



**ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΓΩΓΗΣ & ΑΘΛΗΤΙΣΜΟΥ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΥΣΙΚΗ ΑΓΩΓΗ & ΑΘΛΗΤΙΣΜΟΣ»**

**«ΔΙΑΣΧΙΖΟΝΤΑΣ ΤΑ ΣΥΝΟΡΑ, ΕΝΩΝΟΝΤΑΣ
ΤΟΥΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥΣ.
ΚΥΒΕΡΝΗΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ ΧΟΡΟΥ
ΣΤΟ ΓΑΜΗΛΙΟ ΘΡΑΚΙΚΟ ΔΡΩΜΕΝΟ ΤΟΥ 'Κ'ΝΑ'
ΣΕ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΤΟΥΡΚΙΑ»**

Ελένη Φιλιππίδου

Διδακτορική Διατριβή

ΠΕΔΙΟ ΣΠΟΥΔΩΝ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ & ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΕΣ ΣΠΟΥΔΕΣ

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ-ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΧΟΡΟΥ

Φεβρουάριος 2018

© Copyright
Ελένη Φιλίππιδου
Σχολή Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Εθνικής Αντιστάσεως 41, 172 37, Δάφνη, Αθήνα

Μέλη της Εξεταστικής Επιτροπής

Μαρία Κουτσούμπα

Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ελληνικού Παραδοσιακού Χορού
Σχολή Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Επιβλέπουσα Καθηγήτρια

Βασίλειος Λάντζος

Επίκουρος Καθηγητής Ελληνικού Παραδοσιακού Χορού
Σχολή Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Μέλος της Εξεταστικής Επιτροπής

Βασιλική Λαλιώτη

Επίκουρη Καθηγήτρια Ανθρωπολογίας της Επιτέλεσης
Τμήμα Μουσικών Σπουδών
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Μέλος της Εξεταστικής Επιτροπής

Ηλίας Δήμας

Ομότιμος Καθηγητής Ελληνικού Παραδοσιακού Χορού
Σχολή Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Μέλος της Εξεταστικής Επιτροπής

Βασιλική Τυροβολά

Ομότιμη Καθηγήτρια Ελληνικού Παραδοσιακού Χορού-Μορφολογίας του
Ελληνικού Παραδοσιακού Χορού
Σχολή Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Μέλος της Εξεταστικής Επιτροπής

Πάυλος Κάβουρας

Καθηγητής Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας και Εθνομουσικολογίας
Τμήμα Μουσικών Σπουδών
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Μέλος της Εξεταστικής Επιτροπής

Διονύσιος Κάρδαρης

Καθηγητής Φυσικής Αγωγής με έμφαση στους Ελληνικούς Παραδοσιακούς Χορούς
Τομέας Φυσικής και Πολιτισμικής Αγωγής
Στρατιωτική Σχολή Ευελπίδων
Μέλος της Εξεταστικής Επιτροπής



ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΓΩΓΗΣ ΚΑΙ ΑΘΛΗΤΙΣΜΟΥ
ΤΜΗΜΑ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΓΩΓΗΣ ΚΑΙ ΑΘΛΗΤΙΣΜΟΥ
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Φυσική Αγωγή & Αθλητισμός»

ΠΡΑΚΤΙΚΟ

ΕΠΤΑΜΕΛΟΥΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ
ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗΣ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ

Της Ελένης Φιλιππίδου

Η επταμελής εξεταστική επιτροπή, που ορίστηκε από τη Γ.Σ.Ε.Σ. του Τμήματος Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Πανεπιστημίου Αθηνών στη συνεδρία της 16/3/2017 για την κρίση και αξιολόγηση της διδακτορικής διατριβής της κ. **Ελένης Φιλιππίδου** με τίτλο: «Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους. Κυβερνητική προσέγγιση του χορού στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία» αποτελούμενη από τους κ.κ. **Μ. Κουτσούμπα** Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Πανεπιστημίου Αθηνών (επιβλέπουσα), **Β. Λάντζο** Επίκουρο Καθηγητή του Τμήματος Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Πανεπιστημίου Αθηνών, **Β. Λαλιώτη** Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Μουσικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αθηνών, **Η. Δήμα** Ομότιμο Καθηγητή του Τμήματος Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Πανεπιστημίου Αθηνών, **Β. Τυροβολά** Ομότιμη Καθηγήτρια του Τμήματος Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Πανεπιστημίου Αθηνών, **Π. Κάβουρα** Καθηγήτη του Τμήματος Μουσικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αθηνών, **Δ. Κάρδαρη** Καθηγήτη της Στρατιωτικής Σχολής Ευελπίδων, εκλήθησαν σήμερα 9/2/2018 ημέρα Παρασκευή και ώρα 12:30 ύστερα από επίσημη έγγραφη πρόσκληση στο Αμφιθέατρο Ε. Παυλίνη του Τμήματος Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Πανεπιστημίου Αθηνών, προκειμένου να κρίνουν και αξιολογήσουν την παραπάνω διατριβή.

Μετά από διεξοδική συζήτηση και ανταλλαγή απόψεων τα μέλη της εξεταστικής επιτροπής κατέληξαν ότι η κρινόμενη διατριβή πληροί όλους τους όρους εκπόνησής της, είναι πρωτότυπη και προάγει την επιστημονική γνώση και ως εκ τούτου κρίνεται αποδεκτή και εγκρίνεται και βαθμολογείται ως **Α.φ.π.ε.ε.**.....

Τα μέλη της εξεταστικής επιτροπής:

Μ. Κουτσούμπα, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Αθηνών

Β. Λάντζος, Επίκουρος Καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών

Β. Λαλιώτη, Επίκουρη Καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Αθηνών

Η. Δήμας, Ομότιμος Καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών

Β. Τυροβολά, Ομότιμη Καθηγήτρια του Πανεπιστημίου Αθηνών

Π. Κάβουρας, Καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών

Δ. Κάρδαρης, Καθηγητής της Στρατιωτικής Σχολής Ευελπίδων

ΠΡΟΛΟΓΟΣ-ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η ερευνητική αυτή εργασία αποτελεί καρπό πολυετούς έρευνας στην περιοχή του βορείου Έβρου, μιας περιοχής στην οποία συμβιώνουν για περίπου έναν αιώνα διαφορετικές εθνοτικές ομάδες. Ειδικότερα, η έρευνα διεξήχθη στις κοινότητες της Νέας Βύσσας, της Οινόης, του Νέου Χειμωνίου και του Ισαακίου του βορείου Έβρου, χωρίς, αρχικά να υπάρχει κανένα επιστημονικό ενδιαφέρον, παρά μόνο η περιέργειά μου για τους χορούς των συγκεκριμένων κοινοτήτων, με άλλα λόγια ξεκίνησε από καθαρά επαγγελματικό ενδιαφέρον. Ωστόσο, μια επίσκεψη στην γείτονα χώρα, την Τουρκία, και η τυχαία παρουσία μου σε μια νύχτα της χέννας που πραγματοποιούνταν σε ένα προάστιο της Αδριανούπολης κατά την επίστροφή μου στο τελωνείο, άρχισε να μου διεγείρει την προσοχή και να κατακτά και το επιστημονικό μου ενδιαφέρον. Και τούτο διότι διαπίστωσα πως το χορευτικό αυτό δρώμενο τελείται με τον ίδιο τρόπο και στις δύο υποπεριοχές της ευρύτερης Θρακίας, την ελληνική και την τουρκική. Έτσι, αποφάσισα να ασχοληθώ με τη συγγραφή αυτής της εργασίας, προκειμένου να διαπιστώσω αρχικά, τους λόγους που οι δύο αυτές εθνικές ομάδες τελούν το συγκεκριμένο δρώμενο με τον ίδιο τρόπο, παρότι υιοθετούν διαφορετικές εθνικές ταυτότητες. Εντούτοις, η εξέλιξη της έρευνας μας οδήγησε σε διαφορετικά μονοπάτια.

Η συγγραφή μιας διατριβής αποτελεί μια διαδικασία που απαιτεί κόπο και χρόνο εκ μέρους του ερευνητή. Ωστόσο, σε αυτή την προσπάθεια συνεπικουρούν και άλλοι, ο καθένας με το δικό του τρόπο. Έτσι, η ερευνητική αυτή εργασία δεν θα μπορούσε ούτε να συγκροτηθεί, ούτε και να ολοκληρωθεί χωρίς την ορθή καθοδήγηση, την εμπύχωση και την αμέριστη ανθρώπινη συμπαράσταση της επιβλέπουσας καθηγήτριάς μου, Αναπληρώτριας Καθηγήτριας Μαρίας Κουτσούμπα, η οποία με την υπομονή της, την επιμονή της και με τις πολύτιμες συμβουλές της συνέβαλε καθοριστικά στην συγκρότηση και στην ολοκλήρωση της διατριβής αυτής. Ήταν τύχη για μένα να συνεργαστώ με μία τόσο σημαντική επιστήμονα αλλά και άνθρωπο. Την ευχαριστώ από καρδιάς.

Ευχαριστίες οφείλω ακόμη και στα υπόλοιπα δύο μέλη της εξεταστικής μου επιτροπής, την Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Βασιλική Λαλιώτη και τον Επίκουρο Καθηγητή κ. Βασίλη Λάντζο, πρώτον, για την τόσο καλή συνεργασία μας όλο αυτό το διάστημα και δεύτερο, γιατί με τις εύστοχες κρίσεις και παρατηρήσεις τους σε όλη τη διαδικασία της διατριβής, συνέβαλαν ουσιαστικά στην υλοποίηση αυτής της προσπάθειας. Επίσης, ευχαριστώ την Ομότιμη Καθηγήτρια Βασιλική Τυροβολά, η οποία ήταν αυτή που μου πρωτο-έδωσε το ερέθισμα για ερευνητική αναζήτηση και ήταν η αιτία που ασχολήθηκα με το αντικείμενο του ελληνικού παραδοσιακού χορού και άρα «υπεύθυνη» για το γεγονός του ότι βρίσκομαι σε αυτή τη θέση να υποστηρίζω μια διδακτορική διατριβή, αλλά και τους κυρίους, Καθηγητή Παύλο Κάβουρα, Ομότιμο Καθηγητή Ηλία Δήμα και Αναπληρωτή Καθηγητή Διονύση Κάρδαρη, που συμμετείχαν στην επταμελή Εξεταστική Επιτροπή. Το θεωρώ ιδιαίτερη τιμή μου, καθώς όλοι τους έχουν να επιδείξουν σπουδαίο έργο στην επιστήμη που υπηρετούν.

Θα ήταν παράλειψη από μέρους μου να μην ευχαριστήσω όλους τους πληροφορητές μου. Τους κατοίκους της Νέας Βύσσας και, ιδιαίτερα, τις κυρίες Αναστασία Χατζηγεωργακίδου και Μαρία Ελευθεριάδου, που δεν βρισκονται πια στη ζωή, της Οινόης και, κυρίως, τα μέλη του Πολιτιστικού και Λαογραφικού Συλλόγου Γυναικών Άνω Οινόης «Το Κρασοχώρι», του Ισαακίου και τα μέλη του Εκπολιτιστικού-Μορφωτικού Συλλόγου, του Νέου Χειμωνίου και, κυρίως, τα μέλη του Πολιτιστικού Συλλόγου τα «Ζαλουφιώτικα», της Αδριανούπολης και του Τσαλίκιοι. Όλοι τους με με αποδέχτηκαν και αγκάλιασαν την προσπάθειά μου αυτή, ακόμα και οι κάτοικοι των τουρκικών κοινοτήτων .

Ακόμη, ιδιαίτερα οφείλω να ευχαριστήσω τον Χρήστο Κοζαρίδη για τις πολύτιμες ιστορικές πληροφορίες που αφορούσαν την ομάδα των Γκαγκαβούζηδων, ο οποίος δυστυχώς δεν βρίσκεται πλέον στη ζωή, τον Άγγελο Νικολαΐδη, τον Απόστολο Πολυσάκη, την Άννα Φωτίδου και τον Mehmet Grammeşin, οι οποίοι υπήρξαν πληροφορητές-κλειδιά και με βοήθησαν με την πρόσβαση στις κοινότητες της καταγωγής τους. Ακόμη, τους μουσικούς Αλέξη Παρτινούδη και τους Francoise και Mahmut Demir, για την πληροφόρησή τους περί της μουσικής και των μουσικών οργάνων της ελληνικής και τουρκικής Θράκης αντίστοιχα. Η συμπαράσταση, η φιλία και η προθυμία που έδειξαν όλοι τους, προκειμένου να με βοηθήσουν με όποιον τρόπο μπορούσαν, είναι κάτι που δεν πρόκειται να σβηστεί ποτέ από τη μνήμη μου.

Επίσης θα ήταν παράλειψη να μην ευχαριστήσω τη Δήμητρα Μέγγου για τις μουσικές παρτιτούρες που συνόδεψαν τις καταγραφές των διαφόρων χορογραφικών συνθέσεων του «Κ΄να» με το σύστημα Laban.

Στο τέλος των ευχαριστιών αυτών, αλλά όχι τελευταίους, άφησα τον σύντροφο της ζωής μου, τον Παναγιώτη, για την αμέριστη υποστήριξή του σε ότι και αν κάνω, αλλά και τον γιο μας, τον Φίλιππο, στον οποίο και αφιερώνω τη διατριβή αυτή, με τον οποίο ξεκινήσαμε μαζί αυτο το ταξίδι, μια και η γέννηση του συνέπεσε με την είσοδό μου στο διδακτορικό πρόγραμμα σπουδών.

Τέλος μιας σημαντικής περιόδου, λοιπόν, για μένα, μιας περιόδου στερήσεων, προσωπικών θυσιών, εσωτερικής πάλης, πολλές φορές απογοητεύσεων αλλά και ενθουσιασμών, μιας περιόδου γεμάτης ανακαλύψεων, μαγείας και επιστημονικής και προσωπικής βελτίωσης.

Τέλος ενός κύκλου, λοιπόν, ο οποίος θα μείνει ανεξίτηλα στη μνήμη και τη ζωή μου...

ΔΙΑΣΧΙΖΟΝΤΑΣ ΤΑ ΣΥΝΟΡΑ, ΕΝΩΝΟΝΤΑΣ ΤΟΥΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥΣ. ΚΥΒΕΡΝΗΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ ΧΟΡΟΥ ΣΤΟ ΓΑΜΗΛΙΟ ΘΡΑΚΙΚΟ ΔΡΩΜΕΝΟ ΤΟΥ «Κ'ΝΑ» ΣΕ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΙ ΤΟΥΡΚΙΑ

Περίληψη

Το ερευνητικό πεδίο αυτής της εργασίας είναι η περιοχή της Θράκης, η οποία αποτελεί μια μεγάλη γεωπολιτική-πολιτισμική ενότητα, που διαιρέθηκε λόγω πολιτικών διεργασιών, σε τρεις υποπεριοχές, οι οποίες κατανεμήθηκαν σε τρία διαφορετικά εθνικά κράτη, σε αυτά της Βουλγαρίας, της Τουρκίας και της Ελλάδας. Ένα χορευτικό δρώμενο το οποίο τελούνταν στη Θράκη πριν τη χάραξη των συνόρων, αλλά και που συνεχίζει να τελείται έως σήμερα στις δύο όχθες του Έβρου ποταμού, δηλαδή στην ελληνική και τουρκική Θράκη, είναι αυτό του «Κ'να». Ο «Κ'νας» είναι ένα γαμήλιο χορευτικό δρώμενο που τελείται ακόμη και μέχρι σήμερα από τους τελεστές και των δύο μεθωριακών περιοχών, παρά το ότι έχει πλέον παρέλθει η μαγικο-θρησκευτική πίστη τους σε αυτό και παρά τις αλλαγές που έχουν επέλθει εξαιτίας των κοινωνικό-οικονομικών και πολιτικών εξελίξεων. Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι η μελέτη της «κατασκευής» της ταυτότητας των κατοίκων της ελληνικής και τουρκικής Θράκης έτσι όπως αυτή πραγματώνεται μέσα από το τρισυπόστατο του χορού στο γαμήλιο δρώμενο του «Κ'να» σε διακρατικό και ενδοκρατικό επίπεδο, υπό τους όρους της κοινωνικο-Κυβερνητικής. Η συλλογή των εθνογραφικών δεδομένων πραγματοποιήθηκε με βάση την επιτόπια εθνογραφική μέθοδο, υπό τους μεθοδικούς όρους της «συμμετοχικής παρατήρησης». Η ανάλυση των εθνογραφικών δεδομένων βασίστηκε στη μέθοδο της «πυκνής περιγραφής», η οποία εμπεριέχει ταυτόχρονα την περιγραφή και την ερμηνεία των δεδομένων, ενώ η ανάλυση των χορογραφικών συνθέσεων του χορού «Κ'να», όπως αυτές πραγματώνονται στις υπό μελέτη κοινότητες, πραγματοποιήθηκε με βάση τη μορφολογική μέθοδο. Για την καταγραφή των διαφόρων χορευτικών μορφών του «Κ'να» χρησιμοποιήθηκε το σημειογραφικό σύστημα του Laban (Labanotation) και το σύστημα πηγαίας προσπάθειας του Laban (Effort), ενώ η σύγκριση τους πραγματοποιήθηκε με τη συγκριτική μέθοδο. Τέλος, η ερμηνεία των δεδομένων της έρευνας βασίστηκε στη θεωρητική οπτική της κοινωνικο-Κυβερνητικής, σύμφωνα με το μοντέλο ελέγχου ταυτότητας που προτείνει ο Burke, ενώ οι αναλυτικές έννοιες του «εαυτού» και του «άλλου», του «εμείς» και οι «άλλοι», που εννοιολογούν την ταυτότητα ως πολιτισμική και κοινωνική κατασκευή, αποτέλεσαν το μέσο προκειμένου να ακουστούν οι φωνές των ατόμων που αποτελούν τους πληροφορητές. Από την ανάλυση των δεδομένων της έρευνας διαπιστώθηκε ότι ο χορός του «Κ'να» δεν παραμένει στατικός, αλλά καταγράφονται στο τρισυπόστατό του οι εξελίξεις στον χώρο και στον χρόνο, ως αποτέλεσμα της διαδικασίας επικοινωνίας και αλληλόδοσης με τις «άλλες» ομάδες. Οι υπο μελέτη κοινότητες, μεταβάλλοντας τις συνιστώσες του τρισυπόστατου του χορού του «Κ'να», εναρμόνισαν την αστάθεια που προέκυψε στο εσωτερικό τους από εισερχόμενα τα μηνύματα των «σημαντικών» ή «εθνικών άλλων». Με τον τρόπο αυτόν αποκατέστησαν την προγενέστερη εικόνα της ταυτότητάς τους, αποδεικνύοντας ότι η «κατασκευή» μιας ταυτότητας, προκύπτει ως μια συνεχής διαδικασία αυτορύθμισης και εσωτερικού ελέγχου, δηλαδή αποτελεί μία κυβερνητική διαδικασία.

Λέξεις-κλειδιά: χορός, κυβερνητική θεωρία, αυτορύθμιση, έλεγχος, εθνική ταυτότητα, εθνοτική ταυτότητα, χορευτικό δρώμενο του 'Κ'να', ελληνική Θράκη, τουρκική Θράκη

CROSSING BORDERS, UNITING PEOPLE. CYBERNETIC APPROACH OF DANCE IN THE THRACIAN WEDDING EVENT OF “K’NA” IN GREECE AND TURKEY.

Eleni Filippidou

Department of Physical Education and Sports Sciences
National and Kapodistrian University of Athens

Abstract

The research field of this paper is the area of Thrace, a large geopolitical-cultural unit that was divided – due to political reasons – in three subareas distributed among three different countries: Bulgaria, Turkey and Greece. A dance event that used to take place before the border demarcation but is still performed in the Greek and Turkish Thrace is that of “K’na”, a wedding dance event danced by the people of both border areas despite of the changes in their magical-religious beliefs and the changes brought by socio-economic and cultural development. In particular, the aim of this paper is the study of the “construction” of the identity of inhabitants both of Greek and Turkish Thrace, as this is manifested through the three-dimensional way of dance in the wedding event of “K’na” in inter-state and inside the state level under the Cybernetics terms. Data was gathered through ethnographic method as this is applied to the study of dance, under the terms of “participation observance”. Analysis of data was conducted through the “dense description” which incorporates simultaneous description and analysis of data. While the analysis of chorographic composites of dance of “K’na”, as they are performed in the under study communities, performed by morphological method. For the purposes of recording the different dance forms of “K’na”, Labanotation system were used while their comparison was conducted by the comparative method. Finally, the interpretation of data was based on sociocybernetics according to Burke’s identity control theory, while the analytical terms of “self” and “other”, “we” and “others” which define identity as cultural and social construction composed the means of informers’ voices. From the data analysis, it is showed that the “K’na” dance is not static but the developments in space and time are depicted in its three-dimensional aspect as a result of the communication and interaction with the “other” groups. Communities under study altered the variables of the three-dimensional way of “K’na” dance in order to balance the instability that derived from their internal messages of “important” or “national others”. By this way, they managed to restore the previous image of their identity and prove that the “construction” of an identity is a self-regulation and self-control procedure, that is, a cybernetic procedure.

Keywords: dance, sociocybernetics, identity control theory, self-regulation, control, ethnic identity, national identity, “K’na” dance event, Greek Thrace, Turkish Thrace

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Πρόλογος-Ευχαριστίες.....	ix
Περίληψη στην ελληνική γλώσσα.....	vii
Περίληψη στην αγγλική γλώσσα.....	viii
Πίνακας Περιεχομένων.....	ix
Κατάλογος Σχημάτων.....	xiii
Κατάλογος Πινάκων.....	xvi

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗσελ. 1

1.1. Ορισμός και διατύπωση του προβλήματος.....	σελ. 1
1.2. Σκοπός και ερευνητικά ερωτήματα.....	σελ. 8
1.3. Σημασία της έρευνας.....	σελ. 9
1.4. Οριοθετήσεις και περιορισμοί της έρευνας.....	σελ. 10
1.5. Διευκρίνιση των όρων.....	σελ. 11

II. ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ..... σελ. 19

2.1. Η κυβερνητική.....	σελ. 19
2.1.1. Η ταυτότητα ως κυβερνητική κατασκευή.....	σελ. 22
2.2. Το έθνος και οι προσεγγίσεις του.....	σελ. 31
2.2.1. Αρχεγονική και Παλαιϊστική προσέγγιση του έθνους (Primordialism and Perennialism).....	σελ. 33
2.2.2. Νεωτεριστική προσέγγιση του έθνους (modernism).....	σελ. 36
2.2.2. Εθνοσυμβολική προσέγγιση (ethnosymbolism).....	σελ. 39
2.2.4. Κριτική των προσεγγίσεων του έθνους.....	σελ. 42
2.3. Έθνος και κείμενες ταυτότητες.....	σελ. 43
2.3.1. Η εθνική ταυτότητα στη σύγχρονη εποχή.....	σελ. 43
2.3.2. Εθνοτική ταυτότητα.....	σελ. 49
2.4. Τελετουργία.....	σελ. 51
2.4.1. Διαβατήριες τελετές ή τελετές μύησης.....	σελ. 56
2.4.2. Η συμβολική διάσταση της τελετουργίας.....	σελ. 60
2.5. Η τρισυπόστατη διάσταση του χορού.....	σελ. 63
2.6. Διαπλέκοντας τον χορό, την τελετουργία και την ταυτότητα.....	σελ. 66
2.6.1. Χορευτικές πρακτικές και ταυτοτικές αναζητήσεις στη μελέτη του ελλαδικού χώρου.....	σελ. 73

III. ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ.....σελ 79

3.1. Η «νέα» εθνογραφία και η ανθρωπολογία «οίκου» στη μελέτη του χορού.....	σελ. 79
3.2. Η μεθοδολογική διαδικασία.....	σελ.83
3.2.1. Η συλλογή εθνογραφικών δεδομένων.....	σελ. 84
3.2.1.1. Η διαδικασία της επιτόπιας έρευνας.....	σελ. 87

3.2.2. Ανάλυση και ερμηνεία των εθνογραφικών δεδομένων της έρευνας.....σελ.	100
3.2.3. Ανάλυση και ερμηνεία των εθνογραφικών δεδομένων της χορευτικής πρακτικής.....σελ.	102

IV. ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΩΝ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΩΝ ΔΕΔΟΜΕΝΩΝ ΤΟΥ ΠΛΑΙΣΙΟΥ.....σελ. 106

4.1. Θράκη: ιστορία και εθνογραφικό πλαίσιο.....σελ.	106
4.1.2. Η τουρκική Θράκη και η επαρχία Αδριανουπόλεως.....σελ.	110
4.1.2.1. Η Μακρά Γέφυρα (Ουζούν Κιουπρού) και το Τσαλίκιοϊ.....σελ.	114
4.1.3. Η «Βαβέλ» της Ελληνικής Θράκης.....σελ.	116
4.1.4. Ο Έβρος και οι εθνοτικές ομάδες.....σελ.	118
4.1.4.1. Οι αστοί της Νέας Βύσσας.....σελ.	123
4.1.4.2. Οι Γκαγκαβούζηδες της Οινόης.....σελ.	125
4.1.4.3. Οι Αρβανίτες του Νέου Χειμωνίου.....σελ.	129
4.1.4.4. Οι Παραπάγκοι ή Σαπκασιώτες του Ισαακίου.....σελ.	133
4.1.5. «Εμείς» και οι «άλλοι»: Οι ντόπιοι και οι πρόσφυγες.....σελ.	134

V. ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΩΝ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΩΝ ΔΕΔΟΜΕΝΩΝ ΤΗΣ ΧΟΡΕΥΤΙΚΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ.....σελ. 137

5.1. Σημειογραφική καταγραφή των χορών.....σελ.	137
5.1.1. Σημειογραφική καταγραφή των χορευτικών μορφών του «Κ'να» της ελληνικής Θράκης.....σελ.	137
5.1.2. Σημειογραφική καταγραφή των χορευτικών μορφών του «Κ'να» της τουρκικής Θράκης.....σελ.	148
5.2. Αναγνώριση της χορευτικής μορφής του «Κ'να».....σελ.	150
5.2.1. Αναγνώριση της χορευτικής μορφής του «Κ'να» στην περιοχή της ελληνικής Θράκης.....σελ.	150
5.2.2. Αναγνώριση της χορευτικής μορφής «Κ'να» στην περιοχή της τουρκικής Θράκης.....σελ.	154
5.3. Σύγκριση και ερμηνεία των δεδομένων του χορού του «Κ'να».....σελ.	159

VI. ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΩΝ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΩΝ ΔΕΔΟΜΕΝΩΝ ΤΟΥ ΧΟΡΕΥΤΙΚΟΥ ΔΡΩΜΕΝΟΥ ΤΟΥ «Κ'ΝΑ».....σελ. 165

6.1. Η τελετουργία του γάμου στη Θράκη.....σελ.	165
6.2. Η χέννα και η χρήση της στις γαμήλιες τελετουργίες ανά τον κόσμο.....σελ.	166
6.2.1. Η νύχτα της «χέννας» («Kina geseci») στην Εντίρνε (Edirne) και στο Τσαλίκιοϊ (Calikoy) της Τουρκίας.....σελ.	173
6.2.2. Το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» στην περιοχή του βορείου Έβρου.....σελ.	177
6.3. Η τρισυπόστατη διάσταση του χορού του «Κ'να».....σελ.	181

6.3.1. Η μουσική του χορού του «Κ'να».....σελ.	181
6.3.2. Το τραγούδι του χορού του «Κ'να»σελ.	185
6.3.3. Ο χορός του «Κ'να».....σελ.	190
6.4. Συνοπτική αποτίμηση του χορού του «Κ'να» διακρατικά και ενδοκρατικά.....σελ.	201

VII. ΣΥΖΗΤΗΣΗ.....σελ. 204

7.1. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότηταςσελ.	204
7.1.1. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας στην ελληνική Θράκη –ενδοκρατική κατασκευή.....σελ.	204
7.1.1.1. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας στην ελληνική Θράκη κατά την περίοδο 1923-1967σελ.	204
7.1.1.2. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας στην ελληνική Θράκη κατά την περίοδο 1968-2017σελ.	211
7.1.2. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας στην τουρκική Θράκη –ενδοκρατική κατασκευή.....σελ.	216
7.1.3. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας στην ελληνική και τουρκική Θράκη –διακρατική κατασκευήσελ.	223

VIII. ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ-ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ-ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ.....σελ. 229

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ.....σελ. 233

IX. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....σελ. 235

9.1. Ξενόγλωσση βιβλιογραφία.....σελ.	235
9.2. Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία.....σελ.	250

X. ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ.....σελ. 265

10.1. Κατάλογος πληροφορητών.....σελ.	265
10.2. Πλάνο ερωτήσεων-οδηγού ημιδομημένης συνέντευξης.....σελ.	271
10.3. Φωτογραφίες.....σελ.	272
10.4. Ελληνική και τουρκική εθνική ταυτότητα.....σελ.	283
10.4.1. Ελληνική εθνική ταυτότητα.....σελ.	283
10.4.2. Τουρκική εθνική ταυτότητα.....σελ.	287

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΣΧΗΜΑΤΩΝ

Σχήμα 1.1: Οι περιφέρειες της επαρχίας Αδριανούπολης της τουρκικής Θράκης.....	σελ. 6
Σχήμα 1.2.: Μετακίνηση εθνοτικών ομάδων από την τουρκική στην ελληνική Θράκη.....	σελ. 7
Σχήμα 2.1.: Θεωρία ελέγχου ταυτότητας του Burke (Identity Control Theory-ICT).....	σελ. 27
Σχήμα 2.2.: Αποτελέσματα της συμφωνίας/ασυμφωνίας της ανατροφοδότησης.....	σελ. 28
Σχήμα 2.3. Θεωρία ελέγχου ταυτότητας (Kerelman).....	σελ. 30
Σχήμα 3.1: Σημειογραφική καταγραφή του Συρτού χορού.....	σελ. 103
Σχήμα 3.2.: Μορφότυπος του Συρτού χορού.....	σελ. 104
Σχήμα 4.1: Η ιστορική/μείζων/ενιαία Θράκη.....	σελ. 108
Σχήμα 4.2: Η τουρκική Θράκη.....	σελ. 111
Σχήμα 4.3: Η περιφέρεια της Αδριανούπολης.....	σελ. 112
Σχήμα 4.4: Η επαρχία της Αδριανούπολης.....	σελ. 112
Σχήμα 4.5: Τα σαντζάκια (περιφέρειες) του καζά (επαρχίας) Αδριανούπολης.....	σελ. 113
Σχήμα 4.6: Η περιφέρεια της Μακράς Γέφυρας στην επαρχία της Αδριανούπολης.....	σελ. 114
Σχήμα 4.7: Η περιοχή της ελληνικής Θράκης.....	σελ. 118
Σχήμα 4.8: Η περιοχή του νομού Έβρου.....	σελ. 119
Σχήμα 4.9: Εθνοτικές ομάδες περιοχής Έβρου.....	σελ. 121
Σχήμα 5.1.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στη Νέα Βύσσα α' μορφή.....	σελ. 137
Σχήμα 5.2.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στη Νέα Βύσσα β' μορφή (άντρες).....	σελ. 138
Σχήμα 5.3.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στη Νέα Βύσσα β' μορφή (γυναίκες).....	σελ. 139
Σχήμα 5.4.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στη Νέα Βύσσα μεταγενέστερη μορφή.....	σελ. 140
Σχήμα 5.5.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στην Οινόη.....	σελ. 141
Σχήμα 5.6.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στην Οινόη μεταγενέστερη μορφή.....	σελ. 142
Σχήμα 5.7.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Νέο Χειμώνιο.....	σελ. 143
Σχήμα 5.8.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Ισαάκιο-στο σπίτι της νύφης.....	σελ. 144
Σχήμα 5.9.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Ισαάκιο-στο σπίτι του γαμπρού (Α' μορφή).....	σελ. 145

Σχήμα 5.10.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Ισαάκιο-στο σπίτι του γαμπρού (β' μορφή).....	σελ.146
Σχήμα 5.11.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Ισαάκιο (μεταγενέστερη μορφή).....	σελ. 147
Σχήμα 5.12.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στην Εντίρνε.....	σελ. 148
Σχήμα 5.13.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Τσαλίκιοϊ.....	σελ. 149
Σχήμα 6.1: Κατηγορίες τουρκικών παραδοσιακών χορών.....	σελ. 195
Σχήμα 7.1.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Βυσσιωτών.....	σελ. 206
Σχήμα 7.2.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Γκαγκαβούζηδων και των Αρβανιτών.....	σελ. 208
Σχήμα 7.3.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Σαπκασιωτών	σελ. 210
Σχήμα 7.4.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Βυσσιωτών, Γκαγκαβούζηδων και Σαπκασιωτών της ελληνικής Θράκης την περίοδο 1970-2017	σελ. 214
Σχήμα 7.5.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Αρβανιτών της ελληνικής Θράκης την περίοδο 1970-2017.....	σελ. 215
Σχήμα 7.6.: Εθνοτικές ομάδες στην Τουρκία.....	σελ. 217
Σχήμα 7.7.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των κατοίκων της Εντίρνε και του Τσαλίκιοϊ της τουρκικής Θράκης.....	σελ. 219
Σχήμα 7.8.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των κατοίκων της Εντίρνε της τουρκικής Θράκης	σελ. 220
Σχήμα 7.9.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Ελλήνων Θρακιωτών	σελ. 226
Σχήμα 7.10.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Τούρκων Θρακιωτών	σελ. 227

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΠΙΝΑΚΩΝ

Πίνακας 3.1: Πρωτογενή δεδομένα: Συνεντεύξεις πληροφορητών Νέας Βύσσας.....	σελ. 90
Πίνακας 3.2: Πρωτογενή δεδομένα: Χορευτικές εκδηλώσεις Νέας Βύσσας.....	σελ. 90
Πίνακας 3.3: Πρωτογενή δεδομένα: Συνεντεύξεις πληροφορητών Οινόης.....	σελ. 93
Πίνακας 3.4: Πρωτογενή δεδομένα: Χορευτικές εκδηλώσεις Οινόης.....	σελ. 93
Πίνακας 3.5: Πρωτογενή δεδομένα: Συνεντεύξεις πληροφορητών Νέου Χειμωνίου.....	σελ. 94
Πίνακας 3.6: Πρωτογενή δεδομένα: Χορευτικές εκδηλώσεις Νέου Χειμωνίου.....	σελ. 95
Πίνακας 3.7: Πρωτογενή δεδομένα: Συνεντεύξεις πληροφορητών Ισαακίου.....	σελ. 95
Πίνακας 3.8: Πρωτογενή δεδομένα: Χορευτικές εκδηλώσεις Ισαακίου.....	σελ. 96
Πίνακας 5.1.: Κωδικοποίηση και μοντέλα φόρμας των χορών WD.1, WD.2, WD.3, MD.4, WD.5, WD.6, WD.7, WD.8, WD.9, WD.10, WD.11 και WD.12.....	σελ. 155
Πίνακας 5.2.: Συνοπτικός και συγκριτικός πίνακας των συστατικών στοιχείων των χορευτικών μορφών του «Κ'να» στη Νέα Βύσσα στην Οινόη και το Νέο Χειμώνιο.....	σελ. 157
Πίνακας 5.3.: Συνοπτικός και συγκριτικός πίνακας των συστατικών στοιχείων των χορευτικών μορφών του «Κ'να» στο Νέο Χειμώνιο, στο Ισαάκιο, στην Edirne και στο Calikoy.....	σελ. 158
Πίνακας 6.1: Το καθιστικό τραγούδι του χορευτικού δρωμένου του «Kina gecesi».....	σελ. 175
Πίνακας 6.2.: Συνοπτικός πίνακας των μουσικών οργάνων του «Κ'να » στην ελληνική Θράκη.....	σελ. 183
Πίνακας 6.3.: Συνοπτικός πίνακας των μουσικών οργάνων του «Κ'να » στην τουρκική Θράκη.....	σελ. 184
Πίνακας 6.4.: Το τραγούδι του «Κ'να» από την Οινόη.....	σελ.187
Πίνακας 6.5.: Το τραγούδι του «Κ'να» από το Νέο Χειμώνιο.....	σελ. 189
Πίνακας 6.6.: Συνοπτικός πίνακας των συνοδευτικών τραγουδιών του «Κ'να » στην ελληνική Θράκη.....	σελ. 190
Πίνακας 6.7.: Συνοπτικός πίνακας των συνοδευτικών τραγουδιών του «Κ'να » στην τουρκική Θράκη.....	σελ. 190
Πίνακας 6.8.: Συνοπτικός πίνακας των χορογραφικών συνθέσεων του «Κ'να » στην ελληνική Θράκη.....	σελ. 193
Πίνακας 6.9.: Συνοπτικός πίνακας των χορογραφικών συνθέσεων του «Κ'να » στην τουρκική Θράκη.....	σελ. 194
Πίνακας 6.10.: Συνοπτικός πίνακας των χορογραφικών συνθέσεων του «Κ'να » στην ελληνική και τουρκική Θράκη.....	σελ. 196
Πίνακας 6.11.: Ομοιότητες και διαφορές στο τρισυπόστατο του χορού του «Κ'να»μεταξύ των κοινοτήτων της ελληνικής Θράκης την χρονική περίοδο 1923-1967	σελ. 197

Πίνακας 6.12.: Ομοιότητες και διαφορές στο τρισυπόστατο του χορού του «Κ'να» μεταξύ των κοινοτήτων της ελληνικής Θράκης την χρονική περίοδο 1967-2017.....σελ. 198
Πίνακας 6.13.: Ομοιότητες και διαφορές στο τρισυπόστατο του χορού του «Κ'να» μεταξύ ελληνικής και τουρκικής Θράκης την χρονική περίοδο 1923-1967..... σελ. 199
Πίνακας 6.14.: Ομοιότητες και διαφορές στο τρισυπόστατό του χορού του «Κ'να» μεταξύ ελληνικής και τουρκικής Θράκης την χρονική περίοδο 1968-2017..... σελ. 200

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1.1. Ορισμός και διατύπωση του προβλήματος

Γεννήθηκα και μεγάλωσα στη Θράκη και, συγκεκριμένα, στη Νέα Βύσσα Έβρου. Χοροί, γλέντια, πανηγύρια, δρώμενα αποτελούσαν μέρος της ζωής εκεί. Μέσα από αυτά αγάπησα τον χορό και όσα τον συνοδεύουν. Με αφορμή αυτό αποφάσισα να σπουδάσω στο Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού (ΤΕΦΑΑ) με αποκλειστικό σκοπό να ακολουθήσω την Ειδίκευση «Ελληνικός Παραδοσιακός Χορός». Το όνειρο έγινε πραγματικότητα και έτσι βρέθηκα στο ΤΕΦΑΑ του Πανεπιστημίου Αθηνών. Μέσα από τις προπτυχιακές σπουδές και την Ειδίκευση στο Τμήμα αυτό ήρθα σε επαφή με όλο το εύρος της έρευνας και μελέτης της ανθρώπινης κίνησης γενικότερα, αλλά και αυτή του χορού ειδικότερα. Στο πλαίσιο αυτό και παρόλο που η περιοχή της Θράκης έλκυε έντονα το ενδιαφέρον των εμπλεκομένων στον ελληνικό παραδοσιακό χορό, διαπίστωνα ότι το ίδιο ενδιαφέρον δεν έχει εκδηλωθεί ερευνητικά για τη Θράκη πόσο μάλλον για την κοινότητα της Νέας Βύσσας. Το γεγονός αυτός με έκανε να ξεκινήσω την έρευνα καταρχάς στον τόπο καταγωγής μου, στη Νέα Βύσσα Έβρου, που οδήγησε και στην εκπόνηση της πτυχιακής μου εργασίας (2006) με τίτλο *Χορευτική παράδοση και μετασχηματισμός. Η περίπτωση του χωριού Νέα Βύσσα Ορεστιάδας του νομού Έβρου. Ιστορική-συγκριτική & μορφολογική προσέγγιση*, που αποτελούσε προϋπόθεση επιτυχούς ολοκλήρωσης της Ειδίκευσης «Ελληνικός Παραδοσιακός Χορός» την οποία παρακολούθησα το ακαδημαϊκό έτος 2004-2005.

Ολοκληρώνοντας τις προπτυχιακές σπουδές μου, είχα πάρει ήδη την απόφαση να συνεχίσω. Έτσι, το 2008 ξεκίνησα μεταπτυχιακές σπουδές πάλι στο ΤΕΦΑΑ του Πανεπιστημίου Αθηνών στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών Φυσική Αγωγή και Αθλητισμός» στην κατεύθυνση «Λαογραφία-Ανθρωπολογία του Χορού». Για ακόμα μια φορά το ενδιαφέρον μου επικεντρώθηκε στη Θράκη, αυτή τη φορά στην εθνοτική ομάδα των Γκαγκαβούζηδων, ορδόδοξων τουρκόφωνων των οποίων η μουσικοχορευτική τους παράδοση λόγω της γλωσσικής διαφοροποίησης είχε παραμεριστεί. Η έρευνα αυτή οδήγησε στην εκπόνηση μεταπτυχιακής διατριβής το 2011 με τίτλο *Χορός και ταυτοτική αναζήτηση. Τακτικές επιπολιτισμού και επαναφυλετισμού των Γκαγκαβούζηδων στην Οινόη Έβρου*. Όμως πια 'το μικρόβιο' της έρευνας είχε μπει για τα καλά μέσα μου έχοντας γεννήσει περισσότερα ερωτήματα από αυτά που είχα μέχρι τότε απαντήσει. Η Θράκη και ο χορός της ήταν εκεί και με περίμενε υπομονετικά να συνεχίσω...

Κάπως έτσι πήρα και την απόφαση να συνεχίσω και για διδακτορικές σπουδές. Αυτή τη φορά όμως, πέρα από το αμείωτο ενδιαφέρον μου για την μουσικοχορευτική παράδοση της Θράκης, οι ανησυχίες μου είχαν διευρυνθεί τόσο θεωρητικά όσο και μεθοδολογικά. Πιο συγκεκριμένα, μέχρι εκείνη τη στιγμή, πέρα από τις αναλυτικές έννοιες και εργαλεία που προερχόντουσαν από τον χορό αυτό καθεαυτό, είχα χρησιμοποιήσει θεωρητικά σχήματα και μεθόδους από τον χώρο των ανθρωπιστικών επιστημών και κυρίως της ανθρωπολογίας, της λαογραφίας και βέβαια της ιστορίας μια και η περιοχή της Θράκης προσφέρονταν αλλά και απαιτούσε τη συνδυαστική αυτή μελέτη. Η μέχρι τότε διεξαγωγή επιτόπιας έρευνας στην περιοχή του Έβρου, στην ελληνική Θράκη, με είχε φέρει με αυτόν τον τρόπο σε επαφή με όλα τα διλλήματα και τις ανησυχίες ενός γηγενή εθνογράφου που μέσα

από διαδικασίες αναστοχασμού τελικά θέτει ερωτήματα όχι μόνο για τους ανθρώπους που μελετά αλλά και για τον ίδιο του τον εαυτό. Ένας από τους πολλούς αυτούς προβληματισμούς αφορούσε τελικά και το τι συνεπάγεται μια έρευνα και μελέτη του χορού. Και αυτό διότι ο χορός συνιστά ταυτόχρονα πράξη αλλά και διαδικασία (Koutsouba, 1997; Κουτσούμπα, 2010). Η ταυτόχρονη αλλά και διπλή αυτή υπόσταση του χορού έχει ως αποτέλεσμα το γνωστικό αντικείμενο του χορού να μπορεί να προσεγγιστεί τόσο μέσα από το θετικιστικό παράδειγμα (θετικές επιστήμες, τελικό 'προϊόν') όσο και μέσα από το ερμηνευτικό παράδειγμα (ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες, 'διαδικασία'). Άραγε αυτά θα μπορούσαν να συνδυαστούν ερευνητικά; Με άλλα λόγια θα μπορούσε σε μια συγκεκριμένη μελέτη ένας ερευνητής να συνδυάσει με κάποιο τρόπο, το 'προϊόν' και τη 'διαδικασία', το θετικιστικό και το ερμηνευτικό παράδειγμα, και εάν ναι με ποιο τρόπο;

Το εγχείρημα αυτό, αν και άκρως τολμηρό σε μονοπάτια αγεωγράφητα, αποφάσισα να επιχειρήσω σε αυτή τη μελέτη. Μια μελέτη που έχοντας ως παράδειγμα το χορευτικό δρώμενο του Κ'να, ένα μακρόχρονο χορευτικό δρώμενο σε Ελλάδα και Τουρκία, επιχειρεί να το μελετήσει διακρατικά και ενδοκρατικά μέσα από το θετικιστικό παράδειγμα της κυβερνητικής θεωρίας και το ερμηνευτικό παράδειγμα της ανθρωπολογίας αλλά και της λαογραφίας πια σήμερα. Βασικές παραδοχές όλου αυτού του εγχειρήματος, είναι η έμφαση στον χορό αυτό καθαυτό που φέρει τις δικές τους μεθόδους και τεχνικές αλλά και η έμφαση στον ελληνικό παραδοσιακό χορό και στην τρισυπόστατη φύση του ως μουσική, τραγούδι και χορός. Μια τρίτη και ενδεχομένως όχι τελευταία παραδοχή είναι το κατά πόσο όλα αυτά σχετίζονται με τη βιωματική εμπειρία του χορού. Ωστόσο, η μέχρι τότε ενασχόλησή μου με τον χορό, με είχε κάνει να νιώσω ότι τελικά η βιωματική εμπειρία του χορού μπορεί να κινηθεί σε πολλαπλά επίπεδα: ως βιωματική εμπειρία της χορευτικής πράξης της τέχνης του χορού, ως βιωματική εμπειρία της θεωρίας της τέχνης του χορού, ως βιωματική εμπειρία της διδασκαλίας του χορού κ.ο.κ. Βιωματικές εμπειρίες διαφορετικών λοιπόν επιπέδων που όλες συμβάλλουν με τον δικό τους μοναδικό τρόπο σε ένα ολιστικό βίωμα του χορού, αρκεί, πάλι μέσα από διαδικασίες αναστοχασμού, να γίνονται σαφή και να είναι διακριτά τα διαφορετικά αυτά επίπεδα βιωμένης εμπειρίας.

Κατά τον Wolf (1982, σελ. 391), «...σε δεδομένες περιστάσεις οι άνθρωποι, ως δρώντα υποκείμενα, ενεργοποιούν ιδέες και πολιτισμικές πρακτικές τις οποίες διαχειρίζονται ανάλογα, τις αναδιαμορφώνουν και τις αναδημιουργούν...». Οι άνθρωποι δηλαδή, «...επιλέγουν και αναπτύσσουν στρατηγικές με τις οποίες υιοθετούν, χειραγωγούν ή αμφισβητούν σύμβολα και αλλάζουν το νόημά τους προσωρινά ή μόνιμα...» (Μάνος, 2004, σελ. 56). Μια από αυτές τις πρακτικές και στρατηγικές αποτελεί και η διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητας μέσα από τη χρήση συμβόλων όπως είναι ο χορός (Koutsouba, 1997, Φιλιππίδου, 2011). Έτσι, η ταυτότητα εμφανίζεται ρευστή και μη καθορισμένη, εξαρτάται από τους όρους και το πλαίσιο μέσα στο οποίο πραγματοποιείται και εμφανίζεται ως αντικείμενο επιλογής και διαχείρισης από τους ανθρώπους, οι οποίοι δε λειτουργούν ως παθητικοί δέκτες, αλλά ως ενεργητικοί αποδέκτες που βρίσκονται συνέχεια σε διαλεκτική σχέση με το κοινωνικό περιβάλλον.

Κατά αυτήν την οπτική, ο χορός, νοούμενος ως μία πολιτισμική πρακτική και στρατηγική, αποτελεί ένα από τα μέσα που χρησιμοποιούν τα άτομα στη διαδικασία

συγκρότησης της ταυτότητας. Οι πολιτισμικές πρακτικές κατά συνέπεια, μέρος των οποίων αποτελεί και ο χορός, δεν αναπαριστούν μονάχα την ταυτότητα, αλλά και την διαμορφώνουν και την αναδημιουργούν. Ως εκ τούτου, ο χορός σχετίζεται άμεσα με την «κατασκευή» της ταυτότητας και παρέχει τα νοήματα μέσω των οποίων οι ιεραρχίες του τόπου γίνονται αντικείμενο διαπραγματεύσεως, μετασχηματίζονται (Stokes, 1994) και συμβάλλουν στη συμβολική ανασυγκρότηση του τόπου και των κοινωνικών ομάδων, αποτελώντας όμως ταυτόχρονα και αναπαράσταση της ταυτότητας.

Η έννοια της ταυτότητας συνδέεται άμεσα και με την επικοινωνία. Σύμφωνα με τον Πασχαλίδη (2002), η επικοινωνία είναι μία σημαίνουσα λειτουργία για την ανθρώπινη ύπαρξη, καθώς αποτέλεσε βασικό στοιχείο για την διαμόρφωση των ανθρώπινων κοινωνιών και τη δημιουργία πολιτισμών. Επομένως, η επικοινωνία παρέχει τόσο στα άτομα, όσο και στην ομάδα την ιδιότητα όχι μόνο την κοινωνική, αλλά και την αίσθηση ότι ανήκουν σε μία πολιτισμική-κοινωνική ενότητα, με άλλα λόγια σε μία ταυτότητα (Βρύζας, 2005). Οι Hecht *et al.* (2005) θεωρούν ότι η επικοινωνία είναι ο τρόπος με τον οποίο κατασκευάζεται η ταυτότητα. Με άλλα λόγια, οι Hecht *et al.* εκφράζουν τη θέση ότι η ταυτότητα είναι μία επικοινωνιακή κατασκευή. Η ταυτότητα κατασκευάζεται όταν άτομα ή ομάδες επικοινωνούν, με άλλα λόγια, αλληλεπιδρούν με τους «άλλους». Με αυτόν τον τρόπο, τα επικοινωνούντα άτομα ή οι ομάδες εσωτερικεύουν τις αντιδράσεις ή τις απόψεις των «άλλων» κατά τη διάρκεια της σχεσιακής αλληλεπίδρασης (Watzlawick, Beavin, & Jackson, 1967) και με τη σειρά τους εκφράζονται και ανταποκρίνονται στους «άλλους» προβάλλοντας έτσι την ταυτότητά τους.

Σύμφωνα με την Κυβερνητική παράδοση της επικοινωνίας, «...δύο άτομα όταν επικοινωνούν μεταξύ τους [...] ορίζουν τη σχέση τους μέσω των τρόπων με τους οποίους αλληλεπιδρούν...» (Watzlawick, Beavin, & Jackson, 1967, σελ. 120-121). Στην Κυβερνητική προσέγγιση, οι σχέσεις που αναπτύσσουν οι ομάδες αποτελούνται από πρότυπα αλληλεπίδρασης, «...στα οποία οι λέξεις και οι πράξεις του ατόμου επηρεάζουν τις αντιδράσεις των άλλων...» (Littlejohn & Foss, 2012, σελ. 234). Τα άτομα που ανήκουν σε μια ομάδα συνεχώς προσαρμόζουν τις πράξεις τους στις αντιδράσεις των «άλλων», βάσει της ανατροφοδότησης που λαμβάνουν από αυτούς. Επομένως, στο πλαίσιο της Κυβερνητικής, η επικοινωνία νοείται ως ένα σύστημα μεταβλητών που αλληλοεπηρεάζονται, διαμορφώνουν και ελέγχουν την ιδιοσυγκρασία του συνολικού συστήματος και όπως κάθε οργανισμός επιτυγχάνουν την ισοροπία και την αλλαγή. Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό ότι στο κυβερνητικό μοντέλο της επικοινωνίας δίνεται «...ιδιαίτερη έμφαση όχι πλέον στο μήνυμα αυτό καθαυτό, αλλά στους στόχους που επιδιώκονται να εκπληρωθούν με τη μετάδοση ενός μηνύματος...» (McQuail & Windahl, 1993, σελ. 43), και στις σχέσεις που διαμορφώνονται από την εκπλήρωση των στόχων μεταξύ των επικοινωνούντων ομάδων. Στη βάση των παραπάνω θα μπορούσε να ειπωθεί πως η Κυβερνητική αποτελεί τη βάση για την ερμηνεία των ταυτίσεων, είτε αυτές είναι ατομικές, είτε είναι συλλογικές.

Η θεωρία της Κυβερνητικής, παρόλο που βρίσκει μεγάλη εφαρμογή στην επικοινωνιακή κατασκευή της ταυτότητας, εν τούτοις μόλις πρόσφατα έχει εμφανιστεί στο πλαίσιο των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών υπό τους όρους της κοινωνικο-Κυβερνητικής (Sociocybernetics) (Almaguer-Kalixto, Amozurrutia, & Servós, 2014; Bartscht, 2013; Connell, 2002; Corning, 1996;

Degele, 2008; Geyer & van der Zouwen, 1996; Hay & Flynn, 2015; Mezza-García, Froese, & Fernández, 2014; Mitchell, 2016; Scott, 2009; Stokes, 2006, 2007), πόσο μάλλον στη μελέτη του χορού και του ελληνικού παραδοσιακού χορού ειδικότερα ως τρισυπόστατου κίνησης-μουσικής και λόγου. Αναλυτικότερα, από την ανασκόπηση της βιβλιογραφίας, διαπιστώθηκε ότι η κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας, δηλαδή, η θέση ότι η ταυτότητα του ατόμου προκύπτει μέσα από μία κυκλική επικοινωνία και αλληλεπίδραση με τον εαυτό του και με τον κοινωνικό του περίγυρο, έτσι ώστε να διατηρήσει την ισορροπία του, δεν έχει απασχολήσει ακόμα το ενδιαφέρον των μελετητών του χορού σε διεθνές επίπεδο, καθώς δεν βρέθηκε κάποια σχετική έρευνα. Παρόμοια αποτελέσματα είχε και η βιβλιογραφική ανασκόπηση της έρευνας του ελληνικού παραδοσιακού χορού που αν και τις τελευταίες δεκαετίες εμφανίζει εκτενή αναφορά στις σχέσεις του χορού με τη διαμόρφωση ταυτοτήτων (Cowan, 1998α, 1998β; Kalogeropoulou, 2013; Koutsouba, 1991, 1997; Manos, 2002; Margari, 2004; Πανοπούλου, 2001; Παπακώστας, 2007; Δημόπουλος, 2011, 2017; Σαρακατσιάνου, 2011; Τσουράκη, 2013; Φιλιππίδου, 2011; Φούντζουλας, 2016; Χείλαρη, 2009), εν τούτοις η θεωρία της κυβερνητικής δεν έχει χρησιμοποιηθεί έως σήμερα.

Ως προς τον ελληνικό παραδοσιακό χορό, αποτελεί κοινό τόπο ότι το τρισυπόστατο της σύνθεσής του (Φιλιππίδου, 2011, Φούντζουλας, 2016) βρίσκει μια πλήρη ανάπτυξη στην περίπτωση των χορευτικών δρωμένων, όπως αυτό του «Κ'να» στην ευρύτερη περιοχή της Θράκης που συνιστά και το ερευνητικό πεδίο της παρούσας εργασίας. Και τούτο συμβαίνει διότι ο χορός ως μια μορφή ανθρώπινης συμπεριφοράς αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της συνολικής δομής ενός πολιτισμικού επικοινωνιακού συστήματος. Από την άλλη, οι τελετουργικές πρακτικές συνιστούν εκείνα τα πεδία μέσω των οποίων οι κοινότητες «θυμούνται» και ενισχύουν την ενότητά τους και επαναπροσδιορίζουν πρακτικά και συμβολικά τη σχέση τους με τον «εαυτό» τους, αλλά και τους «άλλους» (Bauman, 1992; Connerton, 1989; Turner, 1967 & 1969; Φούντζουλας, 2016).

Ειδικότερα, το ερευνητικό πεδίο αυτής της εργασίας είναι η περιοχή της Θράκης, η οποία αποτελεί μια μεγάλη γεωπολιτική-πολιτισμική ενότητα. Ο γεωγραφικός χώρος της Θράκης στους αρχαίους χρόνους εκτεινόταν από τον ποταμό Στρυμόνα στα δυτικά, ως τον Εύξεινο Πόντο στα ανατολικά, και από το Αιγαίο Πέλαγος και την Προποντίδα στα νότια, ως τον ποταμό Δούναβη στα βόρεια (Χατζόπουλος, 2015). Ωστόσο, η περιοχή αυτή, λόγω πολιτικών διεργασιών, από το 1878 έως και τη Συνθήκη της Λωζάνης, το 1923, διαιρέθηκε σε τρεις υποπεριοχές. Η διαίρεση αυτή πραγματοποιήθηκε με τη χάραξη γεωπολιτικών συνόρων και οι υποπεριοχές που δημιουργήθηκαν κατανεμήθηκαν σε τρία διαφορετικά εθνικά κράτη, σε αυτά της Βουλγαρίας, της Τουρκίας και της Ελλάδας.

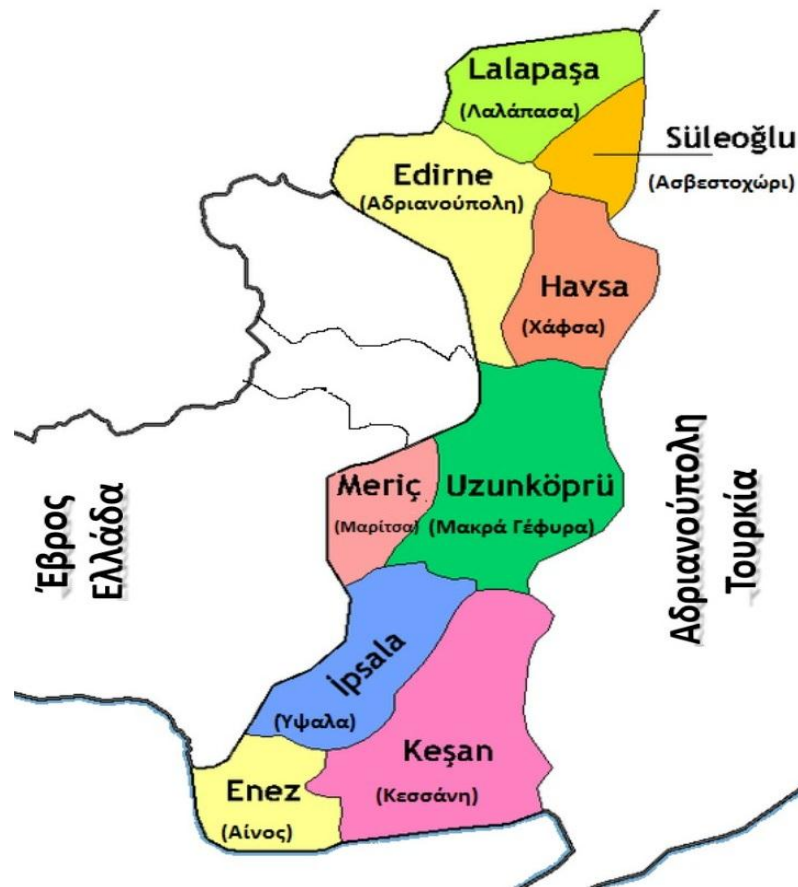
Τα εθνικά και διοικητικά όρια καταχωρώνονται από τη θεσμοθέτηση νόμων και συνήθως βασίζονται στη φυσική τοπογραφία, όπως αυτή καθορίζεται από ένα βουνό, μια θάλασσα ή ένα ποτάμι, παρόλο που σύνορα μπορούν να διαμορφωθούν και από φυλετικές, γλωσσικές και θρησκευτικές διαφορές (Τοπάλογλου & Πετράκος, 2008). Στην περιοχή της Θράκης, όσον αφορά τη χάραξη γεωπολιτικών συνόρων μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας, υιοθετήθηκε το κριτήριο της φυσικής τοπογραφίας με βάση τον ποταμό Έβρο, ενώ η Συνθήκη της Λωζάνης όριζε την ανταλλαγή των πληθυσμών μεταξύ των δύο κρατών με βάση θρησκευτικά κριτήρια. Έτσι, όσοι Θρακιώτες εντάσσονταν στο «μιλέτι των Ρουμ», δηλαδή στις ορθόδοξες κοινότητες,

κρίθηκαν ανταλλάξιμοι και μετοίκησαν στην αντίπερα όχθη του Έβρου ποταμού, όπως αντίστοιχα πραγματοποιήθηκε και για τις μουσουλμανικές κοινότητες του Έβρου. Ως εξής, ο Έβρος ποταμός διχοτόμησε τη Θράκη σε δύο συνοριακές υποπεριοχές και κατέστη σύνορο μεταξύ δύο θρησκευτικών ομάδων της περιοχής της Θράκης και, κατ' επέκταση, σύνορο μεταξύ των δύο εθνικών κρατών. Με αυτόν τον τρόπο διαμορφώθηκε μια εθνική ταυτότητα, διαφορετική για τις δύο υποπεριοχές, ελληνική και τουρκική αντίστοιχα, που μέχρι τότε μοιράζονταν κοινή εδαφική περιοχή, κοινές παραδόσεις και κοινά χορευτικά δρώμενα.

Ένα χορευτικό δρώμενο το οποίο τελούνταν πριν τη χάραξη των συνόρων, αλλά και που συνεχίζει να τελείται έως σήμερα και στις δύο όχθες του Έβρου ποταμού είναι αυτό του «Κ'να». Ο «Κ'νας» είναι ένα γαμήλιο χορευτικό δρώμενο που τελείται ακόμη και μέχρι σήμερα από τους τελεστές και των δύο μεθωριακών περιοχών, παρά το ότι έχει πλέον παρέλθει η μαγικο-θρησκευτική πίστη τους σε αυτό και παρά τις αλλαγές που έχουν επέλθει εξαιτίας των κοινωνικό-οικονομικών και πολιτικών εξελίξεων. Το γεγονός αυτό καταδεικνύει τις ισχυρές καταβολές και τη σημαντικότητα του δρωμένου αυτού για τους Θρακιώτες και των δύο υποπεριοχών. Επιπρόσθετα, στις κοινότητες της ελληνικής Θράκης, οι κάτοικοι των οποίων επιπολιτίστηκαν (Berry, 1997; Φιλιππίδου, 2011) ταχέως, προκειμένου με τον ερχομό τους στην Ελλάδα να μη θεωρηθούν ανθέλληνες και ξένοι, παρατηρούνται διαφορές στη χορογραφική σύνθεση του «Κ'να» τουλάχιστον μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1970 ως απόρροια των στρατηγικών που χρησιμοποιούν τα μέλη των ομάδων προκειμένου να προσδιορίσουν την μεταξύ τους σχέση (Φιλιππίδου, 2011), γεγονός που μοιάζει να αντιστρέφεται από το χρονικό αυτό σημείο και μετά.

Το γεγονός των διαφορετικών εκφάνσεων του χορού του «Κ'να» που παρατηρούνται κατά περιόδους εντός της ελληνικής Θράκης, σε συνάρτηση με τις δηλώσεις των μελών των δύο εθνικών ομάδων ότι το δρώμενο αυτό και ο χορός που το συνοδεύει πραγματοποιείται και από τους «άλλους», αλλά είναι «δικό μας», οδηγούν στη δυνατότητα μελέτης διαμόρφωσης της ταυτότητας, τόσο σε επίπεδο διακρατικό, όσο και ενδοκρατικό. Η δυνατότητα αυτή οδήγησε στην επιλογή του συγκεκριμένου χορευτικού δρωμένου ως αντικείμενο μελέτης της παρούσας έρευνας και ήταν ο λόγος που επιλέχθηκε ο χορός αυτός στο πλαίσιο του συγκεκριμένου δρωμένου και όχι σε κάποια άλλη χορευτική περίπτωση.

Αναλυτικότερα, η έρευνα πραγματοποιήθηκε στην ελληνική και τουρκική Θράκη. Συγκεκριμένα, μελετήθηκαν συνολικά έξι κοινότητες, δύο της τουρκικής Θράκης και τέσσερεις της ελληνικής, οι οποίες τελούν το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» ή της «Κινά γκετζεσί», όπως είναι γνωστό στην Τουρκία. Η επιλογή των κοινοτήτων αυτών, εκτός της τέλεσης του ίδιου δρωμένου, δηλαδή του «Κ'να», πραγματοποιήθηκε και για μια σειρά επιπρόσθετων λόγων. Ειδικότερα, επιλέχθηκαν δύο κοινότητες από την επαρχία της Αδριανούπολης της τουρκικής Θράκης, η Εντίρνε που είναι και η πρωτεύουσα της επαρχίας και το Τσαλίκιοϊ στο Uzunkurpu, δηλαδή στη Μακρά Γέφυρα. Οι δύο αυτές κοινότητες ανήκουν στην ίδια εθνοτική ομάδα, δηλαδή την τουρκική, που αφορά μια από τις δύο υπό μελέτη ομάδες της εργασίας. Επιπρόσθετα, οι δύο αυτές κοινότητες συνιστούν μια αστική και μια μη αστική κοινότητα αντίστοιχα της ίδιας επαρχίας, δηλαδή της επαρχίας της Αδριανούπολης της τουρκικής Θράκης (Σχήμα 1.1).



Σχήμα 1.1: Οι περιφέρειες της επαρχίας Αδριανούπολης της τουρκικής Θράκης

Στην περίπτωση της ελληνικής Θράκης, επιλέχθηκαν τέσσερις κοινότητες προς μελέτη και, συγκεκριμένα, η Νέα Βύσσα, η Οινόη, το Νέο Χειμώνιο και το Ισαάκιο. Η επιλογή των συγκεκριμένων κοινοτήτων έγινε για τους ακόλουθους λόγους. Οι κάτοικοι των ελληνικών αυτών κοινοτήτων μετοίκησαν στον βόρειο Έβρο από την επαρχία της Αδριανούπολης και συγκεκριμένα η Νέα Βύσσα από την περιοχή της Εντίρνε, η Οινόη από την περιοχή της Χάφσας, γειτονική κοινότητα της Εντίρνε, ενώ το Νέο Χειμώνιο και το Ισαάκιο από την περιοχή της Μακράς Γέφυρας, όπου και βρίσκεται η κοινότητα Τσαλίκιοϊ. Με άλλα λόγια, και οι τέσσερις αυτές κοινότητες αφορούν σε ανατολικοθρακιώτες αποκλειστικώς και μόνο πρόσφυγες (βλέπε Σχήμα 1.2.). Επιπρόσθετα, οι τέσσερις αυτές κοινότητες καλύπτουν όλες τις εθνοτικές ομάδες που ήρθαν ως πρόσφυγες από την τουρκική Θράκη (Γκακαβούζηδες, Αρβανίτες, Παραπάγκοι και αστοί Βυσσιώτες). Τέλος, οι τέσσερις αυτές κοινότητες διαμορφώνουν μια σχέση αστικού και μη αστικού, με τη Νέα Βύσσα να συνιστά το αστικό και τις υπόλοιπες τρεις, Οινόη, Νέο Χειμώνιο και Ισαάκιο, το μη αστικό.

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*



Σχήμα 1.2.: Μετακίνηση εθνοτικών ομάδων από την τουρκική στην ελληνική Θράκη

Το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να», παρά τη διαχρονικότητά του και τη σπουδαιότητα που του αποδίδουν οι κάτοικοι της ευρύτερης περιοχής της Θράκης, μέχρι τώρα δεν έτυχε ιδιαίτερης μελέτης από τους ερευνητές, καθώς από την ανασκόπηση της σχετικής βιβλιογραφίας δεν εντοπίστηκε καμία έρευνα που να μελετά το δρώμενο αυτό καθαυτό, καθώς οι μέχρι τώρα έρευνες αναφέρονταν σε λαογραφικά στοιχεία της περιοχής, πραγματοποιώντας μια απλή λαογραφική αναφορά στο συγκεκριμένο δρώμενο (Δεληγιάννης, 1938; Κουλερής, 1970; Κρικόπουλος, 1979; Κυριακίδης, 1910; Λαμπαδαρίδης, 1970; Μαυροπούλου, 1958; Μούτλια, 1980-81; Μωυσιάδης, 1986; Οικονομίδης, 1936-1937; Παπαθανασίου 1953; Πολίτης, 1931; Σταλίου, 1940; Σταμούλη-Σαραντή 1934, 1939), ενώ η αναφορά του χορού στο πλαίσιο του δρωμένου ήταν τελείως ανύπαρκτη. Παρόμοια αποτελέσματα απέφερε και η ανασκόπηση τη βιβλιογραφίας σχετικά με τον χορό στο δρώμενο αυτό μια και οι αναφορές είναι είτε γενικές και αποσπασματικές όπως λόγου χάρη αναφορά στις κινήσεις των άνω και κάτω άκρων (Καβακόπουλος, 1993; Boxell, 1990; Δήμας, 1980).

Από τα παραπάνω διαπιστώνονται τα ακόλουθα. Καταρχήν, η Κυβερνητική θεωρία υπό το πρίσμα της κοινωνικο-Κυβερνητικής δεν έχει μέχρι σήμερα χρησιμοποιηθεί στη μελέτη του χορού πόσο μάλλον του ελληνικού παραδοσιακού χορού. Δεύτερον, δεν έχει μέχρι σήμερα μελετηθεί το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» σε ενδοκρατικό πόσο μάλλον διακρατικό επίπεδο. Τα κενά αυτά έρχεται να καλύψει η παρούσα έρευνα, η οποία χρησιμοποιώντας την κοινωνικο-Κυβερνητική και διαμέσου του δρωμένου του «Κ'να» και του χορού που το συνοδεύει, θα διερευνήσει σε διακρατικό επίπεδο, την διαμόρφωση της πολιτισμικής και εθνικής ταυτότητας των Θρακιωτών της Ελλάδας και της Τουρκίας, αλλά και σε ενδοκρατικό επίπεδο τις διαφορετικές εκφάνσεις της εθνοτικής ταυτότητας των Ελλήνων Θρακιωτών. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειωθεί ότι η κοινωνικο-Κυβερνητική μέχρι σήμερα έχει βρει εφαρμογή στην ταυτότητα σε ατομικό επίπεδο. Στην εργασία αυτή το θεωρητικό αυτό σχήμα θα επιχειρηθεί να εφαρμοστεί σε μια κοινωνική ομάδα που εκλαμβάνεται ως σύνολο στη βάση κοινής πολιτισμικής συνείδησης και, ως εκ τούτου, λειτουργεί ως όλον.

1.2. Σκοπός και ερευνητικά ερωτήματα

Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι η μελέτη της «κατασκευής» της ταυτότητας των κατοίκων της ελληνικής και τουρκικής Θράκης έτσι όπως αυτή πραγματώνεται μέσα από το τρισυπόστατο του χορού στο γαμήλιο δρώμενο του «Κ'να» σε διακρατικό και ενδοκρατικό επίπεδο υπό τους όρους της κοινωνικο-Κυβερνητικής.

Στη βάση του παραπάνω σκοπού διαμορφώθηκαν τα ακόλουθα ερευνητικά ερωτήματα:

1. Η κυβερνητική θεωρία είναι εφαρμόσιμη στη μελέτη της ταυτότητας στην περίπτωση του ελληνικού παραδοσιακού χορού;
2. Η κυβερνητική θεωρία μπορεί να εφαρμοστεί προκειμένου να μελετηθεί η ταυτότητα σε συλλογικό επίπεδο;
3. Η κυβερνητική θεωρία δίνει τη δυνατότητα να καταδειχθούν φαινόμενα διακρατικής και ενδοκρατικής αλληλόδρασης και επικοινωνίας, είτε αυτή είναι συμβολική είτε πραγματική στην περίπτωση του ελληνικού παραδοσιακού χορού στο χορευτικό δρώμενο του 'Κ'να';
4. Ο χορός στο δρώμενο «Κ'να» μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως αναλυτικό εργαλείο και να λειτουργήσει ως δείκτης ταυτότητας, έτσι ώστε μέσα από την ανάλυσή του να καταδείξει τη διαδικασία συγκρότησης της εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας των Θρακιωτών δύο εθνικών κρατών, Ελλάδα και Τουρκία;
5. Υπάρχουν διαφορές ως προς την τέλεση του δρωμένου του «Κ'να» και του χορού που το συνοδεύει ανάμεσα στους Θρακιώτες της Ελλάδας και της Τουρκίας και αν υπάρχουν ποιες είναι, για ποιο λόγο δημιουργήθηκαν και σε τι εξυπηρετούν;
6. Υπάρχουν διαφορές ως προς την τέλεση του δρωμένου του «Κ'να» και του χορού που το συνοδεύει ανάμεσα στις εθνοτικές ομάδες της ελληνικής Θράκης και αν υπάρχουν ποιες είναι, για ποιο λόγο δημιουργήθηκαν και σε τι εξυπηρετούν;
7. Οι διαφορετικές εκφάνσεις του τρισυπόστατου του χορού του «Κ'να» σχετίζονται με ζητήματα αναζήτησης και διαμόρφωσης της εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας των εκάστοτε ομάδων;

1.3. Σημασία της έρευνας

Η παρούσα μελέτη ασχολείται με το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να», έτσι όπως αυτό τελείται στην περιοχή της Θράκης, εκατέρωθεν του Έβρου ποταμού. Μέσα από την ανάλυση του ομώνυμου χορού που συνοδεύει το δρώμενο γίνεται προσπάθεια να αναδειχτούν οι διαφορετικές εκφάνσεις που παρουσιάζει το τρισυπόστατο του χορού του «Κ'να» στην ελληνική και τουρκική Θράκη και να διερευνηθεί αν αυτές σχετίζονται με ζητήματα αναζήτησης και διαμόρφωσης της εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας των εκάστοτε ομάδων. Ως εξής, έχοντας ως βάση την θεωρία της Κυβερνητικής, θα επιχειρηθεί να αναδειχθεί ο τρόπος με τον οποίο τα δρώμενα υποκείμενα, αφενός συγκροτούν τη συλλογική τους ταυτότητα, και αφετέρου, εννοιολογούν τον «εαυτό» τους και τους «άλλους» μέσα από τη δράση και την αντίδρασή τους, τόσο ενδοκρατικά, όσο και διακρατικά.

Από την ανασκόπηση της βιβλιογραφίας διαφαίνεται ότι με το γαμήλιο χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» έχουν ασχοληθεί διάφοροι ερευνητές, ωστόσο οι περισσότεροι από αυτούς αντιμετωπίζουν το δρώμενο αυτό ως λαογραφικό γεγονός, ενώ η αναφορά στο χορό που το συνοδεύει είναι είτε τελείως ανύπαρκτη είτε γενική και αποσπασματική (Καβακόπουλος, 1993), όπως λόγου χάρη αναφορά στις κινήσεις των άνω και κάτω άκρων (Boxell, 1990; Δήμας, 1980). Επομένως, διαπιστώνεται ότι, οι έρευνες που έχουν γίνει, όσον αφορά το χορευτικό δρώμενο του «κ'να» δεν έχουν ως σημείο αναφοράς το ρόλο του χορού στο δρώμενο και τον τρόπο που αυτός καθορίζει και διαμορφώνει κουλτούρες και ταυτότητες.

Επιπλέον, διαπιστώνεται και η ανυπαρξία μελετών που ερευνούν το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» στην ενιαία περιοχή της Θράκης και συγκεκριμένα στην ελληνική και τουρκική Θράκη, είτε μέσα από τη χρήση της θεωρίας της Κυβερνητικής, είτε μέσω οποιουδήποτε άλλου επιστημονικού χώρου και σε οποιοδήποτε επίπεδο, είτε αυτό αφορά έρευνες λαογραφικού ή ανθρωπολογικού περιεχομένου είτε αφορά τον παραδοσιακό χορό. Επίσης, ελάχιστες είναι οι έρευνες που επιχειρούν το πέρασμα των συνόρων, γεγονός που αναδεικνύει ακόμη μια συνεισφορά της παρούσας εργασίας στην έρευνα του χορού. Στην περίπτωση του ελληνικού παραδοσιακού χορού εξαίρεση αποτελεί η διδακτορική διατριβή του Πραντσίδη (1995), ο οποίος ωστόσο μελέτησε τον παραδοσιακό χορό της ίδιας κοινότητας όταν αυτή βρισκόταν στη βουλγαρική Θράκη και μετά τη μετοίκησή της στην Ελλάδα και συγκεκριμένα στη Μακεδονία.

Ακόμη, αν και στα ελληνικά δεδομένα ο παραδοσιακός χορός αποτελεί αντικείμενο πολυεπιστημονικής έρευνας, διαπιστώνεται από τη βιβλιογραφική ανασκόπηση η απουσία εργασιών με επικέντρωση στη σχέση της ταυτότητας με το χορό και της προσέγγισης αυτού υπό τους όρους της επικοινωνίας, του ελέγχου και της συστημικής αλληλεπίδρασης, θεωρίες που υπάγονται στην Κυβερνητική θεωρία της επικοινωνίας. Πρόκειται για ερευνητικά κενά, τα οποία έρχεται να καλύψει η παρούσα εργασία, η σημαντικότητα της οποίας εντοπίζεται σε δύο επίπεδα.

α) Η μελέτη της εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας των Θρακιωτών θα πραγματοποιηθεί μέσω της Κυβερνητικής θεωρίας, η οποία δεν έχει χρησιμοποιηθεί μέχρι σήμερα από άλλους μελετητές για τη διερεύνηση και διαπραγμάτευση της ταυτότητας και μάλιστα μέσω του χορού. Μέσω της Κυβερνητικής θα επιχειρηθεί να καταδειχθεί ότι η κατασκευή της ταυτότητας είναι ζήτημα επικοινωνίας, με άλλα λόγια αλληλεπίδρασης μεταξύ των ομάδων.

Αναλυτικότερα, για τη μελέτη της ταυτότητας των Θρακιωτών των δύο εθνικών κρατών θα εφαρμοστεί το κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου ταυτότητας του Burke (1991) που δεν έχει χρησιμοποιηθεί μέχρι τώρα από άλλους μελετητές για τη διερεύνηση της εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας και μάλιστα μέσω του χορού και το οποίο θεωρεί ότι η διαδικασία διαμόρφωσης της ταυτότητας προκύπτει από μία διαδικασία ελέγχου. Η σημαντικότητα του μοντέλου αυτού έγκειται στο γεγονός ότι δεν αντιμετωπίζει την διαμόρφωση της ταυτότητας με ένα γραμμικό τρόπο προσέγγισης, αλλά αντιθέτως θεωρεί ότι τα κοινωνικά συστήματα πρέπει να εξετάζονται με έναν ολιστικό τρόπο αντίληψης. Έτσι, στο κυβερνητικό αυτό μοντέλο ελέγχου ταυτότητας δίνεται ιδιαίτερη έμφαση, όχι στο μήνυμα αυτο καθαυτό, αλλά στους στόχους που επιδιώκονται να εκπληρωθούν με τη μετάδοση του μηνύματος και στις σχέσεις που αναπτύσσονται.

- β) Η ερευνητική αυτή εργασία έχει ως βάση της την ανάλυση του χορού αυτού καθαυτού, την οποία συσχετίζει με την Κυβερνητική θεωρία. Ειδικότερα, η εργασία αυτή έχει ως θεωρητικό υπόβαθρο τη θεωρία της Κυβερνητικής επικοινωνίας και τον τρόπο που αυτή προσδιορίζεται μέσα από το μοντέλο ελέγχου ταυτότητας του Burke (1991), την οποία συνδυάζει με την ανάλυση και τη μελέτη του χορού αυτού καθαυτού, αποτελώντας με αυτόν τον τρόπο μία συνδυαστική εργασία που απουσιάζει από τη μελέτη του ελληνικού παραδοσιακού χορού και που τον ενισχύει ως επιστημονικό κλάδο.
- γ) Ένα τελευταίο σημείο που αφορά τη σημαντικότητα της ερευνητικής αυτής εργασίας, είναι η εξέταση των παραπάνω μέσα από το τρισυπόστατο του ελληνικού παραδοσιακού χορού, δηλαδή μέσα από από το τρίπτυχο της μουσικής, του λόγου και τη χορευτικής κίνησης. Το τρισυπόστατο αυτό του ελληνικού παραδοσιακού χορού, στην περιοχή της Θράκης βρίσκει την πλήρη ανάπτυξη του λόγω της ιστορίας και της θέσης της υπό μελέτης περιοχής. Επιπρόσθετα, το τρίπτυχο αυτό υιοθετείται σε μια ερευνητική εργασία που κατ' ουσία συνιστά μια περίπτωση ανθρωπολογίας «οίκου», μια και η ερευνήτρια έχει καταγωγή και έχει μεγαλώσει στην περιοχή αυτή.

1.4. Οριοθετήσεις και περιορισμοί της έρευνας

Είναι κοινά αποδεκτό, ότι κάθε επιστημονική προσέγγιση καθιστά αναγκαίο τον περιορισμό του πεδίου έρευνας και την οριοθέτηση των στόχων που επιζητούνται. Επιπροσθέτως, κάθε επιστημονική προσέγγιση καθιστά αναγκαίο και τον περιορισμό των θεωρητικών και μεθοδολογικών εργαλείων που επιλέγονται από τους μελετητές μέσα στα όρια των μέσων που θέτουν στη διάθεση τους οι διάφορες επιστήμες σε μία ορισμένη ιστορική στιγμή.

Η προσέγγιση της εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας των Θρακιωτών ανάμεσα στις χώρες της Ελλάδας και τους Τουρκίας, πραγματοποιείται υπό τη σκοπιά της χορευτικής πρακτικής στο γαμήλιο χορευτικό δρώμενο του «Κ'να». Με άλλα λόγια, στην εργασία αυτή ο χορός του «Κ'να» χρησιμοποιείται ως ένα αναλυτικό εργαλείο, προκειμένου να αναδειχθεί ο ρόλος του στο δρώμενο και ο τρόπος που αυτός καθορίζει και διαμορφώνει κουλτούρες και ταυτότητες. Αυτό από μόνο του συνιστά έναν περιορισμό, καθώς η ταυτότητα τόσο των Ελλήνων, όσο και των Τούρκων Θρακιωτών περιέχει στοιχεία, τα οποία μπορούν να αναλυθούν και να ερμηνευτούν με ποικίλους τρόπους.

Επίσης, πρέπει να επισημανθεί ότι η διδακτορική αυτή διατριβή αναφέρεται στο χορό του «Κ'να», όπως αυτός τελείται σε συμμετοχικά πλαίσια και όχι επί σκηνής υπό μορφή παράστασης. Επιπλέον, στην εργασία αυτή η μελέτη της ταυτότητας με βάση την Κυβερνητική θεωρία της επικοινωνίας, όπως αυτή αναπτύσσεται μέσα από το κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου ταυτότητας του Burke (1991), οριοθετεί τόσο το πεδίο της έρευνας και το περιεχόμενό της όσο και το πλαίσιο της θεωρητικής υποστήριξής του.

Το πεδίο της έρευνας συνιστά έναν επί πλέον περιορισμό, αφού οριοθετείται στη γεωγραφική περιοχή της ελληνικής και τουρκικής Θράκης. Συγκεκριμένα, στην περιοχή της ελληνικής Θράκης το πεδίο της έρευνας περιορίζεται στην περιοχή του βορείου άκρου του νομού Έβρου, ενώ στην περιοχή της τουρκικής Θράκης η περιοχή έρευνας αναφέρεται στην επαρχία Αδριανουπόλεως. Επιπροσθέτως, περιορισμοί υπάρχουν και ως προς την επιλογή των υπό μελέτη κοινοτήτων. Αναλυτικότερα, από την περιοχή του βορείου Έβρου επιλέχθηκαν τέσσερις κοινότητες, οι οποίες και αντιπροσωπεύουν τέσσερις διαφορετικές εθνοτικές ομάδες της περιοχής, που μετοίκησαν στην περιοχή από την τουρκική Θράκη. Οι κοινότητες αυτές είναι η Νέα Βύσσα, η Οινόη, το Νέο Χειμώνιο και το Ισαάκιο. Από την άλλη, από την επαρχία Αδριανουπόλεως έχουν επιλεγεί δύο διαφορετικές κοινότητες και οι οποίες είναι η Edirne (ελληνικά: Αδριανούπολη) και το Calikoy (Ελληνικά: Τσαλί, Παλιούρι), από τις οποίες προέρχονται οι κάτοικοι των τεσσάρων επιλεγθέντων κοινοτήτων της ελληνικής Θράκης.

Τέλος, πρέπει να αναφερθεί ότι η έρευνα περιορίζεται κατά τη χρονική περίοδο 1923-2017, με άλλα λόγια από τη συνθήκη της Λωζάννης, η οποία ολοκλήρωσε τη χάραξη των συνόρων έως και σήμερα, και δεν ερευνά το χορευτικό δρώμενο, όπως αυτό τελούνταν πριν την ανταλλαγή των πληθυσμών.

1.5. Διευκρίνιση των όρων

Χορός (dance): Με βάση τους ορισμούς που έχουν δοθεί για το χορό μέχρι σήμερα και που συναντιούνται στην ελληνική και διεθνή βιβλιογραφία, ο χορός ορίζεται ως πράξη νοηματική, συμβολική, αισθητική, κοινωνικά προσδιορισμένη και κωδικοποιημένη, που εκδηλώνεται δια μέσου της κινητικής και συμβολικής δραστηριότητας του σώματος (Σαρακατσιάνου, 2011). Πρόκειται για σύνθετη μορφή ανθρώπινης ενεργητικότητας και συμπεριφοράς, που εκφράζεται με ποικίλους, κατά περίπτωση, συνδυασμούς χώρο-χρονικών σχημάτων και αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της συνολικής δομής ενός πολιτισμικού επικοινωνιακού συστήματος (Δανιά, Κουτσούμπα, Χατζηχαριστός, & Τυροβολά, 2009; Τυροβολά, 2001). Οι διάφορες εννοιολογήσεις που αναδύονται από τους περισσότερους ορισμούς, υποδηλώνουν και τις διαφορετικές προσεγγίσεις ή οπτικές θεώρησής του, όπου ο χορός λόγω χάρη αντιμετωπίζεται ως εκφραστικό μέσο εκδήλωσης κοινωνικών και πολιτισμικών χαρακτηριστικών των ανθρώπινων κοινωνιών, συμμετέχει στη διαμόρφωση όρων ατομικής, ομαδικής και εθνικής ταυτότητας και συμβάλλει στην καλλιέργεια και τη διατήρηση ευρύτερων κοινωνικών και διαπροσωπικών σχέσεων (Δανιά, 2009). Ως πολιτισμική έκφραση ο χορός είναι συνδεδεμένος με την τελετουργία, περιέχει νοήματα, μηνύματα και συμβολισμούς, οι οποίοι αποκαλύπτονται από τις κοινωνικές και χορευτικές πρακτικές (Φούντζουλας, 2016). Ωστόσο, ο χορός πάνω από όλα είναι μορφή, δηλαδή,

πραγματώμενη εικόνα, αισθητό αποτέλεσμα των τυπικών κανόνων δόμησης των μορφο-συντακτικών του στοιχείων και ιδιοτήτων, ο συνδυασμός των οποίων προσδιορίζει τις διακριτές διαφορές του σε σχέση με τις άλλες μορφές ή συστήματα κίνησης που συναντιούνται στις ποικίλες άλλες, καθημερινές ή όχι, κινητικές ανθρώπινες δραστηριότητες (Δανιά κ.ά., 2009; Σαρακατσιάνου, 2011; Τυροβολά, 1994, 2001). Στην παρούσα εργασία, ο όρος χορός χρησιμοποιείται ως σκοπός (Τυροβολά, 2001), δηλαδή ως ερμηνευτικό εργαλείο για συγκρότηση και διαπραγμάτευση της εθνικής και της εθνοτικής/πολιτισμικής ταυτότητας.

Παραδοσιακός χορός (traditional dance): Αυτοτελή χορευτική πράξη «...ενός εθμικού ή κοινωνικού γεγονότος με σαφή τοπικά και χρονικά όρια, συνοδεύεται από αντίστοιχο τραγούδι ή οργανική μουσική και χαρακτηρίζεται από την αντίστοιχη για κάθε χορό επωνυμία...» (Τυροβολά, 2001, σελ. 26). Για τον Δήμα (2010:19) είναι ο χορός που «...διαμορφώθηκε και υιοθετήθηκε από συμβιωτικές κοινωνικές ομάδες, αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της συγκεκριμένης ομάδας και μεταδίδεται άμεσα από τη μια γενιά στην άλλη με διαδικασίες παραδοσιακές, ενώ υπόκεινται σε δημιουργική αξιοποίηση...».

Κινητικό μοτίβο του χορού (Kinetic Motif): Αποτελεί την μικρότερη συνθετική μονάδα του χορού, αποτελούμενη από ένα ή περισσότερα σύνολα που ονομάζονται κύτταρα και αντιστοιχεί σε ένα μουσικό μέτρο (Τυροβολά, 2001).

Χορευτική φράση του χορού (Dance Phrase): Αποτελεί το πιο απλό σύνολο του χορού, το οποίο αποτυπώνεται βασικό περιεχόμενό του και το οποίο μπορεί να αποτελείται από ίδια ή διαφορετικά κινητικά μοτίβα, δομημένα σε μία σειρά (Τυροβολά, 2001).

Μέρος του χορού (Part): Είναι το δομικό σύνολο του χορού που αποτελείται από επαναλαμβανόμενες χορευτικές φράσεις (Τυροβολά, 2001).

Χορογραφική σύνθεση-ενότητα ή «χορογραφία του χορού» (Dance composition): Είναι η τελειωμένη μορφή του χορού και το μεγαλύτερο συνθετικό σύνολό του. Δομείται είτε βάσει της αρχής της ομαδοποίησης, οπότε και χωρίζεται σε δύο ή περισσότερα μέρη ή χορευτικές φράσεις, είτε βάσει την αρχής της συνδετικότητας, οπότε χωρίζεται σε τμήματα, χορευτικές φράσεις και κινητικά μοτίβα (Τυροβολά, 2001).

Χορευτικό δρώμενο (ritual dance): Το δρώμενο που περιλαμβάνει χορό ονομάζεται χορευτικό δρώμενο (Ζωγράφου, 2003). Σύμφωνα με τον Geertz (2003, σελ. 384), «...η εθιμοτυπία είναι ένα είδος χορού, ο χορός είναι ένα είδος τελετουργίας και η λατρεία ένα είδος εθιμοτυπίας...». Επομένως, ο χορός είναι άρρηκτα συνυφασμένος και περιλαμβάνει την έννοια της τελετουργίας. Τον όρο «χορευτικό δρώμενο» εισήγαγε πρώτη η Λουτζάκη (1983-1985) στην μελέτη της για την τελετουργία του γάμου των προσφύγων της Ανατολικής Ρωμυλίας.

Έθιμο - δρώμενο: Ο όρος «έθιμο» προέρχεται από το ρήμα «εθίζω», που σημαίνει την έννοια της συνήθειας κάποιου για κάτι συγκεκριμένο (Liddell, & Scott, 2007).

Από την άλλη, ετυμολογικά, ο όρος «δρώμενο» προέρχεται από το ρήμα «δρω» που σημαίνει αναπτύσσω δράση, κατορθώνω και άλλες παρεμφερείς έννοιες, ανάλογα με την πλοκή του όρου αυτού στον προφορικό ή γραπτό λόγο (Liddell, & Scott, 2007) με άλλα λόγια συνηθίζω κάποιον σε κάτι. Συνεπώς, έθιμο είναι η συνήθεια της κοινωνικής ζωής που διαμορφώθηκε από την παράδοση. Κατά τον Μερακλή τα έθιμα, είναι ήθη που παίρνουν μια ορισμένη σταθερά επαναλαμβανόμενη μορφή. Η επανάληψη αυτή σχηματίζει και την παράδοση τους (Μερακλής, 1992). Σύμφωνα με τον Πούχγερ (1985, σελ. 44) «...η εννοιολογική δέσμη τελετής-δρωμένου-εθίμου παρά τις διαφορετικές εννοιολογικές αποχρώσεις, δηλώνει ένα σημειωτικό σύστημα κοινωνικών πράξεων που τηρούν κατά την επανάληψή τους ένα καθιερωμένο τυπικό, είναι δεσμευτικές για την κοινότητα, εντείνουν το συναίσθημα του 'εμείς' και παριστάνουν συμβολικά την ταυτότητα της ομάδας...». Αυτές οι κοινωνικές πράξεις δεν είναι βιολογικά δοσμένες, αλλά είναι προϊόντα εκμάθησης, αναδιαρθρώνουν την κοινωνική πραγματικότητα και είναι πιστοί καθρέφτες των κοινωνικών αξιών που ισχύουν, οπτικές προτάσεις της ιδεολογίας μιας μικροκοινωνίας ή και μακροκοινωνίας (Πούχγερ, 1985).

Τελετουργία (ritual): Είναι η «...τέλεση μιας καθιερωμένης, παγιωμένης διαδοχής τυποποιημένων πράξεων...» (Παραδέλλης, 1995:25) που επαναλαμβάνονται περιοδικά, συνδέοντας τες με μια μεταφυσική τάξη ύπαρξης (Erickson & Murphy, 2008) και «...μέσω των οποίων μεταδίδονται μηνύματα με συμβολικούς τρόπους...» (Χρονάκη, 2012, σελ. 29).

Ταυτότητα (identity): Σύμφωνα με τον Erikson (1959), η ταυτότητα αποτελεί μέρος του ασυνείδητου και είναι μία σταθερή και ανθεκτική στο χρόνο αίσθηση του «εαυτού». Κατά τον ίδιο, μολονότι μεταβάλλονται οι σχέσεις με το περιβάλλον, εντούτοις υπάρχουν μερικά χαρακτηριστικά της ταυτότητας που παραμένουν αναλλοίωτα. Κατά την Γκέφου-Μαδιανού (1999), η χρήση του όρου «ταυτότητα» στην ανθρωπολογία αναφέρεται στον «εαυτό» κατά ανάλογο τρόπο με αυτόν του Erikson, ωστόσο εμφανίζεται με έναν περισσότερο πολιτισμικό χαρακτήρα δίνοντας έμφαση στο κοινωνικό και ιστορικό περιβάλλον του ατόμου και στους πολιτισμικούς μηχανισμούς της κοινωνικοποίησης. Σύμφωνα με τον Βρύζα (2005, σελ. 169), «...η ταυτότητα είναι έννοια που δύσκολα μπορεί να οριστεί, αφού είναι λέξη αμφίσημη. Από τη μια μεριά, σημαίνει την 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 μία τρίτη παράμετρος, αυτή της αμφιβολίας, εφόσον 'ταυτότητα' σημαίνει αυτό που κάποιος ισχυρίζεται πως είναι...». Τέλος, ο Hall (1990, οπ. αναφ. στο Koutsouba, 1997, σελ. 11) ορίζει την ταυτότητα «...ως μια δομημένη αναπαράσταση, μια 'παραγωγή', η οποία είναι πάντα σε εξέλιξη, δεν ολοκληρώνεται ποτέ και πάντα συγκροτείται μέσα από την αναπαράσταση...», ενώ αποτελεί μέσο επικοινωνίας διά του οποίου γίνεται ο αυτοπροσδιορισμός. Στην παρούσα εργασία, ο όρος ταυτότητα χρησιμοποιείται ως πεδίο διαπραγμάτευσης σχέσεων και κριτήριο για την ανάλυση του τοπικού πολιτισμού.

Πολιτισμική ταυτότητα (cultural identity): Σύμφωνα με τους Παπαταξιάρχη και Παραδέλλη (2006), η πολιτισμική ταυτότητα αφορά στη διαδικασία της κοινωνικής συγκρότησης του πολιτισμικού περιεχομένου της ταυτότητας. Ο Πρυνεντό (2000) θεωρεί την έννοια της πολιτισμικής ταυτότητας έκφραση διαφορούμενη και αναφέρει ότι βασίζεται σε δύο σύνολα στοιχείων, σε αμετάβλητα δεδομένα, όπως το φύλο, η ιθαγένεια, κ.ά. και σε δεδομένα που πηγάζουν από ατομικές ιδιότητες και τα οποία διακρίνουν την ατομικότητα του καθενός. Σύμφωνα με τον ορισμό του Δαμανάκη (1999, σελ. 39), «...η πολιτισμική ταυτότητα αποτελεί τρόπο και στάση ζωής, συναρτάται άμεσα με τις συγκεκριμένες συνθήκες κοινωνικοποίησης του ατόμου και είναι ευρύτερη της εθνικής, η οποία περιορίζεται σε κοινά, διαχρονικά στοιχεία, όπως π.χ. είναι η γλώσσα, η θρησκεία και η παράδοση...». Στην παρούσα εργασία, ο όρος πολιτισμική ταυτότητα αντιμετωπίζεται ως «υποχρεωτική διάσταση κάθε μορφής δράσης» (Γκέφου-Μαδιανού, 2003), εφόσον οι πληροφορητές, θεωρούνται ως «δρώντα υποκείμενα», δηλαδή ως φορείς κοινωνικής δράσης, που εννοιολογούν τον εαυτό τους μέσα από τη δράση τους.

Εθνοτική ταυτότητα (ethnic identity): Σύμφωνα με τους Rotheram και Phinney (1987), ο όρος «εθνοτική ταυτότητα» χρησιμοποιείται για να περιγράψει την αίσθηση του «ανήκειν» σε μια εθνοτική ομάδα, καθώς και τις αντιλήψεις, σκέψεις, συναισθήματα και συμπεριφορές που απορρέουν από τη συμμετοχή του ατόμου στην ομάδα αυτή. Πρόκειται για ένα κοινωνικο-γνωστικό δημιούργημα, με σύνθετη δομή (Asmore, Deaux, & McLaughlin-Volpe, 2004; Romero, & Roberts, 2003) και το οποίο κατά την Phinney (1996, 2003) περιλαμβάνει την αναγνώριση του εαυτού ως μέλος μιας εθνοτικής ομάδας, τη θετική αξιολόγηση της ομάδας αυτής, το ενδιαφέρον και τη γνώση των πολιτισμικών χαρακτηριστικών της (π.χ. γλώσσα, θρησκεία κ.τ.λ.), καθώς και την ενεργό συμμετοχή στις παραδόσεις της και γενικά σε όλες τις εκδηλώσεις της. Κατά μία λοιπόν έννοια, η εθνοτική ταυτότητα αποτελεί την ταυτότητα που αποκτά κανείς μέσα από την ταύτιση με την πολιτισμική ομάδα στην οποία γεννιέται και διαμορφώνεται, ενώ συγχρόνως αποτελεί απόρροια της συνεχούς διαδικασίας ταύτισης με αυτή. Στην παρούσα εργασία, ο όρος εθνοτική ταυτότητα χρησιμοποιείται ως πεδίο διαπραγμάτευσης σχέσεων μεταξύ των εθνοτικών ομάδων της περιοχής και κριτήριο για την ανάλυση του τοπικού πολιτισμού της κοινότητας Οινόης.

Εθνική ταυτότητα (national identity): Είναι η ταυτότητα των μελών που συγκροτούν ένα έθνος. Ο Κουμάκης (2000, σελ. 323) θα ορίσει ως εθνική ταυτότητα «...το σύνολο των πολιτιστικών γνωρισμάτων και των παραδόσεων ενός λαού τα οποία είναι προϊόν των ιστορικών συγκυριών μέσα στις οποίες έζησε...» και τα οποία τον αντιπαραβάλλουν από τους «άλλους» λαούς.

Ελληνικότητα (Hellenism): Ο όρος ελληνικότητα αναφέρεται στο σύνολο των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών γνωρισμάτων με την βοήθεια των οποίων προσδιορίζεται σήμερα ένας πολιτισμός ως ελληνικός ή ελληνότροπος. Σύμφωνα με τον Γεωργουσόπουλο (1983, σελ. 206), ο όρος «ελληνικότητα» έκανε την εμφάνισή του κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, στη βάση δηλαδή του ιδεολογικού ρομαντισμού που οδήγησε στη δημιουργία των εθνικών κρατών, προκειμένου να περιγράψει μια «...θεωρητική ταυτότητα, κοντολογίς μια αφηρημένη φόρμα, έναν

ιστορικό τύπο, στον οποίο κάθε περίοδος της ιστορίας, κάθε μεταγενέστερη έκφραση του γένους, όφειλε να χωρεί και να επαληθεύεται...», καθώς το νέο ελληνικό κράτος υποχρεώθηκε να καθορίσει την εθνική και πολιτισμική του ταυτότητα, με βασικά σημεία αναφοράς τον αρχαίο ελληνικό και τον βυζαντινό πολιτισμό. Είναι η εποχή που το σχήμα «ομαιμιον-ομόθησκον-ομόγλωσσον», ενσάρκωσε την επιθυμία για μια ομογενοποιημένη εθνική ταυτότητα. Η έννοια της ελληνικότητας λοιπόν παραπέμπει άμεσα στην έννοια της ελληνικής εθνικής ταυτότητας, ως πολιτισμικής κατασκευής.

Κεμαλισμός (Kemalism): Ο Κεμαλισμός ή Ατατουρκισμός είναι η επίσημη ιδεολογία του τουρκικού κράτους, η οποία διαμορφώθηκε κατά τη διάρκεια του Ελληνοτουρκικού Πολέμου (1919-1922) και του μονοκομματικού καθεστώτος της Τουρκίας (1923-1946), προκειμένου να οδηγήσει την Τουρκία στο δρόμο του εκσυγχρονισμού και του εκδυτικισμού και ο οποίος προσπάθησε να επιβάλει μια νέα ταυτότητα στους κατοίκους της νεοσύστατης Τουρκικής Δημοκρατίας (Ανδριοπούλου, 2014).

Εθνοτική ομάδα (ethnic group): Είδος πολιτισμικής κοινότητας, η οποία απαρτίζεται από άτομα που διαθέτουν ορισμένα ιδιαίτερα πολιτισμικά χαρακτηριστικά, όπως είναι λόγου χάρη η θρησκεία, η γλώσσα, οι χοροί, τα έθιμα, κ.ά., τα οποία κατά την αλληλεπίδρασή τους με την κυρίαρχη ομάδα στο πλαίσιο ενός κράτους τα καθιστούν διακριτά και που παρόλα αυτά ταυτίζονται με την κοινωνία του κράτους στο οποίο κατοικούν. Μια εθνοτική ομάδα λοιπόν έχει συνείδηση της ιδιαιτερότητάς της, αλλά δεν αυτοπροσδιορίζεται ως μειονότητα, διότι ταυτίζεται εθνικά με τους υπόλοιπους συμπατριώτες της, ενώ διαφοροποιείται εθνοτικά από αυτούς. Με άλλα λόγια ο όρος «εθνοτική ομάδα» εκφράζει τις ομάδες που συμμετέχουν ως δευτερεύουσες εθνικές οντότητες στο πλαίσιο που επινοεί ο κυρίαρχος εθνικός πολιτισμός, ο οποίος ταυτίζεται πάντοτε με μια συγκεκριμένη εθνότητα (Χτούρης, 1999).

Εθνική ομάδα (national group): Είδος πολιτισμικής κοινότητας, η οποία απαρτίζεται από συγκεκριμένους γλωσσικούς, θρησκευτικούς και πολιτιστικούς δεσμούς, διαθέτει μία συγκεκριμένη γεωγραφική περιοχή και διατηρείται από μύθους του κοινού πεπρωμένου (Salahat, 2007).

Κοινότητα (community): Ομάδα ανθρώπων, μεγαλύτερη από την οικογένεια και λιγότερο απρόσωπη από την οργανωμένη ή όχι εθνική ή εθνοτική ομάδα. Με άλλα λόγια είναι μία ομάδα ατόμων που βρίσκονται σε άμεση διαπροσωπική σχέση μεταξύ τους καθημερινά ή σε συχνά χρονικά διαστήματα. Η έννοια της κοινότητας δεν δηλώνει μονάχα την αίσθηση ότι κάποιος ανήκει σε μια ομάδα, αλλά εκφράζει και την πίστη ότι δεν ανήκει σε κάποια άλλη. Η συνειδητοποίηση πραγματώνεται μέσα από τις λεγόμενες «...διαχωριστικές γραμμές, όπως η γλώσσα, ο τρόπος ζωής κτλ., οι οποίες εκφράζονται συμβολικά...» (Αλεξάκης, 2006, σελ. 182).

Σύστημα (system): Στο πλαίσιο της Κυβερνητικής το σύστημα είναι ένα σύνολο αλληλεπιδρώντων στοιχείων (Littlejohn & Foss, 2012) που χαρακτηρίζονται από ένα πρότυπο σχέσεων (Rogers & Eskudero, 2004). Σύμφωνα με τους Littlejohn και Foss

(2012, σελ. 47), «...κάθε μέρος του συστήματος περιορίζεται πάντα λόγω της εξάρτησής του από τα άλλα μέρη και αυτό το πρότυπο της αλληλεξάρτησης οργανώνει το ίδιο το σύστημα...». Στην παρούσα εργασία ως σύστημα ορίζεται μια ομάδα που διαθέτει μια σειρά από ταυτότητες, αλληλεπιδρούσες μεταξύ τους, οι οποίες χαρακτηρίζονται από ένα πρότυπο σχέσεων.

Ελληνική Θράκη: Όρος που αναφέρεται στην περιοχή αυτή της Θράκης που ανήκει στο ελληνικό κράτος. Ο όρος «Δυτική Θράκη», που εμφανίζεται συχνά στη βιβλιογραφία και ο οποίος έκανε την εμφάνισή του το 1913, υπήρξε ένας πολιτικός όρος και δε χρησιμοποιήθηκε προκειμένου να προσδιορίσει γεωγραφικά την περιοχή της Θράκης. Σύμφωνα με τον Χατζόπουλο (2015, σελ. 418), «...πρέπει [...] να καθιερώσουμε επιτέλους τους όρους «ελληνική», «βουλγαρική» και «τουρκική» Θράκη, προκειμένου να προσδιορίζουμε με απόλυτη ακρίβεια το κράτος στο οποίο ενσωματώθηκε το κάθε τμήμα της μείζονος Θράκης μετά από την τριχοτόμησή της...».

Τουρκική Θράκη: Όρος που αναφέρεται στην περιοχή αυτή της Θράκης που ανήκει στο τουρκικό κράτος. Σύμφωνα με τον Χατζόπουλο (2015, σελ. 418), «...πρέπει [...] να καθιερώσουμε επιτέλους τους όρους «ελληνική», «βουλγαρική» και «τουρκική» Θράκη, προκειμένου να προσδιορίζουμε με απόλυτη ακρίβεια το κράτος στο οποίο ενσωματώθηκε το κάθε τμήμα της μείζονος Θράκης μετά από την τριχοτόμησή της...».

Ανθρωπολογία «οίκου» (Anthropology at home): Ο όρος ανθρωπολογία «οίκου» ή αλλιώς γηγενής ανθρωπολογία (native/indigenous/insider anthropology) αναφέρεται στη μελέτη του οικείου πολιτισμού του ανθρωπολόγου, δηλαδή στη μελέτη κοινωνικών και πολιτισμικών ομάδων που ζουν στο ίδιο στενό ή ευρύτερο πλαίσιο με αυτό στο οποίο ζει και κινείται ο εθνογράφος. Σύμφωνα με τη Γκέφου-Μαδιανού (1998, σελ. 391-393), «...το σημαντικότερο πλεονέκτημα της «ανθρωπολογίας οίκου» έγκειται στην εκ των έσω παρατήρηση και καταγραφή του πολιτισμού μιας ομάδας στην οποία εντάσσεται και ο ανθρωπολόγος, με αποτέλεσμα την καλύτερη κατανόηση των σχέσεων που την διέπουν και των δομών που τη συγκροτούν...». Με αυτόν τον τρόπο ο ανθρωπολόγος γίνεται ο «πληροφορητής-κλειδί» (Bakalaki, 1997, σελ. 517) για την κατανόηση μιας κοινωνικής πραγματικότητας που για έναν εξωτερικό παρατηρητή θα φαινόταν πολύ πιο σύνθετη, ενώ η αποκωδικοποίησή της θα αποτελούσε πολύ περισσότερο κόπο και χρόνο (Δαλκαβούκης, 2005).

Αναστοχαστική ανθρωπολογία (reflexive anthropology): Αναφέρεται στην αναγνώριση εκ μέρους των ερευνητών ότι η κοινωνική πραγματικότητα και τα εθνογραφικά δεδομένα διαμορφώνονται κυρίως από τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στον ερευνητή και τους «ερευνώμενους», τους πληροφορητές του, κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας (Γκέφου-Μαδιανού, 1999; Hymes, 1969; Myerhoff, & Ruby, 1982; Scholte, 1969).

Αναστοχαστική ή «νέα» εθνογραφία (reflexive ή "new" ethnography): Πρόκειται για το νέο τρόπο συγγραφής της εθνογραφίας, ο οποίος αναδύθηκε κατά τη δεκαετία του 1980 στο πλαίσιο της κριτικής ανθρωπολογίας και αφορά στην

αλλαγή της στάσης του εθνογράφου απέναντι στα υποκείμενα της έρευνάς του. Η αναστοχαστική προσέγγιση στην εθνογραφική έρευνα προτείνεται ως στρατηγική που μειώνει την αυθεντία του «εαυτού»-εθνογράφου και αυξάνει την πιθανότητα να ακουστούν οι φωνές των «άλλων», των πληροφορητών, εξίσου δυνατά με αυτήν του ίδιου του εθνογράφου (Rabinow, 1977). Επομένως, κατά τη «νέα» εθνογραφία, οι λόγοι των εντοπίων αναδύονται ως ισότιμοι σε σχέση με το λόγο του ερευνητή και μερικές φορές γίνονται και συμπαραγωγοί της δικής του εθνογραφίας (Marcus, & Fischer, 1986). Στο πλαίσιο αυτό εισήχθησαν οι μετανεωτερικές έννοιες της πολιτικής των κειμένων, της αυθεντικότητας της εκπροσώπησης στην αφήγηση και της ερμηνευτικής πολυφωνίας του ανθρωπολογικού λόγου (Γκέφου-Μαδιανού, 1999).

Πυκνή περιγραφή (thick description): Είδος γραφής και εθνογραφικής ανάλυσης που εμπεριέχει ταυτόχρονα την περιγραφή και την ερμηνεία των δεδομένων (Geertz, 1973). Μέσα από το συγκεκριμένο είδος γραφής δίνεται η δυνατότητα εξαγωγής ερμηνειών σε πολλαπλά και επάλληλα επίπεδα, όπως την ερμηνεία του εθνογράφου, την ερμηνεία των πληροφορητών και, γενικότερα, την ερμηνεία των ατόμων της υπό μελέτη τοπικής κοινωνίας (Γκέφου-Μαδιανού, 1999). Για τον Geertz (2003[1973]), η «πυκνή περιγραφή» είναι πολύ σημαντικό εργαλείο για την εθνογραφική έρευνα και πιο συγκεκριμένα την εθνογραφική αποτύπωση. Πρόκειται λοιπόν, για τη μέθοδο που χρησιμοποιεί ο ανθρωπολόγος προκειμένου να ερμηνεύσει την κοινωνική πραγματικότητα της εκάστοτε κοινωνίας με βάση την κατανόηση των σημασιών και των νοημάτων που περικλείει αυτή η πραγματικότητα (Geertz, 2003[1973]).

Προφορική ιστορία (oral history): Η προφορική ιστορία θεμελιώνεται γύρω από τους ανθρώπους και διαμέσω των αφηγήσεών τους ζωντανεύει την ίδια την ιστορία και διευρύνει τον ορίζοντά της (Thompson, 2002). Με την προφορική ιστορία υπάρχει μεταστροφή στο πλαίσιο των γεγονότων, σε αυτό της μνήμης και της βιωμένης εμπειρίας, καθιστώντας τις προφορικές μαρτυρίες αξιόπιστες πηγές ιστορικής γνώσης (Thompson, 2002).

Κυβερνητική (Cybernetics): Είναι μία προσέγγιση η οποία σε γενικές γραμμές, θεωρεί ότι άνθρωποι, ζώα και μηχανές, συνιστούν τους δράστες ή τους πρωταγωνιστές που συγκροτούν βρόγχους ανατροφοδότησης, οι οποίοι επικοινωνούν μεταξύ τους με μια συνεχή ροή μεταβιβαζόμενων μηνυμάτων και καλλιεργούν συμπεριφορές επιδίωξης σκοπών (Wicken, 1987). Το ερώτημα που θέτει η Κυβερνητική δεν αφορά αυτά καθ' αυτά τα έμβια ή άψυχα όντα, αλλά τί αντιδράσεις παρουσιάζει ένα υλικό σύστημα, ή ένας ζωντανός οργανισμός, κάτω από ορισμένες εξωτερικές συνθήκες και ερεθίσματα (Ιωαννίδης, 1970). Ως εκ τούτου, η Κυβερνητική, ως μεθοδολογία, «...αντιμετωπίζει οποιοδήποτε πρόβλημα σχετικό με τον κόσμο με ένα εντελώς νέο τρόπο, επιτυγχάνοντας μία γενικότητα εφαρμογών, που περιλαμβάνει όλους τους κλάδους των φυσικών επιστημών [...] επεκτείνεται έως και την «ψυχολογία και την μελέτη των κοινωνικών οργανώσεων...» και φθάνει έως «...την ανθρωπολογία...» (Ιωαννίδης, 1970, σελ. xi).

Επικοινωνία (communication): Σύμφωνα με τον Μπουραντά (1992), η επικοινωνία είναι η διαδικασία με την οποία ένας πομπός Α μεταβιβάζει πληροφορίες σε ένα δέκτη Β, έχοντας ως στόχο να ενεργήσει πάνω του με τέτοιο τρόπο, ώστε να επηρεάσει την κατάστασή του και τη συμπεριφορά του. Στο πλαίσιο της Κυβερνητικής η επικοινωνία θεωρείται ως ένα σύστημα μερών, τα οποία αλληλοεπηρεάζονται, διαμορφώνουν, αλλά και ελέγχουν την ιδιοσυγκρασία του συνολικού συστήματος με αποτέλεσμα να επιτυγχάνουν την ισοροπία και την αλλαγή (Littlejohn & Foss, 2012).

Σχισιακή αλληλεπίδραση (feedback): Στην Κυβερνητική προσέγγιση, οι σχέσεις που αναπτύσσουν οι ομάδες αποτελούνται από πρότυπα αλληλεπίδρασης, «...στα οποία οι λέξεις και οι πράξεις του ατόμου επηρεάζουν τις αντιδράσεις των άλλων...» (Littlejohn & Foss, 2012, σελ. 234). Τα άτομα που ανήκουν σε μια ομάδα συνεχώς προσαρμόζουν τις πράξεις τους στις αντιδράσεις των «άλλων», βάσει της ανατροφοδότησης που λαμβάνουν από αυτούς. Σύμφωνα με τους Littlejohn και Foss (2012), σε μία σχέση το γεγονός αυτό το κάνουν και οι δυο ομάδες ταυτόχρονα. Οι Watzlawick *et al.* (1967, σελ. 120-121), αναφερόμενοι στην Κυβερνητική παράδοση της επικοινωνίας, παρουσίασαν την ιδέα της σχισιακής αλληλεπίδρασης. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, «...δύο άτομα όταν επικοινωνούν μεταξύ τους [...] ορίζουν τη σχέση τους μέσω των τρόπων με τους οποίους αλληλεπιδρούν.

Θεωρία του Κονστρουκτιβισμού (Constructivism): Πρόκειται για ένα ρεύμα της Κυβερνητικής θεώρησης και ειδικότερα της β' τάξης Κυβερνητικής περιόδου. Η θεωρία του Κονστρουκτιβισμού εννοιολογώντας τα άτομα πολιτισμικά και προβάλλοντας τη δράση και τις κοινωνικές τους σχέσεις ως «πολιτισμικές» και «κοινωνικές» κατασκευές και όχι ως δεδομένες ιδιότητες από τη φύση, αναδεικνύει μια διαδικασία δράσης, που επιτυγχάνεται μέσα στα προϋπάρχοντα πολιτισμικά όρια και τις επικρατούσες νοηματικές συνάψεις (Γκέφρου-Μαδιανού, 1999; Ingold, 1996; Παπαταξιάρχης, 2006).

II. ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

Στο Κεφάλαιο αυτό πραγματοποιείται ανασκόπηση της υπάρχουσας βιβλιογραφίας προκειμένου να καταδειχθεί ο εννοιολογικός προσδιορισμός των βασικών εννοιών της παρούσας εργασίας. Αναλυτικότερα, στο Κεφάλαιο αυτό γίνεται αναφορά στην Κυβερνητική επιστήμη και στον τρόπο που αυτή μπορεί να χρησιμοποιηθεί στη μελέτη της ταυτότητας, όπως επίσης και στις έννοιες της πολιτισμικής ταυτότητας και των παραγών του έθνους, της εθνοτικής και τις εθνικής ταυτότητας. Ακόμη, επιχειρεί να καταδείξει τα συστατικά της τελευταίας, όπως και το πώς αυτή διαμορφώθηκε στη σύγχρονη εποχή. Τέλος, στο Κεφάλαιο αυτό, υπό το πρίσμα της ανθρωπολογικής οπτικής, προσεγγίζεται η έννοια της τελετουργίας, καθώς και ο τρόπος που αυτή διαπλέκεται με το αναφαίρετο συστατικό της, τον χορό, όπως και με την ταυτότητα.

2.1. Η Κυβερνητική

Η Κυβερνητική έχει χαρακτηριστεί ως η «επιστήμη του αιώνας» (Ιωαννίδης, 19970, σελ. ix), καθώς από το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου έως και σήμερα παρουσιάζει μια αλματώδη ανάπτυξη καλύπτοντας ένα μεγάλο φάσμα των επιστημονικών κλάδων. Ο όρος «Κυβερνητική» (Cybernetics) προέρχεται από την πλατωνική λέξη «κυβερνήτης» και αναφέρεται στην τέχνη της διακυβέρνησης με την έννοια της διεύθυνσης ή της ρύθμισης. Πολλοί μελετητές οριοθετούν ως έτος γέννησης της Κυβερνητικής το 1940 και αυτό διότι τη χρονιά εκείνη ο Herman Schmidt εκφράζει τις θέσεις του για την κατασκευή μιας γενικής επιστήμης των αυτορρυθμιζόμενων μηχανισμών (Mesarovic, 1964; Wicken, 1987). Ωστόσο, οι περισσότεροι ιστορικοί των επιστημών, τοποθετούν τη γέννηση της Κυβερνητικής το 1948, έτος κατά το οποίο εκδίδονται τρεις εργασίες ορόσημο για την επιστήμη αυτή. Οι εργασίες αυτές είναι η «Μαθηματική θεωρία της επικοινωνίας» των Claude Shannon και Warren Weaver, το «Σχέδιο εγκεφάλου» του Ross Ashby και η «Κυβερνητική» ή «Διεύθυνση και επικοινωνία στα ζώα και στις μηχανές» του Norbert Wiener, ο οποίος και θεωρείται 'πατέρας' της σύγχρονης Κυβερνητικής (Mesarovic, 1964; Wicken, 1987; Ιωαννίδης, 1970).

Ο Wiener (1948) ορίζει την Κυβερνητική ως το πεδίο της θεωρίας που ασχολείται με την επικοινωνία είτε στις μηχανές είτε στους έμβιους οργανισμούς όπως οι άνθρωποι. Αυτό που γίνεται αντιληπτό από τον ορισμό αυτό του Wiener, σύμφωνα πάντα με τον Ιωαννίδη (1970, σελ. xi), είναι η «...τεράστια γενικότητα της Κυβερνητικής σκέψης, μια γενικότητα που ούτε η καθαρή φυσική, που δεν είναι παρά απλή περιγραφή γεγονότων, ούτε τα μαθηματικά, που δεν είναι απλή ταυτολογία, μπορούν να επιτύχουν...». Σύμφωνα με τον Wiener (1970), ο αγγλικός όρος «gonenpor», την εποχή που αυτός αποδιδόταν στους ρυθμιστές μηχανών και στους οδηγούς τρένων, του έδωσε την ιδέα να ονομάσει έτσι τη θεωρία αυτή, καθώς ο πλατωνικός όρος του ήταν άγνωστος. Ωστόσο, ο ορισμός αυτός του Wiener ξεπεράστηκε όταν η Κυβερνητική εξαπλώθηκε και σε άλλα πεδία και ιδιαίτερα στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών (Mesarovic, 1964). Τα παραπάνω είχαν ως αποτέλεσμα να δοθούν, κατά καιρούς, διάφοροι ορισμοί για το γνωστικό πεδίο αυτής της επιστήμης, οι οποίοι σημασιολογικά διαφέρουν πολύ μεταξύ τους.

Ειδικότερα, ο Ruyer (1954) την ορίζει ως την επιστήμη της πληροφορίας, η οποία εκπηγάει είτε από μηχανικά είτε από ανθρώπινα συστήματα, ενώ ο Boulanger (1956) υποστηρίζει ότι η Κυβερνητική είναι η επιστήμη που επιδιώκει να κατασκευάσει μηχανές με συμπεριφορά ζωντανών οργανισμών (Guillaumaud, 1966). Ωστόσο, ο Wiener (1970), αντιλαμβανόμενος την πεπερασμένη σημασιολογία του ορισμού του και επιχειρώντας να μελετηθούν κοινωνικά προβλήματα κάτω από το πρίσμα της Κυβερνητικής, όρισε αργότερα την Κυβερνητική ως τη θεωρία των μηνυμάτων. Σύμφωνα με τον ίδιο (Wiener, 1970, σελ.1), η Κυβερνητική είναι «...η μελέτη των μηνυμάτων ως μέσων ελέγχου των μηχανισμών και της κοινωνίας...» καθώς θεωρεί ότι «...η κοινωνία μπορεί να κατανοηθεί μόνο με τη μελέτη των μηνυμάτων και των ευκολιών επικοινωνίας που διαθέτει...» (Wiener, 1970, σελ. 2).

Ο Couffignal (1958), συνειδητοποιώντας τη διεπιστημονική φύση της Κυβερνητικής, αναφέρει ότι αυτή είναι η τέχνη να επιτυγχάνουμε την αποτελεσματικότητα της δράσης. Από την άλλη, ο George (1971) επισημαίνει ότι η Κυβερνητική είναι η επιστήμη ελέγχου και επικοινωνίας, με ιδιαίτερη αναφορά στα αυτορρυθμιζόμενα ή προσαρμοστικά συστήματα, χωρίς να διακρίνει τους οργανισμούς και τις μηχανές, εφόσον και τα δύο δύναται να είναι αυτορρυθμιζόμενα και προσαρμοστικά στη συμπεριφορά τους.

Από την άλλη, ο Delpech (1972) απονέμει έναν πιο περίπλοκο ορισμό για την Κυβερνητική, καθώς με το πέρασ του χρόνου, οι ορισμοί που δίνονται επιχειρούν να εσωκλείσουν, αλλά και να προβλέψουν όλα τα ενδεχόμενα πεδία δράσης και εφαρμογής της Κυβερνητικής. Έτσι, ο ίδιος αναφερόμενος στην Κυβερνητική την ορίζει ως την επιστήμη της αποτελεσματικότητας της δράσης διαμέσου των μοντέλων. Αργότερα, ο Pekelis (1986), επιχειρώντας να συμπεριλάβει όλη τη διεπιστημονική δράση της Κυβερνητικής, την ορίζει ως την επιστήμη των γενικών αρχών ελέγχου, αλλά και των μέσων ελέγχου και της χρήσης αυτών στην τεχνολογία, τους ανθρώπινους και ζωϊκούς οργανισμούς, καθώς και τα κοινωνικά συστήματα.

Στη βάση των παραπάνω διαπιστώνεται ότι η Κυβερνητική αφορά τη ρύθμιση του ελέγχου και της επικοινωνίας συστημάτων ζωντανών οργανισμών και μηχανών κατασκευασμένων από τον άνθρωπο και ότι αποτελεί ένα υποσύνολο της επιστήμης των συστημάτων ή της συστημικής θεωρίας (Systems Theory) (Mesarovic, 1964; Odum, 1983; Παρίτσης, 2003).

Η συστημική προσέγγιση κάνει την εμφάνισή της στα μέσα περίπου του εικοστού αιώνα. Η προσέγγιση αυτή αναφέρεται σε έναν ολιστικό τρόπο αντίληψης και εξέτασης των φυσικών και ψυχοκοινωνικών φαινομένων, σε αντιδιαστολή με τον γραμμικό και αναλυτικό τρόπο προσέγγισης, ο οποίος υπερίσχυε έως τότε. Ωστόσο, η συστημική προσέγγιση επηρεάστηκε από τις εξελίξεις στον ευρύτερο επιστημολογικό χώρο και κυρίως από την εμφάνιση των θέσεων του κονστρουκτιβισμού (constructivism) και, στη συνέχεια, του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού, με απόρροια τη διαμόρφωση δύο κύριων φάσεων στην εξέλιξή της. Η πρώτη φάση, η οποία οριοθετείται έως το 1980 περίπου, ορίζεται ως «πρώτης τάξης κυβερνητική περίοδος» ή «Κυβερνητική α΄ τάξης» ή «κλασική Κυβερνητική», ενώ η δεύτερη φάση ονομάζεται «δεύτερης τάξης κυβερνητική περίοδος» ή «Κυβερνητική β΄ τάξης» και οριοθετείται από το 1980 έως σήμερα (Παπαδιώτη-Αθανασίου, 2000).

Ειδικότερα, η «Κυβερνητική α' τάξης» ονομάστηκε έτσι από τον von Foerster (1981) και άνθισε την περίοδο 1945-1960, οπότε και τίθενται τα θεμέλια της νέας αυτής επιστήμης. Την περίοδο αυτή, η Κυβερνητική επικεντρώθηκε κυρίως στην ανάπτυξη συστημάτων αυτομάτου ελέγχου για τεχνολογικές χρήσεις και στην έρευνα των εφαρμογών της ανατροφοδότησης σε διάφορες επιστημονικές περιοχές, όπως τα μαθηματικά αλλά και η κοινωνιολογία (Odum, 1983). Σύμφωνα με τον Odum (1983), η «Κυβερνητική α' τάξης» προσδίδει βαρύτητα στην επιστήμη και την τεχνολογία των συστημάτων ελέγχου που βασίζονται στην έννοια της ανατροφοδότησης. Με την έννοια αυτή, περιγράφεται η ροή της πληροφορίας που επανέρχεται στην πηγή της σε μια κυκλική αιτιώδη διεργασία, στην οποία η έξοδος του συστήματος επιστρέφεται στην είσοδό του σχηματίζοντας έναν βρόγχο, όπου ενδεχομένως να ενέχονται και άλλα συστήματα (Odum, 1983).

Την περίοδο της «Κυβερνητικής α' τάξης», το ενδιαφέρον στρέφεται σε βρόγχους αρνητικής ανατροφοδότησης, δηλαδή, ανατροφοδότησης μείωσης της απόκλισης ή του λάθους, στους οποίους η απόδοση ή η έξοδος του συστήματος συγκρίνεται πρώτα με κάποια προκαθορισμένη επιθυμητή τιμή και, στη συνέχεια, ενεργοποιείται κάποια διόρθωση για την ελάττωση της απόκλισης από τον προδιαγεγραμμένο στόχο (Varela, 1979). Ωστόσο, το 1970 ο von Foerster στην εργασία του με τίτλο «Η Κυβερνητική της Κυβερνητικής» διέκρινε την «Κυβερνητική α' τάξης» από αυτήν που ονόμασε «Κυβερνητική β' τάξης» (von Foerster, 1970). Ο von Foerster, αναφερόμενος στη νέα αυτή Κυβερνητική, την περιέγραψε ως την κυβερνητική των συστημάτων που παρατηρούν (observing systems) (von Foerster, 1981). Ωστόσο, ορισμένες φορές, χρησιμοποιώντας την ίδια έκφραση (observing systems), ο von Foerster εννοούσε και το «παρατηρώντας τα συστήματα», με άλλα λόγια, την πράξη της παρατήρησης των συστημάτων (von Foerster, 1981).

Παρόμοιες με του von Foerster διακρίσεις της Κυβερνητικής έχουν συντελεστεί και από άλλους μελετητές. Έτσι, για τον Varela (1979), η «Κυβερνητική α' τάξης» μελετά τα ελεγχόμενα συστήματα, ενώ, από την άλλη, η «κυβερνητική β' τάξης» εξετάζει τα αυτόνομα συστήματα. Ομοίως, ο Umpleby (1990) εισηγήθηκε και αυτός δυο τύπους διακρίσεων της Κυβερνητικής. Σύμφωνα με τον ίδιο, η «Κυβερνητική α' τάξης» αναφέρεται στις αλληλεπιδράσεις μεταξύ των μεταβλητών ενός συστήματος, ενώ η «Κυβερνητική β' τάξης» αφορά την αλληλεπίδραση μεταξύ του παρατηρητή και του παρατηρουμένου συστήματος.

Στη βάση των παραπάνω διαπιστώνεται ότι με την Κυβερνητική και τις δύο τάξεις που την αποτελούν, ασχολήθηκαν πολλοί μελετητές, οι οποίοι διατύπωσαν κατά καιρούς διάφορες θεωρίες, προκειμένου να την ορίσουν. Ωστόσο, μελετώντας τους ορισμούς αυτούς, διαφαίνεται ότι, ανεξάρτητα από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις τους, η κοινή συνισταμένη τόσο της «Κυβερνητικής α' τάξης» όσο και της «Κυβερνητικής β' τάξης» συνίσταται στην αλληλεπίδραση μεταξύ των επιμέρους παραμέτρων τους (Wicken, 1987). Η βασική διαφορά τους έγκειται στο γεγονός ότι στην «κυβερνητική α' τάξης» τα συστήματα συμπεριφέρονται ως ετερόνομες μονάδες, οι οποίες αλληλεπιδρούν με μια αναπαραστασιακή λογική συσχετίσεων. Από την άλλη, τα συστήματα της «κυβερνητικής β' τάξης» συνθέτονται από αυτόνομες μονάδες, οι οποίες αλληλεπιδρούν με μια λογική συνοχής. Με άλλα λόγια, τα συστήματα αυτά της «Κυβερνητικής β' τάξης» είναι αυτο-οργανωμένα και, στον βαθμό που ενσωματώνεται και η ίδια η πράξη της

παρατήρησης μέσα στην περιγραφή τους, γίνονται αυτο-ποιητικά¹ και αυτο-αναφερόμενα (Maturana & Varela, 1980).

Αναλυτικότερα, η θεωρία της αυτοποίησης (autopoiesis) για βιολογικά και γνωσιακά συστήματα διαμορφώθηκε πρώτα από τους Maturana (1988) και Maturana και Varela (1973, 1980), σύμφωνα με τους οποίους ένα γεγονός δεν προκαλεί απλώς κάποιο άλλο, αλλά παράλληλα αποτελεί και την αιτία για την ενεργοποίηση ορισμένων απολήξεων μέσα στην αυτοοργανωτική λειτουργία του συστήματος. Κατά τους ίδιους, τα έμβια συστήματα διακρίνονται από την δική τους οργάνωση, η οποία είναι μια αυτοαναφορική οργάνωση (Maturana, 1988). Αυτό γίνεται αντιληπτό από το γεγονός ότι το κύριο γνώρισμά της είναι το ότι τα αυτοποιητικά συστήματα αποτελούν τα αποτελέσματα της ίδιας τους της οργάνωσης (Maturana, 1988). Με άλλα λόγια, τα έμβια συστήματα διακρίνονται από μια κλειστή οργάνωση, η οποία εξάγει από τη μία τα συστατικά της στοιχεία και, παράλληλα, παράγει τις αλληλεπιδράσεις τους που απεικονίζουν την αυτονομία της. Αυτός είναι και ο λόγος που οι ίδιοι υποστηρίζουν ότι τα έμβια συστήματα είναι «αυτοποιητικές μηχανές», ενώ όλα τα άλλα οργανωμένα συστήματα είναι «αλλοποιητικές μηχανές», εφόσον τα αποτελέσματα της λειτουργίας τους είναι διαφορετικά (Maturana, 1988).

Καταληκτικά και στη βάση των παραπάνω, η κυβερνητική προσέγγιση, σε γενικές γραμμές, θεωρεί ότι άνθρωποι, ζώα και μηχανές συνιστούν τους 'πρωταγωνιστές' που συγκροτούν βρόγχους ανατροφοδότησης, οι οποίοι επικοινωνούν μεταξύ τους με μια συνεχή ροή μεταβιβαζόμενων μηνυμάτων και καλλιεργούν συμπεριφορές επιδίωξης σκοπών (Wicken, 1987). Από αυτόν και μόνο τον ορισμό γίνεται αντιληπτή η δυνατότητα χρήσης της Κυβερνητικής στη μελέτη των κοινωνικών συστημάτων, καθώς το ερώτημα που θέτει δεν αφορά αυτά καθ' αυτά τα έμβια ή άψυχα όντα, αλλά τί αντιδράσεις παρουσιάζει ένα υλικό σύστημα, ή ένας ζωντανός οργανισμός, κάτω από ορισμένες εξωτερικές συνθήκες και ερεθίσματα (Ιωαννίδης, 1970). Ως εκ τούτου, η Κυβερνητική, ως μεθοδολογία, «...αντιμετωπίζει οποιοδήποτε πρόβλημα σχετικό με τον κόσμο με ένα εντελώς νέο τρόπο, επιτυγχάνοντας μία γενικότητα εφαρμογών, που περιλαμβάνει όλους τους κλάδους των φυσικών επιστημών», επεκτείνεται έως και την «ψυχολογία και την μελέτη των κοινωνικών οργανώσεων...» και φθάνει έως και «την ανθρωπολογία» (Ιωαννίδης, 1970, σελ. xi).

2.1.1. Η ταυτότητα ως κυβερνητική κατασκευή

Βασική συνιστώσα της Κυβερνητικής αποτελεί η επικοινωνία (communication). Η επικοινωνία αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης από την αρχαιότητα ακόμη (Harper, 1979; Pearce & Foss, 1990; Stewart, 1995), ωστόσο ήκμασε τον 20ο αιώνα, ενώ στις μέρες μας έχει αποκτήσει μεγάλη σημασία και αντικείμενο μελέτης πολλών επιστημονικών κλάδων (Littlejohn & Foss, 2012). Ο Pearce (1989) περιγράφει την εξέλιξη αυτή με τον όρο «επαναστατική ανακάλυψη». Στο πλαίσιο της Κυβερνητικής, η επικοινωνία νοείται ως ένα σύστημα μεταβλητών που αλληλοεπηρεάζονται, διαμορφώνουν και ελέγχουν την ιδιοσυγκρασία του συνολικού συστήματος και, όπως κάθε οργανισμός, επιτυγχάνουν την ισοροπία και την αλλαγή. Επομένως, η κυβερνητική σκέψη διαπνέεται από την ιδέα του συστήματος (Hall & Fagen, 1968). Το σύστημα στην Κυβερνητική είναι ένα σύνολο

αλληλεπιδρώντων στοιχείων (Littlejohn & Foss, 2012) που χαρακτηρίζονται από ένα πρότυπο σχέσεων (Rogers & Eskudero, 2004). Σύμφωνα με τους Littlejohn και Foss (2012:47), «...κάθε μέρος του συστήματος περιορίζεται πάντα λόγω της εξάρτησής του από τα άλλα μέρη και αυτό το πρότυπο της αλληλεξάρτησης οργανώνει το ίδιο το σύστημα...».

Ένα σύστημα είναι και το κοινωνικό. Η ανθρώπινη κοινωνία αποτελείται από ποικίλα κοινωνικά συστήματα, όπως είναι η οικογένεια, η κοινότητα, η εθνοτική ή εθνική ομάδα κ.ά. Τα συστήματα αυτά εμπεριέχονται το ένα μέσα στο άλλο, με αποτέλεσμα ένα σύστημα να αποτελεί μέρος ενός μεγαλύτερου συστήματος, όπως λόγου χάρη η οικογένεια αποτελεί υποσύστημα της κοινότητας, η κοινότητα της εθνοτικής ομάδας, η εθνοτική ομάδα της εθνικής ομάδας κ.ο.κ., διαμορφώνοντας με αυτόν τον τρόπο μια σειρά επιπέδων αυξανόμενης συνθετότητας και ιεραρχίας (Koestler, 1962). Τα συστήματα αυτά βρίσκονται σε άμεση αλληλεξάρτηση μεταξύ τους, με άλλα λόγια σε συνεχή επικοινωνία, καθώς κάθε σύστημα περιορίζεται πάντα, εξαιτίας της εξάρτησής του από τα άλλα συστήματα, με αποτέλεσμα το πρότυπο αυτό της αλληλεξάρτησης να ρυθμίζει το ίδιο το σύστημα (Littlejohn & Foss, 2012). Σύμφωνα με τον Πασχαλίδη (2002), η επικοινωνία είναι μία σημαίνουσα λειτουργία για την ανθρώπινη ύπαρξη, καθώς αποτέλεσε βασικό στοιχείο για την διαμόρφωση των ανθρώπινων κοινωνιών και τη δημιουργία πολιτισμών. Επομένως, επικοινωνία και κοινωνία είναι δύο έννοιες αλληλένδετες, καθώς η επικοινωνία παρέχει τόσο στα άτομα, όσο και στην ομάδα την ιδιότητα όχι μόνο την κοινωνική αλλά και την αίσθηση ότι ανήκουν σε μία πολιτισμική-κοινωνική ενότητα (Βρύζας, 2005).

Τί είναι όμως η επικοινωνία; Σύμφωνα με τον Μπουραντά (1992), η επικοινωνία είναι η διαδικασία με την οποία ένας πομπός Α μεταβιβάζει πληροφορίες σε ένα δέκτη Β, έχοντας ως στόχο να ενεργήσει πάνω του με τέτοιο τρόπο, ώστε να επηρεάσει την κατάστασή του και τη συμπεριφορά του. Στον ορισμό αυτό διακρίνεται η έννοια της πληροφορίας. Ο Wiener (1970, σελ. 3), αναφερόμενος στα κοινωνικά συστήματα, θεωρεί ότι:

«...η πληροφορία είναι το όνομα για το περιεχόμενο της συναλλαγής μας με τον εξωτερικό κόσμο κατά την προσπάθεια προσαρμογής μας σε αυτόν επιδρώντας πάνω του. Η διαδικασία της λήψεως και χρησιμοποίησης πληροφοριών είναι η διαδικασία της προσαρμογής μας στις συγκυρίες του εξωτερικού περιβάλλοντος και της τελεσφόρου διαβίωσης μέσα σε αυτό...».

Σύμφωνα με τη θεωρία σύνθεσης πληροφοριών της Κυβερνητικής, η πληροφορία έχει τη δυνατότητα να επηρεάζει τις πεποιθήσεις ή τις στάσεις του ατόμου (Littlejohn & Foss, 2012). Η αλλαγή στάσης, σύμφωνα με αυτήν τη θεωρία επηρεάζεται από το σθένος και από το βάρος που αποδίδεται στην πληροφορία. Το σθένος αφορά το γεγονός της υποστήριξης ή της διάψευσης των πεποιθήσεων, με άμεση απόρροια τη δημιουργία «θετικού» ή «αρνητικού» σθένους αντίστοιχα (Littlejohn & Foss, 2012). Από την άλλη, το βάρος αφορά την αξιοπιστία της πληροφορίας, οπότε όσο μεγαλύτερο είναι το βάρος, τόσο μεγαλύτερος θα είναι και ο αντίκτυπος της πληροφορίας στις πεποιθήσεις του εκάστοτε ατόμου ή της ομάδας. Οι δύο αυτές παράμετροι είναι σημαίνουσες σημασίας για την πληροφορία ή το μήνυμα που μεταβιβάζεται, καθώς «...το σθένος επηρεάζει το πως η πληροφορία

επιδρά στο σύστημα και το βάρος επηρεάζει το πόσο πολύ επιδρά...» (Littlejohn & Foss, 2012, σελ. 90).

Σύμφωνα με τον Βρύζα (2005), η επικοινωνία είναι μία διαδικασία της οποίας το περιεχόμενο είναι η πληροφορία, ωστόσο δεν περιορίζεται μόνο σε αυτήν. Κατά τον ίδιο, η επικοινωνία πρωτίστως δημιουργεί μία σχέση και μία ανταλλαγή ανάμεσα στα άτομα και τις ομάδες μέσα σε κάθε τύπο κοινωνίας. Ο Βρύζας εισάγει στον ορισμό του την παράμετρο της ανταλλαγής, δηλαδή της αλληλεπίδρασης, μέσω της οποίας πραγματοποιείται η ανάδραση ή η ανατροφοδότηση. Η ανάδραση (feedback) στην Κυβερνητική θεωρείται το βασικότερο στοιχείο ενός συστήματος (Ιωαννίδης, 1970). Στην κυβερνητική σκέψη, ένα σύστημα δέχεται ορισμένες πληροφορίες, με άλλα λόγια, δέχεται επιδράσεις από τον περιβάλλον του. Το σύστημα αυτό με τη σειρά του ενεργεί πάνω στο περιβάλλον και η δράση του αυτή έχει ορισμένα αποτελέσματα. Επιχειρώντας ο Ιωαννίδης (1970, σελ. xiii) να αποτυπώσει την ανάδραση σε ένα σχήμα, την όρισε ως «...μια γραμμή μεταδόσεως πληροφοριών που ξεκινά από τα αποτελέσματα της δράσεως του συστήματος και καταλήγει στα όργανα λήψεως των πληροφοριών του...».

Στη βάση των παραπάνω γίνεται αντιληπτό το γεγονός ότι ο μεταδότης ενός μηνύματος μπορεί να αναπροσαρμόσει το μήνυμα που θέλει να περάσει στον δέκτη, καθώς η ανάδραση του επιτρέπει «...να διορθώσει την εκπομπή του σε συνάρτηση με τις αντιδράσεις των ληπτών...» (Ψύλλα, 1991, σελ. 109). Επομένως, στο κυβερνητικό μοντέλο της επικοινωνίας δίνεται «...ιδιαίτερη έμφαση όχι πλέον στο μήνυμα αυτό καθαυτό, αλλά στους στόχους που επιδιώκονται να εκπληρωθούν με τη μετάδοση ενός μηνύματος...» (McQuail & Windahl, 1993, σελ.43). Από το γεγονός αυτό και μόνο γίνεται αντιληπτή η συστημική φύση των κοινωνικών συστημάτων, με άλλα λόγια των ομάδων, καθώς η Κυβερνητική θεωρεί ότι τόσο τα φυσικά, όσο και τα κοινωνικά συστήματα πρέπει να εξετάζονται με έναν ολιστικό τρόπο αντίληψης και όχι με έναν γραμμικό τρόπο προσέγγισης. Αναλυτικότερα, οι ομάδες αποτελούν μέρος ευρύτερων ομάδων που αλληλεπιδρούν, καθώς δεχόμενες εισερχόμενα μηνύματα (input) από το περιβάλλον, τα διαχειρίζονται και δημιουργούν εξερχόμενα μηνύματα (output), δηλαδή επιδράσεις, οι οποίες επηρεάζουν τόσο το ευρύτερο σύστημα, όσο και τις ίδιες τις ομάδες (Littlejohn & Foss, 2012). Με τον τρόπο αυτό οι ομάδες δημιουργούν ένα είδος σχέσης.

Στην κυβερνητική προσέγγιση, οι σχέσεις που αναπτύσσουν οι ομάδες αποτελούνται από πρότυπα αλληλεπίδρασης, «...στα οποία οι λέξεις και οι πράξεις του ατόμου επηρεάζουν τις αντιδράσεις των άλλων...» (Littlejohn & Foss, 2012, σελ. 234). Τα άτομα που ανήκουν σε μια ομάδα συνεχώς προσαρμόζουν τις πράξεις τους στις αντιδράσεις των «άλλων», βάσει της ανατροφοδότησης που λαμβάνουν από αυτούς. Σύμφωνα με τους Littlejohn και Foss (2012), σε μία σχέση το γεγονός αυτό λαμβάνει χώρα και από τις δυο ομάδες ταυτόχρονα. Οι Watzlawick *et al.* (1967), αναφερόμενοι στην κυβερνητική παράδοση της επικοινωνίας, παρουσίασαν την ιδέα της σχεσιακής αλληλεπίδρασης (meta-communication ή relational aspect of communication).

Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, «...δύο άτομα όταν επικοινωνούν μεταξύ τους [...] ορίζουν τη σχέση τους μέσω των τρόπων με τους οποίους αλληλεπιδρούν» (Watzlawick *et al.*, 1967, σελ. 120-121). Το ίδιο βέβαια συμβαίνει και με τις ομάδες, καθώς όπως προειπώθηκε ένα κοινωνικό σύστημα αποτελείται από ποικίλλες ομάδες, οι οποίες βρίσκονται σε άμεση αλληλεξάρτηση μεταξύ τους, με αποτέλεσμα

να ορίζουν και να δημιουργούν σχέσεις ανάμεσά τους. Σύμφωνα με τους ίδιους, δεν είναι δυνατόν σε μια σχέση να μην υπάρχει επικοινωνία, καθώς θεωρούν ότι οποιαδήποτε συμπεριφορά είναι δυναμικά επικοινωνιακή. Όταν υπάρχει επικοινωνία με τον «άλλον», είτε αυτός ο «άλλος» είναι άτομο είτε είναι ομάδα, ακόμα και αν υπάρχει άρνηση αλληλεπίδρασης μαζί του, πάντα εκφράζεται κάτι για τη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ των δύο μερών (Bavelas *et al.*, 1990).

Κατά τους Watzlawick *et al.* (1967), υπάρχουν δύο σχεσιακά πρότυπα αλληλεπίδρασης. Η συμπληρωματική σχέση στην οποία κατά τη διάρκεια της επικοινωνίας τα δύο μέρη αποκρίνονται με αντίθετους τρόπους και η συμμετρική σχέση στην οποία τα δύο μέρη αποκρίνονται με τον ίδιο τρόπο. Και στις δύο περιπτώσεις, βασικός παράγοντας είναι ο έλεγχος. Στην πρώτη περίπτωση, όταν ένα άτομο στέλνει ένα μήνυμα υπεροχής, το άλλο άτομο αντιδρά με ένα μήνυμα υποχώρησης. Με άλλα λόγια, δημιουργείται μία σχέση «κυρίαρχου» και «κυριαρχικού» (Littlejohn & Foss, 2012). Από την άλλη, η συμμετρική σχέση αφορά την πάλη της εξουσίας. Το ένα μέρος διεκδικεί τον έλεγχο και το άλλο μέρος αντιδρά επιζητώντας πίσω τον έλεγχο.

Οι Rogers και Eskudero (2004) θεωρούν ότι ο έλεγχος είναι μία κυβερνητική διαδικασία, καθώς δεν μπορεί να οριστεί μόνο από τη συμπεριφορά ενός ατόμου ή μιας ομάδας, αλλά από το πρότυπο συμπεριφοράς ανάμεσα στα άτομα ή τις ομάδες, δηλαδή το πώς αποκρίνονται τα δύο μέρη μεταξύ τους κυβερνητικά. Σύμφωνα με τους ίδιους, όταν ένα άτομο διεκδικεί κάτι, το άλλο άτομο δύναται να αντιδράσει με τρεις τρόπους: είτε να υποχωρήσει και να αποδεχθεί τη διεκδίκηση, είτε να απορίνει την διεκδίκηση και να προβεί σε αντίπραξη δείχνοντας την υπεροχή του, είτε να δείξει ουδετερότητα, που σημαίνει ότι το άτομο ούτε αποδέχεται αλλά ούτε και αντιδρά στον έλεγχο που του επιβάλλεται (Rogers & Eskudero, 2004).

Στη βάση των παραπάνω γίνεται αντιληπτό ότι εκτός από την αλληλεπίδραση, τα συστήματα χαρακτηρίζονται επίσης και από αυτορύθμιση και έλεγχο, είναι δηλαδή αυτοποιητικά και ελεγχόμενα. Αυτό σημαίνει ότι σε ένα κυβερνητικό μοντέλο επικοινωνίας, τα συστήματα επιτηρούν, ρυθμίζουν και ελέγχουν το αποτέλεσμα της επικοινωνίας, προκειμένου να διατηρήσουν τη σταθερότητά τους και να πετύχουν τους σκοπούς τους (Littlejohn & Foss, 2012). Η θεωρία της αυτοποίησης χρησιμοποιήθηκε και στις κοινωνικές επιστήμες από τον Γερμανό κοινωνιολόγο Niklas Luhmann (1990).

Ο Luhmann (1990) υποστήριξε ότι τα αυτοοργανωμένα κοινωνικά συστήματα δεν αποτελούνται από άτομα ή ρόλους ή δράσεις, αλλά ότι τα συστατικά τους στοιχεία συγκροτούνται από νοηματικές επικοινωνιακές σχέσεις. Το γεγονός αυτό, σύμφωνα με τον Καρατσούλη (2011), σημαίνει ότι η κοινωνική αναπαραγωγή δεν υπερκαθορίζεται από κάποια ιδιαίτερη ή «εξωτερική» ενιαία αρχή, αλλά πραγματοποιείται ουσιαστικά μέσα από την αλληλεπίδραση ή αλλιώς μέσα από τη «δομική ζεύξη» των επιμέρους αυτόνομων, αυτοποιητικών συστημάτων. Σύμφωνα με τον Luhmann, κάθε κοινωνικό σύστημα μπορεί να επηρεάζεται από το εξωτερικό του περιβάλλον αλλά παρόλα αυτά λειτουργεί με αυτόνομο τρόπο (Καρατσούλης, 2011). Επίσης, μπορεί να υπακούει στη δική του λογική και στους δικούς του κανόνες, να δημιουργεί ενοποιητικούς δεσμούς των επιμέρους γνωρισμάτων του, να αναπαράγεται και να καθορίζει τα «σύνορά» του (Καρατσούλης, 2011). Στη βάση των παραπάνω θα μπορούσε να ειπωθεί πως η Κυβερνητική αποτελεί τη βάση για την ερμηνεία των ταυτίσεων, είτε αυτές είναι ατομικές, είτε είναι συλλογικές.

Σύμφωνα με τους Hecht *et al.* (2005), η ταυτότητα αποτελεί ένα σημείο σύνδεσης μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας, και η επικοινωνία είναι ο συνδετικός κρίκος που επιτρέπει να πραγματοποιηθεί αυτή η ένωση. Οι Hecht *et al.* (2005) θεωρούν ότι η επικοινωνία είναι ο τρόπος με τον οποίο κατασκευάζεται η ταυτότητα. Με άλλα λόγια, εκφράζουν τη θέση ότι η ταυτότητα είναι μία επικοινωνιακή κατασκευή. Με την άποψη του συμφωνεί και η Ting-Toomley (1993, 2005), η οποία θεωρεί ότι η ταυτότητα κατασκευάζεται κατά την επικοινωνία σε ποικίλλα πολιτισμικά πλαίσια. Σύμφωνα με την ίδια, η ύπαρξη επικοινωνίας εντός των πλαισίων της ίδιας ομάδας προκαλεί μεγαλύτερη ασφάλεια, ένταξη, προβλεψιμότητα, σύνδεση και συνέπεια. Από την άλλη, η ύπαρξη αλληλεπίδρασης με «άλλες» ομάδες, δημιουργεί ακριβώς το αντίθετο καθώς η επικοινωνία με «άλλες κουλτούρες» δημιουργεί ευαλωτότητα, διαφοροποίηση, έλλειψη προβλεψιμότητας, αυτονομία και αλλαγή, γεγονός που προκαλεί αστάθεια και πιθανότητα μετασχηματισμού (Ting-Toomley, 2005).

Επομένως, η ταυτότητα κατασκευάζεται όταν άτομα ή ομάδες επικοινωνούν με τους «άλλους», δηλαδή αλληλεπιδρούν. Με αυτόν τον τρόπο, τα επικοινωνούντα άτομα ή οι ομάδες εσωτερικεύουν τις αντιδράσεις ή τις απόψεις των «άλλων» κατά τη διάρκεια της σχεσιακής αλληλεπίδρασης και, με τη σειρά τους, εκφράζονται και ανταποκρίνονται στους «άλλους» είτε διατηρώντας την ταυτότητά τους, είτε μετασχηματίζοντάς την. Συνεπώς, μελετώντας την ταυτότητα μέσω της κυβερνητικής σκέψης υπό τους όρους της σχεσιακής αλληλεπίδρασης και της αυτοποίησης, αντιλαμβανόμαστε την έννοια της ταυτότητας καθώς αντιλαμβανόμαστε τις σχέσεις που αναπτύσσονται μέσα σε αυτή, όπως επίσης και το πως διαμορφώνονται αυτές οι σχέσεις. Κατ' επέκταση, αντιλαμβανόμαστε και τις ταυτίσεις εντός των σχέσεων αυτών, καθώς και το πως διατηρούνται, αλλά και πώς μεταβάλλονται μέσα στον χρόνο. Μάλιστα ο Stokes (2004) υποστηρίζει ότι η δυναμική και το μέλλον της έννοιας της ταυτότητας βρίσκεται στην Κυβερνητική, καθώς, θεωρεί ότι αυτή καθαυτή η ταυτότητα, ως μια συνεχιζόμενη διαδικασία επιλογής και χαρτογράφησης, περιλαμβάνει μια διαδικασία ελέγχου και αυτορύθμισης.

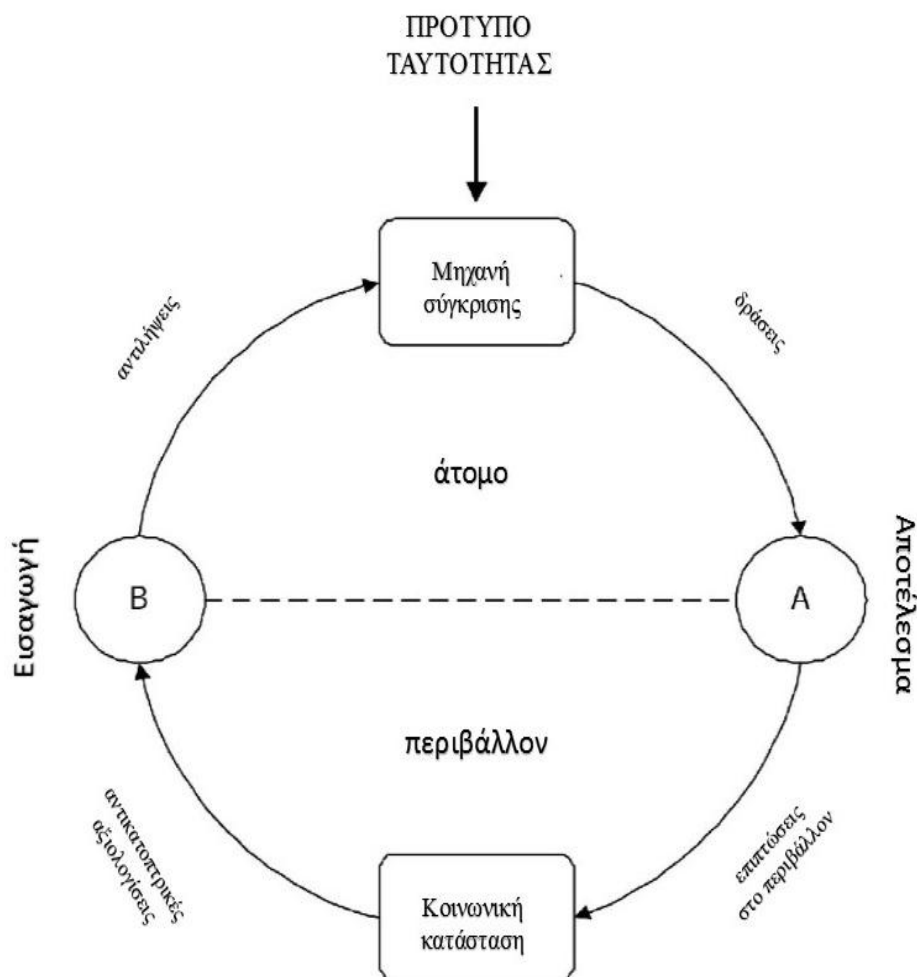
Ορμώμενος από την Κυβερνητική θεωρία, ο Burke (1991) κατασκεύασε ένα μοντέλο ελέγχου ταυτότητας (Identity Control Theory-ICT), στο οποίο η διαδικασία διαμόρφωσης της ταυτότητας προκύπτει ως μία διαδικασία ελέγχου (Burke, 1991b, 1995, 1996, 1997; Burke & Gecas 1994; Burke & Cooper 2000; Burke & Stets 1994; Burke, 1980; Ellestad & Stets, 1998; Simmons, Smith, Erez, Burke & Pozos, 1998; Stets, 1993, 1995). Αναλυτικότερα, ο Burke (1991) θεωρεί ότι η ταυτότητα αποτελείται από ένα σύνολο εννοιών (set of meanings), οι οποίες περιλαμβάνουν συμβολικές και μη συμβολικές παραμέτρους (Burke & Freese, 1989). Οι έννοιες αυτές εφαρμόζονται στον εαυτό μέσα σε μια κοινωνική κατάσταση, γεγονός που ορίζει το ποιος είναι κάποιος (Burke & Tully, 1977). Το σύνολο αυτό των εννοιών λειτουργεί ως ένα σημείο αυτοαναφοράς, δηλαδή ως ένα πρότυπο ταυτότητας (identity standard).

Σύμφωνα με το μοντέλο αυτό του Burke, όταν μια ταυτότητα ενεργοποιείται, δημιουργείται ένας κύκλος ανατροφοδότησης, ο οποίος περιλαμβάνει τέσσερα δομικά στοιχεία (Stokes, 2006) που είναι τα εξής:

- (α) Τα πρότυπα αναφοράς ή ρύθμισης (ένα σύνολο από αυτο-έννοιες).
- (β) Την εισαγωγή πληροφοριών (input) από το περιβάλλον ή από μια κοινωνική κατάσταση (social situation), συμπεριλαμβανομένων των αντικατοπτρικών

αξιολογήσεων (reflected appraisals), δηλαδή των αντιλήψεων που σχετίζονται με τον εαυτό.

- (γ) Τη διαδικασία η οποία συγκρίνει την εισαγωγή των πληροφοριών με τα πρότυπα μέσω της λειτουργίας ενός μηχανισμού σύγκρισης (comparator) και, τέλος,
- (δ) Το αποτέλεσμα (output) για το περιβάλλον το οποίο δημιουργήθηκε από την σύγκριση και το οποίο στη συνέχεια αποτελεί την πηγή των συμπεριφορών (behavior) που σκοπεύουν να φέρουν τις αντιληπτικές εισαγωγικές πληροφορίες σε μια σχέση ταυτότητας σε συνάρτηση με τα πρότυπα αναφοράς (Burke, 1991). Αυτό σημαίνει ότι η συμπεριφορά που διαμορφώνεται προς το εξωτερικό περιβάλλον, δηλαδή προς τον κοινωνικό περίγυρο, πρέπει να βρίσκεται σε αρμονία με τις αντικατοπτρικές αξιολογήσεις και τα πρότυπα ταυτότητας (βλέπε Σχήμα 2.1.).



Σχήμα 2.1: Θεωρία ελέγχου ταυτότητας του Burke (Identity Control Theory-ICT)
(Πηγή: Burke, 1991)

Το περιβάλλον, σύμφωνα με τους Burke και Reitzes (1981), είναι ένα σύστημα κοινωνικής αλληλεπίδρασης το οποίο περιλαμβάνει συμπεριφορές των άλλων και στο οποίο τα αποτελέσματα είναι εννοιολογικές δράσεις που δύναται να

τροποποιήσουν αυτές τις συμπεριφορές. Τα αποτελέσματα στο περιβάλλον (effects on environment) ολοκληρώνουν τον κύκλο της ανατροφοδότησης (feedback loop), έχοντας ως απόρροια τη δημιουργία νέων εισαγωγικών πληροφοριών (input), με άλλα λόγια μηνυμάτων, στο σύστημα της ταυτότητας (Burke, 1991).

Το μοντέλο λειτουργεί μετατρέποντας το αποτέλεσμα (output), δηλαδή την συμπεριφορά στην κοινωνική κατάσταση, με στόχο να αλλάξει τις εισερχόμενες πληροφορίες (input) που αφορούν τις αντικατοπτρικές αξιολογήσεις του εαυτού (reflected appraisals), προκειμένου να ταιριάξουν με τα εσωτερικά πρότυπα (Burke, 1991). Υπό αυτήν την έννοια, το σύστημα ελέγχου ταυτότητας μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει ως στόχο το ταίριασμα των αντιληπτικών εισαγωγικών πληροφοριών από το περιβάλλον στα εσωτερικά πρότυπα (Burke, 1991; Powers, 1973; Stokes, 2006). Με άλλα λόγια, το μοντέλο αυτό λειτουργεί, επιχειρώντας να ελέγξει, δηλαδή να αυτορυθμίσει τις αντιληπτικές εισαγωγικές πληροφορίες που δέχεται.

Ωστόσο, υπάρχει το ενδεχόμενο οι εισερχόμενες πληροφορίες να είναι είτε αρνητικές είτε και πέραν του δέοντος θετικές, με αποτέλεσμα να μην συνάδουν με το πρότυπο της ταυτότητας. Σε αυτήν την περίπτωση, το αποτέλεσμα, δηλαδή η συμπεριφορά του ατόμου, αλλάζει (βλέπε Σχήμα 2.2.). Σύμφωνα με τον Burke (1991), «...όταν τα εισερχόμενα μηνύματα είναι ασύμφωνα με το πρότυπο των εννοιών της ταυτότητας, (1) μια υποκειμενική αίσθηση λύπης (distress) εμφανίζεται, η οποία αυξάνεται ανάλογα με το βαθμό της ασυμφωνίας και (2) εξαιτίας αυτής της λύπης τα αποτελέσματα του συστήματος ταυτότητας προς το περιβάλλον θα αλλάξουν...» (σελ. 838), προκειμένου να επέλθει και πάλι η ισορροπία στο σύστημα.

Ακόμα όμως και αν τα εισερχόμενα μηνύματα (input) είναι σύμφωνα με το πρότυπο της ταυτότητας, η ισορροπία του συστήματος δεν επέρχεται αυτόματα, αλλά τα άτομα συνεχίζουν να διαφοροποιούν την συμπεριφορά τους (output) προκειμένου να διατηρήσουν την ισορροπία (Swann & Hill, 1982). Αναλυτικότερα, τα άτομα τροποποιούν την συμπεριφορά τους με τέτοιο τρόπο ώστε οι αντιλήψεις των άλλων προς αυτούς να παραμείνουν ίδιες. Σύμφωνα με τον Burke (1991), η διαδικασία αυτή της επίτευξης ισορροπίας στο σύστημα με το πέρασ του χρόνου υπάρχει πιθανότητα να αυτοματοποιηθεί, καθώς τα άτομα μαθαίνουν τους τρόπους αντίδρασης των άλλων και πως να τους χειραγωγούν αποτελεσματικά.



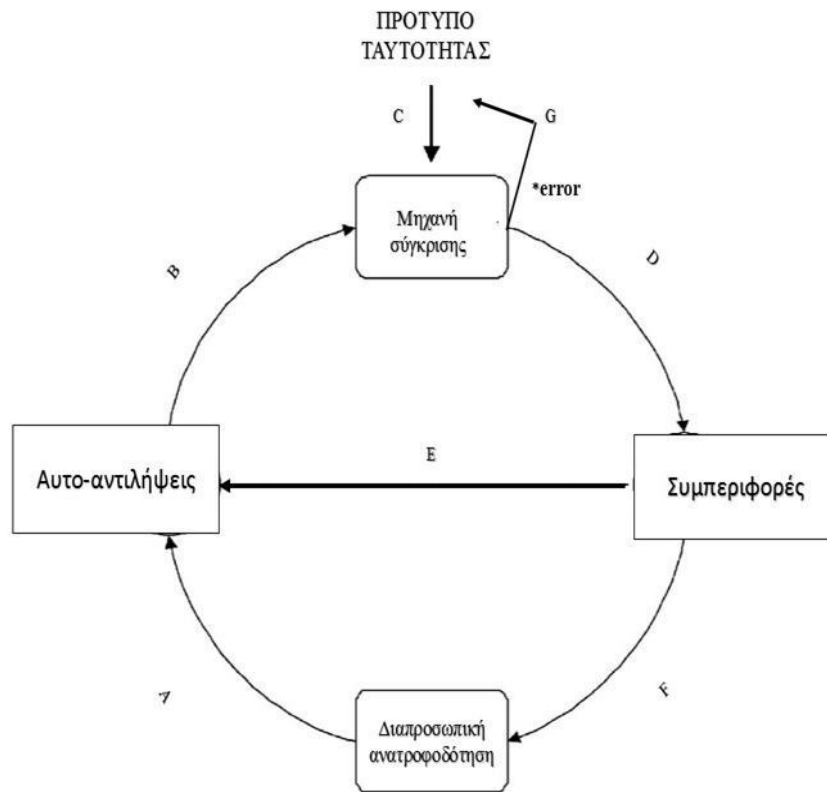
Σχήμα 2.2: Αποτελέσματα της συμφωνίας/ασυμφωνίας της ανατροφοδότησης (Karpelman et al., 1997)

Ωστόσο, υπάρχει και η πιθανότητα η επίτευξη ισορροπίας να μην τελεσφορήσει. Αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί σε τέσσερις περιπτώσεις: (α) όταν ο κύκλος της ανατροφοδότησης 'σπάσει', εξαιτίας του ότι η συμπεριφορά των ατόμων δεν επηρεάζει όσο θα έπρεπε τα αποτελέσματα στο περιβάλλον είτε τα άτομα δεν αντιλαμβάνονται σωστά τα μηνύματα που δέχονται από το περιβάλλον, (β) όταν μία ταυτότητα έχει αρνητική συσχέτιση με την άλλη ταυτότητα των ατόμων, δηλαδή όταν η μία υπεισέρχεται στην άλλη, με αποτέλεσμα αυξάνοντας τη συμφωνία με τη μία ταυτότητα ταυτόχρονα να μειώνεται η συμφωνία με την άλλη, (γ) όταν μία ταυτότητα είναι υπερελέγχομενη, δηλαδή όταν επιχειρεί να ταιριάζει ακριβώς τις αντικατοπτρικές αξιολογήσεις (reflected appraisals) με το πρότυπο ταυτότητας και, τέλος, (δ) όταν υπάρχει έλλειψη ανατροφοδότησης, με αποτέλεσμα το άτομο να μην μπορεί να συμφωνήσει μεταξύ του προτύπου ταυτότητας και των αυτοαξιολογήσεων του (Burke, 1991).

Ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο το μοντέλο του Burke εμφανίζεται στους Kerpelman *et al.* (1997). Οι τελευταίοι προκειμένου να μελετήσουν την εξέλιξη της ταυτότητας ενός ενήλικα, επιχείρησαν να απλοποιήσουν το μοντέλο της ταυτότητας του Burke (1991) προκειμένου να γίνει κατανοητό και εφαρμόσιμο στην έρευνά τους. Κατά τους ίδιους, η θεωρία ελέγχου ταυτότητας αποτελείται από δύο διαπροσωπικές συνιστώσες (συμπεριφορά-behaviors και διαπροσωπική ανατροφοδότηση-interpersonal feedback) και τρεις ενδοπροσωπικές (αυτοαντίληψη-self-perception, αυτοορισμός-identity standard, μηχανή σύγκρισης-comparator) (βλέπε Σχήμα 2.3).

Αναλυτικότερα, η διαπροσωπική ανατροφοδότηση συνάδει με τις αντικατοπτρικές αξιολογήσεις (reflected appraisals) του Burke (1991) και μπορεί να μεταφραστεί ως «...αντιλαμβανόμενη έννοια του ποιος είναι κάποιος μέσα στον κοινωνικό περίγυρο...» (Kerpelman *et al.*, 1997, σελ. 328). Αυτή η ανατροφοδότηση μετασχηματίζεται σε μία αυτοαντίληψη (self-perceptions) που συνιστά την πρώτη ενδοπροσωπική συνιστώσα. Η δεύτερη ενδοπροσωπική συνιστώσα είναι το πρότυπο ταυτότητας, οι αυτοορισμοί των ατόμων (identity standard), η ιδιαίτερη ταυτότητα κάποιου (Kerpelman *et al.*, 1997), ενώ η τελευταία ενδοπροσωπική συνιστώσα είναι ένας μηχανισμός σύγκρισης (comparator) μέσω του οποίου πραγματοποιείται η σύγκριση των αυτοαντιλήψεων με τα πρότυπα ταυτότητας ώστε να καθοριστεί η συμφωνία τους (Kerpelman *et al.*, 1997).

Όπως χαρακτηριστικά τόνισε και ο Burke (1991), αν υπάρχει ασυμφωνία του προτύπου ταυτότητας και των εισερχομένων μηνυμάτων (input) τα οποία περιλαμβάνουν τις αυτοαντιλήψεις μας αλλά και τις αντιλήψεις των άλλων για εμάς, τότε εμφανίζεται μια άλλη παράμετρος, αυτή της λύπης, που αναγκάζει τα άτομα να δράσουν. Την παράμετρο αυτή οι Kerpelman *et al.* (1997) την ονομάζουν «σφάλμα» (error). Σύμφωνα με τους ίδιους, ο σκοπός της διαπροσωπικής συνιστώσας της συμπεριφοράς είναι να αντιμετωπίζει αυτά τα σφάλματα, με διαπροσωπική ανατροφοδότηση ή με ανάπλαση των αυτοαντιλήψεων.



Σχήμα 2.3. Θεωρία ελέγχου ταυτότητας
(Πηγή: Kerelman *et al.*, 1997)

Αναλυτικότερα, η διαπροσωπική ανατροφοδότηση (A) λαμβάνεται και μετατρέπεται προκειμένου να γίνει αυτοαντίληψη, η οποία θα συγκριθεί μέσω του μηχανισμού σύγκρισης (B) με ένα πρότυπο ταυτότητας (C). Όταν το πρότυπο ταυτότητας και η αυτοαντίληψη συγκρούονται, τότε προκύπτει ένα σφάλμα (G), το οποίο οδηγεί στην ενεργοποίηση της συνιστώσας της συμπεριφοράς (D), η οποία αποβλέπει στην αποκατάσταση της προγενέστερης κατάστασης της ταυτότητας (Kerelman *et al.*, 1997). Για να συμβεί αυτή η αποκατάσταση, δηλαδή ο αυτοέλεγχος του συστήματος προκειμένου να επέλθει η ισορροπία, η συμπεριφορά πρέπει να επηρεάσει αμέσως την αυτοαντίληψη (E) ή να αλλάξει την διαπροσωπική κατάσταση (F), η οποία, με τη σειρά της, οδηγεί σε καινούργια κοινωνική ανατροφοδότηση (A) (Kerelman *et al.*, 1997).

Με άλλα λόγια, στο μοντέλο των Kerelman *et al.* (1997) μέσω της ανατροφοδότησης που δέχονται τα άτομα από τους άλλους στο κοινωνικό τους περιβάλλον, δημιουργούν μία αυτοαντίληψη. Η αυτοαντίληψη αυτή συγκρίνεται με τα πρότυπα ταυτότητά τους και, ανάλογως του αποτελέσματος που προκύπτει από τη σύγκριση αυτή, δημιουργείται η αντίστοιχη συμπεριφορά, η οποία ανατροφοδοτεί είτε απευθείας την αυτοαντίληψή τους είτε επηρεάζει την διαπροσωπική κατάσταση προκειμένου αυτή να ανατροφοδοτήσει και πάλι την αυτοαντίληψη. Από τα παραπάνω διαπιστώνεται ότι το μοντέλο των Kerelman *et al.* (1997) είναι ίδιο κατ' ουσία με αυτό του Burke (1991) με διαφοροποιήσεις στην ονοματοδοσία των

επιμέρους παραμέτρων τους. Για παράδειγμα, ενώ στο ένα εμφανίζεται ο όρος αποτελέσματα (output), στο δεύτερο ο όρος που χρησιμοποιείται είναι αυτός της συμπεριφοράς (behaviour).

Στη βάση των παραπάνω, στο μοντέλο ταυτότητας του Burke (1991), η διαμόρφωση της ταυτότητας είναι μια κυβερνητική διαδικασία, δηλαδή μια διαδικασία συνεχούς επικοινωνίας και ελέγχου. Τη θέση αυτή υιοθετεί και η παρούσα εργασία. Ωστόσο, ενώ ο Burke χρησιμοποίησε το μοντέλο αυτό προκειμένου να καταδείξει ότι η ταυτότητα προκύπτει ως απόρροια μιας συνεχούς αυτορύθμισης σε επίπεδο ατόμου, στην εργασία επιχειρείται η εφαρμογή του μοντέλου στα κοινωνικά συστήματα και ειδικότερα στη μελέτη της διαμόρφωσης της συλλογικής ταυτότητας μεταξύ διαφόρων εθνικών και εθνοτικών ομάδων. Η χρήση αυτή τεκμαίρεται στη βάση του ότι στην παρούσα εργασία, οι υπό μελέτη κοινωνικές ομάδες συγκροτούν η κάθε μια ένα όλο, με την έννοια ότι φέρουν κοινή συνείδηση. Η θέση αυτή μας επιτρέπει να υιοθετήσουμε το σύνολο των ατόμων μιας συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας ως ένα και μόνο σύστημα. Η θέση αυτή δεν αναιρεί την αναγνώριση της ύπαρξης ατομικών διαφοροποιήσεων στην συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα, ωστόσο, οι ενδοκοινωνικές αυτές διαφορές των ατόμων δεν αποτελούν το αντικείμενο της παρούσας έρευνας.

2.2. Το έθνος και οι προσεγγίσεις του

Παρά το γεγονός ότι η έννοια του έθνους και του συστατικού του στοιχείου, του εθνικισμού, αποτελούν τα πιο σημαντικά και διαδεδομένα αντικείμενα μελέτης της σύγχρονης κοινωνιολογίας (Salahat, 2007), εντούτοις παρατηρείται μια ασάφεια στην ορολογία τους. Επιπροσθέτως στην ελληνική γλώσσα, υφίσταται μία δυσκολία ορολογίας και ερμηνείας του αντίστοιχου λατινογενούς όρου «nation», καθώς και των διάφορων διατυπώσεων και ερμηνειών του στις διάφορες γλώσσες². Η ερμηνευτική αυτή δυσκολία απορρέει από το γεγονός ότι στη διεθνή βιβλιογραφία οι διάφοροι μελετητές, κατά κανόνα, αντί της λέξης «nation» μεταχειρίζονται, την ελληνική λέξη «έθνος» και τα παράγωγά της (ethnos, ethnies, ethnic group, ethnicity), προκειμένου να εννοιολογήσουν τα έθνη ή τις εθνότητες που στερούνται της κρατικής οργάνωσης. Ωστόσο, παρά τις δυσχέρειες αυτές στην ερμηνεία και στη χρήση του όρου «έθνος» και επιχειρώντας μια συγκριτική αποτίμηση του όρου αυτού και των παράγωγών του, δύναται να ειπωθεί ότι γενικά ο ελληνικός αυτός όρος δηλώνει, στη διεθνή βιβλιογραφία, αυτό που αποδίδει ο όρος «volk», δηλαδή τον λαό³. Με άλλα λόγια πρόκειται για μια ανθρώπινη κοινότητα που δεν εξαρτάται τόσο από την πολιτική της οργάνωση, όσο από την κοινή ιστορία, τον κοινό πολιτισμό και τις κοινές παραδόσεις.

Κατά συνέπεια, η έλλειψη σαφούς οριοθέτησης, τόσο του ίδιου του έθνους όσο και των εννοιών που το περιβάλλουν, καθώς και η πολλαπλότητα των προτεινόμενων θεωριών και ορολογιών που συναντιούνται στη διεθνή βιβλιογραφία, καθιστούν εξαιρετικά δύσκολη τη νηφάλια επιστημονική σκέψη (Δεμερτζής 1994, Hutchinson & Smith 1994, Κελεπούρη, 2006; Λιάκος 2005). Κάθε μελετητής του έθνους καλείται να εισηγηθεί έναν ορισμό και να εξάγει μία ερμηνεία, όχι μόνο για το ίδιο το έθνος αλλά και για τις συγγενείς του έννοιες, όπως είναι το έθνος-κράτος, ο εθνικισμός, η εθνικιστική ιδεολογία και η εθνική ταυτότητα. Οι όροι αυτοί καθίστανται εξαιρετικά προβληματικοί, λόγω του ότι στερούνται συγκεκριμένου

ορισμού (Calhoun, 1993), καθώς κάθε σχολή σκέψης διαθέτει διαφορετική ορολογία για τις έννοιες αυτές, όπως επίσης προσεγγίζει διαφορετικά τις παραπάνω έννοιες μεταξύ τους.

Λόγω της πολυδιάστατης φύσης του, η έννοια του έθνους αποτελεί αντικείμενο μελέτης πολλών και διαφόρων επιστημονικών κλάδων. Μάλιστα, τις τελευταίες δεκαετίες, το θέμα αυτό βρίσκεται στο επίκεντρο μιας διεθνούς συζήτησης μεταξύ ιστορικών, ανθρωπολόγων, ψυχολόγων, πολιτικών και άλλων κοινωνικών επιστημόνων, αποδεικνύοντας την ανεπάρκεια μιας αυστηρώς μονοδιάστατης θεωρητικής προσέγγισης του φαινομένου (Κελεπούρη, 2006).

Από τα παραπάνω γίνεται κατανοητό πως δεν υφίσταται μια καθολική θεωρία για το έθνος και τα παράγωγά του (Ozkirimli, 2000). Αυτό σύμφωνα με τον Salahat (2007, σελ. 17) μπορεί να δικαιολογηθεί από το γεγονός ότι «...ο εθνικισμός είναι από τα πρωτεϊκά φαινόμενα, ικανό να λάβει πολλαπλές μορφές ανάλογα με το ιστορικό, κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο στο οποίο υφίσταται και είναι αυτό που εμποδίζει την διατύπωση μιας γενικής θεωρίας...». Ωστόσο, όλοι αυτοί οι μελετητές, παρά το διαφορετικό σημείο εκκίνησής τους, συνεισφέρουν αθροιστικά στην πραγμάτωση μιας συστηματικής θεώρησης του φαινομένου (Hutchinson & Smith 1994).

Η δυσκολία οριοθέτησης του όρου «έθνος», καθίσταται ορατή ήδη από τη στιγμή που κάποιος επιχειρήσει να τον ορίσει, καθώς ταχέως θα διαπιστώσει ότι το φαινόμενο αυτό είναι δυνατόν να προσεγγισθεί από πολλές και διαφορετικές οπτικές γωνίες (Κελεπούρη, 2006). Ως εξής, η έννοια του έθνους απασχόλησε το ενδιαφέρον πολλών μελετητών, οι οποίοι δεν κατάφεραν να συμφωνήσουν σε ένα κοινά αποδεκτό ορισμό. Κατά καιρούς έκαναν την εμφάνισή τους ποικίλες δοξασίες περί της έννοιας του έθνους, οι οποίες καθόριζαν άλλοτε το έθνος με βάση την κοινή γλώσσα, άλλοτε με βάση την κοινή θρησκεία και παράδοση, αλλά και με βάση την ιστορία, την κοινή καταγωγή, τα πολιτικά δικαιώματα, την κοινή επιθυμία του «συνανήκειν», όπως επίσης και με βάση ένα συγκεκριμένο χώρο. Επομένως, κατά καιρούς επιχειρήθηκε από πολλούς μελετητές διαφόρων επιστημών να αποδοθεί ένας ορισμός για τον όρο αυτό, οι απόψεις τους όμως δίστανται, καθώς ο όρος «έθνος» ορίζεται και χρησιμοποιείται με ποικίλους τρόπους, όπως συμβαίνει με κάθε βασικό κοινωνιολογικό όρο (Γκόβαρης, 2004; Φιλιππίδου, 2011).

Καθώς το «θεωρητικό αυτό παράδοξο» (Salahat, 2007) δεν είναι δυνατόν να αποφευχθεί, η αναφορά στην έννοια του έθνους πρέπει να λάβει υπόψη τους ορισμούς γνωστών μελετητών του εθνικισμού, οι οποίοι έκαναν την εμφάνισή τους κυρίως στο δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα, οπότε και ο εθνικισμός αποτέλεσε αντικείμενο της ακαδημαϊκής έρευνας (Ozkirimli, 2011; Salahat, 2007). Με βάση αυτούς τους μελετητές, ένας καθολικός ορισμός θα μπορούσε να αποδοθεί ως ακολούθως: «...το έθνος είναι ένας δεδομένος ανθρώπινος πληθυσμός που μοιράζεται μια ιστορική περιοχή, κοινούς μύθους και ιστορικές μνήμες, ένα κοινό μαζικό πολιτισμό, μία κοινή οικονομία και κοινά νομικά δικαιώματα και καθήκοντα για όλα τα μέλη του...» (Smith, 1991, σελ. 14). Επιπλέον, το έθνος αποτελεί μια φαντασιακή πολιτική κοινότητα στη βάση ενός τυποποιημένου ιδιοματικού γλωσσικού πολιτισμού (Gellner, 1964), τα μέλη του φέρουν μια κοινή διακριτή ταυτότητα, η οποία και τα διαφοροποιεί από «άλλες» ομάδες και επίσης διαθέτουν πολιτική αυτονομία υπό τη μορφή ενός κυρίαρχου κράτους (Breuilli, 2000 [1994]).

Ο παραπάνω ορισμός αντί να απαντά στην ερώτηση που τίθεται, δημιουργεί άλλες, όπως αν τα έθνη είναι παλαιά και φυσικά ή αν είναι νέα, τεχνητά και «κατασκευασμένα», εάν τα έθνη έχουν μία ταυτότητα, όπως θεωρούν οι περισσότερες θεωρίες του εθνικισμού και ποια είναι η σχέση της με τις ταυτότητες των άλλων και εντέλει αν τα έθνη οφείλουν να έχουν πολιτική κυριαρχία ή όχι (Salahat, 2007). Προκειμένου να διευκρινιστούν οι ερωτήσεις αυτές θα αναλυθούν οι απόψεις των διαφόρων μελετητών, οι οποίες μπορούν να ταξινομηθούν σε τρεις βασικές κατηγορίες, οι οποίες και συγκροτούν τρεις διαφορετικές θεωρητικές προσεγγίσεις ή σχολές σκέψης.

2.2.1. Αρχεγονική και Παλαιϊστική προσέγγιση του έθνους (Primordialism and Perennialism)

Η αρχεγονική προσέγγιση ή αλλιώς ο «αρχεγονισμός» (primordialism) είναι μία θέση των κοινωνικών επιστημών, η οποία αναπτύχθηκε πρώτα από τον Max Weber (1922) και αργότερα από τους Shils (1957) και Geertz (1967), ενώ μεταξύ των δεκαετιών 1950 και 1960 δέχτηκε σφοδρή επίθεση από τους κοινωνικούς επιστήμονες που έβλεπαν το έθνος ως ακόμη μια κοινωνική σχέση, ευμεταύλεπτη και επηρεαζόμενη από τις εκάστοτε συνθήκες και περιστάσεις (van den Berghe, 2004).

Σύμφωνα με την αρχεγονική προσέγγιση (primordialism), τα έθνη είναι αρχέγονα και κατά μία έννοια φυσικά συλλογικά μορφώματα (Χατζόπουλος, 2002). Ως εκ τούτου, κάποιοι μελετητές υποστηρίζουν πως τα έθνη διαθέτουν μία «αρχέγονη» ποιότητα, δηλαδή πως αποτελούν «δεδομένα» της ανθρώπινης ύπαρξης (Blu, 1980; Bromley, 1974; Mercier, 1968; Warner & Lunt, 1942; Weber, 1978; Φιλιππίδου, 2011). Σύμφωνα με τον Χατζόπουλο (2002, σελ. 15), «...η έννοια της 'φυσικότητας' του έθνους είναι βασικό χαρακτηριστικό της ίδιας της εθνικιστικής σκέψης. Τα έθνη εκλαμβάνονται ως οργανικά μέρη μιας αρχέγονης φυσικής πραγματικότητας που προϋπάρχει όλων των κατοπινών εξελίξεων και επιτευγμάτων...».

Η αρχεγονική προσέγγιση θεωρεί τον εθνικισμό ως «...το νεότερο ιδεολογικό επιφανόμενο ενός αρχέγονου μορφώματος του έθνους...» (Χατζόπουλος, 2002, σελ. 115) και επιχειρεί να ερμηνεύσει την εθνική ταυτότητα με βάση τις «προ-εθνικές» (Χατζόπουλος, 2002, σελ. 115) εθνοτικές ομάδες (ethnic groups) και του εθνοτισμού (ethnicity), δηλαδή της συλλογικής ταύτισης που τις συνέχουν.

Ειδικότερα, οι Warner και Lunt (1942, σελ. 73) θεωρούν πως το έθνος «...μπορεί να αξιολογηθεί σχεδόν αποκλειστικά σε βιολογική βάση ή με βάση τα κοινωνικά χαρακτηριστικά των ανθρώπων...». Την άποψή τους συμμερίζονται και οι Mercier και Weber. Ειδικότερα, ο Mercier (1968) με τον όρο «έθνος» ονομάζει μια κλειστή ομάδα, της οποίας τα μέλη κατάγονται από έναν κοινό πρόγονο, συμμετέχουν σε έναν ομοιογενή πολιτισμό και μιλούν την ίδια γλώσσα. Το ίδιο πιστεύει και ο Weber (1978), ο οποίος με τον όρο αυτό θεωρεί μια ομάδα, τα μέλη της οποίας πιστεύουν στην κοινή τους καταγωγή, στα ήθη και στα έθιμα, καθώς και στη συλλογική τους μνήμη (οπ. αναφ. στο Βερνίκος, & Δασκαλοπούλου, 2002, σελ. 108). Ο σοβιετικός ανθρωπολόγος Bromley (1974, σελ. 66) υποστηρίζει πως το «έθνος» είναι «...μια ιστορικά σχηματισμένη κοινότητα ανθρώπων που εμφανίζουν

κοινές και σχετικά σταθερές πολιτισμικές ιδιότητες, καθώς και ορισμένα ιδιαίτερα ψυχολογικά χαρακτηριστικά...», ενώ σε μεταγενέστερη μελέτη του προσθέτει και τα κριτήρια της κοινής περιοχής και του εθνωυμίου (Bromley, 1975, σελ. 11). Τέλος, για την Blu (1980), η οποία μελέτησε τους μαύρους, τους λευκούς και τους Ινδιάνους στη Βόρεια Καρολίνα των ΗΠΑ, το «έθνος» είναι μια ομάδα ατόμων τα μέλη της οποίας έχουν ένα κοινό παρελθόν, μια κοινή θρησκεία ή ακόμη προέρχονται και από μία κοινή φυλή.

Η αρχεγονική προσέγγιση διακρίνεται σε δύο εκδοχές. Στην πρώτη, την κοινωνιο-βιολογική, οι μελετητές υποστηρίζουν ότι το έθνος αποτελεί μια μεγάλη οικογένεια, τα μέλη της οποίας πηγάζουν από την ίδια γονιδιακή «υδαταποθήκη» και αναγνωρίζονται μεταξύ τους μέσω κοινών πολιτισμικών στοιχείων. Στη δεύτερη εκδοχή, την πολιτισμική, «...οι σύγχρονες συλλογικές ταυτίσεις εθνικού τύπου εδράζονται σε πολυδύναμα και αρχέγονα αισθήματα αφοσίωσης – αισθήματα που εκπορεύονται από πολιτισμικά δεδομένα της κοινωνικής συνύπαρξης, όπως η φυλή, η γλώσσα, η θρησκεία, ο τόπος, το έθιμο, κ.ά. ...» (Χατζόπουλος, 2002, σελ. 115).

Συνοψίζοντας, οι Αρχεγονιστές-Παλαιιστές θεωρούν ότι η υπηκοότητα, η συμμετοχή με άλλα λόγια σε ένα έθνος, αποτελεί ένα φυσικό συστατικό των ανθρώπινων όντων (Salahat, 2007), τόσο φυσικό, όσο και οι αισθήσεις, και πως τα έθνη υφίστανται από καταβολής κόσμου (Breuilli, 1994). Ως εξής, και καθώς θεωρείται ότι η υπηκοότητα είναι φυσική, το «ανήκειν» σε ένα έθνος δεν αποτελεί «προϊόν» επιλογής, αλλά αντίθετα είναι προκαθορισμένο, καθώς οι υποστηρικτές της σχολής αυτής θεωρούν ότι ένα άτομο με τη γέννησή του ανήκει σε ένα έθνος, όπως ακριβώς με τη γέννησή του ανήκει σε μία οικογένεια (Smith, 1995). Ακόμη «...τα έθνη έχουν φυσικά όρια [...] καθώς επίσης ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, αποστολή και πεπρωμένο...» (Smith, 1995, σελ. 32).

Σύμφωνα με τους σημαντικότερους υποστηρικτές του Αρχεγονισμού, (Eller & Goughlun, 1993; Geertz (1993[1973]; Llobora, 1994; Shils, 1957), η ταυτότητα του έθνους είναι αιώνια, φυσική και αναντικατάστατη, στηρίζεται στη συγγένεια και στο «αίμα», τη γλώσσα και την ιστορία, όπως επίσης και στη σύνδεση όλων αυτών των χαρακτηριστικών με μια συγκεκριμένη εδαφική περιοχή. Ωστόσο, «...ένα καλό παράδειγμα που συνοψίζει την έννοια του έθνους και του εθνικισμού, σύμφωνα με τους Αρχεγονιστές...» (Salahat, 2007, σελ. 18-19) είναι αυτό του Tudjman (αναφορά στους Spenser & Wollman, 2002). Σύμφωνα με τον τελευταίο τα έθνη «...μεγαλώνουν κατά τρόπο φυσικό, στην αντικειμενική και σύνθετη ιστορική διαδικασία, ως αποτέλεσμα της ανάπτυξης όλων εκείνων των υλικών και πνευματικών δυνάμεων, οι οποίες σε μια δεδομένη περιοχή διαμορφώνουν την εθνική ύπαρξη των μεμονωμένων εθνών βάσει των δεσμών αίματος, τη γλωσσική και πολιτιστική συγγένεια, και τα κοινά, ζωτικής σημασίας συμφέροντα και το κοινό πεπρωμένο μεταξύ της εθνικής κοινότητας και της κοινής πατρίδας και των κοινών ιστορικών παραδόσεων και στόχων. Τα έθνη είναι αναντικατάστατα κύτταρα της ανθρώπινης κοινότητας ή ολόκληρης της ανθρωπότητας. Αυτό το γεγονός δε μπορεί να αμφισβητηθεί από καμία άποψη...» (Spenser & Wollman, 2002, σελ. 27).

2.2.2. Νεωτεριστική προσέγγιση του έθνους (modernism)

Ο Νεωτερισμός ή Εκσυγχρονισμός ή Μοντερνισμός (modernism) έκανε την εμφάνισή του στα μέσα της δεκαετίας του '60 προκειμένου να δώσει μια απάντηση στα κινήματα της αποικιοκρατικοποίησης στην Ασία και την Αφρική (Smith, 1998). Όπως συμβαίνει και με τους Αρχεγονιστές, έτσι και οι θεωρίες των Νεωτεριστών περιλαμβάνουν ποικίλες θεωρητικές διαφορές, αλλά παρόλα αυτά οι μεγαλύτεροι υποστηρικτές αυτής της προσέγγισης διαθέτουν την κοινή βεβαιότητα ότι τα έθνη αποτελούν σύγχρονες «κατασκευές».

Η νεωτεριστική προσέγγιση (modernism) θεωρεί ότι το έθνος είναι γέννημα του εθνικισμού (Ozkirimli, 2011), με άλλα λόγια ο εθνικισμός υφίσταται προ των εθνών. Υποστηρίζει ότι ο εθνικισμός είναι εκείνος ο παράγοντας που δημιουργεί τα έθνη και όχι το αντίστροφο, όπως συμβαίνει στην αρχεγονική ή παλαιϊστική προσέγγιση. Οι Νεωτεριστές απορρίπτουν τη θέση του αρχεγονισμού ότι τα έθνη είναι φυσικά και αποτελούν τη συνέχεια ενός αρχαίου παρελθόντος, καθώς θεωρούν ότι οι θεοκρατικές οντότητες και οι αυτοκρατορίες, με άλλα λόγια οι παλαιοί πολιτικοί σχηματισμοί, δεν υφίστανται πλέον, αλλά έχουν υποκατασταθεί από τα έθνη-κράτη. Η προσέγγιση αυτή, η νεωτεριστική, θεωρεί τον εθνικισμό ως μια νεωτερική ιδεολογία, η οποία γεννήθηκε από τους οικονομικούς, πολιτικούς και πολιτισμικούς μηχανισμούς που ορίζει η νεωτερικότητα (Χατζόπουλος, 2002).

Η νεωτεριστική προσέγγιση, εκτός του ότι υποστηρίζει πως το έθνος είναι δημιούργημα του εθνικισμού, θεωρεί επίσης ότι είναι και δημιούργημα της νεωτερικότητας, και, συγκεκριμένα, γέννημα των δύο τελευταίων αιώνων. Θεωρεί δε ότι η ένταξη σε αυτό αποτελεί ζήτημα στάσεων, αντιλήψεων και συναισθημάτων, τα οποία είναι μεταβλητά και διαφοροποιούνται ανάλογα με τη συγκεκριμένη κατάσταση του ατόμου (Barth, 1969; Cohen, 1969; Glazer, & Moynihan 1970; Hobsbawm, 1994; Mayer, 1971; Sollors, 1989; Williams, 1989).

Ειδικότερα, ο Gellner (1992) θεωρεί ότι δυο άνθρωποι υπάγονται στο ίδιο έθνος, εφόσον μοιράζονται τον ίδιο πολιτισμό και εφόσον αποδέχονται ο ένας τον άλλον ως μέλος του έθνους αυτού. Αρνείται σκόπιμα να διατυπώσει έναν ορισμό του έθνους, επιμένοντας εμφατικά να θεωρεί την έννοια του έθνους σαν ένα κενό δοχείο, το οποίο γεμίζει από περιεχόμενο μόνο ύστερα από τον ερχομό της εποχής του εθνικισμού (Κελεπούρη, 2006). Σύμφωνα με τον ίδιο, πριν δοθεί απάντηση στο ερώτημα «τί είναι το έθνος;», θα μπορούσε να διασαφηνιστεί «τι δεν είναι το έθνος». Ακόμη και αν «...η ιδέα ενός ανθρώπου χωρίς έθνος μοιάζει να υποβάλλει τη σύγχρονη φαντασία σε πολύ μεγάλη δοκιμασία [...], το να έχει κανείς έθνος δεν αποτελεί εγγενές στοιχείο της ανθρώπινης ιδιότητας, κατέληξε, ωστόσο σήμερα να φαίνεται ως τέτοιο» (Gellner 1992, σελ. 21-22). Με άλλα λόγια, το έθνος δεν αποτελεί μια εκ φύσεως απονεμημένη, αναμφισβήτητη, αμετάβλητη και ομοιογενή υπόσταση, ανεξάρτητη από το χρόνο και το χώρο, όπως επιθυμεί η αντίληψη που μας κληροδότησε ο ρομαντισμός του 19ου αιώνα (Αβδελά 1997).

Σύμφωνα με τον Cohen (1969), η ένταξη σε ένα έθνος είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένων λόγων, οι οποίοι είναι περισσότερο οικονομικοί και πολιτικοί παρά βιολογικοί και ψυχολογικοί. Οι Glazer και Moynihan (1970, σελ. 16-17), αναφερόμενοι στην αμερικανική κοινωνία, δηλώνουν ότι το έθνος «...δεν αποτελεί επιβίωση από την εποχή των μαζικών μεταναστεύσεων, αλλά είναι ένα νέο κοινωνικό φαινόμενο [...]. Τα άτομα συνδέονται με αυτό μέσω φιλικών και

οικογενειακών δεσμών, όπως και με δεσμούς συμφερόντων...». Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και ο Sollors (1989, σελ. xiii-xiv), ο οποίος αναφερόμενος στο έθνος και στην εθνότητα υποστηρίζει ότι «...τις εθνότητες τυπικά τις φαντάζεται κανείς ως φυσικές, πραγματικές, αιώνιες, σταθερές και στατικές μονάδες, όμως δεν είναι έτσι...».

Για τον Hobsbawm (1994, σελ. 93) η έννοια του έθνους «...σχεδόν πάντοτε συνδέεται κατά κάποιο απροσδιόριστο τρόπο με την κοινή καταγωγή και προέλευση, από τις οποίες υποτίθεται ότι προέρχονται τα κοινά χαρακτηριστικά των μελών από τα οποία απαρτίζεται [...]». Η «συγγένεια» και το «αίμα» έχουν εμφανή πλεονεκτήματα καθώς συνδέουν τα μέλη της ομάδας και αποκλείουν τους ξένους, και ως εκ τούτου, είναι βασικά στοιχεία του εθνοτικού εθνικισμού [...]. Αλλά η γενετική προσέγγιση του έθνους είναι απολύτως αβάσιμη, εφόσον η ζωτική του βάση, ως μορφή κοινωνικής οργάνωσης, είναι μάλλον πολιτιστική παρά βιολογική...».

Ο Barth (1969, σελ. 10), αν και αρχικά υποστηρίζει την αρχέγονη ιδιότητα των εθνοτήτων τις οποίες και θεωρεί «...βιολογικά αυτοδιαϊωνιζόμενες...», μετέπειτα αναγνωρίζει τη σημασία συγκεκριμένων ιστορικών, οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών παραγόντων στη δημιουργία και τη διαμόρφωση των εθνών. Με άλλα λόγια, ο μελετητής επιχειρεί να δείξει ότι τα έθνη είναι κοινωνικά κατασκευασμένα. Τον Barth πλησιάζει ο Mayer (1971), ο οποίος ενώ σε ένα πρώτο επίπεδο φαίνεται να υποστηρίζει ότι τα έθνη υπάρχουν με ένα «φυσικό τρόπο», σε ένα άλλο και σύμφωνα με την ορολογία του Barth, επιτρέπει τη «διάβαση των συνόρων». Υποστηρίζει δηλαδή πως τα έθνη δεν είναι μόνιμα και σταθερά, αλλά δύναται να αποτελούν ακόμη και απόρροια επιλογής.

Τέλος, η Αποστολίδου (1995), θεωρεί ότι το έθνος διαθέτει μια αναγνωρίσιμη γλώσσα και έναν κοινό πολιτισμό, όπως επίσης και μία κοινή ιστορία και επιβάλλεται να κατοχυρωθεί η υπόστασή του, λόγω του ότι βρίσκεται σε συνεχή απειλή από εξωτερικούς παράγοντες. Επομένως, ο βασικός δομικός παράγοντας που συνέβαλε στη δημιουργία του έθνους ως κοινωνικού συνόλου, υπήρξε η μορφή ενός κοινού εχθρού, απέναντι στον οποίο αντιπαρατίθενται όλοι οι άνθρωποι που διαβιούν στο ίδιο περιβάλλον. Ως ακολούθως, τα έθνη απέκτησαν την τελική τους υπόσταση, ύστερα από μία μακροχρόνια σύγκρουση ενάντια σε έναν «άλλο» που καταγγέλλεται ή είναι πράγματι εχθρός τους (Τσουκαλάς, 1999). Ως παράδειγμα φέρονται τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα, τα οποία δημιουργήθηκαν μετά την επιρροή της Γαλλικής Επανάστασης στους λαούς της Ευρώπης και τα οποία αποσκοπούσαν είτε σε εθνική απελευθέρωση, είτε σε εθνική ενοποίηση (Φιλιππίδου, 2011). Ενδεικτικά αναφέρονται αυτά των Ισπανών, το 1820, εναντίον του καθεστώτος του Φερδινάνδου Ζ', των Ελλήνων, το 1821, εναντίον της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και των Ιταλών, το 1831, εναντίον του απολυταρχικού καθεστώτος της χώρας τους (Τενεκίδης, 1975; Φιλιππίδου, 2011).

Επομένως και σύμφωνα με τα παραπάνω, οι σύγχρονες απόψεις συγκλίνουν στη θέση ότι η έννοια του έθνους είναι σχετικά πρόσφατη και μεταβάλλεται μέσα στο χρόνο. Η επικρατούσα αυτή θέση θεωρεί ότι η έννοια του έθνους συγκροτεί σύγχρονο δημιούργημα όπως επίσης και μια κοινωνική οντότητα μονάχα στο βαθμό που αποκτά τη μορφή του σύγχρονου εδαφικά προσδιορισμένου κράτους, με άλλα λόγια του «εθνικού κράτους». Επομένως και σύμφωνα με την άποψη αυτή, όλα τα έθνη είναι σχετικά πρόσφατα και σχετικά τεχνητές κατασκευές (Αβδελά, 1998;

Hobsbawm, 1994; Gellner, 1992; Weber, 1997; Κεντούρι, 2005; Banks, 2008; Haupt, Lowy & Weill, 1974; Thiesse, 1999). Η προσέγγιση αυτή καταλαμβάνει σήμερα ηγεμονική θέση στον τομέα των σπουδών του εθνικισμού και είναι παραδεκτή από το μεγαλύτερο μέρος των κοινωνικών επιστημόνων που ασχολούνται με το φαινόμενο αυτό. Ως εξής, ο εθνικισμός αποτελεί παρεπόμενο ενός συνδυασμού μεταβολών που προκάλεσε η νεωτερικότητα στις παραδοσιακές κοινωνίες.

Ωστόσο, κάθε συγγραφέας, ανάλογα με την οπτική του, απονέμει και διαφορετική βαρύτητα σε κάθε μία από αυτές τις μεταβολές. Επομένως, και παρά το γεγονός, ότι οι υποστηρικτές του νεωτερισμού συγκλίνουν στη θεωρία πως τα έθνη αποτελούν «κατασκευή» της σύγχρονης εποχής και πως ο εθνικισμός προηγείτο αυτών, κάθε ένας από αυτούς εισηγείται έναν δικό του παράγοντα τον όποιο και θεωρεί ως βασικό στη λειτουργία του εθνικισμού.

Αναλυτικότερα, ο Ernest Gellner, ένας από τους βασικότερους υποστηρικτές του νεωτερισμού ανέπτυξε μία θεωρία, σύμφωνα με την οποία ο εθνικισμός είναι ένα φαινόμενο που αναδύθηκε στο μεσαίωνα (Gellner, 1996) και υποστήριξε ότι τα σύγχρονα έθνη υπήρχαν πριν από την εποχή του Διαφωτισμού και της εκβιομηχάνισης (Gellner, 1964). Στη γνωστή μελέτη του «Έθνη και Εθνικισμός» ο Gellner αναφέρει ότι «...τα έθνη, ως φυσική ταξινόμηση των ατόμων, σαν έμφυτο πολιτικό πεπρωμένο, είναι μύθος [...]. Ο εθνικισμός, ο οποίος παίρνει μερικές φορές προϋπάρχοντες πολιτισμούς και τους μετατρέπει σε έθνη, κάποτε τους εφευρίσκει, και εξαλείφει συχνά τους προϋπάρχοντες πολιτισμούς. Αυτή είναι η πραγματικότητα...» (Gellner, 1983, σελ. 48-49).

Ο Gellner αντιμετωπίζει τον εθνικισμό ως ένα δημιούργημα του εκσυγχρονισμού (Θεοδωρίδης, 2004). Η θέση του αυτή τοποθετεί την αρχή και την διαδρομή του σχηματισμού του έθνους, καθώς και του συστατικού του, τον εθνικισμό στην ιστορική περίοδο μετάβασης από την παραδοσιακή στην σύγχρονη κοινωνία. Ερμηνεύει την έννοια του έθνους στη βάση δύο ορισμών. Σύμφωνα με τον πρώτο, δύο άνθρωποι ανήκουν στο ίδιο έθνος, μόνο εφόσον μοιράζονται τον ίδιο πολιτισμό, με άλλα λόγια μόνο εάν μοιράζονται ένα σύστημα ιδεών, συμβόλων και τρόπων συμπεριφοράς και επικοινωνίας. Δεύτερον, δύο άνθρωποι ανήκουν στο ίδιο έθνος, εάν αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλον ως μέλος του έθνους αυτού (Θεοδωρίδης, 2004). Σύμφωνα επομένως με τον Gellner, τα έθνη, αναφέρονται ως μία ανθρώπινη κατασκευή.

Τον ίδιο συλλογισμό ακολουθεί και ένας άλλος μεγάλος νεωτεριστής, ο Eric Hobsbawm, αν και από διαφορετική οπτική γωνία, ο οποίος εναποθέτει τα αίτια της εμφάνισης του εθνικισμού στον καπιταλισμό. Ο Hobsbawm, στο έργο του «Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα», υιοθετεί τον ορισμό του Gellner για το έθνος, προσθέτοντας πως η αρχή αυτή, την οποία επιτάσσει ο εθνικισμός, δηλώνει ότι το πολιτικό χρέος των μελών προς το εθνικό κράτος «...υπερισχύει όλων των άλλων δημοσίων υποχρεώσεων, και σε εξαιρετικές περιπτώσεις (όπως πολέμους) όλων των άλλων υποχρεώσεων οποιουδήποτε είδους...» (Hobsbawm, 1994, σελ. 39) Αυτό ακριβώς, κατά τον Hobsbawm, «...διακρίνει το σύγχρονο εθνικισμό από άλλες, και λιγότερο απαιτητικές, μορφές εθνικής ή ομαδικής ταύτισης...» (Hobsbawm, 1994, σελ. 39).

Ειδικότερα, ο Hobsbawm ορίζει το έθνος ως «...μία κοινωνική οντότητα μόνον εφόσον σχετίζεται με ένα ορισμένο είδος σύγχρονου εδαφικού κράτους, το 'εθνικό κράτος'...» (Hobsbawm, 1994, σελ. 22), και σύμφωνα με τον ίδιο «...είναι άσκοπο

να συζητάμε για έθνος και εθνικισμό παρά μόνον εφόσον και τα δύο σχετίζονται με αυτό...» (Hobsbawm, 1994, σελ. 22). Επιπλέον, υπογραμμίζει, συνάμα με τον Gellner (1983), ότι «...το στοιχείο της κατασκευής και της επινόησης διεισδύουν στην δημιουργία των εθνών...» (Hobsbawm, 1994, σελ. 23). Αναφερόμενος στην επινόηση της παράδοσης, ο Hobsbawm δεν αντιμετωπίζει τις παραδόσεις σαν κάτι το οποίο συνδέει το παρελθόν με το παρόν, δηλαδή ως μια επιβίωση, αλλά ως έναν παράγοντα που γεννάται στο παρόν. Η έννοια της «επινόησης» ουσιαστικά προβάλλει το ρόλο του παρόντος στην οργάνωση του παρελθόντος (Λιάκος, 2005).

Όπως συμπεραίνεται από τα παραπάνω, ο Hobsbawm εισάγει μία έννοια-κλειδί στη θεωρία για το έθνος, αυτή της επινόησης (invention) και συνετέλεσε με αυτόν τον τρόπο στην πραγματοποίηση μιας στροφής ως προς τη θέση της ιστορίας προς μία κονστρουκτιβιστική θεώρηση (Λιάκος, 2005). Με την «επινόηση» ο Hobsbawm δεν επιχειρεί να καταδείξει τη στρέβλωση της ιστορίας σε μύθο (Hobsbawm, 1994), με άλλα λόγια δεν αντιπαραθέτει την πραγματική αλήθεια με την επινοημένη, παρά επιχειρεί να δείξει τη λειτουργία της επινοημένης παράδοσης στη δημιουργία των σύγχρονων εθνών (Λιάκος, 2005).

Ο John Breuilly στο άρθρο του «Προσεγγίσεις στον εθνικισμό» (Breuilly, 1985) επινόησε τρία κύρια πεδία, στη βάση των οποίων μπορεί να μελετηθεί το φαινόμενο του εθνικισμού. Ο Breuilly θεωρούσε ότι ο εθνικισμός μπορεί να μελετηθεί είτε ως δόγμα, είτε σαν πολιτική, είτε ως συναίσθημα (Breuilly, 1985). Αναλυτικότερα, θεωρούσε ότι τα διάφορα δόγματα είναι δυνατόν να προξενούν τα διαφορετικά είδη εθνικισμού, όπως είναι για παράδειγμα, ο φιλελεύθερος εθνικισμός και ο συγκεντρωτικός εθνικισμός, ενώ, και σύμφωνα πάλι με τον ίδιο, τα συναισθήματα δηλώνουν την άνοδο και την ανάπτυξη της εθνικής συνείδησης (Breuilly, 1985). Ωστόσο, ο Breuilly προτιμά να θεωρεί τον εθνικισμό ως πολιτική. Κύρια θέση του είναι, ότι ο εθνικισμός κατανοείται καλύτερα ως μορφή πολιτικής σε αλληλεξάρτηση με το ρόλο των εθνικών μετακινήσεων στην δημιουργία των σύγχρονων εθνών (Breuilly, 1985, 1993a,b). Εξάλλου, ο ίδιος εκτιμά ότι τόσο το δόγμα όσο και η εθνική συνείδηση εντέλει συσχετίζονται με την πολιτική.

Ειδικότερα, και κατά τον Breuilly (1985, 1993a,b), αφενός τα (εθνικά) πολιτικά κινήματα εμπνέουν τα εθνικά δόγματα ή στηρίζονται σε δόγματα και σε πολιτικές ιδέες, αφετέρου τα πολιτικά κινήματα μπορούν να συσχετιστούν με τα κοινά αισθήματα (Sulahat, 2007). Τούτο συμβαίνει επειδή «...τα εθνικά κινήματα που υιοθετούν τα συγκεκριμένα εθνικά δόγματα βοηθούν στην ανάπτυξη της εθνικής συνείδησης σε μια δεδομένη κοινωνία στην οποία κινητοποιείται μια δημοφιλής βάση υποστήριξης των προγραμμάτων πολιτικού εκσυγχρονισμού, ο σκοπός των εθνικών κινήματων είναι να επιτευχθεί ο πολιτικός εκσυγχρονισμός προκειμένου να ανταγωνιστεί άλλες κοινότητες και κράτη...» (Salahat, 2007, σελ. 24).

Μια άλλη θεωρία του εθνικισμού, η οποία και θεωρείται ότι αποτελεί μία από τις πρώτες θεωρίες του φαινομένου αυτού καθώς μία από τις πιο σημαντικές μελέτες στην ερμηνεία της διαμόρφωσης της εθνικής ταυτότητας στον σύγχρονο κόσμο (Salahat, 2007), είναι η θεωρία του Anderson για τις φαντασιακές κοινότητες (Anderson, 1983). Η κύρια θέση του Anderson είναι ότι τα έθνη αποτελούν «φαντασιακές κοινότητες». Τούτο το δικαιολογεί στη βάση του γεγονότος ότι τα μέλη τους, ακόμα και αυτά των μικρών εθνών, δεν γνωρίζουν τους περισσότερους ομοεθνείς τους, ούτε και πρόκειται ποτέ να τους γνωρίσουν όλους, ούτε και να τους συναντήσουν, παρόλο που διαθέτουν την αίσθηση του «κοινώς ανήκειν» (Anderson,

1983, 1995, 1996, 2000 [1991]). Με άλλα λόγια, ονομάζει το έθνος «φαντασική κοινότητα», καθώς τα μέλη του δεν πρόκειται να γνωριστούν μεταξύ τους, παρόλο το αίσθημα του «συνανήκειν», των αμοιβαίων στόχων ή του κοινού μέλλοντος, το οποίο θα μπορούσε να απαιτήσει ακόμη και την έσχατη αυτοθυσία.

Επιπροσθέτως, και σύμφωνα πάλι με τον ίδιο, ένα έθνος αποτελεί «φαντασική κοινότητα», καθότι ανεξάρτητα από την πραγματική ανισότητα που επικρατεί σε αυτό, το έθνος πάντοτε κατανοείται ως μία δυνατή οριζόντια συναδελφικότητα (Salahat, 2007). Σύμφωνα με τον Anderson (οπ. αναφ. στο Θέμελη, 2008, σελ. 26-33), «...οι κοινότητες [των ανθρώπων], δεν διακρίνονται μεταξύ τους από την πλαστότητα ή την γνησιότητά τους αλλά από τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνονται με την φαντασία [...]. Για παράδειγμα, ένα έθνος υφίσταται, μας λέει, όταν ένας σημαντικός αριθμός ανθρώπων σε μία κοινότητα φαντάζεται ότι αποτελεί ένα έθνος ή συμπεριφέρεται σαν να αποτελεί έθνος [...] με πίστη σε μια παράδοση που ξεπροβάλλει από ένα πανάρχαιο παρελθόν και κινείται προς ένα απεριόριστο μέλλον...».

Στην περίπτωση της Ελλάδας, εκφραστής της νεωτεριστικής προσέγγισης φαίνεται να είναι ο Λέκκας (1989). Ειδικότερα, στη μελέτη του «Εθνικιστική Ιδεολογία και Παράδοση», με λαβή την αναβίωση του εθνικισμού τις δύο τελευταίες δεκαετίες στην περιοχή των Βαλκανίων αναζητά τη βάση της εθνικιστικής ιδεολογίας και αναλύει τον εθνικισμό ως ένα ιστορικό φαινόμενο. Σύμφωνα με τον ίδιο (Λέκκας, 1989, σελ. 50), «...από τη μία πλευρά, η αναγνώριση της αρχής ότι "ένα έθνος υπάρχει από τη στιγμή που τα συστατικά του μέρη το θεωρούν έθνος", αποκαλύπτει το χαρακτήρα του εθνικισμού ως σύγχρονης ιδεολογίας. Από την άλλη πλευρά, από τη στιγμή που η "ζώσα και δρώσα συλλογική βούληση" αρχίζει να αποτελεί αναγκαίο όρο για τον εθνικό προσδιορισμό, δε μένει καμία αμφιβολία, ότι η εθνικιστική ιδεολογία δημιουργεί πράγματι το έθνος, ορίζοντας την εθνική ταυτότητα και πείθοντας το εθνικό σώμα ότι το έθνος υπάρχει...».

2.2.3. Εθνοσυμβολική προσέγγιση του έθνους (ethnosymbolism)

Τα τελευταία χρόνια οι θεωρίες των νεωτεριστών τέθηκαν υπό αμφισβήτηση, από ορισμένους μελετητές, οι οποίοι εκτιμούν ότι υπεισέρχονται εθνοτικοί δεσμοί και συναισθήματα στη δημιουργία των νεώτερων εθνών. Όπως ισχυρίζονται οι μελετητές αυτοί, οι νεωτεριστές υποκινούμενοι από την βούλησή τους να καταδείξουν τον «κατασκευασμένο» χαρακτήρα του εθνικισμού, αφηφούν την επίμονη παρουσία μύθων, μνημών, αξιών και συμβόλων από πρώιμες εποχές, καθώς και τη βαρύτητα που αυτά συνεχίζουν να έχουν σε μεγάλα τμήματα του πληθυσμού (Smith, 1996).

Ως εξής, καθώς οι θεωρίες των αρχεγονιστών και των νεωτεριστών δεν τους ικανοποιούσαν, οι μελετητές αυτοί, όπως ο Armstrong (1982), ο Smith (1984) και ο Hutcinson (1994), πρότειναν μια τρίτη θεώρηση, η οποία αποτελούσε «...μία μέση οδό μεταξύ των προηγούμενων προσεγγίσεων...» (Ozkirimli, 2011, σελ. 212). Έτσι γεννήθηκε ο εθνοσυμβολισμός προκειμένου να καταδείξει εκείνους τους μελετητές που επιζητούν να αποκαλύψουν το συμβολικό κληροδότημα των εθνοτικών ταυτοτήτων στα σημερινά έθνη (Smith, 1998).

Ως εξής, η εθνοσυμβολική (ethnosymbolism) προσέγγιση του έθνους επιδιώκει μια σύνθεση των προηγούμενων προσεγγίσεων. Συμφωνεί με τη νεωτεριστική προσέγγιση, ότι ο εθνικισμός δημιουργεί το έθνος, ότι προϋπάρχει με άλλα λόγια της γέννησης των εθνών, ωστόσο διαφωνεί με τη θεωρία της «κατασκευής» αυτών εκ του μηδενός. Η εθνοσυμβολική προσέγγιση υποστηρίζει ότι ο εθνικισμός συμβάλλει στη δημιουργία των εθνών όχι όμως από την ανυπαρξία (Χατζόπουλος, 2002). Με άλλα λόγια και σύμφωνα με την προσέγγιση αυτή, τα έθνη δεν δημιουργήθηκαν από την εθνική ιδεολογία από το μηδέν, αλλά δημιουργήθηκαν στη βάση ενός πολιτισμικού συνόλου εθνικών ιδεών, αξιών, συμβόλων και παραδόσεων, «...στοιχεία που στην ιδανική περίπτωση συνθέτουν μια προ-εθνική μορφή συλλογικής αυτό-συνειδησίας...» (Χατζόπουλος, 2002, σελ. 117).

Κύριος εκφραστής αυτής της προσέγγισης είναι ο Smith (1986). Σύμφωνα με τον ίδιο οι εθνικές ιδέες και αξίες, τα σύμβολα και οι παραδόσεις που ενυπάρχουν σε έναν πληθυσμό, συνθέτουν μια εθνοτική ταυτότητα (ethnic identity), η οποία με τη σειρά της διαπλάθει αυτόν τον πληθυσμό σε μια προ-νεωτερική εθνοτική κοινότητα (ethnie), δηλαδή σε ένα έθνος (Smith, 1986). Μια εθνότητα, η οποία προέρχεται από το προνεωτερικό παρελθόν, συγκροτεί τη βάση για τη δημιουργία ενός νεωτερικού έθνους-κράτους και της εθνικής του ταυτότητας. Επομένως, μέσα στη νεωτερική εποχή, ο εθνικισμός θα τροποποιήσει την εθνοτική κοινότητα και θα τη μετατρέψει σε εθνική (Smith, 1986).

Όσον αφορά τα έθνη, ο Smith (1987, 2000), τα ορίζει ως «...πληθυσμούς που έχουν κοινό όνομα, μύθους καταγωγής, ιστορία και πολιτισμικά πρότυπα, οι οποίοι συνδέονται με συγκεκριμένη εδαφική περιοχή και συναίσθημα αλληλεγγύης...» (1987, σελ. 32) και που «...αναγνωρίζονται βάσει μίας η περισσότερων πολιτισμικών διαφορών, όπως είναι η θρησκεία, η γλώσσα ή οι θεσμοί...» (2000, σελ. 39). Ωστόσο, ο Smith στη μεταγενέστερη δημοσίευσή του (2000), θεωρεί τις εθνότητες ως δημιουργήματα συγκεκριμένων ιστορικών δυνάμεων με συνέπεια να μη μένουν σταθερές αλλά να εκτίθενται στην ιστορική αλλαγή και στη φθορά.

Ο εν λόγω μελετητής υποστηρίζει ότι οι οριοθετήσεις για το τι είναι «έθνος», εξαρτώνται από τους παράγοντες που θέτουμε προκειμένου να το προσδιορίσουμε (Smith, 1986). Ως αντικειμενικούς παράγοντες θεωρεί την κοινή καταγωγή, την αίσθηση μιας ενιαίας πολιτισμικής κοινότητας, τη γλώσσα, τη θρησκεία, την περιοχή και τους διοικητικούς οργανισμούς. Από την άλλη ως υποκειμενικούς παράγοντες ορίζει τις συμπεριφορές, τις αντιλήψεις, τις θέσεις, τα αισθήματα και γενικότερα την εθνική συνείδηση. Από αυτήν και μόνο την τοποθέτησή του διαφαίνεται και ο συγκερασμός, στην θεωρία που αντιπροσωπεύει, των δύο άλλων θεωρητικών προσεγγίσεων.

Αναλυτικότερα και λαμβάνοντας, επομένως, υπόψη τη θεωρία του Smith, διαπιστώνεται ότι τους αντικειμενικούς παράγοντες μεταχειρίζονται οι Αρχεγονιστές, ενώ τους υποκειμενικούς οι Νεωτεριστές. Με άλλα λόγια, για τον Smith το έθνος δεν αποτελεί έναν άγραφο πίνακα, δεν είναι το νεωτερικό έθνος *tabula rasa*, αλλά αντιθέτως

«...αναδύεται μέσα από τους σύνθετους κοινωνικούς και εθνοτικούς σχηματισμούς προωμότερων εποχών και τις διαφορετικές εθνοτικές ομάδες, τις οποίες οι δυνάμεις της νεωτερικότητας μετασχημάτισαν μεν, ποτέ όμως δεν εξάλειψαν. Από αυτή την άποψη, η νεωτερική εποχή μοιάζει με ένα παλίμψηστο πάνω στο οποίο καταγράφονται εμπειρίες και ταυτότητες

διαφορετικών εποχών και μια ποικιλία εθνοτικών σχηματισμών. Οι πιο πρώιμοι σχηματισμοί επηρεάζουν τους μεταγενέστερους και τροποποιούνται από αυτούς, προκειμένου να παραχθεί ο σύνθετος τύπος του συλλογικού πολιτισμικού μορφώματος που αποκαλούμε 'έθνος'...» (Smith, 1995, σελ. 59-60).

Κατά συνέπεια, ο Anthony Smith, χωρίς να αμφισβητεί το γεγονός ότι τα έθνη αποτελούν νεωτερικά φαινόμενα, επιλέγει να εστιάσει την προσοχή του στα προ-νεωτερικά συστατικά τα οποία ενυπάρχουν σε κάθε σύγχρονο έθνος, συνεισφέροντας στη διαδικασία συγκρότησης του. Ο Smith επιμένει ότι σημαντικό ρόλο στη νομιμοποίηση της εθνικιστικής ιδεολογίας έπαιξε η ύπαρξη ενός παραδοσιακού πολιτιστικού «υλικού» στις κοινωνίες, οι οποίες μετέπειτα εξελίχθηκαν σε έθνη (Smith, 1991). Πολιτιστικά «υλικά», όπως οι κοινές παραδόσεις, τα ήθη, τα έθιμα, η θρησκεία, τα οποία ενυπήρχαν στις παραδοσιακές κοινότητες (εθνότητες) πολιτικοποιήθηκαν και συγκρότησαν τον πολιτιστικό κορμό των νεωτερικών εθνών (Smith, 1991).

Σύμφωνα με τον ίδιο (Smith, 1991, σελ. 14), «...το έθνος μπορεί να οριστεί ως ένας επώνυμος ανθρώπινος πληθυσμός, ο οποίος μοιράζεται μια ιστορική εδαφική περιοχή, κοινούς μύθους και ιστορικές μνήμες, μια μαζική κοινή κουλτούρα, κοινή οικονομία, κοινά πολιτικά δικαιώματα, καθώς και υποχρεώσεις για όλα τα μέλη του...». Με άλλα λόγια, επιλέγει ο Smith να θεωρεί το έθνος ως μια ανθρώπινη κοινότητα, η οποία προτού φαντασιωθεί τον εαυτό της ως μία πολιτική οντότητα, φαντασιώνεται εαυτόν ως μία πολιτισμική συλλογικότητα βασιζόμενο σε έναν πυρήνα εθνοτικών στοιχείων (ethnic elements), που προϋπάρχει και ενυπάρχει σε κάθε συγκροτούμενο έθνος (Κηπουροπούλου, 2010).

Η θεωρητική προσέγγιση του Smith βασίζεται στη διάκριση την οποία κάνει μεταξύ του δυτικού-πολιτικού (civic) μοντέλου έθνους, το οποίο αρχικά εμφανίστηκε στη Δυτική Ευρώπη, και του μη δυτικού-εθνοτικού (ethnic) μοντέλου, το οποίο πρωτοεμφανίστηκε στην Κεντρο-Ανατολική Ευρώπη (Κηπουροπούλου, 2010). Στο πρώτο μοντέλο, το οποίο ενστερνίζεται και ο Smith, η εμφάνιση των εθνών στηρίχτηκε στην ύπαρξη παλαιότερων εθνοτικών οντοτήτων, δηλαδή στην ύπαρξη προ-νεωτερικών εθνών (Smith, 1991).

Η θεωρητική προσέγγιση του Smith πολλές φορές έχει δεχθεί κριτική από τους νεωτεριστές, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι ο εθνοσυμβολισμός φαίνεται να πλαισιώνει την αρχεγονική προσέγγιση του έθνους. Από την άλλη, ο Smith αντικρούει τις κατηγορίες αυτές με τη θέση του ότι δεν υποστηρίζει πως τα έθνη προϋπήρχαν του εθνικισμού, αλλά αντίθετα προϋπήρχαν εθνοτικές ομάδες (και όχι έθνη), μορφές δηλαδή συλλογικών ταυτοτήτων, με κοινά έθιμα, κουλτούρα και παραδόσεις, οι οποίες πολιτικοποιήθηκαν για να νομιμοποιήσουν τον εθνικισμό (Λιάκος, 2005). Με άλλα λόγια και σύμφωνα με την εθνοσυμβολιστική προσέγγιση περί έθνους, η «φαντασιακή κατασκευή» των εθνικών κοινοτήτων βασίστηκε σε προϋπάρχουσες αντικειμενικές συνθήκες.

Όπως η αρχεγονική προσέγγιση, έτσι και η εθνοσυμβολιστική διακρίνεται σε δύο εκδοχές. Η πρώτη εκδοχή τονίζει το στοιχείο της συνέχειας και η δεύτερη τονίζει το στοιχείο της επαναληπτικότητας. Ωστόσο, αν και διαφορετικές, και οι δύο εκδοχές δίνουν έμφαση στις προϋπάρχουσες εθνοτικές σχέσεις, οι οποίες διαμορφώνονται στη βάση των κοινών μύθων της καταγωγής, των κοινών συμβολικών κωδικών επικοινωνίας κ.ά. Κύριοι πρεσβευτές της πρώτης εκδοχής είναι οι Hastings (1997)

και Greenfeld (1992), οι οποίοι υποστηρίζουν ότι τα έθνη έχουν μια μακρά, αδιάκοπη πορεία στην ιστορία που ξεκινά από την αρχαιότητα και το Μεσαίωνα. Από την άλλη, ο Armstrong (1982), υποστηρικτής της εκδοχής της επαναληπτικότητας, θεωρεί ότι το έθνος είναι ένα φαινόμενο που αναδύεται, αφανίζεται και επανεμφανίζεται σε διάφορους τόπους και χρόνους.

Στη βάση των παραπάνω θα μπορούσε να ειπωθεί, πως οι υποστηρικτές της εθνοσυμβολιστικής προσέγγισης θεωρούν ότι η διαμόρφωση των εθνών οφείλει να μελετηθεί σε μακρά διάρκεια, και, σύμφωνα με τα λόγια του Armstrong (1982, σελ. 4), ο σχηματισμός των εθνών επιβάλλεται να εξεταστεί «...σε διάστημα πολλών αιώνων...». Με άλλα λόγια, η γέννηση των εθνών ενδείκνυται να καταταχθεί στο πλαίσιο του γενικότερου φαινομένου της εθνοτικότητας, το οποίο συντέλεσε στη διαμόρφωσή της (Hutcinson, 1994).

2.2.4. Κριτική των προσεγγίσεων του έθνους

Στη βάση όλων όσων έχουν ειπωθεί έως τώρα, αναδεικνύεται η ανάγκη να αναπτυχθεί ένα ταξινομικό σχήμα, το οποίο θα επαναπροσδιορίζει τις παραπάνω τρεις κατηγορίες. Το νέο αυτό σχήμα, θα είναι διπολικό και θα περιλαμβάνει από τη μια μεριά τις «ουσιακρατικές» προσεγγίσεις και από την άλλη τις «κονστρουκτουβιστικές» προσεγγίσεις.

Σύμφωνα με την πρώτη προσέγγιση, ένα άτομο ανήκει σε ένα, μόνο έθνος, σε μια μόνο εθνοτική ομάδα, σε ένα μόνο φύλο, θεωρώντας τα παραπάνω ως «φυσικά» χαρακτηριστικά των ανθρώπων. Εντούτοις, ένας τέτοιος ορισμός επιτρέπει την αντιμετώπιση των Αρχεγονιστών και των Εθνοσυμβολιστών ως μια κατηγορία, καθώς οι δεύτεροι επιμένουν σε μια προ-νεωτερική βάση των εθνών. Ο εθνοσυμβολισμός με άλλα λόγια συμφωνεί με την αρχεγονική προσέγγιση στο ότι η δημιουργία του έθνους προηγείται του εθνικισμού, καθώς θεωρεί ότι ο εθνικισμός είναι ένα νεώτερο φαινόμενο. Ωστόσο, δε συμφωνεί ότι το έθνος είναι μια «αρχέγονη» και «φυσική» οντότητα. Αντίθετα, υποστηρίζει πως το έθνος αποτελεί ένα παλιό ιστορικό μόρφωμα, το οποίο απαντάται σε διάφορες περιόδους της ιστορίας.

Εντούτοις, και σύμφωνα με τον Brass (1991), στη σημερινή εποχή πολλοί άνθρωποι μιλούν πλέον της μίας γλώσσας. Επίσης, σύμφωνα και πάλι με τον ίδιο, πολλοί επιλέγουν να παραμερίσουν τη γλώσσα τους και να υιοθετήσουν κάποια άλλη γλώσσα, προκειμένου να ανέβουν κοινωνικά και παράσχουν καλλίτερες ευκαιρίες στους απογόνους τους (βλ. Φιλιππίδου, 2011). Το ίδιο συμβαίνει και με την θρησκεία, η οποία κατά τα λεγόμενα Smith (1995), τόσο στη σύγχρονη όσο και στη μεσαιωνική ιστορία, σε πολλές ομάδες βίωσε πολλές αλλαγές και μεταλλάξεις. Ως εξής, τα σύγχρονα εθνικά κράτη, αποτελούνται από πολυεθνοτικές ομάδες που διαβιούν σε μια οριοθετημένη εδαφική περιοχή, διαθέτουν άλλοτε διαφορετικές γλώσσες και άλλοτε διαφορετικές θρησκείες, όμως μοιράζονται όμοιους πολιτικούς θεσμούς καθώς και κοινά αισθήματα για τις πατρίδες τους (Salahat, 2007). Σύμφωνα με τον Salahat (2007, σελ. 20), οι εθνοτικές ομάδες που διαβιούν μέσα σε πολυεθνοτικές κοινωνίες «...παρά το γεγονός ότι έχουν πίστη στην εθνοτική τους ταυτότητα, η συνολική τους πίστη είναι για το ευρύτερο έθνος...».

Ως εκ τούτου η ουσιοκρατική προσέγγιση των εθνών φαίνεται να μην είναι ικανή να μελετήσει τα σύγχρονα εθνικά-κράτη, τα οποία αποτελούνται από πολυεθντικές ομάδες. Η προσέγγιση επομένως αυτή καθίσταται ανεπαρκής για τη μελέτη του έθνους και των παραγώγων του, καθώς κανείς δεν επιλέγει την πραγματικότητα μέσα στην οποία γεννιέται. Με άλλα λόγια κανείς δεν επιλέγει με τη γέννησή του την οικογένεια, την εθνική και εθνοτική ομάδα και τη μητρική του γλώσσα. Αντίθετα το άτομο βρίσκεται αντιμέτωπο με αυτές τις ήδη δεδομένες καταστάσεις στις οποίες καλείται να ενταχθεί, δηλαδή καλείται να ενσωματώσει τις πρακτικές αυτές στη συγκρότηση της προσωπικής του ταυτότητας. Με άλλα λόγια, το άτομο καλείται να επιλέξει ή και να απορρίψει την εθνοτική ή και την εθνική ομάδα μέσα στην οποία γεννιέται ανάλογα με την κατάσταση στην οποία βρίσκεται τη συγκεκριμένη στιγμή και πάντοτε ανάλογα με τις εκάστοτε ιστορικές, πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές εξελίξεις (Φιλιππίδου, 2011), θέση την οποία υποστηρίζει ο μοντερνισμός.

2.3. Έθνος και κείμενες ταυτότητες

2.3.1. Η εθνική ταυτότητα στη σύγχρονη εποχή

Όταν αναφερόμαστε στο έθνος, σχεδόν ταυτόχρονα αναδύεται και το θέμα των παραγώγων του, της εθνικής (national identity) και της εθνοτικής ταυτότητας (ethnic identity). Το εθνικό κράτος, αυτό απαιτεί «...μοναδικές και αποκλειστικές ταυτότητες...» (Αγγελόπουλος, 1997, σελ. 19), διότι χρειάζεται την ομοιογένεια προκειμένου να διοικήσει αποτελεσματικότερα την επικράτειά του και να δικαιώσει την ύπαρξή του (Gellner, 1983). Στη συγκρότηση της ταυτότητας ενός έθνους, με άλλα λόγια της εθνικής ταυτότητας (national identity), συνέβαλε η Γαλλική Επανάσταση και οι συγκρούσεις που την ακολούθησαν, οι οποίες και οδήγησαν στην ιδέα μιας ομοιογενούς πολιτικής οντότητας και εθνικής συνείδησης των μελών του έθνους-κράτους (Γκότοβος, 1997; Δραγώνα, 1997).

Ειδικότερα, η σύγχρονη αντίληψη για το έθνος πρωτοεμφανίζεται το 1789, με τη Γαλλική Επανάσταση (Φιλιππίδου, 2011). Η ταύτιση με τους προγόνους και η αφύπνιση του ενδιαφέροντος για την αναζήτηση της ιστορικής κληρονομιάς εκφράζεται ως πολιτική κίνηση εξασφάλισης ατομικών ελευθεριών και οδηγεί στη διατύπωση της αρχής των εθνοτήτων, σύμφωνα με το πνεύμα της οποίας «...πληθυσμοί που ανήκουν στην ίδια εθνότητα έχουν το δικαίωμα να ιδρύσουν ενιαίο κράτος και πληθυσμοί διαφορετικής εθνότητας από εκείνη που αποτελεί τη μεγάλη μάζα των κατοίκων ενός κράτους, έχουν το δικαίωμα να αποσχιστούν...» (Bullock, & Stallybrass, 1977, σελ. 409). Ειδικότερα, η συμμετοχή και προσήλωση σε ένα έθνος αποτελεί φαινόμενο που κάνει την εμφάνισή του με το Δυτικοευρωπαϊκό εθνισμό του 18^{ου} αιώνα (Φιλιππίδου, 2011). Ωστόσο, επεκτείνεται σε όλη την Ευρώπη το 19^ο αιώνα με την επικράτηση του αιτήματος δημιουργίας και ολοκλήρωσης του εθνικού κράτους (Βεργέτη, 2000; Φιλιππίδου, 2011).

Παράλληλα, διαμορφώθηκε και η κοινωνική διάσταση της ετερότητας, με άλλα λόγια η έννοια του «άλλου», του διαφορετικού, η οποία χρησιμοποιήθηκε ενάντια στους εξωτερικούς εχθρούς του έθνους-κράτους (Dimitrova, 2000). Σύμφωνα με

τους Φραγουδάκη και Δραγώνα, (1997), η εθνική ταυτότητα βασίζεται στις αναπαραστάσεις που έχει η κάθε εθνική ομάδα για τον «εαυτό» της και για τα «άλλα» έθνη, τα ξένα, και στηρίζεται στην κοινή καταγωγή προκειμένου να νομιμοποιηθεί η υπόσταση της ομάδας σε μια ανεξάρτητη πολιτική ενότητα. Ωστόσο, η ιδέα του «εαυτού» και του «άλλου» συχνά μετατρέπεται σε πολλές και ποικίλλες διακρίσεις πολεμικής διάρθρωσης, όπως λόγου χάρη «καλός»/«κακός», «ανώτερος»/«κατώτερος» (Σαρακατσιάνου, 2011). Το γεγονός αυτό συμβαίνει λόγω του ότι η εθνική ταυτοποίηση με το «δικό μας είδος» συσχετίζεται με την εχθρική εικόνα του «άλλου είδους», η οποία απειλεί, τις παραδόσεις τα ήθη και τις συνήθειες των μελών μιας εθνικής ομάδας (Salecl, 1996; Τηλιγάδα, 2009).

Κατά συνέπεια, καθίσταται προφανές το γεγονός, ότι κάθε εθνική ταυτότητα συνθέτεται από συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του τι είναι και τι δεν είναι, πλάθοντας το περιεχόμενό της με συσχετίσεις και αντιπαραθέσεις στερεότυπων άλλων εθνικών ταυτοτήτων (Σαρακατσιάνου, 2011). Έτσι, σχηματίζεται ένα δίκτυο σχέσεων ετερότητας, με άλλα λόγια διαμορφώνεται ένα πλέγμα σχέσεων του «εαυτού» και του «άλλου». Στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμο να διαχωριστούν οι έννοιες «έθνος» και «κράτος», καθώς και οι δύο αυτοί όροι εμπλέκονται με την εθνική ταυτότητα. Πολλοί ερευνητές σημειώνουν ότι υπάρχει μία «ιδιάζουσα σύγχυση» (Ντεμίρη, 2007) μεταξύ των δύο αυτών όρων και ότι συχνά ο ένας χρησιμοποιείται έναντι του άλλου, με άλλα λόγια πολλές φορές οι δύο αυτοί όροι ταυτίζονται.

Αναλυτικότερα, ο Δεμερτζής επισημαίνει ότι στην γενικότερη κοινωνική αντίληψη το έθνος ορίζεται ως ο πληθυσμός του αντίστοιχου κράτους και ότι η εθνοποίηση δεν εκλαμβάνεται απαραίτητα ως κάτι διαφορετικό από την κρατικοποίηση (Δεμερτζής, 1996β). Ωστόσο, σύμφωνα με τον Μπαμπινιώτη (2005, σελ. 562), «...έθνος-κράτος είναι το κράτος που έχει συγκροτήσει ένα έθνος στο έδαφός του. Περιέχει δηλαδή και θεσμικά και πολιτικά στοιχεία, αφού αποτελεί κράτος, με νομικούς περιορισμούς και υποχρεώσεις». Από την άλλη, σύμφωνα πάντα με τον ίδιο συγγραφέα, το έθνος και η εθνική ταυτότητα περιέχουν «...μόνο την πολιτιστική κληρονομιά και την κουλτούρα ενός λαού...». Ο McCrone (2000) αναπτύσσει αυτή τη θέση, δηλώνοντας ότι τα έθνη απαρτίζονται από διακριτά πολιτισμικά μορφώματα, ενώ αντιθέτως τα κράτη συνιστώνται με πολιτικά κριτήρια.

Στη βάση των παραπάνω ο Κουμάκης (2000, σελ. 323) θα ορίσει ως εθνική ταυτότητα «...το σύνολο των πολιτιστικών γνωρισμάτων και των παραδόσεων ενός λαού τα οποία είναι προϊόν των ιστορικών συγκυριών μέσα στις οποίες έζησε...» και τα οποία τον αντιπαραβάλλουν από τους «άλλους» λαούς. Η βασική λοιπόν αρχή της εθνικής ταυτότητας είναι η συνειδητοποίηση της διαφορετικότητας. Σύμφωνα με την Κωνσταντοπούλου (2000, σελ. 12-13), «...η έννοια της ‘ταυτότητας’ θέτει τα όρια της ‘διαφορετικότητας’ και προσδιορίζει τα σύνορα και τις σχέσεις, αποτελώντας κομβικό σημείο για την κατανόηση της ‘κοινωνικής διασύνδεσης’...».

Η εθνική ταυτότητα επομένως, δύναται να διαμορφωθεί συγχρόνως με την ύπαρξη μιας εθνικής ομάδας, καθώς παρέχει στο άτομο την πεποίθηση ότι ανήκει σε μια ομάδα και εκφράζει την κοινή αντίληψη των μελών της ότι ανήκουν ομοίως σε αυτή. Σύμφωνα με τον Gellner (1992), η εθνική ταυτότητα έχει διττό χαρακτήρα, καθώς από τη μια χρησιμοποιείται ως μέσο ταυτοποίησης των μελών μιας ομάδας

ενώ από την άλλη επιτρέπει την κάθε κοινωνική ομάδα να αναπαραχθεί επιτυχώς. Με άλλα λόγια, η εθνική ταυτότητα, όπως κάθε συλλογική ταυτότητα, αποτελεί ένα δημιούργημα, το οποίο βασίζεται σε δύο δεδομένα. α) Στην ετερότητα, στο γεγονός δηλαδή ότι «είμαστε διαφορετικοί από άλλα έθνη» και β) στην ομοιότητα, δηλαδή στη θέση ότι «είμαστε όμοιοι γιατί ανήκουμε στο ίδιο έθνος» (Ντεμίρη, 2007).

Επομένως και στη βάση των παραπάνω, η εθνική ταυτότητα είναι μια μορφή συλλογικής ταυτότητας, η οποία χαρακτηρίζεται από δύο διαστάσεις που βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση μεταξύ τους. Η πρώτη αναφέρεται στο συναίσθημα της θετικής ταύτισης των μελών μιας συγκεκριμένης ομάδας που εξαρτάται από το βαθμό της κοινωνικής συνοχής, η οποία ισχυροποιείται, τόσο από τα πολιτισμικά στοιχεία που λειτουργούν ως παράγοντας έλξης των μελών και αντιδιαστολής τους με το κοινωνικό τους περιβάλλον όσο και από οποιοδήποτε ερέθισμα που μπορεί να προκαλέσει συσπείρωση της ομάδας (π.χ. κάποιος κοινός κίνδυνος) (Βεργέτη, 2000, 2008).

Ειδικότερα, η προσήλωση στην εθνική ταυτότητα και η συναίσθηση του «συνανήκειν», ενισχύονται κάθε φορά, που η υπόσταση, η ενότητα και η ανεξαρτησία ενός εθνικού κράτους αμφισβητείται, είτε από εξωτερικούς εχθρούς είτε από εσωτερικούς παράγοντες. Η δεύτερη διάσταση αναφέρεται στις διαδικασίες αλληλεπίδρασης των μελών της ίδιας ομάδας, με άλλες, διαφορετικές ομάδες. Οι δύο αυτές διαστάσεις καθορίζουν και το περιεχόμενο της ταυτότητας, το ποιος αποτελεί δηλαδή και ποιος δεν αποτελεί μέλος της ομάδας. Στη διαλεκτική αυτή σχέση αναφέρονται οι Oriol και Igonet-Festinger (1984, οπ. αναφ. στο Βεργέτη, 2000, σελ. 54.), κατά τους οποίους ο όρος ταυτότητα αφορά τη «...διαλεκτική σχέση που συνδέει εμάς με τους άλλους, τη ζωντανή εμπειρία με τη θεσμοποιημένη, το παρόν με την ιστορία...»

Επομένως, η θεωρία του νεωτερισμού, αναγνωρίζει ως εθνική ταυτότητα την διάθεση των ατόμων ενός έθνους να υπάγονται σε μια συγκεκριμένη ομάδα, η οποία φέρει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά γνώρισμα που την διαφοροποιούν από άλλες ανθρώπινες ομάδες, από άλλα έθνη (Sulahat, 2007). Ο Melucci (1989) θεωρεί, ότι όσο οι δυτικές κοινωνίες απομακρύνονται όλο και περισσότερο από το βιομηχανικό, κεφαλαιοκρατικό μοντέλο, το οποίο στηρίζεται σε τάξεις, τόσο η έννοια της ταυτότητας και δη της εθνικής θα καθίσταται όλο και περισσότερο σημαντική για τη θεωρία της δράσης. Σύμφωνα με τον ίδιο η εθνική ταυτότητα αντιλαμβάνεται υπό την έννοια της ενότητας, η οποία και ορίζει τα όρια που διαφοροποιούν τη μια εθνική ομάδα από την άλλη.

Οι εθνικές ταυτότητες επομένως συγκροτούνται σε σχέση με τους «άλλους». Σύμφωνα με τον Woodward (1997, σελ. 44-45), «...αν η πρώτη συγκροτημένη εικόνα του εαυτού γίνεται μέσω του ειδώλου που βλέπουμε στον καθρέφτη, τότε δεν μπορούμε να αποκτήσουμε αντίληψη του εαυτού παρά μόνο από τη θέση του Άλλου...». Η ταυτότητα, είτε αυτή είναι θρησκευτική είτε φυλετική είτε εθνική «...δεν μπορεί να υπάρξει σε απομόνωση και αποκτά το νόημα της από τον Άλλο'. Η αίσθηση του εαυτού είναι στενά συνδεδεμένη τόσο με την επίγνωση της παρουσίας του Άλλου' όσο και με το ανήκειν σε μια ευρύτερη συλλογικότητα...» (Γκέφου-Μαδιανού, 2006:44). Ωστόσο η εθνική ταυτότητα μπορεί να συγκροτείται σε σχέση με τους «άλλους», αλλά δεν προϋποθέτει απαραίτητα τη γνώση του «άλλου» (Διακουμάκος, 2010). Ο Barthes (1979) εξετάζοντας τις γαλλικές ταινίες επιστημονικής φαντασίας εξήγαγε το συμπέρασμα πως οι εξωγήινοι των ταινιών

έχουν χαρακτηριστικά ανθρωπομορφικά και μάλιστα γαλλικά, και διευκρίνισε πως η ετερότητα είναι η έννοια που αντιτάσσεται περισσότερο στον «κοινό νου», ο οποίος, σύμφωνα πάντα με τον Barthes (1979, σελ. 781) είναι «...σχεδόν ανίκανος να συλλάβει τον Άλλο...».

Κατά συνέπεια, η έννοια του «εθνικού άλλου» είναι σημαντική για τη συγκρότηση και ανασυγκρότηση της εθνικής ταυτότητας, όπως επίσης σημαντικό ρόλο διαδραματίζει και η συμβολική διάσταση της έννοιας του συνόρου, ως γεωγραφική κατηγορία (Σαρακατσιάνου, 2011). Σύμφωνα με τη Μάργαρη (2004, σελ. 97), «...στα όρια ακριβώς στοιχειοθετείται η διαφορά με τον "άλλο" και σφυρηλατείται η ενότητα και η συνοχή με τον "όμοιο"...», ιδιαίτερα αν οι παραμεθόριες εθνοτικές ομάδες «...έχουν αμφισβητούμενη ταυτότητα ή ανήκουν σε πληθυσμιακή κατηγορία που συνιστά εθνοτική ετερότητα. Εξάλλου, αποτελεί κύρια μέθοδο συσπείρωσης αυτών των ομάδων η χρήση της πολιτισμικής τους ταυτότητας ως στοιχείο διαφοροποίησης από τους "ξένους"...». Κατά συνέπεια, η σημασία των γεωγραφικών συνόρων συμβάλει καθοριστικά στη διαμόρφωση της εθνικής ιδεολογίας (Sahlins, 1989; Wilson & Donnan, 1998) και κατ' επέκταση συντελεί στη κατασκευή της εθνικής ταυτότητας. Σύμφωνα με τους Νιτσιάκο και Μάντζο (2002), ένα έθνος επισημαίνει την εσωτερική του ομοιογένεια πάντοτε σε συνάρτηση με την ανάγκη να αναδεικνύει τη διαφορά του ή ακόμη και την υπεροχή του έναντι άλλων εθνών, κυρίως γειτονικών, με τα οποία κατά κανόνα βρίσκεται σε ανταγωνιστική θέση.

Ωστόσο, στο σημείο αυτό είναι σημαντικό να διευκρινιστεί ότι η ταυτότητα δεν αποτελεί το αντίθετο της διαφοράς, εντούτοις εξαρτάται από την διαφορά (Hall, 1996; Woodward, 1997). Αναλυτικότερα, η συνδυαστική επιτέλεση των συμπληρωματικών διαδικασιών της εξατομίκευσης και της διαφοροποίησης του «εαυτού» ή «εμείς» από τη μια μεριά, και του «άλλου» ή των «άλλων» από την άλλη μεριά, οδηγεί στη σύγκριση, και η σύγκριση με τη σειρά της οδηγεί στην αξιολόγηση του «εαυτού» και του «άλλου». Σε αυτή την συγκριτική αξιολόγηση ελλοχεύει ένας διπλός κίνδυνος. Πρόκειται για τον κίνδυνο είτε υπερεκτίμησης του «εαυτού» και του «εμείς» και υποτίμησης-αποκλεισμού των «άλλων», είτε για το αντίστροφο, που είναι η υποτίμηση-περιθωριοποίηση (Berry, 1997) του «εαυτού» και του «εμείς» σε συνδυασμό με μια υπερεκτίμηση του «άλλου» ή των «άλλων» (Τσαούσης, 1983). Με άλλα λόγια, οι ταυτότητες συγκροτούνται μέσω της διαφοράς και του αποκλεισμού, είτε του «εαυτού» είτε του «άλλου» (Hall, 1996; Woodward, 1997). Σύμφωνα με τον Woodward (1997, σελ. 29), «...αυτό επιτυγχάνεται μέσω συστημάτων ταξινόμησης, τα οποία εφαρμόζουν μια αρχή διαφοράς σε έναν πληθυσμό έτσι ώστε να τον διαχωρίζει σε δυο αντιτιθέμενες κατηγορίες...» και συνεχίζει καταλήγοντας ότι «...τελικά οι ταυτότητες κατασκευάζονται αρνητικά, μέσω του αποκλεισμού, περιθωριοποιώντας συνήθως τους 'άλλους'...» (Woodward, 1997, σελ. 35).

Στη βάση των παραπάνω γίνεται εμφανής και η βασική θέση του νεωτερισμού, η οποία θεωρεί ότι η εθνική ταυτότητα δεν προϋπάρχει αλλά αποτελεί μία «κατασκευή» που προκύπτει μετά την εμφάνιση του φαινομένου του εθνικισμού. Σύμφωνα με τον Gellner (1983), η εθνική ταυτότητα προκύπτει ως ένα «υποπροϊόν» του έθνους-κράτους, το οποίο με τη σειρά του αποτελεί παρεπόμενο της εκβιομηχάνισης, της εποχής δηλαδή εμφάνισης του εθνικισμού. Σύμφωνα με τον Barth (1969), η ταυτότητα μιας ομάδας δεν αποτελεί ένα σύνολο προκαθορισμένων

κοινωνικών χαρακτηριστικών, ενώ ο Grossberg (1996) θεωρεί ότι δεν υπάρχουν πλήρως συγκροτημένες, και διακριτές ταυτότητες ή ακόμη και αυθεντικές και πρωτότυπες ταυτότητες, οι οποίες να εξαρτώνται από μια κοινή καταγωγή ή εμπειρία. Ο ίδιος θεωρεί ότι η ταυτότητα «...είναι ένα προσωρινό και ασταθές αποτέλεσμα των σχέσεων οι οποίες καθορίζουν τις ταυτότητες μέσα από τις διαφορές...» (Grossberg, 1996, σελ. 89). Η κοινή ταυτότητα λοιπόν «...δεν αντιμετωπίζεται ως χαρακτηριστικό που ορίζει μια ομάδα, αλλά είναι μάλλον επακόλουθο της ίδιας της ύπαρξης της ομάδας...» (Ρόμπου-Λεβίδη, 1999, σελ. 177), δηλαδή μία «κατασκευή».

Σύμφωνα με τον Γάλλο ψυχαναλυτή Lacan (1977), αυτή η θέση, της κατασκευής, έχει τις ρίζες της στο στάδιο του καθρέφτη. Κατά τον ίδιο, «...το παιδί έχει μια κατακερματισμένη εικόνα του εαυτού του καθώς μπορεί να δει μόνο τα διάφορα ασύνδετα μέλη του σώματος του, μέχρι που να τον δει ολόκληρο στον καθρέφτη οπότε αποκτά για πρώτη φορά την αίσθηση του εαυτού του ως ολότητας...» (Lacan, 1977, οπ. αναφ. στο Διακουμάκο, 2010, σελ. 33). Η ιδέα του Lacan εντάχθηκε στην κοινωνική έρευνα κατά κύριο λόγο από τους μελετητές του στρουκτουραλισμού (Διακουμάκος, 2010). Ο Δοξιάδης (2007, σελ. 347) ισχυρίστηκε πως ο Lacan, με το στάδιο του καθρέφτη «...σηματοδοτεί την έναρξη μιας ολόκληρης κριτικής κατεύθυνσης της μεταπολεμικής γαλλικής σκέψης που στοχεύει στην κατάδειξη της συγκρότησης του υποκειμένου, στη θεωρητική παραδοχή και ερευνητική διαπίστωση ότι το υποκείμενο δεν είναι μια προϋπάρχουσα, πρωταρχική οντότητα, αλλά κάτι που κατασκευάζεται, που συγκροτείται...».

Στη σύγχρονη εποχή τα μέλη ενός έθνους-κράτους είναι δυνατόν να διαθέτουν διάφορες ταυτότητες. Ωστόσο, οι ταυτότητες αυτές, εθνοτικές ή άλλες, πρέπει να μην είναι τόσο σημαίνουσες, όσο η εθνική και να έχουν μικρότερη αξία στην πίστη των ανθρώπων (Stern, 1995). Σύμφωνα με την άποψη του Stern (1995), στη σύγχρονη εποχή όπου δύναται να υπάρχουν διασταυρωμένες ταυτότητες, η εθνική ταυτότητα πρέπει να ανέλθει και να υποσκελίσει τις άλλες ταυτότητες. Σε γενικές γραμμές, οι νεωτεριστικές θεωρίες κρίνουν ότι η εθνική ταυτότητα υπερτερεί της εθνοτικής και εισηγούνται μια ομαλή σχέση μεταξύ της εθνοτικής και της εθνικής ταυτότητας (Ozkirimli, 2011), σύμφωνα με την οποία, η εθνοτική ταυτότητα πάντοτε κινείται προς τη συνένωσή της με την εθνική.

Κατά συνέπεια, κατά τον νεωτερισμό, η εθνικότητα αποτελεί ένα χαρακτηριστικό των διακριτών ομάδων που πρόκειται να ενσωματωθούν ή να αφομοιωθούν (Berry, 1997) από τα εκάστοτε έθνη-κράτη (Hobsbaum, 1983). και δέχεται το γεγονός ότι οι εθνικές ομάδες έχουν συγκεκριμένους γλωσσικούς, θρησκευτικούς ή πολιτιστικούς δεσμούς μεταξύ τους και διατηρούνται από μύθους του κοινού πεπρωμένου (Salahat, 2007). Επίσης, δέχεται ότι τα έθνη είναι δυνατόν να προκύψουν από διαφορετικές εθνότητες, οι οποίες μαζί μπορούν να διαμορφώσουν την εθνική ταυτότητα (Salahat, 2007). Ως ακολούθως, ο νεωτερισμός θεωρεί ότι οι εθνοτικές απαιτήσεις των διακριτών ομάδων μέσα σε ένα εθνικό κράτος είναι μετριασμένες και δεν δύναται να επεκταθούν και να απαιτήσουν τον εθνικό χωρισμό, αλλά το αντίθετο (Ozkirimli, 2011).

Επομένως και σύμφωνα με τη νεωτεριστική προσέγγιση, η εθνική παράδοση, ως μια ουσία αναλλοίωτη στον χώρο και τον χρόνο, «οφείλει» να είναι μία, γεγονός που σημαίνει ότι οι κάθε λογής τοπικές πολιτισμικές μορφές οφείλουν να

υποτάσσονται στα εθνικά πρότυπα. Με άλλα λόγια, οι τοπικές πολιτισμικές μορφές χρησιμοποιούνται ως περιφερειακές παραλλαγές μιας ενιαίας εθνικής παράδοσης μέσα από πράξεις επιλεκτικής χρήσης (Herzfeld, 1982; Karakasidou, 1993; Νιτσιάκος & Μάντζος, 2002). Στο πλαίσιο αυτό, οι τοπικές ιδιαιτερότητες μετατρέπονται σε εθνικές περιφερειακές παραλλαγές της εθνικής παράδοσης στο όνομα της συνοχής και της ομοιογένειας του έθνους (Νιτσιάκος & Μάντζος, 2002).

Συμπερασματικά και κατά την άποψη του Δεμερτζή (1996β), η εθνική ταυτότητα συντονίζει, ιεραρχεί και αναρδιαρθρώνει όλες τις προηγούμενες ταυτότητες. Συνεπώς, η εθνική ταυτότητα δεν αποτελεί απλά το γραμμικό παρεπόμενο ιστορικών, πολιτισμικών και πολιτικών ζημώσεων στο πλαίσιο ενός έθνους (Ντεμίρη, 2007). Αντιθέτως, προσφέρει ένα είδος, ιστορικά οικοδομημένης, συναισθηματικής γέφυρας ανάμεσα στο άτομο και στην κοινωνία και το κράτος και στοιχειοθετεί μια αναδρομική «αφήγηση», ικανή να επιστεγάσει τις υπόλοιπες πολιτικές και κοινωνικές ταυτότητες (Θεοδωρίδης, 2004). Πρόκειται, κατά συνέπεια, για μια υπέρτερη ταυτότητα που καταλογίζει στην ομάδα και τα υποκείμενά της ένα συναισθηματικά φορτισμένο όνομα, το οποίο «...αντχηλί νοήματα συλλογικού δέους...» (Ντεμίση, 2007, σελ. 13).

Η Κελεπούρη (2006, σελ. 42) υποστηρίζει ότι, όπως και αν ορίσουμε το έθνος, «...αναμφισβήτητο γεγονός παραμένει πως από τη στιγμή της εμφάνισής του στο ιστορικό γίνεσθαι, αποτέλεσε το σημείο αναφοράς για μια από τις σημαντικότερες και ανθεκτικότερες ταυτότητες, με την οποία θα επέλεγε στο εξής να αυτοπροσδιορίζεται ο σύγχρονος άνθρωπος. Η εθνική ταυτότητα χαρακτηρίζεται από μια έντονη ιδιαιτερότητα...». Ο Δεμερτζής (1994, σελ. 81-82) εκτιμά ότι η ιδιαιτερότητα αυτή

«...έγκειται στο ότι η συλλογική και ταυτοχρόνως ατομική αυτή ταυτότητα, [...] είναι μια υπέρτερη ταυτότητα που ενορχηστρώνει, ενσωματώνει, οργανώνει, ανασυνθέτει, διευθετεί και ιεραρχεί όλες τις άλλες κοινωνικές και ατομικές ταυτίσεις. Αυτό παραδειγματικά σημαίνει ότι πριν από σοσιαλιστής, πριν από δεξιός, πριν από κομμουνιστής, πριν από μέλος ενός σωματείου, πριν από πατέρα, πριν από μητέρα, πριν από γιος ή κόρη, πριν από διανοούμενος, επαγγελματίας ή εργαζόμενος, πριν και πάνω απ' όλα είμαι Έλληνας, Γάλλος, Αμερικανός ή Άγγλος και ούτω καθεξής...».

Σύμφωνα λοιπόν με τον νεωτερισμό ή μοντερνισμό, η εθνική ταυτότητα αποτελεί δημιούργημα της νεωτερικότητας και πρόκειται για μία «νοητική κατασκευή» (Μαράτου-Αλιμπράντη, & Γαληνού, 2000, σελ. 110). Στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμο να γίνει μία διευκρίνιση. Αν και θεωρούνται ανθρώπινα οικοδομήματα, τόσο το έθνος όσο και η εθνική ταυτότητα, δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ως αυθαίρετες ή ως ψευδείς κατασκευές (Κελεπούρη, 2006). Ο Anderson (1997) επισημαίνει πως δεν θα πρέπει να ταυτίζεται η 'επινόηση' με τη 'χάλκευση' και η 'φαντασιακή σύλληψη' με την 'πλαστικότητα'. Σύμφωνα με τον ίδιο, «...οι κοινότητες δεν διακρίνονται μεταξύ τους από την πλαστικότητα/γνησιότητα τους, αλλά από τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνονται με τη φαντασία...» (Anderson, 1997, σελ. 260). Την άποψη αυτή συμμερίζεται και ο Λέκκας, ο οποίος θεωρεί ότι το έθνος δεν αποτελεί ψευδής κατασκευή εξαρτημένη από κάποια συνωμοσία, αλλά αντίθετα αποτελεί μια υπαρκτή οντότητα βασισμένη σε αναπλάσεις της πραγματικότητας και ανασυστάσεις του παρελθόντος, βάσει ενός καθορισμένου

αξιακού προσανατολισμού, όπως άλλωστε συμβαίνει με κάθε μορφής ιδεολογία (Λέκκας, 2001).

Συμπερασματικά, η εθνική ταυτότητα, στη σύγχρονη εποχή, συγκροτεί μια υπαρκτή επιλεκτική κατασκευή, ιδιαζόντως θελκτική και συνεκτική, αφού είτε συγκαλύπτει είτε παραβλέπει ένα μεγάλο τμήμα των οξύτατων κοινωνικών αντιφάσεων, οι οποίες ενδέχεται να καλλιεργούνται στην ευρύτερη κοινωνική ομάδα του έθνους (Λέκκας 1994b). Ως εκ τούτου, προβάλλεται εξ' ορισμού μια θετική εκδοχή του εθνικού παρελθόντος, παρέχοντας μάλιστα στα μέλη του έθνους τη δυνατότητα μιας «ναρκισσιστικής πραγμάτωσης» (Χρηστάκης, 1997, σελ. 235). Η θετική αυτή εκδοχή του εθνικού παρελθόντος αποβλέπει στη συνοχή των μελών του έθνους, καθώς και στη διακριτότητα αυτού από τα άλλα έθνη, μέσα από τη κατασκευή της εικόνας του μη εθνικού, του ξένου, του εθνικού άλλου (Ντεμίση, 2007).

Εν κατακλείδι, η εθνική ταυτότητα αποτελεί μία ευμετάβλητη και συνεχώς μεταβαλλόμενη κατασκευή, καθώς επηρεάζεται από τις ιστορικές, κοινωνικές, πολιτισμικές, αλλά και από τις οικονομικές συνθήκες στο πέρασμα του χρόνου. Κατά συνέπεια, η εθνική ταυτότητα είναι ευέλικτη, ασυνεχής και ανακατασκευάζεται, καθώς διαθέτει μια ιστορία αλλά και ένα μέλλον και ως ιστορικός σχηματισμός υποβάλλεται σε μετασχηματισμούς και αναθεωρήσεις.

2.3.2.. Εθνοτική ταυτότητα

Όπως ειπώθηκε παραπάνω, το εθνικό κράτος, απαιτεί «...μοναδικές και αποκλειστικές ταυτότητες...» (Αγγελόπουλος, 1997, σελ. 19), διότι χρειάζεται την ομοιογένεια προκειμένου να διοικήσει αποτελεσματικότερα την επικράτειά του και να δικαιώσει την ύπαρξή του (Gellner, 1983). Στο πλαίσιο όμως των εθνικών κρατών κατοικούν και δραστηριοποιούνται διάφοροι πληθυσμοί, οι οποίοι ανταγωνίζονται, όσον αφορά την συνεισφορά τους στη διαμόρφωση της μίας και μοναδικής ταυτότητας του έθνους κράτους, της εθνικής ταυτότητας (national identity). Ωστόσο, η επικράτηση μίας και μοναδικής ταυτότητας οδηγεί στον τονισμό της διαφορετικότητας όσων δεν κατάφεραν να επιβάλουν τη δική τους ταυτότητα ως κυρίαρχη, αλλά και στην διαμόρφωση της εθνοτικής τους ταυτότητας (ethnic identity), δηλαδή της ιδιαίτερης ταυτότητας της ομάδας τους (Φιλίππιδου, 2011).

Σύμφωνα με την Verdery (1994), η εθνοτική ταυτότητα είναι δημιούργημα των εθνικών κρατών και όχι αιτία της δημιουργίας τους. Με την άποψή του συμφωνεί και ο Αγγελόπουλος (1997, σελ. 19), κατά τον οποίο «...η αιτία εμφάνισης της εθνοτικής ταυτότητας οφείλεται στην ύπαρξη συγκεκριμένου πολιτικού συστήματος των εθνικών κρατών, το οποίο δημιουργεί εθνοτικές διακρίσεις και κατά συνέπεια εθνοτικές ταυτότητες...». Στην προσπάθειά του λοιπόν, το εθνικό κράτος να δημιουργήσει τη μία και μοναδική ταυτότητα, μέσω της ομογενοποίησης των πολιτισμικών διαφορών των εθνοτικών ομάδων που διαμένουν στην επικράτειά του, μοιραία τονίζει τις διαφορετικές ταυτότητές τους (Φιλίππιδου, 2011).

Η εθνοτική ταυτότητα (ethnic identity) επομένως, αποτελεί και αυτή μια ταυτότητα ομοιότητας και διαφοράς (Φιλίππιδου, 2011). Ομοιότητας με την εθνοτική ομάδα (ethnic group) και διαφοράς με τις «άλλες» ομάδες που ενυπάρχουν

σε ένα κράτος, κυριαρχούσες και κυριαρχούμενες (Φιλιππίδου, 2011). Σύμφωνα με τους Rotheram και Phinney (1987), ο όρος «εθνοτική ταυτότητα» χρησιμοποιείται για να περιγράψει την αίσθηση του «ανήκειν» σε μια εθνοτική ομάδα, καθώς και τις αντιλήψεις, σκέψεις, συναισθήματα και συμπεριφορές που απορρέουν από τη συμμετοχή του ατόμου στην ομάδα αυτή. Πρόκειται για ένα κοινωνικο-γνωστικό δημιούργημα, με σύνθετη δομή (Romero & Roberts, 2003; Asmore *et al.*, 2004) και το οποίο, κατά τον Phinney (1996, 2003), περιλαμβάνει την αναγνώριση του εαυτού ως μέλος μιας εθνοτικής ομάδας, τη θετική αξιολόγηση της ομάδας αυτής, το ενδιαφέρον και τη γνώση των πολιτισμικών χαρακτηριστικών της (π.χ. γλώσσα, θρησκεία κ.τ.λ.), καθώς και την ενεργό συμμετοχή στις παραδόσεις της και γενικά σε όλες τις εκδηλώσεις της. Κατά μία λοιπόν έννοια, η εθνοτική ταυτότητα αποτελεί την ταυτότητα που αποκτά κανείς μέσα από την ταύτιση με την πολιτισμική ομάδα στην οποία γεννιέται και διαμορφώνεται, ενώ συγχρόνως αποτελεί απόρροια της συνεχούς διαδικασίας ταύτισης με αυτή (Φιλιππίδου, 2011).

Από την άλλη ο Bromley (1974:58) υποστηρίζει πως «...η εθνοτική ταυτότητα διαμορφώνεται [...] από την παραβολή της μιας κοινότητας με την άλλη...» Η εθνοτική ταυτότητα δηλαδή εδραιώνεται μέσα από την εθνοτική αλληλεπίδραση με τους άλλους (Banks, 2008). Στους «σημαντικούς άλλους» (significant others) αναφέρεται και ο Barth (1969, *οπ. αναφ. στο* Yelvington, 1991, σελ. 158), ο οποίος τονίζει πως «...η δραστηριότητα των σημαντικών άλλων...» είναι εξίσου σημαντική με τις προσπάθειες των μελών μιας συγκεκριμένης ομάδας να προσδιορίσουν την ταυτότητά τους. Ο Barth λοιπόν υποστηρίζει, πως οι εθνοτικές ταυτότητες δεν μπορούν να επιβιώσουν από μόνες τους, αλλά διαμορφώνονται μέσα από τη αλληλεπίδραση με άλλες εθνοτικές ταυτότητες, δηλαδή πως αποτελούν «συνέπεια κοινωνικών σχέσεων» (Αγγελόπουλος, 1997, σελ. 18). Επιπλέον, την ίδια θεωρία υποστηρίζει και ο de Vos (1982, σελ. 15-17), σύμφωνα με τον οποίο «...η εθνοτική ταυτότητα συνίσταται στην υποκειμενική, συμβολική ή εμβληματική χρήση κάθε όψης του πολιτισμού μιας συγκεκριμένης ομάδας με απώτερο σκοπό την αντιδιαστολή της ομάδας αυτής από τις υπόλοιπες...». Με άλλα λόγια, η πολιτισμική ιδιαιτερότητα καθίσταται αναγκαία για την αναγνώριση μιας εθνοτικής ταυτότητας (Δαλκαβούκης, 2005).

Επομένως και στη βάση των παραπάνω, η εθνοτική ταυτότητα είναι και αυτή μια μορφή συλλογικής ταυτότητας, η οποία συγκροτείται στη βάση δύο πόλων. Ο πρώτος πόλος αντιπροσωπεύει το αίσθημα του «συνανήκειν» σε μια ομάδα και ο άλλος αναφέρεται στην αλληλεπίδραση της ομάδας αυτής, με άλλες ομάδες διαφορετικές. Επομένως, μια εθνότητα προκειμένου να αποκτήσει υπόσταση στο πλαίσιο ενός έθνους-κράτους θα πρέπει τόσο να διαθέτει έναν συναίσθημα θετικής ταύτισης με τα μέλη της όσο και να διαφοροποιείται από τις άλλες εθνότητες που ενυπάρχουν σε έθνος-κράτος. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να διαχωρίσει τον «εαυτό» της από τους «άλλους». Επομένως, η εθνοτική ταυτότητα υφίσταται σε σχέση με την ετερότητα. Κατά τον Bolle de Bal (χ.η., *οπ. αναφ. στο* Κωνσταντοπούλου, 2000, σελ. 12) «...η 'ετερότητα' αποτελεί την αναγκαία συστατική, αλλά ταυτόχρονα και την πιο προβληματική συνιστώσα της ταυτότητας...».

Ο όρος «εθνοτική ταυτότητα», όπως και η εθνική ταυτότητα, περιλαμβάνει δυο διαμετρικά αντίθετες προσεγγίσεις. Στην πρώτη περίπτωση η εθνοτική ταυτότητα θεωρείται ότι είναι ένα «φυσικό» χαρακτηριστικό των ανθρώπινων όντων. Με άλλα λόγια, στην πρώτη προσέγγιση τα έθνη αποτελούν φυσικές διαιρέσεις του

ανθρώπινου είδους. Ως εκ τούτου διαθέτουν μια φυσική και αρχέγονη ύπαρξη, της οποίας η πρώτη εμφάνιση δεν είναι δυνατό να προσδιοριστεί με ακρίβεια, με άλλα λόγια η εθνοτική ταυτότητα είναι έμφυτη και έχει διαχρονικό χαρακτήρα (Blu, 1980; Bromley, 1974; Erikson, 1959; Mercier, 1968; Warner & Lunt, 1942; Weber, 1978). Σύμφωνα με τον Erikson (1959), μολονότι μεταβάλλονται οι σχέσεις με το περιβάλλον, εντούτοις, υπάρχουν ορισμένα χαρακτηριστικά της ταυτότητας που παραμένουν αναλλοίωτα.

Από την άλλη πλευρά βρίσκεται η «νεωτερικτική» προσέγγιση (Banks, 2008; Brass, 1974, 1976; van den Berghe, 2004), την οποία υποστηρίζουν και οι περισσότεροι σύγχρονοι μελετητές. Σύμφωνα με την προσέγγιση αυτή, η εθνοτική ταυτότητα αποτελεί γέννημα της συγχρονίας και η ένταξη σε αυτή αποτελεί ζήτημα συγκεκριμένων λόγων που ωθούν μια ομάδα στη διεκδίκηση και διατήρησή της (Barth, 1969; Brass, 1974; Cohen, 1969; Glazer & Moynihan 1970; Grossberg, 1996; Lieberman, 1985; Sollors, 1989; Williams, [1989]1994). Με άλλα λόγια, η εθνοτική ταυτότητα δεν αποτελεί μια αέναη και μόνιμη ταυτότητα, αλλά πρόκειται για «νοητική κατασκευή» (Μαράτου-Αλιμπράντη, & Γαληνού, 2000, σελ. 110) που διαμορφώνεται και μεταλλάσσεται ανάλογα με τις εκάστοτε ιστορικές, πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές εξελίξεις (Φιλιππίδου, 2011). Συνοψίζοντας, από τη μία πλευρά η εθνοτική ταυτότητα «...συνιστά ένα τετελεσμένο γεγονός, ένα μόνιμα διαμορφωμένο δημιούργημα, το οποίο χαρακτηρίζεται από ένα σταθερό, αμετάβλητο και συνεχές ιστορικό πλαίσιο αναφοράς...» και από την άλλη, η εθνοτική ταυτότητα «...δεν προϋπάρχει, αλλά ως ιστορικό φαινόμενο υφίσταται συνεχή μετασχηματισμό...» (Κουτσούμπα, 2002, σελ. 19).

Η εθνοτική συνείδηση λοιπόν, αποτελεί απόρροια στάσεων, αντιλήψεων και συναισθημάτων, τα οποία δύναται να παραποιηθούν και να μεταβληθούν ανάλογα με τη συγκεκριμένη κατάσταση του ατόμου (Smith, 2000) και συνήθως διαμορφώνεται «...στο πλαίσιο της αλληλεπίδρασης με μία άλλη εθνοτική ομάδα η οποία ορίζεται ως απόλυτα διαφορετική...» (Γκόβαρης, 2004, σελ. 122). Επομένως, τα μέλη μιας εθνοτικής ομάδας μπορεί να αποδεχτούν ή και να απορρίψουν την ταυτότητα που τους αποδίδεται από τους «άλλους» ή ακόμη και να μετακινηθούν από μία ταυτότητα σε μια άλλη. Κατά συνέπεια, η συγκρότηση της εθνοτικής ταυτότητας μιας συγκεκριμένης ομάδας εξαρτάται από το πλαίσιο μέσα στο οποίο διαμορφώνεται και δύναται να αποτελεί αντικείμενο επιλογής και διαχείρισης (Φιλιππίδου, 2011). Ως ακολούθως, η εθνοτική ταυτότητα αποτελεί μια αδιάκοπη δυναμική διαδικασία, η οποία εκπηγάει από τις ιστορικές εξελίξεις και τον ευρύτερο πολιτισμικό περίγυρο και δεν αποτελεί μια στατική και εδραιωμένη κατάσταση.

2.4. Τελετουργία

Καταλυτικό ρόλο στην ενίσχυση της συλλογικής εθνικής ταυτότητας διαδραματίζει, σύμφωνα με τον Geertz (2003), η τελετουργία, η οποία από τη μια μεριά ενεργοποιεί το φαντασιακό και τη συμβολική σφαίρα του νου, και από την άλλη διεγείρει έντονα συναισθήματα προβολής και ταύτισης με ένα συλλογικό-φαντασιακό «εμείς». Ειδικότερα, οι τελετουργίες εμπεριέχουν όλες εκείνες τις πολιτισμικές εκφράσεις και πτυχές ενός έθνους ή μιας εθνοτικής ομάδας, τις οποίες τα μέλη τους μπορούν να τις επιδεικνύουν και με αυτόν τον τρόπο να επικοινωνούν

τον πολιτισμό τους σε άτομα που δεν μετέχουν σε αυτόν, δηλαδή στους «εθνικούς άλλους» (Geertz, 2003).

Η τελετουργία αποτελεί μια έννοια, η οποία μονοπώλησε το ερευνητικό ενδιαφέρον πολλών μελετητών από διάφορους επιστημονικούς κλάδους, όπως είναι η φιλοσοφία, η θεολογία, η λαογραφία, η κοινωνιολογία και η ανθρωπολογία. Τι είναι όμως η τελετουργία; Οι όροι «τελετή-τελετουργία» (ritual) και «δρώμενο-έθιμο» (ritual event) είναι δύσκολο να διαχωριστούν εννοιολογικά, καθώς ενώ από τη μία φαίνεται ότι δηλώνουν διαφορετικά πράγματα, από την άλλη διατηρούν συγγενική σχέση⁴ (Πούχγερ, 1985). Οι παραπάνω έννοιες, σύμφωνα με τον Πούχγερ (1985:18), «...προσδιορίζουν ένα ευρύ χώρο συμβολικών 'πραττομένων' και πράξεων, που τελούνται για κάποιο μαγικό ή θρησκευτικό...» ή ακόμη και «...για κανέναν έκδηλο σκοπό...».

Επομένως, η «εννοιολογική δέσμη» των όρων αυτών αναφέρεται σε ένα σύνολο δεσμευτικών ή αναγκαστικών συμβολικών πράξεων, οι οποίες τελούνται για κάποιο μαγικό-ιερουργικό σκοπό, «...χωρίς ωστόσο να αποκλείονται ο αυτοσχεδιασμός και η τέρψη...» (Πούχγερ, 1985, σελ. 18). Οι συμβολικές αυτές πράξεις, οι οποίες δεν είναι βιολογικά δοσμένες αλλά αποτελούν παρεπόμενο εκμάθησης, κατευθύνονται από ένα ορισμένο τυπικό και συνήθως επαναλαμβάνονται σε ορισμένη ημερομηνία του ημερολογίου ή άλλη συγκυρία (Πούχγερ, 1985, 1996). Επομένως, η τελετουργία είναι η «...τέλεση μιας καθιερωμένης, παγιωμένης διαδοχής τυποποιημένων πράξεων...» (Παραδέλλης, 1995, σελ. 25) που επαναλαμβάνονται περιοδικά, συνδέοντάς τες με μια μεταφυσική τάξη ύπαρξης (Erickson & Murphy, 2008) και «...μέσω των οποίων μεταδίδονται μηνύματα με συμβολικούς τρόπους...» (Χρονάκη, 2012, σελ. 29). Σύμφωνα με τη Μυριβήλη (2005, σελ. 2), οι τελετουργίες μέσα από την επανάληψη και την κανονικότητά τους «...οριοθετούν τον χρόνο, τον σπάνε, τον πλάθουν και τον κάνουν πιο ανθρώπινο και βιωματικό...».

Για την ανθρωπολόγο Davis-Floyd ([1992]2003), τα γνωρίσματα της τελετουργίας εσωκλείουν τη συμβολική φύση των μηνυμάτων της, τη ρυθμική της επανάληψη, την τυπικότητα, την τάξη και την αίσθηση του αναπόφευκτου, τη θεατρικότητα, η οποία συχνά προσδίδει στην τελετουργία δραματικά στοιχεία, τη γνωστική μεταβολή των συμμετεχόντων και, τέλος, τον ρόλο της τελετουργίας στη τήρηση του «στάτους κβο» σε μια δεδομένη κοινωνία (Leach, 1993). Ωστόσο, κανένα από τα γνωρίσματα αυτά δεν μπορεί από μόνο του να προσιδιάσει την τελετουργία, η οποία χαρακτηρίζεται συνήθως από τον συνδυασμό τους (Παραδέλλης, 1995).

Γνωρίσματα της τελετουργίας όπως η «τυπικότητα», η «...επαναληπτικότητα...», η «...τελεστικότητα...», ο «...επικοινωνιακός χαρακτήρας της...» και η «...ικανότητα διαχείρισης του χρόνου...» (Παραδέλλης, 1995, σελ. 25), η υπαγωγή της σε ένα «...σύστημα πεποιθήσεων...», η «...ρυθμική της επανάληψη και ο πλεονασμός...», «...η γνωσιακή απλούστευση...» και «...η γνωστική σταθεροποίηση...», «...η αίσθηση του αναπόφευκτου...» (Davis-Floyd 1992, σελ. 8-9), η εντύπωση της ύπαρξης κάποιας «ανώτερης τάξης» (Daly, 1990, σελ. 132), στην υπηρεσία της οποίας φαίνεται να βρίσκεται η τελετουργία (Daly, 1990, σελ. 132), «...η δράση, το στυλιζάρισμα και η θεατρικότητα που συχνά δίνουν στην τελετή στοιχεία δράματος...», «...η εντατικοποίηση προς μία κλιμάκωση...» (Davis-Floyd, 1992, σελ. 9), «...βρίσκουν την αντίστοιχη εφαρμογή τους στην οργάνωση

του χώρου με σκοπό να εξυπηρετήσουν την πραγματοποίηση της τελετουργίας και να ενισχύσουν τη συμβολική της αποτελεσματικότητα...» (Χρονάκη, 2012, σελ. 30).

Πράγματι οι τελετουργίες συνίστανται σε τυποποιημένες, στερεότυπες και επαναλαμβανόμενες ενέργειες, οι οποίες πραγματοποιούνται σε προσδιορισμένο χώρο και χρόνο. Οι ενέργειες αυτές όταν καμιά φορά αποκτούν «...μια άτυπη μορφή, αυτή είναι σκόπιμη και συγκροτείται σε συνάρτηση με μια εξουσιαστικά καθιερωμένη έγκυρη άκρως τελετουργημένη εκδοχή της...» (Παραδέλλης, 1995, σελ. 25). Επιπλέον, ο όρος «τελετουργία» δηλώνει και την «τελεστικότητα», όπως η ίδια η ελληνική της ρίζα εκφράζει. Ο όρος «τελεστικότητα» δηλώνεται με την έννοια, ότι δεν εξωτερικεύει απλά κάποια συμβολικά μηνύματα, αλλά αντίθετα η ίδια η τέλεση αποτελεί «...μια πλευρά αυτού που εκφράζεται...» (Παραδέλλης, 1995, σελ. 25).

Η έννοια της τελετουργίας αρχικά απασχόλησε τους μελετητές της θρησκείας (Durkheim, 1915; Frazer, 1890; Fustel de Coulanges, 1963; Gluckman, 1963; James, 1955; Smith, 1894a), οι οποίοι όπως ήταν αναμενόμενο, απέδωσαν στην τελετουργία δευτερεύοντα ρόλο, προσδίδοντας πρωτεύοντα ρόλο στη θρησκευτική πίστη (Frazer, 1890; James, 1955). Ωστόσο, αργότερα, η τελετουργία κρίθηκε ότι κατείχε πρωτεύοντα ρόλο σε σχέση με την πίστη και ως εκ τούτου προβλήθηκε η σχέση της με τις κοινωνικές πλευρές της θρησκείας. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η θεώρηση του Durkheim (1915), ο οποίος παρατηρεί ότι αν και ο ρόλος της τελετουργίας φαίνεται να είναι η ισχυροποίηση των δεσμών του θεού και των πιστών, ωστόσο, ο αφανής και ουσιαστικός της ρόλος υπερνικά τη σχέση αυτή και την ορίζει ως τον κυρίαρχο τρόπο σύζευξης ατόμου και κοινωνίας, καθώς θεωρεί ότι η τελετουργία αποτελεί μέσο κοινωνικού ελέγχου.

Την ίδια προσέγγιση περί της τελετουργίας υιοθετεί και η Douglas ([1970]2007), η οποία θεωρεί πως η τελετουργία αποτελεί σημαντικό μέσο κοινωνικού ελέγχου, αφού οι τελετουργικές μορφές κατά τη Douglas [1970]2007, σελ. 81) «...περιορίζουν την κοινωνική συμπεριφορά με τις επιλογές και τις εμφάσεις τους...». Επίσης, τη σχέση τελετουργίας και κοινωνίας υποστηρίζουν και οι Hubert και Mauss (1981. Οπ. αναφ. στο Bell, 1992), οι οποίοι συνδέουν την τελετουργική πράξη με το θρησκευτικό στοιχείο, προκειμένου να δείξουν ότι οι θρησκευτικές ιδέες εκπηγάζουν από κοινωνικές ενέργειες και επιδιώξεις, με απώτερο σκοπό την κοινωνική συνοχή και ισορροπία.

Στον κοινωνικό χαρακτήρα της τελετουργίας αναφέρεται και ο Δημητρίου (1986), ο οποίος ορίζει την τελετουργία ως μια κοινωνική λειτουργία που απαρτίζεται από μια οργανωμένη ακολουθία τόσο συμβολικών πράξεων όσο και λόγων, οι οποίοι επιτελούνται από μία ορισμένη ομάδα ατόμων. Ο Δημητρίου (1986) υποστηρίζει ότι η τελετουργία αποτελεί ένα μοντέλο κοινωνικής πράξης, το οποίο μεταδίδει τις κοινωνικές αξίες και αποτελεί έναν τρόπο μονόδρομης επικοινωνίας, στην οποία, σύμφωνα με τη Γιαννάκη (2011, σελ. 26), «το μήνυμα που μεταβιβάζεται είναι ιδεολογικό με μεγάλο συγκινησιακό φορτίο...».

Σύμφωνα με τον Turner (1967, σελ. 30), οι τελετουργίες είναι «...ένας μηχανισμός που περιοδικά μετατρέπει το υποχρεωτικό σε επιθυμητό...». Κατά τον ίδιο, στις τελετουργίες οι ηθικές αρχές και οι κανόνες της κάθε κοινωνίας έρχονται σε επαφή με δυνατά συγκινησιακά ερεθίσματα. Αναλυτικότερα, κατά τη διάρκεια της τελετουργίας οι κοινωνούντες δέχονται συγκινησιακά και αισθητηριακά ερεθίσματα (Γιαννάκη, 2011), όπως είναι λόγου χάρι το τραγούδι, η μουσική και ο

χορός, τα οποία μετασχηματίζουν τη «...δυσαρέσκεια του ηθικού καταναγκασμού [...] σε “αγάπη της αρετής”...» (Turner, 1967, σελ. 30). Προχωρώντας πιο πέρα από την προσέγγιση του Durkheim (1915), ο Turner (1974, σελ. 24) ισχυρίστηκε ότι η τελετουργία δεν συμβάλει απλά στη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής, αλλά υπερτερεί της κοινωνική δομής και συντελεί στην μεταβολή της. Επιπλέον, χαρακτηρίζει το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο θεωρεί ότι υπάγεται και η τελετουργία ως ένα «...ένα κόσμο που δημιουργείται, όχι ένα κόσμο που (απλά) υπάρχει...».

Η Bell (1997, σελ. 252) θεωρεί ότι οι τελετουργίες «...μπορούν ταυτόχρονα να επιβεβαιώνουν μακρόχρονες κοινές αξίες συνέχειας και επιτακτικής παράδοσης ενώ επίσης επιτρέπουν στους ανθρώπους να βιώσουν αυτές τις αξίες με διαφορετικές προσδοκίες και ανάγκες». Ωστόσο σύμφωνα με την ίδια, ο κοινωνικός χαρακτήρας της τελετουργίας αποτελεί συνάρτηση πολλών παραγόντων, όπως λόγου χάρη ο βαθμός της συμμετοχής των ανθρώπων σε αυτήν, η επαναληπτικότητα της τέλεσής της καθώς και ο βαθμός στον οποίο οι αξίες που προωθούνται από τη διάρθρωση της τελετουργίας ενισχύονται και σε άλλα πεδία της κοινωνικής ζωής (Bell, 1997). Με άλλα λόγια, η Bell (1997) θεωρεί αμφίβολο τον ισχυρισμό ότι η τελετουργία συνιστά ένα κοινωνικό εργαλείο που συμβάλει στην εμφύσηση κοινωνικών αξιών (Γιαννάκη, 2011).

Ο Geertz (2003[1973]) μελέτησε την τελετουργία σε ένα αστικό περιβάλλον, θεωρώντας την ως μια αυτόνομη και δυναμική διαδικασία. Εκμεταλλευόμενος το παράδειγμα μιας κηδείας στο Μοντζοκούτο της Ιάβας, κατέδειξε ότι οι κοινωνικές και πολιτισμικές διαδικασίες δεν συγκροτούν η μία αντανάκλαση της άλλης, παρά έρχονται σε ρήξη, με αποτέλεσμα τα πολιτισμικά/τελετουργικά δεδομένα να επηρεάζουν τα κοινωνικά. Στη βάση των παραπάνω, ο Geertz (2003 [1973]) κατέληξε ότι για τη μελέτη της τελετουργίας απαραίτητος είναι ο διαχωρισμός του πολιτισμικού και του εκάστοτε κοινωνικού συστήματος.

Ο Levi Strauss (1981), ακολουθώντας μια δομική προσέγγιση της τελετουργίας, παραβάλλει τη διάκριση του ‘σκέπτεσθαι’ και του ‘ζειν’, με τη διάκριση του ‘μύθου’ από την ‘τελετουργία’, καταλογίζοντας στο πρώτο επικρατέστερη θέση. Ο ίδιος (1977, σελ. 66) υποστηρίζει ότι «...η αξία της τελετουργίας ως έννοια φαίνεται να διανέμεται στα υλικά της μέσα και στις χειρονομίες: είναι μια παραγλώσσα [...] ο μύθος από την άλλη πλευρά εκδηλώνεται ως μεταγλώσσα...». Επομένως, ο λόγος και το σκέπτεσθαι διαχωρίζονται από την τελετουργία, η οποία, σύμφωνα με τον Levi Strauss (1981, σελ. 670), «...είναι ένας τρόπος τέλεσης χειρονομιών και διαχείρισης αντικειμένων...», δηλαδή, δε «λέει», αλλά «κάνει» πράγματα. Σύμφωνα με το Douglas ([1970]2007, σελ. 145), στο έργο του Levi Strauss αναδεικνύει «...μια σειρά δομημένων αντιθέσεων, οι οποίες τελικά πάντοτε καταλήγουν στην αντίθεση του πολιτισμού από τη φύση...».

Με τον Levi Strauss συνάδει ο Bloch (1975), ο οποίος εκτιμά ότι η τελετουργία με τη τυποποιημένη, στερεοτυπική της μορφή διαφέρει ριζικά από την άτυπη επικοινωνία και τα καθημερινά ομιλιακά ενεργήματα. Ο ίδιος θεωρεί ότι η τελετουργοποίηση περιορίζει τα μέσα για την απόδοση της πραγματικότητας και μετριάξει τη δυνατότητα της δημιουργικής έκφρασης και της παραγωγής μηνυμάτων.

Οι Laburthe-Torla και Warnier (2003) αναφερόμενοι στην τελετουργία την θεωρούν ως ένα παράγοντα ενίσχυσης της συνοχής της ομάδας των συμμετεχόντων. Σύμφωνα με τους ίδιους (2003, σελ. 199), «...αυτό που προσδίδει στην τελετουργία

τη δύναμή της δεν είναι βέβαια ούτε το ενδότερο νόημά της, ούτε η πρακτική της αποτελεσματικότητα, ούτε η υπαρξιακή ασφάλεια που παρέχει, αλλά το γεγονός ότι μετασχηματίζει την κατάσταση ενδυναμώνοντας την αλληλεγγύη της ομάδας που την τελεί...». Σύμφωνα με την Κατσένου (2007), η οποία μελέτησε την ομαδική προσευχή στα ελληνικά σχολεία, η τελετουργία της σχολικής προσευχής συμβάλει στην ενότητα του σχολείου, ασχέτως της διαφορετικής ερμηνείας που της αποδίδουν τα άτομα που μετέχουν σε αυτή. Κατά συνέπεια «...οι τελετουργίες φαίνεται ότι επιτελούν και λειτουργίες που βρίσκονται έξω από τους εκπεφρασμένους στόχους τους...» (Γιαννάκη, 2011, σελ. 30).

Ο Connerton (1989) υπογραμμίζει ότι ένα από δομικά χαρακτηριστικά των τελετουργικών παραστάσεων είναι και η τυποποίηση, η οποία αφορά μια αναμενόμενη φόρμα της τελετουργίας που είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τον προσδοκώμενο χρόνο και τον τόπο διοργάνωσής της (Connerton, 1989· Quantz, 1999· Rappaport, 1999). Σύμφωνα με τον Connerton (1989:24), οι τελετουργίες αποτελούν «...τυποποιημένες πράξεις, και τείνουν να είναι στιλιζαρισμένες, στερεότερες και επαναλαμβανόμενες [...], δεν υπόκεινται σε αυθόρμητες παραλλαγές ή τουλάχιστον επιδέχονται παραλλαγές μόνο σε αυστηρά όρια...».

Ένας άλλος ορισμός της τελετουργίας την επιθυμεί ως μια «τυποποιημένη συμβολική παράσταση» (Quantz, 1999, σελ. 506). Η Bell (1997) φρονεί ότι ο ορισμός της τελετουργίας ως παράστασης καθορίζει έναν ξεχωριστό χώρο. Σύμφωνα με την ίδια, το ίδιο γίνεται και με τη σκηνή ενός θεάτρου. Αναλυτικότερα, κατά με τη Bell (1997, σελ. 168), στη σκηνή, όπου υπάρχουν τα φώτα και οι ψεύτικοι τοίχοι «...περιμένουμε μια συγκεντρωμένη παρουσίαση μιας αποσταγμένης ανθρώπινης εμπειρίας...». Σύμφωνα με τη Γιαννάκη (2011), η τελετουργία είναι παράσταση επειδή προορίζεται για ένα ακροατήριο. Με άλλα λόγια, η τελετουργία επιτελείται από τους συμμετέχοντες προκειμένου να ειπωθεί από άλλους (Γιαννάκη, 2011). Αυτός είναι και ο λόγος που το νόημά της κυρίως βασίζεται στον τρόπο που εκτελείται η παράσταση (Quantz, 1999).

Η Bell (1997, σελ. 102) αναφέρεται επιπλέον και στις τελετουργίες ημερολογιακού τύπου (calendrical rites) οι οποίες «...δίνουν κοινωνικά νοηματοδοτημένους ορισμούς στο πέρασμα του χρόνου, δημιουργώντας έναν αενάως ανανεωμένο κύκλο από μέρες, μήνες και χρόνια...». Εξετάζοντας τις ημερολογιακές τελετουργίες που έχουν σηματοδοτήσει την επέτειο της Ημέρας της Βαστίλλης στη Γαλλία, εξάγει το συμπέρασμα ότι οι τελετουργίες μνήμης μεταβάλλονται σε σχέση με το πώς τα μέλη της εθνικής κοινότητας ερμηνεύουν τη σημασία της μέρας αυτής στην ιστορία τους (Γιαννάκη 2011). Σύμφωνα με την ίδια (1997, σελ. 135), «...η ετήσια επιστροφή στο ιστορικό γεγονός, είτε είναι θέμα πνευματικού αναστοχασμού, είτε συναισθηματικής ταύτισης ή απλά ντόρος για διαφήμιση της επετείου και καταναλωτισμός, δημιουργεί ένα σταθερό ρυθμό μιας εικόνας που βοηθά να οριστεί η εθνική ζωή...».

Με τις τελετουργίες ημερολογιακού τύπου που συσχετίζονται με μια μορφή ταυτότητας, όπως είναι η εθνική ασχολείται και ο Cohen (1985, σελ. 53), ο οποίος αναφέρει ότι οι τελετουργικές αυτές περιστάσεις είναι συμβολικές και στις οποίες «...οι συμμετέχοντες τους μπορούν κάλλιστα να βρουν αρκετά διαφορετικό μήνυμα και εμπειρία». Το στοιχείο αυτό μάλιστα, σύμφωνα με τον ίδιο, τις καθιστά «...ακαταμάχητες και ελκυστικές...» (Cohen, 1985, σελ. 53). Από την άλλη ο Bauman (1992), αντιλαμβάνεται τις τελετουργίες ως συμβολικές παραστασιακές

επιτελέσεις στη βάση της κοινωνικής ταυτότητας της κοινότητας, οι οποίες διαμορφώνουν, διατηρούν και μεταμορφώνουν την πολιτισμική ταυτότητα μιας κοινωνίας.

Στη βάση των παραπάνω θα μπορούσε να ειπωθεί πως δεν υπάρχει μια ευρέως αποδεκτή ερμηνεία του τι συνιστά η τελετουργία (Bell, 1997; Quantz, 1999), καθώς υφίστανται διάφορες θεωρίες και απόψεις για την έννοια αυτή, που όλες «...αντανακλούν το χρόνο και τον τόπο που διαμορφώθηκαν...» (Γιαννάκη, 2011, σελ. 24). Ως εκ τούτου, κάποιοι ερευνητές θεωρούν την τελετουργία ως μέσο κοινωνικού ελέγχου, είτε ως μέσο εμφύσησης κοινωνικών αξιών, κάποιοι την προσεγγίζουν δομικά θεωρώντας την ως παραγλώσσα, είτε τη θεωρούν ως μια τυποποιημένη συμβολική παράσταση ή επιμένουν στη θρησκευτική της σημασία. Ωστόσο, αναφερόμενοι στην τελετουργία η Bell (1997) και ο Quantz (1999) παραθέτουν δύο διαφορετικές θεωρητικές προσεγγίσεις της. Η πρώτη θεωρητική προσέγγιση είναι αυτή των Στρουκτουραλιστών (Quantz, 1999, σελ. 499), η οποία και αναγνωρίζει την τελετουργία «...ως ένα κοινωνικό μηχανισμό που μπορεί να συνεισφέρει στην κοινωνική συνοχή...». Με άλλα λόγια, η τελετουργία, σύμφωνα με τους Στρουκτουραλιστές, συντείνει στην κοινωνικοποίηση των ατόμων διαμέσου της ασυναίσθητης οικειοποίησης εμπειριών (Bell, 1997).

Στη δεύτερη προσέγγιση της τελετουργίας, δημιουργός της οποίας είναι ο Turner (1967), ο οποίος και τη θεμελίωσε στην αντίληψη ότι η κοινωνία είναι «...μια δυναμική μονάδα σε διαρκή ρευστότητα...» (Quantz, 1999, σελ. 499), οι υποστηρικτές της ασχολούνται κυρίως με ζητήματα επικοινωνίας στα πλαίσια της τελετουργίας, καθώς και με τη σύνθετη συμβολική λογική των τελετουργικών συμπεριφορών (Bell, 1997). Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση, ενώ η τελετουργία, από τη μια μεριά, ισχυροποιεί τη δομή της κοινωνίας, συγχρόνως από την άλλη παρέχει τη δυνατότητα του μετασχηματισμού της (Γιαννάκη, 2011).

Λαμβάνοντας υπόψη ότι στις περισσότερες κοινωνίες οι τελετουργίες είναι πολλαπλές και πολυάριθμες και δεν έχουν μόνο ένα μήνυμα ή σκοπό (Bell, 1997) και ασχέτως ποια θεωρητική προσέγγιση περί τελετουργίας ενστερνίζεται ο καθένας, η τελετουργία θα πρέπει να αναλύεται και να αντιλαμβάνεται μέσα στο πραγματικό πλαίσιο της, το οποίο αποτελεί το πλήρες φάσμα των τρόπων δράσης μέσα σε ένα δοσμένο πολιτισμό (Γιαννάκη, 2011).

2.4.1. Διαβατήριες τελετές ή τελετές μύησης

Οι τελετουργίες, σύμφωνα με τη Bell (1997), μπορούν να ταξινομηθούν σε 6 κατηγορίες: α) σε διαβατήριες τελετές, β) σε ημερολογιακές & αναμνηστικές τελετές γ) σε τελετές της ανταλλαγής & της επικοινωνίας δ) σε τελετές της θλίψης ε) σε τελετές των εορτών, της νηστείας και του γλεντιού και ζ) σε πολιτικές τελετές. Εντούτοις, ο Leach (1993, σελ.61) μελετώντας την τελετουργία, θεωρεί ότι τη βασικότερη μορφή της αποτελούν οι διαβατήριες τελετές, με άλλα λόγια οι τελετές μύησης, οι οποίες και συναντιούνται «...σε όλους του πολιτισμούς και σε ολόκληρη την ιστορία...».

Ο van Gennep (1960) χαρακτηρίζει τις διαβατήριες τελετές ως τελετές που συνοδεύουν κάθε αλλαγή τόπου, κατάστασης, κοινωνικής θέσης και ηλικίας, δηλαδή τα μεγάλα «περάσματα» από τις σημαντικές ενδείξεις της ύπαρξης (γέννηση,

ενηλικίωση, γάμος, θάνατος). Με την άποψή του συντάσσονται και οι Laburthe-Tolra και Warnier (1993), οι οποίοι υποστηρίζουν ότι οι διαβατήριες τελετές είναι τελετουργίες που καθορίζουν τα μεγάλα «περάσματα» και που επηρεάζουν τα κρίσιμα συμβάντα της ζωής. Σύμφωνα με τον Παραδέλλη (1995), το πέρασμα από τη μία προηγούμενη κατάσταση, είτε αυτή είναι τελετουργική είναι κοινωνική, στην επόμενη δεν χρειάζεται να θεωρείται ως η αιτία της διαβατήριας τελετής, αλλά αντίθετα θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως το αποτέλεσμα της, καθώς η ίδια η τελετουργία δημιουργεί τη διαφορά και μετασχηματίζει το υποκείμενο (Παραδέλλη, 1995). Επομένως «...η διαβατήρια τελετουργία αποτελεί και τελετουργία καθιέρωσης, καθαγιασμού, νομιμοποίησης, απόδοσης κάποιων κοινωνικών ποιοτήτων, τελικά κάποιας ουσίας...» (Παραδέλλη, 1995, σελ. 31). Η εικόνα λοιπόν του υποκειμένου μεταβάλλεται, όπως ακριβώς ο τρόπος συμπεριφοράς των άλλων απέναντί του (Bourdieu, 1986).

Από τους πρώτους μελετητές της τελετουργίας υπήρξε ο van Gennep (1960), ο οποίος στο βιβλίο του «The Rites of Passage» χαρακτήρισε μία κατηγορία τριών σημαντικών στιγμών στην τελετουργική ζωή. Ο van Gennep ήταν ο πρώτος που οριοθέτησε τρεις φάσεις στις διαβατήριες τελετές: (α) τον αποχωρισμό (separation), (β) την περιθωριοποίηση (margin), και (γ) τη επανένταξη (reaggregation), υπογραμμίζοντας τη σημαντικότητα των συμβόλων στην οριοθέτηση των φάσεων αυτών, θέτοντας, σύμφωνα με τον Αυδίκο (2008, σελ. 73), «...ένα νέο προσανατολισμό, που διαφοροποιούνταν από την προσέγγιση των τελετουργιών ως μιας απλής τεχνολογίας παραδοσιακών κοινωνιών...».

Σύμφωνα με τον ίδιο, όλα τα διαβατήρια έθιμα έχουν τρίπτυχη δομή και αποτελούνται: (α) από έθιμα χωρισμού που αποκόβουν το άτομο από την προηγούμενη κοινωνική του κατάσταση. Στην φάση αυτή το τελετουργικό υποκείμενο δεν πρέπει να εκτεθεί στα μάτια των μη μνημένων. Ο μινούμενος παραμένει μακριά από τους «κοινούς» ανθρώπους, είτε με τον περισπασμό του από το οικογενειακό του περιβάλλον είτε με τον πρόσκαιρο περιορισμό του σε κάποιο μέρος από το οποίο αποκλείονται οι μη μνημένοι (Leach, 1993). (β) Από έθιμα μεταβατικά που προετοιμάζουν το άτομο να εισέλθει στην νέα του κατάσταση. Κατά τη διάρκεια της μεσολαβητικής αυτής φάσης (intervening liminal period) η κατάσταση του τελετουργικού υποκειμένου, δηλαδή του μνημένου, θεωρείται αμφίβολη, καθώς διαβαίνει από έναν χώρο, ο οποίος δεν διαθέτει κάποιο από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του παρελθόντος ή ακόμα και της μελλούσης κατάστασης, φτάνοντας στην ολοκλήρωση. (γ) Από έθιμα ενσωμάτωσης που εντάσσουν το άτομο στην καινούργια κοινωνική του κατάσταση (van Gennep, 1960).

Κατά τον Παραδέλλη (1995, σελ. 28), ή έννοια της «διαβατήριας τελετής» που εισηγήθηκε ο van Gennep έχει μεγάλη βαρύτητα, καθώς «...εντάσσει μια πλειάδα ετερογενών φαινομένων και διαδικασιών, που φαίνονται να ανήκουν σε διαφορετικά επίπεδα της πραγματικότητας σε ένα ενιαίο σχήμα...». Ο Παραδέλλη (1995, σελ. 28-29) θεωρεί ότι στο σχήμα αυτό του van Gennep,

«...οι διάφοροι εποχιακοί κύκλοι, οι ημερολογιακές εποχές, γενικά ο φυσικός κύκλος, η πορεία του ατόμου μέσα στην κοινωνία από τη γέννηση, στην ενήβωση, στον αρραβώνα, στο γάμο, στο θάνατο, (ο βιοτικός κύκλος), οι μετακινήσεις μέσα στο χώρο, η διάσχιση "συνόρων", οι ενθρονίσεις, παίρνουν το γενικό σχήμα μιας χωρικής διάβασης που επιφέρει ένα σαφή

μετασχηματισμό [...], ο οποίος επιτυγχάνεται με την τριμερή μορφή και διάταξη των τελετουργιών διάβασης...».

Αναλύοντας την τριμερή μορφή των διαβατήριων τελετών, ο Παραδέλλης (1995, σελ. 29) εκτιμά ότι η πρώτη φάση, αυτή του αποχωρισμού, αποκόπτει τα άτομα από την κοινωνική ή άλλη κατάσταση στην οποία βρίσκονται με τη χρησιμοποίηση ποικίλων τελετουργικών μέσων, όπως λόγου χάρη η απόλωση, η κουρά και η περιτομή, «...αφαιρεί τις εντάξεις του και επαναορίζει το πλαίσιο αντίληψης και νόησης του...». Το δεύτερο στάδιο, της οριακότητας, ο Παραδέλλης (1995, σελ. 29) θεωρεί ότι τοποθετεί το άτομο ξέχωρα από την κοινωνία ή σε έναν ορισμένο συμβολικό χώρο, «...ιδιαίτερα διφορούμενο, ασαφή, επικίνδυνο και μιαιρό, δίχως κοινωνικούς προσδιορισμούς και ποιότητες...». Τέλος, αναφερόμενος στην φάση της ενσωμάτωσης, θεωρεί ότι το άτομο στη φάση αυτή έχει εκ νέου ενταχθεί στην κοινότητα οντολογικά και πνευματικά αλλαγμένο, καθώς έχει υποδυθεί τη νέα κοινωνική κατάσταση (ενήλικος/κη, έγγαμος/έγγαμη, κ.ο.κ.) (Παραδέλλης, 1995).

Την ίδια θεωρητική οπτική με τον van Gennep για τις διαβατήριες τελετές ακολουθεί και ο Leach (1993). Όπως επισημαίνει ο ίδιος, οι διαβατήριες τελετές αναφέρονται στη μετάβαση από μία κατάσταση και μία κοινωνική θέση σε μια άλλη, και τελούνται σε περιστάσεις σημαντικών αλλαγών (κοινωνικών ή βιολογικών), όπως η γέννηση, ο θάνατος, η ενηλικίωση, ο γάμος κ.ά. Οι τελετές αυτές «...έχουν διττή λειτουργία: διακηρύσσουν την αλλαγή της κοινωνικής θέσης και την επιφέρουν κατά τρόπο μαγικό...» (Leach, 1993, σελ. 121), ενώ σχεδόν πάντοτε διαθέτουν τρία στάδια, το καθένα από τα οποία διατηρεί το δικό του τελετουργικό τυπικό (Leach, 1993). Τα στάδια αυτά είναι: (α) ο αποχωρισμός από μια φυσιολογική κατάσταση αλλά επίσης και ο αποχωρισμός από την ομάδα στην οποία ανήκει ο μνημένος, (β) η μεταβατική φάση, η οποία αποτελεί «...μια περίοδο μετάβασης ή εκκρεμότητας, ένα είδος limbo όπου το άτομο υποβάλλεται σε βαθιές μεταμορφώσεις, σε σωματικό αλλά και πνευματικό επίπεδο...» (Σκοπέζι & Βιντέρμπορι 2007, σελ. 12) και (γ) η φάση ενσωμάτωσης, «...όπου ο μνημένος καθίσταται μέλος της ομάδας που αντιστοιχεί στη νέα κοινωνική του συνθήκη...» (Σκοπέζι & Βιντέρμπορι, 2007, σελ. 12). Σύμφωνα με τον ίδιο (1993, σελ. 122), «...το γενικό γνώρισμα αυτών των τελετών [...] είναι ότι ο μνυόμενος παραμένει μακριά από τους κοινούς ανθρώπους, είτε με την απομάκρυνση του από το οικιακό του περιβάλλον είτε με τον προσωρινό εγκλεισμό του σε κάποιο χώρο από τον οποίο αποκλείονται οι κοινοί άνθρωποι...».

Ένας άλλος μελετητής ο οποίος επικέντρωσε την προσοχή του πάνω στο θεωρητικό οικοδόμημα του van Gennep είναι ο Victor Turner (1969). Ο Turner απέδωσε τρεις ανάλογες φάσεις με αυτές του van Gennep, θεωρώντας τη μεσαία φάση, της οριακότητας (iminality), ως τη σημαντικότερη της τελετουργίας, διότι παίζει καθοριστικό ρόλο στην κοινωνική αλλαγή. Σύμφωνα με τον Turner (1969), στη διάρκεια των διαβατήριων τελετουργιών επικρατεί μια κατάσταση οριακότητας ή «κατωφλιού», δηλαδή οι μνημένοι βρίσκονται σε ένα μεταβατικό διάστημα μεταξύ μιας προηγούμενης φάσης και μιας άλλης. Σε αυτή την περίοδο το άτομο δεν υπάγεται πουθενά, αλλά αντίθετα βρίσκεται σε μια οριακή κατάσταση. Ο παλιός εαυτός του χάνεται, ενώ ο καινούριος δεν έχει ακόμα δημιουργηθεί. Στη φάση αυτή ο μνημένος βρίσκεται «μεταξύ και ανάμεσα» (betwixt and between) (Turner, 1969), χωρίς θέση στην κοινωνική δομή. Δεν είναι ούτε εκεί ούτε εδώ, ούτε είναι παιδί ούτε

είναι και ενήλικος. Η οριακή αυτή φάση συνιστά μια «αντιδομή» (anti-structure) (Turner, 1969, σελ. 94-130, 1974, σελ. 45).

Σύμφωνα με τον Παραδέλλη (1995, σελ. 30), στη φάση της οριακότητας «...αναιρούνται οι δομικοί προσδιορισμοί της κοινωνίας, και απελευθερώνονται προσωρινά τα δρώντα υποκείμενα από τους συμπεριφερικούς κανόνες της κοινότητας...». Στη διφορούμενη αυτή κατάσταση το υποκείμενο εντοπίζεται έξω από την ταξινομική μήτρα της κοινωνίας του (Παραδέλλης, 1995). Ο De Mause (1977) αναφερόμενος στο υποκείμενο της οριακότητας και στην υπαγωγή του εξόν της μήτρας της κοινωνίας αναφέρει, ότι στο μέτρο που δεν είναι πλέον ταξινομημένο, η τελετουργική πρακτική μεταχειρίζεται σύμβολο θανάτου και αποσύνθεσης, ενώ στο μέτρο που δεν έχει ακόμα ταξινομηθεί, τα σύμβολα που υπερισχύουν αναφέρονται στην εγκυμοσύνη, στη γέννηση ή στη βρεφικότητα.

Ο Turner (1969, σελ. 338), αναφερόμενος στο «υποκείμενο της μεταβατικής τελετουργίας» (the subject of passage ritual), από τη στιγμή του αποχωρισμού μέχρι αυτήν της επανένταξης, το χαρακτηρίζει ως «αόρατο» (invisible). Αυτό το γνώρισμα που προσάπτει στον μνημένο ερμηνεύεται από το γεγονός ότι το μεταβατικό αυτό διάστημα ξεφεύγει από την κοινωνική ματιά, εφόσον τα σημεία που διακρίνονται από το κοινωνικό σύνολο είναι τα αποσαφηνισμένα. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «...ως μέλη της κοινωνίας, οι περισσότεροι από εμάς βλέπουμε μονάχα ότι περιμένουμε να δούμε και αυτό που περιμένουμε να δούμε είναι αυτό που είμαστε υποχρεωμένοι να δούμε, εφόσον έχουμε μάθει τους ορισμούς και τις αποσαφηνίσεις του πολιτισμού μας» (Turner, 1964, σελ. 339).

Ο Turner (1974) αναφέρεται και στην έννοια της «κοινωνικής μέθεξης», (communitas), η οποία δεν αρμόζει να ταυτίζεται με την έννοια της, της οριακότητας (liminality). Η «κοινωνική μέθεξη» αναφέρεται στην αυθόρμητη επαφή, εκτός κοινωνικής δομής, «...συγκεκριμένων ιστορικών ιδιοσυγκρασιακών ατόμων...» (Παραδέλλης, 1995, σελ. 30), δηλαδή «...μεταξύ προσώπων που συμερίζονται την κοινή ουσία ότι είναι άνθρωποι...» (Παραδέλλης, 1995, σελ. 30). Τα άτομα που βρίσκονται σε «κοινωνική μέθεξη», εντοπίζονται σε μια κατάσταση, στην οποία «...αίρονται προσωρινά οι κοινωνικο-δομικοί προσδιορισμοί...» (Παραδέλλης, 1995, σελ. 30), όπως είναι το κοινωνικό status, η τάξη, η ιδιοκτησία, η ετερογένεια κ.ά., και στην οποία «...επικρατούν συνθήκες αδόμητων ή χαλαρά δομημένων άμεσων και ισότιμων σχέσεων...» (Παραδέλλης, 1995, σελ. 30), όπως είναι η ομοιογένεια, η ισότητα, η ανωνυμία κ.ά.. Η «κοινωνική μέθεξη» εντοπίζεται μόνο στη σχέση των ατόμων που βρίσκονται εντός της καταστάσεως αυτής και όχι στην επαφή μεταξύ αυτών και των εκτός «κοινωνικής μέθεξης» ατόμων, δηλαδή των ατόμων εκτός κοινωνικής δομής (Παραδέλλης, 1995).

Στη βάση των παραπάνω, η παρουσίαση της τελετουργίας ως μιας τριμερούς διαδικασίας έχει διττή σημαντικότητα και αξία. Από τη μία μεριά επιτρέπει να συνδέονται και να ισοσταθμίζονται τα διάφορα επίπεδα της πραγματικότητας, όπως είναι λόγου χάρη η έλευση του νέου στο στάδιο του φυτικού, ζωικού, εποχιακού, ανθρώπινου ή κοινοτικού κύκλου. Από την άλλη, επιτρέπει να συσχετίζονται μεταξύ τους τα σύνολα της τελετουργικής πρακτικής, καθώς αυτά υπάγονται σε μια διαδοχή, η οποία και ακολουθεί τη σειρά της εκτύλιξης τους (Παραδέλλης, 1995).

Ο χρόνος που ορίζουν οι περισσότερες διαβατήριες τελετές είναι μη αντιστρέψιμος, λόγου χάρη το "παιδί" γίνεται "έφηβος". Εντούτοις, σε ορισμένες περιπτώσεις ο μη αντιστρέψιμος αυτός χρόνος μπορεί να καταργηθεί από τον

αντίστοιχο μη αντιστρέψιμο χρόνο μιας επόμενης διαβατήριας τελετής (ο νεκρός "γεννιέται" εκ νέου) (Παραδέλλης, 1995). Οι τελετουργίες διάβασης με τη διαδοχή των τριών φάσεων, όπως επίσης και με τη λειτουργία τους αλλά και με «...τη σχάση της ροής του χρόνου...» (Παραδέλλης, 1995, σελ. 30), εντάσσουν το άτομο στο χρόνο, καθώς διακρίνουν μεταξύ τους τις διάφορες περιόδους όχι μόνο των εποχών αλλά και των ανθρώπων (παιδική, εφηβική ηλικία, ενηλικίωση, γηρατεία).

Ωστόσο, σύμφωνα με τον Παραδέλλη (1995, σελ. 30), «...εξομοιούμενες με φυσικό πέρασμα ή ταξίδι, με τη μετακίνηση μέσα στο χώρο, φαίνεται να εντάσσουν επίσης τον άνθρωπο μέσα στο χώρο...». Επιπλέον, οι τρεις φάσεις στις οποίες χωρίζεται η διαβατήρια τελετή δεν φέρουν την ίδια διάρκεια, αλλά διαφοροποιούνται ανάλογα με το αντικείμενο τους, γεγονός που προσδίδει στο τελετουργικό σχήμα μια ευελιξία προκειμένου να διαρθρωθεί η δεδομένη πραγματικότητα. Η ευελιξία αυτή «...επιτρέπει και τον χειρισμό του χρόνου, όπου καθυστερώντας, επιταχύνοντας, σταματώντας τον τελετουργικά να μπορεί να ενσωματώσει, ιδιοποιηθεί τις βιολογικές διαδικασίες και να τις εντάξει στη δεδομένη πολιτισμική ερμηνεία ως τη μόνη ερμηνεία...» (Παραδέλλης, 1995, σελ. 31).

Εν κατακλείδι, οι διαβατήριες τελετές ή τελετές μύησης αποτελούν μια ιδιαίτερη, και εξαιρετικά διαδεδομένη, οικουμενική κατηγορία τελετουργιών, αποτελώντας το πιο βασικό είδος τελετουργίας (Leach, 1993, σελ. 61) και απαντώνται «...σε όλους του πολιτισμούς και σε ολόκληρη την ιστορία...». Σύμφωνα με την Davis-Floyd (1992, σελ. 1), οι τελετές αυτές χρησιμοποιούνται με πρόθεση «...τη μετάδοση πολιτισμικών πεποιθήσεων και αξιών στους συμμετέχοντες...», καθώς στις τελετές αυτές «...πραγματοποιούνται μεταμορφώσεις τόσο στη θεώρηση της κοινωνίας για το άτομο όσο και στην αντίληψη του ατόμου για τον εαυτό του...» (σελ. 17). Εντούτοις, στο σημείο αυτό αρμόζει να αναφερθεί ότι η διαβατήρια τελετή δεν διαθέτει μια καθορισμένη δια παντός εσωτερική αξία ή σημασία, αλλά αντίθετα η σπουδαιότητα της και η αξία της μεταβάλλεται ανάλογα με τις ενέργειες που προηγούνται και με αυτές που έπονται (Anderson, 1980).

2.4.2. Η συμβολική διάσταση της τελετουργίας

Όπως γίνεται εμφανές από τα παραπάνω, η έννοια της τελετουργίας απασχόλησε έντονα το ενδιαφέρον των ανθρωπολόγων (Bloch, 1975; Geertz, 1973; Leach, 1968; Levi Strauss, 1977, 1981), οι οποίοι μάλιστα τα τελευταία χρόνια αναγνωρίζουν τη συμβολική της διάσταση (Crumrine & Crumrine, 1977; Douglas, 1970; Rodríguez, 1991; Turner, 1967; 1969, 1986; van Gennep, 1960; Wilson, 1954). Σύμφωνα με τον Geertz ([1973]2003: 97), ο πολιτισμός «...δηλώνει ένα ιστορικά μεταβιβαζόμενο πρότυπο σημασιών, το οποίο ενσαρκώνεται σε σύμβολα, ένα σύστημα κληροδοτημένων αντιλήψεων εκπεφρασμένων σε συμβολική μορφή μέσω του οποίου οι άνθρωποι επικοινωνούν, διαιώνίζουν και αναπτύσσουν τη γνώση και τις στάσεις τους για τη ζωή...». Τα σύμβολα, ως διαρκείς δίαυλοι επικοινωνίας, είναι αυτά που συντελούν αλλά και αποτυπώνουν την τακτική με την οποία η εκάστοτε τελετουργία αποδίδει ή ανατρέπει την κοινωνική πραγματικότητα. Επομένως, και σύμφωνα με τον Geertz ([1973]2003), η σημαντικότητα των συμβόλων στη νοηματοδότηση του ανθρώπινου πολιτισμού είναι αδιαμφισβήτητη.

Ο van Genner (1960) υπήρξε ο πρώτος που υπογράμμισε τη σημαντικότητα των συμβόλων στις τρεις φάσεις των διαβατήριων τελετών «...εγκαινιάζοντας έναν νέο προσανατολισμό, που διαφοροποιούνταν από την προσέγγιση των τελετουργιών ως μιας απλής τεχνολογίας παραδοσιακών κοινωνιών...» (Αυδίκος, 2008, σελ. 73). Αργότερα ο Leach ([1976]1993, σελ. 64) μίλησε για τη μετατροπή των ιδεών και των προϊόντων του νου (mentifacts) σε υλικά αγαθά του εξωτερικού κόσμου και ανέφερε ότι η «...η πλέον σημαντική περιοχή στην οποία εκδηλώνεται αυτού του είδους η υλική συμβολοποίηση είναι η περιοχή των θρησκευτικών τελετουργιών...».

Η Γιαννάκη (2011) διέκρινε δύο ξεχωριστές θεωρητικές προσεγγίσεις των συμβόλων. Η πρώτη προσέγγιση θεωρεί τα σύμβολα ως φορείς ενός συγκεκριμένου νοήματος. Σύμφωνα με την Firth (1973), χαρακτηριστικό γνώρισμα των συμβόλων αποτελεί η δυνατότητά τους να παρέχουν ένα κοινό σημείο αναφοράς, το οποίο σύμφωνα την ίδια διευκολύνει την επικοινωνία των ανθρώπων μεταξύ τους. Αναλυτικότερα, ο Geertz (2003, σελ. 99), ο οποίος ορίζει τα σύμβολα ως «...απτές διατυπώσεις αντιλήψεων, αφαιρέσεις από την εμπειρία, αποκρυσταλλωμένες σε αισθητές μορφές, συγκεκριμένες ενσαρκώσεις ιδεών, στάσεων, κρίσεων, πόθων ή πεποιθήσεων», αναφέρει ότι ο όρος «σύμβολο» «...χρησιμοποιείται για οποιοδήποτε αντικείμενο, πράξη, γεγονός ή σχέση και χρησιμεύει ως φορέας μιας αντίληψης...». Για τον Geertz η συγκεκριμένη αυτή αντίληψη αποτελεί και τη σημασία του συμβόλου.

Εντούτοις, υπάρχουν και ερευνητές όπως ο Cohen (1985) και ο Turner (1967), οι οποίοι υποστηρίζουν ότι η νοηματοδότηση των συμβόλων δεν είναι απόλυτα καθορισμένη. Σύμφωνα με τον Cohen (1985, σελ. 15-18), «...τα σύμβολα δεν εκφράζουν τόσο το νόημα όσο μας δίνουν τη δυνατότητα να δημιουργήσουμε νόημα [...] από την ίδια τους τη φύση τα σύμβολα επιτρέπουν ερμηνεία και παρέχουν περιθώρια για ερμηνευτικούς ελιγμούς από εκείνους που τα χρησιμοποιούν...». Σύμφωνα με τον ίδιο, τα περισσότερα σύμβολα «...δεν έχουν οπτική ή φυσική έκφραση αλλά είναι, μάλλον, ιδέες...» (Cohen, 1985, σελ. 18), ως εκ τούτου το νόημά τους είναι μη καθορισμένο και αυτός είναι ο λόγος που υφίστανται «...μόνο υπό τον όρο των συμβολικών τους ορίων...» (Cohen, 1985, σελ. 14). Με άλλα λόγια, ο Cohen (1985:21) διασαφηνίζει ότι τα σύμβολα χωρίς αμφιβολία διαθέτουν κάποιο περιεχόμενο, αλλά ταυτόχρονα κάποιο «...τμήμα της έννοιάς τους είναι υποκειμενικό...».

Ο Turner (1967) στη δική του εκδοχή περί των συμβόλων θεωρεί ότι τα σύμβολα διακατέχονται από μία πολυσημία, καθώς διαπιστώνει διάφορα νοήματα σε διαφορετικά επίπεδα ερμηνείας για το ίδιο σύμβολο μιας τελετουργίας. Ειδικότερα, εξετάζοντας μια εφηβική τελετουργία που τελούν τα κορίτσια της φυλής Ndembu, διαπιστώνει ότι ένα σημαντικό σύμβολο της τελετουργίας αυτής, το οποίο αποκαλεί «milk-tree» δέχεται πλείστες ερμηνείες. Μερικές από αυτές είναι ότι το «milk-tree» αναπαριστά το γυναικείο στήθος, το γάλα που βγαίνει από αυτό, τη μητέρα και το παιδί της, τη μητρότητα καθώς και τη συνέχεια και την ενότητα της κοινωνίας των Ndembu, όπως επίσης για κάποιες ομάδες της φυλής μπορεί να δηλώνει την διαφοροποίηση και την αντιπαλότητα (Turner, 1967). Ο Turner (1967, σελ. 21) εκτιμά ότι «...κάποια από τα νοήματα των σημαντικών συμβόλων μπορεί και τα ίδια να είναι σύμβολα, το καθένα με το δικό του σύστημα από νοήματα», καθώς, το κάθε σύμβολο απευθύνεται «...τόσο στην νόηση όσο και στο συναίσθημα ακόμη και το υποσυνείδητο των συμμετεχόντων στη τελετουργία...» (Γιαννάκη, 2011, σελ. 23).

Κατά συνέπεια, τα άτομα αποδίδουν νόημα στα σύμβολα σύμφωνα με τις δικές τους εμπειρίες, αλλά ακόμη και σύμφωνα με τα δικά τους συμφερόντων και τους δικούς τους λόγους, «...είτε αυτά με σαφήνεια διατυπώνονται είτε πρέπει να εξαχθούν από την παρατηρούμενη συμπεριφορά...» (Turner, 1967, σελ. 20).

Κατά τον Turner (1967, σελ. 19), «...το σύμβολο είναι η μικρότερη μονάδα της τελετουργίας, η οποία ακόμη συγκροτεί τις συγκεκριμένες ιδιότητες της τελετουργικής συμπεριφοράς [...] είναι η βασική μονάδα ειδικής δομής σε ένα τελετουργικό πλαίσιο ...» και, σύμφωνα με τον ίδιο, «...κάθε κατηγορία τελετουργίας έχει το δικό της τύπο από αλληλοσχετιζόμενα σύμβολα...» (σελ. 32). Με άλλα λόγια, ο Turner θεωρεί ότι κάθε μορφής τελετουργία διαθέτει ένα βασικό σύμβολο, το οποίο ο ίδιος ονομάζει «κυρίαρχο» (dominant) σύμβολο. Τα κυρίαρχα σύμβολα δεν συντελούν μονάχα στην τελεσφόρηση των επιδιώξεων της τελετουργίας. Σύμφωνα με τον Turner (1967, σελ. 20) τα κυρίαρχα σύμβολα «...δεν θεωρούνται απλώς μέσα για την επίτευξη των εκπεφρασμένων επιδιώξεων μιας δεδομένης τελετουργίας, αλλά επίσης αναφέρονται σε αξιωματικές αξίες», καθώς αποτελούν σημεία συνένωσης της κοινωνικής και πολιτιστικής δομής, το νοηματικό τους περιεχόμενο παραμένει σχεδόν αναλλοίωτο.

Η Ortner (1973, σελ. 1339), αντίστοιχα με τον Turner, κατηγοριοποιεί και αυτή τα σύμβολα και μιλά για σύμβολα-κλειδιά (key symbols), τα οποία συμπεριλαμβάνονται στο δημόσιο βίο και αποτελούν «...τη μόνη πηγή μέσω της οποίας οι εντόπιοι κάτοικοι, ανακαλύπτουν, επανα-ανακαλύπτουν και μεταμορφώνουν τον πολιτισμό τους, στο πέρασμα των γενεών...». Τα σύμβολα κλειδιά η Ortner τα διαχωρίζει σε σύμβολα σύνοψης (summarizing symbols) και σύμβολα επεξεργασίας (elaborating symbols). Τα σύμβολα σύνοψης είναι αυτά «...που εκφράζουν και μεταφέρουν για τους συμμετέχοντες με ένα συναισθηματικά δυνατό και σχετικά αδιαφοροποίητο τρόπο, τι σημαίνει το σύστημα γι' αυτούς...» (Ortner, 1973, σελ. 1339-1340). Στην κατηγορία αυτή είναι δυνατόν να εμπεριέχονται τα ιερά σύμβολα και τα σύμβολα ευλάβειας, όπως ο σταυρός και η σημαία (Ortner, 1973). Από την άλλη μεριά, τα σύμβολα επεξεργασίας αποτελούν το μέσο «...για εξωτερίκευση σύνθετων και αδιαφοροποίητων συναισθημάτων και ιδεών, κάνοντάς τα κατανοητά στον ίδιο τον εαυτό, κατανοητά στους άλλους και μεταφράσιμα σε καθορισμένη δράση...» (Ortner, 1973, σελ. 1340) και μπορεί σπάνια να είναι ιερά, καθώς αποτελούν αντικείμενα ευλάβειας και έντονων συναισθημάτων.

Στον συμβολικό χαρακτήρα της τελετουργίας αναφέρεται και ο Παραδέλλης (1995, σελ. 25), ο οποίος θεωρεί ότι «...οι τελετουργίες αποτελούν μέσο επικοινωνίας, τα "μηνύματα" των οποίων εκφράζονται με σύμβολα και κατά τρόπους που δεν χαρακτηρίζουν την καθημερινή αναλυτική λεκτική επικοινωνία...». Σύμφωνα με τον ίδιο (Παραδέλλης, 1995), σε μια τελετουργική πράξη γίνεται συχνά χρήση κινήσεων, νευμάτων, ψαλμών, τραγουδιών, επαναλαμβανόμενων ρυθμικών επωδών, λέξεων, ήχων και φυσικά σε πολλές τελετουργίες χρησιμοποιείται και ο χορός.

Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί ότι, η αποκωδικοποίηση των μηνυμάτων που ενυπάρχουν στα σύμβολα πραγματοποιείται όταν αυτά παραβάλλονται και εναρμονίζονται με άλλα σύμβολα και όχι όταν εξετάζονται αποκομμένα από αυτά, ενώ συγχρόνως κρίνεται σημαντική η εξέταση του γενικότερου πολιτισμικού και κοινωνικού τους πλαισίου, καθώς και η θέση τους σε αυτό (Παραδέλλης, 1995). Στη

βάση αυτή, το τελετουργικό σύμβολο, που χρησιμοποιείται από τα άτομα που μετέχουν στην τελετουργική πράξη, συσχετίζεται και με την κοινωνική δράση, «...με τα ανθρώπινα ενδιαφέροντα, στόχους και σκοπούς είτε αυτοί είναι φανεροί είτε πρέπει να συμπεραθούν από την παρατηρούμενη συμπεριφορά...» (Turner, 1967, σελ. 20).

Εν κατακλείδι, όπως διαπιστώνεται από τα παραπάνω, πολλοί μελετητές της τελετουργίας θεωρούν ότι τα σύμβολα αποτελούν σημαντικό στοιχείο της, καθώς οι σημασίες που ενυπάρχουν στην τελετουργική πράξη αποκτούν νόημα διαμέσου της χρήσης των συμβόλων. Έτσι, χρησιμοποιούν τα σύμβολα προκειμένου να φανερώσουν τις ιδιαίτερες σημασίες των τελετουργιών και επιπλέον προσεγγίζουν το χορό ως συστατικό των τελετουργικών πρακτικών με έμφαση στις συμβολικές του διαστάσεις (Broker, 1995, Buckland, 1995; Dunin, 1995; Grau, 2001; Hieb, 1974; Kaerpler, 1995; Lange, 1995; Snyder, 1986).

2.5. Η τρισυπόστατη διάσταση του χορού

Ο άνθρωπος από καταβολής κόσμου ανέπτυξε διάφορες μορφές επικοινωνίας, όπως η μουσική, ο λόγος και ο χορός, στοιχεία που κατείχαν ανέκαθεν σημαντική θέση στη ζωή των ανθρώπων, ως αλληλένδετες μορφές έκφρασης. Ειδικότερα, στο ξεκίνημά της η ανθρωπότητα ήταν οργανωμένη σε ένα κληρονομικό ενστικτώδες σχήμα ως «μικρή αγέλη/ομάδα/πατριά» (Λέκκας, 2003). Χαρακτηριστικό των πρωτόγονων κοινωνιών ήταν η αρχική ομοιογένεια μεταξύ των μελών τους. Όσο όμως οι ομάδες αναπτύσσονταν και εξελίσσονταν άρχισαν να ξεχωρίζουν και να αναλαμβάνουν ηγετικό ρόλο άτομα με χαρισματικές ικανότητες. Η αρχική ομοιογένεια λοιπόν στη συνέχεια αντικαταστάθηκε σταδιακά από την ετερογένεια, με την ανάδειξη των ιδιαίτερων ατομικών ικανοτήτων (ταλέντων) (Λέκκας, 2003). Έτσι κατά την περίοδο αυτή, όπου δημιουργούνται οι πρώτες καλλιτεχνικές συνθέσεις, γεννήθηκε και το σύνθετο τελετουργικό δρώμενο, αποτελούμενο από ποιητική σύνθεση, δηλαδή από λόγο, από χορό, δηλαδή από ελεύθερη ή τυποποιημένη σωματική κίνηση, και από μουσική (Φιλιππίδου, 2011; Φιλιππίδου, κ.ά., 2014). Η ύπαρξη των τριών αυτών αδιαχώριστων συνιστωσών, δηλαδή της μελωδίας, της όρχησης και της αφήγησης, οδήγησε στην επονομασία του πρωτογενούς δρώμενου ως τριφυούς, τρισυπόστατου, τριαδικού κ.λπ. (Μαστοράκη, 2003-2004).

Το τριφύες δρώμενο βρίσκει την πλήρη του έκφραση όταν συνυπάρχουν και οι τρεις συνιστώσες (κίνηση, λόγος, μέλος), όπου ο δημιουργός, είτε σε ατομικό είτε σε συλλογικό επίπεδο, συνδυάζει και τους τρεις ρόλους, δηλαδή του ποιητή, του χορευτή και του τραγουδιστή, όπως για παράδειγμα συναντάται μέχρι σήμερα στα ποικίλα λαϊκά δρώμενα (Φιλιππίδου, 2011; Φιλιππίδου, κ.ά., 2014). Ωστόσο, ανάλογα προς την ιστορική περίοδο, το τριφύες δρώμενο εμφανίζεται διασπασμένο σε ζεύγη ή και σε αυτόνομη μορφή σε κάθε μία από τις συνιστώσες του ή και σε μορφή πλήρους ανασύνθεσης και των τριών συνιστωσών του, κατά την οποία όμως επικρατούν διαφορετικοί όροι συγκρότησης. Έτσι, ανά καιρούς και περιστάσεις προέκυψαν επιμέρους διασπάσεις σε μονάδες ή ζεύγη των δύο, προκειμένου για την μέγιστη αξιοποίηση του δυναμικού της ομάδας (Φιλιππίδου, 2011; Φιλιππίδου, κ.ά., 2014).

Ως ακολούθως, το πρωτογενές τριφυές δρώμενο μπορεί να αναλυθεί θεωρητικά σε τρία πιθανά επιμέρους ζεύγη: α) *μουσική και χορός* (χωρίς λόγο), β) *μουσική και λόγος* (χωρίς χορό) και γ) *χορός και λόγος* (χωρίς μουσική) (Φιλιππίδου, 2011; Φιλιππίδου, κ.ά., 2014).

Η πρώτη περίπτωση είναι ο χορός πάνω στη μουσική, δηλαδή ο χορός με συνοδεία οργανικής μουσικής, απόντος του ποιητικού ή του αφηγηματικού περιεχομένου. Η δεύτερη περίπτωση είναι το τραγούδι μετά μουσικής, δηλαδή σύνθεση ποιητικού ή αφηγηματικού περιεχομένου και μελωδίας. Πρόκειται για είδος ωδικό ή αδόμενο (τραγούδια της τάβλας ή καθιστικά, ριζίτικα κ.ά.). Η τελευταία περίπτωση του ζεύγους χορού και λόγου χωρίς όμως μουσική συναντάται σε σπάνιες περιπτώσεις, αποτελώντας βασικά ένα είδος απαγγελίας σε συνδυασμό με κάποια, έστω υποτυπώδη κίνηση ή χειρονομία. Ακόμα κι εδώ όμως, όπου απουσιάζει η μουσική, η ρυθμικότητα της εκφοράς του λόγου και της κίνησης νοούνται ως «μουσική» (Λέκκας, 2003).

Πιο συγκεκριμένα, το ζεύγος μουσική και χορός μας κατευθύνει συνειρμικά στο μύθο, όπου σύμφωνα με αυτόν ο Θησέας με τους συντρόφους του γυρίζοντας από την Κρήτη, σταμάτησαν στη Δήλο και χόρεψαν τη «...Γέρανο μιμούμενοι τις στροφές και τα γυρίσματα του λαβύρινθου...» (Burkert, 1993, σελ. 229). Σύμφωνα με την Κατάκη (2010), «...σε σύγκριση με το πρώτο ζεύγος όπου απουσιάζει ο λόγος, στο δεύτερο ζεύγος, μουσικής-λόγου εκλείπει ο χορός, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι στην παρουσίασή του δεν επιστρατεύεται κάποια υποτυπώδης, έστω, σωματική δράση. Ειδικότερα, στο ζεύγος αυτό, η μουσική συνοδεύει, εξάρει αλλά και υποτάσσεται απόλυτα στο λόγο, ο οποίος είναι φύσει μουσικός με την ύπαρξη των μακρών και βραχέων φθόγγων της αρχαίας ελληνικής γλώσσας. [...]. Η εξάρτηση της μουσικής από το λόγο είναι απόλυτη, ο ρυθμός του στίχου καθορίζει το ρυθμό της μελωδίας και από τα ποιητικά μέτρα γεννώνται τα μουσικά...». Τέλος, το τρίτο ζεύγος, αυτό του χορού-λόγου στερείται εντελώς της μουσικής. Το ζεύγος αυτό συναντάται σε σπάνιες περιπτώσεις και «...πρόκειται για πομπικό χορό που επιτυγχάνεται με υποτυπώδεις σωματικές κινήσεις και με εμμελή απαγγελία...».

Στις αρχαϊκές κοινωνίες το τριφυές υπήρξε κυρίως με την μορφή του διθυράμβου και σκοπό είχε να εκφράσει με τελετουργικό τρόπο το άτομο και την ομάδα στην οποία ανήκει, ενώ στην κλασική εποχή εμφανίσθηκε με την μορφή του δράματος (Λέκκας, 2003). Τα επόμενα χρόνια κάτω από την επίδραση των κοινωνικών ανακατατάξεων ο ρόλος του χορού μειώθηκε. Κατά την βυζαντινή περίοδο η εκκλησία διαχώρισε πλήρως το τρισυπόστατο, καθώς απέκλεισε τα μουσικά όργανα και τον χορό ως άσεμνα στοιχεία. Ωστόσο, παράλληλα, και σε όλη τη διάρκεια της βυζαντινής περιόδου, η λαϊκή μουσικο-χορευτική παράδοση ζει και λειτουργεί ως ζωντανό κομμάτι του λαού εκφράζοντας το πρωτογενές τριφυές δρώμενο στην αυτούσια μορφή του (Φιλιππίδου, 2011; Φιλιππίδου, κ.ά., 2014).

Με την πάροδο λοιπόν του χρόνου, τα δύο πρώτα ζεύγη διασπώνται, αλλά και ανασυντίθενται. Οι τέχνες της ποίησης, της λογοτεχνίας, του θεάτρου και της όπερας δεν είναι παρά τμήματα των δύο ζευγών που προήλθαν από την διάσπαση αλλά και την ανασύνθεση μετά την ανάλυση (Λέκκας, 2003). Ως εκ τούτου, ο ελληνικός παραδοσιακός χορός, ως αυτόνομη και αυτοτελής τέχνη, αντλεί από το πρωτογενές τριφυές δρώμενο (Φιλιππίδου, 2011; Φιλιππίδου, κ.ά., 2014). Η συνθετική έκφραση του λόγου, της μουσικής και της κίνησης έχει κοινή φυσική αφετηρία το «σωματικό ρυθμό» γιατί είναι ένα φαινόμενο που δεν περιορίζεται μόνο στο χορό, όπου

συμμετέχει ολόκληρο το σώμα, αλλά επεκτείνεται στο λόγο και τη μουσική, όπου και παρατηρείται μία παράλληλη έρρυθμη σωματική κίνηση (δράση), τόσο από την πλευρά του συμμετέχοντος ενεργά τραγουδιστή με την ενσώματη παραγωγή και διαμόρφωση της φωνής του, όσο και από την πλευρά του μουσικού-οργανοπαίκτη, όταν παίζει ένα μουσικό όργανο. Η συνθετική λοιπόν μορφή του λόγου, της μουσικής και της κίνησης εκφράζεται σήμερα μέσα από τη μουσικοχορευτική παράδοση (Φιλίππιδου, 2011; Φιλίππιδου, κ.ά., 2014).

Εντούτοις, το νέο ελληνικό κράτος, στη βάση του ιδεολογικού ρομαντισμού που οδήγησε στη δημιουργία των εθνικών κρατών κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, υποχρεώθηκε να καθορίσει την εθνική και πολιτισμική του ταυτότητα, με βασικά σημεία αναφοράς τον αρχαίο ελληνικό και τον βυζαντινό πολιτισμό. Εξαιτίας αυτού, ο όρος «Ελληνικότητα» χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει μια «...θεωρητική ταυτότητα, κοντολογίς μια αφηρημένη φόρμα, έναν ιστορικό τύπο, στον οποίο κάθε περίοδος της ιστορίας, κάθε μεταγενέστερη έκφραση του γένους, όφειλε να χωρεί και να επαληθεύεται...» (Γεωργουσόπουλος, 1983, σελ. 206).

Αναλυτικότερα, το νέο ελληνικό κράτος οδηγήθηκε στην «κατασκευή» μιας εθνικής ταυτότητας, μέσω «...της οριοθέτησης και τυποποίησης μιας ιδιαίτερης εθνικής παράδοσης, η οποία θα χρησιμοποιούνταν ως αποκλειστικό και κρυσταλλωμένο ιδεολόγημα...» (Μαστοράκη, 2003-2004). Έτσι, υιοθετήθηκε το σχήμα «όμαιμον-ομόθρησκον-ομόγλωσσον», το οποίο ενσάρκωσε την επιθυμία για μια ομογενοποιημένη εθνική ταυτότητα, η οποία θα στηριζόταν επάνω στην αρχαιότητα. Οποιαδήποτε απόκλιση από τα στοιχεία του σχήματος αυτού, από τα στοιχεία δηλαδή της ελληνικότητας, κρίθηκε ως στοιχείο εθνικής διαφοροποίησης και ο φερόμενος αυτού ύποπτος εθνικής συνοχής (Φιλίππιδου, 2011; Φιλίππιδου, κ.ά., 2014).

Όσον αφορά το ομόγλωσσον, υπήρχε ο ισχυρισμός ότι, όσο πιο κοντά στην γλώσσα των αρχαίων βρισκόταν η ομιλούμενη, τόσο πιο αυθεντικοί ήταν και οι Έλληνες που την μιλούν. Στη βάση αυτή κάθε άλλη γλώσσα εκτός της ελληνικής παραγνωρίστηκε, καθώς η ελληνική γλώσσα ανακηρύχθηκε ως επίσημη γλώσσα του ελληνικού κράτους.⁹ Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός ήδη από το 1830, με την ίδρυση του ελληνικού κράτους, είχε διαμορφώσει το πλαίσιο στο οποίο θα στηριζόταν ο ιδεολογικός εθνικός πυρήνας του. «...Το φανταστικό πρότυπο της κοινής γλώσσας, θρησκείας και καταγωγής από το 1830 και εφεξής σηματοδοτούσε το μόνο και κυρίαρχο χαρακτήρα του νεοελληνικού κράτους...» (Τσιτσελίκης, 1999, σελ. 785-789). Στη βάση αυτού, όλοι οι αλλόγλωσσοι πληθυσμοί αποτέλεσαν στόχο αφομοιωτικών πολιτικών, «...καθώς το ελληνόγλωσσο-ορθόδοξο στερεότυπο επιβλήθηκε είτε άμεσα είτε έμμεσα, περιθωριοποιώντας οποιαδήποτε άλλη ιδιαιτερότητα...» (Τσιτσελίκης, 1999, σελ. 785-789).

Το γεγονός αυτό είχε συνέπεια και την εξαφάνιση των αλλόγλωσσων τραγουδιών που συνόδευαν τους παραδοσιακούς χορούς σε περιοχές όπως η Μακεδονία και η Θράκη, αλλά και αλλού. Σύμφωνα με τον Κωστόπουλο (2000), οι στίχοι των τραγουδιών αυτών ανήκουν στην «απαγορευμένη γλώσσα» και εύλογα έχουν περιπέσει στη δυσμένεια και στην αφάνεια. Η μισαλλογλωσσία αυτή φαίνεται τόσο στην έκκληση του δημοτικού συμβουλίου της Έδεσσας, το 1936, το οποίο προτρέπει τους δημότες «...μετά φανατισμού αποφεύγωσι την χρήσιν οιασδήποτε ξένης γλώσσας, ομιλώσι δε αποκλειστικώς την ελληνικήν, τόσον εν ταις συναλλαγαίς αυτών όσον και κατ' ιδίαν εν τη ιδιωτική ζωή αυτών...» (Κωστόπουλος, 2000, σελ.

165) όσο και στην επιστολή-πρόσκληση που αποστέλλει η επιτροπή της κοινότητας Ατραπού Φλώρινας, το 1959. Η επιστολή αυτή αναφέρεται σε μια τελετή υπόσχεσης των κατοίκων της κοινότητας, στην οποία καθομολογούν ότι: «...θα παύσωμεν να ομιλώμεν το τρισκατάρατον ξενικόν ιδίωμα, το οποίον ουδεμίαν σχέσιν έχει με την ελληνικότατην καταγωγή μας και θα ομιλώμεν εφεξής άπαντες την ένδοξον ελληνικήν γλώσσαν...» (Κωστόπουλος, 2000, σελ. 239).

Σύμφωνα με τον Σουλιώτη (2005, σελ. xxv), «...αν υποστηρίζαμε πως τα παραδοσιακά τραγούδια της Φλώρινας δεν έχουν ή δεν είχαν ποτέ στίχους θα έμοιαζε σα να δεχόμαστε την παρασκευή σκορδαλιάς χωρίς σκόρδο, καθώς η σύνθεση τραγουδιού ως γελοιογραφίας χωρίς λόγια είναι αδιανόητη...». Και συνεχίζοντας διερωτάται «τί απέγιναν λοιπόν οι στίχοι;». Η απάντηση θεωρεί ότι βρίσκεται στην «απαγορευμένη γλώσσα». Κατά τον ίδιο «...πολλοί στίχοι των σωζόμενων μουσικών σκοπών (ανήκοντες στην ‘απαγορευμένη γλώσσα’) θα απωθήθηκαν στο τοπικό συλλογικό υποσυνείδητο, με συνέπεια πολλοί να σβήσουν από τη λαϊκή μνήμη, ενώ ελάχιστοι υφέρπουν στις οικογενειακές και τις ιδιωτικές στιγμές των τραγουδιστών...» (2005, σελ. xxvii).

Αποτέλεσμα των παραπάνω υπήρξε ο διαχωρισμός του τρισυπόστατου του ελληνικού παραδοσιακού χορού, δηλαδή της χορευτικής κίνησης, της μουσικής και του τραγουδιού, καθώς αποκλείστηκε από το τριαδικό αυτό σχήμα το τραγούδι, ως ύποπτο εθνικής διαφοροποίησης (Φιλιππίδου, 2011; Φιλιππίδου, κ.ά., 2014). Έτσι, ο παραδοσιακός χορός έμεινε μόνο με δύο από τις διαστάσεις του, δηλαδή με τη μουσική και με τη χορευτική κίνηση. Ωστόσο, τη διάσπαση αυτή και σε ορισμένες μόνο περιπτώσεις, ακολούθησε αμέσως μετά μια ανασύνθεση, η οποία αναφέρεται από τον Σουλιώτη (2005, σελ. xxix) ως «...αλλοίωση των τοπικών δημοτικών σκοπών με λόγια χωρίς αισθητική αξία και ξένα προς τη φύση του μουσικού ύφους και ήθους...», η οποία συντελείται «...σκόπιμα και συστηματικά...». Παρόλα αυτά, ακόμη και με αυτό τον τρόπο ο χορός απέκτησε και πάλι τις τρεις διαστάσεις του, μέσα από την συνύπαρξη των οποίων βρίσκει την πλήρη έκφρασή του (Φιλιππίδου, 2011; Φιλιππίδου, κ.ά., 2014).

2.6. Διαπλέκοντας τον χορό, την τελετουργία και την ταυτότητα

Ο χορός, αποτελεί ένα ρευστό και πολύπλευρο φαινόμενο. Ως εκ τούτου, ο χορός έχει προσεγγιστεί με διάφορους τρόπους από τους μελετητές με αποτέλεσμα να υφίσταται μία εκτενής βιβλιογραφία για το αντικείμενο αυτό, τόσο στον ελληνικό όσο και στο διεθνή χώρο. Έτσι, με βάση τους ορισμούς που έχουν δοθεί έως σήμερα, αναφορικά με το χορό, ο χορός ορίζεται ως πράξη νοηματική, συμβολική, αισθητική, κοινωνικά προσδιορισμένη και κωδικοποιημένη, που εκδηλώνεται δια μέσου της κινητικής και συμβολικής δραστηριότητας του σώματος. Σύμφωνα με την Τυροβολά (2001), ο χορός αποτελεί μια σύνθετη μορφή ανθρώπινης ενεργητικότητας και συμπεριφοράς, η οποία εκφράζεται με ποικίλους, κατά περίπτωση, συνδυασμούς χώρο-χρονικών σχημάτων και αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της συνολικής δομής ενός πολιτισμικού επικοινωνιακού συστήματος.

Ο χορός επομένως σήμερα ταυτίζεται με κάθε χαρούμενη ή θλιβερή εκδήλωση της εκάστοτε πολιτισμικής κοινότητας. Ενταγμένος στο εθιμικό και ηθολογικό σύστημα της κοινότητας, ο χορός αντανακλά την εικόνα της τοπικής πραγματικότητας, όπως αυτή διαμορφώθηκε στην εξελικτική της πορεία με τις

εκάστοτε κοινωνικές, ιστορικές και οικονομικές συνθήκες και περιστάσεις. Ο χορός επομένως, με τη μακρόχρονη παρουσία του μέσα σε ένα ευρύτερο πολιτισμικό περιβάλλον, γίνεται πολλές φορές και θεσμός (Δήμας, 2001), διαμορφώνοντας, ως εκ τούτου, ορισμένες καθολικά αποδεκτές συμπεριφορές, αλλά και φορέας κοινωνικοποίησης (Κοσμάτου, 2014), καθώς η ψυχαγωγική του λειτουργικότητα κατέχει σημαίνουσα θέση. Από την άλλη, ο χορός έχει και κοινωνική σκοπιμότητα, όπως λόγου χάρη η γνωριμία των νέων παλαιότερα, με τη διαφορετική ωστόσο από ότι σήμερα άποψη περί ηθών και ηθικής (Αικατερινίδης, 1999; Σαχινίδης, 1995; Φιλιππίδου, 2010).

Πέραν όμως του χαρακτήρα του ως αναπόσπαστου σήμερα στοιχείου κάθε χαρούμενης εκδήλωσης, αλλά και ως φορέα κοινωνικοποίησης, όταν ο χορός έχει ημερολογιακή δέσμευση ή αποτελεί επιμέρους στοιχείο κάποιας εθιμικής εκδήλωσης, αποκτά μία άλλη διάσταση (Αικατερινίδης, 1999). Ως ακολούθως, ιδιαίτερα σημαντική είναι η παρουσία του χορού στα λαϊκά δρώμενα, δηλαδή σε παραστατικές εκδηλώσεις που αρχικά περιείχαν και λατρευτική διάσταση, με άλλα λόγια σε τελετουργικές εκδηλώσεις (Αικατερινίδης, 1999). Οι τελετουργικές αυτές εκδηλώσεις πραγματοποιούνται με τη συλλογική συγκατάνευση μιας κοινότητας ή μίας ομάδας ατόμων και οι οποίες αποβλέπουν στην πραγμάτωση ενός σκοπού, που συνήθως είναι η επίτευξη της ευετηρίας, της ευημερίας, της πλούσιας καρποφορίας και της καλής υγείας (Κακούρη, 1976).

Η μελέτη του χορού, ως αναπόσπαστο μέρος των τελετουργιών, έχει μονοπωλήσει το ερευνητικό ενδιαφέρον πολλών μελετητών. Πολλοί από αυτούς τον θεωρούν ως απαραίτητο συστατικό της τελετουργικής πράξης, άλλοι τον προσεγγίζουν δίνοντας έμφαση στις συμβολικές του διαστάσεις και άλλοι προβάλλουν τον ενωτικό του ρόλο. Αναλυτικότερα, ο Hieb (1974) μελετά τη συμβολική διάσταση των στοιχείων που συνθέτουν τον χορό στις τελετουργίες των εθνοτικών ομάδων των Hopi, Zuni και Tewa που διαβιούν στο Μεξικό μεταξύ των ποταμών του Rio Grande και Colorado. Κατά τον Hieb (1974), ο χορός Kachina συμβολίζει την επαφή των ανθρώπων με τα πνεύματα, λόγω του ότι κατά την τέλεσή του πραγματοποιούνται προσφορές στους θεούς, από τους οποίους επιζητούν ως αντάλλαγμα την προστασία των πιστών.

Ο Αλεξάκης (2008) μελετά τον τελετουργικό χορό των νυφών στους νεκροταφικούς χώρους των περιοχών Βήσσανης και Μηλιάς Ηπείρου. Σύμφωνα με τον ίδιο ο χορός των νυφών έχει ως απώτερο σκοπό την επίτευξη της σύλληψης και της γονιμότητας, καθώς προσδιορίζεται από συμβολικά συστήματα και πράξεις, όπως λόγου χάρη η ιερότητα του τόπου τέλεσής του, το σπειροειδές σχήμα του, που παραπέμπει στο φίδι, το οποίο θεωρείται ως βασικό σύμβολο γονιμότητας, η συμμετοχή των παντρεμένων ή και των νιόπαντρων γυναικών σε ηλικία γονιμότητας, καθώς και η νυφική ενδυμασία των χορευτών, διακοσμημένη και αυτή με σύμβολα γονιμότητας.

Οι Φιλιππίδου, Κουτσούμπα και Τυροβολά (2009) μελετούν το χορευτικό δρώμενο της «Κανιλίτσας» στη Νέα Βύσσα του Έβρου με σκοπό να υπερβούν την απλή περιγραφή του και να αναδείξουν το ρόλο του χορού σε αυτό. Ειδικότερα, στη μελέτη τους αυτή επιχειρείται η καταγραφή και η ανάλυση των χορών που πραγματοποιούνται στη διάρκεια του χορευτικού αυτού δρωμένου και ο προσδιορισμός των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της μορφής των χορών αυτών σε σχέση με τη μουσικοχορευτική παράδοση της Νέας Βύσσας, καθώς και η σύνδεση

των χαρακτηριστικών αυτών με τη συμβολική λειτουργία τους στο εθιμικό και τελετουργικό πλαίσιο του δρώμενου. Κατά τις ίδιες, «...οι χοροί που πραγματοποιούνται στο χορευτικό δρώμενο της "Κανιλίτσας" [...] έχουν κοινά χαρακτηριστικά τα οποία τους διαφοροποιούν από τους υπόλοιπους χορούς της τοπικής κοινότητας [...] και τα οποία παρέχουν τη δυνατότητα οι χοροί αυτοί να λειτουργήσουν με συμβολικό τρόπο κατά την τέλεση του δρώμενου, συμβάλλοντας έτσι στην επικύρωση της μαγικο-θρησκευτικής τελετουργικής διαδικασίας...» (Φιλιππίδου *et al.*, 2009, σελ. 4).

Το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» και η μελέτη του χορού σε αυτό αποτελεί άλλο ένα ερευνητικό ενδιαφέρον των παραπάνω ερευνητριών. Ειδικότερα, επιχειρώντας να αναλύσουν το χορό στο γαμήλιο αυτό δρώμενο, καθώς και να συνδέσουν τα ιδιαίτερα μορφικά χαρακτηριστικά του με τη συμβολική λειτουργία τους στο πλαίσιο της τελετουργικής διαδικασίας του δρώμενου, μέσω της Πυθαγόρειας Αριθμοσοφίας και Αριθμολογίας, διαπίστωσαν ότι ο χορός του «κ'να» δηλώνει την κάθαρση και την απομάκρυνση κάθε δαιμονικής επιρροής, προκειμένου να ευοδωθεί η τελετουργία και να πραγματοποιηθεί στο ακέραιο το ζητούμενο (Φιλιππίδου, Κουτσούμπα & Τυροβολά, 2011, 2012).

Σύμφωνα με την Kaerpler (1992), ερευνώντας την συμβολική, με άλλα λόγια την πολιτισμική διάσταση του χορού εντός του ευρύτερα κοινωνικού, οικονομικού και τελετουργικού πλαισίου επινόησής του, δύναται να οδηγηθούμε στη μελέτη και ερμηνεία του πολιτισμού και της (συμβολικής) συγκρότησης μιας κοινωνίας. Η Kaerpler (1995, σελ. 105), τοποθετεί την τελετουργία στο σημερινό κοσμικό πλαίσιο της αμερικανικής ζωής, θεωρώντας ότι «...η τελετουργία συνδέεται με το κοινωνικοπολιτικό σύστημα...». Κατά την ίδια, ο χορός και η τελετουργία σήμερα από τη μία μεριά οφείλουν την ύπαρξή τους στην πολιτισμική και εθνική ταυτότητα και από την άλλη διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην πολιτιστική δομή της κοινωνίας και του ίδιου του εαυτού. Αυτός είναι και ο λόγος, που σύμφωνα με την Kaerpler (1995, σελ. 110), «...δεν πρέπει να αντιμετωπίζονται ως υπολείμματα του παρελθόντος...».

Η Κοσμάτου (2014), μελετώντας τις εθιμικές-τελετουργικές πρακτικές στον κύκλο του χρόνου στο χωριό Φαρακλάτα της Κεφαλονιάς επιχειρεί να διερευνήσει τη δυναμική φύση της χορευτικής πρακτικής ως συμβόλου διαπραγμάτευσης και διαχείρισης κοινωνικών και κοινοτικών σχέσεων. Σύμφωνα με την ίδια (Κοσμάτου, 2014, σελ. 187), η εργασία της, «...αντλώντας τα δεδομένα της από τις μαρτυρίες των κατοίκων του χωριού Φαρακλάτα του νησιού της Κεφαλονιάς για τους τρόπους διαχείρισης του χορού στις τελετουργικές πρακτικές στον κύκλο του χρόνου, όπως τα πανηγύρια και το Καρναβάλι, ανέδειξε τις πολυεπίπεδες κοινωνικές-κοινοτικές σχέσεις που διέπουν τους Φαρακλάδες...».

Την ίδια οπτική ακολουθούν και οι Λάντζος (2005), και Lantzος και Pateraki (2013) ασχολούμενοι με την τελετουργία των «Αναστεναριών». Ο πρώτος ερευνά την κοινωνική λειτουργία των κοσμικών χορών στα πλαίσια της αναστενάρικης λατρείας στο Κωστί της Ανατολικής Ρωμυλίας και αργότερα στην Αγία Ελένη Σερρών. Θεωρώντας τους κοσμικούς χορούς ως αναπόσπαστο μέρος της εθιμικής κοινοτικής συμπεριφοράς, ο Λάντζος (2005, σελ. 142) κατέληξε ότι «...στο Κωστί οι κοσμικοί χοροί είχαν, κυρίως, χαρακτήρα ψυχαγωγικό και κοινωνικό. Συνέβαλαν στη σύσφιξη σχέσεων συγγενείας, φιλίας και γειτονίας, ανάμεσα στους συντοπίτες και τους πανηγυριστές της ευρύτερης περιοχής...». Οι Lantzος και Pateraki (2013),

μελετώντας το χορό στο εθιμικό πλαίσιο των «αναστεναριών» στην Αγία Ελένη Σερρών, θεωρούν ότι αυτό αποτελεί το μέσο για την πρόκληση πολύπλοκων κοινωνικών σχέσεων. Σύμφωνα με τους ίδιους τα αποτελέσματα της έρευνάς τους έδειξαν ότι οι κάτοικοι της κοινότητας χορεύουν προκειμένου να δημιουργήσουν κοινωνικές σχέσεις, αλλά και για να ενδυναμωθούν, ενώ βρίσκονται σε συγκρουσιακές καταστάσεις και διαπραγματεύσεις.

Η Snyder (1986) μελετά την τελετουργία ως ένα μικρόκοσμο που διαβιβάζει σε καθορισμένο χώρο και χρόνο τμήμα των κυριότερων σημείων του μακρόκοσμου. Η σημαντικότητα της τελετουργίας τονίζεται έντονα από την Snyder, η οποία τη χαρακτηρίζει ως μία διαδικασία από την οποία εξαρτάται το μέλλον των ανθρώπων. Ακολουθώντας την άποψη του Turner (1982), σύμφωνα με την οποία, στην τελετουργία η κάθε πράξη, το κάθε πράγμα κ.ο.κ., υπερβαίνει τον ίδιο του τον εαυτό και τοποθετείται πάνω από αυτόν, αναφέρει ότι «...ο χορός ως τμήμα της τελετουργίας γίνεται μεγαλύτερος από ότι ο ίδιος του ο εαυτός ως μονάδα, μεγαλύτερος στο περιβάλλον αυτού του όλου, το οποίο είναι η τελετουργία...» (Snyder, 1986, σελ. 23).

Ένας άλλος μελετητής, ο οποίος αναγνωρίζει τη σημαντικότητα του χορού και της τελετουργίας είναι ο Lange (1995). Κατά τον ίδιο, ο χορός αποτελεί «...ζωτικό στοιχείο της τελετουργίας...» (Lange, 1995, σελ. 21), αλλά επιπλέον τον αποδέχεται και ως κοινωνική δράση κυρίως των ομάδων που διακατέχονται από ισχυρούς κοινωνικούς και προσωπικούς δεσμούς, ο οποίος πολλές φορές φέρει και μαγικές λειτουργίες (για αυξημένη συγκομιδή, καλοτυχία κ.ο.κ.). Επιπροσθέτως, ο Lange θεωρεί ότι στο αστικοποιημένο σημερινό περιβάλλον, όπου ο χορός λαμβάνει χώρα κυρίως στις discotheques, γεννάται στο χώρο αυτό ένας άλλος τελετουργικός χορός, καθώς, και σύμφωνα με τον ίδιο «... η συλλογική και πολύωρη συμμετοχή στο χορό σε ένα τέτοιο χώρο οδηγεί σε μια ατομική απελευθέρωση, σε ένα είδος κάθαρσης...» (Lange, 1995, σελ. 26). Συνεχίζοντας, ο Lange (1995) αναφέρει ότι ο χορός λειτουργεί αγχολυτικά και αποτελεί ένα είδος διεξόδου από την καθημερινότητα, καθώς και ένα είδος κοινωνικής διαμαρτυρίας, διότι εξωτερικεύει βαθιά συναισθήματα που οι λέξεις δεν μπορούν να φέρουν στην επιφάνεια.

Τον κυρίαρχο ρόλο του χορού στην τελετουργία και ειδικότερα στο εθιμικό τυπικό του ποντιακού γάμου εξετάζει και η Zografou (1993). Σύμφωνα με την ίδια, ο γάμος αποτελεί μία τελετουργία η οποία απαρτίζεται από μια σειρά συμβολικών χορευτικών πράξεων και ως εκ τούτου εξετάζει τη σύνδεση του γάμου και της χορευτικής πρακτικής με το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο. Σύμφωνα με την ίδια, κατά τη διαδικασία του γάμου ο χορός αποτελεί την σημαντικότερη μη λεκτική συμβολική πράξη που προβάλλει τις μαγικές και κοινωνικές αντιλήψεις της ομάδας, ενώ ενισχύει τη συλλογικότητα της και τη διασφάλιση της ευοίωνης συνέχειάς της στο χρόνο.

Εντούτοις, και παρότι ο χορός θεωρείται από πολλούς μελετητές ως αναπόσπαστο μέρος των τελετουργικών πράξεων, υπάρχουν και μελέτες που δεν εστιάζουν σε αυτή την σημαντικότητα, παρόλο που την αποδέχονται, αλλά επικεντρώνουν το ενδιαφέρον τους στη επίδραση του δυτικού πολιτισμού στις τελετουργίες και στις αλλαγές που επέφερε σε αυτές (Dunin, 1995; Grau, 2001; Λουτζάκη, 1983-1985).

Μια από αυτές τις μελέτες είναι και της Λουτζάκη (1983-1985), η οποία μελέτησε την τελετουργία του γάμου στην κοινότητα Μικρό Μοναστήρι της Μακεδονίας. Μελετώντας την τελετουργία του γάμου από το 1922 και επικεντρώνοντας το

ενδιαφέρον της στο παρόν, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι έχουν επέλθει διαφοροποιήσεις στο ρόλο του χορού, στο σχηματισμό του, αλλά και στον τρόπο ερμηνείας του, λόγω του ανολοκλήρωτου ακόμη κοινωνικού μετασχηματισμού των προσφύγων της Ανατολικής Ρωμυλίας. Ωστόσο, σύμφωνα με την ίδια, και παρ' όλες τις αλλαγές που έχουν επέλθει, ο χορός συνεχίζει να αντιπροσωπεύει μέρος του πολιτισμού και να ισχυροποιεί βασικές αξίες της εκάστοτε κοινότητας.

Την επίδραση του δυτικού πολιτισμού στις τελετουργίας μελετά και η Dunin (1995). Επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον της σε κοινότητες της περιοχής Dubrovnik της Κροατίας, αναφέρεται στις οικονομικές και πολιτισμικές αλλαγές που επήλθαν κυρίως από τα μέσα της δεκαετίας του 1970, κατόπιν της δημιουργίας ενός ασφαλτωμένου δρόμου, που είχε ως αποτέλεσμα τη σύνδεση των κοινοτήτων αυτών με την πόλη. Ως εκ τούτου, υπήρξαν αλλαγές στην πολιτισμική ζωή και τη δομή των τελετουργιών, απόρροια των οποίων υπήρξε ο εμπλουτισμός του χορευτικού ρεπερτορίου στο δρώμενο του Καρναβαλιού, όπως επίσης και η διαφοροποίηση ορισμένων χορών και ο παραγκωνισμός κάποιων άλλων.

Αλλαγές στο χορευτικό ρεπερτόριο, αλλά και στις ίδιες τις τελετουργίες διαπίστωσε και η Grau (2001) στη μελέτη της για την εθνοτική ομάδα των Τίβι της Αυστραλίας. Σύμφωνα με την ίδια, η επίδραση του δυτικού πολιτισμού από τις αρχές του εικοστού αιώνα, επηρέασε την κοινωνική ζωή των Τίβι και κατά συνέπεια και τις τελετουργικές τους διαδικασίες. Ως εκ τούτου, κάποιες από αυτές μειώθηκαν, αλλά και κάποιες άλλες δημιουργήθηκαν, ως απόρροια ενός «...πλέγματος αλληλεπίδρασης και συνέχειας με το κοινωνικό και ιστορικό 'γίνεσθαι'...» (σελ. 73). Ωστόσο, η Grau (2001) καταλήγει, ότι οποιαδήποτε αλλαγή και να έχουν υποστεί τόσο οι χοροί όσο και οι τελετουργίες των Τίβι, δεν παύουν να αναδεικνύουν την διαφοροποίησή τους έναντι των «άλλων». Με αυτόν τον τρόπο η Grau (2001) προβάλλει τον ενωτικό ρόλο που κατέχει η τελετουργία και ο χορός για την ομάδα, μέσω του οποίου διαφοροποιούνται οι «μεν» από τους «δε», με άλλα λόγια διαφοροποιούνται οι Τίβι από τους «άλλους». Με την παραπάνω τοποθέτηση διαμορφώνεται ακόμη μια παράμετρος του ρόλου του χορού στις τελετουργίες, ο οποίος δύναται να λειτουργήσει και ως δείκτης ταυτότητας μιας ομάδας (Buckland, 1995; Brocker, 1995; Ζωγράφου, 2008; Φιλιππίδου et al., 2010ab, 2011, 2013, 2014 2015).

Ο Thomson (2005), μελετώντας το χορό Deer σε μια περιοχή της Ιαπωνίας διαπίστωσε ότι η επιτέλεση ενός δρωμένου με ζωόμορφες μεταμφιέσεις κατέληξε να τελείται και σε άλλα πλαίσια πέραν της συγκεκριμένης περιοχής. Σύμφωνα με τον ίδιο, το γεγονός αυτό συνέβη προκειμένου αυτός να διασωθεί, καθώς οι κάτοικοι τον θεωρούσαν κομβικό σημείο δήλωσης της ταυτότητάς τους. Έτσι το δρώμενο σήμερα «...διατηρείται ενεργό μέσω μιας σταθερής αναθεώρησης-αναδιαπραγμάτευσης της ύπαρξής του, απέναντι στο κοινωνικό ρεύμα της σύγχρονης κοινωνίας...» (Thomson, 2005, σελ. 140).

Η Buckland (1995), αναφερόμενη στο χορό των Britannia Coconut Dancers, ο οποίος τελείται στους δρόμους της πόλης Bacup της Αγγλίας κάθε Σάββατο του Πάσχα, επιχειρεί να δείξει τη δυναμική του χορού και της τελετουργίας, στο σημερινό αστικοποιημένο περιβάλλον, καθώς και τη συμβολική τους σημασία στη σύνδεση του παρόντος με το παρελθόν. Σύμφωνα με την ίδια (Buckland, 1995, σελ. 55), ο χορός θεωρείται από την πολιτεία αλλά και τους απλούς πολίτες, ως τμήμα της αγγλικής παράδοσης, ενώ για τους κατοίκους της πόλης Bacup, οι οποίοι έχουν

υποστεί σημαντικές οικονομικές και πληθυσμιακές ανακατατάξεις, ο χορός διαβιβάζει «...μία αίσθηση χρονικής συνέχειας και μιας ιδιαίτερης ταυτότητας...».

Την ενοποιητική λειτουργία τόσο της τελετουργίας όσο και του χορού, για την ομάδα, επισημαίνει και ο Brocker (1995). Ο Brocker μελετά την ετήσια τελετουργία «ειρήνης» που διεξάγεται από κοινού από τους κατοίκους τριών γειτονικών χωριών στη Βαυαρία της Γερμανίας. Κατά τον ίδιο, η καθημερινή αποξένωση των κατοίκων αίρεται από την από κοινού συμμετοχή σε μια τελετουργία, στην οποία η ενότητα πραγματώνεται με το χορό «Plantanz», που αποτελεί και την κορύφωση της γιορτής.

Η Οικονόμου (2006), θεωρώντας ότι ο χορός αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του τελετουργικού του θρησκευτικού πανηγυριού, προχωρά στη μελέτη της κοινωνίας και του πολιτισμού των Βιλιών της Αττικής, μέσα από την ανάλυση δύο θρησκευτικών πανηγυριών, του Αη-Γιώργη στο Παλιοχώρι και της Παναγίας της Γκούρας. Σύμφωνα με την ίδια, τα δύο αυτά θρησκευτικά πανηγύρια, μέσω του χορού, συμβάλλουν, παρ' όλους τους μετασχηματισμούς που υπέστησαν, «...στη συνοχή και στην ανανέωση της έννοιας της κοινότητας [...], ενισχύοντας την τοπική πολιτιστική ταυτότητα...» (Οικονόμου, 2006, σελ. 115) των μόνιμων κατοίκων της περιοχής, αλλά και των μεταναστών.

Ένας άλλος μελετητής, ο οποίος έχει προσεγγίσει το πανηγύρι ως τελετουργία αναγνωρίζοντας το χορό ως σημαντική πτυχή της είναι και ο Αλεξάκης (2006). Ο Αλεξάκης ασχολήθηκε με τη μελέτη των μαγικο-θρησκευτικών συμβολισμών του χορού, δύο διαφορετικών εθνοτικών ομάδων, στο πανηγύρι του Δεκαπενταύγουστου στη Βύσσανη Πωγωνίου. Αναλύοντας τους συμβολισμούς του χορού, καθεμιάς από τις παραπάνω ομάδες, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι «...η διαφορά στο περιεχόμενο των συμβόλων είναι το κύριο χαρακτηριστικό διάκρισης των δύο εθνοτικών ομάδων...» (Αλεξάκης, 2006, σελ. 98). Με άλλα λόγια και σύμφωνα με τον ίδιο, το περιεχόμενο των συμβόλων έχει μεγάλη σημασία «...για τη διαμόρφωση της συνείδησης της κοινότητας...» (Αλεξάκης, 2006, σελ. 98).

Με τη σημασία του χορού ως μέσου διαπραγμάτευσης της τοπικής ταυτότητας ασχολείται και η Ζωγράφου (2008), η οποία μελετά το χορό «Καγκελάρι», τον οποίο προσεγγίζει ως αναμνηστήρια τελετή. Σύμφωνα με την ίδια (Ζωγράφου, 2008, σελ. 83), «...στη σημερινή εποχή και ιδιαίτερα για κάποιες περιθωριοποιημένες από το κρατικό ενδιαφέρον κοινότητες, η ετερόμορφη χορευτική πρακτική του «Καγκελάρι» μετατρέπεται σε ένα ομοιογενές πεδίο διαπραγμάτευσης και διεκδίκησης, εστιάζοντας τη σημαντικότητά της στον ευρύτερο ομογενοποιημένο αντιστασιακό αγώνα των Ελλήνων. [...] Ο χορός αποκτά το ρόλο του μεσολαβητή ανάμεσα στον τόπο και στο έθνος-κράτος...».

Την λειτουργία του χορού ως δείκτη της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας επιχειρούν να καταδείξουν οι Φιλίπιδου, Κουτσούμπα και Τυροβολά, (2007, 2010ab, 2011, 2013, 2015) σε μια σειρά από μελέτες, στις οποίες μελετούν το χορό ως αναπόσπαστο μέρος τριών χορευτικών δρωμένων, του «Μπέη», του «Κ'να» και του «Ντεβέ γκιουνιού» (της καμήλας). Όσον αφορά την πρώτη τελετουργία, αυτή του «Μπέη», οι εν λόγω ερευνήτριες μελετώντας την στη κοινότητα της Νέας Βύσσας του Έβρου, στην οποία παρουσιάζει την ιδιαιτερότητα να τελείται στους δύο οικισμούς της κοινότητας, την ίδια ημέρα, κάτω από τις ίδιες συνθήκες και με το ίδιο χορευτικό ρεπερτόριο, επιχειρούν να προσεγγίσουν τους λόγους της διπλής τέλεσής της (Φιλίπιδου, *et al.*, 2007, 2010a). Αυτό το επιτυγχάνουν, θέτοντας την ερμηνεία της ως παράμετρο της συγκρότησης της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας, καθώς

όπως διαπίστωσαν οι κάτοικοι της Νέας Βύσσας, σε τοπικό επίπεδο διαθέτουν δύο πολιτισμικές ταυτότητες, μία κοινή και μία διαφορετική, οι οποίες άλλοτε συναρθρώνονται και συμβιώνουν ειρηνικά και άλλοτε αλληλοαναιρούνται.

Μελετώντας το γαμήλιο χορό του «κ'να» σε τρεις διαφορετικές κοινότητες της ίδιας περιοχής, τον Πεντάλοφο, τη Νέα Βύσσα και την Οινόη του Έβρου, οι οποίες και εντάσσονται σε τρεις διαφορετικές εθνοτικές ομάδες της περιοχής, οι παραπάνω ερευνήτριες επιδιώκουν να αποδείξουν ότι ο χορός αυτός, εντασσόμενος στην τελετουργία σχετίζεται και αναδεικνύει ζητήματα διαμόρφωσης τοπικών πολιτισμικών ταυτοτήτων (Φιλίππιδου, *et al.*, 2010b, 2011, 2013). Σύμφωνα με τις ίδιες (Φιλίππιδου, *et al.*, 2013, σελ. 15), «...ο χορός του «κ'να», νοούμενος ως μια πολιτισμική πρακτική και στρατηγική, αποτελεί ένα από τα μέσα που χρησιμοποιούν τα μέλη των εκάστοτε ομάδων της περιοχής του Έβρου στη διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητας τους, όπου ανάλογα με τις περιστάσεις τον χρησιμοποιούν από την μια ως μέσο χαρακτηρισμού και ταύτισης τους και από την άλλη, ως μέσο διαφοροποίησής τους...».

Τέλος, αναλύοντας το χορευτικό δρώμενο του «Ντεβέ γκιουνιού» (της καμήλας), το οποίο τελείται από την τουρκόφωνη ομάδα των Γκαγκαβούζηδων σε δύο οικισμούς της Νέας Ορεστιάδας, την Οινόη και το Θούριο οι παραπάνω ερευνήτριες θέτουν, στη βάση του ρευστού χαρακτήρα της κατασκευής της ταυτότητας, την ερμηνεία του ως παράμετρο της συγκρότησης της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας. Σύμφωνα με τις ίδιες (Φιλίππιδου, *et al.*, 2015, σελ. 24-25):

«...από την ανάλυση και σύγκριση των δεδομένων διαπιστώθηκε ότι η τέλεση του χορευτικού δρωμένου του "Ντεβέ γκιουνιού" στους δύο οικισμούς είναι πανομοιότυπη με εξαίρεση το λόγο, όπου στην Οινόη οι χοροί συνοδεύονται από τουρκόφωνα τραγούδια, ενώ στο Θούριο από ελληνόφωνα. Αυτός είναι και ο λόγος της αντιπαράθεσης των δύο οικισμών, ο καθένας από τους οποίους αξιολογεί θετικά τον "εαυτό" τους και αρνητικά την "άλλη" ομάδα. [...]. Εντούτοις μπροστά στον κίνδυνο κάποιας εξωτερικής απειλής, ενσωματώνονται και αποτελούν μια συλλογική οντότητα, χρησιμοποιώντας την κοινή πολιτισμική τους ταυτότητα ως στοιχείο διαφοροποίησης από τους «άλλους», τους «ξένους», τους ελληνόφωνους [...]. Έτσι, σε τοπικό επίπεδο προβάλλουν δύο ταυτότητες. Οι διαφορετικές αυτές ταυτότητες αποτελούν απόρροια της συνεχής επαφής της κυριαρχούμενης ομάδας των τουρκόφωνων Γκαγκαβούζηδων με την κυριαρχούσα ομάδα των ελληνόφωνων Εβριτών και οι οποίες άλλοτε συναρθρώνονται και συνυπάρχουν ειρηνικά και άλλοτε αλληλοαναιρούνται...».

Εν κατακλείδι, η μελέτη της τελετουργικής συμπεριφοράς αποτέλεσε ένα από τα προσφιλή θέματα της ανθρωπολογικής-λαογραφικής έρευνας, ωστόσο, η επικέντρωση στο χορό, που αποτελεί και αναφαίρετο συστατικό της, αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης μόλις τα τελευταία χρόνια. Ως εκ τούτου πολλοί μελετητές προσεγγίζουν το χορό στις τελετουργίες στη βάση της σπουδαιότητάς του γι' αυτές και επιχειρούν να αποδείξουν ότι ο χορός αποτελεί μια σημαντική πτυχή τους αλλά και απαραίτητο στοιχείο τους. Ο χορός επίσης έχει αποτελέσει αντικείμενο έρευνας και ως σύμβολο της τελετουργίας. Μέσω των συμβόλων τα άτομα μιλούν μια κοινή γλώσσα, συμμετέχουν σε κοινές τελετουργίες και συμπεριφέρονται με παρόμοιους τρόπους.

Στην βάση των παραπάνω, γίνεται αντιληπτό ότι ο ρόλος της τελετουργίας σε μια κοινωνία ήταν και είναι σημαίνοντας σημασίας για εκείνη, εξαιτίας του ότι εκφράζει απόψεις για την ίδια την κοινωνία, αλλά και για την οικογένεια, την κοινωνική διαστρωμάτωση, καθώς και για τα μαγικό-θρησκευτικά στοιχεία που διέπουν την συγκεκριμένη κοινωνία. Στην Ελλάδα και στο πλαίσιο των παραδόσεων της απαντώνται ποικίλες τελετουργίες, οι οποίες έχουν να κάνουν είτε με κοινωνικά γεγονότα, όπως λόγου χάρη είναι ο γάμος είτε αναφέρονται σε συγκεκριμένες ημερομηνίες του ετήσιου εορταστικού ημερολογίου, δίνοντας πρόσφορο έδαφος στους μελετητές να διαπραγματευθούν τις διάφορες συνιστώσες τους.

2.6.1. Χορευτικές πρακτικές και ταυτοτικές αναζητήσεις στη μελέτη του ελλαδικού χώρου

Η ερευνητική πρακτική στην Ελλάδα αναφορικά με το χορό είναι σχετικά πρόσφατη. Στην Ελλάδα ο παραδοσιακός χορός εντάσσεται στο ενδιαφέρον των μελετητών και εμπλέκεται στις θεματικές της λαογραφίας κυρίως τη δεκαετία του 1960. Εντούτοις, από τη δεκαετία του 1980 και ύστερα παρατηρείται η προσέγγιση του χορού από ανθρώπους κυρίως των εφαρμοσμένων επιστημών ή των τεχνών, όπως είναι οι παιδαγωγοί, οι μουσικοί, οι χοροδιδάσκαλοι και οι καθηγητές φυσικής αγωγής, οι οποίοι βασιζόμενοι στις αρχές των επιστημονικών μεθόδων έρευνας και τεχνικών ανάλυσης, αποσκοπούν σε πιο αξιόπιστη και περισσότερο συγκροτημένη καταγραφή των διαστάσεων του παραδοσιακού χορού. Η προσπάθεια αυτή των Ελλήνων μελετητών του χορού κορυφώνεται στα τέλη της δεκαετίας του 1990, οπότε και διακρίνονται ουσιαστικές ανακατατάξεις στη μελέτη του ελληνικού παραδοσιακού χορού, καθώς την περίοδο αυτή αρχίζουν να εφαρμόζονται νέες προσεγγίσεις στη μελέτη του (Λουτζάκη, 2004).

Εντούτοις, τις τελευταίες δεκαετίες οι μελέτες για τον παραδοσιακό χορό έχουν επικεντρωθεί στη διερεύνηση της σχέσης της πολιτισμικής ταυτότητας και του χορού ή με άλλα λόγια, στην κοινωνική διαδικασία συγκρότησης του πολιτισμικού της περιεχομένου με σημείο αναφοράς το χορό (Κουτσούμπα, 2002; Παπαταξιάρχης, & Παραδέλλης, 2006). Πιο συγκεκριμένα, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1990, ο χορός αποτέλεσε ταυτόχρονα σημείο αναφοράς και μέσο διαπραγμάτευσης, καθώς και διαχείρισης της πολιτισμικής ταυτότητας. Ο πολιτισμός έπαψε να εκλαμβάνεται ως στατική και δεδομένη κατηγορία και άρχισε να θεωρείται ως μία δυναμική και ιστορική κατηγορία, η οποία αποτελεί αντικείμενο διαπραγμάτευσης στη συγκρότηση συλλογικών ταυτοτήτων, ενώ η μουσική, ο χορός και τα δρώμενα αρχίζουν να αντιμετωπίζονται ως δυναμικές διαδικασίες ιστορικά προσδιορισμένες, οι οποίες υπόκεινται σε συνεχή διαπραγμάτευση.

Από τη δεκαετία του '90 λοιπόν και μετέπειτα παρατηρείται μία αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τις ταυτότητες στον ελληνικό χώρο, από ερευνητές κυρίως εθνογραφικού και ανθρωπολογικού προσανατολισμού, οι οποίοι στις μελέτες τους χρησιμοποιούν το χορό ως ερμηνευτικό εργαλείο και μέσο διαπραγμάτευσης. Ειδικότερα, η Koutsouba (1997), στη διδακτορική της έρευνα με τίτλο *Plurality in motion: Dance and cultural identity on the Greek Ionian Island of Lefkada*, αντιμετωπίζει το χορό ως κοινωνικο-πολιτισμικό φαινόμενο και διερευνά τον τρόπο με τον οποίο οι Λευκαδίτες χρησιμοποιούν το χορευτικό φαινόμενο προκειμένου να

δημιουργήσουν μια ιδιαίτερη χορευτική φυσιογνωμία και να διαμορφώσουν την πολιτισμική τους ταυτότητα. Αναλύοντας τα δεδομένα της από ανθρωπολογική-λαογραφική σκοπιά, η συγγραφέας εκκινεί από την επεξεργασία της δομής και του ύφους των χορών της Λευκάδας, εφαρμόζοντας για τη δομή ένα συνταίριασμα μεθόδων και μοντέλων ανάλυσης και για το ύφος το «effort shape» του Laban. Από την ερμηνεία των δεδομένων προέκυψε ότι α) δομικά οι χοροί διαιρούνται σε δύο κατηγορίες, τους παραστατικούς χορούς και τους συμμετοχικούς χορούς, β) ο συνδυασμός δομής και ύφους παράγει ένα μοναδικό τρόπο έκφρασης που αφήνει τους κατοίκους της Λευκάδας να ισχυρίζονται ότι διαθέτουν ένα χαρακτηριστικό χορευτικό ιδίωμα και γ) ότι η απήχηση που απέκτησαν ορισμένοι από τους χορούς αυτούς σε αναλογία με τα κατά εποχή πρότυπα του «Ελληνα», οδήγησε στην επιλογή και την προσαρμογή τους στο τοπικό χορευτικό ιδίωμα, για να διαπραγματευτεί η μοναδικότητα της πολιτισμικής φυσιογνωμίας του νησιού σε σχέση με την υπόλοιπη Ελλάδα (Koutsouba, 1997).

Η Cowan (1998) στη μελέτη της για το Σοχό Θεσσαλονίκης με τίτλο *Πολιτική του Σώματος: Χορός και Κοινωνικότητα στη Βόρεια Ελλάδα*, μελετώντας το χορό και το χορευτικό γεγονός από κοινού, ως ολότητα, ερευνά με ποιο τρόπο οι αντιλήψεις για το κοινωνικό φύλο και οι καθημερινές σχέσεις ανάμεσα στα φύλα ενσωματώνονται και διερευνώνται στην εορταστική επιτέλεση (Cowan, 1998:10-11). Θα μπορούσε να ειπωθεί πως η Cowan αντιμετωπίζει το χορό ως πολιτισμική πρακτική με σκοπό να διερευνήσει την έμφυλη ταυτότητα και την κοινωνικότητα στην κοινότητα του Σοχού της Θεσσαλονίκης.

Η Πανοπούλου (2001) στη διατριβή της *Η χορευτική ταυτότητα των Βλάχων του Ν. Σερρών. Διάρκεια-Τομές, θεωρώντας* το χορό ως «ενδεικτική» της ταυτότητας των Βλάχων του Νομού Σερρών, που μπορεί να δώσει πληροφορήσει για τις κοινωνικές σχέσεις, τις συμπεριφορές και τις αξίες των ατόμων, εξέτασε τη διαδρομή της χορευτικής ταυτότητας των Βλάχων της υπό έρευνα περιοχής, μέσα από την πάροδο τριών γενεών. Η συγγραφέας εφάρμοσε μία δομική ανάλυση στους χορούς της περιοχής σε σχέση με τη χρήση του χώρου και το περιεχόμενο του τραγουδιού, μέσω των οποίων ορίστηκαν τέσσερις κατηγορίες βλάχικων χορών, οι οποίες αναλύθηκαν συγκριτικά στις τρεις γενιές, ως προς τους μετασχηματισμούς που υπέστησαν. Η Πανοπούλου στην έρευνά της χρησιμοποιεί μεθόδους από τους χώρους της κοινωνικής και ιστορικής εθνογραφίας-ανθρωπολογίας του χορού και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η χορευτική ταυτότητα των βλάχων δεν είναι δοσμένη άπαξ και δια παντός, αλλά υπήρξε μια διαδρομή μέσα στο χρόνο, η οποία μεταλλάχθηκε δημιουργικά ανάλογα με τις κοινωνικοοικονομικές συνθήκες του ευρύτερου περιβάλλοντος (Πανοπούλου, 2001, σελ. 287).

Ο Manos (2002), στη διατριβή του με τίτλο *Visualizing culture-demonstrating identity*, άμεσα επηρεασμένος από την Cowan, εστιάζει στην πολιτική χρήση του χορού στην περιοχή της Φλώρινας, η οποία χαρακτηρίζεται από τη συνύπαρξη ετερογενών πληθυσμιακών κατηγοριών, όπου ο χορός λειτουργεί ως ένα εύπλαστο και χειραγωγημένο πολιτισμικό προϊόν. Ο ίδιος (Μάνος, 2004), τρία χρόνια αργότερα, στην εργασία του *Ο χορός ως μέσο για τη συγκρότηση και διαπραγμάτευση της ταυτότητας στην περιοχή της Φλώρινας*, επικεντρώνεται στο επίπεδο της τοπικής κοινότητας και σε αυτό του ατόμου, μελετά και ερμηνεύει τόσο τον τρόπο που τα άτομα αντιλαμβάνονται και βιώνουν τις διαδικασίες συγκρότησης εθνικών ταυτοτήτων -μέσα από τις οποίες βιώνεται η ταυτότητα και η πολιτισμική

ετερότητα- όσο και τις συνθήκες κάτω από τις οποίες τα ίδια άτομα υιοθετούν τρόπους απέναντι σε ηγεμονικούς λόγους που αναφέρονται σε θέματα εθνικής διαφοροποίησης για να εκφράσουν την ταυτότητα τους. Σύμφωνα με τη Λουτζάκη (2004) εστιάζει «...στις διαφορετικές χορευτικές δραστηριότητες για να αναδείξει το πώς ο χορός στα χέρια των τοπικών πληθυσμών λειτουργεί ως εύπλαστο και εύκολα χειραγώγιο πολιτισμικό προϊόν...» (Λουτζάκη, 2004:30), ενώ σύμφωνα με τον ίδιο, «...στο βαθμό που οι κρατικές πολιτικές και άλλα εθνικιστικά προτάγματα βασίζονται σε μία πολιτική ατζέντα ή σε μία ερμηνεία που θεωρεί τις τοπικές πρακτικές του χορού παράνομες και επικίνδυνες, η πολυδιάστατη ταυτότητα των ατόμων θα εκλαμβάνεται ως αντιτασσόμενη και εναντιούμενη και μη ταυτόσημη με κάθε επιδίωξη ολοκληρωτικού χαρακτήρα...» (Μάνος, 2004, σελ. 69).

Η Margari (2004), στη διατριβή της με τίτλο *Visualizing culture-demonstrating identity*, χρησιμοποιεί το χορό ως ερμηνευτικό εργαλείο και μέσο διαπραγμάτευσης προκειμένου να αναλύσει την κατασκευή της εθνικής ταυτότητας και τον τρόπο με τον οποίο αυτή επηρεάζεται από τη μετανάστευση πληθυσμών από τη νότια Αλβανία στην Ελλάδα. Η ίδια (Μάργαρη, 2004), στην εργασία της με τίτλο «Χορός και ταυτότητα: Έλληνες εκτός Ελλάδος», θέτει ερωτήματα σε σχέση με τη συμβολή του χορού, ως χωροχρονικού κοινωνικού φαινομένου, στη διαμόρφωση της εθνικής ταυτότητας και συζητά τους τρόπους με τους οποίους τα άτομα ελληνογενών κοινοτήτων της νότιας Αλβανίας και Βουλγαρίας μέσω του χορού προσδιορίζουν τους εαυτούς τους, σε σχέση με την τοπική κοινωνία αλλά και σε σχέση με τις έννοιες «ελληνισμός» και «ελληνικότητα». Σύμφωνα με την ίδια, «...στο σύνολό τους οι ελληνογενείς από την Αλβανία και τη Βουλγαρία προσαρμόζουν τη χορευτική έκφραση της πολυδιάστατης πολιτισμικής τους ταυτότητας ανάλογα με το κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο βρίσκονται [...]. Επιλέγοντας την προβολή του ενδεδειγμένου κάθε φορά χορευτικού στοιχείου του πολυσύνθετου μορφώματος της ταυτότητάς τους, επιδιώκουν και επιτυγχάνουν, άλλοτε συνειδητά και άλλοτε ασυνείδητα, την πραγμάτωση των στόχων τους...» (Μάργαρη, 2004, σελ. 108).

Ο Παπακώστας (2007), στη διατριβή του με θέμα *Χορευτική-Μουσική Ταυτότητα και Ετερότητα: Η περίπτωση των Ρομά Της Ηράκλειας του νομού Σερρών*, μελετά το χορό κυρίως ως διαδικασία και ως κίνηση. Σκοπός του είναι να αποκαλυφθούν τα πολλαπλά νοήματα, μηνύματα και οι συμβολισμοί που εγγράφονται στις χορευτικές πρακτικές και οι οποίες με τη σειρά τους οδηγούν αφενός στην ανάδειξη της ευρύτερης σχέσης του χορού με τον τόπο και την ταυτότητα των Ρομά και αφετέρου, στην αποκάλυψη των κυρίαρχων και κυριαρχούμενων αναπαραστάσεων, δηλαδή στο πλέγμα των σχέσεων και των διαπραγματεύσεων με τις υπόλοιπες εθνοτικές ομάδες της Ηράκλειας.

Η Χείλαρη (2009) στη μεταπτυχιακή της διατριβή χρησιμοποιώντας το παράδειγμα του Τσακόνικου χορού στο Λεωνίδιο Αρκαδίας, μελετά τη σχέση της εθνικής ταυτότητας με την τοπική. Η προσέγγισή της είναι ιστορικο-ανθρωπολογική χρησιμοποιώντας ως αναλυτικό εργαλείο της έννοιες της τοπικής ταυτότητας, της πολιτισμικής πρακτικής και της ταυτότητας του χορού μελέτησε τον τρόπο με τον οποίο ο χορός Τσακόνικος μετατράπηκε από τοπικός σε εθνικός, με την αρωγή των τοπικών συλλόγων. Η Χείλαρη καταλήγει ότι ο χορός Τσακόνικος συγκέντρωνε όλα τα απαραίτητα στοιχεία που τεκμηριώναν το «μυθικό παρελθόν» του νεοελληνικού ιδεολογήματος και ολοκλήρωναν την ιδέα της συνέχειας της ελληνικής φυλής.

Ο Δημόπουλος (2011) στη μεταπτυχιακή του διατριβή μελετά τις έμφυλες σχέσεις και τις ταυτότητες που προκύπτουν από αυτές στις πεδινές και ορεινές περιοχές της Καρδίτσας του νομού Θεσσαλίας, χρησιμοποιώντας ως βάση τον κονστρουκτιβισμό. Ο Δημόπουλος καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το χορευτικό φαινόμενο τόσο στην ορεινή όσο και στην πεδινή Καρδίτσα, έδειξε τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους εκφράζονταν μέσα από τον χορό οι γυναίκες και οι άνδρες, ωστόσο ταυτόχρονα επέβαλε σε όλους, άνδρες και γυναίκες, την επιβεβλημένη θέση και το ρόλο του καθενός στην τοπική κοινωνική ζωή.

Η Σαρακατσιάνου (2011) στη μεταπτυχιακή της διατριβή μελέτησε τη πολιτισμική ταυτότητα του Στενημάχου Ναούσης Ημαθίας μέσα από το έθιμο του Αγίου Τρύφωνα, χρησιμοποιώντας την εθνογραφική μέθοδο με χρήση πρωτογενών και δευτερογενών πηγών καθώς και τη θεωρητική οπτική της κοινωνικής και πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας. Βασικό στοιχείο του εθίμου είναι ο χορός που τον χρησιμοποιεί ως ταυτοτικό παράγοντα προκειμένου να διαπιστώσει ότι η συγκρότηση της πολιτισμικής ταυτότητας του Στενημάχου είναι μια ρευστή διαδικασία, όπου τα άτομα της κοινότητας λόγω του πολιτισμικού πλουραλισμού βιώνουν συγχρόνως πολλαπλές ταυτότητες, κάτι που γίνεται φανερό από την ενεργή συμμετοχή όλων των εθνοτικών ομάδων στην τέλεση του συγκεκριμένου εθίμου.

Η Φιλιππίδου (2011), στη μεταπτυχιακή της διατριβή μελέτησε τις διαφορετικές εκφάνσεις της χορευτικής πρακτικής των Γκαγκαβούζηδων της κοινότητας Οινόης του νομού Έβρου ως τακτικές αναζήτησης της εθνοτικής τους ταυτότητας. Ειδικότερα, με σημείο αναφοράς την ανάλυση του χορευτικού ρεπερτορίου της κοινότητας Οινόης και τη θεωρητική οπτική του κονστρουκτιβισμού, ιδωμένη υπό τους όρους του «επιπολιτισμού», σύμφωνα με το μοντέλο του Berry και του «επαναφυλετισμού», όπως χρησιμοποιείται από τον Cohen κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ο χορός δεν αναπαριστά μονάχα την ταυτότητα, αλλά και την διαμορφώνει και την αναδιαμορφώνει, ανάλογα με τις εκάστοτε συνθήκες. Σύμφωνα με την ίδια οι Γκαγκαβούζηδες της Οινόης αποτελούν ένα ζωντανό παράδειγμα επιβεβαίωσης της άποψης αυτής, καθώς διαμέσου του χορού αυτοπροσδιορίζονται, γνωστοποιώντας τόσο τι είναι ή τι θέλουν να είναι όσο και αποποιούμενοι αυτό που είναι ή που δεν θέλουν να είναι, συγκροτώντας με αυτό τον τρόπο την συλλογική τους ταυτότητα επιλέγοντας κάθε φορά σε ποια ομάδα επιθυμούν να ενταχθούν.

Η Καλογεροπούλου (2013) στη μεταπτυχιακή της διατριβή εξετάζει καθημερινές εμπειρίες κοινωνικών συμβάντων και το πως αυτές συντελούν στη διαμόρφωση εθνικής ταυτότητας. Εξετάζει τον χορό ως μια ενσώματη πρακτική που σωματικά και πολιτισμικά εκδηλώνει μια διαφορετική εθνική ταυτότητα που μπορεί να χρησιμοποιηθεί με διαφορετικούς τρόπους. Στο μεθοδολογικό της κομμάτι χρησιμοποίησε έναν συνδυασμό αυτοβιογραφίας και εθνογραφίας, διεξάγοντας συνεντεύξεις στην περιοχή της Λαμίας με σκοπό να αποτυπώσει τον τρόπο με τον οποίο οι Έλληνες αντιλαμβάνονται την ταυτότητα τους μέσα από τον ελληνικό παραδοσιακό χορό και το κατά πόσο αυτός αποτελεί σημαντικό στοιχείο στην πιστοποίηση της ελληνικής ταυτότητας στη σημερινή Ελλάδα. Διαπιστώνοντας ότι ενώ ο παραδοσιακός χορός δρα ως ένα στοιχείο ενότητας ανάμεσα στα μέλη της εθνικής κοινότητας, η πρακτική του καθημερινού εθνικισμού μπορεί να μετατραπεί σε μια πολιτική τελετή η οποία αντί να ενώνει τονίζει τις διαφορές.

Η Τσουράκη (2013) στη μεταπτυχιακή της διατριβή εξετάζει τους ευρωπαϊκούς χορούς της αστικής τάξης της Ζακύνθου κατά την περίοδο της Αποκριάς υπό τους

όρους της ηγεμονίας που οδηγεί στη διαμόρφωση μιας ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητας. Το χορευτικό φαινόμενο εξετάζεται και ερμηνεύεται με βάση το θεωρητικό μοντέλο της «ηγεμονίας» του Gramsci και της «πολιτισμικής κυριαρχίας» του Williams. Διαπιστώνοντας ότι παρόλο την αντίθεση των «εκ των άνωθεν» δυτικών πολιτισμικών και χορευτικών δρωμένων με τα αντίστοιχα των λαϊκών τάξεων της Ζακύνθου, διαμορφώθηκε μια ιδιότυπη κουλτούρα, αυτή του Επτανησιακού-Ζακυνθινού πολιτισμού.

Η Μπουλάμαντη (2014) στη μεταπτυχιακή της διατριβή μελετά την απουσία των γυναικείων χορών από το Κάστρο της Χίου. Πιο συγκεκριμένα, μελετά βάσει της θεωρίας του φεμινισμού και των έμφυλων σχέσεων τις αιτίες που δεν καταγράφονται γυναικείοι χοροί στη συγκεκριμένη κοινότητα. Χρησιμοποιώντας την εθνογραφική μέθοδο καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η γυναίκα στη συγκεκριμένη κοινότητα δεν χρησιμοποιούσε τον χορό και την χορευτική της ικανότητα για να γίνει αρεστή στο αντίθετο φύλο. Συνεπώς, οι σχέσεις των δύο φύλων φαίνεται ότι διέπονταν από μια αρχή συμμετρικής συμπληρωματικότητας και δεν εμπεριείχαν σχέσεις εξουσίας.

Ο Φούντζουλας (2016) μελετά την πολιτική χρήση του χορού μέσα από την ανάλυση του κοινωνικο-πολιτισμικού και πολιτικού πλαισίου του. Ειδικότερα, ο Φούντζουλας στην μεταπτυχιακή του διατριβή στοχεύει να προσδιορίσει τον τρόπο με τον οποίο η εκάστοτε άρχουσα τάξη επηρέασε, χειραγώγησε και κατεύθυνε τον χορό στο έθιμο «Γαϊτανάκι» στη Σκάλα και στη Δάφνη Ναυπακτίας, καθώς και πως αυτό συντέλεσε στον μετασχηματισμό της χορευτικής του μορφής από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα μέχρι και σήμερα.

Τέλος, ο Δημόπουλος (2017) στη διδακτορική του διατριβή μελετά το χορό και τα χορευτικά γεγονότα ως κεντρική δραστηριότητα και «τόπων», όπου λαμβάνουν χώρα και αντανakλούν πολύπλοκες μορφές κοινωνικής και πολιτικής δράσης στην κοινότητα των Μεγάλων Καλυβιών Τρικάλων. Χρησιμοποιώντας το χορό και τα χορευτικά γεγονότα ως σκοπό και αναλυτικό εργαλείο, η εργασία του στοχεύει στην κατανόηση της επιτέλεσής τους ως πεδίων, στα οποία οι κάτοικοι διαπραγματεύονται διαχρονικά και συγχρονικά την κοινωνική κατασκευή της έμφυλης ταυτότητας. Ο Δημόπουλος καταλήγει ότι στην κοινότητα αυτή το «παιχνίδι» κατασκευής της έμφυλης ταυτότητας είναι διαχρονικό αλλά παίζεται στη συγχρονία και στο οποίο οι έμφυλες σχέσεις διαπλέκονται, ανακατασκευάζονται, διαπραγματεύονται και μετασχηματίζονται.

Στη βάση των παραπάνω διαπιστώνεται ότι χορός, ως πολιτισμική πρακτική, σχετίζεται άμεσα με την «κατασκευή» της πολιτισμικής ταυτότητας, καθώς παρέχει τα νοήματα μέσω των οποίων οι ιεραρχίες του τόπου γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης, μετασχηματίζονται (Stokes, 1994) και συμβάλλουν στη συμβολική ανασυγκρότηση του τόπου και των κοινωνικών ομάδων (Παπακώστας, 2007). Ο χορός επομένως, αποτελεί μία δυναμική συνιστώσα που φωτίζει τον τρόπο με τον οποίο τίθενται σε διαπραγμάτευση και μετασχηματίζονται οι ιεραρχίες του τόπου (Stokes, 1994; Παπακώστας, 2007) και άρα μπορεί να ειπωθεί πως συμβάλλει στη συγκρότηση της πολιτισμικής ταυτότητας, αποτελώντας όμως ταυτόχρονα και αναπαράστασή της. Έτσι, μέσω του χορού είναι δυνατόν να διερευνηθούν ζητήματα που αναφέρονται στις σχέσεις μεταξύ των ομάδων καθώς και στις εφαρμοζόμενες από αυτές τις ομάδες πρακτικές και στρατηγικές στο χώρο και το χρόνο.

Ωστόσο, αν και και στα ελληνικά δεδομένα ο παραδοσιακός χορός αποτελεί αντικείμενο πολυεπιστημονικής έρευνας, και η σχέση του με τη διαμόρφωση της

ταυτότητας έχει προσεγγιστεί με διάφορους τρόπους, διαπιστώνεται από τη βιβλιογραφική ανασκόπηση η απουσία εργασιών με επικέντρωση στη σχέση της ταυτότητας με το χορό και της προσέγγισης αυτού υπό τους όρους της επικοινωνίας, του ελέγχου και της συστημικής αλληλεπίδρασης, θεωρίες που υπάγονται στην κυβερνητική θεωρία της επικοινωνίας. Πρόκειται για ερευνητικό κενό, το οποίο έρχεται να καλύψει η παρούσα εργασία, χρησιμοποιώντας το κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου ταυτότητας του Burke (1991).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ: ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ

Η συσχέτιση του χορού με την πολιτισμική ζωή, καθώς και η λεπτομερής περιγραφή των επιφανειακών δομικών του σχέσεων, χαρακτηρίζουν την απαρχή και διαμόρφωση των δύο βασικών επιστημονικών κλάδων του χορού, οι οποίοι έκαναν την εμφάνισή του στις δύο πλευρές του Ατλαντικού. Αναλυτικότερα, ο πρώτος κλάδος είναι η Εθνοχορολογία, (Ethnochoreology) ο οποίος αναπτύχθηκε στην Ευρώπη από τα μέσα του 20ου αιώνα, και έχει τις ρίζες της στην επιστήμη της Λαογραφίας, η οποία αναπτύχθηκε στα ευρωπαϊκά έθνη-κράτη τον 18ο και 19ο αιώνα και αποσκοπούσε στη διαμόρφωση της εθνικής συνείδησης, όπως επίσης στην αναζήτηση της κοινής κληρονομιάς (Giurchescu & Torp, 1991). Η Εθνοχορολογία, με κέντρο την Ευρώπη έδωσε έμφαση στο χορό καθαυτών. Ασχολήθηκε με το ευρύτερο πολιτιστικό περιβάλλον, αλλά με απώτερο σκοπό τη πληρέστερη κατανόηση του ίδιου του χορού. Σύμφωνα με την Kaerpler (2000) στο προσκήνιο βρίσκεται ο χορός και οι μεταλλάξεις του στο χρόνο, ενώ στο παρασκήνιο βρίσκονται οι κοινωνικές σχέσεις των χορευτών.

Ο άλλος κλάδος είναι η Ανθρωπολογία του Χορού (Dance Anthropology ή Anthropology of Dance), που εμφανίστηκε στην Αμερική τη δεκαετία του 1960 (Royce, 1977). Οι ανθρωπολόγοι του χορού υιοθετώντας για πολλά χρόνια τη θεωρία του δομολειτουργισμού, ασχολήθηκαν ερευνητικά με το ρόλο και τη λειτουργία του χορού στην κοινωνία και τον πολιτισμό. Σήμερα, υπό την ομπρέλα της πολιτισμικής προσέγγισης και θεωρίας (Foster, 1998), η ανθρωπολογική προσέγγιση του χορού εστιάζει στα κοινωνικά δομημένα συστήματα κίνησης, τις δράσεις που τα δημιουργούν, πώς και από ποιους καθοδηγούνται και επηρεάζονται, και πώς συντελούν στην κατανόηση της κοινωνίας (Kaerpler, 2000).

Ωστόσο, οι δύο αυτές προσεγγίσεις πλέον πολλές φορές συνυπάρχουν σε μελέτες του χορού (Giurchescu & Torp, 1991; Kaerpler, 2000), επηρεασμένες και από νέα θεωρητικά ρεύματα, (Foster, 1998). Οι ανθρωπολόγοι του χορού ερευνούν πλέον και στον τόπο τους (Ανθρωπολογία οίκου), όπως έκαναν οι Ευρωπαίοι μελετητές τόσα χρόνια, και οι τελευταίοι έχουν διαπεράσει τα όρια της χώρας τους (Κοσμάτου, 2014). Έτσι, σήμερα ο διαχωρισμός των δύο αυτών κλάδων συχνά εξασθενεί στα πλαίσια μιας διεπιστημονικής οπτικής. Σύμφωνα με την Royce (2005) «...ο ερευνητής αναζητά τη σύνθεση της μορφής και του περιεχομένου του χορού, αναγνωρίζοντας την πολυπλοκότητα αυτής της σύνθεσης και τη σημαντικότητα της εξήγησής της για την κατανόηση της κοινωνίας...» (σελ. 206). Η σύμπραξη των δύο αυτών κλάδων θεωρείται ιδιαίτερα αποτελεσματική για το μελετητή, διότι συνεισφέρει στην ολιστική προσέγγιση του χορού. Αυτή την προσέγγιση θα ακολουθήσει και η εργασία αυτή.

Στο κεφάλαιο αυτό θα αναλυθεί η φύση της έρευνας που χρησιμοποιήθηκε στην παρούσα ερευνητική εργασία. Επιπροσθέτως, θα παρουσιαστούν τα μεθοδολογικά εργαλεία που χρησιμοποιήθηκαν σε αυτήν, προκειμένου να συλλεχθούν τα δεδομένα, να αναλυθούν και να ερμηνευτούν.

3.1. Η «νέα» εθνογραφία και η ανθρωπολογία «οίκου» στη μελέτη του χορού

Η έννοια του πολιτισμού έχει κεντρίσει ποικιλότητα το ενδιαφέρον διαφόρων ερευνητικών κλάδων για περισσότερο από έναν αιώνα και εξακολουθεί να αποτελεί

το βασικό ερευνητικό εργαλείο για την ανθρωπολογία, παρά τις κατά καιρούς διαφοροποιήσεις και μεταλλαγές που υπέστη στο πέρασμά της (Γκέφου-Μαδιανού, 1999; Νιώρα, 2009; Φιλίπιδου, 2011). Εντούτοις, τις τελευταίες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα η τάση για αναθεώρηση της στάσης της εθνογραφικής έρευνας απέναντι στους «ντόπιους πληθυσμούς» (Δαλκαβούκης, 2005, σελ. 184), βρίσκει όλο και περισσότερους υποστηρικτές (Φιλίπιδου, 2011). Έτσι στις αρχές της δεκαετίας του 1980 αρχίζει να παρατηρείται μια σημαντική στροφή της ανθρωπολογίας, όπου τίθενται υπό αμφισβήτηση τα όρια της εθνογραφικής μεθόδου, η οποία πολλές φορές κατηγορείται αφενός, «...ως παράγοντας επιβολής και εδραίωσης ηγεμονικών λόγων...» (Γκέφου-Μαδιανού, 1999, σελ. 30-31), και αφετέρου, για το γεγονός ότι μέχρι τότε επινοούσε και «...χρησιμοποιούσε τεχνάσματα προκειμένου η ανθρωπολογική γραφή να κατασκευάσει την αυθεντία της και να νομιμοποιήσει τον επιστημονικό της χαρακτήρα...» (Γκέφου-Μαδιανού, 1999, σελ. 31).

Στο πλαίσιο των παραπάνω αμφισβητήσεων κάνει την εμφάνισή της η «νέα», αναστοχαστική εθνογραφία, η οποία υιοθετεί τις μετανεωτερικές έννοιες της «πολιτικής των κειμένων», της «αυθεντικότητας της εκπροσώπησης στην αφήγηση» και της «ερμηνευτικής πολυφωνίας του ανθρωπολογικού λόγου» με βάση τις εισηγήσεις των Marcus και Gushman (1982), Clifford και Marcus (1986) και Marcus και Fischer (1986). Οι πρώτοι που έθεσαν ζητήματα που αφορούσαν τη νέα εθνογραφία ήταν οι Marcus και Gushman, το 1982, στο άρθρο τους «Ethnographies as texts», στο οποίο εστιάζουν στον τρόπο γραφής των παλαιότερων εθνογραφιών, όπου επικρατούσε ο εθνογραφικός ρεαλισμός, ενώ θίγουν τρία βασικά ζητήματα της «νέας» εθνογραφίας: α) την αυθεντία της εθνογραφίας, την προβολή μιας οργάνωσης κειμένου και την προκωδικοποίηση της παρουσίασης των δεδομένων, β) την αυθεντικότητα και την αληθοφάνεια των όσων περιγράφει ο εθνογράφος στις πειραματικές εθνογραφίες και, γ) το αναγνωστικό κοινό στο οποίο απευθύνονται οι εθνογραφίες (Φιλίπιδου, 2011).

Αργότερα, οι Clifford και Marcus (1986, σελ. 2-4), αναφερόμενοι στη «νέα» εθνογραφία υιοθετούν την άποψη ότι «...είναι ενεργά τοποθετημένη ανάμεσα σε ισχυρά συστήματα νοήματος και αντιμετωπίζει την κουλτούρα ως συντεθειμένους ή σοβαρά αμφισβητούμενους κώδικες και αναπαραστάσεις [...], ενώ «...αποτελεί διεπιστημονικό φαινόμενο στο οποίο μπορεί να συνδυαστεί η ποιητική, η πολιτική, η ιστορία και η λογοτεχνία [...], και να αναλυθούν παρελθοντικές και παροντικές πρακτικές μέσα από τη δέσμευσή τους για μελλοντικές δυνατότητες [...]. Η "λογοτεχνικότητα" της ανθρωπολογίας και ειδικά της εθνογραφίας δεν τίθεται μόνο ως ζήτημα καλού γραψίματος ή ξεκάθαρου στυλ. Χρησιμοποιώντας τις μεταφορές, τις προσωποποιήσεις, τις αφηγήσεις επηρεάζεται ο τρόπος που καταγράφονται τα πολιτισμικά φαινόμενα που ερευνώνται, λαμβάνοντας υπόψη τη διαδικασία της παρατήρησης στο πεδίο έρευνας έως και της συγγραφής τους και ακόμη περισσότερο στο τι νόημα αποδίδουν σε αυτά οι αναγνώστες μέσα από τις διαφορετικές οπτικές διαβάσματος...».

Την ίδια περίοδο, οι Marcus και Fischer (1986), στρέφουν την εθνογραφική μέθοδο στη μελέτη των ίδιων των εθνογραφικών κειμένων, διότι θέτουν τις κύριες κατευθύνσεις της ανθρωπολογίας, συστηματοποιούν τη μέχρι τότε συζήτηση για αυτές και συζητούν την πολιτισμική κριτική και τη διαδικασία της εθνογραφικής μεθόδου στο πλαίσιο της «οίκου ανθρωπολογίας», δηλαδή της ανθρωπολογίας που καλείται να χρησιμοποιήσει τα εργαλεία που χρησιμοποιούσε μέχρι τότε στη

μελέτη των «άλλων», στη μελέτη των πολιτισμικά οικείων συστημάτων. Όπως παρατηρεί η Γκέφου-Μαδιανού (1998), αυτή η στροφή υποκινείται από την όλο και αυξανόμενη απαίτηση για αναγωγή στη συνάφεια και στον αναστοχασμό μετά από την εξασθένηση των μεγάλων θεωριών και το τέλος των βεβαιοτήτων.

Στο πέρασμα λοιπόν, από την εθνογραφία στη «νέα» εθνογραφία επαναπροσδιορίζεται η σχέση του εθνογράφου με τα υπό μελέτη «υποκείμενα». Το γεγονός αυτό συμβαίνει για δύο λόγους, αφενός διότι ο ίδιος ο εθνογράφος παρουσιάζεται με μία αναστοχαστική οπτική μέσα στα κείμενα που δημιουργεί και αφετέρου, γιατί ο λόγος των πληροφορητών αναδύεται τόσο ισχυρός, ώστε να παράγει, να συνδιαμορφώνει και να συνερμηνεύει τη νέα κειμενική πραγματικότητα (Φιλιππίδου, 2011). Αυτό σημαίνει ότι η σχέση του εθνογράφου με τους πληροφορητές συνοδεύεται από την επιβεβλημένη παρουσία των τελευταίων στην κατασκευή των κειμένων, οι οποίοι, σε μερικές περιπτώσεις, γίνονται συμπαραγωγοί της δικής τους εθνογραφίας (Γκέφου-Μαδιανού, 1999), ενώ παράλληλα αποκαθίσταται η υποκειμενικότητα του εθνογράφου, ως έγκυρος τρόπος προσέγγισης του αντικειμένου για την απόκτηση γνώσης (Γκέφου-Μαδιανού, 1999).

Ανακεφαλαιώνοντας, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι σήμερα η κυρίαρχη άποψη στην ανθρωπολογία σχετίζεται με το λεγόμενο «αναστοχασμό», την αμφισβήτηση δηλαδή εκ μέρους των εθνογράφων της αντικειμενικότητας των εθνογραφικών κειμένων και τη στροφή τους στις «ντόπιες φωνές», τους ίδιους δηλαδή τους πληροφορητές (Δαλκαβούκης, 2005). Μέσα από τους πληροφορητές τα εθνογραφικά κείμενα, χωρίς να παύουν να αποτελούν αναπαραστάσεις των εθνογράφων, ενσωματώνουν πολύ περισσότερες απόψεις των εθνογραφούμενων πληθυσμών (Geertz, 2003). Η προσέγγιση του αναστοχασμού αμφισβήτησε τον ισχυρισμό ότι μόνο ο «εαυτός» δημιουργεί γνώση για τον «άλλο». Αποτέλεσμα της κριτικής αυτής υπήρξε η αναγνώριση εκ μέρους των ανθρωπολόγων ότι η κοινωνική πραγματικότητα καθώς και τα εθνογραφικά δεδομένα διαμορφώνονται κυρίως από τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στον ερευνητή και τους «ερευνώμενους», τους πληροφορητές του, κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας (Hymes, 1969; Scholte 1969).

Μελετώντας τους «άλλους», οι ανθρωπολόγοι γίνονται αναστοχαστικοί για το δικό τους συλλογικό εαυτό, το δικό τους πολιτισμό (Γκέφου-Μαδιανού, 1998). Με άλλα λόγια, ο αναστοχασμός εισηγείται τον επαναπροσδιορισμό και την «αντικειμενοποίηση» του «εαυτού» μέσα από τη μελέτη του «άλλου». Έτσι, η αναστοχαστική προσέγγιση στην εθνογραφική έρευνα προτείνεται ως μία τακτική που μειώνει την αυθεντία του «εαυτού»-εθνογράφου και αυξάνει την πιθανότητα να ακουστούν οι φωνές των «άλλων», των πληροφορητών, εξίσου δυνατά με αυτήν του ίδιου του εθνογράφου (Rabinow, 1977). Η συζήτηση μάλιστα συχνά στρέφεται στο ζήτημα του λεγόμενου «ντόπιου ανθρωπολόγου» (Delmos, 1970; Narayan, 1993), στο πλαίσιο μιας «ανθρωπολογίας οίκου» (Δαλκαβούκης, 2005, σελ. 184). Σύμφωνα με τη Γκέφου-Μαδιανού (1998), το σημαντικότερο πλεονέκτημα της «ανθρωπολογίας οίκου» έγκειται στην εκ των έσω παρατήρηση και καταγραφή του πολιτισμού μιας ομάδας στην οποία εντάσσεται και ο ανθρωπολόγος, με αποτέλεσμα την καλύτερη κατανόηση των σχέσεων που την διέπουν και των δομών που τη συγκροτούν. Με αυτόν τον τρόπο ο ανθρωπολόγος γίνεται ο «πληροφορητής-κλειδί» (Bakalaki, 1997, σελ. 517) για την κατανόηση μιας κοινωνικής πραγματικότητας που

για έναν εξωτερικό παρατηρητή θα φαινόταν πολύ πιο σύνθετη, ενώ η αποκωδικοποίησή της θα αποτελούσε πολύ περισσότερο κόπο και χρόνο (Δαλακβούκης, 2005).

Αναφερόμενοι ειδικότερα στο χορό, μπορεί να ειπωθεί πως αυτός συχνά χρησιμοποιείται ως είδος, ως μέσο, ή ως παράδειγμα στην εθνογραφία για την ανάδυση και την προβολή της πολιτισμικής γνώσης, εφόσον αποτελεί σημαντικό πολιτισμικό στοιχείο. Στο πλαίσιο αυτό, πολλοί ερευνητές μέσα από τη πολύχρονη ενασχόλησή τους με το αντικείμενο του χορού ανέδειξαν ιδιαίτερες παραμέτρους της εθνογραφικής έρευνας, οι οποίες επιβεβαιώνουν την άποψη ότι «...η εθνογραφική έρευνα αποτελεί πλέον *sine qua non* για την ταυτότητα του εθνογράφου ή του ανθρωπολόγου, την αποδοχή του ως ικανού επιστήμονα και την είσοδό του στην επιστημονική του κοινότητα...» (Clammer, 1984, σελ. 63).

Κατά την Buckland (1999), ο όρος «εθνογραφία του χορού» είναι ιδιαίτερα πολύπλοκος, διότι εστιάζει στη μελέτη του χορού μέσα από την επιτόπια έρευνα. Οι εθνογραφικές σπουδές του χορού απασχολούν διάφορους επιστημονικούς κλάδους, όπως την ανθρωπολογία, την κοινωνιολογία, τις λαϊκές σπουδές, την εθνολογία, τις πολιτισμικές σπουδές και την ιστορία και μαζί με την εθνομουσικολογία οι εθνογράφοι αντλούν από την επιτόπια έρευνα τα πιο σημαντικά στοιχεία. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι για έναν ανθρωπολόγο του χορού και της κίνησης, η έρευνα πεδίου ή εθνογραφική έρευνα, «...είναι ουσιαστικά αυτή του μοναχικού παρατηρητή, ο οποίος στοχεύει να γίνει αρμόδιος και γνώστης της αντίστοιχης κουλτούρας μετά από την εθνογραφική έρευνα [...]. Ο ανθρωπολόγος προσπαθεί να καταλάβει τη σύλληψη των κινητικών συστημάτων μέσα από τα μάτια της κοινωνίας, με σκοπό να αποκαλύψει περισσότερα στοιχεία για την ίδια την κοινωνία που ερευνά...» (Buckland, 1999a, σελ. 8).

Κατά τον Felfoldi (1999), η εθνογραφική έρευνα οφείλει να ακολουθεί συγκεκριμένα στάδια. Τα στάδια αυτά θα πρέπει να τηρούνται αυστηρά, προκειμένου η συλλογή, η ανάλυση και η ερμηνεία των δεδομένων, όπως και η γραφή της εθνογραφίας, να καλύπτει όλες τις προϋποθέσεις μιας όσο το δυνατόν πιστότερης μεταφοράς και απόδοσης των δεδομένων. Σύμφωνα με την άποψή του, πριν την κυρίως έρευνα θα πρέπει να προηγηθεί σχετική προετοιμασία, η οποία να αναφέρεται στη συλλογή ευρείας ποικιλίας υπαρχόντων ντοκουμέντων, όπως ιστορικά στοιχεία, γραπτά στοιχεία από τον τοπικό τύπο, κ.ά., καθώς και πιλοτική έρευνα στο πεδίο και ύστερα να ακολουθεί η επιλογή του τόπου για λεπτομερή έρευνα, βασισμένη πάντα στο αποτέλεσμα των δύο παραπάνω βημάτων.

Στη συνέχεια θα πρέπει να γίνει λεπτομερής συλλογή δεδομένων μέσα από τη συνέντευξη, την παρατήρηση, τη χορευτική μουσική και τη χορευτική ζωή, μέσα και έξω από το κοινωνικό περιβάλλον, καθώς και η επιλογή των πληροφορητών-κλειδιών. Μετά την ολοκλήρωση αυτής της φάσης, ακολουθεί η πλήρης καταγραφή του χορευτικού ρεπερτορίου, το οποίο θα πρέπει να περιλαμβάνει χειριστή εικόνας και ήχου, φωτογράφο και κάποιον που να κρατάει σημειώσεις. Ως τελικό και απαραίτητο στάδιο ο Felfoldi (1999, σελ. 66-67) θεωρεί τη συμπληρωματική έρευνα για την επιβεβαίωση των δεδομένων, αλλά και τη συμπλήρωση της έρευνας με νέα δεδομένα. Σύμφωνα με τον ίδιο, «...ο χορός είναι ένα πολύπλοκο φαινόμενο, που πρέπει να μελετηθεί στο δικό του κοινωνικό-πολιτισμικό-οικολογικό περιβάλλον και με ιστορική οπτική, εφόσον, οι κοινωνικές επιστήμες έχουν κοινές μεθόδους και τεχνικές για την απόκτηση πληροφοριών, που

δεν είναι άλλες από την παρατήρηση, τη συνέντευξη, το ερωτηματολόγιο και διάφορα βοηθήματα όπως το φιλμ, το βίντεο και η μαγνητοσκόπηση...».

Εν κατακλείδι, η εθνογραφία ως έννοια, εμπεριέχει ταυτόχρονα τόσο το αποτέλεσμα της ανθρωπολογικής διαδικασίας, που είναι το εθνογραφικό κείμενο, όσο και τη διαδικασία της ανθρωπολογικής έρευνας μέσω της οποίας προετοιμάζεται, παράγεται, συγγράφεται και κυκλοφορεί αυτό το κείμενο (Γκέφου-Μαδιανού, 1999) και που αφορά στη συλλογή, στην επεξεργασία, στην περιγραφή και στην ερμηνεία των δεδομένων. Από την δεκαετία του 1980, η ανθρωπολογία «οίκοι» καθιερώθηκε ως μία από τις πιθανές εθνογραφικές προσεγγίσεις στην ανθρωπολογία του χορού και εξακολουθεί να παραμένει επίκαιρη και σημαντική, καθώς παρατηρείται μια αυξανόμενη τάση για έντονο τοπικισμό, στον οποίο, σημειωτέον, ασκεί κριτική και στον οποίο συμπεριλαμβάνει στα αντικείμενα μελέτης της. Στο πλαίσιο λοιπόν, της ανθρωπολογίας του χορού η χρήση του όρου «ανθρωπολογία οίκοι» ανταποκρίνεται στη μελέτη του οικείου πολιτισμού του ερευνητή, δηλαδή στη μελέτη των οικείων πολιτισμικά συστημάτων.

Στην παρούσα εργασία, η οριοθέτηση του πλαισίου με βάση την «ανθρωπολογία οίκοι» θα γίνει με κριτήριο τη μελέτη του οικείου πολιτισμού της ερευνήτριας, δηλαδή τη μελέτη τεσσάρων διαφορετικών εθνοτικών ομάδων που διαβιούν και δραστηριοποιούνται στην περιοχή του βορείου Έβρου, η οποία αποτελεί τον τόπο γέννησης και καταγωγής της. Ωστόσο, η έρευνα θα πραγματοποιηθεί σε διεθνές επίπεδο, καθώς περιλαμβάνει και κάποιες κοινότητες της τουρκικής Θράκης και ειδικότερα της επαρχίας Αδριανουπόλεως. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνει και μάλιστα κατά τρόπο αναμφισβήτητο, την αλήθεια που βίωσε η Koutsouba (1999) στη Λευκάδα και την έκανε να νιώσει πως είναι να είσαι ένας 'outsider' σε ένα κόσμο 'inside', μια και η έρευνα πραγματοποιήθηκε στην περιοχή της Θράκης, αλλά σε άλλη χώρα, όπου οι πληροφορητές δεν αντιμετώπιζαν την ερευνήτρια ως Θρακιώτισσα, αλλά ως Ελληνίδα.

3.2. Η μεθοδολογική διαδικασία

Η μεθοδολογική διαδικασία με δεδομένο α) ότι η παρούσα εργασία έχει ως βάση της την ανάλυση του χορού, την οποία συνδυάζει με θεωρητικά σχήματα, και, β) τη μεταφορά του θεωρητικού πλαισίου της ανθρωπολογίας «οίκοι» και της «νέας» εθνογραφίας με τον τρόπο που έχουν χρησιμοποιηθεί στις εθνογραφικές έρευνες του χορού, καθώς και της «πυκνής περιγραφής», ως είδους γραφής και εθνογραφικής ανάλυσης που εμπεριέχει ταυτόχρονα την ανάλυση και την ερμηνεία των εθνογραφικών δεδομένων ακολουθεί τρία βασικά στάδια ανάπτυξης:

- 1) τη συλλογή των εθνογραφικών δεδομένων με την επιτόπια εθνογραφική μέθοδο,
- 2α) την ανάλυση και την ερμηνεία των εθνογραφικών δεδομένων του πλαισίου.
- 2β) την ανάλυση και την ερμηνεία των εθνογραφικών δεδομένων του χορού.

Πρόκειται για μεθοδολογική διαδικασία, η οποία άπτεται της βασικής μεθοδολογικής οπτικής, αυτής της εθνογραφικής επιτόπιας έρευνας (Clifford, & Marcus, 1986), με αναστοχαστική διάσταση, όπου τα εθνογραφικά δεδομένα και η κοινωνική πραγματικότητα διαμορφώνονται από τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στον ερευνητή και τους πληροφορητές κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας (Hymes, 1969; Okely, & Callaway, 1992). Υπό αυτούς τους όρους, η εθνογραφική γνώση προκύπτει με το συνδυασμό της γνώσης του ερευνητή μέσα

από τη γνώση του πληροφορητή ή την αντικειμενοποίηση του «εαυτού» μέσα από τη μελέτη του «άλλου» (Γκέφου-Μαδιανού, 1998, 1999).

- 3) την ανάλυση και ερμηνεία των εθνογραφικών δεδομένων του χορού αυτού καθαυτού. Το στάδιο αυτό θεωρήθηκε προϋπόθεση για την επεξεργασία των θεωρητικών ζητημάτων της έρευνας, όπου μέσα από την ανάλυση των μεθοδολογικών εργαλείων του χορού αυτού καθαυτού (σημειογραφία, μορφολογική ανάλυση, σύγκριση) διαπιστώθηκε τι έχει να μας πει ο χορός για την «κατασκευή» της εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας.

3.2.1. Η συλλογή των δεδομένων της έρευνας

Η συλλογή των εθνογραφικών δεδομένων αποτελεί ένα από τα στάδια της εθνογραφικής έρευνας. Σημαντικό στοιχείο κατά τη συλλογή τους αποτέλεσε η εντοπιότητα της ερευνήτριας, εφόσον η περιοχή του βορείου Έβρου ταυτίζεται με τον οικείο χώρο των προσωπικών της αναμνήσεων, καθώς αποτελεί τον τόπο καταγωγής της. Η εντοπιότητά της λοιπόν, επέτρεψε την προσβασιμότητα που απαιτεί η εθνογραφική έρευνα και η οποία σχετίζεται με την εγκυρότητά της.

Στην προκειμένη περίπτωση, η συλλογή των εθνογραφικών δεδομένων πραγματοποιήθηκε με βάση την επιτόπια εθνογραφική μέθοδο (Buckland, 1999; Γκέφου-Μαδιανού, 1997; Giurchesku, & Torp, 1991; Kaeppler, 1999; Koutsouba, 1999; Κυριακίδου-Νέστορος, 1981, 1993; Lange, 1984; Λυδάκη, 2001; Sklar, 1991), υπό τους μεθοδικούς όρους της «συμμετοχικής παρατήρησης», της πλέον αποδεκτής και εφαρμόσιμης μεθόδου στις εθνογραφικές μελέτες. Πιο συγκεκριμένα, η εθνογραφική μέθοδος βασίστηκε στη χρήση πρωτογενών και δευτερογενών πηγών. Οι πρωτογενείς πηγές αναφέρονται στα δεδομένα που προέρχονται από την επιτόπια προκαταρκτική έρευνα: α) *με τη μορφή της συμμετοχικής παρατήρησης* (Γκέφου-Μαδιανού, 1997; Κυριακίδου-Νέστορος, 1981; Λυδάκη, 2001; Πετρονιώτη, 2002), η οποία θεωρείται ως η βασική μέθοδος της επιτόπιας έρευνας (Λυδάκη, 2001), διότι ο ερευνητής, προκειμένου να συλλάβει, να κατανοήσει και να ερμηνεύσει την «κοινωνική πραγματικότητα» καθώς και τις ενέργειες των ατόμων της κοινότητας που ερευνά, πρέπει να «βιώσει» με τον «εντόπιο» τρόπο τις συμπεριφορές και τις ενέργειες τους, και β) *με τη μορφή της συνέντευξης* από τους πληροφορητές (Tompson, 2002).

Τους πληροφορητές της έρευνας αποτέλεσαν 198 άτομα. Οι πληροφορητές αυτοί αποτελούνται από κατοίκους διαφορετικών εθνοτικών αλλά και εθνικών ομάδων. Συγκεκριμένα από την περιοχή της ελληνικής Θράκης οι πληροφορητές προέρχονται από το νομό Έβρου και συγκεκριμένα από τη Νέα Βύσσα, την Οινόη, το Νέο Χειμώνιο και το Ισαάκιο, ενώ στην περιοχή της τουρκικής Θράκης, τους πληροφορητές αποτέλεσαν κάτοικοι από δύο κοινότητες της επαρχίας Αδριανουπόλεως και συγκεκριμένα από την Edirne και το Calikoy.

Η ηλικία των πληροφορητών κυμαίνεται από 18 έως 92 ετών και είναι διαφορετικού κοινωνικού, οικονομικού και μορφωτικού επιπέδου καθώς και διαφορετικού φύλου. Η επιλογή των πληροφορητών έγινε με δειγματοληψία σκοπιμότητας (Cohen, & Manion, 2000; Ψαρρού & Ζαφειρόπουλος, 2001), όπου με βάση α) την προσωπική κρίση επιλέχθηκαν πληροφορητές που θεωρήθηκαν αξιόπιστοι ή που ήταν ευκολοπροσπέλαστοι και διαθέσιμοι και β) στο πλαίσιο της

κοινότητας αναγνωρίζονταν και κατείχαν μια σημαντική θέση ως προς τα μουσικο-χορευτικά δρώμενα.

Ωστόσο, στο σημείο αυτό πρέπει να αναφερθεί ότι στη βάση της θέσης που θέλει «...κάθε επιστημονική εργασία να προστατεύει τα δικαιώματα των συμμετεχόντων...» (Ο.Μ.Σ., 2009, σελ. 94) και μετά από απαίτηση των ίδιων των πληροφορητών να κρατηθεί η ανωνυμία τους, λόγω ότι η παρούσα εργασία διαπραγματεύεται ορισμένα ευαίσθητα δεδομένα εθνοτικών αλλά και εθνικών ομάδων, στην εργασία αυτή αντί των ονομάτων χρησιμοποιήθηκαν κωδικοί και αριθμοί, τους οποίους γνωρίζει και χειρίζεται αποκλειστικά η συγγραφέας. Ειδικότερα, για τους άντρες πληροφορητές χρησιμοποιήθηκε το κωδικό όνομα «Α», ενώ για τις γυναίκες το κωδικό όνομα «Γ» συνοδευόμενα από αριθμούς που δηλώνουν τον κάθε πληροφορητή.

Αναλυτικότερα, στις πρωτογενείς πηγές ανήκουν τα δεδομένα που προέκυψαν από προφορικές μαρτυρίες μέσα από συζητήσεις με τους πληροφορητές, οι οποίες προέρχονται α) από ερωτήσεις ανοιχτού τύπου για ημι-δομημένη συνέντευξη, β) από ελεύθερη συνέντευξη υπό μορφή συζήτησης, ως συμπληρωματικό μέσο συλλογής του πληροφοριακού υλικού, καθώς και γ) από τη συμμετοχή της ερευνήτριας στις διάφορες μουσικο-χορευτικές περιστάσεις της ευρύτερης περιοχής της Θράκης.

Ειδικότερα, είθιστε στην εθνογραφική επιτόπια έρευνα να ακολουθείται η διαδικασία της «ημι-δομημένης» συνέντευξης, η οποία προαπαιτεί τη σχεδίαση ενός συγκεκριμένου πλάνου ερωτήσεων-οδηγού πάνω στο πεδίο ενδιαφέροντος του ερευνητή, γεγονός που του επιτρέπει να μετασχηματίσει το περιεχόμενο των ερωτήσεων ανάλογα με τις συνθήκες της συνέντευξης και τις ανάγκες της έρευνας (Thomas, & Nelson, 2003). Παράλληλα, ακολουθείται και η διαδικασία της «ελεύθερης» συνέντευξης υπό μορφή συζήτησης. Η «ελεύθερη» συνέντευξη αναπτύσσεται μεταξύ του ερευνητή και των πληροφορητών ή μεταξύ των πληροφορητών και αφήνει μεγάλα περιθώρια να αναδειχθούν οι απόψεις τους και οι ιδιαίτεροι λόγοι που τους οδηγούν σε αυτές τις απόψεις σε επίπεδο ιδεολογικό, κοινωνιολογικό, συναισθηματικό ή συμπεριφοριστικό, εισάγοντας στις διηγήσεις τους, ταυτόχρονα, τη διαχρονική και τη συγχρονική διάσταση.

Αυτό σημαίνει ότι οι πληροφορητές μέσα από τις προφορικές διηγήσεις τους διαπλέκουν τη διαχρονία με τη συγχρονία προκειμένου να προβάλλουν την εθνοτική και εθνική τους χειραφέτηση, όπου το παρελθόν αποτελεί πρωταρχικό λόγο της ταυτότητας και νομιμοποιητικό κριτήριο της πράξης του αυτοκαθορισμού στην οποία υπόκειται. Στην προκειμένη περίπτωση, το παρελθόν, ως φαντασιακή επινόηση, πολιτικό εργαλείο, επιλεκτική μνήμη ή συνιστώσα της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας, αποτελεί μέρος του υλικού που χρησιμοποιούν οι πληροφορητές, ως δρώντα υποκείμενα, για να νοηματοδοτήσουν τη δράση τους, να αναστοχαστούν το παρόν και να προσανατολίσουν το μέλλον (Παπαταξιάρχης, & Παραδέλλης, 1993).

Τέλος, πρωτογενής πηγή θεωρείται και το οπτικό υλικό που βιντεοσκοπήθηκε στις διάφορες κοινότητες κατά τη διάρκεια τέλεσης του γαμήλιου χορευτικού δρώμενου του «Κ'να», καθώς επίσης και το οπτικό υλικό χορευτικών εκδηλώσεων των πολιτιστικών συλλόγων, όπως χορευτικά φεστιβάλ, πολιτιστικές εκδηλώσεις, χοροεσπερίδες κ.ά.. Επίσης, πρωτογενής πηγή θεωρείται και το ακουστικό υλικό που μαγνητοφωνήθηκε τόσο κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων όσο και κατά τη

διάρκεια της τέλεσης του χορευτικού δρωμένου του «Κ'να» στις διάφορες κοινότητες.

Η μέθοδος προσέγγισης των δεδομένων της έρευνας είναι αυτή της προφορικής ιστορίας, μέσω της οποίας «...προβάλλεται η μνήμη της καθημερινότητας των ανθρώπων ως ένα ερευνητικό πεδίο της κοινωνικής ιστορίας...» (Thompson, 2002, σελ. 18-19). Η προφορική ιστορία αποτελεί μέρος της προφορικής παράδοσης, είναι τμήμα αφήγησης και έκφρασης προφορικού λόγου και η ύπαρξή της εξαρτάται από τη δράση των ζωντανών προσώπων της κοινότητας μέσω της μνήμης τους (Hirschon-Φιλίππιακη, 1993). Σύμφωνα με την Κυριακίδου-Νέστορος (1993, σελ. 263), «...στόχος της προφορικής ιστορίας είναι η συλλογική εμπειρία συγκεκριμένων ιστορικών γεγονότων και ο τρόπος με τον οποίο αυτή η εμπειρία μετουσιώνεται σε συλλογική μνήμη...». Η συλλογική μνήμη αποτελεί στοιχείο της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας εφόσον με την ανάκληση των εμπειριών αναδημιουργείται και αναβιώνει το παρελθόν. Με αυτόν τον τρόπο οι πληροφορητές, ως φορείς της συλλογικής μνήμης, ιδιαίτερα εκείνοι της μεγαλύτερης ηλικίας που μεταφέρουν εντονότερα τις διηγήσεις και τις μνήμες από τους παππούδες, γονείς, συγγενείς ή γειτόνους, αποτελούν το σημείο αναφοράς, το κοινό υπόβαθρο και το θεμέλιο πάνω στο οποίο ανασυγκροτείται η ζωή της κοινότητας (Σαρακατσιάνου, 2011). Ανακαλώντας τα διάφορα γεγονότα, δυσάρεστα ή ευχάριστα, προβάλλουν αυτό που συνιστά την κοινότητα στο βάθος του χρόνου και που εξασφαλίζει τη συνέχειά της (Collard, 1993; Hirschon, 1989; Θανοπούλου, 2000).

Οι δευτερογενείς πηγές αναφέρονται στην ανασκόπηση και χρήση της υπάρχουσας βιβλιογραφίας (Παρασκευόπουλος, 1993; Thomas, & Nelson, 2003), η οποία θα κινηθεί στον εντοπισμό τόσο πρωτογενών όσο και δευτερογενών πηγών. Οι πρωτογενείς πηγές αφορούν στην άμεση πρόσβαση σε πρωτότυπα κείμενα συγγραφέων, ενώ οι δευτερογενείς πηγές αναφέρονται στα συγγράμματα άλλων μελετητών, οι οποίοι αξιολογούν και εξετάζουν τις πρωτογενείς πηγές.

Η μέθοδος της βιβλιογραφικής έρευνας στηρίχθηκε στις αρχές της αρχειακής εθνογραφικής (Αλεξιάδης, 2000; Γκέφου-Μαδιανού, 1997; Λαμπίρη-Δημάκη, 1996; Thomas, & Nelson, 2003) και ιστορικής μεθόδου (Adshead, & Layson, 1986) και περιλαμβάνει την ανάλυση, αξιολόγηση και ενσωμάτωση της δημοσιευμένης βιβλιογραφίας. Κατά την αρχειακή εθνογραφική και ιστορική μέθοδο αξιοποιείται και αποδελτιώνεται εκείνο το υλικό που κρίνεται ως απαραίτητο πληροφοριακό υλικό για τις ανάγκες της εργασίας. Συγκεκριμένα, αφορά στην κριτική ανάγνωση των σχετικών κειμένων που κρίνονται ότι παρέχουν χρήσιμες πληροφορίες για τη σφαιρικότερη οπτική του θέματος και την πληρέστερη ανάπτυξή του. Ο ερευνητής διαβάζοντας τη βιβλιογραφία ή τα αρχεία, «συνομιλεί» ταυτόχρονα με το υλικό αυτό (Τυροβολά, Καρεπίδης, & Κάρδαρης, 2007) και σύμφωνα με τους Stocking (1992) και Γκέφου-Μαδιανού (1999) από αυτόν το διάλογο προκύπτει μέρος ή ολόκληρο το εθνογραφικό υλικό. Ειδικότερα, το δευτερογενές υλικό στην έρευνα αυτή προέρχεται από φωτογραφικό υλικό και βιβλιογραφικές πηγές που αφορούν τόσο τις υπό μελέτη κοινότητες όσο και το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» γενικότερα.

Τέλος, για τον έλεγχο της αξιοπιστίας και της εγκυρότητας των δεδομένων της επιτόπιας έρευνας υιοθετήθηκε η τεχνική του «πληροφορικού κορεσμού» (Bertaux, 1981; Θανοπούλου & Πετρονώτη, 1987), που εφαρμόζεται στη «βιογραφική

μέθοδο» (Βεργέτη, 1993, 1994, 2000; Bertaux, 1981; Θανοπούλου, & Πετρονώτη, 1987) και σύμφωνα με την οποία, οι συνεντεύξεις από τους πληροφορητές πρέπει να εμφανίζουν ορισμένα, τουλάχιστον, στοιχεία κανονικότητας και το περιεχόμενο της καθεμιάς από αυτές να επιβεβαιώνεται και από τις υπόλοιπες. Έτσι εντοπίζονται και ελέγχονται πληροφορίες που ενδεχομένως παρουσιάζουν προσωπικό χαρακτήρα και δεν είναι δυνατόν να εκληφθούν ως αντιπροσωπευτικές για την ομάδα την οποία εκπροσωπεί ο πληροφορητής. Παρά ταύτα, για τον ερευνητή δεν είναι αρκετό μόνο να γνωρίζει τα επαληθεύσιμα στοιχεία της ζωής των ατόμων της υπό εξέταση κοινότητας, αλλά και να μπορεί να τα ερμηνεύσει μέσα από τη βαθιά κατανόηση των σημασιών και των νοημάτων που περικλείει η «κοινωνική πραγματικότητα» (Kuhn, 1981).

Αντίθετα προς τις ποσοτικές και πειραματικές έρευνες, η εγκυρότητα και η αξιοπιστία των εθνογραφικών δεδομένων της συγκεκριμένης εθνογραφικής έρευνας στηρίχθηκε στη φυσική παρουσία της ερευνήτριας στο πεδίο έρευνας, στη διασταύρωση των πληροφοριών από τους πληροφορητές, καθώς και στην αλληλεπίδραση και την ανάπτυξη εποικοδομητικών σχέσεων μεταξύ αυτής και των κατοίκων των υπό μελέτη κοινοτήτων. Διότι, σύμφωνα με τους Thomas & Nelson (2003, σελ. 496), «...η διακριτικότητα, η ειλικρίνεια και οι εποικοδομητικές σχέσεις με τους εξεταζόμενους αυξάνουν την εσωτερική εγκυρότητα...». Ωστόσο, και όπως διαπιστώνεται από τα παραπάνω, για την υλοποίηση της έρευνας και στα πλαίσια της αναζήτησης μιας πιο ολιστικής άποψης, πραγματοποιήθηκε μεθοδολογική τριγωνοποίηση, εντός μεθόδου (Fielding & Fielding, 1986; Smith, 1991), η οποία σύμφωνα με τους Cohen και Manion (1997, σελ. 231), είναι «...η χρήση δύο ή περισσότερων μεθόδων συλλογής στοιχείων για τη μελέτη κάποιας πλευράς της ανθρώπινης συμπεριφοράς...».

Η σημαντικότητα της τριγωνοποίησης έγκειται στο γεγονός ότι με τη χρήση της επιτυγχάνεται ένα επίπεδο αξιοπιστίας που δε θα ήταν εφικτό με τη χρήση μιας μόνο μεθόδου. Ως εκ τούτου, τα μειονεκτήματα μιας μεθόδου αντισταθμίζονται από τα πλεονεκτήματα μιας άλλης και όλες μαζί επιβεβαιώνουν το αποτέλεσμα που προκύπτει από τα δεδομένα. Επιπροσθέτως, η χρήση μιας και μόνο μεθόδου μελέτης δύναται να αποκαλύψει μονάχα μία πλευρά της πραγματικότητας ή ενός φαινομένου (Denzin, 1989; Redfern & Norman, 1994). Επομένως, στη συγκεκριμένη έρευνα χρησιμοποιήθηκε για τη συλλογή των δεδομένων ένας συνδυασμός ερευνητικών μεθόδων, προκειμένου να διασφαλιστεί υψηλός βαθμός εγκυρότητας και αξιοπιστίας.

3.2.1.1. Η διαδικασία της επιτόπιας έρευνας

Σύμφωνα με τη Λυδάκη (2010, σελ. 128), η επιτόπια έρευνα έχει σημαίνουσα σημασία για τη διαδικασία της εθνογραφικής μελέτης, εξαιτίας του ότι βοηθάει τον ερευνητή «...να κατανοήσει τον τρόπο με τον οποίο [οι πληροφορητές]... δίνουν την απάντησή τους στα αιτήματα της καθημερινότητας, καθώς και τους κανόνες που οριοθετούν τη ζωή τους και επέχουν θέση νόμων απαράβατων, επικαλύπτοντας εν πολλοίς τις ατομικές βουλήσεις...». Η συλλογή δεδομένων που αφορούν την κοινωνική, οικονομική, πολιτισμική, πολιτική και θρησκευτική ζωή, συνθέτουν το υλικό, το οποίο θα απαντήσει στα ερωτήματα που θέτει ο ερευνητής, γνωρίζοντας

βέβαια ότι «...η κατάκτηση της αλήθειας δεν μπορεί παρά να είναι μερική και ατελής...» (Clifford & Marcus, 1986, σελ. 7).

Στην παρούσα ερευνητική μελέτη, η επιτόπια εθνογραφική έρευνα πραγματοποιήθηκε στη γεωγραφική περιοχή της ιστορικής Θράκης και συγκεκριμένα στην περιοχή της ελληνικής και της τουρκικής Θράκης από τα μέσα του 2004 μέχρι και τα τέλη του 2017. Η ιδιαίτερη καταγωγή μου από την περιοχή της ελληνικής Θράκης, καθώς γεννήθηκα και μεγάλωσα στη Νέα Βύσσα του Έβρου, σε συνδυασμό με τις προπτυχιακές μου σπουδές στη Σ.Ε.Φ.Α.Α. του Πανεπιστημίου Αθηνών, με οδήγησαν ώστε να ερευνήσω τη χορευτική παράδοση της Νέας Βύσσα και να εκπονήσω την προπτυχιακή μου εργασία για τους μετασχηματισμούς που επήλθαν στη χορευτική παράδοση της κοινότητας κατά το πέρασμα τριών γενεών (Φιλιππίδου, 2006). Αργότερα στη μεταπτυχιακή μου διατριβή ασχολήκα με την τουρκόφωνη εθνοτική ομάδα των Γκαγκαβούζιδων του Έβρου, όπου μελέτησα τις στρατηγικές που ακολουθεί η ομάδα αυτή στη διαμόρφωση της εθνοτικής της ταυτότητας (Φιλιππίδου, 2011). Πλέον και αφού ασχολήκα ενδοτοπικά με την κοινότητά μου, αλλά και με άλλη κοινότητα του Έβρου, θεωρήσα ενδιαφέρον να ασχοληθώ με την περιοχή της Θράκης και διακρατικά και να ερευνήσω ένα μεγάλο κομμάτι της ευρύτερης περιοχής της Θράκης, αυτό της ελληνικής και τουρκικής Θράκης.

Ειδικότερα, στην ελληνική Θράκη η έρευνα επικεντρώθηκε σε τέσσερις διαφορετικές κοινότητες του νομού Έβρου και συγκεκριμένα στη Νέα Βύσσα, στην Οινόη, στο Νέο Χειμώνιο και στο Ισαάκιο, οι οποίες και συγκροτούν τέσσερις διαφορετικές εθνοτικές ομάδες της περιοχής, που μετοίκησαν σε αυτήν από την επαρχία της Αδριανούπολης, με άλλα λόγια από την θρακική περιοχή της Τουρκίας. Από την άλλη, στην τουρκική Θράκη επιλέχθηκαν δύο κοινότητες της επαρχίας Αδριανουπόλεως, η Edirne της περιφέρειας Αδριανουπόλεως και το Calikoy της περιφέρειας Μακράς Γέφυρας. Αναλυτικότερα:

α) Η Νέα Βύσσα

Η Νέα Βύσσα αποτελεί την ιδιαίτερη πατρίδα μου, καθώς και οι δυο μου γονείς κατάγονταν από εκεί, ωστόσο στην κοινότητα αυτή γεννήθηκα και μεγάλωσα, μέχρι ο δρόμος μου να με φέρει στην Αθήνα, προκειμένου να σπουδάσω στη Σχολή Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Πανεπιστημίου Αθηνών. Καθώς ολοκλήρωνα τις σπουδές μου, παρακολουθώντας παράλληλα και τον κύκλο σπουδών του «Ελληνικού Παραδοσιακού Χορού» και με την προτροπή των καθηγητριών μου, ένιωσα την ανάγκη να γυρίσω πίσω στο ξεκίνημα των κινητικών εμπειριών που δέχτηκα στο χωριό μου, τη Νέα Βύσσα, μέσα από τις διάφορες εθμικές και χορευτικές περιστάσεις. Διότι είναι πολύ όμορφο να βιώνουμε το παρόν και να προσδοκούμε το μέλλον, είναι όμως αναγκαίο να στρέφουμε το βλέμμα μας και στο παρελθόν και να γνωρίζουμε τις ρίζες μας (Φιλιππίδου, 2010).

Έτσι αποφάσισα να ασχοληθώ ερευνητικά με τον τόπο καταγωγής μου, αφενός για να γνωρίσω καλύτερα και εγώ η ίδια την παράδοσή του και μάλιστα από μια άλλη σκοπιά και αφετέρου να εκπονήσω την προπτυχιακή μου εργασία, στην οποία ήθελα να χρησιμοποιήσω την επιτόπια εθνογραφική μέθοδο. Αρχικά δεν υπήρχε κανένα επιστημονικό ενδιαφέρον, παρά μόνο η αγάπη μου για τους χορούς και για την ιδιαίτερη πατρίδα μου. Με το πέρασμα όμως του χρόνου, και καθώς η έρευνα προχωρούσε, ο τόπος αυτός άρχισε να κατακτά και το επιστημονικό μου

ενδιαφέρον, καθώς διερευνώντας τη χορευτική και εθιμική παράδοση της Νέας Βύσσης, άρχισα να αντιλαμβάνομαι ότι το μουσικο-χορευτικό της ιδίωμα παρουσιάζει ένα ξεχωριστό χρώμα. Το ιδιαίτερο αυτό χρώμα της Νέας Βύσσης δίνει στην κοινότητα μια ιδιαιτερότητα που την διαφοροποιεί από αυτές του υπόλοιπου θρακικού χώρου. Στοιχεία του αστικού χαρακτήρα της Αδριανούπολης συνταιριάζονται με τη γλυκύτητα των μελωδιών της Μικράς Ασίας και της σημερινής τουρκικής Θράκης, επιβάλλοντας στους χορούς συρτό βήμα και ήρεμο ύφος, το οποίο επηρεάζεται εκτός των άλλων και από την αστική φορεσιά της κοινότητας, που διατηρεί το σώμα στητό, περιορίζοντας την ένταση και την ελευθερία της κίνησης.

Η επιτόπια έρευνα ξεκίνησε το 2001, εντούτοις η συστηματική έρευνα ξεκίνησε το Δεκέμβρη του 2004 και ολοκληρώθηκε το Δεκέμβρη του 2005, με διακοπές μέσα σε αυτό το διάστημα λόγω των φοιτητικών και επαγγελματικών μου υποχρεώσεων στην Αθήνα. Πιο συγκεκριμένα η αρχή έγινε την περίοδο των εορτών των Χριστουγέννων του 2004. Έπειτα επισκέφτηκα τη Νέα Βύσσα το Μάρτιο μήνα, όπου αφιέρωσα μια εβδομάδα για το σκοπό αυτό και στη συνέχεια την περίοδο των εορτών του Πάσχα. Κατόπιν πήγα στην κοινότητα τον Ιούλιο μήνα, κατά τη διάρκεια των καλοκαιριών μου διακοπών και στη συνέχεια και πάλι τον Οκτώβριο για μία εβδομάδα, όπως επίσης και κατά τη διάρκεια των εορτών των Χριστουγέννων του 2005. Από τότε και μέχρι σήμερα, έχω επισκεφτεί άπειρες φορές τη Νέα Βύσσα και έχω συμμετάσχει και καταγράψει πάνω από είκοσι γαμήλιες τελετές, είτε αυτές περιλαμβάνουν μόνο το γλέντι του γάμου είτε και τα ξεχωριστά γλέντια που προηγούνται την προηγούμενη μέρα της στέψης.

Το γεγονός ότι η έρευνα αυτή πραγματοποιήθηκε στην ιδιαίτερη πατρίδα μου κατέστησε το έργο μου πιο εύκολο, διότι οι κάτοικοι με γνώριζαν και δε χρειάστηκε να καταβάλω ιδιαίτερες προσπάθειες για να κερδίσω την εμπιστοσύνη τους. Από τις επισκέψεις μου στην Νέα Βύσσα, ως ερευνήτρια πλέον, θα μπορούσα να ξεχωρίσω κάποιες συνεντεύξεις με ορισμένους ανθρώπους που με βοήθησαν ιδιαίτερα στη συλλογή των δεδομένων μου. Οι συνεντεύξεις που θα μου μείνουν χαραγμένες στο μυαλό είναι αυτές με τις κυρίες Χαατζηγεωργακίδου Αναστασια και Ελευθεριάδου Μαρία, που δε βρίσκονται πλέον στη ζωή, καθώς και με τον Μαλλούση Ζήση, ο οποίος απεβίωσε επίσης. Ήταν και οι τρεις κάτοικοι της πρώτης γενιάς προσφύγων της κοινότητας, με χαρισματικό χαρακτήρα και ιδιαίτερη συμμετοχή στα χορευτικά δρώμενα της κοινότητας. Ιδιαίτερα, οι δύο κυρίες είχαν «κ'νιάσ'», είχαν διατελέσει δηλαδή «πρωταγωνίστριες» σε πολλά γλέντια του «κ'να» στην κοινότητα, καθώς τα μουσικά όργανα παλιότερα δεν ήταν ευκολο κανεις να τα βρει στη Νέα Βύσσα, όποτε οι ίδιες αναλάμβαναν το έργο του γαμήλιου τραγούδιου, τόσο του εθίμου, όσο και του χορού του «κ'να».

Ειδικότερα το πρωτογενές υλικό που συγκεντρώθηκε κατά τη διάρκεια της επιτόπια εθνογραφικής έρευνας αναφέρεται συνοπτικά στους Πίνακες 3.1 και 3.2.

Πίνακας 3.1: Πρωτογενή δεδομένα: Συνεντεύξεις πληροφορητών Νέας Βύσσας

ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΕΙΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΤΩΝ	
<i>Εντός Ν. Βύσσας και περιοχής Έβρου</i>	<i>Εκτός περιοχής Έβρου</i>
– Κάτοικοι Νέας Βύσσας	– Μουσικοί οργανοπαίκτες
– Χορευτές συλλόγου	– Κάτοικοι Νέας Βύσσας

Πίνακας 3.2: Πρωτογενή δεδομένα: Χορευτικές εκδηλώσεις Νέας Βύσσας

ΜΟΥΣΙΚΟΧΟΡΕΥΤΙΚΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ	
<i>Εντός Ν. Βύσσας και περιοχής Έβρου</i>	<i>Εκτός περιοχής Έβρου</i>
– Πανηγύρι Αγίας Παρασκευής 2005-2017	– Γαμήλιες τελετές
– Γαμήλιες τελετές 2004-2017	– Χοροεσπερίδα Συλλόγου Βυσσιωτών Θεσσαλονίκης 2007
– Χοροεσπερίδα Γ' Λυκείου Νέας Βύσσας 2005	– Δρώμενο Μπάμπου γκιουνιού Συλλόγου Βυσσιωτών Αθήνας 2015-2017

β) Η Οινόη

Το ερευνητικό ενδιαφέρον μου για την κοινότητα της Οινόης άρχισε πριν δώδεκα περίπου χρόνια, όταν σε μια εκπομπή στην κρατική τηλεόραση παρακολούθησα κάποιους από τους χορούς της κοινότητας και άκουσα κάποια τουρκόφωνα τραγούδια που τους συνόδευαν. Παρόλο που το χωριό από το οποίο κατάγομαι, η Νέα Βύσσα, βρίσκεται πολύ κοντά στην κοινότητα της Οινόης, γύρω στα 8 χλμ. ποτέ δεν μου προκάλεσε το ερευνητικό ενδιαφέρον, διότι θεωρούσα πως η Οινόη όντας ενταγμένη στον αστικό ιστό της Νέας Ορεστιάδας είχε υποστεί την απώλεια των ιδιαίτερων πολιτισμικών της γνωρισμάτων. Άλλωστε οι Γκαγκαβούζηδες του βορείου Έβρου και στην περίπτωση μας της Οινόης δεν πρόβαλαν ποτέ τον ιδιαίτερο πολιτισμό τους. Μετά την παρακολούθηση της τηλεοπτικής εκπομπής, η οποία προβλήθηκε το 2005, παρατήρησα πως η κοινότητα της Οινόης έμοιαζε να έχει πολλά κοινά στοιχεία με την κοινότητα της Νέας Βύσσας, τόσο ενδυματολογικά, όσο και χορευτικά, με εξαίρεση να αποτελεί το τουρκόφωνο τραγούδι που συνοδεύει τους χορούς της πρώτης. Αυτός ήταν και ο πρώτος λόγος που με ώθησε να μελετήσω την πληθυσμιακή ομάδα των Γκαγκαβούζηδων, με τους οποίους συμβιώνουμε επί 80 περίπου χρόνια και στους οποίους συχνά επισυνάπτεται η τουρκική καταγωγή.

Η πρώτη φορά που βρέθηκα ερευνητικά στην Οινόη ήταν το 2007, στο πανηγύρι της κοινότητας, το οποίο τελείται προς τιμή του Αγίου Φανουρίου, ύστερα και πάλι από την προβολή μίας τηλεοπτικής εκπομπής, που πρόβαλε ένα χορευτικό δρώμενο της κοινότητας. Σκοπός της επίσκεψής μου ήταν η καταγραφή του μουσικο-χορευτικού ρεπερτορίου της Οινόης. Έκπληκτη όμως διαπίστωσα πως αυτά που έβλεπα δε συμφωνούσαν με όσα πρόβαλαν οι κάτοικοι της Οινόης στην τηλεοπτική εκπομπή, ενώ το τουρκόφωνο τραγούδι ήταν ανύπαρκτο. Το γεγονός αυτό κέντρισε ακόμα περισσότερο το ενδιαφέρον μου για την κοινότητα αυτή, με αποτέλεσμα να θελήσω να ερευνήσω πιο βαθιά το θέμα και μάλιστα η έρευνα μου αυτή είχε ως

αποτέλεσμα και την εκπόνηση της μεταπτυχιακής μου διατριβής με θέμα: Χορός και ταυτοτική αναζήτηση. Τακτικές επιπολιτισμού και επαναφυλετισμού των Γκαγκαβούζηδων στην Οινόη Έβρου (Φιλιππίδου, 2011).

Από τις επισκέψεις μου στην Οινόη, ως ερευνήτρια πλέον, θα μπορούσα να ξεχωρίσω κάποιες συνεντεύξεις με ορισμένους ανθρώπους που με βοήθησαν ιδιαίτερα στη συλλογή των δεδομένων μου, όπως αυτή του μουσικού Αλέξη Παρτινούδη, ο οποίος είναι Γκαγκαβούζης στην καταγωγή από τη Λεπτή Ορεστιάδας, αλλά κατοικούσε στην Οινόη και πλέον στο Θούριο και ο οποίος παίζει θρακιώτικη λύρα. Η γνωριμία μου μαζί του επιτεύχθηκε τον Φεβρουάριο του 2008 και η συζήτησή μας περιστράφηκε γύρω από τους Γκαγκαβούζηδες του Έβρου, προκειμένου να αποκτήσω μια γενική εικόνα περί της εθνοτικής αυτής ομάδας. Με τον Αλέξη συναντηθήκαμε πολλές φορές τα δύο τελευταία χρόνια και πάντα ήταν πρόθυμος να συμβάλει στον εμπλουτισμό των δεδομένων μου, είτε επίσημα με τη μορφή συνέντευξης είτε και ανεπίσημα υπό τη μορφή συζήτησης και πάντα επιχειρούσε με το λόγο του να με εντρυφήσει στους μουσικούς ρυθμούς, στα τραγούδια και στους χορούς που προβάλλουν οι Γκαγκαβούζηδες στους «άλλους», στους «δικούς τους χορούς», όπως συγκεκριμένα ανέφερε.

Άλλη μια πολλή ενδιαφέρουσα συνέντευξη ήταν αυτή του ιστοριοδίφη, ιατρού στο επάγγελμα, Χρήστου Κοζαρίδη, ο οποίος είναι Γκαγκαβούζης στην καταγωγή από το Αμμόβουνο του Έβρου και εκείνη την περίοδο ετοιμαζόταν να εκδώσει ένα βιβλίο για τους Γκαγκαβούζηδες. Η συζήτηση μαζί του με βοήθησε να γίνω γνώστης της ιστορίας της εθνοτικής αυτής ομάδας, να κατανοήσω τους λόγους απεμπόλησης της γκαγκαβούζικης διαλέκτου, καθώς και τους λόγους απόκρυψης της ιδιαίτερης εθνοπολιτισμικής ταυτότητας της ομάδας αυτής. Οι επαφές, τα επόμενα δύο χρόνια, μεταξύ μας ήταν συχνές και περιλάμβαναν είτε ελεύθερη συζήτηση, είτε πρόσωπο με πρόσωπο συνέντευξη είτε ακόμη και τηλεφωνική συνέντευξη και επικοινωνία. Δυστυχώς, ο Χρήστος έφυγε νωρίς από τη ζωή. Θεωρώ τυχερό τον εαυτό μου, που ασχολήθηκα με την εθνοτική αυτή ομάδα, όσο ήταν ο Χρήστος εν ζωή και μπόρεσα να συζητήσω μαζί του και να μου πει τις απόψεις του για διαφορα θεματα που αφορουσαν την ομάδα αυτη, αλλά και να με βοηθήσει σημαντικά στην πρόσβασή μου στην κοινότητα.

Εκτός των συνεντεύξεων το πρωτογενές υλικό μου διευρύνθηκε και από την παρακολούθηση πολιτιστικών και χορευτικών εκδηλώσεων των Γκαγκαβούζηδων της Οινόης, στα οποία πολλές φορές συμμετείχα και η ίδια. Από αυτές θα μπορούσα να ξεχωρίσω το 2ο Γιουρυσμέ των Γκαγκαβούζηδων, δηλαδή τη 2η συνάντηση γκαγκαβούζικων συλλόγων του Έβρου, η οποία διοργανώθηκε από την Ένωση Συλλόγων Παράδοσης & Δημιουργίας «Οι Γκαγκαβούζηδες», που εδρεύει στη Λεπτή της Ορεστιάδας και στην οποία συμμετείχε αντιπροσωπεία Γκαγκαβούζων από τη Νότια Μολδαβία και συγκεκριμένα από την αυτόνομη περιοχή της Γκαγκαουζίας. Στην εκδήλωση παρευρέθηκαν χορευτικά τμήματα σχεδόν από όλες τις γκαγκαβούζικες κοινότητες της περιοχής, με τη συμμετοχή της Οινόης να ξεχωρίζει για τα γκαγκαβούζικα τραγούδια και τους ξεχωριστούς χορούς της, ενώ όλοι οι άλλοι σύλλογοι πρόβαλαν το ομογενοποιημένο θρακιώτικο ρεπερτόριο που έχει επικρατήσει στην περιοχή, εκτός του συλλόγου της Λεπτής, ο οποίος χόρευε χορούς από τα Χρυσοχώραφα των Σερρών, τα οποία κατοικούνται επίσης από Γκαγκαβούζηδες, αλλά και του συλλόγου του Θουρίου, που πρόβαλε κάποια τουρκόφωνα τραγούδια της ομάδας τους.

Θα ήταν άδικο να μην γίνει αναφορά στα πανηγύρια του χωριού, του Αγίου Φανουρίου και του Αγίου Δημητρίου, στα οποία μετά το 2007, προβάλλεται πάντα το γκαγκαβούζικο μουσικο-χορευτικό ρεπερτόριο και η γκαγκαβούζικη ταυτότητα της Οινόης, ωστόσο στη συνέχεια το γλέντι συνεχίζει πάντα με ελληνόφωνα τραγούδια.

Εκτός των επισκέψεών μου στην κοινότητα της Οινόης το εθνογραφικό μου υλικό εμπλουτίστηκε από συνεντεύξεις, καθώς και από παρακολούθηση μουσικο-χορευτικών εκδηλώσεων του συλλόγου της Οινόης, εκτός της περιοχής του Έβρου. Από τις χορευτικές αυτές εκδηλώσεις ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσίασαν: α) η χορευτική παρουσίαση του Πολιτιστικού, Λαογραφικού Συλλόγου Γυναικών Άνω Οινόης «Το Κρασοχώρι» στην 3^η Έκθεση Λαϊκού Πολιτισμού, που πραγματοποιήθηκε στο Σ.Ε.Φ. το Μάρτιο του 2009 και το σεμινάριο Γκαγκαβούζικων χορών της Οινόης που πραγματοποιήθηκε στη Θεσσαλονίκη στις 13 Δεκεμβρίου του ίδιου χρόνου. Επίσης, εκτός του ερευνητικού πλαισίου, ενδιαφέρουσες υπήρξαν οι συνεντεύξεις της Ελένης Ραντζούδη, προέδρου τότε του Πολιτιστικού Συλλόγου Γυναικών της Οινόης, αλλά και του ερασιτέχνη λαογράφου και χοροδιδασκάλου, Άγγελου Νικολαΐδη, ο οποίος έχει συγκεντρώσει αρκετές πληροφορίες για τη μουσικο-χορευτική παράδοση του τόπου του και χαιρεί την εκτίμηση όλων των κατοίκων της Οινόης.

Οι επισκέψεις μου στην κοινότητα της Οινόης πραγματοποιήθηκαν σε εννιά διαφορετικές χρονικές περιόδους και οι οποίες ήταν οι παρακάτω:

- 1) από τα τέλη του Αυγούστου του 2007 έως τα τέλη του Σεπτεμβρίου του 2007,
- 2) από τις αρχές έως τα τέλη του Φλεβάρη του 2008,
- 3) από τις αρχές του Ιούνη του 2008 έως τις αρχές του Σεπτεμβρίου του 2008,
- 4) από τις αρχές έως τα μέσα του Οκτώβρη του 2008,
- 5) από τις αρχές έως τα μέσα του Γενάρη του 2009,
- 6) από τα τέλη Αυγούστου του 2009 έως τις αρχές του Οκτώβρη του 2009,
- 7) από τέλη του Δεκέμβρη του 2009 έως τις αρχές του Γενάρη του 2010,
- 8) στα τέλη του Αυγούστου του 2010, και
- 9) στα τέλη του Δεκέμβρη του 2010.

Σημαντικό στοιχείο στις επισκέψεις μου αυτές στην Οινόη ήταν η παρακολούθηση και συμμετοχή σε μία γαμήλια τελετή που πραγματοποιήθηκε στην περιοχή και στην οποία συμμετείχα ενεργά και όχι απλα σαν ερευνήτρια. Το γεγονός αυτό με βοήθησε αρκετά στο να ταξινομήσω και να κατανοήσω καλύτερα τις συνεντεύξεις που πήρα επί του θέματος, και θα ήθελα να ευχαριστήσω το ζευγάρι που με δέχτηκε στην ιδιαίτερη αυτή στιγμή τους, χωρίς να με γνωρίζει.

Ειδικότερα το πρωτογενές υλικό που συγκεντρώθηκε κατά τη διάρκεια της επιτόπια εθνογραφικής έρευνας αναφέρεται συνοπτικά στους Πίνακες 3.3 και 3.4.

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*

Πίνακας 3.3: Πρωτογενή δεδομένα: Συνεντεύξεις πληροφορητών Οινός

ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΕΙΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΤΩΝ	
<i>Εντός Οινός και περιοχής Έβρου</i>	<i>Εκτός περιοχής Έβρου</i>
<ul style="list-style-type: none"> - Χορευτές συλλόγου - Ιστοριοδίφες - Κάτοικοι Οινός - Μουσικοί οργανοπαίκτες - Χοροδιδάσκαλοι 	<ul style="list-style-type: none"> - Μουσικοί οργανοπαίκτες - Χοροδιδάσκαλοι - Ιστοριοδίφες - Κάτοικοι Οινός

Πίνακας 3.4: Πρωτογενή δεδομένα: Χορευτικές εκδηλώσεις Οινός

ΜΟΥΣΙΚΟΧΟΡΕΥΤΙΚΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ	
<i>Εντός Οινός και περιοχής Έβρου</i>	<i>Εκτός περιοχής Έβρου</i>
<ul style="list-style-type: none"> - Πανηγύρι Αγίου Φανουρίου 2007 - Πανηγύρι Αγίου Φανουρίου 2008 - Γαμήλια τελετή 2008 - 2^ο Γιουρουσμέ Γκαγκαβούζηδων 2008 - Πανηγύρι Αγίου Φανουρίου 2009 - Δρώμενο Deve 2009 - Χοροεσπερίδα συλλόγων 2010 - Δρώμενο Μπάμπου γκιουνιού 2010 - Βύσσεια 2010 - Πανηγύρι Αγίου Φανουρίου 2010 	<ul style="list-style-type: none"> - Χορευτική παράσταση Σ.Ε.Φ., Αθήνα 2009 - Σεμινάριο χορών Οινός, Θεσσαλονίκη 2009 - Σεμινάριο χορών Οινός, Κατερίνη 2010

γ) Νέο Χειμώνα

Στην παρούσα κοινότητα η επιτόπια έρευνα πραγματοποιήθηκε από τις αρχές του 2014 έως τα τέλη του 2016. Το ερέθισμα για την ενασχόλησή μου με την εθνοτική ομάδα των Αρβανιτών της κοινότητας του Νέου Χειμωνίου, μου το έδωσε το γεγονός ότι μέχρι τότε ο τοπικός πολιτισμός της κοινότητας αυτής και γενικότερα της ομάδας των Αρβανιτών ήταν ανεξερεύνητος κ δεν κέντρισε το ενδιαφέρον των ερευνητών. Ωστόσο, η έλλειψη ενασχόλησης ερευνητικών εργασιών με την πολιτισμική και χορευτική παράδοση της περιοχής μαρτυρούσε ένα παρθένο προς μελέτη πεδίο, στο οποίο κάποιος ήταν δυνατόν να χαθεί πολύ εύκολα. Παρ' όλα αυτά, το γεγονός αυτό δε στάθηκε εμπόδιο στην έρευνά μου, καθώς ήταν πιο δυνατή η θελήσή μου να μελετήσω την ιδιαίτερη αυτή αρβανιτόφωνη ομάδα.

Η πιο σημαντική γνωριμία που απέκτησα κατά την διάρκεια της επιτόπιας έρευνας στην κοινότητα ήταν αυτή της Άννας Φωτίδου, μέλος στην αρχή και σημερινή πρόεδρο του τοπικού συλλόγου. Η γνωριμία μου μαζί της ήταν

καθοριστική και μου επέτρεψε την πρόσβαση στην κοινότητα και στη συνέχεια την επαφή με τους κατοίκους της. Αυτή η γνωριμία μου με την Άννα αποδείχθηκε πολύ λειτουργική και ο λόγος είναι ότι τα θέματα που άπτονται εθνικών και εθνοτικών διαφοροποιήσεων, δεν είναι εύκολο να συζητηθούν με έναν «ξένο» όπως ήμουν εγώ, πολύ περισσότερο σε μια ομάδα κλειστή και μη ελληνόγλωσση. Αυτός ήταν και ο λόγος που η ανάπτυξη οικειότητας και γνωριμίας μου με το εν λόγω αναγνωρισμένο άτομο βοήθησε πολύ στην επίτευξη των στόχων της έρευνας.

Από την Άννα γνώρισα και την κ. Ελένη Γιαννακίδου. Η κ. Ελένη κατά γενική ομολογία ήταν η θεματοφύλακας των ηθών και των εθίμων του Νέου Χειμωνίου, ο «πληροφορητής κλειδί» που γνώριζε τα πάντα για το έθιμο του «κ'να» και μάλιστα αν και γυναίκα της πρώτης γενιάς προσφύγων, μιλούσε ελληνικά, γεγονός που διευκόλυνε πολύ τη συζήτησή μας.

Αναλυτικότερα, η επιτόπια έρευνα στην κοινότητα του Νέου Χειμωνίου πραγματοποιήθηκε σε πέντε διαφορετικές χρονικές περιόδους:

- 1) τον Ιούλιο του 2014,
- 2) τον Αυγούστο του 2014,
- 3) τον Δεκέμβριο του 2014,
- 4) τον Ιανουάριο του 2015,
- 5) τον Μάρτιο του 2016 σε δύο επισκέψεις.

Στο σημείο αυτό το αρμόζει να αναφερθεί ότι, εκτός από τις συνεντεύξεις που συλλέχθηκαν κατά την επιτόπια έρευνα στην κοινότητα, πραγματοποιήθηκαν συνεντεύξεις και στην Αθήνα, όπου διαμένουν αρκετοί κάτοικοι του Νέου Χειμωνίου λόγω της εσωτερικής μετανάστευσης. Οι συνεντεύξεις αυτές έλαβαν χώρα κυρίως σε σπίτια ιδιωτών. Επίσης, συλλέχθηκε και χρησιμοποιήθηκε βιντεοσκοπημένο υλικό από διάφορες εκδηλώσεις του συλλόγου της κοινότητας, καθώς και βιντεοσκοπημένο υλικό, από μια γαμήλια τελετή κατοίκου του Νέου Χειμωνίου, όπου είχαν τελεστεί όλα τα γαμήλια έθιμα, γεγονός που συνέβαλλε στην κατανόηση του ευρύτερου πλαισίου του χορού στις συγκεκριμένες κοινότητες. Ειδικότερα το πρωτογενές υλικό που συγκεντρώθηκε κατά τη διάρκεια της επιτόπιας εθνογραφικής έρευνας αναφέρεται συνοπτικά στους Πίνακες 3.5 και 3.6.

Πίνακας 3.5: Πρωτογενή δεδομένα: Συνεντεύξεις πληροφορητών Νέου Χειμωνίου

ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΕΙΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΤΩΝ	
<i>Εντός Ν. Χειμωνίου και περιοχής Έβρου</i>	<i>Εκτός περιοχής Έβρου</i>
– Κάτοικοι Νέου Χειμωνίου	– Μουσικοί οργανοπαίκτες
– Χορευτές τοπικού συλλόγου	– Κάτοικοι Νέου Χειμωνίου

Πίνακας 3.6: Πρωτογενή δεδομένα: Χορευτικές εκδηλώσεις Νέου Χειμωνίου

ΜΟΥΣΙΚΟΧΟΡΕΥΤΙΚΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ	
<i>Εντός Ν. Χειμωνίου και περιοχής Έβρου</i>	<i>Εκτός περιοχής Έβρου</i>
<ul style="list-style-type: none"> - Πανηγύρι Αγίου Ιωάννου 2014, 2016 - Γαμήλιες τελετές 2015 - Ζαλουφιώτικα 2014, 2016 	<ul style="list-style-type: none"> - Βύσσεια 2015

δ) Ισαάκιο

Στην παρούσα κοινότητα η προκαταρκτική επιτόπια έρευνα πραγματοποιήθηκε από τα τέλη του 2015 έως τα τέλη του 2017 σε τέσσερις επισκέψεις, τον Απρίλιο του 2016, τον Αύγουστο του 2016, τον Ιανουάριο του 2017 και τον Σεπτέμβριο του 2017. Το ερέθισμα για την ενασχόλησή μου με την εθνοτική ομάδα των Παραπάγκων του Ισαακίου μου δόθηκε όταν παρακαλούθησα την αναβίωση ενός εθίμου του δωδεκαημέρου, του «Πουρπούρ(η)», το οποίο είχε να τελεστεί πενήντα και πλέον χρόνια. Παρακολουθώντας την πορεία της προετοιμασίας του δρωμένου γνώρισα τον Απόστολο Πολυσάκη, ο οποίος καταγεται από το Ισαάκιο, είναι ιδρυτής και εμπειρικός χοροδιδάσκαλος του Συλλόγου τα «Δίδυμα Τείχη» στο Διδυμότειχο και ένας από τους πρωτεργάτες της αναβίωσης του δρωμένου. Ο Αποστόλης, λόγω της καταγωγής του και της ενασχολησής του με το σύλλογο του Διδυμοτείου, έχει ερευνήσει λαογραφικά πολλά χωριά των Παραπάγκων και μάλιστα η έρευνα του αυτή κατέληξε και σε ένα ψηφιακό δίσκο (cd) με την ονομασία «Νερ για διείτι, αγυγκραστείτι» (2016), στο οποίο καταγράφηκαν τραγουδια της ζωής και του χρόνου του Ισαακίου και γενικά της Μακρας Γέφυρας. Στη συζήτηση που είχαμε, καθώς εγώ ορμώμενη από το θέμα της διδακτορικής μου διατριβής, έψαχνα να βρω πρόσβαση σε κάποια κοινότητα των Παραπάγκων, προκειμένου να ερευνήσω το δρώμενο του «Κ'να», μου πρότεινε το Ισαάκιο. Σύμφωνα με τα λεγόμενά του «...αν θες ένα "καθαρό" χωριό που δεν πολύ μοιράστηκε μετά την μετακίνηση προτείνω το Εσκιόκοϊ ή το Κουρτάκοϊ. Οι κυριοί όγκοι πληθυσμών από αυτά τα χωριά εγκαταστάθηκαν και ίδρυσαν τα Ισαάκιο και Ασημένιο [...] στο Ισαάκιο εγκαταστάθηκαν και οικογένειες από το Τσαλίκοϊ...». ο Αποστόλης επομένως, υπήρξε ο «πληροφορητής-κλειδί», καθώς η ανάπτυξη οικειότητας και γνωριμίας μου με αυτόν βοήθησε πολύ στην επίτευξη των στόχων της έρευνας. Ειδικότερα το πρωτογενές υλικό που συγκεντρώθηκε κατά τη διάρκεια της επιτόπια εθνογραφικής έρευνας αναφέρεται συνοπτικά στους Πίνακες 3.7 και 3.8.

Πίνακας 3.7: Πρωτογενή δεδομένα: Συνεντεύξεις πληροφορητών Ισαακίου

ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΕΙΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΤΩΝ	
<i>Εντός Ισαακίου και περιοχής Έβρου</i>	<i>Εκτός περιοχής Έβρου</i>
<ul style="list-style-type: none"> - Κάτοικοι Ισαακίου - Χορευτές τοπικού συλλόγου - Χοροδιδάσκαλοι 	<ul style="list-style-type: none"> - Μουσικοί οργανοπαίκτες - Χοροδιδάσκαλοι

Πίνακας 3.8: Πρωτογενή δεδομένα: Χορευτικές εκδηλώσεις Ισαακίου

ΜΟΥΣΙΚΟΧΟΡΕΥΤΙΚΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ	
Εντός Ισαακίου και περιοχής Έβρου	Εκτός περιοχής Έβρου
– Έθιμο «Πουρπούρς» 2015	– 1 ^ο Θρακικό συμπόσιο 2017
– Πανηγύρι Αγίων Αποστόλων 2016	

ε) *Edirne*

Στην τουρκική κοινότητα της Αδριανούπολης η προκαταρκτική επιτόπια έρευνα πραγματοποιήθηκε τον Ιούλιο του 2011 έως και τον Αύγουστο του 2016. Τον Ιούλιο του 2011 σε μια επίσκεψη στη γείτονα χώρα, βρέθηκα εντελώς τυχαία στο δρόμο της επιστροφής προς την Ελλάδα, σε ένα γλέντι, όπου όπως πληροφορήθηκα είχαν «kına gecesi» και με προσκάλεσαν να καθίσω κ να γλεντήσω μαζί. Ήταν η πρώτη φορά που είχα παρευρεθεί σε μια τέτοια περίπτωση και αμέσως διαπίστωσα τις ομοιότητες με το «δικό μας» χορευτικό δρώμενο του «Κ'να». Αυτό μου προκάλεσε την περιέργεια να ερευνήσω περισσότερο τα κοινά στοιχεία των δύο φαινομενικά αντίθετων δρωμένων με αποτέλεσμα τελικά να αποφασίσω να το θέσω ως θέμα της διδακτορικής μου διατριβής.

Ωστόσο, η πρόσβαση σε γαμήλια τελετή, μια κοινωνική περίπτωση, όπου οι καλεσμένοι συνήθως έχουν συγγένεια με τους μελώνυμφους ήταν δύσκολη. Πόσο περισσότερο σε μια γείτονα χώρα, με μουσουλμανική θρησκεία. Για καλή μου τύχη, στο δικό μου γάμο και μάλιστα το βράδυ όπου πραγματοποιήθηκε ο «Κ'νας» ένας φίλος μου ζήτησε να φέρει δύο Τούρκους από την Αδριανούπολη, προκειμένου να παρακολουθήσουν το δρώμενο και βέβαια δέχτηκα με χαρά. Ένας από τους Τούρκους αυτούς ήταν και ο Mehmet Grammesin ο οποίος ήταν χοροδιδάσκαλος στο Σύλλογο Hotead Folk. Μέσω δικτύου κοινωνικής δικτύωσης επικοινωνήσα μαζί του και με βοήθησε πολύ τόσο στη συγκέντρωση των πληροφοριών μου, όσο και στην πρόσβαση σε δύο γαμήλιες τελετές εντός της Αδριανούπολης, οι οποίες είχαν κοσμικό κυρίως χαρακτήρα σε αντίθεση με την πρώτη τελετή, στην οποία είχα παρευρεθεί τυχαία. Βέβαια στη μετάφραση με είχε βοηθήσει ένας φίλος από τη Βύσσα, ο οποίος ήξερε την τουρκική γλώσσα, μια και ο Mehmet ήξερε στοιχειώδη ελληνικά και αγγλικά.

στ) *Calikoy*

Μέσω δικτύου κοινωνικής δικτύωσης γνώρισα και τον δεύτερο «πληροφορητή-κλειδί» μου στην Τουρκία και ο οποίος ήταν ο Cengiz Vezinkli, ο οποίος ήταν χοροδιδάσκαλος στο σύλλογο «Anadolu Folklor» στην Αδριανούπολη και ο οποίος μετά από συζήτηση που είχαμε και από κοντά στην Αδριανούπολη, προθυμοποιήθηκε να με βοηθήσει. Έτσι, το καλοκαίρι του 2012 με πήρε τηλέφωνο και βρεθήκαμε στην Αδριανούπολη, όπου με αυτοκίνητο κατευθυνθήκαμε σε ένα χωριό της Uzunkopru, το Calikoy, όπου εγένετο «kına gecesi». Εκεί παρακολούθησα το δρώμενο, το οποίο πραγματοποιούνταν στην αυλή ενός σπιτιού, χωρίς να συμμετέχω εγώ σε αυτό, προκειμένου να μη δώσω δικαιώματα για κριτική, μια και οι ματιές όλων ήταν περιέργες. Μίλησα με τη βοήθεια του Cengiz και με κάποιους κατοίκους, οι οποίοι μου είπαν κάποια στοιχεία για το δρώμενο.

Το καλοκαίρι του 2015 ξαναβρέθηκα με τον Cengiz στο Calikoy, όπου η ατμόσφαιρα αυτή την φορά ήταν περισσότερο θετική, μια και πολλοί κάτοικοι με θυμούνταν από την προηγούμενη επίσκεψή μου στο χωριό. Μάλιστα, πριν πάμε στο γλέντι βρεθήκαμε με κάποιους στο καφενείο του χωριού, με κέρασαν τσάι, και πρόθυμα μου δωσαν πολλές πληροφορίες για το έθιμο, αλλά και για το χορό που τον συνοδεύει και δώσαμε ραντεβού σε επόμενο γάμο, που ακόμη δεν έχει πραγματοποιηθεί στο χωριό (έχει μόλις 500 κατοίκους).

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αναφέρω, ότι το σπουδαιότερο που αποκόμισα από την όλη διαδικασία και στις δύο χώρες, ήταν ότι βίωσα τη φιλοξενία, την απλότητα και τη σοφία των ηλικιωμένων ανθρώπων. Μια σοφία που εκπορεύεται από τις εμπειρίες της ζωής τους, αλλά και βίωσα τη διαφορετική κουλτούρα και τη φιλοξενία δύο διαφορετικών χωρών, τόσο όμοιων και τόσο διαφορετικών. Ωστόσο, στην αρχή της έρευνας η φιλοξενία να μεν υπήρχε, αλλά η καχυποψία, ιδιαίτερα στην περιοχή της τουρκικής Θράκης, πλανιόταν στην ατμόσφαιρα και δυσχαίρωνα την συλλογή των ερευνητικών δεδομένων μου. Το γεγονός αυτό δεν το συνάντησα στην ελληνική Θράκη, τουλάχιστον όχι σε τόσο μεγάλο βαθμό και η συλλογή των δεδομένων ήταν πιο εύκολη υπόθεση. Σημαντικό παράγοντα σε αυτό αποτέλεσε η εντοπιότητά μου, καθώς η περιοχή της Θράκης είναι η γεννέτηρά μου και ο τόπος όπου μεγάλωσα και βίωσα τη χορευτική εμπειρία, τόσο μέσα από τη διαδικασία της «πρώτης ύπαρξης», όσο και μέσα από τη διαδικασία της «δεύτερης ύπαρξης» του χορού.

Ειδικά, όσον αφορά την υπό μελέτη κοινότητα της Νέας Βύσσας, ο τόπος αυτός της εθνογραφικής έρευνας μου ταυτίζεται με τον οικείο χώρο των προσωπικών μου αναμνήσεων και βιωμάτων. Βέβαια, η ιδιότητα και ο ρόλος μου ήταν πλέον διαφορετικοί συγκριτικά με το παρελθόν, ωστόσο η εντοπιότητα μου, μου επέτρεψε την προσβασιμότητα στο πεδίο της έρευνας και η βιωματική μου εμπειρία τόσο στα συμμετοχικά (πανηγύρια, γλέντια, κοινωνικές εκδηλώσεις, δρώμενα κ.ά.), όσο και στα παραστασιακά χορευτικά γεγονότα με την ιδιότητα του μέλους της χορευτικής ομάδας του «Πολιτιστικού Συλλόγου 'Στέφανος Καραθεοδωρής' Νέας Βύσσας», μου επέτρεψε να μπορώ να αξιολογώ τόσο τη λεκτική, όσο και τη μη λεκτική συμπεριφορά των πληροφορητών, στοιχεία απαραίτητα για την εγκυρότητα και την αξιοπιστία της έρευνας.

Σύμφωνα με την Giurchescu (1999:45) ένας ερευνητής που μελετά το οικείο πολιτισμικά περιβάλλον του, καθίσταται «outsider» από τη στιγμή που «...δεν έχει καμία σχέση συγγένειας με τα άτομα της υπό μελέτη κοινωνίας, δεν είναι μέλος καμίας ομάδας και δεν μοιράζεται την καθημερινή ζωή του τόπου...». Όσον αφορά την υπό μελέτη κοινότητα της Νέας Βύσσας, δεν αποτελεί αρνητικό παράγοντα το γεγονός ότι υπάρχουν σχέσεις συγγένειας μεταξύ ορισμένων ερευνώμενων και της ερευνήτριας, αν η ερευνήτρια, σύμφωνα με τους Thomas και Nelson (2003), έχει επίγνωση ότι μία ενδεχόμενη μεροληπτική στάση απέναντι στα υπό μελέτη υποκείμενα, θέτει σε κίνδυνο την εσωτερική εγκυρότητα και αν είναι σε θέση να απεμπλακεί συναισθηματικά και να αξιολογεί όλα τα δεδομένα το ίδιο σχολαστικά, προκειμένου να αυξήσει την εγκυρότητα και την αξιοπιστία της έρευνας. Επιπλέον η άμεση και καθημερινή εμπλοκή μου στα τοπικά πολιτισμικά δρώμενα ανήκει στο παρελθόν, καθώς το χρονικό διάστημα που έχει παρέλθει (16 χρόνια) λόγω της μακροχρόνιας καθημερινής απουσίας μου, από τον τόπο καταγωγής μου και το γεγονός ότι δεν διατηρώ πλέον την ιδιότητα του μέλους καμίας χορευτικής ομάδας,

μου παρέχει την απαιτούμενη απόσταση σε σχέση με το οικείο μου πολιτισμικά περιβάλλον.

Όσον αφορά τις άλλες υπό μελέτη κοινότητες, η πρόσβασή μου σε αυτές προκειμένου να συλλέξω τα ερευνητικά μου δεδομένα, δεν ήταν τόσο εύκολη για μένα. Σύμφωνα με τους Thomas και Nelson (2003, σελ. 481), «...τίποτα δεν είναι σημαντικότερο από το να μπορέσει ο ερευνητής να έχει πρόσβαση στο περιβάλλον...». Προκειμένου λοιπόν ο ερευνητής να αποκτήσει πρόσβαση στην κοινότητα που επιθυμεί να ερευνήσει είναι απαραίτητη η δημιουργία δικτύων επικοινωνίας (Ives, 1995; Thapar-Bjorget, 1999), η οποία γίνεται δυνατή μέσω επαφών με ανθρώπους που έχουν καθοριστικούς ρόλους ανάμεσα στο πληθυσμό, δηλαδή με τις «τοπικές αυθεντίες» (Αυδίκος, 2007). Οι άνθρωποι αυτοί είναι εκείνοι που ασχολούνται με την τοπική ιστορία και τον τοπικό πολιτισμό, με αποτέλεσμα ολόκληρη η κοινότητα να τους αποδέχεται ως προστάτες της αλήθειας τους και τις τιμής τους. Πρόκειται για προέδρους πολιτιστικών συλλόγων, ερασιτέχνες λαογράφους, χοροδιδασκάλους ή ιστοριοδίφες που εμπνέουν σεβασμό στους συμπατριώτες τους, διότι αφενός διατηρούν τη μνήμη της κοινότητας και αφετέρου, «...συνεισφέρουν στην προσπάθεια ζωοδότησής της...» (Αυδίκος, 2007, σελ. 126).

Το παραπάνω γεγονός της δυσχέρειας πρόσβασής στον τόπο διεξαγωγής της έρευνας, και μάλιστα σε υπερθετικό βαθμό, το συνάντησα τόσο στις τουρκικές κοινότητες, όπου η εθνικότητά μου διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην καχυποψία που συνάντησα από τους κατοίκους των δύο κοινοτήτων, αλλά και στις κλειστές ομάδες των Γκαγκαβούζηδων και των Αρβανιτών, από την Οινόη και το Νέο Χειμώνιο αντίστοιχα, όπου η αλλοφωνία τους εχει δημιουργήσει, ιδίως στους πρώτους, αισθήματα κατωτερότητας, αλλά και καχυποψίας. Επομένως, η οποιαδήποτε απόπειρα πρόσβασης στις παραπάνω κοινότητες θα ήταν αδύνατη χωρίς τη δημιουργία δικτύων μεταξύ της τοπικής «ελίτ». Έτσι προκειμένου να αποκτήσω πρόσβαση στις κοινότητες αυτές, αλλά και στις άλλες δύο, ήρθα σε επαφή αρχικά με προεξέχοντα πρόσωπα τους.

Οι επαναληπτικές επισκέψεις που πραγματοποιήθηκαν στις υπό μελέτη κοινότητες κατά τη διαδικασία της επιτόπιας έρευνας είχαν ως στόχο αρχικά, την πληρέστερη κατανόηση του χορευτικού δρωμένου του «Κ'να» και τον τρόπο με τον οποίο τελείται αυτό σε καθεμιά από τις κοινότητες, όπως επίσης και τη διασταύρωση των δεδομένων από όσο το δυνατόν μεγαλύτερο αριθμό πληροφορητών, με απώτερο σκοπό την οριστικοποίηση και ίσως και τον επαναπροσδιορισμό των ερευνητικών στόχων της εργασίας, συμβάλλοντας ταυτόχρονα στην εγκυρότητα και στην αξιοπιστία της εθνογραφικής αυτής έρευνας. Επίσης, η συχνή παρουσία μου στο πεδίο της έρευνας συνέβαλε στο μέγιστο στην εδραίωση των σχέσεών μου με τους πληροφορητές, τόσο ως προς την μεταξύ μας οικειότητα όσο και ως προς την δημιουργία εμπιστοσύνης προς το πρόσωπό μου, καθώς βασική προϋπόθεση για την ομαλή διεξαγωγή της επιτόπιας έρευνας αποτελεί η σχέση μεταξύ ερευνητή και πληροφορητή.

Από την αρχή επέλεξα τον δεύτερο βαθμό συμμετοχικής παρατήρησης, όπου ο ερευνητής ανακοινώνει από την πρώτη στιγμή την ιδιότητα του στα υπό μελέτη υποκείμενα, καθώς και την πρόθεσή του να τους γνωρίσει, να συμμετάσχει στις δραστηριότητες τους και να καταγράψει τις παρατηρήσεις τους (Κουτσούμπα, 2010). Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας και της συλλογής των δεδομένων, δεν ήταν λίγες οι φορές που κατάλαβα ότι οι πληροφορητές με κοιτούσαν παράξενα,

είτε προτού γνωστοποιήσω την ιδιότητά μου είτε και μετά. Οι αντιδράσεις και οι στάσεις των πληροφορητών ποικίλουν, από την πλήρη επιδοκιμασία έως και την αμυντική αντιμετώπιση, αλλά και την αποδοκιμασία από κάποιους εμπειρικούς χοροδιδασκάλους ή και μουσικούς της περιοχής. Οι πολλαπλές ιδιότητες και ταυτότητες μου, ως ντόπια χωρίς μόνιμη κατοίκηση πια στην περιοχή, πτυχιούχος Φυσικής Αγωγής με ειδικότητα στον ελληνικό παραδοσιακό χορό, χοροδιδάσκαλος, ερευνήτρια, αλλά και Ελληνίδα, επέφεραν πολλές ερμηνείες από την πλευρά των υποκειμένων της έρευνας (Koutsouba, 1999; Παπακώστας, 2007), δημιουργώντας αρνητικές στάσεις και συμπεριφορές σε μία ομάδα ανθρώπων που ασχολείται με τον παραδοσιακό χορό (Koutsouba, 1999) και οι οποίοι με έβλεπαν ως απειλή της αυθεντίας τους.

Παρόλα τα παραπάνω, μέσω της συμμετοχικής μου παρατήρησης άρχισα σιγά-σιγά πρώτον, να θεωρούμαι λιγότερο «ξένη» και δεύτερον, να αντιμετωπίζομαι με περισσότερη εμπιστοσύνη και αποδοχή από τους κατοίκους. Επιπλέον, ακολουθώντας τη μεθοδολογική στρατηγική της Giurchescu (1999), έμαθα να υποκινούμαι από περιέργεια και να ρωτάω «γιατί» και «για ποιο λόγο» (Giurchescu, 1999, σελ. 45), κυρίως σε θέματα που, θεωρούσα αυτονόητα ως «ντόπια», να διασταυρώνω πληροφορίες, καθώς και να μην διορθώνω τους πληροφορητές, προκειμένου να αποφύγω απαντήσεις του τύπου «αφού εσύ τα ξέρεις καλύτερα, γιατί ρωτάς εμένα;» (Giurchescu, 1999, σελ. 45). Όλα αυτά είχαν ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη ενός είδους διαντίδρασης μεταξύ εμού και των πληροφορητών. Διότι, δεν αρκεί μόνο να είσαι απλός παρατηρητής των συμβάντων, αλλά και ενεργητικός συμμετέχων στα τεκταινόμενα της κοινότητας, προκειμένου να αποκτήσεις την αποδοχή και την οικειότητα των πληροφορητών σου. Επίσης, η ενεργή συμμετοχή του ερευνητή στην κοινότητα που εξετάζει έχει ως αποτέλεσμα και την εξασφάλιση της ολιστικής και αντικειμενικής εικόνας της τοπικής κοινωνίας, καθώς και την κατανόηση και το μοίρασμα κοινών νοημάτων μεταξύ αυτού και των μελών της κοινότητας (Γκέφου-Μαδιανού, 1999).

Ωστόσο, για κάθε πρόβλημα υπάρχει και μία λύση. Στην προκειμένη περίπτωση, η διακριτικότητα, η ειλικρίνεια και η υπομονή, διαμόρφωσαν εποικοδομητικές σχέσεις με τους πληροφορητές της έρευνας, συνεισφέροντας με αυτόν τον τρόπο στην ομαλή διεξαγωγή της έρευνας, καθώς και στην αύξηση της εσωτερικής εγκυρότητας της (Thomas & Nelson, 2003).

Εν κατακλείδι, η επιτόπια έρευνα είναι σημαίνουσα σημασίας στη διαδικασία της εθνογραφικής μελέτης. Η επιτόπια έρευνα παρέχει τη δυνατότητα στον ερευνητή «...να κατανοήσει τον τρόπο με τον οποίο [οι πληροφορητές] [...] δίνουν την απάντησή τους στα αιτήματα της καθημερινότητας, καθώς και τους κανόνες που οριοθετούν τη ζωή τους και επέχουν θέση νόμων απαράβατων, επικαλύπτοντας εν πολλοίς τις ατομικές βουλήσεις...» (Λυδάκη, 2010, σελ. 128). Ο ερευνητής συλλέγοντας δεδομένα για την κοινωνική, οικονομική, πολιτισμική, πολιτική και θρησκευτική ζωή ενός τόπου, διαμορφώνει το εθνογραφικό του υλικό, το οποίο θα δώσει απαντήσεις στα ερωτήματα που αυτός έθεσε, γνωρίζοντας βέβαια ότι «...η κατάκτηση της αλήθειας δεν μπορεί παρά να είναι μερική και ατελής...» (Clifford & Marcus, 1986, σελ. 7).

3.2.2. Ανάλυση και ερμηνεία των εθνογραφικών δεδομένων της έρευνας

Τις τρεις τελευταίες δεκαετίες το βάρος της ανθρωπολογικής ανάλυσης στράφηκε προς τις υποκειμενικές εμπειρίες της ομοιότητας και της διαφοράς, δηλαδή στην υποκειμενική «αίσθηση του ανήκειν» και στον τρόπο πρόσληψης της ταυτότητας από τον «εαυτό», το ίδιο το «δρων υποκείμενο» (Γκέφου-Μαδιανού, 2003). Παράλληλα, μετακινήθηκε προς την πολιτισμική/συμβολική πρόσληψη της ταυτότητας με αφετηρία την παραδοχή ότι το σύμβολο αποτελεί το «όχημα του νοήματος», δηλαδή είναι το μέσο που επιτρέπει τη διερεύνηση του πολιτισμικού νοήματος κατά τη διαδικασία της δράσης (Γκέφου-Μαδιανού, 2003; Παπαταξιάρχης, 1996). Στο πλαίσιο αυτό, το πολιτισμικό νόημα δεν θεωρείται αυθύπαρκτο και δεδομένο και ο πολιτισμός προσλαμβάνεται ως οντότητα σε συνδιαλλαγή με το άτομο και τη δράση του (Σαρακατσιάνου, 2011).

Από την άλλη πλευρά, ο χορός αντιμετωπίζεται ως δείκτης χαρακτηρισμού ή ερμηνευτικό εργαλείο ικανό να καταδείξει την πολιτισμική ταυτότητα μιας συγκεκριμένης κοινότητας. Ως ακολούθως, στην παρούσα ερευνητική εργασία το χορευτικό δρώμενο και ο χορός του «Κ'να» εκλήφθηκαν ως προϊόντα της δράσης των ατόμων των εκάστοτε κοινοτήτων, τα οποία δημιουργούν ένα πλαίσιο νοημάτων που επιτρέπει στην πολιτισμική ομοιότητα και διαφορά να θεμελιώνονται ως μέρος της διαδικασίας της κοινωνικής διαντίδρασης (Γκέφου-Μαδιανού, 2003). Παράλληλα, ο χορός του «Κ'να» κατά τη διάρκεια τέλεσης του ομόνουμου δρωμένου θεωρήθηκε ως σύμβολο που εμπεριέχει αξίες και σημασίες, ενσωματώνει πολιτισμικές κατηγοριοποιήσεις, αποτυπώνει τις κοινωνικές σχέσεις και την κοινωνική διαφοροποίηση, και οριοθετεί την ένταξη και τον αποκλεισμό (Douglas, & Isherwood, 1997). Τέλος, αντιμετωπίζεται ως πεδίο διαχείρισης επί μέρους συμβόλων και διαπραγμάτευσης σχέσεων, με βάση τα οποία οι κάτοικοι των εκάστοτε κοινοτήτων, ως δρώντα υποκείμενα, διακρίνονται και εντάσσονται σε διαφορετικές ομάδες ή οικοδομούν τη συλλογική και πολιτισμική τους ταυτότητα (Σαρακατσιάνου, 2011).

Στη βάση των παραπάνω, η ανάλυση των εθνογραφικών δεδομένων της παρούσας έρευνας βασίστηκε στη θεωρητική οπτική του Geertz (1973), σύμφωνα με τον οποίο, η ανθρώπινη συμπεριφορά εκλαμβάνεται ως «συμβολική πράξη» με την οποία ο μελετητής οφείλει να ασχοληθεί, εφόσον μέσα από τη ροή της συμπεριφοράς και της κοινωνικής δράσης εκφράζονται οι τοπικές πολιτισμικές μορφές. Έτσι, η έννοια του πολιτισμού εκλαμβάνεται ως νόημα και ερμηνεία αυτών των νοημάτων, δηλαδή ως σύστημα συμβολικών νοημάτων, όπου το νόημα είναι αδιαχώριστο από τη διαδικασία της συμβολικής αλληλόδρασης (Geertz, 1973). Στην προκειμένη περίπτωση, ο «τόπος» του πολιτισμού βρίσκεται στη δι-υποκειμενική πρόσληψη των νοημάτων καθώς τα άτομα της τοπικής κοινωνίας αλληλεπιδρούν μεταξύ τους (Γκέφου-Μαδιανού, 1999). Η ανάλυση αυτή βασίζεται στο, σε πολλαπλά επίπεδα, «πλέγμα των νοημάτων», όπου τα νοήματα αναλύονται στην παραμικρή λεπτομέρειά τους στο επίπεδο του εντόπιου πολιτισμού. Κατά τον Geertz, ([1973] 2003), ο εντόπιος πολιτισμός αποτελεί ένα «έμπρακτο τεκμήριο» και ως «έμπρακτο τεκμήριο», είναι δημόσιος και ο ρόλος του ερευνητή είναι να τον εγγράψει ως «κοινωνικό λόγο».

Με άλλα λόγια, η ανάλυση των εθνογραφικών δεδομένων πραγματοποιήθηκε με τη μέθοδο της «πυκνής περιγραφής», η οποία εμπεριέχει ταυτόχρονα την ανάλυση

(περιγραφή) και την ερμηνεία των δεδομένων (Geertz, 1973). Σύμφωνα με την Μιχαλακοπούλου-Βεϊκού (1991, σελ. 21), «...η λεπτή περιγραφή είναι όσα λέμε ως αφηγητές μιας δραστηριότητας που παρατηρήσαμε: η πυκνή περιγραφή έρχεται αμέσως μετά: είναι η ανεύρεση των προθέσεων, των σκοπών και των αισθημάτων που προκάλεσαν τη συγκεκριμένη δραστηριότητα, είναι δηλαδή η ανακάλυψη του νοήματός της...», ενώ κατά το Gilbert Ryle η πυκνή περιγραφή σημαίνει «...σκέψη και αναστοχασμό, σκέψη πάνω στις σκέψεις μας...» (στην Μιχαλακοπούλου-Βεϊκού, 1991, σελ. 21). Με την «πυκνή περιγραφή» λοιπόν, επιχειρείται από την πλευρά του ερευνητή η ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας της τοπικής κοινωνίας μέσα από τη βαθιά κατανόηση των σημασιών και των νοημάτων που περικλείει αυτή η κοινωνική πραγματικότητα (Geertz, 1973). Έτσι, με τον τρόπο αυτό, αυξάνεται η δυνατότητα εξαγωγής ερμηνειών σε πολλαπλά επάλληλα επίπεδα, όπως την ερμηνεία του εθνογράφου και την ερμηνεία των πληροφορητών και η εθνογραφία περιλαμβάνει μία διεισδυτική, συστηματική και πλήρη προσέγγιση και ανάλυση (Γκέφου-Μαδιανού, 1999; Geertz, 1973).

Η ερμηνεία των δεδομένων της έρευνας, προκειμένου να προσεγγιστεί η πολιτισμική, εθνοτική και η εθνική ταυτότητα των υπό μελέτη κοινοτήτων, βασίστηκε στη κυβερνητική θεωρία της επικοινωνίας. Πρόκειται για θεωρία, η οποία σε γενικές γραμμές, θεωρεί ότι άνθρωποι, ζώα και μηχανές, συνιστούν τους τους 'πρωταγωνιστές' που συγκροτούν βρόγχους ανατροφοδότησης, οι οποίοι επικοινωνούν μεταξύ τους με μια συνεχή ροή μεταβιβαζόμενων μηνυμάτων και καλλιεργούν συμπεριφορές επιδίωξης σκοπών (Wicken, 1987). Σύμφωνα με τους Hall και Fagen (1968) η κυβερνητική σκέψη διαπνέεται από την ιδέα του συστήματος. Το σύστημα στην Κυβερνητική είναι ένα σύνολο αλληλεπιδρώντων στοιχείων (Littlejohn & Foss, 2012) που χαρακτηρίζονται από ένα πρότυπο σχέσεων (Rogers & Eskudero, 2004). Σύμφωνα με τους Littlejohn και Foss (2012, σελ. 47), «...κάθε μέρος του συστήματος περιορίζεται πάντα λόγω της εξάρτησής του από τα άλλα μέρη και αυτό το πρότυπο της αλληλεξάρτησης οργανώνει το ίδιο το σύστημα...». Επομένως, η ταυτότητα κατασκευάζεται όταν άτομα ή ομάδες επικοινωνούν, με άλλα λόγια, αλληλεπιδρούν με τους «άλλους». Με αυτόν τον τρόπο, τα επικοινωνούντα άτομα ή οι ομάδες εσωτερικεύουν τις αντιδράσεις ή τις απόψεις των «άλλων» κατά τη διάρκεια της σχεσιακής αλληλεπίδρασης και με τη σειρά τους εκφράζονται και ανταποκρίνονται στους «άλλους» προβάλλοντας έτσι την ταυτότητά τους. Συνεπώς, μελετώντας την ταυτότητα μέσω της κυβερνητικής σκέψης αντιλαμβανόμαστε τις σχέσεις που αναπτύσσονται μέσα σε αυτή, όπως επίσης και το πώς διαμορφώνονται αυτές οι σχέσεις. Κατ' επέκταση, αντιλαμβανόμαστε και τις ταυτίσεις εντός των σχέσεων αυτών καθώς και το πώς διατηρούνται, αλλά και πώς μεταβάλλονται μέσα στο χρόνο.

Η θεωρία αυτή προκειμένου να αναδείξει τις διάφορες μορφές της ταυτότητας των Θρακιωτών των δύο εθνικών κρατών χρησιμοποιήθηκε σύμφωνα με το μοντέλο ελέγχου ταυτότητας του Burke (1991), το οποίο θεωρεί ότι η διαδικασία διαμόρφωσης της ταυτότητας προκύπτει από μία διαδικασία ελέγχου. Ο Burke θεωρεί ότι όταν μια ταυτότητα ενεργοποιείται, δημιουργείται ένας κύκλος ανατροφοδότησης, ο οποίος περιλαμβάνει τέσσερα δομικά στοιχεία, τα οποία επικοινωνούν μεταξύ τους με μια συνεχή ροή μεταβιβαζόμενων μηνυμάτων και η αλληλεπίδραση αυτή μεταξύ των δομικών αυτών στοιχείων ελέγχει και οργανώνει το ίδιο το σύστημα.

Τέλος, οι αναλυτικές έννοιες του «εαυτού» και του «άλλου», του «εμείς» και οι «άλλοι», που εννοιολογούν την ταυτότητα ως πολιτισμική και κοινωνική κατασκευή (Γκέφου-Μαδιανού, 1999), αποτέλεσαν το μέσο προκειμένου να ακουστούν οι φωνές των ατόμων που αποτελούν τους πληροφορητές, εφόσον μέσα από την ανάδειξη αυτών των σχέσεων αποκτούν λόγο όλες οι πληθυσμιακές ομάδες ακόμα και αυτές που βρίσκονται στο περιθώριο της κοινωνικής ζωής (Comaroff, 1985; Nash, 1979). Η θεωρία της πολιτισμικής και κοινωνικής κατασκευής της ταυτότητας είναι έννοια αμφίσημη. Από τη μια μεριά δηλώνει την απόλυτη ομοιότητα ή ισότητα ανάμεσα σε άτομα, ομάδες, απόψεις, πράγματα ή σύμβολα, τα οποία ταυτίζονται το ένα με το άλλο, ενώ από την άλλη υποδηλώνει το σύνολο των χαρακτηριστικών που διαφοροποιούν κάποιον ή κάτι από κάτι άλλο (Βρύζας, 2005).

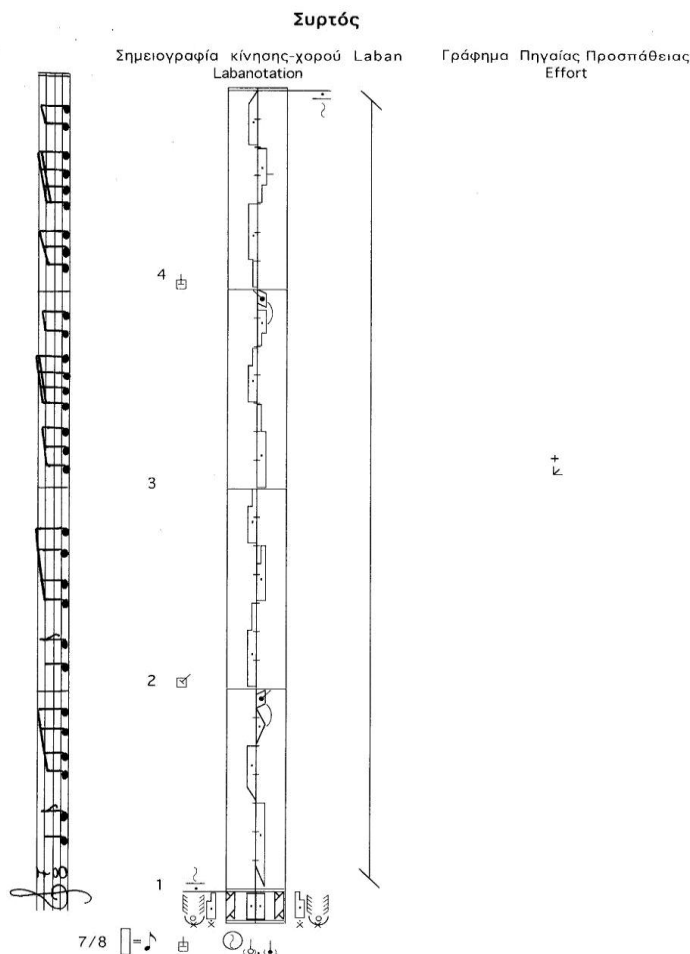
Από τα παραπάνω διαπιστώνεται ότι στην ερευνητική αυτή εργασία χρησιμοποιήθηκε ένα συνδυασμός θεωριών, προκειμένου να επιτευχθεί ένα επίπεδο αξιοπιστίας που δε θα ήταν εφικτό με τη χρήση μιας μόνο θεωρίας. Σύμφωνα με τον Denzin (1989), εάν μια ερευνητική υπόθεση γίνει αποδεκτή μετά από την ανάλυση με ένα συνδυασμό θεωριών, επιτυγχάνεται ένας βαθμός αξιοπιστίας που δε θα ήταν εφικτός με τη χρήση μιας μόνο θεωρίας. Επομένως, στη συγκεκριμένη έρευνα χρησιμοποιήθηκε για την ανάλυση και ερμηνεία των δεδομένων θεωρητική τριγωνοποίηση, προκειμένου να διασφαλιστεί σε αυτήν υψηλός βαθμός εγκυρότητας και αξιοπιστίας.

3.2.3. Ανάλυση και ερμηνεία των εθνογραφικών δεδομένων της χορευτικής πρακτικής

Στην εργασία αυτή σημαντική παράμετρο αποτελεί η μελέτη και ανάλυση του χορού αυτού καθαυτού, προκειμένου να διαπιστωθεί τι έχει να μας πει ο χορός του «Κ'να» για την «κατασκευή» της συλλογικής ταυτότητας των υπό μελέτη κοινοτήτων. Ως ακολούθως για την καταγραφή και ανάλυση των χορογραφικών συνθέσεων του «Κ'να» και πιο συγκεκριμένα της δομής των κινήσεων εφαρμόστηκε αντιστοιχία το σημειογραφικό σύστημα του Laban (Labanotation) και το σύστημα πηγαίας προσπάθειας του Laban (Effort) (βλέπε σχήμα 3.1.), αλλά και η μορφολογική μέθοδος ανάλυσης (βλέπε σχήμα 3.2.).

Αναλυτικότερα, το σημειογραφικό σύστημα του Laban (Labanotation) έχοντας ως επίκεντρο το βασικό συστατικό στοιχείο του χορού, το στοιχείο της κίνησης, σε συνάρτηση με το χώρο και τον χρόνο, μπορεί να περιγράψει, να αναλύει και να αποτυπώνει στο χαρτί οποιαδήποτε μορφή κίνησης. (Κουτσούμπα, 2005; Λουτζάκη, 2004). Επιπροσθέτως, το σύστημα πηγαίας προσπάθειας του Laban (Effort), καταγράφει τη δυναμική ή αλλιώς την ποιοτική διάσταση της κίνησης. Σύμφωνα με την Κουτσούμπα, η διάδοση του χορού μέσα από τις λεκτικές και μόνο περιγραφές δεν κατοχυρώνει τη διάσωση μιας συγκεκριμένης επιτέλεσής του σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο, δυνατότητα την οποία δίνει η απεικόνιση της χορευτικής κίνησης στο χαρτί, μέσω σημειογραφικών συστημάτων (Κουτσούμπα, 2002, 2005).

Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία



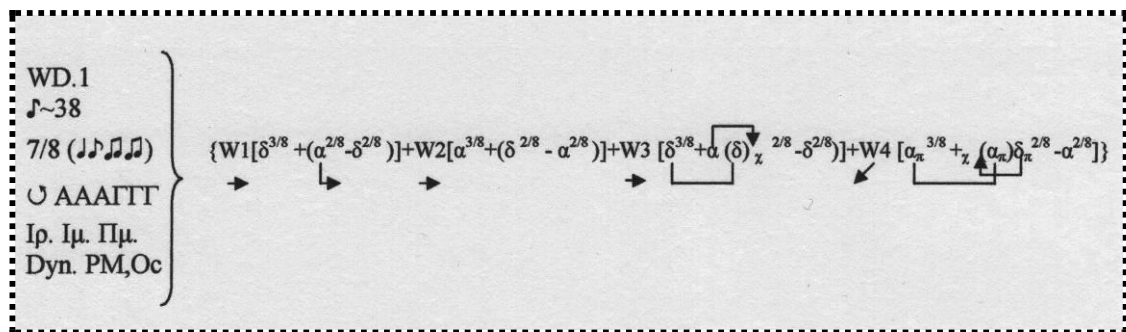
Σχήμα 3.1: Σημειογραφική καταγραφή του Συρτού χορού
(Πηγή: Φιλιππίδου, 2010, 2011; Φιλιππίδου κ.ά., 2010b)

Από την άλλη, η μορφολογική μέθοδος ανάλυσης είναι ιδιαίτερα σημαντική, καθώς καθορίζει όχι μόνο την εξωτερική δομή των χορών, αλλά και το ύφος τους. Η δομική άποψη στην μορφολογική προσέγγιση συνοψίζεται στη θέση ότι «...τα πληροφοριακά δομικά χαρακτηριστικά του χορού αναζητούνται στον ίδιο τον χορό και όχι στον ανώνυμο δημιουργό ή στο κοινωνικό του περιβάλλον...» (Τυροβολά, 2001, σελ. 45). Η δομή σύμφωνα με την Kaerpler βοηθά στο να εισχωρήσει κάποιος στην πολιτισμική συνείδηση του παρελθόντος και στην εξέλιξή της στη σύγχρονη κοινωνία (Τυροβολά, 2001). Το ύφος από την άλλη, είναι αυτό που προσδιορίζει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά ενός τόπου και τον κάνει να διακρίνεται από τους άλλους.

Εν κατακλείδι η μορφολογική έρευνα, στη συγκεκριμένη εργασία, παράσχει μια πλήρη εικόνα του χορευτικού φαινομένου. Επίσης, βοηθά στον εντοπισμό των διαφορών και ομοιοτήτων ανάμεσα στις χορογραφικές συνθέσεις του «Κ'να» που συναντιούνται στις διάφορες εθνοτικές ομάδες της ευρύτερης περιοχής της Θράκης, διαμέσου της παράθεσης των μορφότυπων.

Η οργάνωση της παρακάτω έρευνας και της ανάλυσης αναπτύσσεται με τη δομικο-μορφολογική και δομικο-τυπολογική μέθοδο αντίστοιχα (Τυροβολά, 2001;

Τυροβολα & Κουτσούμπα, 2006). Η δομικο-μορφολογική μέθοδος προσεγγίζει το πρόβλημα της ανάλυσης της μορφής του χορού σε αναλογία με τη δομή της μουσικής συνοδείας και τα άλλα συστατικά του στοιχεία, με βάση τις έννοιες δομής και μορφής, παρέχοντας μια «γραμματική» του χορού, δηλαδή τους ιδιαίτερους κανόνες βάση των οποίων διευθετούνται τα στοιχεία αυτά (Τυροβολά, 2001). Η «γραμματική» είναι ένα μοντέλο σε γραμμικό επίπεδο, δηλαδή σε επίπεδο συγχρονίας, το οποίο αναζητά μέσα από την εξωτερική μορφή να ανακαλύψει τις εσωτερικές ειδικές σχέσεις που ως δομικές σχέσεις είναι τυπικές και αμετάβλητες (Τυροβολά, 2001).



Σχήμα 3.2: Μορφότυπος του Σურτού χορού

(Πηγή: Φιλίππιδου, 2010, 2011)

Όσον αφορά τη δομικο-τυπολογική μέθοδο, η τυπολογία εμφανίζεται ως μέθοδος που στηρίζεται άμεσα στην έννοια του τύπου ή προτύπου ως βασικής μονάδας διαίρεσης του μελετώμενου υλικού και της ταξινόμησής του (Τυροβολά, 2001). Η τυπολογία έρχεται ως εξαγόμενο της κωδικοποίησης των σταθερών (δομή) και μεταβλητών (ύψος) ιδιοτήτων της μορφής. Η αναγνώριση των σταθερών και μεταβλητών, καθώς και των σχέσεών του, απορρέει από την κάθετη παράθεση των δειγμάτων (Τυροβολά, 2001). Πρωταρχικός στόχος της μορφολογικής προσέγγισης είναι η μελέτη της δομής και της μορφής. Στην προκειμένη περίπτωση η δομή σχετίζεται κυρίως με τη μορφή. Ο εντοπισμός της γίνεται στο μορφολογικό επίπεδο του χορού, το οποίο διακρίνεται από το επίπεδο του περιεχομένου. Αυτό δηλώνει ότι δίνεται περισσότερο βαρύτητα στη μορφή και λιγότερη στο περιεχόμενο, το οποίο στην προκειμένη περίπτωση είναι απλώς μια λειτουργία της μορφής (Τυροβολά, 2001). Το επίκεντρο της μορφολογικής προσέγγισης εντοπίζεται στη φύση του χορού, που συνθέτει τη δομή του και είναι το αντικείμενο της έρευνας (Τυροβολά, 2001). Σύμφωνα με τα παραπάνω, με τη μορφολογική προσέγγιση επισημαίνεται και αναλύεται: α) η «τελειωμένη» ή «πραγματώμενη» μορφή του χορού και, β) οι ιδιότητες σχηματισμού της, οι οποίες δείχνουν γιατί η (εξωτερική) μορφή σχηματίζεται στη συγκεκριμένη μορφή. Μέσα από τις δύο αυτές θέσεις εμφανίζεται η διπλή σημασία της έννοιας μορφή που είναι η στατική και δυναμική αντίληψή της (Τυροβολά, 2001).

Για τη σύγκριση των διαφόρων χορευτικών μορφών του «Κ'να» χρησιμοποιήθηκε η συγκριτική μέθοδος (Βέικος, 1999; Holt, & Turner, 1972; Οργκουτσώφ, 1983; Valier, 1973). Η συγκριτική μέθοδος, είναι η επιστημονική μέθοδος με την βοήθεια της οποίας ταξινομείται και εκτιμάται το περιεχόμενο

«ομοιογενών» αντικειμένων που αποτελούν μια τάξη. Η σύγκριση αντικειμένων σε μία τάξη γίνεται με βάση τα κοινά γνωρίσματα, που είναι ουσιαστικά για τη δοσμένη εξέταση. Ο απλούστερος και σπουδαιότερος τύπος σχέσεων που αποκαλύπτεται μέσω της σύγκρισης, είναι η σχέση ταυτότητας και διαφοράς. Η σύγκριση αυτών των σχέσεων μας οδηγεί στη δυνατότητα να απαντούμε στα ερωτήματα αν τα αντικείμενα είναι όμοια ή διαφέρουν και σε ποιο βαθμό. Σε μια πρώτη οπτική, η συγκριτική μέθοδος μας δίνει τη δυνατότητα να αποκαλύψουμε και να παραβάλουμε τα επίπεδα στην εξέλιξη του εξεταζόμενου αντικειμένου, τις αλλαγές που συντελέστηκαν, καθώς και να καθορίσουμε τις τάσεις εξέλιξης. Σε μια ευρύτερη οπτική συνδέεται με την ιστορική-συγκριτική μέθοδο που αποτελεί παραλλαγή της ιστορικής μεθόδου και χρησιμοποιείται στη μελέτη των κοινωνικο-οικονομικών σχηματισμών των διαφόρων τύπων πολιτικής και οικονομικής δομής στο εσωτερικό ενός σχεδιασμού, στην ανάλυση των κοινωνικών θεσμών, των κοινωνικών κινήματων και ιδεολογιών (Φιλίππιδου, 2011).

Επομένως, στην ερευνητική αυτή εργασία εφαρμόστηκε επίσης, τριγωνοποίηση για «πληρότητα» (Redfern & Norman 1994). Η τριγωνοποίηση με σκοπό την πληρότητα περιλαμβάνει ερευνητικές μεθόδους, οι οποίες επιλέγονται με στόχο τη συνεισφορά τους στο ερευνητικό ερώτημα. Έτσι, στο είδος αυτό της τριγωνοποίησης κάθε πηγή συμβάλλει στο χτίσιμο μιας όσο το δυνατό πιο ολοκληρωμένης απεικόνισης του μελετώμενου υλικού (Knafl & Breitmayer, 1989). Ωστόσο, αυτό δε σημαίνει ότι ο ερευνητής δεν προσδοκά οι πολλαπλές μέθοδοι που χρησιμοποιεί να επιβεβαιώσουν η μία την άλλη, καθώς η τριγωνοποίηση με σκοπό την επίτευξη πληρότητας δύναται επίσης να εξυπηρετήσει το σκοπό της επιβεβαίωσης, αλλά όχι και αντίστροφα (Knafl & Breitmayer, 1989; Redfern & Norman 1994).

Εν κατακλείδι και στη βάση όλων των παραπάνω που ειπώθηκαν σε αυτό το Κεφάλαιο, προκειμένου να αυξηθεί η αξιοπιστία και η εγκυρότητα της διδακτορικής αυτής διατριβής, εφαρμόστηκε πολλαπλή τριγωνοποίηση (Redfern & Norman 1994). Η πολλαπλή τριγωνοποίηση αναφέρεται σε έναν συνδυασμό περισσότερων από έναν τύπο τριγωνοποίησης στο ίδιο ερευνητικό πλάνο. Ως ακολούθως, στη συγκεκριμένη περίπτωση χρησιμοποιήθηκε ένας συνδυασμός τριγωνοποίησης συλλογής δεδομένων, θεωριών και μεθόδων, προκειμένου από τη μία να αυξηθεί η εγκυρότητα της έρευνας και από την άλλη να παραχθεί μια περιεκτικότερη κατανόηση του μελετώμενου φαινομένου (Redfern & Norman 1994).

IV: ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΩΝ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΩΝ ΔΕΔΟΜΕΝΩΝ ΤΟΥ ΠΛΑΙΣΙΟΥ

Στο κεφάλαιο που ακολουθεί παρουσιάζονται, αναλύονται και ερμηνεύονται τα εθνογραφικά δεδομένα που σχετίζονται με τις υπό μελέτη κοινότητες της ευρύτερης περιοχής της Θράκης, όπως αυτά προέκυψαν και διαμορφώθηκαν από τη διαδικασία της επιτόπιας έρευνας στην περιοχή αναφοράς. Ειδικότερα, ο τρόπος παρουσίασής τους πραγματοποιείται βάσει της «πυκνής περιγραφής» (Geertz, 1973), σύμφωνα με την οποία τα εθνογραφικά δεδομένα και η κοινωνική πραγματικότητα διαμορφώνονται από τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στον ερευνητή και τους πληροφορητές κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας.

4.1. Θράκη: ιστορία και εθνογραφικό πλαίσιο

Η Θράκη αποτελούσε χώρα της Βαλκανικής Χερσονήσου στα βορειοανατολικά της Ελλάδας. Κατά την προομηρική περίοδο περιλάμβανε επίσης τη Νότια Μακεδονία και μέρος της Θεσσαλίας (Φιλιππίδου, 2010). Σύμφωνα με τον έπαρχο της Καππαδοκίας Αρριανό (130-137 μ.Χ.), πριν πάρει αυτό το όνομα ονομαζόταν Πέρκη και Αρία (Κουρτίδης, 2006).

Ως προς την προέλευση του ονόματος της Θράκης έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς διάφορες απόψεις ερευνητών και ιστορικών, οι οποίες δίστανται (Φιλιππίδου, 2010). Κάποιοι από αυτούς υποστηρίζουν ότι η λέξη "Θράκη" είναι θρακική, άλλοι ότι είναι πελασγική και άλλοι ότι είναι φρυγική (Φιλιππίδου, 2010). Σύμφωνα με τη Μυθολογία, η Θράκη ήταν κόρη τον Ωκεανού και της Παρθενότης, αδερφή της Ευρώπης, ετεροθαλής αδερφή της Ασίας και της Λιβύης, και κατελάμβανε μια τεράστια περιοχή για όλους τους Έλληνες του νότου. Ο Αρριανός αποδίδει το όνομα Θράκη σε ομώνυμη νύφη, ενώ, σύμφωνα με τον Στέφανο τον Βυζάντιο, η Θράκη πήρε το όνομά της από κάποιο μυθικό βασιλιά της ή από το γιο του Κρόνου και της Τιτάνιδος (Φιλιππίδου, 2010).

Σύμφωνα με τη γλωσσολογική ερμηνεία, η λέξη Θράκη ετυμολογείται από το ρήμα θρέομαι που σημαίνει κράζω μεγαλοφώνως και που είναι της ίδιας ρίζας με τη λέξη θρήνος και θρύλος (Φιλιππίδου, 2010). Κάποιοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι η ονομασία της Θράκης έχει σημιτική προέλευση από το TH RACH, που σημαίνει πόρος, πέρασμα (Φιλιππίδου, 2010). Ο Tomaschek στο έργο του "Οι αρχαίοι Θράκες" παραβάλλει τη λέξη Θράκη με το Ινδογερμανικό dher ή dhre, που σημαίνει κρατώ, στηρίζω (Φιλιππίδου, 2010). Κατά τον Fabre d' Olivet, η λέξη Θράκη παράγεται από το φοινικικό Ρακχιβά, που σημαίνει τον αιθέριο χώρο ή το στερέωμα. Τέλος, ο ιστορικός Ιώσηπος υποστηρίζει ότι η Θράκη ή Ρωμυλία ή Ρούμελη πήρε το όνομά της από τον πρώτο οικιστή της Θείρα, όγδοο γιο του Ιάφεθ και εγγονό του Νώε (Ευθυμιάδης, 2001; Κουρτίδης, 2006).

Σύμφωνα με τη Μυθολογία, η Θράκη ήταν ο τόπος από όπου ξεκινούσε ο Βορέας με τους Βορεάδες, Κάλαη και Ζήτη, και τις κόρες του τη Χιόνη, μητέρα του Εύμολπου, και την Κλεοπάτρα, σύζυγο του βασιλιά Φινέα (Κυρκούδης, 2004). Επίσης, υπήρξε ο τόπος που γεννήθηκε και κατοικούσε ο θεός Άρης, ο οποίος άφησε απογόνους όπως τον Τηρέα, τον Λυκούργο και τον Διομήδη, βασιλιάδες της Θράκης, βάρβαρους και σκληρούς. Ήταν όμως και ο τόπος του Διονύσου, του

Ορφέα, του Μουσαίου, του Λίνου, του Θάμυρη και του Εύμολπου, που δίδαξαν στους ανθρώπους τα θεία μυστήρια και τη μουσική (Κυρκούδης, 2004).

Ο Ορφείας υπήρξε η μεγαλύτερη μορφή της προελληνικής Θράκης. Θεωρήθηκε μέγας λυράρης και κιθαρωδός, εφευρέτης της κιθάρας και της μουσικής, ποιητής, εξημερωτής και εκπολιτιστής, ιδρυτής θρησκευματος και πατριάρχης της ελληνικής γραμματείας. Λατρεύτηκε ως ήρωας, θεός και ημίθεος. Καταγόταν κατά τη μυθολογία από τους Κίκονες, ενώ, σύμφωνα με την ιστορία, από τους Οδρύσες Θράκες. Πήρε μέρος στην Αργοναυτική εκστρατεία και δρούσε από τα Πιέρια όρη ως τον Έβρο. Έμβλημά του ήταν η λύρα που του δώρισε ο Απόλλων και του τη δίδαξε ο προπάππος του ο Λίνος, γνώστης της μουσικής τέχνης. Σύμφωνα με μια εκδοχή, τον κατασπάραξαν οι Μαινάδες Βάκχες γιατί αρνιόταν τον έρωτά τους. Σύμφωνα με άλλη, τον κατασπάραξαν οι Θράσες διότι εισήγαγε στη Θράκη την παιδευαστία. Άλλοι λένε πως τον κατακεραύνωσε ο Δίας γιατί στα μυστήρια που ίδρυσε αποκάλυπτε στους ανθρώπους απόκρυφες έννοιες για το υπερπέραν. Το κεφάλι του ρίχτηκε στον ποταμό Έβρο και εκβράστηκε στη Λέσβο (Κυρκούδης, 2004).

Η Θράκη έχει να προβάλει μια αξιόλογη και μακράιωνη ιστορία. Ως ζωτικός κόμβος χερσαίων και θαλάσσιων δρόμων, βίωσε από τα προϊστορικά χρόνια συχνές μετακινήσεις φυλετικών ομάδων και εχθρικές επιδρομές (I.K.T.A.Θ., 1994). Προηγήθηκε κατά τους μυθικούς χρόνους, 2000-800 π. Χ., της υπόλοιπης Ελλάδας στην καλλιέργεια του πολιτισμού δίνοντας σε αυτήν την Ορφική λατρεία και τη Διονυσιακή από τις οποίες γεννήθηκαν τα αρχαία μυστήρια, η αρχαία ποίηση και η αρχαία μουσική (I.K.T.A.Θ., 1994). Λέγεται ότι, κατά τη Μυκηναϊκή εποχή, οι Θράκες είχαν ανώτερο πολιτισμό από τον ελληνικό. Από αυτούς έμαθαν οι Έλληνες τη γεωργική, οχυρωτική και πολεμική τέχνη (Ζαμπάρτας, 2002). Κατά τους ιστορικούς χρόνους, 800-400 π. Χ., ο βίος των Θρακών άρχισε να συνδέεται στενά με το βίο και το πνεύμα των Ελλήνων, γεγονός που οδήγησε στην εξομοίωσή τους, στην οποία συνέτεινε τόσο η ίδρυση πολλών αποικιών των Ελλήνων της Νοτίου Ελλάδας στα παράλια της Θράκης, όσο και οι συχνές επιμιξίες μεταξύ Θρακών και Αθηναίων.

Η ιστορική Θράκη μέχρι την τριχοτόμησή της που ολοκληρώθηκε το 1923, με τη συνθήκη της Λωζάνης, αποτελούσε μια μεγάλη γεωπολιτική-πολιτισμική ενότητα (βλέπε σχήμα 4.1.). Ο γεωγραφικός αυτός χώρος στους αρχαίους χρόνους εκτεινόταν από τον ποταμό Στρυμόνα στα δυτικά, ως τον Εύξεινο Πόντο στα ανατολικά, και από το Αιγαίο Πέλαγος και την Προποντίδα στα νότια, ως τον ποταμό Δούναβη στα βόρεια (Χατζόπουλος, 2015). Στον ευρύτερο αυτό χώρο ζούσαν οι Θράκες, οι οποίοι, σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, ήταν ο πολυπληθέστερος λαός του κόσμου μετά τους Ινδούς. Ο ίδιος ιστορικός τους διαιρούσε σε βαρβάρους που ζούσαν πάνω από τον Αίμο και σε πολιτισμένους που κατοικούσαν στα νότια, μεταξύ Μακεδονίας, Αιγαίου και Προποντίδας (Βουλή των Ελλήνων, 2000).

Η ιστορική Θράκη αποτέλεσε πεδίο πολεμικών συγκρούσεων από τους αρχαιότερους χρόνους λόγω της γεωγραφικής της θέσης μεταξύ Ευρώπης και Ασίας. Οι συγκρούσεις αυτές αυξήθηκαν ιδίως κατά τη βυζαντινή εποχή. Σταθμός στην ιστορία της στάθηκε η εξάπλωση του Χριστιανισμού και η ίδρυση της Κωνσταντινούπολης, η οποία το 330 μ.Χ. γίνεται πρωτεύουσα του Ανατολικού Ρωμαϊκού Κράτους και, ακολούθως, η Θράκη γίνεται το κέντρο του Βυζαντινού κράτους. Περί το 600 μ.Χ. δέχτηκε τις καταστρεπτικές επιδρομές των Σλάβων, ενώ

το 1453 μ.Χ., με την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Οθωμανούς, όλη η Θράκη περνά στην Οθωμανική κυριαρχία και υποτάσσεται στους Τούρκους όπως και όλες οι άλλες βυζαντινές επαρχίες (Βουλή των Ελλήνων, 2000) .



Σχήμα 4.1: Η ιστορική/μειζων/ενιαία Θράκη

(Πηγή: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=31667781>)

Το 1878 δημιουργείται βόρεια της οροσειράς της Ροδόπης αυτόνομη ελληνική περιοχή, εντός των ορίων του Βουλγαρικού κράτους, που έμεινε γνωστή στον Ελληνισμό ως Ανατολική Ρωμυλία και η οποία το 1885 προσαρτήθηκε βιαίως στο Βουλγαρικό κράτος (Βουλή των Ελλήνων, 2000). Το 1920, οι Μεγάλες δυνάμεις της εποχής, Βρετανία, Γαλλία, Ιταλία και Ιαπωνία, εκχώρησαν ένα μεγάλο μέρος της Θράκης στην Ελλάδα. Ωστόσο, δύο χρόνια αργότερα, η Ελλάδα, εξαιτίας της Μικρασιατικής Καταστροφής, υποχρεώθηκε να παραχωρήσει ένα μέρος της Θράκης στην Τουρκία. Το γεγονός αυτό είχε ως συνέπεια 200.000 και πλέον Έλληνες που ζούσαν εκεί να εγκαταλείψουν τις πατρογονικές τους εστίες και να αναζητήσουν καταφύγιο στη περιοχή της σημερινής ελληνικής Θράκης, τη Μακεδονία και σε άλλες περιοχές της Ελλάδας (Παπαναστασίου, α.χ.). Επομένως, η διαδικασία τριχοτόμησης της ιστορικής ή μειζονος Θράκης ολοκληρώθηκε τυπικά με τη Συνθήκη της Λωζάνης το 1923 (Parliamentary Papers, 1923). Μάλιστα, η διαδικασία αυτή πραγματοποιήθηκε σε βάρος της Ελλάδας, αφού, κατά την ανταλλαγή των πληθυσμών, ένας Βούλγαρος αντιστοιχούσε σε 4 Έλληνες και ένας Τούρκος σε 3,5 Έλληνες (Ι.Κ.Τ.Α.Θ., 1994).

Μετά την τριχοτόμησή της, στην Ελλάδα απέμεινε το νοτιοδυτικό τμήμα της συνολικής γεωγραφικής της έκτασης. Έτσι σήμερα, η ελληνική Θράκη αποτελεί μικρό μόνο τμήμα ενός πολύ μεγάλου γεωγραφικού και ιστορικού χώρου που ως τα

τέλη του 19ου αιώνα ονομαζόταν από τους γεωγράφους και χαρτογράφους της εποχής "Θράκη", "Ρούμελη" ή "Ρωμανία" (Dalegre, 1997).

Αναλυτικότερα και σύμφωνα με τον Αδαμαντίου (1928) η Θράκη αποτελεί την μοναδική περιοχή παγκοσμίως, που έλαβε στο περας του χρόνου τόσες πολλές και περιπετειώδεις έννοιες. Σύμφωνα με το Χατζόπουλο (2016), οι Ρωμαίοι τον 3ο και 4ο μ. Χ. αιώνα διχοτόμησαν την «Διοίκηση της Θράκης» σε τέσσερις ενότητες, και έδωσαν σε αυτές τις ονομασίες «Ευρώπη», «Αιμίμοντος», «Ροδόπη» και «Θράκη», με άμεση απόρροια η ονομασία που χαακτήριζε έως τότε ολόκληρο τον γεωγραφικό χώρο της, να προσδιορίζει πλέον μόνο ένα μικρό του μέρος. Τρεις περίπου αιώνες αργότερα, όταν το 1204 οι Φράγκοι καθάισαν Βυζαντινή Αυτοκρατορία, η περιοχή της Θράκης έμελλε να πάρει νέα ονομασία, καθώς η περιοχή που εκτεινόταν στη Θράκη και στη βορειοδυτική Μικρά Ασία μετονομάστηκε σε «Romania» (Χατζόπουλος, 2015). Ωστόσο, λόγω της βραχύχρονης παρουσίας των Φράγκων στην παραπάνω περιοχή, ο όρος "Romania" έχασε σταδιακά την πολιτική του σημασία και απέκτησε γεωγραφική έννοια, χαρακτηρίζοντας πλέον μόνον το νότιο μέρος της μείζονος Θράκης (Χατζόπουλος, 2015). Εντούτοις, αργότερα, στο δεύτερο μισό του 14ου αιώνα, η περιοχή ονομάστηκε «Rum-ili», με άλλο λόγια «χώρα των Ρωμαίων» και η ονομασία αυτή γρήγορα επεκτάθηκε σε ολόκληρη τη βαλκανική και διατηρήθηκε έως την αρχή του 20ου αιώνα (Χατζόπουλος, 2015).

Οι παραπάνω ονομασίες επιβεβαιώνονται και από τους Ευρωπαίους χαρτογράφους της εποχής, οι οποίοι κατά τον 15^ο έως και το 19^ο αιώνα για να προσδιορίσουν την περιοχή χρησιμοποιούσαν τους όρους «Θράκη», «Thracia» και «Thrace» (Χατζόπουλος, 2015). Ωστόσο, τις ονομασίες αυτές τις χρησιμοποιούσαν προκειμένου να περιγράψουν την Βαλκανική κατά την αρχαιότητα. Αντίθετα, όταν ήθελαν να περιγράψουν τις ευρωπαϊκές κτήσεις της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας μεταχειρίζονταν τους όρους «Romania», «Romanie», «Romanien» και πιο σπάνια τους όρους «Roumili» και «Romelie» (Χατζόπουλος, 2016). Επίσης, μετά την δημιουργία της «Ανατολικής Ρωμυλίας», η Θράκη ονομάστηκε «Edirne», λόγω της υπαγωγής της στο βιλαέτι, με άλλα λόγια στη διοικητική περιφέρεια της Αδριανούπολης, μετατρέποντας με αυτόν τον τρόπο την πολιτική ονομασία σε γεωγραφικός όρο.

Σήμερα στην ελληνική βιβλιογραφία, αλλά και από τις ελληνικές αρχές απαντάται και ο όρος «Δυτική Θράκη», ο οποίος αναφέρεται στην περιοχή της Θράκης, που ανήκει στην Ελλάδα. Ο όρος αυτός προέκυψε μετά τη συνθήκη του Βουκουρεστίου του 1913, όταν οι μουσουλμάνοι κάτοικοι της περιοχής σε συμμαχία με τους ελληνορθόδοξους, τους Αρμενίους και τους Εβραίους που κατοικούσαν εκεί, κήρυξαν την αυτονομία του τμήματος της «...μεταξύ Μαρίτσας και Νέστου...» περιοχής της Θράκης (Χατζόπουλος, 2016, σελ. 4), το οποίο επρόκειτο να δοθεί στη Βουλγαρία. Σύμφωνα με το Χατζόπουλο, «...το κίνημα αυτό το υποστήριξαν, ο καθένας βέβαια για τους δικούς του λόγους, τόσο η οθωμανική, όσο και η ελληνική κυβέρνηση. Η ονομασία που χρησιμοποίησε η ηγεσία του κινήματος – στα παλαιοτουρκικά - είναι εξαιρετικά ενδιαφέρονσα και έχει ως εξής: «Garbi Trakya Hükümet-i Muvakkatesi» (Προσωρινή κυβέρνηση/κράτος Δυτικής Θράκης) και λίγο αργότερα «Garbi Trakya Hükümet-i Müstakilesi» (Αυτόνομη ή ανεξάρτητη κυβέρνηση/κράτος Δυτικής Θράκης). Από τις πηγές προκύπτει ότι το βραχύβιο αυτό «κράτος» οργανώθηκε διοικητικά,

οικονομικά και στρατιωτικά, ύψωσε δική του σημαία (που όχι συμπτωματικά είναι ίδια με εκείνη των κύκλων που ονειρεύονται ακόμη και σήμερα την αυτονομία της περιοχής), ανέπτυξε διπλωματική δραστηριότητα, εξέδωσε δικά του γραμματόσημα κ.ά...» (Χατζόπουλος, 2016, σελ. 4-5).

Στη βάση των παραπάνω γίνεται κατανοητό, ότι ο όρος «Δυτική Θράκη», ο οποίος έκανε την εμφάνισή του το 1913, υπήρξε ένας πολιτικός όρος και δε χρησιμοποιήθηκε προκειμένου να προσδιορίσει γεωγραφικά την περιοχή της Θράκης. Σήμερα, τόσο οι Τούρκοι, όσο και οι Βούλγαροι αναφερόμενοι στα τμήματα της Θράκης που προσαρτήθηκαν στις επικράτειές τους, χρησιμοποιούν αντίστοιχα τις ονομασίες «Trakya» και «Trakija», με άλλα λόγια αναφέρονται στην περιοχή με τον όρο «Θράκη», χωρίς να χρησιμοποιούν καποιον γεωγραφικό προσδιορισμό μπροστά από την ονομασία.

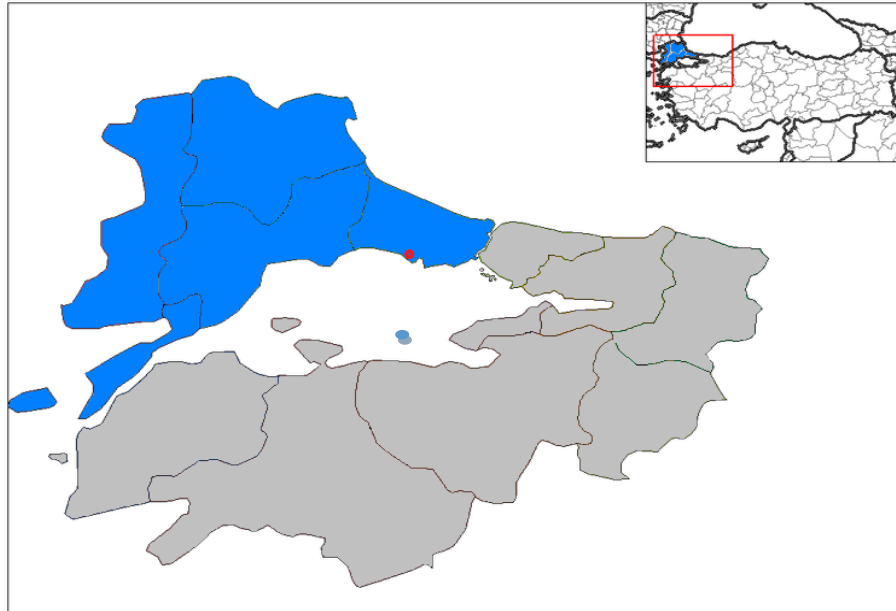
Καταληκτικά, η Θράκη υπήρξε μια μεγάλη γεωπολιτική ενότητα, η οποία ωστόσο διαιρέθηκε σε τρεις υποπεριοχές, οι οποίες και κατανεμήθηκαν σε τρία διαφορετικά κράτη, σε αυτά της Βουλγαρίας, της Τουρκίας και της Ελλάδας. Στην Ελλάδα, μετά την τριχοτόμησή της μείζονος Θράκης, απέμεινε το νοτιοδυτικό τμήμα της συνολικής γεωγραφικής της έκτασης, και όχι το δυτικό (Χατζόπουλος, 2015). Οπότε στη βάση αυτού, αλλά και του γεγονότος ότι η περιοχή από τους κατοίκους της αναφέρεται ως «Θράκη», γεγονός που προέκυψε και από την επιτόπια έρευνα, ο πιο δόκιμος όρος, ο οποίος προσδιορίζει την περιοχή είναι αυτός της «ελληνικής Θράκης». Σύμφωνα με το Χατζόπουλο (2016, σελ. 5), «...πρέπει [...] να καθιερώσουμε επιτέλους τους όρους «ελληνική», «βουλγαρική» και «τουρκική» Θράκη, προκειμένου να προσδιορίζουμε με απόλυτη ακρίβεια το κράτος στο οποίο ενσωματώθηκε το κάθε τμήμα της μείζονος Θράκης μετά από την τριχοτόμησή της...». Εξάλλου, «...από πολιτική άποψη ο όρος “Δυτική Θράκη”, πέρα από τις συνδηλώσεις του, δεν δηλώνει το κράτος στο οποίο ανήκει η συγκεκριμένη περιοχή. [...] Κατ’ αυτόν τον τρόπο θα δοθεί επιτέλους τέλος στην εκ του πονηρού χρήση και προβολή στα διεθνή φόρα της ονομασίας «Δυτική Θράκη» από τους κύκλους εκείνους που εξακολουθούν ακόμη και σήμερα να απεργάζονται την αναθεώρηση των διεθνών συνθηκών και την αλλαγή των υφισταμένων συνόρων...» (Χατζόπουλος, 2016, σελ. 5).

Στη βάση του παραπάνω συλλογισμού και του γεγονότος ότι η λέξη «Θράκη» σήμερα αναφέρεται σε καθένα από τα τρία ξεχωριστά τμήματα της άλλοτε ενοποιημένης περιοχής που αποκαλούνταν Θράκη, γεγονός που πολλές φορές επιφέρει σύγχυση, στην μελέτη αυτή, θα χρησιμοποιηθούν οι όροι «ελληνική» και «τουρκική Θράκη». Οι δύο αυτοί ορισμοί θεωρήκαν οι πλέον καταλληλότεροι, προκειμένου να προσδιοριστεί εκείνη η περιοχή της Θράκης που ανήκει σήμερα στα δύο γειτονικά κράτη, αυτά της Ελλάδας και της Τουρκίας και με την οποία ασχολείται η μελέτη αυτή.

4.1.2. Η τουρκική Θράκη και η επαρχία Αδριανούπολεως

Η τουρκική Θράκη (τουρκικά: Trakya Bölgesi, βουλγαρικά: Източна Тракия), βρίσκεται στην ανατολική πλευρά της ιστορικής ή μείζονος Θράκης (βλέπε σχήμα 4.2). Η τουρκική Θράκη καλείται επίσης ως ευρωπαϊκή Τουρκία και περιλαμβάνει την Κωνσταντινούπολη (Istanbul), την Αδριανούπολη (Edirne), τη Ραιδεστό

(Tekirdağ), την Τσορλού (Çorlu), την Αρκαδιούπολη (Lüleburgaz) και τις Σαράντα Εκκλησιές (Kırklareli). Αναλυτικότερα, η περιοχή της τουρκικής Θράκης αποτελείται από πέντε επαρχίες που είναι: της Κωνσταντινούπολης, του Κιρκλαρελί, της Ραιδεστού, του Τσανάκαλε και της Αδριανούπολης.

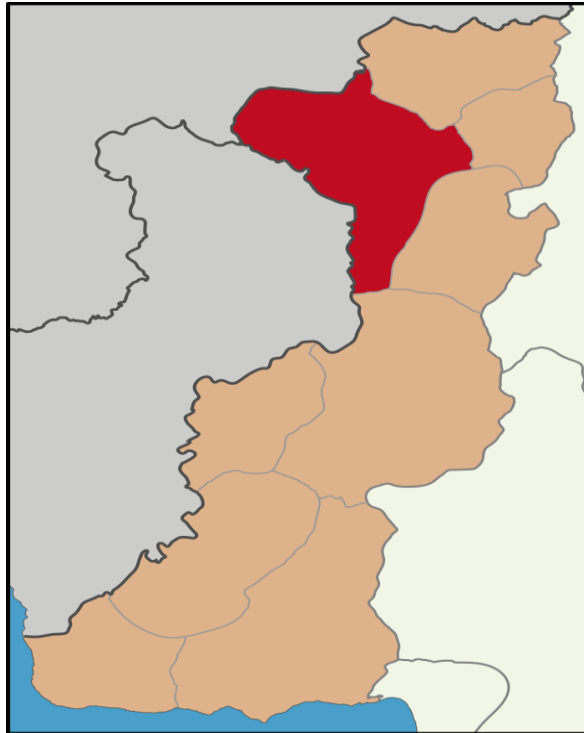


Σχήμα 4.2: Η τουρκική Θράκη

(Πηγή: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=7383603>)

Η Αδριανούπολη, Αντριάνοπούλη ή Αδριανούπολις, (τουρκικά: Edirne, βουλγαρικά: Одрин) είναι μία ιστορική πόλη της σημερινής Τουρκίας (βλέπε σχήμα 4.2.). Οι αρχαιολογικές ανασκαφές που έγιναν στην περιοχή Καρντάκατλι, αποκάλυψαν πως η περιοχή κατοικήθηκε για πρώτη φορά το 3000 με 4000 π.Χ. από το αρχαίο θρακικό φύλο των Βεσσών ή Βέσσων ή Βησσών και το αρχικό της όνομα ήταν Ουσκουδάμα (Βαλσαμίδης, 2012). Η Αδριανούπολη βρίσκεται στο ευρωπαϊκό τμήμα της Τουρκίας, κοντά στη συμβολή τριών ποταμών, του Άρδα, του Τούντζα και του Έβρου (Μαρίτσα). Σύμφωνα με την ελληνική μυθολογία, στη συμβολή των ποταμών αυτών, του Τόνζου (τουρκικά Τούντζα) και του Αρδίσκου (σήμερα Αρδα) με τον Έβρο, ο Ορέστης, γιος του βασιλιά Αγαμέμνονα ίδρυσε την πόλη Ορεστιάδα.

Αναλυτικότερα, η Αδριανούπολη ιδρύθηκε το 125 μ.Χ. από τον Ρωμαίο Αυτοκράτορα Αδριανό, από όπου πήρε και το όνομά της (Βαλσαμίδης, 2012). Η τουρκική ονομασία της πόλης είναι «Edirne», όνομα που αποτελεί παραφθορά του «Αντρινού», δηλαδή του Αδριανού, όπως ονομαζόταν η πόλη τον 14ο αιώνα. Από «Αντρινού» παραφράστηκε σε «Εντρινού», αργότερα σε «Εντιρνού», καταλήγοντας στο «Εντιρνέ» το οποίο και επικράτησε. Σε οθωμανικές πηγές αναφέρεται επίσης και με τα ονόματα «Εντρίνους», «Εντρουνέ», «Εντρινάμπολι», καθώς και «Εντιρνομπολού», που αναμφισβήτητα όλα αποτελούν παραφράσεις του ελληνικού ονόματος που διατηρήθηκε από τον εκεί ελληνισμό μέχρι το 1922 (Κιηγιάς & Ρυζιώτης, 2010).



Σχήμα 4.3: Η περιφέρεια της Αδριανούπολης
(Πηγή: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=9916474>)



Σχήμα 4.4: Η επαρχία της Αδριανούπολης
(Πηγή: https://tr.wikipedia.org/wiki/Çaliköy,_Uzunköprü)

Ο Αδριανός έκανε την Αδριανούπολη πρωτεύουσα της Ρωμαϊκής επαρχίας της Θράκης, την ανέπτυξε και την εξωράισε, κατασκευάζοντας υδραγωγεία, λουτρά, αγορά κ.ά.. Η πόλη διατήρησε κατά την κατοπινή εποχή το όνομά του, παρόλο που κατά τα βυζαντινά χρόνια ξαναπήρε το όνομα Ορεστιάδα. Το 1362 η πόλη καταλήφθηκε από τον Οθωμανό Σουλτάνο Μουράτ Α΄, ο οποίος και την

ανακήρυξε πρωτεύουσα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από το 1363 έως το 1453, οπότε ο Μωάμεθ Β΄ μετέφερε την πρωτεύουσα στην Κωνσταντινούπολη (Βαλσαμίδης, 2012; Κιηγμάς & Ρυζιώτης, 2010).

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα και λίγο πριν τη Μικρασιατική Καταστροφή, η Αδριανούπολη αποτελούσε το ένα από τα δύο βιλαέτια (τουρκικά vilayet, δηλαδή μεγάλη διοικητική περιφέρεια) της Θράκης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Το άλλο βιλαέτι ήταν αυτό της Κωνσταντινούπολης. Το βιλαέτι της Αδριανούπολης ήταν χωρισμένο σε έξι σαντζάκια (τουρκικά sancak, δηλαδή διοικητική υποδιαίρεση του βιλαετιού) και, ειδικότερα, τα σαντζάκια της Αδριανούπολης, του Δεδέαγατς (Αλεξανδρούπολης), των Σαράντα Εκκλησιών, της Ραιδεστού, της Καλλιπόλεως και των Μέτρων-Τζατάλτζας. Σήμερα, η Αδριανούπολη χωρίζεται σε εννέα σαντζάκια (βλέπε εικόνα 4.4.) (Βαλσαμίδης, 2012; Κιηγμάς & Ρυζιώτης, 2010).

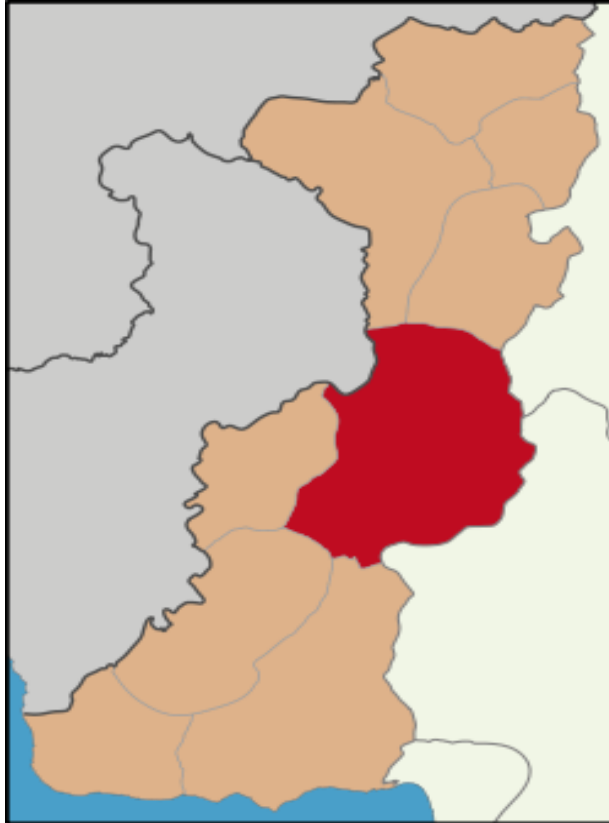
Τα σαντζάκια αυτά είναι: της Αδριανούπολης (Edirne), του Αίνου (Enez), της Χάφσας (Havsa), των Υψάλων (Ipsala), της Κεσσάνης (Keşan), της Λαλάπασας (Lalapaşa), της Μαρίτσας (Meriç), του Ασβεστοχωρίου (Süleoğlu) και της Μακράς Γέφυρας (Uzunköprü). Αποτελεί πρωτεύουσα της ομώνυμης επαρχίας με πληθυσμό 165.979 κατοίκων (απογραφή του 2014) και βρίσκεται πολύ κοντά στα σύνορα με την Ελλάδα και τη Βουλγαρία (βλέπε σχήμα 4.5.).



Σχήμα 4.5: Τα σαντζάκια (περιφέρειες) του καζά (επαρχίας) Αδριανούπολης

4.1.2.1. Η Μακρά Γέφυρα (Ουζούν Κιοπρού) και το Τσαλίκιοϊ

Η Μακρά γέφυρα (τουρικά Uzunköprü) είναι η μεγαλύτερη και η δεύτερη πιο πυκνοκατοικημένη πόλη της επαρχίας Αδριανούπολης, μετά από την ομώνυμη πόλη.



Σχήμα 4.6: Η περιφέρεια της Μακράς Γέφυρας στην επαρχία της Αδριανούπολης
(Πηγή: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=9916492>)

Αποτελεί περιφέρεια της επαρχίας Edirne (ελλ. Αδριανούπολη) (βλέπε σχήμα 4.6.) και σύμφωνα με την απογραφή του 2012 έχει 66.061 κατοίκους, από τους οποίους οι 40.343 κατοικοι διαβιούν στην πόλη Ουζούν Κιοπρού (ελλ. Μακρά Γέφυρα). Πήρε την ονομασία της από τη λίθινη τοξοτή γέφυρα, η οποία διεκδικεί τον παγκόσμιο τίτλο του μακρύτερου γεφυριού.

Η μεγαλοπρεπής αυτή γέφυρα που προσέδωσε την ονομασία στην περιοχή, άρχισε να κατασκευάζεται το 1413 και ολοκληρώθηκε το 1431. Η θεμελίωσή της εξυπηρετούσε τη διάβαση της κοιλάδας, η οποία πλημμύριζε κατά τους χειμερινούς μήνες από τα νερά του Εργίνη ποταμού με απόρροια τη διακοπή της συγκοινωνίας. Μετά την αποπεράτωσή της, οι εργάτες που απασχολήθηκαν στην κατασκευή της, κατέλυσαν στην περιοχή και σταδιακά αναπτύχθηκαν, δημιουργώντας την κομώπολη της Μακράς Γέφυρας.

Γύρω από την πόλη της Μακράς Γέφυρας υπήρχαν διάσπαρτες 18 ελληνόφωνες κοινότητες, οι οποίες σύμφωνα με τον Σπανό (2016, σελ. 13) συγκροτούσαν «...μια ελληνόφωνη πολιτισμική ομάδα της θρακικής ενδοχώρας, η οποία φαίνεται ότι ήταν ιδιαίτερα συμπαγής ως προς την κουλτούρα και κατ' επέκταση ως προς την πολιτισμική ταυτότητά της, μιας και οι οικισμοί αυτοί συναποτελούσαν ένα σχετικά μεγάλο αριθμητικά πληθυσμιακά σύνολο αυτοπροσδιοριζόμενων ως 'ελληνικών' (σχεδόν στο σύνολό τους) χωριών...». Οι κοινότητες αυτές ήταν το Γενίκιοϊ (ελλ. Νεοχώρι), το Γιακούπ (ελλ. Σιταριά), το Εσκίκιοϊ (ελλ. Παλαιοχώρι), το Κερεμιτζί Ζαλούφ ή Ζαλίφκιοϊ (ελλ. Μικρό Ζαλούφι), το Καβακλί (ελλ. Καλύκη), το Καράγιλε (ελλ. Καρέγλη), η Καράμζα (ελλ. Καρτερία), το Κούελι Μπουργκας (ελλ. Πύθιο), το Κούρτι (ελλ. Δανήλιο), το Λουλούκιοϊ (ελλ. Λιλή), το Μαλκότς (ελλ. Γραφιά), το Πρανκί (ελλ. Πραγγί), το Σερέμκιοϊ (ελλ. Κωστί), το Ταχτσέ Αρναούτκιοϊ (ελλ. Πετράδες), το Τσαλίκιοϊ (ελλ. Παλιούρι), το Τσιφλίκιοϊ (ελλ. Τσιφλικάκι) και το Χασιρτζή Αρναούτκιοϊ (ελλ. Ψαθάδες) (Σπανός, 2016). Στο σημείο αυτό αρμόζει να επισημανθεί ότι στις κοινότητες της Μακράς Γέφυρας εντάσσεται από γεωγραφικής, αλλά και ενδυματολογικής άποψης και η κοινότητα Μεγάλο Ζαλούφι. Η κοινότητα αυτή αν και κατοικούνταν από αρβανιτόφωνο πληθυσμό παρουσίαζε με μικρές παραλλαγές τον ίδιο τύπο φορεσιάς (Ζιώγας, 2008).

Από τις παραπάνω 18 κοινότητες της περιοχής της Μακράς Γέφυρας, οι κοινότητες Πύθιο, Πετράδες, Πραγγί και Θυρέα βρισκόταν και βρίσκονται στην ελληνική Θράκη, αποτελώντας για την περιοχή ντόπια χωριά (Σπανός, 2016). Οι κάτοικοι των υπόλοιπων κοινοτήτων μετοίκησαν στην περιοχή του Διδυμοτείχου Έβρου, οι οποίοι δημιούργησαν νέες κοινότητες, σε χώρους παλαιών μουσουλμανικών κοινοτήτων είτε ενίσχυσαν παλαιότερους οικισμούς γηγενών ή και προσφύγων από τη βουλγαρική Θράκη (Σπανός, 2016).

Κοντά στη πόλη της Μακράς Γέφυρας βρίσκεται μία μικρή κοινότητα, το Calıkoy, στην οποία διαβιούν περίπου 500 κάτοικοι (βλέπε εικόνα 4.1.). Το Calıkoy ήταν μία ελληνική και ελληνόφωνη κοινότητα, με την ονομασία Τσαλί (ελλ. Παλιούρι), οι κάτοικοι του οποίου ανήκαν στις δεκαοχτώ κοινότητες της εθνοτικής ομάδας της Μακράς γέφυρας, ή αλλιώς των Παραπάγκων. Ακόμη και σήμερα βερίσκεται στο κέντρο το Calıkoy ελληνική εκκλησία, καθώς και ερείπια παλιότερων εκκλησιών.



Εικόνα 4.1: Η περιφέρεια της Μακράς Γέφυρας στην επαρχία της Αδριανούπολης

Μετά τη συνθήκη της Λωζάνης, που συμπαρέσυρε και τον ελληνισμό της Θράκης, μετοίκησαν στην αντίπερα όχθη του ποταμού Έβρου και κατέλυσαν σε χωριά της επαρχίας Διδυμοτείχου. Συγκεκριμένα, πρόσφυγες από το Τσαλί εγκαταστάθηκαν στις κοινότητες Βρύση, Λαγός, Ασημένιο, Ισαάκιο, Βρυσικά κ.α.. Μετά τη μετοίκηση των κατοίκων στην ελληνική Θράκη στην περιοχή εγκαταστάθηκαν μουσουλμάνοι τούρκοι υπήκοοι, οι οποίοι μεταφέρθηκαν εκεί από την περιοχή κυρίως της ελληνικής Θράκης, καθώς και οι ίδιοι κρίθηκαν ανταλλάξιμοι και οι οποίοι και διαβιούν στην περιοχή μέχρι και σήμερα (Σπανός, 2016).

Σήμερα το Calikoy κατοικείται από αμιγώς μουσουλμανικό τουρκικό πληθυσμό και οι κάτοικοί του ασχολούνται κυρίως με τη γεωργία και την κτηνοτροφία. Ωστόσο, ο αγροτικός πληθυσμός στην περιοχή έχει μειωθεί αισθητά, λόγω της μετανάστευσης των νέων κατοίκων του στην Κωνσταντινούπολη, προς εξεύρεση εργασίας.

4.1.3. Η «Βαβέλ» της Ελληνικής Θράκης

Η σύγχρονη αντίληψη για το έθνος πρωτοεμφανίζεται το 1789, με τη Γαλλική Επανάσταση (Φιλίππιδου, 2011). Η ταύτιση με τους προγόνους και η αφύπνιση του ενδιαφέροντος για την αναζήτηση της ιστορικής κληρονομιάς εκφράζεται ως πολιτική κίνηση εξασφάλισης ατομικών ελευθεριών και οδηγεί στη διατύπωση της αρχής των εθνотήτων, σύμφωνα με το πνεύμα της οποίας «...πληθυσμοί που ανήκουν στην ίδια εθνότητα έχουν το δικαίωμα να ιδρύσουν ενιαίο κράτος και πληθυσμοί διαφορετικής εθνότητας από εκείνη που αποτελεί τη μεγάλη μάζα των κατοίκων ενός κράτους, έχουν το δικαίωμα να αποσχιστούν...» (Bullock, & Stallybrass, 1977, σελ. 409).

Ειδικότερα, η συμμετοχή και προσήλωση σε ένα έθνος αποτελεί φαινόμενο που κάνει την εμφάνισή του με το Δυτικοευρωπαϊκό εθνισμό του 18^{ου} αιώνα και επεκτείνεται σε όλη την Ευρώπη το 19^ο αιώνα με την επικράτηση του αιτήματος δημιουργίας και ολοκλήρωσης του εθνικού κράτους (Βεργέτη, 2000, σελ. 23-42). Η επιρροή της Γαλλικής Επανάστασης στους λαούς της Ευρώπης είχε ως αποτέλεσμα και την εκδήλωση εθνικοαπελευθερωτικών κινημάτων, τα οποία αποσκοπούσαν είτε σε εθνική απελευθέρωση, είτε σε εθνική ενοποίηση. Ενδεικτικά αναφέρονται των Ισπανών, το 1820, εναντίον του καθεστώτος του Φερδινάνδου Ζ', των Ελλήνων, το 1821, εναντίον της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και των Ιταλών, το 1831, εναντίον του απολυταρχικού καθεστώτος της χώρας τους (Τενεκίδης, 1975, σελ. 99-111).

Η αναζήτηση όμως του «...ιστορικού παρελθόντος από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα θα χάσει το φιλελεύθερο ανθρωπισμό της και θα μετατραπεί σε κρατική επιθετικότητα...» (Βεργέτη, 2000, σελ. 24-25). Έτσι, «...τις λαϊκές επαναστάσεις αντικαθιστούν οι κυβερνητικές αποφάσεις, η διπλωματία και ενίοτε ο πόλεμος...» (Kohn, 1955, σελ. 54). Το αίτημα που κυριαρχεί αναφέρεται στην εθνική ολοκλήρωση των κρατών και «...εκφράζει την τάση της κεντρικής εξουσίας να ενσωματώσει το σύνολο των εδαφών, πάνω στα οποία κατοικούν εθνικά ομοιογενείς πληθυσμοί...» (Ροζάκης, 1983, σελ. 104), με άμεση απόρροια ο 20^{ος} αιώνας να χαρακτηρίζεται «...από τη διεθνή επικράτηση του εθνισμού και να

αποτελεί την εποχή της καταπίεσης των εθνοτικών κυρίως μειονοτήτων...» (Βεργέτη, 2000, σελ. 23-42). Όλα τα παραπάνω οδηγούν σε άσκηση πολιτικής, όπως η Γενοκτονία των Αρμενίων από το κράτος των Νεοτούρκων και σε κρατικές συμφωνίες ανταλλαγής πληθυσμών, όπως η τουρκοβουλγαρική συμφωνία του 1913, η τουρκοελληνική του 1914, η ελληνοτουρκοβουλγαρική συνθήκη του Νεϊγύ, το 1919 και η Σύμβαση περί ανταλλαγής πληθυσμών της Λωζάνης ανάμεσα στα κράτη της Ελλάδας και της Τουρκίας (Pentazopoulos, 1962).

Στη βάση αυτών, το ελληνικό κράτος τη δεκαετία του 1920 αντιμετωπίζει πρόβλημα ένταξης στην κοινωνική του δομή περισσότερων από 1.250.000 προσφύγων. Οι πρόσφυγες αυτοί αποτελούν πληθυσμούς «...με ελληνική εθνική συνείδηση, στους οποίους δεν επιτρέπεται η μαζική επιστροφή στο γεωγραφικό χώρο καταγωγής τους, βάσει διεθνών συνθηκών...» (Βεργέτη, 2000, σελ. 19). Αποτελεί λοιπόν κοινό τόπο, ότι η Συνθήκη του Νεϊγύ, το 1919, η Μικρασιατική καταστροφή, το 1922 και η Συνθήκη της Λωζάνης, το 1923, αποτέλεσαν σημαντικές τομές στη σύγχρονη ελληνική ιστορία, διότι εκτός από τις δραματικές για τον ελληνισμό εξελίξεις και την τριχοτόμηση της Θράκης, οι πρόσφυγες που εξαναγκάστηκαν από τα γεγονότα να έρθουν στην Ελλάδα, άλλαξαν τα ανθρωπογεωγραφικά πληθυσμιακά δεδομένα και πλήρωσαν με νέο δυναμικό τη χώρα (Δάφνης, 1974; Dakin, 1989; Πάλλης, 1964; Πελαγίδης, 2003; Pentazopoulos, 1962; Φιλιππίδου, Κουτσούμπα, & Τυροβολά, 2010a).

Τα σημαντικά γεγονότα της περιόδου εκείνης, που οδήγησαν σε μαζικές μετακινήσεις πληθυσμών, είχαν ως αποτέλεσμα την αποχώρηση, γύρω στα 1920, από την περιοχή της ελληνικής Θράκης όλων σχεδόν των Βουλγάρων (Πάλλης, 1925), αλλά και αρκετών Μουσουλμάνων και την εγκατάσταση, μέχρι το 1930, στην περιοχή ενός μεγάλου αριθμού προσφύγων από την τουρκική και βουλγαρική Θράκη, αλλά και από τη Μικρά Ασία (Εμπειρικός, & Μαυρομάτης, 1998-1999; Φιλιππίδου κ.ά., 2010a).

Η περιοχή επομένως της ελληνικής Θράκης, αποτέλεσε από το 1919 έως το 1930 χώρο εγκατάστασης πληθυσμών από την Ιωνία, τον Πόντο, την Καππαδοκία, αλλά και από την τουρκική και βουλγαρική Θράκη. Το 1930 διαβιούν στην περιοχή της ελληνικής Θράκης ελληνόφωνοι ντόπιοι Χριστιανοί Έλληνες, ελληνόφωνοι Χριστιανοί Σαρακατσάνοι νομάδες, ελληνόφωνοι Χριστιανοί πρόσφυγες από την Ανατολική και Βόρεια Θράκη, ελληνόφωνοι Χριστιανοί πρόσφυγες από τον Εύξεινο Πόντο, σλαβόφωνοι Χριστιανοί Έλληνες, σλαβόφωνοι Μουσουλμάνοι Πομάκοι, σλαβόφωνοι Χριστιανοί Τρακατρούκηδες από τη βορειοανατολική Μικρά Ασία, βουλγαρόφωνοι Χριστιανοί πατριαρχικοί, τουρκόφωνοι Χριστιανοί Έλληνες (Σάρρος, 1906), τουρκόφωνοι Χριστιανοί πρόσφυγες από την Καππαδοκία, τουρκόφωνοι Χριστιανοί Γκαγκαβούζηδες πρόσφυγες από την Ανατολική και Βόρεια Θράκη, τουρκόφωνοι Μουσουλμάνοι Τούρκοι, αλβανόφωνοι Χριστιανοί Αρβανίτες πρόσφυγες από την Ανατολική Θράκη, ρομανόφωνοι Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι Τσιγγάνοι, αρμενόφωνοι Χριστιανοί Αρμένιοι, γαλλόφωνοι, ιταλόφωνοι και γερμανόφωνοι Καθολικοί, καθώς και ισπανόφωνοι Εβραίοι (Σάρρος, 1906; Πάλλης, 1925; Μισεντζής, 1934; Simpson, 1939; Dalegre, 1997; Εμπειρικός, & Μαυρομάτης, 1998-1999; Φιλιππίδου, 2011; Χτούρης, 1999). Πολλοί από αυτούς τους πληθυσμούς εγκαταστάθηκαν στην περιοχή του νομού Έβρου κοντά σε αυτούς που ήδη προϋπήρχαν, δημιουργώντας

ένα «πολυεθνοτικό μωσαϊκό» και καθιστώντας το νομό Έβρου μια πολυπολιτισμική περιοχή (Βαρβούνης, 2006, Φιλιππίδου κ.ά., 2010α).

Σήμερα, γεωγραφικά η ελληνική Θράκη(βλέπε σχήμα 4.7.) βρίσκεται στο βορειοανατολικό άκρο της ηπειρωτικής Ελλάδας και εξαιτίας της γεωγραφικής της θέσης, είναι η μοναδική περιοχή της χώρας που σε δυο της πλευρές συνορεύει με δύο διαφορετικές χώρες, στην ανατολή με την Τουρκία και προς το βορρά με τη Βουλγαρία. Στη δυτική πλευρά της συνορεύει με την Μακεδονία, ενώ στη νότια βρέχεται από το Θρακικό Πέλαγος. Έχει συνολική έκταση 8.578,5 τετ. χιλ. και ο πληθυσμός της, σύμφωνα με την απογραφή του 2011, ανέρχεται σε 369.430 κατοίκους (Βουλή των Ελλήνων, 2000). Η ελληνική Θράκη, χωρίζεται σε τρεις νομούς. Οι νομοί αυτοί είναι ο νομός Ξάνθης, ο νομός Ροδόπης και ο νομός Έβρου, όπου διοικητικά ανήκει και το νησί της Σαμοθράκης (Βουλή των Ελλήνων, 2000).



Σχήμα 4.7: Η περιοχή της ελληνικής Θράκης
(Πηγή: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3266426>)

4.1.4. Ο Έβρος και οι εθνοτικές ομάδες

Ο νομός Έβρου (βλέπε σχήμα 4.8.), από το 1922 έως και το 1990, χαρακτηρίζεται από πληθυσμιακές μετακινήσεις και αλλεπάλληλους εποικισμούς. Η πλέον σημαντική για τον ελληνισμό μετακίνηση πληθυσμών είναι αυτή των προσφυγικών ομάδων που μετοίκησαν στην Ελλάδα μετά από τη υπογραφή της Συνθήκης της Λωζάνης. Έτσι από το 1922 έως το 1923 προσφυγικές ομάδες από την Ανατολική Θράκη (Αδριανούπολη, Σαράντα Εκκλησιές, Μάλγαρα, Κεσάνη κ.ά.), τη Μικρά Ασία, τον Πόντο και την Καππαδοκία, καταφθάνουν στον Έβρο και εγκαθίστανται σε παρέβριες και άλλες κοινότητες (Φιλιππίδου, 2010, 2011).



Σχήμα 4.8: Η περιοχή του νομού Έβρου
(Πηγή: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=3260056>)

Την ίδια περίοδο πραγματοποιείται μία δεύτερη μεγάλη μετακίνηση ελληνικών πληθυσμών προς τον Έβρο, των προσφυγικών ομάδων από τη Βόρεια Θράκη ή αλλιώς Ανατολική Ρωμυλία, που ολοκληρώνεται έως το 1930 (Φιλιππίδου, 2010, 2011). Βορειοθρακιώτες από το Καβακλί, το Ορτάκιοϊ, το Χάσκοβο, περνούν στην περιοχή του Τριγώνου και συγκατοικούν με γηγενείς, Αρβανίτες και Γκαγκαβούζηδες (Φιλιππίδου, 2010, 2011). Επίσης στους πληθυσμούς αυτούς θα πρέπει να προστεθεί και η εθνοτική ομάδα των Ποντίων από την πρώην Σοβιετική Ένωση, που μετοίκησε στον Έβρο μετά το 1990. Με το σύνολο αυτών των αλλαγών διαμορφώνεται σε μεγάλο βαθμό η τελική σύνθεση του σημερινού πληθυσμού του Έβρου.

Έτσι, σήμερα στην περιοχή του Έβρου κατοικούν και δραστηριοποιούνται διάφορες εθνοτικές ομάδες, όπως γηγενείς (Μεταξαδιλωτες, Μάρηδες, Σουφλιώτες), πρόσφυγες Ανατολικορωμυλιώτες (Καβακλιώτες, Ορτάκιοϊώτες και Χάσκοβίτες), και Ανατολικοθρακιώτες (Αρβανίτες, Γκαγκαβούζηδες, Παραπάγκοι, και άλλες διάσπαρτες κοινότητες), Μικρασιάτες (Καπαδόκες και Πόντιοι, τόσο από τον Πόντο όσο και από την πρώην ΕΣΣΔ), Σαρακατσάνοι, καθώς και Τουρκογενείς μουσουλμάνοι, Πομάκοι και Τσιγγάνοι (Φιλιππίδου, 2011). Οι ομάδες αυτές παρουσιάζουν διαφορές μεταξύ τους ως προς το γλωσσικό ιδίωμα, τη φορεσιά, την οικονομική και κοινωνική οργάνωση, τα ήθη και έθιμα, αλλά και ως

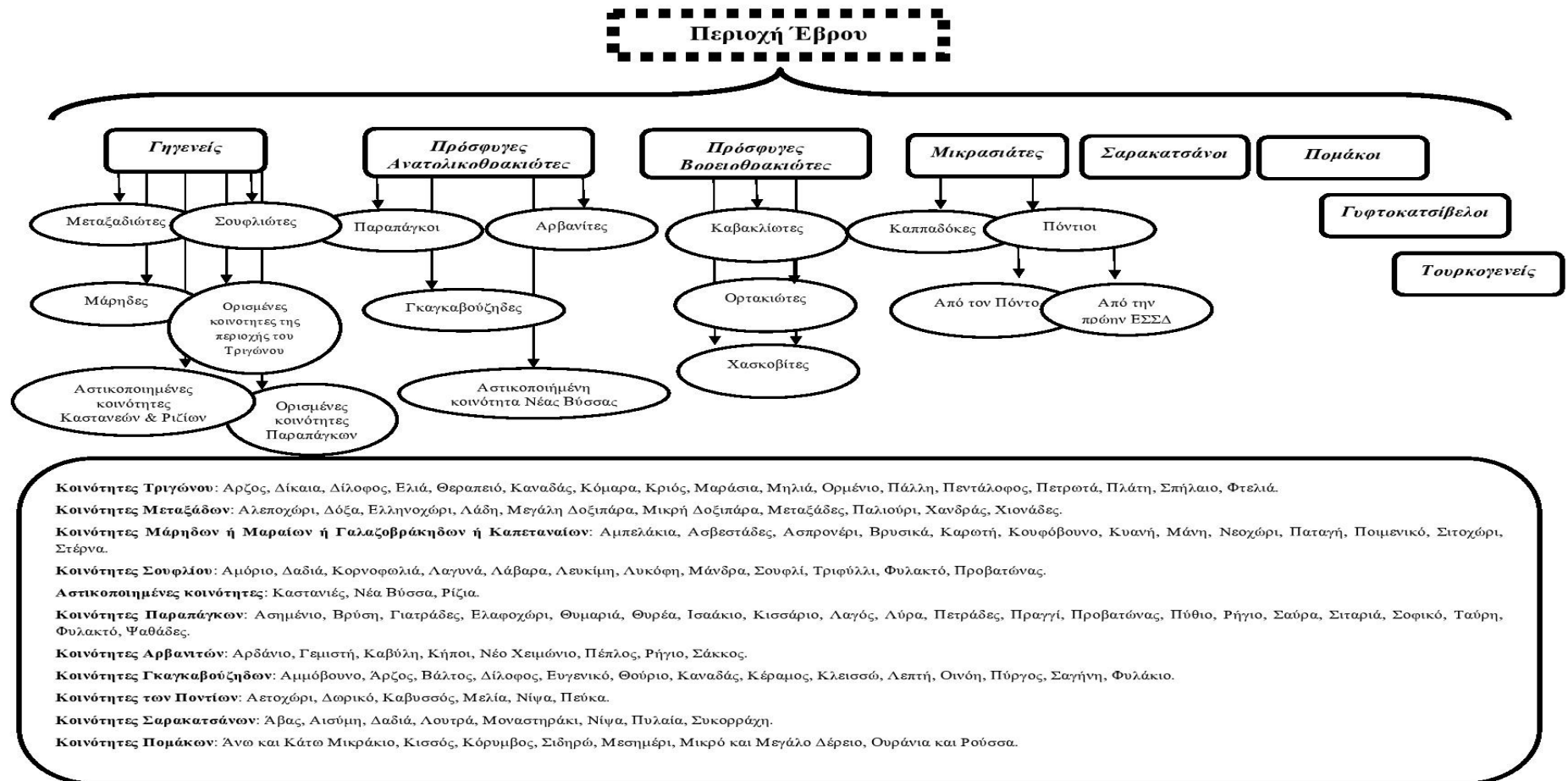
προς το χορευτικό τους ρεπερτόριο (Φιλίππιδου, Κουτσούμπα, & Τυροβολά, 2008; Φιλίππιδου, 2010, 2011; Φιλίππιδου κ.ά., 2010a) (Βλέπε σχήμα 4.9).

Οι εθνοτικές αυτές ομάδες κατοικούν σε κοινότητες, που διαχωρίζονται σε αμιγείς, οι οποίες κατά κύριο λόγο αποτελούνται από πρόσφυγες και σε μικτές, όπου συνυπάρχουν πρόσφυγες και ντόπιοι. Η αντίθεση αυτή μεταξύ αμιγών και μικτών κοινοτήτων σηματοδοτεί και την αντίθεση «ντόπιοι-πρόσφυγες». Βασικό κριτήριο για τη συγκρότηση των κοινοτήτων και τον μεταξύ τους διαχωρισμό αποτελούσε η διακριτή ταυτότητα των κατοίκων τους που συνήθως οριζόταν βάσει καταγωγής. Ο διαχωρισμός των κοινοτήτων, αλλά και η διαφοροποίηση των ατόμων που κατοικούν σε αυτές, βάσει καταγωγής ισχύει μέχρι και σήμερα παρά την ομογενοποίηση που έχει συντελεστεί. Με άλλα λόγια, ο τόπος καταγωγής αποτελεί το κριτήριο με βάση το οποίο τα άτομα διεκδικούν μια ιδιαίτερη ταυτότητα για τον «εαυτό» τους, αποδίδουν μια ταυτότητα στους «άλλους» ή ακόμη και ετεροπροσδιορίζονται ως «άλλοι» από εκείνους, με αποτέλεσμα ο τονισμός της ιδιαιτερότητας της κάθε κοινότητας να προκύπτει μέσα από τη σύγκριση με τις «άλλες» και της θέασής της από τη σκοπιά τους (Appadurai, 1996).

Ο τόπος καταγωγής λοιπόν στην περιοχή του Έβρου, και παρόλο που σήμερα το περιεχόμενο της εντοπιότητας έχει αλλάξει (Λαφαζάνη, 1997), εξακολουθεί να αποτελεί σύμβολο διαφορετικότητας των εθνοτικών ομάδων που δραστηριοποιούνται στην περιοχή, εφόσον σήμερα περισσότερο από ποτέ τα άτομα αναζητούν εναγωνίως την ένταξη σε μια ταυτότητα ως μια αντίδραση στην αβεβαιότητα και στον αποπροσανατολισμό που κυριαρχούν στη σημερινή εποχή (Βρύζας, 2005).

Στην παρούσα μελέτη επιλέχθηκαν κοινότητες από την προσφυγική ομάδα των Ανατολικοθρακιωτών, οι οποίοι μετοίκησαν στην περιοχή από την αντίπερα όχθη του Έβρου ποταμού, η οποία σήμερα αποτελεί τμήμα της τουρκικής Θράκης. Η ομάδα αυτή των Ανατολικοθρακιωτών περιλαμβάνει τους Αστούς της Νέας Βύσσης, του Γκαγκαβούζηδες, τους Αρβανίτες και τους Παραπάγκους. Ειδικότερα, επιλέχθηκε μία κοινότητα από καθεμία από τις τέσσερις παραπάνω εθνοτικές ομάδες και συγκεκριμένα η Νέα Βύσσα (Αστοί), η Οινόη (Γκαγκαβούζηδες), το Νέο Χειμώνιο (Αρβανίτες) και το Ισαάκιο (Παραπάγκοι).

Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία



Σχήμα 4.9: Εθνοτικές ομάδες περιοχής Έβρου

4.1.4.1. Οι αστοί της Νέας Βύσσας

Η Νέα Βύσσα με πληθυσμό 2.805 κατοίκους (απογραφή 2011) βρίσκεται στις χαμηλές παρέβριες περιοχές και στο βορειοανατολικότερο πεδινό σημείο το Νομού Έβρου, νότια από την παλιά ελληνική πόλη, Αδριανούπολη, η οποία τώρα ανήκει στην Τουρκία (Φιλιππίδου, 2006, 2010). Πρόκειται για μία από τις τρεις αστικοποιημένες κοινότητες που συναντιούνται στην ευρύτερη περιοχή του Νομού Έβρου, μαζί με τις κοινότητες των Ριζίων και των Καστανεών. Η κωμόπολη της Νέας Βύσσας περιλαμβάνει δύο οικισμούς. Την Κάτω Βύσσα, χτισμένη στην πεδιάδα του Έβρου και την Άνω Βύσσα στην παρακείμενη δυτικά λοφοσειρά (Φιλιππίδου, 2006, 2010).

Οι κάτοικοί της είναι απόγονοι προσφύγων από τη Μπόσνα ή Βοσνοχώρι ή Μποσνοχώρι, που βρισκόταν λίγα χιλιόμετρα βορειοανατολικά και πολύ κοντά στην Αδριανούπολη. Ο Γεωργούλης (1997) και ο Μαρασλής (2007) θεωρούν ότι οι κάτοικοι του Μποσνοχωρίου προέρχονται κατά πάσα πιθανότητα από πολεμικό θρακικό φύλο της Θράκης των Βησσών ή Βέσσων ή Βεσσών. Οι Βησσοί κατά τη Ρωμαϊκή περίοδο εγκαταστάθηκαν και κυριαρχούσαν στην περιοχή της Αδριανούπολης και όπως αναφέρει πρώτος ο Ηρόδοτος, ήταν φύλο του έθνους των Σατρών που με άδεια τους είχαν την επιμέλεια χρηστηρίου του Διονύσου. Δεν υποτάχθηκαν στον Ξέρξη σε αντίθεση προς πολλά άλλα θρακικά φύλλα, τα οποία αναγκάστηκαν να ακολουθήσουν τους Πέρσες. Οι Βησσοί ήταν λαός ατίθασος, πολεμικός και ληστρικός. Μέχρι δε το 183 π.Χ. αναφέρονται σαν ο κυριότερος λαός της Θράκης. Με το πέρασμα των αιώνων και μετά από συνεχείς πολέμους με τους Ρωμαίους, στην κυριαρχία των οποίων τελικά υπάχθηκαν, μετά την ήττα από το Λεύκιο Πίσσωνα το 11 π.Χ., περιορίστηκαν πληθυσμιακά. Τον 4^ο αιώνα μ.Χ. εκχριστιανίστηκαν, οπότε άρχισε να περιορίζεται και η παροιμιώδης αγριότητά τους (Γιαλαμάς, Θεοδώρου & Κάλτσου, 1997).

Εντούτοις, μέχρι τα πρώτα χρόνια της Τουρκοκρατίας δεν γίνεται καμιά αναφορά για την ύπαρξη του Μποσνοχωρίου, ούτε από ιστορικούς, ούτε από γεωγράφους, ούτε ακόμη και από περιηγητές. Η αρχή της ίδρυσής του πρέπει να αναζητηθεί σε γενικά δεδομένα και στην παράδοση, η οποία έχει εμπλακεί με πολλές φανταστικές αναφορές και έχει δημιουργήσει ποικίλες εκδοχές (Μαρασλής, 1996; Φιλιππίδου, 2006, 2010).

Την εποχή της Τουρκοκρατίας λοιπόν και άγνωστο πότε, εμφανίζεται μια μικρή ομάδα οικογενειών που κατοικεί σε μικρό οικισμό, 8 με 10 χλμ. περίπου νοτιοδυτικά της Αδριανούπολης, στις παρυφές υψωμάτων με την ονομασία "Παλάτι". Ο πρώτος κάτοικος του οικισμού αυτού λέγεται ότι μετέβη εκεί από την Ιταλία, όταν η Αδριανούπολη ήταν πρωτεύουσα του τουρκικού κράτους και μπήκε στη δούλεψη του Σουλτάνου Μουράτ (Μαρασλής, 2007). Ο οικισμός αυτός, επειδή διέτρεχε τον κίνδυνο του πλήρους αφανισμού, λόγω του ότι βρισκόταν υπό τη διαρκή απειλή ληστών αναγκάστηκε να μετοικήσει πλησιέστερα προς την Αδριανούπολη, όπου και περιορίζονταν οι κίνδυνοι. Στον τόπο όπου εγκαταστάθηκαν οι λίγες αυτές οικογένειες λέγεται ότι κατοικούσαν ήδη Βόσνιοι έποικοι. Πως όμως βρέθηκαν οι μακρινοί Βόσνιοι στο χώρο αυτό;

Μια εκδοχή είναι ότι οι άνθρωποι αυτοί αποτελούσαν απομεινάρια των στρατευμάτων του βασιλιά της Σερβίας Ουροσόη, που το 1363 εκστράτευσε

συνοδευόμενος από Ούγγρους και Βόσνιους εναντίων των Τούρκων στην περιοχή της Αδριανούπολης (Φιλιππίδου, 2006, 2010). Στη μάχη που ακολούθησε το στράτευμά του σφαγιάστηκε από τους Τούρκους και όσοι επέζησαν αναζήτησαν καταφύγιο στα κοντινά δάση του ποταμού Έβρου (Μαρασλής, 2007). Μια δεύτερη εκδοχή είναι η πολεμική επιχείρηση του Μωάμεθ του Πορθητή κατά της Βοσνίας, όπου σύμφωνα με ιστορικούς της εποχής πολλούς κατάσφαξε και άλλους εξανάγκασε σε υποχρεωτική μετακίνηση στην περιοχή της Αδριανούπολης (Φιλιππίδου, 2010). Σε αυτούς οι Τούρκοι είχαν επιβάλει την καταναγκαστική εργασία της μεταφοράς των λαφύρων από τη Βαλκανική Χερσόνησο προς το εσωτερικό της αυτοκρατορίας τους (Μαρασλής, 2007). Επίσης παραδόσεις της κοινότητας κάνουν λόγο για εμπόρους με προέλευση από τη Βοσνία, οι οποίοι μετέφεραν τα προϊόντα τους στην Αδριανούπολη και την Ανατολή με καραβάνια (Φιλιππίδου, 2006, 2010). Οι Βόσνιοι κατά τη διάρκεια της ανάπαυσης και της βόσκησης των καμηλών τους έμεναν σε έναν πρόχειρο καταυλισμό που με τον καιρό ονομάστηκε Μπόσνα, που σήμαινε τόπος των Βοσνίων και τον οποίο οι Τούρκοι αποκαλούσαν Μποσνάκιοι. Μετά τη μετοίκηση όμως των νέων κατοίκων πήρε το όνομα Βοσνοχώριον (Μαρασλής, 2007).

Στο σημείο αυτό πρέπει να σημειωθεί ότι, σύμφωνα με τα λεγόμενα των κατοίκων, η παραμονή των Βοσνίων στην περιοχή ήταν βραχύχρονη και κατά συνέπεια δεν υπήρξε καμία αφομοίωση με τους ντόπιους. Βέβαια σαν αποτέλεσμα της διέλευσης των Βοσνίων από το μέρος εκείνο απέμεινε μόνο η ονομασία του οικισμού ως Βοσνοχώρι. Ωστόσο, οι εκδοχές αυτές έχουν διατυπωθεί αυθαίρετα, χωρίς να υπάρχουν κάποιες ιστορικές πηγές που να τις στηρίζουν, παρά αποτελούν αντιλήψεις που έχουν εμπλακεί με τους μύθους και την παράδοση και έχουν δημιουργήσει ποικίλες ερμηνείες.

Οι πρώτοι αυτοί κάτοικοι του οικισμού της Μπόσνας ενώθηκαν με εξόριστους Χριστιανούς, με κατοίκους του οικισμού "Παλατάκι" και άλλες οικογένειες που μετέβησαν εκεί από διάφορες γωνιές της Αυτοκρατορίας, όπως Αδριανούπολη, Φιλιπούπολη, Χίο, Βάρνα, Σαράντα Εκκλησιές, Μικρά Ασία, Καππαδοκία, Πόντος και άλλες περιοχές και δημιούργησαν το Μποσνοχώρι (Γεωργούλης, 1997; Φιλιππίδου, 2006, 2010). Ακόμα και σήμερα εντοπίζονται στη Νέα Βύσσα οικογένειες που κατάγονται από τις περιοχές αυτές.

Από το 1915 έως το 1919, η κοινότητα Μποσνάκιοι αποτελούσε έδρα του Δήμου Μποσνάκιοι (Bosna-kjojska Obstina), ο οποίος δημιουργήθηκε μετά από τη Βουλγαροοθωμανική Συνθήκη του 1915, που όριζε την προσάρτηση στη Βουλγαρία των δυτικά του Έβρου τμημάτων του Σαντζακίου Αδριανουπόλεως (Φιλιππίδου, 2010). Ο δήμος Μποσνάκιοι αποτελούνταν από οικισμούς που κατά την περίοδο 1878 - 1912 ανήκαν στο Ναχιέ Αδά του Καζά Αδριανουπόλεως (Φιλιππίδου, 2010). Οι οικισμοί αυτοί ήταν το Αχυροχώρι, σημερινή Νέα Βύσσα (Ahar kjoj, Ahirkoy), καθώς και έξι οικισμοί που σήμερα ανήκουν στην Τουρκία και οι οποίοι είναι το Μποσνάκιοι ή Μποσνοχώρι (Bosna kjoj, Bosnakoy), Μεγάλο Τατάρκιοι (Goljamo Tatar kjoj, σημερα Buyuklu Tatar, Oyuklu Tatar), Δοϊράν (Dojran), Ελτσιλή (Elcili, Elceli), Μικρό Τατάρκιοι (Malko Tatar kjoj, σημερα Kucuk Tatar koy, Kucuktatakoyu) και Πασά Τσαϊρί (Pasa cairi, σημερα Pasacayri). Η περιοχή του δήμου Μποσνάκιοι μετά τη Συνθήκη του Νείγυ, το 1919, προσαρτήθηκε στην αγροτική επαρχία Αδριανουπόλεως (Odrinska selska Okolija) του νομού

Αδριανουπόλεως (Odrinski Okrag) (ανακτήθηκε από: <http://www.xanthi.ilsp.gr/thraki/history/his.asp?perioxinid=N0101>).

Στον τόπο αυτό οι κάτοικοι του Μποσνοχωρίου έζησαν μέχρις ότου επήλθε η Μικρασιατική καταστροφή, που συμπαρέσυρε και τον Ελληνισμό της Ανατολικής Θράκης. Έτσι το 1923, με την υπογραφή του Πρωτοκόλλου του Κάραγατς και της Συνθήκης της Λωζάνης, η οποία ρύθμιζε τα σύνορα και την ανταλλαγή των πληθυσμών, παραχωρήθηκε στην Τουρκία μια λωρίδα εδάφους δυτικά του Έβρου, με τους οικισμούς Κάραγατς, Μπόσνα και Ντεμιρτάς, για να μην εφάπτεται με τα σύνορα η Αδριανούπολη και ο σιδηροδρομικός σταθμός δυτικά του Έβρου να παραμείνει στο τουρκικό έδαφος (Φιλιππίδου, 2006, 2010). Με το άκουσμα αυτής της απόφασης λέγεται ότι οι Μποσνοχωρίτες προσέφεραν δύο γκαζοτενεκέδες χρυσές λύρες προκειμένου να σώσουν την κοινότητά τους και να αποφύγουν την προσφυγιά (Νικολαΐδης, 1993). Όμως αυτό δεν κατέστη εφικτό. Έτσι οι κάτοικοι της Μπόσνας αναγκάστηκαν να μετοικήσουν 4χλμ. νοτιότερα, δίπλα στα σύνορα Τουρκίας-Ελλάδας και να εγκατασταθούν στην περιοχή που βρισκόταν ο οικισμός του πρώην δήμου Μποσνάκιοϊ, Αχύρκιοϊ, που απέμεινε στην Ελλάδα και ο οποίος το 1920 σήμαινε Σταυλοχώρι ή κατά παραλλαγή του 1930 Αχυροχώρι (Φιλιππίδου, 2006, 2010). Οι κάτοικοι προτίμησαν αυτή τη λύση, διότι ορισμένα από τα κτήματά τους είχαν απομείνει στο ελληνικό έδαφος (Παπάς-γιουλοί και Παλάτι) και εκτός αυτού θεώρησαν την εγκατάστασή τους στον Αχυροχώρι προσωρινή και τη γρήγορη επιστροφή τους στο Βοσνοχώρι σίγουρη (Φιλιππίδου, 2006, 2010).

Το 1932, ο καθηγητής του Γυμνασίου Αδριανούπολης Λαμπουσιάδης, στον οποίο ανατέθηκε από τη Διοίκηση να δώσει στον οικισμό την καταλληλότερη ονομασία, μετονόμασε τον οικισμό σε Νέα Βύσσα. Μερικά χρόνια αργότερα καθιερώθηκε από την αρμόδια υπηρεσία του Υπουργείου Εσωτερικών η ονομασία "Βύσσα", όπως αυτή εμφανίζεται στα επίσημα αρχεία σύμφωνα με το Δ. 26/1/1932 που δημοσιεύτηκε στο ΦΕΚ Α 25/1932 (Γεωργούλης, 1997).

Είναι δύσκολο να ερμηνεύσει κανείς την καθιέρωση αυτής της ονομασίας. Κατά την πιθανότερη εκδοχή, το όνομα αυτό δόθηκε στο Μποσνοχώρι ως ανάμνηση της αρχαίας θρακικής πόλης Βίσας. Σχετικά με το όνομα Βίσα, η Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια Πυρσός (1929, σελ. 356), κάνει αναφορά για αρχαία πόλη της Θράκης, άγνωστης τοποθεσίας, ο κάτοικος της οποίας καλείται Βισαίος. Στο λήμμα "Βίσα", στην ίδια εγκυκλοπαίδεια, αναφέρει επί λέξει:

«Ότω μετωνομάσθη επί της ελληνικής κατοχής της Θράκης η επί τουρκοκρατίας ελληνικότατη κόμη Βοσνοχώριον ή Μποσνάκιοϊ της υποδιοικήσεως Ορεστιάδος απέχουσα μίαν ώραν περίπου προς Νότια της Αδριανουπόλεως. Ήτο μία των πλουσιωτέρων και μεγαλυτέρων κομωπόλεων της περιφέρειας Αδριανουπόλεως, αριθμούσα κατά την απογραφήν του 1921, 2.500 περίπου κατοίκους. Μετά την παραχώρηση όμως του τριγώνου Κάραγατς εις τους Τούρκους, οι κάτοικοί της κατέφυγον εις το εν Δυτική Θράκη χωρίον Αχυροχώριον».

Σύμφωνα πάλι με τη Μυθολογία (Μ.Ε.Ε.Π, 1929:941), η ονομασία "Βύσσα" είχε δοθεί στη Θυγατέρα του Ευμήλου και εγγονή του Μέροπα, η οποία μεταμορφώθηκε από τη θεά Αθηνά σε γλάρο με το όνομα Λευκοθέα. Μπορεί ωστόσο η ονομασία να οφείλεται και σε διοικητικούς λόγους.

4.1.4.2. Οι Γκαγκαβούζηδες της Οινόης

Οι Γκαγκαούζοι ή Γκαγκαβούζηδες αποτελούν μία τουρκόφωνη εθνοτική ομάδα, ορθόδοξου χριστιανικού δόγματος, οι οποίοι εντοπίζονται κυρίως στη νότια Μολδαβία, στην Ουκρανία και στη Βουλγαρία. Ένα μεγάλο μέρος της ομάδας αυτής κατοικεί και στην Ελλάδα, κυρίως στην περιοχή του Βορείου Έβρου και διαβιεί σε κοινότητες της περιοχής του Τριγώνου, του Διδυμοτείχου και της Ορεστιάδας (Φιλιππίδου, 2011).

Ο όρος «gagaouz» απαντάται για πρώτη φορά σε ρωσική απογραφή του πληθυσμού το 1817, γνωστή ως "katagrafia" (Ομηριάδης, 2005) και με τον όρο αυτό προσδιορίζονται όλοι οι τουρκόφωνοι Χριστιανοί της Βόρειας Βουλγαρίας (Radova, 1995; Λουκά, 2005; Κοζαρίδης, 2009). Κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί διάφορες θεωρίες σχετικά με την ετυμολογία της ονομασίας «gagaouz». Κατά μία άποψη λέγεται ότι προέρχεται από τον Σουλτάνο των Σελτζούκων Τούρκων, İzzeddin Keykavus II (Balasçayev, 1930; Inalcik, 1965; Karpat, 1975; Ομηριάδης, 2005; Wittek, 1951-1952; Ζαχαριάδου, 1965). Υπάρχει και μία άλλη θεωρία για την ετυμολογία του ονόματος «gagaouz», σύμφωνα με την οποία το όνομα αυτό δόθηκε σε μια φυλή των Ούζων η οποία ασπάστηκε το Χριστιανισμό (Çakır, 1934; Jirecek, 1876; Manon, 1939-1940; Ulkusal, 1966), καθώς και ότι το όνομα «Γκαγκα-ούζο» αναφέρεται σε απογόνους των Ούζων (Δημητριάδης, 1909).

Ως εκ τούτου, στο ερώτημα ποιοι είναι οι Γκαγκαούζοι, επιχείρησαν να απαντήσουν πολλοί μελετητές και να δώσουν μια εξήγηση της διαδρομής τους και την οποία επιδίωξαν να την επιβάλλουν στους ίδιους τους Γκαγκαούζους. Περισσότερο ασχολήθηκαν ξένοι ερευνητές, όπως Ρώσοι, Βούλγαροι και Τούρκοι, ενώ οι Έλληνες σε πολύ μικρότερο βαθμό και κυρίως τα τελευταία χρόνια (Φιλιππίδου, 2011). Ειδικότερα, Τούρκοι ερευνητές θεωρούν τους Γκαγκαούζους ως τουρκικό φύλο, και όχι ως τουρκόφωνο, το οποίο έχει εκχριστιανιστεί την εποχή του Βυζαντίου (Balasçayev, 1930; Ercilasun, 1989a, 1989b; Inalcik, 1965; Jirecek, 1876; Karpat, 1975; Tanasoglu, 1959, 1991; Ulkusal, 1966).⁵ Ρώσοι μελετητές τους συσχετίζουν με διάφορες τουρανικής καταγωγής νομαδικές φυλές (Πετζενέκου, Ούζους, Κουμάνους κ.ά.), δηλαδή τους εντάσσουν στα τουρκόφωνα τουρανικά φύλα και κυρίως στο τουρκόφωνο φύλο των Ούζων (Dimitrov, 1909; Dimitrov, 1915; Manon, 1939-1940; Radlov, 1904). Βούλγαροι συγγραφείς θεωρούν τους Γκαγκαούζους ως απογόνους ημι-νομαδικών βουλγαρικών πληθυσμών, στους οποίους απαγορεύτηκε η ομιλία της βουλγαρικής γλώσσας κατά τη διάρκεια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας με συνέπεια να υιοθετήσουν σταδιακά την τουρκική διάλεκτο (Manon, 1939-1940; Μλαντενωφ, 1931; Pees, 1894; Занетов, 1901; Шкорпил, 1933-1934), ενώ Έλληνες ιστορικοί και λαογράφοι τους χαρακτηρίζουν ως Μικρασιάτες τουρκόφωνους, που μετανάστευσαν στη Βόρεια Βουλγαρία και την Ανατολική Θράκη, και τους εντάσσουν στους Καραμανλήδες της Μικράς Ασίας (Ιορδάνογλου, 1984-1985; Κτενίδης, 1969; Κυριακίδης, 1997; Ομηριάδης, 2005).

Ωστόσο, τα τελευταία χρόνια έκανε την εμφάνισή της και μια άλλη θεωρία, σύμφωνα με την οποία, οι Γκαγκαούζοι συνδέονται με το θρακικό φύλο των Κροβούζων ή Καταούζων, διότι αρχικά ομοιάζουν ως προς την κοινή ετυμολογία των λέξεων της ονομασίας τους και ειδικότερα, «...το όνομα Καταούζοι παράγεται από δύο λέξεις κατά και Ούζοι, όπως και οι Γκαγκαούζοι, γκαγκά και Ούζοι...» (Κοζαρίδης, 2009, σελ. 111). Επίσης, και οι δύο αυτοί πληθυσμοί «...κατοικούσαν

στην περιοχή μεταξύ Καβάρνας και Βάρνας, σε διαφορετικές όμως χρονικές περιόδους...» και επιπλέον ήταν «...Γέτες-Θράκες στην καταγωγή...» (Κοζαρίδης, 2009, σελ. 111). Οι ίδιοι υποστηρίζουν ότι είναι τουρκόφωνοι ορθόδοξοι χριστιανοί ελληνικής συνείδησης, που κάτω από τις πιέσεις των Τούρκων, αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν την ελληνική τους γλώσσα αλλά όχι και τη θρησκεία τους και επιχειρούν να εξηγήσουν τη διαφορετικότητά τους με βάση τη ρήση «...*dilimizi verdik, dinimizi vermedik...*», δηλαδή «...τη γλώσσα μας τη δώσαμε στους Τούρκους, όχι όμως και την πίστη μας...» (Φιλιππίδου, 2011).

Οι Γκαγκαούζοι εντοπίζονται στη Δοβρουτσά από τον 12^ο αιώνα μέχρι και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα και συγκεκριμένα σε εβδομήντα κοινότητες μεταξύ των πόλεων Βάρνας, Σιάβλας, Χατζή Πάζαρτζικ και Σιλίστριας (Φιλιππίδου, 2011). Μεταξύ του 1774 και του 1794 αναγκάζονται να φύγουν οι πρώτες ομάδες προς τη Βεσσαραβία, σημερινή Νότια Μολδαβία, προκειμένου να γλυτώσουν από τις επιδρομές των Κιρτζαλήδων και του οθωμανικού στρατού. Λίγα χρόνια αργότερα, κατά τη διάρκεια του Ρωσοτουρκικού πολέμου του 1806-1812 και μετά την οπισθοχώρηση των Ρώσων, χριστιανικοί πληθυσμοί από την περιοχή της Δοβρουτσάς μετακινούνται αναγκαστικά μαζί τους και εγκαθίστανται σταδιακά σε περιοχές αμέσως μετά τον Δούναβη, στη Βόρεια Δοβρουτσά και στη Βεσσαραβία, ενώ ένας μικρός αριθμός μετακινείται νότια προς τις περιοχές της σημερινής τουρκικής Θράκης (Κοζαρίδης, 2009). Οι χριστιανικοί αυτοί πληθυσμοί αποτελούνταν κυρίως από Γκαγκαούζους, οι οποίοι υπολογίζονταν πάνω από 70.000. Το 1812 με τη συνθήκη του Βουκουρεστίου, η οποία επικύρωσε και τυπικά την ένταξη της Βεσσαραβίας στη Ρωσία, προσκαλούνται επίσημα Γκαγκαούζοι και Βούλγαροι από περιοχές νοτίως του Δούναβη προκειμένου να εγκατασταθούν στην περιοχή και στους οποίους η ρωσική κυβέρνηση αναγνωρίζει το 1818 ειδικό καθεστώς (Φιλιππίδου, 2011).

Στο Ρωσοτουρκικό πόλεμο του 1876-1879 Γκαγκαούζοι ακολουθούν το ρωσικό στρατό και φτάνουν στην Αδριανούπολη όπου εγκαθίστανται σε δώδεκα κοινότητες και τσιφλίκια του καζά της Χάφσας, του Μπαμπά-Εσκή και των Σαράντα Εκκλησιών (Κοζαρίδης, 2009). Εν τω μεταξύ, όσοι παρέμειναν στα πάτρια εδάφη υπέφεραν μαζί με τους ελληνικής καταγωγής Χριστιανούς και αντιστέκονταν στον εκβουλαρισμό των ελληνικών πληθυσμών της Ανατολικής Ρωμυλίας που προωθούσαν από το 1885-1906 Ρώσοι και Βούλγαροι (Βακαλόπουλος, 1991, 1998, 1999). Αργότερα, με τους ανθελληνικούς διωγμούς των ετών 1906 και 1914, οι Γκαγκαούζοι ακολούθησαν την μοίρα των Ελλήνων της Ανατολικής Ρωμυλίας, αναγκασμένοι να εγκαταλείψουν τις εστίες τους διότι δε δέχονταν να πολιτογραφηθούν Βούλγαροι (Αλεξάνδρου, 2005). Έτσι κατέφυγαν στην περιοχή της σημερινής τουρκικής Θράκης, όπου εγκαταστάθηκε και το μεγαλύτερο κομμάτι τους. Ορισμένοι από αυτούς ακολούθησαν τους υπόλοιπους Ανατολικορωμυλιώτες και Βαρνιώτες και εγκαταστάθηκαν στη συνοικία Νέα Βάρνα της Θεσσαλονίκης, σε χωριά του Κιλκίς, στη Βέροια και στη Θεσσαλία.

Άλλοι μετακινήθηκαν προς την ενδοχώρα της σημερινής τουρκικής Θράκης και εγκαταστάθηκαν σε κοινότητες της Μακράς Γέφυρας (Ουζούν-Κιοπρού), των Μαλγάρων και της Αίνου. Το τελευταίο κύμα Γκαγκαούζων από τη Βουλγαρία μετανάστευσε στην Ελλάδα ύστερα από την εφαρμογή της σύμβασης περί αμοιβαίας εθελούσιας ανταλλαγής μειονοτήτων Ελλάδας-Βουλγαρίας, που υπογράφηκε με τη συνθήκη του Νεϊγύ, το 1919. Με τη συνθήκη αυτή χαράσσονταν τα νότια

βουλγαρικά σύνορα που απέκλειαν την έξοδο της Βουλγαρίας στο Αιγαίο. Έτσι η περιοχή της σημερινής ελληνικής Θράκης αφαιρούνταν από τους Βουλγάρους και περιερχόταν στη συλλογική κυριαρχία των Συμμάχων. Η εφαρμογή της σύμβασης πραγματοποιήθηκε σταδιακά από το 1924 έως και το 1930 και οδήγησε στη συστηματική μετανάστευση πληθυσμών από και προς τις δύο χώρες (Ladas, 1932; Μάργαρη, 2004; Wurfbain, 1930).

Αργότερα, το 1923, με την ανταλλαγή των πληθυσμών, που όριζε η συνθήκη της Λωζάνης, οι Γκαγκαούζοι που κατοικούσαν στην περιοχή της σημερινής τουρκικής Θράκης αναγκάστηκαν να μετοικήσουν στην Ελλάδα. Έτσι, Γκαγκαούζοι εγκαταστάθηκαν στην Άμφια, στο Κρανοβούνι και στη Νέα Καλλίστη της Κομοτηνής, στα Μάγγανα της Ξάνθης, στο Άνω Μητρούσι και στα Χρυσοχώραφα Σερρών, στον Άγιο Αθανάσιο, στο Καλοχώρι και στο Λαγγαδά Θεσσαλονίκης, στην Κατερίνη και στην Πτολεμαίδα (Κοζαρίδης, 2009). Ωστόσο το μεγαλύτερο μέρος των Γκαγκαούζων που διαβιούσαν στην περιοχή της τουρκικής Θράκης εγκαταστάθηκε στο βόρειο Έβρο (Φιλιππίδου, 2011).

Οι Γκαγκαούζοι που ζουν στην Ελλάδα αυτοπροσδιορίζονται ως «Γκαγκαβούζηδες», σε αντίθεση με τους όμορους τους στη Μολδαβία που αυτοαποκαλούνται ως «Gagauz». Σύμφωνα με τον Κοζαρίδη (2009), το πιο πιθανό είναι οι Γκαγκαούζοι της Ελλάδας να υιοθέτησαν τον όρο αυτό από την τουρκική γλώσσα (Gagavuz), λόγω της μακροχρόνιας συνύπαρξής.

Οι Γκαγκαβούζηδες λοιπόν, προέρχονται από τα παράλια της Βόρειας Βουλγαρίας και τις περιοχές της σημερινής τουρκικής Θράκης και ο κύριος όγκος τους εγκαταστάθηκε στο βόρειο Έβρο μετά τη Συνθήκη της Λωζάνης, η οποία έγινε με βάση το οθωμανικό millet sistemi (Μαζάουερ, 2002; Ματάλας, 2002), δηλαδή με βάση το θρήσκευμα. Η συνθήκη της Λωζάνης όριζε να συμπεριληφθούν οι Γκαγκαβούζηδες στους υπό ανταλλαγή πληθυσμούς, διότι αφενός ήταν αλλόθρησκοι των Τούρκων και αφετέρου η τουρκική κυβέρνηση τους θεωρούσε ελληνικής συνειδήσεως (Φιλιππίδου, 2011).

Έτσι το μεγαλύτερο κομμάτι του πληθυσμού των Γκαγκαβούζηδων που κατοικούσε σε δώδεκα κοινότητες της επαρχίας Χάφσας, του βιλαετιού της Αδριανούπολης στην τουρκική Θράκη, υποχρεώθηκε να εγκαταλείψει τη εστία του και να εγκατασταθεί στις περιοχές του Τριγώνου, της Ορεστιάδας και του Διδυμοτείχου σε είκοσι έξι κοινότητες (Μαραβελάκης & Βακαλόπουλος, 1955). Μια από τις κοινότητες αυτές είναι και η Οινόη (Φιλιππίδου, 2011).

Οι Γκαγκαβούζηδες της Οινόης είναι πρόσφυγες από την κοινότητα Serbettar, η οποία βρίσκεται 12 χλμ. ανατολικά του ποταμού Έβρου, στα όρια δηλαδή του γειτονικού κράτους της Τουρκίας, και που παλιότερα ονομαζόταν Saraplar, δηλαδή Κρασοχώρι. Σύμφωνα με την Αναστασία² το χωριό τους ονομαζόταν έτσι «...γιατί έπιναμι πολύ καρσί και όχι γιατί είχαμι πουλά αμπέλια. Είχαμι βεβαία κι απ' αυτά...». Οι κάτοικοι του Κρασοχωρίου, μετά την υπογραφή της Συνθήκης της Λωζάνης αναγκάστηκαν να μετοικήσουν νοτιότερα και να εγκατασταθούν στη σημερινή περιοχή του νομού Έβρου. Αρχικά μετέβησαν στο χωριό Simenli, σημερινό Φυλάκιο και έπειτα γύρω στο 1924 μετοίκησαν στην τοποθεσία Jenioglu (Γενίολου) όπου και έχτισαν τη νέα τους κοινότητα. Το όνομα του Γενιολού (Οινο-γλού), καθώς και η παλαιά ονομασία του Κρασοχωρίου (Οινο-χωρίου), έδωσαν στη νέα κοινότητα το όνομα Οινόη (Φιλιππίδου, 2011).

Η τοποθεσία Jenioglu βρισκόταν δίπλα στο Μέριτς ένα παρακλάδι του ποταμού Marica (Έβρος ποταμός) και δίπλα στον κεντρικό δρόμο που συνέδεε το Διδυμόχειο (Dimotika) με την Αδριανούπολη (Edirne-Andrianople) και τις γειτονικές κοινότητες, Παλιά Κλεισσώ (Klisseli) και Αχυροχώρι (Ahorkoj-Νέα Βύσσα) (Φιλιππίδου, 2011). Το 1932 ο ποταμός Έβρος υπερχείλισε και έπνιξε ένα μεγάλο μέρος της Οινόης, αλλά και των παρέβριων κοινοτήτων Παλιά Κλεισσώ (Klisseli) και Παλιά Σαγήνη (Sahanci). Ως ακολούθως και με το φόβο νέων πλημμυρών, οι περισσότεροι κάτοικοι των κοινοτήτων αυτών αποφάσισαν να εγκαταλείψουν τις παρέβριες τοποθεσίες και να εγκατασταθούν στο λόφο που ήταν χτισμένη η Νέα Ορεσιτιάδα. Έτσι οι κάτοικοι της Οινόης που ανέβηκαν στο λόφο έδωσαν στο νέο οικισμό τους την ονομασία Άνω Οινόη, ενώ η τοποθεσία Jenioglu εκ των πραγμάτων πήρε την ονομασία Κάτω Οινόη (Φιλιππίδου, 2011). Αργότερα, το 1954 και το 1958 ο ποταμός Έβρος υπερχείλισε εκ νέου, αναγκάζοντας τους κατοίκους της κάτω Οινόης να μετοικήσουν και αυτοί στον παρακείμενο λόφο και να κτίσουν την Κάτω Οινόη δίπλα στην Άνω Οινόη, ενώ ο οικισμός στον κάμπο μετονομάστηκε πλέον και εκ των πραγμάτων σε Παλαιά Οινόη (Φιλιππίδου, 2011). Σήμερα η Οινόη (Άνω και Κάτω) έχει πλέον ενωθεί με την πόλη της Νέας Ορεσιτιάδας, αποτελώντας πια έναν από τους οικισμούς της και κατοικείται από αμιγώς γκαγκαβούζικο πληθυσμό, ο οποίος διατήρησε μέχρι και σήμερα τη συνείδηση της καταγωγής και της ιδιαίτερής του ταυτότητας (Φιλιππίδου, 2011).

Σύμφωνα με τον Ιντζεσιλόγλου (1999, σελ. 177) «...ο όρος 'ταυτότητα' δημιουργείται με κρίση από το 'αυτό' και τον 'εαυτό' και δηλώνει την ικανότητα ενός ατόμου ή μιας ομάδας ατόμων να παραμένει ίδιο και να μη διαφοροποιείται από μία εικόνα του εαυτού του μέσα στο χρόνο...». Για να αποδώσουμε μία ταυτότητα σε ένα άτομο ή σε μια ομάδα ατόμων, είναι απαραίτητο ορισμένα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ομάδας αυτής να παραμείνουν αμετάβλητα παρά την πάροδο κάποιου χρονικού διαστήματος. Στην περίπτωση των Γκαγκαβούζηδων το γνώρισμα αυτό που τους διαφοροποιεί από τους «άλλους» είναι η γλώσσα (Φιλιππίδου, 2011).

Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με τα δομικά στοιχεία της ελληνικής ταυτότητας (γλώσσα και θρήσκευμα) που επιχείρησε να προβάλλει το νεοσύστατο ελληνικό κράτος, προκειμένου να δημιουργήσει μια ενιαία ταυτότητα, είχε ως αποτέλεσμα απαραίτητα η εθνική ιδεολογία να τους απορρίπτει ως «άλλοι» και να τους αποκλείει από τη συμμετοχή τους στο έθνος (Φιλιππίδου, 2011). Ως εξής, δημιουργήθηκαν οι προϋποθέσεις, ώστε οι ελληνόφωνοι πληθυσμοί της περιοχής του Έβρου και κυρίως οι γείτονες τους Καραγατσιανοί, οι κάτοικοι δηλαδή της πόλης της Νέας Ορεσιτιάδας, να απευθύνονται στους Γκαγκαβούζηδες προσθέτοντάς τους χαρακτηρισμούς όπως «Τούρκοι» και «Τουρκόσποροι», θεωρώντας τους πολίτες δεύτερης κατηγορίας και αντιμετωπίζοντάς τους απαξιωτικά (Φιλιππίδου, 2011). Το στοιχείο της γλωσσικής τους ετερότητας, το οποίο τους διαφοροποιούσε από το «πρότυπο του Έλληνα», έθετε σε αμφισβήτηση την «ελληνικότητά» τους. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να θεωρηθούν από τους «Έλληνες» (Ελλαδίτες-ελληνόφωνους) ως μια προβληματική ομάδα και ως μια ομάδα δυνάμει ταυτόσημη με το γειτονικό κράτος της Τουρκίας, δηλαδή με τον «εθνικό αντίπαλο», τον οποίο δεν μπορούσαν να εμπιστευτούν (Cowan & Brown, 2000; Λαυρεντιάδου, 2006; Μάνος, 2004, 2006), με άμεση απόρροια τον απεμπολισμό της γλώσσας τους, αλλά και αλλων δηλωτικών συμβόλων της ταυτότητάς τους (Φιλιππίδου, 2011).

4.1.4.3. Οι Αρβανίτες του Νέου Χειμωνίου

Στην ελληνική Θράκη, υπάρχουν ορισμένες κοινότητες, οι οποίες κατοικούνται από Αρβανίτες. Οι κοινότητες αυτές στην περιοχή του Έβρου είναι, η Καβύλη, το Μαυροκκλήσι, η Γεμιστή, οι Κήποι, ο Πέπλος και οι Φέρρες, με μικτό πληθυσμό, καθώς και οι κοινότητες, Τυχερό, Ρήγιο, Χειμώνιο και Σάκκος, με κυρίως αμιγώς αρβανίτικο πληθυσμό. Στη Ροδόπη, Αρβανίτες διαβιούν στην Παραδημή, ενώ στην περιοχή της Ξάνθης, στο Εράσιμο, στην Κυψέλη και στη Μέλισσα. Οι Αρβανίτες που κατοικούν σε αυτές τις κοινότητες, κατά πλειοψηφία έχουν μετοικήσει στην περιοχή από της σημερινής τουρκικής Θράκης, αρχικά μετά τις καταστροφές που υπέστησαν οι εκεί κοινότητές τους από τους Τούρκους και τους Βούλγαρους, αλλά και μετά την ανταλλαγή των πληθυσμών, που επιβλήθηκε με τη συνθήκη της Λωζάνης (Κόλλιας, 1997).

Οι Αρβανίτες αυτοί προέρχονται από την περιοχή της βορείου Ηπείρου και συγκεκριμένα από την περιοχή της Κορυτσάς και της Κολώνιας (Δαλάτσης, 2012). Ειδικότερα, οι Αρβανίτες διαβιούσαν κυρίως στο Βιθκούκι και δευτερευόντως στην Κιουτέζα και το Κιάφσεζ, ενώ ομιλούσαν μια διάλεκτο της νοτίου τοσκικής αλβανικής γλώσσας (Δαλάτσης, 2012). Το Βιθκούκι στην ακμή του, τη δεκαετία του 1730, είχε εικοσιπέντε χιλιάδες κατοίκους και αποτελούσε μαζί με τη Μοσχόπολη και άλλες βλαχόφωνες πόλεις της περιοχής, ένα από τα πιο σημαντικά κέντρα του ελληνικού πολιτισμού της εποχής, ενώ η Κιουτέζα και το Κιάφσεζ ήταν δύο μικρά παρακείμενα χωριά (Δαλάτσης, 2012).

Σύμφωνα με το Δαλάτση (2012), η ορεινή περιοχή του Βιθκουκίου αποτέλεσε τον χώρο καταφυγής πολλών ορθοδόξων χριστιανών, οι οποίοι μετοίκησαν από τις πεδινές περιοχές της Ηπείρου και της Αλβανίας, κατόπιν της οθωμανικής κατάκτησης, με άλλα λόγια στα τέλη του 15ου αιώνα. Οι πληθυσμοί αυτοί πολέμησαν στο πλευρό του αλβανόφωνου ορθόδοξου χριστιανού ηγεμόνα Γεωργίου Καστριώτη ή Σκεντέρμπεη, όπως ήταν ευρέως γνωστός, έναντι των Οθωμανών. Ωστόσο, μετά το θάνατο του Σκεντέρμπεη (1468) η αντίσταση των αλβανοφώνων χριστιανών κάμφθηκε και το 1506 η περιοχή της σημερινής Αλβανίας υποτάχτηκε στους Οθωμανούς (Δαλάτσης, 2012).

Στα τέλη του 16ου αιώνα και μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης, χιλιάδες υπήκοοι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όπως Αρβανίτες, Σέρβοι, Βούλγαροι και Ούγγροι, εξαναγκάστηκαν με τη βία να μετοικήσουν στην περιοχή της σημερινής τουρκικής Θράκης, προκειμένου να ενισχύσουν τον πληθυσμό της που είχε αποδυναμωθεί από τους συνεχείς πολέμους και την εξάπλωση των μολυσματικών ασθενειών που τους ακολούθησαν. Ως εξής, χιλιάδες Αρβανίτες κατευθύνθηκαν προς την περιοχή αυτή και οι οποίοι εποίκισαν στο βόρειο τμήμα της (Δαλάτσης, 2012).

Σύμφωνα με την προφορική παράδοση, ο Σουλτάνος Σελήμ Β΄, θέλοντας να εξωραΐσει την πρωτεύουσα του κράτους του, την Αδριανούπολη, με δημόσια κτήρια και τζαμιά, μετέφερε στην περιοχή Αρβανίτες από την περιοχή της Κορυτσάς, οι οποίοι φημίζονταν για τις κατασκευαστικές του ικανότητες, μαζί με τις οικογένειές τους. Οι Αρβανίτες αυτοί θα εργάζονταν για την ανέγερση του «Σουλτάν Σελίμ» τεμένους ή «Σελιμέ» (Κόλλιας, 1997; Ρουσσόπουλος, 1997). Ωστόσο, στο σημείο αυτό πρέπει να αναφερθεί και σύμφωνα με την άποψη του Κόλλια (1985), ότι οι Αρβανίτες της Θράκης αυτοαποκαλούνται «Σκυπετάροι» και συγκεκριμένα

αυτοαποκαλούνται «Σκιπτάρ» και όχι «Αρβανίτες». Αυτό σύμφωνα με τον ίδιο φανερώνει ότι η εγκατάστασή τους εκεί χρονικά πρέπει να τοποθετηθεί σε χρονική περίοδο που έχει καθιερωθεί αυτό το όνομα στην Ήπειρο και στην Αλβανία. Και τούτο συνέβη αρκετά χρόνια μετά το θάνατο του Σκεντέρμπεη (17-1-1468). Επομένως, κατά τον Κόλλια, η χρονολογία μετοικεσίας που μνημονεύεται από την προφορική παράδοση συμπίπτει με την βασιλεία του Σελήμ του Β' (1524-1574), οπότε κατά τον ίδιο, η ιστορική πραγματικότητα δε φαίνεται να απέχει πολύ από την προφορική παράδοση. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Δαλάτση (2012), ο αυτοπροσδιορισμός τους αυτός δεν είχε ποτέ εθνικό πρόσημο παρά μόνο γεωγραφικό ή και γλωσσικό. Αυτός είναι και ο λόγος που τον διατηρούν έως σήμερα. Έτσι, σήμερα οι Αρβανίτες στη Θράκη λένε «Ουν γιαμ σκιπτάρ» (Είμαι Σκιπταρέος), χωρίς φυσικά αυτό να σημαίνει ότι έχουν αλβανική εθνική συνείδηση. Επομένως, ο αυτοπροσδιορισμός τους αυτός θα πρέπει να αναλυθεί στη βάση των ιστορικών συμφραζομένων του και δεν θα πρέπει να εξεταστεί με κριτήρια μεταγενέστερων εποχών (Δαλάτσης, 2012).

Ο Κοκολάκης (2003) αναφερόμενος στο ζήτημα των κάθε λογής αναπροσδιορισμών και των κριτηρίων στη βάση των οποίων πρέπει αυτοί να αποδίδονται, παραθέτει μία ανέκδοτη έκθεση του απεσταλμένου της ελληνικής κυβέρνησης στο Αργυρόκαστρο, Σίνη, το 1908. Στην έκθεση αυτή ο Σίνης αναφέρει ότι, «...προ ετών, και σήμερον έτι, ο αλβανόφωνος Χριστιανός, λέγων "είμαι Αλβανός" έλεγε και λέγει τούτο απλώς και μόνον ένεκα της μητρικής του γλώσσης [...] Σήμερον εν τούτοις το πράγμα διαφέρει [...] Αι αλβανικάί ιδέαι, γενικευόμεναι παρά τοις Αλβανοίς, στραφείσαι δ' εν τοις διαμερίσμασι τούτοις προς κατάστασιν πραγμάτων και πνευμάτων οξυτάτου φανατισμού και σύστημα σκέψεων αυτόχρημα μισελληνικών [...] ο πρώην ελληνικότατος Αλβανόφωνος δέον να λέγη μόνον ότι είναι Έλλην, ή, αν τω ζητηθή η ιδιαίτερα πατρίς, ότι είναι Ηπειρώτης...» (όπου αναφορά στο Κοκολάκης, 2003).

Το τζαμί πράγματι κτίστηκε εντός οκτώ ετών (1566-1574) και υπήρξε ένα αριστούργημα της εποχής του και συνεχίζει ακόμη και σήμερα να θεωρείται ένα θαυμαστό αρχιτεκτονικό έργο, καθώς διαθέτει τέσσερις μιναρέδες ύψους σαράντα μέτρων, ενώ ο τρούλος του είναι διακοσμημένος με ασημένα μισοφέγγαρα στην κορυφή και εννιακόσια ενενήντα εννιά παράθυρα (Κόλλιας, 1997, Ρουσσόπουλος, 1977). Ο Σουλτάνος ικανοποιημένος και ως ανταμοιβή στους Αρβανίτες εργάτες, τους επέτρεψε να επιλέξουν μία περιοχή της Θράκης για να εγκατασταθούν. Ως ακολούθως, και σύμφωνα με την παράδοση, κάποιοι εκ των Αρβανιτών έφυγαν προς τη δύση και επέλεξαν μια περιοχή, που σήμερα ανήκει στο κράτος της Βουλγαρίας και έχτισαν τη Μανδρίτσα⁶, ενώ κάποιοι άλλοι επέλεξαν μία περιοχή κοντά στην Αδριανούπολη και εγκαταστάθηκαν σε έξι κοντινούς συνοικισμούς, οι οποίοι ήταν, το Τσιαλίκ, το Τζουλούφι, ο Τσεσμέ Γκιόκες, το Ορουζούνι Κοκόσιτ, το Μπουλακλάρ και το Καβάρ Μπουνάρ (Δαλάτσης, 2012; Ρουσσόπουλος, 1977).

Οι παραπάνω οικισμοί, ύστερα από μερικά χρόνια, φοβούμενοι τις τουρκικές επιδρομές, συνενώθηκαν στον οικισμό Τζουλούφι και ίδρυσαν ένα κεφαλοχώρι με την επωνυμία Ζαλούφ (Κόλλιας, 1997, Ρουσσόπουλος, 1977). Αργότερα, η κοινότητα αυτή μετονομάστηκε σε Μεγάλο ή Μέγα Ζαλούφι, πιθανότατα για να διακριθεί από το Μικρό Ζαλούφι, το οποίο το συναντάμε και με την ονομασία Ζαλουφάκι ή Κερεμιτζέ Ζαλούφι (Ρουσσόπουλος, 1977), ενώ σήμερα οι Τούρκοι το αποκαλούν Σεληλέρκιοϊ (Ρουσσόπουλος, 1977). Αργότερα, στα τέλη του 19ου αιώνα

και λόγω αύξησης του πληθυσμού του Μέγα Ζαλουφίου, με άμεση συνέπεια την ανεπάρκεια της καλλιεργήσιμης γης, οι Ζαλουφιώτες ίδρυσαν δύο νέους οικισμούς, το Αμπαλάρ (ελληνική ονομασία Ζαλουφόπουλο) το 1883 και το Καραάσακλι (ελληνική ονομασία Σάκκο) το 1892 (Δαλάτσης, 2012; Ρουσσόπουλος, 1977).

Το δεύτερο μεταναστευτικό ρεύμα των Αρβανιτών προς την περιοχή της σημερινής τουρκικής Θράκης τοποθετείται χρονικά το 1769 (Δαλάτσης, 2012). Ωστόσο, μετά την Άλωση της Κωνσταντινούπολης και μέχρι το 1821, εξαιτίας του εκτουρκισμού, των επιθέσεων των Τουρκαλβανών, των μολυσματικών ασθενειών, των λεηλασιών και γενικά του κλίματος αναρχίας και βίας, πολλοί χριστιανοί πληθυσμοί εγκατέλειψαν την περιοχή και διέφυγαν προς όλες τις κατευθύνσεις. Σύμφωνα με το Δαλάτση (2012), αρκετοί κάτοικοι του Βιθκουκίου, της Κιουτέζας και του Κιάφσεζ που γλίτωσαν από τη λεηλασία μετακινήθηκαν στις γύρω περιοχές, όπως στην Κορυτσά, στην Καστοριά, στη Φλώρινα, στο Κρούσοβο και αλλού, ενώ το μεγαλύτερο τμήμα τους κατευθύνθηκε προς τη νότια πλευρά της τουρκικής Θράκης. Οι Αρβανίτες αυτοί ίδρυσαν οικισμούς που θύμιζαν τις γενέτειρές τους στην Ήπειρο, όπως το Βιθκούκι (Σουλτάνκιοϊ στα τουρκικά) και την Κιουτέζα (Ιμπρίκ Τεπέ στα τουρκικά) (Δαλάτσης, 2012). Ωστόσο, κοντά σε αυτές τις κοινότητες υπήρχαν ήδη τα αλβανόφωνα χωριά Αλτίν Τας, Παζάρ Δερέ, Καρατζά Χαλήλ και Γιλανλή, για τα οποία δε σώζονται ιστορικά στοιχεία για την ύπαρξη τους, αλλά ούτε και προφορικά. Προφανώς, εφόσον δεν προήλθαν από τις δύο προηγούμενες μετακινήσεις, να υπήρχαν και άλλοι εποικισμοί Αρβανιτών τα προηγούμενα χρόνια, οι οποίοι δεν μπορούν να καθοριστούν χρονικά (Δαλατσης, 2012).

Στον Α' Βαλκανικό πόλεμο, την περιοχή διεκδικούσαν οι Βούλγαροι, οι Τούρκοι, και οι Έλληνες. Προσέτι, η κατάσταση αυτή επιδεινώθηκε με το ξέσπασμα του Α' Παγκοσμίου Πολέμου (Δαλάτσης, 2012. Κόλλιας, 1977). Η πρόσκαιρη απελευθέρωση της περιοχής από τα συμμαχικά στρατεύματα και η ανακατάληψη της περιοχής από τους Τούρκους το 1913 είχε σαν συνέπεια να ακολουθήσει λεηλασία και καταστροφή των Αρβανιτοχωριών της τουρκικής Θράκης, ακολουθώντας την τύχη του ελληνισμού της περιοχής. Σύμφωνα με το Δαλάτση (2012), το Μεγάλο Ζαλούφι και το Αμπαλάρ λεηλατήθηκαν από τους Τούρκους μετά την ανακατάληψη από τους τελευταίους της περιοχής στον Β' Βαλκανικό Πόλεμο, ενώ η Μανδρίτσα λεηλατήθηκε από τους Βούλγαρους και οι κάτοικοί της κατέφυγαν στη σημερινή ελληνική Θράκη, στα χωριά Παλιούρι, Λάδη, Μεταξάδες και Βρυσικά, αλλά και στη Μακεδονία και ειδικότερα στις Σέδες, στη Σουρωτή, στο Ζαγκλιβέρι, στη Μουσθένη, στην Κάριανη Καβάλας και στον Καλό Αγρό Δράμας (Δαλάτσης, 2012). Ο κύριος όγκος όμως των Μανδριτσιωτών μετοίκησε στο Αμπάρκιοϊ Κιλκίς το οποίο μετονομάστηκε σε Μάνδρες.

Τον Ιούλιο του 1920 ο ελληνικός στρατός καταλαμβάνει την περιοχή της Θράκης, που σήμερα ανήκει στην Τουρκία. Ωστόσο, μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή, το 1922, ο ελληνισμός της περιοχής την εγκαταλείπει και μεταναστεύει στην Ελλάδα. Οι νότιοι Αρβανίτες κινήθηκαν προς το Σουφλί αρχικά και λίγους μήνες μετά, εντός του 1923, κινήθηκαν νοτιοανατολικά, παράλληλα και κοντά στον ποταμό Έβρο. Οι κάτοικοι του Σουλτάνκιοϊ και του Ιμπρίκ Τεπέ εγκαταστάθηκαν στα χωριά Μπίντικλι (Τύχιο/Τυχερό), Χάντζιας (Τάρσιο), Τσακιρτζή (Πυρόλιθος), Φερετζίκ (Φέρες), Μαρχανλή (Πέπλος), Γκεμετζίκιοϊ (Γεμιστή) και Μπαξή-Βεη (Κήποι) (Δαλάτσης, 2012). Οι κάτοικοι του Αλτίν Τας εγκαταστάθηκαν στην Παραδημή

Ροδόπης και στο Σαρχανλή (Αρδάνιο) Έβρου, ενώ οι κάτοικοι του Γιλανλή καθώς και λίγες οικογένειες από το Καρατζά Χαλήλ στην Άνθεια Έβρου (Δαλάτσης, 2012). Από την άλλη, οι βόρειοι Αρβανίτες εποίκίζουν στη Μακεδονία και ειδικά στο Νομό Σερρών τα χωριά Νεοχώρι, Παραλίμνιο, Νέα Πέτρα, Θολό, Κοίμηση, όπως επίσης και το Καλοχώρι Θεσσαλονίκης (Δαλάτσης, 2012), αλλά ως επί το πλείστον στα χωριά του βορείου Έβρου: Δίκαια, Καβύλη, Σάκκο, Κλεισσω, Θούριο, Νέο Χειμώνιο, Σοφικό, Ασημένιο, Ρήγιο και Πύθιο (Δαλάτσης, 2012).

Το μεγαλύτερο μέρος των Ζαλουφιωτών εγκαταστάθηκε στις κοινότητες του βορείου Έβρου, Σάκκο, Ρήγιο και Νέο Χειμώνιο. Το Νέο Χειμώνιο πριν πάρει την ονομασία αυτή λεγόταν Ομούρ-Μπέη, που σημαίνει στην τουρκική γλώσσα «ο κόπος του Μπέη». Για την ονομασία αυτή της κοινότητας λέγεται πως σε αυτή την τοποθεσία κατοικούσε κάποτε ένας Μπέης, ο οποίος στα αλώνια του είχε συγκεντρώσει πολλά σιτηρά. Όμως ο Έβρος ποταμός πλημμύρησε και το βιός του, με άλλα λόγια ο κόπος του πήγε χαμένος (Ρουσσόπουλος, 1977).

Στην τοποθεσία του Ομούρ-Μπέη είχαν εγκατασταθεί λίγες οικογένειες Αρβανιτών που μετοίκησαν εκεί το 1918 και πενήντα τούρκικες οικογένειες. Ωστόσο, οι μεγάλες πλημμύρες του ποταμού Έβρου το 1928, 1929 και 1930, αναγκάζουν εβδομήντα περίπου οικογένειες από τους πρόσφυγες Ζαλουφιώτες να ξαναγίνουν πρόσφυγες, να αφήσουν το Ομούρ-Μπέη και να εγκατασταθούν σε μια τοποθεσία που είναι σε ύψωμα δίπλα στη γειτονική κοινότητα του Θουρίου (Ρουσσόπουλος, 1977). Εντωμεταξύ, η κοινότητα είχε μετονομαστεί σε Χειμώνιο από την αρμόδια υπηρεσία του Υπουργείου Εσωτερικών. Το νέο τους τόπο το ονόμασαν Νέο Χειμώνιο. Έτσι, το 1931, δημιουργήθηκαν δύο κοινότητες, το Παλιό Χειμώνιο με εξήντα οικογένειες Ζαλουφιωτών και πενήντα οικογένειες Τούρκων και το Νέο Χειμώνιο με εβδομήντα οικογένειες Ζαλουφιωτών. Οι πλημμύρες του ποταμού Έβρου έγιναν περισσότερο καταστροφικές το 1940 έως 1946, με αποκορύφωμα τις μεγάλες πλημμύρες το 1955, οπότε με κρατική παρέμβαση εγκατέλειψαν και οι υπόλοιποι Ζαλουφιώτες τα σπίτια τους στο Κάτω Χειμώνιο και έκτισαν καινούρια στο Νέο Χειμώνιο. Ως ακολούθως, από το 1956 οι δύο κοινότητες συμβιώνουν ενωμένες στη σημερινή τοποθεσία του Νέου Χειμώνιου.

Καταληκτικά, οι Αρβανίτες της Θράκης προέρχονται από δύο κύριες μεταναστεύσεις αλβανόφωνων ορθόδοξων πληθυσμών από την περιοχή του Βιθκουκίου της βορείου Ηπείρου προς την σημερινή περιοχή της τουρκικής Θράκης. Οι μεταναστεύσεις αυτές πραγματοποιήθηκαν σε δύο φάσεις. Η πρώτη έλαβε χώρα στα μέσα του 16ου αιώνα ως παρεπόμενο της συμμετοχής των Αρβανιτών στην οικοδόμηση του τζαμιού «Σελιμιέ» της Αδριανούπολης. Αποτέλεσμα αυτής ήταν η ίδρυση της Μανδρίτσας στα σημερινά ελληνο-βουλγαρικά σύνορα και του Μεγάλου Ζαλουφίου στο βόρειο τμήμα της τουρκικής Θράκης. Απόγονοι προσφύγων του τελευταίου είναι και οι κάτοικοι του Νέου Χειμωνίου, οι οποίοι εξαναγκάστηκαν να μετοικήσουν δυτικά του ποταμού Έβρου, μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή. Έτσι, σήμερα το Χειμώνιο αποτελεί μια αμιγώς αρβανιτόφωνη κοινότητα του βορείου Έβρου, η οποία διοικητικά ανήκει στην πόλη της Νέας Ορεστιάδας.

4.1.4.4. Οι Παραπάγκοι ή Σακπασιώτες του Ισαακίου

Το Ισαάκιο είναι μια κοινότητα της περιοχής του Διδυμοτείχου, οι κάτοικοι του οποίου είναι απόγονοι προσφύγων από την περιοχή της Μακράς Γέφυρας, η οποία σήμερα ανήκει στη θρακική πλευρά της Τουρκίας. Ειδικότερα, η κοινότητα του Ισαακίου βρίσκεται 4 χιλιόμετρα βορειοανατολικά της πόλης του Διδυμοτείχου και λέγεται ότι υπήρξε ιδιοκτησία του τσιφλικά Τούρκου Χατζησιακίρ Μπέη, κατοίκου Διδυμοτείχου.

Στην τοποθεσία αυτή εγκαταστάθηκαν πρόσφυγες από πέντε κοινότητες της επαρχίας της Μακράς Γέφυρας. Οι κοινότητες αυτές ήταν το Κουρτάκιοϊ με ελληνική ονομασία Κουρτ ή Δανήλιο, το Εσκίκιοϊ με ελληνική ονομασία Σκίκιο ή Παλαιοχώρι, το Τσαλίκιοϊ με ελληνική ονομασία Τσαλί ή Παλιούρι, το Ζαλουφάκι με ελληνική ονομασία Μικρό Ζαλούφι και η Καρά Χαμζά με ελληνική ονομασία Καράμζα ή Καρτερία.

Οι κάτοικοι και των πέντε παραπάνω κοινοτήτων υπέστησαν την προσφυγιά πριν τη Μικρασιατική Καταστροφή, καθώς ο τουρκικός στρατός, προκειμένου να προλάβει τις συνέπειες της ήττας του από τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, τους φυγάδεψε στα βάθη της Ανατολικής Θράκης, στην πόλη των Μαλγάρων. Το 1918 επέστρεψαν και πάλι στον τόπο τους, ο οποίος είχε τεθεί υπό γαλλική κατοχή, για να απελευθερωθούν εν τέλει από τον ελληνικό στρατό το 1919. Ωστόσο, το 1922, με την υπογραφή της συνθήκης των Μουδανιών, αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν τις εστίες τους, να μετοικήσουν στον ελλαδικό χώρο και να εγκατασταθούν κυρίως στην περιοχή του Έβρου.

Στην περιοχή του Ισαακίου μετοίκησαν συνολικά πεντακόσια ενενήντα τρία άτομα από τις πέντε παραπάνω κοινότητες. Συγκεκριμένα, στην περιοχή μετοίκησαν σαράντα τρεις οικογένειες από το Κουρτάκιοϊ, τριάντα πέντε οικογένειες από το Εσκίκιοϊ, εννέα οικογένειες από το Τσαλίκιοϊ, τέσσερις οικογένειες από το Ζαλουφάκι και τρεις οικογένειες από την Καρά Χαμζά (Ε.Λ.Σ.Δ., 2016).

Τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασής τους στην περιοχή, η κοινότητα δεν είχε αποκτήσει ακόμη επίσημη ονομασία, καθώς οι κάτοικοι θεωρούσαν πως η μετοίκησή τους εκεί ήταν προσωρινή και εκτιμούσαν ότι θα επιστρέψουν γρήγορα στην περιοχή της Μακράς γέφυρας. Εντωμεταξύ, στην καθημερινότητά τους αποκαλούσαν την κοινότητα με την ονομασία «Σάπκασι» και οι ίδιοι αυτοπροσδιορίζονταν ως «Σακπασιώτες» (Ε.Λ.Σ.Δ., 2016). Ωστόσο, την τρίτη χρονιά μετά την εγκατάστασή τους, αντελήφθησαν ότι αυτή θα ήταν μόνιμη. Έτσι, ξεκίνησαν να κατασκευάζουν τα καινούργια τους σπίτια και να αναζητούν μία ονομασία για την κοινότητά τους. Καθώς όμως στην κοινότητα είχαν εγκατασταθεί κάτοικοι από τέσσερις διαφορετικές κοινότητες, υπήρχαν διαφωνίες μεταξύ τους, για το ποια από τις τέσσερις ονομασίες θα επικρατούσε ως επίσημη της κοινότητας. Αποτέλεσμα του γεγονότος αυτού ήταν να αποκλειστούν ονομασίες, όπως Νέο Δανήλιο, Νέο Παλιούρι, Νέο Παλαιοχώρι και προτιμήθηκε το όνομα Ισαάκιο, ως επίσημη ονομασία της κοινότητας (Ε.Λ.Σ.Δ., 2016).

Πως όμως προέκυψε το όνομα αυτό; Για την προέλευση της ονομασίας του Ισαακίου υπάρχουν τρεις εκδοχές. Σύμφωνα με την πρώτη η ονομασία αυτή δόθηκε στην κοινότητα προς τιμή του Βασιλιά, όπως αναφέρει ο κ. Αναστάσιος Καραμπασάκης, εννοώντας τον αυτοκράτορα Ισαάκιο Κομνηνό. Σύμφωνα με τη δεύτερη εκδοχή η ονομασία αυτή δόθηκε στην κοινότητα προς τιμή του Βυζαντινού

αυτοκράτορα Ισαάκιου Β΄ Αγγέλου, ο οποίος κατά την παράδοση, ήταν λάτρης του κυνηγιού και επισκεπτόταν συχνά την τοποθεσία που βρίσκεται το Ισαάκιο, καθώς αυτή ήταν πλούσια σε θηράματα (Ε.Λ.Σ.Δ., 2016).

Η πιο πιθανή εκδοχή της ονομασίας της κοινότητας είναι η τρίτη. Σύμφωνα με την εκδοχή αυτή, η οποία στηρίζεται στην προφορική παράδοση, μεταξύ του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα υπήρχε στην τοποθεσία του Ισαακίου ένας οικισμός που κατοικούσαν από ορθόδοξους χριστιανούς και ονομαζόταν Ισαάκιο και ο οποίος σύμφωνα με ισχυρισμούς των κατοίκων, καταστράφηκε από τους Τούρκους. Οι ισχυρισμοί αυτοί των κατοίκων ενισχύονται και από γραπτές πηγές, σύμφωνα με τις οποίες κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας στη σημερινή τοποθεσία του Ισαακίου υπήρχε μια ελληνική κοινότητα που ονομαζόταν «Ισάκ Πασά». Σύμφωνα με τον Γεώργιο Λιόλογλου, η περιοχή του Ισάκ Πασά ανήκε στον Χατζηεστρέφ Αγά, ο οποίος σφαγίασε τους περισσότερους κατοίκους της περιοχής, ενώ ανάγκασε κατοίκους γειτονικών χωριών να εργάζονται στα τσιφλίκια του ως δουλοπάροικοι. Ένας από αυτούς ήταν και ο παππούς του Γεωργίου Λιόλογλου, σύμφωνα με τα λεγόμενά του. Στη βάση της εκδοχής αυτής θα μπορούσε να ειπωθεί, πως η ονομασία «Σαπ κασί», που χρησιμοποιούσαν οι κάτοικοι του Ισσαακίου τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασής τους στην περιοχή, ίσως να αποτελεί παράφραση του ονόματος «Ισάκ Πασά» (Ε.Λ.Σ.Δ., 2016).

Εν κατακλείδι, το Ισαάκιο είναι μία ελληνόφωνη κοινότητα της περιοχής Διδυμοτείχου, που κατοικείται από αμιγώς πληθυσμό Παραπάγκων, οι οποίοι μετοίκησαν στον τόπο αυτό από τη περιοχή της Μακράς Γέφυρας, περιοχή που σήμερα ανήκει στην τουρκική Θράκη. Οι κάτοικοι του Ισαακίου, αν και ανήκουν στην εθνοτική ομάδα των Παραπάγκων, αυτοαποκαλούνται Σαπκασιώτες, καθώς τα πρώτα χρόνια της μετοίκησής τους ο οικισμός τους είχε την ονομασία Σαπκάσι και ο χαρακτηρισμός αυτός θα τους προσδιορίζει στην μελέτη αυτή.

4.1.5. «Εμείς» και οι «άλλοι»: Οι ντόπιοι και οι πρόσφυγες

Στο πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα και κατά το πρότυπο των εθνικών κρατών το νεοσύστατο ελληνικό κράτος προσπάθησε να δημιουργήσει μια ελληνική εθνική ταυτότητα, για όλους τους κατοικούντες εντός των συνόρων του, με βασικά δομικά στοιχεία τη γλώσσα και το θρήσκευμα. Οι όποιες αποκλείσεις από τα δομικά αυτά στοιχεία της «ελληνικότητας» κρίνονταν ως προβληματικές και οι εθνοπολιτισμικές διαφορές θεωρούνταν ως διασπαστικά στοιχεία (Μάργαρη, 2004; Παπακώστας 2004). Ως ακολούθως όσοι δεν διέθεταν τα πολιτισμικά αυτά χαρακτηριστικά που επέβαλε ως απαραίτητα η εθνική ιδεολογία απορρίπτονταν ως «άλλοι» και αποκλείονταν από τη συμμετοχή τους στο έθνος.

Στη βάση του παραπάνω συλλογισμού δημιουργήθηκαν οι προϋποθέσεις, ώστε οι ντόπιοι πληθυσμοί της περιοχής του Έβρου να απευθύνονται στους πρόσφυγες όμορους τους Θρακιώτες εκ τουρκικής Θράκης προσθέτοντάς τους χαρακτηρισμούς όπως «Τούρκοι» και «Τουρκόσποροι», θεωρώντας τους πολίτες δεύτερης κατηγορίας και αντιμετωπίζοντάς τους απαξιωτικά, ενώ οι ίδιοι ταυτίζονταν ταυτόχρονα, αναφορικά με την ελληνικότητά τους, με το «μύθο της αυτοχθονίας». Βέβαια η απόδοση εθνικών προσδιορισμών στους πρόσφυγες από την βουλγαρική και τουρκική Θράκη, αλλά και σε αυτούς που μετοίκησαν στην Ελλάδα από άλλες

περιοχές, αποτελούσε συχνό φαινόμενο (Αυδίκος, 2002). Άλλωστε η ελλαδική κοινωνία είχε ήδη διαμορφώσει τις εικόνες της για τους ομοεθνείς της που διαβιούσαν στα τουρκικά εδάφη ήδη από την εποχή του 1916. Με την οργάνωση του «πογκρόμ» κατά των προσφύγων (Αγτζίδης, 2010).

Ο ρατσισμός βέβαια αυτός εκπορεύτηκε από τις ομάδες εκείνες που είχαν κάθε λόγο να τον χρησιμοποιήσουν και οι οποίες οργάνωναν «...ορατές προφάνειες για να εξυπηρετήσουν κοινωνικούς στόχους...» (Μπαλιμπάρ & Βαλλερστάιν, 1991, σελ. 32). Οι ομάδες αυτές ήταν όσες διαχειρίζονταν το κεφάλαιο, οι οποίες θεωρούσαν ότι απειλούνταν από το αυτό το «ξένο στοιχείο» που «εισέβαλε» στην ζωή τους Σύμφωνα με τους πληροφορητές το ζήτημα του ετεροπροσδιορισμού τους ως «Τούρκων» ήταν καθαρά θέμα εξουσίας και κατ' επέκταση θέμα οικονομικό. Ο Γιώργος⁴⁵ χαρακτηριστικά αναφέρει, «...είναι οικονομικό το θέμα και είναι θέμα 'πρεστίζ' [...]. Οι Γκαγκαβούζηδες ήταν αγρότες και μπήκαν στον αστικό ιστό μιας πόλης και ήταν και στα περίχωρα και πολλές φορές συνέβενε να πήγαιναν να αγοράσουν μαγαζιά μες το κέντρο της πόλης και δεν τους αφήνανε οι Καραγατσιανοί [...] επειδή ήταν Γκαγκαβούζηδες υπήρχαν αυτές οι κόντρες [...] και τώρα υπάρχουν. Πολύ δύσκολα Γκαγκαβούζης αγοράζει μες το κέντρο της Ορεστιάδας [...]. Ε, βέβαια πως θα πάρει μαγαζί 'θα φύγουμε εμείς και θα ρθείτε εσείς;' Έτσι είναι στην Ορεστιάδα...».

Επομένως, η εκδήλωση αυτής της ρατσιστικής συμπεριφοράς είχε να κάνει κυρίως με τον οικονομικό ανταγωνισμό σε επαγγελματικό επίπεδο, αλλά και με την ιδιοποίηση της γης, όσον αφορά τα ανταλλάξιμα κτήματα, καθώς οι ντόπιοι θεωρούσαν ότι οι πρόσφυγες διεκδικούσαν τις περιουσίες τους, οπότε η συμβίωση των ντόπιων κατοίκων της περιοχής και των προσφύγων υπήρξε δύσκολη. Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με τον τόπο καταγωγής των προσφύγων, έναν τόπο που θεωρείται «εθνικός εχθρός», είχε ως αποτέλεσμα οι ντόπιοι να είναι επιφυλακτικοί με τους πρόσφυγες, τους οποίους και διαχώριζαν εθνολογικά θεωρώντας ότι ανήκουν σε άλλη «ράτσα», ότι δηλαδή δεν είναι Θρακιώτες. Χαρακτηριστικά είναι τα λόγια του Γιώργου³², «...το πρόβλημα είναι ότι ζεις στα σύνορα, το θέμα με την Τουρκία είναι έντονο και κατά καιρούς ακούγονται διάφορα και σου λέει μη δημιουργήσουμε στα νότα μας ένα πρόβλημα μειονοτικό [...]...».

Η αντιμετώπιση αυτή υπήρξε εντονότερη στους αλλόγλωσσους πληθυσμούς, όπως οι τουρκόφωνοι Γκαγκαβούζηδες, αλλά και οι Αρβανίτες. Στηριζόμενοι στην διαφορετική τους γλώσσα των Γκαγκαβούζηδων τους αντιμετώπιζαν ως «ξένους» και ως «εθνικά ύποπτους». Έτσι, οι αλλόγλωσσες αυτές ομάδες βρέθηκαν με τον ερχομό τους στην ελληνική Θράκη, αντιμέτωπες με έντονες πιέσεις, να εγκαταλείψουν τη γλώσσα τους, διότι το ελληνικό κράτος επεδίωκε και ακόμη και σήμερα επιχειρεί με διάφορους τρόπους, να εξαλείψει από την επικράτειά του τις γλωσσικές διαφοροποιήσεις, ακόμα και αν αυτές δεν συνδέονται με την προβολή μειονοτικών θεμάτων, προκειμένου να μη δοθεί το ερέθισμα σε γειτονικές χώρες να θέσουν θέματα μειονότητας στον ελλαδικό χώρο (Δρίτσα, 1991; Καζαμιάς, 1999; Κοζαρίδης, 2009; Κωστόπουλος, 2000). Χαρακτηριστική είναι η δήλωση του Ελευθερίου Βενιζέλου λίγες μέρες μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή, ο οποίος αναφέρεται στη «...στερέωση της Μεγάλης Ελλάδος, ης τα σύνορα ουδέποτε θα είναι ασφαλή, εάν Δυτική Θράκη και Μακεδονία δεν καταστούν και εθνολογικώς, όχι μόνο πολιτικώς, ελληνικαί χώραι...» (στους Σβολόπουλος, 1981, σελ. 15; Σεργής, 2006, σελ. 327).

Ως εξής, οι ντόπιοι κάτοικοι του Έβρου, απέδωσαν στους πρόσφυγες μια στιγματισμένη ταυτότητα, αντιμετωπίζοντας τους οικισμούς τους, ως «υπο-χώρους», που υστερούσαν πολιτισμικά, αισθανόμενοι τους εαυτούς τους ως πολιτισμικά υπέρτερους, εξαιτίας της μόνιμης εγκατάστασής τους, αλλά και της της ελληνοφωνίας τους. Η ρατσιστική αυτή αντιμετώπιση εκ μέρους των ελληνόφωνων, η οποία συνίσταται κατά κύριο λόγο σε μειωτικές προσφωνήσεις και περιφρονητικές συμπεριφορές, επιχειρούσε να περιορίσει τους πρόσφυγες στις λιγότερες δυνατές εκδηλώσεις της ταυτότητάς τους (Anderson, 1997), με απώτερο στόχο τη διαμόρφωση μιας στιγματισμένης και υποδεέστερης ταυτότητας, προκειμένου να τους αποκλείσουν από μια ενδεχόμενη ανοδική κινητικότητα. Χαρακτηριστική είναι η δήλωση της Αναστασίας³: «...πηγαίναμε στο σχολείο στην Ορεστιάδα και μας έβαζαν σε διαφορετική σειρά, γιατί είμασταν Γκαγκαβουζάκια...», η οποία εκθέτει την κατάσταση που επικρατούσε στην περιοχή.

Οι παραπάνω αναπαραστάσεις πηγάζουν από την αντιθετική σχέση «Εμείς και οι Άλλοι», όπου «Άλλοι» είναι όσοι δεν είναι γηγενείς, όσοι δεν κατάγονται από την ίδια κοινότητα, όσοι δεν έχουν κοινή γλώσσα με τους ίδιους, οι «ξένοι». Η αντιθετική αυτή σχέση αποδίδεται με τις διπολικές ταξινομήσεις «γγενείς/πρόσφυγες», «Έλληνες/Τούρκοι», «Ελληνόφωνοι/Τουρκόφωνοι», όπου ο πρώτος πόλος ταυτίζεται με την κοινωνική και πολιτισμική υπεροχή, ενώ ο δεύτερος είναι το αντίθετό του (Αυδίκος, 2002; Γιαννησοπούλου, 1998; Hirschon-Φιλιππάκη, 1993; Marcus, 1998). Τα μέλη του κάθε πόλου αναγνωρίζουν την αντίθεση αυτή ως παράγοντα αυτοπροσδιορισμού, ο οποίος εκφράζεται ως συνισταμένη πολιτισμικής ταυτότητας (Αυδίκος, 2007; Hobsbawm, 1994; Καφετζής, 1998).

Η αντιμετώπιση αυτή των προσφύγων με το πέραμα του χρόνου άρχισε να φθίνει και στις μέρες μας δεν είναι έκδηλη. Ο ανταγωνισμός που υπήρχε, μεταφέρθηκε στο συνειδησιακό επίπεδο και έχασε τον επιθετικό χαρακτήρα που τον διέκρινε παλιότερα, μετατράπηκε όμως σε μια «...κατάσταση συλλογικής κοινωνικής άμυνας...» (Δαλκαβούκης, 2005, σελ. 269). Η παλιά ταξική διαστρωμάτωση έχει πλέον ανατραπεί και το πληθυσμιακό σώμα της ευρύτερης περιοχής του Έβρου παρουσιάζει μια ομοιογένεια ως προς τα οικονομικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά, ανεξάρτητα από την εθνοτική προέλευση των κατοίκων.

Ωστόσο, στην ενσωμάτωσή των προσφύγων στην ελληνική κοινωνία συνέτειναν δύο λόγοι. Ο πρώτος ήταν ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος. Οι Γκαγκαβουζήδες τις δεκαετίες που ακολουθούν τον Πόλεμο βιώνουν τη θετική αλλαγή της συμπεριφοράς του κοινωνικού περίγυρου απέναντί τους, η οποία οφειλόταν στον κοινό αγώνα εναντίων της γερμανικής εισβολής και κατοχής. Χαρακτηριστικά αναφέρουν «...στον πόλεμο πουλέμαμα μαζί ούλοι. Δεν είχι 'γω είμι 'γω κι συ είσι συ...» (Γιώργος⁶).

Ο δεύτερος λόγος ήταν ο απεμπολισμός χαρακτηριστικών στοιχείων της ταυτότητάς τους, που τους διαχώριζαν από τους ντόπιους, με αποτέλεσμα να ενσωματωθούν με αυτούς, να ανέβουν κοινωνικά και να αντιμετωπίζονται ως ίσοι. Με αυτόν τον τρόπο δημιουργήθηκε στην περιοχή του Έβρου μια ομοιογενής ελληνική θρακική ταυτότητα που διαχώριζε του Θρακιώτες της περιοχής, από τους «άλλους» Θρακιώτες, τους Τούρκους.

V. ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΩΝ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΩΝ ΔΕΔΟΜΕΝΩΝ ΤΗΣ ΧΟΡΕΥΤΙΚΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ

Στο κεφάλαιο αυτό περιλαμβάνονται τα εθνογραφικά δεδομένα, που αφορούν την χορευτική πρακτική αυτή καθεαυτή. Ειδικότερα, περιλαμβάνονται οι σημειογραφικές καταγραφές, οι μορφολογικές αναλύσεις, αλλά και οι συγκρίσεις των χορογραφικών συνθέσεων του «Κ'να» των υπό μελέτη θρακικών κοινοτήτων.

5.1. Σημειογραφική καταγραφή των χορών

5.1.1. Σημειογραφική καταγραφή των χορευτικών μορφών του «Κ'να» της ελληνικής Θράκης

Συμπιθέρα Χαβασού

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban
Labanotation

Γράφημα Πηγαιάς προσπάθειας
Effort

The image displays two vertical diagrams side-by-side. The left diagram is a Labanotation score, showing a series of vertical lines with various symbols (dots, lines, and shapes) indicating movement directions and qualities. The right diagram is an Effort graph, showing a series of vertical lines with shaded areas and symbols representing the effort components of the movements. Below the diagrams, there are musical notations including a 4/4 time signature, a square symbol with a vertical line, and a circle with a vertical line.

Σχήμα 5.1.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στη Νέα Βύσσα α' μορφή

Συμπιθέρα χαβασού (άντρες)
(β' μορφή)

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban
Labanotation

Γράφημα
Πηγαίας Προσπάθειας
Effort

The image displays a musical score on the left and a corresponding Labanotation and Effort diagram on the right. The Labanotation is a vertical staff with 16 measures, numbered 1 to 16. It includes various symbols for movement, such as boxes with numbers (A, B, 1, 2, 3, 4), arrows, and other notation. The Effort diagram is a vertical staff with 16 measures, showing the effort quality for each measure. It includes symbols for effort, such as boxes with numbers (A, B, 1, 2, 3, 4), arrows, and other notation. A legend at the bottom left shows a 4/4 time signature and a square symbol representing a quarter note.

4/4 □ = ♩

Σχήμα 5.2.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στη Νέα Βύσσα β' μορφή (άντρες)

Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία

Συμπιθέρα χαβασού (γυναίκες)
(β' μορφή)

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban
Labanotation

Γράφημα
Πηγαίας Προσπάθειας
Effort

4/4 [] = ♩

Σχήμα 5.3.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στη Νέα Βύσσα β' μορφή (γυναίκες)

Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία

Κ'να γκετζέσι

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban
Labanotation

Γράφημα
Πηγαιάς προσπάθειας
Effort

The image displays a musical score and its corresponding Labanotation for the piece 'K'na Gecesi'. On the left, a vertical musical staff shows a melody in 4/4 time, with a treble clef and a key signature of one flat. The notation includes various note values and rests. To the right of the staff is the Labanotation, which consists of a vertical column of symbols. This column is divided into four measures, numbered 1, 2, 3, and 4 from bottom to top. The symbols include vertical bars, horizontal lines, and various symbols representing movement and effort. Below the Labanotation, there are additional symbols, including a treble clef, a key signature of one flat, and a time signature of 4/4. The overall layout is clean and professional, with a clear distinction between the musical notation and the Labanotation.

Σχήμα 5.5.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στην Οινόη

Κ'να γκετζέσι

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban
Labanotation

Γράφημα
Πηγαιάς προσπάθειας
Effort

The image displays a musical score and its corresponding Labanotation for the dance 'K'na Gektsi'. On the left, a vertical musical staff shows a melody in 4/4 time, with a treble clef and a key signature of one flat. Below the staff is a 4/4 time signature and a square symbol containing a quarter note. To the right, the Labanotation is presented as a vertical sequence of frames. The frames are numbered 1, 2, 3, and 4 from bottom to top. Frame 1 shows the starting posture with a circle containing a '1' and a '2' below it. Frame 2 shows a movement with a circle containing a '2' and a '1' below it. Frame 3 shows a movement with a circle containing a '3' and a '1' below it. Frame 4 shows a movement with a circle containing a '4' and a '1' below it. The Labanotation includes various symbols such as circles, squares, and lines, representing body parts and movements. A legend at the bottom center shows symbols for head, torso, arms, and legs. To the right of the Labanotation, there is a vertical line with a small 'E' symbol, representing the Effort graph.

Σχήμα 5.6.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στην Οινόη
μεταγενέστερη μορφή

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*

Κ'να γκετζεσού

9/8 □ = ♩

♯ ① b, c

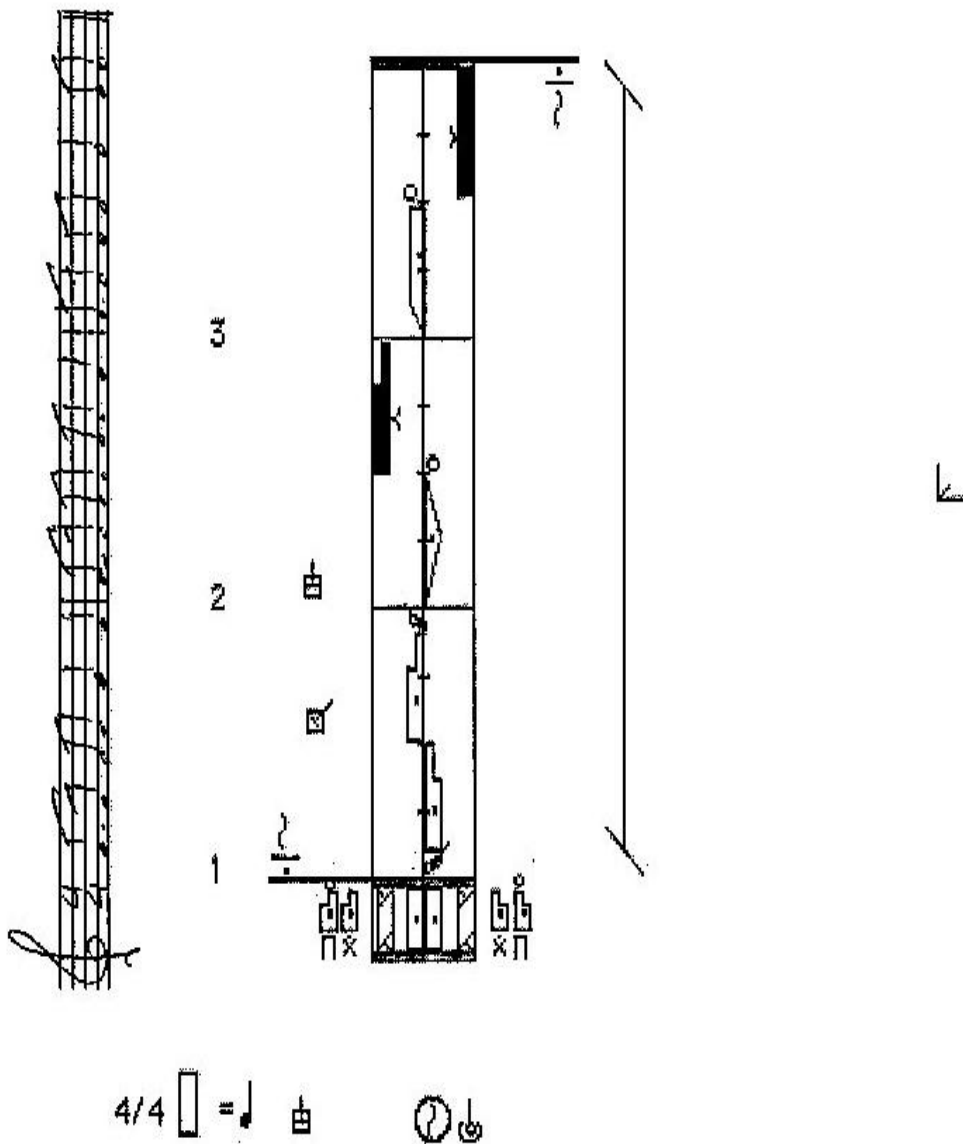
Σχήμα 5.7.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Νέο Χειμώνιο

Κ'να

* στο σπίτι της νύφης

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban
Labanotation

Γράφημα
Πηγαίας προσπάθειας
Effort



Σχήμα 5.8.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Ισαάκιο-στο σπίτι της νύφης

Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία

Κ'να
• στο σπίτι του γαμπρού α' μορφή

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban
Labanotation

Γράφημα
Πηγαίας προσπάθειας
Effort

The diagram illustrates the Labanotation and Effort graph for the dance 'K'na'. On the left, a vertical musical staff shows the notation. To its right, a vertical Labanotation chart is divided into four sections, numbered 1 to 4 from bottom to top. Section 1 is marked with a '1' and a '5/8' time signature. Section 2 is marked with a '2'. Section 3 is marked with a '3'. Section 4 is marked with a '4'. The Labanotation chart includes various symbols such as 'x', 'o', and 'y' indicating movement directions and qualities. Below the Labanotation chart, there are two small diagrams: one showing a square with a dot and an 'x', and another showing a circle with a dot and an 'x'. To the right of the Labanotation chart, there is a vertical line representing the Effort graph, with a '+' sign and a '4' indicating the effort level. Below the Labanotation chart, there is a legend: $5/8 \left[\right] = \text{quarter note}$.

Σχήμα 5.9.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Ισαάκιο-στο σπίτι του γαμπρού (α' μορφή)

Κ'να
• στο σπίτι του γαμπρού β' μορφή

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban
Labanotation

Γράφημα
Πηγαιάς προσπάθειας
Effort

The diagram illustrates the Labanotation and Effort components for the dance 'K'na'. On the left, a vertical staff shows the Labanotation for the dance, with a large number '2' indicating a specific movement. Below this, a 5/8 time signature is shown with a vertical bar and a musical note. In the center, a large rectangular frame contains the Effort diagram, which is a vertical line with various symbols and markings. To the right of the frame, a small diagram shows a vertical line with a plus sign and a downward arrow, representing the Effort component. Below the main diagram, there are several small symbols, including a square with a dot, a circle with a dot, and a circle with a downward arrow.

Σχήμα 5.10.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Ισαάκιο-στο σπίτι του γαμπρού (β' μορφή)

Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία

Κ'να

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban
Labanotation

Γράφημα
Πηγαιάς προσπάθειας
Effort

The image displays a musical score for the dance 'K'na' in 4/4 time. On the left, a vertical staff shows the melody. To its right is a Labanotation chart with four measures, numbered 1 to 4. The notation includes various symbols for movement, such as lines, dots, and arrows, indicating direction and quality. Below the Labanotation, there are symbols for Effort, including a square with a dot, a circle with a dot, and a downward arrow. A legend at the bottom left shows a 4/4 time signature with a square box containing a vertical line, equated to a quarter note symbol.

Σχήμα 5.11.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Ισαάκιο (μεταγενέστερη μορφή)

5.1.2. Σημειογραφική καταγραφή των χορευτικών μορφών του «Κ'να» της
τουρκικής Θράκης

Κινά Χαλαγί

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban
Labanotation

Γράφημα
Πηγαίας προσπάθειας
Effort

The diagram illustrates the Labanotation and Effort graph for the dance 'Kina Chalagi'. On the left, a vertical staff shows the Labanotation notation, which is a grid of lines representing movement paths. Below this staff, a musical staff in 4/4 time is shown, with a legend indicating that a square symbol represents a quarter note. To the right, a vertical Effort graph is shown, with a horizontal axis labeled '1', '2', and '3'. The graph consists of a vertical line with various symbols and markings, including a large 'X' and a 'B'. Below the Effort graph, there are two circular symbols, one with a plus sign and one with a minus sign. A legend on the right side of the diagram shows a plus sign and a minus sign with a small '4' below them.

Σχήμα 5.12.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στην Εντίρνε

Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία

Κινά Χαλαγί

Σημειογραφία κίνησης-χορού Laban
Labanotation

Γράφημα
Πηγαίας προσπάθειας
Effort

The diagram illustrates the Labanotation and Effort components for the dance 'Kina Chalagi'. On the left, a vertical staff shows the Labanotation notation, which is a series of vertical lines with various symbols indicating movement. To the right, a larger vertical staff shows the Effort diagram, which is a grid with a vertical axis labeled '3', '2', and '1' from top to bottom. The Effort diagram contains various symbols, including a large 'X' and a '0', representing different effort qualities. Below the Effort diagram, there are several symbols: a 4/4 time signature, a square symbol with a vertical line, a square symbol with a horizontal line, a circle with a vertical line, and a circle with a horizontal line. A legend at the bottom left shows a 4/4 time signature followed by a square symbol with a vertical line, which is equal to a quarter note symbol.

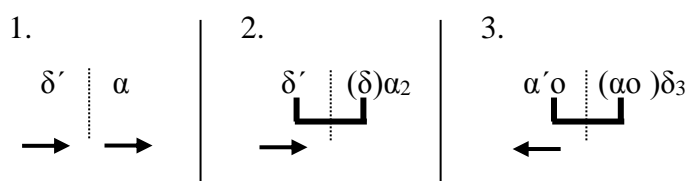
Σχήμα 5.13.: Σημειογραφική καταγραφή του χορού του «Κ'να» στο Τσαλικιοϊ

5.2. Αναγνώριση της χορευτικής μορφής του «Κ'να»

5.2.1. Αναγνώριση της χορευτικής μορφής του «Κ'να» στην περιοχή της ελληνικής Θράκης

WD.1. Ο χορός Συμπιθέρα χαβασού (WD.1) της Νέας Βύσσας (ά μορφή)

Ο χορός WD.1 αποτελείται από μία χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται αυτούσια καθόλη τη διάρκεια του μουσικού κομματιού. Συγκεκριμένα, αποτελείται από τρία μέτρα των 4/4, τα οποία αντιστοιχούν σε τρία κινητικά μοτίβα. Σε καθένα από τα κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν δύο ισόχρονες κινήσεις, 2/4 η καθεμιά. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τρεις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Συμπιθέρα χαβασού (WD.1) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:

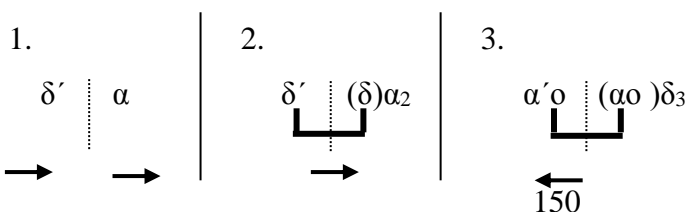


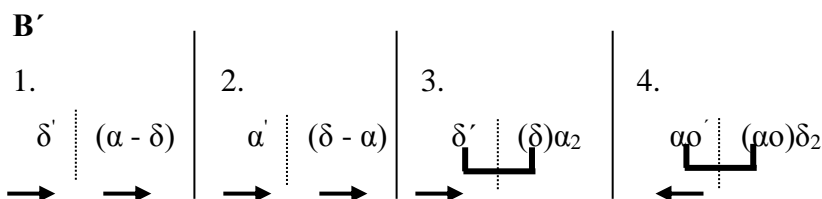
β. ο χορός Συμπιθέρα χαβασού (WD.2) της Νέας Βύσσας (β μορφή)

Ο χορός WD.2 αποτελείται από δύο χορευτικές φράσεις που εναλλάσσονται μεταξύ τους ανάλογα με τη μουσική συνοδεία. Συγκεκριμένα, η πρώτη χορευτική φράση αποτελείται από τρία μέτρα των 4/4, τα οποία αντιστοιχούν σε τρία κινητικά μοτίβα. Σε καθένα από τα κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν δύο ισόχρονες κινήσεις, 2/4 η καθεμιά. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τρεις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα.

Η δεύτερη χορευτική φράση αποτελείται από τέσσερα μέτρα των 4/4, τα οποία αντιστοιχούν σε τέσσερα κινητικά μοτίβα. Στα δύο πρώτα κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν τρεις ανισόχρονες κινήσεις, ίσες με 2/4 και 1/4, 1/4 αντίστοιχα, ενώ στο τρίτο και τέταρτο κινητικό μοτίβο υπάρχουν από δύο ισόχρονες κινήσεις ίσες με 2/4 η καθεμιά. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τέσσερις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Συμπιθέρα χαβασού (WD.2) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:

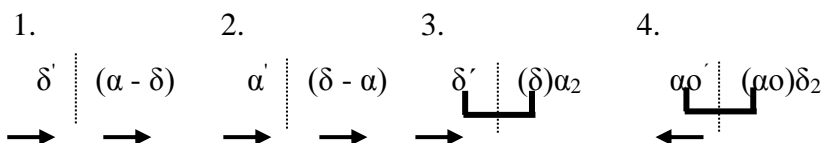
Α'





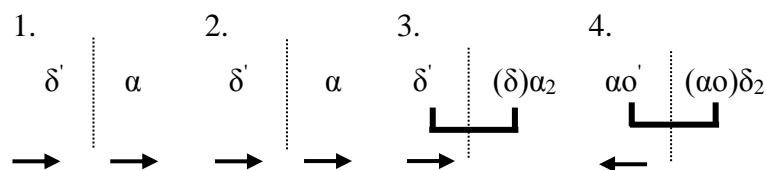
γ. ο χορός Συμπιθέρα χαβασού (WD.3) της Νέας Βύσσας (μεταγενέστερη μορφή)

Ο χορός WD.3 αποτελείται από μία χορευτική φράση, η οποία αποτελείται από τέσσερα μέτρα των 4/4, που αντιστοιχούν σε τέσσερα κινητικά μοτίβα. Στα δύο πρώτα κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν τρεις ανισόχρονες κινήσεις, ίσες με 2/4 και 1/4, 1/4 αντίστοιχα, ενώ στο τρίτο και τέταρτο κινητικό μοτίβο υπάρχουν από δύο ισόχρονες κινήσεις ίσες με 2/4 η καθεμιά. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τέσσερις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Συμπιθέρα χαβασού (WD.3) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:



δ. ο χορός Κ'να Γκετζέσι (MD.4) της Οινόης (α μορφή)

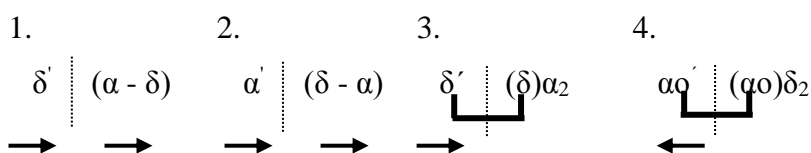
Ο χορός MD.4 αποτελείται από μία χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται αυτούσια καθόλη τη διάρκεια του μουσικού κομματιού. Συγκεκριμένα, αποτελείται από τέσσερα μέτρα των 4/4, τα οποία αντιστοιχούν σε τέσσερα κινητικά μοτίβα. Σε καθένα από τα κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν δύο ισόχρονες κινήσεις, 2/4 η καθεμιά. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τρεις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Κ'να γκετζέσι (MD.4) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:



ε. ο χορός Κ'να Γκετζέσι (WD.5) της Οινόης (μεταγενέστερη μορφή)

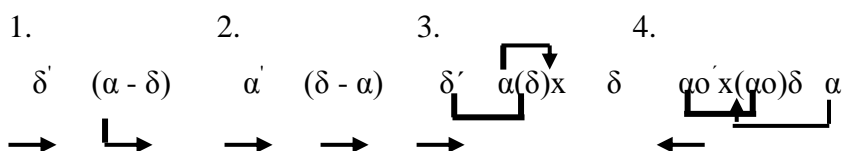
Ο χορός WD.5 αποτελείται από μία χορευτική φράση που αποτελείται από τέσσερα μέτρα των 4/4, τα οποία αντιστοιχούν σε τέσσερα κινητικά μοτίβα. Στα δύο πρώτα

κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν τρεις ανισόχρονες κινήσεις, ίσες με 2/4 και 1/4, 1/4 αντίστοιχα, ενώ στο τρίτο και τέταρτο κινητικό μοτίβο υπάρχουν από δύο ισόχρονες κινήσεις ίσες με 2/4 η καθεμιά. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τέσσερις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Κνα Γκεξέσι (WD.5) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:



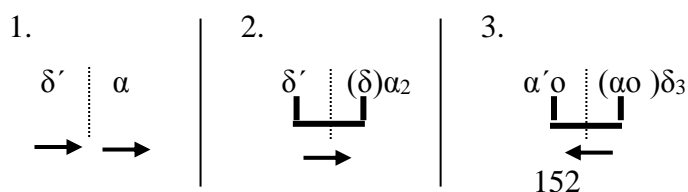
στ. ο χορός Κ'να Γκετζσού (WD.6) του Νέου Χειμωνίου

Ο χορός WD.6 αποτελείται από μία χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται αυτούσια καθόλη τη διάρκεια του μουσικού κομματιού. Συγκεκριμένα, αποτελείται από τέσσερα μέτρα των 7/8, τα οποία αντιστοιχούν σε τέσσερα κινητικά μοτίβα. Και στα τέσσερα κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν τρεις ανισόχρονες κινήσεις, ίσες με 3/8 και 2/8, 2/8 αντίστοιχα. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τέσσερις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Κνα Γκετζσού (WD.6) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:



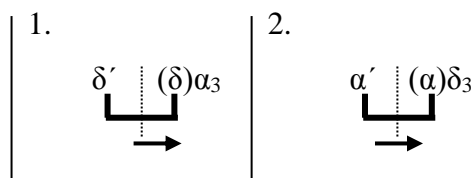
ζ. ο χορός Κ'να (WD.7) του Ισαακίου α' μορφή (στο σπίτι της νύφης)

Ο χορός WD.7 αποτελείται από μία χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται αυτούσια καθόλη τη διάρκεια του μουσικού κομματιού. Συγκεκριμένα, αποτελείται από τρία μέτρα των 4/4, τα οποία αντιστοιχούν σε τρία κινητικά μοτίβα. Σε καθένα από τα κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν δύο ισόχρονες κινήσεις, 2/4 η καθεμιά. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τρεις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Κ'να (WD.7) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:



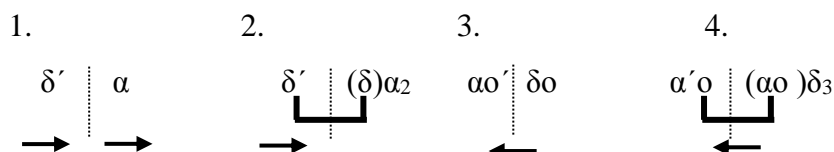
η. ο χορός Κ'να (WD.8) του Ισαακίου β' μορφή (στο σπίτι του γαμπρού)

Ο χορός WD.8 αποτελείται από μία χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται αυτούσια καθόλη τη διάρκεια του μουσικού κομματιού. Συγκεκριμένα, αποτελείται από ένα μέτρο των 5/8, στο οποίο αντιστοιχεί ένα κινητικό μοτίβο. Στο κινητικό αυτό μοτίβο αντιστοιχούν δύο ανισόχρονες κινήσεις, ίσες με 2/8 και 3/8 αντίστοιχα. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά μία ομάδα κινήσεων, η οποία επαναλαμβάνεται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Κ'να (WD.8) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:



η. ο χορός Κ'να (WD.9) του Ισαακίου β' μορφή (στο σπίτι του γαμπρού)

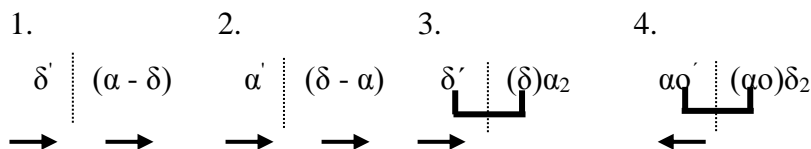
Ο χορός WD.9 αποτελείται από μία χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται αυτούσια καθόλη τη διάρκεια του μουσικού κομματιού. Συγκεκριμένα, αποτελείται από τέσσερα μέτρα των 5/8, στα οποία αντιστοιχούν τέσσερα κινητικά μοτίβα. Σε καθένα από τα κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν δύο ανισόχρονες κινήσεις, ίσες με 2/8 και 3/8 αντίστοιχα. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τέσσερις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Κ'να (WD.9) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:



ι. ο χορός Κ'να (WD.10) του Ισαακίου (μεταγενέστερη μορφή)

Ο χορός WD.10 αποτελείται από μία χορευτική φράση που αποτελείται από τέσσερα μέτρα των 4/4, τα οποία αντιστοιχούν σε τέσσερα κινητικά μοτίβα. Στα δύο πρώτα κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν τρεις ανισόχρονες κινήσεις, ίσες με 2/4 και 1/4, 1/4 αντίστοιχα, ενώ στο τρίτο και τέταρτο κινητικό μοτίβο υπάρχουν από δύο ισόχρονες κινήσεις ίσες με 2/4 η καθεμιά. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τέσσερις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Κ'να

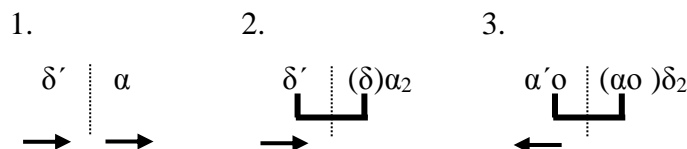
Γκεζέσι (WD.10) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:



5.2.2. Αναγνώριση της χορευτικής μορφής «Κ'να» στην περιοχή της τουρκικής Θράκης

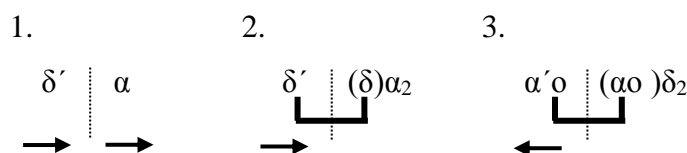
α. ο χορός Κ'να Χαλαγί (WD.11) της Edirne

Ο χορός WD.11 αποτελείται από μία χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται αυτούσια καθόλη τη διάρκεια του μουσικού κομματιού. Συγκεκριμένα, αποτελείται από τρία μέτρα των 4/4, τα οποία αντιστοιχούν σε τρία κινητικά μοτίβα. Σε καθένα από τα κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν δύο ισόχρονες κινήσεις, 2/4 η καθεμιά. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τρεις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Κ'να Χαλαγί (WD.11) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:



β. ο χορός Κ'να Χαλαγί (WD.12) του Calikoy

Ο χορός WD.12 αποτελείται από μία χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται αυτούσια καθόλη τη διάρκεια του μουσικού κομματιού. Συγκεκριμένα, αποτελείται από τρία μέτρα των 4/4, τα οποία αντιστοιχούν σε τρία κινητικά μοτίβα. Σε καθένα από τα κινητικά μοτίβα αντιστοιχούν δύο ισόχρονες κινήσεις, 2/4 η καθεμιά. Όλες οι κινήσεις σχηματίζουν συνολικά τρεις ομάδες κινήσεων, οι οποίες επαναλαμβάνονται καθ' όλη τη διάρκεια επανάληψης των κινητικών μοτίβων. Οι μουσικές και χορευτικές δομές σε επίπεδο κινητικού/ρυθμικού μοτίβου εξελίσσονται παράλληλα. Ο χορός Κ'να Χαλαγί (WD.12) χαρακτηρίζεται από ισομετρία, ισορρυθμικότητα και αντιστοιχία και ο οποίος κωδικοποιείται στον παρακάτω κινητότυπο:



Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία

Πίνακας 5.1.: Κωδικοποίηση και μοντέλα φόρμας των χορών WD.1, WD.2, WD.3, MD.4, WD.5, WD.6, WD.7, WD.8, WD.9, WD.10, WD.11 και WD.12.

ΧΟΡΟΙ		ΜΟΡΦΟΤΥΠΟΙ
WD.1 Συμπιθέρα χαβασού α' μορφή	♩~88 4/4 (♩♩♩) ♩ ΓΓΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	WD1 {W1 (δ ^{2/4} + α ^{2/4}) + W2 [(δ ^{2/4} + (δ)α ₂ ^{2/4})] + W3 [(α ₀ ^{2/4} + (α ₀) δ ₃ ^{2/4})]}
WD.2 Συμπιθέρα χαβασού β' μορφή	♩~35 4/4 (♩♩♩) ♩ ΑΓΑΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	WD2α {W1 (δ ^{2/4} + α ^{2/4}) + W2 [(δ ^{2/4} + (δ)α ₂) ^{2/4} + W3 [(α ₀ ^{2/4} + (α ₀) δ ₃ ^{2/4})]} WD2β {W1 [(δ ^{1/2} + (α ^{1/4} - δ ^{1/4})] + W2 [(α ^{1/2} + (δ ^{1/4} - α ^{1/4})] + W3 [(δ ^{1/2} + (δ)α ₂ ^{1/2})] + W4 [(α _π ^{1/2} + (α _π)δ ₂ ^{1/2})]}
WD.3 Συμπιθέρα χαβασού μεταγενέστερη μορφή	♩~35 4/4 (♩♩♩) ♩ ΑΓΑΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	WD3 {W1 [(δ ^{1/2} + (α ^{1/4} - δ ^{1/4})] + W2 [(α ^{1/2} + (δ ^{1/4} - α ^{1/4})] + W3 (δ ^{1/2} + (δ)α ₂ ^{1/2}) + W4 (α _π ^{1/2} + (α _π)δ ₂ ^{1/2})}
MD.4 Κνα γκετζέσι α' μορφή	♩~35 4/4 (♩♩♩) ♩ ΑΓΑΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	MD4 {W1 (δ ^{1/2} + α ^{1/2}) + W2 (δ ^{1/2} + α ^{1/2}) + W3 [(δ ^{1/2} + (δ)α ₂ ^{1/2})] + W4 [(α ₀ ^{1/2} + (α ₀)δ ₄ ^{1/2})]}
WD.5 Κνα γκετζέσι μεταγενέστερη μορφή	♩~35 4/4 (♩♩♩) ♩ ΑΓΑΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	WD5 {W1 [(δ ^{1/2} + (α ^{1/4} - δ ^{1/4})] + W2 [(α ^{1/2} + (δ ^{1/4} - α ^{1/4})] + W3 (δ ^{1/2} + (δ)α ₂ ^{1/2}) + W4 (α _π ^{1/2} + (α _π)δ ₂ ^{1/2})}
WD.6 Κ'να γκετζεσού	♩~88 4/4 (♩♩♩) ♩ ΑΓΑΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	W1 [(δ ^{3/8} + (α ^{1/4} - δ ^{1/4})] + W2 [(α ^{3/8} + (δ ^{1/4} - α ^{1/4})] + W3 [(δ ^{3/8} + (α ^{1/4} δ)α - δ ^{1/4})] + W4 [(α ^{3/8} + α (δ ^{1/4} α) - α ^{1/4})]

WD.7 Κ'να	♩~40 4/4 (♩♩♩♩) ♩ ΓΓΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	$\text{WD.7 } \{W1 (\delta^{2/4} + \alpha^{2/4}) + W2 [(\delta^{2/4} + (\delta)\alpha_2^{2/4})] + W3 [(\alpha_o^{2/4} + (\alpha_o) \delta_3^{2/4})]\}$
WD.8 Κ'να	♩~100 4/4 (♩♩♩♩) ♩ ΓΓΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	$\text{WD.8 } [(\delta^{2/8} + (\delta)\alpha_2^{3/8})]$
WD.9 Κ'να	♩~100 4/4 (♩♩♩♩) ♩ ΓΓΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	$\text{WD.9 } \{W1 (\delta^{2/8} + \alpha^{3/8}) + W2 [(\delta^{2/8} + (\delta)\alpha_2^{3/8})] + W3 (\alpha_o^{2/8} + \delta_o^{3/8}) + W4 [(\alpha_o^{2/8} + (\alpha_o) \delta_3^{3/8})]\}$
WD.10 Κ'να	♩~70 4/4 (♩♩♩♩) ♩ ΓΓΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	$\text{WD.10 } \{W1 [(\delta^{1/2} + (\alpha^{1/4} - \delta^{1/4}))] + W2 [(\alpha^{1/2} + (\delta^{1/4} - \alpha^{1/4}))] + W3 (\delta^{1/2} + (\delta)\alpha_2^{1/2}) + W4 (\alpha_\pi^{1/2} + (\alpha_\pi)\delta_2^{1/2})\}$
WD.11 Κ'να Χαλαγί	♩~35 4/4 (♩♩♩♩) ♩ ΓΓΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	$\text{WD11 } \{W1 (\delta^{2/4} + \alpha^{2/4}) + W2 [(\delta^{2/4} + (\delta)\alpha_2^{2/4})] + W3 [(\alpha_o^{2/4} + (\alpha_o) \delta_3^{2/4})]\}$
WD.12 Κ'να Χαλαγί	♩~35 4/4 (♩♩♩♩) ♩ ΓΓΓ Ιρ. Ιμ. Πμ. Dyn. PM,	$\text{WD12 } \{W1 (\delta^{2/4} + \alpha^{2/4}) + W2 [(\delta^{2/4} + (\delta)\alpha_2^{2/4})] + W3 [(\alpha_o^{2/4} + (\alpha_o) \delta_3^{2/4})]\}$

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*

Πίνακας 5.2.: Συνοπτικός και συγκριτικός πίνακας των συστατικών στοιχείων των χορευτικών μορφών του «Κ'να» στη Νέα Βύσσα στην Οινόη και το Νέο Χειμώνιο*

ΠΑΡΑΜΕΤΡΟΙ	Νέα Βύσσα (α' μορφή)	Νέα Βύσσα (β' μορφή)	Νέα Βύσσα (γ' μορφή)	Οινόη (α' μορφή)	Οινόη (β' μορφή)	Νέο Χειμώνιο
Χορογραφία	Μία βασική χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται	Δύο χορευτικές φράσεις που εναλλάσσονται	Μία βασική χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται	Μία βασική χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται	Μία βασική χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται	Μία βασική χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται
Κινητική ενότητα	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις
Βήματα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα
Λαβή	Από τις παλάμες με λυγισμένους τους αγκώνες (W)	Από τις παλάμες με λυγισμένους τους αγκώνες (W)	Από τις παλάμες με λυγισμένους τους αγκώνες (W)	Από τις παλάμες με τεντωμένους τους αγκώνες (M)	Από τις παλάμες με λυγισμένους τους αγκώνες (W)	Από τις παλάμες με λυγισμένους τους αγκώνες (W)
Χρήση χώρου	Κυκλικό σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων	Κυκλικό σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων	Κυκλικό σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων	Κυκλικό σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων	Κυκλικό σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων	Κυκλικό σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων
Θέση και φύλο χορευτών	Μόνο γυναίκες, που τοποθετούνται κατά σειρά συγγένειας	Άνδρες και γυναίκες. Ανάκατη σχέση χορευτών, που τοποθετούνται κατά σειρά συγγένειας	Άνδρες και γυναίκες. Ανάκατη σχέση χορευτών, που τοποθετούνται κατά σειρά συγγένειας	Άνδρες και γυναίκες. Ανάκατη σχέση χορευτών, που τοποθετούνται κατά σειρά συγγένειας	Άνδρες και γυναίκες. Ανάκατη σχέση χορευτών, που τοποθετούνται κατά σειρά συγγένειας	Άνδρες και γυναίκες. Ανάκατη σχέση χορευτών, που τοποθετούνται κατά σειρά συγγένειας
Ρυθμικό σχήμα	4/4	4/4	4/4	4/4	4/4	9/8
Ρυθμική οργάνωση	Μέτρια και σταθερή	Μέτρια και σταθερή	Μέτρια και σταθερή	Αργή και σταθερή	Μέτρια και σταθερή	Μέτρια και σταθερή
Μουσική συνοδεία	Ελληνόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής	Ελληνόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής	Ελληνόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής	Τουρκόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής	Ελληνόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής	Αρβανιτόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής
Τρόπος ερμηνείας	Συγκρατημένες κινήσεις	Συγκρατημένες κινήσεις	Συγκρατημένες κινήσεις	Συγκρατημένες κινήσεις	Συγκρατημένες κινήσεις	Συγκρατημένες κινήσεις
Μοντέλο χορευτικής φόρμας	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα	Διμερής εναλλασσόμενη φόρμα	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα

Πίνακας 5.3.: Συνοπτικός και συγκριτικός πίνακας των συστατικών στοιχείων των χορευτικών μορφών του «Κ'να» στο Νέο Χειμώνιο, στο Ισαάκιο, στην Edirne και στο Calikoy*

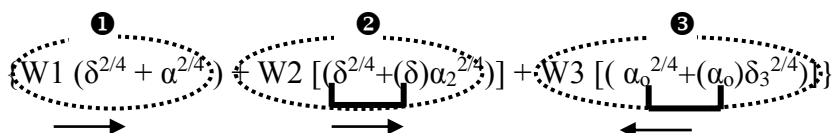
ΠΑΡΑΜΕΤΡΟΙ	Ισαάκιο (σπίτι νύφης)	Ισαάκιο (σπίτι γαμπρού) α' μορφή	Ισαάκιο (σπίτι γαμπρού) β' μορφή	Ισαάκιο Μεταγενέστερη μορφή	Edirne	Calikoy
Χορογραφία	Μία βασική χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται	Μία βασική χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται	Μία βασική χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται	Μία βασική χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται	Μία βασική χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται	Μία βασική χορευτική φράση που επαναλαμβάνεται
Κινητική ενότητα	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις	Βασική κινητική ενότητα συνεχώς επαναλαμβανόμενη με κινητικές αποκλίσεις
Βήματα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα	Μικρά, με στηρίξεις στο πέλμα
Λαβή	Από τις παλάμες με λυγισμένους τους αγκώνες (W)	Από τις παλάμες με λυγισμένους τους αγκώνες (W)	Από τις παλάμες με λυγισμένους τους αγκώνες (W)	Από τις παλάμες με λυγισμένους τους αγκώνες (W)	Από το μικρό δάκτυλο με λυγισμένους τους αγκώνες (W)	Από το μικρό δάκτυλο με λυγισμένους τους αγκώνες (W)
Χρήση χώρου	Κυκλικό σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων	Οφιοειδές σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων	Κυκλικό σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων	Κυκλικό σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων	Κυκλικό σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων	Ευθύγραμμο και στη συνέχεια κυκλικό σχήμα, ανοικτού κύκλου με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Ομαδικός χορός που χαρακτηρίζεται από τη συμμετοχή πολλών ατόμων
Θέση και φύλο χορευτών	Γυναίκες που τοποθετούνται στο χορό κατά σειρά συγγένειας	Γυναίκες που τοποθετούνται στο χορό κατά σειρά συγγένειας	Γυναίκες που τοποθετούνται στο χορό κατά σειρά συγγένειας	Γυναίκες που τοποθετούνται στο χορό κατά σειρά συγγένειας	Γυναίκες που τοποθετούνται στο χορό κατά σειρά συγγένειας	Γυναίκες που τοποθετούνται στο χορό κατά σειρά συγγένειας
Ρυθμικό σχήμα	4/4	5/8	5/8	4/4	4/4	4/4
Ρυθμική οργάνωση	Μέτρια και σταθερή	Μέτρια και σταθερή	Μέτρια και σταθερή	Μέτρια και σταθερή	Μέτρια και εξελισσόμενη	Μέτρια και εξελισσόμενη
Μουσική συνοδεία	Ελληνόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής	Ελληνόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής	Ελληνόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής	Ελληνόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής	Τουρκόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής	Τουρκόφωνο τραγούδι με ή χωρίς συνοδεία οργανικής μουσικής
Τρόπος ερμηνείας	Συγκρατημένες κινήσεις	Συγκρατημένες κινήσεις	Συγκρατημένες κινήσεις	Συγκρατημένες κινήσεις	Ζωηρές κινήσεις	Ζωηρές κινήσεις
Μοντέλο χορευτικής φόρμας	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα

*Τα στοιχεία των δύο παραπάνω πινάκων, 5.2 και 5.3 έπρεπε να ταξινομηθούν σε ένα πίνακα, ωστόσο ο μεγάλος όγκος των δεδομένων είχε ως αποτέλεσμα αυτό να μην καταστεί δυνατό και η σύγκρισή τους να πραγματοποιηθεί σε δύο πίνακες

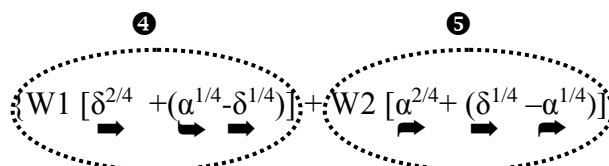
5.3. Σύγκριση και ερμηνεία των δεδομένων του χορού του «Κ'να»

Μετά από την ανάλυση των δεδομένων της έρευνας που περιλάμβανε τη σημειογραφική καταγραφή των χορών του «Κ'να» με το σύστημα Laban, την αναγνώριση της χορευτικής μορφής τους, την ταξινόμηση των συστατικών τους στοιχείων, και την τυπολογία και κωδικοποίηση της χορευτικής φόρμας τους, θα προχωρήσουμε στη σύγκριση των κινητότυπων των χορευτικών μορφών του «Κ'να» της ελληνικής και τουρκικής Θράκης. Αναλυτικότερα, θα συγκριθούν οι χοροί Συμπιθέρα χαβασού (WD.1, WD.2 και WD.3) Κ'να γκετζέσι (MD.4, MD.5), Κνα γκετζεσού (WD.6) Κ'να (WD.7, WD.8, WD.9 και WD.10) και Κ'να Χαλαγί (WD.11 και WD.12) με τους χορούς «στα τρία» και «στα δύο» (Τυροβολά, 1994; Τυροβολά, κ.ά., 2007).

Παρατάσσοντας και αριθμώντας ανά κινητικό μοτίβο τους κινητότυπος των χορών «στα τρία» (Τυροβολά, 1994:99-105):

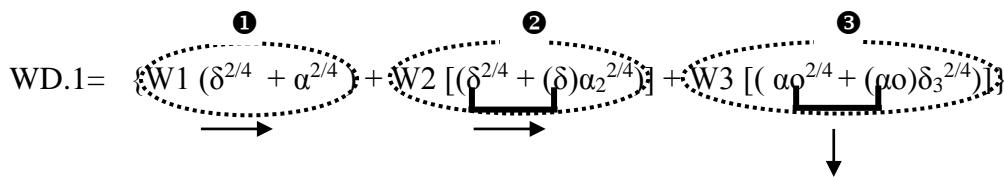


και «στα δύο»:



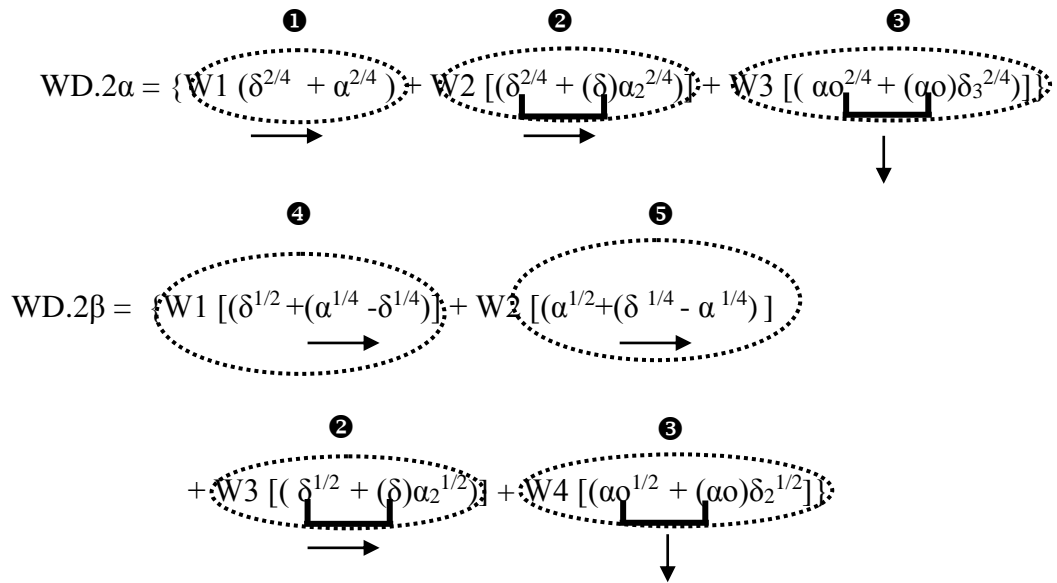
καθώς και τοποθετώντας τους κατά αντιστοιχία με τους κινητότυπους των χορών του «Κ'να» παρέχεται η δυνατότητα συγκρίσεων ανάμεσα στους χορούς WD.1, WD.2, WD.3, MD.4, WD.5, WD.6, WD.7, WD.8, WD.9, WD.10, WD.11 και WD.12 προκειμένου να φανούν οι ομοιότητες και οι διαφορές τους, διαπιστώνοντας με αυτό τον τρόπο τη δομική τους ή μη συνάφεια.

Παρατηρώντας τα κινητικά μοτίβα του χορού «Συμπιθέρα χαβασού» (WD.1) και αντιστοιχώντας τα με τα κινητικά μοτίβα των χορών «στα τρία» και «στα δύο» προκύπτει ότι, η χορευτική μορφή του WD.1 δομείται με βάση το χορό στα «τρία» και αποτελεί αυτούσια μορφή του.

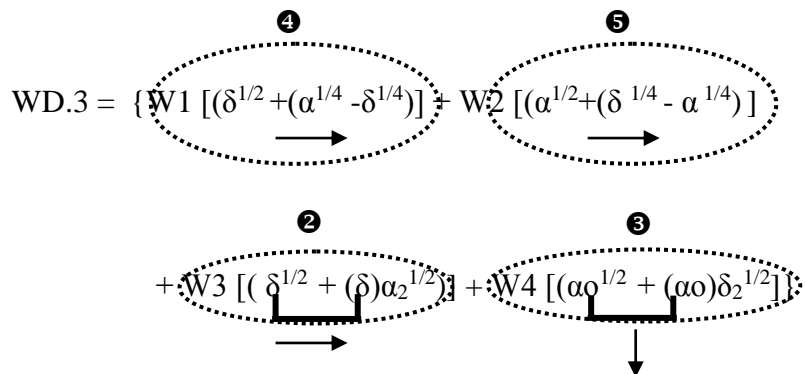


Παρατηρώντας τα κινητικά μοτίβα του χορού «Συμπιθέρα χαβασού» (WD.2) και αντιστοιχώντας τα με τα κινητικά μοτίβα των χορών «στα τρία» και «στα δύο» προκύπτει ότι η πρώτη χορευτική φράση του WD.2 δομείται με βάση το χορό στα «τρία», ενώ η δεύτερη αποτελεί συνδυασμό των χορών «στα τρία» και στα «δύο».

Αναλυτικότερα, ο χορός «Συμπιθέρα χαβασού» (WD.2) συγκαταλέγεται στις διμερείς εναλλασσόμενες χορευτικές φόρμες. Η πρώτη χορευτική φράση κατατάσσεται στην κατηγορία της αυτούσιας χορευτικής φόρμας του χορού «στα τρία», ενώ η δεύτερη χορευτική φράση δομείται από τη σύζευξη της χορευτικής φράσης του χορού «στα δύο» και του δεύτερου και τρίτου κινητικού μοτίβου του χορού «τρία».

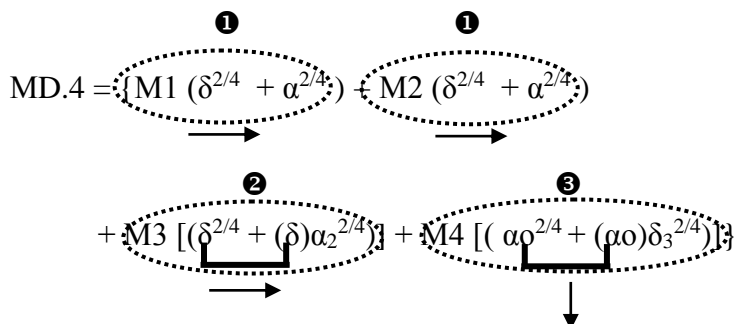


Παρατηρώντας τα κινητικά μοτίβα του χορού «Συμπιθέρα χαβασού» (WD.3) και αντιστοιχώντας τα με τα κινητικά μοτίβα των χορών «στα τρία» και «στα δύο» προκύπτει ότι, η χορευτική μορφή του WD.3 δομείται από τη σύζευξη της χορευτικής φράσης του χορού «στα δύο» και του δεύτερου και τρίτου κινητικού μοτίβου του χορού «τρία».

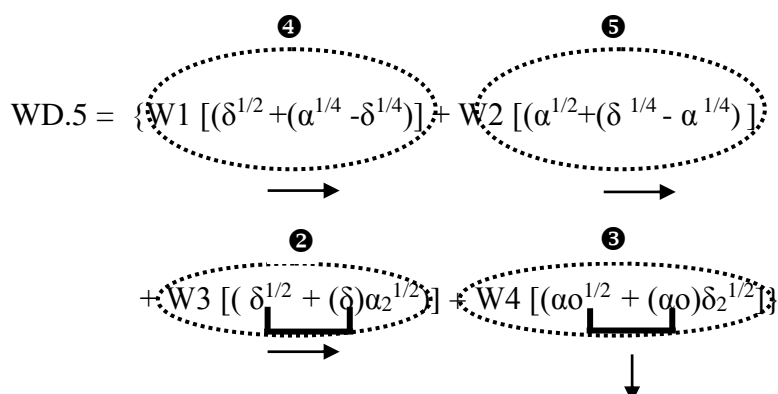


Ακολουθώντας την ίδια διαδικασία θα αντιστοιχίσουμε τα κινητικά μοτίβα του χορού «Κ'να γκετζέσι» (MD.4) με τα κινητικά μοτίβα των χορών «στα τρία» και «στα δύο». Από τη διαδικασία αυτή προκύπτει ότι ο χορός MD.4 δομείται με βάση το χορό στα «τρία». Αναλυτικότερα, ο χορός «Κ'να γκετζέσι» (MD.4) συγκαταλέγεται στην ομάδα των διευρυσμένων μορφών του χορού «στα τρία», εφόσον δομείται από τη σύνθεση της χορευτικής φράσης του χορού «στα τρία»

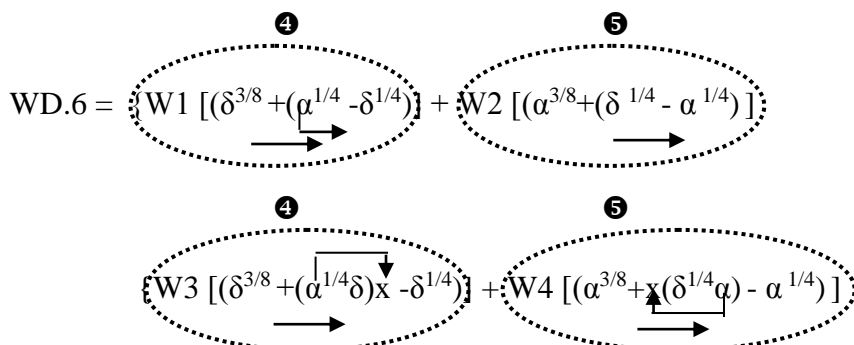
εφαρμοζόμενης επί μιάμιση περίπου φορά (θέση-θέση, θέση-θέση, και διπλή εναλλαγή της θέσης-άρσης).



Ακολουθώντας την ίδια διαδικασία θα αντιστοιχίσουμε τα κινητικά μοτίβα του χορού «Κ'να γκετζέσι» (WD.5) με τα κινητικά μοτίβα των χορών «στα τρία» και «στα δύο». Από τη διαδικασία αυτή προκύπτει ότι ο χορός WD.5 αποτελεί συνδυασμό των χορών «στα τρία» και στα «δύο». Αναλυτικότερα, ο χορός «Κ'να γκετζέσι» (WD.5) δομείται από τη σύζευξη της χορευτικής φράσης του χορού «στα δύο» και του δεύτερου και τρίτου κινητικού μοτίβου του χορού «τρία».



Παρατηρώντας τα κινητικά μοτίβα του χορού «Κ'να γκετζεσού» (WD.6) και αντιστοιχώντας τα με τα κινητικά μοτίβα των χορών «στα τρία» και «στα δύο» προκύπτει ότι, η χορευτική μορφή του WD.6 δομείται με βάση το χορό στα «δύο», ο οποίος εφαρμόζεται επί δύο φορές, με το τρίτο και τέταρτο κινητικό μοτίβο να διαθέτουν διαφορετική χρήση του χώρου.



Παρατηρώντας τα κινητικά μοτίβα του χορού «Κ'να» (WD.7) από την κοινότητα Ισαάκιο της ελληνικής Θράκης και αντιστοιχώντας τα με τα κινητικά μοτίβα των χορών «στα τρία» και «στα δύο» προκύπτει ότι, η χορευτική μορφή του WD.7 δομείται με βάση το χορό στα «τρία» και ποτελεί αυτούσια μορφή του.

$$\text{WD.7} = \overset{\textcircled{1}}{\{W1 (\delta^{2/4} + \alpha^{2/4})\}} + \overset{\textcircled{2}}{\{W2 [(\delta^{2/4} + (\delta)\alpha_2^{2/4})]\}} + \overset{\textcircled{3}}{\{W3 [(\alpha\alpha^{2/4} + (\alpha\alpha)\delta_2^{2/4})]\}}$$

Απο την άλλη αντιστοιχώντας τα κινητικά μοτίβα της χορευτικής μορφής του χορού «Κ'να» (WD.8), όπως αυτός τελείται στο σπίτι του γαμπρού, από τους κατοίκους που προέρχονται από το Κούρτι, με αυτά των χορών «στα τρία» και «στα δύο» προκύπτει ότι, η χορευτική μορφή του WD.8 δομείται με βάση το χορό στα «τρία». Αναλυτικότερα, η χορευτική φράση του WD.8 αντιστοιχεί στο δεύτερο κινητικό μοτίβο της χορογραφικής σύνθεσης του χορού «στα τρία».

$$\text{WD.8} = \overset{\textcircled{2}}{\{W1 [(\delta^{2/8} + (\delta)\alpha_2^{3/8})]\}}$$

Αντιστοιχίζοντας τα κινητικά μοτίβα της χορευτικής μορφής του χορού «Κ'να» (WD.9), όπως αυτός τελείται στο σπίτι του γαμπρού, από τους κατοίκους που προέρχονται από το Εσκίκιοϊ με αυτά των χορών «στα τρία» και «στα δύο» προκύπτει ότι, η χορευτική μορφή του WD.9 δομείται με βάση το χορό στα «τρία». Αναλυτικότερα, η χορευτική φράση του WD.9 χρησιμοποιεί και τα τρία κινητικά μοτίβα του χορού «στα τρία», προσθέτοντας ανάμεσα στο δεύτερο και τρίτο κινητικό μοτίβο ένα ακόμα, το οποίο συνθέτεται από δύο θέσεις προς τα αριστερα ξεκινώντας με το αριστερό πόδι.

$$\text{WD.9} = \overset{\textcircled{1}}{\{W1 (\delta^{2/8} + \alpha^{3/8})\}} + \overset{\textcircled{2}}{\{W2 [(\delta^{2/8} + (\delta)\alpha_2^{3/8})]\}} + \overset{\textcircled{3}}{\{W3 (\alpha\alpha^{2/8} + \delta\alpha^{3/8})\}} + \overset{\textcircled{3}}{\{W3 [(\alpha\alpha^{2/8} + (\alpha\alpha)\delta_2^{3/8})]\}}$$

Παρατηρώντας τα κινητικά μοτίβα του χορού «Κ'να» (WD.10) και αντιστοιχώντας τα με τα κινητικά μοτίβα των χορών «στα τρία» και «στα δύο» προκύπτει ότι, η χορευτική μορφή του WD.10 δομείται από τη σύζευξη της χορευτικής φράσης του χορού «στα δύο» και του δεύτερου και τρίτου κινητικού μοτίβου του χορού «τρία».

ύφος, αλλά και στη λαβή και στις κινήσεις των χεριών. Η χορευτική φόρμα του «Κ'να» της Οινόης αποτελεί διευρυμένη μορφή του χορού «στα τρία», όπου το πρώτο κινητικό μοτίβο επαναλαμβάνεται μία ακόμη φορά. Τέλος η β' και γ' μορφή της χορογραφικής σύνθεσης του «Κ'να» του Ισαακίου αποτελεί μορφή του χορού «τύπου στα τρία», όπου στην β' μορφή από το χορό «στα τρία» αφαιρείται το πρώτο και τρίτο κινητικό μοτίβο, ενώ στη γ' μορφή χρησιμοποιείται ολόκληρη η χορογραφική σύνθεση του χορού «στα τρία» με την προσθήκη ενός ακόμα κινητικού μοτίβου (θέση-θέση) ανάμεσα στο δεύτερο και τρίτο χορευτικό μοτίβο.

Από την άλλη, η β' χορογραφική σύνθεση του «Κ'να» της Νέας Βύσσας δομείται στη βάση του χορού «στα τρία» και του «χορού στα δύο», με την πρώτη χορευτική φράση να αποτελεί αυτούσια μορφή του χορού «στα τρία» και τη δεύτερη να αποτελεί συνδυασμό του χορού «στα τρία» και «στα δύο». Τέλος, οι μεταγενέστερες χορευτικές φόρμες του χορού του «Κ'να» της Νέας Βύσσας, της Οινόης και του Ισαακίου, συνιστούν ομοιογενείς αλυσιδωτές φόρμες και αποτελούν συνδυασμό του χορού «στα τρία» και «στα δύο».

Καταληκτικά, οι χοροί του «Κ'να», «Συμπιθέρα χαβασού» (WD.1, WD.2 και WD.3), «Κ'να γκεζέσι» (MD.4 και WD.5), «Κ'να» (WD.7, WD.8, WD.9 και WD.10) και «Κ'να Χαλαγί» (WD.11 και WD.12), συνιστούν συνθέσεις των χορών «στα τρία» και «στα δύο». Με άλλα λόγια, οι χοροί αυτοί παρουσιάζουν δομική συνάφεια, καθώς συνθέτονται από δομικές ενότητες που άπτονται αυτούσιων ή επιμέρους κινητικών μοτίβων του χορού «στα τρία» ή αποτελούν συνθέσεις αυτούσιων ή επιμέρους κινητικών μοτίβων του χορού «στα τρία» σε συνδυασμό με υπο-κινητότυπους του χορού «στα δύο». Εξαιρεση αποτελεί ο χορός «Κ'να γκετζεσού» (WD.6), ο οποίος δομείται στη βάση του χορού «στα δύο» και αποτελεί διευρυμένη μορφή του.

VI: ΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΩΝ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΩΝ ΔΕΔΟΜΕΝΩΝ ΤΟΥ ΧΟΡΕΥΤΙΚΟΥ ΔΡΩΜΕΝΟΥ ΤΟΥ «Κ'ΝΑ»

Στο κεφάλαιο αυτό θα αναλυθούν και θα ερμηνευτούν τα εθνογραφικά δεδομένα που σχετίζονται με το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να», έτσι όπως αυτός τελείται στις υπό μελέτη κοινότητες της ευρύτερης Θράκης, στη βάση της «πυκνής περιγραφής» του Geertz (1973), σύμφωνα με την οποία τα εθνογραφικά δεδομένα διαμορφώνονται από την σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στον ερευνητή και τους πληροφορητές κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας. Με άλλα λόγια η εθνογραφική γνώση προκύπτει με τον συνδυασμό της γνώσης του ερευνητή μέσα από τη γνώση του πληροφορητή.

6.1. Η τελετουργία του γάμου στη Θράκη

Ο γάμος, ως έννοια, διαθέτει δύο σημασίες. Αναφέρεται από τη μία, στην νόμιμη ένωση δύο ατόμων διαφορετικού φύλου και στον θεσμό που τη νομιμοποιεί και από την άλλη, στην τελετουργία, με άλλα λόγια στην εθιμική διαδικασία που επικυρώνει αυτήν την ένωση (Goodenough, 1970). Επομένως, ο γάμος αποτελεί ένα θεσμό που επιδιώκει τη γονιμική ένωση των δύο φύλων και οι τελετουργίες που τον συνοδεύουν τελούνται ανελλιπώς ακόμη και μέχρι σήμερα. Ως διαβατήρια τελετή (van Gennep, 1960), καθώς σχετίζεται με τη μετάβαση του ανθρώπου από μια κοινωνική κατάσταση σε μια άλλη, απαρτίζεται από ένα μεγάλο αριθμό ενεργειών. Και τούτο διότι η μετάβαση αυτή θεωρείται ότι φέρει μαζί της και τις βλαπτικές επιδράσεις των δαιμονικών, οι οποίες αντιμετωπίζονται με συμβολικές πράξεις.

Η Σκουτέρη-Διδασκάλου (1984, σελ. 120) αναφέρει ότι «...στο επίπεδο των εννοιών η μεταβολή της κατάστασης από ανύπαντρο σε παντρεμένο είναι απλώς μια αλλαγή κατηγοριών στο επίπεδο του λόγου· στο επίπεδο όμως της κοινωνικής πράξης, η μεταβολή χρειάζεται τελετουργία, δηλαδή χρειάζεται προκαθορισμένη, κατάλληλη συμβολική δράση για να περάσει το άτομο που αλλάζει κατηγορία τα τεχνητά σύνορα ανάμεσα στις δύο κατηγορίες...». Σύμφωνα με τον Λουκάτο (1960), αυτός είναι και ο λόγος που τα έθιμα του γάμου αντέχουν ακόμα σε σχέση με τα άλλα της παραδοσιακής ζωής που έχουν χάσει τη λειτουργικότητά τους. Κατά τον ίδιο, (Λουκάτος, 1960, σελ. 49) «...ο γάμος αντέχει στη λαογραφική εθιμοτυπία του, γιατί αγρότες και αστοί φοβούνται τις μαγικές επιπτώσεις του και δύσκολα βγαίνουν από τις πατροπαράδοτες απαιτήσεις του...». Έτσι ο γάμος, εκτός από τον κοσμικό χαρακτήρα που διαθέτει, διέπεται και από μία ιερότητα, η οποία επικρατεί σε όλη τη διαδικασία του.

Επομένως, ο γάμος, ως τελετουργική διαδικασία, με άλλα λόγια ως μια εθιμική εκδήλωση, εντάσσεται στην κατηγορία, των διαβατήριων τελετών, έτσι όπως τις όρισε ο van Gennep (1960). Αναλυτικότερα, ο γάμος κατατάσσεται στις διαβατήριες τελετές του κύκλου της ζωής (Νητσιάκος, 1990) και παρουσιάζει τριμερή δομή, που σημαίνει, ότι η εθιμική διαδικασία ολοκληρώνεται σε τρία στάδια (van Gennep, 1960), στο καθένα από τα οποία τελούνται ανάλογες τελεστικές πράξεις (Νητσιάκος, 1990).

Στη Θράκη ο γάμος αποτελούσε ένα μέσο που αποσκοπούσε στη δημιουργία της οικογένειας, με την έννοια της απόκτησης απογόνων για την κληροδότηση της περιουσίας, της περιθαλψής των γονέων από τα παιδιά τους, αλλά κυρίως απέβλεπε

στην απόκτηση εργατικών χεριών, που θα παρείχαν βοήθεια στις αγροτικές εργασίες. Ο γάμος, η «χαρά», όπως τον αποκαλούσαν, καθώς έδινε χαρά σε όλη την κοινότητα στην οποία τελούνταν και η οποία συμμετείχε καθολικά, αποτελούσε ένα σημαίνον γεγονός για την εκάστοτε κοινωνία, καθώς αποτελούνταν από πολλές τελεστικές πράξεις, διαφορετικές στην κάθε εθνοτική ομάδα, που κρατούσαν αμείωτο το ενδιαφέρον των τελεστών.

Σε γενικές γραμμές, θα μπορούσε να ειπωθεί πως τα καλέσματα πραγματοποιούνταν από την αρχή της εβδομάδας, όπου συγγενείς των δύο οικογενειών γυρνούσαν στον τόπο κατοικίας τους και καλούσαν τους κατοίκους στην τελετή κερνώντας τους πάντα κρασί ή ούζο. Την Τετάρτη «πιάναν» την κουλούρα, τα προζύμια ή τα πρωτόψωμα, ονομασίες που σχετίζονται με εθιμική διαδικασία που προηγείται του γάμου και η οποία ανάλογα με την εκάστοτε εθνοτική ομάδα, διαφοροποιείται ως προς το εθιμοτυπικό και την ονοματοδοσία. Το Σάββατο το βράδυ πραγματοποιούνταν το γλέντι αποχωρισμού των μελλονύμφων, με αποκορύφωμα την τελετουργία του «κ'να». Την Κυριακή γίνονταν η στέψη των μελλονύμφων στην εκκλησία και ακολουθούσε κοσμικό γλέντι, ενώ τη Δευτέρα πραγματοποιούνταν το κρέμασμα του γαμπρού και η παράθεση γεύματος στους φίλους του.

Στη βάση των παραπάνω, ο γάμος αποτελεί μία τελετή που βρίθεται συμβολισμών. Ένα από τα σύμβολα που χρησιμοποιούνται στην τελετή του γάμου, κυρίως στις χώρες της Ανατολής, είναι και η χέννα.

6.2. Η χέννα και η χρήση της στις γαμήλιες τελετουργίες ανά τον κόσμο

Η λέξη χέννα (henna) προέρχεται από την αραβική λέξη «Al-Hinna» (Baum, 2011). Η «Al-Hinna» αποτελεί την αραβική ονομασία για το φυτό *Lawsonia Inermis*, το οποίο αναπτύσσεται στο Μπαγκλαντές, τη Μαλαισία, τη Σρι Λάνκα, το Ιράν, το Πακιστάν, τη Συρία, την Περσία, το Μαρόκο, την Παλαιστίνη, την Υεμένη, την Αίγυπτο, την Ουγκάντα, την Τανζανία, το Αφγανιστάν, τη Σενεγάλη, την Κένυα, την Αιθιοπία, την Ερυθραία και την Ινδία (Baum, 2011). Παρόλο που αναλόγως με την περιοχή που καλλιεργείται τη συναντάμε με διαφορετικές ονομασίες, όπως «Henne», «Al-Khanna», «Jamaica», «Mignonette», «Egyptian Privet», «Smooth Lawsonia», «Gorintaaku» και «Marudhaani», ωστόσο, έχει επικρατήσει η αραβική ονομασία «Henna» ή η ινδουιστική «Mehdi» (Myrvoly, 2004; Yusuf Jamal, 1967).

Η πρακτική της βαφής του σώματος και των μαλλιών με χέννα (henna), είτε για αισθητικούς είτε για λατρευτικούς σκοπούς, συναντάται σε πολλές χώρες του κόσμου και αριθμεί ιστορία χιλιάδων χρόνων (Colburn, *α.χ.*). Από την Εποχή του Ορείχαλκου στην ανατολική Μεσόγειο, η χέννα (henna) χρησιμοποιούνταν τόσο από γυναίκες όσο και από άνδρες, προκειμένου να βάψουν τα μαλλιά και τα γένια τους αντίστοιχα, αλλά και για να διακοσμήσουν με σχέδια το δέρμα τους (De Moor, 1971) σε εορτασμούς, όπως οι γεννήσεις και οι ενηλικιώσεις (Cartwright-Jones, 2012), σε θρησκευτικές τελετές και εορτές, όπως οι ανδρικές περιτομές (Westermarck 1926; Cartwright-Jones, 2012), η «Id al-Adha»⁷ (Cartwright-Jones, 2012) και η «Eid Al-fitr» ή «el Eid»⁸ (Westermarck, 1926; Hammoudi, 1993), αλλά και προκειμένου να προστατευτούν από τα «djinn»⁹ σε διάφορες καταστάσεις, όπως λόγου χάρι η εγκυμοσύνη (Cartwright-Jones 2008). Σύμφωνα με την Cartwright-Jones (2008, σελ. 8), «...ορισμένες ουσίες, όπως το αλάτι, η χέννα, το θυμίαμα, το

τρεχούμενο νερό και το ασήμι θεωρείται ότι διαθέτουν μια εγγενή μακαριότητα που θα μπορούσε να παρέχει προστασία από τις κακόβουλες, απειλητικές πτυχές του κόσμου...».

Ωστόσο, η χέννα χρησιμοποιούνταν κυρίως σε γαμήλιες τελετές, καθώς θεωρούνταν ότι συνέτεινε στην εξάλειψη του «κακού» και προστάτευε από το «διαβολικό μάτι» (Baum, 2011; Cartwright-Jones, 2008) κατά τη μετάβαση της νύφης από μία κατάσταση σε μία άλλη, με άλλα λόγια κατά τη μετάβασή της από ανύπαντρη σε ύπανδρη (Sharaby, 2006). Αξίζει να σημειωθεί, ότι το αίμα στο οποίο αναφέρεται η χέννα, λόγω του χρώματός της και, σύμφωνα με τον Baum (2011, σελ. 281), «...είναι ιδιαίτερα θηλυκό...», καθώς «...οι νύφες βάφουν τα χέρια τους ως αντίδοτο στην στειρότητα μετά την εγκυμοσύνη...». Με άλλα λόγια, με τη χρήση της «συμπαθητικής μαγείας» (sympathetic magic), «...της προσομοίωσης του εμμηνορροϊκού αίματος, οι νύφες προστατεύουν τη γονιμότητά τους...» (Baum, 2011, σελ. 281).

Σήμερα, παρότι οι τελετουργίες έχουν χάσει τη σκοπιμότητά τους ως απόρροια της εξάπλωσης της εκπαίδευσης, η οποία συνέβαλε στην μείωση του αναλφαριθμητισμού και κατά συνέπεια στην εξάλειψη των προλήψεων (Φιλίππιδου, 2010), η χέννα (henna) εξακολουθεί να χρησιμοποιείται σε πάνω από σαράντα χώρες. Ειδικότερα, σε μεγάλο μέρος της Ασίας και της Αφρικής, αλλά και στην Ευρώπη, η χέννα (henna) χρησιμοποιείται τόσο ως μέσο για τη διακόσμηση του σώματος, κυρίως στους νέους ανθρώπους, όσο και ως σύμβολο καθαρισμού σε τελετουργίες, και ιδιαίτερα σε γαμήλιες (Colburn, α.χ.).

Αναλυτικότερα, στο Πακιστάν, η «νύχτα της χέννας» ή διαφορετικά η «Rasm-e-henna» αποτελεί μία από τις πιο σημαντικές προγαμιαίες τελετουργίες, η οποία γιορτάζεται συνήθως μαζί με μια άλλη τελετουργία εν ονόματι «bharna goad», συνήθως μία ή δύο ημέρες πριν από την κύρια ημέρα του γάμου (Yusuf Jamal, 1967). Η τελετουργία της «Rasm-e-henna» πραγματοποιείται στο σπίτι της νύφης, όπου χέννα συμβολικά τοποθετείται στα χέρια της νύφης, ενώ στο σπίτι του γαμπρού τελείται η «Tael Mehndi», όπου εκτός από χέννα στα χέρια του γαμπρού, οι επισκέπτες βάζουν στα μαλλιά τους και λίγο λάδι. Μετά την εφαρμογή της χέννας στα χέρια των μελλονύμφων ξεκινά ένας άτυπος ανταγωνισμός τραγουδιού και χορού μεταξύ των οικογενειών της νύφης και του γαμπρού (Yusuf Jamal, 1967).

Στο Αφγανιστάν, την παραμονή του γάμου, στο σπίτι της νύφης, πραγματοποιείται η «Takht e Khina», με άλλα λόγια, η νύχτα της χέννας. Εκεί οι συγγενείς του γαμπρού μεταφέρουν τη χέννα μέσα σε καλάθια καλωπισμένα με λουλούδια και κεριά, έως το σπίτι της νύφης, σε μια εορταστική πομπή που συνοδεύεται από χορούς και τραγούδια. Όταν φτάσουν στο σπίτι της νύφης, η τελετουργία της νύχτας της χέννας ξεκινά με την άρνηση της νύφης να ανοίξει το χέρι της προκειμένου ο γαμπρός να εναποθέσει μέσα σε αυτό τη χέννα. Το χέρι το ανοίγει μόνο όταν η μητέρα του γαμπρού της υποσχεθεί κάποιο πολύτιμο δώρο ή αν ο γαμπρός της το ανοίξει με τη βία. Στη συνέχεια, επτά από τα συγγενικά πρόσωπα του γαμπρού, τα οποία είναι γένους θηλυκού, βάφουν το δεξί χέρι της νύφης με χέννα, ενώ παράλληλα ακούγεται το αφγανικό τραγούδι του γάμου «Khinna-bakarha», ένα τραγούδι που περιγράφει τη βαφή των χεριών της νύφης (Colburn, α.χ.).

Σύμφωνα με την Khinjani (2012, σελ. 21), ένας τυπικός γάμος στο Αφγανιστάν «...αποτελείται από τρία διαφορετικά μέρη: το shab-e-henna, τη γαμήλια τελετή που περιλαμβάνει και τη Nikah, και το takht jami. Η Shab-e henna πραγματοποιείται μία

ή δύο νύχτες πριν από την πρώτη νύχτα του γάμου. Στη shab-e henna, όλες οι γυναίκες θα πάρουν μαζί τους να βάλουν χέννα στα χέρια τους...». «...Η Nikah είναι το πιο σημαντικό μέρος της γαμήλιας τελετής...» (Khinjani, 2012, σελ. 21), καθώς αποτελεί το θρησκευτικό μέρος του γάμου που ολοκληρώνει επίσημα τη συμφωνία του γάμου, την «οικογενειακή συμβαση» (Khinjani, 2012). «... Η Takht Jamī αποτελεί το τελευταίο μέρος της γαμήλιας τελετουργίας, και πραγματοποιείται συνήθως τρεις ή επτά ημέρες μετά το γάμο. Είναι το γλέντι των γυναικών όπου η οικογένεια της νύφης θα της φέρει την προίκα και άλλα δώρα...» (Khinjani, 2012, σελ. 21).

Στο Μπαγκλαντές, η νύχτα Mehndi διαχωρίζεται σε δύο μέρη. Το ένα μέρος διοργανώνεται από την οικογένεια της νύφης, ενώ το άλλο από την οικογένεια του γαμπρού (Islam, 2008). Σύμφωνα με τους Santi και Geoffrey (2010, σελ. 360), «...η νύφη, η οικογένειά της, οι συγγενείς και οι φίλοι της, συγκεντρώνονται προκειμένου να γιορτάσουν το γάμο που πρόκειται να έρθει. Η νύχτα είναι γεμάτη με παιχνίδια, μουσική και χορευτικές παραστάσεις...», γεγονότα που μπορεί να έχουν προετοιμαστεί «...μήνες πριν από την εκδήλωση (νύχτα Mehndi) από εκείνους που βρίσκονται πλησιέστερα προς τη νύφη, ενώ η νύφη δέχεται σχέδια χέννας στα χέρια και στα πόδια της, τα οποία φτάνουν ως τους αγκώνες της και μερικές φορές ως τα γόνατα...» (Geoffrey, 2010, σελ. 360).

Στην Παλαιστίνη, παλιότερα, η νύχτα Mehndi θεωρούνταν ως μια ευκαιρία για τις δυο οικογένειες, αυτές του γαμπρού και της νύφης, να γιορτάσουν μαζί πριν από την τελετή του γάμου. Η οικογένεια του γαμπρού έως ότου να φτάσει στο σπίτι της νύφης περιδιάβαινε μέσα στους δρόμους του χωριού χορεύοντας και τραγουδώντας. Φτάνοντας στο σπίτι της νύφης της χάριζε το «mahg» της, το οποίο συνήθως ήταν ένα κόσμημα ή άλλο αντικείμενο από χρυσό και συγχρόνως της προσέφερε τη χέννα, η οποία στη συνέχεια θα χρησιμοποιούνταν για τη διακόσμηση των χεριών της νύφης και του γαμπρού. Μετά το στολισμό των μελλονύμφων με σχέδια από χέννα, οι δυο οικογένειες χόρευαν και τραγουδούσαν με συνοδεία παραδοσιακής παλαιστινιακής μουσικής.

Σήμερα και ιδιαίτερα σε εκείνους τους Παλαιστίνιους που δεν ζουν στην Παλαιστίνη, η νύχτα Mehndi εξακολουθεί να τελείται, αλλά είναι παρόμοια με ένα «μπάτσελορ» πάρτι. Οι φίλες και οι συγγενείς της νύφης συμμετέχουν στο γλέντι της, το οποίο περιλαμβάνει φαγητό, ποτό και πολύ χορό. Παρόλα αυτά, η τελετή της διακόσμησης του δέρματος με χέννα εξακολουθεί να πραγματοποιείται, όπου μια γυναίκα βάζει τις παλάμες και τα πόδια της νύφης και των καλεσμένων της, την ώρα που μια ομάδα γυναικών παίζει αραβική μουσική, μερικές φορές και ισλαμική μουσική, ενώ όλοι οι άλλοι χορεύουν.

Στην Ινδία, οι παραδοσιακοί ινδουιστικοί γάμοι συχνά περιλαμβάνουν πολλές και χρονοβόρες προγαμιαίες, γαμήλιες και μεταγαμιαίες τελετουργίες, οι οποίες διαφέρουν από περιοχή σε περιοχή (Desai, 2006). Σύμφωνα με την ινδουιστική παράδοση, η νύφη και ο γαμπρός παρακολουθούν την τελετουργία της νύχτας Mehndi από κοινού, η οποία πραγματοποιείται κυρίως στο σπίτι της νύφης είτε την παραμονή του γάμου είτε λίγες ημέρες πριν από το γάμο. Η νύχτα Mehndi έχει γενικά έναν εορταστικό χαρακτήρα, όπου ένας επαγγελματίας καλλιτέχνης ή κάποια συγγενής διακοσμεί με χέννα τα πόδια και τα χεριά της νύφης, καθώς οι γυναίκες χορεύουν και τραγουδούν παραδοσιακά τραγούδια (Desai, 2006).

Σύμφωνα με τον Manzoor (2013, σελ. 125), στην Ινδία και ειδικότερα στο Τζαμού (Jammu) και στο Κασμίρ (Kashmir), «...πολλές τελετουργίες συνδέονται με το γάμο και οι οποίες ξεκινούν σχεδόν μία βδομάδα πριν την ημέρα του γάμου...». Μία από αυτές τις τελετουργίες είναι και η «Punjabi» (Nair, 2002). Στην «Punjabi» δεν επιτρέπεται να συμμετάσχουν άντρες, αλλά συμμετέχουν σε αυτή μόνο οι γυναίκες των δύο οικογενειών (του γαμπρού και της νύφης), οι οποίες στολίζουν τα χέρια τους με χέννα (Nair, 2002), ενώ ταυτόχρονα χορεύουν και τραγουδούν παραδοσιακά τραγούδια. Αμέσως μετά ακολουθεί μία από τις βασικότερες προγαμιαίες τελετουργίες η «Meenzgraath» ή διαφορετικά η νύχτα της χέννας (henna night).

Στην τελετουργία αυτή, η οποία θεωρείται μια βραδιά χαράς και γλεντιού, «...το βραδινό γεύμα ακολουθείται από μια σειρά τελετουργικών πράξεων...» (Nair, 2002, σελ. 125). «...Χένα εφαρμόζεται στα χέρια και στα πόδια της νύφης και του γαμπρού αντίστοιχα και σχεδόν όλα τα νεαρά αγόρια, οι γυναίκες και τα κορίτσια βάφουν με χένα τα χέρια τους, ενώ μεγαλύτερες γυναίκες τραγουδούν παραδοσιακά τραγούδια...» (Nair, 2002, σελ. 125) και άλλα δημοφιλή τραγούδια κατάλληλα για την περίπτωση.

Η γαμήλια τελετουργία της χέννας πραγματοποιείται και στην γειτονική Τουρκία, στην οποία η τελετουργία του γάμου, αποτελεί μία διαδικασία που διαρκεί μια εβδομάδα (Garnett, 1909). Κατά τη διάρκεια της νύχτα της χέννας, ή όπως την αποκαλούν της «kına gecesi», πάστα χέννας τοποθετείται πάνω σε ένα δίσκο με κεριά (Delaney, 1991; Garnett, 1909). Από το δίσκο αυτό, θα πάρει τη χέννα η πεθερά της νύφης και θα βάψει αρχικά το δεξί χέρι της τελευταίας και έπειτα το αριστερό και εν συνεχεία θα εναποθέσει στα χέρια της ένα χρυσό νόμισμα (Delaney, 1991; Garnett, 1909). Η ίδια διαδικασία ακολουθείται και για τα πόδια της νύφης. Κατόπιν όλοι οι καλεσμένοι θα τοποθετήσουν ένα νόμισμα στις παλάμες της, οι οποίες μετά το «δώρισμα» θα τυλιχτούν με κεντημένες μεταξένιες σακούλες (Delaney, 1991; Garnett, 1909). Μετά την ολοκλήρωση της βαφής των τεσσάρων άκρων με χέννα, η τελετουργία ολοκληρώνεται με ένα χαρακτηριστικό χορό, στον οποίο ο πρώτος χορευτής κράτα το δίσκο με τα κεριά (Garnett, 1909).

Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί ότι η «kına gecesi» δεν αποτελεί ένα ενιαίο τελετουργικό σε όλη την Τουρκία, παρά ποικίλλει σημαντικά μεταξύ των τόπων και των γενεών (Ustuner, Ger, & Holt, 2000). Λόγου χάρη, το δοχείο που περιέχει τη χέννα είναι δυνατόν να είναι από χαλκό ή να είναι ένα ασημένιο κύπελλο ή ένας απλός δίσκος (Ustuner, *et al.*, 2000). Επίσης, σε ορισμένες περιπτώσεις παραλείπεται ο χορός ή η συμμετοχή του Χότζα στο τελετουργικό ή ακόμη και η συμμετοχή του γαμπρού, ο οποίος σε κάποιες περιπτώσεις ενδέχεται να χρωματίζει το μικρό του δάχτυλο με χέννα (Ekici, 1997).

Η γαμήλια τελετουργία της χέννας, γνωστή ως έθιμο της «γίκνας» ή του «κ'να» πραγματοποιείται και στην Ελλάδα και κατά κύριο λόγο απαντάται στην περιοχή της Θράκης (Κυριακίδης, 1910; Μαυροπούλου, 1958; Μούτλια, 1980-81; Μουσιιάδης, 1986; Παπαθανασίου 1953; Σταλίου, 1940; Σταμούλη-Σαραντή 1939; Τσομπανλιώτης, 1979), καθώς και σε περιοχές στις οποίες κατοικούν πρόσφυγες από την Ανατολική Θράκη (Λαμπαδαρίδης, 1970; Κουλερής, 1970; Κρικόπουλος, 1979; Οικονομίδης, 1936-1937; Σταμούλη-Σαραντή 1934) και τη Μικρά Ασία (Δεληγιάννης, 1938; Πολίτης, 1931). Στην τελετουργία αυτή το Σάββατο το βράδυ οι συγγενείς του γαμπρού δωρίζουν στη νύφη εκτός των άλλων και μία κούπα με

χέννα. Με τη χέννα αυτή θα βάψουν τα χερια τη νύφης και αφού τη ζυμώσουν καλά νιόπαντρα και πρωτοστέφανα κορίτσια, θα μπήξουν μέσα κεριά και θα τη χορέψουν όλοι με τη σειρά, αφού προηγουμένως εναποθέσουν μέσα στην κούπα ένα κέρμα.

Όπως και στην περίπτωση της Τουρκίας, έτσι και στην Ελλάδα απαντώνται ορισμένες διαφοροποιήσεις από τόπο σε τόπο. Αλλού χορεύουν τον «κ'να» μόνο γυναίκες (Παπαθανασίου, 1953; Σταλίου, 1940), αλλού μόνο άντρες (Κρικόπουλος, 1979; Οικονομίδης, 1936-1937) και άλλου άντρες και γυναίκες (Κυριακίδης, 1910; Λαμπαδαρίδης, 1970; Παπαθανασίου, 1953; Σταμούλη-Σαραντή, 1939). Σε κάποιες κοινότητες η τελετουργία αυτή λαμβάνει χώρα στα σπίτια των δύο μελλονυμφών (Σταμούλη-Σαραντή, 1939), ενώ σε άλλες μόνο στο σπίτι της νύφης (Κουλερής, 1970; Κρικόπουλος, 1979; Κυριακίδης, 1910; Λαμπαδαρίδης, 1970; Μαυροπούλου, 1958; Οικονομίδης, 1936-1937; Σταμούλη-Σαραντή, 1934; Τσομπανλιώτης, 1979). Επίσης διαφοροποιήσεις παρατηρούνται και στο πρόσωπο που θα ξεκινήσει πρώτο να σύρει το χορό του «κ'να», καθώς αναφορές υπάρχουν για την κουμπάρα (Κουλερής, 1970), τον κουμπάρο (Δεληγιάννης, 1938; Μούτλια, 1980-1981), τον γαμπρό (Κρικόπουλος, 1979), τη νύφη (Σταλίου, 1940, Φιλιππίδου, Κοτσούμπα & Τυροβολά, 2011), τη γηραιότερη γυναίκα του σπιτιού (Φιλιππίδου, Κοτσούμπα & Τυροβολά, 2011) κ.ά.

Αναλυτικότερα και σύμφωνα με τον Πολίτη (1931), ο οποίος αναφέρεται στο έθιμο, όπως αυτό τελούνταν στην Κερασούντα του Πόντου, δύο μέρες πριν τη στέψη, εφαρμόζονταν στον γαμπρό «κινά», την οποία έφερνε κάποια συγγενής του, συνοδευόμενη και από άλλους συγγενείς του γαμπρού, αλλά και από κάποιο λυράρη. Επίσης αναφέρει, ότι παλαιότερα, η νύφη χόρευε μέσα στο σπίτι, υπό τη συνοδεία της λύρας, έχοντας τοποθετήσει την «κινά» στο κεφάλι της. Ο Δεληγιάννης (1938), αναφέρεται στην τελετουργία της «κινιά» ή αλλιώς του «κνα», όπως αυτή τελούνταν στα Κουβούκλια της Προύσας. Σύμφωνα με τον ίδιο, στο σπίτι του γαμπρού, οι γυναίκες ετοιμάζουν την «κηνά», την οποία ζυμώνουν με κρασί και εν συνεχεία μπήγουν σε αυτήν τρία αναμμένα κεριά. Κατόπιν, ο παράνυμφος, ο οποίος φέρει στον ώμο του ένα κόκκινο μαντήλι, κρατάει με το δεξί του χέρι το «πινάκιον», εναποθέτει ένα νόμισμα σε αυτό και ξεκινά το χορό. Ο Δεληγιάννης μας αναφέρει ότι έπειτα όλοι οι παρευρισκόμενοι πράττουν το ίδιο και χορεύουν την «κινιά».

Στην Κομοτηνή, δύο μέρες πριν τη στέψη, οι συγγενείς του γαμπρού και του Κουμπάρου θα πάνε στο σπίτι της νύφης και θα τη στολίσουν με χέννα, τραγουδώντας της παράλληλα το τραγούδι «...Βάλτι κινά στα χέρια τσου, στα πέντι δάκτυλά τσου...» (Κυριακίδης, 1910, σελ. 49). Το ίδιο βράδυ οι φίλες της νύφης «...μαζεύονταν και χόρευαν ως τα μεσάνυκτα, τον τελευταίο δε χορό πριν κοιμηθούν τον λέγαν της κινάς, βάζαν μέσα σε ένα τάσι [...] μία οκά κινά και τρία κεριά στερέωναν αναμμένα, η νύφη θα έσερνε το χορό, μετά τον πρώτο γύρο την διαδέχονταν η αδερφή και μετά όλα τα κορίτσια κατά σειρά συγγένειας...» (Σταλίου, 1940, σελ. 322). Στην Άμφια της Ροδόπης, οι κάτοικοι της οποίας είναι πρόσφυγες από Το Χάσκιοϊ της Ανατολικής Θράκης, το χορό του «κνα» σέρνει πρώτη η κουμπάρα, η οποία «...ακολουθείται από της αρχιτρικλινες...» (Κουλερής, 1970, σελ. 171). Στη συνέχεια έπονται οι συγγενείς και οι υπόλοιποι καλεσμένοι, ο καθένας από τους οποίους θα χορέψει τον «κνα» αφού πρώτα τον «ασημώσει», με άλλα λόγια αφού πρώτα ρίξει μέσα στο πιάτο που τον φέρει, μερικά κέρματα.

Η τελετουργία του «κνα» τελούνταν κατά κόρον και στην Ανατολική Θράκη, τόσο από τους Τουρκογενείς, όσο και από τους ελληνόφωνους και γενικότερα από

τους ελληνικής συνειδήσεως κατοίκους της Οθωμανικής Αυτοξρατορίας. Αναφερόμενος στη γαμήλια αυτή τελετουργία στο Πασαλιμάνι του Μαρμαρά, ο Λαμπαδαρίδης (1970), ασχολείται με το χορό που τη συνοδεύει. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο γαμπρός την προπαραμονή του γάμου έστελνε στη νύφη τον «κινά», το οποίο έκαναν πολύ, τον τοποθετούσαν σε ένα «λεγγέρι» (μπρουτζινο σκεύος) και έθεταν σε αυτό μία αναμμένη λαμπάδα. Αυτό σηματοδοτούσε και την έναρξη του χορού, στον οποίο «...ο μπροστινός ή η μπροστινή του χορού κρατούσε στο χέρι το λεγγέρι με τον κινά και το κουνούσε με ρυθμό σύμφωνα με τα πατήματα του χορού και με το "σκοπό" που επαίζανε τα "παιχνίδια". Λίγοι ήταν αυτοί που εξέρανε να χορέψουν μπροστινοί τον κινά. Ήθελε μαστοριά και πιδεξιοσύνη. Ήταν λεπτή και αισθητική τέχνη. Και καθένας που χόρευε μπροστά τον κινά, ασήμωνε προτού τον πάρει ρίχνοντας ένα ασημένιο νόμισμα μέσα...» (Λαμπαδαρίδης, 1970, σελ. 307).

Η Σταμούλη-Σαραντή (1934) αναφέρεται στο έθιμο, όπως αυτό τελείται στην Τζετώ της Ανατολικής Θράκης. Σύμφωνα με την ίδια, αφού ο γαμπρός στείλει την χένα στη νύφη, μια αμφιθαλής κοπέλα θα την ζυμώσει και θα ξεκινήσει το χορό τραγουδώντας το ακόλουθο τραγούδι: «...Βγάλε το δαχτυλίδι σου που είναι διαμαντένιο και μάλαξε και τον κινά σε τάσι ασημένιο...» (Σταμούλη-Σαραντή, 1934:, σελ. 23).

Ο Οικονομίδης (1936-1937), αναφερόμενος στην Καλλίπολη της Ανατολικής Θράκης, εκθέτει μία παράμετρο της τελετουργίας, η οποία μέχρι τώρα δεν επισημάνθηκε σε καμία από τις προηγούμενες αναφορές. Αυτή είναι η συμμετοχή των ανδρών στην τελετουργία αυτή του γάμου. Σύμφωνα με τον ίδιο, αφού εναποτεθεί χένα στα δάκτυλα της νύφης, ξεκινά χορός μόνο από τους άνδρες, ο πρώτος από τους οποίους τοποθετεί ένα νόμισμα μέσα στον «κνα» και τελειώνει έως ότου όλοι οι άνδρες «ασημώσουν» και χορέψουν τον «κνα». Στη συμμετοχή των ανδρών στο δρώμενο αναφέρεται και ο Κρικόπουλος (1979, σελ. 147), σύμφωνα με τον οποίο, στο Κρυόμερο της Ανατολικής Θράκης, ο γαμπρός με τους φίλους του αρχίζανε το χορό, ενώ «...σε κάθε γύρο ρίχνανε χρήματα μέσα στο τάσι με τον κνα...».

Στην περιοχή του Σουφλίου και στο έθιμο του «κνα» που τελείται σε αυτήν αναφέρονται οι Μούτλια (1980-1981) και Σωτηροπούλου και Τσιάκα (1990). Η πρώτη αναλύει το έθιμο στη κοινότητα της Λυκόφης, στην οποία το έθιμο πραγματοποιείται το Σάββατο το βράδυ. Σύμφωνα με την ίδια (Μούτλια 1980-1981, σελ. 146), «...το Σάββατο πριν από το γάμο ένας άντρας έσπαζε επάνω στο κεφάλι του την κουλούρα [...] μετά άρχιζε ο χορός με γκάντα. Η πεθερά έδινε στο μπράτμου ένα πιάτο χωματένιο, μέσα είχε κνα και ένα κερί αναμμένο κι αυτός έκανε την αρχή του χορού. Καθένας που έπερνε μετά το χορό παίρνοντας στα χέρια του και το πιάτο με τον κνα, έβαζε και χρήματα για τη νύφη...».

Στους Ψαθάδες της περιοχής Σουφλίου αναφέρονται οι Σωτηροπούλου και Τσιάκα (1990), όπου το έθιμο τελείται και στα δύο σπίτια των μελλοννυμφων. Σύμφωνα με τις ίδιες (Σωτηροπούλου & Τσιάκα, 1990, σελ. 53), «...το βράδυ του Σαββάτου η πεθερά ετοιμάζε την οκνά [...] κατά τη διάρκεια της οποίας οι συγγενείς του γαμπρού χόρευαν και τραγουδούσαν, και όταν η κνα ήταν έτοιμη η πέθερά κρατώντας την χόρευε πρώτη το χορό Γίκνα...». Μετά τον τελετουργικό αυτό χορό, οι συγγενείς του γαμπρού πήγαιναν τον κνα στο σπίτι της νύφης [...] όπου τα αγόρια χόρευαν ένα-ένα αυτό το πιάτο και όποιος το χόρευε μπροστά έριχνε μέσα σε αυτό χρήματα...»

Στην περιοχή του Διδυμοτείχου και ειδικότερα στην κοινότητα της Κυανής αναφέρεται ο Τσομπανλιώτης (1979). Σύμφωνα με τον ίδιο στην κοινότητα αυτή το Σάββατο το βράδυ έπαιρναν τρεις λαμπάδες, χένα και μια κουλούρα και τα χόρευαν με τη γκάιντα. Όλοι οι συγγενείς έπρεπε να χορέψουν τη γίκνα, αφού ρίξουν πρώτα χρήματα σε αυτή ενώ στη συνέχεια έβαφαν τη νύφη με χένα.

Στην περιοχή της Ορεστιάδας και στο έθιμο του «κνα» όπως τελείται σε τρεις διαφορετικές κοινότητες αυτής αναφέρονται οι Μωυσιάδης (1986), Παπαθανασίου (1953), Σταμούλη-Σαραντή (1934, 1939) και Φιλιππίδου, Κουτσούμπα και Τυροβολά (2010b, 2011, 2013). Ο πρώτος μελετητής ασχολείται με το έθιμο στον Πεντάλοφο του Έβρου. Σύμφωνα με τον ίδιο (Μωυσιάδης, 1986:220), κατά τη διάρκεια του χορού του «κνα» ο πρωτοχορευτής κρατώντας το «τάσι» με τον «κνα» «...αφού έκανε ένα γύρο μέσα στον κόσμο έδινε το τάσι στη δεύτερη(ο), για να πάει τελευταίος στο χορό. Μετά από ολόκληρο γύρο μέσα στον κόσμο, ο εκάστοτε πρώτος, έδινε στο δεύτερο το τάσι και πήγαινε τελευταίος...».

Ο Παπαθανασίου (1953), μελετά το έθιμο στο Χανδρά της Ορεστιάδας, όπου τα κορίτσια, αφού ετοιμάσουν την «οκνά» και τοποθετήσουν δύο κεριά σε αυτή αρχίζουν το χορό βγαίνοντας στην αυλή του σπιτιού. Στη συνέχεια, «...με τη σειρά παλληκάρια και κορίτσια, άνδρες και γυναίκες, όσοι θέλουν να χορέψουν, παίρνουν το χορό βάζοντας κάποιο νόμισμα στην κούπα της γίκνας. Αφού χορέψουν όλοι, και οι γονείς του γαμπρού, παίρνουν μέσα τη γίκνα, μετρούνε τα χρήματα και τα δίνουν στο γαμπρό...» (Παπαθανασίου, 1953, σελ. 267).

Με την αστικοποιημένη κοινότητα των Καστανεών και με το έθιμο του «κνα» σε αυτή ασχολείται η Σταμούλη-Σαραντή. Σύμφωνα με την ίδια, το Σάββατο το βράδυ ένα αμφιθαλές κορίτσι ζύμωνε τον «κνα» και στη συνέχεια έσερνε το χορό τραγουδώντας «...Δόσε μου μάνα μ' την ευχή σ' τώρα στα κνιάσματά μου...» (Σταμούλη-Σαραντή, 1939, σελ. 171). Ωστόσο, σε προγενέστερη μελέτη της αναφέρει, ότι ένα παλληκάρι, από το σόι του γαμπρού, έσερνε πρώτος το χορό του «κνα» στην αυλή του σπιτιού της νύφης (Σταμούλη-Σαραντή, 1934). Πιθανόν, η εν λόγω ερευνήτρια να αναφέρεται στο έθιμο του «κνα», όπως αυτό τελείται, από τη μία στο σπίτι της νύφης και από την άλλη στο σπίτι του γαμπρού.

Τέλος, οι Φιλιππίδου, κ.α. (2010b), μελετώντας το έθιμο του «κνα» στη Νέα Βύσσα της Ορεστιάδας και αναλύοντάς το μέσω της Πυθαγόρειας Φιλοσοφίας, κατέληξαν ότι το έθιμο αυτό συμβολίζει την κάθαρση και την απομάκρυνση κάθε δαιμονικής επιρροής προκειμένου να ευοδωθεί η τελετουργία και να πραγματοποιηθεί στο ακέραιο το ζητούμενο. Εντούτοις, σε μεταγενέστερη μελέτη τους, προσεγγίζουν το χορό του «κνα» ως δείκτη τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας και μελετώντας τον σε τρεις διαφορετικές κοινότητες, αυτές του Πενταλόφου, της Νέας Βύσσας και της Οινόης, κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι «...ο χορός του «κ'να», νοούμενος ως μια πολιτισμική πρακτική και στρατηγική, αποτελεί ένα από τα μέσα που χρησιμοποιούν τα μέλη των εκάστοτε ομάδων της περιοχής του Έβρου στη διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητας τους, όπου ανάλογα με τις περιστάσεις τον χρησιμοποιούν από την μια ως μέσο χαρακτηρισμού και ταύτισης τους και από την άλλη, ως μέσο διαφοροποίησής τους...» (Φιλιππίδου, κ.ά., 2013, σελ. 15).

Καταληκτικά, η χένα χρησιμοποιείται σε γαμήλιες τελετουργίες ανά τον κόσμο. Οι τελετουργίες αυτές, παρόλες τις κατά τόπους διαφοροποιήσεις τους σε γενικές γραμμές, αναφέρονται στην τελευταία νύχτα που μια νύφη διανύει στο σπίτι της οικογένειάς της πριν αναχωρήσει για την νέα της κατοικία, αυτή του συζύγου της

(Trehub & Prince, 2010). Η περίπτωση αυτή επισημαίνεται με μια τελετουργία στην οποία τα χέρια της νύφης και των καλεσμένων βάφονται με χέννα και μετέπειτα σχεδόν πάντοτε ακολουθεί χορός (Trehub & Prince, 2010).

Στη συνέχεια, παρουσιάζεται αναλυτικά το δρώμενο στην Ελλάδα και Τουρκία τόσο ως προς τη διαδικασία, όσο και ως προς το τρισυπόστατο μουσικής, χορού και τραγουδιού.

6.2.1. Η νύχτα της «χέννας» («Kina geseci») στην Εντίρνε (Edirne) και στο Τσαλίκοϊ (Calikoy) της Τουρκίας

Η νύχτα της «χέννας» («kına gecesi») αποτελεί μια τελετουργία, η οποία σύμφωνα με την τουρκική παράδοση συνδέεται με μια ιστορία που θεωρείται ότι έχει ως αφετηρία την εποχή του προφήτη Μωάμεθ (Ustuner, *et al.*, 2000). Σύμφωνα με την τουρκική παράδοση, στην εποχή των θρησκευτικών πολέμων και μία νύχτα πριν από κάποια επίθεση στη Τζιχάντ, ο Μωάμεθ συγκέντρωσε τους οπαδούς του και καθώς προσεύχονταν μαζί τους για τη νίκη, τοποθετούσε χέννα στις παλάμες των στρατιωτών (Ustuner, *et al.*, 2000). Κατά τους Ustuner, *et al.* (2000), το κόκκινο χρώμα της χέννας, όμοιο με αυτό του αίματος, συμβόλιζε το γεγονός ότι οι πολεμιστές ήταν έτοιμοι να θυσιάσουν το αίμα και τη ζωή τους στο όνομα του Θεού. Σύμφωνα πάλι με την τουρκική παράδοση, αυτό το τελετουργικό που ακολούθησε ο Μωάμεθ πριν τον πόλεμο, μετασηματίστηκε τελικά σε ένα γαμήλιο τελετουργικό, στο οποίο η νύφη εγκαταλείπει συμβολικά την ταυτότητά της ως παρθένα κόρη, επικεντρωμένη στο σπίτι της μητέρας της, και εισέρχεται σε μια καινούργια φάση στη ζωή της, όπως αυτή της γυναίκας, η οποία και επικεντρώνεται γύρω από την οικογένεια του συζύγου της (Ustuner, *et al.*, 2000). Οι Ustuner, *et al.*, (2000), ακολουθώντας αυτήν την εκδοχή της παράδοσης θεωρούν ότι, η «kına gecesi» αποτελεί ένα θηλυκό τελετουργικό. Σύμφωνα με τους ίδιους, η τελετή αυτή λαμβάνει χώρα στο σπίτι των γονιών της νύφης, μία ή και δύο νύχτες πριν από την τελετή του γάμου. Η «νύχτα της χέννας» αποτελεί σημαντικό γεγονός για τους μελλοντικούς και τις οικογένειές τους, αλλά και για όλη την κοινότητα, καθώς αποτελεί σημαίνον κοινωνικό γεγονός.

Στην κοινότητα Calikoy της περιφέρειας Ουζούν Κιουπρού (Μακράς Γέφυρας) στην Τουρκία, η μητέρα της νύφης, λίγες μέρες πριν την τελετουργία αυτή, προσκαλεί προσωπικά τους γείτονες και τους συγγενείς της, κυρίως τις γυναίκες εξ αυτών, και η νύφη με τη σειρά της καλεί την οικογένεια του γαμπρού, και τις φίλες της. Όταν φτάσει η μέρα της «kına gecesi», οι γειτόνισσες μαζί με τη μητέρα της νύφης, προετοιμάζουν τα φαγητά και τους μεζέδες που θα προσφερθούν το βράδυ στους προσκεκλημένους.

Το ίδιο βράδυ ξεκινά η τελετουργία της «νύχτας της χέννας» στο σπίτι της νύφης. Το τελετουργικό ξεκινά με τις προσευχές, του Χότζα ή με τις ευχές μιας ηλικιωμένης γυναίκας (Ustuner, *et al.*, 2000). Μετά την προσευχή η νύφη, η οποία συνήθως ντύνεται στα κόκκινα (Ustuner, *et al.*, 2000), φοράοντας ένα παραδοσιακό ένδυμα εν ονόματι «μπινταλί» και με καλυμμένο το πρόσωπό της με ένα κόκκινο βέλο, εισέρχεται σε ένα δωμάτιο του σπιτιού της, όπου είναι συγκεντρωμένες οι φίλες της και όλες οι γυναίκες που βρίσκονται στο σπίτι της τη νύχτα αυτή. Μία ανύπαντρη φίλη της νύφης την ακολουθεί στο δωμάτιο κρατώντας ένα δίσκο με αναμμένα

κεριά. Η νύφη κάθεται σε μια καρέκλα και περικυκλώνεται από τις φίλες της, τα «παρθένα κορίτσια» (Ustuner, *et al.*, 2000), τα οποία αρχίζουν ένα κυκλικό ρυθμικό περπάτημα γύρω της, που ομοιάζει με χορό, κρατώντας αναμμένα κεριά, ενώ ο Χότζας ξεκινά και πάλι την προσευχή.

Σύμφωνα με την Τυροβολά (1999, σελ. 183), οι κυκλικοί χοροί «...είχαν μεγάλη σημασία και μυστικισμό για όλους τους αρχαίους λαούς. Συνήθως χορευόνταν γύρω από [...] ένα ιερό σύμβολο [...] με σκοπό τον εξαγνισμό και την απομάκρυνση κάθε δαιμονικής επιρροής. [...]». Ο κυκλικός χορός [...] προστατεύει το ιερό κέντρο, ενώ η στενή σχέση των χορευτών που προκύπτει εξαιτίας της άμεσης σύνδεσης των χεριών επιτείνει το αποτέλεσμα...». Ο κλειστός κύκλος δημιουργεί την αίσθηση της αμεσότητας της συμμετέχουσας ομάδας και εκφράζει την εξαίρεση του υπόλοιπου κόσμου. Στις πρωτογενείς κοινωνίες στο κέντρο του κλειστού κύκλου υπήρχε η λατρεμένη θεότητα ή ο αντιπρόσωπός της, τον οποίο συνήθως υποδυόταν ο μάγος ή ο ιερέας, ο οποίος διηύθυνε όλη τη μαγική διαδικασία (Παναγιώτου, Παπαδοπούλου, Νικηφορίδης, & Ζάχαρης, 2000; Τυροβολά, 1999). Επομένως, διαμέσου του ίδιου, διαρκώς επαναλαμβανόμενου ρυθμού και διαμέσου των χορευτικών κινήσεων, ο κυκλικός χορός, ως η απόλυτη συνένωση, λειτουργεί ως σύμβολο αλληλοβοήθειας, προφυλάσσει τον ιερό χώρο και χορηγεί τα μέσα μύησης στις λατρευτικές αξίες, προστατεύοντας το αντικείμενο, το άτομο ή το χώρο που περικλείει από το κακό μάτι, ενώ, ταυτόχρονα, καθίσταται μέσο για την αποτροπή του κακού (Λουτζάκη, 1983-1985; Τυροβολά, [2007]2012; Φιλιππίδου, Κουτσούμπα, & Τυροβολά, 2012).

Μετά το πέρας της προσευχής τα κορίτσια αρχίζουν το τραγούδι. Το τραγούδι του «Κ'να» πάντα αναφέρεται σε γεγονότα αποχωρισμού, όπου μητέρες αποχωρίζονται τις κόρες τους, οι οποίες γίνονται σύζυγοι και στη συνέχεια μητέρες είτε οι κόρες αποχωρίζονται τις μητέρες τους και πάνε στα ξένα. Αυτά τα τραγούδια δημιουργούν μια «συλλογική υπερβατική στιγμή» (Ustuner, *et al.*, 2000), στην οποία πολλοί συμμετέχοντες βιώνουν την προσωπική και κοινωνική σημασία του τελετουργικού, ξεσπώντας συνήθως σε κλάματα (Ustuner, *et al.*, 2000).

Στο Calikoy, το αντιπροσωπευτικό καθιστικό (για αυτό και παρουσιάζεται εδώ) τραγούδι του χορευτικού δρωμένου «Kına gecesi» είναι το τραγούδι «Yüksek Yüksek Tepelece», που σημαίνει ψηλά, ψηλά στην κορυφή και το οποίο αναφέρεται στην ξενιτεμένη μέλλουσα νύφη (βλέπε Πίνακα 6.1.). Μετά το πέρας της παραπάνω συγκινησιακής στιγμής, ξεκινά το κυρίως μέρος του τελετουργικού της «νύχτας της χέννας». Μια από τις φίλες της νύφης φέρνει το δίσκο με τη χέννα στην πεθερά της τελευταίας και αυτή με τη σειρά της παίρνει κάποια ποσότητα χέννας από αυτόν και επιχειρεί να το εναποθέσει στις παλάμες της νύφης, αλλά ακολουθεί η άρνηση της νύφης να ανοίξει το χέρι της. Προκειμένου η νύφη να δεχθεί τη χέννα, η πεθερά της τοποθετεί ένα χρυσό νόμισμα στην παλάμη της και μόνο μετά την παραλαβή του η παλάμη ανοίγει και η χέννα χρωματίζει το χέρι της νύφης. Μετά τον χρωματισμό της νυφικής παλάμης, ο δίσκος με τη χέννα περνά από χέρι σε χέρι σε όλες τις συμμετέχουσες, οι οποίες χρωματίζουν τα χέρια τους αντίστοιχα.

Πίνακας 6.1: Το καθιστικό τραγούδι του χορευτικού δρωμένου του «Kina gecesı»

Τουρκικά	Μετάφραση
Yüksek yüksek tepelere ev kurmasınlar.	Δεν πρέπει να χτίζουν σπίτια ψηλά στα βουνά.
Aşrı aşrı memlekete kız vermesinler.	Δεν πρέπει να δίνουν τα κορίτσια σε μακρινούς τόπους.
Annesinin bir tanesini hor görmesinler.	Δεν πρέπει να παραμελούν τη μία και μοναδική μητέρα τους.
Uçanda kuşlara malum olsun.	Ίσως τα πουλιά μεταφέρουν το μήνυμα.
Ben annemi özledim.	Μου λείπει η μητέρα μου.
Hem annemi hem babamı.	Και η μητέρα μου και ο πατέρας μου.
Ben köyümü özledim.	Μου λείπει το χωριό μου.
Babamım bir atı olsa binse de gelse.	Αν ο πατέρας μου είχε άλογο θα μπορούσε να το καβαλήσει και να έρθει.
Annemin yelkeni olsa açsa da gelse.	Αν η μητέρα μου είχε παραβόπανο, θα μπορούσε να το ανοίξει και να έρθει.
Kardeşlerim yollarımı bilse de gelse.	Αν τα αδέρφια μου ξέραν το δρόμο, θα μπορούσαν να έρθουν.
Uçanda kuşlara malum olsun.	Ίσως τα πουλιά μεταφέρουν το μήνυμα.
Ben annemi özledim.	Μου λείπει η μητέρα μου.
Hem annemi hem babamı.	Και η μητέρα μου και ο πατέρας μου.
Ben köyümü özledim.	Μου λείπει το χωριό μου.

Κατόπιν, και μετά την ολοκλήρωση του συγκεκριμένου τελετουργικού, ξεκινά από τις συμμετέχουσες ένας χορός εν ονόματι «Κ'να Χαλαγί» (Kina Halayı), κατά τον οποίο η πρωτοχορεύτρια κρατά στο δεξί της χέρι το δίσκο με τη χέννα και τα αναμμένα κεριά. Μετά το τέλος του χορού ακολουθεί γλέντι με παραδοσιακά τραγούδια που λένε κάποιοι από τους καλεσμένους και με παραδοσιακούς χορούς, στους οποίους συμμετέχουν πλέον όλοι οι παρευρισκόμενοι. Στο σημείο αυτό προσφέρονται μη-αλκοολούχα ποτά, αποξηραμένα φρούτα, ξηροί καρποί, καθώς και το γεύμα που ετοίμασαν οι γειτόνισσες και η μητέρα της νύφης, νωρίς το πρωί.

Από την άλλη στην Edirne οι προσκλήσεις για την «Kina gecesı» γίνονται πολλές ημέρες νωρίτερα, από τους γονείς των δύο μελόνημφων, αλλά και από τους ίδιους. Συνήθως δίνουν στους προσκεκλημένους γαμήλια προσκλητήρια, στα οποία τους προσκαλούν και στις δυο εορταστικές μέρες, αυτές της χέννας και της γαμήλιας τελετής. Η «Kina gecesı», όπως και το γλέντι της γαμήλιας τελετής γίνονται σε κάποιο κέντρο διασκέδασης της περιοχής, το οποίο ειδικεύεται σε τέτοιες εκδηλώσεις. Σε αντίθεση με το Calıkoy, στην Edirne οι δύο μελόνημφοι τοποθετούνται στο κέντρο της χορευτικής πίστας του κέντρου φορώντας και οι δύο τα ειδικά παραδοσιακά ενδύματα. Αμέσως μετά κορίτσια κρατώντας κεριά μπαίνουν μέσα στην αίθουσα και περπατάνε γύρω από τους μελόνημφους, καθώς από τα μεγάφωνα ακούγονται κάποια καθιστικά τραγούδια, ειδικά της περίπτωσης, ενώ ταυτόχρονα μια ηλικιωμένη γυναίκα προσεύχεται και δίνει ευχές στους μελόνημφους. Μετά το τέλος του τραγουδιού η μητέρα του γαμπρού και πεθερά της νύφης βάζει χένα και ένα χρυσό νόμισμα, τόσο στην παλάμη της νύφης, όσο και σε αυτή του γαμπρού και αμέσως μετά ξεκινά το γλέντι, με πρωτο χορό το «Κ'να Χαλαγί» (Kina Halayı), αλλά αυτή τη φορά τα κορίτσια δεν κρατάνε το δίσκο με τη χέννα και τα κερια.

Στην τελετουργία αυτή της «Kina gecesi» στην Edirne, είναι ιδιαίτερα έκδηλη η κεμαλική ταυτότητα της Τουρκίας, η οποία θέλει τους Τούρκους να εκσυγχρονιστούν και να ακολουθήσουν τα δυτικά πρότυπα, απαλλαγμένοι από τις θρησκευτικές προκαταλήψεις και τις παραδοσιακές συνήθειες. Το γεγονός αυτό γίνεται φανερό, κυρίως, από την απουσία του Χότζα στο τελετουργικό και την αντικατάστασή του από μια ηλικιωμένη γυναίκα, αλλά και από την επιλογή του χώρου τέλεσης, από τον τρόπο πρόσκλησης των καλεσμένων, αλλά και από το ίδιο το χορό του «Κ'να», ο οποίος είναι απαλλαγμένος από το αντικείμενο της χέννας και των κεριών, ομοιάζοντας με έναν απλό παραδοσιακό χορό της Τουρκίας, που μπορεί να χορέψει κάποιος σε οποιαδήποτε κοινωνική ή άλλη εκδήλωση. Ωστόσο, το γεγονός της τέλεσης της «Kina gecesi», έστω και με βάση τα δυτικά πρότυπα, δείχνει ότι η παράδοση συνεχίζει να παίζει σημαίνοντα ρόλο στην Τουρκία και ακόμα και αυτοί που ακολουθούν την κεμαλιστική ιδεολογία, επιχειρούν να πραγματοποιήσουν ένα «πάντρεμα» των δύο τάσεων που επικρατούν στην Τουρκία. Του Κεμαλισμού και του Ισλαμισμού, δύο εντελώς αντίθετων ιδεολογιών.

Ωστόσο και στις δύο τελετουργίες διαπιστώνεται ότι το κυρίαρχο σύμβολο είναι η χέννα (Ustuner, *et al.*, 2000), η οποία χρησιμοποιείται όχι μόνο ως μέσο «...για την επίτευξη του ομολογουμένου σκοπού...» (Turner 1967, σελ. 20) του τελετουργικού, διαφορετικού, όπως φαίνεται στις δυο περιπτώσεις, «...αλλά και το πιο σημαντικό παραπέμπει σε αξίες που θεωρούνται ως αυτοσκοπός» (Turner 1967, σελ. 20). Κατά γενική ομολογία, η κόκκινη χέννα συμβολίζει το αίμα, το οποίο συνεπάγεται την μετατροπή της νύφης από την παιδική ηλικία στην γυναικεία φύση (Ustuner, *et al.*, 2000). Οι Ustuner *et al.* (2000), θεωρούν ότι η ερμηνεία αυτή εκφράζει μια πολύ αυστηρή παραδοσιακή και θρησκευτική αντίληψη, η οποία ορίζει το σώμα της γυναίκας ως αντικείμενο που ανήκει στον σύζυγο της, καθώς θεωρείται ότι η γυναίκα είναι δυνατόν να περάσει στην γυναικεία φύση της μόνο μέσω του γάμου. Αυτός είναι και ο λόγος που η τελετουργία της χέννας θεωρείται, από τους συντηρητικούς, ως η σημαντικότερη τελετουργία της τουρκικής κοινωνίας, καθώς υποστηρίζουν ότι η τελετουργία αυτή ενισχύει την βασική αρχή της παρθενίας, που κρατά ενωμένη την τουρκική κοινωνία έναντι στην παγκοσμιοποίηση και στον δυτικισμό (Ustuner, *et al.*, 2000).

Η χέννα επίσης προσδίδει ιερή ιδιότητα στο θεσμό του γάμου, καθώς το αίμα που συμβολίζει η χέννα, σε πολλά λαϊκά τουρκικά ποιήματα ερμηνεύεται ως αφοσίωση, τιμή και υπερηφάνεια υποδηλώνοντας την παρουσία των ιερών αξιών, που οφείλουν οι άνθρωποι, και κυρίως οι γυναίκες, να αφιερώσουν τη ζωή τους (Ustuner, *et al.*, 2000). Επομένως και σε αντίθεση με τις σύγχρονες αντιλήψεις του γάμου που θεωρούν αυτονόητη την ισότητα των δύο φίλων μέσα σε αυτόν, στην τελετουργία της «νύχτας της χέννας» η τιμή των γυναικών, και όχι των ανδρών, είναι κατασκευασμένη. Μέσα από το χρωματισμό των χεριών της γυναίκας, εκείνη συμβολικά αποδέχεται την ευθύνη να θυσιάσει για την οικογένειά της, καθώς σε αυτήν έχει ανατεθεί η ευθύνη να προβεί στους απαραίτητους συμβιβασμούς προκειμένου να εξασφαλιστεί η συνέχεια της οικογένειας (Ustuner, *et al.*, 2000).

Ωστόσο, μέσω του συμβόλου της εναπόθεσης του χρυσού νομίσματος από την πεθερά στην παλάμη της νύφης, κάποια ευθύνη ανατίθεται και στην οικογένεια του γαμπρού. Όταν η νύφη απορρίπτει αρχικά την προσφορά της πεθεράς, όπως συμβαίνει στο Calikoy, συμβολικά ζητά μια δέσμευση από την οικογένεια του γαμπρού (Ustuner, *et al.*, 2000). Ως εκ τούτου, δίνοντας το χρυσό νόμισμα η πεθερά,

αποδέχεται συμβολικά την ευθύνη να της παρέχουν οικονομική ασφάλεια στη νέα της οικογένεια (Ustuner, *et al.*, 2000). Εντούτοις, και σύμφωνα με τους Ustuner *et al.* (2000) με την ευθύνη έρχεται και η εξουσία, υποστηρίζοντας ότι η «νύχτα της χέννας» καθιερώνει την κυριαρχία του γαμπρού πάνω στη νύφη. Κατά τους ίδιους, εκτός των άλλων και μονό από το γεγονός της αποκλειστικής γυναικείας συμμετοχής στο τελετουργικό, η «νύχτα της χέννας» αναπαράγει πατριαρχικές σχέσεις, όσον αφορά τη συλλογική αποδοχή της ανδρικής κυριαρχίας.

Συμπερασματικά, η τελετουργία της «νύχτας της χέννας» τόσο στην Edirne, όσο και στο Calıkoy της Τουρκίας αποτελεί μία αποχαιρετιστήρια τελετή, στην οποία η νύφη αποχαιρετά το σπίτι των γονιών της και την παιδική της ηλικία, και περνά στη γυναικεία φύση της και στην εξουσία του συζύγου της, φανερώνοντας μέσω του τελετουργικού αυτού την πατριαρχική τάξη της τουρκικής κοινωνίας μέσα από την κοινωνική διάθρωση της οικογένειας (Ustuner, *et al.*, 2000). Η χέννα, ως κυρίαρχο σύμβολο (Turner, 1967), συνεπάγεται όχι μόνο τη βιολογική μετατροπή της νύφης από την παιδική της ηλικία στην γυναικεία της φύση, αλλά επίσης ορίζει τη νύφη ως «κοινωνική προσωπικότητα», με ειδικό ρόλο που καθορίζεται από την ηθική κοινότητα των ενήλικων (Ustuner, *et al.*, 2000).

6.2.2. Το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» στην περιοχή του βορείου Έβρου

Ο «Κ'νας» αποτελεί ένα γαμήλιο χορευτικό δρώμενο ιδιαίτερα διαδεδομένο στις κοινότητες του Έβρου και ειδικά σε αυτές με καταγωγή από την περιοχή της Θράκης που σήμερα ανήκει στην Τουρκία (Φιλιππίδου, 2006, 2010). Ο «Κ'νας» φαίνεται να αποτελεί ένα χορευτικό δρώμενο με συνολική αποδοχή και απήχηση στην ευρύτερη περιοχή της Θράκης, καθώς τελείται από το μεγαλύτερο μέρος των εθνοτικών ομάδων της περιοχής και μάλιστα σε πολλές περιπτώσεις μέχρι και σήμερα. Ωστόσο, ακόμα και στις ομάδες που συνεχίζουν να το τελούν, η τελετουργία του «Κ'να» έχει περιορισθεί αισθητά και δεν τελείται πλέον από τους μελλονύμφους, οι περισσότεροι από τους οποίους επιλέγουν να προσπεράσουν την ημέρα της παραμονής του γάμου και τις τελετουργίες που τη συνοδεύουν και περιορίζονται μόνο στην τελετή της στέψης και στο γλέντι που ακολουθεί.

Το γεγονός αυτό υπήρξε απόρροια των αλλαγών που επήλθαν στον πνευματικό πολιτισμό του λαού, καθώς η εξάπλωση της εκπαίδευσης και η εξάλειψη του αναλφαβιτισμού είχε ως αποτέλεσμα πολλά έθιμα και χορευτικά δρώμενα να χάσουν τη λειτουργικότητά τους και να σταματήσουν να τελούνται, καθώς οι μαγικοθρησκευτικοί συμβολισμοί που περιείχαν δεν γίνονται αποδεκτοί σήμερα από το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού. Αποτέλεσμα αυτού ήταν να ξεχαστούν μαζί με τις δεισιδαιμονίες που τα περιέβαλαν. Από την άλλη, η οικονομική κρίση που μαστίζει σήμερα τη χώρα μας και η οποία πραγματοποίησε αλλαγές στον υλικό πλούτο του λαού, είχε ως απόρροια να σταματήσουν τα τελούνται έθιμα και χορευτικά δρώμενα που κατείχαν ένα σχετικό κόστος, όπως αυτο της νύχτας του «Κ'να», όπου οι γονείς των μελλονύμφων πρέπει να παράσχουν δείπνο μετά μουσικής στους καλεσμένους τους.

Παρόλα αυτά, το γεγονός ότι το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» διασώθηκε μέχρι και σήμερα, είτε στο πλαίσιο της βίωσης είτε της αναβίωσης και αναπαράστασης είτε ακόμη και ως ως συλλογική μνήμη μονάχα, δηλώνει τη σπουδαία σημασία που

αυτό είχε για τους τελεστές του, οι οποίοι παρά τις μεταβολές που υπέστησαν σε κοινωνικό, πολιτισμικό, πνευματικό και υλικό επίπεδο, ιδιαίτερα την τελευταία εικοσαετία, φαίνεται πως ακόμα συνεχίζουν να κρατούν ζωντανή την πίστη τους στη μαγεία του.

Αναφορικά με το όνομα του χορευτικού δρωμένου του «Κ'να» οι πληροφορίες δεν είναι σαφείς. Οι περισσότεροι από τους πληροφορητές στην ερώτηση «γιατί το λέτε έθιμο του κ'να;» απαντούν ότι, «έτσι το λεγαν οι παλιοί, έτσι και εμείς». Παρόλα αυτά οι περισσότεροι υπέδειξαν την ουσία της χέννας που χρησιμοποιούν κατά τη διάρκεια τέλεσης του δρωμένου, χωρίς να γνωρίζουν για ποιο λόγο το κάνουν. Το χορευτικό αυτό δρώμενο τελείται το βράδυ πριν τα στεφανώματα (την προηγούμενη ημέρα της στέψης), κυρίως στο σπίτι της νύφης (Φιλιππίδου, 2006, 2010) και τα «...βασικά τελεστικά επεισόδια του εθιμικού δρωμένου παρουσιάζουν μικροδιαφορές στους επιμέρους τελεστικούς ρόλους στο σύνολο των χωριών του Έβρου...» (Σπανός, 2016, σελ. 59). Με άλλα λόγια, το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» σε γενικές γραμμές είναι το ίδιο σε όλες τις ομάδες της περιοχής που το τελούν, με κατα τόπους ωστόσο μικρές διαφοροποιήσεις, οι οποίες σχετίζονται με ζητήματα διαμόρφωσης τοπικών πολιτισμικών ταυτοτήτων (Φιλιππίδου, κ.ά., 2013).

Αναλυτικότερα, το βράδυ πριν τα στεφανώματα, τόσο στο σπίτι της νύφης, όσο και σε αυτό του γαμπρού τελείται το αποχαιρετηστήριό τους γλέντι. Στο σπίτι του γαμπρού γιορτάζουν την τελευταία μέρα του μελλόνυμφου με την ιδιότητα του «παλληκαριού», δηλαδή του ανύπαντρου, ενώ στο σπίτι της νύφης η βραδιά είναι πιο φορτισμένη συναισθηματικά, καθώς είναι η τελευταία νύχτα, που η μελλόνυμφη θα γλεντίσει με τις φίλες και τους συγγενείς της πριν μεταβεί στην κατοικία του συζύγου της. Αφού ξεκινήσει το γλέντι και έρθουν όλοι οι καλεσμένοι, η πεθερά της νύφης μαζί με συγγένισσες του γαμπρού, φέρνει στο σπίτι της νύφης τα «μπαξίσια» της με άλλα λόγια τα δώρα της, στα οποία υπάρχει και ένα πιατάκι με λίγη οκνά, δηλαδή χέννα. Αφού χορέψουν τα «μπαξίσια» και τα προσφέρουν στη νύφη, παίρνουν από τους συγγενείς της νύφης τα «μπαξίσια» του γαμπρού και επιστρέφουν στο σπίτι του, για να συνεχίσουν το δικό τους γλέντι.

Λίγο πριν το τέλος του γλεντιού και ενώ η ώρα είναι περασμένη, τρεις πρωτοστέφανες και νιόπαντρες κοπέλες, αμφιθαλείς, φτιάχνουν με το δεξί τους χέρι, μέσα σε ένα μπρούτζινο ή πήλινο «τάσι» (γιουβετσάκι) την «κινά», τη χέννα δηλαδή, συμπληρώνοντας νερό, αλεύρι, και κρασί και μέσα σε αυτό τοποθετούν τρία αναμμένα κεριά. Τα κεριά αυτά τα δένουν με μια κόκκινη κλωστή, ενώ κατά την διάρκεια της ετοιμασίας της «κινάς», οι συγγενείς τραγουδάνε τρία καθιστικά τραγούδια ανάλογα της περίπτωσης. Τα τραγούδια αυτά συνήθως είναι της ξενητιάς, καθώς η νύφη την επομένη μέρα θα αποχωριστεί την οικογένειά της και θα μεταβεί σε μιά άλλη οικογένεια, αυτή του συζύγου της. Χαρακτηριστικό καθιστικό τραγούδι του «Κ'να» είναι το ακόλουθο από τη Νέα Βύσσα Έβρου:

Ταχυδρόμος

Να χα ένα ταχυδρόμου, να τουν είχα βοηθό,
να μου λέει πως περνάει το πουλί μου μοναχό.
Αλλα ποίος ταχυδρόμους θα μπουρέσει να διαβεί,
τέτοια όρη, τέτοια δάση, τέτοια θάλασσα φριχτή.
Να κι ερχέται ενά αηδονάκι, μ' ανηγμένα τα φτερά
κι του λέγω ωραίο τρυγωνάκι πως περνάς στην ξενητιά.

Θα σου δέσου γραμματάκι στο λιμό σου με κλωστή,
προσεξέ ωραίο τρυγωνάκι πρόσεξε να μη χαθεί.
Όπου διεις δυο κυπαρίσσια και στη μέση μια μηλιά
εκεί πήγαινε ωραίο τρυγωνάκι να τινάξεις τα φτερά.

Η κόκκινη κλωστή θεωρούσαν ότι συμβόλιζε την παρθενία της νύφης και ο αριθμός των αναμμένων κεριών την τριαδικότητα του Θεού (Σπανός, 2016). Κατά μια άλλη εκδοχή το κοκκίνο χρώμα συμβολίζει το πάθος της νεότητας, όπως επίσης και την επερχόμενη σαρκική επαφή, την οποία ακολουθεί το χάσιμο της αγνότητάς των μελλόνυμφων (Ε.Λ.Σ.Δ., 2016). Ωστόσο, το μεγαλύτερο μέρος των πληροφορητών αναφορικά με το λόγο τέλεσης του «Κ'να» και την ερμηνεία των τελεστικών πράξεων απαντά: «έτσι το βρήκαμε, έτσι το συνεχίζουμε». Εντούτοις, η φωτιά, με τις άπειρες ιδιότητες και χρήσεις που διαθέτει, αποτέλεσε από τα πανάρχαια χρόνια αντικείμενο λατρείας πολλών πολιτισμών και θρησκειών (Γιούργος, 2003). Ως παράδειγμα μπορεί να αναφερθεί ο Χριστιανισμός, στον οποίο η φωτιά ανέκαθεν κατείχε εξέχουσα θέση, αφού η επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος στους Αποστόλους πραγματοποιήθηκε με τη μορφή μιας φλόγας. Σύμφωνα με τη συσχέτιση της φωτιάς με τη μαγεία που παραθέτει ο Γιούργος (2003), η φωτιά έχει καταστροφικές, αλλά και καθαρτικές-εξαγνιστικές ιδιότητες και για αυτό το λόγο συναντάται σε πολλά δρώμενα του ελλαδικού χώρου. Η φωτιά λοιπόν, καταστρέφει και αναγεννά, εξιλεώνει και εξαγνίζει και απομακρύνει την κακοδαιμονία και την κακοτυχία (Φιλιππίδου, κ.ά., 2012).

Αλλά και ο αριθμός τρία (3), ήδη από τα αρχαϊκά χρόνια συνδέεται με το ιερό, την τελετή και την ιερουργία, όπως αποκαλύπτεται από το πλήθος των σχετικών αναφορών που συναντώνται στη μυθολογία, τη θρησκευσιολογία, το μυστικισμό, τη μαγεία και μεταγενέστερα τη λαογραφία (Τυροβολά, 2007). Ειδικότερα, οι Ορφικοί και Πυθαγόρειοι φιλόσοφοι θεωρούσαν τον αριθμό αυτό ιερό, τέλειο και βάση των πάντων (Τυροβολά, 2001; Τυροβολά, 2006). Στο σύστημα των Πυθαγορείων ο περιττός αριθμός τρία κατέχει προνομιακή θέση συνιστώντας μία ολότητα με αρχή, μέση και τέλος, θεωρείται γόνιμος και υπερισχύει του άρτιου αριθμού στη σύνθεση (Βεΐκος, 1988; Τυροβολά, 2006). Κατά τον Αριστοτέλη, ο αριθμός τρία είναι ο αριθμός του Σύμπαντος, εφόσον η «Τριτύς» δηλώνει τους τρεις ομόκεντρους κύκλους ή κόσμους του Σύμπαντος: το φυσικό, τον ανθρώπινο και το θεικό (Τυροβολά, 2006, 2007). Ο Νικόμαχος αναφερόμενος στον αριθμό τρία, τονίζει τον αριθμό των σπονδών που απαιτούνται (Βεΐκος, 1988), ενώ το τρία είναι και ο αριθμός του τριγώνου, ενός από τα πλέον αντιπροσωπευτικά σύμβολα της τρισυπόστατης θεότητας, το οποίο «...εκτιμάται ότι εμπερικλείει δύναμη και μαγικές ιδιότητες...» (Τυροβολά, 2006, σελ. 318).

Ωστόσο στο Νέο Χειμώνιο μέσα στο «τάσι» με τον «Κ'να» τοποθετούσαν τέσσερα κεριά. Σύμφωνα με τους Πυθαγόρειους, ο αριθμός τέσσερα εκφράζει την ολοκλήρωση όλων των πραγμάτων με την ακόλουθη πρόοδο $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, δίνοντας τον αριθμό δέκα (10), την Παντέλεια (Τυροβολά, 2006). Αποτελεί «...τη δημιουργό αρχή, την αιτία των όλων και την δυναμική εκδήλωση της δημιουργικής ενέργειας της τριάδας...» (Τυροβολά, 2006, σελ. 291). Η τετράδα συνιστά την τελειότητα όπως εκφράζεται στους κύκλους του χρόνου και συγκροτεί την τελείωση της ομάδας (Τυροβολά, 2001, 2006). Για τους Πυθαγορείους, τα πάντα, και φυσικά και αριθμητικά, ολοκληρώθηκαν στην πρόοδο του ενός μέχρι το τέσσερα. Το

εξέφρασαν με τις τέσσερις εποχές, τα τέσσερα στοιχεία (γη, αέρας, πυρ και ύδωρ), τα τέσσερα ζωτικής σημασίας μουσικά διαστήματα και τα τέσσερα είδη πλανητικής κίνησης (Φιλιππίδου, κ.ά., 2012).

Επομένως, το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» βρίθκει μαγικοθρησκευτικών συμβολισμών, καθώς όπως διαπιστώνεται από τα παραπάνω, συμβολίζει την ολοκλήρωση της οικογένειας και την γονιμότητα του ζευγαριού. Στη βάση της πυθαγόριας αριθμοσοφίας και αριθμολογίας, το έθιμο του «Κ'να» διαθέτει μαγικές και καθαρτικές ιδιότητες και δυνάμεις, οι οποίες προστατεύουν τους μελλονύμφους από το «κακό μάτι» και τα δαιμονικά κατά την αποκοπή τους από την προηγούμενη κοινωνική τους κατάσταση και κατά την διαδρομή της μετάβασής τους στην καινούργια κοινωνική τους κατάσταση, δηλαδή κατά την πορεία τους από ανύπανδρους σε ύπανδρους (Φιλιππίδου, κ.ά., 2012).

Αφού ολοκληρωνόταν η ετοιμασία της οκνάς, μια γυναίκα από το συγγενικό περιβάλλον της νύφης, έβαφε με τη χέννα τις παλάμες της, σχηματίζοντας συνήθως το σημάδι του σταυρού, και τις έδενε με δυο άσπρα μαντήλια ή πανιά μαζί με ένα χρυσό νόμισμα που είχε προτύτερα τοποθετήσει στη δεξιά παλάμη της. Στη Νέα Βύσσα, έβαφαν τον παράμεσο και το μικρό δάχτυλο της νύφης, μέχρι τη δεύτερη φάλαγγα και μετά την ολοκλήρωση του «κ'νιασματος» της, δηλαδή της βαφής της, κάποιοι από τους παριστάμενους, και κυρίως οι γυναίκες που έλαβαν μέρος στην τέλεση του δρώμενου, έβαφαν τα χέρια τους με την «κ'να». Το γεγονός αυτό πραγματοποιούνταν, προκειμένου να δείξουν ότι ήταν καλεσμένοι στο γάμο, με άλλα λόγια με τον τρόπο αυτό επιθυμούσαν να δείξουν ότι μεταξύ τους υπάρχει σχέση χαράς (Μωυσιάδης, 1986; Σωτηροπούλου & Τσιάκα, 1990; Φιλιππίδου, κ.ά., 2011), ενώ κάποιοι άλλοι έπαιρναν λίγη χέννα μαζί τους στο σπίτι και έβαφαν τα δάκτυλα των μικρών παιδιών που κοιμούνταν, θεωρώντας ότι θα τους φέρει καλοτυχία. Από αυτήν την πρακτική πήραν το όνομά τους τόσο το δρώμενο όσο και ο χορός που το συνοδεύει, καθώς «κ'νας» είναι το κόκκινο χρώμα με το οποίο βάφουν τον παράμεσο και το μικρό δάχτυλο μέχρι τη μεσαία φάλαγγα, είτε τις παλάμες, αρχικά η νύφη και έπειτα οι καλεσμένοι και κυρίως οι γυναίκες (Μωυσιάδης, 1986; Φιλιππίδου, 2006, 2010).

Ο τόπος τέλεσης της τελετουργίας διαφοροποιούνταν, ανάλογα με τον εθνοτική ομάδα που τελεί το δρώμενο. Στις περισσότερες κοινότητες η τελετουργία του «κ'να» τελούνταν έξω στην αυλή του σπιτιού, στο σημείο, όπου μετά το τέλος της θα ξεκινούσε ο χορός. Εντούτοις, στο Ισαάκιο οι γυναίκες πρώτα χόρευαν τον «Κ'να» και μετά μετέβαιναν στο εσωτερικό του σπιτιού όπου βρισκόταν η νύφη και εκεί μια ηλικιωμένη γυναίκα της έβαφε τα χέρια με την χέννα. Στη συνέχεια το τασί με τον «Κ'να» επέστρεφε στο σπίτι του γαμπρού, από όπου είχε ξεκινήσει και στο οποίο χορευόταν και πάλι ο χορός του «Κ'να», αλλά με διαφορετικές κινήσεις και διαφορετικά ποιητικά κείμενα, περιπαιχτικά. Τό ίδιο συνέβαινε και στη Νέα Βύσσα, όπου το «τάσι» με την «κ'να» επέστρεφε στο σπίτι του γαμπρού, όπου χορευόταν και πάλι ο χορός του «Κ'να», αυτή τη φορά όμως και σε αντίθεση με το Ισαάκιο, αυτός τελούνταν με τις ίδιες κινήσεις.

Ωστόσο, στις περισσότερες κοινότητες ο χορός του «Κ'να» ξεκινά μετά την τέλεση της τελετουργίας και ο οποίος επικυρώνει την τελετουργία που προηγήθηκε, προκειμένου να ευοδωθεί το ζητούμενο, που δεν είναι άλλο από την καλοτυχία του μελλονύμφου ζευγαριού και την ευδοκμία του γάμου τους. Όπως και η τελετουργία

έτσι και ο χορός του «Κ'να» είναι διάχυτος από μαγικο-θρησκευτικούς συμβολισμούς.

6.3. Η τρισυπόστατη διάσταση του χορού του «Κ'να»

6.3.1. Η μουσική του χορού του «Κ'να»

Η μουσική, ο χορός και ο λόγος κατείχαν ανέκαθεν σημαντική θέση στη ζωή των κατοίκων της Θράκης. Η μουσική, το τραγούδι και ο χορός για αυτούς ήταν στάση ζωής και ένας τρόπος επιβίωσης. Τα πανηγύρια, οι αρραβώνες και οι γάμοι, οι οικογενειακές και φιλικές συγκεντρώσεις, τα χορευτικά δρώμενα, ήταν στιγμές που έδιναν αφορμή για γλέντι και χορό, και μια διέξοδος από την καθημερινότητα, η οποία εξαιτίας των δύσκολων συνθηκών που επικρατούσαν τότε ήταν αρκετά σκληρή (Φιλίππιδου, 2006, 2010, 2011, Φιλίππιδου, κ.ά., 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017). Έτσι, οι κοινωνικές περιστάσεις της περιοχής συνοδεύονταν σχεδόν πάντα από χορό, ο οποίος δεν νοούνταν δίχως μουσική, είτε αυτή προερχόταν από κάποιο μουσικό όργανο είτε από τους ίδιους τους χορευτές με τη μορφή του τραγουδιού.

Τα μουσικά όργανα που συνόδευαν τους χορούς των περισσότερων κοινοτήτων της ελληνικής Θράκης ήταν η γκάιντα, το καβάλι, η φλογέρα, η λύρα, το κλαρίνο, το ούτι, το τζιουμπούς ή τσιμιπίσι, το βιολί, το νταούλι και ο νταχαρές. Αναλυτικότερα, κυρίαρχο όργανο στην περιοχή της ελληνικής Θράκης και δη του βορείου Έβρου είναι η γκάιντα, η λειτουργία της οποίας εντοπίζεται σε όλες τις κοινωνικές εκφάνσεις, αλλά και στις εκδηλώσεις πολιτισμικού χαρακτήρα των κατοίκων της περιοχής (Λιάβας, 1999). Η γκάιντα συναντάται σε όλα τα μουσικά δίκτυα (Κάβουρας, 1997) του βορείου Έβρου και «...πάνω της δομείται μουσικά το τοπικό ρεπερτόριο του τόπου, πριν να μεταφερθεί στις τοπικές τυπικές κομπανίες με κύρια οργανολογική δομή το κλαρίνο, το βιολί και το ούτι...» (Σπανός, 2009:16). Δύο ακόμη μουσικά όργανα που εντοπίζονται σε ευρεία κλίμακα στην περιοχή και τα οποία συνυπάρχουν με την γκάιντα ενώ άλλες φορές την αντικαθιστούν ή την υποκαθιστούν, είναι το καβάλι και η φλογέρα (Σπανός, 2009). Η τοπική λύρα αποτελεί ένα ακόμη μουσικό όργανο της περιοχής, η οποία συνοδευόταν ρυθμικά από νταχαρέδες κυρίως, σε αντίθεση με τα παραπάνω όργανα, τα οποία συνοδεύονταν από νταούλι και η οποία εντοπίζεται στο βόρειο και δυτικό μέρος των δικτύων του βορείου Έβρου (Σπανός, 2009).

Αναφορικά με τις κοινότητες των Γκαγκαβούζηδων και σύμφωνα με το Γκαγκαβούζη λυράρη Αλέξη Παρτινούδη (2010), τα μουσικά τους όργανα υπήρξαν όμοια με αυτά των υπόλοιπων κοινοτήτων. Κατά τον ίδιο, «...*χρησιμοποιήθηκαν όλα τα όργανα που πέρασαν σε όλα τα χωριά του Έβρου, από φλογέρες, λύρες, καβάλες μέχρι μπουζούκια και πλήκτρα. Η ιδιαίτερη κοινωνία των γκαγκαούζικων οικισμών δεν ήταν [...] απομονωμένη πολιτιστικά. Όπως εξελίχθηκε ο υπόλοιπος Έβρος με τη μουσική, τους χορούς και τα όργανα, ανάλογα εξελίχθηκαν και τα χωριά των Γκαγκαούζων. Με άλλα λόγια δεν υπήρχαν κάποια όργανα που αυτοπροσδιόριζαν τη ράτσα τους. Ότι βαρύτητα είχε μια γκάιντα σε κάποιο χωριό π.χ. των Μάρηδων, την ίδια βαρύτητα είχε και σε μας [...]. Έχουμε φωτογραφίες από παλιούς με ούτι, κλαρίνο, γκάιντα, καβάλι, λύρα, βιολιά και σύγχρονες φωτογραφίες με όλα τα υπόλοιπα όργανα σήμερα. Στο κάτω-κάτω οι επαγγελματίες μουσικοί έπαιζαν στην ίδια περιοχή και σε όλα τα χωριά. Όπως γίνεται και σήμερα, μια ορχήστρα τη μια*

έπαιζε στο Τρίγωνο, την άλλη στο Διδυμότειχο και την παρ' άλλη στην Ορεστιάδα. Η υπερτοπικότητα της παραδοσιακής μουσικής μας σώζεται μόνο σε τραγούδια από τις γυναίκες, όλα τα υπόλοιπα είναι κοινά σε όλο τον Έβρο...».

Τα μουσικά όργανα λοιπόν που συνήθως συνόδευαν τους χορούς των Γκαγκαβούζηδων, αναλόγως βέβαια τις χορευτικές περιστάσεις, ήταν η γκάιντα, το καβάλι, η φλογέρα, η θρακιώτικη λύρα και το νταούλι. Αργότερα η γκάιντα και το καβάλι αντικαταστάθηκαν από το κλαρίνο, η λύρα από το ούτι και το βιολί, και το νταούλι από το τουμπερλέκι, το οποίο εισχώρησε μεταγενέστερα, στα μέσα τις δεκαετίας του '70, κυρίως από τα νεοσύστατα τμήματα των χορευτικών συλλόγων της περιοχής, ως δημιουργήμα των ρυθμικών αναγκών (Φιλιππίδου, 2010). Στο χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» χρησιμοποιήθηκαν και χρησιμοποιούνται ακόμα, όταν αυτό τελείται, όλα τα παραπάνω μουσικά όργανα, εκτός της φλογέρας, η οποία χρησιμοποιούνταν σε άλλες περιστάσεις, όπως στα γλέντια που πραγματοποιούνταν στους μαχαλάδες, στα αλώνια και στα καφενεία.

Τα ίδια μουσικά όργανα χρησιμοποιούνταν και στο Ισαάκιο, καθώς και σε όλες τις κοινότητες της Μακράς Γέφυρας. Σύμφωνα με τον Σπανό (2016):

«...η μουσικοχορευτική παράδοση των “χωριών της Μακράς Γέφυρας” παρουσιάζει ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό λαϊκό ιδίωμα της θρακικής ενδοχώρας [...], καθώς αντλεί στοιχεία κυρίως από τις γηγενείς, γειτονικές πολιτισμικές ομάδες του Έβρου (“Μάρηδες”, “χωριά Μεταξάδων”, “χωριά Σουφλίου”). [...] Βεβαίως δε λείπουν και τα στοιχεία εκείνα, που αναδεικνύουν μια πρώτη διαφοροποίηση ως προς το “δωρικό ύφος” των χωριών της Δυτικής Θράκης, καθώς τα “τα χωριά της Μακράς Γέφυρας” εδραζόμενα όπως ήταν στον ανατολικό τομέα της θρακικής ενδοχώρας, είχαν δεχθεί επιρροές από τις κοινότητες των γύρω περιοχών, καθώς και από τα κατά τόπους αστικά και ημιαστικά κέντρα, όπως η Μακρά Γέφυρα, οι Σαράντα Εκκλησιές και η Κεσσάνη. Έτσι “μαλακώνοντας” μουσικά το τοπικό τους ιδίωμα, φαίνεται πως απέδιδαν σε αυτό μια περαιτέρω δουλεμένη ηχητική μορφή που αποτυπώνεται στην ορχηστική τους παράδοση...» (σελ. 27).

Αναλυτικότερα, τα μουσικά όργανα που χρησιμοποιούνταν στα χωριά της Μακράς Γέφυρας ήταν η γκάιντα, η φλογέρα, το κλαρίνο, το βιολί, το τζιουμπούς ή τσιμπίσι και το νταούλι, το οποίο αργότερα αντικαταστάθηκε από το τουμπερλέκι. Συνήθως στο χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» χρησιμοποιούνταν η γκάιντα και το νταούλι, τα οποία αργότερα αντικαταστάθηκαν από κομπανίες με κλαρίνο, τσιμπίσι και βιολί. Τα ίδια μουσικά όργανα χρησιμοποιούνταν και στο Νέο Χειμώνιο που ήταν μεν αρβανιτόφωνη κοινότητα, ωστόσο γεωγραφικά το Ζαλούφι, από το οποίο μετοίκησαν οι κάτοικοί του, βρισκόταν μέσα στις κοινότητες της Μακράς Γέφυρας, οπότε τα μουσικά όργανα, λόγω των δανείων και αντιδανείων που συντελέστηκαν, δε μπορούσαν να είναι διαφορετικά στην κοινότητα αυτή.

Σε αντίθεση με τις υπόλοιπες κοινότητες του Έβρου, στη Νέα Βύσσα η χρήση της γκάιντας είχε δευτερεύουσα σημασία και κατείχε ιδιαίτερη εκτίμηση κυρίως στους λεγόμενους «μπάλους», δηλαδή στα φιλικά και οικογενειακά γλέντια που πραγματοποιούνταν στα διάφορα σπίτια και στα οποία συμμετείχαν μόνο αρραβωνιασμένα και παντρεμένα ζευγάρια. Στις «χαρές», στους γάμους δηλαδή, κυριαρχούσαν το βιολί, το ούτι ή το τσιμπίσι και το κλαρίνο, οι λεγόμενες κομπανίες, ενώ στα διάφορα χορευτικά δρώμενα που τελούνταν στην κοινότητα της

Νέας Βύσσας, στα γλέντια που πραγματοποιούνταν στα καφενεία, στα αλώνια και στους μαχαλάδες, καθώς και στο δημόσιο χορό του πανηγυριού, χρησιμοποιούνταν ο ζουρνάς, η φλογέρα, το καβάλι, η γκάιντα και το νταούλι και ενίοτε μασιά με ζήλια (Φιλιππίδου, 2010). Ωστόσο, θα ήταν παράλειψη να μην αναφερθεί και η παρουσία του νταχαρέ, «νταϊρές», όπως λεγόταν στην τοπική διάλεκτο, τον οποίο χρησιμοποιούσαν κατά την περίοδο του Δωδεκαημέρου, αλλά πολλές φορές χρησιμοποιούνταν και ως κρουστό μουσικό όργανο, συνήθως όταν έλειπε από την μουσική κομπανία το ούτι ή το τσιμπίσι (Φιλιππίδου, 2010). Στους γάμους και, κατ' επέκταση, στο χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» χρησιμοποιούνταν κυρίως το κλαρίνο, το ούτι ή το τσιμπίσι και το βιολί, μουσικά όργανα που συναντιώνται ακόμα και μέχρι σήμερα. Ωστόσο, παλαιότερα, χρησιμοποιούνταν και η γκάιντα και το νταούλι, κυρίως από οικογένειες που δεν ήταν οικονομικά εύρωστες, καθώς οι μουσικές κομπανίες με κλαρίνο ήταν ακριβότερες.

Σήμερα στις διάφορες μουσικο-χορευτικές περιστάσεις των κοινοτήτων της ελληνικής Θράκης κυριαρχούν το κλαρίνο, το βιολί, το ούτι και το τουμπερλέκι, οι λεγόμενες κομπανίες, ενώ τα τελευταία χρόνια εισχώρησαν και το ακορντεόν, τα ντραμς, το μπουζούκι, καθώς επίσης και τα πλήκτρα, κυρίως στο γλέντι του γάμου αλλά και στο διάφορα τοπικά πανηγύρια. Εντούτοις, η γκάιντα, η χρήση της οποίας είχε περιοριστεί, τα τελευταία χρόνια έκανε και πάλι την εμφάνισή της σε επίσημες κοινωνικές περιστάσεις των κοινοτήτων, όπως τα γαμήλια γλέντια και τα γλέντια των πανηγυριών.

Πίνακας 6.2.: Συνοπτικός πίνακας των μουσικών οργάνων του «Κ'να » στην ελληνική Θράκη

Κοινότητες	Μουσική			
	1920-1969		1970-σήμερα	
Νέα Βύσσα α'	κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	Γκάιντα Νταούλι	—	—
Νέα Βύσσα β'	κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	Γκάιντα Νταούλι	—	—
Νέα Βύσσα γ'	—	—	κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	Πλήκτρα, ντραμς, μπουζούκι
Οινόη α'	—	—	—	—
Οινόη β'	Γκάιντα λύρα νταούλι	—	Κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	Πλήκτρα, ντραμς, μπουζούκι
Νέο Χειμώνιο	Γκάιντα νταούλι	—	Κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	Πλήκτρα, ντραμς, μπουζούκι
Ισσαάκιο	Γκάιντα νταούλι	—	Κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	—

Από την άλλη στις δύο υπό μελέτη κοινότητες της τουρκικής Θράκης, την Edirne και το Calikoy, τα μουσικά όργανα που χρησιμοποιούνται στις διάφορες περιστάσεις, είναι ο ζουρνάς (τουρκικά zurna), το νέι (τουρκικά ney), ένα είδος μακριάς φλογέρας, όπως το καβάλι, το νταβούλ (τουρκικά davul), δηλαδή το νταούλι και η νταρμπούκα (τουρκικά darbuka), δηλαδή το τουμπερλέκι. Εντούτοις, στην τουρκική παραδοσιακή μουσική κυριαρχεί και ένα μοναδικό μουσικό όργανο που ονομάζεται σάζι (τουρκικά saz ή bağlama), ένας τύπος έγχορδου οργάνου, το οποίο συνήθως παιζόταν από πλανόδιους μουσικούς, γνωστούς ως Οζάν (τουρκικά Ozan) ή από θρησκευτικούς τροβαδούρους Αλεβί (τουρκικά Alevi) που ονομάζονται Ασίκηδες (τουρκικά Asik) (Markoff, 1995). Ωστόσο, στα γαμήλια γλέντια, αλλά και σε τοπικούς εορτασμούς της τουρκικής Θράκης χρησιμοποιείται κυρίως ο ζουρνάς και το νταούλι. Εντούτοις, στο χορευτικό δρώμενο της «Κινά γκετζέσι», τόσο στην Edirne, όσο και στο Calikoy, τα τελευταία χρόνια κυριαρχεί η ηλεκτρονική μουσική, η οποία παίζεται από έναν τοπικό ντιτζέι (disc jockey), ο οποίος επιλέγεται από τους μελλόνυμφους για να συνδράμει στη συγκεκριμένη περίπτωση, κυρίως όταν η νύχτα «της χέννας» πραγματοποιείται σε επίσημους χώρους εκδηλώσεων. Εντούτοις, στην Edirne παρατηρήθηκε και η χρησιμοποίηση τοπικών μουσικών με ζουρνάδες και νταούλια στην κινά γκετζέσι, όταν όμως αυτή πραγματοποιήθηκε στην αυλή του σπιτιού της νύφης και όχι σε επίσημο κέντρο διασκέδασης. Ωστόσο, τα τελευταία χρόνια, η χρήση της ζυγιάς από ζουρνάδες και νταούλια γίνεται όλο και πιο συχνά στις τελετουργίες της κινά γκετζέσι, που πραγματοποιούνται στους επίσημους αυτούς χώρους.

Σύμφωνα με τον τούρκο μουσικό Mahmut Demir και τη σύζυγό του τραγουδίστρια Françoise Arnaud-Demir (2017): «...Σε όλη την επαρχία της Edirne σήμερα χρησιμοποιούν πολύ κλαρίνο, με νταούλι ή τουμπερλέκι. Μάλιστα το τουμπερλέκι μεταξύ των τσιγγάνων μπορεί να παιχτεί με ένα μικρό ραβδί μαζί με το χέρι. Μερικές φορές ένα βιολί μπορεί να συνοδεύει τη ζυγιά. [...] Και όπως γνωρίζετε τους τσιγγάνους, θα έχουν μαζί του είτε κλαρίνο, είτε σαζόφωνο, είτε τρομπέτα. [...]. Μπορεί να χρησιμοποιηθεί και το σάζι, κυρίως στα μεταξύ τους οικογενειακά γλένια και στις τελετές των Μπεκτασήδων. Αλλά φυσικά τα όργανα που χρησιμοποιούνται περισσότερο στο γάμο και γενικά μετά τη δύση του ήλιου είναι ο ζουρνάς, συνήθως δύο ζουρνάδες μαζί και το νταούλι. Ο ζουρνάς στη Θράκη είναι ιδιαίτερα μακρύς και όχι ο μικρός ζουρνάς που υπάρχει στο κέντρο της Ανατολίας...».

Πίνακας 6.3.: Συνοπτικός πίνακας των μουσικών οργάνων του «Κ'να » στην τουρκική Θράκη

Κοινότητες	Μουσική			
	1920-1969		1970-σήμερα	
Edirne	Ζουρνάς νταούλι	—	Ηλεκτρονική Μουσική	Ζουρνάς νταούλι
Calikoy	Ζουρνάς νταούλι	—	Ηλεκτρονική Μουσική	—

6.3.2. Το τραγούδι του χορού του «Κ'να»

Στην ελληνική Θράκη, το τραγούδι αποτελούσε αναπόσπαστο μέρος του χορού του «Κ'να». Μάλιστα ο χορός του «Κ'να» πολλές φορές συνοδεύονταν αποκλειστικά και μόνο από τραγούδι από τους συμμετέχοντες, χωρίς τη συνοδεία μουσικών οργάνων. Σήμερα, το τραγούδι από τους χορευτές παρατηρείται συνήθως μόνο από τα μέλη των εκάστοτε τοπικών συλλόγων, σε περιπτώσεις παραστασιακού χαρακτήρα, ενώ στις διάφορες χορευτικές περιστάσεις των κατοίκων της ελληνικής Θράκης έχει περιορισθεί αισθητά, χωρίς εντούτοις να έχει εκλείψει τελείως, και αντικαταστάθηκε από αυτό των τραγουδιστών, οι οποίοι συνοδεύουν τις λεγόμενες μουσικές κομπανίες.

Τα θέματα των ποιητικών κειμένων των τραγουδιών του «Κ'να» αναφέρονται κυρίως στον αποχωρισμό της νύφης από το πατρικό της, όπως επίσης στην αγάπη και στον έρωτα, ενώ σήμερα δε λείπουν και οι ορχηστρικές εκτελέσεις (Σπανός & Αγγούσης, 2006). Ωστόσο, στο Ισαάκιο βρίσκουμε και ποιητικά κείμενα τραγουδιών με σατυρικό περιεχόμενο, τα λεγόμενα «μασκαρλούδ'κα». Το γεγονός αυτό απαντάται στο σπίτι του γαμπρού, μετά την επιστροφή της κινάς εκ του σπιτιού της νύφης, όπου ήδη η ώρα ήταν περασμένη, αφού το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» τελούνταν αργά το βράδυ, ξημερώματα της Κυριακής. Την ώρα αυτή, οι ελεύθεροι συμμετέχοντες στο δρώμενο, δηλαδή όσοι και όσες δεν ήταν αρραβωνιασμένοι ή παντρεμένοι, αποχωρούσαν από αυτό, αλλά και υπόλοιποι «...παρευσκόμενοι ζαλισμένοι από τη μέθη του ποτού και τη χαρά αποκτούσαν σκωπτική διάθεση και χόρευαν τραγούδια με αστεϊσμούς και κοροϊδευτικούς χαρακτηρισμούς...» (Ε.Λ.Π.Σ., 2016, σελ. 113). Δύο χαρακτηριστικά τραγούδια με σκωπτικό χαρακτήρα από τα τρία που χορευόταν στο χορό του «Κ'να» είναι τα παρακάτω:

Του παπά μας αλουγίνα

Του παπά μας αλουγίνα στην κουπρά ήταν ξαπλουμένη.
Κάθιτι παπάς κι κλαιει, παπαδιά τ' μοιριλουγάει.
Σώπα, σώπα παπαδιά μου, διάφουρους δικός μας είνι.
Κάνει του πιτσι της γούνα, τα πουδάρια της δουξάρια.
Την κιφαλαριά τ'ς κουδούνα.

Κι Σάραντους κι μάραντους

Νερ κι Σάραντου-νου-ς κι μάραντους,
κι Σάραντους κι μάραντους κι αργιού του καριουφύλλι.
Νερ είδγι αλπού-νου κι γέλασι,
είδγι αλπού κι γέλασι κ ψιλουχαχανίσκει.
Νερ τι'δγεις αλπού-νου κι γέλασις,
τι'δγεις αλπού κι γέλασις κι ψιλουχαχανισκεις.
Νερ είδγια γιαλά-να-δα κουλουβή,
είδγια γιαλάδα κουλουβή κι σκύλα αγκαστρουμένη.
Νερ είδγια κι ένα-να-ν παλιάλουγου,
Είδγια κι έναν παλιάλουγου κι κείνους ψουριασμένους.
Νερ τα τρι πουδά-να-ρια τ' δεν πατούν,
Τα τρι πουδάρια τ' δεν πατούν κι τ' άλλου χιουτς δεν πιάνει.
Νερ του'να του μα-να-τι τ' ειν' τυφλό,
του'να του ματι τ' ειν' τυφλό κι τ' άλλου χιούτς δε βλέπει.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αναφερθεί ότι, αν και οι στίχοι των παραπάνω τραγουδιών σώζονται στη μνήμη των κατοίκων και σε μεγάλο ποσοστό ταυτίζονται μεταξύ τους, εντούτοις σε ορισμένες περιπτώσεις παρατηρήθηκαν μικρές διαφοροποιήσεις, χωρίς ωστόσο να αλλάζει ιδιαίτερα το νόημα και ο σκοπός του εθίμου. Σύμφωνα με τους πληροφορητές και την Ανασασία¹⁶³ «...αυτό γίνονταν γιατί τα τραούδια ήταν μικρά και σώνονταν γλιούρα ου χορός έτσι έβαλαν κι αλλά λόγια για να τα τρανέψουν...».

Ωστόσο στο σπίτι της νύφης, όπου ο χορός του «Κ'να» πραγματοποιούνταν πριν τη εφαρμογή της χέννας στα χερια της νύφης και από όπου άρχιζε η τελετουργία, τα ποιητικά κείμενα που συνοδεύαν τους χορούς αφορούσαν την αγάπη αλλά και τον μισεμό, όπως και στις άλλες κοινότητες της περιοχής. Χαρακτηριστικό τραγούδι του χορού του «Κ'να» στο σπίτι της νύφης στο Ισαάκιο είναι το «Βαριά, βαριά συνέφιασι».

Βαριά βαριά συνέφιασι

Βαριά, βαριά συνέφιασι κι ωχ αμάν, αμάν Μαρία μου (2)
Κι θέλει για να βρέξει κι αλήθεια μουρ' δα σι πάρου (2).
Στις κάμποι ρίχνει τη βρουχή κι ωχ αμάν, αμάν Μαρία μου (2)
Κι στα βουνά τα χιόνια, κι αλήθεια μουρ' δα σι πάρου (2).
Κι δω στις κόρη της αυλή μουρ' κι ωχ αμάν, αμάν Μαρία μου (2)
Ρίχνει μαργαριτάρι κι αλήθεια μουρ' δα σι πάρου (2).

Στη Νέα Βύσσα, τα ποιητικά κείμενα που συνοδεύουν το χορό του «Κ'να» αναφέρονται κυρίως στην αγάπη και στον έρωτα, με χαρακτηριστικό τραγούδι του «Κ'να» το «Ιλένη μ' ιμάν». Ωστόσο, όπως συμβαίνει και στο αντίστοιχο δρώμενο, έτσι και στο χορό του «Κ'να», απαντώνται και τραγούδια που αναφέρονται στην ξενιτιά, εννοώντας τον μισεμό της νύφης, που εγκαταλείπει την πατρική της οικία, οδεύοντας στη νέα κατοικία της, αυτή του συζύγου.

Ιλένη μου

Ιλένη μου μι τι ιλιές, Ιλένη μ' ιμάν
κι μι, κι μι τα μαύρα σ' μάτια.
Αυτά τα μαύρα που φορείς, Ιλένη μ' ιμάν
δεν τα φορείς για λύπη.
Μον' τα φορείς για εμορφιά, Ιλένη μ' ιμάν
κι για του ζαριφλίκι.
Αυτά τα μάυρα που φορείς Ιλένη μ' ιμαν
ιγώ θα σι τα βγάνου.
Θα σι φουρέσου κόκκινα Ιλένη μ' ιμάν
Κι ύστιαρα δα σι πάρου.

Το ίδιο συμβαίνει και στον οικισμό της Οινόης, όπου τα τραγούδια του έρωτα και της αγάπης κυριαρχούν στο χορό του «Κ'να». Αναλυτικότερα, στην Οινόη, όπως προαναφέρθηκε, το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» ονομάζεται «Κ'να γκετζέσι», όπως και ο χορός, αλλά και το τραγούδι που τον συνοδεύει. Επομένως, ο χορός του «Κ'να» στην Οινόη συνοδεύεται από το ομώνυμο τραγούδι «Κ'να γκετζέσι» που σημαίνει νύχτα του «Κ'να».

Στην κοινότητα αυτή, το τραγούδι του «Κ'να» ήταν τουρκόφωνο στην αρχή, καθώς η τουρκοφωνία, η ομιλία δηλαδή της τουρκικής γλώσσας ως μητρικής από πληθυσμιακές ομάδες των Βαλκανίων και της Μικράς Ασίας, δεν αποτέλεσε ποτέ προνόμιο μόνο των Μουσουλμάνων (Φιλιππίδου, 2011). Το γλωσσικό ιδίωμα των Γκαγκαούζων μοιάζει πολύ με τις τουρκικές διαλέκτους της Β.Α. Βουλγαρίας και γενικότερα με όλες τις τουρκικές διαλέκτους της Χερσονήσου του Αίμου. Είναι δηλαδή παρόμοιο με αυτό των Οθωμανών της Βαλκανικής και όχι με το γλωσσικό ιδίωμα που ομιλούν οι Οσμανλήδες της Μικράς Ασίας. Η διαφορά των γκαγκαουζικών από την επίσημη τουρκική γλώσσα έγκειται κατά κύριο λόγο στη σύνταξη και τη φρασεολογία, όπου ακολουθείται η ελληνική γραμματική και σκέψη, παρά στη γραμματική και το λεξιλόγιο, με ορισμένους όμως τομείς του λεξιλογίου να παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Για παράδειγμα, η εκκλησιαστική ορολογία αποτελείται κυρίως από ελληνικές λέξεις, ενώ η γενεαλογική ορολογία αποτελείται κυρίως από βουλγαρικές και λιγότερο από τουρκικές (Starostin, Dybo, & Mudrak, 2003; Φιλιππίδου, 2011).

Πίνακας 6.4.: *Το τραγούδι του «Κ'να» από την Οινόη*

Κ'να γκετζέσι	
ΓΚΑΓΚΑΒΟΥΖΙΚΑ	ΕΛΛΗΝΙΚΑ
Κ να κ να γκετζεσι ολντου γιαρι γκετζεσι Παρανιζ μου γιοκτουρ τουρανιζ μου γιοκτουρ	Νύχτα του κνα έγιναν μεσάνυχτα. Δεν έχετε λεφτά δεν έχετε κορόνες.
Κ να κ να γκετζεσι ολντου γιαρι γκετζεσι Παρανιζ ντα βάρντουρ τουρανιζ ντα βάρντουρ	Νύχτα του κνα έγιναν μεσάνυχτα. Και λεφτά έχετε και κορόνες έχετε.
Κ να κ να γκετζεσι ολντου γιαρι γκετζεσι Καρνιμιζ ντα τοκντουρ καρνιμιζ ντα τοκντουρ	Νύχτα του κνα έγιναν μεσάνυχτα. Και η κοιλιά μας είναι γεμάτη.
Κ να κ να γκετζεσι ολντου γιαρι γκετζεσι Νε τουρα ιστεριζ νε παρα ιστεριζ	Νύχτα του κνα έγιναν μεσάνυχτα. Ούτε κορόνες θέλουμε ούτε λεφτά θέλουμε.
Κ να κ να γκετζεσι ολντου γιαρι γκετζεσι Ορνταντακι κιζι μπιζ ονου ιστεριζ	Νύχτα του κνα έγιναν μεσάνυχτα Το κορίτσι που είναι εδώ εμείς αυτό θέλουμε.

Όσον αφορά τους Γκαγκαβούζηδες της Οινόης, το γεγονός ότι ο πληθυσμός αυτός παρέμεινε αμιγής για μεγάλο χρονικό διάστημα, παρά τη γειτνίαση και τις επαφές που είχε με τους ελληνόφωνους της περιοχής, λόγω του ότι αποτελούσαν μια κλειστή ομάδα, επέτρεψε τη διατήρηση της τουρκοφωνίας στον καθημερινό τους βίο μέχρι και πρόσφατα και σε ορισμένες περιπτώσεις ηλικιωμένων ακόμη και μέχρι σήμερα (Φιλιππίδου, 2011). Ωστόσο, η χρήση της είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία εχθρικής αντιμετώπισης των ελληνόφωνων της περιοχής έναντι των Γκαγκαβούζηδων, τους οποίους και θεωρούσαν «ύποπτους» εθνικής διαφοροποίησης και συνοχής (Φιλιππίδου, 2011). Έτσι, οι νεότερες γενιές απέβαλαν την γκαγκαουζική, την οποία ακόμα και αν τη γνώριζαν, μπροστά σε «ξένους» δεν τη μιλούσαν ποτέ. Ο λόγος ήταν ότι η γλωσσική τους διαφοροποίηση λειτουργούσε

αποτρεπτικά όσον αφορά την ανάπτυξη σχέσεων μεταξύ των ομάδων και είχε ως αποτέλεσμα το σχηματισμό και τη διατήρηση αποστάσεων μεταξύ των ελληνόφωνων της περιοχής και των τουρκόφωνων γκαγκαβούζηδων.

Σήμερα η γκαγκαούζικη γλώσσα χρησιμοποιείται ελάχιστα από τους Γκαγκαβούζηδες και κυρίως ενδοομαδικά παράλληλα με την ελληνική. Έτσι, το τραγούδι του «Κ'να» αντικαταστάθηκε από άλλα, ελληνόφωνα, τραγούδια γειτονικών κοινοτήτων, καθώς δεν υπήρξε καμιά μεταφραστική απόπειρα των τουρκόφωνων τραγουδιών των Γκαγκαβούζηδων του Έβρου (Φιλιππίδου, 2011). Ωστόσο, από το 2000 και μετέπειτα το τουρκόφωνο τραγούδι άρχισε να προβάλλεται και πάλι από το σύλλογο γυναικών της κοινότητας, μόνο όμως σε εκδηλώσεις επί σκηνής.

Το ίδιο συνέβη και στο Νέο Χειμώνιο, όπου τα τραγούδια που συνόδευαν το χορό του «Κ'να» ήταν αρβανίτικα στην αρχή (βλέπε Πίνακα 4.10.). Σύμφωνα με την Αναστασία¹³⁷ από το Νέο Χειμώνιο, το τραγούδι με το οποίο ξεκινούσε ο χορός του «Κ'να» ήταν το «Μόρε βάζ(ε) ε βογγκελιε» που σημαίνει «μωρέ μικρό κορίτσι» και το οποίο εντάσσεται στα τραγούδια της αγάπης (βλέπε Πίνακα 6.5.). Στη συνέχεια, στο πλαίσιο της εθνικής, πολιτισμικής και κοινωνικής αφομοίωσης που συντελέστηκε από το ελληνικό κράτος, προκειμένου να επιτευχθεί η εθνική ομοιογένεια, η αρβανίτικη γλώσσα και κατ' επέκταση τα αρβανίτικα τραγούδια παραγκωνίστηκαν. Ωστόσο, η αρβανίτικη γλώσσα δεν θεωρήθηκε ποτέ ως εθνικά «επικίνδυνη», όπως συνέβη με τους Γκαγκαβούζηδες, αλλά υποχώρησε σταδιακά, λόγω της μη επίσημης χρήσης της τόσο στην εκπαίδευση, όσο και στη γενική διοίκηση, αλλά και λόγω της στρατιωτικής θητείας των αρρένων της περιοχής, καθώς η ελληνική ήταν η επίσημη γλώσσα του έθνους (Δαλάτσης, 2012). Οι Αρβανίτες της Θράκης ποτέ δεν ένιωσαν μειονεκτικά σε σχέση με τους ελληνόφωνους συμπατριώτες τους, όμως, ακόμα και αν δεν αντιμετωπίστηκαν έχθρικά από τους τελευταίους, σύμφωνα με τα λεγόμενα των πληροφορητών, η αρβανίτικη γλώσσα παραγκωνίστηκε. Σύμφωνα με την Αναστασία¹³⁸ από το Νέο Χειμώνιο, «...καμμιάρα δε μας φουβίριζαν, ιπειδή μιλούσαμε αρβανίτ'κα [...]. Πέρασι κιρός κι τ'άφσαμι...».

Εντούτοις, η εισαγωγή Αλβανών μεταναστών στα τέλη της δεκαετίας του 1990 σε συνάρτηση με τα στερεότυπα που αναπτύχθηκαν γι' αυτούς, είχε ως αποτέλεσμα τον οριστικό μαρασμό της αρβανίτικης γλώσσας. Οι αρβανιτόφωνοι Έλληνες δεν ήθελαν να ταυτιστούν με τους ομόγλωσσους εχθρικούς τους γείτονες, γνωρίζοντας ότι οι εθνικιστές δεν επρόκειτο να σεβαστούν το δικαίωμα του Αρβανίτη να μιλά τη γλώσσα του, χωρίς να νιώθει Αλβανός (Δαλάτσης, 2012).

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*

Πίνακας 6.5: Το τραγούδι του «Κ'να» από το Νέο Χειμώνιο

Μόρε βάζι(ε) ε βογγκελιε	
ΑΡΒΑΝΙΤΙΚΑ	ΕΛΛΗΝΙΚΑ
Μόρε βάζι(ε) ε βογγκελιε, μói κοπίλι(ε) ε μπούκουρε.	Μωρέ μικρό κορίτσι, κοπέλα όμορφη.
Νεσερ ντε γιετ ε Ντιελ(ιε), γιετ εμε δε ι τατε.	Αύριο θα ναι Κυριακή, η μητέρα σου κι ο πατέρας σου.
Ντε βεν(ε) τε ντι νε κλίσσε, δε ου ντε βιν(ιε) νγκα γκάρδι.	Θα πάνε και οι δυο στην εκκλησία, κι εγώ θα 'ρθω από το φράχτη.
Τε κεβεντόνιεμ τε ντι, μός μορέ τριμ ι μίρε.	Να μιλήσουμε τα δυο μας, μη καλό μου παλληκάρι.
Ντε ν' α τσσόν(ε) αλκουτε, ντε ν' α τσσόν(ε) κόμισιτε.	Θα μας δουν οι ξένοι, θα μας δουν οι γείτονες.
Ντε ι θόνε μεμεσε, μεμεσε, τριμ, τατεσε.	Και θα το πουν στη μητέρα μου, στη μητέρα μου, παλληκάρι μου κ στον πατέρα μου.
Μούα μούμα με ρε, πο άντε μίρε κάλιν.	Εμένα η μητέρα μου με μαλώνει, αλλά άντε πάρε το άλογο.
Δε ου ντε μάρ(ε) τέστινε, τι ποτίσε κάλινε.	Κι εγώ θα πάρω τη στάμνα, εσύ πότισε το άλογο.
Δε ου ντε μπλιόνιε τέστινε, κάλι ούγιε ντούκου τπι.	Κι εγώ θα γεμίσω τη στάμνα, το άλογο νερό δεν πίνει.
Κάλι μπαρ ντούκου κλοτ, πο ι βεστρον(ε) γιάρετε.	Το άλογο χορτάρι δε βόσκει, μόνο κοιτάζει τους γκρεμούς.
Γιάρετε ορμάντε, πεπορόστ(ε) γιάρετε ντι τρίμα.	Τους γκρεμούς, τα δάση, κάτω από το γκρεμό δυό παλληκάρια.
Ντι τρίμα ντι τερζινιε, κιέπνιενε δε κιούρκερα.	Δυο παλληκάρια, δυο ράφτες, ράβουν τα πανωφόρια.
Κιούρκερα τεσίρμετα, με γκιελι(ε)περε τε εργκιεντα.	Τα μεταξωτά πανωφόρια, με χρυσές βελόνες.
Ουνάζα ε φλιορίμπα, ου κεβεντούαν τε ντι.	Δαχτυλίδι από φλουρί, μιλήσανε οι δυο τους.
Τσσε τε μπενιεμ κετε ντιαλίν, πα ντ' ι α μάρεμ κετε βάζιεν;	Τι να κάνουμε με αυτό το αγόρι, για να του πάρουμε το κορίτσι;

Έτσι, τα αρβανιτόφωνα τραγούδια αντικαταστάθηκαν από ελληνόφωνα, γειτονικών κοινοτήτων, καθώς δεν συντελέστηκε καμία μεταφραστική απόπειρα των αρβανιτικών τραγουδιών στην περιοχή της ελληνικής Θράκης. Σήμερα, όλα τα τραγούδια της κοινότητας του Νέου Χειμωνίου είναι ελληνόφωνα, ωστόσο, τα τελευταία χρόνια, με πρωτοβουλία του συλλόγου γυναικών Νέου Χειμωνίου, άρχισαν να προβάλλονται και πάλι τα αρβανιτόφωνα τραγούδια, τόσο εντός, όσο και εκτός της κοινότητας.

Πίνακας 6.6.: Συνοπτικός πίνακας των συνοδευτικών τραγουδιών του «Κ'να » στην ελληνική Θράκη

Κοινότητες	Τραγούδι	
	1920-1969	1970-σήμερα
Νέα Βύσσα	Ελληνόφωνο	Ελληνόφωνο
Οινή	Τουρκόφωνο	Ελληνόφωνο
Νέο Χειμώνιο	Αραβανιτόφωνο	Ελληνόφωνο
Ισσαάκιο	Ελληνόφωνο	Ελληνόφωνο

Όσον αφορά την τουρκική Θράκη, τα τραγούδια που συνοδεύουν την κινά γκετζέσι αναφέρονται στην αγάπη, στον έρωτα και στην ομορφιά τη μέλλουσας νύφης. Ωστόσο, τα τραγούδια δεν είναι παραδοσιακά, με άλλα λόγια δεν προέρχονται από τη λαϊκή δημιουργία, αλλά είναι επώνυμων τραγουδιστών, τραγουδοποιών ή τροβαδούρων της τουρκικής μουσικής. Στην Edirne το τραγούδι που συνόδευε το χορό ήταν το «Kina Gecesi», νύχτα της χέννας δηλαδή, το οποίο αναφέρεται στα γεγονότα που συμβαίνουν στο σπίτι της νύφης την νύχτα της τελετουργίας της κινά γκετζέσι. Το τραγούδι αυτό ερμηνεύει, αλλά και έχει γραφεί τους στίχους η τουρκάλα τραγουδίστρια Yeşim Salkım.

Από την άλλη στην κοινότητα του Calıkoy το τραγούδι που συνόδευε το χορό του «Κ'να» ήταν το «Ayna çizek aşmıs» που σημαίνει ανθισμένη κυδωνιά και το οποίο ερμηνεύεται από την πασίγνωστη τουρκάλα τραγουδίστρια Müzeyyen Senar, η οποία είναι γνωστή στην Τουρκία ως η «ντίβα της δημοκρατίας» (Dorsay, 2006). Ωστόσο, και στις τουρκικές κοινότητες, ο χορός του «Κ'να» δύναται να συνοδευτεί και μόνο από οργανική μουσική, στην περίπτωση που υπάρχει στην τελετή ζυγιά από ζουρνάδες και νταούλια, όπου το τραγούδι στην περίπτωση αυτή παραγκωνίζεται, λόγω του μεγέθους του ήχου των ζουρνάδων.

Πίνακας 6.7.: Συνοπτικός πίνακας των συνοδευτικών τραγουδιών του «Κ'να » στην τουρκική Θράκη

Κοινότητες	Τραγούδι			
	1920-1969		1970-σήμερα	
Edirne	Τουρκόφωνο	—	Τουρκόφωνο	—
Calıkoy	Τουρκόφωνο	—	Τουρκόφωνο	—

6.3.3. Ο χορός του «Κ'να»

Σύμφωνα με τη Ρόμπου-Λεβίδη (1999:174), στην περίπτωση του «Κ'να» «...ο όρος σηματοδοτεί ένα χορό, το χορό της Γίκνας. Ωστόσο, παρατηρούμε ότι μια σειρά κινητικά μοτίβα χορεύονται κατά περιοχή ή κατά πολιτισμική ομάδα [...]. Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι καταγράψαμε χορό της Γίκνας στον Πεντάλοφο, στα Πετρωτά, στη Νέα Βύσσα, στις Καστανιές, στον Κόρυμβο κ.ά. και σαφώς πρόκειται

για διαφορετικούς χορούς κάθε φορά...». Κατά τον Βραχιόλογλου (οπ. αναφ. στο Ρόμπου-Λεβίδη, 1999, σελ. 175), «...έχουμε χορούς της γίκνας αρκετούς, με διαφορές από χωριό σε χωριό...», ενώ ο Ζιώγας θεωρεί ότι «...η γίκνα σαν έθιμο είναι ενιαίο, σα χορός δεν είναι ενιαίος. Δηλαδή, κάποια χωριά το χορεύουν έτσι, κάποια χωριά, η Παταγή, η Στέρνα, το Νεοχώρι το χορεύουν ξεστυτό [...]. Κάποια χωριά το χορεύουν ταπεινό [...] στη Λευκίμη χορεύουν τον παπίσιο σα γίκνα. Στον Πεντάλοφο χορεύουν κάτι άλλο για γίκνα...» και καταλήγει ότι αν και το δρώμενο είναι «...ενιαίο ο χορός είναι τελείως διαφορετικός σε κάθε περιοχή...» (οπ. αναφ. στο Ρόμπου-Λεβίδη, 1999, σελ. 174-175).

Ο χορός του «Κ'να» πραγματοποιείται στο τέλος του γαμήλιου χορευτικού δρωμένου του «Κ'να» (Φιλιππίδου, κ.ά., 2012) και μετά την προετοιμασία της χέννας, προς επικύρωση της τελετουργίας που προηγήθηκε, διαθέτοντας έντονα μαγικο-ιερουργικό περιεχόμενο. Ο χορός αυτός κατέχει εξέχουσα θέση, σε όλες τις κοινότητες που τελούν το δρώμενο αυτό στην περιοχή του Έβρου και ανάλογα με την ομάδα που το τελεί διαθέτει και διαφορετική ονομασία, με την πιο γνωστή στον ελλαδικό χώρο να είναι αυτή της «Γίκνας». Ωστόσο, υπάρχουν και άλλες ονομασίες, όπως «Συμπιθέρα χαβασού», «Κ'να γκετζέσι», «Κ'να γκετζεσου» «Μπαμπίσσιους» «Νυφκιάσιους», και αρκετές άλλες ακόμη. Σε όλες πάντως τις περιπτώσεις, επισημαίνεται ότι, ανεξαρτήτως των επιμέρους ονοματοδοτήσεων που μπορεί ο χορός να εμφανίζει σε ορισμένες κοινότητες, σε όλες αναγνωρίζεται και αναφέρεται ως χορός του «Κ'να» (Φιλιππίδου, κ.ά., 2013).

Αναλυτικότερα, μετά την ολοκλήρωση της τελετουργίας, ξεκινά ο χορός, με τον πρωτοχορευτή να κρατάει στο δεξί του χέρι το ιερό αντικείμενο της τελετής με τα αναμμένα κεριά. Στις τρεις από τις τέσσερις υπό μελέτη κοινότητες της ελληνικής Θράκης, αυτές του Νέου Χειμωνίου, της Νέας Βύσσης και της Οινόης, στον χορό του «Κ'να» συμμετέχουν και άντρες και γυναίκες, οι οποίοι εναλλάσσονται κατά συγγενική σειρά στις πρώτες θέσεις του χορού. Ειδικότερα, στο Νέο Χειμώνιο, το τάσι με τον «Κ'να» έσερνε πρώτα ο προξενητής, αυτός δηλαδή που είχε φέρει σε γνωριμία το ζευγάρι. Στη συνέχεια, ακολουθούσε ο πατέρας της νύφης, η μητέρα της, η ίδια η νύφη και στη συνέχεια όλοι οι συγγενείς, κατά βαθμό συγγένειας, αλλά και όλοι οι άλλοι παρευρισκόμενοι. Στην κοινότητα αυτή, όπου ο χορός του «Κ'να», όπως προαναφέρθηκε είναι τύπου «στα δύο» και χορεύεται στις κινήσεις του επτάσημου συρτού, ξεκινούσε αργά το βράδυ και συνεχιζόταν μέχρι τις πρώτες πρωινές ώρες, έως ότου φύγουν όλοι οι παρευρισκόμενοι (WD.6-τύπου «στα δύο»).

Ο χορός του «Κ'να» χορευόταν κατά συγγενική σειρά και στη Νέα Βύσσα, όπου παρουσιάζει ένα συγκερασμό του χορού «στα τρία» και στα «δύο». Ωστόσο, στην κοινότητα αυτή, ο πρωτοχορευτής αποφασίζει ποιος θα είναι ο επόμενος που θα χορέψει τον «Κ'να», ο οποίος και τον 'βγάζει μπροστά', αφού 'κόβει', χορεύοντας, τη φορά του χορού. Παρόλα αυτά, η συγγενική σειρά διατηρείται, με τους συγγενείς πρώτου βαθμού να χορεύουν αρχικά τον «Κ'να», τους συγγενείς δευτέρου βαθμού να ακολουθούν κ.ο.κ.. Ωστόσο, το χορό του «Κ'να» στην κοινότητα αυτή δεν τον χορεύει η νύφη, αλλά όλοι οι άλλοι που παρευρίσκονται στο σπίτι της, ακόμη και οι γείτονες, με τους οποίους δε υπάρχει σχέση συγγένειας και τον ξεκινάει πάντα κάποιος άντρας.

Στη Νέα Βύσσα υπάρχει το παράδοξο ο χορός του «Κ'να» να απαντάται με τρεις διαφορετικές χορευτικές συνθέσεις. Οι δύο συναντώνται στους κατοίκους της πρώτης γενιάς προσφύγων και η τρίτη στη δεύτερη γενιά προσφύγων (Φιλιππίδου,

2006, 2010). Ειδικότερα, και σύμφωνα πάντα με τους πληροφορητές, η μια χορογραφική σύνθεση αφορούσε σε μια διμερή χορευτική φόρμα (WD.2-τύπος «στα τρία» & «στα δύο») που χορεύονταν από άνδρες και γυναίκες της πρώτης γενιάς, δηλαδή από κατοίκους που είχαν μετοικήσει από την Αδριανούπολη. Η δεύτερη χορογραφική σύνθεση χορεύονταν όταν έμαπαιναν μπροστά στο χορό οι γυναίκες της πρώτης γενιάς. Στην περίπτωση αυτή, οι γυναίκες παραγκώνιζαν τη δεύτερη χορευτική φράση του χορού και εκτελούσαν μόνο την πρώτη, χωρίς να μπορούν να δώσουν σαφή απάντηση για το λόγο που το έκαναν (WD.1-«στα τρία»). Σύμφωνα με την Αναστασία70, «...οι θιάκις οι τρανές όταν έπιρναν τον 'Κ'να' πάιζαν έτσι αργά κι κιμπάρκα...». Τέλος, η τρίτη χορογραφική σύνθεση αφορά τη δεύτερη γενιά προσφύγων που, επηρεασμένη από χορούς γειτονικών περιοχών, λόγω των μεικτών γάμων, των μουσικών οργανοπαικτών που κάλυπταν μουσικά ένα μεγάλο κομμάτι του Έβρου και μη γνωρίζοντας όλες τις τοπικές χορευτικές ιδιαιτερότητες, αλλά και από την δημιουργία του ομογενοποιημένου πανθρακικού ρεπερτορίου, παραγκώνισαν τελείως την πρώτη χορευτική φράση του χορού του «Κ'να» (WD.3-τύπος «στα δύο» & μερών του «στα τρία»)(Φιλιππίδου, 2006, 2010). Με άλλα λόγια, οι μια από τις τρεις χορευτικές συνθέσεις αφορά σε μια διμερή χορευτική φόρμα, ενώ οι άλλες δύο σε μονομερή.

Το παραπάνω γεγονός απαντάται και στην Οινόη, όπου παρατηρούνται δύο διαφορετικές χορευτικές συνθέσεις στο χορό του «Κ'να», η μία μεταγενέστερη της άλλης. Η πρώτη αναφέρεται σε μία διευρυμένη μορφή του χορού «στα τρία», η οποία συνοδευόταν μόνο από τραγούδι (MD.4-τύπος τύπου «στα τρία»). Όταν μπήκαν τα μουσικά όργανα στο χορό και το τραγούδι έγινε ελληνόφωνο, η ρυθμική αγωγή του που ήταν πολύ αργή, έγινε γρηγορότερη με αποτέλεσμα να συμπαρασύρει στην αλλαγή και τις κινήσεις του χορού, η χορογραφική σύνθεση του οποίου διαμορφώθηκε απο κινητικά μοτίβα του χορού «στα τρία» σε συνδυασμό με αυτά του χορού «στα δύο» (WD.5 τύπος «στα δύο» & μερών του «στα τρία»). Η Αναστασία48 αναφέρει «...μεις τοτι τραβουδούσαμε μι του στόμα, δεν τον ίξιναμι ετσ' τον χουρο...». Βεβαία οι Γκαγκαβούζηδες εξαιτίας της τουρκοφωνίας τους, αναγκάστηκαν να παραμερίσουν τη γλώσσα τους με αποτέλεσμα πολλοί χοροί τους να σταματήσουν να τελούνται, αφού δεν υπήρχαν τραγούδια για να τους συνοδέψουν και ένα άλλο μέρος του χορευτικού τους ρεπερτορίου μεταλλάχθηκε (Φιλιππίδου, 2011; Φιλιππίδου, κ.ά., 2014). Αυτό συνέβη προκειμένου να ομοιάσει με το χορευτικό ρεπερτόριο των ελληνόφωνων της περιοχής, ώστε οι Γκαγκαβούζηδες να μπορέσουν να ανέλθουν κοινωνικά και να πάνουν να αντιμετωπίζονται εχθρικά και με καχυποψία στην περιοχή (Φιλιππίδου, 2011). Στην Οινόη το χορό του «Κ'να» τον ξεκινά η κουμπάρα και μετά η νύφη και στη συνέχεια κατά συγγενική σειρά, όλοι οι παρευρισκόμενοι, άντρες και γυναίκες.

Από την άλλη, στο Ισαάκιο ο χορός του «Κ'να» χορευόταν μόνο από γυναίκες, με μια παντρεμένη γυναίκα από το συγγενικό κύκλο της νύφης να ξεκινά πρώτη το χορό, αφού ασημώσει πρώτα τον «Κ'να». Στη συνέχεια ακολουθούν όσες παντρεμένες γυναίκες παρευρίσκονται στο χώρο, από τις οποίες μόνο οι στενότερες συγγένισσες της νύφης εναλλάσσονται στην πρώτη θέση, αφού εναποθέσουν χρήματα μέσα στο «τάσι» με τον «Κ'να». Μάλιστα η Αναστασία164 αναφέρει ότι «...τότι υπήρχει σειρά κι τάζ' [...] στην αρχή έμπιναν μπρουστά κι ζικινούσαν οι πιο μιγάλις κι μιτά οι πιό νέις...».

Ωστόσο, στην κοινότητα αυτή συναντάμε τέσσερις διαφορετικές χορογραφικές συνθέσεις του «Κ'να». Η πρώτη από αυτές, η οποία και σχετίζεται άμεσα με την τελετουργία, εφόσον την επικυρώνει, χορεύεται στο σπίτι της νύφης και η οποία συνάδει με το χορό «στα τρία» (WD.7 αυτούσια μορφή του «στα τρία»). Οι δύο επόμενες χορογραφικές συνθέσεις τελούνται στο σπίτι του γαμπρού όπου και επέστρεφε η «Κ'να» μετά από την τέλεση του δρώμενου σε αυτό της νύφης, και οι οποίες αντιστοιχούν στις δύο πολυπληθέστερες πολιτισμικές ομάδες που συγκροτούν την κοινότητα, προερχόμενοι από το Κούρτι και το Εσκίκιοϊ (WD.8 & WD.9-τύπου «στα τρία»). Τέλος, υπάρχει και μια μεταγενέστερη εκδοχή του συγκεκριμένου χορού, η οποία επιβλήθηκε τις δεκατιές '60-'70 και η οποία διατηρείται μέχρι και σήμερα (WD.10-τύπου «στα δύο» & μερών του «στα τρία»).

Ο χορός του «Κ'να» ολοκληρώνεται μετά την πάροδο τριών διαφορετικών τραγουδιών, η διάρκεια των οποίων είναι σχετικά μικρή, οπότε οι εναλλαγές των πρωτοχορευτριών γίνονταν σύντομα, προτού ολοκληρωθούν τα τραγούδια. Αυτό εξηγεί και τους χορευτικούς σχηματισμούς που δημιουργούνταν στο χορό του «Κ'να», όπως αυτός τελούνταν στο σπίτι του γαμπρού (βλέπε WD.8), καθώς η πρωτοχορεύτρια «γυρνούσε» το χορό από την εξωτερική πλευρά του κύκλου, έτσι ώστε να συγκεντρώνει όσο το δυνατόν σύντομότερα τα χρήματα που έβαζαν στον «Κ'να» οι παρευρισκόμενοι (Σπανός, 2016).

Πίνακας 6.8.: Συνοπτικός πίνακας των χορογραφικών συνθέσεων του «Κ'να » στην ελληνική Θράκη

Κοινότητες	Χορός			
	1920-1969		1970-σήμερα	
Νέα Βύσσα	Διμερής χορευτική φόρμα «στα τρία» και «στα δύο»	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα χορού «στα τρία»	Ομοιογενής χορευτική φόρμα συνδυασμός «στα τρία» και «στα δύο»	
Οινόη	Ομοιογενής αλυσιδωτή, διευρυμένη φόρμα του χορού «στα τρία»		Ομοιογενής χορευτική φόρμα συνδυασμός «στα τρία» και «στα δύο»	
Νέο Χειμώνιο	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα του χορού «στα δύο»		Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα του χορού τύπου «στα δύο»	
Ισαάκιο	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα του χορού «στα τρία»	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα μερών του χορού «στα τρία»	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα του χορού «στα τρία»	Ομοιογενής αλυσιδωτή φόρμα μερών του χορού «στα τρία»

Στην Edirne και στο Calikoy της Τουρκίας, ο χορός που συνοδεύει το δρώμενο της «Κ'να γκετζεσί» είναι χορός «στα τρία» και τον χορεύουν αποκλειστικά γυναίκες (WD.11 & WD.12- αυτούσια μορφή «στα τρία»). Αρχικά το πιάτο με τη χέννα και τα κεριά το κρατάει η πιο στενή φίλη της νύφης. Στη συνέχεια ακολουθούν οι άλλες της φίλες, οι συγγένισσες της, αλλά και όσες γυναίκες παρευρίσκονται εκείνη τη μέρα στη γιορτή, οι οποίες και εναλλάσσονται στην πρώτη θέση. Μάλιστα στο Calikoy στο χορό συμμετέχει και η ίδια η νύφη, γεγονός που δεν απαντάται στην Edirne. Στην κοινότητα αυτή η νύφη κάθεται σε μια καρέκλα στη μέση της πίστας του κέντρου διασκεδάσεως, όπου πραγματοποιείται η

τελετή, και αφού ολοκληρωθεί η διαδικασία βαψίματος των χεριών της, οι γυναίκες χορεύουν γύρω της, χωρίς να κρατούν το πιάτο με τα κεριά. Ωστόσο, σε προάστιο της ίδιας κοινότητας, που το δρώμενο πραγματοποιήθηκε στην αυλή του σπιτιού της νύφης, παρατηρήθηκε η ίδια διαδικασία με το Calikoy.

Από την άλλη στο Calikoy και μετά την ολοκλήρωση της «Kina gecesı» στο εσωτερικό του σπιτιού, οι συμμετέχουσες σε αυτήν σχηματίζουν μια ευθεία γραμμή και βγαίνοντας από το σπίτι ξεκινούν το χορό, κατευθυνόμενες προς την αυλή, όπου παρευρίσκονται οι υπόλοιποι προσκεκλημένοι. Φτάνοντας εκεί σχηματίζουν κύκλο και ξεκινούν να εναλλάσσονται στην πρώτη θέση, κρατώντας πάντα το πιάτο με τη χέννα και τα κεριά.

Πίνακας 6.9.: Συνοπτικός πίνακας των χορογραφικών συνθέσεων του «Κ'να » στην τουρκική Θράκη

Κοινότητες	Χορός	
	1920-1969	1970-σήμερα
Edirne	Ομοιογενής αλυσιδωτή, διευρυμένη φόρμα του χορού «στα τρία»	Ομοιογενής αλυσιδωτή, διευρυμένη φόρμα του χορού «στα τρία»
Calikoy	Ομοιογενής αλυσιδωτή, διευρυμένη φόρμα του χορού «στα τρία»	Ομοιογενής αλυσιδωτή, διευρυμένη φόρμα του χορού «στα τρία»

Ο χορός του «Κ'να» και στις δύο κοινότητες της Τουρκίας ονομάζεται Κινά Χαλαγί (τουρκικά Halayı ή Halay). Η πρωτοχορεύτρια στο χορό αυτό ονομάζεται «χαλάμπασι» (τουρκικά halaybasi) και η τελευταία στη σειρά «ποτοσίκ» (τουρκικά roccik). Ο χορός Χαλάι προέρχεται από τη λέξη «alay» που σημαίνει είτε «πολλοί άνθρωποι» είτε «ένότητα», «ένωση», «συνεργασία» (Hartong, 2006). Ωστόσο και σύμφωνα με τον Nişanyan (2007), η τουρκική λέξη «Halay» προέρχεται από την ιρανική λέξη «Hālāy» (هالای) που σημαίνει «να στέκεσαι», «να πηδάς» και να «χορεύεις». Ο χορός αυτός αποτελεί μία από τις πολλές κατηγορίες παραδοσιακών χορών της Τουρκίας και συναντάται κυρίως στην κεντρική και νοτιοανατολική Ανατολία και στο Κουρδιστάν (Hartong, 2006).

Αναλυτικότερα, στην Τουρκία υπάρχουν έντεκα κατηγορίες παραδοσιακών χορών, όπως φαίνεται στο Σχήμα 6.1. Οι κατηγορίες αυτές αντιστοιχούν σε συγκεκριμένες ρυθμικές δομές και οι οποίες αντανakλούν την πολιτισμική δομή της κάθε περιοχής, ενώ συχνά είναι ενδεικτικές μιας περιφερειακής τουρκικής ταυτότητας (Aydin, 2016). Οι κατηγορίες αυτές είναι η «Bag» στην επαρχία Ερζουρούμ, η «Halay» στην ανατολική, κεντρική και τη νοτιοανατολική Ανατολία, η «Hora» στην τουρκική Θράκη, η «Horon» στη Μαύρη Θάλασσα, «Kaşık havası», δηλαδή χοροί με τα κουτάλια, γύρω από την περιοχή του Ικονίου, η «Lezginka» στο Καρς και στο Αρνταχάν, η «Zeybek» στο Αιγαίο, νότια του Μαρμαρά και στην κενροανατολική Ανατολία, η «Teke» στη δυτική Μεσόγειο, καθώς και η «Karsilama» στην δυτική και κεντρική Ανατολία, στη δυτική Μαύρη Θάλασσα, νότια του Μαρμαρά, και στην ανατολική Μεσόγειο (Duygulu, 2006).



Σχήμα 6.1: Κατηγορίες τουρκικών παραδοσιακών χορών
(πηγή: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=19462138>)

Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι στην περιοχή της τουρκικής Θράκης οι χοροί αποτελούνται από εννεάσημους ρυθμούς και ειδικότερα από καρσιλαμάδες και χορούς κυκλικούς από τους ώμους που ονομάζονται «Χόρα» (Aydin, 2016), ο τετράσημος χορός Χαλάι, που προτιμάται στην κεντρική και νοτιανατολική Ανατολία, είναι αυτός που συνοδεύει το χορευτικό δρώμενο της «Kina gecesi». Εντούτοις, ο χορός Κινα χαλαγί αποτελεί ένα συνδυασμό των χορών Χόρα και Χαλάι, καθώς από τον πρώτο έχουν διατηρηθεί οι χορευτικές κινήσεις, ενώ ο δεύτερος συνέδραμε στη λαβή και στο μουσικό μέτρο. Πιθανόν, επιλέγοντας το τετράσημο μουσικό μέτρο του χορού Χαλαγί, που κατά τους Πυθαγόρειους συμβολίζει την ολοκλήρωση σε συνδυασμό με την ονομασία του που δηλώνει την ένωση, να τον έκαναν κατάλληλο προκειμένου να συνοδέψει ένα γαμήλιο χορευτικό δρώμενο που και αυτό βρίθει από συμβολισμούς, διατηρώντας ωστόσο παράλληλα τον χορά Χόρα, ο οποίος είναι χορός «στα τρία», αριθμός δηλωτικός της γονιμότητας (Τυροβολά, 2016, 2012; Φιλίπιδου, κ.ά., 2012).

Πίνακας 6.10.: Συνοπτικός πίνακας των χορογραφικών συνθέσεων του «Κ'να » στην ελληνική και τουρκική Θράκη

	Χορός					
Χώρες	Ελλάδα			Τουρκία		
Κοινότητες	Νέα Βύσσα	«στα τρία»	«στα τρία» & τύπου «στα δύο» και μερών «στα τρία»		Εντίρνε	«στα τρία»
	Οινόη	τύπου «στα τρία»	τύπου «στα δύο» και μερών «στα τρία»		Τσαλίκιοϊ	«στα τρία»
	Νέο Χειμόνιο	τύπου «στα δύο»				
	Ισαάκια	«στα τρία»	τύπου «στα τρία»	τύπου «στα δύο» και μερών «στα τρία»		

Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία

Πίνακας 6.11.: Ομοιότητες και διαφορές στο τρισυπόστατο του χορού του «Κ'να» μεταξύ των κοινοτήτων της ελληνικής Θράκης την χρονική περίοδο 1923-1967

ΧΟΡΟΣ ΤΟΥ «Κ'ΝΑ»							
Κοινότητες	Μουσική		Τραγούδι		Χορός		
			Γλώσσα	Σκοποί	Τύπος	Φύλο	Πρωτοχορευτής
Νέα Βύσσα α' μορφή	_____		Ελληνόφωνο	τρεις (3)	στα τρία	άντρες γυναίκες	άντρας
Νέα Βύσσα β' μορφή	Κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	γκάιντα νταούλι	Ελληνόφωνο	τρεις (3)	τύπου στα τρία & τύπου στα δύο	άντρες γυναίκες	άντρας
Οινόη	_____		Τουρκόφωνο	Οσεσδήποτε	τύπου στα τρία	άντρες γυναίκες	γυναίκα
Νέο Χειμώνιο	Γκάιντα νταούλι		Αλβανόφωνο	Οσεσδήποτε	τύπου στα δύο	άντρες γυναίκες	άντρας
Ισαάκιο (σπίτι νύφης)	Γκάιντα νταούλι		Ελληνόφωνο	τρεις (3)	στα τρία	γυναίκα	γυναίκα
Ισαάκιο (σπίτι γαμπρού α' & β' μορφή)	Γκάιντα νταούλι		Ελληνόφωνο	τρεις (3)	τύπου στα τρία	γυναίκες	γυναίκα

ομοιότητες

διαφορές

Πίνακας 6.12.: Ομοιότητες και διαφορές στο τρισυπόστατο του χορού του «Κ'να» μεταξύ των κοινοτήτων της ελληνικής Θράκης την χρονική περίοδο 1967-2017

ΧΟΡΟΣ ΤΟΥ «Κ'ΝΑ»							
Κοινότητες	Μουσική		Τραγούδι		Χορός		
			Γλώσσα	Σκοποί	Τύπος	Φύλο	Πρωτοχορευτής
Νέα Βύσσα	κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	ακορντεόν ντραμς αρμόνιο	ελληνόφωνο	τρεις (3)	τύπου στα δύο	άντρες γυναίκες	άντρας ή γυναίκα
Οινόη	κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	Γκάιντα λύρα νταούλι	ελληνόφωνο	οσεσδήποτε	τύπου στα δύο	άντρες γυναίκες	γυναίκα
		ακορντεόν ντραμς αρμόνιο					
Νέο Χειμώνα	κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	Γκάιντα νταούλι	ελληνόφωνο	οσεσδήποτε	τύπου στα δύο	άντρες γυναίκες	άντρας ή γυναίκα
		ακορντεόν ντραμς αρμόνιο					
Ισαάκιο	κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	Γκάιντα νταούλι	ελληνόφωνο	τρεις (3)	τύπου στα δύο	γυναίκες	γυναίκα
		Ακορντεόν ντραμς αρμόνιο					

ομοιότητες

διαφορές

Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία

Πίνακας 6.13.: Ομοιότητες και διαφορές στο τρισυπόστατο του χορού του «Κ'να» μεταξύ ελληνικής και τουρκικής Θράκης την χρονική περίοδο 1923-1967

ΧΟΡΟΣ ΤΟΥ «Κ'ΝΑ»							
Κοινότητες	Μουσική		Τραγούδι		Χορός		
			Γλώσσα	Σκοποί	Τύπος	Φύλο	Πρωτοχορευτής
Νέα Βύσσα α' μορφή	_____		Ελληνόφωνο	τρεις (3)	στα τρία	άντρες γυναίκες	Άντρας
Νέα Βύσσα β' μορφή	Κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	γκάιντα νταούλι	Ελληνόφωνο	τρεις (3)	τύπου στα τρία & τύπου στα δύο	άντρες γυναίκες	Άντρας
Οινόη	_____		Τουρκόφωνο	Οσεσδήποτε	τύπου στα τρία	άντρες γυναίκες	Γυναίκα
Νέο Χειμώνιο	Γκάιντα νταούλι		Αλβανόφωνο	Οσεσδήποτε	τύπου στα δύο	άντρες γυναίκες	Άντρας
Ισαάκιο (σπίτι νύφης)	Γκάιντα νταούλι		Ελληνόφωνο	τρεις (3)	στα τρία	γυναίκα	Γυναίκα
Ισαάκιο (σπίτι γαμπρού α' & β' μορφή)	Γκάιντα νταούλι		Ελληνόφωνο	τρεις (3)	τύπου στα τρία	γυναίκες	Γυναίκα
Edirne	Ζουρνάς νταούλι		Τουρκόφωνο	Οσεσδήποτε	τύπου στα τρία	Γυναίκες	Γυναίκα
Calikoy	Ζουρνάς νταούλι		Τουρκόφωνο	Οσεσδήποτε	τύπου στα τρία	Γυναίκες	Γυναίκα

ομοιότητες

διαφορές

Πίνακας 6.14.: Ομοιότητες και διαφορές στο τρισυπόστατό του χορού του «Κ'να» μεταξύ ελληνικής και τουρκικής Θράκης την χρονική περίοδο 1968-2017

ΧΟΡΟΣ ΤΟΥ «Κ'ΝΑ»							
Κοινότητες	Μουσική		Τραγούδι		Χορός		
			Γλώσσα	Σκοποί	Τύπος	Φύλο	Πρωτοχορευτής
Νέα Βύσσα	κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	ακορντεόν ντραμς αρμόνιο	Ελληνόφωνο	τρεις (3)	τύπου στα δύο	Άντρες Γυναίκες	άντρας ή γυναίκα
Οινόη	κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	Γκάιντα λύρα νταούλι ακορντεόν ντραμς αρμόνιο	Ελληνόφωνο	Οσεσδήποτε	τύπου στα δύο	Άντρες γυναίκες	Γυναίκα
Νέο Χειμώνα	κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	Γκάιντα νταούλι ακορντεόν ντραμς αρμόνιο	Ελληνόφωνο	Οσεσδήποτε	τύπου στα δύο	Άντρες γυναίκες	άντρας ή γυναίκα
Ισαάκιο	κλαρίνο ούτι ή τζουμπούς βιολί	Γκάιντα νταούλι Ακορντεόν ντραμς αρμόνιο	Ελληνόφωνο	τρεις (3)	τύπου στα δύο	Γυναίκες	Γυναίκα
Edirne	ζουρνάς νταούλι	ηλεκτρονική μουσική	Τουρκόφωνο	Οσεσδήποτε	τύπου στα τρία	Γυναίκες	Γυναίκα
Calikoy	ζουρνάς νταούλι	ηλεκτρονική μουσική	Τουρκόφωνο	Οσεσδήποτε	τύπου στα τρία	Γυναίκες	Γυναίκα

ομοιότητες

διαφορές

6.4. Συνοπτική αποτίμηση του χορού του «Κ'να» διακρατικά και ενδοκρατικά

Η ερευνητική αυτή εργασία ασχολήθηκε με τη μελέτη του γαμήλιου χορευτικού δρωμένου του «Κ'να», όπως αυτό τελείται και από τις δυο μεριές του Έβρου ποταμού, στα δυο γειτονικά κράτη της Ελλάδας και της Τουρκίας. Ο «Κ'νας» αποτελεί ένα χορευτικό δρώμενο με καθολική αποδοχή από όλες τις υπο μελέτη κοινότητες της ευρύτερης περιοχής της Θράκης, το οποίο συνεχίζει να τελείται ακόμη και μέχρι σήμερα, εστω και περιστασιακά σε ορισμένες κοινότητες και παρά το γεγονός ότι η μαγικοθρησκευτική του πίστη έχει εκλείψει.

Από την ανάλυση και τη σύγκριση των εθνογραφικών δεδομένων προέκυψε ότι τα τελεστικά επεισόδια του χορευτικού αυτού δρωμένου εμφανίζονται όμοια και στους δύο πληθυσμούς, με ελάχιστες διαφορές, οι οποίες έχουν να κάνουν κυρίως με τον τόπο τέλεσης του δρωμένου και τον αριθμό των κεριών που χρησιμοποιούνται σε αυτό. Συγκεκριμένα, στη Νέα Βύσσα και στο Ισαάκιο το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» τελούνταν τόσο στο σπίτι του γαμπρού, όσο και σε αυτό της νύφης, ενώ στις κοινότητες του Νέου Χειμωνίου και της Οινόης μόνο στο σπίτι της νύφης. Επιπλέον ενώ σε όλες τις κοινότητες ο αριθμός των κεριών που χρησιμοποιούνται στον «Κ'να» είναι το τρία, στο Νέο Χειμώνιο ο αριθμός αυτός αυξάνεται κατά δύο κεριά, με αποτέλεσμα να χρησιμοποιούνται σε ορισμένες περιπτώσεις τέσσερα και σε άλλες πέντε κεριά στην τελετουργία.

Παρατηρώντας την τριαδική υπόσταση του χορού του «Κ'να» διαπιστώνεται ότι τη χρονική περίοδο 1923-1967 οι χορευτικές φόρμες αυτού, και στις δύο οχθες του Έβρου ποταμού, δομούνται στη βάση του χορού «στα τρία» ή «τύπου στα τρία», εκτός της περίπτωσης του Νέου Χειμωνίου. Επίσης ομοιότητες διαπιστώνονται διακρατικά και στο επίπεδο της μουσικής, όπου σε όλες της κοινότητες της Θράκης χρησιμοποιούνται πνεύστα όργανα, συγγενικής ομάδας και πιο συγκεκριμένα η γκάιντα στην ελληνική Θράκη και ο ζουρνάς στην τουρκική, τα οποία σχηματίζουν ζυγιά με το νταούλι και στις δύο περιοχές. Τέλος, αναφορικά με το τραγούδι, ομοιότητες διαπιστώνονται διακρατικά και σε αυτό το επίπεδο, στο οποίο εκτός των ποιητικών κειμένων, τα οποία αναφέρονται στην αγάπη και στον έρωτα, διαπιστώνονται ομοιότητες και στη γλώσσα, καθώς η τουρκοφωνη διάλεκτος των Γκαγκαβούζηδων ανήκει στη τουρκική γλωσσική οικογένεια μέσα στην αλταϊκή ομάδα των γλωσσών¹⁰. Επομένως, ο χορός του «Κ'να» διακρατικά παρουσιάζει ομοιότητες και στις τρεις του διαστάσεις, καθώς οι χορευτικές φόρμες και των έξι κοινοτήτων ομοιάζουν σε κίνηση και μουσική και σε ορισμένες περιπτώσεις και στο λόγο, παρόλο που οι δύο ομάδες προφανώς υιοθετούν διαφορετικές εθνικές ταυτότητες (βλέπε πίνακα 6.13.).

Εντούτοις, ενδοκρατικά, και όσον αφορά την περίπτωση της ελληνικής Θράκης, διαπιστώνονται διαφοροποιήσεις στην τριαδική υπόσταση του χορού του Κ'να. Συγκεκριμένα, και όσον αφορά την υπόσταση της κίνησης, με άλλα λόγια του χορού, κάθε εθνοτική ομάδα, υιοθετεί και διαφορετική χορογραφική σύνθεση. Αναλυτικότερα, στην Οινόη ο χορός του «Κ'να» αποτελεί διευρυμένη μορφή του χορού «στα τρία», όπου επαναλαμβάνεται το πρώτο κινητικό μοτίβο. Από την άλλη, στο Νέο Χειμώνιο ο χορός του «Κ'να» δομείται στη βάση του χορού «στα δύο», η χορευτική φραση του οποίου επαναλαμβάνεται άλλη μία φορά με διαφορετική χρήση του χώρου. Τέλος, στη Νέα Βύσσα και στο Ισαάκιο ο χορός του Κ'να δομείται στη βάση του χορού «στα τρία». Ωστόσο, ακόμα και σε αυτές τις δύο

κοινότητες διαπιστώνονται διαφοροποιήσεις, καθώς στη Νέα Βύσσα ο χορός του Κ'να εμφανίζεται με δύο χορογραφικές συνθέσεις. Η δεύτερη εξ' αυτών αποτελείται από δύο χορευτικές φράσεις που εναλλάσσονται, από τις οποίες η μία είναι «στα τρία» και η άλλη αποτελεί συνδυασμό του χορού «τύπου στα δύο» και μερών του χορού «στα τρία». Εντούτοις, στο Ισαάκιο, διαπιστώνονται και ενδοκοινοτικές διαφορές, καθώς, παρατηρούνται άλλες δύο χορογραφικές συνθέσεις που άπτονται της δομής «στα τρία», συγκεκριμένα είναι «τύπου στα τρία», οι οποίες τελούνται στο σπίτι του γαμπρού και μάλιστα από τις δύο μεγαλύτερες πολιτισμικές ομάδες της κοινότητας, αυτές των κατοίκων που προέρχονται από το Κούρτι και το Εσκίκιοϊ (βλέπε πίνακα 6.11.).

Στην μουσική επικρατεί κυρίως η γκάιντα και το νταούλι, ωστόσο στην κοινότητα της Νέας Βύσσας κυριαρχούν οι μουσικές κομπανίες από βιολί, ούτι και κλαρίνο. Διαφοροποιήσεις διαπιστώνονται επίσης και στην συνιστώσα του λόγου. Όσον αφορά το τραγούδι, αυτό στις κοινότητες της Νέας Βύσσας και του Ισαακίου είναι ελληνόφωνο, όμως στην Οινόη είναι τουρκόφωνο και στο Νέο Χειμώνιο αρβανίτικο (βλέπε πίνακα 6.11.).

Στην περίπτωση της τουρκικής Θράκης δεν διαπιστώνονται διαφοροποιήσεις στο τρισυπόστατο του χορού του «Κ'να». Και στις δύο υπό μελέτη κοινότητες ο χορός του «Κ'να» δομείται στη βάση του χορού «στα τρία», ενώ συνοδεύεται από ζουρνάδες και νταούλια με απουσία του τραγουδιού και στις δύο περιπτώσεις.

Παρατηρώντας τώρα ενδοκρατικά την τριαδική υπόσταση του χορού του «Κ'να» κατά την χρονική περίοδο 1970-2017 διαπιστώνεται ότι οι χορευτικές φόρμες αυτού, δομούνται στη βάση του χορού «τύπου στα δύο». Όσον αφορά την υπόσταση της μουσικής κυριαρχεί κυρίως το κλαρίνο, το ούτι και το βιολί, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η γκάιντα και το νταούλι περιορίστηκαν πλήρως, ενώ αναφορικά με το τραγούδι, αυτό και στις τέσσερις περιπτώσεις είναι ελληνόφωνο (βλέπε πίνακα 6.12.). Αλλά και στην περίπτωση της τουρκικής Θράκης δεν διαπιστώνονται διαφοροποιήσεις στο τρισυπόστατο του χορού του «Κ'να». Και στις δύο υπό μελέτη κοινότητες ο χορός του «Κ'να» δομείται στη βάση του χορού «στα τρία», ενώ συνοδεύεται κυρίως από ηλεκτρονική μουσική με τραγούδια στην τουρκική γλώσσα και η ζυγιά του ζουρνά δύναται να εμφανιστεί και στις δύο περιπτώσεις.

Ωστόσο, την χρονική αυτή περίοδο παρατηρούνται διακρατικές διαφοροποιήσεις και στις τρεις συνιστώσες του τρισυπόστατου του χορού του «Κ'να». Ενώ στην τουρκική Θράκη η υπόσταση του χορού δομείται στη βάση του χορού «στα τρία», στην ελληνική Θράκη δομείται βάση του χορού «τύπου στα δύο». Το τραγούδι είναι τουρκικό στην πρώτη περίπτωση και ελληνικό στη δεύτερη, αλλά και στην μουσική που το συνοδεύει υπάρχουν διαφοροποιήσεις. Στην πρώτη περίπτωση κυριαρχεί η ηλεκτρονική μουσική, ενώ στη δεύτερη οι κομπανίες από ούτι, βιολί και κλαρίνο, εντούτοις, μπορεί να χρησιμοποιηθεί και η ζυγιά από γκάιντα και νταούλι (βλέπε πίνακα 6.14.).

Καταληκτικά και όπως διαπιστώνεται από τα παραπάνω, ο χορός του «Κ'να» την χρονική περίοδο 1923-1967, διακρατικά, παρουσιάζει ομοιότητες και στις τρεις διαστάσεις του, ενώ ενδοκρατικά διαφέρει στην περίπτωση της ελληνικής Θράκης. Αντίθετα, κατά την περίοδο 1968-2017 παρατηρείται μία αντιστροφή της παραπάνω κατάστασης, όπου ενδοκρατικά πλέον ο χορός του «Κ'να» παρουσιάζει ομοιότητες, ενώ διακρατικά διαφέρει.

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*

Ποιος όμως είναι ο λόγος αυτής της αλλαγής στο τρισυπόστατο του χορού του «Κ'να»;

VII: ΣΥΖΗΤΗΣΗ

7.1. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας

7.1.1. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας στην ελληνική Θράκη – ενδοκρατική κατασκευή

7.1.1.1. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας στην ελληνική Θράκη κατά την περίοδο 1923-1967

Η περιοχή της ελληνικής Θράκης ήδη από το 1919 έως και το 1930 υπήρξε χώρος εγκατάστασης πληθυσμών από την Ιωνία, τον Πόντο, την Καππαδοκία, αλλά και από την βουλγαρική και τουρκική Θράκη, με το μεγαλύτερο μέρος των πληθυσμών αυτών να εγκαθίστανται στην περιοχή του Έβρου (Φιλιππίδου, 2011). Όπως σε όλο τον ελλαδικό χώρο έτσι και στην Θράκη οι πρόσφυγες κατά τον ερχομό τους αντιμετωπίστηκαν εχθρικά από τους ντόπιους κατοίκους της περιοχής. Άλλωστε η ελλαδική κοινωνία είχε ήδη διαμορφώσει τις εικόνες της για τους ομοεθνείς της που διαβιούσαν στα τουρκικά εδάφη και οι οποίες ήταν αρνητικές ακόμη από την εποχή του 1916. Την εποχή αυτή από τη μια το Εργατικό Κέντρο Αθηνών επιζητούσε την απαγόρευση πρόσληψης των προσφύγων εργατών και από την άλλη οι ομάδες των «Επίστρατων» του Δημητρίου Γούναρη και του Ιωάννη Μεταξά οργάνωναν το «πογκρόμ» κατά των προσφύγων, θεωρώντας τους ως βενιζελικούς (Αγτζίδης, 2010).

Στην περιοχή του Έβρου οι πρόσφυγες αντιμετωπίζονταν απαξιωτικά με χαρακτηρισμούς όπως «Τούρκοι» και «Τουρκόσποροι», οι οποίοι σύμφωνα με το Λιβιεράτο (1985, σελ. 27) «...μαζί με σωρό ανάλογες βρισιές, όπως “σκατοουγλούδες”, “παλαιοαούτηδες” κ.λπ. ήταν στην ημερήσια διάταξη, από ανώτερα και κατώτερα κυβερνητικά όργανα...». Η αντιμετώπισή τους αυτή είχε να κάνει κυρίως με τον ανταγωνισμό στην ιδιοποίηση της γης, όσον αφορά τα ανταλλάξιμα κτήματα, καθώς οι ντόπιοι θεωρούσαν ότι οι πρόσφυγες διεκδικούσαν τις περιουσίες τους, οπότε η συμβίωση των ντόπιων κατοίκων της περιοχής και των προσφύγων υπήρξε δύσκολη. Η αντιμετώπιση αυτή είχε να κάνει επιπλέον και με τον τόπο προέλευσης των προσφύγων, καθώς η περιοχή αποτελεί σύνορο με την Τουρκία, η οποία στη συνείδηση των κατοίκων θεωρείται εθνικός εχθρός. Αποτέλεσμα των παραπάνω υπήρξε το γεγονός και οι δυο πλευρές να παρουσιάζουν στοιχεία έντονης εσωστρέφειας, συσπείρωσης, αλλά και οξείας αντιπαλότητας. Άμεση απόρροια αυτού ήταν ο όρος «πρόσφυγας» να έχει στην συνείδηση των κατοίκων του Έβρου υποτιμητική σημασία, αποκλείοντάς τους από την κοινωνική ενσωμάτωση, αλλά και από μια ανοδική κινητικότητα.

Όλα τα παραπάνω είχαν ως αποτέλεσμα την απουσία εύρυθμης επικοινωνίας μεταξύ των κατοίκων της περιοχής. Ωστόσο η επικοινωνία αποτελεί βασική συνιστώσα μιας ομαλής συμβίωσης, καθώς επιτρέπει τόσο στα άτομα όσο και στην ομάδα να αποκτούν την αίσθηση ότι ανήκουν σε μια πολιτισμική-κοινωνική ενότητα, με άλλα λόγια σε μια ομάδα (Βρύζας, 2005). Εντούτοις οι ομάδες αποτελούν μέρος ευρύτερων ομάδων που αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Οι κοινότητες της Νέας Βύσσης, της Οινόης, του Νέου Χειμωνίου και του Ισαακίου ανήκουν στην ομάδα των προσφύγων, όμως ανήκουν και στην ομάδα των Εβριτών, όπως επίσης έχουν και ελληνική συνείδηση, αλλά και μία ιδιαίτερη εθνοτοπική ταυτότητα.

Για παράδειγμα, ο κάτοικος της Νέας Βύσσης έχει ποικίλες κοινωνικές ταυτότητες, καθώς αυτοπροσδιορίζεται ως αστός Βυσιώτης, Θρακιώτης πρόσφυγας από την τουρκική Θράκη, Εβρίτης, αλλά και Έλληνας. Με τον ίδιο τρόπο και οι άλλες τέσσερις κοινότητες διαθέτουν ανάλογες συνειδήσεις ταυτότητας, διαμορφώνοντας με αυτόν τον τρόπο μια σειρά επιπέδων ταυτότητας, αυξανόμενης ιεραρχίας, όπου η μία εμπεριέχεται μέσα στην άλλη. Οι ταυτότητες αυτές επικοινωνούν μεταξύ τους, με άλλα λόγια βρίσκονται σε άμεση αλληλεξάρτηση, καθώς κάθε ταυτότητα περιορίζεται πάντα, εξαιτίας της εξάρτησής της από τις άλλες ταυτότητες. Αποτέλεσμα αυτής της αλληλεξάρτησης είναι η δημιουργία ενός προτύπου ταυτότητας της εκάστοτε ομάδας.

Ωστόσο, το πρότυπο αυτό της ταυτότητας των υπό μελέτη ελληνικών κοινοτήτων της Θράκης έρχεται σε αντιδιαστολή με τον περιβάλλοντα κοινωνικό χώρο τους. Οι ντόπιοι κάτοικοι της περιοχής τους τοποθετούν στο κοινωνικό περιθώριο, θεωρώντας τους ως μη Θρακιώτες, ως μη Εβρίτες και σε πολλές περιπτώσεις, όπως αυτή των τουρκόφωνων Γκαγκαβούζηδων της Οινόης και των Αρβανιτών του Νέου Χειμωνίου, ως μη Έλληνες. Ως εξής οι ντόπιοι της περιοχής προκειμένου να εκδιώξουν τους πρόσφυγες από την περιοχή για να εκμεταλευτούν τα ανταλλάξιμα κτήματα τα οποία θεωρούσαν δικά τους, μια και βρίσκονταν στην περιοχή κατοικίας τους, απέδωσαν σε αυτούς μια υποδεέστερη ταυτότητα. Έτσι ο όρος «πρόσφυγας» απέκτησε έννοια συνώνυμη με την κατωτερότητα, αλλά και με την εθνική διαφορετικότητα.

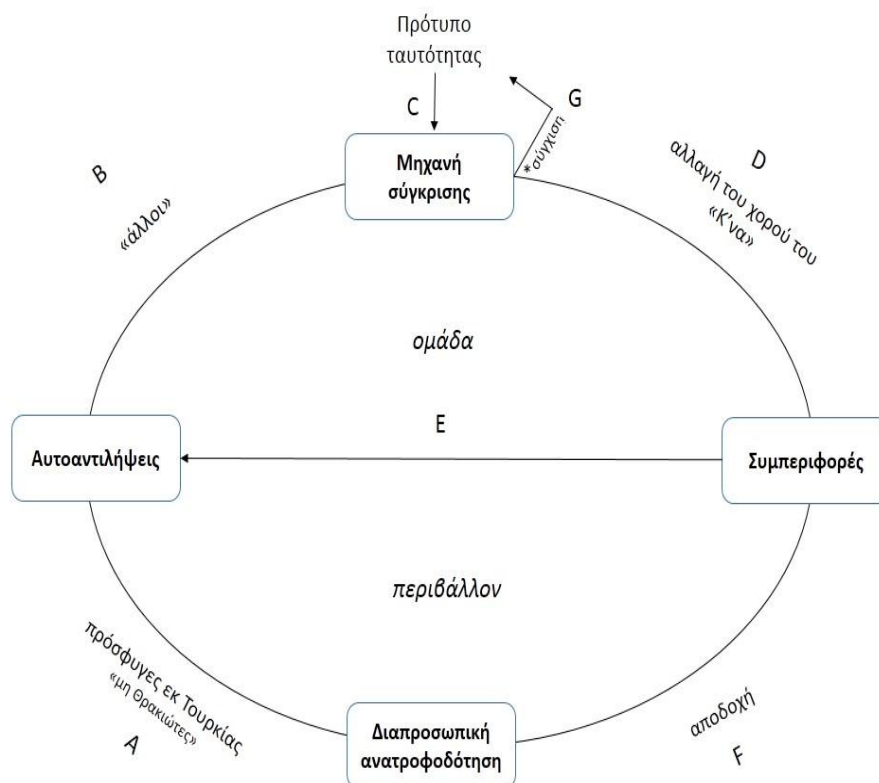
Η συμπεριφορά αυτή των ντόπιων κατοίκων είχε ως αποτέλεσμα την κατάκληση των προσφύγων με αισθήματα κατωτερότητας, τα οποία όμως έρχονταν σε σύγκρουση με το πρότυπο της ταυτότητας που είχαν έως τότε και με τις πρότερες αυτοαντιλήψεις τους. Σύμφωνα με τον Burke (1991), όταν υπάρχει ασυμφωνία μεταξύ των εισερχομένων μηνυμάτων από το περιβάλλον και του προτύπου ταυτότητας εμφανίζεται μια νέα παράμετρος, αυτή της λύπης, η οποία και αναγκάζει τα άτομα να δράσουν. Έτσι, έγινε και με τους πρόσφυγες στην περιοχή του Έβρου. Το γεγονός της επιβολής από τους ντόπιους μιας στιγματισμένης και υποδεέστερης ταυτότητας είχε ως άμεση απόρροια την τροποποίηση της συμπεριφοράς τους, προκειμένου να επαναφέρουν την ταυτότητά τους στην προηγούμενη κατάσταση της. Με άλλα λόγια, προκειμένου να αλλάξουν την γνώμη των «άλλων» απέναντι τους, αλλά και τα δικά τους αρνητικά συναισθήματα για τον εαυτό τους, τα οποία υπήρξαν γέννημα της συμπεριφοράς των «άλλων», αναγκάστηκαν να δράσουν τροποποιώντας πτυχές της ταυτότητάς τους. Με αυτό τον τρόπο επιδίωκαν να επηρεάσουν τη συμπεριφορά των των ντόπιων απέναντί τους και να ταιριάξουν τις αντιλήψεις τις δικές τους και των «άλλων» με τα εσωτερικά τους πρότυπα.

Ένα από τα μέσα που χρησιμοποιήσαν προκειμένου να μεταβάλλουν τα αισθήματα των «άλλων» προς αυτούς είναι και ο χορός, καθώς ως ένα ιδιαίτερο είδος πολιτισμικής γνώσης, μπορεί να εκφράζει ορισμένο περιεχόμενο και αφηρημένες εννοιες. (Κουτσούμπα, 1999, 2002b). Σύμφωνα με τον Μάνο (2004), ο χορός αποτελεί μια στρατηγική που χρησιμοποιούν τα άτομα στη διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητάς τους. Ως εκ τούτου ο χορός δύναται όχι μόνο να αναπαριστά, αλλά και να διαμορφώνει την ταυτότητα (Κουτσούμπα, 2002b).

Δεχόμενοι αρνητικά μηνύματα από το κοινωνικό τους περιβάλλον προσάρμοσαν στις δικές τους χορογραφικές συνθέσεις, αυτές των ντόπιων συντοπιτών τους. Με αυτόν τον τρόπο δημιούργησαν νέα χορευτικά μορφώματα, τα οποία ομοιάζαν με

τους χορούς των ντόπιων, προκείμενου οι δύο ομάδες να έρθουν πιο κοντά, να αμβλυνθούν οι διαφορές τους και έτσι να αλλάξει η γνώμη και η συμπεριφορά των άλλων απέναντί τους. Ως εξής οι κάτοικοι της Νέας Βύσσας προσέθεσαν στον χορό του «Κ'να» μία δεύτερη χορευτική φράση, με αποτέλεσμα την διαμόρφωση μιας νέας χορογραφικής σύνθεσης. Η νέα αυτή χορογραφική σύνθεση διατηρούσε μεν αυτούσια την πρότερη μορφή του «Κ'να», την οποία χόρευαν όταν βρίσκονταν στην περιοχή της τουρκικής Θράκης, αλλά δίπλα της προσέθεσαν μια χορευτική φράση που συναντάται στο χορευτικό ρεπερτόριο των ντόπιων κατοίκων της περιοχής.

Η πράξη τους αυτή άλλαξε τη συμπεριφορά των «άλλων» απέναντί τους, μια και άρχισαν να ομοιάζουν μαζί τους, με αποτέλεσμα το αίσθημα κατωτερότητας που τους κατέκλυζε, να υποχωρεί. Το γεγονός αυτό συνέβη διότι οι ντόπιοι δεν τους απέδιδαν πια μια στιγματισμένη ταυτότητα, αλλά τους αντιμετώπιζαν ως ίσους, θεωρώντας τους πλέον ως Θρακιώτες, ως Εβρίτες, ως «δικούς» τους. Εφόσον η εχθρική αντιμετώπιση και η γνώμη των ντόπιων άλλαξε, άλλαξε και η αυτοαντίληψη των Βυσσιωτών, με αποτέλεσμα να μην έρχεται σε σύγκρουση με το πρότυπο της ταυτότητάς τους και να επέλθει και πάλι η ισορροπία στην ομάδα (βλέπε σχήμα 7.1.).



Σχήμα 7.1.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Βυσσιωτών

Το ίδιο συνέβη και στην Οινόη. Μόνο που στην περίπτωση αυτή η τουρκοφωνία ήταν ο παράγοντας που έφερνε σε αντίθεση τις δύο πλευρές, τους «πρόσφυγες Γκαγκαβούζηδες» και του «ντόπιους Θρακιώτες». Η ετεροφωνία των

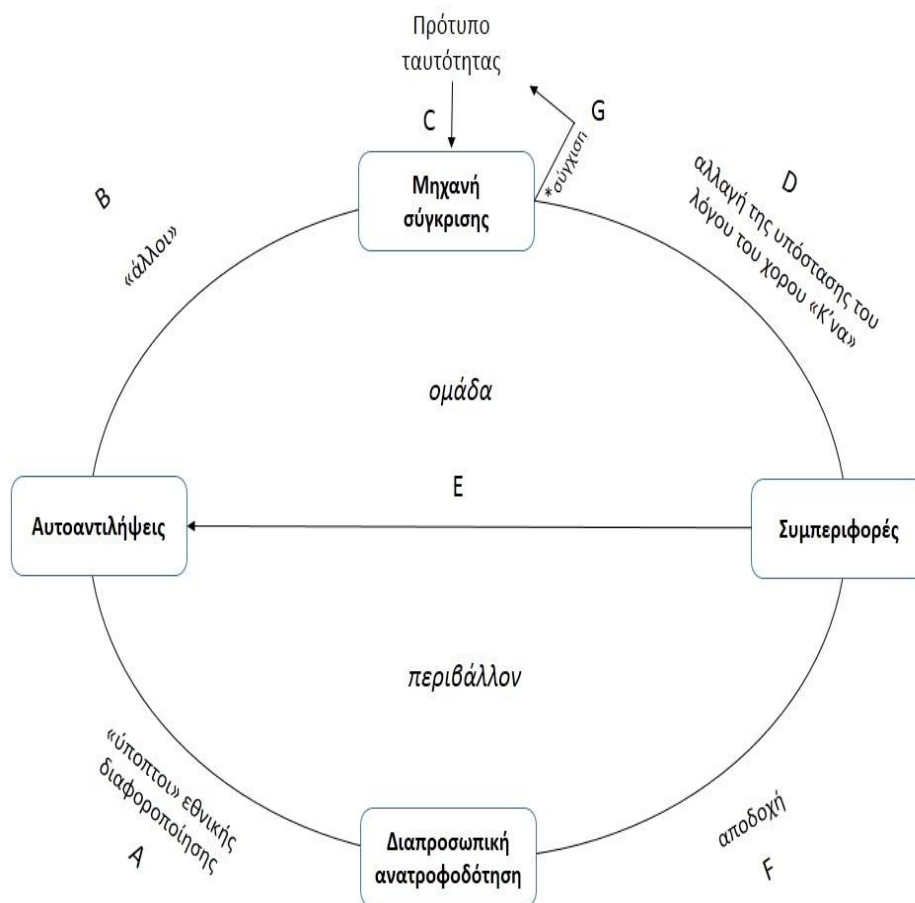
Γκαγκαβούζηδων είχε ως συνέπεια οι ελληνόφωνοι πληθυσμοί της περιοχής του Έβρου να απευθύνονται στους Γκαγκαβούζηδες, θεωρώντας τους πολίτες 'δεύτερης κατηγορίας' και αντιμετωπίζοντάς τους απαξιωτικά, ενώ οι ίδιοι ταυτίζονταν ταυτόχρονα με το «μύθο της αυτοχθονίας» (αναφορικά με την ελληνικότητά τους). Το στοιχείο της γλωσσικής τους ετερότητας, το οποίο τους διαφοροποιούσε από το «πρότυπο του Έλληνα», έθετε σε αμφισβήτηση την «ελληνικότητά» τους, με αποτέλεσμα να θεωρηθούν από τους «Έλληνες» (Ελλαδίτες-ελληνόφωνους) ως μια προβληματική ομάδα και ως μια ομάδα δυνάμει ταυτόσημη με το γειτονικό κράτος της Τουρκίας, δηλαδή με τον «εθνικό αντίπαλο», τον οποίο δεν μπορούσαν να εμπιστευτούν (Φιλιππίδου, 2011).

Σημαντικό είναι το γεγονός ότι η αντιμετώπιση αυτή των Γκαγκαβούζηδων, με άλλα λόγια η απόδοση μιας στιγματισμένης ταυτότητας σε αυτούς, έγινε από όλους τους ελληνόφωνους κατοίκους της περιοχής του Έβρου, ακόμη και από τους πρόσφυγες. Οι ελληνόφωνοι Εβρίτες αντιμετώπιζαν τους οικισμούς της Σαγήνης, της Οινόης, του Θούριου και της Κλεισσούς, στους οποίους εγκαταστάθηκε και το μεγαλύτερο μέρος των Γκαγκαβούζηδων, ως «υπο-χώρους», που υστερούσαν πολιτισμικά, αισθανόμενοι τους εαυτούς τους ως πολιτισμικά υπέρτερους, εξαιτίας της ελληνοφωνίας τους και της πλειονότητάς τους (Φιλιππίδου, 2011). Επομένως, αυτή η πτυχή της ταυτότητάς τους ήταν που τους απέκλειε από μια ανοδική κινητικότητα και που τους γέμιζε με αισθηματα ντροπής και ενοχοποίησης, τα οποία τους επιβλήθηκαν από το κοινωνικό τους περιβάλλον. Τα ένοχα αυτά αισθήματα, ερχόμενα σε ρίζη με τα εσωτερικά τους πρότυπα, είχαν ως απόληξη τον απεμπολισμό της γλώσσας τους, ο οποίος πραγματοποιήθηκε προκειμένου να γίνουν αποδεκτοί από τους «άλλους» και να ενταχθούν κοινωνικά. Η χρήση του γκαγκαβούζικου ιδιώματος θεωρούνταν πολλές φορές από τους ίδιους τους ομιλητές ως ένδειξη διαφορετικότητας από τους «άλλους», γι' αυτό και αποφεύγονταν η χρήση του μπροστά σε αυτούς που δεν το χρησιμοποιούσαν (Φιλιππίδου, 2011).

Όσον αφορά τον χορό του «Κ'να», οι Γκαγκαβούζηδες αφαίρεσαν από αυτόν το τουρκόφωνο τραγούδι και το αντικατέστησαν με ελληνόφωνα από τις γύρω κοινότητες των ντόπιων κατοίκων. Με την κίνησή τους αυτή επηρέασαν τις αντιλήψεις των «άλλων» και έτσι τα μηνύματα που λάμβαναν από το περιβάλλον τους ήταν πλέον θετικά με αποτέλεσμα οι αυτοαντιλήψεις τους να συνάδουν με τα πρότυπα της ταυτότητάς τους. Η συμπεριφορά τους αυτή επηρέασε θετικά τόσο τον κοινωνικό τους περίγυρο, όσο και αυτούς τους ίδιους με άμεση απόρροια την επίτευξη της εσωτερικής ισορροπίας και αρμονίας τους (βλέπε Σχήμα 7.2.).

Το ίδιο συνέβη και με τους Αρβανίτες του Νέου Χειμωνίου. Η υπεροχή των ελληνόφωνων της περιοχής, λόγω κυρίως της ελληνοφωνίας τους, τους επιφόρτησε με ένοχα συναισθήματα και τους περιορίσε σε όσο το δυνατόν λιγότερες εκδηλώσεις της ταυτότητάς τους. Η ετεροφωνία τους ήταν ο σημαντικότερος παράγοντας αυτής της υποδεέστερης ταυτότητας που τους απέδιδαν. Ωστόσο, η συμπεριφορά αυτή των ντόπιων, αλλά και γενικότερα των ελληνόφωνων της περιοχής, επηρέασε τις πεποιθήσεις τους για τον εαυτό τους αλλά εν συνεχεία και τις στάσεις των Αρβανιτών. Ως εξής, επιχείρησαν να προσαρμόσουν τις πράξεις τους στις αντιδράσεις των άλλων στη βάση της ανατροφοδότησης που προσλάμβαναν από αυτούς, προκειμένου από τη μία να διατηρήσουν την σταθερότητα και την ευρυθμία της ομάδας, αλλά και να πετύχουν το σκοπό τους, ο οποίος δεν ήταν άλλος από την αποδοχή, την κοινωνική ένταξη και τα επακόλουθά τους.

Αντιλαμβανόμενοι ότι ο κύριος λόγος της αντιπαράθεσής τους με τους ντόπιους ήταν η ετεροφωνία τους, την περιόρισαν στο σπίτι και στη μεταξύ τους επικοινωνία, ενώ τα αρβανίτικα τραγούδια που συνόδευαν τους χορούς αντικαταστάθηκαν από ελληνόφωνα γειτονικών περιοχών, μια και δεν υπήρξε καμία απόπειρα μετάφρασης των αρβανίτικων τραγουδιών. Το ίδιο συνέβη και στον χορό του «Κ'να», ο οποίος άλλαξε στην υπόσταση του λόγου του, προκειμένου να επηρεάσει τη συμπεριφορά των άλλων απέναντι στους Αρβανίτες ώστε να θεωρηθούν από τους ντόπιους «όμοιοί» τους, γεγονός που ήταν και σύμφωνο με τα εσωτερικά πρότυπα των Αρβανιτών (βλέπε Σχήμα 7.2.).



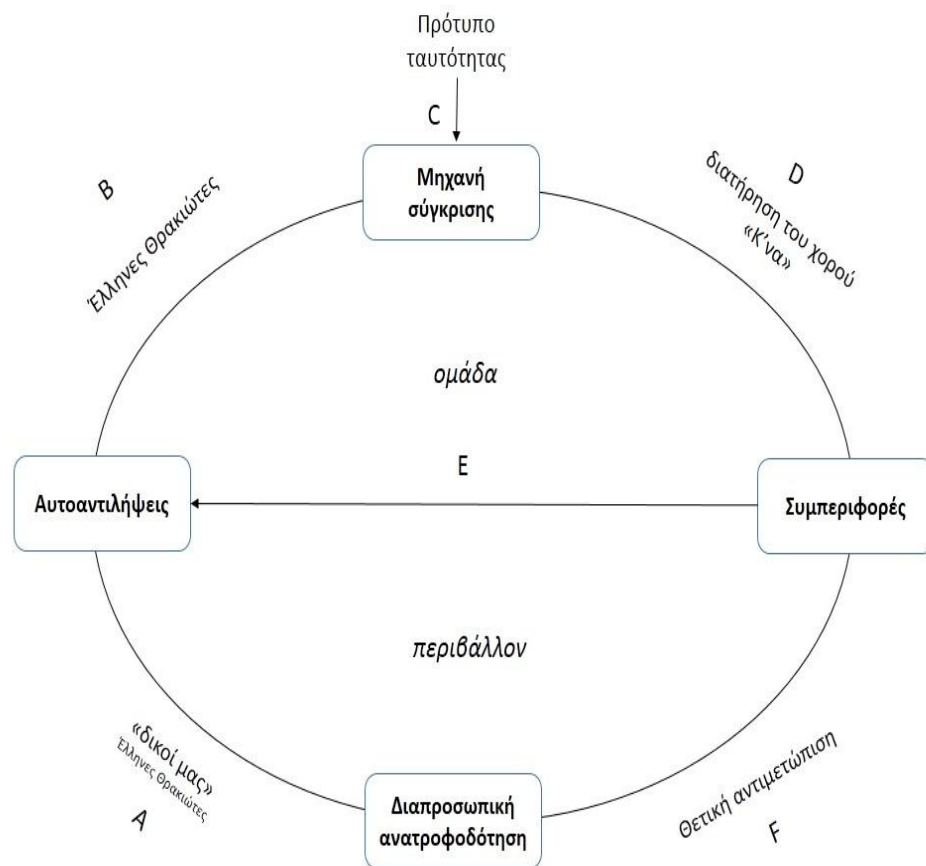
Σχήμα 7.2.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Γκαγκαβούζηδων και των Αρβανιτών

Εντούτοις στο Ισαάκιο διακρίνεται μία τελείως διαφορετική κατάσταση. Οι Σαγκασιώτες, οι κάτοικοι δηλαδή του Ισαακίου, παρόλο που ήταν και αυτοί πρόσφυγες από την τουρκική Θράκη δεν προσάρμοσαν τους χορούς τους ερχόμενοι στη νέα πατρίδα. Ο χορός του «Κ'να» στο Ισαάκιο παρέμεινε ο ίδιος σε κίνηση, μουσική και λόγο. Το γεγονός αυτό συνέβη για δύο λόγους. Ο πρώτος ήταν ότι τα μορφικά χαρακτηριστικά της χορογραφικής σύνθεσης του «Κ'να», έτσι όπως αυτός χορεύεται στο σπίτι του γαμπρού συνδυάζαν αρκετά από τα στοιχεία που θα μπορούσαν να υποστηρίξουν την σύνδεσή του με το αρχαιοελληνικό παρελθόν των

Ελλήνων. Οι λαβυρινθιακοί σχηματισμοί του χορού, με άλλα λόγια τα σχήματα που δημιουργούσε ο χορός του «Κ'να» στον χώρο, αλλά και ο αρχαιοελληνικός παιωνικός του ρυθμός των 5/8, θεωρήθηκαν από τους ντόπιους διανοούμενους της εποχής ως αρχαίος ελληνικός χορός και κατ' επέκταση οι φερόμενοι αυτού ως Έλληνες. Το γεγονός αυτό προσιδίαζε με το πρότυπο της ταυτότητας των κατοίκων του Ισαακίου με αποτέλεσμα η συμπεριφορά τους προς του άλλους να παραμείνει η ίδια, και κατά συνέπεια και ο χορός του «Κ'να».

Ο δεύτερος λόγος ήταν ότι οι Σαγκασιώτες, όπως προωπήθηκε, ανήκουν στις 18 κοινότητες της Μακράς Γέφυρας. Τέσσερις από τις κοινότητες αυτές με τη χάραξη των συνόρων παρέμειναν στην ελληνική επικράτεια και δεν εξαναγκάστηκαν, όπως οι άλλες όμορες τους κοινότητες να μετακινηθούν. Οι κοινότητες αυτές ήταν το Πύθιο, οι Πετράδες, το Πραγγί και η Θυρέα, οι οποίες μαζί με τις κοινότητες του Ασημένιου, του Ρηγίου, του Σοφικού και των Ψαθάδων, που μετακινήθηκαν από την αντίπερα όχθη του Έβρου ποταμού, γειτνιάζαν με το Ισαάκιο. Ως εξής οι Σαγκασιώτες τύχαιναν διαφορετικής μεταχείρισης από τους άλλους πρόσφυγες. Και τούτο διότι από τη μία διαβιούσαν δίπλα σε όμορες κοινότητες, όπου δεν είχαν άμεση αλληλεπίδραση με τις «άλλες» εθνοτικές ομάδες της περιοχής και, από την άλλη, οι αντιδράσεις των ντόπιων της περιοχής ήταν πιο ήπιες μια και τέσσερις από τις κοινότητες τις εθνοτικής τους ομάδας εντάσσονταν στις ντόπιες κοινότητες του Έβρου.

Επομένως, οι αντιδράσεις των «άλλων» δεν είχαν τη βαρύτητα και το σθένος που απαιτούνταν προκειμένου να επηρεάσουν τις πεποιθήσεις των Σαγκασιωτών, με αποτέλεσμα οι τελευταίοι να μην λαμβάνουν την ενδεικνυόμενη ανατροφοδότηση για να προβούν στην αντίστοιχη δράση. Αυτό όμως είχε ως απόρροια ο αυτοέλεγχος τους να μην τελεσφορήσει, εφόσον ο κύκλος της ανατροφοδότησής τους «έσπασε» (Burke, 1991). Καθώς η επικοινωνία με τον «άλλον» αποτελεί καθοριστικό παράγοντα διαμόρφωσης της ταυτότητας, η έλλειψη ανατροφοδότησης υποχρέωσε τους Σαγκασιώτες να αναρωτιούνται για τον «εαυτό» τους. Προκειμένου να επιβεβαιώσουν την ταυτότητά τους στράφηκαν στις γειτονικές τους κοινότητες. Ωστόσο, οι κοινότητες αυτές ήταν της ίδιας εθνοτικής ομάδας, οπότε η συμπεριφορά τους ήταν τέτοια, ώστε να μην επιδέχεται κανενός είδους δράση εκ μέρους των Σαγκασιωτών. Και τούτο διότι η αυτοαντίληψή τους ήταν ίδια με την αντίληψη που είχαν οι «όμοροί» τους, αλλά και οι «άλλοι» για αυτούς, μια και οι Μακρογεφυριώτες στους οποίους στράφηκαν για επιβεβαίωση της ταυτότητάς τους, ήταν μεν της ίδιας εθνοτικής ομάδας, αλλά προέρχονταν από «άλλες» κοινότητες και όχι από αυτήν του Ισαακίου. Απόρροια όλων αυτών υπήρξε ο χορός του «Κ'να» να παραμείνει αμετάβλητος, εφόσον το γεγονός αυτό έφερνε σε συμφωνία την ανατροφοδότηση που λάμβαναν από τους «άλλους» με τα εσωτερικά τους πρότυπα (βλέπε σχήμα 7.3.).



Σχήμα 7.3.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Σαπκασιωτών

Καταληκτικά, μελετώντας την ταυτότητα των προσφυγικών ομάδων από την τουρκική Θράκη την χρονική περίοδο 1923-1967 διαπιστώνεται, ότι αυτή δεν παρέμεινε σταθερή. Τη χρονική αυτή περίοδο, η στιγματισμένη και υποδεέστερη ταυτότητα που τους αποδίδονταν από τους ντόπιους της περιοχής, ανάγκαζαν τις ομάδες να προβούν σε δράση, διαφοροποιώντας πτυχές της ταυτότητάς τους. Προκειμένου να αποκτήσουν ύπαρξη μέσα στο σύνολο των ντόπιων χωριών την περιοχή και να αποβάλλουν τον υποτιμητικό τίτλο του «πρόσφυγα» που τους προσάπτονταν, τρεις από τις τέσσερις υπό μελέτη κοινότητες, αυτές της Νέας Βύσσης, της Οινόης και του Νέου Χειμωνίου υιοθέτησαν συνιστώσες του τρισυπόστατου του χορού των ντόπιων. Αυτό δε συνέβη στο Ισαάκιο, όπου η τρισυπόστατη διάσταση του χορού του «Κ'να» παρέμεινε αμετάβλητη, διότι οι Σαπκασιώτες λόγω των δεσμών τους με ορισμένα ντόπια χωριά της περιοχής δεν τύχαιναν της ίδιας μεταχείρισης με τους άλλους πρόσφυγες. Εντούτοις και οι τέσσερις κοινότητες, είτε σε αυτές υπήρξε μεταβολή του τρισυπόστατου του «Κ'να», είτε όχι, επιχείρησαν με τις πράξεις τους να φέρουν σε αρμονία το πρότυπο της ταυτότητάς τους με τις αξιολογήσεις των «άλλων» προς αυτούς, μετριάζοντας και ρυθμίζοντας την αστάθεια που προέκυψε στο εσωτερικό τους από τις συμπεριφορές των «άλλων».

7.1.1.2. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας στην ελληνική Θράκη κατά την περίοδο 1968-2017

Η περίοδος αυτή σηματοδεύτηκε από την επιβολή της Χούντας, η οποία διήρκησε από το 1967 έως και το 1974 και η οποία επηρέασε ολόκληρο το ελληνικό έθνος, αλλά και την ταυτότητα αυτού. Όπως σε όλα τα ολιγαρχικά καθεστώτα, έτσι και την περίοδο αυτή το εθνικό φρόνημα και η εθνική συνείδηση αποτελούσε στόχο της πολιτικής εξουσίας, η οποία και κινήθηκε στην κατεύθυνση της δημιουργίας μιας ενιαίας εθνικής πολιτισμικής ταυτότητας, μέσω της «ελληνορθόδοξης παράδοσης» (Καραγεώργου, 2001). Η ελληνορθόδοξη παράδοση υπήρξε ένα τέχνασμα του νεοσύστατου ελληνικού κράτους, προκειμένου αυτό να συνταιριάσει τα δύο αντικρουόμενα παρελθόντα του. Αναλυτικότερα, οι Έλληνες επιζητούσαν ένα συνταίριασμα της συμβολικής αξίας του αρχαιοελληνικού πολιτισμού, που τόσο εκτιμούσε η Ευρώπη, με τη βυζαντινή παράδοσή τους, που τόσο υποτιμούσε, προκειμένου να δημιουργήσουν τις βάσεις του νέου έθνους-κράτους (Καλοφορίδης, 2014; Molokotos-Liederman, 2003).

Η πολιτική εξουσία της χρονικής αυτής περιόδου στηριζόμενη στην «ελληνορθόδοξη παράδοση» επιχείρησε να διαμορφώσει μια ενιαία εθνική ταυτότητα. Η εθνική αυτή ταυτότητα έπερεπε να χαρακτηρίζεται, αφενός από τη σύζευξη της ελληνικής γλώσσας και της θρησκευτικής ένταξης στο ορθόδοξο δόγμα και, αφετέρου, από τα συστατικά μιας ταυτότητας που αναδύονταν από το παρελθόν, με άλλα λόγια από τα στοιχεία του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού (Καλοφορίδης, 2014), καθώς αυτός όπως επίσης και το Βυζάντιο, ως ιστορικά πρότυπα αναφοράς, ενίσχυσαν για αιώνες την ελληνική εθνική ιδεολογία (Ιντζεσίλογλου, 1999).

Ήδη από την αρχαιότητα, τα έθνη-κράτη στηρίχθηκαν σε δυο ισχυρούς πόλους, που δεν ήταν άλλοι από την κοινή θρησκεία και την κοινή γλώσσα, την οποία μάλιστα ο Anderson (2006[1983]) την αναφέρει με τον όρο «ιερή γλώσσα». Σύμφωνα με τον ίδιο (Anderson, 2006[1983]:13) «...οι κλασσικές κοινωνίες, συνδεδεμένες με ιερές γλώσσες είχαν έναν διαφορετικό χαρακτήρα από τις φαντασιακές κοινότητες των μοντέρνων εθνών. Μια σημαντική διαφορά ήταν ότι οι παλαιότερες κοινότητες αναδείκνυαν την μοναδική ιερότητα της γλώσσας ως μέσω ένταξης...». Αργότερα, ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός διαμόρφωσε τις βάσεις της θεώρησης ότι «...το φαντασιακό πρότυπο της κοινής γλώσσας, θρησκείας και καταγωγής [...] σηματοδοτούσε το μόνο και κυρίαρχο χαρακτηριστικό του νεοελληνικού κράτους...» (Τσιτσελίκης, 1999, σελ. 759).

Ως ακολούθως, το νέο ελληνικό κράτος οδηγήθηκε στην «κατασκευή» μιας εθνικής ταυτότητας, μέσω «...της οριοθέτησης και τυποποίησης μιας ιδιαίτερης εθνικής παράδοσης, η οποία θα χρησιμοποιούνταν ως αποκλειστικό και κρυσταλλωμένο ιδεολόγημα...» (Μαστοράκη, 2003-2004). Έτσι, υιοθετήθηκε το σχήμα «όμαιμον-ομόθρησκον-ομόγλωσσον», το οποίο ενσάρκωσε την επιθυμία για μια ομογενοποιημένη εθνική ταυτότητα, η οποία θα στηριζόταν επάνω στην αρχαιότητα. Οποιαδήποτε απόκλιση από τα στοιχεία του σχήματος αυτού, από τα στοιχεία δηλαδή της ελληνικότητας, κρίθηκε ως στοιχείο εθνικής διαφοροποίησης και ο φερόμενος αυτού «ύποπτος» εθνικής συνοχής (Φιλιππίδου, 2011).

Στηριζόμενη στο φαντασιακό πρότυπο της κοινής γλώσσας, θρησκείας και καταγωγής, η ελληνική άρχουσα τάξη της χρονικής αυτής περιόδου, με τη συνδρομή όλων των δυνάμεων του κράτους (στρατός, εκπαίδευση, Εκκλησία) οδηγήθηκε στη διαμόρφωση μιας ελληνικής εθνικής ταυτότητας, μέσω του «δόγματος της εθνικής

ενότητας» (Καραφεώργου, 2001, σελ. 13). Η κοινή αυτή «ελληνική», για τα δεδομένα της, συνείδηση δεν μπορούσε παρά να έχει ως βάση της τη δημόσια και υποχρεωτική εκπαίδευση, την οποία και διατήρησε η Χούντα. Μέσω λοιπόν της εκπαίδευσης επιχειρήθηκε η δημιουργία ενός «παραδεδομένου», μιας παράδοσης που θα αναπτυσσόταν σε όλους όσους λάμβαναν αυτή την εκπαίδευση. Ένα από τα πολιτιστικά χαρακτηριστικά που επιλέχθηκε προκειμένου να αμβλύνθούν οι διαφορές εντός του κράτους και να επισημανθεί προς τα έξω η εθνική ομοιογένεια, ήταν και ο χορός.

Ως εξής, οι «πανελλήνιοι» χοροί την εποχή της Χούντας άνθισαν και ήρθαν πάλι στο προσκήνιο (Loutzaki, 1994), με τον Τσάμικο και τον Καλαματιανό να αναδεικνύονται σε εθνικά σύμβολα (Koutsouba, 1995, 2014). Έτσι, διδάσκοντας τους «πανελλήνιους» χορούς στους μαθητές των σχολείων υιοθετήθηκε μια κοινή εθνική πολιτισμική ταυτότητα (Φούντζουλας, 2016; Fountzoulas, Koutsouba, Hapsoulas & Lantzios, 2016). Στην πολυπολιτισμική περιοχή του Έβρου, λόγω των πολλών εθνοτικών ομάδων που διαβιούσαν σε αυτήν, το ολιγαρχικό καθεστώς της Χούντας ενέταξε στο σχολικό πρόγραμμα των διδακτέων χορών και τοπικούς χορούς της Θράκης. Ωστόσο, οι τοπικές ιδιαιτερότητες κάθε εθνοτικής ομάδας και κάθε κοινότητας παραγνωρίστηκαν και ομογενοποιήθηκαν στη βάση της ιδέας μιας ενιαίας εθνικής συνείδησης. Έτσι, στη θέση τους δημιουργήθηκε ένα «πανθρακικό» χορευτικό ρεπερτόριο (Φιλίππιδου, 2010, 2011), το οποίο επιβλήθηκε προς τον οποιονδήποτε είχε διαφορετικά από αυτό χαρακτηριστικά.

Στην περιοχή του Έβρου, η εθνική ομοιογένεια είχε επιτευχθεί κατά μεγάλο ποσοστό ήδη με τον ερχομό των προσφύγων στο νεοσύστατο ελληνικό κράτος. Όπως προαναφέρθηκε παραπάνω, οι αλλόγλωσσες εθνοτικές ομάδες της περιοχής απεμπόλισαν τις διαλέκτους τους με τον ερχομό τους στην ελληνική Θράκη, προκειμένου να ενσωματωθούν, αλλά και να ταιριάζουν τις αυτοαξιολογήσεις τους με τα εσωτερικά τους πρότυπα. Με την πράξη τους αυτή εκπλήρωσαν τις απαιτήσεις των «άλλων» και έτσι ήρθαν κοντά στο σχήμα «όμογλωσσον-ομόθησκον», αλλά και σε ορισμένες περιπτώσεις προσιδίαζαν και με το «ομότροπον», εφόσον υπήρξαν αλλαγές και στις χορευτικές φόρμες.

Αναφορικά με τον χορό του «Κ'να» θα μπορούσε να ειπωθεί ότι αυτός απόλεσε ή μετέβαλλε κάποια στοιχεία της τρισυπόστατης διάστασής του, προκειμένου να ομοιάσει με τους ντόπιους της περιοχής και έτσι να μην αποτελεί αφορμή αρνητικών συμπεριφορών των «άλλων» με άμεση απόρροια την δυσαρμονία της εκάστοτε ομάδας. Εντούτοις, ακόμα και αν οι αντιλήψεις του εαυτού συνάδουν με τα πρότυπα ταυτότητας, η αρμονία δεν επέρχεται αυτόματα στην ομάδα, αλλά αυτή θα πρέπει να συνεχίζει να τροποποιεί τη συμπεριφορά της συνεχώς, με τέτοιο τρόπο, ώστε οι αντιλήψεις των «άλλων» για «αυτήν» να παραμένουν ίδιες.

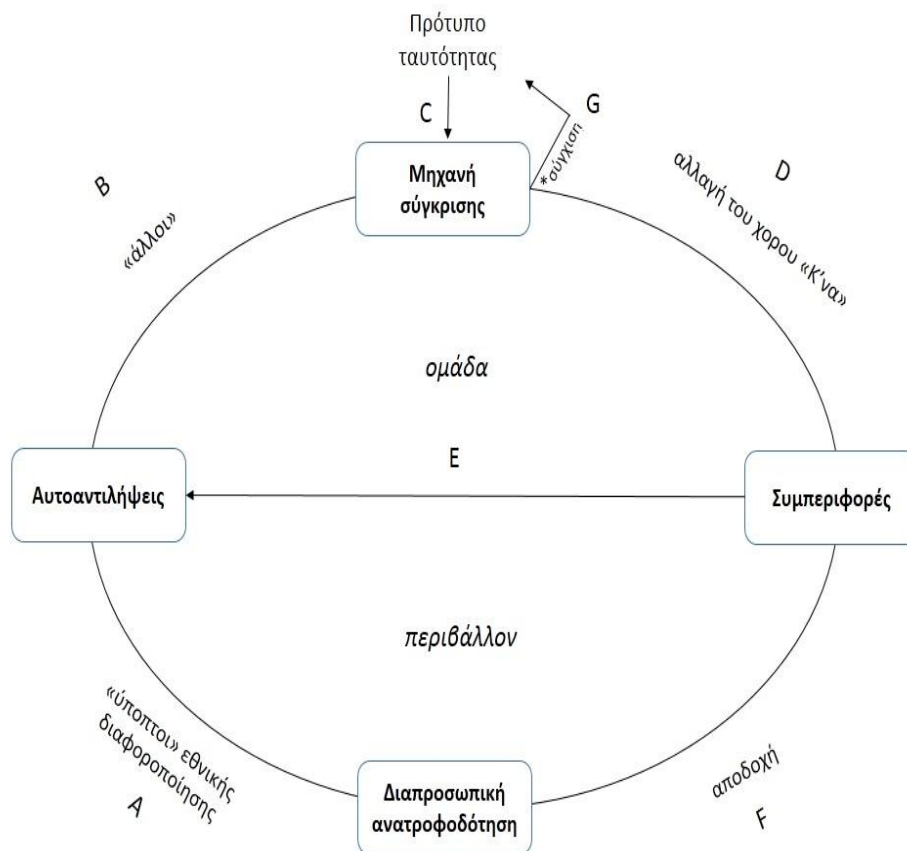
Ο χορός του «Κ'να» παρόλες τις αλλαγές που υπέστη προκειμένου να προσιδιάσει με τις απόψεις των «άλλων», διατηρούσε ακόμα στοιχεία που φανέρωναν την ιδιαίτερη εθνοτοπική ταυτότητα των υπό μελέτη κοινοτήτων. Τα στοιχεία αυτά, από τη μια μεριά μπορούσαν να θεωρηθούν ως «ύπτοπτα» διαφοροποίησης και από την άλλη διαχώριζαν τους κατοίκους της περιοχής σε αντίθεση με τον στόχο της Χούντας που ήταν η «εθνική συνοχή». Προκειμένου λοιπόν, οι υπό μελέτη εθνοτικές ομάδες να διατηρήσουν την αρμονία τους, καθώς όπως προειπώθηκε αυτή δεν επέρχεται αυτόματα μετά την ανάληψη της οποιασδήποτε δράσης, επιχείρησαν να αυτορυθμίσουν και πάλι τα αντιληπτικά

εισαγωγικά μηνύματα που δέχονταν από τους «άλλους». Ως εξής ακολούθησαν το πρότυπο της ταυτότητας που τους επέβαλε η δικτατορία των συνταγματαρχών και υιοθέτησαν τη χορευτική φόρμα του «πανθρακικού» ρεπερτορίου, που δημιουργήθηκε για να εξυπηρετήσει την εικόνα του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού.

Αναλυτικότερα, οι Βυσσιώτες παραμέρισαν την πρώτη χορευτική φράση του χορού του «Κ'να» και τελούσαν μόνο τη δεύτερη, την οποία και είχαν προσθέσει στη χορογραφική σύνθεση του χορού μετά τον ερχομό τους στη νέα τους πατρίδα. Η δεύτερη χορευτική φράση του χορού, που είχαν υιοθετήσει από τις ντόπιες κοινότητες της περιοχής, προκειμένου να ομοιάσουν μαζί τους με απώτερο σκοπό να αναγνωρίσει η ελληνοθρακιώτικη ταυτότητά τους, προσιδίαζε με αυτήν του κατασκευασμένου «πανθρακικού» ρεπερτορίου. Έτσι, οι Βυσσιώτες, αλλάξαν για δεύτερη φορά τη χορογραφική σύνθεση του χορού του «Κ'να», αφαιρώντας αυτή την φορά τη χορευτική φόρμα που χόρευαν όταν διαβιούσαν στην τουρκική Θράκη και διατηρώντας αυτήν που προσέθεσαν ερχόμενοι στην ελληνική Θράκη (βλέπε Σχήμα 7.4.).

Από την άλλη, οι Γκαγκαβούζηδες αναγκάστηκαν να αλλάξουν τελείως τη χορογραφική σύνθεση του χορού του «Κ'να», παρόλο που αυτή ομοιάζε με αντίστοιχες ντόπιες χορογραφικές συνθέσεις του προαναφερόμενου χορού. Εντούτοις, δεν ομοιάζε με αυτήν που προτεινόταν στο ομογενοποιημένο θρακιώτικο ρεπερτόριο, την οποία και υιοθέτησαν, όπως και οι ντόπιες ομάδες της περιοχής που απέκλειαν από αυτήν. Με αυτή τους την πράξη, ο χορός του «Κ'να» διαφοροποιήθηκε από αυτόν που χόρευαν όταν διαβιούσαν στην τουρκική Θράκη, σε λόγο, αλλά και σε κίνηση, διατηρώντας μόνο από το τρισυπόστατο την συνιστώσα της μουσικής, η οποία παρέμεινε η ίδια, παρόλες τις παραπάνω αλλαγές (βλέπε Σχήμα 7.4.) .

Το ίδιο συνέβη και στους κατοίκους του Ισαακίου, οι οποίοι κατά την προηγούμενη χρονική περίοδο δεν αλλάξαν καμιά από τις συνιστώσες του τρισυπόστατου του χορού του «Κ'να». Αυτό είχε ως αποτέλεσμα η χορογραφική σύνθεση του χορού να ομοιάζει με αυτήν των κατοίκων της τουρκικής Θράκης και να τους προσάπτει τον χαρακτηρισμό του αποδομούντος της εθνικής συνοχής. Αποτέλεσμα όλων αυτών υπήρξε η αναγνώριση της προτεινόμενης χορογραφικής σύνθεσης ως «δική» τους, προκειμένου με την αλλαγή αυτή να φέρουν και πάλι την ομάδα τους σε ισορροπία τόσο με τα δικά της πρότυπα, όσο και με των «άλλων» (βλέπε Σχήμα 7.4.).



Σχήμα 7.4.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Βυσσιωτών, Γκαγκαβούζηδων και Σακπασιωτών της ελληνικής Θράκης την περίοδο 1970-2017

Ωστόσο, στους Αρβανίτες από το Νέο Χειμώνα διαπιστώνεται μια τελείως διαφορετική κατάσταση. Οι Αρβανίτες της κοινότητας αυτής την προηγούμενη χρονική περίοδο άλλαξαν την υπόσταση του λόγου στον χορό του «Κ'να» και απεμπόλισαν τη γλώσσα τους, προκειμένου να αναγνωριστούν ως Θρακιώτες από τους ντόπιους της περιοχής. Με αυτόν τον τρόπο ήρθαν κοντά στο σχήμα «όμογλωσσον-ομόθρησκον» που προωθούνταν, τόσο από την άρχουσα τάξη του νεοσύστατου κράτους, όσο και από την ολιγαρχία της συγκεκριμένης περιόδου, η οποία και το εφήρμωσε με περισσότερο ζήλο. Εντούτοις, το «ομότροπον» ή το «όμαιμον» δεν προσιδίαζε με όλα τα στοιχεία της ταυτότητάς τους, καθώς μελετώντας τον χορό του «Κ'να», αυτός παρεκλείνει από το χορευτικό πρότυπο που προωθούνταν.

Παρόλα αυτά ο χορός του «Κ'να» στο Νέο Χειμώνα τη χρονική αυτή περίοδο παρέμεινε ο ίδιος. Μεταβάλλοντας την υπόσταση του λόγου και διατηρώντας την σταθερή σε αυτήν την καινούργια κατάσταση, οι Αρβανίτες άλλαξαν τις εισαγωγικές πληροφορίες από το κοινωνικό τους περιβάλλον, οι οποίες ήταν πλέον θετικά προσκεείμενες σε αυτούς. Την περίοδο της Χούντας, τα μηνύματα που λάμβαναν από την κοινωνική αλληλεπίδρασή τους με τους «άλλους» δε διαφοροποιήθηκαν. Αυτό συνέβη διότι ο επτάσημος συρτός, με άλλα λόγια ο Καλαματιανός, με τον οποίον οι Αρβανίτες συνόδευαν το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να», είχε αναδειχθεί σε εθνικό

διατήρηση του χορού του «Κ'να» θεωρούνταν από τους άλλους «ύπτοπτοι» εθνικής διαφοράς, γεγονός που ερχόταν σε αντίθεση με τα πρότυπα της ταυτότητάς τους. Προκειμένου να συνταιριάξουν και να θέσουν σε αρμονία τα εσωτερικά τους πρότυπα με την γνώμη των «άλλων», στην προκείμενη περίπτωση της ελληνικής διοίκησης, άλλαξαν την χορογραφική σύνθεση του χορού του «Κ'να» και υιοθέτησαν την τετράμετρη και τετράσημη φόρμα που προτεινόταν.

Ως εξής όλες οι ομάδες της περιοχής, προσφυγικές και ντόπιες, ακολούθησαν το συγκεκριμένο πρότυπο από φόβο να μην θεωρηθούν «ύπτοπτοι» εθνικής διαφοροποίησης. Με αυτόν τον τρόπο θεωρούνταν από τους «άλλους» ως Έλληνες Θρακιώτες, γεγονός που συνέπιπτε και με τις δικές τους αυτοαναφορές. Εξαιρεση αποτελεί η εθνοτική ομάδα των Αρβανιτών του Νέου Χειμωνίου, η χορογραφική σύνθεση της οποίας προσιδίαζε όχι με το χορευτικό πρότυπο του «Κ'να» που προτεινόταν από το «πανθαρακικό» χορευτικό ρεπερτόριο, αλλά με τον χορό Καλαματιανό, ενός από τα εθνικά πολιτισμικά σύμβολα του ελληνικού κράτους. Απόρροια αυτού του γεγονότος αποτέλεσε η διατήρηση της χορογραφικής σύνθεσης του «Κ'να» και, κατ' επέκταση, της ταυτότητας των Αρβανιτών, καθώς θεωρούνταν Έλληνες Θρακιώτες και από τους ντόπιους της περιοχής, αλλά και από την πολιτική ηγεσία της εποχής.

7.1.2. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας στην τουρκική Θράκη – ενδοκρατική κατασκευή

Η Οθωμανική Αυτοκρατορία, από την ίδρυσή της, το 1299 από τον Οσμάν τον Α', και για περισσότερο από έξι αιώνες, υπήρξε μία από τις σπουδαιότερες παγκόσμιες δυνάμεις (Schon, 2013). Μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, ο οποίος επέφερε το διαμελισμό της Αυτοκρατορίας σε μικρότερες οντότητες, το επίσημο διάδοχο καθεστώς αυτής κατέστη η Τουρκική Δημοκρατία (Schon, 2013). Αυτό επιτεύχθη μέσω του Μουσταφά Κεμάλ, ο οποίος είχε τον πρωταγωνιστικό ρόλο στην έναρξη της πολιτικής και κοινωνικής αλλαγής και στη δημιουργία μιας τουρκικής εθνικής ταυτότητας (Schon, 2013). Ωστόσο, το τουρκικό εθνικό κράτος άργησε να επιτύχει μια εθνική συνοχή, στον βαθμό που αυτή έχει πραγματοποιηθεί στα κράτη της δυτικής Ευρώπης (Μήλλας, 2005).

Αναλυτικότερα, οι Τούρκοι ως πληθυσμιακή ομάδα με μια ενιαία εθνική ταυτότητα εμφανίστηκαν με σχετική καθυστέρηση, σε σχέση με τα άλλα βαλκανικά έθνη (Μήλλας, 2005). Έως τον 20ο αιώνα τον όρο «Τούρκος»¹¹ μεταχειρίζονταν οι τουρκόφωνοι μουσουλμάνοι της Οθωμανικής αυτοκρατορίας προκειμένου να απευθυνθούν σε κάποιον υποτιμητικά (Μήλλας, 2005; Φιλιππίδου, 2011). Με άλλα λόγια, για πολλούς αιώνες ο όρος «Τούρκος» αποτελούσε έναν υποτιμητικό χαρακτηρισμό που χρησιμοποιούνταν με την έννοια του 'αγράμματος' και 'άξεστου' μουσουλμάνου χωριάτη (Aydemir, 1987; Karaosmanoglou, 1989; Namik, 1965) (Μήλλας, 2005; Φιλιππίδου, 2011). Ωστόσο αργότερα, στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ου αιώνα, ο όρος αυτός απέβαλλε την μειωτική του σημασία και πήρε μια πολύ πιο θετική χροιά, καθώς η οθωμανική άρχουσα τάξη άρχισε να ασπάζεται τις ευρωπαϊκές ιδέες του εθνικισμού (Kushner, 1997). Ως εκ τούτου, ο όρος «Τούρκος» αποτέλεσε τον «μοχλό» μιας νέας ιδεολογίας, η οποία απέβλεπε στη δημιουργία μιας ενιαίας τουρκικής συνείδησης, του Κεμαλισμού ή Ατατουρκισμού (Μήλλας, 2005).

Ο Κεμαλισμός ή Ατατουρκισμός είναι η επίσημη ιδεολογία του τουρκικού κράτους, η οποία διαμορφώθηκε κατά τη διάρκεια του Ελληνοτουρκικού Πολέμου (1919-1922) και του μονοκομματικού καθεστώτος της Τουρκίας (1923-1946). Δύο από τις βασικές αρχές¹² της κεμαλιστικής ιδεολογίας είναι ο εθνικισμός και η εκκοσμίκευση. Ο εθνικισμός στον Κεμαλισμό, που αποτελεί και τη βασικότερη συνιστώσα του, στοχεύει στην ενίσχυση της ενότητας της τουρκικής επικράτειας. Αυτό το επιτυγχάνει μέσω του εκτουρκισμού και της εξάλειψης όλων των γλωσσικών, πολιτισμικών και άλλων ιδιαιτεροτήτων που ενυπάρχουν στην Τουρκία (Ανδριοπούλου, 2014). Σύμφωνα με μια τουρκική παροιμία «στην Τουρκία υπάρχουν εβδομήντα δύομισι εθνότητες» (Στάμκος & Κοσάνοβιτς, 2006). Η παροιμία αυτή αντανακλά την πραγματικότητα στη χώρα αυτή, στην οποία, σύμφωνα με τον Andrews (1989), υπάρχουν τουλάχιστον 52 εθνότητες, με ξεχωριστά γλωσσικά, θρησκευτικά και εθνολογικά χαρακτηριστικά (βλέπε Σχήμα 7.6).

Ο Kemal γνωρίζοντας ότι το Ισλάμ αποτελούσε κύριο στοιχείο της συλλογικής ταυτότητας στην Ανατολία, χρησιμοποίησε το θρησκευτικό στοιχείο, προκειμένου να αξιώσει την υποστήριξη του εθνικιστικού κινήματος και να επιτύχει την εξάλειψη των ιδιαιτεροτήτων (Bernard, 2001). Ως ακολούθως δημιουργήθηκε ο «Ιερός Πόλεμος», μέσω του οποίου όλοι οι αλλόθρησκοι πληθυσμοί που διαβιούσαν στην τουρκική επικράτεια θεωρήθηκαν εχθροί του τουρκικού έθνους και οι περισσότεροι εκδιώχθηκαν από την Τουρκία (Poulton, 2000).



Σχήμα 7.6.: Εθνοτικές ομάδες στην Τουρκία

(Πηγή: <https://www.pinterest.co.kr/pin/510877151466997272/>)

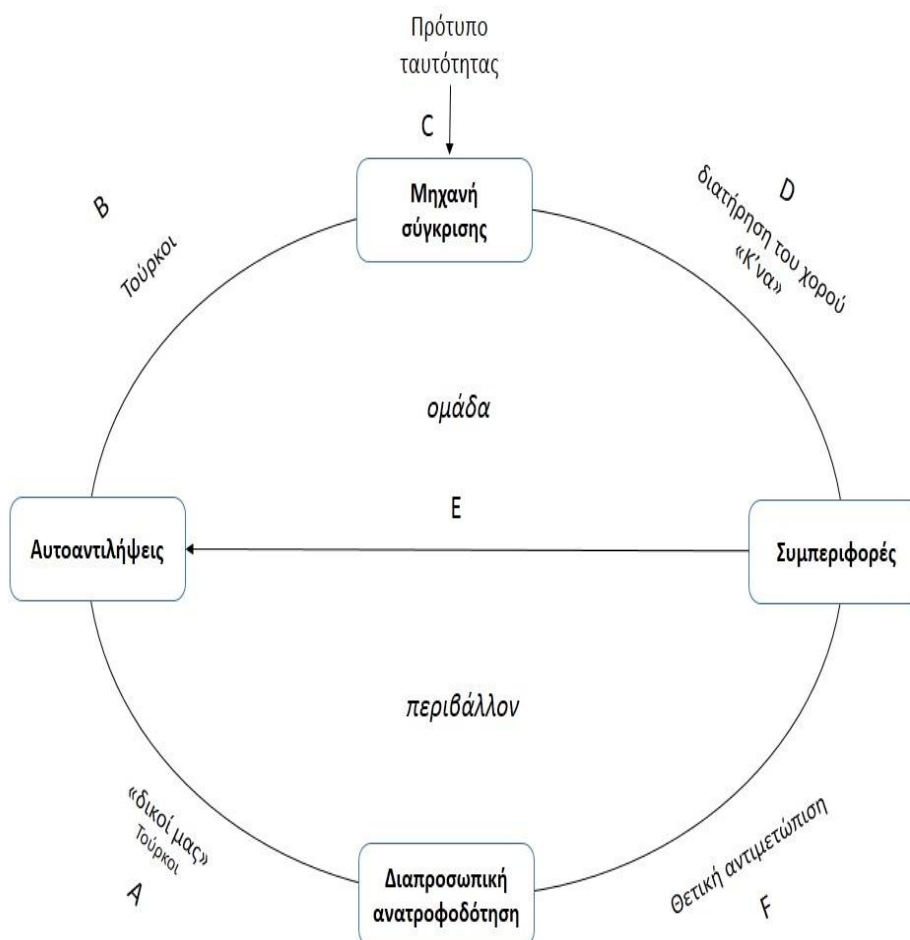
Ωστόσο, στην Τουρκία διαβιούν και ομάδες με γλωσσικές ιδιαιτερότητες, οι οποίες σύμφωνα με τον κεμαλιστικό εθνικισμό θα έπρεπε είτε να εκδιωχθούν είτε να τουρκοποιηθούν. Έτσι, το 1930 το Υπουργείο Εσωτερικών της Τουρκίας εξέδωσε

μία κρυφή εγκύκλιο σύμφωνα με την οποία οι αλλόγλωσσοι Τούρκοι έπρεπε να ενστερνιστούν την τουρκική ως μητρική τους γλώσσα και να ενσωματωθούν στην τουρκική κοινότητα (Παρασχάκη, 2008). Η εγκύκλιος αυτή παραδόθηκε εμπιστευτικά στους νομάρχες, οι οποίοι έπρεπε να την εφαρμόσουν χρησιμοποιώντας τα κατάλληλα μέσα, προκειμένου να κατανοήσουν ότι η τουρκική γλώσσα και ο ενστερνισμός του τουρκισμού δημιουργεί αισθήματα υπερηφάνειας, ώστε να τους κάνουν να ομολογήσουν από καρδιάς ότι είναι Τούρκοι (Yildiz, 2001). Τα μέσα που χρησιμοποίησαν στην προσπάθειά τους αυτή, εκτός των άλλων, ήταν και η στιγματισμένη και υποδεέστερη αντιμετώπιση των ενδυμασιών, των τραγουδιών, των χορών και γενικά των εθίμων των αλλόγλωσσων πληθυσμών, με άμεση απόρροια, είτε των απεμπολισμό τους, είτε τον μετασηματισμό τους (Yildiz, 2001).

Στη βάση των παραπάνω, η αρχή του εθνικισμού της κεμαλιστικής ιδεολογίας έχει ως βάση της την εθνική ενότητα και την πίστη στο κράτος, θεωρώντας κάθε διαφορετικότητα ως απειλή (Aral, 1997). Ωστόσο, οι κάτοικοι της Εντίρνε και του Τσαλίκιοϊ ανήκουν στην εθνοτική ομάδα των Τούρκων, καθώς είναι Μουσουλμάνοι στο θρήσκευμα και ομιλούν την τουρκική γλώσσα. Έτσι, οι κάτοικοι των υπό μελέτη κοινοτήτων, όντας Τούρκοι, έχοντας γλώσσα και θρησκεία όμοια με τα χαρακτηριστικά που προωθούσε ο Κεμαλισμός, δεν υπέστησαν ιδιαίτερες πιέσεις προκειμένου να ενσωματωθούν στο τουρκικό κράτος. Ως εκ τούτου, οι κάτοικοι της Εντίρνε και του Τσαλίκιοϊ δεν χρειάστηκε να προσαρμοστούν στις συγκυρίες του εξωτερικού τους περιβάλλοντος, ώστε να έχουν μια αρμονική διαβίωση μέσα σε αυτό. Όντας στην ίδια εθνοτική ομάδα, υπήρχε μία θετική αλληλεπίδραση μεταξύ τους. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την πρόσληψη θετικών μηνυμάτων από το εξωτερικό περιβάλλον, τα οποία διαχειριζόμενα από τους κατοίκους των υπό μελέτη κοινοτήτων, είχαν ως απόρροια τη δημιουργία θετικής αυτοαντίληψης και κατά συνέπεια μια αρμονική επικοινωνία.

Ωστόσο, όταν η επικοινωνία είναι εύρυθμη, η ανατροφοδότηση βρίσκεται σε συμφωνία με το πρότυπο της ταυτότητας. Αποτέλεσμα αυτού είναι η ταυτότητα να παραμένει σταθερή, δίχως να χρειαστεί η ανάληψη κάποιας δράσης. Έτσι και στην υπό μελέτη περίπτωση, ο χορός του «Κ'να» δεν υπέστη καμιά μεταβολή, εφόσον πρέσβευε την τουρκική εθνική ταυτότητα, επιτελούμενος από τελεστές που, σύμφωνα με την κεμαλιστική ιδεολογία, ήταν Τούρκοι και επομένως «πρεσβευτές» του τουρκικού πολιτισμού προς τους «άλλους», είτε αυτοί οι «άλλοι» βρίσκονταν εκτός των πλαισίων του τουρκικού κράτους, είτε και εντός (βλέπε Σχήμα 7.7.). Αποτέλεσμα των παραπάνω υπήρξε η ταυτότητα των κατοίκων, τόσο της Εντίρνε, όσο και του Τσαλίκιοϊ να μην υποστεί μεταβολές. Αυτό συνέβη διότι η αυτοαντίληψή τους, με άλλα λόγια η θεώρησή τους ως «Τούρκοι», προσidiaζε με το πρότυπο της ταυτότητάς τους. Διατηρώντας επομένως τον χορό του «Κ'να» χωρίς μεταβολές ήρθαν σε αρμονία με τα εσωτερικά τους πρότυπα με επακόλουθο να αναγνωρίζονται τόσο από τους «εαυτούς» τους όσο και από τους «άλλους», ως «Τούρκοι».

Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία



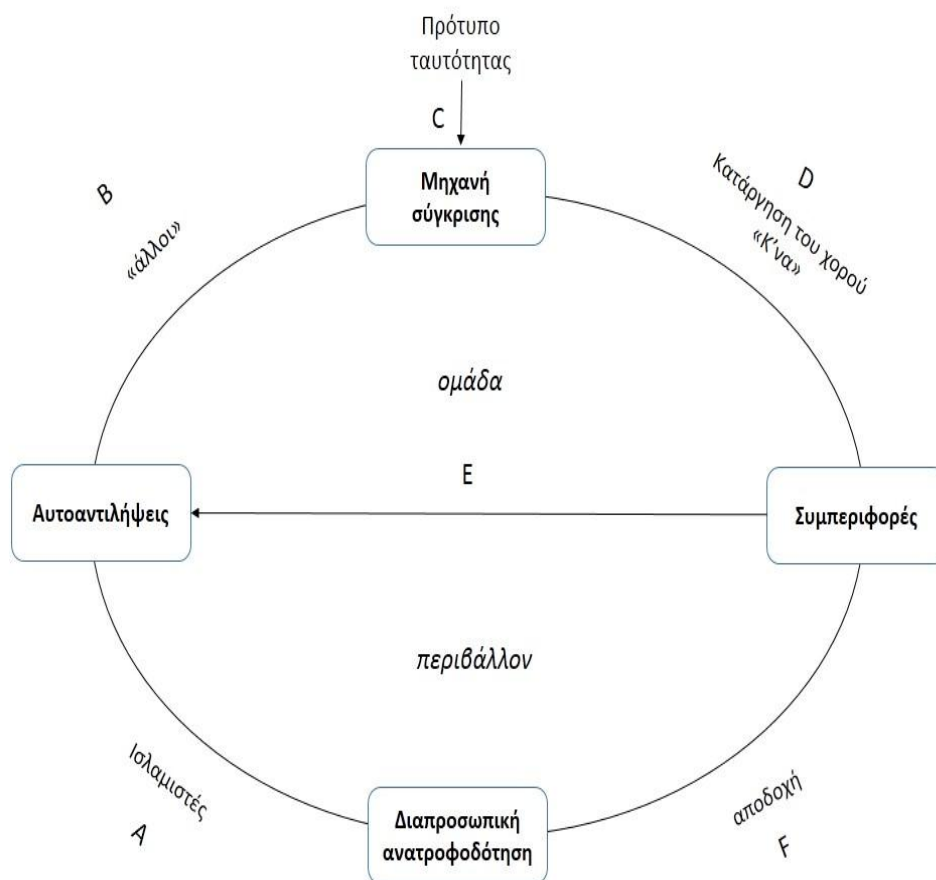
Σχήμα 7.7.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των κατοίκων της Εντίρνε και του Τσαλίκοϊ της τουρκικής Θράκης

Ωστόσο ο Κεμαλισμός πρεσβεύει και τον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους, θέλοντας να οδηγήσει την Τουρκία στον δρόμο του εκσυγχρονισμού και του εκδυτικισμού. Με την εκκοσμίκευση ο Κεμαλισμός επιχείρησε τον περιορισμό του Ισλάμ και την αντικατάστασή του με το εθνικό φρόνημα (Ανδριοπούλου, 2014). Προκειμένου να υπάρξει χώρος και πνεύμα δεκτικότητας για το καινοτόμο που έφερε ο Κεμαλισμός, με άλλα λόγια για τον εκδυτικισμό του νεοσύστατου τουρκικού κράτους, επιζητούσε από τους Τούρκους μια «αυτο-αποξένωση» από τις παραδόσεις τους και τους παγιωμένους τρόπους σκέψης. Αυτό είχε ως απόρροια και τον περιορισμό των εθίμων που διέπονταν από την θρησκεία. Ένα από αυτά ήταν και χορευτικό δρώμενο της «Κ'να γκετζέσι», στο οποίο ο ρόλος του Χότζα ήταν σημαντικός, καθώς ευλογούσε την τελετουργία και ο οποίος αργότερα, μετά την κατάργηση του θρησκευτικού γάμου στην Τουρκία αντικαταστάθηκε από μία ηλικιωμένη γυναίκα, η οποία έδινε απλά ευχές στους μελλόνυμφους.

Εντούτοις, παρά την αποξένωση αυτή που επιζητούσε ο Κεμαλισμός, το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» διατηρήθηκε από τους κατοίκους και των δύο υπό μελέτη κοινοτήτων, καθώς αυτό θεωρείται από τα πιο σημαντικά έθιμα του

τουρκικού λαού. Με τη διατήρηση της «Κ'να γκετζέσι» και με το θρησκευτικό συναίσθημα να υπερισχύει, οι κάτοικοι της Εντίρνε και του Τσαλίκιοϊ απομακρύνονταν από την τουρκική τους ταυτότητα και ερχόταν κοντά στην ισλαμική. Αυτομάτως, όμως αυτό ερχόταν σε ρίξη με την κεμαλιστική ιδεολογία, και κατ' επέκταση με την πολιτική ηγεσία της εποχής, η οποία είχε ως στόχο τον εκσυγχρονισμό και τη μετατροπή της Τουρκίας στα πρότυπα των δυτικοευρωπαϊκών κρατών της εποχής. Αποτέλεσμα των παραπάνω υπήρξε η ενεργοποίηση της συνιστώσας του ελέγχου της ταυτότητας, προκειμένου να φανεί αν η κοινωνική συμπεριφορά είχε αρνητική επίδραση στην αυτοαντίληψη της ομάδας.

Στην κοινότητα της Εντίρνε, η οποία και αποτελούσε αστικό κέντρο της περιοχής, η απαίτηση της αρχής της εκκοσμίκευσης ενστερνίστηκε εύκολα. Διατηρώντας το χορευτικό δρώμενο της «Κινα γκετζέσι» και, κατ' επέκταση τον χορό του «Κ'να», η αυτοαντίληψη των κατοίκων της Εντίρνε ερχόταν σε αντίθεση με τις αντιλήψεις του κοινωνικού τους περιβάλλοντος. Στη βάση αυτή, ο χορός του «Κ'να» παραμερίστηκε προκειμένου οι αντικατοπτρικές αξιολογήσεις του εαυτού να ομοιάσουν και πάλι με τα εσωτερικά πρότυπα και έτσι με την αυτορύθμιση αυτή να επέλθει και πάλι η αρμονία στην ομάδα. Ως ακολούθως, το χορευτικό δρώμενο της «Κινα γκετζέσι» διατηρήθηκε ως ένα απλό αποχαιρετηστήριο γλέντι των οικογενειών των δύο μελλόνυμφων (βλέπε Σχήμα 7.8.).



Σχήμα 7.8.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των κατοίκων της Εντίρνε της τουρκικής Θράκης

Ωστόσο στο Τσαλίκιοι υπήρξε μια αντίστροφη κατάσταση. Το Τσαλίκιοι όντας μία κοινότητα «κλειστή» και απομακρυσμένη από τον αστικό ιστό της πρωτεύουσας της περιφέρειας, αλλά και της κοντινής πόλης Ουζούν Κιουπρού (Μακρά Γέφυρα), διακατέχονταν από έντονα θρησκευτικά αισθήματα. Έτσι, ενώ ενστερνίζονταν την τουρκική ταυτότητα δεν αποξενώθηκαν από τις παραδόσεις τους. Ως εκ τούτου, το χορευτικό δρώμενο της «Κινά γκετζεσί» συνοδευόμενο από τον ομώνυμο χορό συνέχιζε να τελείται κανονικά στην κοινότητα αυτή. Μολονότι, το γεγονός αυτό ερχόταν σε αντίθεση με την κεμαλιστική ιδεολογία κατασκευής της εθνικής ταυτότητας της Τουρκίας, οι κάτοικοι του Τσαλίκιοι το υιοθέτησαν. Αν και κανείς θα περίμενε αυτό να είχε ως συνέπεια, αυξάνοντας τον βαθμό συμφωνίας με τη μία ταυτότητα, τη θρησκευτική, να μειώνεται η συμφωνία με την άλλη ταυτότητα, την εθνική, εντούτοις, η διατήρηση του χορευτικού δρωμένου της «Κινά γκετζέσι» δεν αποτέλεσε σημείο ρήξης με τα εσωτερικά πρότυπα των κατοίκων. Οι κάτοικοι του Τσαλίκιοι, καθώς θεωρούσαν τη θρησκεία άρρηκτα συνδεδεμένη με την τουρκική τους ταυτότητα, αλληλεπίδρασαν συμμετρικά και έδειξαν την υπεροχή τους στην πολιτική εξουσία της εποχής, αντιπράττοντας στα μηνύματά της.

Παρά ταύτα, η πολιτική εξουσία έδειξε ουδετερότητα στην συμπεριφορά αυτή των κατοίκων του Τσαλίκιοι, γεγονός που σημαίνει ότι ούτε αποδέχτηκε την υπεροχή, αλλά ούτε και αντέδρασε στον έλεγχο αυτό που του επιβλήθηκε. Αυτό συνέβη για δύο λόγους. Πρώτον, η διατήρηση του χορευτικού δρωμένου της «Κινά γκετζεσί» δεν συνοδεύτηκε από τάσεις εμμονής ή επιστροφής σε άκρως συντηρητικά θρησκευτικά βιώματα του παρελθόντος. Δεύτερον, το χορευτικό δρώμενο της χέννας, όπως προαναφέρθηκε και στην παρουσίαση των ερευνητικών δεδομένων, αποτελεί μια από τις πιο σημαντικές τελετουργίες του μουσουλμανικού κόσμου. Στην Τουρκία, παρόλες της εθνοτικές ομάδες που υπάρχουν, η συντριπτική πλειοψηφία της είναι Μουσουλμάνοι. Έτσι, το χορευτικό δρώμενο της «Κινά γκετζέσι» αποτελούσε ένα κοινό σημείο μεταξύ όλων αυτών των διαφορετικών εθνοτικών ομάδων της Τουρκίας και ως εκ τούτου σιγά σιγά, αναδείχθηκε σε εθνικό της σύμβολο. Το χορευτικό αυτό δρώμενο, καθώς και ο χορός που το συνόδευε αποτέλεσε και αποτελεί σύμβολο ιδιαίτερης ταυτότητας, το οποίο συσπειρώνει τους κατοίκους της Τουρκίας σε μια κοινή αίσθηση και έκφραση του συλλογικού «ανήκειν».

Επομένως, οι Κεμαλιστές, μη μπορώντας να αντιταχθούν στο χορευτικό αυτό δρώμενο και στη σπουδαιότητα που του απένειμαν οι κάτοικοι της Τουρκίας, το ανέδειξαν σε εθνικό σύμβολό της. Έτσι, ο χορός του «Κ'να» συνέχιζε να τελείται, στην κοινότητα του Τσαλίκιοι, εφόσον αντιπροσώπευε την τουρκική εθνική ταυτότητα, επιτελούμενος, από τελεστές που είχαν τουρκική συνείδηση και επομένως «πρεσβευτές» του τουρκικού πολιτισμού προς τους «άλλους», γεγονότα που προσιδίαζαν και με τα πρότυπα ταυτότητας των κατοίκων (βλέπε Σχήμα 7.7.). Το ερώτημα του γιατί δεν παρέμεινε και στην περίπτωση της Εντίρνε ανακύπτει στο σημείο αυτό. Ωστόσο, την απάντηση σε αυτό το ερώτημα ενδεχομένως να δίνει η φύση των δύο κοινοτήτων. Η Εντίρνε συνιστά το κέντρο της περιοχής και έχει χαρακτήρα αστικό με ό,τι αυτό συνεπάγεται, κάτι που δεν ισχύει για την αγροτική κοινωνία του Τσαλίκιοι.

Συνεπώς από τα παραπάνω συμπεραίνεται, ότι ο Κεμαλισμός επιχείρησε να επιβάλει μια νέα ταυτότητα στους κατοίκους της νεοσύστατης Τουρκικής Δημοκρατίας. Η ταυτότητα αυτή ήταν του Τούρκου, η οποία επιχείρησε να

υποκαταστήσει όλες τις άλλες ταυτότητες που υπήρχαν στην Τουρκία, θρησκευτικές, τοπικές ή εθνοτικές. Το γεγονός αυτό το πέτυχε μεταβάλλοντας τις συλλογικές αναπαραστάσεις των κατοίκων (Ανδριοπούλου, 2014). Ως εκ τούτου, ο Τούρκος πλέον στον Κεμαλισμό είναι ένας σύγχρονος άνθρωπος απαλλαγμένος από θρησκευτικές και άλλες προκαταλήψεις, ένας άνθρωπος που έχει απαρνηθεί τις παραδοσιακές συνήθειες και είναι αφοσιωμένος στη δημιουργία ενός ισχυρού τουρκικού κράτους (Ανδριοπούλου, 2014).

Ωστόσο, παρόλο που στον Κεμαλισμό η αρχή του εθνικισμού βοήθησε στην κατασκευή της εθνικής ταυτότητας της Τουρκίας, δεν κατάφερε να υποκαταστήσει όλες τις ταυτότητες, όπως επιζητούσε. Επίσης, σήμερα η αρχή αυτή δεν μπορεί να λειτουργήσει με τον ίδιο τρόπο, καθώς στις μέρες μας περισσότερο από κάθε άλλη φορά είναι επιτακτική η ανοχή για τον «άλλο», καθώς επίσης και προϋπόθεση συνύπαρξης. Στη βάση όλων των παραπάνω κάνει την εμφάνισή του στην Τουρκία το πολιτικό Ισλάμ. Το πολιτικό Ισλάμ, ενθαρρύνει την ισλαμική ταυτότητα των Τούρκων πολιτών και διεκδικεί θρησκευτική ελευθερία. Επίσης, αποκηρύσσει τη «λατρεία του Atatürk» και εγκολπώνεται την αναπόδεικτη καθ' εαυτό πρόταση του εκδημοκρατισμού, προκειμένου να διασφαλίσει την επιβίωσή του (Ανδριοπούλου, 2014). Η άνοδος του πολιτικού Ισλάμ στην Τουρκία, η οποία και ξεκίνησε από το 1950 και άνθισε τη δεκαετία του '90, έθεσε υπό αμφισβήτηση την αρχή της εκκοσμίκευσης του Κεμαλισμού, με άλλα λόγια τον περιορισμό και τον έλεγχο της θρησκείας και την αντικατάσταση της θρησκευτικής πίστης από το εθνικό φρόνημα. Το πολιτικό Ισλάμ στρέφεται εναντίον της εισβολής της δυτικής παράδοσης και αποβλέπει στην ενδυνάμωση της ισλαμικής θρησκευτικής και πολιτισμικής παράδοσης.

Με την εμφάνιση του πολιτικού Ισλάμ, αλλά και με την προοδευτική εγκαθίδρυση της «Κινά γκετζεσί» ως εθνικού τουρκικού συμβόλου, το χορευτικό δρώμενο της «Κινά γκετζεσί» άρχισε να κάνει και πάλι την εμφάνισή του στο αστικό κέντρο της Εντίρνε. Ωστόσο παρουσιάστηκε εμπλουτισμένο με δυτικά στοιχεία, όπως η τέλεσή του σε κέντρα διασκεδάσεως, η συνοδεία του χορού του «Κ'να» με ηλεκτρονική μουσική και όχι με παραδοσιακά μουσικά όργανα, το κάλεσμα των συμμετεχόντων σε αυτήν με έντυπα προσκλητήρια κ.ά.. Όμως και ο ίδιος ο χορός του «Κ'να» στην Εντίρνε δέχτηκε την κεμαλιστική επιρροή, καθώς είναι απαλλαγμένος από το ιερό αντικείμενο της χέννας και των κεριών, ομοιάζοντας με έναν απλό παραδοσιακό χορό της Τουρκίας, που μπορεί να χορέψει κάποιος σε οποιαδήποτε κοινωνική ή άλλη εκδήλωση. Επομένως, στην τελετουργία της «Κινά γκετζεσί» στην Εντίρνε, είναι ιδιαίτερα έκδηλη η κεμαλική ταυτότητα της Τουρκίας, η οποία θέλει τους Τούρκους να εκσυγχρονιστούν και να ακολουθήσουν τα δυτικά πρότυπα, απαλλαγμένοι από τις θρησκευτικές προκαταλήψεις και τις παραδοσιακές συνήθειες. Ωστόσο, το γεγονός της τέλεσης της «Κινά γκετζεσί», έστω και με βάση τα δυτικά πρότυπα, δείχνει ότι η παράδοση συνεχίζει να παίζει σημαίνοντα ρόλο στην Τουρκία. Ακόμα και αυτοί που ακολουθούν την κεμαλιστική ιδεολογία, επιχειρούν να πραγματοποιήσουν ένα «πάντρεμα» των δύο τάσεων που επικρατούν στην Τουρκία: του Κεμαλισμού και του Ισλαμισμού, δύο εντελώς αντίθετων ιδεολογιών.

Καταληκτικά, στην τουρκική Θράκη το χορευτικό δρώμενο της «Κινά γκετζεσί» καθώς και ο χορός που το συνοδεύει, αποτελούν σημαντικό μέρος της πολιτισμικής ζωής της περιοχής, παρά τα αντίθετα πρότυπα που προέβαλε αρχικά ο Κεμαλισμός,

δηλαδή η επίσημη πολιτική ιδεολογία του τουρκικού κράτους. Έτσι, τόσο το χορευτικό δρώμενο, όσο και ο χορός του «Κ'να» συνέχισαν και συνεχίζουν και σήμερα να αποτελούν δείκτη της εθνικής ταυτότητας στην Τουρκία και να ενισχύουν την ενότητα της τουρκικής επικράτειας παρουσιάζοντας κατά τόπους ιδιαιτερότητες τέλεσής του ανάλογα με τον χρόνο (Κεμαλισμός, πολιτικό Ισλάμ) και τον τόπο (αστικό/μη αστικό).

7.1.3. Κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας στην ελληνική και τουρκική Θράκη - διακρατική κατασκευή

Όπως προαναφέρθηκε, η περιοχή της Θράκης αποτελούσε μια μεγάλη γεωπολιτισμική ενότητα, η οποία και διαιρέθηκε σε τρεις υποπεριοχές. Η διαίρεση αυτή έγινε με τη χάραξη γεωπολιτικών συνόρων και οι υποπεριοχές που δημιουργήθηκαν κατανεμήθηκαν σε τρία διαφορετικά γειτονικά κράτη, σε αυτά της Βουλγαρίας, της Τουρκίας και της Ελλάδας.

Συνήθως οι γεωγράφοι εκλαμβάνουν τα σύνορα ως υλικά, οριοθετημένα στο έδαφος. Ο προσδιορισμός, η χάραξη ενός υλικού συνόρου αποτελεί μία διαδικασία ιδιαίτερα δύσκολη για τους γεωγράφους, εφόσον ορίζει περιοχές, τις οποίες και κατατάσσει σε κατηγορίες (Τοπάλογλου & Πετράκος, 2008). Ειδικότερα, στη φυσική γεωγραφία, η χάραξη συνόρων ορίζει περιοχές φυσικών διεργασιών, όπως είναι οι ισόθερμες στους κλιματολογικούς χάρτες, είτε τα όρια των γεωλογικών σχηματισμών, ενώ στην ανθρωπογεωγραφία (Κουρλιούρος, 2011; Λεοντίδου, 2011) διαμορφώνει περιοχές κοινωνικών δράσεων και συμφερόντων, όπως είναι τα όρια των ιδιοκτησιών ή τα σύνορα των εθνικών κρατών.

Επομένως, τα σύνορα καθορίζουν τα γεωγραφικά όρια πολιτικών οντοτήτων ή νομικών αρμοδιοτήτων, όπως είναι τα κράτη ή οι τοπικές διοικητικές περιοχές εντός ενός κράτους, όπως, επίσης, ορίζουν που ξεκινά και που τελειώνει μία κοινότητα, οριζώντας την παράλληλα στον χώρο. Τα εθνικά και διοικητικά αυτά όρια καταχυρώνονται από τον νόμο, αλλά συνήθως ορίζονται μέσα από τη φυσική τοπογραφία, όπως αυτή ορίζεται από ένα βουνό, μια θάλασσα ή ένα ποτάμι, ενώ σύνορα μπορούν να δημιουργηθούν από φυλετικές, γλωσσικές και θρησκευτικές διαφορές (Τοπάλογλου & Πετράκος, 2008).

Το γεγονός αυτό συνέβη και στην περιοχή της Θράκης. Η Συνθήκη της Λωζάνης που όριζε τα σύνορα μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας, έγινε με βάση θρησκευτικά κριτήρια. Έτσι, όσοι Θρακιώτες εντάσσονταν στο μιλέτι των Ρουμ, δηλαδή στις ορθόδοξες κοινότητες, κρίθηκαν ανταλλάξιμοι και μετοίκησαν στην αντίπερα όχθη του Έβρου ποταμού. Έτσι, ο Έβρος ποταμός διχοτόμησε τη Θράκη σε δύο συνοριακές υποπεριοχές και κατέστη σύνορο μεταξύ των δύο αυτών θρησκευτικών ομάδων της περιοχής της Θράκης και, κατ' επέκταση, σύνορο μεταξύ των δύο εθνικών κρατών.

Η συνοριακή αυτή γραμμή του Έβρου ποταμού αποτελεί ένα υλικό, αλλά ταυτόχρονα και συμβολικό μόρφωμα. Τα «συμβολικά όρια» είναι τα όρια που δημιουργεί ο ανθρώπινος νους και διαφέρουν από τα πολιτικά όρια που επιβάλλουν οι κατέχοντες την πολιτική δύναμη. Ωστόσο, στην περιοχή της Θράκης συμβαίνει τα νοητά αυτά όρια να συνάδουν με τα πολιτικά όρια της περιοχής. Συνεπώς, η μεθοριακή γραμμή στην περιοχή της Θράκης προσδιορίζει στον χώρο τα όρια του «εμείς» και οι «άλλοι» (Τοπάλογλου & Πετράκος, 2008), εισάγοντας ασυνέχειες και

προσδιορισμούς σε έναν χώρο, ο οποίος πριν την χάραξη του συνόρου ήταν συνεχής και απροσδιόριστος, με κοινά έθιμα, χορούς και παραδόσεις.

Στη βάση των παραπάνω, η μεθοριακή γραμμή ενός κράτους ορίζει τι είναι «μέσα» και τι «έξω», ποιοι είναι «αυτοί» και ποιοι είναι οι «άλλοι», όπως επίσης ασκεί επίδραση στις αντιλήψεις των ανθρώπων που διαβιούν και δραστηριοποιούνται κοντά σε αυτήν. Επομένως, η σημασία των συνόρων και των συνοριακών περιοχών παίζει καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της εθνικής ιδεολογίας (Sahlins, 1989; Wilson & Donnan, 1998) και στην κατασκευή της εθνικής ταυτότητας. Ένα έθνος τονίζει την εσωτερική του ομοιογένεια πάντα σε συνάρτηση και διαλεκτική διαδικασία με την ανάγκη να αναδεικνύει τη διαφορά του και κυρίως την ανωτερότητά του απέναντι στα άλλα έθνη, κυρίως τα γειτονικά, με τα οποία βρίσκεται συνήθως σε ανταγωνιστική θέση (Νιτσιάκος & Μάντζος, 2002). Πολλές φορές μάλιστα ο προσδιορισμός της εθνικής ταυτότητας εδράζεται σε ιδεολογήματα μοναδικότητας και υπεροχής έναντι των «άλλων» (Τοπάλογλου & Πετράκος, 2008).

Αυτό συνέβη και στην περιοχή της Θράκης, όπου οι δύο περιοχές, μετά τη χάραξη των συνόρων, ανέπτυξαν εχθρικές εικόνες έναντι των «άλλων», των «εχθρών», των «ξένων», οι οποίες αντικατοπτρίζονταν στη διάκριση «εμείς, οι πολιτισμένοι» και οι «άλλοι, οι βάρβαροι», διάκριση που αντανάκλα ξεκάθαρα το στερεότυπο της εθνικής ταυτότητας (Lalioṫi, 2002). Το γεγονός αυτό υπήρξε αποκύημα του επιχειρήματος της εξωτερικής απειλής που επιστρατεύτηκε, μετά τη χάραξη των συνόρων και η οποία θέλει να τίθεται σε κίνδυνο η εδαφική ακεραιότητα ή η πολιτισμική ταυτότητα των δύο υποπεριοχών.

Σύμφωνα με τους Rumley και Minghi (1991), τα άτομα που ζουν στις συνοριακές περιοχές (borderlanders) διαφέρουν από αυτά που ζουν εκτός των περιοχών αυτών, τόσο στο επίπεδο των συνθηκών ζωής και των αντιλήψεων για τη διπλανή χώρα, όσο και των μορφών της αλληλεπίδρασης που αναπτύσσουν με την απέναντι πλευρά. Έτσι, και από τις δύο πλευρές της Θράκης αναπτύχθηκαν υποδεέστερες εικόνες των «άλλων», προκειμένου να ενισχυθεί η εθνική ιδεολογία και, κατ'επέκταση, να διαμορφωθεί μια εθνική ταυτότητα, διαφορετική για τις δύο περιοχές, που μέχρι τότε μοιράζονταν κοινή εδαφική περιοχή, κοινές παραδόσεις και κοινά έθιμα.

Ένα από αυτά τα έθιμα ήταν και το έθιμο του «Κ'να», το οποίο παρόλες τις πολιτικές ανακατατάξεις και απαγορεύσεις που υπέστη, συνέχισε να τελείται. Το γεγονός αυτό μαρτυρά τη σημαντικότητα που αυτό κατείχε και στις δύο περιοχές της Θράκης, καθώς και την κοινή πορεία των Θρακιωτών των δύο κρατών. Η κοινή αυτή πορεία μπορεί να διακόπηκε με τη χάραξη των συνόρων, ωστόσο η αλληλεπίδραση των καθημερινών ανθρώπων που για αιώνες λειτουργούσαν με βάση τη σημαντικότητα αυτού του χορευτικού δρωμένου, φαίνεται ότι συνεχίζεται, ακόμα και αν αυτή αναπτύσσεται σε συμβολικό και όχι σε πραγματικό επίπεδο.

Εντούτοις, προκειμένου να διαμορφωθεί η εθνική ταυτότητα ενός κράτους, επιβάλει οι εθνικές παραδόσεις να συγκροτούνται στο πλαίσιο αντίθεσης με τις παραδόσεις άλλων λαών. Έτσι το κοινό χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» και ακόμα περισσότερο ο χορός που το συνόδευε έπρεπε να αλλάξει, προκειμένου να μη συνάδει με αυτόν των Τούρκων, θυμίζοντας σε όλους την κοινή τους πορεία. Σε αυτό συνέβαλε στην Ελλάδα και η Χούντα των Συνταγματαρχών, κατά τη διάρκεια της οποίας διαμορφώθηκε στην περιοχή ένα ομογενοποιημένο «πανθρακικό»

μουσικοχορευτικό ρεπερτόριο, προκειμένου να ενισχυθεί η εθνική ταυτότητα της περιοχής και να περιοριστούν οι ποικίλλες εθνοπολιτισμικές ιδιομορφίες της. Ως εκ τούτου, και οι τέσσερις υπό μελέτη κοινότητες της ελληνικής Θράκης, ακολούθησαν το πρότυπο αυτό του χορού του «Κ'να» που τους επέβαλε η πολιτική εξουσία της εποχής.

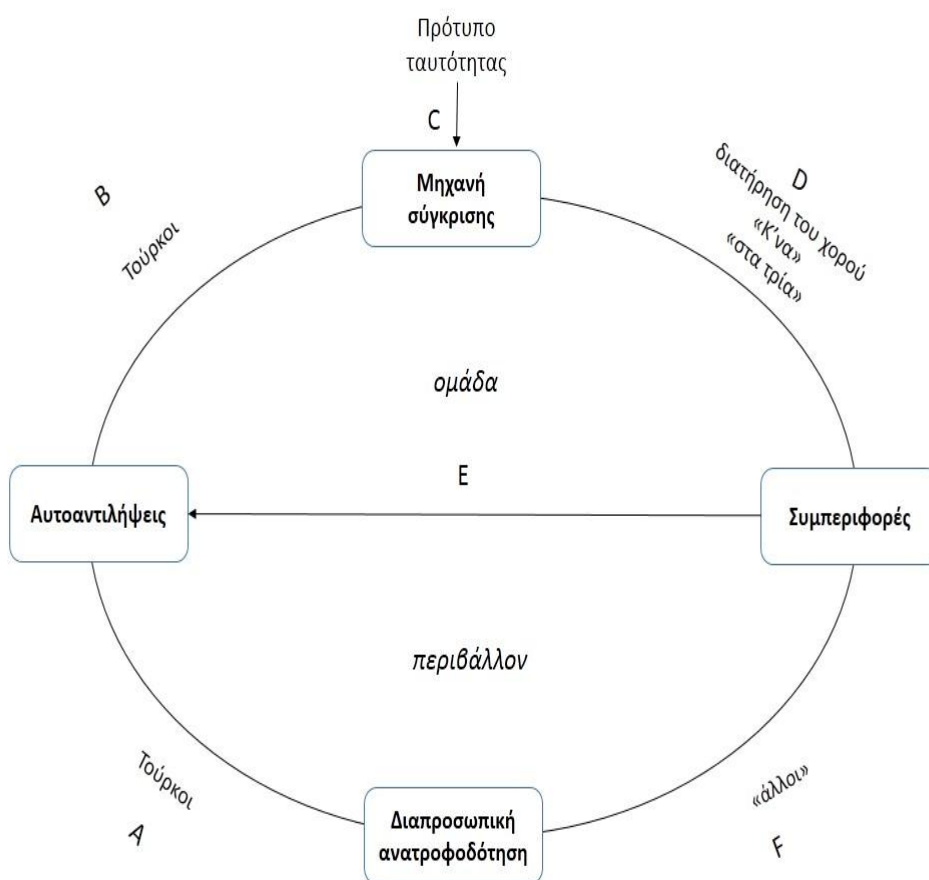
Σύμφωνα με τον Luhmann (1990), κάθε κοινωνικό σύστημα μπορεί να επηρεάζεται από το εξωτερικό του περιβάλλον, αλλά παρόλα αυτά λειτουργεί με αυτόνομο τρόπο. Επομένως, μπορεί η ταυτότητα μιας ομάδας να διαμορφώνεται σε σχέση με την αλληλεπίδραση με τις «άλλες» ομάδες, ωστόσο κάθε μία ομάδα αναπτύσσει μία ανεξάρτητη συμπεριφορά. Εντούτοις, καμιά από τις υπό μελέτη ελληνικές θρακικές κοινότητες δε διατήρησε τη χορογραφική σύνθεση του «Κ'να». Επιπλέον, μετά το πέρας της Χούντας, καμιά ομάδα δεν επανέφερε την πρότερη χορευτική μορφή του χορού, παρά συνέχιζαν να ακολουθούν το εθνικό πρότυπο που αυτή τους επέβαλε. Εξαίρεση βέβαια αποτελούν οι Αρβανίτες του Νέου Χειμωνίου, των οποίων η χορογραφική σύνθεση του «Κ'να», προσιδίαζε με τον «εθνικό χορό» Καλαματιανό, αλλά ήταν και τελείως διαφορετική από την τουρκική χορευτική φόρμα, γι' αυτό και δεν μεταλλάχθηκε.

Στην τουρκική Θράκη, όπως προειπώθηκε, το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» έχει αναχθεί σε ένα εθνικό σύμβολο. Αυτό και μόνο ήταν αρκετό, ώστε να δημιουργηθούν αρνητικές αναπαραστάσεις στους Έλληνες Θρακιώτες και δη σε αυτούς που μετοίκησαν από την αντίπερα όχθη του Έβρου ποταμού, όπως οι τέσσερις υπό μελέτη κοινότητες. Οι κάτοικοι των κοινοτήτων αυτών αντιμετώπιστηκαν ως «άλλοι» με τον ερχομό τους στη περιοχή της ελληνικής Θράκης και κάθε υπόνοια εθνικής ταύτισης με τους γείτονες «εχθρούς» είχε ως απόρροια την άμεση αντίπραξη τους.

Επομένως, μπορεί η αλληλεπίδραση μεταξύ των Θρακιωτών των δύο κρατών να μην είναι φυσική, με άλλα λόγια σε πραγματικό επίπεδο, ώστε η συμπεριφορά του ενός να επηρεάζει τη συμπεριφορά του άλλου, ωστόσο, τα μέλη της εκάστοτε ομάδας αναλαμβάνουν και πάλι δράση. Η αντιμετώπισή τους αυτή έχει να κάνει με την αλληλεπίδρασή τους απέναντι σε ένα σύμβολο που και για τους μεν και για τους δε, είναι κάτι σημαίνον. Το σύμβολο αυτό είναι το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» και ο χορός που το συνοδεύει, το οποίο από τη μία είναι εθνικό σύμβολο για τους Τούρκους, αλλά και σημειώσεως σημασίας και για τους Έλληνες, καθώς το διατηρούν με κάθε τρόπο και με οποιαδήποτε μορφή, παρόλες τις αντιδράσεις των «άλλων».

Προκειμένου λοιπόν να μην συνάδουν οι παραδόσεις τους με τις παραδόσεις άλλων λαών, πόσο μάλλον γειτονικών όπως η Τουρκία, που ιστορικά και πολιτικά δεν είχαν πάντα αγαστές σχέσεις, δεν επανέφεραν τον χορό του «Κ'να» στη πρότερη μορφή του, αλλά διατήρησαν τη χορευτική μορφή του «πανθρακικού» μουσικοχορευτικού ρεπερτορίου. Με αυτόν τον τρόπο διατήρησαν την ταυτότητα του Έλληνα Θρακιώτη και όχι του πρόσφυγα ή του Τούρκου Θρακιώτη, που ήταν δυνατόν να τους επισημανθεί σε περίπτωση που έμεναν στη διατήρηση της κοινής χορογραφικής σύνθεσης του «Κ'να». Συνεπώς, αν και η επιρροή της Χούντας στη συμπεριφορά τους έπαψε να ισχύει, οι Θρακιώτες της ελληνικής Θράκης, διατήρησαν το χορευτικό πρότυπο του «Κ'να» που η τελευταία τους πρότεινε, σε αντιπαραβολή με τη χορευτική φόρμα του «Κ'να» των Τούρκων Θρακιωτών, προκειμένου να διατηρήσουν το πρότυπο της ταυτότητάς τους. Άλλωστε, όπως έχει

έχουν ξεκινήσει να χορεύουν επί σκηνής την πρότερη μορφή του «Κ'να». Ωστόσο, αν και υπάρχουν ακόμη εν ζωή τα μέλη τους που την χόρευαν και παρόλο που εμφανίζεται και πάλι, έστω και παραστασιακά, αυτό που συνεχίζει να επικρατεί στα συμμετοχικά γεγονότα, με άλλα λόγια στην τέλεση του χορευτικού δρωμένου του «Κ'να», είναι η πανθρακική μορφή του. Από αυτό και μόνο το γεγονός, φαίνεται ξεκάθαρα η διακρατική αυτορύθμιση που έχει συντελεστεί απέναντι σε ένα σημαντικό σύμβολο και για τις δύο πλευρές. Συνεπώς, διατηρώντας οι Τούρκοι Θρακιώτες τον χορό του «Κ'να» αμετάβλητο και αναγάγοντάς τον σε εθνικό σύμβολο, εξανάγκασαν τους Θρακιώτες της ελληνικής πλευράς να προβούν σε αντίπραξη και να διατηρήσουν διαφορετική χορευτική φόρμα, προκειμένου να διαφέρουν αλλά και να προβάλλουν και οι δύο ξεχωριστές εθνικές ταυτότητες.



Σχήμα 7.10.: Κυβερνητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας των Τούρκων Θρακιωτών

Με τον τρόπο αυτό αυτορυθμίστηκαν και οι δύο ομάδες, καθώς η μία βλέποντας ότι η «άλλη» διατηρούσε τον χορό αμετάβλητο, τον διαφοροποίησε, ενώ η πρώτη παρατηρώντας τη διαφοροποίηση της «άλλης» ομάδας επέμεινε στη διατήρησή του, προκειμένου να διασφαλίσει την ισορροπία του όλου συστήματος. Επομένως, μέσω της ανατροφοδότησης που λάμβαναν οι ομάδες από την άλλη πλευρά του συνόρου, δημιούργησαν μια αυτοαντίληψη για τον εαυτό τους, η οποία συγκρινόμενη με το πρότυπο ταυτότητάς τους, απέδωσε τα ανάλογα αποτελέσματα και τις ανάλογες δράσεις. Ως εξής, οι Έλληνες μη θέλοντας να θεωρηθούν Τούρκοι, άλλαξαν τον

χορό του «Κ'να» και οι Τούρκοι, οι οποίοι τον θεωρούσαν και ως εθνικό σύμβολο, τον διατήρησαν (βλέπε σχήμα 7.9. & 7.10.).

Καταληκτικά, από τα παραπάνω διαπιστώνεται ότι το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να», καθώς και ο χορός που το συνοδεύει, ήταν ιδιαίτερης σπουδαιότητας και για τις έξι υπό μελέτη κοινότητες της ευρύτερης περιοχής της Θράκης. Το χορευτικό αυτό δρώμενο, λόγω ακριβώς αυτής της σπουδαιότητάς του και παρόλες τις πολιτικές ανακατατάξεις, απαγορεύσεις και παύσεις που υπέστη, επανέρχεται και επανεμφανίζεται και συνεχίζει να τελείται ακόμη και μέχρι σήμερα, με αποτέλεσμα τον μετασχηματισμό του σε ένα σύμβολο εθνικής ταυτότητας και διαφοροποίησης από τους « εθνικούς άλλους».

VIII. ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ, ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ, ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ

Η παρούσα εργασία μελετά την κυβερνητική κατασκευή της ταυτότητας στο πλαίσιο του γαμήλιου χορευτικού δρωμένου του «Κ'να», όπως αυτό τελείται στην ελληνική και τουρκική Θράκη. Συγκεκριμένα μελετήθηκαν δύο κοινότητες της ίδιας εθνοτικής ομάδας από την περιφέρεια της Αδριανούπολης της τουρκικής Θράκης και τέσσερις κοινότητες, διαφορετικών εθνοτικών ομάδων από την περιοχή του βορείου Έβρου της ελληνικής Θράκης. Οι κοινότητες αυτές από την μεριά της Τουρκίας ήταν η Εντίρνε και το Τσαλίκιοϊ και από την Ελλάδα, η Νέα Βύσσα, η Οινόη, το Νέο Χειμώνιο και το Ισαάκιο. Οι κάτοικοι των παραπάνω ελληνικών κοινοτήτων μετοίκησαν στον βόρειο Έβρο από τις αντίστοιχες τουρκικές περιοχές και συγκεκριμένα η Νέα Βύσσα και η Οινόη από την περιοχή της Εντίρνε, ενώ το Νέο Χειμώνιο και το Ισαάκιο από την περιοχή της Μακράς Γέφυρας, όπου και βρίσκεται η κοινότητα Τσαλίκιοϊ.

Και στις έξι αυτές υπό μελέτη κοινότητες της ευρύτερης περιοχής της Θράκης παρατηρείται το γεγονός της κοινής τέλεσης του χορευτικού δρωμένου του «Κ'να» ή της «Κινά γκετζεσί», όπως είναι γνωστό στην Τουρκία. Ομοιότητες παρατηρούνται και στο χορό που το συνοδύει και ολοκληρώνει την τελετουργία, με συγκλίσεις και στις τρεις συνιστώσες της τρισυπόστατης διαστασής του, παρά τις διαφορετικές εθνικές ταυτότητες που υιοθετούν τα μέλη των εκάστοτε ομάδων. Ωστόσο, από τα τέλη της δεκαετίας του '60 διαπιστώνεται στις κοινότητες της ελληνικής Θράκης μια μεταλλαγή της χορογραφικής σύνθεσης του χορού του «Κ'να», η οποία άλλαξε και τις τρεις συνιστώσες του τρισυπόστατού της, με το χορευτικό δρώμενο ωστόσο να συνεχίζει να τελείται παρά τις διαφοροποιήσεις που επήλθαν στο βασικότερο τμήμα του, αυτό του χορού.

Επιδίωξη αυτής της εργασίας ήταν να μελετήσει τις διαφορετικές εκφάνσεις που παρουσιάζει το τρισυπόστατο του χορού του «Κ'να» στην ελληνική και τουρκική Θράκη και να διερευνηθεί αν αυτές σχετίζονται με ζητήματα αναζήτησης και διαμόρφωσης της εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας των εκάστοτε ομάδων. Προκειμένου να επιτευχθεί ο σκοπός της εργασίας και να επεξεργαστούν τα θεωρητικά ζητήματά της, υιοθετήθηκε ο συνδυασμός δύο παραμέτρων. Πρώτον, ως θεωρητικό υπόβαθρο χρησιμοποιήθηκε η Κυβερνητική προσέγγιση, όπως αυτή προσδιορίζεται μέσα από το θεωρητικό μοντέλο του Burke (1991) και δεύτερον η ανάλυση και η μελέτη του χορού του «Κ'να» αυτού καθαυτού θεωρήθηκε προϋπόθεση για την επεξεργασία των θεωρητικών ζητημάτων της έρευνας. Ο συνδυασμός των δυο αυτών παραμέτρων, τόσο της καταγραφής και ανάλυσης του χορού καθαυτού, όσο και της ανάλυσης και ερμηνείας βάσει του θεωρητικού μοντέλου του Burke (1991) αποτέλεσε τη δομή πάνω στην οποία κινήθηκε η εργασία αυτή, παρέχοντας μια ολιστική προσέγγιση της έρευνας του χορού.

Αναλυτικότερα, αρχικά παρουσιάστηκαν τα θεωρητικά ζητήματα των εννοιών της τελετουργίας, της πολιτισμικής, εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας, αλλά και η Κυβερνητική θεωρία, έννοια άρρηκτα συνυφασμένη με την διαμόρφωση της ταυτότητας. Στην παρουσίαση της Κυβερνητικής θεωρίας έμφαση δόθηκε στο θεωρητικό μοντέλο ελέγχου της ταυτότητας του Burke (1991), το οποίο εφαρμόστηκε για πρώτη φορά στην περίπτωση του ελληνικού παραδοσιακού χορού. Στη συνέχεια παρουσιάστηκαν τα εθνογραφικά δεδομένα του χορευτικού δρωμένου του «Κ'να» και του πλαισίου στο οποίο αυτό τελείται και τέλος, αναλύθηκε ο χορός

του «Κ'να» αυτός καθαυτός και των έξι υπό μελέτη κοινοτήτων, μέσα από τα δικά του εργαλεία. Συγκεκριμένα καταγράφηκαν όλες οι εκφάνσεις των χορογραφικών συνθέσεων του «Κ'να» των υπο μελέτη κοινοτήτων με το σύστημα σημειογραφίας του Laban (Hutchinson, 1977; Κουτσούμπα, 2005) και αναλύθηκαν μορφολογικά (Τυροβολα, 1994, 2001) μέσα από την παράθεση και σύγκριση των μορφότυπων τους.

Από την ανάλυση και τη σύγκριση των δεδομένων διαπιστώθηκε πως ο χορός του «Κ'να» την χρονική περίοδο 1923-1967, διακρατικά, παρουσιάζει ομοιότητες και στις τρεις διαστάσεις του, ενώ ενδοκρατικά διαφέρει στην περιπτωση της ελληνικής Θράκης. Αντίθετα, κατά την περίοδο 1968-2017 παρατηρείται μία αντιστροφή της παραπάνω κατάστασης, όπου ενδοκρατικά πλέον ο χορός του «Κ'να» παρουσιάζει ομοιότητες, ενώ διακρατικά διαφέρει.

Κατόπιν, βασιζόμενοι στα αποτελέσματα αυτά εξετάστηκε πως η ανάλυση αυτή μπορεί να αναδείξει θεωρητικά ζητήματα. Ως εξής, τα αποτελέσματα της ανάλυσης ερμηνεύτηκαν υπό τους όρους της θεωρητικής έννοιας της Κυβερνητικής, με αποτέλεσμα ο χορός του «Κ'να» στη συγκεκριμένη εργασία να λειτουργήσει ως σύμβολο και να ιδωθεί ως ένα «δοχείο» νοήματος που μπορεί να χρησιμοποιηθεί μεταξύ άλλων ως μέσο δράσης και αντίπραξης της ανατροφοδότησης που λαμβάνεται από τους «άλλους» και κατ' επέκταση να ιδωθεί ως δείκτης της «κατασκευής» της ταυτότητας. Την ιδιότητά του αυτή την οφείλει στην πολυσημία του (Giurchescu, 1994, 2001), αλλά και στην ικανότητά του να μεταδίδει πληροφορίες με μη λεκτικό τρόπο (Lange, 1981; Κουτσούμπα, 2003, 2004), οι οποίες με τη σειρά τους παρέχουν τη δυνατότητα για περαιτέρω συμβολικές αναγωγές, παράγοντας παράλληλα «πολιτισμική γνώση» (Sklar, 1991).

Συμπερασματικά, ο χορός του «Κ'να» στην ευρύτερη περιοχή της Θράκης, διαπιστώθηκε ότι διαμορφώνει και αναδιαμορφώνει τόσο την εθνοτική, όσο και την εθνική ταυτότητα των εκάστοτε ομάδων, οι οποίες τον χρησιμοποιούν προκειμένου να αντιδράσουν στα μηνύματα που λαμβάνουν από την επικοινωνία τους με τους «σημαντικούς άλλους». Με αυτόν τον τρόπο, αναπροσαρμόζοντας τον χορό του «Κ'να» και σε συνάρτηση πάντα με τις αντιδράσεις των «σημαντικών άλλων», οι εκάστοτε ομάδες αυτορυθμίζουν τις αντιληπτικές εισαγωγικές πληροφορίες που δέχονται, προκειμένου ισορροπήσουν τα εσωτερικά τους πρότυπα, με τις αξιολογήσεις των «άλλων» για «αυτούς».

Αναλυτικότερα, οι κοινότητες της ελληνικής Θράκης με τον ερχομό τους στη νέα τους πατρίδα και προκειμένου να αποκτήσουν ύπαρξη μέσα στο σύνολο των ντόπιων χωριών την περιοχής, αλλά και για να αποβάλλουν τον υποτιμητικό τίτλο του πρόσφυγα που τους προσάπτονταν, υιοθέτησαν συνιστώσες του τρισυπόστατου του χορού των ντόπιων κατοίκων. Εξαίρεση αποτελούσε το Ισαάκιο, όπου η τρισυπόστατη διάσταση του χορού του «Κ'να» παρέμεινε αμετάβλητη, διότι οι Σαγκασιώτες λόγω των δεσμών τους με ορισμένα ντόπια χωριά της περιοχής δεν τυχαίαν της ίδιας μεταχείρισης με τους άλλους πρόσφυγες. Εντούτοις αργότερα, με την επιβολή της Χούντας των Συνταγματαρχών, η χορογραφική σύνθεση του «Κ'να» όλων των κοινοτήτων ακολούθησε το χορευτικό πρότυπο που η τελευταία επέβαλε, προκειμένου να μη θεωρηθούν «ύπτοπτοι» εθνικής διαφοράς. Εξαίρεση αποτελεί η εθνοτική ομάδα των Αρβανιτών του Νέου Χειμωνίου, η χορογραφική σύνθεση της οποίας προσιδίαζε με τον Καλαματιανό, ενός από τα εθνικά

πολιτισμικά σύμβολα του ελληνικού κράτους και άρα συναφές με την ελληνική εθνική ιδεολογία.

Από την άλλη πλευρά, στην τουρκική Θράκη, το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» και κατ' επέκταση ο χορός που το συνοδεύει και αποτελεί άρρηκτο τμήμα του, αναδείχθηκαν σε εθνικά σύμβολα, ως μια αντίδραση του Κεμαλισμού, στην επιρροή του πολιτικού Ισλάμ στη χώρα. Ως εξής ο χορός του «Κ'να» αναγορεύτηκε ως ο «δικός μας» χορός στην Τουρκία και αποτέλεσε δείκτη της εθνικής τους ταυτότητας προς τους «εθνικούς άλλους». Αυτό το γεγονός ανάγκασε τους «εθνικούς άλλους», με άλλα λόγια τους Έλληνες, να διατηρήσουν την πανθρακική φόρμα, που τους επέβαλλε η Χούντα, ακόμα και μετά την πτώση της, προκειμένου να επιβεβαιώσουν την διαφορετικότητά τους έναντι των «άλλων», των Τούρκων, και ως εκ τούτου να συνεχίσουν να θεωρούνται Έλληνες Θρακιώτες.

Επομένως, όλες οι υπό μελέτη κοινότητες, είτε σε αυτές υπήρξε μεταβολή του τρισυπόστατου του «Κ'να», είτε όχι, επιχείρησαν με τις πράξεις τους να φέρουν σε αρμονία το πρότυπο της ταυτότητάς τους με τις αξιολογήσεις των «άλλων» προς αυτούς. Με αυτόν τον τρόπο, μετριάζοντας και ρυθμίζοντας, δηλαδή, την αστάθεια που προέκυψε στο εσωτερικό τους από τα μηνύματα που δέχονταν από τους «σημαντικούς» ή «εθνικούς άλλους» απέβλεπαν στην αποκατάσταση της προγενεστερης εικόνας της ταυτότητάς τους.

Συνεπώς, το θεωρητικό μοντέλο του Burke (1991) διαπιστώνεται ότι εφαρμόζει επακριβώς σε όλες τις υπό μελέτη κοινότητες που επιλέχθηκαν για την εργασία, δείχνοντας ότι έχει ισχύ όχι μόνο σε άτομα, αλλά και σε ομάδες. Παρότι λοιπόν, το μοντέλο αυτό δεν έχει χρησιμοποιηθεί έως τώρα στη μελέτη του χορού, μέσα από το παράδειγμα του χορευτικού δρώμενου του «Κ'να», όπως αυτό τελείται από εθνοτικές ομάδες της ελληνικής και τουρκικής Θράκης, αποδεικνύεται ότι μπορεί να εφαρμοστεί και στην περίπτωση αυτή. Συνδυάζοντας τα αναλυτικά εργαλεία του χορού με το μοντέλο αυτό του ελέγχου ταυτότητας δίνεται η δυνατότητα να διερευνηθούν ζητήματα που αφορούν τη διαμόρφωση και την αναδόμηση της συλλογικής ταυτότητας μιας ομάδας, η οποία αποτελεί μια «κατασκευή», που προκύπτει μέσα από μια διαδικασία επικοινωνίας και αλληλόδρασης με «άλλες» ομάδες.

Καταληκτικά, και στη βάση των παραπάνω, μπορεί να ειπωθεί ότι η αίσθηση του «ανήκειν» αποτελεί μια ενεργή και συνεχιζόμενη διαδικασία, που επιτρέπει στα μέλη των ομάδων να δρουν και να αλλάζουν τα νοήματα των πράξεών τους, ως αντίδραση στα μηνύματα που λαμβάνουν από το περιβάλλον τους. Επομένως, η «κατασκευή» μιας ταυτότητας, προκύπτει ως μια συνεχής διαδικασία αυτορύθμισης και εσωτερικού ελέγχου, αποδεικνύοντας ότι η διαμόρφωση της ταυτότητας είναι μία κυβερνητική διαδικασία.

Ωστόσο στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημανθεί ότι μία έρευνα και πόσο περισσότερο μια διδακτορική διατριβή δημιουργεί περισσότερα ερωτήματα, από αυτά που εντέλει απαντά. Έτσι στην πορεία αυτής της διαδικασίας, από την ανασκόπηση της βιβλιογραφίας και τη συλλογή των δεδομένων της επιτόπιας έρευνας προέκυψαν ζητήματα που εκ των πραγμάτων η παρούσα εργασία δεν σκόπευε να καλύψει και τα οποία θα ήταν σκόπιμο να μελετηθούν μελλοντικά. Ειδικότερα:

- Η διδακτορική αυτή διατριβή αφορά τον χορό του «Κ'να» όπως αυτός τελείται σε συμμετοχικά πλαίσια, με άλλα λόγια όπως τελείται στο πλαίσιο του γάμου και όχι σε παραστάσεις επί σκηνής. Ενδιαφέρον θα είχε να πραγματοποιηθεί περαιτέρω έρευνα και σε επίπεδο παραστασιακό.
 - Ένα άλλο ζήτημα αφορά το υπόλοιπο χορευτικό ρεπερτόριο των υπο μελέτη κοινοτήτων και τον τρόπο με τον οποίο αυτό χρησιμοποιήθηκε, τόσο από τους τελεστές του, όσο και από την πολιτική εξουσία ως δείκτης εθνικής ταυτότητας και διαφοροποίησης από τους «εθνικούς άλλους». Επίσης θα μπορούσε να αναδειχθεί και ο τρόπος με τον οποίον αυτό λειτούργησε πριν από την ομογενοποίησή του και πως μετά από αυτή.
 - Ενδιαφέρον θα είχε να πραγματοποιηθεί έρευνα και στο ίδιο το χορευτικό δρώμενο του «Κ'να», αλλά όπως αυτό τελείται στις ντόπιες κοινότητες του βορείου Έβρου, υπό τους όρους των αναλυτικών εργαλείων της παρούσας εργασίας, προκειμένου να διαπιστωθεί αν και πως οι ομάδες αυτές χρησιμοποίησαν τον χορό του «Κ'να» σε αλληλόδραση με τους πρόσφυγες Θρακιώτες που εγκαταστάθηκαν στην περιοχή.
 - Επίσης, θα μπορούσε να γίνει το ίδιο στις κοινότητες της ίδιας εθνοτικής προσφυγικής ομάδας, όπως λόγου χάρι οι Αρβανίτες, οι Γκαγκαβούζηδες και οι Μακρογεφυριώτες, αλλά και στο πλαίσιο της ίδιας κοινότητας, όπως αυτή του Ισαακίου, η οποία δημιουργήθηκε από τη μετοίκηση τεσσάρων διαφορετικών κοινοτήτων της ίδιας εθνοτικής ομάδας, προκειμένου να διαπιστωθεί, αν όλοι χρησιμοποίησαν τον χορό με τον ίδιο τρόπο και αν κατά περίπτωση υπήρχαν διαφοροποιήσεις και γιατί.
 - Ένα ακόμη ζητούμενο που θα ήταν άξιο μελέτης είναι να διαπιστωθεί αν υπάρχει δυνατότητα να συνδυαστεί το θεωρητικό μοντέλο της Κυβερνητικής και δη το μοντέλο ελέγχου ταυτότητας του Burke (1991) με άλλα θεωρητικά σχήματα, προκειμένου να παράσχει μια πιο σφαιρική εικόνα για την κατασκευή της εθνικής και εθνοτικής ταυτότητας.
- Τέλος, ένα άλλο ζήτημα αφορά γενικότερα την έρευνα στην περιοχή της ελληνικής Θράκης. Η ελληνική Θράκη αν και είναι μια πολυπολιτισμική περιοχή, αποτελεί «παρθένα γη». Έτσι, η εργασία αυτή συνιστά την πρώτη διδακτορική διατριβή που εκπονήθηκε σε θέματα που αφορούν τον χορό και αναφέρεται στην περιοχή της ελληνικής Θράκης και ευελπιστούμε ότι θα ανοίξει τον δρόμο για την περαιτέρω έρευνα της μουσικοχορευτικής παράδοσης της περιοχής.

Σημειώσεις

- 1.** Ως αυτοποιητικό σύστημα ορίζεται ένα σφαιρικά δομημένο αυτοοργανούμενο σύστημα, τα μέρη του οποίου δημιουργούν τα θεμελιώδη συστατικά που αποτελούν το ίδιο το σύστημα με σκοπιμότητα να διατηρήσουν την κατάστασή του σε δυναμική ισορροπία, ανάλογα με περιβαλλοντικές μεταβολές (Maturana & Varela, 1973).
- 2.** Ο όρος «nation» παράγεται από το λατινικό ρήμα nascor που σημαίνει γεννώμαι, φύομαι, γίγνομαι.
- 3.** Σύμφωνα με το γερμανικό πρότυπο της περί έθνους θεωρίας και ορολογίας.
- 4.** Η ελληνική ρίζα του όρου «τελετουργία» εκφράζει επίσης την τελεστικότητα, σε αντίθεση λόγου χάρη με το αγγλοσαξονικό «ritual», «rite». (Παραδέλλης, 1995).
- 5.** Οι Οθωμανοί με τον όρο «Γκαγκαούζου» εννοούν όλους τους τουρκόφωνους των Βαλκανίων, τους οποίους και κατηγοριοποιούν ανάλογα με την περιοχή και τη διάλεκτο που χρησιμοποιούν σε τρεις ομάδες: α) στους Γκαγκαούζους των δυτικών Βαλκανίων, β) στους Γκαγκαούζους των κεντρικών Βαλκανίων και γ) στους Γκαγκαούζους των βορείων Βαλκανίων (Φιλιππίδου, 2011).
- 6.** Η Μανδρίτσα, αν και δεν ανήκει γεωγραφικά στην Ανατολική Θράκη, συνεξετάζεται μαζί με τα υπόλοιπα αλβανόφωνα χωριά: ο κοινός τόπος προέλευσης (Βιθκούκι), η συμπερίληψή της με τα αλβανόφωνα χωριά της Ανατολικής Θράκης από τους εκπαιδευτικούς συλλόγους και τις προξενικές αρχές, όπως και η εκκλησιαστική της ένταξη στην ίδια Μητρόπολη (Διδυμοτείχου) μαζί με το Μεγάλο Ζαλούφι και το Κεράσακλη, συντελούν ώστε η Μανδρίτσα να θεωρείται ως τμήμα της συστάδας των αλβανόφωνων χωριών της Ανατολικής Θράκης (Δαλάτσης, 2012)
- 7.** Η Id al-Adha θεωρείται η πιο ιερή και η πιο μεγαλοπρεπή γιορτή του μουσουλμανικού ημερολογίου. Είναι η γιορτή της Θυσίας, μια ισλαμική τελετή που διαρκεί τέσσερις ημέρες και γίνεται προς τιμή του Αβραάμ για την προθυμία του να θυσιάσει το γιο του Ισμαήλ ως μια ένδειξη υπακοής στο Θεό (Cartwright, 2002).
- 8.** Η «Eid Al-fitr» ή «el Eid» είναι μια γιορτή που σηματοδοτεί το τέλος του Ραμαζάνιου και διαρκεί τρεις ημέρες.
- 9.** Τα «djinn» είναι κακοήθη πνεύματα της ερήμου, τα γνωστά «τζίνι».
- 10.** Οι αλταϊκές γλώσσες είναι μια ομάδα γλωσσών, ευρύτατα διαδεδομένη στην Ασία και η οποία περιλαμβάνει γύρω στις 60 γλώσσες. Πολλοί γλωσσολόγοι θεωρούν τις γλώσσες αυτές ως μια γλωσσική οικογένεια, όμως κάποιιοι άλλοι εκτιμούν ότι δεν πρόκειται στην πραγματικότητα για γλωσσική οικογένεια, αλλά για γλωσσικό δεσμό. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία οι γλώσσες αυτές δεν έχουν κοινό πρόγονο, αλλά αποτελούν τρεις διακριτές γλωσσικές οικογένειες: την τουρκική, τη μογγολική και την τουνγκουσική οικογένεια. Τα αναμφισβήτητα κοινά χαρακτηριστικά των τριών αυτών οικογενειών τόσο στη δομή όσο και στο λεξιλόγιο

οφείλονται στη μακροχρόνια επαφή των λαών. Υπάρχουν όμως και κάποιοι άλλοι που συγκαταλέγουν στις αλταϊκές γλώσσες την κορεατική, την ιαπωνική γλώσσα, καθώς και τη γλώσσα αϊνού. Η προτεινόμενη αυτή διευρυμένη ομάδα ονομάζεται μακροαλταϊκή (Georg, Michalove, Manaste-Ramer, & Sidwell, 1999, σελ. 65-98; Gordon, 2005, σελ. 3-18; Riley, 2003).

11. Στην αρχαιότητα, το εθνώνυμο «Τούρκος» απάνταται για πρώτη φορά στην αναφορά του Ηροδότου στον πρώτο βασιλιά των Σκυθών (Leiser, 2005). Επιπλέον, κατά τη διάρκεια του πρώτου αιώνα μ.Χ., ο Pomponius Mela, ο πρώτος Ρωμαίος γεωγράφος, αναφέρεται σε μια φυλή που κατοικεί στα δάση βόρεια της θάλασσας της Αζοφικής, στην «Turgae», ενώ ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος, Ρωμαίος φυσικός φιλόσοφος, αναφέρει τους «Turgae» μεταξύ των ανθρώπων της ίδιας περιοχής (Leiser, 2005). Η πρώτη σαφής αναφορά στους «Τούρκους» εντοπίζεται τον έκτο αιώνα μ.Χ. και προέρχεται κυρίως από κινεζικές πηγές. Σε αυτές τις πηγές οι Τούρκοι αναφέρονται ως «Tujue» (κινεζικά 突厥), ονομασία η οποία παραπέμπει στους Göktürks⁸ (Stokes & Gorman 2010; Findley, 2005). Στα δυτικά έγγραφα, ο όρος «Τούρκος» (Türk) και «Τουρκία» (Turkey) πρωτοεμφανίστηκε το 1190 (Cahen, 1954) και δεν υιοθετήθηκε από τους ίδιους τους Οθωμανούς, οι οποίοι επέλεξαν μια σειρά από θρησκευτικές, εθνοτικές, γλωσσικές και άλλες ταυτότητες προκειμένου να αυτοπροσδιοριστούν (Μήλλας, 2005). Τον 19ο αιώνα, η λέξη «Τούρκος» αναφέρεται μόνο σε χωρικούς της Ανατολίας, καθώς η οθωμανική άρχουσα τάξη δεν αποδέχεται τη λέξη αυτή, αλλά αυτοπροσδιορίζεται με τον όρο «Οθωμανός» (Kushner, 1997; Meeker, 1971).

12. Τα βασικά στοιχεία της κεμαλιστικής ιδεολογίας, όπως αυτές διατυπώθηκαν «...το 1931 στο πρόγραμμα του Ρεπουμπλικανικού Λαϊκού Κόμματος του Kemal Atatürk και των συνεργατών του και εντάχθηκαν στο τουρκικό σύνταγμα το 1937...» (Ανδριοπούλου, 2014, σελ. 90) είναι ο ρεπουμπλικανισμός, ο εθνικισμός, η εκκοσμίκευση, ο λαϊκισμός, ο κρατισμός και η επαναστατικότητα (Ανδριοπούλου, 2014). Σύμφωνα με την Ανδριοπούλου (2014) μελετώντας τις παραπάνω αρχές γίνεται ευδιάκριτο ότι ο Κεμαλισμός «...πρεσβεύει τον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους, προωθεί τον εκτουρκισμό των κατοίκων της Τουρκίας, την επικράτηση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας με βάση γλωσσικά, πολιτισμικά, εδαφικά αλλά και φυλετικά κριτήρια, υποστηρίζει την εθνική και κοινωνική ενότητα και το αδιαίρετο της τουρκικής επικράτειας και απορρίπτει την ύπαρξη γλωσσικών και πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων και τον κοινωνικό πλουραλισμό...» (σελ. 90). Από τις έξι αυτές βασικές αρχές του κεμαλισμού «...η πιο σημαντική και αυτή που διαπνέει –κατά κάποιο τρόπο- και όλες τις άλλες είναι ο εθνικισμός...» (σελ. 90).

IX. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

8.2. Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

- Adshead, J., & Layson, J. (eds.). (1986). *Dance History. A Methodology for Study*. London.
- Almaguer-Kalixto, P, Amozurrutia, J, & Servós, C. M. (2014). Policy processes as complex systems: the case of mesoamerican sustainable development initiative. *Journal of Sociocybernetics*, 12, 31-52.
- Anderson B. (1991 [1983]). *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Anderson, B. (1995). Ice empire and ice hockey: *Two fin de siecle dreams*. *New Left Review*, 214, 146-150.
- Anderson, B. (1996). Introduction. In G. Balahrishnan (eds.), *Mapping the Nation* pp. (pp. 1–16). London: Verso.
- Anderson, B. (2000). The origins of national consciousness. In J. Hutcinson & A. Smith (eds.), *Nationalism, critical concepts in political sciences*, vol.1-3-5 (pp. 316-323). London and New York: Routledge.
- Anderson, M. (1980). *Approaches to the History of Western Family: 1500-1914*. London: MacMillan.
- Andrews, P. A. (1989). *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden
- Aral, B. (1997). Turkey's insecure identity from the perspective of nationalism. *Mediterranean Quarterly*, 8 (7) , 77-91.
- Armstrong, J. (1982). *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: NC: University of North Carolina Press.
- Ashmore, R., Deaux, K., & McLaughlin-Volpe, T. (2004). An organizing framework for collective identity: Articulation and significance of multidimensionality. *Psychological Bulletin*, 130, 80-114.
- Aydın, E. (2016). The cultural significance of the Turkish 9 rhythm: Timing, tradition, and identity. *International Journal of Human Sciences*, 13(1), 2268-2276
- Bailey, E.Z. (1976). *Hortus third: A concise dictionary of plants cultivated in the United States and Canada*. New York: Macmillan Press.
- Bakalaki, A. (1997). Students, natives, colleagues: Encounters in academia and in the field. *Cultural Anthropology*, 2(4), 502-526.
- Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Englewood Cliffs: NJ: Prentice-Hall.
- Banks, M. (1996). *Ethnicity: Anthropological constraints*. London: Routledge.
- Barth, F. (1969). Introduction. In F. Barth (eds.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference* (pp. 9-37). Boston: Little Brown and Co.
- Barthes, R. (1979). *Μυθολογίες/Μάθημα*. Αθήνα: Κέδρος.
- Bartscht, J. (2013). The cybernetics of authenticity. *Kybernetes*, 42(4), 528 – 543.
- Baum, R. (2011). Dancing under the house: Woman & absence in Israel, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 2(2), pp. 277-290.
- Baumman, Z. (1992). *Mortality, immortality and other life strategies*. Cambridge, UK: Polity Press.

- Baumman, Z. (1994). *Ο πολιτισμός ως πράξη* (μτφ. Ι. Σκαρπέλος). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκης.
- Bavelas, J.B., Black, A., Chovil, N., & Mullett, J. (1990). *Equivocal communication*. Newbury Park: Sage.
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- Bell, C. (1997). *Ritual. Perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Benincasa, L. (2002). Μαθητικές παρελάσεις: Το έθνος στον καθρέφτη. *Επιστήμες Αγωγής*, 4, 87-102.
- Bernard, L. (2001). *Η ανάδυση της σύγχρονης Τουρκίας*, τομ. Ι. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Berry, J.W. (1997). Immigration, acculturation and adaptation. *Applied Psychology: An International Review*, 46(1), 5-68.
- Bertaux, D. (Eds.). (1981). *Biography and society: The life history approach in the social sciences*. Beverly Hills, California: Sage.
- Billig, M. (1995). *Banal nationalism*. London: Sage.
- Bloch, M. (1975). *Political language, oratory and traditional society*. London: Academic Press.
- Blu, K. (1980). *The Lumbee problem: The making of American Indian people*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1982). Les rites comme actes d'institution. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 43, 58-63.
- Boxxel, D. (1990). *Greek Macedonian and Greek Thracian dances*. Los Angeles: Laguna Institute.
- Brass, P.R. (1991). *Ethnicity and nationalism: Theory and comparison*. New Delhi and Newbury Park: Sage Publications.
- Brauer, E. & Patai, R. (1993). *The Jews of Kurdistan*. Detroit: Wayne State University Press.
- Breuilly, J. (1985). Reflections of nationalism. *Philosophy of The Social Science*, 15, 65-57.
- Breuilly, J. (1993a). *Nationalism and the state*. Manchester: Manchester University Press.
- Breuilly, J. (1993b). Nationalism and the state. In R. Michener (eds.), *Nationality patriotism and nationalism in liberal democratic societies* (pp. 19-48). Minnesota: Professors World Place Academy.
- Breuilly, J. (1994). The Sources of nationalist ideology. In J. Hutchinson. & A. Smith (eds), *Nationalism* (p.p. 103-113). Oxford: Oxford University Press.
- Brocker, M. (1995). A village dance ritual in lower Franconia (Bavaria). In *Dance Ritual and Music*, Proceedings of 18th Symposium of the Study on Ethnochoreology, (pp. 9-18), Poland: Warsaw.
- Broomley, Y. (1974). The term ethnos and its definition. In Y. Broomley (eds.) *Soviet ethnology and anthropology today* (pp. 55-72). The Hague: Mouton.
- Buckland, T. (1995). Embodying the past in the present: *Dance and ritual*. In *Dance Ritual and Music*. Proceedings of the 18th Symposium of the Study on Ethnochoreology, ICTM (pp. 51-57). Poland: Warsaw.
- Buckland, Th. J. (1999). Introduction: Reflecting on dance ethnography. Στο T. Buckland (Ed.), *Dance in the Field. Theory Methods and Issues in Dance Ethnography*, (pp. 1-10). Great Britain: Macmillan Press Ltd.

- Bullock, A., & Stallybrass, O. (1977). *The Fontana dictionary of modern thought*. London.
- Burke P. J. (1991). Identity processes and social stress. *American Sociological Review*, 56, 836–849.
- Burke P. J. (1991b). An identity theory approach to commitment. *Social Psychology Quarterly*, 54, 239-251.
- Burke P. J. (1995). Identities and self-verification in the small group. *Social Psychology Quarterly*, 58, 61-73.
- Burke P. J. (1996). *Social identities and psychosocial stress*. In H. Kaplan (eds.), *Psychosocial Stress: Perspectives on Structure, Theory, Life Course, and Methods*. Orlando, FL: Academic Press.
- Burke P. J. (1997). An identity model for network exchange. *American Sociological Review*, 62, 134-150.
- Burke, R. J. & Cooper, C. L. (2000). *The organization in crisis: Downsizing, restructuring, and privatization*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Burke, P. J. & Freese, L. (1989). *Identity and social structure*. Annual meeting of the American Sociological Association. San Francisco, CA.
- Burke, P. J. & Gecas, V. (1994). Self and identity. In K. Cook, G. Fine, & J. (eds.), *House Sociological Perspectives on Social Psychology*. Boston: Allyn and Bacon.
- Burke, P. J. & Reitzes, D. C. (1981). The link between identity and role performance. *Social Psychology Quarterly*, 44, 83–92.
- Burke, P. J. & Stets, J. (1994). Inconsistent self-views in the control identity model. *Social Science Research*, 23, 236-262.
- Burke, P. J. & Tully, J. (1977). The measurement of role/identity. *Social Forces*, 55, 881–897.
- Burke, W. W. (1980). Systems theory, gestalt therapy, and organization development. In T.G. Cummings (eds), *Systems Theory for Organizational Development*, (pp. 20 222. New York: Wiley-Interscience.
- Cahen, P. (1951). Pour l' Histoire ded turcomanes d' Asie mineure au XIIIe siècle. *Journal asiatique*, CCXXXIX, 325-354.
- Calhoun, C. (1993). Nationalism and ethnicity. *Annual Review of Sociology*, 19, 211-239.
- Cartwright Jones, C.(2002I). *Id al-Adha: The ecological and nutritional impact of the Muslim feast of sacrifice, and the significance of henna in this sacrifice*. USA: TapDancing Lizard LLC.
- Cartwright-Jones, C. (2008). *Henna and the evil eye. Salt and demons, and the geography of G6PD deficiency*. U.S.A.: Geography Department, Kent State University.
- Clammer, J.R. (1984). Approaches to ethnographic research. In *Ethnographic Research: A Guide to General Contact* (pp. 63-85). New York, Tokio: Academic Press.
- Clifford, J. & Marcus, G.E. (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. London, Los Angeles and Berkley: University of California Press.
- Cohen, A. (1969). *Custom and politics in urban Africa: A study of Hausa migrants in Yoruba towns*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Cohen, A.P. (1982). Belonging: The experience of culture. In A. P. Cohen, (eds.), *Belonging, identity and social organization in british rural cultures* (1-17). Manchester: Manchester University press.
- Cohen, A. (1985). *The Symbolic construction of Community*. London: Routledge.
- Cohen, L. & Lawrence M. (1994). *Μεθοδολογία εκπαιδευτικής έρευνας*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Colburn, Marta. (2001). *The many faces of Afghanistan. Past, present and future*. Mercy Corps International.
- Comaroff, J. (1985). *Body of power and spirit of resistance: The culture and history of a South African people*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Connell, J. D. (2002). Multiple constructions of the environmental crisis: a sociocybernetic view. *Journal of Sociocybernetics*, 3, (2),1-12.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corning, P. A. (1996). Synergy, Cybernetics and the evolution of politics. *International Political Science Review*, 17, 91-119.
- Couffignal, L. (1960), Essai d'une definition generale de la Cybernetique. *Proceedings of the Second Congress of the International Association for Cybernetics*. Paris: Gauthier-Villars.
- Cowan, J. (1990). *Dance and the body politic in northern Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Crumrine, N. R. and Crumrine, M. L. (1977). Ritual symbolism in folk and ritual drama: The Mayo Indians San Cayetano Velación. *Journal of American Folklore*, 355, 8-28.
- Dalegre, N. (1997). *La Thrace grecque-populations et territoire*. Paris.
- Daly, M. (1990). *Gyn/ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.
- Danforth, L. (1989). *Firewalking and religious healing: The anastenaria of Greece and the American firewalking movement*. Princeton: Princeton University Press.
- Davis-Floyd, R. ([1992]2003). *Birth as an American Rite of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- Degele, N. (2008). On controlling complex systems. A socio-cybernetic reflexion. *Journal of Sociocybernetics*, 6(2), 55-68.
- Delaney, C. (1991). *The seed and the soil: Gender and cosmology in Turkish village society*. Phd thesis. USA: University of California Press.
- Delmos, J.J. (1970). Towards a native anthropology. *Human Organization*, 29(4), 251-259.
- Delpech, L.J. (1972). *La cybernétique et ses théoriciens*. Casterman: Paris
- de Mause, L. (1977) *Η Ιστορία της παιδικής ηλικίας*. Αθήνα: Γλάρος.
- De Mour, J.C. (1971). *The seasonal pattern in the ugaritic myth of Ba' lou according to the version of Ilimilkou*. Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Berker Kevelaer.
- Denzin, N (1989). *The research act in sociology: A theoretical introduction to sociological methods*. New York: McGraw and Hill.
- Desai, D. (2006). *Hindu wedding*. USA: Henna Page Publications.

- Desmond, J.C. (1998). Embodying difference: Issues in dance and cultural studies. In A. Carter (Eds.), *The Routledge dance studies reader* (pp. 154-162). London & New York: Routledge.
- de Vos, G., & Romanucci-Ross, L. (1982). Ethnicity: Vessel of meaning and emblem of contrast, στο G. de Vos & L. Romanucci-Ross (Eds), *Ethnic identity. Cultural continuities and change* (pp. 363-390). Chicago: Chicago University Press.
- Dorsay, At. (2006). Şarkıda güfteyi anlatan kadın. *Turkish newspaper Sabah*. (Retrieved 11 July 2017 <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/05/21/cpsabah/rop101-20060514-102.html>)
- Douglas, M., & Isherwood, B. (1997). *The World of goods: Towards an Anthropology of consumption*. London & New York: Roudledge.
- Dumont, P. (1998). *Κεφάλ. Ο δημιουργός της νέας Τουρκίας*. Αθήνα: Κούριερ.
- Dunin, E.I. (1995). Continuities and changes: Interrelationships of ritual and social dance contexts in Dubrovnik-Area villages. In *Dance Ritual and Music. Proceedings of the 18th Symposium of the Stydy on Ethnochoreology, ICTM* (pp. 71-77). Poland: Warsaw.
- Durkheim, E.I. (1915). *Elementary forms of the religious life*. London: Holen Street Press.
- Duygulu, M. (2006). *Türkiye'de cingene müziği - Batı grubu Romanlarında müzik kültürü*. İstanbul: Pan Publishing.
- Ekici, S. (1997). Gaziantep'te Kina yakma gelenegi ve Kina trknleri zerine bir Arastirma, (A study on the henna-night tradition and the Henna songs in Gaziantep). In *V. Milletlerarasi Tnrk Halk Klntrrn Kongresi Bildirileri*, (pp.122-126). Ankara: Klntrn Bakanligi.
- Eller, J.D. & Coughlun, R.M. (1993). The poverty of primordialism: The demystification of ethnic attachments. *Ethnic and Racial Studies*, 16(2):183-201.
- Ellestad, J. & Stets, J. E. (1998). Jealousy and parenting: Predicting emotions from identity theory. *Sociological Perspectives*, 41, 639-668.
- Erickson, P. & Murphy, L. (2008). *A History of Anthropological Theory*. Canada: University of Toronto Press.
- Erikson, E. (1959). *Identity and the life-cycle*. New York: W.W. Norton.
- Erixon, S. (1967). Urgent-ethnological tasks. *Ethnologia Europaea*, 1,163-169.
- Farnell, B. (2001). Intoduction. In B. Farnell (eds.), *Human action signs and cultural context. The visible and the invisible in movement and dance* (pp.1-28) Lanham & Maryland & London: Scarecrow Press.
- Felfoldi, L. (1999). Folk dance research in Hungary: Relations among theory, fieldwork and the archive. In T. J. Buckland (Eds.). *Dance in the Field*. (pp. 55-70). London: Macmillan Ltd.
- Fielding, N. & Fielding, J. (1986). *Linking data. The articulation of qualitative and quantitative methods in social research*. Sage: Beverly Hills.
- Findley, C. V. (2005). *The Turks in world history*. Oxford: Oxford University Press.
- Firth, R. (1973). *Symbols. public and private*. London: George Allen and Unwin. LTD.

- Foster, S. (1998) Communication experiences of deaf people: An ethnographic account. In I. Parasnis (eds.), *Cultural and Language Diversity and the Deaf Experience*, (pp. 117-135). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frazer, J.G. (1967) *The golden bough : A study in magic and religion*. London: Mac Millan.
- Fustel de Goulanges, N.D. (1963). *The ancient city*. New York: Macmillan.
- Garnett, L.M. (1909). *Home life in Turkey*. New York.
- Geertz, C. (1993 [1973]) *The interpretation of cultures*. London: Fontana.
- Geertz, C. (2003[1973]). Thick Description: Toward an interpretive theory of culture. In C. Geertz (ed.), *The interpretation of cultures. Selected essays* (pp. 1-30). New York: Basic Books
- Gefou-Madianou, D. (1999). Cultural polyphony and identity formation: Negotiating in Attica. *American Ethnologist*, 26 (2), 1-28.
- Gellner, E. (1964). *Thought and change*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Gellner, E. (1983a). *Nations and nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gellner, E. (1983b[1993]). *Nations and nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gellner, E. (1992). *Postmodernism, reason and religion*. London and New York: Routledge.
- Gellner, E. (1996). The coming of nationalism and its interpretation. The myths of nation and class. In G. Balakrishnan, (eds), *Mapping the nation*. New York: New Left Books.
- Georg, S., Michalove, P., Manaster R, & Sidwell, P.(1999). Telling general linguists about Altaic. *Journal of Linguistics*, 35, 65-98.
- George, F. H. (1971). *Cybernetics*. Teach Yourself Books.
- Geyer, F & van der Zouwen J (1996) Cybernetics and social science. Theories and research in sociocybernetics. *Kybernetes*, 25, 59-59.
- Gibson, M.A. (eds.). (1976). Anthropological perspectives on multi-cultural education. *Anthropology and Education Quarterly*, 7(4), 1-4.
- Giurchescu, A. (1999). Past and present in field research: a critical history of personal experience. In T. Buckland (ed.), *Dance in the Field. Theory, Methods and Issues in Dance Ethnography* (pp. 41-54). London: Macmillan Press.
- Giurchescu, A., & Torp, L. (1991). Theory and methods in dance research: A european approach to the holistic study of dance. *Yearbook for Traditional Music*, 23, 1-10.
- Glazer, N., & Moynihan, D. (1970). *Beyond the melting pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*. Cambridge Mass: The MIT Press.
- Gluckman, M. (1963). *Order and rebellion in tribal Africa*. London: Cohen and West.
- Gordon, R. G. (2005). *Ethnologue report for Northern Turkic*. SIL International. Ανακτήθηκε στις 2007-09-14.
- Grau, A. (2001). Ritual dance and ‘modernization’. The Tiwi example. *Year book for traditional music*, 33, 72-81.
- Greenfeld, L. (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.

- Grossberg, L. (1996). Identity and cultural studies-Is that all there is?. In S. Hall, & P. Gay (Ed.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 87-107). London: Thousand Oaks, New Delhi.
- Guillaumaud, J. (1965). *Cybernetique et materialism dialectique*. Editions Sociales.
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader* (pp. 392-403). New York: Columbia UP.
- Hall, S. (1996). Ethnicity: Identity and difference. In G. Elly & G. R. Suny. (eds.), *Becoming national* (pp. 339-352). New York: Oxford University Press.
- Hall, A.D. & Fagen, R.E. (1968). Definition of system. In W. F. Buckley (eds.), *Modern Systems Research*, (pp. 81-92). Chicago: Aldine.
- Hammoudi, A. (1993). *The Victim and its masks: An essay on sacrifice and masquerade in the Maghreb*. USA: University of Chicago Press.
- Harper, N. (1979). *Human communication theory: The history of a paradigm*. Rochell Park, Nj: Hayden.
- Hartong, J. L. (2006). *Musical terms worldwide: A companion for the musical explorer*. Rome: Semar Publishers.
- Hastings, A. (1997). *The construction of nationhood: ethnicity, religion, and nationalism*. U.K.: Cambridge University Press.
- Haupt, G., Lowy, M., & Weill, M. (1974). *Les Marxistes et la question nationale, 1848-1914*. Paris: Francois Masrepe
- Hay, J & Flynn, D (2015) Changing social focussing in the development of jazz music. *Journal of Sociocybernetics*, 13 (1), 31-48.
- Hecht, M.L., Warren, J.R., Jung, E., & Krieger, J.L. (2005). A communication theory of identity: Development, theoretical perspective, and future directions. In W. B. Gudykunst (Ed.), *Theorizing about intercultural communication* (pp. 257-278). Thousand Oaks, CA: Sage
- Herzfeld, M. (1982). *Ours Once More: Folklore, ideology, and the making of modern Greece*. Austin: University of Texas Press.
- Hieb, L.A. (1974). Rhythms of significance: Towards a symbolic analysis of dance in ritual. *CORD Research Annual*, 6, 225-232.
- Hobsbawm, E.J. (1990). *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. & Ranger T. (επιμ.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holt T.R., & Turner, E.J. (eds.). (1972). *The methodology of comparative research*. New York: The Free Press.
- Hubert, H. & Mauss, M. (1981). *Sacrifice: Its nature and function*. Chicago: University of Cicago Press.
- Hutchinson, A. (1977). *Labanotation. The system of analyzing and recording movement*. London: Dance Books, 3rd edition, revised.
- Hutchinson, J. (1994). *Modern nationalism*. London: Fontana.
- Hutchinson, J. & Smith, A. (1994). Introduction. In J. Hutchinson, & A. Smith, (eds.), *Nationalism* (pp.3-14). Oxford: Oxford University Press,.
- Hymes, D. (1969). The use of anthropology: Critical, political, personal. In *Reinventing Anthropology* (pp. 3-79). U.S.A & Kanada: Vindage Books.

- I.F.M.C. (1974). Foundation for the analysis of the structure and form of folk dance. A syllabus. *Yearbook of the I.F.M.C.*, 6, 115-135.
- Ingold, T. (eds.). (1996). *Key debates in anthropology*. London & New York: Routledge.
- Islam, R. (2008). *The Changing Garo adivasi culture of Bangladesh: A case study of marriage rituals*. Unpublished Master Thesis. Norway: University of Tromsø.
- Ives, E. (1995). *The tape-recorder interview*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- James, E.O. (1955). *The nature and functions of the Priesthood*. London: Thames and Hudson.
- Kaeppler, A. (1992). Theoretical and methodological considerations for anthropological Studies of Dance and Human Movement Systems. *Ethnographica*, 8, 151-157.
- Kaeppler, A.L. (1995). A cautionary tale for the study of dance and ritual. *Dance Ritual and Music*. In *Proceedings of the 18th Symposium of the Study on Ethnochoreology, ICTM* (pp. 105-110). Poland: Warsaw.
- Kaeppler, A. L. (1999). The mystique of fieldwork. Στο T. J. Buckland (Ed.), *Dance in the Field. Theory, Methods and Issues in Dance Ethnography* (pp. 13-25). London: Macmillan Press LTD.
- Kaeppler, A.L. (2000). Dance ethnology and the anthropology of dance. *Dance Research Journal*, 32(1), 116-125.
- Kalogeropoulou, S. (2013). *Greek dance and everyday nationalism in contemporary Greece*. Master dissertation. New Zealand, School of Physical Education, Sport and Excercise Sciences. University of Otago.
- Karakasidou, A. (1993). Politicizing culture: Negating ethnic identity in Greek Macedonia. *Journal of Modern Studies*, 11(1), 1-28.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1989). *Yaban*. Istanbul: İletişim.
- Kellner, D. (1992). Popular culture and the construction of post-modern identities. In S. Lash & J. Friedman (eds.), *Modernity and Identity* (pp. 141-177). Oxford: Blackwell.
- Kerpelman, J. L., Pittman, J. F., & Lamke, L. K. (1997). Toward a microprocess perspective on adolescent identity development: An identity control theory approach. *Journal of Adolescent Research*, 12, 325-346.
- Khinjani, S. (2012). *Afghan women. A guide to understanding an Afghan woman's role in her society*. Montana: The Maureen & Mikemans field center.
- Kitromilides, P. (1989). 'Imagined communities' and the origin of the national question in the Balkans. *European History Quarterly*, 19, 149-192.
- Kitromilides, M.P. (1990). 'Imagined communities' and the origins of the national question in the Balkans. In M. Blinkhorn-T. Veremis (eds.), *Modern Greece: Nationalism and nationality* (pp. 23-66). Athens, Greece.
- Knafel, K.A. & Breitmayer, B.J. (1989). Triangulation in qualitative research: issues of conceptual clarity and purpose. In Morse JM (ed.), *Qualitative nursing research*, (p.p. 209-220). Aspen, Rokville, Maryland.
- Koestler, A. (1962). *The ghost in the machine*. New York:Macmillan.
- Kohn, H. (1994). Western and eastern nationalisms. In: J. Hutchinson & A.D. Smith (eds.), *Nationalism* (pp. 162-165). Oxford New York: Oxford University Press.

- Koutsouba, M. (1991). *The Greek dance groups of Plaka: A case of "airport art"*. M.A. Dissertation. UK: University of Surrey.
- Koutsouba, M. (1997). *Plurality in motion: Dance and cultural identity on the Greek Ionian Island of Lefkada*. Ph.D. thesis. London: University of London.
- Koutsouba, M. (1999). 'Outsider' in an 'inside' world, or dance ethnography at home. Στο T. J. Buckland (Ed). *Dance in the Field. Theory, Methods and Issues in Dance Ethnography* (σσ. 186-195). London: Macmillan.
- Koutsouba, M. (2014). Places, dance(s) and 'realities'. Contexts and dance forms of Tsamikos dance in Greece. In E.I. Dunin & C.E. Foley (eds.), *Dance and Place & Dance and Festival, Proceedings of 27th Symposium of the International Council for Traditional Music (ICTM) Study Group on Ethnochoreology* (pp. 99-106). Ireland: The Irish Academy of Music and Dance, University of Limerick.
- Kushner, D. (1997). Self-perception and identity in contemporary Turkey. *Journal of Contemporary History*, 32, 219–233.
- Kyridis, A., Mavrikou, A., Zagkos, C., Gollia, P., Vamvakidou, I. & Fotopoulos, N. (2009). Nationalism through state-constructed symbols. *The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, 4, 1-18.
- Laburthe-Tolra, Ph. & Warnier, J.P. (1993). *Ethnologie, anthropologie*. Paris: PUF.
- Lacan, J. (1977). *Écrits: A selection*. New York: Norton
- Lalioti, V. (2002). Social memory and ethnic identity: Ancient Greek drama performances as commemorative ceremonies. *History and Anthropology*, 13(2), 113-137.
- Lalioti, V. (2005): Photographing the "other": Immigration and new images of the Greek ethnic "Self". *Visual Anthropology: Published in cooperation with the Commission on Visual Anthropology*, 18(5), 439-456.
- Lange, R. (1981). Semiotics and dance. *Dance Studies*, 5, 13-21.
- Lange, R. (1984). Guidelines for field work on traditional dance methods and checklist. *Dance Studies*, 8, 7-48.
- Lange, R. (1995). Ritual dance (keynote paper). In *Dance ritual and music. Proceedings of the 18th Symposium of the Study on Ethnochoreology, ICTM* (pp. 19-28). Poland: Warsaw.
- Lantos V. & Pateraki M. (2013). Dance as a dedicative practice in anastenaria ritual. *Serbian Ethnological and Anthropological Society*, 22, 85-107.
- Larrain, J. (1994). *Ideology and cultural identity: Modernity and the third world presence*. Cambridge: Polity Press.
- Leach, E. (1968). Ritual. In D.L. Shils (eds.), *International encyclopedia of the social sciences*, vol. 13 (pp. 520-526). New York: Macmillan.
- Leiser, G. (2005). Turks. In J. Meri, (eds.), *Medieval Islamic Civilization*, (p. 837). Routledge.
- Levi-Strauss, C. (1977). *Structural anthropology 2*. London: Allen Lane.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *The naked man*. London: Cape
- Lieberson, S. (1985). In hyphenated whites in the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 8, 159-180.
- Liddell, H & Scott, R. (2007). *Λεξικόν της ελληνικής γλώσσας*. (μτφ. Ξ. Μόσχος) (Τόμος 2). Αθήνα: Πελεκάνος.

- Liobora, J.R. (1994). *The God of modernity: The development of nationalism in Western Europe*. Oxford and Providence: Breg Publishers.
- Littlejohn, S.W. & Foss, K.A. (2012). *Θεωρίες ανθρώπινης επικοινωνίας*. Αθήνα: Πεδίο.
- Loizos, P. (1981). *The heart grown bitter. A chronicle of Cypriot War refugges*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luhmann, N. (1990a). *Essays on Self-Reference*. N.Y.: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1990b). Developpements récents en theorie des systemes. In G. Duprat, *Connaissance du politique*, (pp.282-293). Paris, Presses Universitaires de France.
- Manos, I. (2000). Politics and the power of dance in the Florina region, northwest Greek Macedonia. In *Proceedings of 21o Simposium of the ICTM. Study Group of Ethnochoreology* (pp. 221-227). Zagreb Croatia.
- Manos, I. (2002). Visualizing culture - demonstrating identity: Dance performance and identity politics in a border region in northern Greece. Germany: Universität Hamburg.
- Manzoor, U. (2013). The history of culture and tradition of Kashmiri pandits in Jammu and Kashmir. *Quest International Multidisciplinary Research Journal*, 2(1), 123-130.
- Marcus, G., & Fischer, M.J. (1986). *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Marcus, G., & Gushman, D. (1982). Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology*, 11, 25-69.
- Margaris, Z. (2004). *L' Immigration Albanaise en Grece. Danse et indentification*. PhD Thesis. Paris: Université Paris 8.
- Markoff, Ir. (1995). Introduction to sufi music and ritual in Turkey. *Middle East Studies Association Bulletin*, 29(2),157-160.
- Maturana, H. R. (1988). Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument. *Irish J. Psycho*, 9, 25-82.
- Maturana, H. R. (1980). Autopoiesis: Reproduction, heredity and evolution In M. Zeleny (eds.), *Autopoiesis, Dissipative Structures and Spontaneous Social Orders, AAAS Selected Symposium 55*. Westview Press, Boulder, CO.
- Maturana, H. and Varela, F. (1973). *De máquinas y seres vivos; una teoría sobre la organización biológica*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana, H., & Varela. F. (1980). *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*. Boston: Reidel.
- Mayer, Ph. (1971). *Townsmen or tribesmen: Conservatism and the process of urbanization in a South Africa city*. Cape Town: Oxford University Press.
- McQuail, D. & Windahl, S. (1993). *Communication Models for the Study of Mass Communication*. London: Longman.
- Meeker, M.E. (1971). The Black Sea Turks: Some aspects of their ethnic and cultural background. *International Journal of Middle East Studies*, 2, 318–345.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the present: Social movements and individual needs in contemporary society*. Temple University Press.
- Mercier, P. (1968). *Tradition, changement, histoire: Les Somba du Dahomey septentrional*. Paris: Anthopos.

- Mesarović, M. D. (1964). Foundations for a general systems theory. In: M. D. Mesarović (eds.), *Views on general systems theory: Proceedings of the second systems symposium at Case Institute of Technology*. New York: John Wiley & Sons.
- Mezza-García N, Froese T, Fernández N (2014) Reflections on the complexity of ancient social heterarchies: toward new models of social self-organization in pre-hispanic Colombia. *Journal of Sociocybernetics* 12,3-17.
- Myerhoff, B., & Ruby, J. (1982). Introduction. In Jay Ruby (eds). *A crack in the mirror: Reflexive perspectives in Anthropology* (pp. 1-35). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Molokotos-Liederman, Lina. (2003) Identity Crisis: Greece, Orthodoxy and the European Union. *Journal of Contemporary Religion*, 18(3), 291–315.
- Myrvoly, K. (2004). Wedding ceremonies in Punjab. *Journal of Punjab Studies*, 11, 155-170.
- Nair, M. (2003). Punjabi marriage traditions. Ανακτήθηκε από <http://www.bharatmatrimony.com/articles/punjabi.shtml>, στις 9/3/2014.
- Nash, J. (1979). *We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press.
- Namik, K. (1965). *Vatan Yahut Silistre*. Istanbul: Remzi.
- Narayan, K. (1993). Haw native is a "native" anthropologist?. *American Anthropologist, New Series*, 95(3), 671-686.
- Nişanyan, S. (2007). *Sözlerin soyağacı: Çağdaş Türkçenin etimolojik sözlüğü*. Istanbul.
- Odum, H.T. (1983). *Systems ecology*. New York: John Wiley and Sons.
- Ogbu, J. U. (1987). Ethnoecology of urban schooling. In L. Mullings (eds.), *Cities of the United States: Studies in urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Okely, J., & Callaway, H. (Eds.). (1992). *Anthropology and autobiography*. London & New York: Routledge.
- Oriol, M. & Igonet-Fastinger, P. (1984). Rescherches sur les identities: Le retour paradoxal du sujet dans les sciences sociales. *Rescherches Sociologigues*, XV(2/3), 155-164.
- Ortner, S. (1973). On key symbols. *American Anthropologist New Series*, 75(5), 1338-1346.
- Özkirimli, U. (2011). *Θεωρίες του Εθνικισμού, Μια Κριτική Προσέγγιση*. Αθήνα: Σιδέρης.
- Parliamentary Papers, Great Britain, Turkey No 1. (1923). *Lausanne Conference en Near East Affaires 1922-1923, Records of Proceedings and Draft Terms of Peace*. London, 817.
- Pearce, W. B. (1989). *Communication and the human condition*. Carbondale: Southern Illinois University Press
- Pearce, W.B. & Foss, K.A. (1990). The historical context of communication as a science. In G.L. Danhnke & G.W. Glattebuck (eds), *Human communication: Theory and research*, (pp. 1-20). Belmon CA: Wadsworth.
- Pekelis, V. (1986). *Η Κυβερνητική από το Α ως το Ω*. Αθήνα: Gutenberg.

- Philips, S.U. (1976). Commentary: Access to power and maintenance of ethnic identity as goals of multi-cultural education. *Anthropology and Education Quarterly*, 7(4), 30-32.
- Phinney, J. (1996). When we talk about American ethnic groups, what do we mean?. *American Psychologist*, 51, 918-927.
- Phinney, J. (2003). Ethnic identity and acculturation. In K. Chun, P.B. Organista, & G. Marin (eds.), *Acculturation: Advances in theory, measurement and applied research* (pp. 63-81). Washington, DC: APA.
- Poulton, H. (1999) The Turkish state and democracy. *The International Spectator*, 34(1), 47-62.
- Poulton, H. (2000). *Ημίψηλο, γκρίζος λύκος και ημισέληνος: Ο τουρκικός εθνικισμός και η δημοκρατία της Τουρκίας*. Αθήνα : Οδυσσέας, 2000.
- Powers, W. T. (1973). *Behaviour: The control of perception*. New York: Aldine de Gruyter.
- Quantz, R.A. (1999). School ritual as performance: a reconstruction of Durkheim's and Turner's uses of ritual. *Educational Theory*, 49(4), 493- 513.
- Rabinow, P. (1977). *Reflections on field work in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Rappaport, R.A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: University Press.
- Redfern, S.J. & Norman, I.J. (1994). Validity through triangulation. *Nurse Researcher*; 2(2), 41-56.
- Riley, B. E. (2003). *Aspects of the genetic relationship of the Korean and Japanese languages*. Ph.D. Thesis, University of Hawaii.
- Rodriguez, S. (1991). The Taos Pueblo matachines: Ritual symbolism and interethnic relations. *American Ethnologist*, 18, 234-256.
- Rogers, L. E. & Escudero, V. (2004). *Relational communication: An interactional perspective to the study of process and form*. Mahwah, N.J: L. Erlbaun.
- Romero, A. & Roberts, R. (2003). The impact of multiple dimensions of ethnic identity on discrimination and adolescents' self-esteem. *Journal of Applied Social Psychology*, 33, 2288-2305.
- Rotheram, M.J. & Phinney, J.S. (1987). Introduction: definitions and perspective in the study of children's ethnic socialization. In J. Phinney & M. Rotheram (eds.), *Children's ethnic socialization: Pluralism and development* (pp. 7-10) California: Sage Publications.
- Royce, A. P. (1977). *The Anthropology of dance*. Bloomington: Indiana University Press
- Royce, A.P. (1982). *Ethnic Identity: Strategies of diversity*. Bloomington and London.
- Rumley, D. & Minghi, J.V. (1993). *The Geography of border landscapes*. New York: Routledge.
- Ruyer, R. (1954). *La cybernétique et l'origine de l'information*. Paris: Flammarion.
- Sahlins, P. (1989). *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley: University of California Press.
- Saksena, J. (1979). *Art of Rajasthan: Henna and floor decorations*. Delhi: Sundeep.
- Salahat, N. (2007). *Ο ρόλος του милитарισμού στη διαμόρφωση της εθνικής ταυτότητας στο Ισραήλ, 1919-2000*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη:

Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, Τμήμα Διεθνών και Ευρωπαϊκών, Οικονομικών και Πολιτικών σπουδών.

- Salecl, R. (1996). National identity and socialist moral majority. In G. Elley & R.G. Sunny (Eds). *Becoming national. A reader.* (pp. 418-425). Oxford: Oxford University Press.
- Sanders, I. (1954-1955). The nomadic peoples of northern Greece: Ethnic puzzle and cultural survival. *Social Forces*, 33, 122-129.
- Santi, R. & Geoffrey, S. (2010). Gender, religious change and sustainability in Bangladesh. *Women's Studies International Forum*, 33, 354-364.
- Scholte, B. (1969). Toward a reflexive and critical Anthropology. In D. Hymes, (eds). *Reinventing Anthropology* (pp. 430-457). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schon, A.M. (2013). *The Construction of Turkish national identity: Nationalization of Islam & Islamization of nationhood.* Tilburg University.
- Scott, B. (2009), The role of higher education in understanding and achieving sustainable. development: lessons from sociocybernetics. *Journal of Sociocybernetics*, 7, 9-26
- Sharaby, R. (2006). The bride's henna ritual: Symbols, meanings and changes. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 11, 11-42.
- Shils, E. (1957). Primordial personal, sacred and civil ties. *British Journal of Sociology*, 8(2), 130-145.
- Simmons, R. W., Smith, K., Erez, E.J., Burke P. & Pozos. R. E. (1998). Balance retraining in a hemiparetic patient using center of gravity biofeedback: A single-case study. *Perceptual and Motor Skills*, 87, 603-609.
- Sklar, D. (1991). On Dance Ethnography. *CORD Dance Research Journal* , 23(1), 6-10.
- Smith, A. D. (1984a). *The religion of the Semites.* New York: Schocken Books.
- Smith, A. D. (1984b). Review article: Ethnic persistence and national transformation. *British Journal of Sociology*, xxxv(3), 452-461.
- Smith, A.D. (1987). *The Ethnic origins of nations.* Oxford: Blackwell.
- Smith, A.D. (1991). *National identity.* London: Penguin Books.
- Smith, A.D. (1995). *Nations and Nationalism in a Global Era.* Cambridge: Polity Press.
- Smith, A.D. (1996). Opening statement: Nations and their past. *Nations and Nationalism*, 2(3), 358-365.
- Smith, A. D. (1998) *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism.* London and New York: Routledge.
- Smith, H.W. (1991). Triangulation: The necessity for multi-method approaches. In W.H. Smith (Ed.), *Strategies of social research: The methodological imagination.* (pp. 271-292) Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Snyder, A.F. (1986). Dance in a ritual context: A dance ethnologist's point of view. In J. Adshead (eds.), *Study of dance conference 3 Dance- A multicultural perspective* (p.p. 22-32). England: University of Surrey.
- Sollors, W. (1989). *The invention of ethnicity.* New York: Oxford University Press.
- Spenser, Ph. & Wollman, H. (2002). *Nationalism: A critical indrudaction.* London: Sage Publications.

- Stern, P.C. (1995). Why do people sacrifice for their nation?. *Political Psychology*, 16, 217-235.
- Stets, J. E. (1993). Control in dating relationships. *Journal of Marriage and the Family*, 55, 673-685.
- Stets, J. E. (1995). Modelling control in relationships. *Journal of Marriage and the Family*, 57, 489-501.
- Stewart, Ch. (1996). Who owns the rotonda? Church vs state in Greece. Στο *Σύγχρονες Τάσεις στην Ανθρωπολογική Έρευνα: Ταυτότητα, Αναπαραστάσεις του Σώματος και Υλικός Πολιτισμός*. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας.
- Stewart, J. (1995). *Language as articulate contact: Toward a post-semiotic philosophy of education*. Albany, NY: SUNY Press.
- Stocking, G. (1992). *The Ethnographer's magic and other essays in the history of Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Stokes, J. & Gorman, A. (2010). Turkic Peoples. In *Encyclopedia of the Peoples of Africa and the Middle East*. Infobase Publishing.
- Stokes, M. (1994). Introduction: Ethnicity, identity and music. In M. Stokes (eds.), *Ethnicity, Identity and Music* (pp. 1-28). Oxford: Berg Publishers.
- Stokes, P. (2006). Identity: articulating cybernetics and sociology. *Kybernetes*, 35 (1/2) pp. 124- 147.
- Stokes, P. A. (2007). From management science to sociology: Cybernetics, finalization and the possibility of a social science. *Kybernetes*, 36(3/4), 420-436.
- Sutton, E.D. (1994). Tradition and modernity: Kalymnian constructions of identity and otherness. *Journal of Modern Greek Studies*, 12(2), 239-260.
- Swann, W. B. & Hill, C. A. (1982). When our identities are mistaken: Reaffirming self conceptions through social interaction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 43, 59-66.
- Thapar-Bjorkert, S. (1999). Nationalist memories: Interviewing Indian middle class nationalist women. *Oral History*, 27(2), 35-46
- Thiesse, A. (1999). *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXesiècle*. Paris: Editions du Seuil.
- Thomson, C.S. (2005). *The Orchai Deer dance. A traditional dance in modern world*. Sunny Press.
- Ting-Toomey, S. (1993). Communication resourcefulness: An identity-negotiation perspective. In R. Wiseman & J. Koester (Eds.), *Intercultural communication competence* (pp. 72-111). Newbury Park, CA: Sage.
- Ting-Toomey, S. (2005). The Matrix of face: An updated face-negotiation theory. In W. B. Gudykunst (eds). *Theorizing about Intercultural Communication*, (pp. 71-92). Thousand Oaks, CA: Sage
- Treuhub, S. E. & Prince, R. L. (2010). Turkish lullabies. *The University of Melbourne refereed e-journal*, 2, 1-19.
- Tsoukalas, C. (1993) Greek national identity in an integrated Europe and a changing world order. In H. Psomiades/S. Thomadakis (eds.) *Greece, the new Europe and the changing international order*. New York: Pella.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, London: Cornell University.

- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. New York: Aldine de Gruyter Ed.
- Turner, V. (1974). *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*. USA: Cornell University Press.
- Ustuner, T., Ger, G. & Holt, B.D. (2000). Consuming ritual: Reframing the Turkish henna-night ceremony. In S.J. Hoch & R.J. Meyer (eds.), *NA - Advances in Consumer Research*, volume 27, (pp. 209-214). UT: Association for Consumer Research.
- Vallier J. (Edt). (1973²). *Comparative Methods in Sociology*. Berkeley, LA: University of California Press.
- van Bruinessen, M. (1997). Race, culture, nation and identity politics in Turkey. In *Workshop on Continuity and Change: Shifting State Ideologies from Late Ottoman to Early Republican Turkey, 1890-1930*, Annual Turkish Studies. USA: Department of Near Eastern Studies, Princeton University.
- van Gennep, A. (2004 [1960]). *Rites of passage*. London: Routledge Ed.
- Varela, F. J. (1979). *Principles of biological autonomy*. New York: North Holland.
- Verdery, K. (1994). Ethnicity, nationalism and state-making. Ethnic groups and boundaries: Past and future. In H. Vermeulen & C. Covers (Eds.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries* (pp. 33-58). Amsterdam: Het Spinhuis.
- von Foerster, H. (1970). Thoughts and Notes on Cognition. In P. Garvin (ed.), *Cognition: a Multiple View* (pp. 25-48). Spartan Books, New York.
- von Foerster, H. (1981). On Cybernetics of Cybernetics and social theory. In: G. Roth, & H. Schwegler (eds.), *Self-Organizing Systems*. (pp. 102-105). Frankfurt: Campus Verlag.
- Warner, L & Lunt, P. (1942). *The status system of a modern community*. New Haven: Yale University Press.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H., & Jackson, D. D. (1967). *Pragmatics of human communication: A study of interactional patterns, pathologies, and paradoxes*. New York: Norton.
- Weber, M. (1922). *Economy and society*. New York: Bedminster.
- Weber, M. (1978). *Economy and society*. Berkeley: Kalifornia: University of Kalifornia Press.
- Weeks, J. (1990). The value of difference. In J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 88-100). London: Lawrence & Wishard.
- Westermarck, E. (1926). *Ritual and belief in Morocco*. New York: University Books.
- Westermarck, E. (1972[1914]). *Marriage ceremonies in Morocco*. London: Curzon Press.
- Wiener, N. (1948). *Cybernetics: or control and communication in the animal and machine*. New York: John Wiley & Sons.
- Wiener, N. (1970). *Κυβερνητική και κοινωνία*. Αθήνα: Παπαζήση.
- Wicken, J. (1987). Entropy and information: suggestions for a common language. *Philos. Sci.* 54, 176-193.
- Williams, B. (1989). A class act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain. *Annual Review of Anthropology*, 18, 401-444.
- Wilson, M. (1954). Nyakyusa Ritual and Symbolism. *American Anthropologist*, 56, 228-241.

- Wilson, M. T. & Donnan, H. (1998). Nation, state and identity at international borders. In *Border Identities. Nation and State at International Frontiers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, E. R. (1982). *Europe and the People Without History*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Woodward, K. (1997). Concepts of identity and difference. In K. Woodward (eds.), *Identity and Difference* (pp. 7-62). London: Sage Publications.
- Umpleby, S. A. (1990). The science of Cybernetics and the Cybernetics of science," *Cybernetics and Systems*, 21(1), 109-121.
- Yelvington, K.A. (1991). Ethnicity as practice? A comment on Bentley. *Comparative Studies in Society and History*, 33(1), 158-168.
- Yıldız, Ah. (2001). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etnoseküler Sınırları (1919-1938)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yusuf Jamal, H. (1967). The story of a wedding in Pakistan. *Asian Folklore Studies*, 26(1), 119-127.
- Zografou, M. (1993). The role of dance in the progression of a pontic wedding. *Dance Studies*, 17, 49-60.

8.2. Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία

- Αβδελά, Ε. (1995). Ο Σοσιαλισμός των «άλλων»: Ταξικοί αγώνες, εθνοτικές συγκρούσεις και ταυτότητες φύλου στη μετα-οθωμανική Θεσσαλονίκη. *Ιστορικά*, 18-19, 171-204.
- Αβδελά, Ε. (1998). *Ιστορία και σχολείο*. Αθήνα: Νήσος.
- Αγγελόπουλος, Γ. (1997). Εθνοτικές ομάδες και ταυτότητες. Οι όροι, η εξέλιξη της σημασίας και του περιεχομένου τους. *Σύγχρονα Θέματα*, 63, 18-25.
- Αδαμαντίου, Α. (1928). Αι γεωγραφικά περιπέτεια του ονόματος Θράκη. Εν Αθήναις: Σακκελάριος. *Θρακικά*, 1, 374-380.
- Αλεξάκης, Ε. (2006). Χορός, εθνοτικές ομάδες και συμβολική συγκρότηση της κοινότητας Πωγώνι της Ηπείρου. Μελέτη μιας περίπτωσης. Στο Ε. Αλεξάκης (επιμ.), *Ταυτότητες και ετερότητες Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα – Βαλκάνια* (σσ. 181-215). Αθήνα: Δωδώνη.
- Αλεξάκης, Ε. (2008). Χορός, θυσία, νεκροί: Τελετουργίες έρωτος και τελετουργίες αίματος στην Ελλάδα. Στο Ε. Αλεξάκης, Μ. Βραχιονίδου, & Α. Οικονόμου (επιμ.), *Ανθρωπολογία και συμβολισμός στην Ελλάδα*, (σελ.43-70). Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας.
- Αλεξιάδης, Μ. (2000). Γραπτός και προφορικός λόγος στη λαϊκή παράδοση. *Διαβάζω*, 245, 23-26.
- Anderson, B. (1997). *Φαντασιακές κοινότητες* (μτφρ. Π. Χαντζαρούλα). Αθήνα: Νεφέλη.
- Ανδριοπούλου, Α. (2014). *Η κρίση του Κεμαλισμού στη σημερινή Τουρκία*. Πτυχιακή εργασία. Αθήνα: Τμήμα Στελεχών Επικοινωνίας, ΕΣΔΔΑ.
- Αποστολίδου, Β. (1995). Η συγκρότηση και οι σημασίες της «εθνικής» λογοτεχνίας. Στο *Εθνος-Κράτος-Εθνικισμός* (σελ. 15-39). Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας Σχολής Μωραΐτη.

- Αυδίκος, Γρ.Ε. (2007). Το κατσίκι αν πηδήσει το μαντρί θα βρει να φάει πολύ. Ζώντας στην οδό Άβαντος στο χώρο εκείθεν της γραμμής. Στο *Η Θράκη και οι άλλοι* (σελ. 15-66). Αθήνα: Οδυσσέας.
- Αυδίκος, Ε.Γ. (2008). Η γουρουνοχαρά στη Δυτική Θεσσαλία: Σύμβολα και κοινωνική αναπαραγωγή. Στο Ε. Αλεξιάκης, Μ. Βραχιονίδου, & Α. Οικονόμου (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Συμβολισμός στην Ελλάδα* (σελ. 71-96). Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας.
- Βακαλόπουλος, Α.Ε. (2000). Νέα ελληνική ιστορία 1204-1985. Θεσσαλονίκη Βάνιας.
- Βαλσαμίδης, Ι.Π. (2012). *Μελέτες ιστορικές για την Αν. Θράκη και τη Μακεδονία*. Αθήνα: Σταμούλης.
- Banks, M. (2008). *Εθνοτισμός: Ανθρωπολογικές κατασκευές* (μτφρ. Φ. Αποστόλου). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Βεΐκος, Θ. (1988). *Οι Πρωσοκρατικοί*. Αθήνα: Ι.Ν. Ζαχαρόπουλος.
- Βεΐκος, Θ. (1999). *Ιστορία και Φιλοσοφία*. Αθήνα: Θεμέλιο
- Bell, J. (1997). *Μεθοδολογικός Σχεδιασμός Παιδαγωγικής και Κοινωνικής Έρευνας. Οδηγός για Φοιτητές και Υποψήφιους Διδάκτορες*. Αθήνα: Gutenberg.
- Βεντούρα, Λ. (1993). Ερμηνευτικά σχήματα της «εθνικής παρακμής» στα εγχειρίδια της ιστορίας (1922-1928). *Διαβάζω*, 332, 59-63.
- Βεργέτη, Μ. (1993). *Εθνοτοπική ταυτότητα: Η περίπτωση των Ελλήνων του Πόντου*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο.
- Βεργέτη, Μ. (1994). *Από τον Πόντο στην Ελλάδα: Διαδικασίες διαμόρφωσης μιας εθνοτοπικής ταυτότητας*. Αθήνα: Αδελφοί Κυριακίδη.
- Βεργέτη, Μ. (2000). *Από τον Πόντο στην Ελλάδα: Διαδικασίες διαμόρφωσης μιας εθνοτοπικής ταυτότητας* (2^η έκδοση). Αθήνα: Αδελφοί Κυριακίδη.
- Βεργέτη, Κ.Μ. (2008). Η συλλογική ταυτότητα του ποντιακού ελληνισμού στον ελλαδικό χώρο. Στο Μ. Σεργής (επιμ.), *Πόντος: Θέματα λαογραφίας του ποντιακού ελληνισμού* (σελ. 105-113). Αθήνα: Αλήθεια.
- Βερνίκος, Ν., & Δασκαλοπούλου, Σ. (2002). *Πολυπολιτισμικότητα: Οι διαστάσεις της πολιτισμικής ταυτότητας*. Αθήνα: Κριτική.
- Βουλή των Ελλήνων. (2000). *Θράκη 2000, 80 χρόνια από την ενσωμάτωση με την Ελλάδα*. Αθήνα.
- Burkert, W. (1993). *Αρχαία ελληνική θρησκεία. Αρχαϊκή και Κλασική εποχή* (μτφρ. Ν. Μπεξεντάκος-Α. Αβαγιανού). Αθήνα: Καρδάμιτσα.
- Βρύζας, Κ. (2005). *Παγκόσμια επικοινωνία. Πολιτιστικές ταυτότητες*. (5η έκδοση). Αθήνα: Gutenberg.
- Γεωργουσόπουλος, Κ. (1983). Ελληνικότητα και θέατρο. Στο Δ.Γ. Τσαούση (επιμ.), *Ελληνισμός και ελληνικότητα*. Αθήνα: Εστία.
- Γιαννάκη, Κ. (2011). *Οι εθνικές σχολικές γιορτές μέσα από τα μάτια των εκπαιδευτικών*. Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή. Ιωάννινα: Φιλοσοφική Σχολή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Γιούργος, Κ. (2003). *Φωτιά: Από την ιστορία στον μύθο*. Εφημερίδα Καθημερινή, φύλο 28/9/2003. Ανακτήθηκε στις 18/2/2011 από την ηλεκτρονική διεύθυνση: http://www.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_kathglobal_2_28/09/2003_1282433.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1985). *Οικογένεια και χρήση χασίς σε μια κοινότητα της Αθήνας*. Αδημοσίευτη διδακτορική Διατριβή. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο.

- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1997). *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από το ρεαλισμό στην πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1998). Η χώρα του πνεύματος και η χώρα του οιοπνεύματος. Παράδοση και πολιτισμική ταυτότητα στην Αττική. *Σύγχρονα Θέματα*, 66, 104-111.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1999). *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτική Κριτική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2003). Εννοιολογήσεις του "εαυτού" και του "άλλου". Ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος»*. Εννοιολογήσεις Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο (σελ. 15-110). Αθήνα: Gutenberg.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2006). *Πολυπολιτισμικότητα και μετανάστευση στην Ελλάδα: Εθνοτικές ομάδες, ταυτότητες, αναπαραστάσεις και πρακτικές στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*. Αθήνα: ΥΠΕΠΘ Ειδική Υπηρεσία Διαχείρισης ΕΠΕΑΚ – ΕΕ - συγχρηματοδότηση από το Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο και Πάντειο Πανεπιστήμιο.
- Γκόβαρης, Χ. (2004). *Εισαγωγή στη διαπολιτισμική εκπαίδευση*. Αθήνα: Ατραπός.
- Γκότοβος, Α. (1997). Εθνική ταυτότητα και διαπολιτισμική εκπαίδευση. *Η λέσχη των Εκπαιδευτικών*, 19, 23-27.
- Cohen, L., & Manion, L. (2000). *Μεθοδολογία εκπαιδευτικής έρευνας* (Ν. Παπαγεωργίου επιμ. εκδ. & μτφρ.). Αθήνα: Τυπωθύτω.
- Cowan, J. (1998α). Ιδιώματα του ανήκειν: Πολυγλωσσικές (συν)αρθρώσεις της τοπικής ταυτότητας σε μια ελληνική κοινότητα της Μακεδονίας. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις* (σελ. 583-618). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Cowan, J. (1998β). *Η πολιτική του σώματος: Χορός και κοινωνικότητα στη Βόρεια Ελλάδα* (Ε. Παπαγαρουφάλη, Επιμ., & Κ. Κουρεμένος, Μτφρ.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Cuche, D. (2001). *Η έννοια της κουλτούρας στις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Τυπωθείτω-Γ.Δαρδανός.
- Δαλκαβούκης, Β. (2005). *Η πένα και η γκλίτσα. Εθνοτική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20^ο αιώνα*. Αθήνα: Οδυσσεάς.
- Δαλάτσης, Δ.Χ. (2012). *Οι Αρβανίτες της Ανατολικής Θράκης*. Αθήνα: Νοων.
- Δαμανάκης, Μ. (1999). Εθνοπολιτιστική ταυτότητα και εκπαίδευση στην ελληνική διασπορά. Στο Μ. Δαμανάκης (επιμ.), *Ελληνόγλωσση Εκπαίδευση στο Εξωτερικό* (σελ. 36-47). Ρέθυμνο.
- Δανιά, Α. (2009). *Κατασκευή οργάνου αξιολόγησης της χορευτικής επίδοσης. Η εφαρμογή του στον Ελληνικό Παραδοσιακό χορό*. Μεταπτυχιακή Διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Δανιά, Α., Κουστούμπα, Μ., Χατζηχαριστός, Δ., & Τυροβολά, Β. (2009). Η έρευνα για την κατασκευή οργάνων αξιολόγησης της χορευτικής επίδοσης: μια ανασκοπική μελέτη. *Αναζητήσεις στη Φυσική Αγωγή & τον Αθλητισμό*, 7(2), 179-202.
- Δημαράς, Κ.Θ. (1994). *Ελληνικός Ρομαντισμός*. Αθήνα: Ερμής.
- Δήμας, Η. (1980). *Ελληνικοί παραδοσιακοί χοροί*. Αθήνα.
- Δήμας, Η. (2001). *Λαϊκή μουσικοχορευτική παράδοση. Χορευτικές συνήθειες φοιτητών-ριων της Ελλάδας*. Αθήνα: Artwork.

- Δήμας, Η. (2010). Κοινωνία και ελληνικός χορός. Στο Η. Δήμας, Β. Τυροβολά, & Μ. Κουτσούμπα, *Ελληνικός παραδοσιακός χορός. Θεωρήσεις για το λόγο, τη γραφή και τη διδασκαλία του* (σελ. 17-42). Αθήνα: αυτό-έκδοση.
- Δημόπουλος, Κ. (2011). *Συνιστώσες του χώρου και έμφυλες χορευτικές πρακτικές. Οι πεδινές και ορεινές κοινότητες της Καρδίτσας Θεσσαλίας και το χρονικό διάστημα 1920-1980*. Αδημοσίευτη Μεταπτυχιακή Διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Δημόπουλος, Κ. (2017). *Διαχρονικές και συγχρονικές διαδικασίες στο «παιχνίδι» κατασκευής της έμφυλης ταυτότητας. Χορός και έμφυλος μετασχηματισμός στην κοινότητα Μεγάλων Καλυβιών Τρικάλων Θεσσαλίας*. Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Δελληγιάννης, Β. (1938). Τω εν τη περιφέρεια Προύσσης χωρίον Κουβούκλια. *Μικρασιάτικα Χρονικά*, 1, 287-393.
- Δεμερτζής, Ν. (1993). Εννέα Θέσεις για τον εθνικισμό. *Διαβάζω*, 332, 51-53.
- Δεμερτζής, Ν. (1994). Ο Εθνικισμός ως Ιδεολογία. Στο Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού. *Έθνος-Κράτος-Εθνικισμός* (σελ. 67-119). Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη.
- Δεμερτζής, Ν. (1996α). *Ο Λόγος του εθνικισμού: Αμφίσημο σημασιολογικό πεδίο και σύγχρονες τάσεις*. Αθήνα: Παπαζήση.
- Δεμερτζής, Ν. (1996β). *Ο λόγος του εθνικισμού*. Αθήνα-Κομοτηνή: Σάκκουλας.
- Δημαράς, Θ. Κ. (1994). *Ελληνικός Ρωμαντισμός*. Αθήνα: Ερμής.
- Δημητρίου, Σ. (1986). Η σημειωτική δομή των τελετουργιών μύησης. Στο Α. Λαγόπουλος, Π. Μαρτινίδης, Κ. Μπίλουντ-Λαγοπούλου, & Κ. Σπυριδωνίδης, (επιμ.), *Η Δυναμική των Σημείων: Πεδία και Μέθοδοι μιας Κοινωνιοσημειωτικής* (σελ 389-410). Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.
- Διακουμάκος, Γ. (2010). *Πολιτιστικές πρακτικές και πολιτικές αντιλήψεις: Οι κεντρικές ελληνικές (πολιτικές) υποκοουλτούρες*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Αθήνα: Ε.Κ.Π.Α., Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης.
- Dimitrova, S. (2000). *Ο εξωτερικός πολιτικός άλλος και οι εικόνες της Ευρώπης, όπως διαγράφονται στα υποχρεωτικά σχολικά βιβλία σύγχρονης βουλγαρικής ιστορίας μετά το 1917*. Αθήνα: Τυπωθύτω.
- Douglas, M. (2007[1970]). *Φυσικά σύμβολα. Εξερευνήσεις στην κοσμολογία* (Κ. Κιτίδη μτφρ.). Αθήνα: Πολύτροπον.
- Δοξιάδης, Κ. (2007). Επίμετρο. Στο R. Barthes, *S/Z*. Αθήνα: Νήσος.
- Δραγώνα, Θ. (1997) Όταν η εθνική ταυτότητα απειλείται. Στο Α. Φραγκουδάκη & Θ. Δραγώνα (επιμ.) *«Τι είναι η πατρίδα μας;» Εθνοκεντρισμός και Εκπαίδευση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ε.Λ.Σ.Δ. (2016). *Νερ για δγείτι αφυγκραστείτι*. Ένθετο cd. Διδυμότειχο: Ε.Λ.Σ.Δ. «Τα Δίδυμα Τείχη».
- Ευθυμιάδης, Π. Α. (2001). *Η συμβολή της Θράκης στους απελευθερωτικούς αγώνες του Έθνους (από το 1361 έως το 1920)*. Αλεξανδρούπολη.
- Ζαμπάρτας, Μ. Ι. (2002). *Η Θράκη των Ελλήνων Θρηκτών*. Αθήνα: Ελληνική Δημοκρατία-Υπουργείο Εθνικής Άμυνας.
- Ζωγράφου, Μ. (2003). *Ο χορός στην ελληνική παράδοση*. Αθήνα: Artwork.
- Geertz, Cl. (2003). *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Gellner, E. (1992). *Έθνη και εθνικισμός*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Herzfeld, M. (2002). *Πάλι δικά μας: Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*. Αθήνα : Αλεξάνδρεια.
- Hirschon-Φιλιππάκη, R. (1993). Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς. Στο Ε. Παπαταξιάρχης, & Θ. Παραδέλλης (Επιμ.), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν. Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της νεότερης Ελλάδας* (σελ. 327-356). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Hobsbawm, E.J. (1994). *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα: Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Μ. Καρδαμίτσα.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (2004). *Η επινόηση της παράδοσης*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Θανοπούλου, Μ., & Πετρονώτη, Μ. (1987). Βιογραφική προσέγγιση: Μια άλλη πρόταση για την κοινωνιολογική θεώρηση της ανθρώπινης εμπειρίας. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 64, 20-42.
- Θανοπούλου, Μ. (2000). Η συλλογική μνήμη ως στοιχείο της πολιτιστικής ταυτότητας: Η περίπτωση μιας αγροτικής κοινότητας. Στο Χ. Κωνσταντοπούλου, Λ., Μαράτου-Αλιμπραντή, Δ. Γερμανός, & Θ. Οικονόμου (Επιμ.), *"Εμείς" και οι "Άλλοι". Αναφορά στις Τάσεις και τα Σύμβολα* (σελ. 215-236). Αθήνα: Τυπωθήτω-Γ. Δαρδάνος.
- Θέμελης, Ν. (2008). *Οι αλήθειες των άλλων*. Αθήνα: Κέδρος.
- Θεοδωρίδης, Π. (2004). *Οι μεταμορφώσεις της ταυτότητας: Έθνος, νεωτερικότητα και εθνικιστικός λόγος*. Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη.
- Ι.Κ.Τ.Α.Θ. (1994). *Θράκη: Από τον Όμηρο ως τις μέρες μας*. Κομοτηνή: Ι.Κ.Τ.Α.Θ.
- Ιντζεσιλόγλου, Ν. (1999). Περί κατασκευής συλλογικών ταυτοτήτων. Το παράδειγμα της εθνικής ταυτότητας. Στο *«Εμείς και οι «άλλοι»* (σελ. 177-201). Αθήνα: ΕΚΚΕ, Τυπωθήτω.
- Ιωαννίδης, Γ. (1970). Πρόλογος του μεταφραστή. Στο N. Wienere (eds), *Κυβερνητική και κοινωνία*, (σελ. ix-xx). Αθήνα: Παπαζήση.
- Καβακόπουλος, Π. (1993). Καθιστικά της Σωζ'οπολης. Χορευτικά της Θράκης. Θεσσαλονίκη: ΙΜΧΑ.
- Κάβουρας, Π. (1997). Η έννοια του μουσικού δικτύου, σχέσεις παραγωγής και σχέσεις εξουσίας. Στο *Δίκτυα επικοινωνίας και πολιτισμού στο Αιγαίο*. Αθήνα: Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου».
- Κακούρη, Κ. (1976) Θρακικά δρώμενα την ύστερη ώρα. *Πρακτικά Β' Συμποσίου Λαογραφίας*. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου.
- Καλοφορίδης, Β. (2014). Ταυτότητα, μετανάστευση και διαπολιτισμική ταυτότητα στη σύγχρονη Ελλάδα. *Εκπ@ιδευτικός Κύκλος*, 2(1), 199-282.
- Καραγεώργου, Μ.Κ. (2001). Ελληνική εθνική ταυτότητα και εθνικισμός. Η ιστορική συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας του νεοέλληνα και ο ρόλος της Ευρώπης. Εργασία που παρουσιάστηκε στο Διεθνές συνέδριο *European Identity and Nationalism*. Rutgers State, University of New Jersey, Center of Russian and Eastern European Studies. Ανακτήθηκε από www.greekhelsinki.gr/bhr/greek/articles/pr_01_05_01.rtf
- Καρακασίδου, Α. (2000). *Μακεδονικές ιστορίες και πάθη (1870-1990)* (Ε. Αστερίου, Μτφρ.). Αθήνα: Οδυσσέας.
- Καρκατσούλης Π. (2011). *Ρύθμιση, απορρύθμιση, μεταρύθμιση: Μεταλλαγές του κανόνα δικαίου στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης.

- Κατάκη, Ζ. (2010). *Το πρωτογενές τελετουργικό δρώμενο της μουσικής, του χορού και του λόγου*. Ανακτήθηκε από <http://www.archive.gr/news.php?readmore=108>, στις 11/11/10.
- Κατσένου, Ε. (2007). *Ομαδική προσευχή σε ελληνικά σχολεία: μια ερμηνευτική προσέγγιση*. Δημοσίευτη διπλωματική εργασία. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλοσοφικής, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας.
- Κελεπούρη, Μ. (2006). *Η διδασκαλία της λογοτεχνίας και η συγκρότηση του εθνικού εαυτού στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση: Η εθνική διάσταση της κοινωνικής λειτουργίας του λογοτεχνικού φαινομένου*. Δημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Α.Π.Θ., Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας.
- Kedourie, E. (1999). *Ο Εθνικισμός* (μτφρ. Σπύρος Μαρκέτος). Αθήνα: Κατάρτι.
- Κηπουροπούλου, Ε. (2010). *Η μελέτη της εθνικής ταυτότητας και ετερότητας μέσω της παραγωγής λόγου μαθητών και μαθητριών με πολιτισμική ετερότητα: Πολυπολιτισμικότητα και πολλαπλές ταυτότητες*. Δημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Α.Π.Θ., Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Τομέας Παιδαγωγικής.
- Κιηγγιάς, Δ. & Ρυζιώτης, Γ. (2010). *Αδριανούπολη – Κάραγατς – Νέα Ορεστιάδα*. Νέα Ορεστιάδα: Αυτοέκδοση.
- Κιτρομιλίδης, Π. (1997). 'Νοερές κοινότητες' και οι απαρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια. Στο Θ. Βερέμης (επιμ.), *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα* (σελ. 53-131). Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Κοκοσαλάκης, Ν. (2004). Εθνική ταυτότητα και Ευρώπη. Στάσεις και διαθέσεις των Ελλήνων πολιτών. Στο Κούλα Κασσιμάτη (επιμ.) *Εθνική και ευρωπαϊκή ταυτότητα. Συγκλίσεις και αποκλίσεις* (σελ. 57-100). Αθήνα: Gutenberg.
- Κοκολάκης, Μ. (2003). *Το ύστερο γιαννιώτικο πασαλίκι. Χώρος, διοίκηση και πληθυσμός στην Τουρκοκρατούμενη Ήπειρο (1820-1913)*. Αθήνα.
- Κόλλιας, Α. (1990). *Αρβανίτες και η καταγωγή των Ελλήνων*. Αθήνα: Θάμυρις.
- Κοσμάτου, Β. (2014). *Χορός και κοινοτικές σχέσεις στα Φαρακλάτα Κεφαλονιάς την περίοδο 1950-1960*. Διδακτορική Διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Κουλερής, Α. (1970). Ήθη και έθιμα του χωριού Άμφια του νομού Ροδόπης. *Αρχείον Θράκης*, 35, 168-187.
- Κουμάκης, Χ.Γ. (2000). *Σύγχρονα προβλήματα και παιδεία: Θέματα θεωρίας και φιλοσοφίας της παιδείας*. Αθήνα: Πατάκης.
- Κουρλιούρος, Η. (2011). Διαδρομές στη θεωρία του χώρου. Οικονομική γεωγραφία της παραγωγικής αναδιάρθρωσης και της άνισης ανάπτυξης. Αθήνα: Προπομπός.
- Κουρτίδης, Κ. (2006). *Ιστορία της Θράκης: Από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι το 46μ.Χ*. Θεσσαλονίκη: Διον.
- Κουτσούμπα, Μ. (2000). Η δυναμική του χορού στις μετασηματιστικές διαδικασίες διαμόρφωσης της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας. Στο Χ. Βουρουτζίδης (επιμ.), *Η διαχρονική εξέλιξη του παραδοσιακού χορού στην Ελλάδα*, Πρακτικά 1ου Πανελληνίου Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού (σελ. 205-210). Σέρρες: Δήμος Σερρών.
- Κουτσούμπα, Ι.Μ. (2002). *Σημειώσεις για το μάθημα "Σημειογραφία του χορού"*. Αθήνα: Πανεπιστήμιο Αθηνών Τ.Ε.Φ.Α.Α.

- Κουτσούμπα, I.M. (2002b). Πολιτισμική ταυτότητα και χορός: Μια πρώτη προσέγγιση. Στο *Η Τέχνη του Χορού Σήμερα: Εκπαίδευση, Παραγωγή, Παράσταση*, Πρακτικά Συνεδρίου Έντεχνου Χορού (σελ. 17-24). Αθήνα: Σύνδεσμος Υποτρόφων Κοινωφελούς Ιδρύματος Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης.
- Κουτσούμπα, Μ. (2003). Ταυτοτικές και ανθρωπολογικές όψεις του παραδοσιακού χορού. Στο Ν. Γύφτουλας κ.ά. (επιμ.), *Τέχνες II: Επισκόπηση ελληνικής μουσικής και χορού: ελληνική χορευτική πράξη: παραδοσιακός χορός* (Τόμος Ε', σσ. 33-45). Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο
- Κουτσούμπα, I.M. (2005). *Σημειογραφία της Χορευτικής κίνησης. Το πέρασμα από την προϊστορία στη ιστορία του χορού*. Αθήνα: Προπομπός.
- Κουτσούμπα, Μ. (2010). *Εθνογραφία: Σημειώσεις σε ηλεκτρονική μορφή για το μάθημα Μεθοδολογία Έρευνας II*. Αθήνα: Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Κρικόπουλος, Χ. (1979). Το Κρυόνερο της Ανατολικής Θράκης. *Θρακικά*, 2(2), 127-198.
- Kuhn, T. (1981). *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*. (Β. Κάλφας, Επιμ., & Γ. Γεωργακόπουλος, Μτφρ). Θεσσαλονίκη: Σύγχρονα Θέματα.
- Κυριακίδης, Σ. (1910). Τα κατά τον γάμον έθιμα εν Γκιουμουλτζίνη. *Λαογραφία*, 2, 48-59.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α. (1981). *Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές*. Θεσσαλονίκη: Χωρίς Έκδοση.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α. (1993). Προφορική ιστορία και λαογραφία. *Λαογραφικά Μελετήματα*, II, 252-261.
- Κυρκούδης, Θ. (2004). *Το Τρίγωνο των ποταμών και των συνόρων*. Δίκαια: Δήμος Τριγώνου.
- Κωστόπουλος, Τ. (2000). *Η απαγορευμένη γλώσσα: Κρατική καταστολή των σλαβικών διαλέκτων στην ελληνική Μακεδονία*. Αθήνα: Μαύρη Λίστα.
- Κωνσταντοπούλου, Χ. (2000). Εισαγωγή: Αναφορά στην έννοια και στις όψεις των σύγχρονων αποκλεισμών. Στο Χ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπραντή, Δ. Γερμανός, & Θ. Οικονόμου (επιμ), *"Εμείς" και οι "Άλλοι". Αναφορά στις Τάσεις και στα Σύμβολα* (σελ. 11-30), Αθήνα: Τυποθήτω- Γ. Δαρδιάνος, ΕΚΚΕ.
- Laburthe-Torla, P. & Warnier, J (2003). *Εθνολογία-Ανθρωπολογία*. Αθήνα: Κριτική.
- Λαμπαδαρίδης, Ν. (1970). Μαρμαρονησιώτικη εθιμογραφία. *Μικρασιάτικα Χρονικά*, 14, 273-370.
- Λαμπίρη-Δημάκη, Ι. (1990). *Η Κοινωνιολογία και η μεθοδολογία της*. Κομοτηνή: Σάκκουλας.
- Λαντζος, Β. (2003). *Η λειτουργικότητα του χορού στον κύκλο του αναστεναρισμού στο Κωστί της επαρχίας Σωζοαγαθουπόλεως*. Δημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Τ.Ε.Φ.Α.Α., Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Λάντζος Β. (2005). Η λειτουργία των κοσμικών χορών στα πλαίσια της αναστενάρικης λατρείας στο Κωστί της επαρχίας Σωζοαγαθουπόλεως ΒΑ. Θράκης και στην Αγία Ελένη Σερρών. *Εθνολογία*, 11, 123-148.
- Λαφαζάνη, Δ. (1997). Μικτά χωριά του κάτω Στρυμόνα: Εθνότητα, κοινότητα και εντοπιότητα. *Σύγχρονα Θέματα*, 63, 96-107.
- Leach, E.P. (1993[1976]). *Πολιτισμός και επικοινωνία: Η λογική της διαπλοκής των συμβόλων. Μια εισαγωγή στην χρήση της στρουκτουραλιστικής ανάλυσης στην κοινωνική ανθρωπολογία* (μτφ. Ε. Σουρραπά). Αθήνα: Καστανιώτης.

- Λέκκας, Δ. (2003). Το πρωτογενές δρώμενο: Ιστορική βάση και λειτουργίες. Στο Στ. Βιρβιδάκης, Ν. Γράψας, Μ. Γρηγορίου, Μ. Ζωγράφου, Δ. Λέκκας & Κ. Παπαοικονόμου-Κηπουρού (επιμ), *Τέχνες II: Επισκόπηση Ελληνικής Μουσικής και Χορού, τόμος Α*, (σελ.217-222). Αθήνα: Ε.Α.Π.
- Λέκκας, Ε. Π. (1989). Εθνικιστική ιδεολογία και παράδοση, *Παιδαγωγική Επιθεώρηση*, 10, 80-84.
- Λέκκας, Π.Ε. (1993). Εθνικιστική ιδεολογία και παράδοση. *Διαβάζω*, 332, 46-50.
- Λέκκας, Π.Ε. (1994α). Ο υπερταξικός χαρακτήρας του εθνικιστικού λόγου. *Μνήμων*, 16, 95-106.
- Λέκκας, Π.Ε. (1994β). Η συγκρότηση της εθνικιστικής ιδεολογίας: Εθνική θεωρία και εθνικό φρόνημα. Στο *Έθνος-Κράτος-Εθνικισμός* (σελ. 233-252). Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.
- Λέκκας, Π.Ε. (1996). *Εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην Ιστορική Κοινωνιολογία*. Αθήνα: Κατάρτι.
- Λέκκας, Π.Ε. (2001). *Το παιχνίδι με τον χρόνο: Εθνικισμός και νεωτερικότητα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Λεοντίδου, Λ. (2011). *Αγεωγράφητος χώρα. Ελληνικά είδωλα στους επιστημολογικούς αναστοχασμούς της ευρωπαϊκής γεωγραφίας*. Αθήνα: Προπομπός.
- Λιάβας, Λ. (1999). Τα μουσικά όργανα στον Έβρο. Παράδοση και νεωτερικότητα. Στο Λ. Δρούλια-Λ. Λιάβας (επιμ.). *Μουσικές της Θράκης* (σελ.269-340). Αθήνα: Σύλλογος Οι Φίλοι της Μουσικής-Ερευνητικό πρόγραμμα Θράκη.
- Λιάκος, Α. (2005). *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο*. Αθήνα: Πόλις.
- Λίποβατς, Θ. (1994). Η διχασμένη ελληνική ταυτότητα και το πρόβλημα του εθνικισμού. Στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα* (σσ. 115-132). Αθήνα: Οδυσσέας.
- Λουκάτος, Δ. (1960). Ο χορός στη Λαογραφία μας. *Νέα Εστία*, 67, 45-50.
- Λουτζάκη, Ρ. (2004). Εισαγωγή. Στο Ε. Αυδίκος, Ρ. Λουτζάκη, & Χ. Παπακώστας, (Επιμ.), *Χορευτικά Ετερόκλητα* (σελ. 13-38). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Λουτζάκη, Ρ. (2004b). Επιτελεστικές διαδικασίες και χορευτικές στρατηγικές στη μορφοποίηση της χορευτικής ταυτότητας. Στο Ε. Αυδίκος, Ρ. Λουτζάκη, & Χ. Παπακώστας (Επιμ.), *Χορευτικά Ετερόκλητα* (σελ. 111-138). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Λυδάκη, Α. (2001). Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Λυδάκη, Α. (2010). *Ποιοτικές μέθοδοι έρευνας*. Αθήνα: Καστανιώτη.
- Μάνος, Ι. (2004). Ο χώρος ως μέσο για τη συγκρότηση και διαπραγμάτευση της ταυτότητας στην περιοχή της Φλώρινας. Στο Ευ. Αυδίκος, Ρ. Λουτζάκη & Χρ. Παπακώστας (επιμ.), *Χορευτικά Ετερόκλητα* (σελ. 51-71). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Μαστοράκη, Α. (2003-2004). Τριφυές τελετουργικό δρώμενο και σύγχρονη ελληνική πολιτισμική ταυτότητα. Ανακτήθηκε από <http://www.pnenma.gr> στις 11/11/2010.
- Μαράτου-Αλιπραντή, Λ., & Γαληνού, Π. (2000). Πολιτισμικές ταυτότητες: Από το τοπικό στο παγκόσμιο. Στο Χ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπραντή, Δ.

- Γερμανός, & Θ. Οικονόμου (επιμ.), *"Εμείς και οι Άλλοι". Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα* (σελ. 109-120). Αθήνα: Τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδάνος.
- Μάργαρη, Ζ. Ν. (2004). Χορός και Ταυτότητα: Έλληνες εκτός Ελλάδος. Στο Ε. Αυδίκος, Ρ. Λουτζάκη, & Χ. Παπακώστας (Επιμ.), *Χορευτικά Ετερόκλητα* (σελ. 95-110). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- McCrone, D. (2000). *Η κοινωνιολογία του εθνικισμού*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Μερακλής, Μ. (1992). *Λαϊκή Τέχνη, Ελληνική Λαογραφία* (Γ' τόμος). Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας.
- Μουζέλης, Ν. (1994). *Ο Εθνικισμός στην ύστερη ανάπτυξη*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Μαυροπούλου, Α. (1958). Λαογραφικά. *Θρακικά*, 27, 261-270.
- Μήλλας, Η (2005). *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Μιχαλακοπούλου-Βεϊκου, Χ. (1991). Ορθολογισμός και σχετικισμός: Μια ανθρωπολογική προσέγγιση. *Λεβιάθαν*, 10, 15-42.
- Μούτλια, Μ. (1980-1981). Ο γάμος στη Λυκόφη Σουφλίου. *Θρακικά*, 2(3), 145-152.
- Μπαμπινιώτης Γ (2005). *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας.
- Μυριβήλη, Λενιώ (2005). *Τελετουργική Δράση*. Διαθέσιμο στο: <<http://www.aegean.gr/culturaltec/murivily/practice/default.htm>>
- Μπουλάμαντη, Σ. (2014). *Ελληνικός παραδοσιακός χορός και έμφυλη συμπληρωματικότητα: πολιτισμικές συνήθειες και ιεραρχία στο κάστρο της χώρας της Χίου*. Μεταπτυχιακή Διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Μπουραντάς, Δ. (1992). *Μάνατζμεντ: Οργανωτική θεωρία και συμπεριφορά*. Αθήνα.
- Μουσιάδης, Π. (1986). *Ελληνικοί χοροί της Θράκης*. Θεσσαλονίκη: Διόσκουροι.
- Νιτσιάκος, Β. (1990). *Η εθιμική και κοινωνική λειτουργία των δημοτικών τραγουδιών του γάμου*. Αθήνα: Δωδώνη.
- Νιτσιάκος, Β. (1995α). *Οι ορεινές κοινότητες της βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Νιτσιάκος, Β. (1995β). Τόπος, τοπικότητα και εθνική ταυτότητα. *Εθνολογία*, 4, 93-106.
- Νιτσιάκος, Β., & Μάντζος, Κ. (2002). Πολιτικοποιώντας την Παράδοση: Χρήσεις των Πολυφωνικών Τραγουδιών στην Ελλάδα και την Αλβανία. Στο Επιστημονικό Συμπόσιο, *Το Παρόν του Παρελθόντος: Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία* (σελ. 131-147). Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.
- Νιώρα, Ν. (2009). *Τα Πασχαλιόγορτα σε μια μακεδονική κοινότητα: Βιωμένη εμπειρία ή δραματουργική πειθαρχία;*. Αδημοσίευτη Μεταπτυχιακή Διατριβή. Αθήνα: Τ.Ε.Φ.Α.Α. Πανεπιστημίου Αθηνών.
- Ντεμίρη, Χ. (2007). *Η υπόθεση του Αλβανού μαθητή Οδυσσέα Τσενάι όπως παρουσιάστηκε από τις εφημερίδες Απογευματινή, Ελευθεροτυπία, Ριζοσπάστης*. Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο Πολιτικών και Κοινωνικών Επιστημών.
- Οικονομίδης, Α. (1936-1937). Οιωνοί, δεισιδαιμονίες, μαγγανείες της χερσονήσου Καλλιπόλεως και των πέριξ. *Αρχείον Θράκης*, 3, 85-95.
- Οικονόμου, Α. (2006). Χορός, τοπική ταυτότητα και συμβολική συγκρότηση μιας αρβανίτικης κοινότητας (Βίλια Αττικής). Στο Κ. Πανοπούλου (επιμ.), *Χορός*

- και πολιτισμικές ταυτότητες στα Βαλκάνια, Πρακτικά 3^{ου} Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού (σελ. 105-132). Σέρρες
- Ο.Μ.Σ. (2009). *Οδηγός μεταπτυχιακών σπουδών. Πρόγραμμα Φυσική Αγωγή και Αθλητισμός*. Αθήνα: Τ.Ε.Φ.Α.Α., Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Ογκουρτσόφ, Π.Α. (1983). Συγκριτική-ιστορική μέθοδος. Στο *Μεγάλη Σοβιετική Εγκυκλοπαίδεια*, (σελ. 298-299). Αθήνα: Ακάδημος.
- Πανοπούλου, Κ. (2001). *Η χορευτική ταυτότητα των Βλάχων του ν. Σερρών*. Δημοσίευτη διδακτορική διατριβή: ΤΕΦΑΑ Σερρών. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Παπαδιώτη-Αθανασίου, Β. (2000) Η Συστημική προσέγγιση στην ψυχοθεραπεία, σήμερα. Μια εξελικτική πορεία. *Τετράδια ψυχιατρικής*, 70, 32-44.
- Παπαθανασίου, Γ. (1953). Λαογραφικά στοιχεία του χωριού Χανδρά. *Αρχείον Θρακικού, Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού*, 18, 259-288.
- Παπαναστασίου, Β. (α.χ). *Θράκη: Μουσική και τραγούδια της Θράκης*. Δωδώνη.
- Παπακώστας, Χ. (2007). *Χορευτική-μουσική ταυτότητα και ετερότητα: Η περίπτωση των Ρομά της Ηράκλειας του νομού Σερρών*. Δημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (1996). Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας. Στο Π. Πούλος (επιμ.), *Περί κατασκευής, Τοπικά β'* (σελ. 197-216). Αθήνα: Ε.Μ.Ε.Α., Νήσος.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (2006). Ο κόσμος του καφεineίου: Ταυτότητα και ανταλλαγή στον αντρικό συμποσιασμό. Στο Ε. Παπαταξιάρχης, & Θ. Παραδέλλης (Επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις* (3η εκδ., σελ. 209-250). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ε., & Παραδέλλης, Θ. (επιμ.). (1993). *Ανθρωπολογία και παρελθόν: Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ε., & Παραδέλλης, Θ. (επιμ.). (2006). *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παραδέλλης, Θ. Π. (1995). *Από τη βιολογική γέννηση στην κοινωνική. Πολιτισμικές και τελετουργικές διαστάσεις της γέννησης στον Ελλαδικό χώρο του 19ου αιώνα*. Δημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή. Αθήνα: Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών.
- Παρασκευόπουλος, Ι.Ν. (1993). *Μεθοδολογία Επιστημονικής έρευνας Ι*. Αθήνα: Αυτοέκδοση.
- Παρασχάκη, Χ. (2008). *Η Γλωσσική Μεταρρύθμιση στην Τουρκία και τα αποτελέσματά της*. Δημοσίευτη Μεταπτυχιακή Διατριβή. Θεσσαλονίκη: Α.Π.Θ., Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας.
- Παρίτσης, Ν. (2003). *Η νοημοσύνη της ζωής*. Αθήνα, ΒΗΤΑ- Ιατρικές Εκδόσεις
- Πασχαλίδης, Γ. (2000). Η πολιτισμική ταυτότητα ως δικαίωμα και ως απειλή. Η διαλεκτική της ταυτότητας και η αμφιθυμία της κριτικής. Στο Χ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου- Αλιμπράντη, Δ. Γερμανός, & Θ. Οικονόμου (Επιμ.), *"Εμείς" και οι "Άλλοι". Αναφορά στις Τάσεις και τα Σύμβολα* (σελ. 73-83). Αθήνα: Τυπωθήτω.

- Πετρονώτη, Μ. (2002). Κατασκευάζοντας προφορικές ιστορίες. Συνδιαλλαγές, συγκρούσεις, ανατροπές. Στο Μ. Θανοπούλου, & Α. Μπουτζουβή (Επιμ.), *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 107 Α', 71-82.
- Πολίτης, Ν. (1931). *Λαογραφικά σύμμεικτα*. Τόμος 3. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Πούχγερ, Β. (1985). Θεωρία του λαϊκού θεάτρου. Κριτικές παρατηρήσεις στο γενετικό κώδικα της θεατρικής συμπεριφοράς του ανθρώπου. *Λαογραφία*, 9, 29-63.
- Πούχγερ, Β. (1996). Θεωρητικές διαστάσεις στην ερμηνεία της έννοιας του "δρώμενου" και του "λαϊκού θεάτρου". Στο *Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις* (σελ. 17-28), Πρακτικά Α' Συνεδρίου (Κομοτηνή 25-27 Νοεμβρίου 1994). Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού-Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού.
- Πραντσίδης Ι. (1995). *Ο παραδοσιακός χορός στις κοινότητες των Ακμπουναριωτών στο Γκένεραλ Τντζοβο Βουλγαρίας και στο Αιγίνιο Περίας*. Συγκριτική λαογραφική προσέγγιση. Μή δημοσιευμένη διδακτορική διατριβή. Αθήνα.
- Πρυνεντύ, Ζ. (2000). Πολιτισμική ταυτότητα: Μεταξύ μύθου και πραγματικότητας, στο Χ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός, & Θ. Οικονόμου (επιμ.), *"Εμείς" και οι "Άλλοι": Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα* (σελ. 49-60). Αθήνα: Τυπωθήτω.
- Ρόμπου-Λεβίδη, Μ. (1999). Ψηφίδες χορού στον Έβρο: Το παρελθόν, το παρόν, η τοπική πρακτική και η υπερτοπική ιδεολογία. Στο *Μουσικές της Θράκης* (σελ. 157-208). Αθήνα: Σύλλογος οι Φίλοι της Μουσικής.
- Σαρακατσιάνου, Ζ. (2011). *Εθνοτικές ομάδες και χορευτικές πρακτικές στο Στενήμαχο Ν. Ημαθίας Μακεδονίας. Το έθιμο του Αγίου Τρύφωνα ως δείκτης της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας*. Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή. Αθήνα: Τ.Ε.Φ.Α.Α, Πανεπιστημίου Αθηνών.
- Σαχινίδης, Κ. (1995). *Κοινωνική λειτουργία του παραδοσιακού χορού στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία*. Αθήνα Κέντρο Ελληνικού Χορού και Λαϊκού Πολιτισμού.
- Σβορώνος, Ν.Γ. (2004). *Το ελληνικό έθνος: Γένεση και διαμόρφωση του σύγχρονου Ελληνισμού*. Αθήνα: Πόλις.
- Σκοπέζι, Α. & Βιντέρμπορι, Π. (2007). *Ψυχολογία της Μητρότητας*. Αθήνα: Lector.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ν. (1984). *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*. Αθήνα: Πολίτης.
- Smith, A.D. (2000). *Εθνική ταυτότητα* (μτφρ. Ε. Παππά). Αθήνα: Οδυσσέας.
- Σουλιώτης, Μ. (2005). Τι απέγιναν οι στίχοι των τραγουδιών;. Στο Π. Καβακόπουλος, *Σκοποί και χοροί της βορειοδυτικής Μακεδονίας* (σελ. xxv-xxix). Αθήνα: Ινστιτούτο Έρευνας Μουσικής και Ακουστικής.
- Σπανός, Δ. (2016). *Συνοράτα και χαριάσια. Τραγούδια και χοροί από τον κύκλο του χρόνου και τον κύκλο της ζωής*.(επιμ. Ζ. Μάργαρη) Σοφικό Διδυμοτείχου: Ε.Κ.Λ.Ο. Γυναικών Σοφικού.
- Στάλιου, Α. (1940). Έθιμα και ενδυμασίες Κομοτηνής. *Θρακικά*, 13, 321-332.
- Σταμέλος, Γ., & Καρανάτσης, Κ. (2005). Εθνικές συνιστώσες και εκπαίδευση: Σχηματική απόδοση ιστορικής επισκόπησης. Στο *Αρέθας: Επιστημονική Επετηρίδα του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης της Σχολής Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Πατρών*, τόμος 3 (σελ. 321-332). Πάτρα: Πανεπιστήμιο Πατρών.

- Στάμκος, Γ. & Κοσάνοβιτς Μ. (2006) *Στοιχειωμένα Βαλκάνια: Εξερευνώντας τα Μυστικά της Βαλκανικής Ενδοχώρας*. Αθήνα: Πύρηνος Κόσμος.
- Σταμούλη-Σαραντή, Ε. (1934). Από τα έθιμα της Θράκης. *Θρακικά*, 5, 312-343.
- Σταμούλη-Σαραντή, Ε. (1939). Δημοτικά τραγούδια της Θράκης. *Θρακικά*, 11, 1-281.
- Σωτηροπούλου, Α., & Τσιάκα, Α. (1990). *Το χορευτικό φαινόμενο των Ψαθάρων*. Πτυχιακή εργασία. Αθήνα: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Τ.Ε.Φ.Α.Α.
- Τενεκίδης, Γ. (1975). *Δημόσιον διεθνές δίκαιον*. Αθήνα: Παπαζήση.
- Τηλιγάδα, Α. (2009). Εθνική ταυτότητα, σχέση ετερότητας. Το παράδειγμα της Κύπρου. Στο Δ. Πλάντζος (επιμ), *Παγκοσμιοποίηση και Εθνική Κουλτούρα* (σελ. 69-86). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Thomas, J., & Nelson, J. K. (2003). *Μέθοδοι Έρευνας στη Φυσική Δραστηριότητα I & II* (επιμ. Ελλ. έκδ. Κ. Καρτερολιώτης). Αθήνα: Ιατρικές εκδόσεις Πασχαλίδη.
- Thompson, P. (2002). *Φωνές από το Παρελθόν: Προφορική Ιστορία*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Τοπάλογλου, Λ & Πετράκος, Γ. (2008) Στάσεις και αντιλήψεις στα σύνορα για τις αρχικές συνθήκες διασυνοριακής αλληλεπίδρασης: Πρόβλημα ή πλεονέκτημα. *Σειρά Ερευνητικών Εργασιών*, 14(7), 119-142.
- Τσαούσης, Δ.Γ. (1983). Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Το πρόβλημα της νεοελληνικής ταυτότητας. Στο Δ.Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός-Ελληνικότητα, ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας* (σελ. 15-25). Αθήνα: Εστία.
- Τσιάκαλος, Δ. (2007). *Η σημασία των όρων Έλλην και Ελλάς και η έννοια της "ελληνικότητας" κατά την Αρχαϊκή εποχή*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη: Φιλοσοφική Σχολή Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.
- Τσιμπιρίδου, Φ. (1994). Χώρος: Δομές και αναπαραστάσεις. Ανθρωπολογική πρόταση ανάγνωσης του χώρου στα πομακοχώρια του νομού Ροδόπης. *Εθνολογία*, 3, 5-30.
- Τσιτσελίκης, Κ. (1999). Η αντιμετώπιση των μειονοτικών γλωσσών στην Ελλάδα και το ευρωπαϊκό νομικό περιβάλλον στα πρόθυρα του 21^{ου} αιώνα. Στο Α.Φ. Χριστίδης (επιμ.), Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου, «ισχυρές» και «ασθενείς» γλώσσες στην Ε.Ε. *Όψεις του γλωσσικού ηγεμονισμού*, 2 (σελ. 785-793). Θεσσαλονίκη: Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.
- Τσομπανλιώτης, Γ. (1979). Λαογραφικά Κυανής Έβρου. *Αρχειόν Θράκης*, 39, 241-253.
- Τσουκαλάς, Κ. (1983). Παράδοση και εκσυγχρονισμός: Μερικά γενικότερα ερωτήματα. Στο Δ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός και Ελληνικότητα: Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας* (σελ. 37-48). Αθήνα: Εστία.
- Τσουκαλάς, Κ. (1995). Ιστορία, Μύθοι και Χρησμοί. Η αφήγηση της ελληνικής συνέχειας. Στο *Έθνος, Κράτος, Εθνικισμός, Επιστημονικό Συμπόσιο*, (σελ. 300) Αθήνα: Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.
- Τσουκαλάς, Κ. (1996α). Η ελληνική εθνική ταυτότητα στην ενωμένη Ευρώπη και τη μεταβαλλόμενη παγκόσμια τάξη. Στο Κ. Τσουκαλάς, *Ταξίδι στο Λόγο και την Ιστορία. Κείμενα 1969-1996* (σελ. 267-290). Αθήνα: Πλέθρον.

- Τσουκαλάς, Κ. (1996β). Έμμονα στερεότυπα: εθνική ταυτότητα, εθνικός χαρακτήρας και εθνικά πρότυπα συμπεριφοράς στην Ελλάδα και στη διασπορά. Στο Κ. Τσουκαλάς (επιμ.), *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία. Κείμενα 1969-1996* (σελ. 291-311). Αθήνα: Πλέθρον.
- Τσουκαλάς, Κ. (1999). *Η εξουσία ως λαός και ως έθνος: Περιπέτειες σημασιών*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Τσουράκη, Μ. (2013). *Ηγεμονία και πολιτισμική κυριαρχία: Οι Ευρωπαϊκοί χοροί της αστικής τάξης στο νησί της Ζακύνθου*. Μεταπτυχιακή Διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Τυροβολά, Β. (1994). *Ο Χορός "στα τρία" στην Ελλάδα. Δομική – μορφολογική και τυπολογική προσέγγιση*. Αθήνα: Δημοσιευμένη Διδακτορική Διατριβή, Τμήμα Μουσικών Σπουδών, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Αθηνών.
- Τυροβολά, Β. (1999). Τα ελληνικά χορευτικά σχήματα. Από τη Μυθολογία στο συμβολισμό. Μια πρώτη προσέγγιση. *Μανδραγόρας*, 22-23, 181-192.
- Τυροβολά, Κ.Β. (2001). *Ο Ελληνικός Χορός. Μια διαφορετική προσέγγιση*. Αθήνα: Gutenberg.
- Τυροβολά, Β. (2006). Πυθαγόρεια φιλοσοφία, μυστικισμός και χορός. Η χρήση της πυθαγόρειας αριθμοσοφίας και αριθμολογίας στους εκστατικούς-τελετουργικούς χορούς. Στο Κ. Πανοπούλου (επιμ.), *Χορός και Πολιτισμικές Ταυτότητες στα Βαλκάνια*, Πρακτικά 3ου Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού (σελ. 277-334). Σέρρες: Δήμος Σερρών και Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού Σερρών.
- Τυροβολά, Β. (2007). Χορευτικά δομικά σχήματα και αρχέτυπα στο μεσογειακό χώρο. Ο Αναστενάρικος "Αγίτικος" χορός. Δομική-Μορφολογική προσέγγιση. Στο *Dancers without Frontiers*, Proceedings of the 21th World Congress on Dance Research. CR-Rom.
- Τυροβολά, Β., & Καρεπίδης, Ι., & Κάρδαρης, Δ. (2007). Ποντιακοί χοροί. Παρελθόν και παρόν. Δομική-μορφολογική και τυπολογική προσέγγιση. *Αναζητήσεις στη Φυσική Αγωγή & τον Αθλητισμό*, 5(2), 1-24 (ISSN: 1790-3041).
- Τυροβολά, Κ.Β. & Κουτσούμπα, Ι.Μ. (2006). Μορφολογική μέθοδος διδασκαλίας του ελληνικού παραδοσιακού χορού. Το παράδειγμα των Ποντιακών χορών. *Μουσική σε Πρώτη Βαθμίδα*, 1, 19-32.
- Τυροβολά, Β., Κουτσούμπα, Μ., Ταμπάκη, Α. (2007). Δομικές συνθέσεις των χορών 'στα τρία' και στα 'δύο' στην Κρητική χορευτική παράδοση. Το παράδειγμα των χορών Πεντοζάλι, Καστρινός ή Μαλεβιζιώτης και Χανιώτικος συρτός. Στο *Πρακτικά 15ου Διεθνές Συνεδρίου Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού* (σελ. 11-12). Κομοτηνή: Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού.
- Φιλιππίδου, Ε. (2006). *Χορευτική παράδοση και μετασχηματισμός. Η περίπτωση του χωριού Νέα Βύσσα Ορεστιάδας του Νομού Έβρου. Ιστορική-συγκριτική & μορφολογική προσέγγιση*. Πτυχιακή εργασία. Αθήνα: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Τ.Ε.Φ.Α.Α.
- Φιλιππίδου, Ε. (2010). *Ανακυκλώνοντας την παράδοση: Ο χορός στη Νέα Βύσσα βορείου Έβρου*. Αλεξανδρούπολη: Δήμος Βύσσας.
- Φιλιππίδου, Ε. (2011). *Χορός και ταυτοτική αναζήτηση. Τακτικές επιπολιτισμού και επαναφυλετισμού των Γκαγκαβούζηδων στην Οινόη Έβρου*. Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή. Αθήνα: Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού.

- Φιλιππίδου, Φ.Ε., Κουτσούμπα, Ι.Μ., & Τυροβολά, Κ.Β. (2007). Το χορευτικό δρώμενο του Μπέη και οι ταυτοτικές του συνιστώσες στη Νέα Βύσσα Έβρου. *Πρακτικά 15^{ου} Διεθνές Συνεδρίου Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού*, (σελ. 2). Κομοτηνή: Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού.
- Φιλιππίδου Φ.Ε., Κουτσούμπα, Ι.Μ., & Τυροβολά, Κ.Β. (2009). Η μορφή του χορού και η συμβολική λειτουργία της στο χορευτικό δρώμενο της "Κανλιτσας" στη θρακική κοινότητα της Νέας Βύσσας. Στο *Πρακτικά 17ου Διεθνές Συνεδρίου Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού* (σελ. 4). Κομοτηνή: ΤΕΦΑΑ ΔΠΘ.
- Φιλιππίδου, Φ.Ε., Κουτσούμπα, Ι.Μ., & Τυροβολά, Κ.Β. (2010α). Ο χορός στο γαμήλιο δρώμενο του κ'να ως προσδιοριστικός παράγοντας διαμόρφωσης ταυτοτήτων/ετεροτήτων. Στα *Πρακτικά 18ου Διεθνές Συνεδρίου Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού* (σελ. 2-3). Κομοτηνή, Ελλάδα.
- Φιλιππίδου, Φ.Ε., & Κουτσούμπα, Ι.Μ., & Τυροβολά Κ.Β. (2010b). Ταυτότητες και ετερότητες στο χορευτικό δρώμενο του Μπέη στη Νέα Βύσσα Έβρου. *Εθνολογία*, 14, 119-158.
- Φιλιππίδου, Ε., Κουτσούμπα, Μ., & Τυροβολά, Β. (2011). Χορός και συμβολισμός στο γαμήλιο δρώμενο του «κ'να» στην κοινότητα της Νέας Βύσσας Έβρου. Στα *Πρακτικά του 1^{ου} επιστημονικού συνεδρίου, «Έρευνα και εφαρμογές στην αθλητική επιστήμη»* (σελ. 84). Αθήνα, Ελλάδα.
- Φιλιππίδου, Ε., Κουτσούμπα, Μ., & Τυροβολά, Β. (2012). Χορός και συμβολισμός στο γαμήλιο δρώμενο του «κ'να» στην κοινότητα της Νέας Βύσσας Έβρου. *Κινησιολογία*, 5, 71-73.
- Φιλιππίδου, Ε., Κουτσούμπα, Μ., & Τυροβολά, Β. (2013). Διαπλέκοντας το χορό, το δρώμενο και την ταυτότητα: Ο χορός του «κ'να» ως σημείο αναφοράς για τη διαμόρφωση της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας στην περιοχή του Έβρου. *Επιστήμη του Χορού*, 6, 19-40.
- Φιλιππίδου, Ε., Κουτσούμπα, Μ., & Τυροβολά, Β. (2014). Συνθέσεις και ανασυνθέσεις του τρισυπόστατου του χορού «Μπουνάρτζια» ή «Παϊτούσκα» των Γκαγκαβούζηδων της Οινός Έβρου. *Ethnologia on-line*, 5, 1-29.
- Φιλιππίδου, Ε., Κουτσούμπα, Μ., & Τυροβολά, Β. (2015). Το χορευτικό Δρώμενο του «Ντεβέ γκιουνιού» (καμήλα) και οι ταυτοτικές συνιστώσες του στην περιοχή της Ορεστιάδας του Έβρου. Στο *Proceedings of the 40th World Congress on Dance Research* (cd-rom). Αθήνα: CID.
- Φούντζουλας, Γ.(2016). *Χορός και πολιτική: Θέσεις και αντιθέσεις στο χορευτικό δρώμενο 'Γαϊτανάκι' στη σκάλα και στη Δάφνη Ναυπακτίας*. Αδημοσίευτη Μεταπτυχιακή διατριβή. Αθήνα: Τ.Ε.Φ.Α.Α. Πανπιστήμιο Αθηνών.
- Φραγκουδάκη, Α. (2007). *Η εθνική ταυτότητα, το έθνος και ο πατριωτισμός*. Αθήνα: ΥΠΕΠΘ, Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Φραγκουδάκη, Α. & Δραγώνα, Θ. (επιμ.) (1997). *Τι είναι η πατρίδα μας: Εθνοκεντρισμός στην Εκπαίδευση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Χατζόπουλος, Μ. (2002). Έθνος και Εθνικισμός. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 19, 109-127.
- Χατζόπουλος, Κ. (2015). Η ενσωμάτωση της Θράκης στην Ελλάδα. Στο Μ. Δημάση, Π. Βαλσαμίδης, Ι. Μπακιρτζής, Α. Παπάζογλου, & Α. Νιζάμ (επιμ.), *Αναπαραστάσεις και αποχωρισμοί* (411-418). Κομοτηνή: Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών σπουδών.

- Χείλαρη Α. (2009). *Τοπική και εθνική ταυτότητα σε κίνηση: Το παράδειγμα του τσακωνικού χορού στο Λεωνίδιο Αρκαδίας*. Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή. Αθήνα: Τ.Ε.Φ.Α.Α. Πανεπιστημίου Αθηνών.
- Χρηστάκης, Ν. (1997). Ομοιότητα και διαφορά, ομαδικότητα και ατομικότητα: Ορισμένα από τα παράδοξα της ταυτότητας. Στο Κ. Ναυρίδης, Ν. Χρηστάκης, (επιμ.), *Ταυτότητες* (σελ. 213-238). Αθήνα: Καστανιώτης.
- Χρονάκη, Μ. (2012). *Ιατρικοποίηση, τελετουργία και συγκρότηση της μητρικής ταυτότητας στους χώρους του τοκετού στο Βόλο*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Πολυτεχνική σχολή.
- Χτούρης, Σ. (1999). *Μια σύνθετη πολιτισμική γεωγραφία*. Στο *Μουσικές της Θράκης*, (σελ. 39-119). Αθήνα: Σύλλογος οι Φίλοι της Μουσικής.
- van den Berghe, P. (2004). *Το εθνικό φαινόμενο* (μτφρ. Μανούσος Μαραγκουδάκης). Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος.
- Ψαρρού, Μ.Κ., & Ζαφειρόπουλος, Κ. (2001). *Επιστημονική έρευνα: Θεωρία και εφαρμογές στις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Τυπωθύτω.
- Ψύλλα Μ. (1991). Η επικοινωνία σαν κοινωνική διεργασία. Στο *Επιστημονική Επετηρίδα Χαροκόπειου Ανωτάτης Σχολής Οικιακής Οικονομίας*, (σελ. 106-111). Αθήνα: Χαροκόπειος Ανώτατη Σχολή Οικιακής Οικονομίας.
- Weber, M. (1997). *Εθνοτικές σχέσεις και πολιτικές κοινότητες*. Αθήνα: Κένταυρος.
- Williams, R. ([1989]1994). *Κουλτούρα και ιστορία* (μτφρ. Β. Αποστολίδου). Αθήνα: Γνώση.

ΙΧ ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

10.1. Κατάλογος πληροφορητών

Στη βάση της θέσης που θέλει «...κάθε επιστημονική εργασία να προστατεύει τα δικαιώματα των συμμετεχόντων...» (Ο.Μ.Σ., 2009:, σελ. 94) και μετά από απαίτηση ορισμένων εκ των πληροφορητών να κρατηθεί η ανωνυμία τους, λόγω του ότι η παρούσα εργασία διαπραγματεύεται ευαίσθητα δεδομένα ορισμένων κλειστών εθνοτικών, αλλά και εθνικών ομάδων, στην εργασία αυτή αντί των ονομάτων χρησιμοποιούνται κωδικοί και αριθμοί, τους οποίους γνωρίζει και χειρίζεται αποκλειστικά η συγγραφέας. Ειδικότερα, για τους άντρες πληροφορητές χρησιμοποιείται το κωδικό όνομα Γιώργος, ενώ για τις γυναίκες το κωδικό όνομα Αναστασία, συνοδευμένα από αριθμούς που δηλώνουν τον κάθε πληροφορητή.

α/α	Κωδικό όνομα	Τόπος καταγωγής	Χρονολογία γέννησης
1	Αναστασία1	Οινόη	1914
2	Αναστασία2	Οινόη	1919
3	Αναστασία3	Οινόη	1957
4	Αναστασία4	Οινόη	1920
5	Αναστασία5	Οινόη	1943
6	Γιώργος6	Οινόη	1950
7	Γιώργος7	Οινόη	1954
8	Γιώργος8	Οινόη	1923
9	Γιώργος9	Οινόη	1958
10	Αναστασία10	Οινόη	1960
11	Αναστασία11	Οινόη	1937
12	Γιώργος12	Οινόη	1966
13	Γιώργος13	Οινόη	1977
14	Αναστασία14	Οινόη	1980
15	Γιώργος15	Οινόη	1979
16	Γιώργος16	Οινόη	1978
17	Αναστασία17	Οινόη	1982
18	Αναστασία18	Οινόη	1963
19	Γιώργος19	Οινόη	1968
20	Αναστασία20	Οινόη	1932
21	Αναστασία21	Οινόη	1925
22	Γιώργος22	Οινόη	1945

23	Αναστασία23	Οινόη	1959
24	Αναστασία24	Οινόη	1970
25	Αναστασία25	Οινόη	1969
26	Αναστασία26	Οινόη	1948
27	Γιώργος27	Οινόη	1959
28	Γιώργος28	Οινόη	1958
29	Αναστασία29	Οινόη	1955
30	Αναστασία30	Οινόη	1961
31	Αναστασία31	Οινόη	1965
32	Γιώργος32	Οινόη	1949
33	Γιώργος33	Οινόη	1918
34	Αναστασία34	Οινόη	1956
35	Αναστασία35	Οινόη	1953
36	Γιώργος36	Οινόη	1955
37	Αναστασία37	Οινόη	1979
38	Αναστασία38	Οινόη	1967
39	Αναστασία39	Οινόη	1959
40	Αναστασία40	Οινόη	1949
41	Αναστασία41	Οινόη	1967
42	Γιώργος42	Οινόη	1982
43	Γιώργος43	Οινόη	1981
44	Αναστασία44	Οινόη	1956
45	Γιώργος45	Οινόη	1958
46	Γιώργος46	Οινόη	1976
47	Αναστασία47	Οινόη	1949
48	Αναστασία48	Οινόη	1939
49	Γιώργος49	Οινόη	1951
50	Γιώργος50	Οινόη	1978
51	Αναστασία51	Οινόη	1950
52	Αναστασία52	Οινόη	1968
53	Αναστασία53	Οινόη	1969
54	Αναστασία54	Οινόη	1965
55	Αναστασία55	Οινόη	1974
56	Γιώργος56	Νέα Βύσσα	1919

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*

57	Αναστασία57	Νέα Βύσσα	1919
58	Γιώργος58	Νέα Βύσσα	1919
59	Αναστασία59	Νέα Βύσσα	1919
60	Γιώργος60	Νέα Βύσσα	1919
61	Γιωργος61	Νέα Βύσσα	1922
62	Γιώργος62	Νέα Βύσσα	1923
63	Αναστασία63	Νέα Βύσσα	1923
64	Γιώργος64	Νέα Βύσσα	1923
65	Αναστασία65	Νέα Βύσσα	1926
66	Αναστασία66	Νέα Βύσσα	1926
67	Αναστασία67	Νέα Βύσσα	1928
68	Αναστασία68	Νέα Βύσσα	1928
69	Γιώργος69	Νέα Βύσσα	1928
70	Αναστασία70	Νέα Βύσσα	1928
71	Γιώργος71	Νέα Βύσσα	1929
72	Γιώργος72	Νέα Βύσσα	1929
73	Αναστασία73	Νέα Βύσσα	1929
74	Αναστασία74	Νέα Βύσσα	1930
75	Αναστασία75	Νέα Βύσσα	1930
76	Γιώργος76	Νέα Βύσσα	1931
77	Αναστασία77	Νέα Βύσσα	1932
78	Γιώργος78	Νέα Βύσσα	1936
79	Γιώργος79	Νέα Βύσσα	1936
80	Αναστασία80	Νέα Βύσσα	1937
81	Γιώργος81	Νέα Βύσσα	1943
82	Αναστασία82	Νέα Βύσσα	1943
83	Αναστασία83	Νέα Βύσσα	1944
83	Γιώργος84	Νέα Βύσσα	1944
84	Γιώργος	Νέα Βύσσα	1947
85	Γιώργος	Νέα Βύσσα	1948
86	Αναστασία	Νέα Βύσσα	1948
87	Γιώργος87	Νέα Βύσσα	1949
88	Γιώργος88	Νέα Βύσσα	1950
89	Αναστασία89	Νέα Βύσσα	1950

90	Γιώργος90	Νέα Βύσσα	1950
91	Αναστασία91	Νέα Βύσσα	1951
92	Αναστασία92	Νέα Βύσσα	1952
93	Αναστασία93	Νέα Βύσσα	1952
94	Αναστασία94	Νέα Βύσσα	1953
95	Αναστασία95	Νέα Βύσσα	1953
96	Αναστασία96	Νέα Βύσσα	1953
97	Αναστασία97	Νέα Βύσσα	1954
98	Γιώργος98	Νέα Βύσσα	1955
99	Αναστασία99	Νέα Βύσσα	1955
100	Γιώργος100	Νέα Βύσσα	1956
101	Γιώργος101	Νέα Βύσσα	1957
102	Αναστασία102	Νέα Βύσσα	1957
103	Αναστασία103	Νέα Βύσσα	1957
104	Αναστασία104	Νέα Βύσσα	1957
105	Αναστασία105	Νέα Βύσσα	1959
106	Αναστασία106	Νέα Βύσσα	1961
107	Αναστασία107	Νέα Βύσσα	1961
108	Αναστασία108	Νέα Βύσσα	1963
109	Αναστασία109	Νέα Βύσσα	1972
110	Γιώργος110	Νέα Βύσσα	1973
111	Γιώργος111	Νέα Βύσσα	1973
112	Αναστασία112	Νέα Βύσσα	1974
113	Αναστασία113	Νέα Βύσσα	1974
114	Αναστασία114	Νέα Βύσσα	1975
115	Αναστασία115	Νέα Βύσσα	1977
116	Δημήτρης116	Νέα Βύσσα	1977
117	Αναστασία117	Νέα Βύσσα	1978
118	Γιώργος118	Νέα Βύσσα	1978
119	Γιώργος119	Νέα Βύσσα	1980
120	Αναστασία120	Νέα Βύσσα	1980
121	Γιώργος121	Νέα Βύσσα	1980
122	Αναστασία122	Νέα Βύσσα	1981
123	Αναστασία123	Νέα Βύσσα	1981

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*

124	Αναστασία124	Νέα Βύσσα	1981
125	Γιώργος125	Νέα Βύσσα	1981
126	Αναστασία126	Νέα Βύσσα	1981
127	Αναστασία127	Νέα Βύσσα	1981
128	Αναστασία128	Νέα Βύσσα	1982
129	Αναστασία129	Νέα Βύσσα	1984
130	Αναστασία130	Νέα Βύσσα	1985
131	Αναστασία131	Νέα Βύσσα	1985
132	Γιώργος132	Νέα Βύσσα	1985
133	Αναστασία133	Νέα Βύσσα	1986
134	Αναστασία134	Νέα Βύσσα	1986
135	Γιώργος135	Νέα Βύσσα	1986
136	Γιώργος136	Νέα Βύσσα	1989
137	Αναστασία137	Νέο Χειμώνιο	1929
138	Αναστασία138	Νέο Χειμώνιο	1930
139	Αναστασία139	Νέο Χειμώνιο	1987
140	Αναστασία140	Νέο Χειμώνιο	1943
141	Αναστασία141	Νέο Χειμώνιο	1943
142	Αναστασία142	Νέο Χειμώνιο	1947
143	Γιώργος143	Νέο Χειμώνιο	1948
144	Αναστασία144	Νέο Χειμώνιο	1948
145	Αναστασία145	Νέο Χειμώνιο	1948
146	Αναστασία146	Νέο Χειμώνιο	1953
147	Αναστασία147	Νέο Χειμώνιο	1958
148	Αναστασία148	Νέο Χειμώνιο	1958
149	Αναστασία149	Νέο Χειμώνιο	1959
150	Αναστασία150	Νέο Χειμώνιο	1954
151	Γιώργος151	Νέο Χειμώνιο	1957
152	Γιώργος152	Νέο Χειμώνιο	1963
153	Αναστασία153	Νέο Χειμώνιο	1963
154	Αναστασία154	Νέο Χειμώνιο	1961
155	Αναστασία155	Νέο Χειμώνιο	1966
156	Γιώργος156	Νέο Χειμώνιο	1957
157	Αναστασία157	Νέο Χειμώνιο	1958

158	Αναστασία158	Νέο Χειμώνιο	1960
159	Γιώργος159	Ισαάκιο	1979
160	Γιώργος160	Ισαάκιο	1978
161	Γιώργος161	Ισαάκιο	1983
162	Αναστασία162	Ισαάκιο	1956
163	Αναστασία163	Ισαάκιο	1945
164	Αναστασία164	Ισαάκιο	1947
165	Αναστασία165	Ισαάκιο	1943
166	Αναστασία166	Ισαάκιο	1937
167	Αναστασία167	Ισαάκιο	1939
168	Αναστασία168	Ισαάκιο	1958
169	Αναστασία169	Ισαάκιο	1955
170	Αναστασία170	Ισαάκιο	1956
171	Αναστασία171	Ισαάκιο	1952
172	Αναστασία172	Ισαάκιο	1957
173	Αναστασία173	Ισαάκιο	1951
174	Αναστασία174	Edirne	1944
175	Αναστασία175	Edirne	1944
176	Αναστασία176	Edirne	1953
177	Αναστασία177	Edirne	1953
178	Γιώργος178	Edirne	1955
179	Αναστασία179	Edirne	1956
180	Αναστασία180	Edirne	1956
181	Γιώργος181	Edirne	1958
182	Αναστασία182	Edirne	1959
183	Αναστασία183	Edirne	1964
184	Αναστασία184	Edirne	1967
185	Αναστασία185	Edirne	1983
186	Γιώργος186	Edirne	1983
187	Γιώργος187	Edirne	1985
189	Γιώργος189	Calikoy	1943
190	Αναστασία190	Calikoy	1945
191	Αναστασία191	Calikoy	1967
192	Αναστασία192	Calikoy	1977

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*

193	Αναστασία193	Calikoy	1977
194	Αναστασία194	Calikoy	1978
195	Αναστασία195	Calikoy	1979
196	Αναστασία196	Calikoy	1982
197	Γιώργος197	Calikoy	1982
198	Αναστασία198	Calikoy	1983

10.2. Πλάνο ερωτήσεων-οδηγού ημιδομημένης συνέντευξης

- 1) Τι είναι το έθιμο του «Κ'να»;
- 2) Τι σημαίνει «Κ'νας»;
- 3) Πως το ονομάζατε εσείς;
- 4) Μπορείτε να μου περιγράψετε το έθιμο;
- 5) Το κάνετε ακόμη;
- 6) Αν όχι, γιατί σταμάτησε;
- 7) Το θεωρείτε σημαντικό έθιμο;
- 8) Πότε γίνεται;
- 9) Συμμετέχουν και άντρες και γυναίκες στο έθιμο;
- 10) Πραγματοποιείται και στο σπίτι του γαμπού και στο σπίτι της νύφης;
- 11) Πως χορεύεται ο χορός του «Κ'να»;
- 12) Τι μουσικά όργανα χρησιμοποιούνται στο έθιμο;
- 13) Τι τραγούδια συνοδεύουν το χορό του «Κ'να»;
- 14) Άλλαξε καθόλου ο χορός του «Κ'να» με το πέρασμα του χρόνου;
- 15) Αν ναι, γιατί χορευόταν αλλιώς παλιά και αλλιώς τώρα;
- 16) Άλλαξαν τα τραγούδια που χρησιμοποιούνταν στο χορό του «Κ'να»;
- 17) Άλλαξαν τα μουσικά όργανα που συνίδευαν το χορό του «Κ'να»;
- 18) Γνωρίζετε ότι το τελούν και οι Τούρκοι/Έλληνες;
- 19) Θεωρείτε ότι είναι δικό σας έθιμο;

10.3. Φωτογραφίες



Εικόνα 10.1.: Μουσικοί στο χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» στην ελληνική Θράκη



Εικόνα 10.2.: Μουσικοί στο χορευτικό δρώμενο του «Κ'να» στην τουρκική Θράκη

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*



Εικόνα 10.3.: Το βράδυ του «Κ'να» στην ελληνική Θράκη



Εικόνα 10.4.: Το βράδυ του «Κ'να» στην τουρκική Θράκη



Εικόνα 10.5.: Το ιερό αντικείμενο του «Κ'να» πριν την προετοιμασία του



Εικόνα 10.6.: Η προετοιμασία του «Κ'να» στην ελληνική Θράκη

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*



Εικόνα 10.7.: Το ζύμομα του «Κ'να»



Εικόνα 10.8.: Η χέννα πριν την εφαρμογή της στη νύφη



Εικόνα 10.9.: Η εφαρμογή της χέννας στη νόφη στην τουρκική Θράκη



Εικόνα 10.10.: Η εφαρμογή της χέννας στο Νέο Χειμώνα της ελληνικής Θράκης

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*



Εικόνα 10.11.: *Η εφαρμογή της χέννας στην Νέα Βύσσα της ελληνικής Θράκης*



Εικόνα 10.12.: *Η νύφη κατά την εφαρμογή της χέννας, «Κ'νιασμα» στην Νέα Βύσσα.*



Εικόνα 10.13.: Η εφαρμογή της χέννας στην τουρκική Θράκη



Εικόνα 10.14.: Η νύφη μετά την εφαρμογή της χέννας στην τουρκική Θράκη

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*



Εικόνα 10.15.: Αντιπροσωπευτικό συνοδευτικό τραγούδι στο «Κ'νιασμα» της νύφης στην ελληνική Θράκη



Εικόνα 10.16.: Το ιερό αντικείμενο στην ελληνική Θράκη



Εικόνα 10.17.: Το ιερό αντικείμενο στην τουρκική Θράκη



Εικόνα 10.18.: Η είσοδος του ιερού αντικειμένου του «Κ'να» στην τουρκική Θράκη

*Διασχίζοντας τα σύνορα, ενώνοντας τους ανθρώπους:
Κυβερνητική προσέγγιση του χορού
στο γαμήλιο θρακικό δρώμενο του Κ'να σε Ελλάδα και Τουρκία*



Εικόνα 10.19.: *Ο χορός του «Κ'να» στην ελληνική Θράκη*



Εικόνα 10.20.: *Ο χορός του «Κ'να» στην ελληνική Θράκη*



Εικόνα 10.21.: Ο χορός του «Κ'να» στο Τσαλίκιοϊ της τουρκικής Θράκης



Εικόνα 10.22.: Ο χορός του «Κ'να» στην Εντίρνε της τουρκικής Θράκης, απαλλαγμένος από το ιερό αντικείμενο με τα κεριά

10.4. Ελληνική και τουρκική εθνική ταυτότητα

10.4.1. Ελληνική εθνική ταυτότητα

Η διαδρομή της ελληνικής εθνικής ταυτότητας, όπως επισημαίνουν οι Σταμέλος και Καρανάτσης είναι πολυσχιδής και πολυκύμαντη (Σταμέλος και Καρανάτσης, 2005). Η πορεία που διαγράφει ξεκινά από την ελληνική αρχαιότητα και στη συνέχεια περνά στη Βυζαντινή πολυεθνική αυτοκρατορία (Σταμέλος και Καρανάτσης, 2005). Την εποχή αυτή οι Έλληνες δεν ενσωματώθηκαν στη συλλογική ρωμαϊκή ταυτότητα, παρά το γεγονός ότι χαρακτηρίζονταν επίσημα ως Ρωμαίοι (Καλοφορίδης, 2014). Αντίθετα, το Βυζάντιο δημιούργησε τη δική του ελληνότροπη συλλογική ταυτότητα με βάση τη θρησκεία και τη γλώσσα, καθώς ως κέντρο του δεν είχε τη Ρώμη, αλλά τη Νέα Ρώμη, δηλαδή την Κωνσταντινούπολη (Καλοφορίδης, 2014). Εξάλλου, ο Ελληνισμός την εποχή του Βυζαντίου αποτέλεσε το δυναμικότερο και το πολυπληθέστερο στοιχείο της αφομοιωτικής διαδικασίας των διαφόρων πολιτισμικών ομάδων με τις οποίες συμβίωνε (Καλοφορίδης, 2014; Σβορώνος, 2004; Σταμέλος και Καρανάτσης, 2005; Τσαούσης, 1983, 2004).

Από τη Βυζαντινή λοιπόν περίοδο, η ελληνική εθνική ταυτότητα περνά στη δημιουργία του ελληνικού εθνικού σύγχρονου κράτους διάμεσου τεσσάρων αιώνων οθωμανικής κυριαρχίας (Σταμέλος και Καρανάτσης, 2005). Την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας ο ελληνισμός εξαρτιόταν από δύο πόλους. Από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως και από την αστική τάξη της ελληνικής διασποράς (Καλοφορίδης, 2014). Η ελληνική εθνική ταυτότητα την εποχή αυτή χαρακτηρίζεται, αφενός από τη σύζευξη της ελληνικής γλώσσας και της θρησκευτικής ένταξης στο ορθόδοξο δόγμα και αφετέρου από τα συστατικά μιας ταυτότητας που αναδύονταν από το παρελθόν, με άλλα λόγια από τα στοιχεία του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού (Καλοφορίδης, 2014). Ωστόσο, τις τελευταίες δεκαετίες πριν από την έναρξη του αγώνα περί της ελληνικής ανεξαρτησίας, η ιδεολογία των υποδουλομένων της οθωμανικής αυτοκρατορίας καθορίζονταν στη βάση δύο συλλογικών ταυτοτήτων. Στη μία πλευρά βρισκόταν η παραδοσιακή ρωμαϊκή ταυτότητα του θρόνου της Κωνσταντινούπολης και στην άλλη η νεοσύστατη ελληνική πλέον ταυτότητα του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, η οποία υποστήριζε την ένδοξη αρχαιοελληνική καταγωγή (Καλοφορίδης, 2014; Κοκοσολάκης, 2004; Σβορώνος, 2004; Σταμέλος & Καρανάτσης, 2005).

Ο Ιντζεσίλογλου θεωρεί ότι ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός, όπως επίσης και το Βυζάντιο, ως ιστορικά πρότυπα αναφοράς, ενίσχυσαν για αιώνες την ελληνική εθνική ιδεολογία, υποσκελίζοντας τη σημασία του νεοσύστατου ελληνικού κράτους, ως δομική έκφραση της δυτικογενούς νεωτερικότητας (Ιντζεσίλογλου, 1999). Σύμφωνα με τον Τσουκαλά, το γεγονός αυτό συνέβη, διότι η εξύψωση της ελληνικής παράδοσης συγκροτούσε στην πραγματικότητα μια διαρκή αντίθεση στις επιδράσεις του δυτικού τρόπου σκέψης, καθώς και τις πολιτισμικές συνήθειες αυτού (Τσουκαλάς, 1993).

Ωστόσο, το νεοσύστατο ελληνικό κράτος με την ίδρυσή του συνδέεται άμεσα και άρρηκτα με την Ευρώπη, παρόλο που το περιεχόμενο της εθνικής του ταυτότητας δε ήταν σαφές, καθώς εξακολουθούσαν να υφίστανται οι συγκρουόμενες ιδεολογικές τάσεις που προαναφέρθηκαν (Καλοφορίδης, 2014). Ο Hans Kohn (1994) αναφέρει ότι «...οι εθνικιστές στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη [...] δημιούργησαν μια

ιδεατή πατρίδα, μέσα από τους μύθους του παρελθόντος και τα όνειρα για το μέλλον...» (σελ. 162-165). Σύμφωνα με την Καραγεώργου (2001) «...εάν αυτό ισχύει για κάθε έθνος, ισχύει ακόμη περισσότερο για την Ελλάδα...» (σελ. 3), καθώς ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός μεταχειρίστηκε τους «μύθους» του ελληνικού παρελθόντος ως βάση του ευρωπαϊκού πολιτισμού και ως πηγή της σύγχρονης ευρωπαϊκής ταυτότητας. Εν συνεχεία, το σύγχρονο ελληνικό κράτος βασίστηκε στην παραπάνω κατασκευή του ελληνοκεντρικού ευρωπαϊκού πολιτισμού προκειμένου να διαφύγει από το οθωμανικό παρελθόν του, να συνδεθεί με την κλασική αρχαιότητα και να ενισχύσει τη θέση του ως αναπόσπαστο τμήμα της Ευρώπης (Καραγεώργου, 2001).

Εντούτοις, η διχοτόμηση αυτή της ελληνικής εθνικής ταυτότητας μεταξύ Ανατολής και Δύσης επηρέαζε τη σχέση της Ελλάδας με την Ευρώπη. Η Molokotos-Liederman (2003) αναφέρει χαρακτηριστικά ότι το νεοσύστατο ελληνικό κράτος, επιβαλόταν από τα γεγονότα να επιλέξει σε ποιο από τα δύο αντικρουόμενα παρελθόντα θα στηριχθεί για να δημιουργήσει τις βάσεις του. Οι Έλληνες επομένως, επιζητούσαν ένα συνταίριασμα της συμβολικής αξίας του αρχαιοελληνικού πολιτισμού, που τόσο εκτιμούσε η Ευρώπη, με τη βυζαντινή παράδοσή τους, πού τόσο υποτιμούσε (Καλοφορίδης, 2014). Στην προσπάθεια τους αυτή της επίλυσης της παραπάνω αντίφασης, κατασκευάστηκε έντεχνα η «ελληνορθόδοξη» παράδοση.

Η αποκατάσταση της ενότητας αυτής επιχειρήθηκε από τον ιστορικό Παπαρρηγόπουλο. Ο Παπαρρηγόπουλος αποπληράθηκε να διευθετήσει την γραμμική συνέχεια στην ιστορία του έθνους, ενσωματώνοντας έτσι στην εθνική ταυτότητα των Ελλήνων και το Βυζάντιο, το οποίο μέχρι τότε θεωρούνταν μια «σκοτεινή περίοδος» (Δημαράς, 1994). Ο Παπαρρηγόπουλος ανέλαβε να καλύψει αυτό το κενό και να συνδέσει την κλασική αρχαιότητα με την σύγχρονη Ελλάδα, μέσω της κατασκευής του «ελληνοχριστιανικού πολιτισμού». Σύμφωνα με τον Τσουκαλά (1995), η «...αφήγηση της ελληνικής ιστορίας ήταν αναγκασμένη να «καλύψει» τους είκοσι αιώνες που χωρίζουν το τέλος της αρχαιότητας από την παλιγγενεσία. [...] Το κεντρικό δίλημμα έγκειται στην αντιμετώπιση του ελληνικού Μεσαίωνα, του Βυζαντίου, που αμφισβητήθηκε για πολλές δεκαετίες...» (σελ. 300). «Όπως πολύ χαρακτηριστικά αναφέρει ο ίδιος ο Παπαρρηγόπουλος το 1859, στην εναρκτήρια διάλεξή του στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, οι Έλληνες δεν πρέπει να λησμονούν ότι είναι απόγονοι όχι μόνο των αρχαίων Ελλήνων, με τους οποίους τους συνδέει η γλώσσα, ο τόπος και οι παραδόσεις, αλλά και του μεσαιωνικού ελληνισμού, της Βυζαντινής εποχής, με την οποία συνδέονται όχι μόνο με τους δεσμούς που προαναφέρθηκαν, αλλά και με τη θρησκεία (Καραγεώργου, 2001).

Ωστόσο, και σύμφωνα με τον Κοκολάκης (2003), η παραπάνω διχοτόμηση όχι απλώς δε μετριάστηκε παρά μεγεθύνθηκε από την αλληλοαναιρούμενη εικόνα του ελληνικού εθνικισμού, ο οποίος από τη μια οραματιζόταν τον εξευρωπαϊσμό της ελληνικής κοινωνίας και από την άλλη απέβλεπε στην αναβίωση της Βυζαντινής δόξας και στην ανάκτηση παλιών εθνικών εδαφών με τελικό στόχο την ίδια την Κωνσταντινούπολη (Κοκοσαλάκης, 2004). Μάλιστα, ο Ιντζεσίλογλου προχωρά ακόμη περισσότερο και υποστηρίζει ότι, όχι μόνο η σύζευξη αυτή δεν υλοποιήθηκε, αλλά η συνειδησιακή νομιμοποίηση του ελληνικού έθνους-κράτους, καθίσταται ιδιαίτερα προβληματική ακόμη και μέχρι σήμερα. (Ιντζεσίλογλου, 1999). Σύμφωνα με τον Λίποβατς (1994), αυτό συνέβει εξαιτίας του ότι οι δυτικές αξίες, παρόλο που έχουν μεταδοθεί στη συνείδηση των Ελλήνων, παραμένουν ακόμη αντικείμενο

συμβολικής διαπραγμάτευσης. Σε σχέση με την παραπάνω συλλογιστική ο Λίποβατς σημειώνει ότι η νεωτερικότητα προϋποθέτει από τους Έλληνες μια «αυτο-αποξένωση» από τις παραδόσεις και τους παγιωμένους τρόπους σκέψης, προκειμένου να υπάρξει χώρος και πνεύμα δεκτικότητας για το καινοτόμο που αυτή επιφέρει (Λίποβατς, 1994). Ωστόσο, η ελληνική παράδοση συνέχισε να διατηρεί τη παραστατικότητα της και να ασκεί επιρροές και τούτο διότι όπως προειπώθηκε ενσάρκωνε τις αξίες στις οποίες θεμελιώνεται ακόμη ο σύγχρονος δυτικός κόσμος, ο οποίος και τον ανήγαγε σε πολιτισμικό πρότυπο, προτού καταστεί εθνικό λατρευτικό αντικείμενο (Βακαλόπουλος, 2000).

Το 1922 είναι μία χρονιά που θεωρείται ορόσημο για την ταυτότητα της σύγχρονης Ελλάδας, καθώς σήμανε το οριστικό τέλος της «Μεγάλης Ιδέας», η οποία έλαβε άδοξο τέλος με τη Μικρασιατική Καταστροφή. Επιπρόσθετα, η Ελλάδα δέχτηκε έναν μεγάλο αριθμό προσφύγων στην επικράτειά της. Επομένως, την περίοδο αυτή γεννήθηκε πάλι, επιτακτικά, και περισσότερο από κάθε άλλη φορά, η ανάγκη της απόδειξης της εθνικής συνείδησης, με άλλα λόγια της «ελληνικότητάς» του νεοσύστατου ελληνικού κράτους. Άλλωστε, οι γλωσσικές και θρησκευτικές διαφορές που υπήρχαν εντός των συνόρων, μουσουλμάνοι, ορθόδοξοι και εβραίοι, ελληνόφωνοι, τουρκόφωνοι, αλβανόφωνοι, βλαχόφωνοι και σλαβόφωνοι πληθυσμοί, αποτελούσαν ένα ακόμη μεγάλο εμπόδιο στη δημιουργία εθνικής συνοχής. Ως ακολούθως, υπήρχε επιτακτική ανάγκη να θεσπίσει το νεοσύστατο κράτος έναν ενιαίο γλωσσικό κώδικα, ο οποίος θα του παρείχε τη δυνατότητα να διαδώσει την ιδεολογία των εθνικών αξιών του (Καραγεώργου, 2001).

Ήδη από την αρχαιότητα, τα έθνη-κράτη στηρίχθηκαν σε δυο ισχυρούς πόλους, που δεν ήταν άλλοι από την κοινή θρησκεία και την κοινή γλώσσα, την οποία μάλιστα ο Anderson (1983) την αναφέρει με τον όρο «ιερή γλώσσα». Σύμφωνα με τον ίδιο «...οι κλασσικές κοινωνίες, συνδεδεμένες με ιερές γλώσσες είχαν έναν διαφορετικό χαρακτήρα από τις φαντασιακές κοινότητες των μοντέρνων εθνών. Μια σημαντική διαφορά ήταν ότι οι παλαιότερες κοινότητες αναδείκνυαν την μοναδική ιερότητα της γλώσσας ως μέσω ένταξης...» (σελ. 13). Αργότερα, ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός διαμόρφωσε τις βάσεις της θεώρησης ότι «...το φαντασιακό πρότυπο της κοινής γλώσσας, θρησκείας και καταγωγής [...] σηματοδοτούσε το μόνο και κυρίαρχο χαρακτηριστικό του νεοελληνικού κράτους...» (Τσιτσελίκης, 1999, σελ. 759).

Ως ακολούθως, το νέο ελληνικό κράτος οδηγήθηκε στην «κατασκευή» μιας εθνικής ταυτότητας, μέσω «...της οριοθέτησης και τυποποίησης μιας ιδιαίτερης εθνικής παράδοσης, η οποία θα χρησιμοποιούνταν ως αποκλειστικό και κρυσταλλωμένο ιδεολόγημα...» (Μαστοράκη, 2003-2004). Έτσι, υιοθετήθηκε το σχήμα «όμαιμον-ομόθρησκον-ομόγλωσσον», το οποίο ενσάρκωσε την επιθυμία για μια ομογενοποιημένη εθνική ταυτότητα, η οποία θα στηριζόταν επάνω στην αρχαιότητα. Οποιαδήποτε απόκλιση από τα στοιχεία του σχήματος αυτού, από τα στοιχεία δηλαδή της ελληνικότητας, κρίθηκε ως στοιχείο εθνικής διαφοροποίησης και ο φερόμενος αυτού ύποπτος εθνικής συνοχής (Φιλιππίδου, 2011).

Όσον αφορά το ομόγλωσσον, υπήρχε ο ισχυρισμός ότι, όσο πιο κοντά στην γλώσσα των αρχαίων βρισκόταν η ομιλούμενη, τόσο πιο αυθεντικοί ήταν και οι Έλληνες που την μιλούσαν. Στη βάση αυτή κάθε άλλη γλώσσα εκτός της ελληνικής παραγνωρίστηκε, καθώς η ελληνική γλώσσα ανακηρύχθηκε ως επίσημη γλώσσα του ελληνικού κράτους (Φιλιππίδου, 2011). Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός ήδη από το

1830, με την ίδρυση του ελληνικού κράτους, είχε διαμορφώσει το πλαίσιο στο οποίο θα στηριζόταν ο ιδεολογικός εθνικός πυρήνας του. «...Το φανταστικό πρότυπο της κοινής γλώσσας, θρησκείας και καταγωγής από το 1830 και εφεξής σηματοδοτούσε το μόνο και κυρίαρχο χαρακτήρα του νεοελληνικού κράτους...» (Τσιτσελίκης, 1999, σελ. 785-789). Στη βάση αυτού, όλοι οι αλλόγλωσσοι πληθυσμοί αποτέλεσαν στόχο αφομοιωτικών πολιτικών, «...καθώς το ελληνόγλωσσο-ορθόδοξο στερεότυπο επιβλήθηκε είτε άμεσα είτε έμμεσα, περιθωριοποιώντας οποιαδήποτε άλλη ιδιαιτερότητα...» (Τσιτσελίκης, 1999, σελ. 785-789).

Το γεγονός αυτό είχε συνέπεια και την εξαφάνιση των αλλόγλωσσων τραγουδιών που συνόδευαν τους παραδοσιακούς χορούς σε περιοχές όπως η Μακεδονία και η Θράκη, αλλά και αλλού (Φιλίππιδου, 2011). Σύμφωνα με τον Κωστόπουλο (2000), οι στίχοι των τραγουδιών αυτών ανήκουν στην «απαγορευμένη γλώσσα» και εύλογα έχουν περιπέσει στη δυσμένεια και στην αφάνεια. Η μισαλλογλωσσία αυτή φαίνεται τόσο στην έκκληση του δημοτικού συμβουλίου της Έδεσσας, το 1936, το οποίο προτρέπει τους δημότες «...μετά φανατισμού αποφεύγωσι την χρήσιν οιασδήποτε ξένης γλώσσας, ομιλώσι δε αποκλειστικώς την ελληνικήν, τόνον εν ταις συναλλαγαίς αυτών όσον και κατ' ιδίαν εν τη ιδιωτική ζωή αυτών...» (Κωστόπουλος, 2000, σελ. 165) όσο και στην επιστολή-πρόσκληση που αποστέλλει η επιτροπή της κοινότητας Ατραπού Φλώρινας, το 1959. Η επιστολή αυτή αναφέρεται σε μια τελετή υπόσχεσης των κατοίκων της κοινότητας, στην οποία καθομολογούν ότι: «...θα παύσωμεν να ομιλώμεν το τρισκατάρατον ξενικόν ιδίωμα, το οποίον ουδεμίαν σχέσιν έχει με την ελληνικότατην καταγωγή μας και θα ομιλώμεν εφεξής άπαντες την ένδοξον ελληνικήν γλώσσαν...» (Κωστόπουλος, 2000, σελ. 239).

Όσον αφορά ο ομόθησκον, η ορθόδοξη πίστη αποτέλεσε, και συνεχίζει να αποτελεί έως και σήμερα, γνώρισμα του «γνήσιου» Έλληνα. Μάλιστα, στην συνείδηση του ελληνικού λαού αμφισβητείται η ελληνικότητα όσων Ελλήνων δεν είναι ορθόδοξοι. Το γεγονός αυτό αντικατοπτρίζεται και στην νομοθεσία του ελληνικού κράτους, «...αρχής γενομένης από το Σύνταγμα που διατηρεί ακόμη την Ορθοδοξία ως την επίσημη θρησκεία του κράτους...» (Καραγεώργου, 2001, σελ. 12).

Προκειμένου να επιτευχθεί ο αντικειμενικός σκοπός της εθνικής συνοχής μέσω της κοινής γλώσσας και θρησκείας και κατ' επέκταση της κοινής καταγωγής, χρησιμοποιήθηκαν δυο μηχανισμοί, οι οποίοι δεν ήταν άλλοι από την συγκρότηση του εθνικού στρατού και την παροχή δημόσιας εκπαίδευσης (Κιτρομιλήδης, 1999). Το εκπαιδευτικό σύστημα ακόμη και «...στα σύγχρονα έθνη-κράτη, παίζει καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση και αναπαραγωγή της εθνικής ταυτότητας...» (Φραγουδάκη & Δραγώνα, 1997, σελ. 15). Σύμφωνα με την Καραγεώργου (2001), «...η σημασία που έδινε το νεοσύστατο κράτος στην εκπαίδευση φαίνεται από το πόσο νωρίς καθιέρωσε την υποχρεωτική εκπαίδευση με το διάταγμα που αφορούσε στη στοιχειώδη εκπαίδευση το 1834, ενώ χώρες όπως η Αγγλία και η Γαλλία δεν έκαναν το ίδιο πριν το 1880, καθώς και από την προτεραιότητα που έδωσε στην ίδρυση Πανεπιστημίου (1837)...» (σελ. 8).

Επομένως, και σύμφωνα με τα παραπάνω, η εθνική ταυτότητα των Ελλήνων φαίνεται ότι διαγράφει μια πορεία από την αρχαιότητα μέχρι και τη δημιουργία του σύγχρονου ελληνικού κράτους, στην οποία πέρασε από διάφορες διακυμάνσεις και μεταλλαγές. Η συνεχής αυτή πορεία θεωρήθηκε απαραίτητο στοιχείο για την δημιουργία των συλλογικών εικόνων, αλλά και για την επένδυση του οράματος της

«Μεγάλης Ιδέας». Σύμφωνα με τη Φραγκουδάκη (2007), «...οι Έλληνες από την παραπομπή στην αρχαιότητα θα αντλήσουν μεγάλη ιδεολογική δύναμη η οποία θα παίζει σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση και στη συνοχή της εθνικής ταυτότητας, καθώς και στη διαμόρφωση και στην εξάπλωση του οράματος για τη δημιουργία ανεξάρτητου κράτους...» (σελ. 17).

Για επιτευχθεί αυτό συνέδραμαν όλες οι δυνάμεις του κράτους, ο στρατός, η παιδεία και η Εκκλησία, οι οποίες χρησιμοποιήθηκαν προκειμένου να εξυπηρετήσουν τη διαμόρφωση μιας ελληνικής εθνικής ταυτότητας, μέσω του «δόγματος της εθνικής ενότητας» (Καραφεώργου, 2001, σελ. 13). Σύμφωνα με την Καραγεώργου (2001), η ενότητα αυτή αφορούσε το κοινωνικό επίπεδο, το γεωγραφικό επίπεδο και κυρίως το ιστορικό επίπεδο, στο οποίο ο ελληνισμός αποκτούσε μια ενιαία και αδιάσπαστη γραμμική συνέχεια από τον Όμηρο μέχρι τους νεώτερους χρόνους.

Αυτή η ιδεολογική κατασκευή του «δόγματος της εθνικής ενότητας» είχε ως αποτέλεσμα η Ελλάδα, ακόμη και μετά την Μικρασιατική Καταστροφή, την απορρόφηση εκατομμυρίων προσφύγων και τις ανταλλαγές πληθυσμών, να αποκτήσει ένα πληθυσμό από τους πλέον ομοιογενείς σε ολόκληρη την Ευρώπη. Χαρακτηριστικά είναι τα λόγια του Κιτρομηλίδη (1997), ο οποίος αναφέρει ότι «...είναι αξιοσημείωτο πώς περιοχές με τόσο διαφορετική ιστορική εμπειρία και πολιτική εξέλιξη, όπως τα Ιόνια νησιά και τα νησιά του Ανατολικού Αιγαίου ή η Δυτική Θράκη και η Κρήτη έφτασαν να μοιάζουν τόσο όμοια από τη στιγμή που ενσωματώθηκαν στο ελληνικό κράτος...» (σελ. 102).

Καταληκτικά, η ελληνική εθνική ταυτότητα σήμερα συνεχίζει να στηρίζεται στην ελληνική γλώσσα και στην ορθόδοξη θρησκεία, ακροβατώντας, σύμφωνα με τον Μίχα (2003), ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, ανάμεσα στην κλασική αρχαιότητα και το Βυζάντιο (Herzfeld, 2002). Ωστόσο, οι δύο αυτές παραδόσεις χρησιμοποιήθηκαν και συνεχίζουν να χρησιμοποιούνται ως δείκτες της ελληνικής ταυτότητας αλλά και διαφοροποίησης των ελλήνων από τους «μη-έλληνες» και από τους «άλλους» (Kyridis et al., 2009).

10.4.2. Τουρκική εθνική ταυτότητα

Η Οθωμανική Αυτοκρατορία, από την ίδρυση της, το 1299 από τον Οσμάν τον Α', και για περισσότερο από έξι αιώνες, υπήρξε μία από τις σπουδαιότερες παγκόσμιες δυνάμεις (Schon, 2013). Μετά τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο, ο οποίος επέφερε το διαμελισμό της Αυτοκρατορίας σε μικρότερες οντότητες, το επίσημο διάδοχο καθεστώς αυτής κατέστη η Τουρκική Δημοκρατία (Schon, 2013). Αυτό επιτεύχθηκε μέσω του Μουσταφά Κεμάλ, ο οποίος είχε τον πρωταγωνιστικό ρόλο στην έναρξη της πολιτικής και κοινωνικής αλλαγής και στη δημιουργία μιας τουρκικής εθνικής ταυτότητας (Schon, 2013). Ωστόσο, το τουρκικό εθνικό κράτος άργησε να επιτύχει μια εθνική συνοχή, στο βαθμό που αυτή έχει πραγματοποιηθεί στα κράτη της δυτικής Ευρώπης (Μήλλας, 2005).

Αναλυτικότερα, οι Τούρκοι ως πληθυσμιακή ομάδα με μια ενιαία εθνική ταυτότητα εμφανίστηκαν με σχετική καθυστέρηση, σε σχέση με τα άλλα βάλκανικά έθνη (Μήλλας, 2005). Έως τον 20ο αιώνα τον όρο «Τούρκος» μεταχειρίζονταν οι τουρκόφωνοι μουσουλμάνοι της Οθωμανικής αυτοκρατορίας προκειμένου να απευθυνθούν σε κάποιον υποτιμητικά (Μήλλας, 2005, Φιλίπιδου, 2011). Με άλλα

λόγια, για πολλούς αιώνες ο όρος «Τούρκος» αποτελούσε έναν υποτιμητικό χαρακτηρισμό που χρησιμοποιούνταν με την έννοια του αγράμματου και άξεστου μουσουλμάνου χωριάτη (Karaosmanoglu, 1989; Namik, 1965) και ακόμη και στο τέλος του 19ου αιώνα, δεν χρησιμοποιούνταν για να προσδιορίσει το λαό (Μήλλας, 2005; Φιλιππίδου, 2011).

Στην αρχαιότητα, το εθνώνυμο «Τούρκος» απάνταται για πρώτη φορά στην αναφορά του Ηροδότου στον πρώτο βασιλιά των Σκυθών (Leiser, 2005). Επιπλέον, κατά τη διάρκεια του πρώτου αιώνα μ.Χ., ο Pomponius Mela, ο πρώτος Ρωμαίος γεωγράφος, αναφέρεται σε μια φυλή που κατοικεί στα δάση βόρεια της θάλασσας της Αζοφικής, στην «Turcae», ενώ ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος, Ρωμαίος φυσικός φιλόσοφος, αναφέρει τους «Turcae» μεταξύ των ανθρώπων της ίδιας περιοχής (Leiser, 2005). Η πρώτη σαφής αναφορά στους «Τούρκους» εντοπίζεται τον έκτο αιώνα μ.Χ. και προέρχεται κυρίως από κινεζικές πηγές. Σε αυτές τις πηγές οι Τούρκοι αναφέρονται ως «Tujue» (κινεζικά 突厥), ονομασία η οποία παραπέμπει στους Göktürks⁸ (Stokes & Gorman 2010; Findley, 2005).

Στα δυτικά έγγραφα, ο όρος «Τούρκος» (Türk) και «Τουρκία» (Turkey) πρωτοεμφανίστηκε το 1190 (Cahen, 1951) και δεν υιοθετήθηκε από τους ίδιους τους Οθωμανούς, οι οποίοι επέλεγαν μια σειρά από θρησκευτικές, εθνοτικές, γλωσσικές και άλλες ταυτότητες προκειμένου να αυτοπροσδιοριστούν (Μήλλας, 2005). Τον 19ο αιώνα, η λέξη «Τούρκος» αναφέρεται μόνο σε χωρικούς της Ανατολίας, καθώς η οθωμανική άρχουσα τάξη δεν αποδέχεται τη λέξη αυτή, αλλά αυτοπροσδιορίζεται με τον όρο «Οθωμανός» (Kushner, 1997; Meeker, 1971). Ωστόσο αργότερα, στα τέλη του 19ου αιώνα, ο όρος αυτός απέβαλλε την μειωτική του σημασία και πήρε μια πολύ πιο θετική χροιά, καθώς η οθωμανική άρχουσα τάξη άρχισε να ασπάζεται τις ευρωπαϊκές ιδέες του εθνικισμού (Kushner, 1997). Ως εκ τούτου, ο όρος «Τούρκος» αποτέλεσε τον «μοχλό» μιας νέας ιδεολογίας, η οποία απέβλεπε στη δημιουργία μιας ενιαίας τουρκικής συνείδησης, του Κεμαλισμού ή Ατατουρκισμού (Μήλλας, 2005).

Ο Κεμαλισμός ή Ατατουρκισμός είναι η επίσημη ιδεολογία του τουρκικού κράτους, η οποία διαμορφώθηκε κατά τη διάρκεια του Ελληνοτουρκικού Πολέμου (1919-1922) και του μονοκομματικού καθεστώτος της Τουρκίας (1923-1946), προκειμένου να οδηγήσει την Τουρκία στο δρόμο του εκσυγχρονισμού και του εκδυτικισμού και ο οποίος προσπάθησε να επιβάλει μια νέα ταυτότητα στους κατοίκους της νεοσύστατης Τουρκικής Δημοκρατίας. Η ταυτότητα αυτή ήταν του Τούρκου, η οποία επιχείρησε να υποκαταστήσει όλες τις άλλες ταυτότητες που υπήρχαν στην Τουρκία, θρησκευτικές, τοπικές ή εθνοτικές. Το γεγονός αυτό το πέτυχε μεταβάλλοντας τις συλλογικές αναπαραστάσεις των κατοίκων. Ως εκ τούτου, ο Τούρκος πλέον στον Κεμαλισμό είναι ένας σύγχρονος άνθρωπος απαλλαγμένος από θρησκευτικές και άλλες προκαταλήψεις, ένας άνθρωπος που έχει απαρνηθεί τις παραδοσιακές συνήθειες και είναι αφοσιωμένος στη δημιουργία ενός ισχυρού τουρκικού κράτους (Ανδριοπούλου, 2014).

Η κεμαλιστική ιδεολογία ορίζει το έθνος σαν ένα κοινωνικό και πολιτικό σχηματισμό «...που περιλαμβάνει πολίτες οι οποίοι συνδέονται μεταξύ τους σε μια κοινότητα γλώσσας, πολιτισμού και ιδεωδών...» (Dumont). Σύμφωνα με τον Bernard στα στοιχεία αυτά δύναται να προστεθεί και η εδαφική επικράτεια, εφόσον ο Κεμαλισμός δεν εμπεριείχε αλυτρωτικές βλέψεις και η έννοια του έθνους

περιορίστηκε στα εδαφικά όρια που όριζε το Εθνικό σύμφωνο του 1919 (Bernard, 2001).

Τα βασικά στοιχεία της κεμαλιστικής ιδεολογίας, όπως αυτές διατυπώθηκαν «...το 1931 στο πρόγραμμα του Ρεπουμπλικανικού Λαϊκού Κόμματος του Kemal Atatürk και των συνεργατών του και εντάχθηκαν στο τουρκικό σύνταγμα το 1937...» είναι ο ρεπουμπλικανισμός, ο εθνικισμός, η εκκοσμίκευση, ο λαϊκισμός, ο κρατισμός και η επαναστατικότητα (Ανδριοπούλου, 2014, σελ. 90). Σύμφωνα με την Ανδριοπούλου (2014) μελετώντας τις παραπάνω αρχές γίνεται ευδιάκριτο ότι ο Κεμαλισμός «...πρεσβεύει τον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους, προωθεί τον εκτουρκισμό των κατοίκων της Τουρκίας, την επικράτηση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας με βάση γλωσσικά, πολιτισμικά, εδαφικά αλλά και φυλετικά κριτήρια, υποστηρίζει την εθνική και κοινωνική ενότητα και το αδιαίρετο της τουρκικής επικράτειας και απορρίπτει την ύπαρξη γλωσσικών και πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων και τον κοινωνικό πλουραλισμό...» (σελ. 90). Από τις έξι αυτές βασικές αρχές του κεμαλισμού «...η πιο σημαντική και αυτή που διαπνέει –κατά κάποιο τρόπο- και όλες τις άλλες είναι ο εθνικισμός...» (σελ. 90).

Ο εθνικισμός θεωρείται η βασική αρχή της κεμαλιστικής ιδεολογίας. Μέσω του εθνικισμού η ταυτότητα του Τούρκου προσδιορίστηκε γλωσσικά, πολιτισμικά και εδαφικά, όπως επίσης και θρησκευτικά. Ο εθνικισμός στον Κεμαλισμό στοχεύει στην ενίσχυση της ενότητας της τουρκικής επικράτειας. Αυτό το επιτυγχάνει μέσω του εκτουρκισμού και της εξέλειψης όλων των γλωσσικών, πολιτισμικών και άλλων ιδιαιτεροτήτων που ενυπάρχουν στην Τουρκία (Ανδριοπούλου, 2014).

Αναλυτικότερα, ο Kemal γνωρίζοντας ότι το Ισλάμ αποτελούσε κύριο στοιχείο της συλλογικής ταυτότητας στην Ανατολία, χρησιμοποίησε το θρησκευτικό στοιχείο, προκειμένου να αξιώσει την υποστήριξη του εθνικιστικού κινήματος και να επιτύχει την εξάλειψη των ιδιαιτεροτήτων. Ως ακολούθως δημιουργήθηκε ο «Ιερός Πόλεμος», μέσω του οποίου όλοι οι χριστιανοί που διαβιούσαν στην τουρκική επικράτεια θεωρήθηκαν εχθροί του τουρκικού έθνους και οι περισσότεροι εκδιώχθηκαν από την Τουρκία (Poulton, 1999).

Επομένως και στη βάση των παραπάνω, η αρχή του εθνικισμού της κεμαλιστικής ιδεολογίας έχει ως βάση της την εθνική ενότητα, την εδαφική ακεραιότητα, και την πίστη στο κράτος, θεωρώντας κάθε διαφορετικότητα ως απειλή (Aral, 1997). Ωστόσο, ο Κεμαλισμός δεν μπόρεσε να αφομοιώσει τις διαφορές κοινωνικές, πολιτισμικές, γλωσσικές και θρησκευτικές διαιρέσεις της Τουρκίας (Van Bruinessen, 1997). Αυτό είχε ως άμεση απόρροια την καταπίεσή τους.

Αναλυτικότερα, «...η άρνηση αποδοχής της κουρδικής ταυτότητας είχε ως συνέπεια την επανειλημμένη απαγόρευση και τις διώξεις φιλοκουρδικών κομμάτων και κατ' επέκταση τον αποκλεισμό και την αποθάρρυνση από την πολιτική μεγάλου μέρους του κουρδικού πληθυσμού αλλά και Τούρκων που έχουν διαφορετική άποψη για το κουρδικό ζήτημα...» (σελ. 157). Χαρακτηριστικά αναφέρεται ότι μετά την καταστολή της κουρδικής εξέγερσης στο Αραράτ ο υπουργός Δικαιοσύνης Mahmut Esat Bozkurt δήλωσε: «...Πιστεύω πως ο Τούρκος θα πρέπει να είναι ο μοναδικός κύριος, ο μόνος αφέντης αυτής της χώρας. Οποιοι δεν ανήκουν στην καθαρή τουρκική ράτσα, μόνο ένα δικαίωμα μπορεί να έχουν σ' αυτή τη χώρα, το δικαίωμα να είναι υπηρέτες και δούλοι...» (Poulton, 2000, σελ. 157). Οι Κούρδοι μετά την καταστολή των εξεγέρσεών τους κατά τις δεκαετίες του 1920 και 1930, εκτοπίστηκαν στα δυτικά της χώρας, ενώ τους απαγορεύτηκε η χρήση της κουρδικής

γλώσσας, η τέλεση των κουρδικών εθίμων, καθώς και η προσφωνηση και η ονοματοδοσία κουρδικών ονομάτων (Ανδριοπούλου, 2014). Επίσης στις περιοχές τους εφαρμόστηκε στρατιωτικός νόμος μέχρι και το 1946 (Παρασχάκη, 2008). Ωστόσο, και παρά τις κατά καιρούς απαγορεύσεις και διώξεις, το κουρδικό κίνημα από τη δεκαετία του 1980 και μετά ανελύσσεται στην Τουρκία. Το κίνημα αυτό καταγγέλει τον αυταρχισμό του κράτους απέναντι στη διαφορετικότητα, επιζητά την αναγνώριση της κουρδικής ταυτότητας και αμφισβητεί την εθνική ομοιογένεια της Τουρκίας (Παρασχάκη, 2008).

Όποτε, και στη βάση των παραπάνω, γίνεται αντιληπτό ότι, παρόλο που στον Κεμαλισμό η αρχή του εθνικισμού βοήθησε στην κατασκευή της εθνικής ταυτότητας της Τουρκίας, αυτό έγινε στις αρχές του αιώνα, όταν οι συνθήκες το επέτρεπαν. Ωστόσο, σήμερα η αρχή αυτή δεν μπορεί να λειτουργήσει με τον ίδιο τρόπο, καθώς η εθνική ταυτότητα στη σύγχρονη εποχή καλείται να συνυπάρξει με διάφορες άλλες ταυτότητες, είτε αυτές είναι τοπικές είτε υπερεθνικές. Εντούτοις, ο σημαντικότερος παράγοντας που εμποδίζει σήμερα την κεμαλιστική ιδεολογία να ανθίσει είναι το γεγονός ότι στις μέρες μας περισσότερο από κάθε άλλα φορά είναι επιτακτική η ανοχή για τον «άλλο», καθώς επίσης και προϋπόθεση συνύπαρξης.

Στη βάση όλων των παραπάνω και καθώς ο Κεμαλισμός άρχισε να ακμάζει, τη δεκαετία του 1990 κάνει την εμφάνισή του το πολιτικό Ισλάμ. Το πολιτικό Ισλάμ, ενθαρρύνει την ισλαμική ταυτότητα των Τούρκων πολιτών και διεκδικεί θρησκευτική ελευθερία, ενώ παράλληλα αποκηρύσσει τη «λατρεία του Atatürk» και εγκολπώνεται την αναπόδεικτη καθ'εαυτό πρόταση του εκδημοκρατισμού, προκειμένου να διασφαλίσει την επιβίωσή του (Ανδριοπούλου, 2014).

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημανθεί ότι, η άνοδος του πολιτικού Ισλάμ στην Τουρκία έθεσε υπό αμφισβήτηση την αρχή της εκκοσμίκευσης του Κεμαλισμού, με άλλα λόγια τον περιορισμό και τον έλεγχο της θρησκείας και την αντικατάσταση της θρησκευτικής πίστης από το εθνικό φρόνημα και τη «λατρεία του Atatürk» (Ανδριοπούλου, 2014). Σύμφωνα με τον Ανδριοπούλου (2014), στην αμφισβήτηση της αρχής της εκκοσμίκευσης και κατ' επέκταση στην άνοδο του πολιτικού Ισλάμ συνέβαλαν διαδικασίες που συνδέονται με την παγκοσμιοποίηση. Οι διαδικασίες αυτές ήταν η κρίση του έθνους-κράτους και του κράτους-πρόνοιας, η αποδυνάμωση της παραδοσιακής διάκρισης μεταξύ δεξιάς και αριστεράς, η έμφαση στην πολιτική της ταυτότητας, καθώς και η κριτική στο δυτικό φιλελεύθερο πρότυπο που ασκείται από τον μεταμοντερνισμό.

Καταληκτικά, σήμερα στην Τουρκία απαντώνται δύο αντικρουόμενες πολιτικές ιδεολογίες, ο Κεμαλισμός και ο Ισλαμισμός, οι οποίες και δημιουργούν δύο αντικρουόμενες εθνικές ταυτότητες. Παρόλο που ο Κεμαλισμός επιχείρησε στις αρχές του αιώνα να διαμορφώσει μια ενιαία τουρκική ταυτότητα, το κουρδικό κίνημα, η άνοδος του πολιτικού Ισλάμ και η απαίτηση του εκσυγχρονισμού διαμορφώνουν σήμερα μια νέα πραγματικότητα στην Τουρκία, καθώς αμφισβητούν τον Κεμαλισμό και αναδύουν την ανάγκη για την επικράτηση εναλλακτικών συλλογικών ταυτοτήτων. Εξάλλου στις μέρες μας, η εμμονή στην κεμαλιστική ιδεολογία συνιστά ανασταλτικό παράγοντα του οράματος του ίδιου του Κεμαλισμού, που δεν είναι άλλος από τον εκδυτικισμό της Τουρκίας (Ανδριοπούλου, 2015; Παρασχάκη, 2008).