνια μελόπιτες στην Αγία Βαρβάρα, η οποία αντικατέστησε τη λατρεία της θεάς Εκάτης.²²³ 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.²²⁴ 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').²²⁵ 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

²²⁰ Α. Γλαβίνας, *Ιστορία της Εκκλησίας από τις πηγές*, τ. Β, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1992, σ. 98.

²²¹ Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Εστία, Αθήνα 2005, σ. 286.

²²² Α. Γλαβίνας, *Ιστορία της Εκκλησίας από τις πηγές*, ό.π., σ. 108.

²²³ Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, ό.π., σσ. 45-46.

²²⁴ Δ. Σ. Λουκάτος, *Συμπληρωματικά του Χειμώνα και της Άνοιξης*, Φιλιππότης, Αθήνα 1985, σσ. 152-158.

²²⁵ Α. Γλαβίνας, *Ιστορία της Εκκλησίας από τις πηγές*, ό.π., σ. 110-120.

υπόλοιπο.²²⁶ 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.²²⁷ 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.²²⁸ 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.²²⁹ 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

²²⁶ 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.

²²⁷ 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]

²²⁸ 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.

²²⁹ Α. Γλαβίνας, *Ιστορία της Εκκλησίας από τις πηγές*, ό.π., σ. 99.

Θείας Ευχαριστίας απαγορεύεται να δοθεί στους νεκρούς.²³⁰ 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.²³¹ –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.²³² 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,²³³ 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

²³⁰ Α. Γλαβίνας, *Ιστορία της Εκκλησίας από τις πηγές*, ό.π., σ. 115. Κανών ΠΓ': Μη μεταδίδειν τοις νεκροίς την ευχαριστίαν: «Μηδεὶς τοις σώμασι τῶν τελευτησάντων τῆς ευχαριστίας μεταδιδότω. Γέγραπται γάρ. Λάβετε, φάγετε. Τα δὲ τῶν νεκρῶν σώματα οὐδὲ λαβεῖν δύναται, οὐδὲ φαγεῖν».

²³¹ Πρβλ η θυσία κριαρίου 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.

²³² Για τις αρχαίες γιορτές και τα πανηγύρια καθώς και για την επιβίωσή τους στη σύγχρονη Ελλάδα βλ. Μ.Ρ. 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 Η. Hubert & Μ. 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.

²³³ 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 κουρμπάν 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.

ταυτόχρονα και μια προσφορά προς τους νεκρούς και ειδικότερα περισσότερο του αίματος στους νεκρούς και του κρέατος στους ζωντανούς.²³⁴ Οι νεοελληνικές αιματηρές θυσίες έχουν τις ρίζες τους σε πανάρχαιες λατρευτικές δοξασίες, ωστόσο δεν είναι άσχετες με τον Χριστιανισμό. Ο Αικατερινίδης²³⁵ 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».²³⁶ 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.²³⁷

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.²³⁸ 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.²³⁹ Όσον αφορά όμως την «αλήθειαν των ολίγων», τον στοχασμό δηλαδή των φιλοσόφων, αυτή η «λόγια» αρχαιοελληνική παράδοση, αν

²³⁴ 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.

²³⁵ Γ. Αικατερινίδης, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες*, ό.π., σσ. 173-175.

²³⁶ Γ. Αικατερινίδης, ό.π., σ. 176.

²³⁷ Γ. Αικατερινίδης, ό.π., σ. 180.

²³⁸ 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*, Μωραΐτης, Αθήνα 1978, σσ. 17-18.

²³⁹ Πρβλ ως τεκμήριο τα εξής δύο βιβλία για τον τελετουργικό θρήνο: Μ. 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.

μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε συμβατικά αυτόν τον όρο, είχε σαφώς μεγαλύτερες περιπέτειες στην ιστορική της πορεία.²⁴⁰.

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 εδωδίων 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

²⁴⁰ 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.

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 4^ο αι.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.²⁴¹ Μολονότι υπάρχουν ελάχιστα τεκμήρια για τις γαστρονομικές συνήθειες 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 15^ο αι. 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.²⁴²

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 12^{ου} με αρχές 14^{ου} αι. μ.Χ., επικρατούσε στη Δυτική Ευρώπη μια έξαρση της γυναικείας ευσέβειας και συμμετοχής σε θρησκευτικούς ρόλους.²⁴³ 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 κοσμοκαλόγριες²⁴⁴ όχι μόνον τηρούσαν ευλαβικά τη νηστεία, αλλά πολλές φορές υπέβαλλαν τους εαυτούς των σε μακρόχρονη ασιτία, η οποία σε τίποτε δε

²⁴¹ 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.

²⁴² 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 επηρεάστηκε 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.)

²⁴³ C. W. Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, University of California Press, 1987.

²⁴⁴ 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).

διέφερε από τις σημερινές περιπτώσεις νευρικής ανορεξίας.²⁴⁵ 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 φαί τους.²⁴⁶ 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».²⁴⁷ 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. Η 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.²⁴⁸

Πέρα από την έσοχη ανάλυσή της για τη γυναικεία ασκητική νηστεία στη Μεσαιωνική Δύση, η Bynum παρατηρεί ότι γύρω στα 1500 μ.Χ., το μοντέλο της

²⁴⁵ C. W. Bynum, *Holy feast and holy fast*, ό.π., σσ. 13-30.

²⁴⁶ C. W. Bynum, ό.π., σ. 190.

²⁴⁷ C. W. Bynum, ό.π., σ. 191.

²⁴⁸ C. W. Bynum, ό.π., σσ.218-222.

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 15^ο αι. σχεδόν τις μοναδικές πηγές για τις ζωές τους- αποδεικνύει πόσο απειλητικές ήταν και οι πρώτες και οι δεύτερες για την κληρική εξουσία.²⁴⁹

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.²⁵⁰

Άλλωστε ο Μ. 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.²⁵¹ 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 παράδοση οπτική ενός

²⁴⁹ 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 15^{ου} αι. η μαγεία και η θρησκεία ήταν αδιαχώριστες. Οι άνθρωποι που λάτρευαν τους χριστιανούς αγίους πίστευαν εξίσου στον Πουκ και στον μάγο Μέρλιν.

²⁵⁰ 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 ψευδαισθηση, 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.

²⁵¹ M. Eliade, *Το ιερό και το βέβηλο*, μετ. Ν. Δεληβοριάς, Αρσενίδης, Αθήνα 2002, σ. 11-13.

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.²⁵² 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*.²⁵³ 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 συμπεριφέρονται 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».²⁵⁴

Οι τελετουργίες λοιπόν με την εθνολογική/κοινωνιολογική έννοια, ως «ένα σύνολο δηλαδή πρακτικών υπαγορευομένων ή απαγορευομένων, συνδεδεμένων με μαγικές ή και θρησκευτικές δοξασίες, με τελετές και γιορτές, σύμφωνα με τις διχοτομήσεις του ιερού και του κοσμικού, του καθαρού και του ακάθαρτου»,²⁵⁵ 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

²⁵² M. Eliade, *Το ιερό και το βέβηλο*, ό.π σσ.18-22 κ. 61-65.

²⁵³ M. Eliade, ό.π., σ. 14 και σσ. 186-190.

²⁵⁴ M. Eliade, ό.π σσ.181-182.

²⁵⁵ J. Maisonneuve, *Οι τελετουργικές πράξεις*, ό.π., σ. 8.

σώματος: ενδυματολογία, μακιγιάζ κλπ).²⁵⁶ 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».²⁵⁷ 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.²⁵⁸

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 *γαστροανομία*,²⁵⁹ 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 εναρμονίστηκε 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».

²⁵⁶ J. Maisonneuve, *Οι τελετουργικές πράξεις*, ό.π., σ. 71-107.

²⁵⁷ Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σ. 133.

²⁵⁸ 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.)

²⁵⁹ 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.

1. η. Μαγειρική: μια οικουμενική σταθερά

Τα εδώδιμα είδη του κάθε πολιτισμού εμπίπτουν σε μια διαπολιτισμική σταθερά που διανύει όλο το γεωγραφικό πλάτος και όλο το ιστορικό βάθος της ανθρωπότητας: τη μαγειρική. Όλες οι κοινωνίες μετασχηματίζουν τα ζωικά και φυτικά είδη, που έχουν επιλέξει ως εδώδιμα, σε φαγώσιμα προς κατανάλωση με το μαγείρεμα. Αυτό, βέβαια, επιτυγχάνεται κυρίως με τη χρήση της φωτιάς. Ωστόσο, αν δεχτούμε τη θέση του Levi-Strauss ότι η μαγειρική είναι μια διαδικασία, κατά την οποία η ωμή ύλη από τη φύση (nature) μετουσιώνεται και εμπίπτει στην κατηγορία του πολιτισμού (culture),²⁶⁰ δεν μπορούμε και να αγνοήσουμε ότι η πράξη αυτή, όπως παρατηρεί η D. Lupton, «μπορεί να είναι τόσο απλή, όσο το να κόψεις και να φας ένα φρούτο από κάποιο δέντρο ή και τόσο σύνθετη, όσο οι μεγάλες δημιουργίες της υψηλής κουζίνας. Γι' αυτό η τροφή εκπολιτίζεται με τη μαγειρική όχι απλώς στο επίπεδο της πρακτικής, αλλά και στο επίπεδο της φαντασίας».²⁶¹ Κοντολογίς, ακόμη και με την απλή συλλογή και κατανάλωση ορισμένων ωμών ειδών, όπως π.χ τα φρούτα, έχει επέλθει ένα είδος μαγειρέματος, δεδομένου ότι, παρ'όλο που δεν μεσολαβεί η φωτιά, τα είδη αυτά δεν επιλέγονται τυχαία και ασυναίσθητα, αλλά με βάση τη γνώση της καταλληλότητας και χρησιμότητας που έχουν για τον άνθρωπο. Η μαγειρική δηλαδή δεν είναι μόνον θρέψη, αλλά και σκέψη.²⁶²

Η παραπάνω άποψη αποδεικνύεται περίτρανα, αν λάβουμε υπ' όψη μας ένα νέο κίνημα δίαιτας (τρόπου ζωής) της σύγχρονης εποχής, την ωμοφαγία, όπου η παρασκευή τροφής γίνεται χωρίς τη μεσολάβηση της φωτιάς. Η τροφή των ωμοφάγων είναι αποκλειστικά φυτική: αποτελείται από φρούτα, λαχανικά, ξηρούς καρπούς, όσπρια, δημητριακά, φύτρα, μυρωδικά βότανα, ανεπεξέργαστο μέλι, διάφορα σιρόπια που παίρνουμε από τα δέντρα -π.χ σφένταμο- και το ακατέργαστο αλάτι. Κατά την άποψη των ωμοφάγων η τροφή, όταν ψήνεται, χάνει τα ένζυμα, τις πρωτεΐνες, τα μέταλλα, τις βιταμίνες και γενικά όλα τα θρεπτικά της συστατικά. Αντίθετα στην ωμή και ζωντανή μορφή της διατηρεί όλη της τη βιοενέργεια. Στην

²⁶⁰ Βασική θέση του Levi-Strauss που διαπνέει το σύνολο του έργου του.

²⁶¹ D. Lupton, *Food, the body and the self*, Sage, London 1996, σ. 2.

²⁶² Για τον Levi-Strauss, *Άγρια Σκέψη*, μετ. Ε. Καλουρτζή, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σσ. 105-107, οι συστηματικές γνώσεις των Ινδιάνων της Ν. Αμερικής σχετικά με τα φυτά και τα ζώα, δεν μπορεί να είναι μόνον συνάρτηση της πρακτικής τους χρησιμότητας, αλλά ανταποκρίνονται περισσότερο σε νοητικές ανάγκες και στην απαίτηση της «άγριας σκέψης» τους για διατήρηση τάξης στον πολιτισμό τους. Πρβλ επίσης, για τη σχέση σκέψης/λόγου και τροφής/μαγειρικής, τη φιλοσοφικο-σημειολογική ανάλυση της F. Rigotti, *Η φιλοσοφία στην κουζίνα-μικρή κριτική του μαγειρικού λόγου*, μετ. Κ. Μάρακα, Πολύτροπον, Αθήνα 2008, σσ. 25-53.

ωμοφαγική δίαιτα λοιπόν δεν βράζουμε, αλλά μουσκεύουμε, δεν ψήνουμε, αλλά αφυδατώνουμε.²⁶³ Η ωμοφαγία με το να αρνείται το κατ' εξοχήν πολιτισμικό μέσον μαγειρέματος, τη φωτιά, προβάλλει ως η απόλυτα φυσική δίαιτα. Συνάμα όμως είναι μια κατ' εξοχήν πολιτισμική διατροφική συνήθεια, διότι η επιλογή και η κατανάλωση των τροφών δεν είναι σε καμία περίπτωση τυχαία διαδικασία με στόχο απλώς την επιβίωση του ανθρώπου, αλλά συνειδητή και έλλογη μαγειρική τέχνη που εδράζεται μάλιστα σε επιστημονικές γνώσεις σχετικά με τον κατάλληλο συνδυασμό των τροφών, ώστε να επιτευχθεί η θρέψη, η υγεία και η ομορφιά του σώματος. Η ωμοφαγία αποδομεί τη σχέση φύση-πολιτισμός, διότι, όσοι την επιλέγουν ως τρόπο ζωής, εμπίπτουν κατά οξύμωρο τρόπο περισσότερο στη δεύτερη κατηγορία του πολιτισμού (culture), παρά στην πρώτη της φύσης (nature), αποδεικνύοντας μάλιστα ότι ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τη φύση είναι πολιτισμός.

Ακόμη παραπέρα ο R. Barthes θεωρεί τη διατροφή ψυχοκοινωνικό φαινόμενο, το οποίο λειτουργεί σημειολογικά, ως σύστημα δηλαδή επικοινωνίας μέσα στα πλαίσια μιας κοινωνίας. Στις δε ανεπτυγμένες χώρες πιστεύει ότι η τροφή έχει γίνει αντικείμενο σκέψης όχι μόνον από ειδικούς, αλλά από ολόκληρο το κοινό, ακόμη κι αν η σκέψη αυτή ασκείται δια μέσου ενός συνόλου αναπαραστάσεων με έντονο μυθικό χαρακτήρα.²⁶⁴ Ένα τρόφιμο λειτουργεί μέσα στο κοινωνικό σύστημα ως σημείο, όπως η λέξη σε ένα γλωσσικό σύστημα, οπότε έχει σημαίνον και σημαινόμενο, μορφή και περιεχόμενο, άρα συνιστά γλώσσα και επικοινωνία. Συνάμα όμως αυτό το σημείο-τρόφιμο λειτουργεί και σε ένα άλλο επίπεδο: συγκροτεί δηλαδή επίσης –μαζί με την αρχική του μορφή και περιεχόμενο– ένα δεύτερο σημαίνον, το οποίο λειτουργεί σε μία μεταγλώσσα-μύθο με ποικίλες σημασίες.²⁶⁵ Το κρασί επί παραδείγματι είναι για τους Γάλλους ένα κόκκινο υγρό από χυμό σταφυλιού

²⁶³ <http://www.omofagia.com/diet.html>.

²⁶⁴ R. Barthes, «Για μια ψυχο-κοινωνιολογία της σύγχρονης διατροφής», μετ. Ε. Φουρναράκη, στο: F. Braudel (επιμ.), *Ιστορία της διατροφής. Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, Μνήμων, Αθήνα 2003, σσ. 141-156.

²⁶⁵ Ρ. Μπαρτ, *Μυθολογίες*, μετ. Κ. Χατζηδήμου & Ι. Ράλλη, Ράππας, Αθήνα 1979, σ. 209. πρβλ και το σχήμα του Μπαρτ:

1. Σημαίνον
2. Σημαινόμενο.

Γλώσσα

3. Σημείο.

ΜΥΘΟΣ

I. ΣΗΜΑΙΝΟΝ

II. ΣΗΜΑΙΝΟΜΕΝΟ.

III. ΣΗΜΕΙΟ.

(σημαίνουν), το οποίο λειτουργεί ως ανακουφιστικό της δίψας και έχει τη δυνατότητα να μεταβάλλει τη διάθεση όσων το καταναλώνουν σε βαθμό μέθης, (σημαινόμενο). Η παραπάνω απλή σημειολογική ανάλυση όμως συνιστά εξ ολοκλήρου το σημαίνον μιας μεταγλώσσας, όπου τα σημαινόμενα του κρασιού είναι πολύ περισσότερα και πολυπλοκότερα μέσα στα κοινωνικά συμφραζόμενα της γαλλικής κουλτούρας. Συγκεκριμένα το κρασί είναι ένα ποτό τοτέμ, το χρώμα του θυμίζει το αίμα, συνδέεται με τα έθιμα της γαλλικής κοινωνίας, καταναλώνεται από εργάτες και διανοούμενους, λειτουργεί ως άλλοθι για το όνειρο και την πραγματικότητα κλπ.²⁶⁶

Αν λοιπόν η μαγειρική είναι σκέψη, τότε ο άνθρωπος άρχισε να μαγειρεύει από τη στιγμή που άρχισε να σκέφτεται. Η μαγειρική, έστω και με τη συμβολική σημασία της επιλογής ενός είδους χωρίς τη μεσολάβηση φωτιάς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ταυτίζεται με το λόγο, μαζί με τον οποίον συνιστά την ειδοποιό διαφορά του ανθρώπου από τα άλλα ζώα. Η Α. Muccot παρατηρεί ότι ορισμένοι εθνολόγοι, όταν ανακάλυψαν ότι κάποιοι πίθηκοι ξέπλεναν την τροφή τους στο ποτάμι, εξεπλάγησαν πολύ, ακριβώς επειδή δεν περίμεναν μια τέτοια πολιτισμική συμπεριφορά από ζώα.²⁶⁷ Ο άνθρωπος όμως όχι μόνον πλένει, καθαρίζει ή σκουπίζει την τροφή του, πρακτικές στις οποίες επιδίδονται και κάποια ζώα, αλλά και τη διατηρεί με το στέγνωμα, το κάπνισμα, το πάστωμα, το πάγωμα και κυρίως με το ζέσταμα. Ο άνθρωπος λοιπόν είναι άνθρωπος, γιατί, εκτός των άλλων, μαγειρεύει την τροφή του.

Κατανοούμε επομένως γιατί η «εξημέρωση» της φωτιάς, η ελεγχόμενη δηλαδή χρήση της ως μέσον φωτισμού, ζεστασιάς και κυρίως μαγειρέματος, έδρασε καταλυτικά στη ζωή του ανθρώπου. Με τη φωτιά που η χρήση της χάνεται στην Προϊστορία -ο C. Renfrew την τοποθετεί 1.500.000 πριν²⁶⁸- ο άνθρωπος χειραφετείται από τη δουλεία του περιβάλλοντος και ο G. Childe τη θεωρεί ως το σημαντικότερο πολιτισμικό επίτευγμα: «ζεσταινόμενος από τη χόβολη ο άνθρωπος μπόρεσε να αντέξει τις ψυχρές νύχτες, αλλά και να εισχωρήσει σε πιο ψυχρές, πολικές περιοχές. Οι φλόγες τον έκαναν να βλέπει στο σκοτάδι και του επέτρεπαν να εξερευνά τα κοιλάματα της σπηλιάς που τον φιλοξενούσε, έδωχνε μακριά του τα

²⁶⁶ Προσπαθώ βάσει του παραπάνω σχήματος να εντάξω την ανάλυση που έκανε ο Barthes για το κρασί στο *Μυθολογίες*, ό.π., σσ. 167-171. Πρβλ επίσης την ανάλυσή του για το μπιφτέκι, ό.π., σσ. 172-178.

²⁶⁷ A. Murcott, «You are what you eat: Anthropological influencing food choice» στο: *The food consumer*, J. Wiley and sons, Chichester 1986, σ. 108.

²⁶⁸ C. Renfrew & P. Bahn, *Αρχαιολογία. Θεωρίες, μεθοδολογία και πρακτικές εφαρμογές*, μετ. Ι. Καραλή-Γιαννακοπούλου, Καρδαμίτσας, Αθήνα 2001, σ. 262 και σ. 345.

άγρια ζώα. Με το ψήσιμο διάφορες ουσίες έγιναν φαγώσιμες, ενώ θα ήταν αχώνευτες, αν τις έτρωγε ωμές. [...] Για πρώτη φορά στην ουσία ένα πλάσμα της φύσης κατευθύνει μία από τις μεγάλες δυνάμεις της φύσης. [...] Με το να συδαικίζει τη φωτιά και να τη σβήνει, με το να τη μεταφέρει και να τη χρησιμοποιεί, ο άνθρωπος έκανε έναν επαναστατικό διαχωρισμό του εαυτού του από τα άλλα ζώα. Επιβεβαίωσε την ανθρώπινη ιδιότητά του και άρχισε να πλάθει τον εαυτό του».²⁶⁹

Αν ωστόσο θέλουμε να αποτιμήσουμε την οικουμενική σημασία της φωτιάς και της μαγειρικής για τη ζωή του ανθρώπου, όχι μόνον από την άποψη στοχαστών, όπως ο G. Childe, αλλά και από τη σκοπιά «των υποκειμένων της έρευνας», όπως επιδιώκει η κοινωνιολογία, αυτό σε παγκόσμια κλίμακα μπορεί να επιτευχθεί μέσα από τη μελέτη και τη συγκριτική παράθεση της προφορικής παράδοσης των διάφορων λαών, οπότε και θα διαπιστώσουμε ότι σε όλους τους πολιτισμούς υπάρχουν μύθοι, θρύλοι, παραδόσεις και παραμύθια που αναφέρονται στην αξία της φωτιάς και του μαγειρέματος. Για του λόγου του αληθές θα παρουσιάσουμε μύθους από τρεις διαφορετικούς, χωρικά και χρονικά, πολιτισμούς, όπου όμως επενδύεται η ίδια αξία στη φωτιά και τη μαγειρική.

Οι Αβορίγινες της Αυστραλίας έχουν τον εξής ενδιαφέροντα μύθο για τη φωτιά:

«Δύο γριές γυναίκες βγήκαν να ψάξουν για ρίζες κρίνων, ενώ οι δυο γιοί τους πήγαν να κυνηγήσουν. Οι γυναίκες επέστρεψαν νωρίς στον καταυλισμό τους, άναψαν φωτιά, μαγείρεψαν τις ρίζες που είχαν συλλέξει και τις έφαγαν. Οι γιοί τους είδαν το λαμπρό φως από μακριά και έτρεξαν προς τον καταυλισμό, για να μαγειρέψουν τα κυνήγια τους και να ζεσταθούν. Οι μητέρες όμως, μόλις αντιλήφθηκαν ότι πλησίαζαν τα παιδιά τους, έκρυψαν τη φωτιά στους κόλπους τους. Προσποιήθηκαν στους γιούς τους ότι δεν είχαν ούτε μπορούσαν να ανάψουν φωτιά και είπαν ότι μαγείρεψαν την τροφή τους ξηραίνοντάς την τάχα στον ήλιο. Το κυνήγι που είχαν φέρει οι νέοι, καθώς δεν υπήρχε φωτιά, σάπισε. Το περιστατικό επαναλήφθηκε και την επόμενη μέρα και οι γιοί, σίγουροι πλέον για τα ψέματα των μητέρων τους και την πείσμονα άρνησή τους να τους δώσουν φωτιά, για να ζεσταθούν και να μαγειρέψουν το κρέας που έφεραν,

²⁶⁹ Β. Γκ. Τσάιλντ, *Ο άνθρωπος πλάθει τον εαυτό του*, μετ. Λ. Θεοδορακόπουλος, Ράππας, Αθήνα 1971, σσ. 91-92. Για τη σημασία της φωτιάς και τους πολλαπλούς της συμβολισμούς στη ζωή του ανθρώπου βλ. επίσης Γκ. Μπασλάρ, *Η ψυχανάλυση της φωτιάς*, μετ. Γ. Εμίρης, Ερατώ, Αθήνα 1987.

*αποφάσισαν να τις τιμωρήσουν. Μεταμορφώθηκαν σε κροκόδειλους και τις έφαγαν την ώρα που εκείνες μάζευαν ρίζες κρίνων από τις όχθες της λίμνης».*²⁷⁰

Στον παραπάνω μύθο η ικανότητα των δύο γυναικών να κρύβουν τη φωτιά στους κόλπους τους και να την επανεμφανίζουν, όποτε αυτές θέλουν, καταδεικνύει ότι η δημιουργία αυτού του στοιχείου της φύσης ήταν στους Αβορίγινες -αρχικά τουλάχιστον- γυναικεία γνώση και τέχνη και μάλιστα εξαιρετικά μυστηριακή και σημαντική, ώστε να ταυτίζεται με μια συμβολική γέννα. Δικαιολογημένα λοιπόν οι δύο γιοί υποτιμούν τους συγγενικούς δεσμούς και κατασπαράζουν τις μητέρες τους, επειδή αυτές τους αρνήθηκαν τη φωτιά και τις παρεπόμενες ωφέλειές της: τη ζεστασιά και τη μαγειρεμένη τροφή.

Σε έναν άλλον μύθο των ιθαγενών της Αυστραλίας, στην ιστορία του Ντουνγκαραμπάγια, η αφή της φωτιάς και το μαγείρεμα συνιστούν γυναικείες πολιτισμικές διεργασίες και τέχνες:

*«Το σκυλί, το μεγάλο γεράκι και το μικρό γεράκι που φέρει το όνομα Ντουνγκαραμπάγια, προσπαθούν να ανάψουν φωτιά, για να μαγειρέψουν τα γιαμ που έχουν συλλέξει. Δεν καταφέρνουν όμως να στριφογυρίσουν σωστά τα ξύλα και αποφασίζουν να κλέψουν τη φωτιά από τις γυναίκες του καταυλισμού που έχουν ήδη πυρακτώσει τις πέτρες για το ψήσιμο των γιαμ. Το σκυλί και το μεγάλο γεράκι προσπαθούν διαδοχικά να κλέψουν τη φωτιά, αλλά γίνονται αντιληπτά από τις γυναίκες, οι οποίες επιτίθενται και τα απομακρύνουν. Τελικά ο Ντουνγκαραμπάγια καταφέρνει να κλέψει λίγη από τη φωτιά των γυναικών και την μεταφέρει στον καταυλισμό του. Εκεί όμως διαπίστωσε ότι το σκυλί ανυπόμονο στο να περιμένει τη φωτιά, είχε φάει τα γιαμ του ωμά. Ο μύθος τελειώνει ως εξής: «Α! -ο Ντουνγκαραμπάγια τον κατσάδιασε- τα έφαγες άψητα, και να, εγώ έφερα τη φωτιά! Γι'αυτό το λόγο το σκυλί δεν μιλά, όπως και τα φοβισμένα γεράκια, και τρώει την τροφή του ωμή, γιατί δεν μπορούσε να περιμένει. Οι τρεις μένουν ακόμα σ'εκείνον τον τόπο κάνοντας όνειρα: στον τόπο Ντουνγκαραμπάγια που πήρε το όνομά του από το Μικρό Φοβισμένο Γεράκι.»*²⁷¹

Η φωτιά ήταν για τους ιθαγενείς της Αυστραλίας πηγή ζωής. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν το ότι η κατ' εξοχήν «φυσική» φωτιά που μπορούσαν να αντιληφθούν οι Αβορίγινες, ο ήλιος, νοείτο ως θηλυκή θεότητα. Στους κοσμογονικούς τους μύθους ο

²⁷⁰ *Η σοφία του ονειροχρόνου. Μύθοι και θρύλοι των ιθαγενών της Αυστραλίας*, Κ. Καλογερόπουλος, [επιλογή και επιμέλεια], Ιάμβλιχος, Αθήνα 1999, σσ. 145-148. Παραθέτω τον μύθο αυτόν, όπως και τους επόμενους σε περιληπτική αναδιήγηση.

²⁷¹ *Η σοφία του ονειροχρόνου. Μύθοι και θρύλοι των ιθαγενών της Αυστραλίας*, ό.π., σσ. 98-100.

ήλιος παριστάνεται ως η Μεγάλη Μητέρα που γονιμοποιούσε με τις ζεστές της ακτίνες τους σπόρους της γης και έδινε ζωή σε όλα τα ζώα. Ο ήλιος ταυτίζεται με τη γυναικεία φύση και τη γονιμότητα.²⁷²

Οι Ινδιάνοι της Ν. Αμερικής έχουν τον εξής μύθο για την καταγωγή της φωτιάς:

*«Ένας νεαρός Ινδιανός, ο Botoque, μένει για πολλές μέρες αποκλεισμένος στην κορυφή ενός βράχου, όπου είχε ανέβει, για να πιάσει κλωσόπουλα. Κάποτε βλέπει από μακριά έναν διάστικτο ιαγουάρο που κουβαλάει ένα τόξο και βέλη και κάθε είδους θηράματα. Ο ιαγουάρος θα σώσει τον ήρωα μεταφέροντάς τον στην πλάτη του. Τον πηγαίνει στο σπίτι του και τον συστήνει στη γυναίκα του που ήταν ινδιάννα. Αυτή δεν συμπαθεί τον νεαρό, αλλά ο ιαγουάρος που ήταν άτεκνος, αποφασίζει να τον υιοθετήσει. Ο ιαγουάρος μαθαίνει στον ήρωα τη φωτιά και το ψήσιμο του φαγητού, καθώς οι ινδιάνοι την αγνοούσαν και τρέφονταν με ωμό κρέας. Επίσης του μαθαίνει να χρησιμοποιεί το τόξο και το βέλος. Ο ήρωας θα σκοτώσει μ'αυτά τη μητρυιά του που τον εχθρεύεται και τρομοκρατημένος για την πράξη του το βάζει στα πόδια παίρνοντας μαζί του τα όπλα και ένα κομμάτι ψημένο κρέας. Φτάνει στον καταυλισμό του, διηγείται την ιστορία του και μοιράζει τη μαγειρεμένη τροφή. Ο μύθος τελειώνει ως εξής: οι ινδιάνοι θα πάνε στο σπίτι του ιαγουάρου, όπου δεν υπάρχει κανείς και καθώς η γυναίκα του είναι νεκρή, το θήραμα της προηγούμενης μέρας έχει μείνει άψητο. Οι Ινδιάνοι το ψήνουν και παίρνουν τη φωτιά. Για πρώτη φορά το χωριό φωτίζεται το βράδυ, οι άνθρωποι τρώνε κρέας μαγειρεμένο και ζεσταίνονται στις φλόγες. Ο ιαγουάρος όμως που έχει εξοργισθεί από την αχαριστία του θετού γιου του που τού έκλεψε τη φωτιά και το μυστικό του τόξου, θα είναι πάντα γεμάτος μίσος για όλα τα όντα και κυρίως για τους ανθρώπους. Μόνο η αντανάκλαση της φωτιάς λάμπει ακόμη στις κόρες των ματιών του. Σκοτώνει το θήραμά του με τα δόντια του και τρώει το κρέας του ωμό, γιατί έχει επίσημα απαρνηθεί το ψημένο κρέας».*²⁷³

Ο Botoque είναι ο πολιτισμικός ήρωας των Ινδιάνων που μελέτησε ο Levi-Strauss, διότι τους βγάζει από την άγρια κατάσταση και τους οδηγεί στον πολιτισμό προμηθεύοντάς τους τη φωτιά και τη γνώση του κυνηγιού.

²⁷² Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Γυναίκες του Ήλιου, Μητέρα Ήλιος, γυναίκες ήλιου», εισαγωγή στο: Η. Marris & S. Borg, *Γυναίκες του Ήλιου*, μετ. Γ. Κριλή, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2008, σσ. 28-29.

²⁷³ C. Levi-Strauss, *Το ωμό και το μαγειρεμένο*, μετ. Μ. Λώμη, Αρσενίδης, Αθήνα 2001, σσ. 92-101, όπου ο Levi-Strauss παραθέτει έξι παραλλαγές για την καταγωγή της φωτιάς από τις φυλές: Kayapo-Gorotire, Kayapo-Kubenkranken, Apinaye, Timpira, Timpira- Kraho και Sherente. Η παρούσα αναδιήγηση είναι από την πρώτη φυλή, δηλ. την Kayapo-Gorotire.

Ένας αντίστοιχος αρχαιοελληνικός μύθος είναι του Προμηθέα. Σε ελεύθερη αναδιήγηση²⁷⁴ η εξιστόρησή του έχει ως εξής:

«Κάποτε υπήρχαν μόνον Θεοί και όχι θνητά πλάσματα. Όταν ήρθε ο χρόνος ο καθορισμένος από τη μοίρα (χρόνος ειμαρμένος γενέσεως) για τη δημιουργία και αυτών, οι Θεοί τα δημιούργησαν στα έγκατα της γης από μίγμα γης και φωτιάς, και από όσα στοιχεία ανακατεύονται με τη φωτιά.²⁷⁵ Οι Θεοί διέταζαν τους Τιτάνες Προμηθέα και Επιμηθέα να εφοδιάσουν και να μοιράσουν στο καθένα τους ταιριαστές ιδιότητες, ώστε να βγουν από τη γη στο φως. Τη διανομή ανέλαβε ο Επιμηθέας, ο οποίος εξόπλισε όλα τα ζώα με δυνατότητες απαραίτητες για την επιβίωσή τους, (όπως μεγάλο μέγεθος, ταχύτητα, εύκολο πολλαπλασιασμό). Εξόδεψε όμως όλες τις ιδιότητες στα άλογα ζώα και ξέχασε τον άνθρωπο, τον οποίο άφησε γυμνό και ανυπόδυτο, χωρίς στρωσίδι και χωρίς κανένα όπλο». Από το αδιέξοδο θα βγάλει τον άνθρωπο ο Προμηθέας, ο οποίος, μόλις αντιλήφθηκε την αστοχασιά του αδελφού του: «κλέπτει Ηφαίστου και Αθηνάς την έντεχνον σοφίαν συν πυρί αμήχανον γαρ ην ανευ πυρός αυτήν κτητην τω ή χρήσιμην γενέσθαι και ούτω δη δωρείται ανθρώπω»²⁷⁶. Ο άνθρωπος λοιπόν εφοδιασμένος με τα δώρα του Προμηθέα και επειδή κρατούσε από θεική μοίρα, λέει ο Πλάτων, εξ αιτίας της συγγενείας του με τον Θεό, μόνον αυτός από τα ζώα πίστεψε στους Θεούς και ίδρυσε βωμούς και αγάλματα προς τιμή τους. κατ'όπιν κατάφερε με την 'τέχνη' να διαρθρώσει φωνή και λέξεις και να φτιάξει κατοικίες και ενδύματα και στρωσίδια και να βρει τροφές από τη γη. Επειδή όμως ζούσαν διασκορπισμένοι και ήταν εξαιρετικά ευάλωτοι στα άγρια θηρία, συγκεντρώθηκαν όλοι μαζί και δημιούργησαν πόλεις. Πάλι όμως αδικούσαν ο ένας τον άλλον, γιατί δεν είχαν την πολιτική τέχνη. Τότε ο Δίας φοβούμενος μήπως χαθεί το ανθρώπινο γένος θα δώσει στους ανθρώπους την αιδώ (συναίσθηση της τιμής και της φιλοτιμίας, σεβασμός) και τη δίκη (=δικαιοσύνη), για να υπάρξει αρμονία στις πόλεις»²⁷⁷.

Ο Προμηθέας είναι ο πολιτισμικός ήρωας των Ελλήνων. Θα δώσει στους ανθρώπους τη φωτιά και τη συνακόλουθη έντεχνο σοφία, δηλαδή τη σοφία που

²⁷⁴ Η αναδιήγηση του μύθου στηρίζεται στην εκδοχή που παραθέτει ο Πλάτων στον *Πρωταγόρα*, 320D-323E. Ο μύθος του Προμηθέα φαίνεται πως ήταν αγαπητός στους αρχαίους Έλληνες, δεδομένου ότι απαντάται και σε άλλα έργα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας: από τη Θεογονία του Ησιόδου, όπου παρουσιάζεται ως πανούργος που ξεγελά τον πατέρα Δία, μέχρι την τραγωδία *Προμηθεύς Δεσμώτης* του Αισχύλου, όπου παρουσιάζεται ως αντιεξουσιαστής. Επίσης η τιμωρία του Προμηθέα ήταν ένα μοτίβο που κοσμούσε πολλά αγγεία της εποχής.

²⁷⁵ Η φωτιά αναμειγνύεται με τον αέρα και η γη με το νερό. Ο μύθος παραπέμπει στα τέσσερα στοιχεία, από τα οποία δημιουργήθηκε το σύμπαν.

²⁷⁶ Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 321B6.

²⁷⁷ Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 322A-323A.

εμπεριέχει την τέχνη και συμπορεύεται μαζί της. Άλλωστε η έννοια της σοφίας αρχικά σήμαινε μαστοριά, επιδεξιότητα και εμπειρία σε κάποια τέχνη και κατόπιν, κατά τον 5^ο αι.π.Χ., είχε την έννοια της πνευματικής καλλιέργειας.²⁷⁸ Δεν είναι τυχαίο, επομένως, ότι οι αρχαίοι Έλληνες θεωρούσαν προστάτες της τεχνικής επιδεξιότητας τόσο τον κουτσό σιδηρουργό Θεό Ήφαιστο, όσο και την Αθηνά, η οποία ως θεά της σοφίας προστάτευε τους μαστόρους και τους τεχνίτες, γι' αυτό είχε και το όνομα Εργάνη Αθήνα.²⁷⁹ Άλλωστε ακόμη και σήμερα 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.²⁸⁰

Ο Προμηθέας των αρχαίων Ελλήνων, ο Botoque των Ινδιάνων της Ν. Αμερικής και ο Ντουνκαραμπάγια και οι «Θηρευτές γιοί» των Αβορίγιων της Αυστραλίας, έχουν ένα κοινό στοιχείο. Πρόκειται για ήρωες μύθων που, αν και ανήκουν σε διαφορετικούς πολιτισμούς χωροχρονικά, όλοι τους κλέβουν τη φωτιά και την προσφέρουν στην κοινωνία τους μαζί με τις παρεπόμενες γνώσεις και ωφέλειές της: τέχνες, λόγο, μαγειρική. Ως πολιτισμικοί ήρωες προσφέρουν τον πολιτισμό τόσο με την έννοια του civilization, όσο και με την έννοια του culture. Οι δε παραπάνω μύθοι λειτουργούν τρόπον τινά ως ερμηνευτική παράδοση που καταδεικνύει την οικουμενική σημασία που αποδίδουν διαφορετικοί πολιτισμοί στη φωτιά και τη μαγειρική.

Η κατασκευή των εργαλείων και ο έλεγχος της φωτιάς είναι αναμφισβήτητα από τα σημαντικότερα επιτεύγματα του ανθρώπου. Τα πρώτα ανθρώπινα όντα από τότε που στάθηκαν στα δύο τους πόδια, απέκτησαν δύο χαρακτηριστικά λέει ο Α. Leroi-Gourhan: το βραχύ πρόσωπο και το ελεύθερο κατά τη μετακίνησή τους χέρι με

²⁷⁸ Στον Επιτάφιο του Θουκυδίδη όμως, [B. 40], έργο του 5^{ου} αι. π.Χ., η έννοια της σοφίας σημαίνει γενικά την πνευματική καλλιέργεια. «Φιλοκαλούμεν τε γαρ μετ' ευτελείας και φιλοσοφούμεν άνευ μαλακίας» = και πράγματι αγαπούμε το ωραίο που συνδυάζεται με απλότητα και καλλιεργούμε τα γράμματα χωρίς μαλθακότητα.

²⁷⁹ Στην Αθήνα υπήρχε κοινός λατρευτικός ναός του Ηφαίστου και της Αθηνάς, το γνωστό μας «Θησείο». Για την εργάνη Αθηνά βλ. Ι. Θ. Κακριδής, *Ελληνική μυθολογία*, τ. 2., Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986, σσ. 110-113.

²⁸⁰ Πρβλ επί παραδείγματι τη συλλειτουργία χρηστικότητας και αισθητικής στη λαϊκή τέχνη. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 285-301.

αποτέλεσμα τη χρήση εργαλείων.²⁸¹ Και η σχέση του προσώπου και του χεριού παραμένει στενή στη διαδικασία ανάπτυξης του εγκεφάλου. Το εργαλείο για το χέρι και η γλώσσα για το πρόσωπο είναι δύο πόλοι του ίδιου μηχανισμού που συνιστούν την εξέλιξη του ανθρώπου και τη διαφοροποίησή του από τα άλλα όντα.²⁸²

Πρώτος ωστόσο για την απελευθέρωση του χεριού είχε γράψει ο F. Engels, ο οποίος το θεωρούσε όχι μόνο όργανο, αλλά και προϊόν εργασίας. Η δε εργασία συνιστά, κατά τη γνώμη του, την ειδοποιό διαφορά του ανθρώπου από τα άλλα ζώα. Πρώτα μάλιστα αναπτύχθηκε η εργασία, η οποία άρχισε με την κατασκευή εργαλείων, και στη συνέχεια η γλώσσα. Με τα εργαλεία, λέει ο Engels, ο άνθρωπος πέρασε από τη φυτική διατροφή στην κρεοφαγία, η οποία βοήθησε στη γρηγορότερη ανάπτυξη του εγκεφάλου. Έτσι ο άνθρωπος οδηγήθηκε στη χρήση της φωτιάς, στην εξημέρωση των ζώων και στην κυριαρχία του πάνω στη φύση.²⁸³

Όπως και να έχει όμως το πράγμα, η χρήση των εργαλείων και φυσικά η μαγειρική με τη χρήση της φωτιάς, συνιστούν μια τέχνη που προϋποθέτει επιδεξιότητα και απαιτεί ανεπτυγμένη νόηση.²⁸⁴

1. Θ. Το μαγειρικό τρίγωνο: η μικρή πραγματεία γαστρονομικής εθνολογίας και η συνεισφορά του δομισμού του Claude Levi-Strauss

Η συμβολή του Claude Levi-Strauss στην ανθρωπολογία είναι αναμφισβήτητα τεράστια.²⁸⁵ Το πολυσύνθετο έργο του συμπυκνώνει τη γαλλική φιλοσοφική

²⁸¹ A. Leroi-Gourhan, *Το έργο και η ομιλία του ανθρώπου*, τομ. Α, μετ. Α. Ελεφάντης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2000, σ. 44.

²⁸² A. Leroi-Gourhan, *Το έργο και η ομιλία του ανθρώπου*, τομ. Α, ό.π., σσ. 46-47.

²⁸³ Φ. Ενγκελς, «ο ρόλος της εργασίας στην εξανθρώπιση του πιθήκου», στο: *Διαλεκτική της φύσης*, μετ. Θ. Μαρίνος, Αναγνωστίδης, Αθήνα 1984, σσ. 253-259.

²⁸⁴ Η μετατροπή των ωμών φαγητών σε μαγειρεμένα μέσω της φωτιάς, ήταν ο πιο καθοριστικός παράγοντας για τη βιολογική και κυρίως πολιτισμική εξέλιξη του ανθρώπινου είδους. Για το θέμα αυτό, για μία δηλαδή θεωρία του μαγειρέματος, βλ. Ρ. Ράνγκεμ, *Παίρνοντας φωτιά. Πώς η μαγειρική μάς έκανε ανθρώπους*, μετ. Γ. Δήμας, ΑΒΓΟ, Αθήνα 2010, (ιδίως τις σελίδες 7-20). Και φυσικά τις απόψεις του Levi-Strauss που ακολουθούν.

²⁸⁵ Πρβλ. R. Deliege, *Levi-Strauss today. An introduction to structural anthropology*, Berg, Oxford 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-Βέικου, Καστανιώτης, Αθήνα 2004, σσ. 277-304, κλπ.

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. Jakobson.²⁸⁶ 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.²⁸⁷ 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).²⁸⁸

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

²⁸⁶ 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.

²⁸⁷ C. Levi-Strauss, *Structural anthropology*, ό.π., σσ. 31-96

²⁸⁸ C. Levi-Strauss *Άγρια Σκέψη*, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σ. 206.

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.²⁸⁹ 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».²⁹⁰ 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».²⁹¹ 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.²⁹²

Όσον αφορά το 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

²⁸⁹ Claude Levi-Strauss, *Άγρια Σκέψη*, μετ. Ε. Καπουρτζή, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σσ. 97-130. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Ο Claude Levi-Strauss και το έργο του» ό.π., σσ. 65-70.

²⁹⁰ Claude Levi-Strauss, *Άγρια Σκέψη*, ό.π., σ. 107.

²⁹¹ C. Levi-Strauss, *Structural anthropology*, ό.π., σ. 230.

²⁹² 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.

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

Πολιτισμός

Μη επεξεργασμένο

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.²⁹³ 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.²⁹⁴

Πέρα όμως από αυτό το γενικό τρίγωνο ο Levi-Strauss εξετάζει δύο τρόπους μαγειρέματος που αντιπροσωπεύουν πολυάριθμους πολιτισμούς: το ψητό και το

²⁹³ 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.

²⁹⁴ C. Levi-Strauss, «Petit trait d'ethnologie culinaire» ό.π., σ. 396.

βραστό. Η ψητή τροφή επηρεάζεται άμεσα από τη φωτιά, καθώς βρίσκεται σε μια σχέση μη διαμεσολαβημένης ένωσης, ενώ η βρασμένη τροφή είναι αποτέλεσμα μιας διπλής διαδικασίας διαμεσολάβησης: από το νερό, στο οποίο βυθίζεται και από το δοχείο που περιέχει και τα δύο, τροφή και νερό. Έτσι θα μπορούσε να τοποθετήσει κανείς το ψημένο στην πλευρά της φύσης και το βραστό στην πλευρά του πολιτισμού. Πράγματι το βραστό απαιτεί τη χρήση ενός σκεύους που είναι κατ' αρχάς πολιτισμικό αντικείμενο. Αλλά και συμβολικά, εφ' όσον ο πολιτισμός δρα μεσολαβητικά μεταξύ του ανθρώπου και του κόσμου, το μαγείρεμα με το βράσιμο ασκεί μια μεσολάβηση, μέσω του νερού, ανάμεσα στην τροφή που ενσωματώνει ο άνθρωπος και σε ένα άλλο στοιχείο του φυσικού κόσμου: τη φωτιά.²⁹⁵

Δεδομένου ότι το ψημένο προσιδιάζει στη φύση και το βρασμένο στον πολιτισμό, κάτω από αυτές τις κατηγορίες καλύπτεται και μια άλλη αντίθεση: μη επεξεργασμένη-επεξεργασμένη τροφή. Ωστόσο αυτή η τελευταία αντίθεση μπορεί να προσλάβει πολύ διαφορετικές αξίες, διότι δεν ορίζουν με τον ίδιο τρόπο όλες οι κοινωνίες το βρασμένο και το ψητό. Για πολλές κοινωνίες το ψητό συγγενεύει με το ωμό, δηλαδή με το μη επεξεργασμένο και το μαγειρευτό με το σάπιο. Η συγγένεια ψητού-ωμού είναι συχνά αποτέλεσμα ατελούς ψησίματος. Κάθε φορά το ψητό είναι ψημένο άνισα, είτε από τη μια ή την άλλη πλευρά είτε από μέσα ή απ' έξω. Η συγγένεια πάλι του βραστού με το σάπιο αναδεικνύεται σε πολλές ευρωπαϊκές γλώσσες με εκφράσεις, όπως *rot rouiri*, για κρέατα μαριναρισμένα που βράζονται με λαχανικά ή ακόμη η γερμανική έκφραση *Zu Brei zerkochtes Fleisch* που σημαίνει: «ένα κρέας που σάπισε από το μαγείρεμα».²⁹⁶ Επίσης το βραστό μαγειρεύεται μέσα σε σκεύος, ανακαλεί την κοιλότητα και εκφράζει μια ενδο-κουζίνα. Αντιθέτως το ψητό μαγειρεύεται χωρίς σκεύος, ανακαλεί την κυρτότητα και εκφράζει μία έξω-κουζίνα.²⁹⁷ «Το βραστό υπόκειται σε μια διαδικασία χωρίς να χάνει τις ουσίες του μέσα σε κλειστή κοιλότητα και συμβολίζει την κοσμική ολότητα. [...] Το βραστό είναι η ζωή, το ψητό ο θάνατος. Η λαϊκή παράδοση σε ολόκληρο τον κόσμο έχει να μας δώσει πολλά παραδείγματα του καζανιού της αθανασίας, αλλά κανένα για τη σούβλα της αθανασίας».²⁹⁸

²⁹⁵ C. Levi-Strauss, «Petit trait d'ethnologie culinaire», ό.π., σ. 397.

²⁹⁶ C. Levi-Strauss, ό.π., σσ. 398-399.

²⁹⁷ C. Levi-Strauss, ό.π., σ. 400.

²⁹⁸ C. Levi-Strauss, ό.π., σ. 403.

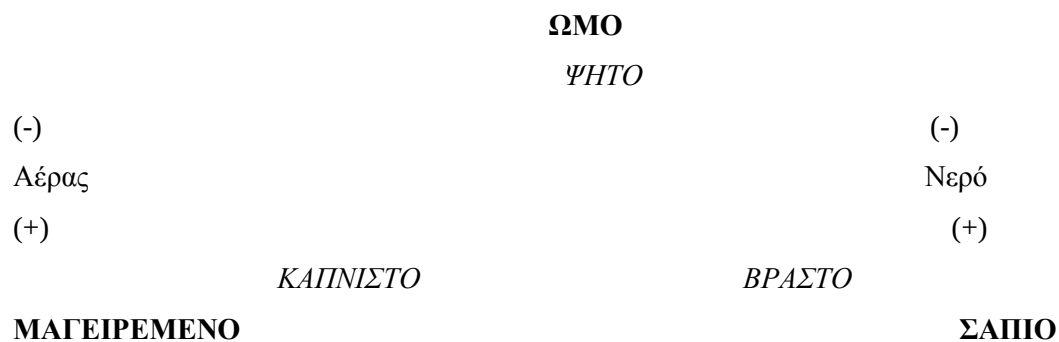
Βρασμένο	Ψημένο
[διαμεσολάβηση νερού και αγγείου]	[απ' ευθείας από τη φωτιά]
Πολιτισμός	Φύση
Επεξεργασμένο	Μη επεξεργασμένο
Συγγενεύει με το σάπιο	Συγγενεύει με το ωμό
Ενδο-κουζίνα	Έξω-κουζίνα
Ζωή	Θάνατος

Αν το ψητό τοποθετείται δίπλα στο ωμό και τη φύση και το βραστό δίπλα στο σάπιο και στον πολιτισμό, λείπει μια τρίτη κατηγορία που να καταδεικνύει μαγειρική μορφή που πλησιάζει περισσότερο την αφαιρετική κατηγορία του μαγειρεμένου. Είναι το κάπνισμα που όπως και το ψήσιμο, ενέχει μία μη διαμεσολαβημένη διαδικασία -γίνεται χωρίς σκεύος και νερό-, αλλά αντίθετα με αυτό και όμοια με το βράσιμο, είναι μία μορφή αργού μαγειρέματος, το οποίο είναι ταυτόχρονα ομοιόμορφο και σε βάθος. Στη διαδικασία του καπνίσματος τίποτε δεν παρεμβαίνει, μεταξύ φωτιάς και κρέατος, εκτός από τον αέρα, όπως και στο ψήσιμο. Αλλά στη μια περίπτωση το στρώμα του αέρα μειώνεται στο ελάχιστο, ενώ στην άλλη αυξάνεται στο μέγιστο. Επίσης ενώ στην περίπτωση του ψησίματος απουσιάζουν τα εργαλεία, δεδομένου ότι ένα οποιοδήποτε ραβδί μπορεί να αντικαταστήσει τη σούβλα, στην περίπτωση του καπνίσματος η κατασκευή ενός μικρού κτίσματος, για να τοποθετηθεί το κρέας από τον άνθρωπο, είναι πράξη πολιτισμού. Υπ' αυτή την άποψη το κάπνισμα μοιάζει περισσότερο με το βράσιμο, ωστόσο οι κατασρόλες είναι αγγεία που τακτοποιούνται και πλένονται με προσοχή, καθαρίζονται και αποθηκεύονται, για να επαναχρησιμοποιηθούν. Το κτίσμα για το κάπνισμα όμως είναι μια εφήμερη κατασκευή. Στην περίπτωση των Ινδιάνων της Γουιάνας μάλιστα το κτίσμα του καπνίσματος πρέπει να καταστραφεί αμέσως, διότι αλλιώς το θήραμα που καπνίζεται θα εκδικείται και θα ερχόταν να βρει τον κυνηγό.²⁹⁹

Τα σκεύη του βρασίματος θεωρούνται τα πιο διαρκή πολιτισμικά αντικείμενα, ενώ το βραστό καταναλώνεται άμεσα. Όσον αφορά το κάπνισμα δημιουργεί τρόφιμα που αντιστέκονται στη φθορά του χρόνου από όσα μαγειρεύονται με οποιονδήποτε άλλον τρόπο. Όταν το αποτέλεσμα είναι διαρκές, το μέσον πρέπει να είναι εφήμερο

²⁹⁹ C. Levi-Strauss, ό.π., σσ. 403-404.

και το αντίθετο. Στο εσωτερικό λοιπόν του μαγειρικού τριγώνου ο Levi-Strauss χαράσσει ένα άλλο τρίγωνο που αφορά τις πιο απλές συνταγές, εφ' όσον έχουμε περιορισθεί σε τρεις τρόπους παρασκευής: το ψητό, το βραστό και το καπνιστό. Το καπνιστό και το βραστό αντιτίθεται όσον αφορά τη φύση του στοιχείου που παρεμβαίνει ανάμεσα στη φωτιά και την τροφή, είτε είναι αέρας είτε είναι νερό. Το καπνιστό και το ψητό αντιτίθενται από τη μικρότερη ή μεγαλύτερη απόσταση του στοιχείου του αέρα. Το ψητό και το βραστό από την παρουσία ή απουσία νερού. Τα σύνορα μεταξύ φύσης και πολιτισμού, τα οποία μπορεί κανείς εύκολα να χαράξει παράλληλα με αυτά του νερού ή του αέρα, θέτουν, όσον αφορά τα μέσα, το ψητό και το καπνιστό από τη μεριά της φύσης και το βραστό από τη μεριά του πολιτισμού. Όσον αφορά τα αποτελέσματα, το καπνιστό από τη μεριά του πολιτισμού και το βραστό και το ψητό από τη μεριά της φύσης.³⁰⁰



Ωστόσο το σύστημα της μαγειρικής είναι πιο σύνθετο και συνεχώς προκύπτουν μαγειρικές κατηγορίες που συμπληρώνουν και μετασχηματίζουν το μοντέλο: η αποξήρανση και η συντήρηση, το μαγείρεμα στον ατμό, το τηγάνισμα, ο χθόνιος φούρνος, το ψητό στα κάρβουνα και στον φούρνο, είναι μαγειρικές τεχνικές που καθιστούν περίπλοκη τη δομή της μαγειρικής.³⁰¹ Εάν τέλος λάβουμε υπ' όψη μας και διαστάσεις όπως ζωική-φυτική τροφή, τάξη, παρουσίαση και χειρονομίες του γεύματος, αλλά και αντιθέσεις, όπως άνδρες-γυναίκες, οικογένεια-κοινωνία, χωριό-ύπαιθρο, οικονομία-σπατάλη, ευγενείς-λαός, ιερό-βέβηλο, ελπίζουμε να ανακαλύψουμε, καταλήγει ο Levi-Strauss, στο ότι: «η κουζίνα κάθε κοινωνίας είναι

³⁰⁰ C. Levi-Strauss, «Petit trait d'ethnologie culinaire», ό.π., σσ. 405-406.
³⁰¹ C. Levi-Strauss, «Petit trait d'ethnologie culinaire», ό.π., σσ. 407-410.

μία γλώσσα, στην οποία μεταφράζεται ασυνείδητα η δομή της και, πολύ περισσότερο, αποκαλύπτονται οι αντιθέσεις της».³⁰²

1. ι. Γαστρονομία και καθημερινή διατροφή

Η έννοια της γαστρονομίας έχει ταυτιστεί με την αναζήτηση της ποιότητας στη γεύση και με την καλοφαγία. Η λέξη είναι ελληνική και ετυμολογικά προέρχεται από το ουσιαστικό γαστήρ= κοιλιά, στομάχι και το νόμος/-ια, από το ρήμα νέμω, για να δηλώσει το σύνολο των γνώσεων που αναφέρονται στην αναζήτηση ποιοτικών τροφών και στην μαγειρική τους με έντεχνο τρόπο, ώστε να αποτελέσουν ένα γεύμα υψηλής μαγειρικής και να σημάνουν εν γένει την τέχνη του ευ ζην.³⁰³

Η γαστρονομία ενδιαφέρεται, μέσω του συνδυασμού των τροφών, για τη δημιουργία πρωτότυπων εδεσμάτων που διεγείρουν τις αισθήσεις, κατά τρόπο ώστε ο τρώγων να ξεπερνά τον κορεσμό και να νιώθει ευχαρίστηση. Η γαστρονομία πέρα από την ποιότητα των προϊόντων προϋποθέτει κατάλληλο περιβάλλον, όπου το φαγητό μαγειρεύεται από επιδέξιους σεφ και καταναλώνεται από εκλεκτούς πελάτες. Ένας τέτοιος χώρος δεν μπορεί παρά να είναι, τουλάχιστον για τα σύγχρονα ευρωπαϊκά δεδομένα, το εστιατόριο, δεδομένου ότι ανέκαθεν οι πλούσιοι διέθεταν δική τους κουζίνα με ολόκληρη στρατιά μαγείρων.³⁰⁴ Για παράδειγμα ένα από τα πιο γνωστά παγκοσμίως εστιατόρια για τις γαστρονομικές του δημιουργίες είναι το Ελ Μπουλί του F. Adria στην Καταλανία. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του είναι ότι συνηθισμένα υλικά υφίστανται κάποια αλχημική διαδικασία και μεταμορφώνονται σε αφρούς, σκόνες, παγωμένες κρέμες. «Εκεί η δημιουργικότητα έχει συνδεθεί με την απόλυτη πρωτοτυπία. Ο ‘αέρας από καρότο’ επί παραδείγματι είναι μια παραλλαγή

³⁰² C. Levi-Strauss, «Petit trait d’ethnologie culinaire», ό.π., σ.410. πρβλ επίσης την παρουσίαση των απόψεων του Levi-Strauss περί μαγειρικής από τους Βρετανούς ανθρωπολόγους J. Goody, *Cooking, cuisine and class. A study in comparative sociology*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, σσ. 17-29 και E. Leach, *Levi-Strauss*, ό.π., σσ. 60-84. Χαρακτηριστική είναι η κριτική διάθεση που έχει ο E. Leach απέναντι στον Levi-Strauss και γενικά στο δομισμό, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι δεν παραδέχεται την αξία και την επιρροή του λεβιστρωσιανού δομισμού στην ανθρωπολογία.

³⁰³ J. Vítoux, *Η γαστρονομία*, μετ. Μ. Lebrun –Μ. Λουκά-Γ. Σιδέρης, Το Βήμα-γνώση, (από τις εκδόσεις Que sais-je?), Αθήνα 2007, σσ. 5-8.

³⁰⁴ Ο J. Vítoux, ό.π., σ. 99, γράφει: «Το να τρώει κανείς έξω από το σπίτι του ήταν συχνά μια δοκιμασία: τα διάφορα πανδοχεία και καπηλειά προσέφεραν στέγη, ένα απλό πιάτο φαγητού και καμιά φορά και ένα κρεβάτι. Η παροχή υπηρεσιών στον τομέα της γαστρονομίας είναι φαινόμενο της σύγχρονης εποχής». Για μια αναφορά στην εμφάνιση –περίπου τον 16^ο αι.- και την εξέλιξη των εστιατορίων ως σήμερα, J. Vítoux, ό.π. σσ. 99-105. και επίσης E. Shore, «Τρώγοντας έξω. Η εξέλιξη του εστιατορίου», *Ιστορία της γεύσης*, στο: P. Freedman (επιμ.), μετ. Β. Ποταμιάνου, Polaris, Αθήνα 2009, σσ., 301-331.

των αφρών που έγιναν σήμα κατατεθέν της 'μοριακής κουζίνας'³⁰⁵ της φαντασίας και της αλχημικής μεταμόρφωσης. Ο αέρας είναι ελαφρύτερος από τον αφρό-αποτέλεσμα που επιτυγχάνεται με εξαιρετικά δυνατό ανακάτεμα και στη συνέχεια ξάφρισμα της επιφάνειας, ώστε να προκύψει κάτι σχεδόν εξαυλωμένο με έντονη όμως γεύση».³⁰⁶

Η γαστρονομία πέρα από τη μαγειρική έχει να κάνει και με την τέχνη του να στρώνεται ένα τραπέζι σωστά και όμορφα, από το τραπεζομάντιλο και τα σερβίτσια του μέχρι το κατάλληλο μενού, τη σειρά δηλαδή των εδεσμάτων και την ευγένεια του σερβιρίσματος της τροφής. Φυσικά η όλη αβρότητα των τρόπων έχει να κάνει και με τη συζήτηση μεταξύ των συνδαιτυμόνων για πολλά και ενδιαφέροντα θέματα.³⁰⁷ Ο δε λόγος περί φαγητού είναι πάντα εκλεπτυσμένος: Για του λόγου το αληθές παραθέτουμε την περιγραφή ενός κόκκινου κρασιού τύπου merlot: «(κρασί) με έντονο χρώμα και σπάνια αρώματα ώριμων φρούτων και άγριων μούρων. Μαλακό, αλλά ευγενικά σαρκώδες στο στόμα, εμφανίζει αριστοκρατικά βελούδινη επίγευση γεμάτη ωριμότητα και χάρη. Επιδέχεται αναγωγική παλαίωση στη φιάλη. Σερβίρεται στους 18 βαθμούς με ψητά και μαγειρευτά κρέατα και τυριά μέτριας έντασης».³⁰⁸

Εάν λοιπόν η γαστρονομία είναι υψηλή τέχνη του ευ ζην, τότε διαχωρίζεται από την καθημερινή διατροφή. Ο Revel διακρίνει τη λαϊκή από τη λόγια κουζίνα. Η πρώτη είναι η κουζίνα του χωριού, η οικογενειακή κουζίνα που την αναλαμβάνει η νοικοκυρά του σπιτιού ή κάποια ταπεινή μαγείρισσα. Στηρίζεται στην εκμετάλλευση των προϊόντων κάθε περιοχής και εποχής, είναι εναρμονισμένη με τη φύση, στηρίζεται σε μια παραδοσιακή τεχνογνωσία που μεταφέρεται από γενιά σε γενιά μέσω της μίμησης και της συνήθειας. Η λόγια κουζίνα αντιθέτως είναι η κουζίνα των πλουσίων, την αναλαμβάνουν δεξιοτέχνες σεφ, στηρίζεται στην εφευρετικότητα, τη φαντασία, τον πειραματισμό και την καινοτομία.³⁰⁹ Τηρουμένων μάλιστα των αναλογιών θα λέγαμε ότι η κουζίνα είναι όπως η τέχνη: λαϊκή και λόγια.

Ο Revel ασκεί κριτική στη γαστρονομία της λόγιας κουζίνας στις περιπτώσεις που αυτή καθώς προσπαθεί να βελτιώσει το μενού της και να πρωτοτυπήσει,

³⁰⁵ Για την επανάσταση που έφερε η μοριακή κουζίνα και για σχετικές συνταγές βλ. H. This, *Μοριακή γαστρονομία*, μετ. Α. Μωράκη, Πατάκης, Αθήνα 2007.

³⁰⁶ P. Freedman, «Μία νέα ιστορία της κουζίνας», στο: P. Freedman (επιμ.), μετ. Β. Ποταμιάνου, Polaris, Αθήνα 2009, σσ. 29-30.

³⁰⁷ J. Vitaux, *Η γαστρονομία*, ό.π., σσ. 87-99.

³⁰⁸ Δ. Χατζηνικολάου, *Το αλφαβητάρι των Ελληνικών κρασιών*, Τεγόπουλος, Αθήνα 2011, σ. 130.

³⁰⁹ J- F. Revel, *Ο γαστρονομικός πολιτισμός από την αρχαιότητα έως σήμερα*, μετ. Β. Ποταμιάνου, Πολύτροπον, Αθήνα 2008, σ. 34.

χρησιμοποιεί τοπικές συνταγές, στις οποίες εισάγονται επιτηδευμένες εξωτικές γεύσεις. Αυτό το ετερόκλητον των προϊόντων καταλήγει στην περιπλοκότητα και τη γραφικότητα.³¹⁰ Μιλάει για μια συνεργασία μεταξύ λαϊκής και εκλεπτυσμένης κουζίνας και πιστεύει ότι η τέχνη του σεφ είναι ακριβώς να γνωρίζει τι μπορεί να δανειστεί από την παράδοση χωρίς να την προδώσει. Χωρίς να εξιδανικεύει τη λαϊκή κουζίνα, η οποία πέρα από προτερήματα έχει και πολλά ελαττώματα, -όπως π.χ σε ορισμένες περιπτώσεις τα πολλά λίπη και το υπερβολικό βράσιμο,- ο Revel παρατηρεί ότι η υψηλή κουζίνα δεν ανήκει μόνο στους προνομιούχους και εν τέλει οι πλούσιοι δεν τρώνε απαραίτητα καλύτερα.³¹¹

Γαστρονομία μπορεί να υπάρξει παντού και στους πλούσιους και στους φτωχούς. Ο Revel φαίνεται να είναι πιο κοντά στη σκέψη του Brillat-Savarin, για τον οποίον η γαστρονομία είναι η αναλυτική γνώση όλων των στοιχείων που αφορούν τη διατροφή του ανθρώπου.³¹² Πράγματι πολλές λαϊκές συνταγές δεν έχουν τίποτε να ζηλέψουν από τις υψηλές κουζίνες. Εκτός λοιπόν από το να απολαμβάνουμε τα ακριβά κρασιά μας και να τρώμε -κυριολεκτικά!- αέρα κοπανιστό, του αφρούς δηλαδή της μοριακής κουζίνας, μπορούμε να βρούμε γαστρονομικές δημιουργίες και στις παραδοσιακές μαγειρικές.³¹³ Οι Κωνσταντινοπολίτισσες και Μικρασιάτισσες φημίζονταν για τις γαστρονομικές τους δημιουργίες ακόμη και στην καθημερινή τους μαγειρική. Αναφορές για την πολιτική κουζίνα επί παραδείγματι έχουμε στο μυθιστόρημα της Μ. Ιορδανίδου *η Λωζάντρα*: «Ο Κομφούκιος, λέει, χώρισε τη γυναίκα του, γιατί το ρύζι δεν ήταν ποτέ αρκετά λευκό ούτε ο κιμάς καλά κοπανισμένος. Και όταν ξαναπαντρεύτηκε, πήρε γυναίκα μερακλού στο φαγητό, γιατί η τύχη μας, λέει, δεν είναι στα χέρια των Θεών, αλλά στα χέρια εκείνου που μαγειρεύει την τροφή μας».³¹⁴ Είτε πάλι: «Βάλε μπόλικο κρεμμύδι στο γιαλαντζί ντολμά, για να κάνεις το ντολμά νόστιμο, ρίξε μέσα και δυόσμο, για να τον κάνεις χωνευτικό. Στο κυδωνάτο που είναι στυφτικό ρίξε μαζί να βράσουν και τα κουκούτσια του κυδωνιού που είναι πολύ μαλαχτικά, για να φέρεις την ισορροπία».³¹⁵ Αλλά και στις πιο ταπεινές κουζίνες υπάρχουν αντίστοιχα

³¹⁰ J- F. Revel, ό.π., σσ. 30-31.

³¹¹ J- F. Revel, ό.π., σσ. 36-39.

³¹² J. A. Brillat-Savarin, *The Physiology of taste or Transcendental gastronomy*, eBooks@Adelaide, Australia 2007. βλ. Επίσης το ίδιο έργο στις εκδόσεις: Penguin Books 1970.

³¹³ Για πρόχειρα παραδοσιακά ελληνικά φαγητά της ανάγκης, τα οποία όμως σε τίποτε δεν υστερούν έναντι των γαστρονομικών δημιουργιών των σεφ βλ. Ε. Βουτσινά, «Τοπικές μαγειρικές», στο *Επτά Ημέρες* -ένθετο στην εφ. *Η Καθημερινή*, 19 Απρ. 1998, σ. 27.

³¹⁴ Μ. Ιορδανίδου, *Λωζάνδρα*, Εστία, Αθήνα 1985, σ. 21.

³¹⁵ Μ. Ιορδανίδου, *Λωζάνδρα*, ό.π., σ. 22.

παραδείγματα. Όπως διαπιστώθηκε λόγου χάρη στην παρούσα έρευνα, ο συνδυασμός γλυκού-αλμυρού και κρέατος με φρούτο,³¹⁶ δεν είναι άγνωστος στους Καραγκούνηδες. Στις γλυκές πίτες κατ' αρχάς, όπως η κολοκυθόπιτα, ενσωματώνεται και λίγο αλμυρό τυρί, όχι μέσα, αλλά στην κόρα, στην άκρη του φύλου, ώστε αυτός που τρώει να έχει διαδοχικά και τις δύο γεύσεις. Επίσης συχνά συνόδευαν τα κρέατά τους με παντός είδους χόρτα, στα οποία έβαζαν και κορόμηλα, όχι πολύ ώριμα, ώστε να αποκτήσει το φαγητό μια γλυκόξινη υφή.

Οι γαστρονομικές απολαύσεις όμως δεν αντιδιαστέλλονται μόνο σε σχέση με τις παραδοσιακές και εθνικές κουζίνες, αλλά και σε σχέση με τη διεθνοποίηση των τροφών, πολλές από τις οποίες τείνουν να εκφράσουν μια παγκοσμιοποιημένη διατροφική καθημερινότητα. Κλασικά παραδείγματα αυτής της περίπτωσης είναι η Coca Cola και η αλυσίδα τροφίμων McDonald's, τα οποία προσφέρονται προς μαζική κατανάλωση. Τα προϊόντα αυτά προσφέρονται στο ευρύ κοινό ικανοποιώντας την έμφυτη τάση του ανθρώπου προς τον γευστικό νεωτερισμό και την αναζήτηση ποικιλίας στο φαγητό τους. Κατά τρόπο οξύμωρο όμως η τυποποίησή τους και η όμοια γευστική τους υφή, τα καθιστά συνηθισμένα και καθημερινά, οπότε μάλλον η διάδοσή τους πρέπει να αναζητηθεί και σε άλλους παράγοντες. Ενώ δηλαδή για τις χώρες, όπου τώρα διαδίδονται συνιστούν γευστικό νεωτερισμό και ικανοποιούν την περιέργεια των ανθρώπων, στις χώρες όπου είναι από χρόνια γνωστά και έχουν εδραιωθεί για τα καλά, αποτελούν μια άμεση διατροφική επιλογή που εξασφαλίζει χρόνο στους πολυάσχολους ή και αργόσχολους κατοίκους. Συνάμα η σύνδεσή τους με τη διαφήμιση και ως ένα σημείο με τη διασκέδαση έξω από το σπίτι τα κάνει ιδιαίτερα δημοφιλή καθώς δίνεται στους καταναλωτές η ψευδαίσθηση ότι γεύονται κάτι διαφορετικό κα «καινούριο» σε σχέση με το καθημερινό και τετριμμένο φαί τους, ενώ στην πραγματικότητα πρόκειται για τυποποιημένες γεύσεις. Η μεγάλη στροφή προς το τυποποιημένο φαγητό έγινε στη δεκαετία του 1980, οπότε και εμφανίζεται ο τύπος ενός «μεταμοντέρνου» καταναλωτή και φαγά, ο οποίος, κατά τον P. Scholliers, «έτρωγε ανάλογα με τη διάθεση, την ώρα, το περιβάλλον, τις επιθυμίες, την κοινωνική θέση και τους στόχους του. Οι μεταμοντέρνοι καταναλωτές θεωρούν

³¹⁶ Τους συνδυασμούς αυτούς που θεωρούνται γαστρονομική επανάσταση κατά τον 18^ο- 19^ο αι. της ευρωπαϊκής κουζίνας -κυρίως της γαλλικής-, ο Revel, τους ανάγει στις λαϊκές κουζίνες του 17^{ου} αι: «ο συνδυασμός γλυκού και αλμυρού ή κρέατος και φρούτου (πάπια με ροδάκινα), κάτι που σήμερα θεωρείται μία εκκεντρικότητα ορισμένων εστιατορίων, ήταν ο κανόνας κατά τον Μεσαίωνα και ως το τέλος του 17^{ου} αιώνα, καθώς όλες οι συνταγές για κρέας την εποχή εκείνη, περιείχαν ζάχαρη». J- F. Revel, *Ο γαστρονομικός πολιτισμός από την αρχαιότητα έως σήμερα*, μετ. Β. Ποταμιάνου, Πολύτροπον, Αθήνα 2008, σ. 34.

την καινοτομία δεδομένη, οικεία, αναμενόμενη, ακόμα και ευκταία. Αυτού του τύπου ο καταναλωτής είναι αντίθετος με εκείνον που υπήρχε πριν από το 1980, ο οποίος ήταν μάλλον πιο δεκτικός στη βούληση των παραγωγών».³¹⁷

Η διεθνοποίηση της τροφής όμως δεν αφορά, πλέον, μόνο δυτικές πολυεθνικές εταιρείες τύπου McDonald's, Nestle ή Coca Cola. Όλο και περισσότερο οι ξένες κουζίνες κερδίζουν έδαφος και παρεισφρεύουν στο δυτικό κόσμο. Οι εξωτικές γεύσεις συγκινούν τη Δύση και κουζίνες όπως η κινέζικη, η γιαπωνέζικη και η ταϊλανδέζικη είναι αγαπητές, ικανοποιώντας τους γευστικούς νεωτερισμούς των δυτικών, αλλά και το ενδιαφέρον τους για τις ξένες κουλτούρες και για εναλλακτικούς τρόπους διαίτας - με την ευρεία έννοια του τρόπου ζωής. Έτσι πέρα από τις ανατολικές τροφές η Δύση γνωρίζει και επηρεάζεται και από άλλες πολιτισμικές όψεις, όπως ο βουδισμός, η γιόγκα, το ταε κβο ντο. Τέλος αυτό που κάθε χώρα προβάλλει είναι η εθνική της κουζίνα, δεδομένου μάλιστα ότι το εθνικό φαγητό συνδέεται με τον τουρισμό και με το εμπόριο. Ως εκ τούτου πολλές φορές οι εθνικές κουζίνες κατασκευάζονται ως φολκλορικές αναβιώσεις και ακόμη περισσότερο προβάλλονται ως παραδοσιακά εδέσματα, μολονότι ούτε τα υλικά ούτε οι τεχνικές μαγειρέματος τους ακολουθούν την παραδοσιακή ή την καθημερινή διαίτα της χώρας.

Αυθεντικές ή διαστρεβλωμένες, οι γεύσεις ταξιδεύουν και κάποιες κουζίνες ή φαγητά διεθνοποιούνται. Σ' αυτό το ταξίδι των τροφών η Δύση προσπαθεί να κυριαρχήσει μέσω της εξάπλωσης των πολυεθνικών εταιρειών και της διαφήμισης των προϊόντων της -κυρίως fast και junk food-, ενώ από την άλλη η Ανατολή παρεισφρεί με τις εναλλακτικές και αργές διατροφικές της επιλογές προβεβλημένες ως «φιλοσοφικό τρόπο του ζην». Διατροφική αταξία και ανομία; Σίγουρα ναι. Ωστόσο από την άλλη υπάρχει και η δυνατότητα της επιλογής. Το τι τελικά θα κρατήσει από το διατροφικό χάος που μας κατακλύζει και πώς θα το αφομοιώσει κάθε κοινωνία, εξαρτάται και από τις ιδιαίτερες γευστικές της επιλογές που είναι ιστορικά και κοινωνικά προσδιορισμένες. Για το αν αυτή η παράδοση μιας κοινωνίας θα αντισταθεί στα ξένα διατροφικά πρότυπα, θα τα ενστερνισθεί ή θα τα προσαρμόσει, θα το δείξει ο χρόνος.

³¹⁷ P. Scholliers, «Καινοτομία και Παράδοση. Το νέο τοπίο στη γαστρονομία», στο: P. Freedman (επιμ.), μετ. Β. Ποταμιάνου, Polaris, Αθήνα 2009, σ., 335.

1.1α. Ερωτισμός και τροφή: αφροδισιακές και αναφροδισιακές τροφές

Ο ερωτισμός συνδέεται με την τροφή. Άλλωστε το ρήμα *λιμπίζομαι* χρησιμοποιείται, όταν ορεγόμαστε ένα φαγητό ή όταν λαχταρούμε ερωτικά έναν άνθρωπο, σχετίζεται δηλαδή με τη libido. Σε κάθε πολιτισμό υπάρχουν τροφές αφροδισιακές, που κατά κύριο λόγο είναι φυτά ή μπαχαρικά, αλλά και ζωικά είδη που διεγείρουν την ερωτική επιθυμία. Τα συγκεκριμένα είδη συνδέονται με τον ερωτισμό μέσω μιας ιδιαίτερης μαγειρικής. Αυτό σημαίνει ότι μέσω παρατήρησης απεδείχθη ότι αυξάνουν τη σεξουαλικότητα, οπότε λαμβάνονται από τους ενδιαφερομένους είτε ως μαγειρεμένο γεύμα είτε –συνηθέστερα- κατόπιν επεξεργασίας τους ως αφροδισιακά φίλτρα.³¹⁸ Και στη μία και στην άλλη περίπτωση πρόκειται για είδη που δεν καταναλώνονται, συνήθως, σε καθημερινή βάση και είναι τα περισσότερα δυσεύρετα ή ακριβά, οπότε και συνιστούν ιδιαίτερες συνταγές.

Αντίστοιχα, υπάρχουν και τα αναφροδισιακά είδη, αυτά που επιδρούν κατευναστικά και επιβραδύνουν την ερωτική επιθυμία. Το ποτό που γίνεται επί παραδείγματι από τους σπόρους και τη ρίζα του νούφαρου (Νυμφαία η λευκή) σε συνδυασμό με το σιρόπι από τις κάψες της παπαρούνας του οπίου, είναι το πιο φημισμένο αναφροδισιακό της Ευρώπης, δεδομένου ότι, όποιος άνδρας πίνει από αυτό το ποτό για σαράντα μέρες, παθαίνει μόνιμη ερωτική ανικανότητα.³¹⁹

Οι αφροδισιακές και οι αναφροδισιακές ‘τροφές’, λαμβάνονται είτε συνειδητά, όταν δηλαδή κάποιος θέλει εκούσια να αυξήσει ή να καταστείλει τη λίμπιντό του είτε ασυναίσθητα, όταν δηλαδή κάποιος λαμβάνει αυτά τα είδη εν αγνοία του. Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για ανθρώπους που οι ίδιοι θέλουν να ενισχύσουν την ερωτική επιθυμία είτε γενικά είτε προς τον ερωτικό τους σύντροφο ή στην αντίθετη περίπτωση για ανθρώπους που έχουν επιλέξει τη σεξουαλική αποχή, όπως επί παραδείγματι κάποιοι που ακολουθούν τον ασκητισμό και επιδιώκουν την καταστολή κάθε σεξουαλικού ενστίκτου. Στη δεύτερη περίπτωση πρόκειται για άνθρωπο που έχει λάβει, χωρίς να το ξέρει, τις εν λόγω ουσίες από κάποιο άλλο άτομο, το οποίο θέλει είτε να τον καταστήσει έντονα σεξουαλικά ενεργό, επειδή τον ποθεί είτε από την άλλη να χαλιναγωγήσει τον τυχόν έντονο ερωτισμό του, επειδή το ενοχλεί ή να καταστείλει εντελώς τη σεξουαλική του δραστηριότητα, επειδή τον

³¹⁸ Για μια συστηματική ανάλυση και έναν κατάλογο των εν λόγω ειδών βλ.: Ο. Δαβίδας, *Αφροδισιακά. Βότανα, ουσίες, συνταγές του μάγου Έρωτα*, Τρχαλία, Αθήνα 1998.

³¹⁹ Ο. Δαβίδας, *ό.π.*, σσ. 169-170.

εχθρεύεται. Οι περιπτώσεις αυτές και ιδίως η δεύτερη, της αδαούς κατανάλωσης, συνδέονται συνήθως με συμβολικές και μαγικές πρακτικές, ιδίως στα πλαίσια των παραδοσιακών κοινωνιών.

Το φαγητό της ερωτικής επιθυμίας ή της ερωτικής καταστολής είναι οριακό και αμφίσημο. Δεν είναι καθημερινό ούτε εορταστικό και σίγουρα δεν μαγειρεύεται - τις περισσότερες τουλάχιστον φορές- για να χορτάσει κανείς την πείνα του. Συνήθως δεν είναι καν φαγητό, αλλά φίλτρο, μαντζούνι, βοτάνι που αποδεικνύεται στη χρήση του άλλοτε αποτελεσματικό και άλλοτε επικίνδυνο, άλλοτε ωφελεί και άλλοτε βλάπτει ανάλογα με την περίπτωση και την περίπτωση. Είναι τις περισσότερες φορές κρυφό και μυστηριακό, δηλώνοντας την ενοχή του Δυτικού Πολιτισμού απέναντι στον έρωτα.

Η Ι. Allende γράφει: «Δεν μπορώ να ξεχωρίσω τον ερωτισμό από το φαγητό και δεν βλέπω για ποιόν λόγο να το κάνω. [...] τα όρια ανάμεσα στον έρωτα και την όρεξη για φαγητό είναι τόσο ακαθόριστα, ώστε μερικές φορές τα χάνω εντελώς».³²⁰ Θεωρεί ως αφροδισιακά οποιαδήποτε ουσία ή ενέργεια κεντρίζει τον ερωτικό πόθο, από τα οποία μερικά μπορεί να έχουν επιστημονική βάση, αλλά τα περισσότερα ενεργούν με την ώθηση της φαντασίας.³²¹ Κάθε πολιτισμός και κάθε άτομο αντιδρά σ'αυτά με τον τρόπο του. Η Allende καταλήγει: «τα αφροδισιακά είναι η γέφυρα ανάμεσα στη λαιμαργία και τη λαγνεία».³²²

Ο συσχετισμός διατροφής με τη σεξουαλικότητα μπορεί να αποδειχθεί και από το λεξιλόγιο μιας κοινωνίας, όπου συχνά όροι της μαγειρικής ή της γεύσης χρησιμοποιούνται μεταφορικά, για να δηλώσουν τον ερωτισμό ή και την αποχή από το σεξ. Η εμπειρική αυτή διαπίστωση έχει επισημανθεί και μελετηθεί από τον C. Levi-Strauss.³²³ Στην ελληνική γλώσσα η αίσθηση της γεύσης χρησιμοποιείται για να δηλώσει τη γνώμη και την ερωτική διάθεση που έχει κάποιος απέναντι στο υποκείμενο του πόθου ή στον ερωτικό σύντροφο, που συχνά ονοματίζεται ως «γλυκός», «ξινός», «πικρός», «πικάντικος», «νόστιμος». Συχνά ο ερωτικός σύντροφος αποκαλείται με το όνομα κάποιου φαγητού ή γλυκού: -«σουτζουκάκι», «γιουβαρλάκι», «λουκουμάκι»- με χρήση υποκοριστικού κατά προτίμηση. Για

³²⁰ Ι. Αλιέντε, *Αφροδίτη. Ιστορίες, συνταγές και άλλα αφροδισιακά*, μετ. Κλ. Σωτηριάδου, Ωκεανίδα, Αθήνα 1998, σ. 11.

³²¹ Ι. Αλιέντε, *ό.π.*, σ. 26.

³²² Ι. Αλιέντε, *ό.π.*, σ. 29.

³²³ E. Leach, *Levi-Strauss*, μετ. Δ. Μέλλος-Π. Τοπάλη, Πατάκης, Αθήνα 2000, σσ.152-154. Βλ. γενικά το σύνολο του έργου του Levi-Strauss για τη σχέση της μαγειρικής με τη σεξουαλικότητα, αλλά και όλες τις όψεις της κοινωνικής ζωής.

κάποιον που δεν ανταποκρίνεται στον πόθο μας και μας παιδεύει ερωτικά -και όχι μόνο- λέμε ότι: «μας ψήνει το ψάρι στα χείλι». Για κάποιον που έχει καλή ερωτική ζωή λέμε ότι είναι «χορτάτος», ενώ αυτός που απέχει από το σεξ, αν και το επιθυμεί, «πεινασμένος». Οι νεόνυμφοι περνάνε έναν μήνα του «μέλιτος». Η ελληνική, όπως και άλλες γλώσσες, βρίθει τέτοιων παραδειγμάτων.³²⁴

1. ιβ. Φάρμακα και φαρμάκια

Όπως ορισμένες τροφές έχουν αφροδισιακές ή αναφροδισιακές ιδιότητες, έτσι κάποιες άλλες έχουν φαρμακευτικές ή δηλητηριώδεις. Και όπως το ερωτικό ή κατασταλτικό σεξουαλικά φίλτρο, δεν είναι φαγητό, το ίδιο συμβαίνει και με φάρμακο ή το φαρμάκι. Κοινός παρανομαστής όλων των παραπάνω φίλτρων ή φαρμάκων είναι ότι είτε ωφελούν είτε βλάπτουν τη σεξουαλικότητα στη μια περίπτωση και την υγεία στην άλλη.

Όλες οι κοινωνίες είχαν αναπτύξει μία λαϊκή ιατρική των φυτών και των βοτάνων στηριγμένη στην εμπειρική παρατήρηση και στη μακραίωνη γνώση που μεταδίδεται από γενιά σε γενιά. Συνάμα αναπτύχθηκε παράλληλα και η γνώση των βλαβερών ειδών για την υγεία του ανθρώπου, τα οποία οι άνθρωποι απέφευγαν ως επικίνδυνα ή σε ορισμένες περιπτώσεις τα χρησιμοποιούσαν για να βλάψουν τους εχθρούς τους. Ορισμένα μάλιστα από αυτά τα καθιστούσε ωφέλιμα ή βλαβερά η ποσότητα και η συχνότητα της χρήσης τους.

Η σύγχρονη επιστήμη της ιατρικής και της φαρμακευτικής, χρησιμοποιεί φάρμακα που η ωφέλειά τους για την αντιμετώπιση ασθενειών έχει αποδειχθεί κατόπιν επιστημονικών αναλύσεων και πειραμάτων.³²⁵ Η λογική της χρήσης τους όμως παραμένει η ίδια: τα φάρμακα ωφελούν, όταν λαμβάνονται σε περίπτωση ανάγκης και σε συγκεκριμένες ποσότητες που έχουν καθοριστεί από κάποιον ειδικό, εν προκειμένω το γιατρό. Στην αντίθετη περίπτωση είναι τοξικά και επιβλαβή για τον οργανισμό. Αυτό το γνωρίζουν όλοι σχεδόν οι άνθρωποι του δυτικού κόσμου, όπως γνωρίζουν πολύ καλά και τα είδη που βλάπτουν τον οργανισμό, αρκετά από τα οποία όμως τα εισάγουν στα σώματά τους χάριν της αναζήτησης της ηδονής, της ηρεμίας ή της αναζωογόνησης. Τα ναρκωτικά, ο καπνός και το αλκοόλ είναι τέτοια

³²⁴ D. Bell & G. Valentine, *Consuming Geographies. We are where we eat*, Routledge, New York 2000, σσ. 54-56.

³²⁵ Όλο και περισσότερο πάντως κερδίζει έδαφος η εναλλακτική ιατρική που στηρίζεται στην παραδοσιακή γνώση για το σώμα και την υγεία με μεθόδους όπως η ομοιοπαθητική ή ο βελονισμός.

είδη, τα οποία βρίσκονται σε σχέση συμμετρική και αντίστροφη με τα ιατρικά φάρμακα, δεδομένου ότι τα μεν πρώτα βλάπτουν, αλλά σε μικρές ποσότητες νοούνται ως «ωφέλιμα» και «καλά», λόγω της πρόσκαιρης χαλάρωσης ή διέγερσης που επιφέρουν, τα δε δεύτερα ωφελούν και βελτιώνουν τη υγεία του ατόμου, αλλά σε μεγάλες ποσότητες και με αλόγιστη χρήση, νοούνται ως βλαβερά.

Φάρμακα και φαρμάκια, σύγχρονα ή παραδοσιακά, δίνονται από γιατρούς ή από μάγους ή παίρνονται αυθαίρετα από τα ίδια τα άτομα. Εισάγονται στο σώμα του ατόμου για να το δυναμώσουν ή να το αποδυναμώσουν κατά περίπτωση. Σε όλες πάντως τις περιπτώσεις δεν συνιστούν φαγητό, αν και πολλές φορές το συμπληρώνουν, το συνοδεύουν ή ρίχνονται μέσα σ' αυτό. Πέρα όμως από αυτά τα είδη είναι δυνατόν οι διατροφικές επιλογές μιας κοινωνίας να αποτελέσουν φάρμακα ή φαρμάκια; Εκ πρώτης όψεως όχι, διότι η τροφή καλύπτει τη θρέψη του οργανισμού. Αν κάτι δεν πάει καλά με την υγεία του ατόμου, τότε αυτό θα αναζητήσει το κατάλληλο φάρμακο, για να γίνει καλά. Επίσης η τροφή που πριμοδοτεί μια κοινωνία για τα μέλη της, δεν νοείται σαφώς ως βλαβερή και επικίνδυνη.

Ωστόσο η τροφή μπορεί να αποτελέσει φάρμακο ή κατά οξύμωρο τρόπο φαρμάκι. Όσον αφορά την πρώτη περίπτωση, τις φαρμακευτικές δηλαδή ιδιότητες των τροφών, εννοούμε μία εφ' όρου ζωής κατάλληλη και ισορροπημένη διατροφή, ανάλογα με την ιδιαίτερη φυσική κατάσταση και την κράση του κάθε ατόμου και με τις περιβαλλοντικές συνθήκες, όπου ζει. Μια τέτοια διατροφή ορίζει τη δίαιτα του ατόμου, τον τρόπο δηλαδή ζωής του, με την ευρεία έννοια. Ο Ιπποκράτης ανέλυσε συστηματικά την έννοια της δίαιτας και μάλιστα θεωρούσε ότι η ορθή δίαιτα συνίσταται στο να διατηρούνται σε ισορροπία αντιθετικά στοιχεία της ανθρώπινης φύσεως. Έτσι, επί παραδείγματι, «η τροφή και η άσκηση έχουν αντιθετικές ιδιότητες, συμβάλλουν όμως αμοιβαία στη διατήρηση της υγείας. Οι ασκήσεις δημιουργήθηκαν για να αναλώνουν ότι υπάρχει, ενώ το φαγητό και το ποτό, για να αναπληρώνουν τα κενά».³²⁶ Επίσης κατά τον Ιπποκράτη όλοι οι ζώντες οργανισμοί, άρα και ο άνθρωπος, συνίστανται από δύο στοιχεία που έχουν διαφορετική δύναμη, αλλά είναι σύμφωνα στη χρήση τους: τη φωτιά και το νερό. Η φωτιά μπορεί να κινεί πάντοτε τα πάντα και το νερό να τρέφει τα πάντα αιωνίως. Αυτά τα δύο στοιχεία έχουν τις εξής αντιθετικές ιδιότητες μεταξύ τους: η μεν φωτιά τη ζέστη και την ξηρότητα, το δε νερό το κρυό και την υγρασία. Ωστόσο ανταλλάσσουν μεταξύ τους ιδιότητες, για να

³²⁶ Ιπποκράτης, *Περί διαίτης το πρώτον*, παρ. 2. [επιμ., μετ. σχόλια: φιλολογική ομάδα Κάκτου, Κάκτος 1993, τομ. 97. σσ. 28-29]

επέλθει αρμονία στον κόσμο.³²⁷ Στον άνθρωπο εισχωρεί η ψυχή έχοντας κράμα φωτιάς και νερού, και είναι μέρος του ανθρωπίνου σώματος. «Τα σώματα λοιπόν - γράφει ο Ιπποκράτης- θηλυκά και αρσενικά, πολλά και διαφορετικά, τρέφονται και αναπτύσσονται με την ανθρώπινη διατροφή. Έτσι, όσα εισέρχονται στο ανθρώπινο σώμα, πρέπει να περιέχουν όλα τα μέρη. Το μέρος από όπου θα έλειπε από την αρχή κάποιο τμήμα, δεν θα μπορούσε από την αρχή να αυξηθεί, είτε έμπαινε πολύ τροφή είτε λίγη, γιατί δεν θα υπήρχε η βάση για να αυξηθεί. Αν όμως έχει όλα τα μέρη, κάθε τι αυξάνεται στην περιοχή του, καθώς εισέρχεται τροφή από ξηρό νερό και υγρή φωτιά -άλλα σπρώχνονται προς τα μέσα κι άλλα προς τα έξω. [...] ένα στοιχείο έλκει, άλλο ωθεί».³²⁸ Ο Ιπποκράτης αντιμετωπίζει τον άνθρωπο στην ολότητά του, ως σώμα και ψυχή μαζί: «Πιστεύω πως όποιος πρόκειται να γράψει σωστά για την ανθρώπινη διατροφή, πρέπει πρώτα να γνωρίζει και να διακρίνει την ανθρώπινη φύση γενικά. Να γνωρίζει τα στοιχεία από τα οποία αποτελείται εξ αρχής και να διακρίνει από ποια μέρη ελέγχεται».³²⁹

Εάν ο Ιπποκράτης δίνει μια φιλοσοφική και ηθική διάσταση³³⁰ στην τροφή, στη σημερινή εποχή το τι μας ωφελεί διατροφικά είναι συνάρτηση αποκλειστικά των θρεπτικών συστατικών και βιταμινών των τροφών. Όλο και περισσότεροι επιστήμονες, γιατροί και διαιτολόγοι, μάς συμβουλεύουν σχετικά με το τι και πόσο πρέπει να τρώμε, ώστε να είμαστε υγιείς. Και ενώ θα περίμενε κανείς ότι μετά από τόση ενημέρωση θα επικρατούσε απόλυτη ισορροπία και αρμονία στο φαγητό, μάλλον συμβαίνει το αντίθετο. Από τη μια μεριά δηλαδή η διατροφή κάποιων είναι πρόχειρη και ανθυγιεινή, ενώ από την άλλη αρκετοί επιδίδονται σε εξαντλητικές δίαιτες, για να αποκτήσουν καλλίγραμμα σώματα. Η αντιφατική αυτή όψη έχει ένα κοινό υπόβαθρο: Και οι δυο κατηγορίες ανθρώπων εμπίπτουν στην κυριαρχία της αγοράς, η οποία στην πρώτη περίπτωση πρέπει να προωθήσει τα τυποποιημένα προϊόντα των διατροφικών αλυσίδων του φαστ φουντ, και στη δεύτερη να ενισχύσει τη λειτουργία των ινστιτούτων διατροφής και ομορφιάς. Οι σύγχρονοι άνθρωποι απολαμβάνουν τους πειρασμούς της αφθονίας και των γεύσεων, που παρέχει η καταναλωτική κοινωνία και την ίδια στιγμή νιώθουν τύψεις για τις ατασθαλίες αυτές

³²⁷ Ιπποκράτης, ό.π., παρ. 3-6. [ό.π., τομ. 97. σσ. 33-41]

³²⁸ Ιπποκράτης, ό.π., παρ. 7. [ό.π., τομ. 97. σσ. 33-41]

³²⁹ Ιπποκράτης, ό.π., παρ. 2. [ό.π., τομ. 97. σσ. 28-29]

³³⁰ Ας μην ξεχνάμε ότι ο Ιπποκράτης είναι σύγχρονος του Πλάτωνα, του οποίου τις ιδέες περί αθανασίας της ψυχής θα είχε, προφανώς, ακούσει και θα είχε επηρεασθεί από αυτές.

και επιδίδονται σε δίαιτες, τις οποίες πάλι προωθεί η ίδια κοινωνία. Η αγορά χτυπά, εντέχνως, μια στο καρφί και μια στο πέταλο.

Η έννοια όμως της δίαιτας με την αρχαιοελληνική σημασία, ως τέχνη του ζην, γράφει ο Μ. Foucault, «είναι ένας τρόπος για να διαμορφωθεί κανείς σε υποκείμενο που μεριμνά για το σώμα του κατά τρόπο ορθό απαραίτητο και επαρκή. Και η έγνοια αυτή αποτελεί μέρος της καθημερινής ζωής. Καθιστά τις μείζονες ή τρέχουσες δραστηριότητες της ζωής αντικείμενο και της υγείας και της ηθικής. Καθορίζει μεταξύ του σώματος και των στοιχείων που το περιβάλλουν μια περιστασιακή στρατηγική. Και τέλος στοχεύει στο να εξοπλίσει το ίδιο το άτομο με μια ορθολογική διαγωγή».³³¹ Η σύγχρονη δίαιτα στερείται ενός φιλοσοφικού υποβάθρου ισορροπίας και αρμονίας και παγιδευμένη στα καταναλωτικά πρότυπα αναγνωρίζει μόνον τη «φιλοσοφία» της αγοράς. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν το ότι άνθρωποι που διαφοροποιούνται από αυτή τη διατροφική αλλοτρίωση, όπως για παράδειγμα οι χορτοφάγοι, υπερασπίζονται τις διατροφικές τους επιλογές όχι μόνον ως υγεία του σώματος, αλλά και ως στάση ζωής και φιλοσοφία.³³²

Όσο όμως κι αν η ισορροπημένη διατροφή μπορεί να συμβάλει στη διατήρηση της υγείας, άλλο τόσο μπορεί και να βλάψει τον άνθρωπο. Αυτό δεν είναι καθόλου περίεργο αν λάβουμε υπ' όψη μας τη μόλυνση του περιβάλλοντος και την οικολογική καταστροφή που καθημερινά συντελείται. Οι σύγχρονες κοινωνίες πάνω που έμαθαν για την υγιεινή διατροφή, αντιμετωπίζουν τον κίνδυνο να νοσήσουν από είδη που άλλοτε ούτε καν διεννοούντο να τα κατατάξουν ως επικίνδυνα. Έτσι ανησυχούμε για τα λαχανικά που είναι εμποτισμένα με φυτοφάρμακα, για τα κρέατα που προέρχονται από ορμονούχα ζώα, για τα ψάρια που προσλαμβάνουν τα ραδιενεργά απόβλητα και γενικά για τα γενετικά τροποποιημένα είδη. Όλο και περισσότερο τα αγνά υλικά από τη φύση περιορίζονται ως προς την ποιότητά τους και αντί για κατάλληλα προς βρώση καθίστανται από την ανθρώπινη παρέμβαση δηλητηριώδη, τουλάχιστον σε βάθος χρόνου.

Το πιο οξύμωρο όλων είναι μια νέα κατηγορία τροφίμων, τα λεγόμενα βιολογικά. Κι αυτό επειδή τα φυτά και τα ζώα που προορίζονται για βρώση,

³³¹ Μ. Φουκώ, *Ιστορία της σεξουαλικότητας. Η χρήση των απολαύσεων*, μετ. Γ. Κωνσταντινίδης, Ράππα, Αθήνα 1978, σ. 130.

³³² Οι χορτοφάγοι αποστρέφονται το κρέας όχι μόνον επειδή δεν συνιστά κατά τη γνώμη τους την καλύτερη τροφή για το ανθρώπινο σώμα, αλλά και επειδή είναι ηθικά αστήρικτος ο φόνος των ζώων. Πρβλ. D. Lupton, *Food, the body and the self*, Sage, London 1996, σσ. 123-125. Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις*, [XV: 60-142] -μετ.-εισαγωγή-σχόλια: Γ. Καρβέλας, Τυφλόμυγα, Αθήνα 2009.

καλλιεργούνται και εκτρέφονται αντίστοιχα, με τον απόλυτα φυσικό τρόπο, χωρίς τη χρήση φαρμάκων και ορμονών, όπως δηλαδή ούτως ή άλλως θα έπρεπε να γίνεται! Τα είδη αυτά διατίθενται στην αγορά πολύ πιο ακριβά από τα «συμβατά», γεγονός που είναι ενδεικτικό του παραλογισμού και του ρατσισμού του σύγχρονου βίου, δεδομένου ότι, τα καλά εδώδιμα είδη, που άλλοτε η φύση παρείχε στην αγνή και υγιεινή τους υφή, αφορούν ειδικούς χώρους καλλιέργειας και ειδικές μονάδες εκτροφής. Εκεί περιχαράκωνονται και προορίζονται πλέον για τους λίγους. Η μεγάλη μάζα όμως του πληθυσμού, τρέφεται με τα είδη που δεν χαρακτηρίζονται μεν από τις αγορές επικίνδυνα, αλλά οπωσδήποτε δεν είναι και τα καλύτερα, σε σχέση με τα βιολογικά. Η σύγχυση εντείνεται, αν λάβουμε υπ' όψη μας το fast/jung food, για την επικινδυνότητα του οποίου μάς προειδοποιούν συνεχώς οι διαιτολόγοι.

Ίσως ποτέ άλλοτε η ανθρωπότητα δεν αντιμετώπισε το φαγητό ως κάτι το βλαβερό, ως ένα ύπουλο φαρμάκι δηλαδή που είμαστε αναγκασμένοι να φάμε για να επιβιώσουμε, ρισκάροντας τον κίνδυνο και ευελπιστώντας ότι δεν θα μάς πλήξουν μακροπρόθεσμα οι βλαβερές του συνέπειες.

1. ι.γ. Συμπέρασμα

Η ευτυχής κατάληξη ενός φαγητού, απλού ή γκουρμέ, είναι να «καταστραφεί», να φαγωθεί δηλαδή ικανοποιώντας τις αισθήσεις μας, τη θρέψη και τη σκέψη μας. Η μαγειρική είναι μια αέναη δημιουργία και όσο κι αν ακολουθήσουμε κατά γράμμα μία συνταγή, ποτέ το γευστικό αποτέλεσμα δεν είναι «το ίδιο», όχι μόνον διότι η ακρίβεια των υλικών, οι τεχνικές ψησίματος ή οι τρόποι σερβιρίσματος κάθε φορά αλλάζουν, αλλά και επειδή κάθε φορά είναι διαφορετική η διάθεσή μας, ο χρόνος που τρώμε, ίσως και τα άτομα που μοιραζόμαστε το γεύμα. Ωστόσο αυτή η συνεχής επανάληψη, παρά τις αναπόφευκτες παραλλαγές, είναι που συνδέει το φαγητό με τη μνήμη είτε την ατομική/οικογενειακή είτε ευρύτερα την κοινωνική/πολιτισμική. Ως εκ τούτου, όπως και να έχουν ψηθεί τα μελομακάρονα θυμίζουν πάντα Χριστούγεννα, τα κόκκινα αυγά Πάσχα και ο καθένας μας έχει συνδέσει κάποιο φαγητό με την οικογενειακή θαλπωρή. Οι μαγειρικές αυτές συγκροτούν την ατομική και κοινωνική μας παράδοση.

Από την άλλη πλευρά η δυστυχής κατάληξη ενός φαγητού είναι να μας καταστρέψει. Όσο κι αν η τροφή εξασφαλίζει γευστική απόλαυση και κορεσμό και είναι απαραίτητη για τη δύναμη του σώματος και για τη συνέχιση της ζωής, άλλο

τόσο άλλο τόσο ενδέχεται να προκαλέσει δυσπεψία, ναυτία, εμετό, αρρώστια και τελικά θάνατο.³³³

Αυτή την αντιφατική φύση του φαγητού έχει αναλύσει συστηματικά ο C. Fischler, ο οποίος λέει ότι ο Homo Sapiens είναι ένα παμφάγο είδος, το οποίο έχει τη δυνατότητα να προσαρμόζεται σε πολλές περιβαλλοντολογικές αλλαγές και ως εκ τούτου μπορεί να επιβιώνει ακόμη κι αν εξαφανισθούν ορισμένα είδη με τα οποία τρεφόταν, δεδομένου ότι οι θρεπτικές ουσίες που χρειάζεται ο μεταβολισμός του μπορούν να ανευρεθούν και να αφομοιωθούν από μια πλατιά γκάμα τροφών.³³⁴ Όλα τα παμφάγα είδη και φυσικά και ο άνθρωπος, λέει ο Fischler, έχουν εμπειρία από δύο αντιθετικές τάσεις: τη *νεοφιλία*, την τάση δηλαδή να δοκιμάζουν συνεχώς νέα διατροφικά είδη και τη *νεοφοβία*, το φόβο δηλαδή ότι μπορούν να πάθουν κάποια βλάβη, όταν τα δοκιμάσουν.³³⁵ Αυτή την παράδοξη αντιπαράθεση έλξης και απώθησης της τροφής πρέπει να την αντιμετωπίσουν όλα τα παμφάγα και ακόμη περισσότερο ο άνθρωπος, καθώς δεν τρώει μόνο με το στόμα, αλλά και με τη σκέψη.³³⁶

Η αντιφατική φύση του φαγητού, η ωφέλεια ή η βλάβη που μπορεί να προκαλέσει στον άνθρωπο, είναι ο άξονας που θα κινηθεί και το ερευνητικό μέρος της παρούσας διατριβής. Η έμφαση που δίνεται στο συμβολικό επίπεδο, στις ιδεολογικές και μαγικές διαστάσεις της τροφής, θεωρούμε ότι θα συμβάλει στο να αναδυθεί μέσα από την ανάλυση των εμπειρικών δεδομένων της παραδοσιακής κοινωνίας των Καραγκούνηδων, και μια θεωρία για την υφή της μαγείας στην εν λόγω κοινωνία.³³⁷

³³³ A. Beardsworth & T. Keil, *Sociology on the menu*, Routledge, London 1997, σσ. 150-152.

³³⁴ C. Fischler, «Food, self and identity», στο: *Social Science Information*, 27, 1988, σσ.277-278, όπου χρησιμοποιείται ο όρος: omnivore's paradox, δηλ. Παράδοξο του παμφάγου. C. Fischler, «Food habits, social change and the nature/culture dilemma», στο: *Social Science Information*, 19, 1980, σσ. 937-941.

³³⁵ C. Fischler, «Food, self and identity», ό.π., σ. 278, όπου χρησιμοποιούνται οι όροι: *neophilia* και *neophobia*

³³⁶ C. Fischler, «Food habits, social change and the nature/culture dilemma», ό.π., σ. 937. Ο Fischler επικαλείται σ' αυτό το σημείο του άρθρου του τον Claude Levi-Strauss.

³³⁷ Για τη μαγεία και τις συναφείς ενέργειες, τη δεισιδαιμονία και τις προλήψεις σε σχέση με την τροφή, καθώς και για τις απεχθείς τροφές, βλ. Σ. Ήμελλος, *Η τροφή από λαογραφική άποψη*, Ανάτυπο από την Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, τ. ΚΗ (1979-1985), Αθήνα 1985, σσ. 232-233 και 240-242.

Κεφάλαιο 2

Προς έναν ορισμό της μαγείας

2. α. Από τη μαγεία στις μαγείες: η πολυσημία του πεδίου της μαγείας

Ο G. Bruno, φιλόσοφος, μαθηματικός και αστρονόμος του 16^{ου} αι. μ.Χ, που καταδικάστηκε σε θάνατο και εκτελέστηκε στην πυρά από την Ιερά Εξέταση της Ρώμης, επειδή αρνήθηκε να αποκηρύξει τις φιλοσοφικές του ιδέες, παρατηρούσε - ήδη τότε- ότι: «οι σημασίες της λέξης *μαγεία* είναι τόσες, όσα και το είδη των μάγων».³³⁸

Μάγοι ήταν οι σοφοί κατέχοντες τη θρησκευτική γνώση και τα τελετουργικά στην Περσία, οι Τρισμέγιστοι στην Αίγυπτο, οι Δρυίδες στη Γαλατία, οι Ινδοί φιλόσοφοι, οι Καβαλιστές των Εβραίων, οι σοφοί των Ινδιάνικων φυλών στην Αμερική και την Αφρική, οι Σαμανιστές,³³⁹ οι απανταχού μάντεις, τα ξωτικά, οι νάνοι και οι γίγαντες. Μάγισσες πάλι ήταν οι γυναίκες που καταδιώχτηκαν και εκτελέστηκαν στη μεσαιωνική Δύση, οι μυθικές φηγούρες της Λίλιθ, της Κίρκης, οι γριές και άσχημες γυναίκες των παραμυθιών είτε οι όμορφες νεράιδες...³⁴⁰ Οι περισσότεροι ερευνητές ετυμολογούν τη λέξη *μάγος* από την αρχαία περσική *Mangus*, που ήταν ονομασία μηδικής φυλής με ιερατικά καθήκοντα ή σήμαινε τον ιερέα της θρησκείας του Ζωροάστρη.³⁴¹

³³⁸ G. Bruno, *Περί μαγείας*, μετ. Ε. Γραμματικοπούλου, Εξάντας, Αθήνα 2011, σ. 19.

³³⁹ Για μια συστηματική ανθρωπολογική μελέτη του σαμανισμού και για τον εξέχοντα ρόλο που έχουν οι σαμάνοι (pande) ως θεραπευτές και ψυχοπομποί στην εθνοτική ομάδα των Cherang, βλ. την εμπειριστατωμένη μελέτη της D. Riboli, *Tunsuriban. Ανθρωπολογική μελέτη του Σαμανισμού των Cherang του Νότιου και Κεντρικού Νεπάλ*, μετ. Ρ. Ψαρούλη και Α. Κελεσάκου, Παπαζήσης, Αθήνα 2008.

³⁴⁰ Πρβλ για τις πολλαπλές όψεις της μαγείας το συλλογικό έργο: *Μαγεία. Η απόκρυφη παράδοση του κόσμου*, επιμ., εισ., Στ. Ελμάζης, Αρχέτυπο, Αθήνα 2000. Για ειδικότερες αναφορές βλ.: *Ερμή του Τρισμέγιστου- Ερμητικά Κείμενα*, τομ. Α., μετ. Π. Ροδάκης & Α. Τζαφερόπουλος, Παρασκήνιο, Αθήνα 1990. Τ. Μακ Κρόσαν, *Η ιερή χύτρα. Τα μυστικά των Δρυιδών*, μετ. Α. Λυμπερόπουλος, Κέδρος, Αθήνα 2010. M-L Von Franz, *Αλχημεία. Ψυχολογική ερμηνεία και συμβολισμός*, μετ. Α. Δάντη, Ιάμβλιχος, Αθήνα 1994. P. Radin, *Πρωτόγονη θρησκεία. Ο ρόλος του Μάγου-Γιατρού στις πρωτόγονες κοινωνίες*, μετ. Κ. Παχύδης, Ιάμβλιχος, Αθήνα 2006. C. Castaneda, *Η διδασκαλία του Δον Χουάν*, μετ. Α. Μαστοράκης, Καστανιώτης, Αθήνα 1977. Βλ. επίσης το συλλογικό τόμο: *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*, [edit: N. L. Whitehead & R. Wright], Duke University Press, London 2004. A. Roob, *Το ερμητικό μουσείο. Αλχημεία και μυστικισμός*, μετ. Α. Δόξας, Γνώση, Αθήνα 2005. S. Federici, *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα. Γυναίκες, σώμα και συσσώρευση*, μετ. Ι. Γραμμένου-Λ. Γυϊόκα-Π. Μπίκας-Λ. Χασιώτης, Εκδόσεις των Ξένων, Θεσσαλονίκη 2011. κλπ

³⁴¹ Βλ. Ι. Μπαμπινιώτη, *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*, Κέντρο Λεξικολογίας ΕΠΕ, Αθήνα 1998. Ι. Σταματάκου, *Λεξικόν της νέας ελληνικής γλώσσας*, Εκδοτικός οργανισμός «Ο Φοινίξ», ΕΠΕ, Αθήνα 1971. Α. Bernand, *Έλληνες μάγοι*, μετ. Ι. Καμάρης, Εστία, Αθήνα 1997, σ. 49. Μ. Γκασούκα, *Κοινωνιολογία του λαϊκού πολιτισμού, το φύλο κάτω από το πέπλο*. τομ. Β, *Γυναικεία πραγματικότητα και αναπαραστάσεις του φύλου στα λαϊκά παραμύθια*, Ψηφίδα, Αθήνα 2008, σ. 139, όπου η Γκασούκα καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το ινδοευρωπαϊκό «μαγκ», σημαίνει μια ιδέα μεγέθους, δύναμης που ξεφεύγει από τη συνηθισμένη ανθρώπινη και μπορεί να δημιουργήσει υπερφυσικά φαινόμενα με την

Αν οι μάγοι και οι μάγισσες είναι πολλοί και ετερόκλητοι, άλλο τόσο πολλά και διαφορετικά είναι τα είδη της μαγείας, τα οποία συχνά αντιδιαστέλλονται στη δομική αντίθεση καλό-κακό. Έτσι υπάρχει η *φυσική μαγεία* που συνιστά τον προθάλαμο των φυσικών επιστημών, καθώς στηρίζεται σε φυσικές δυνάμεις, όπως ο μαγνητισμός και ο ηλεκτρισμός και στον αντίποδά της η *διαβολική μαγεία*. Η *θεουργία* ή *λευκή μαγεία*, η οποία επικαλείται καλά πνεύματα σε αντίθεση με τη μαύρη μαγεία ή γοητεία, η οποία επικαλείται τα διαβολικά όντα. Πέρα από τα παραπάνω εξελιγμένα είδη μαγείας υπάρχει και η *απλή* ή *συμπαθητική μαγεία*, η οποία διακρίνεται στην ομοιοπαθητική/ μιμητική/ αναλογική μαγεία και στην μαγεία μετάδοσης/ επαφής.³⁴²

Συνάμα γύρω από την έννοια μαγεία υπάρχει ένα πλούσιο λεξιλόγιο: μαγεία, μάγια, γοητεία, ξόρκια, γητειές, επωδές, κατάρες, γλωσσοφαγιά, φαρμακεία, κακό μάτι, φίλτρα, μαγγανεία και τόσες άλλες έννοιες που συνθέτουν τις πολλαπλές της υποκατηγορίες και όψεις.³⁴³

Η μαγεία είναι λόγος προφορικός και γραπτός,³⁴⁴ αλλά και πράξεις. Είναι τέχνη και τεχνική, φανερή ή κρυφή, καλή ή κακή, ανδρική ή γυναικεία, κληρονομική ή μαθημένη, παλαιά/παραδοσιακή ή σύγχρονη. Η μαγεία συγκρούεται, αντιτίθεται, άλλοτε διασταυρώνεται, είτε πάλι ταυτίζεται και αλληλεπικαλύπτεται με τη θρησκεία και την επιστήμη. Η εξέταση του φαινομένου μαγεία είναι διεπιστημονική, δεδομένου ότι αφορά την ανθρωπολογία, τη λαογραφία, την ιστορία, την κοινωνιολογία, αλλά και την ψυχολογία και την ψυχιατρική. Η μαγεία είναι κοινωνικά και ιστορικά προσδιορισμένη, γι' αυτό και υπάρχουν μελέτες για τη μαγεία στην αρχαία Ελλάδα, στο Βυζάντιο, στη Μεσαιωνική Δύση, στην Αφρική, στις Φυλές της Ν. Αμερικής

αιχμαλώτιση ή τη χρησιμοποίηση αόρατων δυνάμεων και πνευμάτων. Ηρόδοτος, I, 120, III, 67 και III, 79. Ωστόσο η ετυμολογία της λέξεως «μαγεία» συνεχίζει να είναι αμφισβητήσιμη και σκοτεινή: E. M. Butler, *The myth of the magus*, Cambridge University Press, London 1997, σ. 15.

³⁴² Για μια αναλυτική παρουσίαση των ειδών της μαγείας βλ. Κ. Δ. Τσαγγαλάς, *Μαγεία και αστρολογία. Εισαγωγική εθνολογική προσέγγιση και απομυθοποίηση*, Παπαζήσης, Αθήνα 2007, σσ. 78-140.

³⁴³ A. Bernand, *Έλληνες μάγοι*, ό.π., σσ. 45-53.

³⁴⁴ Για το ότι η μαγεία είναι πρώτα απ' όλα προφορικός λόγος που ενέχει δύναμη βλ. το βιβλίο της J. Farret-Saada, *Deadly words. Witchcraft in the Bocage*, Cambridge University Press, London 1980. Η Farret-Saada έκανε επιτόπια έρευνα σε μια αγροτική περιοχή της Δ. Γαλλίας τη Bocage, όπου μελέτησε τον προφορικό μαγικό λόγο. Για τις επωδές στην Ελλάδα βλ. Χ. Πασσαλής, *Νεοελληνικές λαϊκές επωδές, (γητειές-ξόρκια). Μορφολογικά χαρακτηριστικά και εθνογραφικές καταγραφές*, διδακτορική διατριβή, ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 2000. Α. Λυδάκη, *Ισκιοι κι αλαφροϊσκιωτοι. Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σσ. 210-214. M. Godelier, *Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία*, μετ., επιμ., σχ., Θ. Παραδέλλης, Gutenberg, Αθήνα 1992, σσ. 277-278. Για τα δε μαγικά βιβλία βλ. το συλλογικό τόμο: «Απαγορευμένα βιβλία», επιμ. Α. Αντωνιάδης, Αρχέτυπο, Αθήνα 2004.

κλπ.³⁴⁵ Οι ερευνητές της μαγείας, επιστρατεύουν ποικίλες μεθόδους έρευνάς της και δομούν ο καθένας τη δική του θεωρία περί μαγείας, ανάλογα με το επιστημονικό του πεδίο και την οπτική του γωνία. Πολλές φορές δε οι μελετητές της μαγείας χρησιμοποιούν ποικίλους εναλλακτικούς όρους, για να δηλώσουν τις διαφορετικές εκφάνσεις της μαγείας, όπως witchcraft, sorcery, magic, Wizardry.³⁴⁶ Συνάμα η μαγεία είναι αντικείμενο προς συζήτησιν όλων των ενδιαφερομένων, δεδομένου ότι ένεκα του ρευστού της χαρακτήρα και της μεταφυσικής της υπόστασης καθίσταται έντονα γοητευτική.

Ετερόκλητη και πολυσήμαντη η έννοια της μαγείας περιγράφεται, αλλά δεν ορίζεται επακριβώς.³⁴⁷ Η επιστημονική της ανάλυση απαιτεί όρια, συγκεκριμένη δηλαδή οπτική γωνία υπό το πρίσμα μιας επιστήμης και –τουλάχιστον για τις κοινωνικές επιστήμες– την ένταξή της σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο. Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο, έχει ποικίλες όψεις και σημασίες ανάλογα με τα κοινωνικο-ιστορικά συμφραζόμενα που ανήκει. Ως εκ τούτου άλλο η μαγεία σε μια φυλή Ινδιάνων και άλλο σε ένα θεσσαλικό χωριό. Άλλο η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα και άλλο σε μια αφρικανική φυλή. Άλλο οι μάγοι Δρυίδες στη Γαλατία και άλλο οι μάγισσες του Μεσαίωνα. Ο G. Lienhardt παρατηρεί: «οι ευρωπαϊκές ιδέες για τη μαγεία εντάσσονταν συνήθως σε ένα χριστιανικό θεολογικό σύστημα, έτσι ώστε οι μάγοι να θεωρούνται ότι συμμαχούν με το διάβολο ή άλλα κακοποιά πνεύματα στον χριστιανικό αγώνα ανάμεσα στο καλό και το κακό, γι' αυτό και διώκονταν. [...] Η ανθρωπολογική όμως ερμηνεία της μαγείας ή θεουργίας πρέπει να λάβει υπ' όψη της εθνολογικά δεδομένα από άλλες κοινωνίες, όπου δεν υπάρχουν οι ειδικές ιστορικές και θεολογικές συνθήκες που έδωσαν στην ευρωπαϊκή θεουργία τη συγκεκριμένη της μορφή. Και στο σημείο αυτό τα στοιχεία από την Αφρική και ορισμένους Ινδιάνους της βόρειας Αμερικής είναι ιδιαίτερα πλούσια».³⁴⁸

Για να καταλήξουμε σε έναν κοινώς αποδεκτό ορισμό της μαγείας, τουλάχιστον από τη σκοπιά των κοινωνικών επιστημών, θα πρέπει πρώτα να

³⁴⁵ Πρβλ. τις κοινωνικο-ιστορικές μελέτες: M. W. Dickie, *Μάγοι και μαγεία στην αρχαιότητα. Αρχαία Ελλάδα, Ρώμη, Βυζάντιο*, μετ. Ε. Τριανταφυλλίδη, Αρχέτυπο, Αθήνα 2009. Α. Δ. Βακαλούδη, *Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο. (4^{ος} -7^{ος} αι. μ.Χ.)*, Ενάλιος, Αθήνα 2001. R. W. Thurston, *Μάγοι και μάγισσες*, μετ. Ι. Παπαστάμου, Παπαζήσης, Αθήνα 2006. Δ. Γιαλαμά, *Ελληνίδες μάγισσες στη Βενετία 16^{ος}-18^{ος} αιώνας*, Εστία, Αθήνα 2009. Επίσης πρβλ τις κλασικές φονξιοναλιστικές μελέτες: E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford 1987. C. Kluckhohn, *Navaho witchcraft*, Bacon Press, New York 1944.

³⁴⁶ Π.χ ο C. Kluckhohn, *Navaho witchcraft*, ό.π., σσ. 22-42.

³⁴⁷ Πρβλ. Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Η μαγεία ως σημείο αναφοράς στην ανθρωπολογική θεωρία», *Αρχαιολογία*, 73, Οκτ.-Νοε.-Δεκ. 1999, σσ. 18-25.

³⁴⁸ G. Lienhardt, *Κοινωνική ανθρωπολογία*, μετ. Μ. Πετρονότη, Gutenberg, Αθήνα 1985, σ.169.

καταδειχθούν οι πολλαπλές όψεις της μαγείας, γεγονός που απαιτεί ειδική και διεξοδική μελέτη της λειτουργίας της σε κάθε κοινωνική ομάδα και κατόπιν μέσω της συγκριτικής μεθόδου ίσως εντοπισθούν κάποιες οικουμενικές σταθερές του φαινομένου. Η μελέτη της μαγείας στα πλαίσια μιας συγκεκριμένης κοινωνίας, ώστε να καταδειχθεί η λειτουργία και η σημασία της για τη ζωή των μελών της, απαιτεί, όπως άλλωστε και η μελέτη οποιουδήποτε άλλου κοινωνικού φαινομένου, επιτόπια έρευνα. Ο συσχετισμός του φαινομένου μαγείας με το σύνολο της κοινωνίας και η *in vivo* και *in situ* παρατήρηση, μπορεί να δώσει την εικόνα που έχει η ίδια η κοινωνία για τη μαγεία της και γενικά για τον τρόπο ζωής της, δηλαδή τον πολιτισμό της. Δύο τέτοιες μελέτες της μαγείας επί του πεδίου με προσπάθεια να ερμηνευθούν οι ιθαγενείς όροι και να εξηγηθεί η λειτουργία της για το σύνολο της κοινωνίας θα αναφερθούν αμέσως παρακάτω.

2. β. Δύο *in situ* μελέτες για τη μαγεία: E.E. Evans-Pritchard και Cl. Kluckhohn

Ο Βρετανός κοινωνικός ανθρωπολόγος E.E. Evans-Pritchard μελέτησε τη μαγεία στην αφρικανική φυλή των (Α)ζάντε. Στους Αζάντε υπάρχουν δύο είδη μαγείας: η *witchcraft* και η *sorcery*. Η πρώτη -ο ιθαγενής όρος είναι *mangu*- έχει να κάνει με έμφυτες ικανότητες που προκαλούν βλάβη και είναι μια φυσική πράξη. Θεωρείται κληρονομική και μεταβιβάζεται ομοφυλετικά από πατέρα σε γιο και από μάνα σε κόρη. Η δεύτερη (*sorcery*) μετέρχεται μαγικές τελετές και χρήση κακών φαρμάκων και είναι μια τεχνική διαδικασία. Εναντία στις δύο περιπτώσεις οι Αζάντε χρησιμοποιούν μάντεις, χρησμούς και φάρμακα.³⁴⁹

Ειδικότερα οι δύο τρόποι αντιμετώπισης της *witchcraft*, είναι οι *oracles* (χρησμοί/ μάντεις/ θεουργία) και η *magic* (καλή μαγεία). Οι μάντεις καθορίζουν ποιος έχει πληγεί ή ποιος πρόκειται να βλάψει τον άλλον με *witchcraft*, εναντίον της οποίας χρησιμοποιείται η *magic* (καλή μαγεία). Επίσης τη χρήση της *magic* για κοινωνικά επιδοκιμαζόμενους στόχους, όπως είναι η αντιμετώπιση της *witchcraft*, οι Αζάντε τη διακρίνουν από την κακή και αντικοινωνική χρήση στη *sorcery*. Η διαφορά ανάμεσα σε έναν μάγο *sorcerer* και σε έναν μάγο *witch* είναι ότι ο πρώτος χρησιμοποιεί της τεχνικές της *magic* και αντλεί τη δύναμή του από τη *medicines* (φαρμακεία), ενώ ο δεύτερος δρα χωρίς έθιμα /τελετουργίες (*rites*) και ξόρκια (*spells*)

³⁴⁹ E.E. Evans –Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford 1987, σσ. 1-16.

και χρησιμοποιεί κληρονομικές ψυχο-φυσικές δυνάμεις για να επιτύχει τους στόχους του. Και οι δύο είναι παρομοίως εχθροί του ανθρώπου και οι Αζάντε τους εντάσσουν ως προς αυτό στην ίδια κατηγορία. Η witchcraft και η sorcery αντιτίθενται στην και πολεμώνται από την καλή μαγεία (magic). Η καλή μαγεία (magic) και η sorcery εμπεριέχουν κατά συμμετρικό τρόπο παρόμοια μαγικά έθιμα καθώς χρησιμοποιούν αντικείμενα από δέντρα και φυτά. Αυτά τα αντικείμενα είναι ό,τι αποκαλούμε φαρμακεία (medicines).³⁵⁰

magic

(-)
witchcraft

(-)
sorcery

Από την άλλη πλευρά ο Cl. Kluckhohn εξετάζει τη λειτουργία της μαγείας στη φυλή των Ινδιάνων Ναβάχο και συσχετίζει τα δεδομένα που συνέλεξε με ενδελεχή επιτόπια έρευνα με τα ιστορικά συμφραζόμενα και την κοινωνική οργάνωση, το οικονομικό και αξιακό σύστημα των υποκειμένων της έρευνάς του. Ο Kluckhohn είχε παρατηρήσει ότι οι Ναβάχο έχουν για την έννοια της μαγείας τέσσερις κατηγορίες, τις οποίες και παραθέτει με τους ιθαγενείς όρους.³⁵¹ Προσπαθεί να τους αντιστοιχίσει με όρους της αγγλικής γλώσσας και τελικά τους αποδίδει ως εξής:

α) *witchery*: το είδος αυτό της μαγείας μνημονεύεται στους θρύλους και συνίσταται στην τεχνική παρασκευής ενός δηλητηρίου από σάρκα, οστά του πίσω μέρους του κεφαλιού και δέρμα ενός πτώματος. Συνήθως προτιμάται το πτώμα ενός παιδιού και ιδίως διδύμου. Αυτό το δηλητήριο κονιορτοποιείται ώστε να μοιάζει με γύρη και συνιστά το όπλο του μάγου. Οι witches μπορεί να είναι άνδρες ή γυναίκες και μαθαίνουν την τέχνη τους από κάποιο μέλος της οικογένειας τους (γονεύς, παππούς, σύζυγος), με την οποία προκαλούν βλάβη σε όσους φθονούν.³⁵²

β) *sorcery*: Στην ουσία πρόκειται για ένα παρακλάδι της witchery. Ο sorcerer όμως δεν χρειάζεται να συναντήσει το θύμα του προσωπικά. Συνήθως γοητεύει με ξόρκια, αρκεί να έχει κάτι από την ουσία του θύματος, (μαλλιά, νύχια, ούρα). Αυτό το υλικό

³⁵⁰ E.E. Evans –Pritchard, *Witchcraft*, ό.π., σσ. 176-177.

³⁵¹ Cl. Kluckhohn, *Navaho witchcraft*, Bacon Press, New York 1944, σσ. 22-24.

³⁵² Cl. Kluckhohn, ό.π, σσ. 25-30.

θα ταφεί με σάρκα ή άλλο υλικό από έναν τάφο ή θα ταφεί (αμιγώς) σε έναν τάφο ή κάτω από ένα κεραυνοβολημένο δέντρο.³⁵³

γ) *wizardry*: η κεντρική έννοια εδώ είναι του να εγγχεί κανείς ένα ξένο μικρό σωματίδιο (από πέτρα, κόκαλο, φτερό, στάχτη, κάρβουνο) στο σώμα του θύματος. Αυτού του είδους τα «βλήματα» συχνά αναφέρονται ως βέλη.³⁵⁴

δ) *frenzy witchcraft*: Πρόκειται για ερωτική μαγεία (love magic) που συνίσταται στη χρήση μιας ομάδας φυτών με προεξέχον το φυτό *Datura*. Επίσης η *frenzy witchcraft* είναι μια από τις τρεις δραστηριότητες που οι Ναβάχο αποκαλούν «prostitution way». Οι άλλες δύο είναι η τελετουργική που χρησιμοποιείται για να θεραπεύσει τα θύματα από την *frenzy witchcraft*. Τέλος υπάρχει μια μορφή από μαντεία που χρησιμοποιεί μερικά από τα φυτά -και ιδίως τη *Datura*- που χρησιμοποιούνται στην *frenzy witchcraft*.³⁵⁵

2. γ. Μπορεί να υπάρξει ένας κοινός αποδεκτός ορισμό της μαγείας (:))

Οι δύο παραπάνω ανθρωπολόγοι, περιέγραψαν λεπτομερώς τη μαγεία και τη λειτουργία της στις κοινωνίες των Αζάντε και Ναβάχο, ερμήνευσαν τη σημασία της και κατονόμασαν τους ιθαγενείς όρους. Στην προσπάθειά τους να εξηγήσουν στη γλώσσα τους τη μαγεία των άλλων μετέφρασαν τους ιθαγενείς όρους με αντίστοιχους αγγλικούς. Αυτό το παιχνίδι της μετάφρασης των ιθαγενών όρων συχνά επαναπροσδιορίζει τη σημασία των λέξεων που ανήκουν στη γλώσσα του ερευνητή καθώς τις φορτίζει με νέο περιεχόμενο και με πολλές και συχνά αντιφατικές σημασίες. Ο ίδιος όρος *witchcraft* επί παραδείγματι χρησιμοποιείται τόσο από τον E.E. Evans-Pritchard, για να περιγράψει την έννοια «mangu» των Αζάντε, όσο και από τον Cl. Kluckhohn, για να περιγράψει την έννοια «panti» των Ναβάχο. «mangu» και «panti» όμως είναι διαφορετικά είδη μαγείας. Αυτό αποδεικνύει σαφώς τις πολλαπλές και διαφορετικές εκφάνσεις της μαγείας ανάλογα με την κοινωνία, αλλά και συνάμα καθιστά τον όρο *witchcraft* προβληματικό. Κατ' αυτόν τον τρόπο όμως, μέσα δηλαδή από τη μελέτη των ειδικών περιπτώσεων που δεν εμπίπτουν στην ήδη υπάρχουσα επιστημονική ορολογία, επιτυγχάνεται η εξέλιξη της επιστήμης με τη δημιουργία συνεχώς νέων όρων ή με την αναγκαία επεξήγηση ενός όρου σύμφωνα με

³⁵³ Cl. Kluckhohn, ό.π, σ. 31.

³⁵⁴ Cl. Kluckhohn, ό.π, σ. 34.

³⁵⁵ Cl. Kluckhohn, ό.π, σσ. 36-42.

τη συγκεκριμένη οπτική γωνία που τον χρησιμοποιεί ο εκάστοτε ερευνητής. Έτσι ο όρος *witchcraft* κατά τον E.E. Evans-Pritchard χρησιμοποιείται για να δηλωθεί η εγγενής και κληρονομική δύναμη του μάγου σε αντίθεση με τη μαγική τέχνη (*sorcery*). Η ορολογία του E.E. Evans-Pritchard έχει υπερισχύσει στην αγγλική βιβλιογραφία. Οι P. Stewart και A. Strathern σημειώνουν ότι *witchcraft*: είναι η έκφραση μιας εγγενούς και φθοροποιού προς τους άλλους δύναμης στα σώματα των μάγων, ενώ *sorcery* είναι η χρήση μιας μαγικής τέχνης ή γνώσης που προσβλέπει στο να προκαλέσει όφελος ή βλάβη στους άλλους. Η *witchcraft* επιπλέον δίνει τη δυνατότητα στους κατέχοντες αυτήν να εξίστανται ή να μεταμορφώνονται σε άλλα όντα και να σκοτώνουν, να βλάπτουν ή να προκαλούν αρρώστια σ' αυτούς που θέλουν να αποδυναμώσουν. Χαρακτηριστικά ο μάγος (*witch*) νοείται ως ένα είδος κανίβαλου που καταβροχθίζει τη ζωτική δύναμη του θύματός του προς όφελος της δικής του υπόστασης. Οι μάγοι (*sorceres*) νοούνται ως καταστροφείς της ζωτικής δύναμης των θυμάτων τους, όχι βλάπτοντάς τους ευθέως, αλλά επιβάλλοντας τους αρρώστια μέσω μαγικών εννοιών. Φυσικά οι ιδέες αυτές ποικίλλουν.³⁵⁶

Είναι λοιπόν ανάγκη να υπάρξει παρά την πολλαπλότητα του φαινομένου μαγεία, ένα κοινός παρανομαστής σε επίπεδο ορολογίας, αλλά και σε σημασιολογικό επίπεδο, ώστε να μπορούμε να συνεννοηθούμε για ποιο πράγμα μιλάμε. Κοντολογίς η επιστημονική ορολογία *μαύρη μαγεία*, *θεουργία*, κλπ μπορεί να χρησιμοποιηθεί, ώστε να καταλάβουμε της εκφάνσεις της μαγείας μιας κοινωνίας, έστω κι αν αυτή δεν χρησιμοποιεί τους παραπάνω όρους. Διαφορετικά τόσο οι πολλαπλές όψεις της μαγείας σε κάθε κοινωνία, όσο και η ποικίλη ορολογία σε κάθε γλώσσα, υπονομεύει τον επιστημονικό λόγο, σε σημείο που ορισμένοι να θεωρούν ότι πρέπει να ξεπεραστεί ή και να καταργηθεί ο όρος μαγεία ως έννοια αναλυτική. Η μεταμοντέρνα αυτή άποψη που ουσιαστικά σημαίνει την αποδόμηση του ανθρωπολογικού ή όποιου άλλου επιστημονικού περί μαγείας λόγου, δεν κρίνεται απαραίτητη.³⁵⁷

³⁵⁶ Οι P. J. Stewart & A. Strathern, *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*, Cambridge University Press, United Kingdom 2004, σσ. 1-9. Πρβλ και την άποψη του R. Kieckhefer, *Magic in the middle ages*, Cambridge University Press, New York 2000, σσ. 80-81, ότι: «εάν είναι δύσκολο να διακρίνεις τη μαγεία (*magic*) από την επιστήμη και τη θρησκεία, είναι ακόμη πιο δύσκολο να διαχωρίσεις τη λευκή - επωφελή μαγεία ('white'-helpful *magic*) από τη μαύρη - επιβλαβή μαγεία ('black'-harmful *magic*) ή τη θεραπευτική και προστατευτική μαγεία (*medical & protective magic*) από την κακή μαγεία (*sorcery*). [...] Οι τεχνικές της *sorcery* ήταν βασικά ίδιες με της θεραπευτικής ή προστατευτικής μαγείας: φίλτρα, μάγια, φυλαχτά συνοδευμένα από τελετουργίες. [...] Η διαφορά ανάμεσα σε θετική (*positive*) και αρνητική (*negative*) μαγεία (*magic*), δεν έγκειται στην εννοιολόγηση, αλλά συνίσταται στο σκοπό που επιτελεί».

³⁵⁷ Η Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Το στίγμα της 'μαγείας'. Περιδινήσεις ενός σημείου αναφοράς στην ανθρωπολογική θεωρία» στο Α-Φ Χρηστίδης (επιμ), *Γλώσσα και μαγεία*, Ιστός, Αθήνα 1997, σσ. 48-

Στη μελέτη περί μαγείας, αλλά και κάθε κοινωνικού φαινομένου, μπορούμε να ακολουθήσουμε τη μέση οδό. Τούτο σημαίνει οπωσδήποτε λεπτομερή παράθεση και ανάλυση των *emic* όρων, όχι όμως απαραίτητα και προσπάθεια επιστημονικής επιβολής και υιοθέτησης τους. Οι Καραγκούνηδες επί παραδείγματι χρησιμοποιούν ως επί το πλείστον τον όρο «μαϊστρες» αντί για μάγισσες και τη μαύρη μαγεία την αποδίδουν με τον όρο «μάγια». Αυτό όμως δε σημαίνει ότι οι καθιερωμένοι όροι μάγισσες και μαύρη μαγεία, εκ μέρους του ερευνητή, ακυρώνονται στην εν λόγω κοινωνία ως αναλυτικά εργαλεία.

Επίσης πολύ συχνά δεν υπάρχουν ιθαγενείς όροι που θα μπορούσαν να ερμηνεύσουν αφηρημένες έννοιες, δεδομένου ότι στις παραδοσιακές κοινωνίες υπερτερεί το συγκεκριμένο και το βιωματικό.³⁵⁸ Η έννοια *ευεργετική* ή *επωφελής μαγεία* για παράδειγμα που θα χρησιμοποιήσουμε για να εντάξουμε τα έθιμα του αγρού των Καραγκούνηδων, δεν υφίσταται στην εν λόγω κοινωνία, όπως και κανένας συναφής όρος. Στη διάρκεια της παρούσας έρευνας όταν, για έθιμα του αγρού, απηύθυνα την ερώτηση «τι είναι αυτό που πράττετε;», μόλις και μετά βίας οι ερωτώμενοι χρησιμοποιούσαν τον όρο έθιμο. Οι περισσότερες απαντήσεις έρχονταν αόριστα με την αφηρημένη και γνωστή στους λαογράφους διατύπωση: «είναι πράγματα από παλιά που έτσι βρήκαμε και έτσι τ' αφήσαμε».

Άλλωστε ας μην ξεχνάμε ότι πολλές φορές μπορεί να λείπουν οι «λέξεις», αλλά οι «πράξεις» -και γενικά η ουσία των κοινωνικών φαινομένων- είναι κοινές, ώστε να συνιστούν πολλές φορές οικουμενικές σταθερές που να εμπίπτουν σε μια συγκεκριμένη επιστημονική ορολογία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο Άγγλος ανθρωπολόγος J. G. Frazer, ο οποίος μέσα από όσα παραδείγματα ανά τον κόσμο είχε στη διάθεσή του στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, κατάφερε να εδραιώσει μια αναγνωρίσιμη και εν πολλοίς κοινώς αποδεκτή ορολογία γύρω από τη μαγεία. Έτσι η συμβολική πρακτική, επί παραδείγματι, του να κατασκευάζει κάποιος ένα ομοίωμα του εχθρού

49, γράφει: «η μαγεία οφείλει τη δύναμη και την εμμονή της παρουσίας της, ακριβώς στο ότι δεν μπορεί να ορισθεί, γιατί, μόλις ορισθεί παύει να είναι αυτό που έμοιαζε πώς ήταν. [...] Ο ανθρωπολογικός λόγος περί μαγείας είναι το ίδιο ιδεολογικός με το αντικείμενο που επιχειρεί να εξηγήσει. [...] η αποδόμηση του ανθρωπολογικού όρου 'μαγεία' σημαίνει απομυθοποίηση του αντικειμένου 'μαγεία' και ενδέχεται να σημάνει και αποδόμηση της ίδιας της Ανθρωπολογίας-ό,τι και αν σημαίνει αυτό. Όμως, ίσα με τότε, μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι για τούτο μόνον: ότι κάθε μαγική θεωρία προϋποθέτει μια θεωρία για τη 'μαγεία' και ότι κάθε ανθρωπολογική θεωρία στιγματίζεται αμέσως ως προς το στίγμα της 'μαγείας', αφού αργά ή γρήγορα πάντα την ανακαλύπτει στους άλλους».

³⁵⁸ Αυτό βέβαια δε σημαίνει κατώτερη διάνοια. Ο C. Levi-Strauss *Άγρια Σκέψη*, μετ. Ε. Καλουρτζή, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σ. 97, έχει καταδείξει ότι υπάρχουν γλώσσες που μπορεί να μην έχουν γενικές έννοιες, όπως «δέντρο» ή «ζώο», αλλά έχουν καταρτίσει ένα λεπτομερές ευρετήριο ειδών και ποικιλιών της χλωρίδας και της πανίδας.

του και να το κακοποιεί, με τη σκέψη ότι, όπως ακριβώς υποφέρει το ομοίωμα, έτσι ακριβώς θα υποφέρει και ο άνθρωπος τον οποίον αναπαριστά το ομοίωμα, και ότι, όταν το ομοίωμα φθαρεί, θα πεθάνει κι αυτός, απαντάται σε κάθε γωνιά του πλανήτη και χάνεται στα βάθη του χρόνου. Υπάρχει λοιπόν ένας παγκόσμιος νόμος της ομοιότητας, όπου «το όμοιο προκαλεί όμοιο», οπότε και η μαγεία που στηρίζεται σ' αυτόν το νόμο λέγεται ομοιοπαθητική.³⁵⁹ Ως εκ τούτου η έννοια «ομοιοπαθητική μαγεία» μπορεί να γίνει αποδεκτή από τους κοινωνικούς επιστήμονες, δεδομένου ότι κατανοούν απόλυτα τη σημασία της. Η λέξη «ομοιοπαθητική μαγεία», δεν χρησιμοποιείται, βέβαια, παντού και προφανώς υπάρχουν πολλαπλοί όροι ανά τον κόσμο, -ή και καθόλου σε ορισμένες κοινωνίες- για να δηλωθεί. Η «πράξη» όμως της ομοιοπαθητικής μαγείας είναι παγκοσμίως κοινή και αναγνωρίσιμη.

Η ορολογία επομένως του Frazer χρησιμοποιούμενη, έστω και συμβατικά, από τους κοινωνικούς επιστήμονες, διευκολύνει τη μεταξύ τους συνεννόηση. Ο Frazer διέκρινε την απλή ή συμπαθητική μαγεία σε δύο κατηγορίες:

α) στην *ομοιοπαθητική μαγεία*, όπου κυριαρχεί ο νόμος της ομοιότητας, σύμφωνα με τον οποίον το όμοιο προκαλεί όμοιο.

β) στην *μεταδοτική μαγεία*, όπου κυριαρχεί ο νόμος της επαφής ή της μετάδοσης, σύμφωνα με τον οποίον τα πράγματα που είχαν έλθει κάποτε σε επαφή μεταξύ τους εξακολουθούν να επιδρούν το ένα πάνω στο άλλο από απόσταση όμως, αφού δεν υπάρχει φυσική επαφή μεταξύ τους. Αν συμβεί κάτι στο ένα θα συμβεί και στο άλλο. Το πιο γνωστό παράδειγμα μαγείας εξ επαγωγής είναι η μαγική συμπάθεια που πιστεύεται ότι υπάρχει ανάμεσα σε έναν άνθρωπο και στο αποκομμένο μέλος του, όπως νύχια, μαλλιά και δόντια.³⁶⁰ Συχνά οι δυο κλάδοι μπερδεύονται και ένας μάγος μπορεί να κάνει πιο αποτελεσματικά μάγια, αν έχει κάτι από την ουσία του υποψηφίου θύματος, (π.χ μαλλιά, νύχια) και το προσαρμόσει στο ομοίωμα που έχει φτιάξει. Πέρα από αυτόν το συμφυρμό ομοιοπαθητικής και μεταδοτικής μαγείας για πρόκληση βλάβης, πολλές φορές η ομοιοπαθητική χρησιμοποιείται όχι μόνο για κακό, αλλά και για καλό: (π.χ. ομοιώματα παιδιών για να συλλάβουν οι άτεκνες, να θεραπεύονται και να προλαβαίνονται οι αρρώστιες, ή να εξασφαλισθεί αφθονία τροφής).³⁶¹ Με βάση την ομοιοπαθητική, λέει Frazer, το σύστημα της συμπαθητικής μαγείας δεν αποτελείται μόνο από θετικές εντολές, αλλά και από αρνητικές, που είναι

³⁵⁹ J. G. Frazer, *Ο χρυσός κλώνος*, τ. Α, μετ. Μπ. Μπικάκη, Εκάτη, Αθήνα 1990, σσ. 28-29.

³⁶⁰ J. G. Frazer, *Ο χρυσός κλώνος*, ό.π., σσ. 61-62.

³⁶¹ J. G. Frazer, *Ο χρυσός κλώνος*, ό.π., σσ. 30-36.

απαγορεύσεις. Δηλαδή δε σου λέει απλά τι πρέπει να κάνεις, αλλά και τι δεν πρέπει να κάνεις. Οι θετικές εντολές είναι τα μάγια, ενώ οι αρνητικές τα ταμπού. Ως εκ τούτου η πρακτική και η τεχνική της μαγείας διακρίνεται σε *θετική μαγεία* ή *μάγια* και σε *αρνητική μαγεία* ή *ταμπού*.³⁶² Ο Frazer συστηματοποίησε την ορολογία της μαγείας και μας έδωσε πολύτιμες αναλυτικές κατηγορίες, στις οποίες μπορούν να ενταχθούν οι μαγικές πρακτικές.

Η κριτική προς το πρόσωπό του δεν αφορά, σαφώς, την επιστημονική του συγκρότηση, ούτε την ορολογία που καθιέρωσε, όσο την οπτική γωνία και το θεωρητικό υπόβαθρο του έργου του. 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.³⁶³ 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».³⁶⁴

Δεν είναι η ορολογία λοιπόν που εμποδίζει την κατανόηση της μαγείας μιας κοινωνίας, αλλά η πολυσημία του ίδιου του φαινομένου και οι πολλαπλές του εκφάνσεις στα πλαίσια της κοινωνίας και φυσικά η οπτική γωνία και η ερμηνεία του ερευνητή που αναλαμβάνει να μάς εξηγήσει τη μαγεία.

Έτσι ο B. Malinowski επί παραδείγματι 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.³⁶⁵ Επίσης η μαγεία συνδέεται συχνά με τους μύθους, οι οποίοι επικοινωνούν κατά κύριο λόγο το μητρογραμμικό

³⁶² J. G. Frazer, *Ο χρυσός κλώνος*, ό.π., σ. 37.

³⁶³ 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.

³⁶⁴ 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.

³⁶⁵ B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, E.P. Dutton & Co, New York 1961, σ. 392.

οικογενειακό σύστημα στα Τροβριανά νησιά της Μελανησίας.³⁶⁶ Ο G. Balandier εξετάζει το ρόλο της μαγείας στη διαμόρφωση και αμφισβήτηση της εξουσίας. Υπάρχουν φυλές στη Μελανησία, όπου: «ο εν σπέρματι αρχηγός ορίζεται από τη γενεαλογική του θέση, την ισχυρή του προσωπικότητα και τη γνώση του των τελετουργικών και της μαγείας και από την ικανότητά του στο πεδίο των τεχνικών της μαγγανείας. Είναι ο πιο ισχυρός στην υπηρεσία του εθίμου και του κοινού καλού».³⁶⁷

Και αν ο Frazer μιλάει για τον καθυστερημένο πρωτόγονο, ο κατά μια γενιά μεγαλύτερός του M. Mauss (1872-1950), έχει εντελώς διαφορετική οπτική. Στο έργο «Σχεδιάσμα 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.³⁶⁸ Ο Mauss μιλάει για την ενότητα των μαγικοθρησκευτικών φαινομένων, δεδομένου ότι μαγεία και θρησκεία στηρίζονται στους ίδιους, κατά βάση, νοητικούς μηχανισμούς. Ωστόσο, πυκνώνει εύστοχα ο Θ. Παραδέλλης προλογίζοντας την ελληνική έκδοση του βιβλίου: «[...] [μαγεία και θρησκεία] ούτε ταυτίζονται ούτε συγχέονται μεταξύ τους. Τα μαγικοθρησκευτικά φαινόμενα αποτελούν μάλλον ένα συνεχές στο ένα άκρο του οποίου τοποθετείται η θυσία ως υποδειγματικό θρησκευτικό φαινόμενο (επίσημο, δημόσιο, οργανωμένο, υποχρεωτικό), και στο άλλο η μαγγανεία, ως υποδειγματικό φαινόμενο (αθέμιτο, ιδιωτικό, κρυφό, ανοργάνωτο, απαγορευμένο). Ανάμεσα στα δύο άκρα αναπτύσσονται διάφορες μαγικοθρησκευτικές μορφές».³⁶⁹ Όσον αφορά για τη σχέση της μαγείας με την επιστήμη, η μαγεία αποτελεί μια πρακτική τέχνη, αλλά και επιπλέον μια γνώση. Και ενώ η θρησκεία με το διανοητικό της χαρακτήρα τείνει προς τη μεταφυσική, η μαγεία, επιπλέον, προσανατολίζεται στη γνώση της φύσης και στη συστηματοποίησή τους.³⁷⁰ Οι M. Mauss και H. Hubert λένε ότι οι μαγικές δυνάμεις λαμβάνουν χώρα σε ειδικές συνθήκες και μέσα σ' αυτό το μυστηριακό περιβάλλον τα πράγματα δε συμβαίνουν όπως στον αισθητό κόσμο. Ως εκ τούτου οι συμπαθητικές αρχές (το όμοιο παράγει όμοιο, το μέρος ισοδυναμεί με το όλον, το αντίθετο

³⁶⁶ Μπ. Μαλινόφσκι, *Σεξουαλικότητα και καταπίεση στην πρωτόγονη κοινωνία*, μετ. Α. Σταματοπούλου, Καστανιώτης, Αθήνα 1993, σσ. 134-146.

³⁶⁷ G. Balandier, *Πολιτική ανθρωπολογία*, μετ. Μ. Θανοπούλου, Παπαζήσης, Αθήνα 1990, σσ. 104-105.

³⁶⁸ M. Mauss & H. Hubert, *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*, μετ. Θ. Παραδέλλης, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2003, σσ. 153-215.

³⁶⁹ Θ. Παραδέλλης, «Εισαγωγή [στο έργο των M. Mauss & H. Hubert]», στο: *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*, μετ. Θ. Παραδέλλης, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2003, σ. 12.

³⁷⁰ M. Mauss & H. Hubert, *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*, ό.π., σσ. 218-221.

επενεργεί επί του αντιθέτου), δεν αρκούν για να αναπαραστήσουν την ολότητα μιας συμπαθητικής μαγικής τελετουργίας.³⁷¹ Επαναπροσδιορίζουν ως εκ τούτου την ορολογία γύρω από τη μαγεία και προτείνουν ως αναλυτική έννοια για την ερμηνεία της, τη μελανησιακή λέξη *mana*: «το *mana* δεν είναι απλώς μια δύναμη, ένα ον, είναι συνάμα ένα ενέργημα, μια ιδιότητα, μια κατάσταση.[...] Είναι συγχρόνως ουσιαστικό, επίθετο και ρήμα. [...] Η λέξη περιλαμβάνει ένα πλήθος ιδεών που θα μπορούσαν να αποδοθούν με τις φράσεις: ‘δύναμη του μάγου’, ‘μαγική ιδιότητα ενός πράγματος’, ‘μαγικό αντικείμενο’, ‘μαγικό ον’, ‘είμαι μαγεμένος’, ‘ενεργώ μαγικά’ [...] είναι αφηρημένη και γενική και ωστόσο συγκεκριμένη. [...] εκτείνεται στο σύνολο των μαγικών και θρησκευτικών τελετουργιών, στο σύνολο των μαγικών και θρησκευτικών πνευμάτων, στο σύνολο των προσώπων και των πραγμάτων που εμπλέκονται στο σύνολο των τελετουργιών. Το *mana* είναι αυτό ακριβώς που δίνει αξία στα πράγματα και στους ανθρώπους, αξία μαγική, αξία θρησκευτική, ακόμη και αξία κοινωνική».³⁷² Οι M. Mauss και H. Hubert αποδομούν εν σπέρματι τη μαγεία προτείνοντας το γενικό όρο *mana*. Ωστόσο η ορολογία τους δεν έγινε δεκτή, αλλά 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.³⁷³ 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.³⁷⁴ 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

³⁷¹ M. Mauss & H. Hubert, ό.π, σσ. 154-168.

³⁷² M. Mauss & H. Hubert, ό.π., σσ. 168-170.

³⁷³ 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! (Ο.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». (Ο.π., σ. 116.)

³⁷⁴ Ο Levi-Strauss, *Structural anthropology II*, penguin, U.S.A. 1976, σσ. 44-48, αφιερώνει ένα κεφάλαιο στο τι οφείλει η εθνολογία στον E. Durkheim.

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.³⁷⁵

Στην προσπάθειά του να δώσει έναν περιεκτικό ορισμό της μαγείας ο Ο Ε. Leach την όρισε ως: «ένα πλέγμα δοξασίας (belief) και δράσεως (action) που χρησιμοποιούνται από πρόσωπα και ομάδες σαν βάση και σαν μέσο στην προσπάθεια τους να ασκήσουν έλεγχο στο περιβάλλον για να πετύχουν τους σκοπούς των με αναπόδεικτη –και μερικές φορές μη αποδείξιμη, κατά τις μεθόδους της εμπειρικής επιστήμης- την αποτελεσματικότητα του ελέγχου αυτού. Το κύριο συστατικό του μαγικού ενεργήματος (magical act) είναι ότι βασίζεται σε μια δοξασία εμπειρικά αναπόδεικτη και ότι αποτελεί προσπάθεια άσκησης ελέγχου. Το πρώτο στοιχείο διαχωρίζει τη μαγεία από την επιστήμη (science) και το δεύτερο από τη θρησκεία (religion)». Στη συνέχεια ο Leach, αναλύει την έννοια της μαγείας στα ιστορικά της συμφραζόμενα και επισημαίνει ότι «στο Μεσαίωνα οι μαγικές γνώσεις αποτελούσαν τη μυστική περιουσία των μορφωμένων, δηλαδή των μάγων (magi), οι οποίοι απεργάζονταν φυσική μαγεία (natural magic) για καλούς σκοπούς, από άλλα πρόσωπα που εφάρμοζαν κακοποιό μαγεία με τη βοήθεια δαιμόνων. Το περιεχόμενο της φυσικής μαγείας βασιζόταν στην παράδοση και όχι στην πειραματική επαλήθευση. Μέγα ωστόσο μέρος αποτελούσαν οι γνώσεις που αποδείχθηκαν έκτοτε σωστές από επιστημονική άποψη. Με αυτή την έννοια η αλχημεία (alchemy) ήταν μαγεία».³⁷⁶ Επίσης στα λήμματα «μαγική τέχνη» και «μαγική δύναμη», ο Leach παρατηρεί ότι οι μεσαιωνικού συγγραφείς δεν διέκριναν σε μαγική τέχνη (sorcery) και μαγική δύναμη (witchcraft), αλλά οι μαγικές παραβάσεις και βλάβες, όπως η μαγική φαρμακεία, (veneficium) η πρόκληση ψευδαισθήσεων, οι εξορκισμοί (incantatio) τα διάφορα είδη μαντικής (sortilegio) η προσβολή μέσω κέρινων ομοιωμάτων (invultuatio), όλα αυτά χαρακτηρίζονταν με τον όρο *maleficium* (δόλια πράξη).³⁷⁷ Από τον 16^ο αι. μ.Χ. η ανάπτυξη της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας δημιούργησε δύο χωριστές κατηγορίες: α) την επιστημονική γνώση (scientific knowledge), η οποία επαληθεύεται ή μπορεί να επαληθευτεί με την έρευνα και β) τη δογματική γνώση

³⁷⁵ 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.

³⁷⁶ E. Leach, «Μαγεία», *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών της Unesco*, τομ. Β, (επιμ. Γ.Β. Καββαδίας, μετ. Π. Κ. Λαμπριάς), Ελληνική Παιδεία 1972, σ. 528.

³⁷⁷ E. Leach, «Μαγική τέχνη/ μαγική δύναμη», *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών της Unesco*, τομ. Β, (επιμ. Γ.Β. Καββαδίας, μετ. Π. Κ. Λαμπριάς), Ελληνική Παιδεία 1972, σσ. 530-531.

(dogmatic knowledge), η οποία διατυπώνεται ως αληθής χωρίς να αντιμετωπίζεται η εμπειρική επαλήθευσή της. Η δογματική γνώση μπορεί να διαιρεθεί περαιτέρω: (1) σε εκείνη που από τη φύση της δεν είναι επαληθεύσιμη, πχ θρησκευτικές πεποιθήσεις ως προς το υπερφυσικό και (2) εκείνη που αν υποβαλλόταν σε εμπειρικό έλεγχο θα αποδεικνυόταν λανθασμένη».³⁷⁸

Ίσως τελικά ένας αποδεκτός ορισμός της μαγείας τύπου Leach ή Frazer δεν ακυρώνει την πολλαπλότητα του φαινομένου, παρά αντίθετα βοηθάει στη δημιουργία μιας βάσης πάνω στην οποία μπορεί να στηριχθεί ο εκάστοτε μελετητής και να δομήσει την ιδιαίτερη έκφανση μαγείας της κοινωνίας που μελετά.

2. δ. λαογραφία και μαγεία

Στη λαογραφία, όπου παρατηρήθηκε ότι η καθημερινότητα των ανθρώπων περιείχε μια πληθώρα εθίμων και δοξασιών που έδινε γενικά στον ανθρώπινο βίο έναν υπερβατικό, μεταφυσικό χαρακτήρα, η ορολογία του Frazer επίσης χρησιμοποιείται συστηματικά. 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.³⁷⁹

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».³⁸⁰

³⁷⁸ E. Leach, «Μαγεία», *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών της Unesco*, ό.π., σ. 528.

³⁷⁹ A. Van Gennep, *The rites of passage*, Chicago University press, Chicago 1969, σσ. 4-8.

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. Και ξεκαθαρίζει: «ο Δυναμισμός ορίζει την απρόσωπη θεωρία του mana, ο Ανιμισμός την προσωποποιημένη θεωρία, όπου η δύναμη προσωποποιημένη 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’».³⁸¹ Στη συνέχεια παραθέτει τη θεωρία του βάσει του παρακάτω διαγράμματος³⁸²:

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)

Όσον αφορά την Ελλάδα, ο πατέρας της ελληνικής λαογραφίας ο Ν. Γ. Πολίτης, στην ταξινόμηση του λαογραφικού υλικού, εντάσσει τη «μαγεία» στις «κατά παράδοσιν πράξεις ή ενεργειας», όπως και «τας μαγικάς και δεισιδαίμονας συνήθειας προς αποτροπίν κακών ή προς ευδαιμονίαν». Η μαγεία επομένως είναι μια πράξη που μπορεί να βλάψει, υπάρχουν όμως και οι μαγικές συνήθειες που ωφελούν.³⁸³

Αυτή η διττή αντίληψη περί ωφέλειας και βλάβης της μαγείας υπάρχει και στον Στ. Κυριακίδη, ο οποίος κατ'αρχάς ορίζει τη μαγεία ως: «το σύνολο των

³⁸⁰ A. Van Gennep, *The rites of passage*, ό.π., σσ. 8-9.

³⁸¹ A. Van Gennep, ό.π., σ. 13.

³⁸² A. Van Gennep, ό.π., σ. 14.

³⁸³ Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία*, τ. 1., Αθήνα 1909, σσ. 6-10. Αντίστοιχα ο λόγος που συνοδεύει τη μαγεία, δηλαδή επωδές, εντάσσεται στα μνημεία του λόγου. Για μάγους και μάγισσες βλ. Ν.Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β. Ιστορική Έρευνα, Αθήνα 1965, σσ. 510-513, αλλά και για άλλες (παρ)μυθικές φιγούρες που έχουν ιδιότητες μαγισσών, όπως Νεράιδες, Λάμιες, Στρίγγλες βλ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, ό.π., σσ. 387-506.

πράξεων και των λόγων δια των οποίων ο άνθρωπος πιστεύει ότι δύναται κατά τινα τρόπον, καθ'ήμας υπερφυσικόν και μυστηριώδη, ν' αποτρέψη τα κακά και να προκαλέση τα ποθούμενα αγαθά ή και αντιστρόφως».³⁸⁴ Ο Κυριακίδης μιλάει για *άμεση μαγεία*, όταν ασκείται άμεση ενέργεια μιας ψυχής πάνω στην άλλη, πχ βασκανία, και *έμμεση* με μεσολάβηση μαγικών πράξεων ή μέσων. Την έμμεση μαγεία ο Κυριακίδης, συνοψίζοντας τη θεωρία του Wundt, τη χωρίζει σε δύο είδη: «εις την συμβολικήν, ήτις είναι η παντομιμική παράστασις της ενέργειας, ην ο ενεργών θέλει να προκαλέση και την έντεχνον μαγείαν (magisches zauber), καθ' ην αι μαγικαί πράξεις έχουσι πλέον χάσει την έννοιαν της αμέσου μαγείας ή του συμβολισμού, θεωρούνται δ' ως έχουσιν καθ'εαυτάς δύναμιν».³⁸⁵ Στους πρωτογονικούς λαούς η μαγεία αναπτύχθηκε λόγω της προσπάθειας των «αφελών αγρίων» να εξηγήσουν το θάνατο και τα όνειρα. Ο μάγος της φυλής μπορεί να χρησιμοποιεί τη μαγεία για το καλό της ανθρωπότητας, αλλά και για να βλάψει.³⁸⁶ Μέσα από μια ιστορική αναδρομή στους «πολιτισμένους» λαούς, ο Κυριακίδης ξεκινά από τους αρχαίους Αιγύπτιους και διά του ελληνορωμαϊκού κόσμου και του Βυζαντίου καταλήγει στη νεότερη Ευρώπη και στη νεότερη Ελλάδα.³⁸⁷ Στη νεότερη Ελλάδα, παρατηρεί ότι «η μαγεία εξακολουθεί να ασκείται αφ' ενός μεν υπό τον τύπον διαφόρων δεισιδαιμόνων μαγικών συνηθειών, αι οποίαι είναι διαδεδομέναι εις όλον ιδίως τον γυναικείον κόσμον και εκτελούνται κατά παράδοσιν από όλας τα γυναίκας του λαού, όπως π.χ είναι αι διάδοροι προφυλάξεις των εγκύων και των λεχωϊδων, [...] το βάσκαμα, [...] τα φυλακτά, τα σκόρδα κτλ ή από άλλας φανταστικές ασθενείας όπως είναι το λύσιμο του αφαλού, η μετατόπισις της ψυχής και άλλα τοιαύτα, αφ' ετέρου δε και ως πραγματική μαγεία και αγαθή και πονηρά, σπανιώτερον μεν από άνδρας, συχνότερον δε από γραίας, πάντοτε όμως ως λείψανον κατά παράδοσιν ακατανόητον χρόνων παλαιωτάτων».³⁸⁸ Ο Κυριακίδης μιλάει για την ευεργετική όψη της μαγείας που περιέχει τόσο τα φυλακτά και το ξεμάτιασμα, όσο και τη λαϊκή ιατρική. Ασκείται περισσότερο από γυναίκες, αν και υπάρχουν νόσοι, «εις τας οποίας θεωρείται αποτελεσματικωτέρα η επέμβασις του εξορκιστού». Και μολονότι ο άνδρας μετέχει ενίοτε ως εξορκιστής: «υπάρχει και η βλαβερά μαγεία, η οποία γίνεται δια να βλάψη,

³⁸⁴ Στ. Κυριακίδης, «Μαγεία», στο: *Σύγχρονος Εγκυκλοπαιδεία*, τ. 8, Ν. Νίκας & Σία, Αθήναι 1927, σ. 903.

³⁸⁵ Στ. Κυριακίδης, «Μαγεία», ό.π., σ. 903.

³⁸⁶ Στ. Κυριακίδης, *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν*, Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφέλιμων Βιβλίων, Αθήνα 1920, σσ. 111-123.

³⁸⁷ Στ. Κυριακίδης, *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν*, ό.π., σσ. 123-148.

³⁸⁸ Στ. Κυριακίδης, *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν*, ό.π., σσ. 142-143.

και αυτή είναι όλως διόλου κτήμα των γυναικών. Αι γυναίκες δένουν τα αντρόγυνα με κόμβους, κατασκευάζουν τις κερένιες κούκλες, κλέβουν το σιτάρι από τα στάχια των χωραφιών, ξεύρουν να κάμουν τα διάφορα φίλτρα κτλ. κτλ».³⁸⁹ Η διάκριση του Κυριακίδη σε αγαθή και βλαβερά μαγεία απαντάται και στον Γ. Μέγα, ο οποίος τη διακρίνει σε δύο μεγάλες κατηγορίες: α) σε *επωφελή*, η οποία συνίσταται στην αποτροπή του κακού και στην επίτευξη του αγαθού ή της ευδαιμονίας. β) σε *επιβλαβή μαγεία*, η οποία συνίσταται σε πρόκληση κακού και παρακώλυση του αγαθού.³⁹⁰

Τέλος δεν θα μπορούσε να μην αναφερθεί εδώ το βιβλίο του Γ. Β. Καββαδία: «Καραγκούνηδες. Συμβολή στην κοινωνιολογία των δοξασιών».³⁹¹ Ο Καββαδίας μελέτησε τον τρόπο ζωής των Καραγκούνηδων από τις αρχές της δεκαετίας του 1960 ως το 1980 βάσει επιτόπιας έρευνας και μάς έδωσε μια εμπειριστατωμένη εθνογραφική μονογραφία, όπου και αναλύεται, εκτός των άλλων, και το φαινόμενο μαγεία στην εν λόγω κοινωνία. Επηρεασμένος από τη γαλλική κοινωνιολογική σχολή μελετά τον πολιτισμό των Καραγκούνηδων ως σύνολο και ακολουθεί μια διεπιστημονική προσέγγιση του θέματος υπό το πρίσμα της κοινωνιολογίας, ενώ η μεθοδολογία του είναι η ευθεία παρατήρηση και η ενεργός συμμετοχή στην καραγκούνικη ζωή και οι αυτοβιογραφικές αφηγήσεις. Το έργο του, γραμμένο στο μεταίχμιο, από τον παραδοσιακό στο σύγχρονο τρόπο ζωής, εξετάζει -εκτός των άλλων- το πώς επηρέασαν οι παραδοσιακές μεταφυσικού τύπου δοξασίες τον εκσυγχρονισμό της γεωργοκτηνοτροφικής ανάπτυξης και επενδύει στην έννοια της κοινωνικής αλλαγής. Από το πολυσύνθετο έργο του μάς ενδιαφέρουν ιδιαίτερα οι

³⁸⁹ Στ. Κυριακίδης, *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν*, ό.π., σσ. 143-144.

³⁹⁰ Γ. Α. Μέγας, «Μαγεία, μαγικά συνήθειαι και δεισιδαιμονία», στο: *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, τ. 2., ανάτυπον εκ της Επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου 1941-1942, Αθήνα 1975, σσ. 108-116. Πρβλ και τη διάκριση του Δ. Σ. Λουκάτου σε φιλικές και εχθρικές ενέργειες μαγείας, στο: *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1992, σ. 248. Με τη μαγεία σε θεωρητικό επίπεδο, αλλά και με τη διδασκαλία της στα πλαίσια πανεπιστημιακών μαθημάτων έχουν ασχοληθεί και σύγχρονοι λαογράφοι: Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Το στίγμα της 'μαγείας'. Περιδινήσεις ενός σημείου αναφοράς στην ανθρωπολογική θεωρία» στο Α-Φ Χρηστίδης (επιμ), *Γλώσσα και μαγεία*, Ιστός, Αθήνα 1997, σσ. 11-51. Κ. Δ. Τσαγγαλάς, *Λαογραφία-λαϊκή λατρεία*. Μέρος Β. *Η μαγεία*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Γιάννινα 1986. Πρβλ επίσης τα εξής έργα: *Βερναρδάκειος Μαγικός Κώδικας*, -χρ. του 19^{ου} αι., (επιμ., σχ. Μ. Γ. Βαρβούνης – εκδ. Μ. Παπαθομόπουλος), Έκδοση της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 2008. Μ. Γκασούκα, «Μαγικές τελετουργίες και φύλο», στο Γ. Παπαγεωργίου (επιμ), *Εμφυλίοι μετασχηματισμοί - Gendering transformations*, Πρακτικά Συνεδρίου, 12-15 Μαΐου 2005, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο 2007, σσ. 165-173. Κ. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, *Λαϊκή μεταφυσική*, Αθήνα 1981.

³⁹¹ Γ. Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες. Συμβολή στην κοινωνιολογία των δοξασιών*, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία των Θεσσαλών, Αθήνα 1980.

απόψεις του για τη μαγεία, οι οποίες ανταποκρίνονται στην επιτόπια έρευνα που έκανε το 1961.³⁹²

Για τον Καββαδία ο διαχωρισμός του θρησκευτικού από το μαγικό φαινόμενο είναι ασαφής. Οι Καραγκούνηδες κατ' αρχάς δεν διέπονται από μία υψηλή αντίληψη για το Θείο παρόμοια μ' εκείνη της θεολογίας και της Αγίας Γραφής. Συνεπώς δεν ισχύει η διαχωριστική άποψη ότι η θρησκεία ενδιαφέρεται για το εσχατολογικό και σωτηριολογικό πρόβλημα του ανθρώπου, ενώ τα μαγικά δρώμενα στοχεύουν στην επίλυση πρακτικών αποτελεσμάτων του «κόσμου τούτου» είτε επωφελών για το υποκείμενο που δρα και το περιβάλλον του είτε καταστροφικών για τους αντιπάλους του. Η επίκληση στο Θείο συναντάται με τους μαγικούς χειρισμούς. Επίσης η άποψη ότι οι θρησκευτικές εκδηλώσεις είναι φανερές και δημόσιες και οι μαγικές είναι κρυφές δεν ισχύει, αν λάβουμε υπόψη μας τα έθιμα του αγρού. Εξαίρεση αποτελεί η μαύρη μαγεία που είναι απόρρητη. Ακόμη δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα η αντίληψη ότι οι θρησκευτικές εκδηλώσεις στηρίζονται στην επίκληση και την παρέμβαση του Θείου για την επίτευξη των επιθυμητών αποτελεσμάτων, ενώ οι μαγικές εκδηλώσεις ενυπάρχουν σε στοιχεία «του κόσμου τούτου», σε ένα αντικείμενο, σε ένα φυτό σε έναν άνθρωπο και μπορούν να μεταβιβαστούν κάτω από ορισμένες συνθήκες και σύμφωνα με ορισμένους χειρισμούς σε ένα άλλο, το οποίο δεν τις διαθέτει και μπορεί έτσι να τις αποκτήσει, σύμφωνα με τις επιθυμίες του δρώντος υποκειμένου. Οι Καραγκούνηδες, όπως και όλα τα μέλη των παραδοσιακών κοινωνιών, δεν διακρίνουν μεταξύ φυσικού και μεταφυσικού κόσμου. Στο χώρο της μαγείας δεν διαθέτουν αναλυτική σκέψη ούτε αφηρημένη εννοιολογία, ώστε να συλλάβουν την ασυνέχεια μεταξύ φυσικού και μεταφυσικού.³⁹³

Ο Καββαδίας μελετώντας τα δρώμενα και τις τελετουργίες των Καραγκούνηδων διέκρινε τριών ειδών εκδηλώσεις:

α) εκδηλώσεις καθαρά θρησκευτικού χαρακτήρα υπό την έννοια ότι ακολουθούνται πλήρως οι θρησκευτικές τελετές και οι διδασκαλίες που συνάδουν με το πνεύμα του χριστιανισμού. Οι εκδηλώσεις αυτές είναι περιορισμένες και αντιστοιχούν στη θρησκεία.

β) εκδηλώσεις με επίκεντρο το θεϊκό στοιχείο, το οποίο δεν είναι ο απροσπέλαστος κυρίαρχος του κόσμου και ουσιαστικός κριτής, αλλά δύναμη που μπορεί να συντρέξει

³⁹² Για τα θέματα αυτά βλ. την εισαγωγή που έγραψε ο ίδιος στην έκδοση του 1980. Γ. Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες*, ό.π., σσ. 7-12. επίσης το τελευταίο κεφάλαιο του έργου του «Στο δρόμο για την ανάπτυξη», ό.π., σσ. 175-203.

³⁹³ Γ. Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες*, ό.π., σσ. 91-93.

τον άνθρωπο στον αγώνα για τη ζωή του. Οι εκδηλώσεις αυτές απαντώνται στη λαϊκή λατρεία.

γ) εκδηλώσεις με σκοπό τη μεταβίβαση και τη μετάδοση ιδιοτήτων και επιρροών ωφελιμιστικού περιεχομένου, των οποίων ο χαρακτήρας είναι μεταφυσικός και πηγάζει από προχριστιανικές θρησκευτικές δοξασίες. Οι εκδηλώσεις αυτές αντιστοιχούν στη μαγεία.

Οι καθαρά θρησκευτικές εκδηλώσεις είναι σχετικά περιορισμένες, ενώ οι εκδηλώσεις λαϊκής λατρείας και μαγείας απαντώνται συχνά. Είναι σπουδαιότερες στη ζωή των Καραγκούνηδων και παρουσιάζουν ομοιότητες, διότι και οι δύο αναφέρονται σε θρησκευτικές δοξασίες χριστιανικές και προχριστιανικές, από όπου έλκουν την πίστη στην αποτελεσματικότητα των αντίστοιχων δρωμένων.

Η διαφορά τους συνίσταται στο ότι το θείο που επικαλείται η λαϊκή λατρεία είναι «επίσημο», προσωποποιημένο και συνειδητό, ενώ η μαγεία -η λευκή- επικαλείται το ανεπίσημο, το καταδικασμένο από τη θρησκεία σαν ειδωλολατρικό, μη συνειδητό και αποπροσωποποιημένο.³⁹⁴

Παρ'ότι δέχεται τον όρο μαγικοθρησκευτικές δοξασίες, ο Καββαδίας διακρίνει τη μαγεία από τη θρησκεία για λόγους οικονομίας του έργου του και δεν θεωρεί ότι η διάκριση αυτή παραμορφώνει την κοινωνική πραγματικότητα της ενιαίας αντίληψης του μαγικοθρησκευτικού: «από την άποψη της παρούσας μελέτης και για τις ανάγκες της, προτιμήθηκε η υπαγωγή των δρωμένων της λαϊκής λατρείας, παρά την ομοιότητά τους με τη μαγεία στη «θρησκεία» των Καραγκούνηδων και των μαγικών δρωμένων, παρά το θρησκευτικό τους χαρακτήρα, στη μαγεία με βάση τα εξωτερικά γνωρίσματα».³⁹⁵

Ο Καββαδίας αφιερώνει ένα κεφάλαιο στη λαϊκή λατρεία, με βάση της σημαντικότερες γιορτές του έτους και ένα ακόμη στη μαγεία, την οποία διακρίνει σε επωφελή και μαύρη μαγεία. Ξεχωριστά κεφάλαιο αποτελούν τα νεκρικά και η λαϊκή ιατρική.³⁹⁶

Τέλος ο Καββαδίας συνοψίζει έξι αξιώματα, στα οποία στηρίζονται τα μαγικοθρησκευτικά δρώμενα:

³⁹⁴ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π., σσ. 93-94.

³⁹⁵ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π., σ. 95.

³⁹⁶ Γ. Β. Καββαδίας, «λαϊκή λατρεία», «Νεκρικά», «Μαγεία», «λαϊκή ιατρική», στο: *Καραγκούνηδες*, ό.π., σσ. 43-79, 81-89, 91-123 και 125-137, αντίστοιχα.

α) αξίωμα μεταβίβασης δυνάμεων, όπου οι ιδιότητες μιας πρωτογενούς ή δευτερογενούς δύναμης είναι μεταβιβάσιμες. Π.χ. το φεγγάρι στο φόρεμα της νύφης, το ράντισμα με νερό.

β) αξίωμα αντιπαράθεσης δυνάμεων, όπου αν τεθούν αντιμέτωπες οι ευεργετικές με τις καταστρεπτικές δυνάμεις, τότε οι δεύτερες είναι δυνατόν να εξουδετερωθούν από τις πρώτες. Π.χ. φυλαχτά, λιβάνισμα, αγιασμός.

γ) αξίωμα μη αυτοκαταστροφής των δυνάμεων, όπου μια βλαβερή δύναμη δεν δρα ποτέ εναντίον της ίδιας. Π.χ. η μπλε χάντρα με την κόρη αποτρέπει από το μάτι.

δ) αξίωμα δυνατότητας απώθησης δυνάμεων. Π.χ. αγκάθια ή μυτερά αντικείμενα για αποτροπή κακού

ε) αξίωμα καθαισμού με στοιχεία όπως το νερό και η φωτιά.

στ) αξίωμα αναπαράστασης των επιδιωκόμενων καταστάσεων και αποτελεσμάτων. (π.χ. πιρπιρίτσα).

Τα αξιώματα αυτά πολλές φορές στα πλαίσια ενός δρώμενου συνδυάζονται.³⁹⁷ Τη στιγμή δε που τελούνται τα δρώμενα μια συγκεκριμένη πηγή δυναμικού καλείται να εφαρμόσει την επιρροή της πάνω σε ένα συγκεκριμένο στοιχείο (άνθρωπο, πράγμα, περίσταση) αποκαθιστώντας την επαφή και την επικοινωνία μαζί του. Η επαφή αυτή, λέει ο Καββαδίας, μπορεί να είναι: «α) άμεση και υλική, στιγμιαία ή διαρκής. (π.χ. άγγιγμα σίδερου, αγκάθια και αιχμηρά αντικείμενα)_ προσιδιάζει περισσότερο στις δευτερογενείς δυνάμεις. β) έμμεση, με τη διαμεσολάβηση ενός συμβόλου μιας δύναμης με την οποία εξ αιτίας της φύσεώς της η άμεση επαφή είναι αδύνατη (επαφή με τη *Μεγάλη Μάνα* δια μέσου των φεγγαριών, του νερού, του δέντρου κλπ) προσιδιάζει περισσότερο στις πρωτογενείς δυνάμεις. γ) αναπαριστάμενη με κινήσεις, χειρονομίες ή και με λόγο. Το σταύρωμα στα ξόρκια ή στη λαϊκή ιατρική, οι προσευχές, οι ευχές, οι κατάρες, περιέχουν τέτοιες αναπαραστάσεις που αποκαθιστούν την επαφή. Εξ άλλου η αναπαράσταση της επαφής γίνεται μέσα στη σκέψη ή στην πρόθεση του δρώντος υποκειμένου, χωρίς να εξωτερικεύεται».³⁹⁸

Αν αναπαραστήσουμε σχηματικά τις απόψεις του Καββαδία για τη μαγεία, καταλήγουμε σε δύο ισόπλευρα τρίγωνα με κοινή βάση. Τη βάση συγκροτούν οι μαγικοθησκευτικές δοξασίες που συνίστανται στη λαϊκή λατρεία και την ευεργετική μαγεία. Αυτές είναι απόλυτα συμβατές και εν πολλοίς αξεδιάλυτες με την κορυφή Α

³⁹⁷ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π., σσ. 153-154.

³⁹⁸ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π., σσ. 154-155.

του πρώτου τριγώνου, δηλαδή με τη θρησκεία, αλλά αντιτιθέμενες με την κορυφή Α' του δεύτερου-ανεστραμμένου τριγώνου, δηλαδή με τη μαύρη μαγεία.

$$\begin{array}{ccc}
 & \text{θρησκεία} & \\
 & \text{Α.} & \\
 + & & + \\
 & \text{λαϊκή λατρεία} + \text{ευεργετική μαγεία} & \\
 & (\text{μαγικοθρησκευτικές δοξασίες}) & \\
 - & & - \\
 & \text{Α'} & \\
 & \text{μαγεία (μαύρη)} &
 \end{array}$$

2. ε. Συμπέρασμα

Η παραπάνω σύντομη αναφορά στη θεωρία της μαγείας, με έμφαση σε ζητήματα ορολογίας, έγινε για να καταδειχθεί ότι υπάρχει μια επιστημονική ορολογία που μπορεί να χρησιμοποιηθεί στην ανάλυση της μαγείας της κοινωνίας των Καραγκούνηδων, όπως και κάθε κοινωνίας, έστω και αν αυτοί δεν την χρησιμοποιούν. Το να καταδειχθεί τι σημαίνει μαγεία σε κάθε κοινωνία και ποια είναι η λειτουργία της, δεν θα λέγαμε ότι ενσκήπτει στη χρήση καθιερωμένων όρων, όπως *ομοιοπαθητική* ή *εξ επαφής μαγεία*. Οποσδήποτε οι ιθαγενείς όροι, αν υπάρχουν, τονίζονται και προτιμώνται, ωστόσο η «μετάφρασή» τους σε επιστημονικούς δεν ακυρώνει το θέμα ούτε παρερμηνεύει το λόγο των υποκειμένων της έρευνας. Ως εκ τούτου οι όροι του Γ. Α. Μέγα *επωφελής* και *επιβλαβής μαγεία*, χρησιμοποιήθηκαν ανεπιφύλακτα στην παρούσα εργασία για να καταδειχθεί επί παραδείγματι το ξεμάτιασμα στην πρώτη περίπτωση και τα μάγια στη δεύτερη.

Ωστόσο, επειδή το ζητούμενο είναι το να αναδυθεί η υφή της μαγείας στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων, θα εξετασθεί στο ερευνητικό μέρος ο δικός τους λόγος περί μαγείας. Μέσα δηλαδή από παραμύθια, παραδόσεις και κυρίως αφηγήσεις ζωής θα προσπαθήσουμε να αντιληφθούμε τη σημασία και την ερμηνεία που οι ίδιοι έδιναν στη μαγεία και αν αυτή είχε κάποια σχέση με τη διατροφή.

Κεφάλαιο 3

Η γυναικεία εξουσία

Αν το τελευταίο συμπέρασμα που προέκυψε από τη διασύνδεση της διατροφής με τη μαγεία στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων είναι ότι το πεδίο της μαγείας και το πεδίο της μαγειρικής, τόσο το καθένα χωριστά, όσο πολύ περισσότερο η μεταξύ τους συνάφεια, συνιστούσε συμβολική εξουσία των γυναικών, στην προβληματική του θέματος υπεισέρχονται δύο πολυσήμαντες και ιδεολογικά φορτισμένες έννοιες της κοινωνικής θεωρίας: Η μια είναι το φύλο και η άλλη η εξουσία. Επιπλέον η μεταξύ τους δομική σχέση, δηλαδή φύλου και εξουσίας, καταδεικνύει το πολυσύνθετον της θεωρητικής ανάλυσης που επιχειρείται, αλλά και της κοινωνικής πραγματικότητας στην υπό έρευνα κοινωνία.

3. α. Η προβληματική του φύλου: η σχέση Φύση / πολιτισμός και θηλυκό / αρσενικό στα πλαίσια της φεμινιστικής κοινωνικής θεωρίας

Στο δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα οι κοινωνικοί επιστήμονες ασχολούνται με το φύλο κυρίως ως κοινωνική κατασκευή (gender) και όχι ως βιολογική διαφορά (sex)³⁹⁹ καθώς και με τη διάσταση ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό, δεδομένου ότι εν πολλοίς ο άνδρας ταυτιζόταν με τον πολιτισμό-κουλτούρα και η γυναίκα με τη φύση. Η δισυστική αντιθετική σχέση πολιτισμός/φύση με την αντίστοιχη άνδρας /γυναίκα που είχε διατυπωθεί από τον Levi-Strauss ως μια οικουμενική σταθερά, καθώς και η άποψή του ότι οι γυναίκες ανταλλάσσονται στο γάμο ως δώρα, έφερε τη μήνιν των φεμινιστριών εναντίον του.⁴⁰⁰ Μέσα από μια φεμινιστική οπτική, ως επί το πλείστον

³⁹⁹ Ε. Βαρίκα, *Για μια πολιτική γραμματική του φύλου*, Πλέθρον, Αθήνα 2009, σ. 17, όπου γράφει: «Δεν υπάρχει πολιτική γλώσσα για να σκεφτούμε την ελευθερία ή –πράγμα που είναι το ίδιο- την ανελευθερία των γυναικών. Δεν υπάρχει γλώσσα για να συλλάβουμε με πολιτικούς όρους τούτη την απουσία. Τη γλώσσα αυτή πρέπει να την επινοήσουμε». Βάσει της παραπάνω άποψής της η Βαρίκα αναλύει συστηματικά και εντεταγμένη στα ιστορικά της συμφραζόμενα την επινοημένη σύγχρονη έννοια του φύλου ως κοινωνική κατασκευή (gender /gendre) σε αντιδιαστολή με τον βιολογικό ντετερμινισμό του φύλου (sex/sexe). Ό.π., σσ. 27-48 και 165-166. Μ. Γκασούκα, *Κοινωνιολογικές προσεγγίσεις του φύλου. Ζητήματα εξουσίας και ιεραρχίας*, Αθήνα 1998, σσ. 21-24. J. Dubisch, «Κοινωνικό φύλο, συγγένεια και θρησκεία. 'Αναπλάθοντας' την ανθρωπολογία της Ελλάδας», μετ. Α. Λυκιαρδοπούλου, στο: Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σσ. 99-126.

⁴⁰⁰ C. Levi-Strauss και D. Eribon, (συνέντευξη-συζήτηση), *Μνήμες μακρινές και πρόσφατες*, μετ. Κ. Κολλέ, Ολκός, Αθήνα 1998, σσ. 158-159, όπου ο Levi-Strauss απαντάει στις κατηγορίες των φεμινιστριών: «Δεν με κατάλαβαν ή δεν με διάβασαν σωστά, διότι υπογραμμίζω ότι δεν υπάρχει ανθρώπινη κοινωνία που να μην αντιμετωπίζει τις γυναίκες της τόσο ως αξίες όσο και ως σημεία. Η διαμάχη δεν έχει σοβαρή βάση, διότι θα μπορούσαμε με τον ίδιο τρόπο να πούμε ότι οι γυναίκες

γυναίκες κοινωνικές επιστήμονες, ανάλογα με το επιστημονικό πεδίο που ανήκε η κάθε μια, άλλες ανανέωσαν τον ανθρωπολογικό λόγο⁴⁰¹ και άλλες συνέβαλαν στο να προκύψουν νέα ρεύματα, όπως το κίνημα του οικοφεμινισμού.⁴⁰² Η δομική σχέση που θέλει τη γυναίκα να διαφέρει από τον άνδρα, όπως ακριβώς διαφέρει η φύση από τον πολιτισμό, έχει επαναπροσδιορισθεί στα πλαίσια της σύγχρονης φεμινιστικής κοινωνικής θεωρίας.⁴⁰³

3. α. 1. Η θέση της γυναίκας στη Δ. Ευρώπη τον 19^ο αι: από την εμφάνιση του αστικού φεμινισμού και τη διεκδίκηση μιας φεμινιστικής ιστορίας, μέχρι την ιστορία των γυναικών

Οι αστές γυναίκες της Δυτικής Ευρώπης του 19^{ου} αιώνα επεδίωξαν μεγαλύτερη σχέση με τον πολιτισμό παρά με τη φύση. Έτσι το δομικό σχήμα άνδρας = πολιτισμός / γυναίκα = φύση, αντιστράφηκε. Αυτό, από τη μια μεριά, καταξίωσε τη γυναίκα στην κοινωνία της εποχής της ως το κατεξοχήν πολιτισμένο ον που εμφορείτο από λεπτά αισθήματα και καλούς τρόπους σε αντίθεση με τον άξεστο άνδρα, που θα έπρεπε να καταβάλει μεγαλύτερη προσπάθεια, προκειμένου να χαλιναγωγήσει τα ένστικτά του. Από την άλλη μεριά η ταύτιση της αστής γυναίκας με τον πολιτισμό, αν και δεν έφερε ισότητα των δύο φύλων, αποτέλεσε, εν τούτοις, το ιδεολογικό υπόβαθρο, πάνω

ανταλλάσσουν άντρες, αρκεί να αντικαταστήσουμε το σήμα + με το σήμα – και αντιστρόφως. [...] Οι φεμινίστριες θα μπορούσαν μάλιστα να νιώθουν κολακευμένες με τον τρόπο με τον οποίο αναλύω τους μύθους που αφορούν την ανισότητα των φύλων, [...] [διότι] κάνω την υπόθεση ότι κοινωνίες βασισμένες στην αρχή της ισότητας, υποτάσσοντας το ένα φύλο στο άλλο με μυστικιστικό τρόπο, προωθούν ήδη λύσεις πραγματικές, αλλά ακόμα αδιανόητες ή μη εφαρμόσιμες στο συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο, οι οποίες, όπως και η δουλεία, συνίστανται στο να καταστήσουν κάποιους ανθρώπους υποχείριους άλλων ανθρώπων». Για τη διαμάχη του λεβιστρωσιανού στρουκτουραλισμού με τη φεμινιστική κριτική βλ. και Α. Αποστολίδου, «Από τον δομισμό στον ριζοσπαστικό μεταδομισμό: Τα άχθη της 'Μεγάλης Θεωρίας' στην ανθρωπολογική μελέτη του φύλου», στο: *Οντοπία*, τ. 98, Ιαν.-Φεβ. 2012, σσ. 91-106.

⁴⁰¹ Π.χ, S. B. Orter, «Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ό,τι η φύση για τον πολιτισμό;», μετ. Α. Μπακαλάκη, στο: Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994, σσ. 75-108. M. Strathern, «Ούτε φύση ούτε πολιτισμός. Η περίπτωση Hagen», μετ: Α. Λυκιαρδοπούλου και Α. Μπακαλάκη, στο: Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, ο.π., σσ. 109-183. Ε. Καλπουρτζή, «Γυναίκες/άνδρες: φύση/πολιτισμός στη Φόνισσα του Παπαδιαμάντη», *Ο Πολίτης*, τ. 141, Αθήνα 2006, σσ. 34-42. Για τη *Φόνισσα* και για τις άλλες γυναικείες φιγούρες στο έργο του Παπαδιαμάντη βλ. Μ. Γκασούκα, *Η κοινωνική θέση των γυναικών στο έργο του Παπαδιαμάντη*, Φιλιππότης, Αθήνα 1998. (ιδίως για τη *Φόνισσα*, σσ. 151-168)

⁴⁰² Πρόκειται για τις G. Gaard, L. Gruen, V. Plumwood, J. Biehl, C. Heller, M. Mellor, και S. Brown. Στη συνέχεια της εργασίας θα δοθούν οι συστηματικές παραπομπές στα άρθρα των παραπάνω οικοφεμινιστριών που φιλοξενήθηκαν στο περιοδικό *Κοινωνία και φύση*, τ.4, Αθήνα 1993.

⁴⁰³ Πρβλ την επανεξέταση των αντιτιθέων δημόσιο/ οικιακό και φύση /πολιτισμός: Ρ. Αστρινάκη, «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις του φύλου: Μια επισκόπηση», στο: Β. Καντσά, Β. Μουτάφη και Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Μελέτες για το φύλο στην ανθρωπολογία και την ιστορία*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011, σσ. 24-26.

στο οποίο χτίστηκε ο φεμινισμός. Η γυναίκα δηλαδή άξιζε το ίδιο ή και περισσότερο από τον άνδρα, επειδή ήταν περισσότερο πολιτισμένη από αυτόν.

Ο Ε. Μ. Burns εξετάζοντας τη θέση της αστής γυναίκας στη Δυτική Ευρώπη του α' μισού του 19^{ου} αι., παρατηρεί ότι αυτή καταξιωνόταν ως σύζυγος, ως σύντροφος της ζωής του άνδρα, η οποία ασχολείτο με τη διευθέτηση του νοικοκυριού. Ωστόσο ήταν απαλλαγμένη από τις καθημερινές αγγαρείες της μπουγάδας και της καθαριότητας του σπιτιού, δεδομένου ότι η ίδια επέβλεπε το υπηρετικό προσωπικό στην εκτέλεση των οικιακών εργασιών. Στη βικτωριανή Αγγλία η γυναίκα αποκαλείται «άγγελος του σπιτιού» και ήταν υπεύθυνη για την ηθική διαπαιδαγώγηση των παιδιών της, αν και ελάχιστες ώρες περνούσε μαζί τους, δεδομένου ότι αυτά ήταν συνήθως υπό την επίβλεψη μιας παραμάνας ή γκουβερνάντας.⁴⁰⁴ Ο Ε. Burns γράφει ότι «μεγάλο μέρος της ημέρας μιας αστής περνούσε με τη συντροφιά άλλων γυναικών από παρόμοια σπιτικά. Διαμορφώθηκε ένα επιτηδευμένο σύστημα 'επισκέψεων' και 'δεξιώσεων' στους κόλπους της ευρωπαϊκής αστικής κοινωνίας. Κανείς δεν περίμενε από τις γυναίκες να καλλιεργήσουν τη νοημοσύνη τους. Δεν αναμενόταν από αυτές ο ρόλος του πνευματικού συντρόφου του συζύγου τους. Αντίθετα ενθαρρύνονταν να παραμένουν αδέξιες και η μόρφωσή τους περιοριζόταν σε κάτι παραπάνω από ανάγνωση και γραφή, ένα πασάλειμμα αριθμητικής, γεωγραφίας, ιστορίας και κάποιας ξένης γλώσσας, εξωραϊσμένο με μαθήματα σχεδίου, υδατογραφίας, ωδικής και πιάνου».⁴⁰⁵ Οι αστές κυρίες, συνεχίζει ο Burns, θεωρούσαν ότι υπερείχαν έναντι των ανδρών τους σε έναν μόνον τομέα: στο ότι η σύζυγος ως το κατεξοχήν πολιτισμένο ον, ήταν ανεπηρέαστη από τη διαφθορά του κόσμου έξω από το σπίτι της και οπωσδήποτε ξένη προς τις σεξουαλικές επιθυμίες που χαρακτήριζαν τον άνδρα της, τον φυσικό ηθικό της κατώτερο. Δεν έπρεπε ποτέ να ανταποκρίνεται στις σεξουαλικές του επιθυμίες με ισοδύναμο πάθος. Η σεξουαλική επιθυμία ήταν για εκείνη θεωρητικά ανύπαρκτη. Αντίθετα έπρεπε να τον παροτρύνει να αναζητεί, μέσα από την αγάπη του προς το σπίτι και την οικογένειά του, ένα υποκατάστατο των κατώτερων ενστίκτων με τα οποία προίκισε η φύση το αρσενικό. Αν αποτύγχανε- οι αναρίθμητες πόρνες, τροτέζες και τα κρυφά μπουντουάρ των πόλεων του 19^{ου} αι, υποδεικνύουν ότι αυτό γινόταν συχνά- έπρεπε να αποδεχτεί το γεγονός της 'αποτυχίας' της με τον ίδιο τρόπο

⁴⁰⁴ Ε.Μ. Burns, *Εισαγωγή στην ιστορία και τον πολιτισμό της νεότερης Ευρώπης*, τομ Β, μετ. Τ. Δαρβέρης, επιμ. Ι.Σ. Κολλιόπουλος, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1983 σ. 55.

⁴⁰⁵ Ε.Μ. Burns, ό.π., σ. 55.

που η μοίρα της επέβαλε να αποδεχτεί και τα υπόλοιπα βάρη της ζωής της: αγόγγυστα.⁴⁰⁶ Την εποχή αυτή ο νόμος ανεχόταν την ανδρική απιστία, αλλά η γυναίκα που θα απατούσε το σύζυγό της χαρακτηριζόταν ανώμαλη.

Η ίδια αντίληψη για τη γυναίκα επικρατεί τον 19^ο αι. και στην άλλη πλευρά του Ατλαντικού. Στις αμερικανικές Νότιες Πολιτείες, όπου η αγροτική οικονομία στηριζόταν στην εκμετάλλευση των δούλων, οι γυναίκες ανέθεταν την ανατροφή των παιδιών σε μαύρες γκουβερνάντες και τη φροντίδα του σπιτιού σε πλήθος υπηρετών, ενώ οι ίδιες ασχολούνταν με το συντονισμό του υπηρετικού προσωπικού και την οργάνωση κοινωνικών εκδηλώσεων προς επιδεικτική κατανάλωση του πλούτου τους. Οι καθώς πρέπει γυναίκες θεωρούνταν εξαιρετικά ευαίσθητες, σεμνές και πολιτισμένες. Αποκήρυτταν κάθε είδος σύνδεσης τους με τη φύση, γεγονός που αποδεικνύεται ότι στις δημόσιες εμφανίσεις τους έτρωγαν ελάχιστα καταπιέζοντας την όρεξή τους για φαγητό, απέκρυπταν τις εγκυμοσύνες τους, και κατ' επέκταση αποποιούνταν τη σεξουαλικότητά τους, και φυσικά απέφευγαν οποιαδήποτε συζήτηση σχετικά με τις λειτουργίες του γυναικείου σώματος.⁴⁰⁷

Και αν οι αστοί της Δύσης τον 19^ο αι. ζούσαν σε συνθήκες ευημερίας, στα πλαίσια της εργατικής τάξης επικρατούσε, από την άλλη πλευρά, πείνα και εξαθλίωση. Οι οικογένειες ζούσαν στριμωγμένες σε σειρές μικροσκοπικών σπιτιών κτισμένων κάτω από τον καπνό των εργοστασίων, χωρίς τους απαραίτητους χώρους υγιεινής. Η ζωή των συζύγων και των μητέρων των εργατών ήταν σκληρή: η έλλειψη φτηνών αντισυλληπτικών μεθόδων σε συνάρτηση με την κυρίαρχη άποψη ότι η αντισύλληψη ήταν ανήθικη, συντελούσε σε μια συνεχή απόκτηση παιδιών, τα οποία οδηγούνταν από μικρά σε μια επίπονη και ανθυγιεινή εργασία στα εργοστάσια, προκειμένου να συνεισφέρουν στο πενιχρό οικογενειακό εισόδημα. Στα εργοστάσια επίσης δούλευαν και οι γυναίκες που επιπλέον ήταν επιφορτισμένες με τις ατελείωτες καθημερινές οικιακές εργασίες. Οι συνθήκες αυτές συχνά οδηγούσαν σε αλκοολισμό και στην πορνεία.⁴⁰⁸

Η κατάσταση αυτή αρχίζει να αλλάζει στα τέλη του 19^{ου} με αρχές 20^{ου} αι. Οι πρώτες πραγματικά επαναστατικές φωνές για την απελευθέρωση της γυναίκας από

⁴⁰⁶ E.M. Burns, ό.π., σ. 56.

⁴⁰⁷ Πρβλ Μ. Μίτσελ, *Όσα παίρνει ο άνεμος*, μετ. Δ. Ραφτόπουλος, Ρομάντσο, Αθήνα 1966, σσ. 35-40. Στο μυθιστόρημά της η Mitchell, δίνει μία ανάγλυφη εικόνα της θέσης της γυναίκας την εποχή του Αμερικανικού Εμφυλίου πολέμου και παρατηρεί: «Ποτέ πριν ή μετά από εκείνη την εποχή δεν αναγνωρίστηκε η αξία της φυσικότητας στη γυναίκα.» (ό.π., σ. 40)

⁴⁰⁸ E.M. Burns, *Εισαγωγή στην ιστορία και τον πολιτισμό της νεότερης Ευρώπης*, том В, ό.π., σσ. 58-63.

την ανδρική κυριαρχία στα πλαίσια της αστικής τάξης έρχονται από τη Σκανδιναβία.⁴⁰⁹ Παράλληλα οι γυναίκες της αστικής τάξης στην Αγγλία αρχίζουν να διεκδικούν δικαίωμα ψήφου, έλεγχο της περιουσίας τους μετά το διαζύγιο και συμμετοχή στην πανεπιστημιακή εκπαίδευση. Λίγο πριν την έναρξη του Α Παγκοσμίου Πολέμου το 1914, ξεκίνησε το κίνημα των σουφραζέτων στην Αγγλία από αστές γυναίκες που γρήγορα όμως επεκτάθηκε και στην εργατική τάξη, όπως και στην αριστοκρατία. Οι σουφραζέτες διεκδικούσαν πολιτικά δικαιώματα με μια πρωτοφανή επαναστατικότητα με αποτέλεσμα να συλλαμβάνονται και να φυλακίζονται για διατάραξη της τάξης. Το κίνημα αυτό ευοδώθηκε μετά τον Α Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν η μεταρρύθμιση επήλθε σε μεγάλο βαθμό εξ αιτίας της συνεισφοράς των γυναικών στην πολεμική προσπάθεια.⁴¹⁰

Ακολούθησε η περίοδος του Μεσοπολέμου και ο Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος που, όπως ήταν επόμενο, ανέστειλε τις γυναικείες φωνές που κατήγγελλαν την ανδρική καταπίεση. Ως εκ τούτου το γυναικείο κίνημα θα αναδειχθεί συστηματικά στο β' μισό του 20^{ου} αιώνα με ορόσημο τη S. De Beauvoir και το έργο της «το δεύτερο φύλο», όπου και καταγγέλλεται η αστική ανδρική τάξη, η οποία μετέτρεπε όχι μόνο τους εργάτες, αλλά και τις γυναίκες σε υποταγμένα αντικείμενα.⁴¹¹

Όσον αφορά την Ελλάδα, θα λέγαμε ότι ο φεμινισμός ουσιαστικά άρχισε με την Κ. Παρρέν, δασκάλα και δημοσιογράφος, που στα 1887 εξέδωσε στην Αθήνα το πρώτο φύλλο της *Εφημερίδος των Κυριών*, που εξελίχθηκε στο μακροβιότερο, (1887-

⁴⁰⁹ Ο H. Ibsen έφερε μια πραγματική επανάσταση με τα έργα του. Στο έργο του: «Κουκλόσπιτο», η Νόρα εγκαταλείπει τα παιδιά και το σύζυγό της και η επιλογή αυτή του συγγραφέα ξεσήκωσε σκάνδαλο την εποχή εκείνη. Ε. Ίψεν, *Το κουκλόσπιτο*, μετ. εισ., Λ. Κουκούλας, Γκοβόστης, Αθήνα 1956. Στη Σουηδία με τη σχέση των δύο φύλων ασχολείται ο A. Strindberg. Τα έργα του θεωρήθηκαν ότι αποπνέουν έναν μισογυνισμό, καθώς οι γυναίκες παρουσιάζονται άτεγκτες και αδίστακτες και οι άνδρες θύματά τους. Βλ. Α. Στρίντμπεργκ, *Ο πατέρας*, μετ., εισ., Α. Μαραγκός, Δωδώνη, Αθήνα 1985. Α. Στρίντμπεργκ, *Ο χορός του θανάτου*, μετ. Ι. Ε. Χρυσάφης, Ελευθερουδάκης, Αθήνα 1930. Για τον μισογυνισμό του Strindberg πρβλ: Κ. Monie, «Ο περιβόητος 'μισογυνισμός' του Στρίντμπεργκ», μετ. Ν. Κώνστα, στο: (Σ. Ματζίρη επιμ.) Πρόγραμμα παράστασης του έργου «Εγκλήματα και Εγκλήματα», Αμφι-Θέατρο Σπ. Ευαγγελάτου, Αθήνα Θεατρική περίοδος 1989-1990, σσ. 25-27.

⁴¹⁰ E.M. Burns, *Εισαγωγή στην ιστορία και τον πολιτισμό της νεότερης Ευρώπης*, τομ Β, ό.π., σσ. 251-252. Ο Burns, ό.π., σ. 252, σημειώνει: «όταν οι γυναίκες που είχαν ήδη συλληφθεί για διατάραξη της τάξης έκαναν απεργία πείνας σε φυλακές, οι δεσμοφύλακες εφάρμοζαν βίαιη σίτιση. Αφού τις έδεναν και τις ακινητοποιούσαν, άνοιγαν το στόμα τους και το κρατούσαν ανοιχτό με ξύλινα ή μεταλλικά στηρίγματα και έβαζαν σωλήνες μέσα, μέχρι το στομάχι, μέσα στους οποίους διοχέτευαν τροφή. Όταν οι απεργίες πείνας απειλήσαν να προκαλέσουν θύματα και, κατά συνέπεια, μάρτυρες του αγώνα, η κυβέρνηση εξέδωσε την αμφίβολης συνταγματικότητας νομοθετική πράξη 'της Γάτας και του Ποντικιού', η οποία επέτρεπε την απελευθέρωση των κρατουμένων για να αποτραπεί ο θάνατός τους από την πείνα, και μετά την αποκατάσταση της υγείας τους καθιστούσε νόμιμη την εκ νέου σύλληψή τους.»

⁴¹¹ Σ. Ντε Μπωβουάρ, *Το δεύτερο φύλο*, μετ. Κ. Σιμόπουλος, Γλάρος, Αθήνα 1979.

1908), στη χώρα μας περιοδικό για τη χειραφέτηση της γυναίκας.⁴¹² Προδρομικές μορφές, βέβαια, ενός φεμινιστικού κινήματος στην Ελλάδα θα μπορούσαν να θεωρηθούν ορισμένες γυναίκες που έδρασαν στις αρχές και στο τρίτο τέταρτο του 19^{ου} αι., όπως η Ελισάβετ Μουτζάν-Μαρτινέγκου και η Ελένη Μπούκουρη-Αλταμούρα.⁴¹³ Αυτές διεκδίκησαν με αξιοθαύμαστη μαχητικότητα συμμετοχή στα ανδρικά τότε πεδία της μόρφωσης και της τέχνης. Ο αγώνας τους όμως ήταν ατομικός.

Πάντως πριν από τη δεκαετία του 1880 δεν μπορούμε να μιλάμε για φεμινισμό ως οργανωμένο κίνημα. Από τη συγκρότηση του πρώτου ανεξάρτητου ελληνικού κράτους και κατά τη διάρκεια της οθωνικής περιόδου, οι γυναίκες συλλήβδην ήταν απόλυτα εξαρτημένες από τους άνδρες. Διέφεραν ωστόσο μεταξύ τους ως προς την εργασία στην οποία επιδίδονταν ανάλογα με την κοινωνική τάξη που ανήκαν. Οι γυναίκες των αστών ασχολούνταν με ελαφρές οικιακές εργασίες, ενώ οι γυναίκες των λαϊκών τάξεων και της υπαίθρου δούλευαν πολύ σκληρά.⁴¹⁴ Για τις γυναίκες των πόλεων η Κ. Ξηραδάκη γράφει: «[μετά το 1830] οι γυναίκες των πλουσίων- των Καραβοκυραίων και των Κοτσαμπάσηδων- και οι αστές κάθονταν στο σπίτι και ασχολούνταν με τις ελαφρές δουλειές του σπιτιού -να φτιάξουν γλυκό, να περιποιηθούν τα λουλούδια τους, να κεντήσουν. Τις βαριές δουλειές του νοικοκυριού τις έκαναν οι δούλες. Τα κορίτσια των πλουσίων και των αστών κεντούσαν, έπλεκαν, ετοιμάζαν τα προικιά τους και λίγες απ' αυτές μάθαιναν γράμματα. Οι γυναίκες όμως των λαϊκών τάξεων δούλευαν: μοδίστρες, καπελούδες, ασπρορουχάδες, κεντήστρες, υφάντρες, κορδελιάστρες, γυναίκες που έφτιαχναν κορσέδες, που έπλεκαν δαντέλες, υπηρέτριες -δούλες, όπως τις έλεγαν- καμαριέρες, μαγειρίσσες, πλύστρες, παραμάνες (τροφοί), νταντάδες, γυναίκες που δούλευαν στα γύρω περιβόλια της Αθήνας και κουβαλούσαν στην πλάτη το κοφίνι με τα χόρτα για να το πουλήσουν, κι ένα σωρό άλλα επαγγέλματα που τις εξόντωναν από την κούραση, χωρίς να τις αμείβουν ανάλογα. Άσε πια τα νυχτέρια με τη λάμπα. Αν στο δημοτικό τραγούδι βρίσκουμε στίχους αφιερωμένους στη γυναίκα της υπαίθρου που δούλευε στον αργαλειό, έβοσκε πρόβατα και έπλενε στο ποτάμι, στο ελαφρό λαϊκό τραγούδι βρίσκουμε στίχους που

⁴¹² Κ. Ξηραδάκη, *Το φεμινιστικό κίνημα στην Ελλάδα. Πρωτοπόρες Ελληνίδες 1830-1936*, Γλάρος, Αθήνα 1988, σ. 12. και σσ. 56-61.

⁴¹³ Για τη δράση αυτών των δύο γυναικών βλ. Ε. Βαρίκα, *Η εξέγερση των κυριών. Η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907*, ο.π., σσ. 188-191 και 194-196.

⁴¹⁴ Κ. Ξηραδάκη, *Το φεμινιστικό κίνημα στην Ελλάδα. Πρωτοπόρες Ελληνίδες 1830-1936*, ό.π., σσ. 13-30.

αναφέρονται στη μοδιστρούλα, στην κορδελιάστρα, στην περιβολαρού, στην καπελού». ⁴¹⁵

Το οργανωμένο φεμινιστικό κίνημα στην Ελλάδα είναι υπόθεση των «μεσαίων γυναικείων στρωμάτων» των πόλεων, κυρίως της Αθήνας, στα τέλη 19^{ου}-αρχές 20^{ου} αι, όπου κυριαρχεί η μάχιμη μορφή της διευθύντριας της *Εφημερίδας των Κυριών* Καλλιρρόης Παρρέν. Η Ε. Βαρίκα μελέτησε την «Εφημερίδα των Κυριών» ανατρέχοντας στη μακρόχρονη διαδικασία που οδήγησε ορισμένες γυναίκες στη διαμόρφωση μια φεμινιστικής συνείδησης, και στις ιστορικές συνθήκες που επέτρεψαν τη γένεσή της και καθόρισαν ορισμένες από τις μορφές της. Από τη σκοπιά των γυναικών ως υποκειμένων η Βαρίκα εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους οι γυναίκες των *μεσαίων στρωμάτων*, -έναν όρο που χρησιμοποίησαν οι συμμετέχουσες στην Εφημερίδα των Κυριών, για να διαφοροποιηθούν τόσο από τις «γυναίκες του λαού», όσο και από την ανώτερη αστική τάξη-προσπάθησαν να υπερβούν ή να ανατρέψουν τους αντικειμενικούς όρους της ζωής τους, και επωφελούμενες από τον εξευρωπαϊσμό και τις αντιφάσεις της νέας οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων των φύλων στο πλαίσιο του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους, διαμορφώσαν ένα συνειδητό φεμινιστικό κίνημα. ⁴¹⁶ Η φεμινιστική ιδεολογία στην Ελλάδα συνίσταται στην άποψη ότι οι γυναικείες αρετές είναι ανώτερες από τις ανδρικές και άρα θα πρέπει να αναχθούν σε αρχές διαχείρισης του συνόλου της κοινωνίας πράγμα που προϋποθέτει ίσα δικαιώματα και είσοδο των γυναικών στη δημόσια σφαίρα. «Οι φεμινίστριες διεκδικούν περήφανα την ετερότητα και επιχειρούν μια συστηματική αντιστροφή της κυρίαρχης ιεραρχίας των αξιών προς όφελος του φύλου τους. Η ‘δύναμη’ των ανδρών, η ‘ενεργητικότητα’, ο ‘ορθολογισμός’ τους μεταβάλλονται σε ‘βία’, σε ‘τυφλή δίψα της εξουσίας’, σε ‘ψυχρό υπολογισμό’. Οι ανδρικές αξίες αντιπροσωπεύουν το ‘θάνατο’, τα ‘άγρια ένστικτα’, το ‘μίσος’. Οι γυναικείες, τη ‘ζωή’, την ‘αγάπη’, τη ‘δικαιοσύνη’. Ακόμα και ο αποκλεισμός των γυναικών, η περιθωριοποίησή τους σε σχέση με τις πολιτικές και κοινωνικές δομές μεταβάλλονται σε σημείο ‘υπεροχής’, σε απόδειξη της μη υπευθυνότητάς τους για την ‘κατάπτωση’ της ανθρωπότητας, που έτσι γίνεται

⁴¹⁵ Κ. Ξηραδάκη, ό.π., σ. 29.

⁴¹⁶ Ε. Βαρίκα, *Η εξέγερση των κυριών. Η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907*, Παπαζήσης Αθήνα 2011, σσ. 28-29.

αποκλειστικό προϊόν της ανικανότητας των ανδρών να διαχειρίζονται μόνοι τους την κοινωνία».⁴¹⁷

Μετά τον Α Παγκόσμιο Πόλεμο θα ανοίξουν πολλές πόρτες για τις γυναίκες, παρατηρεί η Κ. Ξηραδάκη, διότι θα δημιουργηθεί μια τάξη γυναικών υπαλλήλων και η Ελληνίδα θα επιδοθεί στο εμπόριο και τη βιοτεχνία. Η έλευση των προσφύγων μετά τη μικρασιατική καταστροφή θα συντελέσει στην ανάπτυξη της βιομηχανίας και θα πυκνώσει η τάξη των εργατριών.⁴¹⁸ Όσον αφορά τα κατώτερα αγροτικά στρώματα της υπαίθρου των αρχών του 20^{ου} αι., ούτε λόγος για φεμινισμό. Και αν λάβουμε υπ' όψη μας τη σχετική καθυστέρηση, σε σχέση με σήμερα, διάδοσης των ιδεών από την πρωτεύουσα στην επαρχία, έννοιες, όπως «φεμινισμός» και «ισότητα» διαδίδονται μάλλον στο β' μισό του 20^{ου} αιώνα.⁴¹⁹

Γενικά το φεμινιστικό κίνημα, στη Δύση και την Ελλάδα, εμφανίζεται στα πλαίσια της αστικής τάξης και ως εκ τούτου δεν είναι λίγοι εκείνοι που το θεωρούν «δημιούργημα δυτικού τύπου» και γι' αυτό το αντιμετωπίζουν με σκεπτικισμό. Η C. Heller λέει ότι οι Αφρικανές Αμερικανίδες αισθάνονται ότι έχουν περισσότερη σχέση και δεσμούς με τους μαύρους αδελφούς τους παρά με τις λευκές φεμινίστριες. Πρωταρχικό μέλημα λοιπόν είναι η επιβίωση ενός έγχρωμου σε ένα δυτικό ιμπεριαλιστικό σύστημα. Πολλές γυναίκες του Τρίτου Κόσμου θεωρούν την έννοια φεμινίστρια δυτική θεωρία που τείνει να επιβληθεί.⁴²⁰ Επομένως στο παιχνίδι μπαίνει μία ακόμη αναλυτική κατηγορία: η φυλή. Προτού λοιπόν πούμε ότι ο λευκός άνδρας καταπιέζει τις γυναίκες όλου του κόσμου και πριν θεωρήσουμε το φεμινισμό στη ριζοσπαστική του μορφή ως κίνημα που αντιτίθεται στην παγκόσμια καταπίεση, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη μας τα ήθη και τα έθιμα του κάθε λαού και της κάθε κοινωνίας, τον ιδιαίτερο τρόπο ζωής που αποκρυσταλλώθηκε σε βάθος χρόνου, δηλαδή την ιστορία.

⁴¹⁷ Ε. Βαρίκα, ό.π., σσ. 286-287.

⁴¹⁸ Κ. Ξηραδάκη, ό.π., σ. 32. Για την αστικοποίηση και την εκβιομηχάνιση από το 1920 ως το 1967. βλ. Β. Φίλιας, *Όψεις της διατήρησης και της μεταβολής του κοινωνικού συστήματος*, τ. Β., Νέα Σύνορα, Αθήνα 1980, σσ. 87-112.

⁴¹⁹ Η Ν. Κυριαζή μελετώντας τη θέση της γυναίκας στο β' μισό του 20^{ου} αι. λέει ότι η εισαγωγή της γυναίκας στην αγορά εργασίας, ενώ ενίσχυσε οικονομικά το οικογενειακό εισόδημα, δεν αποτέλεσε επαρκή συνθήκη για την ισότητα των φύλων, αν και η γυναίκα έχει δύναμη που φανερώνεται στην καθημερινότητά της. Ν. Kyriazis, «Men's employment and gender relation in Greece. Forces of modernization and tradition», *European Urban and Regional studies*, 5 (11), 1998, σσ. 66-75.

⁴²⁰ C. Heller, «Φεμινισμός, οικολογία και η εξέλιξη της σωματικής πολιτικής», μετ. Β. Καπετανγιάννης και Λ. Αδειλίνης, *Κοινωνία και φύση*, τ.4, Αθήνα 1993, σσ. 143-144. πρβλ και C. B. Stack, «Sex roles and survival strategies in an urban Black community», στο: *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, California 1974, σσ. 113-128.

Επ' αυτού του ζητήματος η J. W. Scott θεωρεί ότι το φύλο αποτελεί μια χρήσιμη κατηγορία της ιστορικής ανάλυσης, διότι είναι βασικό στοιχείο των κοινωνικών σχέσεων και πρωταρχικός τρόπος νοηματοδότησης των σχέσεων εξουσίας. Η χρήση του φύλου ως αναλυτική κατηγορία δεν πρέπει να περιορίζεται μόνο στη μελέτη των συστημάτων συγγένειας⁴²¹ και της οικογένειας, αλλά και να επεκτείνεται σε όλο το φάσμα του κοινωνικού και πολιτικού βίου, ώστε να καταδειχθούν και οι πιο περίπλοκες σχέσεις στην εργασία, την εκπαίδευση, την πολιτική. Η κλασική ιστοριογραφία θεωρούσε το φύλο ασύμβατο με την έννοια της πολιτικής και η πολιτική ιστορία-που εξακολουθεί να είναι το κυρίαρχο πεδίο της ιστορικής έρευνας- δεν περιέχει ερωτήματα που αφορούν τις γυναίκες και το φύλο.⁴²² Η σύνδεση όμως του φύλου με την πολιτική θεωρία και εξουσία είναι εξαιρετικά χρήσιμη καθώς, καταλήγει η Scott, «η νέα αυτή ιστορία [που θα δημιουργηθεί] θα αφήσει ανοιχτές δυνατότητες να στοχαστούμε γύρω από τις σημερινές φεμινιστικές πολιτικές στρατηγικές και το (ουτοπικό) μέλλον, γιατί υποδηλώνει ότι το φύλο πρέπει να οριστεί και να δομηθεί εκ νέου σε συνδυασμό με ένα όραμα πολιτικής και κοινωνικής ισότητας που δεν περιλαμβάνει μόνο το βιολογικό φύλο, αλλά και την τάξη και τη φυλή».⁴²³

Τέλος σε σχέση με την επιστήμη της ιστορίας, η Ε. Αβδελά και η Α. Ψαρρά προβληματίζονται γύρω από τους όρους *ιστορία των γυναικών* και *φεμινιστική ιστορία*. Προτιμούν τον όρο *ιστορία των γυναικών*, διότι αναφέρεται σε νέες προσεγγίσεις της κοινωνικής ιστορίας, ενώ ο όρος «φεμινιστική ιστορία» αφορά το έργο των φεμινιστριών ιστορικών. Επίσης η ιστορία των γυναικών ασχολείται με τις γυναίκες και όχι μόνον δεν είναι υποχρεωτικά φεμινιστική, αλλά ενίοτε αποδεικνύεται και ανοιχτά αντιφεμινιστική. Ωστόσο η δυναμική του όρου μαρτυρείται τόσο από το γεωγραφικό εύρος της χρήσης του και την ανθεκτικότητά του στο χρόνο, όσο και από το γεγονός ότι σε πολλές περιπτώσεις θεωρείται πλέον

⁴²¹ Κάτι στο οποίο επιδόθηκε κυρίως η κοινωνική ανθρωπολογία. Το φύλο όμως -παρατηρεί η Scott- «κατασκευάζεται μέσα από το σύστημα συγγένειας, αλλά όχι αποκλειστικά. Κατασκευάζεται επίσης στην οικονομία και στο πολίτευμα, που, στη δική μας τουλάχιστον κοινωνία λειτουργούν πλέον εν πολλοίς ανεξάρτητα από τα συστήματα συγγένειας». J. W. Scott, «Το φύλο: μία χρήσιμη κατηγορία της ιστορικής ανάλυσης», μετ. Κ. Σκλαβενίτη, στο: Ε. Αβδελά και Α. Ψαρρά (επιμ.), *Σιωπηρές Ιστορίες: γυναίκες και φύλο στην ιστορική αφήγηση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997, σ. 311.

⁴²² J. W. Scott, «Το φύλο: μία χρήσιμη κατηγορία της ιστορικής ανάλυσης», ό.π., σσ. 309-314.

⁴²³ J. W. Scott, «Το φύλο: μία χρήσιμη κατηγορία της ιστορικής ανάλυσης», ό.π., σ.320. πρβλ και την άποψη της J. Cowan, «Η κατασκευή της γυναικείας εμπειρίας σε μια μακεδονική πόλη», μετ. Α. Λυκιαρδοπούλου, στο: Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 127., ότι στην Ελλάδα το φύλο λειτουργεί σε μια ενδιάμεση θέση, ανάμεσα στην τοπική ιδιαιτερότητα και την εθνική ή υπερεθνική γενικότητα.

(συμβατικό) φαινόμενο της σχέσης των δύο φύλων.⁴²⁴ Στις αρχές της δεκαετίας του 1970 η αποκάλυψη του αποσιωπημένου παρελθόντος των γυναικών και η συγγραφή της ιστορίας γένους θηλυκού, υπήρξαν το κυρίαρχο ρεύμα στην ιστορία των γυναικών. Με τον όρο ιστορία γένους θηλυκού αποδίδεται στα ελληνικά το λογοπαίγνιο herstory, θηλυκή εκδοχή του αρσενικού history. Στη γαλλική γλώσσα το herstory μεταφράστηκε ως «ιστορία γένους θηλυκού» (histoire au féminin).⁴²⁵ Οι γυναίκες είναι αόρατες στην ιστορία, ενώ δεν υπήρξαν ούτε ανενεργές ούτε απύσες από τα ιστορικά γεγονότα. Για να ερμηνευθεί λοιπόν ο αποκλεισμός τους και να διασφαλιστεί η παρουσία των ευρημάτων της σύγχρονης ιστορίας των γυναικών στα ιστορικά εγχειρίδια που θα διδάσκονται οι επόμενες γενιές, απαιτείται αναψηλάφηση των ιστορικών πηγών καθώς και αναζήτηση νέων πηγών, όπως η προφορική ιστορία, η ιστορία της καθημερινότητας και η μνήμη. Συνάμα η κοινωνική ιστορία, αν ασχοληθεί με την οργάνωση των εργασιακών σχέσεων, την οικογένεια και την καθημερινή ζωή, τις τυπικές και άτυπες μορφές κοινωνικής διαμαρτυρίας, μπορεί να δώσει τα κλειδιά για να εξετασθούν οι δραστηριότητες των γυναικών και οι εμπειρίες τους στο χώρο, όπου υπήρξαν διαρκώς παρούσες.⁴²⁶ Στη δεκαετία του 1980 προβάλλεται το αίτημα για μια νέα ιστορία και πλέον το ερώτημα που τίθεται είναι πώς συμμετέχουν οι γυναίκες στη διαμόρφωση της ιστορίας (της δικής τους και των ανδρών) και με ποιους τρόπους η έμφυλη διαφορά επιδρά στον κοινωνικό μετασχηματισμό. Πάντως με την ιστορία των γυναικών αμφισβητούνται οι δισμοί και η οικουμενικότητα και το ενδιαφέρον στρέφεται σε πολύμορφες και ποικίλες σχέσεις των ανδρών και των γυναικών σε συγκεκριμένες κοινωνίες.

3. α. 2. οικοφεμινισμός και Ανθρωπολογία: πέρα από τους δισμούς

Ο οικοφεμινισμός γενικά προσπαθεί να αποδομήσει την αντιθετική στρουκτουραλιστική θέση φύση = γυναίκα / πολιτισμός = άνδρας, όπου το δεύτερο σκέλος, του πολιτισμού, πριμοδοτείται έναντι του πρώτου, της φύσης, οπότε και ο άνδρας θεωρείται de facto ότι υπερέχει έναντι της γυναίκας. Το ζήτημα όμως είναι αν

⁴²⁴ Ε. Αβδελά και Α. Ψαρρά, «Ξαναγράφοντας το παρελθόν. Σύγχρονες διαδρομές της ιστορίας των γυναικών», *Σιωπηρές ιστορίες: Γυναίκες και φύλο στην ιστορική αφήγηση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997, σ. 17 και σ. 84.

⁴²⁵ Ε. Αβδελά και Α. Ψαρρά, ό.π., σσ. 22-23 και σ. 86.

⁴²⁶ Ε. Αβδελά και Α. Ψαρρά, ό.π., σσ. 23-26.

αυτοί οι όροι βρίσκονταν πάντα στην προαναφερθείσα αντιθετική σχέση μεταξύ τους ή μήπως υπήρχαν και περιπτώσεις, όπου η σχέση λειτουργούσε:

(α) πάλι αντιθετικά, αλλά πριμοδοτώντας αυτή τη φορά τη γυναίκα που ταυτιζόταν με τη φύση έναντι του πολιτισμένου άνδρα, (π.χ η θεοποίηση του γυναικείου σώματος και της αναπαραγωγικής του λειτουργίας, όπως τουλάχιστον φαίνεται στην τέχνη ορισμένων προϊστορικών κοινωνιών).

(β) αντίστροφα, ταυτίζοντας τη γυναίκα με τον πολιτισμό και τον άνδρα με τη φύση, οπότε την αναδείκνυε κοινωνικά, όπως άλλωστε έχουμε καταδείξει στην προηγούμενη ενότητα.⁴²⁷

(γ) συμπληρωματικά, όπου η ταύτιση του ενός από τα δύο φύλα είτε με τον πολιτισμό είτε με τη φύση -ή και των δύο φύλων με όρους τόσο του πολιτισμού, όσο και της φύσης- δεν συνιστούσε απαραίτητα ανισότητα. Ή αν συνιστούσε ανωτερότητα ή κατωτερότητα, αυτή δεν οφειλόταν μόνον στη σύνδεση του ενός ή του άλλου φύλου με τη φύση ή τον πολιτισμό, αλλά και σε άλλους κοινωνικούς και οικονομικούς παράγοντες που συνέθεταν την έμφυλη ανισότητα.

Στις πολύπλοκες αυτές όψεις της σχέσης φύσης / πολιτισμός και κατ' επέκταση άνδρας / γυναίκα, που λειτουργούν ως θεωρητικοί προβληματισμοί, θα επανέλθουμε μετά την παρουσίαση των παρακάτω ζητημάτων που θέτει ο οικοφεμινισμός και η κοινωνική ανθρωπολογία.

Κατ' αρχάς οι οικοφεμινίστριες G. Gaard L. Gruen αναφέρονται σε παγκόσμια κοινωνικά και οικολογικά προβλήματα, όπως η υπερκατανάλωση και η υπερπαραγωγή απορριμμάτων, η φτώχεια και η πείνα που κατατρώχει τον Τρίτο Κόσμο, η μόλυνση των υδάτινων πόρων, η καταστροφή της χλωρίδας και της πανίδας. Θεωρούν ότι αυτά προέκυψαν ή έστω έγιναν έντονα, όταν η γυναίκα μαζί με τη φύση και τα ζώα θεωρήθηκαν όντα μη προνομιούχα, υποδεέστερα και εξουσιαζόμενα από τον άνδρα.⁴²⁸ Ως εκ τούτου η οικολογία είναι κατ' αρχήν φεμινιστικό ζήτημα με στόχο την αντίσταση σε κάθε μορφή καταπίεσης και την προσπάθεια επίτευξης της παγκόσμιας δικαιοσύνης και της πλανητικής υγείας. Οι γυναίκες μάλιστα υφίστανται πρώτες τις συνέπειες της περιβαλλοντικής καταστροφής, δεδομένου ότι η μόλυνση της φύσης βλάπτει το γυναικείο

⁴²⁷ Περί αυτού του ζητήματος η V. Plumwood αναφέρει επί παραδείγματι ότι στη βικτωριανή εποχή ο άνδρας ταυτιζόταν με τη φύση ως ον άγριο, βίαιο, ανταγωνιστικό γεμάτο ένστικτα και σεξουαλικό, ενώ αντίθετα το θηλυκό θεωρείτο πλαδαρό, οικιακό, ασεξουαλικό και με καθώς πρέπει, πολιτισμένους τρόπους. V. Plumwood, «Φεμινισμός και οικοφεμινισμός: πέρα από τους δυισμούς», ό.π., σσ. 43-44.

⁴²⁸ G. Gaard & L. Gruen, «Οικοφεμινισμός: προς την παγκόσμια δικαιοσύνη και την πλανητική υγεία», μετ. Β. Καπετανγιάννης και Λ. Αδειλίνης, *Κοινωνία και φύση*, τ.4., Αθήνα 1993, σσ. 13-23.

αναπαραγωγικό σύστημα και συντελεί στην παιδική θνησιμότητα. Επίσης η παγκόσμια οικονομία συχνά απαξιώνει τη γυναικεία εργασία, όταν είναι συνδεδεμένη με την καθαρότητα της φύσης. Στον Τρίτο Κόσμο επί παραδείγματι το νερό που μεταφέρουν οι γυναίκες από το πηγάδι στο σπίτι, δεν έχει αξία, ενώ το νερό των σωλήνων έχει. Η καθαρή λίμνη, από όπου οι γυναίκες αντλούν νερό δεν έχει αξία, ενώ, μόλις μολυνθεί, οι εργασίες καθαρισμού που γίνονται από άνδρες καταγράφονται ως παραγωγή εισοδήματος.⁴²⁹

Δεν είναι τυχαίο λοιπόν ότι για χρόνια κυριαρχούσε μια δομική-αντιθετική θέση, σύμφωνα με την οποία ο πολιτισμός διαφέρει από τη φύση, όπως ακριβώς διαφέρει ο άνδρας από τη γυναίκα. Δεδομένου δε ότι ο άνδρας ταυτίστηκε με τον πολιτισμό και η γυναίκα με τη φύση, κάτω από το αντιθετικό ζεύγος αρσενικό/θηλυκό αποδόθηκαν χαρακτηριστικά υπεροχής στους άνδρες και υποτέλειας στις γυναίκες ως βιολογικά προκαθορισμένα, με αποτέλεσμα η ανισότητα των φύλων να θεωρείται αυτονόητη. Περί αυτού η S. Ortner, μιλάει για μια οικουμενικότητα της γυναικείας υποτέλειας, δεδομένου ότι το γυναικείο σώμα είναι περισσότερο πλησιέστερα στη φύση λόγω της αναπαραγωγικής του λειτουργίας και άρα πιο φυσικό σε αντίθεση με τον άνδρα που εκφράζει τη δημιουργικότητά του «τεχνητά», μέσω δηλαδή της τεχνολογίας και των συμβόλων, οπότε εμπίπτει περισσότερο στην κατηγορία του πολιτισμού.⁴³⁰ Ακόμη όμως και σε περιπτώσεις, όπου οι γυναίκες μετασχηματίζουν τη φύση σε πολιτισμό, όπως για παράδειγμα το ωμό σε μαγειρεμένο, μιας και η μαγειρική στη συντριπτική πλειοψηφία των κοινωνιών είναι γυναικεία απασχόληση, ο μετασχηματισμός αυτός αφορά ένα κατώτερο επίπεδο εκπολιτισμού, δεδομένου ότι οι περισσότεροι σεφ είναι άνδρες, οπότε και ο πολιτισμός διακρίνεται σε ένα ανώτερο επίπεδο για την ίδια λειτουργία.⁴³¹

Η σύγχρονη θεωρία σε μεγάλο πλέον βαθμό αμφισβητεί και προσπαθεί να διαλύσει το δυισμό πολιτισμός = άνδρας / φύση = γυναίκα καθώς και τις διχοτομήσεις που εμπίπτουν στις παραπάνω κατηγορίες, όπως λογική/συναίσθημα, δημόσιο/ιδιωτικό, επιστήμη/οικιακά, ανωτερότητα/κατωτερότητα κλπ.⁴³² Ο

⁴²⁹ G. Gaard & L. Gruen, ό.π. σσ. 23-41.

⁴³⁰ S. B. Ortner, «Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ό,τι η φύση για τον πολιτισμό;» μετ. Α. Μπακαλάκη, στο: Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994, σ. 88.

⁴³¹ S. B. Ortner, ό.π., σσ. 95-96.

⁴³² M. Strathern, «Ούτε φύση ούτε πολιτισμός. Η περίπτωση Hagen», μετ: Α. Λυκιαρδοπούλου και Α. Μπακαλάκη, στο: Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα

οικοφεμινισμός μέσα από μια τάση αυτοαναφορικότητας διακρίνει το φεμινιστικό κίνημα σε τρεις φάσεις. Συγκεκριμένα η V. Plumwood⁴³³ αναφέρει ότι η πρώτη φάση ή πρώτο κύμα φεμινισμού είναι ο φεμινισμός της άκριτης ισότητας. Εμφανίζεται στη δεκαετία του 1960 και οι γυναίκες προσπαθούσαν να προσαρμοσθούν στα ανδρικά πρότυπα, να γίνουν δηλαδή σαν τους άνδρες με το να έχουν πρόσβαση στην παραγωγή και την τεχνολογία. Πρόκειται για το φιλελεύθερο είδος φεμινισμού με κύρια εκπρόσωπο τη S. De Beauvoir. Η γυναίκα θεωρείται ότι θα εξισωθεί με τον άνδρα, όταν υπερβεί τη φύση και ενταχθεί στην κουλτούρα.⁴³⁴ Επίσης στη φάση αυτή οι ανθρωπολόγοι διασφαλίζουν κατά τον T. C. Lewellen την παρουσία των γυναικών στις μελέτες τους, συνήθως όμως ως παθητικών και ανίσχυρων συμπληρωμάτων των συζύγων ή των πατεράδων τους, μια και η ανθρωπολογία εστίαζε τότε στα συστήματα συγγένειας και στο γάμο. Ακόμη το ενδιαφέρον στρέφεται στους βιολογικούς παράγοντες που καθορίζουν τη συμπεριφορά των δύο φύλων, καθώς έπρεπε να διευκρινισθεί σε ποιόν βαθμό το κοινωνικό φύλο αποτελούσε πολιτισμική κατασκευή, πράγμα που είχε ως αποτέλεσμα να αναπτυχθεί μια εθνογραφία των γυναικών.⁴³⁵ Η κριτική που ασκήθηκε στο πρώτο κύμα φεμινισμού είναι ότι διατηρείται ο δυισμός φύση/πολιτισμός. Η αποσύνδεση της γυναίκας από τη φύση και η πρόσβασή της στον ανδρικό χώρο δε σημαίνει ότι η φύση έχει πάψει να θεωρείται κατώτερη του πολιτισμού, οπότε και τα οικολογικά προβλήματα συνεχίζονται. Επίσης η γυναίκα καταλήγει σε ένα είδος εξανδρισμού και χάνει τη διαφορετικότητά της.

Το δεύτερο κύμα, που αντιτίθεται στο πρώτο, είναι ο πολιτισμικός φεμινισμός ή φεμινισμός της άκριτης αναστροφής. Τα αρσενικά ιδεώδη απορρίπτονται και

1994, σσ. 109-183. J. Biehl, «Επανεξετάζοντας την οικοφεμινιστική πολιτική», μετ. Β. Καπετανγιάννης και Λ. Αδειλίνης, *Κοινωνία και φύση*, τ.4., Αθήνα 1993, σσ. 57-73. Η Biehl θεωρεί ότι είναι οπισθοδρομικό και αντιφατικό να συνδέουμε τις γυναίκες με μια μυστικιστική ιδέα της φύσης και τους άνδρες με τη δυτική κουλτούρα και κατόπιν να αντιπαραθέτουμε τις γυναίκες =φύση στους άνδρες=κουλτούρα, διότι η κύρια κληρονομιά της δυτικής κουλτούρας είναι η παράδοση της αυτονομίας, σημαντικό στοιχείο της οποίας είναι το ίδιο το κίνημα της απελευθέρωσης των γυναικών.

⁴³³ V. Plumwood, «Φεμινισμός και οικοφεμινισμός: πέρα από τους δυϊσμούς», μετ. Β. Καπετανγιάννης και Λ. Αδειλίνης, *Κοινωνία και φύση*, τ.4., Αθήνα 1993, σσ. 42-56. Αναλύοντας τη σχέση φύλου και εξουσίας από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας ο T. C. Lewellen, *Πολιτική Ανθρωπολογία. Μια εισαγωγή*, μετ. Χ. Μεντζάλιρα, Κριτική, Αθήνα 2009, σσ. 201-203, διακρίνει επίσης τρεις επικαλυπτόμενες φάσεις στη διαμόρφωση μιας αντιπροσωπευτικά ανθρωπολογικής θεώρησης των γυναικών σε σχέση με την εξουσία και την πολιτική. Οι φάσεις αυτές του Lewellen συνεξετάζονται με τις αντίστοιχες φάσεις/κύματα του οικοφεμινισμού που προτείνει η V. Plumwood, δεδομένου ότι δεν υπάρχει ουσιαστική διαφορά μεταξύ τους. Για τα ρεύματα του φεμινισμού που διακρίνονται σε: φιλελεύθερη, ριζοσπαστική, μαρξιστική-σοσιαλιστική και μεταδομιστική «τροχιά», βλ και Α. Χαλκιά, *Έμφυλες βιαιότητες. Εξουσία, λόγος, υποκειμενικότητες*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011, σσ. 53-73.

⁴³⁴ V. Plumwood, «Φεμινισμός και οικοφεμινισμός: πέρα από τους δυϊσμούς», ό.π., σσ. 48-50.

⁴³⁵ T. C. Lewellen, *Πολιτική Ανθρωπολογία. Μια εισαγωγή*, ό.π., σσ. 201-202.

υποστηρίζεται ότι οι γυναίκες έχουν έμφυτες αρχές συνεργασίας με τη φύση. Δε χρειάζεται να αποχωριστούν την ταύτισή τους με τη φύση, αλλά να αποδεχθούν το φυσικό νόμο.⁴³⁶ Στη δεύτερη φάση το ενδιαφέρον εστιάζεται πλέον στο κοινωνικό φύλο, το οποίο θεωρείται εξ ορισμού πολιτισμικό και διαφοροποιημένο από το βιολογικό φύλο-αν και αργότερα θα διατυπωθεί η άποψη ότι ακόμη και το βιολογικό φύλο θα θεωρηθεί κοινωνική κατασκευή, αφού οι άνθρωποι έχουν τόσο διαφορετικές απόψεις και προσδοκίες για το σώμα τους. Το κοινωνικό φύλο συγκροτείτο συσχετικά μέσω της διάδρασης ανδρών και γυναικών και η εστίαση στη γυναικεία υποτέλεια έθετε το ζήτημα, αν αυτή αποτελούσε οικουμενικό φαινόμενο. Η υποτέλεια καταδείχθηκε ότι ήταν μια εξαιρετικά πολύπλοκη έννοια με επιμέρους όψεις.⁴³⁷ Πάλι όμως δεν αποδομείται η σχέση φύση / πολιτισμός, αλλά πριμοδοτείται το ένα σκέλος, της φύσης, έναντι του ισχύοντος, του πολιτισμού. Ο ανδρικός ορθολογισμός απορρίπτεται και υπάρχει η άποψη ότι ορισμένες πτυχές της γυναικείας προσωπικότητας είναι έμφυτες, όπως π.χ η αντίληψη ότι οι γυναίκες είναι πιο στοργικές και ευαίσθητες από τους άνδρες, κάτι που συντελεί στο να παράγονται ψυχοβιολογικά στερεότυπα. Τέλος οι γυναίκες που ταυτίζονται με μια φύση μη ανθρώπινη, στην ουσία εξυπηρετούν πολύ καλά τις πατριαρχικές κοινωνίες, δεδομένου ότι η σύνδεση της γυναίκας με τη φύση θεωρείται κοινωνική κατασκευή και ιδεολογία των ανδρών.⁴³⁸

Τέλος το τρίτο κύμα φεμινισμού ή ο κοινωνικός οικοφεμινισμός αντιτίθεται τελείως στους δυισμούς. Απορρίπτει τη θέση ότι η γυναίκα και η φύση είναι κατώτερη από τον άνδρα και το λόγο. Η καταπίεση που υφίσταται το γυναικείο φύλο είναι μια από τις πολλές μορφές καταπίεσης που υπάρχουν στον κόσμο. Η σχέση των φύλων μεταξύ τους και με τη φύση δεν είναι βιολογικά καθορισμένη αλλά κοινωνικά. Το ότι οι γυναίκες σε μεγάλο μέρος του πλανήτη θεωρήθηκαν κατώτερες από τους άνδρες, δεν οφείλεται στη βιολογία καθ' αυτή, αλλά στις ιεραρχίες που οικοδομήθηκαν πάνω σ' αυτή τη βιολογία. Επομένως η γυναίκες επ' ουδενί δεν πρέπει να απεχθάνονται τα σώματά τους και τη βιολογία τους. Αυτό είναι και το πιο

⁴³⁶ V. Plumwood, «Φεμινισμός και οικοφεμινισμός: πέρα από τους δυϊσμούς», ό.π., σσ. 50-52.

⁴³⁷ T. C. Lewellen, *Πολιτική Ανθρωπολογία. Μια εισαγωγή*, ό.π., σ. 202.

⁴³⁸ V. Plumwood, ό.π., σσ. 52-54. Πρβλ και την άποψη της Ti Gr. Atkinson «Amazon Odyssey: Ριζοσπαστικός φεμινισμός», στο: Β. Λυμπεροπούλου (επιμ.) *Φιλοσοφία των φύλων*, Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 1984, σσ. 432-436: «αυτό που πρέπει να καταργηθεί είναι οι φυλετικοί ρόλοι- τόσο ο ανδρικός, όσο και ο γυναικείος. [...] Αυτό που είναι τρομερά δύσκολο και 'αφύσικο', αλλά απαραίτητο, είναι να γι�τρευντούν οι καταπιεσμένοι (καταστρέφοντας το θηλυκό ρόλο), και να εκθρονίσουν την καταπίεση (καταστρέφοντας τον ανδρικό ρόλο)».

σύγχρονο φεμινιστικό κίνημα, από το οποίο ξεκινούν ριζοσπαστικές απόψεις.⁴³⁹ Η τρίτη φάση στην ανθρωπολογία συγχωνεύει τις θεωρητικές κατευθύνσεις του μεταμοντερνισμού, της μεταποικιακής θεωρίας και της παγκοσμιοποίησης. Οι μεγάλες θεωρίες και η εξαγωγή διαπολιτισμικών συμπερασμάτων απορρίπτονται. Οι μελέτες γίνονται πιο διαισθητικές και αυτοαναφορικές, δεδομένου ότι εστιάζουν στην υποκειμενικότητα και στον τρόπο με τον οποίο βιώνεται ο κόσμος. Αναζωογονείται το ενδιαφέρον για τις επιδράσεις της ιστορίας και για τις συνέπειες της δυτικής ηγεμονίας, για τη φωνή του υπεξοφισμένου υποκειμένου και για τον αντίκτυπο της παγκοσμιοποίησης.⁴⁴⁰

Για τη σχέση φύσης / πολιτισμού η H. Heller υποστηρίζει ότι άνδρες και γυναίκες έχουν τη δυνατότητα συγκρότησης μιας δεύτερης φύσης, της ανθρώπινης, με χαρακτηριστικά το λόγο και τη γλώσσα. Η γυναίκα είναι μια ξεχωριστή έκφραση της ανθρώπινης φύσης και δεν πρέπει να ασχολείται μόνο με τη διαφορά μεταξύ αυτής και του ανδρός, διότι έτσι πολεμάει την ανθρώπινη φύση, άρα και τον εαυτό της. Για τη Heller δεν υπάρχει διαφορά φύσης/κουλτούρας, αλλά αμφότεροι αυτοί οι όροι υπάρχουν σε ένα αναπτυξιακό συνεχές. Τα ανθρώπινα όντα-άνδρες και γυναίκες- ζουν ένα φυσικό συνεχές.⁴⁴¹ Τέλος η Heller λέει ότι πρέπει να αναζωογονηθεί το γυναικείο σώμα, το οποίο έχει γίνει τεχνητό δημιούργημα, διότι η πατριαρχική κοινωνία έχει επιβάλει στις γυναίκες να μισούν τα σώματά τους. Πιστεύει ότι πρέπει να επανακτηθεί το ερωτικό στοιχείο ως δύναμη και χρησιμοποιεί τον όρο *ερωφεμινισμός*, σύμφωνα με τον οποίον οι γυναίκες πρέπει να εναντιωθούν σε παντός είδους καταπίεση και αλλοτρίωση και να αναζωογονήσουν τη φύση και τα σώματά τους.⁴⁴²

Περισσότερο ιστορική είναι η άποψη της S. Brown, η οποία υποστηρίζει ότι ανέκαθεν ο άνθρωπος αναζητούσε την ελευθερία του. Το κατ' εξοχήν κίνημα ελευθερίας είναι ο αναρχισμός που προάγει την έννοια του φυσικού ανθρώπου. Ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως κοινωνικός και έχει τάση για συνεργασία η δε πολιτική εξουσία δεν είναι ούτε αναγκαία ούτε επιθυμητή. Από την ελευθερία όμως και από

⁴³⁹ V. Plumwood, ό.π., σσ. 54-56.

⁴⁴⁰ T. C. Lewellen, *Πολιτική Ανθρωπολογία. Μια εισαγωγή.*, ο.π., σσ. 202-203. Για μια κριτική παρουσίαση των μεταμοντέρνων θεωρήσεων βλ. Α. Χαλκιά, *Έμφυλες βιαιότητες. Εξουσία, λόγος, υποκειμενικότητες*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011, σσ. 74-101.

⁴⁴¹ C. Heller, «Προς ένα ριζοσπαστικό οικοφεμινισμό», μετ. Β. Καπετανγιάννης και Λ. Αδεϊλίνης, *Κοινωνία και φύση*, τ.4., Αθήνα 1993, σσ. 74-83.

⁴⁴² C. Heller, ό.π., σσ. 91-98.

την έννοια του φυσικού ανθρώπου ξεκινάει ο οικονομικός φιλευθερισμός, που οδήγησε στον καπιταλισμό και στην άποψη ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως ανταγωνιστικός. Από την ίδια έννοια λοιπόν, του φυσικού ανθρώπου, προκύπτουν δύο αντιφατικά συμπεράσματα για την ανθρώπινη φύση: εκ φύσεως τάση για συνεργασία και εκ φύσεως ανταγωνισμός. Επομένως, υποστηρίζει η Brown από μια μαρξιστική σκοπιά, πρέπει να εγκαταλειφθεί η έννοια του φυσικού ανθρώπου, διότι ο άνθρωπος φτιάχνεται από και φτιάχνει την ιστορία του. Προτείνεται η σύνδεση αναρχισμού και φεμινισμού με βάση τον υπαρξισμό, διότι ο τελευταίος δίνει έμφαση στην ελευθερία του ανθρώπου, αλλά σε μια ελευθερία που βασίζεται στο θάνατο. Πρέπει όμως, λέει η Brown, να μην καταλήξουμε σε μηδενισμό, ότι δηλαδή δεν υπάρχει νόημα, αλλά να έχουμε την πεποίθηση ότι το νόημα κατακτάται από τα ανθρώπινα όντα που ζουν στην ιστορία. Πρόκειται για μια ανθρωποκεντρική-ουμανιστική αντίληψη που δίνει έμφαση στη γέννηση και στην ανατροφή των παιδιών και όχι στο θάνατο. Ο αναρχισμός λοιπόν θα πρέπει να ασχοληθεί με το πώς η γέννηση και η φροντίδα των παιδιών θα γίνει θέμα όλης της κοινότητας, που στο κάτω-κάτω είναι κι αυτό ένα υπαρξιακό ζήτημα.⁴⁴³

Τέλος η M. Mellor πιστεύει ότι ο μαρξισμός δεν μπορεί να συνδεθεί με τον ριζοσπαστικό φεμινισμό, διότι ο μαρξισμός στην παραγωγή και την υλικότητα και αντανάκλα την πατριαρχική δομή. Οι γυναίκες όμως επιθυμούν την αποδοχή του βιολογικού υλισμού και των διαφορών μεταξύ των φύλων και την οικοδόμηση μιας κοινωνίας που εμποδίζει την κοινωνική αδράνεια. Οφείλουμε να ξεφύγουμε από το στρατόπεδο της οικονομικής ανάλυσης, ώστε να συμπεριλάβουμε γυναίκες και φύση, όχι ως αντικείμενα του οικονομικού συστήματος, αλλά ως αυτοδίκαια υποκείμενα. Η υλική πραγματικότητα δεν είναι η μοναδική. Υπάρχουν εξίσου σημαντικότερες πραγματικότητες, όπως των γυναικών και της φύσης, που δεν καθορίζονται από τις οικονομικές σχέσεις.⁴⁴⁴

⁴⁴³ S. Brown, «Φεμινισμός, αναρχισμός και υπαρξισμός», μετ. Β. Καπετανγιάννης και Λ. Αδειλίνης, *Κοινωνία και φύση*, τ.4., Αθήνα 1993, σσ. 118-135.

⁴⁴⁴ M. Mellor, «Οικοφεμινισμός και οικοσοσιαλισμός: διλήμματα Εσσενσιαλισμού και Υλισμού», μετ. Β. Καπετανγιάννης και Λ. Αδειλίνης, *Κοινωνία και φύση*, τ.4., Αθήνα 1993, σσ. 99-117.

3. α. 3. Η αποδόμηση της σχέσης φύση / πολιτισμός = θηλυκό / αρσενικό

Οι πολλαπλές όψεις που προσλαμβάνει η δομή φύση/πολιτισμός σε σχέση με το φύλο-αρσενικό ή θηλυκό κατά περίπτωση και ανάλογα με τα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα, όπου εντάσσεται, καταδεικνύουν την πολυσημία της. Οι κατά φύσιν ζώντες λαοί επί παραδείγματι ήταν σαφώς περισσότερο ταυτισμένοι με τη φύση από ό,τι οι Δυτικοί και τόσο οι άνδρες, όσο και οι γυναίκες χρησιμοποιούσαν όρους από το περιβάλλον για να συμβολίσουν τον πολιτισμό τους και την κατά φύλα οργάνωση της κοινωνίας τους. Για να μιλήσουμε όμως για ανισότητα των φύλων θα πρέπει να εξετάσουμε αν οι φυσικές κατηγορίες με τις οποίες ταυτίζονταν οι άνδρες θεωρούνταν ανώτερες και ισχυρότερες από τις κατηγορίες με τις οποίες ταυτίζονταν οι γυναίκες. Αυτό οπωσδήποτε απαιτεί εθνογραφική έρευνα και μελέτη του συνολικού τρόπου ζωής μιας τέτοιας κοινωνίας και στη συνέχεια εθνολογική συγκριτική ανάλυση, προκειμένου να καταλήξουμε σε καθολικά συμπεράσματα.

Επίσης η ταύτιση της γυναίκας με τη φύση δεν εξυπηρέτησε παντού και πάντα την καταπίεσή της ούτε ήταν αναγκαστικά αρνητική. Η συσχέτιση της γυναικείας γονιμότητας με τη γονιμότητα της γης συνιστά μια αναλογική συνειρμική σκέψη που περισσότερο καταξιώνει την αναπαραγωγική λειτουργία του γυναικείου σώματος. Ίσως δεν είναι τυχαίο ότι τα περισσότερα νεολιθικά ειδώλια της Θεσσαλίας παρίσταναν γυναικείες μορφές με έντονη στεατοπυγία που παρέπεμπε στη γυναικεία γονιμότητα.⁴⁴⁵

Στην ελληνική παραδοσιακή κοινωνία φυτά και ζώα χρησιμοποιούνται για να συμβολίσουν και τα δύο φύλα. Έτσι ο άνδρας χαρακτηρίζεται ως «ήλιος», «αετός» ή «κυπαρίσσι» και η γυναίκα ως «φεγγάρι», «περιστέρα» ή «μηλίτσα». Οι όροι αυτοί από τη μια μεριά δηλώνουν σαφώς την αντίθεση και την ανωτερότητα του αρσενικού έναντι του θηλυκού, εάν συγκρίνουμε τα είδη που αποδίδονται στους άνδρες με τα αντίστοιχα είδη που αποδίδονται στις γυναίκες, βάσει των ιδιοτήτων τους: ο ήλιος είναι λαμπρότερος από το φεγγάρι, ο αετός δυνατότερος από το περιστέρι και το κυπαρίσσι ψηλότερο από τη μηλιά. Από την άλλη πλευρά όμως η σχέση των

⁴⁴⁵ Ο Γ. Χ. Χουρμουζιάδης παρατηρεί ότι η κυριαρχία της γυναικείας μορφής στα νεολιθικά ειδώλια της Θεσσαλίας εξηγείται από την ίδια της σημασία του θηλυκού για την επιβίωση της ανθρώπινης ομάδας, καθώς: «για να κυριαρχήσει η μορφή του θηλυκού μέσα στο θέμα μιας τέχνης, δε χρειάζεται να αντιστοιχεί η παρουσία του με την ιδέα κάποιας υπέρτατης θεότητας. Το ότι αντιστοιχεί με την ερωτική πράξη, την κύηση, τον τοκετό, το θηλασμό, με τη δημιουργία δηλαδή ενός νέου ανθρώπου είναι αρκετό για να επιβληθεί ως κυρίαρχο θέμα». Γ. Χ. Χουρμουζιάδης, *Τα νεολιθικά ειδώλια*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 228-229.

προαναφερθέντων ειδών δεν είναι αποκλειστικά αντιθετική, αλλά συμπληρωματική, δεδομένου ότι το κάθε είδος διαθέτει χαρακτηριστικά που δεν έχει το αντίθετό του, οπότε επενδύεται συνάμα αξία στη διαφορετικότητα των προαναφερθέντων ειδών που βάσει των διαφορών τους αλληλοσυναρτώνται στο σύνολο του φυσικού κόσμου.

Επομένως η ανισότητα των φύλων δεν είναι φυσικό δεδομένο ή οικουμενικότητα ούτε υπακούει σε κάποια απόλυτη διχοτομία του τύπου οικιακό/δημόσιο, φύση / κουλτούρα κλπ, αλλά συνεχώς μετασχηματίζεται, δεδομένου ότι είναι ιστορική διαδικασία μιας βασικής κοινωνικής σχέσης. Επειδή δε ο όρος *ανισότητα* ενδέχεται να κρύβει τον ενεργό ρόλο της γυναίκας στη διαμόρφωση της ταυτότητάς της και στη διαλεκτική της ιστορίας ο Σ. Δημητρίου προτιμά για τις εξωευρωπαϊκές και προϊστορικές κοινωνίες τον όρο «ασυμμετρία», ενώ τον όρο *ανισότητα* τον συνδέει με τις ανεπτυγμένες κοινωνίες.⁴⁴⁶ Στην ίδια γραμμή κινείται και ο T. C. Lewellen, ο οποίος αναλύοντας την υποτέλεια των γυναικών και τις βιολογικές διαφορές στο κοινωνικό φύλο, θεωρεί ότι η φιγούρα του άνδρα κυνηγού είναι πλέον μύθος και ότι οι γυναίκες συμμετείχαν εξίσου με τους άνδρες στη διαδικασία της φυσικής εξέλιξης. Η έννοια ανδρική κυριαρχία και γυναικεία υποτέλεια, οι διχοτομίες που τοποθετούν τον άνδρα στο δημόσιο χώρο και τον πολιτισμό και τις γυναίκες στον ιδιωτικό και τη φύση δεν είναι βάσιμες σε διαπολιτισμικό επίπεδο. Έχουν διαφορετικές σημασίες σε διαφορετικές κοινωνίες, ενώ συχνά μπορεί να υπάρχει απόκλιση ανάμεσα στα διάφορα υποσυστήματα της ίδια κοινωνίας. Η απομάκρυνση ωστόσο των γυναικών από τον έλεγχο της παραγωγής φαίνεται κατά τον Lewellen να αποτελεί παράγοντα καθοριστικής σημασίας για την ιεράρχηση των φύλων.⁴⁴⁷ Επίσης, θα συμπληρώναμε, ότι το να κατηγορούμε τον άνδρα ως αποκλειστικό καταστροφέα της φύσης δεν αρκεί υπό την έννοια του ότι οι γυναίκες δεν ήταν περισσότερο αθώες, όταν μαγείρευαν τα θηράματα που σκότωνε ο άνδρας ή όταν φορούσαν-και φοράνε- χωρίς καμία τύψη δέρματα και γούνες ζώων που απειλούνται με εξαφάνιση. Ακόμη όσον αφορά την άποψη που διατυπώνει η C. Heller ότι το γυναικείο σώμα φτιάχνεται από μια ανδρική οπτική, δεδομένου ότι οι δίαιτες, οι σφιχτές ζώνες και η αποτρίχωση είναι τεχνητά

⁴⁴⁶ Σ. Δημητρίου, «Καταγωγή και διαπραγμάτευση της ασυμμετρίας των φύλων», στο: Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Ανθρωπολογία των φύλων*, Σαββάλας, Αθήνα 2001, σσ. 45-46.

⁴⁴⁷ T. C. Lewellen, *Πολιτική Ανθρωπολογία. Μια εισαγωγή*, μετ. Χ. Μεντζάλιρα, Κριτική, Αθήνα 2009, σσ. 231-232.

δημιουργήματα των ανδρών,⁴⁴⁸ ας αναλογισθούμε ποιανού οπτική και κατασκευή είναι και το ανδρικό σώμα. Στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες ποιος καθορίζει την ανδρική υπόσταση (status) εκπεφρασμένη ως οικονομική άνεση, ακριβά ρούχα και αυτοκίνητο και καλογυμνασμένο σώμα; Οι ίδιοι οι άνδρες; Οι γυναίκες; Ή μήπως η οπτική του ανδρικού σώματος υπερβαίνει το φύλο και είναι δημιούργημα της δυτικής καταναλωτικής κοινωνίας;

Σημασία έχει ότι η δομική σχέση άνδρας = πολιτισμός / γυναίκα = φύση, δεν αποτελεί οικουμενική σταθερά. Συχνά οι όροι της σχέσης αντιστρέφονται και ο άνδρας ταυτίζεται με τη φύση και η γυναίκα με τον πολιτισμό. Είτε πάλι στα πλαίσια των παραδοσιακών κοινωνιών και των πρωτογονικών λαών, οι όροι δεν είναι αναγκαστικά αντιθετικοί -εμφανώς τουλάχιστον-, αλλά συμπληρωματικοί. Το θέμα όμως είναι αν η σχέση αυτή στην αντιθετική της διάσταση, φανερή ή λανθάνουσα, και ανεξάρτητα από την αντιστροφή των πόλων, συνιστά ανισότητα, και αν ναι, ποιος είναι κάθε φορά ο υπερέχων και ποιος ο υποταγμένος. Πιο απλά: το ότι η γυναίκα σε κάποιες περιπτώσεις συνδέεται με τη φύση και σε κάποιες άλλες με τον πολιτισμό, αυτό είναι κάτι που συνιστά διαφορά στην κοινωνική της θέση; Η εξέταση του ζητήματος αυτού στα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα της δυτικής κοινωνίας μας οδηγεί στην απάντηση: Σε γενικές γραμμές, όχι. Οι γυναίκες ταυτιζόμενες είτε με τη φύση είτε με τον πολιτισμό, θεωρούνταν κατώτερες στα πλαίσια της δυτικής πατριαρχικής κοινωνίας και ο άνδρας ήταν ο απόλυτος κυρίαρχος.

Στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούννηδων, όπως θα δούμε, οι γυναίκες, αν και κατ' οίκον ζώσες και άρα πιο ήμερες και πολιτισμένες, ταυτίζονται περισσότερο με τη φύση από ό,τι οι άνδρες, οι οποίοι, αν και μπορεί να τρέχουν στους βάλτους, τα δάση και τα χωράφια, νοούνται πάντα ως πιο πολιτισμένοι. Αυτό συμβαίνει διότι η γυναίκα που θα πάει έξω ενδέχεται να αποδειχθεί μάγισσα και να φέρει επικίνδυνα στοιχεία της φύσης στον πολιτισμένο κόσμο και μ' αυτά να επηρεάσει την κοινωνία και να υπονομεύσει την ανδρική κυριαρχία. Ωστόσο ακόμη κι αυτές οι γυναίκες αναπαρήγαγαν οι ίδιες τα στερεότυπα της υποτέλειάς τους, δεδομένου ότι δεν διεκδικούσαν ισχύ και λόγο έναντι των ανδρών, παρά υποστήριζαν τον οικιακό τους ρόλο και τη διεκδίκηση του καλού συζύγου. Επομένως η ταύτισή τους με τη φύση δεν τις κατέτασσε ως ανώτερες έναντι των ανδρών.

⁴⁴⁸ C. Heller, «Φεμινισμός, οικολογία και η εξέλιξη της σωματικής πολιτικής», μετ. Β. Καπετανγιάννης και Λ. Αδειλίνη, *Κοινωνία και φύση*, τ.4., Αθήνα 1993, σσ. 144-149.

Γενικά στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία η Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου μελετώντας την καταγεγραμμένη λαϊκή παράδοση, λέει ότι οι γυναίκες που υπερβαίνουν το κοινωνικό τους φύλο και απειλούν μέσω της σεξουαλικότητάς τους την ανδρική εξουσία, ανήκουν στη σφαίρα του υπερφυσικού. Πρόκειται για νεράιδες, λάμιες, ξωτικά, για γυναίκες εξωτικές, οι οποίες ταυτίζονται με τον έξω χώρο. Τόσο αυτές οι αόρατες φαντασιακές κατηγορίες, όσο και οι αντιτιθέμενες τους πραγματικές κατηγορίες των οικόσιτων γυναικών που ζουν στο μέσα χώρο, εμφανίζονται να διεκδικούν τους άνδρες ως συζύγους και εραστές, δηλαδή ως άνδρες που προσδιορίζονται ως οι μόνοι ενδεδειγμένοι για να οδηγήσουν μια γυναίκα στην κοινωνική ή την φυσική ολοκλήρωση.⁴⁴⁹

Οι γυναίκες είτε μάγισσες και νεράιδες που ταυτίζονταν με την άγρια φύση στις παραδοσιακές αγροτικές κοινωνίες της Ευρώπης είτε «άγγελοι του σπιτιού» που ταυτίζονταν με τον πολιτισμό στις αστικές τάξεις των πόλεων, ήταν σε γενικές γραμμές υποταγμένες στην ανδρική εξουσία.

3. α. 4. Από τον φεμινισμό στη γυναικεία εξουσία

Στόχος της προηγηθείσας ανάλυσης δεν είναι η απόρριψη του φεμινιστικού κινήματος, το οποίο άλλωστε προσέφερε και συνεχίζει να προσφέρει πολλά τόσο σε θεωρητικό επίπεδο, όσο και πρακτικά στην απελευθέρωση των γυναικών από την ανδρική καταπίεση.⁴⁵⁰ Η κριτική μας όμως εστιάζει σε δύο σημεία, τα οποία ο φεμινισμός, στις απαρχές του τουλάχιστον, είχε αγνοήσει με αποτέλεσμα να καταλήξει σε μια μονοδιάστατη θεωρία. Τα σημεία αυτά είναι τα εξής:

α) Σίγουρα ο γυναικείος λόγος κατασιγάστηκε και η ιστορία έχει γραφεί από μια ανδρική οπτική. Ο γυναικείος λόγος σαφώς και πρέπει να αποκατασταθεί, όπως θέλει ο φεμινισμός. Αυτό όμως δεν πρέπει να γίνει με την κατασίγαση και την εκδικητική απόρριψη του ανδρικού λόγου, δεδομένου ότι η ιστορία και γενικά η επιστήμη δεν απορρίπτει ούτε τα αρσενικά ούτε τα θηλυκά υποκείμενά της. Ο όρος φεμινισμός

⁴⁴⁹ Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*, Ο Πολίτης, Αθήνα 1991, σσ. 281-320. Όσον αφορά τις αναλυτικές κατηγορίες του μέσα και του έξω, η Σκουτέρη λέει ότι «το μέσα/έξω δεν μεταφράζονται αναγκαστικά σε ιδιωτικό/δημόσιο και ακόμη πως η κατά φύλα ταύτιση αντίστοιχα του μέσα και του έξω χαρακτηρίζεται από αντιφάσεις που προσδιορίζουν σε τελευταία ανάλυση αυτές τις κοινωνικές ταξινομήσεις ως μέσο για την παραγωγή και την αναπαραγωγή των δομών εξουσίας». (ό.π., σ.287).

⁴⁵⁰ Μ. Γκασούκα, *Κοινωνιολογικές προσεγγίσεις του φύλου. Ζητήματα εξουσίας και ιεραρχίας*, Αθήνα 1998, σ. 61.

τείνει να γίνει προσεχές γένος και η επιστήμη ειδοποιός διαφορά, αν λάβουμε υπόψη μας τους όρους φεμινιστική κοινωνιολογία/ ανθρωπολογία / φιλοσοφία/ ιστορία κλπ. Έτσι όμως δεν ξεπερνάμε τους δυισμούς. Αντί λοιπόν το επίθετο *φεμινιστικός* να χαρακτηρίζει μια επιστήμη, θα ήταν, πιστεύω, καλύτερα να αποτελέσει πεδίο έρευνας της επιστήμης αυτής. Αντί λοιπόν να υιοθετούμε όρους, όπως φεμινιστική κοινωνιολογία/ ανθρωπολογία/ φιλοσοφία/ιστορία, θα ήταν προτιμότερο να μιλάμε για κοινωνιολογία, ανθρωπολογία, φιλοσοφία και ιστορία που ασχολούνται, εκτός των άλλων, και με το φεμινιστικό ζήτημα ή καλύτερα με τη θέση της γυναίκας στην κοινωνία ή πιο σωστά ακόμη με την κατά φύλα οργάνωση της κοινωνίας.⁴⁵¹

β) Ο φεμινισμός ως οργανωμένο και συστηματικό κίνημα για την απελευθέρωση της γυναίκας αποκορυφώνεται στο β' μισό του 20^{ου} αιώνα. Ωστόσο θα πρέπει να δούμε εάν υπήρξαν στο μεταξύ περιπτώσεις γυναικών που αντιστάθηκαν στην ανδρική κυριαρχία μέσα από έναν δικό τους τρόπο πολύ διαφορετικό από τα συνέδρια τις πορείες και τα μαχητικά κείμενα των φεμινιστριών. Αυτός ο τρόπος αντίστασης είτε δεν έγινε αντιληπτός είτε υποτιμήθηκε, διότι η φεμινιστική θεωρία θεώρησε ως αντίσταση μόνον την κατά μέτωπον εξέγερση. Επιπλέον σε ορισμένες κοινωνίες οι γυναίκες μπορεί να υπερτερούσαν έναντι των ανδρών. Το αν αυτή η εξουσία εκφραζόταν ως ανωτερότητα και υπεροχή ή αν είχε συμβολική διάσταση, αξίζει να διερευνηθεί στα πλαίσια της εκάστοτε, υπό έρευνα, κοινωνίας.

3. β. Η προβληματική της εξουσίας: από τις εξουσίες στην εξουσία

Η έννοια της εξουσίας /κυριαρχίας (*herrschaft, authority*) δεν ταυτίζεται με τη δύναμη /ισχύ (*macht, power*), αλλά αποτελεί ένα διακεκριμένο τμήμα της τελευταίας. Η αναλυτική διάκριση των δύο εννοιών και η συσχέτιση της δεύτερης με το κράτος, ιδίως, και την πολιτική σφαίρα είναι αναγκαίες, αφού το φαινόμενο της άσκησης

⁴⁵¹ Πρβλ και την άποψη της J. Dubisch, «Κοινωνικό φύλο, συγγένεια και θρησκεία. 'Αναπλάθοντας' την ανθρωπολογία της Ελλάδας», μετ. Α. Λυκιαρδοπούλου, στο: Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 120: «Δεν πρέπει πλέον να μιλάμε για 'γυναίκες και θρησκεία' ή για το 'ρόλο των γυναικών στα συστήματα συγγένειας' θέτοντας έμμεσα τις γυναίκες σε αντίθεση, ή έξω, από τα συστήματα αυτά, όταν μάλιστα ισχυριζόμαστε ότι αναλύουμε τη θέση τους μέσα σε αυτά. Οι ιδέες μας γι' αυτά τα συστήματα είναι προτιμότερο να βασίζονται εξίσου στις δραστηριότητες γυναικών και ανδρών. Έτσι αναγνωρίζουμε ότι και τα δύο φύλα πρέπει να θεωρούνται εξίσου βασικοί αλλά και εξίσου προβληματικοί παράγοντες στην ανάλυσή μας». Επίσης πρβλ. την άποψη του Ben Agger, *Toward a feminist postmodern critical theory*, Praeger, London 1993, σσ. 137-158: «είναι πολύ σημαντικό στο να δοθεί έμφαση πως οι άνδρες επίσης μπορούμε να είμαστε φεμινιστές και να γράψουμε φεμινιστική ιστορία εάν πρόκειται να σφυρηλατήσουμε δεσμούς ανάμεσα στους άνδρες γενικά και στις γυναίκες γενικά».

δυνάμεως, ισχύος-δυνάμεως εξουσίας και επιρροής απαντά σχεδόν παντού.⁴⁵² Ο Lukes λέει ότι η έννοια «power» απαιτεί δύο τουλάχιστον λέξεις τόσο στα γερμανικά (macht, Gewalt) όσο και στα γαλλικά (pouvoir, puissance),⁴⁵³ ενώ στην ελληνική μετεωρίζεται ανάμεσα στις σημασίες «εξουσία» και «ισχύς / δύναμη».⁴⁵⁴

Για τον M. Weber η δύναμη αποτελεί πράγματι στοιχείο όλων των κοινωνικών σχέσεων και προσδιορίζεται ως η ικανότητα των ατόμων ή των ομάδων να επιβάλουν τη θέλησή τους ή να εκφράσουν τα συμφέροντά τους. Είναι η ικανότητα άσκησης ελέγχου της συμπεριφοράς, βάσει της επιρροής που ασκεί ένα άτομο πάνω σε κάποιο άλλο ή σε μια ομάδα. Η εξουσία, αντίθετα, ορίζεται ως η νόμιμη χρήση βίας συνήθως από την πλευρά του κράτους. Απαιτεί πολιτικούς μηχανισμούς, θεσμικά όργανα και νομικό σύστημα που υποστηρίζεται από τη δυνατότητα του να χρησιμοποιεί έννομη βία ή του να απειλεί με τη χρήση βίας για την άσκηση ελέγχου. Επομένως η εξουσία αναφέρεται σε κοινωνίες με κρατική δομή, ενώ η δύναμη σε κοινωνίες χωρίς κρατική οργάνωση. Ο M. Weber ξεκαθαρίζει: «Εξουσία ονομάζεται η πιθανότητα συγκεκριμένων (ή όλων των) διαταγών να υπακουστούν από μια υποτιθέμενη ανθρώπινη ομάδα. Ο ορισμός δεν επεκτείνεται λοιπόν σε κάθε πιθανότητα άσκησης 'δύναμης' και 'επιρροής' επί άλλων ανθρώπων».⁴⁵⁵ Την έννομη βία στις κοινωνίες δυτικού τύπου κατέχει φυσικά το κράτος, το οποίο κατά τον Weber είναι η κοινότητα των ανθρώπων που αξιώνει το μονοπώλιο στη χρήση της νόμιμης φυσικής βίας. Ως εκ τούτου υπάρχουν τρεις τύποι νομιμοποίησης της εξουσίας: η ορθολογική, η παραδοσιακή και η χαρισματική.⁴⁵⁶ Άρα η έννοια της εξουσίας, σύμφωνα με την οπτική του Weber, θα πρέπει να

⁴⁵² Σ. Καϊταζή-Γουίτλοκ, «Η δύναμη της άγνοιας και η υποταγή: προσεγγίζοντας το έργο του Steven Lukes», πρόλογος στο S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, μετ. Σ. Καϊταζή-Γουίτλοκ, Σαββάλας, Αθήνα 2007 σ. 59. Επίσης για τις έννοιες «δύναμη» και «εξουσία» βλ. Δ. Γ. Τσαούσης, *Η κοινωνία του ανθρώπου. Εισαγωγή στην κοινωνιολογία*, Gutenberg, αθήνα 2006 σσ. 470-479. Για τις έννοιες «δύναμη- power» και «εξουσία- authority» βλ. A. Giddens, *Κοινωνιολογία*, μετ. Δ. Γ. Τσαούσης, Gutenberg, Αθήνα 2002, σ. 850 και σ. 852.

⁴⁵³ S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, ό.π., σ. 69.

⁴⁵⁴ Σ. Καϊταζή-Γουίτλοκ, «Η δύναμη της άγνοιας και η υποταγή: προσεγγίζοντας το έργο του Steven Lukes», ό.π., σσ. 61-62.

⁴⁵⁵ M. Weber, *Οι τύποι της εξουσίας*, μετ. Θ. Γκιούρας, Κένταυρος, Αθήνα 2002, σ. 15.

⁴⁵⁶ Για τον Weber, (ό.π., σ. 20), οι τύποι της εξουσίας είναι: α) η ορθολογικού χαρακτήρα/νόμιμη εξουσία που στηρίζεται στην πίστη περί του σύννομου χαρακτήρα θεσπισμένων διατάξεων και του δικαιώματος διατύπωσης οδηγιών από εκείνους που έχουν κληθεί από αυτές τις διατάξεις προς άσκησης της εξουσίας. β) Η παραδοσιακή που στηρίζεται στην καθημερινή πίστη περί ιερότητας παλαιόθεν ισχυουσών παραδόσεων και περί της νομιμότητας εκείνων των φορέων που έχουν κληθεί από αυτές τις παραδόσεις προς άσκησης της αρχής. Και γ) Η χαρισματική που στηρίζεται στην εξαιρετική αφοσίωση, στην ιερότητα ή την πρότυπη σκέψη ενός προσώπου και διατάξεων που έχουν ανακαλυφθεί ή δημιουργηθεί από αυτό.

περιοριστεί στη συγκρότηση του κράτους και στα συστήματα διακυβέρνησης, στα πολιτικά κόμματα και τις διακρατικές σχέσεις.

Πιο διευρυμένη είναι η προσέγγιση του H. Marcuse, ο οποίος πραγματεύεται την υφή της εξουσίας στα πλαίσια της δυτικής αστικής τάξης, όπου το άτομο βιώνει έναν διχασμό, δεδομένου ότι στη σχέση εξουσίας-εξουσιαζόμενου συνυπάρχουν στην ύπαρξή του δύο αντιφατικές τάσεις: ελευθερία από τη μια μεριά και ανελευθερία από την άλλη. Ο πολίτης δηλαδή αφενός μεν είναι ως έναν βαθμό ελεύθερος, δεδομένου ότι αναγνωρίζει εκούσια και εγκρίνει χωρίς εξαναγκασμό τους φορείς εξουσίας, αφετέρου όμως νιώθει ότι υποτάσσεται και ότι εξαρτάται η προσωπική του θέληση, ακόμη και η προσωπική του κρίση, από τη θέληση του άλλου. Σ' αυτόν το δυισμό ως κόσμος της ελευθερίας ορίζεται το «εσωτερικό» του ατόμου, η έλλογη και χριστιανική υπόστασή του. Από την άλλη, ως χώρος ανελευθερίας νοείται ολόκληρος ο «εξωτερικός» κόσμος, δηλαδή το φυσικό βασίλειο και ο εκπεσών από τον Θεό κόσμος της αμαρτίας, όπου το άτομο ανήκει. Το παράδοξο είναι ότι η ελευθερία είναι προϋπόθεση της ανελευθερίας, δεδομένου ότι ο άνθρωπος ως χριστιανός και έλλογο ον, είναι κατά βάθος τελείως ελεύθερος, πρέπει όμως επιφανειακά σαν μέρος του εξωτερικού κόσμου να είναι ανελεύθερος. Κι αυτό επειδή η απόλυτη ελευθερία του, ακόμη και στον εξωτερικό κόσμο, θα ήταν η απόλυτη απελευθέρωσή του από το Θεό και η υποδούλωσή του στην κυριαρχία του διαβόλου.⁴⁵⁷ Και εάν στην παραπάνω κατάσταση είναι απαραίτητη –και ως ένα βαθμό έχει συντελεσθεί– μια αντιαυταρχική τοποθέτηση απέναντι στο θεσμό της Εκκλησίας, ο Marcuse μάς υπενθυμίζει ότι «μια τέτοια αντιαυταρχική τοποθέτηση δεν είναι παρά το συμπλήρωμα μιας κατάστασης πραγμάτων, που είναι άμεσα συνδεδεμένη με τη λειτουργία αδιαφανών σχέσεων εξουσίας-εξουσιαζομένων. Στην αστική αντίληψη για την ελευθερία προετοιμάζεται από την αρχή η αναγνώριση ορισμένων μεταφυσικών εξουσιών, που θα διαιωνίσει την εξωτερική ανελευθερία στην ψυχή του ανθρώπου».⁴⁵⁸ Ο Marcuse αναλύοντας στη συνέχεια το έργο στοχαστών που ανήκαν στην αστική τάξη, όπως ο Luther, ο Kant, ο Hegel, ο Marx

⁴⁵⁷ H. Marcuse, *Εξουσία και οικογένεια*, μετ. Δ. Κούρτοβικ, Κάλβος, Αθήνα 1976, σσ. 7-9.

⁴⁵⁸ Ο Marcuse, ό.π., σ. 10, παρατηρεί: «στην προτεσταντική-αστική αντίληψη για την ελευθερία υπάρχει ένας ανταγωνισμός μεταξύ λογικής και πίστης, ορθολογικών και ανορθολογικών παραγόντων. Παρ' όλο που συχνά τονίζεται υπερβολικά ο ορθολογικός, 'υπολογιστικός' χαρακτήρας του προτεσταντικού-καπιταλιστικού 'πνεύματος', πρέπει να δώσουμε ιδιαίτερη προσοχή στα ανορθολογικά στοιχεία του». πρβλ επίσης σε αντίστιξη το έργο του M. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μετ. Μ. Γ. Κυπραίου, επιμ. Β. Φίλιας, Gutenberg, Αθήνα 2006, σσ. 31-80.

και ο Pareto, καταδεικνύει ότι ολόκληρη η δομή της αστικής κοινωνίας είναι αποτυπωμένη στα έργα τους, στα οποία αποκαλύπτονται οι πραγματικές κοινωνικές σχέσεις, η ταξική πραγματικότητα που τα γέννησε. Ειδικότερα ο Marcuse επικεντρώνεται στην έννοια της εξουσίας στα πλαίσια της δυτικής αστικής τάξης και στο πώς αυτή αποτυπώνεται στην οικογένεια.⁴⁵⁹

Γενικά στις δημοκρατικές και ανεπτυγμένες κοινωνίες θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τις εξής προσεγγίσεις για την εξουσία και τον έλεγχο που αυτή ασκεί:

α) το μοντέλο των ελίτ, με κύριους εκπροσώπους τους V. Pareto⁴⁶⁰ και Ch. Wright-Mills⁴⁶¹, το οποίο πυκνώνεται στη γενική άποψη ότι οι ηγέτες της πολιτικής, οικονομικής και στρατιωτικής ελίτ επικοινωνούν μεταξύ τους και αλληλοδιαπλέκονται, καθώς τα συμφέροντά τους είναι ταυτόσημα, πράγμα που οδηγεί σε μια μη εκλεγμένη -με εξαίρεση την πολιτική ελίτ- ολιγαρχία, η οποία λαμβάνει όλες τις πολιτικές αποφάσεις και κατευθύνει το εθνικό πεπρωμένο.

β) το πλουραλιστικό μοντέλο με θεωρητικούς όπως οι R. Aron⁴⁶² και G. Galbraith,⁴⁶³ συνίσταται στη γενική άποψη ότι πολιτικές αποφάσεις είναι αποτέλεσμα διαπραγματεύσεων και συμβιβασμών ανάμεσα σε διαφορετικές ενώσεις και ομάδες συμφερόντων. Η πολιτική δύναμη διαχέεται σε διάφορους τομείς, των οποίων οι ελίτ είτε συνεργάζονται μεταξύ τους είτε ανταγωνίζεται ο ένας τον άλλον. Επίσης οι έχοντες εξουσία χαλιναγωγούνται από τους νόμους, ελέγχονται θεσμικά από το κράτος, ενώ φαίνεται ότι οι διάφορες ομάδες συμφερόντων απολαμβάνουν ένα υψηλό ποσοστό αυτονομίας.

γ) τέλος το μαρξιστικό μοντέλο προβάλλει ως βασική θέση ότι το κράτος υπηρετεί τα συμφέροντα των κυρίαρχων τάξεων και χάρη στους θεσμικούς μηχανισμούς καταστολής που διαθέτει, όπως ο στρατός, η αστυνομία, τα δικαστήρια και οι

⁴⁵⁹ H. Marcuse, ο.π., σσ. 12-108. Ειδικότερα πρβλ πώς ερμηνεύει ο Marcuse τη σχέση εξουσίας-οικογένειας στο έργο του Hegel: «μόνο μέσα στην οικογένεια και μέσω αυτής η ιδιοκτησία, σαν το 'αυθαίρετο στοιχείο της προσωπικής ανάγκης' γίνεται 'μόνιμη και ασφαλής περιουσία', και η 'ιδιοτέλεια της αρπακτικότητας' γίνεται 'φροντίδα για το κοινό', γίνεται ηθική». [ό.π., σ. 60] του Μαρξ: «Η μπουρζουαζία δίνει ιστορικά στην οικογένεια το χαρακτήρα της αστικής οικογένειας, στην οποία ο κοινός δεσμός είναι η ανία και το χρήμα. [...] η εξουσία θα διαχωριστεί από το συμφέρον της εκμετάλλευσης, η ανατροφή των παιδιών θα διαχωριστεί από το συμφέρον της ατομικής ιδιοκτησίας. Έτσι οι δύο βάσεις του αστικού γάμου, η η εξάρτηση της γυναίκας από τον άνδρα και των παιδιών από τους γονείς μέσω της ατομικής ιδιοκτησίας, θα καταστραφούν». [ό.π., σσ. 95-96]

⁴⁶⁰ V. Pareto, «Το σύστημα Διακυβέρνησης», μετ. Γ. Ν. Μερτίκας, *Λεβιάθαν* 16, Αθήνα 1996, σσ. 31-48. M. Αντωνοπούλου, *Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασσικών της κοινωνιολογίας*, Παπαζήσης, Αθήνα 1991, σσ. 210-244.

⁴⁶¹ Mills C. W., *The power elite*, Oxford University Press, New York 1959.

⁴⁶² R. Aron, *Δεκαοχτώ μαθήματα για την βιομηχανική κοινωνία*, μετ. Α. Γαβριηλίδου, Κάλβος, Αθήνα 1972.

⁴⁶³ J. K., Galbraith, *Η κοινωνία της αφθονίας*, μετ. Κ. Χατζηαργύρης, Παπαζήσης, Αθήνα 1979.

φυλακές, μπορεί να ασκεί εξουσία στα κατώτερα στρώματα. Καταλυτική η παρουσία του L. Althusser,⁴⁶⁴ ο οποίος προσέθεσε και ιδεολογικούς μηχανισμούς καταστολής, όπως το σχολείο, την οικογένεια, την κοινωνική ασφάλεια κλπ, οι οποίοι λειτουργούν με βάση την πειθώ και την προπαγάνδα και αναπαράγουν την κυρίαρχη ιδεολογία.

Εξουσία όμως, λέει ο P. Clastres, υφίσταται και σε κοινωνίες χωρίς κράτος, στις οποίες ο αρχηγός αναλάμβανε τη σύνναψη σχέσεων συμμαχίας με τους φίλους και τη διεξαγωγή πολέμου, αν χρειαζόταν, με τους εχθρούς. Η στρατηγική των συμμαχιών που αναπτύσσει και η στρατιωτική τακτική που καταστρώνει, ανταποκρίνονται στους πόθους και τις διακηρυγμένες επιθυμίες της φυλής. Οι πρωτόγονες κοινωνίες είναι κοινωνίες αδιαίρετες, κοινωνίες χωρίς τάξεις. Δεν υπάρχουν πλούσιοι, οι οποίοι εκμεταλλεύονται τους φτωχούς. Είναι κοινωνίες χωρίς διαίρεση ανάμεσα σε κυβερνώντες και κυβερνωμένους, δεδομένου ότι η εξουσία δεν είναι διαχωρισμένη από την κοινωνία. Δεν έχουν λοιπόν κράτος, επειδή το απορρίπτουν.⁴⁶⁵ Οι πρωτόγονες κοινωνίες είναι διαποτισμένες από την ανισότητα. Οι άνδρες εξουσιάζουν τις γυναίκες σε πολιτικό, οικονομικό και σεξουαλικό επίπεδο.⁴⁶⁶ Άλλωστε πολιτικά συστήματα υπάρχουν και στις πρωτόγονες κοινωνίες. Εκεί η εξουσία εμπλέκεται με τα συστήματα συγγένειας, με τη θρησκεία, οπότε μπορούμε να μιλάμε ευρύτερα και για μια πολιτική ανθρωπολογία.⁴⁶⁷

Η έννοια της εξουσίας πάντως έχει δικαίως συνδεθεί με το όνομα του M. Foucault. Η άποψή του ότι η εξουσία δεν είναι συγκεντρωμένη μόνο στο κράτος, αλλά διέπει όλες τις ανθρώπινες σχέσεις ήταν πράγματι πρωτοπόρα την εποχή που διατυπώθηκε. Ωστόσο η πιο ριζοσπαστική του συνεισφορά δεν ήταν τόσο η διεύρυνση του πεδίου της εξουσίας, όσο η θεώρησή του ότι η υπέρβαση της εξουσίας είναι αδύνατη, δεδομένου ότι οποιαδήποτε αντίσταση κι αν εκδηλώνεται σε κάθε μορφή εξουσίας, δεν την εξαλείφει. Επιπλέον η αντίσταση δεν είναι άμυνα, αλλά κατά μία έννοια συνιστά και η ίδια εξουσία. Για τον Foucault η εξουσία δεν είναι

⁴⁶⁴ L. Althusser, *Για τον Μαρξ*, μετ. Γ. Καφετζής, Γράμματα, Αθήνα 1978. Βλ και Ν. Α. Πουλαντζάς, *Οι κοινωνικές τάξεις στο σύγχρονο καπιταλισμό*, μετ. Ν. Μηλιόπουλος, επιμ. Γ. Κρητικός, Θεμέλιο, Αθήνα 2001.

⁴⁶⁵ Π. Κλαστρ, *Εξουσία και ελευθερία στις πρωτόγονες κοινωνίες*, μετ. Ν. Β. Αλεξίου, Ελευθέρος Τύπος, Αθήνα 1999, σσ. 43-52. Σημειωτέον ότι ο Clastres ασκεί οξυτάτη κριτική στο στρουκτουραλισμό και το μαρξισμό και στρέφεται προσβλητικά εναντίον ανθρωπολόγων, όπως ο Levi-Strauss, ο C. Meillassoux και ο M. Godelier. (ό.π., σ. 111-133). Ας προσέξουμε ωστόσο ότι τα προσβλητικά σχόλια του Clastres για τους παραπάνω διανοητές γράφτηκαν λίγες μέρες πριν από το θάνατό του και ο ίδιος δεν πρόλαβε να ελέγξει την τελική μορφή του κειμένου του, οπότε η αθυροστομία του ίσως θα είχε εκλείψει, αν είχε επεξεργασθεί το κείμενό του προς δημοσίευση.

⁴⁶⁶ Π. Κλαστρ, *Εξουσία και ελευθερία στις πρωτόγονες κοινωνίες*, ό.π., σ. 139

⁴⁶⁷ G. Balandier, *Πολιτική ανθρωπολογία*, μετ. Μ. Θανοπούλου, Παπαζήσης, Αθήνα 1990, σσ. 81-176.

κάτι που αποκτάται ή χάνεται, δεν ασκείται από υποκείμενα, αλλά από αμέτρητα σημεία. Οι σχέσεις εξουσίας ενυπάρχουν στην οικονομία, στη γνώση, στη συγγένεια, στο σώμα και γενικά σε κάθε ανθρώπινη σχέση. Επομένως η εξουσία δεν είναι ποτέ δυνατόν να εξαλειφθεί, αλλά λόγω του παραγωγικού της χαρακτήρα μας φέρνει αντιμέτωπους με μια ατέρμονη σειρά από διαμάχες και συγκρούσεις.⁴⁶⁸ Η φουκωϊκή αντίληψη για την εξουσία αντιπροσωπεύει την εγκατάλειψη του κλασικού μαρξισμού καθώς, ως ένα σημείο, αμφισβητεί το φάσμα της επαναστατικής κατάληψης της εξουσίας.⁴⁶⁹

Αναλύοντας συστηματικά την έννοια της εξουσίας ο καθηγητής πολιτικής και κοινωνικής θεωρίας στο πανεπιστήμιο της Ν. Υόρκης S. Lukes, λέει ότι αυτή υπόκειται σε τρεις θεωρήσεις: κατ'αρχάς υπάρχει η μονοδιάστατη προσέγγιση της εξουσίας: εκφράζεται από το έργο των Dahl, Polsby Wolfinger, οι οποίοι εκπροσωπούν την «πλουραλιστική» θεώρησή της. Σχετικά με το οξύμωρο του πως μια πλουραλιστική θεώρηση μπορεί να είναι μονοδιάστατη, ο Lukes ξεκαθαρίζει ότι, επειδή οι παραπάνω στοχαστές θεωρούν ότι η εξουσία στο πολιτικό σύστημα των Η.Π.Α. έχει κατανεμηθεί πλουραλιστικά, αυτό δε δηλώνει και πλουραλιστική θεώρηση της έννοιας.⁴⁷⁰ Αντιθέτως μάλιστα η μονοδιάστατη θεώρηση της εξουσίας εστιάζει «στη συμπεριφορά κατά τη λήψη αποφάσεων για ζητήματα γύρω από τα οποία υπάρχει παρατηρήσιμη σύγκρουση (υποκειμενικών) συμφερόντων, τα οποία νοούνται ως ρητές προτιμήσεις περί της ακολουθητέας πολιτικής και αποκαλύπτονται με την πολιτική συμμετοχή».⁴⁷¹ Η μονοδιάστατη θεώρηση αμφισβητήθηκε από τους Peter Bachrach και Nelson Baratz, οι οποίοι μίλησαν και για μια δεύτερη αθέατη όψη της εξουσίας, η οποία αποκρύπτεται από το πλαίσιο της πολιτικής διαδικασίας και

⁴⁶⁸ Ο λόγος του Foucault για την εξουσία αναλύεται κυρίως στον πρώτο τόμο της ιστορίας της σεξουαλικότητας. Μ. Φουκώ, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*. τ. 1, *Η δίψα της γνώσης*, μετ. Γκ. Ροζάκη, επ. Γ. Κρητικός, Κέδρος, Αθήνα 1978. Πρβλ. επίσης: Μ. Φουκώ, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μετ. Λ. Τρουλινού, Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1991, σσ. 75-129. Μ. Φουκώ, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, μετ. Ζ. Σαρίκας, Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1987, σσ. 11-37 και 51-67.

⁴⁶⁹ I. Craib, *Σύγχρονη κοινωνική θεωρία. από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*, μετ. Μ. Τζιαντζή & Π. Ε. Λέκκας, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998, σσ. 371-372. Άλλωστε, σημειώνει ο Craib, «η άποψη του Φουκώ διαξιολογείται από τα καταλυτικά για το μεταδομισμό και το μεταμοντερνισμό γεγονότα του 1968 στη Γαλλία, όπου οι πολλαπλές εξεγέρσεις είχαν τοπικό, αποσπασματικό και απρόβλεπτο χαρακτήρα-σε πανεπιστήμια, εργοστάσια και επιχειρήσεις. Μέσα από το ίδιο πρίσμα, μπορούμε επίσης να αντικρύσουμε πολλές από τις πρόσφατες πολιτικές διαμάχες στη δυτική Ευρώπη, οι οποίες δεν είναι δυνατόν να εξηγηθούν από τα παραδοσιακά αναλυτικά σχήματα που σχετίζονται με το μαρξισμό» (Ο.π., σ. 372).

⁴⁷⁰ Το βασικό νόημα αυτής της θεώρησης συνίσταται στο σχήμα του Dahl, όπου «ο Α έχει εξουσία επί του Β στο βαθμό που μπορεί να κάνει τον Β να διαπράξει κάτι που, ειδάλλως, δεν θα διέπραττε». S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, μετ. Σ. Καϊτατζή-Γουίτλοκ, Σαββάλας, Αθήνα 2007 σσ. 93-98 και σ. 109.

⁴⁷¹ S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, ό.π., σ. 98.

διαμάχης και αποσιωπάται σκόπιμα όχι μόνον από τους ισχυρούς παράγοντες του πολιτικού πεδίου, από του παράγοντες της πολιτικής δημοσιότητας (MME), αλλά και από τους «παράγοντες» της μελέτης της πολιτικής, εν προκειμένω από τον ίδιο τον Dahl, και τους πλουραλιστές.⁴⁷²

Ως εκ τούτου υπάρχει μια δισδιάστατη θεώρηση της εξουσίας που «εμπεριέχει μια (περιορισμένη) κριτική κατά της συμπεριφορικής εστίασης της πρώτης (μονοδιάστατης) θεώρησης [...] και δεν αποκλείει την εξέταση των τρόπων με τους οποίους εμποδίζεται να ληφθούν αποφάσεις για δυνητικά ζητήματα, στα οποία υπάρχει μια παρατηρήσιμη σύγκρουση (υποκειμενικών) συμφερόντων, τα οποία συμφέροντα θεωρείται ότι εκφράζονται είτε με σαφείς προτιμήσεις περί της ακολουθητέας πολιτικής είτε με εξω-πολιτικά παράπονα».⁴⁷³

Η τρίτη, δική του τρισδιάστατη και -κατά τη γνώμη του- ριζοσπαστική θεώρηση της εξουσίας που προτείνει ο Lukes είναι η ικανότητα των ισχυρών να εξασφαλίζουν τη συμμόρφωση εκείνων επί των οποίων κυριαρχούν μέσω της διαμόρφωσης πεποιθήσεων και επιθυμιών επιβάλλοντας εσωτερικούς καταναγκασμούς κάτω από μεταβαλλόμενες ιστορικές συνθήκες. Μια τέτοια εξουσία συνίσταται στην εκούσια συμμόρφωση των εξουσιαζομένων, οι οποίοι αποκτούν πεποιθήσεις και διαμορφώνουν επιθυμίες που καταλήγουν στη συναίνεσή τους, ώστε να είναι κυριαρχούμενοι σε καταναγκαστικά και μη καταναγκαστικά περιβάλλοντα.⁴⁷⁴ Ποιος θα αποφανθεί όμως για το ποιος είναι κυριαρχούμενος και με ποιόν γνώμονα; Πώς πρέπει να νοείται η συναίνεση, και πώς και πότε υποδηλώνει συμμόρφωση στην εξουσία τη νοούμενη ως κυριαρχία; «Η αναφορά στην εξουσία ως κυριαρχία υποδηλώνει την επιβολή κάποιου σημαντικού καταναγκασμού στις επιθυμίες, στους σκοπούς και στα συμφέροντα ενός ή περισσότερων δρώντων, επιβολή που τα ανατρέπει, που εμποδίζει την εκπλήρωση ή ακόμη και τη διατύπωσή τους. Εξουσία υπ' αυτή την έννοια λοιπόν σημαίνει μια αντιδιαστολή ανάμεσα σε μια τέτοια επιβολή και σε άλλες επιρροές».⁴⁷⁵ Σε γενικές γραμμές δηλαδή η τρίτη διάσταση της εξουσίας εντοπίζεται: «όποτε εμποδίζεις, σε οποιονδήποτε βαθμό, τους ανθρώπους από το να έχουν παράπονα διαμορφώνοντας τις αντιλήψεις, τις γνώσεις

⁴⁷² Σ. Καϊτατζή-Γουίτλοκ, «Η δύναμη της άγνοιας και η υποταγή: προσεγγίζοντας το έργο του Steven Lukes», πρόλογος στο S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, μετ. Σ. Καϊτατζή-Γουίτλοκ, Σαββάλας, Αθήνα 2007 σ. 31. και S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, ό.π., σσ. 98-103.

⁴⁷³ S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, ό.π., σ. 103.

⁴⁷⁴ S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, ό.π., σσ. 246-252. Στο σημείο αυτό ο Lukes αναφέρεται στον P. Bourdieu και στην έννοια της έξεως (habitus).

⁴⁷⁵ S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, ό.π., σσ. 214-215.

και τις προτιμήσεις τους κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να αποδέχονται το ρόλο τους στην υφισταμένη τάξη πραγμάτων». ⁴⁷⁶ Τέλος «η κυριαρχία μπορεί να συνίσταται στην καταστολή και στην κατάπνιξη της μέσα στις σχέσεις μεταξύ των ομάδων, όπως συμβαίνει στις αποικιακές καταστάσεις, [...] σε αυταρχικές οικογένειες και σε τυραννικά εκπαιδευτικά ιδρύματα, και μεταξύ ατόμων σε ασύμμετρες σχέσεις (όπως εκείνη ανάμεσα στον Torvald και τη Nora στο Κουκλόσπιτο του Ibsen) -σχέσεις εξουσίας, οι οποίες αποδυναμώνουν μωραίνοντας». ⁴⁷⁷

Στον πρόλογο της ελληνικής έκδοσης του έργου του, ο Lukes λέει ότι η θεώρηση του M. Foucault περί εξουσίας είναι υπεριοσπαστική, σε σημείο που να μην μπορεί να υποστηριχθεί λογικά. Όσο για τις ενδεχόμενες κριτικές που θα μπορούσε να δεχτεί το δικό του έργο σε σχέση με την αμφισβήτηση της φουκωικής σκέψης ο Lukes παρατηρεί: «αντιλαμβάνομαι, φυσικά, πώς μερικοί ενδέχεται να υποστηρίζουν ότι τόσο η ίδια η προσπάθειά μου όσο και ο τρόπος υλοποίησής της, καθώς και τα συμπεράσματα που συνάγονται απ' αυτήν, όλα αντανakλούν έναν αγγλοσαξονικό επαρχιωτισμό». ⁴⁷⁸ Πράγματι πέρα από τον αγγλοσαξονικό επαρχιωτισμό του, ο Lukes χαρακτηρίζεται από μια εναγώνια προσπάθεια να υπερβεί και να απορρίψει τη θεώρηση του Foucault. Παραπέμπει μάλιστα σε εργασίες που στηρίζονται στο Foucault, με στόχο να καταδείξει ότι η φουκωική θεώρηση της εξουσίας ανατρέπεται, δεδομένου ότι: «καμία από αυτές τις εργασίες δεν στηρίζει τους υπερβολικούς ισχυρισμούς του Foucault». ⁴⁷⁹ Ο Lukes θεωρεί πώς η άποψη του Foucault ότι η εξουσία είναι παραγωγική και πολύσημη και διέπει όλες τις ανθρώπινες σχέσεις, οδηγεί στο ότι η ύπαρξη του σύγχρονου ανθρώπου είναι εγκλωβισμένη στα γρανάζια της εξουσίας κατά τρόπο που δεν μπορεί να απεμπλακεί και να απελευθερωθεί, ώστε να ζήσει όπως υπαγορεύει η φύση και η κρίση του, σε αντίθεση με τη δική του ριζοσπαστική / τρισδιάστατη θεώρηση, όπου δεν εγκαταλείπεται το χειραφετικό ιδεώδες, μιας και η απελευθέρωση είναι δυνατή. ⁴⁸⁰ Ο Lukes θεώρησε ότι ο παραγωγικός χαρακτήρας της εξουσίας σημαίνει καταπίεση,

⁴⁷⁶ Σ. Καϊταζή-Γουίτλοκ, «Η δύναμη της άγνοιας και η υποταγή: προσεγγίζοντας το έργο του Steven Lukes», ό.π., σ. 59.

⁴⁷⁷ S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, ό.π., σ. 220.

⁴⁷⁸ S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, ό.π., σ. 70.

⁴⁷⁹ S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, ό.π., σ. 205. Ο S. Lukes, χρησιμοποιεί ως παραδείγματα «εφαρμοσμένου Foucault» εργασίες των Sandra Bartky, για τη σύγχρονη υποταγή των γυναικών, Susan Bordo για την αυτοεπιτήρηση, Jacques Donzelot για την αστυνόμευση των οικογενειών κλπ. ό.π., σσ.196-198.

⁴⁸⁰ Σ. Καϊταζή-Γουίτλοκ, «Η δύναμη της άγνοιας και η υποταγή: προσεγγίζοντας το έργο του Steven Lukes», ό.π., σσ. 53-54. S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, ό.π., σσ. 183-196. και σ. 205.

περιορισμό και απαγόρευση. Ωστόσο, όπως λέει η Μ. Πετμεζίδου, για να μη φανώ ως ο μόνος συνήγορος του Foucault, η εξουσία είναι παραγωγική με την έννοια ότι κατασκευάζει νέα αντικείμενα γνώσης, νέους λόγους περί αλήθειας.⁴⁸¹

Επιπλέον ο P. Veyne που ανέλυσε το έργο του Foucault, επισημαίνει ότι ο Foucault δεν ήταν μηδενιστής και διαπίστωνε στα έργα του την ελευθερία του ανθρώπου.⁴⁸² Κατά τον Veyne «δεν μπορούμε να ξεφύγουμε πουθενά από τις σχέσεις εξουσίας. Από την άλλη μπορούμε πάντα και παντού να τις τροποποιούμε: γιατί η εξουσία είναι αμφίδρομη σχέση, πάει μαζί με την υπακοή, την οποία είμαστε ελεύθεροι (ναι, ελεύθεροι) να δώσουμε με μεγαλύτερη ή μικρότερη αντίσταση».⁴⁸³ Ο Foucault πίστευε στην ελευθερία του υποκειμένου και «η υποκειμενοποίηση κατά Foucault καταλαμβάνει την ίδια θέση στην κοινωνία με την έννοια της έξης (Habitus) στον Bourdieu, αυτό το ζεύγος μεταλλαγής ανάμεσα στο κοινωνικό και το ατομικό».⁴⁸⁴ Εν τέλει ο Foucault, καταλήγει ο Veyne, «θέλει να απελευθερώσει την ιστορία της σκέψης από τα υπερβατολογικά δεσμά της».⁴⁸⁵

3. γ. Φύλο και εξουσία

Για το αν και κατά πόσον η έννοια της εξουσίας είναι δόκιμη για μια ανάλυση των έμφυλων σχέσεων οι απόψεις ποικίλλουν. Ο Σ. Δημητρίου λέει ότι οι σχέσεις στις οποίες υπόκεινται τα δύο φύλα είναι *σχέσεις δύναμης*, δεδομένου ότι βρίσκονται σε μια συνεχή διαπραγμάτευση με τη μορφή του ανταγωνισμού ή ανταλλαγών. Ο Δημητρίου θεωρεί ατυχή τον όρο *σχέσεις εξουσίας*, διότι αυτές συνεπάγονται την ανισότητα και προϋποθέτουν τις σχέσεις δύναμης: «οι σχέσεις εξουσίας περικλείουν επίσης δύναμη, η οποία όμως είναι θεσμοθετημένη γι' αυτόν που την κατέχει και καλυμμένη με συναίνεση από εκείνον που τη στερείται. Το αν η γυναίκα διεκδικεί ορισμένες δικαιοδοσίες δε σημαίνει ότι ασκεί εξουσία. Το αν η γυναίκα 'κυβερνά το σπίτι' κατά την ανδροκεντρική γλώσσα, δεν είναι ταυτόσημο με το 'η γυναίκα

⁴⁸¹ Μ. Πετμεζίδου, «Σύγχρονες θεωρητικές διαμάχες και νέες συνθέσεις» στο *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία*, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2003, σ. 25.

⁴⁸² Π. Βέν, *Φουκώ. Η σκέψη του, η προσωπικότητά του*, μετ. Γ. Καράμπελας, Εστία, Αθήνα 2011, σσ. 11-13.

⁴⁸³ Π. Βέν, ό.π., σ. 180 και σ. 183., όπου ο Βέν παραθέτει την εξής άποψη του Nietzsche ότι: «ακόμη και στην υπακοή υπάρχει αντίσταση», που επηρέασε τον Foucault. Πρβλ. G. Deleuze, *Φουκώ*, μετ. Τ. Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2005, σσ. 51-63 και σσ. 156-158.

⁴⁸⁴ Π. Βέν, ό.π., σ. 197.

⁴⁸⁵ Π. Βέν, ό.π., σ. 203.

κυβερνά την κοινωνία'». ⁴⁸⁶ Η ασυμμετρία -όρος που προτείνει ο Δημητρίου αντί για ανισότητα- μεταξύ των φύλων, ως μια συνεχής διαδικασία ανταγωνισμού δύναμης και σύγκρουση ηγεμονίας και αντίστασης, αναπτύχθηκε λόγω του καταμερισμού εργασίας, της αύξησης του πλεονάσματος, του ανταγωνισμού των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής, δικτύων και διαχείρισης. ⁴⁸⁷ Στις ανεπτυγμένες κοινωνίες, λέει ο Δημητρίου, μπορούμε να μιλάμε για ανισότητα των φύλων, δεδομένου ότι ο προσανατολισμός της γυναίκας στη βιολογική αναπαραγωγή και στη φροντίδα των παιδιών, που αποδόθηκε σε φυσικό καταμερισμό, σχετίζεται με τις σχέσεις ιδιοκτησίας και την πατριαρχία. Κατέχοντας δεσπόζουσα σχέση ο άνδρας επιβάλλει την ιδεολογία ότι η υπεροχή του οφείλεται στη φύση των πραγμάτων και ότι η πατριαρχία υπήρχε από πάντα. Η γυναίκα αναλαμβάνει την ανατροφή των παιδιών και την τήρηση των παραδόσεων και η θέση της καθίσταται αμφίσημη, αφού με το να είναι θεματοφύλακας της παράδοσης-αγωγής, μετατρέπεται σε όχημα συντήρησης και μεταβιβάζει στους απογόνους τις αξίες και την ηθική που εκφράζουν την ανδρική κυριαρχία. Ο Δημητρίου ωστόσο δεν θα αποφύγει την έννοια της εξουσίας, όταν αναλύει την αμφίσημη θέση της γυναίκας στα πλαίσια της οικογένειας, όπου: «ανατρέφοντας τα παιδιά εφαρμόζει μια νέα στρατηγική, τον έλεγχό της σ' αυτά, βασικά μέχρι την εφηβεία και το συναισθηματικό δέσιμο με τον γιό. Αυτό δίνει απάντηση στο γνωστό ερώτημα: γιατί αναπαράγει έναν άλλον φαλλοκράτη, που θα καταπιέσει μια άλλη νοικοκυρά; Προφανώς γιατί, μην έχοντας άλλη δυνατότητα, προτιμά να βρίσκεται σε εξάρτηση και συμμαχία με κάποιον, επίσης άντρα και ανταγωνιστή του πατέρα, που θα της προσφέρει ισχυρή διαπραγματευτική δύναμη και ταυτόχρονα θα εξυψώσει την ίδια σαν Παναγία. Η εξάρτηση αυτή μεταφράστηκε με το χαρακτηριστικό για την ευρωπαϊκή κοινωνία οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Η ύπαρξή της βιώνεται μέσα από αντιθέσεις: εξουσία στο σπίτι και τα παιδιά από τη μια, καταδίκη στην κοινωνική μοναξιά με ψυχολογικές συνέπειες από την άλλη. Οι δύο

⁴⁸⁶ Σ. Δημητρίου, «Καταγωγή και διαπραγμάτευση της ασυμμετρίας των φύλων», στο: Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Ανθρωπολογία των φύλων*, Σαββάλας, Αθήνα 2001, σ. 44.

⁴⁸⁷ Σ. Δημητρίου, «Καταγωγή και διαπραγμάτευση της ασυμμετρίας των φύλων», ό.π., σσ. 51-52. Τον όρο «ασυμμετρία», για να δηλώσει την ανισότητα των φύλων, χρησιμοποιεί και η Μ. Γκασούκα, *Κοινωνιολογικές προσεγγίσεις του φύλου. Ζητήματα εξουσίας και ιεραρχίας*, Αθήνα 1998. Π.χ: «δεδομένων που σχετίζονται με την ασυμμετρία των φύλων», σ. 14, «η φυλετική ασυμμετρία είναι φαινόμενο κοινωνικό» σ. 23, «ο Ένγκελς συσχετίζοντας τη φυλετική ασυμμετρία με την ταξική διαίρεση», σ. 28, «διατηρούνται οι ασύμμετρες κοινωνικά σχέσεις μεταξύ των φύλων», σ. 81. κλπ.

εξουσίες της, η μια στο υπερβατικό και η άλλη στα παιδιά, συχνά συμπλέκονται και αυτό εξηγεί τη συμβολική αμφισημία της ως Παναγία και ως σατανική Εύα». ⁴⁸⁸

Όσον αφορά τη σχέση γυναίκας και εξουσίας, ο T. Lewellen, λέει ότι η εξουσία των γυναικών θα πρέπει να αξιολογείται με βάση δύο τουλάχιστον διαφορετικές διαστάσεις: (α) τον έλεγχο στις οργανώσεις και τις θέσεις εξουσίας και (β) τη συμμετοχή τους στις ομαδικές αποφάσεις. Κάθε μια από αυτές συσχετίζεται με διαφορετικούς παράγοντες στο πλαίσιο της κοινωνίας. ⁴⁸⁹

Ενδιαφέρουσα είναι και η άποψη του P. Bourdieu, ο οποίος βάσει της θεωρίας του περί *habitus*, θεωρεί την ανδρική κυριαρχία εσωτερικευμένη έξι. Ο Bourdieu ερευνώντας την κοινωνία των Καβύλων διαπίστωσε ότι οι γυναίκες ασχολούνται εκεί με την ανατροφή των παιδιών και των ζώων και ήταν περιορισμένες σε οικιακές εργασίες, ενώ ένα μέρος των εξωτερικών εργασιών τους, όπως το κουβάλημα του νερού, του χορταριού ή της κοπριάς αφορούσε τις πιο βρώμικες, επίπονες, μονότονες και επονείδιστες εργασίες. Αντίθετα οι άνδρες κυριαρχούσαν στο δημόσιο, εξωτερικό και επίσημο χώρο και επιδίδονταν σε επικίνδυνες και θεαματικές εργασίες, όπως το όργωμα, η σφαγή βοδιού ακόμη και ο φόνος ή ο πόλεμος. Ο άνδρας (*vir*) είναι λοιπόν ένα ιδιαίτερο ον που βιώνεται ως καθολικό ον (*homo*), ο οποίος έχει το μονοπώλιο του ανθρώπινου, του να αισθάνεται δηλαδή κομιστής και εκπρόσωπος ολόκληρης της μορφής της ανθρωπότητας. ⁴⁹⁰ Η επιβολή του ανδρικού καταναγκασμού οφείλεται όχι τόσο σε φυσική, αλλά σε μια συμβολική βία, την οποία οι γυναίκες έχουν ενστερνισθεί ως δεδομένη μέσω της έξεως που παράγει κοινωνικά έμφυλες κατασκευές και θεωρεί την ανδρική κυριαρχία δεδομένη. Ως εκ τούτου, γενικεύει ο Bourdieu, «κάθε εξουσία ανέχεται μια συμβολική διάσταση. Πρέπει να αποσπάσει από τους κυριαρχούμενους μια μορφή συγκατάθεσης που να μη στηρίζεται στην ελεύθερη απόφαση μιας φωτισμένης συνείδησης, αλλά στην άμεση και προστοχαστική υποταγή των κοινωνικοποιημένων σωμάτων». ⁴⁹¹ Επομένως ο αποκλεισμός που έχει επιβληθεί στις γυναίκες είναι περισσότερο βάνανσος και αυστηρός, όταν οι ίδιες καλούνται να υπερασπισθούν και να αναπαραγάγουν τη συμβολική ανδρική κυριαρχία, ως κοινωνικά αναγνωρισμένη αξία σε μια ομάδα και

⁴⁸⁸ Σ. Δημητρίου, «Καταγωγή και διαπραγμάτευση της ασυμμετρίας των φύλων», ό.π., σσ. 60-61. Πρβλ. και J. Du Boulay, «Women-images of their nature and destiny in rural Greece», στο J. Dubish (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton 1986, σσ. 139-168.

⁴⁸⁹ T. C. Lewellen, *Πολιτική Ανθρωπολογία. Μια εισαγωγή.*, μετ. Χ. Μεντζάλιρα, Κριτική, Αθήνα 2009, σ. 232.

⁴⁹⁰ P. Bourdieu, *Η ανδρική κυριαρχία*, μετ. Ν. Παναγιωτόπουλος, Δελφίνι, Αθήνα 1996, σσ. 18-20.

⁴⁹¹ P. Bourdieu, *Η ανδρική κυριαρχία*, ό.π., σ. 25.

συλλογική κρίση κατασκευασμένη σύμφωνα με τις θεμελιώδεις κατηγορίες της κοινής θεώρησης του κόσμου. Εγκλωβισμένες σε ένα συμβολικό πεδίο υποταγής οι γυναίκες είναι καταδικασμένες να ανακαλύπτουν ότι δεν μπορούν να περιμένουν την πραγματική τους απελευθέρωση παρά μόνο από μια ανατροπή των θεμελιωδών δομών του πεδίου παραγωγής και διακίνησης των συμβολικών αγαθών.⁴⁹²

Όσον αφορά την έννοια της εξουσίας, όπως την αντιλαμβάνεται ο Foucault, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι η φουκωική γενεαλογία είναι μια μοναδική και πρωτότυπη προσέγγιση της κοινωνίας, δεδομένου ότι -παρατηρεί η N. Fraser-, ομαδοποιεί και συνδέει φαινόμενα που συνήθως ήταν χωριστά και -αντιστρόφως- χωρίζει φαινόμενα που συνήθως ομαδοποιούνταν μαζί.⁴⁹³ Η θέση του Foucault ότι οι σχέσεις εξουσίας διέπουν το σύνολο της κοινωνίας και εκφράζονται μέσω του ανθρωπίνου σώματος, αποτέλεσε ένα χρήσιμο θεωρητικό εργαλείο για να αναλυθεί στα πλαίσια του φεμινισμού η γυναικεία καταπίεση, δεδομένου ότι οι φεμινίστριες έσπευσαν να καταδείξουν πώς η βιολογική-ανατομική διαφορά των φύλων (sexual difference) κατέληξε στο να εδραιωθεί και να εκφραστεί ως έμφυλη ανισότητα με κατώτερες τις γυναίκες.⁴⁹⁴ Η McNay αναγνωρίζει τη συμβολή του Foucault στη φεμινιστική θεωρία, ωστόσο, ασκεί κριτική στο Γάλλο διανοητή, η οποία συνίσταται στο ότι η φουκωική οπτική γωνία για το σώμα -όπως αποδεικνύεται κυρίως από την αναδρομή που κάνει ο Foucault στην αρχαία Ελλάδα-, δεν παύει να είναι ανδρική, έστω κι αν ο ίδιος ποτέ δεν στόχευε σε έναν αποκλεισμό των γυναικών από τη φιλοσοφία. Επίσης μέσω του Foucault η McNay στέκεται κριτικά και απέναντι στο κίνημα του μεταμοντερνισμού, δεδομένου ότι ο Foucault συμπορεύεται με την μεταμοντέρνα άρνηση της μετα-αφήγησης (metanarratives).⁴⁹⁵ Ωστόσο, παρατηρεί η McNay «το έργο του δεν μπορεί να κατηγοριοποιηθεί ως μεταμοντέρνο. Ενάντια στην αποδόμηση του υποκειμένου, ο Foucault διατηρεί μια έννοια του εαυτού και επιβεβαιώνει την αυτονομία ως έναν αξιόλογο στόχο μιας πολιτικής απελευθέρωσης».⁴⁹⁶

⁴⁹² P. Bourdieu, *Η ανδρική κυριαρχία*, ό.π., σσ. 20-86.

⁴⁹³ N. Fraser, «Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions», *Praxis International*, τ.1, σ. 275. Πρβλ και Κ. Κοκογιάννης, «Η πρόσληψη των θέσεων του Μ. Foucault από τη σύγχρονη (μεταμοντέρνα) φεμινιστική σκέψη», στο: Γ. Παπαγεωργίου (επιμ.), *Έμφυλοι Μετασχηματισμοί*, Πρακτικά Συνεδρίου 12-15 Μαΐου 2005, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο 2007, σσ. 19-31. Α. Χαλκιά, *Έμφυλες βιαιότητες. Εξουσία, λόγος, υποκειμενικότητες*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011, σσ. 68-70 και 87-89.

⁴⁹⁴ Lois McNay, «Foucault and feminism», *Policy Press*, Cambridge 1992, σσ.11-21.

⁴⁹⁵ Lois McNay, ό.π., σσ.192-198.

⁴⁹⁶ Lois McNay, ό.π., σ. 197.

Σχετικά με την κριτική της McNay ως αναλογισθούμε αυτό που παραδέχτηκε και η ίδια, ότι το έργο του Foucault δεν αποτελεί ένα βολικό θεωρητικό σχήμα που εξυπηρετεί το φεμινισμό.⁴⁹⁷ Στο μεταξύ περισσότερο νηφάλια θεωρώ τη θέση της J. Sawicki, η οποία απελευθερώνει το Foucault από τα δεσμά του φεμινιστικού λόγου. Στην άποψη ότι στη Δύση οι πολιτισμικοί λόγοι (cultural discourses) είναι ανδρικοί και ότι σ' αυτόν τον φαλλοκεντρικό κόσμο η εναλλακτική των γυναικών είναι είτε να ακολουθήσουν τον ανδρικό λόγο είτε να σωπάσουν, η Sawicki υποστηρίζει πώς ο Foucault θα απέρριπτε την καθολικότητα ενός φαλλοκεντρικού λόγου. Οι γυναίκες δεν ελέγχουν το λόγο, ούτε όμως και οι άνδρες.⁴⁹⁸ «Ο Foucault ποτέ δεν μίλησε για ανδρική κυριαρχία per se, αλλά για εξουσία που υποτάσσει το κάθε άτομο εξίσου».⁴⁹⁹ Υπ' αυτή την έννοια λοιπόν το έργο του Foucault υπερβαίνει το φεμινιστικό κίνημα. Θα ήταν τραγική ειρωνεία, αν ο λόγος του επιβαλλόταν δογματικά στο φεμινιστικό κίνημα. Και επιπλέον ορισμένες φορές ο φεμινισμός θα μπορούσε είτε να αγνοήσει είτε να κινηθεί πέρα από τον Foucault. «Ένας φουκωικός φεμινισμός δεν θα χρειαζόταν κάτι λιγότερο» - παρατηρεί εύστοχα η Sawicki.⁵⁰⁰

3. δ. Μαγεία και έμφυλη εξουσία στο Δυτικό κόσμο και την Ελλάδα

Στη Δυτική Ευρώπη του 15^{ου}-17^{ου} αι. κατηγορήθηκαν και εκτελέστηκαν για μαγεία ως επί το πλείστον γυναίκες.⁵⁰¹ Το φαινόμενο αυτό ώθησε ιστορικούς και άλλους κοινωνικούς επιστήμονες στο να αναζητήσουν στις μελέτες τους τα αίτια της ταύτισης του γυναικείου φύλου με τη μαγεία καθώς και της καταδίωξης τους από ιεροεξεταστές και απλούς χωρικούς.⁵⁰² Γιατί αυτό το ανελέητο κυνήγι των μαγισσών; Συνιστούσε μισογυνισμό εκ μέρους των ανδρών απέναντι στις γυναίκες που

⁴⁹⁷ Lois McNay, «Foucault and feminism», ό.π., σ. 194, όπου δηλώνει ότι το έργο του Foucault δεν είναι η δουλειά που κάνει ένας άνδρας για χάρη των γυναικών.

⁴⁹⁸ J. Sawicki, *Disciplining Foucault. Feminism, power and the body*, Routledge, New York 1991, σσ. 95-109.

⁴⁹⁹ J. Sawicki, *Disciplining Foucault. Feminism, power and the body*, ό.π., σ. 49.

⁵⁰⁰ J. Sawicki, ό.π., σ. 109

⁵⁰¹ L. Sturdust, *Γυναίκες στην πυρά. Το κυνήγι των μαγισσών στην Ευρώπη, οι περιφράξεις και η άνοδος του καπιταλισμού*, Κόκκινο Νήμα, Αθήνα 2010, σσ. 14-23. R. W. Thurston, *Μάγοι και μάγισσες. Η άνοδος και η πτώση των κυνηγιών μάγων και μαγισσών στην Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική*, μετ. Ι. Παπαστάμου, Παπαζήσης, Αθήνα 2006, σσ. 199-25. Ν. Θεοδοσιάδης, *Μάγισσες*, Μαγικό Κουτί, Αθήνα 2009, σσ. 19-36.

⁵⁰² Πρβλ την εξαιρετική μελέτη της Δ. Γιαλαμά, *Ελληνίδες μάγισσες στη Βενετία. 16^{ος}-18^{ος} αιώνας*, Εστία, Αθήνα 2009. Επίσης βλ: S. Russell, «Witchcraft, Genealogy, Foucault», *The British Journal of Sociology*, vol 52, N. 1 (Mar. 2001), σσ. 121-137. P. Ch. Hoffer, *The devil's disciples: makers of the Salem witchcraft trials*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1998. L. Roper, *Oedipus and the Devil: witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*, Routledge, London 1994. κλπ

διεκδικούσαν σημαίνοντα ρόλο και εξουσία στην κοινωνία; Ήταν η απάντηση του κλήρου που αποδοκίμαζε κάθε παγανιστικό κατάλοιπο; Ή μήπως η προσπάθεια των λογίων να ερμηνεύσουν τα φυσικά και κοινωνικά φαινόμενα με απόλυτο ορθολογισμό που δε συμβάδιζε με οποιαδήποτε μεταφυσική σκέψη; Γιατί εν τέλει υπήρχαν περισσότερες γυναίκες μάγισσες απ' ό,τι άνδρες μάγοι; Τα ερωτήματα που τίθενται και οι απαντήσεις που δίνονται ποικίλλουν ανάλογα με την οπτική γωνία του κάθε μελετητή και, βέβαια, ανάλογα με τα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα που εντάσσεται η κάθε μελέτη. Ως εκ τούτου η παρουσίαση των παρακάτω μελετών ως βιβλιογραφική επισκόπηση έχει επιλεγεί, επειδή χρησιμοποιούν ως αναλυτική κατηγορία το φύλο -ή καλύτερα τις έμφυλες σχέσεις, όπως διαμορφώνονται δια της μαγείας.

Εξετάζοντας τη θέση των γυναικών στη Δυτική μεσαιωνική Ευρώπη η Ο. Hufton επισημαίνει το φόβο των ανθρώπων για σατανικές δυνάμεις που μπορούσαν να προκαλέσουν κακό σε διάφορα επίπεδα. Τα πιο μικρά και ασήμαντα γεγονότα ήταν να κόψει το γάλα, να χαλάσει το τυρί, να πιάσει σταρόνχειρα το αλατισμένο βοδινό ή να μη φουσκώσει η ζύμη. Οι αναποδιές αυτές αποδίδονταν σε ξωτικά, σε νάνους και καλλικάντζαρους που οι διαθέσεις τους έπρεπε να γίνονται σεβαστές και οι αταξίες τους αποτελούσαν τη βάση των παραδοσιακών θρύλων. Σε ανώτερα επίπεδα ωστόσο μια σατανική δύναμη μπορούσε να προκαλέσει ατομικές ή συλλογικές καταστροφές, όπως αρρώστιες, επιδημίες, καταστροφή της σοδειάς, παιδική θνησιμότητα. Οι χωρικοί διέθεταν ένα σωρό τοπικές παραδόσεις και πανάκειες προς αντιμετώπιση των συμφορών: γιατροσόφια με βότανα, ξόρκια, τελετές, προσκυνήματα σε ναού και ιερές πηγές.⁵⁰³ «Η εκκλησία του Μεσαίωνα προσπάθησε να υποκαταστήσει τις παραπάνω πρακτικές με τη δύναμη της προσευχής στους δικούς της αγίους. Δεν το κατάφερε. Παραδεχόμενη το γεγονός, πέτυχε να συμφιλιωθεί στο λαϊκό επίπεδο με παγανιστικές πρακτικές, όπως ο στολισμός των μενίρ (παγανιστικών ιερών μακρυλίθων) με σταυρούς, για να ενσωματώσει στη χριστιανική παράδοση μορφές τοπικής πρωτόγονης πίστης σε σπήλαια και ιερούς βωμούς. Επιπροσθέτως ανέπτυξε πλούσιες εμπορικές δραστηριότητες με βάση την ιδέα του 'θαυματουργού', υιοθετώντας τα *scapulaires* που κρέμονταν γύρω από το λαιμό, για να διώχνουν το κακό. Τα όρια μεταξύ μαγικού και θαυματουργού ήταν

⁵⁰³ Ο. Χάφτον, *Ιστορία των γυναικών στην Ευρώπη 1500-1800*, μετ. Ει. Χρυσόχοου, επιμ. Δ. Λαμπροπούλου, Νεφέλη, Αθήνα 2003, σ. 392.

δύσκολο να διευκρινισθούν».⁵⁰⁴ Αναδεικνύονταν τότε άνθρωποι ως «σοφοί» ή «θεραπευτές» που χρησιμοποιούν θαυματουργά βότανα και ξόρκια και κατέχουν μια μυστικιστική γνώση, που σε καμία περίπτωση δεν είχε αυστηρά θεραπευτικό χαρακτήρα. Επίσης γυναίκες, συνήθως ηλικιωμένες ή φτωχές, κατασκεύαζαν φίλτρα για τον έρωτα και τη γονιμότητα και βοηθούσαν στους τοκετούς έναντι μικρής αμοιβής, ή και άλλοι που μπορούσαν να διαβάσουν το μέλλον.⁵⁰⁵

Από την άλλη μεριά η Αναγέννηση είχε γεννήσει το ενδιαφέρον των μορφωμένων για την αλχημεία και για όλα τα είδη της επιστημονικής ‘μαγείας’. Σε ορισμένες περιοχές της Β. Ιταλίας υπήρχαν τον 16^ο αι. ιερείς που ασχολούνταν με τη λευκή μαγεία και την παρασκευή φίλτρων και συμβουλευόνταν τα άστρα. Αν όλοι αυτοί επικαλούνταν δυνάμεις για να κάνουν καλό, θα μπορούσαν να επικαλεστούν και δυνάμεις για το κακό; Εξαρτάται από την πρόθεση. Όσοι έκαναν μαύρη μαγεία είχαν μοχθηρές προθέσεις. Η διαχωριστική γραμμή μεταξύ ‘θεραπευτή’ και ‘μάγου’ οριζόταν ανάλογα με τις προθέσεις του. Στο ίδιο άτομο θα μπορούσαν να συνυπάρξουν και τα τρία χαρακτηριστικά: της θεραπεύτριας, της μάγισσας που έφτιαχνε φίλτρα ή έβλεπε το μέλλον σε κρυστάλλινες σφαίρες και της κακιάς μάγισσας.⁵⁰⁶ Στη συνέχεια του βιβλίου της η Hufton αναφέρεται σε δύο έργα που σχετίζονται με τη μαγεία: το *Formicarius* του Γιοχάνες Ντύρερ (π.1437) και το *Maleus Maleficarum* (1486) των γερμανών δομινικανών Κρέμερ (Kramer) και Σπρένγκερ (Sprenger): Στο πρώτο οι γυναίκες παρουσιάζονται επιρρεπείς σε αιρέσεις, και θεωρείται ότι παρασκεύαζαν μαγικά φίλτρα και απήγαγαν παιδιά, τα οποία έτρωγαν ή έκαναν αλοιφές που προσέδιδαν υπερφυσικές δυνάμεις σε όσους τις χρησιμοποιούσαν. Στο δεύτερο οι γυναίκες εμφανίζονται εύπιστες με ροπή προς το κακό, όπως η Εύα, ανίκανες να παραμείνουν σιωπηλές και λάγνες με αποτέλεσμα να δεχτούν για εραστή το διάβολο και επιρρεπείς στα πάθη που τις έκανε εκδικητικές και συνεργάτιδες του Διαβόλου.⁵⁰⁷ Τελικά, «ξεχωρίζοντας ως κύριο δράστη του *maleficarum* ένα συγκεκριμένο τύπο γυναίκας, την ηλικιωμένη, τη χήρα, την παραμορφωμένη, την κουφή, τη μονόφθαλμη, την ξεδοντιάρα, την απομονωμένη γυναίκα, εκείνη που με τη φτώχεια της αποτελούσε βάρος για την κοινότητα, οι πιο τραγικές πλευρές της γυναικείας δυστυχίας μετατρέπονταν σε δυνητικό αδίκημα που

⁵⁰⁴ Ο. Χάφτον, *Ιστορία των γυναικών στην Ευρώπη 1500-1800*, ό.π., σ. 393.

⁵⁰⁵ Ο. Χάφτον, *Ιστορία των γυναικών στην Ευρώπη 1500-1800*, ό.π., σσ. 393-394. πρβλ και P. Camporesi, *Bread of dreams*, Policy Press, Cambridge, 1989, σ. 26.

⁵⁰⁶ Ο. Χάφτον, ό.π., σ. 395.

⁵⁰⁷ Ο. Χάφτον, ό.π., σσ. 397-398.

μπορούσε να επιφέρει ακόμη και θάνατο. Αυτές οι γυναίκες βρέθηκαν στα δικαστήρια εξ αιτίας της εξάρτησής τους από την κοινότητα, της αδυναμίας τους και όχι της αυτάρκειάς τους».⁵⁰⁸

Σχετικά με το αν το κυνήγι των μαγισσών στη μεσαιωνική Ευρώπη συνιστούσε μισογυνισμό⁵⁰⁹ ή όχι υπάρχουν αντικρουόμενες απόψεις. Από τη μια μεριά οι J. K. Swales και H. V. McLachlan μελετώντας τη μαγεία στη Σκωτία και την Αγγλία, δεν θεωρούν ότι υφίσταται μισογυνισμός, δεδομένου ότι, αν και ένα μεγάλο μέρος των γυναικών που κατηγορήθηκε για μαγεία εκτελέστηκε, ένα ακόμη μεγαλύτερο σώθηκε. Το ότι για μαγεία κατηγορήθηκαν περισσότερες γυναίκες παρά άνδρες οφείλεται στη μικρότερη κοινωνική δύναμη που είχαν και ο διωγμός των μαγισσών είναι επίθεση της ανδρικής νόμιμης εξουσίας επί των γυναικών. Αν αυτό είναι αλήθεια, τότε θα έπρεπε οι γυναίκες να αντιμετωπισθούν χειρότερα από τους άνδρες εγκληματίες. Δεδομένου όμως ότι το νομικό σύστημα δεν έκανε τέτοιους διαχωρισμούς η προοπτική της διαμάχης των φύλων αμφισβητείται. Δεδομένου δε ότι για μαγεία κατηγορούνταν όχι μόνον γριές και άσχημες, αλλά νέες και όμορφες και επίσης ανεξαρτήτου τάξεως και όχι χαμηλού επιπέδου, οι J. K. Swales και H. V. McLachlan, ανάγουν τη διαμάχη σε σεξουαλικά κριτήρια, υπό την έννοια του ότι η γυναίκα μάγισσα κατηγορείτο για *maleficia*, συμμαχία δηλαδή με το διάβολο, ο οποίος ήταν ανδρική φιγούρα και εμφανιζόταν στις γυναίκες ως άνδρας που επιδίωκε σεξουαλικές επαφές μαζί τους.⁵¹⁰ Ομοίως η C. Larner λέει ότι το κυνήγι των μαγισσών στη μεσαιωνική Ευρώπη δεν συνιστά αναγκαστικά και κυνήγι των γυναικών, διότι και οι άνδρες που παρουσίαζαν παρεκκλίνουσα συμπεριφορά, υφίσταντο τα ίδια και χειρότερα βασανιστήρια. Επίσης δεν κατηγορούσαν μόνον οι άνδρες τις μάγισσες, αλλά και οι γυναίκες.⁵¹¹ Στην ίδια γραμμή κινείται και ο S. Clark, ο οποίος δε θεωρεί το κυνήγι των μαγισσών που έλαβε χώρα στην Ευρώπη κατά τον 16^ο και 17^ο αι μισογυνισμό των δαιμονολόγων της εποχής, αλλά πολικότητα (polarity) που εμπίπτει στη δομή της τότε κοινωνίας, όπου οι αντιθετικές κατηγορίες

⁵⁰⁸ Ο. Χάφτον, *Ιστορία των γυναικών στην Ευρώπη 1500-1800*, ό.π., σ. 416.

⁵⁰⁹ Σχετικά με το μισογυνισμό ως ένα φαινόμενο με μακρά ιστορία πρβλ την άποψη του J. Holland: «πολύ πριν ο άνθρωπος εφεύρει τον τροχό, εφηύρε το μισογυνισμό και σήμερα που οι τροχοί μας κυλάνε στις απέραντες εκτάσεις του πλανήτη Άρη, αυτή η πρωταρχική επονείδιστη εφεύρεση επιζεί ακόμη». J. Holland, *A brief history of misogyny*, Robinson, London 2006, σ. 270. Ο Holland θεωρεί μισογυνισμό και το πώς αντιμετώπιζε η Δυτική εκκλησία τη γυναίκα με αποκορύφωμα το κυνήγι των μαγισσών. (ό.π., σσ. 97-130).

⁵¹⁰ J. K. Swales & H. V. McLachlan, «witchcraft and anti-feminism», *Scottish Journal of Sociology*, 4, 1980, σσ. 141-166.

⁵¹¹ C. Larner, «was witch-hunting woman-hunting?» *New society*, 58, 1981, σσ. 11-12

καλό/κακό, Θεός/διάβολος, δεξιό/αριστερό, τάξη / αταξία κλπ, ούτως ή άλλως χρησιμοποιούνταν για να χαρακτηρίσουν με το πρώτο - θετικό σκέλος τους άνδρες και με το δεύτερο - αρνητικό, τις γυναίκες. Ως εκ τούτου το κυνήγι των μαγισσών δεν ήταν πόλεμος των φύλων και κυνήγι-εσκεμμένο τουλάχιστον- του γυναικείου φύλου, αλλά η έννοια της μαγείας ως εγκληματικής συμπεριφοράς δεν θα μπορούσε παρά να αποδοθεί στη γυναίκα.⁵¹²

Από την άλλη μεριά πάλι υπάρχουν και οι εντελώς αντίθετες απόψεις. Η Α. Bostow επί παραδείγματι θεωρεί ότι το κυνήγι των μαγισσών ήταν ξεκάθαρα μισογυνισμός εκπορευόμενος από το πατριαρχικό και θεοκρατικό σύστημα του καθολικισμού και του προτεσταντισμού του 16^{ου} αι. Εάν αρνηθούμε αυτή την οπτική, υποστηρίζει ότι είναι σα να λέμε ότι το ναζιστικό ολοκαύτωμα δεν εκπορεύθηκε από αντισημιτισμό, αλλά ήταν φυσικό ή τυχαίο που τα περισσότερα θύματα ήταν Εβραίοι.⁵¹³ Επίσης οι γυναίκες ήταν κάτι πολύ περισσότερο από σεξουαλικά αντικείμενα στην κοινωνία του 16^{ου} αι. Το πώς τις αντιμετώπιζε η κοινωνία, ήταν συνάρτηση τόσο των αναπαραγωγικών, όσο και των παραγωγικών τους ρόλων, δεδομένου ότι ήταν μητέρες, μαμές, θεραπεύτριες, αγρότισσες, υφάντρες, υπηρέτριες και φυσικά βοηθούσαν τους άνδρες στις βαριές χειρωνακτικές εργασίες. Οι πολλαπλοί αυτοί ρόλοι συνιστούσαν δύναμη μέσα στην κοινωνία που υπονόμει την ανδρική κυριαρχία. Έτσι η πατριαρχική κοινωνία ενισχυμένη από την ανάπτυξη της ιατρικής και της θρησκείας άρχισε να κατηγορεί τις γυναίκες που είχαν την ικανότητα να ελέγχουν το ανθρώπινο σώμα ως μάγισσες που ήταν υπεύθυνες για κάθε συμφορά. Οι κατηγορίες προς τις μάγισσες κυμαίνονταν από αντισύλληψη, τυχόν αποβολές, εκτρώσεις, παιδική θνησιμότητα, πρόκληση ανικανότητας στους άνδρες μέχρι σεξουαλικές σχέσεις με το διάβολο! Ως εκ τούτων «μόνον όταν οι ιστορικοί επιχειρήσουν να διακρίνουν ανάμεσα στους έμφυλους ρόλους (gender roles) και στη σεξουαλικότητα (sexuality), μπορούμε να εκτιμήσουμε ορθά, γιατί οι γυναίκες αντιμετωπίστηκαν ως απειλή».⁵¹⁴ Επίσης το πατριαρχικό σύστημα αποκαλύπτει κάλλιστα γιατί πολλές γυναίκες κατηγορούσαν άλλες γυναίκες για μαγεία: αν μια γυναίκα απειλούσε έναν άνδρα της κοινωνίας, τα θηλυκά μέλη του κύκλου του που εξαρτώνταν ή ταυτιζόνταν μαζί του θα την έβλεπαν ως επικίνδυνη. Οι γυναίκες ως

⁵¹² S. Clark, «The 'gendering' of witchcraft in French demonology: misogyny or polarity?» *French History* (5) 1991, σσ. 426-437.

⁵¹³ A. Bostow, «On studying witchcraft as women's history», *Journal of feminist studies in religion*, 4, 1988, σσ. 7-19.

⁵¹⁴ A. Bostow, «On studying witchcraft as women's history», ό.π., σ. 17.

καταπιεσμένες που ήταν με τις κατηγορίες που εξαπέλυαν εναντίον άλλων γυναικών, πίστευαν ότι θα γίνονταν αποδεκτές οι ίδιες.⁵¹⁵ Δεδομένης μάλιστα της μεγάλης του 16^ο αι. και συνεχώς αυξανόμενης κατά το 17^ο αι. συμμετοχής των γυναικών ως κατηγορούμενες για μαγεία στα δικαστήρια της Αγγλίας, ο C. Holmes πιστεύει ότι δεν μπορούμε να αγνοήσουμε το φύλο (gendering) και το μισογυνισμό (misogyny) ως κατηγορίες κλειδιά για κάθε συζήτηση που αφορά τις δοξασίες και τις διώξεις για τη μαγεία.⁵¹⁶

Με το κινήγι των μαγισσών που έλαβε χώρα στη Δ. Ευρώπη και στην Αμερική και κορυφώθηκε στο 16^ο και 17^ο αι., ασχολείται η S. Federici, η οποία μέσα από μια μαρξιστική προσέγγιση⁵¹⁷ μάς καλεί να ξανασκεφτούμε την ανάπτυξη του καπιταλιστικού συστήματος από φεμινιστική σκοπιά, δεδομένου ότι δεν μπορούμε να το κατανοήσουμε πλήρως αν δεν λάβουμε υπόψη μας τις γυναίκες σε σχέση με την αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης και του εργατικού δυναμικού. Την εποχή της φεουδαρχίας οι δουλοπάροικοι ήταν δέσμιοι των γαιοκτημόνων τους και οι γυναίκες τους υφίσταντο μεγαλύτερη εξουσία από τους γαιοκτήμονες παρά από τους συζύγους τους. Οι άρχοντες ήλεγχαν κάθε τομέα της ζωής, από τη δουλειά ως το γάμο και τη σεξουαλική συμπεριφορά. Οι οικιακές δραστηριότητες των γυναικών δεν υποτιμώντο και ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας όχι μόνον δεν απομόνωνε τις γυναίκες, αλλά αποτελούσε και πηγή δύναμής τους. Όταν όμως ξέσπασε ο Μαύρος θάνατος ένα μεγάλο μέρος του πληθυσμού αποδεκατίστηκε και η γη περίσσευε. Οι απειλές των γαιοκτημόνων δεν είχαν πια αποτέλεσμα καθώς οι αγρότες, όντας λιγοστοί, μπορούσαν να μετακινηθούν για να βρουν νέα γη για καλλιέργεια. Επιπλέον η εγχρήματη οικονομία είχε ως αποτέλεσμα από τον 13^ο αι. να αρχίσει ένα μεταναστευτικό ρεύμα από τα χωριά προς τις πόλεις. Εκεί οι γυναίκες ζούσαν σε άθλιες συνθήκες φτώχειας και δούλευαν ως υπηρέτριες, γυρολόγοι, μικροπωλήτριες και πόρνες. Επίσης πολλές αρχίζουν να έχουν πρόσβαση σε ανδρικά επαγγέλματα:

⁵¹⁵ Η A. Bostow, (ό.π., σ. 16-17), στρέφεται ευθέως εναντίον της C. Lerner που υποστήριξε ότι το κινήγι των μαγισσών δεν ήταν και κινήγι γυναικών.

⁵¹⁶ C. Holmes, «women: witnesses and witches», *Past and Present*, 140, 1993, σσ. 77-78.

⁵¹⁷ Η προσέγγισή της είναι καθαρά μαρξιστική. Ωστόσο η Federici διαφοροποιείται από τον Μαρξ σε δύο σημεία: 1. στο ότι η «πρωταρχική συσσώρευση» εξετάζεται στο βιβλίο της όχι υπό το πρίσμα του μισθωτού ανδρικού προλεταριάτου και της ανάπτυξης της εμπορικής παραγωγής, αλλά από τη σκοπιά των αλλαγών που εισήγαγε στην κοινωνική θέση των γυναικών και την παραγωγή της εργασιακής δύναμης. 2. στο ότι ο Μαρξ θεωρούσε την καπιταλιστική ανάπτυξη αναγκαίο στάδιο στη διαδικασία της ανθρώπινης απελευθέρωσης, ενώ η ίδια θεωρεί τον καπιταλισμό από την αφετηρία του μέχρι την παρούσα μορφή ως ένα αδιέξοδο που ποτέ δεν οδηγεί σε απελευθέρωση. S. Federici, *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα. Γυναίκες, σώμα και πρωταρχική συσσώρευση*, μετ. Ι. Γραμμένου, Λ. Γυιόκα, Π. Μπίκας, Λ. Χασιώτης, εκδόσεις των ξένων, Θεσσαλονίκη 2011, σσ.29-30.

σιδεράδικα, χασάπικα, φούρνους. Αποκτούσαν έτσι περισσότερη αυτονομία και η παρουσία τους στην κοινωνική ζωή άρχισε να καταγράφεται συχνότερα, όπως φαίνεται επί παραδείγματι στα κηρύγματα των παπάδων που γκρίνιαζαν για την απειθαρχία τους. Ο κλήρος αναγνώρισε τότε τη δύναμη που ασκούσαν οι γυναίκες πάνω στους άνδρες μέσω της σεξουαλικής επιθυμίας και προσπαθούσε να την ξορκίσει ταυτίζοντας την ευλάβεια με την αποφυγή των γυναικών και του σεξ. Από την άλλη η εκκλησία χρησιμοποίησε την αίρεση για να επιτεθεί σε κάθε μορφή κοινωνικής και πολιτικής ανυποταγής, δεδομένου ότι στα αιρετικά κινήματα προσέφυγαν αγρότες και εργάτες των πόλεων. Όσον αφορά τις γυναίκες, αυτές στις αιρέσεις θεωρούνταν ίσες με τους άνδρες και απολάμβαναν ένα είδος κοινωνικής ζωής και κινητικότητας, καθώς μπορούσαν να περιπλανώνται και να κηρύττουν.⁵¹⁸

Στα τέλη 15^{ου} αι. οι καπιταλιστές επιχειρηματίες προσελάμβαναν γυναίκες με μικρότερα ημερομίσθια. Αυτό λειτουργούσε ανταγωνιστικά ως προς την εργασία σε σχέση με τον άνδρα και όσες τολμούσαν να δουλεύουν εκτός σπιτιού σε δημόσιο χώρο και για την αγορά παρουσιάζονταν ως σεξουαλικά επιθετικές στρίγγλες ή ακόμα ως πόρνες και μάγισσες. Η γυναίκα αποκλείστηκε από τις συντεχνίες και από υποβαθμίστηκε. Η νέα πατριαρχική τάξη τις υπέτασσε σε μια διπλή εξάρτηση και από εργοδότες και από τους άνδρες τους.⁵¹⁹

«Το κυνήγι των μαγισσών -γράφει η Federici- κατέστρεψε έναν ολόκληρο κόσμο γυναικείων πρακτικών, συλλογικών σχέσεων και γνωστικών συστημάτων που είχαν αποτελέσει θεμέλιο της γυναικείας δύναμης στην προκαπιταλιστική Ευρώπη και προϋπόθεση της αντίστασής τους κατά τους αγώνες ενάντια στη φεουδαρχία. Από αυτή την ήττα προέκυψε ένα νέο είδος θηλυκότητας: η ιδανική γυναίκα και σύζυγος-παθητική, υπάκουη, οικονόμα, λιγόλογη, αφοσιωμένη στη δουλειά και αγνή».⁵²⁰ Οι γυναίκες γίνονται παθητικές και ασεξουαλικές. Η σεξουαλική και αναπαραγωγική τους δύναμη τέθηκε υπό τον έλεγχο του κράτους. Οι κυρίαρχες τάξεις «καταστέλλοντας τις γυναίκες, κατέστειλαν αποτελεσματικότερα το σύνολο του προλεταριάτου, όπως ακριβώς γίνεται και σήμερα. Παρότρυναν τους άνδρες που είχαν εκδιωχθεί από τη γη τους είχαν εξαθλιωθεί και κηρυχθεί εγκληματίες να ρίξουν την ευθύνη για την προσωπική τους κακοτυχία στην ευνουχίστρια μάγισσα και παράλληλα να αντιμετωπίσουν την κοινωνική δύναμη την οποία οι γυναίκες είχαν

⁵¹⁸ S. Federici, *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα*, ό.π., σσ.58-62.

⁵¹⁹ S. Federici, ό.π., σσ.138-139.

⁵²⁰ S. Federici, ό.π., σσ.146-147.

αποσπάσει από τις αρχές, ως δύναμη που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί εναντίον τους».⁵²¹ Επιπλέον «οι μάγισσες κατηγορούνταν ότι προκαλούσαν έναν υπερβολικό ερωτικό πόθο στους άνδρες. Ήταν εύκολο λοιπόν για τους άνδρες που πιάνονταν να διατηρούν παράνομη σχέση να ισχυρίζονται ότι είχαν πέσει θύματα μαγείας. Ή πάλι όταν μια οικογένεια ήθελε να θέσει τέρμα στη σχέση του γιου της με μια γυναίκα που δεν ενέκρινε, να κατηγορεί την τελευταία ως μάγισσα».⁵²² Τέλος η Federici παραλληλίζει το κυνήγι των μαγισσών με το δουλεμπόριο και την οικονομική διείσδυση στον Τρίτο Κόσμο, δεδομένου ότι και σ' αυτούς τους λαούς ο καπιταλισμός χρησιμοποίησε, για να εδραιωθεί, ως ιδεολογική επένδυση την κατηγορία ότι οι ιθαγενείς έκαναν μάγια συμμαχώντας με το Διάβολο ή άλλα κακά πνεύματα. Επομένως: «Το αντίστοιχο της Ευρωπαϊάς μάγισσας δεν ήταν οι μάγοι της Αναγέννησης, αλλά οι αποικιοκρατούμενοι ιθαγενείς της Αμερικής και οι σκλαβωμένοι Αφρικανοί, οι οποίοι μοιράζονταν την ίδια μοίρα με αυτή των γυναικών στην Ευρώπη, παρέχοντας στις φυτείες του 'Νέου Κόσμου' μια φαινομενικά απεριόριστη προσφορά εργασίας, απαραίτητη για τη συσσώρευση κεφαλαίο».⁵²³

Τις μάγισσες του Μεσαίωνα υπερασπίζεται με δοκίμιό του δημοσιευμένοι στα 1885 και ένα Έλληνας λόγιος, ο Ε. Ροΐδης. Εκεί αναφέρεται ότι οι μάγισσες δεν ήταν άσχημες, γριές ή κακές. Ήταν νέες και όμορφες γυναίκες που κατείχαν και εξέλιξαν την αρχαία γνώση της ιατρικής, προκειμένου να θεραπεύσουν τα προβλήματα υγείας που αντιμετώπιζαν τα αγαπημένα τους πρόσωπα και όσοι ανέτρεχαν σ' αυτές για θεραπεία. Αυτές λοιπόν τις θεραπεύτριες καταδίωξε με πρωτοφανές μίσος η Δυτική Εκκλησία, προκειμένου να ενισχύσει την επιρροή της στην κοινωνία μέσα από αγιασμούς και ευχέλαια, αντί της θεραπευτικής και της φαρμακολογίας.⁵²⁴ Και αν είναι αναμενόμενο ο συγγραφέας της «Πάπισσας Ιωάννας» να στηλιτεύει τον κλήρο, δεν θα λέγαμε ότι θα περιμέναμε στο έργο του μια φεμινιστική οπτική, ιδιαίτερα μάλιστα όταν ο Ροΐδης είχε τη φήμη του αντιφεμινιστή και του μισογύνη, αν λάβουμε υπόψη μας τη διαμάχη του με την Κ. Παρρέν.⁵²⁵ Κι όμως ο Ροΐδης μέσω της συνηγορίας των μαγισσών, υπερασπίζεται γενικά το γυναικείο φύλο: «Η γυνή είναι

⁵²¹ S. Federici, ό.π., σ. 255.

⁵²² S. Federici, ό.π., σσ.255-256.

⁵²³ S. Federici, ό.π., σ. 264.

⁵²⁴ Ε. Ροΐδης, *Οι μάγισσες του Μεσαίωνα. Ιστορικό δοκίμιο για την αποκατάσταση της μνήμης των θυμάτων της ρασοφόρας μισαλλοδοξίας*, Μ. Βερέττας, Αθήνα 2006.

⁵²⁵ Για τη «διαμάχη» Ροΐδη-Παρρέν βλ. Ε. Βαρίκα, *Η εξέγερση των κυριών. Η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907*, Παπαζήσης, Αθήνα 2011, σσ. 246-247. και σ. 278. Βλ. επίσης, Κ. Ξηραδάκη, *Το φεμινιστικό κίνημα στην Ελλάδα. Πρωτοπόρες Ελληνίδες 1830-1936*, ό.π., σσ. 61-64.

διανοητικώς ανωτέρα του ανδρός. [...] Η γυνή στρέφουσα προς την φύσιν φιλόστοργον βλέμμα υπήρξεν η μήτηρ πάσης επιστήμης. Αλλ' η Εκκλησία είχε κηρύξει άσπονδον κατά της επιστήμης πόλεμον, και εντεύθεν ο άγριος κατά της μαγίσσης διωγμός». ⁵²⁶[...] Επί χίλια και επέκεινα έτη η Μάγισσα υπήρξεν η μόνη κατά της θεοκρατίας αντιπολίτευσις, η μόνη υπέρμαχος της επιστήμης και της προόδου, περιθάλλουσα εις τα φιλόστοργα στήθη της τα σπέρματα, εξ ων έμελλε να βλαστήση μετ'ολίγον ο σημερινός πολιτισμός». ⁵²⁷

Τέλος με τη γυναικεία μαγεία καταπιάνεται -εκτός των άλλων- και το έργο του Κ. Τ. Erikson «Wayward Puritans», όπου επιχειρείται ένας έλεγχος της θεωρίας του Ε. Durkheim για την παρεκκλίνουσα συμπεριφορά. ⁵²⁸ Το 1692 στο Σάλεμ της Μασαχουσέτης ορισμένα κορίτσια παρουσίασαν περίεργη συμπεριφορά που αποδόθηκε σε μάγια. Μέσα από μια κοινωνικοϊστορική ανάλυση ο Erikson καταλήγει στο ότι η παρεκκλίνουσα συμπεριφορά οροθετεί την αποδεκτή κοινωνικά συμπεριφορά. ⁵²⁹

Εάν στη Δυτική Ευρώπη υπήρξε ένα ανελέητο κυνήγι μαγισσών, κάτι τέτοιο δεν έγινε στην Ελλάδα. Στην απάντηση του ερωτήματος πώς διασώθηκε η Ελλάδα, η S. Federici προβάλλει ως βασική αιτία το οικονομικό-κοινωνικό καθεστώς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που ήταν σε γενικές γραμμές ανεκτικό απέναντι στη θρησκεία των Ελλήνων. Αυτή η θρησκευτική ανεκτικότητα, σε αντίθεση με τη σθεναρή εναντίωση που συναντούσε κάθε απόκλιση από τον κανόνα στο μεγαλύτερο μέρος της Ευρώπης κυρίως μετά τη Μεταρρύθμιση, ήταν μια στρατηγική διατήρησης της τάξης σε έναν πληθυσμό πολυπολιτισμικό. ⁵³⁰ Η Τουρκοκρατία δεν επέβαλε θρησκευτική ομοιογένεια, επειδή το οικονομικό καθεστώς που εγκαθίδρυσε δεν απαιτούσε την ανάπτυξη νέας εργασιακής πειθαρχίας ούτε τη διαμόρφωση και έλεγχο της εργασιακής δύναμης. ⁵³¹ Οι Έλληνες αγρότες, κατά τη Federici, δεν εκδιώχτηκαν ποτέ από τα χωράφια τους και δεν υπέστησαν ποτέ λεηλασία των μέσων παραγωγής τους. Αντίθετα διατηρούσαν τη σχετική αυτονομία τους και δεν έγινε καμία

⁵²⁶ Ε. Ροΐδης, ό.π., σ. 22.

⁵²⁷ Ε. Ροΐδης, ό.π., σ. 24.

⁵²⁸ Κ. Τ. Erikson, *Wayward puritans. A study in the sociology of deviance*, Macmillan Publishing Company, New York 1966, σσ. 3-29.

⁵²⁹ Κ. Τ. Erikson, ό.π., σσ. 137-157. Το περιστατικό του Σάλεμ ενέπνευσε στον Α. Miller το θεατρικό έργο «Η Δοκιμασία», το οποίο αποτέλεσε και επιτυχημένη κινηματογραφική μεταφορά το 1996. Α. Μίλλερ, *Η δοκιμασία, ή οι μάγισσες του Σάλεμ*, μετ. Α. Σολομός, Δωδώνη, Αθήνα 1995.

⁵³⁰ Προφανώς ως πολυπολιτισμικό πληθυσμό η Federici εννοεί τα Βαλκάνια.

⁵³¹ S. Federici, *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα*, ό.π., σσ.14-15

προσπάθεια αναμόρφωσης της συμπεριφοράς τους, των σεξουαλικών και οικογενειακών τους πρακτικών και αντιλήψεων τους για τον κόσμο.⁵³²

Για το ίδιο ερώτημα περισσότερο θρησκευολογική είναι η ερμηνεία του R. W. Thurston, ο οποίος θεωρεί ότι η ορθοδοξία προστάτευσε τους πιστούς της από τα άγρια βασανιστήρια και τις εκτελέσεις των μαγισσών. Αυτό επαληθεύεται κατ'αρχάς από τον αναβαθμισμένο ρόλο της Παναγίας, η οποία νικά το διάβολο και κάθε κακό πνεύμα, γεγονός που απέκλεισε την ταύτιση του γυναικείου φύλου με το κακό. Επίσης στην ορθόδοξη ιδεολογία και εικονογραφία ο Χριστός προβάλλεται περισσότερο ως Νικητής και Παντοκράτορας, παρά ως καθημαγμένος και ηττημένος από έναν ισχυρό αντίπαλο, το διάβολο.⁵³³ «Ο Χριστός Νικητής ή ο Χριστός Παντοκράτωρ απέχουν πολύ από τον ματωμένο και καθημαγμένο στον Σταυρό Χριστό, που τόσο συχνά συναντούμε στη Δυτική τέχνη. Στην Ανατολή ο Χριστός εμφανίζεται ήρεμος, πανίσχυρος, με αυτοπεποίθηση και ακμαίος. Η εικόνα του αβοήθητου και μισοπεθαμένου Ιησού δεν εμπνέει τόση εμπιστοσύνη και σιγουριά, όση το ορθόδοξο ισοδύναμό του, ως προς το αποτέλεσμα της επικείμενης μεγάλης μάχης μεταξύ των δυνάμεων του φωτός και του σκότους».⁵³⁴ Συμπληρώνοντας τις απόψεις του R. W. Thurston, θα λέγαμε ότι, πράγματι, στο ορθόδοξο εικονογραφικό πρόγραμμα κυριαρχεί η εικόνα του Παντοκράτορα στους τρούλους των ναών. Από την άλλη όμως δεν λείπουν καθόλου οι παραστάσεις των παθών του Ιησού –της Σταύρωσης και της Αποκαθήλωσης– στους τοίχους και στις φορητές εικόνες. Η διαφορά με τη δυτική τέχνη είναι ότι το Θείο δράμα δίνεται στην ορθόδοξη τέχνη μέσα από έναν έντονα πνευματικό και υπερβατικό χαρακτήρα που ενισχύεται με την πεποίθηση των ορθοδόξων για την επικείμενη Ανάσταση του Κυρίου. Έτσι η βυζαντινή τέχνη έχει αποδώσει τα πάθη του Χριστού με τραγικό μεγαλείο που απαλλάσσει το θεατή από οίκτο και από φόβο. Τέλος, παρατηρεί ο Thurston, για την Ελλάδα, όπως και για το σύνολο της ορθόδοξης Ευρώπης, ο εχθρός δεν ήταν ο διάβολος που θα τον αναζητούσαν στα πλαίσια της χριστιανικής πίστης και θα τον

⁵³² S. Federici, *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα*, ό.π., σσ. 15-17. Επίσης η Federici δε θεωρεί τραγικό μέτρο το παιδομάζωμα, διότι τα παιδιά που στρατεύονταν είχαν πρόσβαση στις θέσεις εξουσίας του στρατού, αλλά και της διοίκησης της αυτοκρατορίας και λέγεται ότι οι γονείς ενίοτε δωροδοκούσαν τους στρατολόγους, ανυπομονώντας να τους εμπιστευτούν τα παιδιά τους. (ό.π., σ. 16).

⁵³³ R. W. Thurston, *Μάγοι και μάγισσες. Η άνοδος και η πτώση των κληγόνων μάγων και μαγισσών στην Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική*, μετ. Ι. Παπαστάμου, Παπαζήσης, Αθήνα 2006, σσ. 11-13. Ο Thurston παρατηρεί ότι στην ορθόδοξη τέχνη λείπουν οι εικόνες με τη φιγούρα του θεόρατου δυτικού διαβόλου, ως αντιπάλου του Χριστού.

⁵³⁴ R. W. Thurston, ό.π., σ. 13.

ταύτιζαν ενδεχομένως με το γυναικείο φύλο, αλλά ο αλλόθρησκος Οθωμανός Τούρκος.⁵³⁵

Πράγματι η ορθόδοξη θρησκεία, αλλά και το οικονομικό-κοινωνικό καθεστώς της Τουρκοκρατίας επέδρασαν καταλυτικά στο να μην λάβει στην Ελλάδα το φαινόμενο της μαγείας τις διαστάσεις που είχε στη Δυτική Ευρώπη.

3. ε. Η έμφυλη εξουσία στα πλαίσια της κοινωνικής λαογραφίας

Ο ειδικότερος συσχετισμός της μαγείας με το φύλο και των ιδιαίτερων σημασιών που μπορεί να έχει αυτή η σχέση στο σύνολο της κοινωνίας, ανιχνεύεται, για τα ελληνικά τουλάχιστον δεδομένα και στην επιστήμη της λαογραφίας. Οι πρώτοι Έλληνες λαογράφοι δεν αγνόησαν την αναλυτική κατηγορία του φύλου στις μελέτες τους, δεδομένου ότι οι περισσότερες μαγικές τελετουργίες πράττονταν από γυναίκες, οπότε εν σπέρματι γίνονται αναφορές στη θέση της γυναίκας στην παραδοσιακή κοινωνία.⁵³⁶ Συστηματικότερες αναλύσεις όμως σχετικά με τη μαγεία και το φύλο, έχουμε από τη νεότερη γενιά λαογράφων ή και άλλων κοινωνικών επιστημόνων.⁵³⁷

Η διαπίστωση επίσης ότι η εμπλοκή της γυναίκας σε μαγικές τελετουργίες συνιστά συμβολική εξουσία των γυναικών, ανήκει, πρώτιστα, στη λαογραφία. Ο W. Puchner αναλύοντας ορισμένα μαγικοθεραπευτικά κείμενα, καταλήγει στη διαπίστωση ότι κάτω από το επίσημο πατριαρχικό-αυταρχικό σύστημα αξιών βρίσκεται και λειτουργεί ένα άλλο, μαγικο-θρησκευτικό-θεραπευτικό, που βρίσκεται στα χέρια έμπειρων ηλικιωμένων γυναικών και καταξιώνεται σε περιόδους κρίσιμες για τη ζωή του ατόμου και προπάντων για τη ζωή της κοινότητας.⁵³⁸ Ο Μερακλής

⁵³⁵ R. W. Thurston, ό.π., σσ. 14-15.

⁵³⁶ Γενικά η λαογραφία συμπεριέλαβε στο corpus της κάθε μεταφυσική ανησυχία του λαϊκού ανθρώπου που έχει να κάνει με μαγεία, δεισιδαιμονίες, προλήψεις και μαντική. Πρβλ τη λαογραφική ταξινόμηση του Ν. Γ. Πολίτη, ο οποίος εντάσσει τη μαγεία στις «κατά παράδοσιν πράξεις και ενεργείας». Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», στο: *Λαογραφία*, 1, 1909, σσ. 6-10. Οπωσδήποτε μέσω της μελέτης της μαγείας ο λαογράφος δε θα μπορούσε να αγνοήσει την κατηγορία του φύλου. Πρβλ. π.χ. Στ. Κυριακίδης, *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν*, Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων, Αθήνα 1920.

⁵³⁷ Πρβλ Μ. Γκασούκα, «Μαγικές τελετουργίες και φύλο» στο: στο *Έμφυλοι μετασχηματισμοί*, πρακτικά συνεδρίου 12-15 Μαΐου 2005, επιμ Γ. Παπαγεωργίου, Ρεθυμνο σσ. 165-173, όπου γίνεται αναφορά για τον γυναικείο τελετουργικό λόγο. Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*, Ο Πολίτης, Αθήνα 1991, σσ. 281-320. Θ. Παραδέλλης, «Η ερωτική και γονιμική μαγεία στο λαϊκό πολιτισμό της νεότερης Ελλάδας», *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 72, Αθήνα 1999, σσ. 36-41. L. Rushton, «Η μητρότητα και ο συμβολισμός του σώματος», στο: Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αλέξανδρεια, Αθήνα 1998, σσ. 151-170.

⁵³⁸ Β. Πούχγερ, *Κοινωνιολογική λαογραφία. Ρόλοι-συμπεριφορές-αισθήματα*, Αρμός, Αθήνα 2010, σ. 37. Πρβλ και Μ. Γ. Μερακλής, *Θέματα λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, σ. 124.

συνηγορεί με τον όρο «συμβολική εξουσία» που αποδίδεται σε παραδοσιακές μορφές οργάνωσης των γυναικών.⁵³⁹ Η Α. Λυδάκη αναλύοντας τη γυναικεία ταυτότητα, όπως παρουσιάζεται στο λαϊκό παραμύθι, καταλήγει στη διαπίστωση ότι η θέση της γυναίκας στην παραδοσιακή κοινωνία ήταν αναβαθμισμένη και είχε εξουσία επί του ανδρός, έστω κι αν αυτό δεν εκφράζεται άμεσα.⁵⁴⁰ Η Μ. Γκασούκα λέει ότι αν και η Ελλάδα είναι χώρα πατριαρχική και ο λαϊκός πολιτισμός έχει δομηθεί από το κυρίαρχο φύλο, οι γυναίκες είναι ορατές και με συνεχή παρουσία σε σχέση με τον «άλλο», τον «ανώτερο» πολιτισμό.⁵⁴¹ Οι γυναίκες, στα πλαίσια του λαϊκού πολιτισμού, ενώ από τη μια μεριά συναινούν, αποδέχονται και εσωτερικεύουν την κυριαρχία των ανδρών, από την άλλη δεν μένουν αμέτοχες και παθητικές, αλλά παρεμβαίνουν δραστήρια στη δημιουργία αυτού του πολιτισμού. Ως βασικά πεδία της γυναικείας πολιτισμικής δράσης, τα οποία μάλιστα υπονομεύουν την ανδρική βεβαιότητα και ασφάλεια, η Γκασούκα αναφέρει τη λαϊκή θεραπευτική, τη λαϊκή τέχνη, τον προφορικό λόγο και τη διαχείριση των μεταφυσικών δυνάμεων και σχέσεων.⁵⁴² Ωστόσο παρά τη γυναικεία παρέμβαση στο λαϊκό πολιτισμό μέσω των παραπάνω πεδίων, η Γκασούκα σημειώνει: «Δε φαίνεται στην ιστορική τους διαδρομή οι γυναίκες να διέθεταν ένα αντι-μοντέλο εξουσίας κατά την αντίστασή τους, μια πρόταση ριζικής αλλαγής της κοινωνικής οργάνωσης με βάση τα συμφέροντα του φύλου τους».⁵⁴³ Τέλος σε μελέτες που έγιναν στην Ελλάδα από ξένους κοινωνικούς επιστήμονες έχει επίσης διαπιστωθεί η συμβολική εξουσία των γυναικών και η αντίστασή τους στην ανδρική κυριαρχία.⁵⁴⁴

⁵³⁹ Μ. Γ. Μερακλής, *Θέματα λαογραφίας*, ό.π., σσ. 123-134.

⁵⁴⁰ Α. Λυδάκη, «Τσούπρες, βασιλοπούλες, μάγισσες... Η γυναίκα στα παραμύθια του λαού μας», στο: Γ. Παπαγεωργίου (επιμ.), *Η έρευνα του φύλου στην Ελλάδα*, Gutenberg, Αθήνα 2010, σσ. 189-216.

⁵⁴¹ Μ. Γκασούκα, «Η κοινωνική ομάδα των γυναικών της ελληνικής υπαίθρου ως διαχρονικός φορέας του λαϊκού πολιτισμού. (Μία προσέγγιση απ' τη σκοπιά του gender)», στο: Ε. Georgoudaki & D. Pasturmatzi (ed), *Women, creators of culture*, Hellenic Association of American Studies, Thessaloniki 1997, σ. 60.

⁵⁴² Μ. Γκασούκα, ό.π., σσ. 60-67.

⁵⁴³ Μ. Γκασούκα, ό.π., σ. 68, υποσημ. 14.

⁵⁴⁴ Πρβλ. J. Du Boulay, «Women-images of their nature and destiny in rural Greece», στο J. Dubish (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton 1986, σσ. 139-168. Η J. Du Boulay χρησιμοποιεί τον όρο subculture (υποκοουλτούρα) για να δηλώσει το σύνολο των γυναικείων απόψεων και λόγων που ως έναν βαθμό ανθίστανται στην κυρίαρχη ανδρική ιδεολογία. (ο.π., σ. 145). Βλ. επίσης J. Dubisch, «Culture enters through the Kitchen: Women, food and social boundaries in rural Greece», στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton 1986, σσ. 195-214., όπου παρατηρείται ότι η γυναίκα στην αγροτική Ελλάδα έχει έναν διαμεσολαβητικό ρόλο ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό, διότι μέσω της μαγειρικής μετατρέπει το ωμό σε μαγειρεμένο. Η τροφή συμβολίζει τους δεσμούς μεταξύ των μελών της οικογένειας και μεταξύ της οικογένειας και της ευρύτερης κοινωνίας. Και φυσικά τους δεσμούς αυτούς σφυρηλατεί κυρίως η γυναίκα, αφού αυτή μαγειρεύει, ενώ ο άνδρας προΐσταται κυρίως στα

Η ελληνική λαογραφία λοιπόν δεν δίστασε να χρησιμοποιήσει την έννοια της εξουσίας, όσον αφορά τις έμφυλες σχέσεις, με διττή σημασία: από τη μια μεριά για να περιγράψει περιπτώσεις υπεροχής των γυναικών που απέκλιναν από τον κανόνα που όριζε τις γυναίκες ως κατώτερες έναντι των ανδρών.⁵⁴⁵ Από την άλλη, για να χαρακτηρίσει περιπτώσεις μαγικοθησκευτικής και άρα συμβολικής εξουσίας των γυναικών μέσα στα πλαίσια της ανδροκρατούμενης κοινωνίας.

Ως εκ τούτων η λαογραφία μπορούμε να πούμε ότι είναι ανοιχτή σε μια πολυσήμαντη και διευρυμένη έννοια της εξουσίας, όπως τη διατύπωσε ο Foucault.⁵⁴⁶ Η άποψη του Γάλλου στοχαστή ότι η εξουσία είναι παραγωγική και διέπει όλες τις ανθρώπινες σχέσεις, συνιστά πράγματι έναν βασικό άξονα για να αναλυθούν εκτός των άλλων και οι έμφυλες σχέσεις μιας κοινωνίας, σύγχρονης ή παραδοσιακής.

Ωστόσο οι απόψεις του Foucault έτυχαν αυστηρής κριτικής.⁵⁴⁷ Ειδικότερα ορισμένες φεμινίστριες ερμήνευσαν τον παραγωγικό χαρακτήρα της εξουσίας ως έναν αέναο εγκλωβισμό του ατόμου στα γρανάζια ενός συστήματος σχέσεων κυριαρχίας-υποταγής, από τις οποίες το άτομο δεν μπορεί να απελευθερωθεί. Επομένως, κατά μια εκδοχή της φεμινιστικής ερμηνείας του Foucault, κάθε αγώνας, άρα και το φεμινιστικό κίνημα, είναι μάταιος κόπος.⁵⁴⁸

τελετουργικά γεύματα ως οικοδεσπότης. Ωστόσο, παρατηρεί η Dubisch, δεν πρέπει να θεωρούμε τη σχέση γυναίκα: άνδρας :: φύση: πολιτισμός απόλυτη, δεδομένου ότι γυναικείες ιδιότητες, ανάλογα με τα κοινωνικά συμφραζόμενα, αποδίδονται πολλές φορές και στα δύο φύλα.

⁵⁴⁵ Τέτοιες περιπτώσεις συναντούμε π.χ στα νησιά, όπου ο άνδρας ταξίδευε και το σπίτι διοικούσε εξ ολοκλήρου η γυναίκα. Επίσης στη Μάνη, όπου ένας ισχυρός αρχηγός οικογένειας μπορούσε να φέρει στην κόρη του «σώγαμπρο» κλπ. Για τις περιπτώσεις αυτές βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 61-63.

⁵⁴⁶ Γενικά η Λαογραφία λόγω του ότι μελετά το σύνολο της ζωής χρησιμοποιεί έρευνες και πορίσματα άλλων επιστημών. (Βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 15-17). Ειδικά για μια περίπτωση ερμηνείας του παραδοσιακού πολιτισμού βάσει απόψεων του Foucault από τη σκοπιά της λαογραφίας, βλ. Α. Κυριακίδου- Νέστορος, *Λαογραφία και τεχνολογία: η παραδοσιακή οργάνωση του χώρου, του χρόνου και της συμπεριφοράς σε σχέση με την διαδικασία της παραγωγής*, πανεπιστημιακές σημειώσεις, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1979, όπου η Κυριακίδου χρησιμοποιεί την έννοια της «ομοιότητας» του Foucault, για να εξηγήσει τη λογική της μαγείας στην παραδοσιακή κοινωνία. Πρβλ. Μ. Φουκώ, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μετ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 2008, σσ. 45-56.

⁵⁴⁷ Πρβλ. S. Lukes, *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση*, μετ. Σ. Καϊτατζή-Γουίτλοκ, Σαββάλας, Αθήνα 2007 σσ. 53-54 και 183-186.

⁵⁴⁸ Lois McNay, *Foucault and feminism*, policy press, Cambridge 1992, σσ.192-198. S. Federici, *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα. Γυναίκες, σώμα και πρωταρχική συσσώρευση*, μετ. Ι. Γραμμένου, Λ. Γυιόκα, Π. Μπίκας, Λ. Χασιώτης, εκδόσεις των ξένων, Θεσσαλονίκη 2011, σσ.35-37 και 257-258. Ειδικότερα στη σ. 35 η Federici γράφει: «ο Foucault γοητεύεται τόσο από τον 'παραγωγικό' χαρακτήρα των τεχνικών εξουσίας, οι οποίες έχουν επενδυθεί στο σώμα, ώστε η ανάλυσή του στην πραγματικότητα αποκλείει οποιαδήποτε κριτική των σχέσεων εξουσίας. Το γεγονός ότι θεωρεί πως το σώμα συγκροτείται από αμιγείς πρακτικές λόγου, τονίζει τον σχεδόν απολογητικό χαρακτήρα της φουκωϊκής ανάλυσης του σώματος, η οποία και ενδιαφέρεται περισσότερο να περιγράψει την εφαρμογή της εξουσίας παρά να εντοπίσει την πηγή της. Έτσι η εξουσία μέσω της οποίας παράγεται το σώμα εμφανίζεται ως αυθύπαρκτη, μεταφυσική οντότητα, πανταχού παρούσα, αποσυνδεδεμένη από τις

Μια τέτοια ανάγνωση του Foucault είναι άδικη. Αντιθέτως η μεγαλύτερη συνεισφορά του Foucault δεν είναι ο εγκλωβισμός, αλλά η απελευθέρωση του κοινωνικού ατόμου. Η άποψη του Foucault ότι η εξουσία διέπει όλες τις κοινωνικές σχέσεις και η υπέρβασή της είναι αδύνατη, συμπληρώνεται από τη διαπίστωση ότι συνάμα σε οποιαδήποτε μορφή εξουσίας ασκείται αντίσταση, η οποία δεν συνιστά άμυνα, αλλά επίσης μια μορφή εξουσίας. Μέσα από αυτή τη διαντίδραση αποκαλύπτεται ότι η εξουσία παράγει ένα πλήθος σχέσεων που υπόκεινται σε αδιάκοπους αγώνες και συγκρούσεις μεταξύ τους. Η κατανόηση των παραγωγικών μηχανισμών εξουσίας σε μια κοινωνία βοηθάει τα μέλη της να την απομυστικοποιήσουν και άρα να απελευθερωθούν από τα δεσμά που αυτή εξυφαίνει.

Στη μετέπειτα πορεία της κοινωνίας σαφώς ο παραγωγικός χαρακτήρας της εξουσίας θα σφυρηλατήσει νέες σχέσεις καθώς η εξουσία διαρκώς αναδομείται, αλλάζει στρατόπεδα, στρατηγικές και όψεις, διασπάται και διαχέεται σε πολλαπλά σημεία. Αυτή ακριβώς η αέναη κίνηση όμως ωθεί το υποκείμενο σε μια διαρκή προσπάθεια κατανόησης της κοινωνικής του πραγματικότητας και των δομικών αλλαγών που αυτή υφίσταται.

Η φουκωική έννοια της εξουσίας λοιπόν χρησιμοποιείται στην παρούσα διατριβή για να αναλυθούν οι έμφυλες σχέσεις της παραδοσιακής κοινωνίας των Καραγκούννηδων, όπως αυτές δομούνται μέσα από τη συνάφεια της μαγειρικής με τη μαγεία. Στο τέλος του ερευνητικού μέρους θα εξετασθεί αν οι γυναίκες μέσα από τα πεδία της μαγειρικής, της μαγείας και του νοικοκυριού προσπαθούσαν να αντισταθούν στην ανδρική καταπίεση της πατριαρχικής κοινωνίας και αν τελικά αυτή η αντίσταση συνιστούσε ένα είδος γυναικείας εξουσίας.

οικονομικές και κοινωνικές σχέσεις, και εξίσου μυστηριώδης όσον αφορά τις μορφές της, όσο και το θεϊκό Πρώτο Κινούν». Τέλος η Ε. Βαρίκα στο έργο της, *Για πολιτική γραμματική του φύλου*, Πλέθρον, Αθήνα 2009, δεν αναφέρεται καν στον Foucault, και μόνον στη σ. 27 αναφέρει επιτιμητικά, δικαιολογώντας την απουσία του Foucault από το έργο της: «Η γλώσσα δεν είναι μόνο μια φουκωική φυλακή που μας υπαγορεύει τους όρους της. Είναι επίσης πεδίο δράσης όπου επινοούμε ακατάπαντα το νόημα των λέξεων, για να γίνουν κάθε φορά ταιριαστές με την αντίληψή μας για τα πράγματα, είναι το πεδίο όπου το αδιανόητο μπορεί να γίνει αντικείμενο σκέψης». [Η υπογράμμιση δική μου].

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ- ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ

Κεφάλαιο 4

Η μεθοδολογία της έρευνας

«Time is, time was, time is not. [...] Τα χρόνια στέκονται, εμείς περνούμε»

Μαρία Ιορδανίνου.⁵⁴⁹

Ο χρόνος διεξαγωγής της παρούσας, κατά βάση λαογραφικής, έρευνας είναι οι αρχές του 21^{ου} αιώνα, οπότεν και προέβην σε συστηματική επιτόπια έρευνα στην πεδινή Θεσσαλία. Φιλοδοξεί, ωστόσο, να συμπεριλάβει και τον 20^ο αιώνα, διότι πέρα από την εθνογραφική παρατήρηση, η προσέγγισή μου ήταν και ιστορική. Οι δύο αυτοί άξονες, εθνογραφία και ιστορία, συνιστούν το μεθοδολογικό υπόβαθρο, το οποίο και αναλύεται λεπτομερώς παρακάτω.

4. α. Time is...in vivo και in situ: εθνογραφία και συμμετοχική παρατήρηση

Ο όρος εθνογραφία από την επιστημονική του εμφάνιση στα τέλη του 18^{ου} 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 20^{ου} αι να σημαίνει την καταγραφή και ταξινόμηση των πληροφοριών που συλλέγονται με επιτόπια έρευνα.⁵⁵⁰ 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

⁵⁴⁹ Μ. Ιορδανίδου, *Σαν τα τρελά πουλιά*, Εστία, Αθήνα 1980. σ. 13 και σ.177.

⁵⁵⁰ 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.

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*.⁵⁵¹ 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 συμμετέχων, 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.⁵⁵²

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

⁵⁵¹ K. O'reilly, *Ethnographic methods*, Routledge, London 2005, σσ. 1-4.

⁵⁵² Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σ. 246.

παρατηρεί, δεν συμμετέχει. (δ) πλήρως παρατηρητής: δεν γνωστοποιεί την ταυτότητά του. Παρατηρεί χωρίς να λαμβάνει μέρος στα κοινωνικά φαινόμενα.⁵⁵³

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.⁵⁵⁴

4. α. Ι. Η διάρκεια του παρόντος

Ο χρόνος που διεξήγαγα συστηματική επιτόπια έρευνα, για να συλλέξω εθνογραφικό υλικό για τη διατριβή μου, ήταν το διάστημα από τον Σεπτέμβριο του 2008 μέχρι και τον Αύγουστο του 2009, οπότε και παρέμεινα στην πεδινή Θεσσαλία. Είχα ζήσει όμως στο συγκεκριμένο χώρο και παλαιότερα και μάλιστα κατά πολύ περισσότερο, δεδομένου ότι εκεί είναι ο τόπος καταγωγής μου.⁵⁵⁵ Οποσδήποτε εκείνα τα χρόνια δεν είχα αντιμετωπίσει τον τόπο μου ως πεδίο έρευνας! Αυτό έγινε αργότερα κατά τη διάρκεια των σπουδών μου 1993-1998 και 2001-2005, και μέσα από την ενασχόλησή μου με την κοινωνική ανθρωπολογία, τη λαογραφία και την κοινωνιολογία. Αν και η εθνογραφική παρατήρηση εκείνων των χρόνων δεν είχε τον συστηματικό χαρακτήρα μιας επίμονης και επίπονης επιτόπιας έρευνας, όπως έγινε αργότερα, εν τούτοις τη θεωρώ καθοριστική για την παρούσα μελέτη, δεδομένου ότι στις κατά διαστήματα επισκέψεις μου στην πεδινή Θεσσαλία περισυνέλεξα πολύτιμο υλικό, το οποίο θα ήταν αδύνατο να καταγραφεί στη διάρκεια ενός μόνον έτους. Ως εκ τούτου θεωρώ όλο το διάστημα από το 1993 ως το 2009 εθνογραφικό παρόν.

4. α. ΙΙ. Εγώ και οι «άλλοι»

Οι προαναφερθείσες επιστήμες με ώθησαν στο να παρατηρώ τον πολιτισμό του τόπου μου, κάθε φορά που τον επισκεπτόμουν, ως «ξένος» ερευνητής, καθώς

⁵⁵³ Ν. Κυριαζή, *Η κοινωνιολογική έρευνα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σσ. 244-255. Α. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σσ. 222-255.

⁵⁵⁴ 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».

⁵⁵⁵ Γεννήθηκα και μεγάλωσα στο χωριό Αρτεσιανό του νομού Καρδίτσας.

προσπαθούσα να αποστασιοποιούμαι από τον «δικό» μου κόσμο, από το «δικό» μου σύστημα αξιών και επεδίωκα να αντιλαμβάνομαι την κοινωνική πραγματικότητα μέσα από τα μάτια των «άλλων». Γρήγορα όμως διαπίστωσα ότι ούτε εγώ ήμουν τόσο «ξένος» ούτε οι συμπατριώτες μου τόσο «άλλοι», και ότι όλη αυτή η παρατήρηση σήμαινε περισσότερο αναστοχασμό καθώς αναψηλαφούσα προσωπικά βιώματα και μνήμες και εν τέλει μάλλον επαναπροσδιόριζα τον εαυτό μου μέσα από τη μελέτη των «άλλων». Κοντολογίς η παρατήρηση των άλλων γινόταν ως ένα σημείο αυτοπαρατήρηση.⁵⁵⁶

Αυτό όμως δεν έκανε την έρευνα πιο εύκολη. Όσο κι αν η εντοπιότητα δίνει στον ερευνητή 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 ζών κοινωνικών. [...] 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

⁵⁵⁶ 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.

ψευδαίσθηση της αντικειμενικής γνώσης έχει καταρριφθεί. Η γνώση δεν είναι αντικειμενική, αλλά συνάρτηση ορισμένων παραγόντων που καθορίζουν την οπτική γωνία του παρατηρητή». ⁵⁵⁷ 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. ⁵⁵⁸

«Ο 'άλλος' λοιπόν 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». ⁵⁵⁹

Αυτή η σχέση εγγύτητας παρατηρητή-παρατηρουμένου είναι που κατά κύριο λόγο καθόρισε την έρευνά μου 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 πιστεύω ότι αυτό που κυρίως προσδιορίζει ένα υπό έρευνα φαινόμενο 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

⁵⁵⁷ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Μωραΐτης, Αθήνα 1978, σ. 7.

⁵⁵⁸ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές*, (πανεπιστημιακές σημειώσεις), Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 10-17.

⁵⁵⁹ Α. Λυδάκη, *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.

ερευνητής και η απόστασή του από τα υποκείμενα της έρευνας. Ως εκ τούτου η σχέση μου με τους «δικούς μου άλλους» καθορίζει τη διατριβή μου, μεθοδολογικά τουλάχιστον, ως λαογραφική.

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 κοινωνικό επιστήμονα «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.

4. α. ΙΙΙ. Κριτήρια επιλογής του θέματος και η διπλή υφή του πεδίου

Αναφορικά με τα προαναφερθέντα δεν θα αποτελέσω εξαίρεση και θα πω ότι και το δικό μου θέμα προέκυψε «από ενδιαφέρον». Το ενδιαφέρον αυτό στρέφεται κατ' αρχάς στην επιστήμη της λαογραφίας, όπως τη σπούδασα στο Α.Π.Θ, αλλά και στο

Πάντειο Πανεπιστήμιο.⁵⁶⁰ Άλλωστε τα ήθη και τα έθιμα του λαού, όπως και η λαϊκή λογοτεχνία, δηλαδή τα δημοτικά, τραγούδια, τα παραμύθια, οι μύθοι, οι θρύλοι και οι παραδόσεις, πάντα με γοήτευαν, αρχικά ως ‘ακούσματα’ και ‘διαβάσματα’ μέσα από την προφορική και γραπτή παράδοση και έπειτα ως επιστημονικά ‘σπουδάγματα’. Αναπόφευκτα άρχιζε να με ενδιαφέρει πολύ και ο παραδοσιακός τρόπος ζωής της ιδιαίτερης πατρίδας μου, καθώς αντιλαμβανόμουν ότι είχα και ο ίδιος εσωτερικεύσει πολλά παραδοσιακά στοιχεία από τον τρόπο ζωής των «δικών» μου ανθρώπων, κυρίως όμως μέσα από τη συλλογική μνήμη των συμπατριωτών μου, καθώς τα περισσότερα εξ αυτών είχαν ήδη εκλείψει. Αυτό μου έδινε πάντως μια τοπική ταυτότητα και μια αίσθηση συνέχειας της προφορικής παράδοσης.

Γι’ αυτό και στα πρώτα κυρίως χρόνια της εθνογραφικής παρατήρησης, το ενδιαφέρον μου αρχικά ήταν στραμμένο στο σύνολο του πολιτισμού των Καραγκούνηδων και όχι σε ένα συγκεκριμένο θέμα. Κύριος χώρος δράσης ήταν τα χωριά Αρτεσιανό και Καρδιτσομάγουλα, αλλά και η πόλη της Καρδίτσας, όπου η εντοπιότητά μου δικαιολογούσε άνετα την παρουσία μου στον χώρο. Εκεί ως συμμετέχων παρατηρητής, γνωστοποιούσα την ταυτότητα και την ιδιότητά μου στα υποκείμενα της έρευνας, επιδιώκοντας συμμετοχή σε όσες το δυνατόν περισσότερες εκφάνσεις του τρόπου ζωής τους. Το ενδιαφέρον μου είχε να κάνει λοιπόν με το 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.

Αργότερα στα πλαίσια της διδακτορικής έρευνας η παρατήρηση επικεντρώθηκε στο ειδικό θέμα που με απασχόλησε, από το 2006 και εξής, στο πώς δηλαδή η διατροφή σχετιζόμενη με τη μαγεία συνιστά όψεις της γυναικείας εξουσίας στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων.

Σε επίπεδο έρευνας πρώτα ασχολήθηκα με το πεδίο της διατροφής/μαγειρικής, και έπειτα εντόπισα ότι αυτό είχε σχέση -εκτός των άλλων- και με τη μαγεία. Το ότι η παραπάνω σχέση ερμηνεύτηκε ως γυναικεία εξουσία, αναδύθηκε μέσα από τη διαδικασία της συλλογής και της ανάλυσης των δεδομένων, που περισυνελέγησαν με επιτόπια έρευνα -επί τη βάση της θεμελιωμένης θεωρίας (grounded theory).⁵⁶¹ Φυσικά η πρότερη συνολική έρευνα του τρόπου ζωής των κατοίκων της πεδινής

⁵⁶⁰ Στο Α.Π.Θ. με την Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου σε συνάφεια με την κοινωνική ανθρωπολογία και στο Πάντειο με την Α. Λυδάκη, σε σχέση με την κοινωνιολογία ως κοινωνική λαογραφία.

⁵⁶¹ B. G. Glaser & A. L. Strauss, *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*, Aldine de Gruyter, New York 1967, σσ.2-18.

Θεσσαλίας και η συμμετοχή μου στο σύνολο των δραστηριοτήτων απέβησαν εξαιρετικά πολύτιμες, καθώς με βοήθησαν σε μια σφαιρική/ολιστική προσέγγιση του θέματος ενταγμένη στα κοινωνικά και ιστορικά συμφραζόμενα, που ανήκει, στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων.

Το (εθνολογικό) άλλωστε πεδίο, ο Copans, θεωρεί ότι έχει πολλαπλή υφή, καθώς νοείται ως τόπος, ως πρακτική, ως αντικείμενο ως επιστημονική και επαγγελματική παράδοση,⁵⁶² 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.⁵⁶³ 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.

Πεδίο λοιπόν της παρούσας έρευνας δεν είναι μόνον το θέμα της διατροφής και της μαγείας, αλλά και το σύνολο του πολιτισμού των Καραγκούνηδων, τα ιστορικά δηλαδή και κοινωνικά συμφραζόμενα, όπου άλλωστε εντάσσεται η μελέτη.

4. α. IV. 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 αρκούσε μόνον το τι γνώριζα εγώ για τους Καραγκούνηδες και για την κοινωνία τους από τα προσωπικά μου βιώματα και από επιτόπια έρευνα, αλλά ήταν απαραίτητη και η μελέτη του τι έχει γραφεί γι' αυτούς από ντόπιους και ξένους μελετητές. Αποτέλεσμα αυτής της αναζήτησης ήταν η συγγραφή του πέμπτου κεφαλαίου, όπου μέσα από πηγές και σε συνδυασμό με την άποψη των ίδιων των Καραγκούνηδων για τους εαυτούς τους, προσπάθησα να δώσω την ιστορία αυτών των ανθρώπων. Το όφελος ήταν διπλό. Αφενός μεν οι γνώσεις μου για την παραδοσιακή κοινωνία της πεδινής Θεσσαλίας εμπλουτίστηκαν, ιδιαίτερα δε με στοιχεία που κατέγραψαν και

⁵⁶² J. Copans, *Η επιτόπια εθνογραφική έρευνα*, μετ. Κ. Μάρκου, Gutenberg, Αθήνα 2005, σσ. 26-45.

⁵⁶³ J. Copans, *ό.π.*, σσ.149-172.

διέσωσαν παλαιότεροι ερευνητές, και μάλιστα όταν αυτά λειτουργούσαν ακόμη στα πλαίσια του παραδοσιακού πολιτισμού. Από την άλλη πλευρά μέσα από τον πλουραλισμό –συχνά αντικρουόμενων- απόψεων, σχετικά με την υπό έρευνα κοινωνία, κατάφερα, πιστεύω, να σταθώ κριτικά και να υπερβώ τον όποιο τοπικισμό και εξιδανίκευση της κοινωνίας των Καραγκούνηδων μου προκαλούσε όχι μόνον η εντοπιότητα, αλλά και το «δέσιμο» που αποκτά ο κάθε ερευνητής με την υπό έρευνα κοινωνία.

Όσον αφορά τώρα το πεδίο / θέμα της έρευνας, δηλαδή αφενός για τη διατροφή /μαγειρική αφετέρου δε για τη μαγεία, οι γνώσεις μου είχαν ως εξής: Για το μεν πρώτο ήταν εντελώς βασικές, καθώς περισσότερο με ενδιέφερε η διατροφή ως σύστημα αγροτικής καλλιέργειας και παραγωγής, παρά ως κουζίνα και μαγειρική. Για το δεύτερο θέμα, δηλαδή τη μαγεία, οι γνώσεις μου ήταν πραγματικά ελάχιστες, καθώς το μόνο που ήξερα ήταν οι τοπικές παραδόσεις και τα παραμύθια που μιλούσαν για μάγισσες. Η ενασχόλησή μου με τη λαογραφία και η μετέπειτα μελέτη βιβλιογραφίας τόσο για το πεδίο της τροφής, όσο και για τη μαγεία, ενίσχυσε το ενδιαφέρον μου και σαφώς πολλαπλασίασε τις γνώσεις μου και για τα δύο πεδία. Συνάμα όμως αναπόφευκτα δημιουργήθηκαν προενοιοιολογήσεις (preconceptions).⁵⁶⁴ Το μυαλό του ερευνητή, αναμφισβήτητα, δεν είναι *tabula rasa*. Αντιθέτως 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 προσπαθούσα να θέτω συνεχώς σε έλεγχο και έρευνα τις όποιες θεωρίες μπορούσα να αντιληφθώ ότι είχα και να μην τις θεωρώ καθοριστικές για την έρευνα. Αντιθέτως προσπαθούσα να δομήσω κάποια θεωρία που να προκύπτει από τη μελέτη του υπό εξέταση φαινομένου και από τον λόγο των υποκειμένων της έρευνας και όχι να επιβεβαιώνω ο,τι είχα στο μυαλό μου.⁵⁶⁵ Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το ότι, όταν ξεκίνησα την έρευνα -και για ένα μεγάλο διάστημα-, θεωρούσα τη μαγεία ως παρεκκλίνουσα συμπεριφορά, επηρεασμένος από τη θεωρία του E. Durkheim. Η άποψη αυτή όμως ανατράπηκε εντελώς μέσα από την επιτόπια έρευνα, καθώς διαπίστωσα ότι η μαγεία δεν ήταν παρέκκλιση, αλλά «κάτι άλλο». Ήταν ένα

⁵⁶⁴ K. O'reilly, *Ethnographic methods*, Routledge, London 2005, σσ. 26-27.

⁵⁶⁵ 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.

πολιτισμικό στοιχείο που πράττετο υπό ιδιαίτερες συνθήκες και θα έπρεπε να το θεωρήσουμε -όπως απεδείχθη αργότερα- λανθάνουσα κουλτούρα και όχι παρέκκλιση.

Όσον αφορά την πρόσβασή μου στον χώρο, στο πεδίο της κοινωνίας των Καραγκούνηδων, δεν συνάντησα ιδιαίτερες δυσκολίες. Η εντοπιότητα πράγματι με βοήθησε και οι περισσότεροι κάτοικοι ήταν ιδιαίτερα φιλικοί απέναντί μου και δεν είχαν κανένα πρόβλημα να δώσουν πληροφορίες για το χωριό τους και για τα «παλιά», όπως έλεγαν πράγματα. Αντιθέτως μάλιστα αρκετοί από αυτούς έδειχναν μεγάλη προθυμία να μιλήσουν και να αφηγηθούν τις ζωές τους. Άλλωστε στην Καρδίτσα υπάρχουν πολλοί ερευνητές που ασχολούνται με τον παραδοσιακό πολιτισμό και τη διάσωσή του. Έχουν δημιουργήσει πολιτιστικούς συλλόγους και έχουν συγκεντρώσει λαογραφικό υλικό πάσης φύσεως: από καταγραφή δημοτικών τραγουδιών, παραμυθιών και μύθων μέχρι τη συλλογή παραδοσιακών ενδυμασιών, οικιακών σκευών και αγροτικών εργαλείων. Έχουν δημιουργηθεί λαογραφικά μουσεία και όμιλοι και αναβιώνουν έθιμα, όπως πανηγύρι, σεργιάνι, караγκούνικος γάμος.

Όλα αυτά οι κάτοικοι τα βλέπουν με ενδιαφέρον και εκτίμηση, οπότε πιστεύω ότι και ένας «ξένος» ερευνητής είναι ευπρόσδεκτος, αρκεί να ακολουθήσει κάποια βασικά βήματα επιτόπιας έρευνας. Συνήθως η προσέγγιση του προέδρου ή του παππά του χωριού και η ανακοίνωση της έρευνας, έχει θετικά αποτελέσματα. Αυτοί γνωρίζουν να σε παραπέμψουν στα κατάλληλα άτομα, τα οποία κατά κανόνα σε αποδέχονται, διότι οι προαναφερθέντες μεσολαβητές είναι άτομα 'κύρους' στην τοπική κοινωνία.⁵⁶⁶ Στην περίπτωση μου μάλιστα αυτά τα πρόσωπα κύρους πολλές φορές έσπευδαν να κλείσουν ραντεβού ή και με πήγαιναν οι ίδιοι στους συγχωριανούς τους. Αυτοί άλλωστε γνωρίζουν ποιος είναι για παράδειγμα ο πιο ηλικιωμένος ή ποιος είναι ο καλύτερος παραμυθάς του χωριού. Ο προσφορότερος χώρος λοιπόν, για να ξεκινήσει μια έρευνα σε ένα χωριό, είναι το καφενείο και η αναζήτηση προσώπων κύρους. Από εκεί και πέρα μετά τις πρώτες επαφές και συζητήσεις ο ένας κάτοικος σε παραπέμπει στον άλλον και αρκετά γρήγορα οικειοποιείσαι τον χώρο και τους κατοίκους.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ Για τα πρόσωπα κύρους και τη συμβολή τους στην έρευνα βλ. Α. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σσ. 165-166.

⁵⁶⁷ 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.

Τα κοινωνικά ζητήματα όμως ποτέ δεν είναι εύκολα. Μολονότι η πρόσβαση μου στο πεδίο-χώρο των Καραγκούνηδων ήταν εύκολη, αντιθέτως στο πεδίο-θέμα ήταν εξαιρετικά δύσκολη. Και μολονότι για τη διατροφή/μαγειρική μιλούσαν εύκολα και με ενάργεια, το θέμα της μαγείας ήταν ένα ζήτημα ταμπού που κάποιους τους τρόμαζε, ενώ η πλειονότητα των κατοίκων θεωρούσε την ενασχόληση ενός «εγγράμματος, ανθρώπου του πανεπιστημίου» με τέτοια θέματα καθαρή ανοησία. Η μαγεία καθιστούσε γραφικούς τόσο τους ίδιους όσο -κι ακόμα περισσότερο- τον ερευνητή. Η καλή σχέση που είχε οικοδομηθεί μεταξύ εμού και των υποκειμένων της έρευνας κινδύνευε να διαρραγεί, λόγω της ιδιαιτερότητας του θέματος και η εντοπιότητα λειτουργούσε πλέον αντίστροφα, καθώς ένας δικός τους άνθρωπος αντί να ασχοληθεί με τα ήθη και τα έθιμα και τα τραγούδια του τόπου, όπως έκαναν κι άλλοι λαογράφοι, έψαχνε να βρει μάγια που θα εξέθεταν την κοινωνία τους και μάλιστα σε ανθρώπους του πανεπιστημίου, γιατί θα τους θεωρούσαν οπισθοδρομικούς.

Ωστόσο πέρα από τις τοπικές παραδόσεις που επιβιώνουν ακόμη και σήμερα και μιλάνε για μάγισσες που κατέβάζαν το φεγγάρι κάτω, τύχαινε σε κάποιες συζητήσεις να αναφέρονται περιστατικά μαγείας, όπου κατονομάζονταν συγκεκριμένα πρόσωπα που είχαν υποστεί ή που είχαν κάνει μάγια. Τέτοιες κουβέντες γίνονται συνήθως μεταξύ ηλικιωμένων γυναικών, οι οποίες νωρίς το βράδυ του καλοκαιριού και όταν οι άνδρες τους πάνε στο καφενείο, συγκεντρώνονται σε παρέες των πέντε-έξι ή και παραπάνω ατόμων στην αυλή ενός γειτονικού ή συγγενικού σπιτιού. Εκεί οι γυναίκες αυτές θα μιλήσουν για τις δουλειές της ημέρας, θα σχολιάσουν τα νέα του χωριού και θα αφηγηθούν «ιστορίες» τόσο από την προσωπική τους ζωή, όσο και από τις ζωές των συγχωριανών τους.⁵⁶⁸ Σ' αυτές τις συγκεντρώσεις προσπαθούσα να παρεισφύσω και να ακούσω τα όσα λέγονται. Φυσικά επρόκειτο για το συγγενικό και φιλικό περιβάλλον μου, όπου οι

⁵⁶⁸ 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 οικογένειάς 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». (Ο.π., σ. 9).

παρευρισκόμενοι γνωρίζονται χρόνια μεταξύ τους, αλλά και μαζί μου, οπότε και είχαν την άνεση να πουν ελεύθερα τις «ιστορίες» τους, χωρίς να ενοχλούνται από τη δική μου παρουσία, διότι γι' αυτούς δεν ήμουν ξένος ούτε φυσικά τους ενδιέφερε η κοινωνιολογική μου ταυτότητα. Όταν λοιπόν αναφέρονταν περιπτώσεις μαγείας ζητούσα να μάθω ποιος ή ποια είχε υποστεί ή κάνει μάγια και αν ήταν δυνατόν να μεσολαβήσουν οι ίδιες οι λέγουσες, ώστε να συναντηθώ με τα εν λόγω πρόσωπα. Η υποψία όμως και μόνο ότι θα έμπαινε στη διαδικασία να ρωτήσω τέτοιου είδους προσωπικά και απαγορευμένα ζητήματα, τους φαινόταν όχι απλώς περίεργη, αλλά εξαιρετικά αδιάκριτη και ενοχλητική που θα δικαιολογούσε ακόμη και χλευασμό έως και «κυνήγημα» εκ μέρους των εν δυνάμει ερωτηθέντων.

Και η αλήθεια είναι πως δεν είχαν άδικο, δεδομένου ότι όταν μετέβην σε γειτονικό χωριό, για να πάρω πληροφορίες για λύση μαγείας που έπραττε ένα φημισμένος στην περιοχή «εξορκιστής», τον οποίο είχαν επισκεφτεί, όσο ζούσε, πάρα πολλοί από τους κατοίκους όλης της Δ. Θεσσαλίας, οι συγγενείς τους έγιναν έξαλλοι. Ο γιος του με διαβεβαίωσε ότι ο πατέρας του ήταν άνθρωπος της εκκλησίας που τον αγαπούσε όλο το χωριό και καμία σχέση δεν είχε με σατανικά πράγματα.

4. α. V. Σε αναζήτηση ειδικών μεθόδων: συγκεκαλυμμένη παρατήρηση (covert research), αφηγήσεις ζωής - συνεντεύξεις «παλίμψηστα»

Έπρεπε λοιπόν να επαναπροσδιορίσω το πρίσμα της έρευνας μου, δεδομένου ότι οι άμεσες και ευθείες ερωτήσεις περί μαγείας δεν απέδιδαν. Αντιθέτως οι κάτοικοι μου έδιναν πολύ πρόθυμα πληροφορίες για τα έθιμά τους, για τη διατροφή τους, για τα τραγούδια τους και γενικά για το πώς ζούσαν παλαιότερα. Συνέχισα λοιπόν την έρευνα μου ως ένα σημείο συγκεκαλυμμένα, (covert research),⁵⁶⁹ χωρίς να αποκαλύπτω άμεσα, το ακριβές θέμα της μαγείας. Παρ' όλο που η συγκεκαλυμμένη έρευνα δεν είχε, αρχικά τουλάχιστον, την ολική συναίνεση των συμμετεχόντων, δεν θεωρώ ότι με την άσκησή της εξαπατούσα τα υποκείμενα της έρευνας. Και αυτό γιατί, όταν κατέγραφα ευαίσθητα προσωπικά δεδομένα, που αφορούσαν τη μαγεία,

⁵⁶⁹ 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. Κ. O'reilly, *Ethnographic methods*, Routledge, London 2005, σσ. 60-65.

πάντα τα ανακοίνωνα, όπως ακριβώς τα είχα καταγράψει στα υποκείμενα της έρευνας και πάντα ζητούσα την άδειά τους για τη δημοσίευσή τους. Οι περισσότεροι τότε δεν είχαν πρόβλημα στο να δημοσιοποιηθούν, αρκεί να διατηρείτο η ανωνυμία τους, κάτι που φυσικά σεβάστηκα απολύτως, καθώς στις περισσότερες συνεντεύξεις χρησιμοποίησα ψευδώνυμα. Σε περιπτώσεις βέβαια που απαιτούσαν απόλυτη απόκρυψη πληροφοριών, έτσι και έγινε. Δεν έχω δημοσιεύσει επί παραδείγματι τα ξόρκια για το ξεμάτιασμα, καθώς θεωρώ κάτι τέτοιο ανέντιμο προς αυτές που μου τα εκμυστηρεύθηκαν και ζήτησαν την απόλυτη απόκρυψή τους.⁵⁷⁰ 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.

Η μέθοδος, επομένως, πήρε την εξής τροπή: Στα πρόσωπα που υπήρχε η υπόνοια ότι είχαν κάποια εμπλοκή με τα μάγια, γνωστοποιούσα την επιστημονική μου ταυτότητα, όχι όμως με ιδιαίτερες λεπτομέρειες επί του θέματος, παρά μόνο λέγοντας πολύ γενικά ότι έκανα μια λαογραφική έρευνα για το πώς ζούσαν «τα παλιά τα χρόνια» και γενικά για το «ποια ήταν η ζωή τους». Ουσιαστικά στράφηκα προς τις αφηγήσεις ζωής και όχι προς ημικατευθυνόμενες συνεντεύξεις. Άφηνα λοιπόν τους /τις πληροφοριοδότες/τριες να μιλάνε ελεύθερα για τη ζωή τους, χωρίς να παρεμβαίνω.⁵⁷¹ Οι αφηγήσεις τους καταγράφονταν σε μαγνητόφωνο, αφού πρώτα έπαιρνα την άδειά τους. Η καταγραφή γινόταν πάντα στα σπίτια τους, ώστε να αισθάνονται άνετα στο χώρο τους και φυσικά σε ώρες και μέρες που εκείνοι και εκείνες μπορούσαν.

⁵⁷⁰ Η όποια δημοσίευση είναι από δευτερογενείς πηγές.

⁵⁷¹ Ο αφηγητής/-τρια μιλούσε σε πρώτο πρόσωπο και αναφερόταν 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. Πετρονότη, «Βιογραφική προσέγγιση: μια άλλη πρόταση για την κοινωνιολογική θεώρηση της ανθρώπινης εμπειρίας», στο: *EKKE*, 64, 1987, σσ. 25-26.

Πάντα όμως επιδίωκα και δεύτερη ή και τρίτη συνάντηση, προκειμένου να μάθω περισσότερα για τις ζωές τους. Σ' αυτές τις μετέπειτα συναντήσεις, και αφού είχα κερδίσει την εμπιστοσύνη των υποκειμένων της έρευνας είχα το θάρρος να ρωτάω και να μαθαίνω και για μάγια που τυχόν έκαναν ή υπέστησαν. Επρόκειτο για ερωτήσεις μαιευτικού τύπου, οι οποίες, όπως επισημαίνει η Α. Λυδάκη, «προϋποθέτουν συστοιχία σκέψεων και συναισθημάτων, διυποκειμενικότητα, αμοιβαία αναγνώριση και αλληλεπίδραση».⁵⁷² Αλλά και τα υποκείμενα της έρευνας άρχιζαν εξομολογούνται και να αποκαλύπτουν πτυχές του βίου τους που στην πρώτη συνάντηση δεν θα έλεγαν με τίποτε.

Φυσικά σ' αυτές τις αφηγήσεις ζωής τα υποκείμενα της έρευνας ερμήνευαν 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 είχαν παρεισφύσει «μυθήματα», (παρα)μυθικά δηλαδή στοιχεία που έδιναν μια μυθική διάσταση στον τρόπο με τον οποίο έβλεπαν 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.⁵⁷³

Η μέθοδος μου στράφηκε τελικά 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

⁵⁷² Α. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σσ. 201-202.

⁵⁷³ Α. Λυδάκη, ό.π., σσ. 209-212. Πρβλ και την άποψη της Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II*, 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 μian 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».

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.⁵⁷⁴ 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».⁵⁷⁵ 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.⁵⁷⁶ 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.⁵⁷⁷ Τελικά: «η σύγκριση -και η σύγκρουση- ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν

⁵⁷⁴ 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.

⁵⁷⁵ Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σσ. 250-251.

⁵⁷⁶ 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.

⁵⁷⁷ Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σ. 252 και σ. 261.

μεταβάλλεται σ' ένα από τα πιο σταθερά 'μοτίβα' των διηγήσεων αυτών, κάποτε μάλιστα αποτελεί και τον άξονά τους». ⁵⁷⁸

Εν κατακλείδι και σύμφωνα με τη μέθοδο του Μ.Γ. Μερακλή που τελικά ακολούθησα, ονομάζω τις αφηγήσεις ζωής που πήρα *συνεντεύξεις παλίμψηστα*. Παλίμψηστα είναι τα χειρόγραφα παπύρου ή περγαμηνής, των οποίων η πρώτη γραφή έχει αποσβεσθεί, για να γραφεί νέο κείμενο. Σήμερα οι επιστήμονες με ακτίνες Χ, αποκαλύπτουν την παλαιότερη γραφή. Κατ' αναλογία οι πρώτες συνεντεύξεις, οι πρώτες αφηγήσεις ζωής, κρύβουν «κείμενα» και νοήματα, τα οποία τα υποκείμενα της έρευνας έχουν «αποξέσει». Χρειάστηκαν λοιπόν μαιευτικοί χειρισμοί, μέσα από περισσότερες συνεντεύξεις, για να ανασυρθούν στην επιφάνεια, από τα αυλάκια της μνήμης, όπου είχαν καταχωνιαστεί.

4. α. VI. Κατηγοριοποίηση

Το αποτέλεσμα αυτής της έρευνας, πέρα από την εθνογραφική παρατήρηση, ήταν τελικά είκοσι δύο αφηγήσεις ζωής, με επάλληλες συνεντεύξεις για την κάθε μια έπειτα από εστιασμένες συναντήσεις επικεντρωμένες στη μαγεία. Θεωρώ το συγκεκριμένο δείγμα αντιπροσωπευτικό του ευρύτερου πληθυσμού των Καραγκούννηδων, δεδομένου ότι επιδεικνύει ορισμένα χαρακτηριστικά σε παρόμοιες αναλογίες και μορφές με αυτές που ισχύουν για τον συνολικό πληθυσμό, για τον οποίο έκανα γενικεύσεις. Το δείγμα δηλαδή αφορούσε κυρίως γυναίκες, γεννημένες στο α' μισό του 20^{ου} αιώνα, γηγενείς, με βασική πρωτοβάθμια εκπαίδευση που ήταν νοικοκυρές και αγρότισσες και δεν είχαν ταξιδέψει πολύ. Γνώριζαν λοιπόν τα κοινωνικά πράγματα «από μέσα» και θεωρώ ότι θα μπορούσαν, όπως γράφει χαρακτηριστικά η Mason να συγκροτήσουν έναν αντιπροσωπευτικό μικρόκοσμο της ευρύτερης κοινωνίας. ⁵⁷⁹ Επρόκειτο δηλαδή για μια μορφή θεωρητικής ή σκόπιμης δειγματοληψίας, όπου η επιλογή των περιπτώσεων προς μελέτη έγινε με κριτήριο τη σχετικότητά τους με τα ερευνητικά ερωτήματα, τη θεωρητική προσέγγιση και το αναλυτικό πλαίσιο του θέματος. ⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σ. 252.

⁵⁷⁹ J. Mason, *Η διεξαγωγή της ποιοτικής έρευνας*, μετ. Ε. Δημητριάδου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σσ.198-199.

⁵⁸⁰ J. Mason, ό.π., σ. 205. Για τις μεθόδους δειγματοληψίας βλ. Ν. Κυριαζή, ό.π., σσ. 108-119.

Από την ανάλυση των αφηγήσεων των υποκειμένων της έρευνας και από την παρατήρηση του τρόπου ζωής των ανθρώπων, προέκυψαν εμπειρικές και εννοιολογικές κατηγορίες, οι οποίες ταξινομήθηκαν ως εξής:

1. Στο πεδίο της διατροφής: η πρώτη μεγάλη εμπειρική κατηγορία ήταν ο διαχωρισμός της χλωρίδας και της πανίδας, των φυτικών και ζωικών ειδών σε εδώδιμα και μη εδώδιμα. Στην κατηγορία του μη εδώδιμου τοποθετήθηκαν όλα τα ζώα και τα φυτά που δεν τρώγονται και γι' αυτό καθίστανται απαγορευμένα είτε επειδή οι κάτοικοι τα θεωρούν δηλητηριώδη και επικίνδυνα, όσον αφορά τη βρώση, είτε επειδή θεωρούν ότι επιτελούν άλλες λειτουργίες από αυτή της θρέψης. Στην κατηγορία του εδώδιμου, αφού αναζητήθηκαν τα κριτήρια της εδωδιμότητας, οι τροφές κατηγοριοποιήθηκαν βάσει ορισμένων κριτηρίων που θεωρούνται από την υπό έρευνα κοινωνία βασικά για την ταξινόμηση της τροφής. Συγκεκριμένα:

(α). Με κριτήριο το είδος της τροφής: ζωικές/αιματηρές-φυτικές/αναίμακτες τροφές. Μεταβατικές: μέλι, αλάτι, μπαχαρικά.

(β). Με κριτήριο τον τρόπο προμήθειας της τροφής: καλλιέργεια (φυτών)/ εξημέρωση και τάϊσμα (ζώων)/ συλλογή καρπών και λαχανικών/ κυνήγι/ ψάρεμα/ εμπόριο.

(γ). Με κριτήριο την κατάσταση της τροφής: ωμές-μαγειρεμένες/ φρέσκιες-μπαγιάτικες /πρώιμες-όψιμες.

(δ). Με κριτήριο τον χρόνο [πότε (και τι) τρώμε και μαγειρεύουμε]: καθημερινές-εορταστικές, νηστίσιμες-αρτυμένες, πρωινές-μεσημεριανές-βραδινές.

(ε). Με κριτήριο το χώρο [που (και τι) τρώμε και μαγειρεύουμε]: έξω-μέσα /χωράφι-τραπέζι τάβλα/ στο χέρι.

(στ). Με κριτήριο το φύλο: (I) όσον αφορά την κατανάλωση: ανδρικές: (αλκοόλ)-γυναικείες(γλυκά) τροφές. (II) (όσον αφορά το μαγείρεμα: (τελετουργική τροφή και ψήσιμο έξω από το σπίτι για τον άνδρα- καθημερινή τροφή και μαγείρεμα μέσα στο σπίτι για τη γυναίκα).

(ζ). Με κριτήριο την προσφορά της τροφής, ανάλογα με την ηλικία και την κοινωνική κατάσταση (τροφές για βρέφη, για ενήλικες, για αρρώστους, για επισκέπτες)

Από τις εμπειρικές αυτές ταξινομήσεις προέκυψε μια εννοιολογική κατηγορία, η οποία ταξινομεί το εδώδιμο ως ωφέλιμο και το μη εδώδιμο ως βλαβερό, με ποικίλες αποχρώσεις στην γκάμα της κάθε μιας, ήτοι: ωφέλεια (σε σχέση με την εδωδιμότητα)

σημαίνει υγεία, θρέψη, ευωχία, ευτυχία. Ενώ: βλάβη (σε σχέση με την μη-εδώδιμότητα) συνεπάγεται κίνδυνο, αρρώστια, πείνα, δυστυχία, θάνατο.

Ωστόσο τα όρια στο σύστημα τροφής είναι πάντα ρευστά: Για παράδειγμα μια απολύτως εδώδιμη και ωφέλιμη τροφή, όπως είναι το κρέας, θεωρείται στην Καραγκούνικη κοινωνία μη εδώδιμη και βλαβερή, όταν καταναλώνεται εκτός χρόνου, την περίοδο της νηστείας. Επίσης αναίμακτες τροφές, όπως είναι το κρασί και το ψωμί μέσα από το μυστήριο της Θείας Κοινωνίας μετατρέπονται συμβολικά σε «αιματηρές» ήτοι σε σώμα και αίμα Κυρίου. Ακόμη το μητρικό γάλα, η κατ'εξοχήν βρεφική τροφή, καθίσταται επικίνδυνη σε περίπτωση που φαγωθεί από ενήλικα. Δεν είναι όλα τα εδώδιμα κατάλληλα πάντοτε και για όλους, οπότε και η κατηγορία του εδώδιμου μπορεί να αποβεί, κατά περίπτωση, άλλοτε ωφέλιμη και άλλοτε βλαβερή.

2. Στο πεδίο της μαγείας: Η σχέση της με το πεδίο της τροφής διαπιστώθηκε, όταν παρατηρήθηκε ότι η απαγορευμένη κατηγορία του μη εδώδιμου, άρα τα είδη που θεωρούνται βλαβερά για την υγεία, (π.χ φίδι) και όσα επιτελούν λειτουργίες πέραν της θρέψης, (λουλούδια = ομορφιά) χρησιμοποιούνταν από ορισμένες γυναίκες, για να κάνουν μάγια, όταν τα μαγείρευαν και τα προσέφεραν ως εδώδιμο φαγητό. Η μαγεία δηλαδή εκφραζόταν και μέσα από το πεδίο μιας επιβλαβούς μαγειρικής. Το ίδιο συνέβαινε, όταν χρησιμοποιούνταν εδώδιμα είδη που είχαν αλλοιωθεί, που είχαν σαπίσει και είχαν χάσει τη θρεπτική τους αξία και ωφέλεια. (π.χ χαλασμένα αυγά). Αλλά και κάποια από τα «καλά τρόφιμα», αν επενδύονταν με «μαγικά λόγια», θα μπορούσαν να αλλάξουν κατηγορία και από ωφέλιμα να αποβούν βλαβερά.

Συνάμα όμως πολλά από τα εδώδιμα (π.χ σκόρδο) και μη εδώδιμα (π.χ νυχτερίδα) είδη λειτουργούσαν ως φυλαχτά που θα μπορούσαν να αποτρέψουν την κακή ενέργεια και μαγεία. Τέλος είδη που ανήκαν στην κατηγορία του εδώδιμου και είχαν επενδυθεί με συμβολικές ιδιότητες, επέφεραν προστασία, καθιστώντας τη μαγεία καλή και ωφέλιμη. Οπότε οι κατηγορίες της μαγείας έχουν ως εξής:

(α). Ευεργετική μαγεία:

(I). Με κριτήριο το είδος της τροφής: εδώδιμα (ρόδι, σκόρδο, λάδι) και μη εδώδιμα (φίδι, νυχτερίδα, μαντζούνια), ως μέσα προφύλαξης.- Τα δεύτερα συνήθως μέσω μιας ομοιοπαθητικής σχέσης, αφού χρησιμοποιούνται αντίστοιχα και για πρόκληση κακής μαγείας.

(II). Με κριτήριο το φύλο: άνδρας: ως καλλιεργητής, αλλά και ως θύτης/σφαγέας/ τελετάρχης επιφέρει πλούτο, ευωχία και ποιότητα ζωής. Η γυναίκα ως

ξεματιάστρα και μαμή συντελεί στην επιβίωση της κοινωνίας και εξασφαλίζει κι αυτή την καλή ζωή.

(β). Βλαβερή μαγεία, μάγια:

(I). Με κριτήριο το είδος της τροφής: προκαλείται από τα μη εδώδιμα είδη (π.χ φίδι, νυχτερίδα), αλλά και από εδώδιμα που έχουν σαπίσει ή που έχουν επενδυθεί με συμβολικές πράξεις και ενέργειες.

(II). Με κριτήριο το φύλο: Οι γυναίκες προκαλούν μαγεία α) Σε άνδρες είτε για να τους κερδίσουν ως συζύγους είτε για να καταστείλουν την αυταρχική τους εξουσία. β) Σε άλλες γυναίκες από αντιζηλία ή ανταγωνισμό. Ο άνδρας δεν προκαλεί μαγεία, αλλά συμβάλλει στη λύση της, καθίσταται δηλαδή εξορκιστής.

Οι δύο εννοιολογικές κατηγορίες, της διατροφής και της μαγείας, συνδέονται αναλογικά ως εξής:

- Καλή (εδώδιμη) τροφή = Ευεργετική μαγεία
- Κακή (μη εδώδιμη) τροφή= Κακή, μαύρη μαγεία -‘Μάγια’

Μέσα όμως από την πολλαπλότητα του συμβολισμού και τη συνθετότητα των νοημάτων των τροφών, οι κατηγορίες αυτές τρόπον τινά αποδομούνται, καθώς και το εδώδιμο μπορεί να προκαλέσει μάγια, αλλά και το μη εδώδιμο να προστατεύσει από αυτά. Ως εκ τούτου, κατά συνθήκην βέβαια, τα εδώδιμα μπορούν να αποβούν βλαβερά και τα μη εδώδιμα ωφέλιμα.

Όλες αυτές οι πολύπλοκες και πολυσήμαντες σχέσεις αναδείχτηκαν μέσα από την επιτόπια έρευνα και από τα ποιοτικά δεδομένα των συνεντεύξεων, τα οποία τα αντιμετώπισα ως ερμηνείες και αντιλήψεις των υποκειμένων της έρευνας, ως δικές τους εκδοχές και αναφορές για το πώς αυτοί αντιλαμβάνονταν νοηματικά την κοινωνική τους πραγματικότητα και τα υπό έρευνα πεδία.⁵⁸¹ Σε πολλά σημεία για να επιβεβαιωθεί μια άποψη, χρησιμοποίησα παραθέματα και διασταύρωσα στοιχεία από περισσότερες της μιας μαρτυρίας, ενώ συνάμα παρέθεσα τεκμήρια από άλλες πηγές, κυρίως παραμύθια,⁵⁸² η ανάλυση των οποίων κατέδειξε, όπως θα δούμε παρακάτω, ότι οι «κειμενικές κατηγορίες» του λαϊκού έντεχνου λόγου είναι εκπληκτικά όμοιες με τις κοινωνικές.

⁵⁸¹ J. Mason, ό.π., σ. 243.

⁵⁸² Ο P. Thomson, *Φωνές από το παρελθόν*, μετ. Ρ. Βαν-Μπούσχοτεν & Ν. Ποταμιάνος, Πλέθρον, Αθήνα 2008, σσ. 330-331, γράφει: «οι μαρτυρίες (της προφορικής ιστορίας) μπορούν να αξιολογηθούν, όταν τοποθετηθούν σε ένα ευρύτερο πλαίσιο. Μ’ αυτόν τον τρόπο ένας λαογράφος ή φιλόλογος μπορεί να εντοπίσει διηγήσεις που είναι παραλλαγές γνωστών παραμυθιών, και να διακρίνει σ’ αυτές τα στοιχεία που είναι αμετάβλητα κι όσα είναι καινούρια».

Ουσιαστικά στην προσπάθειά μου να κατανοήσω και να ερμηνεύσω σε βάθος την πολλαπλότητα των νοημάτων της караγκούνικης κοινωνίας, αναφορικά με την τροφή και τη μαγεία, ακολούθησα πέρα από τη θεμελιωμένη θεωρία και την μέθοδο της *πυκνής περιγραφής* (*thick description*).⁵⁸³ Προσπάθησα δηλαδή να συμπεριλάβω στο κείμενό μου συνάμα την περιγραφή, αλλά και την ερμηνεία των υπό έρευνα πεδίων μέσα από την οπτική βέβαια των υποκειμένων της έρευνας και μέσα από τη δική μου -αναπόφευκτα- προσέγγιση. Το αποτέλεσμα ήταν μια σε βάθος ανάλυση, η οποία έφερε στην επιφάνεια ακόμη πιο πολύπλοκες σχέσεις καθώς η σχέση της διατροφής με τη μαγεία μεταφραζόταν σε ένα είδος εξουσίας.

3. Σ' αυτό το τρίτο λοιπόν πεδίο, του οποίου η έννοιά του είναι εξαιρετικά πολύπλοκη, οι κατηγορίες που συγκροτήθηκαν έχουν ως εξής:

(α). Με κριτήριο το φύλο: ο άνδρας που καλλιεργεί και πορίζεται την τροφή έχει δύναμη και υπεροχή και καθίσταται ανώτερος έναντι της γυναίκας. Η γυναίκα καθώς μόνον -υποτίθεται- μαγειρεύει είναι κατώτερη. Μέσα από τη σχέση όμως της μαγειρικής της με τη μαγεία και καθώς την χρησιμοποιεί ως αντίσταση στην ανδρική καταπίεση, αναδεικνύεται τελικά ένα είδος συμβολικής της εξουσίας.

(β). Με κριτήριο τα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα: η έννοια της εξουσίας ως δυνατότητα επιβίωσης, ως ποιότητα ζωής και ως δύναμη που εκπορεύεται από τον τρόπο ζωής και παραγωγής της παραδοσιακής αγροτικής κοινωνίας των Καραγκούνηδων. Και από την άλλη η εξουσία της αδήριτης πολιτισμικής αλλαγής που αντιστρατεύεται το παραδοσιακό κοινωνικό τους σύστημα.

Η παρούσα έρευνα κατέστησε εμφανές ότι η κοινωνική πραγματικότητα της παραδοσιακής κοινωνίας των Καραγκούνηδων είναι εξαιρετικά πολύπλοκη. Πίσω από τη φαινομενική συντηρητικότητα, την ακαμψία και την ομοιομορφία του τρόπου ζωής, υπάρχει ευελιξία και πλουραλισμός νοημάτων και σημασιών, έστω κι αν αυτό δεν φαίνεται και δεν λέγεται άμεσα. Έχει να κάνει όμως με τη σημασία που αποδίδουν τα υποκείμενα της έρευνας στη δική τους βιωμένη πραγματικότητα. Ως εκ τούτου ακολούθησα -αρχικά- μια δομική-ερμηνευτική προσέγγιση, όπου τα λόγια των υποκειμένων χρησιμοποιήθηκαν μέσα στο κείμενο της διατριβής, όπως ακριβώς ειπώθηκαν, όχι μόνον ως λόγος υποκείμενος σε ανάλυση από εμένα, αλλά και ως επιχειρήματα που εξηγούν τις απόψεις τους για το ερευνώμενο θέμα και συγκροτούν τη δική τους θεωρία.

⁵⁸³ Cl. Geertz, *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, μετ. Θ. Παραδέλλης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003, σσ. 15-41.

Όσον αφορά τον τρόπο παράθεσης των δεδομένων, προσπάθησα να είμαι πιστός στη μεταγραφή τους, γι' αυτό και διατήρησα και το ιδίωμα των κατοίκων.⁵⁸⁴ Όπου θεώρησα ότι κάποιες λέξεις ήταν ακατανόητες ή όπου ο λόγος των υποκειμένων δεν απέδιδε νόημα, και επομένως χρειαζόταν κάποια επεξήγηση ή συμπλήρωση, αυτό γινόταν εντός παρενθέσεων. Σε καμία περίπτωση όμως οποιαδήποτε καταγραφή, δεν μπορεί να αποδώσει τις χειρονομίες και το ύφος της ζωντανής επικοινωνίας.

Τέλος, όπου παρατίθενται αποσπάσματα από τις παραπάνω συνεντεύξεις, αυτό γίνεται ως εξής: κείμενο εντός εισαγωγικών και ακριβώς κάτωθι το όνομα, ο τόπος καταγωγής και η χρονολογία γέννησης του λέγοντος.⁵⁸⁵

4. α. VII. 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 οτιδήποτε παραδοσιακό επιβιώνει ακόμη. Όσον αφορά το θέμα μου, ενώ το πεδίο της μαγειρικής, ως ένα σημείο, επιβιώνει με τη μορφή παραδοσιακών συνταγών που συνεχίζονται ακόμη από γενιά σε γενιά, οι μαγικές πρακτικές έχουν εντελώς εκλείψει. Άλλωστε παρακάτω θα επισημάνουμε αλλαγές στον χώρο που έχουν εξαλείψει τον παραδοσιακό τρόπο ζωής στην πεδινή Θεσσαλία. Ωστόσο πολλές φορές τα πράγματα πρέπει και να «πεθάνουν» για να μελετηθούν, υπό την έννοια ότι πρέπει να απομυθοποιηθούν, για να εκμυστηρευτούν. Ίσως η συγκεκριμένη δουλειά να ήταν πιο δύσκολη, αν διεξάγετο πριν από 50 ή 100 χρόνια, όταν η μαγεία λειτουργούσε με την παραδοσιακή της

⁵⁸⁴ Για το γλωσσικό ιδίωμα των Καραγκούνηδων βλ. Α. Τζάρτζανος, *Περί της συγχρόνου θεσσαλικής διαλέκτου*, Πετράκος, Αθήνα 1909. Ε. Κουρδής, «Βόρεια ελληνικά ιδιώματα και θεσσαλικό ιδίωμα», στο: *Θεσσαλικό Ημερολόγιο*, τ. 40, 2001, σσ. 240-246. Δ. Χατζιάρας, *Το θεσσαλικό γλωσσικό ιδίωμα. Γλωσσάρι- λεξικό.*, Δημιουργία, Αθήνα 1995. Ζ. Τζιαμούρτας, *Γλωσσικός θησαυρός των Καραγκούνηδων*, Γραφικές Τέχνες Έξαρχος, Καρδίτσα 2006. Ν. Μπαζιάνας, *Το γλωσσικό ιδίωμα των Καραγκούνηδων*, Έκδοση του Δήμου Σοφάδων, Αθήνα 2006.

⁵⁸⁵ Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. την ταξινόμηση στη βιβλιογραφία.

μορφή, δεδομένου ότι ο λόγος περί μαγείας πιθανόν να ήταν ακόμη μεγαλύτερο ταμπού από ό,τι σήμερα με αποτέλεσμα να ήταν και αδύνατη η οποιαδήποτε πληροφορία περί αυτής. Και μολονότι η μαγεία υπάρχει και στην σύγχρονη κοινωνία,⁵⁸⁶ όπου ασκείται σε γραφεία από «ειδικούς και ειδικές», -κατόπιν ραντεβού και επί χρήμασι-, οι οποίοι/ες υπόσχονται επαναφορά ή βλάβη προσώπων, πρόβλεψη του μέλλοντος ή αλλαγή της τύχης κλπ, τα μάγια με τη λειτουργία και τη σημασία που είχαν στην παραδοσιακή Θεσσαλία, ανήκουν πια στο παρελθόν και υφίστανται μόνο στη μνήμη και στην προφορική παράδοση -δηλαδή στην ιστορία.

4. β. Time was.... 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».⁵⁸⁷ Και παρατηρεί: «έστω και λίγη ιστορία, είναι καλύτερη από καθόλου ιστορία».⁵⁸⁸ 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.⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ Για μια παρουσίαση της παραδοσιακής, αλλά και της σύγχρονης μαγείας στη νεοελληνική κοινωνία και από τη σκοπιά της λαογραφίας βλ. Κ. Δ. Τσαγγαλάς, *Μαγεία και αστρολογία-εισαγωγική εθνολογική προσέγγιση και απομυθοποίηση*, Παπαζήσης, Αθήνα 2007.

⁵⁸⁷ Claude Levi-Strauss, *Structural anthropology*, Basic Books, New York 1963, σ. 12.

⁵⁸⁸ 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 μαχνητικά 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.

⁵⁸⁹ 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.

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.⁵⁹⁰ 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.⁵⁹¹ 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».⁵⁹² 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.⁵⁹³

Η ιστορική κοινωνιολογία λοιπόν αναζητά κυρίως τις διαδικασίες κοινωνικής αλλαγής επενδύοντας στα ιδιαίτερα και μεταβλητά στοιχεία κάθε κοινωνικής δομής.⁵⁹⁴ Εξετάζει την υποκειμενική δράση σε σχέση με την κοινωνική δομή και στοχεύει στο να καταδείξει το πώς καθορίζονται οι προσωπικές επιλογές από την κοινωνική τάξη πραγμάτων, αλλά και συνάμα το πώς τη διαμορφώνουν.⁵⁹⁵ Ωστόσο η ιστορική κοινωνιολογία, μάς πληροφορεί η Ν. Κυριαζή, «δεν ασχολείται απαραίτητα με θέματα που έχουν σχέση αποκλειστικά και μόνο με αλλαγές και διεργασίες συλλογικού χαρακτήρα. Η αλληλεπίδραση δομής και δράσης που συνθέτει την ιστορική διαδικασία δεν εκφράζεται μόνο στο συλλογικό επίπεδο που αφορά το σύνολο της κοινωνίας, αλλά και σε πολύ περιορισμένους κοινωνικούς χώρους που

⁵⁹⁰ C. W. Mills, *Η κοινωνιολογική φαντασία*, μετ. Ν. Μακρυνικόλα & Σ. Τσακνιάς, Παπαζήσης, Αθήνα 1985, σσ. 48-85.

⁵⁹¹ C. W. Mills, *ό.π.*, σσ. 9-21.

⁵⁹² C. W. Mills, *ό.π.*, σ. 228.

⁵⁹³ C. W. Mills, *ό.π.*, σσ. 233-241.

⁵⁹⁴ T. Skocpol, «Sociology's historical imagination», στο: *Vision and method in historical sociology*, Cambridge University Press, London 1984, σσ. 4-5.

⁵⁹⁵ Ν. Κυριαζή, *Η κοινωνιολογική έρευνα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σ. 307.

συγκροτούν το πλαίσιο των καθημερινών διαπροσωπικών επαφών και σχέσεων».⁵⁹⁶ Πρόκειται λοιπόν 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».⁵⁹⁷ 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 διαρκείας ιστορία των πολιτισμών με το μάτι του κοινωνιολόγου».⁵⁹⁸ 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.⁵⁹⁹ 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.⁶⁰⁰

Τη διαχρονικότητα λαογραφικών φαινομένων μέσα από το πρίσμα μιας ιστορικής λαογραφίας μελετά και ο Β. Πούχνερ, ο οποίος καταδεικνύει τη δυναμική της παράδοσης.⁶⁰¹ Ταυτόχρονα ο Πούχνερ επισημαίνει ότι στην Ελλάδα η έννοια της «συνέχειας» έφερε δύο ακραίες και αντίθετες μεταξύ τους τάσεις: από τη μια μεριά η

⁵⁹⁶ Ν. Κυριαζή, ό.π., σ. 328.

⁵⁹⁷ 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.

⁵⁹⁸ F. Braudel, *Η γραμματική των πολιτισμών*, μετ. Α. Αλεξάκης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2008, σ. 68.

⁵⁹⁹ F. Braudel, *Η γραμματική των πολιτισμών*, ό.π., σσ. 71-72.

⁶⁰⁰ F. Braudel, *Η γραμματική των πολιτισμών*, ό.π., σσ. 76-94.

⁶⁰¹ 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.

«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.⁶⁰²

4. β. I. Time is not....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 μνήμη της κοινωνίας που μελετά.⁶⁰³ 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.⁶⁰⁴ Η

⁶⁰² Β. Πούχγερ, *Ιστορική λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων*, ό.π., σ. 13. Επίσης: Β. Πούχγερ, *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.

⁶⁰³ 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 Δρώμενων 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'».

⁶⁰⁴ 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

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

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. (Ο.π., σσ. 208-209)

είναι ο χρόνος της μνήμης.⁶⁰⁵ Και τέλος παρατηρεί η Κυριακίδου-Νέστορος, «η μνήμη είναι πρώτα απ' όλα παρόν και ύστερα παρελθόν».⁶⁰⁶

Επομένως η ενασχόληση με την προφορική ιστορία και την προφορική παράδοση, συνεπάγεται επιτόπια έρευνα. Η παρούσα διατριβή λοιπόν δεν θα μπορούσε παρά να συνδυάσει την εθνογραφική επιτόπια έρευνα που έχουμε ήδη παρουσιάσει με την ιστορία. Η σύζευξη και των δύο, ιστορίας και εθνογραφίας, καθορίστηκε μέσα από το επιστημολογικό πλαίσιο της λαογραφίας. Συγκεκριμένα συνδύασα τη μέθοδο της «ιστορικής εθνογραφίας», όπως έχει διατυπωθεί από την Α. Κυριακίδου-Νέστορος με την «κοινωνικο-ιστορική μέθοδο» του Μ. Γ. Μερακλή.⁶⁰⁷ Οι μέθοδοι αυτές των δύο παραπάνω λαογράφων θα παρουσιαστούν σε αντίστιξη στα πλαίσια της οπτικής που έχουν για τη λαογραφία.

4. β. Π: Η Άλκη Κυριακίδου Νέστορος και η λαογραφική/ανθρωπολογική σχολή της Θεσσαλονίκης⁶⁰⁸ [ιστορική εθνογραφία και προφορική ιστορία]

Η Α. 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.⁶⁰⁹ 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

⁶⁰⁵ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II*, Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 258.

⁶⁰⁶ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *ό.π.*, σ. 22.

⁶⁰⁷ Ήδη έχω αναφέρει τη μέθοδο του Μερακλή σχετικά με τις εκτενείς αυτοβιογραφίες, όπου ο λαογράφος προσπαθεί με κατάλληλους μαιευτικούς χειρισμούς να αποσπάσει τις πληροφορίες που χρειάζεται για την έρευνά του, ως βασική μέθοδο της δουλειάς μου.

⁶⁰⁸ 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.

⁶⁰⁹ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα I*, ΕΛΙΑ, Αθήνα 1989, σσ. 43-44.

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.⁶¹⁰ 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.⁶¹¹ 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 χωραίτες και για τη λόγια / εκκλησιαστική και για τη λαϊκή παράδοση. Διαφορά υπήρχε μόνο σε δικαϊκό 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 18^ο 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 19^{ου} 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

⁶¹⁰ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II*, Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 117.

⁶¹¹ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα I*, ΕΛΙΑ, Αθήνα 1989, σ. 45.

ελληνικού κράτους. Μόλις στα 1950 (σχέδιο μάρσαλ) η Ελλάδα μπαίνει σε μεταβατικό στάδιο, διότι αρχίζει η εκβιομηχάνισή της.⁶¹²

Η λαογραφία όμως δεν είναι αποκλειστικά ιστορική επιστήμη.⁶¹³ 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».⁶¹⁴ 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

⁶¹² Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II*, Πορεία, Αθήνα 1993, σσ. 46-47.

⁶¹³ 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 ευρύτατα 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.

⁶¹⁴ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II*, ό.π., σ. 22. πρβλ και τις προαναφερθείσες απόψεις της για την προφορική ιστορία.

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)». ⁶¹⁵

4. β. ΙΙΙ. Ο Μ. Γ. Μερακλής και η κοινωνική λαογραφία **[κοινωνικοϊστορική μέθοδος και αφηγήσεις ζωής]**

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». ⁶¹⁶

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». ⁶¹⁷

Ο όρος αστική λαογραφία παραπέμπει τόσο στη ζωή των κατοίκων στην πόλη (άστ), όσο και στην αστική τάξη ως άρχουσα τάξη. Μπορούμε να μιλάμε λοιπόν για λαογραφία όχι μόνο της υπαίθρου, αλλά και του άστεως και των διαφορών

⁶¹⁵ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές*, (πανεπιστημιακές σημειώσεις), Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 64-65.

⁶¹⁶ Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σ. 13.

⁶¹⁷ Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, ό.π., σσ. 13-14.

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.⁶¹⁸ Ως εκ τούτου η αστική ζωή στην Ελλάδα είναι έντονα νόθα, δεδομένου ότι υπάρχει μια έντονα αγροτοποιημένη ζωή.⁶¹⁹ 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.⁶²⁰ 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 απαλλαγμένοι από τη δεισιδαιμονία.⁶²¹

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.⁶²² Η συνέχεια λοιπόν

⁶¹⁸ Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, Καστανιώτης, Αθήνα 2004, σσ. 61-62.

⁶¹⁹ Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, ό.π., σ.64.

⁶²⁰ Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, ό.π., σ.67.

⁶²¹ Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, 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 ανθρωπίνης 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 σύγχρονη και νεότερη 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. Η. Bausinger, *Ο λαϊκός πολιτισμός στον κόσμο της τεχνολογίας*, μετ. Μ. Καπλάνογλου & Α. Κοντογιώργη, επιμ. Μ. Καπλάνογλου, Πατάκης, Αθήνα 2009.

⁶²² Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, 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.

προσδιορισμένη ως καταστάσεις και φαινόμενα που έμειναν αμετάβλητα στη διάρκεια των αιώνων είναι στο βάθος, καθ' εαυτήν, μία έννοια ιστορική. 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.⁶²³ 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.⁶²⁴ 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 αντανakλώνται οι συνθήκες αυτές στα παρηγμένα από τις ίδιες λαογραφικά φαινόμενα, τα πολιτισμικά προϊόντα».⁶²⁵

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,

⁶²³ Στην ίδια γραμμή κινείται και η Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II*, 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».

⁶²⁴ Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, ό.π., σσ. 16-19.

⁶²⁵ Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, ό.π., σ. 19.

τον Νοέμβριο του 1998, ο Μερακλής, νεκρολογώντας τη συνάδελφό του, παρατηρούσε: «φαινόμενα ιστορικά 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».⁶²⁶

4. β. IV. Πηγές της έρευνας

Οι ιστορικοί, στην προσπάθειά τους να ανασυνθέσουν το παρελθόν, στηρίζονται σε κάθε λογής κατάλοιπα αυτού, τις πηγές, τις οποίες διακρίνουν σε άμεσες και έμμεσες. Άμεσες ή πρωτογενείς είναι όσες προέρχονται από μια συγκεκριμένη περίοδο του παρελθόντος, σύγχρονη με αυτή που μελετά ο ιστορικός. Οι άμεσες είναι: συνθήκες, νομοθεσίες, έγγραφα ανήκοντα στην εποχή που αναφέρονται, νομίσματα, μνημεία, όλα τα υλικά δηλαδή κατάλοιπα του παρελθόντος, και στη σύγχρονη εποχή τα οπτικοακουστικά μέσα. Έμμεσες ή δευτερογενείς πηγές είναι οι μεταγενέστερες ερμηνείες που εκφράζουν τη γνώμη που είχε ο συγγραφέας για τα γεγονότα της εποχής του. Κυρίως δευτερογενές υλικό είναι τα ιστοριογραφικά έργα, αλλά και η χρονογραφία, τα Αγιογραφικά κείμενα, τα απομνημονεύματα, η λογοτεχνία και η γλώσσα.⁶²⁷

Ο ιστορικός ενδιαφέρεται φυσικά για την αξιοπιστία των πηγών που χρησιμοποιεί. Τόσο ο ίδιος, όσο και οι τυχόν αυτόπτες μάρτυρες των γεγονότων βλέπουν τα πράγματα από τη δική τους οπτική γωνία, δεδομένου ότι οι προσωπικές συμπάθειες ή αντιπάθειες για πρόσωπα ή καταστάσεις, φιλοδοξίες, συμφέροντα και

⁶²⁶ 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. Πούχγερ, *Ιστορική λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων*, Αρμός, Αθήνα 2010, σσ. 11-25.

⁶²⁷ Δ. Κ. Μαυροσκούφης, *Αναζητώντας τα ίχνη της Ιστορίας. Ιστοριογραφία, διδακτική μεθοδολογία και ιστορικές πηγές*, Αφοι Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2005.

γενικά το σύστημα ιδεολογίας του καθενός συσκοτίζουν την αλήθεια. Αυτό είχε ήδη επισημανθεί από τον Θουκυδίδη, ο οποίος σχετικά με τις πολεμικές επιχειρήσεις χρησιμοποίησε ως πηγές την προσωπική του εμπειρία και την εμπειρία αυτών που θεωρούσε πιο αξιόπιστους. Παρά την επίπονη αναζήτηση της αλήθειας, ώστε να καταστεί το έργο του 'κτῆμα ες αεί', ο μεγάλος ιστορικός παρατηρεί: «Με πολλή δυσκολία βρισκόταν η αλήθεια, διότι, όσοι ήταν παρόντες σε κάθε πολεμική επιχείρηση, δεν έλεγαν τα ίδια πράγματα για τα ίδια γεγονότα, αλλά ανάλογα με την εύνοια που είχε ο καθένας για τον έναν ή τον άλλον από τους αντιπάλους ή ανάλογα με τη μνήμη του».⁶²⁸

Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι -σύμφωνα με τη μεταμοντέρνα ιστοριογραφική οπτική- η εύρεση της αλήθειας είναι αδύνατη, επειδή υπάρχουν τόσες αλήθειες, όσες και οι αφηγήσεις, οπότε και κυριαρχεί ένας απόλυτος υποκειμενισμός. Ούτε πάλι η ιστορική αλήθεια είναι μια και μοναδική, όπως θέλει η παραδοσιακή ιστοριογραφία. Για τη μοντέρνα οπτική η αλήθεια είναι σχετική, υπάρχουν δηλαδή πολλές αλήθειες, επομένως η αντικειμενικότητα εξαρτάται από την ένταξη των πηγών στα ιστορικά συμφραζόμενα που ανήκουν.⁶²⁹ Απαιτείται δηλαδή συστηματική σύγκριση των πηγών, ώστε να καταδειχθεί με ποιόν τρόπο τα ιστορικά υποκείμενα αντιμετώπισαν, βίωσαν και επηρέασαν τις κοινωνικές καταστάσεις, αλλά και πώς το πολιτισμικό και κοινωνικό πλαίσιο, όπου ανήκαν, καθόρισε την επιλογή συγκεκριμένων τρόπων δράσης τους. Μέσα από αυτή τη διαντίδραση αναδεικνύεται ο πλουραλισμός των απόψεων, το πώς δηλαδή το κάθε άτομο αντιλαμβάνεται με το δικό του ιδιαίτερο τρόπο τον πολιτισμό κινητοποιώντας δικές του έξεις και στρατηγικές, προκειμένου να μετάσχει και να ελέγξει τα κοινωνικά πεδία.⁶³⁰ Ταυτόχρονα αναδεικνύεται ο τρόπος ζωής μιας κοινωνίας μάλλον ως συνισταμένη της δράσης των μελών της και των ομάδων της παρά ως άκαμπτη και αναλλοίωτη δομή, από την οποία τα άτομα δεν μπορούν να ξεφύγουν. Οι κοινωνίες, ακόμη και οι πιο συντηρητικές, παρουσιάζουν εν τέλει εξαιρετική ποικιλομορφία και συνθετότητα, ή αν θέλετε πολλαπλές αλήθειες, οι οποίες συγκροτούν τις ταυτότητές τους πέρα από στερεότυπα και ρατσιστικές αντιλήψεις και οι οποίες αποκαλύπτονται με την εύρεση, τη σύγκριση και την ερμηνεία όσον το δυνατόν περισσότερων δεδομένων-πηγών.

⁶²⁸ Θουκυδίδης, Α 1, 22.

⁶²⁹ Δ. Κ. Μαυροσκούφης, *Η ιστορία μέσα κι έξω από το σχολείο*, Δημοτική Βιβλιοθήκη Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 1-2., όπου ταξινομεί τις ιστοριογραφικές οπτικές σε τρεις κατηγορίες: παραδοσιακή, μοντέρνα και μεταμοντέρνα.

⁶³⁰ P. Bourdieu, «Μερικές ιδιότητες των πεδίων», *ΕΚΚΕ* 80, μετ. Ν. Παναγιωτόπουλος & Π. Γεωργίου, Αθήνα 1991, σσ. 3-5.

Ως εκ τούτου στην παρούσα διατριβή οι κατ' εξοχήν πηγές μου, οι προφορικές μαρτυρίες που κατέγραψα με επιτόπια έρευνα, όχι μόνον αντιπαραβλήθηκαν μεταξύ τους στα πλαίσια μιας δομικής ερμηνευτικής προσέγγισης επί τη βάσει μιας πυκνής περιγραφής, όπως προαναφέρθηκε, αλλά συνδυάστηκαν και με τις παρακάτω πηγές:⁶³¹

(α). Λαογραφικά αρχεία της Φιλοσοφικής Σχολής Αθηνών και της Φιλοσοφικής Σχολής του Α.Π.Θ. καθώς και του Κέντρου Ερεύνες της Ελληνικής Λαογραφίας. Πρόκειται κυρίως για εργασίες φοιτητών -ή και άλλων ερευνητών, όπως δασκάλων- οι οποίοι ανέλαβαν να συλλέξουν λαογραφικό υλικό από τα χωριά τους με επιτόπια έρευνα. Στις περισσότερες από αυτές τις εργασίες έχει ακολουθηθεί και η μέθοδος της ημικατευθυνόμενης συνέντευξης, δεδομένου ότι αρκετά από τα δεδομένα παρατίθενται, όπως ακριβώς τα είχαν διηγηθεί οι μεγαλύτεροι άνθρωποι στους τότε φοιτητές. Διατηρήθηκε δηλαδή ο ευθύς λόγος των ομιλούντων με τους ιδιοματισμούς και σημειώθηκαν τα ονόματα και οι ηλικίες τους. Στην παρούσα εργασία χρησιμοποίησα τα λόγια των υποκειμένων εκείνων των συνεντεύξεων, όπως ακριβώς τις δικές μου.⁶³² Οι «από δεύτερο χέρι» αυτές μαρτυρίες κάλυψαν ένα χρονολογικό κενό, το οποίο βέβαια δεν μπορούσα να ερευνήσω ζωντανά και συνέβαλαν στην ανασύνθεση του τρόπου ζωής των Καραγκούνηδων σε όλη τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα.

(β). Φωτογραφικό υλικό, αλλά και γραπτά τεκμήρια από το αρχείο του Ιστορικού και Λαογραφικού Μουσείου Καρδίτσας, Λάμπρου και Ναυσικάς Σακελλαρίου. (π.χ φυλαχτά, παλιές φωτογραφίες, χειρόγραφα κλπ)

(γ). Λαϊκή λογοτεχνία και κυρίως παραμύθια από τη Λαογραφική Εταιρεία Αθηνών, όπου χρησιμοποίησα το αρχείο του Γ. Μέγα. Στην ανάλυση αυτού του είδους των πηγών ακολουθεί ξεχωριστή ενότητα, δεδομένου ότι η λαϊκή λογοτεχνία ανήκει στον τομέα της ιδεολογίας και οι πληροφορίες που περιέχει για την κοινωνική πραγματικότητα είναι κρυπτογραφημένες.⁶³³ Απαιτείται λοιπόν η ένταξή τους στα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα που ανήκει.

⁶³¹ Για μια συστηματική ταξινόμηση των πηγών του λαϊκού πολιτισμού στα πλαίσια της ιστορικής εθνογραφίας βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II*, Πορεία, Αθήνα 1993, σσ. 125-132.

⁶³² Για τον τρόπο ταξινόμησης και παραπομπής βλ. βιβλιογραφία.

⁶³³ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II*, ό.π., σσ. 141-142.

Κεφάλαιο 5

Η ιστορία των κατοίκων

*Κάποτε μάς λείπει το σιτάρι,
κάποτε έχουμε καλή σοδειά.
Ωστόσο πηγαίναμε ζώντας,
ζώντας και ψευτοζώντας.*

*Τ.Σ. Έλιοτ, Φονικό στην εκκλησιά*⁶³⁴

Στην πεδινή Θεσσαλία -και ιδίως στη Δυτική- ζουν οι *Καραγκούνηδες* ή πιο ηχηρά *Γκαραγκούνηδες*. Η προέλευση του ονόματος τους, ωστόσο, δεν έχει διευκρινισθεί και η ετυμολογία του όρου *Καραγκούνης* είναι πράγματι σκοτεινή και αδιευκρίνιστη, δεδομένου ότι απαντά σε γραπτές πηγές στους αρκετά προχωρημένους χρόνους της Τουρκοκρατίας. Οι περιηγητές υποστηρίζουν ότι το όνομα το έδωσαν οι Τούρκοι κατακτητές και οι περισσότεροι ερευνητές συμφωνούν ότι πρόκειται για τους πεδινούς κατοίκους της Θεσσαλίας εν αντιθέσει με τους άλλους κατοίκους αυτής, δηλαδή τους Βλάχους και τους Σαρακατσάνους.⁶³⁵ Πρόκειται για γεωργούς που καλλιεργούν τη θεσσαλική γη για αιώνες και μάλιστα θεωρούνται από αρκετούς ντόπιους λαογράφους και άλλους μελετητές που ακολουθούν τη ρομαντική ιδεολογία της αρχαιοελληνικής καταγωγής και συνέχειας, μακρινοί απόγονοι των αρχαίων Θεσσαλών πενεστών.⁶³⁶

⁶³⁴ Τ. Σ. Έλιοτ, *Φονικό στην εκκλησιά*, μετ. Γ. Σεφέρης, Ίκαρος, Αθήνα 2008, σ. 26.

⁶³⁵ Αποκλειστικά για τους Καραγκούνηδες και τον τρόπο ζωής τους οι εγκυρότερες μελέτες είναι: Γ. Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες*, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία των Θεσσαλών, Αθήνα 1980. Ν. Καραφύλλης, *Το Μοσχολούρι διηγείται τη δόξα του*, Άρνη, Καρδίτσα 2005. Ζ. Τζιαμούρτας, *Λαογραφική Πινακοθήκη των Καραγκούνηδων*, Έξαρχος, Καρδίτσα 2003. Χ. Σ. Ντούλας, *Οι Καραγκούνηδες της Θεσσαλίας. Συγκριτική ιστορική, γλωσσολογική και λαογραφική μελέτη*, Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2011.

⁶³⁶ Στη Θεσσαλία πρώτα κατοικούσαν Βοιωτοί και Αιολείς. Εξήντα χρόνια μετά την άλωση της Τροίας ακολουθεί η κάθοδος και η εγκατάσταση των Θεσσαλών από τη Θεσπρωτία της Ηπείρου στην περιοχή της Άρνης. Οι Βοιωτοί που έμεναν εκεί εκτοπίστηκαν στη σημερινή περιοχή της Βοιωτίας και προς τα ορεινά των Αγράφων. Όσοι όμως παρέμειναν στην περιοχή τους ονομάστηκαν 'Μενέσται', ακριβώς επειδή δεν εγκατέλειψαν τον τόπο τους, αλλά και 'Πενέσται', διότι ήταν φτωχοί (πένης=φτωχός). Αυτοί θεωρούνται πρόγονοι των Καραγκούνηδων. Οι δε Θεσσαλοί επιδρομείς ονόμασαν τη χώρα που εισέβαλαν Θεσσαλία, δηλαδή «θέση άλλη», σε αντίθεση με την περιοχή της προέλευσής τους, τη Θεσπρωτία «θέση-πρώτη». Η παρετυμολογία είναι συνήθης στις παραδόσεις. Τελικά οι επιδρομείς των Θεσσαλών και οι παραμείναντες Αιολοβοιωτοί κατέληξαν στη «Συνθήκη της Άρνης», σύμφωνα με την οποία οι Θεσσαλοί εγγυώντο την ασφάλεια των Αιολοβοιωτών. Σε αντάλλαγμα οι τελευταίοι παρέδιδαν στους Θεσσαλούς ένα μέρος από την παραγωγή τους. Για τα ζητήματα αυτά πρβλ. Θουκυδίδης, Α' 12. Δ. Γ. Σιούφας, *Καρδίτσα. Γενναία φύτρα*, Σαββάλας, Αθήνα 2006, σσ. 25-30. Ν.

Συστηματικά με την προβληματική του όρου *Καραγκούνης* ασχολήθηκε ο Ν. Καραφύλλης, ο οποίος τους προσδίδει το χαρακτήρα τοπικής φυλής, διότι -σύμφωνα με το λεξικό της Ουνέσκο- αποτελούν «σύστημα κοινωνικής οργάνωσης, το οποίο περιλαμβάνει διάφορες τοπικές ομάδες».⁶³⁷ Ο Καραφύλλης σταχυολόγησε και παρέθεσε τις εξής επτά ετυμολογικές εκδοχές για την ονομασία τους, τις οποίες όμως κρίνει επιστημονικά αβάσιμες:

«α) από το τουρκικό KARA (= ο μέλας, ο μαύρος) + το τουρκικό ουσιαστικό GUN (= η ημέρα, ο καιρός, η εποχή)

β) από το τουρκικό KARA + το τουρκικό επίσης GUNES (ο ήλιος)

γ) από το τουρκικό KARA + το τουρκικό επίσης YUN (=το έριο, το μαλλί του προβάτου)

δ) από το τουρκικό KARA = το τουρκικό επίσης YNAN (= Έλληνας)

ε) από το τουρκικό KARA = το λατινικό GUNA (= κατεργασμένο δέρμα ζώου με το τρίχωμά του)

στ) από το τουρκικό KARA + το ουσιαστικό γούνος (= γόνος, σπόρος) και δηλώνει τον πρώτο γόνο ή σπόρο, τον αρχικό πρωτόγονο άνθρωπο.

ζ) από το ελληνικό κάρα (=κρανίο, κεφαλή) + το ρήμα κουνώ, και δηλώνει αυτόν που κουνάει το κεφάλι».⁶³⁸

Αξίζει να αναφέρουμε τις απόψεις περιηγητών και μελετητών για τους Καραγκούνηδες, στις οποίες θα εντοπίσουμε και τις παραπάνω εκδοχές, όχι τόσο για να ετυμολογήσουμε τον όρο, όσο γιατί οι περιγραφές αυτές παρέχουν σημαντικές πληροφορίες για τον τρόπο ζωής τους.

5. α. Ξένοι Περιηγητές

Αποτιμώντας τον ρόλο των ξένων περιηγητών στην Ελλάδα ως ιστορική πηγή ο Κ. Σιμόπουλος παρατηρεί ότι τα έργα του ιστορικού και του ταξιδιώτη συμβαδίζουν, διότι «έχουν τις ίδιες αξιώσεις για ηθική ευθύνη, ευσυνειδησία και

Καραφύλλης, «Η συνθήκη της Άρνης» στο: *Καρδίσιώτικα χρονικά τ. Ι*, Καρδίτσα: Εταιρεία Καρδίσιωτικών μελετών 1995, σ. 35.

⁶³⁷ Ν. Καραφύλλης, «οι Καραγκούνηδες μέσα από παραδόσεις και πηγές» στο: *Η Γνώμη της Καρδίτσας*, τ.8, Καρδίτσα 1993, σσ. 30-31. Βλ. και *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών Unesco*, τ. Γ, μετ. Π. Κ. Λαμπριάς, επ. Γ. Β. Καββαδίας, Ελληνική Παιδεία, σσ. 1050-1053.

⁶³⁸ Ν. Καραφύλλης, ό.π. τ. 9, σ. 30. και Ν. Καραφύλλης, *Το Μοσχολούρι διηγείται τη δόξα του*, ό.π., σσ. 61-62.

αντικειμενικότητα. Ο ιστορικός παραθέτει τα γεγονότα και την ερμηνεία τους. Ο περιηγητής καταχωρεί τις δικές του εμπειρίες. Απαθανατίζει το σκηνικό μιας δεδομένης στιγμής».⁶³⁹

Οι ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα, αποτελούν, πράγματι, σημαντική πηγή όχι μόνο για την ιστορία, αλλά και για τη λαογραφία και την κοινωνιολογία, αφού δεν περιορίζονταν σε απλές περιγραφές των όσων παράξενων και αξιοπερίεργων έβλεπαν, αλλά προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν την πραγματικότητα μέσα από τα λόγια και τις αφηγήσεις των ανθρώπων που συναντούσαν. Επομένως τα συμπεράσματά τους, λέει η Α. Λυδάκη, δεν διαφέρουν σχεδόν καθόλου από αυτά των κοινωνικών επιστημόνων, δεδομένου μάλιστα ότι απεικονίζουν την καθημερινότητα και το σύνολο της ζωής των κοινωνιών που επισκέπτονται.⁶⁴⁰

Όσον αφορά τους Καραγκούνηδες όμως και το Θεσσαλικό κάμπο, οι αναφορές των ξένων περιηγητών είναι λίγες. Η παλαιότερη επί παραδείγματι περιγραφή της πόλης της Καρδίτσας και των κατοίκων της, είναι του Τούρκου περιηγητή του 17^{ου} αι., Ε. Τσελεμπί: «Η Καρδίτσα είναι χτισμένη σε μια πεδιάδα. Μέσα στην αγορά έχει το τζαμί του Κασίμ Τσαούς. Είναι κεραμοσκεπές και έχει πολλούς πιστούς. Έχει ένα σχολείο, έναν τεκέ (ησυχαστήριο δερβίσιδων), τρία χάνια, ένα μικρό χαμάμ (λουτρό) και 1000 σπίτια κεραμοσκεπή με κήπους. Οι κάτοικοι μιλούν ελληνικά και οι περισσότεροι είναι άθρησκοι (χριστιανοί)».⁶⁴¹ Ο Τσελεμπί περιγράφει το χώρο και τα τουρκικά κτίσματα της πόλης, ενώ, όσον αφορά τον πληθυσμό, περιορίζεται στο να τον διακρίνει σε Τούρκους και σε χριστιανούς - άπιστους. Καμία άλλη αναφορά δεν γίνεται για περαιτέρω σύνθεση του πληθυσμού.

Τον όρο *Καραγκούνηδες* αναφέρει Ο Άγγλος περιηγητής W. Leake στην περιοδεία του στην Ήπειρο στα 1809, για να χαρακτηρίσει μ' αυτόν τους αρχιτσέλιγκες που προσέρχονταν στον Αλή Πασά, για να πληρώσουν τον ετήσιο φόρο τους: «Ονομάζονται ενταύθα Καραγκούνηδες, ήτοι μαύρες κάπες, διακρινόμενοι ούτω των Βλάχων, καίτοι, αλλαχού και μάλιστα εν τη κοινή γλώσση των Ιωαννίνων, συνηθίζεται ν' αποκαλούνται πάντες ούτοι Καραγκούνηδες, καθ'

⁶³⁹ Κ. Σιμόπουλος, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, τόμος Α', 330 μ.Χ-1700, Εισαγωγικά, Αθήνα 1984, σ. 7.

⁶⁴⁰ Α. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σσ. 105-106. Κ. Σιμόπουλος, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, τόμος Β', 1700-1800, Εισαγωγικά, Αθήνα 1973, σ. 20.

⁶⁴¹ Θ. Παλιούγκας, «Η Θεσσαλία στο οδοιπορικό του περιηγητή Εβλιγιά Τσελέμπεη (1688)», *Θεσσαλία, Ιστορικές Πηγές*, τ.Β, Ε.Τ.Ε.Δ.Κ., Λάρισα 2006, σ. 11.

όσον η μαύρη ή λευκή κάπα, δεν αποτελεί πλέον εξαίρεσιν». ⁶⁴² Ο Leake αναφέρεται σε κατοίκους της Ηπείρου, οι οποίοι ονομάζονταν Καραγκούνηδες λόγω της μαύρης επένδυσής τους, αλλά καμία σχέση δεν είχαν με τους Καραγκούνηδες της Δ. Θεσσαλίας. Φαίνεται ότι ο όρος *καραγκούνης* χρησιμοποιείτο συνεκδοχικά, για τον καθέναν που φορούσε μαύρη επένδυση, αν και η μαύρη κάπα των Καραγκούνηδων του Leake και η λευκή των Βλάχων κάπου έπαψε να αποτελεί ειδοποιό διαφορά. Οι Καραγκούνηδες λοιπόν του Leake δεν ταυτίζονται απλώς με τους Βλάχους της Ηπείρου, αλλά είναι βλάχοι με μαύρη κάπα, δεδομένου μάλιστα ότι στο οδοιπορικό του ο Leake θα πει ότι στα Κάπρενα, χωριό μεταξύ λίμνης Κάρλας και Βόλου, οι κάτοικοι είχαν χτίσει καλύβες για τους Βλάχους που: «έρχονταν σ' αυτό εδώ το μέρος της Θεσσαλίας με τα πρόβατά τους το χειμώνα και ενοικιάζουν σ' αυτούς καλύβες και βοσκοτόπια. Από τους Έλληνες της Θεσσαλίας οι Βλάχοι αυτοί καλούνται 'Καραγκούνηδες' από τα μαύρα καλύμματα της κεφαλής που φορούν». ⁶⁴³ «Εδώ έχουμε μια παράξενη διαπίστωση: -παρατηρεί Καραφύλλης- οι Έλληνες της Θεσσαλίας -μάλλον μόνο της περιοχής Αλμυρού- αποκαλούσαν Καραγκούνηδες τους Βλάχους που ξεχειμάζαν εκεί τα πρόβατα. Η σύγχυση Βλάχων και Καραγκούνηδων και εδώ προφανής! Τα μαύρα καλύμματα της κεφαλής των Βλάχων εκείνων τους έφερναν εξωτερικά κοντά στους Καραγκούνηδες [της Δ. Θεσσαλίας]. Κι όμως Βλάχοι και Καραγκούνηδες κανέναν συγχρωτισμό ή επιμειξία δεν είχαν». ⁶⁴⁴ Ο Leake συνεχίζοντας την περιοδία του στη Δ. Θεσσαλία, στις 4 Ιαν. 1810 πέρασε διαδοχικά από τα Φάρσαλα, τη Ματαράγκα, το Παζαράκι και τους Σοφάδες. Παρατηρεί ότι η πεδιάδα γύρω από τα δύο τελευταία χωριά παράγει εκτός από σιτηρά και σουσάμι, λόγω έλλειψης ελαιοδέντρων στην περιοχή. ⁶⁴⁵ Την επομένη -5 Ιαν. 1810- θα επισκέφτηκε το Μοσχολούρι, έπειτα το Καπουτσί και κατέλυσε στην Καρδίτσα, για την οποία λέει ότι «έχει μεταξύ 500-600 σπιτιών σκορπισμένων σε μεγάλη εδαφική έκταση, με μια μικρή μόνον αναλογία ελληνικών. Καίτοι κτισμένη σε χαμηλό και ελώδες μέρος, το κλίμα της δεν είναι τόσο ανθυγιεινό. Ανήκει στα Τρίκαλα και συνεπώς πληρώνει όλες τις εισφορές της στον Αλή Πασά. ⁶⁴⁶ Αυτό δεν θα ήταν και

⁶⁴² Σ. Αραβαντινός, *Ιστορία του Αλή Πασά του Τεπελενλή*, Κουσουλίνος, Αθήνα 1895, σ. 519.

⁶⁴³ W. Leake, *Η Θεσσαλία*, μετ. Γ. Δ. Στάθη, Αφοι Σχοινά, Βόλος 1969, σ. 121.

⁶⁴⁴ Ν. Καραφύλλης, *Το Μοσχολούρι διηγείται τη δόξα του*, Άρνη, Καρδίτσα 2005, σ. 65.

⁶⁴⁵ W. Leake, *Η Θεσσαλία*, ό.π., σ.131.

⁶⁴⁶ Από το 1470 ως την εποχή που γράφει ο Leake-1809-, η Θεσσαλία ήταν σαντζάκι με έδρα τα Τρίκαλα, στα οποία υπαγόταν και η Καρδίτσα μαζί με τη Λάρισα, τον Βόλο, τα Φάρσαλα και την Ελασσόνα. Το σαντζάκι της Θεσσαλίας από το 1787 το διοικούσε ο Αλή Πασάς που ήταν διοικητής των Ιωαννίνων και των Τρικάλων. Για το διοικητικό σύστημα των Οθωμανών στη Θεσσαλία, βλ. Β. Κ.

πολύ βαρύ για τους Τούρκους, που σε μια τέτοια γόνιμη περιφέρεια μπορούσαν κάλλιστα να ζουν εν ανέσει αντί της φτώχειας και ερειπώσεως που παρουσιάζουν οι κατοικίες τους, εάν είχαν έστω και λίγη φιλοπονία». ⁶⁴⁷ Σειρά έχουν τις επόμενες δύο μέρες το Μπλάσδο, η Παραπράστανη, η Μαγουλίτσα, η Λοξάδα και από εκεί το Φανάρι και το Μαυρομάτι. Καμία αναφορά όμως δεν κάνει ο Άγγλος περιηγητής για το όνομα των πεδινών κατοίκων της Δ. Θεσσαλίας.

Ο Γάλλος φιλέλληνας G. D. Eichthal επισκέφτηκε την Ελλάδα στην οθωνική περίοδο, ανέλαβε εργασία στον διοικητικό τομέα και συνδέθηκε με τον Κωλέττη και το Γαλλικό κόμμα. Στο έργο του «Η Ελλάς του 1833-1835» αποκαλεί τους Βλάχους νομάδες της περιοχής της Αταλάντης, Καραγκούνδες: «21 Νοεμβρίου/3 Δεκεμβρίου [1834] -Εκ Μαρτινίου εις Αταλάντην, Ωραίον χωρίον [τα Προσκυνά]. Εις την πεδιάδα κατασκηνωμένοι Καραγκούνδες. Σημεία ευεξίας και φιλεργίας. Ο αρχηγός των, μετά του οποίου συνωμίλησα, ηγόρασε το μοναστήριον της Αγίας Τριάδος προς χειμερινήν διαμονήν των. - Κατά το θέρος δεν δύνανται λέγει να μένουν σταθερώς εις εν μέρος -Άφιξις εις Αταλάντην- Διαμονή μέχρι της 7^{ης} του μηνός». ⁶⁴⁸

Τέλος ο Γάλλος περιηγητής L. Heuzey, ο οποίος πέρασε από τη Θεσσαλία στα 1858 στο οδοιπορικό του σημειώνει: «18, 19, και 20 Ιουλίου 1858. Τα ερείπια που ονομάζονται Αλήφακα, βρίσκονται σε μια πλαγιά που δεσπόζει κοντά στο ρέμα του Πηνειού. Είναι γνωστά στους κατοίκους με το όνομα Βλαχόκαστρο (το κάστρο των Βλάχων) και με το όνομα Δοβρούτσι. [...] Περπατώντας ανάμεσα στα ερείπια έχω για οδηγό τον παπά του Αλήφακα, έναν μικρόσωμο άνδρα με έρρινη φωνή, δεδηλωμένο εχθρό των Τούρκων. Μ' αυτόν η συζήτηση στρέφεται αμέσως στην πολιτική. Λέει επιγραμματικά τη γνώμη του με μια φράση που επαναλαμβάνει κάθε στιγμή σαν επωδό: 'ο αγάς είναι κακός' περικλείοντας σ' αυτό το όνομα όλους τους Οθωμανούς κυρίαρχους κατόχους της γης. Μάταια του αναπτύσσω την τρέχουσα θεωρία σύμφωνα με την οποία οι Τούρκοι και οι Έλληνες θα έπρεπε να συνενωθούν, αφού το μεν τουρκικό στοιχείο αντιπροσωπεύει τη στρατιωτική δύναμη, το δε ελληνικό την πνευματική και εμπορική κίνηση. Μου απαντά με έναν τόνο βιβλικής κατάρας: 'τι το θέλεις το παλιούρι εις το παλιό αμπέλι; Πάστρα, πάστρα'. Μαθαίνω

Σπανός, *Οι οικισμοί της Βορειοδυτικής Θεσσαλίας κατά την Τουρκοκρατία*, Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2004, σσ. 20-26.

⁶⁴⁷ W. Leake, *Η Θεσσαλία*, ό.π., σσ.132-133.

⁶⁴⁸ G.D'Eichthal, *Η Ελλάς του 1833-1835*, μετ. Δ. Βικέλα, Τραπεζική Οικονομοτεχνική Επιθεώρηση, Αθήνα 1968, σ. 58.

απ' αυτόν τους δυο πρώτους στίχους ενός τραγουδιού που ο λαός τραγουδούσε κατά τη διάρκεια του Κριμαϊκού Πολέμου: 'Αγγλία και Φραγκιά /μην πετάτε τα φλουριά'. Από τα ερείπια του Αλήφακα ως το Βλοχό, άλλο φτωχό τσιφλίκι, θέλουμε περίπου δύο ώρες. [...] Η οικογένεια του χωρικού, στο σπίτι του οποίου φιλοξενούμαστε, αριθμεί μισή δωδεκάδα πανάσχημα κορίτσια. Σε όλα τα χωριά του κάμπου, σε αντίθεση με τις πόλεις, η φυσιογνωμία δεν έχει τίποτε το ελληνικό. Τα πρόσωπα ακόμη και τα γυναικεία έχουν κάτι το βαρύ και το άγριο. Νομίζει κανείς ότι βλέπει γύρω του εξελληνισμένους απογόνους μιας άλλης φυλής, σλαβικής, βλαχικής ή βουλγαρικής. Τους λένε Καραγκούνηδες, όνομα που δεν το δέχονται αδιαμαρτύρητα και το θεωρούν σαν ένα καθόλου κολακευτικό παρατσούκλι. Αυτός ο όρος που γενικά χρησιμοποιείται στη Θεσσαλία για τους αγρότες, φαίνεται να προέρχεται από δύο τουρκικές λέξεις, *κάρας* και *γούνα*, δηλαδή μαύρη κάπα. Είναι ένα είδος πανωφόρι χωρίς μανίκια, από χοντρό μαύρο μαλλί με κόκκινη μπορντούρα που έρχεται σε αντίθεση με τα άσπρα βαμβακερά τους ρούχα. Οι άνδρες καλύπτουν τα μαλλιά τους με έναν άσπρο σκούφο που συγκρατείται γύρω από το κεφάλι με ένα ύφασμα μπλε ή μαύρο. Οι γυναίκες φορούν την ίδια γούνα από μαύρο μαλλί, αλλά τα πουκάμισά τους είναι διακοσμημένα με μερικά κεντήματα και σφιγμένα στο στήθος με μαύρα κορδόνια. Η ενδυμασία συμπληρώνεται από μια ποδιά, όπου κυριαρχεί το κόκκινο χρώμα. Στα μαλλιά τους έχουν μια μικρή τόκα χωρίς νομίσματα, που έχει γύρω –γύρω κοτσίδες και ένα μαντίλι με μαύρα και κόκκινα κρόσια. Όλα αυτά είναι εξάλλου χωριάτικα και αταίριαστα μεταξύ τους».⁶⁴⁹

Με βάση τις παραπάνω μαρτυρίες των ξένων περιηγητών φαίνεται πως ο όρος *Καραγκούνης* χρησιμοποιείτο συμβατικά, για να δηλώσει τον οποιονδήποτε φορούσε μαύρη επένδυση, είτε ορεινό είτε πεδινό. Αν και η άποψη αυτή ενισχύει την τουρκική προέλευση του όρου *Καραγκούνης*, (δηλ. Καρα (=μαύρος)+ Γούνα), εν τούτοις δεν μπορεί να αποδειχθεί με ακρίβεια. Ο Καββαδίας τη θεωρεί επιστημονικά αβάσιμη,⁶⁵⁰ όπως και ο Καραφύλλης, ο οποίος πιστεύει ότι, επειδή οι κάτοικοι φέρουν την ονομασία *Καραγκούνηδες* με υπερηφάνεια και αυταρέσκεια, θα πρέπει να είμαστε επιφυλακτικοί στην παραδοχή των Τούρκων ως νουνών τους.⁶⁵¹ Πιθανότερο είναι,

⁶⁴⁹ L. Heuzey, *Οδοιπορικό στην τουρκοκρατούμενη Θεσσαλία το 1858*, μετ. Χ. Ι. Δημητρόπουλος, Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 1991, σσ. 102-103.

⁶⁵⁰ Γ. Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες*, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία των Θεσσαλών, Αθήνα 1980, σ. 16.

⁶⁵¹ Ας μην ξεχνάμε όμως ότι οι Τούρκοι «βάφτισαν» τα περισσότερα χωριά του κάμπου και παρά την μετονομασία αυτών στα νεότερα χρόνια, αρκετοί ηλικιωμένοι κάτοικοι χρησιμοποιούν ακόμη και σήμερα χωρίς κανένα πρόβλημα τα παλαιά τουρκικά ονόματα. Για τη μετονομασία των κοινοτήτων

κατά τη γνώμη του, ο όρος να προέρχεται από το κάρα=κεφαλή + γούνος=ύψωμα ή και γουνίον=είδος κάπας των Βυζαντινών, άποψη όμως που πάλι δεν μπορεί να αποδειχθεί.⁶⁵²

Όσον αφορά τώρα τις όχι και τόσο κολακευτικές περιγραφές του L. Heuzey για τους Καραγκούνηδες, ο οποίος εξεπλάγη αφενός μεν από την άρνηση των Ελλήνων να συνενωθούν με τους Τούρκους και αφετέρου από την ασχήμια και την τραχύτητα των φυσιογνωμιών που δεν ταίριαζε σε πρόσωπα Ελλήνων, όπως τα είχε φανταστεί ο Γάλλος περιηγητής, ας σκεφτούμε την άποψη της Α. Κυριακίδου-Νέστορος, η οποία αποτιμώντας το ρόλο των περιηγητών ως πηγή για τον λαϊκό πολιτισμό, επισημαίνει: «Ευρωπαίοι οι περισσότεροι σαν ξένοι εντυπωσιάζονται από τις περίεργες συνήθειες των διαφόρων τόπων και τις περιγράφουν. Αλλά περιγράφουν πράγματι αυτό που βλέπουν; Η απόσταση που τους χωρίζει από τους ντόπιους είναι πράγματι μεγάλη και η προκατάληψη (θρησκευτική ή πολιτική) λειτουργεί πάντοτε σαν ένας παραμορφωτικός φακός. Πάντως οι περιηγητές είναι μια πολύτιμη πηγή για τον λαϊκό πολιτισμό της τουρκοκρατίας».⁶⁵³ Η παραπάνω άποψη επιβεβαιώνεται πλήρως αν λάβουμε υπόψη μας ότι στις αρχές του 19^{ου} αι υπήρξε στην Ευρώπη ένας μέγας θαυμασμός για την κλασική Ελλάδα, η οποία υπήρξε δημιουργός ενός μεγάλου πολιτισμού που γαλούχησε τον ευρωπαϊκό κόσμο από την Αναγέννηση ως τον Διαφωτισμό. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν το ότι ακριβώς τότε αποκορυφώνεται το κίνημα του φιλελληνισμού. Όσοι από τους περιηγητές -όπως και από τους φιλέλληνες- που επισκέφτηκαν την Ελλάδα στις αρχές του 19^{ου} αι, περίμεναν να δουν τους απογόνους των αρχαίων Ελλήνων, όπως τους είχε πλάσει η ρομαντική ιδεολογία της εποχής, μάλλον απογοητεύτηκαν. Διαπίστωσαν οι Ευρωπαίοι ότι οι κάτοικοι της επαναστατημένης επικράτειας ούτε χιτώνες φορούσαν ούτε θύμιζαν εμφανισιακά αρχαίους Έλληνες, όπως τους φαντάζονταν εκείνοι με πρότυπο τα αρχαιοελληνικά

του Νομού Καρδίτσας βλ. Δ. Γ. Σιούφας, *Καρδίτσα. Γενναία φύτρα-άνθρωποι και γεγονότα*, Σαββάλας, Αθήνα 2006, σ. 243.

⁶⁵² Όπως επίσης δεν ευσταθεί ετυμολογικά, κατά τη γνώμη μου, η υποψία του Καραφύλλη ότι η λέξη Καραγκούνα αποτελεί ίσως γλωσσική εξέλιξη της ομηρικής 'καλλιγύναικος', της πόλης-περιοχής «Ελλάδος», που βρισκόταν κατά τους περισσότερους ερευνητές στο χώρο της Θεσσαλώτιδος. Ν. Καραφύλλης, *Το Μοσχολούρι διηγείται τη δόξα του*, Άρνη, Καρδίτσα 2005, σσ. 60-62. και Ν. Καραφύλλης, «Οι Καραγκούνηδες μέσα από παραδόσεις και πηγές», *Η Γνώμη της Καρδίτσας*, τ.9, Καρδίτσα 1993, σσ. 30-31.

⁶⁵³ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα II*, Πορεία, Αθήνα 1993, σ.133.

αγάλματα. Αντ' αυτού είδαν ανθρώπους με παραδοσιακές, κατά τόπους, φορεσιές, και μια πληγωμένη από τον πόλεμο χώρα με απαρχαιωμένες παραγωγικές δομές.⁶⁵⁴

5. β. Έλληνες λόγιοι

Αν και η απόσταση των περιηγητών από τις κοινωνίες που επισκέπτονταν ήταν πράγματι μεγάλη και οι προκαταλήψεις τους συσκοτίζουν την «αντικειμενικότητα», δεδομένου ότι, ως ξένοι, δεν μπορούσαν να καταλάβουν απόλυτα τον τρόπο ζωής «των άλλων», ας μην ξεχνάμε ότι αυτή ακριβώς η απόσταση τους απομάκρυνε και από οποιαδήποτε ιδεολογική και πολιτική χρήση των υπό έρευνα κοινωνιών. Οι περισσότεροι από τους ξένους ταξιδιώτες, παρακινούμενοι από τη «δίψα του ειδέναι», δεν είχαν λόγο να πουν ψέματα και εμφανίζονται πιο ακριβείς και πιο αντικειμενικοί στις παρατηρήσεις τους από τους Έλληνες λόγιους που έγραψαν για τις ίδιες κοινωνίες. Οι τελευταίοι είναι περισσότερο αυθαίρετοι στα συμπεράσματά τους, ιδεολογικά προκατειλημμένοι και εν τέλει αποδεικνύονται πολλές φορές πιο ξένοι από τους ξένους.

Για του λόγου το αληθές στο «Σύγχρονον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν» του Ελευθερουδάκη στο λήμμα Καραγκούνηδες, εκτός των άλλων, αναγράφεται: «Κοινώς θεωρούνται οι Καραγκούνηδες οκνηροί, περιορισμένου πνεύματος και δουλοπρεπείς και πολλά παροιμιαί και ανέκδοτα κυκλοφορούσι εις βάρος αυτών. Αφ' ετέρου εξαίρονται ούτοι ως ολιγαρκείς, καλοί πεζοπόροι και δεξιοί ιππείς».⁶⁵⁵

Καλύτερης αντιμετώπισης δεν έτυχαν οι Καραγκούνηδες και από ορισμένους μεμονωμένους μελετητές. Ο Ζ. Τζιαμούρτας στο έργο του «Λαογραφική Πινακοθήκη Καραγκουνηδών» μάς πληροφορεί για την άποψη του Α. Φιλαδελφέα που έγραφε στα 1897 ότι οι Καραγκούνηδες «είναι όντα, τα οποία δεν αξίζουν και τον ελάχιστον οίκτον» καθώς και του Δ. Αναστασόπουλου που στο περιοδικό 'Παναθήναια' τον Νοέμβριο του 1903 έγραφε: «είναι ομοιώματα ανθρώπων, όντα τα μόνα να εξηγήσουν την τρομακτικήν μεταξύ πιθήκων και ανθρώπων απόστασιν. Όντα, που

⁶⁵⁴ Για το κίνημα του φιλελληνισμού βλ. Α. Ε. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τομ. Δ, Ηρόδοτος, Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 676-691, όπου και γράφει: «Ο ρομαντισμός λοιπόν με τη βοήθεια του Κλασικισμού αναζητεί και αποκαλύπτει μία μακρινή και ξεχασμένη χώρα, την αγνοημένη και περιφρονημένη Ελλάδα, την οποία επιθυμεί να κάνει γνωστή στον κόσμο και να αποκαταστήσει. [...] ο Φιλελληνισμός λοιπόν γίνεται ένα εύχυμο κα δυνατό παρακλάδι του Ρομαντισμού, ένα επιμέρους φιλολογικό και καλλιτεχνικό κίνημα που στρέφει τους δημιουργούς του προς τις Ελληνικές χώρες, προς τους αρχαίους, αλλά και τους νέους Έλληνες». πρβλ επίσης: Α. Ε. Βακαλόπουλος, ό.π., τ. Ε. σσ. 576-577 και για τον 'κίβδηλο φιλελληνισμό' Α. Ε. Βακαλόπουλος, ό.π., τ. Στ. σ. 993.

⁶⁵⁵ *Σύγχρονον Εγκυκλοπαιδικόν λεξικόν*, Ελευθερουδάκης, Αθήνα 1927. τομ.7, σ.270.

έχουν ωραιότητα γεμάτην κτηνωδία, πώρωσιν, αδράνεια, πτωμαϊνων νεύρων. Μέσα στα όντα αυτά καμία δεν αφυπνίζεται επανάστασις προς απόκτησιν όρων ευζωίας. Οποίον βάθος μίσους και κακότητας!». ⁶⁵⁶

Τέτοιες επιφανειακές και άδικες κρίσεις εκφράζονται από ανθρώπους που καμία σχέση δεν είχαν με την πραγματικότητα, δεδομένου ότι οι παραπάνω λόγιοι, μάλλον διατυπώνουν απόψεις έπειτα από σύντομες, επιφανειακές επισκέψεις στην κοινωνία των Καραγκούνηδων. Φαίνεται ότι δεν είχαν αντιληφθεί την κακοδαιμονία και την αδράνεια της πολιτείας απέναντι στο αγροτικό ζήτημα στις αρχές του 20^{ου} αι., η οποία συνηγορούσε στη διατήρηση του καθεστώτος των τσιφλικάδων χωρίς να προβαίνει σε καμία αγροτική μεταρρύθμιση.

Ο Μ. Σάκκης προσδιορίζοντας τα πολιτιστικά και κοινωνιολογικά χαρακτηριστικά των Καραγκουνηδών λέει: «ο λαϊκός πολιτισμός του βουνίσιου ξεχωρίζει από εκείνο του Καραγκούνη. Ο βουνίσιος -όπως παντού σε όλη τη χώρα μας- θεωρείται πιο ξύπνιος, εργατικός και δραστήριος από τον καμπίσιο. Υπενθυμίζω πως ο καμπίσιος μπορεί και περπατάει στον κάμπο, στο ίσιωμα, και με κλειστά τα μάτια που λέει ο λόγος. Ενώ ο βουνίσιος είναι αναγκασμένος, από την ανώμαλη διαμόρφωση του εδάφους, να 'χει ορθάνοιχτα τα μάτια του, μη τύχει και στραβοπατήσει, πέσει και κτυπήσει ή και γκρεμιστεί». ⁶⁵⁷ Ο γεωγραφικός ντετερμινισμός του Σάκκη που θέλει τη διαμόρφωση του τοπίου ως κριτήριο ευφυίας, φυσικά και δεν ισχύει. ⁶⁵⁸ Η εργατικότητα των πεδινών, ιδίως των γυναικών, ήταν απaráμιλλη, καθώς και μεγάλο το ποσοστό των ανθρώπων του κάμπου που σπουδάζουν από τη δεκαετία του 1980 κ.εξ. -αν υποθέσουμε ότι αυτό αποτελεί κριτήριο εξυπνάδας. Ο Σάκκης εκφράζει στερεότυπες απόψεις τις περιοχής που εκφράζονται από τους ορεινούς για τους πεδινούς. Αντίστοιχα βέβαια οι πεδινοί έχουν τα δικά τους στερεότυπα για τους ορεινούς -λένε επί παραδείγματι ότι «οι Βλάχοι είναι πονηροί και τσιγκούνηδες».

Πιο παραστατικοί και κοντά στην κοινωνική πραγματικότητα είναι οι λογοτέχνες. Ο Μ. Καραγάτσης στο διήγημά του «το Μπουρίνι», χαρακτηριστικά

⁶⁵⁶ Ζ. Τζιαμούρτας, *Λαογραφική πινακοθήκη των Καραγκουνηδών*, Έξαρχος, Καρδίτσα 2003, σ.21.

⁶⁵⁷ Μ. Ι. Σάκκης, «Πολιτιστικά και κοινωνιολογικά χαρακτηριστικά των Καραγκούνηδων», στο: *Θεσσαλικά Χρονικά*, τομ. ΙΓ, 1980, σ. 246.

⁶⁵⁸ Η κοινωνική ανθρωπολογία -με πρωτεργάτη τον F. Boas- έχει καταδείξει ότι οι φυσικοί παράγοντες δεν είναι απόλυτα καθοριστικοί για τις λεπτομέρειες του πολιτισμού και ως εκ τούτου υπάρχουν πολιτισμοί που αναπτύσσονται κόντρα στο φυσικό περιβάλλον. Δύο χαρακτηριστικά και ακραία παραδείγματα αποτελούν οι Βεδουίνοι και οι Εσκιμώοι. Για το ζήτημα αυτό και για μια συστηματική ανάλυση των προαναφερθέντων παραδειγμάτων, πρβλ: G. Lienhardt, *Κοινωνική Ανθρωπολογία*, μετ. Μ. Πετρονότη, Gutenberg, Αθήνα 1985, σσ. 83-99.

περιγράφει: «[...]οι μαύροι Καραγκούνηδες πιο θλιβεροί κι από τις κάριες που χτυπιόνταν –σε πανηγύρι ξεσκισμένων φωνών κάθε ηλιοβασίλεμα- στα κεραμίδια του κονακιού. Τριγυρνούσαν ολημερίς ψευτοδουλεύοντας στους σβολιασμένους από την ξέρα αυλαγάδες. Ή κοιμόνταν στα χαγιάτια πνιγμένοι στον ιδρώτα. Κι όταν σιγόπεφτε το άχρωμο βράδυ, έπαιρναν, με αργή παρπατησιά, το δρόμο του καφενέ. Κάθονταν, σε σκοτεινές αράδες, πάνω στους ξύλινους πάγκους, με τα ροζιασμένα δάχτυλα απιθωμένα στο ραβδί. Δεν μιλούσαν ως την ώρα που το πηχτό σκοτάδι σκέπαζε το χωριό. Τότε, με την ίδια σιγανή περπατησιά γυρνούσαν στα σπίτια τους. Να γευτούν ένα κρομμύδι, μισό αγγούρι, λίγο ψωμί στο φως του λαδολύχναρου. Κι ύστερα να ψοφολογήσουν τον ανόνειρο ύπνο της ανόητης ζωής τους».⁶⁵⁹ Μια ακόμη παραστατική περιγραφή των Καραγκούνηδων και του Θεσσαλικού κάμπου θα δημοσιεύσει ο Καραγάτσης στην Καθημερινή-17 Μαΐου 1958- : «[...] Ο κάμπος το χειμώνα είναι θλιβερός. Το καλοκαίρι κόλαση. Το χινόπωρο, τον τυλίγει σε γοητευτική μελαγχολία. Μα την άνοιξη τίποτα δεν μπορεί να παραβληθεί με τον κάμπο της Θεσσαλίας. [...] Σπίτια χαμηλά πλιθοχτισμένα με μικρά παράθυρα και στέγες πολλές φορές σκεπασμένες με χόρτο. Γύρω από το καλυβόσπιτο ο αυλαγός, το μόνο χώμα, που άλλοτε ανήκε στον Καραγκούνη του κάμπου: ο κηπάκος, όπου μπορούσε να φυτέψει δύο-τρία κρομμύδια, άλλα τόσα σκόρδα, κάνα πατλιτζάνι, λίγο καπνουδάκο και να το χαρεί κατάδικό του, δίχως μοίρασμα με τον τσιφλικά. Η απαλλοτρίωση λευτέρωσε τα σκλάβο της γης, τον έκανε αφέντη στα χωράφια του. Ο Καραγκούνης είδε καλύτερες μέρες. Έμαθε να σηκώνει το κεφάλι, να κυττάει στα μάτια, να λέει το στοχασμό του όχι απόλυτα βέβαια. Ζει στα χαμηλά τ' ανάερα κι ανήλιαγα σπίτια. Τρέφεται με λίγα λαχανικά και ψωμί μετρημένο και χειμώνα-καλοκαίρι ντυμένος στο ίδιο μάλλινο σκουτί, παλεύει με το ξεροβόρι, πολεμάει με το λίβα, ξεπαγιάζει λιώνει, ζαρώνει, πεθαίνει από θερμή, μα δεν το βάζει κάτω. Ως την στερνή πνοή παιδεύει τη γη του και παιδεύεται πάνω της».⁶⁶⁰

Όσον αφορά δε για το πώς προέκυψε το όνομα *Καραγκούνηδες* το Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό του Ελευθερουδάκη γράφει: «Λέγονται ούτως οι πεδινοί κάτοικοι της Θεσσαλίας εν αντιθέσει προς τους άλλους κατοίκους αυτής, μάλιστα τους Βλάχους ή Κουτσόβλαχους και τους Καρακατσαναίους ή Σαρακατσαναίους, προς τους οποίους όλως εσφαλμένως υπό τινων ερευνητών ταυτίζονται. Το όνομα

⁶⁵⁹ Μ. Καραγάτσης, *Το Μεγάλο συναζάρι*, Εστία, Αθήνα 2006, σ. 21.

⁶⁶⁰ Μ. Καραγάτσης, «Ο κάμπος της Θεσσαλίας και οι άνθρωποί του», στο: *Θεσσαλία*, ειδικό αφιέρωμα της επιθεωρήσεως ΗΩΣ, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2001, σσ.70-73.

Καραγκούνηδες εν τη εθνολογική αυτού εννοία απαντά το πρώτον κατά τους τελευταίους αιώνας. Κατά την επικρατούσαν γνώμην είναι οι Καραγκούνηδες απόγονοι των αρχαίων Θεσσαλών Πενεστών. Ως επί το πλείστον καλλιεργηταί της χώρας επί πολλούς αιώνας, υπήρξαν κατά μέγα μέρος ακτήμονες, άλλοις δουλεύοντες. Το πρώτο κατά τα τελευταία τριάκοντα έτη παρετηρήθη μεταξύ αυτών ζωηρά κίνησις, όπως απαλλαγώσι των δουλοπαροικιακών συνθηκών, υφ' ας έζων, και αποκατασταθώσιν εις μικρούς ιδιοκτήτας της υπ' αυτών καλλιεργουμένης χώρας, τουθ' όπερ και επέτυχον επ' εσχάτων.[...] Αίνιγμα είναι και η παραγωγή της λέξεως Καραγκούνης. Κατά τινος η λέξις προήλθεν εκ του καράς (τουρκιστί μαύρος) και γούνα. Όπως λόγω της επενδύσεως αυτών επωνομάσθησαν Βλάχοι τινές Μαυρόβλαχοι, ούτω θέλουσί τινες, ότι και οι πεδινοί εις Θεσσαλίαν επωνομάσθησαν Καραγκούνηδες. Κατ' άλλους Καραγκούνηδες είναι *καρά γιουνάν* =τουρκ. (μαύροι) καθαροί Έλληνες». ⁶⁶¹

Ο Ρήγας Φερραίος στη «Χάρτα της Ελλάδος», τοποθετεί μέσα στα όρια της Θεσσαλίας -εκτός των άλλων- και τη μυθική φυλή των Κενταύρων, τους οποίους, προφανώς, ταυτίζει με τους Καραγκούνηδες. ⁶⁶²

Ο Ιωάννης Λεονάρδος μιλάει για Καραγκούνηδες καμπίσιους, οι οποίοι το καλοκαίρι ανεβαίνουν στην Πίνδο: «κατά το μέσον του Νοεμβρίου μηνός έρχονται με τας οικογενείας των και με τα ποίμνια οι καμπίσιοι, οι λεγόμενοι Γγαραγγούνηδες [sic], εις την μεγάλην κοιλάδα του Πηνειού ποταμού, δια να προσμείνουν ενταύθα την επιστροφήν της χαριτωμένης Ανοιξεως. Ούτοι οι νομάδες συνηθισμένοι αδιακόπως εις το να ζώσιν εις τον ξάστερον, σκεπασμένοι με μαύρην γιδόγουναν, στένοντας σκηνάς των, πάντοτε ομοίως από γιδόγουδαν κατασκευασμένας, υπό τας πρασινόφυλλας βαλανιδιάς, όσον το δυνατόν πλησίον εις τους ρύακες και τα δάση. [...] Αυτοί πωλούν βούτυρον, τυρί, μαλλί και πληρώνουν τους Τούρκους κεφαλιάτικον. Ευθύς όπου το χιόνι αρχίζει να αναλύει εις τον Πίνδον, γυρίζουν αμέσως προς τα νότια της Θεσσαλίας και τραβώντας εις τα ύψη του Πίνδου, όπου κυρίως ευρίσκονται εις τα οσπίτια των. Μ' όλον ότι τα ήθη αυτών των ποιμένων φαίνονται τρόπον τινά σκληρά και βαρβαρικά, μ' όλον τούτο είναι άξια τιμημένης ιδιότητος, μάλιστα επαινείται κατ' εξοχήν η απλοκαρδιότης των, η οποία τους χαρακτηρίζει μεταξύ των Ελλήνων, εις τους οποίους αυτοί περνούν την περίοδο του

⁶⁶¹ Ελευθερουδάκης, ό.π., σ. 270

⁶⁶² Ρ. Βελεστινλής, *Η Χάρτα της Ελλάδος*, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζα, Αθήνα 1993 - όπου στην περιοχή της Θεσσαλίας, πέμπτο φύλλο του χάρτη, κάτω από το όνομα Κένταυροι ο Ρήγας Φερραίος γράφει Καραγκούνηδες.

χειμώνος».⁶⁶³ Σίγουρα ο Λεονάρδος δεν αναφέρεται στους Καραγκούνηδες της Δ. Θεσσαλίας, γιατί αυτοί δεν ήταν νομάδες και ποτέ δεν μετακινούνταν

Ο Α. Ι. Αντωνιάδης στη «Φυσική και Πολιτική Γεωγραφία» αναφέρει ότι τι θεσσαλικόν έδαφος «είναι ευφορώτατον, κατ' εξοχήν δε σιτοφόρον και ιππόβατον, εκτρέφον ίππους πολλούς, ους ιππεύουσιν οι εγχώριοι Καραγκούνηδες, άνευ επιπίου, ως οι παλαιοί Κένταυροι».⁶⁶⁴

Ο ιστορικός Ν. Γεωργιάδης στα 1894 λέει: «οι κάτοικοι της Θεσσαλιώτιδος φέρουσι χιτώνα με ιμάντα κατά το μέσον του σώματος. Τον δε χειμώνα καλύπτονται υπό διφθέρας (γούνας) διο και καραγκούνηδες υπό των Τούρκων επικαλούνται».⁶⁶⁵

Ο Κ. Κρυστάλλης χρησιμοποιεί τον όρο *Καραγκούννοι*, για να χαρακτηρίσει βλαχικούς πληθυσμούς της Ηπείρου, τους οποίους, όπως σημειώνει: «επίσης ανευρίσκομεν και περί τον Όλυμπον εν μικρώ αριθμώ, εν τη χώρα της Καρδίτσης και των Φαρσάλων εις μέγα πλήθος επί της Όρθρυος, επί του Παρνασού και εν Ακαρνανία». Πιστεύει ο Κρυστάλλης ότι από όλους τους Έλληνες ονομάζονται οι Καραγκούννοι Αρβανιτόβλαχοι. Ετυμολογεί δε τον όρο από το τουρκικό κάρα=μαύρος και το αλβανικό γκούν (=ένδυμα, σιγκούνα). Συμφωνεί με τον Leake ότι ονομάστηκαν έτσι: «προς διαστολήν των άλλων Βλάχων λευκόν φορούντων ένδυμα» και συνεχίζει: «περί την Σαμμαρίνην περί το Μέτσοβον και περί το Συρράκον μόνον οι προβατοκτήμονες φέρουσιν λευκόν ένδυμα, οι δε λοιποί κατάμαυρον. Οι δε Καραγκούννοι μόνον τον επενδύτην έχουσιν μαύρον. Κυρίως νομίζω ότι η ονομασία των Καραγκούννηδων απεδόθη υπό των Αλβανών συμβίων των, διότι οι Αλβανοί φέρουσι λευκά ενδύματα, προς διάκριση αυτών και των Βλάχων. Μεταξύ των δε οι Καραγκούννοι καλούνται Ρωμάνοι οι δε εις Θεσσαλία Φαρσαλιώται.[...] Η γλώσσα αυτών είναι εν Ηπείρῳ βαρβαρωτάτη, δύναται τις ειπειν. Είναι κράμματι ανώμαλον αλβανικής και βλαχικής. Ενώ εν Ακαρνανία και Θεσσαλία εξέμαθον κάλλιστα την ελληνικήν» [...] Ο Καραγκούννος ούτε εδιδάχθη ποτέ ούτε κλίσιν έδειξε εις την γεωργίαν. Ανέκαθεν επεδόθη εις την ποιμενικήν ζωήν».⁶⁶⁶

Στον Κρυστάλλη Ο Χ. Χρηστοβασίλης στην «Εβδομάδα» της 9-3-1891, απάντησε: «περί των εν πεδιάδι Τρικάλων και Καρδίτσης Καραγκούνηδες ούτοι ους ο Κ. Κρυστάλλης εξ απλής συνωνυμίας θεωρεί Αρβανιτόβλαχους είναι ελληνικώτατοι

⁶⁶³ Ι. Λεονάρδος, *Νεωτάτη της Θεσσαλίας χωρογραφία*, Αθήνα 1836, σσ. 26-27.

⁶⁶⁴ Α.Ι. Αντωνιάδης, *Γεωγραφία Φυσική και Πολιτική*, Βλαστός, Αθήνα 1888. σ. 39.

⁶⁶⁵ Ν. Γεωργιάδης, *Θεσσαλία*, ΕΛΛΑ, Βόλος 1995, σ. 293.

⁶⁶⁶ Κ. Κρυστάλλης, *Απαντα*, (επιμ. Εισαγωγή, σχόλια Μ. περάνθης), Εστία, Αθήνα 1952, σσ. 461-478.

και αμιγέστατοι πάσης ξένης φυλής. Ομιλούσιν την ελληνικήν γλώσσαν μόνον, είναι ο γεωργικώτερος λαός της Θεσσαλίας και κατοικεί την πεδινωτέραν χώραν της Ελλάδος πράγμα καθ' όλα αντίθετα προς τους Αρβανιτόβλαχους Καραγκούνηδες» [...] η δε προσωνομία Φαρσαλιώται είναι άγνωστος μεταξύ του Καραγκουνικού της Θεσσαλίας πληθυσμού και αγνοώ πόθεν ηρύσθη αυτήν ο Κ. Κρυστάλλης». ⁶⁶⁷

Στην απάντησή του ο Κρυστάλλης επιμένει ότι «η ονομασία της πεδιάδος παρέμεινεν ή εκ της εποχής καθ' ην όλη η Θεσσαλία εκαλείτο Μεγάλη Βλαχία ή εκ της εποχής καθ' ην οι Αρβανιτόβλαχοι της Πίνδου ηναγκασμένοι δια του χειμώνα να κατέλθωσιν εις Θεσσαλίαν υπετάγησαν εις τον Αυτοκράτορα Ανδρόνικον και διέμειναν εν τη πεδιάδι της Θεσσαλίας μέχρις ότου επανεστάτησαν και ανήλθον πάλιν εις τα όρη ή κατ' άλλην αργότερον εποχήν ης η ιστορία δεν εμνήσθη. Πάντοτε όμως ονομάσθη Καραγκουννιά εκ Βλάχων Καραγκούνων και εξ ουδενός άλλου αιτίου». ⁶⁶⁸

Δεν διευκρινίζει όμως ο Κρυστάλλης: οι Αρβανιτόβαχοι ποιούς βρήκαν στην πεδιάδα και πώς λέγονταν; Πάντως εντελώς άλλοι είναι οι Καραγκούνηδες της Δ. Θεσσαλίας από τους Καραγκούνους της Ηπείρου, στους οποίους αναφέρεται ο Κρυστάλλης.

Πέραν τούτων η ονομασία μιας περιοχής δεν είναι απαραίτητα δηλωτική και της εθνολογικής της σύστασης. Το ότι η Θεσσαλία σε κάποιες περιόδους ονομαζόταν Βλαχία, δεν σημαίνει ότι κατοικείτο αποκλειστικά από Βλάχους. Και τα Βαλκάνια κάποτε συνιστούσαν την Οθωμανική Αυτοκρατορία, αλλά δεν ήταν φυσικά όλοι οι κάτοικοι των Βαλκανίων Οθωμανοί. Επομένως ο Βενιαμίν εκ Τουδέλης, περιηγητής του 12^{ου} αι και ο βυζαντινός ιστορικός της ίδιας περιόδου Νικήτας Χωνιάτης, αναφέρουν τον όρο Βλαχία όχι για να χαρακτηρίσουν έτσι ολόκληρη τη Θεσσαλία, αλλά ένα τμήμα της, κυρίως το ορεινό. ⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Κ. Κρυστάλλης, ό.π. σ. 651.

⁶⁶⁸ Κ. Κρυστάλλης, ό.π. σ. 652.

⁶⁶⁹ Ο Βενιαμίν εκ Τουδέλης, *Το βιβλίο των ταξιδιωτών στην Ευρώπη την Ασία και την Αφρική 1159-1173*, μετ. Φ. Βλαχοπούλου, εισ. σχόλια Κ. Μεγαλομμάτης & Α. Σαββίδης, Αθήνα, Στοχαστής 1994, σ. 63, ονομάζει Βλαχία την ορεινή περιοχή της Όθρυος και αντιδιαστέλλει μάλιστα τους βάρβαρους Βλάχους έναντι των Ελλήνων, αλλά και των Εβραίων: «[Η Λαμία] βρίσκεται στους πρόποδες των λόφων της Βλαχίας. Στα βουνά αυτά ζει το έθνος που ονομάζεται Βλάχοι. Είναι πολύ γρήγοροι και κατεβαίνουν από τα βουνά, για να λεηλατήσουν και να καταστρέψουν την ελληνική γη. Κανείς δεν μπορεί να τους πολεμήσει και κανένας βασιλιάς δεν κατάφερε να τους κυβερνήσει. Δεν είναι ιδιαίτερα δεμένοι με την πίστη των Ναζαρηνών (Χριστιανών), αλλά δίνουν στους εαυτούς τους ιουδαϊκά ονόματα. Μερικοί υποστηρίζουν ότι αυτοί είναι Ιουδαίοι –και πράγματι αποκαλούν τους Εβραίους αδελφούς τους- και όταν συναντώνται μαζί τους, αν και τους ληστεύουν, δεν τους σκοτώνουν, όπως κάνουν με τους Έλληνες. Είναι όλοι μαζί εκτός νόμου». Ο Ν. Χωνιάτης, [*Historia*, Bonn, 1835, σ. 482 και σ. 841], αναφέρει τη Θεσσαλία ως Μεγάλη Βλαχία, λόγω της ισχυρής παρουσίας των Βλάχων,

Ο δικηγόρος Δ. Ψιμόπουλος στα 1929 λέει ότι από τα δύο τούρκικα συνθετικά [Kara=μέλας, μαύρος και Gun=ημέρα, καιρός, εποχή] πλάστηκε ο όρος *Καραγκιουλάρ* που σημαίνει «τον μαυροημερίτην, τον δουλοπάροικον, τον απελεύθερον, τον είλωτα, τον μορτίτην, τον επίμορτον καλλιεργητήν, τον γούνον, καθ' Όμηρον, τον απόγονον τουτ' έστι τον Μενετόν όστις υπό του χρόνου μετεβλήθη εις πενέστην εξ όλων δε των επωνύμων, των αποδοθέντων των πεδινών γεωργών. Μενετός τούτο σημαίνει τον μη απομακρυνόμενον της εαυτού χώρας εις άλλην».⁶⁷⁰ Στο ίδιο άρθρο παρατηρεί: «ουδείς πεδινός Θεσσαλός αποδημεί πλην εάν τις δεν αδραχθή από τον γιακάν, δεν εξωσθή, δεν σπρωχθή, δεν απομακρυνθή της δήθεν οικίας του».⁶⁷¹

Τέλος Ο Η. Μαφούνης πιστεύει ότι το όνομα είναι σκωπτικό και το έδωσαν οι ορεινοί στους πεδινούς, για να τους κοροϊδέψουν. Η εκδοχή των ορεινών είναι ότι: «οι πεδινοί είναι ευήθεις και αγροίκοι και κουνάνε την κάρα τους προς τα πάνω για το όχι και προς τα κάτω για το ναι» ο συγγραφέας επιμένοντας στον σκωπτικό χαρακτήρα συνεχίζει: «τί το παράδοξον λοιπόν το όνομα τούτο, ούτινος το πρώτον συνθετικόν είναι η τουρκική λέξις κάρα να εδόθη προς χλεύην κατ' αρχάς παρά των κατακτητών τοις πεδινοίς και να εγένετο βραδύτερον ευχαρίστως αποδεκτόν υπό των κατακτηθέντων δουλοπαροίκων ίνα ούτοι καταστώσιν αρεστοί εις τους κυρίους των;».⁶⁷²

5. γ. Η λαϊκή παράδοση για τους Καραγκούνηδες

Αν και τα όσα έγραψαν για τους Καραγκούνηδες ξένοι και Έλληνες μελετητές δεν μάς βοήθησαν να ετυμολογήσουμε με ασφάλεια τον όρο *Καραγκούνης*, μάς έδωσαν κάτι σπουδαιότερο: πολύτιμα στοιχεία για τον τρόπο ζωής αυτών των πεδινών Θεσσαλών. Το επόμενο βήμα μας είναι να στραφούμε στους ίδιους τους Καραγκούνηδες και να δούμε το τι λένε οι ίδιοι για τους εαυτούς τους, για τα πολιτιστικά/κοινωνικά χαρακτηριστικά και για το όνομά τους. Με άλλα λόγια πώς αυτοπροσδιορίζονται και τι αναφέρει γι' αυτούς η λαϊκή παράδοση.

Οι Καραγκούνηδες αναφέρονται στους εαυτούς των με υπερηφάνεια, όπως συμβαίνει άλλωστε και σε κάθε φυλή, λαό ή πολιτισμό. Δεν ωραιοποιούν όμως ούτε

αλλά τους τοποθετεί στα ορεινά αυτής: «Τους κατά τον Αίμον το όρος βαρβάρους, οι Μυσοί πρότερον ωνομάζοντο νυνί δε Βλάχοι κυκλήσκονται», οι οποίοι: «τας Θετταλίας κατέχων Μετέωρα α νυν μεγάλη Βλαχία κυκλήσκειται».

⁶⁷⁰ Δ. Ψιμόπουλος, [χωρίς τίτλο. Πρωτοσέλιδο στην εφημ: Θεσσαλική Φωνή Καρδίτσας. 8-2-1929]

⁶⁷¹ Δ. Ψιμόπουλος, ό.π.

⁶⁷² Η. Μαφούνης, *Νεοελληνική Γλωσσογνωσία: οι Καραγκούνηδες* στο εφ. Ανατολή 11-5-1930.

εξιδανικεύουν τον τρόπο ζωής τους. Με απόλυτο ρεαλισμό και επικεντρωμένοι στις δύσκολες συνθήκες των αγροτικών εργασιών, οι γηραιότεροι μιλάνε για τις ατελείωτες ώρες δουλειάς στα χωράφια και τα ελάχιστα χρήματα που κέρδιζαν από τον κόπο τους. Οι περισσότεροι λοιπόν ιδίως από τη δεκαετία του 1980 και εξής παρότρυναν τα παιδιά τους να «φύγουν από τη λάσπη, να ανοίξουν τα μάτια τους και να μάθουν γράμματα»,⁶⁷³ όπως χαρακτηριστικά λένε. Ιδιαίτερα οι σπουδές, τα «γράμματα» έχαιραν μεγάλης εκτίμησης. Όντας ελάχιστα πεπαιδευμένοι οι ίδιοι, ένιωθαν μεγάλη περηφάνια και ηθική ικανοποίηση, αν τουλάχιστον τα παιδιά τους σπουδάζαν και έβρισκαν μια δουλειά που θα τους εξασφαλίζει καλύτερη ποιότητα ζωής. Η σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα είναι το ότι πολλοί νέοι έχουν σπουδάσει και φύγει για τα αστικά κέντρα κυρίως της Αθήνας ή της Θεσσαλονίκης. Αλλά και από όσους έχουν παραμείνει, όλο και λιγότεροι ασχολούνται με αγροτικές εργασίες, διότι, όπως λένε «η αγροτιά πέθανε» και πλέον δεν μπορούν να επιβιώσουν από τη γεωργία. Η καλλιέργεια της γης που για τόσους αιώνες ασκείτο με υπομονή και επιμονή κάτω από αντίξοες συνθήκες, σταδιακά εγκαταλείπεται. Και τα αίτια δεν θα πρέπει να αναζητηθούν μόνο σε ιδεολογικές παραμέτρους του τύπου:

«ότι οι νέοι έχουν αλλάξει σήμερα νοοτροπία και δεν δουλεύουν τη γεωργική. Είναι πιο καλομαθημένοι και βαριούνται τη σκληρή δουλειά» ή «που να δουλέψεις σήμερα στα χωράφια. Δεν θα βγάλεις τίποτα. Άσε που ήρθαν οι Αλβανοί και πήραν τις δουλειές».

Χαρίλαος Κ., (1940), Αρτεσιανό.⁶⁷⁴

Οι παραπάνω απόψεις συνιστούν τον μανδύα κάτω από τον οποίο κρύβεται η αδρανής αγροτική πολιτική των σύγχρονων κυβερνήσεων, οι οποίες συνηγορώντας ουσιαστικά στην ιδεολογική απαξίωση και υποτίμηση της γεωργίας, δικαιολογούν την ανεπάρκειά τους για έναν εκσυγχρονισμό αυτής.

Πολύ φοβάμαι ότι σήμερα επικρατεί και η εντύπωση για τους Θεσσαλούς αγρότες πώς στο σύνολό τους είναι άξεστοι και αγροίκοι, αφού: «άλλη δουλειά δεν έχουν παρά να κλείνουν την εθνική οδό με τα τρακτέρ. Εντάξει δε λέω, μπορεί να 'χουνε δίκιο, αλλά να βρουν άλλο τρόπο να διαμαρτυρηθούν. Και εγώ θέλω να πάω στη δουλειά μου. Πως να το κάνουμε!», -κακοπληρωτές, αφού: «χρωστάνε πολλά λεφτά από τα δάνεια στην τράπεζα και περιμένουν ρυθμίσεις για να μην τους πάρουν τα

⁶⁷³ Φράσεις οι οποίες ακούγονται επανειλημμένα και στερεοτυπικά από πολλούς κατοίκους τίθενται εντός εισαγωγικών και με πλάγια γράμματα, όπως και οι συνεντεύξεις, αλλά δεν καταχωρούνται ονομαστικά, διότι εκφράζουν το σύνολο του πληθυσμού.

⁶⁷⁴ Προσωπική καταγραφή.

σπίτια και τα χωράφια. Τι τα θέλανε τότε τα δάνεια; Σιγά μην τα παίρνανε για τα χωράφια! Τα έπαιρναν και τα έτρωγαν στα μπουζούκια. Καλά να πάθουν!», - τεμπέληδες, «σιγά την πολλή δουλειά! Όλη μέρα κάθονται στο καφενείο και πίνουνε! Αλκοολικοί έχουν καταντήσει από τη βαρεμέρα! Και στα χωράφια που πάνε δε δουλεύουν. Όλα οι Αλβανοί τα κάνουν!» Θεωρούνται επίσης ανεπίδεκτοι στην εφαρμογή νέων καλλιεργειών και στον εναρμονισμό με τα ευρωπαϊκά αναπτυξιακά προγράμματα: «τόσα χρόνια βαμπάκια! Αφού βλέπουν ότι δεν έχουν δεν έχουν λεφτά! [ενν: δεν αποδίδουν χρήματα τα βαμπάκια] αλλά πού τους κόβει να βάλουν και τίποτα άλλο. Είναι κολλημένοι άνθρωποι».⁶⁷⁵ Νομίζω ότι τέτοιου είδους απόψεις επαναδιατυπώνουν, με πιο διακριτικό τρόπο, τα πριν από εκατό χρόνια στερεότυπα περί αδράνειας και οκνηρίας που προαναφέρθηκαν και υποθάλπουν την πολιτική αδιαφορία για τον πρωτογενή τομέα παραγωγής. Οι ίδιοι οι αγρότες νιώθουν αδικημένοι και παραμελημένοι από την πολιτεία, θεωρούν την αγροτική τράπεζα τον μεγαλύτερο κλέφτη που απειλεί με κατάσχεση τα σπίτια και τα χωράφια τους λόγω των εξαιρετικά υψηλών τόκων που έχει επιβάλει στα δάνειά τους, τα οποία δεν μπορούν να ξεχρεώσουν:

«Ποιος μάς κοίταζε εμάς; Κανένας! Έρχονται όλοι όταν είναι εκλογές και ζητάνε ψήφο. Σάμπως ξέρουν από αγροτιά και από χωράφια; Εγώ λέω αμά τους ρωτήσεις ούτε πόσο έχει το βαμπάκι το κιλό δεν ξέρ'ν. Σε λένε πάρε δάνειο για σπόρο, πάρε δάνειο για φάρμακα, για τα ένα για το άλλο. Μια χρονιά να μην πάει καλά, δεν μπορείς να το δώσεις το δάνειο. Κι οι τόκοι τρεχ'ν. Εγώ δεν μπορώ να δώσω τα λεφτά κι με τα πανωτόκια γίνκαν άλλα τόσα. Και θα μοι παρ'ν τα χωράφια. Δεν γίνονται ρυθμίσεις. Και ξερ'ς η τράπεζα δε θα το παρει το χωράφι όσο κάνει [πραγματική αξία] θα το πάρει για το τίποτα [θα το εκτιμήσει λιγότερο]».

Χαρίλαος Κ., (1940), Αρτεσιανό.⁶⁷⁶

Δεν έχουν άλλη λύση λοιπόν από τις κινητοποιήσεις και επειδή κανέναν δεν τους ακούει αναγκάζονται να βγαίνουν με τα τρακτέρ στους δρόμους και να τους κλείνουν. Είναι άλλωστε ο μόνος τρόπος διαμαρτυρίας τους, αφού όπως λένε:

«ούτε σύλλογοι υπάρχουν όπως σε άλλα επαγγέλματα για να διεκδικήσουμε κάτι. Αλλά και να υπήρχαν ποιος δίν' σημασία; Αν ο εργάτης κάν' απεργία, τον υπολογίζουν, δε θα δουλέψει το εργοστάσιο και η δουλειά θα πάει πίσω. Αν ο

⁶⁷⁵ Οι παραπάνω απόψεις έχουν εκφραστεί από μια μερίδα κατοίκων της πόλης της Καρδίτσας, οι οποίοι δεν ασχολούνται με αγροτικές εργασίες και σε καμία περίπτωση δε ζουν από τη γεωργία.

⁶⁷⁶ Προσωπική καταγραφή.

καθηγητής δεν πάει σχολείο, το ίδιο. Αν εγώ δεν πουλήσω τα προϊόντα ποιος νοιάζεται; Και τι έγινε; Το πολύ -πολύ θα φέρουν εισαγωγής και θα τα δώσουν και φτηνότερα. Γιατί να γίνει ένας νέος αγρότης λοιπόν; Θα ψάξει για άλλη δουλειά. Τουλάχιστον δεν θα έχ' τέτοια ανασφάλεια»

Φώτης Κ., (1943), Αρτεσιανό.⁶⁷⁷

Παρά τις δύσκολες λοιπόν συνθήκες διαβίωσης των αγροτών Καραγκούνηδων, αυτό που μένει και νοείται ως απόλυτη περιουσία και τους παρέχει ασφάλεια είναι πάντα η γη. Αυτή θέλουν να διασφαλίσουν και με τη μορφή κτημάτων και οικοπέδων να την κληροδοτήσουν στα παιδιά τους, έστω κι αν αυτά δεν ασχοληθούν ποτέ με τη γεωργία.

Αν και στον υλικό τους βίο και στους αγώνες τους οι Καραγκούνηδες είναι απόλυτα ρεαλιστές, η μυθική τους σκέψη είναι ιδιαίτερα έντονη. Η τελευταία μάλιστα είχε φορτίσει ιδεολογικά την καθημερινότητά τους στα πλαίσια της παραδοσιακής κοινωνίας τόσο έντονα, ώστε η γη και η ζωή τους περιεβάλλετο με μία ιδιαίτερα συμβολική και μεταφυσική σημασία. Τα πάμπολα έθιμα και οι δοξασίες, ορισμένες από τις οποίες αποτελούν αντικείμενο αυτής της έρευνας, κινούνται γύρω από την καλλιέργεια και αποδεικνύουν ότι η γη είναι -ή τουλάχιστον ήταν- ο τόπος τους, οι ρίζες τους, η βάση τους και η ζωή τους. Σ' αυτήν λοιπόν αξίζει να επενδύσει κανείς και όχι σε ρευστό χρήμα: *«τι να τα κάνεις τα λεφτά; -μου έλεγε ένας ηλικιωμένος αγρότης από την Καρδίτσα - Σκορπάνε! Άμα δεν έχεις χωράφια δεν είσαι τίποτα».*

Ο Καββαδίας στην κλασική του μελέτη «Καραγκούνηδες» που πραγματοποιήθηκε στη δεκαετία του 1960, στο μεταίχμιο από τον παραδοσιακό προς τον σύγχρονο τρόπο ζωής, παρατηρεί: «η καραγκούνικη σκέψη αποτελεί μια σύνθεση λογικών και εξωλογικών στοιχείων. Τα πρώτα περιλαμβάνουν τις τεχνικές και γενικότερα τις εμπειρίες, τις πρακτικές γνώσεις των Καραγκούνηδων. Τα δεύτερα τις μαγικοθρησκευτικές τους δοξασίες, με μια σαφή επικράτηση των δεύτερων πάνω στα πρώτα».⁶⁷⁸ Για να τεκμηριώσει δε την άποψή του αναφέρει ένα εύστοχο παράδειγμα: «Η κατασκευή και η χρήση του αρότρου επί παραδείγματι μπορεί να απαιτεί τεχνικές γνώσεις, τις οποίες ο Καραγκούνης γνωρίζει πολύ καλά, συνοδεύεται όμως και από μαγικά δρώμενα που συμπληρώνουν την τεχνική διαδικασία -πχ σπάσιμο ροδιού ή

⁶⁷⁷ Προσωπική καταγραφή.

⁶⁷⁸ Γ.Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες*, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία των Θεσσαλών, Αθήνα 1980, σ.187.

καρπουζιού κατά το όργωμα και σκόρπισμα των σπόρων. Χωρίς τη μαγεία δεν επέρχεται το προσδωκώμενο αποτέλεσμα: το όργωμα εν προκειμένω και περαιτέρω η καλή σπορά και η ευδοκίμηση».⁶⁷⁹ Θεωρεί όμως ο Καββαδίας ότι οι μαγικοθρησκευτικές δοξασίες των Καραγκούνηδων καθυστέρησαν την εισαγωγή νέων καλλιεργειών και νέων μεθόδων γεωργίας και λειτούργησαν ανασταλτικά στην ανάπτυξη της επιχειρηματικής νοοτροπίας και συνεταιριστικού πνεύματος: «οι Καραγκούνηδες αμφιταλαντεύονται μεταξύ της παραδόσεως και του εκσυγχρονισμού, της συντηρήσεως και της αλλαγής με αποτέλεσμα η παραγωγικότητα να παραμένει χαμηλή και το επίπεδο ζωής να παρουσιάζει μια βελτίωση όχι αξιόλογη».⁶⁸⁰

Θα μπορούσαμε να συμπληρώσουμε στις παραπάνω απόψεις του Καββαδία ότι η αντίσταση που προέβαλλε η μαγική σκέψη των Καραγκούνηδων στην εξέλιξη, δεν συνιστούσε μια ασύνειδη εκδήλωση, τροχοπέδη για την ανάπτυξή τους! Οι Καραγκούνηδες πάντοτε αγωνίζονταν για την επίτευξη ευνοϊκότερων συνθηκών διαβίωσης και επιζητούσαν την πρόοδο. Πρόκειται άλλωστε για μια «ιστορική» φυλή που ζει στα πλαίσια ενός οργανωμένου κράτους, από το 1881 και εξής, και όχι για μια κοινωνία «αγρίων» που δεν έχει συναίσθηση της ιστορικής της πραγματικότητας.⁶⁸¹ Άλλωστε από τη δεκαετία του 1960, που έκανε την έρευνά του ο Καββαδίας, και μέχρι τις μέρες μας έχει κυλήσει πολύ νερό στ' αυλάκι και η παραπάνω μαγική σκέψη έχει πλέον αμβλυνθεί και οι δοξασίες έχουν ατονήσει. Παρ' όλα αυτά όμως η πολυπόθητη γεωργική ανάπτυξη και πρόοδος δεν σημειώθηκε σε ικανοποιητικό βαθμό. Επομένως ας μη θεωρηθεί υπεύθυνη γι' αυτό μόνον η μαγική σκέψη των Καραγκούνηδων, αλλά ας αναζητηθούν ευθύνες και από την πολιτεία. Πέραν τούτων πάλι το τι νοείται πρόοδος ή ανάπτυξη είναι σχετικό και θέτει το ζήτημα σε μια ευρύτερη κοινωνικοφιλοσοφική ανάλυση: αν πρόοδος είναι τα φυτοφάρμακα και η αύξηση κρουσμάτων καρκίνου των αγροτών, τα μεταλλαγμένα προϊόντα και τα μολυσμένα νερά, τότε μάλλον μια αντίσταση σε τέτοιου είδους «προοδευτικές καταστάσεις» είναι ιδιαιτέρως επιτακτική.

⁶⁷⁹ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π. σσ. 140-141.

⁶⁸⁰ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π. σ. 183.

⁶⁸¹ Οι όροι «ιστορική φυλή» και «άγριοι», τίθενται εντός εισαγωγικών, διότι είναι παρωχημένοι πλέον και δεν αποδίδουν την πραγματικότητα, δεδομένου ότι δεν υπάρχει λαός ή φυλή χωρίς ιστορία ούτε και φυσικά είναι θεμιτό να χαρακτηρίζουμε άγριους τους μη δυτικούς λαούς. Χρησιμοποιούνται ωστόσο συμβατικά, διότι αποδίδουν παραστατικά τη διαφορά μεταξύ λαών που βρίσκονται σε μια εξελιγμένη βαθμίδα και άλλων που είναι κατά φύσιν ζώντες, χωρίς τεχνολογική ανάπτυξη και χωρίς καπιταλιστική οικονομία.

Η μυθική σκέψη των Καραγκούννηδων έχει να κάνει και με το όνομά τους. Ο Γ. Σπυριδάκης σημειώνει ότι: «παραδόσεις εκ Θεσσαλίας (Φαρσάλων και Σοφάδων) και εκ Μακεδονίας (Ρουμλουκίου και Γιαννιτσών) αναφέρουν ότι αι γυναίκες των περιοχών τούτων διευθετούν την κόμην των και το επ' αυτής κάλυμμα κατά τοιούτον τρόπον ώστε να φαίνονται ότι φορούν στρατιωτικήν περικεφαλαίαν. Το προνόμιον τούτο λέγεται εις τας παραδόσεις αυτάς, ότι παρεχωρήθη υπό του Μ. Αλεξάνδρου, ότε, των ανδρών δειλιασάντων και αποχωρησάντων κατά την μάχην, αύται, αι γυναίκες των, παρέμειναν επί του πεδίου αυτής και εβοήθησαν τον Μ. Αλέξανδρον να νικήσει. Τότε ο Μ. Αλέξανδρος, κατά την εκ Φαρσάλων παράδοσιν, διέταξε: 'να φουρέσουν τα μαντήλια των γυνικών οι άντρες, και τις περικεφαλαίες αι γ'ναίκες'». ⁶⁸²

Σύμφωνα με μια άλλη παράδοση που παραδίδει ο Ν. Γ. Πολίτης: «τον παλιό κιρό, είχι μια φουρά η βασιλιάς Αλέξανδρους πόλιμου, ικεί κατ' τα Φέρσαλα. Οι Θισσαλοί που ήντασαν μαζί του, ήρθι στιγμή κι δείλιασαν κι τον αφ' καν κι εφ'γαν. Τότις οι γυναίκες τουν που φέρναν νιρό'ς τού στρατό, καθώς είδαν τους άντρες να φεύγουν, άρπαξαν τ'άρματα τουν, στάθ'καν, πουλέμ'σαν κι νήκησαν. Η Αλέξαντρους, λοιπό, για να τιμήσ' την παλληκαριά τουν κι για να ντρουπιάσ' τους άντρες, έβγαλε διαταή να φουρέσουν τα μαντήλια τουν γυνικών οι άντρες, κι τουν αντρών τοις περικεφαλαίς οι γ'ναίκες. Κι από τουν κιρό ικείνου φουρούν οι Καραγκούννηδες μαύρα μαντίλια'ς του κιφάλι, κ' οι γ'ναίκες τουν φουρούν περικεφαλαίς». ⁶⁸³

Τέλος μια τρίτη παράδοση αναφέρει ότι: «ο Μέγας Αλέξαντρους πέραςι από δω κι ρωτσι από πούθι ζικνάει ου κάτω κόσμος (=Νότιος κόσμος). Δεν ήξεραν κι κουνσαν του κιφαλ' πέρα δώθι. Γι' αυτό κι μας λεν Γκαραγκούννηδες».

Φώτης Κ., (1943), Αρτεσιανό. ⁶⁸⁴

Η παράδοση αυτή που φαίνεται σα να προηγείται των δύο προηγουμένων, δεδομένου ότι εμφανίζει τον Αλέξανδρο να καταφτάνει στην περιοχή και να ρωτάει που είναι ο κάτω (Νότιος) κόσμος, πριν ξεκινήσει πόλεμο μαζί του, θέλει τον Μακεδόνα ήρωα να δίνει το όνομα στους κατοίκους.

Από τις παραδόσεις αυτές παρατηρούμε ότι εξαίρεται ιδιαίτερα η γυναικεία μαχιμότητα. Οι γυναίκες αποδεικνύονται γενναίες και εξαιρετικές πολεμίστριες και

⁶⁸² Γ. Σπυριδάκης, «Παραδόσεις και δοξασίαι περί του Μ. Αλεξάνδρου» στο: *Γέρας Κεραμοπούλου*, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, Αθήνα 1953, σσ. 385-419.

⁶⁸³ Ν.Γ.Πολίτης, *Παραδόσεις. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού*, τ. Α. Ιστορική Έρευνα, Αθήνα 1965, σ. 7.

⁶⁸⁴ Προσωπική καταγραφή.

μάλιστα στο πλευρό του κατ' εξοχήν βασιλιά- πολεμιστή, του Μεγάλου Αλεξάνδρου, ο οποίος τις τιμά με το να φορούν περικεφαλαίες, καθώς αποδείχτηκαν γενναιότερες από τους άνδρες. Αν λάβουμε υπόψη μας και το κατ' εξοχήν δημοτικό τραγούδι αυτών των ανθρώπων, την *Καραγκούνα*, θα διαπιστώσουμε από τους στίχους του ότι πρόκειται για έναν ύμνο όχι μόνον στη γυναικεία ομορφιά, αλλά και στη γυναικεία εργατικότητα και –σε ορισμένους στίχους- στη γυναικεία υπεροχή έναντι των ανδρών:

Αιντι Γκαραγκούνα, Γκαραγκούνα

άιντι σενα πρέπουν τα σιγκούνια

κι αμ πως δα κι αμ πεις δα

σου παραθύρι σ' είδα

κι αμ πως δα; Κι αμ πεις δα

σι γέλασα σι πήρα

Καραγκούνα πάει στη βρύση

μι τουν άντρα τ'ς του ντιρβίσι

Καραγκούνα πάει στ' αμπέλι

μι τουν άντρα τ'ς τουν τιμπέλι

Καραγκούνα πάει στου στιάρι

μι τουν άντρα τ'ς του μυζιάρη

Τέλος στα πλαίσια της παρούσας έρευνας στην ερώτηση μου: «γιατί σας λένε Καραγκούνηδες», από τους πιο ηλικιωμένους –άνω των 70 ετών- επικρατούσε η απάντηση ότι: «μας λένε έτσι από τις Καραγκούνες, επειδή εδώ έχουμε Καραγκούνες». Νεότεροι κάτοικοι, ωστόσο, μου είπαν κάποιες από τις εκδοχές που προαναφέραμε (επικρατέστερες: *καρα+κινώ* /ή *καρα+γιουναν/ή κάρα+γούνα*), χωρίς ωστόσο να τις υποστηρίζουν ένθερμα, παρά μόνον τις ανέφεραν, επειδή τις είχαν κάπου διαβάσει ή ακούσει, ως ετυμολογία του ονόματός των. Όλοι ωστόσο όταν ακούνε τη λέξη Καραγκούνης/α έχουν στο νου τους τη γυναικεία καραγκούνικη φορεσιά, ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του τόπου τους. Σε μία μάλιστα συνέντευξη χαρακτηριστικά τονίστηκε ότι μια γυναίκα γινόταν και θεωρείτο καραγκούνα μόνο, όταν φορούσε τη συγκεκριμένη ενδυμασία:

«η γυναίκα του Δημήτρη δεν ήταν από δω ήταν βλάχα. Την είχε δει ο πεθερος τ'ς στα Τρίκαλα και μερακλώθηκε. Αυτή να κάνω νυφ' στο παιδί μ και να πεθάνω είπε. Τόσο όμορφη ήταν. Πήγε μίλησι με τον πατέρα τ'ς. Δε θέλω ούτε προίκα ούτε τίπυοτα είπε. Μόνο το κορίτσ'. Αλλά –είπε στην ίδια—τέρα να δεις, εκεί που θα ρθεις, θα βαλ'τς γκαραγκούν'κα. Ήρθι κι έβαλι τα γκαραγκουν'κα κι παντρεύκαν».

Κυριακή Π., (1925), Αρτεσιανό.⁶⁸⁵

Ως εκ τούτων θεωρώ ορθή την άποψη του Καραφύλλη ότι το κλειδί της ετυμολογίας της λέξης *Καραγκούνης* είναι η γυναικεία φορεσιά, δεδομένου ότι «περισσότερο κυκλοφορούσε παλαιότερα η λέξη *καραγκούνα* και σπανιότερα ή καθόλου 'Καραγκούνης' ως χαρακτηριστικό των ανδρών. Ίσως πλάστηκε πρώτα η λέξη *καραγκούνα* και ύστερα αυτή του *Καραγκούνη* -ως δηλωτικό ότι έχει μάνα *Καραγκούνα*».⁶⁸⁶ Σύμφωνα πάλι με τον ίδιο μελετητή μια γυναίκα δεν γεννιέται *καραγκούνα*, αλλά γίνεται, δεδομένου ότι έπαιρνε αυτό το όνομα, όταν σε ηλικία 18 / 20 ετών έβγαζε το απλό φόρεμα που φορούσε ως τότε και έβαζε τα *καραγκούνικα*. Η φορεσιά αποτελούσε το διαβατήριο πέρασμα της κοπέλας από την έφηβο στην υποψήφια νύφη. Μόνον όταν μία γυναίκα γινόταν *Καραγκούνα* μπορούσε να παντρευτεί. Κατηγορεί επίσης ο Καραφύλλης τους παραδοσιακούς συλλόγους ότι πλαστογραφούν την παράδοση, «όταν ντύνουν *καραγκουνούλες* παιδούλες του δημοτικού σχολείου» και συνεχίζει «*Καραγκουνούλες* δεν υπήρχαν ποτέ. *Καραγκουνάρες* μόνο [...] Η λέξη *καραγκούνα* είναι συνώνυμο της σχεδόν ηλικιωμένης, εύσωμης και δυνατής γυναίκας».⁶⁸⁷ Οι απόψεις αυτές είναι εξαιρετικά οξυδερκείς, διότι απορρέουν από έναν ερευνητή που προσπαθεί να λύσει τον όρο εντάσσοντας τον στα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα, όντας μάλιστα, όπως λέει ο ίδιος, γέννημα θρέμμα *Καραγκούνης*. Εύστοχα λοιπόν γενικεύει «Αν κάποιος τους έλεγε «*λασπάνθρωπους* θα είχε απόλυτο δίκαιο, ιδιαίτερα μέχρι τα μέσα του 20^{ου} αι, [...] οι *Καραγκούνηδες* ήταν κυριολεκτικά κολλημένοι στη γη, όπως τα τσιμπούρια στο δέρμα των ζώων, απ' όπου και αποκλειστικά ζούσαν».⁶⁸⁸

⁶⁸⁵ Προσωπική καταγραφή.

⁶⁸⁶ Ν. Καραφύλλης, «Οι *Καραγκούνηδες* μέσα από παραδόσεις και πηγές», *Η Γνώμη της Καρδίτσας*, τ.9, Καρδίτσα 1993, σσ. 30-31.

⁶⁸⁷ Ν. Καραφύλλης, *Το Μοσχολούρι διηγείται τη δόξα του*, Άρνη, Καρδίτσα 2005, σσ. 62-64.

⁶⁸⁸ Ν. Καραφύλλης, ό.π., σ. 58.

5. δ. Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του λαϊκού τους πολιτισμού

Με βάση τις παραπάνω μαρτυρίες και την έρευνα τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του παραδοσιακού τους πολιτισμού των Καραγκούνηδων που μπορούμε να προσδιορίσουμε με ασφάλεια είναι τα εξής:

Πρόκειται κατ' αρχάς για γεωργούς –και κτηνοτρόφους, χωρίς όμως νομαδικό χαρακτήρα- που σπανίως έφευγαν από τον τόπο τους. Ακόμη κι όταν αντιμετώπιζαν εξαιρετικά δύσκολες συνθήκες διαβίωσης από την απελευθέρωση της Θεσσαλίας το 1881 μέχρι το κίνημα στο Κιλελέρ 1910 και την αγροτική μεταρρύθμιση του 1923/4, οι Καραγκούνηδες σπανίως μετανάστευαν.⁶⁸⁹ Εσωτερική μετανάστευση με πόλο έλξης την Αθήνα παρατηρείται στην κοινωνία τους στο β' μισό του 20^{ου} αι. Η καλλιέργεια της γης γινόταν με το άροτρο και αφορούσε δημητριακά, καλαμπόκι, σουσάμι, όσπρια και αμπέλια. Τα γαλακτοκομικά προϊόντα, το κρασί, τα κηπευτικά, το μαλλί των προβάτων επέτρεπαν μια αυτάρκη κλειστή οικιακή οικονομία.

Χαρακτηριστική είναι η γυναικεία φορεσιά, με παραλλαγές κατά τόπους, η οποία είναι εντελώς διαφορετική από τη φορεσιά των Βλάχων και των Σαρακατσάνων.⁶⁹⁰ Επίσης μιλάνε την ελληνική γλώσσα με το ιδίωμα της δυτικής Θεσσαλίας.⁶⁹¹

Όσον αφορά το κοινωνικό τους σύστημα πρόκειται για μια κοινωνία όπου κυριαρχεί η ευρεία οικογένεια πατριαρχικού τύπου⁶⁹² με ανδροπατροτοπικό σύστημα,⁶⁹³ όπως οι περισσότερες στην Ελλάδα. Ενδιαφέρον παρουσιάζει στο α

⁶⁸⁹ Αντίθετα επί παραδείγματι με τους αγρότες της Πελοποννήσου, οι οποίοι στα τέλη του 19^{ου} αρχές 20^{ου} αι μετανάστευαν στην Αμερική λόγω της σταφιδικής κρίσης που γνώρισε ο τόπος τους. Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Θεμέλιο, Αθήνα 1979, σσ. 148-149.

⁶⁹⁰ Για μια συστηματική μελέτη της караγκούνικης φορεσιάς με τις κατά τόπους παραλλαγές της βλ. Κ. Δ. Τσαγγαλάς, *Η γυναικεία караγκούνικη ενδυμασία σε μια θεσσαλική κοινότητα. Κατασκευή και λειτουργία. Συμβολή στη μελέτη της ενδυμασίας στο φυσικό της περιβάλλον*, διδακτορική διατριβή, Γιάννενα 1982. Όσον αφορά την ανδρική ενδυμασία, ήταν απλή. Ο Α. Σουλιώτης, «Η ίδρυση της Καρδίτσας», στο: *Θεσσαλικό Ημερολόγιο*, Λάρισα 1990, σ. 29, περιγράφει την ενδυμασία των ανδρών ως εξής: «οι κάτοικοι της Καρδίτσας και της περιοχής της φορούσαν σάκο (σακάκι) μαύρου χρώματος από μάλλινο ύφασμα που έκαναν στον αργαλειό τους. Στη μέση τους έδεσαν ένα δερμάτινο λουρί. Από τη μέση και κάτω φορούσαν πανταλόνι, το οποίο έφτανε λίγο χαμηλότερα από το γόνατο, μαύρου ή καφέ χρώματος, υφαντό και αυτό, και μάλλινες κάλτσες λευκού χρώματος. Στο κεφάλι φορούσαν σκούφο -οι μεγαλύτεροι μαύρου χρώματος, ενώ οι νεότεροι καφέ. Τις κρύες νύχτες του χειμώνα φορούσαν κάπα από γιδόμαλλο, συνήθως μαύρου χρώματος».

⁶⁹¹ Α. Τζάρτζανος, *Περί της συγχρόνου θεσσαλικής διαλέκτου*, Α. Πετράκος, Αθήνα 1909. Ζ. Τζιαμούρτας, *Γλωσσικός θησαυρός των Καραγκούνηδων*, Έξαρχος, Καρδίτσα 2006. Ν. Μπαζιάνας, *Το γλωσσικό ιδίωμα των Καραγκούνηδων*, Έκδοση του δήμου Σοφάδων, Αθήνα 2006

⁶⁹² Γ. Β. Καββαδίας, ό.π. σ. 33.

⁶⁹³ Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 55-56.

μισό του 20^{ου} αι το (α)γαρλίκι, το έθιμο δηλαδή σύμφωνα με τι οποίο ο πατέρας του γαμπρού έδινε προγαμιαία αγορά (χρήματα) και έδνα στον πατέρα της νύφης.

Όσον αφορά κρίσεις του τύπου ότι πρόκειται για ανθρώπους μοιρολάτρες και αδρανείς, που διέπονται από ατομικισμό, έλλειψη ιδανικών καθώς και από κρυψίνοια και αδυναμία συνεργασίας, τόσο μεταξύ τους, όσο και με τους αγροτικούς συνεταιρισμούς, προκειμένου να βελτιώσουν τους όρους της ζωής τους, ας μην παραβλέπουμε ότι όλα τα παραπάνω «ελαττώματα φυλής» που αποδόθηκαν στους Καραγκούνηδες, αφενός μεν χαρακτηρίζουν το σύνολο της ελληνικής κοινωνίας αφετέρου έχουν ιστορικές και κοινωνικές αιτίες, όπως είναι η πολιτική αδράνεια, οι πελατειακές σχέσεις, ο μικροκομματισμός, η διόγκωση του τριτογενούς τομέα και τόσα άλλα που χαρακτηρίζουν την ελληνική πραγματικότητα από τα τέλη του 19^{ου} αι. μέχρι σήμερα.

Σημασία έχει ότι παρά τις αντιξοότητες τόσων χρόνων οι Καραγκούνηδες παρέμειναν στον τόπο τους, αγωνίστηκαν για τη γη τους και διατήρησαν έναν τρόπο ζωής, κάτι που στις μέρες μας φθίνει συνεχώς, καθώς όλο και λιγότεροι ασχολούνται με την αγροτική παραγωγή.

Κεφάλαιο 6

Τα συμφραζόμενα της έρευνας: ο χώρος και ο χρόνος

«Σε κάμποσα μέρη είδαμε πελαργούς, τουρκικά 'λειλέκ', σε μεγάλο αριθμό, που περπατούσαν άφοβα στο χορτάρι. Οι Τούρκοι θεωρούν ιερά τα πουλιά αυτά και κάποτε τα λογαριάζουν ανάμεσα στα τέσσερα είδη που είναι αμαρτία να τα σκοτώσουν. [...] Μερικοί λένε ότι στο διάστημα της αποδημίας τους, τον χειμώνα, οι πελαργοί πηγαίνουν στη Μέκκα και γίνονται χοτζήδες ή άγιοι προσκυνητές που έχουν κάνει άξια πράξη».⁶⁹⁴

J.J. Bjornstahl, (Σουηδός περιηγητής στη Θεσσαλία του 18^{ου} αι.)

6. α. Ο οικολογικός χώρος: το φυσικό περιβάλλον

Στις 8 Σεπτεμβρίου η ορθόδοξη εκκλησία γιορτάζει τη γέννηση της Θεοτόκου. Κάθε χρόνο αυτή την ημέρα πλήθος κόσμου συρρέει από την πόλη της Καρδίτσας κι από τα γύρω από αυτήν καμποχώρια, στο μοναστήρι της Κορώνας, το οποίο βρίσκεται σε απόσταση 20, περίπου, χιλιομέτρων από την πόλη και σε υψόμετρο 800 μέτρων. Η πρόσβαση στο μοναστήρι με αυτοκίνητο είναι, πλέον, αρκετά εύκολη σε αντίθεση με το α' μισό του 20^{ου} αι., όταν η έλλειψη μεταφορικών μέσων, αλλά και ο τότε χωματόδρομος δυσχέραιναν την ανάβαση. Η Βασιλική, ηλικιωμένη γυναίκα από το χωριό Αρτεσιανό, έχει έλθει σήμερα, 8 Σεπτεμβρίου 2006, με το αυτοκίνητο του γιου της, για να προσκυνήσει και να εκπληρώσει το τάμα της, ότι δηλαδή κάθε χρόνο αυτή την ημέρα, όσο ο Θεός την έχει καλά, θα ανεβαίνει εδώ πάνω, για να φυλάει η Παναγία την οικογένειά της. Το τάμα αυτό το είχε κάνει πριν από πολλά χρόνια, στις αρχές του 1950. Από εκείνη την εποχή θυμάται:

«Τότες ξικνούσαμε με τα πόδια. Όταν [δηλαδή] γιόρταζε η Παναγία, ξικνούσαμε χαρραγή [της προηγούμενης μέρας] κι ως το απόγεμα φτάναμε. Τώρα είναι όλα τα μέσα: αυτοκίνητα λεωφορεία. Τίποτα δεν είναι να 'ρθεις!»

Βασιλική X., (1928), Αρτεσιανό.⁶⁹⁵

Το πρώτο μοναστήρι χτίστηκε στα 1123 μ.Χ., αλλά καταστράφηκε πιθανόν από επιδρομές. Ο νέος ναός ανηγέρθη λίγο πριν τα μέσα του 16^{ου} αι. και είναι

⁶⁹⁴ J.-J. Bjornstahl, *Το οδοιπορικό της Θεσσαλίας*, μετ. Α. Μυστακίδης, Αγροτικές Συνεταιριστικές Εκδόσεις, Θεσσαλονίκη 1979, σ.65.

⁶⁹⁵ Προσωπική καταγραφή.

σταυροειδής εγγεγραμμένος αγιορείτικου τύπου με νάρθηκα στη δυτική πλευρά και παρεκκλήσι στη μνήμη του Αγίου Ιωάννου του Προδρόμου. Οι τοιχογραφίες του ναού χρονολογούνται στα 1587. Εκτός από το καθολικό η μονή περιλαμβάνει και δύο πτέρυγες κελιών.⁶⁹⁶

Η θέα από εδώ πάνω προς το θεσσαλικό κάμπο είναι μοναδική. Άλλωστε το ότι τα μοναστήρια έχουν εξαιρετική θέα το έχει επισημάνει η Α. 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».⁶⁹⁷ Οι συγγραφείς της τοπικής ιστορίας μάς πληροφορούν ότι η παλαιότερη ονομασία του μοναστηριού ήταν μονή της «Κρυεράς Πηγής», αλλά από τις αρχές του 18^{ου} αι. μετονομάστηκε σε Μονή Κορώνας, λόγω της πανοραμικής θέας και σημειώνουν «Σαν πραγματικό κάστρο πάνω σε φυσικό μετέωρο μπαλκόνι αγναντεύει τον απέραντο θεσσαλικό κάμπο ως τα Χάσια, την Όσσα και την Όθρυ».⁶⁹⁸

Ήδη από τα αρχαία χρόνια οι άνθρωποι πίστευαν ότι η θεσσαλική πεδιάδα ήταν λίμνη. Ο Ηρόδοτος στο έβδομο βιβλίο των Ιστοριών του, όπου εξιστορεί την εκστρατεία του Ξέρξη στην Ελλάδα, αναφέρει την πρώτη επαφή του βασιλιά με τη Θεσσαλία: «Λένε ότι η Θεσσαλία ήταν λίμνη κλεισμένη από παντού με βουνά πολύ υψηλά, γιατί ανατολικά την αποκλείουν το Πήλιο και η Όσσα, των οποίων οι πλαγιές είναι ενωμένες, βόρεια την αποκλείει ο Όλυμπος, δυτικά η Πίνδος και νότια η Όθρυς. Στη μέση των βουνών αυτών είναι η Θεσσαλία, μια βαθιά κοιλάδα. [...] Οι Θεσσαλοί λένε ότι ο Ποσειδώνας έκανε την κοιλάδα, δια μέσου της οποίας ρέει ο Πηνειός, και ο λόγος αυτός μου φαίνεται ορθός, γιατί, όποιος πιστεύει ότι ο Ποσειδώνας σείει τη γη και ότι όσα σχίσματα γης προέρχονται από σεισμό είναι έργα αυτού του θεού, εάν δει και τούτο, θα πει ότι το έκανε ο Ποσειδώνας. Πράγματι ο διαχωρισμός αυτός των βουνών, όπως μου φάνηκε, είναι έργο σεισμού».⁶⁹⁹ Η μυθική παράδοση πάλι διασώζει το μύθο του Γηταύρου, ενός πελώριου δράκου που χτύπησε με την ουρά του ανάμεσα στα βουνά Όλυμπο και Όσσα, τα άνοιξε και τα νερά βρήκαν διέξοδο προς

⁶⁹⁶ Λ. Γριβέλλας—Ν. Καραφύλλης—Β. Μαγόπουλος, *Εγχειρίδιο τοπικής ιστορίας*, Ενημερωτική Καρδίτσας, Καρδίτσα 1997, σσ. 174-175.

⁶⁹⁷ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*, Ε.Λ.Ι.Α, Αθήνα 1989, σ. 22.

⁶⁹⁸ Λ. Γριβέλλας—Ν. Καραφύλλης—Β. Μαγόπουλος, *Εγχειρίδιο τοπικής ιστορίας*, ό.π., σ. 175.

⁶⁹⁹ Ηρόδοτος, *Έβδομο Βιβίο-Πολύμνια*, 129,α. [μετ. Α.Γ. Σκαλίδης] Βλ. και μετ. σχ. Η. Σπυρόπουλου, εκδόσεις Γκοβόστης, Αθήνα 2002.

τη θάλασσα.⁷⁰⁰ Και πράγματι από εδώ πάνω, όταν κοιτάμε τον κάμπο την αυγή που έχει ακόμη πάχνη, έχουμε την ψευδαίσθηση της λίμνης. Την άποψη πάντως ότι ο κάμπος αρχικά ήταν λίμνη επιβεβαιώνει και η προφορική τοπική παράδοση, που κι αυτή αποδίδει το σχίσιμο των βουνών σε μεγάλο σεισμό:

«Εμείς εδώ ήμασταν λίμνη κι βάλτια. Ύστερα έγινε σεισμός κι έφυγαν τα νερά στη θάλασσα»

Φώτης Κ., (1943), Αρτεσιανό.⁷⁰¹

Η θεσσαλική πεδιάδα, λέει ο Γεωργιάδης -ιστορικός μελετητής στα τέλη του 19^{ου} αι.- διαιρείται από μια λοφώδη σειρά σε άνω και σε κάτω. Η άνω πεδιάδα περιλαμβάνει τις πεδιάδες των Τρικάλων, Καρδίτσας και Φαρσάλων και περιβάλλεται αφενός μεν από την Πίνδο, την Όθρυ, και της παρυφάδες αυτής, του Ναρθακίου όρους και αφετέρου από τις υπώρειες της Πίνδου μέχρι τις υπώρειες του Ναρθακίου όρους.⁷⁰² Στην εργασία αυτή μας ενδιαφέρει η πεδιάδα της Καρδίτσας, απόλυτα ορατή από τη μονή Κορώνας, το παρατηρητήριό μας. Φαίνεται η πόλη της Καρδίτσας και τα γύρω χωριά Αρτεσιανό και Καρδιτσομάγουλα που αποτελούν το κυρίως πεδίο αυτής της έρευνας. Τα σπίτια είναι τόσο απομακρυσμένα, όσο χρειάζεται, για να επικεντρωθούμε στον φυσικό χώρο. Ο κάμπος είναι χωρισμένος σε χωράφια, άλλα πράσινα/ καλλιεργημένα κι άλλα καφέ/ οργωμένα ή χέρσα, συνθέτοντας έναν κάνναβο από ορθογώνια σχήματα.⁷⁰³

Πρόκειται αναμφισβήτητα για την μεγαλύτερη -έκτασης 1267 τ. χιλ.- και ευφορότερη πεδιάδα της Ελλάδας, αλλά και για μια από τις πιο εύφορες του κόσμου. Εδώ ευδοκimeί το σιτάρι, το κριθάρι και το αμπέλι. Καλλιεργούνται επίσης βαμβάκι,

⁷⁰⁰ Την είδηση ότι ο Ποσειδώνας προκάλεσε σεισμό και διοχετεύθηκαν τα νερά στη θάλασσα, την έφερε στους ανθρώπους ο γίγαντας Πέλωρας, απεσταλμένος του Δία Ακραιού ή Πολάμνιου. Σε ανάμνηση αυτού του γεγονότος οι Θεσσαλοί έκαναν λαμπρές γιορτές, τα 'Πελώρια' με συμπόσια και ιππικούς και αθλητικούς αγώνες. Για το θέμα αυτό βλ. Α. Β. Φιρφιρή, «Καραγκούνηδες και πεδινή Θεσσαλία», στο: *Πολιτισμός και τοπική ιστορία της Δυτικής Θεσσαλίας. Πρακτικά Συνεδρίου*(13 κ 14 Δεκ. 1997), Καρδίτσα: Εκτυπωτική Καρδίτσας 1999, σ.100. Επίσης για την επιβίωση του μύθου αυτού στη Θεσσαλία βλ. το άρθρο του Ν. Καραφύλλη, «Ο 'Ηταυρος' του βάλτου», στο: *Λαογραφικό Μουσείο Σοφάδων*, Λάρισα: ΕΛΛΑ 1994, σσ. 96-102.

⁷⁰¹ Προσωπική καταγραφή.

⁷⁰² Ν. Γεωργιάδης, *Θεσσαλία*, Βόλος: περιφερειακές εκδόσεις ΕΛΛΑ 1995, σ. 46. και Κ. Θ. Γιαννακόπουλος, *Ιστορία της Θεσσαλίας*, τόμ. Α, Αθήνα: 1987, σ.36.

⁷⁰³ Πρβλ και την εντύπωση που προκάλεσε στον Μ. Sivignon η εξίσου επιβλητική θέα της θεσσαλικής πεδιάδας από την πλευρά του Δομοκού: «την εκπληκτικότερη θέα μας την προσφέρει ο Δομοκός.[...] Από εδώ, το Χειμώνα το πανόραμα απλώνεται πάνω από το τετράγωνο των χωραφιών, και μακριά στον ορίζοντα τις μέρες που ο ουρανός είναι καθαρός, μέχρι τον επιβλητικό χιονισμένο όγκο του Ολύμπου. Το καλοκαίρι η αντίθεση είναι εξ ίσου έντονη ανάμεσα στην ισχνή βλάστηση από πουνράρια του πρώτου πλάνου, στα πράσινα τετράγωνα του βαμβακιού, και τα κίτρινα των καλαμιών χαμηλότερα». Μ. Sivignon, *Θεσσαλία- γεωγραφική ανάλυση μιας ελληνικής περιφέρειας*, μετ. Γ. Αναστασοπούλου, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τραπέζης, Αθήνα 1992, σ. 21.

καλαμπόκι, σίκαλη σουσάμι, ρεβίθια κουκιά και πολλά άλλα. Επίσης ευδοκιμούν και πολλά οπωροφόρα δέντρα: αχλαδιές, κυδωνιές, ροδιές, συκιές, καϊσιές και μουριές. Ειδικά για την πεδιάδα της Καρδίτσας ο Γεωργιάδης λέει ότι είναι «πηλωδεστέρα και παχυτέρα εκείνων (δηλ των πεδιάδων Φαρσάλων και Δομοκού) έχουσα μεγάλας εκτάσεις διηνεκώς υδατοκλύστους» Ωστόσο τα πολλά ποτάμια, υπερχειλίζουν το χειμώνα λόγω των συχνών βροχοπτώσεων. Το δε έδαφος στις αρχές του 20^{ου} αι. ήταν ελώδες.⁷⁰⁴

Η πεδιάδα αυτή είναι μονότονη, χωρίς πολλά δέντρα. Η ζέστη το καλοκαίρι είναι αφόρητη και οι άνθρωποι υποφέρουν, από τον βαρύ χειμώνα και το ζεστό καλοκαίρι ιδίως όταν επιδίδονται και στις βαριές αγροτικές δουλειές. Η αντίθεση με τα γειτονικά βουνά είναι πράγματι έντονη,⁷⁰⁵ όχι μόνον όσον αφορά το τοπίο, αλλά και τον τρόπο ζωής μεταξύ ορεινών και πεδινών. Το παρακάτω δημοτικό τραγούδι δηλώνει αυτή τη διάσταση:

*«Μάνα με κακοπάντρεψες και μ' έδωσες στους κάμπους
εγώ στον κάμπο δε βαστώ ζεστό νερό να πίνω».*

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 -16^{ος} 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 ελαιοσιτία. Να κατακτήσεις λοιπόν τις πεδιάδες σήμαινε πρώτα απ' όλα να κατανικήσεις το βλαβερό νερό, να καταπολεμήσεις την ελαιοσιτία και ύστερα να φέρεις και πάλι νερό, ζωντανό αυτή τη φορά για την αναγκαία άρδευση.⁷⁰⁶ Απαιτούνται λοιπόν αποστραγγιστικά, εγγειοβελτιωτικά έργα, λέει ο Γάλλος ιστορικός και εύστοχα γενικεύει: «ο άνθρωπος της Μεσογείου πάντα βρισκόταν σε

⁷⁰⁴ Ν. Γεωργιάδης, *Θεσσαλία*, ό.π., σ. 200.

⁷⁰⁵ Ο Ν. Γεωργιάδης (*Θεσσαλία*, ό.π., σ. 43.) παραστατικά περιγράφει: «Το άδενδρον της θεσσαλικής πεδιάδος καθιστά αυτήν μελαγχολικήν και μονότονον διο και μετά πόθου προσβλέπει ο εν αυτή οδοιπορών τα περιστρέφοντα καλλίκομα και εύδρα όρη, και μετ' άκρας ευχαριστήσεως προστρέχει υπό σκιάν δενδρυλίου τινός, όπερ τυχόν συνατά κατά την μακράν αυτού εν τη πεδιάδι πορείαν, όπως προστατεύση την κεφαλήν αυτού από του καίοντος μεσημβρινού ηλίου, ή δροσίση τα ξηρά χείλη εις τα ύδατα παραρρέοντος ρυακίου».

⁷⁰⁶ 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 λιμναίων υδάτων της χώρας μας. Ε. Κοβάνη, *Λιμνών αποξηράνσεις: μελέτη αειφορίας και πολιτιστικής ιστορίας*, ΕΚΚΕ, Αθήνα 2002.

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)». ⁷⁰⁷

Οι απόψεις του Braudel ισχύουν απόλυτα και για τον κάμπο της Καρδίτσας. Οι κάτοικοί του ταλαιπωρήθηκαν πολύ μέχρι την κατασκευή εγγειοβελτιωτικών έργων. Η αποξήρανση των ελών όμως πολλαπλασίασε τις καλλιεργήσιμες εκτάσεις κι απάλλαξε τους ανθρώπους από την ελonoσία, τον τύφο και τα κοιλιακά νοσήματα. ⁷⁰⁸ Από την άλλη πλευρά η κατασκευή φράγματος στον ποταμό Μέγδοβα και η δημιουργία της τεχνητής λίμνης Πλαστήρα, ήταν έργο ζωτικής σημασίας για τον κάμπο, διότι διοχετεύθηκε άφθονο νερό μέσω τσιμενταυλάκων για την άρδευση των χωραφιών του κάμπου. ⁷⁰⁹ Αυτά τα έργα υποδομής όμως διεκπεραιώθηκαν αρκετά αργά, στο β' μισό του 20^{ου} αι, όχι λόγω αδράνειας και έλλειψης προκοπής των κατοίκων, όπως ισχυρίστηκαν ορισμένοι, ⁷¹⁰ αλλά λόγω ιστορικών συνθηκών. Συγκεκριμένα: Η Θεσσαλία ενσωματώθηκε στο ελληνικό κράτος το 1881. ⁷¹¹ Οι Τούρκοι γαιοκτήμονες πούλησαν τα τσιφλίκια τους σε πλούσιους Έλληνες του εξωτερικού, οι οποίοι αποδείχτηκαν χειρότεροι τσιφλικάδες από τους προκατόχους τους, δεδομένου ότι είδαν τον θεσσαλικό κάμπο ως μια χρυσή ευκαιρία, για να κερδοσκοπήσουν. Η επιθυμία τους αυτή για άμεσο, ευκαιριακό κέρδος, σε

⁷⁰⁷ F. Braudel, ό.π., σ. 78.

⁷⁰⁸ Ο Μ. Ι. Σάκης «Πολιτικά και κοινωνιολογικά χαρακτηριστικά των Καραγκούνηδων», στο: *Θεσσαλικά Χρονικά*, τομ. ΙΓ, Λάρισα 1980, σ.248, παρατηρεί ότι τόσο φιλάσθενοι ήταν οι άνθρωποι που, καθιέρωσαν γιατρό με 'κοντότα', προφορική δηλαδή σύμβαση μεταξύ γιατρού και ασθενών, όπου ο πρώτος παρείχε τις ιατρικές του υπηρεσίες και τα φάρμακα και οι ασθενείς πλήρωναν με ένα ποσοστό της παραγωγής τους.

⁷⁰⁹ Για τη σημασία του φράγματος ο Μ. Sivignon, *Θεσσαλία-γεωγραφική ανάλυση μιας ελληνικής περιφέρειας*, ό.π., σ. 490, επισημαίνει ότι χάρη στην εκτροπή των υδάτων του Μέγδοβα που τροφοδοτούν ένα υδροηλεκτρικό εργοστάσιο, θα ποτιστούν 1.200 εκτ. Ως εκ τούτου στην αρδευόμενη περίμετρο η σιτοκαλλιέργεια περιορίστηκε και αντικαταστάθηκε από βαμβάκι.

⁷¹⁰ Ο Αλ. Φιλαδελφεύς π.χ έγραφε στα 1897 ότι οι Καραγκούνηδες «είναι όντα που δεν αξίζουν και τον ελάχιστον οίκτον» και ο Δημήτριος Αναστόπουλος στο περιοδικό Παναθήναια (Νοέμβριος 1903) έλεγε ότι οι Καραγκούνηδες «είναι ομοιώματα ανθρώπων, όντα τα μόνα να εξηγήσουν την τρομακτική μεταξύ πιθήκων και ανθρώπων απόστασιν. Όντα που έχουν ωραιότητα γεμάτην κτηνωδία, πώρωσιν, αδράνεια, πτωμαϊνών νεύρων. Μέσα στα όντα αυτά καμία δεν αφυπνίζεται επανάστασις προς απόκτησιν όρων ευζωίας. Οποίον βάθος μίσους και κακότητος!» Οι πληροφορίες από την εμπεριστατωμένη μελέτη του Ζ. Τζιαμούρτα, *Λαογραφική Πινακοθήκη των Καραγκούνηδων*, Έξαρχος, Καρδίτσα 2003, σ. 21.

⁷¹¹ Για την προσάρτηση της Θεσσαλίας στο ελληνικό κράτος βλ. Α. Σφήκα-Θεοδοσίου, *Η προσάρτηση της Θεσσαλίας Η πρώτη φάση στην ενσωμάτωση μιας ελληνικής επαρχίας στο ελληνικό κράτος. (1881-1885)*, διδακτορική διατριβή, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1989. Για την απόρριψη του όρου προσάρτηση, με την ιδέα ότι προσάρτηση γίνεται, όταν κάποιο κράτος ενσωματώνει στην επικράτεια του περιοχή και κατοίκους άλλης εθνότητας, πράγμα που δεν συντρέχει στην περίπτωση της Θεσσαλίας και επιπλέον με την ιδέα ότι ο όρος αυτός ακυρώνει τους απελευθερωτικούς αγώνες των Θεσσαλών εναντίον των Τούρκων και για την πρόταση του όρου ενσωμάτωση, βλ. Λ. Αρσενίου, *Το έπος των Θεσσαλών αγροτών και οι εξεγέρσεις τους*, Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 19-20. Επίσης: Β. Αγγέλης, *Η Επανάσταση των Θεσσαλών του 1878*, Γραφικές Τέχνες Μ. Ανδρίκος, Αθήνα 2001.

συνδυασμό με τα χωροταξικά προβλήματα του κάμπου, επέφεραν, ουσιαστικά, αδράνεια και αδιαφορία για οποιαδήποτε βελτίωση του πρωτογενούς τομέα, τόσο εκ μέρους των τσιφλικάδων, όσο κι εκ μέρους των ίδιων των αγροτών, οι οποίοι συνέχιζαν να ζουν κάτω από το αναχρονιστικό σύστημα των κολίγων.⁷¹² Μπορεί λοιπόν σε άλλες πεδιάδες της Μεσογείου η ανάμειξη του πλούσιου και ισχυρού γαιοκτήμονα να επέφερε οικονομική ανάπτυξη,⁷¹³ στη Θεσσαλία όμως τη δυσχέρανε παντελώς, δεδομένου ότι οι Έλληνες τσιφλικάδες, όντας πλούσιοι έμποροι του εξωτερικού, είχαν στραμμένο το βλέμμα τους έξω από τη χώρα και στις εκεί επενδύσεις του. Παράλληλα η αδράνεια του κράτους να προβεί σε μια αγροτική μεταρρύθμιση, είναι χαρακτηριστική. Το συνοριακό ζήτημα και η Μεγάλη Ιδέα λειτούργησαν ανασταλτικά για την αγροτική πρόοδο. Τελικά το καθεστώς των τσιφλικάδων θα διαλύσει η επανάσταση του Κιλελέρ το 1910.⁷¹⁴ Η αγροτική μεταρρύθμιση που ξεκίνησε ο Ελευθέριος Βενιζέλος το 1917 απαλλοτρίωσε μεγάλες αγροτικές ιδιοκτησίες και συνέβαλε τελικά στην απελευθέρωση των Θεσσαλών αγροτών το 1923 (ΝΔ 1521923 1311223) Στο μεταξύ ας μην ξεχνάμε ότι η χώρα ενεπλάκη σε πολλούς πολέμους (1897: ελληνοτουρκικός /1912-1913:Βαλκανικοί Πόλεμοι/ 1914-1918: Α Παγκόσμιος Πόλεμος/ 1919-1922 μικρασιατική εκστρατεία και καταστροφή). Επιπλέον η παγκόσμια οικονομική κρίση του Μεσοπολέμου, ο Β Παγκόσμιος Πόλεμος: 1939-1945 και ο Εμφύλιος που ακολουθεί, θα φέρουν την όποια ανάπτυξη στη Θεσσαλία, αλλά και στην υπόλοιπη Ελλάδα, στο β' μισό του 20^{ου} αι.⁷¹⁵

Αλλά και μέχρι τα τέλη της δεκαετία του 1960 στη θεσσαλική πεδιάδα καλλιεργούνται τα ίδια φυτά που προαναφέραμε και μάλιστα με τον ίδιο, από τους περισσότερους, παραδοσιακό τρόπο, δηλαδή με το άροτρο. Το κάθε νοικοκυριό στα χωριά διαθέτει άλογο για την καλλιέργεια της γης με αλέτρι και διαθέτει κάρο για τις

⁷¹² Για τα τσιφλίκια της Θεσσαλίας και για το καθεστώς των κολίγων βλ. γενικά: Β. Πράντζας, *Οικονομία και γαιοκτησία στη Θεσσαλία (1881-1912)*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1992. Α. Σφήκα-Θεοδοσίου, *Η προσάρτηση της Θεσσαλίας. Η πρώτη φάση στην ενσωμάτωση μιας ελληνικής επαρχίας στο ελληνικό κράτος. (1881-1885)*, διδακτορική διατριβή, ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1989. Και ειδικότερα: Λ. Αρσενίου, ό.π., σσ. 21-25. Σ. Δαμιανάκος, *Από τον χωρικό στον αγρότη. Η ελληνική αγροτική κοινωνία απέναντι στην παγκοσμιοποίηση*, ΕΚΚΕ, Αθήνα 2002, σσ. 211-213. Κ. Αρώνη-Τσίχλη, *Αγροτικό ζήτημα και αγροτικό κίνημα. Θεσσαλία 1881-1923*, Παπαζήσης, Αθήνα 2005, σσ. 21-40.

⁷¹³ Πρβλ. την άποψη του Braudel, (ό.π., σ.88), ότι «Στο Βορρά, όπως αργότερα στην Αμερική, ένα τσεκούρι και ένα φτυάρι ήταν αρκετά, για να κάνουν τη γη καρποφόρα. Στη μεσόγειο χρειαζόταν η ανάμειξη του πλούσιου και ισχυρού γαιοκτήμονα» και καταλήγει: «η πεδιάδα ανήκει στους ευγενείς».

⁷¹⁴ Πρβλ.: Α. Αντωνίου και Δ. Σάκκη, «Θεσσαλικό Αγροτικό Ζήτημα. Η πορεία των κινητοποιήσεων» στο: *Θεσσαλία*, τόμ. Α., Ε.Τ.Ε.Δ.Κ. Θεσσαλίας, Λάρισα 2006, σσ. 255-271.

⁷¹⁵ Για μια συνοπτική παρουσίαση αυτών των γεγονότων, αλλά και όλης της Νεοελληνικής Ιστορίας βλ.: Ν. Γ. Σβορώνος, *Επισκόπηση της Νεοελληνικής Ιστορίας*, Θεμέλιο, Αθήνα 1986 και Α. Ε. Βακαλόπουλος, *Νέα Ελληνική Ιστορία*, Βάνιας, Αθήνα 1992.

μετακινήσεις των μελών της οικογένειας. Στη Θεσσαλία η μηχανοποίηση της παραγωγής άρχισε δειλά και μάλιστα συνέβαλε και σε διαφοροποίηση των κοινωνικών κατηγοριών, δεδομένου ότι οι φτωχότεροι και μη έχοντες μηχανήματα, τα νοικιάζουν από τους πλουσιότερους, στους οποίους μάλιστα νοικιάζουν και την εργατική τους δύναμη ως εργάτες.⁷¹⁶ Τα οικόσιτα ζώα λοιπόν είναι απαραίτητα για την οικιακή οικονομία, τα οποία ο Γεωργιάδης περιγράφει όπως και την άγρια πανίδα: «Ζώα δε τρέφει η θεσσαλική πεδιάς πολλά και ποικίλα -και εκ των μεν αγρίων αναφέρω τον λύκον, την αλώπεκα, τον λαγών, τον θώα, τον μυν, τον ασπάλακα και πολλούς όφεις -εκ δε των ημετέρων τον ίππον, τον ημίονον, τον όνον, τον βουν, τον βούβαλον, το πρόβατον, τον τράγον. [...] Και πτηνά ποικίλα υπερίπτανται της θεσσαλικής πεδιάδος, εξ ων αναφέρω εκ μεν των εγχωρίων τον κόρακα, τον κολοιόν, την κορώνην, την γλαύκα, τον νυκτοκόρακα, την νήσσαν, την χήνα, την ινδικήν όρνιθα, την ωτίδα, την πέρδικα, το στρουθίον, τον φασιανόν, την περιστεράν και άλλα τινά- εκ δε των αποδημητικών, τον πελαργόν θεωρούμενον και νυν ως και παρά τοις αρχαίοις θεσσαλοίς ως ιερόν. [...] Επιφαινόμενοι δε κατά Μάρτιον εις την θεσσαλικήν πεδιάδα οι πελαργοί και κτίζοντες ως επί το πλείστον φωλέας επί των οθωμανικών τεμενών και οικιών αποδημούσι κατά τας αρχάς Αυγούστου». Επίσης αναφέρει τα χελιδόνια, τον έποπα και τον όρτυγα.⁷¹⁷

Αυτή την αίσθηση του χώρου που μας μεταδίδει ο Γεωργιάδης στα 1894 για το φυσικό περιβάλλον της περιοχής, την έχουμε ακόμη και σήμερα από το παρατηρητήριό μας, όπου η απόσταση από τον κατοικημένο χώρο μας βοηθάει να εστιάσουμε στα φυσικά χαρακτηριστικά, να παρατηρήσουμε τη χλωρίδα και την πανίδα, που συνήθως δεν προσέχουμε στην καθημερινότητά μας. Έξω λοιπόν από τους κατοικημένους χώρους, η μεγάλη πεδιάδα παραμένει ίδια: απέραντη και μονότονη, με μαγούλες, χαμηλούς λόφους δηλαδή σε σημεία που δεν δικαιολογείται η ύπαρξή τους, καταμεσής του κάμπου. Πρόκειται -από τα προϊστορικά ακόμη χρόνια- είτε για τεχνητές ανθρώπινες κατασκευές, τύμβους δηλαδή είτε για οικισμούς, που αναπτύχθηκαν σε γήλοφους από το 7000 π.Χ.⁷¹⁸

Από εδώ αντιλαμβανόμαστε πράγματι την αργόσυρτη διάρκεια της ακίνητης ιστορίας του Braudel, την ιστορία δηλαδή του ανθρώπου με τον περίγυρό του. Μια

⁷¹⁶ M. Sivignon, ό.π., σ. 530.

⁷¹⁷ N. Γεωργιάδης, ό.π., σσ. 45-46.

⁷¹⁸ K. Βουζαζάκης, «Μαγούλες. Μορφές εγκατάστασης των νεολιθικών αγροτών της Θεσσαλίας», στο: *Πρακτικά Α. ιστορικού συνεδρίου Παλαμά*, 2-3 Ιουλίου 1994, τ. I, Πρότυπες Θεσσαλικές Εκδόσεις, Παλαμάς 1999, σσ. 25-30.

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.⁷¹⁹ Σ' αυτά τα επίπεδα ιστορίας θα κινηθούμε σ' αυτή την έρευνα, δηλαδή στην αργοκίνητη δράση του κόσμου της γεωγραφίας, της συλλογικής ψυχολογίας και της κοινωνιολογίας.⁷²⁰ Μιας ιστορίας που απορροφά την αλλαγή και κάνει τα πράγματα να φαίνονται ίδια, ένα αέναο παρόν, παρά τις ανεπαίσθητες αλλαγές. Γι' αυτό και ανέβηκα σ' αυτό το μοναστήρι. Για να απομακρυνθώ από συγκυρίες και περιστατικά που διαταράσσουν αργόσυρτη διάρκεια.

6. β. Ανθρωπογενής χώρος: η πολιτισμική περιοχή (cultural area)

Το φυσικό περιβάλλον που περιγράψαμε στην προηγούμενη ενότητα δεν είναι, βέβαια, ένα αμετάβλητο σκηνικό που αποτελεί την υποδομή των πολιτισμικών δραστηριοτήτων των κατοίκων. Το θέμα είναι 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.⁷²¹

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 αντανάκλαται στο εποικοδόμημα, στην ιδεολογία του πολιτισμού.⁷²² Ωστόσο το πώς

⁷¹⁹ F. Braudel, ό.π., σ.13.

⁷²⁰ 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.

⁷²¹ G. Lienhardt, *Κοινωνική Ανθρωπολογία*, μετ. Μ. Πετρωνότη, Gutenberg, Αθήνα 1985, σσ. 85-99.

⁷²² 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

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.⁷²³ Σωστά λοιπόν ο 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.⁷²⁴ 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.

Στα πλαίσια δε της συγκεκριμένης έρευνας πιστεύω όχι μόνον ότι μπορούμε, αλλά και ότι επιβάλλεται κιόλας να κινηθούμε σε όλη την έκταση της πεδινής Δυτικής Θεσσαλίας, στον χώρο των Καραγκούνηδων, χωρίς να περιορίσουμε τη δράση μας σε ένα μόνο χωριό, για τους εξής λόγους:

Κατ' αρχάς διότι όλος ο γεωγραφικός χώρος της πεδινής Θεσσαλίας, όπου και ζουν οι Καραγκούνηδες, συνιστά μια πολιτιστική περιοχή (cultural area), δεδομένου ότι, 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.⁷²⁵ Έπειτα διότι, αν ακολουθήσουμε μια από τις τρεις φυσικές-

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. Για τον νεοεξελικτισμό των παραπάνω ανθρωπολόγων βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σσ. 74-81.

⁷²³ 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 Μπουλιάρτι 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, επείδή εντάχθηκαν σε διαφορετικά κοινωνικο-πολιτικά σύνολα, μετασχηματίστηκε διαφορετικά και η σχέση τους με το φυσικό περιβάλλον.

⁷²⁴ Βλ. τη συζήτηση του Μ. Godelier με τους Claude Levi-Strauss και Marc Augé με τίτλο, «Ανθρωπολογία, Ιστορία, Ιδεολογία», μετ.- σημειώσεις: Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, στο: *Ο Πολίτης*, 15 Αθήνα 1977, σσ. 38-50.

⁷²⁵ Για την έννοια της πολιτιστικής περιοχής (cultural area) βλ. M. Herskovits, *Man and his works*, Knopf, New York 1950, σσ. 183-200. 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. και τη σχολή της

όπως τις ονομάζει η Ά. Κυριακίδου Νέστορος- κλίμακες, πιστεύω ότι πρέπει να προτιμήσουμε τη μέση κλίμακα της επαρχίας (cultural area), όπου τα μεγέθη είναι μεν αρκετά μεγάλα, αλλά όχι τόσο όσο να είναι αδάμαστα, και τα αποτελέσματα της έρευνας θα μπορούσαν να δώσουν ζωή σχετικά σύντομα στον παραδοσιακό πολιτισμό των Καραγκούνηδων.⁷²⁶ Επίσης διότι η υφή του θέματος μας αναγκάζει να κινηθούμε σε όλη την περιοχή, αφού ελάχιστα στοιχεία και πληροφορίες ανευρίσκουμε σήμερα περί μαγείας. Ακόμη είναι αδύνατο και μάταιο να εντοπισθεί, τουλάχιστον όσον αφορά τη μαγεία, ένα πολιτιστικό κέντρο, από όπου αυτή εκκινεί και διαδίδεται, δεδομένου ότι η μαγεία και η τροφή «ταξιδεύουν» ελεύθερα σε όλη την περιοχή του κάμπου, αναιρώντας την έννοια του κέντρου και καθιστώντας την πολιτιστική περιοχή ένα σύστημα και ένα πεδίο εξαιρετικά περίπλοκο, όπου υπάρχουν βέβαια όρια, αλλά, εντός αυτών ασκούνται ‘δυνάμεις’, που αλληλοεπιδρούν, συγκρούονται, εξουδετερώνονται, εμφανίζονται εκεί που δεν περιμένεις και ελλείπουν εκεί που τις αναζητάς. Ο ερευνητής, αναγκαστικά, καθίσταται μάλλον πλάνητας σε ένα διαστελλόμενο περίπλοκο, ποικιλόμορφο, πολύσημο και αχανές πολιτιστικό σύμπαν, παρά σε έναν χώρο με ορισμένο κέντρο.

Η έννοια όμως της πολιτιστικής περιοχής που χρησιμοποιούμε θέτει ένα ακόμη πρόβλημα: ποιόν παραδοσιακό πολιτισμό βλέπει σήμερα κάποιος στον θεσσαλικό κάμπο; Όσο και αν η εμπειρία του φυσικού τοπίου παραμένει η ίδια, αν κατέβουμε από το παρατηρητήριό μας στον κατοικημένο χώρο της πεδιάδας, θα δούμε σύγχρονες κατοικίες στα χωριά και πολυκατοικίες στην πόλη. Τα ελάχιστα πλίνθινα σπίτια είναι, πλέον, ερείπια ή μεταποιημένα. Ασφαλοστρωμένοι δρόμοι συνδέουν τα χωριά μεταξύ τους και με την Καρδίτσα. Τα αυτοκίνητα είναι πολλά και οι καλλιέργειες γίνονται πλέον με τρακτέρ και με σύγχρονες μεθόδους. Αυτά αποδεικνύουν ότι οι Καραγκούνηδες έχουν οδηγηθεί από τον παραδοσιακό στον σύγχρονο πολιτισμό. Έχει μετασχηματισθεί το περιβάλλον ο τρόπος ζωής τους. Το παλαιό έχει εκτοπισθεί από το μοντέρνο.

Θεσσαλονίκης: «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».

⁷²⁶ Οι άλλες δύο κλίμακες είναι η κοινότητα και η περιφέρεια. Η Άλκη Κυριακίδου Νέστορος, «Η οργάνωση του χώρου στον παραδοσιακό πολιτισμό» στο: *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*, Ολκός, Αθήνα 1975, σσ. 41-55, 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.

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_». ⁷²⁷ Από την άλλη ο Auge πιστεύει ότι οι άνθρωποι σήμερα ζουν σε *μη τόπους*, σε απρόσωπους δηλ χώρους, ⁷²⁸ 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. ⁷²⁹

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. Σ' αυτήν άλλωστε και στη μνήμη των ανθρώπων που αντιστέκεται αυθόρμητα και έχει μια μακρά διάρκεια βασίζεται αυτή η εργασία. Αναπόφευκτα λοιπόν εισάγεται στο παιχνίδι και η συνιστώσα/παράμετρος του χρόνου.

⁷²⁷ A. Appadurai, «Global ethnoscapes Notes and queries for a transnational anthropology», στο: *Recapturing anthropology. Working in the present*, School of American Research Press, New Mexico 1991, σσ. 191-210.

⁷²⁸ M. Auge, *Non places. Introduction to an anthropology of supermodernity*, Verso, London 1995, σσ. 75-115.

⁷²⁹ Πρβλ. το έργο του J. Baudrillard, *Η καταναλωτική κοινωνία*, μετ. Β. Τομανάς, Νησίδες, Αθήνα 2000.

6. γ. 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 μέγλωμα 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».⁷³⁰

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

⁷³⁰ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Οι Δώδεκα μήνες. Τα λαογραφικά*, Μαλλιάρης-Παιδεία, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 6.

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.⁷³¹ 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 κοινωνία των Καραγκούνηδων, δεν είναι μόνον κυκλικός, αλλά και ευθύγραμμος. Αν και δεν υπήρχαν ημερολόγια ή ρολόγια, υπολογιζόταν, τουλάχιστον υποτυπωδώς. Πολλές φορές οι Καραγκούνηδες 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». Στη Λαογραφία και την Κοινωνική Ανθρωπολογία είναι γνωστή και πλέον κλασική η θεωρία του Βέλγου λαογράφου A. Van Gennep για τα διαβατήρια έθιμα / τελετουργίες.⁷³² Σε κάθε κοινωνική ομάδα η ζωή του ατόμου συνίσταται σε μια συνεχή αλλαγή ηλικίας και κοινωνικής θέσης, (γέννηση, εφηβεία, ενηλικίωση, γάμος, γήρας),⁷³³ όπως επίσης συμβαίνουν αλλαγές χρόνου (νέο έτος, νέα εποχή, νέα

⁷³¹ 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.

⁷³² A. Van Gennep, *The rites of passage*, Chicago University Press, Chicago 1969, σσ. 1-3.

⁷³³ 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

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 μαγικοθησκευτική 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 η κοινωνία.

Ο Α. 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.⁷³⁴ Ο αρραβώνας επί παραδείγματι ενταγμένος 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

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.
⁷³⁴ Α. Van Gennep, *The rites of passage*, ό.π., σσ. 10-11.

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 παλιό 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).⁷³⁵

Ο Βρετανός ανθρωπολόγος V. Turner μελετώντας την κοινωνία μιας αφρικανικής φυλής των Ndembu ασχολήθηκε ιδιαίτερα 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.⁷³⁶

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

⁷³⁵ A. Van Gennep, *The rites of passage*, ό.π., σ.21.

⁷³⁶ V. Turner, *The ritual process. Structure and anti-structure*, Aldine de Gruyter, New York, 1969, σσ. 94-96

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.⁷³⁷ 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.⁷³⁸

Στις οριακές λοιπόν καταστάσεις της ζωής του ατόμου (γέννηση, βάφτιση, ενηλικίωση, γάμος, θάνατος), αλλά και του ετήσιου παραγωγικού ημερολογίου τελούνταν έθιμα και δρώμενα,⁷³⁹ όπου πρωταγωνιστικό ρόλο κατείχε η μαγειρική και

⁷³⁷ V. Turner, *The ritual process*, ό.π., σσ. 168-169.

⁷³⁸ J. Maisonneuve, *Οι τελετουργικές πράξεις*, μετ. Ν. Χρηστάκης, Δαίδαλος, Αθήνα 2008, σ. 35.

⁷³⁹ Για το ρόλο των ηθών και των εθίμων στην ελληνική κοινωνία, όσον αφορά τον κύκλο της ζωής, την εθνική ζωή, την καθημερινότητα, το εθιμικό δίκαιο και τη θρησκευτική συμπεριφορά βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 131-282. Ειδικά για τα δρώμενα του εορτολογίου στη Θεσσαλία βλ. W. Puchner, «Δρώμενα του εορτολογίου στο θεσσαλικό χώρο» στο: *Θεσσαλικά Χρονικά*, τ. ΙΓ, Πρακτικά του Α Συνεδρίου Θεσσαλικών Σπουδών 20-23 Οκτ. 1978, Αθήνα 1980, σσ. 207-243. Ο Puchner, ό.π., σ. 207, δίνει τον εξής ορισμό για το δρώμενο: «Είναι κάθε πράξη που ξεπερνάει την άμεση, την πρακτική σκοπιμότητα της επιβίωσης, που είναι συμβολική και

η προσφορά της τροφής. Οι μαγειρικές τελετουργίες με τους συμβολισμούς τους θα παρουσιασθούν και θα αναλυθούν στα επόμενα κεφάλαια που αφορούν τη διατροφή της παραδοσιακής κοινωνίας των Καραγκούνηδων. Τα θέματα ερωτήματα που μάς απασχολούν είναι: Ποιους συμβολισμούς ενέχει η διατροφή/μαγειρική στις οριακές στιγμές του ατομικού και κοινωνικού βίου, αλλά και στην καθημερινότητα; Είναι η μαγειρική και η προσφορά της πάντα ωφέλιμη κι αν όχι πότε είναι βλαβερή και τι ακριβώς σημαίνει αυτό; Επιπλέον: η βλαβερή όψη συνιστά μια αντι-δομή στα πλαίσια μιας αντι-τελετουργίας με στόχο τη διάλυση της κοινωνικής συνοχής ή οι σχέσεις είναι πιο περίπλοκες;

παραστατική, καθιερωμένη από μια εθιμοτυπία κοινώς παραδεκτή από τους φορείς της με μαγικοθρησκευτικό ή κοσμικό χαρακτήρα, και της οποίας το αρχικό νόημα σήμερα δεν είναι πάντα έκδηλο, ώστε η βαθύτερη σκοπιμότητα του δρωμένου να γίνεται αντικείμενο διαφόρων ερμηνευτικών θεωριών».

Κεφάλαιο 7

Η θέση της γυναίκας στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων

7. α. Άνδρες: ισχυροί (πατέρες και γαμπροί) και υποταγμένοι (καλλιεργητές και παραγωγοί)

Η παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων ήταν ανδροκρατούμενη, όπως και το μεγαλύτερο μέρος της ελληνικής κοινωνίας. Ο άνδρας ήταν ανώτερος από τη γυναίκα, είχε περισσότερα δικαιώματα και κυριαρχούσε κατ'αρχάς στον πολιτικό δημόσιο χώρο, από όπου αυτή ήταν αποκλεισμένη. Χώρος πολιτικών συζητήσεων ήταν το καφενείο,⁷⁴⁰ όπου οι γυναίκες δεν έμπαιναν, -αλλά ούτε και στο σπίτι μπορούσαν, φυσικά, να αρθρώσουν πολιτικό λόγο. Ακόμη και σήμερα σε πολλά χωριά του κάμπου στα καφενεία συγκεντρώνονται οι ηλικιωμένοι άνδρες μόνον, ενώ οι γυναίκες τους, ακόμη κι όταν θέλουν να τους καλέσουν για κάποια επείγουσα υπόθεση δε μπαίνουν μέσα, αλλά στέκονται επίμονα έξω από την πόρτα μέχρι να γίνουν αντιληπτές από τους συζύγους τους.

Το πρότυπο του καλού ανδρός ήταν ο σκληρά εργαζόμενος που μπορούσε αξιοπρεπώς να θρέψει την οικογένειά του και να την προστατέψει. Επίσης αυτός που θα έχαιρε της εκτίμησης των συγχωριανών του, διότι θα κρατούσε το λόγο του και θα ήταν τίμιος στις δοσοληψίες του. Τίποτε όμως δεν προσέδιδε περισσότερο κύρος και υπόληψη στον άνδρα, όσο το να ανήκει σε μια σωστή οικογένεια. Γι'αυτό και ο κάθε νέος θα έπρεπε να παντρευτεί μια εργατική γυναίκα που θα του χάριζε παιδιά, θα συνέβαλλε στην αύξηση του οικογενειακού εισοδήματος, και κυρίως δεν θα τον ντροπίαζε, αλλά θα είχε μια συνετή συμπεριφορά εναρμονισμένη με τα κοινωνικά πρότυπα. Τη γυναίκα που θα παντρευόταν θα την έφερνε στο πατρικό του σπίτι, όπου διέμενε και ο ίδιος. Για την επιλογή μιας κοπέλας ως συζύγου ο υποψήφιος γαμπρός είχε συνήθως τον τελευταίο λόγο. Στις περισσότερες περιπτώσεις το πότε θα νυμφευόταν κάποιος και με ποια το αποφάσιζε ο πατέρας του γαμπρού σε συνεννόηση με τον πατέρα της νύφης. Ακόμη και σήμερα αρκετοί κάτοικοι στην πεδινή Θεσσαλία, όταν θέλουν να πουν ότι το παιδί τους έχει παντρευτεί, το εκφράζουν με την ενεργητική φωνή του ρήματος «παντρεύω». Λένε δηλαδή: «*πάντρεψα το παιδί μου*». Δηλώνεται έτσι ότι, στην παραδοσιακή κοινωνία, η επιλογή

⁷⁴⁰ Για το χώρο του καφενείου και τη δόμηση της ανδρικής ταυτότητας στην Ελλάδα και ιδίως στη Λέσβο, πρβλ. Ε. Παπαταξιάρχης, «Ο κόσμος του καφενείου: ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό», στο: Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σσ. 209-250.

γαμπρού ή νύφης για την κόρη ή το γιό αντίστοιχα αφορούσε περισσότερο τους γονείς, κυρίως τον πατέρα, παρά τα παιδιά. Συνάμα σημαίνεται και ένα γόητρο οικονομικής ισχύος εκ μέρους των γονέων, επειδή κατάφεραν να αντεπεξέλθουν επαρκώς στα έξοδα του γάμου.⁷⁴¹ Για κάποιον /α πάλι που δεν έχει παντρευτεί, οι γονείς του/της εκφράζουν το παράπονο: «δεν μπορώ να τον/την παντρέψω». Επίσης πολλές ηλικιωμένες γυναίκες στη διάρκεια της έρευνας, όταν μιλούσαν για τους γάμους τους, ανέφεραν την καθοριστική συμβολή των πατεράδων τους στην επιλογή του συντρόφου τους: «Όταν με πάντρεψε ο πατέρας μου, ήμουν ακόμη μικρή/μεγάλη». Είτε πάλι:

«Όταν μου έλεγαν για γάμο, γιατί είχε πεθάνει η μάνα μου και κοιτούσα (=φρόντιζα) εγώ τον πατέρα μου, έλεγα: Εγώ δε ξέρω, όπου με δώσει ο πατέρας μ'».

Ελένη Ψ., (1926), Αρτεσιανό.⁷⁴²

Συχνά ο γιος ή η κόρη μάθαινε από τον πατέρα του/της ότι παντρεύεται την/τον τάδε και τυχόν αντιδράσεις εκ μέρους των παιδιών, ώστε να αμφισβητηθεί η πατρική επιλογή ήταν ελάχιστες.⁷⁴³

«Τη Μαρία την είδε ου Δημητράκ'ς (ο πεθερός της δηλ.) σ' ένα παγκόρ' (πανηγύρι). Ρώτ'σι κι έμαθι, ότι ήταν καλό κορίτσ'. Αυτή θα πάρω νύφ' στου πιδί μ' είπι. Ήρθι ύστρα κι τουν είπι (στο γιό του). Βρήκα ένα καλό κουρίτσ' να παντρευτείς».

Κυριακή Π., (1926), Αρτεσιανό.⁷⁴⁴

Υπήρχαν ωστόσο και περιπτώσεις διαφωνίας μεταξύ των μελών μιας οικογένειας για το αν η νύφη ή ο γαμπρός ήταν κατάλληλη/ος για τον νέο/α. Τα κριτήρια που καθιστούσαν κάποιον/α ακατάλληλο/η για γαμπρό ή νύφη ήταν κυρίως η ομορφιά, η ηλικία, η οικονομική κατάσταση και η κοινωνική υπόληψη. Συνήθως αντιρρήσεις στον «αρχηγό» του σπιτιού εξέφραζε η μητέρα του γιου/κόρης ή, λιγότερο συχνά, ο αδελφός του/της ή ακόμη και κάποιος θείος.

«Εγώ δεν τον ήθελα. (τον τάδε για γαμπρό της κόρης μου.). Αυτός ήταν μαύρος, μαύρος σαν τη ποδιά μ'! Η Δήμητρα όμως ήταν όμορφ' κι το καλύτερου απ' τα

⁷⁴¹ Δεν ήταν λίγες οι περιπτώσεις επιδεικτικής κατανάλωσης στους γάμους που προσέδιδαν στα πλαίσια της παραδοσιακής κοινωνίας κύρος στους γονείς και όχι στους νεόνυμους, μιας και οι τελευταίοι συνήθως δεν είχαν ακόμη κληρονομήσει τίποτε από την περιουσία των γονέων τους.

⁷⁴² Προσωπική καταγραφή.

⁷⁴³ Αυτό ήταν σύνηθες γενικά στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία. Βλ. Δ. Κ. Ψυχογιός, *Προίκες, φόροι σταφίδα και ψωμί*, ΕΚΚΕ, Αθήνα 1995, σ. 130, όπου για μια ενδεχόμενη αντίσταση των παιδιών στην απόφαση των πατεράδων τους να τα παντρέψουν, σημειώνεται: «κι αν ακόμη αντιδράσουν οι πιθανότητες να βρουν συμμάχους που θα τους βοηθήσουν να 'περάσει το δικό τους' είναι ελάχιστες. Η κοινωνία του χωριού δεν ανέχεται την αμφισβήτηση της θέλησης των γονιών».

⁷⁴⁴ Προσωπική καταγραφή.

κουρίτσια μ'. Ικείνους όμους (ο άνδρας της) τέτοια συμφωνία έκανι. Φώναζα, είπα, τίπουτα. Κι α'γκαμπέτ' (τελικά) το 'δώσι του κουρίτσ'.[...] Ε δε λέου, καλός άνθρουπος είνι, (ο γαμπρός της), αλλά χάθ'κι να πάρ' έναν άλλουν απ' του χουριό να το 'χω του κουρίτσ' κουντά' μ!».

Σταυρούλα Ρ., (1928), Ριζοβούνι.⁷⁴⁵

Τέλος υπήρχαν και περιπτώσεις όπου ένα νέος, αντιδρώντας στην πατρική επιβολή, επέλεγε μόνος του τη γυναίκα που ήθελε να νυμφευτεί. Εάν οι γονείς του όμως ήταν αμετάκλητοι στην άρνησή τους, τότε αυτός, αν ήταν αρκετά τολμηρός, θα μπορούσε να «κλέψει» την κοπέλα, εφ'όσον και αυτή συναινούσε να φύγει από το σπίτι της και να τον παντρευτεί. Η πρακτική αυτή, όπου ένα ζευγάρι «κλέβεται» απαντάται περισσότερο στο δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα, κυρίως στη δεκαετία του 1960 και εξής.⁷⁴⁶ Οι νέοι μετά τη φυγή τους συνήθως κατέφευγαν για ένα μικρό διάστημα στην πιο κοντινή πόλη ή και στην Αθήνα ακόμη είτε πάλι αναζητούσαν φιλοξενία σε κάποιο συγγενικό ή φιλικό σπίτι στο ίδιο ή σε διπλανό χωριό. Μετά από ένα σύντομο διάστημα φυγής, τις περισσότερες φορές οι νέοι επέστρεφαν στο σπίτι του αγοριού και ακολουθούσε ο επιθυμητός γάμος. Τα περιθώρια αντίστασης εκ μέρους των γονέων, ιδίως της κοπέλας, είχαν πλέον καμφθεί, μιας και το νεαρό ζευγάρι είχε επικυρώσει τη σχέση του και σεξουαλικά, οπότε, σύμφωνα με τα κοινωνικά πρότυπα, θα έπρεπε να επέλθει γάμος, ιδιαίτερα για τη γυναίκα που η διατήρηση της παρθενίας της μέχρι το γάμο ήταν κοινωνικά επιβεβλημένη.⁷⁴⁷

Στις περισσότερες πάντως περιπτώσεις οι νεόνυμφοι θα ζούσαν στο σπίτι του γαμπρού με τους γονείς του και τα άλλα του αδέλφια, εκτός αν αυτός κατάφερνε να φτιάξει δικό του σπίτι δίπλα στο πατρικό του. Το σύστημα ήταν ανδροπατροτοπικό (viripatrilocal) και το να μείνει κάποιος μετά το γάμο στο σπίτι της γυναίκας του, να μπει δηλαδή «σώγαμπρος», ήταν υποτιμητικό.⁷⁴⁸ Στα πλαίσια της οικογένειας υπήρχε ιεραρχία. Ο νιόπαντρος άνδρας θα έμενε με τα αδέλφια του

⁷⁴⁵ Προσωπική καταγραφή.

⁷⁴⁶ Εδώ εννοούμε περιπτώσεις, όπου και η κοπέλα έχει ερωτευτεί το αγόρι και φεύγει εκούσια μαζί του. Για ένα ζευγάρι που το «σκάνε» μαζί έλεγαν: «Οι τάδε, κλέφ'καν», δηλαδή: έκλεψε ο ένας τον άλλον. Για τις απαγωγές όμως των γυναικών χωρίς τη θέλησή τους στο θεσσαλικό κάμπο που πρόκειται για τελείως διαφορετική περίπτωση, βλ. Χ. Σ. Ντούλας, *Οι Καραγκούνηδες της Θεσσαλίας. Συγκριτική ιστορική, γλωσσολογική και λαογραφική μελέτη*, Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2011, σσ. 527-528.

⁷⁴⁷ Φυσικά στην περίπτωση αυτή, όπου η κοπέλα δεν είναι πλέον παρθένα ούσα ανύπανδρη, γίνεται συχνά από την οικογένεια του γαμπρού μια σκληρή οικονομική διαπραγμάτευση για το ύψος της προίκας.

⁷⁴⁸ Μ.Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 54-55.

και τον «ηλικιωμένο»⁷⁴⁹ πατέρα του. Ο τελευταίος θεωρείτο αρχηγός της οικογένειας, διότι αυτός κάτεχε την περιουσία και θα αποφάσιζε πως θα την κληροδοτούσε στα παιδιά του. Επιπλέον ήταν πρόσωπο σεβαστό και η γνώμη του επιβάλλετο σε όλους, χωρίς κανείς να του φέρνει αντίρρηση.

Αν ο άνδρας είναι ισχυρός και κυριαρχεί έναντι των γυναικών και των παιδιών του, επί των οποίων έχει απόλυτο έλεγχο, είναι μάλλον ανίσχυρος και υποταγμένος έναντι της εκάστοτε κεντρικής πολιτικής εξουσίας. Στη διάρκεια του 20^{ου} αι. τα τσιφλίκια της Θεσσαλίας άρχισαν να απαλλοτριώνονται μόλις στα 1910 με το αποκορύφωμα της εξέγερσης του Κιλελέρ.⁷⁵⁰ Αλλά και έκτοτε, μέχρι το 1950, οι ιστορικές συνθήκες με τις συνεχείς πολεμικές επιχειρήσεις (Βαλκανικοί Πόλεμοι, Μικρασιατική εκστρατεία και καταστροφή, Α Παγκόσμιος Πόλεμος, Β Παγκόσμιος Πόλεμος και Εμφύλιος) λειτούργησαν ανασταλτικά στην αγροτική ανάπτυξη. Πάντως και οι εκάστοτε κυβερνήσεις, στα διαστήματα ειρήνης, εμφανίζονται αδρανείς προς μια αγροτική μεταρρύθμιση που θα ενίσχυε τον πρωτογενή τομέα παραγωγής. Όσο για το δεύτερο μισό του 20^{ου} αι., η εξέλιξη που παρατηρείται στην καλλιέργεια της γης, αλλά και στις υποδομές είναι σαφώς καλύτερη σε σχέση με το πρώτο μισό, ωστόσο ανεπαρκής σε σχέση με την υπόλοιπη χώρα, ώστε να ακολουθήσει την εξέλιξη της ελληνικής κοινωνίας στο σύνολό της.⁷⁵¹

Η κατάσταση αυτή είχε ως αποτέλεσμα μια απογοήτευση εκ μέρους των ανδρών για την αντιμετώπιση που τύχαινε ο τόπος τους από το κράτος. Η απογοήτευση αυτή έφερε μεμψιμοιρία και αδράνεια απέναντι στην καλλιέργεια της γης. Σε συνδυασμό μάλιστα με τις ήδη υπάρχουσες πατριαρχικές δομές και τη δεδομένη ανδρική ανωτερότητα και σκληρότητα απέναντι στις γυναίκες, οι άνδρες ουσιαστικά αποποιήθηκαν πολλές από τις ευθύνες τους και επιφόρτωσαν τις γυναίκες τους με τις σκληρότερες εργασίες. Συχνά οι Καραγκούνες παραπονιούνταν για την τεμπελιά των ανδρών τους και εξέφραζαν παράπονα ότι τις άφηναν μόνες στα

⁷⁴⁹ Ηλικιωμένος με την έννοια του «σεβαστός», ήταν ο άνδρας που είχε παντρεύσει τα παιδιά του, ασχέτως αν ήταν μικρής ηλικίας, π.χ γύρω στα 50 ετών.

⁷⁵⁰ Πρβλ. Α. Αντωνίου & Δ. Σάκκη, «Θεσσαλικό αγροτικό ζήτημα. Η πορεία των κινητοποιήσεων», στο: *Θεσσαλία (θέματα ιστορίας)*, Α τόμος, Ε.Τ.Ε.Δ.Κ. Θεσσαλίας, Λάρισα 2006, σσ. 255-271.

⁷⁵¹ Λ. Αρσενίου, *Το έπος των Θεσσαλών αγροτών και οι εξεγέρσεις τους. 1881-1993*, Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 280-289: «Με την αναδιάρθρωση των καλλιεργειών και τις αρδεύσεις καταργήθηκε η αγρανάπανση. Η ξεκούραση της γης γίνεται τώρα με την εναλλαγή των καλλιεργειών. Έτσι τα 3.600.000 στρέμματα της μονοκαλλιέργειας σίτου, το 1966, καλύφθηκαν όλα το 1992 με διάφορα είδη.[...] Η πολιτεία αποτελεί το εμπόδιο [...] Ποιος δεν θυμάται τι γινόταν με το βαμβάκι; Στις παραμονές της συγκομιδής η πολιτεία χορηγούσε αθρόες άδειες εισαγωγής, από τρίτες χώρες, βαμβακιού κατώτερης ποιότητας, βιομήχανοι έριχναν την τιμή του ντόπιου, το χαρμάνιαζαν με εισαγόμενο και εξαφάνιζαν την ανωτερότητά του».

χωράφια, ενώ αυτοί έπιναν στα καφενεία. Η αλήθεια είναι ότι αυτές θα καταφέρουν να κρατήσουν τα σπίτια τους με τη δική τους σκληρή δουλειά, δεδομένου ότι παρουσιάζουν τους άνδρες τους επιρρεπείς στο αλκοόλ και σε διασκεδάσεις και αδύναμους να διαχειριστούν επαρκώς τις αγροτικές εργασίες ή να προλάβουν τις νέες εξελίξεις. Αναγκάστηκαν λοιπόν να πάρουν αυτές τα ηνία του σπιτιού υψώνοντας το ανάστημά τους σε πεθερικά και άντρα. Αυτό συνίσταται επί παραδείγματι στην πίεση που άσκησαν, ώστε να χτιστεί δεύτερο σπίτι και η κάθε μια να μείνει με τον άνδρα και τα παιδιά της,⁷⁵² στην αγορά επίπλων και ηλεκτρικών συσκευών, στις σπουδές των παιδιών και σε επαγγελματική αποκατάσταση διαφορετική της αγροτικής. Οι γυναίκες με τα γλίσχρα μέσα που διέθεταν προσπαθούσαν να ακολουθήσουν τις εξελίξεις των δεκαετιών 1960/70.

«[...]Ο άντρας μου δεν μίλαγε! Εγώ τουν είπα τουν πιθερό μ'. Τέρα (=κοίτα) να δεις πατέρα, τα παιδιά μιγάλωσαν. Δεν έχ'ν να διαβασ'ν. Δεν μπορούμε να είμαστε όλοι μαζί, πρέπει να χωρίσουμε. Αυτός δεν ήθελε ούτε ν'ακούσ'. Κι όταν φύγαμι, δε μάς έκρινι για κινό»

Δήμητρα Κ., (1943), Μαγουλίτσα.⁷⁵³

Επίσης στη δεκαετία του 1970-80 πολλές γυναίκες πέρα από τις δικές τους δουλειές δούλευαν σε μεροκάματα, εργάτριες δηλαδή σε καπνοφυτείες ή σε μάζεμα και σκάλισμα βαμβακιού. Με τα λεφτά που κερδίζουν όχι μόνο συνεισέφεραν οικονομικά στο σπίτι, αλλά αρκετές συντηρούσαν και τους άνδρες, πολλοί από τους οποίους, περιορίζονταν στην καλλιέργεια των χωραφιών τους που δεν απέδιδε ιδιαίτερα. Από τη δεκαετία του 1990 και πέρα το εργατικό δυναμικό των γυναικών έχει αντικατασταθεί από Αλβανούς μετανάστες, οι οποίοι αποτελούν πλέον φτηνή εργατική δύναμη. Εκτός αυτού οι περισσότεροι, πεδινοί Θεσσαλοί, δυστυχώς, αρχίζουν να εγκαταλείπουν την αγροτική παραγωγή που τόσα χρόνια ασκούσαν με υπομονή και κάτω από αντίξοες συνθήκες.

⁷⁵² Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σ. 56, «ο πατριαρχικός θεσμός δεν έσπαζε ολότελα, αλλά ο πατέρας των αγοριών τους έχτιζε νέο σπίτι κοντά στο πατρικό, αφού έδινε και ένα μέρος της περιουσίας. Αυτός ο γάμος ήταν τώρα ανδρонеοτοπικός (virineolocal), εγκατεστημένος στον τόπο του άνδρα, αλλά σε έναν τόπο νέο σε σχέση με το παλαιό πατρικό. Αυτό αποτέλεσε τη φάση της μετάβασης από τη διευρυμένη-σύνθετη οικογένεια στη σύγχρονη πυρηνική οικογένεια (nuclear family)». Βλ. και Ν. Γ. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, Αθήνα 1993, σσ. 104-220.

⁷⁵³ Προσωπική καταγραφή.

Η γυναίκα του κάμπου καταθέτει πιο δύσκολα τα όπλα από ό,τι ο άνδρας. Η υπομονετική και σκληρή της εργασία που είχε μάθει να ασκεί από αιώνες την καθιστά δυνατή και αγωνίστρια. Ο προορισμός της, στα πλαίσια της παραδοσιακής κοινωνίας, να αποδειχθεί άξια νοικοκυρά, αποκορυφωνόταν, όταν παντρευόταν και δημιουργούσε οικογένεια. Η Καραγκούνα ονομαζόταν *νύφη* από το γάμο της και για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα του έγγαμου βίου της. Το τίμημα αυτού του κοινωνικού ρόλου αναλύεται αμέσως παρακάτω.

7. β. Νύφης «τίμημα»

7. β. Ι. (α)γαρλίκι και προίκα

Τον όρο «νύφης τίμημα», (bride price /bride wealth), χρησιμοποιεί η M. Douglas στο *Λεξικό των κοινωνικών επιστημών* της Unesco, για να δηλώσει: α) τις παροχές (δώρα) εκ μέρους του γαμπρού και των συγγενών του προς τον πατέρα της νύφης και τους συγγενείς της. (γαμήλια δώρα /marriage payments/ έδνα). β) την περίπτωση, όπου το τίμημα αυτό συχνά ανταποδίδεται με την αντιπαροχή δώρου εκ μέρους της οικογένειας της νύφης. (προίκα/αντίδωρο/ανταπόδοση).⁷⁵⁴ Περί αυτού του θέματος ο J. Goody λέει ότι η εξαγορά της νύφης (bridewealth) και η προίκα (dowry) έχουν βασικές ομοιότητες, διότι και οι δύο περιπτώσεις συμπεριλαμβάνουν τη μεταφορά περιουσίας στο γάμο. Σε γενικές γραμμές αυτό που τις διαχωρίζει είναι η κατεύθυνση προς την οποία «κινείται» η περιουσία: στην πρώτη περίπτωση, της εξαγοράς (bridewealth) από το γαμπρό και το σόι του προς τη νύφη, ενώ στη δεύτερη περίπτωση, της προίκας (dowry) ακολουθείται η αντίθετη φορά.⁷⁵⁵ Οι Καραγκούνηδες ονόμαζαν την πρώτη περίπτωση (α)γαρλίκι⁷⁵⁶ και ίσχυε σε

⁷⁵⁴ M. Douglas, «Νύφης Τίμημα», στο *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών* της Unesco, τομ. Β, (επιμ. Γ. Β. Καββαδίας, μετ. Π.Κ. Λαμπριάς), Ελληνική Παιδεία 1972, σσ. 616-617.

⁷⁵⁵ J. Goody & S. J. Tambiah, *Bridewealth and dowry*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, σσ. 1-47. Και οι δύο περιπτώσεις ενέχουν πέρα από συμβολική και οικονομική διάσταση, γι' αυτό και ο J. Goody λέει ότι πρέπει να μελετώνται στα οικονομικά και κοινωνικά συμφραζόμενα της κάθε κοινωνίας που εντοπίζονται.

⁷⁵⁶ Για μια εμπειριστατωμένη ανάλυση για το «αγαρλίκι» βλ. Ε. Αλεξάκης, *Η εξαγορά της νύφης. Συμβολή στη μελέτη των γαμήλιων εθίμων στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα 1984, σσ. 19-53. Ο Αλεξάκης ό.π., σ. 117 επισημαίνει: «ο τύπος εξαγοράς αγαρλίκι συναντιέται και στους υπόλοιπους Βαλκανικούς λαούς: Γιουγκοσλάβους, Βούλγαρους, Αλβανούς, αλλά και στους Τούρκους. Οι Γιουγκοσλάβοι την ονομάζουν prido, agarlak, baba chaka, bastino pravo (δηλαδή δικαίωμα του πατέρα). Οι Αλβανοί την ονομάζουν agerlek ή parete nouse. Οι Τούρκοι χρησιμοποιούν τους όρους baslik (γενικά) και baba hakki (Θράκη)». Πρβλ και την τουρκική λέξη *agirlik* που σημαίνει άχθος, βάρος: *Τουρκοελληνικό Λεξικό*, (F. Tuncay & Λ. Κυρατζής), Κέντρο Ανατολικών Γλωσσών και Πολιτισμού, Αθήνα 2000. Ειδικότερα για την περίπτωση των Καραγκούνηδων βλ. Μ. Πετρονιώτη, «Η σύνθεση της οικονομίας

παλαιότερες εποχές ως το πρώτο μισό του 20^{ου} αι, περίπου ως το 1940, ενώ έκτοτε επενέδυν μεγάλη σημασία στην προίκα και μάλιστα χωρίς καμία ανταπόδοση εκ μέρους του γαμπρού προς τον πατέρα της νύφης. Σημειωτέον ότι το (α)γαρλίκι συνίσταται από κινητά περιουσιακά στοιχεία. Η Μ. Πετρονώτη έπειτα από συστηματική επιτόπια έρευνα στην πεδινή Θεσσαλία το 1980, καταλήγει στο ότι τόσο από τις γραπτές, όσο και από τις προφορικές μαρτυρίες δεν έχουμε καμία μνεία σχετική με δωρεά σπιτιού ή κτημάτων στον πατέρα της νύφης.⁷⁵⁷ Η άποψη αυτή επιβεβαιώθηκε και στα πλαίσια της παρούσας έρευνας.⁷⁵⁸ Στην παρούσα εργασία όμως ο όρος «τίμημα» χρησιμοποιείται διαφορετικά, με την τρέχουσα δηλαδή σημασία. Με τη λέξη «τίμημα» νοούνται οι «θυσίες» που έκαναν οι νύφες (π.χ βαριές δουλειές, κατωτερότητα έναντι των ανδρών τους) στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων, προκειμένου να αποδειχθούν καλές σύζυγοι. Σημειωτέον ότι και ως ανύπανδρες ήταν κατώτερες έναντι των πατεράδων και των άλλων ανδρών της οικογένειας.

Η σημασία του γάμου στους Καραγκούνηδες ήταν μεγάλη, όπως άλλωστε και σε όλη την παραδοσιακή ελληνική κοινωνία. Ο ρόλος του κάθε ανθρώπου ήταν να κάνει οικογένεια και το να μείνει κάποιος ανύπανδρος -ιδίως οι γυναίκες- ήταν κατακριτέο. Ωστόσο οι Καραγκούνες δεν βιάζονταν να παντρευτούν και πολλές κοπέλες ξεπερνούσαν την ηλικία των 30 ετών, ώσπου να φτάσουν στο γάμο, ενώ είθισται να παίρνουν άνδρες κατά πολύ μικρότερους, συνήθεια που διατηρήθηκε τουλάχιστον ως το 1922, οπότε έγινε η αγροτική μεταρρύθμιση και η διανομή των τσιφλικιών.⁷⁵⁹ Αυτό συνέβαινε για να φύγουν οι κοπέλες όσον το δυνατόν αργότερα από το πατρικό τους σπίτι και να μη μειωθεί επομένως το εργατικό δυναμικό της οικογένειας, στην οποία γεννήθηκαν. Αντίθετα οι νέοι άνδρες παντρεύονταν μικροί και έπαιρναν γυναίκες μεγαλύτερης ηλικίας, για να πλουτίσουν το ταχύτερο την πατρική τους γη με εργατικά χέρια.⁷⁶⁰ Όσο η γη ανήκε στους τσιφλικάδες, η οικονομία της οικογένειας στηριζόταν στην παραγωγικότητα των εργατικών χεριών,

και οι γαμήλιοι θεσμοί των Καραγκούνηδων της δυτικής Θεσσαλίας (1881-1980)», *Ανθρωπολογικά*, 6, 1984, σσ. 31-40.

⁷⁵⁷ Μ. Πετρονώτη, ό.π., σ. 33.

⁷⁵⁸ Πέρα από τις προφορικές μαρτυρίες που επιβεβαιώνουν ότι το αγαρλίκι δινόταν με τη μορφή χρημάτων ή άλλων κινητών ειδών, πρβλ και τα προικοσύμφωνα που αναφέρουν τα είδη που δίνονταν για την εξαγορά της νύφης. Βλ. Χ. Μπάγκος, *Παλαιοκκλήσι, εικόνες απ' το χθές*, ΔΚΕΚ, Καρδίτσα 2010, σ. 17, όπου παρατίθεται προικοσύμφωνο του 1882 που τεκμηριώνει την εξαγορά της νύφης.

⁷⁵⁹ Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σ. 59.

⁷⁶⁰ Γ. Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες. Συμβολή στην κοινωνιολογία των δοξασιών*, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία των Θεσσαλών, Αθήνα 1980, σ. 38. Ε. Αλεξάκης, *Η εξαγορά της νύφης*, ό.π., σ.29.

και ήταν τόσο μεγάλη, όσο περισσότερα ήταν τα χέρια. Η γυναίκα του κάμπου, μάς πληροφορεί ο Μερακλής, δούλευε, κέρδιζε, δεν είχε ανάγκη από προίκα. Απεναντίας ο πατέρας της νέας, όταν αυτή παντρευόταν, δεχόταν ένα ποσό από το γαμπρό, ως αποζημίωση για τη ζημιά που προκαλούσε η αναχώρησή της από τα χωράφια.⁷⁶¹

Ο γάμος με μικρότερους άνδρες σε συνδυασμό με το (α)γαρλίκι κατά μία άποψη ενίσχυε τη θέση της γυναίκας στην καραγκούνικη κοινωνία, δεδομένου ότι, όπως μας πληροφορεί ο Α. Αντωνίου αναλύοντας τα γαμήλια έθιμα της κοινότητας της Ματαράγκας, αποδεικνύεται ότι: «η απροθυμία των γονέων να παντρέψουν τα κορίτσια τους και οι υπέρογκες απαιτήσεις για αγαρλίκι που έφτανε ορισμένες φορές στην οικονομική απογύμνωση των γονέων των αγοριών συνδέεται και με την παραγωγικότητα της γυναίκας, αλλά δεν εξηγείται μόνο από αυτή, αφού η γυναίκα ήταν παραγωγική σε όλη την Ελλάδα. Εξηγείται από τη διαφορετική θέση της γυναίκας όχι βέβαια με την ισότητά της με τον άνδρα, αλλά τον μικρότερο ρόλο που έπαιζε ο νέος άνδρας στα πλαίσια της ευρύτερης πατριαρχικής οικογένειας παρά στην πυρηνική οικογένεια των ημερών μας».⁷⁶² Η γυναίκα λοιπόν άνετα θα μπορούσε να είναι μεγαλύτερη από τον άνδρα και άρα ωριμότερη να κρατήσει το σπίτι και να νουθετήσει τον σύζυγό της.

Άλλωστε: *«η γυναίκα φτιάχνει το σπίτι και η γυναίκα το χαλάει. Η νόφ' πρέπει να είναι νοικοκυρά. Να ξέρ' τις δλειές ούλες, αλλά και να κρατάει τον άντρα. Χωρίς γυναίκα το σπιτ' δε στέκετι».*

Ελένη Ψ., (1926), Αρτεσιανό.⁷⁶³

Εδώ μπορεί πράγματι να εντοπίζουμε έναν αναβαθμισμένο ρόλο της γυναίκας, αλλά αυτό δε σημαίνει ότι είναι ανώτερη από τον άνδρα της. Η υπεροχή της συνίσταται στην εργατικότητα και στην τιμιότητά της. Απέναντι στον άνδρα της και στο σόι του όφειλε απόλυτη υπακοή και σεβασμό.

Ο θεσμός της προίκας ευδοκίμει στο β' μισό του 20^{ου} αι. και επιδρά διασπαστικά στην ευρεία πατριαρχική οικογένεια. Τώρα οι πατεράδες υποχρεούνται να προικίσουν τα κορίτσια τους με χρήματα και γη, προκειμένου αυτά να βρουν σύζυγο. Η προίκα ενισχύει τη γυναίκα στη νέα της οικογένεια, διότι αν και δεν έχει την διαχείριση του προικώου της, έχει πάντα την κυριότητα του.⁷⁶⁴ Χωρίς τη

⁷⁶¹ Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σ. 59.

⁷⁶² Α. Αντωνίου, *Γαμήλια έθιμα των Καραγκούνδων της Δ. Θεσσαλίας. Το παράδειγμα της Ματαράγκας*, Καρδίτσα 1994, σ. 10.

⁷⁶³ Προσωπική καταγραφή.

⁷⁶⁴ Δ. Κ. Ψυχogiός, *Προικές, φόροι σταφίδα και ψωμί*, ΕΚΚΕ, Αθήνα 1995, σ. 149.

συγκατάθεσή της και χωρίς να συντρέχει ειδικός λόγος δεν μπορεί να πουληθεί ούτε μπορεί να έχουν απαιτήσεις πάνω σ' αυτήν τυχόν δανειστές του άνδρα που βρίσκεται σε αδυναμία να τους ξοφλήσει. Παρουσιάζεται εδώ, λέει ο Ψυχογιός, μια εξουσία της γυναίκας που δείχνει ασυμβίβαστη με την κοινωνική της θέση. Το αντιφατικό είναι ότι η «εξουσία» αυτή εμφανίζεται στην ηπειρωτική Ελλάδα όπου η θέση των γυναικών ήταν χειρότερη. Εξασφάλιζε τη γυναίκα από τυχόν αυθαιρεσίες είτε εγκατάλειψη του ανδρός της, αλλά και τα παιδιά της, διότι σε περίπτωση θανάτου της αυτά θα είχαν κάποια περιουσία, ενώ αν αυτή πέθαινε άτεκνη η προίκα θα επέστρεφε στους προικοδοτές.⁷⁶⁵

Το πέρασμα από το αγαρλίκι στην προίκα καταδεικνύει και την αστικοποίηση που συντελείται στο β' μισό του 20^{ου} αιώνα στην πεδινή Θεσσαλία. Πλέον η νεαρή αγρότισσα πρέπει να πληρώσει ακριβά τη μονιμότητα ενός δημοσίου υπαλλήλου, ο οποίος έχει σταθερό μισθό και αποπνέει ασφάλεια για τον μετέπειτα βίο, αφού «βρέξει, χιονίσει η караβάνα θα γεμίσει», σύμφωνα με τη λαϊκή ρήση. Είθισται πλέον οι κοπέλες να παντρεύονται σε νεαρή ηλικία, καθώς το ζητούμενο ήταν η εύρεση καλού γαμπρού.⁷⁶⁶ Ο θεσμός της προίκας γενικεύτηκε στο β' μισό του 20^{ου} αιώνα και την επιζητούσαν έκτοτε όχι μόνον οι περιζήτητοι δημόσιοι υπάλληλοι, αλλά και οι ασκούντες άλλα αστικά επαγγέλματα, όπως πλέον και οι αγρότες.

Εξετάζοντας τους δύο θεσμούς, αγαρλίκι και προίκα, ο Δ. Κ. Ψυχογιός δεν τους θεωρεί συμμετρικούς και πιστεύει ότι μόνο το πρώτο συνιστά πράγματι ανταλλαγή, δεδομένου ότι η οικογένεια της νύφης παραχωρώντας ένα θήλυ μέλος της παίρνει κάποιο αντάλλαγμα, το οποίο μπορεί στο άμεσο μέλλον να το χρησιμοποιήσει, για να συνεχίσει τον κύκλο των γαμήλιων συναλλαγών, δίνοντάς το για να εξασφαλίσει νύφη για κάποιο από τα ανύπανδρα άρρενα μέλη της. Στην περίπτωση της προίκας δεν δέχεται τον όρο ανταλλαγή, διότι η οικογένεια της νύφης όχι μόνον παραχωρεί ένα θήλυ μέλος της, αλλά το συνοδεύει και με υλικά αγαθά, το προικίζει.⁷⁶⁷ Νύφη και προίκα κινούνται προς την ίδια διεύθυνση, νύφη και αγαρλίκι

⁷⁶⁵ Δ. Κ. Ψυχογιός, ό.π., σ. 157.

⁷⁶⁶ Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σσ. 57-58.

⁷⁶⁷ Η Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*, Πολίτης, Αθήνα 1984, σσ. 157-158, επισημαίνει ότι η προίκα δεν είναι ένα καθολικό φαινόμενο της ελληνικής παραδοσιακής κοινωνίας: «όταν το σύστημα βασίζεται κατεξοχήν σε αγροτικό εισόδημα συναντούμε στην προικοδοσία προικιά (ρουχισμό, σκεύη) και όχι προίκα σε χρηματική μορφή ή σε μορφή γης. Όταν το σύστημα βασίζεται σε μη αγροτικό εισόδημα, τότε η προίκα γίνεται κυρίαρχη συνήθεια. Μια συνήθεια που φέρεται από αστούς και μικροαστούς, γιατί σ' αυτούς ισχύει ο κανόνας ότι ο 'λογικός' (=συνετός) γαμπρός όντως περιμένει το βίος του πεθερού». Σχετικά με τη διάκριση προικιά και προίκα, τα πρώτα είναι κάθε τύπου αγαθό χρήσης που φέρνει η νύφη –και καμιά φορά ο γαμπρός–για να στηθεί το νέο

προς αντίθετες. Στην περίπτωση της προίκας πρόκειται για μια παράλογη δοσοληψία, αφού η μία πλευρά μόνο δίνει και η άλλη μόνο παίρνει. Τον παραλογισμό της προίκας σε αντίθεση με τη «λογική» της εξαγοράς, ο Ψυχογιός τη στηρίζει στα εξής επιχειρήματα. Κατ' αρχάς στο ότι ο γαμπρός δεν μετακινείται, δεν αλλάζει σόι, οικογένεια και όνομα, οπότε και δεν εξαγοράζεται ακριβώς με το αγαrlίκι. Εξαίρεση βέβαια οι σώγαμπροι-. Έπειτα στο ότι η οικογένεια της νύφης χάνει όχι μόνον έναν παραγωγικό εργάτη, αλλά και τα παιδιά που θα γεννήσει τους δικούς δηλ εργαζόμενους που θα μπορούσαν να αυξήσουν τον πλούτο της οικογένειας στις επόμενες γενιές, οπότε δικαιούται κάποιο αντάλλαγμα.⁷⁶⁸

Σαφώς μπορεί και το αγαrlίκι /εξαγορά νύφης να αποτελεί μια αρκετά λογική δοσοληψία -ή έστω λογικότερη έναντι της προίκας-, ωστόσο επί της ουσίας πρόκειται για την άλλη όψη του ίδιου νομίσματος, δεδομένου ότι και στη μία (αγαrlίκι) και στην άλλη (προίκα) περίπτωση η γυναίκα δεν έχει λόγο ούτε για τη διαχείριση της εξαγοράς, την οποία καρπύται αποκλειστικά ο πατέρας της, ούτε και για τη διαχείριση της προίκα της, την οποία έχει ο πεθερός της, εφόσον το ζευγάρι μένει στο ίδιο μ' αυτόν σπίτι ή ο γαμπρός εφόσον το ζευγάρι μετακινηθεί σε δικό του σπίτι και κάνει δικό του νοικοκυριό. Μπορεί λοιπόν η προίκα, όπως λέει ο Ψυχογιός να παραμένει πάντα κτήμα της νύφης που η οικογένεια του γαμπρού πρέπει να σεβαστεί, δεδομένου ότι δεν μπορεί να εκποιηθεί παρά τη θέλησή της ούτε να δοθεί σε κάποια από τις ανύπανδρες κουνιάδες χωρίς τη συγκατάθεσή της, πιστεύω όμως ότι κάτι τέτοιο είναι επί της ουσίας ζήτημα τυπικό και «στα χαρτιά». Η γυναίκα ούσα ανίσχυρη και κατώτερη έναντι του ανδρός, αν αυτός -ως πεθερός ή σύζυγος- αποφάσιζε να εκποιήσει ή να δώσει την προίκα της, σπάνια θα αντιδρούσε ή κι αν το έκανε θα δεχόταν εκβιασμό για εγκατάλειψη. Η όποια αντίδραση θα προερχόταν από τον πατέρα της νύφης, παρά από την ίδια. Αλλά ακόμη κι αν η προίκα διατηρείτο και δινόταν με τη σειρά στα παιδιά της, όπως άρμοζε, η νύφη δεν είχε κανέναν λόγο στη διαχείριση και τη διανομή ούτε και καμία οικονομική απολαβή από την περιουσία της. Εναπόκειτο λοιπόν στον άνδρα, πατέρα ή σύζυγο, πως θα αξιοποιείτο η προίκα.

Εξετάζοντας το αγαrlίκι των Καραγκούνηδων και το θεσμό της προίκας ο Μερακλής ορθά επισημαίνει: «υπάρχει κάτι κοινό στις δύο αυτές αντίθετες σχέσεις: η

σπιτικό, ενώ προίκα είναι τα αγαθά που έχουν ανταλλακτική αξία, όταν κυκλοφορούν σε άλλα οικονομικά κανάλια της κοινωνικής ζωής, δηλαδή αγαθά, όπως ακίνητα, ζώα, γη και βέβαια χρήματα. Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, ό.π., σ. 159. Για τη διάκριση προίκα-προικιά βλ. Δ. Γ. Τσαούσης, *Χρηστικό λεξικό κοινωνιολογίας*, Gutenberg, Αθήνα 1989, σσ. 230-231.

⁷⁶⁸ Δ. Κ. Ψυχογιός, ό.π., σσ.130-131.

γυναίκα ούτε δίνει ούτε παίρνει η ίδια. Και στη μία και στην άλλη περίπτωση παίρνει και δίνει ο πατέρας της. Αυτό, τελικά, σημαίνει, ότι το κοινό γνώρισμα και στις δύο σχέσεις είναι ότι κάνει κανονικά τις δύο σχέσεις μία. Και πως το γνώρισμα αυτό είναι ότι η κόρη ανήκε στον πατέρα της, ήταν ιδιοκτησία του. Η σχέση ιδιοκτησίας πατέρα-θυγατέρας, που μεταβιβάζεται, με το γάμο, στο σύζυγο -τελικά λοιπόν σχέση ιδιοκτησίας άνδρα-γυναίκας- θα καταργηθεί, όταν δεν θα παίρνει κανένας ούτε θα δίνει στο γάμο». ⁷⁶⁹ Αγαrlίκι και προίκα λοιπόν μετέβαλλαν τη γυναίκα σε αντικείμενο αγοραπωλησίας, δεδομένου ότι ο γάμος δεν γινόταν αν δε πληρωνόταν όπως έπρεπε ο πατέρας στη μία και ο γαμπρός στην άλλη περίπτωση. ⁷⁷⁰

Άλλωστε, παραδέχεται και ο Ψυχογιός, οι συναλλαγές και οι δοσοληψίες του γάμου δεν είναι μόνον οικονομικής φύσης. Η γυναίκα δεν πουλάει μόνο την εργατική της δύναμη, αλλά και την τιμή, την υπόληψη και τη θέση της μέσα στο χωριό. ⁷⁷¹ Και αυτό ενδιέφερε περισσότερο από οτιδήποτε άλλο τη γυναίκα: να αποδειχθεί άξια νύφη από την πρώτη μέρα του γάμου της μέχρι και πολλά χρόνια αργότερα, όταν θα ολοκληρωνόταν αυτός ο κοινωνικός ρόλος.

7. β. II. Νύφες: νοικοκυρές, μαγειρίσσες, υφάντρες και μητέρες

Όταν παντρευόταν μια Καραγκούνα, όφειλε να γνωρίζει κυρίως δύο πράγματα: Έπρεπε κατ' αρχάς να είναι «χρυσοχέρα», να ξέρει δηλαδή να γνέθει, να υφαίνει, να ράβει, να πλέκει και να κεντάει. Η γνώση άλλωστε αυτού του πεδίου της γυναικείας χειροτεχνίας, ας το ονομάσουμε συμβατικά «ραπτική», αποδεικνυόταν και από ορισμένα προικιά της που έφερνε στο νέο της σπίτι, όπως στρωσίδια, σκεπάσματα και κεντήματα. Βέβαια όλα αυτά δεν τα είχε φτιάξει αποκλειστικά μόνη της, αλλά τα περισσότερα ήταν δημιουργήματα της μητέρας της και της γιαγιάς της ή και κάποιας θείας ακόμη. Μέχρι το γάμο όμως είχε αφομοιώσει την τέχνη της ραπτικής τόσο καλά, ώστε να μπορεί να τη διδάξει και στις κόρες της και φυσικά να ετοιμάσει προικιά τόσο γι' αυτές όσο και για τυχόν νεαρά κορίτσια που θα έβρισκε στο νέο της σπίτι. Τα γυναικεία εργαλεία της νοικοκυροσύνης λοιπόν ήταν οι βελόνες, οι καρφίτσες, ο αργαλειός, το τσικρίκι, η ανέμη και η ρόκα.

⁷⁶⁹ Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σ. 59.

⁷⁷⁰ Πρβλ και την άποψη της Μ. Πετρονότη, ό.π., σ. 38.: «το (α)γαrlίκι και η προίκα δεν αποτελούν δύο διαμετρικά αντίθετους θεσμούς, αλλά τρόπους με τους οποίους οικογένειες από ανόμοια κοινωνικο-οικονομικά στρώματα επιλύουν τα συναφή με τη γεωργική παραγωγή και τη διανομή της κινητής ή ακίνητης περιουσίας τους, προβλήματα».

⁷⁷¹ Δ. Κ. Ψυχογιός, ό.π., σ. 132.

Το δεύτερο –και σημαντικότερο- πράγμα που έπρεπε να γνωρίζει ήταν η μαγειρική. Όφειλε να αποδείξει στο σπίτι –και ιδίως στην πεθερά της- ότι ήταν καλή μαγείρισσα και άρα ικανή να θρέψει τα παιδιά της και την υπόλοιπη οικογένεια, η οποία δεν περιοριζόταν στη σημερινή πυρηνική μορφή, αλλά ήταν διευρυμένη, αποτελούμενη μέχρι και είκοσι άτομα. Εάν αποδεικνυόταν όντως καλή μαγείρισσα, τότε απέσπαζε κολακευτικά σχόλια από τους δικούς της, οι οποίοι τη «μολογούσαν», την επαινούσαν στο σόι και στο χωριό ως καλή νοικοκυρά. Σε διαφορετική περίπτωση χαρακτηριζόταν ακαμάτρα τόσο αυτή, όσο και η μάνα της που δεν την είχε μάθει να μαγειρεύει. Ακόμη κι αν ήξερε από το πατρικό της σπίτι κάποιο φαγητό να το μαγειρεύει διαφορετικά, από ό,τι το μαγείρευαν στο νέο της σπίτι, έπρεπε να αλλάξει τις παλιές της μαγειρικές συνήθειες και να προσαρμοσθεί στις νέες, καθώς μάλιστα ενέσκηπτε στην παροιμιακής χροιάς φράση της πεθεράς της: *«Όχι όπως ήξερες, αλλά όπως βρήκες»*.

«Όταν παντρευκα η πεθερά μ' έφυγε, πήγε στην εκκλησία και μ' αψ'ι να φτιάσω φαΐ. Εγώ νέα νυφ' ήμην δεν ήξερα ούτε που ήταν τα πράματα. Άρχισα κι έκλαιγα. Κακήν κακώς το φτιασα το φαΐ. Ήρθαν κι έφαγαν. Αμα πήγαινα να φτιάσω κατι όπως ήξερα απ τη μάνα μ' και δεν τ'σ αρεσε έλεγε η πεθερά μ': «νυφ όχι όπως ήξερες, αλλά όπως βρήκες»

Λεμονιά Κ., (1943), Αρτεσιανό.⁷⁷²

Ωστόσο ο ρόλος της δεν ήταν μόνο της ράφτρας και της μαγείρισσας, αλλά και της μάνας που έπρεπε να φροντίζει και να μεγαλώνει τα παιδιά της. Επιπλέον όφειλε να συγυρίζει το σπίτι, να ταΐζει τα ζώα, να περιποιείται τον κήπο και να δουλεύει στα χωράφια. Η καθαριότητα και η περιποίηση του σπιτιού μαζί με τη ραπτική και τη μαγειρική συνιστούσαν τη νοικοκυροσύνη.

Όσον αφορά τη θέση της μέσα στη νέα της οικογένεια, ήταν κατώτερη όχι μόνον απέναντι στον άνδρα της, αλλά και απέναντι στα πεθερικά της και στους κουνιάδους της, πρόσωπα που αντικαθιστούσαν τους γονείς και τους αδελφούς της. Ισότιμη θεωρείτο ίσως με τις συννυφάδες της και με τις αδελφές του ανδρός της. Αυτές ως πιο παλιές στο σπίτι και πεπειραμένες μπορούσαν να τη συμβουλεύουν σε διάφορα πράγματα και τη βοηθούσαν να προσαρμοσθεί στο νέο της σπίτι, αν και πολλές φορές την έβλεπαν ως ... «νεοσύλληκτη» που θα τις αλάφρωνε λίγο από τις

⁷⁷² Προσωπική καταγραφή.

πολλές δουλειές. Τον πρώτο καιρό μετά το γάμο η νύφη έδειχνε απόλυτο σεβασμό προς το σόι του γαμπρού:

«Όταν παντρεύομάσταν προυνσκνιούσαμε κι φλιούσαμε τα χέρια όλων κι ύστρα κάθουμάσταν να φάμι ψωμί. Να σι πει άλλος καλημέρα κι εσύ να κάθεται; Όχι! Σκώνουμάσταν να τουν καλημερίσουμε. Τότι σέβουνταν όχι όπως τώρα. Να βλέπουμε την πιθερά μας να ρχεται απ' του παζάρ' κι μεις να κάθουμάστι; Σκώνουμάσταν να τ'ν βοηθήσουμε»

-Εσείς δεν πηγαίνατε στο παζάρι;

«που την ξέραμι ημείς την Καρδίτσα τι λουγιά ήταν. Μόνο η πιθερά μας πάεινι. Ημείς είχαμι δλειές στο σπίτι»

Θεοδώρα Μ., (1926), Καρδιτσομάγουλα.⁷⁷³

Ο χώρος της καθημερινής δράσης της νύφης λοιπόν είναι το σπίτι, η αυλή και ο κήπος. Στα γειτονικά σπίτια θα πήγαινε μόνο αν υπήρχε ανάγκη -πχ να δανεισθεί κάτι και στα χωράφια δεν πήγαινε μόνη της αλλά με άλλα μέλη της οικογένειας- ή τουλάχιστον αυτό ήταν το πρόβλεπον.

Η υποδεέστερη θέση της νύφης φαίνεται κι από την εξής παράδοση: *«Ήταν μια φουρά μια νυφη (εδώ εννοείται παντρεμένη γυναίκα) κι άμα έβαζι ψωμί να φαν ο άντρατ'ς κι τα πιθιρκά τ'ς έτρουγαν αγλήγορα κι αυτή δεν πρόκανι να φάει. Μόλις πήγαινε να κάτσ' την έλεγαν μασ'τα νυφ'. Μια μέρα ήρθι να τη δεί ο αδελφός τ'ς. Το και το του λειι αυτή. Κάτσε, λειι αυτός, να δεις τι θα κάνουμε. Μόλις έβαλαν να φαν' έχαπι αυτός αγλήγορα κι έμειναν νηστ'χα τα πιθιρ'κά. Το βράδυ τα πιθιρ'κά πείνασαν και σκώθ'καν να φτιαζ'ν κλούρα. Αυτός τους παραμόνεψε και πήγε και είπε. Α τι καντε εδώ, φτιάντι κλούρα; Κι πήρι ένα ξύλου, δήθεν να τη χωρίσ' σι κουμμάτια κι τη στάχτουσι την κλούρα κι έμειναν τότε νηστ'χα τα πιθιρκά»*

Μετάξω Κ., (1914), Αρτεσιανό.

Μια άλλη παράδοση αναφέρεται σε μια νιόπαντρη:

«ήταν μια βουλά μια νύφη κι έτρωγε ούλου ζ'μι.

-φάε νυφ κουψίδια

-καλό είναι κι του ζ'μι».

Η παράδοση μιλάει για μια νύφη ντροπαλή και συγκρατημένη που οι συγγενείς του γαμπρού την παροτρύνουν να φάει κρέας, άρα την προσέχουν

⁷⁷³ Προσωπική καταγραφή.

ιδιαίτερα. Ωστόσο η νύφη ποτέ δεν πρέπει να παραπάρει θάρρος. Η παράδοση συνεχίζεται με την παρότρυνση αντεστραμμένη:

«μετά έτρουγι ούλου κουψίδια

-φάε νυφ ζ'μι

καλά είναι κι τα κουψίδια.»

Μετάξω Κ., (1914), Αρτεσιανό.⁷⁷⁴

Η νύφη λοιπόν έπρεπε να σερβίρει το φαγητό και να τρώει τελευταία στην τάβλα ή στο τραπέζι αργότερα και τις χειρότερες μερίδες και να είναι πάντα εν εγρηγόρσει μήπως κάποιος χρειαστεί κάτι κατά τη διάρκεια του φαγητού: νερό, επιπλέον ψωμί, αλάτι κλπ. Μετά το φαγητό έπρεπε να μαζέψει το τραπέζι και να συγυρίσει την κουζίνα –με τη βοήθεια και των άλλων γυναικών

Μια τελευταία υποχρέωση της νύφης ήταν να «φυλάξει» τα πεθερικά της, όταν θα γερνούσαν και τυχόν θα καθίσταντο ανήμπορα. Η κοινωνία πριμοδοτούσε τις νύφες που φρόντιζαν τους γέρους, όσο τίποτε άλλο. Συχνά οι γριές γυναίκες, όταν ήταν ανήμπορες και δεν μπορούσαν να συνεισφέρουν οικονομικά στο σπίτι, έλεγαν στις νύφες τους να τις πετάξουν στην ασβεσταριά (λάκκο με ασβέστη). Οι νύφες θα έπρεπε σ' αυτά τα λόγια να θυμώσουν και να πουν ότι είναι δουλειά του Θεού το πόσο θα ζήσει ο καθένας. Έτσι οι πεθερές έπαιρναν την επιβεβαίωση ότι οι νύφες τους τις ήθελαν ακόμη. Άλλωστε οι νύφες θα τις έκλειναν τα μάτια και θα τις ετοίμαζαν για το μεγάλο ταξίδι. Θα γίνονταν δηλαδή σαβανώτρες.

Αυτή ήταν και η τελευταία υποχρέωση της γυναίκας να ολοκληρώσει τον κύκλο της ως νύφη. Όταν θα πάντρευε τους γιούς της και περνούσε στο ρόλο της πεθεράς, περίμενε από τις νύφες που θα έκανε ανάλογη συμπεριφορά με αυτή που είχε δείξει και η ίδια στην πεθερά της. Η ιστορία αυτή επαναλαμβάνονταν αργόσυρτα-με παραλλαγές βέβαια και με διαφορετικά πρόσωπα στους ρόλους νύφης και πεθεράς κάθε φορά.

⁷⁷⁴ Προσωπική καταγραφή.

7. γ. Μικρά και μεγάλα ταξίδια: η κίνηση της γυναίκας στο χώρο

«Μισώ τα ταξίδια και τις εξερευνήσεις!»

Claude Levi-Strauss⁷⁷⁵

Στην ενότητα αυτή θα εξετασθεί η γεωγραφική κινητικότητα (geographic mobility) των ανθρώπων, κυρίως των γυναικών, από ένα σημείο του χώρου σε άλλο. Η γεωγραφική κινητικότητα μπορεί να πάρει διάφορες μορφές από τη μετανάστευση ως την ημερήσια παλίνδρομη μετακίνηση.⁷⁷⁶ Ξεκινώντας από την τελευταία έννοια, δηλαδή της ημερήσιας μετακίνησης, που αναφέρεται στην καθημερινή μετακίνηση προσώπων και πραγμάτων μεταξύ δύο ή περισσότερων σταθερών σημείων, θα εξετασθεί η κίνηση και η δράση των γυναικών στον χώρο, με τη μορφή που παίρνει:

- α) στα πλαίσια ενός χωριού, -από το σπίτι δηλαδή μέχρι τους αγρούς.
- β) έξω από το χωριό -επικοινωνία δηλαδή με άλλα χωριά ή με την πόλη, αλλά και ευρύτερες μετακινήσεις.

Στην προσέγγισή μας μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε για τις δύο προαναφερθείσες μορφές χωροταξίας τους όρους ενδοκοινοτική και διακοινοτική χωροοργάνωση αντίστοιχα. Άλλωστε πιστεύω ότι οι συμβατικοί αυτοί όροι που προτείνει ο Γ. Χουρμουζιάδης, για να καθορίσει ένα μοντέλο προσέγγισης σχετικά με την οργάνωση και τη θέση μέσα σε ένα γενικότερο οικοσύστημα ενός νεολιθικού οικισμού, -συγκεκριμένα του Διμηνιού- είναι περισσότερο σαφείς, κυριολεκτικοί και εποικοδομητικοί στην παρούσα λαογραφική μελέτη, οπότε και τους χρησιμοποιώ ανεπιφύλακτα.⁷⁷⁷

7. γ. Ι. Ενδοκοινοτική χωροοργάνωση

7. γ. Ι. (α). Οι κατοικίες: εντός του οίκου

Τα παραδοσιακά σπίτια στα χωριά της Δυτικής Θεσσαλίας ήταν χτισμένα με υλικά που οι κάτοικοι μπορούσαν να έχουν άφθονα στη διάθεσή τους, δηλαδή με *πλιθιά* που

⁷⁷⁵ C. Levi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, μετ. Β. Λούβρου, Χατζηνικολής, Αθήνα 1979, σ. 8.

⁷⁷⁶ Βλ. Δ. Γ. Τσαούσης, *Χρηστικό λεξικό κοινωνιολογίας*, Gutenberg, Αθήνα 1989, σσ. 99-100: «Η ημερήσια παλίνδρομη μετακίνηση (routinization) είναι μια από τις οικολογικές διαδικασίες που χαρακτηρίζει τις μεγαλουπόλεις. Αναφέρεται στην καθημερινή μετακίνηση προσώπων και πραγμάτων μεταξύ δύο ή περισσότερων σταθερών σημείων. Περιλαμβάνει έτσι και την έννοια της γεωγραφικής κινητικότητας μεταξύ τόπου κατοικίας και τόπου εργασίας ή άλλου σταθερού σημείου (commuting) αλλά και σταθερά δίκτυα διανομής αγαθών (π.χ εφοδιασμός λιανοπωλητών) ή παροχής υπηρεσιών (π.χ διανομής αλληλογραφίας)». Για την έννοια της κινητικότητας, γεωγραφικής και κοινωνικής, βλ. Δ. Γ. Τσαούσης, *ό.π.*, σσ. 124-126.

⁷⁷⁷ Για την ανάλυση των όρων βλ. Γ. Χ. Χουρμουζιάδης, *Το νεολιθικό Διμήνι*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 30-35.

τα έφτιαχναν με το παχύ χώμα του κάμπου. Επιδέξιοι πλιθάδες ανακάτευαν αμμώδες χώμα με άχυρα, έριχναν το ανάλογο νερό και το πατούσαν με τα πόδια. Έπειτα το μείγμα ριχνόταν σε καλούπια μήκους και ύψους 30 εκ. και πλάτους 15 εκ. και αφού ξηραίνονταν στον ήλιο, αποτελούσαν τα πλιθιά, το πλέον φυσικό και εναρμονισμένο με το τοπίο υλικό, για το χτίσιμο του σπιτιού που το αναλάμβαναν Ηπειρώτες και Μακεδόνες χτίστες. Πέτρινα ήταν μόνο τα θεμέλια, τα οποία εξείχαν από το έδαφος ως 40 εκ.

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα το τυπικό караγκούνικο σπίτι αποτελείτο συνήθως από δύο δωμάτια, 4 επί 4 το καθένα και μια σάλα που τα χώριζε. Είχε ύψος 3 μέτρα, μάκρος 12 και φάρδος 4. Η κύρια είσοδος ήταν από το νότο, για να εξασφαλίζουν δροσιά το καλοκαίρι και αποφυγή του κρύου αέρα το χειμώνα. Η στέγη, όταν υπήρχε η οικονομική δυνατότητα, ήταν κεραμοσκεπής. Συνήθως μέχρι το 1930 δεν *νταβάνιαζαν* (=έχτιζαν ταβάνι) τα σπίτια λόγω έλλειψης χρημάτων. Το σπίτι είχε 0,40 εκ *αστρέχα* (=προεξοχή της στέγης) για να μην πέφτουν τα νερά στους πλίνθινους τοίχους και τους φθείρουν. Τα παράθυρα ήταν μικρά, ένα μέτρο ύψος και πλάτος εξήντα εκατοστά με δύο φύλλα. Ανάλογα δε με την οικονομική κατάσταση του καθενός το σπίτι μπορεί να σοβαντίζονταν εξωτερικά, διαφορετικά έμενε με την πλινθόκτιστη όψη του.⁷⁷⁸

Σε κάθε δωμάτιο και στο κέντρο μιας πλευράς υπήρχε παραστιά (τζάκι) με μπουχαρί (καπνοδόχο) για θέρμανση και μαγείρεμα. Ψάθες πλεγμένες από ραγάζι (=φυτό που φύεται σε βάλτους και ποτάμια του οποίου τα φύλλα είναι κατάλληλα για πλέξιμο ψάθας) ριγμένες καταγής και πάνω σ' αυτές *τσόλια* και *κουρελούδες*, πρόχειρα δηλαδή υφαντά, αποτελούσαν τα κρεβάτια. Σε πολλά σπίτια πάντως κατά το 19^ο αι γύρω γύρω τρεις τοίχους των δωματίων έχτιζαν με πλιθιά *χωμάτινα* πεζούλια ύψους 50 εκ και πλάτους 60, τα οποία χρησιμοποιούσαν για να κοιμούνται

⁷⁷⁸ Γ. Α. Μέγας, *Θεσσαλικαί Οικήσεις*, εκδ. Υφυπουργείου Ανοικοδομήσεως, Αθήνα 1946, σσ. 1-33. Β. Δ. Αγγέλης, *Λαογραφικά της πεδινής Θεσσαλίας και στοιχεία της ορεινής (ήθη- έθιμα)*, τ. 1. Αθήνα 1987, σσ. 34-75. Λ. Γουργιώτη, «Η διαμόρφωση της κατοικίας των Καραγκούνηδων στα τέλη του 19^{ου} αι.», *Θεσσαλικά Χρονικά*, τ. ΙΓ. 1980, σσ.51-67. Ε. Σκαφιδά, «Κατασκευαστικά υλικά, τεχνική και τεχνολογία των πλίνθινων σπιτιών στη νεολιθική Θεσσαλία: Μία εθνοαρχαιολογική προσέγγιση», *Θεσσαλία: Δεκαπέντε χρόνια αρχαιολογικής έρευνας 1975-1990 Αποτελέσματα και προοπτικές*, Πρακτικά Διεθνούς συνεδρίου Λυών 17-22 Απριλίου 1990, Υπ. Πολιτισμού, Αθήνα 1994, σσ. 177-187. Ζ. Τζιαμούρτας, *Λαογραφική πινακοθήκη των Καραγκούνηδων*, Έξαρχος, Καρδίτσα 2003, σσ. 37-50, όπου ο Τζιαμούρτας διακρίνει τους εξής τύπους κατοικίας: (α) караγκούνικη καλύβα: μονόχωρο κτίσμα, όπου ζούσαν άνθρωποι και ζώα στον ίδιο χώρο, όταν οι Καραγκούνηδες ζούσαν υπό το κοληγικό καθεστώς. (β) πλινθόκτιστη οικία δύο δωματίων με βοηθητικούς χώρους-αρχές 20^{ου} αι- Διώροφα σπίτια, *αψλά ή ανωγιαστά*. (γ) οικίες σε σχήμα Γ και (δ) ομαδικές κατοικίες τύπου «σαρτάρα», συστοιχία δηλαδή μικρών και χαμηλών δωματίων παρατακτικά ενωμένων, που στέγαζαν οικογένειες συγγενικές ή κολλήγων του ίδιου κτήματος.

συνήθως οι άνδρες, ενώ οι γυναίκες με τα παιδιά πλάγιαζαν κατάχαμα στις ψάθες.⁷⁷⁹ Μετά το 1930 χτίζονταν και διώροφα, «αψηλά»=ψηλά ή και σπίτια σε σχήμα Γ - προσθήκη δηλαδή τρίτου δωματίου, το οποίο αποτελούσε συνήθως το μαγειριό. Ο κενός χώρος που απέμενε, για να κλείσει το τετράγωνο, συνιστούσε πολλές φορές αποθήκη. Σταδιακά το σπίτι αρχίζει να εξοπλίζεται και με κρεβάτια τραπέζια και καρέκλες. Έξω από το σπίτι και πλάι στην κεντρική είσοδο υπήρχε ο σοφάς, ένα στρογγυλό ή τετράγωνο ανάχωμα, ύψους περίπου μισό μέτρο, μήκους 4 –5 μέτρα και πλάτος 2 μ. χρησίμευε για να ύπνο ίδιας θερινούς μήνες.⁷⁸⁰ Σήμερα ελάχιστα τέτοια σπίτια σώζονται και όσα υπάρχουν κατοικούνται από ηλικιωμένους και έχουν υποστεί τις σχετικές προσθήκες για διευκόλυνση των ενοίκων -μπάνιο, ηλεκτρικές συσκευές, καλοριφέρ, κονίαμα στους εξωτερικούς τοίχους, πληθώρα επίπλων κλπ. Στη δεκαετία του 1970 κ. εξ. άρχισαν να χτίζονται σπίτια πλέον με τούβλα τεσσάρων συνήθως δωματίων και σταδιακά τα πλινθόκτιστα σπίτια εγκαταλείφθηκαν.

Είναι ευνόητο ότι μια διευρυμένη οικογένεια δυσκολευόταν από την έλλειψη χώρου ιδίως τον χειμώνα. Το ένα δωμάτιο, ο (ν)ουντάς, είναι υπνοδωμάτιο της οικογένειας. Εκεί βρισκόταν ένα ή δύο κρεβάτια. Εκεί ήταν ο *γοίκος*, (=στοίβα με τα προικιά και τα στρωσίδια). Το εικόνισμα βρισκόταν στην ανατολική πλευρά. Ένα απλό άνοιγμα στον τοίχο αποτελούσε ντουλάπι χωνευτό, το οποίο έκλεινε με ξύλινες σανίδες στηριγμένες στους τοίχους.

Το δεύτερο δωμάτιο που ήταν το μαγειριό -κουζίνα χρησίμευε το βράδυ και για υπνοδωμάτιο ορισμένων μελών -ιδίως των παιδιών με την ύπαρξη και σ' αυτό κάποιου κρεβατιού ή καναπέ, αν χωρούσε, ή και με την τοποθέτηση ψαθών στο πάτωμα, τις οποίες μάζευαν το πρωί. Φυσικά τα πράγματα διευκολύνονταν περισσότερο, όταν υπήρχε και δεύτερο υπνοδωμάτιο, στην περίπτωση δηλαδή που το σπίτι 'ηταν σε σχήμα Γ, ή όταν το σπίτι ήταν «αψηλό» - διώροφο δηλαδή.

Στο μαγειριό υπήρχε κατ' αρχάς το μεγάλο τζάκι, στην εσοχή του οποίου υπήρχαν η γάστρα και η πυροστιά. Στους τοίχους υπήρχαν σανίδες στηριγμένες για την τοποθέτηση των μαγειρικών σκευών, ταψιά, πιάτα, κόσκινο, ποτήρια, κουτάλες, πηρούνια, μπρίκια, πλάστης και πλαστήρια, μπακράτσια κλπ. Υπήρχαν κοφίνια για το αλεύρι. Υπήρχε η τάβλα ή σοφράς για να τρώνε. Κανίστρες για ψωμί. Στάμνα ή γκάζι (=τσίγκινο δοχείο) με νερό.

⁷⁷⁹ Β. Δ. Αγγέλης, *Λαογραφικά της πεδινής Θεσσαλίας και στοιχεία της ορεινής (ήθη- έθιμα)*, ό.π., σ. 41.

⁷⁸⁰ Γ. Α. Μέγας, *Θεσσαλικά Οικήσεις*, ό.π., σ. 17. Β. Δ. Αγγέλης, ό.π., σ. 50.

«Του σπιτ' του φτιάναμι στην άκρη απ' του οικόπεδου κοντά στου δρόμου. Έπριπι να βλέπ' κατ' τν Ανατουλή ή του Νότου. Το πλειότιρα ήταν χαμπλά (=χαμηλά). Λίγα ήταν αψλά (=ψηλά, δηλ. διώροφα). Κι τα αψλά κι τα χαμπλά είχαν δυό πόρτες. Μία απ' του προσηήλιου κι μια απ' του καλκάν' (=πίσω μέρος). Στα σπίτια που είχαν δύο πατώματα φτιάναμι μια σκάλα από μέσα ή απ' όζου, για να ανιβαίνουμι. Τη σκάλα τη φτιάναμι απού ξύλα ή πέτρες. Στου μπροστινό μέρος στου απάν' πάτουμα είχαμι κι μπαλκόν'. [...] Τα σπίτια που ήταν χαμπλά στουν έναν νουντά καθόμαστι κι τουν άλλουν τουν είχαμι για καλόν. Καθόμασταν σ' αυτόν που 'ταν κατά τουν ήλιου, για να χει κι ζέστα του χειμώνα. Φουτιά ανάβαμι στου μπουχαρί κι γύρου μαζεδουμάστι ούλοι, για να ζεσταθούμε. Επειδής οι γουνιές ήταν ζιστές, κάθουνταν εκεί τα γερόντια. Για ύπνου δεν είχαμι ξιχουριστά μέρη, αλλά κοιμόμασταν ούλοι κάτω στην ψάθα. Άκρις κοιμόταν ου πατέρας μη τη μάνα κι ανάμεσα τα κούτσκα. Ου παππούς κι η γιαγιά κοιμάνταν αχώρια. Τα κιφάλια δεν έκανι να τα βάνουμι κατά τη Δύσ', γιατί σακεί τα βαν' οι πιθαμένοι. Οι πόρτις κλειούσαν μ' ένα μάνταλου. Γύρου γύρου στου σπít είχαμι ένα πιζούλ, για να κοιμόμαστι. Μπρουστά στου σπítι είχαμι ένα σουφά κι ικεί απαν καθόμαστι του καλουκαίρ κι κοιμόμαστι. Στη μια γουνιά είχαμι μπουχαρί για να βάνουμι γάστρα κι να μαειρέβουμι. Στην αλλ' γουνιά τα αμπάρ' μι ίδιας' αλεύρ' κι ίδιας αλλις τα αγγιά (=αγγεία).»

Χαρίκλεια Μπ., (1909), Αγία Παρασκευή.⁷⁸¹

Μετά το 1950 τοποθετήθηκε στο μαγειριό κάποιος τσίγκινος νιπτήρας για πλήσιμο των σκευών και σταδιακά πέρα από το τζάκι χρησιμοποιείτο πετρογκάζ για το μαγείρεμα. Διευκόλυνε την κατάσταση το ηλεκτρικό ρεύμα, καθώς τοποθετήθηκαν στα σπίτια ηλεκτρικά ψυγεία. Από τη δεκαετία του 1990 και μέχρι σήμερα, όσα τέτοια σπίτια κατοικούνται από ηλικιωμένους κατοίκους που συνήθως αρνούνται να μείνουν σε καινούρια σπίτια μαζί με τα παιδιά τους, διαθέτουν και ηλεκτρική κουζίνα καθώς και πλυντήριο.

Ο χώρος μεταξύ των δύο δωματίων ήταν αποθηκευτικός. Εκεί, αν δεν χωρούσαν σε κάποιον οντά ή σε άλλον αποθηκευτικό χώρο, υπήρχαν συνήθως ο αργαλειός, το τσικρίκι και η ανέμη. Εκεί μπορούσε κανείς να δει σκούπες, το μεγάλο καζάνι που έβραζαν νερό για πλήσιμο, τη σκάφη πλυσίματος και τον κόπανο.

Το σπίτι το «χτίζει» ο άνδρας, ο αρχηγός της οικογένειας. Είναι δική του περιουσία και αυτός αποφασίζει ποιους θα στεγάσει και σε ποιους θα το

⁷⁸¹ ΣΛΦΣΠΑ., χφ. 675.

κληροδοτήσει. Όταν χτίζονταν τα θεμέλια του σπιτιού, ο νοικοκύρης έσφαζε αρνί ή κόκορα και έριχνε το αίμα του στα αγκωνάρια, στις τέσσερις γωνίες των θεμελίων, για να στεριώσει το σπίτι. Ο παπάς παρευρίσκετο και ευλογούσε τη θεμελίωση, την οικογένεια και ίδιες μαστόρους. Ειδικά στον πρωτομάστορα ο νοικοκύρης του σπιτιού δώριζε πουκάμισο, κι αυτός χαρούμενος ευχόταν υγεία και πλούτη στην οικογένεια. Την ώρα αυτή των ευχών παραστατικά γράφει ο Αγγέλης: «οι άλλοι μάστοροι χτυπούν δαιμονιωδώς τα σκερπάνια στην ξυλεία ή σ' άλλα αντικείμενα, ώστε να προκαλείται θόρυβος»,⁷⁸² για να σημάνουν ότι χτίζουν αφενός για να φύγουν τα κακά πνεύματα αφετέρου. Στο μεταξύ κι αυτοί παίρνουν δώρα πετσέτες, μαντήλια και κάλτσες από συγγενείς και γείτονες. Ακολουθεί γεύμα με το σφάγιο που μαγειρεύει η νοικοκυρά.

«Για να φτιάσουμε ένα σπιτ' κόβαμι πλιθιά μι παρακαλιά. Του ίδιου κάναμι για να μεταφέρουμε την πέτρα και τα ξύλα από το βουνό. Μόλις τα κάναμι ούλα έτοιμα, κανονίζαμι κι τα μαστόρια. Πληρώναμι στιαρ' ή καλαμπόκ', διότι αυτοί ήταν σαπανίσ' (=από πάνω, δηλ. ορεινοί) κι δεν είχαν τέτοια πράματα. Στα θεμέλια διάβαζι ου παπάς αγιασμό κι μετά έσφαζι ου πρωτομάστορας ένα αρνί. Του αρνί σφαμένο του γύριζι ου προτουμάστορας ούλα τα θιμέλια, για να σταζ' του αίμα κι να στιριουθεί. Στη γουνιά που γίνονταν ου αγιασμός βάζαμι κι ένα μπουκαλάκι μι αγιασμό κι άλλα ασημικά. Οι μάστουρ' έχτιζαν μέχρι που ψήνουνταν τ' αρνί κι του 'τοίμαζαν για φαγητό κι πίτις κι ύστρα γλιντούσαμι μέχρι του βράδ'. Τα μαστόρια, όταν δούλιβαν δεν έπριπι να λείπ' του τσίπρου. Μόλις τελειώναμι του κτίσιμου κι κάρφουναν τα πρώτα ξύλα τη τσιατί, ου σπιτουνοικουκρς έδινε δώρου πουκαμσα. Του έπιρνι ου προτουμάστουρας του κρατούσι στα χέρια κι φώναζι τραγουδιστά, ενώ οι άλλοι οι μαστόρ' βαρούσαν μι τα σφυριά δυνατά στα ξύλα: 'εκαλουσώρισις του δώρου του αφεντικού μας. Όσα λουλούδια έχει ου κάμπους κι όση άμμου έχει η θάλασσα, τόσα καλά να δει κι του σπίτι ούλου. Ευχαριστούμι του δώρου του κυρίου'. Ούλου του χωριό πάεινι δώρα κι ου προτουμάστουρας έλιγι τα ίδια λόϊα κι ανέφιρι του όνομα. Τα δώρα ούλα τα μοίραζαν οι μαστόρ'. Του καλύτερου δώρου, -πουκάμισο-, το παίρνι ου προτουμάστουρας»

Χαρίκλεια Μπ., (1909), Αγία Παρασκευή.⁷⁸³

Αν οι άνδρες ήταν υπεύθυνοι για το χτίσιμο του σπιτιού, οι γυναίκες αναλάμβαναν τη συντήρηση και την καθαριότητά του. Εσωτερικά λοιπόν αυτές παλάμιζαν το σπίτι, άλειφαν δηλαδή με τις παλάμες τους το πάτωμα με λάσπη, διότι

⁷⁸² Β. Δ. Αγγέλης, ό.π., σ. 53.

⁷⁸³ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 675.

τα πατώματα ήταν χωμάτινα. Αυτό ήταν αναγκαίο μια φορά το χρόνο συνήθως πριν το Πάσχα, όπου και επιβάλλετο γενική καθαριότητα του χώρου και ασβέστωμα των εσωτερικών τοίχων του σπιτιού.

Το σπίτι, όπως και κάθε ανθρωπογενής χώρος, έχει όρια και τα όρια περιβάλλονται πάντα με μαγικές δοξασίες. Τα θεμέλια κατ'αρχάς είναι το σημείο επαφής του σπιτιού με τη γη. Από τη στερεότητά τους εξαρτάται και το στέριωμα του σπιτιού, γι' αυτό και είναι πέτρινα. Η σφαγή-θυσία και το μάτωμα των θεμελίων στοχεύει στην εξασφάλιση της στιβαρότητας του σπιτιού και στην προστασία του από σεισμούς, πλημμύρες και από την υποχώρηση του εδάφους.⁷⁸⁴ Άλλωστε μέσα στη γη και κάτω φυσικά από τα θεμέλια υπάρχει ένας άλλος κόσμος πνευμάτων που μπορούν να βλάψουν τους ανθρώπους και πρέπει να εξευμενιστούν. Εκεί μέσα, στα έγκατα της γης, κρύβονται όλο το χρόνο οι Καλλικάντζαροι μέχρι να ανέβουν το Δωδεκάμερο στον πάνω κόσμο. Εκεί βρίσκονται σπηλιές, όπου ζουν αράπηδες που φυλάνε θησαυρούς.⁷⁸⁵ Σε επαφή με τα θεμέλια, όσοι ήθελαν να βλάψουν τους ενοίκους του σπιτιού, έθαβαν τα μάγια.

Πάνω από τα θεμέλια ορθώνονται οι τοίχοι, οι οποίοι συγκροτούν το σπίτι. Τα λειτουργικά ανοίγματα των τοίχων, οι εξωτερικές πόρτες και τα παράθυρα, οριοθετούν τον μέσα και τον έξω χώρο. Η εξώπορτα με το κατώφλι είναι το κατ'εξοχήν όριο του σπιτιού. Από εκεί έμπαιναν και έβγαιναν, γι' αυτό και στο κατώφλι συνήθως έκαναν το σταυρό τους, πριν βγουν από το σπίτι και ξεκινήσουν τις εργασίες τους. Την εξώπορτα άνοιγαν διάπλατα στους φίλους για να μπουν στο σπίτι, ενώ για τους ανεπιθύμητους έβαζαν δίπλα της σκούπα ή τσόφλια αυγού:

«Άμα έρχουνταν ένας κι θέλαμι να φυγ' έβανάμι τ' σκούπα πίσ' απ' την πόρτα ή τσιόφλια από αυγό. [...] Άμα κ'νούσι κανας θ'κός μας (=δικός μας) να φυγ' για ταξίδι, δε σκούπ'ζαμι (σκουπίζαμε), γιατί ήταν σαμα τουν διώχναμι μι τα σκουπίδια».

Ζωή Μ., (1941), Αρτεσιανό.⁷⁸⁶

⁷⁸⁴ Η αντίληψη ότι για να στεριώσει ένα κτίσμα απαιτείται θυσία είναι διαδεδομένη στον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό. Ο Ν. Γ. Πολίτης, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Εκάτη, Αθήνα 2005, σ. 148, σχολιάζοντας το δημοτικό τραγούδι «του γιοφυριού της Άρτας», γράφει: «παρά πλείστοις λαοίς επικρατεί η δοξασία, ότι προς στερέωσιν και προφύλαξιν από οιοδήποτε κινδύνου παντός κτίσματος απαιτείται να προσηλωθή εις αυτό ζών, κατορυττόμενον εις τα θεμέλια ή εντοιχιζόμενον. Όσον δ' ευγενέστερον είναι το ζών, τόσον μεγαλυτέραν θεωρείται ότι έχει δύναμιν προς προστασίαν του κτίσματος».

⁷⁸⁵ Για τους αράπηδες, Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού*, τ. Α, Ιστορική Έρευνα, Αθήνα 1965, σσ. 229-249.

⁷⁸⁶ Προσωπική καταγραφή.

Όσο για τα παράθυρα από εκεί μπορούσαν ιδίως οι γυναίκες, που ήταν περιορισμένες μέσα στο σπίτι, να βλέπουν τον έξω κόσμο. Και πάλι όμως δεν έπρεπε να παραμονεύουν, να παρατηρούν δηλαδή κρυφά τη γειτονιά κολλημένες στο πρεβάζι του παραθύρου, όπως επίσης δεν έπρεπε να παρακολουθούν νεκρική πομπή μέσα από το παράθυρο. Ακόμη και σήμερα, όταν περνάει μια κηδεία, οι ένοικοι κλείνουν τις κουρτίνες και απομακρύνονται από το παράθυρο για να μην τη δουν.

Επίσης το παράθυρο είναι και το σημείο, από όπου κάποιος κλέφτης μπορεί να εισβάλει στο χώρο του σπιτιού ή κάποιος ανεπιθύμητος να δει και να παρακολουθήσει τον εσωτερικό και ιδιωτικό χώρο του σπιτιού ή ακόμα χειρότερα να μπει μέσα στο σπίτι ως εραστής των γυναικών που το κατοικούν. Σε όσα σπίτια υπήρχαν υποψήφιος νέος, οι υποψήφιοι γαμπροί συχνά κοιτάζαν από το παράθυρο αν η κοπέλα ξυπνούσε νωρίς για να ζυμώσει, ουσιαστικά όμως επιδίωκαν με αυτόν τον τρόπο να τη φλερτάρουν.

«Η Κυριάκω, όταν ήταν νέα ακόμα, σκώνουνταν να ζιώσ'. Κι έρχονταν ο Σεραφής να ιδεί αν σκώνιτι του πρωί. Παραμόνευι απ' του παράθυρο».

Μετάξω Κ., (1914), Αρτεσιανό.⁷⁸⁷

Το πάνω όριο του σπιτιού είναι η στέγη. Όπως τα θεμέλια προστατεύουν το σπίτι από τον άγνωστο υποχθόνιο κόσμο, έτσι και η στέγη το προφυλάσσει από τις αντίξοες καιρικές συνθήκες, το δυνατό ήλιο, τη βροχή, το χιόνι και το χαλάζι. Ακόμη και σήμερα, όταν θέλουμε να αποκτήσουμε ένα δικό μας σπίτι, λέμε ότι θέλουμε να «βάλουμε ένα κεραμίδι πάνω από το κεφάλι μας». Συνάμα η στέγη δέχεται όλη την ευεργετική επίδραση του ήλιου και τη διοχετεύει στους ανθρώπους. Στα κεραμίδια πετούσαν τα παιδιά τα πρώτα τους δόντια με τη φράση «πάρε πόντικα το κοκαλένιο, δος μου σιδερένιο».⁷⁸⁸ Στα κεραμίδια έριχναν τον «μάρτη»-δύο στριμμένες μεταξύ τους κλωστές μια άσπρη και μια κόκκινη- για να τον πάρει η χελιδόνα. Επίσης στα κεραμίδια απέθεταν, αφού τα έσπαζαν πρώτα, το ξυράφι του γαμπρού, το δοχείο που η νύφη έπινε κρασί και μετά το έσπαγε με το πόδι της καθώς και το αγγείο που περιείχε κρασί για την πλύση του νεκρού. Η στέγη δεχόταν την ευεργετική επίδραση του ήλιου που θα εξάλειφε τα βάσκανα και κάθε είδους κακό, το οποίο θα ερχόταν

⁷⁸⁷ Προσωπική καταγραφή.

⁷⁸⁸ Την πρακτική αυτή που απαντάται στην Ευρώπη, αλλά και στη Παρατόνγκα του Ειρηνικού, όπου τα παιδιά πετούσαν τα πρώτα τους δόντια πάνω στην αχυρένια στέγη, για να τα πάρει ο ποντικός, ο Frazer τη θεωρεί ως μια συμπαθητική σχέση που εξακολουθεί να υπάρχει μεταξύ του κατόχου και του δοντιού, όπου αυτός εύχεται να αποκτήσει κατ' αναλογία δόντια εξαιρετικά, όπως των τρωκτικών. J. Frazer, *Ο χρυσός κλώνος*, τ. Α., μετ. Μπ. Μπικάκη, Εκάτη, Αθήνα 1990, σσ. 63-64.

αντιμέτωπο με τις ευεργετικές ακτίνες.⁷⁸⁹ Από την άλλη δεν υπήρχαν χειρότερα μάγια για τους νεόνυμφους από το να αναποδογυριστούν τα κεραμίδια του σπιτιού τους ή να απομακρυνθούν δύο διπλανές κεραμίδες: «Στο γάμο άλλους μπορεί να βαρούσι τ'ν καμπάνα νικριάτ'κα (=πένθιμα) κι είχαμι ιδέα (=προσέχαμε). Άλλοι πάλι έβαναν δύο κιραμίδια ανάπουδα ή έβαναν το ένα μακριά απ' του άλλου κι έλιγαν: 'Άμα σμίξν οι κεραμίδες, τότε να σμίξ και το ζευγάρ'».

Ελένη Ψ., (1926), Αρτεσιανό.⁷⁹⁰

Ακόμη στα κεραμίδια μπορεί να κούρνιαζαν κουκουβάγιες ή κόρακες που σηματοδοτούσαν κακό σε αντίθεση με τα περιστέρια, τα χελιδόνια ή τους πελαργούς.

Επίσης επικίνδυνο είναι και τα χατήλια (=το σημείο μεταξύ στέγης και γείσου). Εκεί λοιπόν που ακουμπούν τα δοκάρια της στέγης δημιουργείται μια μικρή προεξοχή της, η *αστρέχα*, κάτω από την οποία όμως δεν στέκονταν ούτε κοιμόντουσαν διότι πίστευαν ότι εκεί βρίσκονταν οι Καλότυχες. «Τότε δεν κοιμάμασταν [κάτω από] στην αστρέχα. Εγώ, όταν ήμαν μικρή κοιμήθηκα και ήρθαν οι Καλότ'χες με κατι ραβδάκια και με χτυπούσαν. Τότε είμασταν αθώοοι και βλέπαμε πράματα που σήμερα ο κόσμος δε βλέπ'»

Ελπίδα Κ., (1949), Καρδίτσα.⁷⁹¹

Στο όριο του σπιτιού, κάτω από την αστρέχα, κρεμούσαν επίσης τα λουκάνικα που τα λιγουρεύονταν οι καλλικάντζαροι.

Και για να συνοψίσουμε άνδρας στεριώνει το σπίτι, το χτίζει, το ταβανιάζει το επιδιορθώνει. Η γυναίκα το παλαμίζει, το ασβεστώνει και το καθαρίζει. Είναι άλλωστε ο κατ'εξοχήν χώρος της.

7. γ. Ι. (β). Η ρούγα: εκτός του οίκου

Το οικόπεδο, στο οποίο ανήκε το σπίτι, ήταν περιφραγμένο και συνιστούσε έναν πολύ σημαντικό χώρο οικονομικής δραστηριότητας. Όσον αφορά τα κτίσματα που υπήρχαν μέσα στο οικόπεδο, το πιο βασικό ήταν ο στάβλος ή *ντάμι*. Βρισκόταν κοντά, κολλητά στο σπίτι ή δέκα περίπου μέτρα παραπέρα, ανάλογα με το χώρο. Εκεί προστατεύονταν τα ζώα. Μέσα στο στάβλο, σε κάποια γωνιά, ή σε άλλο σημείο του

⁷⁸⁹ Για τα έθιμα αυτά βλ. Γ. Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες. Συμβολή στην κοινωνιολογία των δοξασιών*, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία των Θεσσαλών, Αθήνα 1980, σ. 83, σ. 109 και σ. 111.

⁷⁹⁰ Προσωπική καταγραφή.

⁷⁹¹ Προσωπική καταγραφή.

οικοπέδου έφτιαχναν το *κουμάσι*, ένα πρόχειρο παράπηγμα για το γουρούνι που θα έσφαζαν το Δωδεκάμερο. Σε άλλη άκρη του οικοπέδου υπήρχε συνήθως κάποιο πρόχειρο μαντρί για ορισμένα από τα πρόβατα που είχαν στο σπίτι, αν και τα περισσότερα μαντριά βρίσκονταν έξω, στα χωράφια, όπου και έχτιζαν την καλύβα του τζομπάνου που έμενε εκεί και αναλάμβανε να τα βγάξει για βοσκή και να τα προσέχει. Πίσω από το σπίτι και κοντά στο στάβλο υπήρχε μια καλύβα, όπου μέσα έβαζαν άχυρο ή χορτάρι για να ταΐζουν τα ζώα. Στην καλύβα αυτήν ή σε κάποιο άλλο σημείο του στάβλου υπήρχαν τα διάφορα γεωργικά εργαλεία. Το αλέτρι, τα τσαπιά και τα φυτάρια, η δοκάνη, τα λισγάρια, τα τσαπιά, οι κοσιές, τα τσεκούρια και τα πριόνια. Σε κάποιο άλλο σημείο του οικοπέδου υπήρχε το κοτέτσι. (*κάτχας*). Επίσης συχνά στους πλίνθινους τοίχους των στάβλων ή και των σπιτιών υπήρχαν εσοχές που αποτελούσαν φωλιές για τις κότες που κλωσούσαν. Τέλος αν υπήρχαν υπόγεια ρεύματα, αντλούσαν νερό από κάποια γεώτρηση ή πηγάδι. Πολύ σημαντικός επίσης μέσα στο οικόπεδο ήταν ο λαχανόκηπος, διότι εξασφάλιζε τα κηπευτικά της οικογένειας, αλλά και κάποια χρήματα από την πώληση των λαχανικών στο εβδομαδιαίο παζάρι. Επίσης υπήρχαν πολλά οπωροφόρα δέντρα, αλλά και λουλούδια για ομορφιά μπροστά από το σπίτι.

Με κάθε τρόπο η γυναίκα έπρεπε να δικαιολογήσει την παρουσία της στην αυλή επιδιδόμενη σε κάποια εργασία: να φροντίσει τα ζώα, να περιποιηθεί τον κήπο ή να πλύνει στο καζάνι. Ακόμη και τις ώρες του μεσημεριού, όταν καθόταν κάτω από τη σκιά ενός δέντρου, έπρεπε να κεντάει, να γνέθει ή να πλέκει. Η αυλή ήταν ο χώρος, όπου οι γείτονες μπορούσαν να τη δουν και να εκτιμήσουν αν ήταν καλή νοικοκυρά ή όχι.

7. γ. I. (γ). Ο δρόμος και ο δημόσιος χώρος

Τα πράγματα γίνονταν πιο δύσκολα, όταν η γυναίκα έβγαινε από τα όρια της αυλής. Έξω από το οικόπεδο του σπιτιού υπήρχε χωματόδρομος και στην άκρη του χαντάκι. Ο δρόμος είναι οριακός και επικίνδυνος και στα χαντάκια κρύβονται διάφορα δαιμονικά όντα. Τα Χριστούγεννα για παράδειγμα εκεί κρύβονται οι καλλικάντζαροι. Στην άκρη του δρόμου και κολλητά στο φράχτη και στην *πορτοζ'λιά* γίνονταν πολύ άσχημα μάγια: Εκεί έβαζαν συνήθως ψαλίδι, για να «κόψουν το δρόμο», του ενοίκου: *«Η τάδε ήταν πολύ δυνατή μαϊστρα. Είχε βάλει ένα ψαλίδ' κοντά στ'ν αμπουριά για μα μοι κόψ' του δρόμου»*

Και ενώ ο άνδρας διαβαίνει εύκολα το δρόμο για να πάει στο καφενείο, η γυναίκα, πρέπει να είναι ιδιαίτερα προσεχτική.⁷⁹³ Η έξοδός της από την αυλή δικαιολογείται, αν επισκεφτεί κάποιο γειτονικό σπίτι, όπου πρέπει πάντα να προβάλλει το λόγο της επίσκεψης. Συνήθως η δικαιολογία της ήταν το να δανειστεί κάποιο σκεύος διατροφής ή κάποιο τρόφιμο. Έτσι ταψιά και κόσκινα, πίτες και ψωμιά, ταξίδευαν στη γειτονιά συνιστώντας το κύριο μέσον επικοινωνίας των γυναικών. Με αυτόν τον τρόπο θα μπορούσε να μάθει τα νέα του χωριού και να επιδοθεί σε κουτσομπολιό, χωρίς να την κατηγορήσουν ότι χασομεράει. Πάλι όμως οι γυναίκες έβαζαν όρια στις επισκέψεις τους μέσω των κανόνων που έθεταν στα μέσα ανταλλαγής και επικοινωνίας τους: «δεν δανείζεις σκεύος ή τρόφιμο το σούρουπο ή όταν παίρνεις ένα πιάτο με τροφή πρέπει να το επιστρέψεις γεμάτο».⁷⁹⁴ Ο δημόσιος χώρος του χωριού ήταν προσβάσιμος από τη γυναίκα κατά περίπτωση. Στην εκκλησία θα πήγαινε για να λειτουργηθεί τις Κυριακές και τις γιορτές και στο νεκροταφείο για να ανάψει κερί στους νεκρούς της, νωρίς το πρωί είτε το απόγευμα πριν σουρουπώσει. Γάμοι, βαφτίσεις, πανηγύρια, γιορτές είναι ευκαιρία για τις γυναίκες να βγουν έξω από το σπίτι, και να δουν τους συγχωριανούς τους. Φυσικά η ηλικία παίζει σημαντικό ρόλο στις δραστηριότητες που τυχόν αναλαμβάνει μια γυναίκα έξω από το σπίτι και στον τρόπο που κινείται. Στη δημόσια βρύση για παράδειγμα πήγαιναν να πάρουν νερό οι ανύπαντρες κοπέλες, οι οποίες έπρεπε να είναι σεμνές και χαμηλοβλεπούσες. Ωστόσο με την έξοδό τους αυτή σήμαιναν την παρουσία τους και την μάθαιναν στο χωριό ως υποψήφια νύφη. Οι πιο μεγάλες γυναίκες από την άλλη μπορούσαν να κινηθούν σχετικά πιο άνετα στο δρόμο για την εκκλησία ή στα σπίτια των συγχωριανών τους ή και έξω από τα όρια του χωριού, στο παζάρι της πόλης για παράδειγμα, όπου μπορούσαν να πουλήσουν οι ίδιες τα προϊόντα τους.

⁷⁹² Προσωπική καταγραφή.

⁷⁹³ Η Θ. Σπυριδάκη, «Η γυναίκα στα μάτια των ανδρών», στο: Ν. Κοταρίδης (επιμ), *Ρεμπέτες και ρεμπέτικο τραγούδι*, Πλέθρον, Αθήνα 1996, σσ. 97-124., παρατηρεί ότι η γυναίκα που βγαίνει στο δρόμο του χωριού χωρίς λόγο, νοείται στα μάτια των ανδρών ως μια εν δυνάμει ερωμένη ή νεράιδα, όχι πάντως σωστή και συνετή σύζυγος. Στον αστικό λαϊκό πολιτισμό της πόλης η γυναίκα στο δρόμο παρουσιάζεται ως ερωμένη-«γκόμενα», ενώ η γυναίκα στο σπίτι είναι μάνα, αδελφή ή σύζυγος. Στον ίδιο συλλογικό τόμο, ο Κ. Χατζηδάκης, «Από το σπίτι στο δρόμο: μια προσέγγιση των δομών χώρου/χρόνου στο ρεμπέτικο τραγούδι», ό.π., σσ. 71-96, επισημαίνει την επικινδυνότητα του δρόμου στην πόλη, δεδομένου ότι οι δραστηριότητες που εκεί διεξάγονται, όπως χρήση χασίς, εγκλεισμός σε φυλακή, πορνεία, διοργάνωση πολυέξοδων γλεντιών, τυχερά παιχνίδια, αντιτίθενται στους κώδικες του σπιτιού. Εκεί όμως συχνάζει ο ρεμπέτης και καταξιώνεται στο χώρο της 'μαγκιάς'».

⁷⁹⁴ Πρακτική που ακόμη επιτελείται και τηρείται από πολλές ηλικιωμένες γυναίκες.

Αν κάποιος ήθελε να δει όλες τις γυναίκες ενός караγκούνικου χωριού συγκεντρωμένες στο δημόσιο χώρο της πλατείας, θα μπορούσε να το καταφέρει μόνο στις μεγάλες γιορτές του Πάσχα και των Απόκρεων, όταν γινόταν το σεργιάνι. Η λέξη *σεργιάνι* είναι τούρκικη⁷⁹⁵ και σημαίνει: θέα, περίπατος, εκδρομή. Το Ιστορικό και Λαογραφικό μουσείο Καρδίτσας αναβίωσε το έθιμο αυτό τη δεύτερη μέρα του Πάσχα του 2009 στο χωριό Καρδιτσομάγουλα. Ο ερευνητής Π. Κομπορόζος⁷⁹⁶ μάς πληροφορεί ότι «αυτές μέρες έξω από την Εκκλησία, στην πλατεία του κάθε χωριού ή σε άλλο ανοιχτό μέρος γυναίκες με караγκούνικες φορεσιές -και μόνο γυναίκες- έστηναν το χορό που τον συνόδευαν με φωνητικό τραγούδι και ποτέ με όργανα. Όλοι σχεδόν οι χωριανοί παρακολουθούσαν αυτή την εκδήλωση. Στο σεργιάνι δεν έπαιρναν μέρος άντρες, παρά μόνον ως θεατές, ενώ οι νεότεροι επιδίδονταν και σε διάφορα αγωνίσματα: πάλης, δρόμου παλιότερα δε και ιππασίας. Τα τραγούδια που συνηθίζονταν στο σεργιάνι ήταν διαφορετικά για την κάθε περίπτωση: άλλα για το Πάσχα και άλλα για τις Αποκριές, αν και δεν είχαν καμία σχέση με αντίστοιχες γιορτές -γι' αυτό και δεν ήταν σπάνια η μετακίνηση τραγουδιού από μια χρονική περίοδο σε άλλη. Στο χορό υπήρχε μια ιεραρχία απόλυτα σεβαστή. Μπροστάρισσα ήταν η πιο ηλικιωμένη παντρεμένη γυναίκα. Έσερνε πάντα το χορό, ενώ οι υπόλοιπες απλώς ακολουθούσαν χωρίς να χορεύουν ποτέ πρώτες. Η σειρά των άλλων παντρεμένων γυναικών καθοριζόταν από τη χρονολογία του γάμου. Ο κύκλος του χορού συνεχιζόταν με αρραβωνιασμένες και έκλεινε με τα ανύπαντρα κορίτσια. Η κάθε ομάδα ξεχώριζε από τα χρώματα και τα εξαρτήματα της ενδυμασίας και από τα στολίδια που φορούσε. Το πασχαλινό σεργιάνι γινόταν τις τρεις πρώτες μέρες της Λαμπρής, πρωί και απόγευμα, στο προαύλιο της εκκλησίας μετά τη λειτουργία ή τον εσπερινό. Ο κύκλος του χορού ήταν ένας και ποτέ δύο ή περισσότεροι. Η μπροστάρισσα άρχιζε το τραγούδι της προτίμησής της. Οι πρώτοι στίχοι -δύο συνήθως- εκτελούνταν φωνητικά χωρίς να χορεύονται. Ο χορός άρχιζε, όταν οι μισές περίπου γυναίκες επαναλάμβαναν τους πρώτους στίχους. Την επόμενη στροφή του τραγουδιού συνέχιζε το δεύτερο ημιχόριο, για να την ξαναπιάσει ύστερα το πρώτο. Είναι γνωστό ότι «το άδην ομαδικώς κα κατ' αντιφωνίαν» ήταν παλαιότερα ο πιο συνηθισμένος τρόπος συμμετοχής σε λαϊκά γλέντια και κοινές διασκεδάσεις. Τα θέματα των τραγουδιών που λέγονταν στο σεργιάνι είναι ποικίλα. Αναφέρονται στον

⁷⁹⁵ *Τουρκοελληνικό Λεξικό*, (F. Tuncay & Λ. Κυρατζής), Κέντρο Ανατολικών Γλωσσών και Πολιτισμού, Αθήνα 2000.

⁷⁹⁶ Π. Κομπορόζος, Αδημοσίευτο κείμενο που διαβάστηκε κατά την αναβίωση του εθίμου στο χωριό Καρδιτσομάγουλα το 2009. [Ιστορικό και Λαογραφικό Μουσείο Καρδίτσας]

έρωτα, στο θάνατο, στην ξενιτιά, στην οικογενειακή ζωή, στα βάσανα και τους κατατρεγμούς την εποχή της τουρκοκρατίας κλπ. Μερικά από αυτά τα τραγούδια έχουν ηλικία πολλών αιώνων και παρουσιάζουν συνθήκες και μορφές ζωής παλαιότερων εποχών. Αποτέλεσμα της παλαιότητας αυτών των τραγουδιών ήταν να υποστούν αλλοιώσεις, ώστε κάποιες φορές το νόημά τους να μην έχει σαφήνεια και καθαρότητα. Οι αιώνες που πέρασαν πάνω τους, τα χιλιάδες στόματα που τα τραγούδησαν και η εξασθενημένη μνήμη των πολύ ηλικιωμένων σήμερα ανθρώπων, από τους οποίους αντλούμε το ανάλογο υλικό, έχουν φέρει αλλαγές και μετατοπίσεις λέξεων και φράσεων, απώλειες στίχων, αταξία και σύγχυση νοημάτων. Και χρειάζονται καταγραφές από διαφορετικά πρόσωπα και διαφορετικούς χώρους, για να κατανοήσει κανείς το περιεχόμενο των στίχων. Αξιοσημείωτο πάντως είναι ότι βρίσκουμε παραλλαγές του ίδιου τραγουδιού -συνά και του χορού- και μέσα στο ίδιο το χωριό κι ανάμεσα σε ανθρώπους ίδιας ηλικίας. Πρέπει να έχουμε υπ' όψη ότι τα πολύστιχα αφηγηματικά τραγούδια παλαιότερα που τραγουδιόνταν και ολόκληρα και διαρκούσαν ως και μισή ώρα, με τον καιρό συρρικνώθηκαν σε ελάχιστους στίχους».

7. γ. II. Διακοινοτική χωροοργάνωση

Ο χώρος έξω από το χωριό συνίσταται από το φυσικό τοπίο, που δεν έχει υποστεί ανθρώπινη παρέμβαση, αλλά και από τα χωράφια. Σ' αυτά η γυναίκα θα πήγαινε να θερίσει, να τρυγήσει, να σκάψει ή να μαζέψει βαμβάκι. Δεν πήγαινε ποτέ μόνη της, αλλά τη συνόδευαν και άλλα αρσενικά μέλη της οικογένειας ή τουλάχιστον αυτό ήταν το πρόβλεπον. Ο χώρος των χωραφιών ήταν επικίνδυνος και η γυναίκα κινδύνευε κυριολεκτικά από μια ενδεχόμενη αρπαγή.⁷⁹⁷ Γι' αυτό, αν δεν υπήρχαν αρσενικά μέλη που θα τις συνόδευαν, φρόντιζαν να πάνε σε ομάδες. Οι όμιλοι αυτοί των γυναικών επιδίδονταν και σε άλλες εξωκοινοτικές δραστηριότητες, όπως πλήσιμο των υφαντών στο ποτάμι ή μάζεμα άγριων εδώδιμων χόρτων.

Σε άλλα χωριά πήγαιναν, όταν το απαιτούσαν κοινωνικές εκδηλώσεις (πανηγύρια, γάμοι, γιορτές, βαφτίσεις, κηδείες) που αφορούσαν συγγενικά τους πρόσωπα και συνοδευμένες από τους άνδρες τους. Τα ταξίδια δεν ήταν ιδιαίτερα δημοφιλή ούτε οι καλοκαιρινές διακοπές. Συνήθως οι μεγαλύτερης ηλικίας άνθρωποι πήγαιναν σε ιαματικά λουτρά μετά το Δεκαπενταύγουστο και αυτό στο β' μισό του 20^{ου} αιώνα και εξής. Αγαπητοί προορισμοί ήταν η Αιδηψός και τα Καμένα Βούρλα,

⁷⁹⁷ Για τις αρπαγές γυναικών βλ. Χ. Σ. Ντούλας, *Οι Καραγκούνηδες της Θεσσαλίας. Συγκριτική ιστορική, γλωσσολογική και λαογραφική μελέτη*, Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2011, σσ. 527-528.

αλλά και μέσα στα πλαίσια του Νομού Καρδίτσας η Καΐτσα και ο Σμόκοβος με τα ιαματικά τους λουτρά. Όσον αφορά τυχόν μετακινήσεις τους στα αστικά κέντρα της Αθήνας ή της Θεσσαλονίκης, αυτές γίνονταν αναγκαστικά, όταν ήθελαν να επισκεφτούν συγγενείς τους που είχαν μεταναστεύσει εκεί.

Τα ταξίδια και οι μετακινήσεις άγχωναν τις γυναίκες του Κάμπου και ακόμη και στη μετάβασή τους στην πόλη της Καρδίτσας στο εβδομαδιαίο παζάρι ακολουθούσαν πάντα την πεπατημένη: πήγαιναν και έφευγαν από τον ίδιο δρόμο. Το διαφορετικό, αστικό -τηρουμένων των αναλογιών σε σχέση με τα χωριά τους- τοπίο με τις πολυκατοικίες και τα αυτοκίνητα, τις μπερδευε. Ο φόβος τους ήταν να μη χάσουν το δρόμο της επιστροφής, ιδιαίτερα όταν στις αρχές της δεκαετίας του 1980 οι περισσότερες χρησιμοποιούσαν για τη μετακίνησή τους αστικό λεωφορείο, όπου φορτωμένες τιςπραμάτειες τους, μετέβαιναν μόνες τους στην Καρδίτσα αντί για τα κάρα που παλαιότερα οδηγούσαν οι άνδρες τους. Οι γυναίκες, όταν τελείωναν τις δοσοληψίες στο παζάρι, πήγαιναν κατ' ευθείαν στη στάση του λεωφορείου, όπου το περίμεναν υπομονετικά καθισμένες κατάχαμα συχνά για αρκετή ώρα, διότι δεν είχαν ρολόι, ώστε να υπολογίσουν την ώρα της αναχώρησης του οχήματος. Εναγωνίως προσπαθούσαν να εντοπίσουν κάποιο συγχωριανό τους στο πλήθος του κόσμου που περίμενε κι αυτός στη στάση, ώστε να σιγουρευτούν ότι θα υπήρχε κάποιος που θα τις υποδείκνυε το σωστό λεωφορείο και ότι επιτέλους θα έφταναν ασφαλείς στο χωριό τους και δεν θα κατέληγαν σε άλλο μέρος.⁷⁹⁸ Ήδη όμως από το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα πέρα από τις χωρικές που επισκέπτονταν την πόλη, υπήρχε και η αστική τάξη. Η εποχή μάλιστα του Μεσοπολέμου είναι για τους Θεσσαλούς, όπως γράφει η Μ. Κλιάφα, η «Μπελ Επόκ», δεδομένου ότι παρά τα έντονα κοινωνικά προβλήματα, η αστική τάξη ζει με άνεση και απολαμβάνει τις χαρές της ζωής.⁷⁹⁹

Το παζάρι τις φόβιζε, αλλά και τις γοήτευε συνάμα. Θα μπορούσαν να κάνουν τα ψώνια της εβδομάδας και να εξοικονομήσουν χρήματα από τα προϊόντα που θα

⁷⁹⁸ Ακόμη και σήμερα ο επισκέπτης που θα βρεθεί στο εβδομαδιαίο παζάρι που διεξάγεται κάθε Τετάρτη στην Καρδίτσα, μπορεί να διαπιστώσει στις στάσεις των αστικών λεωφορείων τα προαναφερθέντα και, αν είναι τυχερός, ίσως και να δει και κάποια από τις ελάχιστες ηλικιωμένες γυναίκες που φορούν ακόμη την παραδοσιακή караγκούνικη φορεσιά.

⁷⁹⁹ Μ. Κλιάφα, *Θεσσαλία 1881-1981. Εκατό χρόνια ζωής*, Κέδρος, Αθήνα 1983, σ. 203. Στην Καρδίτσα υπάρχουν πέτρινες κατοικίες των αστών του α' μισού του 20^{ου} αιώνα. Ωστόσο ο αγροτικός χαρακτήρας της περιοχής και οι λίγοι συγκριτικά με το συνολικό πληθυσμό ασκούντες αστικά επαγγέλματα, καταδεικνύουν τη συμπληρωματική και όχι αντιθετική σχέση μεταξύ πόλης-χωριού. Σαφώς από τις θεσσαλικές πόλεις περισσότερο αστικό χαρακτήρα είχε ο Βόλος, ως λιμάνι που είναι. Για την αστική τάξη του Μεσοπολέμου στο Βόλο, βλ. Μ. Κλιάφα, ό.π., σσ. 44-55. Επίσης για την αστική τάξη στην Καρδίτσα βλ. Φ. Ν. Βογιατζής, «Παλιά Καρδίτσα. (Αποχαιρετισμός)», Γνώση και Γνώμη, τ. Στ. Καρδίτσα 1987, σσ. 127-211.

πουλούσαν. Στα 1959 ο Δ. Λουκάτος πηγαίνοντας στα θεσσαλικά Άγραφα με λαογραφική αποστολή της Ακαδημίας Αθηνών, περιγράφει το παζάρι της Τετάρτης στην Καρδίτσα: «θα πρέπει όμως να βρεθούμε στην Καρδίτσα και μία Τετάρτη πρωί, μέρα που γίνεται το μεγάλο παζάρι, για να χαρούμε τη λαϊκή κίνηση της πολιτείας αυτής και την οικονομική εξάρτησή της από τα γύρω χωριά. Απίστευτο το πλήθος και τα χρώματα των Θεσσαλών που συγκεντρώνονται στην αγορά την ημέρα αυτή με τα ποικίλα προϊόντα του τόπου και τις караγκούνικες φορεσιές. Συγκινητική η σεμνότητά τους, η εγκαρτέρηση, ιδιαίτερα των γυναικών, που χωρίς θόρυβο και με ταπεινή αξιοπρέπεια στέκονται να πουλήσουν τις χήνες, τ' αυγά, το ξινοτύρι, το βούτυρο, τα κρεμμύδια, τα ξύλα και ύστερα κάθονται σε μια άκρη του δρόμου και περιμένουν τους άνδρες τους, να πάνε να πιούν κάτι, πριν πάρουν το δρόμο για το χωριό».⁸⁰⁰

⁸⁰⁰ Δ. Σ. Λουκάτος, «Από την Καρδίτσα στα θεσσαλικά Άγραφα (λαογραφικό ταξίδι 1959)» στο *Θεσσαλία*, εκδοτικό αφιέρωμα της επιθεωρήσεως ΗΩΣ, Παπαδήμας, Αθήνα 2001. σ. 53. βλ και Κ. Ντούργλιας, «Το παζάρι της 'Τετράδης' στην παλιά Καρδίτσα», *Καρδιτσιώτικα Χρονικά*, τ. 2., Καρδίτσα 1996, σσ. 377-385.

Κεφάλαιο 8

Το ωφέλιμο και το βλαβερό της τροφής και η προσφορά της

Στο κεφάλαιο αυτό αρχικά θα καθορισθούν τα κριτήρια εδωδιμότητας των ζωικών και φυτικών ειδών στους Καραγκούνηδες και θα αναλυθεί η διατροφική τους σημασία κυρίως στο συμβολικό επίπεδο. Ο ρόλος του άνδρα, όσον αφορά τα φυτικά είδη, συνίστατο στην καλλιέργεια της γης, στη συγκομιδή και στην αποθήκευση των καρπών. Όσον αφορά τα ζωικά είδη, η προσφορά του περιορίζεται, κυρίως, στη σφαγή των οικοσίτων ζώων, πράγμα που αποτελούσε τελετουργική θυσία.⁸⁰¹ Τα εδώδιμα ζωικά και φυτικά είδη μαγειρεύονταν αποκλειστικά από γυναίκες με εξαίρεση τη συμμετοχή του ανδρός στο ψήσιμο του κρέατος των ζώων που είχε ο ίδιος θυσιάσει, σε ανοιχτή φωτιά έξω από το σπίτι και ποτέ μέσα σ' αυτό.⁸⁰² Μολονότι ο άνδρας μαγείρευε κατά συνθήκη, η γυναίκα δεν ήταν μόνο μαγείρισσα, αλλά συνάμα δούλευε σκληρά στα χωράφια (καλλιέργεια, σκάλισμα, συγκομιδή, αποθήκευση καρπών) και φρόντιζε επιμελώς τον κήπο και τα ζώα. Συμμετείχε δηλαδή εξ ίσου -αν όχι περισσότερο- με τον άνδρα στην όλη παραγωγική διαδικασία.

Στη συνέχεια θα παρουσιασθεί η γυναικεία προσφορά της τροφής, τελετουργικής και καθημερινής, στα πλαίσια του δομικού σχήματος ωφέλεια - βλάβη. Οι γυναίκες μαγείρευαν και προσέφεραν την ωφέλιμη τροφή τους στην οικογένεια, στους επισκέπτες, στο Θεό, καθώς και σε κάθε άτομο που βίωνε σημαντικές και οριακές στιγμές στη ζωή του, ήτοι: γέννηση, γάμο και θάνατο. Έμφαση θα δοθεί στη συμβολική διάσταση που είχε η προσφορά της τροφής και μέσα από το λόγο των υποκειμένων της έρευνας θα συνεξετασθεί το ωφέλιμο της προσφοράς, αλλά και το βλαβερό.

Στην πρώτη περίπτωση το φαγητό ωφελούσε όχι μόνον υλιστικά, τη θρέψη δηλαδή του σώματος, αλλά παράλληλα δημιουργούσε αγαστές οικογενειακές και κοινωνικές σχέσεις, καθώς η γυναίκα ακολουθούσε τα κοινωνικά πρότυπα της καλής μαγείρισσας και νοικοκυράς. Στη δεύτερη περίπτωση όμως το φαγητό καθίστατο

⁸⁰¹ Το κυνήγι και το ψάρεμα, δύο κατ' εξοχήν ανδρικές δραστηριότητες, δεν αναλύονται, διότι δεν συνιστούσαν βασικές παραγωγικές δραστηριότητες στους Καραγκούνηδες.

⁸⁰² Η Ε. Τζαβάρα, «Η μαγειρική στον ελληνικό αγροτικό χώρο» στο: *Πεδία και μέθοδοι της κοινωνιοσημειωτικής*, (επιμ. Α. Φ. Λαγόπουλος), Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 411-427, παρατηρεί ότι στην ελληνική παραδοσιακή κοινωνία ισχύει το σχήμα του Α. Leroi-Gourhan, σχετικά με το «ανοιχτό» και «κλειστό» ψήσιμο, όπου στην πρώτη περίπτωση ο άνδρας επιδίδεται σε ψήσιμο του κρέατος έξω από το σπίτι, ενώ στη δεύτερη η γυναίκα σε καθημερινό μαγείρεμα μέσα στον κλειστό χώρο της κουζίνας.

επικίνδυνο, τόσο σε υλιστικό (θρέψη), όσο και σε συμβολικό (σκέψη) επίπεδο, καθώς η γυναίκα ακολουθούσε επικίνδυνες μαγειρικές, οι οποίες συχνά συνίσταντο στην αντιστροφή των κοινωνικά καθιερωμένων και μαθημένων διατροφικών προτύπων.

Αυτή η αμφισημία κατέτασσε τις γυναίκες σε δύο κατηγορίες: καλομαγεύρισσες και χρυσοχέρες νοικοκυρές από τη μια μεριά και σκνηρές και ίσως επικίνδυνες μαϊστρες από την άλλη. Το γιατί μια γυναίκα ακολουθούσε επικίνδυνη μαγειρική και το αν τελικά οι νοικοκυρές είχαν σχέση με τις μαϊστρες και σε ποιο βαθμό, είναι ζητήματα που θα μας απασχολήσουν παρακάτω, έπειτα από την ανάλυση των δεδομένων. Τέλος η παράθεση ορισμένων εθίμων που έχουν να κάνουν με τη ραπτική και με το πεδίο του σώματος, αν και δεν σχετίζονται άμεσα με τη διατροφή, εν τούτοις παρατίθενται, διότι εμπίπτουν στην ευρύτερη κατηγορία του γυναικείου νοικοκυριού, οπότε και είναι απαραίτητα για μια συνολικότερη θεώρηση του θέματος.

8. α. Εδώδιμα και μη εδώδιμα είδη στους Καραγκούνηδες. Τα κριτήρια εδωδιμότητας των ζωικών και φυτικών ειδών και η μαγειρική τους

8. α. I. τα ζωικά είδη

Από τα οικόσιτα ζώα που εξέτρεφαν οι Καραγκούνηδες εδώδιμα είναι τα βοοειδή, τα πρόβατο, το κατσίκι, το κουνέλι και ο χοίρος. Μη εδώδιμα είναι το άλογο, το γαϊδούρι, το μουλάρι, ο σκύλος και η γάτα. Μέσα από την εθνογραφική παρατήρηση και από τις απόψεις των ίδιων των κατοίκων, παρατηρήθηκε ότι τα κριτήρια εδωδιμότητας των ζώων είναι τρία: α) η προσφορά του ζώου στον άνθρωπο, β) η καθαρότητά του που εξαρτάται από το είδος της τροφής του και γ) η εξημέρωσή του. Ειδικότερα:

Ως ένα πρώτο καθαρά υλιστικό κριτήριο⁸⁰³ τίθεται η προσφορά του κάθε ζώου στην κοινωνία των ανθρώπων. Το άλογο, το γαϊδούρι και το μουλάρι λειτουργούσαν ως υποζύγια για το όργωμα και κάλυπταν τις ανάγκες των ανθρώπων για μετακίνηση. Ήταν περισσότερο χρήσιμα ως δυνατά ζώα εργασίας και μεταφοράς παρά ως εδώδιμα είδη. Επιπλέον είναι ζώα που δεν παλλαπλασιάζονται με μεγάλη

⁸⁰³ Για τα υλιστικά κριτήρια στην επιλογή των εδωδιμων ειδών πρβλ. M. Harris, «The abominable pig» στο *Food and culture*, Counihan and Van Esterik (eds), Routledge, New York 1997, σσ. 69-79.

συχνότητα, όπως επί παραδείγματι τα πρόβατα, οπότε η σπάνη τους τα καθιστούσε περισσότερο πολύτιμα. Ακόμη ως μεγάλοςωμα που είναι θα λέγαμε ότι, αν σφάζονταν, δεν θα μπορούσε να συντηρηθεί εύκολα το κρέας τους εκτός ψυγείων, τα οποία στις παραδοσιακές κοινωνίες δεν υπήρχαν, οπότε και θα έπρεπε να καταναλωθεί άμεσα, πράγμα όχι συμφέρον οικονομικά. Αν η εδωδιμότητα εξαρτάται από τις υπηρεσίες που παρέχει το ζώο, τότε και ο σκύλος δεν τρώγεται, επειδή η δουλειά είναι να λειτουργεί ως φύλακας του σπιτιού και των κοπαδιών και η γάτα, επειδή οφείλει να καθαρίζει το σπίτι από ποντίκια και από άλλα ενοχλητικά ζώδια. Άλλωστε ο σκύλος και η γάτα δεν παρέχουν ιδιαίτερη ποσότητα και ποιότητα κρέατος. Αν όμως η εδωδιμότητα είναι συνάρτηση μόνον της πρακτικής χρησιμότητας, τότε γιατί τρώγονται τα βουβάλια και τα βοοειδή, αφού και καλά υποζύγια είναι και πολύτιμο γάλα παρέχουν; Είτε πάλι γιατί τρώγονται τα πρόβατα και τα κατσίκια, αφού παρέχουν πέρα από το γάλα και μαλλί; Τα ζώα των οποίων ουσιαστικά δικαιολογείται απόλυτα η βρώση τους είναι το γουρούνι και το κουνέλι, διότι πέρα από τους εαυτούς τους, δεν παρέχουν καμία άλλη υπηρεσία, δεν είναι δηλαδή ούτε ζώα εργασίας ούτε φυλάσσουν το χώρο ούτε και παρέχουν γάλα, μαλλί ή πολύτιμη κοπριά, παρά μόνον το κρέας τους και το δέρμα τους, το οποίο για να το πάρει ο άνθρωπος πρέπει να τα θανατώσει. Τέλος τα οικόσιτα πουλερικά, κότες, πάπιες και χήνες, είναι εδωδιμα, εκτρέφονται για το κρέας τους, παρέχουν όμως και τα εξαιρετικά πολύτιμα αυγά. Οι δύο παρακάτω πίνακες παριστάνουν τα εδωδιμα και μη εδωδιμα οικόσιτα είδη ως προς την πρακτική τους χρησιμότητα στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούννηδων.

ΕΔΩΔΙΜΑ ΟΙΚΟΣΙΤΑ ΕΞΗΜΕΡΩΜΕΝΑ ΕΙΔΗ.

Είδη	Παροχή δευτερογενούς τροφής	Προσφορά/άλλες υπηρεσίες
A. ΖΩΑ.		
• Βοοειδή [αγελάδα, βόδι, ταύρος] και βουβάλι.	Γάλα	Δέρμα, μεταφορά, όργανο, κοπριά.
• Πρόβατο	Γάλα	Μαλλί, δέρμα, κοπριά.
• Κατσίκι	Γάλα	Μαλλί, δέρμα, κοπριά.
• Γουρούνι	Λίπος	Δέρμα.
• Κουνέλι	καμία	Δέρμα[όχι τόσο δημοφιλές]

B. ΠΟΥΛΕΡΙΚΑ • Κότα • Πάπια • Χήνα	Αυγά Αυγά Αυγά [όχι ιδιαίτερα δημοφιλή]	Θα μπορούσαμε να πούμε ότι όλα τα πουλερικά προσφέρουν φτερά και πούπουλα, ωστόσο η επεξεργασία τους απουσιάζει παντελώς στην εν λόγω κοινωνία. Η κοπριά τους όμως χρησιμοποιείται ως λίπασμα.

ΜΗ ΕΛΩΔΙΜΑ ΟΙΚΟΣΙΤΑ ΕΞΗΜΕΡΩΜΕΝΑ ΕΙΔΗ.

Είδη	Παροχή δευτερογενούς τροφής	Προσφορά/άλλες υπηρεσίες
A. ΖΩΑ • Αλογο • Γάιδαρος • Μουλάρι • Σκύλος • Γάτα	Καμία. Καμία. Καμία. Καμία. Καμία.	Αγροτικές εργασίες, π.χ όργωμα και μεταφορά. Αγροτικές εργασίες, π.χ όργωμα και μεταφορά. Αγροτικές εργασίες, π.χ όργωμα και μεταφορά. Φύλαξη κοπαδιών και σπιτιού. Εκκαθάριση εσωτερικού σπιτιού και αυλής από ποντίκια και ζώφια
B. ΠΤΗΝΑ ---		

Πέρα όμως από την προαναφερθείσα πρακτική χρησιμότητα, οι Καραγκούνηδες τρώνε τα ζώα που είναι, όπως λένε, «αγνά και καθαρά». Η δε καθαρότητα των ζώων εξαρτάται από έναν μάλλον συμβολικό⁸⁰⁴ παρά υλιστικό παράγοντα: από το είδος της τροφής που τα ίδια τα ζώα καταναλώνουν. Συγκεκριμένα καθαρά και άρα εδώδιμα είναι τα χορτοφάγα ζώα, όπως τα βοοειδή, τα αμνοερίφια και τα κουνέλια, ενώ βρώμικα και άρα μη εδώδιμα είναι τα σαρκοφάγα, όπως ο σκύλος και η γάτα. Παρ' όλο που η γάτα κυκλοφορούσε και μέσα στο σπίτι και ο σκύλος ακολουθούσε το αφεντικό του σε κάθε βήμα, οι Καραγκούνηδες τα θεωρούσαν «μαγαρισμένα» γι' αυτό και κρατούσαν τις αποστάσεις τους από αυτά. Το άγγιγμά τους σε πολλούς προκαλούσε μια αίσθηση του βρώμικου και έσπευδαν να πλύνουν τα χέρια τους, κάτι που δεν έκαναν με τόση επιμέλεια, όταν άγγιζαν αγελάδες, πρόβατα ή άλογα, των οποίων ακόμη και τα κόπρανα συλλέγονταν με τα χέρια και χρησιμοποιούντο ως λίπασμα και ως καύσιμη ύλη. Κάθε Μάιο επί παραδείγματι οι γυναίκες επιδίδονταν στο «ζύμωμα της βουνιάς», στο ανακάτεμα δηλαδή της αγελαδινής κοπριάς με λίγο νερό και το πλάσιμο της σε στρογγυλά σφαιρίδια, τα οποία αποξήρηναν στον ήλιο του Καλοκαιριού και τα χρησιμοποιούσαν όλο το χρόνο για να ανάβουν φωτιά. Η δουλειά αυτή έπαιρνε πανηγυρικό χαρακτήρα με τραγούδια και χορό. Αντιθέτως τα κόπρανα της γάτας και του σκύλου θεωρούνται εστίες μικροβίων και μάλιστα του τελευταίου χρησιμοποιούνταν στα μάγια. Ο σκύλος είναι επίφοβος στο να λυσσάξει, να δαγκώσει και να γεμίσει με αρρώστιες τον άνθρωπο και η γάτα, ενδέχεται να φάει από το ταψί ή την κατσαρόλα του φαγητού, το οποίο τότε πρέπει να το πετάξουν, γιατί θεωρούσαν ότι είχε μαγαριστεί. Ο σκύλος και η γάτα όμως ως οικόσιτα που είναι τυγχάνουν της φροντίδας του ανθρώπου, η οποία συνίσταται κατ' αρχήν στο τάισμά τους. Λόγω της κυνηγετικής και σαρκοβόρας φύσης τους όμως ενδέχεται ανά πάσα στιγμή να τραφούν και με ψοφίμια, κάτι που θεωρείται μιαρό. Επιπλέον ανά πάσα στιγμή μπορεί να παρεκτραπούν, να επιτεθούν και να φάνε μικρά κοτόπουλα, οπότε και τότε αντιμετωπίζονται με ιδιαίτερη σκληρότητα σε σχέση με τα άλλα ζώα.⁸⁰⁵ Ο

⁸⁰⁴ Για τα συμβολικά κριτήρια εδωδιμότητας βλ. Μ. Douglas, *Καθαρότητα και κίνδυνος. Μία ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και του ταμπού*, μετ. Αι. Χατζούλη, Πολύτροπον, Αθήνα 2006, σσ. 75-120.

⁸⁰⁵ Για την ιδιαίτερη σκληρότητα που έδειχναν τα παιδιά των λαϊκών συνοικιών απέναντι στα σκυλιά και τις γάτες που βασάνιζαν ανελέητα βλ. Μ. Γ. Μερακλής, «Οι άνθρωποι και τα ζώα» στο Α. Λυδάκη & Ν. Μπασκόζος (επιμ.), *Περί ζώων. Με λογική και συναίσθημα*, Ψυχογιός, Αθήνα 2011, σσ. 20-25. Μετά τον Β Παγκόσμιο Πόλεμο, λέει ο Μερακλής, εμφανίζονται στην ελληνική κοινωνία και νέα ήθη και κερδίζει έδαφος μεταξύ των αστών η ζωοφιλία. Ωστόσο, συνεχίζει, «αν ο σαδισμός έφυγε από τα παιδιά, αυτό δεν σημαίνει ότι έφυγε από τον κόσμο. Πήγε στους μεγάλους. Σκέπτομαι τα κατ'επανάληψη σκοτωμένα περιστέρια στον Άγνωστο, τα κρεμασμένα πρόσφατα για έναν μαρτυρικό

σκύλος και η γάτα που δεν έκανε καλά τη δουλειά του, θανατωνόταν χωρίς ιδιαίτερες τύψεις και με πρωτοφανή σκληρότητα. Κάτι τέτοιο δε θα συνέβαινε ποτέ στην περίπτωση του αλόγου ή της αγελάδας, τα οποία, αν αποδεικνύονταν ατίθασα ή αν γερνούσαν πολύ, ώστε να μην είναι παραγωγικά, θα πωλούνταν και θα απέφεραν κέρδος. Η αγελάδα, το άλογο και τα πρόβατα είναι ζώα που οι Καραγκούνηδες αγαπούν και φροντίζουν σαν μέλη της οικογένειας. Τα ταΐζουν, τα καθαρίζουν και ενίοτε τα ξεματιάζουν. Σπανίως όμως τα αισθήματά τους είναι τόσο ισχυρά απέναντι στον σκύλο ή τη γάτα.

Αν το είδος τροφής των ζώων είναι ένδειξη καθαρότητας, τότε γιατί δεν τρώγεται το άλογο, το μουλάρι και ο γάιδαρος, αφού είναι και αυτά χορτοφάγα; Φαίνεται πως εδώ ισχύει ως ένα βαθμό η πρακτική χρησιμότητά τους που προαναφέραμε: ζώα εργασίας και μεταφοράς. Ας προσέξουμε όμως ότι από τα ζώα αυτά το άλογο είναι ιδιαίτερα αγαπητό στους Καραγκούνηδες, όπως και στους Έλληνες ευρύτερα καθώς στη μακραίωνη παράδοσή τους δεν το θεωρούσαν ένα απλό υποζύγιο, αλλά σύντροφο σε ταξίδια και πολέμους. Από τους αρχαιοελληνικούς μύθους μέχρι τα παραμύθια και τα Δημοτικά Τραγούδια τα άλογα βοηθούν τους ήρωες και συνδιαλέγονται μαζί τους. Είναι ίσως το μοναδικό ζώο που στις περισσότερες περιπτώσεις το φροντίζει περισσότερο ο άνδρας και λιγότερο η γυναίκα. Αυτός το ταΐζει και το ποτίζει, το ζεύει στο κάρο και στο αλέτρι, αυτός το οδηγεί στο λιβάδι, αυτός, περισσότερο, το καθαλάει. Ένα καλό άλογο έδινε κύρος και αίγλη στον άνδρα που το κατείχε. Ένα τέτοιο ζώο λοιπόν και τα συγγενικά του είδη, όπως ο γάιδαρος, δεν τρώγονται όχι επειδή το κρέας τους θεωρείται βρώμικο και προκαλεί αηδία, όπως π.χ του σκύλου, αλλά επειδή η σφαγή τους προκαλεί οίκτο.

Όσο για το παμφάγο γουρούνι, η εδωδιότητά του καθορίζεται από έναν τρίτο καθοριστικό παράγοντα, που ισχύει στους Καραγκούνηδες για όλα τα εδωδιμα ζώα: την εξημέρωση. Ο άνθρωπος ελέγχει την τροφή του χοίρου, τον ταΐζει με φυτικές κατά κύριο λόγο τροφές, ενώ αν του δώσει ζωικές θα είναι υπολείμματα του δικού του μαγειρεμένου φαγητού. Το γουρούνι έμενε δεμένο ή περιφραγμένο σε δικό του χώρο (*κουμάσι*) στην αυλή του σπιτιού ή στο στάβλο και όταν οδηγείτο στο λιβάδι, πάντα αυτό γινόταν υπό την επίβλεψη μελών της οικογένειας. Η τροφή του είχε γίνει ελεγχόμενη, οπότε και δικαιολογείτο η βρώση του, για την οποία άλλωστε

θάνατο σκυλιά, το δελφίни στο Αιγαίο που το μαχαίρωσαν ή το άλλο που του κόψαν την ουρά. Και τι να πω για τα καθημερινά οικολογικά εγκλήματα, για τ'αμέτρητα πλήθη ψαριών, πουλιών, ζώων που εξολοθρεύτηκαν και αδιάκοπα εξολοθρεύονται». Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σ. 21.

αποκλειστικά προετοιμαζόταν μια και το γουρούνι δεν προσφέρει καμία άλλη υπηρεσία εκτός από τον εαυτό του: το κρέας, το λίπος και το δέρμα του. Ωστόσο ως παμφάγο ζώο που είναι διατηρεί την αγριότητα και την αμφισημία του. Ίσως αυτός να είναι και ένας από τους λόγους που η σφαγή του στο Δωδεκάμερο συνιστά την μεγαλύτερη τελετουργία από όλα τα σφάγια. Η εξημέρωση λοιπόν έχει να κάνει και με το είδος της τροφής που έδιναν οι άνθρωποι στα ζώα.⁸⁰⁶

Εάν η βασικότερη συνιστώσα εδωδιμότητας ενός ζώου είναι στους Καραγκούνηδες η καθαρότητά του που συνίσταται σε χορτοφαγία, το ίδιο ισχύει και για τα ζώα που δεν εκτρέφει στο σπίτι του, αλλά τα πιάνει με το κυνήγι. Κατ'αρχάς οι Καραγκούνηδες δεν ήταν δεινοί κυνηγοί ούτε υπολόγιζαν στο κυνήγι ως βασικό είδος διατροφής. Επενέδυν σημασία στα εξημερωμένα είδη. Όταν ωστόσο τύχαινε να κυνηγήσουν, τα κυνήγια θα έπρεπε να είναι χορτοφάγα. Έτσι ελάφια και ζαρκάδια, που τρέφονται με χλόη και με φύλλα είναι καθαρά και εδώδιμα κατ'αντιστοιχία με τα βοοειδή και τα αμνοερίφια. Λύκοι όμως και τσακάλια, που θυμίζουν μάλιστα σκύλο στην άγρια μορφή του, αλλά και αλεπούδες, κουνάβια και νυφίτσες δεν τρώγονται, γιατί είναι σαρκοφάγα. Το αγριογούρουνο τρώγεται κατ'αναλογία με το ήμερο γουρούνι.

Από τα πουλιά πάλι δεν τρώγονται τα σαρκοβόρα και αρπακτικά, αν και κατά μία έννοια όλα είναι σαρκοφάγα, δεδομένου ότι τρέφονται τουλάχιστον με έντομα. Τα έντομα ωστόσο τα υπολόγιζαν μάλλον ως κατώτερη μορφή ζωής και όχι και τόσο μιανό σε σχέση με τα φίδια, τα βατράχια ή άλλα ζώα. Ως εκ τούτου επί της ουσίας δεν υπήρχαν εδώδιμα πτηνά, παρά μόνο αυτά που θύμιζαν τα οικόσιτα, ήτοι αγριόκοτες, αγριόπαπιες και πέρδικες ή ακόμη και περιστέρια, τα οποία υφίστανται ένα *minimum* εξημέρωσης με ελεγχόμενη τροφή και με περιστερόνες που έφτιαχναν οι άνθρωποι δίπλα στα σπίτια τους. Η εξημέρωση παίζει και στην περίπτωση των πτηνών σημαντικό ρόλο στην έννοια της καθαρότητας-εδωδιμότητας.

Γενικά πάντως γύρω από τα πουλιά οι Καραγκούνηδες είχαν αναπτύξει μία ιδιαίτερη μεταφυσική σχέση. Τα πιο σπάνια και τα πιο άγρια ήταν συνδεδεμένα με την ελευθερία, τη δύναμη και τη λεβεντιά, όπως η περίπτωση του αετού ή του γερακιού. Τα νυκτόβια τους φόβιζαν, ενώ το πέταγμα και το κρώξιμό τους αποτελούσε ένδειξη για την πορεία των καιρικών φαινομένων, αλλά και οινόν για τη

⁸⁰⁶ Όσον αφορά τις κότες που είναι μεν οικόσιτες, αλλά παμφάγες, ας αναλογισθούμε ότι η τροφή τους είναι πάλι ελεγχόμενη από τον άνθρωπο και αφορούσε κυρίως φυτικής προέλευσης είδη. Τα δε σκουλήκια που έτρωγαν δεν τις καθιστούσαν σαρκοφάγες, διότι αυτά νοούντο ως κατώτερη μορφή ζωής και όχι ως «κρέας».

ζωή των ανθρώπων. Έτσι, «όταν λαλάει η κουκουβάγια θα βρέξει». Ο κόρακας πάλι με τη μαύρη όψη του φοβίζει τους ανθρώπους και είναι συνδεδεμένος με τον θάνατο, ιδίως, αν τύχει και πετάξει πάνω από το σπίτι. Στον Παλαμά όταν άκουγαν το Κρώξιμο του κόρακα έλεγαν: «*τι σκουζ'ς μαύρι κόρακα, τι σκουζ'ς, τι φουνάζ'ς; μην να 'ναι από αίμα δίψασις; Μην να 'ναι κι από κρέας;*»

Κωνσταντίνος Χ., (1937), Παλαμάς.⁸⁰⁷

Συμπαθή και τυχερά πουλιά όμως θεωρούνται οι πελαργοί και τα χελιδόνια. Ως αποδημητικά που είναι σημαίνουν με την έλευσή τους την Άνοιξη και με την αποχώρησή τους το Χειμώνα. Τα μικρά αγόρια ηλικίας επτά ως δεκατριών ετών τραγουδούσαν κάθε πρώτη του Μάρτη τα «Χελιδονίσματα», για να υποδεχτούν την Άνοιξη. Κρατούσαν στα χέρια τους ένα ξύλινο ομοίωμα χελιδονιού που ήταν στερεωμένο μέσω ενός άξονα σε έναν ξύλινο άβακα. Το ομοίωμα, η «Χελιδόνα», όπως λεγόταν, ήταν δεμένο με ένα σχοινί, το οποίο το τραβούσαν και το ομοίωμα έκανε περιστροφική κίνηση με έντονο θόρυβο που πίστευαν ότι έδιωχνε τα κακά πνεύματα. Το δρώμενο συνοδευόταν με τραγούδι: «*Μαρτ'ς μας ήρθι, καλώς κι αν ήρθι. Χελιδόνα έφτασι, θαλασσόνα πέρασι*». Τα χελιδόνια έφερναν γούρι στους ανθρώπους, καθώς έχτιζαν τις περίτεχνες φωλιές τους πολύ κοντά τους, στα γείσα των σπιτιών και στο εσωτερικό μέρος των υπόστεγων. Εάν κάποια νοικοκυρά γκρέμιζε τις φωλιές των χελιδονιών του σπιτιού της για λόγους καθαριότητας, το έκανε με τύψεις και φόβο για μια τυχόν επικείμενη γρουσουζιά. Οι περισσότερες πάντως, όταν ασβέστωναν τα σπίτια τους για την επιβεβλημένη καθαριότητα λίγο πριν το Πάσχα, συνήθιζαν να ασβεστώνουν και τις φωλιές των χελιδονιών. Αν τα χελιδόνια είναι καλοί οιωνοί του σπιτιού, το ίδιο συμβαίνει και με τους πελαργούς σε μεγαλύτερη κλίμακα, αυτήν της κοινότητας. Οι πελαργοί καθάριζαν τα χωράφια από τα φίδια, τα ποντίκια και τα βατράχια, έχτιζαν τις φωλιές τους στα καμpanαριά και στις στέγες των εκκλησιών και έχαιραν της ευλογίας του Θεού.

Τέλος όσον αφορά τα ψάρια, δεν ήταν συνήθη στη διατροφή των Καραγκούνηδων μιας και μπορούσαν να τα προμηθευτούν μόνο μέσω εμπορίου, καθ' ότι δεν υπάρχει θάλασσα σε κοντινή απόσταση. Μόνο κάποια ποταμόψαρα έμπαιναν που και που στο τραπέζι τους, τις σπάνιες φορές που μπορεί να ψάρευαν.

Η αντίληψη ότι η φυτοφαγική διατροφή των ζώων τα καθιστά αγνά και καθαρά, προβάλλεται και στον ανθρώπινο βίο. Κατ' αναλογία με τα ζώα αγνοί και

⁸⁰⁷ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 311

καθαροί είναι αυτοί που δεν τρώνε κρέας. Παρ' όλο που οι Καραγκούνηδες δεν ήταν χορτοφάγοι και θεωρούσαν ότι το κρέας στύλωνε και δυνάμωνε τον ανθρώπινο οργανισμό, γι' αυτό και το επιζητούσαν με ζήλο, είχαν σε ιδιαίτερη εκτίμηση τους ανθρώπους που δεν τρέφονταν με αιματηρές τροφές. Και στα πλαίσια της παραδοσιακής κοινωνίας τέτοιοι άνθρωποι ήταν κάποιοι ασκητές, για τους οποίους λεγόταν ότι είχαν αποποιηθεί τα εγκόσμια και η διατροφή τους δεν περιείχε κρέας. Η αντίληψη ότι η σωτηρία της ψυχής είναι συνάρτηση εκτός των άλλων και της χορτοφαγίας, υλοποιείται τις περιόδους της νηστείας, όπου οι άνθρωποι απέφευγαν κάθε αιματηρή τροφή, αλλά και κάθε ζωικής προελεύσεως τροφές, όπως τα αυγά και τα γαλακτοκομικά. Τις τρεις πρώτες ημέρες μάλιστα της Μεγάλης Σαρακοστής ορισμένοι -κυρίως γυναίκες- «τριμερούσαν», δεν έτρωγαν δηλαδή απολύτως τίποτε. Την τέταρτη μέρα πήγαιναν στην εκκλησία, όπου έπαιρναν αγιασμένο νερό και αντίδωρο και συνέχιζαν έκτοτε τη νηστεία τους, με αποκλειστικά φυτικές τροφές, μέχρι το Πάσχα. Οπωσδήποτε το σύστημα της ορθόδοξης νηστείας καθιέρωνε και ένα διατροφικό πρόγραμμα, το οποίο συντελούσε στην οικονομία και τη συνετή διαχείριση και αποθήκευση του κρέατος, αλλά από την άλλη εξέφραζε και όλες τις μεταφυσικές ανησυχίες περί κάθαρσης της ψυχής. Το κρέας δεν καταναλωνόταν επ' ουδενί σε καθημερινή βάση, παρά μόνον κατά περίπτωση. Θα έπρεπε να υπάρχει κάποια γιορτή είτε ανάλογη εκδήλωση, όπως γάμος, βάφτιση, τρύγος, θεμελίωμα σπιτιού κλπ, για να φάνε κρέας. Αν και με την πάροδο των χρόνων η διατροφή των σύγχρονων Καραγκούνηδων έχει αλλάξει και το κρέας εμπεριέχεται πλέον πολύ συχνά στο διαιτολόγιό τους, δεν θα λέγαμε ότι η αποφυγή του στην παραδοσιακή κοινωνία οφειλόταν μόνο σε υλιστικά κριτήρια -δεν το έτρωγαν δηλαδή, γιατί δεν είχαν ή γιατί δεν μπορούσαν να το συντηρήσουν, δεδομένου ότι η σφαγή και η κατανάλωση κρέατος συνιστούσε μια τελετουργία άμεσα συναρτημένη με τον ιερό χρόνο των γιορτών, των πανηγυριών και των ευτυχισμένων οικογενειακών στιγμών. Ακόμη και οι πιο πλούσιοι που κατείχαν μεγάλα κοπάδια από πρόβατα και κατσίκια θεωρούσαν άκαιρο και προκλητικό να καταναλώσουν κρέας χωρίς να συντρέχει κάποιος λόγος. Το κρέας συνιστούσε τελετουργική τροφή που συνήθως την μοιράζονταν και πέρα από τα πλαίσια της οικογένειας, με τη γειτονιά, το σόι ή και όλη την κοινότητα, ανάλογα βέβαια με την περίπτωση.⁸⁰⁸

⁸⁰⁸ Μ. Γ. Μερακλής, «Οι άνθρωποι και τα ζώα», ό.π., σ. 22, όπου και αναφέρεται ότι ο παραδοσιακός άνθρωπος θυσιάζει, σκοτώνει δηλαδή ένα πλάσμα που σέβεται και αγαπά.

Την τελετουργία της σφαγής επιτελούσε πάντα ο άνδρας, ο οποίος εκείνη τη στιγμή λειτουργούσε ως θύτης. Τα τελετουργικά σφάγια των Χριστουγέννων και του Πάσχα, το αποδεικνύουν περίτρανα.

Κάθε караγκούνικο σπίτι, για έναν σχεδόν χρόνο, εξέτρεφε ένα γουρούνι, το οποίο και θα έσφαζε κατά τη διάρκεια του Δωδεκάμερου. Θα εξασφάλιζε έτσι το κρέας της χρονιάς, αλλά και το λίπος, το οποίο χρησιμοποιείτο ως εναλλακτικό του λαδιού, αφού λάδι δεν παραγόταν στην περιοχή, παρά το αγόραζαν γι' αυτό και το έβαζαν στο φαγητό με μεγάλη φειδώ. Φρόντιζαν λοιπόν να είναι το γουρούνι όσο το δυνατόν πιο θρεμμένο. Και πράγματι μερικά από αυτά ξεπερνούσαν τα 200 κιλά. Το γουρούνι σήμαινε κύρος και δήλωνε ευωχία. Το σπίτι που δεν είχε, ήταν παρακατιανό, φτωχό και ανοικοκύρευτο.⁸⁰⁹

Προτιμητέα περίοδος για τη σφαγή ήταν από τη 2^η μέρα των Χριστουγέννων, 26 Δεκ ως την 31^η Δεκεμβρίου. Δεν αποκλείονταν ωστόσο και οι μέρες λίγο πριν από τα Χριστούγεννα, όπως και οι μέρες από 2 ως 5 Ιανουαρίου. Πάντως η καλύτερη μέρα ήταν η 27^η Δεκεμβρίου, γιορτή του Αγίου Στεφάνου, ο οποίος είχε και το προσωνύμιο *Γουρνοστέφανος*, επειδή εκείνη την ημέρα σφάζονταν τα περισσότερα γουρούνια. Ο νοικοκύρης του σπιτιού καλούσε από την προηγούμενη συγγενικές του οικογένειες, για να τον βοηθήσουν στη σφαγή. Εννοείται δε ότι και η δική του οικογένεια θα ανταπέδιδε τη βοήθεια στους καλεσμένους του, όταν εκείνοι θα έσφαζαν με τη σειρά τους το δικό τους γουρούνι. Η μέρα αυτή ήταν χαρούμενη και γιορτινή. Οι γυναίκες είχαν ετοιμάσει πίτες και άλλους μεζέδες, για τους παρευρισκομένους.

Οι άνδρες πέντε ως έξι άτομα έριχναν κάτω και κρατούσαν το γουρούνι και ο νοικοκύρης του σπιτιού, αφού χάραζε το σημείο του σταυρού στο λαιμό του χοίρου, το έσφαζε, χωρίς όμως να αποκόψει το κεφάλι. Οι υπόλοιποι συνέχιζαν να το κρατάνε, ώσπου να ξεψυχήσει τελείως. Εκείνη τη στιγμή η νοικοκυρά πάνω στο φαράσι ή σε ένα φτυάρι καίει λίγο λιβάني και θυμιατίζει το σφάγιο, αδειάζοντας τη χόβολη στην τομή του λαιμού. Αυτό γίνεται προς αποτροπή των κακών πνευμάτων, των καλλικαντζάρων συγκεκριμένα, που πίστευαν ότι ήταν στη γη όλο το Δωδεκάμερο. Έπειτα ο σφαγέας έκανε μια τομή στις αρθρώσεις από το μέσα μέρος, τις αλάτιζε και τις ξαναέκλεινε. Ύστερα έκοβε εντελώς τα πόδια και έβαζε ένα στο

⁸⁰⁹ Ζ. Τζιαμούρτας, *Λαογραφική Πινακοθήκη των Καραγκούνηδων*, Έξαρχος, Καρδίτσα 2003, σ. 246.

στόμα του ζώου λέγοντας ‘να φας τα πόδια σου’.⁸¹⁰ Κατά την ώρα της σφαγής, μάς πληροφορεί ο Ζ. Τζιαμούρτας, οι παππούδες έλεγαν «σαν παιδί σ’ με φύλαγες, σαν εχθρό με σφάζεις» και ο Ν. Καραφύλλης επισημαίνει το κενό, τη στενοχώρια δηλαδή που ένιωθαν από τη σφαγή. Επίσης τουφέκιζαν, για να φύγουν τα παγανά.⁸¹¹ Στη συνέχεια γδέρνουν το γουρούνι κι έπειτα διαδοχικά αφαιρούν το λίπος, τα εντόσθια και τέλος διαμελίζουν το σφάγιο σε μεγάλα κομμάτια, μερίδες για μαγείρεμα είτε σε μικρά, για να γεμίσουν τα λουκάνικα. Ιδιαίτερη σημασία έδιναν στη σπλαγχομαντεία. Αν η σπλήνα ήταν χοντρή στη μέση, τότε κρύο θα έπεφτε στη μέση του χειμώνα - αλλιώς στην αρχή ή στο τέλος. Αν το περιτόναιο είχε τρύπα, τότε θα γεννιούνταν πολλά θηλυκά μοσχάρια, αν όχι αρσενικά. Επίσης «μάτωναν» τα παιδιά, τους έβαζαν δηλαδή στο μέτωπο και στα μάγουλα λίγο αίμα του σφαγμένου χοίρου, το οποίο λειτουργούσε αποτρεπτικά για τα κακά πνεύματα, για τις αρρώστιες και για το μάτι, καθώς συμβόλιζε τη ζωτικότητα και τη δύναμη. Το δέρμα το πρόσεχαν ιδιαίτερα, ώστε να αφαιρεθεί όσο το δυνατόν πιο ενιαίο και χωρίς τρύπες, διότι μ’ αυτό έφτιαχναν γουρνοτσάρουχα. Τη δε ουροδόχο κύστη τη φούσκωναν και την έδιναν στα παιδιά να παίξουν. Τίποτε δεν πήγαινε χαμένο από το γουρούνι.

Εν όσω οι άνδρες ασχολούνταν με το διαμελισμό του κρέατος, οι γυναίκες στη δική τους ομήγυρη αναλάμβαναν κατ’ αρχάς να λιώσουν το λίπος σε μεγάλα καζάνια. Το υγρό που προέκυπτε από αυτή τη διαδικασία το έχυναν σε μεγάλα τσίγκινα ή πήλινα δοχεία. Όταν κρύωνε είχε την υφή βουτύρου και αποτελούσε εναλλακτικό του λαδιού καθώς και λιχουδιά για επάλειψη του ψωμιού. Για τα σημερινά δεδομένα αυτό το προϊόν θεωρείται εξαιρετικά ανθυγιεινό, ας μην ξεχνάμε όμως ότι ήταν μια από τις λίγες πηγές πρωτεϊνών και ενέργειας, για να αντεπεξέλθουν οι άνθρωποι στις σκληρές εργασίες. Άλλωστε η κατανάλωσή του το μισό σχεδόν χρόνο απαγορευόταν ως αρτυμένο που ήταν. Τα κομμάτια του λίπους που δεν έλιωναν με το βρασμό ήταν οι λεγόμενες *τσιγαρίδες* που είτε τις ανακάτευαν με τριμμένα πράσα είτε τις άφηναν ως είχαν και τις κατανάλωναν στη διάρκεια των επόμενων ημερών ως εκλεκτό μεζέ. Στη συνέχεια οι γυναίκες έπλεναν τα κομμάτια του κρέατος και τα αποθήκευαν για τις υπόλοιπες μέρες του χρόνου. Η συντήρηση του κρέατος γινόταν με αλάτι, αλλά το πιο σύνηθες ήταν η τοποθέτηση των κομματιών μέσα σε δοχεία με λιωμένο λίπος, το οποίο λειτουργούσε ως συντηρητικό.

⁸¹⁰ Γ. Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες*, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία των Θεσσαλών, Αθήνα 1980, σσ. 43-48.

⁸¹¹ Ζ. Τζιαμούρτας, *Λαογραφική Πινακοθήκη των Καραγκούνηδων*, Έξαρχος, Καρδίτσα 2003, σ. 247. Ν. Καραφύλλης, *Το Μοσχολούρι διηγείται τη δόξα του*, Άρνη, Καρδίτσα 2005, σ. 328.

Τα λουκάνικα τέλος τα κρεμούσαν πάνω από την εξώπορτα του σπιτιού, για να στεγνώσουν. Εκεί θα μπορούσαν να αντέξουν για αρκετά μεγάλο διάστημα. Άλλωστε στη διάρκεια του Χειμώνα δεν θα πάθαιναν τίποτε και μέχρι τις πρώτες ζέστες θα είχαν ήδη καταναλωθεί ως εκλεκτός μεζές που ήταν. Στο μεταξύ η νοικοκυρά παρέθετε σε όλους τους παρευρισκομένους γεύμα αποτελούμενο από εκλεκτά κομμάτια κρέατος καθώς και από εντόσθια από το φρέσκο σφάγιο, μαγειρεμένα στο τηγάνι με κόκκινη σάλτσα. Το γεύμα συνοδευόταν με ποτό και ευχές και ήταν για όλους τους συμμετέχοντες, παρ' όλη την κούραση, μια πραγματική μέρα χαράς. Τέλος η νοικοκυρά έδινε στα μέλη της κάθε οικογένειας που είχαν βοηθήσει στη σφαγή, μια επαρκή ποσότητα κρέατος για τα σπίτια τους. Την προσφορά της αυτή θα την έπαιρνε πίσω, όταν αυτή και η οικογένειά της θα βοηθούσαν τις παρευρισκόμενες οικογένειες, όταν κι εκείνες θα έσφαζαν το δικό τους γουρούνι. Ο άνδρας λειτουργεί ως θύτης, αλλά ο ρόλος του σταματάει εκεί. Τη διαχείριση του κρέατος και το μαγείρεμά του είχε έκτοτε η γυναίκα. Το μαγείρεμα στο καζάνι, όπου η γυναίκα έλιωνε προσεχτικά το χοιρινό λίπος ανακατεύοντάς το κυκλικά με μια μεγάλη κουτάλα, θυμίζει το ανακάτεμα του χοιρινού λίπους με αλισίβα για να φτιάξει σαπούνι χρησιμοποιώντας πολλές φορές το ίδιο καζάνι.

Τα χοιροσφάγια, αρχαίο τελετουργικό, επιβίωσε μέσα στους αιώνες και εκχριστιανίστηκε. Το έθιμο να σφάζεται χοίρος στο τέλος του χρόνου ανάγεται στην ελληνορωμαϊκή εποχή, όπου θυσίαζαν χοίρους προς τιμή του Κρόνου και της Δήμητρας.⁸¹² Πρόκειται για ένα διαβατήριο έθιμο που στοχεύει στην ομαλή διάβαση από το χειμώνα στην άνοιξη και στην εξασφάλιση καλής σοδειάς και ευωχίας στους καλλιεργητές της γης.⁸¹³ Όσον αφορά τη σφαγή του χοίρου, ο Καββαδίας την ερμηνεύει βάσει του σχήματος των H. Hubert και M. Mauss για τη θυσία: κατ' αρχάς είσοδος και συμμετοχή στη θυσία, όπου μετέχουν ο θυσιάζων (sacrificer) και ο θύτης (sacrifier) και επιλέγεται το κατάλληλο μέρος και τα όργανα για τη θυσία. Δεύτερον το θύμα και η διαδικασία της θυσίας του. Και τέλος η έξοδος από τη διαδικασία της θυσίας και η επαναφορά στην προτέρα κατάσταση.⁸¹⁴ Αν και γενικά «θυσιάζων» και «θύτης» είναι δύο πρόσωπα ξεχωριστά, στην περίπτωση των Καραγκούνηδων, λέει ο

⁸¹² Πρόκειται για τα «Κρόνια» -ρωμαϊκά Brumalia. Βλ. Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, τομ. Ε, Έκδοση Γαλλικού Ινστιτούτου, Αθήνα 1957, σ. 26.

⁸¹³ Γ.Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες*, ό.π., σ. 45.

⁸¹⁴ H. Hubert & M. Mauss, *Sacrifice: its nature and function*, University Chicago Press, Chicago 1964, σσ. 19-49. Οι Hubert & Mauss, επισημαίνουν ότι υπάρχουν θυσίες, όπου συμμετέχουν μόνον ο θύτης και το θύμα (ό.π., σ. 22) και επίσης ότι υπάρχουν και περιπτώσεις όπου το σχήμα ποικίλλει σε σχέση με τις γενικές λειτουργίες της θυσίας. (ό.π., σσ. 50-60)

Καββαδίας, «θυσιάζων» και «θύτης» ταυτίζονται,⁸¹⁵ δεδομένου ότι αυτός που προσφέρει το γουρούνι και αυτός που το σφάζει είναι συχνά το ίδιο πρόσωπο είτε πάλι στα πλαίσια της τελετουργίας ο θύτης θεωρείται εντολοδόχος του θυσιάζοντος. Κοντολογίς ο σφαγέας δεν ξεχωρίζει από τους υπόλοιπους άνδρες. Μπορεί να είναι πιο επιδέξιος στη σφαγή και να επιλέγεται ως θύτης για την ικανότητά του, αλλά τελετουργικά είναι *primus inter pares*. Το θυμιάτισμα του χοίρου, το αλάτισμα των οπών των κλειδώσεών του, το «μάτωμα» των παιδιών, δηλώνουν όχι μόνο το φόβο του ανθρώπου για τις δαιμονικές μορφές των Καλλικαντζάρων που μπορεί να βλάψουν το σφάγιο, αλλά και για την αμφισημία του ίδιου του γουρουνιού. Εξημερωμένο ζώο και ταϊσμένο στο σπίτι με απόλυτο προορισμό να προσφέρει τον εαυτό του στους ανθρώπους, δεν παύει να είναι θύμα, το οποίο εκλύει εκδικητικές δυνάμεις προς τους σφαγείς του. Οι τυχόν κακές του προθέσεις πρέπει να στραφούν προς αυτό το ίδιο και γι' αυτό, ερμηνεύει ο Καββαδίας, τοποθετούσαν το ένα του πόδι στο στόμα του με τον εξορκισμό «φάε τα πόδια σου».⁸¹⁶ Επιπλέον η αντίληψη ότι τα γουρούνια είναι μιαρά και δαιμονισμένα υπάρχει και στην Καινή Διαθήκη. Στο Κατά Μάρκον Ευαγγέλιον δαιμόνια εισέρχονται στα σώματα χοίρων: *«Και παρεκάλεσαν αυτόν πάντες οι δαίμονες λέγοντες. Πέμψον ημας εις τους χοίρους, ίνα εις αυτούς εισέλθωμεν. Και επέτρεψεν αυτοίς ευθέως ο Ιησούς. Και εξελθόντα τα πνεύματα τα ακάθαρτα εισήλθον εις τους χοίρους. Και ώρμησεν η αγέλη κατά του κρημνού εις την θάλασσαν. Ήσαν δε ως δισχίλιοι. Και επνίγοντο εν τη θαλάσση»*.⁸¹⁷ Τέλος ο Δ. Ρουσούνελος που μελέτησε τα χοιροσφάγια στη Μύκονο αναφέρει ότι σε πολλές περιοχές της Ελλάδας οι άνθρωποι έτρωγαν εις γνώση τους γουρούνια που είχαν προσβληθεί από χάλαζα και μάλιστα εν αγνοία των κινδύνων έλεγαν ότι είναι και πιο νόστιμο.⁸¹⁸ Το γουρούνι μιαρό και καταραμένο, αλλά συνάμα ιερό και πολύτιμο ήταν το πιο τελετουργικό έδεσμα των Καραγκούνηδων. Σήμαινε την καλή χρονιά με ευωχία και η ανταλλαγή του κρέατός του και το ομοτράπεζον κατά τα χοιροσφάγια ενίσχυε τους κοινωνικούς δεσμούς.

⁸¹⁵ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π., σσ. 45-46.

⁸¹⁶ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π., σ. 47.

⁸¹⁷ *Αγία Γραφή*, Το Κατά Μάρκον κεφ. Ε', 10-13. (πρβλ και Κατά Ματθαίον 30-34). Για τη δαιμονοποίηση του χοίρου βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, Καστανιώτης, Αθήνα 2004, σσ. 267-270.

⁸¹⁸ Δ. Ρουσούνελος, *Τα χοιροσφάγια στη Μύκονο. Γεύσεις θυσίας*, Ίνδικτος, Αθήνα 2002, σ. 12, όπου και μάς πληροφορεί ότι η χάλαζα ή κυστικέρκωση είναι η ασθένεια, όπου οι χοίροι τρέμουν και έχουν άσπρες φουσκάλες μεγέθους χαλαζιού στο κρέας τους. Οι χοίροι μολύνονται, όταν φάνε ή πιούν νερό μολυσμένο με αποπατήματα ανθρώπου που πάσχει από ταινία (κορδέλλα). Η ταινία δημιουργείται στα έντερα του ανθρώπου, όταν φάει χαλαζιάρικο χοιρινό.

Αντίστοιχη μεγάλη γιορτή με αυτή την Χριστουγέννων είναι το Πάσχα. Στη γιορτή αυτή, τη μεγαλύτερη της χριστιανοσύνης, δεδομένου ότι διαρκεί τρεις μέρες, τελείται και το κατ' εξοχήν τελετουργικό και μεγαλύτερο σε διάρκεια γεύμα. Η προετοιμασία του γεύματος αρχίζει με τη σφαγή του αρνιού. Μόνο αν υπάρχει πένθος δεν έσφαζαν και δεν έψηναν. Ο νοικοκύρης σφάζει με τη βοήθεια και άλλων μελών της οικογένειας, κυρίως ανδρών, και σουβλίζει το αρνί από το πρωί του Μ. Σαββάτου. «Ματώνουν» με το αίμα του αρνιού το μέτωπο και τα μάγουλα των παιδιών, όπως και τα Χριστούγεννα, για καλή υγεία και τύχη. Το αίμα είναι σύμβολο ζωής και πολύ περισσότερο το αίμα του αμνού συμβολίζει το εκχυνόμενο αίμα του Χριστού. Το αρνί περασμένο στη σούβλα, αφού πλυθεί καλά και στραγγίσει, θα αλατισθεί και θα πιπερωθεί, θα ραφτεί η κοιλιά του και τέλος θα τυλιχθεί με ένα καθαρό σεντόνι και θα φυλαχτεί μέσα στο σπίτι μέχρι την επομένη. Είναι εμφανής ο συμβολισμός του σαβανωμένου Ιησού, κάτι που το βλέπουμε να επαληθεύεται και στο τύλιγμα του κοκορετσιού. Την Κυριακή του Πάσχα οι άνδρες ετοιμάζουν τη φωτιά και ψήνουν αυτοί το αρνί στη σούβλα και στον έξω χώρο της αυλής. Ωστόσο στις περισσότερες περιπτώσεις επιδιώκεται ώστε να κρατήσουν για λίγο το σουβλί και να το περιφέρουν όλα τα μέλη της οικογένειας, ακόμη και τα μικρά παιδιά, διότι αυτή η περιφορά θεωρείται ευεργετική. Στο λαιμό του αρνιού περνούσαν το «μάρτη», την ασπροκόκκινη κλωστή που φορούσαν από την πρώτη Μαρτίου για να μην τους κάψει ο ήλιος.

Ενώ οι άνδρες ασχολούνται με τη σφαγή, οι γυναίκες καθαρίζουν τα εντόσθια του αρνιού, τα οποία και θα μαγειρέψουν με χόρτα του κήπου. Τόσο τα σπλάχνα που είναι πλήρη αίματος, δηλαδή συκώτι, πνεύμονες, σπλήνα, νεφροί και καρδιά, όσο και αυτά που βρίσκονται στο κάτω μέρος της κοιλιάς, δηλαδή το στομάχι και τα έντερα,⁸¹⁹ θα γίνουν μαγειρίτσα. Το έδεσμα αυτό είτε στεγνής υφής είτε ρευστής ως σούπα, είναι το μεταβατικό φαγητό που έτρωγαν πριν καταναλώσουν αρνί, για να στρώσει το στομάχι μετά από τόσες μέρες νηστείας. Τα εντόσθια είναι τα πιο τελετουργικά μέλη του σώματος, δεδομένου ότι ενέχουν μυστηριακές δυνάμεις. Τα σωθικά, το «μέσα» μέρος, αν είναι σε καλή κατάσταση, αποδεικνύουν και την καλή υγεία του ζώου, πράγμα που το καθιστά κατάλληλο για βρώση. Η σπλαγχομαντεία είναι ουσιαστικά ένας κατ'αναλογία συσχετισμός των εσωτερικών

⁸¹⁹ Τη διάκριση σε όργανα πλήρους αίματος προστατευμένα από τη θωρακική κοιλότητα και σε όργανα του κάτω μέρους της κοιλιακής χώρας κάνει ο Μ. Detienne, «Οι πρακτικές της μαγειρικής», στο *Θυσία και μαγειρική στην αρχαία Ελλάδα*, μετ. Π. Σκαρσούλη, Δαίδαλος, Αθήνα 2007, σσ. 27-28.

οργάνων του ζώου με τον κοινωνικό χώρο. Αν αυτά βρίσκονται σε καλή κατάσταση, τότε και η κοινωνία θα ευημερήσει και θα ευτυχήσει, αν όχι προμηνύονται συμφορές.⁸²⁰ Τα σπλάγχνα προμηνύουν και επιφέρουν καλό ή κακό. Ο αμφίσημος χαρακτήρας τους διατηρείται και στη σύγχρονη εποχή. Αρκεί να αναλογισθούμε την προειδοποίηση από την Ευρωπαϊκή Ένωση για την επικινδυνότητα κατανάλωσης εντοσθίων αμνοεριφίων και τη συνακόλουθη αντίδραση και διαμαρτυρία των Ελλήνων σε μια ενδεχόμενη δυσκολία εύρεσης ή και απαγόρευσης κατανάλωσης σπλάγχνων, τα οποία θεωρούν εκλεκτό μεζέ.⁸²¹

Ουσιαστικά το πασχαλινό «γεύμα» αρχίζει με τη μαγειρίτσα και αποκορυφώνεται με το ψητό αρνί. Στο ενδιάμεσο, αλλά και μετά το κυρίως γεύμα, έτρωγαν αυγά, σαλάτες, γλυκά και έπιναν άφθονο κρασί ή τσίπουρο. Η ευωχία συνεχίζεται μέχρι την τρίτη μέρα και όλο αυτό το διάστημα πήγαιναν στην εκκλησία και μετά το πέρας της λειτουργίας ακολουθούσε χορός στην πλατεία του χωριού. Εύχονταν ο ένας στον άλλον *Χριστός Ανέστη* και τσούγκριζαν κόκκινα αυγά. Για τον Καββαδία το τσούγκρισμα των αυγών το Πάσχα αποτελεί «θυσία» και πιστεύει ότι το έθιμο αυτό δεν αποσκοπεί απλά σε κατανάλωση των αυγών που συσσωρεύθηκαν τη Σαρακοστή εξ αιτίας της νηστείας, όπως υποστήριξε ο Πολίτης.⁸²² «Όπως το πουλί και κατά συνέπεια η ζωή βγαίνουν από το τσόφλι μετά την εκκόλαψη, τη στιγμή που αυτό σπάζει, κατά τον ίδιο τρόπο ο Χριστός που είναι η αιώνια ζωή, επανέρχεται στη ζωή, όταν οι αλυσίδες του τάφου σπάζουν μετά την ήττα του θανάτου. Ο παραλληλισμός είναι τέλειος. Εξ άλλου, τα λόγια που ανταλλάσσουν οι φίλοι τη στιγμή που τσούγκρίζουν το αυγό, δηλ. Χριστός Ανέστη! Αληθώς Ανέστη! Φαίνεται ότι ενισχύουν αυτή την ερμηνεία».⁸²³ Το αυγό είναι πηγή ζωής και το κόκκινο αυγό του Πάσχα συμβολίζει την αιώνια ζωή γι' αυτό αυτές τις μέρες δεν ξεχνούσαν τους νεκρούς, στους τάφους των οποίων έβαζαν κόκκινα αυγά. Συχνά παρέθεταν και γεύμα στους τάφους,⁸²⁴ ενώ πολλές γυναίκες μοίραζαν κόκκινα αυγά αντί για κόλλυβα με το πέρας της Αναστάσιμης λειτουργίας.⁸²⁵ Οι κοινωνικοί δεσμοί

⁸²⁰ Για τη σημασία των σπλάγχνων και για τη βρώση τους ως κεντρικό στάδιο της θυσίας βλ. J - L. Durand, «Ελληνικά ζώα» στο *Θυσία και μαγειρική στην αρχαία Ελλάδα*, μετ. Π. Σκαρσούλη, Δαίδαλος, Αθήνα 2007, σσ.199-225.

⁸²¹ en.wikipedia.org/wiki/kokoretsi

⁸²² Ν. Γ. Πολίτης, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τ. Α, Αθήνα 1921, σ. 75.

⁸²³ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π., σσ. 69-70.

⁸²⁴ Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, τ. 6, Έκδοση Γαλλικού Ινστιτούτου, Αθήνα 1946, σ. 62. Μ. Γ. Μερακλής, *Νεοελληνικός λαϊκός βίος. Όψεις και απόψεις*, Λιβάνης, Αθήνα 2001, σσ. 79-80.

⁸²⁵ Ζ. Τζιαμούρτας, *Λαογραφική Πινακοθήκη των Καραγκούνηδων*, Έξαρχος, Καρδίτσα 2003, σ. 270.

ενισχύονταν όσο ποτέ άλλοτε όχι μόνον λόγω του ότι οι γείτονες φρόντιζαν να ψήνουν τα αρνιά τους όλοι μαζί σε ένα σπίτι, αλλά και γιατί ήταν επιβεβλημένες οι επισκέψεις σε συγγενικά πρόσωπα και η συμμετοχή στο σεργιάνι, αλλά και σε άλλες κοινωνικές εκδηλώσεις, όπως γάμοι και βαφτίσεις που συνηθίζονταν τις μέρες αυτές.

Το αρνί του Πάσχα και τα κόκκινα αυγά συνδέονται με τον βίαιο θάνατο του Αμνού θεού, αλλά και συμβολικά, όπως λέει η Α. Κυριακίδου-Νέστορος, και με το θάνατο των σπαρτών που τώρα ωριμάζουν: «Ο θερισμός των σπαρτών με το δρεπάνι είναι ο θάνατος από όπου ξεπηδάει η δική μας ζωή - τροφή. Άλλωστε το φυσικό περιεχόμενο του Πάσχα είναι η άνοιξη: η αρχή και το τέλος της».⁸²⁶ Η λέξη Πάσχα προέρχεται από το εβραϊκό *πεσσάχ* = πέρασμα, διάβαση. Ήταν η γιορτή των Εβραίων προς ανάμνηση της απελευθέρωσής τους από την αιγυπτιακή δουλεία, αν και οι Αιγύπτιοι γνώριζαν και γιόρταζαν την εαρινή ισημερία, όπου η μέρα γίνεται μεγαλύτερη από τη νύχτα και το φως υπερτερεί έναντι του σκότους. Είναι κινητή γιορτή, διότι η Α οικουμενική Σύνοδος το 325 μ.Χ. όρισε να γιορτάζεται το χριστιανικό Πάσχα την πρώτη Κυριακή μετά την πανσέληνο της εαρινής ισημερίας. Αφενός μεν για να διαφοροποιηθεί από το Πάσχα των Εβραίων που γιορταζόταν ανήμερα την πανσέληνο και αφετέρου για να εναρμονισθεί με το γεγονός της Ανάστασης που συνέβη μετά το εβραϊκό Πάσχα. Στην Ελλάδα υπάρχει και αυτός ο συμβολισμός του μεγαλώματος δηλαδή της μέρας, κατά τρόπο συμμετρικό και αντίστροφο με Χριστούγεννα, όπου το φως μικραίνει και η γη κοιμάται.⁸²⁷

8. α. II. Τα φυτικά είδη

Εάν η εξημέρωση και η καθαρότητα των ζωικών ειδών συνιστούν εδωδιμότητα, το ίδιο συμβαίνει και με τα φυτικά είδη. Οι Καραγκούνηδες γεωργικός λαός από αιώνες επενδύει για τη διατροφή του στα φυτά που καλλιεργεί και όχι σ' αυτά που συλλέγει από τα δάση. Τα τελευταία ικανοποιούν ίσως τις γαστρονομικές τους διαθέσεις και την έμφυτη περιέργεια του ατόμου να δοκιμάσει το νέο και το καινούριο, δεν αποτελούν όμως βασική τροφή.

Ως εκ τούτου ο εξημερωμένος χώρος που καλλιεργούνται τα φυτά της τροφής τους είναι τα χωράφια. Το χωράφι είναι ο κατ' εξοχήν χώρος του άνδρα, ως

⁸²⁶ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Τροφές: η οργάνωση της παραδοσιακής διαίτας των Νεοελλήνων*, Πανεπιστημιακές Σημειώσεις Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1987, σσ. 17-18.

⁸²⁷ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Οι Δώδεκα μήνες. Τα λαογραφικά*, Μαλλιάρης-Παιδεία, Θεσσαλονίκη 1981, σσ. 59-60.

ιδιοκτησία και ως περιουσία -και όχι ως εργασία, διότι εκεί δούλευαν και οι γυναίκες. Συνιστά στους Καραγκούνηδες τη βασικότερη παραγωγική δραστηριότητα, δεδομένου ότι η καλλιέργεια των αγρών εξασφάλιζε τα προς το ζην τόσο με τη μορφή χρημάτων από την πώληση των προϊόντων ή την ανταλλαγή με άλλα είδη όσο, κυρίως, και με την εξασφάλιση τροφής στην κοινωνία, ιδίως με το σιτάρι, αλλά και με το καλαμπόκι (στα νεότερα χρόνια), το σουσάμι και το αμπέλι. Το όργωμα με το άροτρο και η σπορά είναι αποκλειστικά ανδρικές δραστηριότητες. Το θέρισμα, το βοτάνισμα, η συγκομιδή, το αλώνισμα και ο τρύγος αφορούν άπαντες. Το χωράφι είναι ωστόσο ένας χώρος έξω από το σπίτι, γι' αυτό και καθίσταται επικίνδυνος. Οι γυναίκες δεν θα έπρεπε να πάνε μόνες τους στα χωράφια ή τουλάχιστον αυτό ήταν το πρόβλημα: βιασμοί, αρπαγές, λύσιμο διαφορών ιδίως στη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και στα μετέπειτα χρόνια του Εμφυλίου Πολέμου, είναι χαρακτηριστικά επικινδυνότητας.

Επιπλέον οι αστάθμητες καιρικές συνθήκες, η ξηρασία, οι πλημμύρες, η εξασθένηση του εδάφους από την πολυκαλλιέργεια, γενικά οι θεομηνίες, καταδεικνύουν πόσο ανίσχυρος είναι ο άνθρωπος απέναντι στη φύση. Ακολουθεί έτσι μια αιώνια πάλη του αγρότη με τη φύση, ώστε να την εξευμενίσει και να εξασφαλίσει τη γονιμότητά της, η οποία προσπαθεί να εξασφαλισθεί με μαγικές πρακτικές. Πριν από το όργωμα ο γεωργός σπάζει πάνω στο άροτρο καρπούζι, ρόδι και καρύδι, είτε σε άλλες περιπτώσεις ανακατεύει καρπουζόσπορους, ρόδια, κυδώνια και κάστανα μαζί με το σπόρο που θα σπείρει, διότι οι καρποί αυτοί συμβολίζουν τη γονιμότητα και την αφθονία. Στο χωράφι φέρνει μαζί του κουλούρα και κόκκορα μαγειρεμένο με κρεμμύδια, για να φάει, διότι το μεν ψωμί είναι πάντα σύμβολο γονιμότητας, όπως και το κρεμμύδι με τις διαδοχικές στρώσεις των φύλλων του συμβολίζει τη βλάστηση.⁸²⁸ Ο δε κόκκορας συνιστά ένα είδος θυσίας στη γη. Ας προσέξουμε ότι κόκκορα έσφαζαν στα θεμέλια του σπιτιού για να το στεριώσουν, όπως και στον τρύγο, για να τον προσφέρουν στον φύλακα των αμπελιών,⁸²⁹ όπως λέει ο Καββαδίας.

Γράφει η Βαΐτσα Παπαμιχαήλ εκ Καρδίτσης στα 1953: «Η έναρξιν της σποράς σίτου γίνεται μετά του Αγίου Δημητρίου, δηλαδή από τας αρχάς Νοεμβρίου. Του αραβόσιτου μετά τα μέσα Αυγούστου. Όσαι από τας γεωργικάς οικογενείας δεν ευλόγησαν σπόρο κατά τη 14 Σεπτεμβρίου, τον πηγαίνουν εις την εκκλησίαν την

⁸²⁸ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π., σ. 96.

⁸²⁹ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π., σ. 99.

προηγούμενην της σποράς. Και οι πρώτοι και οι δεύτεροι ρίχνουν κατόπιν τον λειτουργημένο σπόρο στο σάκκο και όλον ομού τον περνούν από γιαλόπετρα ή δαυλιτίνη[.] Κατόπιν ρίχνουν στο σάκκο κάστανα και καρπούζια για να βγει το στάρι γερό σαν κάστανος και χοντρό σαν καρπούζι. Και σταφίδες και ρόδια για να βγει δασύ σαν το ρόδι και τη σταφίδα, αφού προηγουμένως περάσουν όλον τον σίτον από σίδερο για να βγει το στάρι γερό σαν το σίδερο. Το πέραςμα από το σίδερο γίνεται ως εξής: θέτουν μια πυροστιά προ του σωρού του σίτου (ο οποίος σχηματίζεται μόνο για αυτό το σκοπό) περνούν το σίτο κάτω από την πυροστιά και τον βγάζουν κατόπιν μέσα από το τρίγωνο που σχηματίζει η πυροστιά εις το μέσον και τον πάλι τον σακκιάζουν».⁸³⁰ Στη Μυρίνη η καλλιέργεια έχει ως εξής: «*Τον Οκτώβρη, πριν αρχίσει η σπορά, έπαιρναν σε ένα μαντήλι το σπόρο και τα πήγαιναν στον παπά να τον διαβάσει και να τον βλογήσει. Την πρώτη μέρα κρατούσαμε ρόδια και καρπούζια και πηγαίναμε στο χωράφι, κάστανα έβράζαμεν και τα φέρναμεν εκεί στο χωράφι για να καρπίσει και να γίνουν οι σπόροι του σταριού τόσοι πολλοί, όσα του ροϊδιού και τόσο μεγάλοι σαν τα κάστανα. [...] Τότε σπέρναμε με το χέρι, ρίχναμε 12 -13 οκάδες το στρέμμα. Δεν υπήρχαν λιπάσματα. Έσπερναν σε τρεις ντάμκες (=τοποθεσίες) 'σπέρναμε φέτο μια, την άλλη αφήναμε χέρσα, σπέρναμε όψιμα δηλ. σαμ' και καλαμπόκι την άλλη την είχαμε αγρανάπαυση για να βοσκάν' τα ζώα και να ξεκουράζεται. Το στιάρ' γίνεται δεμάτια που δένονταν με σκλήδες από το άβαλτο 'τα βάζαμε τριάρες δηλ τρία τρία τα δεμάτια μαζί κι όταν ήταν να τα κουβαλήσουμε τα κάναμε θυμωνιές.[...] Ακολουθεί αλώνισμα με αδοκάνη ή τσασμά. Όταν τελείωνε αυτή η δουλειά αυτό που 'μενε το λέγαμε στρώμα. Το μαζεύαμε με το σύρτη. Έξευες βόδια έβαζες δύο τριχιές πίσω απ' τα βόδια και μια σανίδα κυκλική περίπου 10 πόντους και είχε τρυπες που περνούσαμε ξυλαράκια μέσα και τα πατούσαμε για να μη γυρίζει. Το στρώμα μαζεύεται στη μέση και λιχνίζεται με το καρπολόι, που ήταν ξύλινο σα δικουλ' σα φτυαρ'. [=ξεχωρίζει το άχυρο από το στάρι]. Το στιάρ' φυλάσσεται σ'αμπάρια. Άλεσμα γίνιτι με χειρόμυλο ή σε νερόμυλο. [...] Για τη σοδειά κοίταζαν τη δόξα [=ουράνιο τόξο] κι αν είχε πολύ κόκκινο ή πράσινο είχε σημασία, γιατί θα είχαν κρασιά ή σάρια αντίστοιχα».*

Νίκος Κ., (1907), Μυρίνη.⁸³¹

Στο θερισμό συμμετέχουν όλοι «*Τζιτζιρας ελάλησε, μικροί τρανοί στο θέρο*».⁸³² Όταν τελείωναν το θερισμό, αφήναν ένα μέρος αθέριστο, προσφορά στη γη

⁸³⁰ ΚΕΕΛ, χφ. 1859.

⁸³¹ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 2136.

⁸³² ΚΕΕΛ, 1859.

που τους έθρεφε, ώστε η καλή σοδειά να επαναληφθεί.⁸³³ Το αθέριστο αυτό μέρος στον Βλοχό λεγόταν «δράκος».⁸³⁴ Στο τέλος του θερισμού ο καθένας έκοβε εννέα στάχια και τα έριχνε μαζί με το δρεπάνι προς τα πίσω και προς το αθέριστο μέρος. *«Αν το δρεπάνι μπιλωθεί στη γη και μείνει όρθιο, ο θεριστής θα είναι γερός όλο το χρόνο. Αν δεν μπει καλά στη γη, αλλά λοξά θα αρρωστήσει»*.⁸³⁵ Τέλος έφτιαχναν από καρπερά στάχια έναν σταυρό, τον οποίο και έβαζαν στην πόρτα του σπιτιού, για να έχουν μέχρι την επόμενη χρονιά ευημερία και καλοτυχία. Επίσης από τα κοτσάνια των σταχιών, έπλεκαν μικρές ψαθίτσες αφήνοντας όμως και τα στελέχη με την απόληξη του καρπού να κρέμονται. Αυτές τις έβαζαν στους τοίχους των σπιτιών για γούρι και για φυλαχτό. Ψαθίτσες ή χτένια, όπως αλλιώς λέγονται, έφτιαχναν όχι απαραίτητα στο θερισμό από τα στάχια που αφήναν αθέριστα στο χωράφι, αλλά και *«νωρίτερα του θερισμού, την Πρωτομαγιά και όχι για κανέναν άλλο σκοπό, παρά μόνο για να το κρεμάσουν πάνω από το τζάκι και για το στολισμό του σπιτιού»*.⁸³⁶ Σαφώς οι μαγικές και γονιμικές ιδιότητες του σταριού είναι έκδηλες. Το στάρι μπαίνει μέσα στο σπίτι ως προστατευτικό μέσο την Πρωτομαγιά συμβολίζοντας την εξημέρωση της φύσης, ενώ το μαγιάτικο στεφάνι κρεμιέται κατά τρόπο συμμετρικό και αντίστροφο έξω από την πόρτα, καθώς είναι περιπλεγμένο με άγρια λουλούδια των αγρών. Τα δεμάτια με τα στάχια στοιβάζονταν σε θημωνιές, κάτω από τις οποίες έβαζαν ένα μεταλλικό αντικείμενο, για να είναι το στάρι «σιδερένιο», δηλαδή γερό και ανεπηρέαστο από κακά πνεύματα που μπορεί να το βλάψουν. *«Κάτω από τη θημωνιά βάζουν υνί και ψίχουλα από τον τρουβά του γεωργού»*.⁸³⁷

Ας αναλογισθούμε ότι το μεταλλικό αντικείμενο συμβολίζει υγεία για τα έμβια όντα και στερεότητα και στιβαρότητα για τα άψυχα. Το λεγόμενο «ασήμωμα» πράττεται ακόμη και σήμερα, όπου το έθιμο επιβάλλει να ρίχνεις, στην ουσία να πετάς, ένα νόμισμα σε καινούριο αυτοκίνητο ή σπίτι, για να είναι γερό είτε να ρίχνεις επίσης νόμισμα στην κούνια ενός νεογέννητου μωρού, για να είναι «σιδερένιο», δηλαδή υγιές. Τη στερεότητα του μετάλλου εκπεφρασμένη ως καλή υγεία δηλώνει και το ότι ο γαμπρός ή η νύφη πατάνε πάνω σε πυροστιά ή σε ταψί, για να είναι σιδερένιοι και ανεπηρέαστοι από τα κακά πνεύματα και τα τυχόν μάγια που μπορεί να τους βλάψουν στη διάρκεια του γάμου.

⁸³³ Γ.Β. Καββαδίας, ό.π., σ. 97.

⁸³⁴ Ζ. Τζιαμούρτας, ό.π., σ. 96.

⁸³⁵ ΚΕΕΛ, χφ. 1859.

⁸³⁶ ΚΕΕΛ, χφ. 1859.

⁸³⁷ ΚΕΕΛ, χφ. 1859. και Γ.Β. Καββαδίας, ό.π., σ. 98.

Μετά τον θερισμό ακολουθούσε το αλώνισμα: «Προτού αρχίσει να καταστρώσει ο γεωργός δια τον αλωνισμόν θέτει εις το μέσον του αλωνιού πέντε δεμάτια κατά τοιούτον τρόπον, ώστε να σχηματίζεται σταυρός. Την δοκάνη τη σύρουν άλογα ή βόδια αρσενικά. Όταν τελειώσει ο αλωνισμός, κάνει τον αλωνισμένο σίτο λαμνί (=μακρουλό σωρό) και αρχίζει να λιχνίζει. Αν δεν πνέει άνεμος επικαλείται τη βοήθεια της Παναγίας. Και της τάξει λαμπάδες και πρόσφορα. Μετά το λίχνισμα σχηματίζει νέο καθαρό σωρό απαλλαγμένο από το άχυρο και γι' αυτό ο σπόρος λέγεται λαμπίδα. Απο τη λαμπίδα δεν επιτρέπεται να δρασκελίσει κανείς. Όταν διρμονίζει θέτει εντός του διρμονίου το δρεπάνι για να' ναι σιδερένιο το σιτάρι και ο γεωργός και να μην κολλάει βασκανία. Μετά το διρμόνισμα ο γεωργός σχηματίζει στρογγυλό σωρό. Τότε κάνει το σταυρό του και σταυρώνει τον σωρό με το καρπολόι.. Το μέτρημα και το σήκωμα του σίτου γίνεται μετά το πέρας του διρμονίσματος χωρίς καμία άλλη συνήθεια».⁸³⁸ Το σιτάρι θα αλεσθεί σε μύλους και από το πρώτο αλεύρι η νοικοκυρά θα φτιάξει μια κουλούρα, την οποία τρώνε στο δείπνο και εύχονται καλύτερα και περισσότερα στάρια του χρόνου.

Ο τρύγος είναι η άλλη εργασία που θα τους εξασφαλίσει το κρασί. Το αμπέλι το βλαστολογούσαν μετά το Πάσχα, οπότε ο νοικοκύρης έπαιρνε μαζί του κόκκινα αυγά, για να φάνε και ένα το παράχωνε στο αμπέλι. Ο τρύγος διεξαγόταν σε γιορταστική ατμόσφαιρα με κουλούρα και κόκκορα. Υπάρχει η συνήθεια να μη θέλει κανείς να φάει σταφύλι πριν από το ευλογημένο κατά την ημέρα του Αγίου Σωτήρος. Μαζί με το αντίδωρο ο ιερέας δίνει στους πιστούς και δυο ρώγες σταφύλι από εκείνα που έφερναν οι αμπελουργοί στην εκκλησία για να ευλογήσει.⁸³⁹ Η λατρεία του αγρού με τα πολλά έθιμα δείχνει την προσπάθεια του ανθρώπου να ημερέψει τη φύση και να πορισθεί εκείθεν την τροφή του.

Ο επόμενος χώρος πορισμού τροφής είναι ο κήπος. Εκεί καλλιεργούσαν λαχανικά, σκόρδα, κρεμμύδια, μελιτζάνες, μαρούλια, σέλινο, μαϊδανό και στα νεότερα χρόνια ντομάτες και πατάτες. Εκεί επίσης φύονται αρωματικά βότανα, όπως άνηθος, δυόσμος και μέντα, ενώ συνήθως είναι διάσπαρτο το πολύτιμο χαμομήλι που το αποξηραιναν στον ήλιο, για να το χρησιμοποιούν ως αφέψημα το χειμώνα. Ο κήπος και η φροντίδα του ήταν, όπως έχει αναφερθεί, κυρίως γυναικεία υπόθεση: αυτές αναλάμβαναν το σκάλισμα και το πότισμά του, όπως άλλωστε και την όλη περιποίηση του χώρου της αυλής, αλλά και τις δουλειές που διεξάγονταν σ' αυτήν

⁸³⁸ ΚΕΕΛ, χφ. 1859.

⁸³⁹ ΚΕΕΛ, χφ. 1859.

όπως το πλούσιμο των ρούχων και η φροντίδα των ζώων. Η δουλειά στον κήπο έδειχνε άλλωστε ότι η γυναίκα ήταν προκομμένη και εργατική. Πολύ κοντά στο σπίτι ο κήπος είναι σαφώς πιο οικείος χώρος από ό,τι το χωράφι, ωστόσο διατηρεί την αμφισημία του ως χώρος μεταβατικός.⁸⁴⁰ Στο χώρο της αυλής και του κήπου οι Καραγκούνηδες φρόντιζαν ώστε να υπάρχουν οπωροφόρα δέντρα: Κερασιές και βυσσινιές, αχλαδιές, κορομηλιές, συκιές, κάποια κληματαριά, μουριές και κυρίως κυδωνιές και ροδιές προμήθευαν τους ανθρώπους με πολύτιμα φρούτα, αλλά και με ξυλεία.

Τη φροντίδα των δέντρων όμως αναλάμβαναν περισσότεροι οι άνδρες από ό,τι οι γυναίκες. Αυτοί κατ'αρχάς ήταν πολύ επιδέξιοι στο να μπολιάζουν δέντρα, μία πρακτική, στην οποία οι γυναίκες δεν συμμετείχαν, όπως ούτε στο κλάδεμα ή σε ενδεχόμενη κοπή δέντρων. Οι άνδρες κατά το μπόλιασμα έκοβαν το δέντρο που δεν επιθυμούσαν ή που οι καρποί του ήταν κακής ποιότητας, σε ύψος κορμού μισό ή ένα μέτρο. Στο μεταξύ είχαν κόψει τα «μπόλια», κλαδιά δηλαδή από δέντρα των οποίων οι καρποί ήταν καλής ποιότητας. Τα μπόλια έπρεπε να έχουν «φουσκωμένα μάτια», δηλαδή τα φύλλα να μην έχουν αναθάλει ακόμη, απλώς να έχουν φουσκώσει ελαφρά σχηματίζοντας μικρά μπουμπούκια. Τα μπόλια για να πιάσουν πρέπει να ανήκουν σε συμβατό δέντρο με τον κορμό που θα τα δεχτεί. Τη συμβατότητα την καθόριζε ο καρπός και συγκεκριμένα το κουκούτσι του φρούτου που κατατάσσει τα δέντρα σε οικογένειες. Έτσι μπολιάζονται επί παραδείγματι μεταξύ τους κορομηλιές, κερασιές και βυσσινιές, γιατί τα φρούτα τους έχουν παρόμοιο κουκούτσι και ποτέ κάποιο από αυτά τα δέντρα με δέντρο άλλης οικογένειας π.χ αχλαδιές ή μηλιές. Αυτοί που μπόλιαζαν άνοιγαν μια οπή στην άκρη του κορμού, συγκεκριμένα στο φλοιό, και εκεί τοποθετούσαν το μπόλι, το οποίο είχαν στην κάτω πλευρά κάνει μυτερό, για να ενσωματωθεί στον κορμό υποδοχής. Η διαδικασία απαιτούσε δεξιότητα, διότι δεν ήταν ένας απλός εμβολιασμός ξύλου, αλλά έπρεπε ο φλοιός του δέντρου με τον φλοιό από το μπόλι, να έρθουν σε επαφή, ώστε οι χυμοί του κορμού να δώσουν ζωή στο νέο βλαστάρι. Τέλος στερέωναν το μπόλι με κερί μέλισσας ή με λάσπη. Αν έπιανε, θα άνθιζε και την επόμενη χρονιά θα έκανε καρπό. Το μπόλιασμα των δέντρων, όπως και η σπορά των χωραφιών, τελείται από άνδρες. Η γυναίκα, όσον αφορά τα δέντρα, ασχολείτο με τη συλλογή των φρούτων και το ασβέστωμά των κορμών τους, για να

⁸⁴⁰ Για τον μεταβατικό χώρο του κήπου βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 38-39.

αποφευχθούν τα ενοχλητικά έντομα που μπορεί να έτρωγαν τους καρπούς. Το δικό της φύτεμα περιοριζόταν στο λαχανόκηπο και στα λουλούδια που υπήρχαν έξω από το σπίτι σε γλάστρες ή κατάχαμα. Ιδιαίτερα αγαπητά ήταν ο βασιλικός, η μαντζουράνα, τα τριαντάφυλλα και τα γαρύφαλλα. Η φροντίδα των λουλουδιών ήταν γυναικεία υπόθεση και αφορούσε κυρίως τις νεαρές κοπέλες του σπιτιού, καθώς τα λουλούδια συμβόλιζαν τη δροσιά και την ομορφιά της νιότης, οπότε αυτές τα πότιζαν και τα σκάλιζαν. Αντιθέτως ο κήπος και η διαχείριση των προϊόντων του απασχολούσε περισσότερο τις μεγαλύτερες γυναίκες, ιδίως την πεθερά, η οποία άλλωστε ήταν η μόνη από τις γυναίκες που αποφάσιζε ποια από τα κηπευτικά θα πουλούσε στο παζάρι της πόλης και η μόνη που θα διαχειριζόταν αυτά τα έσοδα κατά το δοκούν. Τα λουλούδια όμως σήμαιναν τις βασικές στιγμές της ζωής του ανθρώπου: ήταν ερωτικά σύμβολα του γάμου, αλλά και πένθιμα σήμαντρα του θανάτου, όπως και σήμερα. Αλλά και τα δημητριακά και τα φρούτα συνδέονταν εξίσου με τη ζωή και το θάνατο: λειτουργούσαν ως σύμβολα ευημερίας και γονιμότητας, αλλά και ως κόλλυβα που προσφέρονταν στους νεκρούς.⁸⁴¹

Τα καλλιεργημένα και εξημερωμένα φυτά αποτελούν τη βασική τροφή των Καραγκούνηδων. Τα «έξω» αντιμετωπίζονται με επιφυλακτικότητα. Τα ούτως ή άλλως αμφίσημαμανιτάρια επί παραδείγματι δεν αποτελούν καθόλου ελκυστικό έδεσμα και ο φόβος δηλητηρίασης είναι έντονος. Επιπλέον τα θεωρούν βρώμικα, διότι πιστεύουν ότι τα κατουράνε τα σκυλιά. Όσο για τα ιδιαίτερα αγαπητά τους «αγριολάχανα», αυτά μαζεύονταν από γυναίκες που ήξεραν από πείρα χρόνων ποια τρώγονται και ποια όχι. Και πάλι όμως η γυναίκα που θα βγει έξω από το σπίτι, για να μαζέψει λάχανα στους αγρούς, βρίσκεται σε εν δυνάμει κίνδυνο, κυρίως ως σεξουαλικό αντικείμενο ανδρών. Το δημοτικό τραγούδι της περιοχής το επισημαίνει: *«Γάννενα, Γιαννάκενα να μην πας για λάχανα, θα μας φέρεις βάσανα»*.

Πέρα όμως από το ότι η γυναίκα που μαζεύει χόρτα στους αγρούς κινδυνεύει, ενδέχεται και να προκαλέσει η ίδια κίνδυνο στους οικείους της, όταν από άγνοια συλλέξει ένα μη εδώδιμο και δηλητηριώδες χόρτο. Εκτός αυτού υπάρχει και η περίπτωση να συλλέξει εσκεμμένα μη εδώδιμα χόρτα και να τα χρησιμοποιήσει στα φαγητά της ή σε φίλτρα. Και οι γυναίκες που γνώριζαν τέτοιου είδους χόρτα και

⁸⁴¹ Για τους συμβολισμούς των καρπών και τη μαγική τους διάσταση σε γέννηση, γάμο και θάνατο βλ. Μ. Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, «Παραδοσιακή διατροφή. (Πρωτογενή διατροφικά είδη). Φρούτα-καρποί-σιτάρι. Μαγικοθησκευτικές επισημάνσεις», στο: *Πρακτικά Β Συμποσίου Λαογραφίας Αττικής*, Ασπρόπυργος 1992, σσ. 343-374 και 351-374. Για το σιτάρι στα κόλλυβα βλ. Ε. Ψυχογιού, «Μαυρηγή» και Ελένη. *Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, ΚΕΕΛ, Αθήνα 2008, σσ. 204-232.

βοτάνια ήταν οι μάγισσες. Αυτές σύμφωνα με τις τοπικές παραδόσεις κάθε Πρωτομαγιά έτρεχαν γυμνές στα χωράφια να μαζέψουν κάθε λογής φυτά που μόνον οι ίδιες γνώριζαν. Κάθε γυναίκα λοιπόν που έβγαινε από τα όρια του σπιτιού της θα μπορούσε καθ' υπόδειξη ή κατά λάθος να φέρει στο σπίτι και κάτι που θα έβλαπτε. Η δυνατότητα αυτή καθιστούσε τη γυναικεία φύση μυστηριακή και την ταύτιζε με την αγριότητα της φύσης.

Κι αν οι παραδόσεις για τις μάγισσες που έβαζαν φυτά άγρια και άγνωστα στον πολιτισμένο κόσμο ανήκουν στη σφαίρα του μύθου, ας προσέξουμε ένα άλλο τελετουργικό: Τα κάλαντα του Λαζάρου, τα μοναδικά κάλαντα που λένε κορίτσια, δείχνουν τη μεταφυσική δύναμη της γυναίκας. Σαράντα φαγώσιμα χόρτα πρέπει να μαζέψουν τα μικρά κοριτσάκια από τους αγρούς λίγες μέρες πριν το Σάββατο του Λαζάρου, για να φτιάξουν τη λαζαρόπιτα. Επίσης συλλέγουν και λουλούδια των λιβαδιών, για να στολίσουν τα καλάθια τους, τα οποία τα επενδύουν με τα πράσινα και στενόμακρα φύλα ενός φυτού που λέγεται «βούζια». Στο Μοσχολούρι το καλάθι το βύθιζαν τρεις φορές στο νερό του ποταμού και το κρεμούσαν σε ένα δέντρο έξω από το σπίτι πριν το στολίσουν. Το δεύτερο εξάρτημά τους ήταν το λαζαρόξυλο, ένα ξύλο μεσαίου πάχους, ενός μέτρου περίπου, στο οποίο στηριζόταν η λαζαρίνα. Ο Ν. Καραφύλλης δικαίως το αποκαλεί συμβατικά «σκήπτρο», διότι το ξύλο αυτό, οι ηλικιωμένες συνήθως γυναίκες, αφού το έθαβαν στην κοπριά 5-6 μέρες, για να φουσκώσει ο φλοιός του, το ξεφλούδιζαν σε ορισμένα σημεία, ώστε να διαγραφεί ένας ελικοειδής σχηματισμός. Τα ξεφλουδισμένα σημεία τα έβαφαν με φανταχτερά χρώματα, συνήθως κόκκινο, και στην κορυφή του έδεναν ένα μαντήλι. Το λαζαρόξυλο ήταν έτοιμο για τις μικρές εγγονές τους, οι οποίες μέχρι το βράδυ της παραμονής της γιορτής θα στόλιζαν τα καλάθια τους και την επομένη θα ήταν έτοιμες να τραγουδήσουν τα κάλαντα σε όλα τα σπίτια του χωριού, συνοδευόμενες και από ένα συγγενικό αγόρι το *σκυλομάγγο*, ο οποίος με μια μαγκούρα τις προστάτευε από τα άγρια σκυλιά και από κάθε ενδεχόμενο κίνδυνο.⁸⁴²

Οι λαζαρίνες προσάρμοζαν τα τραγούδια ανάλογα με την κατάσταση του σπιτιού, αν δηλαδή υπάρχει ξενιτεμένος, ανύπανδρος είτε οι κοπέλες τραγουδούν και

⁸⁴² Ν. Καραφύλλης, *Το Μοσχολούρι διηγείται τη δόξα του*, Αρνη, Καρδίτσα 2005, σσ. 362-368. Για τον «σκυλομάγγο» που δεν τραγουδούσε, παρά μόνον προστάτευε, ο Καραφύλλης ετυμολογεί το β' συνθετικό από το αλβανικό *μάγκα* = ομάδα οπλοφόρων και παρατηρεί ότι υπήρχε και σύστοιχος βαθμός στους Ρουμελιώτες αγωνιστές του 1821, ο «μαγκατζής», ο επικεφαλής της μάγκας. Ο αρχαίος πάλι κυναγωγός δεν συνδέεται ετυμολογικά με το σκυλομάγγο και επίσης ο Καραφύλλης δεν θεωρεί πιθανή την εκδοχή να προέρχεται η λέξη από το σκύλος + μαγκούρα, από το μεσαιωνικό μαγγούρι και αρχαία μακκούρα. [ό.π., σσ.364-365]

αναλόγου περιεχομένου τραγούδια με την ευχή γρήγορα στο σπίτι να υπάρξει γάμος η επιστροφή από τα ξένα. Η γυναίκα από μικρή μαθαίνει το χώρο του χωριού της και την κατάσταση των συγχωριανών της, αλλά και τη μαθαίνουν, κυρίως ως μελλοντική νύφη.⁸⁴³ Καθώς ενηλικιώνεται οι έξοδοί της από το σπίτι θα είναι στη βρύση για νερό, στο πανηγύρι, στην εκκλησία και γενικά σε κοινωνικές εκδηλώσεις, όπως βέβαια και στα χωράφια. Τα κάλαντα του Λαζάρου όμως είναι μοναδική ευκαιρία να μάθει όλο το χώρο του χωριού της και τους γύρω αγρούς, αλλά και να γνωρίσει η μικρή κοπέλα τις συνομήλικές της και να γίνουν φίλες. Συνάμα ο γύρος του χωριού γράφει ο Καββαδίας, έχει τη μυστική του σημασία. Οροθετείται ο ιερός χώρος, τον οποίο η τελετουργία και η επιρροή της θα προστατεύσουν μαζί με όλους όσοι κατοικούν σ' αυτόν.⁸⁴⁴ Οι κοπέλες έπαιρναν αυγά, ξερά φρούτα, σύμβολα ζωής ευημερίας και γονιμότητας, και σπανιότατα χρήματα. Άλλωστε πριν ξεκινήσουν μέσα στο καλάθι τους είχαν ήδη βάλει ένα αυγό για *φώλιο*, αλλά και αποτρεπτικά των κακών πνευμάτων, όπως ψωμί, σιτάρι, τσουκνίδα και σκόρδο.⁸⁴⁵ Μετά το τραγούδι ξεστολίζαν τα καλάθια τους και οι γιαγιάδες τους πετούσαν όλη την πρασινάδα και τα αγριολούλουδα στο ποτάμι, όπως και τα λαζαρόξυλα. Άλλες φορές πάλι τα λαζαρόξυλα τα κρατούσαν μέχρι την επόμενη χρονιά, οπότε και τα έσπαζαν, όταν έφτιαχναν καινούρια. Τα λαζαρόξυλα, τα «μαγικά τους ραβδάκια», τις είχαν προστατέψει την ημέρα της εξόδου τους από το σπίτι και ενδεχομένως διατηρούσαν τις μαγικές τους δυνάμεις ως αποτρεπτικά του κακού. Συνάμα όμως θα μπορούσαν να προκαλέσουν κίνδυνο λόγω της μαγικής δύναμης που περιέκλειαν, γι' αυτό και είτε τα πετούσαν είτε τα έκρυβαν. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει με τα άλλα «μαγικά ραβδία», με το αδράχτι και τον πλάστη που επίσης θεωρούνται ότι έχουν επωφελείς, αλλά και επιβλαβείς μαγικές δυνάμεις. Πέρα δηλαδή από τη μαγική τους ιδιότητα να μεταμορφώνουν τη ζύμη σε λεπτό φύλο και τη μάζα του μαλλιού σε νήμα,

⁸⁴³ Δ. Σ. Λουκάτος, *Πασχαλινά και της Άνοιξης*, Φιλιππότης, Αθήνα 1995, σ. 47.

⁸⁴⁴ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π., σ. 64. Επίσης για την εθμική πρακτική να σηματοδοτούνται με εικονοστάσια τα όρια του χωριού, προσανατολισμένα στα τέσσερα σημεία του ορίζοντα, συγκροτώντας την περίμετρο του χωριού, βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα Ι*, ΕΛΙΑ, Αθήνα 1989, σσ. 30-35. Γενικά για την ιερότητα του χώρου και την περιφραγή του βλ. Α. Φ. Λαγόπουλος, *Ο ουρανός πάνω στη γη. Τελετουργίες καθάγιάσης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και προέλευσή τους*, Οδυσσέας, Αθήνα 2002. Και το πιο συνοπτικό: Α. Φ. Λαγόπουλος, «Ανθρωπολογία του χώρου: 'Ζώσιμο' και 'σταύρωμα' του χωριού στην Ελλάδα» στο: Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και ιστορία*, συνέδριο στη μνήμη της Α. Κυριακίδου-Νέστορος, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 84-93.

⁸⁴⁵ Ν. Καραφύλλης, ό.π., σ. 368.

προκαλούν κακό, αν στραφούν εναντίον κάποιου.⁸⁴⁶ Ας προσέξουμε επίσης, όσον αφορά τα λαζαρόξυλα, ότι το χρώμα τους, συχνά κόκκινο εναλλασσόμενο ελικοειδώς με το φυσικό απαλό καφέ του ξύλου, θυμίζει τον Μάρτη που έβαζαν στο χέρι και στο λαιμό για να μην τους κάψει ο ήλιος. Ο θάνατος και η ανάσταση του Λαζάρου είναι για το λαό μια «πρώτη Λαμπρή», λέει ο Μέγας. Ανάγεται στις παραστάσεις, όπου ένας θεός πεθαίνει στην ακμή της νεότητάς του και αμέσως ανασταίνεται και επευφημείται ως χορηγός μιας νέας ζωής, όπως ο Άδωνις στις ανάλογες γιορτές των αρχαίων⁸⁴⁷ και φυσικά δηλώνεται η ανάσταση της φύσης στην καμπή της Άνοιξης.⁸⁴⁸

Ένα άλλο έθιμο που δείχνει τη μυστηριακή/ μαγική φύση της γυναίκας είναι η «Πιρπιρίτσα» ή «Βιρβιρίτσα». Σε περιόδους ξηρασίας ένα κοριτσάκι ως 12-14 ετών, γυμνό καλυμμένο μόνο με *βούζια*, τα ίδια θαμνώδη φυτά που στολίζουν τα καλαθάκια της Λαζαρίνας, αλλά και με άλλα χόρτα του αγρού πήγαινε από σπίτι σε σπίτι μαζί με άλλες κοπέλες που τη συνόδευαν και τραγουδούσαν το εξής τραγούδι:

*«Πιρπιρίτσα περπατεί
το Θεό παρακαλεί,
Θέ μου ρίξε μια βροχή
μια βροχή βασιλική
για τα σιτάρια και τα κ'θάρια»*

Οι νοικοκυρές έριχναν νερό στην πιρπιρίτσα, η οποία τότε κουνούσε ρυθμικά το ντυμένο με φυτά σώμα της, από όπου και εκτινάσσονταν σταγόνες συμβολίζοντας τη βροχή που προσδοκούσαν να πέσει.⁸⁴⁹ Στο κοριτσάκι έδιναν μερικά νομίσματα για το καλό. Το έθιμο αυτό που παρατηρείται σε όλη τη ΝΑ Ευρώπη ο Fazer επισημαίνει

⁸⁴⁶ Πρβλ τα παραμυθικά μοτίβα της βασιλοπούλας που κοιμήθηκε εκατό χρόνια, επειδή τρυπήθηκε από το αδράχτι και των μαγισσών/νεράιδων που έχουν την ικανότητα να μεταμορφώνουν με τα μαγικά τους ραβδιά.

⁸⁴⁷ Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Εστία, Αθήνα 2005, σ. 174-175.

⁸⁴⁸ Δ. Σ. Λουκάτος, *Πασχαλινά και της Άνοιξης*, ό.π., σσ. 45-48.

⁸⁴⁹ Ο Γ. Βαλταδώρας έχει γράψει ένα συγκινητικό διήγημα με τον τίτλο «Η Βιρβιρίτσα», όπου το κοριτσάκι που τελεί το έθιμο πεθαίνει από πνευμονία λόγω του νερού, με το οποίο οι κάτοικοι του χωριού την καταβρέχουν επίμονα. Τελικά η πολυπόθητη βροχή έρχεται τη μέρα της κηδείας της. Γ. Βαλταδώρας, *Η Βιρβιρίτσα και άλλα διηγήματα*, Εστία, Αθήνα 1989, σσ. 31-38. Τη θυσία του ατόμου για το σύνολο ο λογοτέχνης την αποδίδει εξαιρετικά στη μικρή βιρβιρίτσα, της οποίας την αυταπάρνηση τελικά αναγνώρισαν οι συγχωριανοί της. Ο συγγραφέας παραστατικά γράφει: «Η μικρή Βιρβιρίτσα πήγε μοναχή της στον ουρανό, για να τους στείλει βροχή που η ίδια παρακαλούσε στο κάθε σταυροδρόμι. Η ψυχή της είχε σκορπισθεί σε ένα μεγάλο σύγνεφο, που περνούσε τώρα πάνω απ' το μαραμένο απέραντο κάμπο, σα μια ευλογία Θεού, σαν ένα πλατύ χάδι στα σπαρτά τους. Την έκλαιγαν σα να' τανε κορίτσι τους. Και της είχαν στείλει κόλλυβα απ' το δικό τους σιτάρι». (ό.π., σ. 36). Βλ και Γ. Β. Καββαδίας ό.π., σσ.100-102, Ζ. Τζιαμούρτας, ό.π., σ. 275.

ότι βασίζεται στην αρχή της ομοιοπαθητικής ή μιμητικής μαγείας, όπου, αν κάποιος θέλει να προκαλέσει βροχή, τη μιμούνται ραντίζοντας με νερό.⁸⁵⁰

8. α. ΙΙΙ. Συμπεράσματα

Οι γυναίκες στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων ταυτίζονται με τη μυστηριώδη φύση. Αν και ο κατ' εξοχήν χώρος δράσης τους είναι μέσα στο σπίτι, γνωρίζουν, κατά τρόπο οξύμωρο, πολύ περισσότερα πράγματα γι' αυτήν από ό,τι οι άνδρες που μπορεί να τρέχουν στους βάλτους του κάμπου και στα χωράφια. Όσο κι αν οι άνδρες είναι περισσότερο «κατά φύσιν ζώντες» και άρα πιο άγριοι και οι γυναίκες «κατ' οίκον ζώσες» και άρα πιο ήμερες, οι πρώτοι νοούνται πάντα ως περισσότερο πολιτισμένοι και οι δεύτερες ως περισσότερο άγριες. Οι γυναίκες θα μπορούσαν, αν ήθελαν, να μάθουν και να φέρουν άγρια είδη, τα οποία και θα μαγείρευαν. Υπήρχε λοιπόν μια μυστική γνώση άγνωστη στα αρσενικά που επικοινωνείτο κρυφά μεταξύ των γυναικών. Άλλωστε όσο κι αν ο άνδρας λειτουργεί στα τελετουργικά γεύματα ως θύτης, τα βαθύτερα μυστήρια της τροφής τα κατέχει πάντα η γυναίκα. Αυτή μαγειρεύει τα κομμάτια του χριστουγεννιάτικου χοιρινού, αυτή τον κόκκορα που πάει στα χωράφια, αυτή τα εντόσθια του αρνιού. Από τις δικές της ικανότητες εξαρτάται αν θα καλοθρέψει την οικογένειά της ή αν θα τη θέσει σε κίνδυνο με επικίνδυνες μαγειρικές και με είδη που δεν εμπίπτουν στα εξημερωμένα και καλλιεργημένα.

Επιπλέον η συμμετοχή της στην όλη παραγωγική διαδικασία, από τη σκληρή εργασία στα χωράφια και την αποθήκευση των πρώτων υλών μέχρι τη συντήρηση τους και τη μαγειρική, θα περίμενε κανείς ότι θα της προσέδιδε απέναντι σε όλο το παραγωγικό σύστημα, κάποια κυριαρχία και δικαίωμα λόγου, ως ελάχιστη αναγνώριση της προσφοράς της εργατικής της δύναμης. Στα πλαίσια της ανδροκρατούμενης κοινωνίας όμως ο γυναικείος λόγος ακυρωνόταν και δεν μπορούσε να εκφρασθεί. Ο άνδρας είτε ως πατέρας είτε ως σύζυγος ήταν ο παραγωγός και ο κάτοχος της γης και κάθε απόφαση για την αξιοποίηση των χωραφιών και τη διαχείριση των αγαθών ήταν δική του. Η γυναίκα απλώς θα έπρεπε να συνηγορήσει με τις ανδρικές επιταγές. Η μόνη δυνατότητα που είχε να αναγνωρισθεί η προσφορά της εργατικής της δύναμης και να ακουστεί η άποψή της

⁸⁵⁰ Η λέξη βιρβιρίτσα είναι σλάβικη και σημαίνει βροχή. Για το έθιμο βλ. J. G. Frazer, *Ο χρυσός κλώνος*, τ. Α', μετ. Μπ. Μπικάκη, Εκάτη, Αθήνα 1990, σσ. 96-107.

ήταν να προβάλλει σε όλο το φάσμα της παραγωγής έναν μεταφυσικό /μαγικό λόγο. Ως εκ τούτου άνδρας κατέχει τη γη που προσδίδει υλική αξία, αλλά η γυναίκα επικαλείται και ελέγχει τις μεταφυσικές δυνάμεις που θα τη βοηθήσουν να καρπίσει. Ο άνδρας είναι ο κάτοχος ζώων που προσδίδουν ευωχία και κύρος, αλλά η γυναίκα μπορεί να ξορκίσει τα κακά πνεύματα που απειλούν τα κοπάδια ή τα σφάγια. Τη μεταφυσική δύναμη της γυναίκας αναγνώριζε, σεβόταν και πίστευε και ο άνδρας, και συχνά μάλιστα έπραττε και ο ίδιος μερικά από τα τελετουργικά που μάθαινε από τις γυναίκες, στον τομέα της καλλιέργειας, της συγκομιδής ή της φροντίδας των ζώων. Το πεδίο όμως στο οποίο ένας άνδρας δεν μπορούσε να εισβάλει, ήταν η μαγειρική. Το μαγείρεμα και η προσφορά της τροφής τόσο σε καθημερινή βάση, όσο και στις γιορτές, αλλά και στις βασικές στιγμές του κοινωνικού βίου -γέννηση, γάμος, θάνατος- αποκορύφωναν, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, τη μαγική δύναμη της γυναίκας.

8. β. Η Προσφορά της τροφής

8. β .Ι. Προσφορά στην οικογένεια

8. β. Ι. (α) Καθημερινή μαγειρική

Μια γυναίκα μαγείρευε καταρχάς για την οικογένειά της, η οποία, όπως προσημειώσαμε, αποτελείτο από πολλά άτομα, γεγονός που έκανε την καθημερινή μαγειρική δύσκολο εγχείρημα, αφού η νοικοκυρά έπρεπε να σηκωθεί από τα χαράματα, για να ζυμώσει και να ψήσει πρώτα απ' όλα το καθημερινό ψωμί. Επιπλέον όφειλε να φτιάξει το φαγητό της ημέρας και τουλάχιστον μια πίτα. Ο τρόπος παρασκευής του φαγητού, αν αυτό δηλαδή μαγειρευόταν με μεράκι και φροντίδα και αν εν τέλει ήταν νόστιμο και περιποιημένο, καθώς και ο τρόπος σερβιρίσματος του, έδειχνε και τις διαθέσεις της γυναίκας απέναντι στην οικογένειά της. Καλή σύζυγος λοιπόν ήταν αυτή που έδινε τις πιο περιποιημένες μερίδες στον άνδρα της, καλή μάνα αυτή που έδινε δυναμωτικά φαγιά στα παιδιά της, για να μεγαλώσουν σωστά και καλή νύφη αυτή που έδινε άφθονο και προσεγμένο φαΐ στα πεθερικά της. Και παρά τη φτώχεια που επικρατούσε η καθημερινή βρώση ήταν υπ' ευθύνη της γυναίκας, σε τέτοιο σημείο μάλιστα που λίγο ενδιέφερε τα άλλα μέλη της οικογένειας που θα εξοικονομούσε αυτή τα υλικά της μαγειρικής της. Άξια νοικοκυρά ήταν αυτή που θα εξασφάλιζε το καθημερινό φαΐ ακόμη και με τα γλίσχρα μέσα που διέθετε. Όφειλε να εφευρίσκει τι θα φάνε και επιπλέον να κάνει και οικονομία στα τρόφιμα. Από τη γυναίκα λοιπόν εξαρτιόταν αν θα τρεφόταν καλά η

οικογένεια ή αν θα πεινούσε. Το καθημερινό φαγητό συνίστατο στο ψωμί και στην πίτα και σε ό,τι άλλο έκρινε η νοικοκυρά ότι έπρεπε να μαγειρέψει. Κυριαρχούσαν τα όσπρια και τα λαχανικά. Ακολουθούσαν, αν δεν ήταν περίοδος νηστείας, το γάλα, το τυρί, τα αυγά και το χοιρινό λίπος πάνω στο ψωμί ή γενικά ως εναλλακτικό του λαδιού. Ο τραχανάς ήταν ιδιαίτερα αγαπητός, όπως και τα λουκάνικα ή οι τσιγαρίδες, αν είχαν περισσέψει από τα χοιροσφάγια των Χριστουγέννων.⁸⁵¹ Το κρέας σπάνιζε και τρωγόταν σε μέρες γιορτής. Σημειωτέον ότι η γυναίκα έδινε τις πιο περιποιημένες μερίδες στα αρσενικά μέλη της οικογένειας, ενώ κρατούσε για τον εαυτό της τις χειρότερες. Ο άνδρας θεωρείτο ότι εκ φύσεως θα έπρεπε να τρώει περισσότερο και καλύτερα, για να αντεπεξέλθει στις σκληρές αγροτικές εργασίες, μολονότι η αλήθεια είναι ότι οι γυναίκες δούλευαν πολύ περισσότερο.⁸⁵²

Στην αντίθετη όμως περίπτωση, αν δηλαδή μια γυναίκα δεν μαγείρευε και δεν ετοίμαζε τα φαγητά την καθορισμένη ώρα, η τάξη και το σύστημα καταλυόταν, διότι δεν υπήρχε επαρκές και χορταστικό φαγητό σε καθημερινή βάση ούτε και άφθονο και κατάλληλο με την περίσταση φαγητό στις γιορτές. Η γυναίκα που δεν μπορούσε να διαχειριστεί τα τρόφιμα με μέτρο και ισορροπία και συνάμα να μαγειρέψει καλά, ήταν ακατάλληλη για τη θρέψη της οικογένειας και συχνά επιπλήττετο από την οικογένειά της και κυρίως από την πεθερά της, ως ανάξια να ταΐσει σωστά τα παιδιά και τον άνδρα της και ως επικίνδυνη σε περίπτωση που προέβαινε σε επιπολαιότητες του τύπου να μαγειρέψει αρτυμένη τροφή την περίοδο της νηστείας ή ακόμα χειρότερα να χαλάσει το μαγειρεμένο φαί από αμέλειά της. Η διατήρηση του φαγητού σε καλή κατάσταση σε εποχές που δεν υπήρχαν ψυγεία ήταν ευθύνη της νοικοκυράς. Σε περίπτωση δηλητηρίασης αυτή θα θεωρείτο υπεύθυνη για τη ζημιά που θα προκαλούσε, διότι δεν γνώριζε τεχνικές συντήρησης της τροφής.

Η μαγειρική και η προσφορά της τροφής δεν δείχνει μόνο την καλή, αλλά και την κακή όψη των οικογενειακών σχέσεων. Η γυναίκα που για κάποιον λόγο έχει θυμώσει με τον άνδρα της θα του δώσει λιγοστό φαί και θα εκφράσει σιωπηρά το θυμό της «πετώντας του το πιάτο στα μούτρα», και όχι προσφέροντάς του το με φροντίδα.⁸⁵³ Συνήθως όμως η μαγειρική σηματοδοτούσε την ανταγωνιστική σχέση

⁸⁵¹ Για τα μαγειρικά σκεύη και τα βασικά φαγητά των Καραγκούνηδων βλ. Β. Δ. Αγγέλης, *Λαογραφικά της πεδινής Θεσσαλίας και στοιχεία της ορεινής (ήθη-έθιμα-παραδόσεις)*, τ. Α, Αθήνα 1987, σσ. 68-83.

⁸⁵² Για την αντίληψη ότι οι άνδρες χρειάζονται πρωτεϊνούχα και βαριά φαγητά πολύ περισσότερο από ό,τι οι γυναίκες, οι οποίες είναι επιρρεπείς στις ελαφρές τροφές, βλ. D. Lupton, *Food, the body and the self*, Sage, London 1996, σσ. 104-110.

⁸⁵³ Η Σ. Δημητρίου-Κοτσώνη, «Το τραπέζι του φαγητού: συμβολικός διάλογος, πρακτική και επιτέλεση», στο: Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Ανθρωπολογία των φύλων*, Σαββάλας, Αθήνα 2001, σσ. 119-

πεθεράς και νύφης και ο ανταγωνισμός αυτός εξεφράζετο κυρίως με την περιφρόνηση της μίας για τις μαγειρικές ικανότητες της άλλης. Η φράση: «*Όχι όπως ήξερες, αλλά όπως βρήκες*», που έλεγαν οι πεθερές στις νύφες τους σχετικά με τη μαγειρική είναι χαρακτηριστική.

8. β. I. (β). Τελετουργική μαγειρική

Η γυναικεία μαγειρική έχει να κάνει και με τελετουργίες, με φαγητά που ετοίμαζαν οι γυναίκες για γιορτές και για σημαντικές περιστάσεις στη ζωή του ατόμου και της κοινωνίας. Στις περιπτώσεις αυτές κυριαρχούσε το κρέας, το οποίο διαχειριζόταν μεν και μαγείρευε η γυναίκα, αλλά ποτέ δεν έσφαζε, δεν θυσίαζε δηλαδή η ίδια. Στη διάρκεια της έρευνας διαπιστώθηκε ότι η μόνη σφαγή που διέπραττε η γυναίκα ήταν των πουλερικών, των οποίων και τη φροντίδα είχε συνήθως αποκλειστικά η ίδια. Και πάλι είθιστο να σφάζουν πουλερικά οι γυναίκες που ήταν παντρεμένες και ακόμη πιο σύννητες οι μεγαλύτερες -οι πεθερές- παρά οι μικρές, ανύπανδρες κοπέλες. Οι τελευταίες μάλιστα συχνά δήλωναν την αποστροφή τους στη σφαγή καθώς, ως πιο ευαίσθητες που ήταν, έβρισκαν ενδεχομένως το θέαμα απεχθές. Ωστόσο το να μάθει μια κοπέλα να σφάζει κότες, να τις ξεπουπουλιάζει και φυσικά να τις μαγειρεύει κατάλληλα, ήταν μέσα στα καθήκοντά της τουλάχιστον μέχρι να παντρευτεί. Η πρακτική αυτή έδειχνε ότι ήταν πλέον έτοιμη να διαχειριστεί με σύνεση το κοτέτσι και να ετοιμάσει ένα γεύμα με βάση τα πουλερικά, καθ'όσον μάλιστα ο διαμελισμός ενός κοτόπουλου σε μερίδες και το μοίρασμά του στα μέλη της οικογένειας, ώστε να επαρκέσει το γεύμα για όλους και να πάρει ο καθένας το κομμάτι που του άρμοζε, απαιτούσε σύνεση και μεγάλη αίσθηση οικονομίας. Πάντα ο άνδρας είχε την καλύτερη μερίδα και η γυναίκα τη χειρότερη. Επίσης οι κότες καθώς και τα πολύτιμα αυγά που γεννάνε συνέβαλλαν σημαντικά στην οικιακή οικονομία, όταν πωλούντο

120, αναφέρει ότι οι κινήσεις του σώματος της νοικοκυράς την ώρα που σερβίρει το φαγητό δεν είναι τυχαία περιστατικά, αλλά πράξεις που εμπεριέχουν συμβολικές συνδηλώσεις. Έτσι από την έρευνά της στα Δωδεκάνησα η Σ. Δημητρίου- Κοτσώνη παρατηρεί ότι «η νοικοκυρά μπορεί να εναποθέσει στο σύζυγο τη χειρότερη μερίδα, σε ένδειξη διαμαρτυρίας για το γεγονός ότι την απατάει με άλλη γυναίκα. Ή μπορεί να σερβίρει στο σύζυγο φάβα και στους υπόλοιπους ψάρια, όχι γιατί αυτός τυχαίνει να έχει αδυναμία στη φάβα ή να νηστεύει, αλλά ως σιωπηρή υπόδειξη ότι δεν κρίνει επαρκές το εισόδημα που προσφέρει στην οικογένειά του. Οι κινήσεις του σώματός της είναι κι αυτές μέρος του συμβολικού διαλόγου που του απευθύνει: το πιάτο που εναποθέτει μπροστά του με θόρυβο, το πιάτο που 'του το πέταξε', το ποτήρι με το νερό που δεν του φέρνει και κάνει πως δεν ακούει ή το γεγονός ότι στέκεται μπροστά του με την πλάτη γυρισμένη για να περιποιηθεί τους άλλους και τον στριμώχνει την ώρα που αυτός τρώει, όλα αυτά δεν είναι τυχαία περιστατικά, αλλά πράξεις που εμπεριέχουν συμβολικές συνδηλώσεις».

στο εβδομαδιαίο παζάρι ή όταν ανταλλάσσονταν με άλλα είδη. Τα χρήματα αυτά τα διαχειρίζονταν ως επί το πλείστον οι γυναίκες και μάλιστα οι μεγαλύτερες, (οι πεθερές), διότι αυτές είχαν τη φροντίδα των πουλερικών και αυτές ήξεραν πόσες κότες και πόσα αυγά είχαν και αυτές εν τέλει αποφάσιζαν αν και πόσα κοτόπουλα θα πουλούσαν, θα έτρωγαν ή θα δώριζαν σε φιλικά ή συγγενικά πρόσωπα.

Η κότα είχε μια ιδιαίτερη σημασία όχι μόνο ως οικόσιτο πτηνό πολύ σημαντικό για τη θρέψη και την οικιακή οικονομία, αλλά και ως σύμβολο ευημερίας,⁸⁵⁴ αλλά και επικινδυνότητας. Το σπίτι που έχει πολλές κότες και πολλά αυγά είναι νοικοκυρεμένο. Από την άλλη πλευρά όμως η κότα έχει την ικανότητα να οσμίζεται τον κίνδυνο, οπότε και κρώζει με έναν ιδιαίτερο τρόπο, όπως αντίστοιχα αλυχτάει ο σκύλος. *«Όταν ουρλιάζει ο σκύλος, θα γίνει κακό λέμε, κάποιος θα πεθάνει. Η κότα, όταν λαλάει σαν τον κόκκορα τότε κάποιος θα πεθάνει γι' αυτό και την παίρνουμε και τη ζυγίζουμε με το στατέρ' και άμα οι λύτρες είναι ζυγές, τη σφάζουμε για να γίνει το κακό για το κεφάλι τ'ς, κι άμα είναι μονές οι λύτρες την αφήνουμε και δεν γίνεται κανένα κακό».*⁸⁵⁵ Στο Αρτεσιανό: *«όταν λαλάει η κότα μπορεί κάποιος να πεθάνει. Τότε τη βάζαμι σε ένα τσουβάλ' και την πιτούσαμε πάν' απ' τα κираμίδια, να πέσει στην άλλη μεριά απ' του σπít'. Άμα ψουφούσι, θα'λα λαλούσι για το κεφάλι τς. Άμα ζούσι, θα πέθαινε κάποιος απ' του σπít'»*

Μετάξω Κ., (1914), Αρτεσιανό.⁸⁵⁶

Ακόμη τα αυγά συνιστούν ένα θρεπτικό τρόφιμο και είναι πάντα σύμβολα ζωής και γονιμότητας. Το Πάσχα το κόκκινο αυγό κυριαρχεί ως το κατ'εξοχήν χριστιανικό σύμβολο της ζωής. Οι γυναίκες έβαφαν κόκκινα αυγά τη Μεγάλη Πέμπτη και τα φύλατταν μέχρι την Κυριακή του Πάσχα, για να τσουγκρίσουν και να ευχηθούν καλή Ανάσταση. Οι γυναίκες έβλεπαν τα μικρά κλωσόπουλα να σπάνε το κέλυφος και να εκκολάπτονται από το αυγό, οπότε και ο παραλληλισμός και ο συνειρμός τους με τη ζωή ήταν απολύτως λογικός. Ωστόσο ποτέ δεν ήταν σίγουρες για την ποιότητα των αυγών. Ένα αυγό θα μπορούσε να γεννηθεί χωρίς σπέρμα, οπότε και η γονιμότητά του θα ακυρωνόταν και μάταια θα περίμεναν να εκκολαφθεί κλωσόπουλο, αν κάποια κότα το κλωσούσε. Ακόμη ένα αυγό που υπολόγιζαν να το

⁸⁵⁴ Πρβλ αντίστοιχα το συμβολισμό του πετεινού: στην αρχαιοελληνική τέχνη: ο πετεινός θεωρείται ερωτικό σύμβολο, όπως φαίνεται από την αγγειογραφία και τη γλυπτική. (π.χ σύμπλεγμα Διός-Γανυμήδη στην αρχαία Ολυμπία). Για τους συμβολισμούς του πετεινού ως προς τη μορφολογική του εξέλιξη στα λαϊκά κεντήματα των Βαλκανίων, βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα Ι*, ΕΛΙΑ, Αθήνα 1989, σσ. 113-145.

⁸⁵⁵ ΚΕΕΛ, χφ. 278.

⁸⁵⁶ Προσωπική καταγραφή.

φάνε μπορεί να ήταν κλούβιο και χαλασμένο, οπότε, αν το έτρωγαν, θα αρρώσταιναν. Μέσα στο κέλυφος δεν μπορούσε καμία, φυσικά, να ξέρει τι συμβαίνει γι' αυτό και προσπαθούσαν να μαντέψουν την ποιότητα του αυγού από την όψη του, από το αν το τσόφλι του ήταν σκληρό και χωρίς καμία ρωγμή και τέλος από την πυκνότητά του, γι' αυτό και εξέταζαν ένα αυγό κουνώντας το ελαφρά δίπλα στο αυτί τους: ο οποιοσδήποτε ήχος σήμαινε ότι το αυγό είχε χαλάσει. Το χαλασμένο αυγό ήταν επικίνδυνο τρόφιμο στο να το καταναλώσουν, αλλά και ως σύμβολο πλέον όχι ζωής, παρά θανάτου, χρησιμοποιείτο και στα μάγια, όπως θα δούμε. Τέλος το αυγό πίστευαν ότι ακολουθούσε την πορεία της σελήνης γι' αυτό και το συσχετιζαν με το χάσιμο και το γέμισμα του φεγγαριού. «Όταν το φεγγάρ' είναι γιομάτο, ο κρόκος [ενός βραστού αυγού] είναι στο κέντρο. Όταν είναι στα μισά, πάει όλο στο πλάι και άμα το φεγγάρ' χάνεται πάει να χαθεί κι ο κρόκος και είναι στην άκρη».

Θεοδώρα Μ., (1926), Καρδιτισομάγουλα.⁸⁵⁷

Ο Καββαδίας επισημαίνει ότι η Σελήνη συμβολίζει τη γονιμοποιό δύναμη και ανήκει στον κύκλο των δοξασιών της Magna Mater.⁸⁵⁸ Πράγματι τα φεγγάρια κοσμούν τη στολή της Καραγκούννας ως σύμβολα γονιμότητας και αφθονίας και το ουράνιο αυτό σώμα κατέχει κεντρική θέση στη μεταφυσική σκέψη και στη μαγεία, δεδομένου ότι οι μάγισσες «μπορούν να το κατεβάσουν στη γη και να το αρμέξουν σαν αγελάδα». Όσο για το συσχετισμό της Σελήνης με το αυγό, στον Παλαμά [Κωνσταντίνος Χ., (1937)] λένε ότι: «ο Ήλιος και η Σελήνη μάλωσαν και είπαν ότι ο Ήλιος έτρωγε πίτα και το φεγγάρι αυγό. Κι ο ήλιος θύμωσε και πήρε πίτα κι έριξε στο φεγγάρι, γι' αυτό δε φέγγει καλά».⁸⁵⁹ Επίσης στη χάση του φεγγαριού χαλάει ο καιρός⁸⁶⁰ και «αν έκανε αλών' γύρω γύρω το φεγγάρ' λέγαν ότι θα βρέξ'. Αν ήταν κόκκινο, θα είχε αέρηδες. Το μισοφέγγαρο με τις άκρες προς τα πάμω προμήνυε βροχή».⁸⁶¹ Ακόμη «όταν έβγινι νιο φεγγάρ' δεν κόβαμι ξύλα, γιατί σαρακώνουνταν. Ούτε βάζουμε φασόλια, πατάτες ή κρεμμύδια, γιατί σαπίζουν. Όταν πρωτοβγεί το φεγγάρ' βγαίνουμε έξω και λέμε φτύνοντας: 'φτου φεγγάρ' συ γέρους κι' γω παλληκάρ».⁸⁶²

⁸⁵⁷ Προσωπική καταγραφή.

⁸⁵⁸ Γ. Β. Καββαδίας ό.π., σ. 111.

⁸⁵⁹ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 311.

⁸⁶⁰ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 3490.

⁸⁶¹ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 3714.

⁸⁶² ΚΕΕΛ, χφ. 278.

Τίποτε όμως δεν είναι πιο ιερό και πιο τελετουργικό από το ψωμί.⁸⁶³ Το ζυμάρι καθώς φουσκώνει είναι σύμβολο γονιμότητας και το ψημένο ψωμί προσφέρεται κατ' αρχάς ως απλή καθημερινή τροφή στην οικογένεια, αλλά και ως ιερό πρόσφορο στην εκκλησία. Επιπλέον, όπως θα δούμε παρακάτω το ψωμί σημαδεύει κάθε σημαντική στιγμή της ζωής του ανθρώπου: προσφέρεται ως κουλούρα στη γέννηση και στο γάμο και ως παξιμάδι και κόλλυβα στο θάνατο. Το καλό ψωμί δείχνει καλή νοικοκυρά και οι γυναίκες πριν ζυμώσουν σταυρώνουν το ζυμάρι. Ζύμωναν στα γόνατα μέσα στη σκάφη απόλυτα προσηλωμένες στη δουλειά τους και φρόντιζαν να μην τις δει κανείς, για να μη ματιάσει το ζυμάρι. Έφτιαχναν καλό ψωμί από άσπρο αλεύρι, αλλά και μπομπότα από καλαμπόκι. Επίσης έφτιαχναν πολλές φορές ένα ιδιαίτερα νόστιμο ψωμί, στο οποίο έβαζαν φύλλα δάφνης, τριμμένο βασιλικό και ρεβίθια κοπανισμένα. Αυτό ήταν το λεγόμενο *μούτκο* (=αμίλητο) ψωμί, διότι κατά την παρασκευή και την έψησή του δεν θα έπρεπε να μιλήσουν σε κανέναν και ούτε έπρεπε να τις δει κανείς.

Πέρα από το ψωμί, καθημερινό έδεσμα ήταν και οι πίτες. Οι Καραγκούνες έφτιαχναν παντός είδους πίτες -γλυκές ή αλμυρές, με φύλλο ή χωρίς φύλλο- και ανά πάσα ώρα. Οι πίτες δήλωναν άξια και καλή νοικοκυρά. Άλλωστε, όπως προσημειώσαμε η νοικοκυροσύνη της νύφης ελεγχόταν από την πεθερά της, στην ικανότητά της να ανοίγει φύλλο. Τις περισσότερες φορές χρησιμοποιούσαν χοιρινό λίπος στην παρασκευή της πίτας και σπανιότερα λάδι. Η ωραία πίτα θα έπρεπε να έχει λεπτό και κριτσανιστό φύλλο, γι' αυτό και είχαν αναπτύξει ιδιαίτερες μαγειρικές τεχνικές: μια από αυτές ήταν ότι πριν στρώσουν τα φύλλα στο ταψί με το ενδιάμεσο υλικό, τα είχαν πρώτα ψήσει ελαφρά ένα-ένα.

Η πιο τελετουργική πίτα ήταν η βασιλόπιτα της Πρωτοχρονιάς. Την ημέρα εκείνη η νοικοκυρά ετοίμαζε τις εξής τρεις βασιλόπιτες με καλό αλεύρι: μια για τον καλλιεργητή, όπου κεντούσε τη μορφή ενός ζευγά με το αλέτρι και τα βόδια, θημωνιές κι έναν σταυρό στη μέση. Ο νοικοκύρης του σπιτιού έσπαγε την πίτα πάνω στα κέρατα του βοδιού. Μια δεύτερη για τον τσομπάνο, όπου χάραζε έναν βοσκό με το κοπάδι του κι επίσης θημωνιές και το σταυρό.⁸⁶⁴ Ο πατέρας επισκεπτόταν τη στάνη μαζί με ένα αγόρι που έσπαγε την πίτα στο κεφάλι του κριαριού, το οποίο και καβαλικεύει. Το ψωμί μοιραζόταν έπειτα στα ζώα και στον βοσκό. Τέλος μια τρίτη

⁸⁶³ Για τους συμβολισμούς του ψωμιού βλ. Α. Δευτεραίος, *Το ψωμί στα έθιμα των Ελλήνων. Η συμβολική και μαγική χρήση του από τους Νεοέλληνες*, Legato, Αθήνα 2000.

⁸⁶⁴ Γ. Β. Καββαδίας ό.π., σ. 51.

πίτα για την οικογένειά της, για την παρασκευή της οποίας άνοιγε φύλλο και έφτιαχνε κρεατόπιτα. Μέσα έβαζε ένα άχυρο ένα κλήμα και ένα νόμισμα. Η γυναίκα σχημάτιζε με ζυμάρι όλο τον υλικό βίο πάνω στην πίτα με την ευχή από την πρώτη μέρα του χρόνου και μέχρι τον επόμενο να υπάρχει αφθονία σε σπαρτά και σε ζώα. Στο Ρούσσο έφτιαχναν την πρωτοχρονιάτικη πίτα ως εξής: «*Βάνουμε μέσα ένα κλουναράκι κλήμα, ένα φράγκου, ένα κουμματάκ' άχυρου, κι τρίχες απ τα βόδια, τλυγμένα όμους αυτά. Απαν στην κλούρα φτιάχνουμε μι ζυμάρ' του γιουργό, του αλέτρι κι τα βόδια. Τα Αη Βασιλειού, πριν βγει η ήλιους, η γεουργός σπαζ' την κλούρα παν απ τ' ραχη απ' του βόδι. Ύστρα τη μοιράζ'ν οι σπιτικοί. Όποιους πιτύχει του φράγγου θα πάρ τα λιφτά, λέμι, όποιους τ αχυρου θα πάρ τα χουράφια, τα τρίχες, τα ζώα, κι όποιους πιτύχει του κλήμα θα πάρει τα αμπέλια. Φτιάνουμε κι μια κλούρα για τουν τσουμπάνου. Φτιάνουμε απάν' έναν τσιουμπάνου μι την αγκλούτσα, πρόβατα κι στρούγγα. Αυτήν την παένουμε νυχτούλα, πριν βγει η ήλιους στουν τσιουμπάνου κι μια σφήνα τυρί. Την τσακίζ' η τσιουμπάνους την κλούρα απάν' στα κέρατα απ του κριάρ, έδιν' λίγο στου κριάρ' να φαει κι ύστρα έτρωγι κι αυτός. Έριχνε τότε στα μαντριά κι ένα όπλου(= τουφεκιά)».*

Αριστέα Π., (1914), Ρούσσο.⁸⁶⁵

Οι πίτες, το ψωμί και οι κουλούρες κυριαρχούν σε κάθε περίπτωση. Μια άλλη τελετουργία είναι γνωστή τη μέρα των Αγίων Θεοδώρων: «*Τη μέρα αυτή [του Αγίου Θεοδώρου] φκιάν' κι αρμυροκλούρες. Παίρνουν αλάτι από τρία σπίτια που είναι πρωτοστέφανες γυναίκες και αλεύρ' κι ύστρα βάζουν ένα κοριτσάκι μικρό με τα χέρια πίσω και ζ'μών. Ύστρα την ψήνουν και χωρίς να πίνουν νιρό το τρων κι βλέπουν στον ύπνο του βράδ' ότι το παιδί που θα τ'ς δώσ' νιρό να πιουν και να βραχούν θα τουν πάρουν».*

Μαρία Σ., (1862), Λαζαρίνα.⁸⁶⁶

Την παραμονή των Αγίων Θεοδώρων στο Γραμματικό: «*Τα κορίτσια παέν' με τα χέρια δεμένα πίσω και προσπαθούν να δεσ'ν το μαντίλ' καθιστά ή όρθια χωρίς να κοιτάν'πίσω. Την άλλη μέρα παέν'κι παιρν κρυφά από τριες Θεοδωράδες στιαρ' και το σπερν'νύχτα και τα αι θεοδωρ' σε σταυροδρόμι και αφην κι ένα δρεπαν κι λεν: μον το σπερνω, διπλή να το θερίσω. Το βραδ' ονειρευονταν αυτόν που θα παρ'ν».*

Ευαγγελία Σ., (19...), Γραμματικό.⁸⁶⁷

⁸⁶⁵ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 306.

⁸⁶⁶ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 50.

⁸⁶⁷ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 1926. /Χωρίς χρονολογία γέννησης. Η καταγραφή έγινε το 1973.

8. β. I. (γ). Η συμβολική διάσταση των καθημερινών βασικών ειδών

Αλεύρι, νερό, λίγο λάδι και αλάτι είναι τα βασικά υλικά του ψωμιού και της πίτας. Τα φύλλα ή *πέτ(α)ρα* ανοίγονταν με δεξιοτεχνία με τον πλάστη πάνω στο πλαστήρι, μια στρογγυλή επιφάνεια αποτελούμενη από τέσσερα συνήθως χοντρά σανίδια και μια λαβή, για να κρεμιέται στον τοίχο. Ο πλάστης ή πετρόβεργα ήταν μια λεπτή ξύλινη βέργα, όμοια με λεπτό κλαδί δέντρου και όμοια ως προς το πάχος με το αδράχτι. Ο πλάστης, όπως και το αδράχτι, είχαν πέρα από τη χρηστική και τη μαγική τους διάσταση: Οι γυναίκες απαγορευόταν να στρέψουν τον πλάστη εναντίον κάποιου και να τον χτυπήσουν, κάτι που θα μπορούσε εύκολα να γίνει απέναντι στα παιδιά τους, αν αυτά τις ενοχλούσαν την ώρα που μαγείρευαν. Στη διάρκεια της έρευνας, όταν μια μητέρα απείλησε το γιό της με τον πλάστη, συνάντησε μια υστερική αντίδραση εκ μέρους της πεθεράς της, η οποία άρχισε να την επιπλήττει αυστηρά λέγοντάς της ότι ποτέ δεν χτυπάμε τα παιδιά με τον πλάστη, γιατί δεν μεγαλώνουν και γιατί μπορεί να πεθάνουν. Κατά συμμετρικό τρόπο: *«όταν γνέθουν οι γυναίκες, το αδράχτι δεν κάνει να σε χτυπήσει. Αν σε χτυπήσει, τότε η γυναίκα που γνέθει, το χτυπά κάτω»*.

Ελένη Μ., (1930), Άγιος Γεώργιος.⁸⁶⁸

Πλάστης, αδράχτι, αλλά και καρφίτσες είναι όργανα μαγειρικής, γνεσίματος και ραπτικής αντίστοιχα. Η χρήση τους ως «όπλα» εναντίον κάποιου απελευθέρωνε μαγικές δυνάμεις που τον έβλαπταν.

Η μαγειρική μέσα στο σπίτι γίνεται ως επί το πλείστον στο *μπουχαρί* (=τζάκι). Η κωνική γάστρα πάνω στην οποία έβαζαν στάχτη και κάρβουνα σκέπαζε το ταψί και στηριζόταν στα χείλη του. Το ταψί πάλι στηριζόταν στην πυροστιά κάτω από την οποία υπήρχε φωτιά. Τη γάστρα την ανεβοκατέβαζαν στο ταψί χρησιμοποιώντας ένα χοντρό ξύλο, τη *ζιάγκα*, που αγκίστρωνε τη λαβή που είχε η γάστρα στην κορυφή της. Η πυροστιά συμβόλιζε τη στερεότητα και την υγεία γι' αυτό και σε περιπτώσεις που εύχονταν και ήθελαν κάποιος να είναι γερός, τον έβαζαν να πατήσει πάνω σε πυροστιά, για να' ναι σιδερένιος. Όταν πάλι έρριχνε χαλάζι, *«έβαζαν την πυροστιά ανάποδα κι ένας πρωτογεννημένος έτρωγε τρία σπυριά χαλάζι»*.⁸⁶⁹ Την καλή υγεία λόγω της «σιδερένιας», στην ουσία μπακιρένιας του υφής, συμβόλιζε και το ταψί, το οποίο κι αυτό χρησιμοποιείτο ως μέσον που

⁸⁶⁸ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 46.

⁸⁶⁹ ΚΕΕΛ, χφ. 278.

αναλογικά προσέδιδε καλή υγεία. Το άναμμα της φωτιάς και η έψηση στη γάστρα απαιτούσε τεχνική που η γυναίκα μάθαινε από πολύ νωρίς.

Όσο για τα βασικά υλικά του ψωμιού και της πίτας, δηλαδή αλεύρι, λάδι, νερό κι αλάτι, οι σημασίες τους είναι ιδιαίτερα πλούσιες. Το αλεύρι είναι το σημαντικότερο τρόφιμο, που φροντίζει κάθε σπίτι να έχει σε αφθονία, διότι είναι η πρώτη ύλη για το ψωμί, αρκετοί συμβολισμοί του οποίου ήδη αναφέρθηκαν και θα ακολουθήσουν και άλλοι στην ανάλυση που αφορά τη σημασία της τροφής στις βασικές στιγμές της ζωής του ανθρώπου. Όσον αφορά όμως το νερό, το λάδι και το αλάτι είχαν ιδιαίτερη μαγική διάσταση στην καθημερινότητα των ανθρώπων.

Το νερό, απαραίτητο για την επιβίωση του ανθρώπου και για την ευδοκίμηση των καλλιεργειών του, πολύτιμο και ευεργετικό για την καθαρότητα του σώματος, των ρούχων και του χώρου, επενδύεται με μαγικούς συμβολισμούς. Χρησιμοποιείται στη βάπτισμα του ανθρώπου, τον οποίο και καθαγιάζει, όπως και όλη την κοινωνία μέσω της θεϊκής βάπτισμα στη γιορτή των Θεοφανείων. Ως ευεργετικό αγίασμα διώχνει κάθε κακό πνεύμα και ξορκίζει κάθε γρουσουζιά: όταν έσπαγε κάτι έριχναν αμέσως πάνω λίγο νερό. Το νερό στα παραμύθια είναι αθάνατο και όταν είναι τρεχούμενο και ο ήρωας το προσπεράσει, γλυτώνει από όσους/ες τον καταδιώκουν. Στα σπίτια δεν υπήρχε και το προμηθεύονταν από τη δημόσια βρύση των χωριών, εκτός αν είχαν αρτεσιανά φρέατα -όπως στο ομώνυμο χωριό Αρτεσιανό, όπου υπάρχουν υπόγεια ρεύματα και ακόμη και σήμερα οι περισσότεροι κάτοικοι αντλούν από αυτά νερό για τις αυλές τους. Η δυνατότητα που είχε ένας άνθρωπος να βρίσκει νερό και να κάνει γεώτρηση, τον κατέτασσε σε σημαίνον και χρήσιμο πρόσωπο για την κοινότητα. Συχνά μάλιστα θεωρούσαν ότι είχε κάποια μεταφυσική ικανότητα, καθώς μπορούσε να αφοιγκράζεται τη γη και να εντοπίζει τα υπόγεια ύδατα, παρατηρώντας μάλιστα εξονυχιστικά τα μυρμήγκια, η παρουσία των οποίων δήλωνε την ύπαρξη νερού. Οι ανιχνευτές νερού συχνά ήταν και ανιχνευτές πολύτιμων μεττάλων, οι οποίοι προσπαθούσαν με τις χάλκινες βέργες τους να εντοπίσουν χρυσάφι.⁸⁷⁰ Στη δημόσια βρύση της Καρδίτσας πήγαιναν όσπρια και βούτυρο.⁸⁷¹ Το κουβαλούσαν στο σπίτι κοπέλες, διότι δήλωνε την ομορφιά και τη νιότη. Οι γυναίκες έχουν ιδιαίτερη σχέση με τη βρύση και γενικά με το νερό. Του Αγίου Γεωργίου (23 Απριλίου) τελείτο το έθιμο του κλείδωνα. Οι ανύπανδρες κοπέλες έπαιρναν νερό από

⁸⁷⁰ Πρβλ και τη «χθόνια» φύση του νερού που αναλύει ο Μ. Γ. Μερακλής, *Θέματα Λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, σσ. 183-189.

⁸⁷¹ ΚΕΕΛ, χφ. 1859. Για τη δημόσια βρύση πρβλ και Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 49-49.

τη βρύση, τα ποτάμια ή τα πηγάδια και προσπαθούσαν να μαντέψουν ποιόν θα παντρευτούν. Κάθε μια έριχνε ένα αντικείμενο στο αγγείο με το νερό και έλεγε: «*Τ'αϊ Γιουργιού σε βάνω, τ'Αϊ θανασιού σι βγάνουμι*». Κρεμούσαν μια κλειδωνιά στη λαβή του αγγείου και την κρεμούσαν σε ένα δέντρο και του Αγίου Αθανασίου (2 Μαΐου) το μεσημέρι, έντυναν μια κοπέλλα νύφη, η οποία ξεκλείδωνε την κλειδωνιά και έπαιρναν τα αντικείμενά τους.⁸⁷² Στη Λαζαρίνα: «*Την Πρωτομαγιά βάζουμε τον κλείδονα. Από νωρίς το πρωί πηγαίνουμε και πιάνουμε το Μάη. Είναι κάτι αγκάθια που κρατάν δρουσιά στα φύλλα τους και αυτή τη δρουσιά τη μαζεύουν και τη βάζουν στα μαλλιά οι γυναίκες να μεγαλών'. Ύστρα μαζεύουν λουλούδια κι κάνουν χεριές (=μπουκέτα) και βάζουν ένα δαχλύδ' και τς τάζ'ν σε αγαπημένα πρόσωπα. Ύστρα μαζεύονται τα κορίτσια του χωριού κι τ'ς τραγδάν': 'Συμμαζεψίτε λυγρές να βάλουμε τον κλείδονα την Πρωτουμαϊά. Τ' Αϊ Θανασιού και του Μαΐου να τα βάλουμε. Να βγουν λαμπρά, να βγουν δροσιά, καλορίζκα'. Ύστρα τα βαν' σ'ένα τσκάλ' μι νιρό αμίλητο. Κάνουν και μια νυφ'. Όταν πάνε να πάρουν το νιρό, λεν κι ένα τραγούδ': 'Βρυσούλις λαζαριώτικες δος μας νιρό. Δος μας δρουσιά να βγουν λαμπρά καλορίζκα'. Ύστρα το κρύβ'ν το τσκάλ' και του Αγίου Αθανασίου συγκεντρώνονται πάλι τα κορίτσια και το βγάζ'ν. Το νιρό αυτό το βάζ'ν στα μαλλιά και το ρίχν κι στα μιλίσσια, στα κираμίδια κι αλλού, για να φέρ'πλούτο. Λεν'ότι η νυφ' γίνιτι πραγματική νύφ'».*

Μαρία Σ., (1862), Λαζαρίνα.⁸⁷³

Επίσης το νερό του μύλου είναι γιατρικό με θεραπευτικές ιδιότητες. Στους Σοφάδες έλεγαν ότι αν περάσει το κακό ή η αρρώστια από το μύλο, τότε, θα εξαφανιζόταν, όπως περνάει το νερό και τρέχει, και οι άνθρωποι θα γλύτωναν από συμφορές και αναποδιές. Όταν προσβληθούν τα ζώα από βαριές αρρώστιες έλεγαν: «Στο μύλο το κακό!»⁸⁷⁴

Το νερό όμως ενέχει και τους κινδύνους του. Στο ίδιο πηγάδι που έπαιρναν νερό για τον κλείδονα, προσπαθούσαν με καθρέφτες να δουν στα νερά τους νεκρούς, που καλούσαν: «*Με τουν καθρέφτ' κοιτάμε του πηγάδ' τ'Αϊ Ηλιός κι βλέπουμε όποιον πεθαμένο ζητήσουμε*». [Ευαγγελία Σ., (19...), Γραμματικό].⁸⁷⁵

⁸⁷² Ζ. Τζιαμούρτας, *Λαογραφική Πινακοθήκη των Καραγκούνηδων*, Έξαρχος, Καρδίτσα 2003, σ. 274.

⁸⁷³ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 50.

⁸⁷⁴ ΛΑΠΘ, χφ. 171.

⁸⁷⁵ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 1926. /Χωρίς χρονολογία γέννησης. Η καταγραφή έγινε το 1973.

Στα νερά των ποταμών κατοικούν νεράιδες και ξωτικές, ενώ τις πηγές τις φυλάνε γίγαντες: στον Παλαμά μάλιστα λένε ότι οι νεράιδες ήταν αρχικά κοπέλες που ήπιαν αθάνατο νερό: *«Ήταν μια μάννα κι είχε τρία κουρίτσια. Παρακάλισι τους σταυραετούς να τη φέρουν αθάνατου νιρό κι την έφيران κι έπινι κι τ'ν Κυριακή ήθιλι να πάει σ'ν ικκλησία κι λέει στα κουρίτσια να μην πιείτι από το αθάνατου νιρό, αλλά αυτές δεν άκσαν κι ήπιαν. Αφού του ήπιατι, αθάνατις να γίνιτι. Κι από κεινη τη στιγμή κείνες ξαφανίσκαν κι έγιναν αέρας. Από τότε μνημονεύουντι οι Καλότ'χες κι οι νιράιδες. Οι νιράιδις είνι συμπεθερ'κό ολόκληρον. Παρουσιάζουντι στα κρύα νιρά, σι πουτάμια κι σι καψούρις (=τόπος, όπου δε φυτρώνουν χόρτα)»*

Κωνσταντίνος Χ., (1937), Παλαμάς.⁸⁷⁶

Αν οι νεράιδες ζουν έξω από τα όρια των χωριών σε λίμνες και ποτάμια, οι νερόμυλοι είναι επενδεδυμένοι με εξίσου μεταφυσική διάθεση. Μιλώντας για το μύλο του χωριού του *Φίλια*, ο δάσκαλος Γκονέτης Αθανάσιος λέει ότι «ο μύλος θεωρείται τόπος συγκέντρωσης όλων των κακών πνευμάτων. Στο νερό τραγουδούν και χορεύουν νεράιδες μαζί με το περιτρυγίρισμα των λιθαριών στριφογυρίζουν και τα διαβόλια. Όσες βόλτες κάνει η μυλόπετρα, τόσα διαβόλια έχει ο μύλος».⁸⁷⁷

Το πολύτιμο λάδι επίσης είναι ένα τρόφιμο που μαζί με το ψωμί και το κρασί συνιστούν τη μεσογειακή τριάδα με τους μακραίωνους και πολλαπλούς συμβολισμούς της. Όσον αφορά την καθημερινή του συμβολική και μεταφυσική διάσταση, το λάδι χρησιμοποιείται ως το κατ'εξοχήν αποτελεσματικό μέσον του ξεματιάσματος.⁸⁷⁸ Το κακό μάτι είναι μια ήπια μορφή μαγείας. «Ματιάζω» σημαίνει εκπέμπω αρνητική ενέργεια με τα μάτια μου πάνω σ'αυτόν/ο που κοιτάζω επίμονα. Χαρακτηριστική είναι η έκφραση «τον έφαγε με τα μάτια». Ματιάζονται όχι μόνον οι άνθρωποι, αλλά και τα ζώα, τα λουλούδια και τα φαγητά, τα οποία δεν πρέπει να κοιτάζει και να θαύμαζε κανείς, όταν φτιάχνονται ή όταν ψήνονται. Αυτοί που έχουν τη φήμη ότι ματιάζουν θεωρείται ότι ζηλεύουν αυτόν/ο που κοιτάζουν, διότι οι ίδιοι δεν έχουν κάποια ιδιότητα ή κάτι αυτού που βλέπουν, π.χ πλούτο, ομορφιά, ευτυχία. Ωστόσο θα μπορούσε κάποιος να ματιάσει κάποιον που αγαπά ή τον θαυμάζει, άρα το κακό μάτι δεν εκκινεί απαραίτητα από αντιπαθητικά συναισθήματα ζήλειας ή φθόνου. Αυτοί που ματιάζουν έχουν μάτια ανοιχτού ή και σκούρου χρώματος,

⁸⁷⁶ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 311.

⁸⁷⁷ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 1834.

⁸⁷⁸ Για το ξεμάτιασμα στους Καραγκούνηδες βλ. Θ. Α. Νημάς, «Η επωφελής μαγεία στη δυτική Θεσσαλία. Η βασκανία», στο: *Θεσσαλικά Χρονικά*, τ. ΙΓ, 1980, σσ. 171-181. Βλ. Επίσης το ειδικό έργο: Χ. Βέικου, *Κακό μάτι. Η κοινωνική κατασκευή της οπτικής πραγματικότητας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998.

πάντως μεγάλα και έντονα. Συχνά δεν το γνωρίζουν και οι ίδιοι/ες ότι ματιάζουν γι' αυτό και πολλές φορές τους ζητείται να φτύσουν το άτομο που βλέπουν για να μην του προκαλέσουν αδιαθεσία. Όπως σε κάθε χωριό υπάρχουν οι ματιάστρες, υπάρχουν και οι ξεματιάστρες, αυτές που γνωρίζουν μαγικά λόγια για τη θεραπεία από το κακό μάτι, όπως και φυλαχτά.⁸⁷⁹ Αυτές σταυρώνουν με το χέρι τους το νερό που έχουν βάλει σε ένα πιάτο ή ένα ποτήρι, ψιθυρίζουν τα μαγικά τους λόγια και ρίχνουν στο νερό λίγες σταγόνες λάδι. Όταν το λάδι διαλύεται στο νερό, σημαίνει ότι το πρόσωπο είναι όντως ματιασμένο, ενώ, όταν επιπλέει, όχι. Το πείραμα επαναλαμβάνεται δύο ή τρεις φορές μέχρι το λάδι να σταθεί στην επιφάνεια του νερού, οπότε και φεύγει το κακό μάτι. Τέλος βρέχουν τον πάσχοντα με λίγο από τα νερό, του δίνουν να πει τρεις γουλιές και το υπόλοιπο το πετάνε στα λουλούδια. Καθ' όλη τη διάρκεια του ξεματιάσματος απαιτείται ησυχία και προσήλωση. Δεν πρέπει να μιλάς και να «θαυμάζεις» να παρατηρείς αν και κατά πόσον χάνεται το λάδι, διότι στην ουσία δεν πιάνει η θεραπεία, διότι ματιάζεις... το ξεμάτιασμα.

Αυτός ήταν ο πιο διαδεδομένος τρόπος ξεματιάσματος και λίγο-πολύ τον έπραττε κάθε γυναίκα. Σπανίως υπήρχε γυναίκα που δεν ξεμάτιαζε, έστω κι αν δεν γνώριζε τις κατάλληλες επωδές. Αρκούσε να πει μια απλή προσευχή και η πρακτική της είχε αποτέλεσμα. Τα πιο βαριά περιστατικά όμως τα αναλάμβαναν οι ξεμετιάστρες που γνώριζαν τις επωδές, τις οποίες όμως δεν εκμυστηρεύονταν στον καθένα, αλλά τις ανακοίνωναν με μυστικότητα στις κόρες τους ή σε άλλες έμπιστες γυναίκες από το σόι, διότι αν όλοι μάθαιναν τα μαγικά λόγια, τότε αυτά θα έχαναν τη δύναμή τους. Συνήθως αυτό γινόταν τη Μεγάλη Πέμπτη και όταν η γυναίκα που ήξερε επωδές είχε φτάσει σε πολύ προχωρημένη ηλικία.

Ας προσέξουμε ότι μέσον θεραπείας από το κακό μάτι είναι μια βασική τροφή, το λάδι, το οποίο, όταν κατά το ξεμάτιασμα χάνεται στο πιάτο με το νερό δηλώνει μάτιασμα, δηλαδή αρρώστια, ενώ, όταν στέκεται στο νερό, δηλώνει ξεμάτιασμα, δηλαδή θεραπεία. Η όλη πρακτική σημαίνει και τη στάση της κοινωνίας απέναντι στο λάδι, το οποίο ήταν μεν βασική τροφή, αλλά ήταν ταυτόχρονα και η πλέον πολύτιμη τροφή, γι' αυτό και το χρησιμοποιούσαν με μεγίστη οικονομία. Πράγματι οι γυναίκες έριχναν το λάδι σταγόνα σταγόνα στο φαί, κατά τρόπο που θύμιζε το ξεμάτιασμα, διότι η κοινωνία θεωρούσε την έλλειψη του φτώχεια και πείνα,

⁸⁷⁹ Πρβλ. Χ. Βέικου, «Τα λόγια δε φτάνουν. Θέλει και πράξη για να πιάσει ο τελετουργικός λόγος: Τελετουργικός λόγος και συμβολική μετατόπιση στο ξεμάτιασμα», στο: *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τ. 72, Ιούλιος- Αύγουστος- Σεπτέμβριος 1999, σσ. 14-21.

ενώ την επάρκειά του πλούτο και ευωχία. Το πιάτο της ξεματιάστρας λοιπόν σημαίνει τη στάση της κοινωνίας απέναντι στο λάδι, αλλά και η στάση αυτή χρησιμοποιείται για να δηλωθεί η αρρώστια και η θεραπεία. Άλλωστε ο άνθρωπος που «έχει φάει τα ψωμιά του» είναι αυτός που σύμφωνα με μια άλλη λαϊκή ρήση «του έχει σωθεί το λάδι». Ψωμί και λάδι συμβολίζουν τη ζωή.

Ένα άλλο είδος που ξεμάτιαζε ήταν το αλάτι. Διαμεσολαβητική τροφή, δεδομένου ότι δεν συμβάλλει στη θρέψη, αλλά στο καρύκευμα των φαγητών, στα οποία προσδίδει ιδιαίτερη νοστιμιά γεγονός που την καθιστά εξαιρετικά σημαντική, δεδομένου ότι «*άμα καμιά γυναίκα ξεχάσ' να βάλ' στο ψωμί αλάτι, τότε λέμε πως κάποιος θα πεθάν'.* Όταν κοσκινάει τ'αλεύρι είναι σα μνήμα λέμε, είναι γούρνα».⁸⁸⁰ Κατά το ξεμάτιασμα με αλάτι η γυναίκα ρίχνει λίγο αλάτι στο κεφάλι του παιδιού και κάνει το σημείο του σταυρού λέγοντας: «*Κιν'τσαν τρια καλά κουρίτσια (ή πιδιά) μι τρια καλά μαχαίρια, μι τρια καλά κουπιά κι παν στουν Αη-Νικόλα να κοψ'ν ακόλλις. Πιρνάει Παναγία μι τν Αγία Λιέν, μι τ'ν Αγία Ανάργια κι βρισκ'ν ..(λένε το όνομα του παιδιού) μαραμεν'.. τι σι μαραμεν, τι σι γαλ[ι]μεν' [;]Πέρασαν τρια καλά κουρίτσια μι τρία καλά μαχαίρια, μια τρία καλά κουπιά κι μ' είδαν κι μι βάσκαναν. Δε πας στ' (λένε το όνομα της γυναίκας) γιάτρισσα μι δυο-τρια σφυριά αλατ' να σκας του ματι ν' αμπ' δησ' να πααίν'στα β'να».*⁸⁸¹ Αν το παιδί είναι ματιασμένο χασμουριέται όπως κι αυτή που το σταύρωσε.

Η οξύτητα της γεύσης του αλατιού, η δυνατότητά του να συντηρεί τα τρόφιμα, ιδίως το κρέας, το καθιστούν ως καθαρτικό και αντιδαιμονικό. Η ιδιότητά του να υπάρχει χωρίς να φαίνεται, μαγικό. Ας θυμηθούμε εδώ το αλάτισμα των κλειδώσεων του χοίρου και το πάστωμα του κρέατος. Επίσης αλάτι έρριχναν «για να διαλυθεί ο ανεμοστρόβιλος, όπως επίσης τρεις τουφεκιές ή ένα μαυρομάν'κου μαχαίρ'»⁸⁸² είτε πάλι το ότι έριχναν αλάτι πίσω από την πλάτη τους, όταν τους χυνόταν κάτω, για να τυφλωθεί ο υπαίτιος δαίμονας.

Τέλος όσον αφορά τα φυλαχτά για το κακό μάτι περιέχουν είδη καθημερινής τροφής: σουσάμι, σιτάρι, σκόρδο, αλλά και αγιασμένο νερό και λάδι της εκκλησίας που χρησιμοποιούνται ακόμη και σήμερα ως αποτρεπτικά του κακού.⁸⁸³

⁸⁸⁰ ΚΕΕΛ, χφ. 278.

⁸⁸¹ ΚΕΕΛ, χφ. 041156.

⁸⁸² ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 311.

⁸⁸³ Επίσης αναφέρονται φυλαχτά με σπάνια και ακριβοπληρωμένα υλικά, όπως τρίχες από αρκούδα και νύχια από κροκόδειλο. ΚΕΕΛ, χφ. 041156.

Ένα άλλο είδος με ιδιαίτερη σημασία είναι το μέλι. Η γλυκαντική αυτή ουσία κυριαρχεί ως προσφορά στις βασικές στιγμές της ζωής. Λίγο μέλι έδιναν στα νεογέννητα για να δυναμώσουν και στις μοίρες που περίμεναν να μοιράνουν, να καθορίσουν δηλαδή την τύχη των παιδιών την τρίτη μέρα από τη γέννησή τους. Μέλι προσέφεραν στη νύφη για να τη μελώσουν και με μέλι έφτιαχναν παντός είδους γλυκά στις γιορτές και στα κόλλυβα. Την αντίστροφη λειτουργία του μέλιτος όμως δεν θα τη βρούμε στο ίδιο το μέλι, αλλά στο συνοδευτικό του κερί.⁸⁸⁴ Κουλούρες με κερί κρατάνε όλοι τη Μεγάλη Παρασκευή που τις έπλαθαν οι γυναίκες μόνες τους. Το κερί με το φως του, αναστάσιμο το Πάσχα, ευχетικό και ελπιδοφόρο στην εκκλησία είναι συνάμα και σύμβολο πένθους. Τα κεριά που είχαν για το νεκροταφείο ήταν συνδεδεμένα με το θάνατο και δεν τα έβαζαν μέσα στο σπίτι. Η εύπλαστη τέλος ύλη του κεριού ήταν επικίνδυνη, όταν οι μαϊστρες την έπλαθαν και έφτιαχναν ομοιώματα αυτών που ήθελαν να βλάψουν. Τα χειρότερα μάγια γίνονταν στο κερί, καθώς αναλογικά έλεγαν προς αυτόν που ήθελαν να βλάψουν: «να λιώσ'ς, όπως λιών' το κερί».

8. β. Ι. (δ). Προσφορά τροφής στους επισκέπτες

Η γυναίκα προσφέρει τροφή και στους επισκέπτες που έρχονται στο σπίτι της. Τα γλυκά, ιδίως του κουταλιού, τα οποία φυλάσσονται μακριά από τα παιδιά και κρύβονται σε ντουλάπια, ο καφές, και τα οينوπνευματώδη ποτά, κυρίως το κρασί, το ούζο και το τσίπουρο, προσφέρονται στους μουσαφίρηδες όχι μόνον στις γιορτές, αλλά και στις καθημερινές. Εάν η επίσκεψη διαρκούσε αρκετά, ήταν δηλαδή κάποιος φίλος ή συγγενής από άλλο χωριό, ακολουθούσε και προσφορά γεύματος. Η φιλοξενία ήταν επιβεβλημένη και πολλές φορές οι νοικοκυρές για χάρη των επισκεπτών, ακόμη κι αν δεν ήταν γιορτή, έφτιαχναν κάποιο καλό φαί, συνήθως κρέας, προτιμώντας να θυσιάσουν κάποια από τις λιγοστές και πολύτιμες κότες που είχαν, για να μην κατηγορηθούν ότι δεν περιποιήθηκαν τους επισκέπτες τους. Το ιδεατό άλλωστε πρότυπο της καλής νοικοκυράς είναι αυτή που προσφέρει απλόχερα φαγητό και που είναι βασίλισσα στην κουζίνα της. Εννοείται ότι οι επισκέπτες θα ανταπέδιδαν την προσφορά της τροφής με την πρώτη ευκαιρία.

⁸⁸⁴ Ωστόσο ας σημειώσουμε εδώ πόσο αμφίσημο είναι το μέλι στον Αμαζόνιο, όπου υπάρχει και ένα είδος μέλιτος που είναι τοξικό. C. Levi-Strauss, *Από το μέλι στις στάχτες, μυθολογικά II*, μετ. Μ. Λώμη, Αρσενίδης, Αθήνα 2002, σσ. 49-53. Βλ. επίσης C. Clement, *Γεύση από μέλι ή γλυκόζινος έρωτας*, μετ. Μ. Κουλεντιανού, Θυμάρι, Αθήνα 1992, σσ. 26-32.

Η τροφή επίσης προσφέρεται στη γειτονιά είτε ως μαγειρεμένη είτε ως πρώτη ύλη. Η προσφορά αυτή δημιουργούσε αγαστές σχέσεις και η γειτόνισσα που έπαιρνε την τροφή είτε γιατί της έλλειπε και τη δανειζόταν είτε γιατί της είχε προσφερθεί ως δώρο, φρόντιζε να ανταποδώσει, επιστρέφοντας γεμάτο με κάποιο δικό της τρόφιμο το πιάτο ή το σκεύος μέσα στο οποίο της είχαν προσφέρει τροφή. Πέρα βέβαια από τα τρόφιμα δανείζονταν και μαγειρικά σκεύη: κόσκινα, κουτάλες, χύτρες και ταψιά «ταξίδευαν» στη γειτονιά και πολλές φορές ήταν η αφορμή, για ανταλλαγή επισκέψεων μεταξύ των γυναικών στα γειτονικά σπίτια. Πάντα ωστόσο υπήρχε ο φόβος πρόκλησης μαγείας ή γρουσουζιάς με τα ανταλλάξιμα σκεύη και τρόφιμα, γι' αυτό και δεν δάνειζαν ποτέ το σούρουπο. *«δεν δάνειζαν ποτέ τη νύχτα φωτιά, ούτε προζύμι ούτε αυγό ούτε αλάτι, γιατί έλεγαν ότι διαλύεται το σπίτι».*

Παναγιώτα Π., (1902), Καρδίτσα.⁸⁸⁵

Μια ακόμη περίπτωση προσφοράς τροφής ήταν προς τους διακονιάρηδες/ισσες =ζητιάνοι/ες. Κυρίως ζητούσαν τροφή οι γύφτισσες, οι οποίες αποτελούσαν για τις νοικοκυρές των σπιτιών αντικείμενο οίκτου ή και χλευασμού ως ανοικοκύρευτες, βρώμικες και ανέστιες, αλλά και αντικείμενο φόβου ως πονηρές κλέφτρες και κυρίως ως μάγισσες. Οι γύφτισσες αποτελούσαν το κατ'εξοχήν «άλλο» καθώς μάλιστα έρχονταν κι «από αλλού», κατασκήνωναν δηλαδή έξω ή στα όρια των χωριών.⁸⁸⁶ Συνήθως οι Καραγκούνες έδιναν ελεημοσύνη στις γύφτισσες ή στις ζητιάνες όχι γιατί η γενναιοδωρία και η ελεημοσύνη ήταν υποχρεωτική, αλλά και γιατί φοβόνταν μήπως οι γύφτισσες τους κάνουν μάγια ή ακόμη κυρίως επειδή οι γύφτισσες έλυναν τα μάγια που τυχόν είχαν πάθει και προέβλεπαν το μέλλον. Συχνά μάλιστα οι γύφτισσες πρότειναν το αντίδωρό τους: «δος μου ψωμί, για να σου πω τη μοίρα σου/να λύσω τα μάγια σου».

Η γυναίκα τέλος θα μπορούσε να αποδειχθεί αφιλόξενη, όταν δεν προσέφερε φαγητό ή κέρασμα στους επισκέπτες και σκληρόκαρδη, όταν δεν έδινε ελεημοσύνη σε ζητιάνους και κατατρεγμένους.

⁸⁸⁵ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 316.

⁸⁸⁶ Για τις περιπλανήσεις των τσιγγάνων βλ. Α. Λυδάκη, *Μπαλαμέ και Ρομά. Οι Τσιγγάνοι των Άνω Λιοσίων*, Καστανιώτης, Αθήνα 1997, σσ. 67-78.

8. β. II. Προσφορά τροφής στο Θεό

Ενώ ο άνδρας προσφέρει στο Θεό, στην Παναγία και στους τοπικούς Αγίους τελετουργικά σφάγια, επιδίδεται δηλαδή σε θυσία κυρίως το Πάσχα, τα Χριστούγεννα, τον Δεκαπενταύγουστο ή στο Πανηγύρι, η γυναικεία προσφορά έχει να κάνει με τη λεγόμενη μεσογειακή τριάδα: λάδι, κρασί και ψωμί. Ο Braudel υπογραμμίζει τη σημασία αυτών των τροφών στη διατροφή των Μεσογειακών λαών: «Παντού συναντά κανείς την ίδια τριάδα, κόρη του κλίματος και της ιστορίας: το σιτάρι, την ελιά και το αμπέλι, δηλαδή τον ίδιο αγροτικό πολιτισμό, την ίδια νίκη των ανθρώπων πάνω στο φυσικό περιβάλλον».⁸⁸⁷

Ειδικά στους Καραγκούνηδες το λάδι ήταν το πλέον πολύτιμο είδος τροφής και γι' αυτό το χρησιμοποιούσαν με φειδώ. Στο φαγητό το έριχναν με τσιγκουνιά, διότι στην πεδινή Θεσσαλία δεν ευδοκιμούν ο ελιές, οπότε και το λάδι ήταν αποκλειστικά εμπορεύσιμο είδος. Εναλλακτικά στις πίτες και σε πολλά φαγητά χρησιμοποιούσαν χοιρινό λίπος, ενώ το λάδι το διαφύλατταν για τα όσπρια, για τις σαλάτες και για λαδερά φαγητά, όπου το έριχναν κυριολεκτικά στάλα-στάλα. Το λάδι είναι άμεσα συνδεδεμένο με τη θεϊκή λατρεία και πίστη.⁸⁸⁸ Κάθε νοικοκυρά έκαιγε ένα καντήλι στο εικονοστάσι του σπιτιού της ως προσφορά και ευγνωμοσύνη στο Θεό, την Παναγία ή και άλλους Αγίους. Επίσης κάθε οικογένεια προσέφερε ενίοτε στην εκκλησία λάδι για το άναμμα των καντηλιών.

Το ψωμί πάλι μια κατά βάση καθημερινή τροφή προσφέρεται στην εκκλησία ιεροποιημένο ως πρόσφορο ή λειτουργιά με τα σύμβολα του Χριστού σφραγισμένα πάνω του και επιστρέφει στο σπίτι ως ευλογημένο αντίδωρο. Ο όρος που χρησιμοποιούν για το αντίδωρο είναι *νιφο(υ)ρά*, -προφανώς από τη λέξη *συνεισφορά*. Οι γυναίκες, όταν επρόκειτο να ζυμώσουν πρόσφορο, έπρεπε να πλύνουν πολύ καλά όλα τα σκεύη που θα χρησιμοποιούσαν, να κοσκινίσουν το αλεύρι προσεκτικά με την ψιλή τη σίτα και να βάλουν χώρια το ψημένο πρόσφορο από το

⁸⁸⁷ F. Braudel, *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β*, τ.Α, μετ. Αι. Ασδραχά, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1991, σ. 289

⁸⁸⁸ Θ. Κουμαριανός, (Μητροπολίτης Θεσσαλιώτιδος και Φαναριοφανσάλων) «Ελαιον: η χρήση του στην ορθόδοξη εκκλησία», στο: *Η ελιά και το λάδι από την αρχαιότητα έως σήμερα*, Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου 1-2 Οκτ. 1999, ΚΕΕΛ, Αθήνα 2003, σσ. 115-120. Π. Υφαντής, «Η χρήση του ελαίου στην ορθόδοξη θεολογία, λατρεία και λαϊκή ευσέβεια», στο: *Η ελιά και το λάδι από την αρχαιότητα έως σήμερα*, Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου 1-2 Οκτ. 1999, ΚΕΕΛ, Αθήνα 2003, σσ. 121-138.

καθημερινό ψωμί.⁸⁸⁹ Επιπλέον, επιβάλλετο αποχή από σεξουαλικές σχέσεις για τρεις μέρες:

«Αυτά τα πρόσφορα που φτάνουν στο φούρνο, δεν είναι καθαρά. Ημείς έπρεπε να κρατήσουμε απ' τουν άντρα μας τρεις μέρες. Να τα πλύνουμε όλα -ταψί, τάβλα να είναι κατακάθαρα. Τα πρόσφορα δεν τα συγγρεύουμάσαν να τα βάλουμε στον ταψί»

Γεωργία Μ., (1938), Καρδιτσομάγουλα.⁸⁹⁰

Η προσφορά αυτή έχει το νόημα ότι δίνουμε στο Θεό αυτό που προσδοκούμε να μας χαρίσει, δηλαδή ψωμί. Το ψωμί/πρόσφορο είναι τόσο ιερό και ευλογημένο που δίνεται και σε όσους δεν μπορούν να πάνε στην εκκλησία, οι οποίοι επιτρέπεται να το καταναλώσουν μόνο αν στο μεταξύ δεν έχουν φάει ούτε πιεί τίποτε από το πρωί. Το αντίδωρο επιβάλλεται να είναι το πρώτο φαγώσιμο της ημέρας. Η εγκράτεια μέχρι το πέρας της λειτουργίας είναι απαραίτητη. Εννοείται βέβαια ότι ένα τέτοιο ιερό τρόφιμο θεωρείται αμαρτία να πεταχτεί. Ακόμη και όταν τα πρόσφορα περισσεύουν κυρίως σε περίοδο γιορτών ο ιερέας είναι υπεύθυνος στο να μοιράσει στο ποίμνιό του ή να τα καταναλώσει ο ίδιος στο σπίτι του. Σε μια μάλιστα περίπτωση που ένας ιερέας είχε ταΐσει τα περισευόμενα πρόσφορα στα πρόβατά του, αποδοκιμάστηκε από το ποίμνιό του και ιδίως από τις γυναίκες, όταν έγινε αντιληπτός. Με αντίδωρο Μεγαλοπεφτίσιο [της Μεγάλης Πέμπτης] έφτιαχναν φυλαχτά για το κακό μάτι: «Χώμα Μιγαλοπιφτίσιο, αντίδωρο Μιγαλοπιφτίσιο, θυμίαμα, βασιλικός, σκόρδο».

Ελένη Τ., (1892), Καρδιτσομάγουλα.⁸⁹¹

Το κρασί είναι το τρίτο είδος που είναι συνδεδεμένο με την ορθοδοξία. Μαζί με το ψωμί συνιστούν τη Θεία Κοινωνία, διότι συμβολίζουν το σώμα και το αίμα του Κυρίου. Για να κοινωνήσει κάποιος απαιτείται νηστεία και εξομολόγηση. Μόνο έτσι με ελαφρά την ψυχή και το σώμα καθαρό που δεν θα έχει δεχτεί αιματηρή τροφή την περίοδο της νηστείας, ο πιστός είναι έτοιμος να κοινωνήσει, να δεχθεί δηλαδή το σώμα και το αίμα του Κυρίου. Ο ιερέας, όταν προσφέρει τη Θεία Κοινωνία λέει: *«λάβετε, φάγετε, τούτο εστί το σώμα το υπέρ υμών κλώμενον εις άφεσιν αμαρτιών. Πίετε εξ αυτού πάντες τούτο εστί το αίμα μου το υπέρ υμών και πολλών εκχυνόμενον εις άφεσι αμαρτιών»*. Οι άνθρωποι επικοινωνούν με το Θεό και

⁸⁸⁹ Για την κατασκευή και τους συμβολισμούς που έχει το πρόσφορο στην ορθόδοξη πίστη βλ. Μιχαηλίδης π. Α., *Το πρόσφορο*, ΝΗΦΩ, Νότινγχαμ 2012.

⁸⁹⁰ Προσωπική καταγραφή.

⁸⁹¹ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 304.

ενισχύουν τους μεταξύ τους δεσμούς τρώγοντας και πίνοντας συμβολικά σώμα και αίμα Κυρίου ήτοι ψωμί και κρασί. Την ημέρα που κοινωνούσαν δεν έπρεπε να χάσουν αίμα από τυχόν τραύμα και οι γυναίκες να μην έχουν περίοδο, διότι έτσι θα έχαναν τη μετουσίωση του θεϊκού αίματος στα σώματά τους. Αλλά και στην Καινή Διαθήκη αναφέρεται: *«Αμήν, αμήν, λέγω υμιν, εάν μη φάγητε την σάρκα του υιού του ανθρώπου και πίνητε αυτού το αίμα, ουκ έχετε ζωήν εν εαυτοίς. Ο τρώγων μου την σάρκα και πίνων μου το αίμα έχει ζωήν αιώνιον, και εγώ αναστήσω αυτόν τη εσχάτη ημέρα. η γαρ σαρχ μου αληθώς εστί βρώσις και το αίμα μου αληθώς εστί πόσις. Ο τρώγων μου την σάρκα και πίνων μου το αίμα εν εμοί μένει, καγώ εν αυτώ»*.⁸⁹²

Στην εκκλησία επίσης οι γυναίκες αναλάμβαναν να «σηκώσουν το ύψωμα» προς τιμήν των εορταζόντων. Την ημέρα δηλαδή της ονομαστικής γιορτής κάποιου η σύζυγος, η μητέρα ή κάποιο θηλυκό μέλος της οικογένειας, πήγαινε στην εκκλησία ένα πιάτο με βρασμένο σιτάρι, πάνω στο οποίο ήταν τοποθετημένο ένα κομμάτι από πρόσφορο και ένα ποτήρι με κόκκινο κρασί. Αν γιόρταζε γυναίκα, μπορούσε και η ίδια να πάει ύψωμα στην εκκλησία για τον εαυτό της. Το ύψωμα αυτό ευλογείτο από τον ιερέα και επέστρεφε αγιασμένο στο σπίτι για να καταναλωθεί πρώτα ένα τμήμα του από τον/την εορτάζοντα/ουσα και έπειτα το υπόλοιπο από τα άλλα μέλη της οικογένειας. Μέσω αυτής της προσφορά ετιμάτο όχι μόνον αυτός/η που γιόρταζε, αλλά και ο Άγιος/α, του οποίου/ας το όνομα ετιμάτο. Η προσφορά των γυναικών στο Θεό ήταν αναίμακτη ή έστω συμβολικά αιματηρή και συνίστατο στη μεσογειακή τριάδα. Το λάδι, το κρασί και το σιτάρι που τους έθρεφαν τόσα χρόνια, ανταποδίδονταν στο Θεό που τους τα παρείχε. Σε μια άλλη περίπτωση στη γιορτή της Παναγίας προσφέρονται σπόροι της γης: *«Τη γιορτή τη λέμε Απουσπουρίτσα (=Πολυσπόρια). Βράζουμε καλαμπόκ' σιάρ' αρβύθια, φασούλια. Λίγα σπράκια απ'ούλα. Του βράζουμε από τ' νύχτα, για να ξημερώσν βρασμένα. Νυχτούλα τσ'Απουσπουρίτσας βάνουμε σ'ένα κακάβ' σπόρια κι παένουμε στου πουτάμ'. Στου δρόμου σκουρπάμι σπράκια. Όσα μέν' (=περισεύουν), τα ρίχνουμε στου πουτάμ' κι λέμι: 'όπους τρέχ' του νιρό, έτσ' να τρέχ'ν τα σπαρτά'. Υστρα γιμόνουμε του κακάβ' νιρό κι του φέρνουμε στου σπít' να πιούν κι οι άλλοι»*.

Αριστέα Π., (1914), Ρούσσο.⁸⁹³

Όσον αφορά τώρα την προσφορά τροφής στο Θεό η θεοσεβούμενη γυναίκα τον επικαλείται, όπως και τους Αγίους και την Παναγία, και προσφέρει λάδι

⁸⁹² Καινή Διαθήκη, Κατά Ιωάννην, στ' 53-56.

⁸⁹³ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 306.

κρασί και ψωμί στην εκκλησία, όπως προείπαμε. Η μάγισσα όμως επικαλείται το διάβολο και άλλα δαιμονικά όντα και πράττει πολλές φορές τα μάγια μέσα στην εκκλησία. Μαγειρεύει όχι το ευλογημένο πρόσφορο φροντίζοντας την καθαρότητα των σκευών και του σώματος, αλλά είναι μιαρή, αφού «κατεβάζει το φεγγάρι και το αρμέγει σαν αγελάδα κι όταν ζημέρωνε το φεγγάρι βέλαζε, κι αφού η μάγισσα έτρωγε ακαθαρσίες, τότε το φεγγάρι πάανε στη θέση του»⁸⁹⁴ Είτε πάλι στη γιορτή της Αποσπορίτισας οι γυναίκες έριχναν σπόρους ως προσφορά στην Παναγία, αλλά και κατά τρόπο συμμετρικό και αντίστροφο οι μάγισσες, όταν ήθελαν να αποπέμψουν τους δαίμονες που είχαν καλέσει για να κάνουν μάγια τους έρριχναν στραγάλια. Στον Παλαμά: «Την Πρωτομαγιά ξεγυμνώνι [μια μάγισσα] κι αρχίζει κι τρέχει σ'ούλο το χουριό, στα χουρτάρια, στα γιλάδια, στα λουλούδια, παίρν'λουλούδια κι διάφουρες ακαθαρσίες από ζώα κι φτιάχν' τα μάγια. Στην κάμαρα που μπαιν' να φτιάξ' τα μάγια, σηκώνουντι τα κираμίδια όρθια κι καλεί τ'ς διαόλοι. Κι όταν θέλ' να τ'ς διώξ' σηκώνιτι νύχτα κι παιρν'στραγάλια κι ριχν'στου δρόμο μέχρι του πουτάμ', κι όντας φτάσ'ν εκεί, ρίχν' κι εκεί πολλά κι τ'ς αφίν' κι φεύγ'. Εκείνοι προσπαθούν να μαζέψ'ν τα στραγάλια κι ξεχνιούντι εκεί. Εκείνη γυρίζει στο σπίτι κι βάζ' θυμίαμα».

Κωνσταντίνος Χ., (1937), Παλαμάς.⁸⁹⁵

Η μάγισσα, στην παραπάνω αφήγηση, μετά την πράξη της γίνεται ξορκίστρα. Στην Κρασιά τέλος είχαν ακούσει για τα δαιμονικά: «Δε θυμάσι τότε συμπεθέρα 'πο 'λιγε ου μακαριτ'ς ου Δημητράνας, [ότι] πλάϊαζι κι αυτά γραπώνουνταν στου φτιλιά απάν' τι 'θελες να 'ναι, σφοντύλια να 'ναι, έτσ'απ'αυτά τα μαγικά. Κι στα χωράφια ήβρισκναμι, που βρίσκονταν αυτά; Τότε ήταν απ'αυτά τα δαιμον'κά που λέει!».

Φεβρωνία Κ., (1916), Κρασιά./ Αμαλία Κ., (1920)⁸⁹⁶

8. β. ΙΙΙ. Διαβατήριες τελετουργίες της γέννησης και προσφορά τροφής

Η απόκτηση παιδιών και η διαιώνιση της ζωής ήταν ο στόχος κάθε γάμου: «Όταν μια γυναίκα δεν γιννάει, την αλυπούμασι. Την βλέπουμι ασυνόδηυτ' είνι μιγάλο κακό πιδάκι μ' να μην εχ'ς συνουδιά. Το παιδί σ' όσο κι να σι μαλλώσ' θα σ' αλυπθή για μάνα».

⁸⁹⁴ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 311 [και πολλές ακόμη αναφορές].

⁸⁹⁵ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 311.

⁸⁹⁶ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 3677.

Τα αρσενικά παιδιά προτιμώνται, διότι αυτά θα μείνουν στην οικογένεια και θα φροντίσουν τους γονείς τους. Τα κορίτσια, αντιθέτως, θα παντρευτούν και θα φύγουν. Η ευχή που έδιναν στο νεόνυμφο ζευγάρι ήταν: *«πέντε αγόρια και μια τσούπρα»*. Η ευχή αυτή λεγόταν αμέσως μετά τα στέφανα, όταν οι συγγενείς του ζεύγους περνούσαν από μπροστά τους, για να το χαιρετίσουν. Συνοδευόταν με την εξής συμβολική κίνηση: Στα λόγια: *«πέντε αγόρια»*, αυτός που τα έλεγε ένωνε τα χέρια του πάνω από το κεφάλι του ζεύγους ή ένωνε το κεφάλι του γαμπρού και της νύφης. Στη συνέχεια της φράσης: *«και μια τσούπρα»*, απελευθέρωνε τα χέρια του και τα άνοιγε διάπλατα. Ο συμβολισμός είναι εμφανής. Τα αγόρια κρατάνε ενωμένα την οικογένεια, ενώ το κορίτσι θα φύγει. Ο Καββαδίας θεωρεί ότι η συγκεκριμένη ευχή συνδυάζει τη μαγεία του λόγου με την κοινωνική αξιολόγηση των Καραγκούνηδων σχετικά με την απόκτηση αρσενικών απογόνων.⁸⁹⁸

Συνήθως μια γυναίκα έκανε τέσσερα ως πέντε παιδιά ή και περισσότερα. Η αντίληψή τους ήταν *«όσα δώσει ο Θεός»* και η έκτρωση θεωρείτο μεγάλη αμαρτία. Υπήρχε άλλωστε μεγάλη θνησιμότητα λόγω των αντίξοων συνθηκών διαβίωσης. Η ελονοσία και η μεσογειακή αναιμία μάστιζαν το Θεσσαλικό κάμπο, γι' αυτό και ήταν αμφίβολο, αν όλα τα παιδιά θα ζούσαν. Η παιδική θνησιμότητα αντιμετωπιζόταν στωικά με τη φράση: *«έχει μεράδι και ο Θεός»*. Όσες γυναίκες, ωστόσο, δεν ήθελαν πολλά παιδιά υπήρχε και στερφοβότανο, αλλά και αγοροβότανο, για την απόκτηση αρσενικών τέκνων.

Η απόκτηση παιδιών όμως ήταν το ζητούμενο κάθε οικογένειας και αν κάποια γυναίκα δεν έκανε παιδιά την κατηγορούσαν ως στέρφα (=στείρα) και επωμιζόταν αποκλειστικά αυτή την ευθύνη της ατεκνίας. Το κύριο μέλημα μιας γυναίκας που αργούσε να συλλάβει ήταν να απευθυνθεί στη μαμή του χωριού ή σε άλλους πρακτικούς και σπανιότατα σε γιατρό. Η μαμή γνώριζε τα βότανα που θα βοηθούσαν τη γυναίκα στην τεκνοποίηση. Η Θ. Μπούσδρα αναφέρει: *«Επιρναν!, έπιρναν! Πού ξέρω; Ποιος το γνωρίζει; Αυτού στα αμπέλια έβγιναν κάτι λουλούδια που ξέρω γω δεν τα χω δει ακού που λεν'»*.

⁸⁹⁷ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 306.

⁸⁹⁸ Γ. Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες*, Ιστορική και Λαογραφική εταιρεία των Θεσσαλών, Αθήνα 1980, σ. 113.

⁸⁹⁹ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 3490.

Έχουν διασωθεί όμως κάποιες πρακτικές που βοηθούσαν τη σύλληψη: Έτσι στο Ρούσσο: *«άμα πιρνούσι κιρός κι δε γιννούσι μια γυναίκα, τότε έβραζαν μακιδονήσ' (=μαϊντανός) κι έβανάμαν τη γυναίκα να καθήσει απάν' στον αχνό. Συμμαζεύουνταν η μήτρα τσ' τότε κι μπόραγι να κνήσει φουρτουμένη»*.

Βασιλική Κ., (1896), Ρούσσο.⁹⁰⁰

Στην Αγία Παρασκευή για τη στείρα γυναίκα ο πρακτικός *«έπιρνε ένα τσουκάλι και μια λαμπάδα αναμμεν' μέσα και το βαζε στην κοιλιά της γυναίκας κι του πατούσε τρεις φορές. Ύστρα έφτιαχνι μια απάλ' [=αλοιφή] με ασπράδ' από αυγό, σαπούν' κι μισό πουτήρ' τσίπρο κι μι μια πιρούλα τ'ανακάτιβι. Τραβούσι έπειτα μια δυό φορές την κοιλιά της γυναίκας σ'απάν' κι κουλούσι τ'ν απάλ' απάν'»*. Επίσης στο ίδιο χωριό για να κάνει μια γυναίκα αρσενικό παιδί: *«έσφαζι ένα σιρνικό κοτόπουλο κι έπιρني τα νταλαβέρια [=όρχεις] κι τα 'δίνε στη γυναίκα να τα φάει ωμά»*.

Χαρίκλεια Μ., (1909), Αγία Παρασκευή.⁹⁰¹

Επίσης στην Κρανιά αναφέρεται ένα βότανο ονόματι *ίσωπος*, που προκαλεί γονιμότητα, όπως και το φυτό *αριστολοχεία*, με το οποίο θα μπορούσε κάποια να κάνει έκτρωση. Παρά λοιπόν τη σημασία που είχε για την κοινωνία η γέννηση των παιδιών, υπήρχαν και βότανα αντισύλληψης υπήρχαν και έκτρωσης. Συχνά δε αυτή που τα γνώριζε ήταν η μαμή, η ίδια γυναίκα που φρόντιζε για τη γέννηση των παιδιών.

Η γυναίκα που έμενε έγκυος είχε φυσικά την αγωνία της καλής εξέλιξης της εγκυμοσύνης. Προστατεύονταν από την αποβολή με τον αιματίτη λίθο που απέτρεπε τις αιμορραγίες.⁹⁰² Η έγκυος δεν πάει σε κηδεία, δεν κρατάει κερί από μνημόσυνο γιατί θα λιγώνει το παιδί, δεν τρώει ψάρια και χέλια για να μη βγάξει σάλια το μωρό ούτε και λαγό για να μη λαγοκοιμάται, να μην έχει δηλαδή το παιδί ανοιχτά τα μάτια του στον ύπνο.⁹⁰³ Συνέχιζε ωστόσο τη σκληρή δουλειά και πολλές φορές γεννούσε στα χωράφια. Η πληροφοριοδότη Αγγελούση Αντιγόνη έλεγε στην Πλακιά Πολύξένη στα 1975: *«Έκανα ιφτά πιδιά, στου δρόμου τάκανα ούλα. Του Ματθέα θαλα [παρ' ολίγο να] τουν κάνου στου πουτάμι. Μοι φορτων στν γουμάρα τα ρούχα κι τ'μαζόνου μπρουστά στου κουσίδι [τρέξιμο], δυό φορές σταύρουσα τα πουδάρια μ' κι μαζώθκα σουρό να μη πέσ' στου δρόμου. Έρχουμι γουνατάου κι του*

⁹⁰⁰ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 306.

⁹⁰¹ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 675.

⁹⁰² Γ. Β. Καββαδίας, *Καραγκούνηδες*, ό.π., σ. 116.

⁹⁰³ Ζ. Τζιαμούρτας, *Λαογραφική πινακοθήκη των Καραγκούνηδων*, Έξαρχος, Καρδίτσα 2003, σσ. 161-162.

γεν'τσα κι έσκουζι κι κατέφκαν ύστιρα κι η παππούς [ο πεθερός της] κ ου Μήτσιους [ο άντρας της]. Τουν Θανάση κι αυτόν πάλι στου πουτάμι. 'Αχ! σκύλα σκύλα -μοι λέει η βαβά[η πεθερά της]- θα του γιννίσ' ούτ'ιδω'. Έπλυνα στου πουτάμι ούλη την ημέρα κατάματα στουν ήλιου, του καλουκάρι τα δυο απ τουν Αλουνάρη τουν έχου γιννιμένου. Τουν Θανάσ' τουν έχω τσ' πέντε του Μάρτη.»

Αντιγόνη Α., (1935), Κοσκινάς.⁹⁰⁴

Γεννούσαν όρθιες με μια κλίση του σώματος προς τα εμπρός. Τις παραστέκονταν άλλες γυναίκες με επικεφαλής τη μαμή, η οποία είχε την απόλυτη ευθύνη για τη γέννα. Η μαία συχνά απαγόρευε τη παρουσία γυναικών που δεν ήταν της οικογένειας, διότι «όσες γυναίκες τόσοι πόνοι».⁹⁰⁵

Μετά τη γέννα κρατούσαν τον ομφάλιο λώρο για φυλαχτό. Εξέταζαν το παιδί, για να δουν αν είναι αρτιμελές και υγιές. «Αν είχε τρίχες στην ουρίτσα, έλεγαν ότι θα ήταν γερό».

Παναγιώτα Π., (1902), Καρδίτσα.⁹⁰⁶

Κατόπιν προέχει η προφύλαξη του βρέφους και της μητέρας από τα κακά πνεύματα:

«Μετά τη γέννα βάζουν κάτω από το κρεβάτι της λεχώνας σκούπα. Στο μαξιλάρι του παιδιού βάζουν θυμίαμα, σκόρδο, ψωμί, αλάτι και το ψαλίδι που κόφτουν τον αφαλό».

Παρασκευή Κ., (1892), Παλαιοκκλήσι.⁹⁰⁷

Φυλαχτό είχε και η λεχώνα: «η λιχούσα έχει στη μέσ' μια κλειδωνιά κι ένα φυλαχτό από σκόρδου, ψωμί, κι εννιά σπυριά σαμ'».

Βασιλική Κ., (1896), Ρούσσο.⁹⁰⁸

Ακόμη: «τρεις μέρες μετά τη γέννηση του παιδιού βάζουν κάτω από το προσκέφαλο ένα μαυρομάνικο μαχαίρι, γιατί, όταν περάσει η τρίτη μέρα και νυχτώσει καλά έρχονται οι τρεις Μοίρες, για να μοιράνουν το παιδί. Το χαϊμαλί για το βρέφος έχει μέσα: «μία γουμαρόχαντρα, τρεις τρίχες από τραγίσιο μπάλωμα, μια σκελίδα σκόρδο, μια παλιουριά, τρία σπυριά σουσάμι, λίγη πέτσα καμμένο ψωμί, μάτι από караβίδα, τρία σπυριά στάρι, καρφί ή καρφίτσα, μπαρούτι και θυμίαμα».⁹⁰⁹ Το σίδερο με τη μορφή κλειδωνιάς και ψαλιδιού δηλώνει τη στερεότητα και την υγεία. Η ευχή

⁹⁰⁴ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 2304.

⁹⁰⁵ Γ.Β. Καββαδίας, ό.π., σ. 116.

⁹⁰⁶ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 316.

⁹⁰⁷ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 678.

⁹⁰⁸ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 306.

⁹⁰⁹ ΚΕΕΛ, χφ. 04660.

που έλεγαν ήταν «σιδερένιο» και οι επισκέπτες έριχναν ένα κέρμα, για να ασημώσουν το μωρό. Επιπλέον η κλειδωνιά κλειδώνει, περιχαράκωνει τη γυναίκα και το ψαλίδι, όπως και το μαχαίρι έχει και το νόημα να προστατέψει τη γυναίκα και το παιδί και «να κόψει τις κακιές γλώσσες και κάθε κακό», όπως άλλωστε το καρφί ή καρφίτσα καρφώνει το κακό. Αποτρεπτικό χαρακτήρα είχε και η σκούπα, η οποία απομάκρυνε κάθε ανεπιθύμητο άτομο και κυρίως τη γρουσουζιά του. Άλλωστε και σε άλλες περιπτώσεις τοποθετούσαν σκούπα πίσω από την πόρτα, όταν ήθελαν να διώξουν έναν ανεπιθύμητο επισκέπτη. Τον ίδιο ρόλο έχει το μπαρούτι, το οποίο σκοτώνει συμβολικά το κακό. Όσον αφορά τα εδώδιμα, το σκόρδο και το αλάτι είναι γνωστά αποτρεπτικά του κακού ματιού λόγω της έντονης οσμής και γεύσης το πρώτο και της οξύτητάς του το δεύτερο. Το ψωμί, το σουσάμι και γενικά οι σπόροι είναι σύμβολα υγείας και ευημερίας γονιμότητας. Όλα αυτά τα προφυλαχτικά μέτρα δηλώνουν την ανησυχία των ανθρώπων για τη λεχώνα και το βρέφος που είναι ιδιαίτερα επιρρεπή σε μάγια.

Την τρίτη μέρα έβαζαν γλυκά κοντά στη λεχώνα και το βρέφος, για να φάνε και να γλυκαθούν οι μοίρες, οι οποίες με τη μορφή τριών γυναικών, θα έρχονταν να μοιράνουν το παιδί να γράψουν δηλαδή το ριζικό του. Πρόκειται για πανάρχαιες φιγούρες που η λαϊκή παράδοση διέσωσε: η Κλωθώ, που έγνεθε το νήμα της ζωής, η Λάχεσις που έγραφε ότι επρόκειτο να του τύχει στη ζωή και η Άτροπος που με ένα ψαλίδι αποφάσιζε πότε θα έκοβε το νήμα, πόσο δηλαδή θα ζούσε το παιδί.⁹¹⁰

Επί σαράντα μέρες η γυναίκα δεχόταν επισκέψεις από συγγενικά και φιλικά πρόσωπα που της έφερναν γλυκά, κοτόπουλο, κουλούρα και ίσως ένα φορεματάκι για το παιδί. Η ίδια έτρωγε φασόλια, κουκιά και κρεμμύδια, για να κατεβάσει γάλα, μιας και θα θήλαζε το παιδί περίπου ενάμισι χρόνο. Η λεχώνα δε βγαίνει έξω τη νύχτα, όταν βασιλεύει ο ήλιος, όπως και δεν πρέπει να είναι έξω τα ρούχα του παιδιού. Θα μπορούσε να κοπεί το γάλα η φωνή της ή να πάθει και άλλα κακα: «*Η λεχώνα δε πρέπει να βγαίν' έξω γιατί τη βλέπουν τα βουνά κι ραϊζουν*»

Παρασκευή Κ., (1892), Παλαιοκκλήσι⁹¹¹

Επίσης δεν γίνονταν γλέντια και τραγούδια στο σπίτι. Η λεχώνα είναι τόσο καθαρή που τα βουνά ραϊζουν από την καθαρότητά της. «*Τ'ς λιχώνις τ'ς βάν' μαύρη τσίπα κι μαύρη τραχλιά 40 μέρες ούλου μαύρα. Δεν πρέπει να βγαίν' έξω μετά του*

⁹¹⁰ Πλάτων, *Πολιτεία*, 617 C-E.

⁹¹¹ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 678.

βασίλιμα τα ήλιου ούτε να βγαν' κι τα κουλόπανα όζω. Αμα ήθιλι να βγει όζου έπιρνι να βαλ' τη σκούπα στη σαρμανίτσα για να μην παέν' η καλότχια στου πιδί κι του βλάψ'. Τη λιχώνα δεν την άφηναν μαναχή τς για να μην την πλακώς η Μαρούσα. [...]για να μη βασκαίνιτι βάνει στην τσέπη τς ψουμί καμμένο (καίμε του δαίμονα λέν') μια κλειδουνιά, σκόρδο, αλάτι και μπαρούτι. Για να μη βασκαλίνιτι του κούτσκιου του βάνουμι χαϊμαλί έχει μέσα μπαρούτ' αλάτι σκόρδο θυμίαμα θειάφι και ριχλάρι (=κομμάτι από δίχτυ θαλάσσης) φτιάνουμι κι έναν μαύρου σταυρό στη σαρμανίτσα τ' μι καβράν'. Του βάνουμι κι ένα μαύρου μαντλάκι στου κιφάλι τ' για να μη του ζηλεύν οι καλότχιας. Βάνουμι στη φασκιά τ' μια μικρή κλειδουνίτσα (κλειδώνουμι το μικρό) κι τουν αρραβώνα τ'ς μάνα τ' 40 μέρες. Μετά του βασίλιμα τα ήλιου πίσω απ την πόρτα του σπιτιού έβαναν μια κирамδούλα μι φωτιά κι θυμίαμα να καπνίζ' κι παν' απ' αυτήν δρασκλούσαν, όσοι έρθουνταν απ'όζω. 40 μέρες η λιχώνα δεν κάνει να πιράσ' πουτάμ' κι να δει κηδεία ή γάμο ή ν' ακούσ' όργανα».

Βασιλική Κ., (1896), Ρούσσο.⁹¹²

«Αν η λιχώνα έχανι του γαλα τ'ς πήγαινε τρεις μέρες συνέχεια κάθε πρωί με μια συγγενή προτού φέξη σι ένα βαρύ (=δροσερό) μέρος κι έγλυφι τα χουρτάρια. Η συγγενη τ'ς την έλιγι 'τι μαζευ'ς αυτού;' Κι αυτή έλιγε: 'του γάλα μαζεύνου'. Μετά πήγαινε σε μια κοντινή βρύσ', έβριχι ένα παξιμάδ' το 'τρουγι λέγονοντας 'όπους τρεχ' του νιρό απ' τη βρύσ' έτσ' να τρεχ' κι του γαλα μ'!' Αν δεν της ερχόταν το γάλα, όταν γένναγε έπρεπε να φάει κρεμμύδ'. Αν το γάλα μιας γυναίκας βουσκίεται (=βόσκειται, το «βόσκουν», το πίνουν δηλ διάφορα ζωτικά), παίρνουν μικρές πετρούλες τσ' βράζ'ν μέσα σι νιρό και του δίν' στη γυναίκα να του πιει. Άλλη πάλι λιχώνα που έχανι του γάλα τ'ς πήγινε σε μια γειτόνισσα που ήξερε ότι έχασε του γάλα τ'ς. Την έριχνε στουν κόρφου τ'ς λίγου ψωμί, ένα κριμμυδ' και τρεις σταγόνες νιρό λέγοντας : 'όπως τρεχ' του νιρό έτσ' να τρεχ' κι του γαλα'. Στις εννιά μέρες πήγινι στην πιο κοντινή βρύσ' έρριχνε νιρό στουν κόρφου τ'ς κι έλεγι πάλι τα ίδια λόγια».

Παναγιώτα Π., (1902), Καρδίτσα.⁹¹³

Το βρέφος είναι πολύ ευαίσθητο και επιρρεπές στο κακό μάτι. Τρέφεται με γάλα και του δίνουν δυναμωτικό χυμό από ρόδι και λίγο χαμομήλι. Όσον αφορά το μάτι στο Ρούσσο έλεγαν το εξής ξόρκι:

«Αν είνι βασκαμένου να ζιβασκαθί
στα ζύλα τα καημένα

⁹¹² ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 306.

⁹¹³ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 316.

στις πέτρες στα λιθάρια
δώστο γειά, δώστο ύπνου
ύπνου κι υγεία».

Αν το παιδί είχε αστέρα (= ασθένεια με κοιλόπονο που προκαλούσε αυπνία και κλάμα των μικρών), τότε φέρνουν σε μένα ένα κηρί κι μια κόλλα χαρτί. Τη νύχτα βγαίνω όξου, ανάβου του κηρί κι φτιάχνω το σημείο του σταυρού στην κόλλα κι γράφω:

‘Αστέρα μιλανη, μιλανωμένη
αίμα τρώγεις, γάλα πίνεις
μέσα εις το αίμα κυλιώσαι
αυτού, όπου βούλεσαι
να πας εις τα άγρια όρη
εις τα άκαρπα ζύλα
εκεί, όπου δεν λαλεί
ούτε πουλί ούτε πετεινός.

Σ’ εξορκίζω από τον δούλον (ή την δούλην) του θεού
μπέμπη ή μπέμπα.

Στώμεν καλώς, στώμεν
μετά φόβου Θεού.

Αμήν-αμήν-αμήν.

Το διαβάζω αυτό άλλες δυό βραδιές έξου μι αστέρια όπουσδήποτε. Μετά του δίνω το χαρτάκ’ στη μάνα του μωρού. Αυτή το βάζει στο μικρό τρεις μέρες. Ύστρα το καίει και ποτίζει το μικρό με τη στάχτη. Την ίδια αρρώστια παθαίν’ και οι λεχώνες».

Βασιλική Κ., (1896), Ρούσσο.⁹¹⁴

Είτε πάλι όταν το παιδί έχει σπασμούς: «όταν έχ’ του μικρό ασπασμοί (σπασμούς) έρχονται κι μι φωνάζουν. Ιγώ παίρνω ένα κουτάκ’ (=μικρό κοτόπουλο) μαύρου κι ένα φτύλ’ κι μιτράου του μπόι από του μικρό. Αυτό του φτυλ’ του τλιου (=τυλίγω) γύρω απ τα φτιρούγια τ’ς κότας κι κάνου 40 κόμπια. Ύστρα του κουτάκ’ αυτό του βάνω κατ’ απ’ του κουρμάκ’ τ’πιδιού που σπαράζ’ απ τ’ς ασπασμοί κι λέου: ‘ιγώ σι δίνω ψυχούλα, άφ’ση αυτήν να τιμωρήσει τούτην, Παναγιά μου κι Χριστέ μου’. Απαν’ τ’ς σαρανταοχτώ ώρες του παίρνω του κουτάκ’ κι του παένου σι ζένου σύνουρου κι του παραχώνου κι λέου: ‘όταν θα ρθω να σι ζιπαραχώσου, τότε να ρθει αρρώστια στου πιδάκι». Επίσης: «Όταν έχν’ τα μικρά κάφτρα (=άφθες) : η μάνα του

⁹¹⁴ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 306. Στο χειρόγραφο υπάρχει από την καταγραφέα Πέτσα Μαρία το σχέδιο του «αστεριού». Πρόκειται για μια σπείρα με ακτίνες.

πιδιού κλέφτει από τρεις προυτουστέφανις τρία ξ'λάκια μισουκαμμενα. Τα κλέφτ' αφού τρια καζαναριά κι τα παέν' στην πρακτικιά. Σι μένα τα φερν' ιδώ στον χουριό. Ιγώ παίρνουν ένα ποτήρι νιρό κι τα ξ'λάκια αυτά κι βγαίνουν όζω τη νύχτα, πόχει λίγα αστέρια. Τ'ανάφου τα ξ'λάκια αυτά. Μι του ένα του ξ'λάκι σταυρώνου ένα αστέρ' κι ύστρα του μικρό κι ύστρα του κατασβάου του ξύλου μέσα στου νιρό κι λέου: 'όπους θα σβήσ' του καρβουνακι μες στου νιράκι, έτσι να σβήσει κι η πόνους απ' του πιδάκ'. Υστρα παίρνουν τ'άλλου του ξ'λάκι κι σταυρώνου άλλου αστέρι κι ύσταρα του τρίτου του ξ'λάκι. Του νιρό απ' του πουτήρ του δίνουμι στου πιδί να του πει τρεις βραδυές στη συνέχεια κι του πιρνάει».

Βασιλική Κ., (1894), Ρούσσο.⁹¹⁵

Αν ένα βρέφος είναι άρρωστο και κινδυνεύει να πεθάνει βαφτίζεται στον αέρα. Το σταυρώνουν τρεις φορές και το υψώνουν προς τον ουρανό λέγοντας βαφτίζεται ο δούλος του Θεού...(τάδε). Αν επιζήσει, συνήθως αυτό το όνομα παίρνει και στην καθημερινή του βάφτιση, όπου ακολουθείται όλο το γνωστό στην ορθόδοξη εκκλησία τελετουργικό με την εμβάπτιση του παιδιού σε νερό της κολυμπήθρας και το λάδωμά του. Το λάδι με το οποίο ο παπάς περιχύνει το παιδί επικυρώνει το όνομα του παιδιού και εντάσσεται στη χριστιανική κοινωνία. Το άφθονο μάλιστα λάδι, με το οποίο αλείφεται το βρέφος συνεπάγεται και την καλή μετέπειτα πορεία του. Όποιος δεν έχει λαδωθεί επαρκώς, είναι ζωηρός, παλαβός ή αλαφροϊσκιωτους.

Η λεχώνα μέχρι να σαραντίσει και το παιδί μέχρι να βαπτισθεί, όχι μόνον διατρέχουν κίνδυνο, αλλά θέτουν και τους άλλους σε κίνδυνο λόγω της αμφίσημης κατάστασής τους. Στην Πελοπόννησο το αβάπτιστο παιδί λεγόταν *δρακούλης*.⁹¹⁶ Κι αν το μητρικό γάλα είναι πηγή ζωής και η έγνοια της γυναίκας είναι μην το χάσει, δεν υπάρχει χειρότερο φίλτρο από το μανόγαλα: «*Τα ανύπαντρα κουρίτσια, για να καν' ένα παιδί να τα ερωτευτεί, του δίν' μανόγαλου. Του μανόγαλου είναι γάλα από μάνα κι κόρ' που γέν'σαν μαζί τουν ίδιου κιρό. Σ' αυτό ρίχν' αλεύρ' κι του ξηραίν', του καν' σκόν'.* Κι άμα καμμιά φορά προυσφέρν' νιρό, ρίχν στου πουτήρ' λίγο τέτοια σκόν' κι λέν: 'Σι δίνου μανόγαλου, θέλου ν' μ'αγαπάς. Όπους τρεμ' του ψάρ στου γυαλό, έτς' να τρέμς κι συ άμα μι βλέπ'ς!'».

Ελένη Τ. (1892), Καρδιτσομάγουλα.⁹¹⁷

⁹¹⁵ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 306.

⁹¹⁶ Για το θέμα αυτό και για έναν συσχετισμό του ατομικού με τον συλλογικό αβάπτιστο χρόνο στα πλαίσια του Δωδεκάμερου βλ. Β. Αποστολόπουλος, *Από το λαϊκό εορτολόγιο. Η περίοδος του Δωδεκάμερου*, Α.Π.Θ., πανεπιστημιακές σημειώσεις, Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 33-85.

⁹¹⁷ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 304.

«Αν ήθελε καποιος να φέρει κοντά του ένα πρόσωπο που αγαπούσε έριχνε μέσα σε γλυκό ή φαγητό και καλύτερα σε ψάρ' λίγο μανόγαλου. Αυτό γίνονταν όταν μάνα και κόρη παντρισμένη βύζαιναν, είχαν δηλαδή και οι δύο μικρό παιδί. Έβγαζαν η μια κι η άλλη από λίγου γάλα τα ανακάτευαν, μιτά το πήγαιναν λίγες μέρες στην εκκλησία. Από εκεί έπρεπε να του πιράσουν από θάλασσα κι στρατό και μιτά να το χρησιμοποιήσουν. Όταν το 'ριχναν έλεγαν:

Μανόγαλου τρελό

μανόγαλου ζουρλό.

Δεν είμαι τρελό

δεν είμαι ζουρλό.

Για την αγάπη

για την εκτίμηση

για το στεφάνι

τρελαίνομαι, ζουρλαίνομαι.

Όπως τρέμει το ψάρι στο γιαλό,

έτσι να τρέμει κι ο (τάδε) για μένα».

Παναγιώτα Π., (1902), Καρδίτσα.⁹¹⁸

Όσον αφορά τα μαλλιά του μωρού, τον αφαλό του ή τον πλακούντα, αυτά τα στοιχεία του σώματος μπορούν να θέσουν το βρέφος σε κίνδυνο, αν τα πάρει κάποιος και του κάνει μάγια, αλλά συνάμα τα ίδια λειτουργούν ως φυλαχτά και αποτρεπτικά από το κακό μάτι ή και συστατικά μαγείας σε άλλες περιπτώσεις. Ακόμη και σήμερα πολλές γυναίκες κρατούν την πρώτη μπούκλα από τα μαλλιά των παιδιών, τα πρώτα κομμένα νύχια ή τον αφαλό τους, για γούρι και για φυλαχτό.

8. β. IV. Διαβατήριες τελετουργίες του γάμου και προσφορά τροφής

Στην παραδοσιακή κοινωνία ο γάμος ήταν η βασικότερη στιγμή στη ζωή ενός ανθρώπου. Οι ανύμφευτοι και οι ανύπανδρες τύγγαναν της περιφρόνησης της κοινωνίας, μιας και ο προορισμός του ανθρώπου ήταν να παντρευτεί και να δημιουργήσει οικογένεια.

Ο γάμος γινόταν με προξενιό. Συνήθως ο πατέρας του υποψήφιου γαμπρού έστελνε προξενητή στο σπίτι της κοπέλας που ήθελε για νύφη και τη

⁹¹⁸ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 316.

ζητούσε από τον πατέρα της. Αν ο πατέρας της νύφης συμφωνούσε, όριζαν μια ημερομηνία, όπου «άλλαζαν δαχτυλίδια», γινόταν δηλαδή ο αρραβώνας. Φυσικά προηγείτο συμφωνία για το (α)γαρλίκι ή την προίκα, για τα οποία έγινε λόγος στο έβδομο κεφάλαιο. Τα στέφανα ορίζονταν μέρα Κυριακή και ο γάμος διαρκούσε ολόκληρη την προηγούμενη εβδομάδα. Καλεσμένο ήταν όλο το χωριό. Οι προετοιμασίες αρχίζουν από τη Δευτέρα, όπου τα κορίτσια του χωριού πλένουν τα προικιά της νύφης, τα υφαντά δηλαδή, τα ρούχα, και τα κεντήματα που αυτή θα πάρει στο νέο της σπίτι. Όλα αυτά στοιβάζονται την επόμενη μέρα σε γοίκο στο σπίτι της νύφης και άλλα, συνήθως τα πιο ωραία και περίτεχνα, μέχρι την Παρασκευή που συνήθως γινόταν η επίδειξη της προίκας, κρεμιούνται στους τοίχους του «καλού» δωματίου του σπιτιού. Η πρακτική αυτή επιβίωνε μέχρι τα τελευταία χρόνια, όπου στα καλέσματα που δίνονταν αναγραφόταν και η συγκεκριμένη μέρα, όπου θα γινόταν η επίδειξη προίκας. Οι καλεσμένοι που επισκέπτονταν τη νύφη, για να δώσουν τα δώρα τους θαύμαζαν τα προικιά της και κατ'επέκταση και την ίδια που θα ήταν άξια και χρυσοχέρα νύφη.

Τα καλέσματα από τη Δευτέρα ή και μέχρι την Τετάρτη γίνονταν προφορικά. Γράφει ο Καββαδίας: «Ένας απεσταλμένος από την κάθε οικογένεια κάνει το γύρο των σπιτιών του χωριού και παρουσιάζει στις οικογένειες που έχει να καλέσει μια ειδική πλήλινη στάμνα με κρασί που έχει δύο λαιμούς, έναν κάθετα και έναν πλάγια. Ο λαιμός που είναι κάθετα είναι τριγυρισμένος με τρία μήλα κόκκινα και ένα κομμάτι άσπρο βαμβάκι. Ο καλεσμένος πρέπει να πει τρεις γουλιές από τον πλάγιο λαιμό και να ευχηθεί 'καλά στέφανα'». ⁹¹⁹ Οι κανάτες αυτές λέγονταν *σβάνες*. Φυσικά το κρασί είναι πηγή ζωής και το μήλο σύμβολο ερωτικό και γονιμότητας, όπως άλλωστε όλοι οι καρποί. Το βαμβάκι σημαίνει τη μακροζωία καθώς το άσπρο του χρώμα παραπέμπει στα άσπρα μαλλιά, στα βαθιά γηρατειά δηλαδή που εύχονταν να φτάσει το ζευγάρι.

Από την Τετάρτη οι φίλες της νύφης αναπιάνουν προζύμι στο σπίτι της για να κάνουν τα ψωμιά του γάμου και μια κουλούρα για τη νύφη. Αυτά τα ψωμιά γίνονταν φυσικά με καλό αλεύρι κοσκινισμένο με την ψιλή σίτα. Το αλεύρι έβαζαν να κοσκινίσουν ένα αγόρι και ένα κορίτσι πρωτότοκα, των οποίων και οι δύο γονείς βρίσκονταν στη ζωή. Στο Βλοχό, μάς πληροφορεί ο Ζ. Τζιαμούρτας, «οι παρευρισκόμενοι έριχναν νομίσματα, ο δε πατέρας του γαμπρού έριχνε το δαχτυλίδι

⁹¹⁹ Γ.Β. Καββαδίας, ό.π., σσ. 106-108.

μέσα στο προζύμι. Μετά ένα κομμάτι από το προζύμι, ένα σίδερο και λίγο νερό σε μια κανάτα τα περνούσαν μέσα από το κάμσο της νύφης. Το σίδερο για να ναι δυνατή και ανεπηρέαστη από τα κακά πνεύματα, το νερό για να τρέχουν τα αγαθά στο σπίτι και το ζυμάρι για να' ναι καρπερό το ζευγάρι».⁹²⁰ Στο Ξυνονέρι την κουλούρα την έφτιαχναν την Πέμπτη και όταν ζύμωναν τραγουδούσαν:

«Εμείς φτιάχνουμε κλούρα

κι η νύφη μας γουνιέτι (=αγωνίζεται)

στης πεθεράς το κάμσου.

Όσα πλουμπιά κι γράμματα (=κεντίδια της κουλούρας)

της νύφης μας καλύτερα».

Καλούσαν και του γαμπρό κι ένας του έρριχνε αλεύρ' στο καφάλι για ν'ασπρίσ' σαν τουν Έλυμπου».

Γεώργιος Μπ. (1919), Ξυνονέρι.⁹²¹

Την Πέμπτη επίσης οι φίλες της νύφης τη λούζουν και τη χτενίζουν και της βάφουν τα μαλλιά, τα νύχια, τις παλάμες και τις κλειδώσεις των χεριών με *ακνά*, (=σκόνη από βρασμένους καρπούς δρυός).⁹²² Το κόκκινο χρώμα αυξάνει το σφρίγγος της νύφης και την προστατεύει από τις κακές επιρροές. Όσον αφορά το βάνιμο των κλειδώσεων, ο Καββαδίας το συσχετίζει με τη θυσία του χοίρου, όπου ο σφαγέας έκανε μια τομή στις κλειδώσεις από το μέσα μέρος, τις αλάτιζε και τις ξαναέκλεινε. οι αρθρώσεις τμήματα με απόκρυφη σημασία, υποχρεώνουν μέσω των οπών τις μαγικές δυνάμεις να βγουν μαζί με το αίμα. Το αλάτι που έβαζαν στις αρθρώσεις του χοίρου ήταν ένα μέσον αντιδαιμονικό και καθαρτήριο, λόγω των συντηρητικών του ιδιοτήτων που ενεργούν ανάλογα κατά τρόπο θεραπευτικό των μολύνσεων.⁹²³ Ας προσέξουμε επιπλέον ότι με αίμα χοίρου έβαφαν τα μάγουλα των παιδιών, σύμβολο υγείας και ζωτικότητας, αλλά και προστασίας από τα κακά πνεύματά. Η κόκκινη *ακνά* της νύφης στις κλειδώσεις- οπές του σώματος της, συμβολίζει επιπλέον τη νέα «οπή» που θα δημιουργηθεί στο σώμα της. Με το χάσιμο της παρθενιάς της η νύφη θα περάσει στην ενεργό σεξουαλική ζωή και το κόκκινο χρώμα της ακνάς συμβολίζει το αίμα που θα λερώσει το σεντόνι της κατά την πρώτη συνουσία. Η *ακνά* προετοιμάζει την κοπέλα για τη στιγμή αυτή.

⁹²⁰ Ζ. Τζιαμούρτας, *Λαογραφική Πινakoθήκη των Καραγκούνηδων*, Έξαρχος, Καρδίτσα 2003, σ. 177.

⁹²¹ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 303.

⁹²² Ζ. Τζιαμούρτας, ό.π., σ. 179.

⁹²³ Γ.Β. Καββαδίας, ό.π., σ. 44 και σσ. 106-108.

Την Κυριακή πριν από τα στέφανα ακολουθεί το στόλισμα του γαμπρού και της νύφης. Όσον αφορά τον γαμπρό κεντρικό σημείο στην περιποίησή του είναι το ξύρισμα. Ο γαμπρός καθισμένος στη σάλα του σπιτιού ή στην αυλή πατάει πάνω σε πυροστιά και κρατάει στα γόνατά του ένα ταψί που έχει μέσα ένα ποτήρι κρασί, νερό και βασιλικό. Στα χείλη του, όσο τον ξύριζε ο κουρέας, έσφιγγε ένα νόμισμα. Στη διάρκεια του ξυρίσματος οι συγγενείς και οι φίλοι έριχναν νομίσματα μέσα στο ταψί. Η σιδερένια πυροστιά προστατεύει το γαμπρό από τα κακά πνεύματα και συνεκδοχικά δηλώνει την ευχή για σιδερένια υγεία. Το ίδιο δηλώνουν και τα νομίσματα, με τα οποία ασημώνουν το γαμπρό, μια πρακτική που είδαμε και στη γέννηση. Το κρασί, όπως πάντα, κυριαρχεί σε κάθε τελετουργία ως σύμβολο ζωής και το νερό με το βασιλικό, με τα οποία βρέχουν το γαμπρό, παραπέμπει στα τελετουργικά ευλογίας της ορθόδοξης εκκλησίας.

Πέρα από το κρασί και τον βασιλικό, ο Καββαδίας αναφέρει ότι έβαζαν μέσα στο ταψί επιπλέον ένα ξυράφι, ένα σαπούνι και ένα χτένι: «Όταν το ξύρισμα τελειώσει, οι κουμπάροι σπάζουν το ξυράφι και το χτένι και ρίχνουν τα κομμάτια στη στέγη. [...] Αν σπάζουν το ξυράφι και το χτένι είναι για να μην τα πάρει κανείς και τα χρησιμοποιήσει για να κάνει μάγια στο γαμπρό. Τα κομμάτια τα ρίχνουν στη στέγη για να αντιμετωπίσουν την περίπτωση που είναι ήδη μαγεμένα. Ο ήλιος, στον οποίο θα βρεθούν εκτεθειμένα, σαν πηγή ζωής και δύναμης που βρίσκεται σε σχέση με τις χθόνιες δυνάμεις του Άδη θα εξουδετερώσει ‘τα βάσκανα’».⁹²⁴ Στη συνέχεια οι βλάμηδες ντύνουν το γαμπρό. Ο κουμπάρος του βάζει δυο κορδόνια σταυρωτά στο στήθος, ένα κόκκινο και ένα άσπρο, τα οποία έχουν προστατευτικό χαρακτήρα, όπως άλλωστε το ζωνάρι του και τα διάφορα χαϊμαλιά που του βάζουν, για να αποτραπεί το κακό μάτι και τα μάγια. Ο φόβος είναι μήπως δέσουν με μάγια τον γαμπρό και του προκαλέσουν «αμπόδεμα», δηλαδή σεξουαλική ανικανότητα. Η λέξη αμπόδεμα σημαίνει εμπόδιο, αλλά και δέσιμο. Το ρήμα «αμποδάω» στην τοπική διάλεκτο συνήθως το χρησιμοποιούσαν στην μέση/παθητική φωνή: «αμποδιέμαι» σημαίνει εμποδίζομαι και δένομαι. Άλλωστε το δέσιμο ενός κόμπου και η προσπάθεια λύσης του, συνιστά εμπόδιο. Ο Καββαδίας συσχετίζει το «αμπόδεμα» με τη «μαγεία του κόμπου», όπου οι κόμποι που κάνουν στο γαμπρό είναι φοβερά μάγια.⁹²⁵ Πράγματι τα νήματα και τα σχοινιά, όταν κομποδιάζονται εναντίον κάποιου, τον βλάπτουν, διότι του προκαλούν μάγια. Επίσης πέρα από τον κόμπο, μάγια προκαλεί ένα σχοινί ή

⁹²⁴ Γ.Β. Καββαδίας, ό.π., σ. 109.

⁹²⁵ Καββαδίας, ό.π., σσ. 110-111. και σ. 120.

νήμα που τυλίγεται, ώστε αναλογικά να τυλίξει-εγκλωβίσει έναν άνθρωπο. Χαρακτηριστική είναι η έκφραση για κάποιον που έχει υποστεί μάγια ότι «*μαζεύκ'ι σουρώ κι τλυγκ'ι κ'βαρ*» (= *τυλίχτηκε κουβάρι*)».

Αντίστοιχο είναι το στόλισμα της νύφης. Τα ρούχα της θυμιατίζονται και οι φίλες της την λούζουν. Από το *κάμσο* της περνούσαν τρεις φορές ένα ψαλίδι, για να είναι σιδερένια. Οι νυφιάτικες караγκούνικες φορεσιές με τα σύμβολα που έχουν κεντημένα πάνω τους λειτουργούν προστατευτικά: τα φεγγάρια και το κλήμα είναι σύμβολα γονιμότητας. Ο *μάρτης*, μια άσπρη και μια κόκκινη κλωστή στριμμένες, πάνω στο γιλέκο της, αποτελεί φυλαχτό. Τα ίδια χρώματα έχει και ο γαμπρός και επίσης την ίδια κλωστή φορούσαν το *μάρτη*, για να μην καούν από τον ήλιο, την οποία και έβαζαν στο αρνί. Η νυφική της ποδιά της έχει το δέντρο της ζωής, σύμβολο αφθονίας, ευημερίας και φυσικά γονιμότητας.⁹²⁶

Την Κυριακή το μεσημέρι ο γαμπρός και οι συγγενείς του με όργανα και το φλάμπουρο, σύμβολο πίστης, προστασίας και γονιμότητας⁹²⁷ κατευθύνονται στο σπίτι της νύφης. Ένα μικρό παιδί έπαιρνε μια *σβάνα* (πήλινο κανάτι) με κρασί από το σπίτι της νύφης και την έσπαζε μπροστά στα πόδια του γαμπρού, όταν αυτός πλησίαζε στην αυλή της. Οι παριστάμενοι του έριχναν ρύζι, σύμβολο γονιμότητας και ευημερίας, όπως όλοι οι σπόροι και οι καρποί, αλλά και για να «ριζώσει» το ζευγάρι, σύμφωνα με την ευχή των παρισταμένων στο γάμο. Η παρετυμολογία, ως γνωστό, είναι συνήθης στις παραδοσιακές κοινωνίες. Η μητέρα της νύφης προσέφερε γλυκό και κουλούρα στο γαμπρό, ο οποίος την έκοβε σε μικρά κομμάτια για να μοιραστεί στους παρισταμένους. Η νύφη τότε θα έβγαине οριστικά από το σπίτι της. Η μητέρα της έδινε να πει λίγο κρασί από ένα πήλινο πιατάκι, το οποίο έπειτα η νύφη έσπαγε με το πόδι της. Η θραύση αυτή δηλώνει την οριστική της αποχώρηση από το σπίτι. Δεν θα ξαναφάει εκεί, γιατί πλέον δεν ανήκει εκεί. Η συγκίνηση ήταν διάχυτη για την κοπέλα που θα έφευγε από το σπίτι της και ουσιαστικά επικρατούσε μια πένθιμη διάθεση και σε πολλές περιπτώσεις τα τραγούδια λίγο απείχαν από τα μοιρολόγια.⁹²⁸

⁹²⁶ Ειδικά για την ποδιά βλ. Ε. Ρωμαίου-Καρασταμάτη, *Η ποδιά της Καραγκούνας*, διδακτορική διατριβή, εκδόση Πελοποννησικό Λαογραφικό Ίδρυμα, Αθήνα 1980.

⁹²⁷ Για τη σημασία που έχει το φλάμπουρο στο γάμο βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σ. 172.

⁹²⁸ Ν. Καραφύλλης, *Το Μοσχολούρι διηγείται τη δόξα του*, Άρνη, Καρδίτσα 2005, σσ. 317-318. Ο στίχος του Δημοτικού Τραγουδιού έχει την ευελιξία να παραλλάσσει και προσαρμόζεται κατά περιστάσιν στη χαρά ή στη λύπη. Ωστόσο ο γάμος ενέχει και λύπη, όπως άλλωστε και η ξενιτειά, δεδομένου ότι ένα μέλος της οικογένειας φεύγει από το σπίτι. Έτσι, όπως λέει ο λαός, «*γάμος άκλαυτος και λείψανο αγέλαστο δε γίνεται*». Για το γέλιο και το κλάμα στο λαϊκό πολιτισμό βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Θέματα λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, σσ. 149-164.

Ας αναλογισθούμε ότι αντίστοιχα σπάζεται το πιάτο του νεκρού, μόλις βγαίνει από το σπίτι, όχι μόνον για να μη βρει να φάει άλλο ο Χάρος, αλλά και επειδή και ο νεκρός πηγαίνοντας στον άλλο κόσμο, αποχωρίζεται οριστικά τους συγγενείς του και δεν θα ξαναφάει -δεν πρέπει να ξαναφάει- εκεί μέσα.

Ένα άλλο έθιμο που δείχνει τον πόνο της ψυχής για την κοπέλα που αφήνει το πατρικό της σπίτι για να παντρευτεί είναι το «ξεκλείδωμα». Τα αδέρφια διαφορετικού φύλου που ήταν «μονομιάτ'κα», γεννημένα δηλαδή τον ίδιο μήνα, θεωρείτο ότι είχαν αναπτύξει ισχυρούς δεσμούς μεταξύ τους, οι οποίοι θα έπρεπε να σπάσουν, όταν ο ένας εκ των δύο θα παντρευόταν. Συνήθως προηγείτο στο γάμο το κορίτσι, οπότε ακολουθούσε το εξής έθιμο: κλείδωναν τον αδερφό της νύφης σε ένα δωμάτιο και έδιναν το κλειδί στο γαμπρό, με το οποίο ξεκλείδωνε την πόρτα. Είτε πάλι στα νεότερα χρόνια έβαζαν μια κλειδωνιά στη ζώνη του αδερφού και ο γαμπρός την ξεκλείδωνε. Με το έθιμο αυτό ο γαμπρός ξεκλείδωνε, έσπαγε δηλαδή τους ισχυρούς αδερφικούς δεσμούς που είχε η γυναίκα του με τον αδερφό της, μιας και η κοπέλα θα πήγαινε στο νέο της σπίτι και η φροντίδα της θα έπρεπε να διοχετευθεί πλέον αποκλειστικά στον άνδρα της και στη νέα της οικογένεια. Οι δεσμοί θα έπρεπε να σπάσουν γιατί αν τυχόν ένας από τους δύο πέθαινε, η ψυχή του θα αποζητούσε και του άλλου.

Η στέψη γινόταν στο σπίτι του γαμπρού ή στην εκκλησία. Στα νεότερα χρόνια, μετά το 1950, αποκλειστικά στην εκκλησία. Τα στέφανα τα έφτιαχναν από κλήμα. Στο Παλιοκκλήσι *«έκοβαν βέργες (από κλήμα), τις τύλιγαν με βαμβάκι και τις λύγιζαν. Στο χορό του Ησαΐα πετούσαν στη νύφη και στο γαμπρό βαμβακόσπορο, αρβύθια, στιάρ' καλαμπόκι ή ό,τι άλλο από όσπρια είχαν»*.

Μαρία Κ., (1890), Παλαιοκκλήσι.⁹²⁹

Ακολουθούσε χορός με συγκεκριμένη σειρά. Πρώτα χόρευε ο κουμπάρος, μετά η νύφη, ο γαμπρός, οι γονείς της νύφης και οι γονείς του γαμπρού και έπειτα οι υπόλοιποι συγγενείς και φίλοι κατά εγγύτητα, τους οποίους κράταγε η νύφη. Στο Βλοχό η νύφη μετά το χορό «προσκυνούσε τρεις φορές τους γονείς της και η μάνα της έφτυνε τρεις φορές σε ένα φλιτζάνι που είχε νερό και βαμβάκι και το έδινε στη νύφη να πιει λέγοντας: *να ζησ' να προκόψ'*. Το φλιτζάνι το έσπαζαν στα κεραμίδια».⁹³⁰ Αν ο γάμος γινόταν στην εκκλησία, όταν επέστρεφαν στο σπίτι του γαμπρού, φρόντιζαν να μην περάσουν από τον ίδιο δρόμο που είχαν πάει, για να μην

⁹²⁹ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 678.

⁹³⁰ Ζ. Τζιαμούρτας, ό.π., σσ. 187-188.

τους κάνουν μάγια. Επίσης συγγενείς φύλαγαν την καμπάνα για να μην τυχόν τη χτυπήσουν πένθιμα αυτοί που ήθελαν να βλάψουν το ζευγάρι. Επίσης φύλαγαν τη στέγη του σπιτιού να μην αναποδογυρίσουν ή αλλάξουν θέση σε κεραμίδια, κάτι που το θεωρούσαν φοβερά μάγια: «Στο γάμο φύλαγαν τις τέσσερις γωνίες του σπιτιού, για να μην κάνουν μάγια. Έπαιρναν μια κεραμίδα από τη μια γωνιά και μια από την άλλη, τις άλλαζαν θέση και έλεγαν: 'πότε θα σμιζ'ν οι κεραμίδες να σμιζ' κι τ'αντρόγυνο».⁹³¹

Στην είσοδο στου νέου της σπιτιού η νύφη από το κατώφλι πετάει πίσω της ένα μήλο, συνήθως από το φλάμπουρο του γάμου, και όποιος το πιάσει θεωρείται τυχερός. Φυσικά έσπευδαν οι ανύπανδρες για να παντρευτούν και εκείνες γρήγορα. Το ίδιο γίνεται στις μέρες μας με την ανθοδέσμη της νύφης. Η νύφη πριν μπει στο νέο της σπίτι, πάταγε σε ένα σιδερένιο εργαλείο ή στην πέτρα του χερόμυλου, για να είναι γερή και να στεριώσει. Η πεθερά της τη μελώνει, της δίνει λουκούμι ή μέλι, για να είναι γλυκιά η ζωή της. Στο Ξυνονέρι ο Γ. Μπουντούρης περιέγραψε ότι: «η πεθερά έδινε στη νύφη πέρα από λουκούμια και βούτυρο για να αλείψει την πόρτα σε τρεις μεριές». Συμβολικά το βούτυρο θα διευκόλυνε την είσοδό της στο νέο της σπίτι. Στη συνέχεια στο ίδιο χωριό πριν μπει η νύφη στο σπίτι έλεγαν:

«Πέζα (=ξεπέζεψε) μήλο, πέζα ρόιδο.

Δε πιζεύου, καμαρώνω,

*Καρτεράου τουν πιθιρό μου».*⁹³²

Όταν τελικά η νύφη προσκυνούσε, έρριχνε το μήλο και έμπαινε στο σπίτι, η πεθερά της έβαζε στις μασχάλες δύο καρβέλια ψωμί για να είναι πάντα χορτασμένη. Η είσοδος της νύφης γινόταν ως εξής: «Ου γαμπρός στέκουνταν στην πόρτα και τονά του πουδάρ'τ'ακουμπούσι στον παραστάς' κι τ'άλλο του σήκουνι για να πιάσ' η νυφ'από κάτ'. Όταν πιρνούσι, τη βάραγι (=χτυπούσε) για να τουν πουνάει (=αγαπάει)».

Γεώργιος Μπ., (1919), Ξυνονέρι.⁹³³

Στο γλέντι που ακολουθούσε στα πεθερικά κρεμούσαν κρεμμύδια, σκόρδα αλλά και μαγειρικά σκεύη, όπως χλιάρες, σκαφίδι, πλαστήρι, κόσκινο, πυροστιά, όπως και έδιναν στη μητέρα του γαμπρού να κρατάει, όταν χόρευε, μια σκούπα. Προφανώς όλα αυτά λειτουργούσαν ως προστατευτικά μέσα και αποτρεπτικά των κακών πνευμάτων.

⁹³¹ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 2747.

⁹³² ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 303.

⁹³³ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 303.

Την επομένη του γάμου η νύφη συνοδευόμενη από κοπέλες της νέας της οικογένειας, πήγαινε στη πηγή του χωριού για να πάρει νερό και να ρίξει ένα μήλο. Σε άλλες περιπτώσεις η νύφη πήγαινε μεσοβδόμαδα μετά το γάμο να πάρει νερό, όπου και προσκυνούσε τη βρύση. Έδινε κέρματα σε ένα αγοράκι που τη βοηθούσε να γεμίσει και να φορτωθεί τη στάμνα της, για να κάνει και ή ίδια αγορά, αλλά και για να τρέχουν οι παράδες, όπως το νερό. Φυσικά είχε ακολουθήσει ο έλεγχος του *καμσου*, αν δηλαδή ήταν παρθένα κατά τα ήθη της εποχής. Μετά από οχτώ μέρες ήταν τα *πιστρόφια* (=επιστροφή) μια τελευταία επίσκεψη στο σπίτι των γονιών της. Τέλος δεκαπέντε μέρες μετά το γάμο η νύφη θα πήγαινε στην εκκλησία με την πεθερά της, θα προσκυνούσε τις εκεί παριστάμενες γυναίκες και θα ασπαζόταν τις εικόνες. «Πρόκειται για ένα δρώμενο καθαρού από το μίasma που έχει δημιουργήσει η σεξουαλική επαφή με τον άνδρα της» λέει ο Καββαδίας.⁹³⁴ Από εδώ και πέρα η γυναίκα ανήκε στη χορεία των παντρεμένων και η επόμενη σημαντική στιγμή στη ζωή της θα ήταν η απόκτηση παιδιών.

Ακόμη και στο γάμο, όπου η επικινδυνότητα έχει να κάνει με το ζευγάρι που παντρεύεται, δεδομένου ότι σ' αυτό μπορεί να προκληθεί κίνδυνος από μάγια, ας προσέξουμε ότι το πεδίο του σώματος, θα μπορούσε να διαταράξει τις οικογενειακές σχέσεις. Μια ενδεχόμενη σεξουαλική ανικανότητα του γαμπρού, αμπόδεμα λόγω μαγείας, ή μια διαπίστωση ότι η νύφη δεν ήταν παρθένα, θα υπονόμει τις οικογενειακές σχέσεις και θα επέφερε χλευασμό. Τόσο πολύ φοβόντουσαν κάτι τέτοιο που στη Γελάνθη η πρώτη ερωτική νύχτα του ζευγαριού ήταν η προηγούμενη από τα στέφανα: *«[Στη Γελάνθη] πριν το γάμο ήταν μάια τάχα! Και πριν παντρευτούν [το γαμπρό και τη νύφη] τσ' έβαζαν μαζί να κοιμ'θούν να μη τσ' φτιάσ'ν μάια στα στέφανα. Το βράδ' θα'λα κοιμ'θούν κι τ'μέρα θα'λα στιφανουθούν.*

-αφού δεν έκανε να κοιμηθούν μαζί πριν από το γάμο

-αυτές του ζέταζαν έτσ'! (=είχαν έθιμο που επέτρεπε να κοιμηθούν πριν από το γάμο)
Στη Γελάνθη και στη Μαγουλίτσα είχαμι σόια κι πάαινάμι. Από' κει τα ξέρω. Τώρα όμως δεν είναι τίπουτα μάια! Αλλά τότε έλεγαν πριν να στιφανουθούν δεν έπιαναν τα μαϊα, αμα κοιμάνταν μαζί. Σ' ημάς δε γίνονταν αυτά. Η πεθερά περίμενε να δει το σεντόνι!»

Φωτεινή Μ., (1938), Αρτεσιανό.⁹³⁵

⁹³⁴ Γ. Β. Καββαδίας, ό.π., σ. 116.

⁹³⁵ Προσωπική καταγραφή.

Οι σεξουαλικές σχέσεις λίγο πριν το γάμο θα αποδείκνυαν την αγνότητα της νύφης και την ικανότητα του γαμπρού και το «μιάσμα» που θα συντελείτο, θα λειτουργούσε αποτρεπτικά στα ενδεχόμενα μάγια. Το αίμα της παρθένας γυναίκας είναι ένδειξη αγνότητας και επιζητείται την πρώτη νύχτα του γάμου, αλλά έκτοτε οι σεξουαλικές σχέσεις την κατατάσσουν σε κάποιο βαθμό ως μιαρή. Γι' αυτό και πρέπει να απέχει από τον έρωτα την περίοδο της νηστείας ή όταν ζυμώνει πρόσφορα για την εκκλησία. Η έμμηνος ρύση θεωρείται μιάσμα και η γυναίκα δεν πρέπει να κοινωνήσει ούτε να έχει σεξουαλικές σχέσεις. Το δε αίμα της περιόδου -ιδίως της πρώτης περιόδου- γίνεται ένα ισχυρό μαγικό φίλτρο. Το αποξήρηναν και το έριχναν στο φαί: *«Τότε κρατούσαν τα κορίτσια το αίμα από την πρώτη περίοδο κι άμα ήθελαν κανένα έριχναν λίγο μέσα στον καφέ ή στον φαΐ»*

Ελπίδα Κ., (1949), Καρδίτσα.⁹³⁶

Ακόμη και η βρύση που πάει η νύφη να ρίξει το μήλο είναι ένας χώρος μυστηριακός. Συνδέεται όχι μόνο με τον κλείδωνα, αλλά και με το ανακάλημα, το κάλεσμα δηλαδή των νεκρών στον πάνω κόσμο, μέσω υδρομαντικών και κατοπτρικών εθίμων.⁹³⁷ Και η επικοινωνία με τους νεκυδαίμονες ανήκει στη μαύρη μαγεία.

8. β. V. Διαβατήριες τελετουργίες του θανάτου και προσφορά τροφής: ο πόνος και η πείνα της ψυχής

Η γυναίκα μαγειρεύει και για τους νεκρούς. Για να συγχωρεθεί ο πεθαμένος, έπρεπε να φάει και να χορτάσει συμβολικά η ψυχή του. Αυτό συνέβαινε όταν οι παρευρισκόμενοι στις κηδείες και στα μνημόσυνα έτρωγαν έστω και λίγο από τα προσφερόμενα κόλλυβα, που ήταν κυρίως σιτάρι. Την ημέρα της κηδείας ή από το προηγούμενο βράδυ οι γυναίκες έβραζαν το σιτάρι το στράγγιζαν και το άπλωναν σε ένα δίσκο. Το ανακάτευαν με στραγάλι κονιορτοποιημένο, αλλά και με καρπούς όπως κοπανισμένα καρύδια, αλλά και ρόδι. Από πάνω έριχναν ζάχαρη. Επίσης προσφέρονταν διάφορα γλυκίσματα και πίτες. Όλα αυτά τα προσέφεραν στους παρευρισκομένους στην τελετή και καταναλώνονταν μετά την ταφή και επί τόπου στο νεκροταφείο. Ουσιαστικά πρόκειται για ένα είδος κατανάλωσης του νεκρού, δεδομένου ότι η τροφή συνιστούσε κάτι από την ουσία του. Ο νεκρός όμως δεν θα

⁹³⁶ Προσωπική καταγραφή.

⁹³⁷ Για το θέμα αυτό βλ. Κ. Δ. Τσαγγαλάς, *Το ανακάλημα των νεκρών και ζωντανών στα νεοελληνικά υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα*, διδακτορική διατριβή, Γιάννενα 1977.

έπρεπε να γυρίσει στο σπίτι ούτε με την μορφή τροφής, γι' αυτό και μετά την κηδεία δεν έφερναν κόλλυβα από το νεκροταφείο στο σπίτι.

Όσο ο νεκρός ήταν στο σπίτι δίπλα στο φέρετρο έκαιγε ένα καντήλι που έκτοτε θα έμενε άσβεστο για 40 μέρες. Τις ώρες αυτές του θρήνου δεν έτρωγαν τίποτε παρά μόνο έπιναν καφέ η κονιάκ ή τσίπουρο. Στο χέρι του ή στο στόμα του έβαζαν ένα νόμισμα. Πανάρχαιο έθιμο, «για να πληρώσει τον βαρκάρη που θα τον οδηγούσε στην αντίπερα όχθη». Στο Παλιοκκλήσι «έπαιρναν ένα άσπρο και ένα μαύρο νήμα και μετρούσαν πέρα-πέρα τον πεθαμένο. Το άσπρο το άφηναν μακρύτερο και το μαύρο κοντότερο. Το μαύρο το βάζουν μέσα στον πεθαμένο και το άσπρο το κρατάνε μέσα στο σπίτι γιατί αυτό είναι για ζωή. Το άσπρο το βάζουν σε ένα μπαούλο. Κάτω από το κουτί (=φέρετρο) βάζουν ένα πιάτο και τρία καρφιά. Μόλις σηκώσουν τον πεθαμένο, μια γυναίκα σπάζει το πιάτο και μπήγει τα καρφιά στα κομμάτια από το πιάτο. Τα κομμάτια αυτά τα πετάνε ύστερα στα κεραμίδια».

Μαρία Κ., (1890), Παλαιοκκλήσι.⁹³⁸

Στις περισσότερες περιπτώσεις έσπαγαν πιάτο την ώρα που ο νεκρός μεταφερόταν έξω από το σπίτι, για να οδηγηθεί στην εκκλησία. Η κίνηση αυτή δηλώνει την ευχή «να μη φάει άλλο ό Χάρος», αλλά και την οριστική απόφαση ότι ο νεκρός ανήκει πλέον σε έναν άλλον κόσμο, οπότε μέσα στο σπίτι δεν μπορεί και δεν πρέπει να ξαναφάει. Όσο για το κομμάτια που ρίχνονται στη στέγη, αυτά αφήνονται στον ισχυρό εξαγνισμό του ήλιου, το δε κάρφωμά τους δηλώνει συμβολικά πολεμική και κάρφωμα του Χάρου. Σε άλλες περιπτώσεις πάλι έριχναν και την άσπρη κλωστή στα κεραμίδια, ως προστατευτικό μέσον του σπιτιού, κατ' αντιστροφή με τη μαύρη κλωστή που έπαιρνε ο νεκρός μαζί του. Ας θυμηθούμε εδώ και τον *μάρτη*, το κοκκινόασπρο φυλαχτό που έριχναν στα κεραμίδια.

Μετά την κηδεία προσφέρεται καφές και κονιάκ στο σπίτι του εκλιπόντος ή και σε κάποιο καφεενείο σήμερα. Συνοδεύεται με πίτες και βουτήματα. Ο παππάς έχει μια φέτα ψωμί, από την οποία κόβει μικρά κομματάκια. Κάθε ψίχα ψωμιού το ρίχνει σε ένα ποτήρι με κρασί μνημονεύοντας/λέγοντας τα ονόματα των συγγενών πρώτου βαθμού του νεκρού, οι οποίοι έπειτα κοινωνούν από αυτό το ποτήρι. Αυτό λέγεται *παρηγοριά*. Ο συμβολισμός είναι εμφανής: οι συγγενείς ενωμένοι μετουσιώνουν με τροφή τον νεκρό.

⁹³⁸ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 678.

Επίσης παρέθεταν γεύμα όχι όμως κρέας, διότι έτσι τρόπον τινά έτρωγαν τον νεκρό. Προτιμούσαν το ψάρι, διότι ήταν χορταστική μεν τροφή, αλλά όχι τόσο αιματηρή, όσο το κρέας. Ας προσέξουμε ότι το όλο σύστημα κατανάλωσης τροφής στην κηδεία είναι ανάλογο με τη Θεία Κοινωνία, κατά τρόπο συμμετρικό και αντίστροφο. Ο νεκρός άνθρωπος δεν πρέπει να φαγωθεί με τη λήψη αιματηρής τροφής γι' αυτό και απαγορεύεται το κρέας για 40 μέρες, όσο διάστημα δηλαδή θεωρούσαν ότι η ψυχή είναι ακόμη 'κάτω'-δηλαδή ανάμεσα στους ζώντες. Αντίστοιχη μεγάλη νηστεία επιβάλλεται πριν από τα Χριστούγεννα και το Πάσχα, αλλά κατά τη Θεία Μετάληψη ο Χριστός τρώγεται συμβολικά, όπως είδαμε, μέσω αναίμακτης τροφής που συνίσταται από κρασί και ψωμί.

Στα τριήμερα και στα εννιάμερα -τα υπολόγιζαν από τη μέρα του θανάτου- οι συγγενείς του νεκρού «διάβαζαν πιάτο» προσέφεραν δηλαδή ένα πιάτο με σιτάρι που το ευλογούσε ο ιερέας, αλλά και πίτες και γλυκίσματα στο νεκροταφείο και στο σπίτι. Συνήθως έφτιαχναν κάποια πίτα και τα γειτονικά ή συγγενικά σπίτια προς ανάμνηση των δικών τους νεκρών. Το ίδιο συνέβαινε και στα Ψυχοσάββατα, όπου το κάθε σπίτι πήγαινε «μοίρασμα» για τους νεκρούς του. Την ημέρα του σαρανταήμερου μνημόσυνου κοινωνούσαν και παρέθεταν στη μνήμη του εκλιπόντος καφέ, αλλά και γεύμα αποτελούμενο πλέον, ενδεχομένως και από κρέας.

Οι αντιλήψεις των Καραγκούνηδων για τον θάνατο είναι ένα κράμα από διάφορες δοξασίες αρχαιοελληνικές και χριστιανικές. Η ψυχή θεωρείται υπερβατή και είναι σε αντίθεση με το φθαρτό σώμα αθάνατη, οπότε και μετά το θάνατο του ατόμου ζει σε μια άλλη υπερβατή διάσταση. Η ψυχή λένε οι Καραγκούνηδες πάει «πάνω», ψηλά στον ουρανό και κοντά στο Θεό. Στις εικόνες της ορθόδοξης θρησκείας, όταν παριστάνεται θάνατος, π.χ η Κοίμηση της Θεοτόκου, δίπλα στο νεκρό σώμα απεικονίζεται η ψυχή με τη μορφή σπαργανωμένου βρέφους. Η ορθόδοξη πίστη προσδοκεί ανάσταση νεκρών στη Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου και η ανάσταση νοείται ως μία αναγέννηση. Από την άλλη μεριά όμως οι νεκροί πάνε στον «Κάτω κόσμος», ο οποίος είναι κρύος και μαύρος και νοείται ως αντιστροφή της ζωής. Τα Δημοτικά τραγούδια του Χάρου και τα μοιρολόγια, το δείχνουν παραστατικά.

Η θλίψη για τον άνθρωπο που πεθαίνει είναι φυσικά μεγάλη ιδίως αν είναι νέος. Οι Καραγκούνηδες προσπαθούσαν με τα έθιμά τους να βοηθήσουν το νεκρό να περάσει στην αντίπερα όχθη, καθώς πίστευαν στη μεταθανάτια ζωή, και από την

άλλη να αντλήσουν μεταφυσικό έρεισμα από την παράδοσή τους, ώστε να απαλυνθεί ο πόνος της ψυχής.

Όταν κάποιος ήταν ετοιμοθάνατος, έφερναν τον παπά, για να τον εξομολογήσει και να τον μεταλάβει, ώστε να αλαφρώσει η ψυχή του. Πολλές φορές οι ίδιοι οι ετοιμοθάνατοι επιζητούσαν τη θεία μετάληψη, όταν διαισθάνονταν το τέλος. Οι συγγενείς παραστέκονται στον ετοιμοθάνατο και τον βοηθούν να μεταβεί στην αντίπερα όχθη. Αν ωστόσο αυτός δεν μπορούσε να ξεψυχήσει -κάτι που θεωρούσαν βάσανο- υπήρχαν οι εξής εκδοχές: Κατ' αρχάς η ψυχή δεν έβγαινε, επειδή ο μελλοθάνατος ένιωθε τύψεις για τυχόν αποτρόπαιες πράξεις που είχε κάνει. Συχνά επιζητούσε συγχώρεση από τα πρόσωπα που πίστευε ότι είχε αδικήσει και τα καλούσε κοντά του για να τον συγχωρήσουν. Όταν όμως δεν επιζητούσε ο ίδιος κάτι τέτοιο, είτε λόγω της άσχημης επιθανάτιας κατάστασής του είτε επειδή δεν το ήθελε, αλλά υπήρχαν υπόνοιες από τους γύρω του ότι εν ζωή είχε προβεί σε αμαρτίες, τότε έβαζαν κοντά του ένα καντάρι, για να ζυγιαστούν οι αμαρτίες του: *«ο τάδε ήταν μεγάλος κλέφτης. Έκλεβε στο ζύγι. Πολλές φορές έβαζε το πόδι του κάτω από την παλάντζα. Πάλευε δύο μέρες για να πεθάνει και δεν μπορούσε, ώσπου του βάλαμε την παλάντζα, για να ζυγιαστούν οι αμαρτίες του κι έτσι ξεψύχησε.»*

Ελένη Ψ., (1926), Αρτεσιανό.⁹³⁹

Η δεύτερη εξήγηση είναι ότι η ψυχή πονάει, δηλαδή αγαπάει πολύ κάποιο πρόσωπο που είναι μακριά και δεν βγαίνει αν δεν το δει για τελευταία φορά. Πολλοί ταξιδεύουν, για να προλάβουν τον άνθρωπό τους ζωντανό, να τον χαιρετίσουν και να του παρασταθούν στο τελευταίο ταξίδι του. *«Η Μ.... δεν μπορούσε να πεθάνει. Αργούσε κι ο γιός της να ρθει. Ερχόταν από την Αθήνα. Μόλις μπήκε στο δωμάτιο, άνοιξε τα μάτια τον κοίταζε κι ύστρα πέθανε, σα να περίμενε».*

Ελπίδα Κ., (1949), Καρδίτσα.⁹⁴⁰

Τέλος η άλλη άποψη είναι ότι η ψυχή του μελλοθάνατου αγαπάει κάποιον από αυτούς που του παραστέκονται τόσο πολύ, ώστε πονάει και δεν βγαίνει. Πρέπει λοιπόν αυτός ο άνθρωπος να βγει έξω από το δωμάτιο του μελλοθάνατου, για να μπορέσει αυτός να ξεψυχήσει. Δεν πρέπει οι συγγενείς να μιλάνε και να κλαίνε γοερά, διότι αυτό σημαίνει ανάνηψη και ταλαιπωρούσαν το νεκρό. Παραστέκονταν σιωπηλά και βοηθούσαν. *«η Ελένη ήταν να πεθάνει κι ήταν κι η κόρη της μαζί. Όσο*

⁹³⁹ Προσωπική καταγραφή.

⁹⁴⁰ Προσωπική καταγραφή.

την έβλεπε να στεναχωριέται [την κόρη της] δεν έβγαινε η ψυχή της. Πονούσε την κόρη της και την έλεγε: 'μη φοβάσαι δεν είναι τίποτα'».

Λεμονιά Κ., (1943), Αρτεσιανό.⁹⁴¹

Το ρήμα πονάω έχει και τη σημασία του αγαπάω υπό την έννοια ότι μου λείπει πολύ κάποιος ή ότι τρέφω τόσο έντονα συναισθήματα γι' αυτόν που προκαλούν πόνο ψυχής.

Όταν πάλι κάποιος ταλαιπωρείται στον ύπνο του βλέποντας ένα αγαπημένο πρόσωπο που έχει χάσει, αυτό σημαίνει δύο πράγματα: πρώτον ότι η ψυχή του νεκρού πονάει τον ζωντανό και τον θέλει κοντά της, οπότε αυτός πρέπει να εγκλωβίσει σε ένα κούφιο καλάμι μια μέλισσα και να την παραχώσει ζωντανή στο μνήμα λέγοντας, : «*ψυχή ζητάς, ψυχή σου δίνω*». Δεύτερον ότι η ψυχή είναι νηστική και πρέπει να κάνουν μνημόσυνο για να φάει. Το φαγητό ταυτίζεται με τη μνήμη του νεκρού. «*Άμα δεις πεθαμένο στον ύπνο σου μη φοβάσαι! Η ψυχή είναι νηστιά και θέλει να φάει.*»

Θεοδώρα Μ., (1926), Καρδιτσομάγουλα.⁹⁴²

Ο πόνος της ψυχής που δηλώνει το δέσιμο ζώντων και τεθνεώτων είναι ένα πανελλήνιο και κοινωνικά βιωμένο συναίσθημα. Οι ψυχές των νεκρών πεινάνε και ο πόνος των ζωντανών απαλύνεται, όταν νιώθουν ότι οι ψυχές είναι χορτάτες. Ο Μ. Γ. Μερακλής περιγράφει ένα από τα ωραιότερα έθιμα που πράττεται ακόμη στα χώρα μας: «Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις –Ψυχοσάββατα, Λαμπρή- οι άνθρωποι συνήθιζαν (σε αρκετά μέρη συνηθίζουν και σήμερα) να πηγαίνουν στους τάφους και να γευματίζουν χρησιμοποιώντας τους σαν τραπέζια, όπου αποθέτουν τα φαγητά. Υποτίθεται ότι συμμετέχουν και οι νεκροί [...] οι γυναίκες είχαν ήδη στρώσει καθαρό άσπρο τραπεζομάντιλο στους τάφους των δικών τους, ακουμπούσαν πάνω τα τάπερ με τους παραδοσιακούς μεζέδες, όπως πιροσكى, ντολμάδες, αλλά και σαλάμι, κεφτέδες, καθώς και τσουρέκι με κόκκινα αυγά. Δίπλα υπήρχε το τσίπουρο ή το ούζο, που προσφέρονταν σε πλαστικά ποτήρια. Όποιος περνούσε δίπλα από τον τάφο, του προσέφεραν και μεζέ κι ένα ποτό κι αυτός ευχόταν. Ή και τον προσκαλούσαν λέγοντας: 'έλα και στο δικό μας τραπέζι! Εννοώντας τον τάφο».⁹⁴³

Τέλος στους Καραγκούνηδες από την πρώτη μέρα του θανάτου και για άλλες δύο, οι συγγενείς μαζεύονται σε ένα δωμάτιο, ανάβουν ένα κερί, βάζουν στο

⁹⁴¹ Προσωπική καταγραφή.

⁹⁴² Προσωπική καταγραφή.

⁹⁴³ Μ. Γ. Μερακλής, *Νεοελληνικός λαϊκός βίος. Όψεις κι απόψεις*, Λιβάνης, Αθήνα 2001, σ. 79 και σ. 82.

τραπέζι ψωμί και νερό και περιμένουν με ανοιχτά τα παράθυρα την ψυχή του πεθαμένου που θα έλθει να φάει μεταμορφωμένη σε μύγα -κυριολεκτικά περιμένουν μια μύγα και μάλιστα χρυσόμυγα. Η ψυχή μεταμορφωμένη σε έντομο, θα φάει και θα πει και θα πετάξει ή και θα κάτσει κιόλας πάνω σ' αυτόν που πονάει (=αγαπάει) περισσότερο.⁹⁴⁴

Ο νεκρός όμως δεν είναι μόνον ο αγαπημένος άνθρωπος που φεύγει, αλλά και αυτός που, αν δεν γίνει η ταφή και τα μνημόσυνα, όπως πρέπει, μπορεί να στοιχειώσει και να γίνει βρικόλακας που θα βλάψει τους ζώντες.⁹⁴⁵ Κι ο θάνατος ως αντιστροφή της ζωής συνδέεται με την επιβλαβή μαγεία. Το νεκροταφείο ήταν ένας βασικός χώρος, όπου τελούνταν μάγια. Στα μνήματα έκρυβαν ρούχα ή τρόφιμα - συνήθως αυγά- αυτού που ήθελαν να κάνουν μάγια και μετά του έδιναν να τα φορέσει και να τα φάει αντίστοιχα. Από το νεκροταφείο επίσης έπαιρναν χώμα και κερί για να κάνουν μάγια: *«Αν ένα πρόσωπο ερωτευμένου ξυμιαλίζονταν με ένα άλλο, έρριχναν λίγο χώμα από πεθαμένο στον καφέ. Πήγινι αυτή που ήθιλι να καν' τέτοιου πράμα στου νικρουταφείου κι έπιρνε χώμα απού πιθαμένου που είχι του ίδιο όνομα μ'αυτόν που ξιμυαλίσκι. Όταν πάλι ένας άνθρωπος αγαπούσι κάποιον κι συνδέουνταν κι ήθιλι να τουν διώζ' επειδή τουν βαριόταν, έρριχνε στην πόρτα τ' λίγο νικρόχωμα για να μην ξαναπατήσ' στου σπίτι τ'»*.

Παναγιώτα Π., (1902), Καρδίτσα.⁹⁴⁶

Επίσης το ράμμα με το οποίο μετρούσαν το νεκρό ή κομμάτια από τα ρούχα του ή τα μαλλιά του, αν κάποιος τα κρατούσε θα μπορούσε να κάνει μάγια. Το ίδιο έκαναν και για τον έρωτα: *«Άμα ένα παιδί θέλ' ένα κουρίτσ' κι του κουρίτσ' δεν του θέλ' του πιδί, τότε βάν' ένα άλλου πρόσουπο του πιδί που να έχ' σόϊ του κουρίτσ' κι παίρν' απ' του κουρίτσ' τρίχες απ' του κιφάλ'.* Του μιτράει μ'ένα ράμμα απ' την κουρυφή μέχρι τα νύχια κι φτιάν' τα μάϊα κι του κουρίτσ' ύστρα αγαπάει του πιδί. Του ίδιου καν' κι του κουρίτσ'».

Αναστασία Κ., (1903), Άγιοι Ανάργυροι⁹⁴⁷

⁹⁴⁴ Πρβλ την ίδια πρακτική, όπου όμως καλείται ο νεκρός μετά από χρόνια, στο διήγημα του Γ. Βιζυηνού, *Το αμάρτημα της μητρός μου*, Φέξης, Αθήνα 1912, σσ. 9-10.

⁹⁴⁵ Για τους βρικόλακες στον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό βλ. Ν.Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, τ. Β. Ιστορική Έρευνα, Αθήνα, σσ. 573-609. Για το φόβο προς τους νεκρούς: Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 200-202.

⁹⁴⁶ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 316.

⁹⁴⁷ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 49.

Ο νεκρός μπορεί να ανακληθεί μέσω υδρομαντικών και κατοπτρικών εθίμων.⁹⁴⁸ *«Άμα βάλεις δύο καθρέφτες [εκατέρωθεν] σε ένα δωμάτιο και φωνάζεις έναν πεθαμένο, θα τον δεις να περνάει από μέσα. Έχεις καρδιά όμως να το κάνεις;»*.

Ελπίδα Κ., (1949), Καρδίτσα.⁹⁴⁹

Ο νεκρός δεν ανήκει σε καμία περίπτωση στον κόσμο των ζώντων και οποιοδήποτε έθιμο ανάκλησής του, έστω κι αν έχει ως κίνητρο την ανακούφιση του πόνου της ψυχής των ζωντανών από την απουσία του, είναι διατάραξη της κοινωνικής τάξης, διότι μπορεί να στοιχειώσσει και να βλάψει. Ο φόβος αυτός συνδέσε τους νεκρούς και το νεκροταφείο με τα μάγια. Τα νεκρικά έθιμα τελούνταν με ευλάβεια προς ανάπαυσιν της ψυχής των νεκρών και προς μετάβαση στον άλλο κόσμο. Συχνά όμως τα έθιμα που αφορούσαν τη ζωή συνδέονταν με το θάνατο. Έτσι οι ανύπανδρες και οι ανύπαντροι νεκροί ντύνονταν, με στέφανα, βέρες και τα ανάλογα ρούχα, νύφες και γαμπροί αντίστοιχα. Τα κόλλυβα, από την προετοιμασία τους μέχρι την κατανάλωσή τους, συμβολίζουν ολόκληρο τον κύκλο της ζωής: το καζάνι που έβραζε το στάρι, ο στολισμένος δίσκος με τα κουφέτα και η κατανάλωση, αντιστοιχούν στη γέννηση, το γάμο και το θάνατο του ανθρώπου.⁹⁵⁰ Όσο κι αν ο θάνατος είναι συνδεδεμένος με τη ζωή, δεν παύει ο «κάτω» κόσμος να αντιδιαστέλλεται από τον «πάνω» ως αντιστροφή της ζωής, γι' αυτό και δυνάμεις που μπορεί να εκλυθούν από τον κόσμο των νεκρών είναι δυνατόν να βλάψουν τους ζωντανούς.⁹⁵¹ Αντίστοιχα πάλι καθημερινές πρακτικές και τελετουργίες που αφορούσαν τη ζωή, θα μπορούσαν να αποταθούν προς τους νεκρούς και να τους στοιχειώσουν. Στον καθρέφτη γυαλίζεται ο ζωντανός και όχι ο νεκρός, γιατί αλλιώς θα μείνει ο ίσκιος του στο σπίτι και θα στοιχειώσει. Επίσης δεν στοιχειώνει μόνον ο νεκρός, αλλά συνάμα και ο χώρος, όπου ζούσε, γι' αυτό και ορισμένες φορές οι μάγισσες στόχευαν πρώτα στο να στοιχειώσουν έναν χώρο και να τον κατακλύσουν με δαιμονικά όντα και έπειτα από εκεί να προέλθει βλάβη προς τους κατοικούντες σ' αυτόν. Συχνά δε οι «πρακτικές στοιχειώματος» ήταν παρόμοιες με τις «πρακτικές στεριώματος», δεδομένου ότι: *«Για να στοιχειωθεί ένα σπίτι έσφαζαν κόκοτα κι*

⁹⁴⁸ Πρβλ. Κ. Δ. Τσαγγαλάς, *Το ανακάλημα των νεκρών και ζωντανών στα νεοελληνικά υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα*, διδακτορική διατριβή, Γιάννενα 1977.

⁹⁴⁹ Προσωπική καταγραφή.

⁹⁵⁰ Για μια συστηματική ανάλυση βλ. το έργο της Ε. Ψυχογιού, *«Μαυρηγή» και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, ΚΕΕΛ, Αθήνα 2008.

⁹⁵¹ Για μια κοινωνιολογία του θανάτου στον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό βλ. Ά. Λυδάκη, *Ίσκιος κι αλαφροΐσκιωτοι. Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σσ. 133-189.

έχουναν το αίμα στα θεμέλια», [Παναγιώτα Π., (1902), Καρδίτσα.]⁹⁵² -ακολουθούσαν δηλαδή, κατά τρόπο συμμετρικό, το ίδιο έθιμο με το χτίσιμο του σπιτιού, όπου και τότε θυσίαζαν κόκορα στα θεμέλια, αλλά η επιθυμία ως προς την τύχη του σπιτιού ήταν αντίστροφη: στοίχειωμα αντί για στέριωμα.

8. γ. Μη εδωδίες και απαγορευμένες τροφές: η μαγειρική τους και η πρόκληση βλάβης

Σε ορισμένες περιπτώσεις η μαγειρική θα μπορούσε να αποβεί εξαιρετικά επικίνδυνη. Ο έντεχνος λόγος έχει διασώσει τέτοια παραδείγματα:

Ο Α. Παπαδιαμάντης στην αρχή του διηγήματός του «το Χριστόψωμο»⁹⁵³ σημειώνει: *«Περί μιας κακής πενθεράς σήμερα ο λόγος»*. Στη σκληρή αυτή ιστορία η γρια Καντάκαινα αποφασίζει, την παραμονή μάλιστα των Χριστουγέννων, να φαρμακώσει με ένα δηλητηριασμένο χριστόψωμο τη νύφη της, την οποία δεν χώνευε, γιατί ήταν στείρα και θα χανόταν εξ αιτίας της η γενιά του μοναχογιού της. Παραστατικά ο συγγραφέας περιγράφει: *«[Η Νύφη] εδέχθη μόνον περί την εσπέραν την επίσκεψιν της πενθεράς της, ασυνήθως φιλόφρονος και μειδιώσης, ήτις τη ευχήθη, το απαραίτητον «καλό δέξιμο», και δια χιλιοστήν φοράν το στερότυπον «μ' έναν καλό γιού»*. Και ου μόνον τούτο, αλλά τη προσέφερε και έν χριστόψωμο.

-Το ζύμωσα μοναχή μου, είπε η θειά Καντάκαινα, με γεια να το φας.

-Θα το φυλάζω ως τα Φώτα, δια να αγιασθῇ, παρετήρησεν η νύμφη.

-Όχι, όχι, είπε μετ' αλλοκότου σπουδῆς η γραιά, το δικό της φυλάει η κάθε μια νοικοκυρά δια τα Φώτα, το πεσκέσι τρώγεται.

-Καλά απήντησεν ήρεμα η Διαλεχτή, του λόγου σου ξέρεις καλλίτερα.

Η Διαλεχτή ήτο αγαθωτάτης ψυχῆς νέα, ουδέποτε ηδύνατονα φαντασθῇ ἢ να υποπτεύσῃ κακόν τι.

«Πως τώπαθε η πεθερά μου και μου έφερε χριστόψωμο, είπε μόνον καθ' εαυτήν, κα αφού απήλθεν η γραια εκλείσθη εις την οικίαν της και εκοιμήθη μετά τινός δεκαετούς παιδίσκης γειτονοπούλας, ήτις τη έκαμνε συντροφίαν, οσάκις έλειπεν ο σύζυγός της.»

Η ιστορία όμως έχει ανατρεπτικό τέλος. Ο άντρας της κοπέλας έρχεται απρόσμενα το βράδυ και τρώει αυτός το δηλητηριασμένο χριστόψωμο. Η Διαλεχτή επιστρέφοντας

⁹⁵² ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 316.

⁹⁵³ Α. Παπαδιαμάντης, «Το Χριστόψωμο», *Χριστουγεννιάτικα διηγήματα*, Εστία, Αθήνα 2002, σσ. 13-19.

την αυγή από τη νυχτερινή λειτουργία των Χριστουγέννων: «*έυρε την πενθεράν της περιβάλλουσαν δια της ωλένης το μέτωπον του υιου αυτής και γοερώς θρηνοῦσαν. Ελθουσα αυτή [η Καντάκαινα] προ ολίγων στιγμών τον ευρε κοκκαλωμένον και άπνουν. Επάρασα τους οφθαλμούς, παρετήρησε την απουσίαν του χριστοψώμου από του σανιδώματος της εστίας, και αμέσως ενόησε τα πάντα. Ο Καντάκης έφαγε το φαρμακωμένον χριστόψωμο, το οποίον η γραιο στρίγλα είχε παρασκευάσει δια την νύμφην της*».

Αλλά και στο παρακάτω πασχαλιάτικο δημοτικό ταργούδι από το Μαυρομάτι Καρδίτσας φαίνεται ο ανταγωνισμός πεθεράς και νύφης:

*«Το Μάη Κώστας γεννήθηκε, το Μάη παίρν' γυναίκα
τον Μάη του ήρθε μήνυμα να πάει στο σιαφέρι.
Ανακάλεσε και σύναξε της γης την οικουμένη.
Τον Γιάννη δεν εκάλεσε που είναι στα μαχαίρια.
Και ο Γιάννης πείσμα το 'βαλε πολύ του κακοφάνη
Πήγε και τους καρτέρησε σε τρίχινο γεφύρι
Γιάννη τι είναι το πέρασμα τι είναι το κέρασμά σου
Πέντε χιλιάδες τον γαμπρό και τέσσαρες τη νύφη
Σκαργιάτες πάνουν κι έρχονται στις πεθεράς το σπίτι.
Μάνα μ' τη νύφη που σου φέρνομε με τ' άσπρα ζυγισμένη
Και η πεθερά σαν τάκουσε πολύ της κακοφάνη.
Τσαπί και φτυάρι άρπαξε σε περιβόλι μπαίνει
Ναβρή αστρίτη και οχιά, οχιά με δυό κεφάλια.
Πήγε και τα τηγάνισε στη νύφη της να πάει.
Νεράκι μανούλα μ' κι έσκασα νεράκι θα πεθάνω
Εγώ νυφούλα μ' γέρασα την βρύση δεν την ξέρω
Νεράκι πατέρα μ' κ έσκασα νεράκι θα πεθάνω.
Εγώ νυφούλα μ' γέρασα τη βρύση δεν την ξέρω
Νεράκι Κώστα μ' κι έσκασα νεράκι θα πεθάνω
Όσο να πάει να φέρ' νερό τη βρίσκει πεθαμένη».*⁹⁵⁴

⁹⁵⁴ ΛΑΠΘ, χρ. 666. Πρβλ και την παρακάτω παραλλαγή του τραγουδιού στη Μακεδονία, όπου διαφαίνεται όχι μόνον η ανταγωνιστική σχέση πεθεράς-νύφης, αλλά και η διάσταση μεταξύ γηγενών και προσφύγων: «*Αρχουντουγιός παντρεύτι/κι παίρνει προσφυγούλα, προσφυγούλα μαυρομάτα μου/ κι παίρνει προσφυγούλα σι κλαιν τα μάτια μου./ Η μάνα του σαν το μαθε, πολύ της κακοφάνη/ παίρνει δυό φίδια ζωντανά, τα ξηροτηγανίζει/ 'Έλα νύφη μ' να φας φαγι, ψάρια τηγανισμένα/ κι εμείς αντέτι το'χουμι νύφη να χάσει πρώτα' / Κ' ηγάψη μια, κ' ηγάψη δυό, του τρίτου φαρμακώθη*».

Αν και τα παραπάνω παραδείγματα είναι ενδεικτικά της πρόκλησης βλάβης από την τροφή θα ήταν λάθος να γενικεύσουμε την άποψη ότι στην παραδοσιακή κοινωνία οι γυναίκες επιδίδονταν σε τέτοιες ακραίες πρακτικές εξόντωσης! Η λογοτεχνία άλλωστε, τόσο η λόγια, όσο και η λαϊκή, δεν είναι ποτέ πιστή αναπαράσταση και αντανάκλαση της πραγματικότητας. Οι παραπάνω περιπτώσεις μάλλον εκφράζουν την αγωνία και τον κίνδυνο που διατρέχει κάποιος από δηλητηριασμένο φαί, παρά είναι ενδεικτικές τέτοιων περιπτώσεων ως συνηθισμένων, οι οποίες ακόμη κι αν συνέβησαν, προκάλεσαν αποδοκιμασία. Άλλωστε ως κατακριτέες εκφράστηκαν και από τη λογοτεχνία.

Πέρα όμως από τις σπάνιες περιπτώσεις εσκεμμένης πρόκλησης δηλητηρίασης, ορισμένες γυναίκες μαγείρευαν φαγητά που περιείχαν είδη μη edώδιμα και επικίνδυνα, τα οποία προκαλούσαν βλάβη σ' αυτούς που τα έτρωγαν, καθώς έθεταν σε κίνδυνο τη ζωή και την υγεία τους. Αυτές ήταν οι περίφημες μάγισσες ή μαϊστρες, όπως τις έλεγαν, οι οποίες *«κατέβαζαν κάτω το φεγγάρι και το άρμεγαν σαν αγελάδα, για να κάνουν μάγια»* και που *«κάθε Πρωτομαγιά έτρεχαν γυμνές στα χωράφια και στα λιβάδια, για να μαζέψουν μαντζούνια που μόνο εκείνες ήξεραν και να φτιάζουν μ' αυτά τα μαγικά τους φίλτρα»*.

Ζωή Μ., (1941), Αρτεσιανό⁹⁵⁵

Ποια είδη, ζωικά και φυτικά, χρησιμοποιούσαν αυτές είναι δύσκολο να μάθουμε. Η χρήση όμως των ειδών αυτών συνίστατο σε κατασκευή φίλτρου ή σκόνης που θα έμπαινε στο κανονικό φαί, ώστε αυτός που το τρώει να μην το αντιληφθεί. *«Τα κουρίτσια εχ'ν κι τ'νυχτιρίδα. Πιάν' μια νυχτιρίδα, τη σκουτών', την παέν' στν' Αγία Τράπεζα στην εκκλησιά, χωρίς να ξερ' κανένας, τη βαν' απού κατ'να μη φαίνεται και τ'ν αφήν' σαράντα μέρες. Ύστρα παίρν' τα κόκκαλα κι φτιαν' μάϊα. Άμα δωσ'ν νιρό να πει κανένας κι μέσα στου νιρό ρίζ'ν ένα κουκκαλάκι, τότε του πιδί ερουτεύιτι του κουρίτσ' κι παντρεύουντι»*.

Αναστασία Κ., (1903), Άγιοι Ανάργυροι.⁹⁵⁶

Πέρα όμως από τα μη edώδιμα τρόφιμα, μαγεία θα μπορούσαν να προκαλέσουν και ορισμένα edώδιμα, όταν σάπιζαν. Τα αυγά επί παραδείγματι θα έπρεπε να μείνουν στο νεκροταφείο για σαράντα μέρες, όπου εκεί θα σάπιζαν «σε

⁹⁵⁵ Προσωπική καταγραφή. Για την μακραίωνη παράδοση που αναφέρει ότι οι Θεσσαλές μάγισσες κατέβαζαν κάτω το φεγγάρι και έκαναν μάγια και τον εντοπισμό της σε αρχαιοελληνικές πηγές βλ. Κ. Βανχάγκεντορεν, «Οι μάγισσες της Θεσσαλίας: μια αρχαία παράδοση», 1^ο Διεθνές συνέδριο ιστορίας και πολιτισμού της Θεσσαλίας, τ. 1, [πρακτικά συνεδρίου 9-11 Νοεμβρίου 2006], Αλέξανδρος Ε.Π.Ε., Θεσσαλονίκη 2008, σσ. 169-175.

⁹⁵⁶ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 49.

ειδικές συνθήκες» και θα προκαλούσαν μαγεία, όπως θα δούμε σε σχετική μαρτυρία που παρατίθεται στο επόμενο κεφάλαιο.

Αν η καλή τροφή λειτουργούσε εν πολλοίς αμφίσημα, αν δηλαδή τα εδώδιμα είδη, όπως τα αυγά ή τα όσπρια μετατρέπονταν σε βλαβερά μαγικά είδη έπειτα από συμβολική επεξεργασία, θα μπορούσε να συμβεί το αντίστροφο; Θα μπορούσαν δηλαδή τα είδη που προορίζονταν για επιβλαβή μαγικά φίλτρα να προκαλέσουν καλό; Εκ πρώτης όψεως όχι, διότι, όπως λένε οι Καραγκούνηδες «*τα μάγια είναι κακό πράγμα*» και «*Ο Χριστός είδε τα μάγια και παραμέρισε*». Επομένως κάθε μαγική πρακτική που περιέχει μη εδώδιμα ή χαλασμένα είδη αποδοκιμάζεται. Ωστόσο η νυχτερίδα και η ουχιά, μη εδώδιμα είδη, με τα οποία έφτιαχναν μάγια, λειτουργούσαν συνάμα και ευεργετικά ως φυλαχτά: «*Την Προυτουμαγιά άμα βρούμι ουχιά τη σκοντώνουμι. Την κόβουμι του κιφάλι κι του τυλίγουμι κάπου. Λύων' του κρέας κι μένουν τα κόκκαλα. Αυτά τα κόκκαλα της ουχιάς είνι φυλαχτό. Ιπίσης, όταν κάνουν φακιρικά κι πας ισύ κι έχεις στουν κόρφου σου του φυλαχτό αυτό, τότες δεν μπορεί ου φακίρης να κάν' τα κόλπα του*».

Σπύρος, Γ., (1912), Άγιος Γεώργιος.⁹⁵⁷

Και για τις νυχτερίδες: «*Στέλνουμι τη μέρα πιδιά κι πιάνουν νυχτιρίδες. Τη μέρα μόνο πιάνουντι αυτές. Τις πιάνουν κι τις φέρνουν στου σπίτι ζουντανές. Τότε παίρνουμι ένα νόμισμα παλιό ή μια χρυσή λίρα κι μ' αυτό του νόμισμα ή τη λύρα σφάζουμι τη νυχτιρίδα, μετά την πηγαίνουμι στην ικκλησιά κι τη βάζουμι σαράντα μέρες στου ιερό. Μετά αφού διαβαστεί σαράντα μέρες, τότε την παίρνουμι κι την κάνουμι φυλαχτό. Είνι καλό φυλαχτό. Ιπίσης, όταν την έχει κουρίτσι, αυτό του κουρίτσι παντρεύιτι γρήγουρα, γιατί τα πιδιά του βλέπουν όμουρφου κι τυπώνητε στην καρδιά τους*».

Ελένη Μ., (1930), Άγιος Γεώργιος.⁹⁵⁸

8. δ. Συμπεράσματα και προεκτάσεις

Συνεξετάζοντας το ωφέλιμο και το βλαβερό της γυναικείας μαγειρικής και της προσφοράς της, μπορούμε να κατατάξουμε τις τροφές και τα φαγητά σε δύο κατηγορίες:

⁹⁵⁷ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 46.

⁹⁵⁸ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 46.

α) ωφέλιμες τροφές/φαγητά: πρόκειται για όλα τα ζωικά και φυτικά είδη που η κοινωνία έχει καθορίσει ως edōdima. Αυτά συνέβαλλαν στη θρέψη του σώματος, αλλά και σε συμβολικό επίπεδο απέτρεπαν τα κακά πνεύματα και το μάτι και προφύλασσαν από τα μάγια. Επιπλέον ενίσχυαν τους οικογενειακούς και κοινωνικούς δεσμούς, διότι η μαγειρική τους σύμφωνα με τα γευστικά πρότυπα της κοινωνίας και το ομοτράπεζον της κατανάλωσής τους, δημιουργούσε αγαστές σχέσεις. Λάδι, αλάτι, όσπρια και φρούτα, σιτάρι και ψωμί, κρασί, νερό και μέλι είναι σύμβολα ευωχίας, νοστιμιάς, υγείας και γονιμότητας.

β) βλαβερές τροφές/φαγητά: Πρόκειται για τα μη edōdima ζωικά και φυτικά είδη, τα οποία μπορεί να μαγειρεύονταν είτε κατά λάθος είτε εσκεμμένα και ενδέχεται να προκαλέσουν βλάβη σ' αυτόν που τυχόν τα κατανάλωνε τόσο σε σωματικό επίπεδο (αρρώστια ή και θάνατο) λόγω των τοξικών ουσιών που περιείχαν, όσο και σε ψυχοπνευματικό (κακή διάθεση, συσκότιση λογικής ή και τρέλα) λόγω των μαγικών δυνάμεων που περιέκλειαν. Η περίπτωση της εκ παραδρομής μαγειρικής συνιστούσε σφάλμα, στο οποίο θα μπορούσε να υποπέσει κάθε επιπόλαια και ανεύθυνη νοικοκυρά και να βλάψει με το μαγείρεμα σωματικά ή ψυχικά, πάντως ακούσια, αυτούς που ταΐζε.

Η δεύτερη περίπτωση όμως, της εσκεμμένης μαγειρικής των μη edōdimων ειδών, αφορούσε γυναίκες που συνειδητά ήθελαν να προκαλέσουν κακό με τα φαγητά τους σ' αυτούς που τα προσέφεραν. Αυτές εντάσσονται σε δύο υποκατηγορίες: Από τη μια μεριά μιλάμε για τη γυναίκα φόνισσα που αποφάσιζε να εξοντώσει κάποιον δηλητηριάζοντας το φαγητό του με φαρμάκι είτε επειδή έτρεφε αντιπαθητικά και εκδικητικά συναισθήματα απέναντί του είτε επειδή ενδεχομένως υφίστατο την καταπίεσή του. Η κατηγορία αυτή σπάνιζε στην παραδοσιακή κοινωνία ή τουλάχιστον είχε την ίδια συχνότητα με τις σημερινές αντίστοιχες εγκληματικές ενέργειες που φυσικά επισείουν από τον ποινικό κώδικα ποινή για φόνο εκ προμελέτης.⁹⁵⁹

Από την άλλη μεριά, η δεύτερη υποκατηγορία συνίστατο από τις μαϊστρες, των οποίων η επικίνδυνη μαγειρική θεωρείτο ότι προκαλούσε στα θύματα τους ποικίλα ψυχοσωματικά προβλήματα και πολλές φορές και θάνατο. Πρέπει να επισημανθεί όμως ότι τα βλαβερά φαγητά των μαγισσών λειτουργούσαν ως επί το

⁹⁵⁹ Η κατηγορία αυτή όμως δεν σπάνιζε στο Βυζάντιο, όπου το φαρμάκωμα ήταν από τους πιο διαδεδομένους τρόπους εξόντωσης και η «φαρμακεία» η πιο επικίνδυνη και συχνή μορφή μαύρης μαγείας. Α. Δ. Βακαλούδη, *Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο. (4^{ος} -7^{ος} αι. μ.Χ.)*, Ενάλιος, Αθήνα 2001, σσ. 280-283.

πλείστον σε συμβολικό επίπεδο. Τα είδη δηλαδή που επέλεγαν για να ρίξουν στο φαΐ ήταν μεν μη εδώδιμα και μιαρά, (όπως νυχτερίδες, χώμα, αίμα, σπέρμα κλπ), αλλά παρά το βαθμό επικινδυνότητας που ενείχαν για την υγεία, δεν ήταν δηλητηριώδη, ώστε να προκαλέσουν θάνατο ιατρικά αποδιδόμενο σε τροφική δηλητηρίαση. Οι μάγισσες άλλωστε για να προκαλέσουν κακό σε κάποιον δεν χρειαζόταν να τον φαρμακώσουν, κάτι που θα μπορούσε εύκολα να αποδειχθεί, κατ' όπιν ιατρικών εξετάσεων. Τα μαγικά τους φίλτρα θα μπορούσαν να αποβούν εξίσου αποτελεσματικά και επιτυχημένα με τα φαρμάκια, αν τα συνόδευαν με επίκληση δαιμόνων και με επωδές.

Βάσει των δύο παραπάνω κατηγοριών των φαγητών, ωφέλιμων και βλαβερών, και βάσει των πολλαπλών συμβολισμών που είδαμε ότι περιέχουν μπορούμε να μιλήσουμε αντίστοιχα για μια ευεργετική και μια επιβλαβή/μαύρη μαγεία, όπου η πρώτη ωφελεί, ενώ η δεύτερη βλάπτει. Μέσα από την έρευνα όμως προέκυψε και μια τρίτη κατηγορία που στην ουσία αποδομεί το δυσιστικό σχήμα ευεργετική-κακή διατροφή και μαγεία. Πρόκειται για ορισμένα εδώδιμα ζωικά και φυτικά είδη που μπορούν να προκαλέσουν βλάβη στον ανθρώπινο οργανισμό, όταν επενδυθούν συμβολικά με επωδές και επεξεργασθούν, ώστε να μετατραπούν σε επικίνδυνα μαγικά φίλτρα και σκόνες. Συχνά στην περίπτωση αυτή επιδιώκεται η σήψη των συγκεκριμένων ειδών, πάλι όμως σε βαθμό που να μην προκληθεί τροφική δηλητηρίαση από την κατανάλωσή τους, δεδομένου ότι η ισχύς τους συνίσταται περισσότερο στη συμβολική σημασία που έχει το σάπιο βάσει μιας αναλογικής λογικής. Τα αυγά επί παραδείγματι που χρησιμοποιώντας τα σε μαγικές πρακτικές τα άφηναν να σαπίσουν στο νεκροταφείο, δηλώνουν την επιθυμία «να ηρεμήσει κάποιος, όπως ο πεθαμένος».⁹⁶⁰ Από την άλλη πλευρά είδη μη εδώδιμα και μιαρά που χρησιμοποιούνται στη μαύρη μαγεία, συνάμα προφυλάσσουν από τα μάγια και από την κακή ενέργεια. Η νυχτερίδα και η οχιά επί παραδείγματι δεν προκαλούν μόνο κακό, αλλά και προστατεύουν όποιον έχει στον κόρφο του αποξηραμένη νυχτερίδα ή κόκκαλο από κεφάλι οχιάς. Τα φυλαχτά αυτά θεωρούσαν ότι προφύλατταν το ίδιο, ίσως και καλύτερα, με τα φυλαχτά που περιείχαν εδώδιμα είδη όπως ψωμί, σουσάμι, σκόρδο. Η τρίτη αυτή αμφίσημη κατηγορία, όπου τα εδώδιμα μπορεί να βλάψουν και τα μη εδώδιμα να προστατεύσουν αντιστρέφει τους πόλους ευεργετική-μαύρη μαγεία. Το ζήτημα γίνεται ακόμη πιο περίπλοκο αν αναλογισθούμε ότι όλοι οι

⁹⁶⁰ Η φράση από σχετική μαρτυρία που θα παρουσιαστεί παρακάτω, στις αφηγήσεις ζωής.

Καραγκούνηδες φοβόντουσαν, απέφευγαν και αποδοκίμαζαν τις κακές μαίστρες, αλλά όλοι τις ήξεραν και ενίοτε κατέφευγαν σ' αυτές προς αναζήτηση βοήθειας, δεδομένου ότι συνάμα ήταν τις περισσότερες φορές ξορκίστρες και θεραπεύτριες του κακού, ξεματιάστρες και μαμές.

Ως εκ τούτων η μαγεία στους Καραγκούνηδες δεν μπορεί να ερμηνευθεί μόνο με το απλό δομικό σχήμα ευεργετική μαγεία-κακή μαγεία ως αντανάκλαση των αντίστοιχων συμβολισμών της καλής εδώδιμης και της επιβλαβούς μη εδώδιμης τροφής. Τόσο η αμφίσημη κατηγορία ορισμένων εδώδιμων και μη εδώδιμων ειδών που λειτουργούν σε συμβολικό επίπεδο πότε θετικά και πότε αρνητικά ανάλογα με την περίσταση, όσο και ο συσχετισμός της μαγείας με άλλα πεδία, όπως η ραπτική και το πεδίο του σώματος, επιβάλλει μια περισσότερο ενδελεχή ανάλυση. Οπωσδήποτε ο αρχικός συσχετισμός της μαγείας με τη διατροφή/μαγειρική παραμένει ο βασικός άξονας και ο ερευνητικός περιορισμός του θέματος. Ωστόσο ακριβώς για να γίνει καλύτερα κατανοητή αυτή η σχέση, επιβάλλεται η εξέταση του κοινωνικού γεγονότος της μαγείας στην ολότητά του, μέσα δηλαδή στο κοινωνικό πλαίσιο της κοινωνίας των Καραγκούνηδων του 20^{ου} αιώνα.

Κεφάλαιο 9

Η μαγεία μέσα από το λόγο των υποκειμένων της έρευνας

*«Τούθ' ὅρα εἰ σοὶ λυσιτελεῖ καὶ ἐμοὶ, ὅπως μὴ, ὦ δαιμόνιε, πεισόμεθα ὅπερ φασὶ τὰς τὴν σελήνην καθαιρούσας, τὰς Θετταλίδας».*⁹⁶¹

Πλάτων, Γοργίας.

«Γυναικα φαρμακιδ' εἰ πριάμενος Θετταλὴν

*Καθέλοιμι νύκτωρ τὴν σελήνην».*⁹⁶²

Αριστοφάνης, Νεφέλες.

Το παρόν κεφάλαιο εξετάζει το θέμα της μαγείας στην κοινωνία των Καραγκούνηδων. Η πορεία που ακολουθείται είναι αντίστροφη του προηγούμενου κεφαλαίου: αντί δηλαδή να αναζητηθεί η σχέση διατροφής με τη μαγεία επί τη βάση της αντιφατικής φύσης της τροφής, της ωφέλειας και της βλάβης που ενδέχεται να προκαλέσει στον άνθρωπο, οπότε και αντιστοιχεί στην πρώτη κατηγορία η ευεργετική μαγεία και στη δεύτερη η μαύρη, γίνεται προσπάθεια μέσα από το λόγο των υποκειμένων της έρευνας να διαφωτισθεί πρώτα η έννοια της μαγείας στην κοινωνία τους και έπειτα να εντοπισθεί αν και κατά πόσον η σχέση με τη διατροφή συνεχίζει να υφίσταται και αν ναι ποιές περαιτέρω εκφάνσεις έχει -(ήδη επισημάναμε ότι το δυσιστικό σχήμα ευεργετική-μαύρη μαγεία σε σχέση με το edōdimo-μη edōdimo, δεν επαρκεί). Κοντολογίς τι σήμαινε μαγεία για τους Καραγκούνηδες; Υπήρχαν μάγοι ή μάγισσες; Πέρα από τις τοπικές παραδόσεις που κατά κύριο λόγο έχουν ήδη αναφερθεί, θα παρουσιασθεί επιπλέον η μαγεία στα παραμύθια, αλλά και στις αφηγήσεις ζωής που έχουν να κάνουν με πραγματικά περιστατικά.

Δεδομένου μάλιστα ότι επιχειρείται να δοθεί η άποψη των υποκειμένων της έρευνας περί μαγείας, διευκρινίζεται και η δική τους, -emic- ορολογία. Η μαγεία επί παραδείγματι λεγόταν κυρίως *μάγια* και οι μάγισσες *μαῖστρος*, ενώ όροι για τη μαγεία, όπως: επωφελής, ευεργετική, λευκή εξέλιπαν από το λεξιλόγιό τους. Οι όροι ωστόσο που χρησιμοποιούνται για να δηλωθούν τα είδη και οι εκφάνσεις της μαγείας, όπως αναλογική μαγεία, ομοιοπαθητική, μαγεία εξ επαφής κλπ, καθώς και ερμηνείες που προκύπτουν από την ανάλυση των δεδομένων, συνιστούν την προσπάθειά μου να μεταφράσω επί τη βάση μιας πυκνής περιγραφής το λαϊκό λόγο σε επιστημονικό,

⁹⁶¹ «Κοίταξε αν ωφελεί εσένα κι εμένα, για να μην πάθουμε, φίλε μου, αυτό που λένε για τις Θεσσαλίδες, που κατεβάζουν στη γη τη σελήνη». [Πλάτων, *Γοργίας* 513 α]

⁹⁶² «Αν εξαγόραζα μια Θεσσαλή μάγισσα, θα κατέβαζα το βράδυ τη σελήνη». [Αριστοφάνης, *Νεφέλες* 749-750].

ώστε να διαφωτισθεί επαρκώς η έννοια της μαγείας. Η άποψη επί παραδείγματι ότι «η μαγεία συνιστούσε γυναικεία εξουσία» είναι μια άποψη που κανείς δεν θα πει ή δεν θα παραδεχτεί ευθέως, αλλά προέκυψε από την έρευνα. Άλλωστε η έννοια της εξουσίας δεν υφίσταται για τη γυναίκα και δηλώνεται μάλλον συμβολικά και λάθρα, όπως και η μαγεία.

Επίσης δεδομένου ότι η μαγεία στην παρούσα εργασία εξετάζεται καθαρά ως κοινωνικό γεγονός εντεταγμένη στα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα της παραδοσιακής κοινωνίας των Καραγκούννηδων του 20^{ου} αι., ψυχολογικές προεκτάσεις δεν δίνονται ούτε ο αναγνώστης θα βρει απαντήσεις σε ερωτήματα του τύπου: «μπορούσαν οι μάγοι/ισσες τελικά να κάνουν κακό ή να επιβληθούν με μάγια; Κοντολογίς τα μάγια είχαν αποτέλεσμα ή όχι;» Η ανάλυση του θέματος επικεντρώνεται στη μαγεία ως σύστημα σκέψης και δράσης, ως λόγος δηλαδή και πράξη, που ενέχει κοινωνικούς συμβολισμούς και είναι συνημμένη με το σύνολο των ηθών και των εθίμων της ζωής στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούννηδων.

Οποιαδήποτε μεταφυσική και ψυχολογική ερμηνεία της μαγείας συνιστά καθαρά την άποψη των υποκειμένων της έρευνας. Π.χ «οι μάγισσες μπορούσαν να σε κάνουν να αρρωστήσεις, αν είχαν ένα κομμάτι από τα ρούχα σου ή αν έριχναν μανόγαλα στο φαγητό σου». Η άποψη αυτή που συνιστά την πεποίθηση των περισσότερων υποκειμένων της έρευνας δεν αξιολογείται ως προς την ισχύ της, δεν καταβάλλεται δηλαδή προσπάθεια να εξηγηθεί αν όντως αυτό είναι αλήθεια πως και γιατί συμβαίνει, αν δηλαδή τα αίτια ήταν φυσικά ή ψυχολογικά μέσω δηλητηρίασης ή μιας τυχούσης αυθυποβολής, αλλά γιατί η βλάβη που ενδέχεται να προκαλέσει η μαγεία συναρτάται με το ρούχο ή με το (συγκεκριμένο) φίλτρο. Κοντολογίς γιατί το πίστευαν ως αληθινό.

9. α. Μάγοι και μάγισσες στη λαϊκή λογοτεχνία

Ο προφορικός λαϊκός έντεχνος λόγος, τα δημοτικά τραγούδια, οι παραδόσεις οι μύθοι και τα παραμύθια, οι παροιμίες, τα αινίγματα, τα γνωμικά και οι επωδές, καταδεικνύουν κοινές αξίες και ήθη, κοινή κοσμοθεωρία και φιλοσοφία ζωής. Είναι συλλογικά δημιουργήματα του λαϊκού πολιτισμού, δεδομένου ότι η ύπαρξη ενός έργου λαϊκής λογοτεχνίας προϋποθέτει μια ομάδα που το δέχεται και το επιδοκιμάζει. Όταν μελετά κανείς τη λαϊκή λογοτεχνία, λέει ο R. Jakobson, πρέπει να μη λησμονεί

ποτέ την κεφαλαιώδη ιδέα του προληπτικού ελέγχου της κοινότητας.⁹⁶³ Ως εκ τούτου η λαϊκή λογοτεχνία, παρατηρεί η Α. Λυδάκη, απορρέει από την πραγματικότητα, όπως αυτή κατασκευάζεται και προσλαμβάνεται από τα άτομα μέσα από διυποκειμενικά νοήματα, και αναφέρεται σε έναν κόσμο γνώριμο και οικείο, γι' αυτό και γίνεται αποδεκτή από όλους.⁹⁶⁴ Ειδικά το παραμύθι, σχολιάζει η Μ. Καπλάνογλου, πέρα από κύρια μορφή ψυχαγωγίας και μέσο διαπαιδαγώγησης ευρέων κοινωνικών ομάδων, εκφράζει παράλληλα τη συλλογική μνήμη και κοσμοθεωρία τους.⁹⁶⁵

Όσον αφορά τη μαγεία, το είδος του έντεχνου λόγου που μπορεί να μάς πληροφορήσει για τη λειτουργία της είναι τα παραμύθια και οι παραδόσεις. Σε μικρότερη εμβέλεια οι επωδές, διότι πρόκειται για έντεχνο λόγο μη ανακοινώσιμο. Κάποιες αναφορές γίνονται και στα δημοτικά τραγούδια, όπως στο εξής:

*«Π' ανάθεμα ποιος έριξε τα μάγια στο πηγάδι
και μάγεψε τον άντρα μου και θέλ' να με χωρίσει.
Κι αν με χωρίσεις άντρα μου, εσύ θα μετανιώσεις
στις δυό, στις τρεις θα λούζομαι, στις τέσσερις θ' αλλάζω
κι απάν' στις δεκατέσσερις άλλον άντρα θα πάρω
θα φκιάσω το σπιτάκι μου κοντά με το δικό σου
να μπαιν' να βγαινει ο άντρας μου για σπάσιμο δικό σου».*⁹⁶⁶

Στις ελληνικές λαϊκές αφηγήσεις και ιδίως στα παραμύθια υπάρχει ένας ολόκληρος κόσμος από ζωόμορφες και ανθρωπόμορφες φιγούρες. Όσον αφορά τις πρώτες συναντούμε δράκους που ζουν σε πύργους και σπηλιές και είναι άσχημοι και ανθρωποφάγοι, αλλά συνάμα αφελείς, οπότε εύκολα ξεγελιούνται από τον ήρωα και γίνονται υποχείριό του. Όμορφες νεράιδες που ζουν στις όχθες των λιμνών και των ποταμών και όσοι τις συναντούν κινδυνεύουν να χάσουν τη λαλιά τους. Τις τρεις Μοίρες που κατοικούν κάπου μακριά σε ακαθόριστο τόπο, κυρίως σε ένα ψηλό βουνό και επισκέπτονται τους ανθρώπους για να μοιράνουν τα νεογέννητα παιδιά, να καθορίσουν δηλαδή την τύχη τους, αλλά και για να τιμωρήσουν ή να επιβραβεύσουν τους μεγάλους. Τον Δαίμονα, το πνεύμα του κακού που κρύβεται κάτω από τη γη ή

⁹⁶³ Για τη λαϊκή λογοτεχνία και την έννοια της «προληπτικής λογοκρισίας», βλ. R. Jakobson, «Η λαϊκή λογοτεχνία ειδική μορφή δημιουργίας», στο: *Διάλογος*, μετ. Δ. Στέφος, Αθήνα 1978, σσ. 17-22.

⁹⁶⁴ Α. Λυδάκη, *Ισκιοι κι αλαφροϊσκιωτοι. Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σσ. 266-267.

⁹⁶⁵ Μ. Καπλάνογλου, *Κόκκινη κλωστή κλωσμένη. Λαϊκά παραμύθια και αφηγητές του Αιγαίου*, φωτ. Ν. Οκονομόπουλος, Υπουργείο Αιγαίου, ΚΕ.ΜΕΛ.ΚΑ & Πατάκης, Αθήνα 2004, σ. 13.

⁹⁶⁶ ΛΑΠΘ, χφ. 550.

σε χαντάκια και έρχεται με τη μορφή ανθρώπου -συχνά δε με κέρατα και ουρά- για να διαβάσει και να βλάψει τους ανθρώπους. Στοιχειά που κρατούν το νερό των πηγών και ζητούν ως αντάλλαγμα μια νέα κοπέλα ή που κυκλοφορούν σαν ίσκιοι μεταξύ των ανθρώπων, στοιχειώνοντας σπίτια, εκκλησιές και χωράφια.

Συνάμα υπάρχουν και οι πιο ρεαλιστικοί ανθρωπίνι τύποι που εκπροσωπούν την εθνική και φυλετική ετερότητα: τρομαχτικοί αράπηδες που φυλάνε θησαυρούς σε σπηλιές ή στα βάθη της γης, άτεγκτοι αγάδες και βασιλιάδες, σκληρόκαρδες βασίλισσες και κακομαθημένες βεζυροπούλες που ζουν σε γυάλινους πύργους και χρυσά παλάτια και υποβάλλουν τους ήρωες σε δύσκολες δοκιμασίες. Τέλος ανέστιες γύφτισσες που σφετερίζονται τη θέση των ηρωίδων καθώς και πονηροί ζητιάνοι που ξεγελούν και εκμεταλλεύονται τους τίμιους νοικοκύρηδες.

Όλες αυτές οι φιγούρες παρουσιάζονται στα παραμύθια είτε ως κύριοι αντίπαλοι των ηρώων και των ηρωίδων, είτε λειτουργούν ως δευτερεύοντα πρόσωπα που προωθούν τη δράση του παραμυθιού. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση πάντως είναι κακοί και άγριοι ή αν είναι καλοκάγαθοι, θα είναι αφελείς, άσχημοι και αδύναμοι. Πάντοτε όμως διαφορετικοί, υποδεέστεροι και ηττημένοι, στο τέλος τουλάχιστον του παραμυθιού, έναντι των καλών και έξυπνων ηρώων. Ένα άλλο βασικό χαρακτηριστικό τους είναι ότι ζουν έξω από τον ανθρωπινό χώρο ή στα όριά του, σε περιοχές δηλαδή επικίνδυνες και απαγορευμένες για τους ανθρώπους. Σε περίπτωση που τους συναντούμε μέσα στον ανθρωπινό χώρο είναι συνήθως μεταμορφωμένοι και προσπαθούν λάθρα και ύπουλα να βλάψουν τους ανθρώπους.

Ωστόσο υπάρχει ακόμη μια κατηγορία στο ελληνικό λαϊκό παραμύθι, αλλά και σε μύθους, θρύλους και παραδόσεις που εμφανίζεται αμφίσημη και όχι τόσο ξεκάθαρη, όσο οι παραπάνω παραμυθικοί τύποι. Πρόκειται για τις μάγισσες.

Χρησιμοποιώντας ως δείγμα λαϊκά παραμύθια από την πεδινή Θεσσαλία – κυρίως από το αρχείο του ‘Λαογραφικού Φροντιστηρίου του Γ. Α. Μέγα⁹⁶⁷ - θα δώσω την τυπολογία των μαγισσών μέσα από τις λαϊκές αφηγήσεις και σε ένα δεύτερο επίπεδο θα εξετασθεί, αν και κατά πόσον οι παραμυθικοί αυτοί τύποι των μαγισσών συσχετίζονται με τη συγκεκριμένη κοινωνία.

⁹⁶⁷ Για την ένταξη των παραμυθιών του Λαογραφικού Αρχείου στο Διεθνή Κατάλογο Aarne – Thomson και για τη γενικότερη ταξινόμηση των χειρογράφων ανάλογα με τον τόπο προέλευσης, το συλλογέα και το θέμα τους, είναι απαραίτητο το πόνημα των Μ. Γ. Βαρβούνη και Γ. Χ. Κούζα, *Το αρχείο του ‘Λαογραφικού Φροντιστηρίου’ του Γ. Α. Μέγα*, Γενική Γραμματεία Περιφέρειας Ανατολικής Μακεδονίας και Θράκης, Αθήνα 2007.

Η Μ. Κλιάφα στη συλλογή λαϊκών παραμυθιών που εξέδωσε με τον τίτλο: «Τρομακτικά παραμύθια για ατρόμητα παιδιά», καταγράφει ένα παραμύθι της Θεσσαλίας με τίτλο «Τ'Ατδιάμο το κλαδί».⁹⁶⁸ Στο παραμύθι αυτό μια βασιλοπούλα λησμόνησε το ωραίο παλικάρι που είχε το όνομα «τ' Ατδιάμο το κλαδί» και που με τόσο κόπο της έφερε ο πατέρας της από τα ξένα. Ο νέος της θέτει την εξής δοκιμασία, για να εξιλεωθεί. Να πάει σε τρία βασίλεια, να σκλαβωθεί και να ξεσκλαβωθεί και από κάθε βασίλειο να του φέρει μια κούπα που να γράφει πάνω της «σκλαβώθηκα και ξεσκλαβώθηκα» Στο πρώτο βασίλειο η κοπέλα μπαίνει υπηρέτρια στην κουζίνα του βασιλιά. Η εκεί βασίλισσα όμως «είχε έναν αδελφό που ήταν αράπης. Αυτός ο αράπης πήγαινε με τη βασίλισσα κάθε νύχτα στα μνήματα κ έτρωγαν από έναν πεθαμένο. Η βασίλισσα ήταν αψηλιά, νταρντάνα γυναίκα. Ο βασιλιάς ήταν τόσοσ δα. Μόλις έτρωγαν η βασίλισσα έριχνε λίγο υπνωτικό στο κρασί του βασιλιά κι ο βασιλιάς κοιμόταν. Γινόταν κόκαλο. Τότε, η βασίλισσα έμπηγε τις βελόνες της στα βλέφαρα του βασιλιά και του ρουφούσε το αίμα. Έπειτα τραβούσε για τα μνήματα, με τον αδελφό της τον αράπη». Η κοπέλα αποκαλύπτει το συμβάν στο βασιλιά, ο οποίος σκοτώνει τη βασίλισσα και η ηρωίδα κερδίζει την πρώτη κούπα. Στο δεύτερο βασίλειο, όπου η κοπέλα πάει πάλι ως δούλα, σώζει το παιδί της εκεί βασίλισσας από τους ληστές που το είχαν παραχώσει και κερδίζει τη δεύτερη κούπα. Στο τρίτο βασίλειο, «ο βασιλιάς έχει κλεισμένη στο υπόγειο μια κόρη τρελή, την οποία ταΐζουν έναν άνθρωπο κάθε μέρα». Ρίχνουν την κοπέλα στο υπόγειο, αλλά αυτή καταφέρνει να γλυτώσει, όπως καταφέρνει να σώσει και άλλες 40 κοπέλες που προορίζονταν για το γεύμα της τρελής. Κι όχι μόνον αυτό, αλλά κατορθώνει και να βγει από το υπόγειο, για να βρει φως για το καντήλι. Καθώς πήγαινε συναντάει μια μανιά (=γριά): «Κοιτάει το κορίτσι μέσα και βλέπει πως η μανιά αυτή είχε μια φωτιά και πάνω στην πυροστιά είχε ένα τσουκάλι που τ' ανακάτωνε.

-μανιά δωσ' μου λίγο φωτιά για το καντηλάκι μου, λέει.

-Αϊ, τράβα σαπέρα. Άμα πάρεις το δαυλό θα μου κόψεις το χούχουλο από το τσουκάλι που βράζω τα μυαλά της τρελής.

-Τι κάνεις;

-Να βράζω τα μυαλά της τρελής. Πήγα μια μέρα στο παλάτι και ο βασιλιάς δε μ' έδωσε ζητιανιά. Κι εγώ θύμωσα και χάξεψα τη θυγατέρα του.

-Και τώρα τι θα γίνει; Θα μείνει έτσι τρελή;

⁹⁶⁸ Μ. Κλιάφα, *Τρομακτικά παραμύθια για ατρόμητα παιδιά*, Κέδρος, Αθήνα 1999, σσ. 13-24.

-Όσο εγώ βράζω τα μυαλά της, τόσο αυτή παλαβώνει. Μόνο άμα έρθει κάνας και τους δώσει μια κλοτσιά και μου τα χύσει, θα γυρίσουν πίσω στο κορίτσι. Εγώ όμως τα φυλάω μέρα νύχτα, σκοπός. 'Αμ έτσι είσαι; Τώρα θα δεις σκέφτηκε η βασιλοπούλα κι αρπάζει το κεφάλι της γριας και το χώνει στο τσουκάλι. Ζεματίστηκε η γρια. Πάει λευτερώθηκε η τρελή». Η βασιλοπούλα κερδίζει και την τρίτη κούπα. Τελικά συναντά και παντρεύεται το βασιλόπουλο, Τ' αδιάμο το κλαδί.

Στο παραμύθι αυτό εξαιρετικά επικίνδυνη μάγισσα είναι η κακιά και αιμοδιψής βασίλισσα, αλλά και η γρια ζητιάνα, μέσω των διατροφικών τους συνηθειών και των μαγειρικών τους πρακτικών. Η πρώτη ξεγελάει το βασιλιά υπνωτίζοντάς τον για να καταβροχθίσει νεκρούς και η δεύτερη μαγειρεύει τα μυαλά της βασιλοπούλας και την καθιστά τρελή.

Τα ίδια επεισόδια, και το φάγωμα δηλαδή των νεκρών και το βράσιμο των μυαλών της τρελής, εμφανίζονται στο παραμύθι: «Το παιδί που δεν κράτησε το μυστικό»,⁹⁶⁹ της ίδιας συλλογής, όπου: «Πάει πιο πέρα το βασιλόπουλο, βρίσκεται σ' άλλο βασίλειο. Σ' αυτό το βασίλειο, ο βασιλιάς είχε μια θυγατέρα τρελή. Αυτή η τρελή έτρωγε εφτά φούρνια ψωμί κι έναν άνθρωπο στο κάθισμά της [...] το βασιλόπουλο αρχίζει τότε να γκιζερνάει μέσα στο παλάτι. Εκεί που γκιζερνούσε, έφτασε ψηλά σε μια σκοτεινή κάμαρα. Εκεί βρήκε μια γρια που ανακάτωνε με μια κουτάλα σ' έναν τέντζερη.

-Τι κάνεις αυτού γιαγιά; Τη ρωτάει.

-Τι κάνω; Να ανακατώνω τα μυαλά της τρελής θυγατέρας του βασιλιά.

Μόλις τ' ακούει αυτά το βασιλόπουλο κατάλαβε. Η γριά ήταν μάγισσα. Αμέσως αρπάζει τη γριά και της χώνει το κεφάλι μέσα στο τσουκάλι. Μόλις έπαψε η γριά ν' ανακατώνει τα μυαλά του κοριτσιού, τα μυαλά γύρισαν πίσω και η βασιλοπούλα έγινε καλά».

Σε ένα άλλο ιδιαίτερα αγαπητό παραμύθι στη Θεσσαλία, στο *Χρυσοφεγγαράκι*,⁹⁷⁰ η ομορφιά της ηρωίδας εκκινεί αντιπαθητικά συναισθήματα εκ μέρους των αδελφών της, οι οποίες της κάνουν μάγια, για να τη σκοτώσουν: Μια φορά ήταν τρεις αδερφές η Στάμω -(ή Μήλω), η Ροίδω και το Ροϊδοσπυράκι- (ή Χρυσοφεγγαράκι). Το βασιλόπουλο ερωτεύτηκε την τρίτη αδελφή και οι άλλες δύο από τη ζήλεια τους την έριξαν σε μια τρύπα. Αυτή όμως κατάφερε να ξεφύγει και να παντρευτεί το βασιλόπουλο. Τότε: «το 'μαθαν οι αδερφές κι φιδοφαγώθηκαν. Πήραν μαγικά, δαχλύδια, βιλόνια κι μήλα να την κάνουν να πεθάνει. Κι πέρασαν απόζω απ

⁹⁶⁹ Μ. Κλιάφα, *Τρομακτικά παραμύθια για ατρόμητα παιδιά*, ό.π., σ. 83.

⁹⁷⁰ ΛΦ. 1267. Αα.Θη. 709.

του βασιλιά του παλάτ' μι τα μαγικά κι χούϊαζαν, να βγει η βασίλισσα να παρ' απ αυτά, να τη μαϊέψουν. Τότες η βασίλισσα βγήκε όξου κι αγόρασε χτένια, βιλόνια κι μήλα. Έτσ' τη μάϊψαν. Μόλις έφαγι του μήλου, σταμάτσει στου λαιμό τ'ς κι λιγουθύμσι. Πλάιαζι ο βασιλιάς στου σπít' όταν τάμαθι, κοιτάει να δει τι έχει στου λαιμό τ'ς κι ήταν του μήλου, του πάτσει κι πάει στην κλοιά τ'ς. Όταν πήρε το βελόν' να μπαλώσ' τ'ς έπισι απ' του χερ' κι μπήχκι στου πουδαρ' τ'ς κι πέθανι. Όταν την παν' στην εκκλησιά να τη θάψ'ν καθώς έψιλνι ου παππάς κι βγαζ' του βιλόν' να μη γρατσουνιέτι κι αναστήθηκε η βασίλισσα. Ήταν μάια! Πλαλώντας πάει στου σπít'. Του προνι μόλις σκώθκι πήρε του χτέν' για να χτινσί κι ετσ' απ' λες μπήχκι στου κιφάλι τσ κι την φαρμάκουσι. Όταν πάει ου βασιλιάς πάλι στου σπιτ' τη βρήκι πιθαμέν'. Τήρσε ου βασιλιάς να βγάλ' του χτέν' απ' του κιφάλι τσ κι ξανασκώθκη. Τότες ου βασιλιάς τη ρώτσι. Τι έπαθις και πιθένς ουλουένα; Λέει: αυτές οι αδερφές μ' μ' έδωσαν αυτά, του χτεν' κι του βιλόν' κι τάπαθα έτσ'. Με μάιεψαν. Διέταζι ου βασιλιάς να σφάζουν τσ γυναίκις τσ μάισες κι τσ έκουσαν». Μάγισσες στο συγκεκριμένο παραμύθι είναι οι αδελφές της ηρωίδας, ενώ σε μια άλλη παραλλαγή από την Καρδιτσομάγουλα⁹⁷¹ οι δύο αδελφές θα ζητήσουν τη βοήθεια μιας γριάς και πεπειραμένης μάγισσας, στην οποία τελικά θα παραδώσουν το Χρυσοφεγγαράκι για το σκοτώσει. Η μάγισσα όμως τη σπλαχνίστηκε και αφού τη μετέτρεψε σε πορτοκάλι την παρέδωσε σε μια άλλη γριά, για να τη βοηθάει στις δουλειές του σπιτιού. Το Χρυσοφεγγαράκι, όταν έφευγε η γριά από το σπίτι έβγαινε από το πορτοκάλι και έκανε όλες τις δουλειές και μετά ξαναέμπαινε. Η γριά παραμονεύει, βλέπει τι γίνεται και ενθουσιασμένη κρατάει το Χρυσοφεγγαράκι στο σπίτι της. Μια μέρα πέρασε από εκεί το βασιλόπουλο, το οποίο και φιλοξένησαν. Το βασιλόπουλο ενθουσιάζεται από την ομορφιά και τη νοικοκυροσύνη της κοπέλας και την παντρεύεται. Οι αδελφές της θα πάρουν άλλα δύο βασιλόπουλα και οι σχέσεις αποκαθίστανται.

Από το ίδιο χωριό, τη Δαφνοσπηλιά Καρδίτσας, προέρχεται και το παραμύθι *Ο βασιλιάς και η βασίλισσα*:⁹⁷² «Μια φουρά κι έναν κινό ήταν ένας βασιλιάς και μια βασίλισσα. Αυτή είχε αγαπητικό έναν αράπη. Ο αράπης πέθανε. Ύστερα αυτή απ' τουν έρωτα που είχε έβγαλε τα μάτια κι τα'φτιασε ρολόι, τα δόντια τα'φτιασε τακούνια στα παπούτσια και τα πατούσε και το κεφαλ' το'φτιασε κούπα κι έπινε νερό. Αυτή η βασίλισσα έβαλε στοίχημα με τον άντρα της, το βασιλιά και λέει: άμα καταλάβεις αυτά τα τρία αινίγματα θα σου δώσω όλη την προίκα μου που έχω, άμα δεν καταλάβεις σε

⁹⁷¹ Προσωπική καταγραφή.

⁹⁷² ΛΦ 1267 Αα.Θη. 851Β+875.

σαράντα μέρες θα σε σκοτώσω και θα αναλάβω το θρόνο». Έλεγε η βασίλισσα: «τα μασά πατώ, όραση φοράω, νου κρατώ και πίνω». Κανένας σοφός δεν μπορεί να λύσει το αίνιγμα. Παρά μόνο ένα απλό και κουτσό κορίτσι, λέει τα λύση στο βασιλιά με αντάλλαγμα να την κάνει γυναίκα του. Ο βασιλιάς λύνει το αίνιγμα, σκοτώνει τη βασίλισσα και παντρεύεται το κουτσό κορίτσι. Και σε αυτό το παραμύθι διαφαίνονται ανταγωνιστικές σχέσεις μεταξύ γυναικών. Η κακή βασίλισσα, άπιστη στον άνδρα της, θέλει προφανώς να τον βγάλει από τη μέση μετά το θάνατο του εραστή της, θέτοντας του το περίεργο και ανατριχιαστικό συμβάν ως αίνιγμα. Τη λύση του αινίγματος ο βασιλιάς δεν θα την έβρισκε ποτέ, αν δεν τον βοηθούσε το κουτσό πλινθίζοντο κορίτσι, το οποίο αποκαλύπτει την κακή βασίλισσα με αντάλλαγμα τον καλό γαμπρό.

Στο γνωστό πάλι παραμυθικό τύπο της *Ξανθομαλλούσας*⁹⁷³ η όμορφη κοπέλα είναι κλειδωμένη από τη μάνα της στο σπίτι, η οποία χρησιμοποιεί τα μαλλιά της κόρης της ως σκάλα για να ανέβει στην κάμαρά της. Ένα παλικάρι βλέπει τη σκηνή, ερωτεύεται την κόρη και ανεβαίνει με τον ίδιο τρόπο στο δωμάτιο της ξανθομαλλούσας, η οποία, για να μην αντιληφθεί η μάνα της τον νέο, τον μετατρέπει αρχικά σε σκούπα και έπειτα σε ντουλάπα. Η μάνα της αντιλαμβάνεται την παρουσία του νέου και η ξανθομαλλούσα το σκάει μαζί του, έχοντας ως μαγικά όπλα ένα δασύ χτένι και ένα μπουκάλι λάδι. Με το πρώτο, κάνει το δάσος πυκνό και με το λάδι δημιουργεί θάλασσα, για να καθυστερήσει τη μάνα της. Η μάνα της την καταριέται: «*Σκύλα θυγατέρα, όσο όμορφη είσαι, τόσο άσχημη να γίνεις. Σκύλινο πρόσωπο να έχεις!*» πράγματι η κοπέλα γίνεται πολύ άσχημη, αλλά έπειτα από συνεχείς παρακλήσεις προς τη μάνα της, η τελευταία αλλάζει την κατάρα σε ευχή: «*όσο όμορφη ήσουν κόρη μου, άλλο τόσο ομορφότερη να γίνεις. Πάντοτε την ευχή μου να έχεις και καλή προκοπή*». Μάγισσα στο συγκεκριμένο παραμύθι είναι η μάνα της ηρωίδας, αλλά και η ίδια η κοπέλα γνωρίζει εξ ίσου καλά να κάνει μάγια, αφού και το βασιλόπουλο μεταμορφώνει και την καταδίωξη της μάνας δυσχεραίνει.

Στο παραμύθι *Η νύφη και η κακιά πεθερά*⁹⁷⁴ μια όμορφη βασιλοπούλα μένει ορφανή από μητέρα και ο πατέρας της ξαναπαντρεύεται. Από τη δεύτερη γυναίκα του ο βασιλιάς αποκτά άλλη μια κόρη, η οποία, φυσικά, ζήλευε την μεγάλη. Η μεγάλη κόρη τελικά παντρεύεται ένα βασιλόπουλο, γίνεται βασίλισσα και γεννάει τρία παιδιά: τον ήλιο, τον αυγερινό και το άστρο [πούλια]. «*τα παιδιά αυτά τα έριχνε η μαμή στο ποτάμι. Αλλά εκεί μια γριά τα έπαιρνε τα παιδάκια και δεν τ'άφηνε να*

⁹⁷³ ΛΦ 666. Αα.Θη. 310.

⁹⁷⁴ ΛΦ 666. Αα. Θη. 701+402.

πνιγούν. Η γρια αυτή τα ανέθρεψε και τα μεγάλωσε. Η βασίλισσα, όταν ήταν λεχούσα στο τελευταίο παιδί πήγε μια μαστόρσα (ζητιάνα) και ζήτησε λίγο αλεύρι και ήθελε να δει με τα ίδια της τα μάτια τη βασίλισσα. Αυτή η μαστόρσα ήταν η μιλαδελφή [ετεροθαλής] της βασίλισσας. Μόλις η βασίλισσα έσκυψε να δώσει το αλεύρι η μαστόρσα έμπηξε βελόνα στο κεφάλι και η βασίλισσα έγινε πουλάκι. Τότε η μαστόρσα έγινε αυτή βασίλισσα» Η μαστόρσα πείθει το βασιλόπουλο να σφάζουν το πουλάκι, το οποίο είχε ανθρώπινη λαλιά και κόντευε να αποκαλύψει την αλήθεια, και να ρίξουν τα κόκαλά του μέσα στον κήπο. Στο σημείο αυτό φύτεψε μια ροδιά, την οποία, όταν πλησίαζε το βασιλόπουλο, αυτή έσκυβε και το χάιδευε με τα ρόδια της, ενώ, όταν την πλησίαζε η σφετερίστρια, η ροδιά γινόταν πολύ υψηλή. Η σφετερίστρια πείθει το βασιλιά να κόψουν τη ροδιά. Τότε μια γριά, αυτή που περιέθαλπε τα παιδιά του βασιλόπουλου, δηλ. τον ήλιο τον αυγερινό και την πούλια, ζητά ξύλα από την κομμένη ροδιά. Καθώς ετοιμάζεται να τα κόψει με το τσεκούρι, πετάγεται η βασιλοπούλα μεταμορφωμένη σε νεράιδα. Η γριά την παίρνει μαζί της, την πηγαίνει στα παιδιά της και τη φροντίζει. Το βασιλόπουλο πηγαίνοντας για κυνήγι συναντά τη γριά με την οικογένειά του, ζητά να μάθει ποιοι είναι και αποκαλύπτεται η αλήθεια και «διέταξε τότε τους δούλους να σφάζουν τη μαστόρσα που είχε αυτός για βασίλισσα και το κρέας να μοιράσουν στους σκύλους.» Πάλι το παραμύθι δηλώνει τις ανταγωνιστικές σχέσεις μεταξύ δύο αδελφάδων, οι οποίες εδώ είναι ετεροθαλείς. Η ετεροθαλής αδελφή δεν παύει να καταδιώκει την ηρωίδα, μέχρι να την εξοντώσει και να πάρει τη θέση της. Εμφανίζεται ως μια κανονική μάγισσα, η οποία μεταμορφώνει την κοπέλα σε πουλί με μια καρφίτσα και θαμπώνει το βασιλιά. Σημαντικός είναι επίσης και ο ρόλος της μαμής, η οποία εξαφανίζει τα παιδιά της βασίλισσας. Σε άλλη παραλλαγή της ίδιας πληροφοριοδότριας⁹⁷⁵ αυτή που προσπαθεί να εξοντώσει τη βασίλισσα είναι πεθερά της, η τιμωρία της οποίας είναι να την αλέσουν ζωντανή στο μύλο. Επίσης σε μια τρίτη παραλλαγή⁹⁷⁶ η πεθερά συνεργάζεται με τη μαμή, για να εξαφανίσουν τα παιδιά και να εξοντώσουν την κοπέλα.

Τέλος σε μια πληρέστερη παραλλαγή που παραδίδει ο Ζ. Τζιαμούρτας, το παραμύθι έχει τίτλο «ο Ήλιος, ο Αυγερινός και η Πούλια»⁹⁷⁷ και επικεντρώνεται περισσότερο στην τύχη των τριών παιδιών. Εκεί δεν υπάρχει σφετερίστρια, αλλά η

⁹⁷⁵ ΛΦ 666. Aa.Th. 707+402.

⁹⁷⁶ ΛΦ. 1030.

⁹⁷⁷ Ζ. Τζιαμούρτας, *Λαογραφική πινακοθήκη των Καραγκούνων*, ό.π., σσ. 383-385.

πεθερά που δεν θέλει την κοπέλα, γιατί είναι φτωχή, συνεργάζεται με τη μαμή και πετάνε τα παιδιά στην ακροθαλασσιά, τα οποία περιθάλπει ένας δράκος. Το βασιλόπουλο που έλειπε σε πόλεμο, όταν επέστρεψε, τιμώρησε τη γυναίκα του κάνοντάς την χναρού, επειδή αθέτησε την υπόσχεσή της, δεν του γέννησε δηλαδή τον Ήλιο τον Αυγερινό και την Πούλια. Τα τρία παιδιά που στο μεταξύ έχουν και μία αδελφή, κόρη του δράκου, φεύγουν από το σπίτι του δράκου και βρίσκουν ένα σπίτι κοντά στο παλάτι. Η πεθερά τα γνώρισε και μαζί με τη μαμή προσπάθησε να τους κάνει κακό προσεγγίζοντας την αδελφή τους και λέγοντάς της ότι της άρμοζε να κάνει παρέα με την πεντάμορφη του κόσμου. Τα τρία αδέρφια, έπειτα από τις συμβουλές του δράκου και από περιπέτειες, καταφέρνουν να φέρουν την Πεντάμορφη στην δρακο-αδελφή τους. Η Πεντάμορφη όμως *«ήταν μάγισσα του κόσμου και τα ήξερε όλα. Αυτή είπε στα παιδιά ότι ο βασιλιάς είναι ο πατέρας τους και αυτή που είναι στα χνάρια, η χναρού, είναι η μάνα τους»*. Επισκέπτονται το παλάτι του βασιλιά, όπου η πεθερά βασίλισσα προσπαθεί να τους δηλητηριάσει με το φαγητό: *«όταν έβαλαν τα φαγητά στο τραπέζι πήγε ο βασιλιάς να κάνει το σταυρό για ν' αρχίσουν. Ο μεγαλύτερος είπε ότι δεν θα κάνει ακόμη το σταυρό του. Θα ελέγξουν πρώτα τα φαγητά. Στα δικά τους φαγητά είχαν ρίξει δηλητήριο και μόνο στο φαγητό του βασιλιά δεν έρριζαν»*. Η αλήθεια τελικά αποκαλύπτεται, η μητέρα των παιδιών αποκαθίσταται δίπλα στο βασιλιά και όσο για την πεθερά βασίλισσα και τη μαμή: *«διέταξε ο βασιλιάς τους υπηρέτες να τις δέσουν στα μουλάρια και τις ξεμέσκλισαν για το κακό που έκαναν»*. Και στην εκδοχή αυτή η πεθερά εμφανίζεται ως μάγισσα που προσπαθεί να δηλητηριάσει τα εγγόνια της με συνεργό τη μαμή. Όσο για τον άνδρα βασιλιά, ούτε καν υποψιάζεται τι συμβαίνει στην όλη υπόθεση, αλλά είναι αμέτοχος. Μόνο στο τέλος, όταν αποκαλύπτονται τα φοβερά συμβάντα αποκαθιστά την τάξη, θανατώνοντας τις μάγισσες.

Στον παραμυθικό τύπο της Σταχτοπούτας, γνωστός στη Θεσσαλία ως *«Σταχτομάρω»*,⁹⁷⁸ μια μάνα είχε τρία κορίτσια, από τα οποία η πιο μικρή ήταν η ομορφότερη από τις άλλες δύο, γι' αυτό δεν την χώνευαν ούτε οι μεγαλύτερες αδερφές της ούτε και η μάνα της. Την έλεγαν Σταχτομάρω, γιατί είχε μανία να ανακατεύει τις στάχτες. Μια μέρα που θα γινόταν μια μεγάλη γιορτή ντύθηκαν οι δύο μεγάλες αδερφές και η μάνα τους και πήγαν στην εκκλησία. Τη Σταχτομάρω την άφησαν στο σπίτι να συγυρίσει και να μαγειρέψει» η Σταχτομάρω διεκπεραιώνει τις

⁹⁷⁸ ΛΦ. 59. Αα.Θη. 510.

δουλείες με τη βοήθεια πουλιών πάει στην εκκλησία χάνει το παπούτσι της, αλλά το βρίσκει το βασιλόπουλο και λέει ότι θα παντρευτεί αυτή που το έχασε. Η αδελφές της την κρύβουν στο γαλίκι, αλλά το βασιλόπουλο την εντοπίζει και την κάνει γυναίκα του. Σε παραλλαγή του παραμυθιού από την Ιτέα,⁹⁷⁹ η Μάρω είναι ορφανό προγόνι και όχι κόρη. Η μάνα της μεταμορφωμένη σε αγελάδα⁹⁸⁰ τη βοηθάει στις αντιξοότητες της ζωής, αλλά η μητρική που αντιλαμβάνεται το τι συμβαίνει σφάζει την αγελάδα και την τρώνε *«Αφού την έσφαξαν την έφαγαν, η Μάρω όμως που ήταν η πραγματική μάνα της δεν έτρωγε, αλλά μάζωνε τα κόκαλα απ' τη γελάδα και τα έβανε κατ' απ' την παρασιτιά»*. Όταν τα κορίτσια πήγαν στην εκκλησία η Μάρω δεν πήγε, γιατί δεν είχε καλά στράνια. *«Τότε τα κόκαλα έγιναν φορέματα, τά'βαλε η Μάρω πήγε κι αυτή στην εκκλησία. Έδωσε ούλον τουν κόσμου μήλα, αλλά αυτές τις έδωσε πέτρες. Όταν τελείωσε η εκκλησία έφευγε αγλήγορα έβγαλε τα στράνια που έγιναν πάλι κόκαλα και ταβαλε στην πυρουσιτιά και έκατσε πάνω στις στάχτες»* Η συνέχεια είναι γνωστή. Η Μάρω είχε χάσει την παντόφλα της, την οποία και της έφερε το βασιλόπουλο. Επειδή μόνο σ' αυτήν ταίριαζε, την έκανε γυναίκα του.

Στο παραμύθι *«Η κακιά Δράκαινα»*⁹⁸¹ ένα βασιλόπουλο αποφασίζει να σώσει την Πεντάμορφη που τη φυλάει η κακιά δράκαινα. Στο δρόμο συναντά μια γρια που ζύμωνε με το σάλιο της, επειδή το νερό ήταν μακριά. Της φέρνει νερό και αυτή τον παραπέμπει στην αδελφή της. Η δεύτερη έψηνε ψωμί στη γάστρα και σκάλιζε τη φωτιά με το χέρι. Ο νέος της φέρνει ένα ξύλο. Αυτή πάλι τον στέλνει στην τρίτη αδελφή, της οποίας το βασιλόπουλο έκοψε τα μακριά ματοτσίνορα και εκείνη του δείχνει τότε το δρόμο για την Πεντάμορφη. Του λέει να πει *«είσαι ασπρ' σαν το γάλα, κόκκινη σαν το μήλο κι όμορφη σαν τον ήλιο»*. Η κοπέλλα κρύβει το βασιλόπουλο στην κάμαρά της και όταν έρχεται η δράκαινα, το μεταμορφώνει σε πορτοκάλι *«γιατί ήξερε κι αυτή λίγα μάγια απ τη δράκαινα»* έπειτα τον μεταμορφώνει σε δαχτυλήθρα και την τρίτη μέρα σε βελόνα. Αποφασίζουν να φύγουν, αφού πρώτα ασβεστώσουν όλα τα πράγματα, γιατί ήταν μαγεμένα και θα τους μαρτυρούσαν. Ξέχασαν όμως ένα σπασμένο τσουκάλι, το οποίο και τους πρόδωσε. Η Δράκαινα τους καταδιώκει, αλλά η κοπέλλα ρίχνει ένα χτένι που είχε πάρει μαζί της και γίνεται λόγγος. Στη συνέχεια πετάει μια πλάκα σαπούνι και η Δράκαινα γλιστρά. Τέλος αφήνει μια μπούκλα από τα μαλλιά της και γίνεται ποτάμι. Τελικά σώζονται και παντρεύονται. Στο ωραίο αυτό

⁹⁷⁹ ΛΦ 495.

⁹⁸⁰ Για το μοτίβο της νεκρής μητέρας που μεταμορφωμένη σε αγελάδα βοηθάει την κόρη της πρβλ επίσης ΛΦ 856 Αα.Θη 510 Α και ΛΦ. 747.

⁹⁸¹ ΛΦ 747. Αα.Θη. 310

παραμύθι το βασιλόπουλο μάλλον φαίνεται ανίσχυρο απέναντι στη γυναικεία μαγεία. Για να βρει την Πεντάμορφη τον βοηθούν οι τρεις γριές και όταν τη συναντά, αυτή είναι που θα τον μεταμορφώσει σε σύνεργα ραπτικής και μεθοδεύσει τη φυγή τους από τη Δράκαινα. Στη δε καταδίωξη η μέχρι πρότείνως έγκλειστη Πεντάμορφη αποδεικνύεται μια ικανότατη μάγισσα που νικά τελικά τη Δράκαινα και μάλιστα με χτένι, σαπούνι και μαλλιά, υλικά που χρησιμοποιούσαν στην παραδοσιακή κοινωνία ως μαγικά μέσα.

Στο παραμύθι «*Το γυάλινο βουνό*»⁹⁸² μια βασιλοπούλα τραγουδούσε πολύ όμορφα καθώς μάζευε λουλούδια, αλλά τη ζήλεψε μια κακιά μάγισσα και τη μεταμόρφωσε σε κοράκι. Η βασιλοπούλα λέει ότι όποιος λύσει τα μάγια, θα τον παντρευτεί. Την ακούει ένα παλικάρι και η βασιλοπούλα «*τον ορμήνεψε τι να καν'.* *Τον είπε να πάει στ'ν μάγισσα, να κάτσει εκεί ένα βράδυ, αλλά ό,τι θα τουν έδινε να μην το παρ' ούτε νερό ούτε φαΐ ούτε τίποτα και τα μεσάνυχτα να βγει όζω και να κοιμηθεί στην αθυμωνιά, εκεί θα πήγαινε η βασιλοπούλα να κουβεντιάσουν και θα λύνονταν τα μάγια τ'.* *Το παιδί όμως αστόισε κι ήπιε γάλα ζεστό που τουν έδωσε η μάγισσα κι αμέσως τον έπιασε νύστα, αλλά πρόφτασε και βγήκε έξω στη αθυμωνιά να κοιμηθεί. Εκεί κοιμήθηκε πολύ βαριά και δεν κατάλαβε τη βασιλοπούλα που πήγε τα μεσάνυχτα να κουβεντιάσουν. Η βασιλοπούλα, αφού είδε που δεν μπορούσε να τον ξυπνησ', άφσε ένα καλαθ' με φαϊά, ένα γράμμα και ένα δαχτυλίδ' κι έγγραφε μέσα στο γράμμα να πάει να τη βρει απάν' στο γυάλινο βουνό».* Μετά από περιπέτειες το παλλικάρι καταφέρνει να βρει τη βασιλοπούλα, τα μάγια λύνονται και παντρεύονται.

Τέλος στο παραμύθι της «*μαγικής κούκλας*»⁹⁸³ η ηρωίδα, μια όμορφη κοπέλα, εγκαταλείπει το σπίτι της μετά το θάνατο της μητέρας της. Έχει μαζί της όμως μια μαγική κούκλα που της έδωσε η μητέρα της πριν πεθάνει. Την περιμαζεύει μια κακή γυναίκα που ζει με την κόρη της. Τη βάζουν να κάνει όλες τις δουλειές και την ταΐζουν ελάχιστα. Η ηρωίδα δίνει το λιγοστό ψωμί της σε έναν ζητιάνο. Εκείνος της προσφέρει δύο μπουκάλια με μαγικό υγρό. Με το ένα πλένεται η ηρωίδα και γίνεται όλο και πιο όμορφη, ενώ με το άλλο η κόρη της μητρυιάς της και γίνεται πιο άσχημη. Της δίνουν δηλητηριασμένο φαΐ -τη συμβουλεύει ώστε να τρώει μικρές ποσότητες, ώστε να πάθει ανοσία στο δηλητήριο. Αποφασίζουν να τη σκοτώσουν με το τσεκούρι. Η κούκλα τη συμβουλεύει να φύγει. Τη συμμαζεύει μια καλή γυναίκα, η

⁹⁸² Λφ 747 Αα.Θ. 518

⁹⁸³ Φ. Βογιατζής, «Δώδεκα καρδισιώτικα παραμύθια», στο: *Γνώση και Γνώμη* τ. ΙΒ, Καρδίτσα, 1996 σ. 160.

οποία την περιποιείται και της δίνει φαγητό. Τη μαθαίνει να γνέθει και να υφαίνει. Η ηρωίδα φτιάχνει τα υφαντά υπό την επίβλεψη της κούκλας. Τα εργόχειρά της είναι τόσο ωραία, που μαγεύουν το βασιλόπουλο και τη ζητάει σε γάμο. Για το συγκεκριμένο παραμύθι ο Μ. Γ. Μερακλής λέει ότι «είναι μια παραλλαγή του τύπου Α.Τ.403 Α, από τον οποίο έχει πάρει μόνο τα στοιχεία Ι και ΙΙ (α) η θετή κόρη φέρεται φιλικά σε πρόσωπο που την πλησιάζει: μάγισσα, Χριστός... (γ) δέχεται από αυτό μεγάλη ομορφιά και το χάρισμα να πέφτουν πολύτιμα πετράδια από το στόμα της (δ) η φυσική κόρη της κακής γυναίκας φέρεται άσχημα στο ίδιο πρόσωπο και γίνεται άσχημη και από το στόμα της πέφτουν βατράχια, ενώ έχει προστεθεί και το στοιχείο που κατά κανόνα δεν υπάρχει (απουσιάζει από τις ελληνικές παραλλαγές) της μαγικής κούκλας. [...] Απόκλιση παρουσιάζει η παραλλαγή της Καρδίτσας και στο τέλος, όπου η ηρωίδα με τη βοήθεια της κούκλας μαθαίνει να γνέθει και μάλιστα τόσο αποδοτικά, ώστε να την κάνει γυναίκα του ο βασιλιάς».⁹⁸⁴

Στο παραμύθι αυτό η ηρωίδα βασανίζεται από την κακή μητριά της που είναι μάγισσα. Έχει όμως ως βοηθό της μια άλλη μάγισσα, τη μαγική κούκλα δώρο της φυσικής της μητέρας. Η κούκλα διδάσκει στην ηρωίδα πώς να υφαίνει και πώς να τρώει ελάχιστα, ώστε να πάθει ανοσία στο δηλητηριασμένο φαΐ της μητριάς της. Τέλος η καλή μητριά που την περιμαζεύει αποδεικνύεται τρόπον τινά καλή μάγισσα, αφού της μαθαίνει τα γυναικεία πεδία της μαγειρικής και της ραπτικής για να μαγέψει το βασιλόπουλο.

Το συμπέρασμα από τα παραπάνω παραμύθια είναι ότι οι μάγισσες στα λαϊκά παραμύθια της πεδινής Θεσσαλίας νοούνται ως ανθρωπόμορφες φιγούρες, με υπερφυσικές όμως δυνάμεις και με τη δυνατότητα να μεταμορφώνονται και οι ίδιες, αλλά και να μεταμορφώνουν τους άλλους. Δεν είναι μόνο γύφτισσες και ζητιάνες που έρχονται από μακριά, αλλά τις συναντούμε τόσο σε παλάτια, όσο και σε φτωχικές καλύβες και αντίστοιχα είναι πλούσιες βασίλισσες, αλλά και φτωχές γυναίκες. Μπορεί να είναι μαμές, νοικοκυρές-μαγεύριτσες και υφάντρες-, ηλικιωμένες ή νέες, άσχημες ή όμορφες. Σε όλες τις περιπτώσεις πάντως έχουν ανθρώπινη υπόσταση και κινούνται μέσα στον ανθρώπινο χώρο, χωρίς βέβαια να γνωστοποιούν τη μαγική τους δύναμη, διότι η αποκάλυψη της μαγείας και των κακών που αυτή επιφέρει τιμωρείται πολύ σκληρά, τις περισσότερες φορές με θάνατο. Ωστόσο οι μάγισσες δεν είναι μόνον κακές: υπάρχουν και αυτές που θα προστατεύσουν τις ηρωίδες και τους ήρωες,

⁹⁸⁴ Μ. Γ. Μερακλής, «Σχόλια για τα Καρδισιώτικα παραμύθια», στο *Γνώση και Γνώμη*, τ. ΙΓ. Καρδίτσα 1996, σ. 61.

θα τους συμβουλευθούν και θα λύσουν τα μάγια των κακών μαγισσών, πάλι όμως με τεχνάσματα και φίλτρα που δεν είναι ευρέως γνωστά και που μόνον αυτές γνωρίζουν. Ακόμη, όσον αφορά το ρόλο που έχουν στα πλαίσια της οικογένειας, οι μάγισσες δεν είναι απαραίτητα μητρικές και πεθερές, αλλά νύφες, μητέρες, αδελφές, θυγατέρες και σύζυγοι. Κοντολογίς το ρόλο της μάγισσας στο λαϊκό παραμύθι φαίνεται να παίζουν ανεξαιρέτως όλες οι γυναίκες.

9. β. Τοπικές παραδόσεις και θρύλοι

Για να καταλάβουμε τις μάγισσες και τη μαγεία στις λαϊκές αφηγήσεις θα πρέπει να καταλάβουμε τη μαγεία και τις μάγισσες στην παραδοσιακή κοινωνία. Τα λαϊκά παραμύθια είναι ιδεολογικά δημιουργήματα της παραδοσιακής κοινωνίας που βρίσκονται ανάμεσα στο ψέμα και την αλήθεια. Για να εντοπίσουμε ποια πραγματικότητα εκφράζουν, οφείλουμε να εντάξουμε τα παραμύθια στα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα που ανήκουν, στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων εν προκειμένω.

Στη Θεσσαλία οι τοπικές παραδόσεις μιλούν για μάγισσες που κατεβάζουν κάτω τους δαίμονες. Αυτές κάθε Πρωτομαγιά τρέχουν γυμνές στα χωράφια, για να μαζέψουν βότανα και να φτιάξουν μάγια. Ή όταν το φεγγάρι είναι γεμάτο, το κατεβάζουν κάτω και το αρμέγουν σαν αγελάδα. *«Οι μάγισσες τη νύχτα κατέβαζαν το φεγγάρι κάτω και τα άρμεγαν κι όταν ξημέρωνε το φεγγάρι βέλαζε, κι αφού η μάγισσα έτρωγε διάφορες ακαθαρσίες τότε το φεγγάρι έφευγε και πάανε πάλι στη θέση του»*.

Κωνσταντίνος Χ., (1937), Παλαμάς.⁹⁸⁵

Έχουμε ήδη αναφέρει την παράδοση του ίδιου χωριού -του Παλαμά- για τη μάγισσα που σήκωνε τα κεραμίδια, όταν καλούσε τους διαβόλους και τα στραγάλια που τους έριχνε στο ποτάμι, για να ξεχαστούν εκεί και να μην ξαναγυρίσουν στο σπίτι. Στην Καρδίτσομάγουλα η ίδια παράδοση εμπλέκεται με το μύθο: *«Στα πουλύ παλιά χρόνια ου Ήλιους ήταν Θιός κι διηύτηνι τουν κόσμου. Τότι μια γυναίκα ήταν πουλύ καλή μάγισσα, η καλύτερ' σ' ούλουν τουν κόσμου, δηλαδή τόσο καλή ήταν που μάγισι κι αυτόν τουν ήλιου και μάλιστα τουν κατέβασι κατ'. Του φηγάρ' κι ου ήλιους ήταν αδέρφια κι μια φουρά μάλουσαν κι ου Ήλιους που ήταν δυνατότερος του βάρισι*

⁹⁸⁵ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 311.

του φιγγάρ' κι έμειναν τα σμάδια (κηλίδες). Μια φουρά του φιγγάρ' είχιν κατεβεί τόσο πουλύ χαμπλά που έφτασαν κι τά 'γλυφαν τα βόδια».

Ελένη Τ., (1892), Καρδιτσομάγουλα.⁹⁸⁶

Σε όλα τα χωριά του Κάμπου γνωρίζουν για τις μαϊστρες που κατεβάζουν κάτω το φεγγάρι και σε όλα υπήρχε τουλάχιστον μια γυναίκα που είχε τη φήμη της μάγισσας. Στο Αρτεσιανό: « η Αλεξάνδρα είναι μαϊστρα. Αυτή άμα θέλει να σου κάνει κακό, ρίχνει ένα ψαλίδι έξω από την πόρτα σου, για να σου κόψει το δρόμο».

Μετάξω Κ., (1914), Αρτεσιανό.⁹⁸⁷

Στα Καλογριανά υπάρχει ένα δαιμονικός τόπος, το «Διαολάλωνο» ή «Δαιμονάλωνο» που είναι προσφιλής χώρος των μαγισσών: «[Εκεί] έβγινι μαϊστρα μετά του θέρου (=καλοκαίρι) σ' ένα θερ'σμένου χουράφ' νύχτα μι του φιγγάρ' γιουμάτου. Αφού έβγανι τα στράνια τ'ς (=ρούχα της) κι ζιμπλιτσώνουνταν ντιπ (=γδυνόταν τελείως), έλυνι τ'ν πλιζούδα τ'ς κι ζέπλικι τ'ς κουσιάνι'ς τ'ς (=κοτσίδες της) κι ύστρα μι τα χέρια τ'ς ανακάτουνι τα μαλλιά τ'ς. Ύστρα μάζιβι γύρου-γύρου απ' τη θερ'σμέν' καλαμιά πισμένα στάχυα κι έφτιανι ένα αλών'. Μέσα στ' αλών' έφτιανι έναν σταυρό στουν οποιούν κάθουνταν μπρουστά κι γουνατ'σμένη κοιτώντα κατά του φιγγάρ'. Ύστρα σήκουνι τα χέρια κατ'αυτό κι μουρμούρζι κουβέντις μπιρδιμένες. Ε ρε κι σαν αρχ'νούσι ένα βόρσμα! (=άνεμος) κι σα σκώνουνταν ένας ανιμουστρόφλους! Κι σαν γίνουνταν μια αντάρα! Κι σαν έπιρναν κι ζιφανιρώνουνταν διαόλια! Γιόμουνι ούλους τόπους κόκκινα διαόλια. Σα σκώνουνταν τότε αυτή κι σαν έπιρνι μια κλάρα! Κι σαν τα πλάκουνι! Φραστ-φρουστ! Κι να λαβίζει (=μιλάει ακατάληπτα) κι να τα βρίζ' κι να βγάν' αφρές απ' του στόμα τ'ς! κι αυτά να αμπδάν (=πηδούν) κι να κουσεύν' (=τρέχουν), να γίνιτι τι λες;!! Χαμός! Μιτά από κάμπουσι ώρα, αφού σκατοτρώει κιόλα, κατιβάζ' κι του φιγγάρ' καταή! Μέσα στ' αλών' του κουβιντιάζ' για ποιο λόγο του κάλισι».⁹⁸⁸

Οι μάγισσες στις τοπικές παραδόσεις είναι γυναίκες που προξενούν τρόμο και καταβάζοντας κάτω το φεγγάρι συνδιαλέγονται μαζί του ή με δαίμονες. Στο ίδιο χωριό,-Καλογριανά- μιλάνε για μια μάγισσα, για την οποία λένε τα εξής: «Κάποτε η βαβά η Μπέαινα η Ζώιω κατέβασι του φιγγάρ' κατ' νύχτα, μιτά τα μισάνυχτα. Άργησε όμως πουλύ στου κατέβασμα κι τ'ν πήρε του χάραμα. Κι ύστρα δε μπουρούσι πάλι να τ'ανιβάσει. Κι να βαρεί κι να βαρεί (=προσπαθεί), τίπουτα! Ε ρε σαν αρχνάει τότε να

⁹⁸⁶ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 304.

⁹⁸⁷ Προσωπική καταγραφή.

⁹⁸⁸ Καταγραφή του Μπάμπη Τσιχτή στα πλαίσια συλλογής λαογραφικού υλικού για δική του έρευνα.

ξιμαλλιάζιτι, να φουνάζ, να βαριώτι (=να δέρνει τον εαυτό της) κι να γκλιέτι κατσή (= κυλιέται κάτω γης) ντιπ ξιμπλέτσουτι (=εντελώς γυμνή) να γίνιτι θρήνους!!! Κι του φιγγαρ' να προυспаθεί να σκουθεί κι να μη μπουρεί! Να ρουγγαλιώτι (= ολολύζει, κλαυθμυρίζει το βρέφος ή το ζώο) κι να βιλάζει σαν γιντσιάρα γιλάδα (= αγελάδα που μόλς γέννησε). Έφαϊ (= έφαγε) τότις αυτή εφτά μαχιρές σκατά κι έτσ' κατάφιρι να τ'ανιβάσει». ⁹⁸⁹ Για την ίδια ξακουστή μάγισσα των Καλογρανών, ο Μπάμπης Τσιχτής μάς πληροφορεί ότι «κατέβαζε τα διαόλια στην τάβλα κι έτρωγαν μαζί» και επίσης ότι: «κατέβαζε το φεγγάρι και μέσα στο πηγάδι».

9. γ. Από τις παραδόσεις και τους θρύλους σε πραγματικά περιστατικά μαγείας

Γύρω από τα μάγια υπάρχουν πέρα από τις προαναφερθείσες παραδόσεις και πραγματικά περιστατικά που συχνά, με την πάροδο των χρόνων, παίρνουν διαστάσεις θρύλου. Ένα τέτοιο περιστατικό είναι γνωστό σε αρκετούς κατοίκους του χωριού Καρδιτσομάγουλα, αλλά και της πόλης της Καρδίτσας ως εξής: Το κτήμα «Ντελήμπαση» βρίσκεται λίγο έξω από την Καρδιτσομάγουλα, στη Νότια πλευρά του χωριού, και δίπλα στον κεντρικό δρόμο που οδηγεί στην Καρδίτσα. Μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1990 ήταν μια εξαιρετικά δασώδης έκταση, καλυμμένη από πυκνές λεύκες. Τώρα τα δέντρα έχουν λιγοστέψει. Στα τέλη της δεκαετία του 1950, όποιος περνούσε από εκεί -αναγκαστικά- καθώς είναι ο πιο σύντομος δρόμος επικοινωνίας του χωριού με την πόλη, τάχυνε το βήμα του κι έκανε το σταυρό του. Ο φόβος των διαβατών μεγάλωνε, από το θρόισμα που κάνουν τα φύλλα της λεύκας, ακόμα και με ελαφρύ αέρα, αλλά και από κάθε ήχο που μπορεί να προκαλούσαν τα ζώα ή τα πουλιά. Πολλοί μάλιστα άκουγαν μια κραυγή: «το αίμα! το αίμα!». Έσκουζε καθώς λένε το αίμα της Ρηνιώς, της γύφτισσας, μιας ψηλής και αδύνατης γυναίκας που γύριζε με το καλάμι στο χέρι. Αυτή ήταν μαμή, αλλά και πρακτική, δηλαδή μαϊστρα. Έμενε στην Καρδίτσα και γύριζε στα χωριά, για να προσφέρει τις υπηρεσίες της ή για να διακονήσει. Αυτήν λοιπόν την έσφαξαν σ' εκείνο το σημείο, γιατί είχε κάνει μάγια κι από τότε η ψυχή της γυρεύει εκδίκηση.

Ρωτώντας επίμονα για το συγκεκριμένο έγκλημα που είχε συγκλονίσει την τοπική κοινωνία, όσοι γνώριζαν την υπόθεση έλεγαν ότι πράγματι ο Ηλίας Μ. μαζί με τον γαμπρό του -άνδρα της αδελφής του Χριστίνας- Στέφανο Χ., δολοφόνησαν τη

⁹⁸⁹ Καταγραφή του Μπάμπη Τσιχτή στα πλαίσια συλλογής λαογραφικού υλικού για δική του έρευνα.

Ρηνιώ, γιατί είχε κάνει μάγια στην κοπέλα. Η συγγερότητα του εγκλήματος οφειλόταν στο ότι τα μάγια που είχε κάνει η Ρηνιώ στη Χριστίνα ήταν τόσο ισχυρά, που για να λυθούν, έπρεπε η Χριστίνα να πει λίγο αίμα από αυτή που της τα προκάλεσε. Αυτή τη συμβουλή τους έδωσε ένας πρακτικός, -ή κατ' άλλες εκδοχές μια μαϊστρα- στον οποίον οι δύο άνδρες είχαν καταφύγει προς αναζήτηση θεραπείας για τη Χριστίνα. Αυτοί/ες που έλυναν τα μάγια μπορούσαν να δουν αυτόν/ην που τα έδωσε, αλλά δεν αποκάλυπταν ποτέ το όνομα του/ης, ακριβώς για να αποφευχθούν εγκληματικές πράξεις. Στη συγκεκριμένη περίπτωση όμως ο εξορκιστής -ή η μαϊστρα- αναγκάστηκε να αποκαλύψει το όνομα της μάγισσας Ρηνιώς, ακριβώς επειδή η Χριστίνα έπρεπε να πει λίγο από το αίμα της. Οι δύο άνδρες όμως, αντί να της πάρουν λίγο αίμα κόβοντάς της το δάχτυλό, την έσφαξαν και πήγαν στη Χριστίνα να γλείψει το μαχαίρι, η οποία έκτοτε έγινε καλά γιατί λύθηκαν τα μάγια.

Αυτό το θρυλικό περιστατικό ανταποκρίνεται στο εξής ντοκουμέντο, όπως μαρτυρούν οι εφημερίδες της εποχής (οι υπογραμμίσεις δικές μου):

*«Συγγερόν έγκλημα διεπράχθη την νύκτα χθες έξωθι της πόλεως. Η συμπολίτις πρακτική μαία Ειρήνη Μ. ευρέθη κρεουργημένη εις το μέσον της οδού Καρδίτσης-Καρδίτσομαγούλης».*⁹⁹⁰

*«[.....] το τερατώδες αυτό έγκλημα κρατεί εν ζωηρά συγκινήσει τον φιλήσυχον κόσμον της πόλεως και του νομού μας, όστις αναμένει ότι άτεγκτος θα είναι η τιμωρία του αιμοσταγούς αυτού εγκληματίου ή εγκληματιών».*⁹⁹¹

*«[.....] συνεχίζονται οι ανακρίσεις [...] εκ της διενεργηθείσης νεκροψίας επί του πτώματος της Μάνθου διεπιστώθη ότι το έγκλημα διεπράχθη με πρωτοφανή αγριότητα και μόνον υπάνθρωποι με άγρια ένστικτα θα ηδύναντο να το συλλάβουν και εκτελέσουν. Το θύμα δεν έφερε άλλες κακώσεις εις το σώμα ούτε ίχνη βιασμού πλην του ότι είχαν εξορυχθή δύο οδόντες, επί των οποίων εστηρίζετο τεχνητή οδοντοστοιχίαν και ελαφρά τραύματα εις την δεξιάν χείραν.[.....]».*⁹⁹²

Και τρείς μέρες αργότερα:

«Πλήρες φως εις το αποτρόπαιον έγκλημα της σφαγής της μαίας. Αδελφός και μνηστήρ δράσται ανοσίου εγχειρήματος. Κατέσφαξαν το θύμα διότι δεν.... έλυνε τα μάγια της ασθενούς Χριστίνας Μ., μνηστής του ενός των δραστών Στεφάνου. Χ.» [.....] Το φθινώπορον του 1955 ο Στέφανος Χ. (ετών 26) μνηστεύθη την αδελφήν του Ηλία Μ.,

⁹⁹⁰ *Νέος Αγών*, 8 Ιουλίου 1956. [οι υπογραμμίσεις δικές μου]

⁹⁹¹ *Θεσσαλική Ηχώ*, 8 Ιουλίου 1956.

⁹⁹² *Νέος Αγών*, 8 Ιουλίου 1956.

(ετών 22) Χριστίαν. Τούτο έφερε βαρέως η Ουρανία Π., μετα της οποίας συνεδέετο αισθηματικώς ο Στέφανος Χ. και την οποίαν εγκατέλειψε προς χάριν της Χριστίνας. Μετά τρίμηνον αφ' ης εμνηστεύθη ο Στέφανος ησθένησεν η Χριστίαν εκ νόσου του νευροφυτικού. Δεν ηρκέσθησαν εις υποδείχθείσαν θεραπείαν υπό ιατρών και απέδωσαν την προτεινομένην νόσον εις «μάγια». Απετάθησαν λοιπόν εις πρακτικούς ιατρούς που είναι δυνατόν να «λύνουν» τα μάγια. Προσεφέρθη ευγενώς έναντι μικράς αμοιβής η Μάνθου, η οποία επισκέπτετο την ασθενήν Χριστίαν επί παρουσία του μνηστήρος της Στεφάνου και του αδελφού της Αποστόλου.

Η άρρωστος εβρέχετο με μυστηριώδης κινήσεις και προκαραρκτικήν ιεροτελεστίαν με νερό, το οποίον «πέρασε από τα άστρα». Συνεπεία αυθυποβολής συχνά η ασθενής, όταν υπεβάλλετο κατ' οικον εις την «θεραπείαν» των άστρων ανέκτα την όρεξιν της και το κέφι, όταν δε η Μάνθου επέστρεφε εις την πόλιν κατελαμβάνετο και πάλιν από μελαγχολίαν η Χριστίνα.

Αι παροδικαί και κατά διαλείμματα βελτιώσεις της ασθενούς δεν ανησυχουν μόνον τον μνηστήρα και τον αδελφόν της, αλλά και την Ουρανίαν με τον πατέρα της και τον θετό γονέα της, οι οποίοι επ' ουδενί λόγον ηνείχοντο ατιμωρητί «λύσιν των μάγιων». Έπρεπε πάση θυσία να το αποτρέψουν δια να εκδικηθούν τον Στέφανον, ο οποίος εγκατέλειπεν το κορίτσι των χάριν της Ουρανίας.

Εκάλεσαν λοιπόν οι [αναγράφονται τα ονόματα των γονέων της Ουρανίας] την Ειρήνη Μ. και εξήτησαν να....ζαναδέση τα μάγια αντί φυσικά λελογισμένης αμοιβής. Η συμφωνία έκλεισε αμέσως και η θεραπεία ήρχισε με ικανοποιητικά αποτελέσματα δια τους γονείς της εγκαταλειφθείσης Ουρανίας, διότι πράγματι η αντίζηλός των Χριστίνα εξηκολούθει να ασθενη.

Τας επισκέψεις της Ειρήνης Μ. εις τους [επίθετα γονέων της Ουρανίας] αντελήφθησαν οι Στέφανος Χ. και Ηλίας Μ., οι οποίοι απετάθησαν εις Τρίκαλα οπόθεν μετεκάλεσαν ετέραν μάγισσα την «Κουτσορίνα». Μόλις επεσκέφθη την ασθενούσαν η νέα μάγισσα απεφάνθη ότι «το κορίτσι το έκαναν μάγια ή μια μάνα με κόρη ή δύο αδελφές». Ο χρησμός αυτός υπήρξεν και η λύσις του αινίγματος δια τους οικείους. Έπταιεν η μαυροφορεμένη μάγισσα Ειρήνη Μ., η οποία ενώ....έλυνε τα μάγια της Χριστίνας τα...έδενε ύστερα στο σπίτι της Ουρανίας.

Το απόγευμα του Σαββάτου, οι Ηλίας Μ και Στέφανος Χ. αντελήφθησιν την Μάνθου επισκεπτόμενην την οικείαν της Ουρανίας δια την συνήθην θεραπείαν. Η αδελφή του πρώτου και μνηστή του δεύτερου ήτο άρρωστη. Η κατάσταση της

εχειροτέρευε μάλιστα. Η άτιμος η μάγισσα θα έπαιε είπεν ο Ηλίας Μ. Αυτή απήντησεν ο Στέφανος Χ.[...]

Όταν ενύκτωσε και η Ειρήνη Μ. επέστρεφε εις Καρδίτσαν οι δύο εγκληματίαι ανέμενον κάπου πλησίον εις οικίας Δελήμπαση και εγγύς του δρόμου.

Δια να μη δώσουν υποψίας ανήλθον εις τον δρόμον και μετά ολίγα μέτρα συνήντησαν κατερχόμενην την Ειρήνη Μ. Κατάκοπος και ασθενική όπως ήτο δεν ηδυνήθη να προβάλη οιανδήποτε αντίστασιν καθ' ήν στιγμήν ο Στέφανος Χ. -κατά τα συμπεφωνηθέντα- την εκράτει, ενώ ο Ηλίας αστραπιαίως της έκοπτε δια μαχαίρας την καρωτίδα και εν συνεχεία τον λαιμόν.

Όλα αυτά διεδραματίσθησαν-κατά τας ομολογίας βραδύτερον και των ειδεχθών κακούργων-εις διάστημα ενός λεπτού της ώρας.

Έπρεπε να τελειώσουν τα βάσανα της αδελφής μας και μνηστής του Στεφάνου' εδήλωσε εις τας αρχάς ο Ηλίας. 'Αλλά και τα βάσανα της άλλης οικογενειάς, υπονοών της Ουρανίας'

Μετά το έγκλημα επέστρεψαν μέσω του καροδρόμου δια ποδηλάτου εις το χωρίον, απέβαλαν τα ματωμένα ενδύματά των, το δε μαχαίρι ο Ηλίας Μ. ενέπηξε εις το χώμα, κάπου εις το μπουστάνι του. Το παντελόνι, υποκάμισο, υποδήματα, και το μαχαίρι με το οποίον εσφάγη η Ειρήνη Μ. ανεβρέθησαν υπό των κ.κ. Παπαγεωργίου και Τσουνη και παρεδόθησαν ομού μέσω της σχηματισθείσης δικογραφίας εις τον κ. Εισαγγελέα δια τα περαιτέρω. Οι δύο ψυχροί και αδίστακτοι εγκληματίαι ωμολόγησαν κυνικώς το έγκλημά των. Δέον να σημειωθή ότι δια να επικαλεσθούν το άλλοθι, αφού εφόρεσαν καθαράς ενδυμασίας παρουσιάσθησαν αμέσως σχεδόν εις το καφενείον του χωριού, όπου επήραν αμέριμνοι τον 'βαρύν γλυκύ' των».⁹⁹³

Ποια μπορεί να είναι η άποψη όμως των εμπλεκομένων στην παραπάνω θλιβερή ιστορία; Πενήντα χρόνια μετά, ζει μόνον ο Στέφανος Χ., σύζυγος της Χριστίνας. Γεννημένος στα 1930, 77 ετών, όταν τον συνάντησα τον Αύγουστο του 2007, ήταν ένας άνδρας εξαιρετικά προσηνής και φιλήσυχος με ήρεμη και συμπαθητική φυσιογνωμία. Είναι, ως σήμερα, ευυπόληπτος πολίτης και ιδιαίτερα αγαπητός από τους συγχωριανούς του. Ποτέ δεν προέβη σε κάτι το ανάρμοστο πλην του περιστατικού της δολοφονίας της Ειρήνης Μ. Έχει χηρέψει από το 2002, έχει δυο παιδιά παντρεμένα που ζουν με τις οικογένειές τους στην Αθήνα.

⁹⁹³ *Νέος Αγών*, 11 Ιουλίου 1956.

Σε μια συγκλονιστική αφήγηση ζωής⁹⁹⁴ δίνει τη δική του εκδοχή για το περιστατικό. Η προσέγγιση μας επετεύχθη μέσω κοινού γνωστού. Δεν αναφέρθηκα άμεσα στο περιστατικό, αλλά ζήτησα να μου μιλήσει για τη ζωή του στη φυλακή και πώς κατέληξε εκεί.

Η αφήγησή του ξεκινάει με τη φράση: *«Πράγματι, δικάστηκα άδικα»*. Αναφέρει ότι στα 1955, όταν ήταν νέος, είχε μια αγαπητική την Ουρανία, την οποία και εγκατέλειψε για χάρη της Χριστίνας, της μετέπειτα γυναίκας του. Τη Χριστίνα την αγάπησε πολύ, ενώ την πρώην, την Ουρανία, όχι και τόσο. Άλλωστε δεν είχαν και τόσο σοβαρή σχέση πέρα από ένα διακριτικό φλερτ, σύμφωνα με τα ήθη της εποχής. Η Ουρανία όμως έφερε βαρέως την απόρριψη και *«συμμασε στο σπίτι της μία που έκανε μάγια στη Χριστίνα. Η Χριστίνα αρρώστησε και μαζεύκι σαν του κ'βαρι.»* Οι γιατροί διέγνωσαν κατάθλιψη βαριάς μορφής. Την *«έτρεξα στην Αθήνα σε άλλους γιατρούς. Αυτή χειρότερει. Με τη Χριστίνα ήμασταν τότε αρραβωνιασμένοι κι όχι παντρεμένοι και ούτε την είχα πειράξει. Και οι άλλοι [Οι συγχωριανοί του] και οι γιατροί απορούσαν που δεν την άφηνα, αλλά εγώ την αγαπούσα πολύ κι ήθελα να γιν'καλά και να παντρευτούμε»*. Όταν επέστρεψε, μετά από την επίσκεψη σε γιατρούς στην Αθήνα, επέστρεψε στο χωριό, ο αδελφός της Χριστίνας Ηλίας τον συμβούλευσε να φέρουν στο σπίτι *«Αυτήν»* -εννοεί την Ειρήνη Μάνθου, στην οποία, όταν αναφέρεται χρησιμοποιεί με μια δόση αποστροφής ανάμεικτης με οίκτο, την αντωνυμία 'αυτή' και ποτέ το όνομα της- *«Αυτή πήγαινε στην παλιά την δικιά μου [την Ουρανία], για να κάνει κακό στη γυναίκα μου κι ερχόταν και στο σπίτι μου μετά τάχα για να τη γιατρέψει»* Αυτό το «δίπορτο» παιχνίδι της μάγισσας θα το αντιληφθεί πρώτα ο Ηλίας, ο αδελφός της κοπέλας και θα πληροφορήσει και το Στέφανο. Τότε, κατά τα λεγόμενά του, ένα απόγευμα ξεκίνησε μαζί με τον κουνιάδο του Ηλία για την Καρδίτσα, για να πάνε σινεμά -και οι δύο με το ίδιο ποδήλατο: *«Ήταν 6 Ιουλίου του 19... Ακριβώς τέτοια ώρα, μόλις σουρούπωσε ο ήλιος. Είχε και το γουρνομάχαιρο μαζί. Εγώ κατέβηκα μετά από λίγο. Αυτός προχώρησε και τον είδα στο Ντελήμπασι. Όπως πέρασε από δίπλα της και χωρίς να κατεβεί (από το ποδήλατο) της έδωσε μια χραπ και τη σκότωσε. Γύρισε πίσω και με συνάντησε γεμάτος αίματα. Εγώ νόμιζα ότι χτύπησε. Μου δώσε το ποδήλατο τρέμοντας και πήγε σπίτι. Έβγαλε τα ρούχα και τα πέταξε και βγήκε στο καφενείο. Εγώ δεν ήμουν μπροστά σε ό,τι έγινε. Δικάστηκα γιατί*

⁹⁹⁴ Στη συνέντευξη δε χρησιμοποιήθηκε κασετόφωνο, κατά την επιθυμία του, αλλά κρατούσα σημειώσεις, τις οποίες ανασυνέθεσα αμέσως μετά την αποχώρησή μου από το σπίτι του.

τον κάλυψα. Μετά ήρθε η αστυνομία και μας πιάσανε. Δικάστηκα 11 χρόνια κι αυτός παραπάνω, 18. βγήκα όμως στα 5, γιατί δούλευα κι εξαγόρασα την ποινή».

Η δική του εκδοχή είναι ότι δεν μετείχε καν στο φόνο, παρά μόνο δικάστηκε άδικα, επειδή πήγε να καλύψει τον κουνιάδο του. Πρώτα φυλακίστηκε στο Βόλο και μετά Γεντι Κουλέ. Στη φυλακή δούλευε πρώτα σε αγροτικές εργασίες κι έπειτα ως καφετζής. Εκεί έμαθε και γράμματα. Όσο για τη Χριστίνα, την αρραβωνιαστικιά του, αυτή από τότε που πέθανε η Μάνθου: *«Από τότε, έγινε περδίκι! Δεν ξανααρρώστησε ποτέ. Ήρθε και με είδε στη φυλακή. Θα 'πρεπε να δεις τη Χριστίνα! Εγώ νόμιζα ότι θα τη φέρναν σηκωτή. Αυτή μπήκε στο λεωφορείο! Τόσο καλά ήταν»* Τελικά ο Στέφανος αποφυλακίστηκε στις 17 Νοε. 1961. Ακολουθούν συγκινητικές περιγραφές της αποφυλάκισης και της συνάντησης του με τον αδελφό του στη Θεσσαλονίκη, της άφιξης του στην Καρδίτσα, όπου, όταν αποβιβάστηκε από το τραίνο στο σταθμό της Πόλης, πέρασε από τη λαϊκή αγορά, είδε τους συγχωριανούς του να πουλάνε ψάθες, αλλά δε μίλησε σε κανέναν από φόβο μήπως τον δουν συγγενείς του και σοκαριστούν. Πήγε στο χωριό με ταξί και συνάντησε πρώτα τη μικρή του αδελφή, η οποία έτρεξε να φωνάζει τη Χριστίνα που όλον αυτόν τον καιρό τον περίμενε. Παντρεύτηκαν σύντομα, τον Δεκέμβριο του ίδιου χρόνου (1961). Έκαναν δύο παιδιά και έκτοτε έζησαν ευτυχισμένοι ως το θάνατο της Χριστίνα, το 2002: *«Η γυναίκα μου ήταν πολύ καλή. Δε με κακοκάρδισε ποτέ, μα ποτέ. Δε μου είπε ποτέ μια βαριά κουβέντα, αλλά όταν ήμουν στενοχωρημένος πάντα με στήριζε. Την αγαπούσα και εγώ πολύ κι όλα τα χρόνια μας ήμασταν πολύ καλά»*. Η προσπάθεια του ήταν μεγάλη στο να αποδείξει πόσο νομοταγής και εντάξει άνθρωπος είναι. Μετά την αποφυλάκισή του δεν έδωσε ποτέ δικαίωμα, ώστε να του καταλογίσουν το παραμικρό, εκτός από μια φορά που στο πανηγύρι της Αναλήψεως, όταν σηκώθηκε να χορέψει ένας συγχωριανός του τον αποκάλεσε φονιά. Του επιτέθηκε, αλλά αμέσως μετά το μετάνιωσε. Σημειωτέον ότι καμία αναφορά δεν έκανε στον κουνιάδο του Ηλία.

Από το προαναφερθέν περιστατικό, το οποίο μάς εισάγει στις αφηγήσεις ζωής, φαίνεται ότι η μαϊστρα στην παραδοσιακή κοινωνία είναι ένα άτομο που εμφορείται από αντιπαθητικά συναισθήματα και ανά πάσα στιγμή μπορεί να κάνει κακό στους συγχωριανούς της είτε επειδή το θέλει ή ίδια είτε επειδή απευθύνονται σ' αυτήν κακοί και φθονεροί άνθρωποι. Στη δεύτερη περίπτωση, όταν δηλαδή επενεργεί για λογαριασμό άλλων, λαμβάνει αμοιβή είτε με τη μορφή χρημάτων είτε με τη μορφή αγαθών, από αυτούς που επιζητούν τις υπηρεσίες της. Η μάγισσα του χωριού ή της ευρύτερης περιοχής, είναι μια γυναίκα που δεν ξεχωρίζει από τις υπόλοιπες ως

προς τα εξωτερικά της χαρακτηριστικά. Τις περισσότερες φορές αυτά που λέγονται για τις μαγικές της δυνάμεις είναι ανυπόστατες φήμες που δεν μπορούν να αποδειχθούν. Άλλωστε ποτέ μια γυναίκα δεν θα παραδεχόταν η ίδια ότι έκανε μάγια, δεδομένου ότι η κοινωνία τα κατέκρινε. Ωστόσο η γυναίκα που θεωρείτο μαϊστρα είχε και έναν ιδιαίτερο και εξέχοντα ρόλο στην κοινωνία, ιδίως μεταξύ των γυναικών. Ήταν συνήθως μαμή, η οποία γνώριζε τα μυστικά του γυναικείου σώματος και την τέχνη να φέρνει στον κόσμο τη ζωή. Παρείχε, λόγω του «επαγγέλματός» της, τις υπηρεσίες της σε όλο το χωριό και όλοι φυσικά τη γνώριζαν, διότι κάποια στιγμή είχαν αναζητήσει τη βοήθειά της, όχι μόνο καλώντας την ως μαμή, αλλά και ως γυναίκα που κατείχε μια μυστική και υπερφυσική δύναμη και γνώση, που θα μπορούσε να τους απαλλάξει από το κακό μάτι, τη γρουσουζιά ή από τα μάγια που είχαν υποστεί. Η μαϊστρα εμφανίζεται ως μια γυναίκα που μπορεί να κάνει κακό, αλλά και καλό. Πολλές φορές μάλιστα είναι η μόνη που μπορεί να απαλλάξει ένα άτομο από τη μαγεία που έχει υποστεί, ακριβώς επειδή μόνον αυτή γνωρίζει από μάγια. Η τελευταία αυτή άποψη μάς οδηγεί στη σκέψη ότι μεταξύ των μαγισσών της ευρύτερης περιοχής της πεδινής Θεσσαλίας υπήρχε μια ανταγωνιστική σχέση, δεδομένου μάλιστα ότι διακυβευόνταν αμοιβές. Ο καθένας όμως γνώριζε ποια γυναίκα στο χωριό του ή στην ευρύτερη περιφέρεια ήταν μαϊστρα και ήξερε ότι αυτή θα μπορούσε να βλάψει και να ωφελήσει. Αυτή η αμφισημία την καθιστούσε πρόσωπο που προκαλούσε δέος και που κατείχε κύρος, αίγλη και εν τέλει ένα είδος εξουσίας στην κοινωνία. Το ιδανικό για τον καθένα θα ήταν να μην έχει καμία εμπλοκή με μαϊστρες είτε για κακό είτε για καλό. Αρκετοί όμως και κυρίως οι γυναίκες, είχαν κάποια ανάμειξη με τα μάγια, όπως θα δούμε μέσα από τις αφηγήσεις ζωής.

9. δ: Αφηγήσεις ζωής

Στις προσωπικές ιστορίες και στις αφηγήσεις ζωής κάποιες γυναίκες, αλλά και άνδρες, μιλάνε -εκτός των άλλων- και στα μάγια που τους είχαν κάνει. Για τα ψαλιδισμένα ρούχα που έβρισκαν στα σεντούκια τους, για τις βελόνες και τις καρφίτσες που μπήγονταν στα κέρνα ομοιώματά τους, για τα σαπούνια που έλιωναν στα πηγάδια τους και για τα μαγεμένα, δηλητηριασμένα φαγητά που όποιος έτρωγε αρρώσταινε. Σε πιο σπάνιες ακόμη περιπτώσεις κάποιες εκμυστηρεύονται τα μάγια που και οι ίδιες είχαν κάνει. Μέσα από την παράθεση των σχετικών χωρίων από τις

προσωπικές ιστορίες που ακολουθούν, θα διερευνηθεί ποιος/α, σε ποιον και γιατί τελικά έκανε μάγια. [Οι υπογραμμίσεις των σχετικών χωρίων είναι δικές μου.]

Σε συνέντευξη που είχε δώσει στα 1978 η Χρυσή Π. από τον Παλαμά, αναφέρει τη βλαπτική επίδραση που είχαν τα μάγια στη ζωή του ατόμου. Οι λόγοι που κάποια θα απευθυνόταν σε μια μαϊστρα για να κάνει μάγια θα ήταν για να προσελκύσει το ερωτικό ενδιαφέρον ή για να βλάψει κάποιον που αντιπαθούσε. Για την πρώτη περίπτωση υπήρχε το αγαποβότανο, ενώ για τη δεύτερη έπρεπε να είχαν πάρει ένα 'πράγμα από αυτόν που ήθελαν να βλάψουν': «Ο κόσμος τότε μπιρδεύουνταν πολύ μι τα μάια. Ήταν πολλές πολλές που είχαν αγαπουβότανο κι το 'διναν σ'όποιον ήθελαν κι μαράζουνι απ'αγάπ'γι'αυτές. Ύστρα ήταν κι πολλοί φτιασμένοι. Επιρναν ένα πράμα, από όποιον δε χώνευαν κι του παίναν τ'ς μαϊστρις κι αυτές κάτι έφτιαναν. Ξέρου κι εγώ τι να που; Κι άμα τα καταλάβιναν τα μάια κι λύνουνταν, καλά! [έχει καλώς]. Άμα τα δρασκλούσι όμως δε λύνουνταν μι τίπουτα κι σ'ούλη τ'ν τ' ζωή θα ήταν σα χαμένου πρόβατου ου φκιασμένους κι θα μαράζουνι. Ούτι όρεξ' θα είχι ούτι λογικά θα κουβέντιαζι».

Χρυσή Π., (1896), Παλαμάς.⁹⁹⁵

Ιδιαίτερα επιβλαβή γίνονται τα μάγια, αν κάποιος τα δρασκελίσει, αν δηλαδή περάσει από πάνω τους. Πράγματι οι Καραγκούνηδες φοβόντουσαν το «δρασκέλισμα» ή το «πάτημα» των μέσων που χρησιμοποιούνται για μάγια, όπως το ψαλίδι, διότι έτσι τους «έκοβαν το δρόμο» της ζωής. Επίσης τα νήματα που τύλιγαν στο τσικρίκι, δεν έπρεπε κάποιος να τα δρασκελίσει, διότι απελευθέρωναν μαγικές, βλαπτικές δυνάμεις:

«όταν ιδιάζ'ν δεν κάν'να περάσ' κανείς πάνω απ'τα νήματα, γιατί δε μεγαλών'».

Ελένη Μ., (1930), Άγιος Γεώργιος.⁹⁹⁶

Κατά τρόπο συμμετρικό κι αντίστροφο δεν κάνει να περάσει κανείς κάτω από το Ουράνιο Τόξο, τα χρώματα του οποίου θυμίζουν χρωματιστές κλωστές, διότι πίστευαν ότι υπήρχε κίνδυνος να αλλάξει φύλο: από άνδρας να γίνει γυναίκα κι από γυναίκα άνδρας.⁹⁹⁷

Τα μάγια συνδέονται άμεσα με την ενδυμασία: «Όταν ήμαν νιοπαντρεμένη η μάνα μου είχε βρει ένα δικό μου νυχτικό στο μπαούλο, στο σπίτι της, ψαλιδισμένο. Τη

⁹⁹⁵ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 3193.

⁹⁹⁶ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 46.

⁹⁹⁷ ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 46.

φάν'κι παράξενο. Την ίδια μέρα ήρθε μια γύφ'τσα τυφλή στη μάνα μου και ζητούσε ψωμί:

- 'Δος μου ψωμί να σου πω '.

- 'Πάρε αλλά δε θέλω να μοι πεις τίποτα'-. , είπε η μάνα μου.

- 'κοίτα να δεις -είπε η γύφτσα- εσύ έχεις μια ψυχή που παιδεύεται. και την είπε για το μπαούλο και τα ρούχα τα ψαλιδισμένα».

Άννα Μ., (1952), Αρτεσιανό.⁹⁹⁸

Το περιστατικό επιβεβαιώθηκε και από τη μητέρα της Άννας, καθώς ήταν παρούσα την ώρα της συνέντευξης. Τα ρούχα που έρχονται σε επαφή με το ανθρώπινο σώμα, αν τα κλέψει μια μαϊστρα, μπορεί να προκαλέσει μαγεία εξ επαφής, δεδομένου ότι το φορεμένο ρούχο εξακολουθεί να ασκεί επίδραση σ' αυτόν που το φορούσε. Συχνά μάλιστα επιδίωκαν το ρούχο να είναι φορεμένο, ώστε να έχει εμποτισθεί τρόπον τινά από την ουσία του ατόμου που το φορούσε. Επίσης τα μάγια έπιαναν καλύτερα, αν τα ρούχα δεν ήταν τα εμφανή καθημερινά, αλλά τα εσώρουχα ή τα νυχτικά που φορούσαν το βράδυ. Τέλος οι γύφτισσες πάντα είχαν την ικανότητα να βλέπουν το μέλλον και να προκαλούν ή να λύνουν μάγια. Όσον αφορά για τη μαγεία εξ επαφής με μέσον το ρούχο η αφήγηση του Ανδρέα, ο οποίος απευθύνθηκε σε μια μαϊστρας για πρόβλημα υγείας που αντιμετώπιζε, είναι πιο παραστατική: «Εμένα μου είπε και πήρα μαλλιά απ' του κιφάλι μ' κι ένα ρούχο άπλυτο κι τα πήγα στη μαϊστρα. Έβαλε τα μαλλιά μέσα σε μια κατσαρόλα κι είχε κι αυτή κάτ'κουμματάκια ξύλο. Μετά σκυβ' αυτή κι βαν' τα χέρια στου κιφάλ' κι ακούω εγώ ένα θόρυβο τρομαχτικό. Φοβήθ'κα! Ήταν σα να γίνονταν ξύλο. Λέω:

-τι γίνιτι;

-κάλιστα τα πεύματα κι ου αρχηγός από τα πνεύματα χτυπάει τους άλλους τώρα να μαρτυρήσουν το τι γίνεται. Αν έχει μάϊα ή δεν έχει. [...]

Κι αυτή μοι λέει:

-δεν έχ'ς μάϊα. Θα παρ'ς αυτά κι θα πας να τα ριζ'ς στου νικρουταφείου νύχτα τρεις η ώρα.

Πήρα τις τρίχες κι τα ξυλάκια που'χε μέσα στην κατσαρόλα κι τα πέταξα στου νικροταφείου, όπως είπε».

Ανδρέας Κ., (1945), Καρδίτσα.⁹⁹⁹

⁹⁹⁸ Προσωπική καταγραφή.

⁹⁹⁹ Προσωπική καταγραφή.

Στην περίπτωση του Ανδρέα, η εξ επαφής μαγεία συνδυάζει το φορεμένο ρούχο με ένα τμήμα από το σώμα του, τα μαλλιά. Η μάγισσα στη συγκεκριμένη αφήγηση, εμφανίζεται ως θεραπεύτρια, που προσπαθεί να γιατρέψει τον πάσχοντα από τυχόν μάγια που του έχουν προκαλέσει. Ακολουθεί όμως την ίδια μαγική μέθοδο με τις μάγισσες που προσπαθούν να βλάψουν: κατεβάζει κάτω τους δαίμονες και πράττει συμπαθητική, εξ επαφής μαγεία με ρούχα και μαλλιά.

Πιο πλούσια είναι η αφήγηση της Μαρίας: «Εγώ μετά τη γέννα της κόρης μου έλιωνα. Πρέπει να με είχε κάνει μάγια η Θ.....»

-Πώς το ξέρεις ότι ήταν η Θ....

-Γιατί αυτή ήθελε τον άντρα μου πριν παντρευτώ. Και μόλις γέννησα δεν πέρασε καλά καλά μια βδομάδα ήρθε [η Θ.....] και μ' εφερε μια κλούρα. Ε από τότε άρχισα να λιώνω! Αδυνάτ'σα και ίσα που στέκομαν στα πόδια μ'. Και στον ύπνο μ' πετάγομαν. Πήγα με τον άντρα μου στο Στέφανο Κ. Αυτός έλυνε τα μάγια. Ήξερε ποια τα 'κανε, αλλά δεν έλεγε!

-Πώς το ήξερε;

-Ε δε ξερω έβλεπε.

-Και πώς τα έλυσε τι έκανε;

-Είχε γραμμένο σ' ένα χαρτί κάτι. Το διάβασε. Μετά το 'καψε κι έριξε τη στάχτη σ' ένα ποτήρι με νερό. Μ' έδωσε ήπια απ' αυτό και έβαλε το υπόλοιπο σ' ένα μπουκάλ' και μοί 'πε να ραντίσω το σπίτι. 'Φύγε τώρα', είπε, ούτε σφαίρα δε σε πιάνει. Σ' είχαν κάνει μάγια στο κερί, αλλά τώρα είσαι εντάξει'.[....] Είχα χάσει και πράγματα, κάτι μαξιλαροθήκες καινούριες που 'χα για προικιά. Και μια μαντίλα άσπρη που έβαζα στο κεφάλι. Όπως ξεκίνησα να πάω για καπνό, το 'χασα (το μαντήλι). Το 'χα βάλει στην απλώστρα. Μυστήριο πράγμα! Τόσο η πεθερά μου που μάζευε εδώ τις γύφτ'σες; Θες εκείνες να μου πήραν τίποτα; Δε ξέρω![....]

-Τι σχέση είχατε με τους γύφτους;

-Η πεθερά μου τις έφερνε εδώ. Ήταν και μια γύφ'τσα μαϊστρα, η Αλεξάνδρα. Αυτή τη μάζευε (η πεθερά μου) εδώ, για να δει αν θα παντρευτεί η Ν..... (η ανύπαντρη κόρη της και κουνιάδα της ομιλούσας). Ξέρεις τι Αλεξάντρα ήταν αυτή! Σε θάμπωνε! Έπαιρνε κοτόπουλα κι άλλα πράγματα, κι άφηνε και τα πράγματά της εδώ![προσωρινά, για να τα φυλάνε μέχρι να κατασκηνώσουν έξω στο από το χωριό]»

Μαρία Ρ., (1950), Ριζοβούνι.¹⁰⁰⁰

¹⁰⁰⁰ Προσωπική καταγραφή.

Η Μαρία ισχυρίζεται ότι υπέστη μαγεία από γυναίκα αντίζηλο, η οποία είχε σχέση με τον άνδρα της πριν αυτός παντρευτεί. Τα μάγια που της έκαναν ήταν στο κερί, τα οποία θεωρούνται στην τοπική κοινωνία εξαιρετικά επιβλαβή. Το κερί λιώνει γρήγορα, καθώς καίγεται, οπότε ένα κέρινο ομοίωμα δηλώνει και την ομοιοπαθητική σχέση: «να καείς, όπως καίγεται το κερί». Αντίστοιχα επιβλαβή μάγια, γίνονται στο σαπούνι, το οποίο έριχναν στο πηγάδι αυτού/ης που ήθελαν να βλάψουν πάλι με την ομοιοπαθητική σχέση «να λιώσεις, όπως λιώνει το σαπούνι». Τα μάγια της τα έκαναν σε μια δύσκολη περίοδο της ζωής της, όταν ήταν λεχώνα, που είδαμε πόσο ευαίσθητη ήταν η μητέρα και το βρέφος και πόσο επιρρεπής στη μαγεία. Τα μάγια που της έκαναν στο κερί είχαν προφανώς είχαν ενισχυθεί με εξ επαφής μαγεία, δεδομένου ότι είχε χάσει το μαντήλι της, το οποίο αποτελούσε και ένα ιδιαίτερο σύμβολο στην παραδοσιακή κοινωνία. Το μαντίλι που φορούσε η γυναίκα σε κάθε ηλικία ως μέρος της παραδοσιακής της στολής, προσέδιδε κύρος και σεμνότητα στη γυναίκα. Αλλά και στα νεότερα χρόνια που οι ενδυματολογικές επιλογές άλλαξαν, οι γυναίκες φορούσαν μαντίλια, άσπρου κυρίως χρώματος, για να προστατευτούν από το δυνατό ήλιο του καλοκαιριού κατά τη διάρκεια των αγροτικών εργασιών. Το μαντήλι αυτό ήταν σύμβολο νοικοκυροσύνης και εργατικότητας και συνάμα ένα προστατευτικό μέσον της ομορφιάς των νέων γυναικών που δεν ήθελαν να εκθέσουν τα μαλλιά και τα πρόσωπά τους σε κοινή θέα, δεδομένου ότι δεν κάλυπτε μόνον το κεφάλι, αλλά, με τον τρόπο που το έδεναν, και σχεδόν το μισό πρόσωπο από το στόμα και κάτω. Ας προσέξουμε εδώ και τη μαγική διάσταση που έχει το μαντήλι στις νεράιδες. Όποιος το κλέψει, παίρνει τη νεράιδα γυναίκα του. Επιπλέον η κουλούρα που τις έφερε η αντίζηλός της κινεί υποψία για διατροφική μαγεία. Όσο για τις γύφτισσες, αυτές και στην παρούσα αφήγηση είναι οι κατ' εξοχήν μάγισσες που φόβιζαν τις Καραγκούνες. Ωστόσο μια γυναίκα περισσότερο φοβόταν τα μάγια από μια συγχωριανή της παρά από μια γύφτισσα, διότι η πρώτη θα είχε ως κίνητρό της το φθόνο, ενώ η δεύτερη θεωρείτο περισσότερο ως φιλοχρήματη που δεν θα δίσταζε και να κλέψει κιόλας. Μια γύφτισσα θα ενδιαφερόταν περισσότερο να κερδίσει χρήματα ή άλλα αγαθά ως πλανόδια διακονiάρα που θεωρείτο, παρά να κάνει κακό σε μια οικογένεια.

Σε μια άλλη συνέντευξη αναφέρεται: «η γύφτσα ήρθε στο σπίτι και έκανε με το σπάγγο κόμπο στα χέρια και τον έλυνε. Μέχρι να φύγει, μάς θάμπωσε κα μάς πήρε πόσα πράγματα! Και λεφτά πήρε χωρίς να καταλάβουμε τιποτα»

Κυριακή Π., (1926), Αρτεσιανό.¹⁰⁰¹

Φυσικά θα μπορούσαν όμως να κάνουν οι γύφτισσες τα χειρότερα μάγια καθ' υπόδειξη μιας φθονερής αντίζηλου στο χωριό.

Επίσης ο Στέφανος Κ., στον οποίον απευθύνθηκε η Μαρία για να λύσει τα μάγια ήταν γνωστός θεραπευτής στην πεδινή Θεσσαλία. Είχε τη δυνατότητα να λύνει τα μάγια και να βλέπει ποιος/α τα προκαλούσε, αλλά δεν αποκάλυπτε τα ονόματά τους. Δεν έπαιρνε ποτέ χρήματα για τις υπηρεσίες του, όπως με πληροφόρησε η Μαρία, αλλά και οι συγγενείς του, καθώς και άλλοι, τους οποίους θεράπευσε. Με τη δράση του όμως ως «εξορκιστής» και άνθρωπος που πάντα επικαλείτο το Θεό, έχαιρε της εκτίμησης των συμπατριωτών του και είχε κύρος στην τοπική κοινωνία. Στον Στέφανο Κ. αναζήτησε βοήθεια και η Ηλιάνα: *«Με είχαν κάν' μάια στο σαπούν'. Έλιωνα και πέθαινα,. Τα νύχια μ' είχαν κιτρινίσ' όπως απ' τσ' πιθαμέν' . Όλοι οι γιατροί δε μ' εύρισκαν τίπουτα, αλλά ούτι κι καλά μ' έκαναν. Τότι μοι πήγι ου Λίας (=ο άνδρας της) στο Στέφανο Κ. Αν τη σώσουμε θα είνι τυχερή είπι, γιατί την έχ'ν μάια φτιασμένα στου πηγάδ' . Είχαν ριχμένο ένα σπαούνι ικεί κι είνι στου τελευταίου στάδιο. (=το σαπούνι κόντευε να λυώσει). Τουν είχαμι τριες μέρες στου σπít'. Διάβαζι διάφουρα κι τελικά μ' έσουσε».*

Ηλιάνα Μ., (1939), Καρδιτσομάγουλα.¹⁰⁰²

Άλλη μια αναφορά στον δημοφιλή θεραπευτή Στέφανο Κ., με οδήγησε στο να αναζητήσω τα ίχνη του. Το 2008 επισκέφτηκα το σπίτι του στο χωριό *Μαγουλίτσα*, όπου τώρα ζει ο γιος του Λάμπρος. Ο Στέφανος Κ. γεννήθηκε το 1902 και πέθανε το 1994. Πληροφορίες για τη δράση του μάς δίνει η νύφη του Δήμητρα: *«Τελευταία νύφη ήμαν εγώ. Πήρε εμένα στα 65 [=όταν ήταν αυτός 65, τότε η ομιλούσα παντρεύτηκε] είχε 4 παιδιά κι ένα κορίτσι.[....] ήταν ζακουστός. Τον ήξερε ο κόσμος όλος. Μαζεύονταν ο κόσμος μπλούκια μέσα. Ο πεθερός μου ασχολούνταν με όλη την ανθρωπότητα. Δεν τον ενδιέφερε τίποτα άλλο. Ήταν πρακτικός με το σώμα, ασχολούταν με αυτά τα πράγματα, χορτάρια πολλά. Έκανε πολύ κόσμο καλά. Η γυναίκα του τάδε ήρθε εδώ, ήταν πολύ χάλια. 'Βράσε χορτάρια'¹⁰⁰³ μ' έλεγε εμένα. Ένας άλλος δεν ήταν καλά. Δεν φαίνονταν καλά. Τουν έφερε εδώ. Άμα έβλεπε άνθρωπο να περιφέρεται τουν έφερνι στου σπít'. Βάλε να φάμε έλεγε. Τι τουν έδινε ο κόσμος! Φιλοδωρήματα!*

¹⁰⁰¹ Προσωπική καταγραφή.

¹⁰⁰² Προσωπική καταγραφή.

¹⁰⁰³ Η λαϊκή ονομασία του βοτάνου που έβραζε για θεραπευτικούς σκοπούς είναι «λαγοκοιμητιά» ή «πατήματα του λαγού». Η επιστημονική ονομασία του φυτού είναι *Teucrium capitatum* L., για το οποίο ο βιολόγος Φάνης Κωνσταντινίδης με πληροφόρησε ότι σε μεγάλες δόσεις και έπειτα από συχνή χρήση μπορεί να αποβεί τοξικό.

Δεν κράτ'σι τίπουτα. Ούτε δραχμή. Ήταν πολύ φιλότιμος. Δάνειζε σ' όλους. Έρχονταν ο άλλος: 'Μπάρμπα, δεν περνάω καλά! Έχς να μοι δως'; -πάρ' τα!' Αλλά για το σπίτι τ' τίπουτα! Για τα παιδιά τ' δεν έκανε τίπουτα. Ήταν πολύ αθώος. Πολύ φιλότιμος. Φιλόξενος για τον κόσμο για την κοινωνία». [...]

Δήμητρα Κ., (1943), Μαγουλίτσα.¹⁰⁰⁴

Ο Στέφανος Κ. κληροδότησε μια ευχή στη νύφη του. Επρόκειτο για έναν άνθρωπο απόλυτα θρήσκο και ιδιαίτερα αγαπητό που βοηθούσε με τις προσευχές του αφιλοκερδώς όποιον είχε ανάγκη. Κατείχε κάποιο βιβλίο με προσευχές, το οποίο το ζήτησε ακόμη και ένας παπάς. Η επίκληση στο όνομα του Θεού εκ μέρους της οικογένειάς του είναι έντονη και επισημαίνουν ότι ουδεμία σχέση είχε με μάγια. - εννοούν με πρόκληση επιβλαβούς μαγείας. Η νύφη του ισχυρίζεται ότι μια μαϊστρα από το κοντινό χωριό «Γελάνθη» τον επισκέφθηκε δήθεν για να τη θεραπεύσει, αλλά με απώτερο να του κλέψει τις προσευχές, για να ενισχύσει τη δική της μαγεία: *«Τουν πήρε ένας παπάς από τον Ελληνόπυργο (το βιβλίο). Φερ' το να το διαβάσω του λέει και θα στο φέρω. Και το ζαφάνσι. Ήταν αγαθός άνθρωπος. Δεν πονηρεύονταν ότι κάποιος θα τουν κάν κακό. (Εννοεί ένα τετράδιο με σημειώσεις προφανώς για φίλτρα και ζόρκια). Την ευχή με τα χέρια του την έχει γράψει. Την προσευχή την κράτησα.*

-Μπορώ να τη δω;

-Όχι δεν κάνει να τη διαβάσεις. Της εκκλησίας είναι. Αυτός την έδωσε μόνο σε μένα. Εσύ θα σώσεις ανθρώπους (μου είπε). Εγώ δε θέλω να τη διαβάσω, δε θέλω να ασχοληθώ. Αλλά όταν βλέπω ότι πάσχει κάποιος και νομίζει ότι εγώ αυτή τη στιγμή θα τον σώσω, τη διαβάζω. Αυτός πίστευε πολύ τη θρησκεία. Όλη μέρα με το σταυρό. Κάθε Κυριακή ήταν στην εκκλησία κι ασχολούνταν πολύ με τη θρησκεία. Κι εμένα με είπε στα τελευταία του, όταν ήταν να πεθάνει: 'θα προσεύχεσαι πολύ, θα πας στην εκκλησία και όποιος θα έρχεται στο σπίτι άνθρωπος που έχει πρόβλημα θα διαβάζεις την προσευχή για να τον σώσεις'

-Γιατί έδωσε σ' εσένα την προσευχή κι όχι στο γιο του;

Αυτός (ο γιος του Στέφανου Κ) δεν ασχολούνταν. Εγώ ήμην στο σπίτι. Την προσευχή την κράτσα. Έλα να διαβάσεις την προσευχή θα σωσ'ς ανθρώπους. Αν έρχεται κανένας και με παρακαλάει, εφ' όσον τον έχει μπει στο μυαλό ότι κάτι έχει και πρόκειται να τον σώσω, τον διαβάζω. Δεν μπορείς να πεις και στο χωριό να φυγ'! Έχει έλθει κι όλο το χωριό. Ήρθε ένας. Τον κρατούσαν τέσσερις, τουν διαβάζω την ευχή. Τουν δίνω να πιει

¹⁰⁰⁴ Προσωπική καταγραφή.

νερό σ' ένα ποτήρι. Καις το χαρτί και τη στάχτη τη ριχν'ς σ ένα ποτήρι- ήπια από τρεις μεριές. Έχε ελπίδα στο θεό και θα γιαν'ς. -τουν είπα. Θα πεις (από το διαβασμένο νερό) και στο σπίτι θα ραντι'ς και θα γιν'ς καλά. Ήρθε μετά από ένα μήνα ορεζάτος. Δε με γνωρίζεις που μ' έσωσες; Δεν είμαι Θεός ούτε παντοδύναμος ούτε χριστός έχει μια προσευχή. Αν αυτή ισχύει και σε βοηθήσει, και έχεις και συ πίστη στο θεό, να έχω κι εγώ. Όσοι το πίστεψαν, έγιναν καλά.

[...] Αυτή την ευχή την πήρε αυτή η γυναίκα και τη χρησιμοποίησε επαγγελματικά. Αυτή που τη θεράπευσε (ο πεθερός μου) τουν πήρε τα χαρτιά και κάνει τη μάγισσα κι μαζεύει τουν κόσμο όλον εκεί. Δήθεν λέει άλλα τώρα (από τα ξόρκια του παππού) έβαλε άλλα, διάφορα μέσα, ψέματα.

-Μα ήξερε γράμματα, για να διαβάσει και να συμπληρώσει την ευχή;

-Αυτή πήρε το χαρτί και το δωσε στον άντρα τ'ς. Ήξερε ο άντρας τ'ς.

-Το χαρτί είχε σημειώσεις του παππού, δηλ. δικές του;

-Πρέπει να τις είχε από βιβλίο. Ευχές από κάποιον ηγούμενο από μοναστήρι. Δεν ξέρω αν συμπλήρωσε και τίποτα άλλο. Αυτή το κάνει επάγγελμα και βγάζει λεφτά στη Γελάνθη. Αυτή! Τι ψυχή θα δώσει; Αυτή που τη θεράπευσε (όμως) τουν πήρε τα χαρτιά και καν τη μάγισσα κι μαζεύει τουν κόσμο όλον εκεί. Δήθεν λέει άλλα τώρα (από τα ξόρκια του παππού) έβαλε άλλα διάφορα μέσα ψέματα. Πήγαιναν μέχρι και γύφτοι. Κι αφού αυτή δεν τ'ς ήθελε τ'ς γύφτοι'ς τ'ς έστελνε σε μένα. Την πήρα τηλέφωνο: 'πολύ θα σε παρακαλέσω αν μην το ξανακάν'ς. Τι με πέρασες εμένα που μοι στέλν'ς τουν παλιόκοσμο μέσα στο σπίτι μ; Έστελνε αυτοί που δεν ήθελε σ' εμένα! Εγώ ούτε κάνω τίπουτα ούτε φτιάνω τίπουτα ούτε επαγγελματίας είμαι».

Δήμητρα Κ., (1943), Μαγουλίτσα.¹⁰⁰⁵

Στη δική της αφήγηση η Φωτεινή μιλάει γενικά για τα μάγια και ειδικότερα για αυτά που είχε υποστεί ο άνδρας της, ο οποίος επιζητούσε «θεραπεία» για τις συζυγικές του απιστίες που συχνά διέπραττε και που τις απέδιδε σε μάγια: «Πάεινι εγώ ο θ'κος μ' -τάχα τουν είχαν κάν' μάια- πάεινι τσ' μαϊστρες, αυτού στ' Μαγλίτσα. Ήρθι, τουν έβριζα, τουν τέτοιουσα, πάλι πάεινι στην τάδε (=στην ερωμένη του). Ό,τι τουν έκαναν μάια τάχα γι' αυτό έφευγι. Έλεγε κι μαναχός τα' «πώς είμι δεν ξέρω» κι πάει σ' έναν παππού ύστρα. (θεραπευτή). Του λέει: 'Παππού έτσι κι έτσι. Έχω έναν κόμπο εδώ μπροστά'. 'Τι να κάνω παιδί μ' έχ'ς αμαρτία λέει ο παππούς αυτός'. 'Τι

¹⁰⁰⁵ Προσωπική καταγραφή.

αμαρτία έχω ρε παππού, μαναχή τ'ς κίνσε κουντά' Έχ'ς αμαρτία-λέει άμα χουρίσ'ς στιφάν'».

Φωτεινή Μ., (1938), Αρτεσιανό.¹⁰⁰⁶

Η Φωτεινή χρησιμοποιεί συχνά τη λέξη *τάχα* με μια περιφρονητική κίνηση των χεριών της για τα μάγια. Έπειτα από αλλεπάλληλες απιστίες του ανδρός της στη διάρκεια του έγγαμου βίου τους και από τον ισχυρισμό του ότι την απατούσε, όχι επειδή το ήθελε, αλλά επειδή του είχαν κάνει μάγια που δε λύνονταν εύκολα, θεωρεί τελικά την εκδοχή της μαγείας μια πολύ βολική δικαιολογία και δεν τον πιστεύει. Ωστόσο, μετά από συνεχείς παροτρύνσεις του συζύγου της, ο οποίος επιμένει ότι οι απιστίες του οφείλονται σε μάγια, θα επισκεφτεί και η ίδια έναν «θεραπευτή» για να λυθούν τα μάγια του ανδρός της: *«Μ' έστειλε εμένα με τη μάνα μ' σ' έναν (θεραπευτή). Μ' έβαλε κατ' απ' τα' ακόν'σμα (=εικόνισμα) και διάβαζι ένα χαρτί κ' ύστρα το' καψε κι μ' έδωσι νερό κι τουν έβριζα τουν άντρα μ' χωρίς να ξέρ' δυό, τρεις φορές.*

-Γιατί χωρίς να ξέρει, αφού αυτός σε έστειλε.

-Ηξερε ότι πήγα, αλλά αλλά να μην ξέρ' τι θα τουν κάνω εγώ».

Φωτεινή Μ., (1938), Αρτεσιανό.¹⁰⁰⁷

Όσον αφορά τις μαγικές συνταγές και τις επωδές για πρόκληση ή για θεραπεία μαγείας, οι πληροφορίες μας είναι ελάχιστες. Η μαγεία συνιστούσε μια τέχνη που ανακοινώνεται με μυστικότητα και κυρίως, όσον αφορά τις γυναίκες, ήταν κατ' εξοχήν προφορικός λόγος, αφού οι περισσότερες δεν ήξεραν γράμματα. Έχει βρεθεί ωστόσο ένα ξόρκι σε ένα χειρόγραφο τετράδιο, το οποίο ανήκε στις αδελφές Αγλαΐα (γεν. 1903) και Ελένη (γεν. 1910) Γιώτσα και το οποίο μετά το θάνατό τους, το παραχώρησε η κτηματική υπηρεσία Καρδίτσας στο Ιστορικό και Λαογραφικό Μουσείο Λάμπρου και Ναυσικάς Σακελλαρίου¹⁰⁰⁸:

Αστέρα μελανή μελανομένη

Και χαλκοποδεμένη αίμα τρωγης

Αίμα πίνης και του αίματος [...]

Ορκίζω σε και του θεού του ουρανού

Και τη γη και τα τέσσερα ευαγγέλια

Του Ματθαίου Μαρίας Λουρίδας

¹⁰⁰⁶ Προσωπική καταγραφή.

¹⁰⁰⁷ Προσωπική καταγραφή.

¹⁰⁰⁸ Αδημοσίευτο χειρόγραφο υλικό του Ιστορικού και Λαογραφικού Μουσείου Λάμπρου και Ναυσικάς Σακελλαρίου Καρδίτσας.

*Ἵνα λύτρωσον καὶ ἐλευθέρωσον
Δούλην τοῦ Θεοῦ Μαρία
Ἀπὸ πάσης ἀσθενείας καὶ το ὄνομα
Πατρός Ἀμήν καὶ τοῦ υἱοῦ ἀμήν
Καὶ τοῦ Ἁγίου πνεύματος ἀμήν
Καὶ εἰς τοῦ αἰῶνος τοὺς αἰῶνας
Ἀμήν
Ὁ ταπεινὸς δούλος τοῦ Θεοῦ.
ΙΣ ΧΣ
ΝΙ ΚΑ*

Πέρα ὁμως ἀπὸ το ζόρκι τα ἄλλα που ἀναγράφονται στα χειρόγραφα τῶν Ἀφῶν Γιώτσα ἔχουν νὰ κάνουν με ἀστρολογία: «Φυλακτὸν τοῦ Ἄρεως. Κατάλληλος στιγμή μια Τρίτη κατὰ τὴν ὥρα τοῦ Ἄρεως, εὐρισκομένου εἰς τὸ ζῳδιὸν τοῦ Κριοῦ. Επίσης δυνάμεθα νὰ ἐκλέξωμεν μια ὥραν καθ' ἣν ἡ Σελήνη εὐρίσκεται εἰς τὰς δέκα πρώτας ἡμέρας τοῦ Κριοῦ ἢ τοῦ Τοξότου. Μεταλική πλαζ σιδηρά. Ἀρώματα μπρυνγιέρ, ἀμμωνιακὸν ἄλας, θείον, ρίζα ζεντιανῆς. Φυτὰ διὰ τὴν πυράν. Ἀψίνθιον, ἄκανθα, σκόρδον, βασιλικὸς, μπελεντόνα, κάνναβις, κυαθμιος, φουζέρ, μέντα, μοσχοκάρυδον, ἐρυθρὸς μύκων, πιπεριά, δαμασκηνὲς βερόνικα ἀμπελος. Πολύτιμοι λίθοι ρουμπίνι, αἱματίτης λίθος, ἰάσπις. Ἀριθμὸς 5. Παραστάσεις ἐπὶ τῆς μιας ὀψεως μία ρομφαία ἐντὸς πενταγράμμου περιβαλλομένου ὑπὸ κύκλον, ὁ ὁποῖος πρέπει νὰ χαραχθεῖ εἰς ἀπόστασιν πέντε χιλιοστομέτρων ἀπὸ τῆς περιφερείας τῆς πλάκας. Ἐπὶ τῆς ἐτέρας ὀψεως ἐν ἐξάγραμμον εἰς τὸ μέσον τοῦ οὐοίου χαράσσομεν τὸ σύμβολον τοῦ Ἄρεως». Ἐπιπλέον ὑπάρχει ὑπολογισμὸς τῆς ἀστρολογικῆς ἡμέρας, τὰ δώδεκα ζῳδία με τοὺς κυρίαρχους πλανῆτες καὶ τὶς ιδιότητές τοὺς, παραπομπές καὶ χωρία ἀπὸ τὴν Ἀγία Γραφή καὶ κάποια ποιήματα. Ὅλα αὐτὰ εἶναι, προφανῶς, ἀντεγραμμένα ἀπὸ κάποιο λαϊκὸ βιβλίον ἢ περιοδικὸ καὶ ἀφοροῦν μάλλον τὸ ἀστικὸ περιβάλλον τῆς Καρδίτσας παρά τὴ μαγεία στὴν παραδοσιακὴ κοινωνία τῶν χωριῶν, γιὰ τὴν ὁποία ἀκόμη καὶ οἱ νεότερες γυναῖκες θυμούνται περιστατικὰ ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ 1980 που δείχνουν πόσο ἀντίκτυπο εἶχε ἡ μαγεία ἀκόμη καὶ πρόσφατα στα χωριά:

«Ὅταν ἤμουν μικρὴ τα μεσημέρια δε κοιμόμουν καὶ καθόμουν στὴν αὐλὴ κάτω ἀπὸ τὰ δέντρα. Ἐνα μεσημέρι εἶδα μια γυναῖκα νὰ περνᾷ ἀπὸ τὸ δρόμο μπροστὰ ἀπὸ τὸ σπίτι καὶ μόλις ἔφτασε στὴν ἄκρῃ τοῦ σπιτιοῦ τῆς Νίκης, (γειτόνισσας) χάθηκε. Εἰσαφανίστηκε, σα νὰ ἀνοίξε ἡ γῆ καὶ τὴν κατὰπιε. Ἐκεῖ μάλιστα που εἰσαφανίστηκε,

φαινόταν σαν κάτι να γυαλίζει. Την άλλη μέρα ξαναπέρασε, και το είπα στη μάνα μου και σε άλλα δύο παιδιά της γειτονιάς που παίζαμε μαζί. Η μάνα μου μάς έστειλε να ελέγξουμε το χώρο και εμείς ξεκινήσαμε και τα τρία και πήγαμε στο σημείο που φαινόταν η λάμψη. Εκεί βρήκαμε μάγια. Υπήρχε ένα χαρτί που με κεφαλαία γράμματα στριμωχτά έγραφε 'ήλιος' και δύο πέτρες. Γυρίσαμε στο σπίτι και το είπαμε στη μάνα μου, η οποία ειδοποίησε τη γειτόνισσα. Σιγά σιγά μαζεύτηκε όλη η γειτονιά και κοιτάζαμε περίεργοι. Στο μεταξύ δεν μπορούσαμε να καταλάβουμε σε ποιόν ήθελε να κάνει μάγια, επειδή ήταν στην άκρη του φράκτη, όπου συνόρευαν δύο οικοπέδα, αλλά τα σπίτια εντός των οικοπέδων ήταν πολύ μακριά από το σημείο. Μάλλον θα τα είχε βάλει για το σπίτι της τάδε, αλλά πάλι γιατί να τα βάλει απέναντι και όχι δίπλα; Όλη η γειτονιά αποφάσισε να φωνάζει τον παπά. Ήρθε ο παπάς, τα είδε και έριξε αγιασμό και τα πήραν και τα πέταξαν. Η Νίκη πάντως είχε ξαναβρεί και παλιότερα ένα ψαλίδι έξω από την πόρτα της».

Κωνσταντίνα Β., (1967), Αρτεσιανό.¹⁰⁰⁹

Πολλές άλλες διάσπαρτες διάσπαρτες πληροφορίες για τη μαγεία και τις μάγισσες αναφέρθηκαν από τα υποκείμενα της έρευνας, τα οποία απέδιδαν τυχόν συμφορές που είχαν πάθει σε μάγια: «Η κόρη μου, όταν παντρεύκι κι άργησε πολύ να μείν' έγγυος κι απέβαλι δυό φορές. Τα ίδια κι η νύφη μ'. Μας είχαν κάν' μάια. Τα'χαμε βρει στην άκρια απ' την πόρτα. Έφεράμε τον παππά, διάβασι κι έτσ' γλίτουσά μι».

Νίκη Τ., (1925) Αρτεσιανό.¹⁰¹⁰

Τέλος η πιο χαρακτηριστική περίπτωση, όπου μια γυναίκα παραδέχτηκε τα μάγια που είχε κάνει στον άνδρα της είναι η εξής: «Ο άντρας μου ήταν πολύ άγριος. Έφευγι του βράδ' κι έκανι μέρες να'ρθει. Ήμαν μαναχή μ' κι φουβάμαν. Έτσ' μ' ουρμήνηψαν: πήρα δυό αυγά, τα 'βαλα σ'εκκλησιά σαράντα μέρες. Ύστρα τα παράχουσα στου νικρουταφείου μ' ένα πουκάμ'σο. Τ'άφσα τρείς μέρες.

-Γιατί στο νεκροταφείο;

Για να ημερέψ', όπως ου πιθαμένος. Μετά τον έδωσα τ'αυγά κι τα'φαγι. Για να μην καταλάβ' ότι ήταν χαλασμένα από τόσες μέρες, τ'ανακάτουσα μι φρέσκα κι τα τηγάν'σα. Έφαγι τ'αυγά κι ύσ'τρα τουν έδουσα κι του πουκάμ'σο κι το 'βάλι.

-Κι ύστερα απ' όλα αυτά ηρέμησε;

-Ημέρεψε!»

Μετάξω Κ., (1914), Αρτεσιανό.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁹ Προσωπική καταγραφή.

¹⁰¹⁰ Προσωπική καταγραφή.

Πρόκειται για μαγεία μέσω της τροφής σε συνδυασμό με εξ επαφής μαγεία από το πουκάμισο του ανδρός. Χώρος, όπου δένονται τα μάγια είναι το νεκροταφείο, που συνδέεται αναλογικά με την επιδιωκόμενη «σιωπή» του άνδρα, όπως του νεκρού. Ας μην μας προκαλεί εντύπωση η εκκλησία: η γυναίκα γνωρίζει ότι πράττει κάτι κακό, που είναι τα μάγια, αλλά πιστεύει ότι τα κάνει για καλό σκοπό, για το ημέρωμα του άγριου συζύγου. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, όπου ο σκοπός -κυριολεκτικά!- αγιάζει τα μέσα, η εκκλησία κατά κάποιον τρόπο ‘ξορκίζει’ τον απόλυτα επιβλαβή χαρακτήρα που έχουν τα μάγια. Αυτό που επιδιώκεται είναι το ημέρωμα του άνδρα και ο έλεγχός του και όχι ένα μοιραίο αποτέλεσμα, όπως η δηλητηρίαση ή ο θάνατός του. Όσο για τη δυνατότητα που έχει η γυναίκα να κρύψει τα μάγια στην εκκλησία και μάλιστα στο ιερό, το οποίο είναι άβατο, ας μην ξεχνάμε ότι την εκκλησία την καθάριζαν πάντα γυναίκες, ως νεωκόρες.

¹⁰¹¹ Προσωπική καταγραφή.

Κεφάλαιο 10

Συμπεράσματα και προεκτάσεις

Μέσα από την εθνογραφική επιτόπια έρευνα και την ανάλυση του λόγου των υποκειμένων της έρευνας, μπορούμε να καταλήξουμε στα εξής συμπεράσματα :

10. α. I. Για τη μαγεία:

(I). Οι Καραγκούνηδες, όταν μιλάνε για *μαγεία* ή συνηθέστερα για *μάγια*, εννοούν τη μαύρη μαγεία που είναι επιβλαβής. Και μόνο το άκουσμα της λέξεως *μαγεία* / *μάγια* τους τρομάζει και είναι χαρακτηριστική η φράση τους: «[*Μέχρι και*] ο *Χριστός είδε τα μάγια και παραστράτησε!*».¹⁰¹² Η κατηγορία επωφελής / ευεργετική μαγεία, στην οποία εντάξαμε τα έθιμα του αγρού, δεν χρησιμοποιείται ως έννοια της μαγείας στο λεξιλόγιό τους. Οι «μαγικές» πράξεις και «τελετές» για καλή σοδειά ή για πρόκληση βροχής, παρ' όλο που συνιστούν μια τελετουργική αναλογική μαγεία, δεν κατονομάζονται ως *μαγεία* / *μάγια*. Οι ίδιοι τα εντάσσουν στο σύνολο των εθίμων και των ηθών που έμαθαν από τους προγόνους τους και που, όπως λένε οι ίδιοι, «*έτσι τα βρήκαμε κι έτσι τ' αφήσαμε*». Άλλωστε τα περισσότερα από αυτά τα δρώμενα είχαν και την ευλογία της εκκλησίας, οπότε και είναι απαλλαγμένα από κάθε αρνητική ενέργεια.

Τα μάγια έπρατταν κυρίως γυναίκες, οι *μαϊστρες*, και πολύ σπάνια άνδρες. Στην όλη έρευνα δεν αναφέρθηκε κανείς άνδρας ως μάγος. Αντίθετα ο άνδρας μετέχει στο πεδίο της μαγείας ως αυτός που λύνει τα μάγια και μάλιστα πάντα με την επίκληση του Θεού. Συνήθως ονομαζόταν «πραχτικός» και έχει το ρόλο του θεραπευτή, ο οποίος ωστόσο γνωρίζει τις μαγικές δυνάμεις και μπορεί να τις εξολοθρεύσει. «Επίσημο» εξορκισμό ωστόσο πράττουν οι ιερείς της ορθόδοξης εκκλησίας, η οποία διαθέτει ένα σύνολο ευχών για την απαλλαγή των ανθρώπων ή και των ζώων από τη δαιμονική επήρεια της μαγείας.¹⁰¹³ Ουσιαστικά ο άνδρας ως

¹⁰¹² Στο εξής φράσεις, οι οποίες έχουν ακουστεί επανειλημμένα και στερεοτυπικά από πολλούς κατοίκους και ως εκ τούτου εκφράζουν το σύνολο του πληθυσμού, τίθενται εντός εισαγωγικών και με πλάγια γράμματα χωρίς να καταχωρούνται ονομαστικά.

¹⁰¹³ Οι Μ. Παπαθωμόπουλος και Μ. Βαρβούνης, (επιμ.), *Εξορκισμοί του ιερομόναχου Τζανκαρόλου* (1627), «Αλήθεια», Αθήνα 2008, σσ. 19-20, μάς πληροφορούν ότι χριστιανικός εξορκισμός τελείται με πράξεις, όπως το φύσημα, η επίθεση των χειρών και το σταύρωμα, η εκτέλεση δηλαδή του σταυρού, αλλά και με λόγια, όπως οι σχετικές ευχές του Μ. Βασιλείου και του Ιωάννου του Χρυσοστόμου που βρίσκονται ακόμη σε λειτουργική χρήση. Επίσης: «ως τα μέσα του 3^{ου} μ. χ. αι. υπήρχε ξεχωριστή τάξη εξορκιστών, ανάμεσα στους χριστιανούς που είχαν χειροθεσία από τον επίσκοπο, ενώ εξορκισμούς

«πρακτικός» λαϊκός ή ως ιερέας εξορκιστής επιτελούσε θεουργία ή λευκή μαγεία, στην οποία όμως επιδίδονταν και οι ίδιες οι μάγισσες. Μια μαίστρα δηλαδή ήξερε και να δένει και να λύνει μάγια και, ανάλογα με την περίπτωση, επιδιδόταν είτε στην πρώτη είτε στη δεύτερη μορφή μαγείας. Ο όρος μάγος χρησιμοποιείται για τον άνδρα κυρίως για να δηλώσει τον ταχυδακτυλουργό, ο οποίος γοήτευε τους χωρικούς με τις υπερφυσικές του δυνάμεις, συχνά ως πλανόδιος «φακίρης», αλλά δεν είχε κανέναν λόγο ή πρόθεση να τους βλάψει.

Τα μάγια λοιπόν είναι ένα σύνολο πράξεων και λόγων που μετέρχεται η μαίστρα για να προκαλέσει κακό σε όποιον/α επιβουλεύεται.

(II). Όσον αφορά τις πράξεις / ενέργειες της μαγείας, αυτές συνίστανται σε:

(α) *ομοιοπαθητική / μιμητική* μαγεία, όπου η μίμηση μιας πράξης μπορεί να την προκαλέσει κιόλας. Το πιο σύνθηες ήταν τα ομοιώματα από κερί ή σαπούνι, των οποίων το εύκολο λιώσιμο συνιστούσε συνειρμικά και κατ' αναλογία «λιώσιμο» και του προσώπου, του οποίου το ομοίωμα έφτιαχναν.

(β) *εξ επαφής / μεταδοτική* μαγεία, όπου θεωρείται πως ό,τι ανήκει σε κάποιον ή έχει έλθει σε επαφή μαζί του, κατέχει κάτι από την ουσία του, οπότε ο μάγος που θα αποκτήσει αυτό το «πράγμα», μπορεί να βλάψει τον κάτοχό του. Στην κατηγορία αυτή συνηθιζόταν μάγια με «πράγματα» που ανήκαν στο πεδίο του σώματος (αίμα, μαλλιά, νύχια) και της ενδυμασίας (ρούχα) του πάσχοντος.

(γ) *συνδυασμός ομοιοπαθητικής και εξ επαφής* μαγείας για ενίσχυση του αποτελέσματος: π.χ κέρινο ομοίωμα με νύχια από το θύμα.

(δ) *δαιμονική* μαγεία, όπου γινόταν επίκληση, συνδιαλλαγή και έλεγχος των φυσικών δυνάμεων και των κακών πνευμάτων. (Οι μαίστρες κατεβάζουν το φεγγάρι ή συνομιλούν με δαίμονες).

(III). Όσον αφορά το λόγο της μαγείας εννοούμε το σύνολο των επωδών και των αρών που απήγγελλαν οι μάγισσες για να δέσουν τα μάγια και να βλάψουν τα

τελούσαν και απλοί πιστοί που διέθεταν σχετικό χάρισμα». Όσο για το ρήμα «εξορκίζω» σημαίνει την ορκωμοσία σε κάτι ιερό, αλλά και αναφέρεται σε εξορκισμό δαιμόνων: Ε. Κριαράς, *Λεξικό της Μεσαιωνικής Δημόδους Γραμματείας (1100-1669)*, τ. 6, Θεσσαλονίκη 1978, σ. 146. Για την έννοια του εξορκισμού βλ. και *ΘΗΕ*, τ. 5, σ. 730. Για τις ευχές της ορθόδοξης εκκλησίας για την απαλλαγή από τη μαγεία βλ. Αρχιμ. Κ. Ραμιώτης, *Η μαγεία υπό το φως της ορθόδοξης εκκλησίας*, Αθήνα 2002, σσ. 291-325.

θύματά τους.¹⁰¹⁴ Τα μαγικά λόγια τα κατονόμαζαν ως «παλιολό(γ)ια» ή αναφέρουν για τις μαϊστρες ότι «λένε μαϊλίκια». Το μαγικό λόγο φυσικά κατείχε αποκλειστικά η μαίστρα και δεν τον ανακοίνωνε σε κανέναν, διότι έτσι θα έχανε τη δύναμή του. Προφανώς οι επωδές ήταν λόγος έμμετρος και ρυθμικός, για να διατηρείται εύκολα στη μνήμη, δεδομένου ότι οι περισσότερες γυναίκες δεν ήξεραν γράμματα. Σταδιακά, καθώς οι γυναίκες μάθαιναν γράμματα, άρχιζαν να καταγράφουν τις επωδές που τυχόν μάθαιναν σε τετράδια, που φύλαγαν με άκρα μυστικότητα.¹⁰¹⁵

Η απόλυτη μυστικότητα των επωδών της μαύρης μαγείας στους Καραγκούνηδες, μάς εμποδίζει να προβούμε σε ανάλυσή τους. Μία μαίστρα ωστόσο, όσο και να διαφύλαττε τα ξόρκια και τις επωδές, κάποτε θα τις έλεγε και σε κάποια άλλη ενδιαφερόμενη απόγονό της, οπότε και ο μαγικός λόγος, άρα και η μαγική δύναμη, θα μεταβιβαζόταν από γενιά σε γενιά. Συνήθως για την κόρη ή για κάποια κοντινή συγγενή μιας μαϊστρας, οι Καραγκούνηδες έλεγαν και πίστευαν ότι και αυτή ήξερε από μάγια, που τα είχε μάθει από τη συγγενή της. Αν μάλιστα αντιπαραβάλουμε τις επωδές με τα ξόρκια που χρησιμοποιούσαν στο ξεμάτιασμα, για τα οποία έχουμε περισσότερες πληροφορίες, μπορούμε να ενισχύσουμε την παραπάνω άποψη. Τα ξόρκια για το ξεμάτιασμα ψιθυρίζονταν από την ξεματιάστρα, ώστε να μην τα ακούσει ο πάσχων κατά την ώρα του ξεματιάσματος. Όταν η ξεματιάστρα θα έφτανε σε πολύ προχωρημένη ηλικία, θα μπορούσε να τα ανακοινώσει στην κόρη της ή σε άλλο θηλυκό μέλος της οικογένειας. Αυτό γινόταν συγκεκριμένη μέρα -συνήθως τη Μεγάλη Πέμπτη- και η γυναίκα που θα τα μάθαινε θα μπορούσε κι αυτή με τη σειρά της να ξεματιάζει. Στο μεταξύ η γυναίκα που ενδιαφερόταν να μάθει να ξεματιάζει, πριν της ανακοινωθεί το ξόρκι από την ίδια την ξεματιάστρα, ρωτούσε επίμονα ή προσπαθούσε να αφουγκρασθεί και να «κλέψει» κάποιο ξόρκι της. Αυτή που ξεμάτιαζε όμως τηρούσε άκρα σιωπή. Κατ' αναλογία θα μπορούσε και κάποια ενδιαφερομένη για μάγια με παρόμοιο τρόπο να διδαχθεί τις τεχνικές της μαγείας από τη μαίστρα. Ωστόσο κάποια ψήγματα μαγικού λόγου

¹⁰¹⁴ Χ. Πασσαλής, *Νεοελληνικές λαϊκές επωδές, (γητειές-ξόρκια). Μορφολογικά χαρακτηριστικά και εθνογραφικές καταγραφές*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 2000. σ. 41: «ο όρος επωδή είναι λόγιος και δεν υπάρχει στο νεοελληνικό πολιτισμό, όπως και ο όρος κατάδεσμος». Για το μαγικό λόγο ως έντεχνο ποιητικό λόγο Χ. Πασσαλής, *ό.π.*, σσ. 272-278. Για τη σχέση γλώσσας-μαγείας, *ό.π.* σσ. 1-47. Για τις επωδές στον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό βλ. επίσης Δ. Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1992, σσ. 101-106. Α. Λυδάκη, *Ίσκιοι κι αλαφροΐσκιωτοι. Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σσ. 199-201.

¹⁰¹⁵ Όπως το τετράδιο των Αδελφών Γιώτσα που προαναφέραμε (στις σσ. 423-424) και διασώζεται στο *Ιστορικό και Λαογραφικό Μουσείο Λάμπρου και Ναυσικάς Σακελλαρίου* Καρδίτσας.

μπορούμε να εντοπίσουμε σε επίπεδο αναλογικής μαγείας του λόγου στις φράσεις του τύπου: *«όπως λιώνει το σαπούνι, έτσι να λιώσει και ο τάδε/ όπως κόβει το ψαλίδι, έτσι να κοπεί και η ζωή του τάδε/ αν ποτέ σμίξουν οι κεραμίδες τότε να σμίξει και το ζευγάρι»*. Από αυτά μπορούμε να συμπεράνουμε ότι, ενώ οι επωδές ήταν απόλυτα μυστικές, οι μαγικές πράξεις συνοδευμένες με μια απλή αναλογική φρασεολογία, ήταν ως έναν μεγάλο βαθμό γνωστές, ώστε να τις εκτελέσει ο καθένας. Οι επωδές όμως ήταν η αποκλειστική γνώση και δύναμη της μαϊστρας.

Τα μάγια λοιπόν απαιτούσαν ειδικές ικανότητες και γνώσεις που δεν τις είχε ο καθένας, παρά μόνον οι μαϊστρες. Επρόκειτο για μια τέχνη και τεχνική που μπορούσαν να τη μάθουν και όχι για μια εγγενή ή κληρονομική δύναμη. Επομένως, αν ακολουθήσουμε τη διεθνή ορολογία, τα μάγια εμπίπτουν περισσότερο στην έννοια της μαγικής τέχνης (sorcery) παρά στη έννοια της εγγενούς μαγικής δύναμης (witchcraft). Η πρόκληση κακού, το οποίο οφείλεται σε αρνητική ενέργεια που φέρει κάποιος εκ φύσεως και την εκπέμπει και βλάπτει, συχνά χωρίς να το θέλει, συνιστά το κακό μάτι και τη γρουσουζιά, όχι όμως τα μάγια που είναι ένα σύνολο πράξεων και λόγων που μαθαίνονται. Επιπλέον συχνά τα μάγια έχουν υλική υπόσταση: σαπούνια, κέρνα ομοιώματα, αναποδογυρισμένες κεραμίδες, ψαλιδισμένα ρούχα κλπ είναι μαγικά μέσα που συγκροτούν την ομοιοπαθητική ή μεταδοτική μαγεία και συχνά ανακαλύπτονται και ξορκίζονται. Όσον αφορά τη γλωσσοφαγιά, που συχνά επιφέρει βλάβη, πάλι αυτή δεν εμπίπτει στην κατηγορία της μαύρης μαγείας/μάγια, δεδομένου ότι δεν συνιστά μια μαθημένη τεχνική, παρά μπορεί να ασκηθεί από τον καθένα και πολλές φορές μάλιστα χωρίς κακόβουλη διάθεση. Οι Καραγκούνηδες πιστεύουν ότι κάποιος μπορεί να πάθει κακό από «βοή», από θαυμασμό και όχι απαραίτητα από φθόνο.¹⁰¹⁶

(IV). Τα μάγια είναι αρμοδιότητα των μαϊστρών, που μόνον αυτές κατέχουν τις ειδικές γνώσεις της μαγείας. Οι γνώσεις αυτές θα έπρεπε να είναι απόρρητες και μυστικές, αφενός μεν για να μη χάσουν την ισχύ τους λόγω της κοινοποίησής τους

¹⁰¹⁶ Οι P. J. Stewart & A. Strathern, *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*., Cambridge University Press, United Kingdom 2004, σσ. 29-58. εξετάζουν τη γλωσσοφαγιά/φήμη (rumor) και το κουτσομπολιό (gossip), ως ένα είδος μαγείας, δεδομένου ότι «γεμίζουν με ενοχές αυτούς στους οποίους απευθύνονται κατά τρόπο, ώστε να πάθουν βλάβες του τύπου: να χάσουν τη δουλειά τους, να υποστούν σωματική ζημιά ή κοινωνική κατακραυγή. Δεδομένου δε ότι η γλωσσοφαγιά και το κουτσομπολιό διεξάγονται συγκεκριμένα, έξω από τους τυπικούς μηχανισμούς κοινωνικού ελέγχου, δεν μπορούν να ελεγχθούν ή να επαληθευτούν με σαφείς σημασίες». (Ο.π., σ. 29).

και αφετέρου, επειδή τα μάγια στην παραδοσιακή κοινωνία ήταν κατακριτέα και απαγορευμένα. Τότε τότε, σε ποιον και γιατί μια μαϊστρα έκανε μάγια;

Η μαϊστρα, κατά την άποψη των κατοίκων, δένει με μάγια όποιον/α φθονεί και γενικά στρέφεται ενάντια στη ζωή και την υγεία αυτού του ατόμου και της οικογένειάς του, όπως και κατ' επέκταση ενάντια στην ευημερία της κοινωνίας. Η παραπάνω στερεοτυπική άποψη της γυναίκας που στο μυαλό της έχει πάντα το κακό και ανά πάσα στιγμή φτιάχνει μάγια για να βλάψει τους συγχωριανούς της, δεν ανταποκρίνεται πλήρως στην πραγματικότητα.

Μέσα από την ανάλυση του λόγου των υποκειμένων της έρευνας παρατηρούμε ότι μια μάγισσα, συνήθως ενεργεί για λογαριασμό άλλων. Τα μάγια δηλαδή τα διακινούν αυτοί που θέλουν να βλάψουν τους συγχωριανούς τους και απευθύνονται στη μαϊστρα που έχει τη γνώση να τα δέσει. Στις περισσότερες συνεντεύξεις διαπιστώθηκε ότι αυτοί που έπαθαν μάγια, δεν τα υπέστησαν απ' ευθείας από κάποια μάγισσα, η οποία μπορεί και να μην τους ήξερε κιόλας, αλλά από γνωστά τους πρόσωπα που «πήγαν σε μια μαϊστρα», για να τους βλάψουν. Επομένως για την πρόκληση βλάβης από μάγια εξίσου υπεύθυνοι με τη μαϊστρα που τα δένει είναι και όσοι απευθύνονται σ' αυτήν και τα επιζητούν, δεδομένου ότι γνωρίζουν πολύ καλά την καταστρεπτική τους ισχύ.

Γιατί όμως η μαϊστρα ήταν, συνήθως, πάντα πρόθυμη να δέσει κάποιον/α με μάγια, όταν της ζητείτο; Η μια εκδοχή είναι ότι από τη δουλειά αυτή είχε υλικό όφελος, δεδομένου ότι ο ενδιαφερόμενος να κάνει μάγια πλήρωνε αδρά. Από την άλλη η μυστική γνώση της μαγείας της έδινε, κύρος στην κοινωνία, κατά έναν ιδιαίτερο όμως και οξύμωρο τρόπο: εκεί δηλαδή που τα μάγια ήταν κατακριτέα και απαγορευμένα και η μαϊστρα θεωρείτο επικίνδυνη και επιβλαβής, συνάμα όλοι γνώριζαν ότι τα μάγια ήταν αποτελεσματικά όπλα προς τους εχθρούς και η μαϊστρα που τα ήξερε ήταν ένα πρόσωπο που προκαλούσε δέος. Τα συναισθήματα αυτά τα ενίσχυαν και άλλες ιδιότητες της μαϊστρας: ήταν συνήθως μαμή, ξεματιάστρα και «θεραπεύτρια» της κακής μαγείας και φυσικά με αυτές τις ιδιότητες παρουσιαζόταν και «διαφήμιζε» τον εαυτό της στους συγχωριανούς της και όχι της κακής μαϊστρας. Η μαγεία ήταν πάντα συγκεκαλυμμένη και πράττετο χωρίς να γίνει αντιληπτή. Ωστόσο ήταν κοινό μυστικό ποια γυναίκα ήταν μαϊστρα και τα περιστατικά με τα μάγια που είχε δέσει ή λύσει, ενισχυμένα με φήμες και παραμυθικά στοιχεία, αποτελούσαν αντικείμενο συζήτησης των συγχωριανών της.

Η καραγκούνα μάγισσα δεν είναι μια περίεργη, εξωπραγματική φιγούρα. Είναι μια γυναίκα του χωριού που δεν διαφέρει από τις υπόλοιπες ως προς τα πρότυπα γυναικείας συμπεριφοράς και ως προς την κίνησή της στον κοινωνικό και φυσικό χώρο. Είναι βέβαια ενήλικη και τις περισσότερες φορές «γριά», ηλικιακή κατηγορία που της προσέδιδε κύρος, πείρα ζωής και μεγαλύτερη ελευθερία κινήσεων στον κοινωνικό χώρο. Αντλεί την υπόληψη της από την κοινωνία στην οποία ανήκει. Όσο η κοινωνία πιστεύει στις μαγική της δύναμη, τόσο αυτή είναι ζώσα και ισχυρή. Η μαγική της δύναμη όμως πρέπει να παραμένει συγκεκαλυμμένη. Το γεγονός ότι είναι μυστική δε σημαίνει βέβαια ότι είναι ανύπαρκτη. Η μαγεία συνιστούσε ως εκ τούτου από τη στιγμή που δεν υπερέβαινε τα όρια, ώστε να γίνει φανερή και δημόσια, όχι παρεκκλίνουσα συμπεριφορά, αλλά λανθάνουσα κουλτούρα.¹⁰¹⁷

(V). Αν, όπως είδαμε, τα μάγια τα δένει μεν η μαϊστρα, αλλά ουσιαστικά ενεργεί κατ'όπιν παραγγελίας, απομένει να εξετάσουμε ποιοι και γιατί απευθύνονταν στις μαϊστρες. Στις μάγισσες λοιπόν θα πήγαιναν και θα έκαναν μάγια:

(α) μία ανύπανδρη γυναίκα προς έναν άνδρα:

(1) ελεύθερο, για να τον κερδίσει ως σύζυγο ή σπανιότερα ως εραστή, αφού ο απώτερος σκοπός ήταν πάντα ο γάμος. Σε περίπτωση προγαμιαίων σεξουαλικών σχέσεων, επιδιώκεται σύναψη γάμου, ώστε αυτές να νομιμοποιηθούν. Πρόκειται για δέσιμο με μάγια ερωτικής φύσεως και τα συναισθήματα που τα προκαλούν δεν είναι αντιπαθητικά και σε καμία περίπτωση δεν επιδιώκεται πρόκληση βλάβης της υγείας του ανδρός. Ωστόσο παρατεταμένη αδιαφορία εκ μέρους του εκκινεί συχνά εκδικητικά συναισθήματα της γυναίκας προς το πρόσωπό του, ιδίως όταν τον διεκδικεί άλλη κοπέλα.

(2) ήδη παντρεμένο, για να τον κερδίσει ως εραστή. Πρόκειται για παράνομο έρωτα, αποδοκιμαστέο από την κοινωνία.

(β) μια παντρεμένη γυναίκα προς έναν άνδρα:

(1) παντρεμένο ή ανύπανδρο, για να τον κερδίσει ως εραστή. Σπάνια περίπτωση διότι συνιστά παραβατική συμπεριφορά που συχνά επιφέρει εγκλήματα τιμής.

(2) στο σύζυγό της για να καταστείλει τη βία που ενδεχομένως υφίστατο από αυτόν ή για να προσελκύσει το ενδιαφέρον του για τη συζυγική εστία. Πρόκειται για μάγια με

¹⁰¹⁷ Η έννοια της λανθάνουσας κουλτούρας ανήκει στον C. Kluckhohn, «Covert culture and administrative problems», *American Anthropologist*, τ. 45, 1943, σσ. 214-229.

στόχο το «ημέρωμα» ή την προσέλκυση του ερωτικού ενδιαφέροντος, ιδίως όταν ο άνδρας έχει ερωμένη.

(γ) μια γυναίκα σε κάποια άλλη γυναίκα:

(1) για να την εκδικηθεί, επειδή της έκλεψε τον καλό άνδρα, σύζυγο ή υποψήφιο γαμπρό. Καμιά φορά, σπανιότερα πάντως, μάγια γίνονταν και στον ίδιο τον άνδρα που την εγκατέλειψε ή που αδιαφορούσε συστηματικά για το πρόσωπό της. Πρόκειται για επιβλαβή μαγεία με στόχο την αρρώστια ή το θάνατο της αντιπάλου.

(2) για να την εκτοπίσει, επειδή και οι δύο διεκδικούν τον ίδιο γαμπρό.

Ένας άνδρας θα απευθυνόταν σε μια μάγισσα, μόνον αν συνέτρεχε, για τον ίδιο ή για μέλος της οικογένειάς του, λόγος υγείας, που οι γιατροί δεν μπορούσαν να θεραπεύσουν. Και πάλι όμως η μαϊστρα συνήθως ήταν η τελευταία λύση, που θα του είχαν προτείνει γυναίκες από το συγγενικό του περιβάλλον, και θα τον επηρέαζαν ότι η αρρώστια οφειλόταν σε μάγια που έπρεπε να λυθούν. Ο ίδιος θα προτιμούσε στην περίπτωση αυτή να ζητήσει βοήθεια από έναν «πρακτικό», έναν άνδρα εξορκιστή που θα του έλυνε τα τυχόν μάγια. Σπανίως λοιπόν ένας άνδρας θα πήγαινε σε μια μαϊστρα για να κάνει μάγια. Ακόμη και στις περιπτώσεις που επιθυμούσε πολύ μια κοπέλα και αποφάσιζε να της κάνει μάγια, εμπλεκόταν στην υπόθεση και μια γυναίκα που θα τα «έδενε» για λογαριασμό του.

(VI). Όσο όμως κι αν η μαϊστρα είναι η πλέον ειδική που κατέχει τη γνώση της μαγείας, τα μάγια, μολονότι αποτελούσαν ένα επικίνδυνο πεδίο, αφορούσαν εν δυνάμει όλες σχεδόν τις γυναίκες, δεδομένου ότι η κάθε μια ήξερε ότι υπήρχε μια μαγική γνώση και δύναμη, την οποία, αν ήθελε, θα ήταν δυνατόν να βρει και να χρησιμοποιήσει.

Επιπλέον, όταν μια γυναίκα αποφάσιζε να κάνει μάγια, εμπλεκόταν ενεργά στη μαγική τέχνη, δεδομένου ότι θα έπρεπε η ίδια να πάει ρούχα ή μαλλιά από το υποψήφιο θύμα στη μαϊστρα και πάλι η ίδια να τοποθετήσει τα μάγια στο σπίτι αυτού/ης που ήθελε να επηρεάσει. Η μαϊστρα, όταν έφτιαχνε μάγια προς εξυπηρέτηση κάποιας, την καθιστούσε μέτοχο στην όλη πρακτική, δεδομένου ότι της επικοινωνούσε ένα μέρος της γνώσης της και της ανέθετε ως αποστολή την τοποθέτηση των μαγικών μέσων στο κατάλληλο σημείο. Μολονότι δεν επρόκειτο για μια διαδικασία μύησης στη μαγεία, η γυναίκα που θα έκανε μάγια καθ' υπόδειξη της μαϊστρας, μάθαινε εν μέρει ορισμένες πρακτικές μαγείας, τις οποίες κάποια στιγμή θα επικοινωνούσε, ίσως, και σε άλλες γυναίκες. Επιπλέον θα ήταν δυνατόν και η ίδια η

μαϊστρα να αποκάλυπτε κάποια επιτυχημένα περιστατικά της, για να κερδίσει υποψήφια «πελατεία», αν με τα μάγια της διακυβεύονταν υλικές αμοιβές. Συνήθως όμως φρόντιζε να προβάλλει την ιδιότητά της ως «ξορκίστρα» και «θεραπεύτρια».

Σημασία έχει ότι όλες οι γυναίκες γνώριζαν τι σήμαινε ένα κέρνιο ομοίωμα, ένα σαπούνι ριγμένο στη βρύση ή ένα ψαλιδισμένο ρούχο. Συχνά κάποιες επιδίδονταν σε μαγικές πρακτικές χωρίς τη μεσολάβηση της μαϊστρας, επειδή η τεχνική αυτών των πρακτικών ήταν κοινό μυστικό. Ήξεραν επί παραδείγματι ότι θα μπορούσαν να κερδίσουν έναν άνδρα ποτίζοντάς τον με αποξηραμένο αίμα περιόδου ή ότι θα μπορούσαν να ηρεμήσουν έναν άγριο άνδρα ρίχνοντάς του στο φαγητό λίγο χρώμα από πεθαμένο. Όσο όμως κι αν κάποιες γνώσεις διαδίδονταν, δεν ήταν αποτελεσματικές στα χέρια της καθεμιάς. Τα μάγια για να «πιάσουν», χρειάζονταν τη μεσολάβηση της μαϊστρας που θα τα επενέδυε με επωδές, και η αποκάλυψη κάποιων μαγικών πρακτικών περισσότερο ενίσχυε τη φήμη και τη δύναμη της μαϊστρας, παρά γινόταν αποτελεσματικό κτήμα και μέσον, για όσες γυναίκες τα χρησιμοποιούσαν αυθαίρετα. Στις συνεντεύξεις οι γυναίκες έλεγαν ότι από μάγια ήξεραν μόνο οι μαϊστρες. Για τις μαγικές πρακτικές όμως που και οι ίδιες γνώριζαν, αναφέρουν αορίστως ότι τις «άκουσαν» και «έμαθαν» από άλλους. Ακόμη και για τα πιο «αθώα» περιστατικά ερωτικής μαγείας ή κατοπτρομαντείας χρησιμοποιούσαν το τρίτο ενικό πρόσωπο: *«τότε αν κάποια ήθελε έναν άνδρα του έριχνε λίγο αίμα από την περίοδο στον καφέ»* ή *«το βράδυ τα κορίτσια κοίταζαν στον καθρέφτη /πηγάδι να δουν ποιον θα παντρευτούν»*. Όσο για τις σπάνιες περιπτώσεις, όπου αποκαλύπτουν ότι έκαναν μάγια σε κάποιον, λένε *«έτσι με ορμήνεψαν να κάνω»*, εννοώντας σαφώς μια μαϊστρα, στην οποία και επιρρίπτουν την ευθύνη των αποτελεσμάτων της μαγείας.

Όσο κι αν τα μάγια ήταν μυστική τέχνη των μαϊστρών, άλλο τόσο χρειαζόταν την εμπλοκή και των άλλων γυναικών για να υπάρξουν, δεδομένου ότι αυτές έθεταν σε κίνηση το σύστημα της μαγείας με τα μάγια που ήθελαν να κάνουν ή με τις θεραπείες που επιζητούσαν. Τα μαγικά μέσα που οι μάγισσες τις συμβούλευαν να χρησιμοποιήσουν δεν ήταν άγνωστα: σαπούνια και κεριά, αδράχτια και ψαλίδια, βελόνες και καρφίτσες, αλλά και νήματα ανήκαν στο πεδίο της ραπτικής και του γυναικείου νοικοκυριού, στο οποίο είχε πρόσβαση κάθε γυναίκα. Τα αντικείμενα αυτά συνδέονταν με τη βλάβη που προκαλούσαν ως μαγικά μέσα, μέσω μιας απλής αναλογικής σχέσης: *(«να τρυπηθείς, όπως τρυπάει η βελόνα, η καρφίτσα, το αδράχτι/ να κοπείς, όπως κόβει το ψαλίδι/να δεθείς κόμπο, όπως δένεται το νήμα/ να λιώσεις, όπως λιώνει το κερί ή το σαπούνι»)*. Η μαγική δύναμη που πίστευαν ότι περιέκλειαν

αυτά τα μέσα, δημιούργησε προλήψεις-δεισιδαιμονίες του τύπου: «δεν χτυπάμε κάποιον με αδράχτι γιατί μπορεί να πεθάνει, δεν δίνουμε χέρι με χέρι το ψαλίδι ή το μαχαίρι γιατί μπορεί να μαλώσουμε και δε βάζουμε τα κεριά του νεκροταφείου μέσα στο σπίτι».

Αλλά μέσα που χρησιμοποιούνται στα μάγια ήταν τα ρούχα που κάλυπταν το σώμα και ό,τι μπορούσε να αποκοπεί ή να αποβληθεί από το σώμα: νύχια, μαλλιά, περιττώματα, σπέρμα και αίμα μπορούσαν να προκαλέσουν μια μεταδοτική μαγεία, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις και να προστατεύσουν μέσω μιας αντίστροφης ομοιοπαθητικής σχέσης. (Το φτύσιμο του σάλιου επί παραδείγματι προφυλάσσει από το μάτι, όπως επίσης φυλαχτό είναι ο αποξηραμένος ομφάλιος λώρος ή η πρώτη μπουκλα από το παιδιά είτε πάλι προστασία αποτελεί το να φοράς ένα ρούχο ανάποδα). Σημειωτέον ότι η φροντίδα και η περιποίηση του σώματος πάλι ανήκε στις γυναίκες. Αυτές έκοβαν τα νύχια και τα μαλλιά των παιδιών -συχνά και των ανδρών-, αυτές κατείχαν τα μυστήρια του γυναικείου σώματος με την έμμηνο ρύση και τη γέννα που διαιώνιζε τη ζωή, αυτές έπλεναν τα ρούχα και τα σεντόνια που ήταν εμποτισμένα από την ουσία των ανδρών τους, αυτές τέλος φρόντιζαν ως σαβανώτρες τα σώματα των νεκρών.

10. α. II. Για τη σύνδεση μαγειρικής- μαγείας

Τα μάγια ήταν συνδεδεμένα με το κατ' εξοχήν γυναικείο πεδίο, τη μαγειρική. Ήδη στο όγδοο κεφάλαιο επισημάναμε τη διάκριση σε ωφέλιμες και βλαβερές τροφές, οι οποίες αντιστοιχούν βάσει των συμβολισμών τους σε ευεργετική και επιβλαβή μαγεία, όπου η πρώτη ωφελεί και η δεύτερη βλάπτει. Επιπλέον όμως διαπιστώσαμε την αδυναμία του δυιστικού αυτού δομικού σχήματος να εξηγήσει ικανοποιητικά τη σχέση της διατροφής με τη μαγεία, δεδομένου ότι υπήρχαν τροφές από την κατηγορία του ωφέλιμου που προκαλούσαν επιβλαβή μαγεία και, αντιστρόφως, ορισμένα είδη από την κατηγορία του μη εδωδίου επέφεραν προστασία από τα μάγια. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τα εδωδιμα αυγά που χρησιμοποιούνται στα μάγια και η μη εδωδιμη οχιά που προφυλάσσει από τα μάγια.¹⁰¹⁸ Βέβαια και στην πρώτη περίπτωση - των αυγών- και στη δεύτερη -της οχιάς- έχει επέλθει επεξεργασία: τα αυγά σαπίζουν, όπως και η οχιά «σαπίζει», λιώνει δηλαδή η σάρκα και απομένουν τα

¹⁰¹⁸ Βλ τις περιπτώσεις που αναφέρονται στις σελίδες 390 και 425.

οστά του κεφαλιού της. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση η φυσική διαδικασία της σήψης επιτυγχάνεται συνειδητά μέσω της ανθρώπινης παρέμβασης. Η μαϊστρα δηλαδή δεν θα χρησιμοποιήσει ένα ήδη χαλασμένο αυγό, αλλά φρέσκα τα οποία θα αφήσει να χαλάσουν και μάλιστα σε ειδικές συνθήκες, μέσα στην εκκλησία και στο νεκροταφείο. Αντίστοιχα το κεφάλι της οχιάς που γίνεται φυλαχτό δεν προέρχεται από ένα φίδι που έχει βρεθεί νεκρό, αλλά από κάποιο που το έχουν πιάσει και σκοτώσει.

Η τρίτη κατηγορία των ειδών που μέσω της ανθρώπινης παρέμβασης αντιστρέφεται ο συμβολισμός τους και από ωφέλιμα που ήταν καθίστανται βλαβερά και αντιστρόφως, είναι οριακή και αμφίσημη. Στο σημείο αυτό η συμβολή της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας είναι πολύτιμη, ώστε να αντιληφθούμε την πολυπλοκότητα της σχέσης διατροφής-μαγείας.

Η M. Douglas στο κλασικό της έργο *Purity and danger*, επισημαίνει ότι σε όλες τις κοινωνίες υπάρχει η διάκριση ανάμεσα σε καθαρό και μισρό και κατ' επέκταση σε επιτρεπτό και απαγορευμένο. Το τι θεωρείται βέβαια καθαρό/επιτρεπτό και τι μισρό/απαγορευμένο, διαφέρει από κοινωνία σε κοινωνία. Η διάκριση αυτή αποδεικνύει την ανάγκη κάθε κοινωνικού συστήματος για εγκαθίδρυση τάξης και ισορροπίας. Οποιοδήποτε πράγμα ή ενέργεια τείνει να ανατρέψει το κοινωνικό σύστημα ταξινόμησης, εντάσσεται στην κατηγορία του μισρού και του απαγορευμένου.¹⁰¹⁹ Ανάμεσα ωστόσο στις δύο κατηγορίες υπάρχει και μια ενδιάμεση, το ανώμαλο, που βρίσκεται στα όρια μεταξύ επιτρεπτού και απαγορευμένου. Το ανώμαλο είναι μια ρευστή, ιδιάζουσα, *sacre*, αμφίσημη και εξαιρετικά επικίνδυνη κατηγορία λόγω της οριακότητάς της.¹⁰²⁰ Εάν μεταφέρουμε τη διάκριση της Douglas στην τροφή προκύπτει το εξής σχήμα:

εδώδιμο

μη εδώδιμο

ανώμαλο

Η ταξινόμηση της Douglas ταιριάζει με το μαγειρικό τρίγωνο του C. Levi-Strauss, ο οποίος λέει ότι η στοιχειώδης δομή της μαγειρικής είναι η διάκριση σε τρεις

¹⁰¹⁹ M. Douglas, *Καθαρότητα και κίνδυνος. Μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και του ταμπού*, μετ. Αι. Χατζούλη, Πολύτροπον, Αθήνα 2006, σσ. 24-39. Η Douglas επισημαίνει ότι στους «πρωτόγονους» λαούς και θρησκείες η αγιότητα και η μιαιρότητα ελάχιστα διαφέρουν και η έννοια του ιερού καθίσταται πολύ γενική και η σημασία της είναι κάτι παραπάνω από την απαγόρευση. (Ο.π., σ. 39)

¹⁰²⁰ Για τις ταξινομικές ανωμαλίες, M. Douglas, ό.π., σσ. 91-93 και 96-120.

κατηγορίες: ωμό, μαγειρεμένο και σάπιο,¹⁰²¹ με διαφοροποιήσεις βέβαια των κατηγοριών αυτών από κοινωνία σε κοινωνία. Αποτελεί πάντως διαπολιτισμική σταθερά το ότι η κάθε κοινωνία επεξεργάζεται με τον έναν ή τον άλλον τρόπο την τροφή μέσω του μαγειρέματος, διαδικασία που συνιστά και το πέρασμα από τη φύση στον πολιτισμό. Σχετικά με την έννοια του ωμού ο Levi-Strauss εννοεί το εδώδιμο που δεν έχει μετατραπεί σε μαγειρεμένο με τη μεσολάβηση της άμεσης φωτιάς, του αχνού ή του καπνίσματος, ώστε να γίνει φαγώσιμο. Το ωμό λοιπόν μπορεί με πολιτισμικά μέσα να γίνει μαγειρεμένο ή με φυσικά να γίνει σάπιο.¹⁰²²

ωμό

μαγειρεμένο

σάπιο

Συνδυάζοντας τις απόψεις της M. Douglas και του C. Levi-Strauss, προκύπτει το μαγικό τρίγωνο, οι κορυφές του οποίου καταδεικνύουν τη δομή της μαγείας στους Καραγκούνηδες:

εδώδιμο

μη εδώδιμο

σάπιο

Το εδώδιμο είναι η καλή τροφή που πριμοδοτεί η κοινωνία ως φαγώσιμη και είναι απαραίτητη για τη θρέψη του σώματος. Το μη εδώδιμο, αυτό δηλαδή που η κοινωνία έχει αποφασίσει ότι δεν τρώγεται είναι μια επικίνδυνη και γι' αυτό απαγορευμένη και αποφευκτέα κατηγορία. Όποιος φάει από εκεί, θέτει σε κίνδυνο τον εαυτό του.

Το μη εδώδιμο μπορεί να προκαλέσει μάγια, όταν επεξεργασθεί, όταν μαγειρευτεί και γίνει σάπιο, υπό την έννοια του ότι τα διάφορα μη εδωδιμα ζωικά και φυτικά είδη είναι απαγορευμένα προς βρώσιν, αλλά από μόνα τους δεν προκαλούν κακό. Πρέπει να τα μαγειρέψει η μάγισσα κυριολεκτικά, να τα κάνει δηλαδή φίλτρο ή σκόνη, αλλά και συμβολικά, να τα ενδυναμώσει δηλαδή με επωδές, ώστε να μαγειρέψει ένα φαγητό «χαλασμένο». Αυτό σημαίνει ότι είτε μαγειρεύει αμιγώς με αυτά τα είδη ένα φαγητό, που σε κανονικές συνθήκες δεν θα το έτρωγε κανείς είτε,

¹⁰²¹ C. Levi-Strauss, *Το ωμό και το μαγειρεμένο*, μετ. Μ. Λώμη, Αρσενίδης, Αθήνα 2001, σ. 11.

¹⁰²² C. Levi-Strauss, «Petit traite d'ethnologie culinaire», στο: *L'origine de table*, Plon, Paris 1968, σσ. 390 - 411.

συνηθέστερα, φτιάχνει ένα φίλτρο, λίγο από το οποίο θα έριχνε στο κανονικό φαγητό, αυτού που ήθελε να κάνει μάγια. Το φαγητό που προκύπτει από το μαγείρεμα του μη εδώδιμου παρουσιάζεται από τη μάγισσα καμουφλαρισμένο ως ωφέλιμη και καλή τροφή. Το ίδιο συμβαίνει και με το εδώδιμο. Μπορεί κι αυτό να προκαλέσει μάγια, όταν χαλάσει, συγκεκριμένα, όταν το «χαλάσουν» και το μαγειρέψουν ως σάπιο και επιβλαβές φαγώσιμο, προβαλλόμενο όμως στο τραπέζι ως καλό και ωφέλιμο. Επομένως η μαγεία είναι δομημένη στο μυαλό των Καραγκούνηδων ως η αντίθεση ανάμεσα σε εδώδιμο και μη εδώδιμο, όπου το πρώτο ωφελεί, ενώ το δεύτερο βλάπτει, αλλά, μάγια μπορεί να προκαλέσει το καθένα από τα δύο, όταν γίνει σάπιο.

Εάν τόσο τα εδώδιμα, όσο και τα μη εδώδιμα, όταν σαπίζουν, προκαλούν μάγια, προκύπτει το ερώτημα: Όλα τα εδώδιμα και μη εδώδιμα έχουν αυτή την ιδιότητα; Και αν όχι ποια κριτήρια τα αποκλείουν από το να επιλεγούν ως είδη που θα σαπίσουν και θα προκαλέσουν μάγια; Πράγματι, δεν προκαλούσαν μάγια όλα τα είδη που ενέπιπταν στην κατηγορία του μη εδώδιμου, αλλά αυτά που διέθεταν «μαγικές», επιβλαβείς δυνάμεις, οι οποίες θα μπορούσαν να απελευθερωθούν με το «μαγείρεμα». Τα δε κριτήρια που καθόριζαν την επικινδυνότητα των ειδών ήταν σε υλικό επίπεδο η παρατήρηση και το πείραμα, όπου επικίνδυνες για την υγεία ουσίες, όπως το δηλητήριο των φιδιών και διάφορα δηλητηριώδη εκχυλίσματα φυτών, αποδεδειγμένα μέσω της εμπειρικής γνώσης έβλαπταν και προκαλούσαν και θάνατο, οπότε φορτιζόνταν με έντονη μαγική διάσταση. Σε συμβολικό επίπεδο όμως, -που αυτό κυρίως μάς ενδιαφέρει-, η επικινδυνότητα είναι συνάρτηση ενός συνειρμικού τρόπου σκέψης: ένα φυτικό ή ζωικό είδος δηλαδή βλάπτει και άρα καθορίζεται ως μαγικό, όταν κάποιες ιδιότητές του είναι συνημμένες αναλογικά με την επιδιωκόμενη βλάβη. Για παράδειγμα το φίδι εύκολα επελέγη ως είδος που προκαλεί μάγια, διότι η ιδιότητά του να έρπει προβάλλεται ως ιδιότητα που εν δυνάμει επιδιώκει να αποκτήσει το θύμα της μέσα από το «μαγείρεμα» του φιδιού, μέσα δηλαδή από τα μάγια. Έλεγαν λοιπόν: *«όπως σέρνεται το φίδι, έτσι να σέρνεσαι και εσύ ή όπως έχει δηλητήριο το φίδι, έτσι να δηλητηριαστείς και εσύ»*. Το ζήτημα λοιπόν δεν είναι αν το κονιορτοποιημένο φίδι βλάπτει -που αντικειμενικά μια μικρή ποσότητα κονιορτοποιημένου και αποξηραμένου δέρματος φιδιού μέσα στο φαΐ δεν προκαλεί αρρώστια ή θάνατο-, αλλά αν η ιδιότητα του φιδιού, το έρπειν εν προκειμένω, μπορεί να μεταδοθεί στο υποψήφιο θύμα, μέσω μιας αναλογικής ομοιοπαθητικής σχέσης. Δεν είναι καθόλου τυχαία λοιπόν και η επιλογή αυτού του είδους ως αποτρεπτικό

είδος και φυλαχτό της μαύρης μαγείας βάσει μιας αντίστροφης αναλογικής σκέψης, ότι αυτό που βλάπτει, συνάμα προστατεύει.¹⁰²³

Κατ' αντιστοιχία ούτε όλα τα εδώδιμα μετατρέπονταν σε επιβλαβή μάγια, παρά μόνον αυτά που θα μπορούσαν μέσω του μαγειρέματος τους ως σάπια και χαλασμένα να μεταδώσουν την ιδιότητα της σήψης στο θύμα. Ειδικά για τα αυγά έλεγαν επί παραδείγματι: «όπως τα αυγά είναι κλούβια και χαλασμένα, έτσι να κλουβιάσεις και εσύ». Η γκάμα των εδώδιμων που μετατρέπονται σε σάπια είναι πράγματι περιορισμένη, και υπάρχουν εδώδιμα είδη που δεν τα «σάπιζαν» ποτέ, δεν τα μετέτρεπαν δηλαδή σε μάγια, διότι η υπόστασή τους ήταν συνδεδεμένη μόνο με την ωφέλεια. Το λάδι, το ψωμί και το κρασί επί παραδείγματι δεν θα απέβαιναν ποτέ τρόφιμα που θα χρησιμοποιούνταν στα μάγια. Ας προσέξουμε όμως ότι κι αυτά λειτουργούσαν σε ένα άλλο συμβολικό / μαγικό επίπεδο ως αποτρεπτικά της κακής μαγείας, ως λειτουργία και αγιασμένο αντίδωρο, ως αίμα και σώμα Κυρίου, ως υλικό για το ξεμάτιασμα.

Οι μαϊστρες τα κατείχαν όλα αυτά πολύ καλά. Γνώριζαν κατ' αρχήν το ωφέλιμο των εδώδιμων ειδών σε υλικό και συμβολικό επίπεδο, γνώση που κατείχε άλλωστε κάθε γυναίκα, δεδομένου ότι τα είδη αυτά συνδέονταν με το σύνολο του βίου τους, (με το γάμο, τη βάπτισή, το θάνατο, την καλλιέργεια της γης, τη λατρεία του Θεού) και τα συνημμένα ήθη και έθιμα τους. Πέρα όμως των παραπάνω γνώσεων που μεταδίδονταν από γενιά σε γενιά συγκροτώντας την παράδοση, υπήρχαν και γνώσεις που μεταδίδονταν επίσης με τον ίδιο τρόπο, αλλά ήταν μυστικές και

¹⁰²³ Πρβλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 112-113, τις απόψεις που διατυπώνει για τη λαϊκή ιατρική, η οποία βρίσκεται κάπου ανάμεσα στη λογική παρατήρηση και στη μαγεία. «Η ομοιοπαθητική διασπάται από τους λαογράφους και τους εθνολόγους σε δύο κατηγορίες: η μία ήταν η θεραπεία κατά το όμοιο ή ανάλογο, 'γλωσσικώς ή πραγματικώς'. Δάγκαμα φιδιού θεραπεύεται με φυτό, που μοιάζει το στέλεχός του με φίδι (φιδόχορτο) και το αντίστροφο: σε μυρμηγκιές συνιστούσαν για φάρμακο να βάζουν επάνω τους μυρμήγκια τυλιγμένα σε πανί. Την άλλη κατηγορία αποτελούσε η θεραπεία κατά την αρχή ο *τρώσας και ιάσεται* (αυτός που σε πλήγωσε θα σε γιατρέψει)». Επίσης πρβλ την τάση του παραδοσιακού ανθρώπου να μιμείται το πραγματικό, μέσω ενός θεατρικού παιχνιδιού, όπου υποκρινόταν επί παραδείγματι ότι το φίδι ήταν ίδιο με το φιδόχορτο: «παρίστανε πως είναι το ίδιο με τη συνεργεία του πάθους του, αφού δεν είχε φίδι πραγματικό, ή αφού δεν ήταν και χωρίς κίνδυνο να χρησιμοποιήσει ένα πραγματικό φίδι. Ώστε υπάρχει και ένας παραλογισμός, μια νηπιότητα και αλογία ηθελημένη, που περιέχει ικανή δόση γνώσης των δυσκολιών της ζωής, που είναι, τελικά, μια γνώση διαφορετική». (ό.π., σσ. 113-114). Πρβλ επίσης C. Levi-Strauss, *Άγρια Σκέψη*, μετ. Ε. Καλπουρτζή, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σσ. 106-107, όπου λέει ότι η άγρια/μυθική/μαγική σκέψη, ικανοποιεί πρώτα απαιτήσεις νοητικές και έπειτα ανάγκες: «το πραγματικό πρόβλημα δεν είναι αν η επαφή ενός ράμφους δρυοκολάπτη θεραπεύει τους δόνους των δοντιών, αλλά, αν είναι δυνατόν, από μια ορισμένη άποψη, να γίνει να 'πάνε μαζί' το ράμφος του δρυοκολάπτη και το δόντι του ανθρώπου (η χρήση αυτού του συνδυασμού για θεραπευτικούς λόγους δεν αποτελεί παρά μια, ανάμεσα σε άλλες, υποθετική εφαρμογή) και μέσω αυτών των διατάξεων σε ομάδες ανθρώπων και πραγμάτων να εισαχθεί μια αρχή τάξης στο σύμπαν, εφ' όσον η ταξινόμηση, όποια κι αν είναι υπερτερεί σε σχέση με την έλλειψη ταξινόμησης».

αφορούσαν έναν περιορισμένο αριθμό γυναικών, αυτές που ήξεραν από μάγια. Επιπροσθέτως δηλαδή οι μαϊστρες από τη μια μεριά γνώριζαν τις βλαβερές ιδιότητες των μη εδώδιμων, αλλά και των εδώδιμων ειδών που θα μετουσιώνονταν αμφότερα μέσω του μαγειρέματος –συμβολικά- σε επικίνδυνο φαγητό ικανό να προκαλέσει μάγια, όπως και αντιστρόφως γνώριζαν την ιδιότητα των μη εδώδιμων να θεραπεύσουν τη μαγεία. Από την άλλη μεριά πάλι ήξεραν τις επωφελείς δυνάμεις των εδώδιμων ειδών στο βαθμό που αυτές λειτουργούσαν ως αποτρεπτικά και προφυλακτικά μέσα της μαύρης μαγείας. Η μαϊστρα άλλωστε ήταν και ξορκίστρα.

Η μαγειρική με στόχο τη μαγεία θα μπορούσε να ενταχθεί στην κατηγορία του σάπιου, ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό, το ωμό και το μαγειρεμένο, το απαγορευμένο και το επιτρεπτό που επικοινωνείτο πάντως με πολιτισμικούς/κοινωνικούς όρους. Η μαγεία συνιστούσε πρώτα απ' όλα τρόπο σκέψης, τη μαγική σκέψη που στην ουσία ήταν αναλογική ή «άγρια» κατά τον Levi-Strauss σκέψη, μόνο που οι όροι που χρησιμοποιούνται για να επικοινωνηθεί το οριακό πεδίο της μαγείας, παίρνονταν όχι από τη γκάμα της κατηγορίας της φύσης, αλλά από αυτή του πολιτισμού.¹⁰²⁴

Όσο για τη μάγισσα έχει περάσει στο συλλογικό φαντασιακό, της Ευρώπης τουλάχιστον, ως μια άσχημη γυναίκα που μαγειρεύει σε ένα καζάνι που κοχλάζει είδη μη εδώδιμα και μιαρά. Η φιγούρα αυτή απαντάται στα κόμικς, αλλά και στην ευρωπαϊκή λογοτεχνία, λαϊκή και λόγια. Ο Shakespeare για παράδειγμα στο έργο του *Μάκβεθ* παρουσιάζει τρεις μάγισσες να μαγειρεύουν πάνω από ένα καζάνι ως εξής:

« Όλες[οι μάγισσες]: Κόχλους κόχλαζε τσουνκάλι,

κι ο χυλός σου αφρούς ας βγάλει!

Β' Μάγισσα: Φιδιού ξίγκι, βουρκαρίσου,

στο τσουνκάλι βράσε ψήσου!

Σαγόνια από σαμιαμίθι,

πράσινου βατράχου αστήθι,

νυχτερίδας το μαλλί

και μια γλώσσα από σκυλί.

Δόντια οχιάς, σαύρας ουρά

¹⁰²⁴ Levi-Strauss, *Άγρια Σκέψη*, μετ. Ε. Καλπουρτζή, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σσ. 97-130. Για τη σχέση σκέψης/λόγου και τροφής/μαγειρικής βλ. επίσης: F. Rigotti, *Η φιλοσοφία στην κουζίνα. Μικρή κριτική του μαγειρικού λόγου*, μετ. Κ. Μάρακα, Πούτροπον, Αθήνα 2008, σσ. 25-53.

και κουκουβαγιών φτερά:
βράζε κόλασης καμίνι,
μαγικός χυλός να γίνει![...]
με αίμα απ'τη μαϊμού ραντίστε
κι άμα δέσει σερβιρίστε!»¹⁰²⁵

Η Υ. Verdier γράφοντας για μια εθνολογία της μαγειρικής επισημαίνει τη συνάφεια μαγειρικής και μαγείας και χαρακτηρίζει τη μάγισσα ως αντιμαγείρισσα: «Η μαγειρική, επειδή σχετίζεται με την κατάποση τροφίμων, δηλαδή αντικειμένων ξένων ως προς το ανθρώπινο σώμα, θα πρέπει κατ' επέκταση να ενδιαφέρεται για ό,τι μπορεί να μπει στο σώμα και επομένως το επηρεάζει, για ό,τι βγαίνει από αυτό, για ό,τι μπορεί να αποσπάται ή να κόβεται από αυτό και τον τρόπο με τον οποίο το χρησιμοποιούμε. Νύχια, περιττώματα, ιδρώτας, αίμα περιόδου, βάσει της αρχής του διαχωρισμού που, από τη μια πλευρά δίνει στο αποσπώμενο στοιχείο επιπλέον αποτελεσματικότητα και από την άλλη πλευρά επιτρέπει να το διαχειριστούμε (δηλαδή να το μαγειρέψουμε), βρίσκονται στο οπλοστάσιο της μάγισσας. Η μάγισσα είναι μια μαγείρισσα ή μάλλον μια αντι-μαγείρισσα, και η λαϊκή μαγεία παρουσιάζεται με τη μορφή συνταγών, όπου χρησιμοποιούνται υλικά και μέθοδοι που θα άρμοζε να συγκρίνουμε με τη συνηθισμένη μαγειρική».¹⁰²⁶

Ας προσέξουμε επιπλέον τη στενή ετυμολογική σχέση των λέξεων μαγεία και μαγειρική στην ελληνική γλώσσα, καθώς συνδέονται με την κοινή ρίζα *μαγ-* εξ ου και το ρήμα μάσσω που σημαίνει πλάθω με τα χέρια, ζυμώνω.¹⁰²⁷ Στους Καραγκούνηδες

¹⁰²⁵ Ου. Σαίξπηρ, *Μάκβεθ*, μετ. Κ. Καρθαίος, Πατάκης, Αθήνα 2010, σσ. 90-91.

¹⁰²⁶ Υ. Verdier, «Pour une ethnologie culinaire», *L'Homme* 9(5), σσ. 53-54. Η Verdier μιλάει επίσης για τη σχέση της μαγειρικής με την ιατρική και επισημαίνει ότι θα έβρισκε κανείς στις συνταγές μαγειρικής έναν αρνητικό πόλο, στις ιατρικές συνταγές, έναν θετικό πόλο, -πολικότητα που θα μπορούσε ίσως να εξηγήσει αυτό το ενδιαμέσο και επομένως διφορούμενο χαρακτήρα της μαγειρικής η οποία θεωρείται κατηγορία. Για τη σχέση μαγειρικής – μαγείας βλ. και Ε. Σκουτέρη- Διδασκάλου, *Ανθρωπολογία της διατροφής*, πανεπιστημιακές σημειώσεις Α.Π.Θ, Θεσσαλονίκη 1998, σσ. 19-20.

¹⁰²⁷ Από τη ρίζα *ΜΑΓ-* προέρχεται το ρήμα μάσσω = εργάζομαι δια χειρός, ζυμώνω, και από εκεί το ρ, μαγειρεύω, διότι η κατασκευή άρτου ήταν αρχικά έργο του μαγείρου. Μάγειρος = χασάπης και μάγειρας. Μάγευμα = μαγικό τέχνασμα. Μαγεύς = ο ζυμωτής. Μαγεύω = είμαι μάγος, γοητεύω. Μαγίς = ζυμαρικό, αλλά και το αγγείο μέσα στο οποίο έμματον, δηλαδή η μάκτρα = σκάφη.[Liddell & Scott, *Μεγά Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης*, μετ. Ξ. Π. Μόσχος, Σιδέρης, Αθήνα 1980.] Εκ του μάσσω γίνεται μάγος, ο απομασσομένος πάντα. (απομάσσομαι = σφουγγίζω, αποτυπώνω πάνω σε μαλακή ουσία, πλάθω όπως ο γλύπτης). Μάγος = παρά το μάσσω, το μαλάσσω, ο δια των μαγικών εμπλάστρων (=αλοιφών, φίλτρων) τα μέλλοντα προλέγων. [*Etymologicon. Magnum*, Amsterdam 1967, 323.7 και 572.53]. Μαγεία = η κατασκευή ομοιωμάτων και η άρτυσις (=καρύκευμα) των εφημάτων (=κάθε τι που βράζεται). [*Etymologicon. Gudianum*, Leirzig 1818, 377.3]. Αρτύω = κατασκευάζω κάτι με επιδεξιότητα, καρυκεύω. Μαγεία = επίκλησις εστί δαιμόνων αγαθοποιών προς αγαθού τινός σύστασιν, ως τα του Απολλωνίου του Τυάνεως θεσπίσματα. Γοητεία επίκλησις εστί δαιμόνων κακοποιών περί τους τάφους γινομένη. Φαρμακεία δε, όταν δια τινός σκευασίας θανατηφόρου προς φίλτρον, ή άλλως δοθη τισι διά στόματος. Ηπατοσκοπία δε η των εγκάτων ανατομή, δι'ων προεμήνυον

άλλωστε το ρήμα μαγειρεύω έχει διττή σημασία: σημαίνει αφενός μεν φτιάχνω φαί και αφετέρου κάνω μάγια. Για κάποιον που είχε υποστεί μάγια έλεγαν ότι *τον μαγείρεψαν* ή ότι *είναι μαγειρεμένος*. Και βέβαια είναι γνωστή και σήμερα η φράση «κάτι μου μαγειρεύεις», όταν έχουμε υποψίες ότι κάποιος μηχανορραφεί, σχεδιάζει δηλαδή κάτι κακό πίσω από την πλάτη μας.

Στο κεφάλαιο αυτό εξετάστηκε η σχέση της μαγείας με τη μαγειρική και η μεταξύ τους συνάφεια αποκάλυψε ότι συνιστούσε γνώση, στην οποία δεν είχαν πρόσβαση οι άνδρες, παρά μόνον οι γυναίκες και από αυτές βέβαια όχι πάλι όλες και στον ίδιο βαθμό. Η σύνδεση επίσης της μαγείας με τη ραπτική και το νοικοκυριό, με τα κατ' εξοχήν δηλαδή γυναικεία πεδία δράσης, την καθιστούσε ως επί το πλείστον γυναικείο ζήτημα. Ο άνδρας σπανίως έκανε μάγια, ήταν αυτός όμως που έλυνε τα γυναικεία μάγια και αποδυνάμωνε την ισχύ τους. Η μαγεία ήταν ένας γυναικείος κώδικας, με τον οποίο οι γυναίκες επικοινωνούσαν κρυφά μεταξύ τους. Τα μάγια πράττονταν από γυναίκες με στόχο τους άνδρες είτε για να τους κερδίσουν ως συζύγους είτε για να καταστείλουν την ανδρική κυριαρχία. Συνιστούσε με άλλα λόγια η μαγεία ένα είδος συμβολικής εξουσίας στα πλαίσια της ανδροκρατούμενης παραδοσιακής κοινωνίας των Καραγκούνηδων.

10. α. III. Για την έμφυλη εξουσία

Στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνηδων ο άνδρας, όπως έχουμε καταδείξει στο 7^ο κεφάλαιο, είχε περισσότερα δικαιώματα από τη γυναίκα και κυριαρχούσε στον πολιτικό-δημόσιο χώρο. Επίσης ήλεγχε και πολλές φορές βιαίως -ως πατέρας, σύζυγος και αδελφός- τη γυναίκα, η οποία περιοριζόταν στο σπίτι και στο νοικοκυριό και δεν είχε σε καμία περίπτωση λόγο. Η γυναίκα ήταν απόλυτα υποταγμένη στον πατέρα της και όταν παντρευόταν στο σύζυγό της. Λόγο και ευθύνη είχε απέναντι της ο πατέρας και ο αδελφός της, όσο ήταν ανύπανδρη, αλλά και στο νέο της σπίτι ο

τα συμβησόμενα. Μάγειρος = ο της μάζας μερίζων. Μαγήα = κοπίδι. Μαγίς = μάχαιρα. Μάζα = άρτος, φύραμα, η κυρίως τροφή. Μάγοι = παρά Πέρσας οι φιλόσοφοι και φιλόθεοι. Μαγική = ταύτην εφεύρον Μήδοι και Πέρσαι η διαφέρουσα της γοητείας και αυτής φαρμακείας. [Suidae Lexicon, Stuttgart 1967] κλπ. Το ρ. μαγαρίζω= λερώνω, κοπρίζω, μαιίνω και η λέξη μαγάρα = ακαθαρσία βρωμιά, συνδέεται σημασιολογικά με τη μαγεία: «Η μάγισσα μαγαρίζει το φαγητό», αλλά όχι ετυμολογικά: Μαγαρίζω από το «μεγαρίζω» = λατρεύω σε μέγα, δηλ. σπήλαια τη Δήμητρα. Είμαι εθνικός και όχι Χριστιανός. Δ. Δημητράκος, *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης*, τ. 5, σ. 420.

κουινιάδος της και ο πεθερός της.¹⁰²⁸ Ο άνδρας λοιπόν είχε εξουσία και μάλιστα όχι μόνον πολιτική, αλλά και επί των σωμάτων των γυναικών και των παιδιών του.

Αυτή την ανδρική εξουσία η γυναίκα θα έπρεπε να τη δεχτεί αναντίρρηση, διότι φοβόταν τον ισχυρότερο από αυτήν άνδρα και διότι είχε ενστερνισθεί την υποταγή της, οπότε οποιαδήποτε αντίσταση θα συνιστούσε παρέκκλιση από τα καθιερωμένα κοινωνικά πρότυπα. Άλλωστε η γυναίκα ήταν οικονομικά εξαρτημένη από τον άνδρα, δεδομένου ότι ο περιορισμός της στο σπίτι δεν της εξασφάλιζε οικονομική ανεξαρτησία που τυχόν θα είχε, αν εργαζόταν έξω από αυτό. Ακόμη όμως και όταν δούλευε πολύ σκληρά έξω από το σπίτι στα χωράφια, η εργασία της ελεγχόταν από τον άνδρα και ποτέ αυτή δεν διαχειριζόταν τα χρήματα του κόπου της. Στη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας οι γηραιές γυναίκες παραδέχονται ότι τότε ήταν καταπιεσμένες, ενώ σήμερα η θέση της γυναίκας είναι σαφώς καλύτερη, διότι εργάζεται κι αυτή έξω από το σπίτι, αμείβεται, έχει πολιτικά δικαιώματα, υπάρχει δηλαδή ισότητα. Άρα μια πρώτη αντιθετική δομική σχέση που αφορά τις σχέσεις των δύο φύλων στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούννηδων είναι η απόλυτη ανωτερότητα του άνδρα και η υποταγή της γυναίκας:

άνδρας - γυναίκα

έξω - μέσα

πολιτική - νοικοκυριό

δημόσιο - ιδιωτικό

εξουσία - καταπίεση

κλπ

Ωστόσο τα πράγματα είναι πιο σύνθετα. «Εκεί, όπου υπάρχει εξουσία, υπάρχει και αντίσταση», λέει ο Foucault.¹⁰²⁹ Ο ανδρικός λόγος που εδραίωσε την εξουσία του επί των γυναικών, έφερε κι αντίσταση εξ μέρους αυτών. Η γυναικεία αντίσταση όμως δεν συνίστατο σε μια κατά μέτωπον σύγκρουση. Οι γυναίκες δεν διεκδικούσαν πολιτική ισχύ, δεν ήθελαν να γίνουν σαν τους άνδρες. Αντιθέτως υποστήριζαν τον οικιακό τους ρόλο, δεδομένου ότι αρκετές έλεγαν: *«η γυναίκα είναι για το σπίτι κι αφού έτσι τα βρήκαμε τα πράγματα, έτσι θα τ' αφήσουμε»*. Οι γυναίκες αντέδρασαν στην ανδρική καταπίεση με τα δικά τους πεδία και συγκεκριμένα με το

¹⁰²⁸ Γενικά για τη θέση της γυναίκας στην παραδοσιακή κοινωνία βλ. Μ. Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, «Η θέση της γυναίκας ως συζύγου και κόρης στην ελληνική παραδοσιακή κοινωνία μέχρι το 1940», στο: *Οικογένεια, Μητρότητα, Αναδοχή*, Μαυρομάτη, Αθήνα 1991, σσ. 277-308.

¹⁰²⁹ Μ. Φουκώ, *Ιστορία της σεξουαλικότητας, τ. 1. Η δίψα της γνώσης*, μετ. Γ. Ροζάκη, Κέδρος, Αθήνα 1982, σ. 119.

πεδίο της μαγειρικής, της ραπτικής και του νοικοκυριού, τα οποία συνημμένα με τη συμβολική ισχύ της μαγείας συνιστούσαν το γυναικείο αντίλογο. Δεδομένου όμως ότι η μαγειρική ήταν γνώση, στην οποία δεν είχαν πρόσβαση οι άνδρες και από τις γυναίκες πάλι δεν είχαν όλες την ίδια πρόσβαση και ιδίως στο συμβολικό επίπεδο που ήταν η μαγεία, η μαγειρική συνιστούσε όχι απλώς αντίλογο, όχι μόνον άμυνα αντίσταση, αλλά και εξουσία. Οι καλές μαγείρισσες και πολύ περισσότερο οι μάγισσες, εξουσίαζαν με τη μαγειρική και το φαγητό τους άνδρες τους. Οι M. Mauss & H. Hubert λένε πως το ότι αναγνωρίστηκαν οι γυναίκες ικανότερες στη μαγεία, δεν το οφείλουν τόσο στα φυσικά τους χαρακτηριστικά, όσο στα αισθήματα της κοινωνίας απέναντί τους που τις θεωρούσε υποδεέστερες. Η μόνη τους πρωτοβουλία ήταν η μαγεία.¹⁰³⁰ Υπ' αυτή την άποψη οι μάγισσες -ή οι μαγείρισσες, στις περιπτώσεις που η μαγεία σχετίζεται με τη μαγειρική- υπερτερούσαν έναντι των ανδρών, διότι κρατούσαν τις ζωές των στα χέρια τους. Από τη γυναίκα που *μαγείρευε*, ό,τι και να σήμαινε αυτό, εξαρτιόταν αν ο άνδρας θα τρεφόταν καλά, θα αρρώσταινε, θα μαγευόταν ή θα πέθαινε της πείνας. Προκύπτει λοιπόν μια δεύτερη δομική σχέση που αντιστρέφει την πρώτη: οι γυναίκες μέσα από τα πεδία της μαγειρικής της ραπτικής και της μαγείας καθίστανται ισχυρότερες:

γυναίκα - άνδρας

ανωτερότητα - κατωτερότητα

ισχύς - αδυναμία

εξουσία - υποταγή

κλπ

Η ουσία του θέματος όμως δεν είναι να αντιστρέψουμε την πρώτη δομική σχέση, δομώντας μια δεύτερη, ούτε να αναιρέσουμε τον ανδρικό λόγο προβάλλοντας έναν γυναικείο αντίλογο, αλλά να ανιχνεύσουμε, εάν δυαδικές αντιθέσεις του τύπου: λόγος - αντίλογος, έξω - μέσα, εξουσία - καταπίεση, κάτω από τις γενικές κατηγορίες αρσενικό - θηλυκό ή άνδρας - γυναίκα, υπάρχει περίπτωση όχι μόνον να αλλάζουν στρατόπεδα, αλλά και να αναιρούνται εντελώς, εν ολίγοις να αποδομούνται. Άλλωστε και στο λόγο των ίδιων των υποκειμένων της έρευνας υπάρχουν στοιχεία που θέτουν σε αμφισβήτηση παραπάνω διπολικές κατηγοριοποιήσεις, καταδεικνύοντας ότι η κοινωνική πραγματικότητα είναι πολύ σύνθετη. Λαμβάνοντας μάλιστα υπόψη μας τη

¹⁰³⁰ M. Mauss & H. Hubert, *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*, μετ. εισ., σχόλια, Θ. Παραδέλλης, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2003, σσ. 51-52.

φουκωική άποψη ότι η εξουσία είναι παραγωγική,¹⁰³¹ εάν η ανδρική καταπίεση παρήγαγε ως μια μορφή αντίστασης τη μαγεία, η οποία αποτέλεσε τη γυναικεία εκδοχή της εξουσίας, τότε ποια ήταν η ανδρική απάντηση; Πώς αντέδρασε ο άνδρας για να προφυλαχθεί από τη γυναικεία μαγεία και ποια εξουσία αναπαρήγαγε για να ισχυροποιήσει τη θέση του;

Κατ'αρχάς ένας κλασικός τρόπος άσκησης της εξουσίας είναι η καταστολή.¹⁰³² Η μαγεία, από τη στιγμή που συνιστά γυναικεία ισχύ, απαγορεύεται και τιμωρείται από τους άνδρες. Όσοι παραδέχονται ότι υπάρχουν μάγισσες και μάγια που βλάπτουν την κοινωνία, θεωρούν ότι πρέπει να καταστραφούν. Και αν στην ελληνική κοινωνία οι κατασταλτικοί μηχανισμοί της μαγείας δεν οδήγησαν σε κυνήγι ή καύση μαγισσών, δεν μπορεί να παραβλεφθεί ότι ιερείς, αλλά και απλοί άνθρωποι ξόρκιζαν τα μάγια και αποδοκίμαζαν όσες τα έπρατταν. Το γεγονός ότι στην αποδοκιμασία και στην καταστολή της μαγείας συναινούσαν και γυναίκες καταδεικνύει ότι, όσες εξαπέλυαν κατηγορίες εναντίον των μαγισσών, πίστευαν ότι έτσι θα τύγχαναν μεγαλύτερης αποδοχής και εκτίμησης από τα ανδρικά μέλη και ότι η συνηγορία μαζί τους θα περιόριζε ίσως την καταπίεσή τους. Επίσης από τη στιγμή που μια μαϊστρα απειλούσε έναν άνδρα, οι γυναίκες που συνδέονταν μαζί του με δεσμούς συγγενικούς, ερωτικούς ή οικονομικούς, ήταν φυσικό να την κατακρίνουν. Όταν πάλι μια μάγισσα έδενε με μάγια ένα οποιοδήποτε μέλος της οικογένειας ή ένα αγαπημένο πρόσωπο μιας γυναίκας, από την πλευρά της τελευταίας υπήρχε βέβαια η ίδια διάθεση καταστολής της μαγείας.

Εκτός αυτών υπήρχε από την πλευρά των ανδρών ένα πρόσταγμα για σιωπή.¹⁰³³ Τα μάγια δεν είναι απλώς ένα κακό πράγμα, αλλά δεν τα πιστεύουμε καν, διότι αφορούν τους αφελείς. Δεν αξίζει να –και δεν μιλάμε γι' αυτά, διότι δεν υπάρχουν. Αλλά και όσες γυναίκες έπρατταν μάγια, δεν μιλούσαν γι' αυτά παρά μόνον τα επικοινωνούσαν κρυφά μεταξύ τους. Εάν ομολογούσαν τη μαγεία τους θα εναντιώνονταν ξεκάθαρα στους άνδρες τους, θα επαναστατούσαν. Η σιωπή τους λοιπόν από μια άποψη συντηρούσε την ανδρική κυριαρχία, δεδομένου ότι οι γυναίκες δεν παραδέχονταν τη μαγεία τους, διότι φοβούνταν τον άνδρα που την κατέστελλε, τη λογόκρινε, την καταδίκασε σε σιωπή και την εξάλειψε. Από την άλλη πλευρά όμως η σιωπή των γυναικών συντηρούσε τη μαγική τους εξουσία. Οι γυναίκες αντιλήφθηκαν

¹⁰³¹ Για τον παραγωγικό χαρακτήρα της εξουσίας βλ. Μ. Φουκώ, ό.π., σσ. 119-120.

¹⁰³² Για το μηχανισμό της καταστολής, Μ. Φουκώ, ό.π., σσ. 50-66.

¹⁰³³ Μ. Φουκώ, ό.π., σσ. 105-106.

ότι το να μιλήσουν για τη μαγεία τους δε θα ήταν πράξη ελευθερίας και επανάσταση. Αντίθετα θα διαφύλατταν τη δύναμη και την εξουσία τους, αν μυσούσαν μυστικά τα νεότερα μέλη στην κυρίαρχη μαγεία. Οι μαϊστρες στην παραδοσιακή κοινωνία δεν θα παραδέχονταν ποτέ ξεκάθαρα τα μάγια τους. Για να είναι ανεκτή η εξουσία τους απέκρυπταν, μυστικοποιούσαν ένα κομμάτι της εξουσίας τους, αυτό της μαγείας και πρόβαλλαν διακριτικά ένα άλλο αυτό της μαγειρικής, της ραπτικής και του νοικοκυριού.¹⁰³⁴

Εάν πάλι το πρότυπο της καλής γυναίκας ήταν η νοικοκυρά, η καλή μαγείρισσα και η χρυσοχέρα και οι πατέρες και οι σύζυγοι ήθελαν τέτοιες να είναι οι κόρες και οι γυναίκες τους και τις περιόριζαν στα του οίκου, τότε κι αυτοί συντηρούσαν τη γυναικεία εξουσία της μαγειρικής, της ραπτικής και κατ' επέκταση της μαγείας. Οι γυναίκες πάλι, όταν αποδέχονταν το ρόλο τους ως θυγατέρες και σύζυγοι που ο χώρος που τους ταίριαζε ήταν το σπίτι, υποτάσσονταν στην ανδρική εξουσία, ενώ ταυτοχρόνως ισχυροποιούσαν τα δική τους που λάμβανε χώρο στην κουζίνα. Ακόμη όταν οι γυναίκες μάγευαν τους άνδρες, όχι μόνον για να τους βλάψουν, αλλά και για να τους κερδίσουν ως συζύγους, δεν έκαναν τίποτε άλλο από το να συντηρούν την ανδρική εξουσία, αφού ο γαμπρός θα τις ενέκλειε στο σπίτι. Επιπλέον, όταν μια γυναίκα έκανε μάγια όχι σε κάποιον άνδρα, αλλά σε άλλες γυναίκες που τυχόν διεκδικούσαν τον ίδιο άνδρα με αυτήν, τότε αποδυναμώνονταν η γυναικεία εξουσία δια του ανταγωνισμού. Επίσης όταν μια γυναίκα παντρευόταν και γινόταν μητέρα μεγάλωνε τους γιούς της άνδρες, σύμφωνα με τα πρότυπα της ανδροκρατούμενης κοινωνίας, ενώ τις κόρες της, τις ανέθρεφε για να γίνουν καλές νοικοκυρές, μητέρες και σύζυγοι. Κι όταν γινόταν πεθερά θα συμπεριφερόταν ενδεχομένως σκληρά στη νύφη της συνηγορώντας υπέρ του γιου της. Όλα αυτά σημαίνουν σίγουρα διατήρηση της ανδρικής εξουσίας, από την άλλη όμως σημαίνουν και διατήρηση της γυναικείας εξουσίας.

Τέλος οι άνδρες, όταν αντιλήφθηκαν ότι οι γυναίκες μάγισσες υπονόμευαν την εξουσία τους, δεν κατέστειλλαν μόνον και δεν απαγόρευαν τη γυναικεία μαγεία,

¹⁰³⁴ Πρβλ και την άποψη της Μ. Γκασούκα, «Μαγικές τελετουργίες και φύλο», στο: Γ. Παπαγεωργίου (επιμ.), *Εμφυλίοι μετασχηματισμοί*, Πρακτικά συνεδρίου 12-15 Μαΐου 2005, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο σ. 167, όπου αναφέρει: «Βασική στρατηγική της γυναικείας μαγείας είναι η μυστικότητα, η συντήρηση της γνώσης μεταξύ εκείνων που «γνωρίζουν». Παρ' όλα αυτά ο τελετουργικός λόγος γνωστοποιείται στον έναν ή στον άλλον βαθμό στα μέλη της κοινότητας μέσω της αφήγησης που περιλαμβάνει σημαντικές σχετικές πληροφορίες ή μέσω της διαρροής για να δελεαστούν όσοι και όσες θα άκουγαν χωρίς να προδίδουν την παρουσία τους».

αλλά και προσπαθούσαν να την ελέγξουν δια του λόγου μετέχοντας σ' αυτήν.¹⁰³⁵ Οι άνδρες μάγοι δηλαδή που υπήρχαν στη παραδοσιακή κοινωνία είχαν ως επί το πλείστον το ρόλο του εξορκιστή. Ήταν αυτοί που έλυναν τα γυναικεία μάγια, παρά αυτοί που έδεναν με μάγια.

Προς το παρόν νομίζω ότι μπορούμε με τα όσα είπαμε να συμφωνήσουμε με τον Foucault ότι ο λόγος μπορεί να είναι στήριγμα και αντίσταση μαζί, εξουσία και συνάμα υπονόμευση. Χαρακτηριστικά γράφει: «δεν υπάρχει ο λόγος της εξουσίας από τη μια μεριά και από την άλλη ένας άλλος λόγος που του αντιτίθεται. Οι λόγοι αποτελούν στοιχεία ή συνασπισμούς τακτικής στο πεδίο των σχέσεων δύναμης. Μπορεί να υπάρχουν διαφορετικοί ή ακόμη αντιφατικοί λόγοι στο εσωτερικό της ίδιας στρατηγικής ή μπορούν αντίθετα να κυκλοφορούν χωρίς να αλλάζουν μορφή ανάμεσα σε αντιτιθέμενες στρατηγικές».¹⁰³⁶

Καταλήγουμε λοιπόν στο συμπέρασμα ότι τα αντιθετικά ζεύγη λόγος-αντίλογος και εξουσία - αντίσταση αποδομούνται. Κοντολογίς υπάρχει μόνον λόγος, μόνον εξουσία. Άρα είναι κάπου μάταιο να ψάξουμε να βρούμε ποιο από τα δύο φύλα κατείχε πρώτα εξουσία, αφού εν τέλει η εξουσία που νομίζαμε ότι ασκείται άλλοτε από άνδρες και άλλοτε από γυναίκες, μπορεί συνάμα να ασκείται και από τα δύο φύλα. Ακόμα παραπέρα δεν ασκείται ούτε από άνδρες ούτε από γυναίκες, διότι η εξουσία είναι ένα πλήθος δυναμικών σχέσεων με αδιάκοπους αγώνες και συγκρούσεις μεταξύ τους που άλλοτε βρίσκουν στηρίγματα μεταξύ τους και άλλοτε απομονώνονται. Η εξουσία δεν ασκείται από υποκείμενα, αλλά από αμέτρητα σημεία. Έχει κατά τη φουκωική έννοια πολλαπλές εκδοχές και πολυσήμαντες όψεις και θα μπορούσαμε να δεχτούμε την πληθυντική εκδοχή: εξουσίες. Δεν μπορούμε να ξέρουμε πότε και ποιοι κατέχουν την εξουσία, αλλά να δούμε τις μεταβολές της. Το ποιος εξουσιάζει άνδρας ή γυναίκα συνεχώς αλλάζει. Γι' αυτό και το επίθετο γυναικεία θα μπορούσε, στην παρούσα διατριβή, να τεθεί και σε παρένθεση.

10 . β. Προεκτάσεις: οι έμφυλες σχέσεις στην ιστορική και κοινωνική τους διάσταση

Η συμβολική εξουσία που ασκούσε η γυναίκα της υπαίθρου δια της μαγείας, έχει στις μέρες μας πλέον εκλείψει. Η μαγική σκέψη των ανθρώπων της παραδοσιακής

¹⁰³⁵ Για τη λογική της λογοκρισίας: Μ. Φουκώ, ό.π., σσ. 124-127.

¹⁰³⁶ Μ. Φουκώ, ό.π., σ. 126.

κοινωνίας θεωρείται ότι έχει αντικατασταθεί από έναν απόλυτο ορθολογισμό. Επομένως η απώλεια της μαγικής σκέψης και άρα και της εξουσίας της, τοποθετείται στο πέρασμα από το μυθικό στον ορθό λόγο, που συντελείται για την παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούνιδων, σε μεγάλο βαθμό στο β' μισό του 20^{ου} αιώνα.

Ωστόσο ούτε ο ορθολογισμός είναι φαινόμενο μόνον της σύγχρονης ανεπτυγμένης επιστημονικά και τεχνολογικά εποχής ούτε η μυθική / μαγική σκέψη ανιχνεύεται μόνον σε παλαιότερες κοινωνίες. Κατ' αρχάς ο ορθολογισμός έχει μια μακρά παράδοση που ανάγεται, για τα ελληνικά τουλάχιστον δεδομένα, στην αρχαία ελληνική σκέψη. Οι αρχαίοι Έλληνες χρησιμοποιούσαν τη λέξη λόγος, για να δηλώσουν αφενός μεν τη διαρθρωμένη φωνή, αφετέρου δε τη λογική σκέψη. Ο Πλάτων στο *Φαίδρο*¹⁰³⁷ αναφέρει ότι ο προφορικός λόγος υπερισχύει έναντι του γραπτού, «των γραμμάτων», τα οποία συνιστούν: «φάρμακον ούκουν μνήμης, αλλά υπομνήσεως». Ο Αριστοτέλης θα πει ότι η φωνή βρίσκεται πιο κοντά στην ψυχή του ανθρώπου από ό,τι η γραφή, η οποία είναι το σύμβολο των προφορικών λέξεων: «έστι μεν ουν τα εν τη φωνή των εν τη ψυχή παθημάτων σύμβολα και τα γραφόμενα των εν τη φωνή».¹⁰³⁸ Όταν όμως ο Αριστοτέλης λέει ότι η ειδοποιός διαφορά του ανθρώπου από τα άλλα ζώα είναι ο λόγος, «-λόγον δε μόνον άνθρωπος έχει των ζώων»-, δεν εννοεί μόνο τη λαλιά, αλλά και την ικανότητα του ανθρώπου να σκέφτεται, αφού ο λόγος: «επί το δηλούν εστι το συμφέρον και το βλαβερόν, ώστε και το δίκαιον και το άδικον».¹⁰³⁹ Ο Πλάτων στο *Φαίδωνα* ταυτίζει το λόγο, τη λογική σκέψη, το συλλογισμό με τον άνθρωπο, ώστε το χειρότερο που μπορεί να πάθει κάποιος είναι το να μισήσει τους λόγους, διότι έτσι θα μισήσει και τον άνθρωπο: «Μη γενωμεθα η δ'ος μισολογος ωσπερ οι μισανθρωποι γιγνομενοι».¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁷ Πλάτων, *Φαίδρος* 274c-275b.

¹⁰³⁸ Αριστοτέλης, *Περί Ερμηνείας* 16a3. Για τη σχέση προφορικού-γραπτού λόγου βλ. D. R. Olson, *Ο κόσμος πάνω στο χαρτί. Οι εννοιακές και νοητικές επιπτώσεις της γραφής και της ανάγνωσης*, μετ. Ι. Φ. Βλαχόπουλος, Παπαζήσης, Αθήνα 2003, σσ. 97-120. Την προτεραιότητα της γραφής έναντι της ομιλίας υποστηρίζει ο J. Derrida υπό την έννοια του ότι η γλώσσα υφίσταται πρώτιστα ως «αρχιγραφία», η οποία υπερβαίνει και την ομιλία και τη γραφή. Το κάθε σημείο δηλαδή (ως σημαίνον και σημαινόμενο), συνιστά πρώτιστα ένα «ίχνος» που πρώτα εγγράφεται στη μνήμη μας και έπειτα μετουσιώνεται σε ομιλία ή γραφή. Ζ. Ντερριντά, *Περί γραμματολογίας*, μετ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1990, σσ. 117-131.

¹⁰³⁹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά* Α, 1253a 10. και 1253a15-16. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ως ειδοποιό διαφορά του ανθρώπου από τα ζώα πέρα από το λόγο και τα όνειρα: «Ενυπνιάζει δε των ζώων μάλιστα άνθρωπος». Θεωρεί ότι τα όνειρα ξεκινούν στους περισσότερους κατά το τέταρτο ή πέμπτο έτος της ηλικίας τους, ενώ υπάρχουν και μερικοί που δεν ονειρεύτηκαν ποτέ. Συνέβη μάλιστα, λέει ο Αριστοτέλης, σε μερικούς που είδαν όνειρα σε προχωρημένη ηλικία τέτοια μεταβολή στους οργανισμούς τους, ώστε άλλοι απ' αυτούς αρρώστησαν και άλλοι πέθαναν. Αριστοτέλης, *Ιστορία περί ζώων*, 537b 10-20.

¹⁰⁴⁰ Πλάτων, *Φαίδων* 89 b.

Την εποχή του Πλάτωνα ξεκινάει η πίστη στον ορθό λόγο, στο συλλογισμό και η έννοια μύθος που σήμαινε κι αυτή λόγο, άρχισε να σημαίνει τον ψευδή λόγο. Ο ορθολογισμός ξεκινάει από τον Πλάτωνα, εμπνέει την επιστημονική σκέψη της Αναγέννησης στη Δυτική Ευρώπη, παγιώνεται ως *cogito* στο έργο του Descartes¹⁰⁴¹ και αποκορυφώνεται με το Διαφωτισμό ως πίστη στη λογική ικανότητα του ανθρώπου. Η επανάκαμψη του ορθολογισμού στα πλαίσια του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού επηρέασε και τους Έλληνες που τότε ζούσαν υπό καθεστώς τουρκοκρατίας. Πρώτα οι έμποροι και οι λόγιοι που είχαν επαφές με το εξωτερικό ενστερνίζονται τον ορθό λόγο και σιγά - σιγά διαδίδουν «τα φώτα» και στην ελληνική επικράτεια. Ωστόσο ο Ελληνικός Διαφωτισμός, αν και προσανατολισμένος στον Ευρωπαϊκό, δεν συνιστούσε απόλυτη πίστη στη ορθολογισμό. Άλλωστε ο Διαφωτισμός είχε επικρατήσει ουσιαστικά στην Ελλάδα στις αρχές του 19^{ου} αιώνα και ήδη στην Ευρώπη κυριαρχούσε τότε το ρομαντικό κίνημα, το οποίο ενέπνεε περισσότερο τους Έλληνες, δεδομένου ότι χρειάζονταν τότε ένα ιδεολογικό έρεισμα, για να προετοιμάσουν την Επανάστασή τους. Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός επενδύθηκε με το ρομαντικό μανδύα της αδιάκοπης συνέχειας από την αρχαία Ελλάδα μέχρι τη νεότερη, καθώς οι Έλληνες αναζητούσαν τις ρίζες τους στο απώτατο παρελθόν, προκειμένου να συγκροτήσουν το ανεξάρτητο ελληνικό κράτος. Ουσιαστικά στην Ελλάδα συγκροτήθηκε, λέει η Α. Κυριακίδου- Νέστορος ακολουθώντας την άποψη του Κ. Θ. Δημαρά, ένας «ρομαντικός διαφωτισμός» κατά οξύμωρο τρόπο: «Ο ελληνικός διαφωτισμός έχει πολλά από τα χαρακτηριστικά του γαλλικού διαφωτισμού: το ενδιαφέρον για τις φυσικές επιστήμες, την εμπιστοσύνη στο πείραμα, την αμφισβήτηση της θρησκευτικής αλήθειας και της εκκλησιαστικής εξουσίας, την εμπιστοσύνη στον ορθό λόγο. Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά προβάλλονται σε μια ρομαντική, καθαρά, αντίληψη της ιστορίας, που είναι διαμετρικά αντίθετη προς την αντίληψη της ιστορίας που διακρίνει το Διαφωτισμό. Αυτή είναι, άλλωστε, όπως παρατήρησε ο Κ. Θ. Δημαράς, μια βασική ιδιομορφία του ελληνικού διαφωτισμού σε σχέση με τον ευρωπαϊκό και μάλιστα το γαλλικό».¹⁰⁴²

¹⁰⁴¹ R. Descartes, *Λόγος περί της μεθόδου*, μετ. εισ., σχ., Χ. Χρηστίδης, Παπαζήσης, Αθήνα 1976, σσ. 5-70.

¹⁰⁴² Α. Κυριακίδου- Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Μοραΐτης, Αθήνα 1978, σ. 16. Για την ανάπτυξη της νεοελληνικής συνείδησης στα πλαίσια του Διαφωτισμού: Κ. Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Ερμής, Αθήνα 1989, σσ. 124-135. Επίσης για την ιδεολογική υποδομή του Νεοελληνικού Κράτους: Κ. Θ. Δημαράς, *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, Ερμής, Αθήνα 1982, σσ. 315-404. Πρβλ ακόμη τις απόψεις του Fallmerayer περί αμφισβητήσεως οποιασδήποτε σχέσεως των νεοελλήνων με τους αρχαίους στο έργο του: Ι. Φ. Φαλλμεράιερ, *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων*, μετ., -επιμ., -εισ., Κ. Ρωμανός, Νεφέλη, Αθήνα 1984. Για το ρόλο της λαογραφίας ως

Από τον Πλάτωνα και πέρα κυριαρχεί ο ορθός λόγος και η επιστημονική σκέψη, και η έννοια μύθος που αρχικά σήμαινε κι αυτή «λόγος», υφίσταται αλλαγές στο εννοιολογικό της περιεχόμενο και δηλώνει τον ψευδή λόγο. Στην ελληνική σκέψη, παρατηρεί ο F. Graf, η ανάπτυξη της φιλοσοφίας και της ιατρικής διαχώρισαν τη μαγεία από τη θρησκευτική παράδοση. Η μαγεία αποτέλεσε έκτοτε ενασχόληση των γυναικών γι' αυτό και τα φιλολογικά κείμενα βρίθουν από περιπτώσεις μαγισσών γυναικών και όχι ανδρών μάγων, οι οποίοι όταν εμφανίζονται, είναι οι εξωτικοί ειδικοί. Ωστόσο οι πάπυροι και οι επιγραφές αποδεικνύουν ότι εκεί πάντα κάποιος άνδρας επιδίδεται σε μαγεία, με την οποία προσπαθεί να καταδέσει ερωτικά μια γυναίκα κυρίως ως σύζυγο. Ο Graf ερμηνεύει αυτές τις περιπτώσεις μαγείας ως την προσπάθεια του άνδρα να κερδίσει μια καλή σύζυγο και να εισβάλει στην οικογένειά της.¹⁰⁴³ Ο A. Bernand παρατηρεί επίσης ότι στην αρχαία Αθήνα: «ενώ στα επίσημα έγγραφα σημειωνόταν το όνομα του πατέρα, οι μαγικές επιγραφές αναφέρονται στο όνομα της μητέρας κατά τις υποδείξεις μάλλον του πανάρχαιου ρητού *mater certa, pater incertus*».¹⁰⁴⁴ Για τον Bernand, οι Έλληνες μάγοι δεν μπορούσαν να εκφράζονται σαν τον Πλάτωνα ή το Λυσία. Η μαγεία δεν ήταν η γλώσσα των πολιτών με τα ξεκάθαρα δικαιώματα, αλλά αφορούσε γυναίκες, μετοίκους, δούλους, αποκλεισμένες δηλαδή κοινωνικές ομάδες, μιας και, όπως επισημαίνει, «μαγεία ήταν η γλώσσα των περιθωριακών».¹⁰⁴⁵ Στο Βυζάντιο η A. Βακαλούδη μάς πληροφορεί: «οι επαγγελματίες μάγοι ήταν άνδρες, ενώ οι γυναίκες, περιθωριοποιημένες και εξοβελισμένες από την ανδροκρατούμενη κοινωνία, αλλά και τις θρησκευτικές τελετές, κατέφευγαν στη λαϊκή ερωτική μαγεία των φίλτρων και καταδέσμων. Γενικά

επιστήμης που εν τη γεννέσει της προσπαθεί να αντικρούσει τις απόψεις του Fallmerayer και να αποδείξει την αρχαιοελληνική συνέχεια βλ. Α. Κυριακίδου- Νέστορος, ό.π., σσ. 24-25. Μ. Herzfeld, *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*, μετ. Μ. Σαρηγιάννης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002, σσ. 173-212. Για τις ενστάσεις του Μ. Γ. Μερακλή και το «διάλογο» που επιχειρεί με το έργο της Κυριακίδου σχετικά με το αν η λαογραφία εξυπηρέτησε αποκλειστικά την απόδειξη της αρχαιοελληνικής καταγωγής βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαϊκός πολιτισμός και Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Παπαζήσης, Αθήνα 2007, σσ. 11-133. και Μ. Γ. Μερακλής, *Θέματα λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, σσ. 109-121.

¹⁰⁴³ F. Graf, *Η μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα. Πλησιάζοντας τους θεούς και βλέποντας τους ανθρώπους*, μετ. Γ. Μυλωνόπουλος, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2004, σσ. 221-226. Πρβλ. επίσης τη διαπίστωση της Α. Αβγιανού, «Γυναίκα-Μάγισσα: θνητή και αθάνατη», στο: *Η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα*, Εθνικό Ίδρυμα Αθηνών, Αθήνα 2008, σσ. 83-84, ότι στις αρχαίες πηγές για τον άνδρα μάγο υπάρχει μια πλούσια ορολογία (αγύρτης/ νυκτοπόλος/ γόος/ μύστης/ φαρμακεύς), ενώ για τη γυναίκα υπάρχει ο όρος *φαρμακίς* και *φαρμακεύτρα*.

¹⁰⁴⁴ A. Bernand, *Έλληνες μάγοι*, μετ. Ι. Καμάρης, Εστία, Αθήνα 1997, σ. 35

¹⁰⁴⁵ A. Bernand, *Έλληνες μάγοι*, ό.π., σ. 34.

οι γυναίκες ασχολούνταν περισσότερο με τη μαγεία της οικιακής ζωής (έρωτα, γάμο, μοιχεία, εκτρώσεις κλπ)». ¹⁰⁴⁶

Η μυθική σκέψη δεν έπαψε ποτέ να υπάρχει. Το άλογο και το συνειρμικό στοιχείο συνιστούσε μια εναλλακτική μορφή σκέψης που ποτέ δεν εξουδετερώθηκε από τον ορθολογισμό.¹⁰⁴⁷ Ιδιαίτερα στα πλαίσια της παραδοσιακής ελληνικής κοινωνίας η αντιμετώπιση του κόσμου ήταν μυθική και μάλιστα κατά την Άλκη Κυριακίδου - Νέστορος ήταν επιπλέον προφορική και διέπετο από τους νόμους της μνήμης.¹⁰⁴⁸ Ο ορθός και ο μυθικός λόγος τίθενται αντιμέτωποι με τον πρώτο να προσπαθεί να εκτοπίσει το δεύτερο από την εποχή του Πλάτωνα μέχρι σήμερα. Και αν ο ορθολογισμός έρχεται στη νεότερη Ελλάδα με το Διαφωτισμό, τον ενστερνίσθηκαν και είχαν πρόσβαση σ' αυτόν οι λόγιοι και οι έμποροι που μάθαιναν γράμματα και ταξίδευαν στο εξωτερικό και επέστρεφαν στην Ελλάδα, για να διαδώσουν τα «φώτα». Πρόκειται δηλαδή για τους άνδρες και μάλιστα των ανωτέρων κοινωνικών στρωμάτων. Η γυναίκα αντίθετα δεν είχε κατά κανόνα πρόσβαση στη γνώση και ιδίως η γυναίκα του χωριού. Αυτήν είχε τη δική της μυθική, άγρια, μαγική, πολλαπλά ενσυνείδητη ή αναλογική σκέψη, η οποία, όπως λέει ο Levi-Strauss, συνίσταται στη «μαστορική»,¹⁰⁴⁹ στην ικανότητα δηλαδή που επιτρέπει στον άνθρωπο να καθιερώνει αναλογίες στη ζωή της κοινωνίας και στη ζωή της φύσης, χρησιμοποιώντας μεταφορές και σύμβολα από τη φύση. Ο ορθός λόγος, τα γράμματα, το σχολείο και οι σπουδές ήταν για τους άνδρες και φυσικά όχι για όλους. Οι γυναίκες είχαν το δικό τους «σχολείο», το μαγείρεμα, το κέντημα και τις άλλες οικιακές δουλειές και τέχνες που επικοινωνούνταν προφορικά από γενιά σε γενιά, από μάνα σε κόρη.

¹⁰⁴⁶ Α. Βακαλούδη, *Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο. (4^{ος} -7^{ος} αι. μ. Χ.)*, Ενάλιος, Αθήνα 2001, σ. 132.

¹⁰⁴⁷ Αυτό το αποδεικνύουν οι σουρεαλιστικές φιγούρες των Κενταύρων, της Σφίγγας, της Γοργούς, του Πανός κλπ. που συνυπάρχουν με την ανάπτυξη της επιστημονικής σκέψης στην αρχαία Ελλάδα. Για τη μαγική σκέψη των Ελλήνων πρβλ το βιβλίο του E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μετ. Γ. Γιατρομανωλάκης, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1996.

¹⁰⁴⁸ Για τον προφορικό χαρακτήρα του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Μωραΐτης, Αθήνα 1978, σσ. 154-174. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα II*, Πορεία, Αθήνα 1993, σσ. 227-267. Για την ιστορική σχετικότητα του κριτηρίου του «προφορικού και για τη συνένέργεια του προφορικού και γραπτού βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Θέματα Λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, σ. 120. Μ. Γ. Μερακλής, *Εντεχνος λαϊκός λόγος*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 2007, σ. 12, όπου γράφει: «πρέπει να εθιστούμε σε κάτι αυτονόητο: να μη βλέπουμε τη λαϊκή παράδοση αποκλειστικά ως προφορική παράδοση».

¹⁰⁴⁹ C. Levi-Strauss *Άγρια Σκέψη*, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, σσ. 114-120. Για την έννοια της «μαστορικής» βλ. και T. Hawkes, *Structuralism and semiotics*, University California Press, USA 1977, σσ. 49-58.

Μόλις στο β' μισό του 20^{ου} αι η γυναίκα του χωριού ενδιαφέρεται να μάθει γράμματα. Κι αυτό επειδή ο ορθός λόγος έχει εδραιωθεί για τα καλά, έχει επηρεάσει τους άνδρες όλων γενικά των τάξεων, εκ των οποίων ακόμη κι αυτοί που δεν τον κατέχουν αναγνωρίζουν την αξία του. Ο ορθός λόγος έχει εξουσία. Αν η γυναίκα συμμετάσχει στον ορθό λόγο και τον απομυστικοποιήσει, θα ελέγξει δια του λόγου αυτού την ανδρική εξουσία. Η μαγική τους εξουσία πέρασε λοιπόν σε δεύτερη μοίρα, η άγρια σκέψη τους εξημερώθηκε.

Οι Καραγκούνες αρχίζουν στο β' μισό του 20^{ου} αιώνα να ξεπουλούν τις παραδοσιακές τους στολές που με τόσο καμάρι φορούσαν και να εγκαταλείπουν παραδοσιακές συνταγές, διότι τα πεδία αυτά εξημερώθηκαν, έχασαν τη μαγική τους ισχύ. Μία μόνο γυναίκα στο χωριό Καρδιτσομάγουλα φοράει ακόμα και σήμερα την παραδοσιακή φορεσιά και γι' αυτό λέει: *«Εγώ δεν ήθιλα να τα πουλήσω [τα καραγκούνικα ρούχα] ούτε τα κατώτερα ούτε τα καλά. Αυτές τα δώσαν για να πάρ'ν ένα νάυλο. Εγώ είχα άλλες τέσσερις αδερφές και τα πέταξαν ούλα. Τα πούλ'σαν κι δεν κράτ'σαν τίπουτα για τα πιδιά τ'ς. Τώρα τα ζητάν' όμως. Εγώ μ' αυτά θα πεθάνω»*.

Σουλτάνα Μ., (1932), Καρδιτσομάγουλα.¹⁰⁵⁰

Η ραπτική όμως δεν έχει πλέον σχέση με τη μαγεία και το φαί αποσπάστηκε από τους παλαιούς συμβολισμούς του. Τα μαγικά λόγια και οι επωδές δεν έχουν αποτέλεσμα και γι' αυτό οι γυναίκες τα εκμυστηρεύονται πλέον όχι μόνο σε συγγενικά τους πρόσωπα, αλλά και σε μελετητές του παραδοσιακού πολιτισμού, οι οποίοι σπεύδουν να τα καταγράψουν. Οι ίδιες οι γυναίκες απομυστικοποιούν και απομυθοποιούν το λόγο τους και υποτάσσονται στην εξουσία της γραφής¹⁰⁵¹ και του ορθού λόγου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της διαπίστωσης είναι η αντίληψη που πλέον επικρατεί ότι τα ξόρκια για το ξεμάτιασμα μπορούν να ειπωθούν από γυναίκα σε άνδρα και όχι προφορικά, αλλά γραπτώς.¹⁰⁵² Η γυναίκα αλλάζει και

¹⁰⁵⁰ Προσωπική καταγραφή.

¹⁰⁵¹ Η άποψη ότι η γραφή έχει εξουσία διέπει το έργο του Levi-Strauss. Πρβλ. C. Levi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, μετ. Β. Λούβρου, Χατζηνικολής, Αθήνα 1979, σσ. 261-270, όπου ο Levi-Strauss αναφέρει ότι, όταν επισκέφτηκε τους Ινδιάνους *Ναμπικάρα*, ο αρχηγός τους του ζήτησε ένα χαρτί, πάνω στο οποίο χάραζε κυματιστές γραμμές και προσποιείτο στη φυλή του ότι ήξερε να διαβάζει, διότι είχε αντιληφθεί ότι η γραφή έχει εξουσία.

¹⁰⁵² Τη μεταβίβαση των επωδών για το ξεμάτιασμα από άνδρα σε γυναίκα ή το αντίστροφο η Χ. Βέικου την ονομάζει «ετερόφυλη παρέμβαση», η οποία δηλώνει ασυνέχεια στις κοινωνικές σχέσεις. Η δε καταγραφή τους στο χαρτί καταργεί την προφορικότητα, άρα και την εκούσια μετάδοση σε χρόνο που θα την καθιστούσε κρυφή και συνάμα επισημοποιεί την παράδοση. Μετά από την έρευνά της στη Μακεδονία η Βέικου μάς πληροφορεί ότι άλλοι τρόποι για να μεταβιβασθεί μια επωδή είναι οι εξής: προφορικά από γυναίκα σε γυναίκα, γραμμένη σε διπλωμένο χαρτί ή τέλος υπάρχει η περίπτωση να κλαπεί από στόμα σε στόμα. Χ. Βέικου, *Κακό μάτι. Η κοινωνική κατασκευή της οπτικής επικοινωνίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998, σ. 279.

εγκαταλείπει παραδοσιακούς τρόπους ζωής, για να μετάσχει στην ανδρική εξουσία του ορθού λόγου και της γραφής. Στη διάρκεια της παρούσας έρευνας όσες γυναίκες γνώριζαν ξόρκια για το ξεμάτιασμα, αρνούνταν να τα αποκαλύψουν. Ορισμένες όμως θεωρούσαν ότι οι επωδές δεν θα έχαναν τη δύναμή τους, αν τις έγραφαν σε ένα χαρτί και το έδιναν σε άνδρα: *«Δεν κάν' να τα πεις, κάν' όμως να τα γράψεις και να τα δώσεις σε άντρα. Πάει [=επιτρέπεται] από γυναίκα σε άντρα»*

Άννα Μ., (1952), Αρτεσιανό.¹⁰⁵³

Η σύγχρονη γυναίκα θεώρησε τα πεδία που αναλύσαμε (διατροφή, μαγειρική και νοικοκυριό) χώρους καταπίεσης και δεν αντιλήφθηκε τη μαγική εξουσία που είχαν, την οποία η παλιότερη γυναίκα βιάστηκε να αφήσει χάριν της ορθολογικής εξουσίας.

Δεδομένου όμως ότι η εξουσία είναι παραγωγική, όπως λέει ο Foucault,¹⁰⁵⁴ προκύπτει αναπόφευκτα μια σειρά ερωτημάτων σαν αλυσιδωτή αντίδραση: αν η γυναίκα υποτάχθηκε στην εξουσία του ορθού λόγου και συνάμα ασκεί εξουσία μέσω αυτού, τι είδους εξουσία θα αναπαραγάγει ο άνδρας; Ποια εξουσία θα εξουσιάζει και τα δύο φύλα; Μήπως του ορθολογισμού; Κυριαρχεί τελικά ο ορθός λόγος; Μήπως έφτασε στα όριά του; Η μαγική σκέψη και ο μύθος σίγουρα δεν εξουδετερώθηκαν από τον Πλάτωνα, αλλά συνυπήρχαν έκτοτε με τον ορθό λόγο, όπως συνυπήρχαν και με το Διαφωτισμό, όπως υπάρχουν και σήμερα. Αλλιώς τι σημαίνουν τα μέντιουμ, η αστρολογία και τα χαρτιά; Κι αν ο απόλυτος ορθός λόγος είναι οι φυσικές επιστήμες, η βιολογία, η γενετική και η αστρονομία, τότε τι σημαίνουν τα σύγχρονα παραμύθια για εξωγήινους πολιτισμούς; Η καθημερινότητά μας πάλι δεν διέπεται από μυθικό λόγο και άγρια σκέψη, όσο κι αν δηλώνουμε ορθολογιστές; Και μολονότι η κοινωνιολογία, η φιλολογία, η ανθρωπολογία και γενικά οι κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες αμφισβητούν σήμερα τον ορθό λόγο μέσα από μεταμοντέρνες προοπτικές, χωρίς να παύουν όμως να είναι επιστήμες, να αναζητούν δηλαδή την αλήθεια και άρα να χρησιμοποιούν τη λογική, τότε η λογοτεχνία δεν είναι τάχα ο μυθικός λόγος; Ένας λόγος όχι απαραίτητα αντίθετος, αλλά διαφορετικός που καμιά φορά μπορεί να λέει τα ίδια πράγματα με τον επιστημονικό λόγο, αλλά με διαφορετικό τρόπο; Μήπως εν τέλει δεν πρέπει να δομούμε το λόγο σε προφορικό - γραπτό, ορθό - μυθικό, ανδρικό - γυναικείο, αλλά να τον δούμε κατά τη φουκωική

¹⁰⁵³ Προσωπική καταγραφή.

¹⁰⁵⁴ Μ. Φουκώ, ό.π., σσ. 119-120.

έννοια ως ένα διευρυμένο πεδίο πολλαπλών στρατηγικών, γνώσεων και σημείων που χρησιμοποιούνται από τα άτομα, για να επικοινωνήσουν; Τα ερωτήματα αυτά είναι διεπιστημονικά και αποτελούν θεωρητικές προκλήσεις και προσκλήσεις.

Όσον αφορά την παρούσα εργασία, δεν θέλω να πω ότι τα πράγματα ήταν καλύτερα στην παραδοσιακή κοινωνία για τη γυναίκα και άρα δεν θα έπρεπε να αποκτήσει δικαιώματα και πολιτικό λόγο, παρά να έμενε μέσα στο σπίτι και στην κουζίνα της. Ως εκ τούτου το φεμινιστικό κίνημα σε καμία περίπτωση δεν ακυρώνεται. Ωστόσο λόγω της ραγδαίας πολιτισμικής εξέλιξης στη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα, την οποία ακολούθησε η γυναίκα για να κερδίσει την ισοτιμία της με τον άνδρα, απεμπολήθηκαν μακράιωνα πολιτισμικά στοιχεία (π.χ. παραδοσιακή μαγειρική και χειροτεχνία), τα οποία προσπαθούμε εναγωνίως τώρα να επανακτήσουμε ως χαμένες αξίες. Από την άλλη η γυναίκα της υπαίθρου αδικήθηκε καθώς θεωρείτο ως ένα άβουλο ον, ένα έρμαιο στα χέρια του ανδρός που δεχόταν παθητικά την εξουσία του χωρίς να προβάλλει καμία αντίσταση.

Η γυναίκα στην παραδοσιακή κοινωνία των Καραγκούννηδων είχε τη δική της συμβολική εξουσία εκπεφρασμένη μέσα από τα πεδία της μαγειρικής και της μαγείας. Και σ' αυτό πιστεύω ότι δεν θα είχαν αντίρρηση οι Καραγκούννηδες, όπως άλλωστε φαίνεται μέσα από τους λόγους τους και από την πανάρχαια παράδοση που έχουν διασώσει οι ίδιοι μέχρι σήμερα και λέει ότι οι Θεσσαλές μάγισσες κατεβάζουν κάτω το φεγγάρι για να κάνουν μάγια, δηλαδή να... «μαγειρέψουν».

Πηγές και Βιβλιογραφία

Α. Πηγές:

1. Συνεντεύξεις:

α) *άμεσες*, με προσωπική καταγραφή στη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας. Στην παράθεση τμήματος ή και ολόκληρων των συνεντεύξεων, το σχετικό κείμενο παρατίθεται με πλάγια γράμματα και εντός εισαγωγικών. Κάτωθι ακριβώς δηλώνεται το όνομα ή το ψευδώνυμο, η ημερομηνία γέννησης και ο τόπος καταγωγής του ομιλούντος/ουσης. Π.χ: Βασιλική Χ., (1928), Αρτεσιανό. Τέλος σε υποσημείωση δηλώνεται η ένδειξη: Προσωπική καταγραφή.

β) *έμμεσες- δευτερογενείς*, οι οποίες ανευρίσκονται σε χειρόγραφα του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, [στο εξής: ΣΛΦΣΠΑ]. Πρόκειται κυρίως για εργασίες συλλογής λαογραφικού υλικού με επιτόπια έρευνα, που είχαν εκπονήσει φοιτητές της φιλοσοφικής σχολής Αθηνών από τη δεκαετία του 1960 και εξής. Αρκετές από αυτές τις εργασίες έχουν στηριχθεί σε άμεσες συνεντεύξεις, ορισμένες από τις οποίες έχουν χρησιμοποιηθεί στην παρούσα διατριβή είτε τμηματικά είτε ολόκληρες, κατά τον ίδιο δηλαδή τρόπο με τις δικές μου άμεσες συνεντεύξεις: αναγράφεται δηλαδή το σχετικό κείμενο με πλάγια γράμματα και εντός εισαγωγικών. Κάτωθι δηλώνεται το μικρό όνομα και το αρχικό γράμμα του επωνύμου του/της τότε ομιλούντος/ουσης, η ημερομηνία γέννησης (η οποία, αν δεν σημειώνεται στο χειρόγραφο, έχει υπολογισθεί με βάση τη δηλωθείσα ηλικία του υποκειμένου της έρευνας, όταν είχε γίνει η καταγραφή του υλικού) και ο τόπος καταγωγής του/της. Π.χ: Μαρία Σ., (1862), Λαζαρίνα. Σε υποσημείωση δηλώνεται ο κωδικός του χειρογράφου, όπως είναι ταξινομημένος στο Σπουδαστήριο Λαογραφίας. Π.χ: ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 306. Τέλος στην παρακάτω ταξινόμηση δηλώνονται τα πλήρη στοιχεία των τότε υποκειμένων της έρευνας καθώς και μέσα σε αγκύλη σημειώνεται ο καταγραφεύς των τότε συνεντεύξεων και ο χρόνος διεξαγωγής τους. Π.χ: [Κατ(αγραφή): Μαγκούτη Αποστολία, 1965.] Υλικό από τα χειρόγραφα του ΣΛΦΣΠΑ που χρησιμοποιήθηκε στην παρούσα διατριβή και δεν εμπίπτει σε συνεντεύξεις, αλλά στην τότε επιτόπια παρατήρηση και σε περιγραφές των ερευνητών, δηλώνεται μόνο με τον κωδικό των χειρογράφων. Συγκεκριμένα πρόκειται για τα εξής τρία χειρόγραφα:

1. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 1834.
2. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 2747.
3. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 3717.

Ταξινόμηση των συνεντεύξεων:

(I) Συνεντεύξεις από γεννηθέντες-γεννηθείσες πριν το 1900.

Άμεσες: καμία	Δευτερογενείς:
	1. Μαρία Σκρέτα, (1862), Λαζαρίνα. ΣΛΦΣΠΑ, χφ 50. [Κατ: Μαγκούτη Αποστολία, 1965.] 2. Μαρία Κοντογιάννη, (1890), Παλαιοκκλήσι. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 678. [Κατ: Μπουρλή Μαρία, 1968.] 3. Ελένη Τριανταφύλλου, (1892), Καρδιτομάγουλα. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 304. [Κατ: Τσιγάρα Γεωργία, 1967.] 4. Παρασκευή Καλσίκου, (1892), Παλαιοκκλήσι. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 678. [Κατ: Μπουρλή Μαρία, 1968.]

	5. Βασιλική Κουβαρά, (1896), Ρούσσο. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 306. [Κατ: Πέτσα Μαίρη, 1968.] 6. Χρυσή Πέτρου, (1896), Παλαμάς. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 3193. [Κατ: Τσερέπη Χρυσή, 1978.]

(II) Συνεντεύξεις από γεννηθέντες-γεννηθείσες από το 1900 ως το 1910.

Άμεσες: καμία	Δευτερογενείς: 1. Παναγιώτα Παπαχρήστου, (1902), Καρδίτσα. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 316. [Κατ: Δετσάρη Αθηνά, 1967.] 2. Αναστασία Κάτσικα, (1903), Άγιοι Ανάργυροι. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 49. [Κατ: Καραμπέκος Νικόλαος, 1966.] 3. Νίκος Κόκκαλης, (1907), Μυρίνη. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 2136. [Κατ: Ξηνταδέκα Κλεονίκη, 1967.] 4. Χαρίκλεια Μπουνιά, (1909), Αγία Παρασκευή. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 675. [Κατ: Κουκούλης Γεώργιος, 1969.] 5. Θεοδώρα Μπούσδρα, (1909), Προάστιο. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 3490. [Κατ: Αλβανού Χρυσούλα, 1981.]

(III) Συνεντεύξεις από γεννηθέντες-γεννηθείσες από το 1910 ως το 1920.

Άμεσες: 1. Μετάξω Κ., (1914), Αρτεσιανό.	Δευτερογενείς: 1. Σπύρος Γραβάνης, (1912), Άγιος Γεώργιος. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 46. [Κατ: Ρήτας Δημήτριος, 1965.] 2. Αριστέα Πέτσα, (1914), Ρούσσο. ΣΛΦΣΠΑ χφ. 306. [Κατ: Πέτσα Μαίρη, 1967.] 3. Φεβρωνία Κοτρώτσιου, (1918), Κρασιά. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 3677. [Κατ: Σεράνης Παναγιώτης, 1993.] 4. Γεώργιος Μπουντούρης, (1919), Ξυνορέρι. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 303. [Κατ: Μπουντούρης Ηλίας, 1968.] 5. Αμαλία Καραμπέκου, (1920), Κρασιά. ΣΛΦΣΠΑ, Χφ. 3677. [Κατ: Σεράνης Παναγιώτης, 1991.]

(IV) Συνεντεύξεις από γεννηθέντες-γεννηθείσες από το 1920 ως το 1930.

Άμεσες: 1. Νίκη Τ., (1925), Αρτεσιανό. 2. Θεοδώρα Μ., (1926), Καρδιτσομάγουλα. 3. Ελένη Ψ., (1926), Αρτεσιανό. 4. Κυριακή Π., (1926), Αρτεσιανό.	Δευτερογενείς: 1. Ελένη Μούστου, (1930), Άγιος Γεώργιος. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 46. [Κατ: Ρήτας Δημήτριος, 1965.]

5. Βασιλική Χ., (1928), Αρτεσιανο.	
6. Σταυρούλα Ρ., (1928), Ριζοβούνι.	

(V) Συνεντεύξεις από γεννηθέντες-γεννηθείσες από το 1930 ως το 1940

Άμεσες:	Δευτερογενείς:
1. Στέφανος Χ., (1930), Καρδιτσομάγουλα.	1. Αντιγόνη Αγγελούση, (1935), Κοσκινάς. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 2304. [Κατ: Πλακιά Πολυξένη, 1975.]
2. Σουλτάνα Μ. (1932) Καρδιτσομάγουλα.	2. Κωνσταντίνος Χαλβαντζάρας, (1937), Παλαμάς. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 311. [Κατ: Χαλβατζάρα Ευτυχία, 1967]
3. Φωτεινή Μ., (1938), Αρτεσιανό.	3. Ευαγγελία Στεριοπούλου, (Χ.), Γραμματικό. ΣΛΦΣΠΑ, χφ. 1926. [Κατ: Στεριοπούλου Κωνσταντίνα, 1973.]
4. Γεωργία Μ., (1938), Καρδιτσομάγουλα.	
5. Ηλιάνα Μ., (1939), Καρδιτσομάγουλα.	

(VI) Συνεντεύξεις από γεννηθέντες-γεννηθείσες από το 1940 ως το 1950

Άμεσες:	Δευτερογενείς:
1. Χαρίλαος Κ., (1940), Αρτεσιανό.	καμία.
2. Ζωή Μ., (1941), Αρτεσιανό.	
3. Λεμονιά Κ., (1943), Αρτεσιανό.	
4. Φώτης, Κ., (1943), Αρτεσιανό.	
5. Δήμητρα Κ., (1943), Μαγουλίτσα.	
6. Ανδρέας Κ., (1945), Καρδίτσα.	
7. Ελπίδα Κ., (1949), Καρδίτσα.	

(VII) Συνεντεύξεις από γεννηθέντες-γεννηθείσες από το 1950 κ. εξ.

Άμεσες:	Δευτερογενείς:
1. Άννα Μ., (1952), Αρτεσιανό.	καμία.
2. Μαρία Ρ., (1950), Ριζοβούνι.	
3. Κωνσταντίνα Β., (1967), Αρτεσιανό.	

2. Χειρόγραφα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας -(στο εξής ΚΕΕΛ):

(1) ΚΕΕΛ, χφ. 041156.

(2) ΚΕΕΛ, χφ. 278.

(3) ΚΕΕΛ, χφ. 1859.

3. Χειρόγραφα από το Λαογραφικό Αρχείο του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης -(στο εξής ΛΑΠΘ):

(1) ΛΑΠΘ, χφ. 171.

(2) ΛΑΠΘ, χφ. 550.

(3) ΛΑΠΘ, χφ. 666.

4. Χειρόγραφα του «Λαογραφικού Φροντιστηρίου» του Γ. Α. Μέγα -(στο εξής ΛΦ). Όταν πρόκειται για παραμύθι, δηλώνεται μέσα σε αγκύλη και ο ταξινομικός αριθμός ένταξης του στον διεθνή κατάλογο Aarne- Thomson. [AaTh]:

(1) ΛΦ, 59. [AaTh. 510]

(2) ΛΦ, 666. [AaTh. 310 /AaTh 701+402/ AaTh 707+402]

(3) ΛΦ, 495. [AaTh. 510]

(4) ΛΦ, 747. [AaTh. 310/AaTh 518]

(5) ΛΦ, 856. [AaTh. 510^A]

(6) ΛΦ, 1030. [AaTh. 707/ AaTh. 613]

(7) ΛΦ, 1267. [AaTh. 709/AaTh. 851B+875]

5. Χειρόγραφα από το Δημοτικό, Ιστορικό και Λαογραφικό Μουσείο Καρδίτσας: Λάμπρου και Ναυσικάς Σακελλαρίου:

Αρχείο Αφων Γιώτσα. [Αδημοσίευτη συλλογή]

6. Τύπος:

(1) *Ανατολή*, 11/5/1930.

(2) *Θεσσαλική Ηχώ*, 8/7/1956.

(3) *Θεσσαλική Φωνή*, 8/2/1929.

(4) *Νέος Αγών*, 8/7/1956 και 11/7/1956.

7. Διαδίκτυο:

[WWW.iraianhungerstrike](http://WWW.iraianhungerstrike.blogspot.com). Blogspot.com

[http://www](http://www.myriobiblos.gr). Myriobiblos.gr

<http://www.ethnos.gr/article>

<http://en.wikipedia.org/wiki/uruguagian>

<http://www.archanes.gr>

<http://www.ert-archives.gr>

<http://www.omofagia.com/diet.html>

[http://en. wikipedia.org/wiki/kokoretsi](http://en.wikipedia.org/wiki/kokoretsi)

Β. Ειδικά βοηθήματα και λεξικά

Αγία Γραφή, Αδελφότης Θεολόγων η «Ζωή», (Εγκρίσει της Δ. Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος), Αθήνα 2008.

Απαγορευμένα Βιβλία, (Α. Αντωνιάδης επιμ.), Αθήνα: Αρχέτυπο 2004.

Βερναρδάκειος Μαγικός Κώδικας, χφ. του 19^{ου} αι., (επιμ., σχ., Μ. Γ. Βαρβούνης-εκδ. Μ. Παπαθομόπουλος), Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών 2008.

Εξορκισμοί του ιερομόναχου Τζανκαρόλου (1627), (επιμ., σχ., Μ. Γ. Βαρβούνης-εκδ. Μ. Παπαθομόπουλος), Αθήνα: «Αλήθεια» 2008.

Δημητράκος, Δ., *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης*. Αθήνα: Πρόοδος 2008.

Ελληνική μυθολογία, τ. 1-5, Ι. Θ. Κακριδής, (επιμ.), Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών 1986.

Etymologicon Gudianum. [Leipzig 1818]

Etymologicon Magnum Lexicon. [ed. A. M. Hakkert], Amsterdam 1967.

Η σοφία του ονειροχρόνου. Μύθοι και θρύλοι των ιθαγενών της Αυστραλίας, Κ. Καλογερόπουλος (επιμ.), Αθήνα: Ιάμβλιχος 1999.

Θ. Η. Ε. [Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια] τ. 5. και τ. 9. [Ν. Σπανούδη & Σια, Αθήνα 1964 /Σαριδάλης & Ξαγοράκης, Αθήνα 1966.]

In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia, (eds: N. L. Whitehead & R. Wright), London: Duke University Press 2004.

Κριαρά, Ε., *Λεξικό της Μεσαιωνικής Δημόδους Γραμματείας (1100-1669)*, Θεσσαλονίκη: Στ. & Ι. Σφακιανάκης 1978.

Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών Unesco, τομ. Α, Β, Γ (μετ. Π. Κ. Λαμπριάς, επιμ. Γ. Β. Καββαδίας), Αθήνα: Ελληνική Παιδεία 1972.

Μαγεία. Η απόκρυφη παράδοση του κόσμου, (επιμ. εισ. Στ. Ελμάζης), Αθήνα: Αρχέτυπο 2000.

Μέγα Λεξικόν της ελληνικής γλώσσης, των: Liddell, H. G. & Scott, R. (μετ. Ξ. Π. Μόσχος), Αθήνα: Ι. Σιδέρης: 1980.

Μπαμπινιώτη Ι., *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*, Κέντρο Λεξικολογίας ΕΠΕ, Αθήνα 1998.

Σταματάκου, Ι., *Λεξικόν της νέας ελληνικής γλώσσης*, Εκδοτικός οργανισμός «Ο Φοίνιξ», ΕΠΕ, Αθήναι 1971.

Σύγχρονον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικον, τ. 7, Ελευθερουδάκης, Αθήνα 1927.

Suidae Lexicon, [ed. B. G. Teubner], Stuttgart 1967.

Το έπος του Γκιλγκαμές, (απόδοση-εισ. Α. Ward), Αθήνα: Ιστός 2001.

Το Ιερό Κοράνιο (μετ. σχολια Γ. Ι. Πεντάκης, εισ: Α. Α. Καριώτογλου) Αθήνα: Δημιουργία 1994.

Τουρκοελληνικό Λεξικό, (F. Tuncay & Α. Καρατζής), Αθήνα: Κέντρο Ανατολικών Γλωσσών και Πολιτισμού 2000.

Γ. Αναφορές σε αρχαία ελληνικά, λατινικά και μεσαιωνικά κείμενα

Οι παραπομπές στους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς γίνονται με τους συνηθισμένους αριθμούς, με τους οποίους οι αναφορές μπορούν να βρεθούν σε οποιαδήποτε κριτική έκδοση και στις περισσότερες χρηστικές. Κατά κύριο λόγο χρησιμοποιήθηκαν οι εκδόσεις: Oxford Classical Texts, εκτός αν δηλώνεται διαφορετική έκδοση μέσα σε αγκύλη.

Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί*.

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*.

Αριστοτέλης, *Περί Ερμηνείας*. [Aristotele, *De Interpretazione*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2007]

Αριστοτέλης, *Πολιτικά*.

Αριστοτέλης, *Ιστορίαι περί ζώων*.

Αριστοφάνης, *Νεφέλαι*.

Ερμή του Τρισμέγιστου-Ερμητικά κείμενα, [τ. Α, (μετ. Π. Ροδάκης & Α. Τζαφερόπουλος), Αθήνα: Παρασκήνιο 1990]

Ευριπίδης, *Βάκχαι*.

Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*.

Θουκυδίδης, *Ιστορία*.

Ιπποκράτης, *Περί διαίτης το πρώτον*.

Ξενοφών, *Συμπόσιον*.

Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις* [Χν: 60-142. Φυτοφαγίας Εγκώμιον (μετ., εισ., σχ., Γ. Καρβέλας), Αθήνα: Τυφλόμυγα 2009.]

Όμηρος, *Οδύσσεια*.

Όμηρος, *Ιλιάς*.

Πλάτων, *Συμπόσιον*

Πλάτων, *Πρωταγόρας*

Πλάτων, *Πολιτεία*.

Πλάτων, *Γοργίας*.

Πλάτων, *Φαίδων*. [(μετ., σχ., εκτενής εισ., Ε. Παπανούτσος), Αθήνα: Ζαχαρόπουλος 1992]

Πλάτων, *Φαίδρος*.

Πλούταρχος, *Βιοί Παράλληλοι: Κίμων-Λούκουλλος*, [(μετ. Γ. Α. Ράπτης), Θεσσαλονίκη: Ζήτρος 2007.]

Σοφοκλής, *Οιδίπους Τύραννος*.

Χωνιάτης, Ν., [Historia, Bonn 1835]

Δ. Λογοτεχνικές αναφορές

Βαλταδώρος, Γ., *Η Βιρβιρίτσα και άλλα διηγήματα*, Αθήνα: Εστία 1989.

Βιζυηνός, Γ., *Το αμάρτημα της μητρός μου*, Αθήνα: Φέξης 1912.

Έλιοτ, Θ. Σ., *Φονικό στην εκκλησιά* (μετ. Γ. Σεφέρης), Αθήνα: Ίκαρος 2008.

Ιορδανίδου, Μ., *Λωζάνδρα*, Αθήνα: Εστία 1985.

Ιορδανίδου, Μ., *Σαν τα τρελά πουλιά*, Αθήνα: Εστία 1980.

Ίψεν, Ε., *Το κουκλόσπιτο* (μετ., εισ., Λ. Κουκούλας), Αθήνα: Γκοβόστης 1956.

Καραγάτσης, Μ., *Το μεγάλο συναζάρι*, Αθήνα: Εστία 2006.

Μίλλερ, Α., *Δοκιμασία (οι μάγισσες του Σάλεμ)* (μετ. Α. Σολομός), Αθήνα: Δοδώνη 1995.

Μίτσελ, Μ., *Όσα παίρνει ο άνεμος* (μετ. Δ. Ραφτόπουλος), Αθήνα: Ρομάντσο 1966.

Ουγκώ, Β., *Η Παναγία των Παρισίων* (μετ. Α. Μοσχοβάκης), Αθήνα: Βιβλιοθήκη για όλους 1966.

Παπαδιαμάντης, Α., «Το χριστόψωμο», στο: *Χριστουγεννιάτικα διηγήματα*, Αθήνα: Εστία 2002.

Σαίξπηρ, Ου., *Μάκβεθ* (μετ. Κ. Καρθαίος), Αθήνα: Πατάκης 2010.

Στάινμπεκ, Τζ. *Τα σταφύλια της οργής* (μετ. Κ. Πολίτης), Αθήνα: Ζαχαρόπουλος 1986.

Stoker, Β., *Δράκουλας* (μετ. Ν. Μαστρακούλης), Αθήνα: Λιβάνης 1992.

Στρίντμπεργκ, Α., *Ο χορός του θανάτου* (μετ. Ι. Ε. Χρυσάφης), Αθήνα: Ελευθερουδάκης 1930.

Στρίντμπεργκ, Α., *Ο πατέρας* (μετ., εισ. Α. Μαραγκός), Αθήνα: Δωδώνη 1985.

Ε. Βιβλιογραφία

Ε. 1. Ελληνόγλωσση

Αβαγιανού, Α., «Γυναίκα μάγισσα: θνητή και αθάνατη», στο: *Η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Αθηνών 2008, σσ. 83-114.

Αβδελά, Ε., και Ψαρρά Α., «Ξαναγράφοντας το παρελθόν. Σύγχρονες διαδρομές της ιστορίας των γυναικών», στο: Ε. Αβδελά και Α. Ψαρρά (επιμ.), *Σιωπηρές ιστορίες: Γυναίκες και φύλο στην ιστορική αφήγηση*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1997, σσ. 17-121.

Αγγέλης, Β., *Λαογραφικά της πεδινής Θεσσαλίας και στοιχεία της ορεινής, (ήθη-έθιμα)*, τ.1, Αθήνα: 1987.

Αγγέλης, Β., *Η Επανάσταση των Θεσσαλών του 1878*, Αθήνα: Γραφικές Τέχνες Μ. Ανδρικόκ 2001.

Αικατερινίδης, Γ., *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία 1979.

Αλεξάκης, Ε., *Η εξαγορά της νύφης. Συμβολή στη μελέτη των γαμήλιων εθίμων στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα: 1984.

Αλεξάκης, Ε., «Εθνολογικές παρατηρήσεις στα κουρμπάνια της ΝΑ Αττικής. Πολιτισμική παράδοση, αστική ανάπτυξη και προσαρμογή», στο: *Ταντότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*, Αθήνα: Δωδώνη 2001.

Αλεξιάδης, Μ. Αλ., *Η επιστημονική και διεθνής ονοματοθεσία της λαογραφίας*, Αθήνα: Καρδαμίτσας 1988.

Αλεξιάδης, Μ. Αλ., *Νεότερη ελληνική λαογραφία. Συναγωγή μελετών*, Αθήνα: Καρδαμίτσας 2008.

Alexiou, M., *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση* (μετ. Δ. Ν. Γιατρομανωλάκης & Π. Α. Ροϊλός), Αθήνα: ΜΙΕΤ 2008.

Αλιέντε, Ι., *Αφροδίτη. Ιστορίες, συνταγές και άλλα αφροδισιακά* (μετ. Κλ. Σωτηριάδου-Μπαράχας), Αθήνα: Ωκεανίδα 1998.

Althusser, L., *Για τον Μαρξ* (μετ. Γ. Καφετζής), Αθήνα: Γράμματα 1978.

Αντζουλάτου-Ρετσίλα, Ευ., *Σώμα και μνήμη*, Αθήνα: Παπαζήσης 2009.

Αντωνιάδης, Α. Ι., *Γεωγραφία Φυσική και Πολιτική*, Αθήνα: Βλαστός 1888.

Αντωνίου, Α., & Σάκκης, Δ., «Θεσσαλικό αγροτικό ζήτημα. Η πορεία των κινητοποιήσεων», στο: *Θεσσαλία*, τ. Α., Λάρισα: ΕΤΕΔΚ Θεσσαλίας 2006, σσ. 255-271.

Αντωνίου, Α., *Γαμήλια έθιμα των Καραγκούνηδων της Δ. Θεσσαλίας. Το παράδειγμα της Ματαράγκας*, Καρδίτσα: 1994.

Αντωνοπούλου, Μ., *Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας*, Αθήνα: Παπαζήσης 1991.

Αποστολίδου, Α., «Από τον δομισμό στον ριζοσπαστικό μεταδομισμό: Τα άχθη της 'Μεγάλης Θεωρίας' στην ανθρωπολογική μελέτη του φύλου», στο: *Ουτοπία*, τ. 98, Ιαν.-Φεβ. 2012, σσ. 91-106.

Αποστολόπουλος, Β., «Η οργάνωση του χρόνου στο λαϊκό πολιτισμό», στο: *Ελλάδα, ιστορία και πολιτισμός*, τομ. 5 *Τουρκοκρατία*, Θεσσαλονίκη: Μαλλιάρης 1982, σσ. 306-323.

Αποστολόπουλος, Β., *Από το λαϊκό εορτολόγιο. Η περίοδος του Δωδεκάμερου*, (Πανεπιστημιακές σημειώσεις), Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ 1988.

Αραβαντινός, Σ., *Ιστορία του Αλή Πασά του Τεπελενλή*, Αθήνα: Κουσουλίνος 1895.

Αρον, R., *Δεκαοχτώ μαθήματα για την βιομηχανική κοινωνία*, μετ. Α. Γαβριηλίδου, Αθήνα: Κάλβος 1972.

Αρσενίου, Λ., *Το έπος των Θεσσαλών αγροτών και οι εξεγέρσεις τους*, Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης 2005.

Αρώνη-Τσίχλη, Κ., *Αγροτικό ζήτημα και αγροτικό κίνημα. Θεσσαλία 1881-1923*, Αθήνα: Παπαζήσης 2005.

Αστρινάκη, Ρ., «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις του φύλου: Μια επισκόπηση», στο: Β. Καντσά, Β. Μουτάφη και Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Μελέτες για το φύλο στην ανθρωπολογία και την ιστορία*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2011, σσ. 17-127.

Atkinson, T. Gr., «Amazon Odyssey: Ριζοσπαστικός φεμινισμός», στο: Β. Λυμπεροπούλου (επιμ.), *Φιλοσοφία των φύλων*, Αθήνα: Πανεπιστήμιο Αθηνών 1984, σσ. 427-437.

Βακαλόπουλος, Α. Ε., *Νέα Ελληνική Ιστορία*, Αθήνα: Βάνιας 1992.

Βακαλόπουλος, Α. Ε., *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τομ. Δ., τομ. Ε και τομ Στ., Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος 1988.

Βακαλούδη, Α. Δ., *Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο. (4^{ος}-7^{ος} αι. μ.Χ.)*, Αθήνα: Ενάλιος 2001.

Balandier, G., *Πολιτική ανθρωπολογία* (μετ. Μ. Θανοπούλου), Αθήνα: Παπαζήσης 1990.

Βανχάγκεντορεν, Κ., «Οι μάγισσες της Θεσσαλίας: μια αρχαία παράδοση», στο: *1^ο Διεθνές συνέδριο ιστορίας και πολιτισμού της Θεσσαλίας*, τ. Α, (πρακτικά συνεδρίου 9-11 Νοε. 2006), Θεσσαλονίκη: Αλέξανδρος ΕΠΕ 2008, σσ. 169-175.

Bakhtin, M., «Το συμποτικό γεύμα στον Rabelais» (μετ. Β. Αλεξίου και Μ. Δαφέρμος), στο: *Ουτοπία*, 90, 2010, σσ. 25-50.

Balandier, G., *Πολιτική ανθρωπολογία* (μετ. Μ. Θανοπούλου, επιμ. Δ. Γ. Τσαούσης), Αθήνα: Παπαζήσης 1990.

Βαν Μπούσχοτεν, Ρ., *Ανάποδα χρόνια. Συλλογική μνήμη και ιστορία στο χωριό Ζιάκα Γρεβενών 1900-1950*, Αθήνα: Πλέθρον 1997.

Βαρβούνης, Μ. Γ., & Κούζας, Γ. Χ., *Το αρχείο του «Λαογραφικού Φροντιστηρίου» του Γ. Α. Μέγα. Αναλυτικός κατάλογος*, Αθήνα: Γενική Γραμματεία Περιφέρειας Ανατολικής Μακεδονίας και Θράκης 2007.

Βαρίκα, Ε., *Με διαφορετικό πρόσωπο. Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*, Αθήνα: Κατάρτι 2000.

Βαρίκα, Ε., *Για μια πολιτική γραμματική του φύλου*, Αθήνα: Πλέθρον 2009.

Βαρίκα, Ε., *Η εξέγερση των κυριών. Η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907*, Αθήνα: Παπαζήσης 2011.

Barthes, R., «Για μια ψυχοκοινωνιολογία της διατροφής» (μετ. Ε. Φουρναράκη), στο: F. Braudel (επιμ.), *Ιστορία της διατροφής. Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, Αθήνα: Μνήμων 2003, σσ. 141-156.

Baudrillard, J., *Ο καθρέφτης της παραγωγής ή η κριτική αυταπάτη του ιστορικού υλισμού* (μετ. Σ. Μπενετάτος), Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1990.

Baudrillard, J., *Η έκσταση της επικοινωνίας* (μετ. Β. Αθανασόπουλος), Αθήνα: Καρδαμίτσας 1991.

Baudrillard, J., *Η καταναλωτική κοινωνία* (μετ. Β. Τομανάς), Αθήνα: Νησίδες 2000.

Bausinger, H., *Ο λαϊκός πολιτισμός στον κόσμο της τεχνολογίας* (μετ. Μ. Καπλάνογλου και Α. Κοντογιώργη- επιμ. Μ. Καπλάνογλου), Αθήνα: Πατάκης 2009.

Βέικου, Χ., *Κακό μάτι. Η κοινωνική κατασκευή της οπτικής επικοινωνίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 1998.

Βέικου, Χ., «‘Τα λόγια δεν φτάνουν. Θέλει και πράξη για να πιάσει ο τελετουργικός λόγος’. Τελετουργικός λόγος και συμβολική μετατόπιση στο ξεμάτιασμα», στο: *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τ. 72, Ιούλιος-Αύγουστος-Σεπτέμβριος 1999, σσ. 14-21.

Βελεστινλής, Ρ., *Η Χάρτα της Ελλάδος*, Αθήνα: Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τραπεζής 1993.

Βενιαμίν εκ Τουδέλης, *Το βιβλίο των ταξιδιωτών στην Ευρώπη, την Ασία και την Αφρική 1159-1173* (μετ. Φ. Βλαχοπούλου, εισ., σχόλια Κ. Μεγαλομμάτης & Α. Σαββίδης), Αθήνα: Στοχαστής 1994.

Bernand, A., *Ελληνες μάγοι* (μετ. Ι. Καμάρης), Αθήνα: Εστία 1997.

Bernstein, S., & Milza P., *Ιστορία της Ευρώπης 5^{ος}- 18^{ος} αι. Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα Ευρωπαϊκά κράτη*, τομ. Α (μετ. Α. Δημητρακόπουλος), Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1997.

Biehl, J., «Επανεξετάζοντας την οικοφεμινιστική πολιτική» (μετ. Β. Καπετνγιάννης και Λ. Αδειλίνης), στο: *Κοινωνία και Φύση*, 4, 1993, σσ. 57-73.

Bjornstahl, J. J., *Το οδοιπορικό της Θεσσαλίας* (μετ. Α. Μυστακίδης), Θεσσαλονίκη: Αγροτικές Συνεταιριστικές Εκδόσεις 1979.

Βογιατζής, Φ. Ν., «Δώδεκα καρδιτσιώτικα παραμύθια», στο: *Γνώση και Γνώμη*, τ. ΙΒ, Καρδίτσα 1996, σσ. 159-193.

Βογιατζής, Φ. Ν., «Παλιά Καρδίτσα. (Αποχαιρετισμός)», στο: *Γνώση και Γνώμη*, τ. Στ, Καρδίτσα 1987, σσ. 159-193.

Βουζαξάκης, Κ., «Μαγούλες. Μορφές εγκατάστασης των νεολιθικών αγροτών της Θεσσαλίας», στο: *Πρακτικά Α ιστορικού συνεδρίου Παλαμά*, (2-3 Ιουλίου 1994), τ. Ι, Παλαμάς: Πρότυπες Θεσσαλικές Εκδόσεις 1999, σσ. 25-51.

Bourdieu, P., *Η διάκριση. Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης* (μετ. Κ. Καψαμπέλη), Αθήνα: Πατάκης 2002.

Bourdieu, P., «Μερικές ιδιότητες των πεδίων» (μετ. Ν. Παναγιωτόπουλος και Π. Γεωργίου), στο: *EKKE*, 80, 1991, σσ. 3-10.

Bourdieu, P., *Η ανδρική κυριαρχία* (μετ. Ν. Παναγιωτόπουλος), Αθήνα: Δελφίνι 1996.

Βουτσινά, Ε., «Η αστικοποίηση της ελληνικής κουζίνας», στο: *Επτά Ημέρες-ένθετο στην εφ. Η Καθημερινή*, 19 Απρ. 1998, σ. 23.

Βουτσινά, Ε., «Τοπικές μαγειρικές», στο: *Επτά Ημέρες-ένθετο στην εφ. Η Καθημερινή*, 19 Απρ. 1998, σ. 27.

Braudel, F., *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β*, τ. Α. *Ο ρόλος του περιγύρου* (μετ. Κλ. Μητσοτάκη), Αθήνα: ΜΙΕΤ 2005.

Braudel, F., *Η γραμματική των πολιτισμών* (μετ. Α. Αλεξάκης), Αθήνα: ΜΙΕΤ 2008.

Bruno, G., *Περί μαγείας* (μετ. Ε. Γραμματικοπούλου), Αθήνα: Εξάντας 2011.

Brown, S., «Φεμινισμός, αναρχισμός και υπαρξισμός» (μετ. Β. Καπετνγιάννης και Λ. Αδειλίνης), στο: *Κοινωνία και Φύση*, 4, 1993, σσ. 118-135.

Burns, E., M., *Εισαγωγή στην ιστορία και τον πολιτισμό της νεότερης Ευρώπης*, τομ. Α και τομ. Β (μετ. Τ. Δαρβέρης, επιμ. Ι. Σ. Κολιόπουλος), Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής 1983.

Γεωργιάδης, Ν., *Θεσσαλία*, Βόλος: ΕΛΛΑ 1995.

Γιαλαμά, Δ., *Ελληνίδες μάγισσες στη Βενετία. 16^{ος}-18^{ος} αιώνας*, Αθήνα: Εστία 2009.

Γιαννακόπουλος, Κ. Θ., *Ιστορία της Θεσσαλίας*, τομ. Α., Αθήνα: 1987.

Γιώτης, Α., «Υπάρχει εξέλιξη στην ελληνική κουζίνα;», στο: *Γαστρονόμος*, 61, 2011, σ. 50.

Γκασούκα, Μ., «Η κοινωνική ομάδα των γυναικών της ελληνικής υπαίθρου ως διαχρονικός φορέας του λαϊκού πολιτισμού. (Μία προσέγγιση απ' τη σκοπιά του gender), στο: Ε. Georgoudaki & D. Pastourmatzi (eds.), *Women, Creators of Culture*, Thessaloniki: Hellenic Association of American Studies 1997, σσ. 59-72.

Γκασούκα, Μ., *Κοινωνιολογικές προσεγγίσεις του φύλου. Ζητήματα εξουσίας και ιεραρχίας*, Αθήνα 1998.

Γκασούκα, Μ., *Η κοινωνική θέση των γυναικών στο έργο του Παπαδιαμάντη*, Αθήνα: Φιλιππότης 1998.

Γκασούκα, Μ., «Μαγικές τελετουργίες και φύλο», στο: στο *Εμφυλοι Μετασχηματισμοί*, πρακτικά συνεδρίου 12-15 Μαΐου 2005, επιμ Γ. Παπαγεωργίου, Ρεθυμνο 2007, σσ. 165-173.

Γκασούκα, Μ., *Κοινωνιολογία του λαϊκού πολιτισμού, το φύλο κάτω από το πέπλο*, τομ. Β, *Γυναικεία πραγματικότητα και αναπαραστάσεις στα λαϊκά παραμύθια*, Αθήνα: Ψηφίδα 2008.

Γκέφου-Μαδιανού, Δ., *Πολιτισμός και εθνογραφία*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 1999.

Γλαβίνας, Α., *Ιστορία της Εκκλησίας από τις πηγές*, τομ. Β, Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ 1992.

Γριβέλας, Λ., -Καραφύλλης, -Ν., Μαγόπουλος, Β., *Εγχειρίδιο τοπικής ιστορίας*, Καρδίτσα: Ενημερωτική Καρδίτσας 1997.

Γουργιώτη, Λ., «Η διαμόρφωση της κατοικίας των Καραγκούνηδων στα τέλη του 19^{ου} αι.», στο: *Θεσσαλικά Χρονικά*, τ. ΙΓ, 1980, σσ. 51-67.

Castaneda, C., *Η διδασκαλία του Δον Χουάν* (μετ. Α. Μαστοράκης), Αθήνα: Καστανιώτης 1977.

Chaline, E., *Ταξιδιωτικός οδηγός για την αρχαία Ελλάδα* (μετ. Α. Παπασταύρου), Αθήνα: Σαββάλας 2006.

Clement, C., *Γεύση από μέλι ή γλυκόξινος έρωτας* (μετ. Μ. Κουλεντιανού), Αθήνα: Ουμάρι 1992.

Copans, J., *Η επιτόπια εθνολογική έρευνα* (μετ. Κ. Μάρκου), Αθήνα: Gutenberg 2004.

Cowan, J., «Η κατασκευή της γυναικείας εμπειρίας σε μια μακεδονική πόλη» (μετ. Α. Λυκιαρδοπούλου), στο: Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2006, σσ. 127-150.

Craib, I., *Σύγχρονη κοινωνική θεωρία. Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας* (μετ. Μ. Τζιαντζή και Π. Ε. Λέκκας), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 1998.

Δαβίδας, Ο., *Αφροδισιακά. Βότανα, ουσίες, συνταγές του μάγου έρωτα*, Αθήνα: Τροχαλία 1998.

Δαμιανάκος, Στ., *Από τον χωρικό στον αγρότη. Η ελληνική αγροτική κοινωνία απέναντι στην παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα: ΕΚΚΕ 2002.

Δερεχάνη, Ε., *Το όρος Λύκαιο και οι αρχαίοι Αρκάδες*, Αθήνα: Σύλλογος Άνω Καρυωτών Αρκαδίας 1997.

Δημαράς, Κ. Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα: Ερμής 1989.

Δημαράς, Κ. Θ., *Νεοελληνικός Ρωμαντισμός*, Αθήνα: Ερμής 1982.

Δημητρίου-Κοτσώνη, Σ., & Δημητρίου, Σ., *Ανθρωπολογία και ιστορία*, Αθήνα: Καστανιώτης 1996.

Δημητρίου, Σ., «Καταγωγή και διαπραγμάτευση της ασυμμετρίας των φύλων», στο: Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Ανθρωπολογία των φύλων*, Αθήνα: Σαββάλας 2001.

Δρακοντοειδής, Φ. Δ., «Ο Φρανσουά Ραμπελαί και η εποχή του», στο: Ραμπελαί, Φ., *Γαργαντούας και Πανταγκρυέλ* (μετ., εισ., σημειώσεις, Φ. Δ. Δρακοντοειδής), Αθήνα: Εστία 2008, σσ. 15-45.

D'Eichtahl, G., *Η Ελλάς του 1833-1835* (μετ. Δ. Βικέλας), Αθήνα: Τραπεζική Οικονομοτεχνική Επιθεώρηση 1968.

Descartes, R., *Λόγος περί της μεθόδου* (μετ., εισ., σχ., Χ. Χρηστίδης), Αθήνα: Παπαζήσης 1976.

Detienne, M., «Οι πρακτικές της μαγειρικής και το πνεύμα της θυσίας» (μετ. Π. Σκαρσούλη) στο: Μ. Detienne., - J. P.Vernant (επιμ.), *Θυσία και μαγειρική στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα: Δαίδαλος 2007, σσ. 9-49.

Detienne, M., *Η ανακάλυψη της μυθολογίας* (μετ. Ι. Γιόση), Αθήνα: Σμίλη 2006.

Detienne, M., *Οι κήποι του Άδωνη. Η μυθολογία των μυρωδικών στην αρχαία Ελλάδα* (μετ. Κ. Αλεξοπούλου, Σπ. Γεωργακόπουλος, Στ. Οικονόμου), Αθήνα: Πατάκης 2006.

Dickie, M. W., *Μάγοι και μαγεία στην αρχαιότητα. Αρχαία Ελλάδα, Ρώμη, Βυζάντιο* (μετ. Ε. Τριανταφυλλίδη), Αθήνα: Αρχέτυπο 2009.

Dodds, E. R., *Οι Έλληνες και το παράλογο* (μετ. Γ. Γιατρομανωλάκης), Αθήνα: Καρδαμίτσας 1996.

Douglas, M., «Νύφης τίμημα», λήμμα στο: *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών Unesco*, τομ. Β., (μετ. Π. Κ. Λαμπριάς, επιμ. Γ. Β. Καββαδίας), Αθήνα: Ελληνική Παιδεία 1972, σσ. 616-617.

Douglas, M., *Καθαρότητα και κίνδυνος. Μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και του ταμπού* (μετ. Αι. Χατζούλη), Αθήνα: Πολύτροπον 2006.

Dubisch, J., «Κοινωνικό φύλο, συγγένεια και θρησκεία. ‘Αναπλάθοντας’ την ανθρωπολογία της Ελλάδας» (μετ. Α. Λυκιαρδοπούλου), στο: Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταντότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2006, σσ. 99-126.

Eliade, M., *Το ιερό και το βέβηλο* (μετ. Ν. Δεληβοριάς), Αθήνα: Αρσενίδης 2002.

Elias, N., *Η διαδικασία του πολιτισμού. Μια ιστορία της κοινωνικής συμπεριφοράς στη Δύση. Κοινωνιογενετικές και ψυχογενετικές έρευνες* (μετ. Θ. Λουπασάκης), Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1997.

Ένγκελς, Φ., «Ο ρόλος της εργασίας στην εξανθρώπιση του πιθήκου» (μετ. Θ. Μαρίνος), στο: *Διαλεκτική της φύσης*, Αθήνα: Αναγνωστίδης 1984.

Ενισλείδης Χ. Μ., *Ο θεσμός της νηστείας*, Θεσσαλονίκη: Ρηγόπουλος 1972.

Ζουράρις, Χ., «Η μεγάλη συνάντηση. Όταν η ελληνική κουζίνα μπολιάστηκε με την ανατολική», στο: *Επτά Ημέρες-ένθετο στην εφ. Η Καθημερινή*, 19 Απρ. 1998, σ. 21.

Federici, S., *Ο Κάλιμπαν και η μάγισσα. Γυναίκες, σώμα και πατριαρχική συσσώρευση* (μετ. Ι. Γραμμένου, Λ. Γυιόκα, Π. Μπίκας και Λ. Χασιώτης), Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις των ξένων 2011.

Frazer, J., *Ο χρυσός κλώνος*, τ. Α., (μετ. Μπ. Μπικάκη), Αθήνα: Εκάτη 1990.

Freedman, P., «Μία νέα ιστορία της κουζίνας» (μετ. Β. Ποταμιάνου), στο: Π. Φρίντμαν (επιμ.), *Ιστορία της γεύσης*, Αθήνα: Polaris 2009, σσ. 7-33.

Gaard, G., και Gruen, L., «Οικοφεμινισμός: προς την παγκόσμια διακαιοσύνη και την πλανητική υγεία» (μετ. Β. Καπετνγιάννης και Λ. Αδειλίνης), στο: *Κοινωνία και Φύση*, 4, 1993, σσ. 13-41.

Galbraith, J. K., *Η κοινωνία της αφθονίας* (μετ. Κ. Χατζηαργύρης), Αθήνα: Παπαζήσης 1979.

Geertz, Cl., *Η ερμηνεία των πολιτισμών* (μετ. Θ. Παραδέλλης), Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2003.

Giddens, A., *Κοινωνιολογία* (μετ. Δ. Γ. Τσαούσης), Αθήνα: Gutenberg 2002.

Godelier, M., -Auge, M., -Levi-Strauss, Cl., «Ανθρωπολογία, Ιστορία, Ιδεολογία» (μετ. Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου), στο: *Ο Πολίτης*, 15, 1977, σσ. 38-50.

Godelier, M., «Υποδομές, κοινωνίες, ιστορία» (μετ. Μ. Μουλά και Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου), στο: *Ο Πολίτης*, 44, 1981, σσ. 52-60.

Godelier, M., *Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία, τομ. Α και τομ. Β* (μετ. Θ. Παραδέλλης), Αθήνα: Gutenberg 2005.

Godelier, M., *Το αίνιγμα του δώρου* (μετ. Α. Αγγελίδου, επιμ. Ζ. Δεμαθάς), Αθήνα: Gutenberg 2003.

Graf, F., *Η μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα. Πλησιάζοντας τους θεούς και βλέποντας τους ανθρώπους* (μετ. Γ. Μυλωνόπουλος), Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2004.

Grimal, P., *Λεξικό της ελληνικής και ρωμαϊκής μυθολογίας* (μετ., επιμ., Β. Ατσαλός), Θεσσαλονίκη: University Studio Press 1991.

Grimm, V., «Τα φαγητά που έχουμε μπροστά μας. Γεύσεις της αρχαίας Ελλάδας και της Ρώμης» (μετ. Β. Ποταμιάνου), στο: Π. Φρίντμαν (επιμ.), *Ιστορία της γεύσης*, Αθήνα: Polaris 2009, σσ. 63-97.

Gruben, G., *Ιερά και ναοί των αρχαίων Ελλήνων* (μετ. Δ. Ακτσελή), Αθήνα: Καρδαμίτσας 2000.

Harris, M., *Η ιερή αγελάδα και ο βδελυρός χοίρος. Αινίγματα της διατροφής και του πολιτισμού* (μετ. Ν. Κωνσταντόπουλος), Αθήνα: Τροχαλία 1989.

Heller, C., «Φεμινισμός, οικολογία και εξέλιξη της σωματικής πολιτικής» (μετ. Β. Καπετνγιάννης και Λ. Αδειλίνης), στο: *Κοινωνία και Φύση*, 4, 1993, σσ. 74-98.

Herzfeld, M., *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας* (μετ. Μ. Σαρηγιάννης), Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2002.

Heuzey, L., *Οδοιπορικό στην τουρκοκρατούμενη Θεσσαλία το 1858* (μετ. Χ. Ι. Δημητρόπουλος), Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης 1991.

Hirschon-Φιλιππάκη, R., «Μνήμη και ταυτότητα. Οι μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς», στο: Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1992, σσ. 327-356.

Ήμελλος, Στ. Δ., *Η τροφή από λαογραφική άποψη*, Ανάτυπο από την Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, τ. ΚΗ (1979-1985), Αθήνα: 1985.

Θανοπούλου, Μ. & Πετρονώτη, Μ., «Βιογραφική προσέγγιση: μια άλλη πρόταση για την κοινωνιολογική θεώρηση της ανθρώπινης εμπειρίας», στο: *ΕΚΚΕ*, 64, 1987, σσ. 20-42.

Θεοδοσιάδης, Ν., *Μάγισσες*, Αθήνα: Μαγικό Κουτί 2009.

Jakobson, R., «Η λαϊκή λογοτεχνία ειδική μορφή δημιουργίας» (μετ. Δ. Στέφος), στο: *Διάλογος*, Νοέμβριος 1978, σσ. 17-22.

Καββαδίας, Γ. Β., *Καραγκούνηδες*, Αθήνα: Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία των Θεσσαλών 1980.

Καϊτατζή-Γουίτλοκ, Σ., «Η δύναμη της άγνοιας και η υποταγή: προσεγγίζοντας το έργο του Stenen Lukes», στο: Lukes, S., *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση* (μετ., εισ., επιμ., Σ. Καϊτατζή-Γουίτλοκ), Αθήνα: Σαββάλας 2007, σσ. 9-87.

Καλπουρτζή, Ε., «Γυναίκες/άνδρες : φύση/πολιτισμός στη Φόνισσα του Παπαδιαμάντη», στο: *Ο Πολίτης*, 141, 2006, σσ. 34-42.

Κακάμπουρα, Ρ., *Αφηγήσεις ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, Αθήνα: Ατραπός 2008.

Καπλάνογλου, Μ., *Κόκκινη κλωστή κλωσμένη. Λαϊκά παραμύθια και αφηγητές του Αιγαίου*, φωτ. Ν. Οικονομόπουλος, Αθήνα: Υπουργείο Αιγαίου, ΚΕ.ΜΕΛ.ΚΑ & Πατάκης 2004.

Καραβιδόπουλος, Ι. Δ., *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη: Πουρναράς 1991.

Καραγάτσης, Μ., «Ο κάμπος της Θεσσαλίας και οι άνθρωποί του», ειδικό αφιέρωμα της *επιθεωρήσεως ΗΩΣ*, Αθήνα: Παπαδήμας 2001, σσ. 70-73.

Καραφύλλης, Ν., «Οι Καραγκούνηδες μέσα από παραδόσεις και πηγές», στο: *Η Γνώμη της Καρδίτσας*, 8, Καρδίτσα 1993, σσ. 30-31.

Καραφύλλης, Ν., «Ο 'Ηταυρος' του βάλτου», στο: *Λαογραφικό Μουσείο Σοφάδων*, Λάρισα: ΕΛΛΑ 1994, σσ. 96-102.

Καραφύλλης, Ν., «Η συνθήκη της Άρνης», στο: *Καρδιτσιώτικα Χρονικά*, 1, Καρδίτσα 1995, σσ. 33-43.

Καραφύλλης, Ν., *Το Μοσχολούρι διηγείται τη δόξα του*, Καρδίτσα: Άρνη 2005.

Κήκου, Ο., «Σπισισμός και παραγωγικά ζώα», στο: Α. Λυδάκη και Ν. Μπασκόζος (επιμ.), *Περί ζώων. Με λογική και συναίσθημα*, Αθήνα: Ψυχογιός 2011.

Κλάστρ, Π., *Εξουσία και ελευθερία στις πρωτόγονες κοινωνίες* (μετ. Ν. Β. Αλεξίου, προλ. Κ. Λεφόρ), Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος 1999.

- Κλιάφα, Μ., *Θεσσαλία 1881-1981. Εκατό χρόνια ζωής*, Αθήνα: Κέδρος 1983.
- Κλιάφα, Μ., *Τρομακτικά παραμύθια για ατρόμητα παιδιά*, Αθήνα: Κέδρος 1999.
- Κοβάνη, Ε., *Λιμνών αποξηράνσεις: μελέτη αειφορίας και πολιτιστικής ιστορίας*, Αθήνα: ΕΚΚΕ 2002.
- Κοκογιάννης, Κ., «Η πρόσληψη των θέσεων του Μ. Foucault από τη σύγχρονη (μεταμοντέρνα) φεμινιστική σκέψη», στο: Γ. Παπαγεωργίου (επιμ.), *Έμφυλοι Μετασχηματισμοί*, Πρακτικά Συνεδρίου, 12-15 Μαΐου 2005, Ρέθυμνο 2007, σσ. 19-31.
- Κουκουλές, Φ., *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, τομ. Ε, Αθήνα: Παπαζήσης 1952.
- Κουμαριανός, Θ., «Ελαιον: η χρήση του στην ορθόδοξη εκκλησία», στο: *Η ελιά και το λάδι από την αρχαιότητα έως σήμερα*, πρακτικά διεθνούς συνεδρίου 1-2 Οκτ. 1999, Αθήνα: ΚΕΕΛ 2003, σσ. 115-120.
- Κούπερ, Α., *Ανθρωπολογία και ανθρωπολόγοι* (μετ. Χ. Μιχαλοπούλου-Βέικου), Αθήνα: Καστανιώτης 2004.
- Κουρδής, Ε., «Βόρεια ελληνικά ιδιώματα και θεσσαλικό ιδίωμα», στο: *Θεσσαλικό Ημερολόγιο*, τ. 40, 2001, σσ. 240-246.
- Κράββα, Β., «Τα δικά μας φαγητά διαφέρουν από τα δικά σας»: το διατρέφεσθαι των θεσσαλονικιών Εβραίων καθρέφτης σχέσεων, συγκρούσεων, αναδομήσεων», στο: *Εθνολογία*, 12, 2006, σσ. 49-69.
- Krautheimer, R., *Παλαοχριστιανική και βυζαντινή αρχιτεκτονική* (μετ. Φ. Μαλούχου-Τουφάνου), Αθήνα: ΜΙΕΤ 1998.
- Κρυστάλλης, Κ., *Άπαντα* (επιμ., εισ., σχόλια, Μ. Περάνθης), Αθήνα: Εστία 1952.
- Κυριαζή, Ν., *Η κοινωνιολογική έρευνα*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 1999.
- 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.
- Κυριακίδης, Στ., «Μαγεία», λήμμα στο: *Σύγχρονος Εγκυκλοπαιδεία*, τ. 8, Αθήναι: Ν. Νίκας και Σία 1927.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α., «Ο Claude Levi-strauss και το έργο του», στο: Levi-Strauss, Cl., *Άγρια σκέψη* (μετ. Ε. Καλπουρτζή, επιμ.-εισ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος), Αθήνα: Παπαζήσης 1977, σσ. 9-88.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Αθήνα: Μωραίτης 1978.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Λαογραφία και τεχνολογία: η παραδοσιακή οργάνωση του χώρου, του χρόνου και της συμπεριφοράς σε σχέση με τη διαδικασία της παραγωγής* (Πανεπιστημιακές σημειώσεις), Θεσσαλονίκη: Α. Π. Θ. 1979.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Δώδεκα μήνες. Τα λαογραφικά*, Θεσσαλονίκη: Μαλλιάρης 1981.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Τροφές: η οργάνωση της παραδοσιακής διαίτας των Νοελλήνων* (Πανεπιστημιακές σημειώσεις), Θεσσαλονίκη: Α. Π. Θ. 1986.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α., «Η ερμηνεία των μύθων από την αρχαιότητα ως σήμερα», στο: Ι. Θ. Κακριδής (επιμ.), *Ελληνική μυθολογία, τ. 1-Εισαγωγή στο μύθο*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών 1986, σσ. 240-303.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές* (Πανεπιστημιακές σημειώσεις), Θεσσαλονίκη: Α. Π. Θ. 1988.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Λαογραφικά μελετήματα Ι*, Αθήνα: Ολκός 1975 και ΕΛΙΑ 1989.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ* (επιμ. Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου, Μ. Καϊρή, Κ. Ντελόπουλος), Αθήνα: Πορεία 1993.

Λαγόπουλος, Α. Φ., *Ο ουρανός πάνω στη γη. Τελετουργίες κάθαρσης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και προέλευσή τους*, Αθήνα: Οδυσσέας 2002.

Λαγόπουλος, Α. Φ., «Ανθρωπολογία του χώρου: 'Ζώσιμο' και 'σταύρωμα' του χωριού στην Ελλάδα», στο: Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Α. Κυριακίδου-Νέστορος*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής 2001, σσ. 84-93.

Λάλλας, Δ., *Στον μικρόκοσμο του Mall*, Θεσσαλονίκη: Νησίδες 2012.

Λαμπρέλλης, Δ., *Η ένταση, το υποκείμενο, η κοινωνία. Φιλοσοφικές παρατηρήσεις στη 'Stultifera navis' του Foucault*, Αθήνα: Δωδώνη 2001.

Leach, E., *Levi-Strauss* (μετ. Δ. Μέλλος και Π. Τοπάλη), Αθήνα: Πατάκης 2002.

Leach, E., «Μαγεία», λήμμα στο: *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών της Unesco* (μετ. Π. Κ. Λαμπριάς, επιμ. Γ. Β. Καββαδίας), Αθήνα: Ελληνική Παιδεία 1972, σ. 528.

Leach, E., «Μαγική τέχνη/ Μαγική δύναμη», λήμματα στο: *Λεξικό Κοινωνικών Επιστημών της Unesco* (μετ. Π. Κ. Λαμπριάς, επιμ. Γ. Β. Καββαδίας), Αθήνα: Ελληνική Παιδεία 1972, σσ. 530-531.

Leake, W., *Η Θεσσαλία* (μετ. Γ. Δ. Στάθη), Βόλος: Αφοι Σχοινά 1969.

Le Goff, J., *Ο πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης* (μετ. Ρ. Μπενβενίστε), Θεσσαλονίκη: Βάνιας 1993.

Λεονάρδος, Ι., *Νεωτάτη της Θεσσαλίας χωρογραφία*, Πέστη Ουγγαρίας: 1836. [και επανέκδοση με εισ. σχολ. Επιμ. Κ. Σπανού, εκδόσεις Θετταλός, Λάρισα 1992].

Leroi-Gourhan, A., *Το έργο και η ομιλία του ανθρώπου*, τομ. Α, και τομ. Β, (μετ. Α. Ελεφάντης), Αθήνα: ΜΙΕΤ 2000.

Levi-Strauss, Cl., *Θλιβεροί Τροπικοί* (μετ. Β. Λούβρου), Αθήνα: Χατζηνικολής 1979.

Levi-Strauss, Cl., *Άγρια σκέψη* (μετ. Ε. Καλπουρτζή, επιμ.-εισ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος), Αθήνα: Παπαζήσης 1977.

Levi-Strauss, Cl., *Το ωμό και το μαγειρεμένο. Μυθολογικά Ι* (μετ. Μ. Λώμη), Αθήνα: Αρσενίδης 2001.

Levi-Strauss, Cl., *Από το μέλι στις στάχτες. Μυθολογικά ΙΙ* (μετ. Μ. Λώμη), Αθήνα: Αρσενίδης 2002.

Levi-Strauss, Cl., *Φυλή και ιστορία & φυλή και πολιτισμός* (μετ. Α. Δ. Στεφανής), Αθήνα: Πατάκης 2002.

Levi-Strauss, C., & Clement, C., «Μαθήματα εφαρμοσμένου στρουκτουραλισμού, [συνέντευξη-συζήτηση]» (μετ. Μ. Δήτσα και Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου), στο: *Ο Πολίτης*, τ. 125, 1994, σσ. 38-43.

Levi-Strauss, C., & Eribon, D., *Μνήμες μακρινές και πρόσφατες* (μετ. Κ. Κολλέ), Αθήνα: Ολκός 1998.

Lewellen, T. C., *Πολιτική ανθρωπολογία. Μια εισαγωγή* (μετ. Χ. Μετζαλιρα, επιμ. Ρ. Βαν-Μπούσχοτεν), Αθήνα: Κριτική 2009.

Lienhardt, G., *Κοινωνική ανθρωπολογία* (μετ. μ. Πετρονότη), Αθήνα: Gutenberg 1985.

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

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

Λουκάτος, Δ. Σ., *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1992.

Λουκάτος, Δ. Σ., «Από την Καρδίτσα στα θεσσαλικά Άγραφα. (λαογραφικό ταξίδι 1959)», στο: *Θεσσαλία, εκδοτικό αφιέρωμα της επιθεωρήσεως ΗΩΣ*, Αθήνα: Παπαδήμας 2001.

Lukes, S., *Εξουσία. Μια ριζοσπαστική θεώρηση* (μετ., εισ. επιμ. Σ. Καϊταζή-Γουίτλοκ), Αθήνα: Σαββάλας 2007.

Λυδάκη, Α., *Μπαλαμέ και Ρομά. Οι Τσιγγάνοι των Άνω Λιοσίων*, Αθήνα: Καστανιώτης 1997.

Λυδάκη, Α., *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Αθήνα: Καστανιώτης 2001.

Λυδάκη, Α., *Τσικιοι κι αλαφροϊσκιωτοι. Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 2003.

Λυδάκη, Α., «Τσούπρες, βασιλοπούλες μάγισσες...Η γυναίκα στα παραμύθια του λαού μας», στο: Γ. Παπαγεωργίου (επιμ.), *Η έρευνα του φύλου στην Ελλάδα*, Αθήνα: Gutenberg 2010, σσ. 189-216.

Λύτρας, Α. Ν., *Κοινωνία και εργασία. Ο ρόλος των κοινωνικών τάξεων*, Αθήνα: Παπαζήσης 2000.

Maisonneuve, J., *Οι τελετουργικές πράξεις* (μετ. Ν. Χρηστάκης), Αθήνα: Δαίδαλος-Ζαχαρόπουλος 2008.

Μακ Κρόσαν, Τ., *Η ιερή χύτρα. Τα μυστικά των δρυίδων* (μετ. Α. Λυμπερόπουλος), Αθήνα: Κέδρος 2010.

Μαλινόφσκι, Μπ., *Σεξουαλικότητα και καταπίεση στην πρωτόγονη κοινωνία* (μετ. Α. Σταματοπούλου), Αθήνα: Καστανιώτης 1993.

Malinowski, B., «Η θεωρία του λειτουργισμού» (μετ. Δ. Γ. Τσαούσης), στο: *Εποπτεία*, 65, 1982, σσ. 17-31.

Marcuse, H., *Εξουσία και οικογένεια* (μετ. Δ. Κούρτοβικ), Αθήνα: Κάλβος 1976.

Μαρξ, Κ., *Μισθωτή εργασία και κεφάλαιο* (μετ., εισ., σημειώσεις, Β. Βιτέλλο), Αθήνα: Θεμέλιο 1976.

Marris, H., & Borg, S., *Γυναίκες του Ήλιου* (μετ. Γ. Κιρλή, επιμ., εισ., Ε. Σκουτέρη-Διδασκάλου), Θεσσαλονίκη: University Studio Press 2008.

Mason, J., *Η διεξαγωγή της ποιοτικής έρευνας* (μετ. Ε. Δημητριάδου), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 2003.

Ματάλα, Α.-Λ., *Ανθρωπολογία της διατροφής*, Αθήνα: Παπαζήσης 2008.

Μαυροσκούφης, Δ. Κ., *Η ιστορία μέσα κι έξω από το σχολείο*, Θεσσαλονίκη: Δημοτική Βιβλιοθήκη Θεσσαλονίκης 2005.

Μαυροσκούφης, Δ. Κ., *Αναζητώντας τα ίχνη της Ιστορίας. Ιστοριογραφία, διδακτική μεθοδολογία και ιστορικές πηγές*, Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη 2005.

Mauss, M., & Hubert, H., *Σχεδιάγραμμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία* (μετ., εισ., Θ. Παραδέλλης), Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου 2003.

Μαφούνης, Η., «Νεοελληνική Γλωσσογνωσία: οι Καραγκούνηδες», στο: εφ. *Ανατολή*, 11/5/1930.

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

Μέγας, Γ. Α., «Μαγεία, μαγικά συνήθειαι και δεισιδαιμονίαι», στο: Γ. Α. Μέγας, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, ανάπτυπον 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.

Μέγας, Γ. Α., «Θυσία ταύρων και κριών εν τη Β.Α. Θράκη», στο: *Λαογραφία*, 3, 1911, σσ. 148-171.

Mellor, M., «Οικοφεμινισμός και οικοσοσιαλισμός: διλήμματα εσσενσιαλισμού και υλισμού» (μετ. Β. Καπετνγιάννης και Λ. Αδειλίνης), στο: *Κοινωνία και Φύση*, 4, 1993, σσ. 99-117.

Μερακλής, Μ.Γ., *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, Αθήνα: Καρδαμίτσας 1993.

Μερακλής, Μ.Γ., «Σχόλια για τα καρδιτσιώτικα παραμύθια», στο: *Γνώση και Γνώμη*, τ. ΙΓ, Καρδίτσα 1996, σσ. 61-64.

Μερακλής, Μ.Γ., *Θέματα λαογραφίας*, Αθήνα: Καστανιώτης 1999.

Μερακλής, Μ.Γ., *Νεοελληνικός λαϊκός βίος. Όψεις και απόψεις*, Αθήνα: Λιβάνης: 2001.

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.

Μερακλής, Μ.Γ., «Ιστορική λαογραφία», στο: Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Α. Κυριακίδου- Νέστορος*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής 2001, σσ. 30-37.

Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, Μ., «Η θέση της γυναίκας ως συζύγου και κόρης στην ελληνική παραδοσιακή οικογένεια μέχρι το 1940», στο: *Οικογένεια, Μητρότητα, Αναδοχή*, Αθήνα: Μαυρομάτη 1991, σσ. 277-308.

Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, Μ., «Παραδοσιακή διατροφή. (Πρωτογενή διατροφικά είδη). Φρούτα- καρποί-σιτάρι. Μαγικοθρησκευτικές επισημάνσεις», στο: *Πρακτικά Β Συμποσίου Λαογραφίας Αττικής*, Ασπρόπυργος 1992, σσ. 339-389.

Miller, H. D., «Οι χαρές της κατανάλωσης. Η γέννηση της ισλαμικής μεσαιωνικής κουζίνας» (μετ. Β. Ποταμιάνου), στο: Π. Φρίντμαν (επιμ.), *Ιστορία της γεύσης*, Αθήνα: Polaris 2009, σσ. 135-161.

Millman's, S., & Kates, R., «Για να κατανοήσουμε την πείνα» (μετ. Π. Γιαννούλη), στο: L. F. Newman (επιμ.), *Η πείνα στην ιστορία. Έλλειψη τροφίμων, πενία και στέρηση*, Αθήνα: Πολύτροπον 2006, σσ. 19-50.

Mills, C. W., *Η κοινωνιολογική φαντασία* (μετ. Ν. Μακρυνικόλα & Σ. Τσακνιάς), Αθήνα: Παπαζήσης 1985.

Μιχαηλίδης, π. Α., *Το πρόσφορο*, Νότινχαμ: ΝΗΦΩ 2012.

Monie, K., «Ο περίφημος 'μισογυνισμός' του Στρίντμπεργκ» (μετ. Ν. Κώνστα), στο: Σ. Ματζίρη (επιμ.), *Πρόγραμμα παράστασης του έργου «Εγκλήματα κι εγκλήματα», Αμφι-θέατρο Σπύρου Ευαγγελάτου*, Αθήνα: θεατρική περίοδος 1989-1990, σσ. 25-27.

Montanari, M., *Πείνα και αφθονία στην Ευρώπη* (μετ. Α. Παπασταύρου), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 1997.

Μπάγκος, Χ., *Παλαιοκκλήσι, εικόνες απ' το χθες*, Καρδίτσα: Δημοτική Κοινωφελής Επιχείρηση Καρδίτσας 2010.

Μπαζιάνας, Ν., *Το γλωσσικό ιδίωμα των Καραγκούννηδων*, Αθήνα: Έκδοση του Δήμου Σοφιάδων 2006.

Μπαρτ, Ρ., *Μυθολογίες* (μετ. Κ. Χατζηδήμου και Ι. Ράλλη), Αθήνα: Ράππας 1979.

Μπάσλαρ, Γκ., *Η ψυχανάλυση της φωτιάς* (μετ. Γ. Εμίρης), Αθήνα: Ερατώ 1987.

Μπωντριγιάρ, Ζ., *Η καταναλωτική κοινωνία* (μετ. Β. Τομανάς), Αθήνα: Νησίδες 2000.

Murray, O., «Οι κανόνες του συμποσίου» (μετ. Κ. Μέκκας), στο: Α. Ματθαίου (επιμ.), *Ιστορία της διατροφής. Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, Αθήνα: Μνήμων 2003, σσ. 25-33.

Μως, Μ., *Το δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής* (μετ. Α. Σταματοπούλου-Παραδέλλη, επιμ. Θ. Παραδέλλης), Αθήνα: Καστανιώτης 1979.

Narotzky, S., *Οικονομική ανθρωπολογία* (μετ. Α. Σίμογλου, επιμ. Μ. Σπυριδάκης), Αθήνα: Σαββάλας 2007.

Νημάς, Θ. Α., «Η επωφελής μαγεία στη δυτική Θεσσαλία. Η βασκανία», στο: *Θεσσαλικά Χρονικά*, τ. ΙΓ, 1980, σσ. 171-181.

Nilson, M., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας* (μετ. Αι. Παπαθομοπούλου), Αθήνα: Παπαδήμας 1953.

Νιτσιάκος, Β., *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Αθήνα: Οδυσσέας 1993.

Νιτσιάκος, Β., *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Αθήνα: Οδυσσέας 2003.

Ντελέζ, Ζ., και Γκουατταρί, Φ., *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια. Ο αντι-οιδίπους* (μετ. Κ. Χατζηδήμου και Ι. Ράλλη), Αθήνα: Ράππας 1973.

Ντε Μπωβουάρ, Σ., *Το δεύτερο φύλο* (μετ. Κ. Σιμόπουλος), Αθήνα: Γλάρος 1979.

Ντερριντά, Ζ., *Περί γραμματολογίας* (μετ. Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα: Γνώση 1990.

Ντούλας, Χ. Σ., *Οι Καραγκούνηδες της Θεσσαλίας. Συγκριτική ιστορική, γλωσσολογική και λαογραφική μελέτη*, Θεσσαλονίκη: Σταμούλης 2011.

Ντούρλιας, Κ., «Το παζάρι της 'Τετράδης' στην παλιά Καρδίτσα», στο: *Καρδιτσιώτικα Χρονικά*, τ. 2, 1996, σσ. 377-385.

Ξηραδάκη, Κ., *Το φεμινιστικό κίνημα στην Ελλάδα. Πρωτοπόρες Ελληνίδες 1830-1936*, Αθήνα: Γλάρος 1988.

Olson, D. R., *Ο κόσμος πάνω στο χαρτί. Οι εννοιακές και νοητικές επιπτώσεις της γραφής και της ανάγνωσης* (μετ. Ι. Φ. Βλαχόπουλος), Αθήνα: Παπαζήσης 2003, σσ. 97-120.

Ορλάνδος, Α. Κ., *Η ξυλόστεγος Παλαιοχριστιανική Βασιλική της μεσογειακής λεκάνης*, τομ. Α, Αθήνα: Αρχαιολογική Εταιρεία 1952.

Ortner, S., «Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ό,τι η φύση για τον πολιτισμό;» (μετ. Α. Μπακαλάκη), στο: Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1994, σσ. 75-108.

Παλιούγκας, Θ., «Η Θεσσαλία στο οδοιπορικό του περιηγητή Εβλιγιά Τσελεμπή (1688)», στο: *Θεσσαλία, Ιστορικές Πηγές*, τ. Β., Λάρισα: Ε.Τ.Δ.Κ 2006, σσ. 11-12.

Παπαγιώργης, Κ., *Λάδια ξίδια*, Αθήνα: Καστανιώτης 1996.

Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, Κ., *Λαϊκή μεταφυσική*, Αθήνα 1981.

Παπαταξιάρχης, Ε., «Ο κόσμος του καφενείου: ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό», στο: Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2006, σσ. 209-250.

Παπαχατζής, Ν., «Μυθολογία και θρησκεία», στο: Ι. Θ. Κακριδής (επιμ.), *Ελληνική μυθολογία*, τ. 1-Εισαγωγή στο μύθο, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών 1986, σσ. 225-239.

Παπαχατζής, Ν., «Ο Ορφέας», στο: Ι. Θ. Κακριδής (επιμ.), *Ελληνική μυθολογία*, τ. 3-Οι Ηρωες, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών 1986, σσ. 293-299.

Παραδέλλης, Θ., «Η ερωτική και γονιμική μαγεία στο λαϊκό πολιτισμό της νεότερης Ελλάδας», στο: *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 72, Αθήνα 1999, σσ. 36-41.

Παραδέλλης, Θ., «Εισαγωγή [στο έργο των Μ. Mauss & Η. Hubert]», στο: Μ. Mauss & Η. Hubert, *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*, μετ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου 2003.

Pareto, V., «Το σύστημα Διακυβέρνησης» (μετ. Γ. Ν. Μερτίκας), *Λεβιάθαν* 16, Αθήνα 1996, σσ. 31-48.

Πασσαλής, Χ., *Νεοελληνικές λαϊκές επωδές, (γητειές-ζόρκια). Μορφολογικά χαρακτηριστικά και εθνογραφικές καταγραφές*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ 2000.

Πετμεζίδου, Μ., «Σύγχρονες θεωρητικές διαμάχες και νέες συνθέσεις», στο: *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία*, Ρέθυμνο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2003, σσ. 1-40.

Πετρονότη, Μ., «Η σύνθεση της οικονομίας και οι γαμήλιοι θεσμοί τως Καραγκούνηδων της δυτικής Θεσσαλίας», στο: *Ανθρωπολογικά*, 6, Αθήνα 1984, σσ. 31-40.

Plamwood, V., «Φεμινισμός και οικοφεμινισμός: πέρα από τους δυισμούς» (μετ. Β. Καπετνγιάννης και Λ. Αδειλίνης), στο: *Κοινωνία και Φύση*, 4, 1993, σσ. 42-56.

Πολίτης, Ν. Γ., «Λαογραφία», στο: *Λαογραφία*, 1, 1909, σσ. 3-18.

Πολίτης, Ν. Γ., *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Αθήνα: Εκάτη 2005.

Πολίτης, Ν. Γ., *Παραδόσεις. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού*, τομ Α. και Β, Αθήναι: Ιστορική Έρευνα 1965.

Πολυμέρου-Καμηλάκη, Αι., & Καραμανές, Ε., «Οι νηστίσιμες τροφές στην ελληνική παραδοσιακή διατροφή», στο: *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 116, Αθήνα 2010, σσ. 19-26.

Πουλαντζάς, Ν. Α., *Οι κοινωνικές τάξεις στο σύγχρονο καπιταλισμό* (μετ. Ν. Μηλιόπουλος, επιμ. Γ. Κρητικός), Αθήνα: Θεμέλιο 2001.

Ruchner, W., «Δρώμενα του εορτολογίου στο θεσσαλικό χώρο», στο: *Θεσσαλικά Χρονικά*, τ. ΙΓ, 1980, σσ. 207-243.

Πούχγερ, Β., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και τα Βαλκάνια (συγκριτική μελέτη)*, Αθήνα: Πατάκης 1989.

Πούχγερ, Β., *Θεωρητική λαογραφία. Έννοιες-μέθοδο-θεματικές*, Αθήνα: Αρμός 2009.

Πούχγερ, Β., *Ιστορική λαογραφία. Η διαχρονικότητα των φαινομένων*, Αθήνα: Αρμός 2010.

Πούχγερ, Β., *Κοινωνιολογική λαογραφία. Ρόλοι- συμπεριφορές- αισθήματα*, Αθήνα: Αρμός 2010.

Πράντζας, Β., *Οικονομία και γαιοκτησία στη Θεσσαλία (1881-1912)*, Αθήνα: ΜΙΕΤ 1992.

Radin, P., *Πρωτόγονη θρησκεία. Ο ρόλος του Μάγου- Γιατρού στις πρωτόγονες κοινωνίες* (μετ. Κ. Παχύδης), Αθήνα: Ιάμβλιχος 2006.

Ραμιώτης, Αρχιμ. Κ., *Η μαγεία υπό το φως της ορθόδοξης εκκλησίας*, Αθήνα 2002.

Ραμπελαί, Φ., *Γαργαντούας και Πανταγκρυέλ* (μετ., εισ., σημειώσεις., Φ. Δ. Δρακοντοειδής), Αθήνα: Εστία 2008.

Ράνγκεμ, Ρ., *Παίρνοντας φωτιά. Πως η μαγειρική μάς έκανε ανθρώπους* (μετ. Γ. Δήμας), Αθήνα: ΑΒΓΟ 2010.

Renfrew, C., & Bahn, P., *Αρχαιολογία. Θεωρίες, μεθοδολογία και πρακτικές εφαρμογές* (μετ. Ι. Καραλή-Γιαννακοπούλου), Αθήνα: Καρδαμίτσα 2011.

Revel, J. -F., *Ο γαστρονομικός πολιτισμός από την αρχαιότητα έως σήμερα* (μετ. Β. Ποταμιάνου), Αθήνα: Πολύτροπον 2008.

Riboli, D., *Tunsuriban. Ανθρωπολογική μελέτη του Σαμανισμού των Cheraung του Νοτίου και Κεντρικού Νεπάλ* (μετ. Ρ. Ψαρούλη & Α. Κελεσάκου, επιμ. Ει. Καμπριάνη), Αθήνα: Παπαζήσης 2008.

Rigotti, F., *Η φιλοσοφία στην κουζίνα. Μικρή κριτική του μαγειρικού λόγου* (μετ. Κ. Μάρακα), Αθήνα: Πολύτροπον 2008.

Ροΐδης, Ε., *Οι μάγισσες του Μεσαίωνα. Ιστορικό δοκίμιο για την αποκατάσταση της μνήμης των θυμάτων της ρασοφόρας μισαλλοδοξίας*, Αθήνα: Μ. Βερέττας 2006.

Roob, A., *Το ερμητικό μουσείο. Αλχημεία και μυστικισμός* (μετ. Α. Δόξας), Αθήνα: Γνώση 2005.

Ρούσσοις, Ε. Ν., «Κοσμογονία», στο: Ι. Θ. Κακριδής (επιμ.), *Ελληνική μυθολογία, τ. 2-οι Θεοί*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών 1986, σσ. 14-65. και σ. 206-207.

Ρούσσοις, Ε. Ν., «Αρκαδία», στο: Ι. Θ. Κακριδής (επιμ.), *Ελληνική μυθολογία, τ. 3-οι Ηρώες*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών 1986, σσ. 239-247. και «Ο Διόνυσος», ο.π., σσ. 206-207.

Rushton, L., «Η μητρότητα και ο συμβολισμός του σώματος», στο: Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1998, σσ. 151-170.

Sahlins, M., *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος* (μετ. Ν. Κούρκουλος, επιμ. Θ. Παραδέλλης), Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου 2003.

Σάκκης, Μ. Ι., «Πολιτιστικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά των Καραγκούνηδων», στο: *Θεσσαλικά Χρονικά*, τ. ΙΓ, 1980, σσ. 245-250.

Σάλινς, Μ., «Η πρωταρχική κοινωνία της αφθονίας» (μετ. Θ. Κουραβέλος), στο: *Κοινωνίες μοιράσματος*, Αθήνα: Πολιτειακές Εκδόσεις 2009.

- Σβορώνος, Ν. Γ., *Επισκόπηση της νεοελληνικής ιστορίας*, Αθήνα: Θεμέλιο 1986.
- Servier, J., *Η εθνολογία* (μετ. Α. Γαλανού), Αθήνα: Καρδαμίτσας 1993.
- Scholliers, P., «Καινοτομία και παράδοση» (μετ. Β. Ποταμιάνου), στο: Π. Φρίντμαν (επιμ.), *Ιστορία της γεύσης*, Αθήνα: Polaris 2009, σσ. 333-357.
- Shore, E., «Τρώγοντας έξω. Η εξέλιξη του εστιατορίου» (μετ. Β. Ποταμιάνου), στο: Π. Φρίντμαν (επιμ.), *Ιστορία της γεύσης*, Αθήνα: Polaris 2009, σσ. 301-331.
- Σιμόπουλος, Κ., *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα, τ. Α, τομ Β. 330 μ.Χ.- 1700*, Αθήνα 1984.
- Singer, P., *Η απελευθέρωση των ζώων* (μετ-επιμ. Στ. Καραγεωργάκης), Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη 2010.
- Sivignon, M., *Θεσσαλία- γεωγραφική ανάλυση μιας ελληνικής περιφέρειας* (μετ. Γ. Αναστασοπούλου), Αθήνα: Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τραπέζης 1992.
- Σιούφας, Δ. Γ., *Καρδίτσα. Γενναία φύτρα*, Αθήνα: Σαββάλας 2006.
- Σκαφιδά, Ε., «Κατασκευαστικά υλικά, τεχνική και τεχνολογία των πλίνθινων σπιτιών στη νεολιθική Θεσσαλία: μια εθνοαρχαιολογική προσέγγιση», στο: *Θεσσαλία: Δεκαπέντε χρόνια αρχαιολογικής έρευνας 1975-1990. Αποτελέσματα και προοπτικές*, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου στη Λυών, 17-22 Απριλίου 1990, Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού 1994, σσ. 177-187.
- Σκοτ, Τζ. Ου., «Το φύλο: μια χρήσιμη κατηγορία της ιστορικής ανάλυσης» (μετ. Κ. Σκλαβενίτη), στο: Ε. Αβδελά και Α. Ψαρρά (επιμ.), *Σιωπηρές ιστορίες: Γυναίκες και φύλο στην ιστορική αφήγηση*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1997, σσ. 285-327.
- Σκουτέρη- Διδασκάλου, Ε., «Annales, Past and Present, Renew: τρία μαχητικά περιοδικά ιστοριογραφίας από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας», στο: *Ο Πολίτης*, τ. 52, 1982, σσ. 55-72.
- Σκουτέρη- Διδασκάλου, Ε., *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*, Αθήνα: Ο Πολίτης 1984 και 1991.
- Σκουτέρη- Διδασκάλου, Ε., «Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης: από τις πολιτιστικές αναβιώσεις στην πολιτισμική επιβίωση», στο: *Λαϊκά δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Πρακτικά του Α' Συνεδρίου Κέντρου Λαϊκών Δρωμένων Κομοτηνής (25-27 Νοεμβρίου 1994), Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού- Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, 1996, σσ. 131-151.
- Σκουτέρη- Διδασκάλου, Ε., *Η τέχνη του λόγου στις παραδοσιακές κοινωνίες. Μέθοδοι προσέγγισης στο λαϊκό αφηγηματικό λόγο*, Θεσσαλονίκη: Α. Π. Θ. 1993.
- Σκουτέρη- Διδασκάλου, Ε., «Το στίγμα της μαγείας. Περιδινήσεις ενός σημείου αναφοράς στην ανθρωπολογική θεωρία» στο: Α-Φ. Χρηστίδης (επιμ.), *Γλώσσα και μαγεία*, Αθήνα: Ιστός 1997, σσ. 11-51.

Σκουτέρη- Διδασκάλου, Ε., *Ανθρωπολογία της διατροφής* (πανεπιστημιακές σημειώσεις), Θεσσαλονίκη: Α. Π. Θ. 1998.

Σκουτέρη- Διδασκάλου, Ε., «Από το σοφρά στο τραπέζι», στο: *Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση: 1453-1981*, Πρακτικά του Α' Συνεδρίου Νεοελληνικών σπουδών, τομ. Β., Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 1999, σσ. 535-561.

Σκουτέρη- Διδασκάλου, Ε., «Ο ενθουσιασμός της ψυχής κι εκείνος της τέχνης: Claude Levi-Strauss, *Regarder Ecouter Lire*», στο: *Ο Πολίτης*, τ. 125, 1994, σσ. 44-51.

Σκουτέρη- Διδασκάλου, Ε., «Γυναίκες του Ήλιου, Μητέρα Ήλιος, γυναίκες ήλιου», στο: *Γυναίκες του Ήλιου* (μετ. Γ. Κιρλή), Θεσσαλονίκη: University Studio Press 2008, σσ. 9-33.

Smith, A., *Έρευνα για τη φύση και τις αιτίες του πλούτου των Εθνών* (μετ. Χ. Βαλλιάνος, επιμ. Γ. Μηλιός), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 2000.

Σουλιώτης, Α., «Η ίδρυση της Καρδίτσας», στο: *Θεσσαλικό Ημερολόγιο*, Λάρισα 1990, σσ. 28-30

Σπανός, Β. Κ., *Οι οικισμοί της βορειοδυτικής Θεσσαλίας κατά την Τουρκοκρατία*, Θεσσαλονίκη: Σταμούλης 2004.

Σπυριδάκη, Θ., «Η γυναίκα στα μάτια των ανδρών», στο: Ν. Κοταρίδης (επιμ.), *Ρεμπέτες και ρεμπέτικο τραγούδι*, Αθήνα: Πλέθρον 1996, σσ. 97-124.

Σπυριδάκης, Γ., «Παραδόσεις και δοξασίες περί του Μ. Αλεξάνδρου», στο: *Γέρας Κεραμοπούλου*, Αθήνα: Εταιρεία Μεκεδονικών Σπουδών 1953, σσ. 385-419.

Strathern, M., «Ούτε φύση ούτε πολιτισμός: η περίπτωση Hagen» (μετ. Α. Λυκιαρδοπούλου και Α. Μπακαλάκη), στο: Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1994, σσ. 109-183.

Stardust, L., *Γυναίκες στην πυρά. Το κυνήγι των μαγισσών στην Ευρώπη, οι περιφράξεις και η άνοδος του καπιταλισμού* (μετ. συντακτική επιτροπή της έκδοσης), Αθήνα: Κόκκινο Νήμα 2010.

Σφήκα-Θεοδοσίου, Α., *Η προσάρτηση της Θεσσαλίας. Η πρώτη φάση στην ενσωμάτωση μιας ελληνικής επαρχίας στο ελληνικό κράτος. (1881-1885)*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ 1989.

This, H., *Μοριακή γαστρονομία* (μετ. Α. Μωράκη, επιμ. Επίκουρος), Αθήνα: Πατάκης 2007.

Thomson, P., *Φωνές απ' το παρελθόν* (μετ. Ρ. Βαν Μπούσχοτεν & Ν. Ποταμιάνος), Αθήνα: Πλέθρον 2008.

Thurston, R. W., *Μάγοι και μάγισσες. Η άνοδος και η πτώση των κυνηγιών μάγων και μαγισσών στην Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική* (μετ. Ι. Παπαστάμου), Αθήνα: Παπαζήσης 2006.

Τζαβάρα, Ε., «Η μαγειρική στον ελληνικό αγροτικό χώρο», στο: Α. Φ. Λαγόπουλος (επιμ.), *Πεδία και μέθοδοι της κοινωνιοσημειωτικής*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής 1997, σσ. 411-427.

Τζάρτζανος, Α., *Περί της συγχρόνου θεσσαλικής διαλέκτου*, Αθήνα: Α. Πετράκος 1909.

Τζιαμούρτας, Ζ., *Λαογραφική πινακοθήκη των Καραγκούνηδων*, Καρδίτσα: Έξαρχος 2003.

Τζιαμούρτας, Ζ., *Γλωσσικός θησαυρός των Καραγκούνηδων*, Γραφικές Τέχνες Έξαρχος, Καρδίτσα 2006.

Τσαγγαλάς, Κ. Δ., *Λαογραφία-λαϊκή λατρεία. Μέρος Β: Η μαγεία*, Γιάννενα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1986.

Τσαγγαλάς, Κ. Δ., *Το ανακάλυμμα των νεκρών και ζωντανών στα νεοελληνικά υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα*, Γιάννενα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1977.

Τσαγγαλάς, Κ. Δ., *Η γυναικεία καραγκούνικη ενδυμασία σε μια θεσσαλική κοινότητα. Συμβολή της μελέτης της ενδυμασίας στο φυσικό της περιβάλλον*, διδακτορική διατριβή, Γιάννενα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1982.

Τσαγγαλάς, Κ. Δ., *Μαγεία και αστρολογία. Εισαγωγική εθνολογική προσέγγιση και απομυθοποίηση*, Αθήνα: Παπαζήσης 2007.

Τσάιλντ, Γκ. Β., *Ο άνθρωπος πλάθει τον εαυτό του* (μετ. Α. Θεωδορακόπουλος), Αθήνα: Ράππας 1987.

Τσάλτας, Γρ. Ι., «Το δικαίωμα στην τροφή: ο ρόλος του ΟΗΕ στην προαγωγή μιας παγκόσμιας στρατηγικής για την καταπολέμηση της πείνας και της κακής διατροφής», στο: Γρ. Ι. Τσάλτας (επιμ.), *Το δικαίωμα στην τροφή. Παγκόσμια επισιτιστική κρίση και περιβάλλον*, Αθήνα: Καλακάθης 2009, σσ. 57-68.

Τσαούσης, Δ. Γ., *Χρηστικό λεξικό κοινωνιολογίας*, Αθήνα: Gutenberg 1989.

Τσαούσης, Δ. Γ., *Η κοινωνία του ανθρώπου. Εισαγωγή στην κοινωνιολογία*, Αθήνα: Gutenberg 2006.

Τσιώλης, Γ., *Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις: η βιογραφική προσέγγιση στην κοινωνιολογική ποιοτική έρευνα*, Αθήνα: Κριτική 2006.

Τσουκαλάς, Κ., *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα. (1830-1922)*, Αθήνα: Θεμέλιο 1979.

Υφαντής, Π., «Η χρήση του ελαίου στην ορθόδοξη θεολογία, λατρεία και λαϊκή ευσέβεια», στο: *Η ελιά και το λάδι από την αρχαιότητα έως σήμερα*, πρακτικά διεθνούς συνεδρίου 1-2 Οκτ. 1999, Αθήνα: ΚΕΕΛ 2003, σσ. 121-138.

Veblen, Th., *Η θεωρία της αργόσχολης τάξης* (μετ. Γ. Νταλιάνης), Αθήνα: Κάλβος 1982.

Vernant, J. P., *Περί ορίων. Ανάμεσα στο μύθο και την πολιτική II* (μετ. Μ. Ι. Γιόση), Αθήνα: Σμίλη 2004.

Vidal-Naquet, P., «Ο μαύρος κυνηγός και η καταγωγή της αθηναϊκής εφηβείας» (μετ. Γ. Ανδρεάδης- Π. Ρηγοπούλου), στο: *Ο μαύρος κυνηγός. Μορφές σκέψεις και μορφές κοινωνίας στον ελληνικό χώρο*, Αθήνα: Νέα Σύνορα- Λιβάνης 1983.

Vitoux, J., *Η γαστρονομία* (μετ. Μ. Lebrun, Μ. Λουκά, Γ. Σιδέρης), Αθήνα: Το Βήμα- Γνώση, (από τις εκδόσεις: Que sais-je?): 2007.

Von Franz, M. L., *Αλχημεία. Ψυχολογική ερμηνεία και συμβολισμός* (μετ. Α. Δάντη), Αθήνα: Ιάμβλιχος 1994.

Weber, M., *Οι τύποι της εξουσίας* (μετ. Θ. Γκιούρας), Αθήνα: Κένταυρος 2001.

Weber, M., *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* (μετ. Μ. Γ. Κυπραίου, επιμ. Β. Φίλιας), Αθήνα: Gutenberg 2006.

Woolgar, C. M., «Το τραπέζι της γιορτής και το τραπέζι της νηστείας. Φαγητά και γεύσεις στην Ευρώπη του Μεσαίωνα» (μετ. Β. Ποταμιάνου), στο: Π. Φρίντμαν (επιμ.), *Ιστορία της γεύσης*, Αθήνα: Polaris 2009, σσ. 163-195.

Φαλλμεράνερ, Ι. Φ., *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων* (μετ., εισ., σημ., Κ. Ρωμανός), Αθήνα: Νεφέλη 1984.

Φιρφίρης, Α., «Καραγκούνηδες και πεδινή Θεσσαλία», στο: *Πολιτισμός και τοπική ιστορία της Δυτικής Θεσσαλίας*, Πρακτικά Συνεδρίου (13 και 14 Δεκ. 1997), Καρδίτσα: Εκτυπωτική Καρδίτσας 1999, σσ. 99-132.

Φουκό, Μ., *Εξουσία, γνώση και ηθική* (μετ. Ζ. Σαρίκας), Αθήνα: Ύψιλον 1987.

Φουκό, Μ., *Η μικροφυσική της εξουσίας* (μετ., σχ. Λ. Τρουλινού), Αθήνα: Ύψιλον 1991.

Φουκώ, Μ., *Οι λέξεις και τα πράγματα* (μετ. Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα: Γνώση 2008.

Φουκώ, Μ., *Ιστορία της σεξουαλικότητας. 1. Η δίψα της γνώσης* (μετ. Γ. Ροζάκη), Αθήνα: Κέδρος 1978.

Φουκώ, Μ., *Ιστορία της σεξουαλικότητας. 2. Η χρήση των απολαύσεων* (μετ. Γ. Κωνσταντινίδης), Αθήνα: Ράππας 1989.

Χαλκιά, Α., *Εμφυλες βιαιότητες. Εξουσία, λόγος, υποκειμενικότητες*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2011.

Χατζηδάκης, Κ., «Από το σπίτι στο δρόμο: μια προσέγγιση των δομών χώρου/ χρόνου στο ρεμπέτικο τραγούδι», στο: Ν. Κοταρίδης (επιμ.), *Ρεμπέτες και ρεμπέτικο τραγούδι*, Αθήνα: Πλέθρον 1996, σσ. 71-96.

Χατζηνικολάου, Δ., *Το αλφαβητάρι των ελληνικών κρασιών*, Αθήνα: Τεγόπουλος 2011.

Χατζιάρας, Δ., *Το θεσσαλικό γλωσσικό ιδίωμα. Γλωσσάρι- λεξικό*, Αθήνα: Δημιουργία, 1995.

Χάφτον, Ο., *Ιστορία των γυναικών στην Ευρώπη 1500-1800* (μετ. Ει. Χρυσόχου, επιμ. Δ. Λαμπροπούλου), Αθήνα: Νεφέλη 2003.

Χιονίδου, Β., *Λιμός και θάνατος στην κατοχική Ελλάδα, 1941-1944* (μετ. Δ. Μιχαήλ), Αθήνα: Εστία 2011.

Χουρμουζιάδης, Γ. Χ., *Το νεολιθικό Διμήνι*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 1993.

Χουρμουζιάδης, Γ. Χ., *Τα νεολιθικά ειδώλια*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 1994.

Χρυσού-Καρατζά, Κ., *Τροφή και διατροφή στις Κυκλάδες (19^{ος}-20^{ος} αι.)*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: ΕΚΠΑ 2006.

Ψαλιδόπουλος, Μ., *Οικονομικές θεωρίες και κοινωνική πολιτική*, Αθήνα: Αίολος 1997.

Ψυχογιός, Δ. Κ., *Προίκες, φόροι, σταφίδα και ψωμί*, Αθήνα: ΕΚΚΕ 1995.

Ψυχογιού, Ε., «Μαυρηγή» και Ελένη. *Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, Αθήνα: ΚΕΕΑ 2008.

Ε. 2. Ξενόγλωσση

Aarne, A., & Thomson, S., *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki: F. F. Communications, No. 184., 1973.

Agger, B., *Gender, culture and power. Toward a feminist postmodern critical theory*, London: Praeger 1993.

Appadurai, A., «Global ethnoscares. Notes and queries for a transnational anthropology» στο: R. Fox (ed.), *Recapturing anthropology. Working in the present*, New Mexico: School of American Research Press 1991, σσ. 191-210.

Arens, W., *The man eating myth*, Oxford: Oxford University Press 1979.

Auge, M., *Non places. Introduction to an anthropology of supermodernity*, London: Verso 1995.

Beadsworth A., & Keil, T., *Sociology on the menu. An invitation to the study of food and society*, London: Routledge 1997.

Bell, D., & Valentine, G., *Consuming Geographies. We are where we eat*, New York: Routledge 2000.

Biernacki P., & Waldorf, D., «Snowball sampling, problems and techniques of chain referral sampling», στο: *Sociological methods and research*, 10, 1981, σσ. 141-163.

Bostow, A., «On studying witchcraft as women's history», στο: *Journal of feminist studies in religion*, 4, 1988, σσ. 7-19.

Bourdieu, P., *Outline of a theory of practice*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

Brillat-Savarin, J. A., *The physiology of taste or Transcendental gastronomy*, Australia: eBooks@Adelaide 2007 και Penguin Books 1970.

Butler, E. M., *The myth of the magus*, London: Cambridge University Press 1997.

Bynum, C. W., *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, U. S. A.: California Press 1987.

Camporesi, P., *Bread of dreams*, Cambridge: Policy Press 1989.

Clark, S., «The 'gendering' of witchcraft in french demonology: misogyny or polarity?», στο: *French History*, 5, 1991, σσ. 426-437.

Counihan, C. M., *The anthropology of food and body gender, meaning and power*, New York: Routledge 1999.

Deliege, R., *Levi-Strauss today. An introduction to structural anthropology*, Oxford: Berg 2004.

Douglas. M., «Deciphering a meal», στο: Cunihan and Van Esterik (eds), *Food and culture*, New York: Routledge 1997, σσ. 36-53.

Dubisch, J., «Culture enters through the kitchen: women, food and social boundaries in rural Greece», στο: J. Dubisch (eds), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton: Princeton University Press 1986, σσ. 195-214.

Du Boulay, J., «Women- images of their nature and destiny in rural Greece», στο: J. Dubisch (eds), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton: Princeton University Press 1986, σσ. 139-168.

Dunbabin, M. D., *The Roman Banquet. Images of conviviality*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.

- Durkheim, E., *On morality and society*, Chicago: Chicago University Press 1973.
- Durkheim, E., *The elementary forms of the religion life*, London: Allen & Unwin 1971.
- Erikson, K. T., *Wayward puritans. A study in the sociology of deviance*, New York: Mcmillan Publishing Company 1966.
- Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press 1987.
- Farret-Saada, J., *Deadly words. Witchcraft in the Bacage*, London: Cambridge University Press 1980.
- Fischler, Cl., «Food habits, social change and the nature/culture dilemma», στο: *Social science information*, 19, 1980, σσ. 937-953.
- Fischler, Cl., «Food, self and identity», στο: *Social science information*, 27, 1988, σσ. 275-292
- Fischler, Cl., «Gastro-nomie et gastro-anomie», στο: *Communications*, 31, 1979, σσ. 189-210.
- Fraser, N., «Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions», στο: *Praxis International*, 1, 1981, σσ. 272-287
- Garnsey, P., *Food and society in classical antiquity*, United Kingdom: Cambridge University Press 1999.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. K., *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*, New York: Aldine de Gruyter 1967.
- Goody, J., *Food and love. A cultural history of east and west*, London: Verso 1998.
- Goody, J., & Tambiah S. J., *Bridewealth and dowry*, Cambridge: Cambridge University Press 1973.
- Goody, J., *Cooking, cuisine and class. A study in comparative sociology*, Cambridge: Cambridge University Press 1982.
- Gozzini-Glacosa, I., *A taste of ancient Rome*, Chicago: Chicago University Press 1992.
- Halley, A., «Black history, oral history and genealogy», στο: R. Perks & A. Thomson (επιμ), *The oral history reader*, New York: Routledge 1997, σσ. 9-21.
- Harris, M., «The abominable pig», στο: Cunihan and Van esterik (eds), *Food and culture*, New York: Routledge 1997, σσ. 67-79.

- Hawekes, T., *Structuralism and semiotics*, USA: University California Press 1977.
- Herskovits, M., *Man and his works*, New York: Knopf 1950.
- Hoffer, P. Ch., *The devil's disciples: makers of the witchcraft trials*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1998.
- Holland, J., *A brief history of misogyny*, London: Robinson 2006.
- Holmes, C., «Women: witnesses and witches», στο: *Past and Present*, 140, 1993, σσ. 45-78
- Hubert, H., & Mauss, M., *Sacrifice: its nature and function*, Chicago: University Chicago Press 1964.
- Jorgensen, D. L., *Participant observation*, London: Sage 1989.
- Kieckhefer, R., *Magic in the middle ages*, United Kingdom: Cambridge University Press 2004.
- Kluckhohn, Cl., «Covert culture and administrative problems», στο: *American Anthropologist*, 45, 1943, σσ. 214-229.
- Kluckhohn, Cl., *Navaho Witchcraft*, New York: Bacon Press 1944.
- Kropotkin, P., *The conquest of bread and other writings*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Kyriazis, N., «Women's employment and gender relations in Greece. Forces of modernization and tradition», στο: *European Urban and Regional studies*, 5(1), σσ. 66-75.
- Larner, C., «Was witch-hunting woman-hunting?», στο: *New Society*, 58, 1981, σσ.11-12.
- Levi-Strauss, Cl., *Structural anthropology*, U. S. A.: Basic Books 1963.
- Levi-Strauss, Cl., *Structural anthropology II*, U. S. A.: Penguin Books 1976.
- Levi-Strauss, Cl., «Petit trait d'ethnologie culinaire», στο: *L' origine des manieres de table*, Paris: Plon 1968, σσ. 390-411.
- Lupton, D., *Food, the body and the shelf*, London: Sage 1996.
- Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific*, New York: E. P. Dunton & Co 1961.
- Malthus, T., *An essay on the principle of population*, Harmondsworth: Penguin 1970.
- Montanari, M., *The culture of food*, Oxford: Blackwell 1994.

- McNay, L., *Foucault and feminism*, Cambridge: Policy Press 1992.
- Mead, M., «The changing significance of food», στο: Cunihan and Van Esterik (επιμ), *Food and culture*, New York: Routledge 1997, σσ. 11-19.
- Mills, C. W., *The power elite*, New York: Oxford University Press 1959.
- Murcott, A., «You are what you eat: anthropological influencing food choice», στο: C. Ritson, L. Gofton, Mc Kenzie (eds), *The food consumer*, Chichester: J Wiley and Sons 1986, σσ. 107-125.
- Murcott, A., «Family meals –a thing of the past?», στο: P. Caplan (ed), *Food, health and identity*, USA: Routledge 1997, σσ. 32-48.
- O' reilly, K., *Ethnographic methods*, London: Routledge 2005.
- Roper, L., *Oedipus and the Devil: witchcraft, sexuality and religion in modern Europe*, London: Routledge 1994.
- Russell, S., «Witchcraft, Genealogy, Foucault», στο: *The British Journal of Sociology*, vol 52, No. 1 (Mar. 2001), σσ. 121-137.
- Sahlins, M., «The original affluent society», στο: *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine- Transaction Publishers 1972.
- Sakellarakis Y., & E., *Archanes. Minoan Crete in a light*, Athens: Ammos 1997.
- Sawicki, J., *Disciplining Foucault. Feminism, power and the body*, New York: Routledge 1991.
- Skcopol, T., «Sociology's historical imagination», στο: T Skcopol (επιμ), *Vision and method in historical sociology*, London: Cambridge University Press, 1984, σσ. 1-21.
- Soler, J., «The semiotics of food in the Bible», στο: Cunihan and Van Esterik (eds), *Food and culture*, New York: Routledge 1997, σσ. 55-66.
- Sorokin, P., *Man and society in calamity*, New York: E. P. Dutton & Co., INC 1943.
- Stack, C. B., «Sex roles and survival strategies in an urban Black community», στο: *Woman, Culture and Society*, California: Stanford University Press 1974, σσ. 113-128.
- Stewart, P. J., & Strathern A., *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*, United Kingdom: Cambridge University Press 2004.
- Swales, J. K. και McLachlan, H. V., «witchcraft and anti-feminism», στο: *Scottish Journal of Sociology*, 4, 1980, σσ. 141-166.

Turner, V., *The ritual process. Structure and anti-structure*, New York: Aldine de Gruyter 1969.

Tylor, E. B., *Primitive culture*, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Van Gennep, A., *The rites of passage*, Chicago: Chicago University Press 1969.

Verdier, Y., «Pour une ethnologie culinaire», στο: *L'Homme*, 9(5), 1969, σσ. 49-57.

Warde, A., & Martens, L., *Eating out. Social differentiation, consumption and pleasure*, United Kingdom: Cambridge University Press 2000.

Wilkins, J. M., & Hill, S., *Food in the ancient world*, U. S. A.: Blackwell 2006.

Mills, C. W., *The power elite*, New York: Oxford University Press 1959.