

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ



Εισαγωγή	11
1. Ο υπερφυσικός κόσμος και το κοινωνικό του ισοδύναμο: το χώμα και το νερό στις ιστορίες περί βρικολάκων	55
2. Ιστορίες καλικαντζάρων από τη Νάξο: κυκλικός χρόνος και χριστιανικό δόγμα	105
3. «Να μπει ο διάβολος στην κεφαλήν και τον εμυαλόν σου»: κοινωνικές αντι-δομές και διαχείριση κοινωνικών σχέσεων στις κατάρες της Καρπάθου	159
4. «Το φάντασμα της Πορτίτσας»: η κοινωνική λειτουργία του υπερφυσικού και το αγροτο-αστικό δίπολο	227
5. Ιστορίες φαντασμάτων από την περιοχή Ασπροποτάμου Τρικήλων	261
6. Τα κόκαλα ως μοτίβο αναγέννησης: από τα παραμύθια στις ιστορίες για αποτέφρωση	273
7. Η αποτέφρωση ως πεδίο σύγκρουσης του ορθολογισμού με τη λαϊκή πίστη	289
8. Το «νερό του Καματερού»: όταν η απελπισία συναντά τον κομπογιαννισμό	355

9. Ιερότητα και μιαιρότητα στη φωτιά: η κοινωνική αντίστιξη ενός φυσικού φαινομένου	419
Εν κατακλείδι	439
Βιβλιογραφία	443

ΕΙΣΑΓΩΓΗ



Δεν είναι λίγες οι φορές που δημοσιεύονται ειδήσεις για συμπεριφορές οι οποίες προκαλούν σε πολλούς απορία. Στο παρελθόν, έκπληξη αλλά και μούδιασμα στην ελληνική κοινωνία προκάλεσαν ο κύκλος των νεαρών σατανιστών, που προχώρησαν σε απαγωγή και θυσία νεαρών γυναικών για χάρη του δικού τους θεού, του Σατανά. Άλλες φορές οι εφημερίδες δημοσιεύουν αστικούς θρύλους για στοιχειωμένα σπίτια και φαντάσματα που κυκλοφορούν σ' εγκαταλελειμμένα σπίτια. Οι αστικοί θρύλοι είναι αρκετά διαδεδομένοι στις ΗΠΑ (Dégh 2001, σσ. 182-86), την Αγγλία και αλλού. Τα τελευταία χρόνια, ωστόσο, ανάλογες ιστορίες κάνουν την εμφάνισή τους και στην Ελλάδα. Μια τέτοια περίπτωση είναι ο θρύλος για το «φάντασμα» στο Νέο Φάληρο. Σύμφωνα με το θρύλο, «το αρχοντικό έχει στοιχειωθεί από το φάντασμα ενός άντρα, το οποίο κυκλοφορεί τις νύχτες μέσα στα δωμάτια και στην αυλή, και δεν αφήνει κανένα να πλησιάσει σε κοντινή απόσταση. Όπως λέγεται, το φάντασμα ανήκει σε έναν άνδρα που κατοικούσε σε αυτό το αρχοντικό»¹.

1. Β. Γούλας (2004). Το φάντασμα της οδού Σμολένσκι αναστατώνει το Νέο Φάληρο. εφημ. *Espresso*, 9 Νοεμβρίου, σ. 22.

Πυρήνα αστικού θρύλου προκάλεσε και το νεοκλασικό του Σλήμαν, στην οδό Ακαδημίας στην Αθήνα, καθώς και αντίστοιχο αρχοντικό στα Κάτω Λεχώνια Μαγνησίας. Τι συμβαίνει λοιπόν; Πώς μπορούν να ταιριάξουν και να εξηγηθούν αυτά τα φαινόμενα με τα εργαλεία της ορθολογικής εποχής μας, που θριαμβολογεί ότι έκλεισε τους λογαριασμούς της με τις προλήψεις, τις δεισιδαιμονίες και γενικά με έναν διαφορετικό τρόπο σκέψης ο οποίος δεν έχει καμιά σχέση με την τεχνολογική εποχή που αποθεώνει τη λογική και τη σχέση αίτιου-αιτιατού; Μπορεί να περιοριστεί η προσπάθεια για κατανόηση φαινομένων λαϊκής ιατρικής, ιδίως της θεραπείας του καρκίνου, στην παραβατική συμπεριφορά των εμφανιζόμενων ως θεραπευτών; Ήταν μόνο η ικανότητα της «Αγίας Αθανασίας» και του Καματερού, που προκάλεσαν τη λαϊκή φρενίτιδα και τη συρροή πολλών ασθενών για χρήση των υπηρεσιών τους;

Αναμφίβολα, μια τέτοια προσέγγιση δεν μπορεί να αγνοηθεί. Θα ήταν ωστόσο επιφανειακή, καθώς θα άφηνε έξω από την οπτική της την ίδια την κοινωνία και το πολιτισμικό της κεφάλαιο, που διευκολύνουν την καρποφορία τέτοιων πρακτικών.

Ορίζοντας το θέμα: το υπερφυσικό

Όσα προαναφέρθηκαν αυτομάτως θέτουν σε αμφισβήτηση αυτό που δηλώνει η έννοια «υπερφυσικό», δεδομένου ότι σταχυολογούνται συμπεριφορές οι οποίες επιβιώνουν σε έναν κό-

σμο –τον ορθολογικό– που καυχιέται πως έχει λύσει τα ζητήματα αυτά.

Υπάρχει όμως ένας μοναδικός και ομογενοποιημένος τρόπος σκέψης; Οι θεωρητικοί της νεωτερικότητας τον αντιμάχονται. Η άποψη του Giddens, που υιοθετεί το εξελικτικό μοντέλο, βάσει του οποίου «αναμφίβολα υπάρχουν συνέχειες μεταξύ του παραδοσιακού και του μοντέρνου, και κανένα δεν είναι αποκομμένο από το άλλο», καθώς και η επισήμανσή του ότι η αντιδιαστολή των δύο πόλων με χονδροειδή τρόπο είναι παραπλανητική, υπονομεύουν την απόλυτη πίστη στην ομογενοποιημένη αντίληψη για τον πολιτισμό και την αναπαράσταση του κόσμου (Giddens, 2001, σ. 19).

Το υπερφυσικό λοιπόν αποτελεί μια αποτελεσματική έννοια για τη διερεύνηση του τρόπου σκέψης των ανθρώπων, καθώς και του τρόπου με τον οποίο δομείται ο πολιτισμός του, ιδίως το θρησκευτικό αίσθημα. Αποτελεί ένα πρόσφορο μέσο για να διαπιστωθεί αν μπορούμε να θεωρούμε δεδομένη την ομοιογένεια του πολιτισμού και την οριστική εξάλειψη μορφών του ανορθολογισμού.

Ο Durkheim αποδέχεται αυτή τη διάσταση του υπερφυσικού υποστηρίζοντας ότι αποτελεί μια προνομιακή έννοια για την κατανόηση της θρησκείας. Θεωρεί ότι το υπερφυσικό παραπέμπει σε μια σειρά καταστάσεων που υπερβαίνουν τις αντιληπτικές δυνατότητες του ανθρώπου: «Το υπερφυσικό είναι ο κόσμος του μυστηρίου, του αγνώστου και μη κατανοητού. Ως εκ τούτου, η θρησκεία θα μπορούσε να είναι ένα είδος στοχασμού επί όσων διαλανθάνουν της επιστήμης» (Durkheim, 1995, σ. 22). Φαίνεται ότι ο Durkheim υιοθετεί την ολιστική

οπτική του λειτουργισμού, καθώς τοποθετεί το υπερφυσικό –επομένως και τη θρησκεία– στο άλλο άκρο του ορθολογισμού, χωρίς εντούτοις να αποσπά το υπερφυσικό φαινόμενο από την κοσμική τάξη. Πρόκειται για μια άποψη την οποία αποδέχεται και ο Eliade όταν υποστηρίζει ότι «για τον θρησκευόμενο άνθρωπο, το “υπερφυσικό” είναι αξεδιάλυτα ενωμένο με το “φυσικό”» (Eliade, 2002, σ. 104).

Τι σημαίνει όμως αυτό; Αν η συγκεκριμένη άποψη υπαινίσσεται ότι στην αντίληψη του θρησκευόμενου αλλά και όλων των ανθρώπων το υπερφυσικό αποτελεί μια ενότητα μέσα στην κοσμική τάξη, που συγκροτείται από δύο ξεχωριστά, αυστηρά οριοθετημένα σύνολα, η εν λόγω αντίληψη αποτυπώνεται, πρώτα απ’ όλα, στους ορισμούς για το υπερφυσικό.

- *Πρώτος ορισμός*: Υπερφυσικό είναι «εκείνο που βρίσκεται πάνω από τη φύση· η υπέρβαση των δυνάμεων ή της πορείας της φύσης» (Opinions, 1965, σ. 2083).
- *Δεύτερος ορισμός*: «Αυτό που υπερβαίνει τη φύση και τους νόμους της, που η ύπαρξη ή η εκδήλωσή του δεν εξηγείται με βάση τους φυσικούς νόμους και δεν ερμηνεύεται λογικά» (Μπαμπινιώτης, 1998, σ. 1864).

Σύμφωνα με τους παραπάνω ορισμούς, το υπερφυσικό είναι αυτό που βρίσκεται πέρα από τη φύση. Με αυτό τον τρόπο εισάγεται στο χώρο ένας δυϊσμός: από τη μια μεριά είναι ο κόσμος της φύσης, των πραγμάτων, από την άλλη ο υπερφυσικός κόσμος. Ο χώρος λοιπόν για τον θρησκευόμενο άνθρωπο έχει μια κάθετη οργάνωση. Ο κόσμος του υπερφυσικού εγκαταβιώνει στο ύψιστο σημείο της καθέτου, η οποία εκτείνεται από τις βουνοκορφές ως τον ουράνιο θόλο (Eliade, 2002, σσ. 104-105).

Ο δυϊσμός στο χώρο είναι διάχυτος και στην άποψη του Stewart, που διαφοροποιείται ριζικά από τους προγενέστερους. Ο συγκεκριμένος ανθρωπολόγος, στη μελέτη του για το υπερφυσικό στη Νάξο, σκιαγραφεί την οργάνωση του χώρου με αναφορά στα ξωτικά (Stewart, 2008, σσ. 159-69). Πέρα από την κάθετη οργάνωση, προσθέτει και την οριζόντια, η οποία βασίζεται στη διαδικασία ιεροποίησης ή δαιμονοποίησης συγκεκριμένων χώρων από όσους συγκροτούν οικισμούς. Σε αυτήν δηλαδή την περίπτωση, το υπερφυσικό, με τη μορφή ξωτικών, κατοικεί έξω από την καθαγιασμένη περίμετρο του κατοικημένου χώρου (Λαγόπουλος, 2003, σσ. 19-29).

Ο τρόπος με τον οποίο ο Stewart προσεγγίζει την οργάνωση του χώρου προκύπτει από τη συνολική διαφοροποίησή του στην αντίληψη για τη σχέση της κοινωνίας με το υπερφυσικό. Όπως επισημαίνει: «χρησιμοποιώ τον όρο “υπερφυσικό” για να αναφερθώ στο σύνολο των δυνάμεων εκείνων που ενίοτε κατανοούνται ως έμψυχες και δεν εξηγούνται με όρους φυσικού αιτίου και αιτιατού – για παράδειγμα, οι δαίμονες, οι νεράιδες και άλλα επονομαζόμενα εξωτικά» (Stewart, 2008, σ. 157).

Ο Stewart δεν αποδέχεται τη διπολική οργάνωση του κόσμου, τα όρια του οποίου είναι σαφώς καθορισμένα. Ακόμη και στην κλασική κάθετη οριοθέτηση της ανθρωπότητας σε σχέση με τον Θεό/καλό, που βρίσκεται στον ουράνιο θόλο, και τον Σατανά/κακό, που τοποθετείται στο κάτω μέρος της κλίμακας, ο Stewart απορρίπτει το δυϊσμό, την τοποθέτηση δηλαδή του πόλου του Σατανά/κακού σε θέση ισοτιμίας με τον πόλο του Θεού/καλού, δεδομένου ότι ο Σατανάς δεν έχει αυτονομία,

αλλά οφείλει τη μεν ύπαρξή του στη θεϊκή απόφαση να εκπέσει από τον πόλο του καλού, τη δε δύναμή του στα ανθρώπινα λάθη (2008, σ. 148).

Ενδιαφέρων όμως είναι και ο ορισμός που παραθέτει ο Stark (2001, σ. 108), ο οποίος υποστηρίζει ότι το υπερφυσικό «αναφέρεται σε δυνάμεις ή οντότητες πέρα ή έξω από τη φύση, και μπορεί να μετεωρίζεται, να αλλάζει ή να αγνοεί τις φυσικές δυνάμεις». Εκείνο που διαφοροποιεί τον ορισμό αυτό από προηγούμενους είναι ότι δεν χρησιμοποιεί τη λέξη «υπερφυσικό», ενώ παράλληλα αποφεύγει να συνδέσει τις «οντότητες» με κάποιο συγκεκριμένο χώρο στη συμπαντική τάξη ή στην οικιστική διάταξη. Ο ορισμός του Stark δεν δίνει σχήμα στις οντότητες. Αντίθετα, θεωρεί ότι το βασικό τους γνώρισμα είναι η ύπαρξή τους ως ουσία που έχει τη δυνατότητα να βρίσκεται παντού και να επηρεάζει, αν όχι να ελέγχει, τη ζωή των ανθρώπων (Stark, 2001).

Πέρα από τη διπολική οργάνωση στο χώρο, η ενασχόληση με το υπερφυσικό εγείρει και ένα δίπολο στο επίπεδο της φιλοσοφικής θεώρησης και ερμηνείας των πραγμάτων. Στη μία περίπτωση αναδεικνύεται ο λόγος ως βασικός μηχανισμός για την κατανόηση του κόσμου. Είναι το πλαίσιο το οποίο έχει διαμορφωθεί από τον Διαφωτισμό και τον επιστημονικό λόγο, που αναζητούν τη σχέση αιτίου-αιτιατού μέσα στα ίδια τα πράγματα. Στο άλλο άκρο βρίσκεται ο υπερφυσικός κόσμος, ο οποίος ασφαλώς στηρίζεται όχι στην τυχαιότητα, αλλά σ' αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε «παν-ντετερμινισμό» (Τοντόροφ, 1991, σ. 58). Παράδειγμα αποτελούν οι λέξεις «κιομέτ», «πεπρωμένο», «μοιραίο». Αυτές εκφράζουν –και ειδικά οι δύο

πρώτες με μεγαλύτερη ένταση– τον παν-ντετερμινισμό του υπερφυσικού στον οποίο αναφέρεται ο Τοντόροφ. Περιγράφουν έναν κόσμο που εξελίσσεται πίσω από τα πρόσωπα και τα πράγματα. Η εκδήλωση των φαινομένων και η συνειδητοποίηση αυτού του γεγονότος γίνεται από τους ανθρώπους όταν υφίστανται τις συνέπειες αυτής της αόρατης στη δική τους συνείδηση πραγματικότητας. Το μόνο που γνωρίζουν είναι ότι οι πράξεις τους και η πορεία τους προκαθορίζονται από αόρατες δυνάμεις, οι οποίες έχουν διαμορφώσει τόσο τους ρόλους όσο και την ατομική πορεία. Σ' αυτό το πλαίσιο, το μόνο που μπορούν να κάνουν είναι να χειραγωγήσουν, κυρίως όμως να εξουδετερώσουν τις αρνητικές συνέπειες, χρησιμοποιώντας διάφορες πολιτισμικές πρακτικές (Βέικου, 1998, σ. 307· Πασσαλής, 2000).

Η σχέση μαγείας και θρησκείας, από τη μια μεριά, και επιστήμης/ορθού λόγου, από την άλλη, έχει γίνει αντικείμενο πολλών επιστημονικών συζητήσεων. Η ύπαρξη του ορθολογισμού στην οργάνωση της μαγικής σκέψης αποτελεί «ένα κλασικό πρόβλημα και στην ιστορία και την ανθρωπολογία», αποφαινεται ο Kieckhefer (1994, σ. 814). Κάποιοι επιστήμονες επιχείρησαν να αναδείξουν την ύπαρξη ανάμεσα στη μαγική και την επιστημονική σκέψη, η οποία αξιοποίησε τα δεδομένα της μαγείας και του ορθολογικού τρόπου οργάνωσής της, ώστε να συγκροτήσουν ένα άλλο επιστημονικό παράδειγμα (Vickers, 1984· Yates, 1979). Άλλοι επιστήμονες μελέτησαν τη μαγεία και τη θρησκεία ως εναλλακτικά συστήματα ορθολογισμού, που το ένα δεν προϋποθέτει τον αποκλεισμό του άλλου: «Μπορούν προφανώς να συνυπάρχουν όχι μόνο

μέσα σ' έναν πολιτισμό αλλά και μέσα σ' ένα μυαλό» (Kieckhefer, 1994, σ. 814). Η μελέτη της Tanya Luhmann (1989) στο σύγχρονο Λονδίνο, σκοπός της οποίας ήταν να κατανοήσει τους λόγους που οδηγούν ανθρώπους με υψηλό εκπαιδευτικό-μορφωτικό επίπεδο σε υιοθέτηση μαγικών πρακτικών, αποτελεί κλασικό παράδειγμα της συνύπαρξης αυτών των δύο συστημάτων σκέψης .

Κοσμολογία και λαϊκή πίστη

Όλα αυτά συμπυκνώνονται στην έννοια «κοσμολογία», η οποία παραπέμπει στο σύνολο των ιδεών και των αναπαραστάσεων που χαρακτηρίζουν τα μέλη μιας κοινότητας, τα οποία μπορεί να συγκροτήσουν το πλαίσιο για την κατανόηση και την εξήγηση των κοινωνικών και πολιτισμικών σχέσεων στο εσωτερικό και του τρόπου που αλληλεπιδρά με τον κόσμο που βρίσκεται εκτός των κοινοτικών ορίων. Στην προηγούμενη περίοδο αποτυπώνεται και μια διαφοροποίηση στον επιστημολογικό λόγο. Στην ελληνική ορολογία χρησιμοποιείται κατά κανόνα ο όρος «κοσμολογία» (cosmology), που, κατά τον Dundes, ασχολείται με το αν και πώς οι άνθρωποι κατανοούν τη δική τους θέση στον κόσμο, καθώς και κάποιες θεμελιώδεις ιδέες του πολιτισμικού τους συστήματος. Αντίθετα, η κοσμοθεωρία (worldview) συνεισφέρει μια σύγχρονη οπτική, δεδομένου ότι προσφέρει την ευκαιρία σε κάποιον να δει έναν πολιτισμό «από τα μέσα προς τα έξω» (2007, σ. 55). Με άλλα λόγια, η κοσμοθεωρία εισάγει και έναν αναστοχαστικό λόγο για τον

«δικό» μας πολιτισμό, γεγονός που μπορεί να ενισχύσει τη δυνατότητα ενός επιστήμονα να διερευνήσει τις γηγενείς κατηγορίες έτσι ώστε να κατανοήσει το ασυνείδητο σύστημα πίστης που βρίσκεται διάχυτο σε μια ευρεία ποικιλία λαογραφικού υλικού (Dundes, 2007, σ. 194).

Σε κάθε περίπτωση, η κοσμολογία –ή η κοσμοθεωρία– εστιάζεται στα διάφορα λαογραφικά είδη (παραδόσεις, ξόρκια, κατάρες, παραμύθια κ.λπ.), τα οποία λειτουργούν ως «καθρέπτης του πολιτισμού» (Dundes, 2007, σ. 54). Η μελέτη –και αποκωδικοποίησή τους– επιτρέπει να κατανοήσουμε πώς οι άνθρωποι διαμορφώνουν τον τρόπο σκέψης τους. Ο πολιτισμός ως κοινωνική διαδικασία «παράγει συγκεκριμένους και διαφορετικούς τρόπους ζωής» (Williams, 1994, σ. 24). Ένας απ' αυτούς τους τρόπους ζωής είναι η κατανόηση και η ερμηνεία της κοινωνίας από την οπτική της μαγικής –και όχι της επιστημονικής– σκέψης. Αυτό σημαίνει ότι η μαγική σκέψη δεν αντιμετωπίζεται ως μια ενοχλητική ετερότητα, ως ένα στάδιο μιας προλογικής σκέψης που είχε την πρωτοκαθεδρία προτού επικρατήσει ο σύγχρονος «θεός», ο ορθός λόγος. Αντίθετα, διαμορφώνεται μια προσέγγιση που επιχειρεί να διερευνήσει τη μαγική σκέψη ως ένα αυτόνομο σύστημα σκέψης και προσπαθεί να κατανοήσει τις δομές της.

Οι περισσότεροι επιστήμονες αντιλαμβάνονται τη μαγεία ως ένα είδος προεπιστήμης (Mauss, 1990, σ. 72). «Αποτελεί την πρώτη μορφή της ανθρώπινης σκέψης» (Mauss, 1990, σ. 73). Πολλοί επιστήμονες που ασχολήθηκαν μαζί της αποφάνθηκαν ότι η μαγεία είναι «πρωτόγονη», ατελής μορφή επιστημονικής σκέψης (Lévi-Strauss, 1977). Οι απόψεις του Frazer

διαφοροποιούνται ως προς το ότι ο ίδιος δεν υποτιμά τη μαγεία. Χαρακτηρίζει τη μαγεία «νόθα αδελφή της επιστήμης», με την έννοια ότι έχει αυστηρούς κανόνες που διέπουν τη λειτουργία της, σε αντίθεση με την κρατούσα αντίληψη που θεωρεί ότι διέπεται από το τυχαίο και το αποσπασματικό. Στήριζεται στους δύο βασικούς νόμους της σκέψης, που είναι η σύνδεση των ιδεών σύμφωνα με την ομοιότητα και τη σχέση τους στο χώρο και το χρόνο (1990, σ. 78). Οι ίδιες αιτίες προκαλούν τα ίδια αποτελέσματα. Μαγεία και επιστήμη αποδέχονται ότι η φύση διέπεται από «τάξη και ομοιομορφία», ενώ κοινή αφετηρία τους έχουν την πεποίθηση ότι υπάρχουν σταθεροί νόμοι, των οποίων «τη λειτουργία μπορούμε να προβλέψουμε και να υπολογίσουμε ακριβώς» (Frazer, 1990, σ. 78). Το λάθος της μαγείας συνίσταται στο ότι χρησιμοποιεί εσφαλμένα τους νόμους αυτούς και εξ αυτού του γεγονότος αμφισβητείται, σε αντίθεση με την επιστήμη που τους εφαρμόζει σωστά.

Κατά τον Malinowski, η διαφορά ανάμεσα στην επιστήμη και τη μαγεία οργανώνεται γύρω από τις έννοιες του ορθού λόγου και της παρατήρησης. Αυτές οι δύο έννοιες αποτελούν συστατικά στοιχεία της επιστημονικής σκέψης. Διαμορφώνουν το πλαίσιο της αναλυτικής και αποδεικτικής σκέψης, η οποία καλείται να αποδείξει τις υποθέσεις της που μπορούν να αναθεωρηθούν. Αυτή η δυνατότητα για τη μαγεία είναι ανύπαρκτη. Η μαγική σκέψη δεν αναθεωρεί τα εργαλεία της. Οι μάγοι, σε αντίθεση με τους επιστήμονες, δεν προβληματίζονται και δεν αμφισβητούν το πλαίσιο κατανόησης και δράσης (1992, σ. 19).

Εκείνο που απασχόλησε τους επιστήμονες εξ αρχής ήταν η

σχέση της μαγικής σκέψης με τη θρησκευτική. Υπήρχε σημείο διαφοροποίησης; «Θρησκευτικά και δεισιδαίμονες δοξασίαι αποτελούν εκ μακράς παραδόσεως την πίστιν του λαού (...) Εί- ναι δοξασίαι βαθιά ριζωμένες εις το πνεύμα του λαϊκού αν- θρώπου, ιδέαι κληρονομημέναι από απωτάτην αρχαιότητα και εν πολλοίς σύμφωνοι προς τον τρόπον σκέπτεσθαι του πρωτο- γόνου ανθρώπου» (Μέγας, 1976, σ. 146). Σε αυτό το απόσπα- σμα ο Μέγας επιχειρεί να αναδείξει την έννοια της λαϊκής πί- στης και των στοιχείων που τη συγκροτούν (θρησκευτικές και δεισιδαιμονικές/μαγικές αντιλήψεις). Επί της ουσίας, θέτει το πρόβλημα της συνύπαρξης των δύο αυτών ειδών πίστεων. Τι είναι όμως εκείνο που τις διαφοροποιεί; Είναι το βάθος του χρόνου, στο οποίο χάνονται οι «δεισιδαίμονες δοξασίαι»; Ασφαλώς τις ενώνει η έννοια της πίστης. Στα τέλη του 19ου αιώνα, μάλιστα, ένα στοιχείο που τις ενώνει είναι η πίστη σε «πνευματικά όντα» (Tylor, 1958, σ. 2).

Τι είναι μαγεία; Σύμφωνα με τον Middleton, ο κόσμος της μαγείας χαρακτηρίζεται από την αντίληψη των ανθρώπων ότι η σχέση τους με τη φύση συνίσταται στη δυνατότητα αδιαμε- σολάβητης αμοιβαίας επίδρασης του ενός προς τον άλλο, σε αντίθεση με τη θρησκεία που απευθύνεται στις θεϊκές δυνά- μεις χρησιμοποιώντας είτε τη θυσία είτε την προσευχή (1967, σ. ix). Στην περίπτωση της μαγείας δεν διαμεσολαβούν θεοί. Οι άνθρωποι επιχειρούν να χειραγωγήσουν τις υπερφυσικές δυνάμεις μέσω διαφόρων τεχνικών (ξόρκια, ξεμάτιασμα, κα- τάρτες, ευχές κ.λπ.), για να επιτύχουν ένα θετικό αποτέλεσμα ή για να αποφύγουν τις επιπτώσεις μιας πράξης (Stark, 2001, σ. 109).

Δυο παραδείγματα μπορούν να διαφωτίσουν τη διαφορά:

- α. *Το εμπόδευμα*. «Παλαιότερα σε όλους τους λαούς ήταν βαθεία ριζωμένη η αντίληψη ότι οι αντίζηλοι και οι μοχθηροί άνθρωποι μπορούσαν να καταστήσουν έναν νέο και ακμαίο γαμπρό ανίκανο να εκτελέσει τα συζυγικά του καθήκοντα» (Οικονομόπουλος, 1987-1989, σσ. 200-1).
- β. *Η στειρότητα*. «Διά την θεραπείαν της στειρότητας κατέφευγαν εις παρακλήσεις εις την Παναγίαν και εδωρίζαν ακίνητα επικαλούμενοι την Χάριν της» (Κόνσολας, 1963-1964, σ. 229).

Στο πρώτο παράδειγμα, το εμπόδευμα αλλά και η εξουδετέρωσή του γίνονται με μαγικά μέσα, χωρίς αναφορά σε κάποια θεότητα. Η όλη μαγική πρακτική αφορμάται από την πίστη στην ύπαρξη υπερφυσικών δυνάμεων, που επιτίθενται στη φάση της τελετουργικής μετάβασης των διαφόρων υποκειμένων σε διαφορετικούς ρόλους. Για το λόγο αυτό, ο συνήθης τρόπος εξουδετέρωσης ήταν ο μαγικός κύκλος. Χρησιμοποιούσαν μια κλειδωμένη κλειδαριά, την οποία τοποθετούσαν στην τσέπη του γαμπρού. Στο δεύτερο παράδειγμα, όσοι έχουν πρόβλημα στειρότητας επιχειρούν να το αντιμετωπίσουν προσφεύγοντας στην Παναγία, στην οποία τάζουν διάφορα περιουσιακά στοιχεία. Εδώ είναι εμφανής η διαμεσολάβηση, που διαφοροποιεί τη θρησκευτική πίστη από τη μαγική.

Πέρα από αυτά, η προσπάθεια για ορισμό της μαγείας επανέρχεται στη σύγχρονη εποχή. Η μαγεία γίνεται αντιληπτή ως «εσωτερική μαγεία», που είναι προσβάσιμη μόνο από ορισμένους που διαθέτουν ένα ιδιαίτερο ψυχικό και πνευματικό χάρισμα (Eleta, 1997, σ. 52).

Τι είναι θρησκεία και σε τι διαφέρει από τη μαγεία; Ο Frazer γράφει: «Θρησκεία λοιπόν εγώ εννοώ την εξιλέωση του ανθρώπου από δυνάμεις ανώτερές του, οι οποίες πιστεύεται ότι κατευθύνουν και ελέγχουν τόσο τη φύση όσο και την ανθρώπινη ζωή. Η θρησκεία αποτελείται από δύο στοιχεία, τη θεωρία και την πρακτική, κι απ' αυτές η πρώτη εκφράζεται με την πίστη σε δυνάμεις ανώτερες του ανθρώπου, ενώ η δεύτερη είναι η προσπάθεια να εξευμενίσουμε ή να ευχαριστήσουμε τις δυνάμεις αυτές. Από τις δύο, η πίστη έρχεται καθαρά πρώτη, αφού πρέπει πρώτα να πιστέψουμε στην ύπαρξη ενός θείου όντος και μετά να αποπειραθούμε να το ευχαριστήσουμε. Αν όμως μια πίστη δεν οδηγεί σε μια αντίστοιχη πρακτική, δεν είναι μια θρησκεία, αλλά απλά μια θεολογία» (1990, σ. 79).

Ο Frazer, όπως και άλλοι σύγχρονοί του, θέτει στο επίκεντρο της θρησκείας την πίστη σ' ένα υπερφυσικό ον. Ωστόσο, ο Durkheim προσπάθησε να τοποθετήσει τη συζήτηση για τη θρησκεία στο κοινωνικό πλαίσιο, υποστηρίζοντας ότι η «θρησκεία είναι ένα ενοποιημένο σύστημα πίστεων και πρακτικών σχετικών με ιερά πράγματα» (1995, σ. 44). Η διαφορά του συνίσταται στο γεγονός ότι δεν ταυτίζει τα «ιερά» (sacred) με κάποια ανώτερη θεϊκή δύναμη. Την αντιπαραθέτει προς το κοσμικό (profane), που ορίζει την καθημερινότητα μιας κοινότητας, σε αντίθεση με τα «ιερά» που εμφανίζονται στην περίοδο των τελετουργιών. Αυτά τα «ιερά» συγκροτούν το πολιτισμικό κεφάλαιο της ομάδας, τις αξίες της.

Η άποψη του Durkheim συνεισέφερε στην κοινωνική πλαιοίωση των θρησκευτικών βιωμάτων προκαλώντας πολλές συζητήσεις, ενώ οι ιδέες του επανεμφανίζονται διαφορο-

ποημένες αργότερα, σε μια προσπάθεια να επιτευχθεί ισορροπία ανάμεσα στην κοινωνία και το υπερφυσικό. Έτσι, η θρησκεία, κατά τον Durkheim, ορίζεται ως ένα σύστημα πίστεων και πρακτικών, που επιχειρούν να δώσουν απαντήσεις για το νόημα και το σκοπό της ζωής – κι αυτή είναι η διαφοροποίηση (Stark, 2001, σ. 102). Από την πλευρά του, ο Bellah ορίζει τη θρησκεία ως ένα σύνολο συμβολικών μορφών και πράξεων που συσχετίζουν τον άνθρωπο με τις απώτατες συνθήκες της ύπαρξής του (1976).

Ωστόσο, όλοι αυτοί οι ορισμοί, που εστιάζουν στο υπέρτατο νόημα ως βασικό χαρακτηριστικό της ζωής, μπορεί να προκαλέσουν σύγχυση, καθώς όχι μόνο η θρησκεία αλλά και άλλα φιλοσοφικά κινήματα αναζητούν και διακηρύσσουν την αναζήτηση του νοήματος της ζωής ως στόχο της ύπαρξης (Yinger, 1957, σ. 10). Έτσι επανέρχεται η έννοια του υπερφυσικού ως στοιχείου που διαφοροποιεί τη θρησκεία από τα φιλοσοφικά κινήματα.

Τι είναι λοιπόν εκείνο που διαφοροποιεί τη μαγεία από τη θρησκεία; Ο LeVack υποστηρίζει ότι το κριτήριο είναι η πίεση που ασκείται, ο εξαναγκασμός (1995, σ. 6). Σ' αυτό συμφωνεί και η Benedict, η οποία διευκρινίζει ότι το υπερφυσικό υπάρχει τόσο στη μαγεία όσο και στη θρησκεία. Αυτό που τα διαφοροποιεί είναι ο τρόπος διαχείρισης του υπερφυσικού. Η μαγεία χρησιμοποιεί τον εξαναγκασμό, ενώ η θρησκεία στηρίζεται στη στενή σχέση και στην αμοιβαιότητα της επικοινωνίας ανάμεσα στον πιστό και τον Θεό (1938, σ. 647).

Έχουν όμως εξαφανιστεί η μαγική σκέψη και η πίστη στο υπερφυσικό; Προφανώς όχι. Ο Διαφωτισμός βαυκαλιζόταν

ότι θα κέρδιζε οριστικά τη μάχη με τον μαγικό κόσμο. Αυτό αποδείχτηκε ουτοπία, παρόλο που ο Διαφωτισμός υποβοηθήθηκε από την επίσημη Εκκλησία, η οποία προσπάθησε να επιβάλει την κυριαρχία της. Παράλληλα με τις απόψεις της επίσημης Εκκλησίας και τις βασικές αρχές του χριστιανικού δόγματος συνυπήρχαν αντιλήψεις που επιβίωναν από το μακρινό παρελθόν, σε μια ενότητα που συγκροτούσε τη λαϊκή θρησκεία (Williams, 1994). Η λαϊκή θρησκεία αναγορεύεται σε κανονικό σύστημα πίστης (ruling belief system), που εγχέεται σε διάφορες μορφές προφορικού πολιτισμού (Dégh, 1996, σ. 35).

Στην εποχή μας, το υπερφυσικό είναι παρόν είτε με τη δημιουργία αστικών θρύλων είτε με την αξιοποίηση μοτίβων και ιστοριών για τη λογοτεχνία –κλασική είναι η λογοτεχνία για τον δράκουλα (Cazacu, 2008)–, τον κινηματογράφο (Koven, 2008), τη βιομηχανία της μόδας και του καταναλωτισμού (Dégh, 1994).

Στο τελευταίο πεδίο εστίασε η Eleta, καθιστώντας το σύγχρονο Λονδίνο χώρο της έρευνάς της, στην οποία επισημαίνει: «Η μαγεία ως μια μορφή γνώσης-ελέγχου της πραγματικότητας ουδέποτε εξαφανίστηκε πλήρως και συντηρεί, σε συμβολικό επίπεδο, μια στενή σχέση ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν στους τοπικούς πολιτισμούς. Μολονότι η μαγεία παραπέμπει σε σημασίες και πίστεις που περιορίζονται σε λίγους εκλεκτούς, κάποια μυστήρια αποκαλύπτονται σε έναν ευρύτερο αριθμό ανθρώπων, μια διαδικασία διά της οποίας ο μυστικός της χαρακτήρας αλλοιώνεται βαθιά και ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της ενδυναμώνεται, ιδίως σε καιρούς αιφνίδιας κοι-

νωνικής αλλαγής. Όπου η μαγεία παίρνει έναν λιγότερο αποσπασματικό και περισσότερο ορατό χαρακτήρα, προσπαθώντας να εξέλθει από την ιδιωτική σφαίρα και να καταλάβει τον δημόσιο χώρο, η κοινωνική της παρουσία εκτείνεται όχι μόνο στους ενδιάμεσους χώρους, αλλά επίσης σε πιο θεσμοποιημένα περιβάλλοντα. Η μαγεία είναι παρούσα τόσο στην καθημερινή αλληλεπίδραση ανάμεσα στα άτομα όσο και σε ευρύτερα περιβάλλοντα, όπως η βιομηχανία της μόδας και τα καταναλωτικά προϊόντα, όπου αυτή παίρνει μορφές που άλλοτε είναι πιο ορατές και άλλοτε πιο “συγκαλυμμένες”.

»Η παρούσα ωστόσο διάχυση των μαγικών πίστεων δεν είναι “επιστροφή σε πρωτογονισμό”, αλλά αναβίωση μιας μορφής γνώσης-ελέγχου της πραγματικότητας. Περισσότερο από την προσφορά ενός μέσου διαφυγής από την πραγματικότητα, η μαγεία παρέχει έναν καθουσιαστικό μηχανισμό μέσω του οποίου μπορεί να αντιμετωπίσει και συγκεκριμένα αλλά και πνευματικά προβλήματα, στα οποία οι πιο παραδοσιακοί θεσμοί συχνά αδυνατούν να δώσουν ικανοποιητικές λύσεις» (1997, σ. 51).

Η παράδοση ως αφηγηματικό είδος

Η «παράδοση» ως γενικός όρος έχει πολλές σημασίες. Μπορεί να σημαίνει τα ακόλουθα (Ημελλος, 1988, σ. 7):

- α. Όλες τις μορφές των δημιουργημάτων και των εκδηλώσεων που διαμορφώθηκαν στην ιστορική διαδρομή της ανθρωπότητας.

- β. Τον λαϊκό πολιτισμό, που αρχικά ταυτίστηκε με το σύνολο των εκδηλώσεων του αγροτικού πληθυσμού και των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων.
- γ. Ένα συγκεκριμένο είδος λαϊκής λογοτεχνίας (Μερακλής, 2011, σσ. 225-35) –της δημώδους, κατά τον Ήμελλο.

Στο παρόν κείμενο ο όρος χρησιμοποιείται με την τελευταία σημασία του, παραπέμποντας σε συγκεκριμένο αφηγηματικό είδος, το οποίο περιλαμβάνει ιστορίες που αποτυπώνουν τη λαϊκή πίστη. Σε όλες αυτές τις ιστορίες εγγράφονται πολιτισμικοί κώδικες της λαϊκής κοσμολογίας. Προφανώς, οι παραδόσεις αποτελούν ένα μόνο είδος λαϊκής λογοτεχνίας, στο οποίο διοχετεύεται η λαϊκή πίστη ως κανονιστικό πλαίσιο για τη διαχείριση των κοινωνικών σχέσεων αλλά και του τρόπου ερμηνείας του φυσικού περιβάλλοντος.

Ο όρος επιβάλλεται στην Ελλάδα το 1904, όταν ο Πολίτης εκδίδει το δίτομο έργο του *Μεδέται περί του βίου και της γλώσσης του εδδηνικού δαού. Παραδόσεις*, τόμοι Α' και Β'. Έχει δίκιο η Παπαχριστοφόρου, η οποία παρατηρεί ότι «η εισαγωγή του όρου “παράδοση” στην ορολογία της ελληνικής λαογραφίας από τον Ν. Πολίτη, έναντι του όρου “θρύλος”, χρήζει ιδιαίτερου ενδιαφέροντος» (2012, σ. 759). Προφανώς, η τοποθέτηση από τον Πολίτη του όρου «παράδοση» στη θέση του χρησιμοποιούμενου στην Ευρώπη όρου «θρύλος» (*legend* ή *legende*) γίνεται εξαιτίας του εννοιολογικού φορτίου και της δικής του οπτικής για την τεκμηρίωση της συνέχειας, που αποτελούσε ακρογωνιαίο λίθο στη θεωρία και μεθοδολογία της λαογραφίας (Αυδίκος, 2009, σσ. 61-70). Ο όρος «παράδοση» συνδέει άμεσα το παρόν με το απώτατο παρελθόν, κάτι που δεν εγ-

γυάται ο «θρύλος» ως λέξη. Θεωρείται διήγηση μυθική που μεταδίδεται από γενιά σε γενιά.

Ο Πολίτης παραθέτει τον εξής ορισμό: «Μυθώδεις διηγήσεις πιστευόμενες ως αληθείς, αναφερόμενες δε εις τόπους και πρόσωπα, εις ουράνια σώματα, εις μετεωρολογικά φαινόμενα, εις τον Χριστόν και εις τους Αγίους, εις δαιμόνια και άλλα φανταστικά όντα» (1904, σ. 10). Ο ορισμός του είναι ημιτελής, καθώς ο ίδιος ενδιαφέρεται περισσότερο να δώσει οδηγίες στους συλλογείς παρά να καταγράψει τα χαρακτηριστικά της. Ως εκ τούτου, το ενδιαφέρον του επικεντρώνεται στην παράθεση των κατηγοριών των παραδόσεων και δεν ασχολείται με τη θεωρητικοποίηση των περιγραφών του.

Όπως φαίνεται λοιπόν, ο Πολίτης ορίζει την παράδοση με δυο τρόπους:

- α. Την ονομάζει «μυθώδη διήγηση», που υποδηλώνει ότι η παράδοση έχει μυθοπλαστικό χαρακτήρα. Το μυθώδες μπορεί κανείς να το αναγνώσει τόσο ως χρονικό προσδιορισμό (από πολύ παλιά) όσο και ως δημιουργήμα μυθοπλαστικής φαντασίας.
- β. Την συναρτά με την πίστη του ακροατηρίου στο περιεχόμενο, με το αν δηλαδή είναι αληθές ή όχι.

Το ίδιο πρόβλημα όσον αφορά τη σαφήνεια του ορισμού υπάρχει και αλλαχού. Για παράδειγμα, ο Schmidt (1963, σ. 107) επισήμανε ότι ο θρύλος (legend) «είναι τόσο ευρύς όσο η ολότητα του λαϊκού πολιτισμού». Παρομοίως, ο Bill Ellis σε άρθρο του (1989, σ. 32) ισχυρίζεται ότι ο θρύλος έχει χαμαιλέοντεια φύση. Οι παραπάνω απόψεις επιβεβαιώνονται από όσα συνέβησαν στο συνέδριο του Σέφιλντ (1985) –αλλά και

στο άλλο στο Σινσινάτι των ΗΠΑ–, όπου οι συμμετέχοντες εξέφρασαν τη δυσκολία τους να προτείνουν μια κατάλληλη λέξη για την περιγραφή των θρύλων.

Ο Georges (1971, σ. 18) συγχωνεύει όλους τους ορισμούς για τους θρύλους που δίνουν οι λαογράφοι. Σύμφωνα με τον ίδιο, «ένας θρύλος είναι μια ιστορία που: (α) μπορεί να μην είναι καθόλου μια ιστορία ή αφήγηση· (β) τοποθετείται σε ένα πρόσφατο ή ιστορικό παρελθόν, έτσι ώστε ο θρύλος να μπορεί να κατανοηθεί ως μακρινός ή αϊστορικός· (γ) πιστεύεται ότι είναι αληθής από μερικούς, ψευδής από άλλους, και τα δύο, ή ούτε το ένα ούτε το άλλο από τους πιο πολλούς»

Αυτή η επιτομή των ορισμών αποκαλύπτει τη ρευστότητα του όρου, γεγονός που καθιστά δύσκολη την προσέγγισή του, ενώ εξαιρετικά δύστοκη καθιστά και τη διαδικασία ταξινόμησής τους.

Η ίδια σύγχυση αναδεικνύεται εμφανώς στη σύγκριση του αγγλικού όρου *legend* και του γερμανικού *Sage* (Nicolaisen, 1989, σ. 77). Ο γερμανικός όρος προέρχεται από το γερμανικό ρήμα *sagen* (να πω, να αφηγηθώ) και η απαρχή του εντοπίζεται στον Μεσαίωνα. Παλιότερα, η λέξη *sagen* παρέπεμπε: (α) στην ικανότητα της ομιλίας, και (β) σε αυτό που εξιστορείται, το θρυλούμενο. Από την άλλη, η αγγλική λέξη *legend* προέρχεται από το *legende*, που ουδέποτε έχασε τη σχέση του με τον μεσαιωνικό λατινικό όρο *legenda*, που σημαίνει «πράγματα να διαβαστούν» – και για την ακρίβεια, παραπέμπει στις ιστορίες ενός αγίου. Το *legenda*, το ουδέτερο της λατινικής λέξης, αποδόθηκε κατόπιν στα γερμανικά ως *die Legende*.

Η οπτική του εξελικτισμού και η αδυναμία οριστικής δια-

τύπωσης της φύσης των παραδόσεων, επομένως, μεταθέτουν το πρόβλημα στο επίπεδο της ταξινόμησης. Οι λαογράφοι επέμεναν για μεγάλο χρονικό διάστημα στην καταγραφή και ταξινόμηση των παραδόσεων. Όταν δε αντιμετώπιζαν δυσκολίες με την ταξινόμηση των παραδόσεων που συνέλεγαν, η απάντησή τους στο πρόβλημα ήταν η δημιουργία νέων κατηγοριών. Έτσι ο Πολίτης ταξινομεί τις παραδόσεις σε 39 κατηγορίες, γεγονός που προκαλεί προβλήματα στην οριοθέτηση των κατηγοριών. Συνήθως η ταξινόμηση εμπεριέχει το στοιχείο της αυθαιρεσίας. Για παράδειγμα, στον πρώτο τόμο των παραδόσεων του Πολίτη (x.x., σ. 65) υπάρχει η παράδοση με τον τίτλο «Μονοβύζα», που ταξινομείται στην κατηγορία «Έλληνες αντρωμένοι γίγαντες»:

Μιάμιση βώρα μακριά από τη Βερβίτσα είναι το κάστρο της Μονοβύζας. Αυτή ήταν βασιλοπούλα, και την έλεγαν Μονοβύζα, γιατί είχε ένα μονάχα βυζί, και επειδή ήταν μακρύ και βαρύ, το εγύριζε από το νόμο, και το έρχνε πίσω 'ς τις πλάταις της για να ξαλαφρώνη. Η ίδια η Μονοβύζα έφτειασε και της Κυράς 'ς το Ρουφιά, παρακάτου από το κάστρο της Γλανίτσας, κοντά 'ς τη Στρέβοζα. Το κάστρο της το πάτησαν μια φορά εκτροί, αλλά τη Μονοβύζα δεν μπόρεσαν να την πιάσουν, γιατί έφυγε νύχτα από μια μυστική πόρτα· απ' αυτή εκώθηκε εις ένα υπόγειο δρόμο και όταν έφτασε 'ς την άκρη έσπρωξε την πλάκα που ήταν βουλωμένο το άνοιγμα του δρόμου και εβγήκε 'ς τον κόσμο. Η πλάκα εκείνη ευρίσκεται ακόμη εκεί 'ς τον κάμπο· είναι μεγάλη, δύο τετραγωνικά μέτρα, και φαίνονται πάνω

της τα πατήματα της βασιλοπούλας και των μπροστινών ποδιών του μουλαριού, που καβάλληκεν όταν εβγήκε 'ς τον κάμπο· φαίνονται ακόμη και τα σημάδια του βυζιού της βασιλοπούλας, γιατί από το μάκρος του ακούμπησε κ' αυτό 'ς την πλάκα.

Είναι προφανές ότι η συγκεκριμένη παράδοση θα μπορούσε να ταξινομηθεί και ως αιτιολογική, δεδομένου ότι στο τέλος η ιστορία της Μονοβύζας χρησιμοποιείται για να αιτιολογηθούν κάποια σημάδια που έχουν αποτυπωθεί στον περιβάλλοντα χώρο. Η ταξινόμηση είναι ασφαλώς ένας μηχανισμός εναπόθεσης και οργάνωσης του υλικού. Ωστόσο η μελέτη δεν μπορεί να εγκλωβίζεται στα όρια που θέτει η ταξινόμηση. Το μείζον δεν είναι οι κατηγορίες, ούτε καν τα λαογραφικά γένη (κατάρες, ευχές, όρκοι κ.λπ.). Σημασία έχει η κυκλοφορία των λαογραφικών ιδεών, που αποκαλύπτουν βασικές αρχές της λαϊκής πίστης, της κοσμολογίας.

Ο Κυριακίδης και ο Μέγας, διαβλέποντας τον κίνδυνο που γεννούσε η συνεχής δημιουργία νέων κατηγοριών με τη συνακόλουθη σύγχυση, πρότειναν την ταξινόμηση στις τέσσερις ακόλουθες κατηγορίες (Μερακλής, 2011, σ. 565):

- α. Καθαρὰ μυθολογικές ή προσωποποιήσεων.
- β. Αιτιολογικές.
- γ. Ιστορικές.
- δ. Θρησκευτικές.

Η αλήθεια και το ψέμα στην παράδοση: το πρόβλημα της πίστης

Το πρόβλημα του ορισμού επιχειρήθηκε να παρακαμφθεί με την επινόηση και επαύξηση των κατηγοριών. Από όσα αναφέρθηκαν πιο πάνω αναδεικνύεται η δυσκολία στην περιγραφή της παράδοσης αλλά και στην οριοθέτηση αυτού του «ιδιότροπου» είδους από άλλα είδη του λαϊκού πεζού λόγου (Dégh & Vázsonyi, 1976, σ. 93).

Πρόκειται για μια δυσκολία που προκαλείται από την ασάφεια της παράδοσης, η οποία περιλαμβάνει πολλά θέματα διαφορετικά μεταξύ τους, τα οποία συχνά μπορεί να μην έχουν συνάφεια. Αυτή η δυστοκία στην αποσαφήνιση του τι είναι η παράδοση διατυπώθηκε emphaticά με τη μορφή ενός αμήχανου ερωτήματος που διατύπωσε ο Tillhagen (1967, σσ. 9-17) και μαζί του πολλοί άλλοι λαογράφοι σ' όλο τον κόσμο.

Στη μεγιστοποίηση της δυσκολίας συντείνει και η μέθοδος με την οποία έχει γίνει η συγκέντρωση του υλικού αλλά και η ταξινόμησή του. Οι παραδόσεις καταγράφονται, κατά κανόνα, ως απλά κείμενα. Η διαδικασία συλλογής του αφηγηματικού υλικού περιορίζεται στο κείμενο και δεν δίνει έμφαση στο κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο². Ο Ben-Amos αποδί-

2. Ο Schmidt, αντιλαμβανόμενος ότι η εμμονή στην ταξινόμηση οδγούσε σε μια ατέρμονη και ατελέσφορη δημιουργία νέων τύπων που απομάκρυνε από τα ουσιώδη ζητήματα για τη μελέτη της παράδοσης, έκρινε ότι η ουσία του μύθου είναι το περιεχόμενο, υποβαθμίζοντας την αφηγηματική μορφή (1963, σ. 108).

δει με μεγάλη ευκρίνεια τα προβλήματα που δημιούργησε η ταξινομητική διαδικασία: «Το βασικό πρόβλημα, εγγενές σε κάθε αναλυτικό σχήμα για την ταξινόμηση του λαογραφικού υλικού, είναι ότι πρέπει να συγχρονίσει διαφορετικά λαογραφικά συστήματα επικοινωνίας, καθένα με τη δική του εσωτερική λογική συνέπεια, καθένα στηριζόμενο σε διακριτές κοινωνικο-ιστορικές εμπειρίες και γνωστικές κατηγορίες. Αυτό μεθοδολογικά, αν όχι λογικά, είναι αδύνατον. Ακόμη, ως λαογράφοι δεν χρειαζόμασταν αυτή τη δυσαρμονία και, στο ζήλο μας για επιστημονική μεθοδολογία, εγκαταλείψαμε την πολιτιστική πραγματικότητα και αγωνιστήκαμε να διατυπώσουμε θεωρητικές αναλυτικές κατηγορίες. Προσπαθήσαμε να κατασκευάσουμε λογικές έννοιες που θα μπορούσαν να έχουν ενδεχόμενες διαπολιτισμικές εφαρμογές και να σχεδιάσουμε εργαλεία που θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν ως βάση για επιστημονικό διάλογο, τροφοδοτώντας τον με καθορισμένους όρους αναφοράς και ανάλυσης. Σ' αυτή τη διαδικασία, ωστόσο, μετασχηματίσαμε παραδοσιακά είδη πολιτιστικών κατηγοριών επικοινωνίας σε επιστημονικές έννοιες. Τα προσεγγίσαμε σαν να μην ήταν εξαρτημένα από την πολιτισμική έκφραση, παρά μόνο ως αυτόνομες οντότητες που αποτελούνταν από αποκλειστικά εγγενείς ποιότητες. Σαν να μην ήταν σχετικές διαιρέσεις στην ολότητα της προφορικής παράδοσης, αλλά απόλυτες μορφές» (1976, σσ. 215-6).

Ο Ben-Amos έχει δίκιο. Η εμμονή στην ταξινόμηση ως το κυρίαρχο μεθοδολογικό εργαλείο για την ενασχόληση με τις παραδόσεις προκαλεί θεωρητικές παραμορφώσεις, καθώς η ταξινόμηση και η αρχειακή διαδικασία αυτονομούνται σε βά-

ρος της ουσιαστικής λειτουργίας του λαογραφικού υλικού –άρα και των παραδόσεων– που μεταφέρει αντιλήψεις και κώδικες επικοινωνίας ανάμεσα στα μέλη μιας συλλογικότητας, λειτουργώντας και ως κανονιστικό πλαίσιο για την οργάνωση των κοινωνικών συμπεριφορών αλλά και ως εξισορροπτικός παράγοντας. Η ταξινόμηση λοιπόν οδηγεί σ’ αυτό που ο Dundes χαρακτήρισε ως «μετα-λαογραφία» (metafolklore), με την προϋπόθεση ότι θα διευρύνουμε τα όριά του. Ο Dundes ονόμασε «μετα-λαογραφία» (metafolklore) το λαογραφικό σχόλιο για τα διάφορα λαογραφικά είδη (1966) – τις παροιμίες για την παροιμία, τα ανέκδοτα για τα ανέκδοτα, αλλά και τα σχόλια που διατυπώνονται από τους αφηγητές σε μια συνέντευξη για ερμηνείες διαφόρων πολιτισμικών συμπεριφορών (π.χ. το έθιμο αυτό γίνεται για να...). Η Δαμιανού έχει συγκεντρώσει παραδόσεις-σχόλια για τη διαδικασία δημιουργίας παραδόσεων, αλλά και για την πίστη που θεωρείται απόλυτη και αναγκαία συνθήκη για τη λειτουργία των ιστοριών αυτού του είδους: «Ήτανε κάποιος εδώ και είχε ένα χωράφι και είχε μια αχλαδιά μέσα. Τότε τα φρούτα ήτανε λιγοστά. Ήτανε λοιπόν κάποιοι επιτήδριοι και λέγανε “πώς να κάνουμε να του τα φάμε”, γιατί αυτός φύλαγε όταν γινόντουσαν τ’ αχλάδια να μην του τα κλέψουνε. Πάνε λοιπόν αυτοί, μπαίνουν μέσα και τρώγανε τα’ αχλάδια και λέγανε [υποδυόμενοι τα φαντάσματα] “Απ’ όταν επεθάναμε αχλάδια δεν εφάγαμε, τώρα που ζωντανέψαμε αχλάδια πα να κλέψομε”. Τότε αυτός εφοβήθηκε κι έφυγε και έτσι έκαμαν αυτοί τη δουλειά τους» (Δαμιανού, 2005, σ. 39).

Πρόκειται για μια κλασική περίπτωση «μετα-λαογραφίας»,

μία και η δημιουργία της παράδοσης έχει στόχο να σχολιάσει τον πυρήνα των παραδόσεων για τα φαντάσματα. Υπονομεύουν τη σπονδυλική στήλη της δημιουργίας, που είναι η πίστη στην επιστροφή των νεκρών οι οποίοι πέθαναν με άδικο τρόπο. Η Δαμιανού υποστηρίζει –και έχει δίκιο– ότι «ήταν τόσο γνωστές και τόσο πολλές αυτές οι ιστορίες, που θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί ότι διαδόθηκαν για να απορρίψουν, κάτω από το φως της λογικής των νεότερων, κάθε φανταστικό δημιούργημα των προγενέστερων και να αποκαταστήσουν την υπόληψη των παλαιών που τα πίστευαν» (Δαμιανού, 2005). Αναμφίβολα, η υπονόμηση της απόλυτης πίστης στον αφηγηματικό πυρήνα των παραδόσεων διευρύνθηκε κατά τις μεταπολεμικές δεκαετίες, οπότε η εκπαίδευση και ο ορθολογισμός επεκτάθηκαν και στην ύπαιθρο, γεγονός που διευκόλυνε τη δημιουργία «μετα-λαογραφίας», η οποία εξυπηρετούσε την πνευματική διαφοροποίηση των νεότερων από τους προγενέστερους που ήταν δημιουργήματα του παραδοσιακού πολιτισμού. Παρόλο που στις προβιομηχανικές κοινωνίες κυριαρχούσε η πίστη στο υπερφυσικό, αυτό δεν σημαίνει ότι στο εσωτερικό τους δεν υπήρχε ένα δεύτερο επίπεδο ανάγνωσης που οδηγούσε στη χρήση των μοτίβων των παραδόσεων για ίδιους σκοπούς (π.χ. για τη δημιουργία απαγορευμένων περιοχών σε τόπους ερωτικών συναντήσεων –πηγάδια, πλατείες– προκειμένου οι ερωτευμένοι να κρύβονται από τα αδιάκριτα βλέμματα). Σ’ αυτό το σημείο οφείλουμε να διαφοροποιήσουμε την πίστη ως αφηγηματική σύμβαση. Πέρα από την πίστη σε κάποιο σύστημα σκέψης, η συμμετοχή στο ακροατήριο ή η ανάληψη ρόλου αφηγητή προϋποθέτει τη σύμβαση ότι οι συμμε-

τέχοντες αποδέχονται την πίστη ως αναγκαία συνθήκη για την εξέλιξη του αφηγηματικού γεγονότος.

Τα σχόλια, συνεπώς, για ερμηνείες των ίδιων των αφηγητών ευνοούν τη δυνατότητα διεύρυνσης της έννοιας της «μετα-λαογραφίας» (metafolklore), όπου θα συμπεριληφθούν και όσα διαμορφώνει η εμμονή στην ταξινόμηση, η οποία αποτελεί αφεαυτής ένα σχόλιο αλλά και ένα νέο είδος λαογραφικού υλικού, αφού το αποσπά από το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο είναι εγκιβωτισμένο και παράλληλα το στερεί από τις οριζόντιες αλληλοσυσχετίσεις και μετακινήσεις των μοτίβων και των διαφορών λαογραφικών ειδών (Ben-Amos, 1976).

Ο συλλογέας του υλικού, όταν διακατέχεται από αφοσίωση στις αρχές του ταξινομητικού συστήματος, αδυνατεί να κατανοήσει τα προαναφερθέντα. Με άλλα λόγια, από τον ταξινομητικό λαογράφο διαφεύγει το δρομολόγιο της πολιτισμικής δημιουργίας και η μετεξέλιξη των λαογραφικών ειδών.

Τα παραδείγματα που ακολουθούν μπορεί να διαφωτίσουν πώς το υλικό διαχέεται σε διάφορες αφηγηματικές μορφές, που αν τις προσεγγίσουμε ταξινομητικά, θα αντιμετωπίσουμε προβλήματα κατανόησης και ολιστικής μελέτης του λαϊκού πολιτισμού. Η κατάρα, για παράδειγμα, αποτελεί ένα ιδιαίτερο αφηγηματικό είδος το οποίο εκτοξεύεται εναντίον εκείνων που ο εκφέρων αυτήν θέλει να χειραγωγήσει. Ο Ήμελλος παραθέτει δύο κατάρες που διατυπώνονται σε έμμετρη μορφή, δεδομένου ότι δημιουργήθηκαν στα νησιά του Αιγαίου (Μήλος, Ικαρία). Στην πρώτη περίπτωση ένας επίσκοπος συκοφαντείται από τους κατοίκους κάποιου χωριού. Αυτός καταριέται με ένα δίστιχο:

*Πέτρα σε πέτρα να μη μείνει
Κ' εδαιόδεντρα να γίνη*

δηλαδή να καταστραφεί το χωριό, και πράγματι αυτό γίνεται (Ημελλος, 1988, σ. 37)³.

Τέτοια παραδείγματα υπάρχουν πολλά, σε έμμετρο αλλά και σε πεζό λόγο. Ο Πολίτης καταγράφει μια παράδοση με τίτλο «Η Βαβέλ» (από την Εύβοια)⁴: «Κοντά 'ς την Αιδηψό είναι μια λίμνη. Εκεί τον παλαιό καιρό ήταν μια πολιτεία, που την έλεγαν Βαβέλ, και για τοις αμαρτίαις και τοις αισχραίς πράξαις των ανθρώπων που βρισκόταν εις αυτή, τους ωργίστη ο θεός και την εβούλιαξε την πολιτεία και την έκαμε λίμνη» (Πολίτης, x.x., σ. 39 [63]).

Σε άλλη περίπτωση, η μάνα, χολωμένη με την κόρη της, την καταριέται να γίνει φώκια (Ημελλος, 1988, σ. 37). Για να το επιτύχει, προσφεύγει σε εξάστιχο δημοτικό τραγούδι, μια αφηγηματική μορφή που είναι οικεία στο Αιγαίο⁵:

*Ειρήνη, φώκια να γενής, το πέδαγος να πιάσης
και όταν βδέπεις άνθρωπο, σα σκύδα να δυσάξης
και τα σγουρά σου τα μαδδιά οι πέτρες να τα φάνε.*

-
3. Ο Ημελλος αντλεί το κείμενο από χειρόγραφο στο Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών (ΚΕΕΛ). ΚΛ, xφ, αρ. 2304, σσ. 349-340 (Λαογραφική αποστολή στη Μήλο, Γ. Σπυριδάκης 1959).
 4. Σε παρόμοια κατεύθυνση κινείται και η επόμενη παράδοση: «το βουλιαγμένο χωριό» (από τα Σύλατα της Καπαδοκίας). Πολίτης (x.x., σ. 39 [64]).
 5. ΚΛ, xφ, αρ. 2449, σσ. 201-202 (Λαογραφική αποστολή στην περιοχή Ραχών Ικαρίας, Γ. Σπυριδάκης 1962).

Η κατάρα να γίνει ο καταρώμενος φώκια συναντάται και σε πεζό λόγο, με αφορμή την παραβίαση της θρησκευτικής αρχής: «Τ' Άη Γεώργι' την ημέραν είνας γυναίκα εκατεβήκεν 'ς σογ γιαλόν, να πλύνη του μωρού ατς τ' εγκούνια. Ατότες Άη Γεώργης, πως 'κ ετίμεσέν ατον, εκατάρωσεν και είπεν άτεν. “Να γίνεσαι φώκα και να σύρης απ' οπίσου σ' τ' εγκούνια σ”» (Πολίτης, χ.κ., σ. 191 [348]).

Η κατάρα λοιπόν μπορεί να είναι ένα λαογραφικό αυτόνομο είδος, όπως στην πρώτη περίπτωση, αλλά και ένα μοτίβο του λαϊκού πολιτισμού, που μετακινείται και συναντάται σε όλα τα λαογραφικά είδη. Έτσι, στη δεύτερη περίπτωση η αιτιολογική παράδοση από την Ικαρία αποδίδεται σε έμμετρη μορφή, ενώ η παράδοση της Εύβοιας διατυπώνεται σε πεζό λόγο. Παρά τη διαφορετική αφηγηματική μορφή (έμμετρος ή πεζός λόγος), υπάρχει ένας κοινός τόπος: η κατάρα που οργανώνει την αφήγηση με άξονα τη διαπραττόμενη ύβρη από τον αποδέκτη της κατάρας.

Το ίδιο υπόστρωμα διατρέχει και το εξάστιχο της Μήλου. Η μάννα αγανακτεί με την άκαρδη κόρη της, η οποία μετά το γάμο της, και ενώ έχει πάρει το δρόμο για το σπίτι του γαμπρού, θυμάται ότι ξέχασε κάτι στο σπίτι της μάννας της: «Εκεί 'ς το δρόμο, προτού ν' αρχίσω ο μεγάλος ανήφορος, η άπονη νύφη θυμήθη πως είχαν αφήση 'ς της μάννα της μια κλώσσα με τα κλωσσόπουλα. Έστειλε λοιπόν κοπέλλι να την πάρη και να την φέρη. Η χήρα η μάννα της, σαν είδεν πως ήθελαν να της πάρουν ως και την κλώσσα, δεν εκρατήθη. “Πάρ' την κλώσσα”, λέγει με θυμό, “και πάγαινέ τους τη”. Και από τα βάθη της ψυχής της τους καταράστηκε. “Θε μου”, είπε, “πέτραις και λι-

θάρια να γίνουν όλοι”. Και έπιασε η κατάρα της κ’ εφαρμό-
 ρωσαν όλοι» (Πολίτης, x.x., σσ. 159-160 [292]).

Αυτό που έχει σημασία στα παραπάνω παραδείγματα είναι
 η οριζόντια μετακίνηση των μοτίβων. Σε όλα υπάρχει το μοτί-
 βο της κατάρας, γύρω από το οποίο οργανώνεται το αφηγημα-
 τικό είδος. Το κύριο στοιχείο είναι το ίδιο μοτίβο. Αν διατυπω-
 θεί ως αυτόνομη κατάρα, ταξινομείται από τους λαογράφους ως
 τέτοια. Ωστόσο το μοτίβο μετακινείται οριζόντια, οργανώνοντας
 διάφορα αφηγηματικά είδη: πεζά και έμμετρα. Το είδος στο
 οποίο ενσωματώνεται η κατάρα εξαρτάται από την αφηγηματι-
 κή και πολιτισμική παράδοση του τόπου. Στα νησιά είναι συ-
 χνή η χρήση της σε έμμετρο λόγο (μαντινάδες κ.λπ.). Πέρα απ’
 αυτό, εξαρτάται από τον αφηγητή και τη σχέση του με το ακρο-
 ατήριο. Συναρτάται με τη διάθεση του αφηγητή και τη σύνθε-
 ση του ακροατηρίου του. Κανείς δεν μπορεί να γνωρίζει την
 εξέλιξη ενός θέματος όταν μετακινείται σε άλλον αφηγητή και
 μεταφέρεται σε άλλο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον.

Για παράδειγμα, ο αφηγητής και η αλληλεπίδρασή του με
 το ακροατήριο μπορεί να αποτελούν καθοριστικό παράγοντα
 αναφορικά με το αν η ανάγκη για στηλίτευση συμπεριφορών
 που διαταράσσουν την κοινωνική συνοχή θα εκφραστεί με
 τραγούδι ή με παραμύθι. Είναι γνωστή η παραλογή «Του γε-
 φυριού της Άρτας», στην οποία το μοτίβο της θυσίας για τη στε-
 ρέωση ενός έργου κινδυνεύει να υπονομευθεί από την κατά-
 ρα της γυναίκας του πρωτομάστορα (Ιωάννου, 1983, σ. 47):

*Ως τρέμει η καρδούδα μου, ως τρέμει το γεφύρι.
 ως πέφτουν τα μαδδάκια μου, να πέφτουν οι διαβάτες.*

Η θυσιαζόμενη συναισθάνεται την ιστορική της ευθύνη και γι' αυτό ανακαλεί την κατάρρα⁶. Έτσι το μοτίβο στη συγκεκριμένη περίπτωση λειτουργεί ως υπόμνηση της ευθύνης που έχουν τα άτομα έναντι της ομάδας⁷.

Το μοτίβο της κατάρρας αποτελεί συχνά ουσιαστικό παράγοντα για την αφηγηματική πλοκή στο παραμύθι. Λειτουργεί και ως αφορμή για την ιστορία: «Μια φορά κι έναν καιρό ήταν ένας πατέρας κ' είχε επτά γιους και κανένα κορίτσι. Κάθε μέρα παρακαλούσε το Θεό να του στείλει και μια θυγατέρα, να την έχη θάρρος στα ύστερνά του. Ο Θεός τον άκουσε και του έστειλε και μια θυγατέρα, μα ήταν πολύ αδύνατο πλάσμα. Για να δυναμώσει και να γίνη καλά, έπρεπε να την βουτήξουν στο νερό από μια πηγή. Έστειλε λοιπόν τους γιους του να πα' να του φέρουν ένα σταμνί νερό, μα εκείνοι έσπασαν το σταμνί στο

6. *Σίδερο η καρδούδα μου, σίδερο το γεφύρι.
σίδερο τα μαδάλια μου, σίδερο κι οι διαβάτες.*
(Ιωάννου, 1983, σ. 47)

7. Σε άλλη παραλογή (οι κατάρρες της μάνας), η ψεύτικη κατάρρα πλήττει τη μάνα που χάνει το γιο της, υπενθυμίζοντας σε όλους την ευθύνη του για τη σωστή αξιοποίηση με μέτρο και στις σωστές περιστάσεις. Διαφορετικά η κατάρρα είναι σαν τη γαιδάρα. Γυρίζει στον αφέντη της.

*Νερό αν έχω στο κρασί και χόμα μες στο σάρι,
ένα παιδί έχω μοναχό, ο δύκος να το φάει.*
(...)

*Γύρισε, μάνα, σπίτι σου, σύρε και στη δουδειά σου
κι εσύ, μάνα, του δύκου μ' έταξες κι ο δύκος θα με φάει.*

(Ιωάννου, 1983, σ. 102)

δρόμο κ' εφοβούνταν να γυρίσουν πίσω. Περιμένει ο πατέρας τους κ' η μάνα τους, περιμένει, μα τίποτε! Τότε πια εθύμωσεν ον γέρος και λέει: “Την κατάρα μου να ’χουν να γενούν μαυροκοράκοι!”» (Μέγας, 1990, σ. 51).

Η ταξινομητική διαδικασία λοιπόν θέτει στο περιθώριο το ουσιαστικό πρόβλημα της παράδοσης, που είναι έννοια της πίστης, κάτι που αναδεικνύει τις κοινωνικές σχέσεις αλλά και το πολιτισμικό κεφάλαιο της κοινότητας (Bourdieu, 1986, σ. 244). Ταυτόχρονα η πίστη αποτελεί απαραίτητο συστατικό για την ύπαρξη και την κινητικότητα των λαογραφικών ειδών, στη συγκεκριμένη περίπτωση της παράδοσης (Röhrich, 1964), γεγονός που αποτυπώνεται και στους παρακάτω ορισμούς:

- α. Οι Dégh και Vázhonyi υποδεικνύουν την κοινή πίστη σ' αυτό που εξιστορείται (την παράδοση), την οποία αποδέχονται τόσο ο αφηγητής όσο και το ακροατήριό του. Χωρίς την πίστη δεν υπάρχει αφηγηματική διαδικασία, δεν μπορεί να υπάρξει παράδοση (1976, σ. 100).
- β. Ο ορισμός του Ήμελλου είναι πιο εκτεταμένος: «Η παράδοση ορίζεται κοινώς ως διήγηση μυθική, ως δημιούργημα δηλαδή της μυθοπλαστικής φαντασίας, που συνδέεται συχνά με ωρισμένον τόπο, χρόνο, ωρισμένα φυσικά φαινόμενα, ιστορικά γεγονότα ή πρόσωπα, και πιστεύεται ως αληθινή και πραγματική. Η μυθοπλαστική αυτή φαντασία του ανθρώπου γενικά είναι γνωστό ότι προσωποποιεί, ενεργοποιεί, δίνει ζωή και κίνηση στον κόσμο που τον περιβάλλει, προβάλλοντας σ' αυτόν τις σκέψεις, τις ανησυχίες του, τους προβληματισμούς και τα συναισθήματά του» (1988, σ. 10).

Και οι δύο ορισμοί αποκτούν υπόσταση από την έννοια της πίστης, που είναι το μείζον στη μελέτη του αφηγηματικού είδους της παράδοσης. Οι περισσότεροι ορισμοί ωστόσο αποφεύγουν, κατά κανόνα, να λάβουν επίσης υπόψη τους τη σχέση αφηγητή-ακροατηρίου, καθώς και δεν ενδιαφέρονται να εγκιβωτίσουν αυτή τη σχέση –αλλά και το κείμενο– στα κοινωνικά και πολιτικά συμφραζόμενα. Συνήθως οι λαογράφοι ήταν –και σε αρκετές περιπτώσεις παραμένουν– κειμενοκεντρικοί, ενώ η άποψή τους για την πίστη συνάγεται από το ίδιο κείμενο εν αγνοία των βασικών συντελεστών της αφηγηματικής επιτέλεσης: του αφηγητή και του κοινού του. Οι νεότεροι ερευνητές μάλιστα, που αντλούν το υλικό τους από όσα επιστήμονες ή και ερασιτέχνες-συλλογείς κατέγραψαν και αρχειοθέτησαν, δεν μπορούν να βρουν πληροφορίες για το βιογραφικό του αφηγητή και το ρεπερτόριό του, ούτε για τον τρόπο συγκρότησής του. Το ίδιο κενό διαπιστώνουν αναφορικά με το ακροατήριο και τις αντιδράσεις του.

Περιθώρια αμφισβήτησης ή ερωτηματικών για την ένταση της πίστης δεν υπάρχουν. Η πίστη θεωρείται δεδομένη και αδιαπραγμάτευτη. Αυτό αποτελεί παρενέργεια της κειμενοκεντρικής προσέγγισης των παραδόσεων αλλά και του πολιτισμικού κεφαλαίου στις παραδοσιακές κοινωνίες, που δεν επέτρεπε στους ανθρώπους να εκφράσουν τις προσωπικές τους αμφιβολίες, διακινδυνεύοντας έτσι το στιγματισμό τους. Οι νεότερες έρευνες όμως έχουν καταδείξει ότι η πίστη εμπεριέχει το στοιχείο της ταλάντευσης. Δεν είναι αντικειμενικό μέγεθος. Αυτό γίνεται ευκολότερα κατανοητό στην περίπτωση των μεμονωμένων ατόμων, στα οποία η ένταση –ή και η ίδια η πί-

στην ποικίλλει. Η αυξομείωση της πίστης φυσικά μπορεί να ανιχνευθεί και στο ίδιο άτομο, ανάλογα με τις συνθήκες που ενισχύουν ή ατονούν την πίστη.

Πίστη και αρχαιολογική διάσταση

Οι έννοιες της πίστης και της αλήθειας είναι κεντρικοί άξονες στη συγκρότηση των παραδόσεων. Ταυτόχρονα αποτελούν έννοιες που διχάζουν τους επιστήμονες, κάτι που απασχολεί τακτικά τη θεματολογία διαφόρων άρθρων (Bennett, 1988, σσ. 24-36).

Όταν οι λαογράφοι επιχείρησαν να καταγράψουν παραδόσεις, τις αντιμετώπισαν ως έκφραση μιας πρωτόγονης άποψης για τον κόσμο. Τis θεώρησαν μια απλοϊκή ερμηνεία του κόσμου (Dégh, 1996, σ. 39). Κι αυτό ήταν αναμενόμενο αν λάβουμε υπόψη το ιστορικό πλαίσιο που γέννησε τη λαογραφία (Αυδίκος, 2009). Η λαογραφία γεννήθηκε σε κλίμα εξελικτισμού και σε πλαίσιο που απαιτούσε την τεκμηρίωση της συγκριτικής μελέτης ή την απόδειξη της ιστορικής συνέχειας. Χαρακτηριστική για τη συγκεκριμένη οπτική είναι όσα γράφει ο Πολίτης (*Πανδώρα*, 1866): «Σκοπεύω ομιλών περί δεισιδαιμονιών, ίνα καταδείξω εκείνας μάλιστα, αίτινες, ως θρησκευτικά έθιμα έκπαλαι θεωρούμεναι, είναι αυτόχρονα απόρροιαι των θρησκευτικών δοξασιών του ελληνισμού εν τη πρώτη του ηλικία».

Ο Πολίτης λοιπόν θεωρεί ότι όλα αυτά τεκμηριώνουν τη σχέση του νεοελληνικού πολιτισμού με την αρχαία Ελλάδα,

που τη συγκεκριμένη περίοδο ήταν απαραίτητη για την επιβίωση αλλά και την επέκταση του νεοελληνικού εθνικού κράτους. Παράλληλα, η συλλογή τέτοιων παραδόσεων εκλαμβάνονταν ως αδιάσειστη απόδειξη για την κατωτερότητα του λαϊκού πολιτισμού. Οι λαογράφοι ζούσαν στις πόλεις, ήταν εκπρόσωποι του αστικού πολιτισμού –και του ορθολογισμού– και η σχέση τους μ' αυτόν, πέρα από πεδίο για την τεκμηρίωση των επιστημονικών τους απόψεων, συνεισέφερε στην κατανόηση της δομής αυτού του πολιτισμού, που θεωρήθηκε ότι υπολειπόταν εκείνου της πόλης.

Η αναζήτηση λοιπόν ανιμιστικών αντιλήψεων στις παραδόσεις όρισε και τα μεθοδολογικά εργαλεία. Πιστεύοντας ότι η πίστη και η αλήθεια είναι αδιαπραγμάτευτες, οι ερωτήσεις που οι λαογράφοι κάνουν στους πληροφορητές τους είναι απλοϊκές και ρητορικές:

- Πιστεύετε στην παράδοση;
- Είναι αλήθεια όσα διηγείται η παράδοση;

Οι ερωτήσεις υπαγορεύουν και την απάντηση, καθώς εκπορεύονται από την πεποίθηση του ερευνητή ότι η πίστη είναι εκ των ων ουκ άνευ. Πρώτα απ' όλα, η μεθοδολογική προσπάθεια για εκμείλιξη της απάντησης αγνοεί το μεθοδολογικό πρόβλημα της αλήθειας:

- α. Πώς μπορούν οι εμπλεκόμενοι στην επιτόπια έρευνα και καταγραφή (ερευνητής και πληροφορητής) να γνωρίζουν τι είναι αντικειμενικά αληθές ή αναληθές και για ποιους;
- β. Πώς μπορεί οιοσδήποτε να εντοπίσει τη διαφορά ανάμεσα στο αντικειμενικά αληθές και στην εξιστόρηση για το αληθές;

Εκείνο που συνιστά την οντολογία της αλήθειας και της πίστης είναι η σχετικότητα τους σε συνάρτηση με το πλαίσιο αναφοράς. Πέρα απ' αυτά, ο πληροφορητής έχει πολλούς λόγους να μην επιτρέψει στον ερευνητή να διεισδύσει στη σκέψη του. Πάνω απ' όλα, αντιμετωπίζει με καχυποψία την επιστημονική αλαζονεία του ερευνητή, ο οποίος κατά κανόνα διαχειρίζεται τη σχέση του με τον πληροφορητή με όρους υπεροχής. Έχει την ψευδαίσθηση ότι είναι ο ισχυρός εταίρος στη συζήτηση, ενώ ο πληροφορητής οφείλει να αξιοποιήσει την ευκαιρία ότι κάποιος «σημαντικός» ασχολείται μαζί του. Πρόκειται για ένα κλασικό πρόβλημα στη διεξαγωγή της επιτόπιας έρευνας, που οδήγησε σε παραμορφωτικά ερευνητικά αποτελέσματα.

Η προσπάθεια λοιπόν για κατανόηση της λαϊκής πίστης είναι επίπονη και απαιτεί βαθιά κατανόηση του τρόπου με τον οποίο συγκροτείται η τοπική κοσμολογία. Αυτό μπορεί να παρακαμφθεί με την υιοθέτηση της συμμετοχικής παρατήρησης σε συνδυασμό με την αναστοχαστική διαδικασία, που διευκολύνει την κίνηση από τα έξω προς τα μέσα –δηλαδή την εξοικείωση του ερευνητή με την κοινότητα μέσω της συμμετοχής– αλλά και την αντίστροφη κίνηση (από τα μέσα προς τα έξω) μέσω του αναστοχασμού (Γκέφου-Μαδιανού, 1999, σσ. 363-4).

Επομένως, η παράδοση ως αφηγηματικό είδος δεν είναι τίποτε άλλο από βιώματα και εμπειρίες του ανθρώπου που εγχέονται σε αφηγηματικές μορφές, εξιστορώντας και μεταδίδοντας την προσπάθειά του να κατανοήσει τον κόσμο που τον περιβάλλει, να τον ερμηνεύσει και να δώσει λύσεις σε ζητήματα που εγείρονται (Csikszentmihalyi, 1993, σσ. 57-8· Dégh, 2001, σ. 77· Vansina, 1985, σ. 8). Με άλλα λόγια, οι παραδόσεις

δεν είναι τίποτε άλλο από αφηγηματικά μορφώματα στα οποία εναποτίθεται η συλλογική μνήμη, ώστε να μεταφερθούν η λαϊκή σοφία και το «κανονιστικό σύστημα πίστης» με το οποίο οργανώνει τις σχέσεις του μέσα στην κοινότητα αλλά και έξω από αυτήν. Με τα λόγια της Dégh: «Η παράδοση, περισσότερο από κάθε άλλο είδος, είναι ιδεολογικά ευπαθής, ριζωμένη στο τοπικό σύστημα λαϊκής πίστης» (1996, σ. 35).

Ως εκ τούτου, η παράδοση μεταφέρει ένα σύστημα σκέψης με βάση το οποίο γίνεται κατανοητός ο χώρος, κοινωνικός και μη. Μέσω των παραδόσεων τα μέλη μιας κοινότητας μυούνται στην οργάνωση του χώρου και του τρόπου με τον οποίο κάποιες συγκεκριμένες περιοχές αποκτούν ιδιαίτερη σημασία για την κοινότητα, θετικά ή αρνητικά (σταυροδρόμια, πλατείες, βουνοκορφές με ιερά, τα σύνορα, ο μαγικός κύκλος κ.λπ.). Με άλλα λόγια, κατανοούν ότι ο «χώρος δεν είναι ομοιογενής» (Eliade, 2002, σ. 19).

Οι παραδόσεις αποτελούν ένα χρήσιμο αφηγηματικό υλικό, το οποίο αν εγκιβωτιστεί στα κοινωνικά του συμφραζόμενα, μπορεί να συμβάλει καθοριστικά στην προσπάθεια κατανόησης των συστατικών της λαϊκής ιδεολογίας και του τρόπου που συγκροτείται. Προϋπόθεση γι' αυτό είναι η συστηματική επιτόπια έρευνα και ο μη εγκλωβισμός σε θεωρητικά σχήματα, τα οποία αντιμετωπίζουν τη λαϊκή κοσμολογία ως ένα σύνολο εσφαλμένων αντιλήψεων που προσιδιάζουν σε άτομα και ομάδες που βρίσκονται σε προβιομηχανικό στάδιο κοινωνικής και οικονομικής ανάπτυξης, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στη Δύση, η οποία με την ορθολογική της οργάνωση έλυσε τα ζητήματα αυτά (Stewart, 1993, σ. 173).

Το παρόν βιβλίο

Σ' αυτό το πλαίσιο έχουν γραφτεί τα κείμενα που δημοσιεύονται στο παρόν βιβλίο. Ορισμένα από αυτά ανακοινώθηκαν και δημοσιεύτηκαν για πρώτη φορά σε συνέδρια και συλλογικούς τόμους, ενώ άλλα κείμενα, όπως το «νερό του Καματερού» και η «αποτέφρωση», δημοσιεύονται για πρώτη φορά.

Στόχος των κειμένων ήταν η κατανόηση της λαϊκής πίστης και η ανάδειξη της σχέσης της με την οργάνωση της παραδοσιακής κοινωνίας, αλλά και της μετεξέλιξής της σε νέες μορφές στον σύγχρονο τεχνολογικό κόσμο.

Για το λόγο αυτό τα κείμενα μπορούν να οργανωθούν με βάση ορισμένους θεματικούς άξονες, που εξηγούνται πιο αναλυτικά στη συνέχεια.

1. *Υπερφυσικό και κοινωνία.* Σ' αυτή την ομάδα περιλαμβάνονται άρθρα στα οποία το υπερφυσικό χρησιμοποιείται ως μέσο για τη διασφάλιση της κοινωνικής ισορροπίας και για την αναπαραγωγή του πολιτισμικού κεφαλαίου. Εδώ ανήκει το κείμενο «Ο υπερφυσικός κόσμος και το κοινωνικό του ισοδύναμο: το χώμα και το νερό στις ιστορίες περί βρικόλακων». Αφετηρία του κειμένου είναι η άποψη ότι οι παραδόσεις για τους βρικόλακες πρέπει να διαβαστούν ως ιστορίες που αναφέρονται σε κοινωνικές και πολιτισμικές κρίσεις. Είναι ιστορίες για τη συμπληρωματική αντι-δομή του κοινωνικού χώρου, που αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την εύρυθμη συμπεριφορά της κοινωνικής δομής. Αναγιγνώσκοντας τις ιστορίες για τους βρικόλακες, τις τιμωρίες που επιβάλλουν στους ζώντες και τους

λόγους του βρικολακιάσματος, μπορούμε να ανασυγκροτήσουμε το πολιτισμικό κεφάλαιο και την κοινωνική δομή της κοινότητας. Το νεκροταφείο και οι βρικόλακες, στηριζόμενοι στην αντίληψη για το θάνατο ως ένα ταξίδι που ολοκληρώνεται με την οριστική ένταξη των πεθαμένων στον κόσμο των νεκρών, συγκροτούν τον ενδεχόμενο χώρο της μιαιρότητας.

Στο δεύτερο κείμενο της ομάδας, με τίτλο «Ιστορίες καλικαντζάρων από τη Νάζο: κυκλικός χρόνος και χριστιανικό δόγμα», οι παραδόσεις για τους καλικάντζαρους αποτυπώνουν τη λαϊκή σκέψη για τον κόσμο, καθώς και τις αλλαγές που προέκυψαν. Έτσι, ο κύκλος των παραδόσεων που αναφέρεται στους καλικάντζαρους ως διαμένοντες στον κάτω κόσμο, εκτός από το Δωδεκάμερο που ανεβαίνουν στη γη, διασώζει απεμπόλητα στρώματα της λαϊκής σκέψης για τη συντελούμενη διάβαση στον κυκλικό χρόνο στα τέλη Δεκεμβρίου. Πρόκειται για αφηγηματικό υλικό που αποτυπώνει ένα σύστημα σκέψης με επάλληλα στρώματα, προερχόμενα από ιστορικές επιδράσεις και κοινωνικές αλλαγές. Το άρθρο εστιάζεται σ' αυτές τις ιστορίες σε μια προσπάθεια να κατανοήσει τη σχέση τους με θεμελιώδεις κοινωνικές έννοιες. Μία από αυτές είναι ο χρόνος ως βασική παράμετρος στην κοινωνική οργάνωση.

Το τρίτο κείμενο, που έχει τίτλο «“Να μπει ο διάβολος στην κεφαλήν και τον εμυαλόν σου”: κοινωνικές αντι-δομές και διαχείριση κοινωνικών σχέσεων στις κατάρες της Καρπάθου», δείχνει ότι η μελέτη της κατάρας αποτελεί ένα ενδιαφέρον μέσο για τη μελέτη τοπικών κοσμολογιών. Προϋπόθεση ωστόσο για την υλοποίηση ενός τέτοιου εγχειρήματος είναι η χρήση των κατάλληλων θεωρητικών μεθοδολογικών εργαλείων.

Σε αυτό το εγχείρημα αποδεικνύεται πολύτιμη η θέση του Bourdieu, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο λόγος μπορεί να μην εκλαμβάνεται μόνο ως μια επικοινωνιακή διαδικασία. Εκτός από αυτή την αυτονόητη λειτουργία του, ο Bourdieu θεωρεί ότι ο λόγος είναι φορέας εξουσιαστικών σχέσεων και, κατά συνέπεια, ο μελετητής οφείλει να εστιάζει στο συγκεκριμένο κοινωνικό περιβάλλον για να επιτύχει την κατανόηση των σχέσεων εξουσίας.

Το τέταρτο κείμενο, με τίτλο «“Το φάντασμα της Πορτίτσας”: η κοινωνική λειτουργία του υπερφυσικού και το αγροτο-αστικό δίπολο», ασχολείται με την ιστορία της εμφάνισης ενός φαντάσματος (πνεύματος), κατά τον Μεσοπόλεμο, στο χωριό Πορτίτσα της Καρδίτσας. Το γεγονός αυτό αναστάτωσε τη διοικητική, αστυνομική και θρησκευτική ηγεσία της Καρδίτσας, καθώς πολλοί άνθρωποι από όλη την Ελλάδα έρχονταν στο χωριό για να αποσπάσουν πληροφορίες από το «πνεύμα» σχετικά με την τύχη αγαπημένων τους προσώπων.

Το «πνεύμα» είναι ένα πολύπλοκο ζήτημα, και δεν επαρκεί η θετική ή αρνητική αντιμετώπισή του. Ανεξάρτητα από το αν κάποιος το αποδέχεται ή όχι, το έργο της ανίχνευσης της λειτουργικής συμπεριφοράς του κοινωνικού και πολιτισμικού αυτού φαινομένου στην καθημερινότητα της Πορτίτσας θεωρείται πιο σημαντικό. Σ’ αυτό το πλαίσιο ενδιαφέρει η προσέγγιση του αγροτο-αστικού διπόλου, η σχέση δηλαδή πόλης και υπαίθρου.

Η ιστορία για το «Πνεύμα της Πορτίτσας» διευκολύνει επίσης τον αναστοχαστικό τρόπο προσέγγισης των υπερφυσικών ιστοριών, που οδηγεί στην κριτική και την αναθεώρηση των

θεωρητικών και μεθοδολογικών εργαλείων. Αυτό ευνοείται και επιτυγχάνεται ιδίως με τη μετακίνηση από την κειμενοκεντρική οπτική στην επικέντρωση στα συμφραζόμενα.

2. Πίστη και αφηγηματική δομή. Σ' αυτή την ομάδα εντάσσονται δύο κείμενα. Το ένα έχει τίτλο «Ιστορίες φαντασμάτων από την περιοχή Ασπροποτάμου Τρικάλων». Οι ιστορίες για φαντάσματα και ψυχές έχουν τυπική δομή. Ο χώρος, το γεγονός, το παραφυσικό γεγονός αποτελούν συστατικά στοιχεία αυτής της δομής, συμβάλλοντας στη διαμόρφωση μιας ρεαλιστικής σχέσης της ιστορίας με τον περιβάλλοντα κόσμο. Ωστόσο, οι εν λόγω ιστορίες, παρά τη ρεαλιστική τους σχέση, υπονομεύονται στο τέλος από τον αφηγητή, δημιουργώντας την εντύπωση ότι η πίστη σ' αυτές είναι προσωπική υπόθεση.

Στην ίδια ομάδα ανήκει και το κείμενο «Τα κόκαλα ως μοτίβο αναγέννησης: από τα παραμύθια στις ιστορίες για αποτέφρωση», το οποίο έχει αφετηρία τη συζήτηση για την αποτέφρωση και την αντίδραση που εκδηλώθηκε σε σχέση με αυτήν. Η συζήτηση αντλεί επιχειρήματα και από την πίστη στο μοτίβο των οστών ως εγγενούς συστατικού στοιχείου του χριστιανικού δόγματος για την ανάσταση των νεκρών. Με βάση αυτή την παρατήρηση το κείμενο επιχειρεί τη διερεύνηση του μοτίβου των οστών και του τρόπου με τον οποίο εντάσσεται διαχρονικά σε διάφορες αφηγήσεις, ιδίως των παραμυθιών.

3. Υπερφυσικές αντιλήψεις στον σύγχρονο κόσμο. Στη συγκριμένη ομάδα εντάσσονται κείμενα που επιχειρούν να κατανοήσουν διάφορα σύγχρονα φαινόμενα τα οποία χαρακτηρίζονται από

την εκδήλωση της λαϊκής πίστης σε «ξεπερασμένα» για κάποιους μοτίβα σκέψης. Ένα τέτοιο κείμενο είναι αυτό με τίτλο «Η αποτέφρωση ως πεδίο σύγκρουσης του ορθολογισμού με τη λαϊκή πίστη». Η αποτέφρωση τα τελευταία χρόνια έχει εξελιχθεί σε πεδίο έντονων αντιπαραθέσεων. Είναι μια έννοια – αλλά και μια πρακτική– εξόχως αμφίσημη, η οποία έτσι κι αλλιώς φέρνει στην επιφάνεια θεολογικά ζητήματα, τελετουργικές πρακτικές και πολιτισμικές συμπεριφορές. Η φωτιά που οδηγεί στην αποτέφρωση προκαλεί ποικιλία συναισθημάτων και συνειρμικών αντιδράσεων στους ανθρώπους, που μπορεί να συνδέονται τόσο με την ίδια την υλική εκδήλωσή της όσο και με τις ψυχολογικές της παρενέργειες. Το ερώτημα που το κείμενο, προϋόν επιτόπιας έρευνας, προσπαθεί να διερευνήσει αφορά το τι υπάρχει πίσω από την αντίδραση στην ίδρυση αποτεφρωτηρίων στην Ελλάδα. Επιχειρείται να κατανοηθεί η σχέση νεωτερικότητας και παραδοσιακότητας στην ελληνική κοινωνία. Είναι κοινός τόπος ότι η νεωτερικότητα δεν επικρατεί ποτέ χωρίς να συνοδεύεται από πυρήνες παραδοσιακών αντιλήψεων. Στην περίπτωση της ελληνικής κοινωνίας, ωστόσο, υπάρχει ένα πολιτιστικό μείγμα, όπου οι ιδέες του Ρομαντισμού συνυπάρχουν με τις αρχές του Διαφωτισμού.

Το δεύτερο κείμενο, που έχει τίτλο «Το “νερό του Καματερού”: όταν η απελπισία συναντά τον κομπογιαννιτισμό», έχει αφετηρία τη χρησιμοποίηση από τον Καματερό, λίγο μετά την κατάρρευση της δικτατορίας του 1967, ενός «νερού» που πρόβαλε ως πολυ-ιαματικό και αναστάτωσε την ελληνική κοινωνία. Έτσι ο Καματερός αναδεικνύεται σε σύμβολο μιας κοινωνίας που κινείται ανάμεσα στον ορθολογισμό και στη λαϊκή πί-

στη. Το παράδειγμα του Καματερού φαίνεται να ταυτίζεται με τον ανορθολογισμό, που ενίοτε και παροδικά αναστατώνει τη δομή του σύγχρονου κόσμου. Τα αποσπάσματα που αναφέρθηκαν στηρίζονται στην εδραία πεποίθηση ότι ο κόσμος είναι αυστηρά δομημένος γύρω από τον ορθό λόγο, την επιστήμη και την τεχνολογία. Φαίνεται να επαναφέρουν μια νεοεξελικτική θεωρία στην οποία φαινόμενα όπως το «νερό του Καματερού» αποτελούν ενοχλητικά επιβιώματα, που αναπόφευκτα κάποια στιγμή εξοβελίζονται.

Είναι όμως έτσι δομημένος ο ανθρώπινος πολιτισμός; Είναι κυρίαρχο το αυστηρά οργανωμένο εξελικτικό δίπολο; Είναι τα φαινόμενα όπως το «νερό του Καματερού» μεμονωμένα συμβάντα, τα οποία ανέρχονται στην επιφάνεια της πολιτισμικής συμπεριφοράς μ' έναν ανεξήγητο τρόπο; Είναι απλά επιβιώματα ενός άλλου πολιτισμικού συστήματος; Μήπως η κατάσταση με την ανθρώπινη σκέψη είναι πιο περίπλοκη; Μήπως αποτελούν συστατικό μέρος του πολιτισμικού κεφαλαίου του σύγχρονου ανθρώπου, που επηρεάζει τη συμπεριφορά στην καθημερινότητά του ακόμη κι όταν δεν εμφανίζονται με τόση ένταση όπως σε συγκεκριμένες περιστάσεις;

Σ' αυτή την κατηγορία εντάσσουμε και το τρίτο κείμενο, που έχει τίτλο «Ιερότητα και μιαιρότητα στη φωτιά: η κοινωνική αντίστιξη ενός φυσικού φαινομένου». Άξονας της μελέτης είναι η δίσημη έννοια της φωτιάς, μια αρχετυπική έννοια που αποκτά κοινωνική νοηματοδότηση. Έτσι, από τη μια μεριά μπορεί να είναι δύναμη καταστροφής ως πυρκαγιά και από την άλλη να αναπαριστάνεται ως συμπύκνωση της ιερότητας, κοινωνικής ή μεταφυσικής. Εκτός όμως από αυτή την

περίπτωση, η φωτιά λειτουργεί συχνά στις εθιμικές πρακτικές ως οριοθετική γραμμή, ως ασπίδα προστασίας της ιερότητας από το χάος της μιαιρότητας που εμφανίζεται με τη μορφή διαφόρων όντων του υπερφυσικού κόσμου (καλικάντζαροι).

Όλα τα κείμενα στο βιβλίο αυτό λοιπόν επιχειρούν να μελετήσουν το υπερφυσικό σε διάφορες εκδοχές του και τη συμβολή του στην κοινωνική οργάνωση αλλά και στη διαμόρφωση στερεοτύπων και αναπαραστάσεων. Αποτελούν μια προσπάθεια κατανόησης της ελληνικής κοινωνίας και του πολιτισμικού της κεφαλαίου στον 21ο αιώνα με μια ιστορική περιήγηση σε διάφορες αφηγηματικές μορφές του υπερφυσικού, του οποίου κάποια θραύσματα όχι μόνο επιβιώνουν, αλλά καθορίζουν ουσιαστικά την πολιτική, την οικονομία και την πολιτισμική συμπεριφορά.

Τα κείμενα που συγκροτούν τον τόμο γράφτηκαν σε διάστημα περίπου δεκαπέντε ετών. Για την ολοκλήρωσή τους οφείλω να ευχαριστήσω τα μέλη της επιστημονικής επιτροπής του περιοδικού *Εθνοδογία* (Ε. Αλεξάκης, Α. Οικονόμου, Ε. Ψυχολογίου), που διάβασαν τα κείμενα και μάλιστα ενέταξαν ένα από αυτά στις επιστημονικές τους διαλέξεις. Ευχαριστώ επίσης τον Μανόλη Σέρρη, με τον οποίο συζήτησα για τους καλικάντζαρους στη Νάξο, καθώς και τον Μηνά Αλεξιάδη, καθηγητή Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, με τον οποίο είχα αρκετές συζητήσεις για την Κάρπαθο. Η Ρέα Κακάμπουρα, επίκουρη καθηγήτρια Κοινωνικής Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, συνέβαλε καθοριστικά στην υλοποίηση της επιτόπιας έρευνας για την αποτέφρωση. Την ευχαριστώ, όπως

επίσης τη Μαρία Ανδρουλάκη, ερευνήτρια στο Κέντρο Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών (ΚΕΕΛ), η οποία υποστήριξε τόσο την επιτόπια έρευνα στην Κάρπαθο όσο και την αρχειακή στο ΚΕΕΛ. Για την αρχειακή έρευνα θερμές ευχαριστίες οφείλω επίσης στη Διευθύντρια του ΚΕΕΛ, Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμπλάκη.

Το βιβλίο αυτό όμως δεν θα είχε φτάσει στο αναγνωστικό κοινό χωρίς τη φροντίδα της Χρύσας Ξενάκη, που έχει την ευθύνη του επιστημονικού βιβλίου στις εκδόσεις Πεδίο. Οφείλω χάριτες για όσα έχει κάνει όλα αυτά τα χρόνια, όπως και σε όλους τους εργαζόμενους στις εκδόσεις (Παναγούλα Κολλιοπούλου και Παναγιώτα Δημοπούλου). Η ανάγκη όμως για την έκδοση του υλικού ενισχύθηκε και από τον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπισαν τα κείμενα οι φοιτητές μου στο Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας.

Τέλος, θέλω να ευχαριστήσω τη φιλόλογο Φωτεινή Λεοντάρη, που η αδέκαστη κρίση της συνιστά για μένα κανόνα.