



**ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ
ΥΠΟΤΟΜΕΑΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

Καρεπίδης Κ. Ιωακείμ

*Λαϊκά δρώμενα, τοπική ταυτότητα και πολιτισμικός μετασχηματισμός. Η περίπτωση του
εθίμου «Κοκκώνες και Γκέγκηδες» του Εμπορίου Πτολεμαΐδας.*

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ



ΑΘΗΝΑ 2017

Καρεπίδης Κ. Ιωακείμ

Λαϊκά δρώμενα, τοπική ταυτότητα και πολιτισμικός μετασχηματισμός. Η περίπτωση του εθίμου «Κοκκώνες και Γκέγκηδες» του Εμπορίου Πτολεμαΐδας.

Α.Μ.: 850

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΕΠΟΠΤΗΣ: Χρυσανθοπούλου Βασιλική

ΕΠΙΤΡΟΠΗ: Χρυσανθοπούλου Βασιλική

Καπλάνογλου Μαριάνθη

Τυροβολά Βασιλική

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....σελ.	5
-------------------	---

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Εμπόριο: τόπος και κοινωνική οργάνωση

1. Ο τόπος.....σελ.	21
1.1. Ο τόπος ως γεωγραφικός χώρος.....σελ.	21
1.2. Η ονομασία του χωριού.....σελ.	22
1.3. Καταγωγικός μύθος και τοπωνύμια.....σελ.	24
2. Κοινωνική συγκρότηση.....σελ.	27
2.1. Ο πληθυσμός και η σύνθεσή του.....σελ.	27
2.2. Ασχολίες κατοίκων.....σελ.	29
2.3. Οικιστική αρχιτεκτονική.....σελ.	30
3. Ο Δημόσιος χώρος.....σελ.	32
3.1. Οι «μαχαλάδες».....σελ.	32
3.2. Η πλατεία.....σελ.	32
3.3. Ναοί και εξωκλήσια.....σελ.	34
3.4. Δημόσιες υπηρεσίες, σχολεία και φορείς.....σελ.	35
3.5. Το νεκροταφείο.....σελ.	36

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Οι ταυτότητες του Εμπορίου στον χώρο και στον χρόνο

1. Ιστορικός τόπος.....σελ.	38
1.1. Προ-ιστορικά και αρχαία χρόνια.....σελ.	38
1.2. Ρωμαϊκά και Βυζαντινά χρόνια.....σελ.	39
1.3. Οθωμανοκρατία.....σελ.	39
1.4. Νεότερα χρόνια.....σελ.	40
2. Ταυτοποιητικός τόπος.....σελ.	41
2.1. Πολιτισμική ταυτότητα.....σελ.	47
2.2. Εθνική ταυτότητα.....σελ.	49

2.3. Εθνοτική ταυτότητα.....σελ.	51
3. Σχεσιακός τύπος.....σελ.	52

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

*Το έθιμο «Κοκκώνες και Γκέγκηδες»: θεωρητικό πλαίσιο,
εθνικά παράλληλα, εθνογραφικά δεδομένα και ερμηνεία- προσεγγίσεις*

1. Θεωρητικό πλαίσιο.....σελ.	63
1.1. Έθιμο.....σελ.	63
1.2. Τελετουργία.....σελ.	64
1.3. Δρώμενο.....σελ.	66
2. Εθνικά παράλληλα.....σελ.	70
3. «Κοκκώνες και Γκέγκηδες»: το έθιμο και οι μετασχηματισμοί του.....σελ.	78
4. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις στο έθιμο.....σελ.	96
4.1. Λειτουργία εθίμου.....σελ.	96
4.2. Κίνητρα και αντικίνητρα συμμετοχής.....σελ.	98
4.3. Προβολή και διαφήμιση εθίμου.....σελ.	103

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Όψεις επιτέλεσης του εθίμου: χορός, μουσικοί και μουσική

1. Χορός: ορισμός, χαρακτηριστικά και λειτουργία.....σελ.	107
2. Ντόπια μουσική και ντόπιοι χοροί.....σελ.	113
2.1. Τοπική μουσική και (υπερ)τοπικοί μουσικοί.....σελ.	114
2.2. «Τοπικό» χορευτικό ρεπερτόριο.....σελ.	120
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....σελ.	134
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑσελ.	140
ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....σελ.	162

Εισαγωγή

Σε παλαιότερες εποχές, ο λαϊκός άνθρωπος πίστευε στην ύπαρξη αόρατων κακεπίβουλων δυνάμεων. Θεωρούσε ότι οι εν λόγω δυνάμεις, σε οριακά σημεία της κοινωνικής του ζωής ή σε μεταβατικά χρονικά σημεία του «κύκλου του χρόνου», εισχωρούσαν στον οικισμό και στους ιδιωτικούς του χώρους, προκαλώντας διάφορες φθορές, θανατηφόρες επιδημίες, επιζωοτίες κ.α. Θέλοντας ο άνθρωπος των παραδοσιακών κοινωνιών να προστατευτεί από τα επιβλαβή και μισάνθρωπα τούτα δαιμόνια, κατέφευγε σε μαγικές περιχαρακώσεις του ζωτικού του χώρου με εθιμικές αροτριώσεις, περισχοινισμούς, περιφορές, σταυρώματα και «ζωσίματα», τα οποία αποτελούσαν μέρος ευετηρικών «εθίμων» και «δρωμένων», καθώς και «διαβατήριων» τελετουργιών. Σχηματίζοντας λοιπόν νοητούς ή πραγματικούς αποτρεπτικούς κύκλους, τους λεγόμενους «ζωσμένους» χώρους, θεωρούσε ότι περιέκλειε εντός του μαγικού αυτού κύκλου το ανθρώπινο-ιερό, δημιουργώντας ασπίδα προστασίας, και το διαχώριζε από το δαιμονικό.

Μια τέτοια μεταβατική περίοδο αποτελεί το «Δωδεκαήμερο» και ιδίως η ημέρα της Πρωτοχρονιάς. Αναφέροντας οι χριστιανικοί λαοί τη λέξη «Δωδεκαήμερο» εννοούν το χρονικό διάστημα από την παραμονή των Χριστουγέννων έως και την ημέρα των Φώτων. Τις μέρες αυτές επικρατεί άκρατη χαρά και παρατηρείται μια μίξη παγανιστικών και χριστιανικών εθίμων. Βέβαια, κατά καιρούς η επίσημη Εκκλησία προσπάθησε να απεμπολήσει από τη ζωή των πιστών τις προχριστιανικές συνήθειες – τα κατάλοιπα του «αμαρτωλού» παρελθόντος - πλην όμως χωρίς αποτέλεσμα, καθώς τα προλεχθέντα θρησκευτικά έθιμα με την πάροδο των ετών συμπορεύτηκαν και δημιούργησαν ένα συμμιγές παρά-θρησκευτικό¹ τυπικό, του οποίου η ύπαρξη είχε κυρίως τρεις σκοπιμότητες: α) να ευареστηθούν οι άνθρωποι τη μετάβαση από τον αφεγγή χειμώνα στη φωταυγή άνοιξη και στη βλάστηση, β) να εξασφαλίσουν την ευτυχία για το νέο ενιαυτό και γ) να τονώσουν το θρησκευτικό και οικογενειακό αίσθημα (Λουκάτος, 1997:15).

Σύμφωνα με τις δοξασίες του λαού, την παραπάνω περίοδο αγιάζονται τα νερά, η θάλασσα γίνεται γλυκιά, βαπτίζονται οι άνεμοι, ανοίγουν οι ουρανοί τα ξημερώματα και ό,τι ζητήσεις πραγματοποιείται. Υπερισχύει όμως η λαϊκή

¹ Ο όρος *παρά-θρησκευτικό* χρησιμοποιείται με την έννοια του «παράλληλα με το θρησκευτικό τυπικό».

πεποίθηση για την κυριαρχία των κακών και πονηρών πλασμάτων. Πρόκειται για τους κατά το κοινώς λεγόμενους Καλικάντζαρους, οι οποίοι καθ' όλη τη χρονική διάρκεια του «Δωδεκαημέρου» και μέχρι την ημέρα του μεγάλου Αγιασμού περιφέρονται στη γη, προσπαθώντας να μολύνουν τις τροφές και τα ενδύματα των ανθρώπων (Μέγας, 1975:34-35). Σύμφωνα με την πίστη αυτή, σε πολλούς τόπους περιφέρονταν ομάδες ανθρώπων μεταμφιεσμένοι με τρομακτικές όψεις. Οι μασκαρεμένοι κρατώντας στα χέρια τους σπαθιά ή άλλα όπλα και έχοντας επάνω τους κρεμασμένα κουδούνια, ώστε να δημιουργούν θόρυβο, στόχευαν στην εκδίωξη των πονηρών «δαιμονίων», στην αποπομπή του χειμερινού σκότους, στον εκφοβισμό των μικρών παιδιών και στην αποδιαπόμπευση των νεκρών (Πολίτης, 1904:1275, Μέγας, 2007:58, Αικατερινίδης, 1976:13-27, Πούχγερ, 2010:139).

Καθίσταται, λοιπόν, κατανοητό ότι κάθε λαός και εθνοτική ομάδα, σε οποιοδήποτε στάδιο πολιτισμού κι αν βρίσκεται, δημιουργεί τις δικές της δοξασίες για τις σημαντικές και μεταβατικές περιόδους της ζωής της, από τις οποίες εκπηγάζουν τα κατά τόπους ήθη και έθιμα. Πλήθος δοξασιών και εθίμων, που σχετίζονται με το «Δωδεκαήμερο», εξακολουθούν να υφίστανται και να ασκούνται, στη σύγχρονη εποχή είτε στο πλαίσιο του φολκλορισμού² είτε σ' αυτό της επιβίωσης.

Η Λαογραφία³, σύμφωνα με τον πρόσφατο ορισμό του Μηνά Αλ. Αλεξιάδη (2010:19), είναι *«η επιστήμη που ασχολείται με την έρευνα και μελέτη παραδοσιακών και σύγχρονων εκδηλώσεων ιστορικών λαών⁴, εκδηλώσεις που καλύπτουν την πολυμέρεια των δραστηριοτήτων όλων των τάξεων (αγροτικής, εργατική, αστικής και περιθωριακών ομάδων) μιας οργανωμένης κοινωνίας»*. Μελετά, ως δηλώνει ο ανωτέρω ορισμός, εκδηλώσεις τόσο του παρελθόντος όσο και της σύγχρονης ζωής. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, της συγχρονίας, εκπονείται η παρούσα μελέτη, αποσκοπώντας στην *«καταγραφή και περιγραφή»* (Πολίτης, 1909:9) του ενιαίου,

² Για τον ορισμό του «φολκλορισμού» βλ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ Μιχάλης, «Τί είναι ο folklorismus», *Λαογραφία* 27 (1972), εν Αθήναις, σσ. 26-38.

³ Ο όρος «Λαογραφία» χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά το 1884 μ.Χ. από τον Νικόλαο Γ. Πολίτη σε βιβλιογραφική του μελέτη. Τον όρο επισημοποίησε ο ίδιος το 1909 μ.Χ. στο προγραμματικό άρθρο του στο πρώτο τεύχος του περιοδικού «Λαογραφία», για τον ορισμό της επιστήμης του λαϊκού πολιτισμού. Βλ. σχετ. Ν. Γ. ΠΟΛΙΤΗ, «Κατάλογος συγγραφών αναφερομένων εις την Μέσην και Νεωτέραν Ελληνικήν Ιστορία και Φιλολογίαν (1883-1884)», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 1 (1884), σ. 750 και του ίδιου, «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1 (1909), σσ. 3-18.

⁴ Στις λέξεις «παραδοσιακών» και «σύγχρονων» ο δημιουργός του ορισμού δεν χρησιμοποιεί το άρθρο «των», καθώς θεωρεί ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε όλες τις παραδοσιακές και όλες τις σύγχρονες εκδηλώσεις. Με το ίδιο σκεπτικό αποφεύγει και τη χρήση του άρθρου «των» για τους ιστορικούς λαούς· διότι δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε όλους τους ιστορικούς λαούς.

πλέον, Πρωτοχρονιάτικου αγερμικού εθίμου «Κοκκώνες και Γκέγκηδες» της κοινότητας Εμπορίου Εορδαίας, του νομού Κοζάνης.

Σύντομη περιγραφή εθίμου

Το εν λόγω έθιμο αποτελεί συνένωση των εθίμων «Κοκκώνες» και «Μικροί και Μεγάλοι Γκέγκηδες». Η τέλεσή του λαμβάνει χώρα την παραμονή και ανήμερα της Πρωτοχρονιάς. Αναλυτικότερα, το πρωί της 31 Δεκεμβρίου, τα νεαρά αγόρια του Εμπορίου, 6-17 ετών, ντυμένα με τις τοπικές ενδυμασίες και κρατώντας στα χέρια τους γκλίτσες, κυκλώνουν -συνοδεία οργανοπαικτών- με τελετουργικό τρόπο το χωριό, διαμηνύοντας στους κατοίκους ότι η κοινότητα υπεισήλθε από τον γραμμικό-κοσμικό χρόνο στον κυκλικό-ιερό (Νιτσιάκος, 2003: 121-122). Χαρακτηριστικά του παιδικού αυτού αγερμού είναι δύο γεγονότα· το πρώτο ότι η κύκλωση ξεκινά με τελετουργική πομπή προς το νεκροταφείο και το δεύτερο ότι ο αγερμός δεν εισέρχεται στα σπίτια των κατοίκων, αλλά εύχεται από μακριά. Με το πέρας του ιερού περισχοινισμού τα παιδιά καταλήγουν σε τελετουργικό συμποσιασμό, όπου μιμούμενοι τους μεγαλύτερους σε ηλικία τρώνε και χορεύουν μέχρι αργά το μεσημέρι. Το απόγευμα της ίδιας ημέρας μικρά παιδιά και μεγάλοι, ανεξαρτήτως φύλου και ηλικίας, ντύνονται «Κοκκώνες», δηλαδή μασκαράδες, όπου κατά ομάδες επισκέπτονται κάποια σπίτια συγχωριανών τους, ευχόμενοι για τη νέα χρονιά που έρχεται.

Την ημέρα της Πρωτοχρονιάς αναλαμβάνουν οι «Μεγάλοι Γκέγκηδες». Οι άντρες του χωριού, ηλικίας άνω των 18 ετών, όπως ακριβώς έπραξαν οι μικροί την προηγούμενη ημέρα, φορούν τις τοπικές τους ενδυμασίες, κρατούν στα χέρια τους γκλίτσες ή μαστίγια και με τη συνοδεία του ζουρνά και του νταουλιού κυκλώνουν τελετουργικά το χωριό, αφού προηγουμένως μεταβούν με τελετουργική πομπή στο κοιμητήριο του χωριού. Ο «Μεγάλοι Γκέγκηδες», σε αντίθεση με τους «Μικρούς», μπαίνουν στις αυλές των σπιτιών που επισκέπτονται, δίνοντας αφειδώς τις ευχές τους για τη νέα χρονιά, ενώ οι «νοικοκύρηδες» του σπιτιού τούς υποδέχονται με διάφορα κεράσματα. Με το πέρας της κύκλωσης ο αγερμός καταλήγει σε τελετουργικό συμποσιασμό στην πλατεία του χωριού. Στη συνέχεια ο χώρος της πλατείας μετατρέπεται σε δημόσια θεατρική σκηνή, καθώς λαμβάνουν χώρα αυτοσχέδιες θεατρικές παραστάσεις, τα λεγόμενα «Άρματα», στα οποία ομάδες ατόμων

σατιρίζουν και καυτηριάζουν διάφορα γεγονότα και καταστάσεις. Στη συνέχεια, ξεκινά πάνδημο γλέντι με τη συμμετοχή όλων των εκεί παρευρισκόμενων. Με τη δύση του ηλίου το γλέντι σταματά και οι «Μεγάλοι Γκέγκηδες», ξανά με τη συνοδεία των οργανοπαικτών, επισκέπτονται τα σπίτια των εορταζόντων, για να τους ευχηθούν, πραγματοποιώντας ταυτόχρονα μια τελευταία κύκλωση του χωριού.

Το ιδιάζον στην περίπτωση του μελετώμενου εθίμου, είναι ότι αυτό δεν λαμβάνει χώρα υπό τη σκέπη του τοπικού πολιτιστικού συλλόγου ή εντός των ορίων του φολκλορισμού. Αντίθετα, την πραγματοποίησή του αναλαμβάνει το σύνολο της κοινότητας. Μάλιστα, η συμμετοχή στον εθιμικό αγερό προϋποθέτει για τους συμμετέχοντες γνώση του περιεχομένου κάθε ρόλου, υπομονή και δύναμη για να μπορέσει το άτομο να ανταπεξέλθει στις ανάγκες του ρόλου που αναλαμβάνει (μεγάλα πηδήματα, μάσκα, εξαρτήματα) και αντοχή, καθώς η όλη συμμετοχή στη διαδικασία κρατά συνήθως δεκατρείς ώρες (09⁰⁰-22⁰⁰). Διαπιστώνουμε, λοιπόν, πως πρόκειται για περίπτωση επιτέλεσης (Κάβουρας, 1996:74-76), δηλαδή για ένα γεγονός που τελείται σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο, όπου συμμετέχοντες και κοινό αλληλοεπιδρούν αποτιμώντας τα όσα έπραξαν.

Στόχοι εργασίας

Η μελέτη αυτή σκοπό έχει να περιγράψει το έθιμο «Κοκκώνες και Γκέγκηδες», να ερευνήσει το βαθμό και τον τρόπο επίδρασης του εθίμου στην κοινωνία του Εμπορίου, τους κατά καιρούς μετασχηματισμούς του εθίμου, αλλά και το πώς μέσω των λαϊκών «δρωμένων», «εθίμων» και του μουσικοχορευτικού ρεπερτορίου μπορεί να δομηθεί και να ανακατασκευαστεί η τοπική ταυτότητα. Εκτός όμως από τους προαναφερθέντες σκοπούς, στην παρούσα ερευνητική μελέτη επιχειρείται και η προσπάθεια κατανόησης των κινήτρων για όσους συνεχίζουν στις μέρες μας την αγερμική εθιμική αυτή συνήθεια, διαλευκαίνοντας ταυτόχρονα το αν πρόκειται για περίπτωση επιβίωσης του εθίμου ή αναβίωσής του στο πλαίσιο του φολκλορισμού.

Όποια όμως κι αν είναι τα κίνητρα της συνέχειας του εθίμου, αναντίρρητα οι αναμνηστήριες «τελετουργίες» και εθιμοτυπίες με την «τυπικότητα, την επαναληπτικότητα, τη χρήση εξωγλωσσικών πρακτικών και αυτή καθαυτή την επιτελεστικότητά τους, συνιστούν τόπους συγκρότησης και εκδραμάτισης της μνήμης»

(Μπενβενίστε-Παραδέλλης, 1999:42). Επίσης, με την παροδική τους επανάληψη εξασφαλίζουν τη συνέχεια της κοινωνικής μνήμης, διαχειρίζονται την κοινωνική αλλαγή και τις αντιθέσεις που αυτή παράγει, ενώ τέλος εισάγουν νέες ερμηνείες επιτρέποντας ταυτόχρονα τη διαπραγμάτευση της προαναφερθείσας μνήμης χωρίς ωστόσο να υπονομεύεται η αίσθηση της συνέχειας (Halbwachs, 1992:85-119, Zerubavel, 1995:6-7, Connerton, 1989:71, Νιτσιάκος, 2003:87). Ερευνητικό ενδιαφέρον, βέβαια, παρουσιάζει και η ακριβώς αντίθετη κατάσταση, αυτή των αντικινήτρων, που οδηγεί ορισμένους στο να απέχουν από το μελετώμενο έθιμο.

Συνακόλουθα, στην εν λόγω εργασία ερευνάται ο τρόπος με τον οποίο διαφημίζεται και προβάλλεται η εθιμική πρακτική «Κοκκώνες και Γκέγκηδες». Με την μελέτη των χρησιμοποιούμενων μέσων κοινοποίησης ενός εθιμικού γεγονότος και των περιστοιχιζόμενων παρα-γλωσσικών τους στοιχείων, δύναται να εξαχθούν σημαντικά συμπεράσματα για την τέλεση του εθίμου αλλά και για τις κοινωνικο-ιστορικές και οικονομικές συνθήκες που επικρατούν στη συγκεκριμένη κοινωνία τη δεδομένη χρονική στιγμή. Μάλιστα, οι τελευταίες μπορούν με τη σειρά τους να οδηγήσουν στην ορθότερη και πληρέστερη ερμηνεία των κατά καιρούς προσαρμογών ή μεταβολών του τρόπου τέλεσης του εθίμου. Ολοκληρώνοντας, επιμέρους σκοπός της εργασίας είναι η μελέτη και καταγραφή του τοπικού χορευτικού ρεπερτορίου, πάνω στο οποίο εγγράφεται και αποτυπώνεται ο «τόπος» και η ιστορία του.

Μεθοδολογία έρευνας

Για να επιτευχθούν οι προλεχθέντες σκοποί ακολουθήθηκαν συγκεκριμένα ερευνητικά στάδια και ανασύρθηκαν από τη φαρέτρα της επιστημονικής μεθοδολογίας ορισμένες μέθοδοι έρευνας. Το πρώτο στάδιο ήταν η συλλογή των δεδομένων, όπου χρησιμοποιήθηκαν οι μέθοδοι της αρχειακής, βιβλιογραφικής, διαδικτυακής και επιτόπιας έρευνας. Οι πρώτες τρεις μέθοδοι συνέδραμαν στην ανακάλυψη της ιστορικής εξέλιξης του μελετώμενου εθίμου από τα αρχαία χρόνια έως τις μέρες μας, στους κατά καιρούς μετασχηματισμούς του καθώς και στην ανεύρεση των ομοιοτήτων και διαφορών που παρουσιάζει η σημερινή τέλεσή του σε σχέση με αντίστοιχες του παρελθόντος.

Η επιτόπια έρευνα, με τη σειρά της, κρίθηκε απαραίτητη, διότι αποτελεί την άμεση εμπειρία της μελέτης ενός συγκεκριμένου πολιτισμικού συνόλου και στο εσωτερικό της περικλείει όλες τις δραστηριότητες μιας κοινωνικής ομάδας που είναι απαραίτητες για να ανακαλύψουμε, προσεγγίσουμε, ερευνήσουμε και καταγράψουμε την πολιτισμική γνώση των ανθρώπων που τη συγκροτούν. Με την επιτόπια έρευνα προσπαθούμε να εννοήσουμε, να βιώσουμε και να αποτυπώσουμε το κοινωνικο-πολιτισμικό φέρεσθαι και γίνεσθαι εντός του κοινωνικο-γεωγραφικού συνόλου ως γενικό σύνολο. Εμπεριέχει με άλλα λόγια τις εργασίες της αναζήτησης, της ανακάλυψης, της καταγραφής, της περιγραφής, της εξήγησης και της κατανόησης των θεμάτων του μελετώμενου πολιτισμού (Παπαμιχαήλ-Κουτρούμπα, 2013:733). Αυτός ο τρόπος έρευνας έχει *«την αμεσότητα του πεδίου δράσης και αντίδρασης, προσέγγισης, έρευνας, εξέτασης και εξήγησης των δεδομένων στο πεδίο του ελέγχου και στο μικρο-επίπεδο»* (Παπαμιχαήλ-Κουτρούμπα, 2013:735).

Η έρευνα στο πεδίο δεν αποτελεί συμπληρωματική γνώση, αλλά καθαυτού γνώση, μιας και τα πολιτισμικά-πολιτιστικά φαινόμενα δεν μπορούν να ερμηνευθούν και να κατανοηθούν σωστά, αν δεν τα τοποθετήσουμε στο συγκεκριμένο πολιτισμικό και κοινωνικό πλαίσιο, όπου συναντώνται και λειτουργούν, καθώς όπως επισημαίνει ο Ben-Amos (1971:4) οποιοσδήποτε χωρισμός τους φέρνει αναπόφευκτες ποιοτικές αλλαγές. Για την επιτυχία της επιτόπιας έρευνας όμως, επιτακτική ανάγκη είναι η τήρηση ορισμένων παραμέτρων, μια εκ των οποίων είναι η σωστή επιλογή των πληροφορητών, τόσο ποιοτικά όσο και ποσοτικά. Η ποσοτική επιλογή είναι επιβεβλημένη, καθώς ο ένας πληροφορητής συμπληρώνει και διορθώνει τον άλλο. Η ποιοτική επιλογή με τη σειρά της αποτελεί μια αναγκαιότητα, επειδή η έρευνα για τα «έθιμα», τα «δρώμενα» και τους χορούς οφείλει να γίνεται διαχρονικά (στον άξονα του χρόνου) και συγχρονικά (καταγραφή της σημερινής του μορφής). Ένεκα τούτου, οι πληροφορητές μας δεν πρέπει να περιορίζονται μόνο στους ηλικιωμένους, αλλά να απευθυνόμαστε και στους ηλικιακά νεότερους, ώστε να έλθει στην επιφάνεια η εξέλιξη στον τρόπο τέλεσης και οι διαφορές στο ύφος της εκτέλεσης και στο ήθος της ερμηνείας.

Προς ευδοκίμηση των συνεντεύξεων χρησιμοποιήθηκαν οι μη δομημένες συνεντεύξεις βάθους (Λυδάκη, 2012:256), κυρίως με τη μορφή συζήτησης-αφήγησης, χωρίς να διακόπτεται ο ομιλητής, καθώς ζητούμενο ήταν το υποκειμενικό βίωμα του γεγονότος, το πώς δηλαδή βίωσε το γεγονός ο πληροφορητής μας και όχι τι ακριβώς

συνέβαινε. Γενικά, στόχος της αφήγησης-συνέντευξης είναι η συλλογή της εμπειρίας ενός συγκεκριμένου ιστορικού γεγονότος και ο τρόπος με τον οποίο η εμπειρία αυτή μεταλλάσσεται σε συλλογική μνήμη (Halbwachs, 1950:33, 1992:38). Επιπρόσθετα, με τις συνεντεύξεις γίνεται μία καταγραφή της αυτοβιογραφίας του πληροφορητή. Όταν ένα άτομο διηγείται τα πράγματα που έχουν σημαδέψει τη ζωή του, αναφέρει και ερμηνεύει γεγονότα της ζωής του με αναφορά στον πολιτισμό του και με εκφάνσεις στην πολιτισμική ζωή του τόπου. Συγχρόνως, αποκαλύπτει την αντίληψη με την οποία «αυτός», κατ' επέκταση και οι «άλλοι» - αυτοί που μοιράζεται τον πολιτισμό του -, αντιλαμβάνονται τον κόσμο τους, καθώς *«κάθε ατομική μνήμη είναι μια σκοπιά θεώρησης της συλλογικής μνήμης, καθώς τα άτομα είναι αυτά που θυμούνται, αλλά ως μέλη κάποιας κοινωνικής ομάδας»* (Halbwachs, 1950:33, 1992:38). Εκτός όμως από τις μη δομημένες συνεντεύξεις, χρησιμοποιήθηκαν και οι ημι-δομημένες συνεντεύξεις (Λυδάκη, 2012:256), καθώς στόχος ήταν η εκμαίευση συγκεκριμένων πληροφοριών, χωρίς ωστόσο να στερεί την ευελιξία συλλογής προσωπικών εμπειριών. Τα δεδομένα των συνεντεύξεων καταγράφηκαν και αποδόθηκαν στο γλωσσικό ιδίωμα του τόπου, διότι *«αυτό λειτουργεί στο θεμελιώδη ρόλο της γλωσσικής πολιτισμικής επικοινωνίας, συμβάλλει και αναδεικνύει τους τομείς των κοινωνικών λειτουργιών και φασματοσκοπεί το πώς οργανώνεται η πολιτισμική γλωσσική επικοινωνία»* (Παπαμιχαήλ-Κουτρούμπα, 2013:738).

Για την ευόδωση των συνεντεύξεων απαραίτητη προϋπόθεση είναι ο ερευνητής να κερδίσει την εμπιστοσύνη του πληροφορητή, γεγονός που πραγματώνεται με την, έτερης καθοριστικής σημασίας για την επιτυχή έκβαση της επιτόπιας έρευνας, παράμετρο, τη συμμετοχική παρατήρηση· με άλλα λόγια, τη συμμετοχή και εμπλοκή του ερευνητή στα τεκταινόμενα, στα τελούμενα «έθιμα» και «δρώμενα». Μόνο μέσω της συμμετοχής ο ερευνητής δύναται να εμπλακεί στην καθημερινή ζωή των πληροφορητών και να μάθει όχι μόνο όσα θέλουν οι πληροφορητές να του παρουσιάσουν αλλά και όσα τυχόν, εν γνώση ή αγνοία, τού απέκρυπταν. Για το λόγο αυτό δεν αρκέστηκα μόνο στην παρακολούθηση των όσων συνέβαιναν, αλλά συμμετείχα και ενεργά. Ο ρόλος μου δηλαδή ήταν διττός· ήμουν ταυτόχρονα και παρατηρητής και συμμετέχων.

Μετά τη συλλογή του υλικού, έγινε η κατάταξη και αποδελτίωσή του. Στη συνέχεια, ακολούθησε το στάδιο της μελέτης-εξέτασης του υλικού σε ιστορική και συγκριτική βάση, με τη συνεπικουρία των ομώνυμων επιστημονικών μεθόδων. Με την ιστορική μέθοδο διαφάνηκε το πώς πραγματοποιούνταν παλιότερα το έθιμο και πώς εξελίχθηκε, ενώ με την συγκριτική κατέστη κατανοητό το κατά πόσο η μελετώμενη πρακτική είναι αποτέλεσμα πολιτισμικού δανείου ή ιθαγενής.

Με την ολοκλήρωση του σταδίου της κατάταξης ακολούθησαν η ψυχολογική, κοινωνικο-ιστορική και ανθρωπολογική εξέταση. Αναλυτικότερα, η ψυχολογική και ανθρωπολογική εξέταση, μέσω των μεθόδων της θεματικής ανάλυσης περιεχομένου, της ερμηνευτικής φαινομενολογικής ανάλυσης, της βιογραφικής και αφηγηματικής ανάλυσης, συνέδραμαν η μεν πρώτη στην ερμηνεία των δεδομένων της έρευνας σε ενδοατομικό, διατομικό, διομαδικό και ιδεολογικό επίπεδο, η δε δεύτερη σε οικογενειακό, πολιτικό και κοινωνικο-οικονομικό επίπεδο. Η κοινωνικο-ιστορική ανάλυση από την άλλη, μέσω της ομώνυμης μεθόδου (Μερακλής, 1989:19), έφερε στην επιφάνεια τις κοινωνικές συνιστώσες και ιστορικές συνθήκες, που επέδρασαν στο μετασχηματισμό του μελετώμενου εθίμου. Τέλος, ακολούθησαν τα στάδια της εξαγωγής των συμπερασμάτων και η συγγραφή της εργασίας.

Συλλογή υλικού έρευνας και επιλογή συνομιλητών

Η συλλογή του υλικού πραγματοποιήθηκε σε διάστημα 6 μηνών (Οκτώβριος 2014-Μάρτιος 2015). Η επιτόπια έρευνα και οι συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν εντός του ανωτέρω χρονικού διαστήματος, αλλά σε δύο χρονικές περιόδους. Η πρώτη περίοδος ήταν από 26 Δεκεμβρίου 2014 έως 05 Ιανουαρίου 2015, διάστημα που επικεντρώθηκα κυρίως στην κοινότητα του Εμπορίου, καθώς έλαβε χώρα το μελετώμενο έθιμο και ήθελα να καταγράψω με κάθε δυνατή λεπτομέρεια τις προετοιμασίες, την τέλεση και τον «απόηχο» του. Το δεύτερο διάστημα ήταν από 06 Μαρτίου έως 12 Μαρτίου 2015, όπου επέστρεψα στο Εμπόριο για συμπληρωματική συλλογή υλικού, για να παρατηρήσω τον τρόπο ζωής και τις σχέσεις των κατοίκων στην καθημερινότητα - στο «γραμμικό» χρόνο (Νιτσιάκος, 2003:121) και για να συνομιλήσω με κατοίκους των γύρω χωριών.

Με οδοδείκτη την ποιοτική και ποσοτική επιλογή των συνομιλητών (Λυδάκη, 2012:253-281), λήφθηκαν, για τις ανάγκες της εργασίας, 93 συνεντεύξεις, από άτομα όλων των ηλικιών και των δυο φύλων, συμμετέχοντες στο μελετώμενο έθιμο και μη. Η προσέγγιση των συνομιλητών πραγματοποιήθηκε με τη μέθοδο της «χιονοστιβάδας», δηλαδή ο ένας συνομιλητής μου σύστηνε κάποιον άλλον, αλλά και με επισκέψεις σε καφενεία και καφετέριες, όπου συνομιλούσα με τους εκεί παρευρισκόμενους. Στην προσπάθεια σκιαγράφησης της προσωπικότητας των συνομιλητών, παρατίθεται στο παράρτημα πίνακας⁵ με ορισμένα βασικά στοιχεία τους. Μάλιστα, σεβόμενος την επιθυμία τους, να μην αναγραφούν ολόκληρα τα ονοματεπώνυμά τους, τα παραθέτω με αρχικά. Αναλυτικότερα, από τους 93 συνομιλητές οι 70 ήταν άντρες και οι 23 γυναίκες. Από το σύνολο των αντρών κάτοικοι του Εμπορίου ήταν οι 57, ενώ από το σύνολο των γυναικών οι 18. Το γεγονός αυτό οφείλεται στο ότι πολλές γυναίκες απέφυγαν τη συνέντευξη, παρά τις όποιες προσπάθειες μου να τις μεταπείσω ή έστω να εκμαιεύσω κάποια πληροφορία, με τη δικαιολογία ότι «το έθιμο ήταν ανδροκρατούμενο».

Ως προς την ηλικία, κατεβλήθη προσπάθεια οι πληροφορητές να καλύπτουν, εί δυνατόν ισάριθμα, όλο το ηλικιακό φάσμα. Ειδικότερα, το έτος γέννησης των συνομιλητών ξεκινούσε από το 1918 και έφτανε έως το 2003. Συνακόλουθα, συνεντεύξεις λήφθηκαν και από άτομα που για δικούς τους λόγους δεν συμμετείχαν στο έθιμο. Εν προκειμένω, από τους 57 άρρενες συνομιλητές του Εμπορίου, οι 8 συνεντεύξεις προέρχονταν από άτομα που δεν συμμετείχαν στο έθιμο ή συμμετείχαν ελάχιστες φορές, μία ή δύο, και μετά σταμάτησαν.

Η επιλογή των συνομιλητών, όπως προαναφέρθηκε, δεν περιορίστηκε μόνο σε όσους είχαν καταγωγική σχέση με την υπό μελέτη κοινότητα. Τουναντίον, πληροφορητές υπήρξαν τόσο κάτοικοι των γύρω χωριών (15 από τους 93) όσο και οι τρεις οργανοπαίκτες, που είχαν έρθει από τη Νάουσα. Το εν λόγω εγχείρημα, στο πλαίσιο μελέτης των «εθνικών παραλλήλων», συνέβαλε στην ανάδυση των ιθαγενών και δανείων στοιχείων στο μελετώμενο έθιμο. Επιπρόσθετα, συνεπικούρησε στην ανακάλυψη των στοιχείων που διαμορφώνουν την τοπική ταυτότητα, καθώς το τι είμαστε ή τι δεν είμαστε προσδιορίζεται τόσο από εμάς τους ίδιους όσο και από τους «άλλους», τους «ξένους», τους μη ανήκοντες στη συγκεκριμένη ομάδα. Έμμεσα, δια

⁵ Βλ. πίνακα σσ. 155-157. Η σειρά παράθεσής τους, αντιστοιχεί στη σειρά με την οποία έλαβαν χώρα οι συζητήσεις.

των συνεντεύξεων αυτών, αναδύθηκαν και οι σχέσεις που είχαν αναπτυχθεί κατά καιρούς μεταξύ των κατοίκων του Εμπορίου και των γύρω κοινοτήτων.

Θέματα δεοντολογίας, προβλήματα και δυσκολίες

Κατά τη διάρκεια της έρευνας και της συλλογής του υλικού κλήθηκα να υπερπηδήσω ορισμένες δυσκολίες. Η μεγαλύτερη από αυτές ήταν η πολύωρη περιπλάνηση στους παγωμένους από το χιόνι δρόμους του Εμπορίου και η παραμονή σε εξωτερικό περιβάλλον, όπου η θερμοκρασία άγγιζε, ιδίως τις νυκτερινές ώρες, τους -20°C . Έτερη δυσκολία ήταν ο όγκος του συλλεχθέντος υλικού και ο αριθμός των εργασιών κατά την πρώτη περίοδο έρευνας, που στις πλείστες των περιπτώσεων έπρεπε να γίνουν ταυτόχρονα. Συγκεκριμένα, στο πλαίσιο της συμμετοχικής παρατήρησης παρακολούθησα και συμμετείχα σε πολλά μουσικοχορευτικά γεγονότα. Ο ρόλος μου τις στιγμές εκείνες ήταν διττός· ήμουν ταυτόχρονα παρατηρητής και παρατηρούμενος. Οι απαιτήσεις όμως για συνεχή καταγραφή, βιντεοσκόπηση, φωτογράφιση και ψηφιακή αποθήκευση των δεδομένων δεν μειώθηκαν εξαιτίας της διπλής αυτής ιδιότητάς μου. Εκ των πραγμάτων λοιπόν, επικαλέστηκα τη βοήθεια ενός συγγενικού μου προσώπου, του Καρεπίδη Παρασκευά, ο οποίος ακούραστα και αγόγγυστα μού την παρείχε καθ' όλη τη διάρκεια της έρευνας. Άλλη μια δυσκολία που κλήθηκα να υπερκεράσω κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας ήταν το γεγονός ότι κατά τη δεύτερη περίοδο της επιτόπιας έρευνας αρκετοί υποψήφιοι συνομιλητές δεν ήθελαν πια να μιλήσουμε για το έθιμο, παρά τις όποιες παραινέσεις μου για το αντίθετο, καθώς όπως έλεγαν χαρακτηριστικά «*το έθιμο πάει... έληξε τώρα*».

Πέραν των προαναφερθέντων, για να επιτευχθεί το ιδανικότερο αποτέλεσμα κλήθηκα κατά την διάρκεια της επιτόπιας έρευνας να υπερφαλαγγίσω τους σκοπούς της «πολιτισμικής καταπληξίας» και του «τοπικισμού», αναπτύσσοντας ταυτόχρονα την «διαπολιτισμική κατανόηση» (Παπαμιχαήλ-Κουτρούμπα, 2013:741-744). Αναλυτικότερα, ο πρώτος όρος αναφέρεται στην κατάσταση *shock* που βιώνει ο ερευνητής όταν βρεθεί μακριά από το δικό του πολιτισμικό περιβάλλον. Η κατάσταση της καταπληξίας οφείλεται στο ότι ο ερευνητής δεν δύναται να προβλέψει τί θα πράξουν τα μέλη της μελετώμενης ομάδας ούτε ποια είναι τα επιτρεπτά όρια μέσα στα οποία οφείλει και μπορεί να συμπεριφέρεται. Σαφώς, η κατάσταση τούτη

δεν πρέπει να σταθεί τροχοπέδη, μειώνοντας την ικανότητα του ερευνητή για ακριβείς καταγραφές και περιγραφές. Ο δεύτερος όρος από την άλλη, αναφέρεται στην πεποίθηση που έχει ο ερευνητής ότι το δικό του σύστημα αξιών και ο δικός του τρόπος ζωής είναι ανώτερος από των άλλων και επιθυμητός από όλους. Η πίστη του αυτή απορρέει από την ανθρώπινη τάση να εμμένουμε σε ένα σύνολο αξιών, αποκλείοντας όλα τα άλλα.

Στον αντίποδα, ο όρος «διαπολιτισμική κατανόηση» αναφέρεται σε δύο επιστημονικές αρετές. Η μία αφορά τη δυνατότητα του επιστήμονα να αφήσει στο περιθώριο το δικό του πολιτισμικό σύστημα και κατηγοριοποιήσεις, ενώ η δεύτερη στην προσπάθειά του να κατανοήσει το ερευνώμενο σύστημα και να συμπεριφερθεί, όσο είναι δυνατό και επιστημονικά επιτρεπτό, σύμφωνα με αυτό. Βέβαια, και σε τούτη την περίπτωση θέλει προσοχή και μέτρο, καθώς ελλοχεύει ο κίνδυνος του ανεστραμμένου τοπικισμού, δηλαδή ο ερευνητής αντί να ανακαλύπτει την πολιτισμική γνώση της μελετώμενης ομάδας, να ταυτιστεί με αυτήν και να φέρεται το ίδιο.

Βιβλιογραφική ανασκόπηση και λόγοι επιλογής του θέματος

Στο παρελθόν με την κοινότητα του Εμπορίου ασχολήθηκαν ορισμένοι ερευνητές, εκ των οποίων οι περισσότεροι αναφέρθηκαν στο πλαίσιο ερευνητικής προσέγγισης της ευρύτερης περιοχής της Εορδαίας και της Κοζάνης. Ειδικότερα, το 1970 η Νομαρχία Κοζάνης εξέδωσε ιστορικό και τουριστικό λαογραφικό οδηγό του νομού Κοζάνης, στον οποίο έκανε σύντομη αναφορά σε εθνογραφικά δεδομένα πόλεων και χωριών του νομού, στα οποία συμπεριλήφθηκε και το Εμπόριο. Συνακόλουθα, από το 1987 έως και τις ημέρες μας, στην εβδομαδιαία τοπική εφημερίδα «Εορδαϊκός Παλμός» φιλόλογοι, δάσκαλοι και ιστορικοί δημοσιεύουν άρθρα αναφερόμενα στην τοπική ιστορία του χωριού και σε θρύλους της περιοχής.

Οι Γούλα Μαρία, Ζανίδου-Σαουλίδου Κων/νιά και Στρογγύλη Ευαγγελία εκπονώντας το 1992 φοιτητική εργασία στο πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης ασχολήθηκαν με το Εμπόριο, κάνοντας για πρώτη φορά σύντομη μα ολιστική λαογραφική προσέγγιση της κοινότητας. Συγκεκριμένα, το πόνημά τους περιείχε σύντομη αναδρομή στην ιστορία του χωριού με σκοπό την απόδειξη της «συνέχειας»,

γεωγραφική τοποθέτηση της περιοχής και περιγραφή των «ηθών» και «εθίμων» του Εμπορίου τόσο στον κύκλο της ζωής όσο και στον κύκλο του χρόνου, χωρίς ωστόσο να υπεισέρχονται σε περαιτέρω αναλύσεις. Κάτι ανάλογο έγραψε και η Παπαζιάκα Βασιλική το 1998, σε εργασία της στο πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Άλλος ερευνητής που αναφέρθηκε στο Εμπόριο ήταν η καθηγήτρια του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης των Ιωαννίνων κα Βούρη Σοφία στα δύο βιβλία που εξέδωσε για την εκπαίδευση και τον εθνικισμό στα Βαλκάνια. Ειδικότερα, η συγγραφέας εκθέτοντας πηγές των ετών 1870-1907 παρουσίασε την κατάσταση που επικρατούσε στη Δυτική και Κεντρική Μακεδονία το προμνημονευθέν χρονικό διάστημα. Οι πηγές που χρησιμοποίησε ήταν εκθέσεις προξένων προς τον Έλληνα Υπουργό Εξωτερικών, έγγραφα επίσημης διπλωματικής αλληλογραφίας Ελλήνων Προξένων, έγγραφα εκκλησιαστικών και πολιτικών τοπικών αρχόντων, καθώς επίσης γυμνασιαρχών και ιδιωτών.

Μνεία στο Εμπόριο κάνουν ακόμη ο ομότιμος καθηγητής του πανεπιστημίου της Δυτικής Μακεδονίας κος Πελαγίδης Ευστάθιος και η Γκέκα Βαΐα, στο πλαίσιο της προσφυγικής μετεγκατάστασης. Αναλυτικότερα, ο πρώτος, σε συλλογικό τόμο που εξέδωσε η Νομαρχία Κοζάνης το 2004, αναφέρεται με στατιστικά στοιχεία και αριθμούς στην πληθυσμιακή σύνθεση της κοινότητας πριν και μετά τη Μικρασιατική καταστροφή. Η δεύτερη, σε αδημοσίευτη διπλωματική εργασία στο Πανεπιστήμιο Δυτικής Μακεδονίας, επιχείρησε να αποτυπώσει την οπτική γωνία των «γηγενών» σχετικά με την κοινωνικοπολιτισμική συνύπαρξη «γηγενών» και προσφύγων στα χωριά της Εορδαίας, ένα εκ των οποίων είναι και το Εμπόριο. Τέλος, ο Ηλιάδης Βασίλειος, κι αυτός στην διπλωματική του εργασία στο Πανεπιστήμιο Δυτικής Μακεδονίας, με αφορμή την αναδρομή στην ιστορία της μητρόπολης Μογλενών αναφέρεται στο Εμπόριο για όσο καιρό αποτέλεσε έδρα της ανωτέρω μητρόπολης.

Ως φαίνεται από την παραπάνω αναδρομή όσοι ασχολήθηκαν σε προγενέστερο χρόνο με την κοινότητα του Εμπορίου, ωθήθηκαν σε αυτό είτε στο πλαίσιο περιγραφής γεγονότων της ευρύτερης περιοχής της Εορδαίας και του νομού Κοζάνης (τουριστικός οδηγός, προσφυγική εγκατάσταση, ιστορία μητρόπολης) είτε ως σύντομη *case study*. Κανένας, από όσο δύναμαι να γνωρίζω, δεν ασχολήθηκε κατεξοχήν με την μελετώμενη κοινότητα, περιγράφοντας και αναλύοντάς την λαογραφικά με αφορμή ένα συγκεκριμένο «έθιμο» ή «δρώμενο». Επίσης, ουδέποτε

κάποιος κατέγραψε ή έστω αναφέρθηκε στο τοπικό χορευτικό ρεπερτόριο του Εμπορίου, ενώ τέλος δεν υπήρξε ποτέ εγχείρημα έρευνας και μελέτης των *context* και *social context*, που επέδρασαν στη δημιουργία της νέας παν-Εμποριώτικης τοπικής ταυτότητας.

Όλες οι παραπάνω διαπιστώσεις με ώθησαν να ασχοληθώ, στο πλαίσιο εκπόνησης της διπλωματικής μου εργασίας, με την κοινότητα του Εμπορίου και συγκεκριμένα με το έθιμο «Κοκκώνες και Γκέγκηδες». Την επιλογή μου αυτή ενίσχυσε και το γεγονός της γενικότερης ερευνητικής μου ενασχόλησης, λόγω καταγωγής, με την ευρύτερη περιοχή της Εορδαίας.

Δομή εργασίας

Για την καλύτερη μελέτη, ανάλυση και κατανόηση των δεδομένων κρίθηκε σκόπιμος ο χωρισμός τους σε κεφάλαια. Στο σημείο αυτό χρήζει επισήμανσης το γεγονός ότι οι όροι που χρησιμοποιούνται στην εργασία αναλύονται στα κεφάλαια που αναφέρονται. Ο μόνος όρος που δύναται να αποσαφηνιστεί στο σημείο αυτό είναι ο όρος «σλαβόφωνοι», που αναφέρεται όχι ως αρτιότερος, αλλά ως πιο ουδέτερος και κατά κοινή ομολογία πιο αποδεκτός. Μάλιστα, στο παρόν πόνημα χρησιμοποιείται για την υπόδειξη γλωσσικού ιδιώματος ενός πληθυσμού, πάρα ως μια εθνοτική ομάδα με αυτοσυνείδηση.

Το πρώτο κεφάλαιο, χωρισμένο σε τρία υποκεφάλαια, αναφέρεται γενικά στην κοινότητα του Εμπορίου, για να γνωρίσει ο αναγνώστης τη μελετώμενη κοινότητα χωρικά και κοινωνικά. Εκτενέστερα, παρουσιάζεται το Εμπόριο ως γεωγραφικός χώρος και εκθέτονται οι διάφορες εκδοχές ως προς την ονομασία του χωριού και ως προς τον καταγωγικό μύθο του. Το δεύτερο υποκεφάλαιο αναφέρεται, ιστορικά και συγκριτικά, στην κοινωνική οργάνωση του χώρου και ειδικότερα στον πληθυσμό και στη σύνθεσή του, στις ασχολίες των κατοίκων και στην οικιστική αρχιτεκτονική. Το τελευταίο υποκεφάλαιο ασχολείται με την παρουσίαση του δημόσιου χώρου της κοινότητας, πάνω στον οποίο εγγράφονται η τοπική ιστορία και οι εκάστοτε κοινωνικο-πολιτισμικές συνθήκες (Κυριακίδου-Νέστορος, 1979:15-55, Νιτσιάκος, 1991:15-37, 1997:45-52).

Το δεύτερο κεφάλαιο πραγματεύεται τις ταυτότητες του Εμπορίου σε χωρο-χρονικό επίπεδο. Αναλυτικότερα, επιχειρείται μια σύντομη αναδρομή στην ιστορία του Εμπορίου και της ευρύτερης περιοχής της Εορδαίας από τα προ-ιστορικά χρόνια μέχρι και τα νεότερα, με σκοπό την ανάδυση των ιστορικών συνθηκών που επέδρασαν στην κοινωνική αλλαγή και στις πολιτισμικές μεταβολές. Εν συνεχεία, αναλύονται οι «ευαίσθητοι» όροι πολιτισμική, εθνοτική και εθνική ταυτότητα, όροι που συχνά πυκνά οδηγούσαν τους κατοίκους της κοινότητας αλλά και των γύρω περιοχών σε συγκρούσεις και γενικά σε σχέσεις ακανθώδεις. Ως εκ τούτου, κρίθηκε σκόπιμο να επεξηγηθούν και να τεκμηριωθούν επαρκώς, ώστε να αποφευχθούν τυχόν νέες συναισθηματικές φορτίσεις και εσφαλμένα συμπεράσματα.

Στο τρίτο κεφάλαιο παρουσιάζεται αναλυτικά το έθιμο «Κοκκώνες και Γκέγκηδες». Αρχικά, αποσαφηνίζονται οι παρεμφερείς όροι «έθιμο», «τελετουργία» και «δρώμενο». Ακολούθως, παρατίθενται τα εθνικά παράλληλα και περιγράφεται η τέλεση του μελετώμενου εθίμου με τους κατά καιρούς μετασχηματισμούς του. Τέλος, γίνονται ερμηνείες του εθίμου και προσεγγίσεις γύρω από αυτό, μέσω της εξέτασης της λειτουργίας του εθίμου, της παρουσίας των κινήτρων και αντικινήτρων όσων συμμετέχουν σε αυτό και του τρόπου προβολής και διαφήμισής του.

Το τέταρτο κεφάλαιο διαλαμβάνει τις όψεις επιτέλεσης του εθίμου και συγκεκριμένα τον χορό, τους μουσικούς και τη μουσική. Συγκεκριμένα, στο κεφάλαιο αυτό πραγματοποιείται μια σύντομη, πλην όμως πλήρης και εμπειριστατωμένη, προσέγγιση του χορού, ορίζοντάς τον και παρουσιάζοντας τα χαρακτηριστικά και τη λειτουργία του. Κατόπιν, αναλύεται η μουσική τόσο ως μουσική μελωδία όσο και ως μουσικά όργανα, αποκαλύπτοντας εν τέλει ότι το τί συνιστά κάθε φορά «ντόπια μουσική» εξαρτάται από τις εκάστοτε κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες. Έπειτα, αποτυπώνονται οι τοπικοί χοροί του Εμπορίου με το σύστημα σημειογραφίας του Laban και αναλύεται η δομή τους μέσω της δομο-μορφολογικής μεθόδου.

Στη συνέχεια, ακολουθούν τα συμπεράσματα της εργασίας, όπου με οδοδείκτη τους σκοπούς που προαναφέρθηκαν, συνοψίζονται όσα ελέχθησαν για το ιδιόμορφο αυτό έθιμο και απαντώνται όλα τα ερευνητικά ερωτήματα που τέθηκαν στην αρχή. Τέλος, ακολουθεί το παράρτημα με την παράθεση εικόνων, του πίνακα

συνομιλητών με τα βασικά χαρακτηριστικά τους καθώς και επεξηγηματικός πίνακας για την ανάγνωση των χορών.

Ευχαριστίες

Ολοκληρώνοντας την εισαγωγή της εργασίας, θα ήταν μεγάλη παράλειψη να μην ευχαριστήσω όλους, όσοι συνέβαλαν με τον δικό τους τρόπο ο καθένας, στην ολοκλήρωση αυτού του πονήματος. Συγκεκριμένα, ένα μεγάλο ευχαριστώ οφείλω σε όλους τους συνομιλητές, οι οποίοι με προθυμία αφιέρωσαν αρκετό προσωπικό χρόνο για τη συλλογή του υλικού παρά το βεβαρυμένο τους πρόγραμμα. Επίσης, ευχαριστώ θερμά όλους τους συμμετέχοντες στο έθιμο, για την άψογη συνεργασία τους κατά τη διάρκεια καταγραφής των όσων συνέβαιναν την ώρα άσκησης του εθίμου.

Επιπλέον, ευγνωμοσύνη χρωστώ στους κ^{ους} Πουγαρίδη Κοσμά και Πουγαρίδη Αντώνιο, εκδότες των τοπικών εφημερίδων «Εορδαϊκός Παλμός» και «Πτολεμαίος», οι οποίοι χωρίς ενδοιασμούς μου επέτρεψαν εν λευκώ πρόσβαση στα προσωπικά τους αρχεία και στα αρχεία των εφημερίδων τους. Συνακόλουθα, χάρη οφείλω στους κ^{ους} Δαλάκη Θωμά, Άψη Χρήστο και Ρετζή Σταύρο, κατοίκους του Εμπορίου, οι οποίοι δεν αρκέστηκαν μόνο στην παραχώρηση συνέντευξης, αλλά αφιέρωσαν πολλές φορές αρκετό προσωπικό χρόνο σε γόνιμες και καρποφόρες συζητήσεις μαζί μου, παρά τις όποιες τυχόν διαφωνίες μας.

Ευχαριστώ ακόμη εγκάρδια τον ιστορικό Καρεπίδη Παρασκευά, που -όπως προανέφερα- σε όλη τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας στεκόταν ακούραστος βοηθός και συνεργάτης. Επιπλέον τον ευχαριστώ, διότι διήλθε ολόκληρη την εργασία για να απαλείψει τις τελευταίες αβλεψίες. Επιπρόσθετα, αισθάνομαι την ανάγκη να ευχαριστήσω τη μουσικό Κοραντίνα Μαρία για τη βοήθεια που μου παρείχε στην μουσική αποτύπωση των χορευτικών μελωδιών και τον εργασιακό μου προϊστάμενο, Παπαγγελή Άγγελο, ο οποίος πάντοτε με διευκόλυνε σε οτιδήποτε ζητούσα.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες εκφράζω στην επιβλέπουσα καθηγήτρια της εργασίας κα Χρυσανθοπούλου Βασιλική, καθώς και στα μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής Τυροβολά Βασιλική και Καπλάνογλου Μαριάνθη, που με τις πολύτιμες συμβουλές και εύστοχες παρατηρήσεις τους με καθοδήγησαν ορθά στο ερευνητικό μου αυτό

ταξίδι. Τέλος, οφείλω ένα μεγάλο ευχαριστώ, αλλά ταυτόχρονα και ένα μεγάλο συγγνώμη στη σύζυγό μου Θεοδώρα Κυριακή και στα παιδιά μου Χρυσή, Ισιδώρα και Κωνσταντίνο, οι οποίοι κατανοώντας την αγάπη μου για την επιστήμη της Λαογραφίας μού επέτρεψαν όχι μόνο να εργαστώ απερίσπαστος για την ολοκλήρωση του πονήματος τούτου αλλά και να εορτάσουμε χωριστά, κατά την πρώτη περίοδο διεξαγωγής της επιτόπιας έρευνας, το διάστημα της Πρωτοχρονιάς.

Τους ευχαριστώ όλους θερμά.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΕΜΠΟΡΙΟ: ΤΟΠΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΡΓΑΝΩΣΗ

1. Ο τόπος

1.1. Ο τόπος ως γεωγραφικός χώρος

Το Εμπόριο αποτελεί τοπική κοινότητα του καλλικρατικού δήμου Εορδαίας Κοζάνης (συντεταγμένες 40°29'0"). Είναι χτισμένο αμφιθεατρικά σε υψόμετρο 690 μ., στους πρόποδες του όρους Μουρικού, συνέχεια της οροσειράς του Ασκίου (ή αλλιώς Σινιάτσικου). Το χωριό διαρρέει ο ποταμός «Τσιρόγκα», ονομασία που οφείλεται στην ύπαρξη πολλών ψαριών (τσιρόνι = ψαράκι). Προς βορρά συνορεύει με το χωριό Φούφα, βορειοδυτικά με το Μηλοχώρι, νοτιοδυτικά με τη Βλάστη και βορειοανατολικά με την, ενιαία πλέον οικιστικά, Αναρράχη. Έχει έκταση 15 τετρ.χιλ., εκ των οποίων τα 2,7 τετρ.χιλ. είναι καλλιεργήσιμη γη, τα 0,5 τετρ.χιλ. είναι κοινοτικά λιβάδια, τα 11,6 τετρ.χιλ. είναι δάση (οξιές, βελανιδιές, πεύκα και καστανιές), τα 0,4 τετρ.χιλ. καλύπτονται από κατοικήσιμο χώρο, τα 0,2 τετρ.χιλ. καλύπτονται από νερό και τα 0,1 τετρ.χιλ. είναι απροσδιόριστης χρήσης. Το κλίμα του είναι ηπειρωτικό. Ο χειμώνας είναι ψυχρός με θερμοκρασίες υπό το μηδέν, ενώ συχνά παρατηρούνται βροχές και χιονοπτώσεις. Το καλοκαίρι είναι ζεστό κατά τη διάρκεια της ημέρας και δροσερό κατά τη διάρκεια της νύχτας.

Διοικητικά η κοινότητα υπάγεται στο δήμο Εορδαίας⁶, του νομού Κοζάνης και ανήκει στην περιφέρεια Δυτικής Μακεδονίας. Επί Οθωμανοκρατίας υπήρξε συνοικισμός της υποδιοίκησης Καϊλαρίων και υπαγόταν στη διοίκηση Σερβίων, της επαρχίας Τζεμιλέ. Το 1918⁷ ο συνοικισμός Εμπόριο συνενώθηκε με τους όμορους συνοικισμούς Δέβρη, Λίγκα, Κονούφι και Παλαιοχώρι υπό το όνομα «Κοινότης Εμπορίου», με έδρα τον ομώνυμο συνοικισμό. Το 1919 με νέο βασιλικό διάταγμα⁸ οι

⁶ ΦΕΚ Α87/07-06-2010:1790.

⁷ ΦΕΚ Α260/31-12-1918:1317.

⁸ ΦΕΚ Α211/24-09-1919:1507.

ανωτέρω συννοικισμοί αποσπάστηκαν, απαρτίζοντας αυτόνομες ομώνυμες κοινότητες με δικές τους έδρες. Το 1997 με τη διοικητική μεταρύθμιση «Καποδίστριας»⁹, οι κοινότητες Εμπορίου, Αναρράχης, Αρδάσσης, Μηλοχωρίου και Φούφα συγκρότησαν το δήμο Μουρικίου, με έδρα την τέως κοινότητα του Εμπορίου.

Τέλος, το 2010, με τις επιπρόσθετες διοικητικές αλλαγές που όριζε το αυτοδιοικητικό σχέδιο «Καλλικράτης» στην τοπική αυτοδιοίκηση, ο πρώην δήμος Μουρικίου μαζί με άλλους δήμους της περιοχής καταργήθηκαν και σχημάτισαν τον ενιαίο πλέον δήμο Εορδαίας, με έδρα την πόλη της Πτολεμαΐδας, από την οποία το Εμπόριο απέχει 14 χλμ. Το χωριό συνδέεται με την έδρα του δήμου και τις όμορες κοινότητες με καθημερινή τακτική λεωφορειακή γραμμή. Ούτε τις δύσκολες ημέρες του χειμώνα δεν σταματά η συγκοινωνία. Μπορεί να αραιώνουν τα δρομολόγια, αλλά το χωριό δεν αποκλείεται συγκοινωνιακά, μιας και πρέπει να εξυπηρετηθούν τόσο οι έφηβοι του χωριού, οι οποίοι παρακολουθούν τις τάξεις του λυκείου σε σχολεία της Πτολεμαΐδας, όσο και οι εργαζόμενοι στα εργοστάσια και λιγνιτωρυχεία της Δ.Ε.Η.

1.2. Η ονομασία του χωριού

Οι κάτοικοι του Εμπορίου προβάλλουν έντονα και με υπερηφάνεια το όνομα του χωριού, τονίζοντας συνάμα ότι αυτό παρέμεινε αμετάβλητο στο διάβα του χρόνου.

«Το χωριό μας είναι το μόνο χωριό της περιοχής που ανέκαθεν είχε αυτό το όνομα· Εμπόριο και δεν άλλαξε ποτέ. Όλα τα χωριά και τα περίχωρα είχαν διαφορετικά ονόματα. Μόνο εμείς εδώ κρατήσαμε για χιλιάδες χρόνια το όνομα.» (Κ.Στ.)

Το εν λόγω γεγονός το παρουσιάζουν έντονα, ενσυνείδητα και σκόπιμα, για να εξάρουν την ιστορική ανωτερότητά τους σε σχέση με τα όμορα χωριά, τα οποία επανονοματοδοτήθηκαν το 1928 με βασιλικά διατάγματα, στο πλαίσιο αποτίναξης του φαύλου οθωμανικού παρελθόντος. Ειδικότερα, το μέχρι πρότινος Παλαιοχώρι μετονομάστηκε σε Φούφας, η Λίγκα σε Μηλοχώρι, το Μπλάτσι από Μπλάτζι σε Πολυνέρι και μετέπειτα Βλάστη, ενώ η Δέβρη σε Αναρράχη. Ακόμη και η έδρα του σημερινού δήμου Εορδαίας, η Πτολεμαΐδα, μέχρι τότε λεγόταν Καϊλάρ.

⁹ ΦΕΚ Α244/04-12-1997:8813.

Πώς όμως προέκυψε το όνομα του χωριού; Τι ήταν αυτό που οδήγησε στη συγκεκριμένη ονοματοδοσία και διατήρησή της;

Εκδοχή 1: Η πιο διαδεδομένη εκδοχή μεταξύ των κατοίκων θέλει το όνομα να προήλθε από το γεγονός ότι κατά το χρονικό διάστημα 1840 - 1850 το Εμπόριο υπήρξε ισχυρό εμπορικό κέντρο της περιοχής. Έμποροι καιπραματευτάδες από τις γύρω περιοχές κουβαλούσαν κάθε Σάββατο τα εμπορεύματά¹⁰ τους και τα τοποθετούσαν γύρω από τη σημερινή πλατεία, την οποία οι παλαιότεροι ονομάζουν «παζάρι». Οι κάτοικοι του χωριού, αλλά και των γειτονικών περιοχών, έσπευδαν, μέχρι και τη δεκαετία του 1960, να προμηθευτούν ό,τι τους χρειαζόνταν, αφού ούτε στην Πτολεμαΐδα δεν γινόταν τόσο μεγάλο και πλούσιο παζάρι.

Εκδοχή 2: «*Η ονομασία του χωριού προέρχεται από την περίοδο της Τουρκοκρατίας. Συγκεκριμένα, στο Εμπόριο υπήρχε γειτονιά καλούμενη «Αμπάρκα». Σ' αυτήν υπήρχαν πολλές αποθήκες-αμπάρια για την αποθήκευση προϊόντων, κυρίως σιταριού, που έφταναν στο χωριό με κάρα από το Αμύνταιο και την Κωνσταντινούπολη, με τελικό προορισμό την Ήπειρο. Από την παραφθορά, λοιπόν, της λέξης «αμπάρια» ονομάστηκε και το χωριό Εμπόριο.*» (Π.Β.)

Οι δυο προρρηθείσες εκδοχές προέρχονται από την προφορική παράδοση και αποτελούν μεθερμηνεύσεις των κατοίκων, ικανοποιώντας την ανάγκη τους να δικαιολογήσουν την ονομασία της κοινότητας. Στο συμπέρασμα αυτό μάς οδηγεί η ιστορική διαπίστωση ότι η μελετώμενη κοινότητα έφερε την ίδια ονομασία και κατά το τέλος του 18^{ου} αι., περίοδο μεταφοράς της μητρόπολης Μογλενών από την Κατράνιτσα (σημερινούς Πύργους) στο Εμπόριο. Ως εκ τούτου, δεν τεκμηριώνονται επιστημονικά οι παραπάνω εκδοχές. Επίσης, χρήζει επισήμανσης ότι έχει επικρατήσει στη συνείδηση των Εμποριωτών η εντύπωση πως οι Τούρκοι αποκαλούσαν το χωριό και με άλλο όνομα, που τελικά δεν επικράτησε.

«Οι Τούρκοι μονάχα χρησιμοποιούσαν άλλο όνομα για το χωριό. Η τούρκικη ονομασία του ήταν Αηγουριέ και σύμφωνα με τίτλο αυτοκρατορικού

¹⁰ Τα κυριότερα εμπορεύματα ήταν σιτάρι, καλαμπόκι, κρέας, κηπευτικά, φρούτα και λαχανικά, κάστανα, καρύδια, υφάσματα και μαλλί.

κτηματολογίου¹¹ υπαγόταν στη διοίκηση Σερβίων, της επαρχίας Τζεμιλέ.»
(Γ.Μ.)

Από την έρευνα προέκυψε ότι ο επικαλούμενος τίτλος αυτοκρατορικού διατάγματος αποτελεί λάθος του μεταφραστή του Υπουργείου Εξωτερικών, γεγονός που το επιβεβαίωσε και ο κάτοχος το ανωτέρω εγγράφου. Αναλυτικότερα, η δυσανάγνωστη λέξη «Emporie» ή «EmBore» διαβάστηκε και μεταφράστηκε «Αηνουριέ».

Εκδοχή 3: *«Η επιστημονικά λογικότερη εκδοχή προέρχεται από τον οικονομολόγο-ιστορικό Κ. Δ. Τσιγαρίδα, ο οποίος υποστηρίζει την άποψη ότι η ονομασία του χωριού προέρχεται από την ετυμολογική ανάλυση της λέξης «εν + πόρω», κατά την πορεία - το δρόμο διακίνησης εμπορευμάτων από τη μια περιοχή στην άλλη»* (Γ.Μ.). Μερικοί κάτοικοι της περιοχής επιβεβαίωσαν με τις προφορικές τους μαρτυρίες την εν λόγω άποψη, ισχυριζόμενοι ότι το σημείο που κείτεται σήμερα το χωριό αποτέλεσε πράγματι στο παρελθόν πέρασμα των εμπορών, συνδέοντας κατά μια εκδοχή το Μοναστήρι (σημερινά Μπίτολα) με την Εγνατία ή κατά μίαν άλλη την Κοζάνη με τη Βλαχοκλεισούρα. Η τελευταία οδός, παρόλο που περνούσε από λόφους και βουνά, ήταν προτιμητέα, όχι γιατί αποτελούσε τη συντομότερη οδό, αλλά διότι απέφευγαν τις παρενοχλήσεις των Οθωμανών των πεδινών περιοχών.

Στις προειρημένες εκδοχές διαπιστώνουμε ότι συμμειγνύεται ο μύθος με την αλήθεια, χωρίς ωστόσο να είναι διακριτά τα μεταξύ τους όρια. Οποιαδήποτε όμως από τις τρεις προαναφερθείσες απόψεις κι αν ασπαστεί κάποιος για την προέλευση της ονομασίας του χωριού, διαπιστώνει εναργέστατα ότι μεταξύ τους είναι συναφείς και συγκλίνουν σε έναν κοινό παρονομαστή· το χωριό υπήρξε για πολλούς αιώνες εμπορικό κέντρο της ευρύτερης περιοχής.

1.3. Καταγωγικός «μύθος» και τοπωνύμια

Μπορεί το όνομα της κοινότητας να παρέμεινε αναλλοίωτο στο χρόνο, δεν συμβαίνει το ίδιο με την αρχική του θέση. Το χωριό δεν βρισκόταν πάντοτε στη σημερινή

¹¹ Φεβρουάριος 1897, αύξων αριθμός ΙΟΙ.

τοποθεσία, αλλά 3 χλμ. δυτικότερα, στην περιοχή που ονομάζεται μέχρι και σήμερα «Τσαρνέβο» ή αλλιώς «Αμπέλια» και βρίσκεται στους πρόποδες του βουνού «Κουρί», σε πυκνόφυτο δάσος κάτω από δυο μεγάλες «μαύρες πέτρες» και την «Αρκουδόπετρα». Το γεγονός τούτο επιβεβαιώνεται από προφορικές μαρτυρίες και από ευρήματα που υπάρχουν ακόμη στην παλιά τοποθεσία: κεραμίδες, τοίχοι, πιθάρια.

Κοινή στους μύθους προέλευσης του Εμπορίου είναι η έλλειψη χρονικού και αιτιολογικού προσδιορισμού, δηλαδή το πότε έγινε η μεταφορά του χωριού και για ποιούς λόγους. Οι χρονολογίες είναι συχνά συγκεχυμένες και η γραμμική χρονολόγηση, όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε παρακάτω, άνευ σημασίας για τους κατοίκους, καθώς οι τοπικές ερμηνείες και επαναφηγήσεις της ιστορίας δεν περιστρέφονται γύρω από χρονικούς προσδιορισμούς, μα γύρω από σύμβολα¹² και γεγονότα.

«Το χωριό μας ήταν στο σημείο Τσαρνέβο, που βρίσκεται στη δυτική πλευρά του χωριού, κάτω από το δάσος. Λέγανε ότι λόγω κάποιου λοιμού το χωριό μεταφέρθηκε στη σημερινή τοποθεσία, γύρω στα 3 χλμ., αλλά δε γνωρίζω πότε.» (Α.Χ.)

«Τρομερή αρρώστια, η οποία έπεσε στο χωριό, έσπειρε το θάνατο αποδεκατίζοντας κάθε τι ζωντανό. Το όνομά της; Άλλοι λένε πανούκλα, άλλοι λεν χολέρα. Την ημέρα του Αγίου Χαραλάμπους, ο οποίος είναι προστάτης για τις αρρώστιες, μετά από λειτουργία που έγινε, λέγεται ότι σταμάτησε η αρρώστια αυτή να αποδεκατίζει τους ανθρώπους. Όσοι απέμειναν αποφάσισαν να μετακινηθούν. Αφού έλεγξαν προσεκτικά την περιοχή, επέλεξαν σαν καταλληλότερη τοποθεσία αυτήν που βρίσκεται το χωριό. Η παλιά τοποθεσία λεγόταν Τσαρνέβο. Πότε έγινε αυτό; Μπορεί τον 18^ο αιώνα.» (Γ.Μ.)

«Η αρχική τοποθεσία του χωριού ήταν περίπου 3 χλμ. μακριά από εδώ, στην τοποθεσία Τσαρνέβο, εκ του “Τσάρνο” που στη τοπική διάλεκτο σημαίνει μαύρο και του “οβά” που σημαίνει τόπος. Λένε ότι έπεσε αρρώστια και αναγκάστηκε να μεταφερθεί το χωριό. Κατά πόσο ισχύει...

¹² Περισσότερα για τα σύμβολα και τον συμβολισμό βλ. TURNER Victor, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndemby Ritual*, Cornell University Press, 1967, Ιθάκα-Λονδίνο.

Εγώ πιστεύω ότι οι σφαγές και οι διώξεις της εποχής εκείνης ανάγκασαν τους κατοίκους να φύγουν λίγοι λίγοι, ώπου τελικά σχηματίστηκε ο πυρήνας στη σημερινή τοποθεσία και έγινε το χωριό μας .» (Δ.Θ.)

Βαθιά στην ιστορική μνήμη των Εμποριωτών έχουν εγχαραχθεί άλλες δυο τοποθεσίες. Η πρώτη είναι η περιοχή του κάμπου «Κούτλες», ονομασία που προήλθε εξαιτίας του ότι η περιοχή υπήρξε μετόχι της Ι.Μ. Κουτλουμουσίου του Αγίου Όρους, όπου σύμφωνα με τον ιερέα της περιοχής το 1390 μ.Χ. οικοδομήθηκε το μοναστήρι της Αναλήψεως του Κυρίου, επί ημερών Νήφωνος επισκόπου Μογλενών, του καλουμένου και Βλαχοεπισκόπου. Η πηγή που επικαλείται, προς επιβεβαίωση του ανωτέρω, είναι το έργο του Ιβάν Σνεγκάρωφ «*Η ιστορία της Αρχιεπισκοπής Αχρίδος*» (1920), όπου το χωριό ονοματίζεται Emproia. Σαφέστατα, μια πιο ενδελεχής και εξονυχιστική έρευνα φανερώνει ότι ο ναός της Αναλήψεως, στον οποίο αναφέρεται ο Σνεγκάρωφ, είναι στα νοτιοανατολικά της Αλβανίας στο χωριό Εμπορία, 2 χλμ. μακριά από την Κορυτσά. Πράγματι, ο ναός είχε κτιστεί τον 14^ο μ.Χ. αι., επί ημερών Νήφωνος του Βλαχοεπισκόπου, όταν η περιοχή άνηκε στο Πριγκιπάτο των Μουζακέων.

Ο άλλος ιστορικός-μυθικός τόπος του χωριού είναι ο πύργος του Κουλέ (κάστρο στα τούρκικα), στο λόφο *Κουκούλι*. Πρόκειται για τον πύργο που στη βυζαντινή παράδοση αναφέρεται ως «Κάστρο της Δέβρης» και αποτελούσε τμήμα της Ιουστινιάνειας Ακρόπολης.¹³ Πιστεύεται ότι ο Πύργος επικοινωνούσε με το χωριό του Εμπορίου, μέσω μιας αθέατης υπόγειας στοάς, 1,5 περίπου χλμ, καλυμμένης με κλαδιά και αγκάθια. Ένας από τους πολλούς θρύλους της περιοχής, που σχετίζονται με το κάστρο, είναι αυτός με τον Κράλη ή Κλιάρι Μάρκο¹⁴.

«Όταν έπεσε στα χέρια των Τούρκων ο κάμπος της Εορδαίας με το πέσιμο των άπαρτων κάστρων των Πύργων, της Εξοχής και της Μαυροπηγής η Φρουρά της Ακρόπολης του Εμπορίου συγκέντρωσε στα

¹³ Στη Βυζαντινή εποχή, κατά τη χρονική περίοδο 6^ο με 7^ο μ.Χ. αι., ολόκληρη η Μακεδονία δέχτηκε αλληπάλληλες επιδρομές από Οστρογότθους, Ούννους, Αβαρούς, Βούλγαρους και Σλάβους. Οι συνεχείς επιδρομές των αλλοφύλων στα εδάφη της Χερσονήσου του Αίμου, επέβαλαν στον Ιουστινιανό την ανάληψη ευρέος προγράμματος αμυντικών έργων σε στρατηγικά σημεία, στα οποία κατέφευγαν οι πληθυσμοί της Μακεδονίας κάθε φορά που οι περιστάσεις το επέβαλαν και οι συνθήκες το επέτρεπαν. Με τον τρόπο αυτό οι μακεδονικές πόλεις κατάφεραν να επιβιώσουν και να παραμείνουν κέντρα εμπορίου και πολιτισμού. Τα οχυρωματικά αυτά αμυντικά έργα περιγράφονται στο έργο του Προκοπίου «*Περί κτισμάτων*».

¹⁴ Πρόκειται για τον σέρβο πρίγκιπα Κράλεβιτς Μάρκο, ο οποίος στο Εμπόριο έχει επικρατήσει ως Κράλη ή Κλιάρι Μάρκο.

υπόγειά του [εν. κάστρου] όλα τα γυναικόπαιδα του οικισμού και άφθονα τρόφιμα και ετοίμασε συστηματικά την άμυνά της. Τα τούρκικα λουφούσια προχωρούσαν ακάθεκτα λεηλατώντας και σκοτώνοντας, ώσπου φτάσαν και στον οικισμό της φρουράς, που τον κατέστρεψαν.

Όμως ο Πύργος άντεχε και δεν παραδινόταν για έξι ολόκληρα χρόνια, μέχρι που βρέθηκε κάποιος προδότης και αποκάλυψε στους Τούρκους την πηγή του νερού που πήγαινε στον Πύργο. Η κατάσταση των πολιορκημένων έγινε τότε τραγική και αποφάσισαν να κάνουν έξοδο για να διαφύγουν, όσοι μπορέσουν βέβαια, στα τριγύρω βουνά. Για να μην πέσουν στα χέρια των Τούρκων έριξαν σε βαθιά βραχώδη χαράδρα όλα τα γυναικόπαιδα και τους γέρους και οι ίδιοι μετά ρίχτηκαν με τα σπαθιά στα χέρια κατά των Τούρκων. Έπεσαν όλοι νεκροί μέχρι τον τελευταίο αγωνιστή, αφού νωρίτερα εξολόθρευσαν όσους Τούρκους μπόρεσαν. Από τότε ο Πύργος ονομάστηκε “Πύργος των Γενναίων” (εφημ. Εορδαϊκός Παλμός, 29:5, 08/04/1987). Τον Κράλη Μάρκο τον συνέλαβαν και τον φυλάκισαν στο Λευκό Πύργο της Θεσσαλονίκης (Γ.Μ.).»

2. Η κοινωνική συγκρότηση

2.1. Ο πληθυσμός και η σύνθεσή του

Ο συνολικός πληθυσμός του χωριού, σύμφωνα με την τελευταία απογραφή (2011), είναι 804 κάτοικοι. Το Εμπόριο, όπως αποδεικνύει ο παρακάτω πίνακας, έχει υπεισέλθει σε φάση δημογραφικής συρρίκνωσης. Από μαρτυρίες και έγγραφα προκύπτει ότι οι ετήσιες κατά μέσο όρο γεννήσεις του χωριού είναι 2 με 3 άτομα, ενώ οι θάνατοι ξεπερνούν τους 30. Αυτό που δεν κατάφεραν οι δυο Βαλκανικοί και δυο Παγκόσμιοι Πόλεμοι το κατάφερε σταδιακά, αλλά σταθερά, η αστυφιλία και η οικονομική μετανάστευση.

Έτος	1920	1928	1940	1951	1961	1971	1981	1991	2001	2011
Πληθυσμός	1.180	1.078	1.177	1.173	1.169	917	924	907	1003	804

Πίνακας 1. Ο πληθυσμός του χωριού από τις επίσημες απογραφές.

Η σύνθεση του πληθυσμού ποικίλε ανάλογα την ιστορική περίοδο, καθώς ο διοικητικός ρόλος του χωριού συνέβαλε στην εγκατάσταση διαφόρων εθνοτικών ομάδων. Στις αρχές του 19^{ου} αι. το χωριό αποτελούνταν από ελληνόφωνους και σλαβόφωνους αυτόχθονες και από Οθωμανούς. Στις μέρες μας η επικρατούσα πληθυσμιακή ομάδα είναι αυτή των «ντόπιων» ή «γηγενών». Ο όρος «ντόπιος» είναι έννοια ρευστή, με πολλαπλά και ταυτόχρονα αντιφατικά σημαινόμενα. Οι περισσότεροι από τους ανήκοντες στην εθνοτική αυτή ομάδα τον αναφέρουν, θέλοντας να τονίσουν κυρίως τη μακροχρόνια παρουσία τους στο συγκεκριμένο μέρος και τα ιστορικά θεμελιωμένα δικαιώματά τους πάνω σ' αυτόν, σε σχέση με τους πρόσφυγες που ήρθαν στο χωριό μετά τη Μικρασιατική καταστροφή και την ανταλλαγή των πληθυσμών (Μάνος, 2004:54). Οι έτερες εθνοτικές ομάδες του χωριού, αλλά και της ευρύτερης περιοχής της Εορδαίας, προβάλλουν τον προαναφερόμενο όρο για να χαρακτηρίσουν όλους όσους έκαναν στο παρελθόν χρήση της σλαβόφωνης τοπικής διαλέκτου και τους απογόνους αυτών.¹⁵ Με άλλα λόγια, η λέξη «ντόπιος» κατέχει την ικανότητα συγκέντρωσης και κατάτμησης σε επίπεδο ταυτότητας.

Άλλες εθνοτικές ομάδες, που διαβιούν στο Εμπόριο, είναι οι προσφυγικής καταγωγής Σμυρνιοί και Πόντιοι, οι οποίοι ήρθαν στο χωριό το 1922 και 1924 αντίστοιχα. Πράγματι, η μεγάλη αλλαγή στην πληθυσμιακή σύνθεση επήλθε με τα γεγονότα της Μικρασιατικής Καταστροφής. Συγκεκριμένα, το 1922 κατέφθασαν 20 οικογένειες Ελλήνων από την Σμύρνη, ενώ οι εναπομείνουσες από το 1912 μουσουλμανικές οικογένειες του Εμπορίου ανταλλάχθηκαν και μετεγκαταστάθηκαν στην Προποντίδα. Από την πληθυσμιακή ανταλλαγή εξαιρέθηκαν μόνο δυο αδέρφια, ο Αχμέτ Μεσίν Μπέη και ο Νερτζίν Μεσίν Μπέη· ο πρώτος, διότι δήλωσε Αλβανός υπήκοος¹⁶ και ο δεύτερος, επειδή προσέφερε υπηρεσίες στην Ελλάδα και διέτρεχε κίνδυνο αν πήγαινε στην Τουρκία. Με την ανταλλαγή των πληθυσμών το 1924 ήρθαν στην περιοχή άλλες 20 οικογένειες ποντίων προσφύγων από το χωριό Γάμισλι του Κάρς.¹⁷ Επιπρόσθετα, στο Εμπόριο υπάρχουν οικογένειες Βλατισιωτών, οι οποίες κατέφθασαν κυρίως στα χρόνια του Β' Π.Π., όταν οι Γερμανοί έκαψαν το χωριό τους,

¹⁵ Σήμερα, η χρήση του σλαβόφωνου ιδιώματος βρίσκεται σε μια φθίνουσα πορεία από την πλευρά των γηραιότερων, ενώ οι νεότεροι σε ηλικία το γνωρίζουν ελάχιστα.

¹⁶ Από την ανταλλαγή του πληθυσμού εξαιρούνταν όσοι δήλωναν Αλβανοί.

¹⁷ Οι 20 οικογένειες ήταν 63 άτομα, εκ των οποίων 31 άντρες και 32 γυναίκες.

τη Βλάστη. Τέλος, ένα μικρό ποσοστό καταλαμβάνουν λοιπές εθνοτικές ομάδες, που ήρθαν στο Εμπόριο ως «ερωτικοί» μετανάστες.

2.2. Ασχολίες κατοίκων

Οι περισσότεροι Εμποριώτες δραστηριοποιούνται επαγγελματικά στην πόλη της Πτολεμαΐδας είτε στον ιδιωτικό είτε στο δημόσιο τομέα, ενώ δεν εκλείπουν και αυτοί που ασκούν ελεύθερα επαγγέλματα. Άλλωστε, πολλοί εκ των κατοίκων έχουν ως κύρια απασχόληση τους τα εργοστάσια ή τα ορυχεία της Δ.Ε.Η. και ως πάρεργό τους τη γεωργία ή την κτηνοτροφία. Σαφώς και υπάρχουν στο χωριό άτομα που ασχολούνται επαγγελματικά με την καλλιέργεια αγροτικών προϊόντων, αλλά ο αριθμός αυτών είναι περιορισμένος και απόρροια αρκετές φορές της δυσκολίας ανεύρεσης εργασίας. Οι ελεύθεροι επαγγελματίες είναι πλέον λιγοστοί, ενώ ακόμη λιγότεροι είναι οι κτηνοτρόφοι (3 οικογένειες).

Τα δεδομένα δεν ήταν ανέκαθεν έτσι. Στα τέλη του 19^{ου} και αρχές του 20^{ού} αι. η οικονομία του χωριού ήταν κυρίως γεωργοκτηνοτροφική. Όντας το χωριό που είχε τα νερά, μπορούσε να καλλιεργεί οπωροκηπευτικά, δυνατότητα που δεν είχαν οι γύρω κοινότητες. Τα γεωργικά προϊόντα που παρήγαγαν ήταν κυρίως δημητριακά, όσπρια, κηπευτικά και καπνός (ιδίως μετά το 1930), ενώ η κάθε οικογένεια είχε το αμπέλι της. Μάλιστα, μερικές αγροτικές εργασίες, όπως ο τρύγος, το αλώνισμα, το μάζεμα και το ξεφλούδισμα των καλαμποκιών, το βελόνιασμα των καπνών κ.λπ. προσέδιδαν επικοινωνιακό χαρακτήρα, καθώς όλοι μαζί οι συγγενείς και φίλοι βοηθούσαν ο ένας τον άλλον, δίνοντας ευκαιρία στους συμμετέχοντες για νυχτερινές συγκεντρώσεις (νυχτέρια).

Ανεπτυγμένη ήταν και η κτηνοτροφία. Λόγω της πυκνής δασικής βλάστησης μεγάλος αριθμός οικογενειών ασχολούνταν με την εκτροφή μοσχαριών και χοίρων. Ασφαλώς, σε όλα τα νοικοκυριά υπήρχαν οικόσιτα ζώα για τις καθημερινές ανάγκες και επίσημες στιγμές της οικογένειας. Επιπρόσθετα, οι κάτοικοι εκμεταλλευόμενοι το δάσος, με το οποίο τους προίκισε η φύση, ασχολήθηκαν με την καστανοπαραγωγή και την υλοτομία. Κόβανε ξύλα, τα φορτώνανε στα γαϊδουράκια τους και τα πήγαιναν στην Πτολεμαΐδα, όπου τα πουλούσαν για καυσόξυλα. Το χωριό ήταν ξακουστό και για τους καλούς του οικοδόμους, οι οποίοι αναγκάζονταν συχνά πυκνά να

ξενιτεύονται. Τέλος, η ύπαρξη υδάτων οδήγησε στη δημιουργία νερόμυλων, 15 στον αριθμό. Οι χειριστές αυτών, οι μυλωνάδες, άλεθαν όχι μόνο το σιτάρι του χωριού, μα και των γύρω περιοχών.

«Από όλα τα γειτονικά χωριά ερχόταν φορτώματα σιτάρι για να αλεστούν στους νερόμυλους του Εμπορίου». (Δ.Θ.)

2.3. Οικιστική αρχιτεκτονική

Οι τωρινές ασχολίες των κατοίκων επηρέασαν, όπως είναι λογικό, και την αρχιτεκτονική των σημερινών σπιτιών, οι οποίες δεν διαφέρουν καθόλου από τις σύγχρονες ημι-αστικές οικίες. Εναργέστερα, πρόκειται για μονώροφες υπερυψωμένες κατοικίες ή για δίπατες με εσωτερική σκάλα επικοινωνίας, οικοδομημένες με σύγχρονα υλικά. Η εσωτερική διαρρύθμιση είναι αυτή ενός σύγχρονου σπιτιού· η κουζίνα, που χρησιμεύει ως καθημερινός χώρος συγκέντρωσης της οικογένειας, το καθιστικό με το τζάκι για τις επίσημες στιγμές, τα υπνοδωμάτια των γονιών και των παιδιών. Σε πολλά σπίτια το πάτωμα ή η εσωτερική σκάλα είναι επενδυμένα με ξύλο, υλικό αφθονεί στο τοπικό βουνό.

Παλαιότερα, τα σπίτια του χωριού είχαν την κλασική μακεδονική αρχιτεκτονική με στοιχεία «τούρκικου μπαρόκ», ενώ η διαρρύθμισή τους ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με τις βιοποριστικές ανάγκες των κατοίκων και τις εκάστοτε ιστορικές συγκυρίες. Τα υλικά που χρησιμοποιούσαν ήταν μίξη χώματος, πέτρας, ασβέστη, ξύλου και πηλού. Τα σπίτια ήταν κυρίως πέτρινα διώροφα με ισόγειο, είχαν αυλή, ενώ μερικά εξ αυτών διέθεταν και μικρό κήπο. Εξωτερικά είχαν ψηλό πέτρινο μαντρότοιχο με δυο εισόδους· η μία για τα ζώα και τα κάρα και η άλλη για τους ανθρώπους. Οι εισοδοί ήταν ξύλινες πόρτες, ενισχυμένες με σίδερα από την εσωτερική πλευρά, καθιστώντας αδύνατη την είσοδο των «ανεπιθύμητων». Καθ' όλη τη διάρκεια της ημέρας οι αυλόπορτες έμεναν κλειστές, ενώ τη νύχτα σφραγίζονταν.

Στο χώρο της αυλής υπήρχε ο φούρνος για το ψήσιμο του ψωμιού, το κελάρι για την αποθήκευση προϊόντων, το πλυσταριό, ο στάβλος και ο αχυρώνας. Για πρακτικούς λόγους τα δυο τελευταία βρίσκονταν, συνήθως, στο ισόγειο. Στον πρώτο όροφο υπήρχαν οι χώροι καθημερινής χρήσης και στον δεύτερο η σάλα υποδοχής των

καλεσμένων με ένα μικρό μπαλκονάκι. Η χωρική τούτη κατανομή εξυπηρετούσε πρωτίστως πρακτικούς σκοπούς. Με επίκεντρο την καθημερινότητα της οικογένειας, τον πρώτο όροφο, δομήθηκαν οι άλλοι δύο όροφοι. Τα ζώα, όντας στο ισόγειο, συνέβαλαν με τα χνότα και το σώμα τους στην άνοδο της θερμοκρασίας την περίοδο του χειμώνα. Ο δεύτερος όροφος αποτελούσε ένα είδους μονωτικού υλικού, καθώς συγκρατούσε τη ζέστη του κάτω επιπέδου.

Τα σπίτια των Ορθοδόξων ήταν μικρά σε έκταση, χτισμένα το ένα κοντά στο άλλο και επικοινωνούσαν μεταξύ τους με μυστικά περάσματα, τις «ουλίτσες»¹⁸, έτσι ώστε η μία οικογένεια να ειδοποιεί την άλλη σε περίπτωση κινδύνου ή να μπορούν να διαφεύγουν οι άντρες κάθε φορά που καταζητούνταν από τις οθωμανικές ή βουλγαρικές «Αρχές». Επίσης, λόγω της παραπάνω κατάστασης, φρόντιζαν να έχουν εντός της οικίας μυστικές κρυψώνες για τους εαυτούς τους και για τα προϊόντα τους. Συνακόλουθα, τα σπίτια είχαν εξωτερική σκάλα και μικρά παράθυρα, όσο ψηλότερα γινόταν, έχοντας για προστασία σιδερένια κάγκελα. Εν αντιθέσει με τα σπίτια των Ορθοδόξων, οι οικίες των Οθωμανών ήταν μεγαλύτερες σε έκταση, όπως και τα χωράφια τους, κάτι που, όπως θα δούμε παρακάτω, αποτέλεσε το μήλον της έριδος την περίοδο της προσφυγικής εγκατάστασης και αποκατάστασης μεταξύ γηγενών κατοίκων και προσφύγων.

Το εσωτερικό της οικίας μοιραζόταν σε δυο δωμάτια, αριστερά και δεξιά ενός ευρύχωρου διαδρόμου, του «τσάρντακ» όπως χαρακτηριστικά το αποκαλούσαν. Στο «τσάρντακ» υπήρχε μια μικρή ξύλινη σκάλα, η οποία μέσω ενός στενού περάσματος, της «γκλαβανής», οδηγούσε στο δεύτερο όροφο. Στα περισσότερα υπνοδωμάτια υπήρχε η «μισάντρα», ένα είδος εντοιχιζόμενης χωνευτής ντουλάπας. Σε ένα τέτοιο σπίτι ζούσε η διευρυμένη πολυπυρηνική οικογένεια του τότε· ο παππούς, η γιαγιά, τα αρσενικά παιδιά τους, οι νύφες και τα εγγόνια. Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, από την περιγραφή, ότι η μεταγαμήλια εγκατάσταση του ζευγαριού ήταν ανδρο-πατροτοπική. Τις εξωτερικές δουλειές του σπιτιού τις κανόνιζε ο παππούς, γενικός αρχηγός της διευρυμένης οικογένειας, ενώ την εύρυθμη εσωτερική λειτουργία του σπιτιού φρόντιζε η γιαγιά.

¹⁸ Βλ. σελ. 140, εικ. 1 .

3. Ο Δημόσιος χώρος

3.1. Οι «μαχαλάδες»

Η προμνημονευθείσα ύπαρξη ποικίλων εθνοτικών ομάδων, η ύπαρξη γενών αλλά και η «οικολογία» του τόπου (Κυριακίδου, 1977: 12, Νιτσιάκος, 2004:100) αναπαρίστανται στο Εμπόριο χωρικά· αποτυπώνεται δηλαδή στην οργάνωση του χώρου με την ύπαρξη μαχαλάδων – γειτονιών. Η εν λόγω διάκριση δεν είναι επίτευγμα των ημερών μας. Ανέκαθεν υπήρχε και ρύθμιζε την καθημερινότητα των κατοίκων. Σαφώς, στη σύγχρονη εποχή η σημασία της χωρικής αυτής διαίρεσης έχει ατονήσει, πλην όμως διατηρείται στους νεότερους ως ιστορική παρακαταθήκη. Αναλυτικότερα, το χωριό διαιρείται σε 9 μαχαλάδες¹⁹:

1. Μαρελόφτσκο (ο μαχαλάς της οικογένειας των Μαρελάδων),
2. Γέφυρα (στο σημείο εκείνο υπάρχει γέφυρα για την προσπέλαση του ποταμού Τσιρόγκα),
3. Καστρί (λόγω του κάστρου που υπήρχε),
4. Στρέτνο (Μεσοχώρι),
5. Γκουλόφτσκο (ο μαχαλάς της οικογένειας των Γουλαίων),
6. Βελίκνο Γκούμνο (μεγάλο αλώνι),
7. Καράτσα (από την ύπαρξη βρύσης που την είχε κάνει κάποιος μπέης Καράς),
8. Αουτία (μαχαλάς των ποντίων προσφύγων από την αντωνυμία «αούτος», δηλαδή «αυτός», που χρησιμοποιεί η συγκεκριμένη εθνοτική ομάδα),
9. Αμπάρκα (η πλατεία του χωριού).

3.2. Η πλατεία

Η πλατεία του χωριού, «Αμπάρκα» ή «Παζάρι», βρίσκεται στη μέση της κοινότητας, περιτριγυρισμένη από τις συνοικίες Αουτία, Μαρελόφτσκο, Γέφυρα και Στρέτνο. Σ' αυτήν λάμβανε και εξακολουθεί να λαμβάνει χώρα οποιοδήποτε γεγονός της κοινότητας. Για τους Εμποριώτες αποτελεί σημείο αναφοράς μιας και είναι φορτωμένη με ιστορικές στιγμές, οι οποίες συχνά πυκνά ανακαλούνται στη μνήμη των

¹⁹ Βλ. σελ. 140, εικ. 2. Η παράθεσή τους ξεκινά από τα βόρεια και συνεχίζει σύμφωνα με τους δείκτες του ρολογιού.

κατοίκων. Σήμερα την «κοσμούν» καφενεία, καφετέριες καθώς και ένα αναψυκτήριο που βρίσκεται μέσα στο χώρο αυτής.

Μαρτυρία 1^η: «Το 1922 την ευρύτερη περιοχή του Βοϊου λυμαινόταν η συμμορία του Τουρκαλβανού Καρά-Αλή, δηλαδή μαύρος Αλή, αποτελούμενη από τα άλλα τέσσερα αδέρφια του. Η καταγωγή τους ήταν από το χωριό Ανατολικό. Η συμμορία αυτή βγήκε στο βουνό την περίοδο του Α΄ Π.Π. σκορπώντας φόβο στους κατοίκους της ευρύτερης περιοχής. Η εν λόγω συμμορία είχε βιάσει μια κοπέλα από το Εμπόριο. Όταν, λοιπόν, οι αντάρτες στο Μουρίκι έπιασαν τη συμμορία τούτη, τους σκότωσαν όλους και έφεραν τα πτώματά τους στην πλατεία του χωριού μας. Για «δικαίωση» έμπηξαν πάσαλο στη βουβονική χώρα αυτού που διέπραξε την αποτρόπαια πράξη του βιασμού αφήνοντας τα κορμιά όλων τους εκτεθειμένα στην πλατεία για μικρό χρονικό διάστημα, ώστε να τους δουν όλοι και να μη φοβούνται πλέον οι γυναίκες.» (Δ.Θ.)²⁰

Μαρτυρία 2^η: «Κοντά στο χώρο της πλατείας, εκεί όπου γινόταν το παζάρι υπήρχε τούρκικο τζαμί. Με το που διώζανε όμως οι δικοί μας τους Τούρκους από το χωριό, το γκρέμισαν με τα ίδια τους τα χέρια». (Μ.Χ.)

Μαρτυρία 3^η: «Στην πλατεία γινόταν η εμποροπανήγυρη για τις γύρω περιοχές. Κανένας δεν είχε τέτοια αγορά. Όλοι εδώ ερχόντουσαν. Ακόμη και τα μαγαζιά της Πτολεμαΐδας εδώ φέρνανε την πραμάτεια τους. Από το παζάρι αυτό ονομάστηκε και η πλατεία “παζάρι”». (Β.Π.)

Μαρτυρία 4^η: «...Υπήρχαν επίσης χτιστά αμπάρια για να μαζεύουν οι Οθωμανοί το φόρο της δεκάτης από τους κατοίκους του χωριού και των παρακείμενων χωριών. Το γεγονός αυτό έδωσε το όνομα σε όλη τη γειτονιά “αμπάρκα”. Το 1912 πάνω στα αμπάρια αυτά ανέβηκε ο Οθωμανός κλητήρας φωνάζοντας “Γιουνάν γκελντίν”, δηλαδή “Οι Ίωνες ήρθαν”». (Φ.Ν.)

Μαρτυρία 5^η: «Στην πλατεία, Αμπάρκα, εκτός από τις ποτίστρες των ζώων υπήρχε η ομώνυμη βρύση, στην οποία ερχόντουσαν οι νύφες των γύρω

²⁰ Βλ. σελ. 141, εικ. 3 .

μαχαλάδων και παίρναν νερό. Τότε να δεις τι νυφοπάζαρο γινόταν εκεί.»
(Σ.Κ.)

Μαρτυρία 6^η: «Το 1943-44 κάποιος αντάρτης ονόματι Υψηλάντης κατέβηκε στο χωριό και με τη βοήθεια της ομάδας του συγκέντρωσε στην πλατεία όλο το αρχείο της κοινότητας και της αστυνομίας και το έκαψε. Η καταστροφή ήταν μεγάλη, γιατί κάηκαν όλες οι γραπτές πηγές που μαρτυρούσαν ιστορικά στοιχεία του παρελθόντος.» (Γ.Μ.)

3.3. Ναοί και εξωκλήσια

Πίσω ακριβώς από την πλατεία, προς νοτιο-ανατολικά, βρίσκεται η εκκλησία του πολιούχου Αγίου του Εμπορίου, ο Άγιος Μηνάς, προστάτης των εμπόρων²¹. Ένεκα της εμπορικής δραστηριότητας, από την οποία και ονοματοδοτήθηκε το χωριό, θεωρήθηκε πρέπει να προβούν, το 1815, στην ανακήρυξη του Αγίου Μηνά σε προστάτη της κοινότητας.

Ο πρώτος ναός του ήταν ημι-υπόγειος και χτίστηκε το 1815 σε θεμέλια παλιού ναού, μετά από Πατριαρχική άδεια και σουλτανικό φερμάνι που εκδόθηκε από τον Ρεούφ Πασά της Κωνσταντινούπολης, επί αρχιερατείας του μητροπολίτη Μογλενών και Φλωρίνης Τιμοθέου και εφημερίας του ιερομόναχου Κύρου Βησσαρίωνος. Το 1920 οι κάτοικοι κατεδάφισαν το ναό και το 1921, επί αρχιερατείας του μητροπολίτη Μογλενών και Φλωρίνης Πολύκαρπου, ξανάχτισαν νέο²² πάνω στα ίδια θεμέλια. Ο νέος ναός οικοδομήθηκε από πέτρα, ξύλο και πηλό, ενώ στον πρόναο ρέουν δυο βρύσες. Από το 1815 μέχρι και το 1861, έτος μεταφοράς της έδρας της μητροπόλεως από το Εμπόριο στη Φλώρινα, ο ναός του Αγίου Μηνά ήταν ο μητροπολιτικός ναός. Στα χρόνια της «Εξαρχίας» ήταν ο ναός όσων προσχώρησαν στη βουλγαρική αυτή κίνηση. Σήμερα, στο ναό υπάρχουν εικόνες που έφεραν το 1924 οι πόντιοι πρόσφυγες, οι οποίες χρονολογούνται περίπου από το 1905. Επιπλέον, τον προαύλιο χώρο του κοσμεί αντίγραφο του Πύργου του Γαλατά

²¹ Ο άγιος Μηνάς θεωρείται προστάτης των εμπόρων, διότι όταν μαρτύρησε (αρχές 4^{ου} αι.) το σώμα του το περισυνέλλεξαν -μετά από ένα χρόνο που ήταν εκτεθειμένο- έμποροι από την Κιουτάχεια και το μετέφεραν στην πατρίδα του την Αίγυπτο. Από τότε, ως αντάλλαγμα της πράξης τους αυτής, ο Άγιος παρέχει σε όλους τους εμπόρους την προστασία και μεσιτεία του.

²² Ο ρυθμός είναι τρίκλιτη βασιλική με τρούλο.

της Κωνσταντινούπολης. Τόσο σημαντικός είναι για τους κατοίκους ο Άγιος, που ο εορτασμός του γίνεται με μεγαλοπρέπεια αλλά και ο τοπικός σύλλογος γυναικών, που ιδρύθηκε σχετικά πρόσφατα, έλαβε την επωνυμία Σύλλογος Γυναικών «Ο Άγιος Μηνάς».

Πριν το 1815 προστάτης Άγιος του χωριού ήταν ο Άγιος Νικόλαος. Ο ναός του βρίσκεται στο τέλος του χωριού και υπήρξε μητροπολιτικός ναός από το 1765 έως το 1815. Η πρώτη μαρτυρία για το ναό έρχεται το έτος 1754, ενώ το 1930 γκρεμίστηκε και κτίστηκε με τη σημερινή μορφή. Στα χρόνια της «Εξαρχίας» υπήρξε ο ναός όσων οικογενειών παρέμειναν πιστοί στο Οικουμενικό Πατριαρχείο.

Υπάρχουν επίσης άλλα τρία εξωκλήσια της Παναγίας, του Αγίου Δημητρίου και των Αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης. Ο τελευταίος ναός κείται στο βουνό και χτίστηκε πάνω σε ερείπια βυζαντινού ναού στις αρχές του 1800. Το 1959 κατεδαφίστηκε και ξαναχτίστηκε, ενώ το 1987 οικοδομήθηκε εκ νέου με τη σημερινή του μορφή. Τέλος, από το Νοέμβριο του 2004 υπάρχει και το εκκλησάκι της Αγίας Χρυσής της νεομάρτυρος, το οποίο αποτελεί δωρεά οικογένειας.

3.4. Δημόσιες υπηρεσίες, σχολεία και φορείς

Το Εμπόριο στα τέλη του 19^{ου} αι. και αρχές του 20^{ου} αι. είχε πληθώρα δημόσιων κτιρίων και υπηρεσιών. Μέχρι το 1861 το χωριό διετέλεσε έδρα της μητρόπολης Μογλενών. Υπήρχε αρχιερατικός επίτροπος και ελληνικό σχολείο. Την περίοδο της «Εξαρχίας» υπήρχε δημοτική σχολή και Παρθεναγωγείο για τους Πατριαρχικούς, ενώ για τους Σχισματικούς κατοίκους του Εμπορίου λειτούργησε νηπιαγωγείο, Δημοτική Σχολή και Σχολαρχείο. Μετά την απελευθέρωση της περιοχής από τον Οθωμανικό ζυγό (1912) υπήρχε κοινοτικό κατάστημα, σταθμός υποδιοίκησης Χωροφυλακής, Ταχυδρομείο και παράρτημα Ειρηνοδικείου. Το 1924-1925 αναφέρονται στο χωριό τριτάξιο μικτό δημοτικό σχολείο με 171 μαθητές και νηπιαγωγείο με 44 μαθητές. Επιπρόσθετα, από τις 16 Ιανουαρίου 1929 υπήρχε Σχολή Έκθεσης και Εκμάθησης Καλλιτεχνικών Έργων Οικοκυροσύνης. Σήμερα, δεν υπάρχει τίποτε από τα παραπάνω, εκτός από ένα δημοτικό σχολείο και ένα γυμνάσιο, κοινά και τα δυο με την Αναρράχη.

3.5. Το νεκροταφείο

Το νεκροταφείο κείται ανατολικά, έξω από το χωριό και σε υπερυψωμένο μέρος. Από το κοιμητήριο της όμορης Αναρράχης το χωρίζει... ο δρόμος· το κάτω από το δρόμο ανήκει στην Αναρράχη, το πάνω από το δρόμο ανήκει στο Εμπόριο.²³ Το νεκροταφείο αποτελέσε σημείο προστριβής μεταξύ των δυο χωριών. Μπορεί η πολιτεία να διευθέτησε το θέμα, εντούτοις στη μνήμη των κατοίκων έχει παραμείνει.

«Το νεκροταφείο της Αναρράχης είναι σχεδόν ενωμένο με το δικό μας. Ένας δρόμος τα χωρίζει. Επειδή οι Τούρκοι δεν άφηναν οι Χριστιανοί να θάβονται μέσα στην κοινότητα, αναγκαστικά ερχόντουσαν στο δικό μας. Μάλιστα, το νεκροταφείο της Αναρράχης αποτέλεσε βασικό στοιχείο για να αλλάξουν και τα όρια των δυο οικισμών.» (Θ.Δ. κάτοικος Εμπορίου)

«Οι εντόπιοι της Αναρράχης ήταν λιγότεροι από τους Τούρκους και μειονεκτούσαν. Δεν είχαν εκκλησίες, δεν είχαν τίποτα. Το Εμπόριο είχε προνόμια από τον Σουλτάνο και είχε και εκκλησίες. Έτσι, επειδή οι Τούρκοι δεν άφηναν τους Αναρραχιώτες να θάβονται μέσα στο χωριό έρχονταν σε εμάς και θάβαν τους νεκρούς τους. Μάλιστα, το χρησιμοποίησαν αυτό για να αλλάξουν και τα διοικητικά όρια του χωριού. Δεν τους πέρασε όμως.» (Σ.Φ. κάτοικος Εμπορίου)

«Το νεκροταφείο του Εμπορίου δεν είναι του Εμπορίου. Δικό μας είναι. Σε εμάς ανήκει κανονικά. Με το στανιό μας το πήραν.» (Κ.Π. κάτοικος Αναρράχης)

²³ Βλ. σελ. 141, εικ. 4.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΟΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ ΤΟΥ ΕΜΠΟΡΙΟΥ ΣΤΟΝ ΧΩΡΟ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΧΡΟΝΟ

Ο τόπος στη Λαογραφία, και γενικά στις ανθρωπιστικές επιστήμες, δεν εξετάζεται μόνο ως γεωγραφία.²⁴ Ένεκα των διακριτών νοημάτων και αξιών που διαθέτει για τα άτομα που τον κατοικούν, ερευνάται και ως μια ιστορική και δυναμική κατηγορία, άμεσα συναρτώμενη από τον πολιτισμό, έννοια που παρουσιάζει ελαστικότητα και μεταβάλλεται ανάλογα με τις σχέσεις που επικρατούν κατά περιόδους. Άρα, τόπος, κατ' επέκταση και πολιτισμός, δεν εκλαμβάνονται ως στατικά, περιχαρακωμένα και ομοιογενή σώματα που αναπαράγονται αναλλοίωτα διαμέσου των γενεών, αλλά ως δυναμικές και εύπλαστες διαδικασίες, ιστορικά προσδιορισμένες και υποκείμενες σε διαρκή διαπραγμάτευση. Σύμφωνα με τον Auze' (1999:157) ο τόπος έχει τρία βασικά χαρακτηριστικά: α) είναι χώρος που συνδέεται με τη συγκρότηση της ταυτότητας, με την έννοια ότι τα άτομα μπορούν να αναγνωρίσουν και να ορίσουν τους εαυτούς τους μέσα από αυτόν· β) είναι ο χώρος που παραπέμπει σε σχέσεις, με την έννοια ότι τα άτομα μπορούν να αναγνωρίσουν σε αυτόν τη σχέση που τα συνδέει με τα μέλη της ομάδας· γ) είναι χώρος συνυφασμένος με την ιστορία, με την έννοια ότι τα άτομα μπορούν να αναγνωρίσουν σε αυτόν τα ίχνη της ιστορίας της ομάδας-μια ιστορική συνέχεια.

Όπως ισχυρίζεται ο Μ. Γ. Μερακλής (2011:205), *«κάθε λαός και έθνος έχει την ιστορία του από την οποία κατά καιρούς ξεχωρίζει ορισμένα γεγονότα που εκφράζουν αντιπροσωπευτικά το συλλογικό συναίσθημα»*. Κατά συνέπεια, το παρελθόν και η σχέση του με το παρόν είναι μια ιδεολογική κατασκευή. Τα συμφέροντα, οι πεποιθήσεις, οι ιδεολογίες, οι προσδοκίες του παρόντος, οι επικρατούσες πολιτικές και ιστορικές συγκυρίες είναι που διαμορφώνουν τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα προσλαμβάνουν το παρελθόν. Το παρελθόν μιλά για το παρόν, ενώ το παρόν με την επιλεκτική προβολή συμβόλων ορίζει το παρελθόν και δημιουργεί τις προϋποθέσεις

²⁴ Για τον «χώρο» βλ. Bausinger Hermann, *Ο λαϊκός πολιτισμός στον κόσμο της τεχνολογίας*, (μτφ. Μαριάνθη Καπλάνογλου, Αρετή Κοντογιώρη), εκδ. Πατάκη, 2009, Αθήνα.

για ένα προσδοκώμενο μέλλον (Αντωνίου, 1999:115). Για την πληρέστερη, λοιπόν, κατανόηση των συντελούμενων αλλαγών και ανακατατάξεων στην εκάστοτε μελετώμενη κοινότητα, επιβάλλεται η ενσωμάτωση της μελέτης του παρελθόντος, της ιστορίας, ως ενός βασικού πλαισίου της ερμηνευτικής προσέγγισης. Με τον τρόπο αυτό αναδύεται ο πρωταγωνιστικός ρόλος των ιστορικών συνθηκών στην κοινωνική αλλαγή και στις πολιτισμικές μεταβολές (Αυδίκος, 2002:12), καθώς επίσης διαφαίνονται και οι λόγοι που κάθε φορά οδηγούν ένα λαό ή μια κοινότητα να προβάλλει τα συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα, κάποια άλλα να τα αποκρύψει ή ακόμη και να εφεύρει πλαστές παραδόσεις (Μερακλής, 2011:205-210).

1. Ιστορικός χώρος

1.1. Προϊστορικά και αρχαία χρόνια

Η περιοχή της σημερινής Δυτικής Μακεδονίας στην αρχαιότητα αποτελούσε αυτόνομη γεωγραφική περιοχή, που ονομαζόταν Άνω Μακεδονία²⁵ (Κανατσούλης, 1958:5). Τα όρια της περιοχής εκτεινόταν προς βορρά ως την πεδιάδα του Εριγώνα, σημερινό Πρίλεπ Σερβίας, ενώ βορειοδυτικά ταυτίζονταν με τα όρια των λιμνών Πρεσπών και Οχρίδος. Ανατολικά το όρος Βέρμιο την χώριζε από την Κάτω Μακεδονία. Οι περιοχές της Άνω Μακεδονίας, από νότο προς βορρά, ήταν η Ελίμια ή Ελιμιώτιδα²⁶, η Ορεστίδα²⁷, η Εορδαία²⁸, η Λυγκηστίδα²⁹ και η Πελαγονία³⁰. Η περιοχή της αρχαίας Εορδαίας άρχιζε από την Κοζάνη και εκτεινόταν κατά μήκος των οροσειρών του Βερμίου και του Σινιάτσικου, φτάνοντας μέχρι τις νότιες παρυφές

²⁵ Βλ. σελ. 142, εικ. 5.

²⁶ Η Ελιμιώτιδα περιελάμβανε τις σημερινές περιοχές των Σερβίων, Βοΐου, Γρεβενών και Κοζάνης.

²⁷ Η Ορεστίδα περιελάμβανε τις περιοχές του Άργους Ορεστικού, του Βογατσικού, της Καστοριάς, της Κορυτσάς, του Σισανίου και της Κλεισούρας.

²⁸ Οι κάτοικοι της Εορδαίας ονομάζονταν Εορδοί. Για την ονοματοδοσία τους υπάρχουν τρεις απόψεις. Η πρώτη θέλει το όνομα να προέρχεται από τη λέξη «έορδα» που σημαίνει εύφορο τόπο και η δεύτερη από το ότι στην περιοχή ευδοκίμοιςαν ωραία ρόδα (έορδα=fόρδα=fρόδα= 'ρόδα). Η τρίτη εκδοχή θεωρεί ότι η ονομασία οφείλεται στην πελασγική Εόρδα, ανώτατη θεά.

AΖΗΣ Γεώργιος, «Η Πτολεμαΐδα και η επαρχία Εορδαίας», *Εορδαϊκός Παλμός αρ. φ. 8 (41) (08/07/1987)*, σ. 9.

²⁹ Η Λυγκηστίδα εκτεινόταν στις σημερινές περιοχές της Φλώρινας, των Πρεσπών και του Μοναστηρίου, με σημαντική πόλη της την Ηράκλεια.

³⁰ Η Πελαγονία άρχιζε από την οροσειρά του Βόρα μέχρι την πεδιάδα του Περλεπέ της νότιας Σερβίας. Από πολλούς θεωρείται ότι αυτή η περιοχή προστέθηκε στο Μακεδονικό κράτος επί βασιλείας του Φιλίππου του Β΄.

του Βόρα. Στα δυτικά η διάβαση από και προς την Ελίμια διεξαγόταν μέσω του Εμπορίου και της Αναρράχης (Εορδαϊκός Παλμός, 34:3, 20/05/1987).

1.2. Ρωμαϊκά και Βυζαντινά χρόνια

Την περίοδο της ρωμαϊκής κυριαρχίας η Εορδαία αποτέλεσε την «τέταρτη μερίδα» της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Στα χρόνια αυτά η περιοχή της Εορδαίας συνδέθηκε με μια μεγάλη στρατιωτική και εμπορική οδό, την Εγνατία, η οποία άρχιζε από το Δυρράχιο και την Απολλωνία και περνώντας από την λυγκηστική Ηράκλεια, σημερινό Μοναστήρι, έφθανε στην Εορδαία.

Στη βυζαντινή εποχή, κατά τη χρονική περίοδο 6^ο με 7^ο αι., ολόκληρη η Μακεδονία δέχτηκε αλλεπάλληλες επιδρομές αλλοφύλων· Οστρογότθους, Ούννους, Αβάρους, Βούλγαρους και Σλάβους. Στα τέλη του 10^{ου} αι. η Μακεδονική ιστορία υπεισήλθε ξανά σε πολυτάραχη περίοδο. Η μία διαμάχη διαδεχόταν την άλλη και ο ένας πόλεμος τον άλλο· το 1082 οι Νορμανδοί, τον 13^ο αι. οι Φράγκοι με αφορμή την Δ΄ Σταυροφορία, το 1307 οι Καταλανοί με σκοπό να λεηλατήσουν τα πλούσια μοναστήρια του Αγίου Όρους και την πόλη της Θεσσαλονίκης και το 1309 οι Σέρβοι.

1.3. Οθωμανοκρατία

Η σέρβικη κατάκτηση υπήρξε σύντομη. Το 1389 οι Οθωμανοί κυριεύσαν αρχικά την ευρύτερη περιοχή της Έδεσσας, αργότερα την Καστοριά, τη Φλώρινα και το 1408 την Αχρίδα. Η κατάκτηση της Μακεδονίας ολοκληρώθηκε με την πτώση της Θεσσαλονίκης το 1430. Όσοι εκ των κατοίκων του λεκανοπεδίου της Εορδαίας δεν ήθελαν να εξωμοτήσουν ή αισθάνονταν ανασφάλεια, λόγω της διέλευσης των Οθωμανικών στρατευμάτων, υποχώρησαν στους γύρω ορεινούς όγκους. Οι υπόλοιποι, που παρέμειναν στις οικίες τους, μη μπορώντας να υποφέρουν τις πιέσεις των Γιουρούκων κατακτητών, προέβησαν σε αρνησιθηρησκία. Στη βία των κατακτητών οι κάτοικοι της περιοχής αντέδρασαν ενόπλως το 1495 και το 1571. Ο απολογισμός όμως υπήρξε τραγικός, καθώς όχι μόνο δεν επετεύχθη το ποθητό αποτέλεσμα της αποτίναξης τους Οθωμανικού ζυγού, αλλά σφαγιάστηκαν περίπου 30.000 άτομα.

Τα χρόνια της Οθωμανικής κυριαρχίας στιγματίσαν και καθόρισαν τη μετέπειτα πορεία του Εμπορίου και της ευρύτερης περιοχής. Έτος ορόσημο στην ιστορία του χωριού αποτελεί το 1765, χρονιά που μεταφέρθηκε η έδρα της μητροπόλεως Μογλενών³¹ από την Κατράνιτσα –σημερινούς Πύργους- στη μελετώμενη κοινότητα. Πρώτη έδρα της επισκοπής Μογλενών ήταν τα Μογλενά, αλλά λόγω της εξωμότησης των κατοίκων και του κλήρου³² η έδρα μεταφέρθηκε αρχικά στην Κατράνιτσα, στη συνέχεια το 1765 στο Εμπόριο Εορδαίας, για να καταλήξει το 1861 στη Φλώρινα, όπου είναι μέχρι και σήμερα ως μητρόπολη «Φλωρίνης, Πρεσπών και Εορδαίας».³³

1.4. Νεότερα χρόνια

Στην ανατολή του 19^{ου} αι. η Οθωμανική Αυτοκρατορία άρχισε να κλυδωνίζεται και να υπεισέρχεται σταδιακά σε διαδικασία παρακμής και αποσύνθεσης, κατάσταση που εκμεταλλεύτηκαν στο έπακρο τα κινήματα εθνικής απελευθέρωσης και ρίζωσαν -ή σε κάποιες περιπτώσεις τα «έσπειραν»- κάποιες δυνάμεις- στις χριστιανικές περιοχές των Οθωμανικών Βαλκανίων. Μια τέτοια περίπτωση, ήταν η Βουλγαρική κίνηση ή αλλιώς η περίοδος της «Εξαρχίας», μια περίοδο που οι κάτοικοι του Εμπορίου τη βίωσαν έντονα. Αναλυτικότερα, το 1840 Βούλγαροι κληρικοί και διανοούμενοι, καθώς και Αμερικανοί ιεραπόστολοι έκαναν εκστρατεία υπέρ της χρήσης της βουλγαρικής τοπικής γλώσσας στις εκκλησίες και επεδίωκαν το διορισμό Βούλγαρων παπάδων και επισκόπων στις κατ' εξοχήν σλαβόφωνες βαλκανικές κοινότητες. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο αντιστάθηκε στις βουλγαρικές κινήσεις και τον Αύγουστο του 1872 οι ιεράρχες συγκάλεσαν μια σημαντική σύνοδο, όπου καταδίκασαν τον φυλετισμό,

³¹ Ως μητροπολιτική έδρα η μητρόπολη Μογλενών αποτελούσε διάδοχη κατάσταση της επισκοπής Ηράκλειας-Λύγκου, για την οποία υπάρχουν ελάχιστες μαρτυρίες.

³² Προφορικές μαρτυρίες αναφέρουν ότι ο βίαιος εξισλαμισμός των κατοίκων της Ενώτια έγινε το 1759, την ώρα της Αναστάσιμης Θ. Λειτουργίας. Συγκεκριμένα, λέγεται ότι μετά την εκφώνηση του «Χριστός Ανέστη» ο ίδιος ο μητροπολίτης Ιωάννης προέτρεψε τους κατοίκους να ασπασθούν τον ισλαμισμό, προκειμένου να αποφευχθούν τα χειρότερα. Μάλιστα, το αυτό έπραξε και ο ίδιος ο Ιωάννης, ο οποίος σύμφωνα με θρύλους έγινε «μολάς» σε τέμενος στην πόλη της Λάρισας. Μια μέρα την ώρα που κήρυττε στο πλήθος βρέθηκε στο πλήθος και ο κατά κόσμον αδελφός του. Αμέσως, ο Ιωάννης τον είδε και άρχισε να τους κηρύττει άλλα. Οι Οθωμανοί τούς κατάλαβαν σκοτώνοντας και τους δύο. Στον τάφο του Ιωάννη έγραψαν «ούτε δικός μας ούτε δικός σας».

³³ Το 1912 η μητρόπολη μετονομάστηκε σε Μογλενών και Φλωρίνης. Το 1922 απαλείφθηκε το Μογλενών, ενώ το 1936 προστέθηκε η περιοχή της Εορδαίας. Τέλος, το 1967, για ιστορικούς λόγους, προσαρτήθηκε και η περιοχή των Πρεσπών, λαμβάνοντας πλέον η μητρόπολη τον σημερινό τίτλο «Φλωρίνης, Πρεσπών και Εορδαίας» και ο μητροπολίτης τον τίτλο «Υπέρτιμος και Έξαρχος Άνω Μακεδονίας».

κατηγορώντας τους Βούλγαρους ότι τον ασκούσαν, καθώς δέχονταν στην Εκκλησία τους μόνο μέλη της φυλής τους.³⁴

Με την επικράτηση των Ρώσων έναντι των Οθωμανών στον πόλεμο του 1877-1878 και την υπογραφή της συνθήκης του Αγίου Στεφάνου (19-02/03-03 1878), μια περιοχή θα χαρακτηριζόταν βουλγαρική με μόνο κριτήριο τη γλώσσα που μιλούσαν τα 2/3 του χωριού ή της πόλης, δίνοντας το δικαίωμα στους κατοίκους να προσχωρήσουν στη βουλγαρική «Εξαρχία».³⁵ Με την έκδοση σχετικού «φερμανιού» οι Βούλγαροι επιδίδονταν σε έναν άνευ προηγουμένου προσηλυτισμό των κατοίκων της Μακεδονίας για προσχώρηση στην «Εξαρχία», με σκοπό την ίδρυση της «Μεγάλης Βουλγαρίας». Θεωρώντας ότι η εκβουλγαροποίηση της περιοχής θα επέλθει μέσω της παιδείας, οι Βούλγαροι ίδρυναν σωρηδόν σχολεία σε όλη τη Μακεδονία, και δει στις σλαβόφωνες περιοχές της, μια εκ των οποίων ήταν και το Εμπόριο. Έτσι, στο μέχρι πρότινος ελληνικό σχολείο του χωριού προστέθηκε μια αίθουσα για το βουλγαρικό, στο οποίο αρχικά φοιτούσε όποιος επιθυμούσε.

Εντείνοντας οι Βούλγαροι την προπαγάνδα τους διακύρρηταν στους σλαβόφωνους χωρικούς πως σκοπός τους ήταν να τους ελευθερώσουν από τους Οθωμανούς και να διαμοιράσουν τα κτήματα αυτών στους κατοίκους, ενώ στους ελληνόφωνους διεμήνυαν ότι σκοπός τους ήταν η εκδίωξη των Οθωμανών και ο εκχριστιανισμός των Βαλκανίων. Την προπαγάνδα τους αυτή ενίσχυσε και το γεγονός ότι την εν λόγω περίοδο επέδραμαν στην ευρύτερη περιοχή της Κοζάνης και του Σισανίου Τουρκαλβανικές συμμορίες Γκέγκηδων, που προέβαιναν σε αρπαγές, βιασμούς και σκοτωμούς (Λυριτζής, 1988:23).

Στις 4 Οκτωβρίου 1912 η Ελλάδα κήρυξε τον πόλεμο στους Οθωμανούς. Λίγες μέρες αργότερα, στις 11 Οκτωβρίου, ο ελληνικός στρατός εισήλθε νικητής στην Κοζάνη απελευθερώνοντάς την, ενώ στις 14 Οκτωβρίου του ίδιου έτους

³⁴ Στην περίπτωση της Βουλγαρίας η ανακήρυξη ανεξάρτητης Εκκλησίας προηγήθηκε της δημιουργίας ανεξάρτητου Βουλγαρικού κράτους, εν αντιθέσει με τις περιπτώσεις της Ελληνικής, της Σερβικής και της Ρουμανικής Εκκλησίας (1833, 1879, 1865 αντίστοιχα). Το Πατριαρχείο ήταν αντίθετο ιδεολογικά στο να αποκτήσουν οι Εκκλησίες εθνικό χαρακτήρα, γιατί κάτι τέτοιο όχι μόνο θα περιόριζε τον οικουμενικό χαρακτήρα της χριστιανικής Ορθοδοξίας, αλλά και θα παρείχε το οργανωτικό πλαίσιο για τη δημιουργία νέων εθνικών ταυτοτήτων.

³⁵ Το 1875 στάθηκε έτος σταθμός για τις σχέσεις Ελλάδας, Ρωσίας και Βουλγαρίας. Συγκεκριμένα, την ανωτέρω χρονική περίοδο, στο πλαίσιο αποκατάστασης του κύρους του ελληνικού κράτους στις δυτικές ευρωπαϊκές δυνάμεις, εκδηλώθηκε το δόγμα «ανήκωμεν εις τη Δύση». Θεωρώντας η Ρωσία ότι η ελληνική κυβέρνηση αναζητά νέους συμμάχους, εκτός από αυτήν, εγκαινίασε μια παν-σλαβική πολιτική. Με απώτερο σκοπό την εξασφάλιση διόδου στο Αιγαίο στράφηκε προς τους Βούλγαρους, στους οποίους υποσχέθηκε την οθωμανοκρατούμενη περιοχή της Μακεδονίας.

απελευθέρωσε την περιοχή της Πτολεμαΐδας μετά από μάχη στα υψώματα γύρω από το χωριό Περδίκκας. Το 1919, μετά τη λήξη του Α΄ Π.Π., συνάφθηκε η συνθήκη του Νεϊγύ, όπου μέσω συμβάσεων Ελλάδα και Βουλγαρία προχωρούσαν σε εθελοντική ανταλλαγή πληθυσμών. Την περίοδο εκείνη -1919 και 1920- σημαντικό τμήμα του σλαβόφωνου πληθυσμού, δηλώνοντας ότι ένιωθαν Βούλγαροι, αναχώρησε από τη Μακεδονία για τη Βουλγαρία (Pearson, 1983:104, Σαράντης, 1987:35), ενώ ταυτόχρονα αρκετοί Έλληνες με ελληνική εθνική συνείδηση έφυγαν από τη Βουλγαρία για να εγκατασταθούν στην ελληνική επικράτεια της Μακεδονίας (Κυριακίδης, 1941-52). Την περίοδο της Μικρασιατικής καταστροφής, 1922-24, κατέφτασαν στο Εμπόριο 20 οικογένειες από τη Σμύρνη και άλλες 20 από το χωριό Γάμισλι του Καρς.³⁶ Μάλιστα, για τους τελευταίους, αναφέρουν οι κάτοικοι ότι ο τότε πρόεδρος του Εμπορίου, Ιωάννης Βύζας, απέστειλε στο Αμύνταιο επιτροπή πέντε ατόμων για να επιλέξει «καλούς πόντιους πρόσφυγες»³⁷.

Στα χρόνια της δικτατορίας του Ι. Μεταξά πολλοί σλαβόφωνοι κάτοικοι του χωριού εξορίστηκαν, εξαιτίας του γλωσσικού τους ιδιώματος ή της «εμμονής» στις παραδόσεις τους (χοροί, τραγούδια κ.λπ.), καθώς θεωρήθηκαν από το καθεστώς φιλοβούλγαροι και επικίνδυνοι για την ασφάλεια της πατρίδας. Τον Μάιο του 1941, με την ήττα από τις γερμανικές δυνάμεις, οι εξόριστοι επέστρεψαν. Η μελανότερη όμως σελίδα της τοπικής ιστορίας γράφθηκε στα χρόνια του Εμφυλίου, όπου ο ένας συγγενής σκότωνε τον άλλον, εξαιτίας των πολιτικών ή εθνοτικών διαφορών τους. Γι' αυτό ακόμη και σήμερα οι κάτοικοι αποφεύγουν επιμελώς να μιλήσουν για την περίοδο τούτη.

«Ό,τι έγινε, έγινε τότε. Τί τα θέλεις και τα ψάχνεις;» (Σ.Φ.)

«Άσ' τα. Αυτά δεν λέγονται. Να ξεχαστούν πρέπει και όχι να τα λέμε και να τα ξαναλέμε.» (Β.Ν.)

³⁶ Βλ. σελ. 28.

³⁷ Απόσπασμα συνέντευξης με τον Μ. Χ.

2. Ταυτοποιητικός τόπος

Στην καθημερινή κοινωνική πρακτική ο «χώρος» δεν είναι ένας ουδέτερος παράγοντας, που απλώς πλαισιώνει τα κοινωνικά δρώμενα. Αντίθετα, εμπλέκεται στις κοινωνικές διαδικασίες, επηρεάζεται από αυτές και επιδρά σε αυτές. Μέσω της προμνημονευθείσας διαντίδρασης ο «χώρος» αποτυπώνει επάνω του τα κοινωνικά και πολιτισμικά γνωρίσματα της κοινωνίας που φιλοξενεί και μετατρέπεται σε «τόπος». Η ταύτιση πολιτισμού, ταυτότητας και γεωγραφικής περιοχής είναι το κατ' εξοχήν κατασκεύασμα του πολιτικού συστήματος «έθνος-κράτος», όπου η κυρίαρχη αντίληψη στο χώρο των κοινωνικών επιστημών ήταν ότι η σχέση τόπου και πολιτισμού ήταν «φυσική»: *«οι ομάδες ταυτίζονταν με συγκεκριμένους γεωγραφικούς χώρους και ο πολιτισμός τους, ομοίως, θεωρείτο ριζωμένος σε μια επικράτεια»* (Παπακώστας, 2007:22).

Ωστόσο, τα τελευταία χρόνια, τόσο στο πλαίσιο της αναστοχαστικής ανθρωπολογίας όσο και της κοινωνικής λαογραφίας, η προλεχθείσα προσέγγιση έχει αμφισβητηθεί από τους επιστήμονες με σφοδρότητα. Οι έννοιες του πολιτισμού και της ταυτότητας διαχωρίστηκαν από την έννοια του χώρου και δεν συνιστούν πλέον ομοιογενείς κατηγορίες οι οποίες προσδιορίζουν στο διάβα του χρόνου μια ομάδα ανθρώπων. Ως είναι επόμενο, πολιτισμός και ταυτότητα γίνονται αντιληπτά ως ιστορικές δυναμικές κατηγορίες *«που βρίσκονται σε διαρκή ρευστότητα και αποτελούν αντικείμενο διαπραγμάτευσης συλλογικών ταυτοτήτων και ετεροτήτων»* (Νιτσιάκος, 2004:363, Παπακώστας, 2007:27). Σύμφωνα με τον Παπακώστα (2007:27), *«η αναφορά στον τόπο θέτει το πλαίσιο για τη συζήτηση σχετικά με την εντοπιότητα, τα εθνικά συμφραζόμενα και την πολιτισμική ταυτότητα»*.

Η ταυτότητα είναι όρος που προέρχεται από την ψυχανάλυση και αναφέρεται στην αίσθηση του εαυτού. Πρόκειται για ένα κοινωνικό και ψυχολογικό φαινόμενο, που εντάσσεται στη διαδικασία της κοινωνικοποίησης του ατόμου και δημιουργείται μέσα από τη διαλεκτική σχέση του ατόμου και της κοινωνίας (Μερακλής, 2001β:1-17, Κυριακίδου-Νέστορος, 1993:108-109). Η διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητας δεν είναι μονολογική ή απλή εσωτερική υπόθεση της ομάδας ούτε και κάτι που συντελείται μέσα σε απομόνωση. Τουναντίον, είναι μια διαδικασία μακροχρόνια και πολυσύνθετη, η οποία μπορεί να λάβει χώρα ειρηνικά ή βίαια με την πιθανότητα να καταστρέψει τόσες ταυτότητες απ' όσες δημιουργήσει. Πρόκειται

για μια διαδικασία ρευστή, «εφόσον η ταυτότητα καθαυτή συνιστά δομημένη αναπαράσταση (Hall, 1991:21), «μια “παραγωγή”, η οποία είναι πάντα σε εξέλιξη, δεν ολοκληρώνεται ποτέ και πάντα συγκροτείται μέσα από την αναπαράσταση» (Παπακώστας, 2007:34-35).³⁸

Η έννοια της ταυτότητας είναι αμφίσημη. «Από τη μια μεριά, σημαίνει απόλυτη ομοιότητα ή ισότητα ανάμεσα σε άτομα, ομάδες, απόψεις, πράγματα ή σύμβολα, τα οποία ταυτίζονται το ένα με το άλλο αντίστοιχα. Από την άλλη μεριά, αντίθετα, υποδηλώνει το σύνολο των χαρακτηριστικών που διαφοροποιούν κάποιον ή κάτι από κάτι άλλο. Και ανάμεσα υπάρχει μια αμφιβολία, εφόσον «ταυτότητα» σημαίνει αυτό που κάποιος ισχυρίζεται πως είναι» (Βρύζας, 1997:169). Για την κατασκευή της αναζητούνται, συλλέγονται και σε ορισμένες περιπτώσεις κατασκευάζονται ενοποιά στοιχεία. Η ανάγκη απόκτησης ταυτότητας εξυπηρετεί πρακτικά την επιθυμία να ανήκει κανείς σε ένα τόπο και μια «παράδοση», καθώς το άτομο εκφράζεται μέσα από συγγενικές σχέσεις και προγονική καταγωγή. Κι ενώ η ταυτότητα δημιουργείται σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή, η διάρκειά της εξαρτάται από τους συνεχιστές-κληρονόμους της ομάδας. Ως εκ τούτου, η ταυτότητα δεν είναι μια οντότητα συμπαγής και αναλλοίωτη, δοσμένη εσαεί· αντιθέτως, «μεταπλάθεται συνεχώς μέσα στο χρόνο. Δεν αλλάζει όμως μόνο μέσα στη διαχρονία, είναι επίσης πολλαπλή μέσα στη συγχρονία» (Βρύζας, 1997:184).

Για τον τρόπο διαμόρφωσής της υπάρχουν δυο μοντέλα προσέγγισης. Η μια είναι η «εκ των έσω», η «emic», και η άλλη η «εκ των έξω» προσέγγιση, η «etic». Η πρώτη αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνουν την ταυτότητα τους τα ίδια τα άτομα για τον εαυτό τους (Cohen, 1982, Koutsouba, 1997: 9-10, Κουτσούμπα, 2002:17-18, Φιλιππίδου, κ.ά., 2010:124). Βάσει της άποψης αυτής, «τα κοινωνικά σχήματα αποκτούν τη σημασία τους από τον τρόπο με τον οποίο τα ίδια τα μέλη της κοινωνίας τα αντιλαμβάνονται και από την έννοια που αποδίδουν σε αυτά» (Cohen, 1982:9). Η «εκ των έξω» προσέγγιση αφορά τον τρόπο με τον οποίο μας ορίζει/ορίζουν ο «άλλος»/οι «άλλοι», οι οποίοι «αποτελούν συστατικό στοιχείο της ταυτότητας» (Kellner, 1992:142), «καθώς η ταυτότητα έχει να κάνει με την έννοια του ανήκειν, με το τι κοινό σε συνδέει με κάποιους ανθρώπους και τι σε διαφοροποιεί από

³⁸ Επίσης βλ. HALL Stuart, «Cultural identity and diaspora», *Identity: community, culture, difference*, (edit.) J. Rutherford, Lawrence & Wishart, London, 1990, σσ. 222.

κάποιους άλλους» (Weeks, 1990:80, Κουτσούμπα, 2002). Σαφώς, στις δυο προλεχθείσες προσεγγίσεις προβάλλονται αντιρρήσεις και ενστάσεις. Ειδικότερα, στην «emic» προσέγγιση δεν λαμβάνονται υπόψη οι επικρατούσες συνθήκες και σχέσεις στις οποίες η έννοια της ταυτότητας είναι ενσωματωμένη (Stokes, 1994:7), ενώ ο «etic» προσδιορισμός είναι *«πρακτική η οποία παγιτεύει την πολυπλοκότητα της διαμόρφωσης της ταυτότητας σε δυαδικά σχήματα τύπου εαυτός-άλλος, άνδρας-γυναίκα, δεξιό-αριστερό»* (Sutton, 1994:29).

Στο επιστημονικό τούτο αδιέξοδο η Royce (1982:29) αντιπροτείνει ένα συνδυαστικό μοντέλο των προηγούμενων δύο, αυτό «των διπλών ορίων». Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι η συγκρότηση της ταυτότητας αποτελεί συμφυρμό του πως μας βλέπουν οι «άλλοι», αλλά και του πώς βλέπουμε οι ίδιοι τον εαυτό μας, εναρμονίζοντας τις παραπάνω ενστάσεις στο συνδυαστικό μοντέλο «εμείς και οι άλλοι». Καθίσταται, λοιπόν, εμφανές ότι η ταυτότητά μας καθορίζεται μέσω διαλόγου ή και αντιπαράθεσης με τον «άλλον» ή τους «άλλους» και ότι τα όριά της διαμορφώνονται από την ταυτότητα που διακηρύσσουμε οι ίδιοι κι από αυτήν που μας επιβάλλεται. Συνεπώς, ο σχηματισμός της δεν είναι μόνο ζήτημα αυτοχαρακτηρισμού, αλλά και ετεροπροσδιορισμού. Μάλιστα, η κονστρουκτιβιστική προσέγγιση της ταυτότητας συνυπολογίζει το ρόλο που παίζει η προσωπική επιλογή του ατόμου στην κατασκευή της ταυτότητάς του και θεωρεί ότι πρέπει να αντιμετωπίζει με ευαισθησία το ρόλο των εξωτερικών παραγόντων, οι οποίοι περιορίζουν ή πιέζουν τις επιλογές που κάνουν τα άτομα ενόσω κατασκευάζουν τις ταυτότητες που διαμορφώνουν τη ζωή τους.

Η ατομική ταυτότητα συνδέεται με τα προσωπικά βιώματα και τις καταστάσεις, που διαμορφώνουν έναν άνθρωπο· τον κάνουν δηλαδή αυτό που είναι. Με άλλα λόγια, *« η έννοια της ατομικής ταυτότητας συνδέεται με το «Εγώ»», το οποίο «αντιδιαστέλλεται προς το «άλλος», το «άλλοι»* (Αλεξάκης, 2009:93). Η ταυτότητα όμως είναι οργανωμένη με τρόπο κατατμηματικό (segmentary), ως *«διχοτομήσεις συμπερίληψης και αποκλεισμού που φωλιάζουν η μια μέσα στην άλλη»* (Cohen, 1978:378). Τα άτομα, οπότε, αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους ως ανήκοντες σε πολλές ομάδες και κατηγορίες, και αυτο-προσδιορίζονται με ποικίλο και πολυ-επίπεδο τρόπο, ανάλογα το πλαίσιο της εκάστοτε κοινωνικής

συναναστροφής και αντιπαράθεσής τους³⁹. Επομένως, ένα άτομο δύναται να έχει περισσότερες ταυτότητες εκτός της ατομικής, εφόσον ανήκει σε διάφορες ομάδες.

Αντίθετα, όταν αναφερόμαστε στη συλλογική ταυτότητα αναφερόμαστε στη *«συνείδηση των μελών ενός κοινωνικού συνόλου ότι αποτελούν ένα ιδιαίτερο σύνολο, ξεχωριστό και διαφορετικό από τα άλλα»* (Τσαούσης, 1989:250). Η συλλογική ταυτότητα στηρίζεται στην αντίληψη του «εμείς» σε αντιδιαστολή με τους «άλλους», τους «ξένους», και διαμορφώνεται με τα κοινά βιώματα και την ιστορία της ομάδας (Αλεξάκης, 2009:94). Εκτός όμως από τις δυο παραπάνω έννοιες η συλλογική ταυτότητα σχετίζεται και με την έννοια του «ανήκειν», της συλλογικότητας. *«Το κύριο χαρακτηριστικό στις συλλογικές ταυτότητες είναι πάντα η ύπαρξη στερεοτύπων»*, υποθετικών ή πραγματικών χαρακτηριστικών που κατέχει η κάθε ομάδα (Αλεξάκης, 2009:94). Η διαπραγμάτευση της συλλογικής ταυτότητας είναι *«η επιλογή ή χρήση μιας ιδιαίτερης συλλογικής ταυτότητας και ορισμένων στερεοτύπων ανάλογα με την περίπτωση, δηλαδή, το κοινωνικό, τοπικό ή ιστορικό πλαίσιο»* (Αλεξάκης, 2009:94). Η ταυτότητα για τις ομάδες είναι βασικό συστατικό τους, καθώς κανένα κοινωνικό σύνολο δεν μπορεί να υπάρξει εις το διηνεκές, αν δεν έχει ένα ισχυρό αίσθημα για τον εαυτό του. Τα όρια αυτών βρίσκονται σε διαρκή διαπραγμάτευση και θέτουν διαρκώς το ζήτημα της σχέσης με τον «άλλον», το θέμα της ετερότητας. Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί ότι η λαϊκή συλλογικότητα δεν αποτελείται από άτομα που έχουν όλα μια φωνή, αλλά αντίθετα στηρίζεται στη διαφοροποίηση. Συνεπώς, όλες οι ομάδες δεν είναι αναγκαστικά λαός.

Σε συνδιαλλαγή με τη συλλογική ταυτότητα βρίσκεται η εθνική και η εθνοτική ταυτότητα, εφόσον τόσο ο εθνικισμός και ο εθνοτισμός όσο και ο κοινοτισμός είναι συλλογικά φαινόμενα. Υπό αυτούς τους όρους, η αναφορά σε εθνική, εθνοτική ή ακόμα και σε κοινοτική ομάδα, παρά τις επί μέρους διαφορές τους, συνεπάγεται ότι οι έννοιες της εθνικότητας, της εθνότητας ή της κοινότητας εκφράζουν την κοινή πίστη και αντίληψη ότι το άτομο ανήκει σε μία συγκεκριμένη

³⁹ Η έννοια της κατατηματικής ταυτότητας εισήχθη στην Ανθρωπολογία από τον Evans Pritchard (1940). Βλ. επίσης Herzfeld Michael, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton University Press, Πρίστον, Νιου Τζέρσεϊ, 1985 και Chryssanthopoulou Vasiliki, *The construction of Ethnic Identity among the Castellorizian Greeks of Perth, Australia*, Unpublished doctoral dissertation, Department of Social and Cultural Anthropology, Πανεπιστήμιο Οξφόρδης Αγγλίας, 1993. Για την κατανόηση του «εθνοτισμού» βλ. τη «θεωρία των ορίων» του Barth, *Ethnic groups and boundaries*, Little Brown, Boston, 1969.

ομάδα και όχι σε κάποια άλλη. Σύμφωνα με τον Cohen (1989:12) η συνειδητοποίηση γίνεται μέσα από τις λεγόμενες διαχωριστικές γραμμές, όπως π.χ. τη γλώσσα, τη θρησκεία, τον τρόπο ζωής, την κοινωνική οργάνωση, την ενδυμασία, τη μουσική, το χορό, οι οποίες εκφράζονται συμβολικά. Βέβαια, κατά τον Dan Ben Amos (2005:10-11) όλα τα παραπάνω δεν αποτελούν κριτήρια απαραίτητα για να οριστεί μια ομάδα ως λαός. Μάλιστα, ο Dundes (1965:2) θεωρεί ότι ο όρος «λαός» μπορεί να αναφέρεται οποιαδήποτε ομάδα ανθρώπων που μοιράζονται τουλάχιστον ένα κοινό παράγοντα, καθώς σημασία δεν έχει ποιος είναι αυτός ο συνδετικός παράγοντας αλλά ότι η σχηματισμένη ομάδα θα έχει παραδόσεις που τις θεωρεί δικές της. Τέλος, η ύπαρξη μιας κοινής και μακρόχρονης παράδοσης, όπου μέσω αυτής εκφράζεται, επιβεβαιώνεται και εν μέρει συγκροτείται η συλλογική ταυτότητα ενός λαού, συνιστά τη βάση πάνω στην οποία οικοδομείται η πολιτισμική ταυτότητα (Ιντζεσίλογλου, 2000).

2.1. Πολιτισμική ταυτότητα

Για τις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες η πολιτισμική ταυτότητα συνιστά ένα από τα κύρια ζητήματα μελέτης τους. Πρόκειται για όρο, που βρίσκεται στο επίκεντρο της σύγχρονης σκέψης και ο οποίος αντανακλά μέσα από τις διαφορετικές σημασίες και χρήσεις που του έχουν κατά καιρούς αποδοθεί, πολλές από τις ιδέες, συνθήκες και εμπειρίες που καθόρισαν τη φυσιογνωμία του σύγχρονου κόσμου. Βέβαια, η ουσία της πολιτισμικής ταυτότητας, ως αφηρημένη έννοια, δεν είναι μονοσήμαντη, αλλά παρουσιάζει πολυσημία, η οποία συνίσταται ή αναλύεται σε ποικίλες και διαφορετικές σημασίες (Giurchescu, 2004: 335).

Γενικά, μπορούμε να πούμε ότι πολιτισμική ταυτότητα είναι η ταυτότητα μιας ομάδας, ενός πολιτισμού ή ενός ατόμου, στο βαθμό που κάποιος επηρεάζεται από μία ομάδα ή πολιτισμό στον οποίο ανήκει. Σύμφωνα με τον Δαμανάκη (1999:459) η πολιτισμική ταυτότητα *«αποτελεί τρόπο και στάση ζωής»* του ατόμου και είναι απόρροια των συνθηκών κοινωνικοποίησής του. Επιπρόσθετα, τονίζει ότι η πολιτισμική ταυτότητα *«είναι ευρύτερη της εθνικής, η οποία περιορίζεται σε κοινά, διαχρονικά στοιχεία, όπως είναι η γλώσσα, η θρησκεία και η παράδοση»*. Οι Παπαταξιάρχης και Παραδέλλης (2006:41) φρονούν ότι η πολιτισμική ταυτότητα

αναφέρεται στη διαδικασία της κοινωνικής συγκρότησης του πολιτισμικού περιεχομένου της ταυτότητας.

Ο Πрунентý (2000:51) θεωρεί την πολιτισμική ταυτότητα διαφορούμενη, βασιζόμενη σε δυο στοιχεία· α) στα μεταβλητά, όπως ιθαγένεια, φύλο κ.λπ. και β) σε αυτά που εκπηγάζουν από τις ατομικές ιδιότητες και που διακρίνουν την ατομικότητα του καθενός. Αποτελείται «από μια σύνθεση στοιχείων που ζαναβρίσκονται και αλλού, σε άλλες ομάδες, συνεπώς είναι ένα είδος νοσταλγίας και φαντασιακού παρελθόντος που μοιράζονται τα μέλη μιας κοινωνίας» (Πрунентý, 2000:52). Από την άλλη πλευρά, η πολιτισμική ταυτότητα δεν πρέπει να συγχέεται με την εθνική ταυτότητα, καθώς «κάθε προσαρμογή σε μια άλλη κουλτούρα (*acculturation*) δεν δρα αναγκαστικά εναντίον των πολιτισμικών ταυτοτήτων». Αντίθετα, αυτή η προσαρμογή «μπορεί να δράσει και υπέρ της αναδόμησης και ανάπτυξης των ατομικών πολιτισμικών ταυτοτήτων» (Πрунентý, 2000:52).

Τέλος, ο Βρύζας (1997:141,175-177) επισημαίνει την αναζωογόνηση εθίμων και τελετουργιών στον κόσμο, μέσω των οποίων οι τοπικές κοινότητες προσπαθούν να ανανεώσουν και να διατηρήσουν ζωντανές τις συλλογικές τους αναπαραστάσεις, υπερασπιζόμενες τις πολιτισμικές τους ταυτότητες και αποβλέποντας στην ενίσχυση της κοινωνικής συνοχής της ομάδας. Κατά τον ίδιο (1997:210), «η πολιτισμική ταυτότητα έχει διπλή έννοια. Μια θετική, που ευνοεί το άνοιγμα, το διάλογο, την ανοχή και μια αρνητική, που γεννά την απόρριψη, την απομόνωση και την επιθετικότητα».

Στο πλαίσιο της εθνικιστικής ιδεολογίας οι πολιτισμικές ταυτότητες προσλαμβάνονται ως εδαφικά και γεωγραφικά προσδιορισμένες. Η δογματική τούτη έννοια της ταυτότητας δημιούργησε στα μεσογειακά και βαλκανικά κράτη ένα μεγάλο ζήτημα, που σχετιζόταν αφενός με τον τρόπο που θα προβάλλουν την πολιτισμική ταυτότητά τους και αφετέρου με το πως θα χειριστούν την πολιτισμική τους κληρονομιά, καθώς συχνά η πολιτισμική κληρονομιά που βρίσκεται στα εδάφη τους δεν αποτελεί την εθνική τους κληρονομιά (Κυριακίδου-Νέστορος, 1993:186-187). Στον αντίποδα της αφοριστικής αυτής άποψης για την πολιτισμική ταυτότητα προβάλλεται το μοντέλο της «ανατροφοδότησης». Εναργέστερα, «η έννοια της ταυτότητας δεν προϋπάρχει υπερβαίνοντας τον χώρο, τον χρόνο, την ιστορία και την κουλτούρα [...] αλλά, σαν κάθε τι που είναι ιστορικό, υφίσταται διαρκή μετασχηματισμό [...] και θα πρέπει να ιδωθεί ως απόρροια διαλεκτικής σχέσης μεταξύ δυο αξόνων:

εκείνου της ομοιότητας και της συνέχειας και εκείνου της διαφοράς και της ρήξης» (Hall, 1990:225-226).

Με την ανάπτυξη του ρεύματος της πολυπολιτισμικότητας και της θεωρίας του κονστρουκτιβισμού η εθνογραφική έρευνα προσανατολίστηκε σε ζητήματα εθνικισμού, εθνοτισμού, εθνικών και εθνοτικών ταυτοτήτων, διαπραγματευόμενη τη στενή σχέση ανάμεσα στον πολιτισμό και την πολιτική. Στη νέα εθνογραφική οπτική, η εθνική ταυτότητα συνιστά «ιστορική» κατηγορία, διαμορφώνεται δηλαδή ιστορικά, και για το λόγο τούτο δεν αποτελεί κάποια αιώνια και αναλλοίωτη ουσία (Νιτσιάκος, 2004). Πρόκειται για άποψη που καταδεικνύει τη σημαντικότητα της έννοιας της πολιτισμικής πρακτικής του Bourdieu, ως εργαλείο ανάλυσης *«καθώς βοηθά στην υπέρβαση των ανιστορικών ουσιοκρατικών αντιλήψεων περί πολιτισμού και εθνικής ταυτότητας»* (Νιτσιάκος, 2004:363).

Σύμφωνα με το Νιτσιάκο (2004), βασικό στοιχείο δημιουργίας και ένταξης των μελών σε μια εθνική ταυτότητα είναι η ύπαρξη κράτους. Για την ενίσχυση της ύπαρξης και της επιβίωσης του κράτους συχνά κατασκευάζονται ενοποιά συστατικά, τα οποία αποσκοπούν στην ενδυνάμωση των μελών του έθνους. Κάθε άνθρωπος μπορεί να συμμετέχει ταυτόχρονα σε πολλά και διαφορετικά κοινωνικά σύνολα, όπως είναι η οικογένεια, η φυλή, η θρησκεία, η πολιτική παράταξη κ.λπ. Η κατασκευή της εθνικής και πολιτισμικής ταυτότητας -στην περίπτωση που αποδεχόμαστε ότι πρόκειται για κατασκευή- δεν είναι αποτέλεσμα αυθόρμητης πράξης, αλλά *«συνειδητής επιλογής που οφείλεται στην προσπάθεια νομιμοποίησης και διαφοροποίησης έναντι των «άλλων»»* (Πασχαλίδης, 2000:80).

Από την άλλη πλευρά, οι όροι «εθνότητα», «εθνοτική ομάδα», «εθνοτική ταυτότητα», «εθνοτικός πληθυσμός» κ.ά. αντιμετωπίστηκαν κατά καιρούς από διάφορους μελετητές, και ιδιαίτερα για την περίπτωση της Μακεδονίας, με ιδιαίτερες επιφυλάξεις. Ωστόσο, οι περισσότεροι από αυτούς αποδέχονται τη χρήση τους, θεωρώντας ότι οι παραπάνω όροι αναφέρονται σε έναν πληθυσμό, ο οποίος λόγω της επαφής του με άλλες ομάδες - μέσα στο πλαίσιο του πολιτικού συστήματος οργάνωσης των μεταξύ τους διακρίσεων, της σύναψης σχέσεων και συγκρότησης ταυτοτήτων - αντιλαμβάνεται την πολιτισμική του ιδιαιτερότητα ως κοινωνικά και πολιτικά σημαντική και ως τέτοια αναγνωρίζεται από τους «άλλους» (Γούναρης, 1997).

2.2. Εθνική ταυτότητα

Στα τέλη του 18^{ου} αι., με την άνοδο των «εθνών-κρατών», εμφανίστηκαν νέες συντονισμένες προσπάθειες για την οικοδόμηση ομοιογενών εθνικών σωμάτων, βασιζόμενες στις καινούριες έννοιες του «έθνους» και της «εθνικότητας». Προστέθηκε, δηλαδή, στην μέχρι τότε εθνοτική ταυτότητα το πολιτικό στοιχείο, δημιουργώντας κάτι νέο, την εθνική ταυτότητα.

Η εθνική ταυτότητα αναφέρεται στο σύνολο των στοιχείων εκείνων, που προσδίδουν συγκεκριμένη εθνική υπόσταση σε άτομο/α ή κοινωνικές ομάδες. Με άλλα λόγια, αποτελεί παράγοντα, μέσω του οποίου ομάδες και άτομα αυτοπροσδιορίζονται ή ετεροπροσδιορίζονται εθνικά. Τα κριτήρια που χρησιμοποιούνται για τον εννοιολογικό προσδιορισμό του «έθνους» ποικίλουν και εξαρτώνται από τις επικρατούσες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες. Γενικά, οι ορισμοί που έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς, δύνανται να κατηγοριοποιηθούν σύμφωνα με τη γερμανική ή αλλιώς αντικειμενική αντίληψη, τη λατινική ή υποκειμενική και τη μαρξιστική (Βεργέτη, 1993:16-17).

Στη γερμανική αντίληψη κύρια προσδιοριστικά κριτήρια για τον εθνικό καθορισμό αποτελούν η φυλή, η γλώσσα, η θρησκεία και οι παραδόσεις, ενώ ελλάσσοнос σημασίας θεωρείται η θέληση του ίδιου του πληθυσμού. Η λατινική άποψη κύριο χαρακτηριστικό του έθνους προβάλλει την επιθυμία συμβίωσης. Βασικό, λοιπόν, κριτήριο είναι η αντίληψη της κοινότητας⁴⁰ του δεσμού που διαμορφώνεται από το ιστορικό παρελθόν, το παρόν και το προσδοκώμενο μέλλον. Οι παράγοντες που ενισχύουν την επιθυμία συμβίωσης είναι τα κοινά πολιτισμικά πρότυπα· γλώσσα, έθιμα, παραδόσεις. Τέλος, η μαρξιστική αντίληψη, συνδυάζοντας στοιχεία της γερμανικής και της λατινικής, προβάλλει ως καθοριστικό παράγοντα τον οικονομικό.

⁴⁰ Με τον όρο «κοινότητα» εννοούμε ομάδα ανθρώπων μεγαλύτερη από την οικογένεια και λιγότερη απρόσωπη από την οργανωμένη ή όχι σε κράτος εθνική ή εθνοτική ομάδα, ομάδα ατόμων που βρίσκονται σε άμεση διαπροσωπική σχέση καθημερινά ή σε συχνά χρονικά διαστήματα (ΑΛΕΞΑΚΗΣ Ελευθέριος, *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*, εκδ. «Δωδώνη», 2001, Αθήνα, σελ. 182). Η έννοια της «κοινότητας» εκφράζει την αντίληψη ότι κάποιος ανήκει σε μια ομάδα και την πίστη ότι δεν ανήκει σε κάποια άλλη.

2.3. Εθνοτική ταυτότητα

Ως εθνοτική ταυτότητα ορίζεται η ταυτότητα κοινωνικής ομάδας, η οποία αποτελεί μέλος ευρύτερου έθνους και τα μέλη της βασίζονται στην αντίληψη ότι έχουν κοινή καταγωγή ή εμπειρίες. Κατ' ακολουθίαν, η εθνοτική ταυτότητα δρα στο εσωτερικό ενός έθνους. Τα μέλη μιας εθνοτικής ομάδας θεωρούν ότι μοιράζονται μια κοινή ιστορία και πολιτισμικές παραδόσεις, που τους διαχωρίζουν από άλλες ομάδες. Η εθνοτική ταυτότητα χαρακτηρίζεται από δύο διαστάσεις, οι οποίες βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση. Η πρώτη διάσταση αναφέρεται στο συναίσθημα θετικής ταύτισης των μελών της ομάδας, ενώ η δεύτερη στο γεγονός της ένταξης των μελών στην ομάδα. Το συναίσθημα θετικής ταύτισης των μελών μιας ομάδας είναι συνάρτηση του βαθμού κοινωνικής συνοχής⁴¹. Όσο αυξάνεται ο βαθμός κοινωνικής συνοχής τόσο ισχυρότερο είναι το συναίσθημα θετικής ψυχολογικής ταύτισης, ενώ όταν η κοινωνική συνοχή διασαλεύεται, η συλλογική ταυτότητα της ομάδας υπεισέρχεται σε περίοδο κρίσης. Οι παράγοντες που ενισχύουν την κοινωνική συνοχή διακρίνονται i) σε εσωτερικούς έλξης των μελών (πολιτισμικά στοιχεία, ορισμένα είδη σύγκρουσης μέσα στην ίδια την ομάδα) και ii) σε εξωτερικούς διαφοροποίησης και αντιδιαστολής της κοινωνικής ομάδας από τον περιβάλλοντα κοινωνικό χώρο (εμφάνιση ή ύπαρξη κοινού κινδύνου, απλή παρουσία ατόμων και συνόλων που τα μέλη της κυρίαρχης ομάδας τα θεωρούν διαφορετικά από αυτά και δεν μπορούν να ταυτιστούν μαζί τους).

Τα χαρακτηριστικά της εθνοτικής ταυτότητας υπόκεινται σε αέναη διαπραγματεύση και μεταβολή. Η κατασκευή τους συμπεριλαμβάνει την κοινή μνήμη, τις τεχνικές ενίσχυσης αυτής αλλά και τις τεχνικές λήθης. Επιπλέον, δεν εκλείπουν οι προσεγγίσεις που θεωρούν ότι στην κατασκευή της εθνικής και εθνοτικής ταυτότητας υπερισχύει ο νόμος του «αίματος»· είναι βιολογικά καθορισμένες. Υπάρχουν, βέβαια, και άτομα, τα οποία υποστηρίζουν ότι οι εν λόγω συλλογικές ταυτότητες είναι κοινωνικά κατασκευασμένες κατ' επέκταση επίκτητες, καθώς πρόκειται για προϊόντα διαδικασίας κοινωνικοποίησης. Επιπρόσθετα, οι εθνοτικές ταυτότητες αναπτύσσονται σε αντίθεση προς κατηγορίες «άλλων»· δηλαδή, τι δεν είναι.

⁴¹ «Κοινωνική συνοχή σημαίνει ότι κάθε μέλος αισθάνεται πως είναι “δεμένο” μαζί με άλλα σε μια ενότητα και πως το σύνολο που συνθέτουν δεν είναι κάτι το ξένο και το μακρινό, είναι κάτι στο οποίο το μέλος ανήκει αλλά και το οποίο ανήκει στο μέλος, είναι δικό του.»

ΤΣΑΟΥΣΗΣ Γ. Δημήτριος, *Η κοινωνία του ανθρώπου*, εκδ. Gutenberg, 1987⁴ (1983¹), Αθήνα, σελ. 127.

Ο Barth (1969:10-13) όρισε τις εθνοτικές ομάδες ως «κατηγορίες χαρακτηρισμού και ταύτισης», προβάλλοντας ως κρίσιμο γνώρισμα της εθνοτικής ταυτότητας «το χαρακτηριστικό της αυτο-περιγραφής και της περιγραφής από τους άλλους» και όχι τη συμμετοχή σε έναν ορισμένο πολιτισμό. Ως εκ τούτου, έχει την πεποίθηση ότι άτομα με κοινό πολιτισμό δύνανται να υιοθετούν διαφορετικές εθνικές ή εθνοτικές ταυτότητες μιας και οι τελευταίες είναι πολυ-επίπεδες. Κατά συνέπεια, ένα άτομο μπορεί, ανάλογα την περίπτωση, να ανήκει σε περισσότερες από μια εθνικές και εθνοτικές ομάδες. Κατ' ακολουθίαν, η εθνοτική ταυτότητα είναι περιστασιακή, καθώς εξαρτάται από την κοινωνική κατάσταση στην οποία βρίσκεται κάποιος και από τις επικρατούσες ιστορικές συγκυρίες.

Το πιο σημαντικό στοιχείο στη συγκρότηση των εθνικών και εθνοτικών ομάδων δεν είναι το περιεχόμενο του πολιτισμού αναφοράς τους αυτό καθαυτό, αλλά τα συμβολικά όρια που τις προσδιορίζουν σε σχέση με κάποιες άλλες ομάδες.

3. Σχεσιακός τόπος

Η ταυτότητα, ατομική ή συλλογική, δεν αντιμετωπίζεται ως κληρονομηθείσα ιδιότητα της παράδοσης ή ως «δοσμένη» από τη φύση. «Τα άτομα και οι ομάδες διαμέσου της δράσης τους συμμετέχουν στη διαμόρφωση της ταυτότητας, η οποία είναι αποτέλεσμα αποφάσεων και σχεδίων περισσότερο, παρά καταστάσεων και δεσμών» (Schlesinger, 1987:238). Η διαπραγμάτευση και αναπροσαρμογή της συλλογικής ταυτότητας πραγματοποιείται μέσω της διαλεκτικής σχέσης του συγκεκριμένου συνόλου με τον ευρύτερο κοινωνικό περίγυρο. Σύμφωνα με τον Τσαούση (1983), οι άξονες, γύρω από τους οποίους στρέφεται η αναπροσαρμογή της ταυτότητας, είναι ο κοινωνικός περίγυρος και τα πολιτισμικά στοιχεία που συνθέτουν κάθε φορά τη βάση της διαφοροποίησης και αντιδιαστολής. Ως εκ τούτου, η νέα ταυτότητα απορρέει από το αποτέλεσμα των μεταβλητών που αφορούν τους κύριους εκφραστές της, το επίπεδο στο οποίο τοποθετείται, τον τρόπο και το βαθμό εσωτερικεύσής της από τα μέλη του κοινωνικού συνόλου. Όσο ομοιογενές κι αν παρουσιάζεται ή θεωρείται ένα κοινωνικό σύνολο, κανένα δεν είναι εσωτερικά αδιαφοροποίητο. Τούτο το φανερώνει η ύπαρξη ενδο-υποσυνόλων και υπο-ταυτοτήτων. Κάθε ενδο-υποσύνολο

βιώνει και συνειδητοποιεί με διαφορετικό τρόπο τη συλλογική του ταυτότητα, αλλά και τη δική του ιδιαίτερη υπο-ταυτότητα.

Στο Εμπόριο οι νέοι, πλην ελαχίστων περιπτώσεων, έχουν διαμορφώσει μια «παν-Εμποριώτικη» τοπική ταυτότητα, αδιαφορώντας, και πολλές φορές αγνοώντας, για το αν οι πρόγονοι αυτών ή των άλλων συντοπιτών τους ήταν γηγενείς ή πρόσφυγες. Σ' αυτό συνέβαλαν τα μέγιστα οι τακτικές της λήθης και της αποσιώπησης, τακτικές που ανέπτυξε η ίδια η κοινότητα - άθελα ή ηθελημένα - σαν μηχανισμό εξισορρόπησης μεταξύ των σχέσεων των κατοίκων.

Περίπτωση 1:

«Ερ: Πώς σε λένε;

Απ: Σ.Ελ.

Ερ: Είσαι Πόντια;

Σ.Ελ.: Τί εννοείς;

Ερ: Οι πρόγονοί σου κατάγονταν από τον Πόντο;

Σ.Ελ.: Α! Ναι.

Δ.Α.: Καλά, δεν είσαι Εμποριώτισσα; (ρώτησε η φίλη της που καθόταν δίπλα την ώρα της συνέντευξης)

Σ.Ελ.: Εγώ; Εμποριώτισσα είμαι. Για τους παππούδες μου ρώτησε, όχι για 'μένα.»⁴²

Περίπτωση 2:

«Ερ: Εσύ είσαι άτομο προσφυγικής καταγωγής. Το έθιμο αυτό πως το θεωρείς;

Απ: Το θεωρώ δικό μου, γιατί εδώ μεγάλωσα. Είναι του τόπου μου.

Ερ: Το ίδιο ισχύει και για τους χορούς; Δηλαδή θεωρείς δικούς σου και τους “ντόπιους” χορούς;

Απ: Μπορεί οι ρίζες μου να είναι από τον Πόντο, αλλά επειδή μεγάλωσα και γεννήθηκα σε αυτόν τον τόπο και μεγάλωσα με τους ανθρώπους που είχαν τα έθιμα αυτά και τους συγκεκριμένους χορούς είναι σαν να είναι δικά μου.

Ό,τι δηλαδή σημαίνουν γι' αυτούς, το ίδιο σημαίνουν και για εμένα.» (Κ.Σ., 28 ετών)

⁴² Απόσπασμα από τη συνέντευξη της Σ.Ελ., κατά τη διάρκεια της οποίας παρενέβη η 24 ετών φίλη της Δ.Α.

Περίπτωση 3:

Ερ: Πάντως, δεν τους ξεχωρίζετε. Όλους ντόπιους τους θεωρείτε.

Απ: Αφού μένει εδώ, ντόπιος είναι. Όλοι τα χορεύουμε όλα και συμμετέχουμε σε όλα. Οι ντόπιοι στα ποντιακά, οι πόντιοι στα ντόπια και όλοι μαζί στα βλάχικα. Με αυτά μεγαλώσαμε εμείς και τα νεότερα παιδιά.

Ερ: Συνεπώς, το “δικά μας” δεν το θεωρείτε με την έννοια τη φυλετική, αλλά την τοπική. Ότι είναι δηλαδή από το Εμπόριο.

Απ: Ακριβώς. Οι νεότεροι πλέον δεν ενδιαφέρονται για το αν είναι ο άλλος ντόπιος, πόντιος ή βλάχος. Βέβαια, από τους μεγαλύτερους μπορεί να ακούσεις καμιά χαζομάρα τύπου “Α, ρε Πόντιε.” Από τους νεότερους όμως δεν το ακούς αυτό.» (Μ.Α., 46 ετών)

Με την τελευταία περίπτωση καθίσταται εναργές ότι όσο μεγαλύτερης ηλικίας είναι τα άτομα τόσο μεγαλύτερος και εντονότερος είναι ο ταυτοτικός ετεροπροσδιορισμός τους. Βέβαια, η αναταραχή της ταυτότητας των κατοίκων του Εμπορίου δεν είναι κάτι καινούριο. Στα τέλη του 19^{ου} και αρχές του 20^{ου} αι. οι γηγενείς κάτοικοι χωρίστηκαν σε «Βούλγαρους Εξαρχικούς» και σε «Έλληνες Πατριαρχικούς». Με την έλευση των προσφύγων της Μικρασιατικής καταστροφής οι κάτοικοι διαιρέθηκαν σε «ντόπιους» και «πρόσφυγες», ενώ τέλος κατά την περίοδο του Εμφυλίου πολέμου σε «Μακεδόνες Κομμουνιστές» και σε «Έλληνες Βασιλόφρονες». Διαπιστώνουμε πασιφανώς, ότι οι όποιες ταυτότητες των κατοίκων του Εμπορίου- συλλογικές, ατομικές, εθνικές, εθνοτικές, πολιτισμικές- δομήθηκαν και κατασκευάστηκαν υπό την επήρεια των εκάστοτε πολιτικο-οικονομικοκοινωνικών και πολιτισμικών δυνάμεων, με κορυφαία αυτήν της κρατικής ηγεμονικής εξουσίας.

Στα τέλη του 19^{ου} και αρχές 20^{ου} αιώνα η εθνοτική συνείδηση των εν Μακεδονία διαβιούντων υπερείχε της εθνικής. Όσοι είχαν κατοχυρωμένη την πρώτη, την τελευταία τη μετέβαλαν ανάλογα με τα προσωπικά τους συμφέροντα, τις υλικές ανάγκες, τις συλλογικές προτεραιότητες που έθετε η κοινότητα και τα κελεύσματα – προστάγματα των καιρών, ενώ πολλές φορές αποτελούσε και προϊόν εξαναγκασμού.

«Οι πατεράδες μας ήταν Έλληνες. Εμείς γίναμε Βούλγαροι και νικήσαμε. Αν χρειαστεί να γίνουμε Σέρβοι, δεν υπάρχει πρόβλημα. Για την

ώρα όμως, είναι καλύτερα για μας να είμαστε Βούλγαροι.» (Livanius, 1999).

Έχοντας, λοιπόν, οι περισσότεροι των κατοίκων της Μακεδονίας την εθνική τους ταυτότητα εύπλαστη και ρευστή, μπορούσαν το ίδιο εύκολα να γίνουν Βούλγαροι, Σέρβοι ή Έλληνες. Για την πλειονότητα αυτών προείχε η εξασφάλιση των προς το ζην και το να επέλθει κάποια σταθερότητα στη ζωή τους. Γι' αυτό όσοι είχαν τη δυνατότητα να μεταβούν για εργασία στην Κωνσταντινούπολη επεδίωκαν να λάβουν ελληνική παιδεία, ενώ όσοι αναζητούσαν την τύχη τους σε βουλγαρικά εδάφη επιζητούσαν τη βουλγαρική παιδεία.

«Μεγάλως εμποδίζει την διάδοσιν της ημετέρας γλώσσης παρά τοις μικροεμπόροις και τεχνίταις των επαρχιών Πελαγονίας, Μογλενών και Πρεσπών και Αχρίδων η συνήθεια του να μεταβαίνωσιν οι πλείστοι εξ αυτών προς εμπόριον ή προς εξάσκησιν της τέχνης των εις Βουλγαρίαν, Ρουμανίαν και Σερβίαν. Ούτω το συμφέρον αναγκάζει αυτούς να διδάσκωσιν εις τα τέκνα των την βουλγαρικήν ή την βλαχικήν.» (Βούρη, 1994:49, *Προξενείον της Ελλάδος 30/06/1883: αρ. εγγρ. 331*)

«... κατευθυνόμενος εις Εμπόριον ένθα άμα τη αφίζει μου ... ήτοι του ιερέως Παπά Δημητρίου, Αρχιερατικού Επιτρόπου, και του σλαυοφρονούντος Νικολάου Ζίρκα, ανθισταμένων να δεχθώσι διδάσκαλον που μη γινώσκοντα και τη βουλγαρικήν γλώσσαν, ης το μάθημα ήθελεν είσθαι υποχρωτικόν λόγω ότι, αποδημούντων πολλών κατοίκων εις Βουλγαρίαν και Σερβίαν...» (Βούρη, 1994:76, *Αναφορά προς το Προξενείον της Ελλάδος 16/08/1883: αρ. εγγρ. 620*)

Στο σημείο αυτό, χρήζει επισήμανσης ότι επί Οθωμανοκρατίας η λέξη «βουλγάρικα» δεν είχε σχέση με τη Βουλγαρία, το «έθνος-κράτος», αλλά αποτελούσε απλώς ένα επίθετο που χαρακτήριζε οτιδήποτε σχετιζόταν με τον ταπεινό αγροτικό πολιτισμό (Dakin, 1966:11). Το γεγονός τούτο βεβαιώνεται και από το ρώσο λόγιο Γιούρι Βενιέλιν, ο οποίος επισκέφθηκε τη Βουλγαρία το 1830 για συλλογή ιστορικού εθνολογικού υλικού για το βουλγαρικό λαό και διαπίστωσε ότι το όνομα «Βούλγαρος» ήταν σχεδόν άγνωστο. Συνεπώς, ο προσδιορισμός και η κατάταξή τους σε εθνικές κατηγορίες αποτελεί μέγιστο πρόβλημα, με την έννοια ότι έως τότε ο διαχωρισμός τους ήταν κατά βάση εθνοτικός. Για το λόγο αυτό, δεν είναι θεμιτό να

προβάλλουμε ξεκάθαρες εθνικές κατηγορίες και ταυτότητες του σήμερα στο παρελθόν και να αντιμετωπίζουμε ομάδες με ιβρυδικά χαρακτηριστικά με όρους καθαρότητας και ομοιογένειας.

Οι κατά καιρούς απόπειρες απόδοσης εθνικού χαρακτηρισμού στους κατοίκους της ευρύτερης περιοχής της Οθωμανοκρατούμενης Μακεδονίας προσέκρουαν σε σκοπέλους ανυπέρβλητες, καθώς προέκυπταν διαφορετικά στατιστικά στοιχεία για τη σύνθεση του πληθυσμού της περιοχής.⁴³ Τούτο οφείλεται στα διαφορετικά κριτήρια που επέλεγε το κάθε έθνος-κράτος για την εθνική κατάταξη των εν Μακεδονία διαβιούντων. Ακριβέστερα, οι Έλληνες λόγιοι στηρίζονταν σε μεγάλο βαθμό στη θρησκεία και στην επιρροή που ασκούσε το Οικουμενικό Πατριαρχείο στον χριστιανικό πληθυσμό της Μακεδονίας.

Ήδη πριν από την πτώση της Κωνσταντινούπολης, το 1453, οι Χριστιανοί προσχωρούσαν στο ισλάμ για διάφορους λόγους, όπως *«η επιθυμία τους να αποκτήσουν ασήμι, να γίνουν πλούχοντες και να ζουν στη χλιδή»* (Μαζάουερ, 2002: 108). Την περίοδο της Οθωμανοκρατίας ο εξισλαμισμός πρόσφερε πλεονεκτήματα σε αρκετούς. Όσοι είχαν περιουσία και ασπάζονταν το ισλάμ είχαν χαμηλότερη φορολογία ή ακόμη και φοροαπαλλαγή. Επίσης, οι Χριστιανές, που ήταν δέσμιες σε δυστυχισμένους γάμους, αλλαξοπιστούσαν με την ελπίδα ότι ο σύζυγος τους δεν θα ακολουθήσει. Όταν αυτό συνέβαινε, ο γάμος κηρύσσονταν άκυρος και οι ίδιες αποκτούσαν την ελευθερία τους. Ακόμη, τύχαινε χριστιανές να προσχωρήσουν στην ισλαμική πίστη για να αποκτήσει προνόμια ένας τόπος-μία κοινότητα, όπως ακριβώς συνέβη στην περίπτωση της Μαρίας Γκιούλ Μπαχάρ από τη Λιβερά του Πόντου⁴⁴. Ως εκ τούτου, η προσχώρηση από τον χριστιανισμό στο ισλάμ και το αντίστροφο δεν σήμαινε αποστασία. Αντίθετα, πολλές φορές αποτελούσε πράξη αποκήρυξης του φαύλου παρελθόντος ή τρόπο ενίσχυσης και συμπλήρωσης των παλιών δοξασιών με καινούριες.

⁴³ Ενδεικτικά βλ. σελ.142, εικ. 6, την απογραφή του πληθυσμού της ευρύτερης περιοχής της Πτολεμαΐδας που πραγματοποιήθηκε το 1905 από το Ελληνικό Προξενείο Ελασσόνας.

⁴⁴ Η Μαρία Γκιούλ Μπαχάρ γεννήθηκε και έζησε στην Λιβερά του Πόντου. Έγινε γυναίκα του σουλτάνου Βαγιαζίτ του Β' (1481-1512), με σκοπό ο γενέθλιος τόπος της να αποκτήσει προνόμια. Πράγματι, εξαιτίας της η Λιβερά απέκτησε πολλά προνόμια, όπως αυτό της ασυδοσίας, δηλαδή να μην προσφέρει φόρο από τις σοδειές της στον Σουλτάνο, αλλά και το απαραβίαστο.

«Όταν ρωτούσαν τους χωρικούς της Δυτικής Μακεδονίας σε ποια θρησκεία ανήκαν, αυτοί έκαναν τον Σταυρό τους και έλεγαν: “Είμαστε μουσουλμάνοι, αλλά της Παναγίας”» (Μαζάουερ, 2002:128).

Οι χριστιανοί υπήκοοι του Σουλτάνου, σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση των μιλλέτ που είχαν επιβάλλει οι Οθωμανοί, εξέφραζαν το αίσθημά τους ότι ανήκαν σε μία κοινότητα, της οποίας κύριο προσδιοριστικό στοιχείο ήταν η θρησκεία. Σαφώς και υπήρχαν επιπρόσθετα κριτήρια κατάταξης μεταξύ του τοπικού πληθυσμού όπως οι οικογενειακοί δεσμοί, η διαμονή σε ένα χωριό και η κοινωνική τάξη (Danforth, 1999:65)· το πρωτεύον όμως ήταν η θρησκεία.

«έκανα ερωτήσεις σε κάτι αγόρια ενός απομακρυσμένου ορεινού χωριού κοντά στην Οχρίδα, το οποίο δεν είχε ούτε δάσκαλο ούτε μόνιμο παπά. Τα πήγα στα ερείπια του κάστρου του τσάρου των Βουλγάρων, που δεσπόζουν στη λίμνη και στον κάμπο από την κορυφή ενός απότομου και παράξενα στρογγυλεμένου λόφου. “Ποιός το εκτίσε αυτό;” τα ρώτησα. Μου απάντησαν με σημασία: “Οι ελεύθεροι”. “Και ποιοί ήταν αυτοί;” “Οι παππούδες μας”. “Εντάξει, αλλά ήταν Σέρβοι ή Βούλγαροι ή Έλληνες ή Τούρκοι;” “Δεν ήταν Τούρκοι, ήταν Χριστιανοί”. Κι αυτό ήταν λίγο πολύ το μέτρο των γνώσεών τους.» (Brailsford, 1906: 99-100).

«Εν Εμπορίω σήμερον την δευτέραν του μηνός Αυγούστου του χιλιοστού οκτακοσιοστού εννενηκοστού εννάτου έτους, ημέραν της εβδομάδας Τετάρτην, ο υποφαινόμενος Γεώργιος Μανώλης εξ Εμπορίου ορμώμενος, της υποδιοικήσεως Καϊλαρίου, του νομού Μοναστηρακίου και επαρχίας Μογλενών, ξενοδόχος το επάγγελμα, προσωρινώς διαμένων εν Θεσσαλονίκη, υπήκοος Οθωμανός και Ορθόδοξος το δόγμα [...] επί παρουσία των επί τούτω υπ’ εμού προσκληθέντων αξιόπιστων έξ(ι) μαρτύρων Τέπου Τίνα, Ιωάννου Βασιλείου, Τάσιου Δημητρίου, Ιωάννου Αλεξίου, Βασιλείου Γιάντσο και Βάντου Χρίστου κατοίκων Εμπορίου, Ορθοδόξων το δόγμα και υπηκόων Οθωμανών...»⁴⁵

«κατά την ημετέραν άφιζιν εις Θεσσαλονίκην η ιδέα των Ελλήνων χωρικών και του λαού περί της υφιστάμενης διαφοράς μεταξύ της Ελληνικής

⁴⁵ Απόσπασμα από τη διαθήκη του Γεώργιου Μανώλη, συνταχθείσα 02/08/1899 και η οποία επικυρώθηκε την 1/10/1902 από τον Γραμματέα της μητρόπολης Μογλενών.

Ορθόδοξης Εκκλησίας και της Βουλγαρικής σχισματικής τοιαύτης, ήτο λίαν χαλαρά. Αντελήφθην δε τούτο, διότι οσάκις τους ηρώτων, τι ήσαν, Ρωμηοί ή Βούλγαροι, με ητένιζον μετ' απορίας οιονεί αλληλοερωτώμενοι, τι σημαίνει η φράσις μου αύτη, σταυροκοπούμενοι δε, απήντων, αφελέστατα: “Να! Χριστιανοί είμεθα, τι Ρωμηοί, τι Βούλγαροι!”.» (Αυγερινού Μελλομένη, 1910:10).

Ως εύγλωττα διαφαίνεται, οι γλωσσικές διαφορές μεταξύ Ελλήνων, Βουλγάρων και Σέρβων είχαν λιγότερη σημασία από την κοινή τους πίστη στην Ορθοδοξία και δεν αντιπροσώπευαν κάποιο σημαντικό κοινωνικό ή πολιτικό σύνορο ανάμεσα στους πληθυσμούς της Μακεδονίας.⁴⁶ Αντίθετα, η γλωσσική πολυμέρεια της περιοχής υπήρξε αποτέλεσμα της επιμειξίας πληθυσμών και πολιτισμικών πρακτικών, που είχε ξεκινήσει στα βυζαντινά χρόνια και συνεχίστηκε στην μετέπειτα περίοδο της Οθωμανοκρατίας. Αναλυτικότερα, με την άφιξη των Σλάβων στην περιοχή τον 6^ο αι., των Βουλγάρων τον 9^ο αι. και των Οθωμανών τέλη του 14^{ου} αι. η Μακεδονία έγινε μια πολυ-πολιτισμική και πολυ-γλωσσική περιοχή. Όλες αυτές οι ομάδες έπρεπε να επιβιώσουν, να συμβιώσουν και να επικοινωνήσουν για τις καθημερινές τους ανάγκες. Εκ των πραγμάτων, αναπτύχθηκε μια γλώσσα καθημερινής επικοινωνίας, που βασίστηκε στην ευκολότερη απ' όλες: τη σλαβική, η οποία εμπλουτίστηκε με πολλές ελληνικές και οθωμανικές εκφράσεις, χωρίς ωστόσο να σημαίνει ότι εγκατέλειψαν τη μητρική τους γλώσσα. Καθίσταται λοιπόν εύληπτο, ότι η γλώσσα των εν Μακεδονία διαβιούντων δημιουργήθηκε λόγω επιτακτικής ανάγκης, χωρίς να καθορίζει εθνική ταυτότητα παρά μόνο τόπο προέλευσης του ατόμου ή της ομάδας (Μπουκουβάλας, 1905).

«Στο Εμπόριο ο ένας μιλούσε τη γλώσσα του άλλου. Στο σπίτι του ο καθένας μιλούσε τη γλώσσα του. Ο παππούς μου, δηλαδή, έξω μπορεί να μιλούσε τούρκικα με τους φίλους του ή τα “ντόπια”. Μέσα στο σπίτι του

⁴⁶ Οι χριστιανικοί πληθυσμοί της Μακεδονίας, ανάλογα με τη γλωσσική διαστρωμάτωση και την εθνολογική σύνθεσή τους, δύνανται να χωρισθούν σε τρεις ζώνες: α) τη βόρεια, που έφτανε ως πάνω από το Μοναστήρι και κατοικούνταν από σλαβόφωνους, οι οποίοι μετά τα μέσα του 19^{ου} αι. ταυτίστηκαν με τη βουλγαρική κίνηση, με την προσχώρησή τους το 1870 στους κόλπους της βουλγαρικής Εξαρχίας· β) τη μεσαία, η οποία ξεκινούσε από τον Γράμμο και περιλάμβανε τις περιοχές της Καστοριάς, Φλώρινας και Έδεσσας, των οποίων οι κάτοικοι ήταν (κατά φθίνουσα πληθυσμιακή σειρά) σλαβόφωνοι, ελληνόφωνοι, αλβανόφωνοι και βλαχόφωνοι· γ) τη νότια, Γρεβενά και Κοζάνη, όπου το σλαβόφωνο στοιχείο ήταν μικρού ποσοστού και αφομοιώθηκε από το ντόπιο συμπαγές ελληνικό.

όμως μίλαγε ελληνικά. Η γυναίκα μου πάλι δεν ήξερε ελληνικά. Η πεθερά μου ήξερε και τις δύο γλώσσες [εν. ελληνικά και «ντόπια»]. Η γιαγιά της γυναικάς μου ήξερε μόνο ελληνικά.» (Δ.Θ.)

Στα τέλη όμως του 19^{ου} και ανατολή του 20^{ου} αι., με την εμφάνιση των εθνικιστικών κινημάτων, άλλαξε ο τρόπος αντίληψης των ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων, κάτι που επηρέασε και τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονταν οι κάτοικοι των εκεί περιοχών τις ταυτότητές τους. Οι Βούλγαροι συγγραφείς, εκμεταλλευόμενοι τούτη την κατάσταση, άρχισαν να τονίζουν τη γλώσσα ως τον μόνο ορατό δείκτη εθνικής ταυτότητας. Επιχείρησαν, τουτέστιν, και κατάφεραν να αντικαταστήσουν το μέχρι πρότινος θρησκευτικό κριτήριο κατάταξης με την ομιλούμενη γλώσσα. Η διαφοροποίηση στην αντίληψη είχε ως αποτέλεσμα τη μεταστροφή και στον τρόπο επίδειξης της αντίστοιχης ταυτότητας στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον. Επιγέννημα της ανωτέρω κατάστασης ήταν η σύνδεση της ομιλούμενης γλώσσας με εθνικές ιδεολογίες και, υπό το πρίσμα των νέων δεδομένων, η ερμηνεία της ως έκφραση αντίστοιχων εθνικών ταυτοτήτων. Όσοι, συνεπώς, ήταν σλαβόφωνοι ταυτίστηκαν με τη Βουλγαρική «Εξαρχία» και θεωρήθηκαν βουλγάρικης εθνικής συνείδησης, ενώ όσοι ήταν ελληνόφωνοι συνδέθηκαν με το Ορθόδοξο Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης και χαρακτηρίστηκαν ως άτομα ελληνικής εθνικής συνείδησης.

Ο χαρακτήρας και η ιστορία του χώρου της Μακεδονίας και ολόκληρων των Βαλκανίων αναιρεί την ταύτιση της γλώσσας με το έθνος, καθιστώντας όλες τις προσπάθειες συνοριοποίησης, μέσω της γλωσσολογίας, αναξιόπιστες. Ήδη από το 1905 ο Μπουκουβάλας (1905:3) πίστευε ότι «δεν είναι δυνατόν να κριθή ασφαλώς η εθνικότης ενός λαού εκ μόνης της λαλουμένης υπ' αυτού γλώσσης».

«Ούτως εν παραδείγματι αφού περιοδικώς ηγωνίσθησαν κατά πάντα τρόπον να εξεγείρουν υπέρ της σχισματικής Εξαρχίας το ανά την επαρχίαν Φλωρίνης βουλγαρόφωνον μεν αλλά ελληνοφρονούν στοιχείον, ει και επανειλημμένως απέτυχον...» (Βούρη, 1994:76)

«Φτάσαν στο χωριό Πέστανη...Πλήρωσαν το νοικοκύρη για το φαγί· τους έφερε το λογαριασμό γραμμένο με ελληνικά γράμματα και ελληνομακεδονικές λέξεις.» (Δραγούμης, 1914:54-55)

Την παραπάνω άποψη ενστερνίζονται και οι περισσότεροι κάτοικοι του μελετώμενου χωριού:

«Η γιαγιά μου πήγε σε τουρκικό σχολείο και έμαθε τούρκικα. Αυτά ήξερε και μίλαγε. Είναι τουρκάλα δηλαδή;» (Μ.Α.)

«Γλωσσικά ο Καναδάς είναι χωρισμένος στα δύο. Ο μισός είναι αγγλόφωνος και ο άλλος μισός γαλλόφωνος. Άρα οι μισοί είναι Άγγλοι και οι άλλοι μισοί Γάλλοι. Σωστά;» (Γ.Μ.)

Με την εγκατάσταση των προσφύγων στο μελετώμενο χωριό, το 1922 και 1924, τα ταυτοτικά δεδομένα άλλαξαν. Πλέον, οι εν Εμπορίω διαμένοντες εγκατέλειψαν τη γλωσσοθρησκευτική διάκριση και διαχωρίστηκαν σε «ντόπιους» - ανεξαρτήτου γλώσσας- και σε «πρόσφυγες». Προτάθηκε, θα λέγαμε, από πλευράς των γηγενών η ιστορική παρουσία τους στο χώρο, παραγκωνίζοντας τις τυχόν προηγούμενες διαφορές. Το διαχωρισμό όμως αυτό επεδίωξαν να διατηρήσουν και οι «πρόσφυγες», ως δηλωτικό της πολιτισμικής διαφοράς και ανωτερότητάς τους από τους «ντόπιους». Το γεγονός που συνέβαλε, την εν λόγω χρονική περίοδο, στη διαμόρφωση των σχέσεων μεταξύ των κατοίκων και στη δημιουργία των νέων ταυτοτήτων, ήταν η οικονομική αποκατάσταση των προσφύγων. Το ελληνικό κράτος αντί, σύμφωνα με τους «γηγενείς», να προχωρήσει σε αναδασμό της γης του χωριού, μοίρασε την περιουσία που άφησαν οι Τούρκοι μετά την ανταλλαγή μόνο στους «πρόσφυγες». Έτσι, οι «αυτόχθονες» βρέθηκαν να κατέχουν, από περιουσιακής άποψης, όσα κατείχαν και επί Οθωμανοκρατίας.

«Οι δικοί μας, οι “ντόπιοι”, θεωρήσανε αδικία τον τρόπο που μοιράστηκαν τα χωράφια και γενικά η γη. Εμείς μείναμε με 2 στρέμματα και οι “πρόσφυγες” βρέθηκαν με 40. Το δίκαιο θα ήταν ο αναδασμός της γης, που όμως δεν έγινε.» (Π.Ν., απόγονος «ντόπιων»)

«Ερ: Όταν ήρθατε στο Εμπόριο από τον Πόντο σάς δώσαν και χωράφια;

Απ: Αμέ. Με κλήρο μάς δώσαν τα χωράφια των Τούρκων.

Ερ: Μήπως οι “ντόπιοι” περίμεναν ότι θα πάρουν αυτοί τα χωράφια;

Απ: Ε, περίμεναν δεν περίμεναν.... Τί να κάναμε; Να μην τα παίρναμε;»

(Κ.Π., «πρόσφυγας» που ήρθε από τον Πόντο)

Μετά την αποκατάσταση των Μικρασιατών και Ποντίων άρχισε ένας άλλος Γολγοθάς για τους σλαβόφωνους κατοίκους. Τα νέα Βαλκανικά κράτη, συμπεριλαμβανομένου και του ελληνικού, στην προσπάθειά τους να περικλείουν στο εσωτερικό τους ομόγλωσσες και ομόδοξες ομάδες, κατέβαλαν επίμονες προσπάθειες να αφομοιώσουν τις ετερόφωνες ομάδες. Οι κάτοικοι ήταν αναγκασμένοι να αποδείξουν την συμμόρφωση ή την ταύτισή τους με τα εκάστοτε εθνικά προστάγματα και μέσα από συμβολικές πράξεις· χορούς, τραγούδια, γλώσσα και άλλες πολιτισμικές εκφάνσεις. Η μη συμμόρφωση θεωρούνταν ένδειξη «ανθελληνικότητας», που επέσυρε μέχρι και την εξορία. Τις ντιρεκτίβες τούτες κάποιοι τις δέχθηκαν με ανακούφιση, ενώ άλλοι με εξαναγκασμό. Όσο όμως κι αν προσπαθεί το οποιοδήποτε εθνικό κράτος να αναπτύξουν όλοι οι πολίτες του μια μοναδική ταυτότητα, συνάδουσα με τα προστάγματά του, πάντοτε θα υπάρχουν άτομα πρόθυμα να υποφέρουν σκληρές διώξεις προκειμένου να εναντιωθούν στην «απολυταρχική» κρατική εξουσία ή ακόμα και να δηλώσουν μια ταυτότητα που τα προσδιορίζει ως μέλη εθνοτικών ή εθνικών μειονοτήτων. Το αυτό συνέβη και στην περίπτωση της μελετώμενης κοινότητας· υπήρξαν άτομα που δεν συμμορφώθηκαν με τις κρατικές-εθνικές επιταγές και εξορίστηκαν.

Με την κήρυξη του Β΄ Π.Π. και αμέσως μετά την ήττα από τους Γερμανούς οι εξόριστοι της Μεταξικής δικτατορίας επέστρεψαν ξανά στο χωριό. Κάποιοι εξ αυτών αγανακτισμένοι από τα μέχρι τότε δεινά τους, αλλά και άλλοι κάτοικοι του χωριού εξουθενωμένοι από τις κακουχίες και την πείνα, ενέδωσαν στην προπαγάνδα των Βουλγάρων, οι οποίοι ως σύμμαχοι των Γερμανών δρούσαν στην περιοχή ανενόχλητοι. Με την εκδίωξη των Γερμανών και Βουλγάρων το 1944 άρχισε ένας φαύλος κύκλος επιβολής εξουσίας, με πρωταγωνιστές από τη μία το Κ.Κ.Ε. και από την άλλη τους Βασιλόφρονες. Μάλιστα, το Κ.Κ.Ε. θέλοντας να δελεάσει τους κατοίκους της Μακεδονίας και να κερδίσει την ψήφο τους στις εκλογές του 1946⁴⁷ ήρθε σε συνεννόηση με το Κομμουνιστικό Κόμμα Γιουγκοσλαβίας, διακηρύσσοντας ότι σε περίπτωση που κέρδιζε τις εκλογές θα προχωρούσε σε ένωση της Μακεδονίας με την τότε Γιουγκοσλαβία.⁴⁸ Πολλοί εξόριστοι του προ-πολεμικού καθεστώτος,

⁴⁷ Οι εκλογές είχαν οριστεί για τις 31/03/1946, στις οποίες τελικά το Κ.Κ.Ε. δεν συμμετείχε, εις ένδειξη διαμαρτυρίας.

⁴⁸ Περισσότερα για το θέμα αυτό βλ. ενδεικτικά ΣΦΕΤΑΣ Σπυρίδωνας, «Ανεπιθύμητοι σύμμαχοι και ανεξέλεγκτοι αντίπαλοι: Οι σχέσεις Κ.Κ.Ε. και Ν.Ο.Φ στη διάρκεια του εμφυλίου (1946-1949)», *Όψεις του Μακεδονικού Ζητήματος στον 20ό αιώνα*, (επιμ. ιδίου), εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 2001, σσ. 157-203. ΚΩΦΟΣ Ευάγγελος, «Ελληνικό κράτος και Μακεδονικές ταυτότητες 1950-2005», *Μακεδονικές*

λαμβάνοντας υπόψη τη δέσμευση αυτή και μη θέλοντας να ξαναζήσουν παρόμοιες στιγμές, στον εμφύλιο πόλεμο που ακολούθησε τάχθηκαν στο πλευρό του Κ.Κ.Ε. Συνέπεια της επιλογής τους αυτής ήταν ο εκ νέου διαχωρισμός των κατοίκων σε «Μακεδόνες Κομμουνιστές» και σε «Έλληνες Βασιλόφρονες».

ταυτότητες στο χρόνο: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις, (επιμ.Στεφανίδης Ιωάννης, Βλασίδης Βλάσης, Κωφός Ευάγγελος) Ίδρυμα Μουσείου Μακεδονικού Αγώνα, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2008, σ. 362.
ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ Ιάκωβος, «Οι Σλαβόφωνοι στην Ελλάδα», *Μακεδονικές ταυτότητες στο χρόνο: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, (επιμ.Στεφανίδης Ιωάννης, Βλασίδης Βλάσης, Κωφός Ευάγγελος) Ίδρυμα Μουσείου Μακεδονικού Αγώνα, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2008, σσ. 346-347.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΤΟ ΕΘΙΜΟ «ΚΟΚΚΩΝΕΣ ΚΑΙ ΓΚΕΓΚΗΔΕΣ»: ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ, ΚΑΤΑ ΤΟΠΟΥΣ ΠΑΡΑΛΛΑΓΕΣ, ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΑ ΔΕΔΟΜΕΝΑ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑ

1. Θεωρητικό πλαίσιο

1.1. Έθιμο

Οι αντιλήψεις, τα αισθήματα, οι κλίσεις και οι νοοτροπίες είναι χαρακτηριστικά των ανθρώπων, κατ' επέκταση και των ανθρώπινων κοινωνιών. Όσο αυτά παραμένουν «εν δυνάμει», δηλαδή άμορφα, υπάρχουν στην καθημερινή ζωή των ατόμων και αποκαλούνται «ήθη». Όταν όμως υπεισέλθουν στη διαδικασία της εντελέχειας, τα «εν δυνάμει» τούτα υλικά μετατρέπονται σε «εν ενεργεία», λαμβάνοντας μια ορισμένη, σταθερά και επαναλαμβανόμενη τελεστική μορφή. Το αποτέλεσμα της ανωτέρω μετουσίωσης, της «εν ενεργεία» ύπαρξης του υλικού, αποκαλείται «έθιμο» (Μερακλής, 2011:131).

Κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί αρκετοί ορισμοί στην προσπάθεια εννοιολόγησης της λέξης «έθιμο».⁴⁹ Οι περισσότεροι τονίζουν την αναγκαστική και συνειδητή επανάληψη του εθίμου, καθώς και το ότι αποτελεί το μέσο με το οποίο η κοινότητα επιβάλλεται και ελέγχει το άτομο. Στον αντίποδα, υπάρχουν κι εκείνοι που προσλαμβάνουν το έθιμο από την οπτική πλευρά της ομάδας που το ασκεί, μιας και στις μέρες μας υφίσταται η βουλητική ελευθερία του ατόμου να συμμετέχει ή όχι. Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι τα *έθιμα* είναι οι πραξιακές εκφάνσεις των ιδεολογικών κανόνων και αξιών που διέπουν ή όριζαν στο παρελθόν μια κοινωνία, οι οποίες στόχο έχουν να ρυθμίσουν την, όσο κατά το δυνατόν, απρόσκοπτη και ομαλή λειτουργία των θεσμών της, με απώτερο σκοπό την αρμονική συμβίωση των μελών της.

Κύρια χαρακτηριστικά γνωρίσματα των εθίμων δύνανται να θεωρηθούν α) η ύπαρξη συγκεκριμένης μορφής, β) η επαναληπτικότητα, που σχηματίζει και την

⁴⁹ Για περαιτέρω μελέτη των κατά καιρούς διατυπωμένων ορισμών του «εθίμου» βλ. ΠΟΥΧΝΕΡ Βάλτερ, *Θεωρητική Λαογραφία: έννοιες-μέθοδοι-θεματικές*, εκδ. Αρμός, 2009, Αθήνα, σσ. 180-206.

παράδοσή τους, γ) η κοινωνική τους διάσταση, μιας και αντανακλούν τις αξίες ενός κοινωνικού συνόλου, δ) η αντίστασή τους στο χρόνο, καθώς επιβιώνουν ακόμη και στη σύγχρονη ρασιοναλιστική εποχή μας και ε) η αμφίδρομη επικοινωνία – το *όλον* με το *μέρος* και τούμπαλιν - ενισχύοντας σε μια κοινωνική ομάδα το συλλογικό αίσθημα. Μπορεί, κατά συνέπεια, εκτός από την έμπρακτη απόδοση αξιών, αντιλήψεων, αισθημάτων και νοοτροπιών να λειτουργήσει ως τρόπος συσπείρωσης ομάδας ατόμων, ως τείχος που υψώνεται και διαχωρίζει το «εμείς» από τους «άλλους», ως μέσο σφυρηλάτησης και συγκρότησης της συλλογικής μνήμης μα και ως μέσο κατασκευής της εικόνας ενός προσδοκώμενου μέλλοντος. Το έθιμο, ως εκ τούτου, δεν αποτελεί στις μέρες μας αρχαιολογικό λείψανο του μακρινού παρελθόντος που απλά μας κληροδοτήθηκε, αλλά παρούσα εκδήλωση μνήμης, κοινωνικής και εθνοτικής ή εθνοτοπικής ταυτότητας.

Μέρος του εθίμου αποτελεί η «εθιμοτυπία»: το θεσπισμένο, από μια κοινότητα-ομάδα ανθρώπων, σύνολο κανόνων αποδεκτής συμπεριφοράς κατά τη διάρκεια επίσημων γεγονότων της ζωής. Επομένως, στο έθιμο υφίστανται κάποιοι καθιερωμένοι κανόνες, οι οποίοι κατατάσσονται και επαναλαμβάνονται δημόσια σε επίσημες στιγμές του «κύκλου του χρόνου και της ζωής», με καθορισμένη σειρά.

1.2. Τελετουργία

Συνειρμικά, η έννοια της εθιμοτυπίας μάς οδηγεί στην «τελετή/τελετουργία» (Πούχνερ, 2009^a:189), όπου τονίζεται ο χαρακτήρας των πράξεων που πρέπει να επαναληφθούν με τον ίδιο πάντοτε τρόπο, ώστε να επιτευχθεί η αποστολή και ο στόχος της. Εξάιρεται, δηλαδή, ο θρησκευτικός ή παραθρησκευτικός– μαγικός χαρακτήρας των πράξεων, ο οποίος ωστόσο μπορεί να μη λείπει κι από τα έθιμα. Στο σημείο τούτο χρήζει επισήμανσης ότι εκ φύσεως υπάρχει δυσκολία στο διαχωρισμό των θρησκευτικών τελετουργιών-ιεροπραξιών από τις κοινωνικές εθιμοτυπίες-κοσμικές τελετές. Οι θρησκευτολόγοι θεωρούν τις τελετές/τελετουργίες αυτόματα θρησκευτικές, αν και τα διαφορετικά κριτήρια του ορισμού είναι στην πράξη ίδια με των κοινωνικών εθιμοτυπιών, καθώς αναφέρονται στην καθιερωμένη συμπεριφορά που απαιτείται, ελέγχεται κι επαναλαμβάνεται σε μια ορισμένη περίσταση. Την αντίληψη αυτή ενίσχυσε το γεγονός ότι παλαιότερα ο όρος περιοριζόταν για τον

χαρακτηρισμό μαγικο-θρησκευτικών πρακτικών, αντικαθιστώντας τις περισσότερες φορές τον όρο θρησκεία.

Πλέον, ο όρος «τελετουργία» χαρακτηρίζει συμβολικές πράξεις μαγικού και θρησκευτικού ιερού χαρακτήρα, με βάση την εθνολογική διάκριση ιερού-κοσμικού. Αναλυτικότερα, «τελετουργία» είναι η προκαθορισμένη, επαναλαμβανόμενη και συμβολική πρακτική δραστηριότητα, η οποία συνίσταται από λεκτικά και μη λεκτικά στοιχεία για να δηλώσει την επικοινωνιακή πλευρά κάθε συμπεριφοράς, εφόσον αυτή η πλευρά ενυπάρχει στις λεπτομέρειες του κάθε εθίμου. Κατά βάση στηρίζεται στους κανόνες της συμπαθητικής μαγείας - της ομοιότητας και της συνάφειας - και στην ταυτόχρονη χρήση διαφόρων συμβόλων, ενώ για να επιτευχθεί ο στόχος της, το επιθυμητό αποτέλεσμα, χρησιμοποιούνται διάφορα σύμβολα όπως πράξεις, κινήσεις, χορός, τραγούδια, επωδές κ.α. Με τον τρόπο αυτόν η συμβολική, τυποποιημένη και προστατευμένη από την πραγματική και φαντασιακή κοινότητα πρακτική καθίσταται μια ακίνδυνη και ασφαλής μίμηση-παράσταση στοιχείων.

Οι τελετουργίες, ως συμβολικές πράξεις, εξωτερικεύουν την κοινωνική δομή (Kearpler, 1978:32), που αποτελείται από παγιωμένα σχήματα τα οποία σχετίζονται με ρόλους και με κανόνες που συνέχουν και συνθέτουν την κοινωνία. Επίσης, υπενθυμίζουν τους μεταξύ των μελών διαχωρισμούς μα και του κάθε μέλους χωριστά, σε σχέση με το θεσπισμένο και κοινώς αποδεκτό σύστημα, επιβεβαιώνοντας και επικυρώνοντας ταυτόχρονα τις διαφορές «status» και το σύστημα των κοινωνικά αποδεκτών σχέσεων ανάμεσα σε άτομα και ομάδες. Ακόμη, με την παραστατική τους πλευρά λειτουργούν ως «σωματική κοινοτική μνήμη», την οποία αποκτούν οι τελεστές με την επαναλαμβανόμενη συμμετοχή (Connerton, 1989:71). Τέλος, ανατρέπουν προσωρινά την καθημερινότητα και αποτελούν έναν τρόπο ένταξης των νέων μελών-υποκειμένων στην κοινωνία. Ως εκ τούτου, η συμμετοχή του ατόμου στις πράξεις αυτές αφενός μεν προετοιμάζει την ενεργοποίηση ενός ατόμου, αφετέρου δε αποτελεί ένα είδος νοερού κυρωτικού συμβολαίου, συντελώντας καταλυτικά τόσο στην ένταξη του νέου μέλους στην ευρύτερη κοινωνική ομάδα όσο και στην έμμεση ανανέωση και αποδοχή των κανόνων από τα ήδη ενταγμένα μέλη της ομάδας.

Η σχέση ανάμεσα στο τελετουργικό και το καθημερινό δεν είναι μονόπλευρη. Τουναντίον, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί αμφίδρομη και διαλεκτική, καθώς το τελετουργικό, όπως αυτό σχηματοποιείται στα έθιμα ή στα δρώμενα, ανατροφοδοτεί

τις αντιλήψεις της καθημερινής ζωής και της κανονικής κοινωνικής συμπεριφοράς και αντίστροφα. Επιπλέον, η εν λόγω δραστηριότητα—πρακτική έχει την ιδιότητα να καθιστά μια συγκεκριμένη πράξη άχρονη, προσδίδοντάς της μάλιστα γενικότητα, καθολικότητα και οικουμενικό κύρος. *«Μέσω των τελετουργιών, ο χώρος και ο χρόνος κοινωνικοποιούνται και εντοπίζονται»* (Appadurai, 1996:180). Με την επανάληψη και τη συστηματική έκθεση σε εθνοτικά σύμβολα, ανακαλείται η «συναισθηματική» μνήμη των ατόμων και επιτυγχάνεται η επιστροφή του υποκειμένου στο «όλον». Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε ότι οι τελετουργίες μιας κοινωνικής ομάδας λειτουργούν ως μνημονικοί κόμβοι, στους οποίους το παρελθόν διασταυρώνεται με το παρόν και το προσδοκώμενο μέλλον, αποτελώντας συνάμα ένα συλλογικό κωδικοποιημένο σύστημα άγραφης καταγραφής της ιστορίας μιας ομάδας ανθρώπων (Ψυχογιού, 2008:18-19).

1.3. Δρώμενο

Η «τελετή/τελετουργία» συγγενεύει και με το «δρώμενο», το οποίο προβάλλει το γεγονός της πράξης σε συνδυασμό με κάποια εμβρυακή παραστατικότητα. Αρχικά, τον όρο τον είχε χρησιμοποιήσει ο Preuss (1903:129) για να χαρακτηρίσει μαγικά φαινόμενα, ενώ αργότερα ο Usener (1913:422) τον εισήγαγε με τη σημασία της ιερής πράξης - της ιεροτελεστίας. Η Jane Harrison (1912:328) διατύπωσε τον δικό της ορισμό για το «δρώμενο», γράφοντας ότι είναι το *«πραττόμενο»* (thing done), ξεχωρίζοντας ταυτόχρονα τις δύο διαστάσεις του· της επανάληψης (the thing redone) και της προτύπωσης του προσδοκώμενου αποτελέσματος (the thing predone). Ο Van der Leeuw (1956:421) ξεχωρίζει δυο εξελίξεις του «δρωμένου», μία προς τη θρησκευτική λειτουργία, όπου κυρίαρχο στοιχείο είναι η ιδέα της επανάληψης, και μία προς το δράμα, στην οποία η επανάληψη χάνεται.

Ο Πούχγερ (1983:227) ταυτίζει την «τελετή» με το «δρώμενο» και τα ορίζει ως *κάθε πράξη που ακολουθεί ένα τυπικό και επαναλαμβάνεται σε τυποποιημένη μορφή ή ανήκει σε ολόκληρη καθορισμένη εθιμοτυπία, θρησκευτικού/μαγικού περιεχομένου, ή και χωρίς κανένα έκδηλο νόημα*. Επιπρόσθετα, ασπάζεται και προβάλλει εντατικά την οπτική της Κακούρη (Πούχγερ, 2009^a:201 §84 και §85) ότι το «δρώμενο» είναι *«δραματοποιημένη ιεροπραξία»* και *«οργανωμένο ιερό θέαμα»*.

Την άποψη τούτη δεν συμμερίζεται ο Bouyer (1964:95), καθώς διαφοροποιεί το «δρώμενο» από την «τελετή», ισχυριζόμενος ότι «δρώμενο» είναι ο μύθος που παριστάνεται και μεταβάλλει την αρχική «τελετή» σε προχωρημένα στάδια.

Συνοψίζοντας τα ανωτέρω, θα μπορούσαμε να παραθέσουμε τον χρηστικό ορισμό του Βάλτερ Πούχγερ (1983:227) για τις έννοιες «τελετουργία»-«έθιμο»-«δρώμενο», σύμφωνα με τον οποίο οι συγγενείς αυτές έννοιες δηλώνουν «ένα σημειωτικό σύστημα κοινωνικών πράξεων που τηρούν και στην επανάληψή τους ένα καθορισμένο τυπικό, είναι δεσμευτικές (ή και αναγκαστικές) για την κοινότητα, εντείνουν το συναίσθημα του “εμείς” και “αναπαριστούν” τις ταυτότητες της ομάδας ως προϊόν εκμάθησης, καθόσον μάλιστα δεν είναι βιολογικά δεδομένες. Γεφυρώνουν τις κρίσιμες φάσεις της ζωής ή του έτους, αναδιαρθρώνουν την κοινωνική πραγματικότητα και είναι παρά ταύτα πιστοί καθρέπτες των κοινωνικών αξιών που ισχύουν, λειτουργώντας ως οπτικές παραστάσεις της ιδεολογίας μιας μικρο- ή μακροκοινωνίας».

Μια τέτοια μεταβατική χρονική περίοδος, κατά την οποία λαμβάνουν χώρα πλείστα όσα έθιμα, δρώμενα και τελετουργίες, είναι το «Δωδεκαήμερο». Το εν λόγω διάστημα αποτελούσε και εξακολουθεί να αποτελεί - εντονότερα βέβαια στο παρελθόν - ένα εορταστικό continuum, χρόνο διακοπής των εργασιών και περίοδο μεταμφιέσεων. Παλιότερα δε, κυριαρχούσε ο φόβος για παράξενα νυχτερινά μισάνθρωπα και κακεπίβουλα όντα και για αστρικές επιδράσεις. Θέλοντας ο άνθρωπος του παρελθόντος να προστατευτεί από τα επιβλαβή τούτα όντα (Πολίτου, 1904:1260) και να εξασφαλίσει αίσιους οιωνούς για τη μετάβαση από τον σκοτεινό και άχαρο χειμώνα στη ζωηφόρο και φωταυγή άνοιξη, λάμβανε πλείστες όσες προφυλάξεις (Ρωμαίος, 1944-45:112-113).

Οι τελετές και οι μεταμφιέσεις που αποσκοπούν στην ευετηρία και καλοχρονιά υπήρχαν ήδη από τις τοτεμικές λατρείες. Στην αρχαιότητα διατηρήθηκαν και συνδέθηκαν με τον αρχαίο θεό Διόνυσο και την Αρτέμιδα, με κοινό χαρακτηριστικό τις ζωομορφικές μεταμφιέσεις και προσωπεία.⁵⁰ Μάλιστα, στις «Χόες», τη δεύτερη ημέρα των Ανθεστηρίων, λάμβανε χώρα ο γάμος του Διονύσου με τη βασιλλίνα στο Βουκόλιο.

⁵⁰ «Γυναικομίμω μορφώματι τα μεν ως Ωραι, τα δε ως Νύμφαι, τα δε ως Βάκχαι». Φιλοστράτου, *Τα ες τον Τυνέα Απολλώνιον*, 4.21.

Επί Ρωμαϊκής κυριαρχίας τα πράγματα δεν άλλαξαν, καθώς οι Ρωμαίοι την 1^η Ιανουαρίου εόρταζαν τις *Καλένδες*. Τα βασικά στοιχεία της προλεχθείσας γιορτής - που σημειωτέον έχουν διατηρηθεί έως τις μέρες μας – ήταν ο στολισμός της αγοράς, τα γλέντια, τα τυχερά παιχνίδια, τα ευχετικά τραγούδια των παιδιών από σπίτι σε σπίτι, τα δώρα και οι μεταμφιέσεις. Όπως γίνεται εμφανές, οι εκδηλώσεις που κοσμούσαν τις γιορτές αυτές ήταν εύθυμες, διότι είχαν την πίστη ότι ολόκληρο το υπόλοιπο έτος θα κυλούσε όπως θα περνούσε η πρώτη ημέρα του χρόνου. Έχοντας οι Βυζαντινοί το αυτό σκεπτικό, εξακολουθούσαν να εορτάζουν τις Καλένδες, εκχριστιανίζοντάς τις. Στο πλαίσιο τούτο θέσπισε μια σειρά από χριστιανικές γιορτές, διάρκειας αρχικά 5 ημερών (01-06 Ιανουαρίου) και στη συνέχεια 12 ημερών (25 Δεκεμβρίου-06 Ιανουαρίου). Το μεγαλύτερο μέρος των εκδηλώσεών τους ήταν αφιερωμένο σε συμπόσια, ψυχαγωγία και μεταμφιέσεις (Κουκουλέ, 1948:16). Μάλιστα, οι τελευταίες γενικεύτηκαν σε τέτοιο βαθμό που παρέσυραν ακόμη και κληρικούς (Πολίτης, 1904:1269).⁵¹

Η Εκκλησία, ως είναι λογικό, όχι μόνο δεν ανέχθηκε τις παγανιστικές αυτές εορτές, αλλά τις αναθεμάτισε με Συνοδικούς κανόνες, θεωρώντας τις παγανιστικές και ότι οι χριστιανοί προσομοιάζουν με τους Εθνικούς.⁵² Όσο όμως κι αν προσπάθησαν οι εκκλησιαστικοί ηγέτες δεν κατάφεραν να απομακρύνουν το λαό από τις παγανιστικές παρελθοντικές του συνήθειες. Επίσης, κατά τα βυζαντινά χρόνια, την εν λόγω περίοδο, παίζονταν από τους Ορχηστές⁵³ ή Θαυματοποιούς δράματα και κωμωδίες με αρχαία υπόθεση, χωρίς ομιλία αλλά μόνο με κινήσεις μελών του σώματος. Ούτε όμως οι Ορχηστές διέλαθαν του βλέμματος των εκκλησιαστικών Πατέρων, καθώς τούς θεωρούσαν καταστροφείς της κοινωνίας και των χρηστών ηθών (Κουκουλέ, 1957:110) και τις παραστάσεις τους «σατανική πομπή και προτροπή σε αισχρότητες» (Πολίτου, 1904:1268).

Τον 5^ο και 6^ο αι., λόγω των Περσικών επιδρομών, της περικοπής των θεατρικών δαπανών από τον Ιουστινιανό και της εκκλησιαστικής εναντίωσης, οι παραστάσεις των Ορχηστών υπεισήλθαν σε φθίνουσα πορεία. Από το χρονικό εκείνο σημείο και έπειτα την σκηνική διασκέδαση των Βυζαντινών ανέλαβαν οι , από την

⁵¹ Οι μεταμφιέσεις των κληρικών είχαν εξαπλωθεί τόσο, που λάμβαναν χώρα και εντός των ναών.

⁵² Οι Συνοδικοί κανόνες που αναθεμάτισαν τις γιορτές αυτές ήταν ο 7^{ος} της Άγκυρας της Γαλατίας (314), ο 55^{ος} της Λαοδικείας (343 με 381) και οι 24^{ος}, 51^{ος}, 62^{ος}, 71^{ος} της Εν Τρούλλω (691).

⁵³ Οι Ορχηστές ήταν είδος λαϊκών καλλιτεχνών.

ρωμαϊκή εποχή γνωστοί, Μίμοι, οι οποίοι εκτός των αρχαίων κωμικών έργων έπαιζαν κωμικές και ρεαλιστικές σκηνές από την καθημερινή ζωή.

Λόγω του ότι οι ενέργειες και πράξεις αυτές προέρχονταν από τις *Καλάνδες* των Ρωμαίων (Πολίτου, 1904:1263-1273), παρατηρούνταν - και εξακολουθεί να υφίσταται - μια ώσμωση ειδωλολατρικών και χριστιανικών εθίμων, με τριπλό απώτερο σκοπό· α) να χαρούν οι άνθρωποι το πέρασμα από το χειμώνα στην άνοιξη, β) να εξασφαλίσουν και να «εκβιάσουν», κάποιες φορές, την ευτυχία, την ευγονία και την καρποφορία για το νέο έτος και γ) να τονώσουν το θρησκευτικό και οικογενειακό αίσθημα (Λουκάτος, 1997³:16).

Εκ των προλεχθέντων καθίσταται εύληπτο ότι οι τελετουργίες, τα έθιμα και τα δρώμενα τούτα όφειλαν την ύπαρξή τους στο γεγονός της «διάβασης», διάβαση από το σκοτάδι στο φως, από την απραξία της φύσης στην ενεργοποίησή της· εξού και η ονομασία τους «διαβατήρια». Ο Δ. Λουκάτος (1997³:34-35) διατύπωσε για τα «διαβατήρια» έθιμα τον εξής ορισμό: *«είναι όσα και σ' οποιονδήποτε χώρο (οικογενειακό, κοινωνικό, εκκλησιαστικό, πολιτικό, στρατιωτικό), ακολουθούμε με παραδοσιακό τρόπο, για να περάσουμε με καλούς οίωνους από τη μία κατάσταση στην άλλη (έφυγον κακόν, εύρον άμεινον), να εκβιάσουμε την τύχη (μαγικά) ή να παρακαλέσουμε το θείο (θρησκευτικά) να ευλογήσει τη νέα περίοδο»*. Κατά τον van Genner (2016:54-55) στις διαβατήριες τελετουργίες διακρίνουμε τρία στάδια· i) του αποχωρισμού, ii) της διάβασης και iii) της ενσωμάτωσης. Η πιο διαδεδομένη και κοινή μορφή «διαβατήριας» τελετουργίας, κατά την προρρηθείσα χρονική περίοδο, είναι ο «αγερμός»⁵⁴ με τις διάφορες μορφές του.

Σ' αυτόν τον κύκλο, των αγερμικών διαβατήριων εθίμων, συγκαταλέγεται και το διπλό έθιμο «Κοκκώνες και Γκέγκηδες» του Εμπορίου Εορδαίας. Στη Θεσσαλία, Μακεδονία, Θράκη και Πόντο ήταν σύνηθες φαινόμενο οι αγερμικές μεταμφιέσεις την περίοδο του «Δωδεκαημέρου».⁵⁵ Ομάδες μεταμφιεσμένων περιφέρονταν στους

⁵⁴ «Αγερμός» είναι η τελετουργική περιφορά μιας ομάδας, σε ένα χώρο, με μαγικο-τελετουργικές κινήσεις και τραγούδια.

⁵⁵ Ενδεικτικά αναφέρονται στη Θεσσαλία τα *Ρουγκατσάρια* της Καρδίτσας, τα *Λιουγκατζιάρια* στην Καλαμπάκα και οι *Καλκάντζαροι* των χωριών των Τρικάλων, στην Κεντρική και Ανατολική Μακεδονία τα *Ρογκάτσια* της Χαλάστρας Θεσσαλονίκης, τον *Αράπη* της Νικήσιανης Καβάλας, και τους *Αράπηδες* της Δράμας, στη Θράκη την *Τζαμάλα* και τον *Ντιβιτζή* και στον Πόντο τα *Μωμοέρια*. Περισσότερα για τα κατά τόπους έθιμα του «Δωδεκαημέρου» βλ. ΠΟΥΧΝΕΡ Βάλτερ, *Συγκριτική Λαογραφία Β΄, Δημόδη βιβλία και λαϊκά θέματα στη χερσόνησο του Αίμου*, εκδ. Αρμός, 2009, Αθήνα,

δρόμους του χωριού ή και των γειτονικών χωριών, επισκέπτονταν τα σπίτια του οικισμού, τραγουδούσαν και χόρευαν, λαμβάνοντας για αντίτιμο διάφορα δώρα.

Αρχικά, οι εθιμικές τούτες μεταμφιέσεις σκόπευαν να παραστήσουν τα πονηρά πλάσματα, που περιφέρονταν αόρατα στην αρχή κάθε χρονικής περιόδου και να τα εκδιώξουν από τις ανθρώπινες κατοικίες (Πολίτου, 1904:1275, Μέγας, 2007:58). Στα πνεύματα αυτά συγκαταλέγονταν και οι ψυχές των νεκρών, που, σύμφωνα με λαϊκές δοξασίες, ανέβαιναν κατά περιόδους στον επάνω κόσμο, ενοχλώντας ποικιλοτρόπως τους ζωντανούς (Μέγας, 2007:52, Πούχγερ, 2010:139). Συνάμα, συμβολοποιούσαν τις κακές δυνάμεις του χειμώνα και του σκότους, του θανάτου και της ζωής, της ανάστασης και του ξυπνήματος της φύσης από την χειμωνιάτικη νάρκη, το διώξιμο του παλιού χρόνου από τον καινούριο. Σε άλλες περιπτώσεις οι μεταμφιεσμένοι παρίσταναν τα ίδια τα παγανά, περιφερόμενοι σαν μπαμπούλες, φοβερίζοντας και τρομάζοντας τα μικρά παιδιά (Μέγας, 1975-Γ:55). Τέλος, υπήρχαν και οι περιπτώσεις που παρίσταναν τα πρόσωπα μιμικού δράματος, τέρποντας και διασκεδάζοντας τους θεατές (Μέγας, 2007:99).

2. Κατά τόπους παραλλαγές

Το έθιμο των Πρωτοχρονιάτικων μεταμφιέσεων είναι ευρέως διαδεδομένο και στη Δυτική Μακεδονία.⁵⁶ Ξακουστά είναι τα Ραγκουτσάρια της Καστοριάς⁵⁷, τα Ρουγκάτσια των Γρεβενών και τα Μπαμπάρια των χωριών Παπαγιάννη και Άλωνα Φλώρινας. Σε πολλά μέρη μάλιστα, συνεκδοχικά το αποκαλούν «Πρωτοχρονιάτικο καρναβάλι» ή «καρναβάλι».

του ιδίου, *Θεατρολογική Λαογραφία Α΄: Τα δρώμενα της Ελλάδας και της Βαλκανικής. Από το μαγικοθρησκευτικό έθιμο στη λαϊκή διασκέδαση*, εκδ. Αρμός, Αθήνα, 2016, ΑΜΠΟΤ Τζωρτζ-Φρέντερικ, 2009, *Λαϊκός Μακεδονικός Πολιτισμός*, (μτφ.) Παύλος-Πάικος Ι. Τσουμής, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα, ΣΑΜΟΥΗΛΙΔΗΣ Χρήστος, *Το λαϊκό παραδοσιακό θέατρο του Πόντου*, εκδ. Αφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 1991, ΚΑΨΑΛΗΣ Γεράσιμος, «Λαογραφικά εκ Μακεδονίας», *Λαογραφία* 6 (1917-1918), Αθήναι, 1917, σσ. 468-475.

⁵⁶ Η περιοχή της Δυτικής Μακεδονίας απαρτίζεται από τους νομούς Γρεβενών, Καστοριάς, Κοζάνης και Φλώρινας.

⁵⁷ Χαρακτηριστική είναι η μαρτυρία που αναγράφεται στο ημερολόγιο του Τσόντου-Βάρδα για την απαγόρευση των εθιμικών τούτων μεταμφιέσεων: «01-01-1905. Εις τόπον μεταμφιέσεις αντί των Απόκρεω εις μορμολύκεια απαγορευθέντα υπό Τουρ[κικής] Επικρ[ατείας] κατ' εξαίρεσιν ήδη ίσως εκ των ανταρτών».

Με εξίσου όμως μεγάλη συχνότητα αντίστοιχα έθιμα απαντώνται και στο νομό Κοζάνης.⁵⁸ Στη Σιάτιστα, το αντίστοιχο έθιμο ονομάζεται «Μπουμπουσάρια». Συγκεκριμένα, την ημέρα της Πρωτοχρονιάς οι νέοι του χωριού φορώντας τις παραδοσιακές τους ενδυμασίες και φέροντας προσωπίδες, ζώνονταν κουδούνια και γύριζαν το χωριό τραγουδώντας συνοδεία μουσικών οργάνων. Αρχικά, με την απόλυση της Θείας Λειτουργίας μαζεύονταν στην εκκλησία του χωριού, τον Άγιο Δημήτρη, και μετέβαιναν πρώτα στον Δεσπότη, ο οποίος τους δώριζε χρήματα. Εν συνεχεία, επισκέπτονταν το Δήμαρχο και έπειτα γύριζαν «τη χώρα». Τα μικρά παιδιά, κι αυτά μεταμφιεσμένα, πήγαιναν από σπίτι σε σπίτι και μάζευαν χρήματα άδοντας είτε το «και βάλε το χεράκι σου στην αργυρή σου τσέπη, για να δωρίσεις τα παιδιά τα λασποπατημένα» είτε το «και βάλε το χεράκι σου στην αργυρή σου τσέπη, να πιάσεις γρόσια και φλωριά να δώσεις τα παιδιά» (χφ. 1342:121-122). Το μεσημέρι, περίπου στις 3, με τα συλλεχθέντα δωρίσματα οι παρέες οργάνωναν στην πλατεία «ζιαφέτ'», γλέντι. Το βράδυ οι παρέες επισκέπτονταν τους Βασίληδες και εν συνεχεία πηγαίνανε στο σπίτι ενός από την παρέα και στήνανε ξανά γλέντι που διαρκούσε μέχρι το επόμενο πρωί. Βέβαια, τα τελευταία χρόνια οι κάτοικοι της Σιάτιστας πραγματοποιούν τα «Μπουμπουσάρια» μόνο την ημέρα των Φώτων, εν είδη καρναβαλικής παρέλασης, στην οποία συμμετέχουν μικροί και μεγάλοι σε ομάδες, έχοντας επιλέξει οι ίδιοι κάποια θεματολογία.

Στο χωριό Αγία Παρασκευή το αντίστοιχο έθιμο ονομάζεται «Λουγκατσάρια» και λάμβανε χώρα το απόγευμα της ημέρας των Φώτων. Όλοι οι άντρες από 18 χρονών και άνω (συνήθως ως τα 40) συγκροτούσαν δύο μεγάλες παρέες, όπου η κάθε μία είχε και τους μασκαρεμένους της: παππού, γριά, γιατρό, νιόπαντρους κ.λπ. Η μία παρέα περνούσε από τα μισά σπίτια του χωριού κι η άλλη από τα άλλα μισά. Οι παρέες μπαίνοντας σε κάθε σπίτι τραγουδούσαν το πρώτο τραγούδι για την νοικοκυρά:

«παραθυρίτσια αργυρά κι αργυροκαρφωμένα,

για φέξετε για λάμψετε να δούμε την κυρά μας.

Μα η κυρά δεν είναι 'δω παίζει με τον αφέντη» (χφ. 1341:143).

⁵⁸ Ο εκ Κοζάνης ορμώμενος Μεγδάνης Χαρίσιος, ο οποίος έζησε στις αρχές του 19^{ου} αι., αναφέρει ότι το «Δωδεκαήμερο» γυρνούσαν στους δρόμους της Κοζάνης παιδιά με κουδούνια, έχοντας έναν εκ του αγεμμού ή και περισσότερους μεταμφιεσμένους με προσωπίδες και κουδούνια. Προσθέτει επίσης, ότι οι μεταμφιεσμένοι ονομάζονταν «Εμπουσάριοι» ή «Μπιμπουσάριοι». ΜΕΓΔΑΝΗΣ Χαρίσιος, *Ελληνικόν Πάνθεον*, 1813.

Στη συνέχεια, αν υπήρχε στην οικογένεια ανύπαντρο κορίτσι λέγανε το:

*«-Εδώ έχουν κόρη για παντρεία κόρη αρραβωνιασμένη,
την τάζουν γιο του βασιλιά την τάζουν γιο του Ρήγα.
-Δεν θέλω εγώ γιο του βασιλιά, δεν θέλω γιο του Ρήγα,
μον' θέλω τ' αρχοντόπουλο να περπατώ καβάλα» (χφ. 1341:143).*

Στον Μεσολόγγο Βοΐου το «Πρωτοχρονιάτικο καρναβάλι» το αποκαλούν «Ρουγκατσιάρια» (χφ. 2519:78-79). Την ημέρα της Πρωτοχρονιάς μασκαρεμένος όμιλος παιδιών, 17-25 ετών, γυρίζει το χωριό για να πει τα κάλαντα του Αγίου-Βασιλείου. Συνήθως, ένας εξ αυτών, ο πιο ζωηρός και απαιτητικός της παρέας, βάφεται στο πρόσωπο με καπνιά από το φούρνο και φορά τα κουδούνια των προβάτων· εξού αποκαλείται «Κουδουνάς». Επίσης, στον όμιλο υπάρχουν το ζεύγος νύφη-γαμπρός, ο γιατρός, η μπάμπω, ένας που φορώντας δέρματα ζώων παριστάνει την αρκούδα και τέλος ο αρκουδιάρης, ο οποίος κρατά ένα «κάψου»⁵⁹ που το χτυπά και χορεύει η αρκούδα. Ο όμιλος με τη συνοδεία οργάνων και χορεύοντας δρομικούς χορούς γυρίζει από σπίτι σε σπίτι μαζεύοντας χρήματα, καρύδια και μήλα. Στις οικίες που επισκέπτονται λένε το ανάλογο τραγούδι π.χ. της αρραβωνιασμένης, του ξενιτεμένου κ.τ.λ. Τα «Ρουγκατσιάρια», αφού περάσουν από όλα τα σπίτια του χωριού, καταλήγουν στην πλατεία μαζί με όλους τους κατοίκους και συνεχίζουν το χορό μέχρι το βράδυ. Με την έλευση της νύχτας, όπως είναι παρέα, επισκέπτονται τα σπίτια που έχουν Βασίλη για να ευχηθούν στους εορτάζοντες τα «Χρόνια πολλά».

Στο χωριό Μεταξάς, της επαρχίας Σερβίων, την ημέρα της Πρωτοχρονιάς τελούσαν τα «Ραγκατζιάρια» (χφ. 3306). Άτομα ντυμένα καρναβάλια χορεύοντας και τραγουδώντας γυρνούσαν στα σπίτια.

Η Πρωτοχρονιά γιορτάζεται με μεταμφιέσεις και στο Πολυκάστανο Κοζάνης. Τα ονομάζουν «Ρογκατσάρια» και «Μπουμασιάρια» (χφ. 3440: 67-68). Μια ομάδα ντύνεται με βαριά ρούχα ή δέρματα, κρεμούν σταυρωτά κουδούνια ή κυπριά, ενώ στο πρόσωπο φέρουν αγριωπές μάσκες. Μια άλλη ομάδα παριστάνει το συμπεθεριό· οι άνδρες φορούν φουστανέλες με γιαταγάνια στη μέση και οι γυναίκες παλαιϊκές φορεσιές. Ένα αγόρι ντύνεται νύφη και ένας άντρας γαμπρός. Όλοι μαζί σχηματίζουν μια παρέα και γυρίζουν από σπίτι σε σπίτι τραγουδώντας ανάλογα στην κάθε

⁵⁹ Γεωργικό σκεύος, όπως το ντέφι των Γύφτων.

περίπτωση. Οι «νοικοκυραίοι» τούς δίνουν χρήματα ή τρόφιμα, τα οποία οι ομάδες συγκεντρώνουν και με αυτά κάνουν πάνδημο γλέντι την πρώτη Κυριακή του νέου έτους.

Στο Βελβεντό Κοζάνης το έθιμο το αποκαλούν «Αράπηδες» (χφ. 14047: 331-332). Την ημέρα του νέου έτους παρέες ντυμένες με τομάρια ζώων και μαυρισμένα τα πρόσωπα, επισκέπτονται -συνοδεία οργάνων- τα σπίτια του χωριού «έτσι, για το καλό». Η σπιτονοικοκυρά τούς κερνά παστό, που το περνάν σε σπάθα, και κρασί.

Στα βορειότερα χωριά του νομού, περίξ του Εμπορίου, οι ονομασίες του εθίμου αλλάζουν, αλλά όχι όμως ο ιδεολογικός - μαγικοθρησκευτικός πυρήνας του. Στην Αναρράχη το αποκαλούσαν «Καρναβάλια». Την ημέρα της Πρωτοχρονιάς οι άντρες φορούσαν τις τοπικές παραδοσιακές ενδυμασίες, τα «τσολιαδίστικα», και με τη συνοδεία γκαίντας γυρνούσαν όλο το χωριό για «το καλό του νέου έτους». Οι υπόλοιποι άντρες που δεν συμμετείχαν στον όμιλο ντυνότουσαν γυναίκες και οι γυναίκες άντρες με σκοπό ο ένας να μην μπορεί να αναγνωρίσει τον άλλο. Κατόπιν, γυρνούσαν τα σπίτια του χωριού, όπου η κάθε νοικοκυρά τους έβαζε στο σπίτι και τους κερνούσε γλυκό και τσίπουρο. Τέλος, μαζεύονταν όλοι στον «μαχαλά» και στήνανε χορό μέχρι το βράδυ με κλαρίνα, νταούλια, βιολιά και γκαίντες.

Στο όμορο Μηλοχώρι τα πράγματα ήταν λίγο πιο ελαστικά. Την ημέρα της Πρωτοχρονιάς και μέχρι την ημέρα των Θεοφανείων άντρες, γυναίκες και παιδιά κάνανε το «Καρναβάλι». Κάποιοι άντρες φορούσαν τα «τσολιαδίστικα», άλλοι ό,τι εύρισκαν μπροστά τους και όλοι μαζί γυρνούσαν το χωριό. Στα σπίτια που επισκέπτονταν εύχονταν «καλή χρονιά» και τους κερνούσαν γλυκό, φρούτα και τσίπουρο. Στο τέλος κατέληγαν όλοι μαζί στην πλατεία, όπου υπό τον ήχο του κλαρίνου, της κορνέτας και του νταουλίου χορεύανε μέχρι το βράδυ. Σήμερα βέβαια, το έθιμο αυτό δεν τελείται από την κοινότητα.

Παρόμοια ήταν η τύχη του εθίμου και στο χωριό Φούφας. Αναλυτικότερα, την παραμονή και ανήμερα της Πρωτοχρονιάς τελούνταν η «Έσκα⁶⁰». Παιδιά και άντρες, αντίστοιχα, ενδύονταν τις φουστανέλες και με γκλίτσες στα χέρια, χωρίς να φορούν προσωπίδες, γυρνούσαν το χωριό με όργανα και εύχονταν για τη νέα χρονιά. Στους μεγάλους το έθιμο τελούνταν λίγο διαφορετικά. Ένας εξ' αυτών ντυνόταν

⁶⁰ Στην τοπική διάλεκτο σημαίνει «μασκάρεμα».

νύφη και ένας άλλος γαμπρός. Ο όμιλος των φουστανελοφόρων πήγαινε και έπαιρνε το γαμπρό, μετά τη νύφη και εν συνεχεία συνοδεία οργάνων γυρνούσαν τα σπίτια του χωριού, όπου οι «νοικοκυραίοι» τούς κερνούσαν γλυκίσματα, ποτά και φρούτα. Πολλές φορές στη νύφη έδιναν και χρήματα «έτσι, για το καλό». Κατά τη διάρκεια της γαμήλιας πομπής άτομα που δεν ήταν «ντυμένα» προσπαθούσαν να κλέψουν τη νύφη. Αν δεν τα καταφέρναν τους έβαζαν και πλήρωναν για να τους αφήσουν να φύγουν. Με το πέρας του αγερμού, συγκεντρώνονταν όλοι στην πλατεία και έστηναν χορό μέχρι το βράδυ, χρονική στιγμή που άρχισαν να επισκέπτονται τα σπίτια που είχαν εορτάζοντα Βασίλη.

Στο Εμπόριο, όπως προαναφέρθηκε, το αντίστοιχο έθιμο των αγερμικών μεταμφιέσεων του «Δωδεκαημέρου» ονομάζεται «Κοκκώνες και Γκέγκηδες». Εναλλακτικά, το όλο έθιμο αποκαλείται «καρναβάλι της Πρωτοχρονιάς» ή «Εσκα» και τελείται την παραμονή και την ημέρα της Πρωτοχρονιάς με τη συμμετοχή ανδρών, παιδιών και γυναικών. Αποτελώντας μέρος του ευρύτερου πλαισίου των ευετηρικών εθίμων του «Δωδεκαημέρου», καθίσταται αδήριτη ανάγκη η εξέτασή του ως μέρος αυτού, καθώς είναι εχέφρον το «μέρος» να μελετάται ως τμήμα του «όλου» και όχι αποκομμένο από αυτό· εν προκειμένω, εντός του χρονικού και κοινωνικού του πλαισίου.

Στο Εμπόριο την έλευση του εορταστικού «Δωδεκαημέρου» προμήνυε- κάτι που σύμφωνα με τους κατοίκους έχει εκλείψει στις μέρες μας- η σφαγή των χοίρων, η οποία ανάλογα τις δουλειές της κάθε οικογένειας λάμβανε χώρα από 15 έως 20 Δεκεμβρίου. Επίσημα, η έναρξη του εορταστικού τούτου continuum γίνεται το πρωί της παραμονής των Χριστουγέννων με τις ομάδες μικρών παιδιών, 3-4 ατόμων, να λένε τα κάλαντα ή αλλιώς «κόλιαντα», συνοδεία τριγώνων ή κάποιου μουσικού οργάνου και να δέχονται ως αμοιβή χρήματα και διάφορα κεράσματα.⁶¹

Στο παρελθόν οι μικροί καλαντιστές, αγόρια και κορίτσια ηλικίας 8-15 ετών, ξεκινούσαν 01:00 με 02:00 τα χαράματα, κρατώντας στα χέρια τους τις «σόπες»⁶². Ελλείψει χρηματικών πόρων, έδιναν για ανταμοιβή ξηρούς καρπούς, φρούτα

⁶¹ Η χρηματική αμοιβή επικράτησε σταδιακά μετά τη '70.

⁶² Η «σόπα» ήταν ένα χοντρό ξύλο. Στη μέση είχε μια μεγάλη τρύπα, στην οποία τοποθετούσαν ένα κονταράκι. Το ξύλο αυτό το χρησιμοποιούσαν σαν σφυρί για να χτυπάν τις εξώπορτες των σπιτιών, οι οποίες ήταν ξύλινες και βαριές.

(πορτοκάλια, φιρίκι), κάστανα και οπωσδήποτε τις «κολιαντίνες» ή «κολντάσκες»⁶³, ένα είδος μικρού ατομικού ψωμιού με μια στάμπα στην επάνω πλευρά και έναν ξηρό καρπό στην κορυφή. Στη συνέχεια, ένα από τα πρώτα παιδιά που επισκεπτόταν το σπίτι για καλάντισμα, το οποίο ήταν αμφιθαλές – είχε και τους δυο γονείς του εν ζωή - το έβαζαν να ανακατέψει τη στάχτη από τη φωτιά της σόμπας ή του τζακιού που έκαιγε ακατάπαυστα το διάστημα αυτό⁶⁴, λέγοντας οι σλαβόφωνοι «ζούρ ιάιτσα, πουσπ ιλίτσι(ε)α, μάσκι ντέτσα, ζένσκε γκάνσα» και οι ελληνόφωνοι τη μετάφραση αυτού «στοίβα αβγά, πολλά πουλερικά, αρσενικά παιδιά, θηλυκά αρνιά».⁶⁵

Οι ερμηνείες των ασκούντων την εν λόγω εθιμική συμπεριφορά ποικίλουν. Μια μικρή μερίδα κατοίκων φρονούσε ότι ανάδευαν τη «ζάρη» - όπως χαρακτηριστικά αποκαλούν τη στάχτη - ή τα κάρβουνα για να δείξουν ότι «γύριζε η χρονιά»⁶⁶. Οι περισσότεροι όμως πίστευαν ότι με την ανάδευση της στάχτης και τις ευχές των μικρών παιδιών⁶⁷ θα έρθει καλοτυχία, καθώς απέδιδαν στη στάχτη και στη φωτιά του «Δωδεκαημέρου» αποτρεπτικές δυνάμεις. Ευκρινέστερα, είχαν τη γνώμη ότι η πρώτη προστάτευε το σπίτι, τα χωράφια και όλα τα ζωντανά όντα από τα κακά δαιμόνια, ενώ η δεύτερη είχε τη δύναμη της εκδίωξης των δαιμονικών πλασμάτων. Την αυτή πεποίθηση εξακολουθούν να την έχουν ακόμη και στη σύγχρονη ορθολογιστική εποχή μας:

«Θα σου πω ένα περιστατικό. Δύο μήνες δεν γεννούσαν οι κότες ούτε ένα αυγό. Έρχεται ο Α..., το βαφτιστήρι μου, και τον βάζω στο τζάκι και τον λέω “πάρε τη μασιά και ανακάτεψε το τζάκι και πες ζούρ ιάιτσα, πούσπ ιλίτσι(ε)α”. Το έκανε το παιδάκι το μικρό και την ίδια μέρα 4 αυγά πήρα. Έλα και πες εσύ. Άμα θες, μη τα πιστεύεις. Συνέχεια, κάθε μέρα αυγά γεννούσαν.» (Σ.Η.)

⁶³ Τον πρώτο όρο τον χρησιμοποιούσαν οι ελληνόφωνοι κάτοικοι του Εμπορίου, ενώ τον δεύτερο όρο οι σλαβόφωνοι.

⁶⁴ «Όλη τη νύχτα έκαιγε η σόμπα για να έρθει ο Ιωσήφ να πάρει φωτιά να βάλλει στο Χριστό δίπλα να ζεσταίνεται. Δεν έσβηνε σε κανένα σπίτι η φωτιά· είτε τζάκι ήταν αυτό είτε σόμπα». Απόσπασμα συνέντευξης με τον Π.Ν., κάτοικο Εμπορίου.

⁶⁵ Για τη στάχτη του Δωδεκαημέρου και το ρόλο των μικρών παιδιών στο έθιμο βλ. ΠΟΛΥΜΕΡΟΥ-ΚΑΜΗΛΑΚΗ, «Όταν σβήνει η φωτιά... Η διαχείριση της τέφρας», *Η φωτιά πηγή ζωής, δύναμης και καθαρισμού*, Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης 1-3 Απριλίου 2013, οργάνωση Μουσείο Λαϊκής Τέχνης, 2013, Αθήνα, σσ. 31-38.

⁶⁶ Απόσπασμα συνέντευξης με τον Σ.Ν., κάτοικο Εμπορίου.

⁶⁷ Στις παραδοσιακές κοινωνίες επεδίωκαν τις ευχές να τις δίνουν τα μικρά παιδιά, διότι αντιπροσώπευαν τη ζωή, την ενέργεια και την αγνότητα.

Μέχρι την ανατολή της δεύτερης χιλιετίας το βράδυ της παραμονής των Χριστουγέννων ορισμένοι άντρες του χωριού δημιουργούσαν 6-7 παρέες με αντίστοιχες «γκάιντες», εννοώντας τους οργανοπαίχτες της γκάιντας, και γυρνούσαν το χωριό, ψέλνοντας τα κάλαντα και χορεύοντας δρομικούς χορούς π.χ. Καρσιλαμά.⁶⁸ Στα σπίτια που επισκέπτονταν δεν λάμβαναν χρήματα, παρά μόνο κεράσματα· κρασί, τσίπουρο και λουκάνικο. Οι «γκάιντες» ήταν αρχικά από τα διπλανά χωριά· την Αναρράχη και ενίοτε το Μηλοχώρι. Η ημέρα των Χριστουγέννων και οι επόμενες ήταν μέρες οικογενειακών στιγμών και γλεντιού.

Την παραμονή της Πρωτοχρονιάς τα μικρά παιδιά, μόνο αγόρια αυτήν τη φορά, ηλικίας 5 έως 15 ετών, οργανώνουν ομάδες 3-4 ατόμων και βγαίνουν για τα «Κουδούνια».⁶⁹ Η ονομασία οφείλεται στο ότι ο μικροί καλαντιστές είτε μασκαρεμένοι είτε ενδεδυμένοι τα καθημερινά τους ρούχα πηγαίνουν από σπίτι σε σπίτι και ψέλνουν τα Πρωτοχρονιάτικα κάλαντα κρατώντας στα χέρια τους ένα κουδούνι. Οι παλαιότεροι τον εθιμικό τούτο αγερμό τον αποκαλούν «Αράπηδες» και από τις περιγραφές τους καθίσταται πασιφανές ότι ο τρόπος τέλεσής του ήταν διαφορετικός.⁷⁰ Τα αγόρια που το ασκούσαν, ξεκινούσαν τα χαράματα. Φορούσαν τα ρούχα τους ανάποδα (το μέσα έξω), μαύριζαν τα πρόσωπά τους με κάρβουνο και στάχτη, ενώ τέλος ζώνονταν κουδούνια τα οποία κρεμούσαν με διάφορους τρόπους γύρω από τη μέση τους. Οι «Αράπηδες» δεν λέγαν κάλαντα. Το μόνο που έκαναν ήταν να κουνιούνται και να πηδούν συνεχώς, ώστε να ακούγεται έντονα ο θόρυβος των κουδουνιών.

«Τα ξημερώματα προς 31 Δεκεμβρίου φορούσαμε στη μέση τα κουδούνια των ζώων και πηγαίναμε στα σπίτια. Για το καλό της χρονιάς έβαζαν κάποια παιδιά μέσα να ανακατέψουν τη στάχτη· για γονιμότητα.» (Π.Ν.)

«Φορούσαμε τα ρούχα μας ανάποδα για να μη μας γνωρίσουν, μαυρίζαμε το πρόσωπό μας και πηγαίναμε έξω από τα σπίτια και χοροπηδούσαμε για να κάνουν θόρυβο τα κουδούνια και να μας ακούσουν και να μας ανοίξουν

⁶⁸ Το έθιμο αυτό μπορούσε να διαρκέσει 2-3 ημέρες, ανάλογα την παρέα. Η τέλεσή του σταμάτησε στις αρχές του 2000, για οικονομικούς λόγους.

⁶⁹ Βλ. σελ. 143, εικ. 7.

⁷⁰ Σύμφωνα με την έρευνα προέκυψε ότι η αλλαγή στην ονομασία του εθίμου έγινε στα μέσα της δεκαετίας του '60, ενώ η παραλλαγή στην άσκησή του επήλθε το 1991, χωρίς ωστόσο να είναι εμφανείς οι λόγοι που ώθησαν στις εκάστοτε αλλαγές.

για να δώσουν κανένα κέρασμα. Μη φανταστείς κανένα καρύδι, φιρίκι ή μελομακάρονο. Χρήματα σπάνια.» (Σ.Γ.)

Ο αγερμικός χαρακτήρας του εθίμου των «Κουδουνιών» ή «Αράπηδων» μπορεί να εντοπιστεί i) στον ήχο που παράγουν τα κουδούνια, ο οποίος εκ των πραγμάτων προκαλεί το «ζωντάνεμα» των αισθήσεων και των συναισθημάτων, ii) στην περιδιάβαση των «Αράπηδων» στους δρόμους του χωριού προσκαλώντας όλους τους κατοίκους σε μια κοινή «αναγέννηση» μα και iii) στην αποτροπαϊκή δύναμη που απέδιδε ο παραδοσιακός άνθρωπος στο θόρυβο.

«Με τα κουδούνια χοροπηδούσαμε, λόγω της Πρωτοχρονιάς, για να φύγουν τα φαντάσματα να ακούσουν το θόρυβο, να φοβηθούν και να φύγουν. Γι' αυτό όταν χοροπηδούσαμε λέγαμε “Καλή Χρονιά”, χωρίς όμως να μπαίνουμε στο σπίτι. Πάντοτε σταματούσαμε στην αυλή, γιατί τα φαντάσματα ζούσαν εκεί.» (Μ.Χ.)

«Οι παλιοί μάς λέγαν ότι έπρεπε να κουνάμε τα κουδούνια για να φύγουν τα δαιμόνια του «Δωδεκαημέρου». Μια δική μου εκδοχή είναι ότι επειδή παλιότερα δεν είχαν τριγωνάκια, είχαν όμως ζώα, άρα πολλά κουδούνια, χρησιμοποιούσαν τα κουδούνια αντί για τρίγωνα.» (Σ.Α.)

Με το πέρας των «Κουδουνιών», περίπου 10:00 π.μ., ξεκινά η «Μικρή Έσκα» ή αλλιώς οι «Μικροί Γκέγκηδες». Το απόγευμα και μέχρι λίγο πριν την έλευση του νέου έτους όλοι όσοι επιθυμούν, ανεξαρτήτως φύλου και ηλικίας, ντύνονται καρναβάλια, οι λεγόμενες «Κοκκώνες», και επισκέπτονται τα σπίτια. Την επόμενη ημέρα, την Πρωτοχρονιά, πραγματοποιούνται οι «Μεγάλοι Γκέγκηδες» ή «Μεγάλη Έσκα» και τα «Άρματα», είδος καρναβαλικού μιμικού θεάτρου.

Η περίοδος του «Δωδεκαημέρου» τελειώνει με την εορτή των Θεοφανείων. Η τέλεση του Μεγάλου Αγιασμού λαμβάνει χώρα στον ποταμό του χωριού. Όσοι θέλουν και αντέχουν βουτάνε στα, κυριολεκτικά, παγωμένα νερά του Τσιρόγκα για να πιάσουν τον Σταυρό, θεωρώντας ότι αυτό θα τους φέρει γούρι και καλοτυχία. Στη συνέχεια ο ιερέας κρατώντας τον Σταυρό μαζί με αυτόν που τον έπιασε, με όλους όσοι βούτηξαν στο ποτάμι αλλά και με όσους άλλους επιθυμούν, ψέλνοντας το «Εν Ιορδάνη» γυρνάνε και αγιάζουν τα σπίτια του χωριού μαζεύοντας χρήματα για την τοπική εκκλησία.

3. «Κοκκώνες και Γκέγκηδες»: το έθιμο και οι μετασχηματισμοί του

Το έθιμο «Κοκκώνες και Γκέγκηδες» αποτελεί την κορύφωση του «Εμποριώτικου Δωδεκαημέρου». Ξεκινά την παραμονή της Πρωτοχρονιάς και ολοκληρώνεται το βράδυ της πρώτης ημέρας του νέου έτους. Όπως προαναφέρθηκε, το διπλό τούτο έθιμο λεγόταν, και εξακολουθεί να λέγεται από ορισμένους κατοίκους με σλαβόφωνες καταβολές, «Έσκα». Η αλλαγή στην ονομασία του εθίμου κατέστη επιτακτική στο πλαίσιο αποτίναξης του «φαύλου» σλαβόφωνου, κατ' επέκταση και «Εξαρχικού», παρελθόντος. Η πραγματοποίηση του εθίμου δεν είναι έργο μιας ομάδας ρομαντικών ανθρώπων, αλλά ολόκληρης της κοινότητας, όπου οι πρωταγωνιστές του εθίμου μαθαίνουν τις εθιμικές συμπεριφορές μέσω της φυσικής βιωματικής εκμάθησης και συμμετοχικής παρατήρησης.

«Θεωρούμε ντροπή να ζητάμε από τη νομαρχιακή ή τοπική αυτοδιοίκηση να μας δώσουν [ενν. χρήματα] για να κάνουμε το έθιμο. Κανένας δεν μας βοηθά και δεν θέλουμε να μας βοηθήσει. Μπορούμε μόνοι μας.» (Ρ.Δ.)

«Το χωριό μας είναι το μόνο που κρατά τα έθιμά του. Σε όλα τα γύρω χωριά τα έθιμα τα κάνουν οι Σύλλογοι. Εδώ όχι. Εμείς γεννηθήκαμε με τα έθιμα.» (Κ.Σ.)

Ως προς το έτυμο των λέξεων, «Γκέγκας» ή «Γκέγκης» ονομάζεται αυτός που ανήκει στην αλβανική φυλή των Γκέγκηδων. Οι εν λόγω, ήταν εγκατεστημένοι στα βόρεια της σημερινής Αλβανίας, κοντά στα σύνορα με την πάλαι ποτέ Γιουγκοσλαβία. Διακρίνονταν για τα ιδιαίτερα ανθρωπολογικά τους χαρακτηριστικά: μεγάλосωμοι, ξανθοί και γαλανομάτες. Στο θρήσκευμα οι περισσότεροι ήταν Μουσουλμάνοι και ένα μικρό ποσοστό Χριστιανοί Καθολικοί. Όλοι τους όμως έτρεφαν χαμηλή θρησκευτική συνείδηση.⁷¹ Επί Οθωμανοκρατίας οι Γκέγκηδες απαλλάσσονταν από την καταβολή φόρων στους Οθωμανούς, ενώ συνάμα μπορούσαν να χρησιμοποιούν το δικό τους αυτόνομο δικαιοσύνη σύστημα. Σε αντάλλαγμα των προνομίων αυτών καλούνταν να συμμετέχουν υποχρεωτικά σε οποιαδήποτε μάχη τούς ζητούσαν οι Οθωμανοί. Στο Εμπόριο η λέξη «Γκέγκας» χρησιμοποιείται για να δηλώσει άνθρωπο ατημέλητο και βρώμικο. Μάλιστα, στην καθημερινότητα οι παλαιότεροι όταν ήθελαν να κοροϊδέψουν κάποιον έλεγαν: «α,

⁷¹ Η ιδιομορφία της χαμηλής θρησκευτικής τους συνείδησης, είχε αποτυπωθεί και στον παροιμιακό τους λόγο: «εκεί που βρίσκεται το σπαθί, βρίσκεται και η πίστη» (Ku është shpata është besa).

βρε Γκέγκα⁷²». Η «Κοκκώνα» ή «Κοκκόνα» προέρχεται από τη ρουμάνικη λέξη «*cocoșana*», που σημαίνει την κόρη πρίγκηπα, την κυρία της καλής κοινωνίας. Συνεκδοχικά, χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει τη μαθημένη στην άνεση και πολυτέλεια γυναίκα.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η προσπάθεια καταγωγικού και χρονικού προσδιορισμού του εθίμου. Συχνά, η αφήγηση των εξ Εμπορίου συνομιλητών μου, επικαλούνταν έναν εννοιολογικό χώρο, στον οποίο συγχέονταν, σχεδόν χωρίς διάκριση, ο μύθος, ο θρύλος και η ιστορία, μια αντίληψη στην οποία η προγονική καταγωγή δεν αναφερόταν στην οικογένεια, αλλά στην ιδιότητα του μέλους μιας ευρύτερης κοινότητας, εκείνης του έθνους-με την αϊστορική⁷³ έννοια του όρου- των Ελλήνων. Ειδικότερα, οι περισσότεροι από τους πληροφορητές συνέδεαν το έθιμο των «Γκέγκηδων» με τα διονυσιακά έθιμα της αρχαίας Ελλάδας. Βέβαια, δεν έλειπαν κι εκείνοι που προσπαθούσαν να το παρουσιάσουν ως έθιμο των Τούρκων, ακόμα και των Σλάβων της περιοχής.

«Σαν έθιμο έχει σημασία, γιατί δεν έχει δεχθεί πολλές αλλοιώσεις από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Για μένα το έθιμο είναι προ-διονυσιακό, αν λάβουμε υπόψη μας τις μεταμφιέσεις που κάνουμε. Ιδιαίτερα η μεταμφίεση γίνεται με μορφές ζώων, δέρματα ζώων κ.λπ. Κυρίως, σκεπάζουν όλο το κεφάλι και το σώμα. Το ντύσιμό τους είναι αρχαίο· έχουν τη φουστανέλα και τα πανωφόρια της αρχαίας Μακεδονίας.» (Ρ.Δ.)

«Οι Γκέγκηδες συμβόλιζαν τους Γκέγκηδες της Αλβανίας, που κατέβαιναν σε ορδές την παλιά εποχή και λεηλατούσαν τα πάντα. Φορούσαν οι δικοί μας τα προσωπεία για να προκαλέσουν στα παιδιά τον τρόμο και για να θυμίσουν στους μεγαλύτερους τί τράβηξαν οι παππούδες μας από τους Γκέγκηδες. Οι Τούρκοι κάτοικοι της περιοχής δεν το διασκέδαζαν. Ήταν έθιμο της Δυτικής Μακεδονίας μόνο.» (Σ.Φ.)

«Το έθιμο ήταν τουρκικό, δεν ήταν ελληνικό. Εξού και ο ζουρνάς, ο οποίος είναι τούρκικος.» (Μ.Α.)

⁷² Συνέντευξη Α.Χ.

⁷³ Η λέξη *έθνος* στην αρχαία ελληνική γλώσσα είχε την έννοια του συνόλου ατόμων «ουδέτερα, χωρίς συναισθηματικούς και ιδεολογικούς δεσμούς».

ΜΕΡΑΚΛΗΣ Γ. Μιχάλης, *Σημειώσεις Λαογραφίας, τόμος Α': έννοια και σκοπός της Λαογραφίας*, Ιωάννινα, 1981, σ. 28.

«Το έθιμο αυτό, ήταν έθιμο των σλαβόφωνων της περιοχής, με ότι αυτό συνεπάγεται.» (Α.Χ.)

Επίσημα, το έθιμο ξεκινά την παραμονή της Πρωτοχρονιάς με τους «Μικρούς Γκέγκηδες» ή τη «Μικρή Έσκα». Ανεπίσημα όμως, η έναρξη γίνεται το βράδυ της 30ής Δεκεμβρίου, χρονική στιγμή που φτάνουν στο χωριό οι οργανοπαίκτες και τα νεαρά αγόρια του χωριού πραγματοποιούν την πρώτη κύκλωση της κοινότητας.⁷⁴ Επαρκή περιγραφή για την ανεπίσημη αυτή έναρξη παρέχει το παρακάτω απόσπασμα από το προσωπικό μου ημερολόγιο έρευνας, όπου στην προσπάθειά μου να καταγράψω όλα όσα συνέβαιναν στο Εμπόριο εκείνη τη χρονική στιγμή ακολούθησα τον αγερμό καθ' όλη τη διάρκειά του.

«Σήμερα 30 Δεκεμβρίου 2014 και ώρα 08:00 μ.μ. περίπου 20 αγόρια, ηλικίας 10-24 ετών, ήρθαν στο καφενείο του Τάσου, όπου τούς περίμεναν οι οργανοπαίκτες. Παλιότερα, απ' ό,τι μου είπαν, συνήθιζαν οι ενεργούντες την κύκλωση του χωριού να βγάζουν το ένα μανίκι από το σακάκι ή το μπουφάν τους. Στις μέρες μας όμως αυτό δεν γίνεται. Πήραμε [εν. εγώ και τα 20 αγόρια], λοιπόν, τους «ζουρνάδες»-έτσι αποκαλούν τους οργανοπαίκτες- και γυρίσαμε όλο το χωριό, αναγγέλλοντας την έλευση των οργανοπαικτών και ότι αύριο θα πραγματοποιηθούν οι “Μικροί Γκέγκηδες”. Δεν αφήσαμε δρόμο του χωριού που να μην περάσαμε, παρά το κρύο και το χιόνι, ώστε “να μην υπάρξει κάποιος που θα πει ότι δεν άκουσε το κάλεσμα” (ενν. για τους “Μικρούς Γκέγκηδες”). Δεν πηγαίναμε μέσα στα σπίτια ή στις αυλές, παρόλο που κάποιοι άνοιγαν τις πόρτες τους. Μόνο στα μαγαζιά του χωριού μπαίναμε, τραγουδώντας «κέρνα μας, κέρνα μας». Την στιγμή εκείνη ο καταστηματάρχης ή οι θαμώνες του καταστήματος δώριζαν στα όργανα χρήματα και μάς κερνούσαν σφηνάκια με τσίπουρο ή ουίσκι, λουκούμια και σοκολατάκια. Όσοι ήθελαν από τους παρευρισκόμενους χόρευαν ένα χορό «έτσι για το καλό». Φεύγοντας από το μαγαζί τραγουδούσαν πάντοτε το «Άγιος Βασίλης».

Υστερα από δίωρη περιπλάνηση στους χιονισμένους δρόμους του χωριού καταλήξαμε [εν. εγώ, ο αγερμός των αγοριών και οι οργανοπαίκτες] ξανά στο καφενείο του Τάσου, όπου όλα ήταν στρωμένα

⁷⁴ Βλ. σσ. 143-144, εικ. 8,9.

και έτοιμα για γλέντι. Μετά από λίγο άρχισαν να καταφθάνουν και αγόρια που δε συμμετείχαν στον αγερμό, μα και κορίτσια ηλικίας 18 με 20 ετών. Στο γλέντι αυτό κατέστη εμφανής η διαφορά στον τρόπο σκέψης και πρόσληψης του γεγονότος αυτού από τα δυο φύλα. Κάποια από τα αγόρια βλέπαν το γλέντι σαν μια ευκαιρία να φλερτάρουν με τα κορίτσια, ιδίως με όσες έλειπαν καθημερινά λόγω σπουδών, ενώ τα κορίτσια το θεωρούσαν απλά ως αφορμή να βρεθούν με φίλους τους.⁷⁵ Όπως με ενημέρωσαν αρκετοί πληροφορητές κάποιες χρονιές, αφού τελείωνε το γλέντι, περίπου 5 με 6 το πρωί, οι τελευταίοι «γλεντιστάδες» κάναν μια γύρα στο χωριό, μικρότερη από την βραδινή, με την προϋπόθεση ότι οι οργανοπαίκτες άντεχαν.»⁷⁶

Είναι γεγονός ότι όσο μεγαλύτερη συλλογικότητα αποκτά μια τελετουργία τόσο περισσότερο είναι και το αθέμιτο, αλλά αναπόφευκτο, περιθώριο για νεοτερισμούς ή σφάλματα (Πούχνερ, 2014:78). Όσο όμως απομακρύνεται από την ιερή σφαίρα της καθγιασμένης τελετουργίας και πλησιάζει τη γιορτή - το πανηγύρι τόσο μεγαλώνουν και τα περιθώρια για τροποποιήσεις και διαφοροποιήσεις στην εθιμοτυπία, αυξάνοντας ακόμη την πιθανότητα αυτοσχέδιων προσθηκών και ιδιωτικών πρωτοβουλιών. Τούτο ακριβώς συνέβη και με το γλέντι της προπαραμονής, το οποίο αν και λάμβανε χώρα ανέκαθεν στο χωριό, εντούτοις η συμμετοχή των κοριτσιών και των γυναικών δεν θεωρούνταν πάντοτε αυτονόητη. Ακριβέστερα, ξεκίνησε στα μέσα προς τέλος της δεκαετίας του '80, από ορισμένες γυναίκες που εγκαταστάθηκαν στο χωριό ως νέφες· στην αρχή δειλά δειλά, μα σταδιακά η παρουσία τους εδραιώθηκε.⁷⁷ Πλέον, η κοινή συνύπαρξη θεωρείται ως κάτι φυσιολογικό και δεδομένο, καθώς έχει καθιερωθεί ως «γλέντι της νεολαίας». Οι παλιότεροι βέβαια, θεωρούν την εξέλιξη τούτη ως κάτι άσχημο και σημάδι των «έσχατων» χρόνων:

⁷⁵ Συνέντευξη νεαρού:

«Ερ: Στο γλέντι της 30ής Δεκεμβρίου έρχονται και κορίτσια. Είναι μια ευκαιρία για φλερτ;

Απ: Ε, ναι. Είναι λογικό, γιατί έρχονται και κορίτσια που σπουδάζουν εκτός του χωριού και δεν τις βλέπουμε καθημερινά. Λόγω και του ποτού δημιουργείται μια πιο ευδιάθετη ατμόσφαιρα.» (Δ.Κ.)

Συνέντευξη νεαρής:

«Ερ: Το γλέντι το σημερινό (30/12) υπάρχει περίπτωση να το δει κάποιος σαν μια ευκαιρία για φλερτ;

Απ: Ε, δε νομίζω. 365 μέρες το χρόνο είμαστε μαζί, σήμερα περίμενε να το κάνει αυτό;» (Σ.Ελ.)

⁷⁶ Βλ. σσ. 144-145, εικ. 10-12.

⁷⁷ Από το 2008 και έπειτα η παρουσία των νεαρών κοριτσιών θεωρείται δεδομένη.

«Κάποτες πού να έρχονταν οι γυναίκες ή τα κουρίτσα στο γλέντι. Ω, ρέ ποιά θα τολμούσε να περάσει το κατώφλι; Ο πατέρας ή ο αδερφός της θα την σκότωναν επιτόπου. Τώρα;;; Μην τα συζητάς.» (Β.Π.)

Την επόμενη ημέρα το πρωί, παραμονή Πρωτοχρονιάς, αναλαμβάνουν οι «Μικροί Γκέγκηδες».⁷⁸ Λέγεται έτσι, καθώς στο έθιμο συμμετέχουν παιδιά από 6 χρονών έως 17. Παλιότερα, το ανώτατο όριο ηλικίας προσδιοριζόταν από την στρατιωτική θητεία, «μέχρι να πάει φαντάρος»⁷⁹. Στη σημερινή εποχή, λόγω των σπουδών, αυτό έχει εκλείψει και χρησιμοποιούν ως όριο την ενηλικίωση. Στις μέρες μας το ηλικιακό όριο τίθεται για τη δημιουργία υποχρέωσης συμμετοχής και όχι για αποκλεισμό ατόμων, όπως συνέβαινε στο παρελθόν που λειτουργούσε σαν τροχοπέδη των μικρότερων. Τα παιδιά, φορώντας τα «τσολιαδίστικα» και κρατώντας στα χέρια τους γκλίτσες, μαζεύονται στο ξενοδοχείο, όπου διαμένουν οι μουσικοί. Τυπικά, αρχηγός δεν υπάρχει· άτυπα η αρχηγία «παραδίδεται» στον μεγαλύτερο σε ηλικία, ώστε να συντονίσει την ομαλή διεξαγωγή του εθίμου. Στην πραγματικότητα τού παραχωρείται η τιμητική αυτή θέση εν είδει «εξετάσεων», για την επικείμενη «προαγωγή» του στους «Μεγάλους Γκέγκηδες».

«Ερ: Διέκρινα ότι είχες έναν ηγετικό ρόλο στους «Μικρούς Γκέγκηδες». Το ρόλο αυτό σου τον έδωσε κάποιος ή σου παραχωρήθηκε άτυπα;

Απ: Όχι. Απλά φέτος είναι η τελευταία μου χρονιά που συμμετέχω στους “Μικρούς Γκέγκηδες”. Από τον χρόνο θα είμαι μόνο στους μεγάλους και γι’ αυτό προσπάθησα να τους συντονίσω όσο καλύτερα μπορούσα. Έτσι γίνεται. Ο μεγαλύτερος συντονίζει, ώστε τα πράγματα να πηγαίνουν όσο καλύτερα γίνεται.»⁸⁰

Οι μικροί φουστανελοφόροι συγκεντρώνονται στο μέρος όπου διαμένουν οι οργανοπαίκτες. Όταν συγκεντρωθεί ένας σεβαστός αριθμός «Γκέγκηδων», 8 με 10 άτομα, παραλαμβάνουν τα «ζουρνάδια» και μεταβαίνουν στο κοιμητήριο του χωριού. Η μετάβαση πραγματοποιείται με τελετουργική πομπή, κατά την οποία κανένας δεν μιλά ούτε ακούγεται ήχος οργάνου. Αφού, όπως λένε οι συμμετέχοντες, παίξουν τα όργανα το πρώτο τραγούδι για τους νεκρούς, ξεκινά η κύκλωση του χωριού. Ο

⁷⁸ Βλ. σσ. 145-147, εικ. 13-16.

⁷⁹ Απόσπασμα συνέντευξης με τον Δ.Θ.

⁸⁰ Απόσπασμα της συνέντευξης με τον αρχηγό των «Μικρών Γκέγκηδων», Μ.Β., τη χρονιά της έρευνας (31/12/2014).

κύκλος είναι προδιαγεγραμμένος, σχεδόν ίδιος με της προηγούμενης νύχτας, με μικρές αποκλίσεις. Οι τυχόν αποκλίσεις οφείλονται ή σε παιδιά τα οποία είναι ντυμένα και περιμένουν την αγερμική ομάδα να επισκεφτεί το σπίτι τους για να ενσωματωθούν ή σε παιδιά που δεν έδωσαν το «παρών», αλλά οι υπόλοιποι «Γκέγκηδες» τούς περίμεναν.

Οι «Μικροί Γκέγκηδες», κατά τον αγερμό τους, δεν λένε κάλαντα, παρά μόνο χορεύουν δρομικούς χορούς και σε όσα σπίτια ανοίξουν την πόρτα τούς εύχονται «Χρόνια πολλά». Η μελωδία που ακούγεται, ως επί το πλείστον, είναι το «Άγιος Βασίλης» και η μελωδία του χορού «Έντεκα». Μάλιστα, σε μερικά σημεία του χωριού η ομάδα χορεύει 2-3 τοπικούς ή πανελλήνιας εμβέλειας χορούς. Κάποια παιδιά από τον αγερμό, τα οποία ορίζονται εκ των προτέρων, επιφορτίζονται με το έργο της περισυλλογής χρημάτων.⁸¹ Εναργέστερα, κρατούν στα χέρια τους κουτί και λαμβάνουν χρήματα από τους περαστικούς που τυχόν θα συναντήσουν και από τα σπίτια που θα ανοίξουν την πόρτα τους στο άκουσμα των ζουρνάδων. Με τα χρήματα αυτά πληρώνουν τους ζουρνάδες και το τραπέζι που στήνουν το μεσημέρι, ενώ αν τύχει και περισσέψουν μερικά τα μοιράζονται τα παιδιά μεταξύ τους.

Με την ολοκλήρωση του κύκλου του χωριού και την ενσωμάτωση όλων όσοι ήταν να ντυθούν, ο όμιλος των «Μικρών Γκέγκηδων» καταλήγει το μεσημέρι σε κοινό τραπέζι στο κέντρο του χωριού, όπου στήνεται γλέντι μέχρι τις πρώτες απογευματινές ώρες.⁸² Την εθιμική τούτη συνεστίαση αναλαμβάνει ένα συγκεκριμένο καφενείο, το οποίο, όπως προαναφέρθηκε, θα πληρωθεί από τα χρήματα που συγκεντρώνονται κατά τον αγερμό. Όταν οι καιρικές συνθήκες το επιτρέπουν το τραπέζι γίνεται έξω, στο δρόμο της πλατείας. Σε αντίθετη όμως περίπτωση, λαμβάνει χώρα μέσα στο καφενείο που το αναλαμβάνει. Ουσιαστικά, όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω, η τοπική κοινωνία συνεισφέρει από κοινού χρήματα και παραθέτει ένα εορταστικό γεύμα στα μικρά παιδιά της κοινότητας, με σκοπό να τους μυήσει στο

⁸¹ Οι «Μικροί Γκέγκηδες» μέχρι το 1977 δεν έπαιρναν χρήματα από τους χωριανούς. Από την προαναφερθείσα χρονιά και έπειτα ξεκίνησαν να μαζεύουν, καθώς οι οργανοπαίκτες άρχισαν να ζητούν χρήματα κι από τους μικρούς.

⁸² Για «τελετουργικό συμποσιασμό» βλ. ΧΡΥΣΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ Βασιλική, «Φαγητό και εθνοτική ταυτότητα στις τελετουργίες του κύκλου της ζωής των Ελλήνων της Αυστραλίας», *Εθνολογία* 14/2008-2010, Αθήνα, 2010, σσ. 53-83, ΧΡΥΣΟΥ-ΚΑΡΑΤΖΑ Κυριακή, «Τροφές και εθνοτοπική ταυτότητα των Ποντίων στα Σούρμενα Αττικής», *Πόντος Θέματα λαογραφίας του Ποντιακού Ελληνισμού*, ΣΕΡΓΗΣ Γ. Μανόλης (επιστημ. Επιμ.), εκδ. Αλήθεια, Αθήνα, 2008, σσ. 431-449 και ΚΑΡΕΠΠΙΔΗΣ Ιωακείμ, «Πολιτισμική διαχείριση εθίμου. Το παράδειγμα της Ένωσης Ποντίων Σουρμένων Ελληνικού και το ταφικό έθιμο», *Αρχείον Πόντου* τόμος 56, εκδ. Επιτροπή Ποντιακών Μελετών, 2016, σσ. 320-360.

τοπικό έθιμο. Στο χώρο του χοροστασίου, μέχρι το 2008, έφερναν κι ένα βαρέλι για όσα από τα παιδάκια του χωριού μπορούσαν να ντυθούν και δεν είχαν ντυθεί. Αν τύχαινε, λοιπόν, και περνούσε από την πλατεία ένα παιδί από αυτά που δεν ντύθηκαν, οι μικροί γλεντιστάδες το άρπαζαν και το βουτούσαν μέσα στο βαρέλι, ως τιμωρία, διότι δεν ντύθηκε.

Το σούρουπο της ίδιας ημέρας αρχίζουν οι «Κοκκώνες».⁸³ Στο παρελθόν το προλεχθέν έθιμο ήταν κυρίως των γυναικών και των μικρών παιδιών, καθώς την ίδια χρονική στιγμή οι άντρες του χωριού παραλάμβαναν τα «όργανα» και γυρνούσαν όλο το χωριό, δηλώνοντας, όπως ακριβώς οι μικροί την προπαραμονή, ότι την επαύριο θα διεξαχθούν οι «Μεγάλοι Γκέγκηδες» ή η «Μεγάλη Έσκα» και δεν έπρεπε να λείπει κανείς από όσους μπορούσαν να ντυθούν. Στη σύγχρονη εποχή αυτό έχει ατονήσει, καθώς όλο και περισσότεροι προτιμούν να συμμετέχουν στις «Κοκκώνες», μεταλλάσσοντας το τελευταίο σε εθιμική πρακτική στην οποία συμμετέχουν άντρες, γυναίκες και παιδιά ανεξαιρέτως.

Στο έθιμο τούτο οι συμμετέχοντες ντύνονται «καρναβάλια». Ίδιον χαρακτηριστικό των «διαβατήριων τελετουργιών» αποτελεί το γεγονός ότι απαντάται μια πρόσκαιρη συνειδητή αντιμετάθεση φύλων και ανατροπή της καθεστηκυίας τάξης. Από τον παραπάνω κανόνα δεν θα μπορούσε να εξαιρεθεί η προαναφερθείσα εθιμική πρακτική του Εμπορίου. Οι άντρες ντύνονται γυναίκες και οι γυναίκες άντρες, χωρίς ωστόσο αυτό να είναι δεσμευτικό, καθώς υπάρχουν περιπτώσεις που οι γυναίκες διατηρούν τη φυλετική τους ταυτότητα και ντύνονται π.χ. νεράιδες ή γερόντισσες. Επίσης, παρατηρούνται και φαινόμενα όπου δυο άντρες μασκαρεμένοι, ο ένας γυναίκα και ο άλλος άντρας, αναπαριστούν δημοσίως την ερωτική αναπαραγωγική διαδικασία, γεγονός που στην καθημερινότητα των Εμποριωτών θεωρείται αδιανόητο.⁸⁴ Στην παρούσα όμως φάση η κοινότητα το ανέχεται, όχι βέβαια όλοι⁸⁵, τοποθετώντας το στο πλαίσιο εφαρμογής των νόμων της συμπαθητικής μαγείας για τη φύση και τα ζώα τους.

⁸³ Βλ. σσ. 147-148, εικ. 17-18.

⁸⁴ Ακόμη, αδιανόητο θεωρείται η συμβολική αυτή πράξη να τελεστεί από έναν άντρα και μια γυναίκα ή από δύο γυναίκες. Κατ' οικονομία επιτρέπεται η συμβολική ερωτική συνεύρεση στους άντρες μασκαράδες, όπου και πάλι ως μεταμφιεσμένοι ο ένας θα υποδύεται ρόλο αρσενικού γένους και ο άλλος θηλυκού.

⁸⁵ «Τώρα το μόνο που κάνουν είναι να γδύνονται, να βάζουν γυναικεία εσώρουχα και να χαϊδεύονται. Εντάξει, υπήρχαν πάντοτε κάποια κωμικά στοιχεία στην Πρωτοχρονιά, αλλά το τελευταίο διάστημα το μόνο που κάνουν είναι αυτό.» Απόσπασμα από τη συνέντευξη του Σ.Κ. για το έθιμο «Κοκκώνες».

Η έμπνευση για το μασκάρωμα των συμμετεχόντων προέρχεται από διάφορα γεγονότα της καθημερινότητας, της επικαιρότητας ή ακόμη και από οτιδήποτε παλιό μπορούσε να φορέσει κάποιος για να κρυφτεί. Οι παρέες συγκεντρώνονται και επισκέπτονται τα σπίτια του χωριού που έχουν επιλέξει, στα οποία εισέρχονται μασκαρεμένοι. Ο οικοδεσπότης ή η οικοδέσποινα προσπαθεί να τούς αναγνωρίσει από διάφορα χαρακτηριστικά τους, π.χ. από το γέλιο, τον τρόπο κίνησης, την ομιλία κ.λπ. και κατόπιν τούς κερνά ποτό και γλυκό. Υπάρχουν όμως και η πιθανότητα κάποιον να μη μπορούν να τον αναγνωρίσουν. Στην περίπτωση αυτή είναι στη διακριτική ευχέρεια του μασκαρεμένου να αποκαλυφθεί ή να αποχωρήσει αφήνοντάς τους με την απορία.

«Έχει τύχει να ντυθεί η μάνα μου, να μας έχει έρθει “Κοκκώνα” στο σπίτι, να μην την αναγνωρίσουμε και να μάθουμε τον επόμενο Ιούλιο ότι ήταν η μάνα μου τελικά εκείνη η άγνωστη που μας επισκέφθηκε.» (Μ.Α.)

Όταν συναντηθούν στο δρόμο δύο ομάδες μασκαρεμένων θα αλληλοπειραχθούν για λίγο και έπειτα θα συνεχίσουν την πορεία τους. Ταυτόχρονα, στο κεντρικό καφενείο του Εμπορίου οι οργανοπαίκτες, στην προσπάθειά τους να εξοικονομήσουν όσο το δυνατόν περισσότερα χρήματα, στήνουν γλέντι για όλο το χωριό. Από εκεί θα περάσουν όλοι οι όμιλοι των μεταμφιεσμένων, για να χορέψουν έστω κι έναν χορό· να δώσουν, όπως λένε οι ίδιοι, το «παρών». Λίγο πριν την αλλαγή του χρόνου, κυριολεκτικά στο παραπέντε, όλοι επιστρέφουν στα σπίτια τους για την αλλαγή του χρόνου. Παλιότερα, το αυθόρμητο γλέντι των μουσικών είχε μεγάλη απήχηση στους κατοίκους του χωριού, οι οποίοι ανταποκρίνονταν στο κάλεσμα αυτό μαζί με τις γυναίκες και τα παιδιά τους. Τα τελευταία χρόνια όμως ο ιερέας του χωριού πραγματοποιεί την ορισμένη από το τυπικό της Ορθόδοξης Εκκλησίας δοξολογία, στην οποία η συμμετοχή του ποιμνίου είναι αθρόα.

Την επόμενη ημέρα, της 1^{ης} Ιανουαρίου, λαμβάνει χώρα το έθιμο των «Μεγάλων Γκέγκηδων» ή η «Μεγάλη Έσκα». Κύρια πρόσωπα στο έθιμο της ημέρας αυτής είναι οι «Γκέγκηδες», οι «Εσκάρηδες» και οι «Κοκκώνες». Τα δύο πρώτα εθιμικά πρόσωπα είναι άντρες, ενώ στις Κοκκώνες μπορούν να συμμετέχουν και οι γυναίκες. Από μαρτυρίες ηλικιωμένων μαθαίνουμε ότι στα χρόνια τους οι γυναίκες δεν μπορούσαν να συμμετέχουν στο έθιμο των «Μεγάλων Γκέγκηδων» ούτε ως «Κοκκώνες», δηλαδή μασκαρεμένες. Υπάρχουν όμως, δύο μαρτυρίες Εμποριωτών,

που πλέον ζουν στην Αυστραλία, οι οποίες βεβαιώνουν το ακριβώς αντίθετο, ότι οι γυναίκες μπορούσαν στο παρελθόν να ντυθούν μέχρι και «Γκέγκηδες». Την ανωτέρω μαρτυρία ενισχύει και επιβεβαιώνει μια φωτογραφία που βρέθηκε κρεμασμένη σε κατάστημα μαζικής εστίασης του Εμπορίου.⁸⁶ Τέλος, την ημέρα της Πρωτοχρονιάς υπήρχαν και οι «Εσκάρηδες», που όπως αναφέρουν οι γηραιότεροι σήμαινε τον πλούσιο, τον κομψά ντυμένο. Γι' αυτό «Εσκάρηδες» ντύνονταν κυρίως άντρες επιφανών οικογενειών, οι οποίοι κατά κανόνα, λόγω κοινωνικής θέσης, δεν συμμετείχαν στην κύκλωση του χωριού παρά μόνο κατέβαιναν στην πλατεία του χωριού την ώρα της κορύφωσης του γλεντιού. Στην σπάνια περίπτωση που κάποιος «Εσκάρη» ήθελε να συμμετάσχει στον γύρο του χωριού, το έπραττε, με την προϋπόθεση ότι θα συμπεριφερόταν σεμνότερα από τους «Γκέγκηδες».

«Οι Εσκάρηδες κατεβαίναμε στην πλατεία όταν ο χορός ήταν στο ζενίθ του. Δεν υπήρχε κάποια απαγόρευση ως προς τη συμμετοχή μας στην κύκλωση του χωριού. Απλά, δεν συμμετείχαμε, λόγω κοινωνικής θέσης. Αν ήθελε κάποιος να συμμετέχει στον κύκλο του χωριού μπορούσε, αλλά έπρεπε να συμπεριφέρεται πολύ πιο συγκαταλημένα από τους “Γκέγκηδες”.» (Σ.Κ.)

Η κοινωνική διαφορά του «Εσκάρη» από τους άλλους δύο ρόλους αποτυπωνόταν και στην ενδυμασία.⁸⁷ Ο «Εσκάρη» φορούσε καθαρή μαύρη πολύπτυχη φουστανέλα, λευκό πουκάμισο, λευκή περισκελίδα πάνω από την οποία τοποθετούσε δύο καλτσοδέτες (μία σε κάθε γόνατο) με μαύρες φούντες και τα κλασικά τσαρούχια με τις φούντες στην κορυφή. Στο κεφάλι έφερε μαύρο τσόχινο καλπάκι, στη μέση κλειδώματα, ενώ στο στήθος κρεμούσε κιουστέκι απαρτιζόμενο από ψεύτικα φλουριά. Σημαντικό είναι να αναφέρουμε ότι σε αντίθεση με τους «Γκέγκηδες» οι «Εσκάρηδες» δεν έφεραν ποτέ «σουράτι»⁸⁸. Η ενδυμασία του

⁸⁶ Βλ. σελ. 148, εικ. 19.

⁸⁷ Βλ. σελ. 149, εικ. 20.

⁸⁸ Το «σουράτι» είναι μάσκα από δέρμα λαγού ή αλεπούς. Ο τρόπος παρασκευής του έχει ως εξής: αφού «πιάσουν» τον λαγό ή την αλεπού (σπανιότερα πλέον αλεπού, καθώς από το νόμο απαγορεύεται το κυνήγι της), με ένα μαχαίρι αφαιρούν το δέρμα. Στη συνέχεια το τοποθετούν σε ψιλό αλάτι πάνω κάτω και το αφήνουν όσο χρειάζεται- περίπου 2 μήνες- για να τραβήξει τα υγρά, ώστε να μη σαπίσει. Προσέχουν το μέρος που το αποθηκεύουν να αερίζεται καλά, να είναι δροσερό και να μην το βλέπει ο ήλιος. Όταν το αλάτι απορροφήσει τα υγρά από το δέρμα το αφαιρούν και στην εσωτερική πλευρά του δέρματος τοποθετούν ένα πανί, για να μην έρχεται σε άμεση επαφή με το πρόσωπό του απόμου που το φορά, να μυρίζει λιγότερο καθώς η μυρωδιά τους δέρματος είναι έντονη και να μη λερώνεται η στολή τους από το δέρμα όταν δεν το φοράνε. Ανοίγουν δυο τρύπες για τα μάτια. Στις δυο άκρες τοποθετούν λάστιχα για να μπορούν να στερεώνουν τη μάσκα στο πρόσωπό τους, ενώ για στόμα κολλάνε 2-3 φασόλια. Η όλη διαδικασία μετά είναι υπόθεση μερικών ωρών.

«Γκέγκα»⁸⁹ από την άλλη, απαρτιζόταν από λευκή πολύπτυχη φουστανέλα (μέχρι το ύψος του γόνατος), λευκό πουκάμισο, γιλέκο χωρίς να κρέμονται πίσω μανίκια, μαύρο υφασμάτινο πανωφόρι, ένα τριγωνικό κόκκινο μαντήλι δεμένο γύρω από τη μέση, περισκελίδα λευκή με περικνημίδες μαύρες σε κάθε γόνατο και στα πόδια γουρουνοτσάρουχα. Στο κεφάλι φορούσαν κόκκινο φέσι, στο στήθος κρεμούσαν αντί για κιουστέκι καρούλια από κοτσάνι καλαμποκιού ή κόκκινες καυτερές πιπεριές και στα χέρια κρατούσαν καμτσίκι, το οποίο χρησίμευε για εκφοβισμό των πονηρών πνευμάτων ή κατ' άλλους για να διώχνουν τα μικρά παιδιά που τυχόν θα έρχονταν να ενσωματωθούν στον αγερμό των μεγάλων. Τέλος, στο πρόσωπο έφεραν το «σουράτι», το οποίο το μεσημέρι το αφαιρούσαν και το έφεραν κρεμασμένο στο λαιμό τους.

Στη σύγχρονη εποχή τα πράγματα άλλαξαν. Η κοινωνική διαφορά μεταξύ των δύο παραπάνω ρόλων δεν υφίσταται. Ο «Εσκάρην» συμμετέχει από την αρχή στην κύκλωση του χωριού και συμπεριφέρεται όπως ακριβώς και οι «Γκέγκηδες». Επίσης, φέρει προσωπίδα - γεγονός αδιανόητο για τους γηραιότερους- στο στήθος αντί για φλουριά έχει κρεμασμένα καρούλια σε διάταξη χιαστί, στο κεφάλι φορά καπέλο-μαύρο γούνινο ή ραπούμπλικο- και στα πόδια φορά... ό,τι παπούτσια θέλει. Αλλαγές επήλθαν και στο ρόλο των «Γκέγκηδων». Πλέον, πολλοί εξ αυτών αντί για φέσι φορούν καπέλο ραπούμπλικο, στη θέση του απλού γιλέκου οι περισσότεροι φορούν φέμερλη⁹⁰, ενώ μαζί με το καμτσίκι προστέθηκε και η γκλίτσα. Επιπρόσθετα, αντί για περισκελίδα φορούν φόρμες ή τζήν και εις αντικατάσταση των γουρουνοτσαρουχιών αρκετοί φοράνε τα κλασικά τσαρούχια ή τα καθημερινά τους παπούτσια. Άξιο μνείας είναι το γεγονός ότι στην ενδυμασία των «Γκέγκηδων» έχουν υπεισέλθει και ειδικά σύμβολα, τα οποία σε μερικές περιπτώσεις δημιουργούν μια παράδοση μέσα στην παράδοση, αυτήν της οικογενειακής.

«Ερ: Βλέπω ότι φοράς κρητικό σαρίκι. Πώς προέκυψε αυτό;

Απ: Το κρητικό σαρίκι το φοράω, γιατί είναι ενθύμιο από τον πατέρα μου, που τού το έδωσε κάποιος φίλος του στο στρατό. Όταν συμμετείχε ο πατέρας μου αντί για καπέλο φορούσε αυτό. Τώρα που συμμετέχω εγώ, αντί γι' αυτόν, το φοράω εγώ.» (Τ.Ι.)

⁸⁹ Βλ. σελ. 149, εικ. 21.

⁹⁰ Φέμερλη είναι το γιλέκο του «Τσολιά», που στο πίσω μέρος κρέμονται μανίκια.

Την ημέρα της «Μεγάλης Έσκας» ορισμένοι από τους συμμετέχοντες, άντρες άνω των 18 ετών⁹¹, ενδεδυμένοι «Γκέγκηδες» και «Εσκάρηδες» μεταβαίνουν στο ξενοδοχείο που διαμένουν οι οργανοπαίκτες. Αρχηγός, με την έννοια του ηγέτη και της ψηφοφορίας, δεν υπάρχει ούτε υφίσταντο στο παρελθόν. Παλιότερα, αρχηγός γινόταν «ο πιο τρελός, ο πιο δυνατός»⁹². Σήμερα, η εν λόγω τιμητική θέση παραχωρείται στον αρχαιότερο και ηλικιακά μεγαλύτερο «Γκέγκα». Στο παρελθόν η «Μεγάλη Έσκα» ξεκινούσε 3 με 4 τα ξημερώματα. Στις μέρες μας, η ώρα έναρξης μετατοπίστηκε στις 9 το πρωί, καθώς οι νέοι του χωριού αμέσως μετά την αλλαγή του χρόνου πηγαίνουν στα club και στα κέντρα διασκέδασης από τα οποία επιστρέφουν τις πρώτες πρωινές ώρες. Όπως στους «Μικρούς Γκέγκηδες», έτσι και στους «Μεγάλους», η έναρξη του εθίμου ξεκινά με τελετουργική πορεία προς το κοιμητήριο, κατά την οποία οργανοπαίκτες και συμμετέχοντες τηρούν σιγή.

Εκδοχή 1^η

«Το πρώτο τραγούδι πρέπει να παίζει για τους νεκρούς. Να το ακούσουν και να αγαλλιάσει η ψυχή τους.» (Ρ.Σ.)

Εκδοχή 2^η

«Παίρνουμε τα όργανα, πηγαίνουμε στα μνήματα. Οι οργανοπαίκτες θα παίζουν τα κάλαντα στα μνήματα για να ευχηθούμε στις ψυχές τους ...να τους πούμε τα κάλαντα, γιατί αυτοί μας άφησαν αυτό το έθιμο.» (Μ.Α.)

Εκδοχή 3^η

Ερ: Για ποιο λόγο ξεκινά το έθιμο από το νεκροταφείο; Για να ακούσουν οι νεκροί το πρώτο τραγούδι;

Απ: Τρίχες. Πήγε πριν χρόνια ένα πιωμένος στο νεκροταφείο, επειδή είχε πεθάνει πρόσφατα ο φίλος του, και έπαιξε με το ζουρνά και καλά ότι θα τον ακούσει στον Κάτω Κόσμο. Από τότε το πήραν όλοι και ...

Ερ: Πότε έγινε το γεγονός αυτό;

Απ: Περίπου πριν 15 χρόνια. Απλά, παλιότερα τα όργανα έρχονταν από την Αναρράχη και βόλενε να τους πάρουν από το νεκροταφείο. Τώρα μιλάμε ήταν 3 τα ξημερώματα. Απλά, όταν συναντιόντουσαν οι Γκέγκηδες με τους

⁹¹ Ανώτατο όριο δεν υπάρχει, αλλά συνήθως οι συμμετέχοντες είναι μέχρι την ηλικία των 55 ετών.

⁹² Απόσπασμα συνέντευξης με τον Μ.Αλ.

οργανοπαίκτες, ξεκινούσαν από εκεί, καθώς ήταν ψηλά και μπορούσε να τους ακούσει όλο το χωριό.» (Β.Π.)

Από τις παραπάνω εκδοχές⁹³ κατανοούμε, ότι αρχικά ξεκινούσαν το έθιμο από τα νεκροταφεία για πρακτικούς λόγους· εξαιτίας του ότι οι οργανοπαίκτες έρχονταν από τη γειτονική Αναρραχή, που βρίσκεται ανατολικά του Εμπορίου, και το πρώτο μέρος στο οποίο μπορούσαν να συναντηθούν ήταν το κοιμητήριο. Με την πάροδο των ετών, φέρνοντας όργανα από άλλα μέρη εξακολουθούσαν να ξεκινούν από τα νεκροταφεία, καθώς ήταν ψηλό σημείο και μπορούσαν να τους ακούσουν σχεδόν όλοι στο χωριό. Στη σύγχρονη όμως εποχή, όλα αυτά δεν είχαν θέση. Συνεπώς, η αφετηρία του κοιμητηρίου έπρεπε να επανανοηματοδοτηθεί, ώστε το γεγονός αυτό να έχει κάποια λογική υπόσταση. Ως εκ τούτου, συνδέθηκε με δύο νεκρικές δοξασίες. Η πρώτη θέλει να σχετίζεται με το ότι οι νεκροί πρέπει να ακούσουν το πρώτο τραγούδι για να τούς μεταφέρουν οι ζωντανοί το μήνυμα της νέας χρονιάς, ενώ η δεύτερη με το ότι εντός του κοιμητηρίου κείτονται πολλοί μερακλήδες, οι οποίοι εν ζωή ντύνονταν κάθε φορά. Άρα, είναι χρέος⁹⁴ όσων τελούν το έθιμο να τους αφιερώσουν τον πρώτο σκοπό, ώστε να αναπαυθεί και να αγαλλιάσει η ψυχή τους.

Με το πέρας της ανωτέρω «υποχρέωσης», οι «Μεγάλοι Γκέγκηδες» ξεκινάνε την κύκλωση του χωριού. Ο κύκλος, όπως σε όλες τις προηγούμενες περιπτώσεις, είναι προδιαγεγραμμένος. Γυρίζουν περιμετρικά τα σπίτια του χωριού με μικρές αποκλίσεις, οι οποίες αφορούν άτομα που η παρέα τούς περίμενε πλην όμως αυτοί δεν προσήλθαν. Κάθε οικογένεια του Εμπορίου έχει την ηθική υποχρέωση να στείλει έστω κι έναν άντρα, για να την εκπροσωπήσει στην συλλογική τούτη στιγμή. Καθ' όλη τη διάρκεια της κύκλωσης οι οργανοπαίκτες παίζουν τα πρωτοχρονιάτικα κάλαντα και δρομικούς χορούς, όπως Σκουκάνα, Έντεκα, Καστοριανό Καρσιλαμά. Σε κάθε σπίτι που επισκέπτεται ο αγερμικός όμιλος τραγουδά *«Σ' αυτό το σπίτι που 'ρθαμε, κέρνα μας κέρνα μας»*. Οι ιδιοκτήτες της οικίας τούς προσφέρουν τσίπουρο και ποικίλα γλυκίσματα, ενώ δεν είναι λίγες οι φορές που δίνουν χρήματα στα όργανα για να χορέψουν όλοι μαζί έναν τοπικό χορό. Όσο προχωρά η κύκλωση του χωριού

⁹³ Οι εκδοχές παρατέθηκαν από τον νεότερο σε ηλικία προς τον γηραιότερο.

⁹⁴ Θεωρείται ηθική υποχρέωση, καθώς χωρίς αυτούς το έθιμο δεν θα παραδινόταν στις επόμενες γενιές.

τόσο πληθαίνουν οι «Γκέγκηδες» και «Εσκάρηδες» που ενσωματώνονται στον αγερμό.

Όταν ολοκληρωθεί ο εθιμικός-τελετουργικός κύκλος, περίπου 12:00 μ.μ., οι «Γκέγκηδες» καταλήγουν στην πλατεία του χωριού σε κοινό τραπέζι, το οποίο πληρώνουν οι ίδιοι.⁹⁵ Παλιότερα, ο κοινός συμποσιασμός δεν υπήρχε. Οι συμμετέχοντες λίγοι λίγοι μετέβαιναν το μεσημέρι στα σπίτια τους και τρώγαν εν τάχει, ώστε σε σύντομο χρονικό διάστημα να επιστρέψουν ξανά στην πλατεία. Ταυτόχρονα με τον συμποσιασμό στήνεται και γλέντι, στο οποίο αρχικά συμμετέχουν μόνο τα άτομα του αγερμού. Αργότερα, περίπου 13:00 με 14:00, κάνουν την εμφάνισή τους στο χοροστάσι και οι «Κοκκώνες», άντρες και γυναίκες⁹⁶ ντυμένοι μασκαράδες, συμμετέχοντας στο γλέντι.

Με την άφιξη των τελευταίων το εθιμικό γλέντι μετατρέπεται σταδιακά σε θέαμα και ο χώρος του χοροστασίου - της πλατείας σε ανοιχτό λαϊκό θέατρο, καθώς αρχίζει να καταφθάνει πλήθος κόσμου· κάτοικοι του Εμπορίου και επισκέπτες από τα γύρω μέρη. Μέχρι το 2013 στο χώρο της πλατείας υπήρχε ένα μεγάλο πλαστικό βαρέλι γεμάτο με νερό, παλιότερα χτιστές πέτρινες βρύσες – τις καλούμενες ποτίστρες -, για να ρίξουν μέσα όσους μπορούσαν να συμμετέχουν στο έθιμο ως «Γκέγκηδες» ή ως «Κοκκώνες» και δεν είχαν ντυθεί. Συγκεκριμένα, αν τύχαινε κάποιος εξ αυτών και κατέβαινε στην πλατεία οι υπόλοιποι της παρέας του τον κυνηγούσαν.⁹⁷ Στην περίπτωση που τον έπιαναν τον άρπαζαν και τον βουτούσαν μέσα στο βαρέλι ή στην ποτίστρα.⁹⁸ Η μέχρι πρότινος εθιμική «τιμωρία» του «αποστάτη» λάμβανε χώρα εξυπηρετώντας διττό σκοπό· από τη μία αυτός που βράχθηκε να πάει σπίτι του να αλλάξει και να επιστρέψει ντυμένος, όπως το απαιτεί η ημέρα αυτή, και από την άλλη ως μέτρο προφύλαξης του εθίμου και ασφαλιστική δικλείδα που εγγυόταν τη συνέχισή του.⁹⁹

⁹⁵ Κάθε «Γκέγκας» που συμμετέχει στη «Μεγάλη Έσκα» δίνει ένα συγκεκριμένο χρηματικό ποσό, για να πληρωθεί το τραπέζι. Για παράδειγμα, τη χρονιά της έρευνας (01/01/2015) το ποσό ανερχόταν στα 20 ευρώ.

⁹⁶ Οι γυναίκες στους «Μεγάλους Γκέγκηδες» συμμετέχουν στο γλέντι μόνο ως «Κοκκώνες». Στο παρελθόν, όπως σημειώθηκε παραπάνω, κι αυτό θεωρούνταν αδιανόητο.

⁹⁷ Το κυνήγι γινόταν στα όρια της πλατείας.

⁹⁸ Δεν μπορεί μια παρέα να αρπάξει κάποιον και να τον ρίξει στο νερό, αν αυτός δεν αποτελεί μέλος της εν λόγω παρέας.

⁹⁹ «Δεν είναι δύσκολο να πάρεις και να βάλεις μια περούκα. Αλίμονο αν όλοι μέναμε θεατές και δεν συμμετείχαμε. Θα χανόταν το έθιμο.». Απόσπασμα συνέντευξης με τον Μ.Η., κάτοικο Εμπορίου.

«Ερ: Αν κατέβαινε στην πλατεία κάποιος που δεν είχε ντυθεί «Γκέγκας» ή «Κοκκώνα»»;

Απ: Τον πετούσαμε στο βαρέλι.

Ερ: Αν κάποιος είχε μαζί του ένα κινητό 1.000 ευρώ;

Απ: Αυτό δεν μάς απασχολεί. Αφού ξέρει τι θα πάθει να μη βγει με κινητό. Εμένα μια χρονιά με βούτηξαν μέσα στο βαρέλι και είχα επάνω μου 200.000 δρχ.» (Μ.Α.)

«Ερ: Υπήρξαν παρεξηγήσεις;

Απ: Ναι. Όχι όμως να μην μιλιούνται, γιατί όλοι ξέρουν το έθιμο. Θα παρεξηγούνταν, θα μαλώναν εκείνη τη στιγμή. Βέβαια, άπαξ και τον έριχνες τελειώναν όλα. Ήταν μέχρι να τον ρίξεις.» (Α.Χ.)

«Ερ: Τί γινόταν την ημέρα της «Μεγάλης Έσκας» αν κατέβαινε στην πλατεία «άντυτος» κάποιος γνωστός σας;

Απ: Τον κυνηγούσαμε να τον πιάσουμε στα όρια της πλατείας και να τον βουτήξουμε στο νερό. Μάλιστα, στα χρόνια τα δικά μου, 40-50 χρόνια πίσω τώρα σου λέω, γινόταν και το εξής: βλέπαμε εσένα από την παρέα μας, που ήρθες στην πλατεία και ήσουν άντυτος, αλλά εσύ είχες δει σαν εσένα [ενν. άντυτο] και έναν άλλο από την παρέα μας· ας πούμε τον Γιώργο. Εμείς κυνηγούσαμε εσένα και σε πιάναμε. Έλεγες τότε εσύ σάς δίνω 100 δρχ. και 10 κιλά κρασί να με αφήσετε και να πιάσετε να βουτήξετε τον Γιώργο. Αφήναμε τότε εσένα και πηγαίναμε και πιάναμε τον Γιώργο και του λέγαμε ότι θα τον ρίξουμε, γιατί ο Ιωακείμ μας έταζε τόσα. Τότε ο Γιώργος έλεγε εγώ σας δίνω 200 δρχ. και 15 κιλά κρασί για να ρίξετε τον Ιωακείμ. Τότε αφήναμε τον Γιώργο και ρίχναμε εσένα. Αν ο Γιώργος δεν τηρούσε το τάξιμό του τότε τον ρίχναμε κι εκείνον. Υπήρχε δηλαδή ένα αλισβερίσι, μια δημοπρασία.» (Π.Ν.)

Από το βούτηγμα βέβαια δεν γλίτωναν ούτε οι πρόσφυγες της πρώτης γενιάς, καθώς κι αυτοί καλούνταν από τους «ντόπιους» να συμμετέχουν στην «Έσκα», ασχέτως που οι ίδιοι και τα παιδιά τους το απέφευγαν.

«Ερ: Όταν τύχαινε να περάσει από την πλατεία κάποιος πρόσφυγας «άντυτος» οι ντόπιοι τον βουτούσαν στο βαρέλι ή όχι;

Απ: Ναι. Έτυχε σ' έναν ξάδερφό μου. Τον πήρανε και τον βάλανε στη βρύση. Εκείνος άρχιζε να φωνάζει. "Νε πε ντο τσαϊζ'σ; έθιμον εν"¹⁰⁰, του είπα. Εκείνος με είπε "νε πε, εβράχτα."¹⁰¹» (Π.Κ., πρόσφυγας πρώτης γενιάς)

Οι μόνοι που τύχαιναν ασυλίας, ακόμη κι αν κατέβαιναν την ημέρα εκείνη στο χοροστάσι, ήταν οι πενθούντες. Και σ' αυτούς όμως η περίοδος του πένθους ποικίλε ανάλογα την περίπτωση.

«...Αυτόν που πενθούσε δεν το πειράζαμε. Σεβόμασταν τον πόνο του και δεν το παρεξηγούσαμε κατέβαινε δεν κατέβαινε. Αν κατέβαινε καλώς όρισε, αν δεν κατέβαινε πάλι καλώς έπραξε.» (Ρ.Δ.)

«...Αν κάποιος πενθούσε δεν το πειράζαμε. Βέβαια, αν τον βλέπαμε να χορεύει αλλού και στο έθιμο να μη συμμετέχει λέγοντάς μας ότι πενθεί τότε....» (Μ.Α.)

«... Αν κάποιος έχανε τους παππούδες ή τις γιαγιάδες του, τον δικαιολογούσαμε ένα χρόνο. Αν έχανε κάποιον από τους γονείς του, δείχναμε μεγαλύτερη κατανόηση· δυο με τρία χρόνια αν ήταν νέοι και ένα έτος αν ήταν περασμένων ετών. Αν ήταν παιδί του... τί να του πεις· πάει αυτός. Έχασε τον κόσμο του. Αν κατέβαινε και μετά από 5 χρόνια μόνο και μόνο για να ακούσει ζουρνά, μπράβο του έπρεπε να του πούμε· όχι να τον βουτήξουμε.» (Α.Χ.)

«...Από το 2013 και μετά σταματήσαμε να βάζουμε ως κοινότητα το βαρέλι, γιατί όπως και να το κάνουμε είναι σκληρό. Τώρα, να έχει έξω -10 και -15 βαθμούς και να σε ρίχνουν στο κρύο το νερό; Ε, δεν είναι έθιμο αυτό. Εντάξει, το 'κάναν οι παλιοί, αλλά εμείς τώρα...» (Μπ.Α., πρόεδρος τοπικής κοινότητας)

Την άποψη του Προέδρου ενστερνίζονται και οι μεγαλύτεροι σε ηλικία Εμποριώτες, στο πλαίσιο της αυτοκριτικής τους, μα και οι γυναίκες του Εμπορίου. Θεωρούν, δηλαδή, ότι το έθιμο του βουτήγματος ήταν βάνανσο και απάνθρωπο.

¹⁰⁰ «Βρε, τί φωνάζεις; Έθιμο είναι» (νεοελληνική απόδοση).

¹⁰¹ «Βράχκα» (νεοελληνική απόδοση).

Επιπρόσθετα, όλοι ανεξαιρέτως δήλωναν ότι αν τους δινόταν μια δεύτερη ευκαιρία δεν θα το έκαναν αυτό.

«... Είναι λάθος για μένα να σε πετάζουν στο βαρέλι, επειδή δε γνωρίζεις τί πρόβλημα έχει ο άλλος.» (Μ.Α.) (Σημειωτέον ότι παρόλο που διαφωνεί είχε ρίξει κι αυτός άνθρωπο μέσα στο βαρέλι.)

«... Ε, ήταν πολύ σκληρό. Έριξα κι εγώ άτομα στο βαρέλι, αλλά όταν το σκέφτομαι καμιά φορά λέω χαζομάρες κάναμε. Πώς δεν μας έπαθε κανένας τίποτα να τρέχουμε.

Ερ: Τώρα αν ήσασταν ξανά νέος θα το κάνατε;

Απ: Όχι. Όχι. Να φάμε, να πιούμε, να γλεντήσουμε, αλλά μέχρι εκεί. Δεν χρειάζεται το βούτηγμα.» (Μ.Ν.)

«Αυτό δεν ήταν έθιμο. Δεν μπορώ να φανταστώ ότι ήταν έθιμο. Στο έθιμο πιστεύω μπορεί να συμμετέχει αυτός που θέλει. Αυτός που δεν θέλει μπορεί να παρακολουθεί χωρίς να ντυθεί. Μου φαίνεται άσχημο και βάρβαρο αυτό. Δεν σεβόντουσαν την επιθυμία του καθενός. Κατά καιρούς πάρα πολλοί άνθρωποι είχαν και κάποιο πένθος. Ένας που πενθούσε δεν επιτρεπόταν για τα δεδομένα του Εμπορίου να ντυθεί. Αυτό βέβαια το πρόσεχαν και δεν τους έριχναν στις στέρνες. Αλλά πιστεύω ότι έπρεπε να σέβονται το γεγονός ότι κάποιοι άνθρωποι δεν θέλουν να ντυθούν. Βεβαίως, και είμαι υπέρ της κατάργησης αυτού.» (Β.Α., γυναίκα, κάτοικος Εμπορίου)

Περίπου στις 15:00 ξεκινάνε οι αυτοσχέδιες θεατρικές παραστάσεις, τα «Άρματα».¹⁰² Ευκρινέστερα, παρέες ατόμων αποφασίζουν τις προηγούμενες ημέρες ή ακόμη και την τελευταία στιγμή να παρουσιάσουν ή να σατιρίσουν ένα θέμα ή ένα δρώμενο. Έχοντας κατά νου το θέμα της επιλογής τους, στήνουν το απαραίτητο σκηνικό στην πλατφόρμα ενός τρακτέρ και ρυμουλκώντας την, έρχονται στο κέντρο της πλατείας και παρουσιάζουν στο κοινό το θέμα τους. Παλιότερα, το σήμα έναρξης των «Αρμάτων» έδινε ο γάμος και η γαμήλια πομπή. Υπήρχε, δηλαδή, γαμπρός και νύφη, τους οποίους υποδύονταν – όσο το έθιμο ήταν ανδροκρατούμενο και η συμμετοχή των γυναικών απαγορευτική - μόνο άντρες, ενώ κατόπιν και γυναίκες. Ο εθιμικός αυτός γάμος δεν είχε σχέση με τον βλάχικο γάμο που γίνεται την Καθαρά

¹⁰² Βλ. σελ. 151, εικ. 25,26.

Δευτέρα. Στην περίπτωση του Εμπορίου δεν υπήρχε θάνατος και ανάσταση, αλλά επρόκειτο περί παρωδίας, καθώς σατίριζε στιγμές του έγγαμου βίου.

Το πρώτο Άρμα, με τη σημερινή του μορφή, ξεκίνησε μεταξύ των ετών 1975 με 1980 από τον τότε πρόεδρο του χωριού, ο οποίος ήθελε να δώσει μια άλλη διάσταση στο όλο γεγονός. Μάλιστα, η παράσταση που είχε διαλέξει να παρουσιάσει ήταν ιστορικού ενδιαφέροντος· ο Μέγας Αλέξανδρος και οι συμπολεμιστές του, όπου όλοι φορούσαν περικεφαλαίες. Έως την χρονική εκείνη στιγμή το μόνο που υπήρχε ήταν αυτοσχέδιες θεατρικές παραστάσεις, οι οποίες σατίριζαν γεγονότα της Εμποριώτικης καθημερινότητας και λάμβαναν χώρα επάνω σε κάρα, τους καλούμενους αραμπάδες.

«...Μια χρονιά ένας παρουσίασε «Άρμα» με τον μυλωνά του χωριού. Ο μυλωνάς όταν τού πήρε το στάρι τον έκλεψε στο ζύγι. Το «θύμα» λοιπόν της κλοπής, την ημέρα της Πρωτοχρονιάς πήρε την εκδίκησή του. Παρουσίασε στο «Άρμα» την σκηνή του κλεψίματος στο ζύγι, προσθέτοντας όμως και τη λογική συνέχεια της ιστορίας. Του έδειξε με τρόπο αυτό ότι κατάλαβε το κλέψιμο στο ζύγι. Η παρουσίαση όμως έγινε με τέτοιο τρόπο που δεν ήταν προσβλητική ή άσχημη.» (Ρ.Δ.).

Στο θεατρικό τούτο δρώμενο οι «Γκέγκηδες» και οι «Εσκάρηδες» συνήθως δεν συμμετέχουν με τις ενδυμασίες τους, παρά μόνο αν ντυθούν «Κοκκώνες», αν μεταμφιεστούν. Βέβαια, τούτο δεν είναι δεσμευτικό, καθώς το 2015 συνέβη το εξής: λόγω μεγάλου ψύχους και χιονιού οι παρέες δεν παρουσίασαν τις θεατρικές τους ιδέες. Για να μην υπάρξει χρονιά που δεν θα παρουσιαστούν «Άρματα», αποφάσισαν τελευταία στιγμή και ανέβηκαν κάποιοι από τους «Γκέγκηδες» παριστάνοντας τους Εμποριώτες κυνηγούς. Τη θεατρική τους παράσταση όμως δεν την παρουσίασαν μεταμφιεσμένοι, αλλά φορώντας τις ενδυμασίες τους.

Η αλματώδης ανάπτυξη της τεχνολογίας και επικοινωνίας στη σύγχρονη εποχή διεύρυνε τις πηγές έμπνευσης των θεμάτων. Πλέον, η θεματολογία των «Αρμάτων» αντλείται από τα παγκοσμίου ή πανελληνίου ενδιαφέροντος γεγονότα, τις τηλεοπτικές διαφημίσεις, τις καθημερινές στιγμές της τοπικής κοινωνίας και από τα τοπικά έθιμα. Για παράδειγμα τη χρονιά που η τουρκικής προέλευσης τηλεοπτική σειρά «Σουλεϊμάν» κέρδιζε τις τηλεθεάσεις, μια ομάδα Εμποριωτών σατίρισαν στο «Άρμα» τον Σουλεϊμάν με το χαρέμι του. Άλλη χρονιά, εμπνευσμένοι από την

τηλεοπτική διαφήμιση του προϊόντος «Kpor», έπραξαν το εξής: υποδυόμενοι κάποιοι της παρέας τους Αφρικανούς ανθρωποφάγους, τοποθέτησαν επάνω στην πλατφόρμα του τρακτέρ ένα μεγάλο βαρέλι με νερό και από κάτω είχαν ανάψει φωτιά. Όταν ζεστάθηκε το νερό έριξαν μέσα έναν άλλο της παρέας, ο οποίος υποδυόταν τον λευκό Ιεραπόστολο. Ξεκινώντας λοιπόν οι Αφρικανοί να τον μαγειρεύουν, προσέθεταν τα πάντα για να τού δώσουν την καλύτερη δυνατή γεύση, αλλά εις μάτην. Εν τέλει η λύση βρέθηκε, προσθέτοντας απλά έναν κύβο «Kpor».

Από τα μέσα της δεκαετίας του '80 και μέχρι το 2012 η κοινοτική αρχή είχε θεσπίσει χρηματικό έπαθλο, αρχικά για τον καλύτερο «Γκέγκα», αργότερα για το καλύτερο «Άρμα» και με την καθιέρωση της συμμετοχής των γυναικών στο εθιμικό γλέντι ως «Κοκκώνες» καθιερώθηκε βραβείο και για την καλύτερη «Κοκκώνα».¹⁰³ Όσοι κέρδιζαν το χρηματικό έπαθλο είτε το έδιναν στο εθιμικό τραπέζι των «Γκέγκηδων» είτε πήγαιναν κάποια άλλη στιγμή με την παρέα τους και κάνανε ένα φιλικό γλέντι. Διαπιστώνουμε εύγλωττα εκ των προαναφερθέντων, ότι μετά την ενεργό ανάμιξη της τοπικής αυτοδιοίκησης στο έθιμο, επήλθε σταδιακά μια αντιφατική μετάλλαξη. Ενώ δεδομένο θεωρείται το απεριποίητο του «Γκέγκα», εν τούτοις το χρηματικό έπαθλο κέρδιζε ο επιμελώς ενδεδυμένος.

Με τη λήξη των «Αρμάτων» ενώνονται ξανά όλοι σε πάνδημο παραδοσιακό γλέντι μέχρι τη δύση του ηλίου, χρονική στιγμή κατά την οποία το τριήμερο έθιμο της «Έσκας» υπεισέρχεται στην τελική του φάση. Οι φουστανελοφόροι, τη χρονιά της έρευνας (2015) και γυναίκες ντυμένες «Κοκκώνες», με τη συνοδεία των οργανοπαικτών επισκέπτονται τα σπίτια που έχουν Βασίλη. Οι εορτάζοντες επιφυλάσσουν στον όμιλο θερμή υποδοχή, καθώς η επίσκεψη αυτή θεωρείται ιδιαίτερος τιμητική για τον εορτάζόμενο. Με την άφιξη, λοιπόν, οι «Γκέγκηδες» και οι οργανοπαίκτες εισέρχονται εντός της οικίας ευχόμενοι στον εορτάζοντα. Η οικοδέσποινα τούς προσφέρει γλυκίσματα και ποτά, ενώ οι «ζουρνάδες» παίζουν έναν χορευτικό σκοπό προς τιμήν του εορτάζοντα, τον οποίο και χορεύει πρώτος. Με το πέρας του χορού και των κερασμάτων η αγερμική ομάδα αναχωρεί για τον επόμενο Βασίλη, έως ότου τούς επισκεφθεί όλους. Σε ελάχιστες περιπτώσεις, μετρημένες στα δάχτυλα του ενός χεριού, οι «Γκέγκηδες» επισκέπτονται και τις Βασιλικές. Τούτο συμβαίνει όταν σύσσωμη η οικογένεια της συμμετέχει στο

¹⁰³ Τα ποσά που δίνονταν ήταν περίπου 200 ευρώ για το καλύτερο «Άρμα» και από 100 ευρώ στον καλύτερο «Γκέγκα» και στην καλύτερη «Κοκκώνα».

μελετώμενο εθιμικό εορταστικό continuum. Όταν ο αγερμός ολοκληρώσει τις επισκέψεις, συνοδεύει τους οργανοπαίκτες στο ξενοδοχείο που διαμένουν και τούς χαιρετούν, σημαίνοντας και επίσημα τη λήξη της «Έσκας».

4. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις στο έθιμο

4.1. Λειτουργία εθίμου

Ολοκληρώνοντας την περιγραφή του όλου εθίμου συμπεραίνουμε ξεκάθαρα ότι δεν πρόκειται για μια πρακτική στο πλαίσιο του φολκλορισμού. Αντίθετα, στο εσωτερικό του περικλείει μασκαρέματα, τελετουργίες συμπαθητικής μαγείας, δρώμενα θεατρικά, συμποσιασμό και χορό, τα οποία όπως ισχυρίζεται ο Leach (1972:520-523) εξυπηρετούν να γίνουν και να ειπωθούν πράγματα. Έχοντας οδοδείκτη τα τελευταία, διαπιστώνουμε πράγματι ότι τόσο το έθιμο της «Έσκας» γενικά όσο και τα επιμέρους δρώμενα συμβάλλουν στο να πραγματοποιηθούν και να λεχθούν πράγματα. Για παράδειγμα η τελευταία περιπλάνηση του ομίλου - «*η γύρα στους Βασίληδες*» όπως την αποκαλούν οι κάτοικοι του χωριού - δεν αποτελεί ένα άνευ νοήματος εγχείρημα. Τουναντίον, εξυπηρετεί πρακτικούς σκοπούς και έμμεσα βοηθά στο να αποσταλούν μηνύματα. Πρωτίστως, οι ασκούντες το έθιμο με τον τρόπο αυτό μπορούν να επισκεφθούν και να ευχηθούν όλους τους εορτάζοντες του χωριού με συντομία χρόνου, καθώς η συμμετοχή τους στο πολυήμερο μελετώμενο γεγονός εκτός από χαρά και διασκέδαση τούς επιφέρει και κούραση. Ταυτόχρονα με την εν λόγω πρακτική διαμηνύουν σε όλους τους κατοίκους του Εμπορίου ότι η «Έσκα» έφτασε στο τέλος της, αποτελώντας συνάμα ένα είδος νοερού κυρωτικού συμβολαίου για μελλοντική του επανάληψη.

Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με το έθιμο «Κοκκώνες». Τα μασκαρέματα, τα γλυκίσματα και η οινοποσία σίγουρα προσδίδουν έναν ιδιαίτερο εορταστικό τόνο στην περιρρέουσα ατμόσφαιρα, δηλώνοντας ότι οι στιγμές που διανύουν βρίσκονται εκτός των καθημερινών ορίων και ότι έχουν υπεισέλθει σε μια φάση σύντομης ανατροπής της καθεστηκυίας τάξης. Επίσης αποτελεί αφορμή, άτομα που σε προγενέστερο χρόνο είχαν παρεξηγηθεί, να συμφιλιωθούν, καθώς τις ημέρες αυτές αυξάνεται το πνεύμα της κοινωνικής αλληλεγγύης και συμφιλίωσης. Επιπρόσθετα,

κατά το παρελθόν, η εθιμική μεταμφίεση αποτελούσε και έναν εναλλακτικό τρόπο επικοινωνίας· κατά την περίοδο του Μακεδονικού Αγώνα μεταξύ ανταρτών και κατοίκων του χωριού, ενώ σε εποχές που οι αντιλήψεις δεν ήταν τόσο φιλελεύθερες μεταξύ των νεαρών ζευγαριών.

«Ερ: Σίγουρα στο χωριό δεν έχετε όλοι μεταξύ σας καλές σχέσεις.

Απ: Α, ναι.

Ερ: Το έθιμο μπορεί να αποτελέσει αφορμή μια κυρία της παρέας, που δεν έχει καλές σχέσεις με κάποια συγχωριανή, ενώ οι άλλες έχουν, να τα ξαναβρούν;

Απ: Ναι, μπορεί να γίνει κι αυτό.» (Μ.Σ.)

«Καταρχήν δεν έπρεπε να σε αναγνωρίσουν ποιος είσαι. Κατά δεύτερον γινόταν περισσότερο αν κανένα παιδί αγαπούσε ένα κορίτσι ντυνόταν έτσι “Κοκκώνα” που να μην τον γνωρίσει ο πατέρας της και πήγαινε λίγο για να πιάσει τη φιλενάδα του (γελώντας πονηρά). Γιατί αλλιώς τότε, παλιά, δεν μπορούσες να μπεις μέσα στο σπίτι της κοπέλας. Περισσότερο γι’ αυτό το κάναν. Και μετά γινόταν το αντίθετο· η κοπέλα δηλαδή πήγαινε στο σπίτι του αγοριού. Άμα όμως σε έπαιρνε χαμπάρι ο πατέρας της κοπέλας... δρόμο αμέσως.» (Σ.Γ.)

Η «Μικρής Έσκα» με τη σειρά της, αποτελεί έναν διπλό μηχανισμό της κοινότητας· από τη μία αποτελεί έναν τρόπο με τον οποίο η κοινότητα μεταλαμπαδεύει στους νεότερους το έθιμο με όλα όσα αυτό συνεπάγεται (δηλ. αξίες, αντιλήψεις, ιδέες κ.α.) και από την άλλη λειτουργεί ως εναλλακτική μορφή μύσης των εκκολαπτόμενων «Μεγάλων Γκέγκηδων» στον κόσμο του έρωτα και της γενετήσιας πράξης.

Γενικότερα, στις μέρες μας το έθιμο της «Έσκας» αποτελεί μια πρώτης τάξεως ευκαιρία να επισκεφθούν το χωριό οι ξενιτεμένοι και να ξαναβρεθούν οι συγγενείς και οι φίλοι. Οι εκδημούντες τις περισσότερες φορές φροντίζουν να λαμβάνουν άδεια απουσίας από την εργασία τους, ώστε την περίοδο της «Έσκας» να βρίσκονται στο χωριό. Ακόμη και οι υπηρετούντες τη στρατιωτική τους θητεία, με κάθε τρόπο προσπαθούν να εξασφαλίσουν ημέρες αδείας για την εν λόγω περίοδο. Συνακόλουθα, η τέλεση του εθίμου αποτελεί μιας πρώτης τάξεως ευκαιρία οι συμμετέχοντες να επιδείξουν την ενότητα και το γόητρο της οικογένειάς τους, με την

αθρόα συμμετοχή των μελών της στα τελούμενα. Συνάμα, η τέλεση της «Έσκας» χρησιμεύει σαν μέσο επίδειξης και επιβεβαίωσης της πολιτισμικής ανωτερότητας των Εμποριωτών από τους κατοίκους των γύρω χωριών, ενώ ταυτόχρονα ανανεώνει την πολιτισμική συνοχή της κοινότητας και επιβεβαιώνει τη σχέση και συνέχεια με τον γενέθλιο τόπο. Εν κατακλείδι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η περίοδος του διπλού αυτού εθίμου αποτελεί ένα εθιμοτυπικό συναπάντημα των απανταχού Εμποριωτών, όπου σύσσωμη η κοινότητα ανανεώνει την ελπίδα της για τη νέα περίοδο, πραγματοποιεί την αυτοκριτική της επικροτώντας ή απορρίπτοντας τους όποιους νεοτερισμούς, θέτει τις βάσεις για το προσδοκώμενο μέλλον και αναπλάθει τη συλλογική-κοινοτική μνήμη υπό την επήρεια του παρόντος, μεταλαμπαδεύοντάς την ταυτόχρονα στους νεότερους (Νιτσιάκος, 2003:158, Halbwachs, 1992:40-41, 46-51, Connerton, 1989:6-40).

4.2. Κίνητρα και αντικίνητρα συμμετοχής

Η σημαντικότητα του εθιμικού τούτου γεγονότος καθίσταται εύληπτη από τα ελατήρια-κίνητρα, που προβάλλουν οι συμμετέχοντες, αλλά και από τις αντιδράσεις αυτών που ήθελαν να ντυθούν, αλλά για διάφορους λόγους δεν μπόρεσαν. Ως κυριότερος λόγος συμμετοχής στην εθιμική πρακτική παρουσιάζεται η ιστορική συνέχεια. Οι κάτοικοι του Εμπορίου θεωρούν ότι οι ζωντανοί, και ιδίως οι νέοι, επιφορτίζονται με το «βαρύ» έργο της διάσωσης του εθίμου και της «ανόθευτης» παράδοσής του στις επερχόμενες γενιές. Την παραπάνω οπτική την καθιστά επιτακτική ανάγκη η άποψή τους ότι ελάχιστα πράγματα είναι που τους διαχωρίζουν από τα γύρω χωριά και περιοχές, ένα εκ των οποίων είναι και η άσκηση του εν λόγω εθίμου. Συνεπώς, όπως ισχυρίζονται, αν χαθεί το έθιμο και οι πρακτικές που το συνοδεύουν θα χαθεί και η ιδιόμορφη τοπική πολιτισμική τους ταυτότητα.

«Είναι έθιμο του χωριού. Το έχουμε μάθει από τους παππούδες μας και μ' αρέσει. Το ζω, το νιώθω. Γι' αυτό το κάνω.» (Δ.Απ.)

«Συμμετέχω, γιατί δεν θέλω να χαθεί το έθιμο, αν και μεταξύ μας δεν το πολυβλέπω. Μου αρέσει γενικά να ντύνομαι “Γκέγκας” και να χορεύω. Το ευχαριστιέμαι με την ψυχή μου.» (Π.Μ.)

«Είναι ωραία να κρατάμε τις παραδόσεις του τόπου μας. Σαν νέα γενιά που είμαστε συμμετέχουμε κι εμείς για να μην χαθεί αυτό.» (Μ.Σ., γυναίκα)

«Συμμετέχω επειδή είναι έθιμο του χωριού και υποστηρίζω ότι πρέπει να μένουν και στις επόμενες γενιές. Άμα δεν συμμετέχουμε εμείς οι νέοι θα αρχίσει να μειώνεται και να ξεχνιέται και δεν θα περάσει στην επόμενη γενιά, όπως πέρασε σε 'μένα. Και είναι κρίμα να γίνει αυτό, γιατί είναι κάτι όμορφο αυτό που γίνεται εδώ.» (Σ.Ε., γυναίκα)

«Συμμετέχω γιατί θέλω να μείνει το έθιμο. Μ' αρέσει πρώτα απ' όλα. Αλλά πρέπει να το κρατήσουμε όπως το βρήκαμε για να το μεταδώσουμε και στις επόμενες γενιές.» (Δ.Κ.)

«Μου αρέσει το έθιμο. Ίσως, μου αρέσει το ότι μπαίνω μεταμφιεσμένη στα σπίτια και να μη με γνωρίζουν. Να περιπαίζω τους νοικοκυραίους και να μη με γνωρίζουν.» (Β.Α. γυναίκα)

Ερ: Συμμετέχετε εσείς στο έθιμο;

Απ: Μια φορά μόνο.

Ερ: Πώς και συμμετείχατε;

Απ: Η παρέα με τράβηξε.» (Β.Ε.)

Ενδιαφέρον, ως προς τα κίνητρα συμμετοχής και της σπουδαιότητας που αποδίδουν στο έθιμο, παρουσιάζουν τρεις περιπτώσεις ανθρώπων, οι οποίες ξεχώριζαν κατά τη διάρκεια της έρευνας. Η πρώτη αφορά τον ενταφιαστή του χωριού, η δεύτερη κάποιον νεαρό του χωριού ο οποίος λόγω σοβαρού τραυματισμού στο πόδι δεν συμμετείχε αλλά παρευρισκόταν σε όλη τη διάρκεια του εθίμου με πατερίτσες και η τρίτη ενός «Γκέγκα», που συμμετείχε με υψηλό πυρετό:

Περίπτωση 1η

Ερ: Συμμετέχεις κάθε χρόνο στο έθιμο;

Απ: Κάθε χρόνο. Το θέλω. Φαντάσου ότι πέθαναν οι γονείς μου και ήρθα εδώ. Δεν κράτησα το πένθος.

Ερ: Τί σ' αρέσει στο έθιμο και συμμετέχεις;

Απ: Το έθιμο, το χουζούρι [εν. η όλη διαδικασία και η χαρούμενη ατμόσφαιρα].

Ερ: Δεν έχει τύχει να μη συμμετέχεις κάποια φορά;

Απ: Όχι. Τώρα που μιλάμε με πήραν ότι πέθανε κάποιος και τους είπα βάλτε τον στο ψυγείο. Εγώ δεν αφήνω το έθιμο. Σήμερα μόνο γλεντάνε. Τίποτα άλλο.»
(Π.Κ.)

Περίπτωση 2^η

«Ερ: Συμμετείχες στο έθιμο ποτέ;

Απ: Ναι. Φέτος όμως... αλλά ακολουθώ παντού όπου κι αν πάνε. Το μόνο που δεν έχω ντυθεί και εκ των πραγμάτων δε μπορώ να χορέψω.

Ερ: Βλέπω. Είσαι με πατερίτσες. Τις προηγούμενες φορές γιατί συμμετείχες;

Απ: Γιατί είναι έθιμο που γινόταν πάντα από τους παππούδες μας και είναι κάτι το ωραίο, που μας αρέσει να το κάνουμε.» (Βλ.Ν.)

Περίπτωση 3^η

«Ερ: Υπήρξε φορά που δε συμμετείχες στο έθιμο;

Απ: Τη χρονιά που ήμουν φαντάρος.

Ερ: Πώς αισθάνθηκες τότε;

Απ: Πολύ χάλια. Δεν μπορείς να καταλάβεις. Τώρα είμαι με 39,2 και βγήκα στους -15. Δεν άντεξα να μείνω στο σπίτι.

Ερ: Τί είναι αυτό που σε τραβάει τόσο πολύ;

Απ: Ο ήχος του ζουρνά και το ότι έρχονται όλοι οι Εμποριώτες από τα ξένα μέρη και αγκαλιαζόμαστε όλοι μαζί. Αυτό είναι το σημαντικό.» (Τ.Δ.)

Εκτός όμως από τους λόγους συμμετοχής ερευνητικό ενδιαφέρον παρουσιάζει και η ακριβώς αντίθετη κατάσταση, αυτή της μη συμμετοχής. Η προσεκτική μελέτη των τελευταίων, οδηγεί στο να φωτιστούν τα ελατήρια που ώθησαν όσους δεν συμμετέχουν στη συγκεκριμένη απόφασή τους αλλά και οι τυχόν καταστάσεις που βίωσαν και τους οδήγησαν στην αποχή. Ως συχνότερος λόγος παρουσιάζεται αυτός της μη γνώσης του χορού και η αδιαφορία να μάθουν να χορεύουν. Άλλοι προέβαλαν ως αιτία το ότι δεν συμμετείχε η παρέα τους, ενώ δεν έλειπαν κι εκείνοι που επικαλέστηκαν λόγους εκκλησιαστικούς· ότι δηλαδή επίσημα η Εκκλησία αποκυρήσσει τέτοιου είδους πρακτικές.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Με την Εκκλησία δεν υπήρξε ποτέ ιδιαίτερο πρόβλημα, παρά την αυστηρότητα των κατά καιρούς μητροπολιτών. Το μόνο που έγινε ήταν κάποια στιγμή ο ιερέας του χωριού ζήτησε από τους «Γκέγκηδες» να μην περνάνε μπροστά από το ναό όσο διαρκεί η Θεία Λειτουργία, καθώς ο ήχος των ζουρνάδων και του κρουστού διατάραζαν την κατανυκτική κατάσταση. Μάλιστα, ο ιερέας του χωριού

«Ερ: Συμμετέχετε εσείς στο έθιμο;

Απ: Μια φορά μόνο.

Ερ: Πώς και συμμετείχατε;

Απ: Η παρέα με τράβηξε.

Ερ: Ο λόγος που δεν επιθυμείτε να συμμετέχετε;

Απ: Δεν αγαπώ τον χορό, και ούτε θέλω να μάθω. Γι' αυτό και δεν βγαίνω στην πλατεία του χωριού εκείνη την ημέρα. Μόνο μια φορά τόλμησα και βγήκα και με βούτηξαν μέσα.» (Β.Ε.)

«Ερ: Εσείς συμμετέχετε στο έθιμο;

Απ: Ποτέ.

Ερ: Γιατί δεν συμμετείχατε;

Απ: Αυτά δεν είναι χριστιανικά. Η εκκλησία μας δεν τα θέλει.» (Κ.Π., πόντιος πρόσφυγας πρώτης γενιάς και ιεροψάλτης)

Τέλος, υπήρχαν κι αυτοί που αρνούσαν να ασκήσουν κάποιο μέρος του εθίμου, θεωρώντας ότι παρέπεμπε σε «κακές» απομιμήσεις άλλων παρόμοιων γεγονότων.

«Ερ: Στα Άρματα συμμετέχεις;

Απ: Όχι. Δεν μου αρέσουν. Το θεωρώ τυποποιημένο, περίεργο. Μου θυμίζει Πάτρα και εγώ δεν είμαι... Είμαι πιο πολύ της παράδοσης.» (Β.Α., γυναίκα)

Στην τελευταία κατηγορία υπάγονται και οι μεγαλύτεροι σε ηλικία Εμποριώτες, εκ των οποίων μεγάλη μερίδα αρνείται να κατέβει να παρακολουθήσει το έθιμο. Βεβαίως και η γενιά των 45 άρηδων αρχίζει να προβάλλει κάποια αντίδραση στους νέους που αναλαμβάνουν τα ηνία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η περίπτωση του Ν.Σ. κατοίκου του μελετώμενου χωριού:

«Εγώ δύο χρονιές δεν ντύθηκα, γιατί βαρέθηκα να ακούω το “Μπήκαν τα γίδια στο μαντρί”. Τί σχέση έχω εγώ με αυτά; Οι Βλάχοι έχουν με τούτα.

υπήρχε περίπτωση να περάσει από την πλατεία την ώρα του εθίμου για να ευχηθεί «Χρόνια πολλά» στους εκεί παρευρισκόμενους. Την αποστασιοποίησή του την εξέφραζε με διαφορετικό τρόπο· με την μη συμμετοχή του στο χορό.

*Αλίμονο αν αρχίσω εγώ να χορεύω αυτά και οι Βλάχοι να χορεύουν
Σκουκάνα. Το χάσαμε το παιχνίδι.» (Σ.Κ.)*

Παρατηρούμε λοιπόν, ότι ερχόμαστε αντιμέτωποι με το φαινόμενο που ο Lison-Tolosana (1968) ονομάζει «προσέγγιση των γενεών». Σύμφωνα με αυτόν, γενεαλογικά ο πληθυσμός διαιρείται, κατά προσέγγιση, σε τρία τμήματα: α) σε εκείνους που έχουν αποσυρθεί, β) σε εκείνους που ελέγχουν τα πράγματα και γ) σε εκείνους που θα διαδεχθούν τους ελέγχοντες. Εν προκειμένω, στην πρώτη κατηγορία υπάγονται οι γηραιότεροι κάτοικοι του Εμπορίου οι οποίοι πλέον δεν συμμετέχουν στη «Εσκα», στη δεύτερη κατηγορία ανήκουν οι ασκούντες το έθιμο και στην τελευταία οι εκκολαπτόμενοι που συμμετέχουν στους «Μικρούς Γκέγκηδες». Η γενεά που έχει τα ηνία, θεωρώντας δεδομένες πολλές από τις εμπειρίες των μεγαλύτερων, είναι επαναστατική και αναζητά την ελευθερία της. Οι μεγαλύτεροι σε ηλικία από την άλλη, προτάσσουν την ανάγκη των νεοτέρων για ανεξαρτησία, σε συνδυασμό με την έμφυτη τάση του ανθρώπου να θέλγεται από κάθετι εξωτικό - τόσο με την τοπική όσο και με τη χρονική έννοια -, έχουν την πεποίθηση ότι όσο ήταν αυτοί η κυριαρχούσα γενεά το έθιμο διαφυλασσόταν από προσθήκες και αλλοιώσεις, κάτι που πλέον δεν συμβαίνει. Ισχυρίζονται με άλλα λόγια ότι οι νεότεροι, που έχουν επιφορτιστεί με το βαρύ έργο της αναλλοίωτης διάσωσης και μεταλαμπάδευσης του εθίμου στις επεχόμενες γενιές, δεν στέκονται στο ύψος των περιστάσεων, αλλά προχωρούν σε αυθαίρετες προσθαφαιρέσεις.

«Εκείνη η εποχή δε συγκρίνεται με τη σημερινή.» (Ρ.Β.)

*«Οι νέοι τώρα τα έθιμα δεν τα κάνουν όπως εμείς. Δεν είναι μερακλήδες.»
(Μ.Χ.)*

*«Τα έθιμα τότε ήταν καλύτερα. Τώρα είναι εντελώς διαφορετικά. Τα έχουν
αλλάξει.» (Σ.Ν.)*

Ερ: Σήμερα πως τα βλέπεις όσα κάνουν οι νέοι;

*Απ: Τα σημερινά δεν μου αρέσουν. Αυτά τα όργανα δεν μου αρέσουν
καθόλου. Και το σύστημά τους.*

Ερ: Δηλαδή έχουν αλλάξει το έθιμο, τους χορούς και τα τραγούδια;

Απ: Βέβαια.» (Β.Ν.)

Σαφώς, η άποψη των γηραιότερων γίνεται αντιληπτή από τους περισσότερους συμμετέχοντες στο έθιμο. Γι' αυτό όταν ερωτούνται *«γιατί δεν προσέρχονται οι σε προχωρημένοι ηλικία Εμποριώτες»*, οι περισσότεροι απαντούν αυτό που πραγματικά ισχύει· επειδή πιστεύουν ότι οι νέοι τώρα δεν ασκούν το έθιμο σωστά. Υπάρχει βέβαια και μια μικρή μερίδα νεαρών, η οποία θεωρεί ότι οι γέροντες του χωριού χαίρονται που τούς βλέπουν να τηρούν το έθιμο και ότι δεν κατεβαίνουν στην πραγματοποίηση του εθίμου λόγω ηλικίας.

4.3. Προβολή και διαφήμιση εθίμου

Η χωρική επέκταση των πόλεων και κοινοτήτων, σε συνδυασμό με την ολοένα αυξανόμενη τάση του φολκλορισμού, οδήγησε τους διοργανωτές εθιμικών και πολιτιστικών εκδηλώσεων στην ανεύρεση τρόπων γνωστοποίησης και δημοσίευσής τους στο ευρύτερο κοινό. Αν στα ανωτέρω προστεθεί η υπερπήδηση του σκοπέλου της αγραμματοσύνης και η πρόοδος των φθινών πια μέσων τηλεπικοινωνίας, κατανοούμε ότι η επιστημονική μελέτη των τρόπων διάδοσης καθίσταται επιτακτική ανάγκη, μιας και όπως προαναφέρθηκε η Λαογραφία εξετάζει όχι μόνο παραδοσιακές εκδηλώσεις ιστορικών λαών, αλλά και σύγχρονες. Με την έρευνα των χρησιμοποιούμενων μέσων κοινοποίησης ενός εθιμικού γεγονότος και των περιστοιχιζόμενων παρα-γλωσσικών τους στοιχείων, δύναται να εξαχθούν σημαντικά συμπεράσματα για την τέλεση του εθίμου, καθώς επίσης για τις κοινωνικοϊστορικές και οικονομικές συνθήκες που επικρατούν στη συγκεκριμένη κοινωνία. Μάλιστα, οι τελευταίες μπορούν με τη σειρά τους να οδηγήσουν στην ορθότερη και πληρέστερη ερμηνεία των διαφόρων προσαρμογών ή μεταβολών του τρόπου τέλεσης του εθίμου.

Στη σύγχρονη εποχή, εποχή της ταχύτητας και της πληροφορίας, οι τρόποι κοινοποίησης και προώθησης γεγονότων περισσεύουν. Κυριότερος και συνάμα ταχύτερος δίαυλος επικοινωνίας και ενημέρωσης είναι το διαδίκτυο. Μέσω των ιστοτόπων και των σελίδων κοινωνικής δικτύωσης, το οποιοδήποτε γεγονός, είτε μέσω της γραφής, είτε μέσω της κοινοποίησης εικόνας ή βίντεο είτε με τον συνδυασμό των παραπάνω, αυθωρεί και παραχρήμα μπορεί να καταστεί ευρέως γνωστό. Συνακόλουθα, δεν είναι λίγοι αυτοί που χρησιμοποιούν τις αφίσες και γενικά κάθε είδους έντυπης μορφής φυλλάδια. Τέλος, δυνατότητα ευρύτερης γνωστοποίησης παρέχεται από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, έντυπα και μη, τοπικά

ή ευρύτερης εμβέλειας. Διαπιστώνουμε λοιπόν, ότι οι διοργανωτές των διαφόρων εκδηλώσεων προστρέχουν σε λαϊκά μέσα που κατά κοινή ομολογία εκφράζουν δημοσίως τα ενδιαφέροντα και τις ανάγκες της κοινωνίας, ενώ ταυτόχρονα αντανακλούν τις κάθε είδους δραστηριότητες του κοινωνικού συνόλου.

Στις έντυπες μορφές, ή και σε όσες ενυπάρχει αυτή, η μετάδοση του επιθυμητού μηνύματος πραγματώνεται από πολλούς παράγοντες, με σημαντικότερο αυτόν της εικόνας, καθώς σε σύντομο χρονικό διάστημα παρέχεται η κεντρική ιδέα του θέματος. Ένεκα τούτου, είθισται οι διοργανωτές να χρησιμοποιούν ως εικόνα κάποιο σύμβολο του επικείμενου γεγονότος. Ένα άλλο σημαντικό στοιχείο, το οποίο συμπληρώνει την παράσταση είναι το κείμενο που αναγράφεται. Η γλώσσα που χρησιμοποιείται και ο χρωματικός ή ο, ως προς το μέγεθος, τονισμός κάποιων στοιχείων του αναγραφόμενου κειμένου διαμορφώνουν τίτλους, κεντρικά νοήματα και δευτερεύοντα στοιχεία του εντύπου, κατ' επέκταση και του διαφημιζόμενου γεγονότος.

Για την ολοκληρωμένη όμως μελέτη και ερμηνεία των έντυπων μέσων, θα πρέπει, εκτός από το κείμενο (*text*) και τα συμφραζόμενα (*context*), να ληφθεί υπόψη και το *social context*, με άλλα λόγια το κοινωνικό πλαίσιο (Ammos,1972:45). Ο τελευταίος τούτος παράγοντας δεν είναι υποδεέστερος των άλλων δυο. Μέσω αυτού καθίσταται εναργής ο βαθμός της κοινωνικής κατοχής-γνώσης της παράδοσης μιας ομάδας ανθρώπων από τα ίδια τα μέλη της, ο τρόπος της συλλογικής αναπαράστασης ιδεών, σκέψεων, πεποιθήσεων και αντιλήψεων της ομάδας τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή αλλά και η μέθοδος της συλλογικής δημιουργίας ή αναδημιουργίας. Το κοινωνικό πλαίσιο μπορεί να αποτυπωθεί με δυο τρόπους· είτε χρωματικά είτε ως κεντρική εικόνα.

Στην περίπτωση του Εμπορίου το μελετώμενο έθιμο παρέμενε στην αφάνεια έως το 2011. Την ανωτέρω χρονιά για πρώτη φορά ο τότε πρόεδρος της τοπικής κοινότητας Εμπορίου δημοσίευσε στην εβδομαδιαία τοπική εφημερίδα «Εορδαϊκός Παλμός»¹⁰⁵, με τίτλο «Πρωτοχρονιά 2012 στο Εμπόριο», την επικείμενη πραγματοποίηση του εθίμου, με σκοπό να καταστήσει ευρέως γνωστό το γεγονός. Η ανακοίνωση είχε δημοσιευτεί σε χώρο που υπήρχαν ποικίλες αγγελίες και ανακοινώσεις, στερούμενη εικόνας. Στην κοινοποίηση ο τότε πρόεδρος καλούσε τους

¹⁰⁵ Εορδαϊκός Παλμός, 28/12/2011, αρ. φ. 1303, σελ. 3.

αναγνώστες να παρευρεθούν στην «Έσκα», εξηγώντας συνοπτικά το τί γίνεται κάθε ημέρα. Την ίδια χρονιά για πρώτη φορά τοπικός τηλεοπτικός σταθμός κλήθηκε από τον προαναφερόμενο πρόεδρο να παρευρεθεί στο Εμπόριο την ημέρα των «Μεγάλων Γκέγκηδων», για ολιγόλεπτη τηλεοπτική κάλυψη. Μάλιστα, η τελευταία αυτή πρακτική από τότε έχει καθιερωθεί και κάθε χρόνο ο τοπικός τηλεοπτικός σταθμός την ημέρα της Πρωτοχρονιάς καλύπτει για μικρό χρονικό διάστημα την πραγματοποίηση του εθίμου.

Δεν συνέβη όμως το ίδιο και με τον Τύπο. Μετά την πρόσκληση-δημοσίευση του 2011, το επόμενο δελτίο τύπου σε εφημερίδα ήταν το 2014, στην ίδια εβδομαδιαία τοπική εφημερίδα¹⁰⁶, ξανά από τον πρόεδρο της τοπικής κοινότητας. Το προειρημένο δελτίο δεν απηύθυνε πρόσκληση στους αναγνώστες, αλλά αναφερόταν στο ότι πραγματοποιήθηκε το έθιμο «Κοκκώνες και Γκέγκηδες». Στη δημοσίευση τούτη, σε αντίθεση με την προηγούμενη, ο πρόεδρος κατανοώντας τη σημαντικότητα της εικόνας απέστειλε και δυο φωτογραφίες από την άσκηση του εθίμου. Η επιλογή τους στηρίχθηκε, σύμφωνα με τα λεγόμενά του, στο τι αποτελεί σύμβολο του εθίμου. Γι' αυτό, επέλεξε να δοθεί μία με όλους τους συμμετέχοντες «Γκέγκηδες» και μια με την αναπαράσταση του Εμποριώτικου γάμου.¹⁰⁷

Ερευνητικό ενδιαφέρον όμως παρουσιάζει και η άποψη των κατοίκων του Εμπορίου για την σχεδόν ανύπαρκτη διαφήμιση του εθίμου. Οι περισσότεροι εξ αυτών γνωρίζουν την επικρατούσα κατάσταση και αδιαφορούν παντελώς. Θεωρούν ότι η εθιμική αυτή άσκηση είναι ενδο-κοινοτική υπόθεση και δεν ενδιαφέρονται για την προσέλευση κόσμου. Όπως υπογραμμίζουν, φυσικά και δεν τούς πειράζει να έρχονται από τα γύρω μέρη να τους παρακολουθούν ή και να συμμετέχουν ακόμη, αλλά πρωτίστως τούς ενδιαφέρει να απολαύσουν και να ευχαριστηθούν οι ίδιοι το έθιμο. Σαφώς, υπάρχουν κι αυτοί που δεν θέλουν να προβάλλουν την «Έσκα», διότι φρονούν ότι έχει εκλείψει η τοπική χροιά:

«Πράγματι, δεν είναι πολυδιαφημισμένο το έθιμό μας. Θα μου άρεσε να μεγαλώσει αυτό το πράγμα, αλλά το θέμα είναι ότι εγώ ντρέπομαι να έρθει ένας ξένος. Να δει τί; Να του δείξω το “Μπήκαν τα γίδια στο μαντρί” και οι άντρες να φορούν γυναικεία εσώρουχα;» (Σ.Κ.)

¹⁰⁶ Εορδαϊκός Παλμός, 08/01/2014, αρ. φ. 1406, σελ. 18.

¹⁰⁷ Βλ. σελ. 154, εικ. 32.

Οι ελεύθεροι επαγγελματίες από την άλλη, έχοντας κατά νου το οικονομικό κίνητρο, έχουν διαφορετική άποψη επί του θέματος. Επιζητούν και επιδιώκουν την διαφήμιση του, πλην όμως νιώθουν ανίσχυροι για να προχωρήσουν οι ίδιοι σε μια τέτοια παράτολμη, κατά την άποψή τους, ενέργεια. Επιπλέον, έχουν την πεποίθηση ότι όσο το έθιμο δεν τίθεται υπό τη σκέπη ενός συγκεκριμένου φορέα, π.χ. του τοπικού εθνοτοπικού συλλόγου ή της τοπικής κοινότητας, θα παραμένει ένα γεγονός μόνο για εσωτερική κατανάλωση.

*«Ερ: Σαν ελεύθερος επαγγελματίας που είστε δεν θα θέλατε να μάθει ο κόσμος το έθιμο και να έρθει εδώ; Να υπάρξει περισσότερη διαφήμιση;
Απ: Πως δεν θέλω. Ποιος όμως θα ασχοληθεί; Εγώ; Μόνο Σύλλογος ή Κοινότητα μπορεί να το κάνει αυτό.» (Β.Ε.)*

*« Ερ: Ως ελεύθερος επαγγελματίας δεν επιδιώκεις τη διαφήμιση του εθίμου;
Απ: Μόνο θέλουμε τη διαφήμιση; Μακάρι. Πού όμως; Όταν δεν αναλαμβάνει επίσημα ένας φορέας και κάνει ο καθένας ό,τι θέλει, ποιος να έρθει και τί να δει. Ο κόσμος που εκείνη την ημέρα θα αφήσει τα σπίτια του και θα έρθει εδώ θα θέλει να δει ένα συγκροτημένο θέαμα και να γλεντήσει· όχι «Άρματα» και χαζά.» (Τ.Δ.).*

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΟΨΕΙΣ ΕΠΙΤΕΛΕΣΗΣ: ΧΟΡΟΣ, ΜΟΥΣΙΚΟΙ ΚΑΙ ΜΟΥΣΙΚΗ

1. Χορός: ορισμός, χαρακτηριστικά και λειτουργία

Ο Hall (1990) θεωρεί ότι η πολιτισμική ταυτότητα είναι ένα μόνιμα διαμορφωμένο προϊόν, διακρινόμενο από ένα σταθερό, αμετάβλητο και συνεχές ιστορικό πλαίσιο αναφοράς, το οποίο τα άτομα μοιράζονται από κοινού, πέρα από όσες υπολανθάνουσες αντιπαλότητες και μεταβολές πραγματοποιούνται στην καθημερινότητα· συνιστά, δηλαδή, ένα πραγματωμένο γεγονός. Άρα, οι πολιτισμικές πρακτικές, κατ' επέκταση και ο χορός, το μόνο που δύνανται να πράξουν είναι η αντιπροσώπευση-αναπαράσταση της πολιτισμικής ταυτότητας, καθρεπτίζοντάς την. Η ανάγκη μιας κοινότητας να εκφράσει την ταυτότητά της καλείται «εθνογνωμία» ή «πολιτισμικός τοτεμισμός» (Cohen, 1989:109). Κατά κοινή ομολογία οι κοινωνικές δομές δεν παρέχουν νοήματα ή μηνύματα· αυτό το κάνουν τα σύμβολα. Κατ' ακολουθίαν, «για την κατανόηση της συλλογικής συνείδησης μιας κοινότητας είναι απαραίτητη η μελέτη των συμβόλων της, ένα εκ των οποίων είναι και ο χορός» (Αλεξιάκης, 2001:181-182).

Στα λαϊκά δρώμενα ο χορός κατέχει το δικό του ιδιαίτερο και ξεχωριστό ρόλο.¹⁰⁸ Συνιστά από τα κυριότερα συστατικά στοιχεία των «τελετουργιών» και των

¹⁰⁸ Από το χώρο του χορού με τον όρο «δρώμενα» ασχολήθηκαν πολλοί ερευνητές, με κυριότερους τους Λ. Δρανδάκη και Μ. Ζωγράφου. Συγκεκριμένα, ο πρώτος ταξινόμησε τις «μυμοδραματικές πράξεις των διαφόρων μικροκοινωνιών, αγροτικών ή ποιμενικών» στη διάρκεια του χρόνου σε δυο κατηγορίες: α) σε εκείνα που ο χορός είναι αυτοσκοπός και ερμηνεύεται από θίασο και β) σε εκείνα όπου ο χορός επιτελείται από το σύνολο της κοινότητας και αποτελεί μέρος ευρύτερης δράσης. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ Λευτέρης, «Χορευτικά δρώμενα στην Ελλάδα», (επιμ.) Ράφτης Άλκης, *Ο λαϊκός χορός σήμερα: Πρακτικά Α' Παγκοσμίου Συνεδρίου*, ΔΟΛΤ, 1987, σσ. 47-56. Η Μ. Ζωγράφου από την άλλη επικεντρώθηκε στα «ευετηρικά λαϊκά χορευτικά δρώμενα» που σχετίζονται με το Δωδεκαήμερο, τις Απόκριες και το Πάσχα διακρίνοντας τις κατηγορίες «δρωμένων» α) σε αυτά που τελούνται από άντρες την περίοδο του χειμώνα και β) σε αυτά που επιτελούνται από γυναίκες στη διάρκεια της εαρινής περιόδου και δει την περίοδο του Πάσχα. ΖΩΓΡΑΦΟΥ Μάγδα, «Ευετηριακά λαϊκά χορευτικά δρώμενα: μια πρώτη ανάγνωση, λαϊκά δρώμενα, παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις», *Πρακτικά Α' Συνεδρίου*, Υπουργείο Πολιτισμού, Αθήνα, 1994, σσ. 121-130. Βλ. επίσης ΖΩΓΡΑΦΟΥ Μάγδα (1989,1994,2003α,2003β,2003γ,2005,2006,2012,2013), ΚΑΡΔΑΡΗΣ Γ. Διονύσιος, *Ο χορός στη Ζάκυνθο μέσα από την πολιτική κοινωνική ιστορία από την Ενετοκρατία (1485) έως το 1925*, (διδακτορική διατριβή), εκδ. Έντυπο, Ζάκυνθος, 2005, ΛΑΝΤΖΟΣ Βασίλειος, *Η λειτουργικότητα του*

«δρωμένων», ενώ πολλές φορές αποτελεί τον συνδετικό κρίκο στις μεταβατικές φάσεις μεταξύ ιερού και κοσμικού, τελετουργικού και καθημερινού (Βαρβούνης, 2004:303). Συν τοις άλλοις, χορευτική πράξη και τελετουργία συχνά εμφανίζονται αλληλένδετα σε τέτοιο βαθμό, που είναι σύνηθες η έλλειψη δυνατότητας προσδιορισμού ποιο επηρεάζει το άλλο και με ποιον τρόπο. Επιπλέον, ο χορός αποτελεί δομικό στοιχείο των συμβολικών πρακτικών και συνιστά τον κυριότερο μηχανισμό, μέσω του οποίου ενεργοποιείται δυναμικά τμήμα του πληθυσμού ή όλος ο πληθυσμός μιας ευρύτερης ομάδας. Με τη συμμετοχή του το άτομο στην τελούμενη χορευτική πράξη, θέτει πρακτικά και συμβολικά τα όρια της προσωπικότητας και του εθνοτικού εαυτού του.

Η δυτική ανθρωπιστική αντίληψη, ιδιαίτερα στις αρχές του 20ού αι., ήθελε το χορό μια τέχνη χωρο-χρονική, που οριζόταν ως *«το σύνολο ρυθμικών κινήσεων και συσπάσεων του σώματος, των χεριών και των ποδιών»* εντός συγκεκριμένων χρονικών αξιών-ορίων (Λουτζάκη, 2004:79). Πράγματι, εξετάζοντας κάποιος τον χορό από κινησιολογικής άποψης όχι μόνο δεν έχει να προσθαφαιρέσει κάτι στον ανωτέρω ορισμό, αλλά θα μπορούσε να επικαλεστεί *«ότι οποιαδήποτε κίνηση αποκλίνει από την κανονική βάδιση ή θέση του σώματος μπορεί να θεωρηθεί χορός»* (Μερακλής, 2011:371). Μελετώντας όμως το χορό ως φαινόμενο, εύγλωττα διακρίνουμε ότι οι χοροί δεν διέπονται από αυθυπαρξία. Αντίθετα, ήταν, και εξακολουθούν σε αρκετές περιπτώσεις να είναι, συνδεδεμένοι με την καθημερινή ζωή των μελών της συγκεκριμένης κοινωνίας, υπηρετώντας συνάμα τις ανάγκες της κοινωνικής ομάδας, τόσο σε κοινωνικό επίπεδο όσο και σε τελετουργικό-μαγικοθρησκευτικό. Ο χορός, οπότε, εκτός από τη γνώση βημάτων και κινήσεων, περιλαμβάνει κοινωνική γνώση και δύναμη. Κατά συνέπεια, η παραπάνω αντίληψη, που θεωρεί τον χορό μια τέχνη χωρο-χρονική, καθίσταται ανεπαρκής, μιας και η

χορού στον κύκλο του αναστεναρισμού στο Κωστί της επαρχίας Σωζοαγαθουπόλεως, Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, πανεπιστήμιο Αθηνών, ΤΕΦΑΑ, Αθήνα, 2003, ΣΑΡΑΚΑΤΣΙΑΝΟΥ Ζωή, *Εθνοτικές ομάδες και χορευτικές πρακτικές στο Στενήμαχο ν. Ημαθίας Μακεδονίας. Το έθιμο του Αγίου Τρύφωνα ως δείκτης της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας*, διδακτορική διατριβή, πανεπιστήμιο Αθηνών, ΤΕΦΑΑ, Αθήνα, 2011, ΝΙΩΡΑ Νίκη, *Τα Πασχαλιόγιορτα σε μια μακεδονική κοινότητα: Βιωμένη εμπειρία ή δραματουργική πειθαρχία*, Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή, Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2009, ΦΙΛΙΠΠΙΔΟΥ Ελένη, *Χορός και ταυτοτική αναζήτηση: Τακτικές εκπολιτισμού και επαναφυλετισμού των Γκαγκαβούζηδων στην Οινόη Εβρου*, διδακτορική διατριβή, πανεπιστήμιο Αθηνών, ΤΕΦΑΑ, Αθήνα, 2011.

οπτική της περιορίζεται στην επιφάνεια-«φαίνεσθαι» του χορού και των συστατικών αυτού στοιχείων (κινήσεις, ρυθμός, σώμα, κατευθύνσεις, χρονική διάρκεια) αφαιρώντας του, αδίκως βέβαια, την κοινωνική και ιστορική του διάσταση· δηλαδή, δεν ανατέμνει το κοινωνικό πλαίσιο και τα συμφραζόμενά του.

Κατά συνέπεια, η κοινωνικο-ιστορική εμβάθυνση καθίσταται επιτακτική ανάγκη, καθώς ο χορός εξαρτάται από ιστορικές συγκυρίες και αντανακλά τις κοινωνικές δομές· αποτελεί με άλλα λόγια τον καθρέπτη ή το ανεστραμμένο κάτοπτρο της κοινωνίας, αντανακλώντας τις κοινωνικές και ηθικές αξίες της εκάστοτε κοινωνικής ομάδας. Ως εκ τούτου, θα μπορούσαμε να ορίσουμε το χορό ως την κοινωνικά και ιστορικά προσδιορισμένη ενσώματη αισθητική πράξη, με σημασιολογικές-νοηματικές και συμβολικές μεθερμηνεύσεις, οι οποίες εκδηλώνονται και υποστασιοποιούνται μέσω της κιναισθητικής και συμβολικής δραστηριότητας του σώματος και των μελών αυτού. Με τον χορό το σώμα του ατόμου μετατρέπεται σε καμβά αποτύπωσης της προ-υπάρχουσας εμπειρίας του, ενώ συνάμα δράττεται της ευκαιρίας για ανατροφοδότηση και περισυλλογή νέων δεδομένων με σκοπό τη συνέχιση συμπόρευσης ή όχι με τα οριζόμενα δεδομένα της κοινωνικής ομάδας. Ο χορός, συνεπώς, αποτελεί ενσώματη πράξη που πηγάζει από τις αισθήσεις, απαιτεί τεχνική, κιναισθητικό έλεγχο, συντονισμό και συγχρονισμό. Οδηγεί στη σωματοποίηση της αίσθησης του σώματος και των αισθήσεων, στην αυτοεπίγνωση του σώματος μα και στην αναγνώριση του χορευτή από τους άλλους ως «ενσώματο εαυτό» (Cowan, 1998:3).

Κατ' ακολουθίαν, για την ορθή μελέτη του χορού θα πρέπει να προσεγγίσουμε αρκετές παραμέτρους με κυριότερη αυτήν του «μέσου»· του σώματος του χορευτή. Με την έννοια «σώμα» νοείται η υλική υπόσταση-μορφή, όπου με τον συνδυασμό διαφόρων μορφο-συντακτικών ή υλικο-τεχνικών συστατικών στοιχείων και ιδιοτήτων προσδιορίζονται οι διακριτές διαφορές σε σχέση με άλλες μορφές ή συστήματα κίνησης που απαντώνται στις ποικίλες άλλες, καθημερινές ή όχι, κινητικές ανθρώπινες δραστηριότητες (Τυροβολά, 1994, 2001, 2010, 2013, Tyronola, 2008). Ως εκ τούτου, η θεώρησή του απαιτείται να γίνει βιολογικά και πολιτισμικά, ως πολιτισμικά κατασκευασμένο¹⁰⁹ «κείμενο», στο οποίο μέσω της κοινωνικοποίησης εγγράφονται οι κοινωνικές σημασίες και το οποίο διαβάζεται από τους άλλους μιας και

¹⁰⁹ Η λέξη «κατασκευή» χρησιμοποιείται με την έννοια της διαδικασίας, που καθιστά ένα χαρακτηριστικό κοινωνικά ορατό και λειτουργικό.

(ξανα)γράφεται από αυτούς που το φέρουν και το βιώνουν. Το σώμα, κατά συνέπεια, εκλαμβάνεται ως δεδομένο και κωδικοποιημένο μήνυμα, ως αποκρυπτογραφημένο σήμα, ως πηγή δράσης και τόπος εμπειρίας. Επομένως, οι «ντόπιοι» χορευτές δεν θα πρέπει να αντιμετωπίζονται παθητικά, ως θεματοφύλακες της τοπικής παράδοσης και του τοπικού στυλ, αλλά ως δημιουργοί ενός πολιτισμού (Λουτζάκη, 2010:77).

Έτερη ζωτικής σημασίας παράμετρος στην ανάλυση του χορού καθίσταται η «κοινότητα», η οποία όντας το μικρότερο σύνολο του πολιτισμού λειτουργεί ως μήτρα όπου μέσα σ' αυτήν οι ποικίλες αναπαραστάσεις του χορού αποκτούν σημασία και νόημα. Η συνάρτηση της έννοιας της «κοινότητας» με τον χορό έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι μάς οδηγεί να παρατηρήσουμε τον χορό στο πεδίο εκείνο που οι άνθρωποι μιας ομάδας αναπτύσσουν πρωτοβουλίες και δρουν συλλογικά για να αναγνωρίσουν, να εκφράσουν και να επιλύσουν τα κοινά τους προβλήματα. Με άλλα λόγια, οι πολιτισμικές πρακτικές αποκτούν νόημα και σημασία μόνο μέσα στην κοινότητα (γεωγραφική, μα πρωτίστως νοερή) που τα παράγει, καθώς στις πρακτικές αυτές ενσωματώνονται οι αντιλήψεις για την ταυτότητα, τον τόπο και την μεταξύ των κοινωνικών ομάδων σχέση. Σύμφωνα με την Cowan (1998:593), οι πρακτικές είναι οι τρόποι και τα πεδία μέσω των οποίων οι αντιλήψεις αυτές πραγματώνονται, δηλαδή κατανοούνται και γίνονται πραγματικές. Μέσα σ' ένα τέτοιο πλαίσιο ο χορός δεν αποτυπώνει μόνο κοινωνικές σχέσεις, αλλά προκύπτει ως μια σημαντική διαδικασία παραγωγής, αναπαραγωγής, ρύθμισης και αναδιευθέτησης τέτοιων σχέσεων στο εσωτερικό της κοινότητας και προς τα έξω.

Με τον όρο «κοινότητα», όπως προαναφέρθηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο¹¹⁰, εννοούμε ομάδα ατόμων - μεγαλύτερη της οικογένειας και λιγότερη απρόσωπη της οργανωμένης ή όχι σε κράτος εθνικής ή εθνοτικής ομάδας - που τα μέλη της βρίσκονται σε άμεση διαπροσωπική σχέση καθημερινά ή σε συχνά χρονικά διαστήματα (Αλεξιάκης, 2001:182). Η «κοινότητα» συνιστά κυρίως αίσθηση του συνανήκειν, συνείδηση κοινής ιστορικής μοίρας, αντίληψη συλλογικότητας, κοινή οικολογία και εντοπιότητα, που ορίζεται πάντοτε σε σχέση με άλλες ανάλογες οντότητες, και σ' αυτό το πλαίσιο σημαντικό ρόλο παίζει η έννοια της διάκρισης, η έννοια του συνόλου που χωρίζει την «κοινότητα» από τον υπόλοιπο κόσμο (Νιτσιάκος, 1991:39-64). Ως εκ τούτου, η έννοια της κοινότητας εκφράζει την

¹¹⁰ Βλ. σελ. 50, υποσ. 39.

αντίληψη ότι κάποιος ανήκει σε μια ομάδα και την πίστη ότι δεν ανήκει σε κάποια άλλη. Κατόπιν τούτου, η κοινότητα δεν ορίζεται μόνο σε σχέση με τον εαυτό της αλλά και σε σχέση με τον έξω κόσμο, με τους «άλλους» (Νιτσιάκος-Λαΐτσος, 1994:44). Η συνειδητοποίηση της διαφορετικότητας γίνεται μέσα από τις λεγόμενες διαχωριστικές γραμμές (γλώσσα, τρόπος ζωής, χορός), οι οποίες εκφράζονται συμβολικά (Cohen, 1989:12).

Οι αξίες και οι ιδέες της κοινότητας μεταφέρονται στις κοινωνικές εκδηλώσεις και συνεστιάσεις των ατόμων· επομένως, μεταφέρονται και στη χορευτική διαδικασία που είναι μέρος του πανηγυριού, προκαθορίζοντας τις χορευτικές κινήσεις. Κατόπιν τούτου, ο χορός δεν μελετάται μόνο ως μεμονωμένη τεχνική και κίνηση, αλλά και ως πτυχή της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ως τμήμα του τοπικού πολιτισμού και της κοινωνικής δραστηριότητας στην οποία εντάσσεται. Εξετάζεται ως στοιχείο κοινωνικής αλληλεπίδρασης, που μεταφέρει και αντανακλά ποικίλες πληροφορίες σχετικά με την κοινωνική θέση των χορευτών, τις φιλικές ή τις συγγενικές τους σχέσεις, το σύστημα αξιών και άλλα. Επιπρόσθετα, αποτελεί δυναμική διαδικασία που επηρεάζει την κοινωνική πραγματικότητα και λειτουργεί ως μεταδότης νέων πληροφοριών, «αναπλάθοντας το κοινωνικό γίγνεσθαι» (Grau, 1993).

Στην Ελλάδα ο χορός βρίσκεται στο επίκεντρο τόσο της καθημερινότητας όσο και της επίσημης ζωής¹¹¹. Σχετίζεται με τη βίωση ευχάριστων συναισθημάτων· την ευτυχία, τη χαρά και τη διασκέδαση. Συμβολικά μπορεί να συμπλέκεται και με τα βάσανα, την τιμωρία και την υποχρεωτική ή αναγκαστική δράση. Στις παραδοσιακές κοινωνίες, με την κατά φύλα χορευτική διάταξη και συμμετοχή ή αποκλεισμό, ο χορός λειτουργούσε και ως μέσο έμφυλων διακρίσεων και ανισότητας, αλλά και ως μέσο έμφυλης συμπληρωματικότητας.¹¹² Επίσης, η χορευτική πράξη ήταν και

¹¹¹ Με τον όρο «καθημερινότητα» αναφερόμαστε στο χρονικό διάστημα που πορεύεται παράλληλα ή έξω από τις επίσημες στιγμές της ζωής, αλλά οπωσδήποτε εντός των ορίων μιας συγκεκριμένης κοινωνικής τάξης. Η «επίσημη ζωή» από την άλλη αναφέρεται στις χρονικές εκείνες στιγμές που αποσπούν το υλικό της καθημερινότητας από τη μαζική ροή, το συγκρατούν, το απομονώνουν, το μορφοποιούν και το επισημοποιούν υπό την σκέπη του εθίμου. Συνάγουμε εύγλωττα εκ των προαναφερθέντων, ότι η σχέση καθημερινότητας και επίσημης ζωής είναι διαλεκτική και αλληλοεξαρτώμενες· το ένα τροφοδοτεί το άλλο και το ένα υπάρχει εξαιτίας του άλλου. ΜΕΡΑΚΛΗΣ Γ. Μ., *Ελληνική Λαογραφία, Κοινωνική συγκρότηση – Ήθη και έθιμα - Λαϊκή τέχνη*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2011, σελ. 221.

¹¹² Βλ. την εργασία ΔΗΜΟΠΟΥΛΟΣ Κων/νος, *Συνιστώσες του χώρου και έμφυλες χορευτικές πρακτικές. Οι ορεινές και πεδινές κοινότητες της Καρδίτσας Θεσσαλίας κατά το χρονικό διάστημα 1920-1980*. Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή, Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2012 και ΜΠΟΥΛΑΜΑΝΤΗ Στεφανία, *Ελληνικός παραδοσιακός χορός και έμφυλη συμπληρωματικότητα. Πολιτισμικές συνήθειες και ιεραρχία*

εξακολουθεί να είναι συνυφασμένη με τις «διαβατήριες» τελετουργίες και επιφορτισμένη με το ιερό έργο της προστασίας και κάθαρσης από τις κακεπίβουλες, μισάνθρωπες και μιαρές δυνάμεις του σκότους. Μέσω του χορού, που ενυπάρχει κατά τη διάρκεια άσκησης ενός εθίμου ή μιας τελετουργίας, αναδιοργανώνονται οι ήδη υπάρχουσες κοινωνικές δομές, δημιουργούνται νέες, διαμορφώνονται νέες συγκρούσεις μεταξύ των μελών της κοινωνίας, εκδηλώνονται καινούριες κοινωνικές συμπεριφορές, ενώ τέλος επιδοκιμάζονται ή αποδοκιμάζονται οι ήδη υπάρχουσες πολιτισμικές συμπεριφορές.

Όταν κάποιος εισέρχεται στο χοροστάσι εκφράζει μέσω του χορού τα συναισθήματά του, τις έννοιες του, εκτονώνεται και διασκεδάζει. Το ιδιόμορφο ωστόσο είναι ότι βιώνει τη συλλογικότητα μέσω της ατομικότητας. Περίτρανο παράδειγμα τα σκόρπια Συγκαθιστά δρομικού τύπου. Σ' αυτά το άτομο χορεύει μόνο του ή με πολλά άλλα άτομα, βιώνοντας και δηλώνοντας τη συλλογική του ύπαρξη μέσα από την ατομικότητα και το ανάποδο. Η προμνημονευθείσα κατάσταση δεν θα πρέπει να ξενίζει ούτε να κρίνεται με σημερινά κριτήρια και δεδομένα. Στις παραδοσιακές κοινωνίες δεν νοούνταν μοναχικός χορευτής, λόγω του ότι εξ ορισμού ο χορός θεωρούνταν κοινωνική-συλλογική δραστηριότητα, στην οποία συνυπάρχει το ατομικό με το συλλογικό και αλληλοπλέκονται. Το άτομο, λοιπόν, δια του χορού παρουσιάζει τον εαυτό του στην υπόλοιπη κοινότητα, κρίνεται η δημόσια συμπεριφορά του και αναλόγως επιβραβεύεται ή λογοδοτεί σε αυτήν, λαμβάνοντας την αντίστοιχη ανάδραση. Τούτο καθίσταται σημαντικό, διότι το άτομο αντιλαμβάνεται την ύπαρξή του πάντοτε ως μέλος μιας κοινωνικής ομάδας και μόνο μέσω αυτής μπορεί να αυτο-προσδιοριστεί· υπάρχει μέσω αυτής και γι' αυτήν.

Συνακόλουθα, ο χορός παρουσιάζει ιστορικό χαρακτήρα και συνέχεια, που σημαίνει ότι η διάσωση και διάδοσή του εξαρτάται από απρόσωπους και συλλογικούς κοινωνικο-ιστορικούς μηχανισμούς. Το χορευτικό γεγονός και η χορευτική πράξη είναι εννοιολογικά και χωρο-χρονικά οριοθετημένα στη σφαίρα της αλληλεπίδρασης. Ειδικότερα, την περίοδο της «Έσκας» το γλέντι των «Γκέγκηδων» λαμβάνει χώρα πάντοτε στην κεντρική πλατεία του χωριού (χώρος) και μόνο την παραμονή της Πρωτοχρονιάς και ανήμερα αυτής (χρόνος). Εκ παραλλήλου, ο χορός που συνδέεται

στο Κάστρο της Χώρας της Χίου. Δημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή. Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2014.

με ένα συγκεκριμένο έθιμο και τελετουργικό πλαίσιο είναι άρρηκτα δεμένος με τον χρόνο και το χώρο (Νιτσιάκος, 2003:106). Εν προκειμένω, ο χορός Σκουκάνα υπάρχει μόνο σε σχέση με τον τόπο του Εμπορίου και χορεύεται μονάχα σε συγκεκριμένο χρόνο· παραμονή και την ημέρα της Πρωτοχρονιάς.

2. Ντόπια μουσική και ντόπιοι χοροί

Κατά τη θεωρία της πρακτικής του Bourdieu (1977:219-220) *«ο χορός και η μουσική συνιστούν πολιτισμικές πρακτικές», «μέσω των οποίων η κοινότητα διαχειρίζεται το παρελθόν και το παρόν της, ανασυγκροτείται σε συμβολικό επίπεδο κι ενσωματώνει στην παράδοση της τα στοιχεία των σύγχρονων εξελίξεων με δυναμικό τρόπο»* (Νιτσιάκος, 2003:87). Συνακόλουθα, χορός και μουσική αποτελούν προϊόντα και διαδικασίες σχετιζόμενες με τη συγκρότηση και αναπαράσταση της πολιτισμικής ταυτότητας, η οποία είναι κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή που εδράζεται στην ιστορία. Κατ' ακολουθίαν, δεν εκλαμβάνονται ως στατικά πολιτισμικά φαινόμενα, αλλά ως δυναμικές διαδικασίες ιστορικά προσδιορισμένες και υποκείμενες σε κοινωνικές και πολιτικές χειραγωγήσεις και διαπραγματεύσεις (Νιτσιάκος, 2003:88).

Με τη δημιουργία των εθνικών κρατών χορός και μουσική εθνικοποιήθηκαν· έχασαν, δηλαδή, την εθνοτική χροιά τους και άρχισαν να προσλαμβάνουν εθνικό χαρακτήρα, αναγόμενα σε σύμβολα πότε συνόψισης και πότε επεξεργασίας (Ortner, 1973:1339,1341). Σίγουρα, ο διαχωρισμός αυτός υπονόμει τους δημιουργούς, καθώς για αρκετά χρόνια ο πληθυσμός στα Βαλκάνια δεν ήταν ομοιογενής και κριτήριο διαχωρισμού τους υπήρξε μόνο η θρησκεία. Επίσης, ας μη διαφεύγει της προσοχής ότι η χάραξη των εθνικών συνόρων, και ιδίως στον βαλκανικό χώρο, δεν ταυτίστηκε με το εθνοτικό και πολιτισμικό όριο των λαών, αλλά εξαιτίας πολιτικών σκοπιμοτήτων χαράχθηκαν με αυθαίρετο τρόπο. Η εθνικοποίηση των προλεχθέντων οδήγησε σε νέα δεδομένα και καταστάσεις, κυρίως συγκρουσιακές. Συγκεκριμένα, ορισμένοι κάτοικοι του Εμπορίου, γεγονός που συμβαίνει και στην ευρύτερη περιοχή της Μακεδονίας, κατακρίνουν και αποδοκιμάζουν την παρουσίαση μη ελληνικών - κατ' αυτούς - χορών και τραγουδιών από ομάδες ατόμων και θεωρούν ότι όταν λαμβάνει χώρα προσβάλλει και υπονομεύει την ελληνικότητα της περιοχής και την ελληνική ταυτότητα των

κατοίκων του χωριού. Με τη σειρά της η μερίδα που κατηγορείται για επιβουλή της ελληνικότητας, μέμφεται τους επικριτές της για νοθεία του τοπικού μουσικοχορευτικού ρεπερτορίου στην προσπάθειά τους να αποσείσουν το «βορβορώδες» σλαβόφωνο παρελθόν.

Η αυθεντικότητα-τοπικότητα (κατ' επέκταση και η ελληνικότητα) ενός χορού ή μουσικού κομματιού δεν εξαρτάται από τη μοναδικότητά του, αλλά από το πώς προσαρμόζει στις ανάγκες της η κάθε κοινωνική ομάδα τα επιμέρους μέρη του, ανάγκες που είναι συνάρτηση πολλών παραγόντων (μουσικά όργανα, κλιματολογικές συνθήκες, γεωγραφικές συνθήκες κ.λπ.). Επομένως, το τι συνιστά κάθε φορά «ντόπιο χορό» και «ντόπια μουσική» είναι αποτέλεσμα ιστορικής διαδικασίας άμεσα συναρτώμενης από τις εκάστοτε κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες, τις σχέσεις εξουσίας που αναπτύσσονται σε μια δεδομένη χρονική στιγμή, μα και τη δράση των υποκειμένων της έρευνας (Παπακώστας, 2013:33). Συνεπώς, η σχέση μεταξύ εθνοτικής ομάδας, τόπου και χορού *«είναι ζητούμενο κάθε φορά της εθνογραφικής πρακτικής και όχι δεδομένο»* (Νιτσιάκος, 2003:86).

2.1. Τοπική μουσική και (υπερ)τοπικοί μουσικοί

Η μουσική δεν εκλαμβάνεται ως στατικό πολιτισμικό φαινόμενο, ως «corpus» σταθερών και αναλλοίωτων χαρακτηριστικών, αλλά ως δυναμική διαδικασία *«ιστορικά προσδιορισμένη και υποκειμένη σε κοινωνικές και πολιτικές χειραγωγήσεις και διαπραγματεύσεις»* (Νιτσιάκος, 2003:87). Αποτελεί ώσμωση ιστορικών και πολιτισμικών συμφραζομένων και αλληλοεπιδρά με τις κοινωνικές δομές. Κατ' ακολουθίαν, η μουσική χαρακτηρίζεται από ευελιξία, κινητικότητα και ευμεταβλησία. Απόδειξη τούτου αποτελεί η επικράτηση των χάλκινων στην ευρύτερη περιοχή της Δυτικής Μακεδονίας έναντι της γκάιντας και των ζουρνάδων. Η προειρημένη οπτική μάς επιτρέπει να εξετάσουμε τη μουσική, πέρα από την αντίληψη που τη θεωρεί ταυτόσημη με τον χώρο, ριζωμένη σε μια περιοχή. Το τι συνιστά κάθε φορά τοπική, μη τοπική ή υπερτοπική μουσική είναι αποτέλεσμα ιστορικής διαδικασίας άμεσα συναρτώμενης από τις εκάστοτε κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες, τις εξουσίες που αναπτύσσονται σε μια δεδομένη χρονική στιγμή και από τη δράση των υποκειμένων της έρευνας (Παπακώστας, 2007).

Η ανωτέρω άποψη εξηγεί το αντιφατικό, κατά τα άλλα, φαινόμενο του Εμπορίου· ότι δηλαδή παρόλο που τα «τοπικά όργανα», όπως διατυμπανίζουν οι κάτοικοι, είναι οι κομπανίες-μπάντες των «Χάλκινων»¹¹³, εντούτοις το έθιμο της «Έσκας» πραγματοποιείται με ζουρνάδες και νταούλια. Ως προς τούτο, οι ετις εξηγήσεις ποικίλουν. Ειδικότερα, οι απόψεις των μεγαλύτερης ηλικίας κατοίκων δίστανται. Κάποιοι εξ' αυτών το αποδίδουν στο ότι τα όργανα αυτά ήταν οθωμανικά και επειδή το έθιμο γινόταν την αυτή περίοδο επικράτησαν τα συγκεκριμένα όργανα. Άλλοι πάλι θεωρούν ότι τα όργανα τούτα παρέμειναν, διότι η καταγωγή τους είναι αρχαιοελληνική και διονυσιακή. Έλκοντας, λοιπόν, το έθιμο την καταγωγή του από εκείνη την περίοδο, φρονούν ότι αποτελεί φυσικό επακόλουθο η διατήρησή τους. Οι νεότεροι από την άλλη το αποδίδουν στην επιθυμία τους να είναι η ημέρα τούτη ξεχωριστή, υπονοώντας ότι αν παίξουν οι τοπικές μπάντες θα είναι κάτι το σύνηθες και όχι κάτι ιδιαίτερο και μοναδικό.¹¹⁴ Εντούτοις, η μελέτη των ιστορικών συνθηκών και διαδικασιών της περιοχής οδηγούν τον ερευνητή σε κάπως διαφορετικά συμπεράσματα και ερμηνείες.

Οι μπάντες των χάλκινων εμφανίστηκαν στη μουσική ζωή της Δυτικής Μακεδονίας στα μέσα περίπου του 19^{ου} αι., αφομοιώνοντας το ήδη υπάρχον παραδοσιακό ρεπερτόριο και προσδίδοντας σε αυτό μια νέα εντοπιότητα.¹¹⁵ Έως τότε, σε ολόκληρη την επικράτεια της Μακεδονίας χρησιμοποιούνταν ο ζουρνάς.¹¹⁶ Φυσικά, όπως σε κάθε νέο γεγονός, οι αλλαγές δεν πραγματοποιήθηκαν από την μια μέρα στην άλλη, αλλά σταδιακά. Υπήρχε ένα μεταιχμιακό μεταβατικό στάδιο, στο οποίο παλιά και νέα όργανα συμπορεύονταν. Η συνύπαρξη αυτή οδήγησε στο να περάσουν στα δυτικά τούτα μουσικά όργανα τα μη συγκερασμένα διαστήματα των παραδοσιακών ελληνικών κλιμάκων. Βέβαια, σε αυτό συνέβαλαν τα μέγιστα και αρκετές από τις πρακτικές οργανοχρησίας των αντικατασταθέντων κομπανιών. Έτσι,

¹¹³ Η κομπανία των Χάλκινων περιλαμβάνει το κλαρίνο, οι τρομπέτες, το(τα) τρομπόνι(α) και τα κρουστά.

¹¹⁴ «Ερ: Αφού είχατε τα Χάλκινα, γιατί θέλατε τους ζουρνάδες;

Απ: Για να διαφέρει η ημέρα αυτή από τους γάμους και τις άλλες εκδηλώσεις». Απόσπασμα συνέντευξης με τον Μ.Α.

¹¹⁵ Στην περιοχή της Κεντρικής Μακεδονίας τα Χάλκινα εισάγονται πρόσφατα, μετά τον Β΄ Π.Π. πόλεμο, και αφορούν την περιοχή της Έδεσσας, της Γουμένισσας και της Αριδαίας. Οι πιο δημοφιλείς κομπανίες είναι στην Έδεσσα η ορχήστρα του Νύση και αργότερα η ξακουστή του Γιαννάκη Ζλατάνη, στη Γουμένισσα του Ζώρα, του Γιώργου Γευγελή, του Θανάση Σέρκου, ενώ στην Αριδαία η κομπανία της οικογένειας Ουρούμη.

¹¹⁶ Σήμερα ο ζουρνάς απαντάται, κυρίως, στους νομούς Σερρών και Ημαθίας (Νάουσα, Γιδά, Ρουμλούκι κ.λπ.).

δημιουργήθηκε αυτός ο τόσο εκρηκτικός και δημοφιλής ήχος των χάλκινων. Με τέτοιες κομπανίες κατακλύστηκαν οι πόλεις και τα χωριά της Δυτικής Μακεδονίας· η Φλώρινα, η Καστοριά, η Σιάτιστα, η Εράτυρα, ο Πεντάλοφος, η Βλάστη και το Εμπόριο.

Σχετικά με την προέλευσή τους υπάρχουν διάφορες απόψεις. Η επικρατούσα άποψη θέλει να υπήρχαν ήδη από το 1820 και η διάδοσή τους να έγινε δια μέσου των πλουσίων Ελλήνων μεταναστών στη Βιέννη, οι οποίοι καλούσαν μουσικούς από την Ελλάδα για τα γλέντια τους. Μέσω τέτοιων προσκλήσεων έγινε η γνωριμία των Ελλήνων μουσικών με τα Χάλκινα πνευστά, τα οποία και εισήγαγαν στη χώρα μας. Άλλη άποψη αναφέρει ότι οι δυτικομακεδόνες μπορεί να έμαθαν τα Χάλκινα και από το Σερβικό κράτος, όπου λόγω γειτνίασης έρχονταν συχνά σε επαφή, όπως και από το Αυστριακό ή από κράτη της βόρειας Ευρώπης όπου υπάρχουν επίσης αυτά τα όργανα.

Άλλοι πάλι, θεωρούν ορθή την άποψη που θέλει τον Ιωάννη Καποδίστρια δημιουργό των χάλκινων κομπανιών. Ειδικότερα, κατά τη διάρκεια του πρώτου νεοσύστατου ελληνικού κράτος συγκροτήθηκε στο Ναύπλιο τακτικός στρατός και ταυτόχρονα στρατιωτική μπάντα χάλκινων πνευστών, τη διεύθυνση της οποίας είχε αναλάβει ο γερμανικής καταγωγής Ernst Mangel. Προς επίρρωση του προλεχθέντος, οι ενστερνιζόμενοι την άποψη αυτή προτάσσουν την ιδιότυπη απεργία που πραγματοποίησαν οι μουσικοί της στρατιωτικής μπάντας το 1825. Συγκεκριμένα, στο έγγραφο του αρχείου του κράτους, με αριθμό πρωτοκόλλου 2678, της 22ας Σεπτεμβρίου 1825, γίνεται μνεία περί *«Ελλήνων μουσικών της οποίας οι μουσικοί ζητούν, όπως λόγω μεγαλύτερας κοπώσεως, αμείβονται καλλίτερων των άλλων στρατιωτών»*. Τέλος, υπάρχουν και αυτοί που ισχυρίζονται ότι πέρασαν στην Ελλάδα από τις οθωμανικές μπάντες γύρω στο 1870. Φυσικά, η ύπαρξη του παραπάνω εγγράφου ακυρώνει την τελευταία, καθώς στην Κωνσταντινούπολη η πρώτη μπάντα που δημιουργήθηκε με ευρωπαϊκές προδιαγραφές ήταν το 1831, όταν ο σουλτάνος Μαχμούτ ο β΄, θέλοντας να εξευρωπαϊσει τις ανατολικού τύπου οθωμανικές στρατιωτικές μπάντες, προσέλαβε για διευθυντή της μπάντας τον αδελφό του διάσημου Ιταλού συνθέτη Gaetano Donizetti Giuseppe.

Όποια όμως από τις προαναφερθείσες ιστορικές συγκυρίες κι αν αληθεύει, το γεγονός είναι ότι οι χάλκινες κομπανίες κατέκλεισαν τον μακεδονικό μουσικό χώρο

και ειδικότερα τον χώρο της Δυτικής Μακεδονίας. Μάλιστα, το Εμπόριο ήταν από τα ελάχιστα μέρη, που ήδη από το 1840 είχε 3 ορχήστρες· τους Γιουμπαραίους, τους Βαλκαναίους και τον Σέρκο. Οι εν λόγω κομπανίες για την απόδοση ή σύνθεση των μουσικών κομματιών τους χρησιμοποιούσαν πεντάγραμμο και νότες, γεγονός σπάνιο για εκείνες τις εποχές. Παρά την πλούσια μουσική παράδοση του χωριού, για την τέλεση του εθίμου «Έσκα» χρησιμοποιούνται ακόμη και σήμερα ζουρνάδες και νταούλια. Οι ζουρνάδες είναι άρρηκτα συνυφασμένοι με την «Έσκα», τόσο που οι περισσότεροι των κατοίκων θεωρούν ότι αν κάποια χρονιά το έθιμο πραγματοποιηθεί με Χάλκινα δεν θα έχει ανάλογη επιτυχία.¹¹⁷ Φυσικά, όπως αναφέρει ο Β.Ν. τις χρονιές 1960, 1961 και 1962 το έθιμο πραγματοποιήθηκε από δυο παρέες· μία με ζουρνάδες και μία με Χάλκινα, όπου κατίσχυσαν τα Χάλκινα.¹¹⁸

Μέχρι το 1960 περίπου, οι Εμποριώτες χρησιμοποιούσαν τους ζουρνάδες από το διπλανό χωριό της Αναρράχης.¹¹⁹ Την προρρηθείσα χρονιά για πρώτη φορά έφεραν όργανα από την Αλεξάνδρεια, τα οποία έτυχε να ακούσει κάποιος Εμποριώτης που επισκέφθηκε το Γιδά και του άρεσαν.¹²⁰ Διαπιστώνοντας η κοινότητα του Εμπορίου ότι οι ζουρνατζήδες που προέρχονταν από την Κεντρική και Ανατολική Μακεδονία έπαιζαν, κατά την άποψή τους, πιο επιδέξια, κατέληξαν να καλούν όλα τα επόμενα χρόνια οργανοπαίκτες μόνο από εκείνες τις περιοχές. Ως εκ τούτου, ο τρόπος προέλευσης των μουσικών κατέστη το διαβατήριο για την αναγνώριση της μουσικής τους αξίας.¹²¹

¹¹⁷ «Χαίρεται η ψυχή μου όταν ακούω ζουρνά. Τώρα την ημέρα τη συγκεκριμένη αν φέρεις Χάλκινα ή κλαρίνα δεν θα κάνει κέφι κανένας, ενώ με τους ζουρνάδες» Απόσπασμα συνέντευξης με τον Α.Β.

¹¹⁸ Γύρω στο 1960 και για τρεις χρονιές είχαμε τα δικά μας όργανα και τα ζουρνάδια. Χώρια καρναβάλια τα δικά μας όργανα, χώρια τα ζουρνάδια. Όσες φορές έγινε αυτό, τα ζουρνάδια είχαν αποτυχία. Διαλύονταν πιο γρήγορα και φεύγαν. Μια χρονιά θυμάμαι, που ήμασταν στην αυλή του σχολείου με τα όργανα τα δικά μας, τα ζουρνάδια 3:00 τα ξημερώματα φύγανε, διαλύθηκαν και ήρθαν μετά προσκολλήθηκαν σε εμάς. Απόσπασμα συνέντευξης με τον Β.Ν.

¹¹⁹ Με το να σταματήσουν να φέρνουν οργανοπαίκτες από τα γύρω χωριά, δημιουργήθηκε για τους κατοίκους μια επιπλέον ανάγκη· η φιλοξενία των μουσικών για όλο το διάστημα που διαρκεί το έθιμο. Αρχικά, φιλοξενούνταν ή στις οικίες των κάπως ευκατάστατων Εμποριωτών ή στο πρακτορείο ΟΠΑΠ του χωριού. Πλέον, οι οργανοπαίχτες διαμένουν σε ένα από τα δύο ξενοδοχεία, που υπάρχουν στο χωριό.

¹²⁰ «Οι ζουρνάδες που χρησιμοποιούσαμε από την Αναρράχη μόνο όταν φυσούσαν βγάζαν ήχο· όχι όταν ρουφούσαν. Τα άλλα που φέραμε από την Αλεξάνδρεια παίζαν πιο ωραία, γιατί και όταν φυσούσαν σφύριζαν και όταν έπαιρναν αναπνοή». Απόσπασμα συνέντευξης με τον Μ. Αλ.

¹²¹ «Ο ζουρνάς που παίζει πρέπει να παίζει ποιοτικά. Γι' αυτό κι εμείς πλέον φέρνουμε από τον Γιδά». Απόσπασμα συνέντευξης με τον Ρ.Δ.

«Εμείς επειδή είχαμε μουσική παράδοση μεγάλη στα Χάλκινα μάς άρεσε η καλή μουσική. Έτσι φέρναμε ζουρνάδες από τη Γουμένισσα που ήταν μερακλήδες». Απόσπασμα συνέντευξης με τον Μ.Χ.

Οι μουσικοί, λόγω της γνώσης της μουσικής, είναι υπεύθυνοι για την ψυχαγωγία και τη διασκέδαση. Έχουν, θα μπορούσαμε να πούμε, μια πρόσκαιρη χειραγωγημένη εξουσία, η οποία μάλλον παραχωρείται στους μουσικούς από τους ίδιους τους κατοίκους, για να έρθει εις πέρας μια πλήρης και συγκροτημένη μουσική επιτέλεση, σύμφωνη με τα τοπικά κριτήρια (Cowan, 1998:136). Ο πρόσκαιρος χαρακτήρας της εξουσίας των μουσικών επιβεβαιώνεται από το ότι οι ίδιοι δεν αναγνωρίζονται ως οντότητες φυσικές, αλλά «απορροφούνται» από τα μουσικά όργανά τους: *«ήρθαν τα ζουρνάδια»*, *«καπαρώνουμε τα όργανα»*, *«γυρνάμε με τα ζουρνάδια»* ήταν μερικές χαρακτηριστικές φράσεις των κατοίκων του Εμπορίου όταν αναφέρονταν στους οργανοπαίχτες, προσδίδοντας με τον τρόπο αυτό μεγαλύτερο κύρος στα μουσικά όργανα παρά στους φορείς αυτών, δηλαδή στους οργανοπαίχτες.

Συνακόλουθα, ταξιδεύοντας οι μουσικοί από τόπο σε τόπο και προσφέροντας τις μουσικές τους υπηρεσίες σε ανόμιες εθνοτικές κοινότητες και ομάδες, συμβάλλουν, μέσω της μουσικής, στη νοερή ανασυγκρότησή τους και στη διαμόρφωση της ταυτότητας αυτών. Επιπρόσθετα, συμμετέχοντας και οι ίδιοι ενεργά στα διάφορα μουσικά και τελετουργικά δρώμενα μιας κοινότητας, συντελούν στην κωδικοποίηση και μορφοποίηση των νοημάτων που θέλουν να περάσουν τα συμμετέχοντα άτομα, ενώ με τις μουσικές τους ικανότητες συμβάλλουν τόσο στην επικοινωνία των επιμέρους εθνοτοπικών ομάδων των μικτών κοινοτήτων όσο και στην κοινωνική συνοχή. Ανακηρύσσονται, θα λέγαμε, κι αυτοί «ορισμένου χρόνου επίτιμα μέλη» της κοινότητας που επισκέπτονται.

Οι μουσικοί όμως που επισκέπτονται το Εμπόριο και συμμετέχουν στην «Έσκα» τι είδους μουσική παίζουν; Μπορούμε να μιλάμε για ανόθευτα τοπικά μουσικά κομμάτια ή αλλοιώνουν τη μουσικοχορευτική παράδοση του τόπου; Κατά πόσο το παραχθέν από αυτούς μουσικό αποτέλεσμα θεωρείται ή μπορεί να θεωρηθεί «ντόπιο»; Στα παραπάνω ερωτήματα μπορεί να βοηθήσει η προσέγγιση των Keil και Feld (1994:257-290). Συγκεκριμένα, ο Feld για την προσέγγιση και ερμηνεία του φαινομένου της παγκόσμιας μουσικής, χρησιμοποιεί τους όρους «σχιζοφωνία» και «σχισμογένεση». Με τον πρώτο όρο αναφέρεται στο φαινόμενο της απόσπασης και του διαχωρισμού ενός ήχου από τον πολιτισμικά, ιστορικά και γεωγραφικά γενεσιουργό τόπο του (Schafer, 1977:90), συσχετίζοντάς τον μάλιστα με μια διαδικασία εμπορευματοποίησης της μουσικής, όπου υπεισέρχονται και θέματα χρόνου, χρημάτων, κοινωνικής τάξης και γεωγραφίας. Με τον δεύτερο όρο

αναφέρεται στο φαινόμενο της σταδιακής διαφοροποίησης ενός ήχου, που επέρχεται με την αλληλεπίδραση και τη διαντίδραση. Με την διακινητικότητα των μουσικών (διεθνοτική και υπερτοπική) διαμορφώνεται, με άλλα λόγια, ένα μουσικό προϊόν διαφορετικό από αυτό της τοπικής ομάδας, το οποίο παρόλα ταύτα διατηρεί κάποια αναγνωρίσιμα σημάδια. Επομένως, οι μουσικοί με τη συνεχή τους κινητικότητα δεν εξουδετερώνουν τις τοπικότητες τις οποίες επισκέπτονται, αλλά φαίνεται ότι προσδίδουν σε αυτές ένα δυναμικό νόημα.

Την άποψη τούτη δεν φαίνεται να ενστερνίζονται οι μεγαλύτεροι σε ηλικία κάτοικοι του Εμπορίου και κυρίως όσοι επιθυμούν να διαγραφεί από τη μνήμη τους το σλαβόφωνο παρελθόν της κοινότητας. Θεωρώντας ότι οι οργανοπαίκτες που έρχονται να παίξουν στο έθιμο δεν γνωρίζουν τους τοπικούς χορούς, παίζουν μουσικά κομμάτια και χορούς του τόπου προέλευσής τους ή πανελλαδικής εμβέλειας, αλλοιώνοντας με τον τρόπο αυτό το ιδιάζον τοπικό ηχόχρωμα και χορευτικό ρεπερτόριο. Μάλιστα, ορισμένοι προχωρούν παραπέρα ισχυριζόμενοι ότι οι μουσικοί επι τούτου έφεραν και χορούς που δεν είναι ελληνικοί, τύπου Κόρη Ελένη, Χρωματιστά Τσουράπια κ.α., προκαλώντας εσκεμμένα σύγχυση στην τοπική κοινωνία, καθώς η μουσική και ο χορός αποτελούν σύμβολα ταυτότητας και κατ' επέκταση προσδιορίζουν όρια μεταξύ κοινωνικών και πολιτισμικών ομάδων (Νιτσιάκος, 2010:116).

Στο Εμπόριο οι οργανοπαίχτες που παίζουν στο έθιμο δεν ζητούν χρήματα, διότι δεν το οργανώνει κάποιος φορέας αλλά συλλογικά το χωριό. Βέβαια, ένας τους «καπαρώνει»· ένας κάνει την συμφωνία και όχι όλο το χωριό. Στην ουσία, επειδή απουσιάζει ο φορέας διοργάνωσης διαπιστώνουμε ότι το τριήμερο αυτό διέπεται κάπως από το παλιό πνεύμα, στο οποίο συγκαταλέγεται και το «δώρισμα» των οργάνων. Στο παρελθόν οι οργανοπαίκτες πληρώνονταν από τα τυχερά που θα μάζευαν. Συνείχετο, δηλαδή, από την μουσική τους ικανότητα το χρηματικό ποσό που θα αποσπούσαν από τους συμμετέχοντες, μιας και στο μελετώμενο χωριό όποιος παραγγέλνει, ακόμη και σήμερα, ένα χορό ρίχνει χρήματα στον οργανοπαίκτη, χωρίς ωστόσο τούτο να είναι υποχρεωτικό· απλά «ευχαριστείς και αποδίδεις τιμή στον οργανοπαίκτη που σε σέβεται και παίζει το χορό που παρήγγειλες»¹²². Άλλες χρονιές, γινόταν συμφωνία με κάποιο χρηματικό ποσό, λαμβάνοντας μια προκαταβολή αυτού

¹²² Απόσπασμα συνέντευξης με τον Σ.Α.

και όσα ακόμη θα αποσπούσαν από τα τυχερά. Τη χρονιά της έρευνας η συμφωνία ήταν να πληρωθούν με το ένα από τα δυο κουτιά των «Μικρών Γκέγκηδων» και όσα θα μάζευαν όλες τις ημέρες από τα «τυχερά».

«Στο Εμπόριο έχει τυχερά και γι' αυτό δε ζητάμε χρήματα για να έρθουμε. Όσα μάς δωρίσουν. Σε άλλα χωριά που δεν έχει τυχερά τους λέμε τόσα θέλουμε, τα μαζεύουν και μάς τα δίνουν. Βέβαια, κι εδώ ο κόσμος ζορίζεται με την όλη κατάσταση, αλλά ένα μεροκάματο θα το βγάλω.» (Π.Τ. οργανοπαίκτης στο έθιμο την χρονιά της έρευνας)

«Παλιά παίρναν πάρα πολλά λεφτά τα όργανα. Τώρα, λόγω κρίσης... Γι' αυτό προσπαθούμε να κόψουμε το να πετάμε. Γιατί όποιος πάει και χορεύει πρώτος πρέπει να δώσει κάτι. Επειδή πια δεν μπορούν όλοι να δώσουν, είπαμε να μη γίνεται αυτό. Έτσι, θα μπορούν όποιοι θέλουν να χορεύουν μπροστά.» (Σ.Δ.)

2.2. «Τοπικό» χορευτικό ρεπερτόριο

Γενικά, οι χορευτικές περιστάσεις διακρίνονται σε i) συμμετοχικές και ii) επί τη εμφανίσει (Κουτσούμπα, 2003:38). Στην πρώτη υπάγονται τα πανηγύρια, οι χοροεσπερίδες, τα διαβατήρια έθιμα, οι τελετουργίες, οι γιορτές. Στη δεύτερη έχουμε τα φολκλорικά χορευτικά συγκροτήματα και τους χορευτικούς συλλόγους. Κριτήριο για την κατάταξη στη μία ή στην άλλη κατηγορία, όπως εύγλωττα διακρίνουμε, αποτελεί ο βαθμός συμμετοχής των παρισταμένων στο χορευτικό γεγονός. Πλην της συμμετοχικής διαφοράς, οι δυο χορευτικές περιστάσεις παρουσιάζουν ένα θεμελιώδες κοινό ως προς τη χορευτική πράξη: α) το τραγούδι μπορεί να έχει κυρίαρχο ρόλο, β) να ταυτίζεται το τραγούδι με τη μουσική και γ) ο χορευτής έχοντας στην κινησιολογική του φαρέτρα ένα πλήθος τοπικών ή και διατοπικών κινήσεων να σχηματοποιεί αυθόρμητα ένα χορό συνεργαζόμενος τότε με το τραγούδι¹²³ και τότε με τους οργανοπαίχτες¹²⁴.

Η περίοδος της «Εσκας» (γλέντι προ-παραμονής έως και ανήμερα Πρωτοχρονιάς), λόγω της πάνδημης συμμετοχής των κατοίκων του χωριού και των γύρω περιοχών, υπάγεται στην πρώτη κατηγορία. Κατά τη διάρκεια άσκησης της,

¹²³ Π.χ. ο χορός Χατζηχρήστος στα Μέγαρα.

¹²⁴ Π.χ. ο χορός Παπαδιά στη Νάουσα.

χορεύονται τόσο τοπικοί χοροί όσο και πανελλήνιας εμβέλειας. Περίτρανο παράδειγμα του τελευταίου ο αποκριάτικος χορός «Πιπέρυ», ο οποίος πρωτοχορεύτηκε το 2005 στο γλέντι της προ-παραμονής στο καφενείο και από τότε καθιερώθηκε. Επιπρόσθετα, εις δήλωση της μακεδονικής τους εθνοτικής ταυτότητας χορεύονται και χοροί από την ευρύτερη περιοχή της Μακεδονίας όπως Πουστσένο, Μουλάεβο, Ζάικο, Ναστρίτζινι, Χαραλάμσκα κ.α.

Στο Εμπόριο ο προσδιορισμός του όρου «τοπικός χορός» έχει προκαλέσει κατά καιρούς μεγάλες συγκρουσιακές καταστάσεις μεταξύ των κατοίκων. Σε μεγάλο ποσοστό οι έχοντες σλαβόφωνες καταβολές υποστηρίζουν ότι οι χοροί του Εμπορίου ήταν τα διάφορα αργά και γρήγορα Χασάπικα, το Εμποριώτικο Χασάπικο, τα τετράμετρα Συρτά, οι Καρσιλαμάδες, η Σκουκάνα, το Μπεράτι, η Γκάνιντα αλλά και οι χοροί Ελένη Μόμμε, Σερανί Τσουράπ και Τσικαλάρο. Επιπρόσθετα, κάποιοι εξ αυτών στους τοπικούς χορούς συμπεριλαμβάνουν και το τσάμικο «Μουρίκι» της γειτονικής Βλάστης, πάλι όμως ως πολιτισμικό δάνειο το οποίο με την πάροδο των ετών το οικειοποιήθηκαν. Οι υπόλοιποι κάτοικοι του Εμπορίου, που οι ρίζες τους βαστούν από ελληνόφωνες οικογένειες, αλλά και μερικές που έλκουν την καταγωγή τους από σλαβόφωνες, θεωρούν ότι οι χοροί του τόπου είναι μεν τα διάφορα Χασάπικα, τα τετράμετρα Συρτά, οι Καρσιλαμάδες, τα Μπεράτια, η Σκουκάνα και η Γκάνιντα αλλά και οι χοροί Κουμπαριάτικο, Νυφιάτικο, της Πεθεράς και ο χορός Τσάμικο της γειτονικής Βλάστης, γεγονός που οφείλεται στην εκ των πραγμάτων πολιτισμική ώσμωση μεταξύ των δυο αυτών χωριών (επιγαμίες, κοινή οικολογία, ανταλλαγές μουσικών κομπανιών, κοινή συνύπαρξη στα βουνά την περίοδο του Μακεδονικού αγώνα). Διαπιστώνουμε εύγλωττα, ότι οι πρώτοι προσπαθούν να προβάλλουν μέσω του χορού την εθνοτική ταυτότητα έναντι της εθνικής, ενώ οι δεύτεροι το ακριβώς αντίθετο. Για το λόγο αυτό οι χοροί που θα αναλυθούν στη συνέχεια, ως τοπικοί του Εμπορίου, είναι όσοι δεν αμφισβητούνται και είναι αποδεκτοί από όλους: το αργό και γρήγορο χασάπικο, το Εμποριώτικο Χασάπικο, ο τετράμετρος Συρτός, η Γκάνιντα, η Σκουκάνα, το Μπεράτι, και ο Καρσιλαμάς.

Όλοι οι χοροί στο Εμπόριο, λόγω της παρελθοντικής σλαβοφωνίας που έπρεπε - σύμφωνα με τα μεσοπολεμικά καθεστώτα - να «καταπολεμηθεί» και λόγω του οξύ ήχου των Χάλκινων, ο οποίος δεν «επέτρεπε» την ταυτόχρονη ύπαρξη της ανθρώπινης φωνής, κατέληξαν να είναι μόνο με οργανική μουσική. Οι περισσότεροι είναι ομοιογενούς αλυσιδωτής φόρμας, σε ανοικτό κύκλο. Η διάταξη των χορευτών

ποικίλει ανάλογα την περίπτωση. Η χρονική αγωγή των περισσότερων χορών είναι αργή και μέτρια, επιτρέποντας στους πρωτοχορευτές να έχουν το χρόνο να αναπτύξουν τις κινήσεις τους με περισσότερη ελευθερία και να διακοσμήσουν τους βηματισμούς τους με σκέρτσα και φιγούρες, προσδίδοντας στον χορό πρωτίστως προσωπική σφραγίδα, πέραν της κοινοτικής-χορευτικής. Υπάρχουν όμως και χοροί με γρήγορο τέμπο, όπως τα γρήγορα Χασάπικα και το δεύτερο μέρος του χορού Γκάιντα. Μέσω των δυο αυτών χορών, και ειδικά με τον τελευταίο, ο πρωτοχορευτής θα δείξει στους υπολοίπους παρευρισκόμενους τις χορευτικές του ικανότητες και δεξιότητες, θέτοντας συνάμα τον εαυτό του στην κρίση των λοιπών συγχορευτών και παρευρισκόμενων.

Οι κινήσεις των χορευτών, και ιδίως των γυναικών, είναι στρωτές με χαμηλές άρσεις. Η διαμόρφωση της ποιότητας των κινήσεων-στηρίξεων και των άρσεων οφείλονται στις αντιλήψεις της εποχής που ήθελαν τη γυναίκα να συμπεριφέρεται σεμνά και στις κλιματολογικές συνθήκες που επικρατούν στην περιοχή, κάτι που ενισχύει την προλεχθείσα άποψη, ότι ο χορός αποτελεί πολιτισμική πρακτική στην οποία εγγράφεται ο τόπος. Αναλυτικότερα, κατά τη διάρκεια του έτους είναι συχνές οι βροχές, ενώ κατά τους χειμερινούς μήνες υπάρχει και χιονόπτωση. Απόρροια της προρρηθείσας κατάστασης είναι να πραγματοποιούν οι κάτοικοι τα γλέντια τους σε κλειστούς χώρους (π.χ. σπίτια, καφενεία) γεγονός που συνεπάγεται περιορισμένων διαστάσεων χώρο άρα και μικροδιάστατο χώρο για να εκφραστούν κινητικά. Επίσης, σε περιπτώσεις που το χοροστάσι είναι δημόσιος χώρος και υπάρχει χιονόπτωση ή είναι ήδη παγωμένοι οι δρόμοι - όπως συμβαίνει συχνά κατά τη διάρκεια της «Έσκας» - οι κινήσεις εκ των πραγμάτων είναι μετρημένες, αφού σε διαφορετική περίπτωση υπάρχει σοβαρός κίνδυνος τραυματισμού.

Ως συνάγεται εκ των προειρημένων, ο χορός από χορογραφική άποψη απαιτεί συντονισμό νου και σώματος, ενώ από κοινωνική απαιτεί γνώση του social context, δηλαδή του κινησιολογικού ύφους, του τρόπου λαβής και του στησίματος. Για την επιστημονική μελέτη της μορφής του χορού κρίνονται αναγκαίες δυο προϋποθέσεις: η ύπαρξη ενός συστήματος σημειογραφίας της κίνησης και αυτή της τυπολογίας (Τυροβολά, 1994:24, Τυροβολά, 2001:38,41, Κουτσούμπα, 2000:275). Το σημειογραφικό σύστημα είναι απαραίτητο για την αποτύπωση του χορού σε χαρτί (Hall F., 1967:196), καθώς με τη βοήθεια συμβόλων εγγράφονται οι εκτελέσεις του χορού στον χώρο-χρόνο και τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της κίνησης. Ειδικότερα, με

το τελευταίο, την καταγραφή των ποιοτικών χαρακτηριστικών της κίνησης του χορού, κατορθώνουμε να αποτυπώσουμε στο χαρτί το «habitus» (Bourdieu, 1977:72) της κίνησης, που διαφοροποιεί τον έναν τόπο από τον άλλον. Η έτερη παράμετρος, της τυπολογίας, είναι εξίσου απαραίτητη για την επιστημονική μελέτη της μορφής τους χορού, αφού για να πραγματοποιηθεί η ανάλυση απαιτείται ένα σύστημα γραφικών συμβόλων, τα οποία μέσω της αφαιρετικής διαδικασίας «δείχνουν τα συστατικά στοιχεία του χορού, καθώς και τις μεταξύ τους σχέσεις και ιεραρχίες σε κωδικοποιημένη μορφή» (Τυροβολά, 2001:37).

Ο χορευτικός τύπος μπορεί να διακριθεί σε κινητότυπο και σε μορφότυπο (Τυροβολά, 1994:56). Ο κινητότυπος «αναφέρεται στις διάρκειες των στηρίξεων των κάτω άκρων που πραγματοποιούνται σε κάθε κινητικό μοτίβο, καθώς και τις επαναλήψεις της ίδιας στήριξης ή στις εναλλαγές των στηρίξεων μέχρι τη συγκρότηση της χορευτικής φράσης, σηματοδοτώντας με ακρίβεια... την εξέλιξη των κινήσεων στο χώρο και το χρόνο». Ο μορφότυπος, από την άλλη, «αναπαριστά σε κωδικοποιημένη μορφή το χορό σε σχέση με τα μορφοσυντακτικά στοιχεία του, καθώς και την αναμεταξύ τους σχέση σε μια επίσης χωρο-χρονική αλληλουχία». Η ανάλυση της δομής των χορών βασίστηκε στη δομο-μορφολογική μέθοδο, που στοχεύει στον προσδιορισμό των δομικών και μορφολογικών χαρακτηριστικών. Η μορφολογική ανάλυση είναι το πρώτο βήμα σε μια δομική ανάλυση. Το ενδιαφέρον της μεθόδου επικεντρώνεται στη μελέτη της δομής, στην αλληλοσυνδεόμενη κατανομή των συστατικών μερών του χορού και στη λειτουργία των επιμέρους τμημάτων του. Η ανάλυση του χορού βασίστηκε στο κινητικό στοιχείο, στο κύτταρο, στο κινητικό μοτίβο, στη χορευτική φράση¹²⁵, στο χορευτικό τμήμα, στο μέρος του χορού και στη

¹²⁵ «Ο όρος «χορευτική φράση» αναφέρεται στην πιο απλή συνθετική δομική ενότητα του χορού, που δείχνει το βασικό περιεχόμενο και το μοντέλο της φόρμας του χορού. Συνιστά μεγαλύτερη δομική ενότητα από ότι το κινητικό μοτίβο και μπορεί να αποτελείται από ίδια ή διαφορετικά κινητικά μοτίβα οργανωμένα σε σειρά (συνταγματική αλυσίδα). Η χορευτική φράση βρίσκεται παγιωμένη στη συνείδηση του χορευτή, ο οποίος μπορεί να την ανακαλέσει στη μνήμη του όταν δοθεί το ερέθισμα. Εξαιτίας της λειτουργικής και ουσιαστικής της σημασίας στην ολότητα του χορού είναι το βασικότερο δομικό επίπεδο για τη δομο-μορφολογική ανάλυση».

Βλ. ΤΥΡΟΒΟΛΑ Βασιλική, *Ο χορός «Στα Τρία» στην Ελλάδα: δομική-μορφολογική και τυπολογική προσέγγιση*, διδακτορική διατριβή, Ε.Κ.Π.Α., Αθήνα, 1994, σελ. 36 και της ίδιας, *Ο ελληνικός χορός: Μια διαφορετική προσέγγιση*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2001, σελ. 51-52.

χορογραφία του χορού¹²⁶. Η καταγραφή της χορευτικής κίνησης των χορών έγινε με το σύστημα καταγραφής Laban.

¹²⁶ «Ο όρος «χορογραφία του χορού» ή «χορογραφική σύνθεση» αναφέρεται με την έννοια της ολοκληρωμένης ή ενοποιημένης μορφής ολόκληρου του χορού (από την αρχή τέλεσής του μέχρι το τέλος) κατά πλήρη αντιστοιχία της ολοκληρωμένης μελωδίας ή τραγουδιού που συνοδεύει το χορό. Είναι το μεγαλύτερο συνθετικό και δομικό σύνολο, στο πλαίσιο του οποίου όλα τα δομικά στοιχεία και δομικά επίπεδα του χορού και της μουσικής ενώνονται σε ένα κλειστό και πλήρες σχέδιο».

Βλ. ΤΥΡΟΒΟΛΑ Βασιλική, *Ο ελληνικός χορός: Μια διαφορετική προσέγγιση*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2001, σελ.52, 145.

1. Συρτός

7/8  = ♩. ~ 80

$\Delta\Gamma, A/O\Phi$
 I_p/I_μ
 $\text{dym:An}, \text{♩} \cdot \sim 80$
 $7/8 (3+2+2)$

$\text{WD1.}[W1(\delta_1^{\sim} + \alpha_1^{\sim} + \delta_2^{\sim}) + W2(\alpha_2^{\sim} + \delta_2^{\sim} + \alpha_3^{\sim}) + W3(\delta_3^{\sim} + \alpha_3^{\sim} / \delta_8 + \delta_8^{\sim}) + W4(\alpha_4^{\sim} + \delta_4^{\sim} / \alpha_2 + \alpha_2^{\sim})]$

2. Εμποριώτικο Χασάπικο

The image shows a musical score for a piece titled "Εμποριώτικο Χασάπικο". It consists of a vocal line on the left and a piano accompaniment on the right. The piano part is divided into three numbered measures (1, 2, 3) and includes various musical notations such as notes, rests, and dynamic markings. A legend below the score indicates that a specific symbol (a rectangle with a vertical line) represents a duration of approximately 45 units.

(= $\text{d} \sim 45$

ΑΓ, Α/ΟΦ
 Ιρ/Ιμ
 dym: L, $\text{d} \sim 45$
 4/4 (2+2)

TD2. $[T1(\delta_{\sim} + \alpha_{\sim}) + T2(\delta_{\sim} + (\delta_{\sim})\alpha_2) + T3(\alpha_{\sim} + (\alpha_{\sim})\delta_2)]$

3. Χασάπικο αργό

(= $\text{♩} \sim 45$

ΑΓ, Α/ΟΦ Ιρ/Ιμ dym: L, $\text{♩} \sim 45$ 4/4 (2+2) $\text{♩} \text{♩}$ →	}	$\text{♩} \text{♩} \quad \text{♩} \text{♩} \quad \text{♩} \text{♩}$ TD3. $[T1(\delta_2^+ + \alpha_2^-) + T2(\delta_2^- + (\delta_2^-)\alpha_2) + T3(\alpha_2^- + (\alpha_2^-)\delta_2)]$ → → → ← $(12) \quad (12) \quad (12)$
---	---	--

4. Χασάπικο γρήγορο

$$2/4 \left[\right] = \text{half note} \sim 165$$

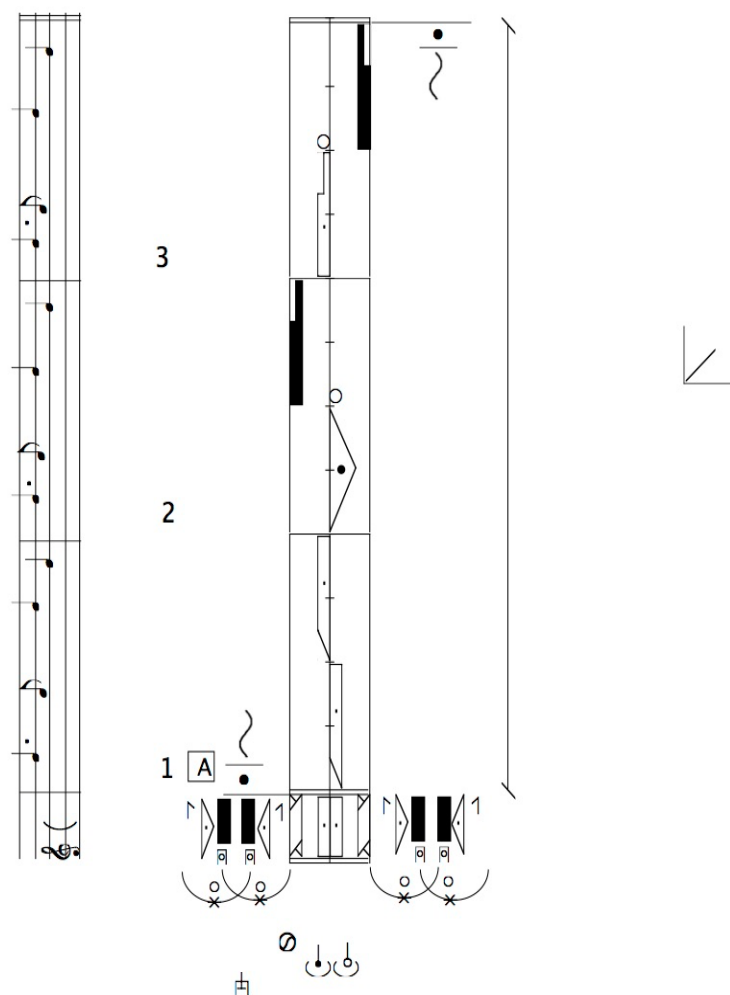
ΑΓ, Α/ΟΦ
 Ιρ/Ιμ
 dym:Pr, ~ 165
 2/4 (1+1)

TD4. $[T1(\delta\alpha + \alpha\alpha) + T2(\delta\alpha + (\delta\alpha)\alpha_8) + T3(\alpha\alpha + \delta_{15}\alpha + \alpha\alpha)]$

Musical notation showing a sequence of notes and rests, with arrows indicating the flow of the melody. The notation includes a 12-measure rest and a 15-measure rest.

5. Γκάντα

Α' μέρος



($\square$) = $\text{♩} \sim 45$

AA, AB/OΦ

Ip/Iμ

dym: L, $\text{♩} \sim 45$
4/4 (2+2)

$\text{♩} \text{♩}$
U
→

TD5. $[T1(\delta \approx + \alpha \approx) + T2(\delta \approx + (\delta \approx) \alpha_2) + T3(\alpha \approx + (\alpha \approx) \delta_2)]$

→ → → ←
(12) (12) (12)

B' μέρος

3

2

1 [B]

2/4

110

2/4 $\square = \text{♪} \sim 110$

AA, AB/OΦ
 Ip/Iμ
 dym:Mo, $\text{♪} \sim 110$
 2/4 (1+1)

TD5β. [T1($\delta\text{z}+\alpha\text{z}$) + T2 ($\delta\text{z}+ \alpha\text{z}+\delta\text{z}$) + T3 ($\alpha\text{z}+\delta\text{z}+\alpha\text{z}$)]

→ → → -//- -//- ↑ -//- -//-

(12) (12) (12)

6. Μπεράτι

2/4 $\square = \text{♩} \sim 65$

ΑΓ, Α/ΟΦ Ιρ/Ιμ dym:An, $\text{♩} \sim 65$ 2/4 (1/4+1/8+1/8) $\downarrow \text{C}$	WD6. [W1($\delta z + \alpha z + \delta z$) + W2 ($\alpha z + \delta z + \alpha z$)] $\rightarrow \rightarrow \rightarrow$ C_{12} C_2 C_2
--	--

7. Σκουκάννα

[illegible]

AA, A/OΦ
Ip/Iμ
dym:L, ♩ ~ 45
9/8 (2+3+2+2)

WD7.[W1((♭δ[≈])α₂((♭δ[≈])α₂)α[≈]+δ[≈]+α[≈])+W2((♭α[≈])δ₂((♭α[≈])δ₂)δ[≈]+α[≈]+δ[≈])]

(2) → → → → ↯ (10) ← ← → (2)

8. Καρσιλαμάς

$$\boxed{} = \text{♩} \cdot \sim 45$$

ΑΓ, ΜΑ/ΟΦ
 Ιρ/Ιμ
 dym: L, ♩ · ~ 45
 9/8 (2+2+2+3)

ED7. [E1(δ̃+α̃+(α̃) δ̃₂+((α̃)δ̃₂)δ̃)+E2(α̃+δ̃+(δ̃)α̃₂+((δ̃)α̃₂)α̃)]

↑ ↑ ← ↑ ↑ →
 (12) (10) (12) (2)

Συμπεράσματα

Ανέκαθεν ο άνθρωπος σε κρίσιμες φάσεις της ζωής του επιθυμούσε την εξασφάλιση αίσιας οίων, για να εκβιάσει την εύνοια της τύχης και να περιορίσει τους αστάθμητους παράγοντες που τυχόν θα προέκυπταν. Μια τέτοια «διαβατήρια» περίοδο αποτελεί και το «Δωδεκάήμερο». Κατά τη διάρκεια των ημερών του, λαμβάνουν χώρα στην ελληνική - και όχι μόνο - επικράτεια πλείστα όσα «έθιμα», «τελετουργίες» και «δρώμενα», τα γνωστά ως «ευετηρικά». Ένα εξ αυτών είναι και το έθιμο «Κοκκώνες και Γκέγκηδες» του Εμπορίου Εορδαίας, του νομού Κοζάνης.

Η εν λόγω εθιμική πρακτική αποτελεί μίξη των εθίμων «Μικροί και Μεγάλοι Γκέγκηδες» και του εθίμου των μεταμφιέσεων «Κοκκώνες». Στη ανάμιξη αυτή οφείλεται το γεγονός ότι το έθιμο περικλείει στο εσωτερικό του αγερούς και παραστατικά δρώμενα. Συνεκδοχικά, το όλο έθιμο αποκαλείται «Πρωτοχρονιάτικο καρναβάλι» ή «Εσκα», δηλαδή «μασκάρεμα». Τα «πρωταγωνιστικά» πρόσωπα των εθίμων είναι οι «Γκέγκηδες», οι «Κοκκώνες» και οι «Εσκάρηδες». Το ιδιαίτερο στην περίπτωση του Εμπορίου είναι ότι η άσκησή του δεν πραγματοποιείται από μια ομάδα ρομαντικών ανθρώπων στο πλαίσιο του φολκκλωρισμού, αλλά από ολόκληρη την κοινότητα. Επιπλέον, οι πρωταγωνιστές του εθίμου δεν διδάσκονται τις εθιμικές συμπεριφορές. Συνεπώς, η γνώση τους δεν είναι αποτέλεσμα διδασκαλίας, αλλά φυσικής βιωματικής μάθησης και συμμετοχικής παρατήρησης.

Η τέλεση του μελετώμενου εθίμου ξεκινά το πρωί της παραμονής της Πρωτοχρονιάς με τους «Μικρούς Γκέγκηδες», συνεχίζει το απόγευμα της ίδιας ημέρας με τις «Κοκκώνες» και λήγει την επομένη, την ημέρα της Πρωτοχρονιάς, με τους «Μεγάλους Γκέγκηδες» και την εθιμοτυπική μαγικο-τελετουργική κύκλωση του χωριού με πρόφαση την επίσκεψη στους εορτάζοντες Βασίληδες. Ορόσημο στην άσκηση της «Εσκας» στάθηκε η δεκαετία του '80. Μέχρι τότε η εθιμική πρακτική ήταν ανδροκρατούμενη, με τις γυναίκες να περιορίζονται στις «Κοκκώνες». Από την ανωτέρω όμως χρονική περίοδο, εποχή κατά την οποία επήλθαν γενικότερα σημαντικές αλλαγές στην ελληνική κοινωνία, το σκηνικό σταδιακά άρχισε να μεταλλάσσεται. Πλέον, στις μέρες μας συμμετέχοντες είναι ολόκληρη η κοινότητα: τα μικρά αγόρια στους «Μικρούς Γκέγκηδες» και όλα τα φύλα όλων των ηλικιών στα υπόλοιπα δύο, χωρίς ωστόσο οι γυναίκες να συμμετέχουν στην πρώτη κύκλωση της κοινότητας που πραγματοποιούν οι «Μεγάλοι Γκέγκηδες».

Η προλεχθείσα αλλαγή δεν αποτελεί τη μοναδική καινοτομία στην άσκηση του εθίμου. Κάθε εθιμοτυπία που απομακρύνεται από την ιερή σφαίρα της καθαγιασμένης τελετουργίας και πλησιάζει τη γιορτή, αναπόφευκτα διευρύνει το περιθώριο για τροποποιήσεις και διαφοροποιήσεις, ενώ συνάμα πολλαπλασιάζει την πιθανότητα ιδιωτικών πρωτοβουλιών και αυτοσχέδιων προσθηκών (Πούχγερ, 2014:78). Εν προκειμένω, διαπιστώνουμε ότι πλέον «Γκέγκηδες» και «Εσκάρηδες» συμμετέχουν από κοινού στην τέλεση του εθίμου -γεγονός αδιανόητο για τους παλιότερους-, το «σουράτι» φέρεται από όσους επιθυμούν, ενώ επίσης έχουν προστεθεί χρηματικά έπαθλα για τα καλύτερα «Άρματα», για τον καλύτερο «Γκέγκα» και για την καλύτερη «Κοκκώνα». Ακόμη, η εθιμική τιμωρία του «βουτήγματος» έχει παύσει τα τελευταία χρόνια. Τέλος, οι κατά καιρούς επικρατούσες ιστορικές συνθήκες, η αλματώδης πρόοδος στον τομέα των επικοινωνιών και η κάθε είδους μετανάστευση, συνέβαλαν στην τροποποίηση του μουσικοχορευτικού ρεπερτορίου της περιοχής με την προσθήκη ασμάτων και χορών από διάφορες εθνοτικές ομάδες της Ελλάδας.

Οι προαναφερθέντες νεοτερισμοί ανακινούν και φέρνουν στην επιφάνεια το θέμα της «πάλης των γενεών» (Lison-Tolosana, 1968), επιβεβαιώνοντας ότι η γενεαλογική «αναμέτρηση» είναι αναπόφευκτη σε κάθε εποχή και δεν αποτελεί σημείο των «έσχατων» χρόνων που προοιωνίζει το κύκνειο άσμα ενός εθίμου. Εξάλλου, το τελευταίο δεν θα μπορούσε να συμβαίνει στην περίπτωση του Εμπορίου, καθώς ο κυριότερος λόγος όσων συμμετέχουν στο έθιμο είναι η υποχρέωση που έχουν έναντι των παλαιότερων για διάσωση και ανόθευτη μεταλαμπάδευση του εθίμου στις νεότερες γενιές, ώστε να μη χαθεί το έθιμο στο διάβα του χρόνου. Συντρέχουν όμως κι άλλοι λόγοι που οδηγούν τα άτομα της κοινότητας στο να συμμετέχουν στο έθιμο όπως η πολιτιστική ανωτερότητα που νιώθουν έναντι των άλλων κοινοτήτων της περιοχής με την άσκηση του εθίμου, η έλξη από την όλη διαδικασία και η συμμετοχή της παρέας. Βέβαια, ο τελευταίος λόγος είναι αντιφατικός, καθώς η μη συμμετοχή της παρέας μπορεί να οδηγήσει στο ακριβώς αντίθετο αποτέλεσμα. Επιπρόσθετα, μια μικρή μερίδα ατόμων αποστασιοποιείται από το όλο εορταστικό γεγονός, προτάσσοντας ως λόγους τη μη γνώση χορού και τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις. Τέλος, υπάρχουν κι εκείνοι που δε συμμετέχουν στο έθιμο ως αντίδραση στον τρόπο που τελείται πλέον, διότι είτε θεωρούν ότι έχει

καταντήσει [sic] απομίμηση άλλων παρόμοιων γεγονότων είτε ότι έχει χαθεί ο παραδοσιακός του χαρακτήρας.

Αποτελεί κοινό τόπο η επισήμανση του Leach (1972:520-523) ότι κάθε πράξη εξυπηρετεί να γίνει και να ειπωθεί κάτι, γεγονός που επιβεβαιώνεται εναργώς και στο μελετώμενο έθιμο. Κατά το παρελθόν, το έθιμο «Κοκκώνες και Γκέγκηδες» χρησιμοποιούνταν ως μέσο προφύλαξης από τις μισάνθρωπες δυνάμεις, ως τρόπος εκτόνωσης και γλεντιού και την περίοδο του Μακεδονικού Αγώνα ως εναλλακτικός τρόπος επικοινωνίας των ανταρτών με τους κατοίκους του χωριού. Ακόμη, σε εποχές που τα ήθη ήταν αυστηρότερα αρκετοί νεαροί χρησιμοποιούσαν το έθιμο ως τρόπο για να βρεθούν, έστω και για λίγο, στον προσωπικό χώρο της κοπέλας που αγαπούσαν.

Στις μέρες μας η κοινότητα του Εμπορίου χρησιμοποιεί το έθιμο ως μέσο για να ανανεώσει την πολιτισμική της συνοχή, για να επιβεβαιώσει τη συνέχεια και τη σχέση με το γενέθλιο τόπο (Αυδίκος, 2004:205). Είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, ένα γενικό προσκλητήριο των ζωντανών δυνάμεων του χωριού, όπου με τη συμμετοχή τα μέλη αναγνωρίζουν έμπρακτα την καταγωγή τους (Ράφτης, 1985:107). Συνακόλουθα, αποτελεί ευκαιρία για τους συμμετέχοντες να επιδείξουν την ενότητα και το γόητρο της οικογένειάς τους, να συνδιασκεδάσουν, να συνυπάρξουν, να επισφραγίσουν τη θέση τους στην κοινότητα, να δηλώσουν την ύπαρξη και την ιδιαιτερότητα της κοινότητάς τους και τέλος να αναδείξουν την - κατ' αυτούς - πολιτιστική υπεροχή τους σε σχέση με τα γύρω χωριά της περιοχής. Επιπροσθέτως, λειτουργεί ως διπλός μηχανισμός της κοινότητας, που από τη μία μεταλαμπαδεύει στους νεότερους το έθιμο, κατ' επέκταση και τη συλλογική-κοινοτική μνήμη, και από την άλλη εισάγει τους εκκολαπτόμενους «Μεγάλους Γκέγκηδες» στον κόσμο του έρωτα και της γενετήσιας πράξης. Ακόμη, αποτελεί μνημονικό κόμβο, όπου το παρελθόν διασταυρώνεται με το παρόν και δημιουργεί τις προϋποθέσεις για το προσδοκώμενο μέλλον (Αντωνίου, 1999:115), αποτελώντας ταυτόχρονα ένα συλλογικό κωδικοποιημένο σύστημα άγραφης καταγραφής της ιστορίας του Εμπορίου. Επίσης, οι κατά καιρούς προσθαφαιρέσεις φέρνουν στο φως τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες που κάθε φορά επικρατούν στην κοινότητα, λειτουργώντας συνάμα τότε ως κάτοπτρο των ηθών και τότε ως ανεστραμμένος καθρέπτης αυτών.

Αναντίρρητα, η σχέση εθίμου και κοινωνίας είναι αμφίδρομη, γεγονός που σημαίνει ότι δεν επιδρά μόνο η κοινωνία στο έθιμο αλλά και το έθιμο στην τοπική κοινωνία. Εν προκειμένω, το μελετώμενο έθιμο άμβλυνε τις όποιες κοινωνικο-ιστορικές διαφορές των κατοίκων π.χ. Σλαβόφωνος-Ελληνόφωνος, «ντόπιος»-πρόσφυγας, νέος- ηλικιωμένος κ.λπ. Ο περιορισμός αυτός με τη σειρά του οδήγησε σε μία, έστω και πρόσκαιρη, συσπείρωση της κοινότητας, αποδεικνύοντας έμπρακτα στους κατοίκους των γύρω κοινοτήτων την «πολιτιστική υπεροχή» των Εμποριωτών. Επιπλέον, το έθιμο μέσω των νέων στοιχείων που ενσωματώνει κάθε φορά στην τέλεσή του, οδηγεί την τοπική κοινωνία σε ανατροφοδότηση και αναστοχασμό, καθώς η κοινότητα καλείται είτε να αποδεχθεί τους νεοτερισμούς και συνεπώς να τους απορροφήσει είτε να τους αποδοκιμάσει και να τους απορρίψει.

Η παράδοση και το παρελθόν, ως ιδεολογικοί λόγοι, αποτελούν σύμβολα με πολλαπλές σημασίες, το νόημα των οποίων ποικίλει μέσα στο χρόνο και ανάμεσα σε κοινωνικές ομάδες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα το νόημα που αποδίδεται από τις διάφορες γενιές στην τελετουργική, όπως έχει καθιερωθεί τα τελευταία χρόνια, πομπή προς το κοιμητήριο του χωριού και την έναρξη του εθίμου από εκείνο το σημείο. Μία ανάγκη του παρελθόντος, η υποδοχή και παραλαβή των οργανοπαικτών, μη μπορώντας να επιβιώσει στη σύγχρονη εποχή, επανανοηματοδοτήθηκε και συσχετίστηκε με νεκρικές δοξασίες. Έτερη περίπτωση είναι τα ποικίλα αποδιδόμενα νοήματα στην ετυμολογία του εθίμου και στην προέλευσή του. Μερικοί κάτοικοι του Εμπορίου φρονούν ότι το έθιμο της λέξεως προέρχεται από τους Γκέγκηδες της Αλβανίας, οι οποίοι βρέθηκαν στα μέρη της Δυτικής Μακεδονίας περί τα μέσα του 19^{ου} αι., ως μισθοφόροι οπλίτες των Οθωμανών και ως φύλακες των Οθωμανικών δημόσιων υπηρεσιών. Στον αντίποδα, υπάρχουν κι εκείνοι που θεωρούν ότι η ονομασία προέρχεται από το ατημέλητο των συμμετεχόντων, καθώς - κατ' αυτούς - «Γκέγκας» σημαίνει «ατημέλητος». Τέλος, και σημαντικότερη όλων, είναι η εκ νέου νοηματοδότηση του κεντρικού πυρήνα του εθίμου, καθώς πλέον η άσκησή του έχει χαρακτήρα περισσότερο ιστορικό και ταυτοτικο-προσδιοριστικό, παρά μαγικο-τελετουργικό.

Όσον αφορά την αρχική πηγή της μελετώμενης εθιμικής πρακτικής, οι γηραιότεροι κάτοικοι της κοινότητας θεωρούν ότι οι ρίζες της χάνονται στα βάθη του χρόνου και της ιστορίας, συνδέοντας την καταγωγή της με τις διονυσιακές παγανιστικές λατρείες. Οι νεότεροι όμως, πλην ελαχίστων εξαιρέσεων, θεωρούν ότι

το έθιμο είναι οθωμανικό, αγνοώντας ότι οι Οθωμανοί κάτοικοι του χωριού, κατόπιν σχετικής ντιρεκτίβας, δεν συμμετείχαν σε αυτό. Τέλος, υφίσταται και μια μικρή μερίδα ατόμων με σλαβόφωνες καταβολές, που έχουν την πεποίθηση ότι η μελετώμενη εθιμική πρακτική έχει σλάβικη προέλευση, χαρακτηρίζοντάς την «μακεδονική», όχι όμως με την εθνοτική έννοια του όρου αλλά με την εθνική [sic]. Η εν λόγω κίνησή τους, όπως είναι φυσικό, έχει επίπτωση στις σχέσεις μεταξύ των κατοίκων του χωριού, δημιουργώντας υπο-σύνολα και υπο-ομάδες, αποδεικνύοντας έτι μία ακόμη φορά ότι όσο ομοιογενές κι αν φαίνεται ένα σύνολο, εντούτοις πάντοτε στο εσωτερικό του θα υφίστανται υποδιαίρεσεις.

Βέβαια, ο προαναφερθείς διαχωρισμός δεν είναι πρωτόγνωρος στους κατοίκους του Εμπορίου, αλλά είχε αρχίσει επί Οθωμανοκρατίας στα μέσα του 19^{ου} αι. Στην αρχή εμφανίστηκε σε μικρή ένταση, όταν για λόγους επιβίωσης οι κάτοικοι χωρίστηκαν, με βάση την ομιλούμενη γλώσσα, σε ελληνόφωνους και βουλγαρόφωνους, κατηγοριοποιώντας τους αντίστοιχα σε «ελληνόφρονες» και «βουλγαρόφρονες». Προς τα τέλη του ίδιου αιώνα ο διαχωρισμός κλιμακώθηκε. Μάλιστα, στο προηγούμενο γλωσσικό κριτήριο προστέθηκε αυτό της «Εκκλησίας», χωρίζοντάς τους σε «Πατριαρχικούς», που σήμαινε ελληνικό φρόνημα, και σε «Εξαρχικούς», που δήλωνε βουλγάρικο φρόνημα. Με την έλευση των προσφύγων από την Μικρά Ασία το 1924, ξεκίνησαν νέες ταυτοτικές ζυμώσεις και δημιουργήθηκαν νέες κατηγορίες κατάταξης. Οι κάτοικοι της κοινότητας χωρίστηκαν εκ νέου σε «ντόπιους» ή «γηγενείς» και σε «πρόσφυγες», θέλοντας οι πρώτοι με την ορολογία αυτή να επισημάνουν τα κυριαρχικά δικαιώματά τους έναντι των δευτέρων αλλά και οι δεύτεροι την πολιτισμική διαφορά και ανωτερότητά τους από τους πρώτους. Ο διαχωρισμός τούτος εκφράστηκε ποικιλοτρόπως· χωρικά με την ύπαρξη χωριστών «μαχαλάδων», με την αρχική αποφυγή επιγαμιών και με τη μη συμμετοχή των μεν στα έθιμα των δε και τανάπαλι.

Με την πάροδο των ετών το μεταξύ τους χάσμα μειωνόταν, φτάνοντας πλέον στις μέρες μας να έχει δομηθεί, από τους νεαρούς σε ηλικία κατοίκους, μια παν-Εμποριώτικη τοπική ταυτότητα. Το καινό τούτο δημιούργημα υπερπήδησε όλους τους σκοπέλους, υπερκάλυψε το εθνοτικό χάσμα των προηγούμενων γενεών και περιόρισε τις όποιες πολιτισμικές διαφορές μπροστά στον κίνδυνο της παγκοσμιοποίησης και της αστυφιλίας, αποδεικνύοντας για άλλη μια φορά ότι τα ελατήρια προσδιορίζουν ως ένα σημείο και τα κριτήρια βάσει των οποίων γίνονται οι

διακρίσεις «εμείς» και οι «άλλοι» (Κυριακίδου, 1978:19). Έτσι, αυτός που τώρα ανήκει στο «εμείς» την επόμενη στιγμή μπορεί να ανήκει στους «άλλους» και το ανάποδο.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ



Εικ. 1. Οι «ουλίτσες».

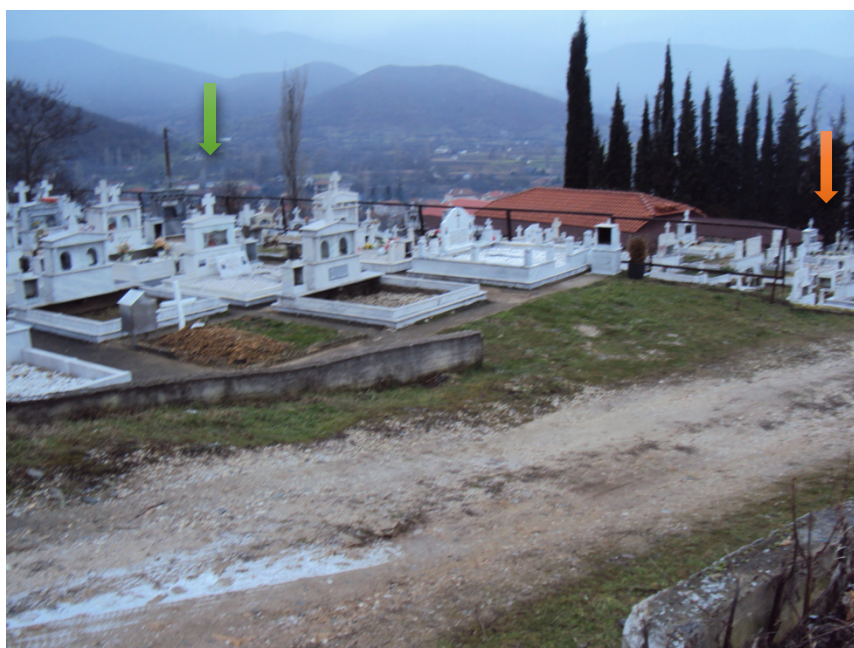
Φώτο από το φωτογραφικό
αρχείο του Παντζούρη
Νικόλαου.



Εικ. 2. Οι «μαχαλάδες» του χωριού.



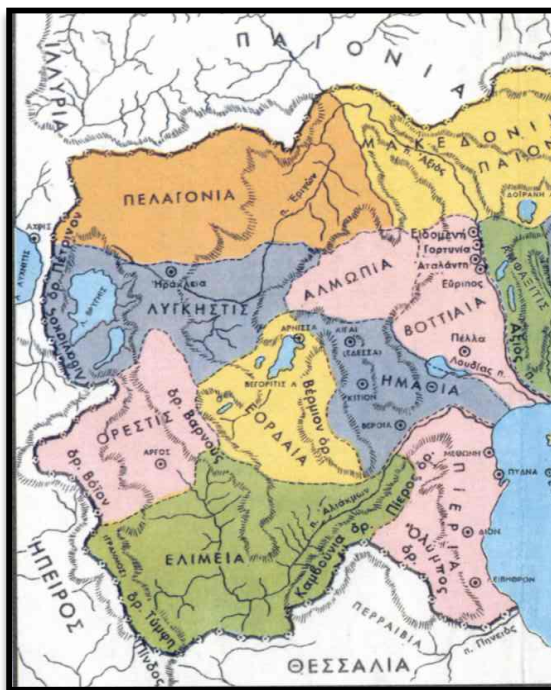
Εικ. 3. Η θανάτωση της συμμορίας του Καρα Αλή.
Φώτο από το φωτογραφικό αρχείο του Δαλάκη Θωμά.



Εικ. 4. Τα κοιμητήρια του Εμπορίου  και της Αναρράχης .

Φώτο από το φωτογραφικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 5. Χάρτης περιοχών Άνω Μακεδονίας.

Χωριά	ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ			ΜΕΣΑΜΕΣΟΓΕΙΟΝ			ΣΥΝΟΛΟ
	Ελληνική	Βουλγαρική	Βουλγαρική	Τουρμανλή	Αρμενική	Αρμενική	
Κοζας							4000
Καλλάρ				400			875
Ερμιονική				550			570
Ιτίδα				300			300
Αρμενία				600			600
Ινάλιη				400			1800
Εκπύριον	400						200
Ιητήρι				200			580
Ουτσάνα				580			350
Μεσσηνίαν				250			2500
Μαλατζί	1654	842					350
Παλαιοκώ	25					325	200
Τριαντά	200						100
Τορμίζ				100			650
Τορμίζ				650			2250
Τορμίζ				2250			625
Χακί	125			500			700
Τριαντά				650			650
Χακί				150			225
Μαυρακάρ	125					500	500
Βακί						75	75
Βακί							750
Σιρ Βακί	100			650			100
Γραμμάρι			500				500
Φραγκί							430
Καρμυνί	330			100			700
Καρμυνί				625			550
Κοιάν				550			200
Κοιάν	200		1350	200			1350
Κοιάν				1350			225
Κοιάν				325			1000
Κοιάν				1000			400
Κοιάν				400			400
Κοιάν				600			600
Βακί				250			250
Βακί	130			1200			1330
Κοιάν				1700			1700

Εικ. 6. Απογραφή του πληθυσμού της ευρύτερης περιοχής της Πτολεμαΐδας από το Ελληνικό Προξενείο Ελασσόνας το 1905.

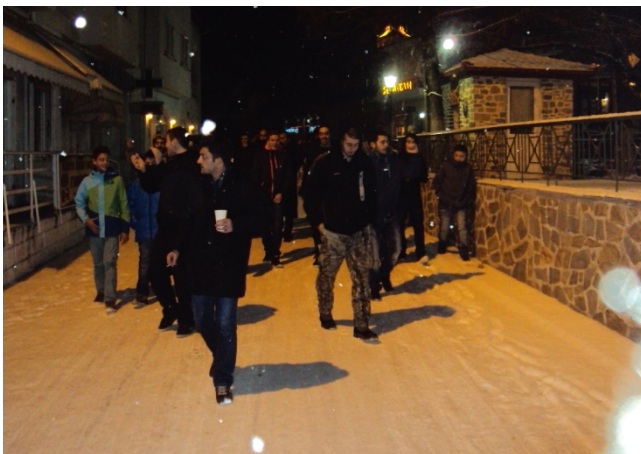
Από το φωτογραφικό αρχείο της Γούλας Μαρίας.



Εικ. 12. Μικρός «Κουδονοφόρος».

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του
Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 8. Η έναρξη της κύκλωσης του
χωριού λίγο πριν το γλέντι της 30/12.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του
Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 9. Επίσκεψη σε οικία κατά την κύκλωση του χωριού στις 30/12.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 10. Κατά τη διάρκεια του γλεντιού της 30/12.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 11. Χορεύοντας τον σκωπτικό χορό «Πιπέρι» κατά τη διάρκεια του γλεντιού της 30/12.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 12. Κατά τη διάρκεια του γλεντιού της 30/12.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 13. «Μικροί Γκέγκηδες» πριν την έναρξη του εθίμου.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 14. Οι «Μικροί Γκέγκηδες» κατά τη διάρκεια του εθίμου.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 15. Οι «Μικροί Γκέγκηδες» κατά τη διάρκεια του εθίμου.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 16. Οι «Μικροί Γκέγκηδες» κατά τη διάρκεια του γλεντιού στο χώρο της πλατείας.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 17. «Κοκκόνες»

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 18. «Κοκκόνες»

Φώτο από το προσωπικό
αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 19. Εμποριώτισσα που στο παρελθόν είχε ντυθεί Γκέκας.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του ιδιοκτήτη καταστήματος
υγειονομικού ενδιαφέροντος με την επωνυμία «Ακρόπολη», που
εδρεύει στο Εμπόριο.



Εικ. 20. Η ενδυμασία του «Εσκάρη» όπως έχει διαμορφωθεί στις μέρες μας.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 21. Η ενδυμασία του «Γκέγκα» όπως έχει διαμορφωθεί στις μέρες μας.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 22. Οι «Μεγάλοι Γκέγκηδες» κατά την τελετουργική πομπή προς το κοιμητήριο του χωριού.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 23. Οι «Μεγάλοι Γκέγκηδες» κατά την διάρκεια κύκλωση του χωριού.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 24. Οι «Μεγάλοι Γκέγκηδες» κατά την διάρκεια του γλεντιού στην κεντρική πλατεία.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 25. Το δρώμενο των «Αρμάτων».

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 26. Το δρώμενο των «Αρμάτων».



Εικ. 27. Το πάνδημο γλέντι που ακολουθεί το δρώμενο των «Αρμάτων».

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 28. Γυναίκες ντυμένες «Κοκκώνες» κατά τη διάρκεια του πάνδημου γλεντιού.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 29. Νεαροί «Γκέγκηδες» και «Εσκάρην» κατά τη διάρκεια του γλεντιού.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 30. «Γκέγκηδες», «Εσκάρηδες» και «Κοκκώνες» κατά τη φάση επίσκεψης των Βασιλίδων.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 31. «Γκέγκηδες», «Εσκάρηδες» και «Κοκκώνες» κατά τη διάρκεια επίσκεψης σε σπίτι εορτάζοντα.

Φώτο από το προσωπικό αρχείο του Καρεπίδη Ιωακείμ.

Δεκέμβριος 2014.



Εικ. 32. Το δελτίο τύπου του Προέδρου της τοπικής κοινότητας στην τοπική εφημερίδα.

Φώτο από το αρχείο της τοπικής εφημερίδας «Εφορδαϊκός Παλμός» (τευχ. 08/01/2014, αρ. φυλ. 1406, σελ. 18)

Πίνακας συνομιλητών

A/A	Όνομ/μο	Φύλο	Έτος γέννησης	Τόπος διαμονής	Γραμματικές γνώσεις
1.	Δ. Θ	A	1955	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Ε.Ι.
2.	A. X.	A	1978	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Ε.Ι.
3.	P. Δ.	A	1952	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Ε.Ι.
4.	T. Γ.	A	1944	Εμπόριο	Απόφοιτος Δημοτικού
5.	P. B.	A	1957	Εμπόριο	Απόφοιτος Ο.Α.Ε.Δ.
6.	Π. Ι.	A	1930	Εμπόριο	Απόφοιτος Γυμνασίου
7.	M. Αλ.	A	1936	Εμπόριο	Γ' Δημοτικού
8.	Γ. Β.	A	1927	Εμπόριο	Δ' Δημοτικού
9.	Σ. Δ.	A	1986	Εμπόριο	Απόφοιτος Τ.Ε.Λ.
10.	B. P.	A	2003	Εμπόριο	Μαθητής Δημοτικού
11.	T. K.	A	2001	Εμπόριο	Μαθητής Γυμνασίου
12.	Π. T.	A	1958	Νάουσα	Απόφοιτος Δημοτικού
13.	Π. Σ.	A	1977	Νάουσα	Απόφοιτος Γυμνασίου
14.	Π. Γ.	A	1980	Νάουσα	Απόφοιτος Γυμνασίου
15.	M. X.	A	1940	Εμπόριο	Απόφοιτος Δημοτικού
16.	M. Αθ.	A	1972	Εμπόριο	Απόφοιτος Ο.Α.Ε.Δ.
17.	Δ. Απ.	A	1998	Εμπόριο	Μαθητής Λυκείου
18.	M. Π.	A	1999	Εμπόριο	Μαθητής Λυκείου
19.	K. N.	A	1999	Εμπόριο	Μαθητής Λυκείου
20.	Π. M.	A	1999	Εμπόριο	Μαθητής Λυκείου
21.	T. K.	Θ	1996	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
22.	M. Σ.	Θ	1995	Εμπόριο	Φοιτήτρια Α.Ε.Ι.
23.	Σ. Ελ.	Θ	1992	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Τ.Ε.Ι.
24.	M. Ηλ.	A	1987	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Τ.Ε.Ι.
25.	Σ. N.	A	1955	Εμπόριο	Απόφοιτος Γυμνασίου
26.	M. A.	A	1968	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
27.	K. Σ.	A	1986	Εμπόριο	Απόφοιτος Τ.Ε.Ε.
28.	B. Π.	A	1959	Εμπόριο	Απόφοιτος Γυμνασίου
29.	M. B.	A	1997	Εμπόριο	Μαθητής ΕΠΑ.Λ.
30.	Mπ. Αθ.	A	1956	Εμπόριο	Απόφοιτος Γυμνασίου
31.	Δ. K.	A	1996	Εμπόριο	Φοιτητής Α.Ε.Ι.
32.	Σ. A.	A	1993	Εμπόριο	Φοιτητής Α.Τ.Ε.Ι.
33.	N. M.	A	2001	Εμπόριο	Μαθητής Γυμνασίου
34.	K. K.	A	2000	Εμπόριο	Μαθητής Γυμνασίου
35.	Mπ. M.	A	1989	Εμπόριο	Απόφοιτος Ι.Ε.Κ.
36.	Π. Σπ.	A	1988	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
37.	Π. K.	A	1967	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
38.	Bλ. N.	A	1995	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
39.	Bλ. Γ.	A	1992	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
40.	Tζ. Π.	A	1982	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
41.	Pο. N.	A	1984	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
42.	Mο. Δ.	A	1989	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου

A/A	Όνομ/μο	Φύλο	Έτος γέννησης	Τόπος διαμονής	Γραμματικές γνώσεις
43.	Αρ. Β.	Α	1980	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
44.	Ντ. Γ.	Α	1984	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
45.	Τζ. Ι.	Α	1986	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
46.	Γκ. Ν.	Α	1984	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
47.	Π. Χ.	Α	1972	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
48.	Μπ. Κ.	Α	1986	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Τ.Ε.Ι.
49.	Γ. Γ.	Α	1929	Εμπόριο	Γ' Δημοτικού
50.	Τσ. Α.	Α	1935	Εμπόριο	Β' Δημοτικού
51.	Γ. Ζ.	Θ	1961	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Ε.Ι.
52.	Κ. Ο.	Θ	1964	Εμπόριο	Απόφοιτος Γυμνασίου
53.	Σ. Ευ.	Θ	1962	Εμπόριο	Απόφοιτος Γυμνασίου
54.	Κ. Φι.	Θ	1961	Εμπόριο	Απόφοιτος Γυμνασίου
55.	Αδ. Φ.	Θ	1962	Εμπόριο	Απόφοιτος Γυμνασίου
56.	Π. Ελ.	Θ	1960	Εμπόριο	Απόφοιτος Γυμνασίου
57.	Κ. Π.	Α	1918	Εμπόριο	Απόφοιτος Δημοτικού
58.	Κ. Γ.	Α	1948	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Ε.Ι.
59.	Σ. Χ.	Α	1946	Εμπόριο	Απόφοιτος Δημοτικού
60.	Β. Α.	Θ	1962	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
61.	Β. Ν.	Α	1934	Εμπόριο	Απόφοιτος Δημοτικού
62.	Ρ. Σ.	Α	1990	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Ε.Ι.
63.	Π. Ν.	Α	1951	Εμπόριο	Απόφοιτος Τεχν. Σχολής
64.	Σ. Η.	Α	1960	Εμπόριο	Απόφοιτος Δημοτικού
65.	Δ. Σ.	Α	1962	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Ε.Ι.
66.	Γ. Μ.	Θ	1970	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Ε.Ι.
67.	Β. Ε.	Α	1959	Εμπόριο	Απόφοιτος Γυμνασίου
68.	Χ. Β.	Α	1934	Αναρράχη	Απόφοιτος Δημοτικού
69.	Χ. Μ.	Θ	1942	Αναρράχη	Απόφοιτος Δημοτικού
70.	Φ. Ευ.	Α	1943	Αναρράχη	Απόφοιτος Δημοτικού
71.	Σ. Φ.	Α	1927	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Ε.Ι.
72.	Σ. Κ.	Α	1969	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Ε.Ι.
73.	Κ. Π.	Α	1926	Αναρράχη	Ε' Δημοτικού
74.	Τ. Δ.	Α	1986	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
75.	Α. Δ.	Θ	1968	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
76.	Π. Ευ.	Θ	1971	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
77.	Ε. Ν.	Θ	1975	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
78.	Μ. Χρ.	Θ	1981	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
79.	Τ. Αρ.	Θ	1976	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
80.	Β. Γε.	Θ	1968	Εμπόριο	Απόφοιτος Λυκείου
81.	Μ. Μ.	Θ	1999	Εμπόριο	Μαθήτρια Λυκείου
82.	Κ. Ευ.	Α	1937	Μηλοχώρι	Δ' Δημοτικού
83.	Στ. Μ.	Α	1955	Μηλοχώρι	Απόφοιτος Δημοτικού
84.	Κ. Φ.	Α	1946	Μηλοχώρι	Απόφοιτος Τεχν. Σχολής
85.	Κ. Αντ.	Θ	1952	Μηλοχώρι	Απόφοιτος Γυμνασίου
86.	Σ. Στ.	Θ	1977	Μηλοχώρι	Απόφοιτος Α.Τ.Ε.Ι.

A/A	Όνομ/μο	Φύλο	Έτος γέννησης	Τόπος διαμονής	Γραμματικές γνώσεις
87.	Σ. Στ.	A	1961	Φούφας	Απόφοιτος Γυμνασίου
88.	Ντ. Γ.	Θ	1934	Φούφας	Γ' Δημοτικού
89.	I. Τ.	A	1946	Φούφας	Απόφοιτος Δημοτικού
90.	Γκ. Β.	A	1942	Φούφας	Απόφοιτος Δημοτικού
91.	Χ. Λ.	A	1983	Φούφας	Απόφοιτος Λυκείου
92.	Βλ. Ι.	Θ	1979	Αναρράχη	Απόφοιτος Ι.Ε.Κ.
93.	Φ. Ν.	A	1972	Εμπόριο	Απόφοιτος Α.Ε.Ι.

Επεξηγηματικός Πίνακας

Λαβές

M = Χέρια κάτω.

T = Λαβή από τους ώμους.

W = Λαβή από τις παλάμες με λυγισμένους τους αγκώνες.

E = Λαβή ελεύθερη.

Ρυθμική οργάνωση και ρυθμικό σχήμα χορού

Ιρ = Ισορρυθμική δομή.

Ιρ- = Μη πλήρης ισορρυθμική δομή.

Ιμ = Ισομετρικό μέτρο.

Ετ = Ετερομετρικό μέτρο.

Πμ = Πολυμετρία.

Επίπεδα του μέτρου

P = Σιγά.

PM = Μέτρια σιγά.

Fo = Δυνατά.

Mf = Μέτρια δυνατά

Ff = Πολύ δυνατά.

Ταχύτητα εκτέλεσης

L = 40 - 60

La = 60 - 65

Ad = 65 - 75

An = 75 - 105

Mo = 105 - 120

Al = 120 - 160

Pr = 160 - ...

Μοντέλα φόρμας

ΑΦ = Αλυσιδωτή φόρμα χορού.

ΜΑΦ = Μη αλυσιδωτή φόρμα χορού.

ΟΦ = Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα χορού.

ΕΦ = Ετερογενής αλυσιδωτή φόρμα χορού.

ΦΡ = Φόρμα ρόντο.

AB = Φόρμα δύο τμημάτων.

ABΓ = Φόρμα τριών τμημάτων.

Σύμβολα για το φύλο και τη σχηματική διάταξη των χορευτών

A = Μόνο από άνδρες.

Γ = Μόνο από γυναίκες.

ΑΓ = Από άνδρες και γυναίκες.

U = Κυκλικό σχήμα με κατεύθυνση προς τα δεξιά.



U = Κυκλικό σχήμα με κατεύθυνση προς τ' αριστερά.



— = Σε ευθεία.

Παράδειγμα αποτύπωσης μορφολογικής καταγραφής των χορών

Χρονική αξία κινήσεων



Κινήσεις, άρσεις

W1 (δ+α)

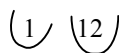
Ποιοτικά κίνησης

- ~

Κατεύθυνση κύκλου



Μέτωπο χορευτών



Χρονικές αξίες κινήσεων



= Θέση δεξιού ποδιού αξίας μισού (2/4).



= Θέση δεξιού ποδιού αξίας τετάρτου παρεστιγμένου (3/8).



= Θέση δεξιού ποδιού αξίας τετάρτου (1/4).



= Θέση δεξιού ποδιού αξίας ογδόου παρεστιγμένου (3/16).



= Θέση δεξιού ποδιού αξίας ογδόου (1/8).



= Θέση δεξιού ποδιού αξίας δέκατου έκτου παρεστιγμένου (3/32).



= Θέση δεξιού ποδιού αξίας δέκατου έκτου (1/16).

Σύμβολα για τις κινήσεις

δ = Δεξί πόδι.

α = Αριστερό πόδι.

- 1= Άρση του δεξιού ποδιού εμπρός, με το γόνατο λυγισμένο ψηλά.
 - 2= Άρση του δεξιού ποδιού εμπρός, χαμηλά, με λυγισμένο το γόνατο.
 - 3= Άρση του δεξιού ποδιού εμπρός, σταυρωτά, με λυγισμένο το γόνατο ψηλά.
 - 4= Άρση του δεξιού ποδιού εμπρός, σταυρωτά, με λυγισμένο το γόνατο χαμηλά.
 - 4_β= Άρση του δεξιού ποδιού εμπρός, σταυρωτά, με τεντωμένο το γόνατο χαμηλά.
 - 5= Άρση του δεξιού ποδιού εμπρός, , με τεντωμένο το γόνατο χαμηλά.
 - 6= Άρση στο πλάι με τεντωμένο το γόνατο.
 - 7= Άρση στο πλάι με λυγισμένο το γόνατο.
 - 8= Άρση πίσω, με λυγισμένο το γόνατο στο ύψος του γονάτου ή της κνήμης του ποδιού στήριξης.
 - 8_α= Άρση πίσω, με τεντωμένο το γόνατο.
 - 9= Άρση πίσω σταυρωτά, με λυγισμένο το γόνατο, στο ύψος του γονάτου ή της κνήμης του ποδιού στήριξης.
 - 10= Χωρίς βάρος, εκβολή των δαχτύλων στα δάχτυλα του ποδιού στήριξης.
 - 11= Χωρίς βάρος, εκβολή των δαχτύλων στην πτέρνα του ποδιού στήριξης.
 - 12= Χτύπημα του ποδιού κάτω, στο σημείο που βρίσκεται.
 - 13= Χτύπημα του ποδιού κάτω, στην προηγούμενη θέση στήριξης.
 - 14= Πάτημα πίσω από την πτέρνα του ποδιού στήριξης.
 - 15= Πάτημα κοντά στο ύψος του μεταταρσίου του ποδιού στήριξης.
 - 16= Πάτημα του ποδιού με ολόκληρο το πέλμα, χωρίς όμως να έχει βάρος.
- Σημ.: Όταν μετά τον αριθμό της άρσης έπεται το «α», τότε προηγείται της άρσης χτύπημα του ποδιού στο έδαφος.*

$\delta + (\delta) \alpha \nu$ = Πάτημα δεξιού και με στήριξη σ' αυτό άρση αριστερού.

$\alpha + (\alpha) \delta \nu$ = Πάτημα αριστερού και με στήριξη σ' αυτό άρση δεξιού.

$\delta : \alpha$ = Ταυτόχρονη στήριξη και στα δύο πόδια.

$\text{—}\sqrt{\text{—}}$

$\delta : \alpha$ = Ταυτόχρονη στήριξη και στα δύο πόδια με λύγισμα στα γόνατα.

Ποιοτικά σύμβολα κίνησης

$\sim$ = Σουστάρισμα.

$\cap$ = Αναπήδηση.

$\wedge$ = Πάτημα με φτέρνα.

$-$ = Πάτημα με όλο το πέλμα.

$\vee$ = Πάτημα με μύτη.

$\top$ = Κάμψη γόνατος.

Κατευθύνσεις χορού

$\blacktriangleright$ = Προς τα δεξιά.

← = Προς τ' αριστερά.

✦ = Προς όλες τις κατευθύνσεις.

-//- = Επί τόπου.

-/- = Κλείσιμο.

➤ = Διαγώνια εμπρός δεξιά.

↗ = Διαγώνια πίσω δεξιά.

↖ = Διαγώνια εμπρός αριστερά.

↙ = Διαγώνια πίσω αριστερά.

↑ = Μπροστά.

↓ = Πίσω.

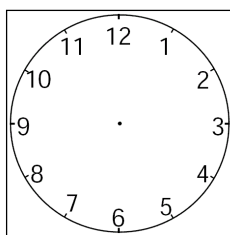
↗ = Σταύρωμα του αριστερού ποδιού προς τα δεξιά πάνω από το δεξί.

↖ = Σταύρωμα του αριστερού ποδιού προς τα δεξιά πίσω από το δεξί.

↙ = Σταύρωμα του δεξιού ποδιού προς τ' αριστερά πάνω από το αριστερό.

↖ = Σταύρωμα του δεξιού ποδιού προς τ' αριστερά πίσω από το αριστερό.

Κατευθύνσεις μετώπου χορευτή



Οι αριθμοί που αναγράφονται δείχνουν το μέτωπο του χορευτή, έχοντας οδηγό την αρίθμηση του ρολογιού. Το κέντρο του κύκλου ορίζεται ως ώρα 12.

Σύμβολα για το φύλο και τη σχηματική διάταξη των χορευτών

A = Μόνο από άνδρες.

Γ = Μόνο από γυναίκες.

ΑΓ = Από άνδρες και γυναίκες.

↻ = Κυκλικό σχήμα με κατεύθυνση προς τα δεξιά.

↻ = Κυκλικό σχήμα με κατεύθυνση προς τ' αριστερά.



— = Σε ευθεία.

ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΠΗΓΕΣ

α. Χειρόγραφες

Σπουδαστήριο Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αθηνών:

- χφ. 1341 (Αγία Παρασκευή Κοζάνης, Καραλίγκας Γεώργιος, 1971)
- χφ. 1342 (Σιάτιστα, Βούζιου Αναστασία, 1971)
- χφ. 2519 (Μεσόλλογος, Μιχαηλίδης Θωμάς, 1975)
- χφ. 3306 (Μεταξάς, Πιστόλα Ειρήνη, 1978)
- χφ. 3440 (Πολυκάστανο, Μπουρνούς Ιωάννης, 1979)
- χφ. 14047 (Βελβεντό, Καζόλη Μαгдаληνή, 1984-85)

β. Έντυπες

- Εορδαϊκός Παλμός: 08/04/1987, αρ. φ. 29.
20/05/1987, αρ. φ. 34.
08/07/1987, αρ. φ. 41.
28/12/2011, αρ. φ. 1303.
08/01/2014, αρ. φ. 1406.
- Αρχαία Κράτους, αρ. πρωτ. 2678, 22/09/1825.

γ. Διαδουκτιακές

www.et.gr

www.googlemaps.com

Β. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

α. Ελληνόγλωσσα

ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΙΔΗΣ Ν. Γεώργιος,

1976, «Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εις τον βορειοελλαδικό χώρο», Πρακτικά Β΄ συμποσίου Λαογραφίας, Ίδρυμα μελετών Χερσονήσου του Αίμου, Θεσσαλονίκη, σσ. 13-27.

ΑΛΕΞΑΚΗΣ Ελευθέριος,

- 2001, *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*, εκδ. «Δωδώνη», Αθήνα.
- 2009, *Οι Βλάχοι του Μετζιτιέ και η ειρωνεία της ιστορίας: Μια εθνογραφία του μη προβλέψιμου*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα.

ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ Αλ. Μηνάς,

2010² (1988¹), *Ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της Λαογραφίας*, εκδ. Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα.

ΑΜΠΟΤ Τζωρτζ-Φρέντερικ,

2009, *Λαϊκός Μακεδονικός Πολιτισμός*, (μτφ.) Παύλος-Πάικος Ι. Τσουμής, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα.

- ΑΝΤΩΝΙΟΥ Παναγιώτα,
1999, «Το Αρμενικό όραμα της επιστροφής: Μνήμη προσανατολισμένη στο μέλλον.», (επιμ.) Μπενβενίστε Ρίκα –Παραδέλλης Θεόδωρος, *Διαδρομές και τόποι της μνήμης: Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Εκδ. Αλεξάνδρεια-Πανεπιστήμιο Αιγίου, Αθήνα.
- ΑΥΓΕΡΙΝΟΥ Μελπομένη,
1914, *Μακεδονικά απομνημονεύματα*, Αθήνα.
- ΑΥΔΙΚΟΣ Ευάγγελος,
- 2002, *Χάλασε το χωριό μας χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη του Έβρου*, Πολύκεντρο Δήμου Τυχερού, Αλεξανδρούπολη.
- 2004, «Πανηγύρια και χορευτικοί όμιλοι: βίωση και αναβίωση της παράδοσης», *Χορευτικά ετερόκλητα*, (επιμ.) Ευάγγελος Αυδίκος- Ρένα Λουτζάκη-Χρήστος Παπακώστας, εκδ. Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, σσ. 203-212.
- ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ Μανόλης,
2004, «Προβλήματα επιτόπιας καταγραφής των παραδοσιακών χορών», *Χορευτικά ετερόκλητα*, (επιμ.) Ευάγγελος Αυδίκος- Ρένα Λουτζάκη-Χρήστος Παπακώστας, εκδ. Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, σσ. 297-306.
- ΒΕΡΓΕΤΗ Μαρία,
1993, *Εθνοτική ταυτότητα. Η περίπτωση των Ελλήνων του Πόντου*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα.
- ΒΟΥΡΗ Σοφία,
- 1992, *Εκπαίδευση και εθνικισμός στα Βαλκάνια: Η περίπτωση της βορειοδυτικής Μακεδονίας (1870-1904)*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα.
- 1994, *Πηγές για την ιστορία της Μακεδονίας: Πολιτική και εκπαίδευση (1875-1907)*, εκδ. Παρασκήνιο, Αθήνα.
- ΒΡΥΖΑΣ Κωνσταντίνος,
1997, *Παγκόσμια επικοινωνία και πολιτιστικές ταυτότητες*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα.
- BAUSINGER Hermann,
2009, *Ο λαϊκός πολιτισμός στον κόσμο της τεχνολογίας*, (μτφ. Μαριάνθη Καπλάνογλου, Αρετή Κοντογιώρη), εκδ. Πατάκη, Αθήνα.
- VAN GENNEP Arnold,
2016 (1909¹στα γαλλικά), *Τελετουργίες Διάβασης: Συστηματική μελέτη των τελετών*, (μτφ.) Παραδέλλης Θεόδωρος, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα.
- ΓΚΕΚΑ Βαΐα,
2010, *Στάσεις γηγενών Σλαβόφωνων κατοίκων της Εορδαίας απέναντι στους πρόσφυγε, από το 1922 έως σήμερα*, διπλωματική εργασία, Πανεπιστήμιο Δυτικής Μακεδονίας, Φλώρινα.
- ΓΟΥΛΑ Μαρία-ZANΙΔΟΥ ΣΑΟΥΛΙΔΟΥ Κωνσταντινιά-ΣΤΡΟΓΓΥΛΗ Ευαγγελία,
1992, *Το χωριό μου στο χώρο και το χρόνο: ιστορία-γεωγραφία-παραδόσεις-πολιτισμός-εκπαίδευση*, πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη.
- ΓΟΥΝΑΡΗΣ Κ. Βασίλης,
1997, «Η αυτονόμηση της Μακεδονίας: Από τη θεωρία στην πράξη», *Ταυτότητες στη Μακεδονία*, (επιμ. Βασίλης Κ. Γούναρης - Ιάκωβος Δ. Μιχαηλίδης -Γιώργος Β. Αγγελόπουλος), εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, σσ. 26-61.
- COWAN Jane,
1998, «Ιδιώματα του ανήκειν: πολυγλωσσικές (συν)άρθρωσης της τοπικής ταυτότητας σε μια κωμόπολη της Μακεδονίας, (επιμ.) Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, σσ. 583-618.

ΔΑΜΑΝΑΚΗΣ Μιχαήλ,

1999, «Η διδακτική της Ελληνικής ως “Δεύτερης” Γλώσσας. Προσπάθεια κατασκευής γλωσσικού διδακτικού υλικού για τα Ελληνοπούλα στη Γερμανία», (επιμ.) Ματσαγγούρας Ηλίας, *Η εξέλιξη της διδακτικής: επιστημολογική θεώρηση*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, σσ. 449-467.

ΔΗΜΟΠΟΥΛΟΣ Κων/νος

2012, *Συνιστώσες του χώρου και έμφυλες χορευτικές πρακτικές. Οι ορεινές και πεδινές κοινότητες της Καρδίτσας Θεσσαλίας κατά το χρονικό διάστημα 1920-1980*. Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή, Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

ΔΡΑΓΟΥΜΗΣ Ίων,

1914, *Μαρτύρων και ηρώων αίμα*, εκδ. ΙΔΑ, Αθήνα.

ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ Λευτέρης,

1987, «Χορευτικά δρώμενα στην Ελλάδα», (επιμ.) Ράφτης Άλκης, *Ο λαϊκός χορός σήμερα: Πρακτικά Α΄ Παγκοσμίου Συνεδρίου, ΔΟΛΤ*, σσ. 47-56.

DAKIN Douglas,

1966, *Ο Ελληνικός αγώνας στη Μακεδονία 1897-1913*, εκδ. Ινστιτούτο Βαλκανικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη.

DANFORTH Loring,

1999, *Η Μακεδονική διαμάχη: Ο εθνικισμός σε έναν υπερεθνικό κόσμο*, (μτφ.) Μαρκέτος Σπύρος, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

ΖΩΓΡΑΦΟΥ Μάγδα,

- 1989, *Λαογραφική-Ανθρωπολογική προσέγγιση του Σέρα χορού των Ποντίων*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα.
- 1994, «Ευετηριακά λαϊκά χορευτικά δρώμενα: μια πρώτη ανάγνωση, λαϊκά δρώμενα, παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις», *Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου*, Υπουργείο Πολιτισμού, Αθήνα, σσ. 121-130.
- 2003α, *Ο χορός στην ελληνική λαϊκή παράδοση*, εκδ. ArtWork, Αθήνα.
- 2003β, «Σχέσεις χορού και κίνησης: θεωρητικοί προβληματισμοί», *Τέχνες II: Επισκόπηση ελληνικής μουσικής και χορού*, τ. Δ΄, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα, σσ. 82-96.
- 2003γ, «Το χορευτικό δρώμενο ως εθμική τελετουργική πράξη», *Τέχνες II: Επισκόπηση ελληνικής μουσικής και χορού*, τ. Ε΄, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα, σσ. 23-32.
- 2005, *Η Ανθρωπολογία του χορού*, (μτφ.-επιμ.) Ζωγράφου Μάγδα, εκδ. Νήσος, Αθήνα.
- 2006, «Σύγχρονοι προβληματισμοί στην έρευνα του χορού. Ανθρωπολογία του χορού ή και εθνο-“χορολογία”», *Εθνολογία* 12/2006, Αθήνα, σσ. 173-191.
- 2012, «Χορός και ελληνική λαογραφία: θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα», *Ελληνική Λαογραφία. Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές τόμος Α΄*, Βαρβούνης Γ. Μανόλης-Σέργης Γ. Μανόλης (επιστημ. Επιμ.), εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα, σσ. 841-886.
- 2013, «Χορός και ελληνική Λαογραφία: Προβληματισμοί και επισημάνσεις.», *Λαογραφία* 42 (2010-12), Αθήνα, σσ. 301-313.

ΗΛΙΑΔΗΣ Βασίλειος,

2013, *Η Ιστορία της Μητροπόλεως Μογλενών-Φλωρίνης, Πρεσπών και Εορδαίας έως το 1967*, Μεταπτυχιακή εργασία που εκπονήθηκε στο Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης στν Πανεπιστημίου Δυτικής Μακεδονίας.

INTZESΙΛΟΓΛΟΥ Νικόλαος,

2000, «Παγκοσμιοποίηση και Βαλκάνια», *Βαλκάνια. Ιστορία, Πολιτισμός και Προοπτικές*, ΙΚΕΕ Γιαννιτών «Ο Φίλιππος», Γιαννιτσά, σσ. 105-138.

ΚΑΒΟΥΡΑΣ Παύλος,

1996, «Το καρπάτικο γλέντι ως τελετουργία και παράσταση: μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση του συμβολισμού των παραδοσιακών τελεστικών τεχνών», *Λαϊκά δρώμενα: παλιές*

- μορφές και σύγχρονες εκφράσεις, Πρακτικά Α΄ συνεδρίου, Υπουργείο Πολιτισμού- Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, Αθήνα, σσ. 65-81.
- ΚΑΝΑΤΣΟΥΛΗΣ Δημήτριος,
1958, *Η Δυτική Μακεδονία κατά τους αρχαίους χρόνους*, εκδ. Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, Θεσ/νικη.
- ΚΑΡΔΑΡΗΣ Γ. Διονύσιος,
2005, *Ο χορός στη Ζάκυνθο μέσα από την πολιτική κοινωνική ιστορία από την Ενετοκρατία (1485) έως το 1925*, (διδακτορική διατριβή), εκδ. Έντυπο, Ζάκυνθος.
- ΚΑΡΕΠΙΔΗΣ Ιωακείμ,
2016, «Πολιτισμική διαχείριση εθίμου. Το παράδειγμα της Ένωσης Ποντίων Σουρμένων Ελληνικού και το ταφικό έθιμο», *Αρχαίον Πόντου* τόμος 56, εκδ. Επιτροπή Ποντιακών Μελετών, σσ. 320-360.
- ΚΑΨΑΛΗΣ Γεράσιμος,
1917, «Λαογραφικά εκ Μακεδονίας», *Λαογραφία* 6 (1917-1918), Αθήναι, σσ. 452-537.
- ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ Φαίδων,
1957, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός: τόμος ΣΤ΄*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα.
- ΚΟΥΤΣΟΥΜΠΙΑ Μαρία,
- 2000, «Η έννοια και η ανάλυση της μορφής του χορού», *Εθνολογία* 6-7/1998-1999, Αθήνα, σσ. 273-307.
- 2002, «Πολιτισμική ταυτότητα και χορός: Μια πρώτη προσέγγιση», *Η τέχνη του χορού σήμερα: Εκπαίδευση, Παραγωγή, Παράσταση*, Πρακτικά Συνεδρίου Έντεχνου Χορού, Σύνδεσμος Υποτρόφων Κοινωφελούς Ιδρύματος Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης, Αθήνα, σσ. 17-24.
- 2003, «Ταυτοτικές και ανθρωπολογικές όψεις του παραδοσιακού χορού», *Τέχνες II: Επισκόπηση ελληνικής μουσικής και χορού*, τ. Ε΄, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα, σσ. 33-45.
- ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ Στίλπων,
1941-52, «Βυζαντινά Μελέται VII: Ο Μιμτσίλος και το κράτος του», *Μακεδονικά* 2: 332-54.
- ΚΥΡΙΑΚΙΔΟΥ-ΝΕΣΤΟΡΟΣ Άλκη,
- 1979² (1975¹), *Λαογραφικά Μελετήματα*, εκδ. Νέα σύνορα-Α. Λιβάνης, Αθήνα.
- 1978, *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας: Κριτική ανάλυση*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα.
- 1993, *Λαογραφικά Μελετήματα II*, εκδ. Πορεία, Αθήνα.
- ΚΩΦΟΣ Ευάγγελος,
2008, «Ελληνικό κράτος και Μακεδονικές ταυτότητες 1950-2005», *Μακεδονικές ταυτότητες στο χρόνο: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, (επιμ. Στεφανίδης Ιωάννης, Βλασίδης Βλάσης, Κωφός Ευάγγελος) Ίδρυμα Μουσείου Μακεδονικού Αγώνα, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, σ. 355-418.
- ΛΑΝΤΖΟΣ Βασίλης,
- 2003, *Η λειτουργικότητα του χορού στον κύκλο του αναστεναρισμού στο Κωστί της επαρχίας Σωζοαγαθουπόλεως*, Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, πανεπιστήμιο Αθηνών, ΤΕΦΑΑ, Αθήνα,
- 2005, «Η κοινωνική λειτουργία των κοσμικών χορών στα πλαίσια της αναστεναρικής λατρείας στο Κωστί της επαρχίας Σωζοαγαθουπόλεως ΒΑ Θράκης και στην Αγία Ελένη Σερρών», *Εθνολογία* 11/2004, Αθήνα, σσ. 123-148.
- 2007, «Κοινωνικός μετασχηματισμός και χορευτικά δρώμενα: Το παράδειγμα της Ημέρας της Μαμής ή Μπάμπως», *Εθνολογία* 13/2007, Αθήνα, σσ. 179-211.

- ΛΟΥΚΑΤΟΣ Δημήτριος,
1997³ (1979¹), *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, εκδ. Φυλιπότη, Αθήνα.
- ΛΟΥΤΖΑΚΗ Ρένα,
- 2004, «Ο χορός στην εγκύκλιο παιδείας», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 93 (Δεκέμβριος), σσ. 73-84.
- 2010, *Ανθρωπολογία του Χορού: πέντε δοκίμια*, Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα.
- ΛΥΔΑΚΗ Άννα,
2012, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα.
- ΛΥΡΙΤΖΗΣ Θ. Γεώργιος,
1988, *Αγωνισταί της Δυτικομακεδονικής επανάστασης του 1878-Η Σιατιστινή καπετάνισσα Περιστέρα*, εκδ. Σύνδεσμος Γραμμάτων και Τεχνών Ν. Κοζάνης, Θεσσαλονίκη.
- ΜΑΖΑΟΥΕΡ Μαρκ,
2002, *Τα Βαλκάνια*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα.
- ΜΑΝΟΣ Ιωάννης,
2004, «Ο χορός ως μέσο για τη συγκρότηση και διαπραγμάτευση της ταυτότητας στην περιοχή της Φλώρινας», *Χορευτικά ετερόκλητα*, (επιμ.) Ευάγγελος Αυδίκος- Ρένα Λουτζάκη-Χρήστος Παπακώστας, εκδ. Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, σσ. 51-72.
- ΜΕΓΑΣ Α. Γεώργιος,
- 1975 (ανατύπωση), *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας Α-Β-Γ τόμος*, εκδ. Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα.
- 2007⁶ (1956¹), *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, εκδ. Εστία, Αθήνα.
- ΜΕΓΔΑΝΗΣ Χαρίσιος,
1813, *Ελληνικόν Πάνθεον*.
- ΜΕΡΑΚΛΗΣ Μιχάλης,
- 1972, «Τι είναι ο folklorismus», *Λαογραφία* 27 (1972), εν Αθήναις, σσ. 26-38.
- 1981, *Σημειώσεις Λαογραφίας, τεύχος Α΄: έννοια και σκοπός της Λαογραφίας*, Ιωάννινα.
- 1989, *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδ. Χ. Μπούρα, Αθήνα.
- 2001, *Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, εκδ. Ιωλκός, Αθήνα.
- 2011, *Ελληνική Λαογραφία: Κοινωνική συγκρότηση – Ήθη και έθιμα - Λαϊκή τέχνη*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα.
- ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ Ιάκωβος,
2008, «Οι Σλαβόφωνοι στην Ελλάδα», *Μακεδονικές ταυτότητες στο χρόνο: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, (επιμ. Στεφανίδης Ιωάννης, Βλασίδης Βλάσης, Κωφός Ευάγγελος) Ίδρυμα Μουσείου Μακεδονικού Αγώνα, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, σσ. 317-354.
- ΜΠΕΝΒΕΝΙΣΤΕ Ρίκα –ΠΑΡΑΔΕΛΛΗΣ Θεόδωρος (επιμέλεια),
1999, *Διαδρομές και τόποι της μνήμης: Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις* Εκδ. Αλεξάνδρεια-Πανεπιστήμιο Αιγίου, Αθήνα.
- ΜΠΟΥΚΟΥΒΑΛΑΣ Ιωάννης,
1905, *Η γλώσσα των εν Μακεδονία Βουλγαρόφωνων*, Κάιρον.
- ΜΠΟΥΛΑΜΑΝΤΗ Στεφανία,
2014, *Ελληνικός παραδοσιακός χορός και έμφυλη συμπληρωματικότητα. Πολιτισμικές συνήθειες και ιεραρχία στο Κάστρο της Χώρας της Χίου*. Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή. Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού, Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- MARCUS George,
1998, «Τα μετά την κριτική της εθνογραφίας», (επιμ.) Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, σσ. 67-108.
- ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ Βασίλης,
- 1991, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα.
- 1997, *Λαογραφικά ετερόκλητα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα.

- 2003, *Χτίζοντας το Χρόνο και το Χώρο*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα.
- 2004, «Η διαχείριση της εθνικής ταυτότητας μέσω της μουσικοχορευτικής παράδοσης. Ένα παράδειγμα από την ελληνική μειονότητα της Αλβανίας», *Χορός και πολιτισμικές ταυτότητες στα Βαλκάνια*, πρακτικά 3^{ου} συνεδρίου σσ. 363-372, Σέρρες, ΤΕΦΑΑ Σερρών και Δήμος Σερρών.
- 2010, *Στο σύνορο: «Μετανάστευση», σύνορα και ταυτότητες στην Αλβανο-ελληνική μεθόριο*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα.

ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ Β.-ΛΑΪΤΣΟΣ Σ.,

1994, «Χορός και συμβολική έκφραση της κοινότητας. Το παράδειγμα του χορού στο Κίνικ (Περιβόλι Γρεβενών)», (επιμ.) Νιτσίακος Β., *Χορός και κοινωνία*, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας, σσ. 33-54.

ΝΙΩΡΑ Νίκη,

2009, *Τα Πασχαλιόγιορτα σε μια μακεδονική κοινότητα: Βιωμένη εμπειρία ή δραματουργική πειθαρχία*, Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή, Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού, Πανεπιστήμιο Αθηνών.

ΠΑΠΑΖΙΑΚΑ Βασιλική,

1998, *Εμπόριο: Ιστορία-Έθιμα-Πληροφορίες*, αδημοσίευτη εργασία, πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Κοζάνη.

ΠΑΠΑΚΩΣΤΑΣ Χρήστος,

- 2007, *Χορευτική-μουσική ταυτότητα και ετερότητα: Η περίπτωση των Ρομά της Ηράκλειας του νομού Σερρών*, Διδακτορική διατριβή, Βόλος, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.
- 2013, «Λαϊκός πολιτισμός και φολκλορισμός. Σύγχρονες λαογραφικές προσεγγίσεις. Το παράδειγμα του χορού.», *Λαογραφία* 42 (2010-12), Αθήνα, σσ. 719-730.

ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ-ΚΟΥΤΡΟΥΜΠΑ Άννα,

2013, «Διδασκαλία της Λαογραφίας και επιτόπια έρευνα», *Λαογραφία* 42 (2010-12), Αθήνα, σσ. 731-760.

ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ Ε.- ΠΑΡΑΔΕΛΛΗΣ Θ. (επιμέλεια)

2006, *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ Γρηγόρης,

2000, «Η Πολιτισμική ταυτότητα ως δικαίωμα και ως απειλή. Η διαλεκτική της ταυτότητας και η αμφιθυμία της κριτικής.», *“Εμείς” και οι “Άλλοι”. Αναφορά στις Τάσεις και τα Σύμβολα*, (επιμ.) Κωνσταντοπούλου Χ.- Μαραύτου Αλιμπράντη Λ.- Γερμανός Δ. - Οικονόμου Θ., εκδ. Τυπωθήτω, Αθήνα, σσ. 73-83.

ΠΕΛΑΓΙΔΗΣ Ευστάθιος ,

2004, «Η έλευση και η αποκατάσταση των προσφύγων της Μικρασιατικής καταστροφής (1923-1930)», *Κοζάνη και Γρεβενά: ο χώρος και οι άνθρωποι*, Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Κοζάνης- Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Γρεβενών- (επιμ.) Καλογερόπουλος Νίκος, εκδ. University Studio Press, Θεσσαλονίκη, σσ. 222-230.

ΠΟΛΙΤΟΥ Γ. Νικολάου,

- 1904, *Παραδόσεις Β΄*, τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, εν Αθήναις.
- 1909, «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1 (1909), Δελτίον Λαογραφικής Εταιρείας, εν Αθήναις, σσ. 3-18.

ΠΟΛΥΜΕΡΟΥ-ΚΑΜΗΛΑΚΗ,

2013, «Όταν σβήνει η φωτιά...Η διαχείριση της τέφρας», *Η φωτιά πηγή ζωής, δύναμης και καθαρισμού*, Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης 1-3 Απριλίου 2013, οργάνωση Μουσείο Λαϊκής Τέχνης, Αθήνα, σσ. 31-38.

ΠΟΥΧΝΕΡ Βάλτερ,

- 1983, «Θεατρικά στοιχεία στα δρώμενα του βορειοελλαδικού χώρου. Συμβολή στον προβληματισμό της έννοιας του Θεάτρου», Δ΄ Συμπόσιο Λαογραφίας Βορειοελλαδικού χώρου, Θεσσαλονίκη, σσ. 225-273.
- 2009α, *Θεωρητική Λαογραφία, Έννοιες-Μέθοδοι-Θεματικές*, εκδ. Αρμός, Αθήνα.
- 2009β, *Συγκριτική Λαογραφία Β΄, Δημόδη βιβλία και λαϊκά θέματα στη χερσόνησο του Αίμου*, εκδ. Αρμός, Αθήνα.
- 2010, *Κοινωνιολογική Λαογραφία: Ρόλοι-Συμπεριφορές-Αισθήματα*, εκδ. Αρμός, Αθήνα.
- 2014, *Δοκίμια για τη Λαογραφική θεωρία και τη φιλοσοφία του πολιτισμού*, εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα.
- 2016, *Θεατρολογική Λαογραφία Α΄: Τα δρώμενα της Ελλάδας και της Βαλκανικής. Από το μαγικοθρησκευτικό έθιμο στη λαϊκή διασκέδαση*, εκδ. Αρμός, Αθήνα.

ΠΡΥΝΕΝΤΥ Ζάκυ,

2000, «Πολιτισμική ταυτότητα: Μεταξύ μύθου και πραγματικότητας», (επιμ.) Χ. Κωνσταντοπούλου-Λ. Μωράτου-Αλιπραντή- Α. Τερζοπούλου-Θ. Οικονόμου, «Εμείς” και οι “άλλοι” : αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα, εκδ. Τυπωθήτω/Δαρδάνος, Αθήνα, σσ. 49-60.

ΡΑΦΤΗΣ Άλκης,

1985, *Ο κόσμος του ελληνικού χορού*, εκδ. Πολύτυπο, Αθήνα.

ΡΩΜΑΙΟΣ Κώστας,

- 1944-45, «Λαϊκές λατρείες Θράκης», *Αρχείο Θρακικού Λαογραφικού Γλωσσικού Θησαυρού* τομ.11, Αθήνα, σσ. 1-131.
- 1969, *Ελλάς. Μεγάλη εικονογραφημένη λαογραφία-γεωγραφία-ιστορία της Ελλάδας*, τόμ. 2, εκδ. Γιοβάνη, Αθήνα.

ΣΑΜΟΥΗΛΙΔΗΣ Χρήστος,

1991, *Το λαϊκό παραδοσιακό θέατρο του Πόντου*, εκδ. Αφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη.

ΣΑΡΑΚΑΤΣΙΑΝΟΥ Ζωή,

2011, *Εθνοτικές ομάδες και χορευτικές πρακτικές στο Στενήμαχο ν. Ημαθίας Μακεδονίας. Το έθιμο του Αγίου Τρύφωνα ως δείκτης της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας*, διδακτορική διατριβή, πανεπιστήμιο Αθηνών, ΤΕΦΑΑ, Αθήνα.

ΣΝΕΓΚΑΡΩΦ Ιβάν,

1920, *Η ιστορία της Αρχιεπισκοπής Αχρίδας*.

ΣΦΕΤΑΣ Σπυρίδωνας,

2001, «Ανεπιθύμητοι σύμμαχοι και ανεξέλεγκτοι αντίπαλοι: Οι σχέσεις Κ.Κ.Ε. και ΝΟΦ στη διάρκεια του εμφυλίου (1946-1949)», *Όψεις του Μακεδονικού Ζητήματος στον 20ό αιώνα*, (επιμ. ιδίου), εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, σσ. 157-203.

SUGAR Peter,

1994, *Η νοτιοανατολική Ευρώπη κάτω από Οθωμανική κυριαρχία (1354-1804)*, εκδ. Σμίλη, Αθήνα.

ΤΣΑΟΥΣΗΣ Δημήτρης,

- 1983, *Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, εκδ. Εστία, Αθήνα.
- 1987⁴ (1983¹), *Η κοινωνία του ανθρώπου*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα.
- 1989³ (1984¹), *Χρηστικό λεξικό Κοινωνιολογίας*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα.

ΤΣΟΝΤΟΥ-ΒΑΡΔΑ Γεωργίου,

2003, *Ο Μακεδονικός Αγών: Ημερολόγιο 1904-1905 τόμος Α΄*, (επιμ.) Γεώργιος Πετσίβας, εκδ. Πετσίβα.

ΤΥΡΟΒΟΛΑ Βασιλική,

- 1994, *Ο χορός «Στα Τρία» στην Ελλάδα: δομική-μορφολογική και τυπολογική προσέγγιση*, διδακτορική διατριβή, Ε.Κ.Π.Α., Αθήνα.
- 2001, *Ο ελληνικός χορός: Μια διαφορετική προσέγγιση*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα.

- 2010, «Φορμαλισμός και Μορφολογία. Η εννοιολογική οπτική και η μεθοδολογική χρήση τους στην προσέγγιση και την ανάλυση της μορφής του χορού.», *Ελληνικός παραδοσιακός χορός. Θεωρήσεις για το λόγο, τη γραφή και τη διδασκαλία του*, (επιμ) Δήμας Ηλίας-Τυροβολά Βασιλική- Κουτσούμπα Μαρία, Αυτοέκδοση, Αθήνα, σσ. 127-178.

ΦΙΛΙΠΠΙΔΟΥ Ελένη,

2011, *Χορός και ταυτοτική αναζήτηση: Τακτικές εκπολιτισμού και επαναφυλετισμού των Γκαγκαβούζηδων στην Οινόη Έβρου*, διδακτορική διατριβή, πανεπιστήμιο Αθηνών, ΤΕΦΑΑ, Αθήνα.

ΦΙΛΙΠΠΙΔΟΥ Ελένη-ΚΟΥΤΣΟΥΜΠΑ Μαρία-ΤΥΡΟΒΟΛΑ Βασιλική,

2010, «Ταυτότητες και ετερότητες στο χορευτικό δρώμενο του Μπέη στη Νέα Βύσσα Έβρου», *Εθνολογία* 14/2008-2010, Αθήνα, σσ. 119-158.

ΧΡΥΣΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ Βασιλική,

- 2010, «Φαγητό και εθνοτική ταυτότητα στις τελετουργίες του κύκλου της ζωής των Ελλήνων της Αυστραλίας», *Εθνολογία* 14/2008-2010, Αθήνα, σσ. 53-83.
- 2016, «Διαχείριση και “παράδοση” ενός εθίμου από το Δάρα της Αρκαδίας: πολιτιστικοί σύλλογοι, πολιτισμική αειφορία και λαογραφία “δημόσιας στόχευσης” », *Η διαχείριση της παράδοσης: Ο λαϊκός πολιτισμός ανάμεσα στον φολκλορισμό, στην πολιτιστική βιομηχανία και τις τεχνολογίες αιχμής*, (επιμ.) Μανόλης Γ. Βαρβούνης- Μανόλης Γ. Σέργης-Δέσποινα Μ. Δαμιανού,-Νάντια Μαχά Μπιζούμη- Γαρυφαλλιά Γ. Θεοδωρίδου, εκδ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη, σσ. 149-172.

ΧΡΥΣΟΥ-ΚΑΡΑΤΖΑ Κυριακή,

2008, «Τροφές και εθνοτοπική ταυτότητα των Ποντίων στα Σούρμενα Αττικής», *Πόντος Θέματα λαογραφίας του Ποντιακού Ελληνισμού*, ΣΕΡΓΗΣ Γ. Μανόλης (επιστημ. επιμ.), εκδ. Αλήθεια, Αθήνα, σσ. 431-449.

ΨΥΧΟΓΙΟΥ Ελένη,

2008, «Μαυρηγή» και Ελένη: *Τελετουργίες και θανάτου και αναγέννησης*, εκδ. Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα.

β. Ξενόγλωσσα

APPADURAI Arjun,

1996, *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Μιννεάπολις-Λονδίνο.

AUZE Mark,

1995, *Non-places :Introduction to an anthropology of supermodernity*, Verso, London.

BARTH Frederic,

1969, *Ethnic groups and boundaries*, Little Brown, Boston.

BEN-AMOS Dan,

- 1971, «Toward a Definition of Folklore in Context», *Journal of American Folklore* 84, pp. 3-15.
- 1972, *Folklore and Folklife*, University of Chicago Press, U.S.A.
- 2005, «The idea of Folklore», *Critical Concepts in Literary and Cultural Studies* v. I (ed. Alan Dundes), Routledge Taylor & Francis Group, New York.

BOURDIEU Pierre

1977, *Outline of a theory practice*, University Press, Cambridge.

- BOUYER Louis,
1964, *Mensch und Ritus*, Mainz, Paris.
- BRAILSFORD Henry Noel,
1906, *Macedonia: Its Races and their Future*, London.
- COHEN Philip,
- 1978, «Ethnicity: problem and focus in Anthropology», *Annual Review of Anthropology* 7, σσ. 379-403.
- 1982, «Belonging: the experience of culture», (επιμ.) A.P. Cohen, *Belonging: identity and social organisation in British rural cultures*, Manchester University Press, Manchester.
- 1989, *The Symbolic Construction of Community*, London:Routledge.
- CHRYSSANTHOPOULOU Vasiliki,
1993, *The construction of Ethnic Identity among the Castellorizian Greeks of Perth, Australia*, Unpublished doctoral dissertation, Department of Social and Cultural Anthropology, Oxford University.
- CONNERTON Stuart,
1989, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DUNDES Alan,
1965, *The Study of Folklore*, publ. Prentice Hall College Div.
- EVANS Pritchard,
1940, *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic Peple*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη.
- GRAU Albert,
1993, «Gender interchangeability among the Ti-Wi», (επιμ.) H. Thomas, *Dance, Gender and Culture*, Macmillan, Λονδίνο, σσ. 94-111.
- GIURCHESCU Anca,
2004, «The vlah hora marker of ethnic and cultural identity», *Χορός και Πολιτισμικές Ταυτότητες στα Βαλκάνια*, πρακτικά 3^{ου} συνεδρίου σσ. 335-346, Σέρρες, ΤΕΦΑΑ Σερρών και Δήμος Σερρών.
- HALBAWCHS Maurice,
- 1950, *La Memoire Collective*, PUF, Paris.
- 1992 (1941), *The legendary topography of the gospels in the Holy Land*, L. Coser.
- HALL Fernau,
1967, «Benesh notation and ethnochoreoogy», *Ethnomusicology* 11/2, σσ. 188-198.
- HALL St. Edmund,
- 1990, «Cultural identity and diaspora», *Identity: community, culture, difference*, (edit.) J. Rutherford, Lawrence & Wishart, London, σσ. 222-237.
- 1991, «The Local and the Global: Globalization and Ethnicity.», *Culture Globalization and the Word System*, (edit.) A. King, London:Macmillan, pp. 19-40.
- HARRISON Jane,
1912, *Themis*, της ιδίας, London.
- HERZFELD Michael,
1985, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton University Press, Πρίστον, ΝιουΤζέρσεϋ.
- KAEPLER Adrienne Lois,
1978, «Dance in Anthropological Perspective», *Annual Review of Anthropology* 7, σσ. 31-49.
- KEIL Charles & FELD Steven,

- 1994, *Music grooves*, Chicago University Press, Chicago-London.
- KELLNER Douglas,
1992, «Popular culture and the construction of postmodern in identities», (επιμ.) S. Lash-J. Friedman, *Modernity and identity*, Blackwell, Oxford and Cambridge.
- KOUTSOUBA I. Maria,
1997, *Plurality in motion. Dance and cultural identity on the Greek Ionian island of Lefkada*, Ph.D. thesis, London Goldsmiths College, University of London.
- LEACH R. Edmund,
1972, «Ritual», *International Encyclopedia of the Social Sciences* XIII, (εκδ.) D.L.SILLIS, The Macmillan Company and The Free Press, New York, σσ. 520-526.
- LISON-TOLOSANA Carmelo,
1968, *Belmonte de los Caballeros. A sociological study of a Spanish town*, Oxford.
- ORTNER B. Sherry,
1973 (October) «On Key Symbols», *American Anthropologist*, New Series, 75:5, p. 1338-1346.
- PREUSS Th. Konrad,
1903, *Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas: Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Weltdramas*.
- ROYCE P. Anya,
1982, *Ethnic identity: strategies of diversity*, Indiana University Press, Bloomington & London.
- SCHAFER Murray,
1977, *The tuning of the World*, publ. Knopf, Michigan.
- STOKES Melvyn (Ed.),
1994, *Ethnicity, identity and music: The musical construction of place*, Berg, Oxford.
- SUTTON E. David,
1994, «Tradition and modernity: Kalymnian constructions of identity and otherness», *Journal of modern Greek studies*, vol. 12, No 2, σσ. 239-260.
- TURNER Victor,
1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndemby Ritual*, Cornell University Press, Ιθάκη-Λονδίνο.
- USENER Herman,
1913, *Kleine Schriften*, εκδ. Leipzig, Berlin.
- VAN DER LEEUW Gerardus,
1956, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen.
- WEEKS John,
1990, «The value of difference», (επιμ.) J. Rutherford, *Identity: community, culture, difference*, Lawrence & Wishart, London, σσ. 88-100.
- ZERUBAVEL Yael,
1995, *Recovered Roots: Collective memory and the making of Israeli national tradition*, University of Chicago, Chicago.