

**Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας - Τμήμα Ιστορίας,
Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας**



**Τελετουργία, επιτέλεση και τοπικότητα:
το εθνογραφικό παράδειγμα των Κορδελάδων στις Μέλανες Νάξου**

Πρώτος Επόπτης: Αυδίκος Ευάγγελος
Δεύτερος Επόπτης: Παπαηλία Πηνελόπη
Εξετάστρια: Δέλτσου Ελευθερία
Μεταπτυχιακή Φοιτήτρια: Βιλαέτη Όλγα

**Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα:
"Διεπιστημονικές προσεγγίσεις
στις ιστορικές, αρχαιολογικές
και ανθρωπολογικές σπουδές"**

Βόλος 2007



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ & ΚΕΝΤΡΟ ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗΣ
ΕΙΔΙΚΗ ΣΥΛΛΟΓΗ «ΓΚΡΙΖΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ»

Αριθ. Εισ.: 6084/1
Ημερ. Εισ.: 08-01-2008
Δωρεά: Συγγραφέα
Ταξιθετικός Κωδικός: Δ
394.3
ΒΙΑ

*Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας – Τμήμα Ιστορίας,
Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας*

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα: «Διεπιστημονικές προσεγγίσεις
στις ιστορικές, αρχαιολογικές και ανθρωπολογικές σπουδές»

Διπλωματική εργασία: «Τελετουργία, επιτέλεση και τοπικότητα: το εθνογραφικό
παράδειγμα των Κορδελάδων στις Μέλανες Νάξου»

Πρώτος Επόπτης: Αυδίκος Ευάγγελος

Δεύτερος Επόπτης: Παπαηλία Πηνελόπη

Εξετάστρια: Δέλτσου Ελευθερία

Μεταπτυχιακή Φοιτήτρια: Βιλαέτη Όλγα

Βόλος 2007

*Ευχαριστώ θερμά όλους τους κατοίκους των Μελάνων Νάξου και των γειτονικών χωριών,
τους καθηγητές και την οικογένειά μου.*

Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	σ.3
Πρώτο Μέρος.....	σ.13
Α) Η Ταυτότητα, η έννοια της τοπικότητας και η σχέση τους με την τελετουργία..	σ.15
Β) Επιτέλεση, επιτελεστικότητα και ποιητική.....	σ.39
Δεύτερο Μέρος.....	σ.55
Α) Τα Λιβάδια και τα Βουνά – Τοπική ταξινόμηση και Αποκλεισμοί.....	σ.57
Β) Στοιχεία τοπικότητας στις Μέλανες	σ.72
Γ) Η επιτελεστικότητα της τοπικότητας: το παράδειγμα των Κορδελάδων στις Μέλανες Νάξου.....	σ.82
Επίλογος.....	σ.110
Παράρτημα εικόνων και φωτογραφιών.....	σ.113
Βιβλιογραφία.....	σ.127

Εισαγωγή

Στα πλαίσια της σύγχρονης πολιτικής πραγματικότητας της παγκοσμιοποίησης και των νέων επιταγών που προτάσσονται, προκύπτει έντονο το ζήτημα της νοηματοδότησης του δίπολου της ετερότητας, «εαυτός» και «άλλος», και της διαχρονικότητας που ενέχει η ίδια η ιδέα της κατασκευής και της αναπαραγωγής του ως δυναμικού σημείου πολιτισμικής συνέχειας. Παρά την ομογενοποιητική αρχή που συνάδει με την παγκοσμιοποίηση, η τοπικότητα και η αίσθηση του ανήκειν δεν έχουν εκλείψει, αντίθετα έχουν προσαρμοστεί στη νέα πραγματικότητα και λαμβάνουν διαρκώς ποικίλες ιδεολογικές και συμβολικές διαστάσεις. Ο χώρος, η αίσθηση του ανήκειν σε έναν τόπο και η τελετουργία αποτελούν ένα αδιαίρετο σύνολο τοπικής νοηματοδότησης, ταυτοποίησης και ταξινόμησης. Η συμβολική διάσταση του χώρου και η φαντασιακή του διαπραγμάτευση μέσα από την τελετουργία συνιστούν μια μορφή εξουσίας, που συνδέεται με αυτό που ονομάζεται τοπικότητα.

Επίκεντρο της συγκεκριμένης εργασίας πρόκειται να αποτελέσει η διερεύνηση της επιτελεστικότητας της τοπικότητας, της αίσθησης του ανήκειν σε έναν τόπο και της φαντασιακής του διαχείρισης μέσα από την τελετουργία. Εισαγωγικά θα αναφερθούν οι σύγχρονες προσεγγίσεις της ταυτότητας μέσα στα πλαίσια των μετα - δομιστικών θεωρήσεων και θα ακολουθήσει η προσέγγιση της τοπικότητας ως ανταγωνιστικής διαδικασίας παραγωγής τόπου, καθώς και της ταυτότητας που συνδέεται με αυτόν, μέσα από την τελετουργία. Το παράδειγμα που θα παρουσιαστεί προέρχεται από το σύγχρονο Δημοτικό Διαμέρισμα (Δ.Δ) Μελάνων¹ Νάξου που βρίσκεται στα βορειοδυτικά του νησιού στην ομώνυμη κοιλάδα και περιλαμβάνει τέσσερα χωριά: τις Μέλανες (ή Άγιοι Απόστολοι), το Κουρουνοχώρι, τον Άγιο Θαλέλαιο και τους Μύλους (εικ.1). Το δρώμενο των Κορδελάδων που επιτελείται στη περιοχή την τρίτη

¹ Για την ορθογραφία των ονομάτων των χωριών της Νάξου θα ακολουθηθεί ο τρόπος γραφής που χρησιμοποιείται στο Κ.Σκανδαλίδης και Ν.Χριστοδουλάκης, «Κύρωση των αποτελεσμάτων του πραγματικού πληθυσμού της γενικής απογραφής πληθυσμού της 18^{ης} Μαρτίου 2001», *Εφημερίς της Ελληνικής Κυβερνήσεως της Ελληνικής Δημοκρατίας*, τ.2^ο, αρ.φ.715, 12 Ιουνίου 2002, σ.9363 και σ.9365. Όπου αναφέρονται κείμενα της τοπικής βιβλιογραφικής παραγωγής, θα χρησιμοποιείται η γραφή του πρωτοτύπου.

εβδομάδα του Τριωδίου ή της Αποκριάς² πρόκειται να αποτελέσει την αφετηρία του θεωρητικού προβληματισμού αναφορικά με την επιτελεσματικότητα της τοπικότητας και τη συνεχή εγγραφή της σε ένα σύνθετο ποιητικό σύνολο παλιών και νέων μέσων εγγραφής (εικ.2).

Η ερευνητική προσπάθεια πραγματοποιήθηκε σε τέσσερις χρονικές περιόδους: από τις 16/4/2006 μέχρι τις 22/4/2006, από τις 8/6/2006 μέχρι 11/6/2006, από τις 9/2/2007 μέχρι 19/2/2007 και από τις 27/6/2007 μέχρι την 1/7/2007. Αναφορικά με τη διεξαγωγή της επιτόπιας έρευνας και την επιλογή της συγκεκριμένης περιοχής, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η πρώτη επαφή με το πεδίο πραγματοποιήθηκε κατά τους θερινούς μήνες Ιούλιο και Αύγουστο του 1998 στα πλαίσια συλλογής λαογραφικού υλικού κατά το Α' εξάμηνο των προπτυχιακών μου σπουδών³. Στους δύο αυτούς μήνες συλλέχθηκαν πληροφορίες σχετικά με τη γεωγραφική θέση του χωριού, τον υλικό, επαγγελματικό και κοινωνικό βίο. Η επιλογή του συγκεκριμένου τόπου μεταξύ των άλλων χωριών της Νάξου, όπου επιτελείται το έθιμο των Κορδελάδων, συνδέεται με τη διατήρηση ακίνητης περιουσίας στο Δ.Δ. Μελάνων από το 1992. Τα παραπάνω καθιστούν σαφή έναν επαρκή βαθμό εξοικείωσης με τον τόπο και τους κατοίκους, γεγονός που συνέβαλε σημαντικά στη συλλογή του εθνογραφικού υλικού σε περιορισμένο χρονικό διάστημα.

Η συμμετοχική παρατήρηση, η συζήτηση και οι ημι – δομημένες συνεντεύξεις⁴ αποτέλεσαν τα βασικά μεθοδολογικά εργαλεία για τη διεξαγωγή της επιτόπιας

² Στον ελλαδικό αγροτικό χώρο πραγματοποιούνται ποικίλα παραστατικά δρώμενα κατά την προπαρασκευαστική περίοδο του Τριωδίου που προηγείται της Μεγάλης Τεσσαρακοστής. Η συγκεκριμένη περίοδος διαρκεί τρεις εβδομάδες και ονομάζεται «Απόκρεω». Αναλυτικά στο Δ.Λουκάτος, 1985, *Συμπληρωματικά του χειμώνα και της Άνοιξης*, Αθήνα, σ.137.

³ Λαογραφικό Αρχείο/ Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας Δ.Π.Θ., χ.φ. 304, (Ο.Βιλαέτη, Μέλανες Νάξου 1998).

⁴ Για τις ημι – δομημένες συνεντεύξεις και τη συμμετοχική παρατήρηση στα C.A.Davies, 1999, *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others*, London, σσ.94-116 και 72-83, P.Laburthe-Tolra και J.P.Warnier, 2003, (1993), *Εθνολογία – Ανθρωπολογία*, Β.Χατζάκη (μτφ.), Αθήνα, σσ.403-421, M.R.Keesing, 1976, *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*, New York, σσ.1-14 και στο P.Loizos, 1998, «Εθνογραφία φιλική προς τους χρήστες; Προβλήματα μεθόδου και γραφής στην ανθρωπολογία», στο Ε.Παπαταξιάρχης και Θ.Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα, σσ.373-403.

έρευνας και τη συγκέντρωση του απαραίτητου εθνογραφικού υλικού. Οι συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν με έναν περιορισμένο αριθμό ατόμων, τα οποία θεωρήθηκαν «προνομιακοί πληροφορητές» - δίχως να είναι οι μοναδικοί – και επιλέχθηκαν βάσει των αρμοδιοτήτων τους, της συνεχούς επαφής τους με το δρώμενο και της δυνατότητας επικοινωνίας μαζί τους στο περιορισμένο χρονικό διάστημα παραμονής μου στο πεδίο. Τα άτομα που επιλέχθηκαν για συζήτηση και συνέντευξη εκπροσωπούν διάφορες ηλικιακές και κοινωνικές ομάδες. Μεταξύ αυτών είναι ο πρόεδρος του πολιτιστικού συλλόγου Μελάνων «Κούρος ο Έλληνας», ο πρώην πρόεδρος του συλλόγου Μελανιτών στην Αθήνα, ο εκδότης της τοπικής εφημερίδας *Μελανίτικες Ώρες*, ο αντιδήμαρχος του Δήμου Νάξου - κατά το 2006 - και διάφορα μέλη της κοινότητας και των γειτονικών κοινοτήτων. Η άποψη του αντιδημάρχου θεωρήθηκε απαραίτητη, παρόλο που δεν κατοικεί στο Δ.Δ.Μελάνων, καθώς επιμελείται τα πολιτιστικά του Δήμου και μεσολαβεί προκειμένου να προβάλλεται το έθιμο των «Κορδελάδων» στη Χώρα ως χορευτικό δρώμενο⁵. Οι απόψεις των παραπάνω προσώπων εκπροσωπούν ουσιαστικά μέρος του επίσημου λόγου των πεδινών κοινοτήτων για το έθιμο και έχουν συμπληρωθεί με λεπτομέρειες αναφορικά με τη διεξαγωγή του από τις εμπειρίες των κατοίκων των Μελάνων.

Οι συνεντεύξεις και οι συζητήσεις με τους κατοίκους του χωριού πραγματοποιήθηκαν στους φυσικούς χώρους δραστηριότητάς τους, γεγονός που έκανε ιδιαίτερα σύνθετη την επιτόπια έρευνα, εξαιτίας των ποικίλων παραγόντων που επιδρούν σε έναν χώρο όπου η παρουσία πολλών ατόμων είναι αναπόφευκτη. Κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων δεν παρουσιάστηκαν προβλήματα άρνησης από την πλευρά των πληροφορητών, ούτε δυσκολία προσαρμογής ή το φαινόμενο του «πολιτισμικού σοκ», σύμφωνα με τον όρο του K.Oberg⁶, από την δική μου πλευρά

⁵ Ο Δήμος Νάξου οργανώνει την περίοδο της αποκριάς κοινή χορευτική εκδήλωση με τον Άγιο Αρσένιο, το μεγάλο Λιβαδοχώρι της Νάξου. Η συγκεκριμένη εκδήλωση μπορεί να περιλαμβάνει χορευτικό των Κορδελάδων του χωριού στην κεντρική πλατεία της Χώρας ή συμμετοχή του Δήμου Νάξου στις εκδηλώσεις του χωριού. Ομοίως μπορεί να οργανωθούν χορευτικές εκδηλώσεις με τους Κορδελάδες των χωριών, που διατηρούν το έθιμο, στη Χώρα, αν οι τοπικοί σύλλογοι και οι κάτοικοι εκδηλώσουν ενδιαφέρον. Για τις χωριστές αποκριάτικες εκδηλώσεις στη Χώρα στο Σ.Σπανέλη, 2006β, «Η Λαμπαδηφορία», *Αρχατός* 3, σσ.14-19.

⁶ Με το «πολιτισμικό σοκ» ασχολήθηκε ο K.Oberg, και διακρίνει τέσσερα στάδια: 1. το στάδιο του μήνα του μέλιτος (honeymoon stage), όπου ο ερευνητής διακρίνεται από ενθουσιασμό και αισιοδοξία, 2. το στάδιο επίκρισης, που ο ερευνητής αισθάνεται μη φιλικά προς το αντικείμενο και συνιστάται η

κατά τη συγκεκριμένη περίοδο. Η αντιμετώπιση των κατοίκων του χωριού ήταν θετική η επικοινωνία τους με ένα άτομο οικείο, στο οποίο, παρόλο που δεν κατοικεί μόνιμα στο χωριό, έχει αναγνωριστεί η ιδιότητα του μέλους της κοινότητας μέσα από μια διαδικασία 15 ετών, που συνδέεται με την ανταλλαγή δώρων, τον συμποσιασμό, τις διαπροσωπικές σχέσεις και την κατοχή έγγειας ιδιοκτησίας, ήταν μια διαδικασία απόλυτα φυσιολογική και αυτονόητη⁷. Το νεαρό της ηλικίας μου και το φύλο δεν λειτούργησαν ανασταλτικά στον περιορισμένο αριθμό των συνεντεύξεων με τα συγκεκριμένα άτομα.

Κατά τη διάρκεια της έρευνας βασικό μου μέλημα θεώρησα την ανάγκη διατήρησης ισορροπίας στην επικοινωνία και τη διακριτικότητα απέναντι στην

προσωρινή απομάκρυνση από το πεδίο, 3. το στάδιο ανάνηψης που ο ερευνητής επανέρχεται από την προηγούμενη δυσάρεστη κατάσταση χρησιμοποιώντας χιούμορ και αυτοσαρκασμό και 4. το στάδιο προσαρμογής και αποδοχής της κουλτούρας και εκμάθησης των κανόνων κοινωνικής συμπεριφοράς. Περισσότερα στο K.Oberg, 1960, «Culture Shock: Adjustment to New Cultural Environments», *Practical Anthropology* 7 (4): 177-182. Στην περίπτωση που το «πολιτισμικό σοκ» δεν αφορά αποκλειστικά και μόνο τους ερευνητές, αλλά κάθε άνθρωπο που έρχεται σε επαφή και διαντιδρά με τον πληθυσμό μιας άλλης κοινότητας, τότε θα πρέπει να σημειωθεί ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση, αναφορικά με την σχέση μου με τους κατοίκους του χωριού, ένα μέρος της διαδικασίας έχει προηγηθεί και το τελευταίο στάδιο συνεχώς ανανεώνεται.

⁷ Το μεθοδολογικό ζήτημα που τίθεται για τον ανθρωπολόγο που μελετά τον πολιτισμό του είναι διπλό: πρώτον, πώς θα εκμεταλλευτεί την εκ των ένδο θέαση που θεωρείται ότι διαθέτει και τον ταυτίζει με έναν πολιτισμό και δεύτερον, πώς θα εξασφαλίσει την απαιτούμενη απόσταση που χρειάζεται προκειμένου να αντικειμενοποιήσει ως ένα βαθμό τη γνώση του. Ο αναστοχασμός είναι η στρατηγική που θα μειώσει την αυθεντία του εαυτού – ερευνητή και θα αυξήσει την πιθανότητα να βγουν στην επιφάνεια οι φωνές των εντόπιων. Δ.Γκέφου – Μανδιανού, 1998, «Αναστοχασμός, Ετερότητα και Ανθρωπολογία Οίκοι: Διλήμματα και Αντιπαραθέσεις», στο Δ.Γκέφου-Μανδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία*, Αθήνα, σσ.365-435. Τα μειονεκτήματα και τα πλεονεκτήματα της ανθρωπολογικής έρευνας που πραγματοποιείται στον πολιτισμό του ερευνητή επισημαίνονται και στο άρθρο της K.Hastrup. Στα μειονεκτήματα συγκαταλέγονται η άμεση «τοποθέτηση» του ανθρωπολόγου στο πλαίσιο γνωστών κατηγοριών, η μεγαλύτερη πίεση για συμμόρφωση στους τοπικούς κοινωνικούς κανόνες, κάποια τάση στις προκατασκευασμένες αντιλήψεις, καθώς και το πρόβλημα μετατροπής της αυτονόητης πολιτισμικής γνώσης σε αυθεντική ανθρωπολογική κατανόηση. K.Hastrup, 1998, «Ιθαγενής Ανθρωπολογία: Μια Αντίφαση στους Όρους», στο Δ.Γκέφου-Μανδιανού (επιμ.), *ό.π.*, σσ.337-364.

κοινότητα ως σύνολο⁸, προκειμένου να μην προκληθεί ιδιαίτερη αναστάτωση και να διαταραχθεί η ζωή του χωριού από μια πρωτόγνωρη και επίμονη ερευνητική διάθεση για ένα έθιμο, στο οποίο οι εντόπιοι αποδίδουν ιερό χαρακτήρα, καθώς τους συνδέει με το παρελθόν και τους προγόνους και ουσιαστικά σηματοδοτεί την τοπική τους ταυτότητα⁹. Υπήρχε μια σχέση συμπληρωματική με το πεδίο και οι ερωτήσεις μου αποτέλεσαν την αφετηρία για περαιτέρω προβληματισμό και στους ίδιους. Κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων και των συζητήσεων, οι οποίες πραγματοποιήθηκαν κυρίως με άνδρες, καθώς θεωρούνται οι πρωταγωνιστές του δρώμενου, οι παρευρισκόμενοι έθεταν ερωτήματα και συμπλήρωναν ο ένας τον άλλο. Οι γυναίκες, όταν τις ρωτούσα, παραχωρούσαν το λόγο στους άνδρες της οικογένειας, τους οποίους συμπλήρωναν, όταν έκριναν απαραίτητο. Τα άτομα τα οποία συμμετείχαν στις συνεντεύξεις και στη συζήτηση δεν είχαν την αίσθηση του «υπό παρατήρησιν», αντίθετα, θεώρησαν αυτονόητο ότι μπορούν να μου δώσουν πληροφορίες σχετικά με το έθιμο και τη ζωή στο χωριό περισσότερο για να «μαθαίνω». Η παραπάνω διαπίστωση και ο περιορισμένος χρόνος διαμονής στο πεδίο υπήρξαν οι πιο σημαντικοί λόγοι για την επιλογή πολύ συγκεκριμένων ατόμων για συνέντευξη, που τα υπέδειξαν οι ίδιοι οι κάτοικοι. Με αυτό τον τρόπο αποφευχθήκαν σε σημαντικό βαθμό τυχόν αισθήματα δυσαρέσκειας εξαιτίας της επικοινωνίας με συγκεκριμένους πληροφορητές και της μονοπώλησής μου από αυτούς. Ωστόσο, θα πρέπει να σημειωθεί, ότι όσο αυτονόητη και αν ήταν η παρουσία μου στο συγκεκριμένο πεδίο, στο χωριό των Μελάνων, πιθανόν να μη συμβεί το ίδιο, αν επιχειρήσω να επεκτείνω τις συνεντεύξεις στα γειτονικά χωριά που συμμετέχουν στο έθιμο, χωρίς τη βοήθεια κάποιου βασικού πληροφορητή.

⁸ Περισσότερα για την ανάγκη διατήρησης μιας ισορροπημένης σχέσης με το πεδίο στο P.Loizos, 1998, *ό.π.*, σσ.389-396.

⁹ Η «ιερότητα» που αποδίδουν οι κάτοικοι των Μελάνων σήμερα στο δρώμενο των Κορδελάδων είναι πιθανόν να συνδέεται άμεσα με το ιστορικό τους παρελθόν. Το κολιγικό τους παρελθόν και μάλιστα το φαινόμενο του αναβαπτισμού των Καθολικών, που έλαβε μεγάλη έκταση στο νησί, πιθανόν να ευνόησαν τη διατήρηση του δρώμενου των Κορδελάδων ως σημείου αναφοράς της τοπικής ταυτότητας των κατοίκων. Για το φεουδαλικό καθεστώς στην κοιλάδα Μελάνων μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο βλέπε υποσημείωση 126^η. Για το φαινόμενο του αναβαπτισμού στο Μ.Σέργης, 2005, *Ακκληρήματα. Οι αλληλοσατιρισμοί ως όψεις της ετερότητας στην αρχαία και τη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα, σσ.204-205.

Η έρευνα επεκτάθηκε και στη συλλογή δεδομένων, που αφορούν στην οργάνωση του χωριού μέσα στο χρόνο και στην ιστορική του πορεία, μέσα από γραπτές πηγές και προφορικές μαρτυρίες. Η συνάρτηση της συμμετοχικής παρατήρησης με τις γραπτές ιστορικές πηγές και τη μελέτη των αρχείων και ταυτόχρονα η χρησιμοποίηση των πηγών αυτών για τον έλεγχο των δεδομένων της επιτόπιας έρευνας, αναδεικνύεται σε μεθοδολογική επιταγή. Η ίδια η φύση των δεδομένων προϋποθέτει το συνδυασμό της συμμετοχικής παρατήρησης με άλλες μεθόδους, κυρίως ιστορικές. Τα στοιχεία που αντλεί ο ερευνητής από την επεξεργασία των αρχείων, των κειμένων και των ιστορικών μαρτυριών για μια συγκεκριμένη κοινωνία, ενσωματώνονται ως συστατικά στοιχεία στην ανθρωπολογική έρευνα, προκειμένου να αποκατασταθεί η διαλεκτική σχέση μεταξύ παρόντος και παρελθόντος, να τοποθετηθεί χωροχρονικά η υπό μελέτη κοινωνία και να προσδιοριστούν τα πλαίσια της κοινωνικής αλλαγής¹⁰. Στην πρώτη φάση της έρευνας έγινε συλλογή βιβλιογραφικού και ψηφιακού υλικού από τη Δημοτική βιβλιοθήκη της Νάξου, το Ιστορικό Αρχείο και τον τοπικό πολιτιστικό σύλλογο Μελάνων. Κατά τη διάρκεια της παραμονής μου στο πεδίο πραγματοποιήθηκαν δέκα συνεντεύξεις που είχαν ως κεντρικό ζήτημα το δρώμενο των Κορδελάδων, την οργάνωσή του και τον τοπικό σύλλογο. Όσον αφορά στο αρχειακό υλικό και τις πρωτογενείς πηγές, χρησιμοποιήθηκε κυρίως η τοπική εφημερίδα *Μελανίτικες Ώρες*, που εκδίδεται από το 2002 ανά τρίμηνο, για τον εντοπισμό ενός μέρους του τοπικού λόγου που υφίσταται στο Δ.Δ.Μελάνων¹¹. Ο συγκεκριμένος λόγος, δίχως να είναι ο μοναδικός, λειτουργεί στη συγκεκριμένη εργασία ως εισαγωγή για τη διαπίστωση μιας διαφορετικής τοπικότητας στο

¹⁰ Αναλυτικά για το συγκεκριμένο θέμα στο Ε.Τουντασάκη, 1998, «Οι Γραπτές Ιστορικές Πηγές και η Σημασία τους για την Ανθρωπολογική Προσέγγιση των Σύνθετων Κοινωνιών», στο Γ.Παπαγεωργίου (επιμ.), *Μέθοδοι στην Κοινωνιολογική Έρευνα*, Αθήνα, σσ.223-253.

¹¹ Για μια γενική επισκόπηση του ναξιακού τύπου στο Γ.Στίνης, 1994, «Σύντομο χρονικό και ανατομία του ναξιακού τύπου (1890-Ιούλιος 1992)», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα, σσ. 1075-1127. Το θέμα του τοπικού τύπου έχει ερευνηθεί ελάχιστα στην Ελλάδα. Χαρακτηριστική είναι η έρευνα του Ε.Αυδίκου για την τοπική εφημερίδα *Ηπειρώτικη Ηχώ* που συνιστά μια πρώτη απόπειρα προσέγγισης του τοπικού τύπου και των ταυτοτήτων περιφερειών, Ε.Γ.Αυδίκος, 1993, *Η Ταυτότητα της Περιφέρειας στο Μεσοπόλεμο. Το Παράδειγμα της Ηπείρου*, Αθήνα.

Δ.Δ.Μελάνων σε σχέση με τα άλλα είκοσι δημοτικά διαμερίσματα¹², η οποία επιτελείται τελετουργικά μέσα από το δρώμενο των Κορδελάδων. Επιπλέον, χρησιμοποιήθηκε μια βιντεοταινία του συλλόγου με το έθιμο, όπως πραγματοποιήθηκε το 2001, στην οποία η αφήγηση και οι μαρτυρίες που παρουσιάζονται συμπίπτουν με αυτές των πληροφορητών μου. Κατά τη διάρκεια της δεύτερης περιόδου έγιναν συμπληρώσεις του βιβλιογραφικού υλικού και διευκρινήσεις σχετικά με το έθιμο από τους πληροφορητές. Την τελευταία περίοδο (9/2/2007 μέχρι 19/2/2007 και 27/6/2007 μέχρι την 1/7/2007) συμμετείχα στην επίτευξη του εθίμου στις Μέλανες, συγκέντρωσα επιπλέον υλικό αναφορικά με τη διατήρηση αρχείου βιντεοταινιών του εθίμου από τον τοπικό σύλλογο «Κούρος ο Έλληνας» και ενημερώθηκα για τον σύλλογο των Μελανιτών στην Αθήνα, ο οποίος λειτούργησε από το 1980 μέχρι το 2000 ανεξάρτητα από τον τοπικό σύλλογο Μελάνων.

Το πρώτο μέρος της εργασίας, το θεωρητικό, απαρτίζεται από δύο κεφάλαια. Στο πρώτο παρουσιάζεται ο σύγχρονος προβληματισμός για την έννοια της ταυτότητας και της τοπικότητας και η σχέση τους με την τελετουργία. Αναφορικά με το θέμα της ταυτότητας παρουσιάζονται εισαγωγικά οι σύγχρονες μετα – δομιστικές θεωρήσεις, που εστιάζουν στον ρευστό, πολλαπλό και εφήμερο χαρακτήρα της ταυτότητας και στην κοινωνική, πολιτισμική και ιστορική της συγκρότηση μέσω της εξουσίας του λόγου, της αντίθεσης, της σύγκρουσης και του αποκλεισμού. Το ζήτημα της τοπικότητας προσεγγίζεται κυρίως μέσα από τις απόψεις των A.Cohen, A.Gupta, J.Ferguson, A.Appadurai και της N.Lovell σε συνδυασμό με τις θεωρήσεις των ίδιων, καθώς και άλλων ερευνητών, για τη σχέση της τοπικότητας με την τελετουργία¹³. Η επιλογή των συγκεκριμένων ερευνητών βασίστηκε στην κοινή πρόσληψη της έννοιας

¹² Η Νάξος απαριθμεί είκοσιένα (21) δημοτικά διαμερίσματα με αρκετά χωριά και μικρότερους οικισμούς. Αναλυτικά στο Κ.Σκανδαλίδης και Ν.Χριστοδουλάκης, *ό.π.*

¹³ Πρόκειται κυρίως για τα A.Appadurai, 2001, «Grassroots Globalization and the Research Imagination», στο A.Appadurai (επιμ.), *Globalization*, London, A.Appadurai, 1995 «Production of Locality» στο R.Fardon, *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, UK, σσ. 204-226, A.Appadurai, 1988, Putting Hierarchy in its place, *Cultural Anthropology* 3(1):36-49, A.Gupta και J.Ferguson, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, London, A.P.Cohen, 1989, (1985), *The Symbolic Construction of Community*, London και N.Lovell (επιμ.), 1998, *Locality and Belonging*, London.

της τοπικότητας ως φαινόμενου που συνεχώς ανανεώνεται και συνδέεται με τις εκάστοτε ιστορικές, οικονομικές και κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, καθώς και στη σχέση που εντοπίζουν μεταξύ τοπικότητας και τελετουργίας. Στο δεύτερο κεφάλαιο κυριαρχεί το μετα – δομιστικό πλαίσιο που τίθεται ως αφετηρία για την διερεύνηση της τοπικότητας. Η θεωρία της επιτελεστικότητας των ταυτοτήτων όπως διατυπώθηκε από την J.Butler¹⁴ και η έννοια της τελετουργικής ποιητικής για την προσέγγιση της τελετουργίας σε ένα σύνθετο πλαίσιο εγγραφής και αλληλεπίδρασης τελετουργικών και αισθητικών σημειολογικών δομών των D.Yatromanolakis και P.Roilos, αποτελούν τα θεωρητικά εργαλεία που παρουσιάζονται στο δεύτερο κεφάλαιο. Η προσέγγιση των D.Yatromanolakis και P.Roilos περιλαμβάνει δύο μεθοδολογικά στάδια: πρώτον, τη διερεύνηση των ομολογιών μεταξύ της ποιητικής της τελετουργίας και της τελετουργίας όπως εγγράφεται και γίνεται αντικείμενο χειρισμού σε πολιτισμικές και αισθητικές εκφράσεις και δεύτερο, την εξάπλωσή τους σε ευρύτερα κοινωνικά συστήματα έκφρασης¹⁵. Με βάση αυτή την προσέγγιση θα παρουσιαστεί το δρώμενο των Κορδελάδων, στο δεύτερο μέρος της εργασίας, ως τελετουργική επιτέλεση που αρθρώνεται σε ένα ποιητικό σύνολο παλιών και νέων μέσων εγγραφής, σημειώνοντας και αναπαράγοντας την έννοια της τοπικότητας ως ευρύτερου συστήματος κοινωνικής έκφρασης.

Το δεύτερο μέρος της εργασίας περιλαμβάνει τρία κεφάλαια. Στο πρώτο παρουσιάζεται η σύγχρονη διοικητική μορφή του νησιού, προκειμένου να γίνει μια εισαγωγή στην αίσθηση του ανήκειν των κατοίκων της ενδοχώρας και στην περαιτέρω διάκριση από τους ίδιους σε Βουνά και Λιβάδια, όπως διαπιστώνεται στις εθνογραφίες του Π.Πανόπουλου, του C.Stewart και στην ερευνητική εργασία του Μ.Σέργη¹⁶, στους αποκλεισμούς που ενέχει ο παραπάνω ηγεμονικός λόγος και στην

¹⁴ J.Butler, 1993, *Bodies that Matter*, London – New York και J.Butler, 1997, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London.

¹⁵ D.Yatromanolakis και P.Roilos, 2004, «Provisionally Structured Ideas on a Heuristically Defined Concept: Toward a Ritual Poetics», στο D.Yatromanolakis και P.Roilos (επιμ.), *Greek Ritual Poetics*, London, σσ.3-34.

¹⁶ Π.Πανόπουλος, 1994, « “Εμείς και ο λιβαδίτες”: Τραγούδι και συμβολική τοπογραφία της ετερότητας στη Νάξο», στο Ρ.Μπενβενίστε και Θ.Παραδέλλης (επιμ.), *Αφηγηματικότητα, Ιστορία και Ανθρωπολογία*, Πρακτικά Διημερίδας (Μυτιλήνη, 1-2 Απριλίου 1994), Μυτιλήνη, σσ.164-175 και

πολιτισμική αναπαραγωγή του μέσα από την εγγραφή του στα τοπικά δρώμενα ή τις πολιτισμικές επιτελέσεις. Στο δεύτερο κεφάλαιο παρουσιάζεται το Δ.Δ.Μελάνων και επιχειρείται η προσέγγιση και η παρουσίαση του παράλληλου αποσπασματικού λόγου τοπικότητας που υφίσταται στο Δ.Δ.Μελάνων μέσα από άρθρα της τοπικής εφημερίδας, *Μελανίτικες Ώρες*. Το συγκεκριμένο κεφάλαιο παρουσιάζει ένα ελάχιστο μέρος της αίσθησης του ανήκειν των κατοίκων του συγκεκριμένου δημοτικού διαμερίσματος και λειτουργεί ως μια μετάβαση στο επόμενο κεφάλαιο, όπου η αίσθηση του ανήκειν και η τοπικότητα διερευνώνται ως έννοιες που υφίστανται και αναπαράγονται μέσα από την επιτέλεση των Κορδελάδων. Στο τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας παρουσιάζεται η πολιτισμική επιτέλεση των Κορδελάδων ως τελετουργία και η διευρυμένη επιτελεστικότητα της τοπικότητας, που δεν περιορίζεται χωροχρονικά στην εγγραφή της στο δρώμενο ως γεγονός, αλλά επεκτείνεται στα δημοσιεύματα του τοπικού τύπου και στο αντίστοιχο αρχείο βιντεοταινιών που διατηρεί ο σύλλογος Μελάνων με τη συγκεκριμένη επιτέλεση, σημειώνοντας την αίσθηση του ανήκειν σε ένα ευρύτερο σύστημα έκφρασης, σύμφωνα με τη θεωρία των D.Yatromanolakis και P.Roilos.

Το παραπάνω εθνογραφικό παράδειγμα αποτελεί ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα της σχέσης που υφίσταται μεταξύ τελετουργίας και τοπικότητας και, δίχως να αποτελεί το μοναδικό στην περιοχή, καθίσταται ιδιαίτερα σημαντικό εξαιτίας της διατήρησής του ανά τους αιώνες και της προσαρμογής του στις επιταγές της σύγχρονης εποχής, δεδομένου του λόγου περί παγκοσμιοποίησης και τοπικών ταυτοτήτων. Το ζήτημα της επιτελεστικότητας της τοπικότητας, που αποτελεί το κύριο θέμα της εργασίας, ενέχει περαιτέρω διερεύνηση καθώς, πέρα από το πολιτισμικό πλαίσιο, την απλή τελετουργική επιτέλεση και τα νοήματα που αποδίδουν οι πρωταγωνιστές στη δράση τους, προκύπτουν επιπλέον νοήματα και ερευνητικά ζητήματα, που αφορούν άμεσα στην πολυδιάστατη επιτελεστικότητα της αίσθησης του ανήκειν και στην παραγωγή και επιβολή του ηγεμονικού λόγου και της εξουσίας, τα οποία είναι αδύνατον να εξαντληθούν σε μια πρώιμη ερευνητική προσπάθεια. Επιπλέον, η παρουσίαση του όλου τελετουργικού στη συγκεκριμένη εργασία δεν το εξαντλεί, καθώς η επιτόπια έρευνα περιορίστηκε τοπικά στο Δ.Δ.Μελάνων και σε ένα ελάχιστο ποιοτικό δείγμα πληροφορητών. Μια πλήρη

C.Stewart, 1991, *Demons and the devil: moral imagination in modern Greek culture*, New Jersey και M.Σέργης, 2005, *ό.π.*

τοποθέτηση στο συγκεκριμένο ζήτημα θα μπορούσε να συμπεριλάβει επιτόπια έρευνα σε όλα τα χωριά, τα οποία μετέχουν στο διευρυμένο σύστημα των ανταλλαγών, που επιτάσσει η συγκεκριμένη τελετουργία μέχρι σήμερα, αρθρώνοντας τον δικό τους λόγο για τον «εαυτό» και τον «άλλο», τη δική τους τοπικότητα.

Πρώτο Μέρος

«Εάν η συμβολοποιημένη και θεσμισμένη σχέση με τον “άλλο” (και δευτερευόντως η κατασκευή της ταυτότητας) αποτελεί το κατ’ ἐξοχήν αντικείμενο της ανθρωπολογίας και εάν η συμβολική αυτή σχέση, η οποία προηγείται ἐξ ὀρισμοῦ κάθε πρακτικής, εξελίσσεται και μεταβάλλεται ὑπὸ την ἐπίδραση συγκεκριμένων ιστορικών πρακτικών, τότε μια “ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων” περνά κατά πρώτο λόγο ἀπὸ την ἀνάλυση των τελετουργιών που λειτουργοῦν στα πλαίσια των κόσμων αυτών, τελετουργιών οι οποίες ἔχουν κατά βάση πολιτικό χαρακτήρα»¹⁷.

Ποια σχέση παρουσιάζει το δίπολο της ετερότητας, «εαυτός» και «άλλος», με την κατασκευή του τόπου και την αίσθηση του ἀνήκειν που διαπερνούν την ἔννοια της τοπικότητας; Πώς διαχέεται, προτείνεται και εγγράφεται αυτή η σχέση μέσα ἀπὸ την πολυεπίπεδη ἐπιτελεστικότητα του τελετουργικού λόγου;

Για τη διερεύνηση των παραπάνω ἐρωτημάτων ἀπαιτεῖται ἀρχικά μια σύντομη παρουσίαση του σύγχρονου προβληματισμοῦ για τις ἔννοιες της ταυτότητας και της τοπικότητας και της σχέσης τους με την τελετουργία, καθώς και η ἐπιλογή των κατάλληλων θεωρητικών εργαλείων για την προσέγγιση του ἐθνογραφικού παραδείγματος που θα παρουσιαστεί στο δεύτερο μέρος της εργασίας. Με ἀφετηρία τις μετα – δομιστικές θεωρήσεις της ταυτότητας και της τελετουργίας θα χρησιμοποιήσω ως θεωρητικά εργαλεία δύο μετα – δομιστικές θεωρίες, την «ἐπιτελεστικότητα» των ταυτοτήτων, ἕναν ὄρο που συνδέεται με τη γλωσσολογική θεωρία και χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ την J.Butler¹⁸ στη φεμινιστική θεωρία, και την ἔννοια της «τελετουργικής ποιητικῆς» των D.Yatromanolakis και P.Roilos για τη μελέτη της διάδρασης τελετουργικών, αισθητικών, πολιτισμικών και ευρύτερων ιδεολογικών συστημάτων παραγωγῆς, ἐκφρασης και διαπραγμάτευσης νοήματος και

¹⁷ Ο Μ.Αuge ἀποδίδει την ἔννοια της «υπερνεωτερικότητας» στη σύγχρονη ἐποχή, με χαρακτηριστικά την τεχνολογική ἐπανάσταση στον τομέα των ἐπικοινωνιών και την κυριαρχία της εικόνας. Σε αυτή της ἐποχῆ πολλοί διαπλεκόμενοι σύγχρονοι «νέοι κόσμοι», που παραμένουν δυσπρόσιτοι ἀλλὰ ἔχουν χάσει τον ἐξωτισμό τους διεισδύουν ο ἕνας μέσα στον ἄλλο. Μ.Αuge, 1999, (1994), *Για μια Ἀνθρωπολογία των Σύγχρονων Κόσμων*, Δ.Σαραφίδου (μτφ.), Ἀθήνα, σσ.10 - 12.

¹⁸ J.Butler, 1993, *ὄ.π.* και J.Butler, 1997, *ὄ.π.*

την εγγραφή τους σε ευρύτερα πολιτισμικά και κοινωνικοπολιτικά πλαίσια¹⁹. Η μεταδομιστική προσέγγιση των D.Yatromanolakis και P.Roilos επικεντρώνεται στον σημειολογικό χαρακτήρα της τελετουργίας και στη δυνατότητα της πολυεπίπεδης εγγραφής και διαχείρισής της και συμπληρώνεται από τη θεωρία της επιτελεστικότητας όπως εκφράστηκε από J.Butler. Οι δύο θεωρίες εντάσσονται στις μετα – δομιστικές προσεγγίσεις και διερευνούν τη συγκρότηση νοήματος λογο – θετικά και ποιητικά με αφετηρία την επιτελεστικότητα και τη σύνθετη αέναη εγγραφή και αναπαραγωγή του μέσα από διάφορους διαύλους επικοινωνίας.

¹⁹ D.Yatromanolakis και P.Roilos, *ό.π.*, σσ.3-34.

A. Η Ταυτότητα, η έννοια της τοπικότητας και η σχέση τους με την τελετουργία.

Η επιστήμη της ανθρωπολογίας έχει την αφετηρία της στην ανίχνευση του «άλλου» που αρχικά ήταν εξ ορισμού μακρινός. Το ανθρωπολογικό ενδιαφέρον μετατοπίζεται στα μέσα του 20^{ου} αιώνα από την εξωτική μελέτη των «άλλων πολιτισμών» στην κριτική ανάλυση των «δικών μας κοινωνιών», καθώς οι ανθρωπολόγοι αναγνωρίζουν την ετερότητα των κοινωνιών τους. Η έννοια της ετερότητας ολοκληρώνεται με μια επιπλέον διάκριση, το «αλλού», τη χωρική διάσταση της ετερότητας, όπου υφίσταται μια άλλη χωροχρονική πραγματικότητα²⁰ και όχι απαραίτητα εκτός της κοινωνίας του ερευνητή. Σύμφωνα με τον M.Auge, εάν μπορεί να χαρακτηριστεί ως συμβολική η θεσμική και αναπαριστώμενη σχέση με τον άλλο, το συμβολικό συνιστά το πρωταρχικό αντικείμενο της ανθρωπολογίας με βασικό ερευνητικό πεδίο την τελετουργία. Η τελετουργική δραστηριότητα συνδυάζει τις δύο έννοιες της ετερότητας και της ταυτότητας και στοχεύει να σταθεροποιήσει τις διαρκώς προβληματικές σχέσεις των δύο²¹. Ποιος είναι ο σύγχρονος προβληματισμός αναφορικά με το ζήτημα της ταυτότητας; Πώς προσδιορίζεται η έννοια της τοπικότητας και πώς διαπλέκεται με την τελετουργία;

Η σύγχρονη πραγματικότητα της παγκοσμιοποίησης καθιστά απαραίτητη τη διερεύνηση των διαδικασιών κατασκευής τόπων και ανθρώπων στη σύνθετη πολιτισμική πολιτική των εθνικών κρατών. Το παγκόσμιο και το τοπικό, η τοπική σκέψη και δράση και η αντίστοιχη παγκόσμια συνιστούν ένα διπολικό ιδεολογικό πολιτικό σχήμα που απαιτεί μια συνολική εξέταση προκειμένου να γίνει κατανοητή η διαδικασία συγκρότησης νοήματος. Ο τόπος, οι άνθρωποι και ο πολιτισμός είναι κοινωνικές και ιστορικές δημιουργίες που μπορούν να εξηγηθούν και όχι δεδομένα φυσικά γεγονότα²². Εκκινώντας από τις σύγχρονες προσεγγίσεις της ανθρωπολογίας

²⁰ K.Hastrup, 1998, *ό.π.*, σσ.337-344, P.Laburthe-Tolra και J.P.Warnier, (1993), 2003, *ό.π.*, σσ.30-42, J.Servier, 1993, (1991), *Η Εθνολογία*, Α.Γαλανού (μτφ), Αθήνα, σσ.15-17 και Ε.Τουντασάκη, 1998, *ό.π.*, σσ.223-253.

²¹ M.Auge, 1999, (1994), *ό.π.*, σ.87.

²² A.Gupta και J.Ferguson, 1997α, «Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era», στο A.Gupta και J.Ferguson (επιμ.), *ό.π.*, σ.4.

για την ταυτότητα, παρατηρείται τις τελευταίες δεκαετίες μια στροφή κυρίως στη μελέτη των εθνοτικών ομάδων και του εθνοτισμού, της κοινότητας και των συμβολικών κατασκευών της, στα φύλα και τις έμφυλες σχέσεις, και γενικά στην ανάλυση των συλλογικών ομάδων και των μορφών συλλογικής οργάνωσης και δράσης. Ο σύγχρονος λόγος περί ταυτότητας απομακρύνεται από τις ουσιοκρατικές προσεγγίσεις, σύμφωνα με τις οποίες τα πράγματα, οι ταυτότητες, ή οι σχέσεις περιέχουν εγγενείς ιδιότητες, δεδομένες από τη φύση ή από τη βιολογία, οι οποίες περιορίζουν τη δράση και χαρακτηρίζουν τον τρόπο πρόσληψής τους. Η σύγχρονη προβληματική εισάγει τον ρευστό, αποσπασματικό, άστατο, θραυσματικό, υβριδικό, υποκειμενικό, προσωρινό και συμπτωματικό χαρακτήρα των ταυτοτήτων²³.

Σύμφωνα με τη Δ.Γκέφου – Μανδιανού «*Η μετα – νεωτερική ρητορική ενώ αναγνωρίζει σχεδόν απεριόριστες δυνατότητες στο υποκείμενο για αυτό – ορισμό και αυτό – συγκρότηση, το τοποθετεί σε έναν κόσμο κατακερματισμένο, διασπαρμένο, ατακτοποιητό, που χαρακτηρίζεται από απουσία συνολικών οραμάτων και κεντρικών ισχυρών λόγων, από απώλεια ενοποιητικής αυθεντικότητας και παραδόσεων σε τοπικό αλλά και σε ευρύτερο επίπεδο, από απουσία αλάνθαστων και “υγιών” μοντέλων ζωής, και κενό από σταθερές κατευθυντήριες γραμμές πλεύσης*»²⁴. Η σύγχρονη έννοια του υποκειμένου προσλαμβάνεται κυρίως ως το πρόσωπο που δρα, αντανακλώντας τη γενικότερη στροφή της σύγχρονης κοινωνικής σκέψης προς μια σύλληψη του υποκειμένου και της αίσθησης του εαυτού ως εννοιών που συγκροτούνται κοινωνικά, πολιτισμικά και ιστορικά, σε αντίθεση με την κλασική φιλελεύθερη, δυτική ιδέα του εαυτού ως φυσικά αυτόνομης, αυτοδύναμης και αφηρημένης έννοιας. Η ανάλυση της ταυτότητας μετακινήθηκε προς τις υποκειμενικές εμπειρίες, την ομοιότητα και τη

²³ Δ.Γκέφου – Μανδιανού, 2003, «Εννοιολογήσεις του Εαυτού και του ‘Άλλου’: Ζητήματα Ταυτότητας στη Σύγχρονη Ανθρωπολογική Θεωρία» στο Δ. Γκέφου – Μανδιανού (επιμ.), *Εαυτός και ‘Άλλος’. Εννοιολογήσεις, Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Αθήνα, σ.18 και Ε.Παπαταξιάρχης, 1996, «Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας», *Τοπικά β΄*, σ.197.

²⁴ Δ.Γκέφου – Μανδιανού, 2003, *ό.π.*, σ.18.

διαφορά, στην «αίσθηση του ανήκειν» και στον τρόπο πρόσληψης της ταυτότητας από το ίδιο το υποκείμενο²⁵.

Οι παραπάνω προσανατολισμοί εκφράζονται μέσα από τις μετα - δομιστικές θεωρήσεις της ταυτότητας, που συνδέονται με τη θεωρία της πολιτισμικής κατασκευής, τις θεωρίες της πρακτικής και τις μετα - δομιστικές θεωρίες της αποδόμησης και της διαφοράς, και έχουν κοινό παρονομαστή την αντιδιαστολή της έννοιας της «κατασκευής» με την έννοια της «ουσίας»²⁶. Το σύνολο των θεωρητικών προσεγγίσεων, που εμφανίζονται από τη δεκαετία του 1960 και εξής, ασκώντας κριτική στον υπαρξισμό, τη φαινομενολογία και τη δομιστική θεωρητική παράδοση, με βασικό πυρήνα τον αυτό - αναστοχαστικό λόγο, χαρακτηρίζονται ως μετα - δομιστικές. Ο μετα - δομισμός απορρίπτει κάθε ολιστική, ουσιοκρατική και ιδρυτική θεωρία, θέτει υπό αμφισβήτηση τις ενιαίες, οικουμενικές κατηγορίες και ιστορικοποιεί ορισμένες έννοιες, οι οποίες αντιμετωπίζονται ως φυσικές ή ως απόλυτες. Η ταυτότητα δεν εκλαμβάνεται ως δεδομένη αλλά ως κοινωνικά καθιερωμένη, ρευστή και ενδεχομενική. Μερικοί από τους όρους που

²⁵ Η ανάλυση στράφηκε επίσης προς τη συμβολική πρόσληψη της ταυτότητας με αφετηρία την θεωρία του C.Geertz για τον πολιτισμό ως συστήματος κληρονομημένων αντιλήψεων σε συμβολική μορφή, με τις οποίες οι άνθρωποι επικοινωνούν, διατηρούν και αναπτύσσουν τις γνώσεις τους και τις απόψεις τους για τη ζωή. Αναλυτικά στο Δ.Γκέφου - Μανδιανού, 2003, *ό.π.*, σσ.30-32 και Ε.Παπαταξιάρχης, 1996, *ό.π.*, σσ.199-201 και C.Geertz, 2003, (1973), «Πυκνή περιγραφή: Προς μια ερμηνευτική θεωρία του πολιτισμού», *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, Αθήνα, σσ.15-41.

²⁶ Δ.Γκέφου - Μανδιανού, 2003, *ό.π.*, σσ.30-32. Η αντι - ουσιοκρατική σηματοδότηση της έννοιας «κατασκευή» οφείλει πολλά στη «γλωσσολογική στροφή», που θεμελιώθηκε ιστορικά στο ύστερο έργο του L.Wittgenstein, στις εργασίες του L.J.Austin και του G.Ryle για τη γλώσσα, η οποία πρέπει να μελετηθεί στην επιτελεστική της διάσταση και σε συγκεκριμένα κοινωνικά συμφραζόμενα, και για τη γλώσσα ως «ομιλία» και υποκειμενική επικοινωνία. Η φιλοσοφική αυτή θέση, που στρέφει την κοινωνική θεωρία στη γλώσσα ως πρωταρχική, μεθοδολογική και θεωρητική έμπνευση, ωριμάζει σε γαλλικό έδαφος, στο πλαίσιο συνάντησης της μετα - ντυρκεμιανής ανθρωπολογίας, που εμπνέεται από τον M.Mauss, με τη δομική γλωσσολογία του Ferdinand de Saussure. Υπό αυτή την οπτική, τόσο οι δομιστές όσο και οι μετα - δομιστές απαρνούν το φαινομενολογικό υποκείμενο, το υποκείμενο ως προνομιακό κάτοχο ή φορέα του νόηματος και καταλήγουν σε μια βασική θέση σύμφωνα με την οποία το νόημα είναι σχέση. Ε.Παπαταξιάρχης, 1996, *ό.π.*, σσ.197-198.

χρησιμοποιούνται στο μετα – δομισμό είναι η γλώσσα, ο λόγος, η διαφορά και η αποδόμηση²⁷.

Η γλώσσα προσλαμβάνεται ως ένα σύστημα συγκρότησης νοήματος και πολιτισμικών πρακτικών, με βάση το οποίο οι άνθρωποι αναπαριστούν και κατανοούν τον κόσμο τους, τον εαυτό τους και τον τρόπο που οι ίδιοι σχετίζονται με τους άλλους. Η ανάλυση της γλώσσας προσφέρει μια αφετηρία για την κατανόηση του πώς γίνονται αντιληπτές οι κοινωνικές σχέσεις, πώς οργανώνονται οι θεσμοί, πώς βιώνονται οι σχέσεις της παραγωγής και πώς εγκαθιδρύονται οι συλλογικές ταυτότητες. Σκοπός είναι η ανάλυση συγκεκριμένων «κειμένων» με νοηματικούς όρους που να προκύπτουν από συγκεκριμένα ιστορικά και πολιτισμικά πλαίσια – περιλαμβάνοντας στον όρο «κείμενα» όχι μόνο βιβλία και έγγραφα αλλά και κάθε είδους εκφορές, σε οποιοδήποτε εκφραστικό μέσο, συμπεριλαμβανομένων και των πολιτισμικών πρακτικών. Όλα τα νοήματα είναι κειμενικά και διακειμενικά, κατασκευασμένα στο λόγο και σε σύμβολα γλωσσικά (γραμματικές - συντακτικά). Τα κείμενα χαρακτηρίζονται από ένα πλεόνασμα νοήματος, επιτρέποντας πολλαπλές αναγνώσεις, εξαιτίας της πολύσημης φύσης της γλώσσας και της ρητορικής. Το κείμενο υπάρχει ως διαβασμένο και διαμεσολαβείται από τις παρούσες δομές λόγου, την παράδοση της ανάγνωσης, τις προσδοκίες ανάγνωσης, τις σχέσεις των νοημάτων που έχουν ιστορική αφετηρία, την εκάστοτε ιδεολογία και τους τρόπους αρχειοθέτησης και συλλογής²⁸. Ο λόγος δεν ισοδυναμεί ούτε με τη γλώσσα ούτε με το κείμενο, αλλά αναφέρεται σε μια ιστορικά, κοινωνικά και θεσμικά συγκεκριμένη δομή αποφάνσεων, όρων, κατηγοριών και πεποιθήσεων και ενυπάρχει τόσο σε οργανώσεις και θεσμούς όσο και σε λέξεις. Όλα αυτά συνιστούν κείμενα ή ντοκουμέντα, τα οποία μπορούμε να αναγνώσουμε. Τα διάφορα λογο - θετικά πεδία

²⁷ Α.Αθανασίου (επιμ.), 2006, «Εισαγωγή», *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, σσ. 85-86 και 90, J.W.Scott, 2006, «Αποδομώντας το δίλημμα “ισότητα ή διαφορά” », στο Α.Αθανασίου, *ό.π.*, σ. 143 και J.Lye, 2004, *Some Post Structural Assumptions*, στο <http://www.blocku.ca/english/courses/4F70/poststruct.html>.

²⁸ J.W.Scott, 2006, *ό.π.*, σσ. 143-144, J.Lye, 2004, *ό.π.* και στο B.Smart, 1999, «Michel Foucault: κύρια θέματα και ζητήματα», στο Μ.Πετμεζίδου (επιμ.), *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, τ. II, Γ.Μπαρουξής (μτφ.), Ηράκλειο, σσ.135-166.

αλληλοεπικαλύπτονται, επηρεάζουν και ανταγωνίζονται το ένα το άλλο προκειμένου να αποκτήσουν αυθεντία και εγκυρότητα ²⁹.

Μια σημαντική διάσταση των μεταδομιστικών αναλύσεων της γλώσσας έχει να κάνει με την έννοια της διαφοράς, την ιδέα ότι το νόημα δημιουργείται μέσα από υπόρρητες ή ρητές αντιθέσεις, και κάθε θετικός ορισμός βασίζεται στην άρνηση ή στην απώθηση ενός άλλου πράγματος, το οποίο αναπαρίσταται ως αντιθετικό προς αυτόν. Κάθε ανάλυση νοήματος προϋποθέτει την ανίχνευση αυτών των αρνήσεων και αντιθέσεων, καθώς και την αποτίμηση του τρόπου λειτουργίας τους μέσα σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Οι παγιωμένες αντιθέσεις υποκρύπτουν σε πόσο μεγάλο βαθμό αυτά που παρουσιάζονται ως αντιθετικά είναι στην πραγματικότητα αλληλοεξαρτώμενα – αντλούν το νόημά τους από την ίδια την εγκαθιδρυμένη αντιπαραβολή μεταξύ τους και όχι από κάποια εγγενή ή αμιγή αντίθεση. Σύμφωνα με τον J.Derrida, η αμοιβαία εξάρτησή τους είναι ιεραρχικά δομημένη με τον έναν όρο να θεωρείται κυρίαρχος, ή πρωτεύων, και τον αντίθετο όρο να θεωρείται δευτερεύων και υποτελής στον πρώτο. Η δυτική φιλοσοφική παράδοση, υποστηρίζει ο J.Derrida, στηρίζεται στις διπολικές αντιθέσεις ενότητα/πολλαπλότητα, ταυτότητα/διαφορά, παρουσία/απουσία και οικουμενικότητα/ιδιαιτερότητα. Οι πρώτοι όροι αν και θεωρούνται πρωταρχικοί, εξαρτώνται τόσο από τους δεύτερους που θα μπορούσε να ειπωθεί ότι οι δεύτεροι είναι εκείνοι που παράγουν τους ορισμούς των πρώτων όρων. Εάν οι διπολικές αντιθέσεις μας βοηθούν να κατανοήσουμε πώς συγκροτείται το νόημα, και εάν λειτουργούν όπως προτείνει ο J.Derrida, τότε η ανάλυση νοήματος πρέπει να τις αποδομήσει προκειμένου να ανιχνεύσει τις διαδικασίες που εμπρικλείονται σε αυτές. Η αποδόμηση αφορά στην ανάλυση των τρόπων με τους οποίους η διαφορά λειτουργεί μέσα στα κείμενα, των τρόπων με τους οποίους τα νοήματα τίθενται σε λειτουργία ³⁰.

Με αφετηρία τις μέχρι τώρα ανθρωπολογικές και ιστορικές προσεγγίσεις του ζητήματος των ταυτοτήτων και λαμβάνοντας υπόψη τις αντίστοιχες προσεγγίσεις από

²⁹ J.W.Scott, 2006, *ό.π.*, σσ.144-145. Η συγγραφέας παραπέμπει στα έργα του M.Foucault, (1976/1980), *The Archaeology of Knowledge*, New York, (1976/1990), *The History of Sexuality I*, New York και (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York.

³⁰ J.W.Scott, 2006, *ό.π.*, σσ.146-149. Η συγγραφέας παραπέμπει στο έργο του J.Derrida, *Περί Γραμματολογίας*, (1976) 1990, Κ.Παπαγιώργης (μτφ.), Αθήνα.

τη σκοπιά των θεωριών του λόγου και της ψυχανάλυσης, η Δ.Γκέφου-Μανδιανού επιχειρεί να διατυπώσει ορισμένους ισχυρισμούς που συμπυκνώνουν τον σύγχρονο προβληματισμό για την έννοια της ταυτότητας. Οι ταυτότητες συγκροτούνται εντός της διαδικασίας της εκπροσώπησης και των αναπαραστάσεων. Υπάρχει μια ουσιαστική σύνδεση των ταυτοτήτων με τον παρελθοντικό και παροντικό χώρο και τον χρόνο, καθώς συγκροτούνται εν τω «γίγνεσθαι» παρά εν τω «είναι». Η αφετηρία τους τοποθετείται στην παροντική τους διαπραγμάτευση για την επιβίωσή τους. Ως προς αυτή την κατεύθυνση ο τόπος της κοινωνικής δράσης συνιστά ένα από τα συμφραζόμενα συγκρότησης της ταυτότητας και η «πολιτική του τόπου» θα πρέπει να καταλάβει κεντρική θέση στη συζήτηση περί ταυτότητας ιδίως³¹. Οι ταυτότητες συγκροτούνται εντός της διαδικασίας του λόγου και εντός των σχέσεων δύναμης και εξουσίας και θα πρέπει να γίνουν κατανοητές εντός συγκεκριμένου κάθε φορά ιστορικού και θεσμικού πλαισίου, εντός συγκεκριμένων σχηματισμών και πρακτικών του λόγου και εντός συγκεκριμένων εκφραστικών στρατηγικών. Εξουσιαστικές σχέσεις στη συγκρότηση των ταυτοτήτων αναδύονται και από τη χρήση της γλώσσας. Οι γλωσσικές διαφορές που αντανακλώνται στους διαφορετικούς τρόπους ομιλίας μπορεί να αποτελούν συνειδητούς ή ασυνειδητούς δείκτες ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων³². Σε άμεση συνάφεια με τις παραπάνω απόψεις βρίσκεται και ο

³¹ Ο G.Marcus προτείνει την προβληματοποίηση του χώρου. Ο τόπος όπου ζει κανείς αποτελεί ένα κοινωνικό πλαίσιο μέσα στο οποίο συγκροτείται η ταυτότητά του – για τους γείτονες, τους φίλους, τους συγγενείς ή τους ξένους – αλλά δεν συνιστά ούτε το μοναδικό ούτε ίσως το σημαντικότερο. Αυτή ακριβώς τη διαδικασία της διεσπαρμένης κατασκευής της ταυτότητας – τις κινούμενες και συνδεδεμένες αναπαραστάσεις σε πολλούς και διάφορους χώρους, με διαφορετικό χαρακτήρα – είναι που πρέπει να συλλάβουμε ως κοινωνικό γεγονός. G.Marcus, 1998, «Τα μετά την κριτική της εθνογραφίας», στο Δ.Γκέφου-Μανδιανού (επιμ.), *ό.π.*, σσ. 92-93.

³² Η αφετηρία των παραπάνω ισχυρισμών βρίσκεται στη δομική γλωσσολογία του F.Saussure με βάση την οποία διαμορφώθηκε σε μεγάλο βαθμό ο γαλλικός δομισμός και ο μετα-δομισμός. Η αυθαίρετη σχέση μεταξύ σημαίνοντος και σημαινόμενου στην παραγωγή νοήματος, που υποστήριξε ο Ferdinand de Saussure στο *Course in General Linguistics*, ανέδειξε τη γλώσσα ως κεντρικό κώδικα στην ερμηνεία της κοινωνικής ζωής. Οι θεωρητικοί που επηρεάστηκαν από τη δομική γλωσσολογία υιοθέτησαν μια σημειωτική προσέγγιση στη μελέτη της κοινωνίας και του ανθρώπινου υποκειμένου, αναζητώντας με διαφορετικό τρόπο ο καθένας τις πολύπλοκες εσωτερικές και συχνά αντιθετικές σχέσεις ανάμεσα στη δομή της γλώσσας και τη συγκρότηση της κοινωνικής ζωής. Ιδιαίτερα σημαντική θέση κατέχει το έργο του M.Foucault, ο οποίος υποστηρίζει ότι το υποκείμενο παράγεται εντός και διαμέσου του λόγου. Η Δ.Γκέφου-Μανδιανού αναφέρεται στο έργο του M.Foucault, τόσο στο πρώιμο

ισχυρισμός της συγκρότησης των ταυτοτήτων εντός της διαφοράς και του αποκλεισμού³³. Οι ταυτότητες μπορεί να λειτουργούν ως σημεία ταύτισης, αναγνώρισης και σύνδεσης εξαιτίας της δυνατότητάς τους να αποκλείουν. Η εσωτερική ομοιογένεια την οποία συχνά επικαλούνται οι ταυτότητες και η οποία θεωρείται βασικό τους συστατικό, δεν είναι φυσική, αλλά αποτελεί μια κατασκευασμένη μορφή ορίου με το οποίο κάθε ταυτότητα ορίζει και περιορίζει τον αναγκαίο γι' αυτή και συχνά άρρητο «Άλλο», αυτόν τον οποίο δεν έχει και την έλλειψη ή την απουσία του οποίου εκφράζει. Η ενότητα που οι ταυτότητες διακηρύσσουν είναι στην πραγματικότητα μια μορφή αποκλεισμού. Οι παραπάνω απόψεις εκφράζονται μέσα από το έργο του J.Derrida, της J.Butler και άλλων θεωρητικών, που με θεωρητικό εργαλείο την επιτελεστικότητα, – για την οποία θα γίνει λόγος στην επόμενη ενότητα - τοποθετούν τη συγκρότηση της ταυτότητας εντός και μέσω της διαφοράς που συνεχώς αποσταθεροποιείται από το αποκλειόμενο³⁴.

όσο και στο ύστερο, καθώς και στις απόψεις των E.Laclau και C.Mouffe (E.Laclau & C.Mouffe, 1985, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London – New York: Verso), οι οποίοι προσεγγίζουν τη συγκρότηση της ταυτότητας μέσα από τη διαδικασία του λόγου, προτείνοντας μια περισσότερο ρευστή και πολλαπλή έννοια του υποκειμένου από τον M.Foucault. Δ.Γκέφου – Μανδιανού, 2003, *ό.π.*, σσ.61-65.

³³ Ο παραπάνω ισχυρισμός έχει τις ρίζες του στη δομική γλωσσολογία του Saussure και του J.Lacan. Ο J.Lacan επεξεργάζεται τις βασικές έννοιες της δομικής γλωσσολογίας του Saussure σε συνδυασμό με τις βασικές έννοιες της φροϋδικής ψυχαναλυτικής θεωρίας. Βασική του θέση είναι ότι τόσο το ασυνείδητο όσο και η γλώσσα αναπτύσσονται στη διαφορά και ότι οι δύο αυτές έννοιες αποτελούν μια ατέρμονη διαδικασία «διαφοράς, απουσίας και αποκλεισμού». Δ.Γκέφου – Μανδιανού, 2003, *ό.π.*, σσ.66-67 αναφορά στο J.Lacan [1973], 1977, *Το Σεμινάριο, Βιβλίο XI: Οι Τέσσερις θεμελιακές Έννοιες της Ψυχανάλυσης*, Α. Σκαρπαλέζου (μτφ.), Αθήνα, σσ.272-273.

³⁴ Συγγενής με τους παραπάνω ισχυρισμούς είναι και η θέση της συγκρότησης των ταυτοτήτων εντός της αμφιθυμίας, της αντίθεσης, της σύγκρουσης και της απώλειας. Πρόκειται για μια οπτική που έχει τις ρίζες της στη λακανική ψυχαναλυτική θεωρία. Ο J.Lacan προσλαμβάνει το υποκείμενο ως προϊόν του «λόγου του Άλλου» και γι' αυτό ακριβώς η θέση του υποκειμένου είναι πάντα «έκκεντρη». Ο J.Lacan επιστρέφει στον Freud, που πρώτος θεμελίωσε την έννοια του ασυνείδητου, και χωρίς ο ίδιος να λαμβάνει τη συνείδηση ως δεδομένη, αποσαφηνίζει την ανθρώπινη υποκειμενικότητα: η δομή προϋπάρχει της εμπειρίας και ο καθρέφτης διαμορφώνει μιαν αρχική φαντασιακή αντίληψη της ταυτότητας του «εγώ»· μιας ταυτότητας που συγκροτείται μέσω της εικόνας, που παρέχεται στο υποκείμενο από κάποιον τρίτο, τον «μεγάλο Άλλο» - που συνήθως είναι η μητέρα – πρόσωπο, το οποίο συμπυκνώνει το σύνολο των σημαινόντων, που θα διαμορφώσουν σε μεγάλο βαθμό την ταυτότητα του

Το 507

Σύμφωνα με τη Δ.Γκέφου – Μανδιανού, «η ταυτότητα συγκροτείται σε διάλογο με τους άλλους και η διαδικασία αυτή δίνει μια νέα κρίσιμη διάσταση στην αναγνώριση και στην εκπροσώπηση των ταυτοτήτων. Η ταυτότητα του καθενός εξαρτάται από τη διαλογική σχέση με τον “σημαντικό Άλλο” και συγκροτείται μέσα από μια σχέση ταύτισης με τον Άλλο»³⁵. Οι ταυτότητες δεν είναι ποτέ ενοποιημένες και στη μετανεωτερικότητα θεωρούνται όλο και περισσότερο μερικές, αποσπασματικές και θραυσματικές, ποτέ μοναδικές, αλλά πάντα πολλαπλές, συγκροτούμενες μέσα σε διαφορετικούς και συχνά ανταγωνιστικούς μεταξύ τους πολιτισμικούς λόγους, πρακτικές και θέσεις. Οι ταυτότητες εμφανίζονται έντονα εξαρτημένες από το ιστορικό γίνεσθαι και σε διαδικασία συνεχούς αλλαγής και μεταμόρφωσης. Η ταυτότητα επομένως μπορεί να εξαρτάται και από τη διαπραγμάτευση σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα ή πολιτισμικά αναγνωρισμένες συνθήκες. Η εξουσία για την απόδοση ταυτότητας συχνά συνδέεται με το κυρίαρχο σχήμα ταξινόμησης, η απόδοση κοινωνικής ταυτότητας προϋποθέτει την εξουσία να επιβάλεις την ταυτότητα αυτή, να ονομάσεις τον «Άλλο» σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση της κυρίαρχης ομάδας³⁶.

Ο Ε.Παπαταξιάρχης επιλέγει ως επίκεντρο της εργασίας του την πολιτισμική και κοινωνική κατασκευή της ταυτότητας³⁷. Διερευνά πώς εννοιολογείται ο εαυτός, πώς

παιδιού. Περισσότερα στο Δ.Γκέφου – Μανδιανού, 2003, *ό.π.*, σσ.66-71, όπου παραπέμπει στο J.Lacan, 1977, «The Field of the Other», στο *Ecrits*, London: Tavistoc. Ερευνητές, όπως η J.Butler, η N.Alarcon, η R.Braidotti και ο H.Bhabha, που υιοθέτησαν την οπτική του J.Lacan υποστηρίζουν εμφατικά ότι η συγκρότηση της ταυτότητας βασίζεται σε ανταγωνισμούς, ρήξεις, απώλειες και διαχωρισμούς. Περισσότερα για μια σύντομη παρουσίαση των έργων τους στο Δ.Γκέφου – Μανδιανού, 2003, *ό.π.*, σσ.72-82.

³⁵ Δ.Γκέφου – Μανδιανού, 2003, *ό.π.*, σσ.53-54.

³⁶ Δ.Γκέφου – Μανδιανού, 2003, *ό.π.*, σσ.49-59.

³⁷ Ο ανθρωπολογικός κονστρουκτιβισμός χρησιμοποιεί μια ευρεία έννοια του συμβόλου που συνδέεται με τη σημειωτική θεωρία του C.Peirce, η οποία αναπτύχθηκε στην Αμερική τη δεκαετία του 1960. Ο C.Peirce εισάγει την έννοια της σημείωσης ως δράσης ή επίδρασης, που ενέχει στην αλληλοδιαπλοκή τους τρεις σημειωτικές οντότητες: το σημείο - σύμβολο, το αντικείμενό του, εικόνα, και το διερμηνευτή του, την ένδειξη. Ο C.Peirce με το έργο του *Ecrits sur le signe* (1978) και τη θεωρητική του περί του σημείου και της «σημείωσης» άνοιξε το δρόμο για την ανθρωπολογική θεωρία του συμβόλου. Ε.Παπαταξιάρχης, 1996, *ό.π.*, σ.205 και Μ.Ψυλλά, 1998, «Το μήνυμα ως αντικείμενο

αποκτά πολιτισμικό περιεχόμενο, στο πλαίσιο της συμβολικής δράσης και πώς οι πολιτισμικές αντιλήψεις για τον εαυτό νομιμοποιούν την ιεραρχική ένταξη των υποκειμένων στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων. Σύμφωνα με τον ίδιο, «η ταυτότητα είναι η πολιτισμικά οργανωμένη εννοιολόγηση του εαυτού, εννοιολόγηση η οποία αποτελείται από τα συμβολικά μορφώματα – τις λέξεις, τις εικόνες, τους θεσμούς, τις συμπεριφορές – με τα οποία οι άνθρωποι αναπαριστούν στην πράξη τους εαυτούς τους σε εαυτούς και αλλήλους, και η οποία πραγματοποιείται κατά τη διεκπεραίωση των μικρών και μεγάλων καθηκόντων της καθημερινής ζωής»³⁸. Η ταυτότητα συνιστά υποχρεωτική διάσταση κάθε μορφής δράσης, δεν «είναι», γίνεται μέσα από πολλαπλές, διαφορούμενες, εσωτερικά αμφισβητούμενες και οροθετημένες ως προς τα αποτελέσματά τους συμβολικές επιτελέσεις. Η ταυτότητα είναι αποτέλεσμα μιας επιλεκτικής και επινοητικής δράσης. Στο πλαίσιο της δράσης τα σύμβολα κατατάσσουν το υποκείμενο στα πολλαπλά εννοιολογικά τους συμφραζόμενα, εγγράφουν το υποκείμενο στον πολιτισμό, εκθέτοντας την ταυτότητα σε μια αναπόφευκτη πολυσημία και σε αντιφάσεις³⁹.

Οριστική
Ταυτότητα

Μέσα σε αυτό το σύνθετο πλαίσιο διαμόρφωσης των ταυτοτήτων, ποια θέση κατέχει η έννοια της τοπικότητας και πώς σχετίζεται με την τελετουργία; Η

ερμηνείας και ανάλυσης στο πλαίσιο της επικοινωνιακής πράξης», στο Γ.Παπαγεωργίου (επιμ.), *ό.π.*, σσ.99-105.

³⁸ Ο Ε.Παπαταξιάρχης προσεγγίζει σταδιακά το ζήτημα μέσα από μια σειρά ισχυρισμών: Α) Η ανθρώπινη δράση είναι εκφραστική και συμβολική, άρα επινοητική και βρίσκεται σε διαλεκτική συσχέτιση και αλληλεπίδραση με τον πολιτισμό, τον οποίο αναπαράγει όσο και μετασχηματίζει. Β) Το πολιτισμικό νόημα παράγεται, αναπαράγεται και ανανεώνεται μέσα από συμβολικές συσχετίσεις που γίνονται αναγκαστικά στο πλαίσιο της δράσης. Τα σύμβολα φέρουν το πολιτισμικό νόημα από συμφραζόμενο σε συμφραζόμενο, το επαναδιατυπώνουν διασφαλίζοντας το ρευστό χαρακτήρα του πολιτισμού. Γ) Στο πλαίσιο της συμβολικής δράσης το υποκείμενο εννοιολογεί και εννοιολογείται (ως προς το εκάστοτε άλλο). Ταυτότητα είναι η πολιτισμική εννοιολόγηση του εαυτού όπως επιτυγχάνεται μέσα από τη χρήση συμβόλων. Δ) Ως συμβολικές κατασκευές, οι ταυτότητες «αναγνωρίζονται» στο πλαίσιο εναλλακτικών πολιτισμικών λόγων, άρα είναι πολλαπλές. Οι ταυτότητες διαθέτουν βάρος, αναγνώριση και διάρκεια ανάλογη με την κανονιστική ισχύ των πολιτισμικών λόγων που τις συγκροτούν, και διαβαθμίζονται σε «εγγενείς» και «συγκυριακές» ταυτότητες. Πολιτικά αποτελούν διαστάσεις της νομιμοποίησης όσο και της αμφισβήτησης. Ε.Παπαταξιάρχης, 1996, *ό.π.*, σσ.197-216.

³⁹ Ε.Παπαταξιάρχης, 1996, *ό.π.*, σ.207.

ανθρωπολογική έρευνα έχει εστιάσει εδώ και αρκετά χρόνια στη μελέτη των ποικίλων τοπικών σχηματισμών, των περιφερειακών και των παγκόσμιων κατασκευών και διαδικασιών. Υπάρχει μια σειρά μελετών που αφορά στις ταυτότητες εντοπιότητας, στην κατασκευή του τόπου, στην αίσθηση του ανήκειν, στις αγροτικές κοινότητες και την ιδεολογία του κοινοτισμού, με βασική αφετηρία τη μελέτη της κοινότητας⁴⁰. Θα αναφερθώ εισαγωγικά στις προσεγγίσεις του A.Cohen και στη συνέχεια στις πιο σύγχρονες θεωρήσεις των A.Gupta και J.Ferguson, του A.Appadurai, του M.Auge και της N.Lovell για τον τόπο, τον χώρο και την έννοια της τοπικότητας.

Η έννοια της συμβολικής κοινότητας και του ανήκειν αποτέλεσε κεντρικό αντικείμενο μελέτης για τον A.Cohen και την αγγλική σχολή των εθνογραφιών μικρών κοινοτήτων. Ο A.Cohen διερευνά τη συμβολική κατασκευή της κοινότητας ως συστήματος αξιών, κανόνων και κωδικών ηθικής, που αποδίδει την αίσθηση της ταυτότητας σε όσους περικλείει στα σύνορά της. Ο ίδιος ορίζει την κοινότητα ως: «...την οντότητα στην οποία κανείς ανήκει, και η οποία είναι μεγαλύτερη από τη συγγένεια, αλλά πιο άμεση από τη γενικότητα που ονομάζουμε 'κοινωνία'. Είναι η αρένα στην οποία οι άνθρωποι αποκτούν την πιο βασική και ουσιώδη εμπειρία της κοινωνικής ζωής έξω από τα όρια του σπιτιού τους... Η κοινότητα λοιπόν είναι ο χώρος

⁴⁰ Ως έννοια η κοινότητα έχει μια ιστορία που υπερβαίνει τα διακόσια χρόνια. Στη διάρκεια των ετών αυτών έχουν γίνει πολυάριθμες προσπάθειες ορισμού του περιεχομένου της κοινότητας ως επιστημονικού όρου και δημιουργίας μιας τυπολογίας κοινοτήτων. Η συνεισφορά των μεγάλων δασκάλων της κοινωνιολογίας και κυρίως του E.Durkheim με τη διάκριση που εισήγαγε μεταξύ οργανικής και μηχανικής αλληλεγγύης και του Tonnies με τους όρους Gemeinschaft (κοινότητα) και Gessellschaft (κοινωνία), δημιούργησαν τη βάση για τις σπουδές της κοινότητας από τον κύριο αντιπρόσωπό τους, τον R.Redfield και τη σχολή του Σικάγο. Ο R.Redfield παρουσίασε τη δημόσια κοινωνία ως τον αντίποδα της μοντέρνας, πολιτισμένης, αστικής κοινωνίας. Ο A.Cohen ασκώντας έντονη κριτική στο μοντέλο του R.Redfield και γενικά στη σχολή του Σικάγο, αποδεικνύει ως σφαλερές τις βασικές ιδιότητες που αποδίδονται στη δημόσια κοινωνία και τις κοινότητες της. Επιπλέον, παρατηρεί ότι, ενώ το παραπάνω μοντέλο προβλέπει την εξαφάνιση της κοινότητας με την πρόοδο του εκμοντερνισμού και της αστικοποίησης, αυτό δεν συνέβη. Περισσότερα στο Γ.Ε.Ασπράκη, 2000, «Η δόμηση της τοπικής ταυτότητας στη Ραψάνη Ολύμπου», στο Β.Νιτσιάκος και Χ.Κασίμης (επιμ.), *Ο Ορεινός Χώρος της Βαλκανικής: Συγκρότηση και Μετασχηματισμοί*, Αθήνα, σσ.249-264. Η ερευνήτρια παραπέμπει στο R.Redfield, 1947, *The Folk Society*, *American Journal of Sociology*, LII(4): 193-308 και στα A.P.Cohen, 1989, (1985), *The Symbolic Construction of Community*, London και 1994, *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*, London.

όπου κανείς μαθαίνει και συνεχίζει να εξασκεί το πώς να είναι μέρος της κοινωνίας»⁴¹. Για τον A.Cohen η κοινότητα υφίσταται εκεί όπου το άτομο μαθαίνει πώς να είναι κοινωνικό και να κατακτά την κουλτούρα, τα απαραίτητα σύμβολα. Δεν χρειάζεται να κατασκευάζουμε την έννοια της κοινότητας με τους όρους της τοπικότητας, αλλά με το νόημα του ανήκειν ως πρωτεύον. Η έννοια της κοινότητας δεν εκφράζει απλώς την αντίληψη ότι κάποιος ανήκει σε μια ομάδα, είναι και η πίστη ότι δεν ανήκει σε άλλη. Τα άτομα ορίζουν τον εαυτό τους βάσει της αντίθεσής τους με τον «άλλο». Ιδιαίτερη σημασία αποδίδει στη σχέση της κοινότητας με τα σύνορά της - εθνικά σύνορα, διοικητικά, φυσικά, φυλετικά, θρησκευτικά -, που συνδέονται άμεσα με τη συμβολική της κατασκευή. Η πραγματικότητα και η αποτελεσματικότητα των συνόρων εξαρτάται από τη συμβολική τους κατασκευή και την εξιδανίκευσή τους. Τα σύνορα συμβολίζουν τη σχέση της κοινότητας με τα μέλη της με δύο τρόπους: την αντιλαμβάνονται σε σχέση με τους «άλλους», που βρίσκονται εκτός των συνόρων και σε σχέση με την εμπειρική βίωση της κοινοτικής τους ταυτότητας⁴².

Το ζήτημα της ετερότητας και η ανίχνευση του αισθήματος της τοπικής διάκρισης αποτέλεσε την αφετηρία της συλλογικής μελέτης για τις αγροτικές κοινότητες στην Αγγλία. Στο ομώνυμο συλλογικό έργο, *Belonging: Identity and Society Organization in British Rural Cultures* (1982), οι εθνογραφίες, παρά τις διαφορετικές θεωρητικές προσεγγίσεις του θέματος, παρουσιάζουν ένα κοινό: την έμφασή τους στο τοπικό, στην ιθαγενή πρόσληψη της τοπικότητας και την εμπειρική γνώση της κοινωνικής οργάνωσης. Οι μελέτες εστιάζουν σε δύο θέματα, την τοπική οπτική της κοινωνικής οργάνωσης και την σχέση της παγκόσμιας κοινωνίας με την τοπική ταυτότητα. Η επιλογή των παραπάνω θεμάτων αντανακλά τα βασικά αιτήματα της εθνογραφίας της τοπικότητας, την παρουσίαση της υπό μελέτη κοινότητας με τους δικούς της όρους και την παράλληλη ανάγκη παρουσίασης του τρόπου έρευνας και της όλης διαδικασίας διαντίδρασης ερευνητή – κοινότητας. Η εθνογραφία της τοπικότητας, που επιχειρείται εν προκειμένω, διερευνά τον τρόπο εμπειρικής πρόσληψης και έκφρασης της διαφορετικότητας, καθώς και την ενσωμάτωσή της αίσθησης του διαφέρειν για τη διαμόρφωση της κοινωνικής οργάνωσης και λειτουργίας. Η έννοια της διαφορετικότητας σημασιοδοτείται στα πολιτισμικά όρια που ορίζουν οι

⁴¹ A.P.Cohen, 1989, (1985), *ό.π.*, σ.15.

⁴² A.P.Cohen, 1989, (1985), *ό.π.*, σσ.7-9, 15-19 και 70-74.

άνθρωποι μεταξύ τους και η αντίληψη του ανήκειν σε έναν συγκεκριμένο πολιτισμό συνάδει με τη συνάντηση με τον «άλλο» πολιτισμό, τον ξένο, και συνδέεται άμεσα με την απόδοση αξίας στους δύο πολιτισμούς. Οι άνθρωποι γνωρίζουν ένα συγκεκριμένο τρόπο δράσης, σκέψης και επιτέλεσης, ο οποίος τους εξυπηρετεί, και αναγνωρίζουν τον πολιτισμό τους ως στοιχείο διάκρισης από τους άλλους και κατ' επέκταση ως πηγή της ταυτότητάς τους. Αυτές οι διαδικασίες πραγματοποιούνται με την καθημερινή εμπειρική πρόσληψη της ζωής. Σύμφωνα με τους ερευνητές του τόμου, όπως η εθνικότητα διαμεσολαβείται από την τοπικότητα, έτσι και η τοπικότητα διαμεσολαβείται από τη συγγένεια, τη φιλία και τη γειτνίαση⁴³.

Οι έννοιες του χώρου και του τόπου αποτελούν συστατικά στοιχεία της διερεύνησης της κοινότητας και της αίσθησης του ανήκειν. Σύμφωνα με τους A.Gurta και J.Ferguson η έρευνα πρέπει να επικεντρωθεί στις κοινωνικές και πολιτικές διαδικασίες της κατασκευής ενός τόπου, λαμβανομένου λιγότερο ως αποτελέσματος ιδεών και περισσότερο ως συνόλου ενσωματωμένων πρακτικών, που σχηματίζουν ταυτότητες και επιτρέπουν την αντίσταση – αντοχή. Τα σημαντικά θέματα που συνδέουν τον πολιτισμό, με την εξουσία και τον τόπο είναι η δημιουργία τόπου, η ταυτότητα και η αντοχή. Οι ανθρωπολογικές προσεγγίσεις έχουν εκλάβει συχνά το τοπικό ως κάτι δεδομένο και δεν έχουν διερευνήσει πώς η τοπικότητα και η κοινότητα κατασκευάζονται ιστορικά και διαλεκτικά και πώς σχηματίζονται και βιώνονται η τοπικότητα, η κοινότητα και η περιοχή. Οι συγγραφείς του συλλογικού τόμου, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology* (1997), ασχολούνται με την έννοια του πολιτισμού και συγκεκριμένα με δύο θέματα, τον

⁴³ A.P.Cohen, 1982, «Belonging: the experience of culture», στο A.P.Cohen (επιμ.), *Belonging: Identity and Society Organization in British Rural Cultures*, Manchester: Manchester University Press, σσ.1-17. Αναφορικά με τη σχέση κοινότητας και τοπικότητας, ο Β.Νιτσιάκος χρησιμοποιεί από διαφορετική οπτική τον όρο τοπικότητα εννοώντας μια οντότητα μικρής γεωγραφικής κλίμακας σε σχέση με μια ευρύτερη ολότητα, η οποία δεν νοείται ως μια στατική γεωγραφική και κοινωνική πραγματικότητα, αλλά κυρίως ως μια συμβολική κατασκευή, η οποία μπορεί να αποτελέσει και αναλυτικό εργαλείο, όπως ακριβώς η κοινότητα. Β.Νιτσιάκος, 1995, «Τόπος, Τοπικότητα και Εθνική Ταυτότητα. Η περίπτωση της ελληνικής μειονότητας της Αλβανίας», *Εθνολογία* 4, σ.94. Η σχέση του τόπου με τη συγγένεια αποτελεί κεντρικό σημείο έρευνας για τον Μ.Howard, 2003, «Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past», στο E.Hirschand και M.O'Hanlon (επιμ.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford, σσ. 184-209, καθώς και για άλλους ερευνητές του συλλογικού τόμου.

χώρο και τον τρόπο με τον οποίο ο πολιτισμός αποκτά μια συγκεκριμένη χωρικότητα, καθώς και με τη σχέση πολιτισμού – εξουσίας. Για τους A.Gupta και J.Ferguson τα ζητήματα της ταυτότητας και της πολιτισμικής διαφοράς διαχέονται στον χώρο με νέους τρόπους, από τη στιγμή που οι πολιτισμικές διαφορές, εξαιτίας της συνεχούς μετακίνησης πληθυσμών, δεν περιορίζονται εδαφικά. Ο πολιτισμός στη συγκεκριμένη συλλογή παρουσιάζεται ως ένα πεδίο διαφορών και ανταγωνισμού που συνδέεται με την κρατική πολιτισμική πολιτική⁴⁴.

Αναφορικά με την παραγωγή και την κατασκευή τόπου, οι A.Gupta και J.Ferguson διατυπώνουν την άποψη ότι η τοπικότητα και η κοινότητα κατασκευάζονται από ένα μεγαλύτερο σύνολο κοινωνικών και χωρικών σχέσεων. Βάσει αυτού, θεωρείται λανθασμένη η πρόσληψη διαφορετικών ειδών ταυτοτήτων, όπως διασποράς, μετανάστευσης, προσφυγιάς και εθνικών ταυτοτήτων, ως χωροχρονικών προεκτάσεων μιας προηγούμενης φυσικής ταυτότητας με τοπικές ρίζες και κοινότητα. Η τοπικότητα και η κοινότητα συνεπάγονται μια στοιχειώδη και ουσιαστική ταυτότητα για την πληθυσμιακή ομάδα, η οποία συνιστά μια οργανική και στρατηγική επιλογή των κοινωνικών δρώντων του παρελθόντος. Οι συγγραφείς του τόμου σημειώνουν ότι η ταυτότητα δεν αναπτύσσεται εκτός της κοινότητας και δεν μπορεί να είναι κτήμα ατομικό ή κοινωνικών δρώντων· πρόκειται για μια αεικίνητη και ασταθή σχέση διαφοράς. Η ταυτότητα και η διαφορετικότητα παράγονται παράλληλα κατά τον σχηματισμό της τοπικότητας και της κοινότητας. Η κοινότητα δεν είναι ποτέ απλά η αναγνώριση της πολιτισμικής ομοιότητας ή της κοινωνικής συνέχειας, αλλά μια κατηγορική ταυτότητα που προβάλλεται με ποικίλες μορφές αποκλεισμού και κατασκευής του «άλλου». Το ζήτημα σχετικά με την τοπικότητα δεν είναι η τοποθέτηση σε έναν συγκεκριμένο τόπο αλλά ότι αυτός ο συγκεκριμένος τόπος διαχωρίζεται και αντιπαρατίθεται σε άλλους τόπους⁴⁵.

Η ανταγωνιστική διαδικασία παραγωγής τόπου και η κατασκευή της διαφορετικότητας δεν συνδέεται με την αναγνώριση μιας ήδη υπάρχουσας κοινότητας ούτε με την επινόηση μιας ταυτότητας, αλλά είναι αποτέλεσμα δομικών σχέσεων δύναμης – εξουσίας και ανισότητας. Οι διαδικασίες κατασκευής του τόπου

⁴⁴ A.Gupta και J.Ferguson, 1997α, *ό.π.*, σσ.3-6. Η μελέτη του χώρου προτείνεται και από τον G.Marcus – όπως ήδη αναφέρθηκε (υποσημ.31^η) G.Marcus, 1998, *ό.π.*, σσ.67-108.

⁴⁵ A.Gupta και J.Ferguson, 1997α, *ό.π.*, σσ.10-13.

είναι πάντα ανταγωνιστικές και ασταθείς, και οι σχέσεις μεταξύ των τόπων μεταβάλλονται συνεχώς ως αποτέλεσμα των πολιτικών και οικονομικών αναπροσαρμογών του χώρου στο παγκόσμιο σύστημα. Η σχέση μεταξύ ταυτότητας και τόπου δια φωτίζει διαδικασίες της κατασκευής του υποκειμένου και συνδέεται με το ζήτημα της αντίστασης (resistance). Η σύνδεση με έναν συγκεκριμένο τόπο περιλαμβάνει τη σημασιολόγηση του εαυτού και του άλλου μέσω της ταυτοποίησης με ευρύτερες συλλογικότητες. Το να είσαι μέλος μιας κοινότητας σε τοποθετεί σε ένα συγκεκριμένο είδος υποκειμένων, όμοιο με άλλα μέσα στην κοινότητα και σε αντίθεση από όσους δεν περιλαμβάνονται σε αυτή. Αυτές οι ταυτότητες δεν επιλέγονται ελεύθερα από τα άτομα, αλλά καθορίζονται από τον κατασκευασμένο τόπο και η αντίσταση και η σταθερότητά τους δεν είναι δεδομένες, αλλά ενέχουν ανταγωνισμούς και αναθεωρήσεις⁴⁶.

Οι A.Gupta και J.Ferguson επιχειρούν να διερευνήσουν τη δύναμη που κατηγοριοποιεί το άτομο και το συνδέει με μια συγκεκριμένη ταυτότητα, και παράλληλα να εστιάσουν στη στρατηγική πλευρά της αντίστασης. Η αντίσταση υπάρχει μόνο σε σχέση με μια στρατηγική δύναμη και τέτοιες στρατηγικές είναι αεικίνητες, μεταλλασσόμενες και πολλαπλές. Οι πρακτικές που ανθίστανται σε μια συγκεκριμένη στρατηγική δύναμη δεν είναι αθώες σε σχέση με αυτή, γιατί είναι αναπτυγμένες σε μια άλλη στρατηγική δύναμη, πάντα σε ρίσκο να περάσουν από την αντοχή εναντίον μιας στρατηγικής δύναμης στη συνεργασία με άλλη. Η αντίσταση συνδέεται με τη κατασκευή του τόπου και της ταυτότητας και πρέπει να ιδωθεί ως εμπειρία που δομεί και αποδομεί την ταυτότητα των υποκειμένων. Ως είδος εμπειρίας τα αποτελέσματα της αντίστασης στην ταυτότητα των υποκειμένων μπορεί να προκαλέσουν βαθιές μεταλλαγές ή να ενισχύσουν και να επιβεβαιώσουν τις ήδη υπάρχουσες ταυτότητες. Οι ταυτότητες μπορούν να γίνουν κατανοητές μόνο ως σχέσεις διαφορετικότητας με τους άλλους που αντιμετωπίζονται ως κατηγορικές οντότητες. Η εμπειρία της αντίστασης στην αλλαγή της ταυτότητας των υποκειμένων θα πρέπει να συνδεθεί με συλλογικές πρακτικές και ως προς αυτό είναι σημαντικός ο ρόλος της αναπαράστασης⁴⁷.

⁴⁶ A.Gupta και J.Ferguson, 1997α, *ό.π.*, σσ.14-20.

⁴⁷ A.Gupta και J.Ferguson, 1997α, *ό.π.*, σσ.14-20.

Το ζήτημα της παραγωγής εντοπιότητας και της τοπικότητας διερευνά ο A.Appadurai σε άμεση συνάρτηση με την πολιτική πραγματικότητα της παγκοσμιοποίησης. Η τοπικότητα αντιμετωπίζεται ως κάτι σχετικό και συγκείμενο παρά ως χωρικό και απροσδιόριστο. Ο A.Appadurai βλέπει την τοπικότητα ως μια σύνθετη φαινομενολογική ποιότητα, που συνίσταται σε μια σειρά συνδέσεων μεταξύ του νοήματος της κοινωνικής αμεσότητας, των τεχνολογιών αλληλεπίδρασης και σε σχέση με το εκάστοτε κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο. Αυτή η ποιότητα, που εκφράζεται μέσα από ποικίλους τρόπους δράσης, κοινωνικότητας και αναδημιουργίας, είναι η βασική κατηγορία της τοπικότητας. Ο ίδιος χρησιμοποιεί την έννοια της γειννιάσης προκειμένου να αναφερθεί στις υπάρχουσες κοινωνικές κατηγορίες, στις οποίες η τοπικότητα ως διάσταση ή αξία είναι οι ποικιλοτρόπως αντιλαμβανόμενες γειτονιές, οι κοινότητες που χαρακτηρίζονται από τη δραστηριότητά τους, χωρική ή τελετουργική, και από τη δυναμική τους για κοινωνική αναπαραγωγή. Η τοπικότητα συνιστά μια εύθραυστη κοινωνική κατάκτηση. Στα πλαίσια της σύγχρονης πολιτικής πραγματικότητας της παγκοσμιοποίησης το ζήτημα των συνόρων μεταξύ άλλων είναι από τα καίρια ζητήματα που απασχολούν τους ερευνητές. Σε πολλές κοινωνίες τα σύνορα είναι ζώνες κινδύνου που απαιτούν ειδική τελετουργική στάση, σε άλλες οι κοινωνικές σχέσεις είναι διασπασμένες, δημιουργώντας μια επίμονη τάση για κάποιες γειννιάσεις να διαλυθούν, ενώ σε άλλες περιπτώσεις η οικολογία και η τεχνολογία επιβάλλουν τη συνεχή αλλαγή του τόπου κατοίκησης διαχέοντας ένα αίσθημα αστάθειας και άγχους στην κοινωνική ζωή⁴⁸.

⁴⁸ Περισσότερα για την τοπικότητα και την κατασκευή γηγενών – εντόπιων, στο A.Appadurai, 1995, *ό.π.*, σσ.204-226 και A.Appadurai, 1988, *ό.π.*, σσ.36-49. Η έννοια της εντοπιότητας διερευνάται και από τον Ε.Γ.Αυδίο στο ερευνητικό του έργο για την Λευκίμη Έβρου. Η εντοπιότητα δεν αφορά σε μια απλή κατηγορία του χώρου, αλλά λειτουργεί ως τόπος, εντός του οποίου δημιουργείται το πολιτισμικό ήθος του χωριού, επεκτεινόμενη συχνά και πέραν των κοινοτικών ορίων. Στο Ε.Γ.Αυδίκος, 2002, *ό.π.* Για την παραγωγή του τόπου, την αντίσταση και την αναπαράσταση στα Ε.Δέλτσου, 1995, «Ο “Ιστορικός Τόπος” και η Σημασία της “Παράδοσης” για το Έθνος – Κράτος», *Εθνολογία* 4, σσ.107-124, Ε.Π.Αλεξάκης, 2001α, «Χορός, εθνοτικές ομάδες και συμβολική συγκρότηση της κοινότητας στο Πωγώνι της Ηλείου. Μελέτη μιας περίπτωσης», στο Ε.Π.Αλεξάκης (επιμ.), *Ταυτότητες και Ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα – Βαλκάνια*, Αθήνα, σσ.181-215 και Ε.Π.Αλεξάκης, 2001β, «Συμβολικός ανταγωνισμός μεταξύ κοινοτήτων στη Ναυπακτία. Δομική προσέγγιση ενός μύθου», στο Ε.Π.Αλεξάκης (επιμ.), *ό.π.*, σσ.228-273.

Για τον A.Appadurai «λειτουργούμε σε έναν κόσμο που χαρακτηρίζεται από μια διαρκή κινητικότητα αντικειμένων. Αυτά τα αντικείμενα περιλαμβάνουν ιδέες και ιδεολογίες, ανθρώπους και αγαθά, τεχνολογίες και τεχνικές. Είναι ένας κόσμος ρευμάτων, δομών, οργανισμών και άλλων στατικών κοινωνικών σχηματισμών, όπως είναι το εθνικό κράτος»⁴⁹. Τα ποικίλα ρεύματα που διαπιστώνουμε δεν είναι σύγχρονα ή συγκλίνουντα μεταξύ τους, αλλά έχουν μια σχέση διαζευχτική, με διαφορετική αφετηρία και τέλος, διαφορετική ταχύτητα και διαφορετική σχέση με τις θεσμοθετημένες δομές στο εκάστοτε έθνος, κοινωνία ή περιοχή. Ο A.Appadurai, μπροστά στις κοινωνικοπολιτικές και οικονομικές αντιφάσεις και την ποικιλομορφία που διαχέει το ρεύμα της παγκοσμιοποίησης με τις νέες χωρικότητες και χρονικότητες που παράγει⁵⁰, τονίζει τη σημασία και τον ρόλο της φαντασίας. Η φαντασία συνιστά το πιο βασικό μέσο για την επιβολή του κρατικού μηχανισμού, της αγοράς και άλλων δυνατών συμφερόντων, ενώ παράλληλα, αποτελεί τη δύναμη για τη δημιουργία νέων σχηματισμών συλλογικής ζωής και παράγει την τοπικότητα ως εδαφική πραγματικότητα⁵¹.

Το ζήτημα της κατασκευής του τόπου και της τοπικότητας μέσα στα πλαίσια της παγκοσμιοποίησης απασχολεί και τον M.Auge στο δοκίμιό του, *Pour une anthropologie des mondes contemporains* (1994). Ο συγγραφέας αναφέρει τον τόπο και τον μη τόπο για τον προσδιορισμό πραγματικών χώρων και της σχέσης που διατηρούν οι χρήστες με αυτούς και επισημαίνει τον ελλιπή συμβολισμό των σύγχρονων κόσμων⁵² και την κρίση ετερότητας που συνάδει με την κρίση ταυτότητας και την κρίση νοήματος. Ο χώρος ορίζεται, σύμφωνα με τον M.Auge, ως ταυτοποιητικός υπό την έννοια ότι ορισμένα άτομα μπορούν να αναγνωρίσουν και να ορίσουν τον εαυτό τους μέσα από αυτόν, ως σχεσιακός, εφόσον τα ίδια τα άτομα μπορούν να διαβάσουν σε αυτόν τη σχέση που τα συνδέει μεταξύ τους, και ως

⁴⁹ A.Appadurai, 2001, *ό.π.*, σ.5.

⁵⁰ Περισσότερα για τις νέες χωρικότητες και χρονικότητες της παγκοσμιοποίησης, στο S.Sassen, 2001, «Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization», στο A.Appadurai (επιμ.), 2001, *ό.π.*, σσ.260-278.

⁵¹ A.Appadurai, 2001, *ό.π.*, σσ.1-21.

⁵² Για τον ορισμό των «σύγχρονων κόσμων» βλέπε υποσημείωση 17η.

ιστορικός, καθώς οι χρήστες του χώρου μπορούν να ξαναβρούν σε αυτόν τα ποικίλα ίχνη μιας παλαιότερης εγκατάστασης, το σημάδι μιας διαδοχής. Έτσι, ο χώρος είναι τριπλά συμβολικός· συμβολίζει τη σχέση καθενός από τους χρήστες του με τον εαυτό του, με τους άλλους χρήστες και με την κοινή τους ιστορία. Ένας χώρος όπου ούτε η ταυτότητα, ούτε η σχέση, ούτε η ιστορία είναι συμβολοποιημένες ορίζεται ως μη τόπος σύμφωνα με τον M.Auge. Ο παραπάνω ορισμός μπορεί να εφαρμοστεί σε έναν συγκεκριμένο εμπειρικό χώρο ή στην αναπαράσταση του χώρου που σχηματίζουν όσοι τον χρησιμοποιούν. Ό,τι είναι τόπος για ορισμένους μπορεί να είναι μη τόπος για άλλους και αντίστροφα⁵³.

«...ο δομημένος χώρος είναι ένα ζωντανό κομμάτι της κοινωνικής οργάνωσης. Είναι συνεχής και συνεχώς ανανεούμενος ο διάλογος μεταξύ κοινωνίας - χώρου· μια αμφίδρομη σχέση, στην οποία η κάθε πλευρά αντανακλά την άλλη και αναγνωρίζεται μέσω αυτής»⁵⁴. Η οποιαδήποτε ανθρώπινη δραστηριότητα στο χώρο μέσα από τις διάφορες εκφράσεις της συγκεκριμένης ομάδας που τις επιτελεί, χαρακτηρίζει τη χωρική έκταση, δίνοντάς της νόημα και μετατρέποντας τη σε τόπο με ξεχωριστή φυσιογνωμία και ταυτότητα⁵⁵. Επιστρέφοντας στην έννοια του ανήκειν και

⁵³ M.Auge, 1999, (1994), *ό.π.*, σ.157.

⁵⁴ I.K.Ζαρκιά, 1993 (1992), «Η Συμβολή της Ανθρωπολογίας του Χώρου», *Εθνολογία* 1, σσ.75-82.

⁵⁵ Ο τόπος και όχι ο αφηρημένος χώρος είναι το αντικείμενο μελέτης της ανθρωπολογικής προσέγγισης η οποία, σύμφωνα με τους συγγραφείς του συλλογικού τόμου *Ανθρωπολογία του Χώρου* (1995), μπορεί να θεωρηθεί ως μια νέα περιοχή στην Ανθρωπολογία του χώρου ή των τόπων. Ιδιαίτερα σημαντικός είναι ο τρόπος διαχείρισης, οργάνωσης και δημιουργίας των χώρων, καθώς και η συμβολική όψη και το νόημα της οργάνωσης και της διαχείρισής τους. Η διερεύνηση των νοημάτων που οι άνθρωποι συλλαμβάνουν ανάλογα με την τοπικότητα, βοηθούν στον προσδιορισμό του χαρακτήρα και την οργάνωση του δομημένου χώρου για τη μετατροπή της χωρικής έκφρασης από απλή παραγωγή σε δημιουργία. Αναλυτικά στο Ανώνυμος, «Τα συμπεράσματα της 1^{ης} Διεθνούς Συνάντησης της Ανθρωπολογίας του Χώρου», *Ανθρωπολογία του Χώρου*, 1^η Διεθνής Συνάντηση Σύρου, (Σεπτέμβρης 1995), Αθήνα: Εργαστήριο Πολεοδομικής Σύνθεσης, Ε.Μ.Π, σσ.273-288. Η παραγωγή του τόπου και μάλιστα του «ιστορικού τόπου», όπως ορίζεται στο παρόν, αποτελεί το βασικό αντικείμενο διερεύνησης της Ε.Δέλτσου. Σύμφωνα με την Ε.Δέλτσου, η ταύτιση «πολιτισμού» και γεωγραφικής περιοχής είναι το κατ' εξοχήν κατασκεύασμα του πολιτικού συστήματος του εθνικού – κράτους. Αναλυτικά στο Ε.Δέλτσου, 1995, *ό.π.*, σσ.107-124. Περισσότερα για την παραγωγή τόπου στο N.Lovell, 1998, «Introduction», στο N.Lovell (επιμ.), *ό.π.*, σσ.1-23 και E.Hirschand και M.O'Hanlon, 2003 (1995), «Introduction», στο E.Hirschand και M.O'Hanlon (επιμ.), *ό.π.*, σσ.1-23.

διευρύνοντας την απόδοση νοήματος στον χώρο, η N.Lovell στο συλλογικό τόμο, *Locality and Belonging* (1998), συνδέει την κατασκευή της αίσθησης του ανήκειν, της τοπικότητας και της ταυτότητας με την μνήμη και με τον σύγχρονο πολιτικό λόγο περί παγκοσμιοποίησης, όπου συχνά συγκρούονται με τα ευρύτερα εθνικά και υπερεθνικά πολιτικά, οικονομικά και κοινωνικά συμφέροντα. Η τοπικότητα και η αίσθηση του ανήκειν μπορούν να οριστούν τόσο από τη σύγχρονη εδαφική πραγματικότητα όσο και από τις μνήμες του ανήκειν σε έναν τόπο, όπου η πραγματικότητα συνδέεται με τη συλλογική μνήμη. Στο συγκεκριμένο τόμο διερευνώνται οι τρόποι δημιουργίας, διατήρησης και μετάλλαξης της ιδέας του ανήκειν σε έναν τόπο και της τοπικότητας. Ο τόπος συνδέεται στενά με τους μύθους (καταγωγής, δημιουργίας) και με την τελετουργική επιτέλεση. Οι συγγραφείς του τόμου αποδεικνύουν ότι η αίσθηση του ανήκειν και η τοπικότητα συνδέονται με την τελετουργία, η οποία επιτρέπει τη μετακίνηση από έναν τόπο με κινήσεις στο χώρο και το χρόνο και την παροδικότητα της τοπικότητας μέσα από την ενσωμάτωση δυναμικών και ευμετάβλητων εικόνων καταγωγής και αντίληψης. Η αίσθηση του ανήκειν καταμαρτυρείται εν μέρει στην τοπικότητα ή στην ανάμνησή της και θεωρείται σημαντική για τη δημιουργία συλλογικών ταυτοτήτων⁵⁶.

Για τους συγγραφείς του συλλογικού τόμου *Locality and Belonging* (1998) το τοπικό δημιουργείται μέσα από την ανάγκη κατασκευής ενός «άλλου» που είναι όσο το δυνατό πιο διαφορετικός από εμάς. Η αίσθηση του ανήκειν σε έναν τόπο προκαλεί την ιδέα της πίστης σε αυτόν, η οποία μπορεί να εκφράζεται μέσα από την προφορική και γραπτή παράδοση, από μύθους καταγωγής, την συγκέντρωση συγκεκριμένων αντικειμένων, μύθων, θρησκείας και τελετουργικών επιτελέσεων ή την οργάνωση

⁵⁶ N.Lovell, 1998, *ό.π.*, σσ.1-23. Αναφορικά με την ανάμνηση της τοπικότητας η R.H.,Φιλιππάκη υπογραμμίζει τη φαντασιακή τοπικότητα που διατήρησαν οι Μικρασιάτες πρόσφυγες. Συγκεκριμένα αναφέρει «...ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιούνται στην καθημερινή κουβέντα τόσες δεκαετίες μετά την εγκατάσταση των προσφύγων τα τοπικά στερεότυπα της ελληνικής μικρασιατικής κοινωνίας, αποτελεί ένα πολύ ενδιαφέρον χαρακτηριστικό της κοινωνικής ζωής στις αστικές πρόσφυγικές συνοικίες της Αθήνας και του Πειραιά. Στην Κοκκινιά συχνά άκουγα να τα επικαλούνται για να εξηγήσουν τη συμπεριφορά, τον τρόπο ζωής και τον χαρακτήρα των ατόμων, καθώς και για να χαρακτηρίσουν ορισμένες γειτονιές». Στο R.H.,Φιλιππάκη, 1993, «Μνήμη και Ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς» στο Ε.Παπαταξιάρχης-Θ.Παραδέλλης, *Ανθρωπολογία και παρελθόν*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ.327-356.

μουσείων και εκθέσεων. Αυτή η αίσθηση του ανήκειν σε έναν τόπο είναι άμεσα συνδεδεμένη με την εμπειρία, μια φαινομενολογία του τόπου, η οποία δημιουργεί, σχηματίζει και αντανακλά ιδανικά που συνδέονται με τον τόπο. Υποθέσεις για τη δημιουργία της πίστης σε έναν τόπο, τη διαιώνιση και τον μετασχηματισμό της, σχετίζονται με την κατανόηση της ταυτότητας σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο, εφόσον η αίσθηση του ανήκειν και της τοπικότητας ως στοιχείων της ταυτότητας, συχνά επεκτείνονται πέρα από την ατομική εμπειρία και τη νοσταλγία για έναν τόπο. Το ανήκειν μπορεί συνεπώς να ιδωθεί ως ένας τρόπος ενθύμησης, βασικός για την κατασκευή της συλλογικής μνήμης που συνδέεται με τον τόπο. Ο πολιτισμός δεν είναι απαραίτητα συνδεδεμένος με έναν συγκεκριμένο τόπο, αλλά δημιουργείται μέσα από την αλληλεπίδραση των ατόμων και μέσα από την εμπειρία έκτακτων γεγονότων, όπως η υποχρεωτική μετανάστευση ή η εξορία. Βάσει αυτού η ταυτότητα μπορεί να ιδωθεί και ως α-τοπική, εντοπισμένη μεταξύ των τόπων, παρά αποκλειστικά σε μια συγκεκριμένη πατρίδα, και με ποικίλες νοηματοδοτήσεις. Η τοπικότητα υπό αυτή την οπτική γίνεται πολυφωνική ή πολυτονική και η ίδια η ιδέα του ανήκειν συνιστά μια διαδικασία σύνθετη και πολυεπίπεδη που ενεργοποιεί την πίστη σε διαφορετικές κοινότητες ταυτόχρονα ⁵⁷.

505 Τη σχέση τοπικότητας και τελετουργίας επισημαίνει και ο A.Appadurai. Συγκεκριμένα, θεωρεί ότι υπάρχει μεγάλη σχέση μεταξύ των διαβατήριων τελετουργιών και της παραγωγής αυτού που μπορεί να οριστεί ως τοπικό υποκείμενο, δρώντες που ανήκουν σε κοινότητες γειτόνων, φίλων, εχθρών. Οι τελετουργίες που περιλαμβάνουν βάπτισμα, ξύρισμα κεφαλής, θυσία, απομόνωση, περιτομή, στέρηση, είναι σύνθετες κοινωνικές τεχνικές για την εγγραφή της τοπικότητας στο σώμα. Πρόκειται για τρόπους ενσωμάτωσης της τοπικότητας και παράλληλα τοποθέτησης των σωμάτων σε κοινωνικά και χωρικά ορισμένες κοινότητες. Ο ίδιος σημειώνει ότι ο χωρικός συμβολισμός των διαβατήριων τελετουργιών δεν έχει μελετηθεί τόσο όσο ο σωματικός και ο κοινωνικός συμβολισμός. Για τον A.Appadurai τέτοιες τελετουργίες δεν είναι απλές μηχανικές τεχνικές για κοινωνική συνάθροιση, αλλά κοινωνικές τεχνικές για την παραγωγή εντόπιων - γηγενών. Η κριτική που ασκεί στην εθνογραφική πρακτική και την ερμηνεία των δεδομένων, σύμφωνα με τα παραπάνω, εστιάζεται στην ελλιπή επεξεργασία του εθνογραφικού υλικού από τους ερευνητές.

⁵⁷ N.Lovell, 1998, *ό.π.*, σσ.1-23.

Στις περισσότερες εθνογραφίες γίνεται αναφορά στην κατασκευή των σπιτιών, στην οργάνωση του δημόσιου χώρου, των δρόμων, των μονοπατιών, των χωραφιών και άλλων χώρων δραστηριότητας, που ουσιαστικά αποτελούν τεχνικές χωρικής παραγωγής της τοπικότητας. Τα στοιχεία που συγκεντρώνονται, όπως οι αποσπασματικές περιγραφές του καθημερινού βίου, της τοπικής τεχνολογίας και των τρόπων καλλιέργειας, δεν αντιμετωπίζονται ως περιπτώσεις παραγωγής τοπικότητας, ως περιουσία και απογραφή της κοινωνικής ζωής και εν τέλει ως στιγμές στην τεχνολογία ή τελεολογία της τοπικότητας, αλλά ως αυτοσκοπός⁵⁸.

Η σχέση τελετουργίας και τοπικότητας σχολιάζεται και από τον A.Cohen στο *The Symbolic Construction of Community* (1985). Σύμφωνα με τον ίδιο, η ύπαρξη τελετουργιών που σηματοδοτούν την τοπικότητα, την εθνικότητα, την εδαφική κατοχή και άλλους τομείς της κοινοτικής ταυτότητας είναι κοινή σε όλους τους αγροτικούς πληθυσμούς. Χαρακτηριστική περίπτωση είναι το καρναβάλι, οι εορτές αγίων και άλλες εκδηλώσεις εορταστικές που σχετίζονται με το κοσμικό και θρησκευτικό ημερολόγιο των προκαπιταλιστικών κοινωνιών. Τέτοιες ημερολογιακές εορτές έχουν διατηρηθεί και στις σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες με την κρατική υποστήριξη. Ο A.Cohen αναφέρει ως παράδειγμα το Καρναβάλι του Notting Hill που γίνεται κάθε χρόνο στην Αγγλία από τη δεκαετία του 1960 – 1970. Το συγκεκριμένο καρναβάλι έχει διανύσει τρεις περιόδους μέχρι τη σύγχρονη μορφή του και αποτελεί έκφραση και εργαλείο για την ανάπτυξη μιας νέας ομογενούς Δυτικο – ινδιάνικης κουλτούρας. Σύμφωνα με τον A.Cohen οι τελετουργίες κατέχουν πρωταρχικό ρόλο στον τρόπο με τον οποίο η κοινότητα διαχειρίζεται, επικυρώνει και ισχυροποιεί τα σύνορά της. Η συμβολική έκφραση της κοινότητας και των συνόρων της αυξάνεται καθώς τα γεω – κοινωνικά σύνορα αποδυναμώνονται και αυτό ισχύει ακόμα και για τους πληθυσμούς που έχουν διασκορπιστεί και η τελετουργία αποτελεί έναν τρόπο ανασυγκρότησης της κοινότητας⁵⁹.

⁵⁸ Περισσότερα στο A.Appadurai, 1995, *ό.π.*, σσ.204-226 και A.Appadurai, 1988, *ό.π.*, σσ.36-49.

⁵⁹ A.P.Cohen, 1989, (1985), *ό.π.*, σσ.51-69. Ο συγγραφέας παρουσιάζει αρκετά εθνογραφικά παραδείγματα που αποκαλύπτουν την πολυδιάστατη σχέση τελετουργίας και κοινότητας. Ως τύπος κοινότητας, που συνδέεται με την τελετουργία και άλλες συμβολικές πρακτικές, αντιμετωπίζεται από σύγχρονους ερευνητές και το έθνος. Σύμφωνα με τον A. Smith, το έθνος είναι ένας τύπος κοινότητας που συνδέει τα μέλη της μέσα από τελετουργικές και συμβολικές πρακτικές. Βάσει αυτής της οπτικής, ο εθνικισμός πρέπει να θεωρηθεί ως πολιτισμικός τύπος και ως συμβολικό σύστημα, που το

Η σχέση μεταξύ τόπου και τελετουργίας διερευνάται και στο κείμενο του Α.Λαγόπουλου για τις πρακτικές καθαγίασης των ελληνικών παραδοσιακών οικισμών⁶⁰. Ο Α.Λαγόπουλος εστιάζει το ενδιαφέρον του στη διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητας του τόπου και αναλύει τις παραδοσιακές πρακτικές καθαγίασης των οικισμών, όπως είναι η περιάρωση⁶¹, ο περισχονισμός, η περιζώση

αντικείμενό του, το έθνος, εκλαμβάνεται ως «Ιερή Κοινότητα». A.Smith, 2003, «Nationalism and Religion», *Chosen People. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, σσ.9-43.

⁶⁰ Η σημασία του «θείου» ή «ιερού» για έναν τόπο και η σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ τελετουργίας και τόπου είναι ένα από τα βασικά ζητήματα που θέτει μια πιο παλιά θεώρηση από την Α.Κυριακίδου – Νέστορος. Σύμφωνα με την ίδια, στον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό ο χώρος αποκτά υπόσταση στην κοινωνική συνείδηση των ανθρώπων, γίνεται πραγματικός, αφού καθαγιαστεί και καθιερωθεί. Ο καθαγιασμός ενός τόπου συνδέεται με δύο συστήματα σχέσεων, α) τις σχέσεις ανάμεσα στο φυσικό περιβάλλον και το θείο, δηλαδή τον χαρακτήρα του τόπου και τον χαρακτήρα της θεότητας που τον καθαγιάζει και β) τη σχέση ανάμεσα στο φυσικό περιβάλλον και τη μορφή, αρχιτεκτονική και τελετουργική, με την οποία η θεότητα επιβάλλει την παρουσία της. Αυτή η δεύτερη σχέση βρίσκει την πιο εντυπωσιακή της έκφραση στον ανοιχτό χώρο μπροστά στο εξωκλήσι ή την εκκλησία, όπου γίνεται κάθε χρόνο το πανηγύρι προς τιμή του αγίου που είναι αφιερωμένος ο «ιερός» τόπος. Α.Κυριακίδου – Νέστορος, 1975, «Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου», *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*, Αθήνα, σσ.15-55.

⁶¹ Ο Α.Λαγόπουλος αναφέρεται στην τελετουργία περιάρωσης που συναντάται μέχρι και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα στην Ελλάδα. Πρόκειται για την άροση που πραγματοποιείται προκειμένου να χαραχθούν τα όρια ενός νεόδμητου οικισμού περιμετρικά αυτού και λήγει με την ταφή των ζώων στο σημείο της αφετηρίας. Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσει και την παράδοση της ανθρωποθυσίας του γεφυριού της Άρτας, καθώς και το έθιμο σφαγής ζώων κατά τη θεμελίωση μιας κατοικίας. Α.Λαγόπουλος, 2003, «Πρακτικές και Χωρικά Μοντέλα Καθαγίασης του Ελληνικού Παραδοσιακού Οικισμού», στο Δ.Γκέφου – Μανδιανού (επιμ.), *ό.π.*, σσ.497-533. Αναφορικά με την ανθρωποθυσία που συνοδεύει την παράδοση του γεφυριού της Άρτας η Κ.Λ.Hart διατυπώνει την άποψη ότι η ασυνήθιστη τελετουργία της θυσίας, που είναι το κεντρικό θέμα του ποιήματος, συνιστά μια εξομολόγηση για την πιο κοινή εντροπή (entropy) των πραγμάτων, την ματαίωση των αντικειμένων του μόχθου και την ψευδαίσθηση της τοπικής κοινωνικής αναπαραγωγής. Κλείνοντας το άρθρο της, η Κ.Λ.Hart σχολιάζει, ότι οι τελετουργίες της αρχιτεκτονικής μπορούν καλύτερα να προσληφθούν ως προσπάθειες χαλιναγώγησης και ελέγχου στην ανυπότακτη συνύπαρξη των πραγμάτων στο χώρο παρά ως απλή επινόηση για την έκφραση και την αναπαραγωγή της πολιτισμικής τάξης. Κ.Λ.Hart, 2004, «How to Do Things with Things: Architecture and Ritual in Northern Greece», D.Yatromanolakis και P. Roilos (επιμ.), *ό.π.*, σ.403.

και το σταύρωμα⁶². Κεντρικό σημείο της προσέγγισής του αποτελεί το συμβολικό νόημα με το οποίο επενδύεται ο χώρος. Το υλικό του προέρχεται κυρίως από λαογραφικές και ιστορικές πηγές και δευτερευόντως από το ελάχιστο διαθέσιμο ανθρωπολογικό υλικό, καθώς και από την προσωπική του έρευνα. Ο Α.Λαγόπουλος εξετάζει τις σημαίνουσες πρακτικές καθαγίασης του χώρου του οικισμού και ευρύτερα του κοινοτικού χώρου, που αποτελούν ένα κείμενο, αλλά και το συμβολικό νόημα με το οποίο επενδύεται ο χώρος που προκύπτει από αυτές τις πρακτικές, ο τόπος, που συνιστά ένα κείμενο άμεσα συγγενικό με το πρώτο. Η ταυτότητα εξετάζεται μέσα από δύο οπτικές, τη συλλογική – πολιτισμική και αυτή που δημιουργείται μέσα από την ταύτιση με τον οικισμικό και τον κοινοτικό χώρο. Η συμβολική και σημειωτική ανάλυση του Α.Λαγόπουλου προσφέρει ένα πειστικό μοντέλο εξήγησης της διαδικασίας μέσα από την οποία ο άγνωστος, αδιαμόρφωτος και δυνάμει επικίνδυνος χώρος μεταμορφώνεται σε καθαγιασμένο και κατοικήσιμο τόπο⁶³.

Η κατασκευή του τόπου και η ταυτότητα συνδέονται άμεσα με την τελετουργία, η οποία σύμφωνα με τον Μ.Αuge συνδυάζει τις δύο έννοιες της ετερότητας και της ταυτότητας, τις δύο αμφίσημες γλώσσες που συνιστούν τους συμβολικούς δεσμούς με τους οποίους υφαίνεται ο κοινωνικός ιστός. Η γλώσσα της ετερότητας σχετικοποιεί τη σημασία της ταυτότητας και θέτει το ζήτημα με όρους συνεπαγωγής, επιρροής και συσχέτισης. Η πολιτικοκοινωνική γλώσσα της ταυτότητας εγκαθιδρύει τις σχέσεις του ατόμου με τα διάφορα σύνολα στα οποία ανήκει ή όχι και θέτει το ζήτημα της σχέσης μεταξύ των προσώπων ή, ευρύτερα, της σχέσης μεταξύ του

⁶² Εκτός από την περιήρωση υπάρχουν και άλλοι τύποι περιήωσης του οικισμού, όπως είναι οι θρησκευτικές περιφορές (Επιτάφιος), η περιήωση μέσω φυσικών στοιχείων π.χ. υψωμένων δέντρων, ή τεχνητών στοιχείων, όπως εικονοστασιών ή ναών, ο περισχοινισμός και το σταύρωμα του οικισμού, μια ιδιαίτερη μορφή περιήωσης που μπορεί να γίνει με δέντρα, με ξύλινους σταυρούς και άλλους τρόπους. Α.Λαγόπουλος, 2003, *ό.π.*, σσ.516-521.

⁶³ Σε διαφορετικό θεωρητικό πλαίσιο διερευνάται η σχέση μεταξύ τελετουργίας και τόπου από την K.L.Hart, η οποία εστιάζει στη διάδραση μεταξύ της κατασκευής, της κοινωνικής και ιστορικής μνήμης και των τελετουργιών κατοίκησης. Οι τελετουργίες της αρχιτεκτονικής μπορούν να προσληφθούν καλύτερα ως πρόθεση ελέγχου των αντικειμένων στο χώρο παρά ως απλή έκφραση και αναπαραγωγή της πολιτισμικής τάξης. Το δομημένο περιβάλλον ως ένα συνάθροισμα αντικειμένων είναι χωροχρονικά σε αταξία και ελέγχεται από την τελετουργία. K.L.Hart, 2004, *ό.π.*, σσ.383-403.

ατόμου και του «άλλου». Η τελετουργία συνδυάζει τις δύο παραπάνω γλώσσες και αποδίδει σε κάθε άτομο την κοινωνική του θέση και ταυτότητα. Η επιτυχία της τελετουργικής πράξης, της συγκρότησης της ετερότητας και του νοήματος, της συμβολοποίησης, εξαρτάται από τη σωστή διαχείριση των δύο γλωσσών της τελετουργίας. Ο M.Auge χαρακτηρίζει ως τελετουργία την ενεργοποίηση ενός μηχανισμού με σκοπό τη συμβολοποίηση, ο οποίος κατασκευάζει συσχετικές ταυτότητες μέσω διαμεσολαβητικών ετεροτήτων⁶⁴. Η έννοια του διευρυμένου τελετουργικού μηχανισμού εφαρμόζεται ταυτόχρονα σε έναν υλικό χώρο, σε μια μετρήσιμη χρονική διάρκεια και σε επενέργειες διαφορετικής τάξης (ψυχολογικές, κοινωνικές, πολιτικές), που αναμένονται, επιζητούνται ή ακόμη και διαμορφώνονται. Εφαρμόζεται επομένως στον σύνθετο χωροχρόνο της τελετουργίας και στον επιτελεστικό χαρακτήρα της.

Η επιτελεστική διάσταση της τελετουργίας και η επιτελεστικότητα των ταυτοτήτων συνιστούν βασικά θεωρητικά εργαλεία για την προσέγγισή τους και την εύρεση των σημείων τομής τους. Η ταυτότητα, ή αυτό που χαρακτηρίζεται ως ταυτότητα, τείνει να αποτελεί μια ρευστή κατασκευή που υπόκειται σε συνεχείς αναδιαρθρώσεις, αναθεωρήσεις και ανταγωνισμούς. Η σημασία επιβίωσης του εκάστοτε ταυτοποιητικού μορφώματος ως ιδέας, η ανθεκτικότητά του και η δυναμική αντίσταση, που μπορεί να προβάλει και να επιβάλει, συνιστούν μια σύνθετη αφαιρετική διαδικασία που διαρθρώνεται και διαχέεται επιτελεστικά και ποιητικά. Σύμφωνα με τον I.D.Kertzer «η ταύτιση του τοπικού με το εθνικό μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο μέσω των συμβόλων.... Η τελετουργία λειτουργεί ως δίαυλος επικοινωνίας μεταξύ των σχέσεων δύναμης και ισχύος»⁶⁵.

⁶⁴ Το επίθετο «συσχετική» που χαρακτηρίζει την ταυτότητα, σημαίνει «σχετική με», καθώς υπάρχει πάντα μια αναφορά γεωγραφικής, κοινωνικής ή ηθικής τάξης σε σχέση με την οποία ορίζεται η ταυτότητα (με την εθνότητα, το έθνος, τη θρησκεία). Επειδή είναι σχετικές με κάτι, εκδηλώνονται μέσω ετεροτήτων τις οποίες και υπερβαίνουν. Αυτή η υπέρβαση και η διαμεσολάβηση, που την καθιστά δυνατή, είναι εφικτές μόνο επειδή η ετερότητα αναγνωρίζεται σε σχέση με αυτό που την ορίζει (το φύλο, την ηλικία, την οικονομική κατάσταση, τη θρησκεία, το χρώμα) και όχι σε σχέση με αυτό που υπερβαίνει (το έθνος). M.Auge, 1999, (1994), *ό.π.*, σσ.89-92.

⁶⁵ I.D.Kertzer, 1988, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, σ.21 και 29. Ομοίως και για την S.Ortner η τελετουργία συνδέεται με την εξουσία. Σύμφωνα με την ίδια, «Η τελετουργία είναι πράγματι μια μορφή πράξης – οι άνθρωποι την εκτελούν – και η μελέτη του τρόπου αναπαραγωγής της συνείδησης, μυστικοποιημένης ή μη, κατά τις διαδικασίες της τελετουργικής συμπεριφοράς, αποτελεί τη μελέτη ενός

Η σύντομη θεώρηση του λόγου περί ταυτότητας και τοπικότητας θα ολοκληρωθεί με την τοποθέτησή τους στην επιτελεστική και ποιητική τους διάσταση μέσα από την τελετουργία, που συνιστά έναν μόνο από τους ποικίλους διαύλους εκφοράς και διάχυσής τους. Με αφετηρία τις μετα – δομιστικές θεωρήσεις της ταυτότητας και της τελετουργίας θα επιχειρηθεί στη συνέχεια η ανάδειξη της επιτελεστικότητας της τοπικότητας μέσα από την εγγραφή της στην πολιτισμική επιτέλεση των Κορδελάδων και σε όλο το πλαίσιο που την ακολουθεί. Μέσα από το παράδειγμα των Κορδελάδων με αφετηρία την επιτελεστικότητα της αίσθησης του ανήκειν και της τοπικότητας, αναδεικνύεται ουσιαστικά με ποιον τρόπο οι σχέσεις ταυτοποίησης ή οι ταυτότητες συνεχίζουν να παράγονται, να ενσωματώνονται και να επιτελούνται αποτελεσματικά με κοινωνικές και πολιτικές συνέπειες.

τουλάχιστον από τους τρόπους με τους οποίους η πράξη αναπαράγει το σύστημα». S.Ortner, 1984, «Theory in Anthropology Since the Sixties», *Comparative Studies of Society and History* 26: 164. Η σχέση μεταξύ τελετουργίας και εξουσίας είναι το κεντρικό ζήτημα που διερευνά η L.J.Lucero, στο άρθρο της (2003), «The Politics of Ritual. The Emergence of Classic Maya Rulers», *Current Anthropology* 44(4): 523-557.

B. Επιτέλεση, επιτελεστικότητα και ποιητική

Από τις μελέτες για τις αγροτικές κοινότητες μέχρι την έρευνα που αφορά στην κατασκευή του τόπου και στην αίσθηση του ανήκειν σε αυτόν – σύμφωνα με όσα αναφέρθηκαν στην πρώτη ενότητα - το ζήτημα της τοπικότητας περιορίστηκε στην επιτελεστική διάσταση της τελετουργίας ως δεδομένης διαδικασίας παραγωγής ταυτότητας, δίχως να γίνεται μια πιο εκτενής αναφορά στα επαναλαμβανόμενα σημεία, την εγγραφή τους και τις πολυεπίπεδες εκφορές τους, που δεν περιορίζονται απλά στην τελετουργία, αλλά περιλαμβάνουν όλο το πλέγμα της καθημερινής δραστηριότητας, με αποτέλεσμα η ίδια η τελετουργία να συνιστά μια διαδικασία πεπερασμένη στη βάση της επανάληψης και της παράθεσης εκφορών, που παρουσιάζονται μέσα από έναν λόγο αφαιρετικό, μεταφορικό και ποιητικό. Σε αυτή την ενότητα θα παρουσιαστεί η μετα – δομιστική θεώρηση της ταυτότητας και της τελετουργίας με κοινή τους αφετηρία το έργο του Βρετανού φιλόσοφου J.L.Austin και τη θεωρία των γλωσσικών πράξεων⁶⁶.

Αναφορικά με τη μελέτη του φαινομένου της τελετουργίας δεν υπάρχει μια ξεκάθαρη και ευρέως αποδεκτή ερμηνεία της δημιουργίας και της κατανόησής της, αλλά έχουν διατυπωθεί ποικίλες θεωρίες που αντανακλούν τα χωροχρονικά πλαίσια σύνθεσής τους. Οι δραστηριότητες που θεωρούνται ως «τελετουργίες» μπορούν να εντοπιστούν σε πολλές περιόδους και τόπους. Η τελετουργία έγινε το αντικείμενο συστηματικής ιστορικής και συγκριτικής πολιτισμικής ανάλυσης και προσέφερε νέες προοπτικές στη μελέτη της θρησκείας, του πολιτισμού και του ατόμου. Η C.Bell στο έργο της, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (1997), παρουσιάζει πώς δημιουργήθηκαν και τι επίδραση άσκησαν οι διάφορες θεωρίες για την τελετουργία. Αυτή η παρουσίαση αναγνωρίζει ότι κάθε συζήτηση για την τελετουργία συνιστά μια άσκηση στην αναστοχαστική ιστορική και συγκριτική ανάλυση. Σύμφωνα με την C.Bell η τελετουργία προσεγγίζεται πλέον ως ένας σύνθετος κοινωνικοπολιτισμικός μεσάζων, δομημένος ποικιλοτρόπως μέσα από την παράδοση, την αναγκαιότητα και την αυτό – έκφραση, που κατέχει πολλαπλούς ρόλους και επικοινωνεί μέσα από ένα πλήθος μηνυμάτων και συμπεριφορών, και επιλέγεται για την επίκληση των επιβεβλημένων σχέσεων που υφίστανται μεταξύ των ανθρώπων και των πηγών δύναμης, εξουσίας και αξιών. Η C.Bell τονίζει την αναγκαιότητα πρόσληψης της

⁶⁶ J.L.Austin, 1962, (1955), *How to do Things with Words*, New York.

τελετουργίας ως κατηγορίας για ανθρώπινη δράση και υποστηρίζει ότι η όλη προβληματική που έχει αναπτυχθεί γύρω από το ζήτημα της τελετουργίας αποκαλύπτει περισσότερο για όσους το διερευνούν παρά για το ίδιο το αντικείμενο έρευνας⁶⁷.

Στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου της η C.Bell αναφέρεται εκτενώς στα θεωρητικά ρεύματα που αφορούν στην τελετουργία. Αρχικά αναφέρει τις θεωρητικές προσεγγίσεις του θρησκευτικού φαινομένου και στη συνέχεια παραθέτει τις θεωρητικές σχολές. Η διερεύνηση της τελετουργίας έχει την αφετηρία της στην αναζήτηση του θρησκευτικού φαινομένου. Το βασικό ερώτημα αναφορικά με τη θρησκεία αφορούσε το κατά πόσο η θρησκεία και ο πολιτισμός έχουν τις ρίζες τους στο μύθο ή την τελετουργία. Σε αυτή τη βάση αναπτύχθηκαν τρεις βασικές θεωρητικές προσεγγίσεις που εκφράστηκαν από αντίστοιχες σχολές με κοινή τους αφετηρία το έργο του γλωσσολόγου R.Smith για τον τοτεμισμό, *Imagining Religion* (1982). Η πρώτη ήταν η σχολή «Μύθου και Τελετουργίας» που συνδέθηκε με τον Sir J.Frazer και το έργο του. Πρόκειται για μια προσέγγιση που έδωσε προτεραιότητα στην ιστορική και πολιτισμική βάση της τελετουργίας και διακρίθηκε σε δύο παρακλάδια, στην ομάδα ειδικών στη Βίβλο και στην αρχαία Εγγύς Ανατολή και στην ομάδα κλασικιστών του Cambridge. Η δεύτερη τάση με σημαντική φυσιογνωμία τον M.Eliade είναι η φαινομενολογική, που επιχείρησε την προσέγγιση της θρησκείας μέσα από τη συγκριτική έρευνα και την ιστορία. Η τρίτη είναι η σχολή ψυχανάλυσης που ιδρύθηκε από τον S.Freud, ο οποίος επηρεάστηκε σημαντικά από την οπτική του R.Smith για τον τοτεμισμό και τις προσεγγίσεις των J.Frazer και E.Tylor. Οι γενιές που ακολούθησαν και οι αντίστοιχες θεωρητικές τάσεις (φαινομενολογία, πολιτισμικός συμβολισμός, κοινωνικός λειτουργισμός) έδωσαν έμφαση στην κοινωνικοπολιτισμική βάση της τελετουργίας. Η λειτουργία της τελετουργίας και η πρακτική της σημασία για την κοινωνία απασχόλησε τους θεωρητικούς του δομολειτουργισμού, που διερεύνησαν το ρόλο της στην διαμόρφωση και τη διατήρηση του κοινωνικού ιστού, στην κοινωνικοποίηση του ατόμου, στην επίλυση και εκτόνωση της κοινωνικής σύγκρουσης και στην περιοδική ανανέωση ή μετάλλαξη των κοινωνικών και ιδεολογικών δομών. Η κριτική που ασκήθηκε στις παραπάνω απόψεις εστίασε στην περιθωριοποίηση της ιστορίας και

⁶⁷ C.Bell, 1997, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, σσ. x-xxi.

στην ανάγκη μελέτης της τελετουργίας στη βάση της επικοινωνίας και της γλωσσολογίας⁶⁸.

Στα τέλη της δεκαετίας του 1970 εμφανίστηκε η επιτελεστική προσέγγιση της τελετουργίας. Οι επιτελεστικές διαστάσεις της τελετουργίας και οι σχέσεις της με το θέατρο υπήρξαν αντικείμενο πολλών μελετών στα πεδία της ανθρωπολογίας και του ερευνητικού κλάδου της επιτελεστικότητας αισθητικών μορφών έκφρασης (performance studies). Η αφετηρία της νέας προσέγγισης βρίσκεται στη συνάντηση ποικίλων θεωρητικών αναζητήσεων⁶⁹ και κυρίως στο έργο του Βρετανού φιλόσοφου J.L.Austin και στη θεωρία των γλωσσικών πράξεων ή των ομιλιακών ενεργημάτων (speech act theory). Η θεωρία του J.L.Austin παρουσιάστηκε το 1955 σε μια σειρά διαλέξεων στο Harvard, οι οποίες εκδόθηκαν το 1962 με τον τίτλο *How to do Things with Words*. Με το έργο του ο J.L.Austin εισήγαγε τη θεωρία των γλωσσικών πράξεων, την ταύτιση της γλωσσικής χρήσης με την επιτέλεση μιας πράξης και τη διάκριση των εκφορών σε επιτελεστικές (performatives) και διαπιστωτικές (constatives). Οι διαπιστώσεις περιγράφουν μια κατάσταση και μπορούν να χαρακτηριστούν ως αληθείς ή ψευδείς, ενώ οι επιτελεστικές εκφορές επιτελούν αυτό

⁶⁸ H C.Bell παραπέμπει στα έργα των R.Smith, 1982, *Imagining Religion*, Chicago, M.Eliade, 1954, *The Myth of the Eternal Return*, New York και J.Frazer, 1890, *The Golden Bough*. Για μια αναλυτική παρουσίαση των θεωρητικών ρευμάτων αναφορικά με την τελετουργία στο C.Bell, 1997, *ό.π.*, σσ.3-89. Μια διαφορετική προσέγγιση των θεωρητικών ρευμάτων παρουσιάζει η ίδια στο βιβλίο της *Ritual Theory, Ritual Practice*, όπου τα διακρίνει σε δύο κατηγορίες βάσει της αντίθεσης του σκέπτεσθαι και του πράττειν. C.Bell, 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York.

⁶⁹ Η επιτελεστική προσέγγιση της τελετουργίας υπήρξε αποτέλεσμα της συνάντησης ποικίλων θεωρητικών ιδεών: είναι η θεωρία για το δράμα του K.Burke, η ιδέα του V.Turner για το «κοινωνικό δράμα», οι μελέτες του E.Goffman για την τελετουργία που δομεί τις επιτελέσεις της κοινωνικής διαντίδρασης και η ανάλυση του M.Bloch για το τύπο (formulaic) ομιλίας και τραγουδιού. Περισσότερα στο S.D.Madison και J.Hamera, 2005, «Introduction: Performance Studies at the Intersections», στο S.D.Madison και J.Hamera (επιμ.), *The Sage Handbook of Performance Studies*, New York, σσ. xi-xxv και C.Bell, 1997, *ό.π.*, σσ.61-89. Οι συγγραφείς παραπέμπουν στα έργα του K.Burke, 1945, *A Grammar of Motives*, Englewood Cliffs, N.J., και K.Burke, 1973, *The Philosophy of Literary Form*, Berkeley, του V.Turner, 1982, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York, του M.Bloch, 1974, «Symbols, Song, Dance and Features of Articulation», *Archives Europeenes de Sociologie* 15: 55-81 και στα έργα του E.Goffman, 1957, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York και E.Goffman, 1967, *Interaction Ritual*, Chicago.

στο οποίο αναφέρονται, όπως είναι τα στοιχήματα, η έκδοση δικαστικών αποφάσεων, η υπόσχεση, η διαταγή, και δεν τίθεται θέμα αλήθειας ή ψεύδους, αλλά ευστοχίας ή αστοχίας βάσει προϋποθέσεων. Η παραπάνω διάκριση μεταξύ επιτελεστικών εκφορών και διαπιστωτικών και ο συσχετισμός τους με την πραγματικότητα, πρέπει να ιδωθεί στα πλαίσια μια γενικότερης επανάστασης στη φιλοσοφία, όπως τονίζει ο ίδιος στην αρχή των διαλέξεών του, όταν υπογραμμίζει το λάθος της φιλοσοφίας αναφορικά με το κριτήριο για την αποδοχή ή μη μιας πρότασης, την επαλήθευσή της με όρους αλήθειας και ψεύδους. Πάνω σε αυτή τη διάκριση δομεί τη θεωρία του για την αντίθεση επιτελεστικών και διαπιστωτικών εκφορών και επισημαίνει ότι οι επιτελεστικές κρίνονται ως επιτυχείς ή αποτυχημένες, ενώ οι διαπιστωτικές πρέπει να πληρούν τις συνθήκες αλήθειας προκειμένου να γίνουν αποδεκτές. Μέσω μιας σειράς συλλογισμών ο J.L.Austin διαπιστώνει ότι ο αρχικός του ισχυρισμός δεν ευσταθεί και επιχειρεί μια νέα διάκριση των εκφορών με την ενσωμάτωση των διαπιστωτικών στις επιτελεστικές. Δεδομένου ότι μια επιτελεστική εκφορά ισοδυναμεί με μια πράξη, ο J.L.Austin εισάγει μια διάκριση των εκφορών σε λεκτικές (locutionary), ενδολεκτικές (illocutionary) και περιλεκτικές (perlocutionary) πράξεις, που αφορούν αντίστοιχα στην ίδια τη λεκτική πράξη (φωνητικά, φατικά και ρητορικά, π.χ. λέγω, φωνάζω, ομιλώ), στην επιτέλεση μιας πράξης με την εκφορά της (π.χ. νυμφεύομαι, στοιχηματίζω, ορκίζομαι) και στο αποτέλεσμα που μπορεί να επιφέρει η γλωσσική πράξη βάσει της πρόθεσης του εκφέροντος (π.χ. πείθω, διατάζω, προειδοποιώ). Στις διαλέξεις xi και xii ο ίδιος διαπιστώνει ότι μια εκφορά δεν μπορεί να απομονωθεί από τα συμφραζόμενα και το ευρύτερο πλαίσιο της και αυτό που έχει σημασία φιλοσοφικά είναι η ολική γλωσσική πράξη εντός της ολικής γλωσσικής περιστασης⁷⁰. Ο μαθητής του J.L.Austin, ο J.R.Searle, διεύρυνε τη θεωρία των επιτελεστικών εκφορών βεβαιώνοντας ότι η γλώσσα δεν είναι μόνο επιτελεστική σε συγκεκριμένες στιγμές ή τελετουργικά γεγονότα, αλλά ότι όλες οι γλώσσες είναι ένα είδος πράξης⁷¹.

⁷⁰ J.L.Austin, 1962, (1955), *ό.π.*, ιδίως οι σσ. 1-11, 12-14, 94-108, 109-120, 133-149 και μια ενδιαφέρουσα ανάγνωση του έργου του στο Richard van Oort, 1997, «Performative-Constatative Revisited: The Genetics of Austin's Theory of Speech Acts», *Anthropoetics II* 2, σσ.1-13.

⁷¹ Συγκεκριμένα, ενώ ο J.L.Austin διέκρινε μεταξύ των κανόνων ομιλίας, την επιτελεστική εκφορά της ομιλίας και το ενεργό περιεχόμενο του λόγου, ο J.R.Searle έδειξε ότι αυτές οι τρεις διαστάσεις είναι όλες αδιαχώριστα θεσμοθετημένες στην ίδια την πράξη. Η βασική αμείωτη μονάδα της γλωσσικής επικοινωνίας για τον J.R.Searle δεν είναι το σύμβολο, η λέξη ή η πρόταση αλλά η ενδο-λεκτική πράξη

Η επιτελεστική διάσταση της γλώσσας που εισήγαγε ο J.L.Austin ανανεώθηκε από το έργο του J.Derrida και της J.Butler⁷², όπου η επιτελεστικότητα συνδέθηκε με την κατασκευή της ταυτότητας μέσα από τη σύνθετη διαδικασία της ατελείτητας αναφοράς. Ο J.Derrida διαφώνησε με τη θέση των J.L.Austin και J.R.Searle ότι μια επιτελεστική εκφορά δημιουργεί μια πράξη ή μια συγκεκριμένη πραγματικότητα. Σύμφωνα με τον J.Derrida, ο J.L.Austin αγνόησε την πραγματικότητα και το πλαίσιο που υφίσταται πέραν της στιγμής της εκφοράς, καθώς το σημείο επαναλαμβάνεται με διαφορά, ως έτερο του εαυτού του μέσα σε διαφορετικά συγκείμενα. Η γλώσσα δεν είναι ο αιτιακός παράγοντας. Οι αιτιακοί παράγοντες είναι η επανάληψη και η πρόθεση. Για τον J.Derrida η ιδέα ότι μια γλωσσική πράξη κάνει κάτι να συμβεί σε δεδομένα χρονικά πλαίσια ισοδυναμεί με άρνηση της ιστορίας. Ο λόγος είναι «αναφορικός», που σημαίνει ότι οτιδήποτε λέγεται έχει ήδη ειπωθεί πολλές φορές στο παρελθόν και τα αποτελέσματά του είναι το αποτέλεσμα της επανάληψής του και της αναφορικής του δύναμης και όχι το αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης και μοναδικής στιγμής εκφοράς. Για τον J.Derrida όλα όσα γνωρίζουμε και λέμε βασίζονται σε ό,τι έχει παρέλθει και αποτελεί κληρονομιά παρελθούσας δράσης. Αν κάτι επιτελείται με τις λέξεις αυτό γίνεται επειδή συνέβη στο παρελθόν και γνωρίζουμε πέρα από συμβιβασμούς και έθιμα ή συνήθεια να το επαναλαμβάνουμε. Η θεωρία των γλωσσικών πράξεων από τον J.Derrida όπως εκφράζεται στα δύο έργα του, *Signature, Event, Context* και *Limited Inc abc...*, έχει ως επίκεντρο την κριτική της θεωρίας του J.L.Austin και την πολεμική του J.Searle εναντίον του ίδιου του J.Derrida για τη χρήση της έννοιας της επαναληψιμότητας (iterability). Πρόκειται για την έννοια που χρησιμοποιεί ο J.Derrida για να αντιστρέψει την ιεραρχία μέσω της οποίας ο J.L.Austin εξαιρεί την λογοτεχνία από το πεδίο του επιτυχημένων γλωσσικών πράξεων – ομοίως το θέατρο και τη σκηνική απαγγελία μονολόγου -

παραγωγής τους. Ενώ ο J.L.Austin ξεχώρισε συγκεκριμένες στιγμές που οι λέξεις λειτουργούν επιτελεστικά, ο J.R.Searle υποστήριξε ότι κάθε φορά που οι λέξεις εκφέρονται με πρόθεση τότε είναι επιτελεστικές. S.D.Madison και J.Hamera, 2005, *ό.π.*, σ. xvi, C.Bell, 1997, *ό.π.*, σ. 69 και για μια αναλυτική παρουσίαση του θεωρητικού ρεύματος στο B.Smith, 1990, «Towards a History of Speech Act Theory», στο A. Burkhardt (επιμ.), *Speech Acts, Meanings and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, Berlin, σσ.29-61.

⁷² J.Butler, 1993, *ό.π.* και 1997, *ό.π.* και J.Derrida, 1991 (1972), «Signature Event Context», στο P.Kamuf (επιμ.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, New York, σσ. 80-111.

θεωρώντας τη παρασιτική ως προς τις φυσιολογικές γλωσσικές πράξεις και ανεπιτυχής. Για τον J.Derrida από τη στιγμή που η επαναληψιμότητα είναι ενυπάρχον χαρακτηριστικό κάθε γλώσσας και κάθε σημείου, δεν μπορεί να εξαιρεθεί από την ανάλυσή τους. Η επαναληψιμότητα είναι ίδιον της γλώσσας και του σημείου γενικά, ακόμα και της εκφοράς που μοιάζει να ελέγχεται από το ότι έχει ειπωθεί μια φορά, όπως η εκφορά «σας ονομάζω συζύγους» (I pronounce you man and wife). Ακόμα και αυτές οι εκφορές διαιρούνται και πολλαπλασιάζονται ταυτόχρονα και ατέρμονα μέσα από τη δομή της επαναληψιμότητάς τους⁷³. Για τον J.Derrida δεν υπάρχει μια αυθεντική φωνή αλλά μια ατελεύτητη αναφορά μιας δήλωσης που ιστορικά έχει μεγεθυνθεί η ικανότητά της να δημιουργεί την πραγματικότητα. Υπό αυτή την έννοια η επιτελεστικότητα της γλώσσας μπορεί να προσληφθεί ως μια τεχνολογία, ως ένας μηχανισμός κοινωνικής και πολιτικής δύναμης⁷⁴.

Το έργο της J.Butler σηματοδοτεί τη δεύτερη γενιά επιτελεστικών στη φιλοσοφία της γλώσσας. Η J.Butler διατύπωσε την έννοια της επιτελεστικότητας του φύλου για να υποδηλώσει τη διαδικασία μέσα από την οποία τόσο οι βιολογικές διαφορές όσο και οι έμφυλες ταυτότητες κατασκευάζονται μέσα στους και μέσα από τους λόγους για το φύλο και την σεξουαλικότητα και τις αντίστοιχες πρακτικές και δεν υφίστανται εκτός αυτών. Για την J.Butler η επιτελεστικότητα δεν σχετίζεται απλά με την συνήθεια ή με την επανάληψη πρακτικών στη ζωή ενός ατόμου, αλλά κυρίως με την αναφορικότητα ή παραθετικότητα (citationality) – όρο που δανείζεται από τον

⁷³ Για μια εκτενή ανάλυση της θεωρίας των γλωσσικών πράξεων του J.Derrida στη λογοτεχνία στο J.H.Miller, 2001, «Derrida and Literature», στο T.Cohen (επιμ.), *Jacques Derrida and The Humanities. A Critical Reader*, Cambridge, σσ. 58-81, J.Derrida, 1991 (1972), *ό.π.*, S.D.Madison και J.Hamera, 2005, *ό.π.*, σ. xvi και K.Hall, 2000, «Performativity», *Journal of Linguistic Anthropology* 9(1-2), σσ.184-187.

⁷⁴ Η επιτελεστικότητα σύμφωνα με τον J.Derrida συνδέεται με την εξουσία. Πρόκειται για τη βασική αφετηρία του γεγονότος, των θεσμών και των πράξεων, που επιτρέπει παράλληλα την εξουδετέρωσή του ίδιου του γεγονότος μέσα από τη μετάθεση της δυναμικής του στους θεσμούς. Ο J.Derrida εκφράζει την επιφυλακτικότητά του για τη θεωρία της επιτελεστικότητας και προσπαθεί να προσεγγίσει τα ηθικά της όρια. Η μετάθεση της ευθύνης αναφορικά με την παραγωγή του επιτελεστικού στην περίπτωση ενός απρόβλεπτου γεγονότος μετατίθεται στο ίδιο το άτομο, το οποίο βρίσκεται σε επιτελεστική αδυναμία και οφείλει να ανταποκριθεί στο γεγονός. Αναλυτικά στο J.Derrida, 2000, «Performative Powerlessness», *Constellations* 7 (4): 466-568.

J.Derrida - που σημαίνει ότι δια μέσου της επίκλησης της σύμβασης οι πράξεις παράγουν τη δύναμή τους να συνδέονται με τα πράγματα. Θέτοντας τις αρχές του J.L.Austin για τις επιτελεστικές εκφορές και τη διάκρισή τους σε ενδολεκτικές (illocutionary) και σε περιλεκτικές (perlocutionary), η J.Butler τοποθετεί την επιτελεστικότητα που ορίζει το φύλο στις πρώτες. Η εκφορά «είναι κορίτσι» είναι επιτελεστική και όπως σχολιάζει στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου της *Bodies that matter*, ο λόγος προηγείται και η συμβολική δύναμη της φράσης «είναι κορίτσι» κυβερνά τον σχηματισμό μιας σωματικά δρώσας θηλυκότητας. Η ίδια η έκφραση καθιστά το υποκείμενο ως σημείο αναφοράς μιας συγκεκριμένης νόρμας προκειμένου να χαρακτηριστεί και να παραμείνει ένα βιώσιμο υποκείμενο. Όποτε η ταυτότητα που αποδίδεται δεν είναι αποτέλεσμα επιλογής αλλά η δυναμική αναφορά μιας νόρμας⁷⁵.

Η θεωρητική της J.Butler διευρύνεται στο βιβλίο της *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1997). Στην εισαγωγή θέτει την προβληματική της γλώσσας ως δρώσας δύναμης (agency) που μπορεί να λειτουργήσει βλαπτικά και συνδέεται με τη θεσμοθέτηση του υποκειμένου μέσα από αυτή. Η J.Butler βασίζεται στη μελέτη του Γάλλου φιλόσοφου L.Althusser και προτείνει μια προσέγγιση της θεωρίας των γλωσσικών πράξεων στα πλαίσια του «μηχανισμού επερώτησης», που εισήγαγε ο νέο - μαρξιστής φιλόσοφος για να προσδιορίσει τον τρόπο δόμησης του υποκειμένου⁷⁶.

⁷⁵ J.Butler, 1993, *ό.π.*, ιδίως σσ.1-23, 121-139 και 223-242 και K.Hall, 2000, *ό.π.*, σσ.184-187. Για τη διάκριση των όρων επιτέλεση ή παράσταση (performance) και επιτελεστικότητα ή παραστασιακή επιτέλεση (performativity) και τις διάφορες προσεγγίσεις του όρου performativity στο A.Parker και E.K.Sedgwick (επιμ.), «Introduction», *Performativity and Performance*, London, σσ.1-18 και τη διάκριση από την J.Butler, 1993, *ό.π.*, σσ.1-23.

⁷⁶ «Η έννοια, ότι το ανθρώπινο υποκείμενο δημιουργείται από τις εκ των προτέρων δεδομένες δομές, είναι ένα γενικό γνώρισμα του στρουκτουραλισμού. Ο Γάλλος νέο - μαρξιστής φιλόσοφος Louis Althusser (1918) αναφέρθηκε σε αυτήν με τον όρο 'μηχανισμός επερώτησης'. Η έννοια αυτή χρησιμοποιείται από Μαρξιστές θεωρητικούς των μέσων για να εξηγήσει την πολιτική λειτουργία των κειμένων μαζικών μέσων. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, το υποκείμενο (θεατής, ακροατής, αναγνώστης) δημιουργείται από το κείμενο, κι η δύναμη των μέσων μαζικής ενημέρωσης βρίσκεται στη δυνατότητά τους να τοποθετούν το υποκείμενο με τέτοιο τρόπο, που οι αναπαραστάσεις εκλαμβάνονται ως αντανάκλασεις της καθημερινής πραγματικότητας. Τέτοιο στρουκτουραλιστικό περιορισμό της τοποθέτησης ανακλά η στάση του κειμενικού νετερμινισμού, ο οποίος αμφισβητείται από τους σύγχρονους κοινωνικούς σημειωτιστές, που τείνουν να τονίζουν την 'πολυσημική' φύση των κειμένων (την πολλαπλότητα των σημασιών τους) μαζί με την ποικιλία της χρήσης και της ερμηνείας

Για την J.Butler η γλώσσα είναι περισσότερο μια δράση (agency), μια πράξη με συνέπειες, μια επιτέλεση με αποτελέσματα. Ο προσδιορισμός του υποκειμένου μέσω της προσφώνησης δεν συνιστά απλά την αναγνώρισή του για αυτό που ήδη είναι, αλλά παρέχει τον όρο για την αναγνώριση ύπαρξης στο υποκείμενο. Το υποκείμενο υπάρχει χάρη σε αυτή την ουσιαστική εξάρτησή του από τον προσδιορισμό, την προσφώνηση του Άλλου, που το καθιστά αναγνωρίσιμο. Οι όροι που διευκολύνουν την αναγνώριση είναι συμβατικοί, τα αποτελέσματα και τα εργαλεία μιας κοινωνικής τελετουργίας, που αποφασίζει, συχνά μέσω του αποκλεισμού και της βίας, τους γλωσσολογικούς όρους των επιβιώσιμων υποκειμένων. Η επιτελεστικότητα έχει τη δική της κοινωνική χρονικότητα στα πλαίσια της οποίας παραμένει ικανή ακριβώς μέσω του πλαισίου στο οποίο αντιτίθεται. Το υποκείμενο συντίθεται γλωσσικά (επερωτάται) μέσω μιας επιλεκτικής διαδικασίας, στην οποία οι όροι ευανάγνωστου και καταληπτού υποκειμενισμού είναι καθοριστικοί. Καθώς το υποκείμενο προσφώνεται και εξαρτάται τόσο από τον προσδιορισμό που εκφέρεται όσο και από αυτόν που αποσιωπάται, οι πιθανότητες για τη γλωσσική ζωή εγκαθιδρύονται και ταυτόχρονα αποκλείονται μέσω της προσφώνησης. Με αυτό τον τρόπο η γλώσσα θεσπίζει και νομιμοποιεί το υποκείμενο εν μέρει μέσω αποκλεισμών, ένα είδος ανεπίσημης λογοκρισίας ή στοιχειωδών περιορισμών στον λόγο, που νομιμοποιούν τη δυνατότητα της δράσης στον λόγο⁷⁷.

τους από διάφορα ακροατήρια ('πολυτονικότης')». Στο D.Chandler, 1999, «Τρόποι Προσαγόρευσης», Σημειωτική για Αρχάριους, στο <http://www.mcm.aueb.gr/ment/semiotics/sem08b.html>.

⁷⁷ Η J.Butler με αφετηρία τον νομικό όρο «ρητορική του μίσους» (hate speech) διερευνά, συνδυάζοντας τις θεωρίες του J.L.Austin και του L.Althusser, την κατασκευή του υποκειμένου μέσα από τον επίσημο λόγο. Αν οι «λεκτικές πράξεις μίσους» (hate speech acts) είναι ένας ενδο – λεκτικός τρόπος εκφοράς, τραυματίζοντας την στιγμή της εκφοράς τους, και κατασκευάζουν το υποκείμενο μέσα από την τραυματική εκφορά, τότε η «ρητορική του μίσους» λειτουργεί ως μηχανισμός επερώτησης, σύμφωνα με τη θεωρία του L.Althusser. Το ότι το υποκείμενο αποκτά υπόσταση σε άμεση συνάρτηση με τον Άλλον πρέπει να ανασχεδιαστεί με γλωσσολογικούς όρους στην έκταση που οι όροι εκφοράς είναι μέρος ευρύτερων κοινωνικών τελετουργιών τύπου «μηχανισμού επερώτησης». Αυτή η ατελεύτητη αναφορά (citation) λόγου μπορεί να λειτουργήσει έτσι ώστε να υπερτιμηθεί και να ισχυροποιηθεί το αίσθημα ευθύνης για αυτό που έχει ειπωθεί. Αυτός που εκφέρει λόγια μίσους είναι υπεύθυνος για τον τρόπο επανάληψής τους, για την εκ νέου ενίσχυση του επίσημου λόγου και για την επαναθέπιση ενός πλαισίου μίσους και τραύματος. Αν η δύναμη του χαρακτηρισμού γίνει κατανοητή ως αποτέλεσμα της ιστορικότητάς του, τότε αυτή η δύναμη ενεργεί εν μέρει μέσα από την κωδικοποιημένη μνήμη ή από ένα τραύμα, το οποίο κείται στη γλώσσα και μεταφέρεται μέσω αυτής.

Οι παραπάνω θεωρητικές προσεγγίσεις της επιτελεστικότητας του λόγου και της θεωρίας των γλωσσικών πράξεων, όπως εκφράστηκαν από τον J.L.Austin και τον J.R.Searle και ανανεώθηκαν από τον J.Derrida και το έργο της J.Butler για την κατασκευή της ταυτότητας, επηρέασαν σημαντικά την ανθρωπολογία, ιδίως στη μελέτη της τελετουργίας. Σύμφωνα με την επιτελεστική προσέγγιση, η τελετουργία όπως και οι γλωσσικές πράξεις, πραγματοποιεί κάτι μέσα από την επιτέλεση. Ως επιτελεστικές οι τελετουργίες παράγουν συγκεκριμένα είδη σημείων και αυτά αντίστοιχα παράγουν προβλέψιμα είδη περι – λεκτικών αποτελεσμάτων. Οι επιτελεστικές προσεγγίσεις ενδιαφέρονται για το πώς οι πολιτισμικές ιδέες ενσωματώνονται σε κοινωνικές συμπεριφορές και σε προσωπικές εμπειρίες και πώς οι συμβολικές δραστηριότητες, όπως η τελετουργία, επιτρέπουν στα άτομα να οικειοποιούνται, να τροποποιούν και να ανασχηματίζουν πολιτισμικές αξίες και ιδανικά. Οι θεωρητικοί της επιτέλεσης διερευνούν και την ιδιόρρυθμη δραστηριότητα των τελετουργιών και συμφωνούν ότι μια δραστική και επιτυχημένη τελετουργία είναι αυτή κατά την οποία επιτυγχάνεται μια αλλαγή σε συμβολικά πλαίσια⁷⁸. Έμφαση δίνεται και στις μη συνειδητές διαστάσεις των συμμετεχόντων στην τελετουργία, όπως τα συναισθήματα. Μια δεύτερη σημαντική ιδέα στην επιτελεστική θεωρία είναι η έννοια του «πλαισίου»⁷⁹. Οι θεωρητικοί της επιτέλεσης ασχολούνται με ποικίλες δραστηριότητες που ερευνούν ως τελετουργικές, όπως είναι το θέατρο, το παιχνίδι, τα σπορ, τα δημόσια θεάματα και χρησιμοποιούν τον όρο τελετουργοποίηση για τον προσδιορισμό της τελετουργίας ως πράξης⁸⁰.

J.Butler, 1997, *ό.π.*, ιδίως σσ.1-41 και 43-69 και στο J.Butler, 1995, «Burning Acts. Injurious Speech», στο A.Parker και E.K.Sedgwick (επιμ.), *ό.π.*, σσ.197-227.

⁷⁸ Αναφορικά με την δραστηριότητα των τελετουργιών και τη σημασία του ρίσκου στην τελετουργία στο L.Howe, 2000, «Risk, Ritual and Performance», *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(1), σσ.63-79.

⁷⁹ Ο όρος χρησιμοποιήθηκε πρώτη φορά από τον G.Bateson, στο *Steps to an Ecology of Mind* (1955), ως είδος μετα - επικοινωνίας και δηλώνει τον τρόπο κατά τον οποίο κάποιες δραστηριότητες ή μηνύματα στήνουν ένα ερμηνευτικό πλαίσιο μέσα από το οποίο γίνονται κατανοητές άλλες πράξεις και μηνύματα. C.Bell, 1997, *ό.π.*, σσ.68-76.

⁸⁰ C.Bell, 1997, *ό.π.*, σσ.68-76.

Μεταξύ των θεωρητικών που χρησιμοποίησαν τη θεωρία των γλωσσικών πράξεων και την επιτέλεση στην τελετουργία, σημαντικό μεταξύ άλλων⁸¹ είναι το έργο του S.J.Tambiah το 1985, *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective* και του R.Rappaport, *Ritual and Religion in The Making of Humanity* (1999). Σύμφωνα με τον Tambiah, η τελετουργία είναι ένα πολιτισμικά δομημένο σύστημα συμβολικής επικοινωνίας. Αποτελείται από διαμορφωμένες και διαταγμένες ακολουθίες λέξεων και πράξεων, που εκφράζονται συχνά με διάφορα μέσα, και το περιεχόμενο και η ρύθμιση χαρακτηρίζεται από την επισιμότητα, τη στερεοτυπικότητα, τη συμπύκνωση και τον πλεονασμό. Η τελετουργική πράξη είναι «επιτελεστική» με τρεις έννοιες: α) σύμφωνα με την έννοια της «επιτέλεσης» που εισήγαγε ο γλωσσολόγος φιλόσοφος Austin βάσει της οποίας ο λόγος είναι παράλληλα και πράξη⁸², β) με την έννοια της σκηνικής επιτέλεσης που μεταδίδεται με διάφορα μέσα και οι παριστάμενοι έχουν εμπειρία του γεγονότος και γ) με την

⁸¹ Σημαντική ως προς την κατεύθυνση της επιτελεστικής προσέγγισης είναι η ανθρωπολογία της εμπειρίας που εισηγείται ο V.Turner, η B.Myerhoff και ο M.Bruner το 1980. Εμπνευστής υπήρξε ο V.Turner που επηρεάστηκε από τον Γερμανό στοχαστή W.Dilthey (1833 – 1911) και τη θεωρία του για την πραγματικότητα και την εμπειρία. Η ανθρωπολογία της εμπειρίας διερευνά πώς τα άτομα εκλαμβάνουν εμπειρικά τον πολιτισμό – συμπεριλαμβανομένων των συναισθημάτων και των προσδοκιών. Σύμφωνα με τους V.W.Turner και E.M.Bruner, η ανθρωπολογία της επιτέλεσης είναι μέρος της ανθρωπολογίας της εμπειρίας. Διερευνά τα κείμενα που επιτελούνται ως μονάδες κοινωνικά κατασκευασμένου νοήματος από την ιθαγενή σκοπιά. Περισσότερα στο E.M.Bruner, 1986, «Experience and its Expressions», στο V.W.Turner και E.M.Bruner (επιμ.), *The Anthropology of Experience*, Urbana, σσ.3-29.

⁸² Η τελετουργία είναι επιτελεστική σύμφωνα με την θεωρία του J.L.Austin για τις επιτελεστικές εκφορές, όπου μια ενδο – λεκτική εκφορά σημαίνει παράλληλα την επιτέλεση μιας πράξης. Βασισμένος στη θεωρητική του J.Searle, ο S.J.Tambiah θεωρεί ότι οι επιτελεστικές πράξεις (όχι με την έννοια της επιτελεστικότητας που εισάγει η J.Butler) υπόκεινται σε δύο ειδών κανόνες, στους ρυθμιστικούς, που διευθύνουν μια προϋπάρχουσα δράση (φαγητό), και τους νομιμοποιητικούς, οι οποίοι λειτουργούν νομιμοποιητικά για την ύπαρξη μιας δράσης (ποδόσφαιρο, σκάκι). Στα κλασικά παραδείγματα του J.L.Austin για τις επιτελεστικές εκφορές, όπως η ονομάτιση του πλοίου και η γαμήλια τελετή, ο S.J. Tambiah διακρίνει δύο είδη περι – λεκτικών εκφορών, α) αυτές που το αποτέλεσμά τους είναι αναμενόμενο και συνδέεται με την ενδο – λεκτική εκφορά και β) αυτές που το αποτέλεσμά τους είναι αβέβαιο όπως οι θεραπευτικές τελετουργίες. S.J.Tambiah, 1985, *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, England, σσ.125-135 και στο L.Howe, 2000, *ό.π.* για το ρίσκο στην τελετουργία.

έννοια των ενδείξεων (indexical values) του C.Peirce. Ο συγγραφέας απομακρύνεται από τα ερμηνευτικά σχήματα του δομολειτουργισμού που προσέγγισε την τελετουργία μέσα από την αιτιακή της σχέση με τις λειτουργίες της και τοποθετεί το φαινόμενο της τελετουργίας στην επιτέλεση της συμβολικής επικοινωνίας⁸³. Η μελέτη του R.Rappaport κινείται στα ίδια περίπου θεωρητικά πλαίσια. Η κριτική που ασκήθηκε στον R.Rappaport από τον J.Robbins⁸⁴ είναι διαφωτιστική του εγχειρήματός του. Ο R.Rappaport επιχειρεί να διατυπώσει μια θεωρία που συνδυάζει την επιτελεστική προσέγγιση στην τελετουργία με αυτή που διερευνά την τελετουργία ως μορφή επικοινωνίας. Αυτή η σύνθεση επιτυγχάνεται μέσα από τη θέση του για τις δεικτικές σημάνσεις (ενδείξεις/indexical) της τελετουργίας, η οποία αφού παράγει (εν)δεικτικά σημεία (indexical signs) είναι ένας μοναδικά αξιόπιστος διάυλος επικοινωνίας, σε αντίθεση με τη γλώσσα, που συνιστά ένα αναξιόπιστο επικοινωνιακό μέσο και γι' αυτό οι άνθρωποι στρέφονται στην τελετουργία⁸⁵. Σε

⁸³ Για τον S.J.Tambiah τα σύμβολα και οι εικόνες που περιλαμβάνονται σε μία τελετουργία είναι δίσημα, γιατί σχετίζονται με το αντικείμενο που αναπαριστούν με μια τυποποιημένη, σημασιολογική σχέση και ταυτόχρονα αποτελούν αντικείμενα πραγματικής σχέσης με τα αντικείμενα που αντιπροσωπεύουν. Στην ανάλυσή του εφαρμόζει τη θεωρία της πληροφορίας, η οποία σχετίζεται με την μηχανική της επικοινωνίας, που εστιάζει στο ζήτημα διάδοσης όσο το δυνατόν περισσότερων μηνυμάτων από ένα επικοινωνιακό κανάλι σε όσο το δυνατόν λιγότερο χρόνο. Αυτό προϋποθέτει ότι το κανάλι έχει το δυνατόν λιγότερες παρεμβολές και αυτό σχετίζεται και με την τελετουργία. Στην περίπτωση αυτή με την χρήση εκφραστικών μέσων, όπως ο προκαθορισμένος χορός και λόγος, δημιουργείται ένα κανάλι επικοινωνίας των εκτελεστών με τους θεατές και επιδιώκεται η αποστολή μηνυμάτων. Ως μέσα επικοινωνίας θεωρούνται από τον S.J.Tambiah το δώρο, η μουσική, ο χορός και το τραγούδι. S.J.Tambiah, 1985, *ό.π.*, σσ.137-156.

⁸⁴ J.Robbins, 2001, «Ritual Communication and Linguistic Ideology. A Reading and Partial Reformulation of Rappaport's Theory of Ritual», *Current Anthropology* 42 (5): 591-614.

⁸⁵ Ο R.Rappaport διακρίνει μεταξύ συμβολικής και δεικτικής σημάνσεως στην τελετουργία (σύμφωνα με την διάκριση που κάνει ο C.Peirce) και συνδέει τη χρήση συμβόλων με την μετάδοση αυτού που αποκαλεί «κανονικά» (canonical) μηνύματα και τη χρήση των ενδείξεων (indexes) με «αυτοαναφορικά» μηνύματα. Για τον R.Rappaport η τελετουργία, επειδή είναι επιτελεστική, λειτουργεί ως μέσο επικοινωνίας με ένα συγκεκριμένο τρόπο και γι' αυτό έχει συγκεκριμένα αποτελέσματα για τους παριστάμενους. Ο R.Rappaport διερευνά τόσο τις ενδολεκτικές (illocutionary) όσο και τις περιλεκτικές (perlocutionary) πτυχές της τελετουργίας και θεωρεί ότι με την τελετουργία παράγεται μια συγκεκριμένη κατάσταση ύπαρξης που συνιστά ένδειξη της επικοινωνιακής της λειτουργίας. Αυτοαναφορικό μήνυμα συνιστά και η ίδια η επιτέλεση της τελετουργίας ως γεγονόςτος

αυτό το σημείο αρθρώνει την κριτική του ο J.Robbins για μια μερική αναθεώρηση της θεωρίας του R.Rappaport. Ο J.Robbins υποστηρίζει ότι κάθε θεωρία που προσεγγίζει την τελετουργία ως επικοινωνία θα πρέπει να διερευνά την γλωσσολογική ιδεολογία και την πολιτισμική κατασκευή της επικοινωνίας ανά τόπο.

Στο ίδιο θεωρητικό πλαίσιο μπορεί να ενταχθεί, με πολύ πιο διευρυμένη θεωρητική βάση, η μετα – δομιστική θεωρητική και μεθοδολογική πρόταση της «τελετουργικής ποιητικής»⁸⁶ των D.Yatromanolakis και P.Roilos, που πρόκειται να αποτελέσει το βασικό θεωρητικό εργαλείο στη συγκεκριμένη εργασία, για την εγγραφή της τελετουργικών μορφών σε ευρύτερα πολιτισμικά και κοινωνικοπολιτικά συστήματα έκφρασης. Οι δύο ερευνητές προτείνουν τη μελέτη της διάδρασης τελετουργικών και αισθητικών, πολιτισμικών και ευρύτερων ιδεολογικών συστημάτων παραγωγής, έκφρασης και διαπραγμάτευσης νοήματος, μέσα στα ευρύτερα κοινωνικά και ιδεολογικά πλαίσια, όπως αυτά καθορίζονται από τις εκάστοτε χωροχρονικές συνθήκες και δυναμικές. Συγκεκριμένα επιχειρούν την προσέγγιση της τελετουργίας μέσα από την εισαγωγή της έννοιας της τελετουργικής

που συνδέεται με την κοινωνική ευταξία. Το πρόβλημα που προκύπτει είναι οι τυχόν διαφορετικές ερμηνείες των γλωσσικών σημείων και της πραγματικότητας και αντιμετωπίζεται, σύμφωνα με τον R.Rappaport, με τα κανονικά (canonical) μηνύματα που συνδέονται με σύμβολα και όχι με ενδείξεις. J.Robbins, 2001, *ό.π.* και η K.Hall, 2000, *ό.π.* αναφέρει ότι όσοι ασχολούνται με τη φιλοσοφία της γλώσσας θα πρέπει να λαμβάνουν υπόψη τους τις ιδεολογίες που σχετίζονται με τη γλώσσα ανά τόπο πριν γενικεύσουν για τη χρήση της σε πολιτισμικά πλαίσια.

⁸⁶ Η επιτέλεση εμφανίζεται ως όρος κλειδί στους κλάδους της γλωσσολογικής ανθρωπολογίας, της λαογραφίας και γενικά των πολιτισμικών σπουδών στις αρχές της δεκαετίας του 1970. Σε αυτή τη θεωρητική προσέγγιση συνυπάρχουν τρεις θεωρητικές κατευθύνσεις που ενίσχυσαν τους παραπάνω ερευνητικούς κλάδους. Η πρώτη από αυτές αντιτίθεται στην αντίληψη της γλώσσας της γενικής γλωσσολογίας, που είχε εξαιρέσει την «επιτέλεση» - τον «φυσικό λόγο», ότι κάνει ο ομιλητής – από τη θεωρητική της, και επικεντρώνεται στην κοινωνική διάσταση της γλώσσας. Η δεύτερη θεωρητική αναπτύχθηκε στον κλάδο της λαογραφίας και προσανατολίστηκε στην αντίληψη του παραδοσιακού ως τρόπου επικοινωνίας και όχι ως επιβιώματος. Η τρίτη θεωρητική τάση της «επιτέλεσης» αφορά στη δημιουργία ενός κοινού πλαισίου μεταξύ της γλωσσολογίας και της ανθρωπολογίας για την «ποιητική», με την έννοια της ποιητικής χρήσης της γλώσσας σε όλες τις διαστάσεις στην κοινωνική ζωή – στη συγγένεια, στην πολιτική, την οικονομία, τη θρησκεία. Περισσότερα στο R.Bauman και C.L.Briggs, 1990, «Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life», *Annual Review of Anthropology* 19: 78-79.

ποιητικής. Η έννοια της ποιητικής όπως ορίστηκε από τον Αριστοτέλη⁸⁷ είναι αποδεκτή από τους δύο ερευνητές οι οποίοι προχωρούν σε μια ανάλυση μετα – δομιστική. Αφετηρία τους συνιστά η μελέτη του λόγου, της γλώσσας, των κειμένων και γενικά της συνεχούς εγγραφής ή παράθεσης ποικίλων μορφών έκφρασης, όπως είναι η τελετουργία. Η ποιητική συνδέεται με τη σημειωτική, συμβολική και δραματική διάσταση της τελετουργίας, και χρησιμοποιείται σε σχέση με επικοινωνιακές μορφές αισθητικών τρόπων επικοινωνίας, ενώ παράλληλα εκλαμβάνεται υπό μια ευρύτερη έννοια ως η διερεύνηση της διαλογικής κατασκευής, ανατροπής, διαπραγμάτευσης και μετάδοσης νοήματος σε έναν αριθμό αλληλεπιδρώντων, κοινωνικών, πολιτισμικών και αισθητικών τομέων της ανθρώπινης εμπειρίας και έκφρασης. Η τελετουργία ορίζεται από τους δύο ερευνητές, με αφετηρία τον ορισμό του S.J.Tambiah⁸⁸, ως [η ενεργοποιούμενη διαδικασία] ενός πολιτισμικά κατασκευασμένου συστήματος συμβολικής επικοινωνίας, το οποίο αποτελείται από μορφοποιημένες και διατεταγμένες ακολουθίες λέξεων και ενεργειών, που εκφράζονται συχνά με διάφορα μέσα, και το περιεχόμενο και η διάταξη χαρακτηρίζεται από την επισημότητα, τη στερεοτυπικότητα, τη συμπύκνωση και τον πλεονασμό. Η επιτέλεση αυτής της διαδικασίας συνδέεται άμεσα με την ατομική ή ομαδική δράση και με την εκάστοτε πολιτισμικά καθορισμένη έννοια της τελετουργικής πράξης, που προέρχεται από τη συσσώρευση και μετάδοση τελετουργικών εμπειριών σε μια δεδομένη κοινωνία⁸⁹. Για τους D.Yatromanolakis

⁸⁷ Ο ορισμός της «ποιητικής», που αποτέλεσε τη βάση των μεταγενέστερων θεωρητικών προσεγγίσεων, διατυπώθηκε από τον Αριστοτέλη στο *Περί Ποιητικής*. Στο πρώτο μέρος του έργου του ο Αριστοτέλης πραγματεύεται την ποίηση στο σύνολό της και την τοποθετεί στις τέχνες της μίμησης. Στη συνέχεια διακρίνει δύο είδη ποίησης την αφηγηματική που υποδιαιρείται στην τραγωδία και την εποποιία και τη δραματική με επιμέρους διακρίσεις την ιαμβική ποίηση και την κωμωδία. Περισσότερα στο Α.Γαληνός (μτφ.), 1975, *Αριστοτέλους Περί Ποιητικής, Άπαντα Αρχαίων Ελλήνων Συγγραφέων*, Αθήνα, σ.6.

⁸⁸ S.J.Tambiah, 1985, *ό.π.*, σ.128.

⁸⁹ D.Yatromanolakis και P.Roilos, 2004, *ό.π.*, σσ.3-12. Οι συγγραφείς σημειώνουν ότι τα τελετουργικά αντικείμενα – ό,τι θεωρείται τελετουργικό αντικείμενο ανάλογα με την τελετουργία, όπως όλα τα αντικείμενα που συνοδεύουν τις διαβατήριες τελετουργίες (το δαχτυλίδι, τα στεφάνια, οι αναθηματικές επιγραφές, κ.α.) - επενδύονται με μια ποιητική ενέργεια και θεωρούνται ως μονάδες ενός ποιητικού, συμβολικού όλου που αρθρώνουν μια δυναμική εκφορά νοήματος. Εάν είμαστε συνηθισμένοι να

και P.Roilos είναι σημαντική η έννοια του habitus⁹⁰ για την κατανόηση της τελετουργίας και των μεταλλαγών που της επιβάλλει η κοινωνική δυναμική. Η τελετουργία πρέπει να ιδωθεί μέσα στο πλαίσιο της κατ' έθος εγγραφής της στους παραδοσιακούς τρόπους συμβολικής επικοινωνίας⁹¹.

Η έννοια της επιτελεστικότητας που εισάγει η J.Butler και η κατανόησή της ως μιας πράξης ανανεώσιμης δίχως ξεκάθαρη αφετηρία ή τέλος, που συνεπάγεται ότι ο λόγος τελικά δεν ορίζεται ούτε από τον εκάστοτε ομιλητή ούτε από το πρωταρχικό πλαίσιο εκφοράς του, αλλά από το εκάστοτε κοινωνικό πλαίσιο και από την ικανότητά του να αντιτίθεται στα κοινωνικά συμφραζόμενα⁹², συνδέεται άμεσα με τη θεωρητική πρόταση των D.Yatromanolakis και P.Roilos. Η έμφαση που δίνουν οι D.Yatromanolakis και P.Roilos στο λόγο, τη γλώσσα και το νόημα και την κατ' έθος εγγραφή τους, την επανάληψη και την ερμηνευτική τους σε άμεση συνάρτηση με το εκάστοτε πλαίσιο, βρίσκεται κοντά στη μετα – δομιστική θεωρητική της J.Butler για

σκεφτόμαστε την γλώσσα και τον κόσμο από την άποψη του τελεστικού δυναμικού των λέξεων ή του «πώς οι λέξεις κάνουν τα πράγματα» πρέπει αντίστοιχα να στοχαστούμε πάνω στους τρόπους με τους οποίους τα πράγματα κάνουν όχι μόνο άλλα πράγματα αλλά επίσης και λέξεις, συμβολικά είδη λόγου, πως αρθρώνουν ένα σημειολογικό σύστημα ανοιχτό σε ποικίλες ερμηνείες. Το τελετουργικό πλαίσιο θα μπορούσε να ιδωθεί ως ένα ευρύ σύστημα σημάσεως το οποίο επενδύει τα συντακτικά του συστατικά, ρηματικά ή αναπαραστατικά, με συγκεκριμένη κάθε φορά σημασία. D.Yatromanolakis και P.Roilos, 2004, *ό.π.*, σσ. 17-18. Για παραδείγματα εγγραφής τελετουργικών μορφών παραπέμπω στα άρθρα των ίδιων, D.Yatromanolakis, 2004, «Ritual Poetics in Archaic Lesbos: Contextualizing Genre in Sappho», στο D.Yatromanolakis και P.Roilos (επιμ.), *ό.π.*, σσ.56-70 και P.Roilos, 2004, «The Sacred and the Profane: Re-enacting Ritual in the Medieval Greek Novel», στο D.Yatromanolakis και P.Roilos (επιμ.), *ό.π.*, σσ.121-138.

⁹⁰ Οι D.Yatromanolakis και P.Roilos χρησιμοποιούν την έννοια του habitus που εισήγαγε ο P.Bourdieu με το έργο του *Outline of a theory of practice* (1999). Το habitus αποτελεί την παράγουσα αρχή των στρατηγικών που επιτρέπει στα δρώντα υποκείμενα να χειρίζονται ποικίλες καταστάσεις. Προϊόν της εσωτερικεύσης των δομών, το habitus μετέχει του κοινωνικού και του ατομικού, του ιστορικού και του βιολογικού και μπορεί να οριστεί ως ιστορικά συγκροτημένη μήτρα η οποία διαθέτει θεσμικές καταβολές και ποικίλει κατά τόπο και χρόνο. Αναλυτικά στο P.Bourdieu, 1999 (1972), *Outline of a theory of practice*, U.K, σσ.72-87.

⁹¹ D.Yatromanolakis και P.Roilos, 2004, *ό.π.*, σσ.19-21.

⁹² J.Butler, 1997, *ό.π.*, σσ.40-41.

το υποκείμενο και τη σχέση του με το λόγο. Η κατ'έθος κατασκευή και πρόσληψη του νοήματος της τελετουργίας, που χρησιμοποιούν οι D.Yatromanolakis και P.Roilos, μπορεί να συμπληρωθεί αναθεωρητικά από την έννοια της ατελείτητας αναφοράς ή παράθεσης (citation) που χρησιμοποιεί η J.Butler για την εγγραφή των ταυτοτήτων⁹³. Η επιτελεστικότητα συνδέεται με την κατασκευή της ταυτότητας στα πλαίσια της επίκλησης μιας σύμβασης και ενός ηγεμονικού λόγου, που δεν συνδέονται με το έθος, αλλά με τη δυνατότητα εκφορά τους στα πλαίσια του εκάστοτε status quo και την κληροδότησή τους μέσω αυτού με αφετηρία την ανθρώπινη δράση – συμπεριλαμβανομένων και ανατρεπτικών τυποποιημένων πράξεων που κληροδοτήθηκαν από τις αντιμαχόμενες ταυτότητες. Πώς αποδίδεται η τοπικότητα και η αίσθηση του ανήκειν σε έναν τόπο μέσα από την πολυεπίπεδη επιτελεστικότητα του ποιητικού τελετουργικού λόγου;

Μέσα από το εθνογραφικό παράδειγμα της πολιτισμικής επιτέλεσης των Κορδελάδων θα αναδειχθεί η σύνθετη επιτελεστικότητα της τοπικότητας, η οποία εντοπίζεται σε πρώτο επίπεδο στο ίδιο το δρώμενο και τα επιμέρους στάδια σύνθεσης

⁹³ Για μια ενδιαφέρουσα κριτική στη θεωρία του habitus του P.Bourdieu στο B.Farnell, 2003, “Getting out of the Habitus: an Alternative Model of Dynamically Embodied Social Action”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(3), σσ.397-418. Στο συγκεκριμένο άρθρο η B.Farnell προτείνει μια αναθεώρηση της θεωρητικής που έχει επικρατήσει στην ευρωπαϊκή ανθρωπολογία και συνδέεται με το habitus. Η συγγραφέας παρουσιάζει ως κατάλληλο θεωρητικό εργαλείο την θεωρία των αιτιατών δυνάμεων (causal powers) που χρησιμοποιείται από τις θετικές επιστήμες προκειμένου να προσεγγίσει την ανθρώπινη δράση. Το δυναμικό μοντέλο ύπαρξης των θετικών επιστημών παρουσιάζει τον άνθρωπο ως μοναδική κατασκευή δύναμης και ικανοτήτων. Οι φυσικές δυνάμεις της ατομικής δράσης, που βρίσκονται στη βιολογική δομή του ανθρώπου, κάνουν δυνατές τις προσωπικές δυνάμεις που βρίσκονται και τροφοδοτούνται από τις κοινωνικές δυνάμεις. Βάσει των παραπάνω η B.Farnell διακρίνει δύο θέσεις της ανθρώπινης δράσης, α) τις φυσικές (βιολογικές) δυνάμεις και β) τις αποκτηθείσες που βρίσκονται στις κοινωνικές δραστηριότητες. Παρόλο που η αυτό – δραστηριοποίηση είναι ατομική, επηρεάζεται από τη δυναμική του διαπροσωπικού στοχασμού. Ο προσανατολισμός του ατόμου προς μια δράση προϋποθέτει μια διαδικασία στοχασμού για την αντίδραση των άλλων. Αυτή η διαδικασία καθιστά την ανθρώπινη δράση απόλυτα κοινωνική και το άτομο αποτελεί μια κοινωνική κατηγορία, καθώς η καθημερινή του δράση μπορεί να ολοκληρωθεί μόνο κοινωνικά. Ο άνθρωπος γίνεται πρόσωπο, δρών και παράγων, μέσα σε ένα κοινωνικό περιβάλλον σημασιοδοτημένης δράσης, χρησιμοποιώντας ηχητικά και παραστατικά σύμβολα. Αυτά τα δύο είδη σημειωτικών πρακτικών (μεταξύ άλλων) μεταφέρουν την κοινωνική δράση, η οποία μαθαίνεται, μεταβιβάζεται, εδραιώνεται, αναθεωρείται και αλλάζει.

του. Από την ίδια την ενδυμασία των πρωταγωνιστών και τη δραστηριότητά τους κατά τη διάρκεια του δρώμενου μέχρι την κριτική που ασκούν οι γυναίκες, θίγεται έντονα το ζήτημα του ξένου ή καλύτερα της εντοπιότητας. Η επιτελεστικότητα της τοπικότητας δεν περιορίζεται στο ίδιο το δρώμενο, αλλά επεκτείνεται στην εγγραφή του και την αναφορά του μέσα από ποικίλους διαύλους επικοινωνίας, όπως είναι ο τοπικός τύπος του νησιού, όπου η αφήγηση του δρώμενου μεταφέρεται με τις ίδιες εκφορές στις οποίες δομείται η τοπικότητα, καθώς και η βιντεοσκόπησή του από τον τοπικό σύλλογο Μελάνων. Πώς αρθρώνεται η τοπικότητα μέσα από την τελετουργία των Κορδελάδων; Ποιοι είναι οι πρωταγωνιστές στη συγκεκριμένη επιτέλεση και τι θεωρούν ότι διαπραγματεύονται μέσα από αυτή; Ποιο είναι το πλεόνασμα νοημάτων που ενέχει η συγκεκριμένη επιτέλεση και πώς εγγράφεται μέσα στην πολυεπίπεδη τελετουργική ποιητική του συγκεκριμένου δρώμενου; Αυτά είναι ορισμένα ερωτήματα προς διερεύνηση στο δεύτερο μέρος της εργασίας, αφού προηγηθεί η ταξινόμηση του Δ.Δ.Μελάνων σε σχέση με την ταξινόμηση σε Ορεινά και Λιβάδια που επισημαίνεται από τους Π.Πανόπουλο, C.Stewart και Μ.Γ.Σέργη⁹⁴.

⁹⁴ Π.Πανόπουλος, 1994, *ό.π.*, C.Stewart, 1991, *ό.π.* και Μ.Γ.Σέργης, 2005, *ό.π.*

Δεύτερο Μέρος

Σύμφωνα με τους A. Gupta και J.Ferguson, « ... ο χώρος και ο τόπος δεν είναι ποτέ δεδομένα και η διαδικασία της κοινωνικοπολιτικής τους κατασκευής πρέπει να λαμβάνεται υπόψη»⁹⁵. Οι δύο ερευνητές δίνουν έμφαση στην ιστορική κατασκευή της τοπικότητας, της κοινότητας και της περιοχής, καθώς και στη σχέση ταυτότητας και ιστορίας, και επισημαίνουν ότι «πρέπει να διερευνηθούν οι κοινωνικές και πολιτικές διαδικασίες της κατασκευής ενός τόπου, λαμβανομένου λιγότερο ως ζητήματος ιδεών και περισσότερο ως ενσωματωμένων πρακτικών που σχηματίζουν ταυτότητες και επιτρέπουν την αντίσταση τους»⁹⁶.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας θα επιχειρηθεί μια σύντομη παρουσίαση των στοιχείων που συνδέονται με τη σύγχρονη μορφή διοικητικής οργάνωσης του νησιού, προκειμένου να γίνει μια εισαγωγή στην αίσθηση του ανήκειν των κατοίκων της ενδοχώρας και την περαιτέρω διάκριση που διαπιστώνεται σε Βουνά ή Ορεινά και Λιβάδια, καθώς και των επιμέρους διακρίσεων και εξαιρέσεων, όπως διαμορφώθηκαν σε μια πορεία αιώνων. Ξεκινώντας από την ευρύτερη διάκριση του ανήκειν, που υφίσταται μεταξύ των κατοίκων του νησιού, όπως διαπιστώνεται και από τις εθνογραφίες των Π.Πανόπουλου και C.Stewart για το Φιλότι και την Απείρανθο Νάξου αντίστοιχα, καθώς και από την πρόσφατη ερευνητική εργασία του Μ.Γ.Σέργη⁹⁷, θα παρουσιαστεί το κυρίαρχο δίπολο ετερότητας που διαπιστώνουν οι ερευνητές και θα διερευνηθεί η θέση του Δ.Δ.Μελάνων στον συγκεκριμένο λόγο. Στο δεύτερο κεφάλαιο θα παρουσιαστεί η παράλληλη νοηματοδότηση του εαυτού και η αίσθηση της τοπικότητας που εκφράζουν οι κάτοικοι του Δ.Δ.Μελάνων μέσα από τα άρθρα της τοπικής εφημερίδας Μελανίτικες Ώρες, τα οποία παρουσιάζουν αντικειμενικά στοιχεία αποδεκτά από τους κατοίκους. Στο τελευταίο κεφάλαιο θα παρουσιαστεί η φαντασιακή διαχείριση της αίσθησης του ανήκειν και της

⁹⁵ A.Gupta και J.Ferguson, 1997β, «Beyond “Culture”»: Space, Identity and the Politics of Difference», στο A.Gupta και J.Ferguson, *ό.π.*, σ.47.

⁹⁶ A.Gupta και J.Ferguson, 1997α, *ό.π.*, σ.6.

⁹⁷ Π.Πανόπουλος, 1994, *ό.π.*, C.Stewart, 1991, *ό.π.* και Μ.Γ.Σέργη, 2005, *ό.π.*

τοπικότητας – αλλά και του χώρου - μέσα από την πολυεπίπεδη επιτελεστικότητα του τελετουργικού λόγου· ενός λόγου ανταγωνιστικού που ενέχει αποκλεισμούς, ρίσκο και αντιστάσεις και διαχέεται ποικιλοτρόπως μέσα από ένα αδιαίρετο ποιητικό σύνολο παλιών και σύγχρονων διαύλων επικοινωνίας και εγγραφής, από την ίδια την επιτέλεση των Κορδελάδων μέχρι την εγγραφή της τελετουργίας στον τοπικό τύπο, τη βιντεοσκόπησή της και τη διατήρηση αρχείου βιντεοταινιών. Αφετηρία της παραπάνω προσέγγισης αποτελούν οι μετα – δομιστικές θεωρίες της τελετουργικής ποιητικής και της επιτελεστικότητας των ταυτοτήτων, όπως αναλύθηκαν στο πρώτο μέρος της εργασίας.

A. Τα Λιβιάδια και τα Βουνά⁹⁸ - Τοπική ταξινόμηση και Αποκλεισμοί

Η ταυτότητα, η ρευστή και ανταγωνιστική συγκρότηση και νοηματοδότηση του εαυτού, ως δράση και σχέση με κοινωνικοπολιτισμική και ιστορική αφετηρία, που εκκινεί από τη συνάντηση με τον «άλλο», και η τοπική της έκφραση, συνδέοντα άμεσα με την εξουσία επιβολής τους και την ονομάτιση του «άλλου» σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση της κυρίαρχης ομάδας. Πρόκειται για μια σχέση διαλεκτική και συγχρονική, που αναπτύσσεται μέσα σε διαφορετικούς και συχνά ανταγωνιστικούς μεταξύ τους πολιτισμικούς λόγους, πρακτικές και θέσεις, σε άμεση συνάρτηση με το ιστορικό γίνεσθαι και σε διαδικασία συνεχούς αλλαγής. Η εξουσία για την απόδοση ταυτότητας συχνά συνδέεται με το κυρίαρχο σχήμα ταξινόμησης και την αντοχή που παρουσιάζει διαχρονικά. Σύμφωνα με τους A.Gupta και J.Ferguson, το ζήτημα σχετικά με την τοπικότητα δεν είναι η τοποθέτηση σε έναν συγκεκριμένο τόπο αλλά ότι αυτός ο συγκεκριμένος τόπος διαχωρίζεται και αντιπαράκειται σε άλλους τόπους⁹⁹. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο θα παρουσιαστεί η τοπική ταξινόμηση που συναντάται στη Νάξο, σε Λιβιάδια και Βουνά ή Ορεινά, όπως διαπιστώνεται από τους Π.Πανόπουλο, C.Stewart και Μ.Σέργη¹⁰⁰ και η θέση του Δ.Δ.Μελάνων σε αυτόν τον ηγεμονικό λόγο.

Στη Νάξο συναντάται μια τοπική ταξινόμηση μεταξύ των ορεινών και των πεδινών περιοχών του νησιού που συνδέεται με την γεωμορφολογία του τόπου, τη διαχείριση των πλουτοπαραγωγικών πηγών του νησιού και τη διοικητική του ιστορία. Η σύγχρονη βιβλιογραφία που αναφέρεται στη Νάξο και ιδίως οι δύο εθνογραφίες των Π.Πανόπουλου και C.Stewart για το Φιλότι και την Απείρανθο Νάξου, καθώς και η πρόσφατη ερευνητική εργασία του Μ.Γ.Σέργη¹⁰¹ για τους αλληλοσατριμμούς στην Ελλάδα, αναφέρονται στην τοπική ταξινόμηση της ενδοχώρας της Νάξου και στις

⁹⁸ Χρησιμοποιώ την πρώτη τοπική ταξινόμηση όπως αναφέρεται στην εθνογραφία του C.Stewart, 1991, *ό.π.*, σσ.22-23.

⁹⁹ A.Gupta και J.Ferguson, 1997α, *ό.π.*, σσ.10-13.

¹⁰⁰ Π.Πανόπουλος, 1994, *ό.π.*, C.Stewart, 1991, *ό.π.*, και Μ.Γ.Σέργης, 2005, *ό.π.*

¹⁰¹ Π.Πανόπουλος, 1994, *ό.π.*, C.Stewart, 1991, *ό.π.*, και Μ.Γ.Σέργης, 2005, *ό.π.*

παρεμφερείς ονομασίες που δηλώνουν την ύπαρξη δύο διακριτών τοπικοτήτων των Λιβαδιών (Κάτω Χωριών) και των Ορεινών (ή Βουνών, Απάνω ή Ψηλών Χωριών και Βορείων). Πριν την αναφορά στην παραπάνω τοπική διάκριση θα αναφερθούν ορισμένα στοιχεία για το νησί, που αφορούν στην οικονομία και τη διοικητική οργάνωση, προκειμένου για την πληρέστερη κατανόηση της τοπικής ταξινόμησης, που έχουν διαπιστώσει οι τρεις ερευνητές, και των αναπόφευκτων αποκλεισμών ή της περιθωριοποίησης που ενέχει η παραπάνω ανταγωνιστική σχέση ταυτοποίησης Λιβαδιτών και Απανωχωριανών. Ποια είναι τα Λιβάδια και ποια τα Βουνά βάσει των οποίων ορίζεται η τοπική ταξινόμηση της Νάξου, όπως διαπιστώνεται στις εθνογραφίες των Π.Πανόπουλου και C.Stewart, και που εντάσσεται το Δ.Δ.Μελάνων στη φανταστική τοπογραφία της ετερότητας;

Η Νάξος είναι το μεγαλύτερο νησί των Κυκλάδων με έκταση 428,125 τετραγωνικά χιλιόμετρα και κατά την απογραφή του 2001 είχε πληθυσμό 18.188¹⁰². Το ανάγλυφο του νησιού είναι ορεινό και από το βόρειο ως το νότιο άκρο του διασχίζεται από την οροσειρά Ζας, η οποία χωρίζει το νησί σε τρεις ζώνες, την ορεινή, την ημιορεινή και την πεδινή με τους αντίστοιχους οικισμούς. Η γεωγραφική διαίρεση της Νάξου βάσει του Ν.1622/1986, «Περί Καθορισμού Γεωγραφικών Ενοτήτων», πριν από το νομοσχέδιο Καποδίστρια, διέκρινε το νησί σε τρεις ενότητες: στην Πεδινή Νάξο με ένα Δήμο, το Δήμο Νάξου και 8 κοινότητες (Γαλήνης, Εγγαρών, Μελάνων, Γαλανάδου, Γλινάδου, Άγιου Αρσένιου, Βίβλου και Ποταμιάς), στην Ημιορεινή Νάξο με 6 κοινότητες (Σαγκρίου, Δαμαριώνα, Χαλκείου, Μονής, Φιλοτίου και Δανακού) και στην Ορεινή Νάξο με 7 κοινότητες (Κινιδάρου, Κεραμωτής, Απειράνθου, Κορώνου, Σκαδού, Μέσης και Κορωνίδας). Συνολικά στο νησί υπήρχαν 22 Οργανισμοί Τοπικής Αυτοδιοίκησης (ΟΤΑ), ένας Δήμος και 21 Κοινότητες, καθώς και 44 ακόμη χωριουδάκια και αγροτικοί ή τουριστικοί συνοικισμοί. Με το νόμο 2539 (ΦΕΚ 244/Α/ 4 Δεκέμβρη 1997) για τη συγκρότηση της πρωτοβάθμιας αυτοδιοίκησης και με το άρθρο 1 παρ.29^Α συστήθηκε ο Δήμος Δρυμαλίας (με έδρα το Χαλκείο), στον οποίο συμπεριλήφθηκαν όλες οι ημιορεινές κοινότητες εκτός του Δ.Δ.Σαγκρίου και οι ορεινές εκτός του Δ.Δ.Κινιδάρου, και ο Δήμος Νάξου, όπου υπάγονται όλες οι πεδινές κοινότητες, το Δ.Δ.Σαγκρίου, το Δ.Δ.

¹⁰² Κ.Σκανδαλίδης και Ν.Χριστοδουλάκης, 2002, *ό.π.*, σ.9363 και σ.9365 και Σ.Γ.Ευρωπαϊώτης, 2005, *Η Νάξος. Υπάρχουσα κατάσταση – Προοπτικές*, Νάξος, σσ.48-49.

Κινιδάρου και η Χώρα. Από την 1/1/1999 οι ΟΤΑ λειτουργούν ως Δημοτικά Διαμερίσματα (Δ.Δ) των αντίστοιχων Δήμων με Τοπικά Συμβούλια¹⁰³.

Στη Νάξο αρκετοί οικισμοί βρίσκονται στο εσωτερικό του νησιού και πολλοί από αυτούς σε μεγάλα υψόμετρα. Σχεδόν όλοι οι αγροτικοί οικισμοί που μαρτυρούνται από το 1500 μ.Χ. και υπάρχουν μέχρι σήμερα ανήκουν σε χωριά που έχουν μεγάλη γεωγραφική έκταση, διάσπαρτες καλλιεργήσιμες εκτάσεις και πλούσιο ανάγλυφο εδάφους. Οι μεγάλες αποστάσεις των εύφορων περιοχών από τα χωριά αυτά ανάγκαζαν τους αγρότες και τους βοσκούς να διαμένουν εκεί, με αποτέλεσμα να συγκροτηθούν πολλοί συνοικισμοί, όπως συμβαίνει στα ορεινά χωριά Κωμιακή, Φιλότι, Απείρανθο και άλλα. Στην περιοχή του Λιβαδιού, που περιλαμβάνει τα χωριά Άγιο Αρσένιο, Τρίποδες (Βίβλος), Γαλανάδο και Γλινάδο¹⁰⁴ με κυρίαρχο το πρώτο (Αγερσανί), δεν αναπτύχθηκαν αγροτικοί συνοικισμοί, καθώς ο χώρος είναι ενιαίος, οι αποστάσεις μικρές και οι καλλιεργούμενες εκτάσεις συνέχεια των οικισμών¹⁰⁵. Το ίδιο ισχύει και για τους οικισμούς στις τρεις κοιλάδες του νησιού, των Μελάνων, των Εγγαρών και της Ποταμιάς, γύρω από τις οποίες συγκεντρώθηκαν μικροί οικισμοί με κεντρικούς τους ομώνυμους: των Μελάνων, των Εγγαρών και τα τρία χωριά της Ποταμιάς¹⁰⁶. Τα Λιβάδια είναι οι πλούσιες και εύφορες πεδινές περιοχές στο

¹⁰³ Να σημειωθεί ότι από την Οθωνική περίοδο μέχρι σήμερα η διοικητική οργάνωση των πρώην κοινοτήτων έχει διατηρήσει σε μεγάλο βαθμό σταθερή την εσωτερική κατανομή και ομαδοποίηση των χωριών και των οικισμών βάσει της γεωγραφικής τους θέσης. Σε όλες τις αλλαγές που έχουν συντελεστεί μέχρι σήμερα οι Μέλανες υπάγονται σταθερά στην πεδινή Νάξο. Ν.Λ.Θεόφιλος, 2006, «Ναξίων Διοίκηση και Αυτοδιοίκηση», στο Μ.Σέργης και Σ.Ψαρράς (επιμ.), *Νάξος. Αρμενίζοντας στο χρόνο*, Νάξος, σσ.359 – 374 και Κ.Σκανδαλίδης και Ν.Χριστοδουλάκης, 2002, *ό.π.*, σ.9363 και σ.9365. Για την διοικητική ιστορία του νησιού στο Ι.Κ.Προμπονάς και Ι.Ε.Ψαρράς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Β΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Χαλκί, 4-7 Σεπτεμβρίου 1997), Αθήνα, σσ.265 - 274.

¹⁰⁴ Δ.Μ.Κορρές, 2003, «Τα χωριά της Νάξου και η παλαιότερη μνεία των ονομάτων τους», στο Ι.Κ.Προμπονάς και Ι.Ε.Ψαρράς (επιμ.), *ό.π.*, σσ. 292-293 και Μ.Σέργης, 2005, *ό.π.*, σ.184.

¹⁰⁵ Π.Πανόπουλος, 1994, *ό.π.*, σ.166.

¹⁰⁶ Την αμφίδρομη σχέση του ανθρώπου με τον χώρο, την οργάνωση του χώρου βάσει των ιστορικών συνθηκών και της φυσικής του θέσης, διερευνά η Ε.Ολυμπίτου στην Πάτμο από τα μέσα του 16^{ου} έως τα μέσα του 19^{ου} αιώνα. Μέσα από την περιγραφή του αστικού και του αγροτικού χώρου επιχειρεί να

βορειοδυτικό τμήμα του νησιού, κέντρα της βασικότερης γεωργικής δραστηριότητας στη Νάξο, της πατατοκαλλιέργειας, καθώς και της σταβλισμένης βοοτροφίας. Στην ορεινή Νάξο οι βασικές παραγωγικές δραστηριότητες είναι η μη σταβλισμένη αιγο – προβατοτροφία και η ελαιοκαλλιέργεια, ενώ η καλλιεργήσιμη γη είναι πιο περιορισμένη και οι οικογένειες διατηρούν ένα μικρό κομμάτι γης, ποτιστικό ή μπαξέ, για ιδιωτική χρήση. Σε σύνολο 13.600 στρεμμάτων καλλιεργήσιμης γης μόνο τα 1.950 ανήκουν στην ορεινή ζώνη. Τα ορυχεία σμύριδας, που αποτελούσαν βασική πηγή εισοδήματος για τους κατοίκους των ορεινών χωριών στο παρελθόν, δεν λειτουργούν σήμερα στην έκταση που λειτουργούσαν παλιότερα. Η γεωργία στα Λιβάδια και η κτηνοτροφία στα Ορεινά συνεχίζουν να αποτελούν, σε μεγάλο βαθμό, τις βασικές οικονομικές δραστηριότητες των κατοίκων¹⁰⁷. Για τα Λιβάδια και τα Ορεινά πιο παλιά χρησιμοποιούνταν και οι χαρακτηρισμοί Κάτω Χωριά, ή Κάτω μέρη και αντίστοιχα για τα Ορεινά οι χαρακτηρισμοί Απάνω Χωριά ή Ψηλά Χωριά¹⁰⁸, με τα αντίστοιχα τοπωνύμια: Κατωχωριανοί, Απανωχωριανοί και Ψηλοχωριανοί ή Βόρειοι για τους κατοίκους¹⁰⁹. Εκτός από τα Λιβαδοχώρια στην πεδινή και ημιπεδινή Νάξο υπάρχουν κι άλλοι οικισμοί, όπως τα χωριά που βρίσκονται στις τρεις κοιλάδες. Τα συγκεκριμένα χωριά οι ντόπιοι των δύο αντιμαχόμενων τοπικοτήτων αδυνατούν να τα ταξινομήσουν και είτε χαρακτηρίζονται ως Λιβάδια ή Κάτω Χωριά συνεκδοχικά από τις ορεινές κοινότητες είτε πιο συχνά με το όνομά τους (Μέλανες, Εγγαρές, Ποταμιά), αν τους ζητηθεί διευκρίνιση για την αναφορά Λιβάδια. Ποιοι χρησιμοποιούν τους σύγχρονους χαρακτηρισμούς Λιβάδια και Βουνά ή Απάνω Χωριά και σε ποιους απευθύνονται;

Ο C.Stewart, ο οποίος πραγματοποίησε επιτόπια έρευνα στην πιο εύρωστη οικονομικά ορεινή κοινότητα του νησιού, την Απειράνθο (νυν Δ.Δ.Απειράνθου) από

αναδειξεί τη σχέση των ανθρώπων με το χώρο που κατοικούσαν. Στο Ε.Ολυμπίτου, 2002, *Η οργάνωση του χώρου στο νησί της Πάμμου (16ος-19ος αιώνας)*, Αθήνα.

¹⁰⁷ Π.Πανόπουλος, 1994, *ό.π.*, σ.166.

¹⁰⁸ Ι.Μ.Ψαρράς, «Η Αξώτικη βράκα», *Ναξιακό Μέλλον (Φιλολογική έκδοση)*, αρ.φ.507(29), Φεβρουάριος 1986, σ.1 και 4-5.

¹⁰⁹ Α.Σιγάλας, 1949, *ό.π.*, σ.198 και Δ.Μ.Κορρές, 2003, *ό.π.*, σ.290 και Μ.Σέργης, 2005, *ό.π.*, σσ.183-231.

τον Μάρτη του 1983 μέχρι τον Οκτώβρη του 1984, διαπίστωσε ότι οι Ναξιώτες χωρίζουν το νησί σε δύο μέρη, στα Λιβάδια (πεδινά) και στα Βουνά (ορεινά)¹¹⁰. Σύμφωνα με τον ίδιο, το θρησκευτικό στοιχείο στο νησί δρα καταλυτικά στη διάκριση μεταξύ ορεινών και πεδινών κοινοτήτων ως στοιχείο διαφοροποίησης και παράλληλα ενότητας. Συγκεκριμένα, παρατηρεί ότι ο πλούτος της τοπικής λατρείας στην ελληνική θρησκεία επιτρέπει και προωθεί την τοπική διαφοροποίηση μέσα στα πλαίσια μιας κοινής κυρίαρχης πίστης και θεωρεί ότι η ναξιακή κοινωνία μπορεί να ιδωθεί μέσα από αυτή την οπτική. Ως παράδειγμα παραθέτει τον εορτασμό διαφόρων αγίων ανά χωριό σε μια συνέχεια εορτασμών μεταξύ τους και ιδίως της Παναγίας με ποικίλες ονομασίες ανά περιοχή, που συνδέονται με τη ζωή της, με την εύρεση θαυματουργών εικόνων και με ιστορικά γεγονότα, διαφοροποιώντας τις κοινότητες – νων δημοτικά διαμερίσματα - μεταξύ τους¹¹¹. Πέρα όμως από την κατά τόπους καθιερωμένη λατρεία της Παναγίας (Παναγία Φιλωτίτισσα, Απεραθίτισσα, Κριτόματη, Φανερωμένη και άλλες) υπάρχει ο μεγάλος εορτασμός της Παναγίας της Αργοκουλιάτισσας την πρώτη Παρασκευή μετά το Πάσχα στο ορεινό Αργοκώλι όπου προσέρχονται πιστοί από όλο το νησί ακόμα και πεζή – ιδίως από την πεδινή Νάξο – για να προσκυνήσουν την εικόνα της Παναγίας που αποδίδεται στον Άγιο Λουκά. Αυτός ο εορτασμός της Παναγίας είναι, σύμφωνα με τον συγγραφέα, ο πιο σημαντικός για την τοπική ταυτότητα, καθώς λειτουργεί ενοποιητικά για τις δύο

¹¹⁰ C.Stewart, 1991, *ό.π.*, σσ.22-23.

¹¹¹ Για τα προσκυνήματα και την τοπική ταυτότητα ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι μελέτες τις M.Crain στην Ισπανία για το θρησκευτικό προσκύνημα στην Παναγία του El Rocío. Σύμφωνα με τη M.Crain η ταυτότητα μιας νέας δημοκρατικής Ισπανίας περιέχει μια νοσταλγία για το αγροτικό στοιχείο όπου η αναβίωση παραδόσεων παίζει σημαντικό ρόλο. Σε αυτά τα πλαίσια, το θρησκευτικό προσκύνημα στην Παναγία του El Rocío έχει μετατραπεί σε νοσταλγικό σημείο αναφοράς στο νεο εθνικό – περιφερειακό αφήγημα. Το προσκύνημα δεν περιορίζεται μόνο τοπικά αλλά προσελκύει το ενδιαφέρον εκατοντάδων τουριστών που το βλέπουν σαν θέαμα. Περισσότερα στο M.M.Crain, 1997, «The Remaking of an Andalusian Tradition: Debates Regarding Visual (Re) presentation and the Meanings of “Locality” in a Global Era», στο A.Gupta και J.Ferguson (επιμ.), *ό.π.*, σσ.291-311. Σε ένα διαφορετικό πλαίσιο διερευνάται από την J.Dubisch η σχέση του κοινωνικού φύλου με τη θρησκεία μέσα από το εθνογραφικό παράδειγμα του προσκυνήματος στην Παναγία της Τήνου. Αναλυτικά στο J.Dubisch, 1998 (1992), «Κοινωνικό Φύλο, συγγένεια και θρησκεία: Αναπλάθοντας την ανθρωπολογία της Ελλάδας», στο Ε.Παπαταξιάρχης και Θ.Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα, σσ.99-126.

μεγάλες τοπικότητες της Νάξου, τα Βουνά και τα Λιβάδια, όπως αποδεικνύεται και από το μυθικό πλαίσιο που συνοδεύει την εύρεση της εικόνας και την κατάληξή της στη Μονή Αργοκοιλιώτισσας¹¹².

Σε διαφορετικό πλαίσιο διερευνάται η έννοια της ετερότητας και της ταυτότητας στη Νάξο από τον Π.Πανόπουλο¹¹³, που πραγματοποίησε επιτόπια έρευνα στο μεγαλύτερο και πιο εύρωστο οικονομικά χωριό της Νάξου, το ημιορεινό Φιλότι (νυν Δ.Δ.Φιλοτίου), από το Μάρτη του 1992 μέχρι το Δεκέμβρη του 1993. Ο Π.Πανόπουλος διαπιστώνει ότι η θεμελιακή διάκριση της συμβολικής τοπογραφίας της Νάξου είναι η διάκριση μεταξύ στα Ορεινά και τα Λιβάδια¹¹⁴. Ο ερευνητής επιχειρεί να προσεγγίσει τρία διαφορετικά είδη λόγου, που συναπαρτίζουν έναν ευρύτερο λόγο για την ταυτότητα και την ετερότητα στο νησί της Νάξου. Πρόκειται α) για το τραγούδι που ως τελετουργικός λόγος αποτελεί ένα ξεχωριστό, ιδιαίτερα σημαντικό πεδίο έκφρασης της ντόπιας κοσμοαντίληψης, β) το λόγο της ντόπιας ερασιτεχνικής ιστοριογραφίας και λαογραφίας, που κινείται μεταξύ των ιδεολογικών επιλογών της ακαδημαϊκής λαογραφίας και της ντόπιας ερμηνείας των φαινομένων και γ) τον ευρύτερο λόγο των ντόπιων κατοίκων για τους ίδιους και για τους άλλους, για τον εαυτό και το έτερο. Οι τρεις αυτοί λόγοι αποτελούν τοπικές εκδοχές και ερμηνείες των κοινωνικών σχέσεων στο νησί και η παράλληλη ανάγνωσή τους παρέχει τη δυνατότητα για μια ευρύτερη ερμηνεία, για έναν νέο λόγο, που επισημαίνει τη βαρύτητα για την ντόπια κοινωνία μιας ιεραρχικής κοσμοαντίληψης, μιας ντόπιας ταξινόμησης και ιεράρχησης του κοινωνικού πεδίου. Το ζήτημα που θέτει ο συγγραφέας είναι ένας προβληματισμός για τη συμβολή του τραγουδιού στη συγκρότηση και την αναπαραγωγή των ιθαγενών αντιλήψεων για την ταυτότητα¹¹⁵.

¹¹² C.Stewart, 1991, *ό.π.*, σσ.35-37. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες των κατοίκων η πρώτη Παρασκευή μετά το Πάσχα κατά την οποία πραγματοποιείται το προσκύνημα στο Αργοκοίλι ονομάζεται «νιά Παρασκευή». Για τη σημασία του «θείου» ή «ιερού» για έναν τόπο και τη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ τελετουργίας και τόπου βλέπε και Α.Κυριακίδου – Νέστορος, 1975, *ό.π.*, σσ.15-55.

¹¹³ Π.Πανόπουλος, 1994, *ό.π.*, σσ.164-175.

¹¹⁴ Π.Πανόπουλος, 1994, *ό.π.*, σ.165.

¹¹⁵ Η σχέση του τραγουδιού με την τοπική ταυτότητα διερευνάται από τον Π.Κάβουρα στην περίπτωση της Ολύμπου Καρπάθου. Ο Π.Κάβουρας θεωρεί ότι οι τελεστικές τέχνες (performative arts) και οι λεκτικές (verbal arts) αποτελούν μοναδικές πηγές ιστορικής γνώσης και σημαντικές εκδηλώσεις της

Σύμφωνα με τον Π.Πανόπουλο, ένα σύμπλεγμα ιθαγενών συμβολικών αναπαραστάσεων και ταξινομήσεων, που χειρίζονται οι κάτοικοι των ορεινών χωριών της Νάξου και ιδιαίτερα του Φιλοτίου, όπου ο συγγραφέας πραγματοποίησε μακρόχρονη επιτόπια έρευνα, αποτελεί το συμβολικό κυρίαρχο μοντέλο της εντοπιότητας στο νησί, της ταυτότητας του «αληθινού Αξιώτη», που προβάλλεται μέσα από το τραγούδι. Η αντιπαράθεση μεταξύ των δύο ομάδων, Ορεινών και Λιβαδιών, αποτυπώνεται στα τραγούδια των ορεινών κοινοτήτων, ιδίως αυτά που δημιουργήθηκαν κατά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, όπου παρουσιάζονται τα διαφορετικά ήθη των δύο ομάδων και οι πρακτικές και στρατηγικές που ακολούθησαν την συγκεκριμένη περίοδο προκειμένου να επιβιώσουν¹¹⁶. Η μουσική

ιστορική εμπειρίας σε κοινωνίες με ισχυρή προφορική παράδοση. Τα μέλη τέτοιων κοινωνιών χρησιμοποιούν τη συμβολική γλώσσα των τελεστικών τεχνών για να εκφράσουν τα προσωπικά τους βιώματα και τις συλλογικές τους εμπειρίες, αναπλάθοντας έτσι συνεχώς τη σχέση τους με τον κόσμο. Σε αυτή τη βάση επιχειρεί να προσεγγίσει ορισμένες πτυχές της διαλογικής ποίησης σε σχέση με την ιστορική αφήγηση στην Όλυμπο, μελετώντας την παραγωγή από Ολυμπίτες μιας κασέτας με θέμα την πρόσφατη ιστορία της ιδιαίτερης πατρίδας. Περισσότερα στο Π.Κάβουρας, 1994, «Τραγουδώντας τον κόσμο: Προφορική Ποίηση και Ιστορία στην Όλυμπο Καρπάθου», στο Ρ.Μπενβενίστε και Θ.Παραδέλλης (επιμ.), *ό.π.*, σσ.140-163. Ο ίδιος θίγει το ζήτημα της ταυτότητας του κοινωνικού φίλου μέσα από το τραγούδι στο καρπαθικό γλέντι. Στο γλέντι οι τραγουδιστές είναι υποχρεωμένοι να τραγουδήσουν χορεύοντας ή καθισμένοι στις κοπέλες του χορευτικού κύκλου. Οι αυτοσχέδιες μαντινάδες των τραγουδιστών δημοσιοποιούν την ηθική και κοινωνική αξία μιας ορισμένης χορεύτριας, καθώς και της οικογένειάς της. Η περίπτωση της «ατραγουδίστριας» κοπέλας συνιστούσε μέχρι και τις αρχές του 20^{ου} εμπόδιο στη διαπραγμάτευση των κοινωνικο-οικονομικών σχέσεων και ιδιαίτερος στις γαμήλιες συμφωνίες. Π.Κάβουρας, 1996, «Το καρπαθικό γλέντι ως τελετουργία και παράσταση: μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση του συμβολισμού των παραδοσιακών τελεστικών τεχνών», στο Α.Ροβάτσου (επιμ.), *Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Πρακτικά Α Συνεδρίου, (Κομοτηνή, 25-27 Νοεμβρίου 1994), Αθήνα, σσ.165-81. Ο L.Danforth διερευνά την έμφυλη ταυτότητα μέσα από την τελετουργία και το τραγούδι στα Αναστενάρια που τελούνται στην Αγία Ελένη Σερρών στις 21 Μάη. Κατά τη διάρκεια της τελετουργικής θεραπείας των Αναστεναριών οι γυναίκες βελτιώνουν την οικιακή τους θέση και αναδιαπραγματεύονται το ιεραρχικό περιεχόμενο της σχέσης τους με τις άλλες γυναίκες, και κυρίως με την πεθερά τους, σε ένα συμβολικό επίπεδο μέσα από το τραγούδι. L.Danforth, 1998 (1992), «Η ρύθμιση των συγκρούσεων μέσα από το τραγούδι στην τελετουργική θεραπευτική», στο Ε.Παπαταξιάρχης και Θ.Παραδέλλης (επιμ.), *ό.π.*, σσ.171-192.

¹¹⁶ Να σημειωθεί ότι κάποιες πεδινές κοινότητες βοήθησαν τις ορεινές να επιβιώσουν. Αναλυτικά στο Ν.Δεγαΐτας, «Το χρονικό της Κατοχής και της Αντίστασης (1941 – 1944) στα χωριά μας», *Μελανίτικες*

και το τραγούδι είναι δραστηριότητες που εστιάζονται στα ορεινά χωριά και συσχετίζονται με την αυτοσχεδιαστική ικανότητα των Ορεινών και την ικανότητά τους να ανταπεξέρχονται στις δυσκολίες της καθημερινής ζωής. Οι Λιβαδίτες αναγνωρίζουν το μονοπώλιο του τραγουδιού στους Ορεινούς, οι οποίοι, κατέχοντας το μονοπώλιο του τελετουργικού λόγου, παράγουν και διαχειρίζονται την ιδεολογία της εντοπιότητας και της παράδοσης για ολόκληρη τη Νάξο. Αυτή η ιδεολογία διαχέεται και στις πεδινές κοινότητες και κυριαρχεί, σε αντίθεση με τον λόγο των Λιβαδιτών που υφίσταται αλλά δεν είναι ο κυρίαρχος¹¹⁷.

Ο Μ.Σέργης στη μελέτη του για τον αλληλοσατιρισμό στην Ελλάδα και την ετερότητα αφιερώνει ένα κεφάλαιο στον τόπο καταγωγής του, τη Νάξο¹¹⁸, και στους αλληλοσατιρισμούς των χωριών του νησιού. Στόχος του είναι η ανίχνευση της ετερότητας και των αναπαραστάσεων του πραγματικού ή συμβολικού ανταγωνισμού μεταξύ των κοινοτήτων. Ο ίδιος διακρίνει τη Νάξο σε τρεις πολιτισμικές ζώνες ή περιοχές (cultural areas/zones) βάσει της διοικητικής ιστορίας του νησιού και των ανταγωνισμών που εντοπίζει. Η πρώτη ζώνη είναι αυτή των Κατωχωριανών, που αποτελείται από τα ακραιφνώς Λιβαδοχώρια (Γαλανάδο, Γλινάδο, Τρίποδες και Άγιο Αρσένιο), τη Χώρα, τα Αγκίδια, το Σαγκρί, τις Εγγαρές και τις Μέλανες. Η δεύτερη ζώνη, των χωριών της Μέσης Νάξου, αυτών που ζουν στα όρια των δύο άλλων ζωνών, περιλαμβάνει σύμφωνα με τον συγγραφέα, τις Ποταμιές, τον Δαμαριώνα και το Χαλκί (Τραγέα) με τους γύρω οικισμούς. Σύμφωνα με τον Μ.Σέργη, οι ανταγωνισμοί των μελών αυτής της ζώνης με τους αντίστοιχους της πρώτης και της τρίτης είναι μάλλον ανύπαρκτοι και κινούνται αποκλειστικά σε συμβολικό επίπεδο. Η τρίτη ζώνη, των Απανωχωριανών ή Χωριανών περιλαμβάνει το Φιλότι, την

Ωρες, αρ.φ.6., Οκτώβριος – Νοέμβριος – Δεκέμβριος 2003, σσ.10 – 11 και στο Μ.Σέργης, 2005, *ό.π.*, σσ. 189-195.

¹¹⁷ Σύμφωνα με τον Π.Πανόπουλο, με την εμφάνιση του τουρισμού τα ορεινά χωριά υιοθέτησαν την εικόνα της αυθεντικότητας και της γνησιότητας, που τους αποδόθηκε από την τοπική ερασιτεχνική ιστοριογραφία και λαογραφία και εν μέρει την κατασκεύασαν, αντιπαραθέτοντας μια παρακαταθήκη αυθεντικής ναξιώτικης παράδοσης στην υποτιθέμενη αλλοίωση και τον εκφυλισμό των ηθών και των εθίμων στα Λιβαδοχώρια. Αναλυτικά στο Π.Πανόπουλος, 1994, *ό.π.*, σσ.164-175.

¹¹⁸ Ο Μ.Σέργης κατάγεται από το πεδινό χωριό Γλινάδο Νάξου, ένα από τα Λιβαδοχώρια του νησιού. Στο Μ.Σέργης, 2005, *ό.π.*

Απείρανθο και όλα τα ορεινά χωριά. Ο συγγραφέας εντοπίζει έντονο ανταγωνισμό μεταξύ των Λιβαδιτών και των Απανωχωριανών για οικονομικούς κυρίως λόγους και ιδίως για το ζήτημα της ζωοκλοπής από τους κατοίκους των ορεινών κοινοτήτων κατά τον 19^ο και 20^ο αιώνα, που εντάθηκε την περίοδο του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου¹¹⁹, και εξαιτίας της κερδοσκοπίας των Λιβαδιτών την ίδια περίοδο – σύμφωνα με τους ορεινούς¹²⁰.

Στις παραπάνω ερευνητικές εργασίες, όπου θίγεται το ζήτημα της τοπικής ταυτότητας, διαπιστώνεται η ύπαρξη δύο ευρύτερων ανταγωνιστικών τοπικοτήτων, των Λιβαδιών (πεδινή ενδοχώρα) και των Ορεινών ή Βουνών με επιπλέον χαρακτηρισμούς, όπως Ψηλά ή Απάνω Χωριά και Κάτω Χωριά. Από ποιους χρησιμοποιούνται οι παραπάνω προσφωνήσεις και σε ποιους αποδίδονται; Ο Μ.Σέργης μέσα από τη διάκριση που εισάγει σε τρεις πολιτισμικές ζώνες διευκρινίζει ποια χωριά εντάσσει στις δύο τοπικές ετερότητες των Κατωχωριανών και των Απανωχωριανών. Σύμφωνα με τον Μ.Σέργη, η βασική αντίθεση Λιβαδιτών και Ψηλοχωριανών (ή Βορείων)¹²¹ καθορίζεται αρχικά από τη συμβολική τοπογραφία

¹¹⁹ Μ.Σέργης, 2005, *ό.π.*, σσ.189-195. Αναλυτικά για τη ζωοκλοπή και τη σύνδεσή της με την ανδρική ταυτότητα στο Μ. Herzfeld, 1985, *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, σσ.3-50. Ο Μ. Herzfeld πραγματεύεται την ποιητική της ανδρικής ταυτότητας και δείχνει ότι η κατασκευή της είναι μια ενεργητική, δημιουργική και αναστοχαστική διαδικασία. Η Μ. Μηλίγκου παραθέτει μια συνοπτική προσέγγιση της παρουσίας του άνδρα στη Νάξο μέσα από τη μελέτη πρωτογενούς λαογραφικού υλικού φοιτητών από τη Νάξο που βρίσκεται στο Σπουδαστήριο της Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών. Για την ζωοκλοπή στην ορεινή Νάξο αναφέρει, «...Χαρακτηριστικό της ιδιοσυγκρασίας του άνδρα ήταν η επίδειξη θάρρους και η απόδειξη αυτής της τόλμης με ηρωικά κατορθώματα. Στο πλαίσιο αυτών των ηρωικών δραστηριοτήτων εντάσσεται και το έθιμο της ζωοκλοπής ως απόδειξη ανδρισμού και κοινωνικής καταξίωσης του «δράστη» που επιχωρίαζε στην κλειστή αγροτοποιημένη κοινωνία της Νάξου». Αναλυτικά στο Μ. Μηλίγκου, 1992, «Η θέση του άνδρα στην παραδοσιακή κοινωνία της Νάξου μέχρι το 1940. Ενδεικτικές επισημάνσεις», στο Ι.Κ. Προμπονάς, (επιμ.), *ό.π.*, σσ.757-770.

¹²⁰ Οι ορεινές κοινότητες χρησιμοποίησαν ως ιδεολογικό τους όχημα εναντίον των Λιβαδιτών το τραγούδι «Χραμάκι Απεραθίτικο» με παραλλαγές. Περισσότερα στο Π. Πανόπουλος, 1994, *ό.π.*, σσ. 164-175 και Μ.Σέργης, 2005, *ό.π.*, σσ.189-195.

¹²¹ Ο συγγραφέας εναλλάσσει τους όρους κατά τη ροή του κειμένου και ταυτίζει τα Λιβάδια με τα Κάτω Χωριά, αφού πρώτα διαχωρίζει τα ακραιφνώς Λιβαδοχώρια. Μ.Σέργης, 2005, *ό.π.*, σσ.183-231.

του νησιού, από το δίπολο κάμπος – βουνό, από την ορεινότητα και την πεδινότητα. Για παράδειγμα αναφέρει ότι, «η απεραθίτικη συλλογική ταυτότητα έχει ως ένα από τα κύρια σύμβολά της το όρος Φανάρια, η κορωνοδιάτικη το όρος Κόρωνος και η φιλοτίτικη το όρος Ζα, τα οποία “ιεροποιούν” το χώρο των συγκεκριμένων κοινοτήτων (Απείρανθος, Κόρωνος και Φιλότι), τον ορίζουν, τον ξεχωρίζουν, διαμορφώνουν την ιδεολογία της ετερότητάς τους από τον Λιβαδίτη αλλά και από τους γείτονές τους»¹²². Σε αυτό τη σημείο ο ερευνητής αναφέρει τα τρία κυρίαρχα χωριά από τα οποία διαχέεται ο λόγος της τοπικότητας της ορεινής Νάξου, των Βουνών ή των Ορεινών. Στα δύο από αυτά τα χωριά, την Απείρανθο και το Φιλότι, αναφέρονται οι εθνογραφίες των Π.Πανόπουλου και C.Stewart, όπου διαπιστώνεται και η διάκριση του νησιού – από πληροφορητές συγκεκριμένης ηλικίας και κοινωνικής θέσης - σε Λιβάδια και Βουνά ή Ορεινά. Τα εύρωστα οικονομικά Λιβαδοχώρια (ο Άγιος Αρσένιος, το Γλινάδο, το Γαλανάδο και οι Τρίποδες) συνιστούν τον κύριο – και ίσως μοναδικό - αποδέκτη του τοπικού ανταγωνιστικού λόγου που αρθρώνουν οι ορεινές κοινότητες στη φαντασιακή τους τοπογραφία, αποδίδοντας κανονιστική σημασία στον ορεινό εαυτό και στα Λιβάδια, στα οποία κάποιοι συμπεριλαμβάνουν συνεκδοχικά και τις άλλες πεδινές ή ημιπεδινές κοινότητες, των οποίων ο λόγος έχει ουσιαστικά αποκλειστεί¹²³.

Σύμφωνα με την Δ.Γκέφου – Μανδιανού, η εξουσία για την απόδοση ταυτότητας συχνά συνδέεται με το κυρίαρχο σχήμα ταξινόμησης και η απόδοση κοινωνικής ταυτότητας προϋποθέτει την εξουσία να επιβάλεις την ταυτότητα αυτή, να ονομάσεις τον Άλλο σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση της κυρίαρχης ομάδας¹²⁴. Το Δ.Δ.Μελάνων ανήκει στην πεδινή Νάξο και συγκαταλέγεται στα Λιβάδια σύμφωνα με τον κυρίαρχο ενδο – κοινοτικό λόγο των ισχυρών ορεινών κοινοτήτων αλλά και εν μέρει το λόγο των Λιβαδιτών, οι οποίοι χαρακτηρίζουν όλα τα πεδινά χωριά Λιβάδια

¹²² Μ.Σέργης, 2005, *ό.π.*, σ.188.

¹²³ Να σημειωθεί ότι η παραπάνω ταξινόμηση δεν υποστηρίζεται απόλυτα από τα νεαρότερα σε ηλικία μέλη των ισχυρών κοινοτήτων, τα οποία αδυνατούν να κατατάξουν απόλυτα τα χωριά των κοιλάδων σύμφωνα με τις ταξινομήσεις που έχουν αναφερθεί και συμβαίνει να δηλώνουν άγνοια στην απλή ερώτηση, αν δεν ανήκουν στα Λιβάδια, που ανήκουν τα συγκεκριμένα χωριά ή πώς χαρακτηρίζονται;

¹²⁴ Δ.Γκέφου – Μανδιανού, 2003, *ό.π.*, σσ.49-59.

με κυρίαρχα τα τέσσερα ακραιφνώς Λιβαδοχώρια¹²⁵. Στις Μέλανες, όπως διαπίστωσα από τις συνεντεύξεις και τις συζητήσεις με τους κατοίκους, δεν χρησιμοποιούνται οι παραπάνω χαρακτηρισμοί και ο όρος Λιβάδια και Λιβαδοχώρια αποδίδεται αποκλειστικά στα τέσσερα χωριά του Λιβαδιού (Άγιο Αρσένιο, Γλινάδο, Γαλανάδο και Τρίποδες), ενώ οι ίδιοι εντάσσουν το Δ.Δ.Μελάνων στην πεδινή ή ημιπεδινή Νάξο και κάνουν μια απλή διάκριση μεταξύ ορεινών και πεδινών (ή και ημιπεδινών) κοινοτήτων. Οι διαφορετικές ιστορικές συνθήκες που επικράτησαν στην ευρύτερη περιοχή του Δ.Δ.Μελάνων μετά από τον απελευθερωτικό αγώνα του 1821 και τη δημιουργία του ελληνικού εθνικού κράτους έδρασαν καταλυτικά στον προσδιορισμό της χωριστής τοπικής ταυτότητας των Μελάνων σε σχέση με τα Λιβαδοχώρια.

Την περίοδο της Φραγκοκρατίας στη Νάξο (1207 – 1566) τα πιο παραγωγικά κομμάτια γης στα πεδινά του νησιού δεσμεύτηκαν από τους κατακτητές και την καθολική εκκλησία. Το καθεστώς της μεγάλης γαιοκτησίας της εκκλησίας, που διατηρήθηκε καθόλη την περίοδο της Τουρκοκρατίας, υπέβαλε τους κατοίκους της περιοχής των Μελάνων σε ένα ιδιόμορφο καθεστώς διπλής ουσιαστικά δουλείας, από το οποίο προσπάθησαν να απαλλαγούν με διάφορες ατομικές και συλλογικές κινητοποιήσεις. Όλες όμως οι προσπάθειες οδηγούνταν σε αποτυχία και καταγγέλλονταν από τους Καθολικούς Πατέρες στον Σουλτάνο. Μετά την απελευθερωτικό αγώνα του 1821 τα κτήματα στην περιοχή των Μελάνων παρέμειναν στην κατοχή του καθολικού σωματείου «Τίμιος Σταυρός» και το καθεστώς της δουλοπαροικίας συνεχίστηκε μέχρι και τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Στην υπόλοιπη Νάξο διενεργήθηκαν από το 1830 έως και το 1945 απαλλοτριώσεις και διανομή των εθνικών γαιών όπως και στην υπόλοιπη Ελλάδα. Η επαναστατική δραστηριότητα συγκεκριμένων ατόμων οδήγησε στη συλλογική κινητοποίηση των κατοίκων της κοινότητας Μελάνων (Άγιοι Απόστολοι) και στη βίαιη κατάληψη των κτημάτων με παράλληλη εκδίωξη των καθολικών την περίοδο της απελευθέρωσης της Νάξου (14-17 Οκτώβρη 1944 – Μάχη Νάξου). Η τριμελής Διοικητική Επιτροπή Κοινότητας Μελάνων είχε ήδη συνεδριάσει στις 14/10/1944 και είχε υποβάλει αίτημα στην κυβέρνηση προκειμένου να επιληφθεί επί του ιδιοκτησιακού καθεστώτος στην

¹²⁵ Μ.Σέργης, 2005, *ό.π.*, σσ.183-222. Εδώ θεωρώ τη διάκριση που διατηρεί ο συγγραφέας ως τον επίσημο λόγο της κοινότητάς του (Γλινάδο Νάξου), δίχως να εξαιρώ τις περιπτώσεις Λιβαδιτών που αδυνατούν να κατατάξουν το Δ.Δ.Μελάνων, Εγγαρών και Γαλήνης στα Λιβάδια και χαρακτηρίζουν τα ομώνυμα χωριά αποκλειστικά με το όνομά τους.

περιοχή και να προβεί σε απαλλοτριώση και εκποίηση των γαιών. Η απαλλοτριώση έγινε το 1949 επί υπουργίας Χρήστου Γαλόπουλου με την ιδιαίτερη συμβολή του Αριστείδη Πρωτοπαπαδάκη. Το 1956 διενεργήθηκε η πρώτη διανομή των χερσέων εκτάσεων με την απευθείας χορήγηση παραχωρητηρίων ενώ το 1957 κατά τη δεύτερη διανομή έγινε η παραλαβή των κλήρων δίχως να δοθούν οι τίτλοι κυριότητας, με αποτέλεσμα η όλη διαδικασία να εκκρεμεί μέχρι σήμερα, δημιουργώντας ποικίλα προβλήματα¹²⁶.

Η ιστορική ιδιαιτερότητα που παρουσιάζει η περιοχή των Μελάνων σε σχέση με την υπόλοιπη ενδοχώρα τη διακρίνει από τα πεδινά χωριά του Λιβαδιού. Στις Μέλανες οι χαρακτηρισμοί Λιβάδια και Λιβαδοχώρια αποδίδονται αποκλειστικά στα τέσσερα χωριά του Λιβαδιού και οι κάτοικοι των Μελάνων δοκιμάζουν αρχικά μια περίεργη αίσθηση στην ερώτηση αναφορικά με την ταξινόμηση του Δ.Δ.Μελάνων ή του Δ.Δ.Εγγαρών και Γαλήνης και του προσδιορισμού των Λιβαδιών. Συνήθως, μια πρώτη απάντηση που δίνουν είναι η εξής: *«τα Λιβάδια είναι ο Άγιος Αρσένιος, οι Τρίποδες και μετά τα χωριά Γαλανάδο και Γλινάδο, ενώ οι Μέλανες είναι οι Μέλανες και οι Εγγαρές είναι οι Εγγαρές»*. Αν ζητηθεί απαραίτητα η ταξινόμηση, οι κάτοικοι αποδέχονται ότι *«μπορεί κάποιος να χαρακτηρίσει τα πεδινά χωριά ως λιβάδια, αλλά άλλα είναι τα Λιβαδοχώρια και προκαλείται σύγχυση επειδή ο Άγιος Θαλέλαιος που ανήκει στο Δ.Δ.Μελάνων είναι πεδινό χωριό»*. Οι κάτοικοι των Μελάνων διαχωρίζουν απόλυτα το Δ.Δ.Μελάνων από τα Λιβάδια, με τα οποία θεωρούν ότι διαφέρουν σημαντικά στη νοοτροπία. Οι διαφορετικές ιστορικές, κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες που επικράτησαν στις δύο περιοχές διαχωρίζονται με σαφήνεια από τους ντόπιους, οι οποίοι δεν απολάμβαναν την οικονομική ανεξαρτησία των χωριών του

¹²⁶Αναλυτικά, για το φεουδαλικό καθεστώς στην κοιλάδα Μελάνων και την απαλλοτριώση των εκκλησιαστικών κτημάτων στα Ν.Α.Πρωτονοτάριου, «Το εν Νάξω Καθολικόν Σωματεῖον “Του Τιμίου Σταυρού”», *Ε.Κ.Κ.Μ*, I (1974-1977), 613-686, Μ.Καμπάνιολο, 1994, «Η μονή Ιησουϊτών Νάξου μεταξύ ιεραποστολής και παραγωγικής επιχείρησης», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *ό.π.*, σσ. 597-626, Κ.Κόμης, 2004, *Νησιώτικα Πληθυσμιακές Μετακινήσεις, Δημογραφικές Ανακατατάξεις και Οικονομικές Διαμορφώσεις από την Οθωνική Περίοδο στον 20^ο αιώνα*, Ιωάννινα, σσ. 337-338, Α.Φ.Ανεβλαβής, «Μέλανες στο δρόμο της δικαίωσης», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.9., Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2004, σ.12. Α.Φ.Ανεβλαβής, «Τίτλοι κυριότητας στους δικαιούχους της διανομής του 1957», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.12, Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2005, σσ. 1-3, Slot Ben, «Το παλιό παλάτι στα Καλαμίτσια», *Ναξιακό Μέλλον*, αρ.φ.377, Γενάρης 1975, σσ.2-3 και Α.Φ.Ανεβλαβής, «Καλαμίτσια Ωρα Μηδέν», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.4., Απρίλιος – Μάιος – Ιούνιος 2003, σ.1 και 4.

Λιβαδιού μετά την απελευθέρωση, τη σύσταση του ελληνικού κράτους και τη διανομή των εθνικών κτημάτων, αλλά παρέμειναν υπό το καθεστώς κυριαρχίας των καθολικών ταγμάτων και του καθολικού σωματείου «Τίμιος Σταυρός» μέχρι και τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο¹²⁷. Πρόκειται για έναν διαφορετικό λόγο που δεν αποδίδει καμία ιδιαιτερότητα στην «υφιστάμενη» ταξινόμηση και αντίθεση σε Βουνά ή Ορεινά και Λιβάδια, για την οποία εκφράζεται αδιαφορία ή ακόμα και άγνοια. Ο διαφορετικός λόγος και το νόημα του εαυτού και της αίσθησης του ανήκειν για τα συγκεκριμένα χωριά, καθώς και για άλλα πεδινά ή ακόμα και ορεινά χωριά, χάνεται μέσα στην τοπική βιβλιογραφία, όπου κυριαρχεί η προβολή του δυναμικού λόγου των Λιβαδιών και κυρίως των ισχυρών Ορεινών κοινοτήτων για τα τέσσερα χωριά του Λιβαδιού μέσα από την αντιπαράθεσή τους με αυτά¹²⁸.

Η παραπάνω αντιπαράθεση της τοπικότητας θεωρώ ότι βρίσκει την πιο σύγχρονη και πολυεπίπεδη έκφρασή της στα διαφορετικά έθιμα της Αποκριάς που διατηρούν οι πεδινές και οι ορεινές κοινότητες της Νάξου, όπως είναι οι φολκκλωριστικές αναβιώσεις των Κορδελάδων στον Άγιο Αρσένιο και των Κουδουνάτων στην

¹²⁷ Μια σύντομη περιγραφή της θέσης και της οικονομίας του χωριού μας παραδίδει ο Σ.Δ.Ημελλος από την επιτόπια έρευνα που πραγματοποίησε το 1959 για σαράντα πέντε ημέρες αποκλειστικά στα χωριά Άγιοι Απόστολοι Μελάνων, Κεραμί, Κόρωνος (Βόθροι), Κωμιακή και Απόλλων, αναφέρει για το χωριό των Αγίων Αποστόλων (Μέλανες) ότι αυτό μαζί με το Κουρουνοχώριο, τον Άγιο Θαλλέλειο και τους Μύλους απαρτίζουν την κοινότητα των Μελάνων που κατά την απογραφή του 1951 απαριθμεί 767 κατοίκους. Το χωριό Άγιοι Απόστολοι έχει 300 κατοίκους που ασχολούνται με την καλλιέργεια των περιβολιών με σπυροφόρα δέντρα, που αρδεύονται από το άφθονο νερό της περιοχής, και από τους ελαιώνες. Τα περισσότερα και τα καλύτερα από τα κτήματα ανήκαν μέχρι πρόσφατα στο καθολικό σωματείο «Τίμιος Σταυρός» και κληροδοτήθηκαν σε αυτό από την εποχή της Ενετοκρατίας (1207). Τα τελευταία χρόνια έγινε απαλλοτριώση και διανομή των γαιών στους ακτήμονες καλλιεργητές. Οι κάτοικοι των Μελάνων ασχολούνται με την παρασκευή του ασβέστη σε ασβεστοκάμινα και τον πωλούν στα άλλα χωριά της Νάξου. Στο Σ.Δ.Ημελλος, «Λαογραφική Αποστολή εις την Νήσον Νάξον» (26 Ιουλίου-25 Αυγούστου 1960), *Ε.Λ.Α (Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου)* ΙΓ΄ - ΙΔ΄ (1960-1961), 290-300.

¹²⁸ Για την αντιπαράθεση Λιβαδιτών και Απανχωριανών λόγω οικονομικών λόγων στα Π.Πανόπουλος, 1994, *ό.π.*, σσ.164-175, C.Stewart, 1991, *ό.π.*, σσ.21-42 και Μ.Σέργης, 2005, *ό.π.*, σσ. 183-195. Η προβολή του λόγου των ορεινών κοινοτήτων και η κυριαρχία τους στην πνευματική ζωή του τόπου διαπιστώνεται από τον Π.Πανόπουλο, 1994, *ό.π.*, σ.164 και τον Μ.Σέργη, 2005, *ό.π.*, σ.191.

Απειράνθο¹²⁹. Η επιθυμία του Δήμου Δρυμαλίας να διατηρηθεί ο «παραδοσιακός» χαρακτήρας κάποιων εθίμων – πιθανότατα και άλλοι λόγοι - οδήγησε στην κατηγορηματική άρνηση των ιθυνόντων για κοινή οργάνωση και συμμετοχή των δύο Δήμων του νησιού στις αποκριάτικες εκδηλώσεις του 2006, όπως είχε προταθεί από το Δήμο Νάξου. Την ίδια χρονιά επιδιώχθηκε από το Δήμο Δρυμαλίας η αναβίωση του εθίμου του Λαϊκού Δικαστηρίου, που έχει απαγορευτεί από τις αρχές του νησιού τη δεκαετία 1920-1930¹³⁰. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναβίωση τα τέσσερα τελευταία χρόνια του δρώμενου με τους «Λεβέντες» από τον πολιτιστικό σύλλογο Τραγαίας¹³¹, χωριό που κατατάσσεται, σύμφωνα με τον Μ.Σέργη, στην δεύτερη πολιτισμική ζώνη της Μέσης Νάξου, η οποία δεν μετέχει στον ανταγωνισμό Βορείων και Λιβαδιτών¹³².

Από αυτόν τον τοπικό λόγο που διαχέεται σε όλη τη Νάξο και συνδέεται με την αίσθηση του ανήκειν δεν μπορεί να εξαιρεθεί το αποκριάτικο έθιμο των Κορδελάδων, που εντοπίζεται εδώ και χρόνια στα χωριά των κοιλάδων, ιδίως στη Γαλήνη, τις Εγγαρές και τις Μέλανες (πιο σπάνια στις τρεις Ποταμιές) και τον ορεινό Κινίδαρο (που υπάγεται διοικητικά στο Δήμο Νάξου μαζί με τα πεδινά χωριά). Τα χωριά που δεν υπάγονται άμεσα στην τοπική ταξινόμηση Ορεινών και Λιβαδιών και στην μεταξύ τους αντιπαλότητα, διατηρούν σταθερά το έθιμο εδώ και πολλά χρόνια σύμφωνα με τα δημοσιεύματα του τοπικού τύπου και τις μαρτυρίες των κατοίκων¹³³.

¹²⁹ Δ.Β.Οικονομίδης, 1996, «Αι εν Απειράνθω Νάξου μεταμφιέσεις των Αποκρεών (οι κουδουνάτου)», *Απεραθίτικα*, 2^ο έτος VIII, σσ. 329-340, Ε.Πρωτοπαπαδάκη, 1994, «Το ψυχολογικό υπόβαθρο των αποκριάτικων μεταμφιέσεων», Ι.Κ.Προμπονάς, Ι.Κ. (επιμ.), *ό.π.*, σσ.1143-1147.

¹³⁰ Αναλυτικά για το Λαϊκό Δικαστήριο στο Φιλότι στο Μ.Ι.Ψαρράς, 1994, *Οι παλιές απόκριες στο Φιλότι της Νάξου*, Αθήνα, σσ.77-78.

¹³¹ Αναλυτικά για την αναβίωση του δρώμενου στο Μ.Νικολάκη, 2006, «Η μοσκαράδα της Τραγαίας», *Αρχατός* 3, σσ.20-21. Για τη διαφορετική ονομασία, Λεβέντες, που απέδιδαν οι ορεινές κοινότητες στο δρώμενο των Κορδελάδων, στο Μ.Ι.Ψαρράς, 1994, *ό.π.*, σσ.61-64.

¹³² Χρησιμοποίη τους χαρακτηρισμούς του συγγραφέα. Μ.Σέργη, 2005, *ό.π.*, σσ.185-186.

¹³³ Να σημειωθεί ότι η βιβλιογραφία αναφορικά με το δρώμενο των Κορδελάδων στα συγκεκριμένα χωριά είναι πενιχρή και συναντώνται σημαντικά λάθη από άγνοια ή αμέλεια. Χαρακτηριστική είναι η σχετικά πρόσφατη αναφορά του εθίμου στο τριμηνιαίο ναξιακό περιοδικό *Αρχατός*, «Την Καθαρή Δεύτερα, κυρίως στα χωριά του Λιβαδιού, ντύνονται φουστανελλάτοι ή κορδελλάτοι με χρωματιστές

Επίκεντρο της συγκεκριμένης εργασίας αποτελεί το Δ.Δ.Μελάνων και πιο συγκεκριμένα το χωριό Μέλανες ή Άγιοι Απόστολοι, το «κεφαλοχώρι» της ομώνυμης κοιλάδας. Αυτό που πρόκειται να επιχειρηθεί είναι η διαπίστωση του ελάχιστου αποκλεισμένου τοπικού λόγου στο Δ.Δ.Μελάνων – ανεξάρτητα από τον λόγο Λιβαδιτών και Ορεινών - μέσα από τον τοπικό τύπο *Μελανίτικες Ώρες*, και η τελετουργική επιτελεστικότητα της τοπικότητας και της αίσθησης του ανήκειν στις Μέλανες μέσα από το αποκριατικό δρώμενο των Κορδελάδων ως λόγος και πρακτική αντίστασης, σύμφωνα με τον όρο των A.Gupta και J.Ferguson¹³⁴, για τις Μέλανες και για όλες τις αποκλεισμένες κοινότητες που μετέχουν σε αυτό, σχηματοποιώντας μια διαφορετική τοπικότητα.

κορδέλες και φλουριά, σχηματίζουν ομάδες και χορεύουν στις πλατείες με βιολιά και ντουμπάκια. Αυτοί λέγονται και λεβέντες και θυμίζουν πειρατές». Σ.Σπανέλη, 2006α, «Αποκρία στη Νάξο», Αρχατός 3, σσ.10-13.

¹³⁴ Οι A.Gupta και J.Ferguson επιχειρούν να διερευνήσουν τη δύναμη που κατηγοριοποιεί το άτομο και το συνδέει με μια συγκεκριμένη ταυτότητα, και παράλληλα να εστιάσουν στη στρατηγική πλευρά της αντίστασης. Η αντίσταση συνδέεται με την κατασκευή του τόπου και της ταυτότητας και η εμπειρία της στην αλλαγή της ταυτότητας των υποκειμένων θα πρέπει να συνδεθεί με συλλογικές πρακτικές. A.Gupta και J.Ferguson, 1997α, *ό.π.*, σσ. 14 – 20.

Β. Στοιχεία τοπικότητας στις Μέλανες

Σε αυτό το κεφάλαιο θα επιχειρήσω να παρουσιάσω ένα ελάχιστο μέρος της νοσηματοδότησης του εαυτού και της αίσθησης του ανήκειν για το Δ.Δ.Μελάνων, όπως διατυπώνεται στα άρθρα της τοπικής εφημερίδας *Μελανίτικες Ώρες*, η οποία εκδίδεται από το καλοκαίρι του 2002. Η αρθρογραφία στην τοπική εφημερίδα ελέγχεται από τον εκδότη της, Α.Φ.Ανεβλαβή, και είναι αποδεκτά όλα τα άρθρα ντόπιων και μη που αφορούν κοινωνικά, πολιτικά και πολιτιστικά θέματα με αφετηρία το Δ.Δ.Μελάνων. Το υλικό που θα παρουσιαστεί αφορά σε άρθρα που ενέχουν, συγκριτικά με άλλα, ελάχιστα περιθώρια παραποίησης της «πραγματικότητας», δίχως να είναι τα μοναδικά. Βασικό κριτήριο θεώρησα την ανάγκη παρουσίασης μιας θεματικής ευρύτητας αναφορικά με το ζήτημα της τοπικότητας, το οποίο εντοπίζω σε τρία επίπεδα: στα πλαίσια του χωριού, του δημοτικού διαμερίσματος και στα ευρύτερα πλαίσια του νησιού, καθώς και την κοινή αποδοχή των θεμάτων που θίγουν τα συγκεκριμένα άρθρα. Πριν από την παρουσίαση του σχετικού υλικού έκρινα απαραίτητη μια σύντομη αναφορά στον εντοπισμό της γεωγραφικής θέσης του Δ.Δ.Μελάνων και στην οικονομία του.

Το χωριό Μέλανες βρίσκεται εννέα (9) χιλιόμετρα βορειοδυτικά της Χώρας Νάξου σε υψόμετρο 150 μέτρων¹³⁵. Στις Μέλανες συναντάται ένα παλαιό καθαρό κυκλαδίτικο ιδίωμα όμοιο με αυτό που κυριαρχεί στη Χώρα, στο Λιβιάδι (Άγιος Αρσένιος), στη Βίβλο, στις Εγγαρές και γενικά στην πεδινή Νάξο, στα «κάτω μέρη» κατά τον Α.Σιγάλα¹³⁶. Βάσει του σχεδίου Καποδίστριας που εξαγγέλθηκε στις

¹³⁵ Ανώνυμος, «Μέλανες», *Πάπυρος Λαρούς Μπριτάννικα*, 41, (1996), 204.

¹³⁶ Αναλυτικά για τα διαφορετικά γλωσσικά ιδιώματα που συναντώνται στη Νάξο σύμφωνα με τους διαφορετικούς εποικισμούς στο Α.Σιγάλας, «Γλωσσικά Ιδιώματα και Εποικισμοί της Νάξου», *Ναξιακό Αρχείο* 15 (1949), 198. Στο Δ.Δ.Μελάνων, σύμφωνα με τις μαρτυρίες των κατοίκων, υπάρχουν οικογένειες από την Κρήτη, οι οποίες εγκαταστάθηκαν από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα (1770 - 1780), από τη Μ.Ασία, από την Ιταλία (δεν μπόρεσα να το διασταυρώσω) και οι ντόπιοι. Τα παραπάνω ευσταθούν σύμφωνα με τις πληθυσμιακές μετακινήσεις, αλλά και το επώνυμο που διατηρούν οι οικογένειες, το οποίο δηλώνει τον τόπο καταγωγής τους. Για τις πληθυσμιακές μετακινήσεις και στο Κ.Κόμης, *ό.π.*, Α.Ι.Αγιοπετρίτης, 2002, «Η εξέλιξη του πληθυσμού της Νάξου από το 16^ο μέχρι τον 20^ο αιώνα», *Ναξιακά* 4 (42): 83-130, Ν.Βέη, 1949, «Η Τσακωνική εποίκισις εν Νάξω», *Ναξιακόν Αρχείον*, σσ. 189-191 και Α.Θ.Δρακάκη, «Κρήτες πρόσφυγες στη Νάξο και η έναντι των Ναξίων πολιτεία των (1824-1827)», *Ε.Κ.Κ.Μ*, τ.ΙΒ, (1995), σσ.176-182.

27/2/1997 για την ανασυγκρότηση της Πρωτοβάθμιας Τοπικής Αυτοδιοίκησης και σύμφωνα με την απογραφή που πραγματοποιήθηκε στις 18/3/2001, το Δημοτικό Διαμέρισμα της κοινότητας Μελάνων, που υπάγεται στο Δήμο Νάξου, περιλαμβάνει τα χωριά Μέλανες με πληθυσμό 417 κατοίκους, Άγιο Θαλέλαιο με 73 κατοίκους, Κουρουνοχώριον με πληθυσμό 110 κατοίκους και Μύλους με 49¹³⁷.

Η οικονομία του χωριού βασίζεται στον πρωτογενή και ιδίως στον τριτογενή τομέα με κυρίαρχη την οικοδομική και κατασκευαστική δραστηριότητα, καθώς και άλλα ελεύθερα επαγγέλματα (τεχνίτες, ξενοδόχοι, εστιατορές, κ.α)¹³⁸. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η αγροτοκτηνοτροφική δραστηριότητα δεν αποτελεί την κύρια πηγή εισοδήματος για την πλειοψηφία των κατοίκων του Δ.Δ.Μελάνων παρά μόνο συμπληρωματική. Οι κάτοικοι δραστηριοποιούνται σε όλο το εύρος της παραγωγικής διαδικασίας από τον πρωτογενή τομέα, μέχρι τους κλάδους της μεταποίησης, του εμπορίου και των υπηρεσιών. Ενδεικτικά, αναφέρεται η βιοτεχνία μαρμάρων των αδελφών Γκούφα, καθώς και διάφορες μικρομεσαίες επιχειρήσεις στο χωριό Μέλανες, όπως φούρνος, πέντε εστιατόρια, ενοικιαζόμενα δωμάτια, μικρή αγορά προϊόντων, ξυλουργείο, ελαιοτριβείο και άλλα¹³⁹. Το 1914 ιδρύεται η Εκπαιδευτική Περιφέρεια Νάξου στην οποία υπάγονται τα σχολεία της Νάξου, της Πάρου, της Θήρας και της Μήλου. Η εκπαιδευτική περιφέρεια διακρίνεται σε Αγροτική και Ημιαστική και περιλαμβάνει 4 λύκεια, 7 γυμνάσια, 37 δημοτικά και 16 νηπιαγωγεία.

¹³⁷ Κ.Σκανδαλίδης και Ν.Χριστοδουλάκης, 2002, *ό.π.*, σ.9363 και σ.9365 και Ν.Α.Θεόφιλος, 2003, *ό.π.*, σσ.265-274. Τα χρόνια που προηγήθηκαν το χωριό Μέλανες αποτελούσε την έδρα της κοινότητας Μελάνων και περιλάμβανε τα χωριά και τους συνοικισμούς Άγιο Θαλέλαιο, Γραμπούνι, Κάμπονες, Κουρουνοχώρι και Μύλους. Περισσότερα στο Ανώνυμος, «Μέλανες», *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, ΣΤ' (1928), 852 και στα Ν.Α.Θεόφιλος, 2003 και 2006, *ό.π.*

¹³⁸ Ν.Μουστάκης, 1994, «Ναξιακή Οικονομία. Υφιστάμενη κατάσταση – προοπτικές», στο Ι.Κ.Προμπανάς (επιμ.), *ό.π.*, σσ.1129-1183.

¹³⁹ Αναφορά σε παλιές βιοποριστικές δραστηριότητες του χωριού στο Ν.Ε.Δεγαΐτας, «Καμίνια. Μια βασική απασχόληση των Μελανιτών κατά τον προηγούμενο αιώνα», *Μελανίτικες Ωρες*, αρ.φ.1., Ιούλιος – Αύγουστος – Σεπτέμβρης 2002, σ.9 και 12.

Στην αγροτική περιοχή των Μελάνων λειτουργεί δημοτικό σχολείο από το 1932 και ένα νηπιαγωγείο¹⁴⁰.

Το υλικό που ακολουθεί προέρχεται από τα τεύχη της τοπικής εφημερίδας από το 1^ο φύλλο το καλοκαίρι του 2002 μέχρι το 12^ο το φθινόπωρο του 2005. Από την πρώτη έκδοση της εφημερίδας *Μελανίτικες Ώρες* υπογραμμίζεται ως κίνητρο της συγκεκριμένης δράσης το ενδιαφέρον και η αγάπη για τα χωριά των Μελάνων, που σημειώνουν δυναμική παρουσία στη σύγχρονη Νάξο, για την ιστορία τους, τις παραδόσεις και τον πολιτισμό τους και η αγωνία για το μέλλον τους. Βασικός στόχος της εφημερίδας είναι να αποτελέσουν τα άρθρα της πολιτικά, πολιτιστικά, και κοινωνικά το υλικό εκείνο πάνω στο οποίο θα βασίζονται τα θεσμικά όργανα της τοπικής κοινωνίας για τη λήψη αποφάσεων που θα έχουν ευρύτερη κοινωνική συναίνεση. Κλείνοντας ο εκδότης επισημαίνει ότι στόχος είναι η ανάδειξη των όποιων προβλημάτων με τη συμμετοχή των κατοίκων, καθώς και «η απονομή δημοσίου επαίνου στα θεσμικά εκείνα όργανα, που με τις αποφάσεις τους θα δίνουν λύσεις άμεσες και επιτακτικές, χωρίς γραφειοκρατικές ή χρονοβόρες διαδικασίες και χωρίς προσωπικές ή κομματικές αγκυλώσεις»¹⁴¹. Το πολιτικό στοιχείο με την ευρύτερη σημασία του όρου και η ατομική και ομαδική δράση αποτελούν τον κεντρικό θεματικό άξονα της εφημερίδας γύρω από τον οποίο αναπτύσσονται και διαπλέκονται ποικίλα κοινωνικά και πολιτιστικά θέματα. Από την ποικίλη αρθρογραφία, που παρουσιάζεται στις *Μελανίτικες Ώρες*, ξεχώρισα μια σειρά κοινωνικών άρθρων που αναφέρονται στην ανάγκη εύρεσης νεκροταφείου για τους νεκρούς του Άγιου Θαλέλαιου, άρθρα που αφορούν στα πανηγύρια των χωριών της περιοχής και στις δραστηριότητες του συλλόγου του Δ.Δ.Μελάνων, καθώς και τα

¹⁴⁰ Μ.Β.Κατσάνης, 1994, «Παιδαγωγική διερεύνηση της ναξιακής εκπαίδευσης», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *ό.π.*, σσ. 1185-1226. Από την εφημερίδα «Μελανίτικες Ώρες» πληροφορούμαστε για τη λειτουργία του τετραθέσιου Δημοτικού Σχολείου και του Νηπιαγωγείου που βρίσκονται στους Άγιους Απόστολους Δ.Δ. Μελάνων και ακόμα ενός Δημοτικού στο Κουρουνοχώρι Μελάνων. Περισσότερα στα άρθρα: Α.Φ.Ανεβλαβής, «Αναβάθμιση του Σχολείου μας», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.2., Οκτώβρης – Νοέμβρης – Δεκέμβρης 2002, σ.1 και 6. Α.Φ.Ανεβλαβής, «Σχολική Στέγη», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.4., Απρίλιος – Μάιος – Ιούνιος 2003, σ.1 και 5. Α.Φ.Ανεβλαβής, «Σχολική Στέγη», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.5., Ιούλιος – Αύγουστος – Σεπτέμβριος 2003, σ.1 και 5.

¹⁴¹ Α.Φ.Ανεβλαβής, «ΠΡΩΤΗ ΕΚΔΟΣΗ», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.1., Ιούλιος – Αύγουστος – Σεπτέμβριος 2002, σ.1.

άρθρα που αφορούν έργα υποδομής στο Δ.Δ.Μελάνων, στα οποία δηλώνονται επιμέρους χωρικές διακρίσεις στην τοπογραφία του χωριού Μέλανες (Άγιοι Απόστολοι). Από τα συγκεκριμένα άρθρα μπορεί να ανιχνευτεί ο πολυεπίπεδος χαρακτήρας της τοπικότητας και της αίσθησης του ανήκειν, όπως εκφράζεται από τους ίδιους τους κατοίκους του Δ.Δ.Μελάνων.

Στο «Τεχνικό Πρόγραμμα Μελάνων 2003»¹⁴², που κατέθεσε το τοπικό συμβούλιο στις 5/11/2002, παρατηρείται ότι χρησιμοποιούνται από τους κατοίκους παράλληλα οι ονομασίες Μέλανες και Άγιοι Απόστολοι για το ίδιο χωριό, ενώ γίνεται και διάκριση σε μέσα και πάνω χωριό Αγίων Αποστόλων. Το ίδιο συναντάται και στα τεχνικά προγράμματα του 2004, 2005 και 2006¹⁴³. Αντίθετα, στο τελικό τεχνικό πρόγραμμα, που ψήφισε ο Δήμος Νάξου για το Δ.Δ.Μελάνων το 2003, υπάρχει μια σαφής χρήση του όρου Μέλανες για την ευρύτερη περιοχή και Άγιοι Απόστολοι για το χωριό, ενώ χρησιμοποιείται ο χαρακτηρισμός κάτω χωριό αντί του μέσα. Οι παραπάνω αντιφάσεις και διακρίσεις συνδέονται με την ανάπτυξη του οικισμού των Αγίων Αποστόλων γύρω από τον ομώνυμο ναό και την κατοίκηση του χωριού σε τρία επίπεδα από διαφορετικές πληθυσμιακές ομάδες ανάλογα με τα μεταναστευτικά ρεύματα της εποχής¹⁴⁴ και τις ανάγκες που προέκυψαν για την καλλιέργεια των κτημάτων των Καθολικών μοναχών¹⁴⁵. Η διάκριση σε μέσα και πάνω χωριό συνδέεται ουσιαστικά με την ανάπτυξη του οικισμού βάσει του γεωγραφικού ανάγλυφου και των ιστορικών συνθηκών και δηλώνει νεότερη και πιο παλιά κατοίκηση, καθώς και πιθανές κοινωνικές και πολιτισμικές διακρίσεις μεταξύ των δυνατών οικονομικά οικογενειών της περιοχής.

¹⁴² Ανώνυμος, «Τεχνικό Πρόγραμμα Μελάνων 2003», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.2., Οκτώβρης – Νοέμβριος – Δεκέμβριος 2002, σ.4.

¹⁴³ Ανώνυμος, «Τεχνικό Πρόγραμμα Μελάνων 2004», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.7., Ιανουάριος – Απρίλιος 2004, σ.1 και 8, Ανώνυμος, «Τεχνικό Πρόγραμμα Μελάνων 2005», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.9., Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2004, σ.4 και Ανώνυμος, «Τεχνικό Πρόγραμμα Δ.Δ.Μελάνων 2006», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.12., Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2005, σ.11.

¹⁴⁴ Κ.Κόμης, 2004, *ό.π.*, σσ.326-338.

¹⁴⁵ Σύμφωνα με μαρτυρίες των κατοίκων κάποιες οικογένειες από το χωριό των Μύλων μετακινήθηκαν στις Μέλανες προκειμένου να εργαστούν στα κτήματα των Καθολικών μοναχών.

Σε επίπεδο οικισμών, μέσα στα πλαίσια του Δ.Δ.Μελάνων, το κάθε χωριό ενισχύει και διατηρεί τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του μέσα από την τοπική λατρεία με την εορτή συγκεκριμένου Αγίου και το πανηγύρι του. Ο ετήσιος κύκλος των πανηγυριών ξεκινάει με το πανηγύρι του Αγίου Γεωργίου¹⁴⁶. Το εκκλησάκι βρίσκεται στο ποτάμι που διασχίζει τα χωριά του Δ.Δ. Μελάνων στο κάτω χωριό των Αγίων Αποστόλων. Εκεί συγκεντρώνονται όλοι οι κάτοικοι του Δ.Δ.Μελάνων μετά το Πάσχα και το βράδυ ακολουθεί πανηγύρι στην πλατεία του χωριού. Ακολουθεί το πανηγύρι του Αγίου Θαλέλαιου (20 Μαΐου) στο ομώνυμο χωριό και των Αγίων Αποστόλων (29 Ιουνίου) που διαρκεί τρεις ημέρες· την πρώτη εορτάζονται οι Απόστολοι Πέτρος και Παύλος και στη συνέχεια η Σύναξη των Δώδεκα Αποστόλων και την πρώτη Ιουλίου οι Άγιοι Ανάργυροι. Μετά τον εορτασμό των Αγίων Αποστόλων ακολουθεί το πανηγύρι της Μεταμόρφωσης του Σωτήρος στις 6 Αυγούστου στο Κουρουνοχώρι. Όλα τα παραπάνω πανηγύρια διεξάγονται μέσα στους οικισμούς, όπου υπάρχει και η εκκλησία. Ο εορτασμός της Κοίμησης της Θεοτόκου εορτάζεται στην εκκλησία της Παναγίας της Κριτόματης που βρίσκεται στη διασταύρωση των οικισμών του Δ.Δ.Μελάνων. Ο κύκλος των πανηγυριών κλείνει στις 8 Σεπτέμβρη με τον εορτασμό της Γένεσης της Θεοτόκου στον Άγιο Θαλέλαιο¹⁴⁷. Ιδιαίτερη περίπτωση αποτελεί ο εορτασμός του Αγίου Νεκταρίου στον ναό που βρίσκεται στο δρόμο Μύλων – Κουρουνοχωρίου και χτίστηκε το 1967 μετά από θαύμα που έγινε στην περιοχή στις

¹⁴⁶ Η μελέτη μιας πληθυσμιακής ομάδας μπορεί να αποκαλύψει τη σχέση της με το χρόνο μέσα από την τελετουργία και άλλες εκδηλώσεις. Σύμφωνα με τον Ε.Αυδίκου, «*Η κατηγορία του χρόνου αναδεικνύεται σε συστατικό στοιχείο της κοινωνικής συγκρότησης. Μέσα από τα κοινωνικά και πολιτισμικά γεγονότα μορφοποιείται και γίνεται αναγνωρίσιμος ο χρόνος στην περιοδική και τελετουργική συμπεριφορά του ανθρώπου...Η ανθρώπινη ιστορία είναι διαποτισμένη από την έννοια του χρόνου και από τον τρόπο που τον διαχειρίζεται η κοινότητα*». Στην έρευνά του στους νομάδες του ελληνικού χώρου, Βλαχόφωνους και Σαρακατσάνους, ο Ε.Αυδίκος παρατηρεί ότι ο χρόνος εισάγεται ως βασική παράμετρος στη βασική παραγωγική τους δραστηριότητα, την κτηνοτροφία. Η υπεροχή της παραγωγικής δραστηριότητας στην αντίληψη του χρόνου προκαλεί μια άλλη ιδεολογική σχέση με το χρόνο, η οποία εκδηλώνεται στις τελετουργίες του καλοκαιριού, στα πανηγύρια. Για το χρόνο και την τελετουργία περισσότερο στο Ε.Αυδίκου, 2000, «Χρόνος και κοινωνική οργάνωση στους νομάδες του ελληνικού χώρου», *Αρχαιολογία* 76: 35-41 και στο C.Stewart, 2000, «Χρόνος, τελετουργία και τελεολογία», *Αρχαιολογία* 76 : 26-34.

¹⁴⁷ Ν.Ε.Δεγαϊτας, «Τα πανηγύρια του καλοκαιριού στα χωριά μας», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.8, Μάιος – Αύγουστος 2004, σσ.6-7.

21 Νοέμβρη του 1965, όπως υποστηρίζουν οι κάτοικοι. Στα πλαίσια της τοπικής λατρείας θα πρέπει να αναφερθεί η πρόσφατη ανέγερση ναού αφιερωμένου στους Αγίους Κωνσταντίνο και Ελένη στις 13 Ιουνίου το 2004 στους Αγίους Απόστολους του Δ.Δ. Μελάνων για τις ανάγκες του χωριού, που θα καταστήσει το χωριό των Αγίων Αποστόλων απόλυτα κυρίαρχο στο χώρο της τοπικής λατρείας¹⁴⁸.

Η τοπικότητα εντοπίζεται και στο πεδίο των σχέσεων του Δ.Δ.Μελάνων με το Δήμο Νάξου αλλά και ενδο - κοινοτικά. Η διαμάχη γύρω από τη νέα θέση του νεκροταφείου του Αγίου Θαλελαίου αποτελεί αντιπροσωπευτικό παράδειγμα του τοπικού λόγου που υφίσταται σε σχέση με τη σύγχρονη διοικητική πραγματικότητα των πρώην κοινοτήτων, που εκλαμβάνονται από τον Δήμο ως ένα ενιαίο σύνολο. Στην εφημερίδα *Μελανίτικες Ώρες* υπάρχουν τέσσερα άρθρα που παρουσιάζουν την εξέλιξη του όλου ζητήματος από την Άνοιξη του 2003 μέχρι την Άνοιξη του 2005. Το 1979 οι κάτοικοι του Αγίου Θαλελαίου αναζήτησαν νέο χώρο ταφής για τους νεκρούς τους λόγω της έλλειψης χώρου στο νεκροταφείο τους. Με πρωτοβουλία των κατοίκων καθιερώθηκε μια νέα πτέρυγα πλησίον του ναού του χωριού. Το 2003 ο Δήμος Νάξου έκρινε παράνομη τη χρήση του παραπάνω χώρου και πρότεινε τη μεταφορά των νεκρών στο νεκροταφείο των Μελάνων (Αγίων Αποστόλων) – γεγονός που σχολιάζει ο συγγραφέας με τρία θαυμαστικά. Κλείνοντας το συνοπτικό του άρθρο ο συγγραφέας, που κατάγεται από τις Μέλανες (Άγιοι Απόστολοι), παροτρύνει και σχολιάζει: «Ο κ. Αντιδήμαρχος αντί να υποδεικνύει την “μετανάστευση” των νεκρών, ας βρει άλλο καταλληλότερο δημοτικό χώρο περιφερειακά του χωριού όπως η παράδοση απαιτεί, το κοινό αίσθημα υποδεικνύει και ο σεβασμός των νεκρών επιβάλλει»¹⁴⁹. Η εύρεση χώρου ταφής εκτός των ορίων του χωριού αποτελεί για τους κατοίκους όλου του Δ.Δ.Μελάνων ενέργεια που υπερβαίνει τα όρια της λογικής, είναι μια «υποχρεωτική μετανάστευση νεκρών» που αντιβαίνει την παράδοση, το κοινό αίσθημα και το ήθος των κατοίκων¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Για ιεραρχία Αγίων στο Π.Β.Πάσχου, 1997, *Οι Άγιοι οι Φίλοι του Θεού. Εισαγωγή στην Αγιολογία της Ορθοδόξου Εκκλησίας* σσ. 29-30 και 81-82.

¹⁴⁹ Α.Φ.Ανεβλαβής, «“ΠΑΡΑΝΟΜΟ” ΤΟ ΝΕΚΡΟΤΑΦΕΙΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΘΑΛΑΛΛΑΙΟΥ», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.4., Απρίλιος – Μάιος – Ιούνιος 2003, σ.11.

¹⁵⁰ Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του C.Stewart για την Απειρανθο Νάξου, υπάρχει μια στενή σχέση μεταξύ των σπιτιών και των οικογενειακών τάφων' το νεκροταφείο μπορεί να ειπωθεί ότι αναπαριστά

Η ταφή των νεκρών του χωριού στη νέα πτέρυγα έφερε σε συχνές προστριβές τους κατοίκους με τις αρμόδιες αρχές μέχρι την αποκατάσταση του θέματος το 2005. Ο Δήμος Νάξου προκειμένου να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα, πρότεινε την ταφή των νεκρών σε όμορο νεκροταφείο των Μελάνων (Άγιοι Απόστολοι), του Κουρουνοχωριού, των Αγγιδιών ή και των Κουφονησίων γεγονός που εξαγρίωσε τους κατοίκους του Δ.Δ.Μελάνων¹⁵¹. Η έντονη δυσαρέσκεια των κατοίκων από τον παράλογο χειρισμό του όλου ζητήματος από τον Δήμο εκφράζεται έντονα στα σχόλια του συγγραφέα που φτάνει σε ακρότητες όπως, «...δεν μας αρκεί που με τον Καποδίστρια μπερδέψαμε οι ζωντανοί και γίναμε αχταρμάς. Τώρα θα ανακατέψουμε και τους πεθαμένους»¹⁵². Το όλο ζήτημα αποκαταστάθηκε το 2005 με την επίσημη αναγνώριση της νέας πτέρυγας. Στο σχετικό άρθρο ο συγγραφέας σχολιάζει τη συνεδρίαση των κατοίκων για το ζήτημα και παραθέτει το σχόλιο ενός κατοίκου, που επιβραβεύει: «...ακόμα και στον κακούργο, την ύστατη ώρα τον ρωτούν ποια είναι η τελευταία επιθυμία του. Τον Αϊθελενιώτη κάτοικο της Αθήνας, που έχει εκφράσει τη βούλησή του να ταφεί στον τόπο του, δεν του αναγνωρίζουν αυτό το “δικαίωμα” που δυστυχώς την ύστατη ώρα του επιφυλάσσουν την χειρότερη μεταχείριση»¹⁵³. Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτός ο έντονα τοπικός χαρακτήρας των χωριών του Δ.Δ. Μελάνων που διατηρείται και αναπαράγεται από τους ίδιους τους κατοίκους, με

τον μικρόκοσμο του χωριού. Το άτομο φεύγει ως μέλος της οικογένειας και συνεχίζει να ανήκει σε αυτή και μετά το θάνατο στο C.Stewart, *ό.π.*, σ.53. Περισσότερα σχετικά με το θέμα της ταφής και της συνέχειας στη Ελλάδα στα D.E.Sutton, 2004, «Ritual, Continuity and Change: Greece Reflections», *History and Anthropology* 15(2): 91-105, M.Kenna, 1976, «Houses, Fields and Graves: Property Ritual and Ritual Obligation on a Greek Island», *Ethnology* 15: 21-34, N.Panourgia, 1995, *Fragments of Death, Fables of Identity: An Athenian Anthropography*, Madison και N.Σερεμεντάκη, 1994, *Η Τελευταία Λέξη στις Ευρώπης τα Άκρα: Δι – Αίσθηση, Θάνατος, Γυναίκες*, Αθήνα.

¹⁵¹ Α.Φ.Ανεβλαβής, «ΔΕΝ ΜΑΣ ΤΙΜΑ», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.7., Ιανουάριος – Απρίλιος 2004, σ.15.

¹⁵² Α.Φ.Ανεβλαβής, «Ας τους αφήσουμε...στην ησυχία τους», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.9., Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2004, σ.19.

¹⁵³ Α.Φ.Ανεβλαβής, «Νεκροταφείο Αγ.Θαλαλαίου», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.10., Ιανουάριος – Απρίλιος 2005, σσ.16-17.

αποτέλεσμα να είναι συχνές οι αντιπαραθέσεις τους με τον Δήμο Νάξου σε ζητήματα όπου θίγεται άμεσα.

Κλείνοντας τη σύντομη αναφορά στα σημεία τοπικότητας που υφίστανται στο Δ.Δ.Μελάνων, θα πρέπει να αναφερθεί και ο τοπικός πολιτιστικός σύλλογος της περιοχής, ή σωματείο, που ιδρύθηκε το 1995 με την επωνυμία «Πολιτιστικός Σύλλογος Κοινότητας Μελάνων Νάξου» - «Κούρος ο Έλληνας» και έδρα την κοινότητα Μελάνων¹⁵⁴. Το σωματείο έχει κυκλική σφραγίδα που φέρει την ανωτέρω επωνυμία και στο μέσο απεικονίζεται ο αρχαϊκός Κούρος που έχει βρεθεί στην τοποθεσία Φλεριό των Μελάνων. Σκοποί του συλλόγου είναι η επίλυση των πολιτιστικών, οικονομικών, και κοινωνικών προβλημάτων των χωριών της κοινότητας, η ανάπτυξη του πολιτιστικού και μορφωτικού επιπέδου των κατοίκων, η διατήρηση των παραδόσεων και η εκτέλεση κοινωφελών έργων. Για τα παραπάνω ο σύλλογος δραστηριοποιείται μέσα από την οργάνωση ποικίλων εκδηλώσεων (χορευτικών, θεατρικών, κινηματογραφικών), την έκδοση ενημερωτικού εντύπου και τη συνεργασία με τους άλλους συλλόγους και τους Δήμους, ενώ παράλληλα, ενημερώνει τις αρμόδιες αρχές και τα νομικά πρόσωπα για ό,τι αφορά την κοινότητα και λαμβάνει θέση σε πολιτικά θέματα, υποβάλλοντας υπομνήματα, μελέτες και προτάσεις στους εκάστοτε αρμόδιους. Οι πόροι του είναι οι συνδρομές και τα δικαιώματα εγγραφής των μελών του, τα έσοδα από τις εκδηλώσεις, οι έκτακτες εισφορές, δωρεές, κληροδοσίες, επιχορηγήσεις και κάθε άλλο νόμιμο πρόσοδο. Μέλη του συλλόγου μπορούν να γίνουν μόνο όσοι κατάγονται από τα χωριά της κοινότητας Μελάνων μέχρι 3^{ου} βαθμού συγγένειας από τον έναν τουλάχιστον γονέα ή ο/η σύζυγος καταγόμενου από το Δ.Δ.Μελάνων, καθώς και όσοι διατηρούν ακίνητη περιουσία στην περιοχή. Όλοι όσοι εξαιρούνται μπορούν να γίνουν φίλοι του συλλόγου με ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις απέναντι στο σύλλογο, εκτός του εκλέγειν και εκλέγεσθαι¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Ο συγκεκριμένος πολιτιστικός σύλλογος Μελάνων «Κούρος ο Έλληνας» δεν είναι ο ίδιος με τον «Σύλλογο της Κοινότητας Μελανιτών Νάξου» που λειτουργούσε στην Αθήνα από το 1980 μέχρι το 2000.

¹⁵⁵ Ανώνυμος, *Καταστατικό σύστασης Πολιτιστικού Συλλόγου Κοινότητας Μελάνων Νάξου – Κούρος ο Έλληνας*, Νάξος, 2/1/1995, σσ.1-7.

Στο πρώτο τεύχος της εφημερίδας *Μελανίτικες Ωρες* υπάρχει άρθρο αφιερωμένο στο σύλλογο, στη σύστασή του και στις ποικίλες δραστηριότητές του, που δεν περιορίζονται στον πολιτισμικό τομέα. Συγκεκριμένα, αναφέρεται η πολιτιστική δράση του συλλόγου με τη διοργάνωση αποκριάτικων και καλοκαιρινών χορών, τη συμμετοχή στα πανηγύρια, την οργάνωση των Κορδελάδων κάθε Τυρινή Δευτέρα και τη διατήρηση συλλογής παλιών αντικειμένων, καθώς και τη φύλαξη παραδοσιακών στολών. Ο σύλλογος αναπτύσσει και κοινωνική δραστηριότητα με τη διοργάνωση δεντροφυτεύσεων και τη συμμετοχή σε ποικίλες δράσεις όπως στην κινητή αιμοδοσία¹⁵⁶. Στις δραστηριότητες του συλλόγου θα πρέπει να αναφερθεί η αδελφοποίησή του με αντίστοιχο σύλλογο στις Σέρρες. Στις 3/9/2004 έγινε αδελφοποίηση μεταξύ του Πολιτιστικού Συλλόγου Μελάνων, «Κούρος ο Έλληνας», με τον Πολιτιστικό Σύλλογο της Αδελφότητας Μικρασιατών Ν.Σερρών, «Ο ΑΓΙΟΣ ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΣ», στην πλατεία των Μελάνων (Άγιοι Απόστολοι). Η αδελφοποίηση έγινε στα πλαίσια των πολιτιστικών εκδηλώσεων που οργανώνει κάθε χρόνο ο Δήμος Νάξου με τη συμμετοχή μουσικών και χορευτικών συγκροτημάτων από διάφορα μέρη της Ελλάδας. Όταν το χορευτικό του Συλλόγου Σερρών επισκέφτηκε τη Νάξο, ο Σύλλογος Μελάνων κινητοποιήθηκε για την εύρεση καταλύματος για τους φιλοξενούμενους. Το παραπάνω γεγονός αποτέλεσε την αφετηρία για την αδελφοποίηση των δύο τοπικών συλλόγων. Η φιλοξενία ανταποδόθηκε στον Πολιτιστικό Σύλλογο Μελάνων στην πανελλήνια χορευτική συνάντηση που έγινε στην πλατεία Ελευθερίας των Σερρών στις 11-12/9/2004¹⁵⁷. Πρόκειται για μια πρακτική που μπορεί να ειπωθεί ότι ενισχύει το τοπικό χαρακτήρα των συμμετεχόντων σε ένα διευρυμένο πλαίσιο πολιτιστικών ανταλλαγών και φιλοξενίας με αφετηρία την αίσθηση του ανήκειν και την τοπικότητα¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Α.Φ.Ανεβλαβής, «Πολιτιστικός Σύλλογος Μελάνων», *Μελανίτικες Ωρες*, αρ.φ.1., Ιούλιος – Αύγουστος – Σεπτέμβρης 2002, σ.1 και 8.

¹⁵⁷ Α.Φ.Ανεβλαβής, «Αδελφοποίηση. Μια ξεχωριστή βραδιά», *Μελανίτικες Ωρες*, αρ.φ.9., Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2004, σ.20.

¹⁵⁸ Για τη δράση των τοπικών συλλόγων και τη σχέση τους με την τοπικότητα στο Ε.Αυδίκος, 2006, «Φίλεκαπαιδευτική Αδελφότητα Τζουρτζιάς Αθαμανίας (Φ.Α.Τ.Α.): Μετάβαση από τη μεθοριακότητα του άλλου τόπου στην αναπαραγωγή της τζουρτζιώτικης συλλογικότητας», *Τρικαλινά* 26, σσ.563-604.

Το ελάχιστο των στοιχείων που αναφέρονται παραπάνω, και πλήθος άλλων που μπορεί κανείς να αντλήσει από τον τοπικό τύπο των Μελάνων, καθώς και από τις τοπικές εφημερίδες των υπόλοιπων χωριών της Νάξου, είναι δηλωτικό της σύνθετης μορφής και έκφρασης που λαμβάνει ο λόγος του ανήκειν και της τοπικότητας, όπως αποδεικνύει και η ίδια η εκδοτική δραστηριότητα των δημοτικών διαμερισμάτων. Το συγκεκριμένο κεφάλαιο αποτελεί περισσότερο μια εισαγωγή για τον εντοπισμό και τη διαπίστωση της πολυεπίπεδης αίσθησης του ανήκειν στο Δ.Δ.Μελάνων προκειμένου να αναδειχτεί στη συνέχεια η επιτελεσματικότητα της τοπικότητας μέσα από την τελετουργία του αποκριάτικου δρώμενου των Κορδελάδων.

Γ. Η επιτελεστικότητα της τοπικότητας: το παράδειγμα των Κορδελάδων στις Μέλανες Νάξου

Με αφετηρία τη θεωρία της J.Butler, η V.Bell διατυπώνει ότι το άτομο δεν ανήκει απλά και οντολογικά στον κόσμο ή σε μια ομάδα αυτού· το ανήκειν είναι μια κατάκτηση, ένα επίτευγμα, και οι ταυτότητες είναι αποτέλεσμα της επιτέλεσης. Το βασικό ερώτημα που θέτει η V.Bell αφορά στον τρόπο με τον οποίο οι ταυτότητες συνεχίζουν να παράγονται, να ενσωματώνονται και να επιτελούνται αποτελεσματικά με κοινωνικές και πολιτικές συνέπειες, θετικές ή αρνητικές¹⁵⁹. Σύμφωνα με την J.Butler, η επιτελεστικότητα δεν σχετίζεται απλά με την συνήθεια ή με την επανάληψη πρακτικών στη ζωή ενός ατόμου. Η επιτελεστικότητα σχετίζεται κυρίως με την αναφορικότητα (citationality), που σημαίνει ότι δια μέσου της επίκλησης της σύμβασης οι πράξεις παράγουν τη δύναμή τους να συνδέονται με τα πράγματα¹⁶⁰. Με αφετηρία τη θεωρία της επιτελεστικότητας των ταυτοτήτων, όπως διατυπώθηκε από την J.Butler, και τη θεωρία της τελετουργικής ποιητικής των D.Yatromanolakis και P.Roilos, θα προσεγγιστεί ένα μέρος της κατασκευής της τοπικότητας και της αίσθησης του ανήκειν μέσα από την πολυεπίπεδη επιτελεστικότητα του ποιητικού τελετουργικού λόγου. Συγκεκριμένα θα παρουσιαστεί το δρώμενο των Κορδελάδων, που επιτελείται την τρίτη εβδομάδα του Τριωδίου ή της Αποκριάς στις Μέλανες Νάξου, και θα αναδειχθεί ότι αυτή η εποχιακή τελετουργία επιτελείται σε

¹⁵⁹ V.Bell, 1999, «Introduction», στο V.Bell (επιμ.), *Performativity and Belonging*, London, σσ. 1 – 5. Τα άρθρα του συλλογικού τόμου διευρύνουν την άποψη της J.Butler και διερευνούν τους τρόπους με τους οποίους οι διάφοροι τύποι ταυτοποίησης υποστηρίζονται μέσα από σύνθετες συγχωνεύσεις. Η A.M.Fortier προτείνει ότι το αποτέλεσμα των τύπων του ανήκειν μέσα από την επιτέλεση, μπορεί να λειτουργήσει έτσι ώστε να διατηρηθεί η θρησκευτική επιρροή και η κοινότητα. Στο εθνογραφικό της παράδειγμα, που αφορά στην ιταλική κοινότητα μεταναστών στο Λονδίνο, το ερώτημα του ανήκειν περιλαμβάνει και το ζήτημα του πώς δημιουργούνται και κατασκευάζονται σε φαντασιακό επίπεδο και πώς διατηρούνται και στηρίζονται οι κοινές ιστορίες, οι εμπειρίες και οι τόποι. Ο αναφορικός (citational) χαρακτήρας της ταυτότητας, που είναι κεντρική ιδέα στη θεωρητική της J.Butler, χρησιμοποιείται από την A.M.Fortier με την έννοια ότι η επιτελεστικότητα του ανήκειν κάνει μια συνεχή αναφορά στους κανόνες που συνιστούν ή κάνουν παρούσα την κοινότητα ή την ίδια την ομάδα καθαυτή. Η επανάληψη, συχνά τελετουργική, αυτών των κανόνων ορίζει τον υλικό χαρακτήρα του ανήκειν που απλά περιγράφεται. Στο A.M.Fortier, 1999, «Re – Membering Places and the Performance of Belonging», στο V.Bell (επιμ.), *ό.π.*, σσ.41-65.

¹⁶⁰ J.Butler, 1993, *ό.π.*, σσ.225-226.

διαφορετικές χωροχρονικότητες και διαύλους επικοινωνίας, κατασκευάζοντας και διαχέοντας την εντύπωση του δίπολου «εαυτός» και «άλλος» σε τρία επίπεδα: ως προς τα άλλα δημοτικά διαμερίσματα του νησιού, ως προς τα χωριά που μετέχουν στο έθιμο και ενδο – κοινοτικά, εντός των τεσσάρων χωριών του Δ.Δ.Μελάνων και εντός του ίδιου του χωριού που οργανώνει το δρώμενο.

Κατά τη διάρκεια της αποκριάτικης περιόδου επιτελείται στις Μέλανες Νάξου το δρώμενο των Κορδελάδων¹⁶¹. Οι άνδρες του χωριού ενδεδυμένοι μια αυτοσχέδια στολή επισκέπτονται τα γειτονικά χωριά και χορεύουν με τις «ξένες» γυναίκες. Το δρώμενο συναντάται μόνο στα χωριά των τριών κοιλάδων, στις Μέλανες¹⁶², τις Εγγαρές (εικ.3), τη Γαλήνη (εικ.4) και πιο σπάνια στις Ποταμιές με την ονομασία Κορδελάδες, στον ορεινό Κινίδαρο (εικ.5), που συναντάται και με την ονομασία Φουστανελάδες και στον Άγιο Αρσένιο, όπου το δρώμενο των Κορδελάτων, όπως το ονομάζουν στα χωριά του Λιβαδιού, έχει λάβει φολκλοριστικό χαρακτήρα¹⁶³ και

¹⁶¹ Πρόκειται για ένα δρώμενο που κυριαρχούσε στο παρελθόν στις πεδινές και ημιορεινές κοινότητες του νησιού και σε κάποιες ορεινές. Αφηγήσεις για τους Κορδελάδες στα χωριά της Νάξου στα Μ.Ι.Ψαρράς, 1994, *ό.π.*, σσ.59-64, Μ.Γ.Σέργης, 1994, *Λαογραφικά και Εθνογραφικά από το Γλινάδο Νάξου*, Αθήνα. Ν.Α.Κεφαλληνιάδης, 1987, *Αγερσανί Νάξου. Το παραγωγικό παραδοσιακό και τουριστικό Λειβαδοχώρι*, Αθήνα, Σ.Παραράς, «Ηθη – Έθιμα – Γιορτές στο χωριό Καλόξυλος της Νάξου (β' μέρος)», *Ναξιακά*, τ.36, Απρίλιος – Ιούνιος 1993, σσ. 35-40, Σ.Κ.Ν., «Στήλη: Κυνιδαριώτικα Νέα. “Κάτι απ’ τα περασμένα: Έθιμα της Αποκρηάς” (Από την ανέκδοτη λαογραφική συλλογή του Ιωάννη Διακονικολάου Διδασκάλου)», *Ναξιακό Μέλλον*, αρ.φ.366, Φεβρουάριος 1974, σ.3, Σ.Κ.Ν., «Στήλη: Κυνιδαριώτικα Νέα. “Αποκρηές και Φουστανελλάδες”, (Από την ανέκδοτη λαογραφική συλλογή του Ιωάννη Διακονικολάου Διδασκάλου)», *Ναξιακό Μέλλον*, αρ.φ.378, Φεβρουάριος 1975, σ.3 και Ν.Δεγαΐτας, «Οι κορδελάδες: ένα πανάρχαιο πολιτιστικό δρώμενο των Μελάνων που σώζεται μέχρι και τις μέρες μας», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.3., Ιανουάριος – Φεβρουάριος – Μάρτιος 2003, σ.5 και 14.

¹⁶² Από τα άλλα χωριά του Δ.Δ.Μελάνων στις αρχές του 1950 το έθιμο γινόταν και στον Άγιο Θαλέλαιο· οι Μύλοι και το Κουρουνοχώρι έχουν σταματήσει περισσότερο από 30 χρόνια λόγω έλλειψης νέων. Αν κάποιος θέλουν να συμμετάσχουν πηγαίνουν ως Κορδελάδες και ακόλουθοι με τις Μέλανες (Άγιοι Απόστολοι).

¹⁶³ Το φαινόμενο του φολκλορισμού αφορά στις πολιτιστικές αναβιώσεις που συνδέονται περισσότερο με την κατανάλωση έτοιμων και παγιωμένων πολιτιστικών μορφών παρά με την παραγωγή πολιτισμού. Περισσότερα στα Μ.Μερακλής, 1972, «Τι είναι ο Folklorismus», *Λαογραφία* 28, σσ.27-38, Ε.Σκουτέρη – Διδασκάλου, 1996, *ό.π.*, σσ.131-151 και Μ.Γ.Βαρβούνης, «Παραδοσιακή αναβίωση

οργανώνεται με τη συνδρομή και τη συμμετοχή του Δήμου Νάξου στον Άγιο Αρσένιο ή και στη Χώρα ως χορευτικό δρώμενο (εικ.6 έως 9) – ομοίως έχει παρουσιαστεί στη Χώρα και χορευτικό από τον Κινίδαρο. Οι ημιορεινές και ορεινές κοινότητες, χρησιμοποιούν την ονομασία Λεβέντες ή Φουστανελάδες¹⁶⁴ σε αντίθεση με τους χαρακτηρισμούς Κορδελάδες και Κορδελάτοι των πεδινών κοινοτήτων, ενώ ο Δήμος Νάξου έχει υιοθετήσει τις ονομασίες Κορδελάτοι ή Φουστανελάτοι δίχως διάκριση.

Η θεώρηση και παρουσίαση της συγκεκριμένης πολιτισμικής επιτέλεσης ως τελετουργίας βασίζεται στις μελέτες που κατατάσσουν τα δρώμενα του καρναβαλιού και κάθε καρναβαλική εκδήλωση στις τελετουργίες. Στην ομαδοποίηση των τελετουργιών που κάνει η C.Bell το καρναβάλι ως τελετουργία περιλαμβάνεται στην κατηγορία των «Συμποσίων, νηστειών και εορτών». Σε αυτή την κατηγορία κατατάσσει μεγάλους κοινοτικούς εορτασμούς που συχνά έχουν τη μορφή πολιτισμικών επιτελέσεων και χαρακτηρίζονται ως «κοινωνικά δράματα», και ως «τελετουργίες αντιστροφής». Σε αυτές περιέχεται το καρναβάλι, το πότλατς (potlatch) που συναντάται στην Αλάσκα, στην Βρετανική Κολομβία και στην Ουάσιγκτον, το ραμαζάνι (ramadan) των ισλαμιστών, το σλαμεταν (slametan) των Ιαβανέζων και γενικά όλες οι εορτές που μπορεί να περιλαμβάνουν μεταμφιέσεις, τελετουργικό

και λαογραφική διδακτική ανάπτυξη», στο Μ.Γ.Βαρβούνης, *Λαογραφικά Εφήμερα. Μικρά κείμενα για την ελληνική λαογραφία*, Αθήνα, σσ.198-300.

¹⁶⁴ Ανώνυμος, «Τα νέα του Πολιτιστικού Οργανισμού μας. Απόκριες στη Νάξο», *ΝΑΞΙΟ – ΛΟΓΑ 2*, Ιανουάριος-Φεβρουάριος-Μάρτιος 2000, σσ.12-13. Το έθιμο των Κορδελάδων, σύμφωνα με τον συγγραφέα, διατηρήθηκε μέσα στους αιώνες, καθώς αποτελούσε μια διέξοδο για τους ανθρώπους της υπαίθρου που ήταν δουλοπάροικοι – ακτήμονες από την περίοδο της Φραγκοκρατίας μέχρι και τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Μέσα από αυτό εκτόνωναν το αίσθημα ελευθερίας και την ανάγκη τους για αυτοδιάθεση. Το έθιμο συνδέθηκε μετά την περίοδο της Τουρκοκρατίας και με την Επανάσταση του 1821. Τα γεγονότα και οι ήρωες της επανάστασης ενέπνεαν τα τραγούδια, τις ιστορίες και τις παραδόσεις τους και μέσα από τον χορό και το τραγούδι κατάφεραν να συντηρήσουν μνήμες, πρότυπα και ιδέες που δεν είχαν δει ποτέ τους και γνώριζαν μόνο από φήμες. Το φέσι, η φουστανελά και γενικά η παροιμιώδης λεβέντικη κορμοστασιά του Κορδελά και ο χαρακτηρισμός «Λεβέντες» ή «Φουστανελάδες» που χρησιμοποιούν αποκλειστικά οι ορεινές κοινότητες είναι εμπνευσμένα από το μήνυμα της ελευθερίας. Στο Ανώνυμος, «Ο Καπετάνιος της Κλεφτουριάς», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.3., Ιανουάριος – Φεβρουάριος – Μάρτιος 2003, σ.4 και 15.

γεύμα της κοινότητας ή των γειτονικών κοινοτήτων, χορό και άλλες κοινοτικές εκδηλώσεις, καθώς και οι περίοδοι νηστείας και τα προσκυνήματα¹⁶⁵. Το καρναβάλι ως τελετουργία με επιτελεστικό χαρακτήρα διερευνάται από τον E.Muir στο βιβλίο του *Ritual in Early Modern Europe* (1997). Ο συγγραφέας ενδιαφέρεται να διαπιστώσει τη σχέση που αναδύεται μέσα από την τελετουργική συμπεριφορά της μεταμφίεσης και της βίας με την κοινωνική πραγματικότητα. Η τελετουργία σύμφωνα με τον συγγραφέα πρέπει να βιώνεται ως ενιαία επιτέλεση και όχι ως απλή ανάκληση συναισθημάτων μέσα από την επανάληψη. Το καρναβάλι ως επιτέλεση – με αφετηρία τις αγροτικές ευετηρικές τελετουργίες - παρουσιάζει ποικίλες παραλλαγές και περιλαμβάνει μια ιδιαίτερη τελετουργική γλώσσα που συνδέεται άμεσα με το ανθρώπινο σώμα και τις διαδικασίες του. Ο πλούσιος συμβολισμός και οι παραλλαγές που εντοπίζονται συνδέονται με τοπικά ενδιαφέροντα και παραδόσεις και απαντούν σε πολιτικές και οικονομικές αλλαγές¹⁶⁶. Πιο συγκεκριμένα για την ελληνική

¹⁶⁵ C.Bell, 1997, *ό.π.*, σσ. 120 – 128. Σύμφωνα με μια κοινή θέση των μελετητών το καρναβάλι αντιμετωπίζεται σαν δράση, ως «βαλβίδα ασφάλειας», για την εκτόνωση των εντάσεων που δημιουργούνται σε κάθε ιεραρχημένη κοινωνία. Περισσότερα στο E.Muir, 1997, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, σ.90. Το καρναβάλι συνδέεται από τους μελετητές με το γέλιο και το παιχνίδι. Για τον M.Bakhtin το καρναβάλι συνδέεται με το γέλιο και τη γλώσσα της αγοράς που χαρακτηρίζεται από α) την αμφισημία, την τάση να συνδυάζει τον έπαινο και την ύβρη, β) τη δυαδικότητα του σώματος, τη διάκριση υλικού και πνεύματος και γ) το ανολοκλήρωτο, την ιδέα της φυσικής συνέχειας που απαιτεί τον θάνατο του παλιού και την αντικατάστασή του από το νέο. Ο συγγραφέας ανάγει τις ποικίλες μορφές του λαϊκού γέλιου στο «Καρναβάλι» προσπαθώντας να προσεγγίσει τις ρίζες της κωμωδίας. Περισσότερα στο E. Muir, *ό.π.*, σ.91. Η μελέτη του M.Bakhtin αποτέλεσε την αφετηρία για την προβληματική του Γ.Κιουρτσάκη πάνω στο Καρναβάλι που το αποδέχεται ως «τελετή αντιστροφής» και πάνω στην ίδια βάση με τον M.Bakhtin διερευνά τον ιερό και τελετουργικό χαρακτήρα της αφετηρίας του, το λαϊκό γέλιο. Στο Γ.Κιουρτσάκης, 1984, *Καρναβάλι και Καραγκιόζης. Οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου*, Αθήνα. Ο J. Huizinga διατυπώνει ότι οτιδήποτε αφορά στα έθιμα του Καρναβαλιού ανήκει αποκλειστικά στο «παιχνίδι», που για τον συγγραφέα αποτελεί την αφετηρία της τελετουργίας, η οποία στις προβιομηχανικές κοινωνίες είναι ένα «ιερό παιχνίδι» απαραίτητο για την ευημερία της κοινότητας. Η τελετουργία δεν είναι απλώς μιμητική αλλά «μεθεκτική», καθώς τα υποκείμενα μετέχουν στο ίδιο ιερό συμβάν - είναι μια «συνεπικουρία» της δράσης. J.Huizinga, 1989, *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, Αθήνα, σ.27. Η έννοια της «μέθεξης» που θίγει ο J. Huizinga αποτελεί ένα από τα πιο σημαντικά σημεία στη θεωρητική προσέγγιση του V.Turner για την τελετουργία και για το καρναβάλι. Αναλυτικά στο V.Turner, 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York, σσ.166-178.

¹⁶⁶ E. Muir, *ό.π.*, σ.3.

περίπτωση, στην υπάρχουσα βιβλιογραφία οι εορταστικές εκδηλώσεις και οι τελετουργίες που επιτελούνται ως αναβιώσεις ή επιβιώσεις την προπαρασκευαστική περίοδο του Τριωδίου που προηγείται της Μεγάλης Τεσσαρακοστής χαρακτηρίζονται ως λαϊκά δρώμενα¹⁶⁷.

Το δρώμενο των Κορδελάδων, που επιτελείται κατά τη διάρκεια της αποκριάτικης περιόδου στις Μέλανες Νάξου, περιλαμβάνει ένα σύστημα ανταλλαγών μεταξύ των γειτονικών χωριών και κοινοτήτων¹⁶⁸. Η κάθε κοινότητα είναι υποχρεωμένη να

¹⁶⁷ Ο Β.Πούχνερ θεωρεί τα λαϊκά δρώμενα ως ένα σημειωτικό σύστημα κοινωνικών πράξεων που παρουσιάζουν επαναληπτικότητα, τυπικότητα, συμβολισμό, είναι δεσμευτικές και ενισχύουν το αίσθημα της κοινωνικής συνοχής και την ταυτότητα της πληθυσμιακής ομάδας. Στο Β.Πούχνερ, 1996, «Θεωρητικές διαστάσεις στην ερμηνεία της έννοιας του δρώμενου και του λαϊκού θεάτρου», στο Α.Ροβάτσου (επιμ.), *ό.π.*, σσ.17-18. Η Κ.Κακούρη ορίζει τα λαϊκά δρώμενα ως ομαδικές μικροτελετές μαγικοδραματικού χαρακτήρα με ευετηρικό σκοπό. Στο Κ.Κακούρη, 1952, «Λαϊκά δρώμενα ευετηρίας», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, τ.27, σσ.216-228. Ο Δ.Λουκάτος παρατηρεί ότι τα «λαϊκά δρώμενα ευετηρίας» παρουσιάζουν πολλά κοινά χαρακτηριστικά και μια συγκεκριμένη δομή στην τέλεσή τους: μεταμφίεση, αγερμός, θάνατος, ανάσταση και χορός. Στο Δ.Λουκάτος, 1978, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα, σσ.262-263. Σημαντικό ρόλο στα παραστατικά έθιμα ευετηρίας που επιβιώνουν στο σύγχρονο αγροτικό χώρο κατέχει ο χορός. Η Μ.Ζωγράφου χρησιμοποιεί τον όρο «ευετηρικά λαϊκά χορευτικά δρώμενα» για τα χορευτικά συστήματα που τελούνται στο πλαίσιο μιας λιγότερο ή περισσότερο κλειστής κοινότητας και δομούνται από αυθόρμητες και αλληλοσυσχετιζόμενες συμβολικές χορευτικές πράξεις μαγικοθησκευτικής σκοπιμότητας, αποτελούν ή ανήκουν σε μια καθορισμένη εθιμοτυπία, διέπονται από αυστηρή σύμβαση, τηρούν και κατά την επανάληψή τους ένα καθιερωμένο τυπικό, γεφυρώνουν κρίσιμες φάσεις της χρονιάς, έχουν χωρο-χρονική ημερολογιακή δέσμευση, είναι παραδοσιακά κληρονομημένα και σημειοδοτούν την ταυτότητα της ομάδας. Περισσότερα στο Μ.Ζωγράφου, «Ευετηρικά λαϊκά χορευτικά δρώμενα: μια πρώτη ανάγνωση», στο Α.Ροβάτσου (επιμ.), *ό.π.*, σσ.128. Για τη σχέση της μνήμης με τα λαϊκά δρώμενα στο Ε.Σκουτέρη – Διδασκάλου, 1996, «Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης: από τις πολιτιστικές αναβιώσεις στην πολιτισμική επιβίωση», στο Α.Ροβάτσου (επιμ.), *ό.π.*, σσ.131-151.

¹⁶⁸ Οι ανταλλαγές και το δώρο αποτελούν σημαντικό πεδίο έρευνας των κοινωνικών επιστημών. Από το έργο του Μ.Μauss, *Το Δώρο* (1923-1924), μέχρι τις πιο σύγχρονες μελέτες, όπως *Το αίνιγμα του Δώρου* του Μ.Godelier (1996), έχει επισημανθεί ο εκούσιος και παράλληλα υποχρεωτικός χαρακτήρας του δώρου και του αντί – δωρου με επεκτάσεις σε θέματα εξουσίας, οικονομίας και ουσιαστικά επιβίωσης. Σύμφωνα με τον Μ. Godelier, δεν υπάρχει ανθρώπινη κοινωνία χωρίς δύο τομείς, τον τομέα των ανταλλαγών, ανεξάρτητα από το αντικείμενο της ανταλλαγής (δώρο, πότλας, θυσία, πώληση και αγορά), και τον τομέα όπου τα άτομα και οι ομάδες διατηρούν ευλαβικά για τον εαυτό τους πράγματα,

συμμετάσχει σε ένα δίκτυο ανταλλαγών προκειμένου να διατηρήσει και να ενισχύσει τη θέση της στο ευρύτερο κοινοτικό σύνολο. Οι ανταλλαγές δεν αφορούν αποκλειστικά υλικά αγαθά, αλλά ένα σύνολο πρακτικών μεταξύ των γειτονικών κοινοτήτων, που συνδέονται, σύμφωνα με τους ίδιους, με τη διατήρηση της παράδοσης, τις γαμήλιες ανταλλαγές και με την αδελφοποίηση των χωριών¹⁶⁹. Σύμφωνα με τη θεωρητική προσέγγιση των D.Yatromanolakis και P.Roilos η τελετουργική ποιητική περιλαμβάνει δύο μεθοδολογικά στάδια: πρώτον, τη διερεύνηση των ομολογιών μεταξύ της ποιητικής της τελετουργίας και της τελετουργίας όπως εγγράφεται και γίνεται αντικείμενο χειρισμού σε πολιτισμικές και αισθητικές εκφράσεις και δεύτερο, την εξάπλωσή τους σε ευρύτερα κοινωνικά συστήματα έκφρασης. Για τη διερεύνηση της τελετουργικής επιτέλεσης των Κορδελάδων μέσα από τη θεωρία της τελετουργικής ποιητικής και της επιτελεστικότητας των ταυτοτήτων, όπως διατυπώθηκε από την J.Butler, είναι απαραίτητη η παρουσίαση του δρώμενου πρώτα στην ποιητική του διάσταση ως συμβολικού, σημειωτικού και αισθητικού (δραματικού) μέσου εκφοράς, εγγραφής και αναφοράς ή παράθεσης (citation) του νοήματος του «εαυτού» και του «άλλου» και σε δεύτερο επίπεδο η παρουσίαση της εγγραφής του σε ένα ποιητικό σύνολο μέσων, όπως είναι ο τοπικός τύπος, το βίντεο, η προβολή του στον τοπικό σταθμό και η διατήρηση αρχείου, μέσω των οποίων το νόημα της ετερότητας διαχέεται και αρθρώνεται σε ευρύτερα κοινωνικά συστήματα έκφρασης, σε κάθε είδους ηγεμονικό λόγο.

αφηγήσεις, ονόματα, τρόπους, σκέψεις, τα οποία στη συνέχεια τα μεταβιβάζουν στους απογόνους τους ή σε εκείνους που μοιράζονται την ίδια πίστη. Αυτά που φυλάσσονται συνιστούν πάντοτε «πραγματικότητες» που επαναφέρουν τα άτομα και τις ομάδες σε έναν άλλο χρόνο, θέτοντάς τους ξανά αντιμέτωπους με τις απαρχές τους. Οι ταυτότητες, ατομικές και συλλογικές, κατασκευάζονται και αναπτύσσονται με αφετηρία αυτά τα σταθερά σημεία, που εξασφαλίζουν χρονική διάρκεια και αντοχή. M.Godelier, 2003 (1996), *ό.π.*, σσ.403-404.

¹⁶⁹ Η Ε.Καλπουρτζή διερευνά τις στρατηγικές ανταλλαγών και τις συγγενικές σχέσεις στη Νάξο τον 17^ο αιώνα με θεωρητικό εργαλείο τις έννοιες της «πρακτικής συγγένειας», της «στρατηγικής» και του «συμβολικού κεφαλαίου» του P.Bourdieu. Η ερευνήτρια διαπιστώνει ότι για τους κατοίκους της Νάξου του 17^{ου} αιώνα οι ανταλλαγές συνιστούν κυρίαρχο σχήμα οργάνωσης της κοινωνικής ζωής και συνδέονται με τον οικονομικό ανταγωνισμό είτε μεταξύ μεμονωμένων ομάδων είτε μεταξύ παλαιών και νέων ανερχόμενων στρωμάτων. Ε.Καλπουρτζή, 2001, *ό.π.*, σσ.211-221.

Στο δρώμενο των Κορδελάδων, όπως επιτελείται στις Μέλανες Νάξου, οι ντόπιοι επιδίδονται σε ένα ιδιότυπο είδος φιλοξενίας με ανταγωνιστικό και ανταποδοτικό χαρακτήρα. Ποιοι είναι οι πρωταγωνιστές στην επιτέλεση των Κορδελάδων; Πώς αρθρώνεται ποιητικά και τι θεωρούν ότι διαπραγματεύονται μέσα από αυτή; Ποιο είναι το πλεόνασμα νοημάτων που ενέχει η συγκεκριμένη επιτέλεση και πώς εγγράφονται μέσα στην πολυεπίπεδη τελετουργική ποιητική; Από το Σαββατοκύριακο της Κρεατινής εβδομάδας οι οικογένειες ντύνουν συνήθως τον νεαρό ανύπανδρο άνδρα (αλλά και τον αρραβωνιαστικό ή σύζυγο ή πιο σπάνια και ανήλικα μέλη) της οικογένειας Κορδελά με μια αυτοσχέδια ενδυμασία που αποτελείται μεταξύ άλλων και από επιλεγμένα κομμάτια της προίκας των νεαρών μελών της οικογένειας (εικ.10 έως 12). Η στολή αποτελείται από το φέσι¹⁷⁰, το βρακάδικο, με τη μεγάλη φούντα που το στολίζουν με διάφορες καρφίτσες¹⁷¹ (εικ.13

¹⁷⁰ Σύμφωνα με τους ντόπιους πληροφορητές, κάποτε χρησιμοποιούσαν το φέσι που διατηρούσε η οικογένεια ως αναμνηστικό από τους Βαλκανικούς πολέμους, αν υπήρχε. Τα περισσότερα παλιά φέσια αντικαταστάθηκαν το 1990 με νέα, που έφερε από την Αθήνα ένα από τα μέλη των οικογενειών που πρωτοστατούν στο δρώμενο. Στο άρθρο του Σ.Παραρά, 1993, *ό.π.*, σσ. 35-40, ο συγγραφέας αναφέρει για τον στολισμό του φεσιού ότι πολλοί λεβέντες (Κορδελάδες) μπροστά στο φέσι καρφίτσωναν κομμάτι από το στεφάνι του γάμου τους. Με τη συγκεκριμένη πρακτική, που αναφέρει ο Σ.Παραράς, πιθανόν να ήθελαν να δηλώσουν το κοινωνικό τους status και να εξαιρεθούν από ενδεχόμενη γαμήλια επιλογή.

¹⁷¹ Ο Ι.Μ.Ψαρράς αναφέρει ότι «εσφαλμένα το φέσι όπως και η φουφούλα βράκα θεωρούνταν και τα δύο μέρη της παλιάς φορεσιάς του Ναξιότη. Το φέσι εμφανίστηκε στη Νάξο στο τέλος της ακμής της βράκας και έγινε απαραίτητο συμπλήρωμα της φορεσιάς του βρακά και στολίδι του βρακοφόρου γαμπρού. Όταν όμως σταμάτησε η προμήθεια από τη Πόλη το 1922, έγινε η πρωταρχική αιτία σταδιακής εξαφάνισης της βράκας. Το φέσι το πρωτοφέρνανε στο νησί στα 1870 πολιτίσες, Φιλωτίτισες και Απεραθίτισες που γυρίζοντας στη Νάξο για να παντρευτούνε το φέρνανε δώρο στον γαμπρό. Έτσι επικράτησε σε όλα τα «ψηλά χωριά» εκτός από τα «Λιβάδια» που δεν φορέθηκε ποτέ. Έγινε τόσο απαραίτητο ώστε ήταν η καθημερινή πραγματεία των ταχυδρόμων. Το φέσι ήταν μεγάλο, κόκκινο με φούντα που καταργήθηκε το 1916». Περισσότερα στο Μ.Ι.Ψαρράς, 1986, *ό.π.*, σ.1, 4-5. Να σημειωθεί ότι η αφήγηση των πληροφορητών μου για την προέλευση του φεσιού στις Μέλανες ταυτίζεται με αυτή του συγγραφέα (αν και ο ίδιος εξαιρεί τις πεδινές κοινότητες). Το κόκκινο φέσι συναντάται και ως στοιχείο της παραδοσιακής γαμήλιας ενδυμασίας της νύφης στο Α.Ι.Κουτσιλιέρης, «Γαμήλια έθιμα της Μάνης», *Λαογραφία* ΙΘ', (1969-1961), σσ.159-182 και συναντάται ο στολισμός του φεσιού με καρφίτσες στο Γ.Π.Μαυροχαλυβίδη, 1990, *Η Αζό Καπαδοκίας*, τ.Α', Αθήνα, σσ.247-250. Ο Μ.Ι.Ψαρράς αναφέρει για τον πλούσιο στολισμό του φεσιού στο Φύλоти ότι ήταν μια ευκαιρία για την

και 14), το γιλέκο με τις πολύχρωμες κορδέλες¹⁷², το λευκό πουκάμισο, τη ζώνη, μια αυτοσχέδια φούστα από το νυφικό «γύρο» του κρεβατιού που χαρακτηρίζεται ως «φουστανέλα» (εικ.15), το βρακί το νυφικό της γιαγιάς¹⁷³ (εικ.16), τις πολύχρωμες ψηφάτες κάλτσες, που παλιά έφεραν τα αρχικά της οικογένειας¹⁷⁴, τους υφαντούς καλτσοδέτες (εικ.17) και ένα μικρό τσαντάκι. Σύμφωνα με τους πληροφορητές μου, τα επιμέρους μέρη της στολής μοιράζονται στα θηλυκά και στα αρσενικά μέλη της

οικογένεια να δείξει τον πλούτο της σε γυναικεία κοσμήματα. Αναλυτικά στο Μ.Ι.Ψαρράς, 1994, *ό.π.*, σ.63.

¹⁷² Οι χρωματιστές κορδέλες ή ταινίες αποτελούν το πιο σημαντικό στοιχείο της στολής του Κορδελά. Σύμφωνα με τους πληροφορητές μου, οι ντόπιοι που μετανάστευαν στην Κωνσταντινούπολη ήδη από τον 19ο αιώνα και ιδίως οι γυναίκες, που εργαζόνταν ως παραμάνες στην Πόλη, φρόντιζαν να προμηθευτούν μεταξωτές χρωματιστές κορδέλες για την ενδυμασία του Κορδελά. Για τις σχέσεις των Ναξιωτών με την Μικρά Ασία στο Β.Σφυρόερας, 1963, «Μεταναστεύσεις και εποικισμοί κυκλαδίων εις Σμύρνην κατά την τουρκοκρατία», *Μικρασιατικά Χρονικά* 10, σσ.164-199. Χρωματιστές κορδέλες χρησιμοποιούνταν στην παραδοσιακή γαμήλια ενδυμασία της νύφης στην Κέρκυρα. Περισσότερα στο Α.Νοέμης Ζωηρού Πασσά, «Λαογραφικά Σύμμεικτα εν Κερκύρας και άλλων τόπων», *Λαογραφία* ΙΑ', (1934-1937), σσ.112-115.

¹⁷³ Για το νυφικό βρακί που διατηρεί το σόι στο Μ.Γ.Μερακλής, 1986, *Ελληνική Λαογραφία Β'. Ηθη και Έθιμα*, Αθήνα, σσ.48-49.

¹⁷⁴ Για τις ψηφάτες κάλτσες και τον στολισμό του Κορδελά ο Μ.Ι.Ψαρράς αναφέρει, «Οι αρραβωνιαστικίες μαζί με τα μοσκαράδικα που χρειαζόταν για να ντυθεί ο γαμπρός λεβέντης τις Απόκριες, του ετοιμάζανε ολόκληρη φορεσιά, μια μακριά φουστανέλα, άσπρο γαμπριάτικο πουκάμισο, κεντητό γιλέκο, μεταξωτή ζώνη και φέσι καταστόλιστο με χρυσές ταινίες – κι ας ήταν ο γαμπρός παντελονάς – του ετοιμάζε και πολλές πολύχρωμες κορδέλες που τις στερεώνανε σε μια γερή ταινία από τον ένα ώμο μέχρι τον άλλο, γι' αυτό οι λεβέντες λέγονταν και κορδελάτοι. Την ενδυμασία τη στολίζανε με χρυσαφικά, μαχαίρια και όπλα. Στη στολή ξεχώριζε ένα ζευγάρι φανταχτερές κάλτσες μέχρι το γόνατο οι λεγόμενες ψηφάτες, που τις έφτιαχνε η μέλλουσα νύφη, η αρραβωνιαστικιά και ένα ζευγάρι καλτσοδέτες. Σε αυτά τα 2 η κοπέλα έπρεπε να βάλει όλη της την τέχνη για να εντυπωσιάσει το χωριό και ιδίως τους ανθρώπους του γαμπρού. Οι ψηφάτες κάλτσες πλέκονταν με ροζ νήμα και από πάνω μέχρι κάτω χωρίζονταν σε ομοιόμορφους παράλληλους κύκλους 3-4 εκατοστών με γραμμές από πράσινο ή κόκκινο μετάξι. Στην κάθε κυκλική σειρά υπήρχε κεντημένο σαν επαναλαμβανόμενο μοτίβο ένα γράμμα του αλφάβητου σε κεφαλαία και μικρά π.χ Α.α Α.α Α.α η πρώτη σειρά και Β.β Β.β Β.β η δεύτερη. Τα πάντα πλέκονταν με καλτσοβελόνες με ροζ νήμα και τα κεντήματα με εναλλαγές από πράσινο, κόκκινο και γαλάζιο μετάξι». Στο Μ.Ι.Ψαρράς, 1986, *ό.π.* και στο Μ.Ι.Ψαρράς, 1994, *ό.π.*, σ.89.

οικογένειας. Για παράδειγμα, ο γύρος του κρεβατιού και το βρακί δίνονται στην εγγονή που φέρει το όνομά της εκ μητρός συνήθως γιαγιάς ως προίκα και η ίδια τα διαθέτει ως σύζυγος στα ανδρικά μέλη της οικογένειάς της ή στον αδελφό της για το δρώμενο των Κορδελάδων. Ο γύρος που αποτελεί μέρος της προίκας, συνιστά παράλληλα και τη βάση για την κατασκευή της στολής του Κορδελά: αν υπάρχει ο γύρος σε μια οικογένεια, μπορεί να φτιαχτεί η στολή¹⁷⁵. Αντίστοιχα, ο άνδρας παίρνει τις κάλτσες, το γιλέκο και άλλα μέρη από τη στολή. Αυτό δεν είναι δεσμευτικό, καθώς υπάρχει περίπτωση να παραδοθούν όλα τα κομμάτια της στολής στον πρωτότοκο υιό ή κόρη, καθώς και σε όποιον δηλώσει έντονο ενδιαφέρον για τη στολή και είναι πιο ικανός να την αποκτήσει και να την κρατήσει - σε περίπτωση ατεκνίας τα κομμάτια δίνονται στους συγγενείς. Από τα κομμάτια της στολής αυτά που διακινούνται και διατίθενται πιο εύκολα ή χαρίζονται σε συγγενείς ή φίλους είναι όσα κατέχει ο άνδρας. Αντίθετα, μια κοπέλα πολύ δύσκολα αποχωρίζεται τον γύρο της προίκας της¹⁷⁶. Τα διαφορετικά κομμάτια της στολής που φέρουν οι δύο σύζυγοι ενώνονται και ολοκληρώνεται η στολή¹⁷⁷. Οι Κορδελάδες φέρουν χρωματιστές

¹⁷⁵ Η παραπάνω λεπτομέρεια για τον κεντρικό ρόλο του γύρου στη στολή είναι αποδεκτή και από τα δύο φύλα. Όταν ρώτησα για τον κεντρικό ρόλο της κορδέλας μου απάντησαν ότι κορδέλες βρίσκεις εύκολα, ενώ ο γύρος είναι μέρος της γυναικείας προίκας, πρέπει να φτιαχτεί και είναι δύσκολο. Σε μια συζήτηση που είχα αναφορικά με την προίκα και την κληρονομιά με έναν γηραιό άνδρα από τις Μέλανες μου είπε με παράπονο ότι η μητέρα του δεν έδωσε στην κόρη του (την εγγονή της) γύρο και όλα τα άλλα προικιά, διότι δεν την βάπτισε με το όνομα το δικό της αλλά με της μητέρας της συζύγου του. Οπότε, η μητέρα του ετοίμασε προικιά για όλες τις εγγόνες που έφεραν το όνομά της εκτός από την κόρη του. Χαρακτηριστικά είπε «έκαμενε τέσσερις γύρους για όλες τις Ελένες», τονίζοντας την κεντρική θέση του γύρου στη συνέχιση της μητρογραμμικής γενιάς που τη χειρίζονται οι γυναίκες.

¹⁷⁶ Ο M.Mauss αναφέρει τη διάκριση που κάνουν στη Σαμόα μεταξύ γυναικείας άφθαρτης ιδιοκτησίας (ακίνητη περιουσία) και ανδρικής κινητής περιουσίας. Αναλυτικά στο M.Mauss, 1979 (1923-24), *ό.π.*, σσ.74-77.

¹⁷⁷ Αν κάποια μέρη της στολής λείπουν από την οικογένεια, οι γυναίκες φροντίζουν να τα φτιάξουν (πλέκουν το γύρο, τις κάλτσες, κλπ) ή φροντίζουν να προμηθεύσουν από πριν την προίκα των νεαρών μελών με αυτά (για παράδειγμα, η γιαγιά φροντίζει να φτιάξει για όλες τις εγγόνες που φέρουν το όνομά της). Σε περίπτωση που λείπει κάποιο κομμάτι της στολής, η οικογένεια το δανείζεται. Σήμερα, οι περισσότερες οικογένειες έχουν έτοιμη τη στολή του Κορδελά, την οποία δανείζουν σε συγγενείς και συγχωριανούς, αν τους ζητηθεί. Αναλυτικά για την προίκα στη Νάξο στα Β.Φραγκουλόπουλος – Φ.Β.Παυλοπούλου, «Η προίκα στην ορεινή Νάξο κατά τον 17^ο αιώνα», Ι.Κ.Προμπονάς, (επιμ.), *ό.π.*,

κορδέλες και μανδήλια στους ώμους και ένα στην πλάτη γι' αυτό και διατηρούν τη σχετική ονομασία στις Μέλανες¹⁷⁸.

Από τα παραπάνω προκύπτουν και οι ενδεχόμενοι αποκλεισμοί αναφορικά με τη συμμετοχή των ανδρών στο έθιμο. Οι «ξένοι» γαμπροί και αρραβωνιαστικοί συνήθως δεν ντύνονται ούτε με την ομάδα καταγωγής τους ούτε με το σόι της γυναίκας τους – δίχως αυτό να είναι απαραίτητα απαγορευτικό. Από τους ντόπιους εξαιρούνται όσοι αδυνατούν να έχουν στολή, βάσει των περιορισμών που έχει ορίσει η γενιά, αλλά και όσοι απλά δεν θέλουν ή δεν μπορούν να συμμετάσχουν και παραχωρούν τη στολή στους συγγενείς και τους φίλους, όπως όσοι μεταναστεύουν. Οι γυναίκες δεν συνοδεύουν τους Κορδελάδες του χωριού τους αλλά μένουν πίσω για να υποδεχτούν τους Κορδελάδες των γειτονικών χωριών – σπάνια μπορούν συνήθως «ξένες» γυναίκες να ακολουθήσουν τους Κορδελάδες με την συγκατάθεσή τους, αλλά οι ίδιες γυναίκες στη Νάξο ουσιαστικά το επικρίνουν. Παλιά, η ετοιμασία ξεκινούσε από τα μέσα της Κρεατινής εβδομάδας και οι γυναίκες συναγωνίζονταν στο στόλισμα του Κορδελά (ακόμα και αν επρόκειτο για τον αρραβωνιαστικό ή τον σύζυγό τους), όπως και τα χωριά μεταξύ τους, και ξεχώριζαν οι πιο άξιες γυναίκες. Η οικογένεια που θα έντυνε τον Κορδελά συγκέντρωνε όλη τη στολή συλλέγοντας τις κορδέλες, το φέσι, τον γύρο και ό,τι άλλο ήταν απαραίτητο από συγγενείς και συγχωριανούς, ενώ τώρα σχεδόν όλες οι οικογένειες που ντύνουν τα νεαρά μέλη τους ή τους συζύγους, έχουν έτοιμη τη στολή, η οποία αποτελεί οικογενειακό κειμήλιο και δεν «παραβιάζεται» ποτέ, σύμφωνα με τα σχόλια των ντόπιων, πάρα μόνο τόσο ώστε να δείχνει πιο

σσ.541-769, Α.Ν.Κασδαγλή, 1993, «Κοινωνική ταυτότητα του φύλου και καθημερινή πραγματικότητα: το παράδειγμα της μεταβυζαντινής Νάξου», *Δίψη*, 6: 107-144, Μ.Μηλίγκου, 1994, *ό.π.*, σσ. 757-770, C.Stewart, 1991, *ό.π.*, σσ.43-75, Δ.Δημητρόπουλος, 2000, «Το δικαίωμα προτίμησης στα νησιά του Αιγαίου», *Τα Ιστορικά* 33, σσ.205-228 και Δ.Δημητρόπουλος, 2001, «Δόμηση και κοινωνική παρέμβαση στα νησιά του Αιγαίου (17^{ος}-19^{ος} αι.)», *Μνήμων* 23, Αθήνα:Ε.Μ.Ν.Ε.,σσ.37-65.

¹⁷⁸ Ένας από τους πληροφορητές ανέφερε ότι η πολυχρωμία και ο πλούτος που επιδεικνύει η ενδυμασία του Κορδελά σχετίζεται με το μεγάλο ρεύμα μετανάστευσης των Ναξίων και ιδίως των γυναικών στην Κωνσταντινούπολη. Οι Ναξιότισσες πήγαιναν παραμάνες στην Πόλη και επιστέφοντας έφερναν τις νέες συνήθειες και τα ήθη που επικρατούσαν εκεί, καθώς και πολύχρωμα υφάσματα, τα σαλβάρια, και μεταξωτές κορδέλες για τη στολή του Κορδελά.

πλούσια και αρχοντική¹⁷⁹. Παράλληλα, ο τοπικός σύλλογος Μελάνων φροντίζει να συγκεντρώσει κάποιες στολές, προκειμένου να καλύπτονται οι ανάγκες που μπορεί να προκύψουν από τυχόν φθορά στολών ή μεγάλη συμμετοχή. Οι Κορδελάδες δεν θεωρούν τον εαυτό τους καρνάβαλο ή μασκαρά και ποτέ δε συμπεριλαμβανόταν μάσκα στην αμφίεσή τους – σε αντίθεση με τους μασκαράδες, που μεταμφιέζονται την ίδια περίοδο και γυρίζουν το χωριό. Σύμφωνα με τους πληροφορητές μου, είναι κάτι «αρχοντικό» και «ιερό»¹⁸⁰ για τους κατοίκους, όπως και όλη η εβδομάδα, γι' αυτό οι δύο πρώτες ημέρες της Τυρινής εβδομάδας είναι αργία¹⁸¹.

Όλοι όσοι πρόκειται να ντυθούν Κορδελάδες στήνουν την Κρεατινή Κυριακή το λεγόμενο μπαϊράκι, ένα μακρύ κοντάρι που φέρει μια σημαία με την απεικόνιση του Μάρκου Μπότσαρη (εικ.18). Το μπαϊράκι υπάρχει σε όλα τα χωριά που τηρούν το

¹⁷⁹ Αναφορικά με την ιδιαίτερη σημασία που απέδιδαν στο στολισμό και στον ανταγωνισμό των οικογενειών και των χωριών ο Ψαρράς αναφέρει χαρακτηριστικά για την επιτέλεση του εθίμου στο Φιλότι στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, «Μεγάλη ήταν η φροντίδα της κάθε μάνας, άμα ο γιος της πατούσε τα δεκαοχτώ, της αρραβωνιάρας, της νιόπαντρης για τον καλό της' έπρεπε από καιρό πρωτίτερα να' χουν ετοιμασμένη και διπλωμένη μέσα στην κασέλα ολόκληρη τη φορεσιά για το ντύσιμο του Λεβέντη τους. Αυτές με το χέρι τους τον έντυναν, αυτές θα 'παίρναν τον έπαινο, πως ο Λεβέντης τους είναι ο καλύτερος μέσα στους Λεβέντες, αλλά και την κατακραυγή στην κάθε τους παράλειψη. Γι' αυτές δεν ήταν καθόλου τιμητικό, την τελευταία στιγμή να βγούνε στη γύρα και να ζητούνε δανεικό κάτι για συμπλήρωμα της φορεσιάς του Λεβέντη τους». Μ.Ι.Ψαρράς, 1994, *ό.π.*, σ.62.

¹⁸⁰ Η «ιερότητα» που αποδίδουν οι κάτοικοι των Μελάνων σήμερα στο δρώμενο των Κορδελάδων είναι πιθανόν να συνδέεται άμεσα με το ιστορικό τους παρελθόν. Το κολιγικό τους παρελθόν και μάλιστα το φαινόμενο του αναβαπτισμού των Καθολικών, που έλαβε μεγάλη έκταση στο νησί, πιθανόν να ευνόησαν τη διατήρηση του δρώμενου των Κορδελάδων ως σημείου αναφοράς της τοπικής ταυτότητας των κατοίκων. Αναλυτικά, για το φεουδαλικό καθεστώς στην κοιλάδα Μελάνων βλέπε υποσημείωση 126^η. Για το φαινόμενο του αναβαπτισμού στο Μ.Σέργης, 2005, *ό.π.*, σσ.204-205. Σύμφωνα με τους D.Yatromanolakis και P.Roilos, οι τελετουργίες θεωρούνται ως αποθήκες συλλογικής μνήμης και παραδοσιακών τρόπων συμβολικής έκφρασης και επικοινωνίας. Αυτή η αίσθηση του παραδοσιακού στοιχείου στην τελετουργία κάνει τους ανθρώπους να προσλαμβάνουν την τελετουργία ως διάυλο πολιτισμικής μεταβίβασης και ιστορικής συνέχειας ή ως υπόσχεση συνέχειας. Αναλυτικά στο D.Yatromanolakis και P.Roilos, 2004, *ό.π.*, σσ.10-11.

¹⁸¹ Λόγω της ιερότητας της ημέρας παλιά δεν επιτρεπόταν να δουλέψει κανείς ούτε και να φύγει από το χωριό. Γι' αυτό συνήθιζαν να φρουρούν τις εισόδους του χωριού για να μην φύγει κανείς και να συμμετάσχουν όλοι στις εκδηλώσεις.

έθιμο αλλά μόνο το χωριό των Μελάνων διατηρεί το συγκεκριμένο μπαϊράκι με τον χαρακτηρισμό «Μάρκος Μπότσαρης», ενώ τα άλλα χωριά έχουν ένα απλό μπαϊράκι με το τοπωνύμιο του χωριού, ευχές για χρόνια πολλά και άνθη στην κορυφή– παλιά τα μπαϊράκια έφεραν ένα χρωματιστό γυναικείο μανδήλι και άνθη¹⁸². Την ίδια ημέρα οι Κορδελάδες κάνουν το γύρο του χωριού φορώντας από τη στολή μόνο το φέσι και ειδοποιούν για την έναρξη των εκδηλώσεων. Την Τυρινή Δευτέρα σχηματίζεται μια ομάδα από τους Κορδελάδες και τη συνοδεία τους, που απαρτίζεται αποκλειστικά από όλα τα ανδρικά μέλη της κοινότητας, τον μπαϊραχτάρη με τη σημαία και τους τσάτσους ή ληστές, που θυμίζουν πειρατικές φιγούρες και έχουν χρέος να φυλάσσουν τους Κορδελάδες και το μπαϊράκι (εικ. 18 και 19). Η ομάδα με τη συνοδεία

¹⁸² Ο Μ.Γ.Σέργης αναφέρει ότι η χρήση της σημαίας στο έθιμο απαγορεύτηκε την περίοδο της δικτατορίας (1967-1974). Στο Μ.Γ.Σέργης, 1994, *ό.π.*, σσ.430-431. Να σημειωθεί ότι στην περίπτωση της Νάξου, σύμφωνα με τους ντόπιους, το μπαϊράκι δεν συνδέεται με τον παραδοσιακό γάμο, αλλά αποκλειστικά με το συγκεκριμένο έθιμο που έχει τις ρίζες του στη Διονυσιακή λατρεία. Ο Ε.Π.Αλεξάκης στο βιβλίο του *Η σημαία στο γάμο* (1990) παραπέμπει στο λεξικό του Α.Ι. Reinach, λ. Thysos: Daremberg – Saglio, *Dictionnaire des Antiquites Greques et Romaines*, τόμ.5^{ος}, όπου αναφέρεται ότι σε κάποια κρίσιμη περίοδο της ιστορίας των βαλκανικών λαών πρέπει να συνέβη συγκεκριμένος στα γαμήλια και θρησκευτικά έθιμα. Αυτό φαίνεται από τα στολίδια της σημαίας του γάμου που είναι παρόμοια με του αρχαίου θυρσού, τον οποίο κρατούσαν οι ακόλουθοι και οι πιστοί του Διονύσου. Ο θυρσός, όπως είναι γνωστό από παραστάσεις σε αγγεία και από περιγραφές σε αρχαία κείμενα, ήταν ένα κλαδί από πεύκο ή άλλο φυτό (αμπέλι, κισσό, καλάμι, κλπ) με φύλλωμα στην κορυφή. Το κλαδί το στόλιζαν και το έδιναν μορφή ανθοδέσμης, με κουκουνάρες (σύμβολα γονιμότητας), με ταινίες που συμβόλιζαν την καθιέρωση των πιστών, με μαγικούς κόμπους, κουνουνάκια, μικρά τύμπανα (ντέφια), κρόταλα που συνήθιζαν στις οργιαστικές γιορτές, ακόμα και φιδία. Περισσότερα στο Ε.Π.Αλεξάκης, 1990, *Η Σημαία στο Γάμο*, Αθήνα, σσ.33-34. Για τη λατρεία του Διόνυσου και της Αριάδνης στη Νάξο στα V.Lambrinouidakis, 2001, «The emergence of the city – state of Naxos in the Aegean», στο Ν.Ι. Lentini (επιμ.), *The two Naxos cities: a fine link between the Aegean sea and Sicily*, Palermo, σσ.13-22, Ν.Φ. Ξυπνητός, «Σύντομη θεώρηση της λατρείας των αρχαίων Ναξίων», στο Ι.Κ. Προμπονάς (επιμ.), *ό.π.*, σσ.155-160, Σ.Γεωργαλά-Πριόβολου, «Διδακτορικές Διατριβές στη Λατινική με θέμα τη νήσο Νάξο», στο Ι.Κ. Προμπονάς (επιμ.), *ό.π.*, σσ. 663-669, Κ.Καμαρέττα-Πίσση, «Η Αριάδνη στη Νάξο», στο Ι.Κ. Προμπονάς (επιμ.), *ό.π.*, σσ.193-221, F.Tripet – Pedis, «Οι αρχαίες μαρτυρίες για τη λατρεία του Διόνυσου στη Νάξο», στο Ι.Κ. Προμπονάς (επιμ.), *ό.π.*, σσ.161-165, Α.Μουστάκη, «Η γένεση της κωμωδίας και η Νάξος», στο Ι.Κ. Προμπονάς (επιμ.), *ό.π.*, σσ.167-174, Δ.Β.Οικονομίδου, 1953, «Ο Διόνυσος και η άμπελος εν Νάξω κατά τας αρχαίας και νεωτέρας παραδόσεις», *Σύμμεικτα Α΄*, (*Extrait des Melanges offerts a Octave et Melpo Merlier*), Αθήνα, σσ.1-19.

μουσικών¹⁸³, που παίζουν τον Μελανίτικο σκοπό της «Τυρινής Δευτέρας», πραγματοποιεί επισκέψεις στα γειτονικά χωριά κατόπιν συνεννόησης μαζί τους για την ημέρα και την ώρα της επίσκεψης¹⁸⁴. Η είσοδος και η έξοδος των Κορδελάδων από το χωριό τους και τα γειτονικά γίνεται με τουφεκιές και τη συνοδεία των μουσικών οργάνων, που συνεχίζονται και κατά τη διάρκεια του γλεντιού. Παλιά, η ομάδα των Κορδελάδων εμφανιζόταν σαν στρατός και η επίσκεψη είχε έναν χαρακτήρα επίδειξης, απόδειξης ισχύς και τόλμης και υπήρχε έντονος ανταγωνισμός μεταξύ των χωριών. Ένας από τους πληροφορητές ανέφερε χαρακτηριστικά τη φράση «δεν σας φοβόμαστε - ερχόμαστε στο χωριό σας», θέλοντας να τονίσει την ισχύ που είχε η κοινότητα ως ομάδα και την εκδήλωνε την περίοδο του Καρναβαλιού με την επίσκεψη στις γειτονικές κοινότητες και την αντίστοιχη φιλοξενία και ανταπόδοση. Ενώ η ομάδα των Κορδελάδων βρίσκεται καθοδόν δεν πρέπει να συναντηθεί με άλλο μπαϊράκι, όπως λένε οι ντόπιοι, γιατί δίνεται μάχη για το ποιο μπαϊράκι θα επικρατήσει. Για να αποφευχθεί η σύγκρουση πρέπει τα δύο μπαϊράκια να «φιληθούν», να συναντηθούν σταυρωτά, και να ανταλλάξουν νομίσματα οι μπαϊραχτάρηδες. Το πρόγραμμα που υπάρχει εξυπηρετεί στην οργάνωση των επισκέψεων στα γειτονικά χωριά προκειμένου να μην συναντιούνται τα μπαϊράκια των χωριών στη διαδρομή ή μέσα στα χωριά¹⁸⁵.

¹⁸³ Σύμφωνα με τους πληροφορητές παλιά δεν υπήρχαν βιολιά αλλά μόνο κλαρίνο, τουμπάκι και λαούτο.

¹⁸⁴ Σύμφωνα με το πρόγραμμα του 2006 η κοινότητα των Μελάνων επισκέφτηκε τη Δευτέρα την Κάτω Ποταμιά, την Τρίτη τις Εγγαρές και τη Γαλήνη, την Τετάρτη και την Πέμπτη δεν πραγματοποιήθηκε κάποια επίσκεψη ενώ την Παρασκευή η κοινότητα των Εγγαρών ανταπόδωσε την επίσκεψη και το Σάββατο η κοινότητα της Γαλήνης. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι το 2006 για πρώτη φορά μετά από πολλά χρόνια πραγματοποιήθηκε επίσκεψη στην Ποταμιά και ότι η καθιερωμένη επίσκεψη στην κοινότητα του Κινίδαρου αναβλήθηκε λόγω πένθους. Το 2007 πραγματοποιήθηκε επίσκεψη στον Κινίδαρο, τις Εγγαρές και τη Γαλήνη, τη Δευτέρα και την Τρίτη αντίστοιχα, και η επίσκεψεις ανταποδόθηκαν από τα χωριά την Παρασκευή και το Σάββατο.

¹⁸⁵ Χαρακτηριστική είναι η σύγκρουση που έγινε το 1958 μεταξύ των Κορδελάδων των Μελάνων και του Κουρουνοχωριού και είχε ως αποτέλεσμα τη διακοπή του εθίμου από το 1960 μέχρι και το 1968. Σύμφωνα με τη μαρτυρία των κατοίκων, τα δύο μπαϊράκια συναντήθηκαν στην κοινότητα των Μύλων, καθώς επέστρεφαν στα χωριά, και οι Μελανίτες πυροβόλησαν το μπαϊράκι των Κουρουνοχωριτών. Εξαιτίας της μεγάλης αναστάτωσης που προκλήθηκε οι ντόπιοι αποφάσισαν να σταματήσει το έθιμο.

Κατά τη διάρκεια της επίσκεψης οι άνδρες της γειτονικής κοινότητας, αν τύχει να βρίσκονται στο χωριό, δεν είναι μεταμφιεσμένοι και παρακολουθούν αμέτοχοι το χορό των Κορδελάδων με τις γυναίκες του χωριού. Οι αποδέκτες, οι γυναίκες της κοινότητας, προσφέρουν σπιτικά εδέσματα και κρασί στο κοινό τραπέζι που έχει ετοιμαστεί για τους ξένους και χορεύουν πρώτες μαζί με τους Κορδελάδες. Πάντα προηγούνται στο χορό οι γυναίκες του χωριού και ακολουθούν οι «ξένοι» επισκέπτες από τα άλλα χωριά, τη Χώρα και από άλλα μέρη της Ελλάδας. Μια πιθανή αλλαγή στην ιεραρχική δομή της ξενότητας, όπως αποδίδεται από τους ντόπιους, μπορεί να προκαλέσει έντονη δυσαρέσκεια στις γυναίκες του χωριού, οι οποίες απαιτούν να είναι πρώτες στο χορό. Κατά τη διάρκεια του χορού το ένα χωριό φωνάζει «ζήτω» του άλλου και ο μπαϊραχτάρης περνάει τη σημαία πάνω από τα κεφάλια των χορευτών και όλων των συμμετεχόντων. Παλιά, το κοινό συμπόσιο και το γλέντι γίνονταν στην πλατεία του χωριού και οι Κορδελάδες έλεγαν φεύγοντας:

*«Εμείς εδώ δεν ήρθαμε να φάμε και να πιούμε,
μόνο σας αγαπούσαμε και ήρθαμε να σας δούμε»*

Οι γυναίκες συναγωνίζονταν ποια θα φέρει το πιο πολύ κρασί και το καλύτερο φαγητό για τους Κορδελάδες και κατά τη διάρκεια του χορού οι γυναίκες έδιναν αυγά στους Κορδελάδες, τα οποία τα συγκέντρωναν σε ένα καλάθι και τα κατανάλωναν την τελευταία Κυριακή της Αποκριάς σε κλειστό συμπόσιο στο χωριό τους ¹⁸⁶. Ένα παλιό δρώμενο που επιτελείται ακόμα στα πλαίσια της επίσκεψης είναι η αρπαγή του νυφικού μανδηλιού των νεονύμφων των χωριών από τον πιο ικανό Κορδελά. Σε ορισμένες περιπτώσεις η νύφη δηλώνει την προτίμησή της για ένα συγκεκριμένο άνδρα - χορευτή και παραδίδει μυστικά σε αυτόν το μανδήλι ¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Ε.Πρωτοπαπαδάκη, 1994, «Το ψυχολογικό υπόβαθρο των αποκριάτικων μεταμφίσεων» στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *ό.π.*, σσ.1143-1147. Η συγγραφέας αναφέρεται στη σημασία της συλλογής αυγών κατά το αποκριάτικο έθιμο των Κουδουνάτων στην Απείρανθο Νάξου και συνδέει το αυγό με τη ζωή και τη δημιουργία.

¹⁸⁷ Σύμφωνα με έναν από τους πληροφορητές, σε περίπτωση που η νύφη ήταν από το χωριό των Κορδελάδων, ο χορός άνοιγε με τη νεόνυμφη, την οποία χόρευαν όλοι οι Κορδελάδες σαν να την ευχαριστούσαν για τη σχέση που είχαν συνάψει με το γειτονικό χωριό. Το παραπάνω δρώμενο δεν επιτελείται συχνά και οι γυναίκες εκφράζουν τη δυσαρέσκειά τους όταν δεν πραγματοποιείται. Να σημειωθεί ότι στην περίπτωση που θιγεί η ατομική τιμή και συγκεκριμένα της γυναίκας (όπως κλέψιμο νύφης ή μοιχεία), που, σύμφωνα με την Ε.Καλπουριτζή, συνιστά ένα είδος συμβολικού κεφαλαίου, τα περιουσιακά στοιχεία και όλη η προίκα της γυναίκας επιστρέφουν στη γενιά της, ενώ η ίδια εξαιρείται

Στις Μέλανες το δρώμενο των Κορδελάδων είχε σταματήσει κατά τη διάρκεια του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου (1940-1944) και άρχισε με την παρότρυνση μελών συγκεκριμένων οικογενειών του χωριού. Το 1960 σταμάτησε για δέκα περίπου χρόνια εξαιτίας της σύγκρουσης των κατοίκων των Μελάνων με τους κατοίκους του Κουρουνοχωριού στους Μύλους¹⁸⁸ και ξεκίνησε μετά από κοινή συνεννόηση των νεαρών μελών των ίδιων κυρίως οικογενειών¹⁸⁹ (εικ.20 έως 23). Το 1975 οι Κορδελάδες των Μελάνων σταμάτησαν να επισκέπτονται την Ποταμιά επειδή δεν υπήρχε ανταπόδοση (από τα χωριά της Ποταμιάς) λόγω της έλλειψης νέων. Το 2006 οι Κορδελάδες των Μελάνων επισκέφθηκαν την Ποταμιά μετά από πρόταση των γυναικών του χωριού της Κάτω Ποταμιάς (που κατοικούν και στη Χώρα) για κοινή συμμετοχή στο δρώμενο. Η επίσκεψη στην Ποταμιά αντικατέστησε την ίδια χρονιά την καθιερωμένη επίσκεψη στον Κινίδαρο, η οποία δεν πραγματοποιήθηκε λόγω πένθους. Οι πρωτεργάτες ή παρακινήτες πριν τη δημιουργία του τοπικού συλλόγου ήταν σταθερά τα μέλη συγκεκριμένων οικογενειών που είχαν αναλάβει την ευθύνη της διοργάνωσης του δρώμενου. Μετά την ίδρυση του τοπικού συλλόγου «Κούρος ο Έλληνας» (1995) στην οργάνωση του δρώμενου συμμετέχει και ο τοπικός σύλλογος σε συνεργασία με τους τοπικούς συλλόγους των γειτονικών χωριών και τους ιδιοκτήτες των χώρων συνεστίασης, όπου φιλοξενούνται οι Κορδελάδες και οι ακόλουθοί τους¹⁹⁰.

ουσιαστικά από αυτή. Αναλυτικά για τη σχέση της συγγένειας με τις ανταλλαγές στη Νάξο τον 17^ο αιώνα στο Ε. Καλπουρτζή, 2001, *ό.π.*, σσ. 211-222.

¹⁸⁸ Βλέπε υποσημείωση 185^η.

¹⁸⁹ Ένα από τα μέλη των παραπάνω οικογενειών, που πρωτοστάτησαν στο νέο ξεκίνημα του δρώμενου μετά το 1960, μου αφηγήθηκε με ιδιαίτερη θέρμη και συγκίνηση την επιθυμία και τη λαχτάρα που είχε ως παιδί να συμμετάσχει στο έθιμο τις καθιερωμένες ημέρες μαζί με τον πατέρα του. Το έθιμο πραγματοποιούνταν εργάσιμες ημέρες και ως παιδί δεν επιτρεπόταν να λείπει από το σχολείο, αλλά η στενοχώρια του ήταν τόση που ο δάσκαλος, κατανοώντας τη σημασία που είχε για τους ντόπιους το έθιμο, του επέτρεψε να συμμετάσχει μαζί με τον πατέρα του.

¹⁹⁰ Από τον τοπικό τύπο μπορεί κανείς να αντλήσει ελάχιστες αλλά ουσιαστικές πληροφορίες για το έθιμο των Κορδελάδων κατά τον 20^ο αιώνα και για τις περιόδους επιτέλεσής του. Στη στήλη Ναξιακά του 1952 διαβάζουμε *«Ελαφρώς μασκαρεμένη η εφειτηνή αποκριά ... Το έθιμο των «κορδελλάτων» κρατάει ακόμα σε όλα τα χωριά μας και το πανηγύρι της «Τυρινής εβδομάδος» ετοιμάζεται με επιμέλειαν από μικρούς και μεγάλους. Ικανοποιεί μια θεμελιώδη ανάγκη του ανθρώπινου οργανισμού, την ανάγκη*

Οι πρωταγωνιστές στο δρώμενο των Κορδελάδων, οι Κορδελάδες και οι γυναίκες του χωριού που τους φιλοξενεί, συναγωνίζονται για την είσπραξη του επαίνου και την αναγνώριση. Οι κριτές είναι ουσιαστικά οι ίδιες οι γυναίκες, οι οποίες αποτιμούν την παρουσία των ανδρών Κορδελάδων, αναγνωρίζοντας έμμεσα ως ουσιαστικούς αποδέκτες του επαίνου ή της επίκρισης τις «ξένες» γυναίκες που τους έχουν ντύσει. Οι ίδιοι συναγωνίζονται στο χορό και ξεχωρίζουν τον πιο άξιο και ικανό χορευτή. Στην παραπάνω επιτέλεση το ακροατήριο ή καλύτερα οι δευτεραγωνιστές είναι οι άνδρες της κοινότητας, αν τύχει να παραβρίσκονται στο δρώμενο, αλλά και όσοι δεν έχουν ακολουθήσει τους Κορδελάδες του χωριού τους, καθώς και όλοι οι «ξένοι» από τη Νάξο ή άλλα μέρη. Στην ουσία όλοι συμμετέχουν στο δρώμενο και απαραίτητα πρώτα οι Κορδελάδες χορεύουν με όλες τις γυναίκες (ακολουθούν οι άνδρες της κοινότητας και οι «ξένοι»), διατηρώντας μια ιεραρχία μεταξύ των γυναικών των χωριού και των «ξένων». Όσες γυναίκες συμμετέχουν στο δρώμενο θεωρείται δεδομένο ότι θα χορέψουν και η άρνησή τους δεν συνηθίζεται. Οι γηραιότεροι ακόλουθοι και κάτοικοι του χωριού παρακινούν του Κορδελάδες να χορέψουν με όλες τις κοπέλες ακόμα και αν οι πρωταγωνιστές είναι διστακτικοί.

Τα δύο φύλα, οι πρωταγωνιστές, βρίσκονται στο επίκεντρο μιας επιτέλεσης της τοπικότητας με αφετηρία την ίδια την επιτελεστικότητά τους. Μια ατελεύτητη αναφορά (citation) στην γυναικεία και την ανδρική τοπική ταυτότητα επιτυγχάνεται μέσα από ένα τελετουργικό ποιητικό σύνολο επιτελεστικότητας της αίσθησης του ανήκειν έμφυλα και τοπικά. Σύμφωνα με την J.Butler η επιτελεστικότητα δεν σχετίζεται απλά με την συνήθεια ή με την επανάληψη πρακτικών στη ζωή ενός ατόμου, αλλά κυρίως με την συνεχή αναφορικότητα ή παραθετικότητα (citationality) – όρο που δανείζεται από τον J.Derrida - που σημαίνει ότι δια μέσου της επίκλησης

της αναζωογονήσεως του οργανισμού που μπορεί να δώσει η προσωρινή παραμέρισις των δυσχερειών και των πικριών του βίου και το πηγαίο γέλιο αγνού πανηγυρισμού». Ανώνυμος, «Ναξιακά», Ναξιακή Πρόοδος, αρ.φ.59/159, 24/2/1952, σ.4. Οι κάτοικοι των Μελάνων υποστηρίζουν ότι το δρώμενο των Κορδελάδων επιτελείται σίγουρα από την περίοδο της απελευθέρωσης από τους Τούρκους (1829) και πιθανόν επιτελούνταν και κατά τη Φραγκοκρατία. Η συγκεκριμένη χρονική στιγμή του απελευθερωτικού αγώνα των Ελλήνων είναι πιθανόν να ορίζει μια ενδεχόμενη αναβίωση του εθίμου στις Μέλανες που ίσως είχε σταματήσει λόγω των συνθηκών ή τη δημιουργία του από συγκεκριμένα άτομα που ίσως ακολούθησαν άλλα χωριά της Νάξου.

της σύμβασης οι πράξεις παράγουν τη δύναμή τους να συνδέονται με τα πράγματα¹⁹¹. Η J.Butler επιχειρεί την αποδόμηση του φύλου μέσα από τη σύνδεση της σωματικότητας με την έμφυλη επιτελεστικότητα. Με αφετηρία την αναθεώρηση της θεωρίας των γλωσσικών πράξεων του J.L.Austin από τον J.Derrida, θεωρεί ότι η διαπιστωτική αναφορά στη σωματική υλικότητα είναι ουσιαστικά επιτελεστική, καθώς θεσπίζει αυτό που ονοματίζει μέσα από την επανάληψη μιας αναγνωρίσιμης νόρμας. Η ίδια η διαπιστωτική εκφορά στη σωματική υλικότητα του φύλου συνιστά επιτελεστική παραγωγή και οριοθέτηση κάποιας ηγεμονικής εκφοράς φύλου, αποτέλεσμα σχέσεων και τεχνικών εξουσίας¹⁹².

Στο παράδειγμα των Κορδελάδων οι άνδρες που μετέχουν στο δρώμενο, όπως μπορεί να διαπιστωθεί αρχικά, επιδίδονται σε έναν ανταγωνισμό γοήτρου που ξεκινάει από την αμφίεσή τους μέχρι την επίδειξη των χορευτικών τους ικανοτήτων. Ανάμεσά τους ξεχωρίζει ο πιο καλά μεταμφιεσμένος Κορδελάς, με την πιο πλούσια, πιο περιποιημένη και πιο ολοκληρωμένη αμφίεση και ακολουθεί η επίδειξη των χορευτικών ικανοτήτων. Ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται σε αυτόν που είχε ραμμένα πάνω του τα περισσότερα μανδήλια από το δρώμενο της αρπαγής του νυφικού μανδηλιού. Ο νεαρός Κορδελάς που έχει καταφέρει να συγκεντρώσει τα περισσότερα λάφυρα (μανδήλια) θεωρείται ο πιο «μάγκας» και ο πιο ικανός με αφετηρία το ανδρικό του γόητρο. Το ανδρικό γόητρο λειτουργεί καταλυτικά για την τοπικότητα, καθώς τα χωριά και οι οικογένειες ανταγωνίζονται για τους καλύτερους Κορδελάδες. Στο παρασκήνιο του δρώμενου βρίσκονται τα θηλυκά μέλη της οικογένειας του άνδρα που συμμετέχει στο δρώμενο: η μητέρα του, η αδελφή του, η αρραβωνιαστικιά ή η σύζυγος. Σύμφωνα με τον Μ.Ι.Ψαρρά, η φροντίδα των γυναικών ήταν πολύ μεγάλη και έπρεπε να έχουν έτοιμη τη στολή από καιρό δίχως δανεικά κομμάτια, *«...Αυτές με το χέρι τους τον έντυναν, αυτές θα 'παίρναν τον έπαινο, πως ο Λεβέντης*

¹⁹¹ Με τον όρο «επαναληψιμότητα» ο J.Derrida αναφέρεται στην ατελή επαναληπτική παραθετικότητα (citatonicity) ενός σημείου που παραμένει πάντοτε εγγεγραμμένο μέσα σε συγκεκριμένα χρονικότητας και είναι ταυτόχρονα ίδιο και διάφορο προς τον εαυτό του. Μέσω αυτής της έννοιας ο J.Derrida απαντά στον J.R.Searle, ο οποίος επιχειρεί να υποστηρίξει τη θεωρία των γλωσσικών πράξεων του J.L.Austin απέναντι στην ντεριντιανή κριτική. Από αυτή τη θεωρητική συζήτηση περί επαναληψιμότητας εκκινεί η θεωρία της επιτελεστικότητας της J.Butler. Αναλυτικά στο Α' Μέρος της εργασίας, όπου και η σχετική βιβλιογραφία, και στο Α.Αθανασίου, *ό.π.*, σσ.13-138.

¹⁹² J.Butler, 1993, *ό.π.*, σσ.1-16.

τους είναι ο καλύτερος μέσα στους Λεβέντες, αλλά και την κατακραυγή στην κάθε τους παράλειψη»¹⁹³. Από την παραπάνω μαρτυρία διευκρινίζεται με σαφήνεια ποιοι ανταγωνίζονται ουσιαστικά ή ποιοι βρίσκονται στην αφετηρία του ανταγωνισμού και του ηγεμονικού λόγου. Η επίκριση, η αποδοκιμασία ή ο έπαινος, αναφορικά με το ανδρικό γόητρο, ασκούνται μεταξύ των θηλυκών μελών των ανταγωνιζόμενων κοινοτήτων. Οι άντρες αναγνωρίζονται ως δημιουργήματα των θηλυκών μελών της οικογένειάς τους και ορίζονται ουσιαστικά με υλικούς όρους αναφοράς προς αυτές¹⁹⁴.

Οι γυναίκες περιορίζονται φαινομενικά στο χωριό και στην επιμέλεια της φιλοξενίας των «ξένων» - πιο παλιά ανταγωνίζονταν για την προσφορά των καλύτερων εδεσμάτων και κρασιού στους Κορδελάδες και την ομάδα τους. Ο ακούσιος περιορισμός τους στην «ιδιωτική» σφαίρα του χωριού, όπως θα μπορούσε να ειπωθεί, θα πρέπει να ιδωθεί σε διαφορετικά πλαίσια αναφορικά με την άσκηση της εξουσίας, καθώς είναι οι ίδιες, και πιο συγκεκριμένα τα ικανά θηλυκά, που ασκούν την εξουσία τόσο στον «ιδιωτικό» όσο και στον «δημόσιο» χώρο που μεταβαίνουν οι άνδρες. Μέσα από ένα σύνολο έμφυλων πρακτικών που ενέχουν έλεγχο, απαγορεύεις και κανόνες, κάποιες από τις γυναίκες των χωριών που μετέχουν στο δρώμενο αρθρώνουν έναν δυναμικό ηγεμονικό λόγο στην επιτελεστικότητα της έμφυλης ταυτότητας με όλους τους αποκλεισμούς που μπορεί να ενέχει. Η άσκηση κριτικής στους άνδρες με έμμεσο αποδέκτη τα θηλυκά μέλη της οικογένειάς τους, η σημασία που αποδίδουν και τα δύο φύλα στην αρτιότητα της στολής με βάση τον

¹⁹³ Μ.Ι.Ψαρράς, 1994, *ό.π.*, σ.62.

¹⁹⁴ Να σημειωθεί ότι στις Μέλανες ο πατέρας αποκαλείται και κύρης ή αφέντης. Η Μ.Μηλίγκου παραθέτει μια συνοπτική προσέγγιση της παρουσίας του άνδρα στη Νάξο. Κατά τους νεότερους χρόνους που εξετάζει η συγγραφέας το θεσμικό κοινωνικό πλαίσιο της οικογένειας στη Νάξο έχει μορφή πατριαρχική, με γάμο γυναικο – πατροτοπικό και χαρακτήρα αγροτοποιομενικό. Στην παραδοσιακή πατριαρχική αγροτοποιομενική οικογένεια της Νάξου η θέση του άνδρα, ακόμα και στις ορεινές κοινότητες, δεν φαίνεται να είναι τόσο ισχυρή και κυριαρχική, εφόσον ο γάμος είναι γυναικοτοπικός. Σύμφωνα με τις πρωτογενείς πηγές που εξετάζει η συγγραφέας, ο Ναξιώτης σύζυγος, πατέρας, υιός και αδελφός εμφανίζεται με διαφορετικό πρόσωπο από αυτό που του αποδίδει ο μύθος της ανδροκρατούμενης κοινωνίας. Κατά τη συζυγική σχέση στη Νάξο διαφαίνεται μια ισότιμη σχεδόν θέση των δύο συζύγων. Η συζυγική σχέση πραγματώνεται με παράλληλους ρόλους γυναικείους και αντρικούς. Το γνωστό πρότυπο που ήθελε τον άνδρα σκληρό, αυταρχικό και αφέντη με απόλυτη εξουσία, απέχει από την εικόνα του άνδρα στην αγροτοποιομενική πατριαρχική οικογένεια της Νάξου. Αναλυτικά στο Μ.Μηλίγκου, 1994, *ό.π.*, σσ. 757-770.

νυφικό γύρο, το θηλυκό αγαθό που παραδίδεται στη μητρογραμμική γενιά, επιβεβαιώνοντας την έμφυλη τοπική ταυτότητα και τη συνέχισή της, η κριτική που ασκείται στους άνδρες όταν δεν πραγματοποιείται το δρώμενο της αρπαγής του νυφικού μανδηλιού, η δυνατότητα επιλογής από τη νύφη του Κορδελά που θα δώσει το μανδήλι, η απαγόρευση, αποκλειστικά από τις γυναίκες, της γυναικείας συμμετοχής στην ομάδα των Κορδελάδων, με εξαίρεση τις «ξένες», η απαίτηση από τις γυναίκες του χωριού που φιλοξενεί τους Κορδελάδες να χορέψουν πρώτες και πιθανόν και άλλες απαγορεύσεις και κανόνες στα πλαίσια του συγκεκριμένου δρώμενου, αρθρώνουν ένα ελάχιστο μέρος του ηγεμονικού λόγου της έμφυλης επιτελεστικότητας. Μέσα από συγκεκριμένες δράσεις επιβίωσης και διαχείρισης της τοπικής έμφυλης ταυτότητας διαφαίνεται ο καταστατικός ρόλος του φύλου στην παραγωγή της εντοπιότητας και ιδίως του ικανού θηλυκού στην ιεραρχική συγκρότηση της κοινωνικής ζωής, στη δυναμική παραγωγή βιώσιμων κοινωνικών υποκειμένων, στην προβολή και στην κανονιστική ρύθμιση της αναγνωρισιμότητάς τους, στην επιβολή τους¹⁹⁵. Με αφετηρία αυτή την πλεοναστική επιτελεστικότητα νοήματος που εκκινεί από τις έμφυλες σχέσεις μέσα στο δρώμενο των Κορδελάδων, πώς επιτυγχάνεται η συγχρονική φαντασιακή διαχείριση του χώρου και η διάχυση της αίσθησης του ανήκειν σε σχέση με τους «άλλους»;

Στο συγκεκριμένο δρώμενο κάθε χωριό είναι υποχρεωμένο να ανταποδώσει την τιμητική επίσκεψη μέσα στην εβδομάδα ή την επόμενη χρονιά και μάλιστα να την προσφέρει πρώτο, διαφορετικά η επίσκεψη δεν πρόκειται να επαναληφθεί. Χαρακτηριστική είναι η φράση που χρησιμοποιούν οι ντόπιοι μεταξύ τους «Ε, αυτά παιδιά είναι δανεικά ψωμιά». Όταν ερωτήθηκαν οι πληροφορητές μου, αν θα επισκέπτονταν πάλι τον επόμενο χρόνο (το 2007) το χωριό της Κάτω Ποταμιάς – που, όπως αναφέρθηκε, απείχε για χρόνια από το έθιμο μέχρι το 2006 - ακόμα και αν αυτό δεν έχει τη δυνατότητα λόγω έλλειψης νέων ή άλλου λόγου να ανταποδώσει την επίσκεψη, η πρώτη απάντηση ήταν αρνητική. Οι ανταλλαγές επισκέψεων μεταξύ των χωριών, που ξεκινούν την Τυρινή Δευτέρα, συνεχίζονται μέχρι και το Σάββατο σαν ένα είδος διευρυμένου αγερμού και ολοκληρώνονται την Κυριακή με κορύφωση το συμπόσιο που πραγματοποιείται στο χωριό των Μελάνων αποκλειστικά πλέον μόνο

¹⁹⁵ Αναλυτικά για τις έμφυλες σχέσεις στα συλλογικά έργα: Ε.Παπαταξιάρχης – Θ.Παραδέλλης (επιμ.), 1998, *ό.π.*, Α.Μπακαλάκη (επιμ.), 1994, *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*, Αθήνα και Α.Αθανασίου (επιμ.), 2006, *ό.π.*

με τα μέλη του – δίχως να αποκλείονται κάποιοι «ξένοι» επισκέπτες που θέλουν να ευχηθούν στην κοινότητα, όπως για παράδειγμα ο δήμαρχος Νάξου και οι πολιτικοί ιθύνοντες του τόπου, φίλοι από τα γειτονικά χωριά και όσοι «ξένοι» βρεθούν τυχαία στην εκδήλωση. Σε περίπτωση πένθους το έθιμο δεν πραγματοποιείται στο χωριό που πενθεί και τα γειτονικά συμπάσχουν και δεν πραγματοποιούν επισκέψεις στην πενθούσα κοινότητα, ενώ αν τύχει να έχουν πένθος δύο από τα χωριά που επισκέπτονται οι Μελανίτες το έθιμο αναβάλλεται. Οι κάτοικοι των χωριών που μετέχουν στο δρώμενο θεωρούν ότι μέσα από αυτό διατηρούν την παράδοσή τους, ενισχύουν τη συναδέλφωση των χωριών και τις γαμήλιες ανταλλαγές. Πέρα από τα παραπάνω μηνύματα που υποστηρίζουν οι κάτοικοι των χωριών αναφορικά με το δρώμενο των Κορδελάδων, ένα επιπλέον νόημα, που μπορεί να αναγνωστεί σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν, είναι η τοποθέτηση των συμμετεχόντων χωριών σε μια ιεραρχική κλίμακα οικονομικού κύρους και προτιμητέων συμμαχιών που εκκινεί από την κριτική που δέχονται οι πρωταγωνιστές και φτάνει μέχρι την άρνηση συμμετοχής στο δρώμενο ή την αντίστοιχη έμπρακτη πρόσκληση συμμετοχής.

Οι Κορδελάδες και οι ακόλουθοί τους, που πραγματοποιούν την επίσκεψη, χαρακτηρίζονται ως «ξένοι» από τους κατοίκους του χωριού που επισκέπτονται. Η προσφώνηση «ξένος» ακούγεται καθόλη τη διάρκεια της ετοιμασίας της υποδοχής των Κορδελάδων από τους κατοίκους και είναι συχνές οι εκφορές «ήρθαν οι ξένοι», «το φαγητό είναι για τους ξένους», «πήγαινε το φαγητό στους ξένους» και άλλες συναφείς, που είναι γνωστό στους ίδιους ότι αναφέρονται στους Κορδελάδες και την ομάδα τους. Για τους κατοίκους των Μελάνων ως «ξένοι» χαρακτηρίζονται όσοι δεν έχουν σχέσεις συγγένειας με τους κατοίκους. Υπάρχει μια διαβάθμιση, μια ιεραρχία, στην ξενότητα που γίνεται αντιληπτή κατά την επιτέλεση της συγκεκριμένης τελετουργίας και επιτελείται λεκτικά και μη από τη στιγμή της προετοιμασίας μέχρι το τέλος. Οι πρώτοι «ξένοι» στους οποίους προσφέρεται δωρεάν φαγητό και κρασί είναι οι Κορδελάδες και οι συγχωριανοί τους, μετά ακολουθούν όλοι οι άλλοι συμμετέχοντες. Αντίστοιχα, οι Κορδελάδες χορεύουν πρώτα με τις γυναίκες του χωριού και ακολουθούν οι «ξένες» από τα άλλα χωριά, τη Χώρα και εκτός Νάξου – το παραπάνω τυπικό μπορεί να παραβιαστεί και σε αυτή την περίπτωση γίνονται παράπονα και η προσφώνηση «ξένος» αναφέρεται αποδοκιμαστικά στον τρίτο που προηγήθηκε άδικα, π.χ «χόρεψαν πρώτα με τις ξένες από τη Χώρα».

Οι εκφορές που συνδέονται με την ξενότητα συμπληρώνονται άμεσα από τις επιφωνηματικές εκφορές που αποδίδει το ένα χωριό στο άλλο κατά τη διάρκεια του

συμποσιασμού και από το αντίστοιχο τοπωνύμιο που αναγράφεται ως διακριτικό τους σύμβολο στο μπαϊράκι - ως συμπληρωματικό στοιχείο μπορούν να θεωρηθούν και οι διαφορές που εντοπίζουν οι ίδιοι στις στολές τους. Οι συμμετέχοντες ανταλλάσσουν ευχές και οι Κορδελάδες φωνάζουν «Ζήτω των Μελανιτών», ενώ ακολουθούν αντίστοιχα επιφωνήματα από όλη την ομάδα προς το χωριό που τους φιλοξενεί, τα οποία ανταποδίδονται με όμοια επιφωνήματα και ευχές. Σύμφωνα με την J.Butler με την προσφώνηση ενός ονόματος δίνεται στο υποκείμενο η δυνατότητα για κοινωνική ύπαρξη, με χρονική αφετηρία την ίδια τη γλώσσα που υπερβαίνει τους αρχικούς σκοπούς της προσφώνησης. Ο προσδιορισμός του υποκειμένου μέσω της προσφώνησης δεν συνιστά απλά την αναγνώρισή του για αυτό που ήδη είναι, αλλά παρέχει τον όρο για την αναγνώριση ύπαρξης στο υποκείμενο. Το υποκείμενο υπάρχει χάρη σε αυτή την ουσιαστική εξάρτησή του από τον προσδιορισμό, την προσφώνηση του Άλλου, μέσα από την οποία καθίσταται αναγνωρίσιμο. Οι όροι που διευκολύνουν την αναγνώριση είναι συμβατικοί, τα αποτελέσματα και τα εργαλεία μιας κοινωνικής τελετουργίας που αποφασίζει, συχνά μέσω του αποκλεισμού και της βίας, τους γλωσσολογικούς όρους των επιβιώσιμων υποκειμένων¹⁹⁶. Οι επιφωνηματικές εκφορές που ακούγονται κατά την επιτέλεση του εθίμου των Κορδελάδων, συσχετιζόμενες άμεσα με τις παράλληλες εκφορές της ξενότητας και τις μη λεκτικές συνυποδηλώσεις τους, αποδίδουν την αίσθηση του ανήκειν και στις δύο ομάδες μέσα από ένα παράλληλο σύνολο λεκτικών εκφορών και γλωσσικών ή και εικονικών μηνυμάτων - προβολή σημαίας και στολής και τοπική μουσική Μελάνων - αυτοπροσδιορισμού και ετεροπροσδιορισμού¹⁹⁷.

Η επιτελεστικότητα της τοπικότητας, όπως πραγματοποιείται με το έθιμο των Κορδελών, διευρύνεται χωροχρονικά και αναπαράγεται μέσα από την εκφορά, την εγγραφή και παράθεσή της (citation) σε ένα ευρύτερο πλαίσιο διάδρασης τελετουργικών και αισθητικών, πολιτισμικών και ευρύτερων ιδεολογικών συστημάτων παραγωγής, έκφρασης και διαπραγμάτευσης νοήματος – όπως ορίζεται

¹⁹⁶ J.Butler, 1997, *ό.π.*, σσ.1-5.

¹⁹⁷ Ο R.Barthes αναφορικά με τη σχέση της εικόνας με τη γλώσσα διακρίνει, με αφετηρία μια διαφημιστική φωτογραφία, τρία μηνύματα: το γλωσσικό, το κωδικοποιημένο εικονικό (συμβολικό) ή συμπαραδηλούμενο και το μη κωδικοποιημένο εικονικό ή καταδηλούμενο μήνυμα. R.Barthes, 1988, (1964), «Ρητορική της Εικόνας» στο *Εικόνα – Μουσική – Κείμενο*, Γ.Σπανός (μτφ.), Αθήνα, σσ.40-59.

από τους D.Yatromanolakis και P.Roilos η τελετουργική ποιητική – μέσα από τα δημοσιεύματα των τοπικών εφημερίδων και τη διατήρηση αρχείου βιντεοταινιών στον τοπικό σύλλογο Μελάνων «Κούρος ο Έλληνας», οι οποίες προβάλλονται από τον τοπικό σταθμό των Μελάνων. Στο δημοσίευμα της εφημερίδας Ναξιακό Παρόν διαβάζουμε:

«Ένα παλαιό έθιμο που έδιδε χαρά στα χωριά μας την τελευταία εβδομάδα των Απόκρεω ξαναζωντάνεψε στο χωριό μας μετά από (35) τριάκοντα πέντε χρόνια. Στις 27/2 φουστανελλάδες “Κορδελλάδες” από τις Μέλανες πήγαν στο κάτω χωριό της Ποταμιάς. Όπως τα παλιά χρόνια όλοι οι χωριανοί μας και οι χωριανές μας, τους υποδέχτηκαν με αγάπη στην πλατεία του χωριού και διασκέδασαν από 12.00 – 17.30 ώρας με όργανα που συνόδευσαν τους φουστανελλάδες από τις Μέλανες. Οι χωριανοί μας με άφθονους μεζέδες και κρασί περιποιήθηκαν τους ξένους με αγάπη γιατί οι Μελανίτες οι ωραιότεροι πάντοτε φουστανελλάδες του νησιού μας δεν παρέλειψαν ποτέ από παλαιά να επισκεφθούν τα χωριά της Ποταμιάς και να συνδιασκεδάσουν με τους χωριανούς μας.

Τους ευχόμεθα και του χρόνου και τους συγχαίρουμε που συνεχίζουν τα παλαιά έθιμα των χωριών μας»¹⁹⁸.

Στο παραπάνω δημοσίευμα η εκφορά «ξένος» με το τοπωνύμιο προσδιορισμού (Μελανίτες) χρησιμοποιείται από τους κατοίκους των χωριών της Νάξου ακόμα και στον γραπτό λόγο ως κάτι απόλυτα αυτονόητο, κατανοητό και αποδεκτό. Η χρήση της λέξης «ξένος» συνδέεται με όσους δεν είναι μέλη της κοινότητας, με αυτούς που ανήκουν σίγουρα και απαραίτητα σε μια διαφορετική τοπικότητα. Η συνάντηση με τον «άλλο» μέσα από το έθιμο των Κορδελάδων, είτε ως καλεσμένου είτε ως οικοδεσπότη, απαιτεί ένα συγκεκριμένο τυπικό φιλοξενίας, που απηχεί τα όρια αποδοχής της ιδέας της ετερότητας και της παράλληλης αδελφοποίησης των γειτονικών κοινοτήτων – σύμφωνα με τον όρο που χρησιμοποιούν οι ίδιοι - που μετέχουν στο έθιμο. Αυτή η συνάντηση των «ξένων» αναπαράγεται αναφορικά σε μια γλωσσολογική κοινότητα με μια ιστορία ομιλητών, μέσα από σχετικά δημοσιεύματα του τοπικού τύπου που θίγουν την ξενότητα, με τον ίδιο τρόπο που λειτουργούν οι προσφωνήσεις μέσα από την επανάληψη, την ατελεύτητη αναφορά.

¹⁹⁸ Ε.Γιαμπούρας, «Τα Νέα από την Ποταμιά. Φουστανελλάδες», *Ναξιακό Παρόν*, αρ.φ. 35-36, Ιανουάριος-Φεβρουάριος 2006, σ.11.

Σύμφωνα με την J.Butler, «καθώς το υποκείμενο προσφώνεται (ονοματίζεται) και εξαρτάται τόσο από τον προσδιορισμό που εκφέρεται όσο και από αυτόν που αποσιωπάται, οι πιθανότητες για τη γλωσσική ζωή (*linguistic life*) εγκαθιδρύονται και ταυτόχρονα εξαιρούνται και αποκλείονται μέσω της προσφώνησης. Με αυτό τον τρόπο η γλώσσα θεσπίζει και νομιμοποιεί το υποκείμενο εν μέρει μέσω αποκλεισμών, ένα είδος ανεπίσημης λογοκρισίας ή στοιχειωδών περιορισμών στον λόγο...»¹⁹⁹. Η επανάληψη της λέξης «ξένος» στον προφορικό και γραπτό λόγο που συνδέεται με το έθιμο των Κορδελάδων νομιμοποιεί τη διαφορετικότητα των συμμετεχόντων, εξαιρώντας το «ξένο» και εξαίροντας το τοπικό, που ενισχύεται από το προσδιορισμό τους βάσει του τοπωνυμίου (Μελανίτες, Εγγαρίτες, Γαληνιώτες, Κινιδარიώτες κλπ).

Η επιτελεστικότητα της τοπικότητας και η εγγραφή της στην τελετουργία των Κορδελάδων δεν περιορίζεται χωροχρονικά μόνο στο έθιμο και στα δημοσιεύματα του τοπικού τύπου, αλλά επεκτείνεται και συμπληρώνεται μέσα από τη διατήρηση αρχείου βιντεοταινιών και την προβολή τους από τον τοπικό σταθμό του συλλόγου «Κούρος ο Έλληνας». Ο πολιτιστικός σύλλογος Μελάνων, που ιδρύθηκε το 1995, διατηρεί από το έτος ίδρυσής του αρχείο με το έθιμο των Κορδελάδων. Το συγκεκριμένο υλικό απευθύνεται αποκλειστικά στους ίδιους τους κατοίκους και δεν πωλείται ούτε διανέμεται σε ξένους, αλλά είναι ανοιχτό για εκπαιδευτικούς και ερευνητικούς σκοπούς. Πρόκειται για υλικό που απευθύνεται στους ίδιους τους Μελανίτες, από τους ίδιους, μέσα από την προβολή του στον τοπικό σταθμό, που διατηρεί ο σύλλογος Μελάνων. Ο σταθμός εκπέμπει αποκλειστικά στο Δ.Δ.Μελάνων και προβάλλει όποιο βίντεο επιλέξει ο πρόεδρος του συλλόγου ή όποιο του ζητηθεί από τους κατοίκους. Σύμφωνα με την επίσημη εκδοχή βιντεοσκόπησης, όπως παρουσιάζεται στο βίντεο του 2001: «η ταινία αυτή δημιουργήθηκε για τον Πολιτιστικό Σύλλογο Μελάνων 'Κούρος ο Έλληνας'. Είναι μια προσπάθεια διατήρησης της παραδοσιακής Κορδελάδας αλλά και μια υπόμνηση στις επόμενες γενιές γι' αυτό το μεγάλο πολιτιστικό στοιχείο που δεν πρέπει να χαθεί. Αλλά ας μιλήσει η εικόνα για να μας δείξει των Ελλήνων τις παραδόσεις». Η συγκεκριμένη βιντεοταινία, όπως και όλες οι άλλες, δημιουργήθηκε αποκλειστικά για τον σύλλογο Μελάνων και την δημιουργία

¹⁹⁹ J.Butler, 1997, *ό.π.*, σσ.40-41.

του προσωπικού αρχείου²⁰⁰ του χωριού με πρωτοβουλία του προέδρου του συλλόγου. Ο σκοπός του αρχείου είναι η διατήρηση του εθίμου στη μνήμη των επόμενων γενεών ανεξάρτητα από το αν θα επιτελείται στο μέλλον.

Η διατήρηση του εθίμου στη μνήμη των μεταγενέστερων συνιστά, σύμφωνα με τους ίδιους, έναν σημαντικό παράγοντα για τη βιντεοσκόπηση του εθίμου. Σύμφωνα με τη M.Sturken, η ταυτότητα έχει την αφετηρία της στη μνήμη. Η συλλογική μνήμη ενός συγκεκριμένου πολιτισμού προωθεί την πολιτισμική ταυτότητα και δίνει μια αίσθηση σημαντικότητας του παρελθόντος. Η πολιτισμική μνήμη είναι ένα πεδίο πολιτισμικής διαπραγμάτευσης μέσω του οποίου διαφορετικές ιστορίες συναγωνίζονται για μια θέση στην ιστορία²⁰¹. Η πολιτισμική μνήμη, σύμφωνα με την M.Sturken, παράγεται μέσα από την αναπαράσταση και στη σύγχρονη εποχή μέσα από τη φωτογραφία, τον κινηματογράφο και την τηλεόραση. Η ίδια χρησιμοποιεί τον όρο «τεχνολογία της μνήμης» για να δηλώσει όχι μόνο μνημεία, αντικείμενα και εικόνες αλλά και το ίδιο το σώμα ως φορέα μνήμης. Οι εικόνες της φωτογραφίας, της ταινίας και της βιντεοσκόπησης μπορούν να ενσωματώνουν και να δημιουργούν μνήμες τόσο όσο και να τις εξαλείφουν. Για κάθε εικονική μνήμη που παράγεται κάτι έχει ξεχαστεί. Αυτό που θυμόμαστε είναι άκρως επιλεκτικό και η ανάκτησή του

²⁰⁰ Το προσωπικό αρχείο αποτέλεσε το πρωταρχικό ερευνητικό πεδίο για την εθνογραφία της P.Papailias. Μια πρώτη προσέγγιση του προσωπικού αρχείου μπορεί να είναι μια κειμενική, υλική και θεωρητική κατασκευή που σηματοδοτεί τα όρια μεταξύ μυστικών και αποκαλύψεων, όπως και μεταξύ ιδιωτικής ζωής, κρατικής εξουσίας και εθνικών φαντασιώσεων. Το προσωπικό αρχείο μπορεί να κατασκευαστεί για να σταθεί πίσω ή να ολοκληρωθεί μαζί με τα κρατικά αρχεία, αλλά μπορεί και να είναι ένας κρυμμένος τόπος όπου διαφυλάσσονται ανατρεπτικές μνήμες για πιθανή μελλοντική αποκάλυψη. Μπορεί να αναφέρεται στο σπίτι και το περιεχόμενό του, που μπορεί να θεωρηθεί ιστορική μαρτυρία. Η λέξη προσωπικό δια φωτίζει τον έλεγχο και τη διαχείριση των αρχείων από άτομα, οικογένειες ή ομάδες και τον τρόπο με τον οποίο πλέκουν τις ταυτότητες και τις ιστορίες τους μέσα από αυτά. Όσοι ασχολούνται με τη δημιουργία αρχείων προσωπικών θεωρούν ότι υπηρετούν το κοινό καλό. Στο P.Papailias, 2005, «Introduction», *Genres of Recollection. Archival Poetics and Modern Greece*, New York, σσ.3-4.

²⁰¹ Το ίδιο επισημαίνεται και από τους J.Olick και J.Robbins. Στο J.Olick και J.Robbins, 1998, «Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices», *Annual Review of Sociology* 24, σσ.105-140.

αποκαλύπτει τόσα για την επιθυμία και την άρνηση όσο και για την ανάμνηση²⁰². Σύμφωνα με τον M.Jay, «δεν υπάρχει άποψη από το πουθενά, ακόμα και για τον πιο αμερόληπτο παρατηρητή»²⁰³. Οι ταυτότητες συγκροτούνται εντός της διαδικασίας της εκπροσώπησης και των αναπαραστάσεων και συνδέονται περισσότερο με ερωτήματα που αφορούν στο μέλλον²⁰⁴.

Η βιντεοσκόπηση του εθίμου των Κορδελάδων λειτουργεί μέσα σε ένα ευρύ επιτελεστικό πλαίσιο που ορίζεται από την οργάνωση και τη διατήρηση αρχείου βιντεοταινιών στα γραφεία του τοπικού συλλόγου και την προβολή του υλικού από τον τοπικό σταθμό. Το αρχείο σύμφωνα με την P.Papailias²⁰⁵ ορίζεται ως η διαδικασία συλλογής και οργάνωσης υλικών σημείων και αντικειμένων σε συγκεκριμένο χώρο και η διαχείρισή τους. Μπορεί να ιδωθεί ως μια διαδικασία που

²⁰² M.Sturken, «Introduction», *Tangled Memories. The Vietnam War, the AIDS Epidemic and the Politics of Remembering*, Los Angeles, σσ.1-17. Η συλλογική μνήμη και ο ρόλος της τεχνολογίας αποτελούν τα βασικά ζητήματα που διερευνά ο S.McQuir. Τι είναι αυτό που θα θυμόμαστε; Τι θα απομείνει; Ποια υλικά θα κατασκευάσουν την ιστορία; Ποια διδάγματα θα δομήσουν την ιστορική γνώση; Τέτοιου είδους ερωτήματα θέτονται εκ νέου μέσα στα πλαίσια των σύγχρονων τεχνολογικών εξελίξεων. Στο S.McQuir, 1998, *Visions of Modernity*, London, σ.107.

²⁰³ «There is no “view from nowhere” for even the most scrupulously “detached” observer», στο M.Jay, 1994, «Introduction», *Downcast Eyes*, Los Angeles, σ.18.

²⁰⁴ «Αυτό που ενδιαφέρει δεν είναι το ποιοι είμαστε και από πού καταγόμαστε αλλά το «τι θα γίνουμε, πως έχουμε εκπροσωπηθεί από άλλους και πώς αυτό επηρεάζει τον τρόπο που εμείς εκπροσωπούμε τους εαυτούς μας». Στο Δ.Γκέφου – Μανδιανού, 2003, *ό.π.*, σσ.15-110.

²⁰⁵ Στο βιβλίο της, *Genres of Recollection. Archival Poetics and Modern Greece* (2005), η P.Papailias διερευνά τις πολιτικές της ιστορικής αναπαράστασης στην ελληνική κοινωνία μέσα από μια εθνογραφία των τρόπων συλλογής εγγράφων, δημιουργίας αρχείων και ιστορικής γραφής. Με αφετηρία της κεντρικές τραυματικές στιγμές της σύγχρονης ελληνικής ιστορίας, όπως είναι η προσφυγιά, η μετανάστευση, η αστικοποίηση και ο εμφύλιος πόλεμος, η P.Papailias ανιχνεύει τα διάφορα ιστορικά και πολιτικά συμφραζόμενα, τις αρχειακές κατασκευές και τους κειμενικούς και τεχνολογικούς σχηματισμούς, για τα οποία έχουν καταγραφεί αφηγήσεις (accounts). Ο στόχος της είναι διττός, να παρουσιάσει του πολιτισμικούς μεσάζοντες της ιστορικής γνώσης και να θέσει προβληματισμούς αναφορικά με το πώς η ενθύμηση του παρελθόντος συμβάλλει στην παραγωγή και την αναπαραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς, της κοινωνικοοικονομικής διάκρισης και της πολιτικής κοινότητας. P.Papailias, 2005, *ό.π.*, σσ.1-41.

μεσολαβεί μεταξύ της έκθεσης και της απόκρυψης, όπως και μεταξύ του ιδιωτικού και του δημόσιου χώρου. Η δημιουργία αρχείου συνιστά έναν τρόπο εγγραφής και εφιστά την επικέντρωση της έρευνας στις κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις. Το αρχείο συνδέεται με ποικίλες πρακτικές, όπως είναι η αντιγραφή, η μετάφραση, η ανάγνωση, ο σχολιασμός, η συλλογή, η ταξινόμηση, η αναφορά, η δωρεά, η πληκτρολόγηση, ο υπολογιστής, η φωτογράφιση, η μαγνητοφώνηση, η βιντεοσκόπηση, η απόκρυψη, η αποταμίευση, η έκθεση, η λογοκρισία, καθώς και η λησμονιά, το σκίσιμο, το κάψιμο και η διαγραφή. Τα αρχεία είναι αναφορικά και επιδιώκουν τη διατήρηση σημείων των αρχικών συμφραζόμενων από όπου προέρχεται το υλικό τους. Το αρχείο ιδωμένο από τη θεωρία της επιτελεστικότητας μπορεί να οριστεί περισσότερο από αυτό που κάνει και λιγότερο από αυτό που είναι. Η P.Papailias προτείνει την έννοια της αρχειακής ποιητικής (Archival Poetics) για την προσέγγιση της συλλογής εγγράφων (documentation) ως υλικής πρακτικής που διατηρεί τη μνήμη και ως ηθικής (ethical) απάντησης στο λόγο για τους «άλλους». Το αρχείο ουσιαστικά συνιστά μια μαρτυρία του σταθερού συρμού των γραπτών σημείων σε νέες κειμενικές συνθέσεις με βασικό στοιχείο του την επανάληψη, όχι ως μια κατ' έθος εγγραφή αλλά ως μια πολιτικά και ηθικά παραγόμενη απάντηση στην φωνή ενός άλλου και ένα συμφωνημένο μέρος στο κέντρο της εθνογραφίας της ιστορικής παραγωγής. Το νόημα των σημείων αλλάζει σε συνάρτηση με τη νέα ανάγνωση, στην οποία ενυπάρχει και ο λόγος και το ιδεολογικό στίγμα του «άλλου»²⁰⁶.

²⁰⁶ P.Papailias, 2005, *ό.π.*, σσ.1-41. Σχετικά με την εξουσία και την τεχνολογία ο J.Tagg παρατηρεί ότι επειδή η δύναμη είναι συσχετική, δεν υπάρχει δίχως την αντίσταση. Σύμφωνα με τον συγγραφέα η δύναμη δεν είναι ένας θεσμός, μια δομή ή μια συγκεκριμένη δύναμη που προικίζεται σε συγκεκριμένα άτομα αλλά πρόκειται για το όνομα που δίνεται σε μια σύνθετη στρατηγική κατάσταση σε μια συγκεκριμένη κοινωνία, οπότε μπορούμε να συμπεριλάβουμε και τις πιθανότητες της αντίστασης. Και συνεχίζει ότι *«επειδή η δύναμη είναι συσχετική, δεν υπάρχει δίχως την αντίσταση. Από τη στιγμή που υπάρχει μια δυναμική σχέση, αυτή η σχέση μπορεί να τροποποιηθεί ή να εκτραπεί σε συγκεκριμένες συνθήκες και σύμφωνα με μια συγκεκριμένη στρατηγική. Η δύναμη προκαλεί μια αντισταθμίζουσα δύναμη, την ανθεκτικότητα που, όπως η δύναμη αναμετράται, είναι το αποτέλεσμα ενός συστήματος διαπεραστικών τεταμένων σχέσεων και υφίσταται σε διάχυτες, τοπικές και πολύπλοκες μορφές, ίσως συνεχείς, που δεν αναπαράγουν έναν γενικό νόμο»*. J.Tagg, 1988, *The Burden of Representation. Essays on Photography and Histories*, London, σσ.92-93.

Η πολυεπίπεδη επιτελεστικότητα της τοπικότητας όπως παρουσιάζεται μέσα από το δρώμενο και την εγγραφή του στον τρόπο επιτέλεσής του, στα σχετικά δημοσιεύματα των τοπικών εφημερίδων και στο αντίστοιχο αρχείο βιντεοταινιών του τοπικού συλλόγου, αποτελεί ένα σύνθετο πλαίσιο εκφοράς του τοπικού λόγου, που συνίσταται στη σύζευξη παλιών και νέων τρόπων εγγραφής και οφείλει να αντιγραφεί, να αντισταθεί και να επιβιώσει για τις επόμενες γενιές, ακόμα κι αν δεν αναπαραχθεί αποτελεσματικά. Ο A.Appadurai θεωρεί ότι υπάρχει μεγάλη σχέση μεταξύ των τελετουργιών και της παραγωγής αυτού που μπορεί να οριστεί ως τοπικό υποκείμενο. Οι τελετουργίες συνιστούν ουσιαστικά σύνθετες κοινωνικές τεχνικές για την εγγραφή της τοπικότητας και την παραγωγή εντόπιων. Πρόκειται για τρόπους ενσωμάτωσης της τοπικότητας και παράλληλα τοποθέτησης των σωμάτων σε κοινωνικά και χωρικά ορισμένες κοινότητες²⁰⁷. Η επιτελεστικότητα της αίσθησης του ανήκειν σχετίζεται άμεσα με το διαχωρισμό και την αντιπαράθεση ενός τόπου σε άλλους. Οι διαβαθμίσεις της ξενότητας που αποδίδουν οι κάτοικοι του χωριού στους γειτονικούς και στη Χώρα, οι επιφωνηματικές εκφορές, όπως «Ζήτω των Μελανιτών», «Ζήτω των Εγγαριτών», «Ζήτω των Γαληνιωτών» και «Ζήτω των Κινιδαριωτών», το μπαϊράκι με το τοπωνύμιο των χωριών, η επιτελεστικότητα της τοπικότητας μέσα από τα δημοσιεύματα του τοπικού τύπου, η διατήρηση αρχείου με το έθιμο και η προβολή του εθίμου όλο το χρόνο στο χωριό από τον τοπικό σταθμό που διατηρεί ο σύλλογος, συνιστούν ένα σύνθετο σύνολο τελετουργικής ποιητικής, μέσω του οποίου το νόημα της ετερότητας σημειώνεται, διαχέεται και αρθρώνεται σε ευρύτερα κοινωνικά συστήματα έκφρασης.

Η έννοια της τελετουργική ποιητικής και η θεωρία της επιτελεστικότητας των ταυτοτήτων μπορούν να συνδυαστούν στο παράδειγμα των Μελάνων για την κατανόηση της σύνθετης επιτελεστικότητας της τοπικότητας, που δεν περιορίζεται στην τελετουργία ως γεγονός, αλλά επεκτείνεται σε ένα ευρύτερο πεδίο δράσης και δυναμικής επιλογής. Η ιδέα της τελετουργικής ποιητικής διερευνά τη διάδραση μεταξύ των βαθιά κοινωνικά και πολιτισμικά καθορισμένων δομών της τελετουργίας και των αισθητικών τρόπων επικοινωνίας. Τα ποικίλα αισθητικά, πολιτισμικά ή κοινωνικοπολιτικά συστήματα, που επιχειρεί να προσεγγίσει, δεν είναι αυτό – αναφορικά και αυτάρκη επικοινωνιακά συστήματα, αλλά αλληλεπιδρούν σε ένα

²⁰⁷ Περισσότερα στο A.Appadurai, 1995, *ό.π.*, σσ.204-226 και A.Appadurai, 1988, *ό.π.*, σσ.36-49.

συνεχές και επανεφευρισκόμενο ετερόγλωσσο παιχνίδι ανταλλαγής και διαπραγμάτευσης συμβολικών κεφαλαίων και κεφαλαίων ισχύος²⁰⁸. Στην περίπτωση του Δ.Δ.Μελάνων το συμβολικό κεφάλαιο εντοπίζεται στην παραγωγή της εντοπιότητας, στην ίδια την αίσθηση του ανήκειν, την τοπικότητα, που τίθεται υπό διαπραγμάτευση ή υπενθυμίζεται και παραδίδεται στους νεότερους, σε ένα πλαίσιο πεπερασμένο - εφόσον έχουν προηγηθεί χρονικά όλες οι κοινωνικές πρακτικές επισφράγισης της - στο φαντασιακό των κατοίκων μέσα από την πολιτισμική επιτέλεση των Κορδελάδων.

²⁰⁸ D.Yatromanolakis και P.Roilos, 2004, *ό.π.*, σσ.4-24

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Με αφετηρία τη μετα - δομιστική θεωρία της επιτελεστικότητας των ταυτοτήτων, όπως διατυπώθηκε από την J.Butler, και τη θεωρία της τελετουργικής ποιητικής των D.Yatromanolakis και P.Roilos, επιχειρήθηκε η προσέγγιση της αίσθησης του ανήκειν και της τοπικότητας ενός αποκλεισμένου τοπικού λόγου μέσα από την επιτελεστικότητά του. Το παράδειγμα της πολιτισμικής επιτέλεσης των Κορδελάδων στο Δ.Δ.Μελάνων προσφέρθηκε ως ικανό σημείο αναφοράς και ανίχνευσης της σύνθετης σχέσης με τον «άλλο» και το «αλλού». Συγκεκριμένα, διαπιστώθηκε η ύπαρξη ενός διαφορετικού τοπικού λόγου στο Δ.Δ.Μελάνων από αυτόν που επικρατεί στα χωριά του Λιβαδιού αναφορικά με την ταξινόμηση σε Λιβιάδια και Ορεινά. Ο συγκεκριμένος λόγος για τον εαυτό και το έτερο διαχωρίζει απόλυτα το Δ.Δ.Μελάνων από τα Λιβιάδια, εξαιτίας των διαφορετικών ιστορικών, κοινωνικών και οικονομικών συνθηκών που επικράτησαν στις δύο περιοχές μετά τη σύσταση του ελληνικού εθνικού κράτους.

Η αίσθηση του ανήκειν για τους Μελανίτες επιτελείται μέσω του δρώμενου των Κορδελάδων σε διαφορετικές χωροχρονικότητες και διαύλους επικοινωνίας, μέσα από τη σύζευξη παλιών και νέων τρόπων εκφοράς της τοπικότητας, κατασκευάζοντας και διαχέοντας την εντύπωση του δίπολου «εαυτός» και «άλλος» σε διαφορετικά επίπεδα: ως προς τα άλλα δημοτικά διαμερίσματα του νησιού, ως προς τα χωριά που μετέχουν στο έθιμο και ενδο – κοινοτικά, εντός των τεσσάρων χωριών του Δ.Δ.Μελάνων και εντός του ίδιου του χωριού που οργανώνει το δρώμενο. Οι πρωταγωνιστές, τα δύο φύλα, επιδίδονται στην φαντασιακή διαχείριση μιας σχέσης ετερότητας, που συνδέεται άμεσα με την αίσθηση του ανήκειν και την παραγωγή της εντοπιότητας. Η επιτελεστικότητα αρθρώνεται στα ίδια τα στάδια του δρώμενου και στα αντικείμενα που το συνοδεύουν. Από την στιγμή της ετοιμασίας της στολής του Κορδελά, στην οποία αποτυπώνεται ένα μέρος των συγγενικών σχέσεων και των ανταλλαγών, μέχρι την μετάβαση στο γειτονικό χωριό και την είσπραξη του ατομικού και συλλογικού επαίνου ή της επίκρισης από τα θηλυκά μέλη της γειτονικής κοινότητας, οι κάτοικοι διαπραγματεύονται την τοπικότητά τους. Η αίσθηση του ανήκειν, με αφετηρία την παραγωγή της έμφυλης τοπικής ταυτότητας, εντοπίζεται στην ενδο – κοινοτική αναγνώριση της εντοπιότητας που εξασφαλίζει η κατοχή της

στολής, στον ανταγωνισμό των δημοτικών διαμερισμάτων μεταξύ τους για την παρουσίαση της καλύτερης ομάδας, στη δημιουργία και αποδοχή ιεραρχιών μεταξύ τους και τελικά στη διαμόρφωση μιας χωριστής τοπικότητας που διακρίνει το Δ.Δ.Μελάνων από τα χωριά του Λιβαδιού.

Σύμφωνα με τους D.Yatromanolakis και P.Roilos, οι τελετουργικές πράξεις αρθρώνονται συνήθως σε μια σειρά πολυδύναμων σημασιολογικών δομικών μονάδων αντλημένων από ένα καθιερωμένο λεξιλόγιο συμβολικών επικοινωνιακών μορφών. Αυτό το λεξιλόγιο τείνει να μεταδίδει συγκεκριμένες πολιτισμικές συνυποδηλώσεις σε συγκεκριμένα τελετουργικά πλαίσια σύμφωνα με τη γενικότερη σημασιολογική εμπειρία, τη συσσωρευμένη και μεταδομένη μέσα σε μια συγκεκριμένη παράδοση²⁰⁹. Η έννοια της επιτελεστικότητας που εισάγει η J.Butler δεν αφορά απλά την επανάληψη πρακτικών στη ζωή ενός ατόμου, αλλά συνδέεται με την αναφορικότητα ή παραθετικότητα (citationality) αναγνωρίσιμων κωδικών²¹⁰. Πρόκειται για μια πράξης ανανεώσιμη δίχως ξεκάθαρη αφετηρία ή τέλος, που συνεπάγεται ότι ο λόγος τελικά δεν ορίζεται ούτε από τον εκάστοτε ομιλητή ούτε από το πρωταρχικό πλαίσιο εκφοράς του, αλλά από το εκάστοτε κοινωνικό πλαίσιο και από την ικανότητά του να αντιτίθεται στα κοινωνικά συμφραζόμενα. Οι δύο θεωρίες χρησιμοποιήθηκαν συνδυαστικά για τη διερεύνηση της σύνθετης επιτελεστικότητας της τοπικότητας, που δεν περιορίζεται στην τελετουργία ως γεγονός, αλλά επεκτείνεται σε ένα ευρύτερο πεδίο δράσης και δυναμικής επιλογής. Το ανήκειν είναι μια κατάκτηση, ένα επίτευγμα, και οι ταυτότητες είναι αποτέλεσμα της επιτέλεσης. Το βασικό ζήτημα είναι η ανίχνευση της συνεχούς παραγωγής και εγγραφής τους σε ποικίλους και ανανεωμένους διαύλους επικοινωνίας.

Κλείνοντας θα ήθελα να αναφερθώ επιλογικά σε μια διαφορετική οπτική που προτάθηκε το 2006 στη Μπιενάλε Αρχιτεκτονικής στη Βενετία²¹¹ αναφορικά με την κατασκευή του αιγιακού χώρου και κατ'έπекταση την τοπικότητα. «Πόλεις, Αρχιτεκτονική και Κοινωνία» ήταν το θέμα της Μπιενάλε Αρχιτεκτονικής στη Βενετία το 2006. Η ελληνική συμμετοχή παρουσίασε μια νέα εκδοχή πόλης στη βάση

²⁰⁹ Αναλυτικά στο D.Yatromanolakis και P.Roilos, 2004, *ό.π.*, σσ.18-20.

²¹⁰ J.Butler, 1993, *ό.π.*, σσ.225-226.

²¹¹ Ν.Βατόπουλος, «Αιγαίο, υδάτινη διάσπαρτη πόλη», *Η Καθημερινή (Τέχνες και Γράμματα)*, Κυριακή 27 Αυγούστου 2006, σ.1.

της ενότητας του Αιγαίου ως μιας πολυκεντρικής μητρόπολης με ποικίλους ημι – αστικούς και αστικούς πυρήνες. Ο επίσημος τίτλος της ελληνικής συμμετοχής, «Το Αιγαίο: Μια Διάσπαρτη Πόλη», εισάγει νέες νοηματοδοτήσεις και προεκτάσεις στο πολυδιάστατο ζήτημα της τοπικότητας, που μένει ανοιχτό και ανεξάντλητο, καθώς αναπαράγεται και μεταλλάσσεται διαρκώς μέσα από μια συνδυαστική και πολυεπίπεδη εκφορά ποικίλων μορφών τελετουργικής ποιητικής.

Παράρτημα Φωτογραφιών και Εικόνων



Εικ. 1. Νάξος. Οι κυριότερες θέσεις που αναφέρονται στο κείμενο. Πηγή: www2.egeonet.gr/aigaio/FORMS/fLemma.aspx



Εικ. 2. Οι Κορδελάδες των Μελάνων το 2007. Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.



Εικ.3. Οι Κορδελάδες των Εγγαρών το 2007. Φωτογραφικό αρχείο οικογένειας Καπετανάκη.



Εικ. 4. Οι Κορδελάδες της Γαλήνης το 2006. Φωτογραφικό αρχείο Εμμανουέλας Κουτάλντζη.



Εικ. 5. Οι Κορδελάδες του Κινίδαρου το 2005. Φωτογραφικό αρχείο Βασίλη Κλουβάτου.



Εικ.6,7,8 και 9. Οι Κορδελάτοι του Άγιου Αρσένιου παρελαύνουν στη Χώρα το 2002. Φωτογραφικό αρχείο οικογένειας Συμεώνογλου.



Εικ. 10. Κορδελάς των Μελάνων το 2007. Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.



Εικ. 11. Οι Κορδελάς των Μελάνων το 2006. Φωτογραφικό αρχείο οικογένειας Βασιλάκη.



Εικ. 12. Οι Κορδελάδες των Μελάνων το 2007. Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.



Εικ.13 και 14. Τα στολισμένα φέσια των Κορδελάδων. Φωτογραφικό αρχείο Πέτρον Κονδύλη.



Εικ.15. Ο γύρος του κρεβατιού προσαρμοσμένος στη στολή. *Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.*



Εικ.16. Το νυφικό βρακί της γιαγιάς. *Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.*



Εικ.17. Οι χρωματιστές κάλτσες του Κορδελά. Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.



Εικ.18. Ο μπαϊρακτάρης, ο τσάτσος και το μπαϊράκι των Μελάνων. Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.



Εικ.19. Η φιγούρα του τσάτσου ή λιάπη. Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.



Εικ.20. Μελανίτες Κορδελάδες το 1949 στον Κινίδαρο. Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.



Εικ.21. Μελανίτες Κορδελάδες το 1958 στην Ποταμιά. Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.



Εικ.22. Μελανίτες Κορδελάδες το 1959 στην Ποταμιά. Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.



Εικ.23. Μελανίτες Κορδελάδες το 1969. Φωτογραφικό αρχείο Πέτρου Κονδύλη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

I. Ελληνόγλωσση και Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

1. Appadurai, A., 1995, «Production of Locality», στο R.Fardon (επιμ.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, UK: Routledge, σσ. 204 – 226.
2. Appadurai, A., 2001, «Grassroots Globalization and the Research Imagination», στο A.Appadurai (επιμ.), *Globalization*, London: Duke University Press, σσ. 1 – 21.
3. Appadurai, A., 1988, «Putting Hierarchy in its place», *Cultural Anthropology* 3(1), σσ. 36 – 49.
4. Auge, M., 1999 (1994), *Για μια Ανθρωπολογία των Σύγχρονων Κόσμων*, Δ.Σαραφίδου (μτφ.), Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
5. Austin, J.L., 1962 (1955), *How to do Things with Words*, New York – Oxford: Oxford University Press.
6. Barthes, R., 1988, (1964), «Ρητορική της Εικόνας», στο *Εικόνα – Μουσική – Κείμενο*, Γ.Σπανός (μτφ.), Αθήνα: Πλέθρον, σσ. 40 – 59.
7. Bauman, R., και Briggs, C.L., 1990, «Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life», *Annual Review of Anthropology* 19, σσ.58 – 88.
8. Bell, C., 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York-Oxford: Oxford University Press.
9. Bell, C., 1997, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York-Oxford: Oxford University Press.
10. Bell, V., 1999, «Introduction», στο V.Bell (επιμ.), *Performativity and Belonging*, UK: SAGE, σσ. 1 – 11.
11. Bourdieu, P., 1999 (1972), *Outline of a theory of practice*, U.K: Cambridge University Press.
12. Bruner, E.M., 1986, «Experience and its Expressions», στο V.W.Turner και E.M.Bruner (επιμ.), *The Anthropology of Experience*, Urbana: University of Illinois Press, σσ. 3 – 29.

13. Butler, J., 1993, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York: Routledge.
14. Butler, J., 1995, «Burning Acts. Injurious Speech», στο A.Parker και E.K.Sedgwick (επιμ.), *Performativity and Performance*, London: Routledge, σσ. 197 – 227.
15. Butler, J., 1997, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London: Routledge.
16. Cohen, A.P., 1982, «Belonging: the experience of culture», στο A.P. Cohen, (επιμ.), *Belonging: Identity and Society Organization in British Rural Cultures*, Manchester: Manchester University Press, σσ.1 – 17.
17. Cohen, A.P., 1989, (1985), *The Symbolic Construction of Community*, Routledge: London.
18. Crain, M.M., 1997, «The Remaking of an Andalusian Tradition: Debates Regarding Visual (Re) presentation and the Meanings of “Locality” in a Global Era», στο A.Gupta και J.Ferguson, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, London: Duke University Press, σσ. 291 – 311.
19. Danforth, L., 1998 (1992), «Η ρύθμιση των συγκρούσεων μέσα από το τραγούδι στην τελετουργική θεραπευτική», στο Ε.Παπαταξιάρχης και Θ.Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ.171 – 192.
20. Davies, C.A., 1999, *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others*, London: Routledge.
21. Derrida, J., 1991 (1972), «Signature Event Context», στο P.Kamuf (επιμ.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, New York: Harvester/Wheatsheaf, σσ. 80-111.
22. Derrida, J., 2000, «Performative Powerlessness», *Constellations* 7 (4): 466-468.
23. Dubisch, J., 1998 (1992), «Κοινωνικό Φύλο, συγγένεια και θρησκεία: Αναπλάθοντας την ανθρωπολογία της Ελλάδας», στο Ε.Παπαταξιάρχης και Θ.Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ.99 – 126.

24. Farnell, B., 2003, «Getting out of the Habitus: an Alternative Model of Dynamically Embodied Social Action», *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(3), σσ. 397 – 418.
25. Fortier, A.M., 1999, «Re – Membering Places and the Performance of Belonging» στο V.Bell (επιμ.), *Performativity and Belonging*, UK: SAGE, σσ. 41 – 65.
26. Geertz, C., 2003, (1973), «Πυκνή περιγραφή: Προς μια ερμηνευτική θεωρία του πολιτισμού», *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, Αθήνα: εκδόσεις Αλεξάνδρεια, σσ. 15 – 41.
27. Godelier, M., 2003 (1996), *Το Αίνιγμα του Δώρου*, Α.Αγγελίδου (μτφ.), Αθήνα: Gutenberg.
28. Gupta, A. και Ferguson, J., 1997 α, «Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era», στο A.Gupta, και J.Ferguson (επιμ.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, London: Duke University Press: σσ. 1 – 29.
29. Gupta, A. και Ferguson, J., 1997 β, «Beyond “Culture”»: Space, Identity and the Politics of Difference», A.Gupta, και J.Ferguson (επιμ.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, London: Duke University Press: σσ. 33 – 51.
30. Hart, K.L., 2004, «How to Do Things with Things: Architecture and Ritual in Northern Greece», στο D.Yatromanolakis και P.Roilos (επιμ.), *Greek Ritual Poetics*, London: Harvard University Press, σσ. 383 – 403.
31. Hastrup, K., 1998, «Ιθαγενής Ανθρωπολογία: Μια Αντίφαση στους Όρους», στο Δ.Γκέφου-Μανδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σσ. 337 – 364.
32. Herzfeld, M., 1985, *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton: Princeton University Press.
33. Hirsch, E. and O’Hanlon, M., 2003 (1995), «Introduction», στο E.Hirsch & M.O’Hanlon (επιμ.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford: Clarendon Press., σσ. 1 – 23.
34. Howard, M., 2003, «Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past», στο E.Hirsch και M.O’Hanlon (επιμ.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford: Clarendon Press, σσ. 184 – 209.

35. Howe, L., 2000, «Risk, Ritual and Performance», *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(1), σσ. 63 – 79.
36. Huizinga, J., 1989, *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, Γ.Λυκιαρδόπουλος (μτφ.), Αθήνα: εκδόσεις Γνώση.
37. Jay, M., 1994, «Introduction», *Downcast Eyes*, Los Angeles: University of California Press, σσ.1 – 20.
38. Keesing, M.R., 1976, *Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
39. Kenna, M., 1976, «Houses, Fields and Graves: Property Rites and Ritual Obligation on a Greek Island», *Ethnology* 15, σσ.21 – 34.
40. Kertzer, I.D., 1988, *Ritual, Politics and Power*, New Haven: Yale University Press.
41. Laburthe-Tolra, P. και Warnier, J.P., 2003 (1993), *Εθνολογία – Ανθρωπολογία*, Β.Χατζάκη (μτφ.), Αθήνα: εκδόσεις Κριτική.
42. Lambrinouidakis, V., 2001, «The emergence of the city – state of Naxos in the Aegean», στο Ν.С.Лentini (επιμ.), *The two Naxos cities: a fine link between the Aegean sea and Sicily*, Palermo: Gruppo Editoriale Kalos, σσ. 13 – 22.
43. Loizos, P., 1998, «Εθνογραφία φιλική προς τους χρήστες; Προβλήματα μεθόδου και γραφής στην ανθρωπολογία», στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ.Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα, σσ.373 – 403.
44. Lovell N., 1998, «Introduction», *Locality and Belonging*, London and New York: Routledge, σσ. 1 – 23.
45. Lucero, L.J., 2003, «The Politics of Ritual. The Emergence of Classic Maya Rulers», *Current Anthropology* 44(4): 523-557.
46. Madison, S.D. και Hamera, J., 2005, «Introduction: Performance Studies at the Intersections», *The Sage Handbook of Performance Studies*, New York:Sage, pp.xi-xxv.
47. Marcus, G., 1998, «Τα μετά την κριτική της εθνογραφίας», στο Δ.Γκέφου-Μανδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σσ.67 – 108.
48. Mauss, M., 1979 (1923-24), *Το Δώρο: Μορφές και Λειτουργίες της Ανταλλαγής*, Π.Α.Σταματοπούλου (μτφ.), Αθήνα: Καστανιώτης.
49. McQuir, S., 1998, *Visions of Modernity*, London: Sage Publications.

50. Miller, J.H., 2001, «Derrida and Literature», στο T.Cohen, 2001, *Jacques Derrida and The Humanities. A Critical Reader*, Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 58 – 81.
51. Muir, E., 1997, *Ritual in Earle Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
52. Oberg, K., 1960, «Culture Shock: Adjustment to New Cultural Environments», *Practical Anthropology* 7 (4), σσ. 177 – 182.
53. Olick, J., και Robbins, J., 1998, «Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices», *Annual Review of Sociology* 24, σσ.105 - 140.
54. Ortner, S., 1984, «Theory in Anthropology Since the Sixties», *Comparative Studies of Society and History* 26: 123-166.
55. Panourgia, N., 1995, *Fragments of Death, Fables of Identity: An Athenian Anthropography*, Madison: University of Wisconsin Press.
56. Papailias, P., 2005, «Introduction», *Genres of Recollection. Archival Poetics and Modern Greece*, New York: Palgrave Macmillan, σσ.1 – 41.
57. Richard van Oort, 1997, «Performative-Constative Revisited: The Genetics of Austin's Theory of Speech Acts», *Anthropoetics II* 2, σσ. 1 – 13.
58. Robbins, J., 2001, «Ritual Communication and Linguistic Ideology. A Reading and Partial Reformulation of Rappaport's Theory of Ritual», *Current Anthropology* 42 (5), σσ. 591 – 614.
59. Sassen, S., 2001, «Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization» στο A.Appadurai, (επιμ.), *Globalization*, Duke University Press: London, σσ. 260 – 278.
60. Scott, J.W., 2006, «Αποδομώντας το δίλημμα “ισότητα ή διαφορά” », στο Α.Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα: Νήσος, σσ.141-166.
61. Servier J., 1993 (1991), *Η Εθνολογία*, Α.Γαλανού (μτφ), Αθήνα: εκδόσεις Μ.Καρδάμιτσα.
62. Smart, B., 1999, «Michel Foucault: κύρια θέματα και ζητήματα», στο Μ.Πετμεζίδου (επιμ.), *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, τ. II, Γ.Μπαρουζής (μτφ.), Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ.135-166.

63. Smith, B., 1990, «Towards a History of Speech Act Theory», στο A.Burkhardt (επιμ.), *Speech Acts, Meanings and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, Berlin - New York: de Gruyter, σσ. 29 – 61.
64. Smith, A., 2003, *Chosen People. Sacred Sources of National Identity*, Oxford: Oxford University Press.
65. Stewart, C., 1991, *Demons and the devil: moral imagination in modern Greek culture*, New Jersey: Princeton University Press.
66. Stewart, C., 2000, «Χρόνος, τελετουργία και τελεολογία», *Αρχαιολογία* 76, σσ. 26 – 34.
67. Sturken, M., «Introduction», *Tangled Memories. The Vietnam War, the AIDS Epidemic and the Politics of Remembering*, Los Angeles: University of California Press, σσ.1 – 17.
68. Sutton, D.E., 2004, «Ritual, Continuity and Change: Greece Reflections», *History and Anthropology* 15(2), σσ. 91 – 105.
69. Tagg, J., 1988, *The Burden of Representation. Essays on Photography and Histories*, London: Macmillan.
70. Tambiah, S.J., 1985, *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, England: Harvard University Press.
71. Tripet – Pedis, F., 1994, «Οι αρχαίες μαρτυρίες για τη λατρεία του Διόνυσου στη Νάξο», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ. 161-165.
72. Turner Victor, 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York: Aldine Publishing Company.
73. Yatromanolakis, D. και Roilos, P., 2004, «Provisionally Structured Ideas on a Heuristically Defined Concept: Toward a Ritual Poetics», στο D.Yatromanolakis και P.Roilos (επιμ.), *Greek Ritual Poetics*, London: Harvard University Press, σσ. 3 – 34.
74. Αγιοπετρίτης, Α.Ι., 2002, «Η εξέλιξη του πληθυσμού της Νάξου από το 16^ο μέχρι τον 20^ο αιώνα», *Ναξιακά* 4 (42): 83-130.
75. Αθανασίου, Α. (επιμ.), 2006, «Εισαγωγή», *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα: Νήσος, σσ.13-138.
76. Αλεξιάκης, Ε.Π., 1990, *Η Σημαία στο Γάμο*, Αθήνα.: (χ.ε).

77. Αλεξιάκης, Ε.Π., 2001α, «Χορός, εθνοτικές ομάδες και συμβολική συγκρότηση της κοινότητας στο Πωγώνι της Ηπείρου. Μελέτη μιας περίπτωσης», στο Ε.Π.Αλεξιάκης (επιμ.), *Ταυτότητες και Ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα – Βαλκάνια*, Αθήνα: Δωδώνη, σσ.181-215.
78. Αλεξιάκης, Ε.Π., 2001β, «Συμβολικός ανταγωνισμός μεταξύ κοινοτήτων στη Ναυπακτία. Δομική προσέγγιση ενός μύθου», στο Ε.Π.Αλεξιάκης (επιμ.), *Ταυτότητες και Ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα – Βαλκάνια*, Αθήνα: Δωδώνη, σσ.228-273.
79. Ανώνυμος, 1995, «Τα συμπεράσματα της 1^{ης} Διεθνούς Συνάντησης της Ανθρωπολογίας του Χώρου», *Ανθρωπολογία του Χώρου*, 1^η Διεθνής Συνάντηση Σύρου, (Σεπτέμβρης 1995), Αθήνα: Εργαστήριο Πολεοδομικής Σύνθεσης, Ε.Μ.Π, σσ. 273-288.
80. Ασπράκη, Γ.Ε., 2000, «Η δόμηση της τοπικής ταυτότητας στη Ραψάνη Όλύμπου» στο Β.Νιτσιάκος και Χ.Κασίμης (επιμ.), *Ο Ορεινός Χώρος της Βαλκανικής: Συγκρότηση και Μετασχηματισμοί*, Αθήνα: Πλέθρον, σσ. 249 – 264.
81. Αυδίκος, Ε.Γ., 1993, *Η Ταυτότητα της Περιφέρειας στο Μεσοπόλεμο. Το Παράδειγμα της Ηπείρου*, Αθήνα: εκδόσεις Καρδάμιτσα.
82. Αυδίκος, Ε.Γ., 2000, «Χρόνος και κοινωνική οργάνωση στους νομάδες του ελληνικού χώρου», *Αρχαιολογία* 76, σσ.35 – 41.
83. Αυδίκος, Ε.Γ., 2002, *Χάλασε το Χωριό μας Χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη Έβρου*, Δήμος Τυχερού: Πολιτιστική Επιχείρηση «Πολύκεντρο».
84. Αυδίκος, Ε., 2006, «Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα Τζουρτζιάς Αθαμανίας (Φ.Α.Τ.Α.): Μετάβαση από τη μεθοριακότητα του άλλου τόπου στην αναπαραγωγή της τζουρτζιώτικης συλλογικότητας», *Τρικαλινά* 26, σσ. 563-604.
85. Βαρβούνης, Μ.Γ., «Παραδοσιακή αναβίωση και λαογραφική διδακτική ανάπλαση», στο Μ.Γ.Βαρβούνης (επιμ.), *Λαογραφικά Εφήμερα. Μικρά κείμενα για την ελληνική λαογραφία*, Αθήνα: εκδόσεις τυπωθήτω, σσ.198-300.
86. Βατόπουλος, Ν., «Αιγαίο, υδάτινη διάσπαρτη πόλη», *Η Καθημερινή (Τέχνες και Γράμματα)*, Κυριακή 27 Αυγούστου 2006, σ.1.
87. Βέη, Ν., 1949, «Η Τσακωνική εποίκισις εν Νάξω», *Ναξιακόν Αρχείον*, σσ. 189-191,

88. Γαληνός, Α. (μτφ.), 1975, *Αριστοτέλους Περί Ποιητικής*, Άπαντα Αρχαίων Ελλήνων Συγγραφέων, Αθήνα: Πάπυρος.
89. Γεωργαλά-Πριόβολου, Σ., 1994, «Διδακτορικές Διατριβές στη Λατινική με θέμα τη νήσο Νάξω», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ. 663 – 669.
90. Γκέφου – Μανδιανού, Δ., 1998, «Αναστοχασμός, Ετερότητα και Ανθρωπολογία Οίκοι: Διλήμματα και Αντιπαραθέσεις», στο Δ.Γκέφου-Μανδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σσ. 365 – 435.
91. Γκέφου – Μανδιανού, Δ., 2003, «Εννοιολογήσεις του Εαυτού και του Άλλου’: Ζητήματα Ταυτότητας στη Σύγχρονη Ανθρωπολογική Θεωρία» στο Δ. Γκέφου – Μανδιανού (επιμ.), *Εαυτός και Άλλος’. Εννοιολογήσεις, Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Αθήνα: Gutenberg, σσ. 15 – 110.
92. Δέλτσου, Ε., 1995, «Ο “Ιστορικός Τόπος” και η Σημασία της “Παράδοσης” για το Έθνος – Κράτος», *Εθνολογία* 4, σσ. 107-124.
93. Δημητρόπουλος, Δ., 2000, «Το δικαίωμα προτίμησης στα νησιά του Αιγαίου», *Τα Ιστορικά* 33, σσ. 205-228.
94. Δημητρόπουλος, Δ., 2001, «Δόμηση και κοινωνική παρέμβαση στα νησιά του Αιγαίου (17^{ος}-19^{ος} αι.)», *Μνήμων* 23, Αθήνα: Ε.Μ.Ν.Ε. σσ.37-65.
95. Δρακάκη, Α.Θ., «Κρήτες πρόσφυγες στη Νάξο και η έναντι των Ναξίων πολιτεία των (1824-1827)», *Ε.Κ.Κ.Μ.* τ.ΙΒ, (1995), σσ.176-182.
96. Ευριπιώτης, Σ.Γ., 2005, *Η Νάξος. Υπάρχουσα κατάσταση – Προοπτικές, Νάξος*.
97. Ζαρκιά, Ι.Κ., 1993 (1992), «Η Συμβολή της Ανθρωπολογίας του Χώρου», *Εθνολογία* 1, σσ. 75-82.
98. Ζωγράφου, Μ., 1996, «Ευετηρικά λαϊκά χορευτικά δρώμενα: μια πρώτη ανάγνωση», στο Μ.Γ.Βαρβούνης (επιμ.), *Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Πρακτικά Α Συνεδρίου, (Κομοτηνή, 25-27 Νοεμβρίου 1994), Αθήνα, σσ.121 – 130.
99. Ήμελλου, Σ.Δ., «Λαογραφική Αποστολή εις την Νήσον Νάξον» (26 Ιουλίου-25 Αυγούστου 1960), *Ε.Λ.Α (Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου)* τ.ΙΓ’- ΙΔ’, (1960-1961), σσ. 290 - 300.

100. Θεόφιλος, Ν.Λ., 2003, «Σημειώματα από τη διοικητική ιστορία της Νάξου (19^{ος}-20^{ος} αι.)» στο Ι.Κ.Προμπονάς και Ι.Ε.Ψαρράς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Β΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Χαλκί, 4-7 Σεπτεμβρίου 1997), Αθήνα: Δήμος Δρυμαλίας Νάξου, σσ.265 - 274.
101. Θεόφιλος, Ν.Λ., 2006, «Ναξίων Διοίκηση και Αυτοδιοίκηση», στο Μ.Σέργης και Σ.Ψαρράς (επιμ.), *Νάξος. Αρμενίζοντας στο χρόνο*, Νάξος: Δήμος Νάξου, σσ.359 - 374.
102. Κάβουρας, Π., 1994, «Τραγουδώντας τον κόσμο: Προφορική Ποίηση και Ιστορία στην Όλυμπο Καρπάθου», στο Ρ.Μπενβενίστε και Θ.Παραδέλλης (επιμ.), *Αφηγηματικότητα, Ιστορία και Ανθρωπολογία*, Πρακτικά Δημερίδας (1-2 Απριλίου), Μυτιλήνη, σσ.140 – 163.
103. Κάβουρας, Π., 1996, «Το καρπαθικό γλέντι ως τελετουργία και παράσταση: μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση του συμβολισμού των παραδοσιακών τελεστικών τεχνών», στο Α.Ροβάτσου (επιμ.), *Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Πρακτικά Ά Συνεδρίου, (Κομοτηνή, 25-27 Νοεμβρίου 1994), Αθήνα, σσ.165 – 181.
104. Κακούρη, Κ., 1952, «Λαϊκά δρώμενα ευετηρίας», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 27, σσ.216 – 228.
105. Καλπουρτζή, Ε., 2001, *Συγγενικές Σχέσεις και Στρατηγικές Ανταλλαγών. Το Παράδειγμα της Νάξου τον 17^ο αιώνα.*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
106. Καμαρέττα-Πίσση, Κ., 1994, «Η Αριάδνη στη Νάξο», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ. 193-221.
107. Καμπάνιολο, Μ., 1994, «Η μονή Ιησουϊτών Νάξου μεταξύ ιεραποστολής και παραγωγικής επιχείρησης», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ. 597 - 626.
108. Καραβίδας, Κ.Δ., 1978 (1931), *Αγροτικά. Μελέτη Συγκριτική*, Αθήνα: εκδόσεις Παπαζήση.

109. Κασδαγλή, Α.Ν., 1993, «Κοινωνική ταυτότητα του φύλου και καθημερινή πραγματικότητα: το παράδειγμα της μεταβυζαντινής Νάξου», *Δίψη*, 6: 107-144.
110. Κατσάνης, Μ.Β., 1994, «Παιδαγωγική διερεύνηση της ναξιακής εκπαίδευσης», στο Ι.Κ.Προμπονάς, (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ. 1185 - 1226.
111. Κεφαλληνιάδης, Ν.Α., 1987, *Αγερσανί Νάξου. Το παραγωγικό παραδοσιακό και τουριστικό λειβαδοχώρι*, Αθήνα: Έκδοση Συλλόγου Άγιου Αρσένιου Νάξου.
112. Κιουρτσάκης, Γ., 1984, *Καρναβάλι και Καραγκιόζης. Οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου*, Αθήνα: Κέδρος.
113. Κόμης, Κ., 2004, *Νησιωτικά. Πληθυσμιακές μετακινήσεις, δημογραφικές ανακατατάξεις και οικονομικές διαμορφώσεις. Από την Οθωμανική περίοδο στον 20^ο αιώνα*, Ιωάννινα: (χ.ε.).
114. Κορρές, Δ.Μ., 2003, «Τα χωριά της Νάξου και η παλαιότερη μνεία των ονομάτων τους», στο Ι.Κ.Προμπονάς και Ι.Ε.Ψαρράς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Β΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Χαλκί, 4-7 Σεπτεμβρίου 1997), Αθήνα: Δήμος Δρυμαλίας Νάξου, σσ. 275 - 296.
115. Κουτσιλιέρης, Α.Ι., «Γαμήλια έθιμα της Μάνης», *Λαογραφία* ΙΘ΄, (1969-1961), σσ. 159-182.
116. Κυριακίδου – Νέστορος, Α., 1975, «Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου», *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*, Αθήνα: Νέα Συνορα Λιβάνης, σσ. 15 – 55.
117. Λαγόπουλος, Α., 2003, «Πρακτικές και Χωρικά Μοντέλα Καθαγίας του Ελληνικού Παραδοσιακού Οικισμού», στο Δ. Γκέφου – Μανδιανού (επιμ.), *Εαυτός και Άλλος. Εννοιολογήσεις, Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Αθήνα: Gutenberg, σσ. 497 – 533.
118. Λουκάτος, Δ., 1978, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Β΄ έκδοση, Αθήνα: ΜΙΕΤ.
119. Λουκάτος, Δ., 1985, *Συμπληρωματικά του χειμώνα και της Άνοιξης*, Αθήνα: εκδόσεις Φιλιππότης.
120. Μαυροχαλυβίδη, Γ.Π., 1990, *Η Αζό Καππαδοκίας, τ.Α΄*, Αθήνα: χ.ε.

121. Μερακλής, Μ., 1972, «Τι είναι ο Folklorismus», *Λαογραφία* 28, σσ. 27-38.
122. Μερακλής, Μ.Γ., 1986, *Ελληνική Λαογραφία Β'. Ήθη και Έθιμα*, Αθήνα: Οδυσσεάς.
123. Μηλίγκου, Μ., 1994, «Η θέση του άνδρα στην παραδοσιακή κοινωνία της Νάξου μέχρι το 1940. Ενδεικτικές επισημάνσεις», Ι.Κ.Προμπονάς, (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ. 757-770.
124. Μουστάκη, Α., 1994, «Η γένεση της κωμωδίας και η Νάξος», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ. 167 – 174.
125. Μουστάκης, Ν., 1994, «Ναξιακή Οικονομία. Υφιστάμενη κατάσταση – προοπτικές», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ. 1129 - 1183.
126. Μπακαλάκη, Α., (επιμ.), 1994, *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
127. Νικολάκη, Μ., 2006, «Η μοσκαράδα της Τραγαίας», *Αρχατός* 3, σσ.20-21.
128. Νιτσιάκος, Β., 1995, «Τόπος, Τοπικότητα και Εθνική Ταυτότητα. Η περίπτωση της ελληνικής μειονότητας της Αλβανίας», *Εθνολογία* 4, σσ. 93-106.
129. Νοέμης Ζωηρού Πασσά, Α., «Λαογραφικά Σύμμεικτα εν Κερκύρας και άλλων τόπων», *Λαογραφία* ΙΑ΄, (1934-1937), σσ.112-115.
130. Ξυπνητός, Ν.Φ., 1994, «Σύντομη θεώρηση της λατρείας των αρχαίων Ναξίων», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ. 155-160.
131. Οικονομίδης, Δ.Β, 1996, «Αι εν Απειράνθω Νάξου μεταμφιέσεις των Αποκρεών (οι κουδουνάτοι)», *Απεραθίτικα*, 2^ο έτος VIII, σσ. 329-340.

132. Οικονομίδου, Δ.Β., 1953, «Ο Διόνυσος και η άμπελος εν Νάξω κατά τας αρχαίας και νεωτέρας παραδόσεις», *Σύμμεικτα Α΄, Extrait des Melanges offerts a Octave et Melpo Merlier*, Αθήνα, σσ. 1 – 19.
133. Ολυμπίτου, Ε., 2002, *Η οργάνωση του χώρου στο νησί της Πάτμου (16ος-19ος αιώνας)*, Αθήνα: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
134. Πανόπουλος, Π., 1994, « “Εμείς και ο λιβαδίτες”: Τραγούδι και συμβολική τοπογραφία της ετερότητας στη Νάξο», στο Ρ.Μπενβενίστε και Θ.Παραδέλλης (επιμ.), *Αφηγηματικότητα, Ιστορία και Ανθρωπολογία*, Πρακτικά Δημερίδας (1-2 Απριλίου), Μυτιλήνη, σσ. 164 - 175.
135. Παπαταξιάρχης, Ε. 1996, «Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας», *Τοπικά β΄*, σσ. 197 – 216, Αθήνα: Νήσος.
136. Παπαταξιάρχης, Ε., και Παραδέλλης, Θ., (επιμ.), 1998 (1992), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια,
137. Πάσχου, Π.Β., 1997, *Οι Άγιοι οι Φίλοι του Θεού. Εισαγωγή στην Αγιολογία της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Αθήνα: Αρμός.
138. Πούχγερ, Β., 1996, «Θεωρητικές διαστάσεις στην ερμηνεία της έννοιας του δρώμενου και του λαϊκού θεάτρου», στο Α.Ροβάτσου (επιμ.), *Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Πρακτικά Ά Συνεδρίου, (Κομοτηνή, 25-27 Νοεμβρίου 1994), Αθήνα, σσ.17 – 21.
139. Πρωτονοτάριος Ν.Α., «Το εν Νάξω Καθολικόν Σωματεῖον “Του Τιμίου Σταυρού”», *Ε.Κ.Κ.Μ*, τ.Ι, (1974-1977), σσ. 613 – 686.
140. Πρωτοπαπαδάκη, Ε., 1994, «Το ψυχολογικό υπόβαθρο των αποκριάτικων μεταμφιέσεων», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ.1143 – 1147.
141. Σέργης, Μ.Γ., 1994, *Λαογραφικά και Εθνογραφικά από το Γλινάδο Νάξου*, Αθήνα: έκδοση του προοδευτικού ομίλου Γλινάδου Νάξου.
142. Σέργης, Μ.Γ., 2005, *Ακληρήματα. Οι αλληλοσατιρισμοί ως όψεις της ετερότητας στην αρχαία και τη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα: εκδόσεις Α.Αναγνώστου.
143. Σερεμεντάκη, Ν., 1994, *Η Τελευταία Λέξη στις Ευρώπης τα Άκρα: Δι – Αίσθηση, Θάνατος, Γυναίκες*, Αθήνα: Νέα Σύνορα – Α.Α.Λιβάνη.

144. Σιγάλας, Α., 1949, «Γλωσσικά Ιδιώματα και Εποικισμοί της Νάξου», *Ναξιακό Αρχείο* 15, Γενάρης-Απρίλης, σσ. 192 – 216.
145. Σκανδαλίδης, Κ. και Χριστοδουλάκης, Ν., «Κύρωση των αποτελεσμάτων του πραγματικού πληθυσμού της γενικής απογραφής πληθυσμού της 18^{ης} Μαρτίου 2001», *Εφημερίς της Ελληνικής Κυβερνήσεως της Ελληνικής Δημοκρατίας*, τ.2^ο, αρ.φ.715, 12 Ιουνίου 2002, σ.9363 και σ.9365.
146. Σκουτέρη – Διδασκάλου, Ε., 1996, «Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης: από τις πολιτιστικές αναβιώσεις στην πολιτισμική επιβίωση», στο Α.Ροβάτσου (επιμ.), *Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Πρακτικά Ά Συνεδρίου, (Κομοτηνή, 25-27 Νοεμβρίου 1994), Αθήνα, σσ.131-151.
147. Σπανέλη, Σ., 2006α, «Αποκρία στη Νάξο», *Αρχατός* 3, σσ.10-13.
148. Σπανέλη, Σ., 2006β, «Η Λαμπαδηφορία», *Αρχατός* 3, σσ. 14-19.
149. Στίνης, Γ., 1994, «Σύντομο χρονικό και ανατομία του ναξιακού τύπου (1890-Ιούλιος 1992)», στο Ι.Κ.Προμπονάς (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ. 1075 – 1127.
150. Σφυρόερας, Β., 1963, «Μεταναστεύσεις και εποικισμοί κυκλαδικών εις Σμύρνην κατά την τουρκοκρατία», *Μικρασιατικά Χρονικά* 10, σσ.164-199.
151. Τουντασάκη, Ε., 1998, «Οι Γραπτές Ιστορικές Πηγές και η Σημασία τους για την Ανθρωπολογική Προσέγγιση των Σύνθετων Κοινωνιών», στο Γ.Παπαγεωργίου (επιμ.), *Μέθοδοι στην Κοινωνιολογική Έρευνα*, Αθήνα: εκδόσεις τυπωθήτω, σσ. 223 – 253.
152. Φιλιππάκη, R.H., 1993, «Μνήμη και Ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς» στο Ε.Παπαταξιάρχης-Θ.Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 327 – 356.
153. Φουκώ, Μ., 1987, *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*, Ζ.Σαρίκας (μτφ.), Αθήνα: Ύψιλον.
154. Φραγκουλόπουλος, Β. – Παυλοπούλου, Φ.Β., 1994, «Η προϊκα στην ορεινή Νάξο κατά τον 17^ο αιώνα», Ι.Κ.Προμπονάς, (επιμ.), *Η Νάξος δια μέσου των αιώνων*, Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου, (Φιλώτι, 3-6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου, σσ. 541-769.

155. Ψυλλά, Μ., 1998, «Το μήνυμα ως αντικείμενο ερμηνείας και ανάλυσης στο πλαίσιο της επικοινωνιακής πράξης», στο Γ.Παπαγεωργίου (επιμ.), *Μέθοδοι στην Κοινωνιολογική Έρευνα*, Αθήνα: εκδόσεις τυπωθήτω, σσ.73 – 118.
156. Ψαρράς, Μ.Ι., 1994, *Οι παλιές απόκριες στο Φιλώτι της Νάξου*, Αθήνα: Κοινότητα Φιλωτίου Νάξου.

II. Άρθρα από τον Τοπικό Τύπο

1. Slot, Β., «Το παλιό παλάτι στα Κλαμίτσια», *Ναξιακό Μέλλον*, αρ.φ.377, Γενάρης 1975, σσ.2 - 3.
2. Ανεβλαβής, Α.Φ., «Πολιτιστικός Σύλλογος Μελάνων», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.1., Ιούλιος – Αύγουστος – Σεπτέμβρης 2002, σ.1 και 8.
3. Ανεβλαβής, Α.Φ., «ΠΡΩΤΗ ΕΚΔΟΣΗ», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.1., Ιούλιος – Αύγουστος – Σεπτέμβρης 2002, σ.1.
4. Ανεβλαβής, Α.Φ., «“ΠΑΡΑΝΟΜΟ” ΤΟ ΝΕΚΡΟΤΑΦΕΙΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΘΑΛΑΛΛΑΙΟΥ», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.4., Απρίλιος – Μάιος – Ιούνιος 2003, σ.11.
5. Ανεβλαβής, Α.Φ., «Αδελφοποίηση. Μια ξεχωριστή βραδιά», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.9., Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2004, σ.20.
6. Ανεβλαβής, Α.Φ., «Αναβάθμιση του Σχολείου μας», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.2., Οκτώβρης – Νοέμβρης – Δεκέμβρης 2002, σ.1 και 6.
7. Ανεβλαβής, Α.Φ., «Ας τους αφήσουμε...στην ησυχία τους», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.9., Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2004, σ.19.
8. Ανεβλαβής, Α.Φ., «ΔΕΝ ΜΑΣ ΤΙΜΑ», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.7., Ιανουάριος – Απρίλιος 2004, σ.15.
9. Ανεβλαβής, Α.Φ., «Καλαμίτσια Ώρα Μηδέν», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.4., Απρίλιος – Μάιος – Ιούνιος 2003, σ.1 και 4.
10. Ανεβλαβής, Α.Φ., «Μέλανες στο δρόμο της δικαίωσης», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.9., Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2004, σ.12.
11. Ανεβλαβής, Α.Φ., «Νεκροταφείο Αγ.Θαλαλαίου», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.10., Ιανουάριος – Απρίλιος 2005, σσ.16 – 17.

12. Ανεβλαβής, Α.Φ., «Σχολική Στέγη», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.4., Απρίλιος – Μάιος – Ιούνιος 2003, σ.1 και 5.
13. Ανεβλαβής, Α.Φ., «Σχολική Στέγη», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.5., Ιούλιος – Αύγουστος – Σεπτέμβριος 2003, σ.1 και 5.
14. Ανεβλαβής, Α.Φ., «Τίτλοι κυριότητας στους δικαιούχους της διανομής του 1957», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.12., Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2005, σσ. 1-3.
15. Ανώνυμος, «Ο Καπετάνιος της Κλεφτουριάς», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.3., Ιανουάριος – Φεβρουάριος – Μάρτιος 2003, σ.4 και 15.
16. Ανώνυμος, «Τα νέα του Πολιτιστικού Οργανισμού μας. Απόκριες στη Νάξο», *ΝΑΞΙΟ – ΛΟΓΑ*, 2, Ιανουάριος-Φεβρουάριος-Μάρτιος 2000, σσ.12 – 13.
17. Ανώνυμος, «Τεχνικό Πρόγραμμα Δ.Δ.Μελάνων 2006», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.12., Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2005, σ.11.
18. Ανώνυμος, «Τεχνικό Πρόγραμμα Μελάνων 2003», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.2., Οκτώβρης – Νοέμβρης – Δεκέμβρης 2002, σ.4.
19. Ανώνυμος, «Τεχνικό Πρόγραμμα Μελάνων 2004», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.7., Ιανουάριος – Απρίλιος 2004, σ.1 και 8.
20. Ανώνυμος, «Τεχνικό Πρόγραμμα Μελάνων 2005», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.9., Σεπτέμβριος – Δεκέμβριος 2004, σ.4.
21. Ανώνυμος, *Καταστατικό σύστασης Πολιτιστικού Συλλόγου Κοινότητας Μελάνων Νάξου – Κούρος ο Έλληνας*, Νάξος, 2/1/1995, σσ. 1 – 7.
22. Ανώνυμος, «Ναξιακά», *Ναξιακή Πρόοδος*, αρ.φ.59/159, 24/2/1952, σ.4.
23. Γιαμπούρας, Ε., «Τα Νέα από την Ποταμιά. Φουστανελλάδες», *Ναξιακό Παρόν*, αρ.φ. 35-36, Ιανουάριος-Φεβρουάριος 2006, σ.11.
24. Δεγαΐτας, Ν.Ε., «Καμίνια. Μια βασική απασχόληση των Μελανιτών κατά τον προηγούμενο αιώνα», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.1., Ιούλιος – Αύγουστος – Σεπτέμβρης 2002, σ.9 και 12.
25. Δεγαΐτας, Ν., «Το χρονικό της Κατοχής και της Αντίστασης (1941 – 1944) στα χωριά μας», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.6., Οκτώβριος – Νοέμβριος – Δεκέμβριος 2003, σσ.10 - 11.
26. Δεγαΐτας, Ν., «Οι κορδελάδες: ένα πανάρχαιο πολιτιστικό δρώμενο των Μελάνων που σώζεται μέχρι και τις μέρες μας», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.3., Ιανουάριος – Φεβρουάριος – Μάρτιος 2003, σ.5 και 14.

27. Δεγαΐτας, Ν.Ε., «Τα πανηγύρια του καλοκαιριού στα χωριά μας», *Μελανίτικες Ώρες*, αρ.φ.8, Μάιος – Αύγουστος 2004, σσ.6 - 7.
28. Παραράς Σ., «Ηθη – Έθιμα – Γιορτές στο χωριό Καλόξυλος της Νάξου (β΄ μέρος)», *Ναξιακά*, τ.36, Απρίλιος – Ιούνιος 1993, σσ. 35-40.
29. Σ.Κ.Ν., «Στήλη: Κυνιδαριώτικα Νέα. “Κάτι απ’ τα περασμένα: Έθιμα της Αποκρηάς” (Από την ανέκδοτη λαογραφική συλλογή του Ιωάννη Διακονικολάου Διδασκάλου)», *Ναξιακό Μέλλον*, αρ.φ.366, Φεβρουάριος 1974, σ.3.
30. Σ.Κ.Ν., «Στήλη: Κυνιδαριώτικα Νέα. “Αποκρηές και Φουστανελλάδες”, (Από την ανέκδοτη λαογραφική συλλογή του Ιωάννη Διακονικολάου Διδασκάλου)», *Ναξιακό Μέλλον*, αρ.φ.378, Φεβρουάριος 1975, σ.3.
31. Ψαρράς, Μ.Ι., «Η Αξώτικη βράκα», *Ναξιακό Μέλλον (Φιλολογική έκδοση)*, αρ.φ.507(29), Φεβρουάριος 1986, σ.1 και 4 – 5.

III. Εγκυκλοπαίδειες

1. Ανώνυμος, «Μέλανες», *Πάπυρος Λαρούς Μπριτάννικα*, τ.41, (1996), σ.204.
2. Ανώνυμος, «Μέλανες», *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τ. ΣΤ΄, (1928), σ.852.

IV. Βιβλιογραφία από το Διαδίκτυο

1. Chandler, D., «Τρόποι Προσαγόρευσης», *Σημειωτική για Αρχάριους*, στο <http://www.mcm.aueb.gr/ment/semiotics/sem08b.html>.
2. Lye, J., 2004, *Some Post Structural Assumptions*, στο <http://www.blocku.ca/english/courses/4F70/poststruct.html>.
3. Χάρτης Νάξου, www2.egeonet.gr/aigaio/FORMS/fLemma.aspx.



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ



004000091372



EGARES

Praduna Tower

KINIDAROS

MELANES

KOUROUNOHOBI

MILI

Kouros

FLERIO