

ΜΕ ΤΑ ΤΥΜΠΑΝΑ ΚΑΙ ΤΑ ΟΡΓΙΑ ΤΗΣ ΜΗΤΕΡΑΣ  
Η ΓΥΝΑΙΚΕΙΑ ΛΑΪΚΗ ΛΑΤΡΕΙΑ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΜΕΤΑΦΟΡΑ ΣΕ ΕΝΑ ΣΥΓΚΡΟΥΣΙΑΚΟ  
ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ

*Μιράντα Τερζοπούλου*

Το κείμενο αυτό, μέρος και πρώτη κατάθεση μιας υπόθεσης εργασίας,<sup>1</sup> αναζητά το πώς «διαφορετικές», δηλαδή μη «κανονικές», ομάδες που βίωσαν την περιθωριοποίηση και τη μειονοτοποίηση, συντηρούν, υιοθετούν και εξελίσσουν ιδιότυπες, επίσης μη «κανονικές», θρησκευτικές λατρείες. Στο επίκεντρο τέτοιων λατρειών οι γυναίκες – μειονότητα μέσα στην κάθε μειονότητα αλλά και θεματοφύλακες των πολιτισμικών δομών καθώς και παντοτινές διαχειρίστριες του φαντασιακού, δηλαδή των μύθων και των τελετουργιών– επινοούν αέναα νέους τρόπους και λατρευτικές μορφές ανάλογα με τις εκάστοτε ανάγκες της κοινότητας για νομιμοποίηση και συνέχειά της, μεταγλωττίζοντας στην αιθαλή αλληγορική τελεστική διάλεκτο την εμπειρία ενδοψυχικών ή πολιτικών συγκρούσεων, που στο επίκεντρό τους βρίσκονται και οι ίδιες.

1. ΕΝΑ ΤΑΞΙΔΙ ΓΝΩΣΗΣ ΚΑΙ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ ΣΕ ΠΟΛΛΑ ΕΠΕΙΣΟΔΙΑ

Για τη συγγραφή αυτή θα αντλήσω από τις εμπειρίες ενός μακρόσυρτου γνωσιακού ταξιδιού στη βόρεια Ελλάδα, καταθέτοντας σκέψεις και αποτολμώντας υποθέσεις και ερμηνείες. Ταξίδι εκτεταμένο στον χώρο και στον χρόνο, που με οδήγησε για καιρό σε δύσκολους τόπους μιας γεωγραφικής και ιδεολογικής εθνικής περιφέρειας, ανάμεσα σε ομάδες με διαφορετική προέλευση και ιστορία, γλώσσα και θρησκεία, διαφορετικές προφορικές παραδόσεις και αντιλήψεις, λατρευτικές συνήθειες και τελετουργίες, διαφορετικά –συνθά αλληλοσυγκρουόμενα– συμφέροντα και επιδιώξεις. Την κατανόηση των ασυμμετριών αλλά και τη συνοχή των δεδομένων της προνομιακής αυτής ερευνητικής –και όχι μόνο– εμπειρίας υποστήριζε η εγγύτητα την οποία αποκτούν διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις, ενταγμένες σ' έναν ευρύ, αλλά περιμετρικά συναφή, γεωγραφικό και ιστορικό χώρο.

Ξεκινούσα από διαφορετική κάθε φορά αφετηρία, προσέγγιζα πάντα κάτι άλλο: τους ανθρώπους ή τους χώρους, τις ομάδες ή τα άτομα, τα θρησκευτικά πανηγύρια ή τα γλέντια, τα τραγούδια ή τους τραγουδιστές, τους μύθους και τις αφηγήσεις ζωής, ιδιωτικές κρυφές γυναικείες κουβέντες, μαντείες, μαγγανείες και κουτσομπολιά, εντοπίζοντας στοιχεία που επιχωρίαζαν σε κάποια ομάδα ή εκείνα που υπερέβαιναν τα όρια και διαχέονταν με τις πιο απρόβλεπτες εμφανίσεις.

Ξεκινώντας αναζητούσα απαντήσεις σε θέματα που περιστρέφονταν γύρω από ένα βασικό ερώτημά μου: Πού βρίσκεται το Θήλυ στη σημερινή εκδοχή της ελληνοχριστιανικής πραγματικότητας; Σε αυτό το συνονθύλευμα αρχέγονων παραδόσεων και εκσυγχρονισμού, εκκλησιαστικής διδασχής και ορθολογισμού; Σε αυτό το περιβάλλον μισογυνισμού,

καθλωμένης-χειραγωγημένης σεξουαλικότητας, φιωμένων συγκρούσεων και ακατανόητων αντιπαλοτήτων, που μέσα από πολύτροπους δρόμους προφορικότητας και εγγραμματοσύνης προτάσσονται ως γρίφος για τον αναγνώστη της χαρτογραφίας της πολιτιστικής και πολιτικής μας ενδοχώρας;

Το ενδιαφέρον μου αυτό, που εστιαζόταν στον τρόπο έκφρασης της αντινομίας ανάμεσα στη φυσική, ψυχική και κοινωνική υπόσταση των ατόμων, διατυπωνόταν με πιο εξειδικευμένα επιμέρους ερωτήματα: Πώς γίνεται η διαχείριση από την κοινότητα της έμφυλης ατομικότητας των μελών της και ποιοι οι κανόνες νομιμοποίησης ή απόρριψης των «παραβατικών» αιτημάτων τους, δηλαδή η συλλογικοποίηση της ατομικότητας; Πώς διαμορφώνονται οι γλώσσες έκφρασης της ατομικής και της συλλογικής εμπειρίας και μνήμης; Πώς να αναγνώσω την αντίσταση της μνήμης, την «ιστορία» ως ασπίδα και ως τραύμα, την παράδοση ως φίλτρο και ως καταλύτη των κινδύνων της ιστορίας;

Σε κάθε περίπτωση ενισχυόταν η εντύπωσή μου ότι οι λατρευτικές τελετουργίες αποτελούσαν το ιδανικό πλαίσιο επιτέλεσης, το ασφαλέστερο πεδίο ατομικής και συλλογικής έκφρασης των βιωμένων αυτών αντινομιών. Μπορούσα να διακρίνω στο πλαίσιο των δύο επίσημων, κυρίαρχων στην Ελλάδα θρησκειών,<sup>2</sup> μικρές ή μεγαλύτερες επιμέρους ομάδες με ιδιαίτερη θρησκευτική φυσιογνωμία, με ιδιαίτερες λατρευτικές πρακτικές, που συνδέονται με συγκεκριμένους τόπους και κυρίως με συγκεκριμένα ιερά πρόσωπα, κατάλληλα επιλεγμένα για συγκεκριμένες ιδιότητές τους. Το δύσκολο ήταν να κατανοήσω ποιες και γιατί.

Έβλεπα σιγά σιγά να σχηματίζεται πίσω από τη ζωή της καθημερινότητας και πέρα από τη μνήμη της «πραγματικής» ιστορίας του κάθε χωριού και της κάθε ομάδας, αμφίδρομα και κρυπτογραφικά διαπλεγμένο με αυτές, το σενάριο ενός «δράματος», ενός επικού μύθου εκτεταμένου όσο και ο χώρος που είχα διατρέξει. Οι τοπικές προφορικές παραδόσεις, οι προσωπικές αφηγήσεις, το μεταδιδόμενο συνωμοτικά μυστικό νόημα των δρώμενων, οι αείζωοι και πολύτροποι στίχοι των τραγουδιών γίνονταν «σπαράγματα» του λεκτικού μέρους. Οι ιδιάζουσες περιστάσεις και οι κανόνες της λαϊκής λατρείας δημιουργούσαν τον σκηνικό χώρο μέσα στον οποίο το έργο και οι πρωταγωνιστές του, πραγματικοί και φανταστικοί, ξαναβαπτίζονταν στην ιερότητα –και τη μαχητικότητα– της συλλογικότητας.

Στο σενάριο αυτό έβρισκα σταθερά να επαναλαμβάνονται διαχρονικά δραματουργικά μοτίβα και επεισόδια, ρόλοι και φορτισμένα ονόματα συνδεδεμένα με μεγάλα μυθολογικά ή μυθοποιημένα ιστορικά συστήματα: γέννες, γάμους και φονικά, αρπαγές, αιμομιξίες, παιδοκτονίες, αποδημίες και υπερφυσικά κατορθώματα· τον Κωσταντίνο και τον Γιάννη, τον Γεώργιο, τον Αλί ή τον Ηλία, την Ελένη, τη Μαρία ή την Άννα, τη Μαρίνα, την Καλή ή τη Δέσπω, τη Γραία, τη Μαία, τη Μάνα, την Κόρη. Τους συναντούσα κάποτε ως αγίους και αγίες, συχνότερα ως αλλοτινούς ή σύγχρονους και αναγνωρίσιμους λαϊκούς ήρωες και ηρωίδες σε τραγούδια και αφηγήσεις, να πρωταγωνιστούν με τα κατορθώματα ή τις ανομίες τους, τα οικογενειακά τους δράματα ή τον τραγικό άκαιρο θάνατό τους σε τελεστικούς μύθους, πρότυπα προς μίμηση ή απειλή για κολασμό. Και άλλοτε ως μετονομασμένες επιμένουσες εμφανίσεις θεών και θεαινών, ως δαίμονες ή αντανακλάσεις ουράνιων σωμάτων, να στοιχειώνουν τόπους και νερά, σπαρτοχώραφα και βουνοκορφές, τη φαντασία και την πίστη των ανθρώπων, στοιχειωμένα πρώτα εκείνα από την άφευκτη νομοτέλεια μιας

σκληρής ιστορικής εμπειρίας και από τους βουστροφηδόν γραμμένους γρίφους των ψυχικών ταυτίσεων. Υποψιαζόμουν ότι η πολιτισμική δυναμική της ιστορίας στον συγκεκριμένο, βίαια συγκρουσιακό, βορειοελλαδικό χώρο, ήταν εκείνη που οδηγούσε σε αυτή την εξαιρετική πολυμορφία των τρόπων που η μνήμη έβρισκε για να εκφραστεί, κυρίως από τις γυναίκες, μέσα από την έμφυλη αλληγορική γλώσσα της τελετουργίας.

Οι πλευρές αυτού του σεναρίου που είχαν εξαρχής συγκεντρώσει την προσοχή μου και είχαν ενεργοποιήσει υποθέσεις, ήταν εκείνες που αναφέρονταν και εξεικόνιζαν αφενός την αυτόνομη, κατ' επέκταση «παραβατική», γυναικεία μορφή και αφετέρου τη μητρότητα· τη μητρότητα ως επιθυμία και ως πραγμάτωση, ως ιδιότητα των λατρευόμενων μορφών και ως αίτημα των προσφευγουσών ικέτιδων, ως έννοια δηλαδή που ενώνει το κάτω με το επάνω, το έξω με το μέσα, τις επίγειες γυναίκες με τα υπερβατικά πρότυπά τους, αλλά και με το ίδιο τους το σώμα, τις επιθυμίες και τις απωθήσεις τους, τις επιταγές, τις υποταγές και τις υπερβάσεις. Θέλοντας να προσεγγίσω την πλευρά εκείνη του θήλεος που αφορούσε τους προσωπικούς μου μύθους, προσπαθούσα να κατανοήσω τον τρόπο συγκρότησης της μητρικής μορφής στις σύγχρονές μου λαϊκές μυθολογίες.

Αναζητούσα εύλογα καταρχήν όσα αφορούσαν την αντιφατική αφ' εαυτής Παρθένο Μαρία, μητέρα του Χριστού, η οποία, παρότι ενταγμένη και κυρίαρχη στην επίσημη θρησκεία ως πατριαρχική αναπαράσταση της θηλότητας και της μητρότητας, διατηρεί ιδιότητες που συσπειρώνουν γύρω από το πρόσωπό της μικρές τοπικές περιθωριακές γυναικείες λατρείες, που φανερά, ή υπαινικτικά και σιωπηρά, παρεκκλίνουν από το εκκλησιαστικό τυπικό και το επίσημο δόγμα. Σιγά σιγά, ωστόσο, έβλεπα να αναδύεται μια σειρά θηλυκών ιερών μορφών, που χαρακτηρίζονται από την ιδιότητά τους ως «μητέρων» ή «κορών» αλλά διαφοροποιούνται από την κυρίαρχη μορφή-πρότυπο της Παρθένου Μητέρας της χριστιανικής θρησκείας. Η διαφοροποίηση αυτή αφορά ουσιώδη χαρακτηριστικά της «παραβατικής» προσωπικότητάς τους, τις ιδιότητές τους, τη μητρική τους σχέση, καθώς και τις απευθυνόμενες προς αυτές ιδιότυπες λατρευτικές πρακτικές, που υπερβαίνουν τους ορισμούς και τα όρια της Εκκλησίας και που, όπως άρχιζα να καταλαβαίνω, αποκαλύπτουν συσκοτισμένες ως απαγορευμένες, άρα επίσης «παραβατικές» σε επίπεδο κοινωνικό και όχι μόνο συμβολικό, όψεις της γυναικείας υπόστασης.

## 2. Η ΠΑΝΑΓΙΑ ΚΑΙ Η ΜΑΝΑ ΤΗΣ

Αναζητώντας παντού τα νήματα των λαϊκών αντιλήψεων και πρακτικών που σχετίζονται με τη μητρότητα ως βίωμα συγκρουσιακό για τις γυναίκες, ξαναδιαβάζω τα δημοτικά τραγούδια ως σημαίνοντα λόγο, που κατεξοχήν συμπυκνώνει και εκφράζει τη λαϊκή μυθική σκέψη και ιδεολογία, με εστιασμένο ενδιαφέρον και σε συναρπαστικά γόνιμο διάλογο και αντίλογο με την πολυμορφικά φίλη και συνεργάτριά μου Ελένη Ψυχογιού, που συστηματικά αναζητάει τη δική της Ωραία Ελένη στα βουνά της Πελοποννήσου. Ένα από τα σχετικά θεματικά μοτίβα που επανέρχεται με επιμονή στα τραγούδια είναι η σύγκρουση μάνας-κόρης. Εκτός από τις άλλες περιπτώσεις, και μια υπερβατική: της Θεοτόκου Μαρίας με τη μάνα της Αγία Άννα, όπως εμφανίζεται μέσα στο πανελλαδικά γνωστό «Μοιρολόγι της Παναγιάς».

Το «Μοιρολόγι της Παναγιάς», μεσαιωνικό, μακροσκελές στιχούργημα λόγιας, ανδρικής μοναστικής προέλευσης αλλά ευρύτατης λαϊκής αποδοχής, βασισμένο στα

απόκρυφα ευαγγέλια και την υμνογραφία της Εκκλησίας, είναι ένας ανθρωποκεντρικός αφηγηματικός θρήνος για τη μαρτυρική πορεία του Ιησού προς τον σταυρικό θάνατο, ιδωμένη μέσα από τη συναισθηματική ματιά της τραγικής του μάνας. Τραγουδισμένο σε αγρυπνία εντός της εκκλησίας και γύρω από τον «τάφο» του Χριστού τη νύχτα της Μεγάλης Πέμπτης αποκλειστικά από γυναίκες, που εκφράζουν τη συμπόνια και την ταύτισή τους με την ανθρώπινη, μητρική πλευρά της Παναγίας κατά το ήθος και το ύφος των οικείων τους κοσμικών μοιρολογιών, αποτελεί κορυφαία έκφραση της γυναικείας συλλογικής ευλάβειας· έκφραση περιθωριακή και ιδιωτικού χαρακτήρα ως προς την επίσημη λατρεία αλλά πολύπλευρα αποκαλυπτική, με τη δύναμη της διαχρονικότητας μιας τέτοιας πρακτικής, ως προς το βαθύτερο νόημα που ενέχει.

Με το λαοφιλές αυτό τραγούδι οι γυναίκες, αφηγούμενες τον μύθο της mater dolorosa του θυσιαζόμενου υιού, παγιώνουν και κάθε χρόνο εσωτερικεύουν ξανά την υποδειγματική περσόνα της Παναγίας. Τα χαρακτηριστικά της υποδειγματικής αυτής γυναίκας-μάνας (αυτοθυσία, απαρέγκλιτη αφοσίωση στο τέκνο, αδιατάρακτα συναισθήματα αγάπης, πόνος, εγκαρτέρηση, δύναμη και αντοχή στην οδύνη) υπαγορεύονται μέσα στο τραγούδι από τον ίδιο τον Χριστό-υιό της και συμπυκνώνουν τις ιδανικές ιδιότητες για τις γυναίκες κατ' αντιστοιχία προς την άγια μορφή που λατρεύουν. Με μια τολμηρή διατύπωση θα έλεγα πως οι γυναίκες σκηνογραφούν και επιτελούν τη γυναικεία συλλογικότητα με ρόλους καθγιασμένους, αντίστοιχους του ρόλου, ή των ρόλων, της Παναγίας.

Πάνω απ' όλα το ενδιαφέρον μου κεντρίζει μια ψυχαναλυτικού ενδιαφέροντος σκηνή του Μοιρολογιού, ανεξήγητη κατά τα άλλα, που αποκαλύπτει όμως ίσως κρυφές πτυχές της μοίρας των θηλυκών θεοτήτων. Πρόκειται για τη σκηνή με την Αγία Καλή, σκοτεινή ιερή μορφή, η οποία συγκρούεται λεκτικά με την Παναγία και δέχεται ως εκ τούτου την κατάρα της, που την καταδικάζει σε ανωνυμία και την εξορίζει στον ου-τόπο της χριστιανικής γεωγραφίας.

Η σκηνή έχει ως εξής: Η Παναγία αδυνατώντας να αντέξει το θέαμα του προπηλακιζόμενου γιου της και την προοπτική της επικείμενης αποκορύφωσης του μαρτυρίου του πάνω στον σταυρό, αποζητάει να σκοτώσει προηγουμένως η ίδια τον εαυτό της. Ο Ιησούς την αποτρέπει από μια τέτοια πράξη, την προτρέπει επιτακτικά να κάνει κουράγιο, χρεώνοντάς την με το καθήκον να γίνει υπόδειγμα αντοχής για τους ανθρώπους. Της υποδεικνύει μάλιστα να γυρίσει στο σπίτι της και να δειπνήσει, περιμένοντας τη μέρα της ανάστασής του. Η Θεοτόκος υπακούει. Την ώρα του γεύματος εμφανίζεται, σχεδόν ως άγνωστη περαστική, η Αγία Καλή, η πράγματι πιο άγνωστη μορφή της χριστιανικής μυθολογίας και διεξάγεται η πιο κάτω –κατά το ποίημα– σκηνή:

Αγια-Καλή ηπέρασε κι αυτό το λόγο λέγει:

Ποιος είδε γιον εις το σταυρόν και μάνα στο τραπέζι;

«Άντε κι εσύ, Αγια-Καλή, και δόξα να μην έχεις,

άντε που να σε χτίσουνε ανάμεσα πελάους,

παπάς να μη σε λειτουργά, διάκος να μη σε ψέλνει

ούτε κερί και λίβανο να μην καεί εμπροστά σου,

μόνο το κύμα στου γιαλού την άκρη να σε δέρνει.

Ο ερευνητής και εκδότης της βασικής και εξαιρετικής φιλολογικής μελέτης για το Μοιρολόι Bouvier (1976:266-288), υπογραμμίζοντας τον μυστήριο χαρακτήρα της σκηνης αυτής, αναγνωρίζει στο αινιγματικό πρόσωπο της Αγίας Καλής μια ξένη προς τον χριστιανισμό αλλά στενά συνδεδεμένη με παλαιότερες λαϊκές αντιλήψεις θηλυκή μορφή, που μας οδηγεί προς την απώτερη αρχαιότητα. Κάνοντας μια αναδρομή στα φαντασιακά πλάσματα της λαϊκής μυθολογίας, δίνει τη δυνατότητα να συνδέσουμε τη νεοελληνική βασίλισσα των νεράιδων Καλή με τη νύμφη Καλλιστώ ή την Άρτεμη Καλλίστη, υποδεικνύοντας ότι η επωνυμία «Καλή» –με την έννοια ‘ωραία’ και όχι ‘αγαθή’–, που έχει αποδοθεί στη διαχρονική μορφή της «Μεγάλης Θεάς», υπήρξε επίσης διαχρονική και ότι στην προσωπικότητα της Αγίας Καλής αποκαλύπτεται –με τον πιο πλήρη τρόπο, λόγω και του ονόματος– η επιβίωση μιας αιγαιακής, ανένταχτης πάντα θεότητας. Που ενώ εξωθείται συνεχώς στο περιθώριο και στην ανωνυμία, εκείνη αντιστέκεται παίρνοντας διάφορες ονομασίες ανάλογα με την εποχή, την περιοχή και την παράδοση των πιστών της, θα συμπλήρωνα εγώ. Ο Bouvier υποστηρίζει ότι το επεισόδιο λειτουργεί διπλά, αιτιολογικά και απολογητικά: καταδικάζει μια παγανιστική θεότητα που επιζεί στη λαϊκή φαντασία και πίστη, ενώ ταυτόχρονα αποστομώνει όσους θέλουν να καταδικάσουν τη λαϊκή συνήθεια των νεκρικών γευμάτων.

Εδώ θεωρώ σημαντική και μια παρατήρηση που ο Bouvier δεν κάνει: ότι η Αγία Καλή, σχολιάζοντας ως έλλειψη ευαισθησίας το δείπνο της Παναγίας, εκφράζει κάτι περισσότερο από μια πικρόχολη κακία προσωπικής αντιπαράθεσης. Δηλώνει κατά βάθος μια διαφορετική στάση απέναντι στον θάνατο και ιδιαίτερα στην απώλεια ενός παιδιού, τη στάση που οδήγησε μιαν άλλη αρχετυπική μυθική μητέρα, τη Δήμητρα, στο απόλυτο πένθος και τον μεταδοτικό μαρασμό μέσω της άρνησης τροφής. Και ότι μέσα από τη ρητορική αντιπαράθεση των δύο διαφορετικών θρηνητικών, δηλαδή πολιτισμικών, παραδόσεων, το επεισόδιο αποκαλύπτει ίσως ένα βαθύτερο επίπεδο γυναικείου λόγου, που διαθέτει –όπως άλλωστε όλα τα τραγούδια και ιδιαίτερα τα μοιρολόγια– μια διάσταση πολιτική και προσφέρεται για να διακηρύξει τη διαφορά και τη διαμαρτυρία.

Ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον που είχε για μένα το επεισόδιο αυτό ήταν ότι σε ορισμένες, και μάλιστα από τις πιο παλιές, παραλλαγές του τραγουδιού, σε αντιπαράθεση με την Παναγία, αντί για την Αγία Καλή εμφανίζονται η Αγία Ελένη ή η Αγία Άννα. Ο Bouvier υποστηρίζει ότι τα δύο αυτά ονόματα αποτελούν απλά υποκατάστατα του ονόματος της Αγίας Καλής, θεωρώντας εν πρώτοις απίθανο να συγκρούεται η Παναγία με την κανονικά αποδεκτή μάνα της.

Εγώ, αντιθέτως, θεώρησα ότι τα συγκεκριμένα ονόματα που εναλλακτικά αποδίδονται στην καταραμένη αγία δεν είναι τυχαία: τόσο της πολυσήμαντης Καλής όσο και της Ελένης –που παρ’ όλη τη διαμεσολάβηση της αγιοποιημένης βυζαντινής αυτοκράτειρας δεν απαλλάχτηκε ποτέ από τις αρχαίες ταυτίσεις με την ανεξέλεγκτη δύναμη της γοητείας-γητείας–, καθώς και της Άννας, ως αγίας με χαρακτηριστικά της Μεγάλης, παντοδύναμης και αυτόνομης Μητέρας Θεάς (Άννα = μάνα), και μάλιστα μάνας μιας κόρης και όχι ενός γιου· και ότι η σύγκρουσή τους, μέσω της Άννας-Μάνας με την πρωτίστως Κόρη και κατά δεύτερον εξωμότισσα προς τον αρρενοκρατούμενο χριστιανισμό Μαρία, εγγράφεται στη μακρά διάρκεια μιας ιστορίας που όχι μόνο ακόμη δεν έληξε αλλά αντίθετα, όπως η εθνογραφία και η ψυχανάλυση δεν παύουν να δείχνουν, εμπλουτίζεται διαρκώς σε νόημα

από τις εκάστοτε πολιτικές διεκδικήσεις των πιστών τους, μέσα από δαιδαλώδεις διαδρομές επιλογών και ανεξιχνίαστων ερμηνειών και ταυτίσεων.

Θεώρησα, ακόμη, ότι και η κατάρα της Παναγίας δεν ήταν επίσης τυχαία: τόπος εξορίας για μια θεότητα της Γης και της εξ αυτής ζωής δεν είναι η θάλασσα –πόσο απειλητική θα μπορούσε να φανεί για όντα παρεπιδημούντα το Αιγαίο;– αλλά η αλληγορική μη Γη. Αποτόλμησα τότε την παραδοχή μιας υποφώσκουσας, για μένα, λογικής: ότι οι γυναίκες κατέχουν ασυνείδητα τη γνώση πως πηγή κάθε αιτίας σύγκρουσης είναι η απόκλιση από τον ζωοδότη, αναγεννητικό νόμο της μητέρας και ότι η, κατά τη γνώμη μου, αρχετυπική συγκρουσιακή σχέση με την Παναγία των άλλων ιερών θηλυκών μορφών –με όποιο όνομα και αν εμφανίζονται–, και πρώτα απ’ όλα της μάνας της, έχει να κάνει με αυτήν την απόκλιση. Κι ακόμα, ότι η ασύνειδη (;) εκείνη γνώση των γυναικών δημιουργεί το τελεστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο, κατ’ αντιστοιχία με τη συμβολική σύγκρουση, μπορεί να «επιτελεστεί» και κάθε άλλη, μπορεί να εκφραστεί κάθε αποσιωπημένο αίτημα, άλλοτε ως τραύμα και αποδοχή της υποταγής άλλοτε ως διαμαρτυρία και εξέγερση.

Εξού και δεν θεώρησα τυχαίο το ότι οι πλέον «παραβατικές», άρα καταπιεσμένες, περιθωριοποιημένες, μειονοτοποιημένες, ομάδες επιλέγουν από τα μη «κανονικά» λατρευτικά πρότυπα αυτού του είδους τα πιο ακραία. Και φυσικά οι γυναίκες, διπλά περιθωριοποιημένες κοινωνικά και παντοτινές διαχειρίστριες του φαντασιακού, δηλαδή των μύθων και των τελετουργιών, βρίσκονται στο επίκεντρο τέτοιων λατρευτικών πρακτικών, που δείχνουν να αντικατοπτρίζουν τις ενδοψυχικές αντιφάσεις και συγκρούσεις τις οποίες βιώνουν οι ίδιες. Συγκρούσεις που τις βιώνουν αφενός προσωπικά, ως σταθεροί αποδέκτες σκληρών πατριαρχικών επιταγών, και αφετέρου συλλογικά, ως ο συνεκτικός πυρήνας των συγκεκριμένων ομάδων, επιφορτισμένες να διατηρούν τη συνοχή και τη συνέχεια, αναδιαμορφώνοντας αέναα τη συμβολική εικόνα που η στιγματισμένη κοινότητα χρειάζεται για τη νομιμοποίηση και την ένταξή της. Εδώ θα συμφωνούσα με την Kristeva (**Clema-Kristeva 2001:223**) ότι το «μητρικό» στοιχείο, το οποίο ο παγανισμός των λαϊκών αυτών ομάδων ιεροποιεί, γίνεται ακριβώς το ιερό που δημιουργεί δεσμούς εκεί όπου υπάρχουν ασυμβατότητες.

Τα παραδείγματα που ακολουθούν ως επιχειρήματα για την υπόθεση εργασίας μου, είναι δύο επιλεγμένες και με πολλά κοινά στοιχεία περιπτώσεις. Εκδοχές –οι πιο πλήρεις μάλλον– ενός είδους εκχριστιανισμένου, και στη μια περίπτωση κάποτε μάλλον εξισλαμισμένου, «σαμανισμού» στην Ελλάδα της νότιας Βαλκανικής, σταθμοί για μένα μιας αναζήτησης πάντα με το ίδιο πρόταγμα: τις παρεκκλίνουσες ιερές και βέβηλες θηλυκές και μητρικές μορφές και, κατ’ επέκταση, τους κόσμους που εκπροσωπούν, τις ψυχικές διεργασίες που κινητοποιούν, τις συγκρουσιακές καταστάσεις που απελευθερώνουν –και θεραπεύουν. Ούτως ή άλλως από ένα ομοούσιο προσωπικό μου βίωμα ξεκίνησε όλη αυτή η πορεία.

### 3. Μια γυναίκα είναι ένοχη τόσων ανθρωποκτονιών

όσος και ο αριθμός των παιδιών που θα μπορούσε να έχει γεννήσει.

Καϊσάριος, επίσκοπος Arles, Λόγοι

Στα μέσα της δεκαετίας του '70, επιστρέφοντας με την πτώση της χούντας από μια μάλλον τραυματική περίοδο σε ευρωπαϊκές χώρες, όπου για πρώτη φορά είχα έρθει σε άμεση επαφή με την ανθρωπολογία, την ψυχανάλυση, τη φεμινιστική σκέψη, που μέχρι τότε μόνο από τα βιβλία γνώριζα, πρωτοβρέθηκα στα Αναστενάρια. Για χρόνια μετά προσπαθούσα να κατανοήσω τί ήταν αυτό που τράβηξε τόσο έντονα εμένα, ένα άτομο –εκείνη την εποχή τουλάχιστον– απόλυτα άθεο και άθρησκο, που με άγγιξε τόσο βαθιά και με συγκλόνισε. Μήπως ήταν αυτό που συνταράζει γενικά όλους όσους τυχαίνει να παρακολουθήσουν τη συγκεκριμένη τελετουργία: η απογειωτική μουσική, η θυσία και το αίμα, η έλξη της φωτιάς και οι μύθοι που τη συνοδεύουν; Ή μήπως η έλξη κρυβόταν σε αυτό που εγώ πρωτοένιωσα: την αντίφαση ανάμεσα στο επιβλητικό ιερό ζεύγος μάνας-γιου –το οποίο έβλεπα στις εικόνες που χόρευαν στα χέρια των τελεστών– και στις καταστροφικές, παιδοκτόνες μάνες των αδόμενων τραγουδιών που συνόδευαν τους ίδιους χορούς; Και παραπέρα, σε αυτό το ανάμεικτο αίσθημα ιερότητας και αγριάδας, ευλάβειας και εξέγερσης, συνειδητότητας και υπερβατικότητας, συλλογικότητας και μοναχικότητας, ταπεινώσης και βίας που μου ενέπνεαν οι τελεστές –κυρίως οι γυναίκες– με τις απότομες μεταβάσεις από την ψυχραιμία της κανονικότητας σε μια δυναμική επικοινωνία με «κάτι» μέσα από την κατάσταση της «έκστασης»;

Αντιφατικότητες που ταίριαζαν καλά με τη νεωτερική μου συνείδηση αλλά και έννοιες που διαλέγονταν με δικά μου ερωτήματα συνδεδεμένα με θέματα υποκειμενικότητας, τα οποία ενεργοποιούσαν τα ενοχικά μου αισθήματα απέναντι στην –κατά την τότε γνώμη μου– σωρεία των προσωπικών μου παραβατικοτήτων σε σχέση με το φύλο, το σώμα, τους ρόλους, την πολιτική μου οντότητα, τις φαντασιώσεις μου. Τα ενεργοποιούσαν, αλλά και κατά ένα περίεργο τρόπο τα ανακούφιζαν, κάνοντάς με για πρώτη φορά να νιώσω ένα αίσθημα θρησκευτικότητας, μάλλον κάτι περισσότερο και εντελώς μεταφυσικό: ότι κάποτε είχα βαπτιστεί σωματικά σε αυτή τη θρησκεία. Δεν μπορούσα να καταλάβω, τρώμαξα. Για χρόνια κρατήθηκα σε απόσταση ασφαλείας. Ό,τι και να διάβαζα από την πλούσια βιβλιογραφία δεν βοηθούσε, μια που η μόνη ενδιαφέρουσα διάσταση και το μόνο αποτέλεσμα της αναστενάρικης πίστης που διέκριναν οι συγγραφείς ήταν η ακαΐα και το μόνο νόημα οι αρχαιοελληνικές, διονυσιακές ρίζες της τελετουργίας.

Ο θάνατος ενός αγαπητού προσώπου που συνδεόταν με όλα αυτά, με οδήγησε πάλι, μετά από πολύ καιρό, προς τα Αναστενάρια. Αντιμετώπισα την επιστροφή μοιρολατρικά, ως δήθεν αδιάφορα. Τότε άρχισαν τα όνειρα. Τα συζήτησα με φίλους που συμμετείχαν, ψάχνονταν και έψαχναν εκ των ένδον. Για τους αναστενάρηδες τα όνειρα είναι ένα αλάθητο σημάδι «δρόμου». Εκείνοι μου υπέβαλαν την ιδέα να τα ερμηνεύσω κι έτσι. Αναγνώρισα την υποκειμενική μου μέθεξη ως θεμιτό πρίσμα και κριτήριο ανάγνωσης. Ξαναπήγα στο πανηγύρι. Με μεγάλη ταραχή, υπερβολική. Η επιστροφή ήταν λυτρωτική. Το πανηγύρι –ή εγώ– είχε αλλάξει πολύ, οι παλιές γυναίκες έλειπαν πια, η δύναμη είχε χαθεί ή κρυφτεί. Μπορούσα να βιώσω τις μνήμες και τις ταραχές μου, να σκεφτώ για όλα πιο ψύχραιμα.

Οι μελέτες του Danforth (1979,1992,1995), πρώτη και πολύτιμη επιστημονική ανθρωπολογική προσέγγιση του Αναστεναριού, που είχαν δημοσιευτεί εν τω μεταξύ, βοηθούσαν και ενίσχυαν πολύ τις δικές μου σκέψεις, αφήνοντάς μου βέβαια πολλά κενά. Ήξερα πως δεν ήταν μόνο θέμα διαφοράς κουλτούρας αλλά και φύλου.

Όπως εκείνο το πρωταρχικό ασαφές ερώτημα που μου έθεσε η πρώτη υπαρξιακή και εθνογραφική εμπειρία, το ερέθισμα εκείνο που στη συγκεκριμένη προσωπική μου στιγμή, τη μεστή αντιφατικότητα και ανταρσία, με έκανε να δω, να ακούσω, να προσέξω διαφορετικά και το οποίο συνέχιζε να με διακατέχει. Αφορούσε τη φύση αυτής της λατρείας, τη λατρευτική μορφή και τη διάδραση με τους τελεστές της. Προσπάθησα να αποσαφηνίσω το περιεχόμενο του ερωτήματος και να το διατυπώσω: Αν ο καλός χριστιανός ταυτίζεται με τον πολυεύσπλαχνο θεό του, αν οι χριστιανές γυναίκες ταυτίζονται με την καρτερική Παναγιά τους, οι θυμωμένες, βίαιες, εκστασιασμένες, χορεύουσες αναστενάρισσες με τί ταυτίζονται; Αν εγώ δεν μείνω σε αυτό που λένε οι ίδιες, ότι «βασανίζονται από τον Άγιο», αν νομιμοποιούμαι προς στιγμή να το μεταφράσω στη γλώσσα των δικών μου αισθημάτων και παραδεχτώ πως η εγκάλεση έρχεται από μέσα τους, από το ακυρωμένο ή ανομολόγητο κομμάτι του εαυτού τους, τότε το ερώτημα γίνεται: Τί γυρεύουν να πουν και πώς ξέρουν ότι εδώ, μόνο εδώ και μόνο έτσι, το μπορούν; Ποιος ιερός κριτής ξέρει να το ακούσει;

Οπτικά, ακουστικά και άλλα πραγματολογικά δεδομένα, οι λεπτομέρειες της τελετουργίας, το περιεχόμενο των τραγουδιών και οι συσχετισμοί με πληροφορίες της μυθολογίας και της θρησκευσιολογίας από τη μια, κι από την άλλη οι κουβέντες και οι «εξηγήσεις» των τελεστών καθώς και η ιστορία τους με έκαναν να βλέπω κάποιες αφετηριακές αντιφατικότητες στην προς τα έξω προβολή του λατρευτικού αυτού σχήματος. Διαισθανόμουν π.χ. ότι κεντρικό πρόσωπο μιας τέτοιας λατρείας δεν μπορούσε να είναι ο θρησκοληπτικά προβαλλόμενος Άγιος Κωσταντίνος, αλλά κάποιο αποσιωπούμενο πρόσωπο. Μήπως η –ασαφούς σχέσης με αυτόν– γυναικεία μορφή, που ως προς ορισμένα σημεία καλυπτόταν κάτω από το όνομα της γνωστής μητέρας του Αγίας Ελένης; Βρέθηκα σ' ένα λαβύρινθο μυθολογικών, αρχαιολογικών, γλωσσολογικών, φιλολογικών ενδείξεων, αλλά και ιστορικών, ανθρωπολογικών, ψυχαναλυτικών υποδείξεων που διαλέγονταν φιλικά ή ανατρεπτικά με τα εθνογραφικά δεδομένα, τα οποία η επικεντρωμένη αλλά και η εκτατική έρευνα-περιπλάνηση προσκόμιζε. Προσπάθησα να αξιολογήσω τα στοιχεία, να τα ιεραρχήσω και να αξιοποιήσω εκείνα που –έστω έμμεσα– αφορούσαν και απαντούσαν στο ερώτημα μου τί είναι το Αναστενάρι, τί οι φορείς του και τί τ' ανάμεσό τους. Μια τέτοια έρευνα, ακολουθώντας τους αργούς ρυθμούς της συμμετοχικής παρουσίας και τους «λοξούς» δρόμους της εθνογραφικής ενόρασης, είναι πάντα μια δύσκολη απόπειρα: συνδυαστική και πολυεπίπεδη, έχει ως προϋπόθεση τη γνώση, ή μάλλον τη διαρκή εκμάθηση των συνεχώς μεταβαλλόμενων κωδίκων του κοινωνικοθρησκευτικού ιδιώματος. Απαιτούσε από εμένα στο επίπεδο μελέτης των συμβόλων, της τελετουργίας και των σχέσεων που αναπτύσσονται μέσα σε και από αυτήν, και παράλληλα στο επίπεδο της αυτοανάλυσης και αυτογνωσίας, να λειτουργώ συνεχώς στο ανοιχτό κύκλωμα μυθολογίας-ψυχανάλυσης-ανθρωπολογίας.

Η ανάλυση των πολλαπλών επιπέδων της συμβολικής γλώσσας άρχισε να μου αποκαλύπτει τις λογικές που διέπουν συνολικά τη συγκεκριμένη κουλτούρα, όπου το πανηγύρι παίρνει τα χαρακτηριστικά ενός «πλήρους κοινωνικού γεγονότος», κατά την



κλασική έκφραση του M.Mauss. Δίνει δηλαδή στην κοινότητα την ευκαιρία όχι μόνο να επαναβεβαιώνει τη συλλογική της ταυτότητα μέσα από τις τελετουργικές δράσεις αλλά και να επαναπροσδιορίζει το περίγραμμα που κάθε φορά ορίζει και χωρίζει την έννοια και το χώρο του «εμείς» από τον χώρο και την έννοια «οι άλλοι».

Κατανοούσα ότι η πολλαπλή ετερότητα των αναστενάρηδων ως προς τα κυρίαρχα εθνικά και θρησκευτικά πρότυπα –πρόσφυγες, μυστικιστές, παγανιστές, ερμηνευτές ονείρων, πυρολάτρες σε διαρκή σύγκρουση με την ορθόδοξη εκκλησία και κοινωνία, η οποία τους εξώθησε για πολλές δεκαετίες σε ουσιαστική περιθωριοποίηση– είναι ένας από τους κύριους παράγοντες που πρέπει να λαμβάνεται υπόψη για να γίνουν κατανοητά τα επιμέρους στοιχεία της πολιτισμικής τους φυσιογνωμίας, τα τραγούδια και οι ιδιότυπες λατρευτικές πρακτικές τους.

Οι εικόνες και τα ιεροτελεστικά χορευόμενα τραγούδια, κύρια χαρακτηριστικά της αναστενάρικης λατρείας, προεκτάσεις και μετασχηματισμοί μιας πανάρχαιας προφορικής παράδοσης, υποδηλώνουν καλύτερα το μυθολογικό-συμβολικό υπόβαθρο του Αναστεναριού, και μάλιστα με έναν ιδιαίτερα εντυπωσιακό τρόπο, αφού και τα δύο είναι από τα νεότερα στοιχεία της εκχριστιανισμένης και εξελληνισμένης ιεροτελεστίας, που ήρθαν να συνδυαστούν με τα παλαιότερα και σχεδόν σταθερά συστατικά στοιχεία κάθε τέτοιου είδους λατρείας: τη θυσία και το κοινό γεύμα, τον αδιάκοπο χορό, τη μονότονη μουσική με κυριαρχία των κρουστών οργάνων, την πάλη, τη καθαρτήρια σχέση με τη φωτιά και το νερό, τη σχέση με τις μεταμφιέσεις και άλλες ευετηρικές λατρευτικές δράσεις. Εικόνες και τραγούδια ταίριασαν εκπληκτικά με τον πυρηνικό μύθο και επανανοηματοδοτήθηκαν μέσα στο συγκεκριμένο λατρευτικό πλαίσιο, εξεικονίζοντας την τελευταία –ηλικίας κάποιων αιώνων– εκδοχή του και εκφράζοντας μια άλλοτε κρυφή, ίσως πια λησμονημένη, ψυχική διάσταση και το θρησκευτικό, αλλά και κοινωνικό, αίτημα των πανηγυριστών.

Έχει επισημανθεί από τους μελετητές ότι στις καθαγιασμένες ιστορικές μορφές του λατρευόμενου ως Ήλιου αυτοκράτορα Κωσταντίνου και της αυτοκρατορικής μητέρας Ελένης, που ούτως ή άλλως ανταποκρίνονται στις προδιαγραφές του αρχετυπικού λατρευτικού ζευγαριού μάνας-γιου, έχουμε μια εκχριστιανισμένη εκδοχή των συμβόλων της αγροτικής θρησκείας: της αναβλαστικής «Μεγάλης Θεάς», της σεληνιακής θεάς προς την οποία, κάτω απ' όλες τις μορφές που προσέλαβε διαχρονικά, απευθύνονται οι αναρίθμητες τελετουργίες που απαιτούν τη σωματική μέθεξη των πιστών. Και ότι τα περισσότερα από τα τελεστικά στοιχεία του πανηγυριού που προαναφέραμε –για τον περίφημο διονυσιακό χαρακτήρα του οποίου όλοι οι ερευνητές τόσο επιμένουν–, φέρουν τα χαρακτηριστικά μιας διττής, ηλιολατρικής-σεληνολατρικής θρησκείας. Θα έλεγα μάλλον ότι έχουν τον χαρακτήρα των τελετών προς τιμήν μιας σειράς γυναικείων σεληνιακών θεοτήτων τύπου Κυβέλης ή Άρτεμης, στις οποίες ανήκει και η Ελένη. Μετωνομίες μιας μητρικής, αλλά με ιδιότητες παρθενικότητας και αυτονομίας, μορφής με ασαφή μητρική-ερωτική-συζυγική σχέση με τον μέλλοντα να πεθάνει βίαια μέσα στη νιότη του, αιθαλή συνοδό της· μιας μορφής που εναλλακτικά γεννάει, αγαπάει και καταστρέφει και η οποία πάντα θεωρήθηκε προστάτιδα της γονιμότητας και του τοκετού, αλλά όχι του γάμου.<sup>3</sup> Πιστεύω ότι τα χαρακτηριστικά των μυθικών αυτών ιερών προσώπων που υπόκεινται στους λατρευόμενους σήμερα αγίους, έχουν σφραγίσει και ως εκ τούτου ερμηνεύουν πολλές πλευρές του Αναστεναριού κάνοντας

κατανοητό το αποδιδόμενο νόημα, άρα και τα κριτήρια επιλογής των τελετουργικών τραγουδιών.

Στα αναστενάρικα τραγούδια οι περιπέτειες του ήρωα Μικροκωσταντίνου, ενός ήρωα του οποίου ο βιολογικός κύκλος συμπυκνώνεται στα όρια μιας αιώνιας νεότητας, έχουν πάντα να κάνουν με τη σχέση του με τη μάνα του, σχέση που ανάγεται στο αρχετυπικό στερεότυπο του ιερού φονικού ζευγαριού μάνας-γιου.<sup>4</sup> Σε μία από τις λαλίστερες ταυτίσεις μύθου και τελετουργίας που διαθέτουμε στη νεοελληνική παράδοση, τα τραγούδια που αναφέρονται στη δαιμονοποιημένη αυτή σχέση αναπτύσσονται πάνω στο μοτίβο της κακιάς μάνας –διπολική όψη της αυτεξούσιας γυναίκας– προβάλλοντας θηλυκά πρότυπα που με τις παραβατικές πράξεις τους οδηγούν στην ακύρωση ή υπέρβαση της έννοιας του γάμου.

Κρίνω ότι τα παιδολατρικά στοιχεία που αναφέρονται στα πάθη του νεαρού θεού-αγίου-ήρωα, στον αναγεννητικό πρόωρο θάνατο και διαμελισμό του, στις μαγικά «παραβατικές» και ψυχαναλυτικά σημαίνουσες συμπεριφορές της αυτόνομης μάνας, αποκαλύπτουν όχι μόνο τον γονιμικό χαρακτήρα του εθίμου, αλλά κυρίως τη μνητική διάδραση ανάμεσα στην υμνούμενη-λατρευόμενη μορφή και στις προσφεύγουσες γυναίκες-τελέστριες, με τις αναπαραστάσεις και τις αμφιθυμίες τους σχετικά με τη μητρότητα ή, μάλλον, με το βασανιστικό αίτημα του κοινωνικά υποχρεωτικού προορισμού/προσδιορισμού τους, τις οποίες ζητούν να εκφράσουν –και να αναιρέσουν– συμβολικά: λεκτικά μέσω των τραγουδιών και σωματικά μέσω του εκστατικού χορού και της πυροβολασίας.

Αν, όπως υποστηρίζει η Clément ((**Cleman-Kristeva 2001:28**), η έκσταση είναι μια διαφορετική επανάσταση, κατανοούμε την ψυχαναγκαστική στάση της Παναγίας του «Μοιρολογιού» να καταδικάσει με την κατάρα της την Αγία Ελένη και τις ομοϊδεάτισσες της στην υπερ-ορία της κοινωνίας των χριστιανών, υπολογίζοντας πως οι γυναίκες δεν μένουν πια εκεί.

#### 4. ΑΥΤΟ ΕΙΝΑΙ ΑΛΛΟ ΣΧΕΔΙΟ ΠΙΣΤΗΣ...

*...Κοίταξε, αυτό, πώς να στο πω, πώς να το χαρακτηρίσω;... Θρησκεία ήταν, έθιμο; Όχι, έθιμο δεν ήταν. Δεν είναι έθιμο. Αυτό είναι άλλο σχέδιο πίστης, είναι τούρκικο προσκύνημα. Και οι δικές μας, επειδή ήταν τετρακόσια χρόνια σκλάβες στους Τούρκους, το είχαν πάρει από κει. Οι παλιές το έκαναν κάθε Παρασκευή. Έλεγαν ότι «την Παρασκευή –“Άμπαμπα” το λέμε εμείς– θα πάμε στον Άμπαμπα». Πρέπει να πάρει ένα κεράκι να πάει στις γιαγιές. Ή έτσι καθεμιά, υπόφερε κάποιος στο σπίτι και έλεγε «ας μάσω τις γυναίκες αυτές που κάνουν τον Άμπαμπα, θα κάνω στο σπίτι μου ένα τραπέζι για τον Άμπαμπα, να γίνω καλά». Τώρα κατά πόσο γινόταν καλά, δεν ξέρω. Και αυτές όλες σε σπίτια μαζεώντουσαν, έπιναν, έτρωγαν, μετά αρχινούσε η δουλειά αυτή που ξέρουν αυτές. Έβαζαν ένα γυάλινο πράμα έτσι φαρδύ, σα λεκάνη, το γέμιζαν νεράκι εκεί πέρα, σαν αγιασμός, μετά μιλούσε η καθεμιά με το χέρι της μέσα, λέγαν τα δικά τους, που δεν μπορείς να ξέρεις τί μιλούσαν. Μετά έδιναν τον ασθενή από κείνο το νεράκι. Προπαντός, τα μικρά, τα μωρά δηλαδή που έκαναν ευλογία, που είχαν γκρίνιες, το ένα το άλλο, έκαναν εκεί κάτι γλυκά με ζυμάρι και έφερναν ύστερα τις γριές, που ξέραν τραγούδια. Έβαναν κει και το νεράκι, έβαναν το μικρό μπροστά τους, τραγουδούσαν, έκαναν, το χάιδευαν το μωρό, και λίγο νεράκι έβαναν, το πασάλειβαν λίγο, «για δέστο», καλύτερα γινόταν... Αυτό πίστευαν τότες. Δεν υπήρχαν γιατροί, πήγαιναν στην μπάμπω, τη μαμή αυτή, αφού ξεγεννούσε τις γυναίκες, έκανε και τον γιατρό. Ε, τώρα από πίστη, γινόντουσαν καλά, ξέρω γω, το 'χαν έτσι... Έκαναν το τραγούδι τους, όπως έχουμε εμείς, ας πούμε, τα τροπάρια στην εκκλησία, αυτές έκαναν αυτό το τραγούδι, τον αμανέ τον τούρκικο, όλα τούρκικα, χόρευαν, τις έπιανε ένας ρίγος και άλλαζαν στα μούτρα, πώς να στο πω, όπως μεθάς και δεν ξέρεις τί κάνεις ακριβώς. Έλεγαν «τις έπιασε ο Άμπαμπας», και είχαν τα τζουρούτια, σα σουβλιά, για να βγάλουν το κακό. Συγχρόνως όμως δεν μπορούσα να καταλάβω. Δηλαδή, παρακαλούσαν τον Άμπαμπα, ας υποθέσουμε, να τους κάνει καλά, συγχρόνως και την Αγία Άννα, την Παναγία. Που ήταν εντελώς αντίθετη θρησκεία, δεν συνδυάζεται καθόλου με τη χριστιανική θρησκεία αυτό, είναι εντελώς αντίθετο το ένα με το άλλο –και δεν ήταν και αναστενάρηδες...*

(Β.Φ.-Γ.Ν., άντρες κάτοικοι του χωριού<sup>5</sup>)

Λίγα χρόνια μετά την πρώτη επαφή μου με τη θεωρούμενη μοναδική στον ελλαδικό χώρο εκστατική λατρεία των Αναστεναριών, στο πλαίσιο μιας εκτεταμένης έρευνας για τους Ρομ της Ελλάδας πληροφορήθηκα την ύπαρξη μιας ανάλογης –με όσα γνώριζα τότε– τελετουργίας σε μια βορειοελλαδική ρόμικη ομάδα, από μέλη της εγκαταστημένα μόνιμα στην Αθήνα.

Τις πρώτες εκείνες υπαινικτικές, αποκρυπτικές αναφορές στο «έθιμο» και στο μυστηριώδες, ασαφές, λατρευόμενο πνεύμα, τον Άμπαμπα, τις επιβεβαίωσαν κάποιες ελάχιστες περιγραφές δασκάλων που είχαν υπηρετήσει στην περιοχή και οι οποίες περιλαμβάνονταν σε ανέκδοτες χειρόγραφες συλλογές λαογραφικού υλικού στο Κέντρο Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας, όπου εργαζόμουν. Οι αντιστοιχίες και οι ομοιότητες με

την αναστενάρικη λατρεία, με δεδομένες τις διαμετρικές διαφορές των δύο ομάδων –όπως τις έβλεπα τότε– ήταν εντυπωσιακές. Αντίστοιχος ήταν και ο τρόπος που αναφέρονταν στο θέμα αμφοτέρως.

Χωρίς πληροφορίες πεδίου, σχημάτιζα ωστόσο μια πρώτη εικόνα και έκανα τους συσχετισμούς:

– Ο Άμπαμπας ήταν μια γυναικεία εκστατική-θεραπευτική τελετουργία, την οποία τελούσε μια ομάδα «μυημένων», με ειδικά χαρίσματα γυναικών, οι *Γιαγιάς* όπως τις αποκαλούσαν, που συγκεντρώνονταν σε τακτές, ορισμένες ημέρες, «για το καλό» ή για να κάνουν κάποιον καλά, όταν υπήρχε ανάγκη. Ήταν γριές, σοφές, δυνατές, *ανώτερες δηλαδή ήταν κι από παπά*, είχαν γνώμη και επιβολή για τα πάντα. Η κοινότητα τις αναγνώριζε, από σεβασμό ή από δεισιδαίμονα φόβο. Το Αναστενάρι, στα χωριά της Μακεδονίας, δεν ήταν αποκλειστικά γυναικείο –τουλάχιστον στα χρόνια που το είδαν και το περιέγραψαν απ’ έξω οι διάφοροι επισκέπτες, μεταξύ των οποίων κι εγώ. Όμως το γυναικείο στοιχείο παρέμενε κυρίαρχο μέσα στην τελεστική ομάδα και οι αφηγήσεις για το παρελθόν αναδείκνυαν τον κεντρικό ρόλο των ηλικιωμένων γυναικών με τις εκστατικές, θεραπευτικές και προφητικές τους ικανότητες καθώς και την ηγετική τους δύναμη μέσα στην κοινότητα. Η αναστενάρικη ομάδα της Κριμαίας, όπως τη συναντήσαμε πολλά χρόνια αργότερα, ηγεμονική και αποτελούμενη ακόμη μόνο από γυναίκες, προοριζόταν να μας επιβεβαιώσει αναδρομικά τη συνάφεια.<sup>6</sup>

– Ο Άμπαμπας ήταν συνδεδεμένος, όπως όλες οι τελετουργίες αυτού του τύπου και πρωτίστως το Αναστενάρι, με τη μουσική και τον χορό. Και στις δύο περιπτώσεις το άκουσμα, δηλαδή οι σκοποί και τα λόγια των τραγουδιών, τα όργανα, ο τρόπος παιχνιδιού, όπως και η προκαλούμενη κίνηση, δηλαδή ο χορός, προέρχονται από τη μουσική παρακαταθήκη της κοινότητας και η αναγνωρισιμότητα λειτουργεί πολλαπλά για τελεστές και για θεατές-πιστούς. Αρκεί ένα ερέθισμα λίγων δευτερολέπτων από τον ρυθμικό ήχο του μεμβρανόφωνου κρουστού οργάνου για να ταραξεί τις γυναίκες και να τις κάνει να περιέλθουν σε κατάσταση έκστασης: *Όταν έβαζαν τέτοια τσιφτετέλια σε στύλ τούρκικα, βαριά τσιφτετέλια που λένε, αυτές τάχα πάθαιναν αυτό και χόρευαν με τον δικό τους τρόπο...· χόρευαν αυτές οι γιαγιάς, δεν χόρευαν όπως οι δικές μας, στο γρήγορο τσιφτετέλι, έκαναν έτσι τα χέρια τους και κλειστά τα μάτια...· ήταν μια γριά, τί να σου πω, έπαιζε και ντέφι, όταν άρχιζε τα τραγούδια, τούρκικα, αμανέδες έφτιαχνε –όταν τα ’φτιαχνε, όταν τα ’λεγε, ανατρίχιαζες...· περνώντας από κει τα νταούλια, μόλις άκουγε αυτή, χάιντε...ε, ήθελε να χορέψει...*

– Ο Άμπαμπας, ως θεραπευτικός σε επίπεδο πίστης, αλλά και λόγω της εμπειρίας που είχαν οι ηλικιωμένες «Αμπατζίκες» ως μαμές, έδειχνε να έχει σχέση με την τεκνοποιία και τη μητρότητα καθώς και την προστασία της υγείας των παιδιών.<sup>7</sup> Το Αναστενάρι έμμεσα και άμεσα αποκάλυπτε εντονότερη σχέση και με τα δύο. Η εμπειρία απέδειξε ότι ήταν η βασική σχέση.

Πέρασαν τα χρόνια κι όταν έφτασα στο Λάβαρο,<sup>8</sup> το χωριό για το οποίο είχα τις πρώτες εκείνες πληροφορίες, αναζητώντας σε όλο τον πολύπαθο βορειοελλαδικό χώρο, μέσα σε χαρές και πανηγύρια, τις εμφανίσεις και τις αντιστάσεις της ιερής μητρικής μορφής που επιμένει ν’ ακούει τα πιο άνομα αιτήματα από τις κόρες της, επιβεβαιώθηκα ότι, όσο οι

βασικές ανθρώπινες ανάγκες και περιπέτειες δεν αλλάζουν ριζικά, εκείνοι θα καταφεύγουν στην αναζήτηση ανάλογων τρόπων συμβολικής έκφρασης –και όχι μόνο στα όνειρά τους.

##### 5. ΤΟ ΧΩΡΙΟ ΚΑΙ Η ΕΠΙΝΟΗΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

*...Κάθε χωριό που πιάστηκε από τις κυβερνήσεις, γι' αυτό και έγινε δημοκρατικό... Διότι η φυλή αυτή, εμείς, όσο κι αν ζούσαν οι παλιοί και μέχρι σήμερα εδώ, καταπιεζόμασταν πολύ από τη Νιγρίτα. Δηλαδή μας είχανε σα να μην ήμασταν άνθρωποι εμείς, καταλάβατε; Κι από αυτό εδώ, ύστερα κι από τις κυβερνήσεις, δεν μας έδιναν σημασία, σα να μας έπιαναν διαφορετικοί άνθρωποι, να, φυλετικές διακρίσεις, και δε μας έδιναν σημασία. Κι αν ζητούσαμε κάτι, δε μας το δίνανε. Χωράφια μας έδωσαν, μας τα πήραν, τα 'δωσαν στη Νιγρίτα. Κι εμείς μείναμε με είκοσι δεκαδικά. Οι ξένοι που ήρθαν πήραν από πενήντα, όταν έφερε ο Βενιζέλος τους πρόσφυγες, τους έδωσε από πενήντα δεκαδικά χωράφια. Εμείς που ήμασταν εντόπιοι, πήραμε από είκοσι. Πρώτα μας έδωσαν από σαράντα, μετά η Νιγρίτα πώς έκανε, μας τα πήρε και τα πήραν αυτοί και μας άφησαν τα μισά χωράφια. Απ' αυτές τις πιέσεις, απ' αυτά εδώ να πούμε, ο κόσμος μια ζωή, κάτι κατάλαβε ότι πρέπει να είμαστε αλλιώτικοι άνθρωποι εμείς...*

Το Λάβαρο είναι παλιό «ντόπιο» χωριό της επαρχίας Βισαλτίας, στο ΝΔ τμήμα του νομού Σερρών. Οι κάτοικοι δείχνουν μεγάλη αμηχανία ως προς τον ορισμό της προέλευσής τους και την εθνοτική τους ταυτοποίηση. Αυτοπροσδιορίζονται πρωτίστως ως «ντόπιοι»,<sup>9</sup> και μόνο σε ένα πιο προχωρημένο στάδιο οικειότητας αναφέρουν τις λέξεις *Ρομά, Ρόμηδες, γύφτοι*. Προσπαθώντας να αποφύγουν τους φορτισμένους αυτούς όρους επιμένουν να αυτοχαρακτηρίζονται ως «ψαράδες», προβάλλοντας την παλιά τους επαγγελματική ενασχόληση μάλλον αποπροσανατολιστικά σε σχέση με την ενοχλητική πλευρά της εθνοτικής ταυτότητάς τους, δεδομένου ότι το επάγγελμα αυτό στην Ελλάδα δύσκολα συνδέεται με τις διάφορες γνωστές ρόμικες ομάδες. Ευαίσθητο σημείο αποτελεί η πατρογονική γλώσσα, την οποία δεν μπορούν να αποποιηθούν και την αποδέχονται μόνο ως κατάλοιπο ενός ασαφούς παρελθόντος μέσα στην όλη προσπάθεια διαφοροποίησης από τους υπόλοιπους Ρομ. Θέλοντας να τονίσουν τη μακρά διάρκεια της εγκατάστασής τους στον χώρο, υπογραμμίζουν ότι ζούσαν –σχεδόν ταυτίζουν την ύπαρξή τους με την αποξηραμένη ήδη από τη δεκαετία του '30 λίμνη του Αχινού– όχι μόνο ως ψαράδες αλλά και ως τεχνίτες ψαθοπλέκτες, εκμεταλλευόμενοι την πλούσια πρώτη ύλη των βάλτων, καθώς και ως καλλιεργητές.

Η σχέση με τη γη υπήρξε το σημείο σύγκρουσης με τους γειτονικούς πληθυσμούς. Αφηγούνται πως όση καλλιεργήσιμη γη κατάφερναν να δημιουργήσουν στα μπαίρια ή στα βαλτοτόπια, τους την έπαιρναν βίαια οι κάτοικοι της γειτονικής, ελληνόφωνης μέσα σε ένα χάος αλλοφωνίας, άρα και ισχυρής, Νιγρίτας.<sup>10</sup> Μετά την αποξήρανση της λίμνης και τη διανομή των γαιών που προέκυψαν, τα πράγματα χειροτέρεψαν και αποκρυσταλλώθηκαν εις βάρος τους. Το χωριό έμεινε χωρίς επαρκή κτήματα. Η οικονομική δυσπραγία και το αίσθημα της αδικίας από τις εναντίον τους διακρίσεις

διαμόρφωσαν στους κατοίκους μια ισχυρή πολιτική και ταξική συνείδηση. Πολλοί οργανώθηκαν στο ΕΑΜ, στον ΕΛΑΣ, στο ΚΚΕ με τις γνωστές συνέπειες. Ακολούθησε η μετανάστευση στη Γερμανία και στην Αθήνα. Ιδρύθηκαν πολιτιστικοί σύλλογοι.

Οι Λαβαριώτες της διασποράς προσπάθησαν μέσα σε λίγες δεκαετίες να απομακρυνθούν από την παλιά υποβαθμισμένη και στιγματισμένη ταυτότητα. Οι νέοι σπούδασαν και επιδίδονται σε σύγχρονα επαγγέλματα που δεν παραπέμπουν στο παρελθόν. Ωστόσο, οι δεσμοί με το χωριό παρέμειναν ισχυροί. Αναβαθμισμένοι οικονομικά και κοινωνικά μπορούν να προσβλέπουν προς αυτό με τη νοσταλγική ενατένιση που χαρακτηρίζει όλους τους μετανάστες. Οι Πολιτιστικοί Σύλλογοι των Λαβαριωτών με τις ποδοσφαιρικές ομάδες, τα φολκλορικά χορευτικά συγκροτήματα και τις άλλες πολιτιστικές τους δραστηριότητες, παράλληλα με το ενδιαφέρον λαογράφων και δημοσιογράφων, οδηγούν στην επανεκτίμηση της παράδοσης, στην προβολή των εθίμων με νέους όρους. Η αριστερή και αντιστασιακή συμπεριφορά των Λαβαριωτών λειτουργεί επίσης θετικά κατά τη διαδικασία της εθνικής τους τακτοποίησης, εφόσον η «αντιστασιακότητα», ως έκφραση πατριωτικής αφοσίωσης, λειτουργεί πλέον ως ένδειξη μιας εθνοκοφροσύνης, υπό την ευρεία έννοια. Σύμφωνα με τη νέα ανάγνωση του παρελθόντος, που απαιτεί να εξαλειφθούν οι αιχμές, όπου υπάρχουν, και να επινοηθούν ταυτίσεις, όπου δεν υπάρχουν, οι φυλετικοί δεσμοί μετασχηματίζονται σε τοπικιστικούς, ενώ ταυτόχρονα συμβολοποιούνται με την ίδρυση ομάδας αιμοδοσίας ως κύρια δράση των μελών του Πολιτιστικού Συλλόγου της Αθήνας. Η τουρκικής προέλευσης μουσική με τον ζουρνά και το νταούλι αποενοχοποιήθηκε με την έκδοση ειδικού CD στην Αμερική.

Η φάση αυτή επεξεργασίας της λαβαριώτικης περηφάνιας με την αξιοποίηση και προβολή του φολκλόρ του χωριού και την προσαρμογή του στα πανελληνίως ισχύοντα πολιτιστικά μοντέλα έχει για τους νεότερους αστικοποιημένους Λαβαριώτες και μια άλλη πλευρά. Απαιτεί την αποστασιοποίηση από εκείνο το κομμάτι της παράδοσής τους που αποτελεί το σήμα κατατεθέν, την ταυτότητα, τη συνεκτική δύναμη της κοινότητας: τον Άμπαμπα και ό,τι σχετίζεται με αυτόν. Έτσι αν, με μια ψυχολογικά ενδιαφέρουσα παλίνδρομη συμπεριφορά, ο Άμπαμπας έρχεται πάντα ως θέμα στο κέντρο των συζητήσεων με τους ξένους, είναι για να απωθηθεί όλο και περισσότερο προς την περιοχή του ασαφούς, σκοτεινού οθωμανοτουρκικού παρελθόντος της αμάθειας και της δεισιδαιμονίας. Η στάση αυτή για τους άντρες όλων των ηλικιών δείχνει να είναι κάτι σχετικά απλό και ανώδυνο. Όχι όμως για τις γυναίκες, και όχι για όλες το ίδιο.

Εδώ στο μεταίχμιο, στην ασταθή φάση μιας σταθερής μετάβασης, όταν τα πράγματα κινδυνεύουν να χάσουν το νόημά τους χωρίς να έχουν αποκτήσει κάποιο νέο, η βαριά κληρονομιά της ευθύνης για τη συνοχή και τη συνέχεια της κοινότητας δείχνει να βαραίνει επάνω τους σαν επιτακτική εκκρεμότητα. Οι γιαγιάδες, μπάμπες, αμπατζίκες, κλεισμένες στη σιωπή τους, παρακολουθούν και ελέγχουν τα πάντα. Οι νεότερες πότε σε ανοιχτή σύγκρουση με τις γριές, δηλαδή με το παρελθόν, πότε σε εναγώνιο εναγκαλισμό με τη νεωτερικότητα, προσπαθούν να βρουν και να εφαρμόσουν το εναλλακτικό σχήμα που θα εξασφαλίζει χωρίς απώλειες τη νομιμοποίηση της ομάδας ως εφόδιο για τα παιδιά τους. Η λίμνη, που κάποτε εξασφάλισε την επιβίωση του χωριού με τα ψάρια και τα καλάμια της, έδωσε και πάλι τη λύση.

## 6. Η ΜΑΝΑ ΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ

*Η εικόνα αυτή δε βγήκε σ' αυτό το χωριό. Τότες πριν διακόσια χρόνια, όπως έχουμε μάθει απ' τους παππούδες, το χωριό μας δεν ήτανε εδώ. Κατοικούσε επί τουρκοκρατίας σ' ένα μέρος και εκεί είχε λίμνη και δίπλα αυτοί είχαν κάνει τα σπίτια τους. Με πλοκό, καλύβες ε, ήταν καμιά είκοσι, τριάντα σπίτια, πόσα ήταν τότες. Και εκεί κατοικούσαν. Ήπρεπε να είναι κοντά στο νερό γιατί ήταν ψαράδες, τους είχαν εκεί οι μπέηδες και έπιαναν τα ψάρια... Εκεί ήταν μια γυναίκα, Σοφία την έλεγαν, έβλεπε στο όνειρό της σαν εφιάλτες, όπως κάτι σε πιέζει: «να πας, να σκάψεις, θα βρεις στο τάδε μέρος την εικόνα αυτή». Κάθε μέρα, κάθε μέρα, ζωντανή την έβλεπε μπροστά, σα να σκαλίζει, σα να έκανε, έτσι έλεγαν δηλαδή. Μετά μια δυο, ξέρω γω, αγανάκτησε. Τόλμησε, πήγε σε κείνο το μέρος, ξάπλωσε, σαν να υπνωτίστηκε εκεί πέρα, κοιμήθηκε. Μετά ζύπνησε, ζήτησε να τη δώσουν μια τσάπα, την έδωσαν, έσκαψε λίγο, και την έβγαλε την εικόνα. Την έβγαλε από τη γης δηλαδή. Την έβγαλε και μετά την είχε αυτή, με τον άντρα της την είχαν στο σπίτι τους ώσπου να κάνουν μέρος για να την βάλουν, φυσικά δεν είχαν και εκκλησία τότε. Και έκαναν εκείνη την εκκλησιούλα, με πλοκό πάλι, μετά δεν ξέρω τί δημιουργήθηκε εκεί μέσα με τους Τούρκους, σηκώθηκαν και ήρθαν εδώ. Και πόσο έγινε το χωριό μετά εξαιτίας της Αγίας Άννας! Άκουσαν ότι είναι θαυματουργή η Αγία Άννα, που την έβγαλαν από τη γη, δηλαδή χωρίς να την αγοράσουμε, σηκώθηκαν οι οικογένειες, ήρθαν εδώ, δεν ξέρω πόσες οικογένειες. Και από τότε την έχουμε... και την έχουμε Θεό, και τί Θεό, παραπάν' από Θεό έχουμε την Αγία Άννα...*

Το Λάβαρο είναι σήμερα θέατρο μιας τελετουργίας η οποία αναπτύσσεται σε τέσσερις πράξεις κατανεμημένες στον κύκλο του χρόνου με ένα λογικά συμπτωματικό τρόπο: την τελευταία Κυριακή της Αποκριάς και την Καθαροδευτέρα (κινητή γιορτή, συνήθως τον Μάρτη), στο γενέθλιο του πολιούχου Άι-Γιάννη (24 Ιουνίου), στο γενέθλιο της Παναγίας (8 Σεπτεμβρίου) και την ημέρα της επίσημης γιορτής της Αγίας Άννας, επέτειο της συλλήψεώς της (9 Δεκεμβρίου). Κατά μια άλλη οπτική, οι ημερομηνίες αυτές αντιστοιχούν χοντρικά με τα τέσσερα σημεία του κοσμικού χρόνου, τα ηλιοστάσια και τις ισημερίες, που με τη σειρά τους αντιστοιχούν με τις αρχές των τεσσάρων εποχών του έτους.

Ανάμεσα προστίθενται και διαπλέκονται με αυτές (σε επίπεδο θρησκευτικό, συμβολικό και κοινωνικό):

– Η εαρινή διαβατήρια-μυητική-νεκρολατρική γιορτή-νυφοπάζαρο των κοριτσιών, αναπτυγμένη και αυτή σε πράξεις (Λαζάρου, παραμονή Αγίου Γεωργίου), ανύπαρκτη πια λόγω ελλείψεως κοριτσιών.

– Η γιορτή του Αγίου Γεωργίου, ως γονιμική-σιτολατρική τελετουργία των παντρεμένων-αναπαραγωγικών γυναικών.

– Η γιορτή των Αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης, που γιορτάζεται σήμερα ως «πανηγύρι στην εξοχή» αλλά και πανηγύρι «μνήμης», αφού το φερόνυμο ξωκκλήσι υποτίθεται πως σημειώνει την παλιά θέση του χωριού.

– Το πανηγύρι του Δεκαπενταύγουστου (κορυφαίο στο μαριολογικό λατρευτικό κύκλο, στον οποίο άλλωστε ανήκει λογικά και επισήμως και η λατρεία της Αγίας Άννας), που αποτελεί κυρίως την αφορμή συγκέντρωσης των Λαβαριωτών της διασποράς στο χωριό τους –όπως ισχύει άλλωστε ανά το πανελλήνιο.

– Τα νεκρολατρικά ψυχοσάββατα, με κορυφαίο και πιο χαρακτηριστικό το ψυχοσάββατο του φθινοπώρου, την Παρασκευή προ του Αγίου Δημητρίου.

Κι εδώ, όπως και στο Αναστενάρι, η παγανιστική θρησκευτικότητα του παρελθόντος περιβάλλεται τον μανδύα της επίσημης ορθοδοξίας. Αν όμως εκεί ο χαρακτήρας και το πνεύμα της λατρείας έχει σχεδόν εξαφανιστεί μέσα από τους συνεχείς μετασχηματισμούς και την πλήρη ενσωμάτωση των ομάδων, στην περίπτωση του Λάβαρου οι γυναίκες, μέλη μιας ακόμα ύποπτης εθνικά, φυλετικά και θρησκευτικά ομάδας, επιδεικνύουν μια εντυπωσιακή επινοητικότητα στην εξεύρεση τρόπων που διαφημίζουν την υπερβάλλουσα χριστιανικότητα του χωριού, χωρίς να προδίνουν το πνεύμα της δικής τους κοσμοαντίληψης. Ταυτισμένες ως φύλο με τη μυστική, μυστικιστική, «παραβατική» λατρευτική παράδοση του Άμπαμπα, επιλέγουν μια εναλλακτική λατρεία που λειτουργεί αφοπλιστικά, αφού υπάγεται στην επίσημη θρησκεία και δεν αποκλίνει φανερά από τις αποδεκτές λατρευτικές δράσεις. Αυτό που τους ταιριάζει κατασκευάζεται με μια φαινομενικά ασυνείδητη επιλογή συμβόλων και πρακτικών και το προκύπτον σύστημα επιτρέπει την αμφίδρομη μετακίνηση από το επιτρεπτό στο απαγορευμένο, από το επίσημο και καθαγιασμένο στο κρυμμένο και περιθωριακό. Στην ουσία, διεκδικώντας το δικαίωμα να συνεχίσουν και να δικαιώσουν τις μεταφυσικές τους αναζητήσεις και την πεποίθηση στις υπερφυσικές τους δυνάμεις (θεραπευτικές, μαγικές), μέσω των οποίων διατηρούν και επιβάλλουν τον δυναμικό τους ρόλο ως στοιχείο συνοχής της ομάδας, υιοθετούν ένα σύστημα τελετουργιών που τους επιτρέπει να ασκήσουν τις απαγορευμένες πρακτικές τους, πιστές στις ίδιες αντιλήψεις, τις οποίες μόνο η εξέλιξη, ο εκσυγχρονισμός και ο εκπατρισμός απειλεί.

Κυρίαρχη μορφή για την κοινότητα είναι σήμερα η Αγία Άννα –η *Αγιάννα* κατά την λαϊκή προφορά– και ο ναός της γίνεται ο νέος χώρος δράσης των γυναικών, η εστία ανάδειξης της νέας λαβαριώτικης ταυτότητας

Η Αγιάννα έρχεται στα όνειρα των ανθρώπων πάντα ξεσκισμένη, κουρασμένη, ιδρωμένη, *γιατί τρέχει και περπατάει παντού, μες στα βάτα και τα χωράφια, όπου βρίσκονται οι άνθρωποι οι δικοί μας για να τους σταθεί και να βοηθάει. Γι' αυτό πάνω απ' το Θεό εμείς έχουμε την Αγιάννα.*

Τα πάντα προορίζονται γι' αυτήν. Η πίστη, οι ελπίδες και οι προσευχές τους, τα τάματα, τα χρήματα από τις γύρες στα καρναβάλια, από τις γύρες στα «ιντίλια» (τον έρανο δηλαδή στη γιορτή του Αγιάννη), από τα κουρμπάνια (τα προσφερόμενα και θυσιαζόμενα ζώα), από τις Λαζαρίνες παλιότερα. Έχει επισκιάσει όχι μόνο τον πολιούχο Αγιάννη στην ίδια του τη γιορτή, αλλά και την πανταχού κυρίαρχη Παναγία σε όλα τα επίπεδα, αφού η μεγάλη γιορτή της Αγιάννας γίνεται στις 8 Σεπτεμβρίου, επέτειο γέννησης της Παναγίας, που έχει μετατραπεί σε γιορτή της Τίκτουςας. Η λατρευόμενη



εικόνα της τίκτουσας Αγιάνας, σύμφωνα με τις κρατούσες αντιλήψεις περί θαυματουργών εικόνων, δεν φτιάχτηκε· αχειροποίητη αναδύθηκε μέσα από τη γη, υποδεικνύοντας την εύρεσή της. Η γυναίκα που τη βρήκε, λένε, έφτιαξε το παρεκκλησάκι και εν συνεχεία πέθανε, γιατί *άμα βγάλεις τέτοιο βαρύ πράγμα...*, όπως ακριβώς και στις αναστενάρικες αφηγήσεις.

Σε εικονογραφικό επίπεδο, στις φορητές εικόνες και σε εκείνες του τέμπλου, θριαμβεύει η έννοια της γέννας: γέννηση της Μαρίας, του Χριστού, του Αγιάνη. Στο πανηγύρι της 8ης Σεπτεμβρίου (Γενέσιο της Παναγίας), γεννάει μέχρι και η Τζαμάλα.

*Τζαμάλα* λέγεται ένα αγροτικό έθιμο, που έχουν χριστιανοί και μουσουλμάνοι της νότιας Βαλκανικής. Κεντρικό θεατρικό στοιχείο του δρώμενου είναι η Τζαμάλα ή Γκαμήλα,<sup>11</sup> ένα ζωόμορφο κατασκευάσμα, ένας ξύλινος σκελετός καλυμμένος με χοντρά πανιά, κάτω από τα οποία κρύβονται οι άντρες που το σηκώνουν, με κεφάλι ζώου με αρθρωτά σαγόνια· ένα είδωλο περιφερόμενο με συμβολικά, κωμικά συνήθως, καμώματα. Είναι ένα κινητό έθιμο που γίνεται την άνοιξη ή το φθινόπωρο, στενά συνδεδεμένο με τον κύκλο της βλάστησης.

Ορισμένες διαφορές στην Τζαμάλα του Λάβαρου κάνουν την περίπτωση ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα: το «είδωλο» αντί κεφάλι ζώου έχει πρόσωπο ωραίας –εδώ η λέξη *τζαμάλα* κυριολεκτεί– μεγαλόπρεπης γυναίκας, στολισμένης με μαντήλια-πέπλα και με κόκκινη βούλα στο μέτωπο, πρόσωπο, θα έλεγε κανείς, ινδής θεάς –κάτι που σε αναφορά με τη συγκεκριμένη ομάδα παίρνει ίσως ξεχωριστή σημασία. Την αποκαλούν *Μπάμπω-Τζαμάλα*, είναι δηλαδή γριά, όπως και η Αγιάνα. Παλιότερα η ημέρα (8 Σεπτεμβρίου) ήταν γιορτή της Τζαμάλας, σήμερα της Αγιάνας. Θεωρώντας ότι η νέα, χριστιανοποιημένη εκδοχή της λαβαριώτικης λατρείας κάνει αντικαταστάσεις των συμβόλων κρατώντας αναλλοίωτο τον βαθύτερο πυρήνα, το γεγονός είναι σχεδόν αυτονόητο. Ωστόσο, ακόμη και σήμερα οι περισσότεροι, όταν αναφέρονται στη γιορτή, λένε *στην Τζαμάλα*. Παλιά το έθιμο περιελάμβανε μεγάλη περιφορά-λιτανεία της Τζαμάλας, που έπρεπε να κυκλώσει για το καλό όλο το χωριό, μέχρι να καταλήξει στην εκκλησιά της Αγιάνας. Σήμερα ο παπάς –ρόμικης και ο ίδιος καταγωγής–, αμφιταλαντευόμενος ανάμεσα στις δύο του ιδιότητες, ανάμεσα στην εκλογίκευση και τη δεισιδαιμονία, ανάμεσα στον σεβασμό στην παράδοση και στην τάση να αυξήσει το γόητρο του ρόλου του που «παίζει» μόνο με τα της Εκκλησίας, επέβαλε μεγάλη λιτανεία της εικόνας και περιόρισε την περιφορά της Τζαμάλας. Επειδή το εκκλησιαστικό τυπικό δεν προβλέπει τέτοια λιτανεία, εφάρμοσε την οικεία πρακτική του «Επιτάφιου», τον οποίο, όπως τη Μεγάλη Πέμπτη, στολίζουν οι γυναίκες με άνθη και τον περιφέρουν, τοποθετώντας όμως μέσα την εικόνα μιας γέννησης!

Το όλο δρώμενο, που σήμερα παρακολουθούμε εν τη γενέσει του, παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον ως προς την πολυσυλλεκτικότητα και την αυτοσχεδιαστική επινοητικότητα που επιδεικνύουν όλες οι πλευρές. Σε λίγα χρόνια θα είναι τακτοποιημένο και έτοιμο για καταγραφή από τους λαογράφους, τώρα δοκιμάζονται ακόμη τα κομμάτια του συνόλου: αγοράκια ντυμένα παπαδάκια –τα ντύνει η παπαδιά και οι φιλενάδες της στον πρόναο λίγο πριν την περιφορά– με εξαπτέρυγα, όπως στις λιτανείες της Ορθόδοξης Εκκλησίας, κοριτσάκια ντυμένα αγγελάκια, όπως στις λιτανείες της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, μυροφόρες όπως στην περιφορά της Μεγάλης

Παρασκευής, που αναζητούν τα αρμόζοντα για την περίπτωση τροπάρια. Στις 8/9/2001 ακούστηκαν ύμνοι της Μεγάλης Παρασκευής (Η ζωή εν τάφω κλπ.), το τροπάριο της Κοιμήσεως της Θεοτόκου που λέγεται τον Δεκαπενταύγουστο, ύμνοι των Χριστουγέννων, τραγουδάκια του κατηχητικού –τα πιο ταιριαστά. Μιλούσαν όλα για μια φωτεινή, λευκή, αγνή, παρθένα μητέρα, που λάμπει σαν τη σελήνη και τον ήλιο –πώς να μην αποτολμήσω ηχογραφώντας να σκεφτώ τη λησμονημένη λανθάνουσα μνήμη των γυναικών;

Την ημέρα εκείνη η πομπή, αφού έκανε ένα μεγάλο γύρο μέσα στο κατασκότεινο χωριό, πέρασε μπροστά από την εκκλησία του Αγιάννη, όπου έκανε τιμητική στάση, ενώ οι καμπάνες την υποδέχονταν χτυπώντας αναστάσιμα. Μπροστά από την πόρτα της εκκλησίας, ξαπλωμένη νωχελικά, τεράστια, εντυπωσιακή, πολύχρωμη περίμενε τη σειρά της η Τζαμάλα. Σε ποιον απέτιαν τιμή και πρόσκληση η Αγιάννα και το βρέφος-κόρη της ήταν περισσότερο από προφανές. Πράγματι, μόλις η εκκλησιαστική λιτανεία κάλυψε τα τελευταία εναπομείναντα μέτρα μέχρι την εκκλησία της Αγιάνας, πριν ακόμη η εικόνα μεταφερθεί μέσα στον ναό, ακούγονται οι ζουρνάδες και τα νταούλια και εμφανίζεται η πομπή που συνόδευει την Τζαμάλα. Ο κόσμος φρενιάζει. Η Τζαμάλα κάνει γοργούς γύρους χτυπώντας δεξιά κι αριστερά με την πράσινη από τεράστια κλαριά ουρά της. Οι γυναίκες χώνουν από κάτω της μικρά παιδιά και τα τραβούν πάλι απότομα έξω φωνάζοντας: *Γέννησε η Μπάμπω-Τζαμάλα, γέννησε η Μπάμπω-Τζαμάλα*. Ανακουφιστικό. Αν την καημένη την «Μπάμπω-Άννα» τη χώσανε στο νεκρικό ανθοστόλιστο κουβούκλιο, απέμεινε η Μπάμπω-Τζαμάλα να κάνει τη δουλειά, να θυμάται και να θυμίζει.

Στη μακρόχρονη και εκτεταμένη διαδρομή μου μπορώ να πω ότι το Λάβαρο είναι το χωριό με τον πιο πλήρη και μεστό νοημάτων εθιμικό λατρευτικό κύκλο. Κάτω από την εκχριστιανισμένη και εξελληνισμένη μορφή του αναγνωρίζεται ένα γοητευτικό πολυσυλλεκτικό σενάριο ανατολίτικης προέλευσης με επίκεντρο την αρχετυπική ιερή θηλυκή μορφή και πολλές από τις ονομασίες, εμφανίσεις και ιδιότητές της: Μητέρα (Άννα = μάνα), Γριά (Μπάμπω Τζαμάλα, γριά Αγία Άννα αλλά και οι *γιαγιές*, οι *γριές* Αμπατζίκες), Καλή, δηλαδή Ωραία (η εικόνα της Αγιάνας: *δεν μπορείς να την δεις, λάμπει*, η *Τζαμάλα* = κυριολεκτικά. ωραία), Τίκτουςα (στον εικονογραφικό κύκλο και στο θεατρικό δρώμενο της Τζαμάλας), Μαία, προστάτιδα της τεκνοποιίας και του τοκετού (στον Άμπαμπα και στην Αγιάννα κατά τις μαρτυρίες προσφεύγουν *αυτοί που θέλουνε να μείνουν σε ενδιαφέρουσα και τα παιδιά*), Φανερωμένη (η αχειροποίητη αναδυθείσα εικόνα) και πολλές άλλες.

Η Αγία Άννα, κυριολεξία και μεταφορά της Μητέρας, με τις εικόνες και τους μύθους της, τις απεικονίσεις και αναπαραστάσεις του ιερού θαυμάσιου τοκετού της, όλα συντηρούν και δοξάζουν μία από τις σπάνιες εμφανίσεις της Θεάς: τη γριά. Η Αγιάννα είναι γριά, η Μπάμπω-Τζαμάλα γριά, οι μπαμπούγεροι –τα καρναβάλια–, οι μητραγύρτες της Μπάμπως. Και οι ιερές θεραπεύτριες Αμπατζίκες, γριές επίσης.

Αν στην αρχαιότητα οι ιερείς της Μητέρας –όπως κι αν ονομάζονταν– κατέθεταν σε αυτήν τους όρχεις τους σε ένδειξη αφοσίωσης, οι σημερινοί κατεχόμενοι από την αγία πιστοί τελεστές της καταθέτουν ενσυνείδητα τα πάντα: οι μουσικοί τα κέρδη τους, τα καρναβάλια τα φιλοδωρήματα και τα κουδούνια προς φύλαξη, οι Λαζαρίνες τα κεράσματα, οι μανάδες τα ρούχα των παιδιών, οι γυναίκες τα κοσμήματα και τα εργόχειρά τους, οι

εραριστές κάθε είδους απόκτημα, χρήμα ή δωρεές ή προσφορές από τις τελετουργικές απαιτήσεις.

Η Αγιάνα υπό το πρίσμα της δικής τους ερμηνείας προστίθεται στη σειρά των πολυάριθμων εμφανίσεων της Μητέρας: την τιμούν για την επιτυχία της να τεκνοποιήσει σε γεροντική ηλικία, επιτυχία που αποδίδεται στην έντονη επιθυμία και την πίστη της – παράδειγμα προς μίμηση για τις προσφεύγουσες. Την τιμούν όμως και λόγω της μητρογραμμικής συγγενικής της σχέσης με το Χριστό: *Έχουμε όλη την οικογένεια εδώ*, καμαρώνει ο ιερέας.

Θυμάμαι την κατάρα της Παναγίας που μέσω της Αγίας Καλής επεκτείνεται και στην Αγιάνα, τη μάνα της:

*Αγια Καλή αλειτρούτη κι αναθεματισμένη*

.....  
*παπάς να μη βρεθεί ποτέ να μπει μες στ' άγιο βήμα  
μηδέ λιβάνι και κερί να σε δοξολογούνε*

Και ο ιερέας του Λάβαρου λες και επιβεβαίωσε: *Την εκκλησιά της Αγιάνας, δεν τη λειτουργούμε, πολύ σπάνια, το είχαν καθαρό παρεκκλήσι. Την εικόνα παίρνουμε, σκεπασμένη, κάθε Κυριακή και τη μεταφέρουμε στην εκκλησία του Αγιάνη κι εκεί λειτουργώ.*

Η μάνα της Παναγίας, περιθωριακή όπως στο «Μοιρολόι» της Μεγάλης Παρασκευής, σε φροϋδική σύγκρουση με την παρθένο κόρη της, η μάνα που γεύτηκε η ίδια τις φυσικές απολαύσεις, βγαίνει εδώ θριαμβευτικά νικήτρια. Μάνα κόρης και όχι γιου, όπως εκείνη, διατηρεί την αινιγματική θέση και τον ρόλο της, οριακή στη χριστιανικότητά της, παντοδύναμη και ανεξάρτητη στην αρχετυπικότητά της, με αδιατάρακτη τη σχέση με το γυναικείο της εκκλησίασμα, σκουρόχρωμο κι ανατολίτικο, να παρακολουθεί από κάποια απόσταση την καθαγιασμένη διάσημη κόρη της, μαντρωμένη στο ανδροκρατούμενο Περιβόλι της και ελεγχόμενη παντού από το αρσενικό ιερατείο της. Αυτή με τη γειτόνισά της, την Αγιαλένη, ακόμη καλά κρατούν και ελέγχουν ανεξέλεγκτες την αναπαραγωγή των γυναικών και τα αμφιθυμικά τους συναισθήματα, αιώνιες θηλυκές οντότητες όπως και οι αφοσιωμένες τους τελέστριες, που γεννούν και φονεύουν μέχρι να ακουστεί ο θυμός και η διαμαρτυρία τους.

## 6. ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Παραλλαγές της κλασικής δραματοουργίας που θα μπορούσε να τιτλοφορηθεί «Η τραγωδία της στειρότητας» ή «Η τραγωδία της μητρότητας», οι εθιμικές τελετουργίες στις οποίες αναφέρθηκα, αναπτύσσονται περιέχοντας στον πυρήνα τους όλα όσα σχετίζονται με τη γονιμότητα αλλά και τη σεξουαλικότητα των γυναικών ως συγκρουσιακών αφ' εαυτών καταστάσεων. Τα πρωταγωνιστικά θηλυκά πρόσωπα, λατρευτικά και τελεστικά, έχουν άμεση εμπλοκή με το απόκρυφο αυτό κεφάλαιο της ζωής αλλά και με τους μηχανισμούς έκφρασης ψυχικών και κοινωνικών αιτημάτων μέσα από ιδιαίτερες λατρευτικές πρακτικές.

Η «έκσταση», ως κορυφαία και θεωρούμενη ανεξέλεγκτη σωματική έκφραση και στις δύο περιπτώσεις, ενοχλεί και απορρίπτεται από την εκσυγχρονιστική, νομιμοποιητική απαίτηση, που θα μετατρέψει την κοινωνικοθρησκευτική μειονότητα σε ισότιμο, δηλαδή αδιαφοροποίητο, μέλος της σημερινής ελληνικής πραγματικότητας. Ωστόσο, παρότι προσαρμόζεται όλο και περισσότερο, μπορούμε να πούμε πως συνεχίζει να αντιστέκεται πολιτικά μέσα από μια καμουφλαρισμένη, πιο ήπια θρησκευτική ανταρσία. Οι ομάδες ως εθνοτικές (Ρομ) ή θρησκευτικές (Αναστενάρηδες) μειονότητες, οι γυναίκες ως φύλο, οι εκστατικές τελετουργίες ως προδίδουσες την παγανιστική, άρα επικίνδυνα λαϊκή, προέλευση, επιδιώκουν να αποκρύψουν, να αποβάλουν, να λησμονήσουν ή να μετονομάσουν και να μετασχηματίσουν ό,τι μέχρι πρόσφατα αποτέλεσε στίγμα –παρά τα μερικά οφέλη από το λαογραφικό ενδιαφέρον των διανοουμένων, που ούτως ή άλλως μέχρις ενός σημείου μόνο επηρεάζει την εναγώνια αυτοκριτική της κάθε ελλειμματικής ομάδας. Τη διαφορά, δηλαδή τη βία που ενέχει η υποχρέωση να δηλώσει ή να αποκρύψει κανείς το πού ανήκει, την κατανόηση καλά μόνο όταν κι εγώ αποφάσισα να εκτεθώ σωματικά, να βγω από την ομάδα των παρατηρητών, να χορέψω και να περάσω τη δοκιμασία της δημόσιας πυροβολίας. Για τους παλιούς η δοκιμασία αφορούσε την ακαΐα ή το θάρρος μου μπροστά στη φωτιά, για τους νεότερους την τόλμη μπροστά σε μια άκομψη σωματικότητα, ασύμβατη με την ιδιότητα της διανοούμενης αστής. Σημασία όμως είχε το ότι ήταν δημόσια.

Τόσο η αναστενάρικη λατρεία όσο και η λατρεία του Άμπαμπα/ Αγιάνας στο Λάβαρο, αμφότερες γυναικείες και «εκστατικές», αποκαλύπτουν απαγορευμένες όψεις της θηλυκότητας, άρα «παραβατικές» στο πλαίσιο της επίσημης λατρείας, γι' αυτό και συσκοτισμένες. Οι όψεις αυτές συνδέονται με τη διάσταση μιας αυτόνομης, ανεξάρτητης θηλυκότητας, που δεν υπάγεται στον αντρικό-πατρικό νόμο, αλλά τείνει να αναπαράγεται ψυχικά και κοινωνικά αφ' εαυτής μέσα από τη σχέση μάνας-κόρης, καθώς και τις ποικίλες και διαφορετικές εμφανίσεις της θηλυκής υπόστασης: Κόρη (παρθένος) – Μητέρα (αν-υπ-ανδρη) – Μπάμπω (γριά, σοφή, πολύτροπη, μαία) – Τζαμάλα (ίσως η ζωική θηλυκή διάσταση). Στο μοντέλο αυτό ο άντρας βρίσκεται στην υπηρεσία της γυναίκας (μητραγύρτες Μπαμπούγεροι, Καλόγεροι, Καρναβάλια, μουσικοί, χασάπηδες) –φαινόμενο που συνδέεται με μια μητρογραμμική κοινωνική οργάνωση–, το οποίο όμως συνδέεται αρμονικά και με την οργάνωση του λατρευτικού σχήματος (μητρογραμμική συγγένεια της Άνας με τον Χριστό, εμβρυακή σχέση του Χριστού με τον Άι-Γιάννη μέσω των γαστέρων των μανάδων τους, η αποκλειστικά προς μητέρα σχέση του Κωσταντίνου).

Οι γυναίκες, τα πιο υποβαθμισμένα σε όλα τα επίπεδα πλην του μαγικοθρησκευτικού, υποκείμενα μιας πατριαρχικής, περιθωριοποιημένης και «παραβατικής» κοινότητας, όπως αυτής των Ρομ του Λάβαρου αλλά και των ειδωλολατρών, πυρολατρών βουλγαροπροσφύγων Αναστενάρηδων, «αναλαμβάνουν» τον ρόλο να αναδείξουν τις όψεις αυτές μέσα από την ταύτισή τους με τις αντίστοιχες διαφορετικές πλευρές της λατρευτικής «παραβατικής» θηλυκής μορφής, πλευρές που αδιαλείπτως έχουν την τάση να αναδύονται. Οι ταυτίσεις αυτές καθίστανται «παραβατικές», καθώς δεν ακολουθούν την πορεία των κατεστημένων ταυτίσεων των γυναικών με τη μητέρα, άρα και της υπαγωγής στον άντρα και της τεκνοποίησης στο

όνομά του μέσω του γάμου. Αντίθετα, αναδεικνύουν τη μητρογραμμική ταυτοποιητική διαδικασία, όπου η μητέρα ανάγεται στην παρθένο-κόρη, δηλαδή την ανεξάρτητη γυναίκα, και οι δυο τους στην Μπάμπω, τη σοφή, υπέργρηρη γυναίκα που συνενώνει όλες τις όψεις της αυτόνομης θηλυκότητας –έως και τη ζωώδη.

Στην περίπτωση του Λάβαρου, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει ο τρόπος που οι νεότερες γυναίκες επιχειρούν να εντάξουν αυτή την «παραβατική» ταυτοποιητική διαδικασία στην επίσημη λατρεία και τις κοινωνικές σταθερές: καταρχήν μέσω της αποδεκτής από την Εκκλησία Αγιάνας, διαδικασία που ενισχύεται από την ασφαλέστερη φαινομενικά συνεργασία –ουσιαστικά παρενδυσία στην ομόηχη ανδρική μορφή– του ούτως ή άλλως επίσης «παραβατικού» Αγιάνη· εν συνεχεία, παραλληλίζοντας τις δράσεις τους με τον παπά, μέσω κυρίως της αμφίσημης παπαδιάς, ενθαρρύνοντας τον θρησκευτικό τουρισμό για τη θαυματουργή εικόνα, την ανάδειξη της φολκλορικής διάστασης των μαγικών δρώμενων κλπ. Διαχειριζόμενες με αυτό τον τρόπο και αναδεικνύοντας τα περιθωριοποιημένα και απαγορευμένα στοιχεία της θηλυκής υπόστασης, αποκαθιστούν κοινωνικά την επίσημη λατρεία καθώς την συν-πληρώνουν και την ολοκληρώνουν σε εκείνες ακριβώς τις συντεταγμένες της από της οποίες είχε αποκοπεί και αποστερηθεί.

Θα μπορούσε κανείς να φωτίσει καλύτερα αυτή τη διαδικασία, αν την ενέτασσε στο πλαίσιο της ψυχαναλυτικής θεωρίας. Στη θεωρία αυτή που περιγράφει και αναλύει την ενδοψυχική συγκρότηση του υποκειμένου, σύμφωνα με την οποία όλα τα άναρχα, άρα και ιδιαιζόντως ατομικά, χαρακτηριστικά τής κατά Φρόυντ «πολύμορφης διεστραμμένης σεξουαλικότητας» ανάγονται στην πρωτογενή διαδικασία, δηλαδή τη σχέση με τη μητέρα, και πρέπει να συσκοτιστούν, δηλαδή να ξεχαστούν, να απωθηθούν. Στη σχέση αυτή παρεμβαίνει, καθώς πρέπει να παρέμβει, ο πατέρας με τον νόμο του, προκειμένου να την εκ-κοινωνήσει. Καθώς όμως τα στοιχεία αυτά ποτέ δεν ξεχνιούνται οριστικά και αμετάκλητα, τείνουν διαρκώς να αναδύονται μέσα από τα όνειρα, τις τελετουργίες ή τις παθολογίες των ατόμων, ώστε να τα επανασυνδέουν με τις αγνοημένες αυτές πλευρές τους.

## 7. ΤΕΛΕΥΤΑΙΟΣ ΣΤΑΘΜΟΣ ΠΡΙΝ ΤΗΝ ΕΞΟΔΟ

Εδώ σταθμεύει το οιονεί ταξιδιωτικό χρονικό. Η γνωριμία μου με την Τάνια Βοσνιάδου σε κάποιο προωθημένο σημείο της διαδρομής του ταξιδιού, η ονειρική συνοδοιπορία μας στις όχθες ακριτικών λιμνών, οι υποστηρικτικές αναλύσεις της μέσα από τις συζητήσεις μας και κυρίως μέσα από τα γραπτά της, εκμαίευσαν, επιβεβαίωσαν, φώτισαν, ενίσχυσαν σκέψεις και υποθέσεις μου. Με βοήθησαν να αποτολμήσω να πατήσω ψυχαναλυτικά μονοπάτια, με οδήγησαν στη φιλία –και στη συγγραφή. Κάνοντάς με προηγουμένως να δω πως και για μένα ο δημόσιος χορός πάνω στη φωτιά δεν ήταν παρά το ανεξόφλητο σωματικό χρέος μου προς τον πολιτικό εαυτό μου. Της απαντώ πως είχε δίκιο, το σβήσιμο της φωτιάς μπορεί και να είναι η κατάπαυση του πυρός.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

<sup>1</sup> Υπήρξε πολύ δύσκολη η συμπίεση του πραγματολογικού υλικού στο ελάχιστο, ώστε να προσαρμοστεί στα όρια και τους στόχους ενός άρθρου σε ένα τιτλοφορημένο συλλογικό τόμο. Η αναλυτική παρουσίαση του τεράστιου αυτού προϊόντος της έρευνας από τις δύο περιπτώσεις εργασίας που αναφέρονται εδώ, αλλά και από πολλές σημαντικές περιβάλλουσες, καθώς και τα συμπεράσματά της (;) αποτελούν το αντικείμενο μιας εκτενούς εργασίας που ευελπιστώ να ολοκληρωθεί στο άμεσο μέλλον.

<sup>2</sup> Αναφέρομαι στη χριστιανική και τη μουσουλμανική, που εναλλάσσονται κανονικά στις περιοχές όπου κινούμαι, θεωρώντας τις μάλλον ως θρησκευτικά συστήματα που οφείλουν να ανταποκρίνονται και να καλύπτουν τις ανάγκες πίστης και λατρείας των πιο ετερόκλητων κοινωνικών συνόλων.

<sup>3</sup> Η Άρτεμις, θεά παρθένα, όχι ως άγευστη ερωτικής εμπειρίας αλλά άγαμη, αν-υπ(ό)-ανδρική και ανεξάρτητη –κατάσταση που δεν συμβαδίζει με τις κοινωνικές αξίες των ιστορικών χρόνων–, συνδεδεμένη με τον βιολογικό κύκλο των γυναικών (την εμμηνόρροια, τον τοκετό και τον θάνατο κατά τη λοχεία), αλλά ακόμη και ως «Πότνια Θηρών», ως θεά του «έξω», του χώρου που δεν συγκαταλέγεται στα πλαίσια του πολιτισμού, μόνη, ήταν η προστάτιδα της γονιμότητας και του τοκετού αλλά όχι του γάμου. Στη λατρεία της Ήρας παρατηρούμε τις αλλαγές των γαμικών θεσμών. Από αντιπρόσωπος των παρθένων, των κοριτσιών που εισέρχονται στο στάδιο της σεξουαλικής ωριμότητας –το οποίο εκφράζεται συμβολικά και πρακτικά με συγκεκριμένες συλλογικές μνητικές τελετουργίες–, μεταλλάχθηκε σε προστάτιδα του γάμου και των παντρεμένων γυναικών.

<sup>4</sup> Ο Κωσταντίνος, ως συνοδός της θηλυκής μορφής, της Ελένης, εισάγεται μέσω της αφήγησης των τραγουδιών, η οποία δεν αφορά την ιεροσύνη του αλλά την περιπέτεια της ζωής του, που ακολουθεί την πορεία όλων των θαυμάσιων ηρώων: υπερφυσική παιδική ηλικία, γιος μάνας χωρίς πατέρα, πρόωρη αποδημία κλπ. Μια ζωή που θα καταλήξει στον βίαιο θάνατο-φόνο-διαμελισμό του και από εκεί στην όχι μόνο μυθολογική αλλά και τελετουργική κατανάλωση-καταβρόχθισή του (ταύρος-κουρμπάνι) –και στη γέννηση της ιεροτελεστίας. Ποια είναι η πορεία από το μυθικό παιδί Μικροκωσταντίνο των τραγουδιών με τη ζωοδότρια-φόνισσα μάνα στον ομώνυμο άγιο; Ποια η σχέση της λαϊκής προφορικής λογοτεχνίας (τραγούδια-παραδόσεις) με τη λατρεία; Γιατί στα τραγούδια και τις αφηγήσεις είναι τόσο συχνό το όνομα του Κωσταντίνου, αλλά όχι της μητέρας; Ίσως η φράση της πιο υπερήλικης αναστενάρισσας απαντά, παραπέμποντας άμεσα στη μυστηριακή καταγωγή της λατρευόμενης μορφής και της τελετουργίας: *Αυτό το όνομα δεν πρέπει να το λέμε.*

<sup>5</sup> Τα αποσπάσματα των προφορικών μαρτυριών προέρχονται είτε από συνεντεύξεις που έγιναν κατά μεγάλο μέρος στο πλαίσιο του ερευνητικού προγράμματος «Ανατολική Μακεδονία» του Συλλόγου «Οι Φίλοι της Μουσικής» και ανήκουν στο αρχείο του είτε από προσωπική μου έρευνα.

<sup>6</sup> Την ύπαρξη της άγνωστης μέχρι τότε μεμονωμένης ελληνόφωνης θρακιώτικης και αναστενάρικης κοινότητας στο χωριό Τσερνοπόλιε στην Κριμαία της Ουκρανίας πληροφορηθήκαμε εντελώς αναπάντεχα το 1997, στο πλαίσιο μιας ομαδικής διεπιστημονικής έρευνας για τη μουσική της Θράκης, που λειτουργούσε με χρηματοδότηση του Συλλόγου «Οι Φίλοι της Μουσικής». Η αρχική προγονική ομάδα είχε μεταναστεύσει στην Κριμαία πριν από τα μέσα του 19ου αιώνα και προερχόταν επίσης από την Αν. Ρωμυλία της τότε οθωμανικής αυτοκρατορίας. Για άγνωστους λόγους είχαν ακολουθήσει αντίθετη από τους υπόλοιπους διαδρομή, προς τ' ανατολικά, όμως περίπου ογδόντα χρόνια νωρίτερα, και εν συνεχεία διαφορετική ιστορική πορεία. Οι συνέπειες της μικρής αυτής διαφοράς ήταν καθοριστικές για τους ίδιους αλλά και για μας, που είχαμε την τύχη, σε επανειλημμένες συναντήσεις μαζί τους και επισκεπτόμενοι το χωριό, να βιώσουμε αναστενάρικες αξίες (όπως π.χ. τον γυναικείο χαρακτήρα όλων των ιεροπραξιών) χαμένες πια σε μεγάλο βαθμό για τις ελλαδικές κοινότητες, που έρριζαν άλλο φως στον σκοτεινό κόσμο των συμβόλων και των λατρευτικών πρακτικών, να γνωρίσουμε έναν άλλον τρόπο του θρησκευέσθαι με δυναμικές διαδικασίες που αποκαλύπτουν πώς το θρησκευτικό περιέχεται και διαποτίζει το κοινωνικό, και τούμπαλιν: πώς το ιστορικό και το κοινωνικό επηρεάζουν και εγγράφονται στο θρησκευτικό. Μπορώ να πω πως ο δρόμος για το Τσερνοπόλιε υπήρξε για μένα η βασιλική οδός για την κατανόηση μιας βαθύτερης αλήθειας σχετικά με το Αναστενάρι –και όχι μόνο.

<sup>7</sup> Η μαμή υπήρξε πάντα η μυστική γνώστης του γυναικείου σώματος και διαχειρίστρια της αναπαραγωγής αλλά και της σεξουαλικότητας των γυναικών. Κατά τον γιατρό Σορανό τον Εφέσιο (*Gyn.* 1.1,3), γνώριζε όλους τους κλάδους της ιατρικής: φαρμακολογία, διαιτητική, χειροπρακτική (εργασία με τα χέρια), χειρουργική (εργασία με χρήση εργαλείων), ήταν εκείνη που πραγματοποιούσε εμβρυοτομία, την κατάτμηση-διαμελισμό εντός της μήτρας ενός εμβρύου όταν δεν μπορούσε να βγει ακέραιο. Οι μαμές συνόδευαν και συχνά καθήθηναν ως μυστικοσύμβουλοι τις γυναίκες σε εμπειρίες μοναδικές και μοναχικές, όπως η εγκυμοσύνη, ο τοκετός, η γαλουχία ή οι διάφορες τελετουργικές ηλικιακές μνησεις, γίνονταν συχνά συνένοχες τους αναλαμβάνοντας μαγικές θεραπείες από τη στειρότητα ή για πρόκληση αρρενογονίας, εκτρώσεις, προφυλάξεις για ανεπιθύμητες εγκυμοσύνες. Ρόλος κεντρικός σε κοινωνίες όπου οι γυναίκες δεν είχαν δικαίωμα επιλογής ως προς την τεκνοποιία και όπου η απόκλιση από το καθήκον αυτό ισοδυναμούσε όχι απλά με αμάρτημα αλλά με έγκλημα, θεωρούμενη ως δολία αφαίρεση των παιδιών

από τον σύζυγο. Είναι ενδιαφέρουσα η ποικιλότητα εμφάνιση της έννοιας σε μαγικοθρησκευτικό πλαίσιο σε όλο τον βορειοελλαδικό χώρο με τη χρήση της λέξης *μπάμπω*, που σημαίνει 'γραία' αλλά και 'μαία'.

<sup>8</sup> Για ευνόητους λόγους επέλεξα να μην χρησιμοποιήσω το πραγματικό όνομα του χωριού, παρόλο που πολλές αναφορές το κάνουν αναγνωρίσιμο, ειδικά σε όσους ασχολούνται με τα θέματα της περιοχής.

<sup>9</sup> Η έννοια «ντόπιος» στη βόρεια Ελλάδα έχει εξαιρετικά ασαφή σημασία και, στον βαθμό που η λέξη έχει ταυτιστεί με το Έλληνας και το Έλληνας με το ελληνόφωνος χριστιανός, έχει αποκτήσει και παραθετικά. «Ντόπιοι» αυτοχαρακτηρίζονται οι Μακεδόνες που μιλούν ή μιλούσαν τα «ντόπικα», δηλ. τα μακεδονικά ή βουλγαρικά σε όλες τις παραλλαγές τους, αλλά «ακόμη πιο ντόπιοι» οι ελληνόφωνοι Μακεδόνες. «Ντόπιοι», όσοι ανήκουν στις διάφορες ομάδες που ζουν εδώ και πολλές γενιές στην ευρύτερη περιοχή (μουσουλμάνοι Πομάκοι, μουσουλμάνοι ή χριστιανοί Ρομ, Βλάχοι, Σαρακατσαναίοι, Γκαγκαούζοι κλπ.), «ντόπιοι» όμως και οι νοτιοελλαδίτες επίλυδες (κυρίως Κρητικοί και Μωραΐτες) της εποχής του μακεδονικού αγώνα και κυρίως της μετά το '12 περιόδου του «εξελληνισμού» και της ενσωμάτωσης των βόρειων περιοχών· «ακόμη πιο ντόπιοι» οι καταγόμενοι από μικρασιάτες και πόντιους πρόσφυγες του '22, που, παρότι «τουρκόσποροι», θεωρούνται και θεωρούν ότι εξελληνίσαν και θωράκισαν την περιοχή. Οι ομάδες που παρουσιάζουν έλλειμμα ως προς το «ιδανικό» μέτρο της γλώσσας και της θρησκείας αποτέλεσαν πάντοτε πρόβλημα για το κράτος. Το στίγμα όμως των αποκλίσεων αυτών αποτέλεσε και αποτελεί σημείο τριβής και αντιπαράθεσης ακόμη και ανάμεσα σε δύο ήδη «παραβατικές» ομάδες κατά τον ανταγωνισμό τους για γη, εξουσία, γόητρο, νομιμοποίηση κλπ.

<sup>10</sup> Από μαρτυρία πληροφορητή: *Εδώ τότες ήταν αυθαίρετα, είχαμε λίμνες εδώ. Αυτό τώρα, ξέρεις τί... ο Στρυμόνας που τρέχει, που έρχεται απ' τη Βουλγαρία από μέσα, ο Στρυμόνας, Καρασού το λέγαμε. Λοιπόν, αυτός ο Στρυμόνας ερχόταν από κει κι έμπαινε εδώ μέσα κι έφκιανε λίμνες. Άπλωνε παντού τα νερά του... Λοιπόν, εδώ είχαμε μια λίμνη, ήτανε η Μπάμπω Μπάρα. Ψάρι, πάρα πολύ ψάρι. Παραπέρα όπου έβγαине, έφκιανε λίμνες, δηλαδή όλο το μέρος εδώ ήτανε λίμνες. Και εκεί που υπήρχε μέρος, σα νησάκια, οι δικοί μας με τα βόδια τότες όργωναν, πήγαιναν και άνοιγαν, να πούμε, μερικά χωράφια εκεί και τα 'σπερναν καλαμπόκια... Μια χρονιά πήγαν τα σπείραν οι δικοί μας, είχαν από τριάντα, σαράντα στρέμματα... Κι ήρθαν οι άλλοι απ' τη Νιγρίτα και τα κάναν διανομή τώρα, τα δικά μας τα χωράφια, προσωρινή διανομή... Σπαρμένα, καλλιεργημένα... Ε, οι δικοί μας άρχισαν να φωνάζουν, να τσιρίζουν, μετά άρπαξαν τα ζεπκίγια – αυτά που χτυπούσαν τα ψάρια, τα λέγαν «ζεπκίγια», τουρκική λέξη– και χίμηξαν επάνω τους. Η Νιγρίτα τα 'χασε μετά, άρχισαν να φεύγουν. Και έφυγαν. Αλλά το δικαστήριο έγινε και τα χωράφια τα πήραν πάλι αυτοί, σπαρμένα, και τα θέρισαν αυτοί και τα φάγαν αυτοί... Οι πολλοί νίκησαν πάλι. Δικό τους ήταν το δικαστήριο, δικά τους ήταν όλα...*

<sup>11</sup> Κατ' ευφημισμό, αφού *τζαμίλ* στα αραβικά σημαίνει 'όμορφος'.

### Βιβλιογραφία

- ABU-LUGHOD, L. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, Los Angeles & Λονδίνο: University of California Press.
- . 1993. *Writing Women's Words: Bedouin Stories*. Berkeley, Los Angeles & Οξφόρδη: University of California Press.
- ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΙΔΗΣ, Γ. Ν. 1993. Αναστενάρια: Μύθος και πραγματικότητα. *Σερραϊκά Χρονικά* 11:179-206.
- . 1996. «Τζαμάλα», ένα ευετηρικό δρώμενο στη Θράκη. *Δρώμενα* 15:147-149.
- ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΔΗΣ, Α. 1999. Η παρενδυσία του Πενθέα και το τραύμα του Διονύσου στις *Βάκχες* του Ευριπίδη. *Εκ των υστέρων* 3:182-195.
- ARDENER, E. 1975. Belief and the problem of women. Στο *Perceiving Women*, επιμ. S. Ardener, 1-27. Λονδίνο: Malaby Press.
- ΑΣΛΑΝΙΔΗΣ, Ε. Γ. 1988. *Το μητρικό στοιχείο στη «Φόνισσα» του Παπαδιαμάντη*. Ψυχαναλυτικό δοκίμιο. Αθήνα: Ράππας.
- ΑΤΤΑΛΙ, J. 1978. *Θόρυβοι. Δοκίμιο πολιτικής οικονομίας της μουσικής*. Μτφρ. Ν. Ανδριτσάνου. Αθήνα: Ράππας.
- AUGE, M. 1982. *Génie du paganisme*. Παρίσι: Gallimard.

- . 1999. *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων*. Μτφρ. Δ. Σαραφίδου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- ΑΥΔΙΚΟΣ, Ε. Γ. 1995-1996. Το κουρμπάνι του Αγίου Αθανασίου Διδυμοτείχου. Η θρησκευτικότητα ως έκφραση κοινωνικής αντιρρόπησης. *Εξώπολις* 3-4:164-174. Αλεξανδρούπολη.
- BACKÈS, J.-L. 1993. *Ο μύθος της Ελένης*. Μτφρ. Μ. Γκίωση. Αθήνα: Μέγαρο Μουσικής Αθηνών/Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας.
- BEATON, R. 1980. *Folk Poetry of Modern Greece*. Cambridge, κεφ. 2, 13-34, Cambridge University Press. BELL, D., P. CAPLAN & WAZIR Jahan Karim. επιμ. 1993. *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge.
- BLOCH, M. 1992. *Pray into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge, Νέα Υόρκη & Port Chester: Cambridge University Press.
- BLUM, R. & E. BLUM. 1970. *The Dangerous Hour. The Lore and Culture of Crisis and Mystery in Rural Greece*. Λονδίνο: Chatto & Windus.
- BORGEAUD, P. 1996. *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*. Παρίσι: Seuil. (Ελληνική μετάφραση Α. Καραστάθη & Μ. Καρδαμίτσα: Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2001).
- BORNEMAN, E. 1988. *Η πατριαρχία. Η προέλευση και το μέλλον του κοινωνικού μας συστήματος*. Μτφρ. Δ. Κούρτοβικ. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- BROWN, N. O. 1960. *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*. Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul.
- BROWN, P. 1980. *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1998. *Ο κόσμος της ύστερης αρχαιότητας 150-750 μ.Χ.* Μτφρ. Ε. Σταμπόγλη. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- . 2000. *Η κοινωνία και το Άγιο στην ύστερη αρχαιότητα*. Μτφρ. Α. Παπαθανασοπούλου. Αθήνα: Άρτος Ζωής.
- BURKERT, W. 1993. *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία. Δομή και ιστορία*. Μτφρ. Η. Ανδρεάδη. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- . 1994. *Μυστηριακές λατρείες της αρχαιότητας*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- CANDAUI, J. 1998. *Mémoire et identité*. Παρίσι: Presses Universitaires de France.
- ΓΚΑΣΟΥΚΑ, Μ. 2001. Εξουσία, ιερότητα και βία: Όψεις της σεξουαλικότητας. Στο *Ανθρωπολογία των φύλων*, επιμ. Σ. Δημητρίου, 149-159. Αθήνα: Σαββάλας.
- ΓΚΡΕΙΒΣ, Ρ. 1998. *Η λευκή θεά. Ιστορική γραμματική του ποιητικού μύθου*. Μτφρ. Φιλολογική ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος.
- CLARCK, G. 1997. *Οι γυναίκες στην όψιμη αρχαιότητα. Ειδωλολατρικοί και χριστιανικοί τρόποι ζωής*. Μτφρ. Σ. Κομνηνός. Αθήνα: Παπαδήμας.
- CLEMENT, C. & J. KRISTEVA. 2001. *Το θήλυ και το ιερό*. Μτφρ. Α. Κόρκα. Αθήνα: Ψυχογιός.
- ΓΟΥΝΑΡΗΣ, Β. Κ., Ι. Δ. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ & Γ. Β. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ. επιμ. 1977. *Ταυτότητες στη Μακεδονία*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- COWAN, J. 1998. *Η πολιτική του σώματος. Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα*. Μτφρ. Κ. Κουρεμένος. **Αθήνα: Αλεξάνδρεια.**



- CRAPANZANO, V. 1986. Hermes' dilemma: The masking of subversion in ethnographic description. Στο *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, επιμ. J. Clifford & G. E. Marcus, 51-76. Berkeley: University of California Press.
- DANFORTH, L. 1979. The role of dance in the ritual therapy of the Anastenaria. *Byzantine and Modern Greek Studies* 5:141-163.
- . 1992. Η ρύθμιση των συγκρούσεων μέσα από το τραγούδι στην τελετουργική θεραπευτική. Στο *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, επιμ. Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης, 171-192. Αθήνα: Καστανιώτης & Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- . 1995. *Τα Αναστενάρια της Αγίας Ελένης. Πυροβασία και θρησκευτική θεραπεία*. Μτφρ. Μ. Πολέντας. Αθήνα: Πλέθρον.
- . 1999. *Η μακεδονική διαμάχη. Ο εθνικισμός σε έναν υπερεθνικό κόσμο*. Μτφρ. Σ. Μαρκέτος. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- DAVIES, C. A. 1999. *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge.
- DE COPPET, D. 1992. *Understanding Rituals*. Λονδίνο: Routledge.
- DEVEREUX, G. 1982. *Femme et mythe*. Παρίσι: Flammarion.
- . [NTEBERE, Z.] 1989. *Βαυβώ, το μυθικό αιδούο*. Μτφρ. Γ. Τόλιας. Αθήνα: Ολκός.
- ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ-ΚΟΤΣΩΝΗ, Δ. 1993. Η ιστορική διάσταση στην ανθρωπολογική προσέγγιση της θρησκείας. *Εθνολογία* 2:261-277.
- ΔΙΝΗ 7. 1994. *Αφιέρωμα: Μητρότητα*.
- DIRKS, N. B. 1994. Ritual and resistance: Subversion as social fact. Στο *Culture, Power, History: A Reader in Contemporary Social Theory*, επιμ. N. B. Dirks, G. Eley & S. B. Ortner, 483-503. Princeton: Princeton University Press.
- DODDS, E. R. 1978. *Οι Έλληνες και το παράλογο*. Μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- DUBISCH, J. 1992. Κοινωνικό φύλο, συγγένεια και θρησκεία: «Αναπλάθοντας» την ανθρωπολογία της Ελλάδας. Στο *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, επιμ. Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης, 99-126. Αθήνα: Καστανιώτης & Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- . 2000. *Το θρησκευτικό προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα. Μια εθνογραφική προσέγγιση*. Μτφρ. Δ. Μουστρή. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- ELIADE, M. 1978. *Ο Σαμανισμός και οι αρχαϊκές τεχνικές της έκστασης*. Μτφρ. Ι. Μποτηροπούλου. Αθήνα: Χατζηνικολή.
- . 1949. *Le mythe de l'éternel retour*. Παρίσι: Gallimard (Ελληνική μετάφραση Σ. Ψάλτου: Μιρτσέα, Ε., *Κόσμος και ιστορία ή ο μύθος της αιώνιας επιστροφής*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1999).
- . 1963. *Aspects du mythe*. Παρίσι: Gallimard.
- . 1965. *Le Sacré et le profane*. Παρίσι: Gallimard (Ελληνική μετάφραση Ν. Δεληβοριάς: *Το ιερό και το βέβηλο*. Αθήνα: Αρσενίδης, 2002).
- ΕΥΑΓΓΕΛΟΥ, Ι. 1993. *Πυροβασία και Αναστενάρηδες. Απόπειρες επιστημονικής ερμηνείας της ακαΐας*. 4η έκδ. Αθήνα: Δωδώνη.
- ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ, 1996. *Βάκχες*. Μτφρ. Κ. Χ. Μύρης [Κ. Γεωργουσόπουλος], εισαγωγή, σχόλια Αθ. Φραγκούλης. Αθήνα: Πατάκης.

- FAVRET-SAADA, J. 1977. *Les Mots, la mort, les sorts*. Παρίσι: Gallimard.
- GERNET, L. 2000. *Ανθρωπολογία της Αρχαίας Ελλάδας*. Μτφρ. Α. Μεθενίτη & Α. Στεφανής. Αθήνα: Πατάκης.
- GEERTZ, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Νέα Υόρκη: Basic Books.
- GIMBUTAS, M. 2001. *Η επιστροφή της Μεγάλης Θεάς*. Μτφρ. Ν. Σιδέρη. Θεσσαλονίκη: Αρχέτυπο.
- GUMPERT, M. 2001. *Grafting Helen. The Abduction of the Classical Past*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- HANDELMAN, D. 1998. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Νέα Υόρκη & Οξφόρδη: Berghahn.
- HASSOUN, J. 1996. *Το κοντραμπάντο της μνήμης*. Μτφρ. Α. Ασέρ. Αθήνα: Εξάντας.
- HASTRUP, K. 1995. *A Passage to Anthropology: Between experience and theory*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge.
- ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΣ, Β. Μ. 2002. Λατρείες της Μακεδονίας: Τελετές μεταβάσεως και μνήσεις. Στο *Λατρείες στην «περιφέρεια» του αρχαίου κόσμου*, επιμ. Αφροδίτη Αβαγιανού, 11-29. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών.
- ΧΟΥΪΖΝΓΚΑ, Γ. 1989. *Ο άνθρωπος και το παιχνίδι (Homo ludens)*. Μτφρ. Σ. Ροζάνης & Γ. Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Γνώση.
- HUNT, Y. 1990. The dance of the Tzamala of Flambouro Serres: A Thracian custom in a Macedonian village. Στο Proceedings of the 3rd International Conference on Traditional Dance, Λάρισα 1989, επιμ. Α.Ράφτης, 144-147. Αθήνα: Διεθνής Οργάνωση Λαϊκής Τέχνης .
- . 1996. Traditional Dance in Greek Culture. Αθήνα: Centre for Asia Minor Studies, Music Foklore Archive, 62-64, φωτ. 3 και 6.
- . 2002. The Ababas: a Rom ritual. Στο *Οι Ρομά στην Ελλάδα*, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, 251-270. Αθήνα:
- ΘΡΑΚΙΩΤΗΣ, Κ. 1991. *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*. Αθήνα: Ρήσος.
- ΠΓΛΕΣΗ, Χ. 2001. Μέθοδοι και υποκειμενικότητες. Στο *Ο αναστοχασμός στη φεμινιστική έρευνα, σκιαγράφηση μιας αμφίθυμης σχέσης*, επιμ. Χ. Ιγγλέση, 15-98. Αθήνα: Οδυσσέας.
- ΠΙΟΥΓΚ, Κ. [JUNG, C.] 1979. Τα Ελευσίνια μυστήρια: Οι ψυχολογικές μορφές της Κόρης. Στο *Τα μυστήρια των γυναικών, αρχαία και σύγχρονα*, επιμ. Ε. Χάρντικ, 339-367. Μτφρ. Σ. Αντζακά. Αθήνα: Αντινέα.
- JUNG, C. G. & C. KERENYI. 1989. *Η επιστήμη της μυθολογίας*. Αθήνα: Ιάμβλιχος.
- ΚΑΚΟΥΡΗ, Κ. Ι. 1963. *Διονυσιακά. Εκ της σημερινής λαϊκής λατρείας των Θρακών*. Αθήνα
- ΚΑΡΑΒΑΣ, Σ. 2002. Οι εθνογραφικές περιπέτειες του «ελληνισμού». *Τα Ιστορικά* 36:23-74.
- KARAVELI, A. 1986. The bitter wounding: The lament as social protest in rural Greece. Στο *Gender and Power in Rural Greece*, επιμ. J. Dubisch, 169-194. Princeton: Princeton University Press.
- . 1985. The symbolic village. Community born in performance. *Journal of American Folklore* 98:259-286.
- KLOSSOWSKI, P. 1992. *Το λουτρό της Αφροδίτης*. Μτφρ. Μ. Ευσταθιάδη. Αθήνα: Άγρα.
- KOBANH, Θ. Ε. 2002. *Λιμνών αποξηράνσεις: Μελέτη αιεφορίας και πολιτιστικής ιστορίας*. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών.

- ΚΟΥΚΗ, Ε. 1999. Αρχαίο τελετουργικό και προσωπικός μύθος. *Εκ των υστέρων* 3:196-209.
- ΚΟΥΤΖΑΚΙΩΤΗΣ, Γ. Υπό έκδοση. Φλάμπουρο: Η «αναζήτηση» ενός χωριού.
- ΚΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, Τ. 2002. Ετερογλωσσία και αφομοιωτικοί σχεδιασμοί: Η περίπτωση της ελληνικής Μακεδονίας μετά την απελευθέρωση (1912-1913). *Τα Ιστορικά* 36:75-128.
- ΛΑΦΑΖΑΝΗ, Δ. 1977. Μικτά χωριά του Κάτω Στρυμόνα: Εθνότητα, κοινότητα και εντοπιότητα. *Σύγχρονα Θέματα* 63:96-107.
- LAPASSADE, G. 1997. *Les Rites de possession*. Παρίσι: Anthropos.
- LEACH, E. 1972. The structure of symbolism. Στο *The Interpretation of Ritual. Essays in honor of A. I. Richards*, επιμ. J. S. La Fontaine, **240-275**. Λονδίνο: Tavistock Publications.
- LEGENDRE, P. 2000. *La passion d' être un autre. Étude pour la danse*. Παρίσι: Seuil.
- LORAUX, N. 1990. *Les mères en deuil*. Παρίσι: Seuil.
- . 1992. *Τα τέκνα της Αθηνάς*. Μτφρ. Γ. Ανδρεάδης, Μπ. Ορφανός & Γ. Τσιώμης. Αθήνα: Νέα Σύνορα-Λιβάνης.
- MASSENZIO, M. 1999. *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*. Παρίσι: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- ΜΕΓΑΣ, Γ. Α. 1952. Έθιμα της Ημέρας της Μαμμής. *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 7:3-27, εν Αθήναις 1953, Ακαδημία Αθηνών———. 1960. Αναστενάρια και έθιμα της Τυρινής Δευτέρας εις το Κωστί και τα πέριξ αυτού χωριά της Αν. Θράκης. *Λαογραφία* 19:475-534.
- MESNIL, M. 1974. *Trois Essais sur la fête. Du Folklore à l'ethno-sémiotique*. Βρυξέλλες: Editions de l'Université de Bruxelles.
- ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Ν. & Γ. ΔΗΜΗΤΡΟΚΑΛΛΗΣ. 1988. *Η ελληνική ημισέληνος*. Αθήναι
- MOSCOVICI, S. 2002. *Η κοινωνία δημιουργός θεών*. Μτφρ. Μπ. Κολώνιας. Αθήνα: Οδυσσέας.
- NEUMANN, E. 1963. *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*. Μτφρ. R. Manheim. 2η έκδ. Νέα Υόρκη: Bollingen series/ Princeton.
- OLESKER, K. **χρονολογία**. Women of antiquity: The conflicting views of Helen. [www.perseus.tufts.edu/classes/Kop.html](http://www.perseus.tufts.edu/classes/Kop.html)
- ORTNER, S. 1994. Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ό,τι η φύση για τον πολιτισμό; Στο *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*, επιμ. Α. Μπακαλάκη, 75-108. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- PALUMBO, B. 2000. “Fuoco di devozione” e “politiche inquietudini”. Cerimonialita, potere epolitica in un centro della Sicilia orientale. Στο *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, επιμ. I. E. Buttitta & R. Perricone, 237-282. Palermo: Folkstudio.
- ΠΑΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ Π.-ΤΖΙΓΚΟΥΝΑΚΗ Κ. Λαογραφικών υλικών Φλάμπουρου, Χ/φο ΚΕΕΛ **2897/30**, 1964, 538-542. ΠΑΠΑΓΓΕΛΗ, Κ. 2002. *Ελευσίνα: Ο αρχαιολογικός χώρος και το μουσείο*. Αθήνα: Petrola/ Ολκός.
- ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ, Ε. 1996. Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας. Στο *Τοπικά Β' Περί Κατασκευής*, επιμ. Π. Πούλος, 197-216. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου.
- ΠΑΧΗΣ, Π. 1998. «Δήμητρα καρποφόρος». *Θρησκεία και αγροτική οικονομία του αρχαιοελληνικού κόσμου*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. 1967-1968. Μητραγύρται-Μηναγύρται. *Επετηρίς του ΚΕΕΛ* τόμ. Κ'-ΚΑ':106-112.

- PITTIN, R. 1996. Possession and dispossession: Changing symbolic structures and meanings in contemporary Nigeria. Στο *The Politics of Cultural Performance*, επιμ. D. Parkin, L. Caplan & H. Fisher, **199-215**. Providence & Οξφόρδη: Berghahn Books.
- ΠΟΥΛΑΚΗ, Ε. 2001. *Χία και Ανθεμούσια. Ιστορία-αρχαιολογία*. Κατερίνη: Μάτι.
- RUSHTON, L. 1992. Η μητρότητα και ο συμβολισμός του σώματος. Στο *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, επιμ. Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης, 151-170. Αθήνα: Καστανιώτης & Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
- DE RIENCOURT, A. 2001. *Γυναίκες και εξουσία*. Μτφρ. Ν. Χούνος. Αθήνα: Π. Τραυλός.
- ROUGET, G. 1990. *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Παρίσι: Gallimard.
- SCHOTT-BILLMANN, F. χ.χ. *Danse, mystique et psychanalyse. Marche sur le feu en Grèce moderne*. Παρίσι: Chiron/ Association-Danse-Sorbonne.
- ΣΕΡΕΜΕΤΑΚΗ, Ν. 1994. *Η τελευταία λέξη στις Ευρώπης τα άκρα. Δι-αίσθηση, θάνατος, γυναίκες*. Μτφρ. Ν. Μαστρακούλης. Αθήνα: Λιβάνης. ———. 1977. *Διασχίζοντας το σώμα. Πολιτισμός, ιστορία και φύλο στην Ελλάδα*. Αθήνα: Νέα Σύνορα-Λιβάνης.
- SHEARER, A. 2000. Αθηνά, αρχέτυπο και ενέργεια. Συμβολισμός της θεάς στην πορεία των αιώνων. Μτφρ. Ε. Παπαδοπούλου. Αθήνα: Ιάμβλιχος.
- SIKALA, A.-L. & HOPPÁL M. 1998. *Studies on Shamanism*. Ethnologica Uralica 2. Βουδαπέστη: **P.P. Editors, Ltd.**
- SMITH, A.-M. 1998. *Julia Kristeva: Speaking the Unspeakable*. Λονδίνο: Pluto Press.
- SMITH, J. C. & C. J. FERSTMAN. 1966. *The Castration of Oedipus. Feminism, Psychoanalysis, and the Will to Power*. Νέα Υόρκη: New York University Press.
- ΣΟΥΜΠΑΡΤ, Β. 1991. *Θρησκεία και έρωσ*. Μτφρ. Μ. Ζ. Κοπιδάκης & Α. Σκλήρη. Αθήνα: Ολκός.
- SUZUKI, M. 1989. *Metamorphoses of Helen: Authority, Difference and the Epic*. Ιθάκη & Λονδίνο: Cornell University Press.
- ΤΕΡΖΟΠΟΥΛΟΥ, Μ. 2000. Η Μέρα της Μπάμπως: Η ανθρωποκεντρική και γυναικεία εκδοχή του εορταστικού κύκλου του Δωδεκαημέρου. *Η Καθημερινή/ Επτά Ημέρες*, αφιέρωμα «Οι δώδεκα μήνες: Ιανουάριος» 31/12/2000, 116-119
- ΤΡΟΥΜΠΕΤΑ, Σ. 2001. Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους μουσουλμάνους της Θράκης: Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων. Αθήνα: KEMO & Κριτική.
- . 2000. Μειονότητες και εθνοτική ταυτοποίηση. *Εθνολογία* 8:173-219.
- TURNER, V. W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Νέα Υόρκη: Aldine Publishing Company.
- . 1967. *The Forest of Symbols*. Λονδίνο: Cornell University Press.
- . 1986. *The Anthropology of Performance*. Νέα Υόρκη: PAJ Publications.
- VERNANT, J.-P. 1992. *Το βλέμμα του θανάτου. Μορφές της ετερότητας στην αρχαία Ελλάδα*. Μτφρ. Γ. Παππάς. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- . 2000. *Μύθος και θρησκεία στην αρχαία Ελλάδα*. Μτφρ. Μ. Ι. Γιόση. Αθήνα: Σμίλη.
- VERNANT, J.-P. & P. VIDAL-NAQUET. 1988. *Μύθος και τραγωδία στην αρχαία Ελλάδα*, 1ος τόμ. Μτφρ. Σ. Γεωργούδη. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.
- ΒΛΑΧΟΥΤΣΙΚΟΥ, Χ. 2001. «Εγώ αυτό το λέω κοροϊδία»: Γυναίκες σε διαδρομές απομυθοποίησης. Στο *Ο αναστοχασμός στη φεμινιστική έρευνα, σκιαγράφηση μιας αμφίθυμης σχέσης*, επιμ. Χ. Ιγγλέση, 195-260. Αθήνα: Οδυσσέας.

- ΒΟΣΝΙΑΔΟΥ, Σ. Π. 2000. Όρια και αντιφάσεις στη συγκρότηση των έμφυλων ταυτίσεων στις γυναίκες μέσα από τη σχέση μητέρας και κόρης. Διδακτορική διατριβή. Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Τμήμα Επικοινωνίας και Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης.
- . 2001. «Κι ύστερα μου λες εσύ για την καλή ζωή...». Η αμφιθυμία στη σχέση μητέρας και κόρης. Στο *Ο αναστοχασμός στη φεμινιστική έρευνα, σκιαγράφηση μιας αμφίθυμης σχέσης*, επιμ. Χ. Ιγγλέση, 129-160. Αθήνα: Οδυσσέας.
- ΧΑΡΝΤΙΝΚ, Ε. 1979. *Τα μυστήρια των γυναικών, αρχαία και σύγχρονα*. Μτφρ. Σ. Αντζακα. Αθήνα: Αντινέα.
- ΧΟΥΡΜΟΥΖΙΑΔΗΣ, Α. [1873] 1961. Περί των Αναστεναρίων και άλλων τινών παραδόξων εθίμων και προλήψεων. *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 26:144-161.
- ΨΥΧΟΓΙΟΥ, Ε. 1993. Ένας κύκλος που δεν έκλεισε ακόμη. *Το Βήμα* 20 Ιουνίου 1993.σ. Β4
- . 1998-1999. Νανουρίσματα-ταχαρίσματα: Λειτουργίες του λόγου στην τελετουργία της γέννησης. *Εθνολογία* 6-7:193-271.
- WEEDON, C. 1999. *Feminism, Theory and the Politics of Difference*. Οξφόρδη: Blackwell.
- WILLIS, P. 2000. *The Ethnographic Imagination*. Cambridge & Οξφόρδη: Polity Press.

### Συμπληρωματική

**Αγγελόπουλος Γιώργος**, "Ζώντας ανάμεσα": Ταυτότητα και πολιτικές μιας χωρισμένης κοινότητας, *Εθνολογία* 2, 1993, 111-127

**Benveniste Émile**, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 1. Économie, parenté, société, Παρίσι 1969, 209 κ.ε., Éditions de Minuit

**Bouvier Bertrand**, *Le Mirologue de la Vierge. Chansons et poèmes grecs sur la Passion du Christ*. I. La chanson populaire du Vendredi Saint, Ρώμη 1976, Bibliotheca Helvetica Romana XVI, Institut Suisse de Rome

**Caesarii Arelatensis, Sermones**, ed. **G.Morin**. Corpus Christianorum, series Latina 103-104, Turnhout 1953: Brepols

**Collard Anna**, Διερευνώντας την "κοινωνική" μνήμη στον ελλαδικό χώρο στο Ε.Παπαταξιάρχης-Θ.Παραδέλλης (επιμ.) *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα 1993, Αλεξάνδρεια

**Δαράκη Μαρία** 1997. Ο Διόνυσος και η Θεά Γη. Αθήνα: Δαίδαλος-Ζαχαρόπουλος

**Hatzopoulos M.B.** 1994. Cultes et rites de Passage en Macedoine, Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών/Κέντρον Ελληνικής και Ρωμαϊκής Αρχαιότητας, Μελετήματα, αρ.19

**Κρίστεβα Τζ.** 1998. Ο τροχός των χαμόγελων στο Οι νέες αρρώστιες της ψυχής. Μτφρ. Κ. Χατζή, 234-239. Αθήνα: Καστανιώτης

**ΚρίστεβαΤζ. 1998.** Ο καιρός των γυναικών στο Οι νέες αρρώστιες της ψυχής. Μτφρ. Κ. Χατζή, 299-332 . Αθήνα: Καστανιώτης

**Popova Assia,** Comment la sagesse vient aux femmes: réflexions ethnolinguistiques sur la "baba" bulgare, *Civilisations* 36,1986,n.1-2, 87-98

**Soranus, Gynaecia,** ed. J. Ilberg. Λειψία: Teubner, 1927

**Στεφανίδης Βασίλειος Κ.,** Ο Μέγας Κωνσταντίνος και η λατρεία των αυτοκρατόρων, Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών 8,1931, 214-226

**Τερζοπούλου Μιράντα,** Ιστορία, μνήμη και "γεγονότα τραγούδια" στο Μουσικές της Θράκης. Μια διεπιστημονική προσέγγιση: Έβρος, 121-155, Αθήνα 1999, Σύλλογος Οι Φίλοι της Μουσικής