

Κωνσταντίνα Μπάδα

Σημειώσεις

Για τον υλικό Πολιτισμό (18^{ος} – 20^{ος} αιώνας)



Γιάννενα – Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Περιεχόμενα

Σημείωμα.....	1
Βιβλιογραφία για την εξέταση του μαθήματος.....	3
I ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	7
A. 1. Η Λαογραφία και το αντικείμενό της.....	7
2. Οι προσδιοριστικές αρχές του λαϊκού.....	19
3. Ανασκόπηση – Πρόταση για μια διεπιστημονική προσέγγιση της κοινωνίας και του πολιτισμού	24
B. Η έρευνα για την υλική ζωή στην παραδοσιακή κοινωνία	39
1. Γενικά περί του πολιτισμού	39
2. Για τον λαϊκό πολιτισμό	42
Γ. Μέθοδοι έρευνας του «Υλικού Βίου».....	47
1. Λαϊκή τέχνη και χειροτεχνία.....	50
2. Ακαδημαϊκές και εξωακαδημαϊκές τάσεις εθνογραφικής καταγραφής.....	58
II Τροφή	69
A. Εισαγωγή – Μεθολογικές προσεγγίσεις.....	69
B. Στην Ελληνική Παραδοσιακή Κοινωνία	79
III Κατοικία.....	93
A. Η κοινωνική οργάνωση του χώρου.....	93
B. Το Σπίτι. Το κτίσμα και οι άνθρωποι που το χρησιμοποιούν	97
IV Ενδυμασία.....	107
A. Εισαγωγή	107
B. Γενική επισκόπηση.....	114

Γ. Η φορεσιά στην ελληνική παραδοσιακή κοινωνία.....	134
α. Εισαγωγή	134
β. Ένας πολιτιστικός κώδικας σε δράση	148
γ. Ταξινόμηση της παραδοσιακής φορεσιάς	179
Δ. Παραγωγή.....	192
V Παράρτημα Εικόνων	203

Σημείωμα

Μετά από μια συνοπτική Εισαγωγή για την επιστήμη της ελληνικής Λαογραφίας προσεγγίζεται η έννοια και το περιεχόμενο του αντικειμένου της. Δίνονται οι διάφορες θεωρητικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις για το λαϊκό πολιτισμό και για τον κοινωνικό του φορέα. Συζητούνται και αξιολογούνται οι διαφορετικές προσεγγίσεις για το αντικείμενο της υλικής ζωής (π.χ. η εθνογραφική προσέγγιση, λαογραφική, ιστορική, ανθρωπολογική κλπ) και προτείνεται μία διεπιστημονική προσέγγιση του θέματος που στηρίζεται στη θεωρητική άποψη ότι δεν διαμορφώνεται ξεχωριστά η ιστορία του υλικού πολιτισμού και η ιστορία της κοινωνικής και συλλογικής συνείδησης. Με αυτήν την προσέγγιση προωθείται α) η γνώση της ιστορίας της υλικής ζωής και της καθημερινότητας και β) η ανίχνευση της γλώσσας των συμβόλων, αφού γίνει πρώτα κατανοητό ότι τα ίδια τα πράγματα (π.χ. η τροφή, η κατοικία, η ενδυμασία), τα εμπορεύματα, οι λέξεις και τα έθιμα στην κοινωνική τους "κυκλοφορία" δρουν και ως κοινωνικά σύμβολα (για την απόδοση π.χ. της κοινωνικής πραγματικότητας) και ως "διαμεσολαβητές" για τις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις. Στη συνέχεια και με αυτήν την οπτική προσεγγίζονται τα θέματα **της διατροφής, της κατοικίας και της ενδυμασίας** στην ελληνική παραδοσιακή κοινωνία (από τον 18ο κυρίως αιώνα).

Θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο και για μια διεπιστημονική προσέγγιση του αντικειμένου. η οποία καθίσταται αναγκαία για να φωτιστεί η ιστορία της υλικής ζωής και της καθημερινότητας, και για να δειχθεί πώς "φαινομενικά ασήμαντες συνήθειες και έθιμα εμφανίζονται να έχουν έναν σημαντικό ρόλο για την συντήρηση ή την επιβολή μιας συγκεκριμένης θέασης του κόσμου" (O. Lofgren, On the Anatomy of Culture, Ethnologia Europea, 12(1981), p. 24-46). Μ' αυτήν την έννοια, πρέπει να δοθεί προσοχή στη σπουδαιότητα του ρουχισμού των ανθρώπων, της διατροφής τους, στους τρόπους που απευθύνονται ο ένας στον άλλον κ.λπ. Πρόκειται

τελικά για την ανίχνευση, γενικότερα, της γλώσσας των συμβόλων αφού φανερώνεται ότι τα πράγματα, τα εμπορεύματα, οι λέξεις ή τα έθιμα στην κοινωνική τους κυκλοφορία δρουν και ως κοινωνικά σύμβολα (π.χ. ως έκφραση της τέχνης, ως αποτύπωση της κοινωνικής πραγματικότητας, ή ως σχηματοποιημένες δράσεις ή μορφές της καθημερινής ζωής) σε μια δεδομένη κοινωνία που έχει τα δικά της πρότυπα και σχήματα.

Οι παρακάτω Σημειώσεις δεν αποτελούν , παρά μια επί μέρους απόδοση των προφορικών μαθημάτων . Γράφτηκαν άλλωστε κατ'ά βάση το 1996 (και έκτοτε ανατυπώνονται με απειροελάχιστες αλλαγές, που δικαιολογούν σε κάποιο βαθμό και τις επαναλήψεις κάποιων σημείων και ίσως τις αλληλοεπικαλύψεις). Έχουν δε ως στόχο να δώσουν μια εικόνα για τις θεωρήσεις του υλικού βίου και πολιτισμού από την πλευρά της Λαογραφίας και να προσανατολίσουν προς την μελέτη του υλικού βίου και πολιτισμού των νεοελλήνων (της ενδυμασίας π.χ., του φαγητού, της επίπλωσης, της καθημερινότητας) ως γεγονότος αλλά και ως τρόπου επικοινωνίας και ως πεδίου όπου αναπτύσσονται οι κοινωνικές σχέσεις. Να αναδειχθεί αναλυτικότερα η ίδια η ιστορία του υλικού βίου και της καθημερινής ζωής των τελευταίων αιώνων και να διερευνηθεί η σημασία και η αξία που μπορούσε να έχει αυτός ο πολιτισμός της καθημερινότητας στη διαδικασία διαμόρφωσης του συνολικού πολιτισμού της περιόδου. Προς αυτήν την κατεύθυνση επιχειρείται να ανιχνευτεί πώς τα απλά καθημερινά πράγματα (π.χ. το φαγητό) και συνήθειες διαμεσολαβούν , παράγουν ή αποτυπώνουν τις κοινωνικές σχέσεις , πώς παράγουν ή αποκτούν νοήματα και κοινωνικές σημασιοδοτήσεις από τα κοινωνικά υποκείμενα

Τονίζεται ότι για την συνολική κατανόηση του αντικειμένου του μαθήματος Υλικός Πολιτισμός (18^{ος} – 20^{ος} αι) απαιτείται η μελέτη τουλάχιστον της βιβλιογραφίας, που δίνεται στην υπό εξέταση ύλη.

Υλη και βιβλιογραφία του μαθήματος: Υλικός πολιτισμός (18^{ος} – 20^{ος} αι.)

1.Nonbert Elias, , Η διαδικασία του πολιτισμού. Μια ιστορία της κοινωνικής συμπεριφοράς στη Δύση, μτφρ. Θ. Λουπασάκης, επιμ. Λιβιεράτος Κ., Αθήνα 1996 : Αλεξάνδρεια . Κυρίως σ. 11- 21 (πρόλογος) και 93 – 170

2.Ειρήνη Νάκου, Μουσεία: Εμείς, Τα πράγματα και ο Πολιτισμός, Αθήνα 2001 : Νήσος , σ. 1- 72 και 111 - 130

3^α).Κωνσταντίνα Μπάδα, Εισαγωγή στην κοινωνική ζωή των αντικειμένων, Πανεπιστημιακές Παραδόσεις Ιωάννινα

3β) **Κων. Μπάδα,** Από την έρευνα του υλικού βίου ως τη μελέτη του συνολικού πολιτισμού της καθημερινότητας Φωτοτυπημένες σημειώσεις (Το κείμενο συμπεριλαμβάνεται στο Εκπαιδευτικό Υλικό για το προπτυχιακό Πρόγραμμα : Σπουδές Ελληνικού Πολιτισμού , Ανοιχτό Πανεπιστήμιο Κύπρου, θεματική ενότητα ΕΛΠ 10, 2011).

➤ **Ειδικότερα για τον πολιτισμό της διατροφής**

4.Διδασκάλου – Σκουτέρη Νόρα , Από το σοφρά στο τραπέζι. Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση (1453 – 1981), Πρακτικά του Α΄Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, Βερολίνο 2 – 4 Οκτωβρίου 1998, τ.2. Αθήνα 1999: Ελληνικά Γράμματα

5. Η ιστορία της διατροφής. Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας. Κείμενα F. Braudel, Appadurai. . Θεωρία και Μελέτες Ιστορίας 17, Μνήμων, Ε.Μ.Ν.Ε 1998, α) Αν. Ματθαίου, ΕΙΣΑΓΩΓΗ σ. 7 – 14 και β) St. Mennell, Μαγειρική κουλτούρα: Συγκλίσεις – αποκλίσεις, σ. 111 – 129.

6. Κωνσταντίνα Μπάδα, Διερευνώντας την ιστορία και τον πολιτισμό της ελληνικής διατροφής (18^{ος} – 20^{ος} αι.) , Ηπειρωτικά Γράμματα 9 (2006), σ. 315 – 327

➤ **Για την κοινωνική οργάνωση του δημόσιου και ιδιωτικού χώρου**

7. Κυριακίδου – Νέστορος Άλκη, Σημάδια του τόπου ή η λογική του ελληνικού τοπίου: Στο: Κυριακίδου – Νέστορος Άλκη, Λαογραφικά Μελετήματα, Αθήνα 1988: Νέα Σύνορα, σ. 14 – 40.

• **Για Χώρο και συλλογική μνήμη**

8. Μπάδα Κωνσταντίνα και Ματσούκα Ευαγγελία, «Προσεγγίσεις στην υλική μνήμη και στους μνημονικούς τόπους», στο: Κορρέ Κατερίνα - Κούζας Γεώργιος (επιμ.), Η έρευνα και διδασκαλία του υλικού πολιτισμού στα ελληνικά πανεπιστήμια, Πρακτικά Διημερίδας (Αθήνα 7-8 Μαΐου 2007), Πανεπιστήμιο Αθηνών Αθήνα 2010, σ. 375 – 399 (προαιρετικά)

➤ **Για την ενδυμασία ως εξέχων πολιτισμικό στοιχείο της υλικής κουλτούρας**

9.. Σκιαδά Βιργινία, Πολιτισμική αλλαγή και υλικός πολιτισμός. Η κοινωνική ιστορία της «κολαΐνας» στην Όλυμπο Καρπάθου, Εθνομολογία 1 (1992), σ. 85 - 116

10. **Κωνσταντίνα Μπάδα**, Η παράδοση στη διαδικασία της ιστορικής διαπραγμάτευσης της εθνικής και τοπικής ταυτότητας. Η περίπτωση της «Φουστανέλας», *Εθνολογία* 4 (1995), σ. 127 – 150

11.Σημειώσεις σας κατά το μάθημα.

Επίσης οι φοιτητές που εκπονούν εργασία καταγράφοντας και αναλύοντας προφορικές μαρτυρίες και ιστορίες ζωής Χειροτεχνών και Τεχνιτών στα πλαίσια του φροντιστηριακού σεμιναρίου προτείνεται να μελετήσουν το μεταφρασμένο κείμενο από το βιβλίο του **Paul Thompson , The voice of the Past, Oxford, Oxford Univ. Press 1988**, **μτφρ στα ελληνικά «φωνές από το παρελθόν, Αθήνα 2002 : Πλέθρον σ. 273 – 306**. Το παραπάνω κείμενο αναφέρεται στον τρόπο διεξαγωγής της συνέντευξης, ανάλυσης και ερμηνείας του περιεχομένου της.

Τα με αριθμ. 3α 3β, 8, 10 μπορείτε να τα βρείτε ως ύλη του μαθήματος στην ιστοσελίδα του τμήματος Ιστορίας – Αρχαιολογίας.. Τα υπόλοιπα, εκτός των δύο συγγραμμάτων στην βιβλιοθήκη του πανεπιστημίου και στο Εργαστήριο Λαογραφίας

Κων/να Μπάδα



«Αργοντόσπιτο (19^{ος} αιώνας)

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

A. 1. Η Λαογραφία και το αντικείμενό της

Δίνοντας έναν ορισμό στην επιστήμη της Λαογραφίας, θα λέγαμε ότι το αντικείμενο έρευνάς της είναι ο "λαϊκός πολιτισμός" μιας συγκεκριμένης κοινωνίας. Η κατανόηση βέβαια του τρόπου ζωής και της σκέψης του κοινωνικού φορέα αυτού του πολιτισμού αποτελεί ή θάπρεπε να αποτελεί τον απώτερο στόχο μας. Ποιός όμως είναι ο κοινωνικός φορέας αυτού του πολιτισμού και πότε αυτός αναπτύσσεται; Χρησιμοποιώντας τοσ επίθετο λαϊκός (πολιτισμός) αναπόφευκτα συνδεόμαστε με μία σταθερή, "το λαό". Η τελευταία έννοια παραπέμπει λογικά στην αναζήτηση της διχοτομίας του λαϊκού - μη λαϊκού σ' όλη την ιστορική διάρκεια και επομένως και στην προκαπιταλιστική - παραδοσιακή - κοινωνία της οποίας η υλική ζωή αποτελεί το διδακτικό μας αντικείμενο.

Ξεκινούμε πάντως με το επιχείρημα ότι αν όλοι σε μια δεδομένη κοινωνία μοιράζονταν τον ίδιο πολιτισμό, δεν θα υπήρχε λόγος να χρησιμοποιούμε τον όρο "λαϊκή κουλτούρα"¹, "λαϊκό πολιτισμό", όπως έχουμε συνηθίσει να τον αποκαλούμε για να προσδιορίσουμε έναν συγκροτημένο τρόπο ζωής και σκέψης. Από άλλους βέβαια Μελετητές έχει διατυπωθεί η άποψη ότι ο λαϊκός πολιτισμός είναι **ενιαίος** και ότι κοινωνικός του φορέας είναι ολόκληρο το εθνικό σύνολο. Για το τελευταίο ο Στ. Κυριακίδης, σημειώνει π.χ. ότι *"πράγματι ο λαός εις την λαογραφίαν δεν δύναται να χωρισθεί ούτε εις τάξεις ούτε εις στρώματα' Είναι ενιαίος. Τα λαογραφικά στοιχεία είναι διάχυτα εις όλους τους αποτελούντας έναν ενιαίον*

¹ Σε άλλες χώρες έχει αναπτυχθεί μια διάκριση εννοιών για τον υλικό και πνευματικό πολιτισμό, για τα προϊόντα του πνεύματος και της φύσης που εκφράζεται με τις διαφορετικές λέξεις Culture και Civilization αντίστοιχα. Στην ελληνική η λέξη πολιτισμός και ιδιαίτερα **λαϊκός πολιτισμός** καλύπτει και τα δύο επίπεδα των συλλογικών πολιτιστικών φαινομένων (βλ. και παρακάτω).

λαόν, πλούσιους και πτωχούς, χωρικούς και αστούς, μορφωμένους και αμορφώτους, με διάφορον μόνον αναλογία. Εκείνο, το οποίον έχει ανάγκη διακρίσεως, δεν είναι ο λαός, αλλά ο πολιτισμός, διότι πράγματι εις κάθε λαόν έχομεν δύο διακεκριμένους πολιτισμούς, τον ανώτερον ή σύγχρονον και τον κατώτερον ή κατά παράδοσιν αυτόν δηλαδή που οναμάζουμε λαϊκόν πολιτισμόν"²

Ενδεικτικά σημειώνονται οι βασικοί ορισμοί που έχουν δοθεί για το αντικείμενο της επιστήμης της Λαογραφίας όπου ταυτόχρονα προσδιορίζεται και ο κοινωνικός φορέας του λαϊκού πολιτισμού. Ο ιδρυτής της επιστήμης της Λαογραφίας Νικ. Πολίτης ορίζει ότι η λαογραφία εξετάζει *"τας κατά παράδοσιν δι' λόγων, πράξεων ή ενεργειών εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού"* ³. Ο Στ. Κυριακίδης ορίζει ότι *"Η λαογραφία εξετάζει την ζωήν του λαού εν τω συνόλω, εις όλας αυτής τας εκδηλώσεις, εφ' όσον αύται έχουν χαρακτήρα αυθόρμητον και κατά παράδοσιν και δεν προέρχονται από τον σύγχρονον πολιτισμόν, ο οποίος είναι δημιούργημα ωρισμένων υπερόχων ατόμων, δηλαδή εξετάζει με άλλας λέξεις τον λαϊκόν πολιτισμόν. Λαός δε είναι όχι μόνον ο όχλος, αλλά ολόκληρον το ανθρώπινον πλήθος, μορφωμένον και αμόρφωτον, το οποίον συνδέει η συναίσθησις της κοινής καταγωγής, ομότροπα ήθη, κοινή*

² Στ. Ν. Κυριακίδου, Η Λαογραφία και η σημασία της. Τρεις Διαλέξεις, Θεσσαλονίκη 1953, σ. 26. Η Αλ. Κυριακίδου - Νέστορος εκφράζοντας την κριτική της στην άποψη ότι "τα λαογραφικά στοιχεία είναι διάχυτα εις όλους τους αποτελούντας έναν ενιαίο λαόν" σημειώνει ότι ο Κυριακίδης, μέσα στα δεδομένα μιας συγκεκριμένης ιδεολογικής κατεύθυνσης, αντιμετώπισε τον πολιτισμό ως άυλο και ανιστορικό φαινόμενο ("μία τέχνη, μια φιλοσοφία, ένας τρόπος σκέψης"), που γι' αυτόν το λόγο μπορεί να είναι διάχυτο (βλ. Αλ. Κυριακίδου - Νέστορος, Η Θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική ανάλυση, Αθήνα 1978, σ. 177.

³ Ν. Γ. Πολίτου, Λαογραφία, Λαογραφία, 1 (1909), σ. 7.

παράδοσις και κοινός τρόπος του σκέπτεσθαι"⁴. Ο Γ. Μέγας γράφει: "Όλα λοιπόν όσα ένας λαός κατά παράδοσιν λέγει, ενεργεί ή πράττει, αποτελούν εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού, εκφάνσεις του λαϊκού πολιτισμού τας οποίας εξετάζει ιδιαιτέρα επιστήμη, η Λαογραφία"⁵. Στη συνέχεια αποσαφηνίζει ότι δεν υπάρχει για τη λαογραφία η κοινωνική στρωματοποίηση και ότι η "λαϊκή διανόησις" συναντάται σε όλο το κοινωνικό σύνολο ενός έθνους.

Ο Δημ. Λουκάτος, ορίζει ότι η Λαογραφία "είναι η επιστήμη που παρακολουθεί και ερμηνεύει τις εκδηλώσεις της ζωής του λαού, πνευματικές, ψυχικές και (καλλι) τεχνικές, αυτές που αποτελούν τον πολιτισμό του ίδιου του λαού και του έθνους"⁶.

Η Άλκη Κυριακίδου - Νέστορος θεωρεί ότι είναι η επιστήμη που μελετά τον "παραδοσιακό πολιτισμό". Προσδιορίζοντας όμως ως τελευταία ιστορική του φάση την περίοδο της τουρκοκρατίας αντιμετωπίζει αυτόν ως ενιαίο (δηλαδή "παραδοσιακό" και στα πλαίσια της πόλης και του χωριού) και θεωρεί, ότι ως σύστημα ζωής δεν υπάρχει πιά⁷.

Ο Μ. Γ. Μερακλής γράφει ότι "η λαογραφία έχει ένα ξεκάθαρο αντικείμενο έρευνας: τόν λαό μιας χώρας, ολόκληρο τον λαό, όπως αυτός εκφράζεται μέσω του πολιτισμού του, και του πνευματικού και του υλικού, τον οποίο ο λαός συνεχώς πλάθει χρησιμοποιώντας στοιχεία της παραδόσεως μαζί με νέα στοιχεία που του προσφέρει τό παρόν, οι νέες κάθε φορά συνθήκες"⁸.

⁴ Στ. Κυριακίδης, *Τί είναι Λαογραφία και εις τί δύναται να ωφελήση η σπουδή της, Θεσσαλονίκη 1937, σ. 12.* (Βλ. και ένα προγενέστερο ορισμό Στ. Κυριακίδου, *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α. Μνημεία του λόγου, εν Αθήναις 1922, σ. 9*).

⁵ Γ. Μέγας, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν* Αθήναι, έκδ 3η, 1975, σ. 9-10.

⁶ Δ. Λουκάτου *Εισαγωγή στην Λαογραφία*, Ιωάννινα-Θεσσαλονίκη 1966, σ. 5.

⁷ Άλκ. Νέστορος-Κυριακίδου, *Η θεωρία της Λαογραφίας*, Θεσσαλονίκη 1978).

⁸ Μ. Μερακλή, *Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της Λαογραφίας*, Λαογραφία 27 (1971), σ. 22).

Ο παραπάνω ορισμός κάνει σαφές ότι τό αντικείμενο της Λαογραφίας επεκτείνεται και στα πολιτισμικά φαινόμενα του παρόντος υποδηλώνοντας ταυτόχρονα ότι και η σύγχρονη κοινωνία παράγει λαϊκό πολιτισμό. Αντίθετα η Αλ. Νέστορος Κυριακίδου αμφιβάλλει δια το αν η σύγχρονη κοινωνία, μέσα στο κύκλωμα της καταναλωτικής κοινωνίας επιτρέπει τη δημιουργία ενός λαϊκού τύπου ζωής και ενός λαϊκού πολιτισμικού γίνεσθαι. Για την ώρα, γράφει, *"δεν βλέπω πώς θα μπορούσε να γίνει αυτό. Για να υπάρξει "λαϊκή" δημιουργία, θα πρέπει ο λαός -έστω και αν πρόκειται για ένα μόνο τμήμα του πληθυσμού, ένα μικρό κοινωνικό στρώμα- να αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του και ένα σύστημα αξιών που να μην εξαρτάται από το αντίστοιχο αστικό σύστημα, θα πρέπει με άλλα λόγια, ο "λαός" αυτός, σαν ομάδα, να έχει ένα minimum, τουλάχιστον, κοινωνικής ολοκλήρωσης"*⁹.

Οι παραπάνω ορισμοί οριοθετούν, σε γενικές γραμμές, τα πλαίσια μιάς επιστήμης που κινείται σε εθνικό επίπεδο και έχει ως αντικείμενο έρευνας τον λαό μιας χώρας και το λαϊκό πολιτισμικό του σύστημα. Γενικότερα πρόκειται για μια επιστήμη που μελετά "τη ζώσα αρχαιότητα". Όπως ήδη σημειώθηκε, άλλοι ερευνητές του λαϊκού ή παραδοσιακού πολιτισμού θεωρούν ότι ως σύστημα ζωής δεν υπάρχει πια (Κυριακίδου) και άλλοι ότι συνεχίζει μεταλλαγμένο να υφίσταται και να αναδημιουργείται μέσα στις νέες αστικές συνθήκες (Λουκάτος, Μερακλής).

Αναζητώντας ωστόσο τον κοινωνικό φορέα των λαϊκών πολιτισμικών φαινομένων στους ορισμούς και στα γραπτά των παραπάνω Μελετητών διαπιστώνουμε αρχικά ότι αυτό το θέμα ελάχιστα απασχόλησε τους παλαιότερους επιστήμονες της Λαογραφίας. Το εθνοκεντρικό κλίμα της εποχής που επέτρεψε την ανάπτυξη της Λαογραφίας σε επιστήμη, και κυρίως τα κοινωνικο-οικονομικά δεδομένα που πραγματώνονταν στα

⁹ Βλ. την απάντησή της στην έρευνα που έγινε για το περιεχόμενο του λαϊκού πολιτισμού στο περιοδικό ANTI (1976), τευχ. 41, σ. 44-45)

πλαίσια του αστισμού του Τρικούπη και των Μεταγενεστέρων διαμόρφωσαν επιστημονικές θεωρήσεις και μεθοδολογίες που αγνοούσαν την έννοια και την πραγματικότητα ενός πολιτισμικού δυισμού (παράγωγο του κοινωνικού διαφορισμού) και ταύτισαν τον λαϊκό πολιτισμό με ένα αδιαφοροποίητο και ενιαίο "εθνικό" πολιτισμό. Αυτό βέβαια παρέπεμπε στην άποψη ότι ο κοινωνικός του φορέας δεν είναι συγκεκριμένα κοινωνικά στρώματα ή ομάδες αλλά η εξιδανικευμένη, άχρονη και αταξική, έννοια ενός εθνικού συνόλου και σε μια υπερβατική έννοια-οντότητα: το πνεύμα ή την ψυχή του λαού.

Τα παραπάνω κάνουν φανερό ότι τό αντικείμενο της Λαογραφίας υπηρετήθηκε χωρίς τους απαραίτητους κοινωνιολογικούς προσδιορισμούς τουλάχιστον από τους πρώτους Μελετητές του (Πολίτης, Μέγας, Κυριακίδης, Πετρόπουλος, Σπυριδάκης). Ο Δ. Λουκάτος εντοπίζοντας τα καινούρια κοινωνικά δεδομένα, πρώτος διαπιστώνει την ανάπτυξη λαϊκών πολιτισμικών εκφράσεων και στα όρια της πόλης (αστικής λαογραφία) χωρίς όμως και να αναζητά τον κοινωνικό φορέα του νέου λαϊκού γίνεσθαι¹⁰. Η Κυριακίδου επίσης, ενώ αναγνωρίζει την έννοια του πολιτισμικού δυισμού (κυρίως ως πόλη-χωριό) και προχωρεί σε μία αναζήτηση των κοινωνικών και ιστορικών όρων που τον παράγουν, θεωρεί ότι ο ιστορικός χρόνος ανάπτυξής του (ακμής του) ήταν οι αιώνες της τουρκοκρατίας, της οποίας τα κοινωνικά δεδομένα διαμόρφωσαν κατά την ίδια έναν ενιαίο πολιτισμό τον "παραδοσιακό". Η ίδια εξάλλου δικαιολογεί την υιοθέτηση του όρου παραδοσιακός λέγοντας "ότι η χρήση του όρου δεν βοηθά στη διατήρηση του διπλού σχήματος: "οι πολλοί" - "οι ολίγοι", "οι μορφωμένοι" - "το πλήθος", της παλιάς λαογραφίας¹¹. Είναι σκόπιμο ίσως να διατυπωθούν εδώ κάποιες σκέψεις πριν προχωρήσουμε στην υιοθέτηση του όρου παραδοσιακός, όπως τουλάχιστον τον χρησιμοποιεί η

¹⁰ Βλ. Δ. Σ. Λουκάτος, Σύγχρονα Λαογραφικά, Αθήνα 1963.

¹¹ Αλ. Νέστορος - Κυριακίδου, Η ελληνική λαογραφία στη σύγχρονή της προοπτική, Λαογραφικά Μελετήματα, Νέα Σύνορα, Αθήνα 1979, σ. 95.

Κυριακίδου. Η συγγραφέας μεταξύ των άλλων σημειώνει ότι η δομή του παραδοσιακού πολιτισμού θα έπρεπε να είναι το αντικείμενο της Λαογραφίας. Θεωρεί δε ως κύριο γνώρισμα αυτού του πολιτισμού το "κατά παράδοσιν", γνώρισμα που αναγνωρίζουν σε γενικές γραμμές και όσοι αποκαλούν αυτόν τον πολιτισμό **λαϊκό**. Το γεγονός, γράφει, που αυτός ο πολιτισμός "ονομάστηκε λαϊκός και όχι -"παραδοσιακός" -, αυτό οφείλεται στο ότι η λαογραφική έρευνα, όταν άρχισε να γίνεται συστηματικά, είχε ως αντικείμενό της τον πολιτισμό του "λαού" της υπαίθρου, σε αντίθεση με τον πολιτισμό των μορφωμένων αστών. Σήμερα όμως τόσο η λέξη "λαός", όσο και το επίθετο "λαϊκός πολιτισμός" δεν μας λέει απολύτως τίποτε. Θα μπορούσαμε βέβαια να τον διατηρήσουμε συμβατικά, μένοντας έτσι πιστοί και στον ορισμό της λαογραφίας κατά Κυριακίδη. Το ζήτημα όμως είναι ότι και αυτός τον χρησιμοποίησε, κατά τη γνώμη μου συστατικά, αφού δεν δέχτηκε να ορίσει το περιεχόμενο της λαογραφίας κατά τον φορέα της, το λαό, αλλά μόνον κατά το δημιουργήμα του φορέως, τον πολιτισμό. Στην περίπτωση αυτή το επίθετο "λαϊκός" δεν αποδίδει ουσιαστικό γνώρισμα του πολιτισμού, αλλά είναι ένας απλός τοπικός προσδιορισμός (λαϊκός = αγροτικός). Αντίθετα το επίθετο "παραδοσιακός" αποδίδει το σημαντικότερο γνώρισμα της έννοιας που προσδιορίζει, και γι' αυτό ο όρος "παραδοσιακός πολιτισμός" είναι, κατά τη γνώμη μου, προτιμότερος"¹². Στη συνέχεια ορίζει τα χαρακτηριστικά του παραδοσιακού πολιτισμού που στους βασικούς τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας (οικονομικό, κοινωνικό και κοσμοθεωρία) είναι: α) στον οικονομικό τομέα η οικονομία μπορεί να είναι αγροτική ή εμπορευματική αλλά πάντως προκαπιταλιστική. β) στον κοινωνικό τομέα επικρατεί η οργάνωση σε μικρές κοινότητες που έχουν τα χαρακτηριστικά της Gemeinschaft (όρο που χρησιμοποίησε ο F. Tönnies για

¹² Βλ. Άλκη Κυριακίδου - Νέστορος, Λαογραφικά μελετήματα, κυρίως τις εργασίες: "Η οργάνωση του χώρου στον παραδοσιακό πολιτισμό" και "Η ελληνική λαογραφία στη σύγχρονη της προοπτική".

να αποδώσει τη μορφή κοινωνικής ζωής που συνδέεται με την κοινότητα σε αντίθεση με τον όρο Gesellschaft που αποδίδει τη μορφή κοινωνικής ζωής που συνδέεται με το ευρύτερο πλαίσιο της κοινωνίας). Στις κοινότητες αυτές η επικοινωνία των ατόμων είναι άμεση, προφορική, χωρίς τη μεσολάβηση της κεντρικής εξουσίας και της γραπτής, επίσημης γλώσσας. γ) ως προς την κοσμοθεωρία - κι εδώ γράφει η συγγραφέας "θα περιοριστώ στον ευρωπαϊκό χώρο- ο παραδοσιακός πολιτισμός χαρακτηρίζεται από τη μεσαιωνική αντίληψη του κόσμου, δηλαδή την αντίληψη εκείνη που επικρατούσε στην Ευρώπη πριν διαδοθούν στα ευρύτερα στρώματα του πληθυσμού οι ιδέες περί φύσεως που εισήγαγε ο Διαφωτισμός και στις οποίες στηρίζεται η σύγχρονη φυσική και η φιλοσοφία". Από τα παραπάνω απόσπασματα γίνεται φανερό ότι ο όρος προσδιορίζει τις συμπεριφορές μιας κοινωνίας και ενός πολιτισμού που κινούνται μέσα στα πλαίσια μιας επαναλαμβανόμενης στατικότητας ή σταθερότητας (που τα βοηθά το κατά παράδοσιν) αλλά πρέπει να σημειωθεί ότι αυτά τα χαρακτηριστικά δεν συγκαταλέγονται πάντα στις προσδιοριστικές αρχές της "λαϊκής" πολιτισμικής δημιουργίας που ορίζονται στη συνέχεια. Μία πάντως από τις προσδιοριστικές της αρχές θεωρείται η προσαρμοστικότητα που επιδεικνύει στις εκάστοτε περιστάσεις και απαιτήσεις και η αφομοιωτική της ικανότητα που αποδεινύεται στην ιστορική της πορεία. Δεύτερο η Κυριακίδου υποδηλώνει ότι ένα ενιαίο κοινωνικό σώμα, ολόκληρη η κοινωνία στην περίοδο της τουρκοκρατίας, αποτελούσε τη βάση της ανάπτυξής του. Θεωρεί ότι η ακμή αυτού του πολιτισμού συμπίπτει με την περίοδο της Τουρκοκρατίας (18ος αι. μέχρι την ίδρυση του Ελληνικού κράτους)¹³ και ενώ αναγνωρίζει σε άλλα σημεία του έργου

¹³ Η Κυριακίδου σημειώνει στη συνέχεια ότι επέρχεται η περιθωριοποίηση αυτού του πολιτισμού έχοντας στην ουσία ως αξιολογικό κριτήριο την ιστορική προοπτική (παραδοσιακός - σύγχρονος). Θα συμφωνήσουμε πάντως με την άποψη ότι οι ρωγμές που σημειώθηκαν πρώτα στον κοινωνικοπολιτικό τομέα - που σημαίνει τη μετάβαση από το τοπικό στο εθνικό επίπεδο - και με πολύ αργούς ρυθμούς στον οικονομικό, ανέτρεψαν

της ότι έχει εκδηλωθεί μια ασαφής έστω κοινωνική διαστρωμάτωση, καταλήγει να θεωρήσει ότι στο πολιτισμικό επίπεδο αναπτύσσεται ένα μόνον πολιτισμός ο παραδοσιακός. Δικαιολογεί δε αυτή την πολιτισμική ομοιογένεια με την αναφορά στις ιδιάζουσες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτισμικές συνθήκες που διαμόρφωσε η τουρκική κατοχή. Πρόσθετα μάλιστα σημειώνει ότι ο βασικός κοινωνικός φορέας αυτού του πολιτισμού ήταν οι εμπορευόμενοι - άρα ο πολιτισμός δεν είναι αγροτικός αλλά αστικός. Τρίτο δεν επιτρέπει την αναζήτηση της ιστορικής συνέχειάς του, εφόσον θεωρείται ότι με την ίδρυση του ελληνικού κράτους και τη διάσπαση του "ομοιογενούς", όπως παρουσιάζεται κοινωνικού συνόλου (κοινότητα), επέρχεται σταδιακά και ο θάνατος αυτού του πολιτισμού. Μια κοινωνιολογική ωστόσο γνώση του παρελθόντος θα εντόπιζε τις κοινωνικές και συνακόλουθα πολιτισμικές ετερότητες, ανομοιογένειες και στρωματώσεις που, στην ιστορική πορεία, μεταλλαγμένες γίνονταν αισθητές και στο πολιτισμικό σύστημα του πρόσφατου παρελθόντος.

συνολικά το προγενέστερο πολιτισμικό σύστημα των τοπικών συστημάτων σε μια μακρόσυρτη βέβαια διαδικασία μετασχηματισμού που φτάνει ως τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο. Ως εκ τούτου θέτει ένα πρόβλημα η προσέγγιση που, μετά από ενάμισυ αιώνα μετασχηματισμού και εθνικής ζωής, συνεχίζει να διαπιστώνει όχι μόνο **ανθεκτικές** τις δομές του παραδοσιακού πολιτισμού (δηλαδή του πολιτισμού των τοπικών συστημάτων: που σημαίνει παραγωγικές σχέσεις autarkειας, κοινωνικές αλληλοϋποστήριξης, ομοιογένεια κοινωνική και πολιτισμική κ.λπ) αλλά και "εν λειτουργία" σε τέτοιο βαθμό ώστε να θεωρείται ότι συνθέτουν ένα σύστημα κοινωνικής συγκρότησης και πολιτιστικής έκφρασης που συνυπάρχει με το άλλο, το κυρίαρχο(;) της εθνικής κοινωνίας, οικονομίας και πολιτισμού. Μια πρώτη πάντως απάντηση απαιτείται στο ερώτημα αν αυτές οι παραδοσιακές δομές συνδέονται αποκλειστικά με τις επιχώριες κοινότητες, του σύγχρονου βέβαια ελληνικού κράτους και κοινωνίας, ή διαχέονται στην ελληνική κοινωνία. Αν πάντως ισχύει το πρώτο διαπιστώνεται μιαν επανάληψη της ταύτισης του παραδοσιακού ή λαϊκού πολιτισμού με τον αγροτικό κόσμο όπου κατά κανόνα υπάρχει η έννοια της κοινότητας (χωρικής).

Η μελέτη των δεδομένων του πολιτισμού της τουρκοκρατίας φέρνει στην επιφάνεια μια κοινωνία που τουλάχιστον από τον 18ο αι. έχει επιτρέψει την συνύπαρξη δύο μορφών πολιτισμού. Ο πρώτος βασίζεται πάνω σε ορισμένες κοινωνικές ομάδες (π.χ. τον Κλήρο, τους Εμπόρους των μεγάλων αποστάσεων, τους Γαιοκτήμονες, τους Κοτσαμπάσηδες, τους Φαναριώτες) ενώ ο άλλος, ο "λαϊκός" ακουμπά στα φτωχά αγροτικά στρώματα της υπαίθρου και τα αντίστοιχα των πόλεων. Μπορούμε βέβαια να θεωρούμε βέβαιη τη συμμετοχή των πρώτων κοινωνικών ομάδων στο λαϊκό πολιτισμό αλλά μπορούμε επίσης να υποθέσουμε ότι αυτή η συμμετοχή συμβαίνει και λειτουργεί συμπληρωματικά στον πολιτισμό που οι παραπάνω κοινωνικές ομάδες παρήγαγαν και κατανάλωναν. Η διατύπωση της παραπάνω πρότασης αποτελεί στην ουσία υπόθεση εργασίας και απαιτεί την επαλήθευσή της.

Ποιός όμως είναι αυτός ο πολιτισμός και πόσο είναι διαφορετικός από αυτόν που αποκαλούμε λαϊκό; Κατά καιρούς έχει αποκαλεσθεί λόγιος πολιτισμός, μεγάλη παράδοση, πολιτισμός των κυρίαρχων κοινωνικών ομάδων κλπ.. Το θέμα είναι ότι όσο και αν δεν μπορούμε να αναγνωρίσουμε την ανάπτυξή του - της σε σημαντικό βαθμό, μέσα στην κυριαρχούμενη ελληνική κοινωνία, δε σημαίνει ότι αυτός παύει να είναι παρών και να διαμορφώνει ένα διαφορετικό, χωριστό πολιτισμικό σχήμα που εκφράζει μια, κοινωνικά ανομοιογενή, μειονότητα. Το γεγονός ότι αυτές οι προνομιούχες κοινωνικές ομάδες (π.χ. κοτσαμπάσηδες), οι μορφωμένες (ανώτερος κλήρος, Φαναριώτες), οι οικονομικά και κοινωνικά ισχυρές συμμετείχαν και στη λαϊκή κουλτούρα (όπως π.χ. στα πανηγύρια, σε τελετουργικές συγκεντρώσεις κλπ.) δε σημαίνει κιόλας ότι η παραδοσιακή κοινωνία της Τουρκοκρατίας παρήγαγε και κατανάλωνε ένα ενιαίο πολιτισμικό σχήμα. Αντίθετα θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια τις διαφορετικές συμπεριφορές του παραδοσιακού πολιτισμού που εκφράζονται πολύ καθαρά τουλάχιστον στο υλικό και κοινωνικό επίπεδο. Όσο για το επίπεδο το "πνευματικό" (θεσμοί, έννοιες, ιδεολογίες) θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η σε οποιοδήποτε βαθμό συμμετοχή των

"ανώτερων στρωμάτων" μπορούσε να συμβαίνει επειδή: α) Αυτές οι διάφορες κοινωνικές ομάδες δεν αποτελούν ένα ενιαίο κοινωνικό σύνολο με κοινές βλέψεις και συμφέροντα. β) Δεν είναι όλοι μορφωμένοι (π.χ. άρχοντες - κοτσαμπάσηδες συχνά ήξεραν ελάχιστα να γράφουν και να διαβάζουν. γ) Έχουν ίσως διαφορετικά πολιτισμικά πρότυπα η κάθε κοινωνική ομάδα. Οι εμπορευόμενοι για παράδειγμα προσβλέπουν σ' ένα δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμικό μοντέλο, οι προύχοντες και οι γαιοκτήμονες στο πολιτισμικό μοντέλο του τούρκου κατακτητή κλπ. Τα δεδομένα μας βέβαια καθόλου δεν υπαινίσσονται και μια ισότιμη συμμετοχή των λαϊκών στρωμάτων¹⁴ στα πολιτισμικά σχήματα των "ανώτερων στρωμάτων". Μπορούμε βέβαια να υποθέσουμε την οποιαδήποτε συμμετοχή αλλά όπως αυτή πραγματοποιείται μέσα από ποικίλες προσαρμογές και υποκαταστάσεις μέσα ακόμα από αλλαγές που πραγματοποιούνται όμως με πάρα πολύ αργούς ρυθμούς. Αυτή πάντως η εκδοχή υπονοεί μια αδυσώπητη υποβάθμιση¹⁵ της λόγιας κουλτούρας μέχρι τα θεμέλια του κοινωνικού οικοδομήματος και ως ένα σημείο υπονοεί ότι ο λαϊκός πολιτισμός δεν μπορεί παρά να είναι μια εκλαϊκευμένη μορφή του πολιτισμικού μοντέλου των "ανώτερων στρωμάτων" της παραδοσιακής κοινωνίας με όλες βέβαια τις ποικιλίες του. Η τελευταία πρόταση που θέτει

¹⁴ Το μοντέλο επομένως του Redfield (Peasant Society and Culture, Chicago 1956) δεν μπορεί να έχει πλήρη εφαρμογή σ' αυτή την κοινωνία τουλάχιστον για αυτήν την περίοδο, ιδιαίτερα στο σημείο που θεωρείται δεδομένη και η συμμετοχή των λαϊκών στρωμάτων στο πολιτισμικό σχήμα των "ανώτερων στρωμάτων".

Μια συνοπτική παρουσίαση των διαφόρων τρόπων αντιμετώπισης της έννοιας της χωρικής κοινωνίας και του χωρικού βλ. Th. Shanin (ed), Peasants and Peasant Societies, Penguin 1971.

¹⁵ Για τα «καταπεπτωκότα» στοιχεία του πολιτισμού έκανε λόγο ο Hans Naumann, Grundzuge der Deutschen Volkskunde Leipzig 1922

υπό αμφισβήτηση την έννοια της δημιουργικότητας¹⁶ των χαμηλών στρωμάτων του κοινωνικού επικοδομήματος προκαλεί μια σε βάθος έρευνα για να ανιχνευτούν τα πιθανά περιβάλλοντα ανάπτυξης των πολιτισμικών στοιχείων που αργότερα διασώθηκαν και καταγράφηκαν από τους Λαογράφους και τους Ιστορικούς ως λαϊκά και μάλιστα ως αγροτικά.

Από μian άλλη άποψη που ξεπερνά αυτό το επίπεδο των αντιθέσεων των δύο πολιτισμικών σχημάτων, αναγνωρίζεται η πολυπλοκότητα των πολιτισμικών δομών, μια αδιάκοπη κίνηση από πάνω προς τα κάτω και το αντίθετο, πολυπλοκότητα ωστόσο που δεν παύει να εξωτερικεύει μιá πολιτισμική διαστρωμάτωση. Και αυτή υπάρχει σε σχέση με την κοινωνική διαστρωμάτωση¹⁷.

Δεν πρέπει εξάλλου να ξεχνούμε ότι μιλούμε για μια κοινωνία αντάρκειας και για μια κοινωνία αλληλογνωριμίας, όπου οι ανοχές ήταν εντονότερες και οι συνυπάρξεις σχεδόν φυσικές. Υποθέτουμε πάντως ότι η σε οποιοδήποτε βαθμό συμμετοχή των ανώτερων στρωμάτων στη λαϊκή κουλτούρα μετριάζεται σταδιακά και προς το τέλος του 19ου αι. (μέσα στα πλαίσια δηλαδή του κράτους-έθνους), όπου εμφανίζεται ανδρωμένη μια αστική πλέον τάξη και αρκετά ισχυρό το πολιτιστικό της ισοδύναμο, εκδηλώνεται η περιθωριοποίηση της λαϊκής κουλτούρας και η φολκλορική στη συνέχεια ανακάλυψή της από τους ίδιους τους αστούς και τους διανοούμενους.

Θα πρότεινα τον όρο "παραδοσιακό λαϊκό πολιτισμό" θεωρώντας ότι αυτός είναι ο πλέον κατάλληλος για την ιστορική γνώση ενός μέρους του πολιτιστικού παρελθόντος. Ταυτόχρονα με αυτόν προσδιορίζεται και το κοινωνικό περιεχόμενο της έννοιας του "λαού" που παραπέμπει στην ιστορική πραγματικότητα μόνο των λαϊκών (αγροτικών και αστικών)

¹⁶ Για τη δημιουργική πολιτισμική ικανότητα των λαϊκών στρωμάτων βλ. Lucien Goldmann, *La creation culturelle dans la societe moderne...*

¹⁷ Carlo Ginsburg, *Το τυρί και τα σκουλήκια Ο κόσμος ενός μυλωνά του 16ου αι*, Αθήνα 1994:Αλεξάνδρεια

στρωμάτων της ελληνικής κοινωνίας και στα πλαίσια συγκεκριμένου ιστορικού χρόνου.

Για μια λαογραφία του παρόντος η Κυριακίδου έχει, όπως ήδη σημειώθηκε, επιφυλάξεις, δεδομένου ότι εντοπίζει το αντικείμενο μελέτης αυτής της επιστήμης στην παραδοσιακή κοινωνία της τουρκοκρατίας της οποίας ο πολιτισμός, ο παραδοσιακός, δεν ανακαλύπτεται "εν λειτουργία" σήμερα. Ο Μ. Γ. Μερακλής αντιμετωπίζει τη λαογραφία και ως επιστήμη και του παρόντος και ως εκ τούτου με δυνατό "το λαϊκό γίνεσθαι" και μέσα στα πλαίσια ενός αστικού κοινωνικού σχηματισμού. Αναζητώντας ωστόσο την κοινωνική βάση του λαϊκού πολιτισμού κατέληξε ότι το λαϊκό πολιτισμικό φαινόμενο μπορεί να αναζητηθεί σε όλες τις κοινωνικές τάξεις, ομάδες κ.λπ. (*ο λαός της λαογραφίας.....ως μια πολυταξική και πολυστρωματωμένη έννοια*). Ως προσδιοριστικό δε γνώρισμα του λαϊκού φαινομένου αναγνωρίζεται μόνο αυτό της ομαδικότητας¹⁸.

Καταλήγουμε ότι ο αντικειμενικός σκοπός της λαογραφίας είναι η μελέτη γενικά των συμπεριφορών (στο οικονομικό, κοινωνικό πολιτισμικό, ιδεολογικό επίπεδο) των λαϊκών στρωμάτων συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού, η δομή του οποίου επέτρεπε την ανάπτυξη των γνωρισμάτων που συνθέτουν την έννοια και το περιεχόμενο του λαϊκού πολιτισμού. Για την ώρα σημειώνω τον ορισμό που δίνει ο Αν. Γκράμσι για τη λαογραφία και για την κοινωνική βάση του λαϊκού πολιτισμού. Στο βιβλίο του "Λογοτεχνία και εθνική ζωή" αναφέρεται σε χωριστό κεφάλαιο και στην επιστήμη της Λαογραφίας και θεωρεί ότι "θα ήταν αναγκαίο να μελετηθεί ως *"αντίληψη του κόσμου και της ζωής"*, σε μεγάλο βαθμό σιωπηρής, προσδιορισμένων στρωμάτων (προσδιορισμένων χρονικά και τοπικά) της κοινωνίας, σε αντίθεση . . . με τις *"επίσημες"* αντιλήψεις περί του κόσμου (ή με πίο πλατιά έννοια, των ιστορικά προσδιορισμένων καλλιεργημένων τμημάτων της κοινωνίας), που διαμορφώθηκαν κατά την διάρκεια της

¹⁸ Μ.Γ. Μερακλής, Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση, Οδυσσέας, Αθήνα 1984, σ. 10.

ιστορικής ανάπτυξης"¹⁹. Αντιμετωπίζοντας λοιπόν την έννοια του λαού ως κοινωνιολογική κατηγορία θεωρεί ότι με την έννοια αυτή προσδιορίζονται τα κατώτερα λαϊκά στρώματα²⁰. Ιστορικοί επίσης όπως ο Ed. Thompson, ο Eric Hobsbawm ταυτίζουν το λαϊκό με το επαναστατικό/ ριζοσπαστικό ενώ άλλοι όπως π.χ. ο R. Chartier, ή ταυτίζουν το λαϊκό με το τοπικό

A. 2. Οι προσδιοριστικές αρχές του «λαϊκού»

Ο προσδιορισμός λαϊκός πολιτισμός χρειάζεται ωστόσο κάποια διευκρίνιση. Ποιές π. χ είναι οι προσδιοριστικές αρχές που χαρακτηρίζουν ένα φαινόμενο ως λαϊκό και ποιά κοινωνικά δεδομένα ενείχαν τις προϋποθέσεις ανάπτυξης αυτού του πολιτισμού ως κυρίαρχου ή τουλάχιστον σε συνύπαρξη με άλλα, στα πλαίσια του πολιτισμικού δυισμού; Συνοπτικά θα αρκεστώ να αναφέρω ότι, σε γενικές γραμμές, ως κυρίαρχα στοιχεία που χαρακτηρίζουν ένα φαινόμενο ως λαϊκό θεωρήθηκαν: το αυθόρμητον (άλογο), το κατά παράδοσιν (πάτριον) και τό ομαδικόν. Ο Μ. Γ. Μερακλής αναφερόμενος σε μια Λαογραφία του παρόντος, αναγνωρίζει ως κύριο χαρακτηριστικό των λαϊκών εκδηλώσεων μόνον το στοιχείο της ομαδικότητας.

Μια ανάγνωση ωστόσο του πολιτισμικού γεγονότος ως κοινωνικού με προοπτική την κοινωνιολογική γνώση του παρελθόντος, (τα χρονικά όρια του διδακτικού μας αντικειμένου κινούνται στο 18ο - 19ο αι. της παραδοσιακής όπως συνηθίζεται να λέγεται κοινωνίας) επιβάλλει τον εντοπισμό τουλάχιστον και άλλων προσδιοριστικών στοιχείων της έννοιας

¹⁹ Αντ. Γκράμσι, Λογοτεχνία και εθνική ζωή, τ. Ε. Αθήνα εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 1981, 324)

²⁰ Βλ. ωστόσο και άλλες απόψεις του για το λαϊκό πολιτισμό, Τζ. Πετρόνιο, "Λαϊκός πολιτισμός", Αντί 347 (1987, σ. 31-32).

και του περιεχομένου του λαϊκού. Θα συμφωνήσω εδώ με τον Στ. Δαμιανάκο ο οποίος δέχεται τέσσερις αναλυτικές κατηγορίες, οργανικά συνδεδεμένες μεταξύ τους που χαρακτηρίζουν το λαϊκό πολιτισμικό γεγονός. Τό σύνολο παραπέμπει σε δύο έννοιες κλειδιά για μια κοινωνιολογική τουλάχιστον θεώρηση: του πολιτισμικού δυισμού (που παραπέμπει στην ύπαρξη δύο διακριτών παραδόσεων, μιάς "λόγιας" και μιάς "προφορικής", στα πλαίσια του ίδιου κοινωνικού σχηματισμού) και την έννοια της συνολικής-περιρρέουσας κοινωνίας και των σχέσεών της με την τοπική κοινωνία, σχέσεις εξάρτησης και αυτονομίας που επιτρέπουν στην τοπική κοινωνία να εξασφαλίζει στον πολιτισμικό (τουλάχιστον) χώρο μιάν εσωτερική ομοιογένεια και να διαφυλάττει την ταυτότητά της. Οι προσδιοριστικές λοιπόν αρχές είναι α) ο αυτοσχεδιασμός (όχι δηλαδή μια τυφλή επανάληψη της λαϊκής έκφρασης αλλά με προσαρμογές στις απαιτήσεις της στιγμής), β) η διαπροσωπική οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων στα πλαίσια μιάς τοπικής κοινωνίας, γ) η κατηγορία του συλλογικού και ανώνυμου μηχανισμού παραγωγής, διάδοσης και διάρκειας στη λαϊκή μνήμη που προϋποθέτει την αρχή της προφορικότητας και δ) η κοινωνική "λειτουργικότητα" και πολιτισμική ταυτότητα. Η πρώτη έννοια παραπέμπει στα δύο βασικά χαρακτηριστικά που λειτουργούν στα πλαίσια της τοπικής κοινωνίας, της επιχώριας συμβιωτικής ομάδας, όπως την αποκαλεί ο Στ. Δαμιανάκος: α) των συλλογικών στάσεων και του αυστηρού κοινωνικού ελέγχου και β) του χαρακτηριστικού της σχετικής αντάρκειας και οικονομίας. Το πρώτο δικαιολογεί την ομοιογένεια και την ομοιομορφία, στις συμπεριφορές, υλικές και πνευματικές των μελών της τοπικής κοινωνίας και το δεύτερο επιτρέπει "την αναπαραγωγή της κοινότητας μέσα στο χρόνο, ανεξάρτητα, ως ένα σημείο, από τις μεταβολές του εξωτερικού συστήματος"²¹. Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι η κοινωνική βάση του λαϊκού πολιτισμού αναζητείται στα όρια και στην

²¹ Στ. Δαμιανάκος, Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός, Αθήνα, εκδ. Πλέθρον, 1987, σ. 21-39.

οργάνωση των τοπικών κοινωνιών, μικροκοινωνιών δηλαδή αλληλογνωριμίας που συνολικά συνθέτουν και το κοινωνικό υπόβαθρο αυτού του πολιτισμού.

Κρίνεται ωστόσο αναγκαίο να γίνουν κάποιες διευκρινήσεις που αφορούν πρώτα το περιεχόμενο του λαϊκού πολιτισμού. Το κατηγόρημα λαϊκός προσδίδεται γενικά σε έναν αριθμό αντικειμένων πρακτικών τεχνικών, συμπεριφορών, νοοτροπιών, εκφραστικών τρόπων, ιδεολογιών, οτιδήποτε δηλαδή συνθέτει το περιεχόμενο της έννοιας του πολιτισμού, στην προκειμένη περίπτωση, του λαϊκού. Σημειώθηκε ήδη ότι το κατηγόρημα λαϊκός παραπέμπει σε μία ιστορική σταθερή, το λαό, που ως κοινωνική τουλάχιστον κατηγορία προσδιορίζει συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες²². Όμως ο Στ. Δαμιανάκος φαίνεται να περιορίζει το περιεχόμενο του λαϊκού πολιτισμού στο πνευματικό κυρίως επίπεδο (ως προφορική π.χ. λογοτεχνία) και αναζητεί τον φορέα αυτού του πολιτισμού στις επιχώριες, όπως τις ονομάζει, Κοινότητες (ως ενιαία σύνολα και ως ένα βαθμό ομοιογενή, τουλάχιστον πολιτισμικά).

Αλλά, αν είναι πίο εύκολο να συμφωνήσουμε ότι σ' αυτό το επίπεδο εξασφαλίζεται πράγματι, μέσω του μηχανισμού των συλλογικών πειθαναγκασμών και του αυστηρού κοινωνικού ελέγχου, μία ομοιογένεια και ομοιομορφία που ισχύει για όλα τα μέλη της επιχώριας κοινότητας, είναι δύσκολο να υιοθετήσουμε αυτή την άποψη για το λεγόμενο λαϊκό υλικό πολιτισμό που δεν απασχολεί τον Στ. Δαμιανάκο. Εάν μελετήσουμε

²² Γίνεται έτσι αποδεκτή η άποψη του M. Mauss για την ανάπτυξη σ' έναν κοινωνικό σχηματισμό, ενός πολιτισμικού δυϊσμού. Μεταξύ των άλλων διακρίσεων που εντόπισε διαπίστωσε και τη διάκριση μεταξύ του "λόγιου" και "λαϊκού" πολιτισμού, διάκριση, που κατά τον Δαμιανάκο, παραπέμπει στην ουσία στην αντιπαράθεση δύο διαφορετικών κοινωνικών συνόλων, ένα ανώτερο και ένα κατώτερο.

Βλ. Ωστόσο G. M. Foster, *What is the folk culture*, American Anthropologist τευχ. 2, 55 (1953), ο οποίος αντιμετωπίζει τη λαϊκή κουλτούρα ως *half culture* και εξαρτημένη από τα αστικά κέντρα

και πολιτισμικές συμπεριφορές που συνδέονται με το επίπεδο της υλικής και καθημερινής ζωής των Μελών μιάς μικροκοινωνίας θα δούμε ότι η οποιαδήποτε διαδικασία παραγκώνισης του λεγόμενου λαϊκού πολιτισμού (με τις προσδιοριστικές αρχές που αναφέραμε), τοποθετείται πολύ νωρίτερα από την ανάδυση του Κράτους -Έθνους όπου εντείνονται οι προσπάθειες καθυπόταξης των επιχώριων αυτονομιών και αποδυναμώνονται οι μηχανισμοί αναπαραγωγής της κοινότητας και του πολιτισμικού συστήματός της. Ήδη από το 18ο αι., νεωτερικός αιώνας για την ελληνική ιστορική διαδρομή, επέρχονται αλλαγές κοινωνικές και ρήγματα πολιτισμικά, ιδιαίτερα έκδηλα στο επίπεδο της υλικής ζωής. Εμφανίζονται κάποια νέα στοιχεία τα αστικά, που, ως φορείς νέων ιδεών (του διαφωτισμού της Ευρώπης) συγκρούονται σε πολλά επίπεδα με την παράδοση, καθώς προωθούν την ανανέωση της σκέψης (παιδεία), διαφοροποιούνται εν μέρει στη νοοτροπία, εισάγουν νέα ήθη και με αργούς ρυθμούς ίσως και να τα επιβάλλουν. Η κοινωνική διαστρωμάτωση είναι πλέον έκδηλη και διαμορφώνει ρήξεις στον αυτάρκη και αυτόνομο τρόπο ζωής και συνακόλουθα υπονομεύει αμετακίνητες ως χθές δομές της παλιάς ζωής. Θα έχουμε την ευκαιρία να παρακολουθήσουμε τις σχέσεις μεταξύ του οικονομικού, κοινωνικού και πολιτισμικού φαινομένου όταν θα εξετάζονται συγκεκριμένες μορφές της υλικής ζωής στην παραδοσιακή κοινωνία. Εκείνο που προκαταρκτικά πρέπει να σημειώσουμε είναι ότι αυτός ο πολιτισμός, που προσδιορίστηκε ως λαϊκός, χάνει σταδιακά την σε οποιοδήποτε βαθμό καθολικότητά του, επειδή δεν αντέχει την κοινωνική διαστρωμάτωση.

Σημειώνεται καταρχήν ότι η έννοια της κοινωνικής και πολιτισμικής διαστρωμάτωσης παραπέμπει σε μιά αρκούντως ενηλικιωμένη κοινωνία. Μ' αυτή την έννοια και για μεθοδολογικούς λόγους, θα ήταν ίσως σκόπιμο, η μελέτη του φαινομένου του λαϊκού πολιτισμού και η έρευνα για τον κοινωνικό του φορέα να γίνεται μέσα σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο κοινωνικής οργάνωσης. Θα προτείναμε την ελληνική παραδοσιακή κοινωνία σε σχέση πάντα με την μικροκοινωνία, έτσι ώστε να γίνονται περισσότερο εμφανείς

οι ετερότητες που έχουν ήδη διαμορφωθεί στους κόλπους αυτής της ευρύτερης κοινωνίας και γίνονται αντιληπτές και στον μικρόκοσμο των τοπικών κοινωνιών.

Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι επιβάλλεται η συνεξέταση και του πολιτισμού των προνομιούχων κοινωνικών ομάδων για να γίνουν αντιληπτές οι αλληλοεπιδράσεις, οι διαφορές, η κοινή συμμετοχή στην ίδια κουλτούρα, όταν οι συνθήκες το επέτρεπαν. Δεν πρέπει εξάλλου να αγνοούμε ότι η παραδοσιακή κοινωνία αν και στέγαζε κοινωνικές και πολιτισμικές διαστρωματώσεις τις οποίες παρακάτω θα φροντίσουμε να επισημάνουμε, άμβλυνε ωστόσο και κάλυπτε αρκετά τις ετερότητες, κάποτε μάλιστα έδειχνε ότι στέγαζε τέτοιες ομοιογένειες και ομοιομορφίες (όπως π.χ. με την φορεσιά μιας κοινότητας) ώστε επέτρεψε σε πολλούς ιστορικούς του πολιτισμού να μιλούν για ενιαίο πολιτισμό.

Μεθοδολογικά τώρα ως σημειωθεί ότι η κατανόηση της προβιομηχανικής κοινωνίας προϋποθέτει ποικίλο μεθοδολογικό εξοπλισμό. Η επιτόπια έρευνα και η εθνογραφική καταγραφή που παρέχει ο ζωντανός ακόμα εθνογραφικός φορέας είναι αναγκαία, αλλά όχι αρκετή, εφόσον είναι περιορισμένη η ιστορική προοπτική (μια από τις αιτίες εντοπίζεται στο γεγονός ότι υπάρχει μικρή διάρκεια συλλογικής μνήμης που οφείλεται στον θάνατο των γενεών). Η προφορική λοιπόν παράδοση και ιστορία θα πρέπει να βοηθηθεί από την ιστορική και την ευρύτερα ανθρωπολογική έρευνα. Επίσης την κοινωνιολογική. Εν ολίγοις κάνουμε λόγο για μια διεπιστημονική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού.

Α. 3. Ανασκόπηση - Πρόταση για μια διεπιστημονική προσέγγιση της κοινωνίας και του πολιτισμού».

Την τάση της σύγκλισης των επιστημών την προώθησε η Άλκη - Κυριακίδου με το έργο της που έθεσε τις βάσεις για την ανίχνευση της ιστορικότητας του λαϊκού πολιτισμού, προσανατόλισε προς μια ανθρωπολογική του θεώρηση και δίδαξε μιαν ευρύτατα διεπιστημονική προσέγγιση για την μελέτη της κοινωνίας και του πολιτισμού του δύο τελευταίων αιώνων. Ειδικότερα η Κυριακίδου έκανε λόγο για μια ιστορική εθνογραφία²³ και υποστήριξε τη συνεργασία της Λαογραφίας με την Προφορική Ιστορία²⁴ και την Ανθρωπολογία, προκειμένου να φωτισθούν και να κατανοηθούν οι θεατές και οι αθέατες πτυχές της κοινωνικής και πολιτισμικής πραγματικότητας. Πρόλαβε επίσης να προεκτείνει τις σκέψεις της για τον λαϊκό /παραδοσιακό πολιτισμό και να προσδιορίζει ένα νέο πλαίσιο για τη Λαογραφία ως συγχρονικής επιστήμης²⁵, να συμμετάσχει

²³ Άλκη Κυριακίδου = Νέστορος, Πηγές για το λαϊκό πολιτισμό της τουρκοκρατίας (1983), Λαογραφικά Μελετήματα, τ. 2, Αθήνα 1993: 137 – 141.

²⁴ Άλκη Κυριακίδου – Νέστορος, Ιστορία, Προφορική Ιστορία, Ανθρωπολογία και Λαογραφία (1986), Λαογραφικά Μελετήματα, τ. 2, Αθήνα 1993: 251 – 270. Γενικότερα βλ. R. Dorson, The Oral Historian and the Folklorist, In: D. K. Danaway – W.K.Baum (eds), Oral History. An Interdisciplinary Anthology, 2nd ed, London 1996: 283-291 όπου επισημαίνονται οι διαφοροποιήσεις στην θεωρία και κυρίως στη μέθοδο της Προφορικής Ιστορίας ανάμεσα στους Ιστορικούς και στους Λαογράφους.

²⁵ Άλκη Κυριακίδου – Νέστορος, Η ελληνική λαογραφία στη σύγχρονή της προοπτική, Λαογραφικά Μελετήματα, τ. 1, Αθήνα 1979: 86 – 112 . Βλ. ωστόσο τον προβληματισμό της στο άρθρο της Προφορική Ιστορία και Λαογραφία (1982), Λαογραφικά Μελετήματα, τ. 2, Αθήνα 1993: 231: *«Είναι δυνατόν, σήμερα, μέσα στη σύγχρονη κοινωνία μας να υπάρχει ακόμα, στη ζωή του ατόμου, μια «παραδοσιακή» πλευρά? Με άλλα λόγια, ένα*

γενικότερα στη συζήτηση που προσέγγιζε το παρελθόν και την παράδοση ως δομές αλλά και ως διαδικασίες που εξαρτιόταν από τη δράση του παρόντος²⁶. Η τάση ή η βούληση έστω για σύγκλιση και συνεργασία των επιστημών της Λαογραφίας και της Ανθρωπολογίας στην πράξη έχει προχωρήσει περιορισμένα. Ο πολύς, κάποτε απαξιωτικός, λόγος των νέων κυρίως Ελλήνων Ανθρωπολόγων «περί λαογραφισμού» και «Φολκλόρ», θέτει το ερώτημα κατά πόσο ο σύγχρονος ελληνικός ανθρωπολογικός λόγος έχει πραγματικά αφήσει πίσω του το στερεότυπο της αυθεντίας του ανθρωπολόγου, κατά πόσο γνωρίζει, αναγνωρίζει και κατανοεί την ιστορική πορεία των επιστημών που κλήθηκαν πολύ πριν από την Ανθρωπολογία να φωτίσουν το παρόν και το πρόσφατο παρελθόν της ελληνικής κοινωνίας και του πολιτισμού, κινούμενες αναγκαστικά μέσα στα θεωρητικά, μεθοδολογικά και σαφώς ιδεολογικά πλαίσια της κάθε ιστορικής περιόδου. Θα μπορούσε να αναφερθούν οι επιστήμες της Ιστορίας²⁷, της Αρχαιολογίας και βέβαια η Λαογραφία που έχει

κομμάτι της ζωής μας που εξακολουθούμε να ζούμε με τον «παραδοσιακό» τρόπο? Και τι είναι παραδοσιακό? Κυρίως η προφορική, πρόσωπο με πρόσωπο, «αυθεντική» 9κατά τον Levi Strauss) επικοινωνία? Η απάντηση είναι «ναι». Πιστεύω πως όλοι ζούμε μέρος της ζωής μας «με τον παραδοσιακό» τρόπο που χαρακτηρίζει ό, τι αποκαλούμε «προφορική ιστορία» μπορεί να εντοπιστεί μόνο στο επίπεδο της οικογένειας και του ατόμου. Είναι προσωπικές ιστορίες και οικογενειακές ιστορίες που μεταδίδονται από γενιά σε γενιά».

²⁶ Άλκη Κυριακίδου – Νέστορος, Ο χρόνος της Προφορικής Ιστορίας (1987), Λαογραφικά Μελετήματα, τ. 2, Αθήνα 1993: 258 – 270.

²⁷ Τελείως ενδεικτικά θα μπορούσε στο σημείο αυτό να γίνει αναφορά στον τρόπο που διδάσκεται η ιστορία στο ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα. Οι ερευνητές του συμπεραίνουν ότι το μάθημα της ιστορίας αποτελεί το προνομιακό πεδίο άρθρωσης της κυρίαρχης ιδεολογίας. Αν και αυτή η επιλογή δεν αποτελεί αποκλειστική ιδιαιτερότητα του ελληνικού εκπαιδευτικού συστήματος, ωστόσο επισημαίνεται ότι ιδιαίτερα στην

περισσότερο από όλες χρεωθεί α) την έλλειψη ενός συστηματοποιημένου μεθοδολογικού, θεωρητικού και ερμηνευτικού λόγου β) την εμπλοκή της στην ιδεολογία της ενιαίας εθνικής συνείδησης²⁸ και ταυτότητας. Αντίστοιχες ωστόσο «χρεώσεις» αποδίδει στην Ανθρωπολογία η ιδεολογικά φορτισμένη έννοια του Πολιτισμού, έννοια με περιγραφική και άκρως αξιολογική σημασία για τους μη δυτικούς πολιτισμούς, ή οι απόψεις των οπαδών του πολιτισμικού εξελικτισμού (αρχίζοντας από τον E.Taylor). Οι παραπάνω αναφορές έχουν νόημα μόνο αν καταφέρουν να πείσουν ότι οι ανθρωπιστικές επιστήμες ωφελούνται οι ίδιες και γίνονται χρήσιμες, μόνον όταν θέσουν σε άμεση συζήτηση τις αντιπαρατιθέμενες μεταξύ τους απόψεις και όταν η συμβολή τους αξιολογείται με αμοιβαίο σεβασμό και όταν αυτή εντάσσεται στα ιστορικά της συμφραζόμενα. Η παρακολούθηση της ιστορικής διαδρομής των διάφορων εθνικών παραδόσεων (της γαλλικής, της βρετανικής, της γερμανικής, της αμερικανικής), μέσα από την

Ελλάδα «η εθνική ταυτοποίηση, μέσω του σχολικού μηχανισμού και ιδιαίτερα του μαθήματος της ιστορίας, προσλαμβάνει εντονότατο χαρακτήρα, λόγω της κομβικής σημασίας που έχει το ιδεολόγημα της αδιάκοπης συνέχειας του ελληνισμού στο πλαίσιο της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας» (Γιώργος Κόκκινος, Από την ιστορία στις ιστορίες. Προσεγγίσεις στην ιστορία της ιστοριογραφίας, την επιστημολογία και τη διδακτική της ιστορίας, Αθήνα 1998:338 – 339: Ελληνικά Γράμματα). Από τη γενικότερη βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά, Παν. Ε. Λέκκας, Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία, Ε. Μ. Ν.Ε – Μνήμων Αθήνα 1992, Άννα Φραγκουδάκη – Θάλεια Δραγώνα (επιμ.), «Τι είναι η πατρίδα μας?». Εθνοκεντρισμός στην εκπαίδευση, Αθήνα 1997: Αλεξάνδρεια, Κωνσταντακοπούλου Αγγελική, Θέματα βαλκανικής ιστοριογραφίας και εθνικιστικής ιδεολογίας, Σύγχρονα θέματα, τ. 50 – 51 (1994): 11 - 23

²⁸ Βλ. ενδεικτικά Herzfeld M., Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της Σύγχρονης Ελλάδας, μτφρ Μ. Σαρηγιάννη, πρώτη έκδοση 1982, Αθήνα 2002: Αλεξάνδρεια

προσέγγιση των εννοιολογικών μετασχηματισμών των όρων²⁹
Λαογραφία³⁰, Εθνολογία, Εθνογραφία, Ανθρωπολογία, μέσα από τις

²⁹ Για μια συνοπτική παρουσίαση της πορείας και του περιεχομένου που είχαν οι όροι Εθνογραφία, Εθνολογία, «Volkerkunde», Κοινωνική / Πολιτισμική Ανθρωπολογία και των μετασχηματισμών που αυτοί υπέστησαν – εμφανιζόμενοι άλλοτε ως συνώνυμοι όροι, άλλοτε ως ανταγωνιστικοί πριν καταλήξουν να τεθούν κάτω από την κυριαρχία του ευρύτερα αποδεκτού όρου της Ανθρωπολογίας (ως Κοινωνικής, Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας), βλ. Δήμητρα Γκέφου - Μαδιανού, Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική, Αθήνα 1999: 215 – 243, όπου και η σχετική βιβλιογραφία. (βλ και κριτική παρουσίαση του βιβλίου, Κωνσταντίνα Μπάδα, Δημ. Γκέφου – Μαδιανού, Πολιτισμός και Εθνογραφία, Ουτοπία 46 (2001), σ.159 – 167, ειδικότερα ...). Γενικότερα ωστόσο η Εθνογραφία ορίζεται, σύμφωνα με τους ορισμούς του Radcliffe – Brown: 1951:15 και Levi – Strauss: 1972: 16 ως η επιστήμη που ασχολείται με μονογραφίες ιστορικής αναστήλωσης και, γι' αυτό είναι αντίστοιχη με την ιστοριογραφία. Η κοινωνική Ανθρωπολογία, είναι επιστήμη του γενικού, αναφέρεται στη θεωρητική μελέτη και στην ανάλυση των κοινωνικών δομών στη σύγχρονη αν και αυτή συχνά την παρακάμπτει στρεφόμενη μόνο στην παράδοση (Πβ., Σ. Δημητρίου Κοτσώνη – Σωτ. Δημητρίου, Ανθρωπολογία και Ιστορία, Αθήνα 1996: 185) Η δεκαετία ωστόσο του 80 αποτέλεσε τη δεκαετία της πολιτισμικής κριτικής για την Ανθρωπολογία και διαμόρφωσε διαφορετικά περιεχόμενα και προορισμούς στην Εθνογραφία. Μια κριτική παρουσίαση του αυτο - κριτικού ανθρωπολογικού λόγου και της πολιτισμικής κριτικής για την Ανθρωπολογία δίνει η Δήμητρα Γκέφου - Μαδιανού, Πολιτισμός και Εθνογραφία, ό.π., . όπου και η πλούσια βιβλιογραφία . Επίσης Δήμητρα Γκέφου - Μαδιανού(επιμ), Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία . Σύγχρονες τάσεις. Αθήνα 1998: Ελληνικά Γράμματα

³⁰ Ειδικότερα για την επιστημονική ορολογία της Λαογραφίας στα ελληνικά και για το αντικείμενό της βλ. Μ. Μερακλή, Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της Λαογραφίας, Λαογραφία 27 (1971), Αλ. Κυριακίδου – Νέστορος, Η ελληνική λαογραφία στη σύγχρονη της προοπτική (1972) στο: Άλκη Κυριακίδου – Νέστορος, Λαογραφικά Μελετήματα, τ. 1, Αθήνα 1979: 96 –98: Νέα Σύνορα, Μ. Αλεξιάδη, Η Ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της Λαογραφίας, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1988.

μεταξύ τους αντιπαραθέσεις και συγκλίσεις αλλά και τις διαφοροποιημένες στο χρόνο και στον τόπο δημιουργικές ή όχι αναθεωρήσεις τους ενισχύει την άποψη των λιγότερο, εκατέρωθεν, θερμόαιμων ότι είναι πλέον ανάγκη να αναπτυχθεί και στην Ελλάδα εκείνος ο επιστημονικός λόγος που θα στηρίζεται στη συμμετοχή στο διεθνή διάλογο και στην σύγκλιση των συναφών επιστημών, προκειμένου να συμβάλλει δημιουργικά στη μελέτη μιας συνεχώς μεταβαλλόμενης κοινωνίας και πολιτισμού.

Η παρακολούθηση της ελληνικής διαδρομής³¹ για την έρευνα της κοινωνίας και του πολιτισμού φανερώνει καταρχήν ότι η Ελλάδα ήταν προνομιακό πεδίο έρευνας ελλήνων και ξένων ερευνητών των συναφών

³¹ Για την ιστορική διαδρομή της ελληνικής λαογραφίας βλ. Κυριακίδου Νέστορος, Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας, . Κριτική Ανάλυση, Αθήνα 1978: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας. Την ανάγκη εξάλλου της επιστήμης να ανανεώσει τα μεθοδολογικά της εργαλεία προκειμένου να ξεπεράσει τις αδυναμίες των προηγούμενων φάσεων της και να παράγει ένα περισσότερο επιστημονικό και λιγότερο «εθνικά» προσδιορισμένο λόγο, την κάλυψε ο λόγος και η πράξη της ίδιας της Κυριακίδου αλλά και άλλων συναδέλφων της γενιάς της (όπως ο Μ. Γ. Μερακλής, εν μέρει ο Δημήτριος Λουκάτος). Πβ. και Alan Dundes, Modern Greek folkloristics. An Outsider's view, Λαογραφία 39 (1998 – 2000): 55 – 74 όπου καταθέτει τον προβληματισμό του για την εσωστρέφεια της ελληνικής λαογραφίας, τον «εθνικιστικό» της λόγο και τις προτάσεις του για την ανάπτυξη μιας καλύτερης προοπτικής για την ελληνική Λαογραφία.

Γενικότερα για τις νεότερες τάσεις της Λαογραφίας βλ. Am. Peredes- R. Bauman (ed), Towards New Perspectives in Folklore, Univ. of Texas Press, 1972, J. Cuisenier (ed), Europe as a cultural Area, Paris 1979:Mouton. Ένας νεότερος επίσης προβληματισμός εξωτερικεύει την κρίση ταυτότητας των Λαογράφων στο σύγχρονο κόσμο θέτοντας ταυτόχρονα το ερώτημα αν αυτό δεν ισχύει και για άλλες επιστήμες . Βλ. ενδεικτικά για τους σχετικούς προβληματισμούς που τέθηκαν στο Συνέδριο που πραγματοποιήθηκε στο Turku, τον Οκτώβριο του 1996, Girsli Sigurosson, Identity crisis in Folkloristics – and Elsewhere . A report from the NIF Conference in Turku (October 25 – 27, 1996), NIF Newsletter, 4 (1996): 7 - 12

κοινωνικών επιστημών και ότι ως την δεκαετία τουλάχιστον του 70 οι επιστήμες της Λαογραφίας, Κοινωνικής Ανθρωπολογίας / Εθνολογίας συνομιλούσαν περισσότερο και πάντως χωρίς τις μεταγενέστερες «αντιπαραθετικότητες» που καταλήγουν να συνθέτουν σήμερα ένα πρόσφορο αντικείμενο εθνογραφικής μελέτης και ανάλυσης. Μια περισσότερο ίσως μελέτη της ιστορίας της ελληνικής λαογραφίας θα μπορούσε να δείξει ότι η Λαογραφία «συστέγαζε» για πολύ μεγάλο διάστημα, στο εσωτερικό της, την Εθνολογία, την Εθνογραφία³² και επέτρεπε την εξοικείωση με τις προαναφερόμενες επιστήμες. Καθίσταται ενδεικτικό ότι οι κύριοι εκπρόσωποι της κλασικής εθνολογικής / εθνογραφικής θεωρίας και πράξης συγκροτούν ταυτόχρονα τους θεμελιωτές της λαογραφίας, στην κλασική εκδοχή της.

Η παράδοση της Λαογραφίας δείχνει ότι από το τέλος του 19^{ου} αιώνα έως τα μέσα και πλέον του 20^{ου} αιώνα, οι λαογράφοι ερευνητές, οι τοπικοί επίσης λόγιοι ήταν καταρχήν εκείνοι που συγκέντρωναν, κατέγραφαν και μελετούσαν μορφές και εκδηλώσεις της προφορικής παράδοσης με την

³² Βλ. π.χ. Δ. Λουκάτου Λαογραφία-Εθνογραφία. Στοιχεία διδασκαλίας και απόψεις από τον εναρκτήριο λόγο της έδρας του, Ιωάννινα 1968: 6, 10) όπου η επιστήμη της Εθνογραφίας ορίζεται ως *«η μελέτη των λαών, η καταγραφή όλων τους των εκδηλώσεων όχι μόνο των πνευματικών και των κοινωνικών, αλλά και των "τεχνικών", που αποτελούσαν σοβαρό προστάδιο του πολιτισμού όλων μας... Αυτή η μελέτη της τεχνικής, σημειώνει, «η "technologie", όπως την έλεγαν οι Ευρωπαίοι, έγινε το πάθος της νέας επιστήμης, η βασική επιδίωξη των εθνογραφικών μελετών, που θα νόμιζε κανείς ότι ζητούσαν κάποιο αντίβαρο, ύστερα από την υπερβολική ως τότε ψυχική η μεταφυσική θεώρηση των ανθρωπίνων»*. Βεβαίως δεν αγνοείται ότι τα όρια της εθνογραφικής του μεθόδου περιορίζονται σ' ένα περιγραφικό, ανθρωπογεωγραφικό και κοινωνικό ίσως προσδιορισμό του χώρου και του χρόνου έρευνας και αυτός προσδιορίζει κατά κύριο λόγο τη μελέτη της ζωής του έθνους (ως ενιαίου λαού), του παρελθόντος του και του παρόντος όπως διαμορφώνεται στις σύγχρονες συνθήκες. (Δ. Λουκάτος, Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία, Αθήνα 1977: 17).

πεποιθήση ότι αυτές οι υποτιμημένες λαϊκές εκφράσεις του παρελθόντος (όπως παραμύθια, διηγήσεις και μύθοι, γλωσσικά μνημεία και διάλεκτοι, τραγούδια, έθιμα, επαγγέλματα τεχνικές κλπ) είχαν ιστορική και πολιτισμική αξία. Το Λαογραφικό Αρχείο που μετονομάστηκε σε Κέντρο Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας, το Αρχείο Ιστορικού Λεξικού της Νέας Ελληνικής και των Διαλέκτων, και άλλα στη συνέχεια Αρχεία με τοπικό χαρακτήρα αποτέλεσαν τους πυρήνες όπου συσσωρευόταν η προφορική παράδοση και έμμεσα η πληροφόρηση για την αγροτική κοινωνία. Οι κυρίαρχες θεωρητικές και μεθοδολογικές επιλογές της Λαογραφίας (ξεκινώντας από την επίδραση του ρεύματος του ρομαντισμού και φτάνοντας στο αντίστοιχο του ιδεαλισμού), οδηγούσαν βέβαια σε αυτή τη φάση την λαογραφική έρευνα προς τη διαμόρφωση μιας στατικής, εν πολλοίς από- ιστορικοποιημένης αντίληψης για τον λαϊκό πολιτισμό και μια εξιδανικευμένη εικόνα για τους κοινωνικούς του φορείς. Η ίδια ωστόσο η κοινωνική και πολιτισμική εμπειρία της μεταπολεμικής Ελλάδας και η ανάπτυξη σχέσεων αλληλεπίδρασης ανάμεσα στις κοινωνικές επιστήμες ώθησαν σταδιακά την Λαογραφία προς την αναζήτηση της ιστορικότητας των διάφορων εκφράσεων του πολιτισμού της προφορικότητας³³. Η Άλκη Κυριακίδου – Νέστορος προώθησε, όπως ήδη σημειώθηκε, την ιστορική εθνογραφία για τη μελέτη «του παραδοσιακού πολιτισμού», ενσωμάτωσε την αντίληψη της ιστορικής αλλαγής στη μελέτη του παραδοσιακού πολιτισμού, αλλά και εν τέλει έστρεψε, από τις αρχές της δεκαετίας του 80, την προσοχή και σε άλλες διηγήσεις, ιστορίες και προφορικές αφηγήσεις που όχι μόνο επέτρεπαν να αποδοθεί η ιστορικότητα και η συνολικότητα στους τρόπους με τους οποίους ο συνηθισμένος άνθρωπος αντιλαμβάνονταν τη θέση του στην ιστορία αλλά και να αποκαλυφθούν και

³³ Το Αρχείο π.χ. Μικρασιατικών Σπουδών επιδίωξε να οργανωθεί πάνω σε μια τέτοια βάση. Άλλες επίσης θεωρητικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις προτάθηκαν π.χ. από τον Ε. Δ. Μαζαράκη, Συμβολή στη μελέτη της Λαογραφίας, Αθήνα 1959: Εστία, . Του ίδιου, η λαογραφική έρευνα και η συστηματική οργάνωσή της, Αθήνα 1964: Εστία

τα εσωτερικά, ασυνείδητα επίπεδα της κοινωνικής του εμπειρίας και ιστορικής ερμηνείας. Μια άλλη τάση της λαογραφίας διαμόρφωνε την ίδια περίοδο ο Μ. Γ. Μερακλής ο οποίος έδινε έμφαση σε δύο βασικούς παράγοντες: α) στο παρόν, στη μελέτη, στην πραγματικότητα, της σχέσης ανάμεσα στο παρελθόν (ως παράδοση) και στο παρόν και β) στις κοινωνικές συνιστώσες των λαογραφικών φαινομένων. Θα μπορούσε να σημειωθεί ότι η λαογραφία με την δική του θεώρηση εντάσσονταν περισσότερο στις εμπειρικές κοινωνικές επιστήμες (με έμφαση στη μελέτη του πολιτισμού)³⁴. Γενικότερα θα μπορούσε συνοπτικά να σημειωθεί ότι από τη δεκαετία του '70 και κυρίως μετά το '80 ο επιστημονικός διάλογος για τον «λαϊκό πολιτισμό και τον κοινωνικό του φορέα» – που κλυδώνιζε ως έννοια και περιεχόμενο την ίδια την λαογραφία αλλά και απασχόλησε σημαντικά την κοινωνικο – πολιτισμική ιστορία³⁵, την λογοτεχνία, την κοινωνιολογία, τις πολιτισμικές σπουδές στην Αγγλία και βεβαίως την Ανθρωπολογία (ως πολιτισμός της προφορικότητας), επηρέασε την Λαογραφία με διαφορετικό βαθμό σε κάθε χώρα –και επαναπροσδιόρισε σημαντικά τις θεωρητικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις της. Στο κλίμα αυτό μια νεότερη γενιά λαογράφων προσανατολισμένη σε μια ιστορικο – ανθρωπολογική οπτική, ακολούθησε καταρχήν το δρόμο που άνοιξαν η Κυριακίδου – Μερακλής θέτοντας ως πρώτο μέλημά τους την ιστορίκευση³⁶ του λαϊκών πολιτισμικών φαινομένων και επομένως την

³⁴ Μ. Γ. Μερακλής, , Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση, Αθήνα, 1984: Οδυσσέας

³⁵ Francois Doss, Η Ιστορία σε ψίχουλα. Από τα Annales στη «νέα ιστορία», Ηράκλειο 1993: 189 – 194: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, P. Burke, Popular Culture in Early Modern Europe, London 1978.

³⁶ Η τάση αυτή είχε ήδη εκδηλωθεί στους κόλπους της λαογραφίας άλλων χωρών και δημιούργησε γόνιμο προβληματισμό. Ο Roland Narr, ασκεί π.χ. αυστηρή κριτική σε εκείνους τους λαογράφους που αναζητούν, όπως σημειώνει ο Μ. Γ. Μερακλής, Ιστορική Λαογραφία, Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός: Λαογραφία και Ιστορία, ό.π., σ. 30 -

αντιμετώπισή τους ως ιστορικών προϊόντων μιας συγκεκριμένης κοινωνίας. Καθιστώντας στη συνέχεια την παράδοση (το οργανωμένο δηλαδή σύστημα διαφύλαξης του παρελθόντος στο παρόν) και τη μνήμη, ιστορικές κατά βάση έννοιες και ικανά αναλυτικά εργαλεία, αλλά και αξιοποιώντας τις γραπτές πηγές και τις εθνογραφικές μαρτυρίες επιχειρούν μαζί με τις άλλες ιστορικό – ανθρωπολογικές επιστήμες τη συμπλήρωση πλέον της κοινωνικής και πολιτισμικής γνώσης και την αναγνώριση της κοινωνικής ταυτότητας των φορέων τους. Η ζωή, οι παραδόσεις και η ανίχνευση της πολιτισμικής ταυτότητας και των άλλων συνηθισμένων ανθρώπων που αποτελούν, στο εσωτερικό της επί μέρους εθνικής κοινωνίας, διαφορετικές θρησκευτικές, κοινωνικές, γεωγραφικές, γλωσσικές κλπ. ομάδες και συγκροτούν μέρος της ιστορικής της πραγματικότητας ή καλύτερα μέρος της Ενωμένης υπερεθνικής πλέον Ευρώπης άρχισαν να αποτελούν, επίσης αντικείμενο της νέας Λαογραφίας.

Μιαν άλλη παράδοση της κοινωνικής και πολιτισμικής έρευνας στην Ελλάδα δημιούργησαν οι ξένοι Ανθρωπολόγοι και Ανθρωπογεωγράφοι (στις δεκαετίες του '50 και '60) αλλά και οι έλληνες μελετητές (στις δεκαετίες του '70 και '80) που άσκησαν μιαν σημαντική επίδραση στην

31, μεν την ιστορική διάσταση των λαογραφικών φαινομένων αλλά με έναν τρόπο που παραβλέπει τα μεγάλα προβλήματα και ερωτήματα της επιστήμης και αποστρέφεται ενστικτωδώς «τις κοινωνικές εμπλοκές και τις συνέπειες που φέρει η πραγματική διάγνωση των προβλημάτων, «απομονώνοντας» επιμέρους θέματα (παραμύθια, αινίγματα, ο αργαλειός) ώστε ο λαογράφος να μην επιτελεί ό, τι είναι έργο ενός ερευνητή ο οποίος με βάση μια κριτική θεωρία «συλλαμβάνει» την κοινωνία ως διαδικασία πρόσβασης και διαφωτίζει έτσι τις σχέσεις με το παρελθόν του παρόντος, από το οποίο, πρέπει στην ουσία να αφορμάται (και σε αυτό να επιστρέφει η λαογραφική έρευνα)». Βλ. για τη σχετική βιβλιογραφία και τη συζήτηση Μ.Γ. Μερακλή, Ιστορική Λαογραφία, Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός: Λαογραφία και Ιστορία, ό.π., σ. 30 – 37.

ανάπτυξη της νεώτερης ιστορικο - ανθρωπολογικής έρευνας στην Ελλάδα³⁷.

Μία νεότερη επίσης παράδοση αναπτύσσει ένας ολοένα αυξανόμενος αριθμός ελλήνων κοινωνικών ανθρωπολόγων που έχουν πραγματοποιήσει σπουδές στην Αγγλία και τις ΗΠΑ ή στα νεοϊδρυθέντα Τμήματα Ανθρωπολογίας στην Ελλάδα. Κατά κύριο λόγο αυτή η παράδοση αναπτύσσει την Ανθρωπολογία «οίκου»³⁸ την «ιθαγενή», ή «Αυτό – Ανθρωπολογία» ή όπως αλλιώς την αποκάλεσαν στις διάφορες φάσεις της. Πρόκειται για την Ανθρωπολογία που έχει ως αντικείμενο μελέτης εν μέρει οικείες κοινωνίες, ειδικότερα κοινωνικές και πολιτισμικές ομάδες που ζουν στο ίδιο στενό ή ευρύτερο πλαίσιο με τον «ανθρωπολόγο». Ασχολείται με τον κοντινό, τον *οικείο άλλο*, τον *Άλλο* αλλά και τον *εαυτό*, μέρος και οι δύο του οικείου χώρου.

Αυτή ωστόσο η στροφή του ανθρωπολογικού ερευνητικού ενδιαφέροντος προς τους κόλπους των ιστορικών λαών και στη μελέτη επομένως του οικείου *άλλου*, έφερε την Ανθρωπολογία πολύ κοντά στη νεότερη Λαογραφία, και βεβαίως στην Ιστορία ιδιαίτερα αφότου η ανάγκη εισαγωγής της ιστορικής διάστασης στο αναλυτικό αντικείμενο της ανθρωπολογίας την οδήγησε στην αμφισβήτηση της κλασικής θεώρησης των κοινωνικών και πολιτισμικών συστημάτων ως αυτόνομων και έξω από την ροή της ιστορίας συστημάτων. Αναλυτικότερα η επαφή της

³⁷ Για την κοινωνική έρευνα βλ. Στ. Δαμιανάκου (επιμ), Διαδικασίες κοινωνικού μετασχηματισμού στην αγροτική Ελλάδα, Αθήνα, ΕΚΚΕ 1987. Επίσης Μαρία Κουρούκλη, Οι ανθρωπολογικές έρευνες στην Ελλάδα, Σύγχρονα Θέματα 2 (1978), σ. 83 - 90. Ειδικότερα για την έρευνα των αγροτικών τοπικών κοινωνιών στην Ελλάδα, βλ. συνοπτικά την κριτική παρουσίαση που έκανε ο St. Damianakos, Rural Community Studies in Greece. In: J.L.Durand - Drouhin and L. M. Szwengrub (eds), Rural Community Studies in Europe, V.3, Pergamon Press 1985.

³⁸ Γκέφου - Μαδιανού Δήμητρα, «Ανθρωπολογία οίκου: Για μια κριτική της γηγενούς Ανθρωπολογίας», Διαβάζω 323 (1993), σ. 44 – 51.

Ανθρωπολογίας ιδιαίτερα με τον αγροτικό και τον αστεακό στη συνέχεια χώρο των δυτικών κοινωνιών την έφερε άμεσα αντιμέτωπη με μικροκοινωνίες που είχαν ιστορική παράδοση, γραπτές πηγές αλλά και πλούσια την ερευνητική παραγωγή για την κοινωνία και τον πολιτισμό των δύο τελευταίων αιώνων (από μέρους της πολιτισμικής και κοινωνικής ιστορίας, της λαογραφίας, της λογοτεχνίας και άλλων επιστημών). Η όποια επομένως περαιτέρω συμβολή της στην έρευνα για την ανάδειξη, την κατανόηση και την ερμηνεία των πολλών και διαφορετικών όψεων της κοινωνικής και πολιτισμικής έκφρασης, του οικείου άλλου προαπαιτεί, καταρχήν α) την ιστορική γνώση και την προσέγγιση του αντικειμένου του πολιτισμού ως ιστορική διαδικασία, β) την μόνιμη συνομιλία με τις άλλες επιστήμες και τη γνώση της ερευνητικής παράδοσής τους γ) την αποστασιοποίηση από την παγιωμένη ανθρωπολογική άποψη ότι τον αναγκαίο αναθεωρητικό κριτικό λόγο του οικείου πολιτισμού και την πρόσληψη της πραγματικότητας του από τα μέσα την καλύπτει σήμερα μόνο ο ανθρωπολόγος. Προϋποθέτει επίσης την σύνδεση της ιθαγενούς ελληνικής Ανθρωπολογίας, με την διεθνή ανθρωπολογική παραγωγή και γνώση, με τον ευρύτερο εγγενώς κοσμοπολιτικό λόγο αυτής της επιστήμης. Η Ανθρωπολογία είναι εκείνη κατεξοχήν η επιστήμη η οποία μέσω της συγκέντρωσης και της σύγκρισης των τοπικών παραδειγμάτων³⁹ οφείλει να αναδεικνύει τις νέες μορφές της πολύ – πολιτισμικότητας και της ετερότητας, να συμβάλλει στην αναγνώρισή τους και να δίνει τη σφαιρική

³⁹ Ο ανθρωπολογικός λόγος θεωρείται επίσης λόγος συστηματικός, λόγος συγκριτικός, λόγος γενικευτικός, εγγενώς κοσμοπολιτικός καθώς μέσα από την σύγκριση προχωρεί στη σύνθεση του επί μέρους στο όλο, με οικουμενική διάσταση και σε συνολική αντίληψη για τον άνθρωπο και το περιβάλλον του και βεβαίως λόγος κατατακτῆριος και κριτικός (βλ. συνοπτικά Ευθ. Παπαταξιάρχης, Για την Ανθρωπολογία σήμερα. Θέσεις, αμφισβητήσεις, αναθεωρήσεις, Διαβάζω, τευχ. 323 (1993), αφιέρωμα στην Κοινωνική Ανθρωπολογία. Βλ. ιδιαίτερα Marc Auge, Για μια Ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων, Εισαγωγή Ε. Ρίκου, μετάφραση Δ. Σαφαρίδου, Αθήνα 1999: Αλεξάνδρεια

σύλληψη της παγκόσμιας κοινωνίας. Κι εδώ ίσως να βρίσκεται η διαφορά της από την Λαογραφία. Γιατί σε τελευταία ανάλυση και το ερευνητικό αντικείμενο και της Λαογραφίας ήταν τελικά ο «άλλος»⁴⁰, ο «άλλος», ως χωρικός, ως λαϊκός άνθρωπος, ως προφορικός πολιτισμός, ως αγροτική κοινότητα, ως πολιτισμός ανταρσίας, ως επί μέρους «ιθαγενής πολιτισμικός εαυτός», τον οποίο άλλοτε από μέσα και άλλοτε απέξω επιχειρούσε να παρουσιάσει, να περιγράψει, και παλιότερα να συγκροτήσει ή να επινοήσει.

Συμπερασματικά σημειώνεται ότι η γέννηση της νέας Ιστορίας, οδήγησε σε αυτήν την καθοριστική στροφή των επιστημών της Ανθρωπολογίας,

⁴⁰ Την άποψη αυτή διατυπώνει με σαφήνεια η Ελεωνόρα Σκουτέρη – Διδασκάλου, Λαογραφικά Μουσεία, πολιτισμική ταυτότητα, ιστορική μνήμη, Πρακτικά της Α' Συνάντησης Λαογραφικών Μουσείων των χωρών της Ευρωπαϊκής κοινότητας με θέμα: «Ο ρόλος των Ευρωπαϊκών Μουσείων στα πλαίσια της Ενωμένης Ευρώπης», Αθήνα 1- 5 Οκτωβρίου 1992, Αθήνα 1994, σ. 65: «Κατά ένα περίεργο τρόπο αυτό οφείλεται ακριβώς στο γεγονός ότι στη λαογραφία και την ανθρωπολογία είχε «ανατεθεί» εξ αρχής (μεσούντος ήδη του 19^{ου} αι.) η μελέτη του άλλου ή των άλλων, δηλαδή όσων δεν ήθελαν ή δεν ενδιαφέρονταν να μελετήσουν οι άλλες (οι κύριες, όπως αυτοαποκαλούνταν) κοινωνικές επιστήμες. Από τη μια μεριά το σύγχρονο άτομο στις καινούριες συνθήκες της μοντέρνας εποχής και, από την άλλη, ιθαγενείς κάθε είδους, όπως π.χ. οι χωρικοί, οι αγρότες, οι λαϊκοί άνθρωποι, τα παιδιά, οι γυναίκες, όμως και «ιθαγενείς καταστάσεις», όπως π.χ. τα «κανακιουρίσια πράγματα», τα «παλαιά και παραδοσιακά», τα μισοξεχασμένα, τα «ταπεινά» ή τα «περίεργα», τα «καθημερινά» ή τα «ανάξια» και «ασήμαντα». Ακόμα και όταν το αντικείμενο της λαογραφίας ή της ανθρωπολογίας εξιδανικευόταν (ο λαός, ο πρωτόγονος, ο Πολιτισμός, η κοινωνία), η ίδια η πρακτική των ερευνητών, επιστημόνων και ερασιτεχνών τους οδηγούσε κάποιες φορές να συγκεντρώσουν κοντά σ' αυτά που έμοιαζαν να διαθέτουν τα ειδοποιά χαρακτηριστικά του ανώτερου, του κατεξοχήν Πολιτισμού (....) και τα «άλλα», Όσα μέρα με τη μέρα συνέβαιναν στους ανθρώπους, όσα περνούσαν από γενιά σε γενιά με το παράδειγμα και την πράξη, όσα έφτιαχναν την κοινωνική ζωή αυτό που ήταν».

Λαογραφίας⁴¹, Κοινωνιολογίας⁴² και ότι η σύγκλιση της ίδιας της Ιστορίας με την ανθρωπολογική θεώρηση⁴³ που συνοδεύεται μάλιστα από μια μεθοδολογική προσοχή προς το σχετικό παρόν, δημιούργησε καλύτερες προοπτικές για τη απόκτηση της πολιτισμικής γνώσης και για την συνολικότερη κατανόηση του παρελθόντος και του παρόντος. Ειδικότερα αναδεικνύοντας η ιστορία την έννοια της υποκειμενικότητας σε ιστορική έννοια, καθιστώντας τον προφορικό λόγο ως ιστορικό λόγο(προφορική ιστορία) και αντιμετωπίζοντας το παρελθόν ως ιστορία και ως δράση του παρόντος, ήρθε κοντά σ' ένα ευρύ, πολύ – επιστημονικό αντικείμενο (που έχει σχέση με την σπουδή της λαϊκή κουλτούρας, της παράδοσης ως δομής και διαδικασίας, με την συλλογική / κοινωνική μνήμη, με τις κοινωνικές και πολιτισμικές ταυτότητες και τις συλλογικές αναπαραστάσεις των τοπικών κοινωνιών, της Ενωμένης Ευρώπης και της παγκόσμιας κοινωνίας γενικότερα). Η συνολική ως εκ τούτου μελέτη του και κατανόησή του επιβάλλει την αναίρεση των παλαιότερων επιστημολογικών

⁴¹ Βλ. ενδεικτικά, Αλεξάκη Ε. Π., Σχέση Λαογραφίας και Ιστορίας, Ανακοινώσεις Επιστημονικού Προσωπικού Ακαδημίας Αθηνών (22 – 23 Νοεμβρίου 1979), Αθήνα 1984:81 – 91: Ακαδημία Αθηνών

⁴² Οι ιστορικοί σημειώνει η Λαμπίρη – Δημάκη «διαφυλάσσουν την συλλογική μνήμη συμβάλλοντας στην αυτογνωσία των ατόμων και των κοινωνιών . Η κοινωνιολογία επιτυγχάνει μέσα από τη γνώση των δομικών χαρακτηριστικών των σύγχρονων και παλαιότερων κοινωνιών (παραμερίζοντας το ατομικό, το συμβάν και την ημερομηνία), την αυτογνωσία, τη γνώση της ταυτότητας μας, και συμβάλλει στη συνειδητοποίηση για το ποιά θα θέλαμε να είναι αυτή στο Μέλλον. Συμπληρωματικές αλλά όχι ταυτότημες οι παραπάνω επιστήμες επιδιώκουν την πολιτισμική αυτογνωσία του ανθρώπου (Ιωαν. Λαμπίρη - Δημάκη, Κοινωνιολογία και Ιστορία. Ομοιότητες και ιδιαιτερότητες, Αθήνα 1989:

⁴³ Βλ. ενδεικτικά Μπενβενίστε Ρίκα, Ιστορία και Ανθρωπολογία, Σύγχρονα θέματα 56 (1995), σ. 44 – 48. Γενικότερα βλ. R. Chartier (ed), Cultural history: Between practices and representations, Cambridge 1988: Polity Press, ιδιαίτερα την Εισαγωγή του ίδιου, P. Burke, New perspectives on Historical Writing, Cambridge 1991: Polity Press

σχηματοποιήσεων και διακρίσεων και την προώθηση μιας διεπιστημονικής προσέγγισης⁴⁴.

Η διεπιστημονικότητα είναι η συνεργασία των επιστημονικών κλάδων, μέσα από ένα σύστημα αλληλεπίδρασης, ανταλλαγής ιδεών και διαλόγου, που επιτρέπει στις επιστήμες να συμμετέχουν, με σκοπό την ολόπλευρη σφαιρική και πλήρη μελέτη ενός θέματος. Η διεπιστημονική προσέγγιση καταργεί τα σύνορα μεταξύ των επιστημών και ενιαιοποιεί το περιεχόμενο της έρευνας, με μια ολόπλευρη εξέταση των πολιτισμικών και κοινωνικών φαινομένων με απώτερο στόχο την ολιστική σύλληψη των πραγμάτων προχωρώντας από το όλο προς τα επιμέρους και μετά στην ανασύνθεση. Είναι πράγματι ένας τρόπος για να μελετηθούν και να συλληφθούν οι συνειδητές και ασυνειδητές διεργασίες με τις οποίες πραγματοποιείται η κοινωνική αλλαγή. Από τον χώρο των διεπιστημονικών προσεγγίσεων προέκυψαν άλλωστε η ιστορική ανθρωπολογία, η ιστορική κοινωνιολογία, η προφορική ιστορία. Θα πρότεινα μάλιστα να αναδειχθούν, σε κοινά μεθοδολογικά και αναλυτικά εργαλεία, οι έννοιες της υποκειμενικότητας, της παράδοσης, και της μνήμης με την πεποίθηση ότι αποτελούν βαθύτατα ιστορικές και ανθρωπολογικές έννοιες⁴⁵. Έννοιες που εν τέλει προϋποθέτουν την υπέρβαση της προσέγγισης της Ιστορίας ως παρελθόντος και την μετάβαση της ιστοριογραφίας από τις δομές στις υποκειμενικότητες ή ταυτότητες, από την γραμμική εν τέλει χρονικότητα

⁴⁴ Η σχετική βιβλιογραφία για τη διεπιστημονικότητα είναι ιδιαίτερα πλούσια στη διεθνή βιβλιογραφία. Στη χώρα μας ωστόσο πολλοί ίσως την διατείνουν αλλά ελάχιστοι αυτή η προσέγγιση έχει κατατεθεί ως επιστημονικός – θεωρητικός και πρακτικός, λόγος. Ωστόσο, από την πλευρά της διεπιστημονικής προσέγγισης της ιστορίας με τις άλλες κοινωνικές επιστήμες βλ. Λαμπίρη – Δημάκη Ιωάννα, Διεπιστημονική συνεργασία ιστορίας και άλλων κοινωνικών επιστημών, Ιστωρ 5 (1993), σ. 5 – 8.

⁴⁵ Για την «υποκειμενικότητα» στην ιστορία βλ. συνοπτικά, Λ. Πασσερίνι, Σπαράγματα του 20ου αι. . Η ιστορία ως βιωμένη εμπειρία, μτφρ Οντετ Βαρών – Βασαρ, Ιων.Λαλιώτου – Ιουλία Πεντάζου, Αθήνα 1998: Νεφέλη σ.13 – 20.

στους πολλαπλούς βιωμένους χρόνους της συλλογικής μνήμης. Έννοιες επίσης και πραγματικότητες που προϋποθέτουν την ανάπτυξη μιας ανανεωμένης «ιστορικο – ανθρωπολογικής» Λαογραφίας που είναι ικανή να ακολουθήσει τη διεπιστημονική προσέγγιση για την πληρέστερη κατανόηση της ιστορικότητας των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων. Σε αυτό το πλαίσιο ήταν και παραμένει εν τέλει ως δικό της όφελος η συνύπαρξή της με την Εθνογραφία/Ανθρωπολογία και οφείλει να την επιδιώκει.

B. Η έρευνα για την υλική ζωή και κουλτούρα στην παραδοσιακή κοινωνία.

1. Γενικά περί του Πολιτισμού:

Ο Nonbert Elias⁴⁶, σημειώνει ότι η έννοια του «πολιτισμού» σχετίζεται με ποικίλα δεδομένα⁴⁷: με το επίπεδο της τεχνικής, με τους τρόπους της συμπεριφοράς, με την εξέλιξη της επιστημονικής γνώσης, με θρησκευτικές ιδέες και συνήθειες. Στην ουσία ο όρος συνοψίζει όλα τα στοιχεία (στάσεις, συμπεριφορές, νοοτροπίες, αξίες) ως προς τα οποία ο δυτικός κόσμος νόμιζε ότι υπερέχει σε σύγκριση με προγενέστερες κοινωνίες ή σε σύγκριση με άλλες σύγχρονες της κοινωνίες («πρωτόγονες», εξωτικές αγροτικές, λαϊκές κλπ). Για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα η λογική του ενός πολιτιστικού μοντέλου και η αντίληψη του μονοδιάστατου και κυρίαρχου πολιτισμού πρυτάνευε και οδηγούσε στην απαξίωση οποιονδήποτε άλλων πολιτισμικών μορφωμάτων (Βλ. και Αλ. Κυριακίδου Νέστορος, Η θεωρία της Λαογραφίας) Σταδιακά ωστόσο η λέξη πολιτισμός (ο ταυτόσημος με την πρόοδο και προνόμιο ευνοημένων λαών ή ομάδων που αποτελούσαν την ελίτ, με την υψηλή ηθική και πνευματική αξία) χάνει το καθολικό της περιεχόμενο και καταλήγει καταρχήν να μη σημαίνει το ίδιο πράγμα σε όλο τον δυτικό κόσμο και στη συνέχεια να σημαίνει όχι ένα αλλά πολλούς πολιτισμούς. Στη Γερμανία π.χ. η έννοια «πολιτισμός» προσδιορίζει «ένα σύνολο τεχνικών και πρακτικών γνώσεων και

⁴⁶ Η Nonbert Elias, Η διαδικασία του Πολιτισμού. Μια ιστορία της κοινωνικής συμπεριφοράς στη Δύση, μτφρ. Θ.Λουπασάκης, Αθήνα 1996: Αλεξάνδρεια. Βλ. επίσης Β. Φίλια, Η Κοινωνιολογία του πολιτισμού, τ. Α, Αθήνα 2000, σ. 5-128

⁴⁷ Γενικότερα, η έννοια του πολιτισμού έχει διπλό περιεχόμενο και περιλαμβάνει δύο τουλάχιστον επίπεδα: αναφέρεται συγχρόνως σε ηθικές και σε υλικές αξίες. «Πολιτισμός» με αυτήν την έννοια είναι τα υλικά και πνευματικά επιτεύγματα της ανθρώπινης δραστηριότητας. Με βάση αυτό άλλωστε το περιεχόμενο ο Κ.Μαρξ διέκρινε από τη μια το επίπεδο των υποδομών (υλικών) και από την άλλη το επικοδόμημα το οποίο μάλιστα έχει και άμεση εξάρτηση από τις πρώτες.

δεξιότητων, που επιτρέπουν στον άνθρωπο να δρα πάνω στη φύση. Τις αξίες, την Τέχνη, τα ιδεώδη και τις κανονιστικές αρχές, το πνεύμα γενικά, τα προσδιόρισε η έννοια *culture* η οποία διαχωρίζεται πλήρως από τα κοινωνικοπολιτικά και οικονομικά δεδομένα, ανυψώνεται σε δομή και διαφοροποιείται από τον πολιτισμό που αποτελεί διαδικασία, συλλογικότερη αξία - καθώς υπερβαίνει εθνικές διαφορές, χαρακτηριστικά ομάδων κλπ.-. Στη Γαλλία⁴⁸ η έννοια που έχει μεγαλύτερη ισχύ είναι ο πολιτισμός (που αναφέρεται στις ηθικές και υλικές αξίες). Η λέξη ωστόσο κουλτούρα χρησιμοποιείται κι εδώ σταδιακά για να εκφράσει «κάθε προσωπική μορφή της πνευματικής ζωής», την καλλιέργεια και την παιδεία ενός ατόμου.

Γενικότερα η έννοια κουλτούρα αποκτά και άλλα σημασιολογικά περιεχόμενα ιδιαίτερα αφότου η αγγλοσαξωνική ανθρωπολογία χρησιμοποίησε αυτήν για να προσδιορίσει σε αντιδιαστολή με τον κυρίαρχο πολιτισμό (*civilization*), τον πολιτισμό των μη προηγμένων κοινωνιών που μελετούσε. Σταδιακά η ιδέα του ενός και μοναδικού πολιτισμού που αποτέλεσε το σημείο των αξιολογικών κρίσεων για άλλους πολιτισμούς που έρχονταν στην επιφάνεια, περιορίζεται και ο ενικός αντικαθίσταται από τον πληθυντικό. Το έργο των George Markus-Michael Fischer (1986), *Ανθρωπολογία ως πολιτισμική κριτική* ή το έργο των James Clifford και George Markus(1986), *Γράφοντας τον Πολιτισμό* αποτελούν την αφετηρία μιας περιόδου τομής για την Ανθρωπολογία η οποία αν και υπήρξε το προϊόν ενός συγκεκριμένου, δηλαδή του δυτικού, πολιτισμικού μορφώματος και ως εκ τούτου αναπόφευκτα δέσμια του κυρίαρχου δυτικού εθνοκεντρισμού, κατάφερε να υπερβεί τον εαυτό της και να αναρωτηθεί σχετικά νωρίς για την αντικειμενική της θέαση οσοναφορά την ικανότητά της να συλλάβει την οπτική του «άλλου», να κατανοήσει και να ερμηνεύσει το πολιτισμικό σύστημα. Αυτό το επιχείρησε επαναπροσδιορίζοντας την έννοια του πολιτισμού (*culture*) που αποτέλεσε και συνεχίζει να αποτελεί ένα σταθερό αναλυτικό της εργαλείο. Στην ιστορική τους διάσταση οι δύο

⁴⁸ Στην ελληνική γλώσσα χρησιμοποιείται η λέξη πολιτισμός και τα διαφοροποιημένα επίπεδά του προσδιορίζονται με τις λέξεις πνευματικός πολιτισμός και υλικός πολιτισμός.

έννοιες – civilization και culture άλλοτε ταυτίστηκαν, άλλοτε πάλι αντιπαρατέθηκαν με διαφορετικούς κάθε φορά όρους (και τρόπους) και σε ποικίλα κοινωνικο – ιστορικά και γεωγραφικά πλαίσια. Για όσο διάστημα η Ανθρωπολογία ήταν δέσμια του εξελικτισμού του 19ου αιώνα, ο όρος «Πολιτισμός» (civilization) προσδιόριζε το τελικό στάδιο και το ανώτερο επίπεδο οργάνωσης της κοινωνικής ζωής, τον έναν και μοναδικό Πολιτισμό, κατά βάση τον ευρωπαϊκό. Ο μονοδιάστατος αυτός Πολιτισμός αποτέλεσε το κυρίαρχο μοντέλο αξιολόγησης των διαφορετικών κοινωνικών και πολιτισμικών συνόλων που ο ανθρωπολόγος προσέγγιζε και διαβάθμιζε ενώ παράλληλα ήταν δέσμιος της ιδέας του εκπολιτισμού τους. Ο όρος πολιτισμός (culture), αποτέλεσε την αναλυτική και όχι περιγραφική κατηγορία της ανθρωπολογίας, συνδέθηκε με την αντίληψη των πολλών και διαφορετικών πολιτισμών και αναδείχθηκε σε όρο που προκάλεσε έντονες συζητήσεις ως ανθρωπολογική έννοια. *Η συνθετότητα και η πολυμορφία της έννοιας στην ιστορική της πορεία όσο και η επίπονη διαδικασία ανίχνευσης της πλουραλιστικής διάστασης του πολιτισμικού από την πλευρά της ανθρωπολογίας παρουσιάζεται στο βιβλίο της Δ. Γκέφου – Μαδιανού, Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική κριτική, Αθήνα 1999: Ελληνικά Γράμματα, Σειρά: Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες*). Η μεθοδολογία της επιτόπιας έρευνας και η ολιστική προσέγγιση, επέτρεψε με τη σειρά της, την ανάδειξη της μοναδικότητας κάθε κοινωνίας και την ανάδειξη της πολιτισμικής ποικιλομορφίας έτσι ώστε να γίνει εμφανής η πλουραλιστική διάσταση του πολιτισμού. Έτσι ο πολιτισμός έγινε οι Πολιτισμοί και αυτοί νοούνται σε συνάρτηση με τις κοινωνίες που τους αναπτύσσουν, κάποιοι μάλιστα θεωρούν ότι οι δύο έννοιες είναι σχεδόν συνώνυμοι. Στην καλύτερη περίπτωση είναι οι δύο συμπληρωματικές όψεις του ίδιου αντικειμένου. Οι πολιτισμοί είναι κοινωνίες λέει ο Φ. Μπρωντέλ, στο βιβλίο του «Η γραμματική των Πολιτισμών» *Αρκεί να μετακινηθεί μια κοινωνία, ή να μεταβληθεί, για να μεταβληθεί, να μετακινηθεί και ο πολιτισμός τον οποίο φέρει σημειώνει ο Μπρωντέλ.*

2. Για τον Λαϊκό Πολιτισμό

Το πέρασμα από τον πολιτισμό στους πολιτισμούς και μάλιστα στους ελάσσονες πολιτισμούς έγινε κυρίως, όπως σημειώθηκε, από την Ανθρωπολογία η οποία μελετούσε πολιτισμούς και κοινωνίες της προφορικότητας. Έγινε εν μέρει και από την Λαογραφία η οποία είχε ως αντικείμενο μελέτης της, τους λεγόμενους λαϊκούς πολιτισμούς, πολιτισμούς επίσης της προφορικότητας και συνδεδεμένους εδώ με το προβιομηχανικό στάδιο των προηγμένων, αστικών κοινωνιών άρα «υποτιμημένους». Ήταν για τους αστούς διανοούμενους και την κυρίαρχη αστική τάξη οι φορείς μιας πολιτιστικής στασιμότητας που επέτρεπε τη συντήρηση πανάρχαιων τρόπων ζωής και σκέψης. Έτσι η νέα επιστήμη, η Λαογραφία⁴⁹ (Folklore που τον επινόησε ο Άγγλος αρχαιολόγος W. J. Thoms -ως όρος σημαίνει η γνώση του λαού: τί ξέρει ο λαός-) αναπτύσσει ως αντικείμενό της τον λαϊκό πολιτισμό, τις "λαϊκές αρχαιότητες" που ο παραπάνω συγγραφέας τις ανέλυσε με πολύ τυχαίο τρόπο: Έθιμα, δεισιδαιμονίες, παρατηρήσεις, τραγούδια, παροιμίες του παλιού καιρού. Από μιάν άποψη, η ευρωπαϊκή Λαογραφία στα πρώτα της τουλάχιστον βήματα εμφανίζεται να είναι **το ευρωπαϊκό, το «οίκοι»**, υλικό που θα ήταν κατάλληλο να συγκριθεί με αυτό της Εθνολογίας που ήταν ήδη μια κοινωνική επιστήμη που αναπτύχθηκε με την εξέλιξη του βιομηχανικού πολιτισμού στη Δύση και με την ανακάλυψη όπως τη λέμε λαών του νέου κόσμου που σαφώς είχαν ένα άλλο κοινωνικό-οικονομικό και πολιτισμικό επίπεδο απ' ότι η Δύση. Ως εκ τούτου η μελέτη τους θεωρήθηκε ότι συμβάλλει στη γνώση και την κατανόηση της εξέλιξης του ανθρώπου. Στην ουσία η κοινωνική, η πολιτισμική ευρύτερα γνώση αυτών των κυριαρχούμενων από Δυτικούς λαών ήταν απαραίτητη για την χειραγωγήση

⁴⁹ **Λαογραφία:** Όρος που κάποτε δήλωνε τη φορολογική απογραφή πληθυσμών Ο. Ν. Πολίτης το 1884 τον χρησιμοποίησε με τη σημερινή επιστημονική του έννοια, όταν χρειάστηκε να δώσει και στην ελληνική έρευνα έναν όρο που κυκλοφορούσε στην Ευρώπη ήδη από το 1846.

- με τον έναν ή άλλο τρόπο (βία, αφομοίωση, ένταξη κλπ)- αυτών των λαών. Η προσπάθεια ανακάλυψης όμως ενός προ-αστικού, αγροτικού ή λαϊκού πολιτισμικού υλικού που βρισκόταν στο εσωτερικό των ίδιων των ευρωπαϊκών κοινωνιών υπαγορεύτηκε τελικά από διαφορετικούς λόγους. Μιλούμε για τον φτωχό αγράμματο αγροτικό κόσμο της Ευρώπης του 19ου αι.) που υφίσταται τους μετασχηματισμούς του βιομηχανικού καπιταλισμού, που μετατρέπεται σε προλεταριάτο, εξαφανίζεται ο πολιτισμός του, αλλού νωρίτερα κι αλλού αργότερα, και όμως οι λόγιοι, για να περιοριστούμε μόνο σ' αυτούς, αναγνωρίζουν σ' αυτόν και στους φορείς του μια βασική πηγή πνευματικής δύναμης που στη συνέχεια χρησιμοποιείται για να στηρίξει τα επιχειρήματα περί ενός δημιουργικού, περιούσιου λαού και πολιτισμού. Στον αιώνα όπου δομείται και συγκροτείται η έννοια του κράτους – έθνους (19^{ος}) το πρώτο που επιστρατεύεται είναι ένα λυτρωτικό αποτελεσματικό παρελθόν, που στην προκειμένη περίπτωση το διασώζει ο λαϊκός άνθρωπος, ο χωρικός. Πολύ σύντομα το «λαϊκός» ταυτίζεται με το εθνικός.

Περιεχόμενο του λαϊκού πολιτισμού

Στη Δυτικο-Ευρωπαϊκή Λαογραφία ως λαϊκός πολιτισμός θεωρήθηκε και μελετήθηκε ο πολιτισμός των αγροτικών κυρίως πληθυσμών (ως ενιαίου κοινωνικού στρώματος) και ενός μόνον έθνους, με αντικείμενο έρευνας και θεματικό περιεχόμενο τον υλικό και πνευματικό πολιτισμό. Δεν έλειψαν και οι τάσεις διαχωρισμού της ενιαίας λαογραφικής ύλης καθώς η τεχνολογική περιγραφή του "υλικού βίου", οι τέχνες και τα επαγγέλματα έγιναν αντικείμενο της εθνολογίας και στη λαογραφία απέμεινε ο λεγόμενος πνευματικός πολιτισμός. Έτσι σε πολλές χώρες της ανατολικής κυρίως Ευρώπης επικράτησε ο όρος Folklore να δηλώνει τη λαϊκή λογοτεχνία, τη διασωμένη στοματική παράδοση ενώ ο όρος

Volkskunde, Ethnology, ethnography υποδηλώνουν τη μελέτη του υλικού βίου μαζί με τον κύκλο των εθίμων⁵⁰.

Ας σταθούμε λίγο στην εκτίμηση ότι η Λαογραφία μελετά μαζί ως ενιαίος επιστημονικός κλάδος, τη σφαίρα του υλικού και του πνευματικού πολιτισμού. Θα μπορούσε να επισημάνει κάποιος ότι αυτή η από κοινού μελέτη του υλικού και πνευματικού πολιτισμού των λαϊκών στρωμάτων (της αγροτικής τάξης όπως είδε την έννοια του λαού η Δύση) έχει την αφετηρία της στην μη αναγνώριση της ικανότητας για καλλιτεχνική παραγωγή εκ μέρους των λαϊκών στρωμάτων, έτσι ώστε αυτή η δραστηριότητα να αποτελέσει ξεχωριστό επιστημονικό κλάδο. Σε γενικές γραμμές, σημειώνει ο Σ. Δημητρίου⁵¹ "περιφρονήθηκε συστηματικά ή και πολεμήθηκε η καλλιτεχνική παράδοση των λαϊκών στρωμάτων, με αποτέλεσμα τη συμβιβαστική λύση της στροφής στους αρχαίους". Οι κοινωνικοί όροι και η κυρίαρχη ιδεολογία του 19ου αι. διαμόρφωσαν μια αντίληψη για τη νεώτερη τέχνη που αγνόησε συνολικά την παραγωγή του Μεσαίωνα, περιφρόνησε τη λαϊκή- καλλιτεχνική παραγωγή και εξήρε σε πρότυπο και ιδανικό την αρχαία ελληνική τέχνη. Τα επιτεύγματα πάντως του λόγιου ή γραπτού πολιτισμού, οι κοινωνικοί φορείς του οποίου ήταν τα "άνωτερα κοινωνικά στρώματα" μελετήθηκαν ξεχωριστά. Η ιστορία της αρχιτεκτονικής πχ. αποτέλεσε ξεχωριστό επιστημονικό κλάδο από ό, τι η

⁵⁰ Βλ. Μ. Μερακλή, Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της Λαογραφίας, Λαογραφία 27 (1971) σ. 19 όπου διατυπώνεται και η αντίρρησή του για αυτή τη διαίρεση. Επίσης βλ. Viegmann G, *Materielle und "geistige" Volkskultur zu den Gliederungsprinzipien der Volkskunde*, *Ethnologia European* 4 (1970) σ. 187-193). Γενικότερα για την επιστημονική ορολογία της λαογραφίας και το αντικείμενό της βλ. Μ. Αλεξιάδη, *Η Ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της λαογραφίας*, Αθήνα, εκδ. Καρδαμίτσα, 1988' Ευαγ. Ντάτση Δάλλα, *Οι θεωρητικοί προβληματισμοί στις Λαοεθνο- ανθρωπολογικές σπουδές, "Σύνδειπνον"* (τιμητικό αφιέρωμα στον καθ. Δ. Λουκάτο) Ιωάννινα 1988, σ. 237- 270.

⁵¹ Σ. Δημητρίου, *Η εξέλιξη του ανθρώπου*, Αθήνα 1993, σ. 26.

ιστορία της Λογοτεχνίας, της Μουσικής κλπ⁵². Η διάκριση υλικού πολιτισμού και πνευματικού είναι παλιά. Ο A. Weber⁵³ π.χ. ορίζει ως "υλικό πολιτισμό" όλες τις δραστηριότητες που καταλήγουν σε αποτελέσματα που είναι ποσοτικά προσδιορίσιμα. Ως "πνευματικό πολιτισμό" ορίζει τα καθαρά προσωπικά δημιουργήματα, κάτι που προσδιορίζεται μόνο ποιοτικά κατά τρόπο μοναδικό και ανεπανάληπτο.

Η διάκριση αυτή επομένως δεν κρίθηκε αναγκαία για το λαϊκό πολιτισμό που δεν είναι προσωπική δημιουργία αλλά ομαδική. Ουσιαστικά αυτή η διαίρεση στηρίζεται στη βασική διάκριση μεταξύ χειρονακτικής και διανοητικής εργασίας. Ένας ορισμός βέβαια που ορίζει ότι ο πολιτισμός αναπτύσσεται ως υλικός στο υλικό είναι της κοινωνίας, σχηματίζεται ως πνευματικός στο χώρο της κοινωνικής συνείδησης, της τέχνης, της ηθικής, του πολιτισμικού, πνευματικού επιπέδου των προσωπικοτήτων και των τάξεων, δεν μας βρίσκει απόλυτα σύμφωνους δεδομένου ότι η κοινωνική πραγματικότητα εμφανίζεται να αρθρώνεται πολύπλοκα στο εσωτερικό κάθε συνόλου έτσι ώστε να μη διαμορφώνεται ξεχωριστά η ιστορία του υλικού πολιτισμού και η ιστορία της κοινωνικής και συλλογικής συνείδησης.

Όμως αυτόν τον συμβατικό διαχωρισμό μεταξύ του υλικού, κοινωνικού και πνευματικού "γίγνεσθαι" μιας κοινωνίας θα τον χρησιμοποιήσουμε ως ένα σημείο για καθαρά μεθοδολογικούς λόγους: Επιβάλλεται μιά σε βάθος μελέτη της υλικής ζωής, των αντικειμένων και των όρων που την συνθέτουν- κάτι που ελάχιστα έχει γίνει, - για να ανακαλύψουμε στη συνέχεια το πλαίσιο της καθημερινής ζωής σ' όλες τις εκφράσεις της. Γιατί βέβαια τα αντικείμενα, τα προϊόντα καλύτερα, καλύπτουν αρχικά τις

⁵² Γενικά βλ. V. Proop, Theory and History of Folklore. An. Liberman (ed) ., In Theory and History of Literature, Vol. 5. Trans. by A. Y. Martin and R. P. Martin, Manchester Univ. Press. 1984, p. 5-11.

⁵³ Πβ για την παραπομπή Αλ. Κυριακίδου - Νέστορος, Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας, ό.π. σ. 178 .

ανάγκες σ' ένα βιοτικό επίπεδο, αλλά ταυτόχρονα λειτουργούν σ' ένα κοινωνικό επίπεδο και σ' ένα συμβολικό επίπεδο. "Ο υλικός πολιτισμός μπορεί να ειδωθεί όπως ένα κείμενο, ή καλύτερα μπορεί να αναγνωστεί ως κείμενο" σημειώνει ο B. Olsen, συμφωνώντας με τον Barthes⁵⁴. Αποτυπώνουν εν ολίγοις και αντανakλούν στο σύνολό τους τις κοινωνικές σχέσεις, ως ένα σημείο τις συνιστούν, εφόσον πράττουν και λειτουργούν ως μεσολαβητές τους. Έτσι το κάθε πολιτισμικό φαινόμενο έχει στενή σχέση με την κοινωνία που το παράγει και το καταναλώνει, γίνεται δηλαδή κοινωνικό φαινόμενο και ως τέτοιο πρέπει να μελετηθεί για να γίνει εφικτή η απόδοση μιάς συνολικής εικόνας ζωής μιας παραδοσιακής κοινωνίας, της νεοελληνικής κοινωνίας στην προκείμενη περίπτωση.

Ορίζοντας λοιπόν τον υλικό πολιτισμό εννοούμε την ίδια την καθημερινότητα, τις απλές και επαναλαμβανόμενες πρακτικές και τεχνικές που εξασφάλισαν την επιβίωση των ανθρώπων. Αλλά θεωρούμε επίσης ότι αυτές οι υλικές εκφράσεις- δυνατότητες πολιτισμού, που αποδεικνύονται στην ιστορική διαδρομή τους σχεδόν στάσιμες ή με αλλαγές και κάποτε με επιταχύνσεις που βελτίωσαν σταδιακά τη ζωή των ανθρώπων, διέγραφαν και μια ιστορική κοινωνική ζωή που καθρέφτιζε την πολύπλοκα αρθρωμένη κοινωνική πραγματικότητα καθώς οι ίδιες και η αθέατη πλευρά τους, η συμβολική, μεσολαβούσαν και σύναπταν, ως ένα σημείο, κοινωνικές σχέσεις.

Ο υλικός πολιτισμός λοιπόν και οι παραγωγικές δραστηριότητες κέντρισαν το ενδιαφέρον των μελετητών καθυστερημένα. Η προτεραιότητα δόθηκε, και στη διεθνή έρευνα, επίσης στα στοιχεία του πνευματικού βίου (λαϊκές παραδόσεις, πεποιθήσεις, άγραφους νόμους, οικογένεια, έθιμα, δοξασίες κ. ά).

⁵⁴ B. Olsen, Barthes: From sign to text in Ch. Tilley (ed), Reading material culture, Basil, Blackwell 1990: 164).

Γ. Μέθοδοι έρευνας του «Υλικού Βίου» και πολιτισμού

Μπορούμε να κάνουμε μια αναφορά της μεθόδου έρευνας του "υλικού βίου" στην Ελλάδα και ειδικότερα για την έρευνα που αφορά τις μεταποιητικές δραστηριότητες. Η ανασκόπηση της μεθόδου έρευνας του "υλικού βίου", στηρίζεται, στην κατατοπιστική εισαγωγή που κάνει ο Στ. Παπαδόπουλος στο βιβλίο του "Η χαλκοτεχνία στον ελληνικό χώρο (1900-1975)", Ναύπλιο, 1982.

Στην περίοδο της προεπιστημονικής Λαογραφίας (1908) στους δύο δρόμους που χαράσσονται (α) τη γνώση του τόπου: μελέτη του ζωτικού χώρου (γεωγραφία, χωρογραφία τοπογραφία, χρονική διάρκεια και εθνολογική και ποσοτική σύσταση των κατοίκων της στο παρόν) και β) τη γνώση της γλώσσας, εγγράφεται και ο υλικός βίος των περιοχών που μελετιούνται⁵⁵. Στα 1882 π.χ. ο Μηλιαράκης στον "οδηγό των απλών τοπογραφικών περιγραφών" γράφει ότι πρέπει η περιγραφή των εγχωρίων τεχνουργημάτων, γεωργικών-ποιμενικών εργαλείων, μαγειρικών, υφαντικών κλπ. να αποτελέσει θέμα άξιο λόγου.

Στη Β περίοδο (1908-1921), ο Νικ. Πολίτης εδραιώνει την Λαογραφία ως επιστήμη και δίνει βαρύτητα στη σπουδή του πνευματικού κυρίως βίου "των μνημείων του λόγου". Έτσι ελάχιστα περιθώρια απομένουν για τη μελέτη του υλικού πολιτισμού παρότι και αυτό το αντικείμενο παίρνει, όπως σημειώθηκε, τη θέση του στα διαγράμματα θεμάτων (αναφορά σε θέματα του οίκου (όχι όμως του οικισμού και της κοινότητας), της τροφής, της ενδυμασίας, των βίων της καλλιτεχνίας με βαθύτερο ωστόσο γλωσσικό στόχο και αρχαιολογικό ενδιαφέρον. (βλ. ενδεικτικά ότι το 1914 ιδρύεται το Λεξικογραφικό Αρχείο του Μέσου και Νέου Ελληνισμού με το διάγραμμα συναγωγής γλωσσικού υλικού, το 1918 το Λαογραφικό Αρχείο "πρός περισυλλογήν, διάσωσιν και έκδοσιν των μνημείων του βίου

⁵⁵ Βλ. Ν. Κυριακίδου-Νέστορος, Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας 1978, σ. 49-57.

και της γλώσσας του ελληνικού λαού"). Η συλλογή του σχετικού υλικού αφήνεται στα χέρια των ερασιτεχνών λαογράφων.

Ο Διάδοχος Στ. Κυριακίδης διαπιστώνει ότι η προσφυγή σε ερασιτέχνες εθελοντές με την προτροπή του Πολίτη, οδήγησε σε αρνητικά αποτελέσματα. Η διαπίστωση ωστόσο δεν εμποδίζει την χρησιμοποίηση της ίδιας μεθόδου για τη συλλογή υλικού. Θεωρητικά ακολουθεί τον Ν. Πολίτη αλλά κάνει *"μνεία του ρόλου των τεχνών (της τεχνικής) στη δημιουργία "των σταθερών διακρίσεων" στην κοινωνία και των καθολικών αλλαγών στο χώρο του υλικού βίου"*⁵⁶. Αρχίζουν έτσι και διαμορφώνονται κάποιες προοπτικές μελέτης του υλικού πολιτισμού ως αντικείμενα χειροτεχνίας, Λαϊκής Τέχνης και καλαισθησίας. Είναι ακριβώς η περίοδος που το ενδιαφέρον για την υλική ζωή εκφράστηκε με μία περιορισμένη επιλογή των καλλιτεχνικών και αισθητικά αξιοσημείωτων στοιχείων της.

Στην Γ' περίοδο (1922-1950), κυριαρχεί πλέον ο Στ. Κυριακίδης που θεωρητικά ακολουθεί, όπως είδαμε, τον Ν. Πολίτη όπου η σπουδή του *"φυσικού βίου"* η τροφή, η στέγη το ένδυμα κλπ., περιορίζεται σε μιάν αρχαιολογική εικόνα. Το ενδιαφέρον για τον υλικό πολιτισμό παραμένει και τώρα περιορισμένο. Οι αναφορές στον "υλικό βίο" μέσα στις οδηγίες που δίνονται από τον ίδιο "δια την συλλογήν του δημώδους λαογραφικού και γλωσσικού υλικού" δεν επιτρέπουν μια ουσιαστική μελέτη του αντικειμένου.

Ίδια κατεύθυνση έχει και ο Γ. Μέγας αν και πολύ νωρίς έδειξε να έχει αυξημένο ενδιαφέρον για θέματα του υλικού πολιτισμού. Ήδη πριν το 1922 έκανε σοβαρή έρευνα για το ελληνικό λαϊκό σπίτι στη Θράκη⁵⁷. Συμπερασματικά θα σημειώναμε κι εμείς ότι δεν έχει προσγραφεί ακόμα ως επιστημονικό το αντικείμενο του υλικού λαϊκού πολιτισμού. Η μελέτη του είναι υπόθεση των ερασιτεχνών λαογράφων και οπωσδήποτε με κυρίαρχο

⁵⁶ Στ. Παπαδόπουλος ό. π. σ. 15.

⁵⁷ Βλ. ενδεικτικά, Γ. Μέγα, Θρακικά Οικήσεις. Συμβολήν εις την έρευναν της Βορειοελληνικής αγροτικής οικίας. Ε. Λ. Α (1939), σ. 5-49.

σχήμα θεωρητικής κατεύθυνσης την μελέτη του αντικειμένου ως προϊόντος καλλιτεχνικού και ως προϊόντος που πληροί υψηλές αισθητικές απαιτήσεις (λαϊκή τέχνη), θεώρηση που ισχύει και στους επίσημους ακαδημαϊκούς κύκλους. Η τεχνολογία και η οικονομία αυτού του πολιτισμού που ονομάζουμε λαϊκό μένει έξω από τα ενδιαφέροντα της Λαογραφίας.

Σημειώνεται ωστόσο ότι έχει δρομολογηθεί σε γενικές γραμμές μια αναλυτική θεματολογική καταγραφή του υλικού, τόσο για τη μελέτη των "μνημείων του λόγου "όσο και των" κατά παράδοση πράξεων και ενεργειών". Το βιβλίο του Γ. Μέγα, "Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας", όπως και οι "Οδηγίες προς συλλογή λαογραφικής ύλης" του Γ. Σπυριδάκη, του Δ. Πετρόπουλου και ειδικότερα του Δ. Λουκάτου, "Εισαγωγή στην ελληνική Λαογραφία" δίνουν με λεπτομέρεια τις οδηγίες που θα πρέπει να ακολουθηθούν κατά τομέα έρευνας.

Στον εξωπανεπιστημιακό πάντως χώρο, δύο ερευνητές, η Αγγ. Χατζημιχάλη και ο Δημ. Λουκόπουλος, παρόλα αυτά, αποτολμούν ένα έργο εθνογραφικής καταγραφής θεμάτων του υλικού λαϊκού πολιτισμού. Η Χατζημιχάλη μιλά για την καθυστέρηση μελέτης του υλικού λαϊκού βίου και επισημαίνει τη συνεχή, και με οποιονδήποτε τρόπο, φθορά του σχετικού υλικού. Υπάρχει ωστόσο μιαν περιορισμένη εθνογραφική και ιστορική προσέγγιση καθώς αντιμετωπίζει τον λαϊκό υλικό πολιτισμό της παραδοσιακής κοινωνίας ως καλλιτεχνικό δημιούργημα που παραπέμπει στην ύπαρξη ενός ανώνυμου και διαχρονικού λαϊκού τεχνίτη, στην αναζήτηση δηλαδή των τεκμηρίων της παρουσίας μιάς λαϊκής=εθνικής ψυχής με συνέχεια στο χρόνο.

1. Λαϊκή Τέχνη και Χειροτεχνία = Η ενότητα της λαϊκής παραγωγής και της δημιουργίας. Οι χρήσεις και οι καταχρήσεις του αισθητικού της περιεχομένου.

Ο όρος «Λαϊκή Τέχνη» έχει επικρατήσει αφού τα τρία τέταρτα του αιώνα μας ήταν αρκετός χρόνος για να παγιωθούν απόψεις για το περιεχόμενο της τέχνης και χειροτεχνίας της παραδοσιακής/προβιομηχανικής κοινωνίας. Ήδη ο Κίτσος Μακρής⁵⁸ είχε αναφέρει ότι ο όρος λαϊκή τέχνη έχει συμβατική σημασία αφού με αυτόν δεν μπορούμε να καλύψουμε την τόσο διαφοροποιημένη πολιτισμική υλική έκφραση των αστικών κέντρων, ταυτόχρονα την διαφορετική έκφραση της απομονωμένης αγροτικής υπαίθρου ή αντίθετα της ανοιχτής στις πολιτισμικές ανταλλαγές κλπ. Πολύ περισσότερο δεν μπορούμε να καλύψουμε την διαφορετική πολιτισμική υλική έκφραση της διασθρωματωμένης ελληνικής κοινωνίας του 18^{ου} – 19 ου αιώνα. Συζητώντας για τον λαϊκό πολιτισμό αποσαφηνίστηκε νομίζω ότι δεν αποτελεί προϊόν όλου του κοινωνικού σώματος αλλά συγκεκριμένων κοινωνικών στρωμάτων.

Η μελέτη της ιστορίας του φαινομένου «Λαϊκή Τέχνη» μας δείχνει ότι το περιεχόμενό της σήμαινε καταρχήν τα χειροτεχνικά αντικείμενα του προβιομηχανικού κόσμου. Είναι ενδεικτικό ότι τα πρώτα Μουσεία που ιδρύθηκαν το 19^ο αιώνα ονομάζονταν Μουσεία χειροτεχνίας. Οι παραγωγοί της, οι χειροτέχνες επομένως δεν χαρακτηρίζονται ακόμα ως καλλιτέχνες, όρος που προσδιορίζει εκείνον που υπηρετεί τους όρους της αισθητικής.. Στη συνέχεια στον ευρωπαϊκό τουλάχιστον χώρο προσδιόριζε τον τρόπο βιομηχανικής αναπαραγωγής βιοτεχνικών προϊόντων ως χρηστικών αντικειμένων, έπιπλα, δαντέλες, κεντήματα κλπ. Ονομάστηκε τελικά «Λαϊκή Τέχνη» σε μια τρίτη φάση όταν η προαναφερόμενη βιομηχανία αναπαραγωγής αντικειμένων «τέχνης» στράφηκε σε λαϊκά πρότυπα, κάτω από τη στροφή του βλέμματος προς έναν εξιδανικευμένο πλέον λαϊκό/

⁵⁸ Μακρής Κ., Η Λαϊκή Τέχνη του Πηλίου, Αθήνα 1975: Μέλισσα

αγροτικό πολιτισμό. Η στροφή αυτή έδωσε την ώθηση να αναζητηθεί καταρχήν η αισθητική διάσταση των αντικειμένων ή των λαϊκών εκφράσεων και να αναγνωρισθεί στον τεχνίτη η δημιουργική καλλιτεχνική ικανότητα όπως και η ικανότητα του έργου του να εκπέμπει μηνύματα, σύμβολα και κώδικες επι-κοινωνίας. Η αναζήτηση της αισθητικής διάστασης στα χειροτεχνικά αντικείμενα και η μονοδιάσταση συχνά ανακήρυξή τους σε αποκλειστικά αντικείμενα τέχνης μας παραπέμπει στους όρους παραγωγής και αναπαραγωγής το ιδεολογήματος της λαϊκής ψυχής, της εθνικής ψυχής εν τέλει με συνέχεια στο χώρο και στο χρόνο. Οι άλλες ευρωπαϊκές χώρες εντόπιζαν τις συνέχειες στον αγροτικό προβιομηχανικό κόσμο, ενώ στην Ελλάδα η συνέχεια στο χώρο και το χρόνο έφτανε στον αρχαιοελληνικό κόσμο. Η ανάδειξη ωστόσο της ιδεολογίας της νεοελληνικότητας⁵⁹ που εξωτερίκευε την ανάγκη εμφάνισης ενός νεοελληνικού πλέον αισθητικού ύφους διαμόρφωσε την εξιδανικευμένη εικόνα του λαϊκού τεχνίτη – δημιουργού, του εξίσου με το αρχαιοελληνικό πρότυπο, δημιουργικού και υψηλά επίσης αισθητικού. Έτσι το ενδιαφέρον στην έρευνα της λαϊκής τέχνης κατευθύνθηκε προς το «ωραίο» αντικείμενο και τις υποκειμενικές αισθητικές αναλύσεις. Η προσέγγιση των νοοτροπιών μέσα από την διακόσμηση και το τεχνικό ύφος των προϊόντων εξαντλήθηκε σε μια διαχρονική σύγκριση των θεμάτων και σε μια αρχαιολογική και ληματογραφική προσέγγιση. Η ιδέα συγκρότησης ενός corpus για την προβιομηχανική χειροτεχνία και τέχνη έγινε από τη Αγγ. Χατζημιχάλη. Όμως στην εφαρμογή του και πέρα ίσως από τις προθέσεις της ίδιας, διαμόρφωσε ένα σύστημα αναφοράς και επιστημονικού τρόπου έρευνας (κατάταξη και συγκριτική ανάλυση, διεύρυνση της πληροφόρησης για το ίδιο το υλικό αντικείμενο, κειμενική υποστήριξη) που επέτρεπε μεν να ενταχθεί το αντικείμενο της λαϊκής τέχνης στη χορεία των επιστημονικών περιοχών της επίσημης τέχνης με ιστορικό βάθος αλλά ελάχιστα

⁵⁹ Η αναζήτηση της ελληνικότητας θα εκφραστεί επίσης με με τον Τσαρούχη, με την ανακάλυψη του Θεόφιλου, του Μακρυγιάννη του θεάτρου σκιών κλπ.

αναδείκνυε το αντικείμενο ως ιστορικό τεκμήριο μιας συνολικής κοινωνίας. Με την ίδια θεώρηση ο υλικός λαϊκός πολιτισμός επιλεκτικά συγκεντρώθηκε, με μόνο κριτήριο την αισθητική του εικόνα και εκτέθηκε στα Μουσεία Λαϊκής Τέχνης, αντί των Μουσείων του Λαϊκού Πολιτισμού στο σύνολό του.

Ο Σ. Δημητρίου σημειώνει ότι τα Μουσεία «ενσωματώνουν το παρελθόν σε αξίες που εξυπηρετούν ορισμένη ιδεολογία του παρόντος. Κι εδώ η κυρίαρχη ιδεολογία του παρόντος επέβαλε την ανάδειξη ενός νεοελληνικού ύφους που συναντιέται και μέσα στο έργο του ανώνυμου λαϊκού τεχνίτη. Προς αυτήν την κατεύθυνση και για τους ίδιους λόγους έδρασε και η Αγγελική Χατζημιχάλη⁶⁰ παρά το γεγονός ότι υπήρξε από τους βασικότερους μελετητές του υλικού βίου και πολιτισμού και παρά το γεγονός ότι επεχείρησε να ανταποκριθεί στο αίτημα της αντικειμενικότητας της ερευνητικής ματιάς. Όπως και ο κ. Μακρής και άλλοι.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα με τη σειρά επιχειρώντας καταρχήν να ορίσουμε την έννοια λαϊκή τέχνη και να αναζητήσουμε την ιστορικότητά της, λαμβάνοντας υπόψη όσα σημειώθηκαν εν συντομία για την προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού και του «λαού». Στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε να αναζητήσουμε τους ιστορικούς όρους παραγωγής της, τις ιδεολογικές χρήσεις και καταχρήσεις της.

Η επιστημονική συζήτηση για τη «λαϊκή τέχνη» παρουσιάζεται έντονη στα χρόνια του μεσοπολέμου και εντείνεται και μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, καθώς η προγενέστερη, όπως ήδη σημειώθηκε, αντιμετώπιση του αντικειμένου της λαϊκής χειροτεχνίας, και αργότερα του αντικειμένου του βιοτεχνικού φολκλορισμού αλλάζει κατεύθυνση και δρομολογεί τη θεώρησή της ως λαϊκής τέχνης, ως δηλαδή φαινομένου που έχει ως κύριο χαρακτηριστικό του την καλλιτεχνία και την αισθητική διάσταση. Η λαϊκή όμως τέχνη σημειώνει ο Ant. Buttitta είναι *«Μια διαδικασία που ξεκινά από την ικανοποίηση πρακτικών αναγκών ενώ ήδη*

⁶⁰ Βλ. ενδεικτικά Αγγ. Χατζημιχάλη, Ελληνική λαϊκή Τέχνη, Σκύρος Αθήναι 1925

εμπεριέχει και την τάση, την εντελέχεια για την εκδήλωση μιας «καλλιτεχνικής βούλησης» για την εκδήλωση «μιας επιθυμίας, της διακόσμησης του περιττού»⁶¹. Αυτή η καλλιτεχνική βούληση δεν υπάρχει στη λαϊκή τέχνη «καθεαυτήν» γι' αυτό σημειώνει ο Μερακλής και δεν πρέπει να απομονώνεται και να ξεχωρίζει σαν κάτι, έστω και εκ των υστέρων, αυτόνομο και αυτοτελές⁶².

Ο Δ. Πικιώνης⁶³ επιχειρώντας να εξηγήσει την εμφάνιση της διακοσμητικής τουλάχιστον τέχνης σημειώνει ότι αυτή ξεπήδησε από τα πρώτα σχήματα της λαϊκής τέχνης, αυτά που βγήκαν από τη λογική και την φυσική θεραπεία της «χρείας», από κει προέκυψαν άλλες εκφράσεις που αποτυπώθηκαν στο κόσμημα, στο κέντημα κλπ. Είναι μερικές από τις απόψεις που διατυπώθηκαν από την ώρα που η λαϊκή τέχνη αντιμετωπίστηκε ως καλλιτεχνικό γεγονός. Όμως όπως επισημαίνει και ο Μ. Γ. Μερακλής και οι προγενέστεροι μελετητές της (Αγγ. Χατζημιχάλη, Κ. Μακρή), η Λαϊκή τέχνη είναι μια σύνθετη και πολλαπλή συνήθως, οργανικά αζεδιάλυτη ενότητα του εργαλείου και του προϊόντος του, του οργάνου και της ενέργειά του, της αιτίας, πιο πέρα, και του αποτελέσματός της. Η χειροτεχνία και η τέχνη, ο τεχνίτης και ο δημιουργός συνυπάρχουν ως αδιαχώριστα στοιχεία του ίδιου αντικειμένου και του ίδιου παραγωγού με πρωταρχική ωστόσο τη διάσταση της χρηστικότητας και της συλλογικής λειτουργικότητας. Οι φόρμες, η μορφολογία των προϊόντων η διακόσμηση και οι άλλες εκφραστικές μορφές υπηρετούν πρακτικές ανάγκες και λειτουργούν ως κώδικες επικοινωνίας της συγκεκριμένης κοινωνίας. Το συγκεκριμένο π.χ. κέντημα του κολονάτου πουκάμισου της γυναίκας στην Τανάγρα Βοιωτίας δηλώνει συγκεκριμένο πένθος, οι δύο κεντημένοι σταυροί στην ποδιά της Σαρακατσάνας δηλώνει ότι είναι παντρεμένη κλπ.

⁶¹ Ant. Buttitta, Λαϊκή και αστική Τέχνη μτφρ. Μ. Μερακλή. Νέα Δομή, τευχ. 2(1976)

⁶² Μερακλής Μ.Γ., Λαϊκή Τέχνη, Ελληνική Λαογραφία τ.Γ., Αθήνα 1992: Οδυσσέας

⁶³ Πικιώνη Δ., Η λαϊκή μας τέχνη κ'εμείς, Φιλική Εταιρεία 4 (1925), σ. 144-158

Ο Ζ. Ντυμπύ αναζητώντας τις ιστορικές ρίζες για ό,τι αποκαλείται Λαϊκή Τέχνη. Σημειώνει ότι τα ίχνη της στον ευρωπαϊκό χώρο εντοπίζονται εκεί κάπου στα μέσα του 13^{ου} αιώνα «όταν η γενική οικονομική άνεση δίνει τη δυνατότητα να διαδοθεί από την μια κοινωνική βαθμίδα στην άλλη η επιθυμία κατοχής του ωραίου. Τα έργα αυτά είναι τα έργα μιας λαϊκής τέχνης, μιας τέχνης η οποία μιμείται τα έργα που έπλαθαν χέρια πιο επιδέξια κατά παραγγελία αρχόντων και ηγεμόνων, με υλικά λιγότερο ευτελή, για λογαριασμό μιας πελατείας λιγότερο άνετης οικονομικά λιγότερο καλλιεργημένης, η οποία ωστόσο φρόντιζε για την επίδειξή της»⁶⁴. Κάπως έτσι διαμορφώθηκε αργότερα και στον ελληνικό, ευρύτερα Βαλκανικό χώρο. Η οικονομική άνθηση συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων και τόπων τον 18^ο αιώνα, καλλιέργησαν **στους κατόχους τους** την ανάγκη και την επιθυμία της διακόσμησης, της κατοχής ή της ανάδειξης συμβόλων κύρους, της ανάγκης χρήσης των πανάρχαιων προστατευτικών ή αποτροπιαστικών συμβόλων και στους **τεχνίτες** την πρόκληση να ανταποκριθούν στους νέους όρους. Φορείς του πολιτισμού της προφορικότητας και της ανάγκης προβαίνουν, πάντα μέσα στα όρια ανοχής της παραδοσιακής κοινωνίας, στη αρμονική σύνθεση των επιδράσεων που δέχονται από την επίσημη Τέχνη και την περισσότερο ανοιχτή, ανεκτική κοινωνία της. Σε αυτά τα πλαίσια η λαϊκή παραδοσιακή τέχνη ως ιστορική πραγματικότητα παραπέμπει στην— προεθνική, προβιομηχανική εποχή και συνδέεται με την παραγωγή των λαϊκών – αγροτικών και αστικών στρωμάτων. Ως εκ τούτου θα μπορούσε να συμφωνήσει κανείς με την άποψη του F. Crieshofer ο οποίος επισημαίνει ότι η «λαϊκή τέχνη» ως έννοια είναι μια εφεύρεση των αστών. Ένα αντικείμενο του λαϊκού πολιτισμού, σημειώνει, τότε μόνο γίνεται αντικείμενο λαϊκής τέχνης όταν μπει σε μια συλλογή⁶⁵. Ο ίδιος βέβαια αναγνώριζε ότι αυτά τα αντικείμενα

⁶⁴ βλ. Ζ. Ντυμπύ, Τέχνη και κοινωνία στον Μεσαίωνα, Αθήνα 2000, σ.63-64.

⁶⁵ Αλλά η συλλογή των αντικειμένων έρχεται σε σύγκρουση με το χαρακτηριστικό της λαϊκής τέχνης «το ενιαίο και αρμονικό σύνολο» όπως αναφέρει και η Χατζημιχάλη. Η

ενέχουν έναν ορισμένο αισθητικό κώδικα ωστόσο αυτά γίνονται «λαϊκή τέχνη» μόνον τότε, όταν φτάνουν στην πολιτισμική σφαίρα των αστών, στα χέρια των συλλεκτών, των εμπόρων αντίκας και των καλλιτεχνών. Άλλοι μελετητές της λαϊκής τέχνης όπως ο Ιταλός Vit.Russo επισημαίνουν στο σημείο αυτό ότι ένα και το αυτό αντικείμενο μπορεί να είναι φορέας και δέκτης διάφορων αξιολογικών συστημάτων: μπορεί να έχει χρηστική αξία, ανταλλακτική, ανθρωπιστική, ιστορική, συμβολική, θρησκευτική, αισθητική, επιστημονική ή πολιτισμική. Εξαρτάται στα χέρια ποιανού βρίσκεται και σε ποια θέση (σε χρήση, στη βιτρίνα, στη μουσειακή συλλογή κλπ), ενώ ο J. Cuisinier, αναφερόμενος στην λαϊκή τέχνη της Γαλλίας, διέκρινε διάφορες διαβαθμίσεις αισθητικής στα αντικείμενα. Από τα εργαλεία που δεν έχουν καμία αισθητική διάσταση ως τα κοσμήματα που κατά τη γνώμη του δεν έχουν χρηστική διάσταση αλλά μόνο αισθητική⁶⁶. Στο σημείο αυτό θα μπορούσε κάποιος να αντιτάξει ότι τα κοσμήματα δεν έχουν μόνο την αισθητική διάσταση δεδομένου ότι αναλάμβαναν με διάφορα εκφραστικά μέσα – υλικά, τεχνοτροπίες παραστάσεις, να επιτελέσουν συγκεκριμένες κοινωνικές λειτουργίες. Να δηλώσουν την θέση των κατόχων τους στην κοινωνική ιεραρχία, να δηλώσουν την οικογενειακή τους κατάσταση, την ηλικιακή τους κλπ. Να παίξουν δηλαδή έναν χρηστικό και ταυτόχρονα συμβολικό ρόλο, επι-κοινωνιακό κλπ,. Άρα η τέχνη εδώ ως μορφή και ως διακοσμητικό περιεχόμενο έχει έναν

έκθεση έχει ως στοιχείο της την αποσπασματικότητα, την παράθεση αντικειμένων ξεκομμένων από τον φυσικό τους χώρο, το ένα δίπλα στο άλλο με παρεμβάσεις πολλές φορές, . Ως εκ τούτου η αναπαράσταση του πολιτισμού του παρελθόντος ως συνολικού φαινομένου και η επιτέλεση των στόχων της έκθεσής του (εκπαιδευτικός, επι-κοινωνιακός και ευρύτερα κοινωνικός) είναι μια δύσκολη επιχείρηση που εξαρτάται από την εκάστοτε μουσειολογική πρακτική και ιδεολογία. Κάθε εποχή βλέπει το παρελθόν με τα δικά της μάτια, το φέρνει στα μέτρα της, το παραποιεί κι είναι κι αυτή η στάση μέρος της ιστορίας.

⁶⁶ Πβ. Β. Πούχγερ, Σύγχρονοι προβληματισμοί για τα λαογραφικά Μουσεία, Λαογραφία 36 (1990 – 92) σ. 141- 143, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

χρηστικό, λειτουργικό χαρακτήρα. Μια αντίστοιχη σημειολογία θίγει η Άλκη Κυριακίδου – Νέστορος, η οποία μελετώντας το πετεινάρι στα λαϊκά κεντήματα των Βαλκανίων⁶⁷, εξετάζει την συλλογική λειτουργικότητα των παραστάσεων στη λαϊκή τέχνη: Ως δυναμικό σύμβολο της γονιμότητας λειτουργεί όταν εμφανίζεται πάνω στο νυφικό πουκάμισο, στα νυφικά σεντόνια, με τα γαμήλια έθιμα γενικά κλπ ή αποτρόπαιο σύμβολο όταν συνδέεται με τον θάνατο ή με άλλες καταστάσεις που πρέπει να αποδιωχθεί το κακό. Αν τώρα είχαμε το χρόνο να παρουσιάσουμε μέσα από παραστάσεις τους επιμέρους συμβολισμούς θα διαπιστώναμε ένα σύνολο που συγκροτεί κώδικες επικοινωνίας, και ένα σύνολο που εκπέμπει σταθερές αξίες, όπως τα αισθήματα της χαράς και του φόβου, την ευμάρεια, την παραδοσιακή αισθητική.

Ως συμπέρασμα μπορεί να σημειωθεί ότι οι διαστάσεις της χρηστικότητας, της συλλογικής λειτουργικότητας μαζί με την έννοια της συλλογικότητας, του αυτοσχεδιασμού και της εγγενούς, αδιαχώριστης, αισθητικής διάστασης ενυπάρχουν σε ένα αντικείμενο, προϊόν ή εκφραστική μορφή της λαϊκής παραδοσιακής χειροτεχνίας και τέχνης και ως εκ τούτου απαιτείται μια ταυτόχρονη λειτουργική, συμβολική κοινωνιολογική ανάγνωση του διακοσμητικού περιεχομένου τους, των μορφών τους, όπως επίσης και μιαν τοποθέτηση τους, στον ιστορικό χρόνο που τα γέννησε για να κατανοηθούν και ερμηνευτούν ως πολιτισμικά προϊόντα και ως τεκμήρια έκφρασης ενός συγκεκριμένου πολιτισμού και κοινωνίας, κοινωνίας

Η παρακολούθηση των διαδρομών της χειροτεχνίας και λαϊκής τέχνης, των ιστορικών συνεχειών και των ρήξεων, των δημιουργικών συνθέσεων της λαϊκής με την επίσημη τέχνη και με τα ρεύματά της, κυρίως τον νεοκλασικισμό, της εξελικτικής της πορείας από την απλότητα στην

⁶⁷ Άλκη Κυριακίδου – Νέστορος, Λαογραφικά Μελετήματα, Αθήνα 1979, σ. 113 – 140).

πολυπλοκότητα και τέλος ο εντοπισμός των σημείων της παρακμής της αποτελεί ένα ξεχωριστό κεφάλαιο⁶⁸.

Πριν κλείσουμε θα ήταν σκόπιμη μια μικρή αναφορά στην τρίτη φάση της ιστορίας της παραδοσιακής λαϊκής τέχνης: στην απόπειρα δηλαδή αναζωογόνησης, αναβίωσης της λαϊκής Τέχνης που πραγματοποιήθηκε στα πλαίσια ενός βιοτεχνικού φολκλορισμού (1930 – 1970). Με παρότρυνση κυρίως της Αγγ. Χατζημιχάλη πρωτοϊδρύθηκαν στα προγενέστερα ακμάζοντα Κέντρα Τέχνης (Γιάννενα, Στεμνίτσα και αλλού), Σχολές εκμάθησης διάφορων μορφών της παραδοσιακής λαϊκής τέχνης (ασημουργίας, ξυλογλυπτικής, υφαντικής, ταπητουργίας κλπ). Οι τεχνικές, οι θεματικές τα διακοσμητικά μοτίβα ακολουθούσαν σχεδόν πιστά την παράδοση η οποία ως τον δεύτερο περίπου παγκόσμιο πόλεμο παρουσίαζε μιαν ανθεκτικότητα σε πολλές εκφράσεις της. Η καθυστέρηση ανάπτυξης της νεοελληνικής κοινωνίας επέτρεπε την συστέγαση του παλιού με το καινούριο, νομίζω όμως ότι το φαινόμενο του φολκλορισμού (τεχνική αναβίωση της παράδοσης) προσδιόρισε για πολλούς λόγους αυτή τη νέα φάση της «λαϊκής Τέχνης». Έτσι δίπλα στα Μουσεία και στις Συλλογές της Παραδοσιακής Λαϊκής Τέχνης αναπτύσσονται με την πρωτοβουλία διάφορων φορέων και μεταξύ αυτών του ΕΟΕΧ/ ΕΟΜΕΧ, επιχειρήσεις με παραδοσιακά κοσμήματα, παραδοσιακά έπιπλα, υφαντά και ασημικά.. Και οι χρήστες τους συνειδητά ή όχι αδιαφορούν για την αναζήτηση των ορίων ανάμεσα στο αυθεντικό και στην απομίμηση και πολύ περισσότερο αδιαφορούν για την ένταξη αυτών των αντικειμένων στον ιστορικό χρόνο και τόπο. Αντίθετα και μέσα από μια ανεκτή για τα μέτρα τους συνύπαρξη του σύγχρονου με το παλιό, και το λαϊκότροπο, δίνουν τα δικά τους νοήματα και περιεχόμενα στα *παραδοσιακά* όπως τα λένε *αντικείμενα*. Το φαινόμενο του Φολκλορισμού ξεπερνά το επίπεδο της απλής νοσταλγικής διάθεσης των αστών για την παράδοση και τις ρίζες και αναδεικνύεται, ως

⁶⁸ Βλ. γενικότερα, Φιλιππίδης Δ., Διακοσμητικές Τέχνες. Τρεις αιώνες στην ελληνική αρχιτεκτονική, Αθήνα 1998: εκδόσεις Μέλισσα.

παράδοση αυθεντική ή όχι, σε διαδικασία και μέσο συγκρότησης πολιτισμικών ταυτοτήτων.

2. Ακαδημαϊκές και εξωακαδημαϊκές τάσεις εθνογραφικής καταγραφής

Παρατηρούμε ωστόσο ότι αν και η εξωπανεπιστημιακή λαογραφία συμβάλλει εξίσου στην edραίωση μιας ενιαίας εθνικής και κοινωνικής συνείδησης (με τις επιχειρούμενες συνδέσεις "των ζώντων μνημείων" του παρόντος με το αρχαιοελληνικό τους ισοδύναμο), εκδηλώνεται και ένα ενδιαφέρον για τη μελέτη του τόπου, όχι στα εθνικά του όρια, αλλά σε συγκεκριμένα όρια μιας μικρής τοπικής κοινωνίας. Και, αν και αυτή η προσέγγιση διαπνέεται από μιά ρομαντική διάθεση και μια τάση μυθοποίησης της παράδοσης, που κάποτε καλεί και στην αναβίωσή της, γίνεται αισθητή κάποια διαφοροποίηση από την αντίστοιχη ακαδημαϊκή, η οποία παραμένει περισσότερο προσκολλημένη στη μελέτη των θεμάτων με μια ενότητα στο χώρο και τον τόπο (εθνικά όρια). Γιατί σε λίγο, μέσα από αυτή την τάση γνώσης του τόπου θα προκύψουν κάποιες λαμπρές περιπτώσεις, όπως αυτή του Δημ. Λουκόπουλου, ο οποίος έχοντας βιώσει το εθνογραφικό αντικείμενο, αντιμετωπίζει αυτό και την κοινωνία που το παράγει και το καταναλώνει ως κάτι που ανήκει οριστικά στο χτες. Ή αυτή του Κ. Μαρίνη που επισημαίνει την ανάγκη της διάσωσης με κρατική παρέμβαση του λαϊκού υλικού πολιτισμού και προτείνει ένα πλήρες πρόγραμμα, για την έρευνα και αξιοποίηση των τεκμηρίων του λαϊκού πολιτισμού. Στις προτάσεις του εμπεριέχεται και αυτή της οργάνωσης μουσείων, ως κέντρων μελέτης του υλικού πολιτισμού⁶⁹. Ο Στ. Παπαδόπουλος επίσης υποστηρίζει ότι η Αγγ. Χατζημιχάλη δημιούργησε "σχολή". Οι μέθοδοι μελέτης που εφαρμόζει, οι απόψεις της για τη χρησιμότητα της Λαογραφίας, οι επιλογές των αντικειμένων που μελετά, η απήχυσή της στους σύγχρονους και μεταγενέστερους της δημιουργούν την ανάγκη να αποτελέσει το έργο της και η δράση της αντικείμενο ιδιαίτερης

⁶⁹ Κ. Μαρίνη, "Θεμέλια Λαολογίας, Α. Συλλογή του Λαογραφικού υλικού και ίδρυσις Μουσείων", Ελληνική Λαολογία, 1 (1936), σ. 7-26).

μελέτης (της Ιστορίας της Λαογραφίας). Η μέθοδος για όλα τα αντικείμενα που μελετά (κυρίως η φορεσιά, το κόσμημα, το κέντημα, υφαντική), είναι με επιτόπια έρευνα και με καταγραφή όλων των ειδών, των τεχνικών, των όρων, των σχεδίων κλπ. που σχετίζονται με το θέμα που την ενδιαφέρει.

Περίπου στα 1930 μπορούμε να πούμε ότι τίθενται οι βάσεις για την εθνογραφική τάση της Ελληνικής Λαογραφίας.

Ο Δ. Λουκόπουλος, δημοσιεύει το έργο του: *"Αιτωλικαί οικήσεις, σκεύη και τροφαί"* (1925), έργο εθνογραφικής καταγραφής της κατοικίας και της διατροφής. Ήδη αναφέραμε ότι εκφράζει μιαν διαφορετική στάση απέναντι στο αντικείμενο του υλικού λαϊκού πολιτισμού (από αυτήν της Χατζημιχάλη) καθώς αντιμετωπίζει το λαϊκό πολιτισμό χωρίς συναισθηματικές εξάρσεις και νοσταλγικές μυθοποιήσεις. Καταγράφει με ώριμο τρόπο μια κοινωνία που δεν υπάρχει πιά ή που υφίσταται στην καθημερινότητά της τις αλλαγές που επιβάλλει η τεχνική πρόοδος η οικονομική ευχέρεια, ο σύγχρονος πολιτισμός. Το δεύτερο βιβλίο του: *"Πώς υφαίνουν και ντύνονται οι Αιτωλοί"* (1927), ακολουθείται από δύο εξίσου σημαντικά δημοσιεύματα που κάνουν, πρόσθετα, φανερή μια διάθεση κοινωνιολογικής παρατήρησης και οπωσδήποτε εκδηλώνουν την πληρότητα με την οποία κάνει την τεχνολογική καταγραφή καθώς δίνει όλο το φάσμα της παραγωγής με μια διαχρονική μάλιστα θεώρηση στα θέματα που τον απασχολούν. (*"Ποιμενικά της Ρούμελης"*, 1930 και *"Γεωργικά της Ρούμελης"*, 1938).

Πρέπει επίσης να σημειωθεί η έντονη δραστηριότητα του Αρχείου της Μικρασιατικής Λαογραφίας που ιδρύεται το 1948 και μετονομάζεται αργότερα σε Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών. Μπορούμε να πούμε ότι στάθηκε η καλύτερη προσπάθεια για την οργάνωση της εθνογραφικής μελέτης. Η Μ. Μερλιέ που αποτέλεσε και την ψυχή αυτών των προσπαθειών, έδειξε τί, και πώς έπρεπε να γίνει στον τομέα αυτό, κάνοντας αναφορά στη δημιουργία ερευνητικών επιστημονικών κέντρων σύγχρονου τύπου που θα έχουν ως στόχο έρευνας το παρόν και θα είναι απαλλαγμένα από τους θεωρητικούς προσανατολισμούς τους παρελθόντος. Η

μικρασιατική καταστροφή δημιούργησε μιάν στρατιά προσφύγων που ήρθε με τις μνήμες μιας τεράστιας γεωγραφικής περιοχής. Με πηγή πληροφόρησης μόνο την προφορική μαρτυρία επιχειρείται μια πολύπλευρη μελέτη του υλικού και πνευματικού πολιτισμού των μικρασιατικών ελληνικών κοινοτήτων αν και διαπιστώνεται η έλλειψη εφαρμογής "μιας αυστηρής και πειθαρχημένης μεθόδου εργασίας" που δεν την παρείχε ούτε η ακαδημαϊκή Λαογραφία ούτε και η εξωπανεπιστημιακή. Παράλληλα, διαμορφωνόταν μία κοινωνική και πολιτισμική πραγματικότητα, στην ύπαιθρο και στην πόλη (με τον ερχομό των προσφύγων) που επέβαλλε μια διαφορετική θεωρητική και μεθοδολογική προσέγγιση αλλά αυτή δεν κέντριζε το ενδιαφέρον των επιστημόνων ούτε και της κρατικής πολιτιστικής πολιτικής.

Στην επόμενη φάση ανάπτυξης της Λαογραφίας (1950-1980), παρουσιάζονται κάποιες καλύτερες προοπτικές μελέτης του "υλικού βίου". Ο Δημ. Λουκάτος επισημαίνει επιτέλους ότι η σωστή εθνογραφία και λαογραφία δεν γίνεται με ερασιτεχνισμό. Στη συνέχεια, ως καθηγητής της Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, προωθεί από την πανεπιστημιακή έδρα την εθνογραφική έρευνα ή μάλλον ορθότερους τρόπους εθνογραφικής καταγραφής. Διαμορφώνει μάλιστα την πρόταση μιάς ισοδύναμης προς τη λαογραφία επιστήμης, της εθνογραφίας ως "εθνογραφίας ελληνικής". Γράφοντας ο ίδιος για το περιεχόμενο της επιστήμης της εθνογραφίας⁷⁰ γενικά σημειώνει ότι αυτή παραπέμπει "στη

⁷⁰ Η εθνογραφική επιστήμη απασχολήθηκε ιδιαίτερα με θέματα του υλικού πολιτισμού των διαφόρων λαών αλλά περιόρισε την κλίμακα της έρευνάς της στα εξής περίπου πλαίσια:

- α) Μελέτησε τα αντικείμενα του υλικού πολιτισμού σε σχέση με το φυσικό περιβάλλον και την οικονομική δραστηριότητα.
- β) Μελέτησε αυτά τα θέματα σε σχέση με την εθνική κοινωνία.
- γ) Μελέτησε τη σχέση ανάμεσα στις μορφές του υλικού πολιτισμού και στις διακρίσεις στην οικογενειακή κατάσταση, φύλο και ηλικία.

μελέτη των λαών, την καταγραφή όλων τους των εκδηλώσεων όχι μόνο των πνευματικών και των κοινωνικών, αλλά και των "τεχνικών", που αποτελούσαν σαβαρό προστάδιο του πολιτισμού όλων μας. Αυτή η μελέτη της τεχνικής, η "technologie", όπως την έλεγαν οι Ευρωπαίοι, έγινε το πάθος της νέας επιστήμης, η βασική επιδίωξη των εθνογραφικών μελετών, που θα νόμιζε κανείς ότι ζητούσαν κάποιο αντίβαρο, ύστερα από την υπερβολική ως τότε ψυχική η μεταφυσική θεώρηση των ανθρώπινων⁷¹. Υποστηρίζει στη συνέχεια ότι η εθνογραφία μπορεί να περιορίζει το θεματικό της περιεχόμενο μόνο στα όρια ενός έθνους, του έθνους του ερευνητή και όχι, όπως είχε επικρατήσει, να παραπέμπει μόνο στη μελέτη των άλλων εθνών, και μάλιστα των πρωτογόνων ή αποικιακών. Στην ουσία, προτείνει η λαογραφική μελέτη ενός τόπου ή έθνους ή και κοινωνικής ομάδας να γίνεται με τρόπο "εθνογραφικό". Με τον τελευταίο όρο εννοείται ο τρόπος μελέτης, *"που πλαισιώνει τα θέματα με γεωγραφική, ιστορική και οικονομική ενημέρωση που προχωρεί από τα συγκεκριμένα στα θεωρητικά, και συντροφεύει κάθε στοιχείο με το δοκουμεντό του", τιμά την αυτοψία και το σχέδιο (τη φωτογραφία ή τη μαγνητοφώνηση), στηρίζεται σε στατιστικές, και ανερευνά το βαθύτερο "είναι" των πραγμάτων, "προσέχει την τεχνική όσο και τον λόγο", τα βιώματα όσο και τη σκέψη. Περιγράφει περισσότερο παρά "γράφει" "συγκρίνει σε κάθε περίπτωση" "σέβεται τον*

δ) Μελέτησε τον υλικό πολιτισμό σε στενή σχέση με το κοινωνικό σύστημα και τις ταξικές διακρίσεις.

ε) Μελέτησε τη σχέση ανάμεσα στις μορφές του υλικού πολιτισμού και τα θρησκευτικά πιστεύω.

στ) Μελέτησε τη σχέση των αντικειμένων του υλικού πολιτισμού με την τέχνη.

ζ) Μελέτησε τις αλλαγές που υπέστη ο υλικός πολιτισμός ενός λαού κάτω από τον καπιταλισμό. Γενικότερα βλ. S. Tokarev, *Methods of Ethnographic Research into Material Culture*, in: Yu. Bromley, *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, Paris 1974.

⁷¹ Δ. Λουκάτου, *Λαογραφία-εθνογραφία. Στοιχεία διδασκαλίας και απόψεις από τον εναρκτήριο λόγο της έδρας του*, Ιωάννινα 1968, σ. 6.

φορέα άνθρωπο, σαν γενεά ή σαν άτομο, και τον βλέπει πάντα αιτία ή αποτέλεσμα του ερευνωμένου" "αντικρύζει τέλος τα ψυχικά και τα πνευματικά φαινόμενα, σαν εκδηλώσεις των εθνικών τρόπων ζωής"⁷². Σε γενικές γραμμές ο καθ. Λουκάτος συνέλαβε τη σημασία των ανθρωπογεωγραφικών και κοινωνιολογικών καταγραφών του χώρου έρευνας και τάχτηκε υπέρ μιας ερευνητικής πορείας που θα ξεκινά από τα βιο-οικονομικά θα προχωρά στα κοινωνικά και θα καταλήγει στα ψυχικά και τα πνευματικά. Το ενδιαφέρον του αυτό γίνεται έκδηλο μέσα από τις προσπάθειες που κατέβαλλε για να οργανωθεί ένα εθνογραφικό μουσείο στο πανεπιστήμιο Ιωαννίνων με αντικείμενα που πρόσφεραν κυρίως οι φοιτητές του. Γίνεται ωστόσο φανερό, από τα παραπάνω, ότι η εθνογραφική του μέθοδος εξαντλείται σ' ένα περιγραφικό, ανθρωπογεωγραφικό και κοινωνικό ίσως προσδιορισμό του χώρου και του χρόνου έρευνας, σ' ένα "εθνογραφικό πλαίσιο" ενώ η ερμηνευτική προσέγγιση αυτής της επιστήμης και της μεθόδου της (ως εθνογραφία ελληνική) εξαντλείται σε μια "εθνογνωστική" υπηρεσία, στην πλατύτερη δηλαδή μελέτη της ζωής του έθνους (ως ενιαίου λαού) του παρελθόντος και του παρόντος όπως διαμορφώνεται στις σύγχρονες συνθήκες. Το 1966 δημοσιεύει την *"Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία"* όπου το διάγραμμα για τη "λαϊκή βιοτεχνία και τέχνη" έχει μεγαλύτερη πληρότητα από κάθε άλλο προηγούμενο καθώς προτείνει την μεθοδική καταγραφή των επαγγελμάτων, "από τις πρώτες ύλες ως την καλλιτεχνικότερη μορφή του προϊόντος, κι από τις κινήσεις των χειρών ως τις Ψυχικές του δοξασίες" (1966:101). Το διάγραμμα στο σύνολό του προτείνει τη μεθοδική περιγραφή και μελέτη όλων των στοιχείων που θα έδιναν μια πλήρη εικόνα της λαϊκής - εθνικής ζωής.

⁷² Δ. Λουκάτου, ό.π. σ. 10.

Η Άλκη Νέστορος - Κυριακίδου έχει ως διατριβή ένα θέμα τεχνολογικό αλλά το διαπραγματεύεται επίσης με καθαρά περιγραφικό τρόπο.⁷³ Θέτει ωστόσο τις βάσεις για μια ανάπτυξη της μελέτης της υλικής ζωής (ως τεχνική όμως η τεχνολογία και ως διακοσμητική τέχνη). Στη συνέχεια καλλιεργεί το ενδιαφέρον για τη μελέτη της τεχνολογίας και προχωρεί στην προώθηση της ταξινόμησης των λαογραφικών φαινομένων σύμφωνα με την ανθρωπολογική προοπτική. Διδάσκει το μάθημα Τεχνολογία-Λαογραφία και από το 1980 καταλήγει στην πρόταση ότι στα σύγχρονα προβλήματα που προκαλεί η οικολογική ανισορροπία θα μπορούσε να προκύψει μιάν απάντηση-ελπίδα. *"Στις γνώσεις που χρειάζονται για να προχωρήσει κανείς σε μια καινούρια αντιμετώπιση της σχέσης Βιόσφαιρας-Τεχνόσφαιρας εμείς θα προσθέσουμε τις πληροφορίες για την τεχνολογία του ελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού.. .. Οι πληροφορίες αυτές δεν είναι χρήσιμες μόνο ως ιστορική γνώση, αλλά μπορούν να συμβάλλουν και σε ένα διαφορετικό προσανατολισμό της οικονομικής ανάπτυξης της χώρας". Μέσα από την μελέτη του σπιτιού γίνεται φανερό η μεθοδολογική της προσέγγιση: "Δεν μας ενδιαφέρει το σπίτι καθεαυτό, τα εργαλεία καθεαυτά, παρά μόνο σε σχέση με τον τρόπο ζωής με τον οποίο συνδέονται. Η μορφή του σπιτιού εκφράζει πολύ καθαρά τον τρόπο της ζωής μιας συγκεκριμένης κοινωνίας"*⁷⁴. Πρόκειται για την λειτουργική μεθοδολογική προσέγγιση που δεν αποσυνδέει τα πολιτισμικά φαινόμενα από τη λειτουργική τους σχέση με την κοινωνία που τα καλλιεργεί.

Γενικότερα προτείνει τη συνολική μελέτη του παραδοσιακού πολιτισμού κατά την εποχή της ακμής του (τουρκοκρατία), με σκοπό την ιστορική αποκατάσταση αυτού του πολιτισμού και με την εφαρμογή της εθνογραφίας (δηλαδή της συγχρονικής ανάλυσης των σχέσεων που

⁷³ Βλ. Άλκη Κυριακίδου- Νέστορος, Τα υφαντά της Μακεδονίας και της Θράκης, Αθήνα, 1965.

⁷⁴ Βλ. Άλκη Κυριακίδου - Νέστορος, Λαογραφία και τεχνολογία, Θεσσαλονίκη 1980.

υπάρχουν ανάμεσα στα συστατικά στοιχεία του πολιτισμού μιας κοινωνίας στο παρόν)⁷⁵.

Ο Μ. Γ. Μερακλής, καθηγητής της έδρας της Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, στις παραδόσεις του αλλά και στις συνοπτικές σημειώσεις του για τους φοιτητές αποστασιοποιείται επίσης από τη διαχρονική-συγκριτική μέθοδο του Ν. Πολίτη που εφαρμόστηκε σε γενικές γραμμές από τους διαδόχους του, όπως επίσης και από την καλαισθητική μόνο προσέγγιση αντικειμένων του λαϊκού πολιτισμού. Ο ίδιος, διερευνώντας την τύχη του χειροτεχνικού έργου στα μουσεία, και αναγνωρίζοντας την αμφισβητήσιμη ιστορική μαρτυρία του αντικειμένου, εφόσον αυτό συλλέχθηκε και εκτίθεται με το κριτήριο της αισθητικής και καλλιτεχνικής του αξίας, επισημαίνει την ανάγκη ανάπτυξης ενός συστηματικού λαογραφικού μουσείου όπου θα γίνεται "η προβολή ολόκληρου του υλικού λαϊκού πολιτισμού χωρίς επιλογή του ωραίου"⁷⁶. Θα επικαλεστούμε εδώ πρόσθετα την άποψη του Σωτηρίου ότι τα μουσεία "ενσωματώνουν το παρελθόν σε αξίες που εξυπηρετούν ορισμένη ιδεολογία του παρόντος"⁷⁷. Και η κυρίαρχη ιδεολογία του παρόντος επιβάλλει την ανάδειξη ενός νεοελληνικού αισθητικού ύφους που συναντιέται και μέσα στο έργο του ανώνυμου λαϊκού τεχνίτη.

Ο Μ.Γ. Μερακλής επιχειρεί μία διαφορετική κατάταξη του λαογραφικού υλικού- με γνωστή ήδη την αντιμετώπιση της επιστήμης ως επιστήμης και του παρόντος - που αναιρεί την συμβατικότητα της βασικής διαίρεσης σε υλικό, κοινωνικό και πνευματικό βίο⁷⁸. Με την άποψη ότι

⁷⁵ Βλ. Αλ. Νέστορος-Κυριακίδου, Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές, πολυγρ. εκδ. 1976. σ. 40.

⁷⁶ Μ. Μερακλή, Σημειώσεις Λαογραφίας. Λαϊκή τέχνη. μέρος Α. Ιωάννινα 1978, σ. 14.

⁷⁷ Σ. Δημητρίου, ό.π. σ.30. πβ. ξεχωριστά, Mac Donald S., Possing Questions about the Purpose of Museum. CA 31(2), 1990.

⁷⁸ Μ. Γ. Μερακλή, Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση Αθήνα, εκδ. Οδυσσέας 1986.

όλες οι εκδηλώσεις είναι στην ουσία κοινωνικά φαινόμενα προτείνεται ένα σχήμα που εκφράζει αυτή την κοινωνική καθολικότητα: α) κοινωνική συγκρότηση όπου εγγράφεται η παραγωγή (επαγγέλματα, τεχνολογία= ως το σύνολο των εργαλείων του παρόντος και του παρελθόντος) και η χρήση των αγαθών (τροφή, κατοικία ένδυση, άλλα καταναλωτικά αγαθά), β) ήθη και έθιμα και γ) τέχνη (του λόγου, μουσική, χορός, ζωγραφική, γλυπτική κλπ., θέατρο, χειροτεχνία). Εκφράζεται γενικότερα η άποψη ότι η λαϊκή τέχνη "έχει μία συγκεκριμένη, καθορισμένη κάθε φορά συλλογική λειτουργικότητα" και ότι δεν είναι ένα ενιαίο εθνικό πολιτισμικό φαινόμενο, δεν εκφράζεται δηλαδή με αυτήν ένα ολόκληρο εθνικό σύνολο, δεδομένου ότι η λαϊκή τέχνη, σύμφωνα με τον Gramsci δημιουργείται "σε μία κοινωνία, όπου ο χωρισμός σε τάξεις έχει σαφώς ολοκληρωθεί"⁷⁹. Από την προβληματική που αναπτύσσει στο νέο βιβλίο ο Μ. Μερακλής με τον τίτλο "Λαϊκή Τέχνη" (1992), αναγνωρίζει τη συνύπαρξη στο λαϊκό χειροτεχνικό βασικά προϊόν τεχνικής και ταυτόχρονα καλλιτεχνίας. Και οι δύο όψεις υπαγορεύονται από την αρχή της χρηστικότητας- χρησιμότητας καθώς το προϊόν γίνεται πρώτα για να καλύψει πρωταρχικές γι' αυτόν τον κόσμο ανάγκες όπως για παράδειγμα τις πρακτικές, της επικοινωνίας κλπ. Γιατί πρέπει να σημειωθεί ότι αυτό που για μας σήμερα αποτελεί, και είναι, αισθητική και καλλιτεχνία, στην κοινωνία που το παρήγαγε λειτουργούσε, δρούσε, ως ένα μεγάλο βαθμό, ως κώδικας επικοινωνίας, άρα ως μέσο "κοινωνίας." Η προσδιοριστική λοιπόν αρχή της χρηστικότητας και της λειτουργικότητας υπαγόρευαν ταυτόχρονα την εκδήλωση της τεχνικής και της τέχνης ενώ επίσης εμπεριείχαν και την τάση για την εκδήλωση "*μιας επιθυμίας της διακόσμησης, του περιττού*". Υπονοείται βέβαια ότι το λαϊκό καλλιτέχνημα "είναι έργο συλλογικό, με την έννοια ότι αφομοιώνει και προϋποθέτει απαιτήσεις και ανάγκες που είναι κοινές, και των άλλων, όχι μόνο προσωπικές του τεχνίτη". Αλλά για να θεωρηθεί ένα έργο ως τέχνη προϋποτίθεται η προσωπική δημιουργία και έκφραση, άρα η πρωτοτυπία,

⁷⁹ Μ. Γ. Μερακλή, Λαϊκή Τέχνη, Αθήνα 1992: Οδυσσέας, , σ. 14.

και η μη επανάληψη. Αν λοιπόν η επανάληψη και η έλλειψη πρωτοτυπίας αποτέλεσαν δύο στοιχεία για την μη κατάταξη ενός έργου στη σφαίρα της τέχνης (στοιχεία που εν πολλοίς έχει το λαϊκό χειροτεχνικό προϊόν)"*σύμφωνα με το γνωστό σχήμα, το οποίο αποδίδει στη χειροτεχνία όλα τα προϊόντα που δημιουργούνται από το ανθρώπινο χέρι, επαναλαμβάνονται και μπορούν να επαναληφθούν, ενώ στην τέχνη αποδίδει τα προϊόντα που είναι ιδιόρρυθμα και δεν μπορούν να επαναληφθούν*"-στην εποχή μας συνεχίζει ο Μ. Μερακλής δεν ισχύει και πολύ αυτό όσον αφορά την σύγχρονη τέχνη, εφόσον το "ανεπανάληπτο του καλλιτεχνικού έργου έχει γίνει κάτι πολύ συμβατικό αφού, σύμφωνα με τα σύγχρονα καλλιτεχνικά- καταναλωτικά ήθη "*καλλιτεχνικό έργο θεωρείται κάθε αντίγραφο στις διάφορες σειρές αναπαραγωγής: γκραβούρα, λιθογραφία κ.λ.π.*"⁸⁰

Συμπερασματικά, μπορούμε να σημειώσουμε ότι με αυτήν την προσέγγιση επιχειρείται μιαν ιστορικοκοινωνική τεκμηρίωση θεμάτων του λαϊκού πολιτισμού και ανιχνεύεται η κοινωνική λειτουργία των αντικειμένων στην παραδοσιακή κοινωνία και στη σύγχρονη. Θα είχαμε μια ολοκληρωμένη πρόταση "ανάγνωσης" και γνώσης του υλικού λαϊκού πολιτισμού, στα πλαίσια της κοινωνικής συγκρότησης αν ο καθηγητής Μ. Γ. Μερακλής έδινε στο διάγραμμά του και τις μεθόδους έρευνας, συλλογής και "ανάγνωσης" του πληροφοριακού υλικού.

Από την πλευρά μου προσδιόρισα το αντικείμενο του μαθήματος ως Εισαγωγή στη μελέτη της υλικής ζωής και κουλτούρας στην παραδοσιακή κοινωνία

⁸⁰ Πβ., Μ. Γ. Μερακλή, *Λαϊκή Τέχνη*, ό.π. σ.13, όπου και τα αποσπάσματα από το μεταφρασμένο από τον ίδιο τον Μερακλή έργο του Ant. Buttitta, *Λαϊκή και αστική τέχνη*, Νέα Δομή, Τεύχος 2 (1976).

Αλλά γιατί υλική ζωή; Δανειστήκαμε την έκφραση από τον F. Braudel και τη χρησιμοποιούμε στο βαθμό που θέλουμε να δώσουμε σημασία στις επαναλαμβανόμενες, απλές πράξεις των ανθρώπων, στις εμπειρικές διαδικασίες, στις παλιές μεθόδους και στις λύσεις που αυτές έδιναν (όπως θα τις συναντήσουμε μέσα από το φαγητό, το σπίτι, τα ρούχα), στις αργές τέλος αλλαγές που προέκυπταν όταν οι συνθήκες το επέτρεπαν. Από την άλλη ο όρος δεν μας εμποδίζει να παρακολουθήσουμε τις επιταχύνσεις, όποτε εκδηλώθηκαν, ένα άλλο επίσης επίπεδο αυτό της οικονομικής ζωής όπως, σοφά πάλι, προσδιόρισε ο Braudel. Πρόκειται για ένα προνομιακότερο επίπεδο καθημερινής ζωής που γεννήθηκε από το εμπόριο και το άνοιγμα των θαλάσσιων δρόμων. Θα έχουμε την ευκαιρία να παρακολουθήσουμε αυτό το επίπεδο εξετάζοντας θέματα της υλικής ζωής σε σχέση με τη διαδικασία παραγωγής. Όπως επίσης δεν μας εμποδίζει να προσεγγίζουμε την κοινωνική ζωή των πραγμάτων, των προϊόντων, των εμπορευμάτων, να παρακολουθήσουμε τη βιογραφία τους σ' όλα τα επίπεδα (οικονομικά, κοινωνικά, πολιτιστικά).

Θα προχωρήσουμε σημειώνοντας συνοπτικά τη σκέψη του Braudel⁸¹ γι' αυτό που αποτέλεσε την υλική ζωή των ανθρώπων.

Η υλική ζωή των ανθρώπων πριν το 18ο αι. και μαζί μ' αυτή το αντικείμενο που μας ενδιαφέρει κινούνται μέσα στα όρια και τις δυνατότητες εποχών στασιμότητας που περιόριζαν τις αλλαγές σε όλα τα επίπεδα της παραγωγικής διαδικασίας, της διανομής, της κατανάλωσης. Πριν το 1750 ή ακόμα το 1800 η πορεία της προόδου θα μπορούσε να επηρεαστεί από απροσδόκητα γεγονότα - πλημμύρες, θεομηνίες - η γεωργία π.χ. - τρόπος ζωής των περισσότερων ανθρώπων πριν το 18ο αι. - πηγαίνει πίσω στο χρόνο, πάνω από το σιτάρι, καλαμπόκι, με απaráλλαχτες σχεδόν τις μεθόδους και τα αποτελέσματα (δίνει π.χ. το σιτάρι, το

⁸¹ F. Braudel, *Capitalism and Material Life 1400- 1800*, trans. by M. Kochan, London 1973. Στα ελληνικά «Υλικός πολιτισμός, οικονομία και καπιταλισμός», μτφρ. Αικ. Αδραγά, Αθήνα: 1995: Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας

καλαμπόκι και διαμορφώνει συγκεκριμένο τρόπο διατροφής, μαγειρικής κλπ.). Το ίδιο ακόμα θα μπορούσαμε να πούμε και για τους επαναστάτες των εποχών, όσους δηλαδή διευκόλυναν την ανθρώπινη προσπάθεια: μοχλός, τórνος πηδάλιο κλπ. ή οι ανεμόμυλοι και νερόμυλοι το 12ο αι. στο δυτικό κόσμο.

Παρά λοιπόν τις στιγμές επιτάχυνσης της ανθρώπινης υλικής προόδου, όπου νέες καλλιέργειες εγκλιματίζονται, τεχνικές βελτιώνονται, αλλαγές εμφανίζονται στις μεθόδους εργασίας που χρησιμοποιούνται (π.χ. σιδηρουργοί, υφαντές), υπάρχει μια σταθερή επανάληψη ως την ώρα που μέσα από το εμπόριο, τις μεταφορές που διαφοροποιούν τους κανόνες της αγοράς, τις επαφές με τις ήδη βιομηχανοποιημένες χώρες, τους πλούσιους και τους φτωχούς, γεννιέται ένα υψηλότερο και περισσότερο προνομιακό επίπεδο της καθημερινής ζωής. Είναι αυτό που ο Braudel το ονομάζει "οικονομική ζωή". Ο καπιταλισμός αποτελεί ένα τρίτο στάδιο και είναι ο πιο πολύπλοκος μηχανισμός καθώς αναδύει ένα σύστημα όπου επικρατεί το κεφάλαιο. Όμως πόσο άμεσα αυτός ο νέος οικονομικός και κοινωνικός σχηματισμός επηρέασε την καθημερινή ζωή των Πολλών; Πριν βέβαια από το 18ο αι. δεν μπορούσαν να προχωρήσουν πέρα από ένα ορισμένο όριο - το ξεπέραςμα του ήταν δυνατό μόνο για άτομα, ομάδες ή πολιτισμούς που τους ευνοούσαν οι περιστάσεις. Εκείνοι που το πετύχαιναν συνήθως το έκαναν άσπλαχνα, σε βάρος των άλλων. Γι' αυτήν την πρόοδο αν και περιορισμένη, απαιτούνταν ένας ατελείωτος αριθμός θυμάτων (βλ. π.χ. τα αποτελέσματα αποικιών - ανακαλύψεων κλπ.)

II Τροφή

A. Εισαγωγή - Μεθολογικές προσεγγίσεις

Ένα από τα βασικά θέματα μελέτης για τους ερευνητές της υλικής ζωής αποτέλεσε το θέμα της τροφής. Η κοινωνιολογία της τροφής και των καταναλωτικών συνηθειών έχει απασχολήσει τη διεθνή έρευνα από την πλευρά του λειτουργισμού, δομισμού, μαρξισμού και όλων των συνδυασμών τους. Θεωρήθηκε σκόπιμο να γίνει αρχικά μια σύντομη έκθεση και κάποια αξιολόγηση αυτής της έρευνας, πριν προχωρήσουμε την εξέταση του θέματος στα πλαίσια της παραδοσιακής ελληνικής κοινωνίας. Η εισαγωγή και η αναφορά σε θεωρητικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις της ευρωπαϊκής τουλάχιστον έρευνας σκοπεύει στο να εκθέσει έστω και περιορισμένα, αυτόν τον ποικίλο προβληματισμό και να προτείνει, ίσως, τον καταλληλότερο για την έρευνά μας στον ελληνικό χώρο.

Σ' ένα προδρομικό λοιπόν στάδιο της έρευνας της τροφής (19ο αι.) οι ανθρωπολόγοι ασχολήθηκαν με το τελετουργικό και υπερφυσικό χαρακτήρα της κατανάλωσης της (βλ. πχ. S. J. Frazer). Ενα προσφιλέθιμο θέμα ήταν οι θυσίες, οι προσφορές που "τρέφουν" ζωντανούς και νεκρούς ακόμα και τους θεούς. Παρόμοια ενδιαφέροντα έχει και η εργασία του E. Crawley, *The mystic Rose* (1902), που αναφέρεται ανάμεσα στα άλλα και στη στενή σχέση της σεξουαλικότητας και της τροφής. Συγκεκριμένα, μέσα από μυστικιστικούς και συμβολικούς όρους προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα που θέτει το διαδομένο έθιμο που επιβάλλει να τρώνε χωριστά το ζευγάρι, τα ετερόφυλα αδέρφια κλπ.

Έξω από τη σφαίρα της λατρείας επιχειρήθηκαν συσχετισμοί ανάμεσα στην πράξη της προσφοράς τροφής σε υπερφυσικές δυνάμεις και τις κοινωνικές σχέσεις. Οι σχέσεις της κοινοτικής αλληλεγγύης και η ηθική διάσταση της διανομής της ιερής τροφής (συνεστίαση θεού και ανθρώπου - όχι ως μονάδας αλλά ως συνόλου-) μελετήθηκαν από τον R. Smith (1889),

The religion of the semites. Ο συγγραφέας είδε την θυσία ως κοινωνική πράξη και θεώρησε ότι η συνεστίαση ήταν ο καλύτερος τρόπος για να προαχθεί η αλληλεγγύη, η κοινότητα. Αυτή η επιβίωση των ταμπού, του τοτεμισμού και των θυσιών εντός των εξελιγμένων κοινωνικών θεσμών- και με την προσπάθεια του χριστιανισμού να τα καταστρέψει- δεν μπορεί παρά να εξηγηθεί ως φαινόμενο κοινωνικό. Η πρόιμη αυτή έρευνα θα μπορούσε να πει κανείς ότι συνέβαλε στην προώθηση της κατοπινής ανθρωπολογικής έρευνας. Τα απομονωμένα αυτά στοιχεία (δοξασίες, τελετουργίες κλπ) τοποθετήθηκαν στο ευρύτερό τους πλαίσιο και βρήκαν τη θέση τους στην ευρύτερη λειτουργία της κοινωνίας. Είναι ένα πρώτο βήμα για την προσέγγιση που μας είναι γνωστή ως "λειτουργισμός" (που εξετάζει πώς λειτουργούν τα διάφορα κοινωνικά- πολιτιστικά φαινόμενα μέσα στα σύνολα που ανήκουν οργανικά και πώς τα τελευταία λειτουργούν μέσα στο κοινωνικό περιβάλλον όπου εντάσσονται).

Λειτουργική προσέγγιση

Η επιμονή τελικά του Smith στην σημασία της συνεστίασης και τον ρόλο της στην εγκαθίδρυση και διατήρηση των κοινωνικών σχέσεων φαίνεται επηρεασμένη από τους Γάλλους κοινωνιολόγους και κυρίως τον Durkheim ιδιαίτερα ως προς την μεθοδολογία της έρευνας. Ο Radcliff-Brown (1922), *The Andamam Islanders*, προσέχει επίσης ότι η συλλογή της τροφής είναι μια σημαντική κοινωνική δραστηριότητα όπου γύρω της μπαίνουν σε λειτουργία τα κοινωνικά αισθήματα. Τα τελευταία εμφυτεύονται στο άτομο με μια σειρά τελετών (αποχής π. χ από ειδικές τροφές για ένα χρονικό διάστημα) και υπαγορεύουν την εξάρτηση του ατόμου από την κοινότητα. Πρόκειται για μια κοινωνικοποιητική λειτουργία μέσω της τροφής.

Πρέπει ωστόσο να διακρίνουμε ότι και σε αυτήν την μεθοδολογική προσέγγιση δίνεται μια υπέρμετρη σημασία στη συμβολική λειτουργία της

τροφής και αγνοείται η ιστορική διάσταση Ένας άλλος μελετητής που ακολουθεί την προσέγγιση του λειτουργισμού, με ιδιαίτερη την έμφαση στο συμβολισμό του μαγειρεμένου φαγητού, είναι η A. Richards⁸². Ειδικότερα αναφέρεται στον τρόπο που η προσφορά τροφής υποδηλώνει κοινωνικές σχέσεις: προσέχει π.χ. ότι στις γαμήλιες προσφορές η μαγειρεμένη τροφή της νύφης στην κοινωνία που μελετά έχει μια συμβολική σημασία για τη νομική και οικονομική σχέση που δημιουργείται. Επίσης η τροφή που η ίδια η νύφη ετοιμάζει για τους άνδρες αποτελεί ένα τρόπο έκφρασης του συγγενικού αισθήματος της ίδιας προς τους νέους συγγενείς.

Κάποτε ξεπερνιέται το επίπεδο έρευνας που προσέχει μόνο την συμβολική σημασία και λειτουργία της τροφής και στρέφεται και προς την διαδικασία της παραγωγής, όπως έγινε με τον Malinowski⁸³, ή με την Richards σε άλλες εργασίες της⁸⁴. Η εργασία επίσης του Meyer Fortes⁸⁵ "Food in the domestic economy of the Tallensi", εξετάζει τη διαδικασία της παραγωγής και κατανάλωσης της τροφής κυρίως σε σχέση με την οικιακή οργάνωση. Η προσοχή όμως στρέφεται προς εκείνες τις πλευρές της κατανάλωσης που συνδέονται με τη θρησκεία-θυσίες που τις θεωρούν ως μηχανισμό συλλογικής αλληλεγγύης.

Δομική θεώρηση.

Αν όμως το ενδιαφέρον του λειτουργισμού είναι να ερευνήσει για δεσμούς ανάμεσα στον τρόπο του σκέπτεσθαι και στα άλλα χαρακτηριστικά του κοινωνικού συστήματος, η δομική προσέγγιση στρέφει

⁸² A. Richards, Land, Labour and Diet in N. Rhodesia, London 1939.

⁸³ Malinowski, The sexual life of Savages, London 1929 . Βλ. επίσης και άλλες εργασίες του μεταξύ των οποίων και τη σημαντική, Coral Gardens and their Magic, 1935

⁸⁴ Βλ. ενδεικτικά: A Richards, Hunger and work in a Savage Tribe, London 1932.

⁸⁵ Meyer Fortes, Food in the domestic economy of the Tallensi, Africa 9 (1936):237-76.

την προσοχή της σχεδόν μόνο στη δομή της ανθρώπινης σκέψης καθεαυτής, στις "εσώτερες δομές", παρά στην επιφάνεια.

Ο Levi-Strauss είναι ο ιδρυτής της δομικής, όπως λέγεται ανθρωπολογίας. Γι' αυτόν η ανθρωπολογία είναι η επιστήμη των κοινωνικών σχέσεων. Το αντικείμενό της είναι η ανάλυση των διάφορων μορφών επικοινωνίας και ο εντοπισμός των κανόνων που διέπουν τα συστήματα επικοινωνίας. Η επικοινωνία πραγματώνεται στα επίπεδα: α) της ανταλλαγής των αγαθών(οικονομία), β) της ανταλλαγής των γυναικών (κοινωνική οργάνωση – συστήματα συγγένειας) και γ) ανταλλαγής μηνυμάτων (λόγος, μύθος, κίνηση, παραστάσεις εποικοδόμημα). Μια ξεχωριστή παρουσίαση στα πλαίσια του φροντιστηρίου θα ανεδείκνυε το ενδιαφέρον του για τη δομική γλωσσολογία και για την προσπάθειά του να χρησιμοποιήσει στοιχεία μιας "γλωσσολογικής προσέγγισης" της μαγειρικής πετυχαίνοντας έτσι έναν τρόπο αξιολόγησης και παρουσίασης των διακριτικών χαρακτηριστικών της. Στην ουσία αντιμετωπίζει τη μαγειρική ως ένα δομικό σύστημα που εκφράζεται με τρόπο συμβολικό, αυτοριθμιζόμενο και αυτάρκη στα άλλα επίπεδα. Από την πρώτη του κιόλας εργασία "Στοιχειώδεις δομές συγγένειας" (1949) αφού κάνει τις παρατηρήσεις του πάνω στην ανάλυση των θεσμών που συνδέονται με την σεξουαλικότητα, την αιμομιξία, γάμο, συγγένεια, στρέφει την προσοχή του στην τροφή και ειδικότερα το μαγείρεμα. Ενδεικτικοί είναι οι τίτλοι των τριών πρώτων τόμων του σημαντικότερου έργου του πάνω στο Μύθο: "Το ωμό και το μαγειρεμένο" (1964), "Από το μέλι στις στάχτες" (1966), "Η καταγωγή της συμπεριφοράς στο τραπέζι" (1968). Στην εργασία του για το Μύθο στρέφει την προσοχή του στο ρόλο της φωτιάς που μεταβάλλει την ωμή τροφή σε μαγειρεμένη, κάτι που για τον ίδιο σηματοδοτεί τη γέννηση της ανθρωπότητας.

Στην προσέγγισή του χρησιμοποιεί το γλωσσολογικό μοντέλο ανάλυσης και το ζητούμενο είναι πώς εκφράζεται η δομή στα διάφορα επίπεδα επικοινωνίας και στα διάφορα επίπεδα κάθε επιπέδου επικοινωνίας. Γι' αυτόν, τελικά, η σχέση γλώσσας και πολιτισμού δεν είναι απλώς μίαν

αναλογία ή ένα μοντέλο. Βλέπει ή προτείνει να εξετασθεί π.χ. το μαγείρεμα (όπως και τα άλλα πολιτισμικά δεδομένα) ως γλώσσα, ως ένα σύνολο διαδικασιών που επιτρέπουν την επικοινωνία. Οχι βέβαια για μιά "εξαντλητική γνώση των κοινωνιών" αλλά για να εξάγει τις σταθερές που έχουν βρεθεί κατά καιρούς μέσα από τον πλούτο της ανθρώπινης εμπειρίας. Το σύνολο των δομών αυτών αναπαριστά τις ασυνείδητες συμπεριφορές των μελών της κοινωνίας.

Γενικότερα, η προσέγγιση του Levi-Strauss υποθέτει μια συγγένεια ανάμεσα στις βαθύτερες δομές του ανθρώπινου μυαλού και της ανθρώπινης κοινωνίας ή τουλάχιστον μεταξύ των ασυνείδητων τρόπων συμπεριφοράς των μελών μιας ομάδας και της κοινωνικής δομής της ομάδας αυτής. Κάποτε, ανάμεσα σ' αυτά τα δύο μέρη αναπτύσσεται η σχέση του αίτιου - αιτιατού. Βρίσκει ότι κάποια προβλήματα είναι παγκόσμια και έχουν να κάνουν με την ανθρώπινη εξέλιξη.

Το ερώτημα όμως είναι γιατί θα πρέπει να πριμοδοτούμε τη συμβολική, την αθέατη πλευρά των πιο συγκεκριμένων μορφών της ανθρώπινης ζωής όπως είναι το φαγητό, η σεξουαλικότητα κλπ. Και πώς μπορούμε να αρκεστούμε μόνο στη γνώση του ανθρώπινου μυαλού (εσωτερη δομή), όταν αφήνουμε να μας ξεφεύγει η επιφάνεια, δηλαδή η γνώση των βιολογικών, κλιματολογικών, ιστορικών και άλλων εξωτερικών παραγόντων που ενεργούν πάνω στην κοινωνική πρακτική.

Πολιτισμική προσέγγιση

Μιά άλλη προσέγγιση που χαρακτηρίζεται ως πολιτισμική, άλλα ο όρος δεν έχει διαφορετική βαρύτητα από αυτόν της δομικής ή λειτουργικής προσέγγισης, προκύπτει από την εργασία της M. Douglas που μαζί με τον B. Islerwood έγραψε το βιβλίο "Ο κόσμος των αγαθών" (1979). Νωρίτερα η ίδια είχε επίσης ασχοληθεί με το θέμα της μαγειρικής δίνοντας την επηρεασμένη, από αναλύσεις του γλωσσολογικού μοντέλου, εργασία της: "Η ανάλυση ενός γεύματος" (1971). Η συγγραφέας αν και συνδέει την

τροφή με βιολογικά και κοινωνικά γεγονότα, δείχνει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην επιχείρηση αποκρυπτογράφησης ενός γεύματος. Σ' αυτό το πλαίσιο η τροφή μετατρέπεται σε "κώδικα", σε «σύμβολο», του οποίου το μήνυμα θα προκύψει από το μοντέλο των κοινωνικών σχέσεων που θα εκφραστούν. Σημειώνεται ότι τον συμβολισμό τον προσέγγισαν και οι κοινωνικοί ιστορικοί αλλά είδαν αυτόν ως αντανάκλαση της κοινωνικής πραγματικότητας. Αντίθετα επιστήμες όπως η ιστορική Ανθρωπολογία, η λαογραφία θεωρούν ότι οι φαινομενικά ασήμαντες καθημερινότητες, όπως τα έθιμα, οι τελετές κλπ έχουν έναν σημαντικό ρόλο να παίζουν συμβάλλοντας μάλιστα στη συντήρηση ή στην ενθάρρυνση μιας συγκεκριμένης κοσμοθεωρίας. Έτσι έχουν εστιάσει την προσοχή τους στο νόημα των ρούχων, στο φαγητό που τρώνε κλπ.

Αξιολόγηση

Ο κίνδυνος της δομικής και λειτουργικής ανάλυσης βρίσκεται στο γεγονός ότι είναι δέσμια μιας ανεξέλεκτης παρατήρησης και μιας τάσης που περιορίζει την αναζήτηση των σχέσεων στο αφαιρετικό επίπεδο, δηλαδή στο πολιτισμικό σύστημα που παρουσιάζεται ως αυτόνομο και με τη δική του λογική. Μόνο μ' αυτήν τη λογική (δηλαδή της αυτονόμησης του πολιτισμικού συστήματος) υποστηρίζει ο M. Sahlins, μπορούμε να κατανοήσουμε τις συνήθειες διατροφής π.χ. των Αμερικανών που αποφεύγουν το αλογήσιο κρέας, συνήθειες που δεν εξηγούνται από καμιά θεωρία χρηστικότητας⁸⁶.

Συμπερασματικά προσέχουμε ότι αυτού του είδους οι προσεγγίσεις αποκλείουν τις αναφορές στις εξωτερικές κοινωνικοπολιτικές επιδράσεις, στους ιστορικούς παράγοντες, στον ίδιο τον υλικό πολιτισμό. Επίσης περιορίζουν την ισχύ της αλλαγής μόνο στο επίπεδο της επιφάνειας

⁸⁶ M. Sahlins, Culture and Practical Reason Chicago 1976.

(κοινωνικό σύστημα). Με τον τρόπο αυτό θεωρούν π.χ. την κουλτούρα της τροφής ως μια συνεχή κανονική δομή που απορροφά ή απορρίπτει τα ξένα στοιχεία ανάλογα με τη δομική τους συμβατότητα. Η θεωρία της συνέχειας, της μη αλλαγής ως κύριο χαρακτηριστικό της "εσώτερης δομής", είναι εδώ παρούσα.

Όμως μπορούμε να αντιτάξουμε ότι η αλλαγή δεν περιορίζεται μόνο στο κοινωνικό σύστημα. Διαπιστώνεται π.χ. ότι οι διαφορετικές μορφές κατανάλωσης που ίσχυαν σ' ένα φεουδαρχικό κοινωνικό σχηματισμό αποτύπωναν τους διαφορετικούς τρόπους ζωής της συγκεκριμένης κοινωνίας (πχ. τεράστια και πολυδάπανα γεύματα και συμπόσια για τους ευγενείς και φεουδάρχες). Η αλλαγή όπως θα δούμε στη συνέχεια του κοινωνικού σχηματισμού στην Δυτική π.χ. Ευρώπη δεν άφησε ανεπηρέαστη ούτε την κουζίνα, καθώς επέτρεψε την εισαγωγή νέων τεχνικών, προϊόντων (π.χ. πατάτας ντομάτας κ. λπ), ούτε τις καταναλωτικές συνήθειες των ανθρώπων ούτε βέβαια και τα συμβολικά τους "ισοδύναμα". Δεν πρόκειται λοιπόν απλώς για μεταβολές ενός άχρονου πολιτισμικού μοντέλου που παραμένει ανεπηρέαστο από την κοινωνική αλλαγή.

Η μελέτη όμως της αλλαγής απαιτεί αναγκαστικά ιστορικές πηγές και μεθόδους. Το αξιόλογο έργο του Braudel,⁸⁷ προωθεί την έρευνα προς μια τέτοια κατεύθυνση. Ανάμεσα στα άλλα θέματα που απασχολούν τον συγγραφέα του έργου είναι και αυτό του φαγητού στην Ευρώπη. Ο Braudel συνδέει την κατανάλωση της τροφής με τη διαδικασία της παραγωγής. Υπήρξαν σημειώνει οι εποχές στασιμότητας ή της πολύ αργόσυρτης μεταβολής και στο θέμα της τροφής και αυτό είχε να κάνει με τις παραγωγικές σχέσεις, την παραγωγική διαδικασία. Το άνοιγμα των θαλάσσιων δρόμων, η ανάπτυξη του εμπορίου, οι αποφασιστικές πραγματικότητες, όπως π.χ. αυτή του χρήματος, φέρνουν την αλλαγή σ' όλα τα επίπεδα. Η αλλαγή στη κουζίνα έρχεται και ως αποτέλεσμα της εισαγωγής νέων και ξένων τεχνικών όπως επίσης και συστατικών. Αν και

⁸⁷ F. Braudel, *Capitalism and material life*, London 1973, ό.π.,

το θέμα της τροφής δεν υπόκειται στις διαδικασίες των γρήγορων αλλαγών, για πολλούς λόγους, εν τούτοις μπορούμε κι εδώ να συναντήσουμε εκπληκτικές αλλαγές. Ας φανταστούμε π. χ πώς μπορεί να ήταν η διατροφή των ανθρώπων πριν από την εισαγωγή της πατάτας, της ντομάτας ή της ζάχαρης που ήταν μιά πολυτέλεια πριν από το 16ο αιώνα, όπως και το πιπέρι ως τον 17ο αι. (Θα αναφέρω εδώ ξεχωριστά την εργασία του Mintz⁸⁸, όπου ο συγγραφέας εξετάζει τις πολιτικές και τις κοινωνικές δυνάμεις πίσω από τη διαθεσιμότητα αυτού του προϊόντος, τις αλλαγές που αυτό έφερε στο διαιτολόγιο των Ευρωπαίων (σταδιακή γλυκύτητα), και συσχετίζει το προϊόν (παραγωγή κλπ) με το καθεστώς της δουλείας στον Τρίτο Κόσμο.

Θα μπορούσαμε να επεκταθούμε πολύ ακόμα αναφέροντας την έρευνα και άλλων μελετητών, ιδιαίτερα της σχολής των *Annales* E. S. C. Το 1961 ανοίχτηκε ο δρόμος για περισσότερη ιστορική έρευνα που αφορούσε τόσο το θέμα της διατροφής όσο και του φαγητού γενικότερα. Αξίζει να σημειωθεί η εργασία του L. Stouff⁸⁹ που αναφέρεται στον επισιτισμό και τη διατροφή στην Προβηγκία κατά τον 14ο αι.

Η νεώτερη εργασία του J. Goody⁹⁰, προσέχει περισσότερο τις διαφοροποιημένες δομές του νοικοκυριού και της κοινωνικής τάξης. Ο ίδιος εξηγεί ότι το φαγητό και το φύλο εμφανίζονται συνδεδεμένα με την κεντρική διαδικασία της παραγωγής και της αναπαραγωγής. Και εφόσον το δεύτερο συνδέεται με τον τρόπο παραγωγής των υλικών αγαθών, η ανάλυση της μαγειρικής πρέπει να συσχετισθεί με την κατανομή της δύναμης και της εξουσίας στη οικονομική σφαίρα, επομένως πρέπει να

⁸⁸ Mintz, *Time, Sugar and Sweetness, Marxist Perspectives* 2:1979:56-73. Βλ. επίσης ενδεικτικά, Al. Fendon and Es. Kisban(eds), *Food in Change. Eating Habits from the Middle Ages to the Present Day*, Edinburgh 1986

⁸⁹ Stouff L., *Ravitaillement et alimentation en Provence aux XIVe et XVe siecles*, Paris 1970.

⁹⁰ J. Goody, *Cooking, Cuisine and Class*, Cambridge University Press 1982.

συσχετισθεί και με το σύστημα της κοινωνικής τάξης, ή της κοινωνικής διαστρωμάτωσης και των πολιτικών της διακλαδώσεων⁹¹. Κατά τον ίδιο συγγραφέα, η μελέτη της διαδικασίας και μετατροπής της τροφής καλύπτει τέσσερις περιοχές: της καλλιέργειας, της διανομής, της μαγειρικής και του φαγητού που αντιπροσωπεύουν τις φάσεις της παραγωγής, της κατανομής, της προετοιμασίας και της κατανάλωσης.

Διαδικασία	Φάση	Τόπος
καλλιέργεια	παραγωγή	αγρόκτημα
μοίρασμα/αποθήκευση	κατανομή	
σιταποθήκη/αγορά		
μαγείρεμα	προετοιμασία	κουζίνα
φαγητό	κατανάλωση	τραπέζι
καθάρισμα	απαλλαγή	πλύσιμο

Γίνεται φανερό ότι στην πρώτη φάση επικρατούν οι οικονομικοί παράγοντες, ενώ στη δεύτερη, της διανομής εκδηλώνεται και η περισσότερο "πολιτική" φάση εφόσον εδώ παρουσιάζονται οι απαιτήσεις για φόρους, ενοίκια, διανομή μέσα στο ίδιο το νοικοκυριό (π. χ ένα μέρος για την επόμενη σπορά, ένα για κατανάλωση ένα για πώληση κλπ).

Η επόμενη φάση (προετοιμασία) μας απομακρύνει από τον εξωοικιακό χώρο και μας στρέφει στον οικιακό και συγκεκριμένα στην κουζίνα, όπου επικρατεί το γυναικείο φύλο, οι υπηρέτες αντί οι κύριοι. Και είναι ακριβώς εδώ όπου το σύστημα του καταμερισμού και της διαστρωμάτωσης της οικιακής εργασίας είναι εμφανές. Εδώ αρχικά ικανοποιείται η στοιχειώδης βιολογική ανάγκη αλλά αμέσως όλη αυτή η διαδικασία αναδεικνύεται σε δείκτη της ταυτότητας της συνεστιαζόμενης ομάδας. Εδώ είναι το πεδίο των γευστικών αλλά και των κοινωνικών προτιμήσεων και επιλογών. Ο κοινός σιτισμός σημαίνει επικοινωνία, σύνδεση (ο παροιμιακός λόγος

⁹¹ J. Goody, ό.π., σ. 37.

"φάγαμε μαζί ψωμί κι αλάτι" καθίσταται ενδεικτικός γι αυτή τη λειτουργία της τροφής), ενώ αντίθετα η μη κοινή σίτιση, ακόμα και η αποχή από ορισμένες τροφές ή τρόπους προετοιμασίας και κατανάλωσης σημαίνει κοινωνικό διαχωρισμό. Αυτός για παράδειγμα εκδηλωνόταν μέσα από την κυριαρχία του εθίμου που επέβαλλε οι γυναίκες, στον ελληνικό και όχι μόνο, χώρο, να τρώνε μετά τους άντρες και πάντως χωριστά από αυτούς ή με έναν ποσοτικά και ποιοτικά διαφορετικό τρόπο διατροφής ανάμεσα στις προνομιούχες και μη τάξεις, τους πλούσιους και τους φτωχούς μιας κοινωνίας.

Τελικά μέσα από την διαδικασία της κατανάλωσης της τροφής μπορεί να προσδιοριστεί η φύση της κοινωνικής διαστρωμάτωσης κάθε κοινωνίας, ο τρόπος ζωής των ομάδων και των τάξεων, ακόμα το οικονομικό-κοινωνικό σύστημα. Η μελέτη βέβαια της σημειωτικής του φαγητού συμβάλλει επίσης στη γνώση των πραγματικών αρθρώσεων μιας κοινωνίας που κινείται μέσα στα εμφανή όρια της

Β. Στην Ελληνική Παραδοσιακή Κοινωνία

Επισημαίνεται καταρχήν ότι η ανάδειξη του πολιτισμού της διατροφής προϋποθέτει περισσότερη έρευνα που στη χώρα μας παραμένει περιορισμένη. Μία πολύ σύντομη επισκόπησή θα μας έδειχνε ότι στο πεδίο αυτό η συμβολή της λαογραφίας⁹² υπήρξε σημαντική. Επικέντρωσε καταρχήν το ενδιαφέρον στη συλλογή, καταγραφή και μελέτη της λαϊκής διατροφής και μαγειρικής, των δοξασιών, των εθίμων και των τελετουργικών χρήσεων των παραδοσιακών φαγητών και των ποτών (κατά τη γέννηση, το γάμο, τον θάνατο, των μεγάλων γιορτών κλπ), στην ανάγνωση των συμβόλων της και άρχισε, όπως και η Ανθρωπολογία να προσεγγίζει το φαγητό και το ποτό ως βασικούς συντελεστές του προσδιορισμού του «εγώ», «του «άλλος», του «εμείς»⁹³. Συμβάλλει επίσης στην καταγραφή⁹⁴, στην ανάδειξη και κυρίως στην αξιοποίηση της ελληνικής παραδοσιακής διατροφής, εντάσσοντάς την μάλιστα στην ευρύτερη μεσογειακή. Πρόσφατα επίσης έχουν αυξηθεί οι ανθρωπολογικές

⁹² Βλ. ενδεικτικά, Φ. Κουκουλέ, Βυζαντινών βίος και πολιτισμός, τ. Ε (1952 – 57), Αθήναι, Δημ. Λουκόπουλου, Αιτωλικά οικήσεις, σκεύη και τροφαί, Αθήνα 1925, Στ. Ήμελλος, Η τροφή από λαογραφική άποψη, Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου. Αθηνών, τ.ΚΗ, Αθήνα 1985 και St. D. Imellos, Hard Tack as Popular Food, In: Al. Fendon and Es. Kisban (eds), ό. π., σ.74- 79.

⁹³ Ελ. Σκουτέρη – Διδασκάλου, Ανθρωπολογία της Διατροφής (πανεπιστημιακές σημειώσεις) Θεσσαλονίκη 1998, Δημητρίου- Κοτσώνη Σίβυλλα, Το τραπέζι του φαγητού. Συμβολικός διάλογος. Πρακτική και επιτέλεση, στο: Δημητρίου Σωτ., - Δημητρίου-Κοτσώνη Σίβυλλα (επιμ), Αθήνα 2001, σ. 96 - 137: Σαβάλας. Πβ., ενδεικτικά, P. Scholliers (ed), Food, Drink and Identity. Cooking, eating and Drinking in Europe since the Middle Ages, Oxford – New York 2001

⁹⁴ Θα ήταν σκόπιμο για γίνει ένα έντυπο και ένα ηλεκτρονικό corpus βασισμένο στο συγκεντρωμένο υλικό και σε αυτό που πρέπει οπωσδήποτε να συγκεντρωθεί.

έρευνες που διερευνούν το φαγητό και το ποτό στα κοινωνικά τους συμφραζόμενα, στην πραγματικότητα και στον συμβολισμό τους και φιλοδοξούν να αναδείξουν το «τρώγειν» και «πίνειν» σε χρήσιμα αναλυτικά εργαλεία για την προσέγγιση της νεοελληνικής κοινωνίας⁹⁵. Αντίστοιχο ενδιαφέρον έχει δείξει και η κοινωνική ιστορία της διατροφής⁹⁶ και οπωσδήποτε η έρευνα που έχει να κάνει με το περιβάλλον, τη βιοτεχνολογία την πιστοποίηση των προϊόντων διατροφής στη σύγχρονη κοινωνία. Η διεθνής λαογραφική, ιστορική και ανθρωπολογική έρευνα της διατροφής παρέχει ωστόσο πλούσια τα μεθοδολογικά και θεωρητικά εργαλεία (είτε του λειτουργισμού είτε του δομισμού, είτε του μαρξισμού ή με όλους τους συνδυασμούς τους) για να προωθηθεί και η αντίστοιχη έρευνα στην διατροφική κουλτούρα της Ελλάδας.

Επιδιώκοντας να έχουμε μια εικόνα για την ελληνική διατροφή και την πολιτισμική της σημασία στους δύο προηγούμενους αιώνες θα πρέπει να ανατρέξουμε σε σκόρπιες πληροφορίες που έχουμε από διάφορες ιστορικές πηγές- μεταξύ αυτών συγκαταλέγουμε ως ένα σημείο και τα περιηγητικά κείμενα που δίνουν κάποιες πληροφορίες για την καθημερινή διαβίωση, για το εμπόριο των ειδών διατροφής και τον τρόπο κατανάλωσής τους- από κατάστιχα, εκθέσεις προξένων, καταγραφές της ζωής κάποιων ανθρώπων, τοπογραφίες και γεωγραφίες, άλλα κείμενα που αποτυπώνουν την κοινωνική εμπειρία κλπ), από την προφορική ιστορία κλπ.

Μέσα από το κεφάλαιο της διατροφής αναδεικνύονται οι δομές μιας κοινωνίας κατά βάση αγροτικής - που σημαίνει ότι κυρίαρχη μορφή οικονομίας είναι η κλειστή οικονομία και κύριο χαρακτηριστικό της η

⁹⁵ Βλ. ενδεικτικά Dimitra Gefou – Madianou (επιμ), *Alcohol, gender and Culture*, London, Routledge 1992

⁹⁶ Η ιστορία της διατροφής. Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας. Κείμενα F. Braudel, (και άλλοι), *Θεωρία και Μελέτες Ιστορίας* 17, Μνήμων, Ε.Μ.Ν.Ε 1998: ειδικότερα βλ., Αν. Ματθαίου, ΕΙΣΑΓΩΓΗ σ. 7 – 14 και St. Mennell, *Μαγειρική κουλτούρα: Συγκλίσεις – αποκλίσεις*, σ. 111 – 129.

αυτάρκεια -. Η τελευταία ήταν στενά συνδεδεμένη με το παραδοσιακό ατομικό νοικοκυριό που κυριάρχησε και στα πλαίσια του οθωμανικού φεουδαλισμού. Στα δεδομένα του τιμαριωτισμού, οι κυρίαρχες δυνάμεις ήλεγχαν βασικούς τομείς της αγροτικής παραγωγής (π.χ. τα σιτηρά), οι αγρότες, η μεγάλη δηλαδή μάζα του πληθυσμού, ήταν ουσιαστικά αγρότες του κράτους ως το 18ο αι., εφόσον αυτό υπαγόρευε τους όρους νομικής υπόστασης τους (καθόριζε τις υποχρεώσεις του σε είδος ή σε χρήμα). Οι εύφορες βέβαια πεδιάδες κατέχονταν από τις κυρίαρχες κατακτητικές δυνάμεις και απορροφούσαν τα προϊόντα τους. Ανεξάρτητα όμως από το καθεστώς κατοχής που βρισκόταν ο αγρότης, η οργάνωση της παραγωγής ήταν στηριγμένη κυρίως στο ατομικό νοικοκυριό, στην οικογενειακή εκμετάλλευση ενός μικρού κλήρου. Η παραγωγή του τελευταίου διανέμεται στην κάλυψη των φόρων, περιορισμένα στην κάλυψη των οικογενειακών αναγκών, και στις εκδηλώσεις της κοινωνικής αλληλεγγύης (βοήθεια, φιλοξενία κλπ) ενώ κάποτε ένα μικρό μέρος προωθείται στην αγορά. Δεν ξέρουμε βέβαια ως ποιο βαθμό ο αγρότης ήταν συνδεδεμένος με την αγορά ως μικροεμπορευματικός παραγωγός. Δεν πρέπει επίσης να αγνοούμε τις διαφοροποιήσεις και τις ιδιαιτερότητες των περιοχών, τα είδη, τις ποσότητες, τα μεγέθη των περιουσιών σε κάθε περιοχή κλπ. Εκείνο που οι ιστορικοί υποστηρίζουν είναι ότι σχετικά νωρίς οι δομές του οθωμανικού φεουδαλισμού ευνόησαν την ανάπτυξη και την επέκταση της εμπορευματικής παραγωγής. Αν και στα πεδινά ελάχιστες πόλεις και κωμοπόλεις παρουσίαζαν κάποια ανάπτυξη είχαν αναπτυχθεί οι όροι εκχρηματισμού ενός μεγάλου μέρους των προσόδων και των εισοδημάτων των κυρίαρχων ομάδων, και ενδεχόμενα συμμετοχής των ίδιων των αγροτών σε μια εμπορευματική οικονομία ή στην αντίληψή της. Για το τελευταίο υπάρχουν κάποιες μαρτυρίες που σχηματοποιούν από τη μία την κυρίαρχη οικονομική πραγματικότητα (αυτοκατανάλωση-αυτάρκεια) και από την άλλη παραπέμπουν στην οικονομία της αγοράς ή καλύτερα δείχνουν ότι η αγορά γίνεται η προέκταση της αγροτικής οικονομίας. Οι εκτιμήσεις και οι σκέψεις του Σπ. Ασδραχά για την οικονομία αυτής της

περιόδου και τις νοοτροπίες της μας είναι ιδιαίτερα χρήσιμες στο σημείο αυτό: Η μαρτυρία του χρονικού των Σερρών του Παπασυναδινού (17ος αι.), όπως και άλλα κείμενα, καθίσταται ενδεικτική. Από τη μια καταγράφει την εμπειρία της εμπλοκής του μικροαγρότη στην εμπορευματοποίηση της αγροτικής παραγωγής του και επομένως τη σχέση του με μια εκχρηματισμένη οικονομία. Από την άλλη το ίδιο το κείμενο προωθεί μια ιδεολογία της αγοράς. Παραθέτουμε το σχετικό απόσπασμα από το Χρονικό των Σερρών: *"Εάν έκαμε μισό στρέμμα αμπέλι, αυτός να τον παρακινήσει κνα κάνει δύο και τρία και να τον ειπεί: "Το ένα στρέμμα να πουλήσεις τα σταφύλια δια τα δοσίματά σου 'το άλλο δια το χάρτζιν και να εντύσεις τα παιδιά σου το άλλο να το κρατήσεις δια το σπίτι σου, να πίνεις εσύ και τα παιδιά σου". Έχω την εντύπωση, σημειώνει ο Ασδραχάς "ότι είναι μια από τις λιτότερες, κλασικότερες, κυριολεκτικότερες μαρτυρίες για το ποιός ήταν ο προορισμός μιας κατεξοχήν εμπορευματοποίησης αγροτικής παραγωγής, στην περιπτωσή μας, το αμπέλι. Βλέπουμε την κύρια υποχρέωση του να εξυπηρετηθεί ο φόρος. Να πουληθεί ένα μέρος για το λόγο αυτό. Κάπου αλλού αυτό αποτελεί μοναδικό ιδανικό. Δεύτερη αναφορά στο γενικό οικονομικό σύστημα. Από τα τρία μέρη το τρίτο μέρος θα πάει στην αυτοκατανάλωση: "να πίνεις εσύ και τα παιδιά σου" και το άλλο τρίτο φυσικά θα πάει στην αγορά: "να εντύσεις τα παιδιά σου"⁹⁷. Μιαν άλλη, όπως παρατηρούμε στο ίδιο κείμενο, πρακτική και μια διαφορετική ιδεολογία από αυτήν της αγοράς διατυπώνει ο Φιλιππίδης. Τόσο στη "Γεωγραφία", όσο και στους λόγους "Λόγος Τέταρτος. Περί του πώς οι Νέοι να τιμούν τους γονείς και πώς να διοικούνται" γίνεται εκφραστής ενός αγροτικού ιδεώδους, σχεδόν πολέμιος της ιδέας της αγοράς, μολονότι ό ίδιος είναι μέτοχος της αγοράς και των αξιών της. *"Και όσοι έχετε από τους γονείς σας**

⁹⁷ Σπ. Ασδραχάς, Η οικονομία και οι νοοτροπίες. Η μαρτυρία του χρονικού των Σερρών, του Νεκταρίου Τέρπου και του Αργύρη Φιλιππίδη. Νεοελληνικά Μελετήματα, Ερμής 1988, σ. 172.

περιστατικά (- υποστατικά) και οι γονείς σας ζώσιν και είσθε υπό την διοικησίν των, τα περιστατικά (διάβασε υποστατικά), αμπέλια, χωράφια, περιβόλια και άλλα οπού σας δίνουν καρπούς, εις αυτά να καταγίνεσθε και όχι εις αλισιβερίσια" (εμπόριο, πράξεις της αγοράς). Η καταδίκη της πραγματικότητας και της ιδεολογίας της αγοράς γίνεται περισσότερο αντιληπτή μέσα από τα κηρύγματα του Νεκτάριου Τέρπου και του Κοσμά του Αιτωλού (18ος αι.). Το γεγονός μάλιστα ότι το θέμα αυτό γίνεται υπόθεση κηρύγματος καθοδηγητικού λόγου που απευθύνεται στους Πολλούς, - μας επιτρέπει να υποθέσουμε μία κοινωνική πραγματικότητα συνδεδεμένη με τον κόσμο της αγοράς, ή έστω μιαν εξοικείωση της Πλειονότητας με την ιδέα, την αντίληψη της αγοράς. Δικαιολογείται έτσι ένας παραινετικός λόγος που στην προκείμενη περίπτωση καλεί στην άρνηση του κόσμου της αγοράς (=λειτουργία του χρήματος), δηλαδή στη μη κατανάλωση των προσφερόμενων αγαθών της, στην μη υιοθέτηση τελικά του κοινωνικού και πολιτισμικού μοντέλου που αυτή αναπόφευκτα υπηρετεί και υπόσχεται. Το γεγονός βέβαια ότι αυτού του είδους οι προτροπές στοχεύουν στο να περιοριστεί η κυκλοφορία του χρήματος και των αγαθών σε τέτοια επίπεδα που να εξασφαλίζουν την πληρωμή του χαρατσιού και επομένως την αποφυγή του εξισλαμισμού των Πιστών, δε σημαίνει κιόλας ότι ταυτόχρονα δεν αποτελούσαν και ιδεολογικά μέσα για την άρνηση αρχικά ενός πολιτισμικού μοντέλου που περνάει μέσα από τον δρόμο της αγοράς και του χρήματος. Διαβάζουμε ενδεικτικά: *"Πρώτον δούλεψε περισσότερον απ' ότι ήσουν συνηθισμένος και το δεύτερον κρατήσου από τα φαγητά και πιστά και αν μελετάς να αγοράζεις μίαν οκάν οψάριον ή κρέας ή λάδι μισήν μόνο να πάρεις δια το καλόν σου ψυχής τε και σώματος"* (Νεκτάριος Τέρπος). Σ' ένα δεύτερο επίπεδο, μπορεί να διαπιστωθεί ότι οι ιδεολογικές τοποθετήσεις και πράξεις κατά του κόσμου της αγοράς και της κινητικότητας της, στοχεύουν στη διατήρηση μιάς υπάρχουσας τάξης πραγμάτων, στη διατήρηση δηλαδή του κοινωνικού- οικονομικού και πολιτισμικού σχήματος μιας κοινωνίας και οικονομίας αγροτικής.

Ο Igor Kopytof⁹⁸ σημειώνει ότι τα εμπορεύματα θεωρούνται και είναι ωφέλιμα επειδή έχουν, και αυτά, ιστορίες ζωής. Αλλά μόνο η εμπορευματική φάση της ιστορίας της ζωής ενός αντικειμένου δεν εξαντλεί τη βιογραφία του. Ξεπερνώντας λοιπόν στη συνέχεια αυτό το αρχικό επίπεδο της οικονομικής αξίας των πραγμάτων, ή τη θετικιστική έννοια του εμπορεύματος, θα εξετάσουμε τα αντικείμενα στο στάδιο της κοινωνικής τους λειτουργίας. Για την πρώτη φάση σημειώνουμε ότι μιλούμε για μια κοινωνία που έχει περιορισμένη την εμπορευματική φάση στην κοινωνική ζωή των πραγμάτων καθώς ορίζει διαφορετικά την ικανότητα ανταλλαγής. Ιδιαίτερα αυτός ο περιορισμός της εμπορευματικής φάσης ισχύει για τα προϊόντα διατροφής. Δεν πρέπει εξάλλου να αγνοηθεί ότι η πλειονότητα έρχεται μεν σε επαφή με την έννοια της αγοράς αλλά με μιαν αγορά που ελέγχεται κατά ένα μεγάλο μέρος από το κράτος (καθώς το τελευταίο οργανώνει, διαμορφώνει και ιδιοποιείται ένα μέρος της παραγωγής που εξασφαλίζει τους όρους διαβίωσης στην Πρωτεύουσα και καλύπτει τις ανάγκες του στρατιωτικού και δημόσιου μηχανισμού). Η εμπορευματική επίσης κυκλοφορία προϊόντων διατροφής με τον δυτικό κυρίως κόσμο, είναι ιδιαίτερα περιορισμένη. Συνήθως πρόκειται για ένα περιορισμένο εξαγωγικό εμπόριο γεωργικών, κτηνοτροφικών και μελισσοκομικών προϊόντων (λάδι, σιτηρά-με συχνές τις απαγορεύσεις της εξαγωγής, σταφίδα, ξερά σύκα, κρασί, κάποιες ποσότητες τυριού). Ας σημειωθεί ότι η εμπορευματοποίηση αυτών των προϊόντων με τον ένα ή τον άλλο τρόπο δεν προϋποθέτει κιόλας την ικανοποίηση της καταναλωτικής ικανότητας του ντόπιου πληθυσμού. Είναι ακριβώς το πλεόνασμα της υποκατανάλωσης των αγροτικών τουλάχιστον πληθυσμών. Περιορισμένο επίσης είναι και το εισαγωγικό εμπόριο που προμηθεύει την αγορά με αποικιακά συνήθως είδη (καφέ ζάχαρη, μπαχαρικά).

⁹⁸ Igor Kopytof, *The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process* in: A. Appadurai, *The Social Life of Things*, Cambridge Univ. Press 1986

Αναφερόμενοι πάντως στις καταναλωτικές ικανότητες του ελληνικού στοιχείου θα σημειώναμε ότι αυτές εμφανίζονται έντονα διαφοροποιημένες ανάμεσα στις κοινωνικές ομάδες του ελληνικού πληθυσμού. Αν και δεν έχει γίνει σε βάθος έρευνα προς αυτήν την κατεύθυνση και συνακόλουθα στις δραστηριότητες των ανθρώπων, φέρνουν διαφορές και στον υλικό πολιτισμό (στην τροφή π.χ) και σαφώς ενθαρρύνουν τις διαφορές και στις συμπεριφορές σε όλα τα επίπεδα.

Όμως πρωταρχικά καθοριστική, για την ανάπτυξη των διαφορετικών τρόπων ζωής ενός κοινωνικού συνόλου, είναι η σχέση τους με τη διαδικασία παραγωγής. Στον οικονομικό-κοινωνικό σχηματισμό της τουρκοκρατίας τα φτωχά λαϊκά και αγροτικά στρώματα(πλειονότητα) τρέφονται από τα αγαθά μιας αυτάρκους οικιακής οικονομίας με συνθήκες βέβαια υποσιτισμού. Μας κάνει εντύπωση ότι οι περιηγητές που προσέχουν τη σύγχρονη καθημερινότητα, σημειώνουν άθλιες συνθήκες διατροφής που περιορίζεται σε κρεμμύδια, σκόρδα, ψωμί⁹⁹ ή άλλα παράγωγα των σιτηρών (πλακόπιτες, παξιμάδια, κουλούρες, χυλό κλπ), ελιές, λαχανικά, ελάχιστα όσπρια. Οι θρησκευτικές γιορτές, οι εθιμικές τελετουργίες και εκδηλώσεις, οι γάμοι και οι θάνατοι απαιτούν κάποτε και την κατανάλωση κρέατος και άλλων ειδών. Η καθιέρωση εξάλλου των πάμπολλων θρησκευτικών νηστειών- κυρίως τροφικών- νομιμοποιεί ως ένα σημείο τις συνθήκες

⁹⁹ Ήδη προγενέστεροι Μελετητές εντόπισαν τις διαφορετικές συνθέσεις παρασκευής ψωμιού. Ο. Στ. Ήμελλος, ό.π. αναφέρει, ενδεικτικά, μια έρευνα που έγινε σε 11 περιοχές της Ελλάδας στην περίοδο 1939-40 όπου εντοπίζονται διαφορετικά είδη παρασκευής ψωμιού (από σιταρένιο σκέτο αλεύρι, από σιταρένιο και κριθάρινο, από σιταρένιο και από σικαλης, καλαμποκίσιο κλπ). Η έρευνα έδειξε επίσης ότι τα ανάμεικτα είδη ψωμιού (τρίτης ποιότητας) καταναλώνονταν από τις φτωχότερες οικογένειες (Βλ. Βιβλ. Ήμελλος, ό.π. σ.220). Ήδη από την βυζαντινή ακόμα περίοδο έχει σημειωθεί ότι το καθαρό σιταρένιο ψωμί αποτελούσε τροφή μόνο των πλούσιων ανθρώπων (ό.π.). Βλ. και St. D. Imellos, *Hard Tack as Popular Food*, In: Al.Fendon and Es. Kisban (eds), ό. π., σ.74- 79. Γενικότερα για το καθημερινό ψωμί βλ. Braudel:1973:66- 120.

ένδειας και υποσιτισμού μετατρέποντας αυτές σε απαράβατο για τον Νεοέλληνα θεσμό. Μιά πρόχειρη πάντως μελέτη των εκκλησιαστικών αποφάσεων που αναφέρονται στη θρησκευτική τροφική νηστεία θα μας επέτρεπε να εξετάσουμε αυτήν ως κοινωνική μεταβλητή που συναρτάται με τα κοινωνικο-οικονομικά συμφραζόμενα της κάθε περιόδου. Οι πληροφορίες μας λένε ότι τηρούνταν με ευλάβεια από όλους τους Έλληνες-Ορθοδόξους με αποτέλεσμα να παρουσιάζεται μειωμένη η συνολική κατανάλωση κρέατος και άλλων απαγορευμένων τροφών. Όμως εκεί όπου η νηστεία των φτωχών τηρούνταν με χόρτα, κρεμμύδι κλπ ή με πλήρη αποχή από το φαγητό για ένα χρονικό διάστημα, η νηστεία των πλουσιότερων γινόταν και με άλλα είδη όπως χταπόδι, όστρακα, κλπ.

Τα φτωχά επίσης στρώματα των πόλεων κινούνταν στα ίδια επίπεδα υποσιτισμού και κακής διαβίωσης. Η οικιακή οικονομία της αυτάρκειας εξασφάλιζε κι εδώ τα προαναφερόμενα είδη διατροφής. Η πόλη έχει βέβαια έναν μεταπρατικό χαρακτήρα, είναι ο χώρος άλλων δραστηριοτήτων και λειτουργιών αλλά οι κάτοικοί της εμφανίζονται επίσης συνδεδεμένοι με δραστηριότητες αγροτικές. Στα περίχωρα των πόλεων κατέχουν ένα μικρό ή μεγάλο κομμάτι γης που αποφέρει κάποια παραγωγή, συντηρούν μερικά οικόσιτα ζώα και επομένως εξασφαλίζουν ένα μέρος της ετήσιας κατανάλωσης της οικογένειας. Από κει και πέρα η αγοραστική ικανότητα του καθενός επιτρέπει την πρόσβαση στα προσφερόμενα αγαθά της αγοράς. Μιαν εικόνα για την προσφορά της αγοράς σε είδη διατροφής κατά το 18ο μας δίνει η βιβλιογραφία η σχετική με το εμπόριο και την εμπορευματική οικονομία τη συνδεδεμένη κυρίως με το εξωτερικό, αλλά πρέπει να προσθέσουμε και άλλα είδη που φτάνουν στην αγορά και από τον ντόπιο έμπορο και τον μικροπωλητή (χορταρικά, αυγά, τυροκομικά, ψάρια συνήθως παστά αλλά και φρέσκα κλπ).

Στην άλλη κλίμακα της κοινωνικής ιεραρχίας το διαιτολόγιο παρουσιάζεται διαφορετικό. Οι περιγραφές διάφορων γευμάτων και δείπνων σε σπίτια Προεστών, Μεγαλεμπόρων, Φαναριωτών και Εκπροσώπων του ανώτερου κλήρου σκιαγραφούν μια εικόνα αφθονίας και

επάρκειας αγαθών. Καταναλώνονται μεγάλες, με τα σύγχρονα κριτήρια, ποσότητες από κρέας, μαγειρεμένων με διάφορους τρόπους(κυριαρχεί το ολόκληρο χοιρινό ή αρνίσιο ψητό, και ακολουθεί κρέας σερβιρισμένο με πιλάφι, χορταρικά κλπ) από ψάρια, κυνήγι, πουλερικά, χαβιάρι, ζυμαρικά¹⁰⁰. Ο Πουκεβίλ¹⁰¹ σημειώνει για τα τελευταία ότι καταναλώνονται στα τραπέζια των πλουσίων, πασπαλισμένα με τυρί από τα Βασιλικά. Το φαγητό συνοδεύεται με διάφορα είδη κρασιού και τελειώνει με την κατανάλωση φρούτων, διάφορων ηδύποτων ροφημάτων και καφέ. Στην όλη διαδικασία αυτών των γευμάτων διακρίνεται ένα τυπικό μαγειρικής, σερβιρίσματος και συμπεριφοράς. Η διεξοδική μάλιστα έρευνα θα μπορούσε αρχικά να μας οδηγήσει στην ανάδειξη κάποιων γευστικών ενοτήτων, όπως επίσης θα μας παρείχε τη δυνατότητα "αποκρυπτοφράφησης" της κοινωνικής και συμβολικής σημασίας, όπως και της λειτουργίας ενός γεύματος. Σημειώνουμε ενδεικτικά ότι μια 'σημειωτική' προσέγγιση ενός γεύματος, σ' ένα "προυχοντικό" σπίτι, θα μας παρέπεμπε αμέσως στο ανατολίτικο πολιτισμικό μοντέλο. Το τραπέζι π.χ είναι χαμηλό (σοφράς) και οι συνδαιτημόνες κάθονται γύρω-γύρω σταυροπόδι (εικ. 1). Τα σκεύη διανομής του φαγητού (π.χ. πιάτα) δεν

¹⁰⁰ Βλ. π.χ. τον περιηγητή H.W. Williams, 1817, όπου στο σπίτι του Λογοθέτη στη Λειβαδιά παρακάθεται σε γεύμα και σημειώνει ότι αυτό περιλαμβάνει τα παρακάτω φαγητά: πιλάφι, γάλα-γιδίσιο, φρέσκο τυρί, καφαλάκι αρνίσιο, ζυμαρικά σαν τηγανίτες, κρέας (κόκαλα) κατσικιού μαγειρεμένα με κρεμμύδια, ζυμαρικά με κομματάκια κρέας, πνευμόνια και αντεράκια, αυγά σφιχτά.

Προσέχει επίσης ότι έχει διαφοροποιηθεί ο τρόπος σερβιρίσματος και συμπεριφοράς στο τραπέζι από αυτόν που είχε καταγράψει ο Dodwell 12 χρόνια πριν. Τώρα υπάρχει τραπεζομάντηλο πάνω σε κανονική πλέον τραπεζαρία με καρέκλες, χρησιμοποιούνται μαχαιροπήρουνα και κάθονται στο τραπέζι και οι δύο κόρες του (Κ.Σιμόπουλου, ό.π., τ. Γ2, Αθήνα 1975).

¹⁰¹ Βλ. Πουκεβίλ, Ταξίδι στο Μοριά, μτφρ, Ολγ. Ρομπάκη- Ε. Γαρίδη, Αθήνα 1980:Εκδ. Τολίδη, σ. 327.

χρησιμοποιούνται πάντα σ' αυτό το τραπέζι, όπως και τα μαχαιροπήρουνα. Οι συνδαιτημόνες πλένουν στην αρχή και το τέλος του φαγητού τα χέρια τους κάνοντας χρήση του ειδικού σκεύους που προσκομίζει η υπηρέτρια (το λεγενόμπρικο). Τα φαγητά, όπως ήδη σημειώθηκε, έρχονται και καταναλώνονται διαδοχικά και η συνολική διαδικασία του φαγητού και του ποτού κρατά αρκετό χρόνο. Μιλούμε βέβαια για γεύματα που δε σκιαγραφούν ίσως την καθημερινότητα αλλά ωστόσο δημιουργούν μια εικόνα και γι' αυτήν. Σημειώνεται επίσης η απουσία της οικοδέσποινας και των υπολοίπων γυναικών του σπιτιού, οι οποίες τρώνε χωριστά, ιδιαίτερα όταν υπάρχει ξένος. Η παρουσία του τελευταίου, μας επιτρέπει, αρχικά, να διακρίνουμε τις θεατές και αθέατες πλευρές των κοινωνικών δομών. Η φιλοξενία αποτελεί μια έκφραση αλληλοβοήθειας, κοινωνική και οικονομική πρακτική που αναδείχθηκε σε θεμελιώδη μηχανισμό διατήρησης των προκαπιταλιστικών κοινωνιών και οικονομιών. Συναντούμε εδώ την έννοια του οικονομικού αλλά καλά κρυμμένη πίσω από την έννοια της φιλοξενίας(προσφορά φιλοξενίας και αναμενόμενη η αντιπροσφορά της - ανταλλαγή υπηρεσιών). Κάποτε η έννοια της επιδεικτικής κατανάλωσης γίνεται κυρίαρχη καθώς αποδεικνύεται ως το καταλληλότερο μέσο για να σημανθεί η κοινωνική θέση, η διάθεση της κοινωνικής ανόδου, η εδραίωση του κοινωνικού γοήτρου κλπ. Αυτές τις δαπάνες κύρους τις βρίσκουμε ως συχνές συμπεριφορές των προνομιούχων ομάδων της κατά βάση αγροτικής ιεραρχημένης κοινωνίας της τουρκοκρατίας. Διαβάζουμε π.χ. στο χρονικό του Παπασυναδινού στο σημείο που αναφέρεται στις συμπεριφορές του προεστού- πατέρα του: *"Και τόσον ήτο φιλόξενος ότι δεν έλειπαν φίλοι να τον έλθουν πάσα ημέρα, Χριστιανοί, Τούρκοι, Κονιάρτοι, Ογύετοι(. . .). Δύο και τρεις φορές να βάνει τράπεζα την ημέρα να τους αναδεχθεί γλυκά, να τους γλυκοσυντύχει, να τους φαγοποτίσει και το καλύτερον κρασί να τους κεράσει"*(ό.π.). Ανάλογες σημάνσεις και πολλές άλλες ακόμα- εμπεριέχουν τα γαμήλια γεύματα, τα τραπέζια των γιορτών κλπ.

Η σε οποιοδήποτε βαθμό ανάπτυξη των νέων κοινωνικών δυνάμεων, συνέτεινε στην πολιτισμική ετερότητα. Σταδιακά, προωθούνταν ένα πολιτισμικό μοντέλο¹⁰² που εμπνεόταν από τη διαφορετική Δύση και που αναπόφευκτα μετέβαλλε ή έτεινε να μεταβάλλει τις πρακτικές, τις κοινωνικές συμπεριφορές, τις νοοτροπίες (εικ. 2). Η παρακολούθηση των καταναλωτικών ικανοτήτων και συνηθειών όπως και η καταγραφή των συμπεριφορών στα γεύματα "των οίκων" των μεγαλεμπόρων, των αστών Φαναριωτών, ακόμα και των ηγετικών ομάδων των κοινοτήτων με αστικές δραστηριότητες, μας παραπέμπει σε γενικές γραμμές, σε δυτικότροπες καταναλωτικές εκφράσεις και συμπεριφορές. Εδώ λειτουργεί π.χ. ένας χώρος τραπεζαρίας, με καρέκλες, με πιάτα και μαχαιροπήρουνα, εξωτερικεύεται μια διαφορετική καταναλωτική συμπεριφορά και διαιτητική στάση, γίνεται αντιληπτή η διάθεση μεταβολής της κοινωνικής στάσης απέναντι στη γυναίκα και αργότερα στο παιδί (η οικοδέσποινα βρίσκεται στο τραπέζι). Όλα αυτά βέβαια μέσα στα περιορισμένα όρια αυτών των εποχών και των κοινωνιών που κυριαρχούνται ακόμα από την έννοια μιας δεσποτικής στασιμότητας ή μάλλον αργής κινητικότητας. Ήταν όμως οι κατεξοχήν κοινωνίες που ανέθεταν "στις λέξεις και στα πράγματα" (π.χ στο φαγητό, στα ρούχα, στο σπίτι, στη διακόσμηση) να δηλώσουν την κοινωνική θέση και κατάσταση, τον οικονομικό πλούτο, να μεσολαβήσουν¹⁰³ για την κατοχύρωση τους, να πετύχουν την πιθανή κοινωνική άνοδο.

¹⁰² Επίσης Διδασκάλου – Σκουτέρη Νόρα, Από το σοφρά στο τραπέζι. Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση (1453 – 1981), Πρακτικά του Α' Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, Βερολίνο 2 – 4 Οκτωβρίου 1998, τ.2. Αθήνα 1999: Ελληνικά Γράμματα

¹⁰³ Ο Leak σημειώνει ότι στο Ματσούκι οι σπιτονοικοκυραίοι που τον φιλοξένησαν καμάρωναν πως ήταν "μισόφραγκοι" και πάσχιζαν να επιδείξουν τις ευρωπαϊκές τους συνήθειες. Έστρωναν τραπεζομάντηλο στο τραπέζι και το δείπνο γινόταν με μαχαίρι και πηρούνι (βλ. Κ. Σιμόπουλος, ό.π. σ. 417).

Στα δεδομένα του κράτους- έθνους όπου επιχειρείται ο αστικός κοινωνικός μετασχηματισμός τείνει να εδραιωθεί μian μικροαστική αντίληψη και πρακτική όσον αφορά τις δαπάνες για το φαγητό, τις καταναλωτικές συνήθειες, το διαιτολόγιο, τον τρόπο γενικά συμπεριφοράς γύρω από το θέμα διατροφή και φαγητό. Προσέχουμε μian διαφορετική αξιολόγηση των πραγμάτων- εμπορευμάτων εν πολλοίς- καθώς γίνεται εμφανέστερη η έννοια του οικονομικού. Αναφερόμαστε σε μια κοινωνία που έχει πλέον ανάγκη σε αρετή και αξία τον χρηματικό προϋπολογισμό, τη μέτρηση και την ακρίβεια επειδή: 1) αυτές οι αξίες είναι αξίες μιας αστικής κοινωνίας και οικονομίας και 2) δεν υπάρχουν οι συνθήκες για μη ορθολογική χρήση και για σπάταλη ακόμα και για τα μεγαλοαστικά στρώματα. Οι αξίες αυτές στοιχειοθετούν αρκετά το νέο κοινωνικό πρόσωπο του νοικοκύρη και της νοικοκυράς στη συνέχεια. Το απόσπασμα από τα Απομνημονεύματα του Ανδ. Συγγρού καθίσταται ενδεικτικό: Αναφέρεται στις υλικές δυνατότητες των εύπορων στρωμάτων στη Σύρο, ακμαίο την περίοδο αυτή, αστικό-εμπορικό κέντρο: *"Η φειδώ εις τας καθημερινάς δαπάνας ήτο ας είπω υπερβολική δια να μη είπω τι χειρότερον. Οι ευπορότεροι ετρέφοντο ως άποροι. Το κρέας ήτο πολυτέλεια και μόνον εις το μεσημβρινόν γεύμα παρετίθετο εις τράπεζαν. Μία οκά κρέατος ωρίζετο συνήθως δι οικογένειαν εκ τεσσάρων 'εως επτά ατόμων και τούτο εις έν και μόνον είδος φαγητού. Αι "αρχόντισσαι" οσσάκις συνήρχοντο εις "απογευματινήν" συνεζήτουν διαρκώς περί οικονομίας εις την τροφήν και παρέβαλλον η μια της άλλης την δαπάνην, ζητούσαι να εύρωσι τρόπον μείζονος οικονομίας"* (Απομνημονεύματα, 1908, σ. 60-61)¹⁰⁴. Γενικά δεν

¹⁰⁴ Προσέχουμε πόσο απέχει το πνεύμα αυτού του κειμένου από αυτό του Χρονικού των Σερρών. Το τελευταίο μας παραπέμπει στις οικονομικές, κοινωνικές αξίες και στα συμβολικά του ισοδύναμα του 17ου αι. Εδώ καταγράφεται μια υπέρμετρη δαπάνη που

έχουν ακόμα εξασφαλιστεί εκείνες οι κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες που θα επέτρεπαν μian αστικού τύπου διαβίωση. Μέσα στο σπίτι ήταν περιορισμένες οι τεχνικές διευκολύνσεις για την παρασκευή του φαγητού, του σερβιρίσματος και της κατανάλωσής του (μόλις από τα μέσα του 19ου αι. πληθαίνουν π.χ. οι καταγραφές, στα προικοσύμφωνα, ειδών σερβιρίσματος του φαγητού, τραπεζομάντηλα, κουταλοπήρουνα κλπ.), όπως περιορισμένη ήταν και η προμήθεια αγαθών από την αγορά¹⁰⁵. Σταδιακά το νέο μοντέλο της νοικοκυράς διδάσκεται, προωθείται μέσα από τον Τύπο της εποχής και είναι σαφώς συνδεδεμένο με την καλή μαγειρική(συνταγές κυκλοφορούν άφθονες στον τύπο), την σωστή διαχείριση των αγαθών, την περιποίηση των δικών και των ξένων κ.λπ. Τα

όμως υπηρετεί τις αξίες και τα ενδιαφέροντα (φιλοξενία, χριστιανική αλληλοβοήθεια, επισφράγιση του κοινωνικού γοήτρου-εξουσίας κλπ) της συγκεκριμένης κοινωνίας.

Άλλα πάντως κείμενα του τέλους του 18ου αι. αρχές του 19ου υποδηλώνουν μια κάποια κοινωνική μεταστροφή όσον αφορά το περιεχόμενο και την κοινωνική σημασία αυτών των καταναλωτικών συμπεριφορών. Δεν είναι υπερβολή να πούμε ότι αυτό που πριν σήμαινε γεναιοδωρία, συχνά τώρα αποτελεί σπατάλη, η τουλάχιστον υπολογίσιμη δαπάνη. Ίσως να είναι ακόμα νωρίς να μιλήσουμε για κοινωνική και πολιτιστική μεταλλαγή αλλά δε μπορούμε να μη προσέξουμε την εμφάνιση και νέων νοοτροπιών. Εξάλλου ο νεοεμφανιζόμενος τύπος του Ευεργέτη θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι αντικατέστησε το παλιό κοινωνικό ιδεώδες της εξουσιαστικής δύναμης μιας κοινότητας - μίας κοινωνίας αργότερα. Οι σκοποί είναι ίδιοι αλλά πραγματώνονται με διαφορετικά μέσα:μεταξύ των άλλων οι δαπάνες κύρους καταλαμβάνουν μια ισχυρή θέση αλλά απέχουν πολύ από αυτές της προηγούμενης περιόδου.

¹⁰⁵ Μιάν αξιοσημείωτη επάρκεια υπάρχει σε αγαθά που έχουν να κάνουν κυρίως με την εξωτερική εμφάνιση. Και είναι αυτά που κατεξοχήν καλούνται να λειτουργήσουν ως σημεία γοήτρου -ενός γοήτρου που περνάει από την αγορά- εξουσίας κλπ.).

λαϊκά στρώματα ακολουθούν¹⁰⁶ με τις απαραίτητες προσαρμογές στις δικές τους συνθήκες, όπως επίσης και ένα μέρος του ελληνικού αγροτικού κόσμου - του σχεδόν εθισμένου στις πολιτισμικές προσμείξεις και στις κινητικότητες των ανθρώπων, των πραγμάτων, των ιδεών-.

¹⁰⁶ Καλλιεργούν και καταναλώνουν π.χ. τα νέα προϊόντα (πατάτα κλπ), αλλά για πολύ καιρό ακόμα θα παραμείνουν δέσμιοι της οικονομικής ένδειας και της πολιτιστικής καθυστέρησης. Σημειώνει ενδεικτικά ο Εντ.Αμπού στο βιβλίο του, Η Ελλάδα του Όθωνος. Η σύγχρονη Ελλάδα 1854 μτφρ. Α. Σπήλιου, Αθήνα 1976: 137 αναφερόμενος στο τραπέζι χωρικών: "Είχαν καθήσει κατάχαμα κι έτρωγαν με τα χέρια τους νερόβραστα χόρτα και ένα άσχημο καλαμποκόψωμο".

III Κατοικία*

A. Η κοινωνική οργάνωση του χώρου.

Επεκτείνοντας την μελέτη της υλικής ζωής των ανθρώπων της παραδοσιακής κοινωνίας και στο αντικείμενο του δομημένου χώρου, και ιδιαίτερα της κατοικίας, θα σημειώναμε προεισγωγικά ότι η κοινωνική οργάνωση του χώρου δεν είναι μόνο μian απάντηση στις βιολογικές ανάγκες αλλά ταυτόχρονα έκφραση κοινωνικότητας του συνόλου και των μελών του. Μία γνώση λοιπόν του εξανθρωπισμένου περιβάλλοντος μας παραπέμπει στην ίδια τη γνώση της κοινωνίας. Φαίνεται βέβαια ότι υπάρχουν τα δεσμευτικά όρια που θέτουν οι φυσικοί παράγοντες αλλά αυτοί δεν είναι απόλυτα καθοριστικοί για τον τρόπο ζωής των ανθρώπων. Αντίθετα βαρύνουσα σημασία φαίνεται να έχουν οι τρόποι με τον οποίους οι άνθρωποι προσαρμόζονται στο φυσικό χώρο, οι τρόποι που αυτοί τον χρησιμοποιούν και τον μετασχηματίζουν μαζί τους.

Γίνεται λοιπόν φανερό ότι οι λειτουργίες που καλείται να υπηρετήσει ο δομημένος χώρος (δημόσιος και ιδιωτικός), είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένων κάθε φορά κοινωνικών διαδικασιών και διεργασιών και μέσα σ' αυτά τα πλαίσια πρέπει να εξετασθούν.

Πριν προχωρήσουμε θεωρείται σκόπιμο να συσχετιστούν οι ισχύουσες κοινωνικοοικονομικές συνθήκες με την παραγωγή του κοινωνικού χώρου, με τους συγκεκριμένους σχηματισμούς των μονάδων εγκατάστασης των ανθρώπων στους τελευταίους αιώνες της περιόδου της Τουρκοκρατίας.

* Θεωρήθηκε σκόπιμο να μην επαναληφθούν οι θεωρητικές και μεθοδολογικές διεθνείς προσεγγίσεις και για το θέμα της κατοικίας εφόσον οι γενικές κατευθύνσεις γίνονται αισθητές μέσα από την παρουσίαση της έρευνας της τροφής.

Σημειώνουμε αρχικά τη βασική διαφοροποίηση των μονάδων εγκατάστασης που συνδέεται με τις δύο κύριες μορφές οργάνωσης του χώρου: της πόλης και του χωριού.

Το χωριό είναι οικισμός αγροτικός, οικονομική παραγωγική μονάδα, διοικητική και βέβαια κοινωνική. Στη μακραίωνη ιστορική πορεία η χωρική κοινότητα προήλθε από την αποσύνθεση της κοινότητας του γένους και υπήρξε το αποτέλεσμα των αλλαγών στις παραγωγικές σχέσεις που ίσχυαν στην κοινότητα του γένους (συλλογική εργασία). Σταδιακά προστέθηκε η οικογενειακή-ατομική οργάνωση παραγωγής που τελικά εξελίχθηκε σε κυρίαρχη μορφή οργάνωσης της παραγωγής βασισμένη στην ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής. Αναφέρθηκαν ήδη συνοπτικά οι όροι επικράτησης του ατομικού-οικογενειακού νοικοκυριού στα πλαίσια του οθωμανικού φεουδαλισμού (βλ. στο κεφάλαιο για το θέμα του φαγητού και της διατροφής). Η επικράτηση αυτή είχε ως συνέπεια τη δημιουργία της αγροτικής τάξης με κυρίαρχη μορφή οικονομίας την οικονομία της αυτάρκειας. Η εξάπλωση όμως της εμπορευματικής παραγωγής υπονόμεισε, όπως ήδη σημειώθηκε, την κλειστή οικονομία της αυτάρκειας, διέσπασε την σχεδόν ενιαία κοινωνική βάση του αγροτικού πληθυσμού. Αυτήν την διάσπαση της κοινωνικής βάσης θα την δούμε να εξωτερικεύεται στην κοινωνική οργάνωση του χώρου, στο δημόσιο αλλά κυρίως στο ιδιωτικό περιβάλλον. Δημιουργήθηκαν μεγαλοκτηματίες, άκληροι, μισθωτοί εργάτες γης κλπ που αναπόφευκτα στεγάζονταν σε διαφορετικά οικιστικά περιβάλλοντα. Παράλληλα και άλλοι λόγοι συνέβαλλαν στη διάσπαση και στην αποδιοργάνωση των αγροτικών οικιστικών μονάδων όπως π.χ. οι διωγμοί από τα πεδινά των αγροτικών πληθυσμών και η αναζήτηση καταφύγιου στα ορεινά. Εδώ δημιουργήθηκαν κάποιες εστίες βιοτεχνικής ανάπτυξης που συνέβαλλαν στην εμφάνιση των πρώτων αστικών σχέσεων παραγωγής. Μιλούμε για την εποχή της ακμής των παραδοσιακών οικισμών του ελληνικού χώρου (18ος αι.). Σταδιακά, στον παραδομένο στις κυρίαρχες κατακτητικές δυνάμεις πεδινό χώρο(Λακωνία,

Μεσσηνία, Κορινθία Θεσσαλία, Μακεδονία) γίνονται εμφανή τα σημάδια ενός τιμαριωτικού αρχικά συστήματος και του τσιφλικιού στη συνέχεια. Το τελευταίο επιτρέπει την ανάπτυξη των τσιφλικοχωριών. Από τις πόλεις και κωμοπόλεις ελάχιστες (κυρίως όσες βρίσκονταν κοντά σε λιμάνια, ή ήταν εμπορικά κέντρα κάτω από βενετική κατοχή) παρουσίαζαν κάποια ανάπτυξη και αυτή μετά την ανάδειξη των εμπορευματικών σχέσεων που ευνόησαν τον μεταπρατικό ρόλο της πόλης. Στον νησιωτικό επίσης χώρο παρατηρείται μια μείωση του πληθυσμού και μια συγκέντρωση των κατοίκων σε ορεινές και οχυρωμένες περιοχές που εξασφάλιζαν τους κατοίκους από επιθέσεις, πειρατείες κλπ.

Δεν πρέπει επίσης να παραληφθεί η αναφορά σε άλλες μονάδες εγκατάστασης, όπως τα μοναστηριακά συγκροτήματα ή κάποιες άλλες οικιστικές μονάδες που εξυπηρετούσαν τις ανάγκες της παραγωγικής διαδικασίας (όπως στάνες, καλύβια για τους κτηνοτρόφους κλπ).

Μέσα σ' αυτές λοιπόν τις κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες διαπιστώνεται μια περιορισμένη παρέμβαση στο φυσικό περιβάλλον, ιδιαίτερα σε σχέση με τον αγροτικό χώρο, τη διατήρηση γενικά μιας ισορροπίας ανάμεσα στο περιβάλλον και στην ανθρώπινη δραστηριότητα. Και αυτά τα πλαίσια χρήσης του χώρου υπαγορεύτηκαν ως ένα μεγάλο βαθμό από την μορφή της κοινωνικής δομής, από τις συγκεκριμένες σχέσεις που ίσχυαν σε κάθε ομάδα της αναπόφευκτα βέβαια επηρεασμένης από τον φυσικό και τον ευρύτερο κοινωνικό χώρο. Μπορούμε π.χ να δούμε ότι στους ναυτικούς οικισμούς που έχουν μικρή έκταση καλλιεργήσιμης γης και απασχόληση των κατοίκων με δραστηριότητες συνδεδεμένες με τη θάλασσα υπάρχει μια διαφορετική, σε σχέση με έναν αγροτικό πεδινό π.χ. οικισμό, παραγωγή και χρήση του χώρου. Ο ενοποιητικός και ταυτόχρονα διαχωριστικός ρόλος της θάλασσας, η κινητικότητα κάποιων μελών της κοινότητας (των ανδρών), οι περιορισμένες δυνατότητες που παρείχε ο φυσικός χώρος επέβαλλαν τη στενή, σχεδόν ασφυκτική οικιστική δόμηση του χώρου. Ας προστεθεί επίσης ότι το σύστημα των γαμήλιων ανταλλαγών

στα περισσότερα νησιά επέβαλλε τη γυναικοτοπική εγκατάσταση, απόρροια κι αυτή της κινητικότητας των ανδρών. Το τελευταίο διαμορφώνει διαφορετικές χρήσεις του οικιακού-οικογενειακού χώρου, διαφορετικές πολιτισμικές στάσεις.

B. Το Σπίτι: Το κτίσμα και οι άνθρωποι που το χρησιμοποιούν.

Η κατοικία στην παραδοσιακή κοινωνία αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του οικισμού, με τις χωροταξικές διαφοροποιήσεις, τις κοινωνικές-οικονομικές και πολιτισμικές ετερότητες που ενδεικτικά επισημάνθηκαν και οι οποίες επίσης γίνονται αισθητές και στη δόμηση και χρήση του ιδιωτικού χώρου, δηλαδή στο σπίτι.

Μολονότι στόχος μας δεν είναι η φορμαλιστική περιγραφή των σπιτιών στην παραδοσιακή κοινωνία αλλά η κοινωνική τους όψη και λειτουργία, θεωρούμε ότι αυτή είναι μια προϋπόθεση για την παραπέρα προώθηση μιας κοινωνικής έρευνας για την κατοικία. Στηριζόμενοι λοιπόν στην ως τώρα πλούσια έρευνα για την μορφολογική εικόνα του σπιτιού, μπορούμε αμέσως να αντιληφθούμε ότι αυτή παρουσιάζει έντονα τις διαφορές ανάμεσα στους πλούσιους και τους φτωχούς. Αποτελεί δηλαδή μια σοβαρή ένδειξη της κοινωνικής και οικονομικής θέσης του ιδιοκτήτη της. Η μελέτη του σπιτιού, μέσα σ' ένα συγκεκριμένο χρονολογικό πλαίσιο(18ος-19ος αι.)μας οδηγεί γενικότερα στις αργές διαδοχές των πολιτισμών που στηρίζονται στη διατήρηση, την κατασκευή και την επανάληψη, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Braudel. Αν και έχουμε πενιχρές τις πληροφορίες για το θέμα της κατοικίας, ιδιαίτερα των φτωχών αγροτικών και αστικών στρωμάτων στο συγκεκριμένο χρονολογικό πλαίσιο(18ος-19ος αι.) και μάλλον περιορισμένη την έρευνα για την προεπαναστατική περίοδο, θα δώσουμε μια οικιστική εικόνα της περιόδου συνδεδεμένης με την οικονομική και κοινωνική διαστρωμάτωση.

Σημειώνουμε αρχικά ότι τα σπίτια, όπως και τα άλλα αντικείμενα της υλικής ζωής μεταφέρουν πολλά χαρακτηριστικά του παρελθόντος, δομούν κι αυτά τις συνέχειες στο χρόνο, αλλά μαρτυρούν, επίσης, και τις ασυνέχειες, τις ρωγμές.

Η εθνογραφική μαρτυρία που προσφέρουν οι μελέτες για την νεώτερη περίοδο, η χρήση των ιστορικών πηγών (διαθήκες, προικώα έγγραφα, έγγραφα κληρονομιών, βιογραφίες, εφημερίδες κτλ.) και η μελέτη της

προφορικής ιστορίας μας επιτρέπουν να διακρίνουμε μια έντονα διαφοροποιημένη οικιστική δόμηση ανάμεσα στις διάφορες κοινωνικές ομάδες. Τα φτωχά αγροτικά στρώματα που αποτελούν κυρίως τον πληθυσμό των κοληγικών ή και αυτόνομων χωριών χτίζουν σπίτι- έναν ενιαίο χώρο δηλαδή που εξυπηρετεί όλες τις ανάγκες και τις δραστηριότητες της οικογένειας, συχνά και των ζώων- με οικοδομικά υλικά που έχουν χαρακτηριστεί ως τα υλικά¹⁰⁷ των φτωχών. Αυτό κατασκευάζεται από χώμα, πηλό, πλίνθους, ξύλο, κάποτε και από πέτρα, αν αυτή προσφέρεται στο οικείο περιβάλλον. Συνήθως η κατασκευή δεν δομείται πάνω στη γνώση και στην εμπειρία του μάστορα- τεχνίτη, αλλά στην συμπτωματική εμπειρία του ίδιου του νοικοκύρη, των γειτόνων, "των δικών". Παραθέτω ενδεικτικά την περιγραφή του περιηγητή Laurent: *"Από το Μυστρά στο Λοντάρι και στο Σισάνου όπου κατέλυσε στο καλύτερο οίκημα, στο σπίτι του παπά. Ήταν όλο όλο μια κάμαρα χωρίς τζάκι, κοινή κατοικία ανθρώπων και ζώων... Τα μοναδικά έπιπλα του σπιτιού ήταν ένα μπακιρένιο δοχείο και μια μασιά"*¹⁰⁸.

Ένα τυπικό σπίτι γαιοκτήμονα έχει διαφορετική βέβαια οικιστική δόμηση αλλά δεν μπορούμε με άνεση να πούμε ότι εντοπίζουμε εδώ απλώς διαφορές βαθμών (στα υλικά, στα μεγέθη κλπ.) Πρόκειται μάλλον για διαφορές είδους που γίνονται σαφέστερες όταν οι κοινωνικοοικονομικές αλλαγές στο 18ο αι. θα παράγουν τα "αρχοντικά" του βορειοελλαδικού χώρου και άλλων περιοχών. Γενικά ο τύπος του "αρχοντικού" αυτή την περίοδο συναντιέται στα βασικά του στοιχεία σ' όλη σχεδόν τη βαλκανική

¹⁰⁷ Για τα υλικά, τη χρήση και τη σημασία τους στην κοινωνική τους πορεία βλ. και F. Braudel:1973: 192-226.

¹⁰⁸ Βλ. Κ. Σιμόπουλου, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, τ. Γ2, Αθήνα 1975, σελ. 477. Πρβλ. επίσης και τις ανάλογες περιγραφές του Λουκόπουλου, *Αιτωλικαί Οικήσεις*. Σκεύη και Τροφαί, 1925, σελ. 13, για να δούμε ταυτόχρονα πόσο ισχυρές αποδεικνύονται οι συνέχειες.

χερσόνησο ως την Πελοπόννησο, στα βόρεια νησιά του Αιγαίου και τη Μ. Ασία (εικ. 3). Άλλος τύπος κατοικίας που εντοπίζεται στις ίδιες περιοχές είναι το λιθόκτιστο πυργόσπιτο με εντονότερο τον αμυντικό του χαρακτήρα. Μιαν άλλη επίσης αρχιτεκτονική δόμηση παράγεται στις νοτιότερες περιοχές και στον αιγαιακό χώρο και βέβαια προορίζεται για τη στέγαση των ευπορότερων στρωμάτων αυτής της περιόδου. Ο χώρος είναι μεγάλος, χτισμένος συνήθως με τα πλούσια υλικά (π.χ. πέτρα που απαιτεί κιόλας την τέχνη του μάστορα, τα τούβλα) και η εσωτερική οργάνωση του χώρου είναι κατάλληλα διαμορφωμένη ώστε να καλύπτει όλες τις δραστηριότητες που συμβαίνουν μέσα στο σπίτι. Υπενθυμίζουμε εξάλλου ότι αυτό το σπίτι είναι βασική οικονομική και κοινωνική μονάδα (εικ. 4). Τα σπίτια αυτά είναι συνήθως διώροφα - αλλά και μέχρι τετραόροφα στους πύργους - και πλαισιώνονται με εξωτερικούς χρηστικούς χώρους (αυλή, παράσπιτα με φούρνο) πηγάδι, σταύλο. Κάποτε ο τελευταίος είναι μέσα στο κάτω μέρος του σπιτιού, όπου επίσης βρίσκονται το "μαγειριό", οι αποθηκευτικοί χώροι κλπ. Η εσωτερική σκάλα οδηγεί στον επάνω όροφο που βρίσκεται ο χώρος υποδοχής (οντάς) το καθιστικό, το τζάκι (στοιχείο που μέχρι πρόσφατα συνδεόταν με τους οικονομικά και κοινωνικά ισχυρούς), οι μεσάντρες, το χαγιάτι, άλλοι χώροι που χρησιμοποιούνται για διάφορες μεταποιητικές δραστηριότητες. Τα έπιπλα είναι ελάχιστα- καθώς κυριαρχεί η πρακτική του ανατολικού "σοφρά" αλλά επικρατούν τα πολλά στρωσίδια, μαξιλάρια και λίγες φορές οι κουρτίνες ¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Μια εικόνα της αρχιτεκτονικής δόμησης, της κατανομής και της χρήσης του χώρου προκύπτει μέσα από τις εργασίες πολλών Λαογράφων μελετητών. Ενδεικτικά θα αναφέρω τον Γ.Α. Μέγα, *Θρακικά Οικήσεις*, ΕΛΑ, 1(1939), σ. 5-49. Του ίδιου, *Σιάτιστα. Τ' αρχοντικά της, τα τραγούδια της και οι μουσικοί της*, Αθήνα 1963' Ν.Κ. Μουτσόπουλου κ.ά., *Καστοριά (Λεύκωμα)*, Θεσσαλονίκη 1972' Δημ. Βασιλειάδης, *Συμιακά αρχοντικά*, *Συμιακά* 2(1974), σ. 33-58' Π.Α. Μιχελή, *Το Ελληνικό Λαϊκό Σπίτι*, Α', εκδ. Ε. Μ. Πολυτεχνείου, Αθήναι 1981. Γενικότερα βλ. τους τόμους της "Ελληνική Παραδοσιακή

Ο 18ος αιώνας λοιπόν γεννά κάποιες προϋποθέσεις μετασχηματισμού που φέρνουν ρήγματα στο προγενέστερο κυρίαρχο πολιτισμικό σχήμα. Είναι η περίοδος που επιτρέπει την εισαγωγή και την ανανέωση των πρακτικών, των ιδεών, των υλικών και των κοινωνικών συμπεριφορών.

Αρχιτεκτονική", εκδ. οίκος Μέλισσα που αναφέρονται στην αρχιτεκτονική όλου του ελληνικού χώρου.

Επίσης βλ. μια περιγραφή μεσοαστικού σπιτιού σ' ένα ενοικιασμένο συμβόλαιο του έμπορα Χριστ. Ευθυμίου (Ευτ. Λιάτα, Τιμές και αγαθά στην Αθήνα (1839-1846), Αθήνα 1984): "... Ο κύριος Χριστόδουλος Ευθυμίου δίδει εις ενοίκειον προς τον κύριον Φραγγίσκον Σανδρίνην τ' ακόλουθεν μέρη από την οικείαν του κειμένην κατά την πλατείαν των νέων ανακτορίων τα επάνω του επάνω απαρταμέντου της αυτής οικείας, ήγουν

1 μίαν σάλαν με το σιδερένιον μπαλκώνι της ζωγραφισμένην και φωδράταν με ταπετζαρίαν χάρτου σταμπάτου εις καλλίστην κατάστασιν.

1 μίαν κάμαρην με καμηνέτον από μάρμαρον εις την ιδίαν γραμμήν της σάλας.

2 δύο κάμαραις οπού εξακολουθούν εις το πλευρόν της ιδίας σκάλας.

1 ένα ταράτζον μικρόν λυθόστρωτον δια να το μεταχειρισθή δια τραπεζαρίαν ή διά ότι αγαπά.

1 ένα μαγηρείον το επάνω οπού αυτό εμεταχειρίζετο και ο κύριος Γεώργιος Τεσαμενός, όταν το είχεν ενοικιασμένον.

1 ένα υποκάτω της σκάλας δια να φυλάττη κάρβουνα ή ότι άλλον τον αναγκαιεί.

1 μίαν σοφίταν, αλλά με το να είναι πολλά ευρύχωρος έχει την άδειαν να εναποθέττη και ο κύριος Χριστόδουλος Ευθυμίου.

"Όλα τα ειρημένα, οπού παραχωρεί ο κύριος Χριστόδουλος Ευθυμίου προς τον κύριον Φραγγίσκον Σανδρίνην, είναι εις καλίστην κατάστασιν, δηλαδή όλαι αι πόρται έχουν ταις κλειδωνιαίς των και κλειδιά των, καθώς ακόμι και όλα τα παράθυρα έχουν τα ειαιλιά των άπαντα γερά καθώς και τας περσιανάς των και τοιουτοτρόπως υπόσχεται ο κύριος Σανδρίνης εν καιρώ να τας παραδώση.

"Όλον το επόλοιπον της αυτής οικείας, κάμαραις, μετζάτους, κάτω μαγηρείον και όλα τα επόλοιπα μένουσιν, είναι και έσονται προς μεταχείρησιν του Χριστοδούλου Ευθυμίου...".

Επίσης βλ. Κατάλογο Έκθεσης: Αστικό ελληνικό σπίτι, Θεσσαλονίκη 1985.

Έτσι τα αστικά στρώματα των ορεινών πόλεων και των αστικών σχέσεων έχουν την τάση να διαμορφώνουν διαφορετικά οικιστικά πλαίσια. Χρησιμοποιούν στερεά οικοδομικά υλικά, διακοσμούν τον εσωτερικό οικιακό χώρο και τα ίδια τα οικοδομικά υλικά- η πέτρα π.χ. σκαλίζεται από περίφημους μαστόρους, οι τοίχοι ζωγραφίζονται ενώ τα σύμβολα της εξουσίας και του νέου πλούτου εμφανίζονται όπως π.χ. η κινητή επίπλωση (καρέκλες, μπουφέδες, τραπέζια, καθρέφτες) όλα στην αρχή προϊόντα του εξωτερικού-. Και είναι ακριβώς αυτά τα στοιχεία που το διαφοροποιούν από το προγενέστερο οικιακό πρότυπο, εφόσον τα βασικά δομικά και λειτουργικά χαρακτηριστικά του χώρου παραμένουν τα ίδια¹¹⁰. Αλλά είναι αυτά αρκετά να σηματοδοτήσουν τις διαφορές είδους, να συμβολίσουν την κοινωνική διαστρωμάτωση και αργότερα την προϊούσα συνείδηση της τάξης. Προς το παρόν αναλαμβάνουν να δηλώσουν την ικανότητα πρόσβασης στην οικονομία της αγοράς, της επιδεικτικής κατανάλωσης και να σηματοδοτήσουν επομένως την ισχυρή κοινωνική θέση των χρηστών τους.

Και από μιάν άλλη άποψη όλα αυτά όχι μόνο λειτουργούν ως τεκμήρια του πλούτου, της κοινωνικής θέσης αλλά τα ίδια, μέσα σε μια ασταθή και ανολοκλήρωτη διαδικασία κοινωνικού μετασχηματισμού, συνθέτουν ή δομούν το κοινωνικό γόητρο και status. Θα πρέπει μάλιστα να σημειωθεί

¹¹⁰ Πολύ μετά τη σύσταση του ελληνικού κράτους είναι ακόμα αισθητές οι οικιστικές μορφές του ανατολικού πολιτισμικού μοντέλου ακόμα και στα αστικά κοινωνικά στρώματα. Σημειώνει π.χ. ο Ανδ. Συγγρός στα απομνημονεύματά του (1908:130- 31): "τα έπιπλα συνίστατο εις ένα τουρκικόν σοφάν κατέχοντα σχεδόν ολόκληρον πλευράν της αιθούσης και ικανόν αριθμόν καθεκλών Ψαθίνων. Εν τω δωματίω εκτός των Ψαθίνων καθεκλών και ενός μικρού σοφά (αγκωναριά), υπήρχε και το κλειδοκύμβαλον και δύο πολυθρόναι μικραί επεστρωμέναι διά μαλλίνου υφάσματος (...). Εν τούτοις το "σαλόνι" τούτο εσυχνάζετο από πολλάς προσωπικότητας επιστημόνων, ανωτέρων λειτουργών της Θέμιδος, καθηγητών του Πανεπιστημίου, φιλολόγων Παντείου, ανωτέρων στρατιωτικών..."

ότι η επιδεικτική-περίοπτη, όπως ο Βέμπλεν την αποκαλεί, κατανάλωση¹¹¹ σχεδόν εξελίχθηκε σε μηχανισμό κοινωνικής ανόδου στα νεοαναπτυσσόμενα αστικά στρώματα, σ' αυτά δηλαδή του νέου πλούτου. Αυτή την κατανάλωση, την επιδεικτική, όπως και τον τρόπο που την συνοδεύει, θα την περιγράψει θαυμάσια ο Μ. Μητσάκης, "Αθηναϊκά σελίδες. Η ζωή εις την Πρωτεύουσαν". Παραθέτω αποσπάσματα από το κείμενο το οποίο μολονότι δεν συνδέεται αποκλειστικά με τις συμπεριφορές στον οικιακό χώρο, δίνει μιά συνολικότερη εικόνα της κοινωνίας και των βλέψεών της:

"Κατά μικρόν συνοικειούμεθα και συμμορφούμεθα έτι μάλλον και μάλλον προς τον εν τω λοιπώ κόσμω κρατούντα πολιτισμόν, ως άτεχνα μεν βεβαίως αντίγραφα, αλλ' αντίγραφα επιτέλους.... Η απομίμησις των ηθών του μεγάλου ευρωπαϊκού κόσμου είναι πλήρης... Η οικοδόεσποινα έχει τας ορισμένας καθ εβδομάδα ημέρας, καθ' ας δέχεται. Εις την διακόσμησιν των ιδιαιτέρων του οίκου δωματίων, εν οίς εισάγει τους ξένους της, καταβάλλει όλως εξαιρετικήν προσοχήν-όπως φροντίζει περί της εσθήτος της να είναι πάντοτε σύμφωνος προς τον τελευταίον συρμόν.... εκτός των σουαρέ, εν μεγίστη ενεργεία και ακμή είναι και αι ματινέ και αι απρέ μιντί και τα φάιβ- ο-κλόκ, αι ημερίδες, αι απογευματιναί... Ο συχνάζων εις τας αιθούσας τούτας κόσμος είναι συνήθως ο διπλωματικός, ο χρηματιστικός, ο ομογενικός, τραπεζίται, πρέσβεις, γραμματείς, επιτετραμένοι, αυλικοί, ανώτεροι υπάλληλοι..

Έπειτα έρχεται η μέση τάξις... Κατώτεροι υπάλληλοι, επαγγελματίαι, συνταξιούχοι, μικροεισοδηματίαι, φοιτηταί... Η κυριότερα βάσις, εφ' ης τείνει οριστικώς να στηριχθή η αρτισύστατος ημών κοινωνία, οσημέραι καταδεικνύεται ότι είναι η προς μόνην την

¹¹¹ Σημειώνεται πάντως ότι η έννοια της επιδεικτικής κατανάλωσης υπηρέτησε διαφορετικά τον κόσμο της "αριστοκρατίας" μιας αγροτικής κοινωνίας και διαφορετικά στην πρώιμη αστική τάξη και την κατοπινά κυρίαρχη.

εξωτερικήν επίδειξιν άμετρος εκτίμησις, της δ' ορθοδοξίας του δόγματος τούτου απόστολος είναι η ημετέρα μπουρζουαζί... "

Στην πορεία ο οικιακός χώρος των μεγαλοαστικών και μεσαίων αργότερα στρωμάτων θα διαμορφωθεί με βάση τις απαιτήσεις μιας αστικής κοινωνίας. Διαχωρίζεται ο χώρος του ύπνου και της ξεκούρασης από αυτόν της περιορισμένης οικιακής εργασίας και της δημόσιας επικοινωνίας, διαμορφώνονται οι όροι συνύπαρξης των δύο φύλων, σταδιακά ρυθμίζεται ο ιδιωτικός χώρος των παιδιών, της μελέτης κλπ. Μια βασική διαφοροποίηση που προδίδει μιαν διαφορετική αντίληψη για την χρήση και τον προορισμό των πραγμάτων προκύπτει μέσα από την έντονη διακόσμηση και επίπλωση του οικιακού χώρου. Και τα δύο αυτά στοιχεία εκτός από τεκμήρια πλούτου και κοινωνικής θέσης εξωτερικεύουν ένα διαφορετικό οικογενειακό αίσθημα. Το περιβάλλον γίνεται οικείο, ζεστό, φιλόξενο και προσιτό για τα μέλη της οικογένειας, προστατευτικό τελικά από μιάν ανοικτή, ανταγωνιστική κοινωνία. Θυμίζουμε εξάλλου ότι ο τόπος και χώρος εργασίας έχουν μεταφερθεί έξω από το σπίτι και οι όποιες εργασίες μέσα σ' αυτό είναι κατά κανόνα συμπληρωματικές, γυναικείες, περιθωριοποιημένες.

Τα λαϊκά στρώματα των πόλεων θα συνεχίσουν¹¹² να κινούνται μέσα στις συνθήκες ένδοιας που γίνεται εμφανέστατη στο οικιστικό και οικιακό περιβάλλον. Αλλά ο απόηχος των πολιτιστικών αλλαγών φτάνει ως αυτά που επιχειρούν τις εντάξεις και τις προσαρμογές. Ενδεικτικά παρατίθεται η περιγραφή μιας οικιακής ατμόσφαιρας από τον Εκτ. Αμπού. Η Αθήνα του τέλους του 19ου- αρχές του 20ου αιώνα παρείχε έντονα τα τεκμήρια αυτών των προσαρμογών και των υποκαταστάσεων. Κάποια μάλιστα αντικείμενα (όπως η γυάλινη κανάτα, η φρουτιέρα αργότερα πάνω στο τραπέζι, ο κεντητικός διάκοσμος) λειτούργησαν ως ρητορικά σχήματα της τάξης και των συμπεριφορών της. Πολύ αργότερα ο απόηχος φτάνει και στα φτωχά αγροτικά στρώματα που σημειοδοτούν μεν πολύ νωρίς τη διάθεση για ένταξη και συμμετοχή σ' αυτήν την ανοιχτή, καταναλωτική κοινωνία- μέσα από μεμονωμένα στοιχεία που εξελίσσονται σε σύμβολα-αλλά αδυνατούν να την πραγματώσουν στην ουσία της. Μετά τη δεκαετία του '50 οι οικιστικές μεταβολές είναι σαρωτικές και αποτελούν το εμφανέστερο

¹¹² Βλ. ενδεικτικά έγγραφα προικοπαραδόσεων του Νοταρίου Αθηνών Πούλου (και άλλων) όπου το σπίτι δίνεται ως προίκα (σε πολλές περιπτώσεις) και ως εκ τούτου καταγράφεται με κάθε δυνατή λεπτομέρεια η χωροταξική και η κοινωνική του οριοθέτηση. *"και από την οσπητοκάθησιν την μητρική της οπού έχει εις ενορίαν υπαπαντής της δίνει τα δύο πυργόπουλα κάτωθεν με πατητήρι και αχούρι και με σκάλα πέτρινη με φούρνο και πηγάδι και εμβασίαν του από το οποίο το ένα πυργόπουλο είναι χάρι της μαμής της τζόγιας γυνής"* και αλλού *"και την οπηστοκάθησιν την μισήν εν τή ενορία σωτήρα Κωστάκη με χαμομάγερον πηγάδι και φούρνο και με την μισήν αυλήν πλησίον..."*. Βλ. Πετρόπουλου Γιώργου. Ο κώδιξ του νοταρίου Αθηνών Π. Πούλου (1822-1833), Αθήναι 1957. Για μian διαπραγμάτευση του θέματος βλ. P.Sant Cassia - Con. Bada, *The Making of the Modern Greek Family*, Cambridge Univ. Press, 1992. Οι παραθέσεις τέτοιων αποσπασμάτων στοχεύουν στο να επιδείξουν πιθανές πηγές από τις οποίες μπορεί να αντληθεί μian εικόνα για τη παραγωγή και χρήση του δομημένου, ευρύτερα, χώρου των πόλεων της παραδοσιακής κοινωνίας κατά το 18 - 19ο αιώνα.

σημείο της ολοκληρωτικής περιθωριοποίησης του πολιτισμού της παραδοσιακής κοινωνίας.

Ποιό είναι το κοινωνικό ισοδύναμο του σπιτιού;

Πρόσθετα θα μπορούσαμε να πούμε ότι το σπίτι ταυτίζεται με την έννοια της οικογένειας - ανεξάρτητα από τα μεγέθη της - και τις δραστηριότητές της. Είναι ο χώρος που συνθέτει τη βασική κοινωνική αντίθεση: *Μέσα στο σπίτι / Έξω από το σπίτι* και την συνακόλουθη αντίθεση: *Εμείς / Οι άλλοι*.

Ολόκληρη η ιστορία της ανθρώπινης κατοικίας μπορεί να θεωρηθεί ως η ανάπτυξη δύο πρωταρχικών σχέσεων ή αντιθέσεων: α) της αντίθεσης μέσα/ έξω και β) της κατανομής του οικιακού χώρου στα μέλη της οικογένειας. Πρόκειται για δύο πλευρές κοινωνικών σχέσεων που εμπεριέχουν την αντίθεση *εμείς / οι άλλοι* και μια διανομή των σχέσεων και δραστηριοτήτων μέσα στο συλλογικό *εμείς*. Για άλλη μια φορά το υλικό αντικείμενο δείχνει ικανό να πραγματοποιεί τη διπλή, εντελώς κοινωνική δραστηριότητα της ένωσης και του διαχωρισμού.

Η μεγάλη αντίθεση του οικιακού χώρου με τον έξω κόσμο διαφέρει βεβαίως στο ιστορικό χρόνο και τον τόπο. Βασίζεται κυρίως στον συντελεστή του χρόνου που περνάει κανείς μέσα στο σπίτι και έξω από αυτό. Αυτός ο συντελεστής εξαρτάται με τη σειρά του α) από τις κλιματολογικές συνθήκες β) από τις παραγωγικές δραστηριότητες γ) από τον τρόπο ζωής δ) από ποικίλους κοινωνικούς παράγοντες. Οι νομαδικοί π.χ. πληθυσμοί (Σαρακατσάνοι, Βλάχοι) οργανώνουν τη ζωή τους στο ύπαιθρο. Το έξω είναι ως εκ τούτου κυριαρχικό σε τέτοιο βαθμό ώστε η αντίθεση του μέσα / έξω να έχει μειωθεί στο ελάχιστο. Σε αυτήν την περίπτωση θα μπορούσε κάποιος να διαπιστώσει ότι υπάρχει μια έλλειψη εθίμων που να σχετίζονται με το σπίτι, την εστία, λατρεία φωτιάς κλπ.

Σε μια διαφορετική μορφή οργάνωσης όπως είναι π.χ. το κυνήγι το σπίτι αποκτά άλλη αξία γιατί εκεί παραμένει η οικογένεια του κυνηγού. Γύρω από αυτό οργανώνεται η οικογενειακή ζωή, οι λατρείες.

Οι γεωγραφικοί και οι κοινωνικοί επίσης παράγοντες διαμορφώνουν με διαφορετικούς όρους την αντίθεση του μέσα / έξω και το εθιμικό πλαίσιο

γύρω από το σπίτι. Τα έθιμα των Βόρειων λαών διαφέρουν π.χ. από των μεσογειακών, όπου οι άνθρωποι και ειδικότερα οι άντρες μένουν λιγότερο μέσα στο σπίτι, κοιμούνται συχνά στις αυλές, και το σπίτι είναι σαν να έχει μια συνέχεια με το δρόμο, με τον δημόσιο χώρο. Στην Αγγλία το σπίτι είναι κλειστό με μια ζωή στο εσωτερικό του έντονα ιδιωτικοποιημένη.

Άλλοι παράγοντες είναι οι θρησκευτικοί: στους μουσουλμάνους τα σπίτια είναι κλειστά, κυκλωμένα με ψηλούς τοίχους, χωρίς παράθυρα προς τον δρόμο και με αυλόπορτες που οδηγούν μόνο σε εσωτερικές αυλές. Εδώ η αντίθεση του *μέσα / έξω, εμείς και οι άλλοι* είναι επομένως ισχυρή και ευδιάκριτη μέσα από ένα σύνολο εθίμων, συμβολικών πράξεων και τελετουργιών που στοχεύουν να προστατεύσουν το κτίσμα από κακές επήρειες αλλά κυρίως ενισχύσουν το αίσθημα ασφάλειας της οικογένειας που μένει στο σπίτι. Από εδώ και πέρα η αντίθεση σπίτι / έξω από αυτό ισοδυναμεί με την αντίθεση της οικογένειας με τον έξω κόσμο, με τον άλλο. Και αυτή η αντίθεση δεν ήταν πάντα ισχυρή. Στις παραδοσιακές κοινωνίες όπου επικρατούν οι σχέσεις της συλλογικότητας και αλληλογνωριμίας και όπου κυριαρχεί περισσότερο το αίσθημα μιας πιο δημόσιας ζωής, τα σπίτια λειτουργούν ως χώροι περισσότερο ανοιχτοί, κοινοί. Έτσι το απαραβίαστο της οικογενειακής και οικιακής ζωής είναι μάλλον εξασθενημένο. Η αστική αντίθετα κοινωνία που έχει αναδείξει την ιδιωτικότητα και την ατομικότητα σε συστατικά στοιχεία της, το σπίτι λειτουργεί ως απόλυτα ιδιωτικός χώρος, *ως φωλιά*.

Εσωτερική κατανομή του οικιακού χώρου Ο οικιακός χώρος οργανώνεται στη βάση του φύλου, της ηλικίας, της τάξης. Και ο διαχωρισμός του χώρου αντανακλά το επίπεδο των οικογενειακών και κοινωνικών σχέσεων.

IV Ενδυμασία

A. Εισαγωγή

Η μελέτη της ενδυμασίας εντάσσεται στο αντικείμενο μελέτης του υλικού πολιτισμού. Το ρούχο είναι από τα πιο εξέχοντα πολιτισμικά στοιχεία της υλικής κουλτούρας. Τα υφάσματα επίσης, αν και λιγότερο. Ωστόσο και τα δύο φέρνουν κοντά την ιστορία της τέχνης, την οικονομική ιστορία, την πολιτισμική, όπως επίσης και την ανθρωπολογική.

Στην προσέγγισή μας θέλουμε να γνωρίσουμε τις μορφές των πραγμάτων αλλά και να προχωρήσουμε σε μια ερμηνεία των μορφών με σκοπό να εντοπίσουμε τις "σταθερές" και τις "μεταβλητές" στη δομή και στη λειτουργία τους, σε μια κοινωνία που θέλουμε να γνωρίσουμε και να κατανοήσουμε. Στη συνέχεια θα είναι πίο εύκολο να μεταφραστούν αυτές οι άφωνες αποδείξεις σε γλωσσικές μαρτυρίες - εφόσον θεωρούμε τα υλικά αντικείμενα ως ένα τρόπο επικοινωνίας - για το παρελθόν. Η μελέτη λοιπόν των ίδιων των υλικών αντικειμένων και της κοινωνικής τους ζωής θα συμβάλλει στη γνώση των κοινωνικών, στο σύνολό τους, σχέσεων και συμπεριφορών¹¹³.

Αναπόφευκτα πρώτα θα επιχειρήσουμε να λάβουμε υπόψη μας τις σχέσεις παραγωγής, την οικονομική δομή που διαμόρφωνε τα αντικείμενα και τις αξίες τους. Όμως το εγχείρημα δεν είναι εύκολο αν μάλιστα φιλοδοξούμε, στα πλαίσια μιας περιορισμένης διδακτέας ύλης τη διερεύνηση, στο σύνολό τους, των παραγωγικών δραστηριοτήτων και των σχέσεων που συνεπάγονται: δηλαδή τη σειρά των διαδικασιών παραγωγής του ρούχου -την παραγωγή πρώτων υλών, επεξεργασία, μεταποίηση και διακίνηση των υλών-. Στη συνέχεια τη διερεύνηση των σχέσεων που αναπτύσσονται κατά την πορεία της παραγωγής (ως δραστηριότητα της

¹¹³ Dan. Roche, *The culture of clothing. Dress and fashion in the ancient regime*, Paris 1987

πόλης και του χωριού, ως προϊόν της εργαστηριακής και οικιακής παραγωγής). Θα περιοριστούμε λοιπόν προς το παρόν να εξετάσουμε το προϊόν στην κοινωνική κυρίως χρήση του και στις συνακόλουθες σχέσεις που εξυπηρετεί, με λίγες τις αναφορές στο επίπεδο της διαδικασίας της παραγωγής και της κυκλοφορίας. Τα θέματα αυτά απαιτούν πολύ ευρύτερα πλαίσια μελέτης. Ο Braudel εξάλλου τόνισε ότι αυτού του είδους την έρευνα οι επιστήμονες περισσότερο την ονειρεύτηκαν απ' ό,τι την πραγματοποιήσαν.

Πιο συγκεκριμένα θα εντοπίσουμε τις κοινωνικές λειτουργίες των ενδυμάτων, μια από τις οποίες είναι αυτή που τα ανάγει σ' ένα "εκφραστικό αντικείμενο επικοινωνίας" και σ' ένα "κώδικα πληροφόρησης για την κοινωνική ταυτότητα ατόμων και συνόλων". Όπως π.χ. σημειώνει, για τη σύγχρονη κοινωνία, ο Dick Hebdige¹¹⁴, "τα συμβατικά" ρούχα που φορά ο μέσος άνθρωπος στο δρόμο έχουν επιλεγεί μέσα στα όρια των οικονομικών πόρων, του "γούστου", των προτιμήσεων, και όλες αυτές οι επιλογές είναι αναμφίβολα σημαντικές. Κάθε σύνολο ρούχων έχει το χώρο του σε ένα εσωτερικό σύστημα διαφορών - τις συμβατικές μεθόδους του ενδυματολογικού "λόγου"-, που εντάσσεται σ' ένα σύστημα προδιαγραμμένων ρόλων και δικαιωμάτων.

Όταν μελετάμε την ενδυμασία ενός συγκεκριμένου συνόλου-ομάδας πρέπει να επισημαίνουμε το γεγονός ότι αυτή παίζει πολύ διαφορετικές λειτουργίες σε οποιαδήποτε κοινωνία. Το ρούχο δεν υπηρέτησε μόνο την κάλυψη των πρακτικών αναγκών (όπως την προστασία από τις καιρικές συνθήκες), αλλά αποτύπωσε το σύνολο σχεδόν των κοινωνικών σχέσεων και γι' αυτό έχει ποικίλες και διαφορετικές λειτουργίες. Η κοινή π.χ. φορεσιά ενός λαού λειτουργεί κυρίως - μέσα από διάφορες νομιμοποιητικές διαδικασίες (όπως είναι τα έθιμα) - ως σημαντική μορφή κοινωνικής επικοινωνίας των ανθρώπων ενώ παράλληλα μια απαγόρευση της χρήσης της στο σύνολό της ή σε ορισμένα στοιχεία της σε συγκεκριμένα άτομα,

¹¹⁴ Dick Hebdige, Υποκουλτούρα. Το νόημα του στυλ, Αθήνα 1981, σ. 137.

ομάδες κλπ. επιβάλλει μιαν άλλη λειτουργία, αυτή δηλαδή της κοινωνικής διάκρισης.

Η αρχαιότερη ίσως μορφή κοινωνικού διαχωρισμού εντοπίσθηκε στη διάκριση των δύο φύλων¹¹⁵. Και το ρούχο συντέλεσε στον αυστηρότερο διαχωρισμό των φύλων με τη διατήρηση των σεξουαλικών ταμπού (ντυμένο-γυμνό σώμα, θελκτικό- απωθητικό και το αντίθετο) ενώ αργότερα, όταν οι νέοι καταμερισμοί εργασίας δημιουργήσαν τις πατριαρχικές δομές κοινωνικής οργάνωσης και τις κοινωνικές διακρίσεις, επιτείνεται η διάκριση των δύο φύλων με την έντονη παρουσία του σεξουαλικού διμορφισμού στα ενδύματα και στο ρόλο που αναλαμβάνει να παίζει η σεξουαλική έλξη που προέρχεται από αυτά, ιδιαίτερα της γυναίκας¹¹⁶.

¹¹⁵ Ειδικότερα στην περίοδο όπου ο πρώτος “καταμερισμός της εργασίας είναι καθαρά φυσικός. Υπάρχει μόνο ανάμεσα στα δύο φύλα. Ο άντρας πολεμά, πηγαίνει στο κυνήγι και στο ψάρεμα, προμηθεύει την τροφή και τα απαραίτητα γι' αυτό εργαλεία. Η γυναίκα φροντίζει το σπίτι, ετοιμάζει το φαγητό και φτιάχνει τα ρούχα, μαγειρεύει, υφαίνει, ράβει”. (Φρίντριχ Ένγκελς, Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους, εισαγωγή Ε.Β. Λήκοκ, Θεμέλιο 1982, σ. 219).

¹¹⁶ Η κοινωνική σημασία της τελευταίας μπορεί να γίνει αισθητή και μέσα από τα ρούχα της, καθώς αυτά λειτουργήσαν περισσότερο και εντονότερα ως σύμβολα ερωτικά.

Συχνά ωστόσο και άμεσα εκφράστηκε με το ρούχο η μάχη των φύλων. Έτσι διάφορες φάσεις του φεμινιστικού κινήματος σηματοδοτήθηκαν και ενδυματολογικά. Θυμίζω τα μεταρρυθμιστικά ρούχα αλλά “Bloome” - το όνομα το δανείζεται από μια Αμερικανίδα που το λανσάρει το 1851: Πρόκειται για ένα άνετο αλλά κακόγουστο για την εποχή ρούχο - κοντή φούστα και άνετες φουσκωτές φουφούλες(σαλβάρια) το οποίο μέσα από την αντιπαράθεσή τους στο σφιχτό κορσέ εκδήλωνε τη διάθεση της γυναίκας για ισότιμη κοινωνική θέση. Πρόσφατα επίσης συμβολική έκφραση των νέων φεμινιστικών διεκδικήσεων εκδηλώνεται με την υιοθέτηση του αντρικού “πανταλονιού”. Μια έμμεση, αλλά εξίσου διεκδικητική κατά βάθος στάση εντοπίζουμε στην ενδυματολογική θέα των Βαμπ. Η λέξη βγαίνει από το “vampire” δηλαδή από το βρυκόλακα που τρέφεται με το

Εκτός από την κατά φύλο διάκριση, το ένδυμα, με την ανάπτυξη των ποικίλων κοινωνικών διακρίσεων (εθνικών, θρησκευτικών, επαγγελματικών, ταξικών) αναδείχθηκε επίσης κατεξοχήν σύμβολο αποτύπωσης και έκφρασής τους.

Τα πρώτα σύμβολα κοινωνικής διαφοροποίησης περιορίζονται σε ουλές και άλλα σημάδια που γίνονται στο σώμα, ενώ σταδιακά τα αντικαθιστούν από πρωτόγονα είδη ρουχισμού. Στη συνέχεια η κοινωνική διάκριση εκφράζεται με τα πολλά ρούχα της προνομιούχας τάξης ενώ οι κοινωνίες με φεουδαρχική οργάνωση αποτυπώνουν τη διάκριση με την ενδυματολογική ποσοτική και ποιοτική ποικιλία. Στην Ευρώπη π.χ. οι ευγενείς φορούσαν πανάκριβα ενδύματα, ενώ τα λαϊκά στρώματα φορούσαν παλιά και φορεμένα ρούχα που η μορφολογία τους ανταποκρινόταν σε κάποιες προηγούμενες δεκαετίες. Έτσι ως τον 17ο αιώνα δεν είχε διαμορφωθεί μια καθαρά λαϊκή φορεσιά. Κατά το 18ο αιώνα έχουμε μια συνειδητή θα έλεγα αντίδραση στο φορεμένο και το παλιό ρούχο και μια τάση, για αντικατάστασή του με νέα, οικεία, ενδυματολογικά σχήματα. Τα λαϊκά λοιπόν στρώματα των προαστίων (βιοτέχνες) υιοθετούν το "πανταλόνι" που θα λειτουργήσει και ως "σημείο" της κοινωνικής τους θέσης ενώ στις αγροτικές -ποικίλες ωστόσο- συσπειρώσεις που, για τον ένα ή άλλο λόγο, στηρίζουν την υπαρξή τους στην αυτάρκεια, στην κοινωνική αλληλεγγύη και σε μια τάση ομοιογένειας, αναδεικνύεται σταδιακά η λεγόμενη παραδοσιακή φορεσιά που λειτουργεί πρωταρχικά ως "σημείο" τοπικής προέλευσης. Θα έχουμε την ευκαιρία, σε άλλο σημείο των παραδόσεων να αναφερθούμε εκτενέστερα σ αυτήν και στις λειτουργίες της.

Στο κοινωνικό σύστημα του σύγχρονου καπιταλισμού και της ιδεολογίας του, το ρούχο αποτυπώνει πλέον τις "εξισωτικά" κινούμενες τάσεις του. Έτσι αρχικά φαίνεται δύσκολο να διακρίνουμε τον εργάτη από

αίμα των νεαρών ατόμων. Η μόδα αυτή, στην ακμή της το 1930, σήμαινε άσπρο νεκρικό μακιγιάζ, κατακόκκινα αιματόστακτα χείλη, φορέματα μαύρα σαν τα φτερά της νυχτερίδας, σαγηνευτικά επιθετική έναντι των αντρών στάση.

τον εργοδότη, τον αστό από τον χωρικό κλπ. Η διαχωριστική λειτουργία του ρούχου περιορίστηκε στην έκφραση των συγκεκριμένων επαγγελματικών κυρίως θέσεων - στρατιωτικού, γιατρού, δικαστού κλπ.

Θα πρέπει ωστόσο να παρατηρήσουμε ότι ο θεσμός της μόδας σημειοδοτεί κατά ένα μεγάλο μέρος την κοινωνική διάκριση. "Πάντα πίστευα", λέει ο Fernand Braudel, "ότι η μόδα προέρχεται, ως ένα μεγάλο βαθμό, από την επιθυμία των προνομιούχων να διακρίνουν τον εαυτό τους, όποιο κι αν είναι το κόστος, από τις μάζες που τις ακολουθούν, από την επιθυμία να στήσουν ένα φράγμα ανάμεσά τους"¹¹⁷.

Κύριο χαρακτηριστικό του πολυσύνθετου φαινομένου της μόδας -όρος που χρησιμοποιείται για τη γρήγορη διάδοση μιας "κοινωνικής συμπεριφοράς" που αντικατοπτρίζεται στα αντικείμενα, σε στοιχεία της εμφάνισης, σε διάφορες μορφές ιδεολογικής συμμετοχής, σε νέους τύπους συμπεριφοράς κλπ. είναι η αστάθεια και η αλλαγή. Η βαθύτερη ωστόσο διερεύνηση του φαινομένου της μόδας- του ρούχου στην προκειμένη περίπτωση - δε φαίνεται να οδηγεί, τουλάχιστον ως το 18ο αι. σε ρυθμούς επιτάχυνσης και γρήγορων μεταβολών. Και αυτό γιατί οι μηχανισμοί του φαινομένου "μόδα" εξαρτώνται βασικά από τους κανόνες που διέπουν τις πολιτιστικές διαβιβάσεις οι οποίες γενικά προχωρούν - ακόμα κι όταν έχουν ολοκληρωθεί οι οικονομικές και κοινωνικές μεταβάσεις- με αργούς ρυθμούς. Και πάντως θα πρέπει να τονίσουμε ότι οι συχνότερες ενδυματολογικές αλλαγές συμβαίνουν μετά το 14ο αι., αφοτου δηλαδή η Δύση, οικειοποιούμενη τα αγαθά που προσκόμιζε ο έλεγχος των εσωτερικών θαλάσσιων δρόμων ενίσχυσε την οικονομία της και επέκτεινε τις κοινωνικές της δυνάμεις με την δημιουργία της νέας τάξης, της αστικής. Στο εξής η διεκδικητική παρουσία της τελευταίας θα αποτυπωθεί στην τάση να υιοθετήσει, αρχικά, συμπεριφορές και σύμβολα της αριστοκρατικής

¹¹⁷ Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life 1400-1800*, μετφρ. M.Kochan, London 1973, σ. 237.

τάξης. Αυτά μπορούν να εντοπισθούν στην επιδεικτική κατανάλωση πολυτελών και πολυδάπανων ενδυμάτων, τροφής κλπ.

Οι ευγενείς με τη σειρά τους που είχαν ανάγκη την επιδεικτική κατανάλωση σε υποχρέωση, εξωτερίκευαν, μέσα από τη συχνή αλλαγή, την πολυτελή διακόσμηση, την πολυμορφία των ενδυμάτων κλπ., την εναντίωσή τους σε κάθε μορφής εξομοίωση. Θα μπορούσαμε μάλιστα, από μian άποψη, να θεωρήσουμε τους νόμους¹¹⁸ κατά της πολυτέλειας - νόμοι οικονομικής πρώτιστα φύσης - εφόσον τάσσονται κατά της επιδεικτικής κατανάλωσης και της πολυτέλειας- ως προσπάθειες για τη συντήρηση των σημείων της κοινωνικής διάκρισης και των συμβόλων κύρους. Αλλά, όπως σημειώνει ο P. Burke¹¹⁹, αν επιχειρήσουμε να συνδέσουμε την εξέλιξη της επιδεικτικής κατανάλωσης, όπως την πραγμάτωναν οι κυρίαρχες μικροκοινωνίες το 16ο και τον 17ο αιώνα (στις Ιταλικές π.χ. πόλεις, στη Μεσόγειο γενικότερα) με τις διαδικασίες των κοινωνικών αλλαγών της περιόδου, θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε γιατί ο Braudel μιλά για "χρεωκοπία της μπουρζουαζίας" στον Μεσογειακό κόσμο. Οι ρίζες πάντως της "μόδας" ξεκινούν από τη νεόκοπη σχετικά επιδεικτική κατανάλωση και τη νέα διάσταση των δαπανών κύρους: διαμορφωνόταν και εκπορευόταν από τον συναγωνισμό των προνομιούχων τάξεων (Ευγενών - νεόπλουτων αστών) του εκάστοτε ισχυρού (κράτους) το οποίο, οικονομικά κυρίαρχο τη δεδομένη στιγμή, δημιουργούσε το χαρακτήρα και τις κατευθύνσεις μιας συγκεκριμένης περιόδου σε όλα τα επίπεδα κοινωνικά, ιδεολογικά, πολιτιστικά, κλπ.). Για παράδειγμα οι δυνάμεις της Βενετίας και άλλων ιταλικών πόλεων τον 15ο-16ο αι. διαμορφώνουν ένα νέο ενδυματολογικό

¹¹⁸ Βλ. ενδεικτικά Levi Pisetzky, *Storia del costume in Italia*, Milan 1966, p. 462- 7, Yvonn Deslandres, *Le costume image de l' Home*, Paris 1976 σ. 176-79· Fernand Braudel, ό. π., σ. 226-27.

¹¹⁹ Ο P. Burke στο βιβλίο του "The Historical Anthropology of early Modern Italy .Essays on Perception and Communication, Cambridge Univercity Press, ασχολείται με το θέμα της επιδεικτικής κατανάλωσης στην Ιταλία στο 17ο αιώνα με αναφορές στη σχετική βιβλιογραφία.

σύνολο για όλη σχεδόν την Ευρώπη. Καινούργια υφάσματα με εσωτερικό διάκοσμο διώχουν τον ενιαίο έντονο χρωματισμό. Το μετάξι από μπροκάρ ή βελούδο αντικαθιστά το μαλλί ή την τσόχα. Για να φανεί όμως ο διάκοσμος των υφασμάτων απαιτούνται ρούχα με μεγάλη επιφάνεια· έτσι υιοθετούνται οι πτυχώσεις, εμφανίζεται το πουκάμισο που γίνεται αισθητό από τα μανίκια και το λαιμό, κεντημένο φυσικά με χρυσό και μετάξι. Και όταν τα μέσα του 16ου αι. οι ανακαλύψεις και τα αγαθά που επέφεραν, αναδεικνύουν σε ισχυρή δύναμη την Ισπανία, αυτή παίρνει την πρωτοβουλία στη μόδα που κυριαρχείται από το μαύρο χρώμα και τις γεωμετρικές γραμμές. Σφαίρες, κύκλοι, κώνοι καλύπτουν τις φυσικές γραμμές, ενώ ορισμένα σημεία του σώματος τονίζονται (ώμοι-γοφοί). Με την σταδιακή παρακμή της κυριαρχίας της Βενετίας (από τον έλεγχο του Μεσογειακού εμπορίου και γενικότερα από την εμποροναυτική της δυναμική παρουσία) κάνουν την εμφάνισή τους στο διεθνές προσκήνιο άλλες δυνάμεις όπως η Γαλλία που στο εξής αυτή θα εξελιχθεί σε ισχυρή δύναμη- έχοντας τον έλεγχο στο εμπόριο, στη διπλωματία, οικονομία- και θα διαμορφώνει νέες τάσεις και σχήματα σε όλα τα επίπεδα, άρα και στον ενδυματολογικό τομέα. (Θα παραμείνει εξάλλου ως κέντρο διαμόρφωσης "μόδας" για όλη την Ευρώπη και όταν θα έχει περιορίσει τον έλεγχό της).

Από την άλλη μεριά υπάρχουν οι εκμεταλευόμενες τάξεις του εκάστοτε κοινωνικού συστήματος που παρέμειναν, εξ αιτίας της οικονομικής και κοινωνικής τους στασιμότητας, αμετακίνητες σχεδόν, για μεγάλες χρονικές περιόδους σ' ό,τι αποτέλεσε την υλική ζωή τους (επομένως και στο ρούχο). Και είναι αυτές κυρίως οι τάξεις που θεωρήθηκαν, και ήταν, οι φορείς των σταθερών, και αναπόφευκτα επαναλαμβανόμενων μορφών του υλικού πολιτισμού. (θα έχουμε την ευκαιρία παρακάτω να εντοπίσουμε αυτή τη σταθερότητα μορφής και χρήσης στο νοελληνικό ένδυμα των λαϊκών - αγροτικών κυρίως στρωμάτων).

Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι το ρούχο, στην εξέλιξή του επηρεάστηκε σαφώς από τις δυνατότητες μεγάλες ή μικρές μιας δεδομένης κοινωνίας, οικονομίας και πολιτισμού και αυτές ακριβώς αποτύπωσε όπως άλλωστε συνέβη με όλα τα αντικείμενα που περιβάλλουν τον άνθρωπο.

Β. Γενική επισκόπηση

Θεώρησα σκόπιμο να κάνω μια σύντομη, ιστορική σκιαγράφηση που θα επιτρέψει αρχικά μια μορφολογική προσέγγιση* στο ένδυμα και την εξέλιξή του. Παράλληλα αυτή παρέχει την ευκαιρία να γίνουν αισθητές οι δυνατότητες - οικονομικές, κοινωνικές- κάθε κοινωνίας (στον ευρωπαϊκό κυρίως χώρο). Υπαινίσσεται ακόμα, αυτή η προσέγγιση, την παρουσία απaráλλαχτων σταθερών πολιτισμικών μορφών μέσα στους αιώνες που αισθητοποιούνται και στην ενδυμασία, χωρίς ωστόσο να είναι δυνατό μόνο μέσα από αυτές, να γίνουν αντιληπτές και οι κοινωνικές δυνάμεις (οι φορείς) που υπηρέτησαν την ακινησία ή αντίθετα την κινητικότητα (την αλλαγή).

Μια πρώτη βέβαια αξιολόγηση της ιστορίας του ενδύματος είναι αυτή που μας φανερώνει: α) ότι αυτή η ιστορία είναι η ιστορία της μειονότητας (των κυρίαρχων ομάδων). β) ότι η έννοια της αλλαγής και της μεταβολής υπηρετείται μέσα από πολύ αργούς ρυθμούς τουλάχιστον ως τον 17ο αι. ακόμα και από τα κυρίαρχα κοινωνικά στρώματα. γ) ότι με περισσότερη σιγουριά μπορούμε να πούμε ότι η έννοια της σταθερότητας, της αργόσυρτης καλύτερα αλλαγής βρίσκεται από την πλευρά της πλειονότητας των ανθρώπων, των κοινωνικά δηλαδή κυριαρχούμενων ομάδων και τάξεων. Είναι αυτές άλλωστε για τις οποίες η ιστορία του ενδύματος δεν έχει και πολλά να πεί καθώς αυτή δικαιολογείται από την σιωπή της ίδιας της ιστορίας για την ζωή "των απλών ανθρώπων". Θα είναι ωστόσο όλα αυτά, τα ζητούμενα στη διερεύνηση θεμάτων που σχετίζονται με αντικείμενα που αποτυπώνουν τις κοινωνικές- οικονομικές πολιτισμικές εκφράσεις του χρήστη τους.

* Αυτή στηρίχτηκε αρκετά στο βιβλίο του H. H. Hansen, *Historie du costume*, Paris 1956. Μια πρώτη μεταφραστική προσπάθεια του κειμένου έκανε ο καθ. Μ. Γ. Μερακλής παλιά και μου την παραχώρησε, στα πρώτα μου βήματα, χειρόγραφη. Τον ευχαριστώ θερμά.

Τα ρούχα των πρώτων ανθρώπων: Το ντύσιμο του ανθρώπου θα πρέπει αρχικά να ταυτίστηκε με το στολισμό του σώματος που συχνά υπήρξε επώδυνος (τατουάζ). Με το έντονο κατά κανόνα και τρομακτικό μακιγιάζ του δέρματος, τα πολύχρωμα φτερά, τη μάσκα, απέβλεπε στο να ξαφνιάσει τον αντίπαλο ή να εντυπωσιάσει, να έλξει και να επιβληθεί. Για το μακιγιάζ, οι ύλες για τις βαφές ποικίλλουν ανάλογα με το φυσικό περιβάλλον και οι ζωγραφιές στο δέρμα ανάλογα με τα τοπικά έθιμα, τις θρησκευτικές πεποιθήσεις ή, σπάνια με το προσωπικό γούστο. Γενικά τα πιο επικρατέστερα χρώματα είναι το μαύρο (από κάρβουνο), η κοκκινωπή όχρα (από σκουριασμένα μέταλλα) και το λευκό (από ασβεστώδη πετρώματα). Τα διάφορα αυτοσχεδιάσματα με τα χρώματα αυτά, ακολουθούν ένα βασικό σχέδιο στο οποίο κάθε χρώμα αντιπροσωπεύει και ορισμένες αξίες. Έτσι το κόκκινο π.χ. εξ αιτίας των συνειρμών με το αίμα, τη φωτιά και τον έρωτα συμβολίζει την καλή υγεία, το σφρίγος και την πνευματική διαύγεια. Το άσπρο συνδυάζεται με την αγνότητα, τα πνεύματα και τα φαντάσματα, τα γαλακτομικά προϊόντα και την αντρική ικανότητα. Τέλος το μαύρο ταυτίζεται με τις σκοτεινές δυνάμεις, τη βία, μια και το χρώμα που προέρχεται από ύλη που γνώρισε τις καταστροφικές συνέπειες της φωτιάς. Αρρώστιες των πνευμόνων, τραύματα, επιδημίες ακόμα και το μεθύσι, όλα γιατρεύονται με τον κατάλληλο συνδυασμό χρωμάτων και σχεδίων. Η ερωτική πάλι δραστηριότητα συσχετίζεται και αυτή με το ιδιότυπο μακιγιάζ: οι κύκλοι και τα σταυροειδή σχήματα, που καλύπτουν το σώμα, παίρνουν και δίνουν ερωτικά μηνύματα, αποτελούν σημεία έλξης για τον κόσμο των πνευμάτων και κυρίως για συγκεκριμένα άτομα του αντίθετου φύλου¹²⁰. Η έξαρση αυτή του ερωτικού μύθου φθάνει ως την

¹²⁰ Η έξαρση αυτή του ερωτικού μύθου φθάνει ως την εποχή μας, όπου η εκμετάλευση της ανθρώπινης ανάγκης για ερωτική ή άλλη επαφή αποτελεί το κύριο μέσο στη διαφήμιση των καλλυντικών προϊόντων. Κι ενώ στο παρελθόν το μακιγιάζ αποτελούσε και τεκμήριο για την κοινωνική τάξη του ατόμου - αντίληψη που έφτασε και στη σύγχρονη

εποχή μας, όπου η εκμετάλευση της ανθρώπινης ανάγκης για ερωτική ή άλλη επαφή αποτελεί το κύριο μέσο στη διαφήμιση των καλλυντικών προϊόντων. Κι ενώ στο παρελθόν το μακιγιάζ αποτελούσε και τεκμήριο για την κοινωνική τάξη του ατόμου - αντίληψη που έφτασε και στη σύγχρονη κοινωνία- σήμερα με τη μαζική παραγωγή τα καλλυντικά γίνονται προσιτά σ' όλες τις τάξεις, καθώς βρίσκονται σε κάθε συνοικιακό μικρομάγαζο και υπόσχονται να κάνουν τις γυναίκες πιο ωραίες, πιο σαγηνευτικές ή επαναστατικές ανάλογα με το "λουκ" της χρονιάς και τα γενικότερα μηνύματα της εποχής.

Υλικά ένδυσης: Ως πρώτη ύλη με την οποία ο άνθρωπος έκανε το ρούχο, πέρα από τα αντικείμενα στολισμού (φτερά, φύλλα, κ.ά.), θα πρέπει να θεωρήσουμε τα δέρματα των ζώων που σκότωνε. Για να μπορεί να χρησιμοποιεί τα δέρματα που δεν τύλιγαν ικανοποιητικά το κορμί του θα πρέπει να σκέφτηκε να ενώσει δύο και τρία δέρματα έτσι που, σε αργό ρυθμό βέβαια, δημιουργήθηκαν πρωτόγονα συστήματα ραπτικής. Ανασκαφές σε προϊστορικούς οικισμούς έφεραν πράγματα στο φως, ανάμεσα σε άλλα και τα πρώτα εργαλεία που κατασκευάστηκαν γι' αυτό το σκοπό¹²¹. Κι όταν οι εξελιγμένοι λαοί άρχισαν να αναπτύσσουν την κτηνοτροφία πρώτα και τη γεωργία αργότερα, αυτές τις μεγάλες στιγμές στον καταμερισμό της εργασίας, και στην οικονομική βάση αυτών των εποχών, του έδωσαν ζωτικές και φυτικές ύλες (μαλλί και λινάρι) ύλες, που αργότερα, θα τις κάνει υφάσματα δουλεμένα στο χέρι και στη συνέχεια σε πρωτόγονους και υποτυπώδεις αργαλειούς. (Βλ. συνολικά Φρ. Ένγκελς ό.π., σ. 290-99).

κοινωνία- σήμερα με τη μαζική παραγωγή τα καλλυντικά γίνονται προσιτά σ' όλες τις τάξεις, καθώς βρίσκονται σε κάθε συνοικιακό μικρομάγαζο και υπόσχονται να κάνουν τις γυναίκες πιο ωραίες, πιο σαγηνευτικές ή επαναστατικές ανάλογα με το "λουκ" της χρονιάς και τα γενικότερα μηνύματα της εποχής.

¹²¹ Ενδεικτικά βλ. J. Morgan, Η πρωτόγονη κοινωνία. Γενική προϊστορία της ανθρωπότητας. μτφρ. Δ. Αλεξοπούλου- Ν. Βοβολίνη χ. χ. σ. 244-56.

Την ίδια εποχή η χρήση των μετάλλων επιτρέπει στον άνθρωπο να κατασκευάσει πόρπες και αντικείμενα στολισμού διαφόρων σχημάτων. Παράλληλα εξακολουθεί να βελτιώνεται, ιδίως στη Μεσοποταμία, και η τεχνική της επεξεργασίας του δέρματος. Το βαμβάκι χρησιμοποιήθηκε περισσότερο από τους Ασιατικούς λαούς καθώς και το μετάξι που ήταν γνωστό στους Έλληνες και τους Ρωμαίους οι οποίοι έκαναν εισαγωγή από την Κίνα μεταξωτών νημάτων και υφασμάτων αν και η σηροτροφία και η μεταξουργία μόλις τον 11ο αι. εισάγεται στη Δύση¹²². Στο τέλος του 19ου αι. παρουσιάστηκαν οι πρώτες τεχνικές ίνες με βάση την κυτταρίνη οι γνωστές με την ονομασία ραϋγιόν. Ακολούθησαν σε νεώτερη εποχή άλλες ίνες που προέρχονται από χημικές διεργασίες, από παράγωγα του άνθρακα και του πετρελαίου. (Το νάϋλον, ορλόν με άριστες τεχνολογικές ιδιότητες). Έτσι με τη βιομηχανική επανάσταση στο θέμα της ένδυσης παραμερίστηκε εξ' ολοκλήρου η χειρονακτική και βιοτεχνική εργασία που μας έδωσε τα εξαιρετά δημιουργήματα της χειρονακτικής εργασίας. Κι ενώ η παραδοσιακή φορεσιά ήταν έργο αποκλειστικό των χειρών, κατά κανόνα γυναικείων, έργο στο οποίο ο άνθρωπος έδινε όλη του τη διάσταση, το σημερινό ρούχο έχει τον απρόσωπο χαρακτήρα ενός βιομηχανικού προϊόντος που έπαψε να εμπεριέχει ένα σωρό συμβολισμούς, συναισθηματισμούς, προλήψεις και δεισιδαιμονίες, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι δε συνεχίζει ο άνθρωπος να δίνει κάποιες του ιδιότητες στο ρούχο όπως π.χ. το προσωπικό του γούστο το χρώμα που προτιμά και προπάντων να δίνει την εικόνα του μέσα από αυτό. «Μας φτάνει να κοιτάξουμε τον εαυτό μας, να τον αισθανθούμε μέσα στα φορέματά μας, για να ξέρουμε τι είμαστε: "αστοί μέσα στο πανωφόρι, εργάτες κάτω από το σκούφο, αγρότες επάνω στα χοντρά παπούτσια" (Παπανούτσου, "Ο άνθρωπος και το φόρεμα", Πρακτική Φιλοσοφία, Αθήνα 1973, σ. 209).

Τα ενδύματα των μεσογειακών λαών - εξ αιτίας του γενικά θερμού κλίματος ήταν απλά, ευρύχωρα με χωρίς σχεδόν ραφές (ιμάτιο, χιτώνας,

¹²² Βλ. F.Braudel ό. π., το κεφ.: "Η γεωγραφία των υφασμάτων".

τήβεννος). Στις ψυχρές χώρες, αντίθετα, τα ενδύματα ήταν πιο κλειστά, πιο εφαρμοστά και ραμένα. Παράδειγμα οι περισκελίδες που χρησιμοποιούσαν οι γερμανικές φυλές.

Η βασική ενδυμασία όλων των αρχαίων λαών περιελάμβανε κομμάτια υφάσματος, κατά κανόνα άρραφτα που τύλιγαν το σώμα. Ο χιτώνας π.χ. ήταν τετράγωνο τεμάχιο υφάσματος που φοριόταν και από τα δύο φύλα στους μεσογειακούς λαούς όπως και ο επενδύτης, τετράγωνο πάλι κομμάτι από ύφασμα ο οποίος ονομαζόταν "ιμάτιο" στους Έλληνες, toga στους Ρωμαίους, καλάσιρις στην Αίγυπτο.

Αιγύπτου: Το αιγυπτιακό "στυλ" έχει τη σφραγίδα της σοβαρότητας, της κανονικότητας, της τάξης και της ρυθμικής επανάληψης. Το ανδρικό ένδυμα στο αρχαίο αιγυπτιακό βασίλειο (2780-2280) είναι μια κοντή ποδιά από πανί που σφίγγει στενά τα ισχία και συγκρατιέται με ζώνη που έχει πόρπες. Η βασιλική ενδυμασία, απ' όσο μπορούμε να κρίνουμε από τις αναπαραστάσεις, αποτελούνταν από τα ίδια κομμάτια αλλά από διαφορετικό ύφασμα, που στο διάμεσο τμήμα έχει μια ειδική φόρμα η οποία θα μείνει το διακριτικό στοιχείο του βασιλικού ενδύματος. Το γυναικείο ένδυμα αποτελείται, όπως και το ανδρικό, από ένα μονάχα ένδυμα. Είναι μια μακριά ίσια φούστα που σκεπάζει το σώμα από τους αστραγάλους ίσαμε το στήθος, και συγκρατιέται με μια ή δύο λουρίδες στους ώμους. Θα διατηρηθεί για πολύ καιρό έτσι, παράλληλα με τους νέους τύπους που θα εμφανιστούν αργότερα. Στην εποχή της ακμής των μεγάλων πυραμίδων, ανάμεσα στην 4η και 5η δυναστεία η κοντή και στενή ποδιά πλαταίνει, και το πανί κολλαρίζεται έτσι που να παίρνει το σχήμα της πυραμίδας. Στη 2η περίοδο ακμής της Αιγύπτου στο Μέσο Βασίλειο (2065-1160 π.χ.), το ανδρικό ένδυμα δεν αποτελείται πια μόνο από μια ποδιά, αλλά από πολλές φούστες φορεμένες η μια πάνω στην άλλη. Το γυναικείο ένδυμα δεν διαφέρει σε τίποτε από αυτό της προγενέστερης περιόδου. Στην τρίτη μεγάλη περίοδο συμβαίνει ριζική αλλαγή και στο γυναικείο και στο ανδρικό ένδυμα, αποτέλεσμα των αναστατώσεων και των κατακτήσεων της Αιγύπτου. Η Ασιατική, ραμμένη, ρόμπα μπαίνει στο αιγυπτιακό ένδυμα με

το όνομα καλάσιρις. Το ίδιο και η ασιατική συνήθεια να καταλήγουν τα ενδύματα σε θυσσάνους. Έχουν γυμνά τα πόδια και μόνο οι Φαραώ και οι ιερείς φορούν σανδάλια. Χαρακτηριστικό επίσης του βασιλικού ενδύματος είναι η "κάρα". Δεν θα πρέπει εξάλλου να αγνοήσουμε στην εξέταση του αιγυπτιακού ενδύματος, τον πλούτο των κοσμημάτων - το χαρακτηριστικότερο κόσμημα τους είναι το κολλιέ με πολλές σειρές σε λαμπρά χρώματα και σε στρογγυλό σχήμα - καθώς και την τόσο ανεπτυγμένη φροντίδα τους για καλλωπισμό. Η χρήση π.χ. της περούκας ήταν γενική.

Παρατηρώντας το αιγυπτιακό ένδυμα στο σύνολο του, μπορεί να πει κανείς, ότι η φόρμα του δεν γνώρισε μεγάλη εξέλιξη.

Μ. Ασίας: Τα ασσυροβαβυλωνιακά φορέματα, μακριά και πλατιά, με πλήθος διακοσμητικά σχέδια και κοσμήματα. Το αρχαιότερο ένδυμα είναι ένα κομμάτι από στενόμακρο ύφασμα, που περιτυλίσσει το σώμα και τους ώμους. Αργότερα, το κυριότερο ένδυμα γίνεται ο ασιατικός χιτώνας, που είδαμε να εισάγεται και στην Αίγυπτο με το όνομα καλάσιρις. Οι χιτώνες των γυναικών είναι σφιχτοί, χωρίς ζώνη και με κοντά μανίκια. Από πάνω φοριόταν πολλές φορές ένα είδος κοντής "κάπας". Τα μαλλιά ή η περούκα ήταν βοστρυχωτά τόσο για τις γυναίκες όσο και για τους άνδρες που έτρεφαν και μαύρη μακριά γενειάδα. Κύριο χαρακτηριστικό του ενδύματος των Ασσυροβαβυλωνίων ήταν οι άφθονοι θύσσανοι στους οποίους κατέληγαν τα φορέματά τους, στοιχείο που είδαμε ότι επέδρασε και στην Αιγυπτιακή ενδυμασία. Τα υφάσματα ήταν κατά κανόνα μάλλινα απλά και λινά, σε αντίθεση, προς τα αιγυπτιακά που ήταν πάντα λινά, και προπάντων αυτά που φοριόταν κατάσαρκα, γιατί οι Αιγύπτιοι θεωρούσαν τα μάλλινα μiasμένα επειδή προέρχονται από ζωικές ύλες.

Περσών: Και στην Περσία μπήκε ο ασσυροβαβυλωνιακός χιτώνας, όπως φαίνεται από το περίφημο ανάγλυφο που παριστάνει τον Κύρο, αλλά δεν κράτησε για πολύ. Όταν οι ίδιοι οι Πέρσες έγιναν κύριοι μιμήθηκαν τη μεγαλοπρεπή μηδική ενδυμασία. Παράλληλα οι άνδρες φορούσαν χιτώνα με μακριά μανίκια και αναξυρίδες που ήταν μακριές και σφιγμένες στον

αστράγαλο. Ο "κάνδυς" ήταν είδος πανωφοριού σε χρώμα κόκκινο και το φορούσαν άτομα που κατείχαν αξιώματα.

Αρχαίων Ελλήνων.

Κρήτης - Μυκηνών: Στην Κρήτη, η ανδρική ενδυμασία αποτελείται από μια κοντή ποδιά τυλιγμένη γύρω στους γοφούς. Η κάτω γωνία του μπροστινού μέρους πέφτει λοξά, συγκρατιέται με μια πλατιά ζώνη και σφίγγει αρκετά τη μέση τονίζοντας τους γοφούς. Ένα άλλο είδος ποδιάς είναι αυτό που αποτελείται από δύο κομμάτια, έντονα παρμένα στα ισχία, δεξιά και αριστερά. Η γυναικεία ενδυμασία αποτελείται από μια φούστα σε σχήμα καμπάνας με αλλεπάλληλα βολάν και ένα κορσάζ που αφήνει εντελώς ακάλυπτο το στήθος. Η μέση τονίζεται κι εδώ πολύ με μια πλατιά ζώνη. Άνδρες και γυναίκες έχουν μακριά βοστρυχωτά μαλλιά· οι βόστρυχοι, πάνω από το μέτωπο θυμίζουν το πιο χαρακτηριστικό μοτίβο της Κρήτης, την ευλύγιστη και ζωντανή σπείρα.

Οι γυναίκες της Ηπειρωτικής Ελλάδας στην εποχή των Μυκηνών παρουσιάζονται, στις διάφορες απεικονίσεις, με κρητικά ενδύματα. Οι θεωρίες του Wace αλλά και του Evans βρίσκουν εδώ την πραγμάτωσή τους παρότι συγκρούονται. Το ανδρικό ένδυμα της Ηπειρωτικής Ελλάδας δεν έχει την κρητική ποδιά, αλλά ένα κοντό χιτώνα που καλύπτει τους ώμους. Το ρούχο αυτό αργότερα θα γίνει σπουδαίο τμήμα του ελληνικού ενδύματος.

Η ελληνική ενδυμασία της αρχαιότητας εξάντλησε λοιπόν κάθε αποτέλεσμα και εντύπωση που μπορούσε να δώσει το άρραφτο ένδυμα. Υπογράμμισε την ανθρώπινη κορμοστασιά και τόνισε κάθε χειρονομία και κίνηση.

Ο Όμηρος αναφέρει, ως βασικό ένδυμα τον χιτώνα λινό, μονοκόματο, σπάνια με ζώνη στη μέση. Το μήκος του ποικίλει ανάλογα, με τον τόπο, την εποχή και την ιδιότητα του προσώπου που τον φέρει. Πάνω από τον χιτώνα φοριέται η μάλλινη χλαίνα, ενώ το "φάρος" είναι ένα φαρδύ κομμάτι υφάσματος λεπτού που ρίχνεται στους ώμους και τυλίγει το σώμα σφίγγοντάς το με μια ζώνη στη μέση. Τα μακριά μαλλιά και η περιποιημένη

γενειάδα είναι διακριτικά γνωρίσματα και προνόμια των ευγενών και της τάξης των πολεμιστών.

Η γυναικεία ενδυμασία αποτελείται από τον "πέπλο" μακρύς χιτώνας, ("ελκεσίπεπλοι", όπως αποκαλούνται οι γυναίκες), με ζώνη στη μέση και στερεωμένος με περόνες στους ώμους, σε διάφορα χρώματα και μεγάλη διακοσμητική ποικιλία. Πλούσια κοσμήματα, ταινίες και διαδήματα πάνω στα μακριά μαλλιά, περόνες σε σχήμα σπείρας, το κρήδεμνο ή η καλύπτρα, δερμάτινα πέδιλα συμπληρώνουν τη γυναικεία αμφίεση.

Αρχαϊκή εποχή κι ύστερα: Στους αιώνες που θα ακολουθήσουν, το ένδυμα θα διατηρήσει τα βασικά χαρακτηριστικά της Ομηρικής εποχής. Οι διάφορες ενδυματολογικές πληροφορίες και τα άφθονα στοιχεία που μας προσφέρει η αγγειογραφία, διασώζουν τον χιτώνα, κοντό κατά κανόνα, με ζώνη στη μέση, ενώ παράλληλα φοριέται και ο ποδήρης ιωνικός χιτώνας ως γιορτινό ένδυμα, και το "ιμάτιον", τετράγωνο τεμάχιο υφάσματος που περιέβαλλε με κατάλληλη διευθέτηση το σώμα. Ήταν ένδυμα των ελεύθερων πολιτών, ενώ για τις τάξεις των γεωργών και των ποιμένων υπήρχαν τα δέρματα των ζώων, οι διφθέρες, ή η κατωνάκη, χιτώνας που αντικαθιστούσε και το "ιμάτιον" ή η εξωμής, χιτώνας κοντός που άφηνε ακάλυπτο τον ένα ώμο, ένδυμα των δούλων, αλλά και διακριτικό σημάδι των κυνικών. Το πενιχρό "ιμάτιον" ονομαζόταν "τρίβων" και αποτέλεσε τη διακριτική στολή των φιλοσόφων από τον Σωκράτη και ύστερα. Η "χλαίνα" και η "χλανίς" ήταν ενδύματα χονδρά ή μαλακά, για τις αντίστοιχες εποχές του χρόνου. Η χρήση της θεσσαλικής "χλαμύδας" γενικεύθηκε γύρω στον 5ο αιώνα ως ένδυμα των ιππέων και των εφήβων.

Το γυναικείο ένδυμα στην αρχαϊκή εποχή αποτελείται από τον "πέπλον", που χαρακτηρίζεται ως δωρικός χιτώνας. Κατασκευάζεται από ορθογώνιο, στενό μάλλον τεμάχιο υφάσματος που ζώνεται ψηλά, έτσι ώστε το επιπλέον μήκος του υφάσματος να αναδιπλώνεται στο πάνω μέρος του σώματος και να σχηματίζει το απόπτυγμα, κύριο χαρακτηριστικό του δωρικού χιτώνα. Το μπρος και πίσω κομμάτι ενώνονται στους ώμους με περόνες, όπως με περόνες γίνεται το ράψιμο στα πλάγια.

Κατά το τέλος της αρχαϊκής περιόδου αυξάνει η Ιωνική επίδραση. Όπως μας πληροφορεί ο Ηρόδοτος προτιμήθηκε ο λεπτός ιωνικός χιτώνας αντί του μάλλινου δωρικού. Η διαφορά του ιωνικού από τον δωρικό χιτώνα βρίσκεται στη λεπτότητα, αλλά και στην πληθώρα του υφάσματος, που δίνει την εντύπωση ότι τώρα ο γυναικείος χιτώνας έχει μανίκια. Η αναδίπλωση δεν γίνεται στο στήθος, αλλά το επιπλέον ύφασμα πέφτει πάνω από τη ζώνη, που τώρα δένεται στη μέση. Έτσι, σχηματίζει μια πλούσια περιοχή, τον "κόλπον", χαρακτηριστικό σημείο του ιωνικού χιτώνα, ο οποίος αντικατοπτρίζει την εναρμόνισή του με τον αντίστοιχο ιωνικό κίονα και την αντίστοιχη, κυρίαρχη, τη δεδομένη στιγμή, δύναμη. Το ένδυμα αυτό είναι πολυτελές και δεν θα πρέπει να μας φανεί περίεργο που ο Σόλων προσπάθησε να αναχαιτίσει τη διάδοση αυτής της πολυτέλειας με τη θεσμοθέτηση ειδικών απαγορευτικών νόμων. Πάνω από τον χιτώνα φορούσαν είτε το ιμάτιον, όμοιο με το ανδρικό, είτε μια εσάρπα, που έμοιαζε με στενό σάλι.

Στην κλασική εποχή παρατηρείται μια μεταβολή στο γυναικείο ένδυμα. Επανέρχεται ο δωρικός μάλλινος χιτώνας με ορισμένες διαφορές από τον αρχαϊκό. Είναι π.χ. πλουσιότερος σε πτυχές, μονόχρωμος, με μια μπορντούρα απλή γύρω- γύρω σε άλλο χρώμα (ο αρχαϊκός είχε περισσότερο διακοσμητικά στοιχεία και ήταν πολλές φορές χρωματιστός). Ο χιτώνας μένει ανοικτός στη δεξιά πλευρά, έτσι ώστε σε κάθε κίνηση να φαίνεται ο μηρός, συνήθεια που έδωσε στις Σπαρτιάτισσες την ονομασία "φαινομηρίδες" μια και εκείνες συνήθισαν να φορούν το χιτώνα μ' αυτόν τον τρόπο. Με την πάροδο του χρόνου οι διαφορές ανάμεσα στον ιωνικό και δωρικό χιτώνα χάνονται: ο ένας χάνει τα ψευτομάνικιά του και υιοθετεί το απόπτυγμα του δωρικού χιτώνα, ενώ αυτός με τη σειρά του κατασκευάζεται από λεπτότερο ύφασμα. Η ζώνη πια δένεται αρκετά πάνω από τη μέση, έτσι ώστε η σιλουέτα να ξαναπαίρνει την ψιλόλιγνη εμφάνιση της αρχαϊκής περιόδου.

Το άνοιγμα που έγινε με την εκστρατεία του Μ. Αλεξάνδρου στην Ανατολή, είχε ως επακόλουθο την εισαγωγή του μεταξιού και του

βαμβακιού, τα οποία, αφού ανακατευθούν με το λινάρι, δίνουν τα ημιδιάφωνα "Κώα" υφάσματα. Παράλληλα, η λιναρένια "καλάσιρις", της Κορίνθου, το λινό της Αμοργού, "ο Βύσσος", λεπτό ύφασμα από λινάρι, έγιναν περιζήτητα υφάσματα προσιτά στην προνομιούχα τάξη. Οι υπόλοιποι συνέχισαν να υφαίνουν μόνοι τους τα υφάσματα, μάλλινα κατά κανόνα. Τα διάφορα κοσμήματα (κολλιέ, βραχιόλια, σκουλαρίκια, δαχτυλίδια γύρω από τις γάμπες - συνήθεια πολύ διαδεδομένη με θρησκευτική ή μάλλον μαγική επικάλυψη) η "ρίπις" (βεντάλια) το "σκιάδιον" (ομπρέλλα), η ποικιλία των υποδημάτων και η απaráμιλλη κόμμωση, είναι μερικά από τα στοιχεία που συμπληρώνουν την εμφάνιση της αρχαίας Ελληνίδας.

Αρχαίας Ιταλίας, Ετρούσκων: Το ένδυμα των Ετρούσκων, οι οποίοι έπαιξαν σημαντικό πολιτιστικό ρόλο ως το 300 π.χ., όπως δίνεται μέσα από νεκρικές ζωγραφιές, περιελάμβανε ένα μακρύ ή ένα κοντό χιτώνα με μακριά μανίκια. Πάνω από τον χιτώνα προσαρμοζόταν, με ποικίλους τρόπους ένα κομμάτι υφάσματος, που προαναγγέλει τη ρωμαϊκή toga. Ένα άλλο στοιχείο του ενδύματος των Ετρούσκων είναι η "κάπα", ένα άλλο ορθογώνιο τεμάχιο υφάσματος, φοδραρισμένο, που τοποθετείται συμμετρικά στους ώμους. Τα ψηλά και κλειστά με αιχμηρή μύτη παπούτσια, τελείως διαφορετικά από τα σανδάλια και τα πέδιλα των αρχαίων Ελλήνων, είναι το χαρακτηριστικότερο γνώρισμα του ετρουσκικού τρόπου ένδυσης.

Ρωμαίων: Το γυναικείο ένδυμα αποτελείται από το αντίστοιχο ελληνικό χιτώνα που ονομάζεται tunica, την stola, μακριά γυναικεία εσθήτα και την palla, είδος πέπλου. Στα πόδια σανδάλια. Συμπληρωματικά στοιχεία ο επιμελημένος καλλωπισμός, η φροντισμένη κόμμωση, τα κοσμήματα και ο διακοσμητικός πλούτος. Η ανδρική tunica είναι χιτώνας χωρίς μανίκια, με ζώνη κάτω από τη μέση που ρυθμίζει το μήκος του ρούχου, στοιχείο που καθορίζει τον ελεύθερο Ρωμαίο πολίτη από τον σκλάβο που άφηνε την tunica, ελεύθερη. Από πάνω φοριόταν η toga (τήβεννος), μάλλινο, ημικυκλικό κομμάτι υφάσματος σε χρώμα συνήθως λευκό, μαύρο ή καφέ

για όσους πενθούσαν, πορφυρό για τους βασιλείς, λευκό με διακριτική κόκκινη ταινία για τους συγκλητικούς και τους ιππείς. Χωρίς την τήβεννο κανείς Ρωμαίος πολίτης δεν εμφανιζόταν δημόσια, μέχρι τουλάχιστον τους αυτοκρατορικούς χρόνους, οπότε περιορίστηκε σε ένδυμα των αυλικών και των αρχόντων και σε ένδυμα γιορτινό. Προς το τέλος της αυτοκρατορίας, η toga ελαττώνεται ως προς το μήκος και σιγά-σιγά περιορίζεται σε μια πλατιά ταινία, στολισμένη με πολύτιμες πέτρες και κεντήματα που την τύλιγαν στο σώμα διαφορετικά απ' ότι την παλιά τήβεννο. Παράλληλα φοριέται η "δαλματική" ένδυμα φερμένο από την Ανατολή γύρω στον 11 μ.χ. αιώνα. Έχει πλατιά και ανοικτά μανίκια κι είναι στολισμένη με δύο μακριές λουρίδες από πορφύρα στην αρχή, ύστερα κόκκινες. Απλωμένη δένει τη φόρμα ενός T. Φοριέται πάνω από την εσωτερική tunica.

Βυζαντίου: Στο βυζαντινό ένδυμα διακρίνονται καθαρά τα στοιχεία που συνιστούν τον βυζαντινό πολιτισμό. Καθώς το βυζάντιο βρίσκεται στην είσοδο της Μαύρης Θάλασσας, πολύ κοντά στην Ασία, συνεχίζει μεν τη ρωμαϊκή παράδοση, δεν μπορεί όμως ταυτόχρονα να μη δεχθεί και μια βαθιά ανατολική επίδραση.

Κατά τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους διατηρεί το ένδυμα τον ελληνορωμαϊκό του χαρακτήρα. Μέχρι τον 7ο αιώνα φοριέται το στιχάριον, ο χιτώνας δηλαδή των αρχαίων, ή η tunica των Ρωμαίων. Πρόκειται για εσωτερικό ένδυμα και των δύο φύλων που διαφέρει ως προς το μήκος, κοντό για τους άνδρες, ποδήρες για τις γυναίκες. Επειδή σύντομα η λέξη αυτή δήλωνε και ένα είδος κληρικού αμφίου ο λαός χρησιμοποίησε για τη διαφοροποίηση των δύο ειδών, τη λέξη υποκάμισον, όταν αναφερόταν στο λαϊκό ένδυμα. Παράλληλα η λέξη κάμισον ή καμίσιον δήλωνε το εξωτερικό ένδυμα που φθάνει μέχρι τα γόνατα. Η δαλματική με πλατιά και ανοικτά μανίκια, της οποίας η χρήση γενικεύεται γύρω στο 3ο αιώνα μ.Χ., είναι ένδυμα που φοριόταν πάνω από το "υποκάμισον" ή το "στιχάριον" όπως ονομαζόταν παλαιότερα. Είδος δαλματικής ήταν το κολόβιον, ποδήρες, με κοντά μανίκια, το οποίο κατασκευαζόταν από λινό ύφασμα κι αργότερα από μετάξι, μαλλί, ή πιο σκληρό ύφασμα για τους μοναχούς και τους

κληρικούς. Το μάτιον και το pallium των Ρωμαίων συνεχίζουν να φοριούνται και στην πρώτη Βυζαντινή περίοδο με το όνομα πάλλιον ή παλλίον, διατηρώντας την παλιά μορφή, ορθογώνιο δηλαδή τεμάχιο υφάσματος που καλύπτει ποικιλότροπα το σώμα. Η χλαμύς ήταν ένα είδος πανωφοριού, στην αρχή κατεξοχήν στρατιωτικό ένδυμα, που πολύ νωρίς έγινε διακριτικό φόρεμα των πλουσίων και των ευγενών, ενώ δεν έπαψε να φοριέται και από τον λαό, τον κλήρο και τους μοναχούς με διάφορη ονομασία και σε διαφορετικό χρώμα και ύφασμα. Είδη χλαμύδας ήταν το μαντίον ή μανδίν και ο βίρρος που είχε τη μορφή μανδύα εφοδιασμένου με κουκούλα για την κάλυψη του κεφαλιού. Το μήκος του έφθανε μέχρι τη μέση και πολλές φορές μέχρι τα γόνατα.

Τα ρούχα των αυτοκρατόρων, από τον Ιουστινιανό κι ύστερα, δεν έχουν κανένα ίχνος της ελληνορωμαϊκής παράδοσης· αντίθετα έχουν την σφραγίδα της Ανατολής, κατασκευασμένα καθώς είναι από βαρύτιμα μεταξωτά υφάσματα. Η διαφορά ακριβώς του βυζαντινού ενδύματος από το ελληνορωμαϊκό δεν βρίσκεται τόσο στο σχήμα των ενδυμάτων, όσο στα υφάσματα. Στο ελληνορωμαϊκό ένδυμα τα υφάσματα ήταν λεπτά, μάλλινα ή λινά, ενώ στο βυζαντινό κυριαρχούν τα μεταξωτά που γινόνταν "ασήκωτα" όπως έλεγαν οι βυζαντινοί, από τον πλούσιο κεντητικό διάκοσμο ("χρυσοσωληνοκέντητα", "κλαπωτά", "χρυσόκλαβα", "λωρωτά", "χρυσοτσαπωτά"). Η ποιότητα, άλλωστε, των υφασμάτων, η ποικιλία των χρωμάτων, προπάντων στα υποδήματα, ο διάκοσμος και η ζώνη, αποτέλεσαν στο Βυζάντιο διακριτικά σύμβολα των εν γένει κοινωνικών διαφορών. Η ανατολική επίδραση μαρτυρείται και από την ονομασία που έχουν διάφορα τμήματα της φορεσιάς και τα υφάσματα ("καββάδια", "σκαραμάγκια", "τζιτζάκια", "φουλφούριον", "σενδές" κ.λ.π.).

Το αυτοκρατορικό ένδυμα αποτελείται από ένα χιτώνα, με μακριά μανίκια, ανασηκωμένα στη ζώνη, και από ένα μανδύα που κουμπώνει στο δεξιό ώμο με μία περόνη, κλειστά υποδήματα αντί για σανδάλια. Το πιο χαρακτηριστικό τμήμα της αυτοκρατορικής φορεσιάς είναι το ταβλίον, τετράγωνο ή ορθογώνιο κέντημα στο στήθος, ή πίσω στην πλάτη. Ταβλία

ράβονταν και στα εξωτερικά φορέματα των αρχόντων μπροστά στο στήθος, από τις δύο ή τη μία πλευρά, που παρίσταναν την εικόνα του βασιλέως ή άλλο πλουμιστό κέντημα. Ο λώρος, επίσης ήταν ιδιαίτερο φόρεμα των αυτοκρατόρων σε σχήμα ταινίας μακριάς και πλατιάς, η οποία περνούσε κάτω από το δεξιό χέρι, έφτανε στον αριστερό ώμο και αφού σταυρωνόταν πάλι στην αριστερή πλευρά, έπεφτε στους ώμους.

Αφ' ότου οι βυζαντινοί ήλθαν σε στενότερη επαφή με τους Φράγκους δέχθηκαν επιδράσεις και στο θέμα της ενδυμασίας. Πολλές φορές οι επιδράσεις αυτές γινόταν ευνοϊκά δεκτές από τους βασιλείς, όπως λ.χ., από τον Μανουήλ Α' Κομνηνό (για οικονομικούς και πολιτικούς λόγους). Ένδυμα λ.χ. δυτικής προέλευσης ήταν τα "κουρτσοβράκια"- βράκα στενή που εφαρμόζει στα γόνατα με φουφούλα πίσω -, τα παπούτσια με τις μύτες κλπ. Τόση ήταν η σύγχυση που επέφερε η ξενική επίδραση, ώστε υπήρξαν έντονες αντιδράσεις.

Δύσεως (9ος-13ος αι. μ.χ.): Για την περίοδο από 800-1200 περίπου μπορούμε να πούμε τα εξής για την ενδυμασία στη δυτική και βόρεια Ευρώπη: Το λεγόμενο "ένδυμα των Αγίων" με το οποίο ντύνονται τα βιβλικά πρόσωπα, ακολουθεί άμεσα τη βυζαντινή παράδοση. Η κοσμική ενδυμασία η εμφάνιση της περισκελίδας προκαλεί μια διαφοροποίηση ανάμεσα στο ντύσιμο των δύο φύλων, που θα διατηρηθεί μέχρι τα χρόνια μας, αν εξαιρέσουμε ένα μικρό διάστημα στην αρχή της Γοτθικής περιόδου. Τα ανδρικά και γυναικεία φορέματα κόβονται στις φυσικές διαστάσεις του σώματος, χωρίς να τους προσθέσουν ούτε πλάτος ούτε μήκος. Συγκεντρώνει στοιχεία που παραπέμπουν τόσο στο ρωμαϊκό ένδυμα, όσο και στο ένδυμα των αρχαίων λαών που έζησαν έξω από τα όρια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.

Από αυτή την περίοδο και ύστερα αρχίζουν οι συχνές ενδυματολογικές αλλαγές και ήδη θίξαμε τον συσχετισμό τους με τις οικονομικές - κοινωνικές μεταβολές. Σημειώσαμε ήδη ότι η ιστορία του ενδύματος περιορίζεται να δώσει την ενδυματολογική εικόνα μόνο των προνομιούχων στρωμάτων. Συνοπτικά δίνονται στη συνέχεια τα βασικά μορφολογικά

σχήματα της κάθε περιόδου. Τα ενδυματολογικά πρότυπα κατατίθενται από τον εκάστοτε ισχυρό.

Γοτθικής περιόδου: Η ενδυνασία της Γοτθικής περιόδου (1200-1480 μ.χ.) λεπταίνει τη σιλουέτα και τονίζει, κατά το παράδειγμα της αρχιτεκτονικής, όλες τις κάθετες γραμμές. Σ' αυτή την περίοδο η μακριά ρόμπα του Βυζαντίου γενικεύεται στο ανδρικό ένδυμα, ενώ μέχρι τότε φοριόταν μόνο από τους πρίγκιπες. Το ανδρικό ένδυμα, τώρα, αποτελείται από δύο εσθήτες που φοριούνται η μια πάνω στην άλλη από τις οποίες η δεύτερη (*sucrot*) είναι χωρίς μανίκια. Το πανταλόνι (*περισκελίδα*), όπως είδαμε, έχει παραμεριστεί. Οι ρόμπες αυτές είναι απaráλλαχτα ίδιες και για τα δύο φύλα, ενώ συνοδεύονται από μυτερά παπούτσια, που ξεπερνούν τη φυσική διάσταση του ποδιού. Φοριέται επίσης μια μικρή κάπα που υπάρχει μόνο και μόνο για να συγκρατεί τελικά την υπέρμετρα μυτερή κουκούλα, ενώ δεν παύουν να φορούν και καπέλα σε σχήμα κώνου.

Το γυναικείο ντύσιμο αποτελείται από τα ίδια τμήματα, μόνο που οι ρόμπες είναι μακριές και σχηματίζουν ουρά στο πίσω μέρος του σώματος. Τα διαφορετικά χρώματα, έντονα άλλωστε, εναλλάσσονται και δημιουργούν κτυπητούς συνδυασμούς, χαρακτηριστικό στοιχείο αυτής της εποχής. Σιγά - σιγά στο γυναικείο ένδυμα η *sucrot*, καθώς δεν έχει μανίκια, μεγαλώνει τα ανοίγματα στη θέση των μανικιών, έτσι ώστε στο τέλος γίνεται μια στενή λωρίδα μπρος και πίσω στην πλάτη. Το ανδρικό ένδυμα, γύρω στα 1350, μετατρέπει τη δεύτερη ρόμπα σε υφασμάτινο στενό θώρακα που καλύπτει το σώμα από το λαιμό μέχρι τη μέση, ενώ το κάτω μέρος καλύπτεται από μακριές κάλτσες. Από πάνω φορούν ένα μακρύ επενδύτη με μανίκια που από πίσω εμφανίζει ουρά ή μακραίνουν τον υφασμάτινο θώρακα. Πάνω στον επενδύτη αλλά και στα άλλα τμήματα της φορεσιάς, κάνουν ψαλιδιές, σαν γλωσσίτσες, κύριο χαρακτηριστικό του Γοτθικού Μεσαίωνα.

Αναγέννησης: Ενώ το γοτθικό ένδυμα έδωσε ό,τι ακραίο είχε να δώσει η βόρεια Ευρώπη, στα νότια των Άλπεων, στην Ιταλία, νέες ιδέες γεννιούνται ή καλύτερα κάποιες αρχαίες ξαναζούν. Γεννιέται η Αναγέννηση η οποία αντικαθιστά την κάθετη διαίρεση του γοτθικού

ρυθμού με μια οριζόντια διαίρεση. Χτίζει ανίδες στρογγυλές, όχι αιχμηρές, κάνει τις πύλες τετράγωνες. Παντού κυριαρχεί η συμμετρία και εξαίρονται οι οριζόντιες γραμμές.

Το ένδυμα αυτής της εποχής (1480-1510) ξεκινάει από την Ιταλία και γρήγορα επιβάλλεται, όπως ήδη έχει τονισθεί, σ' ολόκληρη την Ευρώπη. Παρότι η Ιταλία δεν έχει δεχθεί πολύ το γοτθικό ένδυμα, εν τούτοις, στις αρχές της Αναγέννησης διατηρεί κάποια στοιχεία του. Στο β' μισό του XV αιώνα, καινούργια υφάσματα με εσωτερικό διάκοσμο διώχνουν τα ενιαία χρώματα, ενώ το μαλλί και την τσόχα τα αντικαθιστούν το μετάξι από βελούδο και μπροκάρ. Για να φανεί όμως ο διάκοσμος των υφασμάτων χρειάζονται ρούχα με μεγάλη επιφάνεια· έτσι υιοθετούνται οι πτυχωσεις. Εμφανίζεται το πουκάμισο που γίνεται αισθητό από τα μανίκια και το λαιμό, κεντημένο φυσικά με χρυσό ή μετάξι. Στο ανδρικό ένδυμα ο υφασμάτινος θώρακας μακραίνει, ενώ ο επενδύτης κονταίνει ώστε τελικά τα δύο ενδύματα θα συναντηθούν στη μέση περίπου της γάμπας. Ο επενδύτης, στολίζεται μ' ένα μεγάλο πέτο που απλώνεται μέχρι τους ώμους. Σ' αυτό το ένδυμα το ανδρικό σώμα μοιάζει με ορθογώνιο σχήμα πάνω σε δύο πόδια. Τα καπέλλα έχουν τώρα μπορ ή περιορίζονται σε μικρό πύλο που μπαίνει πάνω στα μαλλιά, τα οποία σιγά - σιγά κατεβαίνουν στους ώμους, είτε ελεύθερα είτε σε μπούκλες. Η κόμμωση των γυναικών είναι τα ελεύθερα μαλλιά ή μαζεμένα με φιλέ. Το γυναικείο ένδυμα κονταίνει και το επί πλέον μήκος του ανασηκώνεται, με τη ζώνη, στους γοφούς, ενώ αρχίζει και εξαφανίζεται η ουρά. Ταυτόχρονα το φόρεμα χωρίζεται σε δύο τμήματα, τη φούστα και το κορσάκι. Λίγο αργότερα η Γερμανική ομάδα επιβάλλει ένα καινούργιο συνδυασμό διαφορετικών υφασμάτων και τα συχνά ψαλιδίσματα στα ρούχα, τα καπέλλα και τα παπούτσια έχουν σχισήματα και ποικιλόχρωμα φοδραρίσματα. Τα ενδύματα φτάνουν μέχρι κάτω από το πηγούνι, ενώ τα μαλλιά καλύπτονται τελείως μ' ένα σκούφο.

Στα μέσα του 16ου αιώνα η Ισπανία παίρνει την πρωτοβουλία στη μόδα, η οποία κυριαρχείται από γεωμετρικές γραμμές. Σφαίρες, κύκλοι, κώνοι καλύπτουν τις φυσικές γραμμές του σώματος ενώ ορισμένα σημεία

του, όπως οι ώμοι και οι γοφοί, τονίζονται. Με το Ισπανικό ένδυμα η ραπτική φτάνει σε απαράμμιλο ύψος και μεγαλοπρέπεια. Τα πλούτη που επέφεραν οι ανακαλύψεις, τα πολύτιμα πετράδια που προέρχονται από τον καινούργιο κόσμο, διαφυλλάσσονται και επιδεικνύονται με το ένδυμα. Χαρακτηριστικό είναι το στοιχείο του "παραγεμίσματος" που κάνει τη σιλουέτα να χάνει τη φυσική της διάσταση. Στο γυναικείο ένδυμα, η μέση ανεβαίνει σημαντικά, ενώ δύο νέα στοιχεία εμφανίζονται: ο κορσές και το κρινολίνο.

Στο 17ο αιώνα η οικονομική ευεξία επέτρεψε, όπως σημειώθηκε στην εισαγωγή τη σπατάλη και την πολυτέλεια, την επιδεικτική κατανάλωση που άγγιξε κάθε μορφή κοινωνικής συμπεριφοράς και φυσικά την ενδυμασία. Η τελευταία παίρνει τέτοια απλωσιά, με τα αλλεπάλληλα φορέματα, την πληθώρα των υφασμάτων, ώστε η σιλουέτα να μοιάζει βαρέλι. Οι δαντέλες επικρατούν παντού: στην τραχηλιά, στους ώμους, στα μανίκια, ακόμη και στην πλατιά εσάρπα από ταφτά που περιζώνει τη μέση. Τα καπέλα, δερμάτινα και ψηλά έχουν φαρδύ γύρο και είναι στολισμένα με φτερά στρουθοκαμήλου. Τα παπούτσια είναι φαρδιά και έχουν τακούνια. Το ανδρικό ένδυμα εξελίσσεται κατά τρόπο μοναδικό γύρω στα 1660: Τα διάφορα κομμάτια μικραίνουν, προβάλλεται το πουκάμισο και ένα πλήθος από μετάξινες ταινίες ενώνονται σε μπουκλωτές τούφες· εμφανίζονται υποδήματα στολισμένα με κορδέλες και κουμπιά. Το σακάκι φτάνει ως τη ζώνη και τα μανίκια του, κοντά μέχρι τον αγκώνα, αφήνουν να φανούν τα φαρδιά μανίκια του πουκάμισου. Η "κυλότα" είναι ανοιχτή χαμηλά και πολύ φαρδιά. Έτσι που μοιάζει με μικρή φούστα. Οι δαντέλες και οι φιόγκοι βρίσκονται στο αποκορύφωμά τους. Η κυκλική "κάπα" αντικαθίσταται από ένα μακρύ ρούχο, ένα είδος "καζάκας" με μακριά και πλατιά μανίκια. Η περούκα, είναι ένα καινούργιο στοιχείο στην ανδρική εμφάνιση.

Το γυναικείο ένδυμα εξακολουθεί να αποτελείται από ένα κορσάζ προς το οποίο συρράπτεται φούστα με ουρά, ανοιχτή μπροστά. Οι πτυχές της φούστας συγκεντρώνονται πίσω, πάνω από ένα υποστήριγμα, το πρώτο

"τουρνούρι" της ιστορίας. Η άνοδος των αστών, σε όλα τα επίπεδα, με τις συνακόλουθες κοινωνικές διεκδικήσεις τους, εξωτερικεύεται με την τάση να υιοθετήσουν σύμβολα και σχήματα των ευγενών ή να δημιουργήσουν με τον νέο πλούτο τους νέα δεδομένα που οδήγησαν στις συχνότερες αλλαγές του 18ου αιώνα, στις υπέρμετρες δαπάνες και στην απaráμιλλη πολυτέλεια (οι σχετικοί νόμοι οξύνονται επίσης αυτή την περίοδο και αποτελούν ένα δείγμα).

18ος αιώνας: Στην αρχή του αιώνα η γυναικεία φούστα απλώνεται πάνω από το κρινολίνο, το οποίο αποτελείται από μια βαμβακερή φούστα απλωμένη πάνω σε στεφάνια από αληθινά κεράτινα ελάσματα (που βρίσκονται στο στόμα της φάλαινας). Η ζήτηση των "μπανελών" έφθασε σε τέτοιο σημείο, ώστε η Γενική Συνέλευση των Ολλανδών ίδρυσε το 1772 ανώνυμη εταιρεία αλιείας φαλαινών για να ικανοποιηθούν οι ενδυματολογικές ανάγκες των κυριών. Η φούστα συνεχίζει να είναι ανοιχτή μπροστά και να έχει πτυχές.

Στην ανδρική ενδυμασία το "φράκο" και το "γιλέκο" φοριούνται ανοιχτά κι έχουν στενούς ώμους. Η περούκα μικραίνει και τα μαλλιά μοιράζονται σε δύο τούφες χωριστά, ριγμένα στον αυχένα. Οι δαντέλες συνεχίζουν να βρίσκονται σε μεγάλη χρήση.

Στα μέσα του αιώνα οι φούστες με το κρινολίνο έχουν τεράστιες διαστάσεις, εφαρμοστό μπούστο και τετράγωνο ντεκολτέ. Στα πόδια φοριούνται μεταξωτά παπούτσια ή παντούφλες με ψηλά τακούνια. Τα μαλλιά χτενίζονται σε επίπεδα με ποικίλους τρόπους και έχουν άσπρο χρώμα που επιτυγχάνεται με το πουδράρισμα από σιταρένιο αλεύρι που το έριχναν από το ταβάνι για να πάει ομοιόμορφα σ' όλο το κεφάλι. Η λευκή κόμωση συνοδευόταν από ένα φοβερό μακιγιάζ που δεν είχε καμιά σχέση με τη φυσικότητα του προσώπου. Το 1774 οι κομμώσεις είναι τόσο ψηλές, που απορείς, πως ο λαιμός μιας γυναίκας μπορούσε και τις κρατούσε. (Βλ. Braudel, σ. 241-2). Τα καπέλα επίσης ήταν τεράστια και φυσικά πολυδάπανα.

Το πουδράρισμα και το μακιγιάζ επεκτείνονται και στους άνδρες. Γενικεύεται η χρήση του φράκου το οποίο απλοποιείται έτσι ώστε να μπορεί να πει κανείς ότι για πρώτη φορά το ανδρικό κουστούμι ομορφαίνει και κολακεύει το σώμα.

Στο τελευταίο τέταρτο του αιώνα, η μόδα εκπορεύεται από την Αγγλία και εμπνέεται από το ύπαιθρο (η στροφή εξάλλου προς το χώρο αυτό είναι γενικότερη). Παραμερίζεται η γιγάντια κόμμωση και τα πανύψηλα καπέλα εκτοπίζονται. Στη θέση τους τοποθετούνται τα ιταλικά ψάθινα καπέλα. Η μόδα παρακολουθεί τις πνευματικές και κοινωνικές αναζητήσεις της περιόδου και τις αποδίδει ως ένα μεγάλο βαθμό, που πλαισιώνουν τα χωρίς μακιγιάζ πρόσωπα. Τα μαλλιά, χτενισμένα σε μπούκλες πέφτουν στους ώμους. Ο κορσές διατηρείται αλλά καταργείται το κρινολίνο και το φόρεμα πέφτει με ωραίες πτυχές και συγκρατιέται με ζώνη στη μέση που δένεται πίσω.

Στο ανδρικό ντύσιμο επικρατεί πλέον το αγγλικό στυλ, το ποίο φθάνει μέχρι σήμερα με ασημαντες μεταβολές. Παραμερίζονται τα μετάξινα και βελούδα υφάσματα και χρησιμοποιούνται το μαλλί και η τσόχα σε ζωηρότερα και πρακτικότερα χρώματα. Το φράκο είναι ευρύχωρο και άνετο, με ρεβέρ και συχνά με δύο σειρές κουμπιά. "Το γιλέκο" κόβεται στον ίδιο τύπο. Η "κυλότα" εξορίζεται και στη θέση της μπαίνει το πανταλόνι, πρόγονος του σύγχρονου. Στην τελευταία δεκαετία του αιώνα η κλασική αρχαιότητα λατρεύεται. Το ένδυμα εναρμονίζεται με τις απαιτήσεις της εποχής. Παραμερίζονται ο κορσές, τα ψηλοτάκουνα παπούτσια, οι δαντέλες και φοριέται μια απλή και ελαφριά ρόμπα με ανασηκωμένη τη μέση κάτω από το στήθος από λινό ύφασμα, μουσελίνα ή βατίστα. Στα πόδια πολλές φορές φοριούνται σανδάλια. Τα χέρια είναι γυμνά και μόνο γύρω στο 1815 μπαίνουν σε μακριά χρωματιστά γάντια που σιγά-σιγά εκτοπίζονται από μακριά κολλητά μανίκια. Από αυτή τη στιγμή το φόρεμα χάνει πάλι την απλότητά του και αρχίζει η εποχή της γαρνιτούρας.

Στο ανδρικό ένδυμα συνεχίζεται η εξέλιξη που θα καταλήξει στα σημερινά πανταλόνια. Παράλληλα η "κυλότα" εξακολουθεί να κρατά τη θέση της στο ντύσιμο της αυλής.

Ο 19ος αιώνας: χαρακτηρίζεται ως αιώνας μιμητισμού, καθώς η ραγδαία οικονομική και βιομηχανική ανάπτυξη παραμερίζουν τη χειρωνακτική εργασία. Επανέρχεται π.χ. το κρινολίνο και φοριέται μέχρι το 1860 πάντα μακρύ μέχρι τον αστράγαλο και μόνο, όταν ετοιμάζεται να δύσει, φοριέται και κοντό οπότε φαίνονται τα σκαρπίνια με τις χρωματιστές κάλτσες. Από το 1870 και εξής φοριέται το "τουρνούρι" που τονίζει το πίσω μέρος του γυναικείου σώματος, ενώ παράλληλα προβάλλεται πολύ το στήθος. Στο ανδρικό ένδυμα κυριαρχεί η γραβάτα και ο κολλαριστός γιακάς, ενώ τα ενδύματα φοριούνται ανάλογα με τις ώρες της ημέρας (πρωινό, επίσημο κλπ).

Με το ένδυμα "ταγιέρ", διαιρημένο σε τρία μέρη-φούστα, μπλούζα και ζακέτα - η γυναίκα μπαίνει στο χώρο του ανδρικού ρούχου. Καθιερώνεται το υγιεινό άνετο ένδυμα, που ξεφεύγει από τον ασφυκτικό κορσέ. Από την άλλη μεριά το ταγιέρ είναι το ρούχο που συμβαδίζει με την ιδέα της απελευθέρωσης της γυναίκας και την εισαγωγή της στο χώρο της εργασίας.

Σύγχρονη ενδυμασία: Η καπιταλιστική κοινωνία εξωμοίωσε ενδυματολογικά τις τάξεις και τείνει να περιορίσει τον σεξουαλικό διμορφισμό των ενδυμάτων καθώς η γυναίκα διεκδικεί ισότιμη μεταχείριση στην εργασία, στην κοινωνία.

Στην αρχή του αιώνα οι απαιτήσεις ενός νέου τρόπου ζωής για τη γυναίκα την οδήγησαν στην εγκατάλειψη του κορσέ. Στη συνέχεια επιβλήθηκαν διάφορα στυλ ενδυμάτων. Και πρώτο-πρώτο το στυλ "κιμονό" που, αντίθετα με τον κορσέ, άφησε το σώμα ελεύθερο. Το 1924 έχουμε το "φόρεμα πουκάμισο" πολύ κοντό, ολόϊσιο, με τη ζώνη στο ύψος των γοφών. Η ιδεώδης γυναίκα δεν έχει στήθος, ούτε γοφούς έτσι που θυμίζει σωλήνα. Τα μαλλιά της είναι κοντά σε στυλ "la garconne". Στα χρόνια αυτά που ο ωφελμιστικός χαρακτήρας του πολιτισμού υπερισχύει, τα φορέματα κονταίνουν πολύ (τα πόδια είναι θεατά και μπαίνουν σε μεταξένιες

κάλτσες) και τα γυναικεία ενδύματα μένουν τα ίδια και για το πρωί και για το βράδυ, με μόνη διαφορά την ποιότητα του υφάσματος και το κόστος του φορέματος. Αργότερα, από το 1930 και μετά, το βραδινό ντύσιμο γίνεται μακρύ, εξώπλατο και κατασκευάζεται με λεπτά υφάσματα. Τα τελευταία χρόνια φάνηκαν και τουαλέτες κοντές.

Στη δεκαετία του 1960 εμφανίζεται στην Ευρώπη μία μόδα που αποτυπώνει επίσης τις δυνατότητες οικονομίας κοινωνίας και πολιτισμού. Δημιουργήθηκε κυρίως για τους νέους ανθρώπους. Ο Κουρέζ, είναι ο πρώτος που επέβαλε, σε διεθνή κλίμακα, το γεωμετρικό στυλιζαρισμένο τρόπο ντυσίματος. Το 1965 ακολουθεί η Μαίρη Κουάντ η οποία ξεκινώντας από τη μόδα του Κουρέζ λανσάρει τη μίνι φούστα. Η μέση κατεβαίνει στους γοφούς και το μήκος περιορίζεται πολύ πιο πάνω από το γόνατο. Πριν από αρκετά χρόνια η αντικομορμιστική μόδα beat τράβηξε τη νεολαία και σήμερα οι τυχαίοι συνδυασμοί των χρωμάτων, το γερό ύφασμα, το ατημέλητο ντύσιμο είναι κατεστημένο εφ' όσον γίνεται μαζική και πανάκριβη παραγωγή αυτού του είδους της μόδας. Το πανταλόνι από την άλλη μεριά είναι ένα ρούχο πρακτικό, άνετο που κατέκτησε τη γυναίκα ενώ εξέφρασε ως ένα βαθμό και τις φεμινιστικές διεκδικήσεις της. Σταδιακά η μόδα του "γιούνισεξ" κυριάρχησε.

Τελευταία, η αρχική παραβίαση από περιθωριακές κοινωνικές ομάδες των καθιερωμένων ενδυματολογικών κωδίκων -που εκφράστηκε με τη δημιουργία δικών τους- τείνει σε γενικευμένες χρήσεις από τους νέους κυρίως, καθώς διάφοροι μηχανισμοί (όπως π.χ. η μόδα) μετατρέπουν τα πρώτα σύμβολα της υποकुλτούρας σε αντικείμενα μαζικής παραγωγής. Έτσι έχουμε την εξουδετέρωση της ανατρεπτικής τους δύναμης και την ανάγκη της καθιέρωσης νέων -με το ίδιο περιεχόμενο- συμβόλων.

Γ. Η φορεσιά στην ελληνική παραδοσιακή κοινωνία

α. Εισαγωγή

Η διαπραγμάτευση του θέματος επιβάλλει κάποιες αρχικές διευκρινήσεις που είναι ταυτόχρονα και μεθοδολογικές θεωρητικές τοποθετήσεις:

α) Επαναλαμβάνεται και εδώ ότι αν και το αντικείμενο μελέτης μας εμπίπτει στα όρια της υποδομής (υλική ζωή), θα επιδιώξουμε να προσεγγίσουμε αυτό ως φαινόμενο που έχει ένα ρόλο σ' όλα τα επίπεδα μιας πολύπλοκα αρθρωμένης κοινωνικής πραγματικότητας. Αυτού του είδους η προσέγγιση στηρίζεται στην άποψη ότι δεν διαμορφώνεται ξεχωριστά η ίδια η ιστορία του υλικού πολιτισμού και η ιστορία της κοινωνικής και συλλογικής συνείδησης¹²³. Αντίθετα βλέπουμε την κοινωνική πραγματικότητα να φανερώνεται, όπως ήδη σημειώθηκε, πολύπλοκα αρθρωμένη στο εσωτερικό ενός συνόλου που "εν τω γίνεσθαι" παρουσιάζεται να δρά οικονομικά πολιτικά συμβολικά και να σφυρηλατεί επίσης έννοιες, θεσμούς, αξίες, ιδεολογίες.

Το γεγονός όμως ότι επιχειρείται μια σε επίπεδα ανάλυση¹²⁴ των παραγόντων - οικονομικών, κοινωνικών κλπ. - που παρεμβαίνουν στην

¹²³ Βλ. για μια πρώτη προσέγγιση του θέματος, G. Duby, Μεσαιωνική κοινωνία και Δύση, Αθήνα 1986.

¹²⁴ Πβ. Την άποψη του M. Godellier, Υποδομές, ιστορία, κοινωνίες, ο Πολίτης, 39-46(1980-81), σ. 61-72, ο οποίος σημειώνει ότι τα "επίπεδα" της κοινωνικής πραγματικότητας δεν ουσιαστικοποιούν ως διακρίσεις την κοινωνική πραγματικότητα. Υποστηρίζει ότι μια κοινωνία δεν έχει κορυφή ούτε βάση, ούτε επίπεδα στην πραγματικότητα. Και τούτο γιατί η διάκριση ανάμεσα σε υποδομή και επικοδομήματα δεν είναι μια διάκριση θεσμών. Είναι από την ίδια την ουσία μια διάκριση λειτουργιών. Τι λοιπόν καλύπτει η έννοια της υποδομής; Κατά τον ίδιο υποδηλώνει "τον συνδυασμό που υπάρχει σε κάθε κοινωνία τριών, τουλάχιστον συνόλων υλικών και κοινωνικών όρων που

κοινωνική διαμόρφωση συνδέεται με την άποψη ότι η γνώση μιας κοινωνίας επιβάλλει κατ' αρχήν την γνώση της ιστορίας του υλικού πολιτισμού. Και αυτή η γνώση στη χώρα μας δεν έχει προωθηθεί για τους λόγους που προαναφέραμε στην εισαγωγή.

β) Ότι η φορεσιά ως αντικείμενο μελέτης, με τις παραμέτρους που τέθηκαν και που επιτρέπουν την εξέταση αυτού του πολιτισμικού φαινομένου ως ιστορικού και κοινωνικού, ελάχιστα παραπέμπει στη συνώνυμη απόδοση ή και ταύτιση της έννοιας του λαϊκού¹²⁵ ως εθνικού. Μιαν εμμονή στη συνώνυμη χρήση του λαϊκού με το εθνικό, του μέρους με το όλο, θα μπορούσε να αντιμετωπιστεί ως αντικείμενο μελέτης της ιδεολογικής χρήσης της παράδοσης από την κυρίαρχη ιδεολογία και κουλτούρα. Εξάλλου πρέπει από τώρα να σημειωθεί ότι μια ένταξη των πολιτισμικών φαινομένων στα κοινωνικά και ιστορικά πλαίσια που τα γέννησαν θα μας οδηγούσε στη διαπίστωση ότι αυτά είναι παράγωγα ενός

επιτρέπουν στα μέλη μιας κοινωνίας να παράγουν και να αναπαράγουν τα υλικά μέσα της κοινωνικής τους ύπαρξης. Αυτά τα σύνολα είναι: 1) Οι οικολογικοί και γεωγραφικοί όροι.... 2) Οι παραγωγικές δυνάμεις, δηλαδή τα υλικά και πνευματικά μέσα που τίθενται σε κίνηση... και 3) Οι κοινωνικές σχέσεις παραγωγής, δηλαδή οι σχέσεις που, όποιες και αν είναι, αναλαμβάνουν την μια ή την άλλη, ή και τις τρεις από τις παρακάτω λειτουργίες: α) Να καθορίσουν την κοινωνική μορφή της πρόσβασης στις πηγές και του ελέγχου των μέσων παραγωγής· β) να ανακατανομίζουν την εργατική δύναμη των μελών της κοινωνίας στις διάφορες διαδικασίες εργασίας οι οποίες παράγουν την υλική βάση της κοινωνίας αυτής και να οργανώσουν τη διεξαγωγή των διαφόρων διαδικασιών· γ) να καθορίσουν την κοινωνική μορφή της ανακατανομής των προϊόντων της ατομικής ή της συλλογικής εργασίας, και μ' αυτόν τον τρόπο να καθορίσουν τις μορφές της κυκλοφορίας ή μη κυκλοφορίας αυτών των προϊόντων".

¹²⁵ Το επίθετο αυτό προσδιορίζει πολυσήμαντες κοινωνικές και πολιτισμικές συμπεριφορές οι οποίες γίνονται κατανοητές ως μια ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα που ανήκει αποκλειστικά στα λαϊκά στρώματα του εκάστοτε κοινωνικού σχηματισμού.

προεθνικού κοινωνικού σχηματισμού που συνδεόταν με την οργάνωση των τοπικών κοινωνιών (κοινότητες). Το πολιτισμικό τους ωστόσο σύστημα είναι ισχυρό ως την ώρα της ενσωμάτωσης του στα όρια ενός εθνικού συνόλου που, όπως θα δούμε στη συνέχεια, έδρασε καταλυτικά στα μέσα διατήρησης και εξασφάλισης αυτής της τοπικής κουλτούρας και ταυτότητας. Πρόκειται λοιπόν για μια αντιπαραθετική στην ουσία στάση, ανάμεσα στη λαϊκή παράδοση της περιόδου που μελετούμε -όπως αυτή εκφράστηκε στα όρια των τοπικών κυρίως πλαισίων- και στην ανάπτυξη μίας εθνικής κουλτούρας και συμπεριφοράς.

Οριοθετώντας λοιπόν το θέμα μας και ορίζοντας την οπτική μελέτης του θα προτείνουμε: "Η κοινωνική και ιστορική μελέτη της ενδυμασίας στην παραδοσιακή κοινωνία". Με μια τέτοια προοπτική και μιά επίμονη χρήση των ιστορικών πηγών και του υπάρχοντος ενδυματολογικού υλικού, θα είναι δυνατόν να εμφανιστούν οι ενδυματολογικές διαφοροποιήσεις των ομάδων και των τάξεων και να αναζητηθούν οι κοινωνικοί φορείς της λαϊκής φορεσιάς. Θέτουμε ακόμα δύο προϋποθέσεις που θα διευκολύνουν την έρευνα του αντικειμένου της ένδυσης, ως προϊόντος ενός συγκεκριμένου κοινωνικού και πολιτισμικού συστήματος. Η μία εκφράζει την άποψη ότι και στην προκαπιταλιστική- παραδοσιακή όπως συνηθίζεται να λέγεται κοινωνία και στο στάδιο του μετασχηματισμού της έχει αναπτυχθεί μία κοινωνική διαστρωμάτωση που παραπέμπει σε ανομοιόμορφες συμπεριφορές, έκδηλες ιδιαίτερα στο επίπεδο της υλικής ζωής των ανθρώπων. Η ενδυμασία αποτελεί έναν πολύ καλό δείκτη αξιολόγησης των κοινωνικών και οικονομικών δεδομένων των ομάδων και των τάξεων. Υπαινίσσομαι εδώ μία διαστρωματωμένη ενδυματολογική συμπεριφορά που ξεπερνά τα όρια της κοινότητας. Έστω και αν αυτή προσδιορίζει περισσότερο τις κοινότητες εκείνες που έχουν "αστικά" χαρακτηριστικά. Η άλλη, που αποτελεί ταυτόχρονα και υπόθεση έρευνας, δεν παραγνωρίζει το γεγονός ότι αν και οι λαϊκές εκδηλώσεις έχουν ως κοινωνικό φορέα τους τα λαϊκά στρώματα μιας αγροτικής κατά βάση κοινωνίας, αυτά σχεδόν αποτελούν τον πληθυσμό των φτωχών αγροτικών

κοινοτικών συσπειρώσεων στο εσωτερικό των οποίων αναπτύσσεται μιά εσωτερική πολιτισμική ομοιογένεια που βοηθά στη διατήρηση της ταυτότητας της ομάδας και της συνοχής της. Η φορεσιά αυτών των κοινοτήτων υπήρξε το προϊόν μιάς αυτοκαταναλωτικής παραγωγής και αποτέλεσε το εξωτερικό ορατό σύμβολο τοπικής προέλευσης (ταυτότητας των τοπικών κοινωνιών). Αυτό όμως ίσχυε για όσο τα Μέλη τους θα κινούνται στα όρια της υλικής ένδειας και της γεωγραφικής και κοινωνικής απομόνωσης. Υποθέτουμε μάλιστα ότι ακόμα και γι' αυτές τις φτωχές αγροτικές κοινότητες προέκυψαν κάποια στιγμή κάποιοι όροι κοινωνικής κινητικότητας των Μελών τους, που τελικά επηρέασαν τους καθορισμένους από τὰ πράγματα κανόνες της ομοιομορφίας και ακινησίας. Και νομίζω μάλιστα, ότι ύστερα από αυτές τις επαφές με τον έξω κόσμο καλλιεργήθηκε για λίγο αυτό το αίσθημα του τοπικισμού που εκφράστηκε εντονότερα και ενδυματολογικά για να συγκρατήσει ίσως σε συνοχή την ομάδα λίγο πριν από την διάσπασή της και ανατροπή του πολιτισμικού συστήματός της. Έτσι η μελέτη της φορεσιάς συμβάλλει στη μελέτη της παραδοσιακής κοινωνίας και επιτρέπει την παρακολούθηση των σχέσεων μιάς μικρής κοινωνίας με τον έξω κόσμο.

Καλούμαστε λοιπόν να μιλήσουμε για την ενδυμασία της ελληνικής παραδοσιακής κοινωνίας. Μιας κοινωνίας δηλαδή με σημαντικές ιστορικές φάσεις- τουλάχιστον της πριν και μετά την ανεξαρτησία περιόδου-και με επικίνδυνα για τον Μελετητή της τα συμπεράσματα που επιχειρούν γενικεύσεις σε θέματα που αναφέρονται στα κύρια χαρακτηριστικά του κοινωνικού και οικονομικού σχηματισμού της: δηλαδή αυτάρκεια και αυτοκαταναλωτικό χαρακτήρα σε οικογενειακό και κοινοτικό επίπεδο και ως εκ τούτου αίσθημα ομοιόμορφης συμπεριφοράς των Μελών, αλληλεγγύης και αλληλοεξαρτήσεων.

Ας ξεκινήσουμε από την αρχική υπόθεση ότι μέσα στα πλαίσια του κοινοτικού συστήματος, αναπτύχθηκαν συλλογικά θεσμοθετημένες συμπεριφορές όπως έθιμα, χοροί, ενδυμασία, κανόνες κοινωνικής ηθικής που διευκόλυναν τις κοινωνικές συμβιώσεις υποτάσσοντας το ατομικό

αίσθημα στην ιεραρχική οργάνωση της κοινότητας και της οικογένειας. Η ενδυμασία αποτελεί ένα σταθερό σημείο προσδιορισμού της τοπικής κουλτούρας.

Η αντίρρηση όμως έρχεται αυθόρμητη όταν αναγνωρίσουμε ότι τουλάχιστον από το 18ο αι. αναπτύσσονται οι συνθήκες που επέτρεψαν την ανάπτυξη των εμπορευματικών σχέσεων και περιόρισαν τα αυτοκαταναλωτικά όρια ιδιαίτερα στο επίπεδο της υλικής ζωής. Καλύτερη λοιπόν οικονομική ζωή, δημιουργία προϋποθέσεων για την προϊούσα συνείδηση των τάξεων και της κοινωνικής διαστρωμάτωσης, πληθυσμιακές προσμείξεις, αναζητήσεις, διαφοροποίηση των πολιτιστικών δεδομένων των ομάδων ή κάποιων Μελών τους.

Είναι δύσκολο λοιπόν να ισχυριζόμαστε ακόμα ότι όλα αυτά δεν έφεραν ρήξη σε μια προγενέστερη και πιθανόν περισσότερο ομοιόμορφη πολιτιστική συμπεριφορά. Μια προσεκτική λοιπόν μελέτη του εθνογραφικού υλικού που διαθέτουμε και των ιστορικών πηγών μας παραπέμπει στην άποψη ότι πράγματι η ενδυμασία λειτούργησε σε συγκεκριμένο χρόνο ως σύμβολο της τοπικότητας και συλλογικότητας των αναπόφευκτα όμως όμοιων κοινωνικά και οικονομικά ομάδων που κινούνταν στα όρια μιας αυτοκαταναλωτικής οικονομίας και στις αλληλοεξαρτήσεις που διαμόρφωνε η επιχώρια κοινοτική ομάδα. Στα πλαίσια της τελευταίας εντοπίζεται η δράση και άλλων συντελεστών της κοινωνικής οργάνωσης όπως μέ βάση το φύλο, ηλικία, κοινωνική κατάσταση, επάγγελμα, χρήση χρόνου, οι οποίοι επίσης γίνονται αισθητοί με απaráβατα ενδυματολογικά "σημεία". Αυτά κοινοποιούν την κοινωνική δράση των ομάδων και των Μελών τους, μέσα στα καθορισμένα, στη βάση του φύλου και της ηλικίας, κοινοτικά πλαίσια. Ιδιαίτερα για τη γυναίκα η σηματοδότηση του ενδοοικογενειακού της ρόλου με ενδυματολογικά στοιχεία ήταν έντονη. Διακρίνουμε ίσως και εδώ τεκμήρια των βαθμών αποδοχής της κοινωνικής αναγνώρισης του γυναικείου φύλου. Η μητρότητα π.χ συχνά μεταβάλλει την ενδυματολογική εικόνα της γυναίκας, αλλαγή βέβαια που αντανακλά την κοινωνική της βαρύτητα ως

αναπαραγωγική δύναμη. Στο Ρουμλούκι π.χ. της Μακεδονίας η κοινωνική κατάσταση της γυναίκας (παντρεμένη-ανύπαντρη), εκφράζεται, μεταξύ των άλλων και με τον τρόπο που διευθετείται ο κεφαλόδεσμος. Της ανύπαντρης αποτελείται από δύο μαντήλια (λευκό-μαύρο) που τοποθετούνται στο κεφάλι σαν κουλούρα με ιδιάζοντα τρόπο. Ιδιαίτερη φροντίδα καταβάλλεται για τη διευθέτηση της πίσω άκρης του εσωτερικού λευκού μαντηλιού που πέφτει πίσω στον αυχένα και το ονομάζουν "περιστέρα". Ο κεφαλόδεσμος της παντρεμένης δημιουργεί ένα περίπλοκο σχήμα, είδος περικεφαλαίας με τη διευθέτηση τριών μαντηλιών (κατσούλι). Η νύφη και η νιόπαντρη προσθέτουν κι άλλα τεμάχια έτσι που να δημιουργείται η εντύπωση αρχαίου κράνους. Στην ίδια παραδοσιακή κοινότητα ο λευκός σαγιάς δείχνει τη νιόπαντρη και φοριέται για 3-4 χρόνια ενώ στη συνέχεια αντικαθίσταται από άλλο χρώμα (μητρότητα). Όταν εξάλλου η κοπέλα πρωτοφορεί το "σαγιά" θέτει μ' αυτόν τον τρόπο υποψηφιότητα για γάμο. Μιά προσεκτικότερη ωστόσο μελέτη της ενδυματολογικής εικόνας μιας τοπικής κοινωνίας μας επιτρέπει να διακρίνουμε τις τάσεις αυτής της κοινωνίας να σπάσει τα σύμβολα της κοινωνικής και πολιτιστικής ομοιομορφίας από νωρίς. Ήδη η Αγγελική Χατζημιχάλη αυτός ο ακούραστος συλλογέας και μελετητής της παραδοσιακής φορεσιάς παρατήρησε ότι στα πλαίσια μιας κοινότητας υπήρχαν ποικιλίες ενδυματολογικών εκφράσεων που κατέλυαν τους κανόνες των συλλογικών και ενιαίων συμπεριφορών.

Η μεθοδολογική της ωστόσο προσέγγιση και το θεωρητικό κλίμα της εποχής της δεν προέτρεπαν σε συσχετισμούς με τις δομές και τις παραγωγικές σχέσεις του κοινωνικού σχηματισμού. Γιατί νομίζω ότι ο αγροτικός κόσμος προετοιμάστηκε από πολύ νωρίς στην εμπορευματική οικονομία και στη εξοικείωση των ανθρώπων της με διεθνείς σχεδόν πληθυσμιακές προσμίξεις που ευνόησαν τις ανισότητες και τις διαφοροποιήσεις του και που τελικά εκφράστηκαν και στο υλικό-πολιτισμικό επίπεδο. Μια τέτοια προοπτική μελέτης του ενδύματος της παραδοσιακής κοινωνίας προϋποθέτει μια νέα προσέγγιση του υλικού,

ικανής να διακρίνει, πίσω από την εικόνα μιας σχετικά εξισωτικής αγροτικής κοινωνίας, πυρήνες ανισότητας που αναπτύσσονται όταν οι κοινωνικές και οικονομικές αλλάζουν. Αυτό θα το δούμε έκδηλα στην ενδυμασία του.

Η ως τώρα έρευνα μας φέρνει στην επιφάνεια εκτός από την οικονομία της αυτάρκειας και μια οργανωμένη εμπορευματική παραγωγή του ρούχου με εμπορευματική κυκλοφορία από το 18ο αι. (κάπες Ζαγοράς, υφαντουργεία Θεσσαλονίκης, Βέροιας, βιοτεχνική παραγωγή πουκάμισων Θεσσαλονίκης, αλλατζάδες Τυρνάβου, Δαμασκηνά Χίου, βιοτεχνία μαντηλιών Πηλίου, μεταξωτά Ν. Μεσσηνίας κ.ά.). Παραγωγή στην οποία οι έμπυχες παραγωγικές δυνάμεις είναι ο γυναικείος πληθυσμός αλλά και ο αντρικός στα πλαίσια κυρίως του συντεχνιακού θεσμού. Ενδεικτικά αναφέρω ότι στα 1800 υπάρχουν 2000 αργαλειοί στον Τύρναβο της Θεσσαλίας, άλλοι τόσοι στα Αμπελάκια, 1000 περίπου στα χωριά του κάτω Ολύμπου και πάνω από 10.000 σ' ολόκληρη τη Μακεδονία. Στα τέλη του 18ου αι. η υφαντουργία που αναπτύσσεται στον Τύρναβο, Αμπελάκια, Θεσσαλονίκη, Βέροια, Σέρρες παράγει προϊόντα αξίας 9-10.000000 χρυσών φράγκων. Η εικόνα εξάλλου του εμπορίου και της διακίνησης σχετικών προϊόντων ως πρώτη ύλη, ως υφάσματα ντόπιας παραγωγής αλλά και εισαγωγής, υπαινίσσεται την ανάπτυξη μιάς εμπορευματικής οικονομίας στην οποία έχουν ισοδύναμη παρέμβαση οι Έλληνες με τους Ισραηλίτες στα μέσα του 18ου αι. στη Θεσσαλονίκη.

Πρόκειται κυρίως για μια παραγωγική διαδικασία που ενέχει τη δυναμική της εξέλιξης των παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων. Με αυτή την αναφορά ενισχύεται εκτός των άλλων και η άποψη ότι τα προϊόντα αυτά καταναλώνονται όχι μόνο από τις κυρίαρχες κοινωνικές δυνάμεις αλλά και από ορισμένα στρώματα του ελληνικού λαού που ανέπτυξαν βέβαια τις δυνατότητες συμμετοχής σε μια εκχρηματισμένη και εμπορευματική οικονομία. Μπαίνουμε έτσι σε μια ιστορική προσέγγιση του θέματος αναζητώντας μέσα από ποικίλες πηγές την ενδυματολογική έκφραση των κοινωνικών στρωμάτων και των ποικίλων κοινωνικών

διακρίσεων. Θα πρέπει αρχικά να τονίσουμε ότι οι δεσποτικοί κοινωνικοοικονομικοί σχηματισμοί έδωσαν μεγάλη σημασία στην ενδυμασία ως έκδηλο σημείο του κοινωνικού διαχωρισμού των τάξεων, εθνοτήτων, θρησκευτικών δογμάτων κλπ. Ως τέτοιος ο φεουδαρχικός δεσποτισμός του Οθωμανικού κράτους εδραίωσε νωρίς τις ενδυματολογικές διαφοροποιήσεις των Υποδούλων και των Κατακτητών και αναγνώρισε στο εσωτερικό κάθε κοινωνίας την οποιαδήποτε διαφοροποιητική ενδυματολογική έκφραση. Στην ιστορική τους πορεία τα προυχοντικά στρώματα, του ηπειρωτικού τουλάχιστον ελληνικού χώρου, υιοθετούν με περισσότερη ευκολία τα ενδυματολογικά πρότυπα του κατακτητή που τον χαρακτηρίζουν αργόσυρτες ενδυματολογικές αλλαγές. Η ενδυμασία των προυχοντικών στρωμάτων της ελληνικής κοινωνίας, σε γενικές γραμμές, στο 18ο αί. αποτελείται από πουκάμισο μακρύ ως τον αστράγαλο, αντερί με ζωνάρι στη μέση, τζουμπέ γαρνιρισμένο με γούνα, καλπάκι στο κεφάλι, κόμμωση κατά το τούρκικο πρότυπο, τρόπο στάσης ή κοινωνικής συμπεριφοράς γενικά εμπνευσμένος από το ανατολικό μοντέλο (εικ. 5).

Η βελτίωση των κοινωνικών και οικονομικών συνθηκών στο 18ο αι. ανέδειξε νέες κοινωνικές δυνάμεις που παρουσιάζονται διεκδικητικά στο προσκήνιο διαταράσσοντας μια στατική κοινωνία και μέσα από ενδυματολογικές κινητικότητες. Μέλη της νεοαναπτυσσόμενης αστικής τάξης υιοθέτησαν ή ενδυματολογικά στοιχεία των στρωμάτων αυτών προς τα οποία πρόσβλεπαν (προυχοντικά), ή εμφανίζονταν με φανερές τις επιδράσεις από τη Δύση. Οι έμποροι που έρχονται σε επαφή με αυτή, αρχίζουν να φορούν ανάλογα ενδύματα. Το άνοιγμα λοιπόν προς τη μεταβολή εκφράζεται αρχικά με ό,τι σχετίζεται με την ατομική εμφάνιση. Σ' αυτή την περίοδο παρουσιάζεται έντονη η παρέμβαση της Εκκλησίας που φαίνεται να ασκεί έναν κοινωνικό έλεγχο που αναγνωρίζει το δικαίωμα της πολυτέλειας και του πλούτου μόνο στα "προυχοντικά κοινωνικά στρώματα". Οι πολυτελείς, ενδυματολογικά τουλάχιστον, προίκες οι οποίες στοιχειοθετούν γενικά το κατακτητικό πολιτισμικό μοντέλο επιτρέπονται

μόνο σε ορισμένες "τάξεις" αν και η οικονομική ευεξία και άλλων κοινωνικών δυνάμεων θα το επέτρεπε εξίσου. Πυκνώνουν αυτό το διάστημα οι "νόμοι κατά της πολυτέλειας" που αναγνωρίζεται μόνο στα προαναφερόμενα στρώματα. Να λοιπόν που ο 18ος αι. σπάει τα όποια τοπικά όρια και διαμορφώνει κοινωνικά διαστρωματωμένες τις ενδυματολογικές συμπεριφορές. Εξάλλου η αυστηρότητα των εξωτερικών σημείων σεβασμού, μαζί με τις ενδυματολογικές διαφοροποιήσεις διόρθωναν την άλλη εσωτερική πολιτιστική ομοιογένεια που διαμόρφωνε η κοινή και συλλογικότερη ζωή.

Οι μικροί έμποροι και βιοτέχνες που δρουν στα όρια του εσωτερικού εμπορίου παρουσιάζουν την τάση να διατηρήσουν οικείους ενδυματολογικούς τύπους όπως συμβαίνει π.χ. στην Αθήνα το 18ο - 19ο αι (εικ. 6). Στην άλλη κλίμακα της κοινωνικής ιεραρχίας τα φτωχά αγροτικά και αστικά στρώματα φορούσαν άλλους ενδυματολογικούς τύπους που διαμόρφωνε η προσφορά συγκεκριμένων υλικών (βαμβάκι-μαλλί), η κλιματολογική ρύθμιση, και προπάντων η συλλογική κοινοτική αντίληψη που ένωνε τις όμοιες οικονομικές και κοινωνικές δυνατότητες και αφετηρίες των μελών της. Γενικά διαμορφώνεται ένα ενιαίο ενδυματολογικό σχήμα με ποικίλες βέβαια τοπικές παραλλαγές. Στον αγροτικό ηπειρωτικό χώρο μιά υφαντή πουκαμίσια φτάνει ως το γόνατο και δένει μ' ένα ζωνάρι στη μέση. Ένα είδος εφαρμοστής μακριάς κάλτσας, "τουζλούκια", στα πόδια και ένα είδος σκούφιας στο κεφάλι συμπληρώνουν τη φορεσιά, προϊόν ολόκληρη της οικοτεχνικής - αυτοκαταναλωτικής- παραγωγής. Συμφωνούμε εδώ με την άποψη του Braudel ότι το ένδυμα (όπως και άλλα δεδομένα της υλικής ζωής των λαϊκών στρωμάτων μιας κοινωνίας) είναι από την πλευρά της ακινησίας και της μακράς διάρκειας. Ήδη μια πρόχειρη μελέτη του εικονογραφικού υλικού της ύστερης βυζαντινής περιόδου παραπέμπει στον εντοπισμό παραλλήλων ενδυματολογικών μορφών. Στα χρόνια του απελευθερωτικού αγώνα, η "πουκαμίσια" των αγροτικών λαϊκών στρωμάτων ίσως εξελίσσεται σ' ένα νέο ενδυματολογικό σύνολο και σταδιακά επιφέρει μια εμφανησιακή

εξομοίωση των κοινωνικών στρωμάτων. Πρόκειται για τον τύπο της φουστανέλας που θα υπηρετεί στο εξής την έννοια της εθνικής ταυτότητας. Θα φορεθεί με την μορφή που την ξέρουμε στα αστικά κυρίως κέντρα για ένα διάστημα, κατά τη διάρκεια του οποίου γίνεται μια τέτοια ιδεολογική χρήση αυτής της υιοθέτησης που μετατρέπει αυτή σε εθνικό ένδυμα. Μια ένδειξη της εθνικής και κοινωνικής σημασίας που απέκτησε αυτό το σύνολο προέρχεται από τον Φωτάκο. Στα απομνημονεύματά του αναφέρει πως όταν ο Αλή Πασάς ο Αργύτης, ο οποίος είχε οριστεί φρούραρχος του Ναυπλίου, είδε τον Κολοκοτρώνη *"φορούντα την κάπαν του και τα τσαρούχια του αφού τον εκύτταξεν καλά είπεν: όχι, τώρα πιστεύω ότι θα χαθεί ο σουλτάνος, ενόσω οι αρχηγοί των ελλήνων φορούν τοιαύτα ενδύματα και είναι μονοιασμένοι. Και τω όντι, διότι και αυτοί οι καπετανέοι μας ολίγον διέφερον των χωρικών κατά τα ενδύματα"*¹²⁶. Σύντομα βέβαια μετά τις πρώτες δεκαετίες του ελεύθερου βίου ένα άλλο ενδυματολογικό μοντέλο προβάλλει ως εμπειρικό γεγονός στα πλούσια αστικά στρώματα αλλά και ως ιδεολογικό σύμβολο/κώδικας μιας κοινωνίας που έχει πλέον το βλέμμα στραμένο προς τη Δύση. Από τα μέσα ήδη του 19ου αι., ίσως και πιο νωρίς η αντρική ενδυμασία αυτών των στρωμάτων ακολουθεί το δυτικό τρόπο εμφάνισης.

Ο γυναικείος πληθυσμός, απομονωμένος από κάθε δημόσιο κοινωνικό ρόλο, μεταφέρει απλώς τα τεκμήρια της κοινωνικής και οικονομικής τάξης που η οικογένεια της ανήκε. Και τα τεκμήρια αυτά κάποτε ξεπερνούν τις ενδείξεις του πλούτου και της πολυτέλειας και αποδεικνύονται "άμεσα", διακριτικά σημεία ταξικής διάκρισης. Στο γυναικείο πληθυσμό των προνυχοντικών στρωμάτων και των πλούσιων αστών συναντούμε τον συνήθη τύπο ένδυσης των γυναικών των αστικών κέντρων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας: (πουκάμισο, αντερί, τζουμπέ, ζώστρα, φερετζέ, φέσι,

¹²⁶ Φωτάκου, Απομνημονεύματα, περί της Ελληνικής Επανάστασεως, Φιλολογικά χρονικά, Αθήνα 1960, σ, 249.

παπούτσια τα λεγόμενα "μέστια", διάφορα είδη κοσμημάτων και εξαρτημάτων που συνοδεύουν μόνο αυτόν τον τύπο φορεσιάς (π.χ. το ζουλούφι). Τα φτωχότερα στρώματα της πόλης διαφοροποιούνται κυρίως στην ποιότητα και αξία των υφασμάτων, κοσμημάτων, στην ποσότητα, ακόμα και στην αργή αποδοχή των ελάχιστων, εξάλλου, αλλαγών που επιχειρεί ο ανατολικός οθωμανικός κόσμος (εικ. 7,8).

Τα λαϊκά αγροτικά στρώματα, υφίστανται επίσης την ακινησία που επιβάλλει η κοινωνική και οικονομική τους στασιμότητα. Το ενδυματολογικό σύνολο μπορεί να συνοψιστεί στα παρακάτω τμήματα (πουκάμισο, ζιπουνάκι, σιγκούνι ή άλλου είδους επενδύτη, ποικίλα καλύματα του κεφαλιού, ζώστρα). Η φορεσιά αυτή είναι προϊόν της οικοτεχνικής παραγωγής και παρουσιάζει χρηστική και μορφολογική στασιμότητα για ένα πολύ μεγάλο χρονικά διάστημα, και ως τη στιγμή τουλάχιστον, που και αυτά τα αγροτικά στρώματα πετυχαίνουν μια στοιχειώδη συμμετοχή στην προσφορά μιας εκχρηματισμένης οικονομίας (εικ. 9).

Φτάνουμε στην επαναστατική περίοδο όπου ποικίλοι παράγοντες γεννούν α) μια τάση άρνησης, από τα ηγετικά στρώματα, κάθε ενδυματολογικού στοιχείου που θυμίζει το ανατολικό κατακτητικό πρότυπο. Οι ενδυματολογικές διακυμάνσεις των παλαιοπροχοντικών και αστικών στρωμάτων του γυναικείου πληθυσμού θα παραμεριστούν από το γνωστό ως "ενδυμασία της Αμαλίας" (εικ. 10). Είναι εμπνευσμένο από τοπικά στοιχεία (φέσι, ζιπούνι σε μια νέα του μορφή) αλλά κυρίως δυτικά (φουστάνι με το συγκεκριμένο τρόπο) και θα μπορούσαμε να πούμε ότι εξυπηρετεί αρχικά τις λαϊκίστικες επιλογές του βασιλικού ζεύγους. Το ίδιο συνέβη αργότερα με τη βασίλισσα Όλγα που εμπνεύστηκε από το χωρικό ένδυμα της Αττικής. Ο τρόπος εμφάνισης αυτού του ενδύματος θα επιδράσει σε πολλές ενδυμασίες αστικών κέντρων και θα αντικαταστήσει προηγούμενα μακριά ρούχα όπως το αντερί, καβάδι, καπλαμάς κλπ. Με κάποιο τρόπο τις λέξεις και τα πράγματα (αντερί, καβάδι κλπ.) τα βρίσκουμε επίσης, με ποικίλες παραλλαγές, στις ενδυμασίες του αγροτικού χώρου κατά το 19ο - 20ο αι. (π.χ. καθημερινή φορεσιά των Μεγάρων,

Σουφλίου, κλπ.). Έχουμε άραγε εδώ μια καθυστερημένη υιοθέτηση συμπεριφορών του αστικού κέντρου από τον αγροτικό κόσμο, εμφανής όχι μόνο στην ενδυμασία αλλά και σε άλλες πολιτιστικές συμπεριφορές; Την άποψη αυτή υποστηρίζουν πολλοί Μελετητές, όταν αναφέρονται στο λαϊκό ρούχο - πολιτισμό ευρύτερα¹²⁷. Δεν αποκλείεται επίσης η παρουσία αυτών των "αστικών" ενδυμάτων να υπαινίσσεται προγενέστερες αστικές δραστηριότητες και εμπορευματική ανάπτυξη σ' αυτές τις περιοχές που στη συνέχεια έγιναν απλά αγροτικές.

Αυτή η γρήγορη υιοθέτηση του νέου ενδυματολογικού μοντέλου, που ακουμπά στα οικεία σχήματα αλλά είναι εμπνευσμένο κυρίως από τη δυτική μόδα της εποχής προδίδει την επιθυμία και την προσδοκία μιας κοινωνίας να γίνει πλέον μέτοχος της δυτικοευρωπαϊκής κουλτούρας. Η ενδυμασία αυτή ανακηρύχθηκε στη συνέχεια και σε εθνική. Επιβεβαιώνεται εδώ η θέση του Gellner¹²⁸ που υποστηρίζει ότι οι εθνικοί στόχοι για την ανάπτυξη μιας ισότιμα προσιτής και τυποποιημένης κουλτούρας και γλώσσας **απλώνεται εθνικά**, επαναπροσδιορίζοντας ή αναπτύσσοντας συχνά **νέες μορφές παράδοσης**¹²⁹: στο νέο ελληνικό κράτος - έθνος η ανάπτυξη μιας εθνικής γλώσσας, πολιτισμού και Folklore συνοδεύτηκε επίσης από μια τυποποίηση της γλώσσας των ενδυμάτων. Μιλούμε για το

¹²⁷ Απόψεις και σχετική βιβλιογραφία βλ. στο άρθρο του Don Yoder, Folk costume. In: R. Dorson, Folklore and Folklife. An introduction, Chicago and London 1972: 295-299.

¹²⁸ Βλ. Ern. Gellner, Nations and Nationalism. Oxford: Basil Blackwell: 1983 (τόρα μεταφρασμένο και στα ελληνικά, Αθήνα 1993).

Για τη σημειωτική του ρούχου σε σχέση με την εγκαθίδρυση μιας εθνικής αντίληψης και συνείδησης βλ. μεταξύ άλλων και την εργασία της S.Bean, Candhi and Khdi, The Fabric of Indian Independence. in: An. Weiner - J. Schneider(eds), Cloth and Human Experience, USA 1991, σ. 355-376.

¹²⁹ Σημαντικές στο σημείο αυτό είναι οι απόψεις του Eric Hobsbawm για την επινόηση της παράδοσης. Βλ. E.Hobsbawm and T. Ranger, The Invention of Tradition, Cambridge University Press: 1983 Βλ. επίσης και τις σκέψεις για την "επιλεγμένη παράδοση" του R. Williams, Problems in Materialism and Culture, London 1980.

γνωστό ως "ενδυμασία της Αμαλίας" για τον γυναικείο πληθυσμό, και η "φουστανέλλα" για τον αντρικό (εικ. 11). Στη διάρκεια αυτού του αιώνα ο αστικός κόσμος θα ακολουθήσει τον ευρωπαϊκό συρμό. Γράφει ενδεικτικά ο ρούχα γράφει ο Risal: *"οι έλληνες είναι οι πρώτοι που υιοθετούν τα ευρωπαϊκά ρούχα...Το πλήθος των ανδρών και όλες σχεδόν οι χριστιανές της Θεσσαλονίκης φορούσαν τα φράγκικα. Με το οθωμανικό φεσάκι όμως όλοι οι άνδρες"*¹³⁰ (εικ. 12). Ο αγροτικός αντίθετα κόσμος παρακολουθώντας τις προσπάθειες για ενσωμάτωσή του σε μια νεοσύστατη κεντρική εξουσία, που ωστόσο του αφαιρεί την σχετική κοινοτική αυτονομία του παρελθόντος, επιχειρεί πριν την οριστική υποταγή του, μian ανθεκτική εμφάνιση των τοπικών ιδιαιτεροτήτων ή και την υφίσταται εξαιτίας της απομόνωσής του τελικά. Κι αν ακόμη αποδεχούμε μια αυστηρή ομοιόμορφη εμφάνιση στα όρια της κοινότητας, αυτή εκφράζει πλέον μια η κοινωνική σύνθεση της κοινότητας που ήταν ή κατέληξε να είναι ομοιογενής γιατί οι πλούσιες ομάδες απλώθηκαν στο διεθνή χώρο ή μετακινήθηκαν στην πόλη-πρωτεύουσα, ενώ τα πολύ φτωχά στρώματα πήραν το δρόμο της μετανάστευσης. Οι όποιες ενδυματολογικές αλλαγές στη συνέχεια θα αντανakλούν τους κοινωνικούς και οικονομικούς μετασχηματισμούς του αγροτικού κόσμου. Υφάσματα από τον μετανάστη του εξωτερικού, ρούχα εισαγωγής, κοσμήματα κλπ. συνθέτουν κοινωνικές διαφοροποιήσεις, ενισχύοντας ισοδύναμα το κοινωνικό γόητρο των χρηστών τους. Τα παραδοσιακά λοιπόν ενδύματα του 19ου αι. ενώνουν τα στοιχεία της τοπικότητας με τις αστικές-δυτικές κατά βάση επιδράσεις όπως επίσης εμπερικλείουν τις μεταξύ των κοινοτήτων επιρροές και σχέσεις, ανταγωνιστικές ή συνεκτικές. Οι πλούσιες συλλογές των Μουσείων κάνουν έκδηλες αυτές τις τάσεις καθώς στο σύνολό τους σχεδόν δεν ξεπερνούν τα μέσα του 19ου αι. Είναι όπως σημειώθηκε η στιγμή που αυτά τα αγροτικά στρώματα πετυχαίνουν μια στοιχειώδη συμμετοχή στην προσφορά μιας εκχρηματισμένης οικονομίας και βέβαια μεταφράζουν τις ποικιλότητες

¹³⁰ Πβ. Κ.Μοσκόφ, Θεσσαλονίκη 1700- 1912. Τομή της μεταπρατικής πόλης, Αθήνα 1974, σ. 95.

ενσωματώσεις στα δεδομένα μιας συνολικής-εθνικής κοινωνίας (εικ. 16). Θαυμάσια εδώ ο Κονδυλάκης στο έργο του ο Πατούχας δίνει αυτές τις τάσεις περιγράφοντας τη νεόφερτη από την πόλη φορεσιά που συνοδεύεται και από ανάλογη αστική συμπεριφορά: "μεταξωτή γάζα ασπροποίκιλτη, χρυσόν σταυρό, χρυσοποίκιλτο κοντόχι ή κοντογούνι, φόρεμα πολύπτυχον με τους φαρμπαλάδες, περικνημίδες και υποδήματα με τα ψηλά τακούνια" *φορά η Μαργή η οποία μαζί με τα ενδύματα φέρει "νέους τρόπους, νέαν γλώσσαν, νέον όνομα και νέαν μύτην"*. Τέτοιες ενδυματολογικές αποδοχές φέρουν τη ρήξη μ' έναν γενικότερο κώδικα κοινωνικής ηθικής όπως την μεταφέρει και το Δημοτικό τραγούδι: *"Ακούουνε τα γένη στις Κούμης τα χωριά, εντύθηκε μια νέα στα ευρωπαϊκά... Τον ερωμένο παίρνει και πάει στον καφενέ"*.

Τονίζουμε επίσης ότι το αντικείμενο ένδυση το παρακολουθήσαμε εδώ σε σχέση με τη χρήση του στις συγκεκριμένες παραγωγικές- κοινωνικές σχέσεις από τη στιγμή μόνο που αυτό βρίσκεται στο στάδιο της διανομής και διαγράφει μια κοινωνική σταδιοδρομία στενά συνδεδεμένη με τον χρήστη του, δηλαδή με το κοινωνικό πρόσωπο του χρήστη του.

Σε ένα άλλο επίπεδο μπορούμε να προβάλλουμε το αντικείμενο ως προϊόν των συγκεκριμένων προκαπιταλιστικών σχέσεων στο στάδιο της παραγωγής και της διακίνησής του. Έτσι θα αναζητήσουμε τις συνθήκες και τις παραγωγικές σχέσεις που επέτρεψαν να μετατραπεί μέρος της οικιακής, αυτοκαταναλωτικού χαρακτήρα, παραγωγής σε βιατεχνική, εμπορευματική παραγωγή του αυτόνομου χειροτέχνη που έδρασε κυρίως στον ορεινό χώρο ή του ενταγμένου στις συνθήκες του συντεχνιακού θεσμού των πόλεων. Ποιές λοιπόν ήταν παραγωγικές δυνάμεις, πόσο προωθημένη ήταν η εξειδικευμένη εργασία, σε ποιο βαθμό το προϊόν συνδέθηκε με την αγορά είναι μερικά από τα θέματα που η σύγχρονη λαογραφική οπτική θέτει στην προσπάθειά της να προσπελάσει τα κενά που η παραδοσιακή λαογραφική έρευνα είχε δημιουργήσει θίγοντας, στις λαμπρές της περιπτώσεις, μόνο το θέμα των προκαπιταλιστικών τεχνικών (π.χ. τέχνη της υφαντικής ή της κεντητικής) ή σε άλλες μόνο αναζητήσεις για την αισθητική και την καλαισθησία της λαϊκής ψυχής του ανώνυμου

τεχνίτη. Η προσέγγιση αυτή δεν έχει και πολύ αλλάξει και θέτει επίσης ένα άλλο ζητούμενο της σύγχρονης λαογραφικής έρευνας.

β. Ένας πολιτιστικός κώδικας σε δράση

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε, αναλυτικότερα, το ρόλο και τη λειτουργία του ενδύματος κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας (18ο αιώνα κ. ε.) όπου τα ενδυματολογικά στοιχεία είχαν έντονο σημειοδοτικό χαρακτήρα για την οικονομική, κοινωνική, "ταξική" τελικά προέλευση των ατόμων, ενώ παράλληλα το ένδυμα με αυστηρότητα επίσης δήλωνε, μέσα στα πλαίσια της ταξικής διαφοροποίησης και άλλες συγκεκριμένες κοινωνικές καταστάσεις: όπως π.χ. εύκολα ξεχώριζε κανείς την παντρεμένη γυναίκα από την ανύπαντρη, τη χήρα, τη μητέρα άτεκνη, την πεθερά κλπ.

Σχεδόν αμέσως μετά την τουρκική κατάκτηση η εξωτερική εμφάνιση των Ελλήνων "ραγιάδων", αλλά και των υπόλοιπων υπόδουλων πληθυσμών, άρχισε να ρυθμίζεται και με διατάξεις¹³¹ του Σουλτάνου. Απαγορεύτηκαν π.χ. τα πολυτελή και τα ανοιχτόχρωμα υφάσματα, ειδικά

¹³¹ Για τις διατάξεις που αφορούν την ενδυμασία των υποδούλων βλ. M. d' Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, τ. 4, Paris 1791, σ. 112-167.

Μαρτυρία των απαγορεύσεων διασώζουν και οι Έλληνες συγγραφείς. Ο Π. Κορδικάς π.χ. καταγράφει για την 18 Μαρτίου 1789: «Έγινε τό σφοδρόν γιασάκι διά τά φορέματα των Ρωμαίων» (Π. Κορδικάς, *Εφημερίδες* (εκδ. Αλ. Αγγέλου), Αθήνα 1963, σ. 6). Συχνά οι ρυθμιστικές διατάξεις κοινοποιούνταν στους υπόδουλους Χριστιανούς μέσω της Εκκλησίας. Βλ. π.χ. Αθ. Κομ. Υψηλάντου, Τα μετά την Άλωσιν, εν Κωνσταντινουπόλει 1870, σ. 563, όπου το 1777: «Ηλθε προσταγή εις τόν Πατριάρχην διά τά φορέματα καί σαρίκια των γυναικών τε καί ανδρών»· πβ. Π.Μ. Κοντογιάννη, *Οι Προστατευόμενοι*, Αθηνά, 29(1917), σ. 32: *«Καί οι δυστυχεις ραγιάδες ήσαν υποχρεωμένοι νά έχουν ενδύματα απλά μέ σχήματα όχι εξεζητημένα, μέ χρώματα σκούρα. Περί τούτου ηγρύνει μέν πάντοτε η αστυνομία, ιδίως όμως όταν εγίνετο αλλαγή Σουλτάνου. Καί μόλις ο νέος Σουλτάνος ανήρχετο εις τόν θρόνον ασχολείτο μέ τά ζητήματα ταύτα, ανανέωνε τάς αρχαίας διατάξεις και έδιδε διαταγάς πρός εφαρμογήν των. Τόση δέ ήτον η αυστηρότης η οποία εδεικνύετο πρός τήρησιν των διατάξεων τούτων, ώστε καί η ελαχίστη κατάχρησις επιμωρείτο μέ θάνατον»*.

το πράσινο, ιερό χρώμα για τους Μουσουλμάνους, ορίστηκε ειδική κόμμωση (μακριά μαλλιά με ξυρισμένο το πάνω μέρος του κεφαλιού για τα κατώτερα στρώματα του ελληνικού λαού), ειδικό κάλυμμα του κεφαλιού, ειδική υπόδηση (οι Τούρκοι φορούσαν κίτρινα παπούτσια, οι Έλληνες κόκκινα, οι Εβραίοι μαύρα). Λόγοι που οδηγούν σ' αυτές τις γραπτές ή άγραφες ρυθμιστικές διατάξεις είναι η επιθυμία, αλλά και η ανάγκη κάθε κυρίου - ιδιαίτερα έκδηλη προπάντων στο παρελθόν -, να ξεχωρίζει και να επιβάλλεται με τη λαμπρότητα των ενδυμάτων του και συγχρόνως, η ανάγκη να αναγνωρίζονται αμέσως οι Υποτελείς.

Ο θεσμός των προνομίων λειτούργησε και στο θέμα της ενδυμασίας και δημιούργησε μιαν άνιση μεταχείριση μεταξύ των υποκόων, συνέπεια της προνομιακής θέσης -οικονομικής, πολιτικής, γεωγραφικής- που κατείχαν ορισμένες περιοχές όπως π.χ. τα Μαστιχοχώρια της Χίου, που οι κάτοικοί τους είχαν το δικαίωμα να φορούν λευκό σαρίκι ή ορισμένα ευνοούμενα επαγγέλματα όπως π.χ. του γιατρού που πάλι στη Χίο, είχε το δικαίωμα να φορά παπούτσια από κίτρινο μαροκίνι και να ντύνεται με ζωηρόχρωμα υφάσματα.

Εξάλλου δεν έλειψε, σε ό, τι αφορά την ενδυμασία, η διάκριση σε "τάξεις" της ελληνικής κοινωνίας των χρόνων της Τουρκοκρατίας. Ένα φερμάνι π.χ. του 1806 χώριζε τους ραγιάδες σε τρεις "τάξεις", και όριζε για καθεμιά από αυτές τη δική της φορεσιά. Όσοι άνηκαν στην τρίτη "τάξη" δεν είχαν δικαίωμα να φορούν παπούτσια και κάλτσες· τους επιτρέπουν να το κάνουν, αν μετατάσσονταν στη δεύτερη, πληρώνοντας ετήσιο φόρο 75 ή 100 γρόσια¹³², και σε "εγκύκλιο περί στολισμού των γυναικών" του επισκόπου Κοζάνης Θεόφилου, το 1803, αναφέρονται αναλυτικά οι επιβαλλόμενοι περιορισμοί: *«από τώρα δέ και ύστερα νά προσέχη η κάθε μία νά μή φθειάση νέα χρυσά φορέματα, οπού δέν είναι της τάξεώς της· αλλά τά μέν οσπήτια οπού είναι της πρώτης τάξεως ημπορούν νά φορούν και νά*

¹³² Zinkeisen, Geschichte des osmanischen Reiches in Europa, τ. 7., Gotha 1863, σ. 398.

δίδουν εις προίκας την συνήθη χρυσήν φορεσιάν· τά δέ οσπήτια της δευτέρας καί μεσαίας τάξεως, των τεχνίτων δηλαδή θέλουν φορούν αι γυναίκες των αυτών μεταξωτά μόνον σκέτα, δηλαδή τά λεγόμενα λειψιάνικα, αμόρεα, ατλαζάκια καί άλλα τά δέ οσπήτια της τρίτης καί τελευταίας τάξεως θέλουν φορεί χαρέδες, κουτνία, ρούχα σιαλιά καί αλλατζιάδες καί από αυτά τά είδη θέλουν δίδη καί προίκας, τυχόν καί πρόσ τας θυγατέρας αυτών»¹³³.

Οι περιορισμοί και οι διαφοροποιήσεις τελικά φαίνονται εντονότερα στα κατώτερα στρώματα του ελληνικού λαού γιατί τα άλλα, και ιδιαίτερα όσα από αυτά ασκούσαν εξουσία, προσπαθούσαν να εξομοιώνονται, τουλάχιστον στην εμφάνιση με τους κατακτητές των ανώτερων βέβαια στρωμάτων. Ο περιηγητής Poulet¹³⁴ μας πληροφορεί ότι στη Ρωμυλία, όσοι ανήκαν στην "ανώτερη τάξη" ντύνονταν όπως οι Τούρκοι, ενώ οι χωρικοί είχαν δημιουργήσει τη δική τους φορεσιά. Για την Κωνσταντινούπολη ο περιηγητής La Croix παρατηρούσε ότι οι "προστατευόμενοι"- Έλληνες πλούσιοι, οι οποίοι για την προσωπική τους εξασφάλιση, αλλά και για την εξυπηρέτηση της οικονομικής, διπλωματικής, πολιτικής των ευρωπαϊκών δυνάμεων ζητούσαν και δέχονταν την προστασία των ξένων πρεσβευτών-, ντύνονταν όπως οι Τούρκοι, με τα πιο πολυτελή υφάσματα: τα "ντουμπλάριζαν" με γοναρικά απο ζιμπελίνα, κουνάβι, κ.ά. που τους χρησίμευαν επίσης για να γαρνίσουν τους σκούφους τους. Φορούσαν ένα βρακί από κόκκινο μαροκίни την ίδια εποχή, που οι άλλες τάξεις φορούσαν κόκκινο σκούφο χωρίς γούνα, βιολετί βρακί και παντόφλες ή παπούτσια κόκκινα. Και οι Φαναριώτες επιδίωκαν να ντύνονται τούρκικα, καθώς μάλιστα στόχευαν σε υψηλά αξιώματα στην τουρκική διοίκηση, που επέτρεπαν την προνομιακή μεταχείριση και σε ό,

¹³³ Μ.Α.Καλινδέρη, Τα λυτά έγγραφα της Δημοτικής Βιβλιοθήκης Κοζάνης, 1676-1808, εν Θεσσαλονίκη 1951, σ. 100.

¹³⁴ Γενικά για τις πληροφορίες που αντλούμε από τα περιηγητικά κείμενα βλ. συνοπτικά το έργο του Κυριάκου Σιμόπουλου, Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα, τ. 1-4, Αθήνα (1970-1975).

τι αφορούσε την εξωτερική εμφάνιση τους. Και ο περιηγητής J. C. Hobhouse, περιγράφοντας την φορεσιά των Ελλήνων αναφέρει πως ήταν η ίδια με των Τούρκων· ξεχώριζε από τη δική τους μόνο ως προς το "καλπάκι", κάλυμμα κεφαλιού που φορούσε η άρχουσα τάξη του ελληνικού λαού. Και εννοούμε, στα χρόνια της Τουρκοκρατίας και ιδιαίτερα από το 18ο αιώνα και μετά, άρχουσα τάξη, ομάδα ανθρώπων που με την ιδιοποίηση των πόρων (γης) και της παραγωγής (αγροτικής κυρίως) των άλλων στρωμάτων επιτυγχάνει να ασκεί, στο ειδικό καθεστώς της τουρκικής κατάκτησης, πολιτική, κοινωνική και οικονομική εξουσία. Είναι κυρίως η τάξη των κοτζαμπάσηδων, των μεγάλων ιδιοκτητών της γης που συναγωνίζονταν συχνά τους Τούρκους, ιδιοκτήτες μεγάλων τσιφλικιών. Σταδιακά θα συμπτυχθεί ή θα συζευχθεί με το μεγαλοαστικό στρώμα των εμπόρων, βιοτεχνών, εφοπλιστών, εμπορομεσιτών, ανώτερων διοικητικών υπαλλήλων.

Η ταύτιση είναι φανερή και στην κόμμωση. Χαρακτικά της εποχής παρουσιάζουν "άρχοντες" με ξυρισμένο κεφάλι και μ' ένα μόνο βόστρυχο στην κορυφή του κεφαλιού, όπως συνέβαινε με τους Τούρκους (ενώ τα κατώτερα στρώματα σημειώσαμε ότι έχουν ξυρισμένο το πάνω μέρος του κεφαλιού και μακριά μαλλιά πίσω). Ο περιηγητής Hobhouse επίσης μας πληροφορεί ότι γενειάδα είχαν μόνο οι κοτζαμπάσηδες, οι ιερείς και γενικά οι άνθρωποι της εξουσίας¹³⁵. Την ενδυματολογική διαφοροποίηση των κοινωνικά προνομιούχων στρωμάτων διαπιστώνουν αρκετοί ακόμη από τους περιηγητές. Ο Sieber π.χ. σχολιάζει τη δουλκή μίμηση των Σφακιανών "εύπορων εμπόρων" που μέσα στα σπίτια τους φορούσαν κασμιρένια σαρίκια αλλά, όταν έβγαιναν στο δρόμο, έδεναν στο κεφάλι

¹³⁵ Γράφει επίσης χαρακτηριστικά ο Φωτάκος στα Απομνημονεύματα περί της Ελληνικής Επανάστασης, τ. 1, εν Αθήναις 1899, σ. 33: «Τοιούτος ήτον ο κοτζάμπασης όστις καί κατά τά άλλα εμμείτο τόν Τούρκον καθώς εις τήν ενδυμασίαν, εις τούς εξωτερικούς τρόπους καί εις τας οικίας του».

τους ένα ταπεινό γαλάζιο πανί, γιατί, αν τους έβλεπε Τούρκος, όφειλαν να πληρώσουν πρόστιμο 500 εως 3000 γρόσια για περιφρόνηση των Μουσουλμάνων (Σιμόπουλος, τ. Γ2, σ. 436). Και ο Baron de Riedesel καυτηριάζει και αγανακτεί γι' αυτή τη δουλικότητα: «η αλυσίδα που έπρεπε να τους προκαλεί ντροπή τους γεμίζει υπεροψία. Και όμως αυτοί οι ίδιοι οι Έλληνες που υιοθετούν τις τουρκικές συνήθειες και καμαρώνουν, μόλις βρεθούν μπροστά στον έσχατο Τούρκο βγάζουν ταπεινά το καλπάκι που φορούν αναγεγντο στο ένα αφτί».

Ανάλογες τουρκικές συνήθειες υιοθέτησαν παράδοξα αργότερα και οι καπεταναίοι, που θεωρούσαν μεγάλη τιμή να φορέσουν το οθωμανικό σαρίκι, κίτρινα παπούτσια και κυρίως πράσινο καφτάνι, σύμβολα μιας πρώην εξουσιαστικής δύναμης στην οποία τώρα οι ίδιοι προσβλέπουν.

Η φορεσιά των Ελλήνων "αρχόντων" αποτελείται από το "πουκάμισο", το "καβάδι" ή "αντερί", το "ζωνάρι" και τον "τζουμπέ" ή τη "γούνα", με ποικίλες βέβαια παραλλαγές και εκφράσεις σε όλο τον ελληνικό χώρο (εικ. 5). Η φορεσιά συμπληρώνεται από το κάλυμμα του κεφαλιού, το "καλπάκι", σε σχήμα μέγεθος και χρώμα που ποικίλουν ανάλογα με την κοινωνική ή την επαγγελματική θέση, και την υπόδηση. Διαφέρει από την τουρκική ενδυμασία κυρίως στο κάλυμμα κεφαλιού (σαρίκι) και στο αυστηρά απαγορευμένο στους υπόδουλους, πράσινο χρώμα.

Αυτό τον τύπο φορεσιάς σκιαγραφούν τα περιηγητικά χρονικά και διασώζουν άλλες πηγές, τουλάχιστον από τα μέσα του 18ου αιώνα και μεταγενέστερα. Για την προηγούμενη περίοδο οι πληροφορίες είναι ελάχιστες, ο ελληνικός χώρος και ιδιαίτερα ο ηπειρωτικός δεν είχε κεντρίσει το ενδιαφέρον των περιηγητών και στις περιπτώσεις, που αυτό έγινε, περιορίστηκε στο θαυμασμό των μνημείων του παρελθόντος, σε θρησκευτικό ανταγωνισμό ή σε στρατιωτικό ενδιαφέρον· δεν ενδιέφερε ακόμα η σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα, κι αν αυτό συνέβαινε, οι περιγραφές ήταν συνήθως ανακριβείς, καθώς κι εδώ επικρατούσε η αναζήτηση, στη ζωή του σύγχρονου Έλληνα, λειψάνων του παρελθόντος.

Από τα μέσα του 18ου αιώνα η σύγχρονη Ελλάδα προβάλλει, αργά αλλά σταθερά, στο ευρωπαϊκό προσκήνιο. Τα αίτια είναι οικονομικά (όπως π.χ. η παρουσία του ελληνικού στοιχείου στο διεθνές εμπόριο και τη ναυτιλία ή το ενδιαφέρον που έδειξαν οι Δυτικές Δυνάμεις για τις αποικιακού χαρακτήρα ανταλλαγές προϊόντων (εξάγονται από τον ελληνικό χώρο, ευρύτερα οθωμανικό, πρώτες ύλες, γεωργικά προϊόντα μισοεπεξεργασμένα βιοτεχνικά, και εισάγονται από τη δύση βιομηχανικά είδη).

Για την προέλευση της παραπάνω ενδυμασίας εκφράστηκαν διάφορες απόψεις σχετικά με τις αλληλεπιδράσεις, και στο θέμα αυτό, μεταξύ Βυζαντίου και Ανατολής, πολύ πριν από την Άλωση. Ο Κουκουλές (ΒΒΠ, τ. 2 (1948), σ. 1-15) υποστηρίζει ότι οι Τούρκοι πολύ πριν από την κατάκτηση, αλλά και στις αρχές, δέχθηκαν επιδράσεις από τα βυζαντινά ενδύματα. Και τα ενδύματα άλλωστε του ανώτερου κλήρου, που έμεινε γενικά ανενόχλητος στον τρόπο αμφιέσής του, είχαν παρεμφερή εμφάνιση με τα "ασιατικού" (τουρκικού) τύπου ενδύματα των λαϊκών (κοσμικών) της άρχουσας "τάξης".

Γενικά παρατηρούμε ότι η ενδυμασία, τουλάχιστον των κοσμικών της παραπάνω κυρίως "τάξης", υπάκουε, ιδιαίτερα από το 18ο αιώνα και μετέπειτα στους κανόνες που προερχόταν από το μοντέλο του κατακτητή. Το τουρκικό, ανατολικό καλύτερα, ενδυματολογικό μοντέλο ήταν περισσότερο εμφανές στο κάλυμμα του κεφαλιού: Οι "άρχοντες" φόρεσαν το κατεξοχήν τουρκικό "καλπάκι" που φαίνεται ότι αποτέλεσε το κύριο σύμβολο εξουσίας, αλλά και υποταγής.

Δεν πρέπει βέβαια να αγνοούμε ότι την εξωτερική εμφάνιση (των Ελλήνων στην προκειμένη περίπτωση), εκτός από τις ρυθμιστικές διατάξεις του κατακτητή, την καθόριζαν η οικονομία, η κοινωνική ιεράρχηση, διαστρωμάτωση αργότερα, όπως επίσης και άλλοι παράγοντες (φύλο, ηλικία, θέση, επάγγελμα, καταγωγή).

Στην τουρκοκρατούμενη αθηναϊκή κοινωνία (18ος αι. κ.ε.) που θα αποτελέσει το παράδειγμα για τον εντοπισμό των κοινωνικών λειτουργιών

της ενδυμασίας, επισημάνθηκαν τρεις κοινοτικές κοινωνικές τάξεις: α) άρχουσα: στηρίζεται σε φεουδαρχικές σχέσεις, ασκεί μαζί με τον μοναστικό κλήρο και τον κατακτητή κάθε μορφής εξουσία (οικονομική, πολιτική, κοινωνική, θρησκευτική), αντλεί το εισόδημά της από την κατοχή σεβαστής έγγειας ιδιοκτησίας, τη συμμετοχή στη διοίκηση, τη διενέργεια του εξωτερικού εμπορίου, την κατοχή βιοτεχνικών εργαστηρίων, β) δημιουργούμενη αστική (βιοτέχνες, έμποροι), γ) παραγωγικός πληθυσμός (καλλιεργητές γης, κτηνοτρόφοι, μισθωτοί εργάτες). Αυτές λοιπόν διακρίνονται και ενδυματολογικά με έντονες μορφολογικές διαφορές ιδιαίτερα στην αντρική φορεσιά, εφόσον ο άντρας έπαιζε τον ενεργό πολιτικό και κοινωνικό ρόλο.

Η κοινοτική άρχουσα τάξη φορούσε "αντερί", ένδυμα μεταξωτό, μακρύ ως τον αστράγαλο με πλατιά και φαρδιά μανίκια. Κάτω από αυτό φορούσε ένα είδος μακριάς και πλατιάς βράκας, τα "σαλβάρια". Στη μέση "ζωνάρι", μεταξωτό με ρίγες. Πάνω από το αντερί φορούσε τον "τζουμπέ", είδος επενδυτή που το μήκος του ποίκιλλε· έφτανε από τα γόνατα ως τον αστράγαλο· κάλυμμα του κεφαλιού ήταν το φέσι με σαρίκι γύρω - γύρω. Την ενδυμασία συμπλήρωναν τα "μέστια", είδος δερμάτινης κάλτσας και τα "τερλίκια", είδος παντόφλας.

Όσοι από αυτούς ασκούσαν το αξίωμα της δημογεροντίας - μόνο από την παραπάνω τάξη αναλάμβαναν ανάλογα διοικητικά αξιώματα -, φορούσαν τα σύμβολα της εξουσίας: ως κάλυμμα κεφαλιού είχαν το καλπάκι, σε σχήμα αρχιερατικής μίτρας και μαύρο χρώμα. Η διατήρηση επίσης γενειάδας ίσως υπήρξε ενδεικτικό σημείο στο αξίωμα της δημογεροντίας. Το κατεξοχήν σύμβολο εξουσίας ήταν το "καβάδι" ή "καφτάνι" που το παρέδιδε ο βοεβόδας - Τούρκος διοικητής - στον νεοελεγμένο δημογέροντα σε επίσημη τελετή.

Η αναπτυσσόμενη τάξη των αστών της κοινότητας φορούσε πουκάμισο, ριγωτό μάλλον στο πάνω μέρος του σώματος, έναν επενδυτή με ή χωρίς μανίκια από πάνω, κοντοβράκια στο κάτω μέρος του σώματος (είδος φουφουλωτής βράκας που έφτανε ως τα γόνατα), κάλτσες βαμβακερές και

παπούτσια με μύτες. Η οικονομική διαστρωμάτωση μέσα στην ίδια τάξη, εκφράζεται με ποιοτικές διαφορές, όπως π.χ. ο επενδύτης των "νοικοκυραίων" είναι μεταξωτός, των υπολοίπων μάλλινος. Οι μεγαλέμποροι που συναλλάσσονται με τη Δύση δέχονται τις επιρροές της ενώ οι οικονομικές τους δυνατότητες τους επιτρέπουν να φορούν ευρωπαϊκά καπέλλα και υποδήματα, να εξαγοράζουν το προνόμιο να φορούν σαρίκι με το διακριτικό βέβαια του υπόδουλου.

Η τελευταία τάξη (καλλιεργητές γης, κτηνοτρόφοι, μισθωτοί εργάτες) και οι χωρικοί των περιχώρων της Αθήνας φορούσαν σε γενικές γραμμές λευκή πουκαμίσσα, που καλύπτει το σώμα από το λαιμό μέχρι τα γόνατα, ζωνάρι μάλλινο στη μέση και στο πάνω μέρος του σώματος επενδύτη με μανίκια ή και χωρίς αυτά. Το χειμώνα κάπα. Στα πόδια φορούσαν στενό άσπρο "σώβρακο" ή είδος άσπρης εφαρμοστής κάλτσας και υποδήματα που αποτελούνταν από πέλματα που στερεώνονταν στα πόδια με λουριά που έδεναν στα σφυρά ή και τα "παπούτσια με τις μύτες" της προηγούμενης τάξης, ως κάτι εξαιρετικά πολυτελές όπως υπαινίσσεται και το δίστιχο:

"όποιος πεινά στον ύπνο του βλέπει αυγά και πίτες

κι αν είναι ζυπόλυτος παπούτσια με τις μύτες".

Δε μας είναι γνωστό ακριβώς πότε φορέθηκε η φουστανέλα, το κατοπινό εθνικό ένδυμα. Ο Αλέξανδρος Γέροντας, γόνος παλιάς αθηναϊκής οικογένειας, γράφει πάντως: *«κατά τόν εντός της Ακροπόλεως αποκλεισμόν των Τούρκων τω 1821, πάντες σχεδόν όλων των κοινωνικών τάξεων των Αθηνών πολίται, είχαν ομοιόμορφον εξωτερικήν εμφάνισιν, γενικευθείσης της "πουκαμίσσας" των χωρικών»*. Ο ίδιος δίνει την πληροφορία, ότι οι Τούρκοι της Αθήνας, βλέποντας αυτή την αλλαγή της φορεσιάς, στους άρχοντες προπάντων, απορούσαν: *«Μπρέ σύ είσαι Λιναρδή γείτονα; Πώς άλλαζες έτσι τα ρούχα σου; Αποκριάτικο είδωλο μούγινες, Απρίλη μήνα; »*.

Πέρα από το πρόβλημα του χρόνου της ευρύτερης καθιέρωσης και εξέλιξης της φουστανέλας (ή ίσως και συναφώς με αυτό) τίθεται το ερώτημα πώς και γιατί η κοινοτική άρχουσα τάξη καθώς επίσης και οι αστοί άφησαν το δικό τους τρόπο αμφίεσης και φόρεσαν το ένδυμα που

αρχικά φορούσε ο κύριος παραγωγικός πληθυσμός. Ίσως το πράγμα σχετίζεται με το όλο πρόβλημα της στάσης της άρχουσας τάξης απέναντι στον ξεσηκωμό και την Επανάσταση. Η συνεργασία τους, τελικά, εκφράζεται και με την αλλαγή στην εξωτερική εμφάνιση, που συμβαδίζει, τώρα πια που οι καιροί το επέβελαν, με το λαϊκό ένδυμα, αν δεχθούμε ως ιστορικά βεβαιωμένα την εξέλιξη της φουστανέλας από τη χωριάτικη πουκαμίσια ή την υιοθέτηση του πολεμικού συμβόλου ανδρείας των Αρβανιτών πολεμιστών από τους αγωνιζόμενους Έλληνες, στην περίπτωση που προέρχεται, όπως υποστηρίχθηκε, από την αρβανίτικη στρατιωτική φορεσιά. Το πρόβλημα της προέλευσης και της κοινωνικής λειτουργίας του εθνικού ενδύματος των Ελλήνων μας απασχόλησε και σε άλλες σελίδες, αλλά θα προτείναμε τη διεξαγωγή μιας αναλυτικότερης μελέτης του θέματος που δεν έχει ως τώρα γίνει (εικ. 11).

Και η γυναικεία φορεσιά επίσης αποτυπώνει τις αντίστοιχες κοινωνικές διαβαθμίσεις παρά το γεγονός ότι η γυναίκα είναι εξαιρετικά περιορισμένη σ' ενδοοικογενειακούς και μόνο ρόλους (κόρης, συζύγου, μητέρας) και για τους οποίους βέβαια, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο σημειοδοτικός χαρακτήρας του ενδύματος είναι άμεσος και εντονότερος.

Επισημαίνονται πάντως τρεις τύποι γυναικείας φορεσιάς που συνυπάρχουν την ίδια χρονική περίοδο¹³⁶. Ο πρώτος (Α) σχηματίζει το επόμενο βασικό ενδυματολογικό σύνολο: εσωτερικά φοριέται το "πουκάμισο", μακρύ ως τον αστράγαλο, τα "βρακιά" είδος εσώρουχου και μεμονωμένα το σαλβάρι, είδος φουφουλωτής βράκας που σουρώνει λίγο πιο πάνω από τον αστράγαλο. Πάνω από το πουκάμισο μπαίνει το "ζιπούνι" (που εκφράζεται συχνά με ποικιλία ονομάτων και μορφολογικών

¹³⁶ Τα δεδομένα στηρίζονται σε εμπειρισταωμένη έρευνα πολλών εγγράφων (προικοδοσιών και άλλων πηγών) και προσδιορίζουν την ενδυματολογική και κοινωνική εικόνα της Αθήνας στο 18ο - 19ο αι. Ανάλογη έρευνα έγινε και για την αντρική ενδυμασία. Ειδικότερα βλ. Κ. Μπάδα - Τσομώκου, Η Αθηναϊκή γυναικεία φορεσιά κατά την περίοδο 1687-1834, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Διδακτορική διατριβή 1983.

παραλλαγών) ένδυμα σ' αυτή την περίοδο μακρύ μάλλον και πολύ εφαρμοστό στο πανωκόρμι. Πάνω από αυτό τυλίγεται χαλαρά στο μέρος της κοιλιάς η "ζώστρα", μαντίλι από λαχούρι ή άλλο ύφασμα που διπλώνεται τριγωνικά και δένεται κόμπο από τη μια μεριά του σώματος. Στη συνέχεια φοριέται ο "τζουμπές", είδος πανωφοριού, με μάκρος ως τον αστράγαλο. Κατασκευάζεται από ύφασματα βιοτεχνικής και βιομηχανικής παραγωγής¹³⁷ και επενδύεται ολόκληρος ή γαρνίρεται στις άκρες με είδη

¹³⁷ Έχουμε μια έντονη κατανάλωση ευρωπαϊκών υφασμάτων. Στην Πελοπόννησο π.χ. τα μέσα του 18ου αιώνα τα γαλλικά υφάσματα έχουν τη μεγαλύτερη κατανάλωση. Τα τσόχινα είναι άλλωστε το κυριότερο γαλλικό προϊόν εισαγωγής την περίοδο αυτή. Παράλληλα εισάγονται στην Πελοπόννησο από το γαλλικό εμπόριο, σε μικρότερες ποσότητες, ασημιά και χρυσά υφάσματα, προϊόντα της Λυονέζικης βιομηχανίας, σατέν, σκούφοι και μάλλινα υφάσματα. Παρουσιάζεται μίαν αύξηση της καταναλωτικής ικανότητας στα χρόνια 1748-1754 και 1762-1769 που οφείλεται μάλλον στην ανάπτυξη ενός εσωτερικού εμπορίου που διενεργούσαν κυρίως οι Εβραίοι της Τριπολιτσάς - γενικά το εσωτερικό εμπόριο έμεινε στα χέρια τους-. Οι Εβραίοι προωθούσαν τα υφάσματα στη Στερεά- η Αθήνα βρίσκεται στο δρόμο αυτής της εμπορικής διακίνησης- και κυρίως στη Λάρισα και από εκεί στο Βόρειο ελληνικό χώρο και ευρύτερα το βαλκανικό, μέσα από τα πανηγύρια· ήταν σοβαροί οι ανταγωνιστές των Γάλλων εμπόρων της Θεσσαλονίκης, επειδή πωλούσαν φθηνότερα κατά 8-10%.

Η ανάγκη να καλυφθεί η μεγάλη ζήτηση της αγοράς, οδήγησε στη νόθευση του εμπορεύματος, με αποτέλεσμα να στραφεί η ντόπια αγορά, στο τρίτο τέταρτο του αιώνα, στα επίσης τσόχινα γερμανικά υφάσματα τα γνωστά ως υφάσματα Λειψίας που τα εμπορεύονταν κυρίως Έλληνες. Μέχρι τότε κύριος αντίπαλος των γαλλικών υφασμάτων ήταν τα βενετικά, που κάλυπταν αρκετό μέρος από τη συνολική κατανάλωση, παρόλο που υπήρχαν διατάξεις, από το 1716, οι οποίες απαγόρευαν στους υπηκόους του Σουλτάνου να αγοράσουν εμπορεύματα της βενετίας. Μέσω Σμύρνης έφταναν επίσης στην Πελοπόννησο ολλανδικά, τσόχινα, επίσης υφάσματα σε μικρές ποσότητες. Αγγλικά τσόχινα υφάσματα καταναλώνονται σε μικρό ποσοστό στα μέσα του αιώνα, ενώ προς το τέλος του σταθεροποιήθηκαν στην αγορά και στη συνέχεια κυριάρχησαν στις πρώτες

γουνναρικών (ερμίνα, κακούμι, αστραχάν κλπ.). Στο κεφάλι φοριέται το φέσι και μαντίλια που το περιτυλίγουν, ενώ τα πόδια καλύπτονται από τα "μέστια", είδος δερμάτινης κάλτσας και τα "τερλίκια", είδος ανοιχτής

δεκαετίες του 19ου αιώνα. Οι γούνες προέρχονται από τη Ρωσία και τις εμπορευόνταν κυρίως Έλληνες.

Ανάλογη διακίνηση των υφασμάτων του εξωτερικού γίνεται, στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα και στον υπόλοιπο ελληνικό χώρο.

Στις πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα επικράτησαν, όπως σημειώσαμε ήδη, τα γαλλικά υφάσματα (τσόχες) τουλάχιστον στην Πελοπόννησο και τα υφάσματα Γερμανίας και Λειψίας (τσόχες που μεταφέρονται μέσω της Τεργέστης και Λιβόρνου)· επίσης σκούφοι κόκκινοι, κοράλλια, σατέν. Από Βενετία έρχονται διάφορα είδη σιριτιών.

Η ντόπια παραγωγή έχει να προσφέρει τα μεταξωτά υφάσματα της Χίου, τα δαμασκηνά, που μιμήθηκαν τα βενετικά και περιόρισαν σημαντικά την κατανάλωσή τους. Μεταξωτά επίσης υφάσματα παράγονται και στη Θεσσαλονίκη, κατάλληλα για πουκάμισα, όπως και μάλλινα χοντρά υφάσματα, "αμπάδες" ή τα "σαλονικιά", με μεγάλη εξαγωγική κίνηση. Η Ζαγορά παράγει κάπες. Στις πλαγιές του Πηλίου και της Όσσας γίνεται και βιοτεχνική παραγωγή μαντιλιών και άλλων βαμβακερών υφασμάτων, αναπτυγμένη ιδιαίτερα στις πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα.

Η σπουδαιότητα άλλωστε που είχε το εμπόριο υφασμάτων διαφαίνεται από την επικράτηση της ονομασίας των υφασματοεμπόρων - Bezzar στον προσδιορισμό του εμπορικού κέντρου των πόλεων, που ονομάζονταν Bezzanistan, δηλαδή αίθουσα των Bezzar. Συνοπτικά γι' αυτές τις πληροφορίες βλ. N.Svoronos, *Le commerce de Salonique au xviiiie siecle*, Paris 1956, σ.220-6, 283-4, 321-3. Κ.Άμαντου, *Το εμπόριο των Χίων προ του 1821 ΔΙΕΕ*, τ.12 (1957-58), σ.178-85, Α. Βακαλόπουλου, *Ιστορία του νέου Ελληνισμού*, τ.4, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 157-93, 495-501. Β.Κρεμμυδά, *Το εμπόριο της Πελοποννήσου στο 18ο αιώνα (1715- 1792)*, Αθήνα 1972, Σερ. Μάξιμου, *Η αυγή του ελληνικού καπιταλισμού. Τουρκοκρατία 1685- 1789*, Αθήνα 1973, Φ.Μπωζούρ, *Πίνακας του εμπορίου της Ελλάδας στην Τουρκοκρατία (1787-1797)*, μτφρ. Ελ.Γαρίδη, Αθήνα 1977, Β. Κρεμμυδά, *Συγκυρία και εμπόριο στην προεπαναστατική Πελοπόννησο (1793-1821)*, Αθήνα 1980.

παντόφλας. Η ενδυμασία συμπληρώνεται από τον "φερετζέ", ο οποίος από την τελευταία δεκαετία του 18ου αιώνα μέχρι και τα επαναστατικά χρόνια αποτέλεσε απαραίτητο συμπλήρωμα της γυναικείας εμφάνισης. Πρόκειται για σύνολο από επί μέρους ενδυματολογικά στοιχεία που καλύπτουν το σώμα, το κεφάλι και το πρόσωπο εκτός από τη μύτη και τα μάτια. Απαραίτητο επίσης στοιχείο της φορεσιάς είναι τα κοσμήματα και τα άλλα εξαρτήματα (κεφαλιού: σκουλαρίκια, τεπελίκι· στήθους: γιορντάνι· μέσης: ζώνη με πόρπες· χεριού: μπελεζίκια, δαχτυλίδια). Ο παραπάνω τύπος γυναικείας φορεσιάς εκφράζει έμμεσα, μέσα σε μια "αστική" κοινότητα, με διττή οικονομική υπόσταση (φεουδαλική κύρια, αλλά και εμπορευματική, τον πληθυσμό εκείνο που έχει αστικές δραστηριότητες: εμπόριο, βιοτεχνία) (εικ. 7,8,9).

Παράλληλα ένας άλλος τύπος φορεσιάς (Α1) έχει στη θέση του ζιπουνιού το "αντερί", ένδυμα μακρύ ως τον αστράγαλο, ανοικτό μπροστά και στα πλάγια· έχει πολύ στενό το επάνω μέρος του σώματος με ένα πεταλοειδές άνοιγμα στο στήθος και μακριά μανίκια που ξεπερνούν το μέγεθος του χεριού. Το αντερί κατασκευάζεται από πολυτελή κυρίως υφάσματα ή νεοεισαγόμενα (σεβαΐ, νταμχανές, ταρακλί, τζάνφεσι, σταμπόλσιαλι κλπ.)¹³⁸. Τα υπόλοιπα τμήματα καθώς και τα κοσμήματα της

¹³⁸ Διασώζεται μια πλούσια ονοματολογία των υφασμάτων. Σ' αθηναϊκά π.χ. προικοσύμφωνα του 18ου αιώνα κ.ε. συναντούμε 130 περίπου υφασματολογικούς όρους χωρίς αυτό να σημαίνει και την ύπαρξη ισάριθμων υφασμάτων. Είναι δυνατόν το ίδιο ύφασμα να αποδίδεται με δύο και τρεις διαφορετικές ονομασίες στην ίδια χρονική περίοδο και, πολύ περισσότερο, σε διαφορετικό χρόνο.

Συνοπτικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι ονομασίες των υφασμάτων προέρχονται: α) από τις υφαντικές ύλες (μαλλί, λινάρι, καννάβι, βαμβάκι, μετάξι), β) από την τεχνική κατασκευής τους (δίμιτο π.χ. είναι "το πανί" που γίνεται με τέσσερα μιτάρια, τέσσερις πατήτρες, και δυο κλωστές στη κάθε θύρα), γ) από τον τόπο προέλευσης όπως π.χ. το λαχούρι (από τη Λαχώρη), σαντάλι (από τη Λυών), δ) από τα χρησιμοποιούμενα υλικά, το χρώμα και το σχέδιο. Π.χ. χρυσό λέγεται το ύφασμα που είναι υφασμένο ή κεντημένο με

φορεσιάς διέφεραν επίσης ποιοτικά από τον προηγούμενο τύπο ενώ η βασική κατασκευαστική της τεχνολογία ήταν παρόμοια. Αυτή η φορεσιά, ανήκει στην κοινοτική άρχουσα τάξη της οποίας ο γυναικείος πληθυσμός έχει τη δυνατότητα να παρακολουθεί το κέντρο που διαμορφώνει το πρότυπο φορεσιάς (δεν είναι υπερβολή να πούμε ότι η Κωνσταντινούπολη και η Σμύρνη ανέλαβαν αυτόν τον ρόλο καθώς συναντούμε αυτόν τον τύπο φορεσιάς να υιοθετείται γενικότερα από τις Ελληνίδες και των άλλων αστικών - ηπειρωτικών κυρίως - κέντρων από τις "πλούσιες" όπως σχολιάζουν και οι περιηγητές¹³⁹). Την ίδια δυνατότητα έχει και ένα τμήμα της ανερχόμενης αστικής τάξης (μεγαλοαστικό).

Στα χρόνια του αγώνα και στα πρώτα μετααπελευθερωτικά η κοινωνικοπολιτική κατάσταση παρακολουθείται και από το ένδυμα: διάφορα τμήματα έρχονται και παρέρχονται στη φορεσιά (π.χ. κοζώκα), αντικαθιστούν άλλα (το μικρότο π.χ. μπαίνει στη θέση του τζουμπέ) ή παραμερίζονται τελείως, όπως έγινε με το φερετζέ. Στη συνέχεια η

χρυσοκλωστή, ε) από το χρώμα: γεράνιο π.χ. είναι το βαμβακερό ύφασμα που έχει ρίζες άσπρες και γεράνιες δηλ. σκούρες γαλάζιες (βλ. σχετικά Αλ. Κυριακίδου - Νέστορος, Τα υφαντά της Μακεδονίας και της Θράκης, Αθήνα 1965, σ. 23-29).

Δημιουργός των πλουσίων και εκφραστικών αυτών ονομάτων είναι κατά κύριο λόγο το καταναλωτικό κοινό, όταν μάλιστα συμβαίνει να κατασκευάζει το ίδιο το ύφασμα· διαλέγει τότε την ιδιότητα που καλύπτει κάποιες πρακτικές ή και ψυχολογικές ή αισθητικές του ανάγκες και ονομάζει ανάλογα το ύφασμα. Τα ξενόφερτα υφάσματα του αρέσει να τα αποκαλεί συχνά με το όνομα προέλευσής τους, ίσως γιατί ασκεί γοητεία η αναφορά μιας ξένης, φανταστικής για περισσότερους, πόλης ή γιατί δεν κατέχει ο ίδιος άλλες ιδιότητες.

Πολλά υφάσματα είναι βιομηχανικά προϊόντα του εξωτερικού με προσδιορισμένη βέβαια ταυτότητα. Η ονομασία τους εδώ, με βάση κάποιαν ιδιότητα, υπαγορεύεται και από εμπορικούς - οικονομικούς (διαφημιστικούς όπως θα λέγαμε σήμερα) λόγους.

¹³⁹ Βλ. Κ. Σιμόπουλο, ό. π., τ. Α, σ. 413-4, 523, τ. Β, σ. 285.

γυναικεία "αστική" φορεσιά προσανατολίζεται σε καινούργια, δυτικότροπα τώρα, πρότυπα και δέχεται από εκεί τις επιδράσεις. Αυτό έγινε π.χ. με το φουστάνι που θα αποτελέσει και το βασικό στοιχείο στο νεοδημιουργούμενο, κοινό, για τις δύο παραπάνω τάξεις τύπο, το γνωστό της "Αμαλίας", καθώς η ελληνική κοινωνία φιλοδοξεί να υπηρετήσει ένα νέο οικονομικό - κοινωνικό και πολιτισμικό μοντέλο που εμπνέεται από τα μηνύματα της Δύσης. Τελικά ο νεόφερτος ευρωπαϊκός συρμός επιφέρει φαινομενικά ωστόσο, την κοινωνική ισοπέδωση των τάξεων όπως αυτές εκφράστηκαν μέσα από το ένδυμα.

Σε αντίθεση με τους δύο, παραπάνω τύπους, φοριέται από ένα άλλο τμήμα του αθηναϊκού πληθυσμού που ζει "περιθωριακά" μέσα στην Αθήνα-στα κράσπεδα της πόλης - ως μικροκαλλιεργητές, μισθωτοί εργάτες κλπ. αλλά και από τις γυναίκες των περιχώρων της Αθήνας, ένας διαφορετικός τύπος που διατηρεί σταθερότητα¹⁴⁰ μορφής ονομασίας και χρήσης τουλάχιστον από το 18ο αιώνα κ.ε. μέχρι σχεδόν τη στιγμή που η φορεσιά περιορίζεται στις μουσειακές συλλογές. Κι αυτό επειδή η φορεσιά είναι σχεδόν εξ ολοκλήρου προϊόν της οικοτεχνικής παραγωγής. Οι κάποιες αλλαγές που επέρχονται σ' αυτή τη φορεσιά συμβαίνουν μετά το 1840 περίπου κ.ε., αφότου δηλαδή άρχισαν να μεταβάλλονται και για το χωρικό οι οικονομικές συνθήκες, αφότου τελικά ο ίδιος ή ο κοινωνικά συγγενής του κάτοικος της πόλης αρχίζει να έχει αγοραστικές δυνατότητες που του επιτρέπουν να προσθέσει στη φορεσιά διάφορα κοσμητικά, κυρίως, στοιχεία ή να αντικαταστήσει το υφαντό ύφασμα του αργαλειού με βιομηχανικό προϊόν (π.χ. κάμποτ Αμερικής) χωρίς όμως και να αλλάξει τη βασική μορφολογία της φορεσιάς. Αυτή αποτελείται από τα εξής στοιχεία: Αρχικά φοριέται το πουκάμισο. Πάνω από αυτό υπάρχει ένας μικρός μπούστος το "ζιπούνι" ή "ζιπουνάκι" που συγκρατεί ίσα - ίσα το στήθος και

¹⁴⁰ Πβ. Fern, Braudel, ό.π., σ.243:“(…) μπορούμε να είμαστε σίγουροι για άλλη μια φορά ότι οι πιθανότητες οδηγούν στο ότι η στατικότητα ήταν από τη μια μεριά, τη μεριά της πλειονότητας, και η κίνηση από την άλλη, εκείνη της πολυτέλειας”.

κυρίως τα κεντημένα μανίκια· στη συνέχεια φοριέται η "σιγούνα" ή ο "γρίζος", ανάλογα με την περίπτωση που είναι ο εξωτερικός επενδύτης. Είναι χωρίς μανίκια, κατακόρυφα ανοιχτός μπροστά, με μήκος που φτάνει περίπου ως τους γοφούς. Το ρούχο αυτό έχει πλούσιο κεντητικό διάκοσμο. Η "ζώστρα" υπάρχει και σ' αυτή τη φορεσιά αλλά είναι υφαντή του αργαλειού. Κάλυμμα του κεφαλιού είναι τα μαντίλια και η "μπόλια" (μακρόστενη λουρίδα μεταξωτού υφάσματος). Με αυτήν δηλώνεται ότι η γυναίκα που τη φορά είναι παντρεμένη. Τα πόδια καλύπτονται κυρίως από τους "φελλούς" είδος επίσης ανοικτής παντόφλας αλλά και τα "μέστια". Τα κοσμήματα που συμπληρώνουν αυτόν τον τύπο φορεσιάς είναι μάλλον περισσότερα αλλά με περιορισμένη την οικονομική τους αξία. Το γιορντάνι π.χ. αυτής της φορεσιάς κατασκευάζεται από κοραλλένιες χάντρες ενώ των δύο προηγούμενων τύπων από μαργαριτάρι. Συνοπτικά θα λέγαμε ότι στα κοσμήματα του κεφαλιού συμπεριλαμβάνονται οι "πλεξίδες και τα μασούρια"- κοσμητικά στοιχεία των μαλλιών-, τα σκουλαρίκια και το "ξελίκι" που είναι επιμετώπιο κόσμημα· στα κοσμήματα του στήθους συμπεριλαμβάνονται το "γιορντάνι" και το "κορδόνι", ενώ στα κοσμήματα των χεριών τα δαχτυλίδια, τα "μπελεζίκια" (βραχιόλια) και τα "μπουγουμάκια" (εικ. 13).

Ένα άλλο παράδειγμα αποτελεί η φορεσιά των κατοίκων της γειτονικής στην Αθήνα, Τζιάς κατά τον 18ο αιώνα. Η άσχουσα τάξη (αντρών) φορούσαν καλουπάκι στο κεφάλι, χειμώνα καλοκαίρι ή σκούφια κόκκινη από το Λιβόρνο, αντερί που έσφιγγε με πλατύ ζωνάρι, κοντογούνι, τζουμπέ και λευκές κάλτσες. Η "μεσαία τάξη" οι λεγόμενοι "μαυροβρακάτοι", φορούσε ασπροκόκκινη σκούφια, γελέκι ή "σωκάρδι" με πολλά κουμπιά "τσόκα" είδος επενδύτη, σαλβάρι μαύρο ή γαλάζιο από τσόχα ή βαμβακερό με πολλές πτυχές.

Ο κύριος παραγωγικός πληθυσμός φορούσε άσπρη βράκα, μάλλινες κάλτσες, τσαρούχια από γουρνοπέτσι, κάπα χωρίς μανίκια κι ένα είδος καλογερίστικης σκούφιας.

Συνοψίζοντας σημειώνουμε ότι εντονότερα εκφράστηκε ενδυματολογικά η κοινωνική διαστρωμάτωση από το 18ο αιώνα κ.ε. Η άνοδος του εμπορίου, της βιοτεχνίας, και της ναυτιλίας, έφερε στο προσκήνιο παράλληλα και άλλα στρώματα ("αστικά") που αμφισβήτησαν την υπάρχουσα κοινωνική δομή, διεκδίκησαν νέα κοινωνικά σχήματα, κάτω από την επίδραση των τόπων των συναλλαγών τους (Δύση). Αντίστοιχα επιζήτησαν - και συχνά το κατάφεραν- ανάλογη με την άρχουσα τάξη ενδυματολογική μεταχείριση ή υιοθέτησαν δυτικές συνήθειες, γενικότερα στον τρόπο ζωής τους, αλλά και την αμφίεσή τους. Οι ενδυματολογικές όμως διεκδικήσεις των "αστών" φαίνεται ότι προκαλούσαν την αντίθεση των προνομιούχων ομάδων του ελληνικού λαού που κατέληγε συχνά σε επεμβάσεις του Διβανίου και της Εκκλησίας. Στα νησιά π.χ. έμμεσα το Πατριαρχείο απαγόρευε τη χρήση πολυτελών ενδυμάτων στους "πραγματευτές" και "καραβοκύρηδες" και περιόρισε τη χρήση τους *«μόνον εις τούς εν εξιώμασιν διαπρέποντας βασιλικάς, ή καί ήδη ευρισκομένους..»*. Εξάλλου η αυστηρότητα με την οποία το Πατριαρχείο επέμενε στην κοινωνική διαστρωμάτωση, έντονα αποτυπωμένη στις γαμήλιες συναλλαγές και ιδιαίτερα στους διακανονισμούς της προίκας, σκόπευε μεταξύ των άλλων, και στη διατήρηση της ισχύουσας κοινωνικής διάρθρωσης που κινδύνευε να αλλάξει με την άνοδο των παραπάνω στρωμάτων. Σημειώσαμε ήδη την εγκύκλιο του Επισκόπου Σερβίων και Κοζάνης θεοφίλου (1803) όπου επίσης διαβάζουμε: *«.. αλλ' αι της πρώτης τάξεως νύμφαι ἃν θέλουν έχει χρυσήν φορεσίαν ἡμπορούν να φορούν καί παντόφλια καί τερλίκια παρόμοια κατηφένια, η δέ δευτέρα τάξις θέλει φορή παντόφλια από πετζί λιόκι (από γιδοτόμαρο δηλαδή) και ή τρίτη τάξις θέλει φορή από πετζί κίτερνον καί τερλίκια τά λεγόμενα μπαϊρακωτά»*¹⁴¹. Και ο Πατριάρχης Σαμουήλ Χαντζερής εξέδωσε κανόνα για τον καθορισμό της προίκας στην Κωνσταντινούπολη (1767): *«εις τούς μέν της πρώτης τάξεως, όσοι εστίν οι εξ ευγενών καί λαμπρών οίκων, μέχρι των εξ ομωσγένως*

¹⁴¹ Μιχ. Αθ. Καλινδέρη, ό. π., σ. 99-100.

κοινώς πουγγείων, καλουμένων, προίκα λαμβάνειν θεμιτόν καί μή πλέον· τούς δέ της δευτέρας τάξεως μέχρι τεσσάρων οπωσούν καί μή πλέον· τούς δέ της τρίτης τάξεως μέχρι των δύο... »¹⁴². Το φαινόμενο είναι συχνό και σχεδόν αφορά όλον τον ελληνικό χώρο. Εξετάζοντας σε ξεχωριστή εργασία¹⁴³ τις γαμήλιες στρατηγικές και τα πρότυπα μεταβίβασης των περυσιακών στοιχείων μέσα από ένα μεγάλο αριθμό προικοσυμφώνων στην Αθήνα (18ος - 19ος αι.) διαπιστώθηκε ότι ο θεσμός της προίκας είχε αναδειχθεί σε κατεξοχήν μηχανισμό της κοινωνικής κινητικότητας. Στα δεδομένα της οθωμανικής κατοχής οι περιουσιακές μεταβιβάσεις ελέγχονται αυστηρά, για πολλούς λόγους και όχι πάντα με επιτυχία, από την Εκκλησία που συχνά εμφανίζεται ευνοϊκή απέναντι στην Ελληνική "αριστοκρατία". Ας σταθούμε όμως λίγο στο παράδειγμα της Αθήνας όπου μας είναι ήδη γνωστή η κοινωνική της δομή ("άρχοντες", "νοικοκυραίοι", φτωχά αστικά στρώματα και γύρω χωρικοί) και να δούμε το περιεχόμενο των προικοδοσιών και τα πρότυπα μεταβίβασης περιουσιών. Ίσως έτσι κατανοήσουμε την στάση της Εκκλησίας και αντιληφθούμε και τις τάσεις μετασχηματισμού της κοινωνίας.

Η διεξοδική ανάλυση των προικίων κυρίως εγγράφων, έδειξε ότι κάθε ομάδα ακολουθούσε διαφορετικές γαμήλιες στρατηγικές και διαφορετικά πρότυπα μεταβίβασης των περιουσιακών στοιχείων: οι άρχοντες συνήθιζαν την ενδογαμία για να διατηρήσουν τα προνομιά τους, αναγνωρίζονταν περισσότερο ως "οίκοι" παρά ως "οικογένειες", προτιμούσαν τα πρωτοτόκια ή την κληροδότηση σε περιορισμένο αριθμό μελών, προωθούσαν την πατροτοπική εγκατάσταση και διαμόρφωναν περισσότερο ένα σχήμα διευρυμένης οικογενειακής σύνθεσης στην οποία συνέβαλλε και η υιοθέτηση κοριτσιών φτωχής αγροτικής καταγωγής. Οι νοικοκυραίοι, κατά ένα μέρος και επειδή εμφανίζονταν να προέρχονται από διαφορετικά

¹⁴² Γ. Βαλέτα, Σαμουήλ Χαντζερή, Λόγοι Πατριαρχικοί, Αθήνα 1948, σ. 76.

¹⁴³ Βλ. P.Sant Cassia - Constantina Bada, The Making of the Modern Greek Family in 19th Century Athens, Cambridge Univ. Press 1992.

γεωγραφικά σημεία της Ελλάδας, ιδιαίτερα μετά την ανακήρυξη της Αθήνας σε πρωτεύουσα του νεοσύστατου ελληνικού κράτους, πρόβαλλαν ένα μοντέλο νεοτοπικής εγκατάστασης, προώθησαν το "ίσο" μερίδιο πατρικής κληρονομιάς, μια μεγαλύτερη απομόνωση του γυναικείου πληθυσμού μέσα στο σπίτι και την αυτόνομη πυρηνική οικογένεια. Τέλος οι φτωχοί της πόλης έτειναν επίσης και σε γυναικοτοπική εγκατάσταση, παίρνοντας συχνά ένα σπίτι ή μέρος από αυτό όταν παντρεύονταν (36,9%). Έχουν επίσης ένα λιγότερο αυστηρό καταμερισμό εργασίας ανάμεσα στους άντρες και τις γυναίκες.

Η αύξηση της προίκας στην Αθήνα, όπως και σ' όλη την Ελλάδα, ήδη αναδυόταν από τα τέλη του 18ου έως τις αρχές του 19ου αι., κυρίως, αλλά όχι αποκλειστικά, χάρη στις προσπάθειες της αναπτυσσόμενης εμπορευματικής τάξης, των "νοικοκυραίων", να εισχωρήσει στην κυρίαρχη ομάδα, εν μέρει μέσω των γαμήλιων στρατηγικών και της μεγάλης προίκας. Μια συστηματική ανάλυση των μεταβιβαζόμενων πόρων και των "τίτλων" που συνόδευαν ή όχι τις συμβαλλόμενες οικογένειες και τους συζύγους, κάνει φανερό ότι μέσα από το πρότυπο της μεταβίβασης των πατρικών περιουσιακών στοιχείων, που επέτρεψε την ίση σχεδόν πρόσβαση των κοριτσιών στην πατρική περιουσία-αν και με μια τάση για προικοδότηση τους με κινητά πράγματα- ο θεσμός της προίκας αναδείχθηκε σε κατεξοχήν μηχανισμό της κοινωνικής κινητικότητας και χαρακτήρισε αρχικά ένα μικροαστικό στρώμα.

Οι συχνές παρεμβάσεις της Εκκλησίας που αφορούν τον καθορισμό της ενδυματολογικής εμφάνισης των Ελλήνων - μέσω των προικοδοσιών - μας επιτρέπουν να επιχειρήσουμε και μιαν άλλη αξιολόγηση αυτής της στάσης. Διάφοροι μελετητές κρίνουν από μια άποψη θετικά αυτές τις παρεμβάσεις καθώς η Εκκλησία παρουσιάζεται να προσπαθεί δίκαια να περιορίσει την πολυτέλεια και την υπέρογκη προικοδοσία. Αλλά ξεπερνώντας το επίπεδο των καλών προθέσεων μπορούμε να υποθέσουμε πίσω από αυτή τη στάση ότι η Εκκλησία (ως εξουσιαστικός μηχανισμός) επιχειρεί να ασκήσει κοινωνικό έλεγχο για τη διατήρηση του κοινωνικού status του καθενός.

Λαμβάνοντας υπόψη την διαμορφωνόμενη κοινωνική διαστρωμάτωση, θεσμοθετεί βαθμίδες προίκας, ανώτερα ποσά που δεν πρέπει ο προικοδότης να υπερβεί, συγκεκριμενοποιεί τα μεγέθη και τις ποιότητες, αφορίζει τέλος τους εκτρεπόμενους. Το γιατί η Εκκλησία είναι υπέρ της διατήρησης της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων έχει ποικιλότροπα προσεγγιστεί. Στην ουσία λοιπόν απευθύνεται σ' αυτές τις κοινωνικές δυνάμεις που επιθυμούν την αλλαγή και ως εκ τούτου παρουσιάζονται διεκδικητικές. Αυτές αρχικά επιδιώκουν μέσω και του γάμου την εδραίωσή τους και περιορίζονται στην ισογαμία (ο όμοιος τον όμοιο). Στη συνέχεια επιχειρούν την κοινωνική τους άνοδο επιδιώκοντας την σχέση με τα "ανώτερα στρώματα" και πετυχαίνουν αυτήν μέσα από τις γαμήλιες στρατηγικές τους. Εκδηλώνεται εδώ μία εξωγαμία, μία υπεργαμία καλύτερα που γίνεται εφικτή μέσα από τον θεσμό της προίκας, της μεγάλης προίκας. Αλλά αυτή η προς τα πάνω κοινωνική άνοδος στοιχίζει πολλά, περνάει μέσα από την πολυτέλεια, μέσα από ένα παιχνίδι δοσοληψιών που καταλήγει και στην προικοθηρία. Περνάει τελικά μέσα από το δρόμο της αγοράς, του χρήματος, της σπατάλης αλλά τώρα μιλούμε για ένα πολιτισμικό μοντέλο που εφαρμοζόταν και άρμοζε *"μόνο εις τους εν αξιώμασιν διαπρέποντες βασιλικάς ή και ήδη ευρισκομένους"*.

Εξετάζοντας διάφορα έγγραφα προικοδοσιών που προέρχονται από ένα "εκκολαπτόμενο" αστικό κέντρο διαπιστώνουμε ότι η προίκα αποτελείται κυρίως από τα ρούχα της νύφης, τον ρουχισμό του σπιτιού, την οικοσκευή (χαλκώματα, σεντούκι, κλπ.) από ακίνητη περιουσία και μετρητά. Τα τελευταία έχουν βαρύνουσα οικονομική σημασία- αν και μιλούμε για μία ατελή νομισματική οικονομία- όπως επίσης κοινωνική και συμβολική. Προσφέρονται τα χρήματα ως προίκα από την νύφη και αντιπροσφέρονται ως "προγαμιαία δωρεά" από τον γαμπρό και την οικογένειά του σε τέτοια ποσοτικά μεγέθη που όχι μόνο ισοβαθμίζουν τα ποσά της προίκας αλλά είναι και συχνά περισσότερα, έτσι ώστε συμβολικά να τεκμηριώνουν ή να εξασφαλίζουν τη θέση του "νοικοκύρη". Αυτή η θέση παραπέμπει συνήθως σ' έναν άντρα από χαμηλή καταγωγή που όμως έχει πετύχει να

αποστασιοποιήσει τον εαυτό του από αυτήν. Εκείνο όμως που κυρίως προσέχουμε είναι ότι τα ρούχα αποτελούν το συστατικό στοιχείο της προίκας. Και αυτό μας επιβάλλει την αξιολόγηση της κοινωνικής τους αξίας. Αντλούμε τα παραδείγματα από έγγραφα των Αθηνών όπου μας είναι ήδη γνωστή η κοινωνική της δομή: Οι ποσότητες, οι ποιότητες ποικίλλουν ανάλογα με τη θέση που κατέχουν οι συμβαλλόμενοι στην κοινωνική διάρθρωση της Αθήνας. Προσέχουμε λοιπόν ότι τα έγγραφα που παραπέμπουν στην ανώτερη βαθμίδα της κοινωνικής ιεραρχίας καταγράφουν ένα τύπο φορεσιάς (τον Α1) και "προικιά" που είναι κυρίως προϊόντα της αγοράς, της δαπάνης και της συναλλαγής. Αυτό σημαίνει ότι καταναλώνεται το πολιτισμικό πρότυπο της αγοράς που είναι ικανό πλέον να εξασφαλίσει κύρος και γόητρο στην οικογένεια ή να βοηθή στην κοινωνική κινητικότητα. Ένα παράδειγμα αυτής της οικονομικής και πολιτιστικής συμπεριφοράς μας το δίνουν οι επιστολές των αδελφών Μέλου (αρχές 18ου αι.). Μαθαίνουμε μέσα από αυτές για την εκδήλωση ενδιαφέροντος για γάμο (προξενιό). Ο υπονήπιος γαμπρός - εμπορευόμενος - επιδιώκει την κοινωνική άνοδο μέσα από έναν καλό γάμο με μιά "αρχοντοπούλα" της Αθήνας. Απαριθμεί τις απαιτήσεις του που σε οικονομικά μεγέθη φτάνουν το ποσό των χιλίων επτακοσίων σαράντα επτά ρεαλίων. Από αυτά προσέχουμε ότι τα 1211 προορίζονται για την κάλυψη του γυναικείου ρουχισμού - που απαριθμείται με κάθε λεπτομέρεια - τα 138 για τη φορεσιά του ίδιου του γαμπρού και μόνο τα υπόλοιπα 600 ρεάλια είναι αρκετά για να εξασφαλίσουν ένα καλό σπίτι με την επίπλωσή του και να καλύψουν τα έξοδα του γάμου¹⁴⁴. Παραθέτουμε σχετικά αποσπάσματα των κειμένων για να φανεί ότι το κοινωνικό - οικονομικό πρόσωπο ενός μεσαίου Αθηναίου αστού μπορεί να κατοχυρωθεί και να γίνει σεβαστό τόσο με τη θέα των ίδιων των πραγμάτων - ενδυμάτων και των οικονομικών πόρων όσο και με την λειτουργία της "ρητορικής" τους.

¹⁴⁴ Βλ. Ευτ. Λιάτα ό.π..

Τονίστηκε παραπάνω η σημειωτική του ρούχου σε σχέση με την κοινωνική διαστρωμάτωση ακριβώς για να δικαιολογηθεί η άποψή μας ότι δεν μπορούμε να αντιμετωπίσουμε ακόμα την παραδοσιακή κουλτούρα ως ενιαία ούτε ακόμα και όταν αναφερόμαστε στα όρια μιας και μόνης κοινότητας. Υπαινιχθήκαμε μάλιστα ότι μια συνολικότερη εξέταση του αντικειμένου μας αναγκάζει να προσέξουμε όχι μόνο την ποικιλία αλλά και τη διαπίστωση ότι έχουμε να κάνουμε με μια δομημένη ενδυματολογική διαφοροποίηση που προϋποθέτει και αποδίδει την κοινωνική διαστρωμάτωση μιας ευρύτερης από την κοινότητα κοινωνίας. Δείχθηκε π.χ. ότι τα "ανώτερα στρώματα" έχουν αναδείξει ένα ξεχωριστό-όχι σε επίπεδο βαθμού αλλά είδους- ενδυματολογικό μοντέλο και ότι αυτό έχει στενή σχέση με το κατακτητικό. Οι αναπτυσσόμενοι αστοί έχουν έναν άλλο τύπο και πραγματώνουν, όταν μπορούν, την επαφή τους με τη Δύση.

Τα φτωχά αγροτικά στρώματα συνθέτουν επίσης ένα τελείως διαφορετικό ενδυματολογικό σύνολο που παρά τις τεράστιες ποικιλίες και παραλλαγές που τις υπαγορεύουν άλλες τόσες κοινωνικές, οικονομικές, οικολογικές διαφοροποιήσεις, επιμένει να παρουσιάζει μια σταθερή εμμονή σε ορισμένα κοινά και βασικά χαρακτηριστικά. Εγκλωβισμένοι οι μελετητές μέσα στην έννοια της χωρικής κοινότητας τη μελέτησαν ως αυτοδύναμη κοινωνική οντότητα και έξω από κάθε σχέση με την περιρρέουσα κοινωνία. Το αποτέλεσμα ήταν να μην προσεχθεί η παράλληλη ανάπτυξη ενδυματολογικών και άλλων πολιτισμικών συμπεριφορών που συνδέονταν με την υπάρχουσα κοινωνική διαστρωμάτωση. Εξάλλου τα προσδιδόμενα στην χωρική αγροτική κοινότητα χαρακτηριστικά της αυτάρκειας, αλληλοϋποστήριξης, συλλογικότητας και ομοιογένειας εμποδίζαν την αναζήτηση και τέτοιων παραμέτρων. Σε γενικές γραμμές οι ευρωπαίοι μελετητές των παραδοσιακών ενδυμασιών διέκριναν σ' αυτές ένα από τα πλέον ορατά σημεία της ταυτότητας της παραδοσιακής κοινότητας, ένα εξωτερικό "σημείο" που εκδήλωνε τη γεωγραφική προέλευση και πρόσεξαν, ιδιαίτερα όσοι επιχείρησαν μια κοινωνική- λειτουργική προσέγγιση του

αντικειμένου¹⁴⁵ ότι οι παραδοσιακές ενδυμασίες διαφοροποιούν το άτομο που τις φορά μόνο με βάση το φύλο, ηλικία, επάγγελμα, κλπ. αλλά όχι και με βάση και μια προϊούσα κοινωνική διαστρωμάτωση.

Το υλικό που κατέταξε η Χατζημιχάλη με βάση το μορφολογικό σχήμα της φορεσιάς χρονολογείται περίπου από τα μέσα του 19ου αιώνα ως τις τρεις πρώτες δεκαετίες του 20ου. Η Χατζημιχάλη, σε γενικές γραμμές, θεώρησε επίσης την παραδοσιακή φορεσιά ως την ταυτότητα της κοινότητας, στο εσωτερικό της οποίας η φορεσιά διαφοροποιεί το πρόσωπο που την φορά με βάση τους συντελεστές φύλο, ηλικία, κοινωνική κατάσταση (παντρεμένη, ανύπαντρη, μητέρα κλπ), δουλειά/γιορτή. Προχώρησε μάλιστα έμμεσα και σε μια κατάταξη που λαμβάνει υπόψη της και μιαν κοινωνική διαστρωμάτωση (συχνά π.χ. δείχνει ότι χρησιμοποιεί τους όρους αγροτικό/ αστικό με το κοινωνικό οικονομικό τους περιεχόμενο και όχι το "χωτοταξικό". Όμως δεν ξέρουμε αν αναζητήθηκαν από την ίδια όλες οι παράμετροι της κοινωνικής λειτουργίας της παραδοσιακής φορεσιάς. Δεν ξέρουμε επίσης αν η ερευνήτρια δεν συνάντησε καν ενεργές τις λειτουργίες που σχετίζονται με την κοινωνική διαστρωμάτωση. Δεν αποκλείεται αυτές να είχαν προ πολλού ατονήσει μέσα σε μία κοινωνία που ανεδείκνυε πλέον άλλα "σημεία" έκφρασης των διαφοροποιήσεων των μελών της. Εκείνο πάντως που η Χατζημιχάλη μας έδειξε είναι ότι η φορεσιά συνέχιζε να λειτουργεί ως διακριτικό σημείο κοινωνικής προέλευσης (χωριού-πόλης), καταγωγής (συγκεκριμένη περιοχή) ενώ στην κάθε κοινότητα επεσήμανε και άλλες επιμέρους ενδυματολογικές διαφοροποιήσεις που σημειοδοτούσαν συγκεκριμένες κοινωνικές καταστάσεις. Με αυστηρότητα π.χ. το ένδυμα τόνιζε τον ενδοοικογενειακό ρόλο της γυναίκας (νύφης, συζύγου, μητέρας), τη φυσική (νέα μεσόκοπη, γερόντισσα) και κοινωνική της ηλικία (ανύπαντρη, παντρεμένη, χήρα) τη

¹⁴⁵ Πβ., Don Yoder, Folk Costume, ό.π., όπου δίνεται ένα περίγραμμα της έρευνας στον ευρωπαϊκό χώρο και σχετική, γερμανική κυρίως βιβλιογραφία για τις διάφορες μεθοδολογικές προσεγγίσεις.

χρήση (καθημερινό, γιορτινό, νυφικό) την τελετουργική του τέλος λειτουργία και σημασία. Αναφέρουμε για παράδειγμα τη φορεσιά του Ανταρκτικού της Φλώρινας όπου φορούσαν ένα ειδικό σαγιά (είδος "πανωφοριού") όταν πήγαιναν στην εκκλησία. Είναι διακοσμημένος με κόκκινη τσόχα και πολύχρωμα μεταξωτά κορδονάκια. Στη Θάσο επίσης όταν πήγαιναν στην εκκλησία φορούσαν το "λαχούρι", μαντίλι του κεφαλιού και άφηναν τα μαλλιά να πέφτουν στις πλάτες¹⁴⁶.

Τα δηλωτικά σημεία έκφρασης των παραπάνω κοινωνικών διαφοροποιήσεων περιορίστηκαν κυρίως σε επιμέρους ενδυματολογικά στοιχεία όπως είναι η κόμμωση, ο κεφαλόδεσμος, η ποδιά, τα χρώματα, τα διακοσμητικά σχέδια και κεντήματα, η προσθήκη ή η αφαίρεση κοσμημάτων - εξαρτημάτων στη φορεσιά, η ποιότητα των υφασμάτων και άλλα, ενώ η βασική μορφολογία της φορεσιάς παρέμεινε η ίδια.

Η κόμμωση για παράδειγμα αποτέλεσε διακριτικό στοιχείο της κοινωνικής κατάστασης της γυναίκας. Στα χωριά της Αττικής και στη Σαλαμίνα η παντρεμένη γυναίκα χτένιζε τα μαλλιά της σε δύο κοτσίδες. Η νύφη και η νιόπαντρη για 40 μέρες διευθετούσε τα μαλλιά της σε μία κοτσίδα. Στην Αθήνα επίσης τα κορίτσια άφηναν τα μαλλιά τους να πέφτουν στους ώμους ή τα σχηματοποιούσαν σε 40 πλεξίδες (σαρανταπλέξουδο), οι νιόπαντρες έκαναν το "σαραγλί" (μια κοτσίδα) ενώ οι υπόλοιπες παντρεμένες έκαναν το "κατημέρι". Το κοινωνικό επίσης status σηματοδοτείται εκτός των άλλων και με την κόμμωση. Γράφει η Αγγ. Χατζημιχάλη για την κόμμωση των αρχοντισσών της Ύδρας: *«Επί της κόμης τίθενται, δια την διευθέτησιν του τσεμπεριού, δύο μικρά μπουμπάρια, ως κουλούρες, από ξένα μαλλιά, τα μπουλέτσια.. Τα μπουλέτσια εσυνηθίζοντο μόνον από τις αρχόντισσες και δεν εφορούντο ποτέ από άλλας*

¹⁴⁶ Εξαιρετική προσέγγιση αυτού του είδους της σημειωτικής του ρούχου έχει κάνει ο P. Bogatyrev, *The Function of folk costume in Moravian Slovakia*, Paris 1971. Επίσης ο Werner Enninger, *Kodewandel in der Kleidung. Sechshund wanzig Hypothesenpoare*, *Semiotik* 5(1983), p.23-48.

γυναίκας». ¹⁴⁷ Στο Ρουμλούκι (Μακεδονία) η κοινωνική - οικογενειακή - κατάσταση της γυναίκας (ανύπαντρη, παντρεμένη) εκφράζεται επίσης και με τον τρόπο που διευθετείται ο κεφαλόδεσμος. Της ανύπαντρης ο κεφαλόδεσμος αποτελείται από δύο μαντίλια, ένα λευκό και ένα μαύρο που τοποθετούνται στο κεφάλι σαν κουλούρα με ιδιάζοντα τρόπο. Ιδιαίτερη φροντίδα καταβάλλεται για την διευθέτηση της πίσω άκρης του εσωτερικού λευκού μαντιλιού που πέφτει πίσω στον αυχένα και το ονομάζουν "περιστέρα". Ο κεφαλόδεσμος της έγγαμης γυναίκας δημιουργεί ένα περίπλοκο σχήμα (είδος περικεφαλαίας) με την διευθέτηση τριών μαντιλιών "κατσούλι". Η νύφη και η νιόπαντρη προσθέτουν στον κεφαλόδεσμο και άλλα τεμάχια. Από αυτά το κυριότερο είναι οι φούντες, οι οποίες μιμούνται το τρίχινο λοφίο του αρχαίου κράνους. Πάνω σε τεμάχιο από ύφασμα ράβουν σε σειρά 18 περίπου αρκετά μεγάλες φούντες η μία κοντά την άλλη ώστε να αποτελούν ένα μακρύ θύσανο, τη "φούντα" που μπαίνει στην κορυφή του κεφαλιού και φθάνει μέχρι τον αυχένα, ενώ μια άλλη "φούντα" τοποθετείται πάνω από το μέτωπο ("κατσούλι με τις φούντες"). Διάφορα επίσης κοσμήματα συμπληρώνουν τον κεφαλόδεσμο, ιδιαίτερα της νύφης και της νιόπαντρης. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι γενικά στις παραδοσιακές φορεσιές παρατηρείται μια κοσμητική έξαρση του κεφαλιού ιδιαίτερα της νύφης- νιόπαντρης που ανάγει την καταγωγή της, εκτός των άλλων και σε μαγικούς- δεισιδαιμονικούς λόγους (συμβολικοί συνδυασμοί για την αποτροπή κακών επιδράσεων, για την επίκληση με προστατευτικό χαρακτήρα για την καρπερότητα της γυναίκας και την ευγονία). Στην ίδια εξάλλου φορεσιά και άλλα στοιχεία σημειοδοτούν τη συγκεκριμένη θέση της γυναίκας μέσα στην κοινότητα. Ο λευκός π.χ. σαγιάς παύει να φοριέται από τη γυναίκα ύστερα από 3-4 χρόνια γάμου και αντικαθίσταται από άλλο χρώμα. Από τη στιγμή επίσης που η κοπέλα πρωτοφορεί το "σαγιά"

¹⁴⁷ Βλ. Μουσείο Μπενάκη, Ελληνικάί Εθνικάί ενδυμασίαι, κείμενο Αγγελικής Χατζημιχάλη τ. 2, εν Αθήναις 1954, πιν. 68.

κοινοποιείται στην κοινότητα ότι έχει έρθει σε ηλικία γάμου και τίθεται η υποψηφιότητα της. Ανάλογο ρόλο παίζει το χρώμα του μαντιλιού (μαύρο), το πρωτοφόρεμα του "ράσου" (πανωφοριού) και του συνόλου της φορεσιάς "τ' άσπρα" στην караγκούνικη π.χ. φορεσιά της Θεσσαλίας. Στο Πυργί της Χίου επίσης το πρωτοφόρεμα του κεφαλόδεσμου ονομάζεται "σαρίκι" κοινοποιούσε στην κοινότητα ότι η κοπέλλα ήταν υποψήφια για γάμο.

Ο κεντητικός επίσης διάκοσμος με ό, τι τον συνδέει (υλικά, χρώμα, σχέδια) υπήρξε σημαντικό μέσο έκφρασης της φυσικής και κοινωνικής κατάστασης κυρίως της γυναίκας.

Αντιμετωπίζοντας αρχικά και αυτό το πολιτισμικό φαινόμενο ως ιστορικό και κοινωνικό μπορούμε να σημειώσουμε αρχικά ότι το κέντημα τόσο ως δραστηριότητα όσο και ως αγαθό προς χρήση προσδιόριζε κατά κανόνα τα πλουσιότερα κοινωνικά στρώματα. Η διακόσμηση των ασπρορούχων και των άλλων ειδών ρουχισμού του σπιτιού και της προσωπικής εμφάνισης θα πρέπει να υποθέσουμε ότι ήταν μια πολυτέλεια που λίγοι μπορούσαν να την έχουν ακόμη και μέχρι τα μέσα του 19ου αι. Πρόκειται για μια πολιτιστική παραγωγή που ήταν συνδεδεμένη με την άεργη παρουσία του γυναικείου φύλου - αλλά το προνόμιο της μη εργασίας ξέρουμε ότι ανήκε στα "ανώτερα στρώματα" -. Αντίθετα η υφαντική μας παρουσιάζεται ευρύτατα συνδεδεμένη με την παραγωγική εργασία και με όλα τα κοινωνικά στρώματα. Διαβάζουμε π.χ. στο τετράγλωσσο λεξικό του Δανιήλ: *"η γυναίκα όπου έχει δακτυλίδια δεν πρέπει να ζυμώνη, να πλύνη εις το λαγκάδι, εις το πηγάδι, εις την βρύσιν αμή να κεντήση μαντήλια".* Σαφώς εδώ το κέντημα και το κόσμημα αποτελούν στοιχεία που παραπέμπουν στην υψηλή βαθμίδα της κοινωνικής ιεραρχίας. Αλλά πέρα από την διαπίστωση της κοινωνικής διαστρωμάτωσης¹⁴⁸ μπορούμε να δούμε ότι αυτά τα στοιχεία έχουν ισχυρή κοινωνική και συμβολική αξία και ως τέτοια διεκδικούνται και από τις ανερχόμενες κοινωνικές δυνάμεις. Είδαμε π.χ.

¹⁴⁸ Πβ. Κωνσταντακοπούλου Αγγελική, *Η Ελληνική γλώσσα στα Βαλκάνια (1750-1850)*

πιο πριν ότι οι νεοανερχόμενοι αστοί παραγγέλλουν και φορούν χρυσοκέντητες φορεσιές.

Στο γύρισμα πάντως του 20ου αι. και ίσως δυο - τρεις δεκαετίες νωρίτερα, το κέντημα υπήρχε ως απαραίτητο στοιχείο όλων των γυναικών. Μια εξήγηση για αυτήν την προς τα κάτω κυκλοφορία του κεντήματος, της δαντέλας και άλλων αντίστοιχων διακοσμητικών στοιχείων, μπορεί να δοθεί αν θεωρηθεί αυτή ως αποτέλεσμα της προς τα πάνω κινητικότητας των ανθρώπων και του "καινούργιου πλούτου". Μια άλλη εξήγηση μπορεί να αναζητηθεί στο γεγονός ότι ο 19ος αι. κατέστρεψε την οικοτεχνική παραγωγή του ρούχου (με την επικράτηση του βιομηχανικού) και οδήγησε στη γενικότερη απομόνωση του γυναικείου πληθυσμού στο σπίτι. Ο άεργος χρόνος καλύφθηκε πίσω από έργα διακοσμητικής, κεντητικής, που είχαν όπως σημειώθηκε και ιδιαίτερη συμβολική σημασία. Γι' αυτό και διαπιστώνουμε και μian εμπορευματοποίηση του είδους προς τα τέλη του 19ου αι.¹⁴⁹. Η συμβολική αξία αυτών των πραγμάτων επιτρέπει την υπέρμετρη προβολή τους στις γαμήλιες στρατηγικές. Σ' ένα επίπεδο με αυτά τα πράγματα αξιολογείται η ίδια η νύφη. Είναι αυτά που όρισαν τις γυναίκες ως νύφες, ως σύζυγοι - νοικοκυρές στη συνέχεια. Μια "νοικοκυρά" ήταν οικοδόσποινα του σπιτιού της επειδή ήταν κύρια του χρόνου της, ενός χρόνου που δεν ξοδευόταν για μια παραγωγική εργασία αλλά για μια παραγωγή αγαθών που ακριβώς επιδείκνυαν την σπατάλη χρόνου, δυνάμεων, χρημάτων στην απομόνωση και στην ασφάλεια του σπιτιού. Πρόκειται για το νέο εξιδανικευμένο γυναικείο πρόσωπο που ανέδειξε η πρώιμη αστική κοινωνία (μητέρα, σύζυγος, νοικοκυρά), ακριβώς για να καλύψει, μέσα από αυτό, τον αποκλεισμό του γυναικείου φύλου από την παραγωγική διαδικασία. Έτσι είναι η μικροαστική ιδεολογία του 19ου αι. που προωθεί μέσα από την ίδια την εκπαιδευτική διαδικασία την

¹⁴⁹ Βλ. ενδεικτικά την εργασία της Ευαγ. Δενδρινού - Καρακώστα, Η λαϊκή κεντητική στην Αμοργό από τα μέσα του 19ου αι. έως την περίοδο του μεσοπολέμου, διδακτορική διατριβή, 1989.

εκμάθηση της ραπτικής, κοπτικής, ποικιλτικής. Προωθούνται εργόχειρα διακοσμητικής - κεντητικής τέχνης και τεχνικής που προέρχονται από την Ευρώπη από πάρα πολύ νωρίς. Ήδη το 1838 η φιλεκπαιδευτική εταιρεία αναγνώρισε την ηγεμονία των δυτικών προτύπων στα εργόχειρα και μάλιστα διευκόλυνε την εισαγωγή τους. Το σημαντικό είναι να σημειωθεί ότι μέσα από την εκπαίδευση (παρθεναγωγεία, σχολές, κλπ.) αυτή η δραστηριότητα απλώνεται σε όλα τα κοινωνικά στρώματα. Οι προίκες και τα προικιά διακοσμούνται, αποκτούν αξία για τους λόγους που προαναφέραμε. Όμως το κέντημα που θεωρείται και έγινε κάποια στιγμή λαϊκό φαινόμενο υπήρξε εν πολλοίς προϊόν (ως αντίληψη, ως σχέδιο και τεχνική) της κυρίαρχης κουλτούρας.

Το μεγαλύτερο μέρος του κεντητού διάκοσμου¹⁵⁰ συγκεντρώνεται στα

¹⁵⁰ Στα πλαίσια της παραγωγικής διαδικασίας και στο στάδιο της επεξεργασίας-μεταποίησης των πρώτων υλών εντάσσεται και η κεντητική.

Τα κεντήματα γενικά της φορεσιάς αποτελούν ιδιαίτερη ομάδα της κεντητικής που είναι από τους βασικούς κλάδους της χειροτεχνίας.

Από την άποψη της τεχνικής τα κεντήματα οικιακής χειροτεχνίας διαιρούνται σε δύο βασικές κατηγορίες, τα "ξομπλιαστά" και τα "γραφτά" κεντήματα. Στα ξομπλιαστά ο διάκοσμος κεντιέται με μετρητή βελονιά κατευθείαν πάνω στο ύφασμα χωρίς να σχεδιαστεί πριν το μοτίβο με αποτέλεσμα να έχουμε μια αυστηρή σχηματοποίησή του. Στα γραφτά κεντήματα σχεδιάζεται πρώτα το θέμα κι ύστερα εκτελείται με διάφορες ριζοβελονιές· αυτή η τεχνική επιτρέπει όπως σημειώνει και η Πόπη Ζώρα την απόλυτη σχεδιαστική και εκτελεστική ελευθερία που δεσμεύεται ωστόσο «από τον αρχαίο για την ελληνική λαϊκή τέχνη νόμο της αυστηρότητας και της συμμετρίας που διαμόρφωσε η μακραίωνη καλλιτεχνική παράδοση του ελληνικού λαού» (Πόπη Ζώρα, Κεντήματα και κοσμήματα της ελληνικής φορεσιάς, Αθήνα 1966, σ.8).

Μια άλλη τεχνική οικιακής κεντητικής είναι το ασπροκέντημα που συναντιέται κυρίως στα νησιά. Είναι λεπτό κέντημα που μόνο από πολύ κοντά μπορεί κανείς να διακρίνει το περίγραμμα του κεντήματος όπως στα πουκάμισα της Λευκάδας ή των Ψαρών. Η δαντέλα είναι επίσης γυναικείο χειροτέχνημα. Πρωτοεμφανίστηκε στη Δύση και ξαπλώθηκε στη συνέχεια μέσα από τα γυναικεία καθολικά μοναστήρια στα ελληνικά νησιά. Χρησιμοποιήθηκε για το στολισμό της φορεσιάς, κυρίως του πουκαμίσου, της ποδιάς και των κεφαλομάντιλων.

Παράλληλα εκτός από τη γυναικεία χειροτεχνία αναπτύσσεται και η εργαστηριακή κεντητική που εκτελείται από τους "χρυσοραφτάδες" ή τους "Τερζήδες". Συχνά ο ράφτης - κυρίως επενδυτών - είναι και ο χρυσοκεντητής. Ανάγει την τέχνη του στη βυζαντινή παράδοση με ποικίλες επιρροές και επιδράσεις από τον Ανατολικό και Δυτικό χώρο. Οι χρυσοραφτάδες είναι οργανωμένοι σε συντεχνίες που θεωρήθηκαν μάλιστα από τις πιο αξιόλογες και πολυάριθμες σε μέλη στην περίοδο της Τουρκοκρατίας. Αναπτύσσουν μια έντονη εμπορικότητα του είδους - σε χρυσοκέντητες φορεσιές, επενδύτες, τεπελίκια- που καλύπτει τον Βαλκανικό και τον Ευρωπαϊκό χώρο, ενώ στο εσωτερικό από τον 18ο αι. η

γυναικεία πουκάμισα, στο κάλυμμα του κεφαλιού (φέσι, μπόλια), στην ποδιά, ως προϊόν βασικά της οικιακής χειροτεχνίας και τους γυναικείους και αντρικούς επενδύτες ως προϊόν της εργαστηριακής τεχνικής. Στην Τανάγρα για παράδειγμα η νιόπαντρη γυναίκα ξεχώριζε από το κεντημένο πουκάμισο - το δεύτερο βεζύρι - που φορούσε από τη δεύτερη Κυριακή του γάμου της μέχρι δύο χρόνια. Η γυναίκα εξάλλου που πενθούσε επίσης ξεχώριζε από το ειδικό κέντημα του πουκάμισου της, το "κολονάτο", όπως λεγόταν, πουκάμισο που παλιότερα το φορούσαν μόνο οι χήρες αργότερα

αναπτυσσόμενη αστική τάξη συμμετέχει στην κατανάλωση των χρυσοκέντητων τμημάτων της φορεσιάς. Οι "τερζήδες" κατάγονται από τις ορεινές περιοχές της Ελλάδας-Μακεδονία, Ήπειρο, Πίνδο κι από την Αιτωλοκαρνανία και την Πελοπόννησο-. Κάθε χρόνο περιόδευαν στον ελληνικό χώρο, χωρισμένοι σε ομάδες με αυστηρή ιεραρχική διαβάθμιση (μαστόροι-καλφάδες-τσιράκι) και εκτελούσαν τα χρυσοκέντηματα των τοπικών ενδυμάτων. Τα τερζήδικα κεντήματα (ή χρυσοκεντήματα) εκτελούνται κατά κανόνα με στριφτά μεταξωτά κορδόνια τα λεγόμενα "γαϊτάνια", "αυστράδες", "ουτρές" κ.ά. ή με το κάρφωμα χρυσών ή αργυρών νημάτων που είναι στριμμένα με λεπτά κορδόνια. Το θέμα σχεδιάζοταν πρώτα σε χαρτί και καρφωνόταν πρόχειρα πάνω στο ύφασμα. Ύστερα ο χρυσοράφτης έραβε το γαϊτάνι με λεπτή κλωστή (το ράμμα). Με την ολοκλήρωση του σχεδίου αφαιρούσε το χαρτί και έμενε στην καλή όψη του υφάσματος το ολόχρυσο κέντημα ή το καμωμένο με μεταξωτά γαϊτάνια. Στα τερζήδικα κεντήματα, θεματικά επικρατεί κατά κανόνα το φυτικό στοιχείο· τα πουλιά και ο δικέφαλος επίσης εμπνέουν τον θεματικό διάκοσμο της τερζήδικης κεντητικής (γενικά βλ. Αγγ. Χατζημιχάλη, Ραπτάδες - Χρυσοραπτάδες και καποτάδες, ανατ. από αφιέρωμα στη μνήμη του Μανόλη Τρανταφυλλίδη, Αθήνα 1960).

Στα χρυσοκέντηματα της φορεσιάς εκτός από την τεχνική των τερζήδων συνηθίζεται και μία δεύτερη, η τεχνική των "συρμακέσηκων" κεντημάτων. Αυτά εκτελούνται αποκλειστικά με χρυσή κλωστή. Πρόκειται για δύσκολη και ακριβή τεχνική γι' αυτό και περιορίστηκε σε εκκλησιαστικά άμφια και σύμβολα και σε λίγα τμήματα της λαϊκής φορεσιάς (βλ. επίσης την κατατοπιστική εργασία της Αγγ. Χατζημιχάλη, Τα χρυσοκλαβρικά συρματένια- συρμακέσικα κεντήματα, Αθήνα 1952).

όμως και κάθε γυναίκα που πενθούσε συγγενή της. Το κολονάτο πουκάμισο ή το πένθιμο έχει ποδόγυρο κεντημένο όχι αποκλειστικά με μαύρο χρώμα όπως θα περίμενε κανείς- τέτοιο είναι στην Τανάγρα το νυφικό- γιορτινό-, αλλά κοσμείται σε ορισμένα μέρη του κεντητού διάκοσμου και με σκούρα χρωματιστά μετάξια γαλάζια, πράσινα, κόκκινα, καφέ. Διαφέρει επίσης το πένθιμο πουκάμισο και από την ίδια την κεντητική διάταξη. Μπαίνουν δηλαδή μπροστά δύο παράλληλες κατακόρυφες ταινίες, οι "κολόνες" με 3-4 πόντους πλάτος που φθάνουν σχεδόν κάτω από το στήθος και συνδέονται μεταξύ τους μ' ένα ελαφρό κέντημα. Η ονομασία "κολονάτο" (πουκάμισο) οφείλεται ακριβώς στη σχηματοποίηση του κεντήματος και αποδεικνύει την καθοριστική σημασία και τον πρωτεύοντα ρόλο που είχε το κέντημα στη φορεσιά.

Διακριτικό σημείο της έγγαμης Σαρακατσάνας γυναίκας ήταν ο κεντητικός διάκοσμος της ποδιάς και ιδιαίτερα οι σχηματοποιημένοι, πάνω από δύο σταυροί. (Αυτό το θρησκευτικό σύμβολο είναι και το επικρατέστερο σύμβολο των Σαρακατσάνων). Ο ένας και μισός σταυρός διακρίνει τις ανύπαντρες ενώ οι δύο σταυροί που τείνουν να κυκλωθούν με ροζέτα χαρακτηρίζουν την αρραβωνιασμένη κοπέλλα.

Και το παραδοσιακό κόσμημα¹⁵¹ άμεσα εξέφραζε, λόγω της υλικής του

¹⁵¹ Είναι κι αυτό προϊόν εργαστηριακής συντεχνιακής οργάνωσης που γνώρισε νέα ακμή από τον 18ο αιώνα κι ύστερα, όπως άλλωστε και η χρυσοκεντητική. Κέντρα χρυσοχοΐας-Χρυσικοί λέγονταν κι όσοι δούλευαν και στο ασήμι- ήταν στην Ήπειρο, Μακεδονία, Θεσσαλία, Πίνδο με σπουδαιότερα κέντρα το Συρράκο και τους Καλαρρύτες όπου “φιλοτεχνήθηκαν” θαυμάσια αργυροχοϊκά έργα.

Τα νεοελληνικά κοσμήματα ανάλογα με τον τρόπο της τεχνικής τους κατεργασίας διακρίνονται σε: α) σφυρήλατα, οι τεχνίτες σχεδίαζαν το θέμα στην εξωτερική πλευρά και το “χτυπούσαν” έπειτα με το καλέμι, πάνω σε μια μάζα από πίσσα για να προβάλλει το θέμα στην κύρια όψη ανάγλυφα, “φουσκωτά” β) εγγάρακτα γ) χυτά: έχυναν σε καλούπια τις πλάκες του ασημιού κι ύστερα επεξεργαζόταν τις λεπτομέρειες του σχεδίου με το καλέμι. Την τεχνική αυτή χρησιμοποιούσαν κυρίως σε διάτρητα κοσμητικά στοιχεία όπως πόρπες, ηπειρώτικα περιλαίμια, επιμετώπια κοσμήματα κ.λ.π. δ) συρματερά: η τεχνική στηρίζεται σε λεπτά ασημένια χρυσά ή επίχρυσα σύρματα που ο τεχνίτης χρησιμοποιούσε κάνοντας κατάλληλες συγκολλήσεις που κατέληγαν στον διάκοσμο του αντικειμένου. Το τελικό σχέδιο έμοιαζε με διάφανη δαντέλλα. Μία άλλη τεχνική με βυζαντινή παράδοση ήταν η τεχνική που σμάλτου που υπηρέτησε την ανάγκη της πολυχρωμίας. Η τεχνική αυτή γινόταν με δύο τρόπους: α) σχηματιζόταν τα περιγράμματα των μοτίβων πάνω στην επιφάνεια με λεπτό κολλητό ασημένιο σύρμα και μέσα σ' αυτές τις “θήκες” έχυναν τη χρωματική μάζα β) τα θέματα ήταν χυτά κι ύστερα γέμιζαν τα βαθουλώματα με σμάλτο. Τελευταία τεχνική ήταν το σαβάτι, είδος μαύρου σμάλτου που το έφτιαχναν ανακατεύοντας διάφορες αναλογίες από ασήμι, χαλκό, μολύβι και κερί θειαφιού. Μ' αυτή τη μάζα γέμιζαν το σχέδιο που είχε χαραχθεί στην ασημένια πλάκα. Μια σημαντική επίσης μερίδα συμπληρώνει τον διακόσμό της με κοράλια και φυσικές σκληρές πέτρες, συνήθως αχάτες, στο χρώμα του κεχριμπαριού. Το θεματικό εξάλλου περιεχόμενο του διακόσμου εμπνέεται από τον φυτικό κόσμο που κυριαρχεί στο κόσμημα με τις σχηματοποιημένες ροζέτες, ρόδακες, τα φυλλοειδή σχήματα κ.λ.π.. Συχνό επίσης θέμα είναι το πουλί που συμβολίζει, όπως και ο φυτικός διάκοσμος, την ευγονία και την θαλερότητα. Τα θρησκευτικά σύμβολα (σταυρός, πρόσωπα αγίων, ειδικά σε πόρπες και σε χαϊμαλιά) κρύβουν, εκτός από τον προστατευτικό τους χαρακτήρα και μία πρωτόγονη

αξίας, τις υπάρχουσες οικονομικές - κοινωνικές διαφορές. Ήδη εντοπίσαμε στην Αθήνα την ύπαρξη δύο διαφορετικών - ποιοτικά - τύπων γιορντανιών (μαργαριταρένιο, χάντρινο, κοραλλένιο) που "σημάδευαν" την οικονομική και κοινωνική κατάσταση των φορέων τους. Δεν έλειπαν βέβαια και τα κοσμητικά στοιχεία που φοριόταν αποκλειστικά από ορισμένα στρώματα (όπως το "τεπελίκι" στη Αθήνα). Αξίζει ωστόσο να πούμε ότι η αξιολόγηση του παραδοσιακού κοσμήματος καθοριζόταν τόσο από την υλική - οικονομική όσο και από την συμβολική του σημασία. Εύκολα και δημιουργικά στη θέση των πολύτιμων πετραδιών τοποθετούνταν οι ποικιλόχρωμες γυάλινες πέτρες και στην καλύτερη περίπτωση οι αχάτες, το τουρκουάζ, τα κοράλλια, στη θέση του ασημιού ο μπρούντζος, του χρυσού το επιχρυσωμένο φτηνό μέταλλο του νομίσματος, οι ευτελείς σε αξία "ρόδακες" κλπ. για τα φτωχά αγροτικά στρώματα.

Η χρήση του νομίσματος ως κόσμημα σαφώς υπακούει, στην κοινωνική διαστρωμάτωση όπως παρατηρεί και ο Σπ. Ασδραχάς. *"Οι γυναίκες που ανήκουν στο ένα ή στο άλλο κοινωνικό στρώμα δεν φέρουν συγχρόνως τα ίδια νομίσματα, εκφράζοντας έτσι στο ενδυματολογικό επίπεδο την κοινωνική αξιολογία. Πρόκειται για μια διαδεδομένη μορφή αποθησαύρισης, άρα αποχρηματισμού του νομίσματος"*¹⁵². Έγινε επίσης και διακριτικό σημείο και άλλων κοινωνικών ρόλων και καταστάσεων. Έτσι για παράδειγμα το "ακέραιο τσαπράζι το σταυρωτό" κόσμημα του στήθους, το φορούσε η Σαρακατσάνα νύφη και η νιόπαντρη μέχρι την απόκτηση του πρώτου της παιδιού. Στο Ρουμλούκι το κόσμημα που σημάδευε τις νύφες και τις παντρεμένες ήταν το "μαγλικουτάρι" κόσμημα του κεφαλιού, στην Αγιάνα της Εύβοιας ήταν τα "μπερσάνια με τα φλουριά" επιμετώπιο ασημένιο κόσμημα με αλυσίδες απ' όπου κρέμονταν πλήθος χρυσά

παγανιστική διάθεση, ενώ η εμφάνιση του δικέφαλου αετού μας θυμίζει και μας συνδέει με τα μυθοποιημένα σύμβολα του παρελθόντος (Βυζάντιο).

¹⁵² Σπύρος Ασδραχάς, Η οικονομία και οι νοοτροπίες, ό.π.

νομίσματα και φλουριά. Στη Σαλαμίνα επίσης ήταν το μεγάλο φλουρί που έμπαινε πάνω από το μέτωπο και στηριζόταν σε μια μεταξωτή ταινία που τύλιγε το κεφάλι. Όταν στη συνέχεια γινόταν μητέρα περισσότερων από ένα παιδιών αφαιρούσε τα πολλά κοσμήματα και άφηνε μόνο το "γιορντάνι" και το "σταυρό".

γ. Ταξινόμηση της ελληνικής παραδοσιακής φορεσιάς.

Επισημαίνοντας ο Don Yoder ότι στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής η έννοια της χωρικής κουλτούρας δεν προσαρμόζεται στην ιστορική πραγματικότητα διευρύνει τον ορισμό για το τι είναι η παραδοσιακή φορεσιά εφαρμόζοντας μια λειτουργική προσέγγιση που του επιτρέπει να θεωρήσει ότι ο όρος "folk costume" μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να περιγράψει το ένδυμα όλων των παραδοσιακών τοπικών ομάδων, όπως και εθνικών, επαγγελματικών, φατριαστικών ομάδων (sectarian groups): η παραδοσιακή φορεσιά έχει τη θέση ταυτότητας του ατόμου που την φορά τόσο για τον έξω κόσμο όσο και για την κοινότητα στην οποία ανήκει. Σ' έναν συνοπτικότερο ορισμό σημειώνει ότι η παραδοσιακή φορεσιά είναι ένας τύπος ενδυμασίας που α)εξωτερικά συμβολίζει την ταυτότητα της παραδοσιακής κοινότητας και β)εκφράζει τις πολλαπλές σχέσεις των ατόμων μεταξύ τους και εντός της κοινότητας¹⁵³. Υπενθυμίζεται ότι οι Ευρωπαίοι Μελετητές, σε γενικές γραμμές, όρισαν την παραδοσιακή φορεσιά ως φορεσιά του αγροτικού πληθυσμού πριν τον 19ο αι. που έφερε τις ενδυματολογικές εξομοιώσεις των πόλεων και των χωριών, των κοινωνικών στρωμάτων κ.λπ. Στα πλαίσια της χωρικής - αγροτικής κουλτούρας οι μελετητές διέκριναν ότι αποτελούσε το ορατό σύμβολο της ταυτότητας της παραδοσιακής κοινότητας. Και αυτή η ταυτότητα παρέπεμπε στη γεωγραφική, τοπική, αρχικά προέλευση αποτελούσε δηλαδή ένα όργανο ταυτότητας της τοπικής προέλευσης. Στα δεδομένα της τοπικής κοινωνίας είδαμε ότι η παραδοσιακή φορεσιά διαφοροποιούσε το πρόσωπο που την φορούσε με βάση τους παρακάτω συντελεστές: 1) Φύλο, 2) Ηλικία, 3) Κοινωνική κατάσταση (κυρίως οικογεννειακή), 4) Επάγγελμα, 5) Δουλειά / Γιορτή. Συνολικά δηλαδή η παραδοσιακή ενδυμασία είναι ένας από τους πιο ενδιαφέροντες δείκτες και σύμβολα της παραδοσιακής κοινότητας. Παράλληλα ο Yoder βλέπει σ'

¹⁵³ Don Yoder, .ό. π., σ.296.

αυτήν μια μεταβλητή του πολιτισμού. Ανιχνεύοντας π.χ. τη γεννητική της παραδοσιακής ενδυμασίας διαπιστώνει ότι αυτή που γενικά μας είναι γνωστή ως φορεσιά των αγροτικών κοινοτήτων ήταν κάποτε το επίκεντρο των πόλεων που ήταν πρωτεύουσες των επαρχιών. Για άλλη μια φορά επανέρχεται, διαφοροποιημένο, το ερώτημα για το αν τελικά ο λαϊκός πολιτισμός ενέχει ο ίδιος το στοιχείο της δημιουργικότητας και αν σε τελευταία ανάλυση τα λαϊκά στρώματα δημιουργούν πολιτισμό. Γενικεύοντας σημειώνουμε τη γνωστή θεωρία του Hans Naumann¹⁵⁴ που στο ερώτημα σχετικά με την προέλευση του πολιτισμού των λαϊκών στρωμάτων απαντά ότι αυτός δεν προέρχεται παρά από "καταπεπτωκότα στοιχεία" (*Gesunkenes Kulturgut and primitiver Gemeinschaftsgeist*) του πολιτισμού των ανώτερων τάξεων. Σ' αυτήν τη θεώρηση το παραδοσιακό ένδυμα χρησιμοποιείται ως ένα παράδειγμα για ναδειχθεί ότι αυτό δεν είναι παρά επανάληψη και τελευταία ηχώ του νεώτερου ρούχου της μόδας¹⁵⁵ η οποία βέβαια φτιάχνεται από τους λίγους. Διαπιστώνεται βέβαια μία αργόσυρτη διαδικασία αποδοχών και προσαρμογών εκ μέρους των λαϊκών - αγροτικών στρωμάτων. Το θέμα απαιτεί εκτενέστερη παρουσίαση αλλά κρίνουμε σκόπιμο να παραθέσουμε και την άποψη του Adolf Bach¹⁵⁶, ο οποίος υποστηρίζει ότι η δημιουργικότητα της λαϊκής παραδοσιακής κουλτούρας συνίσταται στην επιλεκτικότητα και στην σύνθεση που επιχειρεί. Γίνονται επιλογές και αυτές ρυθμίζονται κυρίως από τις πρακτικές ανάγκες (δεν υιοθέτησε π.χ. ποτέ ο χωρικός τις περούκες αν και επέστρεψε με καθυστέρηση στην εποχή του rococo).

¹⁵⁴ Πβ. αρχικά Στ. Κυριακίδη, Ελληνική Λαογραφία, 1965, σ. 18 που αντιπαραθέτει και την ύπαρξη "αναβεβηκότων στοιχείων" από τα κάτω προς τα πάνω και Μ.Γ. Μερακλή, Λαϊκή Τέχνη, ό.π. σ. 160- 161, όπου και γενικότερη παρουσίαση του θέματος.

¹⁵⁵ Πβ., αναφορά στον Don Yoder, ό.π., σ. 299

¹⁵⁶ Πβ., Don Yoder, ό.π., σ.301. Γενικότερα βλ. Ad. Bach, *Deutsche Volkskunde*, 3, d (Heidelberg 1960).

Έτσι με τις επιβιώσεις των επιδράσεων της Ανατολής (π.χ. αντερί, τζουμπές, καβάδι) και τις επιρροές της Δύσης, που άγγιξαν πρώτα τα "ανώτερα στρώματα" και στη συνέχεια, όπως σημειώθηκε, επηρέασαν με πολύ αργούς ρυθμούς και τη φορεσιά των άλλων στρωμάτων, σχηματοποιούνται, ως τη στιγμή που αυτή καταλήγει να γίνει μουσειακό είδος, τρεις τύποι γυναικείας φορεσιάς και δύο αντρικοί, με μεγάλη βέβαια ποικιλία παραλλαγών, προσμείξεων και αποκλίσεων (όπως για παράδειγμα η φορεσιά της Τσακωνίας που έχει φουστάνι και κάποιο τύπο καβαδιού ή αντεριού).

Θεωρούμε σκόπιμο να αναφερθούμε στις προσπάθειες ταξινόμησης της παραδοσιακής φορεσιάς. Η πρώτη κατάταξη έγινε από την Αγγελική Χατζημιχάλη¹⁵⁷. Στο εισαγωγικό σημείωμα του έργου "Η ελληνική λαϊκή φορεσιά. Οι φορεσιές με το σιγκούνι", Αθήνα 1978, σ. 21 σημειώνεται ότι η κατάταξη της παραδοσιακής φορεσιάς γίνεται με βάση τη μορφή της που σε τελευταία ανάλυση «είναι η συνισταμένη των πρακτικών και αισθητικών αναγκών μιας συγκεκριμένης ομάδας ανθρώπων που τη χρησιμοποιούν»¹⁵⁸. Οι γυναικείες φορεσιές καταχωρούνται λοιπόν στις εξής κατηγορίες: Φορεσιές με καβάδι, φορεσιές με φουστάνι, φορεσιές με σιγκούνι. Απαραίτητο στοιχείο και στους τρεις τύπους τύπους το πουκάμισο πάνω από το οποίο μπαίνουν αντίστοιχα το καβάδι (ή αντερί, καπλαμάς, ντουλαμάς, κλπ.), το φουστάνι ή το σιγκούνι. Στις δύο πρώτες κατηγορίες το πουκάμισο είναι κατά κανόνα κατασκευασμένο από λεπτά υφάσματα με κέντημα στον ποδόγυρο, τη λαιμόκοψη και τα μανίκια και μπορεί να χαρακτηριστεί ως εσώρουχο αφού καλύπτεται από άλλα ενδυματολογικά είδη όπως είναι το "καβάδι" ή το "φουστάνι" αντίστοιχα.

¹⁵⁷ Ο καρπός των προσπαθειών της εμφανίζεται μέσα από το Λεύκωμα με τον τίτλο "Ελληνικά Εθνικά Ενδυμασία", με πίνακες του Sperling, τ.2, εκδ. Μουσείου Μπενάκη, Αθήνα 1948. Σημειώνεται ότι στο Μουσείο Μπενάκη εκτίθενται οι περισσότερες από τις φορεσιές που παρουσιάζονται στο Λεύκωμα και πολλές άλλες ακόμα.

¹⁵⁸ Ο. π., Εισαγωγή, Ι. Γιανναρά, σ. 13.

Στις φορεσιές με σιγκούνι το πουκάμισο είναι εξωτερικό με πλούσιο κεντητό διάκοσμο στα γιορτινά- νυφικά πουκάμισα. Το "σιγκούνι" που μπαίνει από πάνω, είναι είδος εξωτερικού επενδύτη που το μήκος του φθάνει το πολύ μέχρι το μέρος των γοφών ή εκεί που σταματά το κέντημα του ποδόγυρου. Τα υφάσματα σ' αυτό τον τύπο φορεσιάς είναι προϊόντα οικοτεχνικής παραγωγής. Άλλα ενδυματολογικά στοιχεία και εξαρτήματα που συμπληρώνουν και τους τρεις τύπους φορεσιάς είναι το κάλυμμα του κεφαλιού, διάφορα είδη επενδυτών, η ζώνη, η ποδιά, κάλτσες- παπούτσια και τα κοσμήματα (εικ. 13).

Μιαν άλλη κατηγοροποίηση των παραδοσιακών γυναικείων ενδυμασιών πρότεινε η Ιωάννα Παπαντωνίου¹⁵⁹ η οποία διατυπώνει την άποψη ότι η διαίρεση με βάση τη μορφή δεν καλύπτει πλήρως όλες τις ελληνικές ενδυματολογικές εκφράσεις. Μια τέτοια κατάταξη, υποστηρίζει, οδηγεί σε λάθη και αυθαίρετες εντάξεις στην Α' ή Β' κατηγορία. Μια ταξινόμηση με βάση την "κοψιά" του κάθε ενδύματος αποτελεί τη δική της πρόταση και προς το παρόν καταλήγει να κατατάζει τις γυναικείες φορεσιές σε δύο βασικές ομάδες: Την πρώτη με καθαρά τη βυζαντινή προέλευση (ανάπτυξη του σχήματος της tunica και των συγγενών με αυτήν μορφών, όπως το "καβάδι", το "σιγκούνι", την "τσούκνα") και τη δεύτερη με επιδράσεις από το Βυζάντιο και τη δυτική αναγέννηση. Μια τέτοια επίδραση έχει π.χ. το "φουστάνι".

Φορεσιές με το καβάδι ή με κάθε άλλο είδος (αντερί, καπλαμάς, σαγιάς, ντουλαμάς κλπ.) που έχει τα βασικά χαρακτηριστικά του καβαδιού: Αυτό έχει μήκος ως τον αστράγαλο, άνοιγμα κατακόρυφα μπροστά και στα πλάγια, στενό πανωκόρμι και μακριά μανίκια. Προσδιοριστικό στοιχείο θεωρείται το ύφασμα που τουλάχιστον στα αναπτυσσόμενα αστικά κέντρα ήταν από πολύτιμο μεταξωτό ή βαμβακερό και κατά κανόνα προϊόν

¹⁵⁹ Ιωάν. Παπαντωνίου, Συμβολή στη μελέτη της γυναικείας ελληνικής λαϊκής φορεσιάς, Εθνογραφικά 1 (1978). Βλ. και την κριτική της για το έργο της Χατζημιχάλη στα Εθνογραφικά, 2 (1989- 80) σ. 129-34.

εισαγωγής. Πρόκειται βασικά για ένδυμα που πριν "ξεπέσει" και σε κοινότητες χωριών (καθημερινό Μεγάρων, επίσης Καλύμνου, Καρπάσι Κύπρου, Ρουμλουκίου, Σουφλίου, Πόντου, Χαλκιδικής, Επισκοπή Ναούσης) ήταν βασικό ενδυματολογικό στοιχείο της φορεσιάς κοινοτήτων και κέντρων που ανέπτυξαν αστικές δραστηριότητες και μάλιστα προσδιόριζε τα ανώτερα στρώματά τους¹⁶⁰ (εικ. 14).

Τις φορεσιές με φουστάνι τις συναντούμε περισσότερο στα νησιά, ως διατήρηση μιας δυτικής (αναγεννησιακής) επίδρασης. Το φουστάνι κατασκευάζεται από μετάξι ή βαμβάκι· είναι χωρίς μανίκια με πτυχωτή κατά κανόνα φούστα κι ένα στενό πανωκόρμι που σταματά σχεδόν κάτω από το στήθος απ' όπου ξεκινά η πτυχωτή φούστα (για τη λεπτομερή περιγραφή και την ποικιλία των παραλλαγών). Το μήκος του φουστανιού φτάνει πιο πάνω από το πουκάμισο, ακριβώς για να φαίνεται ο κεντημένος ποδόγυρος του (εικ. 15).

Παράλληλα, από την Απελευθέρωση και ύστερα το φουστάνι με την επίδραση επίσης της ευρωπαϊκής μόδας¹⁶¹ που έφερε η Αυλή πήρε και μια καινούργια μορφή. Η φούστα διατήρησε τις πτυχώσεις αλλά έγινε μακριά μέχρι τον αστράγαλο, κάλυψε δηλαδή το πουκάμισο και η μέση ήλθε στο κανονικό σημείο. Αυτός ο τύπος φουστανιού αντικατέστησε βασικά το καβάδι των ηπειρωτικών αστικών κέντρων ενώ υιοθετήθηκε και από αρκετά νησιά που ανέπτυξαν εντονότερα τον αστικό τους χαρακτήρα (π.χ. Σκιάθος, Σπέτσες).

Οι φορεσιές με το σιγκούνι αποτελούν τις φορεσιές του αγροτικού χώρου (Αττικής, Ελευσίνας, Τανάγρας, Αταλάντης, Αράχωβας, Αιτωλοακαρνανίας, Κορινθίας, Άργους, Αγιάνας, Αιδηψού, χασιών, Παραμυθιάς, Σουλίου, Πωγωνίου, Φλωρίνης, κλπ). Η διαφορά τους από τις

¹⁶⁰ Εκτενέστερα βλ. Αγγελ. Χατζημιχάλη, *Η ελληνική λαϊκή φορεσιά. Οι φορεσιές με καβάδι*, εκδ. Μουσείου Μπενάκη, τ. 2. Αθήνα 1983).

¹⁶¹ Βλ. ενδεικτικά Margot Lister, *Costume. An illustrated survey from ancient times to the 20th century*, London 1977, σ. 296.

προηγούμενες βασίζεται όχι τόσο στη μορφή, - το σιγκούνι άλλωστε θα μπορούσε να θεωρηθεί απλοποιημένη και πρακτική μορφή του καβαδιού (είναι και αυτό ανοιχτό κατακόρυφα μπροστά, χωρίς όμως μανίκια)-, όσο στη διαφορά των υφασμάτων που σ' αυτή τη φορεσιά, εξ ολοκλήρου σχεδόν είναι προϊόντα της οικοτεχνίας. Η διαφορά αυτή δεν μπορεί παρά να εκφράζει και μια αντίστοιχη οικονομική και κοινωνική διαφορά. Πράγματι οι πόλεις από τα μέσα του 18ου αιώνα διαμόρφωναν τον αστικό τους χαρακτήρα και γίνονταν, για το χωρικό, κέντρα έλξεων και επιρροών. Εξάλλου σημειώσαμε ήδη ότι και ο χωρικός όταν εισήλθε στην εκχρηματισμένη (και γι' αυτόν) οικονομία δέχθηκε στην ενδυμασία και βιομηχανοποιημένα στοιχεία (π.χ. το ύφασμα, την έτοιμη δαντέλα αντί το χειροποίητο κέντημα κλπ).

Σε χωριστή κατηγορία κατατάσσονται οι γυναικείες φορεσιές με βράκα όπως η φορεσιά από τα Ανώγεια της Κρήτης.

Μια άλλη κατάταξη που προτείνω εδώ λαμβάνει περισσότερο υπόψη της τον χρήστη-άνθρωπο και όχι μόνο αντικείμενο. Η τεράστια βέβαια ποικιλία των παραδοσιακών φορεσιών και η περιορισμένη προς αυτή την κατεύθυνση έρευνα δεν μας επιτρέπουν ακόμα μιά ολοκληρωμένη κατάταξη σε κατηγορίες με βάση κάποια συστατικά στοιχεία της φορεσιάς, ούτε, ακόμα περισσότερο, την ανάδειξη κάποιων τυπολογικών ενοτήτων. Η ως τώρα ωστόσο γνώση μας επιτρέπει μια ταξινόμηση που παραπέμπει και στην κοινωνική παρουσία του χρήστη της φορεσιάς. Την παραθέτω σημειώνοντας ότι θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι το μορφολογικό σχήμα της φορεσιάς υπαγορεύεται, κατά ένα μεγάλο μέρος από τη σχέση που έχει ο χρήστης της φορεσιάς με την διαδικασία της παραγωγής. Το θέμα αυτό το έθιξε και η Χατζημιχάλη με άλλους βέβαια όρους.

Τα βασικά είδη: Το Πουκάμισο, οι επενδύτες

Το νεοελληνικό πουκάμισο είναι ενδυματολογικό είδος απαραίτητο σε κάθε παραδοσιακή φορεσιά. Τα γενικά μορφολογικά χαρακτηριστικά, από την απελευθέρωση και ύστερα, σχηματοποιούν ένα μανικωτό ή αμάνικο ένδυμα με δύο μονοκόματα τμήματα μπρός-πίσω και πλαϊνά φύλλα λοξά ή ίσια που προσδίδουν στο πουκάμισο, ανάλογα, το απαιτούμενο φάρδος. Στο μπροστινό μέρος υπάρχει ένα κατακόρυφο άνοιγμα στο σημείο του λαιμού που φτάνει ως το στήθος περίπου. Κεντητικός διάκοσμος κοσμεί την τραχηλιά, τα μανίκια και τον ποδόγυρο. Η μουσειακή έρευνα έχει καταγράψει μια ποικιλία μορφολογικής κατασκευής που αφορά το μάκρος: κυμαίνεται από τον αστράγαλο ως τη μέση της γάμπας, τα χρώματα: (κυριαρχεί το άσπρο), τα υλικά: (μάλλινα, μεταξωτά, μεταξοβάμβακα, βαμβακερά και με επικρατέστερη ύλη κατασκευής το βαμβάκι). Οι διαφορετικές χρήσεις και λειτουργίες και υπαγορεύονται από την ιστορικο-κοινωνική και οικονομική δυνατότητα κάθε ομάδας, τάξης ή στρώματος.

Έτσι σε πληθυσμούς όπου η κύρια παραγωγική δραστηριότητα συνδέεται με τη γεωργία και κατά ένα μέρος με την κτηνοτροφία, το πουκάμισο έχει τη θέση εξωτερικού, ορατού ενδύματος (όπως στις φορεσιές της Αττικής, Ελευσίνας, Τανάγρας, Κορινθίας, Άργους, Σουλίου κ.α.). Αυτό το πουκάμισο δεν έχει συνήθως μανίκια. Στη θέση τους τοποθετούνται πρόσθετα μανίκια που στηρίζονται σε ένα μικρό μπούστο και "κατωμάνικα" που συνοδεύουν τη φορεσιά ανάλογα με την περίπτωση. Στα κύρια θεατά σημεία έχει πλούσιο κεντητικό διάκοσμο, τουλάχιστον το νυφικό και γιορτινό, στον ποδόγυρο, την τραχηλιά και στα πρόσθετα μανίκια. Το ύφασμα κατασκευής του (χοντρό βαμβακερό) είναι συνδυασμένο με τα υλικά των τμημάτων που τοποθετούνται πάνω από αυτό (κυρίως το σιγκούνι), προϊόντα κατά κανόνα της οικοτεχνικής παραγωγής.

Πάνω από το χοντρό βαμβακερό, χωρίς μανίκια πουκάμισο του αγροτικού χώρου φοριέται το χοντρό επίσης, αμάνικο εξωτερικό ένδυμα το περισσότερο γνωστό ως "σιγκούνι" (ή γιουρντί, γκούνα, σιγκούνα, γρίζα, φλοκάτα, γιλέκι κλπ.). Τα μανίκια σχεδόν πάντα ολοκέντητα στη γιορτινή ή νυφική φορεσιά στερεώνονται σ'ένα μικρό μπούστο που φοριέται πάνω από το πουκάμισο και πριν από το "σιγκούνι". Είναι πάντα κατακόρυφα ανοιχτό στο μπροστινό τμήμα και είναι κατασκευασμένο από υφαντό μάλλινο ύφασμα, το "σαγιάκι" που είναι προϊόν οικοτεχνικής παραγωγής. Σχεδόν πάντα ράβεται και κεντιέται από ειδικούς τεχνίτες, τους ραφτάδες.

Σ' αυτή τη βασική μορφολογική κατασκευή παρουσιάζονται παραλλαγές που εντοπίζονται π.χ. στην ποικιλία που αφορά το μήκος του ενδύματος, τη ραφή (μερικά είναι πολύπτυχα στο πίσω μέρος), το χρώμα (με επικρατέστερο παλιότερο το άσπρο), το κέντημα, με έντονο εξάλλου σημειοδοτικό χαρακτήρα, κ.ά.

Η γυναικεία φορεσιά κοινωνικών ομάδων με εμποροβιοτεχνικές δραστηριότητες

Βασικά είδη: πουκάμισο, επενδύτες.

Τα πουκάμισα εδώ έχουν τη θέση εσωτερικού ενδύματος είναι κατασκευασμένα από λεπτά υφάσματα, μεταξωτά ή μεταξοβάμβακα, με μανίκια συνήθως φαρδιά, με μια ραφή στο κάτω μέρος του βραχίονα και με κεντητικό διάκοσμο στα θεατά σημεία του ενδύματος-ποδόγυρο, μανίκια, τρηγλιά-. Συχνά υπήρξαν προϊόντα εμπορικής διακίνησης. Συναντιούνται σε φορεσιές πληθυσμών στους οποίους κυριαρχούν οι εμποροβιοτεχνικές δραστηριότητες (αστικά κέντρα, νησιά, μεγάλα χωριά με βιοτεχνική παραγωγή).

Τα ενδυματολογικά είδη που φοριούνται πάνω από αυτό το εσωτερικό πουκάμισο είναι διάφορα είδη επενδυτών όπως π.χ. το καβάδι, το αντερί, ο καπλαμάς, ο ντουλαμάς κ.ά. Στο εσωτερικό κάθε ομάδας, τάξης, στρώματος, θεσμοθετημένοι ρόλοι και συμπεριφορές σηματοδοτούνται με επιμέρους ενδυματολογικές διαφοροποιήσεις, ιδιαίτερα έντονες και στο

νεοελληνικό πουκάμισο (όπως π.χ. της φυσικής ηλικίας, της κοινωνικής και οικονομικής θέσης).

Ο επενδύτης που έχει διαφορετικές ονομασίες για κάθε περιοχή και διαφορετικό μορφολογικό σχήμα (δηλαδή το καβάδι, ή το αντερί, ο σαγιάς, ο καπλαμάς, το καφτάνι, ο ντουλαμάς κ.α.), κατασκευάζεται κατά κανόνα από μεταξωτά ή βαμβακερά υφάσματα εισαγωγής ή της ντόπιας, περιορισμένης βέβαια, εργαστηριακής παραγωγής που άνθισε στη Χίο, Κύπρο κ.α. Πρόκειται για ένδυμα που έχει μήκος συνήθως ως τον αστράγαλο, άνοιγμα κατακόρυφα ανοιχτό στο μπροστινό τμήμα και στα πλάγια, στενό πανωκόρμι με άνοιγμα στο στήθος και μακριά μανίκια. Αυτό το είδος επενδύτη, με έντονα ανατολική επίδραση που εντοπίστηκε κυρίως σε κέντρα και κοινότητες με αστικές δραστηριότητες και που χαρακτήριζε, ανάλογα με την ποιότητα, τα προνομιούχα στρώματα τους, σταδιακά, από τα μέσα του 19ου αι. ως την ώρα που γίνεται μουσειακό είδος, υιοθετήθηκε με παραλλαγμένες μορφές ραφής, μήκους, υφάσματος κλπ. και από αγροτικούς πληθυσμούς. Η υιοθέτηση μπορεί να περιορίστηκε μόνο στην ονομασία, με την οποία αποδίδονταν κάποιο παρόμοιο ενδυματολογικό είδος (όπως συμβαίνει με το καθημερινό καβάδι της Μεγαρίτικης φορεσιάς ή καβάδι της караγκούνικης φορεσιάς και τον σαγιά που φοριέται πάνω από αυτό, χωρίς μανίκια, τον κοντό "ντουλαμά" της παγωνήσιας φορεσιάς που ανήκει στις φορεσιές με σιγκούνι κ.α.).

Ως είδος πανωφοριού, πάνω από το καβάδι, σαγιάς, καφτάνι κλπ. τοποθετούνται άλλα είδη επενδυτών(πανωφοριών) που παλαιότερα είχαν επίσης μακρύ μήκος, ως τον αστράγαλο περίπου, ήταν γαρνιρισμένα με γουναρικά και κατασκευασμένα από βαρύτιμα υφάσματα (βελούδα κλπ.). Τέτοια είδη είναι ο "τζουμπές", η "γούνα", "κοζώκα" κ.ά. Από την απελευθέρωση και ύστερα επικράτησαν τα κοντογούνια βελούδινα ή τσόχινα με τερζήτικα κεντήματα, οι ζακέτες κ.ά.

Στις φορεσιές του νησιώτικου χώρου με τις αντίστοιχες δραστηριότητες, πάνω από το λεπτό επίσης εσωτερικό πουκάμισο φοριέται κυρίως το αναγεννησιακό "φουστάνι" με δυτικές επιδράσεις στη θέση του

προηγούμενου ενδυματολογικού είδους, χωρίς να λείπουν κι εδώ οι ποικιλίες και οι προσμίξεις.

Οι φορεσιές των γυναικών των εμποροβιοτεχνικών κέντρων με τη δυτική επαφή.

Σημειώνεται ότι στα νησιά, στα περισσότερο παραλιακά μέρη αλλά και σε αστικά κέντρα του ηπειρωτικού χώρου (κυρίως στην Πελοπόννησο), φοριόταν το λεγόμενο αναγεννησιακό φόρεμα με σαφείς τις δυτικές επιδράσεις που χρονολογούνται από την πτώση του Βυζαντίου κ.ε. Πρόκειται για κοντόμεσο, αμάνικο ένδυμα που φοριέται πάνω από το πουκάμισο. Κατασκευάζεται από μετάξι ή βαμβάκι και έχει ένα στενό, χωρίς μανίκια, πανωκόρμι με βαθύ άνοιγμα στο στήθος από όπου ξεκινά συνήθως μια φούστα με σούρες ή με πλούσιες πιέτες. Στον ποδόγυρο τοποθετείται μια πρόσθετη λουρίδα από πολύτιμο ύφασμα που έχει τη θέση του κεντήματος. Το μήκος ποικίλλει από τον αστράγαλο ως τη μέση της γάμπας. Για να στέκεται φουντωτό το φόρεμα φοριούνται διάφορα είδη μισοφοριών μέσα από αυτό.

Από την απελευθέρωση κι ύστερα και με τον ερχομό της Αμαλίας έκανε την εμφάνισή του κι ένα άλλο είδος φορέματος το λεγόμενο της "Αμαλίας". Μορφολογικά έχει τη μέση στο κανονικό σημείο, σουρωτή ή πτυχωτή φούστα, πανωκόρμι με μανίκια. Αυτό το φουστάνι παραμέρισε παλαιότερα ενδυματολογικά είδη των πόλεων (το αντερί, το καβάδι, το καφτάνι κλπ.) που όπως σημειώθηκε ήδη, "ξέπεσαν" ή μάλλον επηρέασαν στη συνέχεια τις μορφές και τις ονομασίες των ενδυμάτων του αγροτικού χώρου. Εμφανίστηκε μαζί με το "κοντογούνι" ως εθνικό ένδυμα και έτσι επέζησε ως τις μέρες μας. Φυσικά δεν έλειψαν και οι υιοθετήσεις σταδιακά αυτού του νέου ενδυματολογικού είδους και σπό κοινότητες του αγροτικού χώρου.

Στα τελευταία εξάλλου χρόνια πρέπει να χωρίστηκε το πανωκόρμι από το κάτω μέρος του φορέματος, τη "φούστα" μορφή που συναντούμε αρκετά συχνά για λόγους πρακτικούς και ίσως με επίδραση αρχικά δυτική.

Η νεώτερη φούστα ονομαζόταν επίσης φουστάνι, ήταν λοξή και είχε ένα επίσης λοξό σουρωτό βολάν (ή ήταν χωρίς αυτό), ήταν σουρωτή και με ένα πανωκόρμι με μανίκια, το "μπολκάκι" ή "ματινές", ενδύματα που μεταφέρουν εδώ τα ευρωπαϊκά φιγουρίνια.

Ξεχωριστό είδος "φουστανιού" αποτελεί η "τσούκνα" που κατασκευάζεται από μάλλινο υφαντό ύφασμα. Είναι αμάνικη και συναντιέται στη Μακεδονία, Θράκη και Θάσο και γενικότερα στα βαλκάνια μέχρι τη Ρωσία.

Άλλα στοιχεία που συμπληρώνουν το ενδυματολογικό σύνολο είναι το "ζωνάρι" ή η "ζώνη", ο κεφαλόδεσμος(μαντήλια, κοσμητικά στοιχεία, κόμμωση), τα διάφορα κοσμήματα, τα υποδήματα και οι κάλτσες. Αποτελούν και αυτά συστατικά στοιχεία της γυναικείας παραδοσιακής φορεσιάς και εξωτερικεύουν, επίσης, την κοινωνική θέση του χρήστη τους.

Το ζωνάρι π.χ. υπήρξε απαραίτητο εξάρτημα όλων των γυναικείων ενδυμασιών. Πρόκειται για πλατιά ταινία υφάσματος με ποικίλο φάρδος (από 8-36 εκατ.) που τυλίγεται κυρίως στη μέση. Προγενέστερα συναντούμε αυτό δεμένο χαλαρά στο μέρος της κοιλιάς και της περιφέρειας.

Με την ίδια ονομασία (όπως επίσης ζώστρα, ζώνα, ζωνάρι κ.α.) και χρήση συναντιέται στις περισσότερες κοινωνικές ομάδες. Η λειτουργία επομένως της διαφοροποίησης εντοπίζεται κυρίως στην ποιότητα του υφάσματος και συνακόλουθα στην οικονομική του αξία. Το ζωνάρι γεωργοκτηνοτροφικών πληθυσμών είναι κατά κανόνα υφαντό, μάλλινο ή βαμβακερό οικοτεχνικής παραγωγής-σπάνια μεταξωτό το νυφικό - ενώ το ζωνάρι των πληθυσμών των αστικών κυρίως κέντρων με εμποροβιοτεχνικές δραστηριότητες είναι συνήθως μεταξωτό τετράγωνο μαντήλι, συχνά προϊόν εμπορίου και πάντα εργαστηριακό είδος.

Σταδιακά διαπιστώνουμε ότι αυτό απομακρύνεται και στη θέση του ή μαζί με αυτό ή την ζώνη κάνει την εμφάνισή της η "ποδιά". Η γενίκευσή

της τοποθετείται γύρω στο 19ο αι. και υποθέτουμε μια δυτική επίδραση. Το θέμα ωστόσο απαιτεί λεπτομερή μελέτη.

Η ζώνη (ζώνα, ζωστήρα, ζώστρα, λουρί) είναι λουρίδα από ευλίγιστο υλικό (ύφασμα, δέρμα) που τυλίγει τη μέση και στερεώνεται μπροστά με κάποιο μεταλλικό συνήθως, διακοσμητικό, για το σύνολο της φορεσιάς, εξάρτημα (πόρπη, κόπτσα, κλειδωτάρι κλπ.) Είναι προϊόν εργαστηριακής παραγωγής και με πλούσιο διάκοσμο.

Εάν εξετάσουμε τις αντρικές φορεσιές θα δούμε ότι κι εδώ επικρατούν από την Απελευθέρωση κι ύστερα δύο τύποι φορεσιάς. Ένα δείγμα για την πριν την απελευθέρωση περίοδο δώσαμε στις προηγούμενες σελίδες. Επαναλαμβάνουμε βέβαια ότι η ενδυματολογική έρευνα - για να σταθούμε μόνο σ' αυτήν- υστερεί ακόμα στη χώρα μας, ιδιαίτερα για περιόδους όπου δύσκολα ανακαλύπτεται το υλικό τεκμηρίωσης. Στην Πελοπόννησο, Αττική και γενικά Στερεά Ελλάδα συναντούμε τη φουστανέλα, είδος πολύπτυχης, λευκής φούστας που έδωσε κατ' επέκταση την ονομασία της σ' ολόκληρη τη φορεσιά. Τα υπόλοιπα τμήματα είναι: το πουνκάμισο, στο πάνω μέρος του σώματος (παλιότερα ήταν ενωμένο με τη φουστανέλα και αποτελούσαν ένα τμήμα) με μακριά και πλατιά μανίκια, το φαρδύ, υφαντό κυρίως, ζωνάρι στη μέση, το "γλέκι" πάνω από το πουνκάμισο, μάλλινο κυρίως ρούχο, αμάνικο και κοντό μέχρι τη μέση, και πάνω από αυτό τα διάφορα είδη επενδυτών με μανίκια που ήταν ανοιχτά στα πλάγια, έτσι ώστε άλλοτε φοριούνται κι άλλοτε να πέφτουν στις πλάτες (φέρμελη, κοντόσι, πισλί κ.λ.π.). Στο κεφάλι φοριόταν το φέσι, η σκούφια ή και ένα είδος σαρικιού. Κάλτσες εφαρμοστές λευκές και τα "τσαρούχια" συμπληρώνουν τη φορεσιά.

Στις παραθαλάσσιες περιοχές και στα νησιά συναντούμε τη βράκα, που παλαιότερα υπήρξε και ένδυμα των εμποροβιοτεχνικών ομάδων των αστικών κέντρων. Είναι είδος φουφουλωτού παντελονιού σε διάφορες παραλλαγές. Κυριότερος εκπρόσωπος η κρητική βράκα, εθνικό κι αυτό

ένδυμα αν και την επέβαλαν εξωτερικοί παράγοντες σύμφωνα με την άποψη της Ευαγγελίας Κ. Φραγκάκι¹⁶².

Το "ποτούρι" και το "πανωβράκι" που επικρατούν στη Μακεδονία και τη Θράκη τα κατατάσσουμε στο είδος της βράκας εφόσον πρόκειται για σκούρο χρώμα μάλλινα παντελόνια, στενά στο κάτω μέρος του ποδιού και πολύ φαρδύτερα στο επάνω μέρος. Η φορεσιά συμπληρώνεται από το εσώρουχο, τη μάλλινη φανέλα, το κοντό κατά κανόνα πουκάμισο πάνω από το οποίο μπαίνουν δύο ή τρία είδη επενδυτών (γιλέκι, μεϊντάνι, φέρμελη, φλοκάτη κ.λ.π.), τις κάλτσες, τα τσαρούχια ή άλλου είδους υποδήματα και το κάλυμμα του κεφαλιού.

¹⁶² Βλ. Ευ. Φραγκάκι, *Η λαϊκή τέχνη της Κρήτης*, Ανδρική Φορεσιά, Αθήνα 1960, σ. 141-2.

Δ. Παραγωγή

Έχουμε ήδη τονίσει την έλλειψη μελετών του υλικού πολιτισμού με βάση τις σχέσεις παραγωγής. Ακόμα και για τους λόγους που προαναφέραμε περιορισμένες είναι και οι εργασίες που μελέτησαν τις προκαπιταλιστικές τεχνολογίες.

Θα επιχειρήσουμε μία περιορισμένη παρουσίαση του θέματος μέσα από το ρούχο. Αρχικά θα πρέπει να πούμε ότι η λειτουργία και η ανάπτυξη των υλικών παραγωγικών δυνάμεων (ανθρώπινο δυναμικό, εργαλεία) προϋποθέτει την αντιστοιχία τους με τις υπάρχουσες παραγωγικές σχέσεις. Οι τελευταίες αποτελούν την οικονομική δομή της κοινωνίας που πάνω της υψώνεται το εποικοδόμημα: θεσμοί, έθιμα, ιδέες, θεωρίες κλπ. Μιλήσαμε βέβαια για την πολύπλοκα αρθρωμένη κοινωνική διαμόρφωση αλλά δικαιολογήσαμε επίσης γιατί επιβάλλεται και μια σε επίπεδα ανάλυση των παραγόντων που παρεμβαίνουν γι' αυτή τη διαμόρφωση.

Στην περίοδο της Τουρκοκρατίας όπου κυρίαρχος κοινωνικοοικονομικός σχηματισμός είναι ο οθωμανικού τύπου φεουδαλισμός, στους κόλπους του οποίου αναπτύσσεται και ο πυρήνας ενός εμπορευματικού καπιταλισμού από τον 18ο αι., επικρατεί το ατομικό οικονομικό νοικοκυριό του μικρού παραγωγού. Τα μέλη της οικογένειας εργάζονται με τα δικά τους μέσα παραγωγής με σκοπό να παράγουν αγαθά για αυτοκατανάλωση, κάλυψη φόρων κλπ. Η βάση αυτού του κοινωνικού σχηματισμού είναι ο αγροτικός κόσμος και η οικονομία του η αγροτική. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει η Αγριαντώνη "Ο μεγάλος όγκος του πληθυσμού ζει ακόμα στους ρυθμούς της οικονομίας του χωριού, που στηρίζεται στην αυτάρκεια' στο πλαίσιο δηλαδή εκείνης της στατικής ισορροπίας της υπαίθρου, όπου ο καταμερισμός της εργασίας δεν έχει προχωρήσει και όπου η δευτερογενής παραγωγή, όταν ξεπερνά τα όρια του αγροτικού νοικοκυριού και της αυτοκατανάλωσης, βρίσκεται στην καλύτερη περίπτωση, στα χέρια των πλανόδιων εποχικών τεχνιτών που ασκούν την τέχνη τους συμπληρωματικά προς την κύρια αγροτική τους

απασχόληση"¹⁶³. Με την εξάπλωση της αναπτυγμένης εμπορευματικής παραγωγής η πραγματικότητα της αυτάρκειας υποχωρεί και διαμορφώνεται μιά διαστρωμάτωση (π.χ. μισθωτοί εργάτες γης). Έχουμε λοιπόν στα πλαίσια αυτά μια οικιακή, αυτάρκη παραγωγή (για διατροφή, ένδυση κλπ.) και παράλληλα την ανάπτυξη μιας οικιακής πάλι βιοτεχνικής παραγωγής νημάτων και υφασμάτων -μια πρώτη δηλαδή ανάπτυξη "αστικών σχέσεων"- που πραγματοποιείται πρώτα στους ορεινούς οικισμούς, στους χώρους δηλαδή εκείνους που έγιναν το καταφύγιο των Ελλήνων κατά τη διάρκεια των διωγμών από τα πεδινά που προκαλούσε ο κατακτητής. Στα πεδινά, κάποιες πόλεις με προνόμια αναπτύσσουν επίσης μια βιοτεχνική παραγωγή στα πλαίσια του συντεχνιακού θεσμού. Τα λιμάνια και τα εμπορικά κέντρα, ιδιαίτερα όσα βρίσκονταν αρχικά κάτω από Δυτική κατοχή, ενείχαν περισσότερο τις προϋποθέσεις ανάπτυξης.

Ας επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε την πρώτη μορφή παραγωγής, την **οικοτεχνική** όπου κυριαρχεί το γυναικείο εργατικό δυναμικό (βλ. διάγραμμα στο τέλος). Μέσα από ποικίλες ιστορικές πηγές (π.χ. περιηγητές, απομνημονεύματα, εφημερίδες, βιογραφίες, μαρτυρίες κλπ.) κατάστιχα, λαογραφικές εργασίες που αναφέρονται στη μελέτη της παραγωγικής διαδικασίας του ρούχου (π.χ. της Χατζημιχάλη, του Λουκόπουλου και άλλων) γίνεται φανερό ότι η παραγωγή του ρούχου εντάσσεται αρχικά στα πλαίσια της οικιακής εργασίας. Πρόκειται δηλαδή για παραγωγή αγαθών χρήσης. Κάτω από κατάλληλες συνθήκες (προώθηση αστικών ή εμπορικών σχέσεων στους ορεινούς οικισμούς ή στα νησιά) αυτή η παραγωγή μπορεί να πάρει την μορφή της παραγωγής "με ανταλλακτική αξία" και να αποφέρει κάποιο, συμπληρωματικό ωστόσο, εισόδημα στην οικογένεια. Αναπτύσσεται σταδιακά μian οικιακή βιοτεχνία που κινείται μέσα στα πλαίσια της μικρής οικογενειακής εκμετάλλευσης (βλ. π.χ. την παραγωγή ακατέργαστου μεταξιού) που επιτρέπει να μιλούμε για **απαρχές**

¹⁶³ Χρ. Αγριαντώνη, Οι **απαρχές** της εκβιομηχάνισης στην Ελλάδα του 19ου αι., Ιστορικό Αρχείο, Εμπορική Τράπεζα Ελλάδος, Αθήνα 1986.

"πρωτοεκβιομηχάνιση" όπως υποστηρίζει η Αγριαντώνη. Οι περιηγητές πρόσεξαν την παραγωγική δραστηριότητα των γυναικών που οδηγούσε στην εισροή χρηματικού εισοδήματος στην οικογένεια. Στη Χίο π.χ. ο περιηγητής Pierre Belon πρόσεξε ότι η επεξεργασία του μεταξιού ήταν δουλειά των γυναικών και ότι εδώ υφαίνονταν οι περίφημοι ταφτάδες, τα σαντάλια κλπ. Οι Μυκονιάτισσες επίσης επεξεργάζονταν ντόπιο βαμβάκι και μετάξι. Το κατεργαμένο επίσης μετάξι της Τήνου αποτελεί το κύριο εξαγωγίμο προϊόν και εντάσσεται στις δραστηριότητες των γυναικών.

Αυτές οι δραστηριότητες των γυναικών ήταν κυρίως μεταποιητικές και αφορούσαν την επεξεργασία του μεταξιού, του μαλλιού, βαμβακιού. Περιορίζονται άλλοτε στην παραγωγή απλώς των πρώτων υλών (νηματοουργία) και άλλοτε φτάνουν μέχρι το στάδιο της ύφανσης, ραφής - κεντητικής.

Τελείως ενδεικτικά θα δώσουμε μια εικόνα αυτής της παραγωγής. Απαιτείται βέβαια η εκπόνηση σχετικών εργασιών και αυτό έχει γίνει ως ένα σημείο. Κάποια βιβλιογραφία βρίσκεται στις σελίδες αυτών των παραδόσεων που αναφέρεται βέβαια στην εμπορική διακίνηση των υφασμάτων αλλά καθίσταται ενδεικτική και για τα μεγέθη της παραγωγής.

Από την παραγωγή του βαμβακιού ένα μέρος εξάγεται (αυτή η καλλιέργεια από το 18ο αι. έχει το χαρακτήρα μονοκαλλιέργειας) ενώ ένα άλλο προορίζεται για τα υφαντουργία της Θεσσαλονίκης, Βέροιας, Δράμας, Σερρών. Ο Τύρναβος και τα βιοτεχνικά εργαστήριά του απορροφούν μεγάλες επίσης ποσότητες για τους αλλατζάδες (είδος βαμβακερού υφάσματος που προορίζεται για την κατασκευή γυναικείων φορεμάτων, μαντιλιών κλπ).

Το μαλλί παράγεται σε υψηλές ποσότητες. Ένα μέρος το απορροφούσε η Θεσσαλονίκη για την κατασκευή των αμπάδων και το υπόλοιπο προωθούνταν για εξαγωγές. Ένα άλλο το απορροφούσαν τα εργαστήρια του Πηλίου (Ζαγοράς), όπου υφαίνονταν το ύφασμα σαμαροσκούτι κατάλληλο για κάπες. Σύμφωνα με τον Φ. Μπωζούρ παράγονταν δέκα χιλιάδες κάπες ετησίως. Οι μισές απορροφούνταν από τα νησιά του

Αιγαίου, τη Συρία, την Αίγυπτο και οι υπόλοιπες εξάγονταν σε λιμάνι της Αδριατικής και σε άλλα της Μεσογείου. Γενικότερα η παραγωγή του μαλλιού είναι σημαντική και καταλαμβάνει μεγάλο μέρος του εμπορίου.

Το μετάξι συγκεντρώνονταν κατα κύριο λόγο στα εργαστήρια του Πηλίου και του Θεσσαλικού Τυρνάβου. Η Χίος επίσης απορροφούσε αρκετό. Το μετάξι της Μακεδονίας χρησιμοποιόταν για την ύφανση - κατασκευή πουκάμισων. Περίπου δέκα χιλιάδες κομμάτια υπολογίζεται ότι εξάγονταν κάθε χρόνο. Ανάλογη παραγωγή και διακίνηση πρώτης ύλης και υφασμάτων έχουμε και στη νότια Πελοπόννησο. Άλλες καλλιέργειες όπως του ριζαριού (για την παραγωγή κόκκινου λαμπερού χρώματος), πρινοκοκιού υποβοηθούν και συντείνουν στην ανάπτυξη μιας οικιακής - βιοτεχνικής παραγωγής, ο όγκος της οποίας εμπορευματοποιείται και μέσω του εμπορίου συντελείται η πρώτη συσσώρευση κεφαλαίων. Υπάρχουν αρκετές πληροφορίες ότι σε πολλά χωριά των βιοτεχνικών κέντρων της Ηπείρου, Μακεδονίας-Θράκης ο εξαρτημένος πληθυσμός (γέροι, γυναίκες, παιδιά) γνέθει και υφαίνει για να καλύψει την αυξημένη ζήτηση.

Πώς όμως μπορεί να ήταν οργανωμένη αυτή η παραγωγή που ενώ ήταν οικοτεχνική έγινε, μέσα στα ίδια όρια των κοινωνικών δυνάμεων βιοτεχνική; Υπενθυμίζουμε αρχικά ότι οι συνθήκες διαμόρφωσαν την αυξημένη ζήτηση και επομένως την εξασφάλιση μιας παραγωγής που θα την κάλυπτε. Ένας τρόπος οργάνωσης της παραγωγής συνδέεται με την ανάδειξη του τύπου του εμπόρου που δεν αποκλείεται να ήταν ταυτόχρονα και μάστορας -τεχνίτης. Η ζήτηση μεταφέρεται στον τόπο της παραγωγής μέσω του εμπόρου - ή του μεσίτη του - και η παραγωγή γίνεται στη βάση της παραγγελίας: Οι μεσίτες μοιράζουν την πρώτη ύλη (κυρίως μαλλί) στα σπίτια για να την γνέσουν και να την υφάνουν. Αναπτύχθηκε έτσι ένα είδος βιοτεχνίας κατανεμημένης σε οικοτεχνίες. Αυτός ο τρόπος παραγωγής βρίσκουμε ότι συνδέεται με την συντεχνία που ακμάζει στις πόλεις. Οι μεσίτες δηλαδή μάζευαν το κατεργασμένο μαλλί, ή το έτοιμο ύφασμα από τα χωριά για λογαριασμό των ραφτάδων - καποτάδων και προωθούσαν αυτό στα εργαστήρια των ραφτάδων - καποτάδων για την παραπέρα

κατεργασία. Εκεί οι τεχνίτες το επεξεργάζονταν ώστε κατέληγε να φαίνεται σαν τσόχα. Στη συνέχεια έραβαν και κεντούσαν στα εργαστήριά τους τα ρούχα, ιδιαίτερα τα εξωτερικά. Σημειώνουμε ότι η πλούσια χρυσοκέντητη διακόσμηση του ρούχου συμβάδισε με την ανάπτυξη των αστικών στοιχείων. Ως τότε η χρυσοκεντητική ήταν περιορισμένη, κατά κύριο λόγο, στον ανώτερο κλήρο.

Αυτά τα ρούχα προορίζονται αφενός για εσωτερική κατανάλωση και αφετέρου για να εξαχθούν στη Μασαλία, στο Λιβόρνο, στο Τριέση, Βιέννη, Βενετία, Μάλτα, Οδυσσό κλπ. (κυρίως σε κάπες ναυτικές)¹⁶⁴. Η εμπορευματοποίηση στη συνέχεια της χρυσοκέντητης φορεσιάς δημιουργεί πρόσθετο καταμερισμό εργασίας και ο τύπος του πραγματευτή - εμπόρου ενισχύεται καθώς κάνει για λογαριασμό του τις παραγγελίες για συνεχή μεταπώληση. Υπενθυμίζουμε ότι η διαδικασία της παραγωγής και της διακίνησης με αυτόν τον τρόπο γίνεται μέσα από τις συντεχνίες που προϋποθέτουν τον τύπο του ολικού εργάτη, του μάστορα και τεχνίτη για όλα τα στάδια.

Παράλληλα αναπτύσσεται και μια άλλη οργάνωση της παραγωγής που γίνεται έξω από τα πλαίσια του συντεχνιακού θεσμού. Ξεκινάει από την πλανόδια εργασία της παραγγελίας, αναδεικνύει έναν τύπο εμπόρου που οργανώνει την παραγωγή με βάση τη ζήτηση¹⁶⁵. Δημιουργεί τέλος έναν τύπο επιχειρηματία που στρέφεται στην παραγωγή του μικρού παραγωγού

¹⁶⁴ Μία εικόνα αυτής της παραγωγής και διακίνησης μας δίνει η Αγγελική Χατζημιχάλη, Ραπτάδες - Χρυσορράπτες και Καποτάδες, Αθήνα 1960.

¹⁶⁵ Ο Στ. Παπαδόπουλος (ό. π), καταγράφει π.χ. την πληροφορία του Π. Κρητικού ότι στα Σχολεία της Κάρτσας στην Πάτμο η καλτσοπλεκτική είχε εξελιχτεί σε παραγωγική βιοτεχνία. “Ο έμπορος μοίραζε στις πλέχτρες νήμα ορισμένου βάρους και κείνες, όταν τελείωνε το πλέξιμο, παράδιναν κάλτσες ίσου βάρους και αμείβονταν 60 παράδες το ζευγάρι. Το πλέξιμο γινόταν σε βεγγέρες και στα ιδιότυπα σχολεία που λειτουργούσαν σε αυλές ή μεγάλα υπόγεια. Τα κορίτσια από 5 χρονών μάθαιναν πλέξιμο με την προσφορά πολλών ωρών εργασίας”.

και προχωρεί στη μεταποίησή της. Αλλά το συνολικό φαινόμενο της βιοτεχνικής παραγωγής μας συνδέει περισσότερο με τον ορεινό χώρο, τον κόσμο της κτηνοτροφίας και του μαλλιού, της οικιακής βιοτεχνίας και του εμπορίου ταυτόχρονα¹⁶⁶ και παρουσιάζεται, όπως η Ρόκου σημειώνει αναφερόμενη στην παραγωγή του μαλλιού "ως μέρος της "industrie lainiere", στο κλίμα της οποίας εμφανίστηκε η πρωτο - βιομηχάνιση. Τμήμα της παγκόσμιας οικονομίας προσέλαβε το σχήμα της ανάπτυξης, για να διαπιστωθεί, στο τέλος ότι πρόκειται για καθυστέρηση".

Θα πρέπει πάντως να σημειωθεί ότι η ανάπτυξη αυτής της οικοτεχνικής παραγωγής στον ορεινό χώρο δημιούργησε σταδιακά, με την εμπορευματοποίησή της, τους όρους επέκτασης της εξειδικευμένης εργασίας και μετά τα μέσα του 19ου αι. οργανώθηκε από τον τύπο επιχειρηματία (που διαμορφώθηκε μέσα από αυτούς τους όρους), η μορφή της βιομηχανικής παραγωγής (υφαντουργική, νηματουργία) με όποιους βέβαια ρυθμούς και βαθμούς επέβαλλε η ελληνική ιδιαιτερότητα¹⁶⁷. Από την πλέον αξιόλογη, οικοτεχνική όμως, βιοτεχνική παραγωγή ξεχωρίζουμε αυτή του "αμπά" (μάλλινο ύφασμα) που πραγματώνονταν στα όρια του αγροτικού - ορεινού καλύτερα - κόσμου. Σε άλλες βαλκανικές περιοχές αναπτύχθηκαν αξιόλογα υφαντουργικά αστικά κέντρα όπου δημιουργήθηκε μια έκδηλη κοινωνική διαστρωμάτωση και έγινε, κατά τον Todorov¹⁶⁸, δυνατή η εμφάνιση και του τύπου του επιχειρηματία (νέο αστικό στρώμα). Αυτός ο τύπος επιχειρηματία αναδείχτηκε και μέσα από την συντεχνιακή

¹⁶⁶ Για τις δυνατότητες και τα όρια ανάπτυξης αυτής της παραγωγής των ορεινών κέντρων βλ. Β.Ρόκου, Η υφαντική Οικιακή βιοτεχνία στο Μέτσοβο (18ος - 20ος αι.), Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1989.

¹⁶⁷ Βλ. ενδεικτικά Χρ. Αγριαντώνη, Οι απαρχές της εκβιομηχάνισης στην Ελλάδα το 19ο αι., Αθήνα 1986, όπου η ανάπτυξη της βιοτεχνίας εξετάζεται ως πρώιμο βιομηχανικό στάδιο.

¹⁶⁸ Ν. Todorov, Η βαλκανική πόλη, 15ος - 19ος αι. τ.2, Αθήνα σ. 179 - 248, 299-338.

οργάνωση¹⁶⁹ ιδιαίτερα όταν αυτός πέτυχε την επαφή με την ευρωπαϊκή αγορά. Είναι όμως γενικά παραδεκτό ότι οι κανόνες λειτουργίας των συντεχνιών¹⁷⁰ και οι ρυθμίσεις - αρχή π.χ. της ισότητας στις συνθήκες παραγωγής, μη βελτίωση της τεχνικής της παραγωγής, για την καλύτερη επεξεργασία της πρώτης ύλης ειδικά στις υφαντουργικές συντεχνίες, άλλοι εξωτερικοί παράγοντες, εμπόδισαν την παραπέρα ανάπτυξη της διαφοροποίησης των Μελών τους σύμφωνα με τις ανάγκες της

¹⁶⁹ Ένα σχήμα της παραγωγής του αμπά και των σχέσεων που διαμορφώνουν αυτήν την παραγωγή μας δίνει, όπως ήδη σημειώθηκε, ο Ν. Todorov που θεωρεί την παραγωγή του αμπά ως αστική, αρχικά, δραστηριότητα: Οι "αμπατζήδες" (δηλαδή μέλη της συντεχνίας των Αμπατδήδων) δούλευαν κατά παραγγελία του πελάτη με υλικά που προμήθευαν οι ίδιοι οι πελάτες. Στη συνέχεια με την προώθηση του καταμερισμού εργασίας και την εξειδίκευση σε δραστηριότητες της πόλης και του χωριού οι αμπατζήδες κατασκευάζουν πια για λογαριασμό τους - το είδαμε αυτό- αμπάδες με ύφασμα που παράγουν οι χωρικοί. Σταδιακά η αγορά επεκτείνεται - ξεπερνά τα τοπικά όρια - εξαπλώνεται στα βαλκάνια και αλλού. Η παραγωγή αυτών των ρούχων δημιουργεί κι άλλους χειροτεχνικούς κλάδους- (π.χ. βαφείς, παραγωγούς σειριτιών, κλπ.). Από τις τάξεις λοιπόν των μικρομεταπρατών και χειροτεχνών αναδύθηκαν οι νέες κοινωνικές δυνάμεις που ξεπερνώντας το πλήθος των φεουδαλικών περιορισμών συνδέουν τη χώρα με τις αγορές ολόκληρης της Ευρώπης. Τα πανηγύρια εξελίχθηκαν σε εμπορικά κέντρα όχι μόνο για τις ντόπιες αλλά και για τις Ευρωπαϊκές αγορές. Εξάγεται μαλλί, βαμβάκι, ρουχισμός.

¹⁷⁰ Βλ. στις σχετικές με τις όψεις ανάπτυξης της χειροτεχνίας και των συντεχνιών και της παρακμής τους στο 19ο αι μελέτες όπου διατυπώνεται η άποψη ότι οι συντεχνίες ως οικονομικός θεσμός έπαψε να έχει παρεμβάσεις οικονομικές σε μια αγορά που έτεινε σε ανάπτυξη καπιταλιστικών σχέσεων και ότι ο κάποιος ρόλος που έπαιξαν στο 19ο αι. ήταν κυρίως κοινωνικός (Π.χ. Γ. Παπαγεωργίου, Οι συντεχνίες στα Γιάννινα στο τέλος του 18ου αι. και στις αρχές του 19ου, Ιωάννινα 1982).

νέας,καπιταλιστικής πλέον, παραγωγής. Η τελευταία πάντως έγινε οπωσδήποτε αισθητή με τις τάσεις της εντατικής παραγωγής στο χωριό που σταδιακά δημιούργησε μια στρατιά εκμεταλλευομένων γυναικών κυρίως εργατριών (για ύφανση κλπ.). Και από αυτή την πλευρά η στάση των συντεχνιών απέναντι στους μισθωτούς εργάτες έμοιαζε αρκετά με την καπιταλιστική αντίληψη στο 19ο αι. Σε αυτά ακριβώς τα στάδια της παραγωγικής διαδικασίας χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά μισθωτή εργασία.

Άλλη περιορισμένη εντελώς βιοτεχνική παραγωγή είναι ο συνεταιρισμός (νηματοουργεία στα Αμπελάκια), φαινόμενο που έχει παράγει μια πλούσια βιβλιογραφία.

Θίξαμε εδώ, ενδεικτικά, θέματα της διαδικασίας της παραγωγής και των σχέσεων, μόνο και μόνο για να δώσουμε το λόγο στους ειδικούς, να αναφέρουμε κάποια σχετική βιβλιογραφία που είναι απαραίτητη για την κατανόηση του κοινωνικού οικονομικού σχηματισμού της τουρκοκρατίας. Από κεί και πέρα μας ενδιαφέρει η τεχνική διαδικασία της παραγωγής που δεν μπορούμε να την δούμε παρά μόνο ως προϊόν της ίδιας της διαδικασίας παραγωγής.

Στα μαθήματα θα αναφερθούμε περισσότερο στις προβιομηχανικές τεχνικές παραγωγής του ρούχου και στις παραγωγικές δυνάμεις. Μια σχηματοποίηση της δράσης των έμψυχων παραγωγικών δυνάμεων (στη βάση των δύο φύλων) βρίσκεται στον πίνακα 1 των παραδόσεων.

Πρέπει να αναφέρουμε ότι έχουν γίνει αξιόλογες εργασίες για την προβιομηχανική τεχνική της παραγωγής του ρούχου για όλα σχεδόν τα στάδια. Ξεχωρίζω μερικές όπως αυτή του Δ. Λουκόπουλου, Πως υφαίνουν και ντύνονται οι Αιτωλοί, Αθήνα 1927, τις πολλές της Χατζημιχάλη (βλ. βιβλιογραφία), της Κυριακίδη - Νέστορος, Τα υφαντά της Μακεδονίας και της Θράκης, της Β. Ρόκου, Η υφαντική οικιακή βιοτεχνία στο Μέτσοβο (18ος - 20ος αι), Ιωάννινα 1989, της Ευαγγ. Δενδρινού, Η λαϊκή κεντητική στην Αμοργό (από τα μέσα του 19ου αι. έως την περίοδο του

Μεσοπολέμου, Διδακτορική διατριβή, Αθήνα 1989. Γενικότερα οι εργασίες για τις τεχνικές του υλικού πολιτισμού στην παραδοσιακή κοινωνία αποδεικνύονται, είτε στηρίζονται σε μια εμπειρική προσέγγιση, είτε σε μια προσέγγιση που συνδέει την τεχνική με την έννοια της παραγωγής και ευρύτερα της παραγωγικής διαδικασίας¹⁷¹, ιδιαίτερα χρήσιμες για τη μελέτη των υλικών δυνατοτήτων και των ορίων της ζωής των ανθρώπων στο παρελθόν.

¹⁷¹ Βλ. ιδιαίτερα από την εργασία της Β. Ρόκου, ό. π., το κεφάλαιο για την "Τεχνική της Υφαντικής" με τον ενδεικτικό ως προς την προσέγγιση υπότιτλο, "Η τεχνική, άποψη του υλικού πολιτισμού".

Γυναίκας

Αντρα

1. Οικοτεχνία

1. Οικοτεχνία

A. Για την παραγωγή αγαθών με χρηστική αξία για τους άμεσους καταναλωτές (οικογένεια)

Μή αμειβόμενη εργασία

B. Για την παραγωγή αγαθών με ανταλλακτική και εμπορευματική αξία: καλλιέργεια, γνέσιμο, βάψιμο, ύφανση, ράψιμο, πλέξιμο, κέντημα. Παρατηρείται κάποια εξειδίκευση. Η διακίνηση γίνεται είτε από τις ίδιες τις γυναίκες (νησιά) ή μέσω εμπόρων ή παραγγελιών από τις συντεχνίες των πόλεων.

Αμειβόμενη εργασία.

Στις περιόδους ακμής της βιοτεχνικής παραγωγής υπάρχει μεγάλη συμμετοχή του εξαρτημένου πληθυσμού της πόλης (π.χ. οι κεντήστρες των συρμακέσθδων). Έτσι η γυναίκα συντελεί στη βιοτεχνική παραγωγή:

1) Ως μισθωτός εργάτης. Στα πλαίσια της συντεχνίας: Η γυναίκα συμμετέχει με τη μορφή που αναφέραμε (εκτέλεση παραγγελιών συντεχνιών - εμπόρων), ως εκτελεστής της παραγγελίας του ανεξάρτητου εμπόρου κλπ.

2) Ως ελεύθερος χειροτέχνης. Άμεση εμπορευματοποίηση των προϊόντων της (κυρίως στα νησιά). Παραγωγή: κέντημα, υφαντά.

3) Συνεταιριστική παραγωγή (Αμπελάκια)

A. Δε συμμετέχει στην παραγωγή αγαθών με χρηστική αξία και αυτοκαταναλωτικό χαρακτήρα, τόσο όσο η γυναίκα και ιδιαίτερα στις μεταποιητικές δραστηριότητες. (ωστόσο βλ.

δραστηριότητες που σχετίζονται με την υποδηματοποιία).

Αλλά συμμετέχει:

α) ως πλανόδιος τεχνίτης (ράφτης, κεντητής) κάποιας αμειβόμενης εργασίας

β) ως χειροτέχνης που δουλεύει κατά παραγγελία με τα υλικά του πελάτη του ή του εμπόρου.

B) Συμμετοχή σε μια ευρύτερη αγορά. Προώθηση καταμερισμού εργασίας. Ειδίκευση των δραστηριοτήτων της πόλης και του χωριού. Εμπορευματοποίηση και οργάνωση της παραγωγής με τη μεσολάβηση του εμποροβιοτέχνη και στη συνέχεια του κεφαλαιούχου επιχειρηματία.

α) Βιοτεχνική παραγωγή στα πλαίσια της Συντεχνίας: Αμπατζήδες, τερζήδες, συρμακέσθδες, τσαρουχάδες, χρυσικοί, ζακιντήδες, καποτάδες. Χαρακτηριστικά: ιεραρχική οργάνωση. Ολικοί εργάτες. Διακίνηση της παραγωγής από τα ίδια πρότυπα αρχικά. Ξεπετάγονται σταδιακά κάποιοι κεφαλαιούχοι επιχειρηματίες.

β) Ως ελεύθερος χειροτέχνης: άμεση εμπορευματοποίηση των προϊόντων του (πλανόδιος τεχνίτης, χειροτέχνης που εργάζεται κατά παραγγελία).

3) Συνεταιριστική παραγωγή (Αμπελάκια)

V. ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΕΙΚΟΝΩΝ



Εικ. 1: Το ανατολικό πολιτισμικό μοντέλο του τραπέζιού (σοφράς)



Εικ. 2: Τρώγοντας στο ψηλό τραπέζι (δυτικό μοντέλο)



Εικ. 3: Αρχοντικό σπίτι (19^{ος} αιώνας)



Εικ. 4: Σπίτι στη Λάρισα (αρχές 19^{ου} αιώνα)



Εικ. 5: Τα ρούχα των εκπροσώπων της ισχυρής γαιοκτητικής τάξης και των προυχόντων (αντερί, τζουμπές κ.λ.π.)



Εικ. 6: Τα ρούχα των τεχνιτών και μικροεμπόρων στην Αθήνα



Εικ. 7: Γάμος στην Αθήνα. Διαφορετικά ρούχα, διαφορετικά κοινωνικά στρώματα



Εικ. 8: Αθηναία με το αντερί ή το καβάδι της και τον τζουμπέ της



Εικ. 9: Των Αθηναίων τα ρούχα και οι τάξεις (αντρών και γυναικών και παιδιών)



Εικ. 10: Η καθιέρωση του εθνικού ρούχου (Φορεσιά της Αμαλίας)



Εικ. 11: Η εθνική αντρική φορεσιά (φουστανέλα)



Εικ. 12: Τα εθνικά και ευρωπαϊκά ρούχα ως «σημεία» των κοινωνικοπολιτισμικών μεταβάσεων (1845)



Εικ. 13: Φορεσιά με σιγκούνι



Εικ. 14: Καβάδι: φορεσιές με καβάδι



Εικ. 15: Φορεσιά με φουστάνι



Εικ. 16: Η επικράτηση του δυτικού μοντέλου