

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

Τυρίκος Εργάς Γιώργος

Τα «γουλιασμένα» της Καλύμνου :
αφηγήσεις, συλλογικές αναπαραστάσεις
και κοινωνικές στρατηγικές.

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2016.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.

i. Ευχαριστίες	6.
ii Τόπος, κοινωνία, έρευνα.	8.
iii. Κοινότητα και θρυλούμενα, η πρώτη επαφή.	15.
iv. Η μετά-αφηγηματική λειτουργία της αυτοβιογραφίας : προς μια υπόθεση εργασίας.	21.
v. Ζητήματα ετερότητας και απ-οικείωσης.	26.
vi. Μέθοδοι προσέγγισης των αφηγητών.	30.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ.

ΤΑ «ΓΟΥΛΙΑΣΜΕΝΑ» ΩΣ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1. Εισαγωγικά στη λόγια και λαϊκή αναπαράσταση του παρελθόντος.

1.1. Η Κάλυμνος ως το νησί «των τεχνών και των γραμμάτων».	35.
1.2. Τα γουλιασμένα ως «ιστορίες».	40.
1.3. Προβολές στο χώρο και στο χρόνο : το οικείο και το ξένο παρελθόν.	43.
1.4. Οι θησαυροί και οι «ιστορίες» τους.	52.
1.5. Λαϊκές και λόγιες προτεραιότητες : το πολύτιμο παρελθόν.	54.
1.6. Κυκλικός χρόνος και θησαυροί.	56.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2. Αναπαραστάσεις οικονομικής και πολιτικής εξουσίας.

2.1. Σύμβολα και πρακτικές εξουσίας : από τη λαϊκή κυριαρχία στην ολιγαρχία.	61.
2.2. Αλεξιάδης, ο άρχοντας.	63.
2.3. Αλεξιάδης, ο βρικόλακας.	71.
2.4. Οι Βουβάληδες.	79.

2.5. Ο Θησαυρός της Βουβαλίνας.	83.
2.6. Ζητήματα φύλου, οίκου και συλλογικής μνήμης.	93.
2.7. Η ηγεμονία του χώρου και ο έλεγχος της συλλογικής μνήμης.	104.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3. Αναπαραστάσεις του κατακτητή.

3.1. Πολιτισμική οικειότητα μεταξύ υποδεέστερων : τα όρια του «ξένου» με το «όμοιο».	110.
3.2. Ο Πετροπόλεμος : αναπαραστάσεις εξουσίας κατά τον λαϊκό ξεσηκωμό.	116.
3.3. Οι γυναίκες ως πολεμιστές.	120.
3.4. Αναπαραστάσεις του 1935 : ο «Δεύτερος Πετροπόλεμος».	126.
3.5. Η «ιστορία» του Τρώξου.	134.
3.6. Η σφαγή των αδερφών Πλατανιά.	137.
3.7. «Όταν ήρθαν οι Έλληνες».	137.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4. Αναπαραστάσεις της Εκκλησίας.

4.1. Οι Εκκλησιαστικοί άρχοντες ως οικονομικοί και πολιτικοί ηγέτες.	140.
4.2. Δαιμονοποιήσεις του κλήρου.	149.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5. Σχέσεις υποτέλειας, μνήμης, αντίστασης.

5.1. Εθνική ρητορική και τοπική κοινωνία.	155.
5.2. Τα «γουλιασμένα» ως «κρυφό σενάριο» : άρχοντας, ερευνητής, αφηγητής.	156.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ.

Η ΕΝΟΡΙΑ ΩΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ ΜΕΤΑΞΥ ΟΡΑΤΟΥ ΚΑΙ ΑΟΡΑΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6. Χωρικές αναπαραστάσεις, κοινοτικές πρακτικές και κοσμολογίες.

6.1. Το οικιστικό μοντέλο.	161.
6.2. Η ανάδυση του θεσμού των ενοριών.	170.

6.3. Προς μια ενοποιημένη ερμηνεία οικισμού και δομών εξουσίας.	174.
6.5. Η ενορία ως κοινότητα : όψεις κοινοτισμού.	180.
6.6. Κοινότητα ορατών και αοράτων : ναός, οίκος, σώμα.	189.
6.7. Ιδρύοντας ένα νέο προσκύνημα.	196.
6.8. Η αφηγηματική χαρτογράφηση της ενορίας.	199.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7. Τα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση των ενοριακών όρων ζωής.

7.1. Τα φτωχότερα φαντάσματα.	210.
7.2. Κάτω από το σεντόνι : συντροφικότητα και σεξουαλικές σχέσεις.	222.
7.3. Αναπαραστάσεις παραβατικής συμπεριφοράς.	226.
7.4. Όσα στοιχειώνουν τους σφουγγαράδες.	231.
7.5. Το «άγγιγμα» : παραβιάσεις του σώματος.	235.
7.6. Αναπαραστάσεις συλλογικής απειθαρχίας και ρίψη δυναμιτών.	238.
7.7. Σκοτώνοντας τον «Ρουκχαλιστή».	250.
7.8. Αναπαραστάσεις κοινοτικών και συγγενικών δεσμών.	254.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ.

ΑΦΗΓΗΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΠΙΤΕΛΕΣΤΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8. Μαγεία.

8.1. Αντιμετωπίζοντας τα αόρατα.	265.
8.2. «Ζώποιο».	268.
8.3. «Γουλιασμένα» και μαγεία : το ανόσιο ως υλικό αναπαραστάσεων.	272.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9. Επιτελέσεις της «πραγματικότητας».

9.1. «Γουλιασμένα» και επιτέλεση.	291.
9.2. Το νόημα της απειθαρχίας.	296.
9.3. Καινοφανή φανταστικά πλάσματα.	302.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ - ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ. 312.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.

1. Έργα Αναφοράς : ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία 319.

1.1. Έργα Αναφοράς : ξενόγλωσση Βιβλιογραφία 330.

2. Γενική Βιβλιογραφία : ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία 341.

2.1. Γενική Βιβλιογραφία : ξενόγλωσση Βιβλιογραφία 345.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.

i. Ευχαριστίες.

Θερμές ευχαριστίες οφείλω καταρχήν στην αναπληρώτρια καθηγήτρια Λαογραφίας κ. Μαριλένα Παπαχριστοφόρου η οποία ήταν και η επόπτρια της εργασίας αυτής. Θέλω να σημειώσω πως δίχως εκείνην η διατριβή αυτή πιθανότατα να μην είχε ολοκληρωθεί ποτέ. Στάθηκε δίπλα μου ως επιστημονικός καθοδηγητής και παιδαγωγός φωτίζοντας περίπλοκα θεωρητικά μονοπάτια αλλά κυρίως στηρίζοντάς με παραδειγματικά και συμβουλευόντάς με σε δύσκολες περιόδους στα χρόνια που πέρασαν. Πιστεύω ειλικρινά πως κανένας διδακτορικός φοιτητής δεν θα μπορούσε να ελπίζει σε καλύτερη τύχη για την απαιτητική δοκιμασία της έρευνας και της συγγραφής. Ευχαριστίες στον καθηγητή Λαογραφίας κ. Βασίλη Νιτσιάκο για τον τρόπο που καλοδέχτηκε την πρόταση μελέτης των «γουλιασμένων» καθώς και για την υποστήριξη που έδειξε έμπρακτα στις προσπάθειές μου εντός και εκτός της πανεπιστημιακής κοινότητας. Στην καθηγήτρια Λαογραφίας κ. Κωνσταντίνα Μπάδα οφείλω επίσης ιδιαίτερες ευχαριστίες για την ενδελεχή ανάγνωση του κειμένου και τις πολύτιμες παρατηρήσεις σε κάθε επίπεδο. Στον καθηγητή Ανθρωπολογίας κ. David Sutton του Πανεπιστημίου του S. Illinois πολλές ευχαριστίες τόσο για τις συζητήσεις μας γύρω από τα «γουλιασμένα» όσο και για την καταπληκτική αμεσότητα με την οποία δέχτηκε τόσο να αναφερθεί στην έρευνά μου μέσα από την δική του δουλειά όσο και με την οποία αντιμετώπισε ως αναγνώστης το λογοτεχνικό μου έργο. Οφείλω να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου τόσο στον αναπληρωτή καθηγητή Ανθρωπολογίας κ. Γιώργο Τσιμουρή του Πάντειου Πανεπιστημίου όσο και στην λέκτορα Ανθρωπολογίας Ελισάβετ Κιρτσόγλου του Πανεπιστημίου του Durham για την εμπιστοσύνη τους και τη συνεργασία η οποία προέκυψε σε ερευνητικό πρόγραμμα παράλληλα με το διδακτορικό μου, πράγματα τα οποία με όπλισαν με πολύτιμα θεωρητικά εργαλεία καθώς και με πρακτικές διεξόδους σε δύσκολες περιστάσεις.

Οι δάσκαλοί μου στην Κάλυμνο, κ.κ. Κυριάκος Χατζηδάκης, Γιώργος Χατζηθεοδώρου, Γιάννης Παπαθανασίου στάθηκαν αρωγοί τόσο στη συλλογή

πρωτογενούς υλικού όσο και πρόθυμοι συνοδοιπόροι στην ερμηνεία τους. Τους ευχαριστώ θερμά. Οφείλω να ευχαριστήσω ξεχωριστά τον κ. Χατζηδάκη για την άδειά του να προσεγγίσω τα Αρχεία της Δημογεροντίας καθώς για το ότι αποτέλεσε πολύτιμο πλοηγό εντός αυτού του ογκώδους αρχείου εγγράφων. Ευχαριστίες οφείλονται στον Ν. Καπελλά, αρχαιολόγο και υπεύθυνο του Αρχαιολογικού Μουσείου Καλύμνου για την άδεια μελέτης των αρχείων και της βιβλιοθήκης της οικογένειας Βουβάλη. Η πρόσβαση στη βιβλιοθήκη του ενοριακού ναού Αγίου Βασιλείου έγινε εφικτή με την άδεια του εφημέριου Ι. Γλυνάτση τον οποίο και ευχαριστώ. Ευχαριστίες τόσο στο Αναγνωστήριο Καλύμνου και τον Πρόεδρο κ. Γ. Γιαμαίο όσο και στον Δήμο Καλυμνίων, τον πρώην Δήμαρχο Δ. Διακομιχάλη, τον Θεατρικό Όμιλο Καλύμνου, την κ. Ν. Ρεϊσση-Γλυνάτση για την στήριξη και προβολή του λογοτεχνικού μου έργου, κάτι που με έφερε σε επαφή με περισσότερους αφηγητές «γουλιασμένων» και με βοήθησε να διαχειριστώ ψυχολογικά την φυσική απόσταση που με χώριζε από την Κάλυμνο τον καιρό που δεν βρισκόμουν εκεί για επιτόπια έρευνα. Στον γιατρό και συγγραφέα Γιάννη Κουλλιά ευχαριστίες για τις σπάνιες φωτογραφίες που μοιράστηκε μαζί μου. Στον αρχιτέκτονα Γιάννη Σταυρόπουλο και τον συγγραφέα Κώστα Ζαφειρίου οφείλω πολλά καθώς υπήρξαν συνοδοιπόροι όλα αυτά τα χρόνια σε ταξίδια που πολλές φορές μας έφεραν σε παράξενους τόπους. Η φιλία τους είναι ένα από τα πολυτιμότερα πράγματα που καλλιεργήθηκαν «στο πεδίο». Ευχαριστίες στον Δημήτρη Ροδίτη για την πρόσβαση σε «κοινά μυστικά» τα οποία ο ερευνητής δύσκολα μπορεί να προσεγγίσει αν δεν καταφέρει να έρθει σε επαφή με ανθρώπους της ποιότητάς του.

Οφείλω πολλά στη θεία μου, Κατερίνα Μιχαήλου η οποία πρώτη μου διηγήθηκε «γουλιασμένα» κι ακόμα συνεχίζει. Οφείλω πολλά στην μητέρα μου η οποία με στερήσεις αφάνταστες και με μεγάλο αγώνα πάσχιζε να μην μας λείπει ποτέ τίποτα – ειδικά η αγάπη και η στήριξη. Ευχαριστώ τα αδέρφια μου, τη Μαρία για τις φωτογραφικές της εξορμήσεις και το Θωρή για την τέχνη του στη λύρα, στο χορό και στην υπομονή. Την καινούργια μου οικογένεια στη Λέσβο και ειδικά την Ελένη που στα χρόνια της έρευνας πάντοτε με φρόντιζαν και μου έδιναν κουράγιο.

Τέλος, θέλω να ευχαριστήσω τον σημαντικότερο άνθρωπο της ζωής μου, την Κατερίνα. Ο,τι καλύτερο μέσα μου αναγνωρίζω πως έχει μείνει ζωντανό μόνο επειδή τη

γνώρισα και μόνο επειδή έχει πασχίσει πολύ για μας. Μόνο επειδή ζούμε μαζί την κάθε μέρα τα «γουλιασμένα» με τρομάζουν λιγότερο.

Η εργασία αυτή είναι αφιερωμένη, σαν ένδειξη ευγνωμοσύνης, σε όλους τους Καλύμνιους που με δέχτηκαν κοντά τους για να αφηγηθούν τις «ιστορίες» τους, που μοιράστηκαν την αλήθεια τους με έναν δικό τους «ξένο» και σε όλους τους συμπατριώτες μου που μόχθησαν στους χρόνους που πέρασαν και που μοχθούν καθημερινά για να ανταπεξέλθουν στις δύσκολες βιοτικές συνθήκες, όπου γης.

ii. Τόπος, κοινωνία, έρευνα.

Η Κάλυμνος είναι ένα πετρώδες νησί στο νοτιοανατολικό Αιγαίο μεταξύ Κω και Λέρου το οποίο υπάγεται στα Δωδεκάνησα. Η έκτασή του είναι 110 τετραγωνικά χιλιόμετρα και σύμφωνα με την απογραφή του 2011 έχει 16.179 κατοίκους¹. Ο πληθυσμός της Καλύμνου αυξήθηκε κατακόρυφα στα τέλη του 19^{ου} -αρχές του 20^{ου} αιώνα εξαιτίας της άνθησης της σπογγαλιείας αλλά αποψιλώθηκε απότομα μεταξύ των δυο παγκοσμίων πολέμων με μαζικές μετακινήσεις κυρίως προς Αυστραλία και Αμερική. Η Ενσωμάτωση και τα μεταπολεμικά χρόνια οξύνουν το πρόβλημα της μετανάστευσης το οποίο έχει πλέον επανακάμψει μετά το 2009. Παρόλα αυτά η πυκνότητα του πληθυσμού στην Κάλυμνο είναι 129,79 κάτοικοι ανά τετραγωνικό χιλιόμετρο (εφημερίδα "Νησιωτική Διαδρομή", φ. 521, 5/01/2013). Στην πραγματικότητα αυτός ο αριθμός που προδίδει μια πολύ πυκνή κατοίκηση του γεωγραφικού χώρου θα πρέπει να συνεκτιμηθεί με βάση το γεγονός ότι περισσότερο από 85% του πληθυσμού είναι συγκεντρωμένο στη στενή κοιλάδα Πόθιας-Χώρας και με βάση το ότι το 70% περίπου του νησιού αποτελείται από δύσβατα, ακατοίκητα βουνά.

Το γεωγραφικό ανάγλυφο της Καλύμνου στην ουσία σχηματίζεται από τρεις ορεινούς όγκους που ξεκινούν απότομα από την θάλασσα και σχηματίζουν ανάμεσά τους δυο κοιλάδες οι οποίες εκτείνονται από ανατολή προς βορά. Στο βάθος της δυτικής

¹ Δεδομένα από την ιστοσελίδα της Ελληνικής Στατιστικής Αρχής (www.statistics.gr).

κοιλιάδας είναι χτισμένο το Χωριό, η παλιά πρωτεύουσα του νησιού. Η σημερινή πρωτεύουσα, η Πόθια, είναι χτισμένη εκεί που η κοιλιάδα συναντάει την θάλασσα. Χωριό και Πόθια σχηματίζουν πλέον έναν ενιαίο οικισμό δίχως διακριτά φυσικά σύνορα. Η κοιλιάδα στα ανατολικά ονομάζεται Βαθύ. Η Ρήνα στα παράλια αποτελεί την τοποθεσία που συγκεντρώνει τα περισσότερα κτίσματα ενώ στο πιο βαθιά, στο μέσον της κοιλιάδας, υπάρχει ο μικρός οικισμός του Πλατάνου. Το υπόλοιπο Βαθύ είναι ιδιαίτερα αραιοκατοικημένο με διάσπαρτα αγροκτήματα, χωράφια εσπεριδοειδών και κάποιες καλλιέργειες. Αν αφαιρούσαμε τις οροσειρές θα βλέπαμε ότι όλοι οι οικισμοί του νησιού βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο με τη θάλασσα, με εξαίρεση ένα μικρό μέρος του Χωριού, το Άργος και τα «Μαράσσα» στην Πόθια, αριστερά και δεξιά του λιμανιού, εκεί όπου τα σπίτια έχουν σκαρφαλώσει αμφιθεατρικά στις πλαγιές για περίπου ενάμιση χιλιόμετρο από κάθε πλευρά σε μήκος και εκατό περίπου μέτρα σε ύψος πάνω από τον υπόλοιπο οικισμό.

Όπως σε κάθε μικρό τόπο που συνορεύει με μεγάλες στεριές και με τόπους πιο σημαντικούς οικονομικά και διοικητικά από εκείνον, έτσι και στην Κάλυμνο η ιστορία έχει γραφτεί με βάση τις σχέσεις υποτέλειας του νησιού με τους «ισχυρούς» γείτονες και τους συσχετισμούς των μεγάλων δυνάμεων στην περιοχή. Το νησί μετά τους Βυζαντινούς αλλάζει χέρια από κατακτητή σε κατακτητή επί 638 χρόνια. Αναλυτικά γνωρίζει, 214 χρόνια Ιπποτοκρατίας (1309-1523), 389 χρόνια τουρκοκρατίας (1523-1912), 35 χρόνια κατοχής από τους Ιταλούς (1912-1943), δυο χρόνια από τους Γερμανούς (1943-1945) και δυο χρόνια από τους Άγγλους (1945-1947). Ταυτόχρονα, και αυτό αποτελεί κάποιου είδους ενδιαφέρουσα αλλά καλά τεκμηριωμένη με παραδείγματα από όλο τον ελλαδικό χώρο αντίφαση, θα πρέπει να αυτοδιοικηθεί καθώς, εξαιτίας ακριβώς του μεγέθους της η Κάλυμνος είναι πολύ μικρή για να τύχει ειδικής μέριμνας από τον εκάστοτε δυνάστη (πβ. Clogg 2003 : 37). Η Κως και η Ρόδος αποτελούν τα δυο σημαντικά κέντρα ελέγχου της ευρύτερη περιοχής των Δωδεκανήσων ενώ η Κάλυμνος και τα κοντινά μικρά νησιά συνήθως ακολουθούν εν πολλοίς την μοίρα της Κω και της Ρόδου. Έτσι και η Κάλυμνος, καθ'όλη την ιστορία της ενώ αποτελεί έρμαιο εξελίξεων που δεν μπορεί να ελέγξει, απολαμβάνει μια σχετική αυτονομία στα εσωτερικά της ζητήματα (πβ. Τρικοίλης 2007 : 22-23 κ.ε. και

Φραγκόπουλος 1995 : 46 κ.ε.).

Η κοινωνική διαστρωμάτωση από τον 14^ο αι. στη νησί αποτελεί εξέλιξη της παλαιότερης βυζαντινής διαίρεσης σε λίγους «δυνατούς» οικονομικά και κοινωνικά στους οποίους συμπεριλαμβάνεται το ιερατείο και στους πολλούς «πένητες». Στη Ρόδο και στην Κω τοπικά αξιώματα καθώς και η διαχείριση των ναών και της περιουσίας παραχωρούνται από τους Ιππότες σε ιερείς ή «δυνατούς» ιδιώτες. Οι ιδιοκτήτες ναών, προπάντων οι ιερωμένοι ιδιοκτήτες, παρουσιάζονται ως οι πιο ευκατάστατοι υπήκοοι των Ιπποτών στα Δωδεκάνησα. Οι ιερωμένοι και οι οικονομικά ισχυρότεροι αποτελούν την παραδοσιακή τοπική άρχουσα τάξη και στην Κάλυμνο (Τρικοίλης 2007 : 165). Επί Οθωμανών οι τοπικοί άρχοντες και στο παράδειγμα της Καλύμνου θα διαδραματίσουν ρόλο διάμεσου μεταξύ της τοπικής κοινωνίας και του κεντρικού μηχανισμού της Αυτοκρατορίας (Inalcik & Quataert 1994 : 668 κ.ε.). Στα Αρχεία της Δημογεροντίας² τα οποία είχαμε την ευκαιρία να μελετήσουμε η κοινωνική διαστρωμάτωση διατηρείται όμοια από τα μέσα του 19^{ου} έως και τα μέσα του 20^{ου} αι. με μια ολιγομελή αριστοκρατία οικονομικά ισχυρών πολιτικών και εκκλησιαστικών αρχόντων να βρίσκεται στην κορυφή της κοινωνική ιεραρχίας. Ήδη επί Ιταλοκρατίας στους κόλπους της παραδοσιακής αριστοκρατίας έχει προστεθεί η αστική τάξη των σφουγγαρέμπορων και των καπεταναίων.

Κύρια ενασχόληση για το υπόλοιπο κομμάτι του πληθυσμού αποτελούν διαχρονικά οι γεωργικές εργασίες, η κτηνοτροφία, η μελισσοκομία, η αλιεία και η σπογγαλιεία που αποτελεί το βασικό βιοποριστικό επάγγελμα. Η σπογγαλιεία ακολουθεί την πολιτική τύχη του νησιού με περιόδους μαρασμού και άνθησης που σχετίζονται με τις πολεμικές επιχειρήσεις των δυο παγκοσμίων πολέμων και τους οικονομικούς όρους των αναταραχών του 19^{ου} και 20^{ου} αι. Η ύφεση της σπογγαλιείας στις αρχές της δεκαετίας του 1930 επανέρχεται σταδιακά. Το 1946-1948 τα σφουγγάρια αποτελούν το τέταρτο εξαγωγίμο προϊόν για την Ελλάδα με την Κάλυμνο να διαθέτει τον μεγαλύτερο σπογγαλιευτικό στόλο στη χώρα. Από το 1950 και έπειτα η

² Σώμα εγγράφων που περιλαμβάνει τα πρακτικά και την αλληλογραφία της Δημογεροντίας και μετέπειτα Δημαρχίας Καλύμνου από το 1863 έως το 1960.

σπογγαλιευτική δραστηριότητα μειώνεται δραστικά ενώ μέχρι το 1970 οι συνθήκες σπογγαλιείας στα παράλια της Βόρειας Αφρικής αναδύονται απαγορευτικές τόσο εξαιτίας της πολιτικής των εκεί κρατών όσο και της υπεραλίευσης. Το 1986 μια αρρώστια πλήττει τα αποθέματα σφουγγαριών του Αιγαίου και σηματοδοτεί τη φθίνουσα πορεία για τη σπογγαλιεία η οποία συνεχίζεται μέχρι τις μέρες μας (για αναλυτικά στοιχεία πβ. Ολυμπίτου 2014 : 69-95).

Από το ρήμα «δειλιάω/ω» (φοβάμαι) προέρχονται πολλές λέξεις στα Δωδεκάνησα με παρόμοια σημασία. Αυτό που στη Ρόδο συναντά κανείς ως «γυιλιάζω», στην Κάλυμνο και στην Κω έχει εξελιχθεί σε «γουλιάω» (Σκανδαλίδης 2013 : 138-139). Με την λέξη «γουλιασμένα» στο ιδίωμα της Καλύμνου περιγράφονται τόσο τα μέρη που έχουν στοιχειώσει και τα οποία κανείς φοβάται και αποφεύγει (ή προσεγγίζει με συγκεκριμένους σκοπούς), είτε, κατά βάση, οι ιστορίες που προκαλούν τρόμο. Θα δούμε πως τα «γουλιασμένα», ενεργοποιούν μεταξύ αφηγητή και ακροατηρίου μια περίπλοκη αφηγηματική συνθήκη το νόημα της οποίας δεν βρίσκεται τελικά σε μια απλή επίκληση στο συναίσθημα αυτό.

Τα «γουλιασμένα» αντιμετωπίζονται σε αυτήν την έρευνα κατεξοχήν ως παραδόσεις-θρύλοι (πβ. Παπαχριστοφόρου 2013 : 37). Η ίδια η κοινότητα απορρίπτει emphatically τη σχέση των «γουλιασμένων» με το παραμύθι κάτι που όπως θα δούμε έχει από μόνο του ιδιαίτερη σημασία. Αντίθετα, επίσης, με το μύθο τα «γουλιασμένα» αναφέρονται σε ένα πολύ κοντινό παρελθόν, οι χαρακτήρες της αφήγησης έχουν ζήσει εντός της κοινότητας ή ζουν ακόμα (Finnegan 1992 : 147-148). Τα «γουλιασμένα» είναι «ιστορίες». Όπως τονίζουν σε ορισμένα πλαίσια οι αφηγητές : το θρυλούμενο έχει συμβεί «πραγματικά». Ο Πολίτης ήδη από τον πρώτο καταστατικό τόμο της «Λαογραφίας» του ανάμεσα στα «μνημεία του λόγου» ορίζει ως «παραδόσεις» τις «μυθώδεις διηγήσεις πιστευόμενες ως αληθείς» (Πολίτης 1909 : 10). Τα «γουλιασμένα» ως «αλήθεια» έχουν υπαρξιακή βαρύτητα για τον αφηγητή και το ακροατήριο παρόλο που μπορεί να περιβάλλονται από αβεβαιότητα και έλλειψη συμπαγούς γνώσης (αυτό δεν σημαίνει πως δεν μεταφέρουν με τον τρόπο τους πληροφορία και γνώση) και βέβαια περιέχουν αντιφάσεις που πυροδοτούν τη συζήτηση (Dégh 1991 : 30-31). Τα «γουλιασμένα» ως παραδόσεις-θρύλοι περισσότερο και από αυστηρά ταξινομούμενο

είδος, αποτελούν μια αφηγηματική συνθήκη γύρω από το συναίσθημα του έντονου ενδιαφέροντος, το φόβου, του δέους. Έτσι, όπως και η ίδια η έρευνα σχετικά με τις «παραδόσεις» μπορεί να πιστοποιήσει (Παπαχριστοφόρου 2004 : 151) η ίδια η προφορικότητα μας σπρώχνει ολοένα και μακρύτερα από έναν συμπαγή ορισμό του είδους : τα «γουλιασμένα» ως παραδόσεις-θρύλοι μπορεί να ξεκινήσουν με αφηγήσεις που παραπέμπουν σε δοξασίες και προλήψεις και περνώντας μέσα από βιωματικές ιστορίες και μαρτυρίες να αποκλιμακώσουν το αίσθημα του φόβου με ανέκδοτα. Τα «γουλιασμένα», επιπλέον, αλληλεπιδρούν και μέσα στα νέα περιβάλλοντα προφορικότητας (orality), παραμένοντας ένα ολοζώντανο και συνεχώς ανανεούμενο είδος σε θεματολογία και αφηγηματικές τεχνικές. Τα «γουλιασμένα» ως παραδόσεις αναφέρονται στα πολιτισμικά συμφραζόμενα της παραδοσιακής κοινότητας και ως θρύλοι «φημολογούνται» ως αλήθεια στο συνεχώς μεταλλασσόμενο σήμερα (Παπαχριστοφόρου 2004 : 152).

Διευκρινιστικά θα πρέπει να αναφερθούμε στη λέξη «αφηγητής» η οποία προτιμήθηκε έναντι επιλογών όπως «συνομιλητής» ή «πληροφορητής». Τα «γουλιασμένα» όπως θα δούμε βασίζονται στην επιτέλεση και για να ερμηνευτούν χρειάζεται κάτι περισσότερο από μια «συνομιλία» ή ορισμένες «πληροφορίες» σχετικά με αυτά. Τα ακροατήριο αποτιμά την αφήγηση και κρίνει τους αφηγητές με διάφορα κριτήρια μεταξύ των οποίων και αισθητικά τα οποία παραπέμπουν σε πολύπλοκες σχέσεις μεταξύ αφηγητή-ακροατηρίου και αφηγητή-ερευνητή. Αυτή η πολυπλοκότητα εκφράζεται από τη λέξη αφήγηση ενώ δεν ικανοποιείται από τα συμφραζόμενα της απλής «συνομιλίας» η «πληροφορίας». Επιπλέον θα πρέπει να σημειώσουμε πως σε αυτήν την έρευνα ο όρος «λαϊκός αφηγητής» αναφέρεται στον αφηγητή που προέρχεται από τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα και ο οποίος κατά βάση έχει καθόλου ή ελάχιστες γραμματικές γνώσεις.

Τα «γουλιασμένα» ως παραδόσεις-θρύλοι κυριαρχούν στο προφορικό σύστημα επικοινωνίας των νησιωτών και αποτελούν ζωντανό κομμάτι του καθημερινού λόγου. Σκοπός της έρευνας είναι να προσεγγίσουμε μέσα από αυτά πολύ ενδιαφέρουσες αναπαραστάσεις της κοινοτικής ζωής και να διεισδύσουμε σε ορισμένες πολύ σημαντικές πτυχές της συλλογικής κοσμοθεώρησης. Οι «άρχοντες» και οι

«αγράμματοι» ελίσσονται στα πλαίσια των θρύλων προκειμένου να εξυπηρετήσουν τη δική τους κοινωνική στρατηγική. Σκοπός της έρευνας είναι να αναδείξει τα «γουλιασμένα» ως αφηγηματικό μέσο ανάδυσης, διαχείρισης και ερμηνείας μιας πολύ ενδιαφέρουσας συγκρουσιακής συνθήκης μεταξύ της τοπικής άρχουσας τάξης και των κατώτερων λαϊκών στρωμάτων. Τα «γουλιασμένα» χρησιμοποιούνται από τις κοινωνικές ομάδες με διακριτό μεταξύ τους τρόπο. Τα θρυλούμενα χρησιμοποιούνται αλλιώς από τους οικονομικά και κοινωνικά ισχυρούς και αλλιώς από τις υπάλληλες ομάδες με τρόπο που φανερώνει τις μεταξύ τους εντάσεις στα πλαίσια μιας σχέσης άρχοντα-αρχόμενου. Μέσα από τα «γουλιασμένα» η κάθε κοινωνική ομάδα μεταφέρει πληροφορία τόσο για την ταυτότητά της όσο και για την ταυτότητα της άλλης κοινωνικής ομάδας και των μεταξύ τους σχέσεων εξουσίας. Οι σχέσεις αυτές αναπαρίστανται κατεξοχήν συγκρουσιακές με την αφήγηση «γουλιασμένων» ως κοινωνική στρατηγική να παίζει το ρόλο εξωτερίκευσης και περαιτέρω πραγμάτευσής τους.

Η παρούσα μελέτη χωρίζεται σε τρία μέρη. Στο πρώτο μέρος μελετώνται τα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση της Ιστορίας. Τρεις είναι οι κύριοι τύποι αφηγηματικών χαρακτήρων που αναφέρονται στα «γουλιασμένα» και οι οποίοι μας ενδιαφέρουν ως προς την μετάβασή τους από ιστορικά πρόσωπα σε πρόσωπα της αφήγησης : ο τοπικός λόγιος, ο τοπικός άρχοντας και ο απλός ενορίτης. Τα θρυλούμενα πραγματεύονται το παρελθόν της κοινότητας -και μέσα από αυτή τη διαδικασία επεξηγούν και σχηματοποιούν το παρόν της- με άξονα την αναπαράσταση αυτών των χαρακτήρων. Η έρευνά μας αναφέρεται αρχικά στη σχέση λόγιας και λαϊκής αναπαράστασης του παρελθόντος, στην αναπαράσταση της οικονομικής και πολιτικής εξουσίας καθώς και στην αναπαράσταση του κατακτητή και της Εκκλησίας. Στο δεύτερο μέρος η έρευνα προσεγγίζει την ενορία ως κοινότητα και επικεντρώνεται στη μελέτη της κοσμοθεωρίας της η οποία μέσα από τα «γουλιασμένα» αναπαριστά την «πραγματικότητα» ως αποτελούμενη τόσο από ένα ορατό όσο και από ένα αόρατο επίπεδο. Για να ερμηνευτεί η κοινότητα που αποτελείται από ορατά και αόρατα προσεγγίζουμε τις χωρικές αναπαραστάσεις και τις κοινοτικές πρακτικές που φανερώνονται μέσα από τα «γουλιασμένα». Σε δεύτερο επίπεδο προσεγγίζουμε τους

κοινοτικούς όρους ζωής μέσα από τα φανταστικά πλάσματα της αφήγησης. Στο τρίτο και τελευταίο μέρος γίνεται λόγος για τη σχέση αφηγηματικότητας και επιτελεστικών πρακτικών. Δίνεται βάρος τόσο στην μαγεία ως πολιτισμική πρακτική σε άμεση σχέση με τα «γουλιασμένα» όσο και στην σχέση λαϊκών και επίσημων επιτελέσεων.

Ορισμένες διευκρινίσεις για τις γραπτές πρωτογενείς πηγές είναι επίσης αναγκαίες εισαγωγικά. Το πιο σημαντικό σώμα κειμένων για την ιστορική έρευνα στο παράδειγμα της Καλύμνου είναι τα «Αρχεία της Δημογεροντίας» ή «Δημοτικά Αρχεία Καλύμνου». Η ιστορικός Ε. Ολυμπίτου είχε επιχειρήσει μια πρώτη προσπάθεια ταξινόμησης των αρχείων η οποία όμως έμεινε ημιτελής. Μια νέα τοπική πρωτοβουλία είχε ως αποτέλεσμα την ολοκλήρωση της ταξινόμησης και καταλογογράφησης των αρχείων σε εντελώς όμως διαφορετική βάση από αυτήν που είχε προταθεί αρχικά. Προέκυψαν δυο διαφορετικά συστήματα διαχείρισης των αρχείων η γεφύρωση των οποίων αποτελεί ακόμα ζητούμενο (Ολυμπίτου 2014 : 14). Στη δική μας έρευνα χρησιμοποιείται ο όρος «Αρχεία Δημογεροντίας» (Α.Δ.) και το σύστημα καταλογογράφησης του ντόπιου λόγιου κ. Κ. Χατζηδάκη. Το σύστημα καταλογογράφησης του κ. Χατζηδάκη αν και δεν προσφέρει κάποια ιδιαίτερα πλεονεκτήματα έναντι αυτού της Ε. Ολυμπίτου, είναι το μόνο που αναφέρεται στο σύνολο των αρχείων και το μόνο που έχει βασιστεί σε ενδελεχή ανάγνωση του περιεχομένου του συνόλου των κειμένων.³

Στην έρευνα μας παρουσιάζονται για πρώτη φορά ορισμένα έγγραφα όπως το κείμενο του Τόμου Αλληλογραφίας 6, 186-187, 4 Απριλίου 1899 και το κείμενο των Αρχείων της Δημογεροντίας 23, 22, 26/02/1899. Επίσης για πρώτη φορά η έρευνα αντλεί τόσο από τα αρχεία σημαντικών ενοριών της Καλύμνου όπως ο Άγιος Νικόλας όσο και μικρότερων, όπως αυτής του Αγίου Βασιλείου με πρόσβαση στους οικείους «κώδικες». Για την πρόσβαση στα ιστορικά κατάστιχα της ενορίας του Αγίου Νικολάου ευχαριστώ τον αρχιτέκτονα Γιάννη Σταυρόπουλο ο οποίος επίσης είχε την καλοσύνη να

³ Η παραπομπή σε έγγραφο των Αρχείων της Δημογεροντίας βασισμένη στο σύστημα καταλογογράφησης του κ. Κ. Χατζηδάκη, περιλαμβάνει, όπου αυτό είναι εφικτό, αναφορά στον αριθμό τόμου, αριθμό σελίδας και στην ημερομηνία του εγγράφου.

με φέρει σε επαφή με πολύ ενδιαφέρουσα και αρκετά σπάνια τοπική βιβλιογραφία καθώς και να μου υποδείξει λεπτομέρειες στο οικιστικό τοπίο του νησιού τις οποίες διαφορετικά δεν θα είχα προσέξει. Εφικτή έγινε η πρόσβαση στο σύνολο των αρχείων της Μονής Πάτμου που αφορά στις σχέσεις της Μονής με την Κάλυμνο. Για πρώτη φορά επίσης η έρευνα αναφέρεται σε ορισμένα πολύ σημαντικά αρχεία και κείμενα από την προσωπική βιβλιοθήκη της οικογένειας Ν. Βουβάλη για την οποία πραγματοποιήσα επιτόπια έρευνα στο Μουσείο Βουβάλη καθώς και στο Γηροκομείο. Για την πρόσβαση σε εφημερίδες της εποχής της Ιταλοκρατίας στα Δωδεκάνησα, τόσο τυπωμένες στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου όσο και στην Αθήνα («Ακρόπολις», «Τύπος», «Δωδεκάνησος», «Ομόνοια», «Νέος Κόσμος», «Ταχυδρόμος», «Ελεύθερος Άνθρωπος»), χρησιμοποιήθηκε το Ψηφιακό Αρχείο της Δημόσιας Κεντρικής Βιβλιοθήκης Ρόδου από όπου έγινε εφικτή η τεκμηρίωση γεγονότων κυρίως γύρω από τον «Πετροπόλεμο» του 1935 και τις αναταραχές που προκλήθηκαν από το ζήτημα της εκκλησιαστικής απόσχισης των Δωδεκανήσων από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως.⁴

iii. Κοινότητα και θρυλούμενα, η πρώτη επαφή.

Η προσέγγιση του «δικού μου πεδίου» έγινε στη βάση μιας μακρόχρονης βιωματικής σχέσης με τα θρυλούμενα της Καλύμνου. Η βιωματική σχέση αυτή αφορά στο μέγαλωμα σ' ένα περιβάλλον γεμάτο συγγενικά πρόσωπα τα οποία ήταν γνωστά στην κοινότητα ως «άνθρωποι της εκκλησίας» και ως εξέχοντες αφηγητές «γουλιασμένων». Σ' αυτό το κεφάλαιο θα αναφερθώ σε ορισμένα καθοριστικά σημεία της σχέσης μου με αυτούς τους ανθρώπους με απώτερο σκοπό την εισαγωγή του αναγνώστη σε θέματα ανθρωπολογίας οίκοι που απασχόλησαν την έρευνα. Σε δεύτερο, βραχυπρόθεσμο επίπεδο θα προσπαθήσω να καταδείξω το πως διαμορφώθηκε μέσα στον χρόνο η υπόθεση εργασίας αυτής της διατριβής. Τέλος, θα παρουσιάσω ορισμένα

⁴ Το Ψηφιακό Αρχείο της Δημόσιας Κεντρικής Βιβλιοθήκης Ρόδου είναι προσβάσιμο στο 81.186.40.120/main.html.

βασικά θεωρητικά και μεθοδολογικά εργαλεία με τα οποία θα προσπαθήσω να προσεγγίσω εθνογραφικά το ιδιαίτερο εκείνο κομμάτι της προφορικότητας της Καλύμνου που επιτελείται υπό από τον τίτλο των «γουλιασμένων».

Μεγάλωσα σε καθημερινή επαφή με δυο κέντρα της θρησκευτικής ζωής της Καλύμνου, τον Ναό του Αγίου Βασιλείου και το Μοναστήρι του Αγίου Σάββα. Ο ενοριακός ναός Αγίου Βασιλείου ήταν στην συνείδησή μου «δικός μας» καθώς γαλουχήθηκα με την γνώση ότι έχει χτιστεί από πρόγονό μου και ότι έκτοτε την ουσιαστική μέριμνά του την έχουν αναλάβει μέλη της οικογένειάς μου. Από μικρός ήξερα την «ιστορία» εκείνη που ήθελε τον ναό να θεμελιώνεται μετά από τάμα θαλασσοδαρμένων ναυτικών, με τον προγονό μου να είναι ο μόνος που τίμησε τη συμφωνία με τον Άγιο. Είχε τέτοια λαχτάρα να εκπληρώσει την υπόσχεσή του που είχε πει «ας δώ την εκκλησία τελειωμένη και ας πεθάνω», πράγμα που έγινε καθώς έπινε κρύο νερό στην πόρτα του ναού η οποία μόλις είχε καρφωθεί από τον μαραγκό : το τελευταίο κομμάτι της κατασκευής. Είχα μεγαλώσει επίσης με την «ιστορία» εκείνη, αναπόσπαστο μέρος του οικογενειακού ρεπερτορίου, που μιλούσε για τον αγιονορείτη μοναχό τον οποίο κάποια προγιαγιά μου είχε φιλοξενήσει στην αυλή μας, «να εκεί, δίπλα στη γηστέρνα». Εκείνος σαν αντίδωρο είχε δώσει την ευχή/προφητεία κάθε γενιά να «δίνει ένα παιδί στο Χριστό», να γίνεται δηλαδή παπάς ή μοναχός. Από μικρός επίσης ήξερα όλες εκείνες τις λεπτομέρειες για το πως η οικογένειά μου είχε αφιερωθεί ολότελα στον ναό, αφηφώντας τις κακουχίες του δεύτερου παγκοσμίου πολέμου, αποφεύγοντας να μεταναστεύσει στη Γάζα για να γλιτώσει τον θάνατο από πείνα. Το πως ο Άγιος Βασίλης» μεριμνούσε να βρίσκουν λίγη τροφή κάθε μέρα μέσα από ένα μικρό θαύμα. Το πως ο παππούς Μπιλλήρης παρόλο που ήταν παράλυτος έπρεπε να συρθεί καθημερινά εκατό και πλέον σκαλοπάτια για να φτάσει στον ναό... Θα μπορούσα να αναφερθώ σε όλες τις ιστορίες ή απλά να παραθέσω την ουσία τους : είχα μεγαλώσει με την πεποίθηση πως ο Ναός του Αγίου Βασιλείου και η οικογένειά μου δεν νοούνται χωριστά. Η Κατερίνα Μιχαήλου (Κ.Μ. στο εξής), νεωκόρος του Αγίου Βασιλείου, θεία της μητέρας μου, η γυναίκα που είχε αναλάβει την ανατροφή μου σχεδόν με την ίδια ένταση και ποιότητα όσο και η βιολογική μου μητέρα, είχε μείνει ανύπαντρη για να «προσέχει τον Άγιο Βασίλη».

Πρακτικά μεγάλωσα γύρω και μέσα στον περίβολο του Αγίου Βασιλείου. Αυτό από μια άποψη καθόρισε τις εξωσχολικές μου υποχρεώσεις προς την οικογένειά μου και βασικά προς την θεία μου η οποία βιοποριζόταν ως νεωκόρος. Έπρεπε να βοηθώ στη συντήρηση της εκκλησίας και αυτό σήμαινε διάφορα πράγματα. Από το να σηκωθώ χαράματα για να ανάψουμε τα καντήλια του ναού και του νεκροταφείου, μέχρι το να πλύνουμε το καλοκαίρι τις ψάθινες μοκέτες του ναού στη θάλασσα, από το να σκουπίσω στην τεράστια σκάλα μέρα παρά μέρα μέχρι το τρέξω για να χτυπήσω «νεκρά» την καμπάνα όταν από το τηλέφωνο και κάποιος μας ανήγγελλε τον θάνατο ενός ενορίτη. Αυτά τα πράγματα άλλοτε φάνταζαν πραγματικές αγγαρείες και άλλοτε ήταν τόσο αυτονόητα που δεν είχαν πρόσημο αρνητικό ή θετικό. Στα θετικά ας προσθέσω μερικά από εκείνα που φάνταζαν το αντίθετο της αγγαρείας. Ο ψηλότερος του τρούλος του Ναού ήταν μέχρι και στα γυμνασιακά χρόνια μια από τις αγαπημένες κρυψώνες τόσο δική μου όσο και των στενών μου φίλων. Την εποχή που ο ενοριακός ναός ήταν το κέντρο της δραστηριότητας στο νησί εγώ απολάμβανα όσα προνόμια μπορεί να έχει κάποιος που σχετίζεται με τις πιο λεπτές αποχρώσεις της λειτουργίας του.

Η ταυτότητά μου διαμορφώθηκε εντός του συμβολικού πεδίου του Ναού. Ένα περιβάλλον γεμάτο σύμβολα που τα απορρόφησα παράλληλα με την πρακτική τους διάσταση. Έμαθα από μικρός να ψέλνω, έμαθα καλά το τυπικό των θείων λειτουργιών, των κανόνων του εκκλησιαστικού έτους, των νηστειών, των γιορτών και μπορούσα ταυτόχρονα να έχω μια άποψη τόσο για το χειροπιαστό τους μέρος (π.χ. πρέπει να αδειάζουμε το νερό της κολυμπήθρας μετά τις βαπτίσεις πίσω από τον ναό στην Καταβόθρα για να μην το πατήσει κανένας πράγμα που σημαίνει ότι θα πρέπει να το κουβαλήσω μέχρι εκεί κι ας είναι βαρύ) όσο και το συμβολικό τους (το νερό της κολυμπήθρας πρέπει να πάει εκεί γιατί έχει καθαγιαστεί, περιέχει «μύρος» και αποτελεί βεβήλωση να το πατήσει κανείς γιατί «τρέμει ο Θρόνος του Θεού» όταν συμβαίνει κάτι τέτοιο). Ήξερα το πως να κάνω κάτι και το γιατί (φτιάχνοντας φυτίλια από τον θάμνο της «φυτιλιάς» πρέπει κανείς να βάζει τρία ανθάκια το ένα μέσα στο άλλο ειδήλλως το καντήλι σβήνει πολύ σύντομα και θα γκρινιάζει εκείνος που πληρώνει για να έρθει στο νεκροταφείο και να δει το καντήλι στον τάφο του συγγενή του αναμμένο) αλλά είχα

επίσης μια σαφή ιδέα για μια συμβολική, αόρατη διάσταση των πραγμάτων αυτών (τα τρία φυτιλάκια το ένα μέσα στο άλλο συμβολίζουν την Αγία Τριάδα, το δε φως του καντηλιού πρέπει να παραμένει αναμμένο γιατί «έτσι μόνο μπορούν και βλέπουν οι πεθαμένοι, ειδικά οι αμαρτωλοί, στον Κάτω Κόσμο»). Η θέση μου σε σχέση με τα πράγματα του ναού είχε αντίκτυπο και στο πως με αντιμετώπιζαν οι υπόλοιποι ενορίτες. Όπως ήταν φυσικό με θεωρούσαν στενά συνδεδεμένο με την θρησκευτική ζωή της ενορίας, θεωρούσαν την παρουσία μου δεδομένη γύρω από τα πράγματα του ναού. Όπως θα δούμε παρακάτω αυτό σχετίζεται στενά τόσο με τον τρόπο που με αντιμετώπισαν ως «δικό τους» αφηγητή θρυλούμενων αλλά και πολύ αργότερα ως «ξένο» ερευνητή.

Στον Άγιο Σάββα μια από τις πιο δραστήριες μοναχές ήταν η μοναχή Ισιδώρα, αδερφή της Κατερίνας Μιχαήλου. Προφανώς, το δεύτερο παιδί της ίδιας γενιάς που θα «πήγαινε στον Χριστό». Στο ημερολόγιο πεδίου μου έχω καταγράψει τα βασικά ενός διαλόγου μεταξύ των δυο γυναικών στις αρχές του 2010. Γιατί, αναρωτιούνται μεταξύ τους, η γενιά τους είχε δώσει δυο παιδιά «στον Χριστό» και όχι ένα όπως ήθελε η προφητεία; Συμφώνησαν πως η γενιά τους είχε μόνο κορίτσια οπότε αντί για ένα αγόρι έπρεπε αναλογικά να αφιερωθούν δυο κορίτσια... Εξαιτίας λοιπόν της μοναχής Ισιδώρας ήμουν σε καθημερινή σχεδόν επαφή με το μοναστήρι του Αγίου Σάββα το οποίο απείχε δεκαπέντε λεπτά από το πατρικό μας. Η μονή του Αγίου Σάββα υπήρξε ο κατεξοχήν τόπος θαυματουργίας στα νεότερα χρόνια, προσκύνημα σημαντικό όχι μόνο για τους Καλύμνιους. Οργανωμένος θρησκευτικός τουρισμός προς το μοναστήρι υπάρχει εδώ και τριάντα τουλάχιστον χρόνια μετά την αγιοποίηση του μοναχού Σάββα. Επισκέπτες καταφθάνουν από όλο τον κόσμο ιδιαίτερα όμως από Δωδεκάνησα και Κύπρο. Και πάλι ως παιδί και έφηβος μπορούσα να βιώσω το μοναστήρι σε όλες του τις όψεις. Γνώριζα πως να συμπεριφερθώ σε ξένους τουρίστες αλλά και πως να πλοηγηθώ σε μονοπάτια που μόνο οι καλόγριες είχαν πρόσβαση για να ταΐσω τα ζωντανά ή να φέρω κάτι από κάποιο κελί. Ήξερα πως φτιάχνονται τα κόλλυβα με τρόπο που συμφέρει οικονομικά (είναι φτηνότερη η εξής μάρκα σιτάρι έναντι μιας άλλης) αλλά ήξερα επίσης σε ποια σημεία δεν χωρούν εκπτώσεις (όσο φτηνό στάρι και να βάλουμε, δεν το πετάμε ποτέ σε σωρό στο πιάτο, όσο και να βιαζόμαστε. Το γεμίζουμε αργά σε

σταυροειδείς κινήσεις μουρμουρίζοντας το «Κύριε Ελέησον» με το οποίο θα ανακουφιστούν οι ψυχές).

Μέχρι στιγμής επέλεξα να επικεντρωθώ σε συγκεκριμένα παραδείγματα το πως «έμαθα» το κόσμο του ναού και του μοναστηριού μέσα από την πρακτική διάσταση και τα σύμβολα των πραγμάτων. Θα ήθελα εδώ να αναφερθώ στο πως αυτή τη γνώση μεταφέρθηκε σε εμένα. Προφανώς υπήρχε ένα εμπειρικό κομμάτι : «έβλεπα και μάθαινα». Όμως κατά κύριο λόγο το εμπειρικό κομμάτι είχε να κάνει με την πρακτική των πραγμάτων. Τη συμβολική τους διάσταση (το ότι τα τρία φυτίλια συμβολίζουν την Αγία Τριάδα, το ότι το φως των καντηλιών είναι παρηγοριά των νεκρών) το μάθαινα μέσα από την αφήγηση. Τέτοιες αφηγήσεις δεν είχαν πάντοτε τον τίτλο «γουλιασμένα». Δεν είχαν καν τίτλο. Η θείες μου, οι μοναχές, επιτελούσαν της αφηγήσεις τους δίχως να ενδιαφέρονται για κάτι τέτοιο, σε ανύποπτο χρόνο και με διαφορετικές μεταξύ τους αφορμές. Ένιωθα πως ο λόγος τους, εξαιτίας της εγγύτητάς του με τον κόσμο του θείου, είχε σημαίνουσα βαρύτητα για τους ενορίτες. Θα μπορούσα στο πρόσωπό τους να εντοπίσω αυτό που η L. Dégh (1995 : 10 κ.ε.) ονομάζει «αφηγητή κύρους» (prestigious narrator). Αφηγητές που αποτελούν κατά κάποιον τρόπο θεματοφύλακες του ρεπερτορίου της κοινότητας και που έχουν εκπληκτική επίδραση πάνω στους υπόλοιπους αφηγητές. Κατά κάποιον τρόπο εκείνοι «επικυριαρχούν» πάνω στο δίκτυο των αφηγητών. Οι αφηγήσεις τους, αν και δίχως γενικό τίτλο από τους ίδιους, ήταν γνωστές στους υπόλοιπους κυρίως ως «γουλιασμένα», ειδικά αυτές που περιλάμβαναν την περιγραφή φανταστικών πλασμάτων, στοιχειών, αγγέλων, δαιμόνων.

Εκτός των πλαισίων του ναού και του μοναστηριού ήμουν παρόν σε παρόμοιες επιτελέσεις/αφηγήσεις με πρωταγωνιστές διάφορους άλλους αφηγητές οι οποίες είχαν ρητά τον τίτλο των «γουλιασμένων» και περιλάμβαναν πράγματα που ήξερα ήδη. Σαν αφηγητής φαινόταν να έχω το πλεονέκτημα μιας και η κοινότητα φαινόταν να εκτιμάει ιδιαίτερα μιας «εκ των έσω» ματιάς των πραγμάτων που μπορούσα να επικοινωνήσω. Βιωματικά εννόησα κάτι που είχε μεγάλη σημασία και κάτι που έχει διαμορφώσει καθοριστικά τον προσανατολισμό της έρευνάς μου : οι αφηγητές της Καλύμνου θεωρούσαν τις αφηγήσεις τους γενικότερα, και ειδικά τα «γουλιασμένα» αδιάρρηκτο μέρος του εκκλησιαστικού/θρησκευτικού γίγνεσθαι.

Ήμουν άμεσα προσκείμενος στους κατεξοχήν «αρμόδιους» της εκκλησίας. Σύντομα άρχισα να «εκμεταλλεύομαι» αυτό το κάλεσμα και σύντομα άρχισα να ανακαλύπτω τα οφέλη του να χαίρεις την εκτίμηση των άλλων ως καλός αφηγητής. Για να δώσω ένα παράδειγμα με πρακτικό όφελος : στο δεύτερο έτος της διατριβής μου, δυο φίλοι που είχα να δω από το δημοτικό, σε ανύποπτο χρόνο και δίχως να έχουν έρθει σε μεταξύ τους επικοινωνία, μού θύμισαν (μέσω facebook) κάτι που για τους λόγους που ανέφερα παραπάνω δεν μου φάνηκε παράξενο, αν και σίγουρα το είχα ξεχάσει. Στις πρώτες τάξεις του δημοτικού, μού ζητούσαν συστηματικά να τους πω «γουλιασμένες» ιστορίες με επίκεντρο το νεκροταφείο του Αγίου Βασιλείου και σε αντάλλαγμα μου έδιναν ένα κομμάτι τυρόπιτας, λίγα γαριδάκια, ένα κουτάκι χυμό.

Από δική μου περιέργεια ως παιδί ήμουν παρών σε πολλές εκταφές νεκρών και βοήθησα πάμπολες φορές τον ιερέα να ρίξει τα κόκκαλα στο Χωνευτήρι. Αργότερα μπορούσα να αφηγηθώ στο έκπληκτο ακροατήριο το πόσο ανατριχιαστικό είναι να ακούει κανείς κόκκαλα να προσγειώνονται στο σκοτάδι μιας βαθιάς τρύπας πάνω σε άλλα κόκκαλα, ποιός ξέρει τίνων περασμένων νεκρών. Από δική μου αυτενέργεια ή και από αγγαρεία βοηθούσα τον ιερέα στην μετάληψη αρρώστων. Αργότερα βεβαίωνα με σιγουριά πως πάνω από το κρεβάτι του ετοιμοθάνατου μπορούσε κανείς σχεδόν να δει και να ακούσει τους Αγγέλους και τους Δαίμονες να μάχονται για την ψυχή που σε λίγο θα έβγαινε από το σώμα.

Είναι πάντοτε δύσκολο κανείς να απαντήσει γιατί ασχολείται με τη συγγραφή, την έρευνα. Μια πιθανή απάντηση που μπορεί να δοθεί στην δική μου περίπτωση είναι το ότι η επαφή με έναν κόσμο τόσο μεγάλου συμβολιστικού πλούτου, τόσο συχνών επιτελέσεων, τόσο πολλών αφηγηματικών ερεθισμάτων, βρήκε μια διέξοδο. Στην πρώτη γυμνασίου με μέριμνα του φιλολόγου της τάξης ανέλαβα την επιμέλεια μιας «συλλογής παραμυθιών» (στην πραγματικότητα θρύλων) του νησιού. Εκεί δημοσίευσα το πρώτο μου κείμενο βασισμένο στα παραδοσιακά «γουλιασμένα» (Τυρίκος-Εργάς 1994). Συνέχισα να αφηγούμαι προφορικά μέχρι που έφυγα για σπουδές ενώ παράλληλα γέμιζα σελίδες καταγράφοντας αφηγήσεις άλλων, εμπλουτίζοντας αυτές τις σημειώσεις με τις εκτός της κοινότητας λογοτεχνικές πλέον πηγές και γενικά, κρατώντας ένα άτυπο, μη έχον συνείδηση του εαυτού του, «ημερολόγιο πεδίου» που

περιλάμβανε συναντήσεις με αφηγητές, μεταγραφές αφηγήσεων, εντυπώσεις και σκέψεις σχετικά με τον κόσμο των γουλιασμένων. Αντλώντας το θεματικό πυρήνα από τα «γουλιασμένα» δημιουργήθηκε τα επόμενα χρόνια μια σειρά λογοτεχνικών κειμένων, διηγημάτων και μυθιστορημάτων (Τυρίκος-Εργάς 2007, 2009, 2010, 2013, 2013β, 2014., Ζαφειρίου Κ. & Τυρίκος-Εργάς Γ. 2010, 2014, 2016).

iv. Η μετά-αφηγηματική λειτουργία της αυτοβιογραφίας : προς μια υπόθεση εργασίας.

Επένδυσα λίγες εισαγωγικές σελίδες σε ένα είδος αυτοβιογραφικού κειμένου για δυο λόγους. Όπως προανέφερα επιθυμώ να καταστεί σαφής η προσωπική μου φυσική, ιστορική πορεία προς τον σχηματισμό της υπόθεσης εργασίας αυτής της έρευνας σε σχέση με το περιβάλλον και τους ανθρώπους με σημαίνοντα ρόλο. Αυτό θα ήθελα να γίνει πριν καν παρουσιάσω την υπόθεση εργασίας αυτή καθ'αυτήν : επιθυμώ όταν συμβεί αυτό ο αναγνώστης να μοιράζεται βασικές πληροφορίες με τον ερευνητή, όπως και στην αφηγηματική συνθήκη των «γουλιασμένων» ο αφηγητής και ο ακροατής θα δούμε πως μοιράζονται ένα κοινό πολιτιστικό και κοινωνικό υπόβαθρο εντός του οποίου νοηματοδοτούνται τα σύμβολα της αφήγησης. Στην περίπτωση μας η αναδρομή στην προσωπική πορεία του ερευνητή ευελπιστεί να δια φωτίσει καλύτερα ορισμένες πτυχές τις οποίες ο αναγνώστης θα χρειαστεί να συνεκτιμήσει όταν η συζήτηση στραφεί στις θεωρητικές επιλογές που έπρεπε να γίνουν. Οι θεωρητικές αυτές επιλογές προκαθορίζονται ως ένα σημείο από την πορεία του ερευνητή, από το αναδυόμενο σύνολο της προσωπικότητάς του. Για να το θέσουμε με άλλα λόγια, αυτή η μέθοδος έχει νόημα όταν βέβαια δεν μένει σε μια επιφανειακή παρουσίαση της προσωπικότητας του ερευνητή αλλά αποτελεί «προσπάθεια για μια βαθύτερη ανάλυση και ανάδειξη των στοιχείων που προκαθορίζουν την δράση μας, πράγμα που, ίσως περισσότερο από κάθε άλλη εποχή, φαίνεται ότι στις μέρες μας επιβάλλεται. <...> Το ερωτών υποκείμενο οφείλει πρωτίστως να στραφεί στον εαυτό του και να στοχαστεί τα κίνητρό του».

(Λυδάκη 2010 : 157)

Η αυτοβιογραφία ως λογοτεχνικό είδος διαχρονικά παρουσιάζει το εξής

χαρακτηριστικό: συστηματικά στρέφεται και σχολιάζει την ίδια την ύπαρξή της, τις συνθήκες και τους όρους σύνθεσης και του νοήματός της (Πασχαλίδης 1993 : 165). Έτσι λοιπόν η αυτοβιογραφία εμπεριέχει την κριτική της, ασχολείται με την αποσαφήνιση του γλωσσικού κώδικα που χρησιμοποιεί και τελικά αποτελεί από μόνη της ένας είδος μετά-αφήγησης, αποτελεί δηλαδή αναστοχασμό του εαυτού της και τελικά του ίδιου του συγγραφέα. Σε αυτό η αυτοβιογραφία έχει κάτι κοινό με την αναστοχαστική ανθρωπολογία στα πλαίσια των όσων έχουμε επιστημολογικά κληρονομήσει από την ευρύτερη τάση για πολιτισμική κριτική τις τελευταίες δεκαετίες. Η ανθρωπολογία έχει αφιερώσει σημαντικό δυναμικό στο να εμπεριέχει την ίδια την κριτική της σε μια συνεχή έρευνα του πραγματικού νοήματος όλων αυτών που θέλει να πετύχει ως επιστήμη (Γκέφου-Μαδιανού 2011 : 11 κ.ε.). Προσπαθώ λοιπόν μέσα από αυτήν την, αρχικά, αυτοβιογραφική προσέγγιση να μιμηθώ τον κοινό τους τόπο. Να αναπτύξω δηλαδή την μετά-αφηγηματική λειτουργία του αυτοβιογραφικού μου κειμένου με τρόπο που να τονιστούν αναστοχαστικά οι οργανωτικοί και ερμηνευτικοί εκείνοι παράγοντες που μπορούν να βοηθήσουν στην διατύπωση των όσων επιχειρώ.

Παρουσίασα λεπτομέρειες για το πως εξαιτίας της συνάφειάς μου με ανθρώπους και τόπους της Καλύμνου ανέπτυξα μια ιδιαίτερη σχέση με την προφορικότητα και ειδικότερα με την αφήγηση «γουλιασμένων» του νησιού. Θα ήθελα να αναφερθώ στην συνέχεια, ως εισαγωγή στην διατύπωση της υπόθεσης εργασίας, στον τρόπο με τον οποίο διαισθητικά είχα καταλήξει σε ένα πρόχειρο ερμηνευτικό σχήμα των «πραγμάτων» που με περιέβαλλαν αλλά και όσων άκουγα στις αφηγήσεις άλλων αλλά και όσων χρησιμοποιούσα στις δικές μου αφηγήσεις.

Όπως ανέφερα τα «πράγματα» του ναού και του μοναστηριού τα μάθαινα βιωματικά από την πρακτική και από τη συμβολική τους πλευρά. Με τον καιρό και δίχως αυτή η διαδικασία να έχει συναίσθηση του εαυτού της, αντιμετώπιζα την πραγματικότητα γύρω μου ως έναν διττό κόσμο. Έναν κόσμο που αποτελείται από «πράγματα» ορατά και από «πράγματα» αόρατα. Αυτά τα δυο σύνολα βρισκόντουσαν σε συνεχή συνδιαλλαγή. Κάτι που συνέβαινε σε ένα ορατό αντικείμενο (το φυτιλάκι στο καντήλι ανάβει) έχει αντίκτυπο σε ένα άλλο αόρατο επίπεδο (μια ψυχή στον Άδη «βλέπει»). Μα και το αντίθετο ήταν δυνατόν. Όταν τα «τελώνια» έρχονται και τρέχουν

μέσα στον μανιασμένο αέρα, αθέατα και ύπουλα, ακούει κανείς όλη νύχτα ένα τενεκεδάκι, μια κατσαρόλα να χοροπηδάει στην αυλή (ΚΑΛ32.8)⁵.

Έχω αντιληφθεί πλέον, πως χρησιμοποιούσα το ίδιο συμβολικό σχήμα σε κάθε περίπτωση γιατί έβλεπα πως ήταν απολύτως συμβατό με τους αφηγητές-δασκάλους μου αλλά και με τους ακροατές μου. Τόσο με τα πιστεύω τους όσο και με τις προσδοκίες τους από εμένα. Η σχέση του ορατού με τον αόρατο κόσμο ήταν το κλειδί για την κατανόηση τόσο της καθημερινότητάς μου όσο και της καθημερινότητας των άλλων γύρω μου. Δεν μπορούσα να εμβαθύνω στο γιατί αυτό συνέβαινε. Περιοριζόμουν στην πίστη μου, στην φαινομενολογία και στο ότι οι πράξεις και αφηγήσεις μου εφόσον εναρμονίζονταν με την δεδομένη συνδιαλλαγή ορατού και αόρατου κόσμου, ήταν αποτελεσματικές.

Αυτό που θα πρέπει να τονιστεί συνοψίζεται στο ότι τα όσα περιγράφω ήταν ενσυναίσθηση και εσώτατη γνώση και όχι βέβαια συνειδητοποίηση εντός συγκεκριμένου θεωρητικού και ερμηνευτικού πλαισίου. Για μένα δεν υπήρχε «πεδίο», δεν υπήρχε θεωρία δεν υπήρχε καμιά μετά-αφήγηση και καμιά ανάγκη ερμηνείας εκτός της αφήγησης. Δεν είχα ανάγκη αυτό το λεξιλόγιο. Εκ των υστέρων μπορώ να διατυπώσω μια πρόταση : ήμουν το «πεδίο μου» τόσο όσο εκείνο ήταν εγώ.

Η τριβή μου με τις επιστημονικές μεθόδους κατά την περίοδο των σπουδών μου με έκανε, σχεδόν αντανακλαστικά, να θέλω να αναλύσω βαθύτερα την ενσυναίσθηση με την οποία δρούσα η οποία αφορά στις σχέσεις ορατών και αοράτων «πραγμάτων». Έτσι άρχισε να αναπτύσσεται στη σκέψη μου και επίσημα άρχισε να αναδύεται ένα πιθανό ανθρωπολογικό πεδίο με επίκεντρο τον ναό του Αγίου Βασιλείου, το Μοναστήρι του Αγίου Σάββα, την ενορία και των όσων θεωρούσα πως είχα εκεί βιώσει.

Ωστόσο, σύντομα αντιλήφθηκα πως αυτό που συνέβαινε ήταν μια διττή κίνηση. Όσο προσπαθούσα να προσεγγίσω με επιστημονικούς όρους αυτό που ήμουν, τόσο απομακρυνόμουν από εκείνη την κατάσταση στην οποία εγώ ο ίδιος ταυτιζόμουν με το πεδίο μου. Έχανα επαφή με τον εαυτό μου εκείνο που ήταν τόσο κοντά στα ίδια τα

⁵ Η συντομογραφία «ΚΑΛ» παραπέμπει στις μεταγραφές των θρυλούμενων στο Παράρτημα.

«πράγματα». Ταυτόχρονα μέσα από την επιστημονική προσέγγιση αναδυόταν ένα νέο «πεδίο» το οποίο ήταν φτιαγμένο από νέο λεξιλόγιο και μεθόδους και το οποίο απαιτούσε εκ νέου να βυθιστώ, με άλλους όμως όρους, στην κοινότητα που κάποτε πολύ απλά με αποτελούσε και την αποτελούσα. Όσο δηλαδή εξασκούσα την επιστήμη τόσο άλλαζα την γνώση μου για να καταλάβω κάτι που δεν είχα ανάγκη κάποτε να καταλάβω ακριβώς επειδή αυτό το πράγμα ήμουν. Αναφέρω αυτά τα συναισθήματα όχι τόσο για την επιστημολογική τους αλήθεια αλλά για να εισάγω τον αναγνώστη σε εκείνες τις σκέψεις που θα φέρουν στο προσκήνιο μια διαπίστωση της Μ. Παπαχριστοφόρου (2013 : 265) : « Ίσως τελικά μια επιτόπια έρευνα να φθάνει στο τέλος της όχι όταν αρχίζουν οι πληροφορίες να επαναλαμβάνονται αλλά όταν μέσα από το πεδίο προσλαμβάνει κανείς τον εαυτό του (και όχι πια τον «Άλλο»)».

Σταματάμε την έρευνα πεδίου όταν καταλαβαίνουμε πια μέσα από αυτό τον εαυτό μας. Αυτό δεν ήθελα να κάνω; Να κατανοήσω. Όμως ήταν ανάγκη μια έρευνα πεδίου; Με τι κόστος θα έρθει η κατανόηση; Με την, ίσως δίχως δυνατότητα επανάκαμψης, απομάκρυνση από αυτό που ήμουν; Και γιατί κανείς να κατανοήσει/εκλογικεύσει ένα πεδίο όταν το ζει τόσο βαθιά που δεν μπορεί να ξεχωρίσει τον εαυτό του από εκείνο; Γιατί να υποστεί εκείνος, οι άνθρωποι και τα πράγματα γύρω του μια αυστηρή, πολλές φορές αδιάκριτη έρευνα με άλλους όρους και με άλλες λέξεις από αυτές με τις οποίες έχουν όλα ετούτα φτιαχτεί; Είναι η επιστήμη μονόδρομος σε αυτές τις περιπτώσεις; Και τέλος, το πιο επώδυνο από όλα : πώς να αφηγηθεί κανείς ξανά «γουλιασμένα» με τον ίδιο τρόπο όπως «παλιά» τώρα που δεν είναι απλά μέρος του πεδίου αλλά ταυτόχρονα και παρατηρητής του;

Με αυτά τα ερωτήματα χρειάστηκε να αναμετρηθώ τα πρώτα χρόνια της επιτόπιας έρευνας. Η αναμέτρηση αυτή έφερε στο φως μια βαθιά μου ανάγκη να παραμείνω αφηγητής ίσως και με την μορφή αντίδρασης στον θετικισμό της επιστήμης. Μελετώντας την λογοτεχνική μου παραγωγή στο σύνολό της συνειδητοποίησα πως μοιράζεται εκείνο το στοιχείο που αφορά στην συνεχή αλληλεπίδραση ορατών και αόρατων πραγμάτων όπως υποτίθεται το είχα βιώσει και μάθει παλιότερα. Αντιλήφθηκα επίσης πως ακόμα και η λογοτεχνία δεν μπορεί να προσεγγίσει αυτό που ήμουν δίχως να το αλλοιώσει. Τελικά, με τον δύσκολο τρόπο, έμαθα πως αν ήθελα να κατανοήσω το

πεδίο μου, έπρεπε να απαγκιστρωθώ από τον πρότερο εαυτό μου και την μεταξύ τους σχέση. Έπρεπε να δοθεί πίστη στην επιστήμη και στο ότι έχει τελικά να μας αποκαλύψει κάτι σπουδαιότερο από αυτό που ξέραμε.

Η F. Bowie στην κλασσική πλέον εισαγωγή της στην ανθρωπολογία της θρησκείας μεταφέρει εμφαστικά αυτούσιες τις συμπερασματικές σκέψεις της P. Carlan οι οποίες θα μπορούσαν να συμπληρώσουν τα όσα ανέφερα μέχρι στιγμής (Bowie 2006 : 91). «Κατάλαβα πως το να είναι κανείς εθνογράφος σημαίνει ταυτόχρονη μελέτη τόσο του εαυτού όσο και του άλλου. Κατ'αυτόν τον τρόπο ο εαυτός γίνεται ο «άλλος», ένα αντικείμενο σπουδής, ενώ την ίδια στιγμή ο «άλλος» μέσα από την εξοικείωση και την προσέγγιση του πεδίου, γίνεται μέρος του εαυτού» (Carlan 1993 : 180) Αυτή ήταν μόνο η αρχή μιας περίπλοκης διαδικασίας από την οποία προφανώς τόσο ο αφηγητής βιωματικά όσο και το «πεδίο» μέσα από το εθνογραφικό κείμενο θα υποστούν θεμελιώδεις αλλαγές.

Υπήρχε κάτι ουσιαστικό σε όλη αυτήν την πορεία βεμπεριανών μετασχηματισμών και συγχωνεύσεων; Έβγαξα να εντοπίσω, καθώς η έρευνα πεδίου ήταν σε εξέλιξη, έναν κοινό τόπο ανάμεσα σε όλα αυτά. Κάτι αρκετά «σταθερό» από το οποίο θα μπορούσα να ξεκινήσω από την αρχή την μελέτη των «γουλιασμένων». Λέγοντας σταθερό: κάτι που θα μπορούσε να το παραδεχτεί τόσο ο εαυτός μου ως άλλος (ως αντικείμενο σπουδής) όσο και οι άλλοι (οι αφηγητές στο πεδίο) ως μέρος του εαυτού μου. Ο κοινός αυτός τόπος ήταν εκεί, είχε διαμορφωθεί σε όλη αυτήν την πορεία που τώρα γνωρίζει και ο αναγνώστης και μπορεί να διατυπωθεί.

Η ενορία φαινόταν να έχει όλα τα χαρακτηριστικά μιας κοινότητας. Σκοπός, επομένως, είναι να νοηθεί η ενορία ως κοινότητα όπως την περιγράφει η ανθρωπολογία και να αποτελέσει πρόσφορο πεδίο λαογραφικής μελέτης. Τα «γουλιασμένα» μπορούν να ερμηνευτούν στην βάση ενός σχήματος που θέλει την πραγματικότητα να αποτελείται από ένα ορατό και ένα αόρατο κομμάτι - Πως αλληλεπιδράει για τον ενορίτη στο καθημερινό και στο αφηγηματικό επίπεδο η ορατή και η αόρατη «πραγματικότητα»; Ήταν βάσιμο να υποστηρίξω πως τα ορατά και τα αόρατα κατά κάποιον τρόπο καθορίζονται μέσα από λειτουργίες που ελέγχει η εκκλησία και οι «άνθρωποι» της.

Καθώς η εθνογραφία μας εξελίσσεται κειμενικά, τα ερωτήματα αυτά συγκεκριμενοποιούνται και η υπόθεση εργασίας αναδύεται πιο ξεκάθαρα παράλληλα με την προσπάθεια να δοθούν ορισμένες απαντήσεις. Μέσα από αυτήν την εισαγωγή θέλησα να παρουσιάσω το πως προέκυψαν τα όσα θα μας απασχολήσουν στα πλαίσια αυτής της διατριβής μέσα από μια μακρόχρονη πορεία που περιλάμβανε ένα βιωματικό κομμάτι αφενός και αφετέρου μια αναστοχαστική διαδικασία σε ανθρωπολογικό θεωρητικό πλαίσιο.

ν. Ζητήματα ετερότητας και απ-οικείωσης.

Στις επόμενες παραγράφους θα ιχνηλατηθεί η πορεία αυτής της μελέτης η οποία αναμετρήθηκε με θέματα ετερότητας, ταυτότητας και τελικά ανάγκης για αποστασιοποίηση, για απ-οικείωση.

Γυρνούσα στον γενέθλιο τόπο με νέα ιδιότητα την οποία συνόψιζαν μερικά αντικείμενα στις αποσκευές μου : μαγνητόφωνο σε διακριτικό μέγεθος που έμοιαζε με κινητό τηλέφωνο, ένα δερματόδετο τετράδιο για ημερολόγιο πεδίου (με τις σελίδες του ήδη σχεδόν γεμάτες - ένα ακόμα με σελίδες ακόμα λευκές), φωτογραφική κάμερα (αυτήν την φορά έτοιμη να στραφεί επί τούτου προς τους αφηγητές)... Εργαλεία και σύμβολα του ανθρωπολογικού παιχνιδιού το οποίο, όπως μας θυμίζει ο H. R. Bernard δεν είναι απαλλαγμένο από κάποιου είδους «εξαπάτηση και διαχείριση εντυπώσεων» (Bernard 2011 : 256). Αναφέρομαι σε αυτά τα λόγια του αμερικανού ανθρωπολόγου καθώς ένιωθα, αρχικά, πως η αποστολή μου δεν θα μπορούσε να είναι εντελώς απαλλαγμένη από μια κάποια «αποικιοκρατική νοοτροπία που βαραίνει την ανθρωπολογική μέθοδο από τις απαρχές της» (Lévi-Strauss 1964 : 126) και πως θα έπρεπε να περιείχε αρκετή δόση αν όχι εξαπάτησης, τότε σίγουρα διαχείρισης εντυπώσεων. Ένιωθα πως ακόμα και το ότι θα έπρεπε να αντιμετωπίσω «δικούς μου» ανθρώπους ως αντικείμενα μελέτης εμπεριείχε ένα στοιχείο εξαπάτησης και αρπακτικής συμπεριφοράς εκ μέρους μου. Κοιτώντας εκ των υστέρων εκείνη την εποχή, αναγνωρίζω πως αυτά τα ενοχικά συναισθήματα αποτελούσαν μέρος ενός ιδιότυπου «πολιτισμικού σοκ» το οποίο θα έπρεπε να περιμένω και για το οποίο επιθυμώ να

μιλήσω στην συνέχεια αναπτύσσοντας τους γενικότερους θεωρητικούς προβληματισμούς γύρω από το θέμα της ανθρωπολογίας οίκοι τα οποία με απασχόλησαν.

Γυρνούσα, αλλά δεν ένιωθα «ο ίδιος». Αυτήν την γνώση αρχικά την κουβαλούσα μόνο εγώ – ήμουν ένας ερευνητής με σκοπό να μελετήσει τα «γουλιασμένα» σε επιστημονική βάση με ο,τι νόμιζα πως αυτό συνεπάγεται. Και γυρνούσα γνωρίζοντας πως η νέα ιδιότητα αυτή ήταν αρκετή για να αλλάξει οριστικά τις σχέσεις μου με το αντικείμενο, με τους ανθρώπους του νησιού και την προφορικότητα όπως την είχα βιώσει. Γυρνώντας ως κάτι άλλο στην Κάλυμνο, εμπειρείχα τον σπόρο μιας γενικότερης αλλαγής. Διαισθανόμουν πως η νέα μου ιδιότητα θα διαμόρφωνε και σε προσωπικό επίπεδο την ταυτότητά μου σε σχέση με τον τόπο (μου) και τους ανθρώπους. Και τέλος : γυρνούσα γνωρίζοντας πως θα πρέπει να γνωστοποιήσω τις προθέσεις μου στην κοινότητα που θα μελετούσα και πως θα έπρεπε να διαχειριστώ ο,τι αυτό συνεπάγεται (Bernard 2011 : 278). Ένιωθα -όχι δίχως μια δόση τρόμου καθώς διακρίνω από τις πρώτες σημειώσεις στο ημερολόγιο πεδίου- πως θα ήμουν ο φορέας μιας αλλαγής την οποία κουβαλούσα και θα άφηνα ελεύθερη ως κάποιου είδους μικρή επιδημία ενώ έπειτα, εν μέσω συμπτωμάτων, θα έπρεπε να ψάχνω για ένα διαχειρίσιμο ερμηνευτικό πλαίσιο των «γουλιασμένων».

Με έκπληξη όμως είδα πως με αυτές τις σκέψεις, υποτιμούσα τους ανθρώπους του πεδίου, τους γείτονες και πλέον αφηγητές μου. Για την ακρίβεια υποτίμησα την ταχύτητα με την οποία μπορούσαν να διαχειριστούν λεπτά ζητήματα ετερότητας και να μετασχηματίσουν την σχέση τους προς εμένα. Το πόσο εύκολα μπορούσαν να αποδέχονται αφηγούμενοι την αντιφατική μου παρουσία η οποία με καθιστούσε ταυτόχρονα «ξένο» και «δικό». Οι αφηγητές περίμεναν από εμένα να συμπεριφέρομαι αρπακτικά ως «ξένος» («μαζεύεις ιστορίες», επιβεβαίωναν και φρόντιζαν να μου αφηγηθούν όσες περισσότερες ήξεραν) αλλά ταυτόχρονα θεωρούσαν αυτονόητο πως μοιράζομαι με αυτούς την γνώση-αίσθηση εκείνη που μου επιτρέπει «να καταλάβω τις ιστορίες αυτές» αλλά και να αφηγηθώ με την σειρά μου «καμιά καλή» όταν θα έφθανε η ώρα. Ίσως και να είχα εξωτικοποιήσει τον οικείο πολιτισμό παρασυρόμενος από τα έντονα συναισθήματα της εκ νέου προσέγγισης ενός γνώριμου πεδίου υπό τη νέα μου

ιδιότητα. Ίσως να είχα εξωτικοποιήσει τον ερευνητή-εαυτό μου και το τι αντίκτυπο μπορεί να έχει η παρουσία του σε ένα πεδίο. Η βιβλιογραφία συνεχώς παροτρύνει τον νέο ερευνητή να περιμένει δυσκολίες καθώς προσεγγίζει το πεδίο του, ιδιαίτερα για πρώτη φορά. Ταυτόχρονα, υπενθυμίζει πως κάθε συζήτηση για το πως πρέπει κανείς να ελιχθεί μέσα σε αυτές τις δυσκολίες δεν μπορεί παρά να είναι αφηρημένη και γενικόλογη εξαιτίας της ποικιλίας στην ένταση και την ποιότητα των εμπειριών που προκύπτουν (DeWalt & DeWalt 2011 : 20).

Όσον αφορά στους ερευνητές που μελετούν τον οικείο τους πολιτισμό η βιβλιογραφία τονίζει πως θα πρέπει κανείς να περιμένει να αναμετρηθεί με θέματα ετερότητας και ταυτότητας, με τις πρωτεύουσες σχέσεις και συγχωνεύσεις του «δικού» και του «ξένου» του «εαυτού» και του «άλλου» (πβ. Αλεξάκης 2003, Herzfeld 1998, Γκέφου-Μαδιανού 2011, Παπαχριστοφόρου 2013).

Ο Ε. Π. Αλεξάκης (2003 : 45), που ορίζει την λαογραφία ως τη «συστηματική και μεθοδική μελέτη ενός συγκεκριμένου λαϊκού πολιτισμού με τις τοπικές και άλλες ιδιαιτερότητές του από γηγενείς επιστήμονες» θεωρεί πως είναι απόλυτα θεμιτό να υποστηρίζει κανείς την ύπαρξη ετερότητας όταν ο ερευνητής μελετάει την κοινωνία του, το οικείο πολιτισμικό πεδίο του και επομένως ένα κομμάτι του εαυτού του. Οι πολλαπλές ταυτότητες του ερευνητή ως προς το πεδίο αλλά και του πεδίου ως προς τον ερευνητή έχουν νόημα μέσα από τη συνδιαλλαγή της λαογραφίας με την ανθρωπολογική μέθοδο. Στην ανθρωπολογία η ερμηνεία προκύπτει μέσα από την σχέση ερευνητή και αφηγητών (Γκέφου-Μαδιανού 2011 : 399).

Διδάχθηκα μέσα από το παράδειγμα των αφηγητών μου να αντιμετωπίζω τον εαυτό μου (αλλά και τα διλήμματα που θέτει συνεχώς η βιβλιογραφία και η επιτόπια έρευνα), την δική μου διττή υπόσταση τόσο ως ξένου όσο και δικού, τόσο ως εαυτού όσο και ως άλλου. Δεν είχα δώσει βαρύτητα στο ότι οι αφηγητές μου ζούσαν μεταξύ της παραδοσιακής αφήγησης και ενός νέου, μετά-νεωτερικού κόσμου εξοικειωμένου μεταξύ άλλων, και με τον ρόλο του επιστήμονα-ερευνητή. Δεν είχα υπολογίσει επίσης πως καιρό τώρα, ίσως ακόμα και πριν από την έλευση της «νέας εποχής» (για να χρησιμοποιήσω έναν όρο από τους ίδιους τους αφηγητές) οι Καλύμνιοι γνώριζαν να λειτουργούν εντός συμφραζομένων που θέλουν το άτομο να αποτελείται από δυο, ίσως

και περισσότερες πραγματικότητες ταυτόχρονα, να είναι την ίδια στιγμή αυτός που φαίνεται αλλά και πράγματα-εαυτοί που πρέπει να εννοηθούν. Με τον καιρό κατάλαβα δηλαδή πως το σύστημα σκέψης των αφηγητών μου που στηρίζεται σε μια πραγματικότητα ταυτόχρονα ορατή και αόρατη τους καθιστούσε απόλυτα ικανούς στο να διαχειριστούν έναν άνθρωπο που ταυτόχρονα είναι ξένος και δικός τους. Και επίσης : πως οι δομές εξουσίας στο νησί ευνοούσαν τέτοιους διττούς προσανατολισμούς. Ο ντόπιος λόγιος παρουσιάζει συνεχώς τον εαυτό του ως αναπόσπαστο μέλος της κοινότητας και ταυτόχρονα ως φορέα «μόρφωσης» η οποία τον διαχωρίζει από αυτήν. Η γνώση αυτή ήρθε με τον καιρό. Χρειάστηκε να πάρω αποστάσεις τόσο από εμένα, την παλιότερη και την νέα ιδιότητα όσο και από τους αφηγητές. Χρειάστηκε να «παρατηρήσω την ίδια την διαδικασία της παρατήρησης» (Σκουτέρη-Διδασκάλου 2011 : 55). Κατάλαβα εν τέλει πως το «πολιτισμικό σοκ» που υπέστην αρχικά, αποτελούσε μια από τις πρώτες ενδείξεις πως είχα εισέλθει (έστω και με τρόπο ανορθόδοξο) σε μια πορεία απ-οικείωσης από τον τόπο και τους ανθρώπους την οποία έπρεπε, τελετουργικά (όπως μας διδάσκει ο D. Hymes 1999 : 32 κ.ε.), να διανύσω.

Καθ' όλη την διάρκεια της έρευνάς μου χρειάστηκε να ζήσω μεθοριακά ως δικός και ξένος, ως εαυτός και ως άλλος. Αν σε κάτι είχα δίκιο είναι στο ότι η επιστροφή μου στην Κάλυμνο ως ερευνητής θα άλλαζε, τουλάχιστον για μένα, τα πάντα για πάντα. Νιώθω πως από την στιγμή που ο ερευνητής μπει στην διαδικασία μέσα από αυτήν την πορεία να αφηγηθεί το ίδιο το νόημά της, το καλύτερο που έχει να ελπίζει είναι πως σε κάθε στιγμή θα έχει την δύναμη εφόσον «η ουδετερότητα είναι αδύνατη και η εξιδανίκευση ανεπιθύμητη, να μάχεται για κάποιου είδους ισορροπία» (Meyerhoff 1989 : 90, η οποία αντιμετώπισε παρόμοια ζητήματα μελετώντας μια ιδιαίτερα ευαίσθητη κοινωνική ομάδα συμπατριωτών της Εβραίων).

Με τον καιρό και ολοκληρώνοντας έρευνα και συγγραφή αρκετών χρόνων, μπορώ να αντιληφθώ κάτι που δεν μου ήταν γνωστό, κάτι που αναδεικνύει στη συνείδησή μου τα λόγια με τα οποία επιλέγει η Μ. Παπαχριστοφόρου να κλείσει τη δική της μελέτη (Παπαχριστοφόρου 2013). Μετά από καιρό και μέσα από όλη αυτήν την πορεία, μέσα από την ανησυχία πως τελικά θα χάσω αυτό που ήμουν παλιά και πως όλα θα μετατραπούν σε κάτι άλλο κατάλαβα πως η παραμονή στο πεδίο και η

εθνογραφία κάνει έναν κύκλο που ξεκινάει από τον εαυτό, περνάει μέσα από το άλλο, από όλους τους μετασχηματισμούς αυτών των δυο και γυρνάει πάλι στον εαυτό. Δεν τον καταλύει, ούτε τον ακυρώνει. Τον φωτίζει με αντικειμενική γνώση και ερμηνεύοντάς τον, όσο ψυχολογικό άγχος κι αν περιλαμβάνει η διαδικασία, τον κάνει οικειότερο από ποτέ.

vi. Μέθοδοι προσέγγισης των αφηγητών.

Η έρευνα στο νησί της Καλύμνου είχε κυρίως χαρακτήρα ποιοτικό, βασίστηκε στην μέθοδο της συμμετοχικής παρατήρησης και ξεκίνησε επίσημα το καλοκαίρι του 2008. Μέχρι το 2012 είχα παραμείνει στο νησί της Καλύμνου, με διαλλείματα, για περίπου δυο χρόνια. Οι συστηματικές επισκέψεις, άλλοτε για μερικές ημέρες και άλλοτε για δυο ή τρεις εβδομάδες δεν σταμάτησαν μέχρι και το 2016. Η μόνιμη κατοικία μου ήταν στη Λέσβο. Τα πρώτα χρόνια της έρευνας η μετάβαση στην Κάλυμνο ήταν μια απλή και φθηνή υπόθεση. Μια φορά την εβδομάδα πλοίο της γραμμής πραγματοποιούσε το δρομολόγιο Αλεξανδρούπολη – Αγ. Νικόλαος Κρήτης με ενδιάμεσους σταθμούς διάφορα νησιά. Παρέμενα στην Κάλυμνο δεκαπέντε περίπου μέρες φροντίζοντας να επιστρέφω τακτικά στην «βάση μου» όπου μπορούσα να παίρνω αποστάσεις και να αναστοχάζομαι τα όσα είχα βιώσει. Επιπλέον, κατά την διάρκεια αυτού του διαλλείματος, συμβουλευόμουν την βιβλιογραφία, φρόντιζα τις σημειώσεις από το ημερολόγιο πεδίου, απομαγνητοφωνούσα υλικό από αφηγήσεις, κρατούσα σημειώσεις για το τι θα έπρεπε να προσέξω στην επόμενη εξόρμηση και τέλος, τηλεφωνικά ή μέσω υπολογιστή, φρόντιζα να μην χάσω το «νήμα» του δικτύου αφηγητών το οποίο είχε δημιουργηθεί. Μέχρι την επόμενη επιστροφή μου ήδη κάποιοι αφηγητές περίμεναν να τους επισκεφτώ.

Ο H. R. Bernard στο ογκώδες έργο του γύρω από την συμμετοχική παρατήρηση μεταφέρει το πως έκανε τις πρώτες του επαφές με το πεδίο έρευνας στην Κάλυμνο (Bernard 2011 : 268). «Όταν πήγα στην Κάλυμνο το 1964 είχα μαζί μου μια λίστα με ανθρώπους για να επισκεφτώ. Είχα φτιάξει αυτήν την λίστα με την βοήθεια της ανθρώπων ελληνικής κοινότητας στο Τάρπον Σπρινγκς, στη Φλόριντα που είχαν

συγγενείς στην Κάλυμνο». Ο ίδιος συγγραφέας προτείνει να χρησιμοποιεί κανείς στο έπακρο της προσωπικής του επαφής προκειμένου να εισαγάγει τον εαυτό του στο πεδίο έρευνας. Η πρώτη γνωριμία, αναφέρει η Λυδάκη (2010 : 165) μπορεί και να γίνει με πρόσωπα κύρους τα οποία είναι φυσικό να χαίρουν αποδοχής από τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας. Η αποδοχή του ερευνητή έτσι από το σύνολο της κοινότητας γίνεται πιο εύκολη. Θα πρόσθετα : όχι από όλα τα μέλη της κοινότητας. Υπάρχουν αντιπαλότητες, πολιτικές προτιμήσεις, διάφορες κοινωνικές και οικονομικές τάσεις αντίπαλες μεταξύ τους που αντιπροσωπεύονται από διάφορους «αρχηγούς». Η επαφή με έναν από αυτούς, διδάχθηκα με τον καιρό, μπορεί και να δυσχεραίνει το ερευνητικό έργο ή ακόμα και να αποκόπτει τον ερευνητή από ορισμένα ενδιαφέροντα αφηγηματικά μονοπάτια. Οι αφηγητές μπορούν να διαχειριστούν την ταυτότητα του ερευνητή ως δικού και ξένου σε σημείο που να μην επηρεάζεται αρνητικά η φυσική εξέλιξη της έρευνας μπορούν όμως την ίδια στιγμή να αντιμετωπίσουν αρνητικά τον ερευνητή σε περίπτωση που τον κρίνουν προσκείμενο σε μια πολιτική παράταξη, ιδεολογία ή θρησκευτική στάση διαφορετική από τη δική τους. Αποφάσισα λοιπόν να χρησιμοποιήσω το διευρυμένο δίκτυο επαφών μου με σύνεση. Αν και θα μπορούσα να απευθυνθώ σε πολιτικούς και θρησκευτικούς άρχοντες ή σε φορείς, προτίμησα ένα διαφορετικό τύπο «αρχηγού».

Η πρώτη ήταν η νεώκορος του Αγίου Βασιλείου, Κατερίνα Μιχαήλου, η οποία αποτελούσε ταυτόχρονα και δεινό αφηγητή «γουλιασμένων». Η δεύτερη, η μοναχή Ισιδώρα. Η κοινότητα φαινόταν να εκτιμάει τις δυο γυναίκες απεριόριστα και να τις συμβουλευεται καθημερινά σε θέματα που αφορούσαν τις σχέσεις του ενορίτη με την εκκλησία, με τους οικείους νεκρούς, με το τυπικό μιας βάφτισης, ενός γάμου, ενός αγιασμού. Ας προστεθεί και το εξής: η Κατερίνα Μιχαήλου ήταν νοσοκόμα για μερικά χρόνια. Μετά την απόσυρσή της από το νοσοκομείο για να αφιερωθεί αποκλειστικά στον ναό και στους γέροντες γονείς της αποφάσισε για βιοποριστικούς λόγους να κρατήσει κάτι από την παλιά της ιδιότητα. Έτσι, αναλάμβανε να κάνει τις απαραίτητες καθημερινές ενέσεις ή εντριβές σε ενορίτες που το είχαν ανάγκη. Σε αυτές της τις εξορμήσεις συνήθως είχε και την δική μου συντροφιά όσο ήμουν ακόμα παιδί και, θεωρώ, εξαιτίας του ότι βρισκόμουν σε μη-αναπαραγωγική ηλικία δεν ετίθετο θέμα

έμφυλης αντιμετώπισής μου – η παρουσία μου αντιμετωπιζόταν ουδέτερα (Παπαχριστοφόρου 2013 : 39). Καταλαβαίνει κανείς πως κατά αυτόν τον τρόπο ο ρόλος της Κατερίνας στην κοινότητα εμπλουτίζεται και αποκτάει μια πρακτική-σωματική διάσταση την οποία οι ενορίτες θυμούνται, εκτιμούν και σέβονται. Οι δυο γυναίκες αυτές αν και «ασήμαντες» ιεραρχικά και πολιτικά, είχαν ηγετική κοινωνική θέση στον τομέα που ήθελα να μελετήσω. Η συγγενείά μου με αυτές και το ότι η κοινότητα ήδη είχε συνδέσει την δική μου υπόσταση με αυτή των δυο γυναικών από την παιδική μου ηλικία ήδη αποτελούσε ένα επιπλέον πλεονέκτημα. Οι δυο αυτές γυναίκες με εισήγαγαν με ταχύτητα και ενάργεια σε ένα πεδίο αποτελούμενο από αφηγητές οι οποίοι με την σειρά τους με παρέπεμπαν αλλού.

Θα προσπαθήσω να περιγράψω ορισμένα πολύ βασικά στοιχεία αυτής της εγγραφής της αφηγηματικής δικτύωσης στο χώρο. Στην έρευνά μου, η «κίνηση» από τον ένα αφηγητή στον άλλο μπορούσε να γίνει με δυο τρόπους. Ο πρώτος, πιο παραδοσιακός και άμεσος, συνήθως ακολουθούσε την εξής διαδικασία. Μαζί με την νεωκόρο θα προσέγγιζα έναν αφηγητή στον ξενώνα μετά την Κυριακάτικη λειτουργία. Η συζήτηση που προέκυπτε (στην οποία μετά από λίγο συνήθως θα συμμετείχαν όλοι οι παρευρισκόμενοι,) στεκόταν αφορμή για να χρειαστεί να μεταβώ στην κοντινή Ψέριμο όπου ορισμένοι κάτοικοι έχοντας ειδοποιηθεί τηλεφωνικά τον εν λόγω αφηγητή για το αντικείμενό μου, είχαν «να μου παραστήσουν πολλές ιστορίες» τις οποίες έπρεπε οπωσδήποτε να ακούσω και μάλιστα αυθημερόν. Εκείνοι με τη σειρά τους θα παρέπεμπαν σε κάποιον άλλο αφηγητή, πίσω στην Κάλυμνο ο οποίος «ήξερε τα σωστά γουλιασμένα» και ούτω καθεξής. Μερικές φορές το δίκτυο των αφηγητών είχε αναπτυχθεί τόσο ώστε ο τελευταίος, στις παρυφές του δικτύου αφηγητής μόλις και είχε ακουστά για την Κατερίνα, νεωκόρο του Αγίου Βασιλείου η οποία, σχηματικά, βρισκόταν στον «πυρήνα» του δικτύου και αποτελούσε, αν το δούμε αναγωγικά, το λόγο για τον οποίο βρισκόμουν μαζί του. Οι μεγαλύτεροι σε ηλικία αφηγητές χρησιμοποιούσαν το τηλέφωνο για να ειδοποιήσουν τον γνωστό τους που πίστευαν ότι είχε κάτι να μου αφηγηθεί. Πολλές φορές αυτός ο γνωστός ξέροντας για την επίσκεψή μου, είχε ήδη ειδοποιήσει και μαζέψει στο σπίτι του δικούς του γνωστούς για να συμμετάσχουν στην αφήγηση ή απλά να συμμετάσχουν ως ακροατές. Από την μεριά

της, η μοναχή Ισιδώρα θα μου τηλεφωνούσε κάθε τόσο έχοντας «νέα» για έναν σπουδαίο αφηγητή με τον οποίο είχε ήδη κανονίσει για χάρη μου συνάντηση στο μοναστήρι το απόγευμα. Η συζήτηση στον Άγιο Σάββα θα με οδηγούσε με τον τρόπο που περιέγραφα πιο πάνω σε αφηγητές από όλο το νησί.

Η επιλογή μου να προσεγγίσω την νεωκόρο Κ.Μ ήταν καθοριστική καθώς μελετώντας το δίκτυο των αφηγητών που αναδύεται βλέπω πως όντως έχει εξελιχθεί γύρω από τον πυρήνα του ενοριακού ναού και της ενοριακής ζωής. Αν τοποθετούσαμε τους ανθρώπους και τις ιστορίες που προέκυψαν σε έναν αφηγηματικό χάρτη (Παπαχριστοφόρου 2013 : 254) εγγράφοντας την αφηγηματική εμπειρία στο φυσικό ανάγλυφο του νησιού θα βλέπαμε πως επικεντρωνόμαστε στα γεωγραφικά όρια της ενορίας με παρακλάδια που εξαπλώνονται από εκεί προς τον υπόλοιπο οικιστικό χώρο. Αυτό όχι μόνο υπηρετούσε, αλλά και διαμόρφωνε την υπόθεση εργασίας αυτής της διατριβής. Ταυτόχρονα, ένα άλλο δίκτυο αφηγητών ξεκινούσε από το μοναστήρι του Αγίου Σάββα. Το μοναστήρι αν και σε συγκεκριμένο χώρο, δεν ήταν ενορία : αποτελούσε όμως ιερό τόπο για όλους τους Καλύμνιους και με παρέπεμπε συνεχώς σε αφηγητές από όλο το νησί. Αυτή η διαδικασία ήταν πολύτιμη καθώς δρούσε συμπληρωματικά στον όγκο πληροφοριών που συγκέντρωνα από την ενορία του Αγίου Βασιλείου. Συνομιλούσε μαζί του και τελικά με έκανε να έχω μια συνολική εικόνα για τα γουλιασμένα σε όλη την Κάλυμνο.

Κατά δεύτερο λόγο : δεν δίστασα ποτέ να ζητήσω μια «γουλιασμένη ιστορία» από οποιονδήποτε. Από ηλικιωμένους με τους οποίους βρισκόμουν στο Αναγνωστήριο για μια παρτίδα σκάκι έως συνταξιιδιώτες στο καΐκι προς το κοντινό νησί της Κω. Εφόσον έκρινα πως υπήρχε το περιθώριο για συζήτηση πάντοτε προσπαθούσα να ξεκινήσω μια διάδραση αφηγηματικού τύπου. Σε αυτές περιπτώσεις η εντοπιότητά μου (την οποία η αφηγητές μπορούσαν άμεσα να εντοπίσουν στο ιδίωμα που φρόντιζα να χρησιμοποιώ με την πρώτη μου κιόλας φράση καθώς συστηνόμουν) έπαιξε, πιστεύω, καθοριστικό ρόλο. Στην διαδικασία που χρησιμοποιούσα προκειμένου να προσκαλέσω τους ευκαιριακούς εκείνους αφηγητές περιλάμβανα τέσσερα στοιχεία. α) Σύντομος χαιρετισμός και γενική συζήτηση. β) Την ανακοίνωση της ταυτότητάς μου που αποτελείται από δυο μέρη, πρώτον την οικογενειακή μου καταβολή από το νησί και την

ιδιότητα μου ως ερευνητή με απλούς όρους – το «μαζεύω γουλιασμένα για το πανεπιστήμιο» ήταν πάντοτε αρκετό. γ) Την προτροπή για αφήγηση. Με τον καιρό είδα πως σε αυτές τις περιπτώσεις οι μαγνητοφωνήσεις δυσχέραιναν την αφήγηση. Προτιμούσα να κρατώ σημειώσεις μετά από κάθε τέτοιο περιστατικό. Στον «χάρτη» των αφηγήσεων θα πρέπει να προστεθεί και συνεισφορά των νεότερων σε ηλικία αφηγητών. Χρησιμοποιώντας κυρίως το διαδίκτυο και τις νέες δυνατότητες αφήγησης που προσφέρει, τόσο μέσα από προφορικό λόγο όσο και από κείμενο και εικόνα (Parachristophorou 2014) οι νεότεροι αφηγητές «γουλιασμένων» ύφαιναν μεταξύ τους έναν διαδραστικό αφηγηματικό ιστό παραπέμποντας τον αφηγητή σε μια ηλεκτρονική κοινότητα που καθιστά εφικτή συνέχεια της προφορικότητας σε νέα περιβάλλοντα και με νέους τρόπους (Chryssanthopoulou 2014 : 183).

Η έρευνα όπως καταλαβαίνει κανείς κατά κύριο λόγο χρησιμοποίησε ελεύθερες συνεντεύξεις (Φίλιας 2007 : 133). Όμως το πλαίσιο τους ήταν καθορισμένο από την βαρύτητα της λέξης «γουλιασμένα». Η λέξη αυτή είχε καταλυτική σημασία στη συνείδηση των αφηγητών και δρούσε ως οδηγός της συνέντευξης και καθοριστικός παράγοντας για την αφήγηση. Έτσι μπορεί να πει κανείς πως τα όρια μεταξύ ελεύθερης και εντοπισμένης συνέντευξης μερικές φορές ήταν δυσδιάκριτα. Στοχευμένες ερωτήσεις γύρω από συγκεκριμένα φανταστικά όντα ή γύρω από θέματα πίστης (θα στοχαστούμε αργότερα πάνω τα λόγια της L. Dégh η οποία πίσω από τα θρυλούμενα εντοπίζει συστήματα πίστης, Dégh 1995 : 125) πολλές φορές αναζωπύρωναν τις ευκαιρίες για αφήγηση και πρόσθεταν πληροφορίες τις οποίες δεν θα ήταν δυνατόν να συγκεντρώσει κανείς αποκλειστικά μέσω της ελεύθερης συνέντευξης. Ο κοινός όμως άξονας ήταν ο εξής : η λέξη «γουλιασμένα» παρέπεμπε σχεδόν πάντοτε σε επιτελεσμένη αφήγηση, σε δραματοποίηση του λόγου. Σε συγκεκριμένα περιβάλλοντα τα οποία θα μελετήσουμε παρακάτω η αφήγηση «γουλιασμένων» εξελίσσονταν σε ένα πολύπλοκο επιτελεστικό γεγονός στα όρια της ψυχαγωγίας και της τελετουργίας.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ.

ΤΑ «ΓΟΥΛΙΑΣΜΕΝΑ» ΩΣ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ.

Κεφάλαιο 1. Εισαγωγικά στη λόγια και λαϊκή αναπαράσταση του παρελθόντος

1.1. Η Κάλυμνος ως το νησί «των τεχνών και των γραμμάτων».

Ζούμε το παρόν μέσα από εμπειρίες τόσο δικές μας όσο και των άλλων : αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο μας σε συγκεκριμένο που συνήθως αναφέρεται σε πράγματα και καταστάσεις τα οποία έχουν παρέλθει. Το παρελθόν, όπως σημειώνει ο D. Sutton, είναι εξαιρετικά σημαντικό γιατί μέσα από τις αναπαραστάσεις του στο παρόν σχηματίζουμε την κοσμοθεωρία και την ταυτότητά μας (Sutton 1998 : 7). Το παρελθόν το θυμόμαστε και το ξεχνάμε, το πραγματευόμαστε και το αποσιωπούμε συνειδητά και ασυνείδητα. Οι διαδικασίες αυτές εξωτερικεύονται, όπως αναφέρει ο P. Connerton, μέσα από την αφήγηση (Connerton 1989 : 2 κ.ε.). «Γνωρίζουμε ο ένας τον άλλο ρωτώντας τι έγινε και δίνοντας απαντήσεις για το τί έγινε, πιστεύοντας ή αμφισβητώντας τις ιστορίες που λέμε για το παρελθόν του καθενός και τις ταυτότητές του» (Connerton 1989 : 21). Σε αυτό το κεφάλαιο θα δοθεί σημασία στο πώς ο λαϊκός αφηγητής στο παράδειγμα της Καλύμνου χρησιμοποιεί το παρελθόν για να περιγράψει την κοσμοθεωρία του, στο πώς τα «γουλιασμένα» αναπαριστούν το παρελθόν διαπλάθοντας το παρόν της κοινότητας.

Τα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση της ιστορίας έχουν στο θεματικό τους πυρήνα τρεις αφηγηματικούς χαρακτήρες. Εκτός από τον λαϊκό αφηγητή ο οποίος αναπαριστά τον εαυτό του οι δυο ρόλοι που απομένουν είναι ρόλοι εξουσίας : ο τοπικός άρχοντας και ο ξένος κατακτητής. Στην κατηγορία του τοπικού άρχοντα ανήκουν οι ντόπιοι λόγιοι, οι πλούσιοι και οι ιερείς. Θα ξεκινήσουμε μελετώντας τα γουλιασμένα ως αναπαράσταση της ιστορίας σε σχέση με τον ντόπιο λόγιο.

Το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται αρχικά στον κοινωνικό ρόλο των λογίων και στις σχέσεις τους με τα λαϊκά στρώματα. Έπειτα θα αναφερθούμε σε αυτό που προβάλλεται από εκείνους ως «Ιστορία», ως επίσημη δηλαδή εκδοχή του πώς

συνέβησαν τα γεγονότα και ποια είναι η σημασία τους. Θα δούμε πως η μετάδοση του μηνύματος των λογίων γίνεται με τρόπο ηγεμονικό και έχει σκοπό να διαμορφώσει μια κοινή πεποίθηση στα μέλη της ομάδας στην οποία απευθύνεται (Moscovici 1961 : 96 κ.ε.). Στη διαδικασία ανταλλαγής πληροφοριών γύρω από το παρελθόν η λόγια και η λαϊκή αφήγηση φαίνεται να εμπλέκονται σε μια ενδιαφέρουσα διαλογική διαδικασία η οποία αποτελεί κεντρικό θέμα αυτής της ενότητας. Κύριο χαρακτηριστικό αυτής της διαδικασίας είναι το συγκρουσιακό καθεστώς στα πλαίσια του οποίου η λαϊκή αφήγηση «γουλιασμένων» αντιτίθεται στα όσα προτείνει η λόγια αναπαράσταση του παρελθόντος.

Οι ντόπιοι λόγιοι που πρωταγωνίστησαν στην κοινωνική ζωή του νησιού από τα μέσα του 19^{ου} αι. έως και τα μέσα του 20^{ου} προέρχονται κυρίως από τα λαϊκά στρώματα ή από μια μέση αστική τάξη. Η κοινωνική τους ανέλιξη μέσα από τις σπουδές συμβαίνει «ως προς» την τοπική άρχουσα τάξη η οποία μονοπωλεί την εξουσία και φροντίζει να υπάρχουν περιορισμένες δυνατότητες πρόσβασης σε αυτήν (Τρικοίλης 2007 : 396, Μαργαρίτης 2014 : 140). Οι ντόπιοι λόγιοι διεκδικώντας, με πρόταγμα τη μόρφωσή τους, το δικαίωμα σε μια καλύτερη ζωή μέσα από διοικητικές ή άλλες κοινωνικά προβεβλημένες θέσεις έρχονται σε σύγκρουση με την άρχουσα ελίτ. Όπως συμβαίνει σε τέτοιες περιπτώσεις, πολλοί καταφέρνουν να αποσπάσουν κοινωνικό κύρος και εξουσία από τους «άρχοντες» εκτοπίζοντας ορισμένους από αυτούς και καταλαμβάνοντας οι ίδιοι την θέση τους, αποκτώντας σε βάθος χρόνου οι ίδιοι χαρακτηριστικά «άρχοντα». (Pareto 2008 : 36). Σε όλη την Ευρώπη του 19^{ου} αι. το πάγιο όνειρο των κατώτερων τάξεων ήταν η κοινωνική ανέλιξη μέσα από την μόρφωση των παιδιών τους. Στα αμέσως πριν τον Α' Παγκόσμιο πόλεμο χρόνια τα Πανεπιστήμια σε όλη τη Γηραιά Ήπειρο είδαν τους φοιτητές τους να πολλαπλασιάζονται ως αποτύπωση αυτού του φαινομένου (Μαργαρίτης 2014 : 157).

Η μόρφωση, εκτός από μια μορφή διεκδίκησης της εξουσίας και συνεπώς μια διέξοδος για καλύτερη ζωή, φαίνεται πως σε ορισμένες περιπτώσεις υπαγορευόταν από την πιο πιεστική πραγματικότητα : υπήρχαν περιορισμένες επιλογές βιοπορισμού στο βραχώδες, μικρό νησί. Στην εποχή στην οποία αναφερόμαστε το δίλλημα διατυπώνονταν αφοριστικά στον καθημερινό λόγο με την πρόταση, «ή φελλάι ή

σφουγγάρι», κάτι που μπορεί να μεταφραστεί ως «ή σπουδές ή θαλασσινά επαγγέλματα». Η πρόταση αυτή συνοψίζει συμβολικά τις δυο βασικές βιοποριστικές διεξόδους που θα μπορούσε κανείς να ακολουθήσει στο νησί. Για όσους θα διαλέξουν να βιοποριστούν από τη θάλασσα η σκέψη που θα ορίζει την ζωή τους θα είναι το, «ή σφουγγάρι ή τομάρι». Η έκφραση αυτή περιγράφει παραβολικά τις τραγικές εργασιακές συνθήκες στη σπογγαλιεία. Βρισκόμαστε στην εποχή της έξαρσης των ναυτικών ατυχημάτων που θα κοστίσουν τη ζωή εκατοντάδων σφουγγαράδων (Χαλκιδιού-Σκυλλά 2009 : 76). Το ανθρώπινο σώμα περιγράφεται ως «τομάρι», ως ένα άψυχο δέρμα ζώου. Το τέλος, και μάλιστα το άδοξο τέλος του ανθρώπου περιγράφεται ως τίμημα για να βγει το σφουγγάρι και ως η μόνη εκδοχή στον αντίποδα μια πετυχημένη βουτιάς. Πολλές οικογένειες λοιπόν, προτίμησαν να κάνουν αιματηρές οικονομίες για να σπουδάσουν τα παιδιά τους παρά να τα στείλουν στη θάλασσα. Το φαινόμενο παίρνει σημαντικές διαστάσεις. Σε πολλές περιπτώσεις οικογένειες ολόκληρες προτιμούν την εσωτερική μετανάστευση για να σπουδάσουν τα παιδιά τους παρά να τα στείλουν στην «σφουγγαροσύνη» (Τρικοίλης 2007 : 398 κ.ε.).

Όσοι επιλέγουν το «φελλάι», ολοκληρώνοντας τις σπουδές τους και επιστρέφοντας στο νησί χρειάζεται να αυτοπροδιοριστούν σε σχέση με την τοπική άρχουσα τάξη αλλά και με την κοινωνική τάξη από την οποία προέρχονται. Θα μπορούσαμε να εκλάβουμε πως ο χαρακτηρισμός του νησιού ως «τεχνών και των γραμμάτων» αναδύθηκε από τα τέλη του 19^{ου} αι. στα πλαίσια αυτής της προσπάθειας αυτοπροσδιορισμού αποτελώντας μια προβολή της ταυτότητας των ντόπιων λογίων στον τόπο. Ο χαρακτηρισμός αυτός, που έχει πλέον χάσει το νόημά του και μπορεί να ερμηνευτεί μόνο ιστορικά, μεταφέρεται ακόμα και στις μέρες μας από στόμα σε στόμα, αποτελεί στερεότυπο σε τουριστικούς οδηγούς και ιστοσελίδες αλλά και αναπαράγεται σε κάθε ευκαιρία μέσα από επίσημους φορείς όπως ο Δήμος Καλυμνίων και το «Αναγνωστήριο».

Οι ντόπιοι λόγιοι προβάλλουν σταθερά την νεοαποκτηθείσα μόρφωσή τους, το νέο τους πρόσωπο και σε δεύτερο επίπεδο τις λαϊκές ή μεσοαστικές καταβολές τους. Η Κάλυμνος, ενώ στα μέσα του 19^{ου} αποτελείται από πληθυσμό ο οποίος κατά 90% είναι λειτουργικά αναλφάβητος (Τρικοίλης, 2007 : 393) σε λιγότερο από δυο γενιές

προβάλλει στερεοτυπικά ως το νησί «των τεχνών και των γραμμάτων». Ο χαρακτηρισμός τη Καλύμνου ως «νησί των σφουγγαράδων» θα χρειαστεί να συμπορευτεί με τον χαρακτηρισμό «το νησί των τεχνών και των γραμμάτων» ή και να υποσκελιστεί για πολλά χρόνια. Οι λαϊκοί αφηγητές ακόμα και σήμερα φαίνεται να εκφράζουν μια κάποια πικρία. Με λόγια του Θ.Μ., συνταξιούχου δύτε, δίχως γραμματικές γνώσεις :

«Ηκάμασι το νησί ότι ήμαστο Πανεπιστήμιο. Όμι, για κάθε ένα μορφωμένο ηδουλεύγασι δεκαπέντε νομάτοι για να σπουδάσει και στερούντο αυτοί για να γίνει εκείνος άνθρωπος. Και για κάθε ένα μορφωμένο είχε μπο πίσω δεκαπέντε στο μεροκάματο και στις θάλασσες. Τω «ντεχνώ τσζαι τω γραμμάτω» για του «μεροκαμάτου και σκυλοπνιξημάτου και του ξενοπλυμμάτου;»; Χαλάλι ντος γιατί ήτο δικά μας παιτζά, δικά μας. Μετά τα είπασι έτσι, αλλιώς, ηγίναμε μπάλι τω σφουγγαράδω το νησί, πάλι καλά για να πουλούμε στους τουρίστες τα σφουγγάρια!».⁶

Οι ντόπιοι λόγιοι στην πραγματικότητα δε «ξεχνούν» τον λαϊκό πολιτισμό και τις καταβολές τους. Στην ουσία ξεκινούν να μελετούν την ιστορία και τον πολιτισμό του νησιού υπό την ιδιότητα του «μορφωμένου», του «ειδικού». Στα πλαίσια αυτής της διαδικασίας θα πρέπει να ερμηνεύσουμε τα λόγια του Θ.Μ. Οι ντόπιοι λόγιοι «γυρίζουν» στην μελέτη του λαϊκού πολιτισμού από τον οποίο προέρχονται όμως δεν μπορούν να απεμπλακούν από τις επιδιώξεις που θα πρέπει να έχουν ως «γραμματιζούμενοι» αλλά και από την νέα οπτική μέσα από την οποία αντιμετωπίζουν, πλέον, τα πράγματα. Προβάλλουν λοιπόν πρωτίστως τη λογισύνη, τη μόρφωση, ως το κυρίαρχο χαρακτηριστικό που θα τους επιτρέπει αφενός να ερμηνεύσουν τον πολιτισμό του νησιού αλλά και να εδραιώσουν την κοινωνική τους θέση σε αυτό.⁷ Από τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια έως τις αρχές τις δεκαετίας του 1990 παράγεται σημαντικός αριθμός μελετών γύρω από την λαογραφία, την ιστορία και την θρησκευτική ζωή της

⁶

Σημειώσεις από το ημερολόγιο πεδίου 10/10/2008.

Καλύμνου. Παράγεται επίσης σημαντικός αριθμός λογοτεχνικών κειμένων με θεματική που αφορά στο νησί. Κύριος φορέας αυτών των δημοσιεύσεων αποτελεί το Αναγνωστήριο Καλύμνου «Αι Μούσαι», θεσμός γύρω από τον οποίο έχει κινηθεί το σύνολο της πνευματικής ζωής του νησιού ήδη από το 1900 (Πατέλλης 1999 : 337).

Ένα σημαντικό χαρακτηριστικό των λογίων που αναφέρονται στην έρευνά μας αποτελεί η επαγγελματική τους ιδιότητα. Είναι στην πλειονότητά τους γιατροί, δικηγόροι, δάσκαλοι, καθηγητές ή ιερείς. Η πνευματική δραστηριότητα των ντόπιων λογίων, δεν περιορίζεται σε ένα κείμενο, σε μια δημοσίευση την οποία ελάχιστοι θα διαβάσουν, σε κάποια αυτοτελή έκδοση, στο περιοδικό του Αναγνωστηρίου Καλύμνου, «Καλυμνιακά Χρονικά» ή σε κάποια από τις τοπικές εφημερίδες. Οι ντόπιοι λόγιοι δεν έχουν να κάνουν με τους επαγγελματίες ιστορικούς τους οποίους ο P. Thompson παρουσιάζει αποκομμένους από την προφορική διάσταση της ιστορικής έρευνας και της αναπαράστασης της ιστορίας (Thompson 2008 : 114 κ.ε.). Οι ντόπιοι λόγιοι συνεχώς «διασπείρουν» τις ιδέες τους μέσω της προφορικής αφήγησης στην σχολική αίθουσα, σε εκπομπές στα τοπικά ηλεκτρονικά μέσα ενημέρωσης, σε λαϊκές συγκεντρώσεις με την αφορμή εθνικών επετείων, αλλά και από τον άμβωνα της εκκλησίας. Η δραστηριότητά τους ξεφεύγει πολύ από τα όρια της αρχαιακής μελέτης και της έντυπης απόδοσης της ιστορίας και υπεισέρχεται στον τομέα της προφορικότητας : της ρητορικής, του κηρύγματος και της επιτέλεσης.

Η αφηγηματική αυθεντία των ντόπιων λογίων αναμετράται με την λαϊκή προφορική απόδοση της ιστορίας και την ιστορική συνείδηση των «αγράμματων». Κεντρικό ρόλο σε αυτήν την διαδικασία παίζει αυτό που ο C. Stewart ονομάζει ύφος (Stewart 2008 : 118). Το ύφος των ντόπιων λογίων εκπέμπεται ηγεμονικά προς τις κατώτερες κοινωνικές τάξεις και είναι, θα λέγαμε, η αμεσότερη μορφή ιδεολογικής πίεσης που ασκείται προς αυτές. Οι ντόπιοι λόγιοι και στο δικό μας παράδειγμα υφολογικά συμπεριφέρονται και αφηγούνται από θέση ισχύος ως οι «ειδικοί» γύρω από θέματα τόσο ιστορίας όσο και γύρω από τη λαογραφία γενικά και τα «γουλιασμένα» ειδικότερα (ΚΑΛ 17α.6., ΚΑΛ 27.2.).

1.2. Τα γουλιασμένα ως «ιστορίες».

Η λέξη «ιστορία» είναι συνυφασμένη στη λαϊκή αφήγηση με γεγονότα τα οποία κάθε φορά προκαλούν αναστατώσεις, ρήγματα στην καθιερωμένη τάξη των πραγμάτων. Ο D. Sutton (1998 : 122, 135) τονίζει πως και στο παράδειγμα της Καλύμνου ως «ιστορία» καταγράφεται η διακοπή της καθημερινής ρουτίνας και η ανάδυση γεγονότων που φέρνουν αλλαγές, πολλές φορές με τρόπο καταστροφικό. Τα σεξουαλικά σκάνδαλα, οι καυγάδες, μια αρρώστια, οι πολιτικές αναταραχές, ο ερχομός του κατακτητή, οτιδήποτε προκαλεί πρόβλημα ονομάζεται «ιστορία». Όταν κανείς προκαλεί «ιστορίες», σημαίνει ακριβώς πως προκαλεί προβλήματα και αναστάτωση.

Τα «γουλιασμένα» παρουσιάζονται και τα ίδια ως «ιστορίες». Αρχικά δηλαδή μπορούν να εννοηθούν ως αναπάντεχα γεγονότα που προκαλούν αναστάτωση. Ακόμα και οι αφηγητές χρησιμοποιούν την λέξη «ιστορία» για να περιγράψουν τον εαυτό τους ή άλλους αφηγητές. Ανάλογα με το συγκεκριμένο όταν κανείς είναι «ιστορία» θα πρέπει να καταλάβουμε πως είναι ένας ιδιαίτερα καλός και αξιόπιστος αφηγητής ή και το ακριβώς αντίθετο: ένας ψεύτης, ένας «παπαζής» που γυρεύει να προκαλέσει αναστατώσεις με τις κουβέντες του. Η αναζήτηση της σημασίας της λέξης συνεχίζεται. Από μια δεύτερη οπτική, «ιστορία» σημαίνει, «γεγονός». Πολλές φορές οι αφηγητές αναφέρουν εισαγωγικά πως θα πουν τις «σωστές» ιστορίες, «τις αληθινές» ή αυτές που έχουν συμβεί «σ' εμένα τον ίδιο». Οι αφηγητές με κατάλληλους επιτονισμούς, με όρκους, με φατικές εκφράσεις και άλλες τεχνικές προσπαθούν να πείσουν πως τα γουλιασμένα παρόλα τα εξαιρετικά χαρακτηριστικά τους, παρόλο δηλαδή που αναφέρονται σε αυτό που μπορεί να αποκαλέσει κανείς «μεταφυσικό», αποτελούν «ιστορίες» δηλαδή «γεγονότα». Από αυτήν την άποψη τα γουλιασμένα ως «αλήθειες» δεν επιθυμούν παρά να εξηγήσουν αυτό που πραγματικά συνέβη (ΚΑΛ9.1. ΚΑΛ18.5 κ.α.).

Για τους ντόπιους λόγιους τα «γουλιασμένα» δεν μπορούν να αποτελούν αληθή ή αξιόπιστη αναπαράσταση γεγονότων. Δεν μπορούν να εξηγήσουν την πραγματικότητα, δεν είναι «αλήθεια» και δεν περιέχουν «αλήθεια». Τα «γουλιασμένα» παρουσιάζονται ως αποκύημα χαμηλού μορφωτικού επιπέδου και μπορούν να

αντιμετωπιστούν ως παράγωγα της δεισιδαιμονίας ή της κακεντρέχειας των πολλών. Σε καμιά περίπτωση δεν μπορούν να συγκριθούν με την δική τους ιστορία, αυτήν που έμαθαν μακριά από το νησί μέσα σε αίθουσες πανεπιστημίων. Ακόμα και όταν τα «γουλιασμένα» αναφέρονται σε «αναστατώσεις» που απασχόλησαν την κοινότητα οι «αναστατώσεις» αυτές θεωρούνται ανάξιες λόγου. Τα αίτια και τα αποτελέσματα των «γουλιασμένων ιστοριών» δεν είναι δυνατόν να μπορούν να απασχολήσουν την επίσημη αναπαράσταση των σπουδαίων γεγονότων του παρελθόντος και βέβαια δεν είναι δυνατόν να μπορούν να προσφέρουν κάτι σε αυτήν (ΚΑΛ17α.1. κ.ε., ΚΑΛ26.5). Ο D. Sutton χρησιμοποιεί πολύ χαρακτηριστικά τον όρο «ιστορίες» για την αναπαράσταση των γεγονότων από τους λαϊκούς αφηγητές και «Ιστορία» για την αναπαράσταση των λόγιων αφηγητών (Sutton 1998 : 121). Σημειώνει επίσης πως και για το παράδειγμα της Καλύμνου η μόρφωση ισούται με την «αληθινή» αναπαράσταση της «πραγματικής» Ιστορίας. Με αυτόν τον τρόπο οι ντόπιοι λόγιοι προσπαθούν να κρατήσουν την αποκλειστικότητα της γνώσης και της μνήμης του παρελθόντος ως προνόμιο του εαυτού τους προκειμένου να αφηγούνται την δική τους εκδοχή για το παρελθόν από θέση ισχύος.

Ο λαϊκός αφηγητής, αντίθετα, περιγράφει τον εαυτό του ως «αγράμματο» και συχνά θέτει τις «ιστορίες» του στην κρίση των λογίων. Γυρνώντας στα λόγια του Θ.Μ. σημειώνουμε πως οι λόγιοι μέσω της μόρφωσής τους έχουν γίνει «άνθρωποι», ένα σχήμα λόγου ιδιαίτερα εμφαιτικό που διαχωρίζει τον μορφωμένο από τον «αγράμματο». Την ίδια στιγμή όμως ο λαϊκός αφηγητής αφήνει υπονοούμενα για την ηθική των «μορφωμένων» αλλά και τελικά για την ικανότητά τους να κατανοήσουν την ουσία των πραγμάτων του παρελθόντος (ΚΑΛ5.10.).

Διαγράφονται λοιπόν ορισμένες κοινωνικές εντάσεις μέσα από την αναπαράσταση του λόγιου και του λαϊκού στοιχείου οι οποίες πολλές φορές περνούν μέσα από αντιφατικές μεταξύ τους αφηγήσεις. Ο A. Gramsci μελετώντας τις σχέσεις μεταξύ κουλτούρας και πολιτικής με έμφαση στην πνευματική ηγεμονία των λογίων σε αγροτικές και ημι-αστικές περιοχές έχει γράψει σχετικά με αυτήν την αντιφατική συμπεριφορά από μέρος των «λαϊκών» προς τους «λογίους» η οποία ακροβατεί μεταξύ σεβασμού και μίσους : «[...] Οι λόγιοι έχουν έναν σημαντικό κοινωνικό-πολιτικό ρόλο

αφού η επαγγελματική τους ιδιότητα δύσκολα μπορεί να αποκοπεί από την πολιτική. Επιπλέον, στην επαρχία ο λόγιος (ιερέας, δικηγόρος, λογιστής, δάσκαλος, γιατρός κτλ) έχει καλύτερο ή έστω διαφορετικό βιοτικό επίπεδο από αυτό του μέσου χωρικού και κατά συνέπεια αποτελεί ένα κοινωνικό πρότυπο για εκείνον που θέλει να αλλάξει ή να καλυτερεύσει την ζωή του. Ο χωρικός πάντα σκέφτεται πως τουλάχιστον ένας από τους γιούς του θα μπορούσε να γίνει λόγιος (και ειδικά ιερέας) έτσι ώστε να μετατραπεί σε «κύριο» ανεβάζοντας το κοινωνικό κύρος της οικογένειάς του και βοηθώντας στην οικονομική ζωή της με τις γνωριμίες που σίγουρα θα αποκτήσει με τους ομοίους του. Η συμπεριφορά του χωρικού προς τον λόγιο είναι διττή και αντιφατική. Σέβεται την κοινωνική θέση των λογίων και γενικά των κρατικών λειτουργών αλλά μερικές φορές φαίνεται να την υποτιμάει πράγμα που σημαίνει πως ο θαυμασμός του είναι ανάκατος με ζήλεια και παθιασμένο μίσος. Δεν μπορεί κανείς να καταλάβει τίποτα από την συλλογική λαϊκή ζωή και για τα πάθη που αναπτύσσονται μέσα της αν δεν συμπεριλάβει στις σκέψεις του και δεν ερευνήσει σταθερά και σε βάθος αυτή την υπαρκτή υποταγή προς του λογίους [...]» (Gramsci 1971 : 14).

Η αντιμετώπιση των ντόπιων λογίων με αυτόν τον τρόπο έχει αντίκτυπο και στο πρόσωπο του ερευνητή που ζητάει να μάθει για τα «γουλιασμένα». Οι λαϊκοί αφηγητές παραδέχονται πως λένε «ιστορίες» αναπαριστώντας με αναξιόπιστο τρόπο το παρελθόν, παρόλα αυτά όμως το κάνουν. Πρόκειται για μια στάση αρκετά ευέλικτη, μια στάση που μπορεί να μεταμορφωθεί από αμυντική σε επιθετική. Περιμένουν να δουν αν ο ερευνητής θα φερθεί ηγεμονικά όπως ένας τυπικός ντόπιος λόγιος απορρίπτοντας με έπαρση την αφήγησή τους. Σε αυτήν την περίπτωση έχουν προοικονομίσει την «αθωότητά τους» παρεδεχόμενοι πως οι αφηγήσεις τους είναι «ιστορίες». Την ίδια στιγμή όμως όταν ο ερευνητής δείξει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και γενικά καταφέρει να μη ταυτιστεί με τις ηγεμονικές συμπεριφορές των ντόπιων λογίων, νέα μονοπάτια ανοίγονται στα οποία τα «γουλιασμένα» ως «ιστορίες» αφηγούνται πλέον την ιστορική αλήθεια.

1.3. Προβολές στο χώρο και στο χρόνο : το οικείο και το ξένο παρελθόν.

Τα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση της ιστορίας διαμορφώνουν την τοπική λαϊκή ιστορική συνείδηση μέσα από μια διαλεκτική-συγκρουσιακή σχέση του «λόγιου» με το «λαϊκό», της «μόρφωσης» με την «αγραμματοσύνη» (πβ. Παπαχριστοφόρου 2013 : 96). Θα δούμε το ότι η λαϊκή αφήγηση στο πλαίσιο των «γουλιασμένων» αναπτύσσει αυτό το σχήμα : η Ιστορία των λογίων που αναπαριστά ένα κοινό παρελθόν στα πλαίσια ενός γραμμικά εξελισσόμενου χρόνου δεν συναινεί με τα όσα αποκαλύπτονται μέσα από τη λαϊκή αφήγηση «αυτοβίων». Το παρελθόν στα «γουλιασμένα» δεν παρουσιάζεται γραμμικό, κοινό και για αυτούς τους λόγους πολιτισμικά οικείο : μέσα από την λαϊκή αφήγηση αναδύεται μια αναπαράσταση του παρελθόντος σε εντελώς διαφορετική βάση την οποία θα προσπαθήσουμε να περιγράψουμε και να ερμηνεύσουμε.

Οι λαϊκοί αφηγητές αναπαριστούν το παρελθόν σε σχέση με τους εμφανείς αρχαιολογικούς χώρους ή φυσικούς σχηματισμούς που βρίσκονται σκορπισμένοι στο νησί. Ο C. Tilley (2012) χρησιμοποιεί τη φαινομενολογία του τοπίου για να κατανοήσει τη συμβολική χρήση του από την κοινότητα. Μελετώντας τη σχέση τοπίου και αφήγησης στην Κάλυμνο θα λέγαμε πως τα γεγονότα που έχουν παρέλθει έχουν αποτυπωθεί συμβολικά στη συλλογική μνήμη και ανακαλούνται με βάση αυτά που άφησαν πίσω τους στο χώρο, διαμορφώνοντας τον χώρο σε τοπίο (πβ. και Νιτσιάκος 2003 : 19). Σε μια πρώτη επαφή με τους αφηγητές στην Κάλυμνο μαθαίνει κανείς πως σπηλιά του Δασκαλιού στο Βαθύ συμβολίζει το απώτατο παρελθόν, το Κάστρο της Χρυσοχειριάς είναι σύμβολο της παρουσίας των Ιπποτών ενώ τα κτήρια του λιμεναρχείου και το επαρχείου παραπέμπουν στο πέρασμα των Ιταλών κατακτητών. Ταυτόχρονα το τοπίο συμβολίζει τις σχέσεις της κοινότητας με άλλους λαούς στο παρόν : η απουσία τζαμιών στον οικισμό συμβολίζει την αντίσταση εναντίον των Τούρκων και κάτι που με βάση τις αφηγήσεις στο πεδίο αποδίδεται συχνά ως αγέρωχη, ανυπότακτη φύση των Καλύμνιων. Τα ιταλικά κτήρια με την ευρέως αποδεκτή αισθητική τους συμβολίζουν την πολιτισμική οικειότητα που νιώθει ακόμα η κοινότητα με τους Ιταλούς του σήμερα. Οι κάτοικοι του νησιού συναντούν τα φυσικά και τεχνητά

απομεινάρια του παρελθόντος στον χώρο καθώς περιφέρονται στο νησί : σπηλιές, κάστρα, αρχαίοι ναοί και νεκροταφεία αλλά και νεότερα κτίσματα με σημαίνουσα παρουσία. Η καθημερινή, πολλές φορές σωματική επαφή που έχουν μαζί τους αποτυπώνεται συμβολικά στην αφήγηση όχι με όμως με τον τρόπο που θα ήθελαν οι τοπικοί εκφραστές της επίσημης Ιστορίας και σαφώς όχι με τον τρόπο που αποτυπώνει ο ερευνητής σε μια πρώτη επαφή με τους αφηγητές του πεδίου.

Πριν μιλήσουμε αναλυτικά για την αναπαράσταση του παρελθόντος μέσα από το χώρο και τον χρόνο στα «γουλιασμένα» θα πρέπει να δούμε πώς πραγματεύεται αυτά τα μεγέθη η Ιστορία των ντόπιων λογίων. Οι πρώτοι ντόπιοι λόγιοι στα νεότερα χρόνια που αναλαμβάνουν να εξιστορήσουν το απώτατο παρελθόν της Καλύμνου (Ταυλάριος 1862, Κινδύνης 1913) υποκινούνται και οι ίδιοι από την ιδεολογία του έθνους-κράτους και πιο συγκεκριμένα από το όραμα για ένωση με την «μητέρα Ελλάδα». Η αφήγησή τους πρέπει, βέβαια, να εξεταστεί στο γενικότερο πλαίσιο των εθνικών κινημάτων και της εθνικής ρητορικής στα Βαλκάνια εναντίον της Οθωμανικής αυτοκρατορίας από τα τέλη του 18ου αι. (Clogg 2003 : 41). Στην Ελλάδα το 1830 προκύπτει ένα ανεξάρτητο ελληνικό κράτος, στο οποίο τα Δωδεκάνησα θα προσπαθήσουν να ενσωματωθούν. Η αφήγηση γύρω από την Κάλυμνο θα ακολουθήσει το μοτίβο της «άρρηκτης» πολιτισμικής συνέχειας με την αρχαία Ελλάδα - μέσω του Βυζαντίου - έως το σύγχρονο ελληνικό κράτος και επομένως δικαιολογεί την ένωση με την Ελλάδα στην βάση της κοινής καταγωγής, της κοινής γλώσσας και του κοινού θρησκευματος (Herzfeld 1986 : 76 κ.ε.). Στην ηπειρωτική χώρα μετά την απελευθέρωση οι όροι της εθνικιστικής σκέψης και ρητορικής στην διανοήση θα εξελιχθούν τα χρόνια μετά το 1830 (Λουκάτος, 1992 : 65 κ.ε.) Αντίθετα, στα Δωδεκάνησα το αλυτρωτικό μήνυμα θα εκπέμπεται από Δωδεκανήσιους συγγραφείς με συνέπεια προς κάθε κατεύθυνση διαμορφώνοντας ανάλογα την αφήγηση των λογίων για περισσότερο από έναν αιώνα από την επανάσταση και ίδρυση του ελληνικού κράτους έως το 1947-8 και την Ενσωμάτωση των Δωδεκανήσων.

Οι ντόπιοι λόγιοι ακόμα και μετά την Ενσωμάτωση θα χρειάζεται συνεχώς να εφευρίσκουν τρόπους πολιτισμικής σύνδεσης της ταυτότητάς της Καλύμνου με την πρωτεύουσα, της περιφέρειας με το κέντρο, του τοπικού με το παγκόσμιο (πβ. Parman

1997 : 298). Όπως συμβαίνει με τις μεθοριακές-ακριτικές κοινότητες, σε αυτές τις περιπτώσεις η Ιστορία των λογίων εμμένει στην αναπαράσταση ενός «κοινού» διαχρονικά παρελθόντος μέσα από το οποίο μπορεί να ερμηνευτεί η κοινότητα στο παρόν. Η ιστορία του νησιού από το απώτατο παρελθόν έως τις μέρες μας αναπαρίσταται ως η κοινή ιστορία μιας πολιτισμικά ομοιογενούς και αμετάβλητης ομάδας στον χρόνο, φυσικά ριζωμένης σε έναν τόπο, μια αναπαράσταση που προσιδιάζει στην εθνική ρητορική (Νιτσιάκος 2003 : 86-87). Μια τέτοια αναπαράσταση της ιστορίας μπορεί να εντοπιστεί στα σπουδαιότερα εγχειρίδια τοπικής ιστορίας που έχουν εκδοθεί από ντόπιους λόγιους, από το «Λεύκωμα των Δωδεκανήσων» (Δρακίδης 1913) έως τις μνημειώδεις εργασίες του γυμνασιάρχη Γ. Κουκούλη (1980, 1982) και από την «κλασική» «Ιστορία της Καλύμνου» (Φραγκόπουλος 1995) και το σχολικό εγχειρίδιο τοπικής ιστορίας που συντάχθηκε από ομάδα ντόπιων λογίων για λογαριασμό του Επαρχείου (Συλλογικό Έργο 2000) έως το πλέον πρόσφατο βιβλίο «κοινωνικής ιστορίας» (Τρικοίλης 2007).

Οι ντόπιοι λόγιοι «δείχνουν» προς τα απομεινάρια του παρελθόντος με γνώμονα την ανάδειξη της πολιτισμικής συνέχειας των κατοίκων του νησιού και της κοινής, ελληνικής ταυτότητας. Στην έρευνά τους φροντίζουν να καταδείξουν πως ο,τι εντοπίζεται στο ανάγλυφο του νησιού μπορεί να ενταχθεί σε μια πολύ καλά ορισμένη χρονολογική σειρά πάνω στην οποία η κοινότητα μεταφέρεται ουσιαστικά αμετάβλητη από το αρχαίο ελληνικό παρελθόν στο σήμερα. Με αυτόν τον τρόπο γίνεται προσπάθεια να καλλιεργηθεί μια αίσθηση ψυχολογικής εγγύτητας και ενότητας με το χώρο και το χρόνο : όλα όσα μας περιβάλλουν παρουσιάζονται ως κομμάτια της αφήγησης μιας «δικής μας» Ιστορίας, ενός «δικού μας» τοπίου. Η στερεοτυπική προσήλωση των λογίων σε μια τέτοια αναπαράσταση του παρελθόντος ακολουθεί πρότυπα από την ηπειρωτική Ελλάδα (Λουκάτος 1992 : 59). Γνωρίζουμε πως οι πρώτοι ιστορικοί και λαογράφοι του νεοελληνικού κράτους οργανώνουν την ύλη τους και αφηγούνται την επιστήμη τους με βάση την ιδεολογία ενός ενιαίου έθνους-κράτους. Ο Ν. Πολίτης , για παράδειγμα, (1998 : 72 κ.ε.) στις «Παραδόσεις» του παρουσιάζει τα απομεινάρια «των Ελλήνων» ή και γενικότερα ενός παρελθόντος που συμβολίζεται από τα υλικά κατάλοιπά του γεμάτα παράξενες ιδιότητες. Τα αγάλματα είναι ζωντανά, οι μαρμάρινες

πλάκες στοιχειωμένες, ό,τι έχει απομείνει από τον υλικό πολιτισμό των παλαιών προδίδει την έκλειψη μιας γενιάς υπεράνθρωπων πολύ διαφορετικών από τους σημερινούς. Ο Πολίτης όμως, και στα ίδια, θα λέγαμε, πολιτικά συμφραζόμενα οι ντόπιοι λόγιοι της Καλύμνου με βάση τον προσανατολισμό που θέλουν να δώσουν στην δική τους αναπαράσταση του παρελθόντος, παρουσιάζουν αυτά τα απομεινάρια ως κάτι «οικείο», κάτι που έστω και έμμεσα ανήκει πολιτισμικά στους σύγχρονους του οι οποίοι στέκονται, στο τέλος μιας γραμμικής χρονικής εξέλιξης από το παρελθόν στο σήμερα. Η λόγια αυτή αναπαράσταση των αρχαιοτήτων έχει τεκμηριωθεί με παραδείγματα από όλη την Ελλάδα και επανέρχεται από καιρό σε καιρό με αφορμή αρχαιολογικές ανακαλύψεις ή συζητήσεις γύρω από την σχέση των αρχαιοτήτων, των ομάδων εξουσίας και της σύγχρονης ταυτότητας της χώρας (Hamilakis 2008 : 8 κ.ε.).

Ο ντόπιος λόγιος και ο λαϊκός αφηγητής στις μέρες μας φαίνεται καταρχήν να συναινούν ως προς την αδιάρρηκτη στο χρόνο ελληνικότητα της Καλύμνου. Από αυτήν την άποψη μπορεί να πει κανείς πως έχει επιτευχθεί μια αίσθησης κοινής ταυτότητας στο συλλογικό φαντασιακό με βάση την θεωρία της ιστορικής συνέχειας (Anderson 2006 : 7). Η κοινή ταυτότητα αυτή σε ορισμένες περιόδους εθνικιστικής έξαρσης εκφράζεται με τον εντονότερο τρόπο όπως για παράδειγμα την περίοδο της «κρίσης των Ιμίων» κατά την δεκαετία του '90, όταν προέκυψε το θέμα ονομασίας των Σκοπίων (Sutton 1998 : 160 κ.ε.) αλλά και μετά το 2010 όταν τα πρώτα συμπτώματα της οικονομικής κρίσης αποδόθηκαν από πολλούς σε εξωγενείς, διεθνείς παράγοντες που σκοπό έχουν , όπως το έθεσε ντόπιος λόγιος σε τοπική εφημερίδα, να «καταλύσουν την ενότητα του ελληνισμού».

Η κοινή όμως αίσθηση ταυτότητας δεν βασίζεται πάνω σε ενδελεχή γνώση του παρελθόντος από όλα τα μέλη της κοινότητας και η εθνικιστική σκοπιά των ντόπιων λογίων δεν φαίνεται να είναι ιδιαίτερα γνωστή σε όλες της τις λεπτομέρειες παρά στους ίδιους. Ειδικά όταν επικεντρωθούμε στα «γουλιασμένα» θα δούμε πως το κενό μεταξύ λόγιας και λαϊκής αναπαράστασης του παρελθόντος γιγαντώνεται οδηγώντας μας στην μελέτη μιας ιδιαίτερης συγκρουσιακής αφηγηματικής συνθήκης.

Οι λαϊκές αφηγήσεις, που μιλούν για ένα κοινό παρελθόν είναι ολιγόλογοι μύθοι στους οποίους ο αφηγητής δεν επιμένει. Πολλές φορές, για παράδειγμα, θα ακούσει

κανείς αφηγητές κάθε ηλικίας να αναφέρουν με εμφανή περηφάνια πως οι «Καλύμνιοι είναι Δωριείς για αυτό είναι ατρόμητοι και θαλασσοπόροι, ενώ οι Κώτες (παρατσούκλι των κατοίκων του γειτονικού νησιού της Κω) είναι Ίωνες για αυτό είναι έμποροι και πιο φοβητσιάρηδες». Στο νησί δεν αντιλήφθηκα την ύπαρξη μύθων για τις φαντασιακές καταβολές της κοινότητας στο απώτατο παρελθόν με την μορφή συγκροτημένων, εκτενών αφηγήσεων όπως συμβαίνει στο παράδειγμα των Λειψών (Παπαχριστοφόρου 2013).

Για να ενισχύσουμε την επιχειρηματολογία μας θα άξιζε να σταθούμε σε ορισμένα παραδείγματα τα οποία επικεντρώνονται στην εθνικιστική αναπαράσταση του ιστορικού χώρου και χρόνου. Μπορούμε να εντοπίσουμε τη λόγια παρέμβαση στην αναπαράσταση των γεγονότων στον χώρο και τον χρόνο ήδη από το 1841. Ο L. Ross που επισκέπτεται την Κάλυμνο αναφέρει λεπτομέρειες γύρω από την εμφύλια διαμάχη που είχε ξεσπάσει στο νησί : «[...] η πόλις διηρέθη εις δύο εχθρικά στρατόπεδα, χωριζόμενα από την κοίτην ενός ευρύτατου χειμάρρου κατεβαίνοντος από τα βουνά, από την μίαν πλευράν ήσαν οι φιλελεύθεροι, οι οποίοι κατά παράδοξον μεταστροφή των αντιλήψεων ωνόμασαν εαυτούς Σπαρτιάτας, από την απέναντι δε οι αριστοκράται αντίπαλοι των και οι οπαδοί των, οι οποίοι έφεραν το κομματικόν όνομα Αθηναίοι» (Χαραμαντάς 1993 : 72-73). Είτε πρόκειται για λογοτεχνική παρέμβαση του Ross είτε για πραγματική αναφορά βλέπουμε την τάση των «μορφωμένων» να δημιουργήσουν συνάψεις με το παρελθόν με τον τρόπο που περιγράψαμε. Η τάση αυτή εντοπίζεται διαχρονικά. Οι ντόπιοι λόγιοι προσπαθούν με κάθε ευκαιρία να εφεύρουν μια κοινή πολιτισμική παράδοση. Σε ένα από τα πιο πρόσφατα παραδείγματα που μπορούμε να αναφέρουμε ο Σ. Τρικοίλης (2007 : 378) μιλώντας για τον «κώδικα του 1904» ο οποίος προέβλεπε τον τρόπο σχηματισμού ενοριών στο νησί, διαβλέπει πίσω από το ιδιαίτερο καθεστώς που προέκυψε ένα μοντέλο που εμπνεύστηκε από την διαίρεση των φυλών στην αρχαία Αθήνα. Όπως θα δούμε όμως παρακάτω τα αίτια που καθορίζουν τον «κώδικα του 1904» εντοπίζονται στην ανάγκη για δίκαιο καταμερισμό των ζωνών οικονομικής επιρροής του κάθε εφημέριου.

Περνώντας σε θέματα χώρου και τοπίου, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αντιπαραβολή λόγιας και λαϊκής αφήγησης γύρω από τα τοπωνύμια της Κάλυμνου.

Ενώ η τόπικη λόγια παράδοση -σε μίμηση λογίων από όλο τον ελλαδικό χώρο- εμμένει στην εφεύρεση τοπωνυμίων αρχαιοελληνικού χαρακτήρα, τα «γουλιασμένα» αγνοούν χαρακτηριστικά κάθε τάση αναπαράστασης μιας διαχρονικά κοινής ταυτότητας μέσα από την απaráλλαχτη στον χρόνο ονομασία και σημασιοδότηση του χώρου. Τα σπήλαια που οι λόγιοι επιμένουν διαχρονικά να ονομάζουν «Σπήλαιο του Δία» και «Άντρο των Νυμφών» είναι άγνωστα με αυτήν την ονομασία στον λαϊκό αφηγητή. Αντίθετα όλοι γνωρίζουν το «σπήλιο της Κεφάλας» και τη σπηλιά των «Εφτά Παρθένων».⁸ Η περιοχή του Δάμου στα βορειοδυτικά και τα χαλάσματα του «Ναού του Απόλλωνα» αναφέρονται στα «γουλιασμένα» απλά ως «αρχαία» ή ως «των Ελλήνων». Τα λείψανα προϊστορικών εγκαταστάσεων στον Εμπορείο και στο Βαθύ στα οποία οι λόγιοι έχουν τοποθετήσει της προελληνικές ρίζες του πολιτισμού της Καλύμνου αλλά και όπου έχουν τοποθετήσει την λειτουργία «κρυφών σχολειών» επί Τουρκοκρατίας, στα γουλιασμένα ο λαϊκός αφηγητής τα αναφέρει ως ανώνυμες τοποθεσίες ή με παραβολικό τρόπο ως «παλαιολιθικά» ή ως πράγματα «πριν τους αρχαίους».

Το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα που μπορεί να δοθεί όσον αφορά στα τοπωνύμια και που φέρνει αντιμέτωπες τις λόγιες και τις λαϊκές αναπαραστάσεις είναι αυτό της ονομασίας της πρωτεύουσας του νησιού, της Πόθιας. Οι λόγιοι αφηγητές πραγματεύονται τον μύθο της πριγκίπισσας Πόθιας που χάθηκε από καημό για τον αγαπημένο της προσανατολιζόμενοι στην εφεύρεση μιας κοινής μνήμης που ενώνει πολιτισμικά τον χώρο και τον χρόνο μέσω της κοινής ονομασίας του αρχαιότατου και του νεότερου λιμανιού στο νησί (Κουκούλης 1982 : 51, Χατζηθεοδώρου 2000 : 149). Οι λαϊκοί αφηγητές όμως αναφερόμενοι στο δράμα της Πόθιας δεν φαίνεται να αντιμετωπίζουν την «ιστορία» αυτή ως πηγή ιστορικής γνώσης ή εθνικής συνέχειας. Η αυτοκτονία της πριγκίπισσας, το μαρμάρωμά της στο βουνό της Τελένδου, η

⁸ Η λόγια εκδοχή για το πως το σπήλαιο ονομάστηκε «Εφτά Παρθένες» (όταν δεν αποδίδει το σπήλαιο με την ονομασία «Άντρο των Νυμφών») είναι ότι ορισμένες νεαρές κοπέλες προκειμένου να γλιτώσουν από «του Τούρκους» βρήκαν καταφύγιο στο σπήλαιο όμως στην προσπάθειά τους να κρυφτούν χάθηκαν σε μια από τις πολλές χαράδρες που κρύβει μέσα του. Η λαϊκή εκδοχή είτε μιλάει για πειρατές είτε (βλ. ΚΑΛ7.1.) αναφέρει πως οι νεαρές κοπέλες είχαν πάει «ραντεβού» στη σπηλιά όπου περιπλανήθηκαν περισσότερο από ο,τι έπρεπε και χάθηκαν.

βουλιαγμένη πολιτεία που ακόμα φαίνεται στη θάλασσα αν κοιτάξει κανείς καλά περνώντας από εκείνα τα μέρη με το καΐκι (ΚΑΛ18.9) παρουσιάζονται ως αυτοδύναμα γεγονότα η σημασία των οποίων εντοπίζεται στην ίδια την τραγικότητα των χαρακτήρων και των περιστάσεων. Η Γοργόνα που πλέον στοιχειώνει το παλιό Κάστρο του αγαπητικού της πριγκίπισσας Πόθας είναι ένα ανελέητο στοιχείο που λυμάνεται τον τόπο και που αν δεν εξορκιστεί καταλλήλως φέρνει την καταστροφή. Οι «ιστορίες» για την Πόθα δεν επιθυμούν να επικοινωνήσουν κάποια ιστορική απόδειξη, αλλά μια βαθύτερη αλήθεια. Θα υποστηρίξουμε πως αν κάτι τονίζουν τα «γουλιασμένα» γύρω από την Πόθα αυτό είναι η κοινή μοίρα που συνέχει όλη την κοινότητα μπροστά σε συμφορές και μπροστά σε αστάθμητους παράγοντες της ανθρώπινης ύπαρξης. Από αυτήν την γνώση η κοινότητα αντλεί στοιχεία μέσα από τα οποία εκπολιτίζει τον χώρο σε τοπίο και αναπτύσσει την συλλογική της μνήμη που αναζητεί τις βαθύτερες αιτίες των πραγμάτων. Η κοινότητα συγκρατεί τελικά όπως το θέτει η F. Hèritier (2013 : 145) από τον υπερβολικό αριθμό αναμνήσεων και από τον μακρύ κατάλογο των πιθανών συγκινήσεων, «τα πρότυπα όσων μας αγγίζουν πραγματικά».

Σε γενικές γραμμές οι λαϊκοί αφηγητές δείχνουν πως δεν θα μπορούσαν σε καμιά περίπτωση να στηριχθούν τις ιστορικές τους γνώσεις αλλά και την ίδια στιγμή δεν δέχονται εύκολα πως μπορούν να βασιστούν στην αναπαράσταση που εκπέμπουν οι λόγοι υπό την ιδιότητα του «μορφωμένου». Αυτά πολύ συχνά μεταδίδονται στον ερευνητή με ιδιαίτερο χιούμορ. Η αμηχανία των αφηγητών για τα πράγματα του παρελθόντος, ειδικά αυτών με ελάχιστες γραμματικές γνώσεις, μετατρέπεται σε ενθουσιασμό από την στιγμή που συνειδητά επιλέγουν να αντισταθμίσουν την έλλειψη εξειδικευμένων πληροφοριών με «γουλιασμένα» γύρω από τις σκόρπιες στο νησί αρχαιότητες ή «αρχαίες» τοποθεσίες. Ο «αγράμματος» αφηγητής, αλλάζοντας αυτό που ο E. Goffman θα όριζε ως «πλαίσιο», μετατοπίζει την οπτική της αφήγησης από την αντικειμενική θεώρηση που επισύρει η αναζήτηση ιστορικών πληροφοριών στην υποκειμενική αφήγηση μέσα από τα «γουλιασμένα» (Goffman 1974 : 11). Μετακινείται από το πλαίσιο της επίσημης Ιστορίας στις «ιστορίες». Παραδέχεται την «αγραμματοσύνη» αλλά μέσα από αυτήν την παραδοχή παρουσιάζεται ως ένας αφηγητής που έχει αυτογνωσία και επομένως μπορεί κανείς να τον εμπιστευτεί.

Πιθανότατα έχει κι άλλα πράγματα να επικοινωνήσει. Με αυτό το τέχνασμα ωθεί τον ακροατή να νιώσει σιγουριά για όσα θα ακούσει καθώς το παρελθόν θα αναπαριστάται μέσα από τα θρυλούμενα.

Τα απομεινάρια του παρελθόντος στα «γουλιασμένα» συμβολίζουν το «άλλο», το «ξένο» και περιγράφουν ένα μυστήριο επίπεδο που ενώνει το παρελθόν με το παρόν μέσα από «ιστορίες» γεμάτες ευκαιρίες και κινδύνους. Οι αρχαιολογικοί χώροι και τα ιστορικά κτίσματα θεωρούνται έντονα στοιχειωμένοι («πολύ γουλιασμένα» είναι η έκφραση) από τον λαϊκό αφηγητή. Τα δυο Κάστρα, ο Χριστός της Ιερουσαλήμ, η περιοχή του Δάμου, τα ιταλικά κτήρια και οι αποθήκες αλλά ακόμα και χώροι ανώνυμοι όπου υπάρχει η υποψία αρχαίων υπολειμμάτων ναού, νεκροταφείου ή οικισμού. Η παρουσία «αρχαίων», «παλιών πραγμάτων» φαίνεται ακόμα και να δικαιολογεί, αυτομάτως, την επικινδυνότητα του χώρου. Ο Κ.Σ., ψαράς δίχως γραμματικές γνώσεις αναφέρει (ΚΑΛ7.5) «Κ.Σ. : Ο Γιάννης που ναι δωπέρα. Αυτός είχε μανία να ψαρεύει. Πήγε σε μια σπηλιά. Ητσίμπησε. Δεν ημπόρου να το βγάλει πάνω. Ήδωκε καρφωτή για να το βγάλει, ηζιώθει ο ίδιος. Το να μην είχε συνέταιρο να τις δώσει εκείνος να το ξεμπλέξει το πόδι ντου...επέθανε. Και μετά λέγανε πως είναι στοιχειωμένη η σπηλιά; Κ.Σ.: Λέγανε πως είχε μέσα αρχαία».

Τα «αρχαία» είναι τόπος μεθοριακός, καταραμένος. Είναι εκεί όπου κακόβουλοι νεκροί σηκώνονται τα βράδια, είναι το γεμάτο παγίδες λημέρι παράξενων πλασμάτων. Οι αφηγητές δεν έχουν λόγο να νιώθουν οικειότητα με εκείνα τα μέρη καθώς τα πλησιάζει κανείς από κακή συγκυρία ή από ανάγκη. Το τοπίο όμως είναι διάσπαρτο από τέτοιες «γουλιασμένες» τοποθεσίες. Ο αφηγητής ζει υπό την σκιά των Κάστρων καθημερινά, αναγκάζεται να περάσει δίπλα από την ιταλική «Καζάρμα», κινείται ανάμεσα από τα χαλάσματα του παρελθόντος είτε χρησιμοποιεί μέσο μεταφοράς είτε με τα πόδια. Η επαφή με αυτές τις τοποθεσίες δεν παρουσιάζεται επιθυμητή ή ευχάριστη όπως θα περίμενε κανείς πως θα γινόταν με κάτι που μας είναι πολιτισμικά οικείο. Αντιθέτως. Τα μέρη αυτά τα αποστρέφεται κανείς, τα αντιμετωπίζει με τρόμο και συχνά προσπαθεί να βρει τρόπο να τα αποφύγει λοξοδρομώντας. Ο λαϊκός αφηγητής «γουλιασμένων» εκφράζει την θέληση να έχει την μικρότερη δυνατή αλληλεπίδραση με τα απομεινάρια του παρελθόντος. Αν κάποιος είναι τελικά αναγκασμένος να

αλληλεπιδράσει με τα αυτά τότε θα πρέπει να οπλιστεί με ιδιαίτερη γνώση για να επιβιώσει από το κακό που θα πρέπει να αντιμετωπίσει, από τα πλάσματα που θα τον παραμονεύουν, από τις παγίδες (πηγάδια, μάγια κ.α.) που θα πρέπει να αποφύγει.

Στις «γουλιασμένες» ιστορίες γύρω από τα απομεινάρια του παρελθόντος ο χώρος και ο χρόνος αποκτούν μια πολύ ιδιαίτερη σημασία τονίζοντας ακόμα περισσότερο την επικινδυνότητα των «αρχαίων» και την συναισθηματική απόσταση αφηγητή και θεματικής. Οι λόγιοι αφηγητές φροντίζουν σύμφωνα με την παιδεία τους να διαχωρίζουν προσεκτικά τα χρονικά επίπεδα, να τονίζουν στρωματογραφικά τα ευρήματα και να βάζουν σε τάξη το παρελθόν στα πλαίσια της γραμμικής τους αφήγησης. Στα «γουλιασμένα» κάτι τέτοιο δεν έχει σημασία. Τα χρονικά επίπεδα συγχέονται αδιακρίτως, οι τόποι αποκτούν μια φευγαλέα διάσταση καθώς η αφήγηση μπερδεύει χαρακτηριστικά του ενός με τον άλλο. Στην αφήγηση, για παράδειγμα, των Μ.Β. και Ε.Β. (ΚΑΛ18.4 κ.ε.) ο χρόνος και ο χώρος συμφύρονται σε ένα αφηγηματικό αμάλγαμα το οποίο αντιστέκεται ακόμα και στην ίδια την καθημερινή βιωμένη εμπειρία:

«Μ.Β: Είναι...μαζί με τα σπίτια μαζί, πήε τσζαι η εκκλησιά. (Βούλιαξαν).

Ε.Β.: Το Κάστρο λέτε;

Ναι.

Ε.Β.: Το Κάστρο είχε πολλές εκκλησίες, ήτανε σαράντα εκκλησίες. Η μία, η μία λέει κανονικά, όταν θέλεις, μπορείς να τη δεις, αν έχεις το ζώποϊό σου και τη δεις, μπορείς να τη δεις. Αλλά οι πιο πολλές...Τώρα έχει μείνει μία μόνο! Οι άλλες, οι τριανταεννιά είναι τελείως εξαφανισμένες.

Μ.Β.: Είναι γης.

Ε.Β.: Είναι γης, δεν υπάρχει το...και να θες δεν τις βλέπεις. Αλλά κανονικά όντα πας για την Τέλεντο, έτσι; Η θάλασσα ήταν παλιά, εκεί ήταν παλιά».

Τις «αρχαίες εκκλησίες» στο Κάστρο είναι αδύνατον να τις μετρήσει κανείς, χάνονται και εμφανίζονται ανεξήγητα, συγχέονται με τα αρχαιότερα χαλάσματα. Βυθισμένες πολιτείες είναι εμφανείς ακόμα κι αν κοιτάξει κανείς προσεκτικά. Ο

παρελθών χρόνος, όπως και οι στοιχειωμένες αρχαιότητες δεν είναι τακτοποιημένος σε ενότητες αλλά οργανώνεται με βάση τις ανάγκες της αφήγησης. Η αναπαράσταση των περασμένων καιρών ενοποιείται όχι με βάση κάποια θεωρία ιστορικής συνέχειας αλλά στην βάση του ανοίκειου χαρακτήρα που μοιράζονται όλα τα απομεινάρια του παρελθόντος αλλά και μέσα από το ότι θα πρέπει να αντιμετωπιστούν στο σύνολό τους ως τόποι «γουλιασμένοι», μεθοριακοί και επικίνδυνοι.

1.4. Οι θησαυροί και οι «ιστορίες» τους.

Η αφήγηση «γουλιασμένων» για τα απομεινάρια του παρελθόντος σχετίζεται σχεδόν πάντοτε με την ύπαρξη κάποιου θησαυρού. Τα «αρχαία» κρύβουν «μάαλι», όπως ονομάζεται ο θησαυρός στο τοπικό ιδίωμα, μια λέξη που προέρχεται από το τουρκικό *mal*, που σημαίνει «κτήμα, περιουσία» (Σκανδαλίδης 2013 : 322). Η σημαντικότερη πληροφορία που θέλει να επικοινωνήσει ο λαϊκός αφηγητής σχετικά με το παρελθόν φαίνεται πάντοτε να είναι αυτή η σχέση μεταξύ των αρχαίων πραγμάτων και ενός πιθανού πλουτισμού που κρύβουν. Η σχέση αυτή είναι με την σειρά της μια «ιστορία», μια αφήγηση δηλαδή απρόσμενων γεγονότων που φέρνουν την αναστάτωση και πολλές φορές την καταστροφή.

Η ίδια η αποκάλυψη ενός σημείου όπου υπάρχει κρυμμένος ένας θησαυρός είναι από μόνη της μια αναστάτωση στην καθημερινή ροή των πραγμάτων. Το «σημάδι» για την ύπαρξη ενός θησαυρού αναλαμβάνουν να το αποκαλύψουν υπερφυσικά όντα (Πολίτης 1998 : 229 κ.ε., Παπαχριστοφόρου 2013 : 52 κ.α.) τα οποία εμφανίζονται αναπάντεχα επί τούτου. Άλλοτε τα όντα αυτά είναι οικόσιτα τα οποία συμπεριφέρονται παράξενα προοικονομώντας έτσι στην αφήγηση την αποκάλυψη του υπερφυσικού τους χαρακτήρα και την σχέση τους με τον θησαυρό ως φύλακες ή ως οδηγοί σε αυτόν (ΚΑΛ9.18, ΚΑΛ12.3) άλλοτε είναι Άγιοι (ΚΑΛ10.5) και άλλοτε συναντάμε την παρέμβαση ενός ονείρου (ΚΑΛ4.4).

Η αναστάτωση δεν σταματάει στη γνωστοποίηση του σημείου. Η απόφαση για να αντιμετωπίσει κανείς τους κινδύνους που κρύβει ένας θησαυρός περιγράφεται πάντοτε δύσκολη και ιδιαίτερα αγχογόνος. Οι κίνδυνοι που διατρέχει κανείς είναι

υπαρκτοί και αφορούν βλάβες που μπορεί να πάθει ο χρυσοθήρας ή που μπορεί να προκύψουν στον ίδιο τον θησαυρό. Η τρέλα είναι το πιο κοινό κακό που βρίσκει όσους ξαφνικά συναντούν ή συνειδητοποιούν τα πλούτη του παρελθόντος που έχουν μπροστά τους (ΚΑΛ10.3). Σε άλλες περιπτώσεις τα πλάσματα που φυλούν τους θησαυρούς μπορεί να βλάψουν τον επίδοξο ευρετή, φυσικά ή πνευματικά. Οι θησαυροί, με την σειρά τους αλλάζουν την φύση τους με υπερφυσικό τρόπο ανταποκρινόμενοι στην συμπεριφορά του ευρετή (Sutton 2014 : 6, Μπιλλήρη 1980 : 298). Αν πει κανείς ψέματα για το τι έχει βρει, τα χρυσά φλουριά αλλάζουν στο αντικείμενο που αναφέρθηκε για να αποφευχθεί η αποκάλυψη (ΚΑΛ16.1). Πολλές φορές ο αφηγητής, δίχως να επεξηγεί τους λόγους, χαρακτηρίζει τον θησαυρό «καταραμένο». Παρόλο που αποτελείται από άψυχα αντικείμενα δρα σαν δαιμονικό όν έχοντας βούληση και ικανότητες που ταυτίζονται με πολλά από τα πλάσματα που συναντάει κανείς στα «γουλιασμένα». Αντίστροφα, πολλά από τα πλάσματα που αποτελούν τα πιο κοινά «στοισιά» παρουσιάζονται σε μια εκδοχή τους κατά την οποία είναι φτιαγμένα από χρυσάφι (βλ. ΚΑΛ5.9 και ΚΑΛ12.3). Για να αποφύγει κανείς όλους αυτούς τους κινδύνους θα πρέπει να είναι γνώστης ειδικών μεθόδων που κατευνάζουν τα υπερφυσικά πλάσματα και βοηθούν να αποφευχθεί η αλλοίωση των ευρημάτων (ΚΑΛ5.10). Οι μέθοδοι αυτές δεν έχουν να κάνουν με γνώση του ιστορικού παρελθόντος ούτε προδίδουν κάποια συνάφεια ψυχολογική με την αρχαία τοποθεσία και τους θησαυρούς που κρύβει. Αποτελούν μια μέθοδο, ένα «μυστικό» για να αποκτήσει κανείς αλώβητος, έναν ακέραιο θησαυρό.

Ακόμα και όταν όμως αποφευχθούν οι κίνδυνοι και ο θησαυρός περιέλθει στην κατοχή κάποιου, οι «ιστορίες» δεν σταματούν. Στην καλύτερη των περιπτώσεων ένας θησαυρός που έχει εντοπιστεί θα προκαλέσει τη ζήλεια και την έριδα. Οικογένειες «διαλύονται» πάνω στην μοιρασιά του θησαυρού (ΚΑΛ9.18), κοινωνικοί δεσμοί - κουμπαριές και φιλίες - παρακάμπτονται και σοβαρές αναστατώσεις προκύπτουν κατά τις οποίες κάποιοι που παλιότερα παρουσιάζονται αγαπημένοι, αποξενώνονται οριστικά.

1.5. Λαϊκές και λόγιες προτεραιότητες : το πολύτιμο παρελθόν.

Και για τον λόγιο αλλά και για τον λαϊκό αφηγητή όσα κρύβονται και φανερώνονται στα απομεινάρια του παρελθόντος είναι πολύτιμα. Για τους λόγιους το διάσπαρτο από αρχαιότητες τοπίο πρέπει να αποκωδικοποιηθεί, πρέπει κανείς να το αφηγηθεί ξανά γιατί έτσι αποκαλύπτει κάτι πολύ σημαντικό: την ιστορική ταυτότητα της κοινότητας. Αυτή η διαδικασία πολύ λίγο απασχολεί τον λαϊκό αφηγητή. Εκείνος πρέπει να αποκωδικοποιήσει τα «σημάδια» που βρίσκει κανείς στις αρχαιότητες για να αποκαλύψει έναν κρυμμένο θησαυρό, πρέπει να αποφύγει τους κινδύνους και να γνωρίζει πώς να αντιμετωπίσει τις συνέπειες της εύρεσης. Αυτό είναι πολύ σημαντικό γιατί ο θησαυρός θα του επιτρέψει να ξεφύγει από τον καθημερινό, αβέβαιο και γεμάτο κινδύνους βιοπορισμό στο νησί. Την ίδια στιγμή ο λόγιος ενδιαφέρεται για τους θησαυρούς ως αρχαιολογικό εύρημα και όχι ως «μάαλι». Οι «μορφωμένοι», λένε οι λαϊκοί αφηγητές με κάθε ευκαιρία, έχουν μέσα από τις σπουδές τους εξασφαλίσει τα μέσα επιβίωσης και την κοινωνική τους ανέλιξη. Επομένως έχουν την πολυτέλεια να εκτιμούν τα πράγματα με άλλον τρόπο. Φανερώνεται λοιπόν πως οι λόγιες και οι λαϊκές προτεραιότητες που συμβολίζονται μέσα από την αφήγηση καταδεικνύουν την εκ διαμέτρου αντίθετη διαχείριση του παρελθόντος και των αφηγηματικών επεκτάσεων του στην μνήμη, στο τοπίο, στην καθημερινότητα. Διαφαίνονται οι λόγοι που καθορίζουν τον προσανατολισμό της λόγιας Ιστορίας και των λαϊκών «ιστοριών».

Οι πρακτικές διαστάσεις της σύγκρουσης συμβολίζονται στην αφήγηση. Ο λαϊκός αφηγητής αναγνωρίζει στο πρόσωπο του ντόπιου λόγιου ένα σαφές εμπόδιο που στέκεται ανάμεσα σε εκείνον και στον θησαυρό. Ο λόγιος αποτελεί εκτός των άλλων και ένα είδος πολιτικής εξουσίας που έχει τον πρώτο λόγο πάνω στις αρχαιότητες. Οι λόγοι διαχρονικά νουθετούν, λοιδορούν, απειλούν τον «αγράμματο» να σεβαστεί τα απομεινάρια του παρελθόντος όχι ως πεδίο αρπαγής και προσωπικού οφέλους αλλά ως πολιτισμικό κοινό αγαθό (Κουκούλης 1982 : 228). Σε αυτά τα πλαίσια οι λόγοι αναπτύσσουν αφηγήσεις που κινούνται γύρω από το ίδιο μοτίβο του αχόρταγου, άξεστου χωρικού ο οποίος προκειμένου να αρπάξει τον θησαυρό καταστρέφει πολύτιμα αρχαιολογικά τεκμήρια και τελικά δεν καταφέρνει τίποτα παρά να εμπλακεί σε έριδες

με τους ομοίους του για το μοίρασμα των λαφύρων (Κουκούλης, 1982 : 230, Μπιλλήρη 1980 : 304). Από την άλλη πλευρά ο λαϊκός αφηγητής δεν διστάζει να κατηγορήσει έμμεσα τον λόγιο «άρχοντα» για τα εμπόδια που θέτει ανάμεσα σε έναν βιοπαλαιστή και στην ελπίδα του θησαυρού. Αυτό, όπως αναφέραμε, γίνεται με τον να θέτει υπό αμφισβήτηση όχι τις γνώσεις αλλά την ηθική των λογίων καθώς και τις πραγματικές τους προθέσεις. Σε δεύτερο επίπεδο τα «γουλιασμένα» αναπαριστούν τον λόγιο ως επίβουλο νοσοφιστή υλικού πλούτου. Αυτό επιτυγχάνεται με έμμεσο τρόπο καθώς η αφήγηση ρίχνει το βάρος στον ξένο άρπαγα, τον λόγιο που έχει έρθει από την Αθήνα ή το εξωτερικό με σκοπό την αρπαγή. Τα σύμβολα στην αφήγηση που αναπαριστά τον ξένο λόγιο-άρπαγα είναι όμοια με αυτά που περιγράφουν τον ντόπιο λόγιο. Είναι σύμβολα που απηχούν στην εξουσία που αποκτάει κανείς μέσα από την «μόρφωση» (ΚΑΛ5.10).

Ο (ξένος) λόγιος που ερευνά τα «αρχαία» αναπαρίσταται στα «γουλιασμένα» ως ο περισπούδαστος εκείνος χαρακτήρας ο οποίος ξεχωρίζει από την ευρωπαϊκή, εξεζητημένη περιβολή του και από το κατεξοχήν σύμβολο της γνώσης : βαστάει κάποιο τεφτέρι, κάποιο βιβλίο ή κάποιον χάρτη, βαστάει δηλαδή «φελλάι». Έχει το προβάδισμα σε σχέση με τις αρχαιότητες : γνωρίζει πού και τι ψάχνει και γνωρίζει την αξία του αντίθετα με τους «αγράμματους» οι οποίοι σε ορισμένες περιπτώσεις δεν αναγνωρίζουν τον θησαυρό ακόμα κι αν εκείνος είναι μπροστά στα μάτια τους (ΚΑΛ10.3). Ο λόγιος άρπαγας δεν χρειάζεται να αποκωδικοποιήσει τα τοπίο ή να αντλήσει γνώση από τις πληροφορίες που μοιράζονται οι λαϊκοί αφηγητές μέσα από τα «γουλιασμένα». Το «φελλάι» του, σχεδόν σαν μαγικό, ερμητικό αντικείμενο, φαίνεται να περιέχει ό,τι του είναι αναγκαίο για να πετύχει τον σκοπό του. Οι κινήσεις του είναι κινήσεις άρχοντα και σε σχέση με τους ντόπιους παρουσιάζεται στα πλαίσια ανώτερου που απευθύνεται σε κατώτερους. Παίρνει αυτό που θέλει δικαιωματικά στη βάση της βαθιάς του γνώσης ή και της χρηματικής του ικανότητας. Είναι, επιπλέον, ελεύθερος μεταξύ υπόδουλων.

Ο ξένος λόγιος φαίνεται να έχει το απόλυτο δικαίωμα να σκάψει όπου θέλει και να κρατήσει ό,τι επιθυμεί αντίθετα με το λαϊκό αφηγητή ο οποίος αν σκάψει κάπου το κάνει με την ενοχή της παρανομίας. Οι ντόπιοι περιορίζονται τελικά να είναι εργάτες

του ξένου λόγιου και να αμείβονται με ένα μικροποσό την στιγμή που ο εργοδότης τους θα καρπωθεί κάτι ανεκτίμητο. Ίσως οι αναπαραστάσεις αυτές μπορεί να απηχούν σε πρακτικές ανασκαφής για τις οποίες γνωρίζουμε αρκετές λεπτομέρειες όπως αυτή του Άγγλου Charles Thomas Newton (1854-55) και του Ιταλοεβραίου Mario Serge (1937-38) ο οποίος και δημοσίευσε μέρος της δουλειάς του στο έργο «Tituli Calymnii» (Serge 1944) και σίγουρα διαμορφώνονται υπό τις ιδιαίτερες συνθήκες ξένης κατοχής που γνώρισαν τα Δωδεκάνησα. Ο ξένος λόγιος καθώς και ο ντόπιος «μορφωμένος» περιγράφονται πολλές φορές στο ίδιο συγκεκριμένο, ως νοσφιστές ενός παρελθόντος το οποίο επισκιάζουν ηγεμονικά, στην ίδια αφήγηση και με τους ίδιους συμβολισμούς. Ο χαρακτήρας του «μορφωμένου» που δρα σαν άρχοντας και παίρνει αυτό που θέλει είναι ο πλέον κοινός στα «γουλιασμένα» με θησαυρούς.

1.6. Κυκλικός χρόνος και θησαυροί.

Η σχέση μεταξύ θησαυρού και γης σε συμβολικό επίπεδο έχει επισημανθεί από πολλούς ερευνητές στα πλαίσια μιας περίπλοκης μεταφοράς της χθόνιας γονιμότητας (Sutton 2014 : 16, Stewart 2012 : 122). Η γη κρύβει μια ιδιαίτερη δυναμική η οποία αποκαλύπτεται κάθε χρόνο μέσα από το θάνατο και το ζωντάνεμα της βλάστησης, των δέντρων και των καρπών. Σαν προέκταση αυτής της βιωμένης εμπειρίας ζωής και θανάτου (Ψυχογιού 2008 : 294, Παπαχριστοφόρου 2013 : 59) η γη παρουσιάζεται να κρύβει αλλά και να αποκαλύπτει διάφορες μορφές κινδύνων, γνώσης και πλούτου. Οι θησαυροί ως αντικείμενα κάτω από το χώμα και μέσα στη γη κρύβονται και αποκαλύπτονται μέσα από την διαδικασία της αφήγησης στα πλαίσια μιας κυκλικής αίσθησης του χρόνου (Νιτσιάκος 2003 : 122 κ.ε.) Στα πλαίσια αυτής της ροής των γεγονότων οι λαϊκοί αφηγητές εκτιμούν τις πληροφορίες εκείνες που μιλούν όχι τόσο για μια συνέχεια από το παρελθόν στο παρόν –πληροφορίες στις οποίες εμμένουν οι λόγιοι - αλλά περισσότερο εκείνες που χρησιμεύουν για να περιγράψουν την επανάληψη των όσων συμβαίνουν μέσα στην εναλλασσόμενη πορεία του ημερονοχτίου και των εποχών. Οι θησαυροί, κρύβονται και αποκαλύπτονται, ωφελούν και διαβάλλουν, ζωοδοτούν αλλά και εξαφανίζονται με τρόπο κατά βάση ανεξήγητο όπως

ακριβώς συμβαίνει με φαινόμενα της φύσης στα πλαίσια του κύκλου των εποχών.

Μέσα από τα «γουλιασμένα» αποκτάει κανείς τη γνώση για τους τόπους και τους τρόπους των θησαυρών. Η γνώση αυτή σχετίζεται με την ίδια την φύση του χώρου και το χρόνο στην λαϊκή κοσμοθεωρία και πηγάζει από την εμπειρία και από τις προτεραιότητες που θέτει ο βιοπορισμός. Η γνώση αυτή δεν εγγυάται πως ο θησαυρός θα αποκτηθεί στα σίγουρα. Το μόνο που παραμένει σίγουρο είναι πως η γη στα σπλάχνα της κρύβει την πιθανότητα πλουτισμού. Όπως και η σπορά, όπως και ο καθημερινός μόχθος, η γνώση αυτή μπορεί τελικά να αποβεί μάταιη ή και καταστροφική.

Σε κάθε περίπτωση τα «γουλιασμένα» γύρω από τα «αρχαία» και τα «μάαλια» αποτελούν πολυεπίπεδες αφηγήσεις που προσαρμόζονται ανάλογα με τις ανάγκες του αφηγητή και της περίπτωσης. Ως αναπαραστάσεις της ιστορίας δεν συμμορφώνονται στις επιταγές των λογίων : μπερδεύουν το ιστορικό γεγονός με το μύθο, τη βιωμένη εμπειρία με τον θρύλο και αναπαριστούν το παρελθόν ως ένα ακόμα πράγμα το οποίο έχει κρυφτεί στη γη αφήνοντας πίσω του «σημάδια» που προδίδουν πιθανές θέσεις θησαυρών. Έτσι τα γεγονότα του παρελθόντος έχουν ενδιαφέρον όσο η «ιστορία» τους έχει κάτι να πει για υλικά αγαθά. Τα «αρχαία» έχουν ενδιαφέρον αν κρύβουν «μάαλι». Ως αναπαραστάσεις του ιστορικού χώρου και του χρόνου τα «γουλιασμένα» γύρω από τους θησαυρούς κωδικοποιούν το χωροχρονικό επίπεδο με βάση μια παραδοσιακή κυκλική δομή των γεγονότων προσφέροντας γνώση για το πώς κινείται κανείς σε τέτοια πλαίσια, πώς θα πρέπει να περιμένει ανταμοιβές και καταστροφές, πώς θα πρέπει να μοχθήσει, να ελιχθεί αλλά και να παραδεχθεί τα γεγονότα που είναι πάνω από τις ανθρώπινες δυνάμεις. Μέσα από αυτήν τη διαδικασία τα απομεινάρια του παρελθόντος γεμίζουν πλάσματα κακοποιά αλλά και καλόβουλα που κρύβουν και αποκαλύπτουν, βοηθούν και εξοντώνουν. Έτσι το τοπίο είναι γεμάτο «αρχαία» τα οποία είναι τόσο εξηγήσιμα αλλά και ανεξήγητα όσο η ζωή, τόσο «δικά μας» όσο και «ξένα» όπως η φύση. Τόσο προσβάσιμα αλλά και μακρινά όσο αυτά που χαρίζει ο ανθρώπινος μόχθος αλλά και συνεχώς στερεί το φυσικό περιβάλλον.

Ακόμα και σήμερα στα πλαίσια του σύγχρονου καπιταλιστικού συστήματος και της εμπορευματοποιημένης γραμμικής πραγμάτευσης του χρόνου και της παραγωγής

μπορεί κανείς στο παράδειγμα της Καλύμνου να εντοπίσει τα χάσματα που περιγράψαμε μεταξύ λόγιας και λαϊκής αναπαράστασης του παρελθόντος. Σε ορισμένες περιπτώσεις η αντιπαράθεση των δυο κοσμοθεωριών αναδεικνύεται εκ νέου. Πολιτικοί και λόγιοι χρησιμοποιούν το παρελθόν για δικούς τους σκοπούς και πάντοτε με γνώμονα την εδραίωση της ηγεμονικής τους θέσης (Χαμηλάκης 2014). Μέσα από μια γνώριμη ιστορικά εθνική ρητορική αναπαριστούν ένα «οικείο» παρελθόν για το οποίο δεν μπορεί κανείς παρά να είναι υπερήφανος. Η λαϊκή κοσμοθεωρία σαφώς επηρεάζεται από την ηγεμονική προβολή των ιδεών που προβάλλουν οι «ειδικοί» της κοινότητας. Την ίδια στιγμή όμως εντοπίζει κανείς και σημάδια «αντίστασης» που απηγούν στις λαϊκές ανησυχίες γύρω από την ζωή και τον δύσκολο βιοπορισμό όπως τις περιγράψαμε. Η αντίσταση αυτή ορισμένες φορές παίρνει την μορφή ανοιχτής κοινωνικής και πολιτικής σύγκρουσης. Σε τοπικό τηλεοπτικό σταθμό της Καλύμνου τον Αύγουστο του 2014 έγινε μια τηλεφωνική παρέμβαση την ώρα που διάφοροι ντόπιοι λόγιοι συζητούσαν τη μεγάλη αρχαιολογική σημασία ορισμένων ευρημάτων. Ο τηλεφωνικός συνομιλητής που αυτοσυστήθηκε ως ψαράς απεύθυνε το λόγο στους «ειδικούς» ρωτώντας επί λέξει. «Καλός ο τάφος που βρήκανε και μακάρι να είναι του Μεγαλέξαντρου. Αλλά πείτε μου αν ο τάφος έχει μέσα κανένα «μάαλι» για μένα να πληρώσω το λογαριασμό της ΔΕΗ που μου ήρθε εξακόσια ευρώ». Οι ντόπιοι λόγιοι αντέδρασαν αρκετά συγκαταβατικά τονίζοντας πως τελικά τα πολιτισμικά αγαθά είναι πολύ σημαντικά και πως είναι «πάνω από τις βιοτικές μας μέριμνες». Πριν κλείσει απότομα το τηλέφωνο ο ψαράς φώναξε σε έναν από τους συνομιλητές. «Εσύ τα λες αυτά και πλερώνεσαι για να τα λες, δάσκαλε, είσαι σαράντα χρόνια διορισμένος από τον Καραμανλή. Εγώ πάλι αέρα θα φάω».

Η πλειοψηφία των κατοίκων της Καλύμνου δεν έχουν σταματήσει να αντιμετωπίζουν τα αρχαία με ενδιαφέρον όσο αυτά κρύβουν «μάαλι». Την ίδια στιγμή αγνοούν επιδεικτικά την «επίσημη» ιστορία των αρχαίων και ιστορικών τοποθεσιών με τα οποία έρχονται σε καθημερινή επαφή : με αυτόν τον τρόπο δείχνουν, μεταξύ άλλων και την αντίθεσή τους στους ηγεμονικούς τρόπους των ντόπιων λογίων αλλά και της εθνικής ρητορικής γενικότερα. Ο «αγράμματος» αφηγητής δείχνει να κατανοεί πως τελικά σε κάποιο πραγματιστικό επίπεδο ακόμα και ο ντόπιος λόγιος με τη στάση του

μεταμορφώνει το «παρελθόν» σε «μάαλι» : κάνει τη δουλειά του από την οποία καρπώνεται οικονομικά και κοινωνικά οφέλη.

Η αμφισβήτηση της επίσημης εξουσίας γύρω από το παρελθόν και τα αρχαία έχει, εκτός από συμβολικές και πρακτικές διαστάσεις. Το ενδιαφέρον για το παρελθόν που είναι καθαρά υλικό, η αναζήτηση για «μάαλι», αφήνουν πίσω τους στο τοπίο κατάσπαρτα, τα απομεινάρια παράνομων ανασκαφών. Κατά καιρούς αποκαλύπτονται τρύπες στο Ιερό εξωκκλησιών που έχουν γίνει βράδυ και έχουν αφεθεί να χάσκουν για να βρεθούν από τον έντρομο ιερέα ή νεωκόρο το άλλο πρωί. Σε διάφορα χωράφια θα δει για λίγες μέρες κανείς να έχουν τοποθετηθεί σε κάποια γωνιά κίονες, κομμάτια από αγάλματα για τα οποία κανείς δεν ξέρει, κανείς δεν θα ειδοποιήσεις τις αρχές και τα οποία σε ανύποπτο χρόνο θα εξαφανιστούν. Οι αλληλοκατηγορίες και οι φήμες για παράνομες ανασκαφές και αρχαιοκαπηλία οργανώνονται σε ένα σύνολο θρυλούμενων ιδιαίτερα προσφιλών στους νεώτερους σε ηλικία αφηγητές.

Τα σύγχρονα «γουλιασμένα» αναπαριστούν έναν τρόπο πλουτισμού που καθορίζεται από μια εν πολλοίς «αντικοινωνική» διαδικασία όπως έχει μελετηθεί και σε άλλα παραδείγματα όπως αυτό των μεταλλωρύχων στη Βολιβία από τον M. Taussig (Taussig 1980). Ο πλούτος πρέπει να αποκτηθεί μέσα από κοινωνικά αποδεκτές ατραπούς : πρέπει κανείς να μοχθήσει για αυτόν. Σε ένα νησί όπου ο βιοπορισμός είναι τόσο δύσκολος η ξαφνική απόκτηση τεράστιας οικονομικής δύναμης δεν μπορεί να γίνει εύκολα παραδεκτή από την κοινότητα. Σε ορισμένες περιπτώσεις η αγορά γης, το άνοιγμα μιας επιχείρησης ακόμα και η αγορά ενός ακριβού αυτοκινήτου αποδίδεται στην εύρεση ενός θησαυρού. Οι φήμες τότε που κυκλοφορούν για την συγκεκριμένη οικογένεια ή άτομο είναι γεμάτες ζηλοφθονία η οποία εκφράζεται από την πεποίθηση πως τα πλούτη αυτά που «άδικα» αποκτήθηκαν, θα ξοδευτούν και «άδικα» στα πλαίσια μιας κάποιας φυσικής «δικαιοσύνης» που δρα με βάση τον μαγικό κανόνα σύμφωνα με τον οποία είναι φυσικό το «όμοιο» να καλεί/προκαλεί το «όμοιό του» (Mauss & Hubert 2003 : 111). Οι φήμες πολύ συχνά συνοδεύονται από εκτενείς αφηγήσεις «γουλιασμένων» γύρω από το θησαυρό ή την υποτιθέμενη τοποθεσία όπου βρέθηκε. Η αναφορά σε κακοποιά πλάσματα, στην παράξενη φύση του θησαυρού και στο ότι η εύρεσή του συχνά οδηγεί στην καταστροφή του ευρετή με τους τρόπους που

περιγράψαμε, απηχεί στην αίσθηση περί «αδικίας» και «δίκαιης πληρωμής» και ίσως εξυπηρετεί πλέον ως ψυχολογική διέξοδος στα αρνητικά συναισθήματα αυτών που, δίχως θησαυρό, παραμένουν δέσμοι του καθημερινού βιοπορισμού (βλ. και Strathern & Stewart 2004 : xii).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2. Αναπαραστάσεις οικονομικής και πολιτικής εξουσίας.

2.1 Σύμβολα και πρακτικές εξουσίας : από τη λαϊκή κυριαρχία στην ολιγαρχία.

Στην αφήγηση των ντόπιων λογίων ο λαός αναπαρίσταται ως ο υπέρτατος κυρίαρχος του πολιτικού γίνεσθαι. Κάθε απόφαση που παίρνουν οι εκλεγμένοι άρχοντες γίνεται προς όφελος του λαού ενώ οι τελικές αποφάσεις για τα σημαντικότερα ζητήματα επικυρώνονται από αυτόν. Πράγματι, μελετώντας τα Αρχεία της Δημογεροντίας ήδη από τα 1860 βλέπουμε πως ο τοπικός πολιτικός άρχοντας χαρακτηρίζεται με όρους διάμεσου μεταξύ της κεντρικής εξουσίας - τον κατακτητή ή την κυβέρνηση της ελεύθερης Ελλάδας - και του λαού, στο όνομα και μετά από την εξουσία που του παραχωρεί ο λαός. Οι λέξεις και οι πράξεις του εκπορεύονται από τον λαό και φαίνεται να έχουν μοναδικό σκοπό την εξυπηρέτηση του κοινού συμφέροντος. Επίσης, πολύ σημαντικές αποφάσεις οι οποίες έχουν καταγραφεί στα Αρχεία της Δημογεροντίας όπως Ναυτικοί Σπογγαλιευτικοί Κανονισμοί (τομ. 6.), ο Κανονισμός της Δημογεροντίας του 1887 (τομ. 51) αλλά και, για παράδειγμα, σημαντικά ψηφίσματα όπως αυτό που προβλέπει την ένωση με την Ελλάδα (Α.Δ. 30, 155-198, 3/2/1913) υπογράφονται από πλήθος λαού προβάλλοντας έτσι τη λαϊκή βούληση ως την υπέρτατη αρχή. Ο λαός καλείται σε γενική μάζωξη συνήθως στο προαύλιο της μητρόπολης και εκεί φαίνεται να δηλώνει τη βούλησή του. Τα ίδια τα κείμενα τονίζουν με στερεοτυπικό τρόπο τη συμβολική σχέση μεταξύ της υπογραφής του λαού, της παρρησίας του και του καταλυτικού του ρόλου σε κάθε σημαντική συζήτηση. Ο ντόπιος λόγιος αλλά και ο ντόπιος πολιτικός δε βρίσκουν ιδιαίτερα εμπόδια στο να περιγράψουν αυτήν την εμφανώς φιλελεύθερη λειτουργία του πολιτεύματος ως συνέχεια της δημοκρατίας της κλασικής αρχαιότητας (Φραγκόπουλος 1995 : 129).

Τα «γουλιασμένα» όμως δεν αναφέρονται σε μια δημοκρατική κοινωνία αλλά αναπαριστούν ένα συγκεντρωτικό σύστημα εξουσίας. Πέρα από τον «μορφωμένο» για τον οποίο μιλήσαμε στην προηγούμενη ενότητα, εξουσιαστής παρουσιάζεται ο πλούσιος άρχοντας ο οποίος επιβάλλει την παρουσία του με τρόπο ηγεμονικό και προασπίζει με ολοκληρωτικές πρακτικές τα συμφέροντά του υπό το πρόσχημα της λαοπρόβλητης ιδιότητάς του. Στα «γουλιασμένα» ο λαϊκός αφηγητής φαίνεται να

εντοπίζει και να σχολιάζει μια πολύ χαρακτηριστική αντίφαση της επίσημης αναπαράστασης αναφορικά με τον μερισμό της εξουσίας. Την ίδια στιγμή που ο λαός θεωρείται ανίκανος να αναπαραστήσει την Ιστορία μέσα από τις «ιστορίες» του, θεωρείται ικανός να καθορίζει την Ιστορία μέσα από τις αποφάσεις του. Ο λαϊκός αφηγητής μέσα από τα «γουλιασμένα» γνωστοποιεί πως αναγνωρίζει τα τεχνάσματα και τις υστεροβουλίες της επίσημης αναπαράστασης η οποία τον ντύνει με σύμβολα εξουσίας για να του τα αφαιρέσει όταν απαιτηθεί από το συγκείμενο. Ο λαϊκός αφηγητής αναπαριστά την ιεραρχία της κοινωνίας όπως την βιώνει στην πραγματικότητα και σχολιάζει τις σχέσεις εξουσίας αναφορικά με τον κυρίαρχο πλούσιο άρχοντα και τις υπάλληλες σε αυτόν ομάδες.

Ένα συγκεντρωτικό σύστημα εξουσίας προϋποθέτει συγκεκριμένες σχέσεις παραγωγής και συγκεκριμένα μοντέλα πρόσβασης σε πόρους και αγαθά. Προϋποθέτει, κυρίως, πως ένα μικρό κομμάτι της κοινωνίας, μια ελίτ, εξουσιάζει ηγεμονικά τις σχέσεις παραγωγής και έχει τον τελικό λόγο στην διάθεση και την νομή των πόρων και των αγαθών (πβ. Godelier 2005 : 178 σχετικά με τις έννοιες του οικονομικού και κοινωνικού σχηματισμού στο παράδειγμα των Ίνκας). Στο παράδειγμα της Καλύμνου ήδη από τις πρώτες ενδείξεις για το πώς διαρθρωνόταν η κοινωνία από τον 14ο αιώνα μέχρι και την Οθωμανική κατάκτηση το 1523, η ιεράρχηση γίνεται μεταξύ των λίγων «δυνατών» και των πολλών «πενήτων» (Τρικοίλης, 2007 : 66 κ.ε.). Επί Οθωμανών η παραδοσιακή αριστοκρατία θα παίξει τον ρόλο του διάμεσου μεταξύ της τοπικής κοινωνίας και του κεντρικού κρατικού μηχανισμού της Αυτοκρατορίας (Inalcik & Quataert 1994 : 668 κ.ε.). Στα αρχεία που είχαμε την ευκαιρία να μελετήσουμε οι πολιτικοί άρχοντες στο νησί είναι ταυτόχρονα οι πλέον εύποροι και αυτό από τα μέσα του 19^{ου} αι. έως και στα μέσα του 20^{ου}. Επί Ιταλοκρατίας η παραδοσιακή αριστοκρατία μαζί με την αστική τάξη των σφουγγαρέμπορων και τους ντόπιους λόγιους θα αναλάβουν την διαμεσολάβηση μεταξύ λαού και του εκάστοτε κατακτητή την ίδια στιγμή που θα προσπαθήσουν να διατηρήσουν τα κοινωνικά και οικονομικά τους πλεονεκτήματα.

Η συζήτηση που έχει αντιταθεί στην ρομαντική άποψη για μια αμόλυντη και άμεση δημοκρατία έχει αναπτυχθεί γύρω από την παρατήρηση πως αυτό που στην

ουσία παρουσιάζεται από ορισμένες ομάδες συμφερόντων ως δημοκρατία δεν είναι παρά μια μορφή «ολιγαρχίας» (Mosca 1939 : 329, Michels 1962 : 342, Mills 2000 : 298). Στην προσπάθεια να ερμηνεύσουμε τα «γουλιασμένα» που μιλούν για τους άρχοντες στο παράδειγμα της Καλύμνου θα αναφερθούμε σε ορισμένα σημεία ενός συγκεντρωτικού κοινωνικο-οικονομικού συστήματος (πβ. Νιτσιάκος 2004 : 133) το οποίο αποτελεί, ουσιαστικά, ολιγαρχία (με την ετυμολογική και όχι ιστορική έννοια του όρου) την ίδια στιγμή που αναπαρίσταται από τους επίσημους εκφραστές του ως δημοκρατία. Σε αυτό το ολιγαρχικό σύστημα οι πολιτικοί άρχοντες είναι και τα κοινωνικά και οικονομικά ισχυρότερα μέλη της κοινότητας. Στη λαϊκή τοπική ιστορική συνείδηση το παρελθόν σημαδεύεται από τις πράξεις αυτών των αρχόντων και αυτό φαίνεται από τον πρωταγωνιστικό ρόλο που έχουν στην πλοκή «ιστοριών». Θα αναπτύξουμε την περιγραφή και την ερμηνεία της αναπαράστασης των ιστορικών σχέσεων εξουσίας και οικονομίας στα «γουλιασμένα» με άξονα τις αφηγήσεις γύρω από δυο πολιτικούς και οικονομικούς «άρχοντες», τον Δημήτριο Αλεξιάδη και τον Νικόλαο Βουβάλη σε αντιπαραβολή με τεκμήρια κυρίως μέσα από τα Αρχεία της Δημογεροντίας και τη μελέτη των βιβλίων και εγγράφων της οικογένειας Βουβάλη.

2.2. Αλεξιάδης, ο άρχοντας.

Δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε πως ο πιο στοιχειωμένος χαρακτήρας στα «γουλιασμένα» είναι ένας πλούσιος άρχοντας, ο Δημήτριος Αλεξιάδης, η μοναδική περίπτωση βρικόλακα στο παράδειγμα της Καλύμνου. Τα «γουλιασμένα» γύρω από τον Αλεξιάδη έδωσαν υλικό για να γραφτεί το μυθιστόρημα του Γιάννη Μαγκλή (1985), «Κοντραμπατζήδες του Αιγαίου» το οποίο γνώρισε μεγάλη εκδοτική επιτυχία (14 εκδόσεις μέχρι το 2005) και το οποίο συνέβαλε ώστε ο θρύλος του «Καλύμνιου Βρικόλακα» να συνεχίζει να κυκλοφορεί από στόμα σε στόμα μέχρι τις μέρες μας. Η «ιστορία» του Αλεξιάδη παρουσιάζεται εδώ σαν μια ενιαία αφήγηση. Οι αναφορές για αυτόν είναι πολυπληθείς αλλά ιδιαίτερα αποσπασματικές και ιδιαίτερα αντικρουόμενες. Εντυπωσιάζεται όμως κανείς από την επιμονή των αφηγητών γύρω από το πρόσωπο του και από την μεγάλη αναγνωρισιμότητα του θρύλου του. Η δική μας αφήγηση

αποτελεί τη σύνοψη αναφορών οι οποίες καταγράφηκαν ως σημειώσεις στο ημερολόγιο πεδίου και ως εκτενείς συνομιλίες με λαϊκούς και λόγιους αφηγητές. Η αρχαιακή έρευνα έπαιξε σημαντικό ρόλο στην ανασύνθεση του συγκεκριμένου θρύλου. Η αφήγησή μας δεν θα μπορούσε να έχει κάποια ιστορική βάση δίχως να γνωρίζουμε δυο σημαντικά έγγραφα από τα Αρχεία της Δημογεροντίας (Α.Δ. 23. 22, 26/02/1899 και Α.Δ. Τόμος Αλληλογραφίας 6, 186-189, 4/04/1899) τα οποία παρουσιάζονται εδώ για πρώτη φορά.

Ο Δημήτριος Αλεξιάδης, σύμφωνα με εκτιμήσεις μακρινών απογόνων του γεννήθηκε το 1836. Κληρονόμησε μια αρκετά μεγάλη κτηματική περιουσία από τον πατέρα του, προύχοντα του τόπου. Ο πατέρας του Αλεξιάδη επένδυσε αρκετά χρήματα στη σπογγαλιεία και έτσι εκτός από κτήματα άφησε στον γιο του μια επικερδή επιχείρηση. Η λαϊκή αφήγηση παρουσιάζει τον Δημήτρη Αλεξιάδη ως έναν πολύ σκληρό πλούσιο σφουγγαρέμπορα και «ξεκινητή» (κεφαλαιούχος ο οποίος δάνειζε, με τόκο, τους καπετάνιους σπογγαλιευτικών προκειμένου να ξεκινήσουν το ταξίδι τους).

Για να κατανοήσουμε καλύτερα τις αναφορές σε αυτήν την «σκληρότητα» θα πρέπει να λάβουμε υπόψη το οικονομικό υπόβαθρο σχετικά με το λεγόμενο συνεργατικό-συμμετοχικό σύστημα που αναπτύχθηκε γύρω από την σπογγαλιεία. Η σπογγαλιεία αποτέλεσε για το νησί την αιτία της οικονομικής άνθησης χάρη στην οποία ο πληθυσμός της Καλύμνου από το 1821 έως το 1858 αυξάνεται από 5.000 κάτοικους στους 9.000 και μέχρι τις αρχές του 20ου φτάνει τις 23.000 (Χατζηδάκης 1999 : 236). Στη σπογγαλιεία εμπλέκονται άμεσα τέσσερις κοινωνικές ομάδες. α) Οι δύτες και το πλήρωμα, β) οι καπετάνιοι των σπογγαλιευτικών γ) οι «ξεκινητές» και δ) έμποροι. Από το 1884 έως το 1894 υπογράφονται δυο Κανονισμοί που ορίζουν τις σχέσεις μεταξύ αυτών των ομάδων (Μαυρογιάννης 1999 : 244 και Καλυμνιακά Χρονικά 1985 : 43 κ.ε.). Οι σχέσεις εξάρτησης που διαγράφονται μέσα από τις διατάξεις των Κανονισμών μπορούν να συνοψιστούν στα εξής. Το πλήρωμα και ειδικά οι δύτες αν και μπορούν να διαπραγματευτούν τα ποσοστά των κερδών τους, βρίσκονται πάντα υπό τον έλεγχο του καπετάνιου ο οποίος με την σειρά του είναι υπόχρεος στον «ξεκινητή». Όλοι τους, εν τέλει, εξαρτώνται από τους εμπόρους οι οποίοι καθορίζουν τις τιμές διάθεσης των σφουγγαριών και έμμεσα τα ποσοστά με τα οποία θα αμειφθεί ο καθένας. Το ποσοστό ρίσκου είναι άνισα κατανομημένο. Οι δύτες ρισκάρουν τη ζωή τους, ο

καπετάνιος ρισκάρει να βρεθεί χρεωμένος στον «ξεκινητή» ενώ ο «ξεκινητής» ρισκάρει μόνο το αρχικό του κεφάλαιο το οποίο δανείζει, πολλές φορές, με όρους τοκογλυφίας. Ο έμπορος βρίσκεται στην πιο πλεονεκτική θέση. Τα στοιχεία δείχνουν (Μαυρογιάννης 1999 : 245) πως από κέρδη του ταξιδιού το 50% το καρπώνεται ο «ξεκινητής», το 25% ο καπετάνιος και το υπόλοιπο διανέμεται μεταξύ του πληρώματος. Σε αυτά τα ποσοστά πρέπει να συνυπολογίσουμε ότι πολλές φορές ο «ξεκινητής» εκτός από κεφαλαιούχος που χρηματοδοτεί τους καπετάνιους πολύ συχνά είναι και έμπορος σφουγγαριών. Αυτό σημαίνει πως στα κέρδη του προστίθεται και το ποσοστό κέρδους από την χονδρική διάθεση του προϊόντος.

Οι σφουγγαράδες, από την άλλη, στις περισσότερες περιπτώσεις ακόμα και μετά το ταξίδι και τον μερισμό των ποσοστών τους βρίσκονται χρεωμένοι ή δίχως χρήματα (Χειλάς 2000 : 17-38). Οι δύτες, τους μήνες που δεν βρίσκονται στο ταξίδι ζουν από τα «πλάτικα», από προκαταβολές δηλαδή που τους δίνουν οι καπετάνιοι με προοπτική πως αυτά τα χρήματα θα ξεπληρωθούν στο επόμενο ταξίδι. Μελετώντας τις μαρτυρίες των πενήντα και πλέον δυτών που έχει αποθησαυρίσει η Φ. Χαλκιδιού σε πρόσφατη εργασία της βλέπουμε πως η οικονομική κατάσταση των οικογενειών των δυτών, για να μην αναφέρουμε των άλλων ειδικοτήτων που αμείβονταν σε χειρότερη βάση, ήταν πολύ δύσκολη (Χαλκιδιού 2009). Παρ'όλες τις διατάξεις των δυο Κανονισμών πολύ σπάνια ένας δύτες θα έβγαζε δουλειά που ανταποκρίνεται σε «ρέστα» δηλαδή τόσα σφουγγάρια το ποσοστό των οποίων να ισοφαρίζει τα «πλάτικα» τα οποία ήταν χρεωμένος και να δίνει και ένα επιπλέον ποσό. Οι δύτες κατηγορούν πολύ συχνά τους καπετάνιους και τους ξεκινητές ή τους εμπόρους ως συνένοχους σε συνεννοήσεις που αδικούν τους δύτες (στα ποσοστά, στους τόκους, στα «πλάτικα») ενώ οι καπετάνιοι, έμποροι και κεφαλαιούχοι κατηγορούν τους δύτες για άσωτη ζωή τους μήνες που βρίσκονται στο νησί. Να σημειωθεί πως η κατάσταση αυτή παραμένει η ίδια ακόμα και όταν τον ρόλο του κεφαλαιούχου τον αναλαμβάνει η Αγροτική Τράπεζα της Ελλάδος μετά την Ενσωμάτωση. Η σπογγαλιεία διαχρονικά πλουτίζει λίγους ενώ στα λαϊκά στρώματα προσφέρει στην ουσία έναν τρόπο επιβίωσης ο οποίος τόσο συχνά κοστίζει σε ζωές.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να κατανοήσει κανείς την κατηγορία του πολύ

σκληρού «ξεκινητή» και εμπόρου που προσάπτει η λαϊκή αφήγηση στον Αλεξιάδη. Η σκληρότητά του αυτή φαίνεται να ήταν εν μέρει η αιτία της δολοφονίας του και αναφέρεται από όλους τους αφηγητές ως η κύρια αιτία για την οποία ο πλούσιος έμπορος έγινε βρικόλακας. Πριν όμως τη δολοφονία και τη μακάβρια μετατροπή του άρχοντα σε απέθαντο πλάσμα –στην ουσία μια μετάβαση ενός ιστορικού χαρακτήρα σε χαρακτήρα αφηγηματικό-, θα πρέπει να επικεντρωθούμε στον δολοφόνο ο οποίος επίσης περιβάλλεται από θρύλους.

Ο δολοφόνος του Αλεξιάδη ανήκει στο στενό του οικογενειακό περιβάλλον, ήταν ανιψιός του και αναφέρεται στην αφήγηση ως «Αλέξης» ή αλλιώς «Ζεεπέκι» (από το τούρκικο «zeybek», ο ανυπότακτος στρατιώτης/χωροφύλακας απ' όπου προέρχεται η λέξη «ζεμπέτης», το ανυπότακτο παλικάρι / ο αντάρτης, παραφθορά του οποίου είναι το «ζεεπέκι» με την ίδια σημασία, βλ. Σκανδαλίδης 2013 : 170).

Ο Αλέξης ήταν κοντραμπατζής, λαθρέμπορος στα Δωδεκάνησα και στα απέναντι μικρασιατικά παράλια ο οποίος όμως φαίνεται πως είχε φροντίσει να καλλιεργήσει μια πολύ συγκεκριμένη εικόνα λαϊκού ήρωα για τον εαυτό του. Έστρεψε την παράνομη δράση του τόσο εναντίον των Τούρκων όσο και εναντίον πλούσιων συμπατριωτών του στην Κάλυμνο και στα γύρω νησιά και με αυτόν τον τρόπο είχε κερδίσει την συμπάθεια των οικονομικά ασθενέστερων. Φρόντιζε να δωροδοκεί τους συμπατριώτες του προκειμένου να έχει κάποιο καταφύγιο και να είναι λιγότερες οι πιθανότητες να τον καταδώσουν κάθε τόσο που οι οθωμανικές αρχές προσπαθούσαν να τον εντοπίσουν. Ταυτόχρονα, βέβαια, ο Αλέξης δωροδοκούσε και κατώτερους Οθωμανούς αξιωματούχους. Φήμες σχετικά με τη δεινή σκοπευτική του ικανότητα, με τον απύ χαρακτήρα του και «ιστορίες» γύρω από τις παρανομίες του κυκλοφορούσαν από τότε που ήταν ακόμα ζωντανός συμβάλλοντας στον θρύλο του (ΚΑΛ17α.1.)

Ο Αλέξης δολοφονεί τον θείο του, Δημήτρη Αλεξιάδη το βράδυ της 25^{ης} Φεβρουαρίου 1899 στη βάση ορισμένων κτηματικών διαφορών (ΚΑΛ32.9 και Παράρτημα, σ. 333 και σ. 370, Εικόνα 11). Λέγεται πως ο Αλέξης είχε προσφέρει στον θείο του ένα αντίστοιχο χρηματικό ποσό για τα κτήματα όμως εκείνος, ανένδοτος, ήθελε την γη προκειμένου να χτίσει αποθήκη σφουγγαριών. Είχε φερθεί με ιδιαίτερη σκληρότητα και ασέβεια στον Αλέξη και σύμφωνα με ορισμένους αφηγητές είχε

προσπαθήσει να στηρίξει τις τουρκικές αρχές στην σύλληψή του. Η δολοφονία του Αλεξιάδη φάνηκε να ανεβάζει προσωρινά το κύρος του Αλέξη. Ο Αλέξης, όμως από το σημείο αυτό και έπειτα λέγεται πως «αγρίεψε». Στερεοτυπικά, μετά το φόνο του θείου του παρουσιάζεται να διαπράττει ολοένα και πιο ανόσιες πράξεις. Ο γενικός θαυμασμός για αυτόν μετατράπηκε, κάποια στιγμή, σε απέχθεια. Η πράξη που τον καταδίκασε ξεκάθαρα στην συνείδηση των λαϊκών αφηγητών ήταν η δολοφονία των αδερφών Σκαρούλη (αναφέρονται ως «Σκαρουλάκια» εξαιτίας της πολύ νεαρής ηλικίας τους). Κοντραμπατζήδες και οι ίδιοι, αδίκησαν τον Αλέξη, κατά την γνώμη του, στο μοίρασμα των λαφύρων και εκείνος, για μια τέτοια ασήμαντη (για τους αφηγητές) αφορμή τους δολοφόνησε μέσα στην βάρκα τους, σε ενέδρα.

Ο Στέφος Μελιανός ήταν ένας από τους αντίζηλους του Αλέξη. Παράνομος και ο ίδιος με ορμητήριο τους Αρκιούς, επιδιόταν στην ζωοκλοπή. Οι βοσκοί στην Κάλυμνο και στην Πάτμο παρουσιάζονται να ζητούν τη βοήθεια του Αλέξη εναντίον του Στέφου λέγοντας συν τοις άλλοις πως ο ζωοκλέφτης από τους Αρκιούς, παλλικάρι και ίδιος, καυχιέται πως δε φοβάται τον Αλέξη και πως αν τον πιάσει θα του «κόψει τα αυτιά». Από συγκυρία, ή σύμφωνα με ορισμένες αφηγήσεις μετά από πολλές προσπάθειες από μέρους του Αλέξη, ο Στέφος πέφτει στα χέρια του Καλύμνιου κοντραμπατζή. Ο Αλέξης κόβει τα αυτιά του Στέφου και τον αφήνει σε «ελεεινή κατάσταση» στους βοσκούς στα Σκάλια για να τον παραδώσουν στις αρχές. Οι αφηγητές περιγράφουν τις ανοσιότητες του Αλέξη ως μια κλιμακούμενη δυσοίωνη κατάσταση που προοικονομεί το χειρότερο τέλος.

Ο Αλέξης χρησιμοποιούσε την περιοχή γύρω από τα Σκάλια ως ευκαιριακό ορμητήριο εξαιτίας της απόστασής της από την Χώρα και την Πόθια.⁹ Εκεί διατηρούσε και σχέση με μια περίφημη καλλονή, την Αγγελίνα (βλ. Παράρτημα, σ. 364, Εικόνα 1.). Το τέλος του Αλέξη σχετίζεται με την δυσμένεια ορισμένων συμπατριωτών εναντίον του. Κάποια Θωμαΐνα τον καταδίδει στις τουρκικές αρχές καθώς είναι κρυμμένος σε

⁹ Μπορεί άραγε να υποστηριχθεί πως το νησάκι «Αλέξης» στον Εμπορείο έχει πάρει το όνομά του από εκείνον; Ορισμένοι αφηγητές αναφέρουν πως αυτό είναι βέβαιο καθώς το ότι οι τοπικές παραλλαγές τραγουδιών για τους Κοντραμπατζήδες όπως το «Ούλοι οι Κοντραμπατζήδες» δεν θα υπήρχαν αν δεν κυκλοφορούσε τόσο διαδεδομένα ο θρύλος του Αλέξη και του Αλεξιάδη.

φιλικό σπίτι στην Τέλεντο. Ο Αλέξης καταφέρνει να διαφύγει για λίγο μέχρι που κάποιος, δεύτερος καταδότης, κάποιος Μαγριπλής, δείχνει στους διώκτες του την βάρκα μέσα στην οποία προσπαθούσε, κρυμμένος, να ξεφύγει. Η αφήγηση βρίσκεται στην δίκαιη τιμωρία του Αλέξη και στον θάνατό του μέσα στην βάρκα, συμβολικές αντιστοιχίες με το έγκλημα που είχε διαπράξει και εκείνος με θύμα του αδερφούς Σκαρούλη : οι Τούρκοι κάνουν «κόσκινο την βάρκα». Μεταφέρουν τη σωρό του Αλέξη στα Λινάρια και εκεί μαζεύεται κόσμος πολύς για να δει, έστω και νεκρό, τον περίφημο κοντραμπατζή της Καλύμνου (πβ. Χατζηθεοδώρου 2000, όπου και η μοναδική λεπτομερής δημοσιευμένη αναφορά στα γεγονότα). Η δολοφονία του Αλεξιάδη στάθηκε αφορμή για μια σειρά γεγονότων τα οποία μπορούμε να προσεγγίσουμε μέσα από τα Αρχεία της Δημογεροντίας. Την επόμενη μέρα μετά το συμβάν οι δημογέροντες και δημοτικοί σύμβουλοι του νησιού αποφασίζουν να σχηματίσουν κάποιου είδους ομάδα για τον εντοπισμό του δολοφόνου. Οι «φύλακες» που θα πληρωθούν από το δημοτικό ταμείο χωρίζονται σε ομάδες που οι θα ερευνήσουν τον οικισμό καθώς και τα βουνά και τις εξοχές (βλ. Παράρτημα, σ. 333, σ. 370).

Ο Αλεξιάδης θάβεται σε ιδιαίτερα περίοπτη θέση, στο Κάστρο της Χρυσοχεριάς. Το Κάστρο είναι χτισμένο σε ένα ιδιαίτερα δεσπόζον φυσικό ύψωμα μεταξύ Πόθιας και Χώρας. Ο σημερινός επισκέπτης αφού ανηφορήσει από την περιοχή των Βασιλικών για εκατό περίπου μέτρα από την επίπεδη κοιλάδα θα πρέπει να ανέβει ψηλότερα, τα σκαλιά προς τους προμαχώνες του Κάστρου. Εισερχόμενος στο Κάστρο περνάει πρώτα από ένα στενό σοκάκι το οποίο οδηγεί σε μια ευρύχωρη ανοιχτωσιά εκεί όπου παλιότερα θα υπήρχαν τα κεντρικά κτίσματα του συγκροτήματος. Ο τάφος του Αλεξιάδη δεσπάζει στο κέντρο του χώρου, ψηλότερα από εκεί που στέκεται ο θεατής με την μαρμάρινή του όψη, με το επιβλητικό κεφαλάρι που φέρει στην κορυφή του σταυρό, στο κέντρο του ανάγλυφο δάφνινο στεφάνι και επιγραφή που μαρτυρεί τον «Οίκο Δημητρίου και Μαρίας Αλεξιάδου». Ο τάφος περιτριγυρίζεται από δυο εκκλησίες η μια δίπλα στον τάφο παρακείμενη προς νότο και η άλλη μερικά επίπεδα κάτω από αυτόν προς Ανατολή, εκεί όπου βρίσκεται κανείς κατεβαίνοντας ορισμένα σκαλιά (μια ακόμα εκκλησία «του Χριστού», στη βάση του Κάστρου πρέπει επίσης να αναφερθεί). Ορισμένα βοηθητικά κτήρια κυκλώνουν το μνημείο ενώ δίπλα σε αυτό –

αντιφατικοί μέσα στην εγκατάλειψη και την απλότητά τους, σχεδόν αθέατοι-βρίσκονται άλλοι δυο τάφοι μοναχών από το μοναστήρι της Αγίας Σοφίας το οποίο βρίσκεται κοντά στο Κάστρο, προς το βορά (βλ. Παράρτημα, σ. 365-366, Εικόνες 2-5).

Από τον τόπο ταφής και μόνο θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε την μεγάλη κοινωνική επιρροή του Αλεξιάδη και της οικογένειάς του. Στο Κάστρο δεν υπήρχε νεκροταφείο «κοσμικών» οπότε για την ταφή του θα έπρεπε να υπάρξει ειδική άδεια από την μητρόπολη και τον καϊμακάμη (δυστυχώς δεν σώζεται στα Αρχεία της Μητροπόλεως.). Στη λαϊκή αφήγηση αναφέρεται η μέρα της μεγαλοπρεπούς του κηδείας όταν ο μητροπολίτης και οι άρχοντες του τόπου, σύσσωμος ο κλήρος με την συνοδεία μεγάλου πλήθους ανηφόριζε τον δρόμο για το Κάστρο. Μέσα από το ανοιχτό φέρετρο οι αφηγητές θυμούνται τον Αλεξιάδη «να έχει φάτσα γεμάτη πικιό (κακία) όπως όταν ήταν ζωντανός»¹⁰ μα περισσότερο από αυτό τονίζουν μια λεπτομέρεια : ο Αλεξιάδης κρατούσε στα χέρια του δυο πορτοκάλια, του τα είχαν βάλει εκεί, σύμφωνα με το έθιμο, να τα πάει πεσκέσι σε συγγενείς στον άλλο κόσμο (ΚΑΛ9.16.).¹¹

Οι έρευνες για τον εντοπισμό του δολοφόνου παραμένουν άκαρπες τους επόμενους δυο μήνες. Όλοι γνωρίζουν πως το έγκλημα το έχει διαπράξει ο Αλέξης κανείς όμως δεν είναι πρόθυμος να τον καταδώσει. Με αφορμή την δολοφονία του Αλεξιάδη ξεσπούν εσωτερικές έριδες στο νησί μεταξύ των τοπικών προυχόντων και των τοπικών οθωμανικών αρχών. (βλ. Παράρτημα, σ.334-337, σ. 368, Εικόνα 8). Οι έριδες αυτές όπως φαίνεται από το έγγραφο έχουν ως κύριο αίτιο την προσπάθεια του καϊμακάμη να επιβάλλει φορολογία σε αγαθά τα οποία η Κάλυμνος ως «Μακτού» έχει εξαιρεθεί. Ο Ι. Φραγκόπουλος (1995 : 53 κ.ε) έχει δημοσιεύσει σε ελληνική μετάφραση από τα γαλλικά τα φερμάνια των Μεχμέτ Δ' (1652), Οσμάν Γ' (1755) και Αμπντούλ

¹⁰ Σημειώσεις από το Ημερολόγιο Πεδίου, 21/08/2010, συζήτηση με ανώνυμο αφηγητή, ετών 72 δίχως γραμματικές γνώσεις.

¹¹ Το πεσκέσι προς του νεκρούς (βλ. και Παράρτημα, σ. 355-356) απαντάται και στην ηπειρωτική Ελλάδα όπου μετά την τελευταία, «ο νεκρός κάθε φορά είναι εκείνος, που θα μεταφέρει το πεσκέσι του εδώ ανθρώπου προς το αγαπημένο του πρόσωπο, που 'ναι στον άλλο κόσμο. Έτσι βλέπεις ένα νεκρικό κρεβάτι γεμάτο από γλυκά, φρούτα και χρήματα, χαιρετίσματα για τους νεκρούς. Είναι η πίστη, για μια άλλη, μετά το θάνατο, ζωή» (Νιτσιάκος 2003β : 36).

Χαμήτ Α' (1775). Από τα κείμενα αυτά συνάγουμε πως η Κάλυμνος όπως και τα άλλα νησιά, παρόλο το αναγνωρισμένο προνομιακό καθεστώς του κατά αποκοπή φόρου, δεν ήταν εντελώς «ελεύθερα» από την τούρκικη διοίκηση. Οι πασάδες της Ρόδου καθώς και διάφοροι άλλοι τοπικοί αξιωματούχοι, «ξεχνώντας» κάθε τόσο το καθεστώς «ελευθερίας» των νησιών προέβαλλαν φορολογικές αξιώσεις σε διάφορους τομείς της οικονομικής δραστηριότητας. Οι πλούχιοντες των νησιών έπρεπε κάθε τόσο να καταφεύγουν στην κεντρική οθωμανική εξουσία μέσω επιστολών ή αντιπροσώπων προκειμένου να πετύχουν την έκδοση ενός φερμανιού που θα «υπενθύμιζε» στους Οθωμανούς άρχοντες τα προνόμια των νησιών. Στην περίπτωση της Καλύμνου για την εποχή που μελετάμε οι πολιτικοί άρχοντες θίγονται άμεσα από τέτοιες αξιώσεις φορολογίας. Είναι εκείνοι που καθορίζουν ως έμποροι και «ξεκινητές» την διακίνηση και την διάθεση των αγαθών στο νησί. Πολύ χαρακτηριστικά, Δημογέροντες και Δημοτικού Σύμβουλοι που διαμαρτύρονται για προσπάθεια έμμεσης φορολογίας εν ονόματι του λαού προτάσσουν το επιχείρημα προς την κεντρική Οθωμανική διοίκηση πως μια τέτοια φορολογία θα πλήξει άμεσα τον ήδη φτωχό λαό (υπάρχουν δεκάδες επιστολές αυτού του τύπου στους Τόμος Αλληλογραφίας 4,5 και 6). Την ίδια στιγμή εκείνοι είναι οι σημαντικότεροι έμποροι στα αγαθά που κινδυνεύουν να φορολογηθούν όπως σφουγγάρια, σιτηρά, εσπεριδοειδή από το Βαθύ, αιγοπρόβατα κ.α.¹² Οι ίδιες οικογένειες που αποτελούν την οικονομική ελίτ στο νησί διατηρούν ακόμα ή διατηρούσαν μέχρι πρότινος τον έλεγχο σε συγκεκριμένα προϊόντα στο νησί. Ο ερευνητής που θα προσπαθήσει να προσεγγίσει αυτές τις σχέσεις και να συνδέσει την ιδιότητα του Αλεξιάδη ως βρικόλακα με την οικονομική και πολιτική του δραστηριότητα συχνά θα βρεθεί αντιμέτωπος με απαγορεύσεις και προειδοποιήσεις για το πόσο και το πώς θα πρέπει να αποκαλύψει μέσα από την δουλειά του τις οικονομικές δραστηριότητες των οικονομικών ελίτ και τις σχέσεις υποτέλειας που προκύπτουν

¹² Όταν το 1890 οι Δημογέροντες κατάφεραν να ακυρώσουν τις βλέψεις του ντόπιου Οθωμανού αξιωματούχου για έμμεση φορολογία σε ορισμένα προϊόντα τα οποία οι Δημογέροντες ως έμποροι δεν ήθελαν να φορολογηθούν, το γεγονός πανηγυρίστηκε σε «Πάνδημη Δοξολογία εις τον Μητροπολιτικόν Ναόν», όπως αναφέρεται στα Αρχεία της Δημογεροντίας 23, 117, 12/07/1890.

μεταξύ «άρχοντα» και λαού.

Ο τοπικός καϊμακάμης εγκαλεί τους τοπικούς άρχοντες και τους στέλνει στη Χίο, στους ανώτερούς του, με την κατηγορία της κωλυσιεργίας στην εύρεση του δολοφόνου. Ο τόπος, όπως αναφέρεται στο έγγραφο, μένει δίχως «προστάτες». Οι προστάτες, πολιτικοί άρχοντες του τόπου είναι ταυτόχρονα και οι «ξεκινητές» των σφουγγαράδικων, κατέχουν δηλαδή το κεφάλαιο δίχως το οποίο δεν γίνεται να ξεκινήσουν οι σπογγαλιείς για το ετήσιο ταξίδι τους. Το νησί αναπαριστάται απεγνωσμένο καθώς «η στέρησις δε αύτην των τοπικών ημών αρχών έφερεν μεγάλη καταστροφή και παραλυσίαν εις όλους ημάς διότι άνευ της Δημογεροντίας ούτε πληρώματα δυνάμεθα να καταρτήσομεν ούτε τας μεταξύ μας διαφοράς να εξομαλύνομεν ένεκα των οποίων είναι αδύνατον να χορηγηθώσιν ημίν τα δια την αναχώρησίν μας αναγκαιότατα χρήματα». Το να καθυστερήσει η αναχώρηση των σπογγαλιευτικών έστω και για μερικές εβδομάδες ισοδυναμούσε με οικονομική ζημιά για τους καπετάνιους και με λιμοκτονία για τα πληρώματα. Δεν γνωρίζουμε τι συνέβη τελικά και αν τα σπογγαλιευτικά ξεκίνησαν για το ταξίδι τους εκείνη την χρονιά. Τα Αρχεία της Δημογεροντίας που είχαμε την ευκαιρία να μελετήσουμε δεν αναφέρονται ξανά στην υπόθεση.

2.2. Ο Αλεξιάδης, ο βρικόλακας.

Ο ανυπότακτος κοντραμπατζής Αλέξης με το θάνατό του χάνεται από την αφήγηση. Η μοίρα του αντιστοιχεί, κατά τη λαϊκή ετυμολογία, στις πράξεις του : σκότωσε και σκοτώθηκε, πρόδωσε και προδόθηκε. Ο σκληρός έμπορος Αλεξιάδης, αντίθετα, παραμένει στην αφήγηση και μετά θάνατον : στοιχειώνει το Κάστρο και την γύρω περιοχή των Βασιλικών και των Ποταμών. Οι αφηγήσεις αναφέρουν πως τρία χρόνια μετά, την μέρα της εκταφής του, ο Αλεξιάδης βρέθηκε άθικτος, το σώμα του δεν είχε λιώσει. Ούτε καν τα πορτοκάλια που είχαν βάλει μαζί του στο φέρετρο (ΚΑΛ9.16). Τα βράδια πλέον από «ψηλά» πραγματοποιεί επιδρομές στον οικισμό και σπέρνει τον τρόμο. Ο Αλεξιάδης ως αφηγηματικός χαρακτήρας, όπως και το ίδιο το Κάστρο, δεσπάζει με τον εντονότερο τρόπο στους δυο οικισμούς, τόσο της Πόθιας όσο και του

Χωριού.

Ορισμένα χαρακτηριστικά του βρικόλακα Αλεξιάδη είναι κοινά στις περισσότερες αφηγήσεις. Εμφανίζεται όπως και άλλα στοιχεία πάνω σε μαντρότοιχους και από εκεί πετροβολάει τους περαστικούς (ΚΑΛ36.4). Κρατάει στα χέρια του τα δυο πορτοκάλια και εμφανίζεται στα παράθυρα την νύχτα προσφέροντάς τα σε αυτόν που άναυδος τον βλέπει. Κάτι προσπαθεί να πει μα δεν μπορεί να μιλήσει. Αντίθετα, γαυγίζει (ΚΑΛ.3.1).

Συγκρίνοντας τον Αλεξιάδη με αναφορές της εποχής γύρω από τους βρικόλακες (Summers 1995, Ροΐδης 1885, Πολίτης 1998 : 382-385 και 573-608) βλέπουμε πως τα χαρακτηριστικά του δεν είναι μοναδικά αλλά εντάσσονται στην παράδοση των νεκρών εκείνων που σηκώνονται από τον τάφο για να αλληλεπιδράσουν, συνήθως κακόβουλα με την κοινότητα των ζωντανών. Είναι οι ιδιαιτερότητες της τοπικής αφήγησης που μας βοηθούν να ερμηνεύσουμε βαθύτερα τον πιο «στοιχειωμένο» χαρακτήρα στα «γουλιασμένα». Η ιστορία του Αλεξιάδη ως άρχοντα που βρικόλακισε και η αναπαράσταση των σχέσεων εξουσίας που διαφαίνονται μέσα από αυτήν γίνεται να ερμηνευτεί σε δυο επίπεδα. Θα πρέπει καταρχήν να εκτιμηθεί η σχέση της λαϊκής αφήγησης με το μυθιστόρημα του Γ. Μαγκλή. Σε δεύτερο επίπεδο θα πρέπει να γίνει λόγος για την συνδιαλλαγή της επίσημης στάσης των θρησκευτικών και πολιτικών αρχόντων γύρω από τον φόνο του Αλεξιάδη και, στον αντίποδα, των λαϊκών αφηγήσεων σχετικά με τη φρικτή μεταθανάτια μοίρα του. Προκύπτει πως υπάρχουν σημαντικές διαφορές στον τρόπο που χρησιμοποιούνται τα σύμβολα γύρω από την υπόθεση του Αλεξιάδη μέσα από τα οποία αναδύεται μια εκ διαμέτρου αντίθετη αναπαράσταση των σχέσεων εξουσίας.

Η λαϊκή αφήγηση στο παράδειγμα της Καλύμνου δεν περιγράφει κανένα άλλο πλάσμα με τη λέξη «βρικόλακας» παρά τον Αλεξιάδη παρόλο που αναφέρονται και άλλοι νεκροί να έχουν βρεθεί άλιωτοι και μάλιστα ως ένδειξη τιμωρίας ενός ανόσιου πρότερου βίου (ΚΑΛ9.12). Η αιτία θα πρέπει να αναζητηθεί στην επιρροή που άσκησε το μυθιστόρημα του Γ. Μαγκλή, μια λόγια παραγωγή, στη λαϊκή αφήγηση. Η τεράστια δημοτικότητα του βιβλίου δεν αποκλείει την εισαγωγή μια λέξης η οποία δεν εμφανίζεται πουθενά αλλού στα «γουλιασμένα». Μιλώντας με φίλους του συγγραφέα

μαθαίνει κανείς για την αγάπη του Μαγκλή για το έργο του B. Stocker, «Dracula» (Stocker 1897). Ο Καλύμνιος συγγραφέας, επίσης, ανέφερε συχνά πως οι «Κοντραμπατζήδες του Αιγαίου», όπως άλλωστε και το έργο του Stocker βασίζονται σε λαϊκά θρυλούμενα (πβ. Florescu & McNally 1989 : xv). Το υλικό όμως που είχε κατά νου ο Μαγκλής δεν ήταν αποκλειστικά τοπικό. Ο τρόπος με τον οποίο οι χαρακτήρες του μυθιστορήματος περιγράφουν τον βρικόλακα Αλεξιάδη (Μαγκλής 2002 : 31-35) παραπέμπει σε λεξιλόγιο και θρυλούμενα που δεν απαντούν στο νησί αλλά που έχουν τεκμηριωθεί σε άλλα μέρη της Ελλάδας. Ο Πολίτης (1904) προβλέπει για αυτές τις παραδόσεις μια ιδιαίτερη κατηγορία (ΛΖ') η οποία και τιτλοφορείται «Βρικόλακες» μαζί με την οποία θα πρέπει να συνυπολογίσουμε τα απέθαντα πλάσματα της κατηγορίας ΚΕ', τους «Ανασκελάδες». Ο γενικός όρος «βρικόλακας» προφανώς χρησιμοποιείται από τον Μαγκλή με παρόμοιο υπερ-τοπικό ύφος και περνάει ως *prodigium* στη λαϊκή αφήγηση στο παράδειγμα της Καλύμνου.

Τα «γουλιασμένα» σχετικά με τον Αλεξιάδη πολύ συχνά καταλήγουν σε αναφορές στο έργο του Μαγκλή (ΚΑΛ21.13). Η λαϊκή αφήγηση, πολύ χαρακτηριστικά, έλκεται και απωθείται από την λόγια αναπαράσταση των γεγονότων. Ο συγγραφέας ως κάτοχος μιας τέχνης και μια γνώσης στην οποία δεν έχει πρόσβαση ο λαϊκός αφηγητής παρουσιάζεται ως «έξυπνος», «ικανός». Την ίδια στιγμή οι αφηγητές κατηγορούν τον συγγραφέα για μεροληψία ή για λανθασμένη απόδοση των ιστορικών γεγονότων. Η δική τους αφήγηση φαίνεται να θέλει να αποτελέσει μια αντιπρόταση στην άποψη του συγγραφέα. Γίνονται προσπάθειες υποβάθμισης της λόγιας αφήγησης, μέσα από την παρουσίαση των τεχνικών και ηθικών μειονεκτημάτων του συγγραφέα. Υπάρχουν, επίσης, νύξεις για την επί τούτου στρέβλωση της «αλήθειας» πίσω από την οποία κρύβονται οικονομικές και κοινωνικές σκοπιμότητες : οι λαϊκοί αφηγητές τονίζουν πως οι λόγιοι και οι πλούσιοι στο νησί «καλύπτουν ο ένας τις ανομίες του άλλου»¹³. Ο Ν.Μ. από τις Μυρτιές που ακόμα θεωρεί τον εαυτό του «γείτονα» του κοντραμπατζή Αλέξη ανέφερε με επίταση πως ο Μαγκλής δεν «τα έλεγε όπως ήταν για να μη θίξει την

¹³ Ημερολόγιο Πεδίου, 11/08/2010. Συζήτηση με την Α.Ν. ετών 62, νοικοκυρά δίχως γραμματικές γνώσεις

αριστοκρατία»¹⁴. Ακολουθώντας το νήμα αυτής της νύξης μαθαίνει κανείς πως απόγονοι του Αλεξιάδη οι οποίοι παλιννόστησαν στην Κάλυμνο και ευεργέτησαν με δωρεές τη Δημαρχία δήλωσαν σε επίσημους κύκλους ιδιαίτερα ενοχλημένοι για το πώς, παρόλες τις προσπάθειές του, ο Μαγκλής ηρωοποίησε ένα φονιά (τον Αλέξη) και δαιμονοποίησε έναν «αθώο».

Ο Γ. Μαγκλής στη δική του μυθιστορία εστιάζει το αφηγηματικό του ενδιαφέρον στον Αλέξη και όχι στον Αλεξιάδη. Ο Αλέξης τονίζεται ως ο λαϊκός ήρωας, το ανυπότακτο παλικάρι που αψηφά τον κατακτητή. Ο Αλεξιάδης αν και σταθερά είναι ο ραδιούργος, σκληρός σφουγγαρέμπορος, έμπορος γης και τοκογλύφος, σύντομα αποσύρεται από την αφήγηση η οποία εστιάζει στην γυναίκα του η οποία γίνεται σκληρότερη και πιο αδυσώπητη από εκείνον. Ο Μαγκλής ακολουθεί τον αντίθετο δρόμο από αυτόν της λαϊκής αφήγησης η οποία αποσύρει τον Αλέξη από το προσκήνιο και επικεντρώνεται στον βρικόλακα Αλεξιάδη. Θα λέγαμε πως ο Μαγκλής ακολουθεί τη λόγια πεπατημένη σχετικά με τα «γουλιασμένα» υποβιβάζοντάς τα σε δεύτερο πλάνο ως λαϊκές «ιστορίες» και χρησιμοποιώντας ορισμένα στοιχεία τους μόνο μέχρι εκείνο το σημείο που εξυπηρετείται η πλοκή του μυθιστορήματος. Η επιλεκτική στάση του Μαγκλή απέναντι στα «γουλιασμένα» γύρω από τον «Αλεξιάδη» βρίσκεται στη βάση της δυσαρέσκειας των λαϊκών αφηγητών γύρω από το μυθιστόρημά του.

Παρόλα αυτά η συνδιαλλαγή της λαϊκής αφήγησης με το έργο του Μαγκλή έχει αποδώσει σε βάθος χρόνου χαρακτηριστικά του Αλέξη στον Αλεξιάδη και αντίστροφα. Στην λαϊκή αφήγηση ο Αλεξιάδης παρουσιάζεται ως πολύ καλός στην σκοποβολή κάτι που στην πραγματικότητα ήταν χαρακτηριστικό του μυθιστορηματικού Αλέξη (ΚΑΛ32.9). Ο φόνος λέγεται πως έγινε για μια γυναίκα (ΚΑΛ3.1) καθώς η λόγια αφήγηση του Μαγκλή έχει επικεντρωθεί στην γυναίκα του Αλεξιάδη και εκτός αυτού υπερτονίζει την σχέση του Αλέξη με την (παράνομη) σύντροφό του στα Σκάλια, την Αγγελίνα. Έτσι μια λόγια μυθιστορηματική αφήγηση έχει επηρεάσει την λαϊκή εκδοχή του θρύλου από την οποία και η ίδια αντλεί, αρχικά, στοιχεία. Με παρόμοιο τρόπο

¹⁴ Ημερολόγιο Πεδίου, 21/08/2010. Συζήτηση με τον Ν.Μ., ετών 57, εστίατορα δίχως γραμματικές γνώσεις. Ας σημειωθεί πως ο Γ. Μαγκλής είναι συγγενής της Κ. Βουβάλη (βλ. Κεφάλαιο 2.4. κ.ε.).

αλληλεπιδράει ακόμα και σήμερα ο θρύλος του βρικόλακα Vlad Tepes στη Ρουμανία με το βιβλίο του Stocker το οποίο ο Μαγκλής μέχρι ενός σημείου χρησιμοποίησε ως αρχέτυπο (Auerbach 1995 : 123 κ.ε.)

Ο πλούσιος έμπορος, γόνος προυχόντων, που θάφτηκε από την θρησκευτική και πολιτική ηγεσία του τόπου με τις μεγαλύτερες τιμές και στον πλέον περίοπτο - για την λόγια κοσμοθεώρηση - τόπο αντιμετωπίζεται από τη λαϊκή αφήγηση ως ένα δαιμονικό πλάσμα, ως ένα στοιχειό. Αυτό που η επίσημη αναπαράσταση εξαιρεί και τιμά, η λαϊκή αφήγηση το παρουσιάζει να τιμωρείται, να περιφέρεται ως μάστιγα και μάλιστα, για κάποιο λόγο, να υποφέρει για αυτή του την μοίρα.

Οι συμβολισμοί εξουσίας γύρω από τον τρόπο και τον τόπο ταφής του Αλεξιάδη έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Η μαζική προσέλευση για την κηδεία όλων των επισήμων του νησιού, πολιτικών και θρησκευτικών αρχόντων καθώς και ενός μεγάλου πλήθους λαού τονίζεται συνεχώς στην αφήγηση, λόγια και λαϊκή. Το κενοτάφειο του Αλεξιάδη στο Κάστρο φτιάχνεται από περίλαμπρο λευκό τηνιακό μάρμαρο. Επιγραφή πάνω στον περίπου δυο μέτρων σταυρό τονίζει πως το μνημείο αποτελεί τον «οίκο» της οικογένειας Αλεξιάδη. Στο εσωτερικό του μνημείου έχει προβλεφθεί χώρος για άλλους δυο νεκρούς και εκεί μετά από μερικά χρόνια θα τοποθετηθεί και η γυναίκα του Αλεξιάδη. Το μεταθανάτιο «σπίτι» του πλούσιου έμπορου κυριολεκτικά δεν θα μπορούσε να φτιαχτεί σε σημείο που να δεσπόζει εντονότερα πάνω από όλον τον οικισμό. Το Κάστρο το οποίο είναι ορατό από όλη την κοιλάδα της Πόθιας ως το πιο ογκώδες χτίσμα στο ψηλότερο σημείο αποκτά έναν νέο «κάτοικο». Η παρουσία του Αλεξιάδη εν ζωή σημαδεύεται, σύμφωνα με τις αφηγήσεις που αναφέραμε, από την τεράστια επιρροή του, την σκληρότητά του και τις αναστατώσεις που προκάλεσε σε όλη την κοινότητα η δολοφονία του σύμφωνα με τα Αρχεία της Δημογεροντίας τα οποία μελετήσαμε. Η ταφή του στο συγκεκριμένο σημείο συμβολικά συνεχίζει να τον τοποθετεί «πάνω» από όλους με τρόπο απόλυτο. Ο άνθρωπος που κατείχε κτήματα και ακίνητα περισσότερα από κάθε άλλον θάβεται στον τόπο όπου κανείς, ούτε και ο ίδιος δεν θα μπορούσε εν ζωή να αγοράσει, στο Κάστρο. Εκεί περιτριγυρίζεται από σύμβολα του -κατά τους λόγιους- ένδοξου παρελθόντος και σε γειτνίαση -μεταξύ άλλων- με τον ναό της Παναγίας της Χρυσοχεριάς η λατρεία της οποίας νοσηματοδοτεί τον χριστιανικό

χαρακτήρα του χώρου. Στην επίσημη αναπαράσταση ο τρόπος και τόπος ταφής του Αλεξιάδη αποτελούν όχι μόνο προβολή αλλά και προέκταση της σπουδαίας κοινωνικής του θέσης.

Το Κάστρο όμως για τη λαϊκή αναπαράσταση της ιστορίας δεν είναι σημείο αίγλης περασμένων καιρών. Ακόμα και η παρουσία του ναού της Παναγίας σχετίζεται, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, με «γουλιασμένα» γύρω από καταστρεπτικούς θησαυρούς και παράξενα όντα. Το Κάστρο είναι άλλο ένα «αρχαίο» φορτισμένο για τον λαϊκό αφηγητή με όλους τους αμφίβολους συμβολισμούς της επίσημης, λόγιας αναπαράστασης του παρελθόντος. Η δεσπόζουσα παρουσία του Αλεξιάδη στο Κάστρο γίνεται κατανοητή όχι με όρους τιμών και κοινωνικής καταξίωσης αλλά με συμβολισμούς που παραπέμπουν στην παρουσία ενός τυράννου, ενός εξουσιαστή που επιβάλλει στανικώς την ηγεμονική παρουσία του. Ο Βρικόλακας Αλεξιάδης, είναι «από πάνω μας, μας καπακώνει μια ζωή», όπως μαρτυρεί η Β.Μ. από τα Βασιλικά.¹⁵ Ο τάφος του πάνω από όλον τον οικισμό, το Κάστρο ως λημέρι του Αλεξιάδη χάνει τους συμβολισμούς τιμής και μετατρέπεται σε σύμβολο εξουσίας τύραννου πάνω σε υπηκόους.

Ο τυραννικός βρικόλακας Αλεξιάδης συμπεριφέρεται σαν τυπικό στοιχείο από τα «γουλιασμένα» το οποίο καταδιώκει τους ζωντανούς με σκοπό να τους βλάψει. Η «περιοχή» του στο Κάστρο αλλά και γύρω από αυτό βαρύνεται στο συλλογικό φαντασιακό από την ανίερη του παρουσία και γίνεται τόπος τον οποίο κανείς αποφεύγει μετά το σούρουπο. Αντίθετα με τα τυπικά στοιχεία όμως, ο Αλεξιάδης δεν έχει ανθρώπινη λαλιά αλλά σκυλίσια. Γαυγίζει και αυτό του το χαρακτηριστικό περιγράφεται από πολλούς αφηγητές με ιδιαίτερα emphaticό τρόπο ως κάτι απολύτως τρομακτικό.

Ο σκύλος στη λαϊκή παράδοση, παρά την χρηστικότητά του και τους συμβολισμούς που παραπέμπουν σε αντοχή και πίστη αντιμετωπίζεται συνήθως με σκοτεινότερες αποχρώσεις. Ο Β. Πούχγερ συνοψίζει τη συζήτηση γύρω από τον

¹⁵ Ημερολόγιο Πεδίου, 21-08-2010. Συζήτηση με την Β.Μ. νοικοκυρά 71 ετών, δίχως γραμματικές γνώσεις.

δαιμονικό συμβολισμό του σκύλου (Πούχγερ 2013 : 83). Ο σκύλος συνδέεται με την έννοια της ακαθαρσίας καθώς και με μiasματικούς δαίμονες κυρίως όμως παραπέμπει ως σύμβολο στην ανομία και την παράβαση των ηθικών και κοινωνικών κανόνων (βλ. και Harris 1989 : 192 κ.ε.). Ο Αλεξιάδης γαυγίζει και ταυτίζεται με αυτόν τον τρόπο με τους συμβολισμούς του σκύλου ως δαιμονικό ον. Τον άρχοντα που η αναπαράσταση των λογίων, των πολιτικών αρχόντων και εκκλησίας εξαίρει και τιμά, η λαϊκή αφήγηση τον δαιμονοποιεί.

Ο Αλεξιάδης όμως δεν «κατεβαίνει» από το Κάστρο μόνο για να καταδιώξει τους ζωντανούς ως δαιμονικό πλάσμα. Η λαϊκή αφήγηση τον παρουσιάζει μέσα από συμβολισμούς που παραπέμπουν στην μεταθανάτια τιμωρία του. Το άλιωτο σώμα στα «γουλιασμένα» συμβολίζει συνήθως αυτήν την τιμωρία στη βάση ενός ανόσιου πρότερου βίου. «Γουλιασμένα» και επίσημη αφήγηση σε αυτόν τον τομέα αλληλοσυμπληρώνονται. Η εκκλησία στην πραγματικότητα, όπως σημειώνει και ο Μ. Μερακλής αν και αντιμάχεται τις λαϊκές δεισδαιμονίες γύρω από τους απέθαντους και τους βρικόλακες προσφέρει την ίδια στιγμή ερείσματα για τον σχηματισμό και τη διάδοση των «ιστοριών» τους (Μερακλής 1998 : 77). Η θεολογική άποψη κατά την οποία ο εκκλησιαστικός αφορισμός μητροπολίτη ή πατριάρχη έχει την δύναμη να κάνει τα σώματα στον τάφο να μην λιώνουν χρησιμοποιείται συχνά ως απειλή και έχει άμεσο αντίκτυπο στη λαϊκή συνείδηση. Στα Α.Μ. σώζεται έγγραφο (Α.Μ., έγγραφο δίχως αριθμό, δυσανάγνωστη ημερομηνία πλην του έτους 1784) υπογεγραμμένο από τον Πατριάρχη Γαβριήλ Δ΄ (1780-1785). Απευθύνεται προς εκείνους που είχαν λεηλατήσει τα μετόχια της Μονής Πάτμου στην Κάλυμνο. Οι μοναχοί των μετοχιών απευθύνονται μέχρι και στον Πατριάρχη, στην υψηλότερη βαθμίδα της εκκλησιαστικής ιεραρχίας προκειμένου να καταδικαστεί αυτή η ενέργεια. Το Φανάρι ανταποκρίνεται. Οι ένοχοι θα πρέπει να επιστρέψουν στον τοπικό επίσκοπο τα όσα υπεξείρεσαν ειδαλλιώς το Πατριαρχικό έγγραφο προειδοποιεί πως τους περιμένει μια σειρά καταστρεπτικών ανταποδόσεων. Το κείμενο τελειώνει με κατάρες εναντίον των αμετανόητων νοσφιστών μεταξύ των οποίων και η εξής : [...] «τοιούτοι οποίοι αν ώσιν, ομού κατηραμένοι είησαν και συγχώρητοι και μετά θάνατον άλυτοι, αι πέτραι και ο σίδηρος λυθείησαν, αυτοί δε μηδαμώς».

Ο Αλεξιάδης δεν είναι μόνο ο άρχοντας που συνεχίζει να δυναστεύει, είναι πλέον και το πλάσμα που δυναστεύεται από την ίδια του την υπόσταση. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η λεπτομέρεια με τα άλιωτα πορτοκάλια τα οποία ο Αλεξιάδης προτάσσει σε ορισμένες αφηγήσεις. Σύμφωνα με έναν αφηγητή νεαρής ηλικίας από τα Βασιλικά, η γιαγιά του είχε αφηγηθεί πως ακούγοντας ένα χτύπημα στο τζάμι της κουζίνας ένα βράδυ παραμέρισε την κουρτίνα για να δει τι συμβαίνει. Αντίκρισε τον Αλεξιάδη ο οποίος τής έδειχνε τα πορτοκάλια, κοιτώντας μια εκείνα και μια αυτήν σαν να ήθελε να τής πει κάτι.

Τα άθικτα πορτοκάλια θα μπορούσαν να ερμηνευτούν ως ένας αφηγηματικός εγκιβωτισμός της μοίρας του Αλεξιάδη (πβ. Dällenbach 1977). Μια αφήγηση μέσα στην αφήγηση που συμβολίζει με τον πιο δραματικό τρόπο το γεγονός του ότι το σώμα του Αλεξιάδη δεν έχει λιώσει. Ο ίδιος ο βρικόλακας φαίνεται να προτάσσει τα άλιωτα πορτοκάλια και να θέλει κάτι να «πει» σχετικά με αυτά. Επιδεικνυόντάς τα στον τρομοκρατημένο θεατή, συμβολίζει - θα λέγαμε προτάσσει - την ίδια του την μοίρα, έχει φτιάξει ένα σύμβολο του εαυτού του. Περιφέρεται αφηγούμενος την ίδια του την ιστορία μέσα από ένα σύμβολο. Οι συμβολικές αντιστοιχίες είναι φανερές : ο καρπός που θα έπρεπε να παραδοθεί τους νεκρούς συγγενείς, παραμένει ανεπίδοτος, άθικτος. Το σώμα του που έπρεπε να παραδοθεί στην γη παραμένει άλιωτο. Εδώ, ενώ οι συμβολισμοί γύρω από το φρέσκο, το μη-σαπισμένο, παραπέμπουν σε έννοιες όπως η ζωή και η υγεία, οι συμβολισμοί αντιστρέφονται σε ένα ανίερο σχήμα. Το φρέσκο είναι σύμβολο της κατάρας, το μη-σαπισμένο συμβολίζει μια «αθανασία» όχι ως σύμβολο Αγιότητας αλλά ως απόδειξη της κατάρας. Το σώμα, όπως και ο καρπός δεν πήραν τον δρόμο της αέναης επιστροφής όπου κάτι πρέπει να σαπίσει, να λιώσει για να ξαναγεννηθεί. Το ρήγμα στην καθιερωμένη πορεία των πραγμάτων, η όλη «ιστορία», είναι εδώ η συντήρηση του σώματος και του καρπού.

Ο Αλεξιάδης ως άρχοντας που δαιμονοποιήθηκε στη λαϊκή αφήγηση και οι αναπαραστάσεις πολιτικής και οικονομικής εξουσίας που προκύπτουν από τον θρύλο του αποκαλύπτονται μέσα από την αλληλεπίδραση της επίσημης (λόγιας, πολιτικής, θρησκευτικής) και της λαϊκής αφήγησης. Στην επίσημη αναπαράσταση των σχέσεων εξουσίας ο πλούτος και το κοινωνικό κύρος του Αλεξιάδη του χαρίζουν το δικαίωμα για

μια μνήμη δικαιωμένη και ευκλεή ενώ στην λαϊκή εκδοχή ο χαρακτήρας του Αλεξιάδη, οι «ιστορίες» που δημιούργησε η σκληρότητα και ο φόνος του βρίσκονται στην βάση της δημιουργίας ενός τυραννικού, απέθαντου πλάσματος. Και οι δυο αναπαραστάσεις της εξουσίας διαιωνίζουν τα χαρακτηριστικά των ζωντανών και μετά τον θάνατο. Για τους εξουσιαστές και την επίσημη Ιστορία τους ο Αλεξιάδης παραμένει στη μνήμη ως εξέχον μέλος της κοινωνίας και για αυτό τιμάται. Για τους εξουσιαζόμενους ο Αλεξιάδης παραμένει εξουσιαστής και για αυτό τιμωρείται. Η λόγια αφήγηση επικεντρώνεται στον χαρακτήρα του Αλέξη και πολύ χαρακτηριστικά υποβαθμίζει τις λαϊκές «ιστορίες» που αναπαριστούν τις σχέσεις εξουσίας με άξονα αναφοράς την συμβολική μετατροπή του Αλεξιάδη σε βρικόλακα. Οι λαϊκή αφήγηση, αντιθέτως, ενδιαφέρεται ελάχιστα για τον δολοφόνο. Αν και ο Αλέξης ως κοντραμπατζής είχε διαπράξει αρκετά ανομήματα στη ζωή του προκειμένου –σύμφωνα με το επίσημο δόγμα- να μην λιώσει στον τάφο, αυτή η τιμωρία αποδίδεται από τη συλλογική μνήμη στον άρχοντα Αλεξιάδη ο οποίος έχει διαπράξει αυτό που τα θρυλούμενα αναφέρουν συνεχώς με μια μοναδική αλλά ιδιαίτερα δυναμική λέξη : «σκληρότητα».

2.4. Οι Βουβάληδες.

Τα θρυλούμενα σχετικά με τον βρικόλακα Αλεξιάδη και η συζήτηση γύρω από τις αναπαραστάσεις των σχέσεων εξουσίας στα «γουλιασμένα» δεν θα μπορούσαν να παρουσιαστούν ολοκληρωμένα δίχως τις «ιστορίες» σχετικά με έναν άλλο άρχοντα του νησιού, αναμφισβήτητα τον ισχυρότερο οικονομικά και κοινωνικά, τον Νικόλαο Βουβάλη (βλ. Παράρτημα, σ. 369, Εικόνες 9-10). Οι «ιστορίες» γύρω από την οικογένεια Αλεξιάδη και Βουβάλη δρουν συμπληρωματικά.

Στο Α.Δ. 23. 22, 26/02/1899 όπου αναφέρεται η δολοφονία του Δ. Αλεξιάδη και η ανάγκη δημιουργίας ομάδας «φυλάκων» για την εύρεση του δολοφόνου, ο πρώτος δημοτικός σύμβουλος που υπογράφει είναι ο Νικόλαος Βουβάλης (βλ. Παράρτημα, σ. 333, σ. 370). Τα «γουλιασμένα» αναπαριστούν το παρελθόν, ειδικά το σπογγαλιευτικό παρελθόν του νησιού, με άξονα τη ζωή και τα έργα του. Γεννήθηκε το 1859. Ο παππούς του ήταν καπετάνιος σε σπογγαλιευτικά και ο πατέρας του εύπορος έμπορος

σφουγγαριών με διασυνδέσεις στην Αγγλία. Ο Νικόλαος Βουβάλης αναδείχθηκε ο μεγαλύτερος σφουγγαρέμπορας των Δωδεκανήσων με εμπορική δραστηριότητα όπως αναφέρει ο Κ. Φλέγκελ παντού «εν τω Παλιώ και Νέω Κόσμω» (Φλέγκελ 1985 : 36). Εμπορικά καταστήματα και αποθήκες είχε ιδρύσει στην Κάλυμνο, την Αίγινα, στο Τάρπον Σπρινγκς, στο Σφαξ της Τύνιδας, στη Νασώ στις Μπαχάμες, στην Κούβα (Μαγκλής 1985 : 29). Διατηρούσε εμπορικές σχέσεις με περισσότερες από είκοσι ευρωπαϊκές πόλεις. Η οικονομική του επιφάνεια τον έφερε σε επαφή με μεγάλες προσωπικότητες της εποχής. Τιμήθηκε εξαιτίας της εμπορικής του δραστηριότητας με διάφορες διακρίσεις. Η κυβέρνηση στην ελεύθερη Ελλάδα τον τίμησε δυο φορές, μια με τον αργυρό και μια με τον χρυσό Σταυρό των Ιπποτών του Βασιλικού Τάγματος του Σωτήρος. Το Οθωμανικό κράτος τον τίμησε με το «Μετζιτιέ του Σουλτάνου» ενώ η Βασίλισσα Βικτώρια του απένειμε τον τίτλο «Freeman of the City of London» (βλ. Παράρτημα, σ. 317, Εικόνα 12.). Στο Παρίσι ήταν γνωστός ως «Roi d' Eponge» (Δράκος 1985 : 40).

Ο Νικόλαος Βουβάλης χτίζει με δικά του έξοδα, σχολεία σε Χωριό και Πόθια, ναυτική επαγγελματική σχολή, νοσοκομείο, ως πολιτικός προωθεί κοινωφελή έργα όπως η δημιουργία λειτουργικού λιμανιού. Και, το σημαντικότερο, ορίζει ως γενικό κληρονόμο του την Δημαρχία Καλύμνου.¹⁶ Στην διαθήκη του εκτός από ακίνητα και χρήματα ο Βουβάλης, προνοητικός, καταθέτει ποσά σε τράπεζες του εξωτερικού από τα οποία τα όσα ιδρύματα ίδρυσε ή οραματίστηκε εν ζωή θα μπορέσουν να είναι λειτουργικά μέσα από τους τόκους που θα προκύπτουν και μετά τον θάνατό του. Η παρουσία του είναι τεράστια καθώς και ο αντίκτυπος της παρουσίας και της δράσης του στην Κάλυμνο. Ενδεικτικά, το 1915 σε περίοδο μεγάλης πείνας ο Βουβάλης διαμεσολαβεί ώστε να έρθουν στην Κάλυμνο «άλευρα δια την σίτισην του λιμοκτονούντα λαού» (Α.Δ. 37. 142, 27/9/1915). Είναι η ίδια περίοδος έσχατης ένδειας κατά την οποία σύμφωνα με διαταγή των Ιταλών όποιος έχει πάνω από ένα σακί αλεύρι

¹⁶ Για το κείμενο της διαθήκης βλ. Καλυμνιακά Χρονικά 1985 : 43-46 αλλά και διαδικτυακά στο www.kalymnosarchives.gr. Ορισμένα από τα έργα που αναφέρουμε ολοκληρώθηκαν μετά τον θάνατό του.

θα πρέπει να το δηλώσει (Α.Δ. 37. 19,14/3/1915). Η Δημογεροντία Καλύμνου το 1909 τον ανακηρύττει «Μέγα της Πατρίδος Ευεργέτη» (Καλυμνιακά Χρονικά 1985 : 25). Το 1911 με έξοδα της Δημογεροντίας ο ζωγράφος Γεώργιος Οικονόμου αναλαμβάνει να φιλοτεχνήσει τα πορτραίτα του Νικολάου Βουβάλη και της συζύγου του, Κατερίνας τα οποία θα αναρτηθούν στο «Παρθεναγωγείο», σε ένα από τα σχολεία που χτίστηκαν από το ζεύγος (Α.Δ.31, 163-167, 15/12/1911).

Και ενώ ο Βουβάλης ακόμα και εν ζωή αποτελεί σχεδόν θρυλικό χαρακτήρα, υπάρχουν πολλοί που τον αντιμάχονται τόσο σε συγγενικό όσο σε πολιτικό και εμπορικό επίπεδο. Όλοι οι βιογράφοι του (Φλέγελ 1922, Ζερβός Γ. 1961, Σακελλαρίδης 1985, Μαγκλής 1985, Δράκος 1985) έχουν κάτι να πουν για τις αντιπαλότητες γύρω από την προσωπικότητα του Βουβάλη οι οποίες φαίνεται πως απασχολούσαν έντονα την τοπική κοινωνία.

Οι πολιτικοί του αντίπαλοι δεν μπορούσαν εύκολα να θίξουν έναν άνθρωπο με τόσο μεγάλες οικονομικές δυνάμεις και τέτοιο κοινωνικό κύρος. Φαίνεται λοιπόν πως προσπαθούσαν να αντιπολιτευτούν κυρίως μέσα από φήμες. Όταν, για παράδειγμα, με πρωτοστασία του Βουβάλη ξεκίνησε να χτίζεται η νέα Δημογεροντία, κυκλοφόρησε η φήμη πως το κτήριο προορίζεται για φυλακές. Αυτό προκάλεσε αρκετές αντιδράσεις που καθυστέρησαν την ολοκλήρωση του έργου. Όταν ο Βουβάλης πρότεινε να αυξηθεί ο φόρος που εισέπραττε η δημοτική αρχή στο 5% , οι πολιτικοί του αντίπαλοι τον κατηγορήσαν έντονα πως με αυτήν του την κίνηση ήθελε να εκμηδενίσει τον ανταγωνισμό στο νησί και να καταστρέψει εμπορικά τους ανταγωνιστές του. Εκείνος ως έμπορος με τεράστιους πόρους δεν θα είχε πρόβλημα να καταβάλει τον αυξημένο φόρο κάτι που για τους υπόλοιπους εμπόρους θα σήμαινε οικονομική καταστροφή. Για την δημιουργία του νέου Λιμανιού, είχαν επίσης κυκλοφορήσει φήμες πως ο Βουβάλης σαν διαχειριστής προωθούσε την δική του επιχείρηση διαμορφώνοντας το λιμάνι με βάση τις δικές του εκτιμήσεις και ανάγκες. Οι αντιπολιτευόμενοι είχαν, φαίνεται, την συναίνεση των Ιταλών στο να απομακρυνθεί ο Βουβάλης από την διαχείριση του «Ταμείου της Λιμενικής». Το λιμάνι, παρόλα αυτά, έγινε με «σπουδή [...] για να προφθάσουν να πιάσουν τόπο οι χιλιάδες τα εικοσόφραγκα, να γίνουν μπλοκ και να κάνουν στεριά τη θάλασσα, προτού με άλλο τρόπο, σε άλλα χέρια, θαλασσοποιηθούν»

(Ζερβός 1961 : 135).

Ο Βουβάλης απέναντι στις πολιτικές και εμπορικές αντιπαλότητες άλλοτε απαντούσε με αβρότητα. Σε γράμμα του προς τον αρχιμανδρίτη Νικηφόρο Ζερβό αναφέρει (Μαγκλής 1985 : 31), «Όσον αφορά τας πικρίας εκ μέρους των διεπόντων τα τοπικά μας, νομίζω ότι πράττοντας το καλό υπό τοιαύτας συνθήκας αποδεικνύεις μεγαλύτεραν την προς την πατρίδα αγάπη και αφοσίωσιν». Άλλοτε, φερόταν παρορμητικά. Αναφέρεται πως για δυο χρόνια μετέφερε την επεξεργασία των σφουγγαριών του στη Σύμη, για αντίποινα στους πολιτικούς του αντιπάλους. Με αυτόν τον τρόπο ο λαός θα έχανε τα μεροκάματα που πρόσφερε, η δημαρχία τους φόρους και οι πολιτικοί του αντίπαλοι θα ήταν υπόλογοι για αυτήν του την επιλογή. Την τρίτη χρονιά ο Βουβάλης έβγαλε ντελάλη καλώντας τον λαό να συγκεντρωθεί στο Παρθεναγωγείο, στην Πόθια, δείχνοντας πως και εκείνος ήξερε να διαχειρίζεται τους μηχανισμούς γέννησης και διασποράς των φημών. Στη μάζωξη ζήτησε δημόσια συγνώμη και είπε : «Η ανθρώπινη αδυναμία με παρέσυρε, και στην οργή μου πήγα και επεξεργάσθηκα τα σφουγγάρια αλλού, κι έχασε η Κάλυμνος δυο χρόνων φόρους τοπικούς από το εμπόρευμά μου. Ό,τι έχασε ο τόπος το καταβάλλω, πλέον πέντε χιλιάδες λίρες για τον λιμενοβραχίονα της Καλύμνου και ζητώ απ'όλους συγνώμη, γιατί σαν άνθρωπος παραφέρθηκα». (Δράκος 1985 : 40)

Ως προς τις αντιπαλότητες με τους συγγενείς του, ο Βουβάλης ήταν περισσότερο απόλυτος. Στην πρώτη έκδοση της διαθήκης του δεν αφήνει τίποτα σε κανένα συγγενικό του πρόσωπο ούτε καν στην γυναίκα του. «Ουδέν παράπονον πρέπει να έχωσι οι συγγενείς μου οι περισσότεροι των οποίων με επίκραναν αρκούντως, διότι δεν άφηκα εις αυτούς τίποτε». Στην δεύτερη έκδοση της διαθήκης με ειδική προσθήκη, αφήνει κάποια περιουσία στην γυναίκα του και στον γυναικάδελφό του καθώς και εντολή να καθίστανται πληρεξούσιοι σε ό,τι προκύψει σχετικά με το κληροδότημά του προς την Δημαρχία. Και στη δεύτερη εκδοχή της διαθήκης του τονίζει την αχαριστία ορισμένων συγγενών του. «Ο Θεόφιλος Λελέκης να αφαιρεθεί από εκτελεστής της διαθήκης μου διότι εφάνη ο πλέον αχάριστος και μεγαλύτερος όφισ ον έτρεφε το κατάστημά».

Όσα αναφέρθηκαν θα πρέπει να σχετιστούν με τις «ιστορίες» που προέκυπταν

γύρω από τις δραστηριότητες του μεγάλου Καλύμνιου άρχοντα. Η μεγαλύτερη «αναστάτωση» που προκαλεί το όνομα του Νικόλαου Βουβάλη προκύπτει μετά τον θάνατό του το 1918. Πρόκειται για την διαχείριση του κληροδοτήματος προς την Δημαρχία. Συγγενείς του προσπαθούν να προσβάλουν την διαθήκη, ξεκινούν δικαστικοί αγώνες που θα κρατήσουν πολλά χρόνια ακόμα και μετά την Ενσωμάτωση. Στους αγώνες αυτούς εμπλέκονται ακόμα και οι Ιταλοί οι οποίοι προσπαθούν να εισάγουν από την Αγγλία τις καταθέσεις του Καλύμνιου σφουγγαρέμπορα. Οι τόμοι των Α.Δ. 38-45 θα μπορούσαν να μελετηθούν για να αφηγηθεί κανείς την εξέλιξη αυτού του ζητήματος. Ορόσημο στις πολύχρονες διαμάχες αποτελεί το ψήφισμα της 21ης Οκτωβρίου 1923 (δημοσιεύεται στα Καλυμνιακά Χρονικά 1985 : 43-56). Το κείμενο του ψηφίσματος το οποίο συνοπογράφει η σύζυγος του Βουβάλη, οι τοπικοί πολιτικοί άρχοντες και 1405 ακόμα Καλύμνιοι καθορίζει τις λεπτομέρειες της διαχείρισης του κληροδοτήματος προκειμένου –όπως αναφέρουν οι εμπλεκόμενοι- να συνεχίσουν να λειτουργούν τα ιδρύματα που είχε οραματιστεί ο ευεργέτης άρχοντας.

2.5. Ο Θησαυρός της Βουβαλίνας.

Τα θρυλούμενα γύρω από τον τρόπο πλουτισμού της οικογένειας Βουβάλη έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον καθώς αντιτίθενται πλήρως στα όσα συνάγει κανείς από την λόγια αφήγηση πάνω στο ίδιο θέμα. Οι λόγιοι βιογράφοι του Ν. Βουβάλη διαιωνίζουν στερεοτυπικά την αναπαράσταση του άρχοντα που με την αξία του και με φειδώ η οποία ορισμένες φορές άγγιζε την υπερβολή, απέκτησε πλούτο και κύρος (Μαγκλής 1985 : 29). Τα «γουλιασμένα», αντιθέτως, επιμένουν στο να παρουσιάζουν τον πλουτισμό του περίφημου σφουγγαρέμπορα με συμβολισμούς που παραπέμπουν σε απάτη και αρπαγή.

Ο «Θησαυρός του Κάστρου της Χρυσοχειριάς» ή ο «Θησαυρός της Βουβαλίνας» όπως είναι γνωστότερος, αποτελεί την πιο συνηθισμένη αφήγηση γύρω από το θέμα των θησαυρών στα «γουλιασμένα». Ο Βουβάλης, λέγεται, έμαθε για τον θησαυρό σε ένα από τα ταξίδια του στο εξωτερικό. Η εμμονή των αφηγητών σε αυτήν την λεπτομέρεια, καταρχήν, συνδέει τον πλούτο του Βουβάλη με δραστηριότητές εκτός

των συλλογικών λειτουργιών της κοινότητας και μεταφέρει το βάρος σε μια ξένη πηγή γνώσης. Σε δεύτερο επίπεδο συνδέει τον ντόπιο άρχοντα με συμβολισμούς που παραπέμπουν σε ανήθικη συμπεριφορά νοσοφιστή. Όπως αναφέραμε η γνώση που προέρχεται από το εξωτερικό και αναπαρίσταται με τον «ξένο» εκείνο που την μεταφέρει στο νησί και δρα αρπακτικά συνδέεται στα «γουλιασμένα» με συνειρμούς επίβουλου ελέγχου των πόρων που κρύβει η γη από τους «μορφωμένους» εις βάρος των «αγράμματων» (βλ. Κεφ. 1.5.).

Τα θρυλούμενα αφηγούνται πως όταν ο Βουβάλης βρήκε το χρυσάφι στο Κάστρο, για πολλές νύχτες υποζύγια και άνθρωποι το κουβαλούσαν στις αποθήκες του, όπως κουβαλούσαν τόσοι και τόσοι εργάτες καθημερινά τα σφουγγάρια. Αυτήν την φορά όμως το έργο γίνεται στο σκοτάδι, στα κρυφά και οι εργάτες είναι ιδιαίτερα τρομαγμένοι. Ο Βουβάλης τους είχε προειδοποιήσει πως αν άνοιγαν τους τενεκέδες που κουβαλούσαν και αντίκριζαν τον θησαυρό, θα πάθαιναν κάποιο κακό, τύφλωση, ή «καρβούνιασμα», θα μετατρέπονταν δηλαδή οι ίδιοι σε άνθρακα. Έτσι όπως εκτυλίσσεται η αφήγηση δεν μπορεί κανείς παρά να αντιληφθεί την αποδοκιμασία των αφηγητών, ανάκατη με ζήλεια, για την «πονηριά» του άρπαγα ο οποίος καταφέρνει να επιβληθεί στους εργάτες οι οποίοι θα παρέμεναν φτωχοί, τη στιγμή που κουβαλούσαν έναν αμύθητο πλούτο ο οποίος μόλις είχε αφαιρεθεί ύπουλα από «τα αρχαία». Υπάρχουν συμβολικές προεκτάσεις και συνάψεις των σφουγγαριών και του θησαυρού στις αφηγήσεις γύρω από τα όσα βρέθηκαν στο Κάστρο. Ο λαϊκός αφηγητής γνωρίζει καλά πως ο κόπος τόσων ανθρώπων γύρω από τα σφουγγάρια, ένας κόπος ανεκτίμητος που κοστίζει ζωές, πλουτίζει αφάνταστα τους ισχυρούς ενώ απλά δίνει ένα ευτελές μεροκάματο στους υπόλοιπους. Ο πλούτος του Κάστρου της Χρυσοχεριάς μπορεί να εκληφθεί ως μια μεταφορά του πλούτου από τα σφουγγάρια, και η στανική, δυσχερής θέση των αγωγιατών που απαγορεύεται να κοιτάζουν καν αυτό που μεταφέρουν ως αναπαράσταση του μόχθου των σφουγγαράδων και των εργατών στις αποθήκες του Βουβάλη.

Η αφήγηση όμως, ταυτόχρονα και σχεδόν αντιφατικά, «κάνει χαλάλι» τον πλούτο που απέκτησε ο Βουβάλης. Η Ειρήνη, οικιακή βοηθός της οικογένειας Βουβάλη, συνοψίζει εκείνη την άποψη που συναντά κανείς συνεχώς στο πεδίο (ΚΑΛ

33.1) :

Θεία, για τους Βουβάληδες που λέγανε ότι ήβρανε χρυσό, είναι αλήθεια;

Κ.Σ.: Ναι, ναι, ήβρε ο Βουβάλης, ήβρε χρυσάφι μπολύ. Τώρα α σου πω που το 'βρε είναι άγνωστο εν εξέρω, γιέ μου. Α σου πω, ήπια τσζα χανάλι που το 'βρε γιατί ήκαμε ντο νοσοκομείο, ήκαμε σχολεία, ήκαμε το Παρθεναγωγείο, ήκαμε αποθήτσζες ηδούλευε όλη... δουλεύα ντόσοι στις Βουβαλίνας μέσα. Χανάλι ντο 'βρε.

Η αντίφαση αυτή μπορεί να εξηγηθεί αν επικεντρωθεί κανείς σε μια ακόμη λεπτομέρεια γύρω από τον τρόπο πλουτισμού της οικογένειας Βουβάλη η οποία προέρχεται αποκλειστικά από τη λαϊκή αφήγηση και η οποία προκαλεί τον εμπαιγμό και τον θυμό των λογίων και μόνο στο άκουσμά της. Ο θησαυρός που θρυλείται δεν ονομάζεται «του Βουβάλη», αλλά «της Βουβαλίνας» μετατοπίζοντας με τρόπο άξιο μελέτης την εστίαση της αφήγησης από τον πρωταγωνιστικό χαρακτήρα σε έναν δευτερεύοντα, στη σύζυγο του Ν. Βουβάλη. Καθώς ο ερευνητής, ακολουθώντας αυτήν την ενδιαφέρουσα υπόδειξη, μετατοπίζει και ίδιος το ενδιαφέρον από τον άρχοντα στην αρχόντισσα, ανακαλύπτει την αρχή ενός νέου, πολύ ενδιαφέροντος και πολύ πιο επώδυνου –τόσο για τους λόγιους όσο και για τους λαϊκούς αφηγητές – αφηγηματικού μονοπατιού. Σε αυτό το μονοπάτι οι αντιθέσεις λαϊκής και λόγιας αφήγησης κορυφώνονται.

Στα «γουλιασμένα» η Κατερίνα Βουβάλη παρουσιάζεται τυπικά ως η σκληρή αρχόντισσα η οποία τιμωρήθηκε μετά θάνατον για την «τσιγκουνιά της». Αντίθετα με το πώς μιλούν οι αφηγητές για τον Αλεξιάδη και την «σκληρότητά» του, τα θρυλούμενα που αναφέρονται στον σκοτεινό χαρακτήρα της Κατερίνας Βουβάλη και στην μεταθανάτια τιμωρία της επιτελούνται χαμηλόφωνα και με προσοχή. Ο ερευνητής αντιλαμβάνεται πως οι αφηγητές προτιμούν να επιδείξουν κάποιου είδους επιφύλαξη καθώς με σιωπές και με υπονοούμενα, με συνωμοτικές ματιές και με μισόλογα αναπτύσσουν την αφήγησή τους. Όταν κανείς ρωτάει γιατί συμβαίνει αυτό, η απάντηση κατά κύριο λόγο μιλάει για φόβο. Φόβο για την πιθανή αντίδραση όσων έχουν λόγους να συμπαθούν ακόμα και να ταυτίζονται είτε μέσω μακρινής συγγένειας είτε μέσω της

λόγια ενασχόλησης με την αρχοντική οικογένεια που έχει από καιρό εκλείπει. Όπως θα δούμε η διστακτικότητα αυτή και οι αναφορές στον φόβο της εξουσίας έχουν και μια ακόμα πηγή. Τη σχέση της οικογένειας Βουβάλη με τον κόσμο του μεταφυσικού και της μαγείας.

Η Ειρήνη συνεχίζει την αφήγησή της, αυτήν την φορά συνοδεύοντας τα λόγια της επιτελεστικά με χειρονομίες που θέλουν να υποδείξουν στον ακροατή πως τα όσα ακολουθούν πρέπει να κρατηθούν κρυφά : η παλάμη με κλειστά δάχτυλα σαν σε αποτροπαϊκή κίνηση υψώνεται δίπλα στο αυτί και έπειτα σιγά πάνω από το κεφάλι. Τα μάτια κλείνουν, τα χείλη σφίγγουν. Όσο προχωράει η αφήγηση ο τόνος χαμηλώνει ώσπου καταλήγει σε ψίθυρο :

[...] Η γυναίκα του ήτο τσιγκούνα. Τσζαι τυχαίως από μικρή εγώ, άσε που ξενοδούλευα, όλα μου τα παιδιά, τα 'χα δρομολογήσει από μικρά στην εκκλησία τσζαι είχα πάει πάνω στην Αγία Σοφία που είναι οι παλιομερολογήτες. Λοιπο, τώρα...ξέρω ζει μια, Ν... Ε, ναι. Πάω λοιπόν, ηπήα τα παιδιά τσζάπερα. Π'ηκαμά τα μια βόρτα τα παιδιά. Α όχι, ηπήα στο Πρόδρομο! Στην Αποτσεφάλιση του Ιωάννου τσζαι από το Μπρόδρομο ηβρέθηκα στο μοναστήρι μπάνω. Τελοσπάντων. Τσζαι ήνοιξε μπλιο μια ιστορία πάνω στο Βουβάλη ότι είχε βρει μπγιο, χρυσό. Αλλά ηπήε χανάλι. Αλλά μετά λε, μου, «Α» «, λε, « Κατερίνα, η γυναίκα του δεν ηπήε σε ωραία θέση». Λέω, «Γιατί», λω, «καλογριά μου;» Λε, «'Ητο», λε, «τσιγγούνα. Τσζαι την είδα σε όνειρο τσζαι δίπλα της είχε», λε, «ένα σκύλο. 'Ητον ένας σκύλος τσζαι την οδηγούσε. Αλλά ο Βουβάλης ηπήε», λε, «στην Παράδεισο». 'Ηκαμε μπολλά έργα, γιε μου. 'Ηκαμε τον άγιο Νικόλα που είναι εδώ μέσα στις Πατίθριες, για το Βαθυ<...>

Η Ειρήνη μας παραδίδει πως η τιμωρία της αποκαλύπτεται από το στόμα μιας καλόγριας, ένα πρόσωπο κύρους που αν και χαμηλά στην ιεραρχία της εκκλησίας, σίγουρα εντάσσεται σε αυτήν. Θα μπορούσαμε να πούμε πως αυτή η στάση ίσως αποτελεί μηχανισμό άμυνας τυπικό στα θρυλούμενα : η ευθύνη για το περιεχόμενο της αφήγησης μετατίθεται σε μια αυθεντία και όχι μόνο γίνεται πιο πιστευτή αλλά βαραίνει

και λιγότερο τον άμεσο αφηγητή. Πρέπει να σημειώσουμε πως μοναχοί και καλόγεροι, όπως θα δούμε (Κεφ. 6), είναι τυπικοί αφηγηματικοί χαρακτήρες στα «γουλιασμένα» που μετέχουν τόσο στον ορατό όσο και στον αόρατο κόσμο μπορώντας να «δουν» πράγματα τα οποία η καθημερινότητα των κοσμικών πολλές φορές αποκρύπτει. Οι αφηγήσεις σχετικά με την μεταθανάτια πορεία της Κ. Βουβάλη είναι πολλές και προέρχονται και από κοσμικούς : την βλέπουν όνειρο να συνοδεύεται από πλάσματα-σύμβολα (σκυλιά, φωτιές που ίπτανται) ή να προφέρει φράσεις όπως, «διψώ» ή «δεν έχω ρούχα» που υποδηλώνουν, σύμφωνα με τους αφηγητές, πως πήγε στην κόλαση όπου και υποφέρει για τις αμαρτίες της. Η μεταθανάτια τιμωρία της αρχόντισσας εξαιτίας της τσιγκουνιάς και της γενικότερης σκληρότητάς της φανερώνεται μέσα από αυτά τα σύμβολα.

Σημαντικό είναι να δούμε την κύρια αρετή την οποία προτείνουν οι ντόπιοι λόγιοι σε σχέση με την Κ. Βουβάλη : αυτήν της φιλανθρωπίας. Δεν γίνεται, θα έλεγε κανείς, να υπάρξει μεγαλύτερη αντίφαση μεταξύ λόγιας και λαϊκής αναπαράστασης γύρω από το ίδιο πρόσωπο. Η Κ. Βουβάλη ήταν ισόβια πρόεδρος της Φιλοπτώχου Αδελφότητας στο νησί. Η Μαρία Μαγκλή γράφει. «Άγρυπνη η Αικατερίνη κινητοποιούσε τους γύρω της. Δεκάδες παιδιά εβαπτίζοντο κάθε χρόνο με δική της φροντίδα, κάσες τόπια από διάφορα υφάσματα εμοιράζοντο. Χιλιάδες οκάδες αλεύρι για ψωμί. Το Πάσχα αρνιά ολόκληρα, κρέας με λαμπάδες ακόμη για τα παιδιά ανέργων. Φάρμακα για τους αρρώστους. Συσσίτιο για τους πεινασμένους στην περίοδο του πολέμου. Εξακόσιες μερίδες φαγητού βγαίνουν καθημερινά απ'τα πελώρια καζάνια, που στήθηκαν για την περίπτωση» (Μαγκλή 1985 : 60-61). Εκτός από το φιλανθρωπικό της έργο η Κ. Βουβάλη προβάλλεται ως εγκρατής χριστιανή που προτιμάει να στερεί από τον εαυτό της αγαθά προκειμένου να τα δίνει σε αυτούς που έχουν ανάγκη.

Οι ντόπιοι λόγιοι επιμένουν σχετικά με τη επαίσχυντη μοίρα που επιφύλαξε η συλλογική μνήμη στην Κατερίνα Βουβάλη πως είναι σκανδαλώδες να δίνει κανείς σημασία σε τέτοιες «ιστορίες». Στα πλαίσια όμως αυτής της αντίδρασης μαθαίνει κανείς πράγματα τα οποία η προφορική αφήγηση υποδήλωνε αλλά κανείς αφηγητής παρόλο που υποδείκνυε σιβυλλικά πιθανούς προσανατολισμούς της έρευνας, δεν τολμούσε να διατυπώσει ρητά. Οι λαϊκοί αφηγητές άφηναν υπόνοιες πως η Κατερίνα

Βουβάλη είχε κάποιες σχέσεις με την πρακτική μαγεία πράγμα το οποίο σε συνδυασμό με την «τσιγκουνιά» της, την έστειλε στην κόλαση. Μια αφηγήτρια από τον Άγιο Στέφανο μουρμούρισε στο τέλος της αφήγησής της «αυτά γίνονται αμά καμώνεσαι με τα μάγια». Ένας αφηγητής από τον Άγιο Θεολόγο είπε, αναφερόμενος στην οικογένεια Βουβάλη : «[...] κάνανε εκκλησίες κάνανε και μάγια, όλα μαζί» αλλά δεν ήθελε να σχολιάσει περαιτέρω, τόνισε μάλιστα πως δεν ήθελε καν να γίνει γνωστό το όνομά του και πως καλύτερα κανείς να «ξεχνάει τέτοια πράγματα».¹⁷ Οι ντόπιοι λόγιοι σε αυτήν την περίπτωση δεν δίστασαν να δώσουν πιο συγκεκριμένες πληροφορίες για την σχέση της Κατερίνας Βουβάλη με τα «μάγια». Κατά την γνώμη των βιογράφων της οικογένειας, αν μάθει κανείς τα ιστορικά δεδομένα κατανοεί αμέσως την μικρόνοια των λαϊκών αφηγητών μπροστά σε ανθρώπους του μεγέθους των Βουβάληδων.

Η δική μας αφήγηση θα επιχειρήσει να αποτελέσει μια σύνθεση πληροφοριών από λαϊκούς και λόγιους αφηγητές με έμφαση στις αντιφάσεις μεταξύ των διάφορων αφηγηματικών οπτικών. Σημαντική συνεισφορά στην αφήγησή μας αποτελεί η δυνατότητα πρόσβασης σε βιβλιογραφία και άλλα σημαντικά έγγραφα από την βιβλιοθήκη της οικογένειας τα οποία παρουσιάζονται εδώ για πρώτη φορά.

Η οικογένεια Βουβάλη μέχρι και τον θάνατο του Νικολάου λέγεται πως φιλοξενούσε ένα περίφημο «μέντιουμ», την Ξανθίππη. Με τη βοήθειά της «έκαναν σεάνς» και «προέβλεπαν το μέλλον της επιχείρησης». Η Ξανθίππη θρυλείται να είχε ακολουθήσει το ζεύγος από ένα ταξίδι στο Παρίσι και έκτοτε ζούσε στο σπίτι τους. Ορισμένοι μακρινοί συγγενείς της οικογένειας ανέφεραν πως στην βιβλιοθήκη του Βουβάλη υπήρχαν βιβλία «Γάλλων πνευματιστών».¹⁸ Η οικογένεια Βουβάλη, ως απελευθερωμένη από τις δεισιδαιμονίες και τις προλήψεις, ως βαθύτατα μορφωμένη, μελετούσε –επιμένουν οι λόγιοι- με λαογραφικό ενδιαφέρον την μαγεία. Οι πληροφορίες αυτές ήταν πολύ σημαντικές και έπρεπε να διασταυρωθούν. Τόσο η

¹⁷ Οι αφηγητές επιθυμούν να παραμείνουν ανώνυμοι.

¹⁸ Η βιβλιοθήκη της οικογένειας Βουβάλη δεν βρίσκεται αυτούσια σε ένα σημείο. Αρκετοί τόμοι φυλάσσονται στο Μουσείο Βουβάλη, άλλοι στο Γηροκομείο και άλλοι στο Μοναστήρι «του Ρότσου». Φήμες για αρπαγή σημαντικών και πολύτιμων τόμων της βιβλιοθήκης και ιδιοποίησης ή πώλησής τους στο εξωτερικό πρέπει να συνυπολογιστούν ως «ιστορίες» σχετικά με την περίφημη οικογένεια.

παρουσία της Ξανθίππης όσο και η αναφορά γύρω από τα βιβλία των «Γάλλων πνευματιστών» υποδεικνύουν μια πορεία μελέτης που θα έπρεπε να επικεντρωθεί στις δραστηριότητες της οικογένειας Βουβάλη στο Παρίσι.

Στην μελέτη της γύρω από τις σχέσεις της κοινωνίας του Παρισιού με το μεταφυσικό η E. Mozzani καταδεικνύει πως η πόλη η οποία παρουσιάζεται στα τέλη του 18ου αι. -αρχές 19ου αι. ως το προπύργιο της καθαρής σκέψης, των Εγκυκλοπαιδιστών και των πνευματικών και πολιτικών επαναστάσεων, αποτελεί ταυτόχρονα το ιδανικότερο αστικό περιβάλλον μέσα στο οποίο μάγοι, πνευματιστές και μέντιουμ αποκτούν ολοένα μεγαλύτερη φήμη και επιρροή (Mozzani 1988). Η μεσοαστική τάξη του Παρισιού προέταξε το ότι μπόρεσε να εκτοπίσει την αριστοκρατία η οποία ήταν βυθισμένη στην διαφθορά και τη δεισιδαιμονία. Όμως, όπως προκύπτει από την αρχαική έρευνα, η νέα τάξη αρχόντων μέσα σε μια εποχή ιδιαίτερα ταραγμένη δεν ήταν έτοιμη ή πρόθυμη να χρησιμοποιήσει την καθαρή λογική αφήνοντας πίσω την παραδοσιακή μεταφυσική σκέψη (Mozzani 1988 : 250 κ.ε.). Έτσι, η κοινωνία του Παρισιού παράλληλα με τους επιστήμονες και τους φιλοσόφους παραδέχεται μια ολόκληρη τάξη «τσαρλατάνων» ο οποίοι στις παρυφές της επιστήμης δημιουργούν παράλληλες κοσμοθεωρίες με μεγάλη απήχηση. Προσωπικότητες όπως ο Καλιόστρο, ο Μεσμέρ, ο Σβέτενμποργκ, ο δούκας του Σαν-Ζερμάν, η Δεσποινίς Λενορμάν και άλλοι έχουν τεράστια απήχηση από την αυλή του Ναπολέοντα μέχρι τα κοσμικά σαλόνια (Mozzani 1988 : 106 κ.ε.). Κάθε τόσο ένας νέος «μάγος», «ιεροφάντης», «υπνοβάτης», «αλχημιστής» έρχεται για να αντικαταστήσει τον προηγούμενο σε μια διαδικασία που γίνεται πλέον μόδα. Η υψηλή, κυρίως, κοινωνία μιλάει δια μέσου αυτών των ανθρώπων με τον κόσμο των νεκρών, προβλέπει το μέλλον, προσπαθεί να βρει γιατρεία σε ανίατες αρρώστιες ή απλά διασκεδάσει. Μέχρι και την αυγή του 20ου αι. το Παρίσι έλκεται από αυτήν διαφορούμενη κατάσταση μέσα από την οποία επικαιροποιούνται γνωστοί θρύλοι σε μια προσπάθεια να δημιουργηθεί ένα προγεφύρωμα ανάμεσα στο παραδοσιακό και το νεωτερικό, το παράλογο και το λογικό.

Ο Νικόλαος Βουβάλης ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για τον πολιτισμό και την κοινωνική ζωή του Παρισιού. Μια από τις μεγαλύτερες του επιθυμίες ήταν να γίνει

ηθοποιός. Στα περιθώρια των σπουδών του, οι οποίες ποτέ δεν έδωσαν κάποιο πτυχίο, έμαθε να απαγγέλει Κορνέιγ, Ρακίνα, Μολιέρο (Δράκος, 1985 : 39) ενώ ποτέ δεν έπαυε να ασχολείται με το θέατρο σε Παρίσι και Λονδίνο. Τον ενδιέφεραν επίσης οι τεχνολογικές καινοτομίες που σαγήνευαν όλη την υψηλή κοινωνία της εποχής. Ήταν από τους πρώτους χομπίστες φωτογράφους στην Ελλάδα (στο «αρχοντικό Βουβάλη» σώζονται φωτογραφικές μηχανές εποχής που ανήκουν σε εκείνον, από τις πρώτες που εισήχθησαν στο νησί καθώς και εκατοντάδες γυάλινα αρνητικά με τοπία από όλη την Κάλυμνο τα οποία περιμένουν υπομονετικά την διαδικασία της εμφάνισής τους). Τον ενδιέφερε να απαθανατίζει διάφορες στιγμές του βίου του ενώ η Κατερίνα Βουβάλη φρόντισε να υπάρξει φωτογραφία από εκείνην δίπλα στο ανοιχτό φέρετρό του άντρα της, μια Βικτωριανή συνήθεια που θα πρέπει να ξένισε αρκετά την κοινότητα όπως ακόμα ξενίζει η συγκεκριμένη φωτογραφία που έχει αποκτήσει ιδιαίτερη φήμη (βλ. Παράρτημα, σ. 371, Εικόνα 13).¹⁹

Η πρόσβαση στη βιβλιοθήκη της οικογένειας Βουβάλη αποκάλυψε με αρκετή ενάργεια ορισμένες πτυχές των μεταφυσικών αναζητήσεων της οικογένειας και σαφώς τις πηγές των αναφορών που κάνει η συλλογική μνήμη περί «μαγείας». Η βιβλιοθήκη στο «Αρχοντικό Βουβάλη» όσο και στο Γηροκομείο, ακόμα και στη σημερινή της μορφή η οποία δεν είναι παρά ένα μέρος της αρχικής, περιέχει μια ιδιαίτερα πλούσια βιβλιογραφία μεταφυσικών και θεοσοφικών μελετών, έργων πνευματιστών και μέντιουμ της εποχής, λογοτεχνίας του φανταστικού καθώς και κειμένων που κινούνται μεταξύ επιστήμης και μεταφυσικής. Οι εκδόσεις είναι κυρίως αγγλικές και γαλλικές και κρίνοντας από τις ημερομηνίες έκδοσης, η αγορά τους από την οικογένεια – από την Κ. Βουβάλη- συνεχίστηκε μέχρι και το 1935, αρκετά χρόνια μετά τον θάνατο του Νικολάου (βλ. Παράρτημα, σ. 347-348).

Οι σχέσεις της οικογένειας με τους εύπορους αστούς του εξωτερικού και το ενδιαφέρον που έδειχνε στις καλλιτεχνικές και επιστημονικές εξελίξεις, οι ενδείξεις από

¹⁹ Η φωτογράφιση νεκρών που ανήκουν στην Εκκλησία (ενός μητροπολίτη ή ενός μοναχού) δεν φαίνεται να προξενεί τόση έκπληξη στους αφηγητές όσο η φωτογράφιση ενός κοσμικού (ακόμα και ενός άρχοντα) την οποία βιωματικά κανείς πιστοποιεί πως η συλλογική κοσμοθεώρηση στην Κάλυμνο αντιμετωπίζει ως ύβρη.

την σωζόμενη βιβλιοθήκη της μας επιτρέπουν να αφηγηθούμε την πιθανότητα η οικογένεια Βουβάλη να ασχολήθηκε, όπως ήταν μόδα στο Παρίσι αλλά γενικότερα στα κοσμικά σαλόνια της Ευρώπης, με αυτό που η λόγια αφήγηση στην Κάλυμνο αποτύπωσε ως «Γάλλους πνευματιστές» και η λαϊκή ως «μάγια». Η βιβλιογραφία που παραθέσαμε έχει ειδικό ενδιαφέρον καθώς συνδέει την ερμητική-μαγική παράδοση έτσι όπως είχε αποτυπωθεί στα κοσμικά σαλόνια των ευρωπαϊκών πρωτευουσών της εποχής με την απόκτηση μεγάλης περιουσίας. Η συλλογική μνήμη στο παράδειγμα της Καλύμνου αναφέρει πως τα «μάγια» ο Βουβάλης τα χρησιμοποιούσε σε σχέση με τις επιχειρήσεις και την περιουσία του. Καταλαβαίνει κανείς τον ψόγο που κρύβει μια τέτοια δήλωση. Την εποχή που η μαγεία θεωρείται και προβάλλεται –ειδικά από την εκκλησία- ως κάτι το ηθικά απολύτως καταδικαστέο και κοινωνικά απαράδεκτο η σύνδεση της περιουσίας της οικογένειας Βουβάλη με αυτήν είναι μια σαφής λαϊκή αναπαράσταση της περιουσίας ως κάτι το σατανικό, το ανήθικο, το απορριπτέο. Είναι σχεδόν βέβαιο πως μια πιο εστιασμένη μελέτη στα τεκμήρια, στα υπάρχοντα της οικογένειας Βουβάλη τόσο αυτά που βρίσκονται στο μουσείο όσο και σε αυτά που έχουν περιέλθει σε κληρονόμους θα μας προσφέρουν την δυνατότητα μιας πιο ολοκληρωμένης αφήγησης.

Ανάμεσα στη βιβλιοθήκη βρέθηκαν και πολύ σημαντικοί τίτλοι θεοσοφικών, πνευματιστικών και μεταφυσικών συγγραμμάτων αλλά και έγγραφα τα οποία αναδεικνύουν πιο λεπτομερειακά τη σχέση των Βουβάληδων με αυτό που η συλλογική μνήμη αποδίδει αφηγηματικά ως «μάγια». Βιβλία που μιλούν για το πώς ο νεκρός σύζυγος επικοινωνεί με την ακόμα ζωντανή γυναίκα του (τίτλος αγορασμένος τρία χρόνια πριν τον θάνατο του Βουβάλη και ενώ ήταν ήδη αρκετά άρρωστος) βιβλία που αναφέρουν το πώς η φωτογράφιση (το χόμπυ του Ν. Βουβάλη) μπορεί εκτός από την ύλη να απεικονίσει και τον κόσμο των πνευμάτων, βιβλία που αναλύουν τις προφητικές ικανότητες ορισμένων χαρισματικών γυναικών (ικανότητες παρόμοιες με αυτές τις Ξανθίππης), βιβλία που αναφέρονται στη καββαλιστική μαγεία και στο όριο μεταξύ μεταφυσικής και επιστήμης. Μέσα από αυτά αναδεικνύεται και η θέση της Ξανθίππης στην οικογένεια. Το βέβαιο είναι πως η Ξανθίππη θρυλείται και από λαϊκούς και από λόγιους αφηγητές ως «μέντιουμ» και πως η παρουσία της «μέσα στο ζευγάρι» ήταν

κάτι που θεωρήθηκε από την κοινότητα συνολικά ως κάτι το ηθικά μεμπτό. Οι λόγιοι αφηγητές και οι ντόπιοι λογοτέχνες προτιμούν κατά κύριο λόγο να αποσιωπούν την σχέση του Βουβάλη με την Ξανθίππη, περιγράφοντας τον σφοδρό έρωτα του Νικολάου και της Κατερίνας ως κάτι το μοναδικό και σταθερό στον χρόνο. Η συλλογική μνήμη, αντίθετα, επιμένει στην πιθανότητα μιας παράνομης σχέσης του Νικολάου, με την προστατευόμενη του, Ξανθίππη. Το να φέρει μαζί του ο Νικόλαος Βουβάλης μια νέα κοπέλα παρουσιάζεται απείρως πιο προκλητικό από το να εισάγει μια φωτογραφική μηχανή.

Σύμφωνα με ένα άλλο παρακλάδι θρυλούμενων, η Ξανθίππη είναι από την Κάλυμνο κάτι στο οποίο συμφωνούν οι περισσότερες πηγές και αφηγήσεις. Παραδίδεται ένα συγκεκριμένο επίθετο για αυτήν που σε όλα τα θρυλούμενα αλλά και σε όλα τα γραπτά τεκμήρια, από το βιβλίο θεοσοφίας που η ίδια συνέγραψε μέχρι και στον τάφο της αποκρύπτεται (Ξανθίππη : 1932 και βλ. Παράρτημα, σ. 375, Εικόνα 19). Η προστατευόμενη της οικογένειας Βουβάλη δεν αναφέρεται παρά μονολεκτικά ως «Ξανθίππη». Υπήρξαν αφηγητές που διατηρούν μνήμες γύρω από την αινιγματική φιγούρα της. Η μητέρα ενός αφηγητή λέγεται πως ήταν συμμαθήτρια της Ξανθίππης και πως θυμάται χαρακτηριστικά τις κρίσεις επιληψίας που ταλαιπωρούσαν το κορίτσι από μικρή ηλικία. «Η μύτη της σηκωνόταν, τα μάτια της άνοιγαν διάπλατα και πριν αρχίσει να συσπάται έλεγε παράξενα πράγματα». Η Ξανθίππη κέντρισε το ενδιαφέρον του ζεύγους Βουβάλη καθώς ήδη είχε τη φήμη προφήτισσας. Καθώς το ζεύγος, το οποίο παρέμενε άτεκνο, φαίνεται πως έδειχνε ιδιαίτερο ενδιαφέρον σε άτομα με παρόμοια χαρίσματα, την πήραν κοντά τους, το πιο πιθανόν στην ηλικία των είκοσι ετών. Παραμένει αμφίβολο αν η Ξανθίππη έμενε μόνιμα μαζί με το ζεύγος Βουβάλη πριν τον θάνατο του Νικολάου.

Τα θρυλούμενα αναφέρουν πως σε κάποια στιγμή η Κατερίνα Βουβάλη συγκρούστηκε δημόσια με την, ομορφότερη, νεότερη από εκείνη Ξανθίππη δίχως να μπορέσει να υπερισχύσει. Γύρω από τον άρχοντα Βουβάλη αναδύεται ένα δίπολο χαρακτήρων – δυο παράλληλες αφηγήσεις, δυο αναπαραστάσεις δυο διαφορετικών τύπων γυναικών. Από τη μια η «ξενόφερτη», χαρισματική Ξανθίππη η οποία παρουσιάζει όλα τα χαρακτηριστικά μιας «εξωτικής» παρουσίας. Είναι όμορφη, νέα,

«από τη Γαλλία», δίχως παρελθόν ή σχέσεις με την τοπική κοινωνία και κυρίως αναφέρεται ως μάγισσα. Όταν παρουσιάζεται ως ντόπια αυτές οι σχέσεις είναι ειδικής υπόστασης : παρουσιάζεται αποκομμένη από την οικογένειά της, από τον κοινωνικό ιστό ενώ η αρρώστια και τα πνευματικά της χαρίσματα την καθιστούν ξανά μέρος του «Άλλου», πλάσμα που μετέχει ταυτόχρονα στα ορατά και τα αόρατα με δυναμική που δεν συναντάει κανείς σε κάποιον «απλό» άνθρωπο.

Η Ξανθίππη, θα μείνει ως προστατευόμενη της Κ. Βουβάλη μέχρι τον θάνατό της, το 1934 σε ηλικία τριάντα τριών ετών, κάτι που θα σχολιαστεί από λόγιους του κύκλου της πλούσιας οικογένειας ως κάτι διόλου τυχαίο καθώς στα τριάντα τρία του χρόνια πέθανε και ο Χριστός.

2.6. Ζητήματα φύλου, οίκου και μνήμης.

Η Κατερίνα Βουβάλη είναι γνωστή μονολεκτικά ως η «Κυρά». Το προσωνύμιο αυτό που παραδοσιακά αποδίδεται στην Παναγία (ΚΑΛ5.1., ΚΑΛ13.12.) συμβολίζει την κοινωνική της θέση και αποτελεί μέρος του λεξιλογίου με το οποίο η οικογένεια Βουβάλη αναπαρίσταται -ως κάτι το εξαιρετικό- στα πλαίσια της κοινότητας. Το κύριο όνομα «Βουβαλίνα» χρησιμοποιείται στο τοπικό ιδίωμα ως ουσιαστικό που σημαίνει «πλούσια», «αρχόντισσα». Συναντούμε επίσης λαϊκές εκφράσεις όπως το, «Ας με λένε Βουβαλίνα κι ας πεθαίνω από την πείνα» που συνδέουν τον χαρακτήρα της Κατερίνας Βουβάλη με συνειρμούς πλούτου και ισχύος, εκφράσεις που δείχνουν το πόσο επηρεάσει οι δραστηριότητες της οικογένειας Βουβάλη τη συλλογική κοσμοθεώρηση. Οι εκφράσεις όμως αυτές, σε δεύτερο επίπεδο, περιέχουν αρκετή δόση ειρωνείας και ψόγου. Όσον αφορά, για παράδειγμα, στο προσωνύμιο «Κυρά», η αντίδραση του λαϊκού αφηγητή αποκαλύπτεται ιδιαίτερα έντονη. Σε πολλές περιπτώσεις θρυλείται πως κάποιος όταν του είπαν, «Πήγαινε, σε θέλει η Κυρά» ο κεντρικός χαρακτήρας αυτής της σύντομης παροιμιώδους αφήγησης απαντάει, «Να πεις στη Βουβαλίνα πως την μόνη Κυρά που ξέρω είναι η Παναγιά».

Η μελέτη των δυτικότροπων φορεμάτων της Κατερίνας Βουβάλη, των

κοσμημάτων της, του τρόπου που μόνη της σχεδίαζε και διακοσμούσε τα σπίτια και τα γραφεία της οικογένειας, όσο και των ελαιογραφιών που φιλοτεχνούσε η ίδια όσο ο Νικόλαος ήταν εν ζωή²⁰ αναδεικνύει μια γυναίκα η οποία για τα δεδομένα της εποχής θα ήταν ιδιαίτερα ξεχωριστή. Ο τρόπος ζωής της σίγουρα θα επέσυρε τον φθόνο και των θαυμασμό των συντοπιτών της. Μετά τον θάνατο του Ν. Βουβάλη η Κατερίνα που μεγάλωσε έγκλειστη σε σχολή καλογριών στην Γαλλία προκειμένου να καταστεί άξια σύντροφος του Νικολάου και που έζησε μέσα σε απίστευτη χλιδή, χρειάζεται να φορέσει «χιλιομανταρισμένα εσώρουχα», να δουλέψει χειρονακτικά στις αποθήκες της και να «σκληρύνει» προκειμένου να αντιμετωπίσει της αντιξοότητες (Μαγκλή 1985 : 57). Το βάρος της πολύχρονης δικαστικής διαμάχης για το κληροδότημα Βουβάλη βαραίνει την ίδια ως πληρεξούσιο σε περίοδο ξένης κατοχής του νησιού, σε περίοδο μεγάλης ένδειας. Η Κατερίνα Βουβάλη καλείται να διαχειριστεί τόσο τα πρακτικά ζητήματα όσο και τις φήμες εναντίον της οικογένειας Βουβάλη, που όπως φανερώνεται, κάθε άλλο παρά σίγασαν με τον θάνατο του Νικολάου. Και τελικά αυτό που ίσως βαραίνει ιδιαίτερα στη συλλογική μνήμη είναι το εξής : η Κ. Βουβάλη, όπως αναφέρει ο καθημερινός λόγος με μια φράση «έσπασε τη διαθήκη του Βουβάλη». Η διαθήκη της 22^{ης} Φεβρουαρίου 1919 που όριζε ως κύριο κληρονόμο την Δημαρχία και εμμέσως τον Καλυμνιακό λαό θεωρήθηκε από την ίδια την Κ. Βουβάλη, παράγοντες του Δήμου και της Εκκλησίας ως ένα έγγραφο το οποίο θα έπρεπε να αναθεωρηθεί μετά τον θάνατο του Ν. Βουβάλη υπό το φως νέων εξελίξεων. Η λόγια ρητορική αντιμετωπίζει ακόμα και σήμερα τις εξελίξεις γύρω από το κληροδότημα Βουβάλη ως μια γενικότερη επικαιροποίηση των όρων της διαθήκης προς το καλύτερο και πάντα προς όφελος του Καλυμνιακού λαού. Η οπτική της λαϊκής αφήγησης είναι διαφορετική. Το κληροδότημα Βουβάλη το οποίο προέβλεπε όχι μόνο ακίνητα αλλά και λειτουργικούς σε βάθος χρόνου οργανισμούς με κεφάλαια στο εξωτερικό, διασπαθίστηκε από την ελίτ, τους οικείους του Ν Βουβάλη, τη γυναίκα του, το Δήμο, την Εκκλησία. Σε βάθος χρόνου,

²⁰ Εκθέματα στο Αρχοντικό Βουβάλη, στο Ναυτικό Μουσείο αλλά και από σωζόμενες φωτογραφίες μερικές από τις οποίες έχουν αναρτηθεί διαδικτυακά στην ομάδα του Facebook «Παλιές Φωτογραφίες της Καλύμνου», <https://www.facebook.com/groups/306615502819746/?fref=nf>.

στο λαό της Καλύμνου δεν έμεινε από το κληροδότημα παρά ορισμένα κτίσματα αποκομμένα από την αυτόνομη λειτουργία που οραματίστηκε ο δημιουργός τους. Κανείς, παρά ο καθημερινός λαϊκός λόγος, και μια μελλοντικά ενδελεχέστερη έρευνα δεν μπορούν να υποδείξουν που πήγαν τα κεφάλαια, τιμαλφή, έργα τέχνης και πολλά άλλα (π.χ. ακίνητα στο εξωτερικό) τα οποία ο Βουβάλης επιθυμούσε να διατεθούν αλλιώς ή να τύχουν άλλης διαχείρισης ώστε να καταστεί το κληροδότημά του αειφόρο.

Προκειμένου να ερμηνεύσουμε αυτά τα ζητήματα υπό το φως της συμβολικής καταδίκης την οποία επιφυλάσσει η λαϊκή αφήγηση στην Κατερίνα Βουβάλη και όχι στον άρχοντα Νικόλαο, θα ήταν ενδιαφέρον να λάβουμε υπόψη την έμφυλη εμπλοκή της αρχόντισσας στο συμβολικό επίπεδο της αφήγησης. Στο παράδειγμα της Καλύμνου πολύ συχνά, όπως έχει σημειωθεί, γίνεται λόγος για μια ιδιαίτερη, «παραδοσιακή» μορφή «μητριαρχίας» όπως αναφέρεται συχνά επί λέξει. Στην ουσία όμως η αυξημένη εξουσία των γυναικών θα μπορούσε να ισχύει μόνο στα πλαίσια του ιδιωτικού βίου και του σπιτιού και όχι της δημόσιας ζωής (Sutton 1998 : 104). Η «ιστορία» της καταδίκης της Κατερίνας Βουβάλη στην λαϊκή αφήγηση συνάδει με αυτήν την παρατήρηση. Η Κατερίνα ως κατεξοχόν δημόσιο πρόσωπο –αν και γυναίκα- και ως τύπος καινοφανής σε σχέση με τις γυναίκες της εποχής της θα μπορούσε να μελετηθεί ως εξαίρεση στον κανόνα. Κάτι παρόμοιο καταλαβαίνει κανείς πως προτείνουν ορισμένοι ντόπιοι λόγιοι ακόμα και σήμερα. Προτείνουν δηλαδή πως η Κατερίνα Βουβάλη επέσυρε τόσο αρνητικές φήμες ακριβώς γιατί βρέθηκε στην κορυφή ενός συστήματος μητριαρχίας. Ο τρόπος όμως που η ίδια επέλεξε να διαχειριστεί τις φήμες γύρω από την οικογένεια Βουβάλη αλλά και την κρίση επί Ιταλοκρατίας γύρω από το κληροδότημα φανερώνει πως τελικά η αρχόντισσα δεν μπορεί να μελετηθεί ως εξαίρεση. Συμβολικά οι πράξεις της κινούνται εντός των πλαισίων του «οίκου» της. Η «Κυρά» επιλέγει να αντιμετωπίσει τη δημόσια κατακραυγή, τις φήμες, τις «ιστορίες» εναντίον της οικογένειάς της μέσα από τον ιδιωτικό της χώρο, κάτι που θα δούμε με μεγαλύτερη λεπτομέρεια λίγο παρακάτω.

Το ότι η Κ. Βουβάλη αποσύρθηκε από τη δημόσια ζωή μετά τον θάνατο του συζύγου της και το ότι επικεντρώθηκε σε μια αυστηρή διαβίωση και μια ακόμα αυστηρότερη διαχείριση της επιχείρησής της με ελάχιστη εξωστρέφεια («οίκος

Βουβάλη» όπως αναφέρεται η επιχείρηση σύμφωνα με τη συνήθεια της εποχής) αποτελεί μια ένδειξη που, όπως δείξαμε, τεκμηριώνεται από τους βιογράφους της. Η Κ. Βουβάλη ως γυναίκα της Καλύμνου με την απόσυρση στα του οίκου της ακολουθεί την κοινωνικά αναμενόμενη για το φύλο της πορεία από την στιγμή που ο ισχυρός σύζυγος-προστάτης έχει εκλείψει. Δεν πολιτεύεται ούτε και ηγεμονεύει στην κοινωνική ζωή με τον επιθετικό, επιδεικτικό τρόπο του συζύγου της. Έτσι όμως δεν έχει την ευκαιρία να προβάλλει ως ευεργέτης και να μάλιστα να διατυμπανίζει την κάθε της κοινωνική δράση όπως έκανε ο Νικόλαος. Ακολουθεί το πρότυπο της γυναίκας η οποία σύμφωνα με την χριστιανική κοσμοθεώρηση χρειάζεται να πράττει τις αγαθοεργίες της με ταπεινότητα (Μαγκλή 1985 : 63 κ.ε.). Η εσωστρέφεια αυτή μεταφράζεται από τον λαϊκό αφηγητή σε «τσιγκουνιά». Ο ερευνητής κατανοεί, ειδικά με τον τρόπο που επιτελείται η αναφορά αυτής της «τσιγκουνιάς» στην αφήγηση, πως η συλλογική μνήμη απλώς προτάσσει μια αρνητική λέξη για να υπονοήσει μια ποικιλία ηθικών παραπτωμάτων που βαραίνουν την αρχόντισσα. Παρατεταμένα μουγκρητά πριν την αναφορά στην λέξη «τσιγκούννα», φατική επιτέλεση του τελικού «α» της λέξης, συνοδεία χειρονομιών : η παλάμη κλείνει σαν να πνίγει ή τσακίζει κάποιον ή κάτι, ανεβοκατεβαίνει με κλειστά τα δάχτυλα όπως όταν συμβολίζει κανείς πράξεις ή προθέσεις ξυλοδαρμού. Το πρόσωπο βοηθάει στην επιτέλεση : αποστρέφεται από τον ακροατή ενώ τα χαρακτηριστικά του παραμορφώνονται λες και ο αφηγητής υποφέρει από κάποιον οξύ πόνο.

Στο συμβολικό επίπεδο η Κατερίνα Βουβάλη «απαντάει» στις «ιστορίες» συνολικά δημιουργώντας ακόμα έναν «οίκο», τον πιο σημαντικό και συμβολικά φορτισμένο : τον τελευταίο «οίκο» της οικογένειας, το οικογενειακό μασωλείο. Ο Ν. Βουβάλης συνήθιζε να πίνει τον καφέ του σε μια ξέρα απέναντι από τις αποθήκες σφουγγαριών και τα γραφεία της εταιρίας του στην Κάλυμνο (Μαγκλή 1985 : 61). Ο τόπος ήδη ενώ ήταν εν ζωή κατοχυρώνεται κατά κάποιον τρόπο από την παρουσία του αν και τυπικά δεν του ανήκε. Σε αυτό ακριβώς το σημείο χτίστηκε με μέριμνα της Κατερίνας ένας μοναδικής ομορφιάς ναός («του Θεού Ειρήνης») για να αποτελέσει το

μαυσωλείο της οικογένειας (βλ. Παράρτημα, σ. 372-373, Εικόνες 14-17).²¹ Στο εσωτερικό του θάφτηκε ο Νικόλαος Βουβάλης το 1918 κάτι που αποτελεί για το παράδειγμα της Καλύμνου μοναδική περίπτωση λαϊκού που θάπτεται μέσα σε ιδιωτικό ναό. Η επιγραφή που δεσπόζει στον ναό, χαραγμένη πάνω στη σαρκοφάγο του Νικολάου είναι η εξής. «Την Πατρίδα του αγαπήσας περιπαθώς, έθυσεν υπέρ αυτής τον πλούτον ον πάλη και στερήσεσι μακραίς εκτήσατο αυτός δημιούργημα εαυτού. Εθεράπευσεν όπου ηδυνήθη τον ανθρώπινον πόνον. Εσκόρπισε περί αυτόν την χαράν και το θάλλπος της αρετής του, γλυκύτατον κόσμημα της οικογενείας του, νυν δε προ του φρικτού κενού του γλυκυτάτη ανάμνησις!»

Η μελέτη του μαυσωλείου αποκαλύπτει το ότι η Κατερίνα Βουβάλη επιλέγει τον γραπτό λόγο -τις μνημειακές επιγραφές- για να απαντήσει εις το διηνεκές (δημόσια δια μέσου του ύστατου «οίκου») σε όσα προσάπτει η λαϊκή αφήγηση και οι φήμες – προφορικά – στην οικογένεια Βουβάλη. Σε ένα τόσο σημαντικό για την υστεροφημία μνημείο, ο Βουβάλης παρουσιάζεται από την γυναίκα του ως αυτοδημιούργητος, ως εκείνος που απέκτησε πλούτο με κόπους και στερήσεις, μια αναπαράσταση που θα υιοθετηθεί απόλυτα από την μετέπειτα λόγια αφήγηση. Έτσι η Αικατερίνη «απαντάει» τόσο στις φήμες γύρω από τον αμφίβολο ηθικά πλουτισμό της οικογένειας από την

²¹ Σύμφωνα με τον αρχιτέκτονα και ιστορικό της τέχνης Γιάννη Σταυρόπουλο με τον οποίο πραγματοποιήσαμε επιτόπια έρευνα στον Ναό θα πρέπει να επισημανθεί η εμμονή στην λεπτομέρεια κατασκευής του κτίσματος. Σημαντική μελέτη θα ήταν η ανάδειξη της σχέσης της Κατερίνας Βουβάλη με τον αρχιτέκτονα του Ναού. Στο Μουσείο Βουβάλη σώζεται τόσο αλληλογραφία της «Κυράς» με τον αρχιτέκτονα όσο και αρχιτεκτονικά σχέδια του Ναού. Μια πρώτη μελέτη της αναδεικνύει τον προσεκτικό σχεδιασμό του Ναού εκ μέρους της Κ. Βουβάλη με προσανατολισμό την προσέγγιση συγκεκριμένων στοιχείων τόσο κάλλους όσο και συμβολισμών. Στο εσωτερικό του Ναού έχουν τοποθετηθεί δυτικότροποι πίνακες οι οποίοι σε συνδυασμό με τις Βυζαντινές αγιογραφίες συνθέτουν ένα μοναδικό για τα δεδομένα του νησιού αποτέλεσμα. Στο κέντρο του Ναού αντί για πολυέλαιος υπάρχει ένα σταυροειδές καντηλιέρι το οποίο συναντάει κανείς στους καθολικούς ναούς. Γενικότερα ο Ναός αποτελεί ιδιαίτερο αμάλγαμα δυτικών και ορθόδοξων στοιχείων τα οποία θα χρειαστεί να μελετηθούν και να αναδειχθούν λεπτομερέστερα. Τα στοιχεία αυτά θα πρέπει να διασταυρωθούν με τα όσα αναφέρει η μελέτη μας σχετικά με την οικογένεια Βουβάλη και τις ιδιαίτερες σχέσεις που είχε με τον πνευματικό κόσμο της Δύσης.

εύρεση του θησαυρού στο Κάστρο της Χρυσοχειριάς όσο και στις φήμες που παρουσιάζουν τον σύζυγο της ως τον έμπορο που εκμεταλλεύτηκε την πολιτική του ισχύ προς ίδιον όφελος. Η επιγραφή τονίζει ακόμα πως αυτόν τον πλούτο που με στερήσεις απέκτησε, ο Ν. Βουβάλης τον διέθεσε τελικά στην πατρίδα του την οποία αγάπησε με πάθος επομένως ακόμα και οι δικές της ενέργειες σχετικά με την διαχείριση του δεν μπορούν παρά να έχουν τον ίδιο σκοπό. Το μασσωλείο, κατά αυτόν τον τρόπο, αναδεικνύεται ως τόπος μνήμης ενός μεγάλου, αυθεντικού ευεργέτη και όχι ενός νοσοφιστή. Η οικογένειά του παρουσιάζεται να αντιμετωπίζει φρικτό κενό από τον χαμό του και παρηγοριά από την ανάμνηση των αρετών του. Η δήλωση αυτή φαίνεται να ταιριάζει απόλυτα ως «απάντηση» στις «ιστορίες» των ατέλειωτων ενδοοικογενειακών καυγάδων που ταλάνιζαν την οικογένεια Βουβάλη.

Έμενε να υπάρξει απάντηση σε δυο ακόμα «ιστορίες». Σε αυτές που μιλούσαν για την ακανθώδη παρουσία της Ξανθίππης ανάμεσα στο ζευγάρι και σε αυτές που μιλούσαν για την εξάσκηση μαγείας. Ο τάφος της Ξανθίππης που πέθανε το 1934 σε ηλικία μόλις 33 ετών τοποθετήθηκε στον περίβολο του ναού-μασσωλείου του Ν. Βουβάλη ανάμεσα σε συγγενείς του ζεύγους (Μαγκλήδες και Πελεκάνοι). Δίπλα της θα θαφτεί και η ίδια η Αικατερίνη εικοσιτέσσερα χρόνια αργότερα. Η τοποθέτηση της Ξανθίππης εντός του νεκρικού «οίκου» των Βουβάληδων συμβολίζει εγγύτητα και αποδοχή. Η επιγραφή στον τάφο της, την οποία επιμελήθηκε η Αικατερίνη, επισφραγίζει την αναπαράσταση μιας τέτοιας σχέσης : «Ο τάφος της Ξανθίππης υπό την σκέπη της του Θεού Ειρήνης κοιμάται τον αιώνιον τον ύπνον της γαλήνης. Κόρη αγνή που εις αυτόν τον κόσμον όσο ζούσε μονάχα ιερών σκοπόν ακολουθούσε, πως με το φως της πίστεως τα πάντα να φωτίσει και εις τον δρόμον της αγνής ζωής να οδηγήσει. Υπήρξεν οδηγός φωτός, πνεύμα ευεργεσίας, ερμηνευτής θεόπνευστος της θείας αληθείας, παρήγορος και βοηθός κάθε δυστυχισμένου. Πόνους μόνον ε γνώρισεν το αδύνατον κορμί της οσώτου πέταξε η ψυχή της και έφτασε ολόφωτη στα δώματα του πλάστου, ακολουθούσα ευπειθώς τας υψηλάς βουλάς του. Η μνήμη της η αγαθή ας είναι αιωνία, για τους αγαπημένους της γλυκιά παρηγορία» (βλ. Παράρτημα, σ. 381, Εικόνα 28).

Η Ξανθίππη παρουσιάζεται ως έναν πλάσμα τυραννισμένο μα πανάγαθο.

Τονίζεται ο ηγετικός πνευματικός της ρόλος ο οποίος συνάδει με έγγραφα που βρέθηκαν στο αρχείο της οικογένειας. Φαίνεται πως η Ξανθίππη είχε συγκεντρώσει γύρω της αρκετή φήμη σχετικά με τις ικανότητές της. Κατά τη διάρκεια της ζωής της προβλήθηκε στο κέντρο μιας ιδιότυπης προσωπικής λατρείας τόσο από μέλη της οικογένειας Βουβάλη τόσο και από άτομα που είχαν επαφή με τις εμπορικές δραστηριότητες και τα μεταφυσικά ενδιαφέροντα της οικογένειας. Προφανώς τόσο η ευρύτερη οικογένεια όσο και ένας συγκεκριμένος κοινωνικός περίγυρος αποτελούμενος από άτομα της τοπικής άρχουσας τάξης, λόγιους αλλά και αξιωματούχους πολιτικούς και εκκλησιαστικούς πίστευαν στο προφητικό χάρισμα της Ξανθίππης και στην ιδιαίτερη σχέση που είχε με τον αόρατο κόσμο. Είναι χαρακτηριστικό πως ο αδερφός της Κατερίνας εκδίδει τον «Ακάνθινο Στέφανο» της Ξανθίππης στο Λονδίνο, μια αυτοβιογραφική αλληγορία της σχέσης της με τον Ιησού (βλ. Παράρτημα, σ. 377, Εικόνα 23). Στον «Ακάνθινο Στέφανο» η Ξανθίππη παραλληλίζει έμμεσα τον εαυτό της με την Αγία Βερονίκη η οποία ζει από κοντά το μεγαλείο και το μαρτύριο του Ιησού αποτυπώνοντας στο τέλος σε ένα μαντήλι ανεξίτηλα τη μορφή του. Στο Λονδίνο η Ξανθίππη φαίνεται πως ως «προφήτισσα» ήταν γνωστή και έχαιρε ήδη θαυμασμού. Σε ένα έμμετρο ποίημα γραμμένο στο Λονδίνο τη χρονιά του θανάτου της ο Μ. Αρχιμανδρίτης του Οικουμενικού Θρόνου, Μ. Κωνσταντινίδης παρουσιάζει την Ξανθίππη με τα ίδια λατρευτικά επίθετα που αποδίδονται στην Παναγία στους Οίκους των Χαιρετισμών : «στήλη», «δοχείο» «ευώδες κρίνο», «Κόρη Αγνή» ενώ η πίστη του στο προφητικό χάρισμα της «κόρης» συνοψίζεται στο τετράστιχο « Είσαι παρθένος καθαρά, ξένη προς πάθη μισαρά, είσαι δοχείο εκλεκτό με χάρισμα προφητικό» (βλ. Παράρτημα, σ. 375-376, Εικόνες 20-21).

Η είσοδος της Ξανθίππης στην οικογένεια Βουβάλη παρουσιάζεται από τους λόγιους ως μια «υιοθεσία» που έγινε από τον Θεό ενώ η μορφή και η δράση της είναι άτρωτη στα πάθη και σκοπό έχει την διάδοση του θείου λόγου στους ανθρώπους. Η λαϊκή αφήγηση μιλάει για απομάκρυνση της Ξανθίππης από τον κοινωνικό της περίγυρο και χρήση των χαρισμάτων της ως εργαλεία πλουτισμού. Ένα πολύ σημαντικό κείμενο που γράφτηκε το 1937 και εκδόθηκε το 1951 από τον Γ. Ζερβό, πρώην Γυμνασιάρχη και τέως Γενικό Επιθεωρητή Μέσης Εκπαίδευσης, μια ιδιαίτερα

σημαίνουσα προσωπικότητα της Καλύμνου προς τιμή της οποίας έχει ανεγερθεί ανδριάντας στην κεντρική πλατεία του νησιού, διαφωτίζει διάφορα σημεία (Ζερβός 1951). Στο «Η Ζωή και το Πνευματικόν Έργον της Ξανθίππης» η νεαρή προστατευόμενη της οικογένειας Βουβάλη παρουσιάζεται δίχως δισταγμό ως μύστις και ως προφήτισσα : « Η φύσις της Ξανθίππης αν εβλάστανε εις τα γραφικά βιβλικά χρόνια θα κατετάσσετο μεταξύ των προφητισσών του Ισραήλ, εάν εις τα Αρχαία Ελληνικά χρόνια η Ρωμαϊκά, θα εθαυμάζετο δια των αιώνων, ως μια Σίβυλλα και Δελφική του Θεού Προφήτισσα και ιέρεια. Στα Χρόνια του Χριστού και των Αποστόλων θα περιλαμβάνετο εις τας «Πράξεις» ως εν προφητεία και κατ'έξοχην εν πνεύματι λαλήσασα <...>» (Ζερβός 1951 : 17). Ο μόνος λόγος, συνεχίζει το κείμενο, που το χάρισμά της δεν χάθηκε στο μικρό νησί ήταν το ότι η Ξανθίππη «έτυχε κοντά σε μια προστάτρια». Η Αικατερίνη Βουβάλη αρχικά τρομάζει με τα χαρίσματα της Ξανθίππης τα οποία γνωρίζει εξ'ακοής αλλά όταν τα αντικρίζει στο πρόσωπο της νεαρής προστατευόμενης της τείνει να πιστέψει στις φήμες που κυκλοφορούν ως «λόγοι θεατρίζοντες την εκστασιασμένη θυγατέρα και άλλοι που ήρχισαν να εξαπολύωνται αποδίδοντες εις σατανικά το πνευματικόν γεγονός της κόρης» (Ζερβός 1951 : 25). Η λόγια θεώρηση του Γ. Ζερβού νιώθει την ανάγκη να πάρει θέση ενάντια σε αυτές τις «φήμες» οι οποίες μας μεταφέρονται μέχρι σήμερα μέσα από τα «γουλιασμένα». Η Ξανθίππη, αναφέρει, αναγκάζεται να περιορίσει της δημόσιες εμφανίσεις της ως χαρισματική κήρυκας. Αν δεν συνέβαινε αυτό τότε σίγουρα «ο πνευματικός τύπος» της Ξανθίππης θα «απεκορυφούτο πολύ σύντομα εις μέγα λαϊκότερον φαινόμενο. Αλλ'ήτον τόσο στενό και περιορισμένο το περιβάλλον της νήσου, όπου έζησε και απεκαλύφθει, και υποκόφως υπήρχαν ήδη και διεσταυρώνονται πολλά και ωμαί εναντιότητες» (Ζερβός 1951 : 24). Χαρακτηριστικά συνοψίζονται αυτές οι «εναντιότητες» σε δυο παραγράφους.

«Και πρώτον αίτιον –άμεσα ψυχολογικόν- είναι η απότομος απομάκρυνσις της Ξανθίππης από τον μέχρι τούδε με θρησκευτικόν έρωτα περιστοιχίζοντα αυτήν χριστιανικός όμιλον ή τους κατά σπίτια ομίλους. Δεύτερον το ότι προσεκολλήθη και προσελήφθη από πλούσιον οίκον όστις προς αποφυγήν των σχολίων και ησυχασμόν του

πατέρα της, το σπουδαιότερον δε, ινά μη ξοδεύονται οι δυνάμεις τους εξασθενούντος οργανισμού της Ξανθίππης, απέκλεισεν αυτήν από τους άλλους και περιώρισεν εντός του ιδίου αυτού κύκλου. Τούτο ως ήτο επόμενον εξήπτε την υποσυνείδητον ζηλοτυπίαν των φίλων της Ξανθίππης. Συνεργήσαντος δε και του φύσει μεν υπάρχοντος εις τον άνθρωπον φθόνου προς τον πλούσιον, ιδία εν τη περιπτώσει ημών, προς δε και ενός άλλου εν όγλω εξελιχθέντος επεισοδίου του πνευματικού φαινομένου της Ξανθίππης, πολλά διεδόθησαν και ενεσπάρησαν έκτοτε. Αλλ' η εξιστόρησις ή αναπαράστασις των σκηνών ή του επεισοδίου του θαυμασίου του «Ιερού Μανδηλίου» ανήκει εις την σειράν των θαυμασίων του πνευματιού φαινομένου της Ξανθίππης, που ιδιαιτέρως θέλει τα περιλάβει το βιβλίον της περισυλλογής των καθέκαστα θαυμασίων γεγονότων.²²

Στέκει εις την συνέχειαν να ειπούμεν, ότι τα ανωτέρω ψυχολογικά αίτια και η εν όγλω διεξαγωγή (εν των Ναυδρίω της «Ειρήνης του Θεού») του επεισοδίου του «Ιερού Μανδηλίου» προς δε και η κατόπιν διάδοσις ανευρέσεως πραγματικά εικονών παλαιών εις ένα κηπάριον καθ'οδηγίαν της Ξανθίππης, έδωσεν αφορμήν εις τα οικεία πονηρά ή ανόητα στοιχεία και εις τα εύπιστα στρώματα να διασπαρούν σκοτειναί και αφελείς φήμαι και θρύλοι, ότι η προστατεύουσαν την Ξανθίππην ανεύρεν δι' ανασκαφών θησαυρούς χωμένους σε αυλήν εκκλησιδίου τινός, εκμεταλλευθείσα ούτως την Ξανθίππην. Την ανόητην, αν όχι βεβαίως μοχθηρόν ταύτην φήμην, πάντως υπ' όψει του έχων εις καλός κατά τα άλλα και οργών δια τον Χριστόν και δια το Ευαγγέλιον λαϊκός ιεροκήρυξ, εν πλήρει ημέρα φωτός και αγίας λειτουργίας αφελώς (ει μη ελαφροσυνειδήτως) και ενώπιον του εκκλησιάσματος φανερά και ουχί πλέον υπαινισσόμενος ασαφώς, παρέβαλλεν την Ξανθίππην προς την «παιδίσκην» των Πράξεων των Αποστόλων (κεφ 16 εδ. 16-22) «την έχουσαν πνεύμα Πύθωνος, ήτις

²² Ένας αφηγητής από τον Άγιο Στέφανο (ετών 76, συνταξιούχος καθηγητής θεολογίας, συζήτηση στο Ημερολόγιο Πεδίο με ημερομηνία 15/02/2015) ανακαλεί «σαν σε όνειρο» πως είχε ακούσει για το συμβάν με το «Ιερό Μανδήλιον» σε σχέση με την Ξανθίππη. Η νεαρή έπεσε σε καταληψία την ώρα της θείας λειτουργίας στο ναό του «Θεού Ειρήνης» και όταν κάποιος της σκούπισε το κάθιδρο πρόσωπο, το αποτύπωμά του προσώπου της έμεινε στο μαντήλι : όταν ο κάτοχος του μαντηλιού πήγε να το διπλώσει είδε πως δεν ήταν το πρόσωπο της Ξανθίππης που είχε αποτυπωθεί αλλά εκείνο του Ιησού Χριστού. (Άραγε ο «Ακάνθινος Στέφανος» της Ξανθίππης απηχεί σε αυτό το γεγονός;)

εργασίαν πολλήν –και κέρδη- παρείχε τοις κυρίους αυτής μαντευομένη». Νομίζομεν περιττόν να σχολιάσωμεν περαιτέρω τα πράγματα και ούδέ συνεχίζομεν την μορφήν, που έλαβεν ο κατά της Ξανθίππης αγών» (Ζερβός 1951 : 25-26).

Πολύ αργότερα, δυο χρόνια πριν τον θάνατο της Κ. Βουβάλη και περίπου είκοσι μετά τον θάνατο της Ξανθίππης η λατρεία γύρω από τη νεαρή «προφήτισσα» φαίνεται να είναι ακόμα γνωστή στον εσωτερικό κύκλο αυτών που έχουν ακόμα στενή συνάφεια με την οικογένεια Βουβάλη. Σε επιστολή του 1956 ένας φοιτητής θεολογίας από αυτούς που η Κ. Βουβάλη στέργει οικονομικά στις σπουδές του, παραπονιέται για την κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει ο τάφος της Ξανθίππης. Θα έπρεπε, γράφει, να είναι ένας μαρμάρινος και επιβλητικός τάφος : «Για εκείνους που γνωρίζουν το μεγαλείο του Έργου της το αντίκρισμα του τάφου της όπως εβρίσκεται τώρα είναι απογοητευτικόν γιατί δείχνει πολλή αδιαφορία και παραμέληση εκείνων που θα έπρεπε να είχαν φροντίσει προ πολλού. Πρέπει να γίνει ένας τάφος-προσκύνημα, όσο νωρίτερα, τόσο καλλίτερα!» (βλ. Παράρτημα, σ. 376, Εικόνα 22).

Σε μια πολύ χαρακτηριστική φωτογραφία που πάρθηκε δυο χρόνια πριν τον θάνατο της Ξανθίππης, η Αικατερίνη και η προστατευόμενη της συμβολίζονται με τρόπο που παραπέμπει μεν σε ένα δίπολο, σε δυο διαφορετικούς χαρακτήρες γυναικών (η μια ντυμένη στα λευκά : αιθέρια, εύθραυστη και πνευματική ή άλλη ντυμένη στα μαύρα : στιβαρή, γήινη και εξουσιαστική) αλλά που τελικά σκοπό έχει να δημιουργήσει έναν αρμονικό, αλληλοσυμπληρούμενο διώνυμο στο οποίο η Αικατερίνη Βουβάλη (καθιστή έχοντας την Ξανθίππη στην αγκαλιά της) αναλαμβάνει έναν ηγεμονικό ρόλο (βλ. Παράρτημα, σ. 378, Εικόνα 25). Το ίδιο μοτίβο ακολουθούν οι περισσότερες φωτογραφίες που απεικονίζουν την αρχόντισσα και τη νεαρή προστατευόμενη της (βλ. Παράρτημα, σ. 380, Εικόνα 27).

Η Αικατερίνη φροντίζει να γίνει ο τάφος μαρμάρινος και προσθέτει την επιγραφή που αναφέραμε. Υιοθετεί πλήρως τη λατρευτική οπτική των γραπτών τεκμηρίων γύρω από την Ξανθίππη, δεν φαίνεται να μην αποδέχεται τα προσωνύμια της Παναγίας για την προστατευόμενη προφήτισσα παράλληλα με το δικό της ως «Κυρά». Σε κανένα σημείο δεν αφήνει περιθώρια για τις φήμες που μεταφέρει η συλλογική

μνήμη και που μιλούν για εκμετάλλευση της Ξανθίππης ως όργανο πλουτισμού και μάλιστα με τη συνέργια του Διαβόλου, για σύγκρουση, για ζηλοφθονία, για μαγεία. Η Αικ. Βουβάλη, επίσης, στο πανωκάσι της πόρτας που οδηγεί στο Ιερό προσθέτει μια ακόμα επιγραφή. «Ο Ναός της του Θεού Ειρήνης ανηγέρθη υπό της Αικ. Ν. Βουβάλη εις μνημόσυνον αγάπης και ευγνωμοσύνης προς τον σύζυγόν της Νικόλαον». Η επιγραφή προβάλλει ως μια απόλυτη δήλωση που επισφραγίζει την σχέση του ζευγαριού με τα κατάλληλα λεκτικά σύμβολα. Οι φήμες γύρω από την εξάσκηση μαγείας βρίσκουν πιο έμμεσες «απαντήσεις» όχι όμως λιγότερο εύλωττες συμβολικά. Στην σαρκοφάγο του Ν. Βουβάλη εκτός από χριστιανικά μοτίβα όπως το αρχίγραμμα του Ιησού Χριστού και όπως την «Ναύν» που συμβολίζει την Εκκλησία, με ευδιάκριτα γράμματα είναι γραμμένο περιμετρικά : ΘΕΟΣ ΚΑΙ ΚΑΘΗΚΟΝ. Την ίδια επιγραφή την βρίσκουμε σε σφραγίδες στα πρακτικά ή στην βιβλιοθήκη κατηχητικών της Καλύμνου και σε εισόδους ενοριακών ναών. Ρωτώντας κανείς την σημασία αυτής της επιγραφής τόσο λόγιους όσο και λαϊκούς πληροφορητές η απάντηση είναι η ίδια. «Θεός και καθήκον» σημαίνει να μην ξεχνάς πως κάθε σου ενασχόληση έχει σκοπό την λατρεία του Θεού. Με την επιγραφή αυτή δηλώνεται με τρόπο εύληπτο πως η ζωή του και όλες οι πράξεις του άρχοντα Βουβάλη είχαν σαφή προσανατολισμό.²³

Ο ναός της «Ειρήνης του Θεού» περιέχει τα «ειρηνοποιά» σύμβολά εκείνα τα οποία έχουν σκοπό να διαχειριστούν ένα «αντίπαλό» σύνολο αντιμαχόμενων, αρνητικών συμβόλων. Ο μεταθανάτιος «οίκος» των Βουβάληδων δεσπόζει στο χώρο, επιβάλλεται σε αυτόν. Η συμβολική ενότητα του ζευγαριού και της οικογένειας

²³ Καθώς γινόταν η τελευταία ανάγνωση αυτού του κειμένου, εντοπίστηκαν ορισμένοι αφηγητές στην Κάλυμνο, τόσο λόγιοι όσο και λαϊκοί οι οποίοι υποδήλωσαν σχέσεις της οικογένειας Βουβάλη με τη Μασονική Στοά του Λονδίνου. Στο Ιερό του ναού της Θεού Ειρήνης, στο κούφωμα της Προσκομιδής όπου αναφέρονται ανάγλυφα τα ονόματα των κτητόρων και του αρχιτέκτονα (αναφέρεται ως «τέκτων») υπάρχει, μεταξύ άλλων το σύμβολο του διαβήτη το οποίο ως γνωστόν παραπέμπει στους συμβολισμούς που χρησιμοποιεί η Στοά. Επίσης, ορισμένοι τόμοι της βιβλιοθήκης (π.χ. Coates 1911, βλ. Παράρτημα, σ. 347-348) αποτελούν εκδόσεις της Στοάς. Αυτά τα στοιχεία μπορούν να οδηγήσουν σε ένα ακόμα ενδιαφέρον ερευνητικό μονοπάτι σχετικά με την οικογένεια Βουβάλη.

γενικότερα αποτυπώνονται αρχικά μέσα από μια ιδιότυπη αρχιτεκτονική επιλογή : κατά παράβαση των ορθόδοξων πρακτικών όλοι οι οικογενειακοί τάφοι στον περίβολο του μασωλείου δεν κοιτούν ανατολικά αλλά προσανατολίζονται προς την σαρκοφάγο του Ν. Βουβάλη στο εσωτερικό του Ναού. Ο γραπτός λόγος στον ναό, στη σαρκοφάγο του pater familias και στους υπόλοιπους τάφους είναι λόγος ηγεμονικός, λόγος ισχύος και διάρκειας. Ηγεμονική κίνηση είναι η ίδια η ίδρυση ενός ιδιωτικού ναού-μασωλείου εν μέσω μιας περιόδου πολιτικών και κοινωνικών αναταραχών. Ο γραπτός λόγος του άρχοντα αντιτίθεται στον προφορικό του λαϊκού αφηγητή και προτείνει μια απόλυτη ανάγνωση που παρουσιάζει τελικά έναν αρμονικό και θεάρεστο βίο, ένα αρμονικό και θεάρεστο ζευγάρι, μια αρμονική και θεάρεστη οικογένεια κοινωνικά και μεταφυσικά καταξιωμένη.

2.7. Η ηγεμονία του χώρου και ο έλεγχος της συλλογικής μνήμης.

Τα «γουλιασμένα» σχετικά με τους δυο μεγάλους άρχοντες της Καλύμνου, τον Δ. Αλεξιάδη και τον Ν. Βουβάλη, προβάλλουν ως αφηγήσεις συμπληρωματικές σε πολλά τους σημεία. Αποτελούν ως σύνολο την πιο σημαντική αναπαράσταση της ιστορίας των σχέσεων εξουσίας μεταξύ άρχοντα και αρχόμενου στη συλλογική μνήμη στο παράδειγμα της Καλύμνου.

Μια πολύ ενδιαφέρουσα σύγκλιση των δυο αφηγήσεων σχετίζεται με τους συμβολισμούς γύρω από τον χώρο που προσπαθούν να ελέγξουν οι άρχοντες τόσο εν ζωή όσο και μετά θάνατον. Θα επικεντρωθούμε στο πώς ο έλεγχος ενός χώρου και η μετατροπή του σε τόπο μέσα από την σφραγίδα της ηγεμονίας (πβ. Νιτσιάκος 2003 : 19) έχει σκοπό τον έλεγχο του φυσικού τοπίου και κατ'επέκταση της συλλογικής μνήμης. Τόσο ο Αλεξιάδης όσο και ο Βουβάλης προβάλλουν συμβολικά την οικονομική και κοινωνική τους ισχύ μέσα από την κατάληψη φυσικού χώρου. Είναι και οι δυο κτηματίες τεράστιων, για τα δεδομένα του νησιού, εκτάσεων τις οποίες αν εξετάσει κανείς θα δει πως δεν αποτελούν απλά μια μεγάλη περιουσία αλλά ένα μεγάλο κομμάτι του ίδιου του ανάγλυφου της Καλύμνου. Ο Βουβάλης εκτός από γαιοκτήμονας είναι και δημιουργός εμβληματικών κτηρίων τα οποία είτε ανήκουν σε αυτόν είτε δωρίζονται

στην κοινότητα.²⁴ Η φυσιογνωμία του νησιού καθορίζεται από τα τεχνητά σύνορα, την αρχιτεκτονική και εμπορική δραστηριότητα που θέτει η δράση του άρχοντα. Η ανίχνευση του χώρου όπως αναφέρει ο Β. Νιτσιάκος αποτελεί «μια ασφαλή εισαγωγή του ερευνητή σε μια κοινωνία. Η σύλληψη της δόμησης, η κατανόηση των λειτουργιών, η αίσθηση του τοπίου και εν τέλει η ανάλογη τοποθέτηση και κίνηση του μελετητή στο χώρο συνιστά από μια μεθοδολογική σκοπιά *conditio sine qua non* για μια συστηματική προσέγγιση των κοινωνικών δομών» (Νιτσιάκος 2004 : 37). Στο παράδειγμα της Καλύμνου η κατάληψη χώρου τόσο φυσική όσο και συμβολική από τους άρχοντες Αλεξιάδη και Βουβάλη είναι ιδιαίτερα έντονη και ηγεμονική. Η ματιά του επισκέπτη δεν μπορεί παρά να επικεντρωθεί στα κτήρια και τις αποθήκες του Βουβάλη που ξεχωρίζουν χαρακτηριστικά από τον υπόλοιπο οικισμό. Το μαυσωλείο της οικογένειας, ένας από τους τρεις ναούς που βρίσκονται στην ακτογραμμή δίπλα στο εμπορικό λιμάνι δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητο – έχει φτιαχτεί για να καθορίζει με τον όγκο του τον χώρο. Για τους ντόπιους οι τόποι αυτοί δεν αποτελούν απλά κάτι που είναι αναγκασμένοι να κοιτούν. Ζουν και κινούνται ανάμεσά τους και το κυριότερο ζουν μέσα τους, αλληλεπιδρούν σωματικά με τα όσα ο Βουβάλης άφησε πίσω του. Το νοσοκομείο που έφτιαξε, τα σχολεία που ίδρυσε, λειτουργούν αδιάλειπτα μέχρι σήμερα. Τέλος, ακόμα κι αν κανείς δεν θελήσει ποτέ να επισκεφτεί το Κάστρο της Χρυσοχειριάς, εκεί όπου τα θρυλούμενα γύρω από τον Αλεξιάδη και τον Βουβάλη συγκλίνουν σε ιδιαίτερα ενδιαφέροντες συμβολισμούς, δεν μπορεί να αποφύγει την οπτική ή έστω νοερή επαφή μαζί του : τεχνητό σύνορο μεταξύ Πόθιας και Χωριού, εμφανές από όλη την κοιλάδα, χτισμένο πάνω από τον οικισμό, με τον όγκο του και μόνο επιτάσσει μια - έστω και ασυνείδητη- καθημερινή οπτική ή ψυχολογική επαφή.

Οι άρχοντες θέλησαν να φτιάξουν για τον εαυτό τους όχι μόνο μια μεγάλη περιουσία αλλά και περίλαμπρο τόπο ταφής μέσα από τον οποίο θα μπορούν –ακόμα

²⁴ Τα σημαντικότερα κτήρια είναι το «Βουβάλειο» Νοσοκομείο, το οποίο είναι μέχρι σήμερα το μοναδικό στο νησί, το Γηροκομείο, το κτήριο της Ναυτικής Σχολής το οποίο λειτουργούσε μέχρι πρότινος ως Τεχνική Σχολή και πλέον στεγάζει το Ναυτικό και Λαογραφικό Μουσείο, το «Πρώτο» Δημοτικό Σχολείο καθώς και οι αποθήκες σφουγγαριών της οικογένειας στην ενορία Αγίου Στεφάνου οι οποίες γειτνιάζουν με το Ναό του Θεού Ειρήνης και στεγάζουν νηπιαγωγείο και δημοτικό σχολείο.

και νεκροί – να συνομιλούν συμβολικά με τις «ιστορίες» που πλέκει η λαϊκή αφήγηση εναντίον τους. Τι κι αν ο Αλεξιάδης ήταν σκληρός και αδυσώπητος; Μέσα από την οικονομική του ισχύ καρπώνεται τον φυσικό χώρο που έχει ανάγκη για να απαντήσει με την δική αναπαράσταση του εαυτού του στην λαϊκή εκδοχή του ίδιου πράγματος. Ο τάφος του εκπέμπει ό,τι μηνύματα έχει ανάγκη ένας άρχοντας για να συνεχίσει να προβάλλεται (και να επιβάλλεται) ως εξουσιαστής : την αποδοχή της πολιτικής και θρησκευτικής εξουσίας, την εξαιρετική φυσική και συμβολική τοποθέτηση του «οίκου» του πάνω από όλον τον οικισμό. Τι κι αν ο Βουβάλης κατηγορείται στα «γουλιασμένα» ως νοσφιστής, ως μοιχός, ως ενασχολούμενος με την μαγεία, τι κι αν η γυναίκα του τιμωρήθηκε με κόλαση – σύμφωνα με την λαϊκή αφήγηση; Τι κι αν η οικογένεια έδειχνε έντονο ενδιαφέρον για τη μαγεία, τη μεταφυσική, για τον κόσμο των πνευμάτων και την επίκλησή τους σε μια εποχή και σε ένα νησί όπου, όπως θα δούμε παρακάτω, ακόμα και η υποψία ενασχόλησης με παρόμοια πράγματα ισοδυναμούσε (για τον ενορίτη) με κοινωνική κατακραυγή και αποκλεισμό; Η οικογένεια Βουβάλη καρπώνεται τον φυσικό χώρο που έχει ανάγκη για να εγείρει κτίσματα, επιγραφές - σύμβολα τα οποία αντιμάχονται τις φήμες. Το δικό της μαυσωλείο ως η ύστατη σφραγίδα στο τοπίο εκπέμπει ένα σύνολο συμβόλων που θα αντιπαρατίθεται στο διηνεκές με όποιο σύνολο συμβόλων προβάλλει αντίπαλο.

Οι άρχοντες χτίζουν με πέτρα και λάσπη, χαράζουν την αφήγησή τους σε μάρμαρα και μαντώματα, ηγεμονεύουν πάνω στον χώρο με σκοπό να ηγεμονεύσουν και στη μνήμη. Επιπλέον απολαμβάνουν γραπτών αναφορών και μελετών εκπονημένων από λόγιους οι οποίοι με την αυθεντία της μόρφωσης συμπληρώνουν μια αναπαράσταση των αρχόντων ως ανθρώπων πεφωτισμένων και ασύγκριτα ανώτερων ηθικά. Οι λαϊκοί αφηγητές δεν έχουν να αντιτάξουν παρά την προφορικότητα των «γουλιασμένων» η οποία είναι άυλη, δεν καταλαμβάνει χώρο και δεν φαίνεται να ηγεμονεύει παρά την φευγαλέα στιγμή της αφήγησης. Σαν μια πρώτη ματιά η αντιπαράθεση μεταξύ του τρόπου των αρχόντων και του τρόπου των λαϊκών αφηγητών φαίνεται άνιση. Όπως αναφέραμε στο πρώτο κεφάλαιο οι ντόπιοι λόγιοι στην πλειονότητά τους θεωρούν πως τα «γουλιασμένα» δεν μπορούν να θίξουν το πραγματικό μεγαλείο των αρχόντων – τα «πραγματικά» ιστορικά μεγέθη σχετικά με

αυτούς. Τα «γουλιασμένα» αποτελούν άλλωστε μια ανώφελη πρακτική, η μόνη διέξοδος της ζήλειας και της «αγραμματοσύνης» του λαϊκού αφηγητή απέναντι στον άρχοντα. Κανείς άλλωστε, δεν κατάφερε να αλλάξει τη ζωή του μέσα από τα «γουλιασμένα» καθώς όπως ανέφερε ένας δάσκαλος, «μόλις τελειώσει το «γουλιασμένο», ο φτωχός είναι πάλι φτωχός».²⁵

Θα περιμένε λοιπόν κανείς πως τα «γουλιασμένα» μάλλον ωφελούν τις κοινωνικά κυρίαρχες ομάδες, μάλλον βολεύουν τον άρχοντα ο οποίος βλέπει την λαϊκή δυσθυμία απέναντι στις ανομίες του να βρίσκει κάποια διέξοδο ανέξοδη για εκείνον. Αυτό βέβαια δεν συμβαίνει. Τα «γουλιασμένα» γύρω από τους άρχοντες, ακόμα και γύρω από άρχοντες όπως ο Βουβάλης και ο Αλεξιάδης που έχουν πεθάνει πριν έναν αιώνα και περισσότερο, προκαλούν το μένος των τοπικών λογίων και αρχόντων. Μπορεί κανείς πολύ ξεκάθαρα να βιώσει αυτήν την συμπεριφορά των λογίων κατά την διάρκεια της έρευνας πεδίου. Πασιφανέστατα τα «γουλιασμένα» ενοχλούν και δίχως αμφιβολία προκαλούν αυτούς που θεωρούν πως θίγονται. Οι θιγόμενοι συνεχίζουν να εκπέμπουν ηγεμονικά την αφήγησή τους – τις λόγιες, επίσημες αναπαραστάσεις εκείνες που θεωρούν πως αντικρούουν τις αντίστοιχες λαϊκές. Αυτό θα πρέπει να μας διδάσκει πως τα γουλιασμένα ως αναπαράσταση της ιστορίας ενέχουν τη δυναμική μιας ουσιαστικής αντίστασης απέναντι στους εξουσιαστές που περιγράφουν. Η δυναμική αυτή είναι ζωντανή και στο σήμερα. Ο λαϊκός αφηγητής δεν διστάζει στα πλαίσια των «γουλιασμένων» να κάνει παραλληλισμούς μεταξύ των αρχόντων του παρελθόντος, της ζωής και της τιμωρίας τους με τους άρχοντες του σήμερα σε τοπικό, περιφερειακό και παγκόσμιο επίπεδο.

Στις πρώτες επισκέψεις στο κενοτάφειο του Αλεξιάδη στο Κάστρο ως ερευνητής το 2008 έχω σημειώσει μια σκηνή την οποία τότε μπορούσα μόνο να αποτυπώσω αλλά όχι και να ερμηνεύσω. Οι μεγαλύτεροι σε ηλικία αφηγητές που με ακολούθησαν, δυο οικοδόμοι από την ενορία Βασιλικών ο ένας εν ενεργεία κοντά στη σύνταξη και ο άλλος συνταξιούχος στεκόταν σε σεβαστική απόσταση από το μνημείο, το σώμα τους εμφανώς σε στάση συστολής, αφηγούμενοι χαμηλόφωνα τη δική τους εκδοχή της

²⁵ Ημερολόγιο Πεδίου, 15-02-2015. Συζήτηση με τον Χ., ετών 68, συνταξιούχο εκπαιδευτικό.

ιστορίας. Πότε-πότε ξεσπούσαν σε γέλια σκεπτόμενοι τον τρόμο που τους προκαλούσαν κάποτε οι αφηγήσεις σχετικά με τον Αλεξιάδη. Έπειτα πάλι συνέχιζαν συνεσταλμένα την αφήγηση. Οι μικρότεροι της παρέας δυο έφηβοι δευτέρας λυκείου, δεν δίστασαν να μπουν στο ανοιχτό πλέον κενοτάφειο, χαμογελώντας και φωνάζοντας. Ακολουθώντας τους βλέπει κανείς πως και άλλοι, πριν από αυτούς, είχαν την ίδια ιδέα. Οι δυο νεκρικές προθήκες γεμίζουν κάθε τόσο σκουπίδια : περιτυλίγματα, κουτιά αναψυκτικών και αποτσίγαρα. Αυτά προδίδουν πως το εσωτερικό του κενοτάφειου αποτελεί ακόμα και τόπο συνάντησης. Με τους νεότερους σε ηλικία αφηγητές ο βρικόλακας Αλεξιάδης παρουσιάζεται να νικιέται με κάποιον τρόπο : παλούκωμα, κάψιμο, ρίξιμο ασβέστη μέσα στον τάφο κ.α. Οι μεγαλύτεροι σε ηλικία αφηγητές μιλούν για τον Αλεξιάδη σε ενεστώτα χρόνο, ο βρικόλακας δεν έχει νικηθεί αλλά κυκλοφορεί ακόμα. Εκτός αυτού, όπως ανέφερε ο Χ.Χ.²⁶, «το Κάστρο στοιχειώνει ακόμα». Ένα φονικό πριν μερικές δεκαετίες μεταξύ συγγενών πρόσθεσε ένα ακόμα στοιχείο στον τόπο.

Στέκεται κανείς και κοιτάει από το Κάστρο της Χρυσοχειριάς προς τη θάλασσα. (βλ. Παράρτημα, σ. 367, Εικόνες 6-7). Από αυτόν τον στοιχειωμένο τόπο ξεκίνησε, σύμφωνα με τη συλλογική μνήμη ο ανίερος πλουτισμός της οικογένειας Βουβάλη η οποία κυριάρχησε στο νησί. Από εδώ, επίσης, στοιχειώνει τον οικισμό ο άρχοντας Αλεξιάδης που με τον ανίερο του θάνατο και τον σκληρό χαρακτήρα του μετατράπηκε σε βρικόλακα και κυριάρχησε επί της κοινότητας ως νεκρός όπως και ως ζωντανός, τυρρανικά. Ο οικισμός στα πόδια του Κάστρου είναι κατάσπαρτος από εντυπωσιακά κτίσματα που ανέγειραν και διαχειρίστηκαν οι ισχυροί. Κάθε διαδρομή στην κοιλάδα της Πόθιας –τόσο με το βλέμμα όσο και με το σώμα- περνάει αναγκαστικά από ορόσημα στο χώρο που παραπέμπουν στην συμπληρωματικότητα των «ιστοριών» του Αλεξιάδη και της οικογένειας Βουβάλη ως των ισχυρών εκείνων σφουγγαρέμπορων οι οποίοι μετατράπηκαν από σημαίνοντα ιστορικά πρόσωπα σε κυρίαρχους αφηγηματικούς χαρακτήρες. Ακόμα και μετά το θάνατο «υφίστανται» αρχιτεκτονικά,

²⁶ Ημερολόγιο Πεδίου 12/08/14, Χ.Χ. ετών (:) οικοδόμος από τον Άγιο Βασίλειο, δίχως γραμματικές γνώσεις.

συμβολικά, διαχρονικά σε κάθε περίπτωση τόσο μέσα από φυσικά κατασκευάσματα όσο και μέσα από την αφήγηση. Στην λόγια αναπαράσταση του παρελθόντος οι σφουγγαρέμποροι αναπαρίστανται ως ευεργέτες και ως άρχοντες, στα «γουλιασμένα» ως νοσφιστές και τύραννοι. Το Κάστρο της Χρυσοχεριάς, το νοσοκομείο, τα σχολεία, το αρχοντικό Βουβάλη και το σπίτι του Αλεξιάδη, οι αποθήκες σφουγγαριών και στο βάθος, δίπλα στη θάλασσα, ο ναός της «του Θεού Ειρήνης» : όλη αυτή η παρακαταθήκη των ανώτατων αρχόντων του νησιού και ειδικότερα της οικογένειας Βουβάλη καθορίζει το τοπίο και αποτελεί θεματική αναπαραστάσεων σύγκρουσης τρόπων ζωής και τελικά σύγκρουσης ολόκληρων κοσμοθεωριών. Η αφηγηματική οπτική της τοπικής άρχουσας τάξης μιλάει για μεγαλείο και μετά τον θάνατο. Τα «γουλιασμένα» δεν μπορούν να αρνηθούν το μεγαλείο και την ισχύ αλλά μαζί με αυτά αναπαριστούν την τιμωρία της αρπακτικής συμπεριφοράς των αρχόντων αλλά και την δική τους τραγική μοίρα : ακόμα και οι νεότεροι σε ηλικία αφηγητές, έφηβοι, γνωρίζουν τι είναι αυτό που στοιχειώνει μέχρι και σήμερα το Αρχοντικό Βουβάλη στην Αγία Τριάδα. Μόλις πέσει το σκοτάδι μπορεί να δει κανείς φαντάσματα, σκιές εργατών που δουλεύουν στανικώς εκεί γύρω από το κτίσμα αγκομαχώντας και βρίζοντας (βλ. Παράρτημα, σ. 358, 359, Γραπτή Απάντηση 12.)

Οι αφηγητές, όπως είδαμε, δείχνουν τα κατορθώματα του Βουβάλη και κάνουν τους παραλληλισμούς με τον Αλεξιάδη αλλά και με σύγχρονους, εν ζωή άρχοντες. Οι νεότεροι που ακούν δεν φοβούνται πια μήπως δουν τον Αλεξιάδη το βράδυ να προτάσσει τα άλιωτα πορτοκάλια, ούτε και τους ενδιαφέρει ιδιαίτερα αν η Κ. Βουβάλη πήγε στην κόλαση. Ακούν όμως με μεγάλη προσοχή και είναι ιδιαίτερα ευαίσθητοι στο να εντοπίσουν και να σχολιάσουν τα σημεία εκείνα της αφήγησης που μιλούν για την αδικία του άρχοντα. Βιώνουν και εκείνοι, όπως και οι νησιώτες στα 1900, πως η δημοκρατία που υποτίθεται ότι επικρατεί, μοιάζει περισσότερο με «ολιγαρχία» και πως κυρίαρχος στο παιχνίδι δεν είναι ο λαός αλλά η βούληση, η δύναμη και οι διασυνδέσεις των λίγων. Σε αυτά τα πλαίσια τα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση της ιστορίας μεταφέρουν ακόμα την μνήμη και τη δυναμική μιας κάποιας αντίστασης των αρχόμενων ενάντια στους άρχοντες έστω και με τη μορφή συνείδησης των ταξικών ανισοτήτων.

Κεφάλαιο 3. Αναπαραστάσεις του κατακτητή.

3.1. Πολιτισμική οικειότητα μεταξύ υποδεέστερων : τα όρια του «ξένου» με το «όμοιο».

Οι κοινωνικά και οικονομικά ισχυρότεροι υποδύονται την ταυτότητά τους με τρόπο που ευνοεί την διαίωνιση της εξουσίας τους, την διαίωνιση των θεσμών που τους επιτρέπουν την ηγεμονία. (Moscovici 1988 : 276 κ.ε.). Μέσα από τη ρητορική και τον χειρισμό των κοινωνικών δικτύων μπορούν οι εξουσιαστές – που συνήθως αποτελούν μια αριθμητική μειονότητα – να αναπαριστούν τον εαυτό τους και τα γεγονότα που τους αφορούν με επιλεκτικούς συμβολισμούς, πατερναλιστικούς, μεσσιανικούς, δημοκρατικούς κ.α. Η κυρίαρχη ρητορική υποθάλπει μηχανισμούς εξουσίας και το αντίστροφο. Μιλήσαμε για τον ντόπιο άρχοντα στο παράδειγμα της Καλύμνου και αναφερθήκαμε σε μια παράλληλη και βεβαίως αντικρουόμενη αναπαράσταση που επιφυλάσσουν τα «γουλιασμένα» στον εξουσιαστικό του λόγο. Σε αυτήν την ενότητα θα αναφερθούμε στις αναπαραστάσεις του κατακτητή, ένας ξένου εξουσιαστή και στο πως τα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση της ιστορίας αναφέρονται στην ειδική παρουσία του στο νησί. Θα δούμε πως η λαϊκή αφήγηση στα «γουλιασμένα» δεν κάνει διάκριση μεταξύ του ντόπιου και του ξένου εξουσιαστή με όρους εθνικούς αλλά επικεντρώνεται στην ίδια την ηγεμονία και τα δεινά της απ'όπου κι αν επιβάλλεται. Σε αυτά τα πλαίσια η λόγια και η λαϊκή αφήγηση αναπαριστούν μια εκ διαμέτρου αντίθετη εκδοχή κατακτητή και κατακτημένου και κατ'έπекταση μια εκ διαμέτρου αντίθετη εκδοχή αυτού που θα αποκαλούσαμε εθνική ταυτότητα υποσκελίζοντας την τοπική.

Στην μελέτη του, *Myth and Memory in the Mediterranean* ο N. Doumanis (1997) ασχολείται με μια θεμελιώδη αντίφαση που εντοπίζεται ανάμεσα στην λαϊκή αφήγηση και την ιστοριογραφία σε σχέση με το ποιός ήταν ο πραγματικός χαρακτήρας και η συμπεριφορά των Ιταλών κατακτητών στα Δωδεκάνησα. Ο λαϊκός αφηγητής φαίνεται να θυμάται τους Ιταλούς σαν «καλούς» και «πολιτισμένους» ανθρώπους οι οποίοι φέρθηκαν στον πληθυσμό με ευγένεια και σεβασμό. Σε γενικές γραμμές οι σχέσεις μεταξύ κατακτητή και κατακτημένου φαίνεται να παρουσιάζονται ως φιλικές.

Οι σαρανταέξι αφηγητές πάνω στους οποίους στηρίζει την έρευνά του ο Ελληνοαυστραλός ερευνητής συμφωνούν πως σε γενικές γραμμές επί Ιταλών οι Δωδεκανήσιοι «περνούσαν καλά». Αυτό συνέβη γιατί η ιταλική παρουσία προσπάθησε να δώσει λύσεις σε διάφορα χρόνια κοινωνικά προβλήματα όπως αυτό της μονομερούς οικονομικής ανάπτυξης υπέρ των παραδοσιακά ισχυρών κοινωνικών ομάδων. Προνόμια που απολάμβαναν οι τοπικοί άρχοντες από τους Οθωμανούς έγινε προσπάθεια να καταργηθούν. Σε όλα τα Δωδεκάνησα οι Ιταλοί ξεκίνησαν ένα εκτεταμένο σχέδιο οικοδόμησης κρατικών κτηρίων το οποίο, αν και στα πλαίσια του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού, έδωσε για πολλά χρόνια μεροκάματα στους ντόπιους. Στην Κάλυμνο μέχρι και σήμερα το Επαρχείο, η Δημαρχία, το Λιμεναρχείο, ο (πρώην) αστυνομικός σταθμός Χώρας και άλλα δημόσια κτήρια είναι έργα που ολοκληρώθηκαν επί Ιταλοκρατίας.

Οι Ιταλοί, στην καθημερινή τους συναναστροφή με τους ντόπιους φαίνεται πως προέτασαν μια φράση η οποία έχει μείνει παροιμιώδης και αναφέρεται μέχρι τις μέρες μας πολύ συχνά στον καθημερινό λόγο τόσο στα Δωδεκάνησα όσο και ανά τη χώρα : «Una faccia, una razza» κάτι που υποδηλώνει βαθύτερες πολιτισμικές ομοιότητες – ή τουλάχιστον την προσπάθειά για δημιουργία ή ανάδειξη πολιτισμικών ομοιοτήτων και κάτι που, σε κάθε περίπτωση, εκφράστηκε με την σύναψη σχέσεων με τους ντόπιους οι οποίες συνεχίστηκαν και μετά τον πόλεμο. Υπήρξαν φιλίες μεταξύ Ιταλών και Δωδεκανησίων, ερωτικά ειδύλλια μεταξύ Ιταλών στρατιωτών και ντόπιων γυναικών, ακόμα και μεικτοί γάμοι. Η θέση του N. Doumanis είναι πως τελικά μέσα από τις λαϊκές αφηγήσεις και όπως αυτές αντιτίθενται στην επίσημη εκδοχή της ιστορίας μπορεί κανείς να μιλήσει για μια παράλληλη πραγματικότητα οικειότητας, αυτήν που βίωνε ο λαός με τους Ιταλούς. Η οικειότητα αυτήν δεν ακυρώνει την παρουσία των Ιταλών στον ρόλο του κατακτητή ούτε και σημαίνει αυτόματη λήθη της βαναυσότητας που πολλές φορές επέδειξαν. Τονίζει περισσότερο ορισμένα χαρακτηριστικά της ιταλικής κατακτητικής πολιτικής αλλά και των Ιταλών στρατιωτών τα οποία εκτιμήθηκαν ως θετικά από τον λαό και τα οποία, ειδικά οι ντόπιοι ιστοριογράφοι, αποφεύγουν να αναφέρουν.

Το έργο του N. Doumanis είναι γνωστό σε ορισμένους λόγιους της Καλύμνου

μέσα όμως από την κριτική που έχει συνοψίσει για αυτό ο Ζ. Τσιρπανλής (Τσιρπανλής 2007 : 35). «Χρησιμοποιεί την μέθοδο της προφορικής ιστορίας, σύμφωνα με συνεντεύξεις 46 Δωδεκανησίων που είχαν περάσει τα νεανικά χρόνια τους στα νησιά επί Ιταλοκρατίας· αρκετές από τις μαρτυρίες εξιδανικεύουν το παρελθόν, με έντονη νοσταλγία. Ελλιπέστατη αρχειακή και βιβλιογραφική ενημέρωση. Μονομερής ιστορική αφήγηση, χωρίς λογική και συνέπεια· συμπεράσματα επισφαλή· η βάση των προφορικών δεδομένων απογοητευτικά περιορισμένη». Πάνω στην τηλεγραφική κριτική που ασκεί ο Έλληνας ειδικός προς τον συνάδελφό του υπερθεματίζουν εκείνοι οι ντόπιοι λόγιοι οι οποίοι επιμένουν να παρουσιάζουν διαχρονικά τους κατακτητές των Δωδεκανήσων ως βάρβαρους καταπιεστές, την τοπική ελίτ ταγό της εκάστοτε επαναστατικής κίνησης και το λαό φυτώριο ηρώων που θυσιάζουν ακόμα και την ζωή τους για την θρησκεία και την πατρίδα. Αντίθετες γνώμες (π.χ. Ραφαηλίδης 2010 : 479) παρουσιάζονται ως «αναρχικές», «αριστερές» ή «αντεθνικές».

Η οπτική του λαϊκού αφηγητή φαίνεται να θεωρείται δευτερεύουσα και μάλλον αναξιόπιστη. Ο τρόπος που αντιμετωπίζονται οι προφορικές μαρτυρίες ακόμα και από την μερίδα ντόπιων λογίων η οποία δίνει κάποια βάση σε αυτές, υποδηλώνει πως ο λαϊκός αφηγητής δεν μπορεί τελικά (είτε από γνωσιακή είτε από συναισθηματική αδυναμία) να μιλήσει αντικειμενικά για τα γεγονότα. Οι ντόπιοι λόγιοι και σε αυτήν την περίπτωση στερούν από τα λαϊκά στρώματα την δυνατότητα να εκφέρουν άποψη για το παρελθόν το οποίο οι ίδιοι παρουσιάζουν ως «κοινό».

Τα «γουλιασμένα» όμως επιμένουν να αναπαριστούν την περίοδο της κατοχής και ίσως μπορούν να προσθέσουν κάτι στη συζήτηση γύρω από τις σχέσεις κατακτητή και κατακτημένου όπως και διάφορες άλλες πληροφορίες για εκείνη την περίοδο. Στον κύκλο των «γουλιασμένων» οι Ιταλοί παρουσιάζονται με τον ίδιο τρόπο τον οποίο προτάσσει και ο Doumanis. Ο Γ.Σ. παπουτσής, 85 ετών το 2010, μου μίλησε για τον Ιταλό στρατιώτη με τρόπο που πολλοί άλλοι αφηγητές, σχεδόν στερεοτυπικά, τον περιέγραψαν στον Αυστραλό ερευνητή. Ευγενικό, ενθουσιώδη στην παραμικρή ένδειξη ευγένειας από μέρους των ντόπιων, με έφεση στο τραγούδι και στο κόρτε των όμορφων γυναικών, ένας στρατιώτης δηλαδή που περισσότερο τον νοιάζει να περνάει τρυφηλά τις μέρες του παρά να αποτελεί όργανο επιβολής κάποιου κατακτητικού σχεδίου

καταπίεσης και εξιταλισμού. Στο ημερολόγιο πεδίου έχουν καταγραφεί στα τρία πρώτα χρόνια της έρευνας, δεκατέσσερις αφηγητές οι οποίοι εκδηλώθηκαν θετικά προς τους Ιταλούς και απολύτως κανέναν που να τους έχει περιγράψει με τον τρόπο που συνηθίζει η ντόπια ιστοριογραφία –ως επίβουλους, αδίστακτους φασίστες (πβ. Σακελλαρίου 1975). Αυτές οι καταγραφές έγιναν ευκαιριακά οπότε δεν θα ήταν άτοπο να ισχυριστούμε πως μια επιμέρους μελέτη με σαφή προσανατολισμό προς αυτήν την κατεύθυνση μπορεί να αυξήσει κατά πολύ τον αριθμό παρόμοιων αφηγήσεων.

Στην θετική εικόνα των Ιταλών προστίθενται μέσα από αυτές τις δεκατέσσερις μαρτυρίες ορισμένα ακόμα χαρακτηριστικά σε αυτά που μας παραδίδουν οι Δωδεκανήσιοι αφηγητές του Doumanis : οι Ιταλοί στρατιώτες φαίνεται σε ορισμένες στιγμές να προστατεύουν τους ντόπιους από διώξεις που ετοιμάζε η κεντρική ιταλική διοίκηση ειδοποιώντας τους για την επικείμενη εφαρμογή σκληρών διατάξεων. Παρουσιάζονται να συμμερίζονται την ένδεια των ντόπιων και να μοιράζονται την τροφή τους με αυτούς ή να κλέβουν πράγματα από κάποια κεντρική αποθήκη για να τα μοιράσουν κρυφά. Αξίζει να σημειωθεί πως στις περιπτώσεις αφηγήσεων που είναι ευνοϊκές προς τους Ιταλούς φαίνεται πως η αίσθηση οικειότητας δημιουργείται μεταξύ «απλών» πολιτών και «απλών» στρατιωτών.

Μέσα από τα «γουλιασμένα» τέλος, μπορεί κανείς να εντοπίσει σαφείς ενδείξεις συμπάθειας και οίκτου προς τους Ιταλούς στρατιώτες. Στα Δωδεκάνησα μαρτυρούνται συστηματικές εκκαθαρίσεις Ιταλών στρατιωτών και αξιωματικών από γερμανικές δυνάμεις της Βέρμαχτ μετά την κίνηση του Π. Μπαντόλιο για κατάπαυση του πυρός εναντίον των συμμάχων αλλά και κατά τα τελευταία χρόνια του πολέμου, όταν οι γερμανικές δυνάμεις στράφηκαν εναντίον των Ιταλών οι οποίοι φαινόταν απρόθυμοι να τιμήσουν την συμμαχία τους με τις δυνάμεις του Άξονα (Doumanis, 1997 : 58, 191). Μεγαλώνοντας στην ενορία του Αγίου Βασιλείου άκουσα πολλές φορές την ιστορία του μοναδικού δέντρου που φυτρώνει στο ακριβώς απέναντι βουνό, πάνω από την ενορία του Αγίου Στεφάνου. Οι αφηγητές δείχνοντάς το αναφέρουν πως εκεί κρεμούσαν Ιταλούς οι Γερμανοί. Η αφήγηση μετέφερε οίκτο για τους Ιταλούς και μένος εναντίον των Γερμανών. Ένα ακόμα ορόσημο στο χώρο, αυτήν την φορά θαλάσσιο αναφέρεται σε σχετικές αφηγήσεις. Δείχνοντας πάλι στον θαλάσσιο χώρο ανάμεσα Ψέριμο και Κω,

έναν χώρο τον οποίο οι ενορίτες του Αγίου Βασιλείου αντικρίζουν καθημερινά κοιτώντας προς τα ανατολικά, οι αφηγήσεις εντοπίζουν το έγκλημα του πνιγμού πολλών Ιταλών στρατιωτών ξανά από Γερμανούς οι οποίοι διαπράττουν το έγκλημα από μένος και μόνο επειδή «έχαναν τον πόλεμο». Συντομότερες αφηγήσεις όπως εκείνη που παρουσιάζει μια ηλικιωμένη ενορίτισσα να έχει πάρει υπό την προστασία της έναν άρρωστο Ιταλό «επειδή ήταν ξενάκι» ή όπως εκείνη που αναφέρει πως οι Ιταλοί στρατιώτες δεν ήταν πάντοτε καλοταϊσμένοι και δεχόντουσαν με ευγνωμοσύνη τα λιγοστά φαγώσιμα που είχαν να μοιραστούν οι ντόπιοι, δεν ήταν ξένες στο ρεπερτόριο των αφηγητών της ενορίας.

Οι Ιταλοί στρατιώτες που έχουν σκοτωθεί και επομένως θεωρούνται κακοθανατισμένοι (ΚΑΛ.17.13) στοιχειώνουν τον τόπο. Δεν παρουσιάζονται όμως ως μια ιδιαίτερη κατηγορία φανταστικών πλασμάτων που συμβολίζουν τον δυνάστη-κατακτητή. Τα πλάσματα που στοιχειώνουν τους τόπους κακοθανατισμένων Ιταλών είναι ακριβώς τα ίδια που παρουσιάζονται και με τους ντόπιους κακοθανατισμένους. Στο γερμανικό νεκροταφείο (ΚΑΛ8.1.) γυρνάει η Κακιά Ώρα όπως και στα ορθόδοξα νεκροταφεία του νησιού.²⁷ Ο γίγαντας που βλέπει ο αφηγητής μπορεί να συγκριθεί με το πλάσματα που συναντά κανείς σε πολλές άλλες αφηγήσεις γουλιασμένων οι οποίες δεν έχουν σχέση με τους κατακτητές (π.χ. ΚΑΛ12.12.) Εκτός αυτού, τα κινητικά φαινόμενα που ξεσπούν εξαιτίας της παρουσίας του μεταφυσικού στοιχείου, οι πέτρες που πέφτουν και ο τρόπος που αυτά περιγράφονται δε διαφέρουν από το τι συμβαίνει σε επεισόδια που δεν έχουν να κάνουν με αναφορές σχετικά με «ξένους».

Τα όσα άφησαν πίσω τους οι Ιταλοί μπορούν να συγκριθούν με τα όσα άφησαν πίσω τους οι «αρχαίοι». Τα μνημειακά απομεινάρια του πολέμου, το ιταλικό-γερμανικό νεκροταφείο, το ιταλικό διοικητήριο στη Χώρα (Καζάρμα), αλλά και ορισμένες τοποθεσίες όπως το μοναδικό δέντρο πάνω από το Λαφάσι κρύβουν και αυτά όπως οι τάφοι στον Δάμο, το Κάστρο και άλλες τοποθεσίες, όχι μόνο «μάαλι» αλλά τα ίδια

²⁷ Το νεκροταφείο ονομάστηκε «γερμανικό» όχι επειδή εκεί θάβονταν Γερμανοί (οι οποίοι κατέλαβαν το νησί για δυο μόνο χρόνια), αλλά ετερόδοξοι, κυρίως ιταλοί στρατιώτες και αξιωματούχοι και αργότερα οι Ιταλοί θύματα των γερμανικών εκκαθαρίσεων που αναφέραμε.

σκοτεινά και κακόβουλα πλάσματα με κυρίαρχο τον Διάβολο. Δυο πολύ χαρακτηριστικά στοιχεία που έχουν σχέση και με την κατοχή του νησιού είναι ο «τραυματίας που μετατοπίζεται» (ΚΑΛ1.2.) και το «φασματικό παιδί» (ΚΑΛ17.5.). Ο τραυματίας που βρίσκεται στην άκρη του δρόμου προκαλεί αρχικά το ενδιαφέρον του κεντρικού αφηγηματικού χαρακτήρα. Στο δίλλημα αν θα βοηθήσει ή όχι, αποφασίζει πως είναι καλύτερα να μην το κάνει με τον φόβο μήπως οι αρχές κατηγορήσουν εκείνον ως υπαίτιο του τραυματισμού. Φεύγοντας, του συμβαίνει κάτι θαυμαστό : ο τραυματίας που είδε πριν λίγο και που έχει αφήσει πίσω του, τώρα τον περιμένει λίγο παρακάτω. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει με το παιδί που στέκεται παρατημένο σε μιαν άκρη του δρόμου. Ο λαϊκός αφηγητής περιγράφει συμπερασματικά πως τα στοιχεία αυτά πηγάζουν από τις συνθήκες τις κατοχής και τις στεναχώριες της : τραυματισμοί, νεκροί στον δρόμο, ορφανά. Σε καμιά περίπτωση όμως δε δίνουν «εθνικό» προσανατολισμό σε κάποιο από τα στοιχεία, σε κάποιο από τους συμβολισμούς της αφήγησης σχετικά με αυτά. Σε πολλές αφηγήσεις, πολύ χαρακτηριστικά, ο τραυματίας είναι Ιταλός στρατιώτης. Εκεί ο αφηγητής σημειώνει με οίκτο, για άλλη μια φορά, τις βιαιότητες των Γερμανών εναντίον των υποτιθέμενων συμμάχων τους, Ιταλών.

Στο νησί το οποίο η λόγια αφήγηση θέλει να παρουσιάζει ως ένα από τα ηρωικότερα στην αντίσταση εναντίον των Ιταλών με σταθερό εθνικό προσανατολισμό την αντίσταση στον εξιταλισμό και την Ενσωμάτωση με την Ελεύθερη Ελλάδα, η λαϊκή αφήγηση μέσα από μια αναπαράσταση της ιστορίας που περιέχει συμβολισμούς πολιτισμικής οικειότητας με τον κατακτητή αφήνει να φανεί πως οι Καλύμνιοι ενίοτε συμπάσχουν με τους Ιταλούς. Ο Doumanis δίνει στο φαινόμενο μια απάντηση η οποία θα μπορούσε να υποστηριχθεί και από την μέχρι τώρα δική μας αφήγηση. Τα λαϊκά στρώματα της κοινωνίας δεν έκαναν ποτέ επιστήμη ούτε και υψηλή πολιτική. Αντιλαμβάνονται τα όσα καταδυναστεύουν την κοινωνική τους τάξη, όσα ταλανίζουν τόσο τον «απλό» Καλύμνιο όσο και τον χαμηλόβαθμο Ιταλό στρατιώτη και είναι περισσότερο ευαίσθητοι στο να αναπαραστήσουν αυτά τα κοινά στοιχεία παρά επικεντρωθούν στο γεγονός της εθνικής διαφοροποίησης. Το τελευταίο απασχολεί έντονα μόνο όσους μερίζονται διαχρονικά την εξουσία και όσους διεκδικούν την εξουσία από τους κατακτητές : είναι ο λόγος, άλλωστε, που επιθυμούν τόσο διακαώς

τον εκτοπισμό τους. Τα «γουλιασμένα» αναπαριστούν μια απλή και διαχρονική αλήθεια : για όσους δεν έχουν και δεν θα αποκτήσουν την εξουσία, ο πόλεμος, η ένδεια και η καταπίεση από εξουσιαστές ξένους ή ντόπιους, αποτελούν κοινές και ταυτόσημες συμφορές.

3.2. Ο Πετροπόλεμος : αναπαραστάσεις εξουσίας κατά τον λαϊκό ξεσηκωμό.

Η λαϊκή αφήγηση αναφέρει ξεκάθαρα την Ενσωμάτωση ως «τον καιρό που ήρθαν οι Έλληνες». Πολύ χαρακτηριστικά, οι διοικητικοί υπάλληλοι που έστειλε η ελληνική κυβέρνηση στην Κάλυμνο ονομάζονταν από τους ντόπιους στα χρόνια του μεταπολέμου «Έλληνες» ή «οι εξ Ελλάδος». Φαίνεται πως οι Καλύμνιοι λαϊκοί αφηγητές δεν μπορούν να αυτοπροσδιοριστούν ως Έλληνες με την ίδια ευκολία που το κάνουν οι λόγιοι συμπατριώτες τους. Οι «Έλληνες» που ήρθαν διεκδικούσαν προνόμια εξαιτίας της «ελληνικότητάς τους» όπως για παράδειγμα ιδιαίτερο στασίδι στην εκκλησία, προτεραιότητα στην εξυπηρέτησή τους από τις δημόσιες υπηρεσίες κ.ά. Οι ντόπιοι που αντιδρούσαν σε τέτοιες συμπεριφορές με παραινέσεις των λογίων έπρεπε να φέρονται ευγενικά στους «Έλληνες». Οι «Έλληνες» που ήθελαν να πολιτευτούν ή που τους επέβαλλε στο πολιτικό σύστημα η κυβέρνηση της Αθήνας ονομάζονταν «αλεξιπτωτιστές», ένας ξεκάθαρος συμβολισμός : κάποιιοι που ήρθαν από τον ουρανό, από το πουθενά και μάλιστα όπως οι αλεξιπτωτιστές στον πόλεμο, όχι με τις ειρηνικότερες προθέσεις (Καπελλά 1997 : 107 και Μπιλλήρη 1986 : 134). Αυτό που τονίζεται μέσα από τέτοιους συμβολισμούς είναι η δυσλειτουργική εθνικιστική αφήγηση που ήθελαν να προβάλλουν οι κυρίαρχες κοινωνικές ομάδες (Doumanis 1997 : 198 κ.ε. αλλά και Shachar 2013 : 199 κ.ε.). Η αφήγηση αυτή μόνο μέχρι ένα σημείο κατάφερε να πλέξει την αίσθηση μιας κοινής Ιστορίας και μόνο μέχρι ένα σημείο κατάφερε να ολοκληρώσει ενιαία τον σχηματισμό μιας φαντασιακής κοινότητας.

Για να μιλήσουμε για αυτά τα θέματα καθώς και για την αναπαράσταση του κατακτητή και γενικότερα του εξουσιαστή ντόπιου ή ξένου στη λαϊκή αφήγηση θα χρειαστεί να μελετήσουμε το κορυφαίο γεγονός μαζικής αντίστασης στα Δωδεκάνησα που αφορά στα γεγονότα γύρω από το ζήτημα του Αυτοκέφαλου της Δωδεκανησιακής Εκκλησίας. Στο παράδειγμα της Καλύμνου η μαζική αντίσταση πήρε την μορφή

οδομαχιών το 1935. Οι οδομαχίες οργανώθηκαν στην ουσία από ντόπιους λόγιους, εμπόρους και πολιτικούς επιτελέστηκαν όμως πρακτικά από γυναίκες του νησιού και έληξαν με τον θάνατο του Μ. Καζώνη, ενός νεαρού βοσκού. Τα γεγονότα είναι γνωστά ως ο «Πετροπόλεμος». Μέσα από μια σημαντική παρέκκλιση με έμφαση στις προφορικές μαρτυρίες, και τα ιστορικά τεκμήρια από τη σωζόμενη αλληλογραφία και τον τύπο της εποχής θα μπορέσουμε να προσεγγίσουμε δυο σημαντικά ζητήματα. Πρώτον, το πώς διαμορφώνεται η εθνική ρητορική και το πώς ορισμένες ομάδες συμφερόντων αναπαριστούν επιλεκτικά το παρελθόν για να κατευθύνουν τον λαό σε πράξεις υπολογισμένες από εκείνους. Η λαϊκή αφήγηση προβάλλει μια εντελώς διαφορετική εκδοχή του ίδιου ξεσηκωμού τονίζοντας στοιχεία που διαχρονικά η λόγια αφήγηση επιλέγει να αποκρύψει. Σε δεύτερο επίπεδο η παρέκκλιση αυτή τελικό σκοπό έχει να προσεγγίσουμε ένα πολύ σημαντικό «γουλιασμένο», αυτό του «Δεύτερου Πετροπόλεμου» που αναπαριστά άμεσα τα ίδια τα γεγονότα του ξεσηκωμού του 1935.

Το ζήτημα του Αυτοκέφαλου της Δωδεκανησιακής Εκκλησίας τίθεται για πρώτη φορά επίσημα στις 8 Οκτωβρίου του 1924. Ο διοικητής Mario Lago με έγγραφό προς τον μητροπολίτη Ρόδου Απόστολο τονίζει την ανάγκη να αποκτήσει η Εκκλησία των νησιών ανεξαρτησία πρωτοβουλίας από το Πατριαρχείο Κων/λεως. Μετά την συνθήκη της Λωζάννης και την εκχώρηση των νησιών από την Τουρκία στην Ιταλία ο Ιταλός διοικητής θεωρεί απαράδεκτη την ανάμιξη του Πατριαρχείου στα εσωτερικά της Δωδεκανησιακής Εκκλησίας. Πιστεύει πως ο τοπικός κλήρος και οι τοπικοί μητροπολίτες θα καταλάβουν τα διοικητικά οφέλη που θα προκύψουν μετά από μια τέτοια ενέργεια. Το ελληνικό Υπουργείο Εξωτερικών αντιδρά και δίνει οδηγίες προς τους μητροπολίτες να μην προχωρήσουν στην απόσχιση κάτι που το υπουργείο εκτιμούσε πως θα βοηθούσε τον εξιταλισμό και θα δυσχέραινε την μελλοντική ενσωμάτωση των Δωδεκανήσων. Οι μητροπολίτες απαντούν πως έχουν να κάνουν με έναν πολύ αυστηρό διοικητή, πως θα θέσουν το ζήτημα στην δικαιοδοσία του Πατριαρχείου και πως θα περιμένουν εντολές από την Κων/λη (Μαυρίδης 2009 : 202 για την μέχρι τώρα αναφερόμενη αλληλογραφία). Πράγματι, στις 21 Οκτωβρίου 1924 οι τρεις ιεράρχες, ο Μητροπολίτης Ρόδου Απόστολος, ο Καρπάθου-Κάσου Γερμανός και ο Καλύμνου-Λέρου Απόστολος Καβακόπουλος μαζί με τον επίτροπο της Κω,

πρωτοσύγκελο Φωτόπουλο, συνέρχονται στην Ρόδο όπου αποφασίζουν να σταλούν οι Ρόδου και Λέρου-Καλύμνου στην Κων/λη για οδηγίες από το Πατριαρχείο. Λόγω του θανάτου του πατριάρχη Γρηγορίου Ζ' (Νοέμβριος 1924) το ζήτημα καθυστερεί να επιλυθεί. Μέχρι τον Φεβρουάριο του 1925 ο ιταλός διοικητής έχει ξεκινήσει να απειλεί πως αν το ζήτημα δεν ρυθμιστεί θα διατάξει κατάργηση των εκπαιδευτικών προνομίων του κλήρου. Τον Οκτώβριο του 1925 οι απειλές πραγματοποιούνται και έτσι ο Lago στο «Περί υπαγωγής των εκπαιδευτικών κτιρίων εις τας ιταλικάς αρχάς» απαγορεύει στους μητροπολίτες να έχουν την ανώτατη εποπτεία των σχολείων (Τσαλαχούρης 1992 : 28 κ.ε.).

Μέχρι το 1929 το Πατριαρχείο και η Ελληνική Κυβέρνηση αρκούνται στην τακτική της «επιδέξιας αναβλητικότητας». Αυτό, γιατί, ενώ οι μητροπολίτες των Δωδεκανήσων φαίνονται να υπερασπίζονται το «Αυτοκέφαλο», οι εθνικές οργανώσεις στα Δωδεκάνησα όπως η «Εθνική Ένωση Καλύμνου», η «Δωδεκανησιακή Νεολαία Αιγύπτου» με έδρα την Αλεξάνδρεια και η πλειοψηφία των τοπικών αρχόντων και του κατώτερου κλήρου έχει προβάλει στον λαό πως η απόσχιση από το Πατριαρχείο ισοδυναμεί με εξιταλισμό και πως ανοίγει τον δρόμο στο να εγκαθιδρυθεί ο καθολικισμός, (βλ. Εφημερίδα «Ομόνοια» Αλεξάνδρειας, φ.54-55, 11/02/1935). Το Πατριαρχείο κατακλύζεται από τηλεγραφήματα διαμαρτυρίας ενάντια στο Αυτοκέφαλο ενώ υπομνήματα στέλνονται σωρηδόν προς κάθε κατεύθυνση κάθε φορά που ανακινείται το ζήτημα (Φραγκόπουλος, 1995 : 190 κ.ε.).

Τον Αύγουστο του ίδιου χρόνου η μόνη ουσιαστική διαφωνία μεταξύ Ιταλών και Πατριαρχείου για την θέσπιση του Αυτοκέφαλου ήταν το καθεστώς «σταυροπηγιακής» αυτονομίας της Μονής Πάτμου. Τριμελής επιτροπή από Δωδεκανήσιους πολιτικούς μεταξύ των οποίων και ο Καλύμνιος Σκεύος Ζερβός μεταβαίνει στο Πατριαρχείο. Μέχρι τα τέλη του ίδιου χρόνου ο Ρόδου Απόστολος σε συνεννόηση με τους υπόλοιπους μητροπολίτες προβαίνει σε μια από τις πιο χαρακτηριστικές κινήσεις οι οποίες θα σταθούν αφορμή να χαρακτηριστεί προδότης και φιλο-ιταλός. Όταν ο Πατριάρχης Φώτιος αρνείται να συναινέσει στο Αυτοκέφαλο ο μητροπολίτης Ρόδου προτείνει με έγγραφό του στον Lago διάφορες μεθόδους εκβιασμού του Πατριαρχείου

και «συνέτισης» των ντόπιων λογίων και πολιτικών που αντιδρούν. Προτείνει στον ιταλό διοικητή να καταργήσει μια σειρά από παραδοσιακά προνόμια των προυχοντικών ομάδων : το δικαίωμα του κλήρου να δέχεται συμβολαιογραφικές πράξεις, την κατάργηση των μεικτών εκκλησιαστικών δικαστηρίων, τη δημογεροντία, τα προνόμια του κλήρου επί του εθνικού κληρονομικού δικαίου. Μέχρι τον Ιανουάριο του 1930 όλα αυτά τα προνόμια καταργούνται με αλληπάλληλα διατάγματα (Μαυρίδης 2009 : 223-228). Μέσα από αυτήν την κίνηση αναδεικνύεται χαρακτηριστικά το γεγονός της σύγκρουσης στο εσωτερικό της ελληνικής κοινότητας μεταξύ των ισχυρών οικονομικά και κοινωνικά ομάδων.

Οι τρεις μητροπολίτες τον Οκτώβρη του 1934 προσχηματικά υποβάλλουν τις παραιτήσεις τους προς το Πατριαρχείο και συγκεντρώνονται στο μοναστήρι του Πανορμίτη στη Σύμη. Η κίνηση αυτή προβάλλεται ως απόδειξη της θέλησης των μητροπολιτών για «πραξικοπηματική» επιβολή του Αυτοκέφαλου. Στην Κάλυμνο έχει εδραιωθεί η φήμη το ότι ο μητροπολίτης «έχει υπογράψει το «Αυτοκέφαλο» (Μπιλλήρη 1980 : 75) και έτσι, όταν γυρίζει στο νησί τον ίδιο μήνα βρίσκεται εντελώς απομονωμένος. Όχλος επιτίθεται εναντίον του με πέτρες, σπάει την πόρτα του σπιτιού στο οποίο έχει καταφύγει ο μητροπολίτης. Κρυμμένος στην παραστιά, θα αποφύγει το λιντσάρισμα. Την ίδια νύχτα φεύγει κρυφά για τη Λέρο όπου όμως δεν θα τύχει καλύτερης υποδοχής (Μπιλλήρη 1980 : 76).

Η αθηναϊκή εφημερίδα «Νέος Κόσμος» (φ.623, 25/01/1935) βασιζόμενη σε αναφορές Καλύμνιων που κατάφεραν να σπάσουν τον ναυτικό αποκλεισμό και να φτάσουν στην Αμοργό μεταδίδει τα γεγονότα. Ο Απόστολος Καβακόπουλος πριν την επίθεση στο σπίτι του είχε προσπαθήσει να μιλήσει για «Ανεξάρτητη Εκκλησία» στο κήρυγμα του. Η λειτουργία διακόπηκε και ο μητροπολίτης φυγαδεύτηκε με την βοήθεια των Ιταλών. Φαίνεται πως υπήρξε με βομβιστική επίθεση εναντίον του την επόμενη μέρα. Στην Λέρο αλλά και στην Σύμη οι μητροπολίτες έχουν χάσει τη λαϊκή στήριξη και διώκονται σε σημείο που να κινδυνεύει ορισμένες φορές η ζωή τους. Οι Ιταλοί συλλαμβάνουν τον ιερέα Θέμελη Τσαγκάρη ως υπαίτιο της επίθεσης στην Κάλυμνο και τον στέλνουν στην Κω. Σημειώνονται οδομαχίες, επιβάλλεται στρατιωτικός νόμος και γίνονται προσπάθειες να διακοπεί οχυρωματικά η δίοδος μεταξύ Πόθιας και Χωριού

ενώ καταφθάνουν στρατιωτικές ενισχύσεις από Λέρο και Κω.

Τους επόμενους μήνες η ατμόσφαιρα παραμένει ιδιαίτερα τεταμένη. Η εφημερίδα «Ταχυδρόμος» στην Αλεξάνδρεια (φ. 34/35, 5/02/1935) τονίζει τα στρατιωτικά μέτρα αποκλεισμού και καταπίεσης του νησιού. Οι Ιταλοί φαίνεται να οχυρώνουν διάφορες θέσεις με την δικαιολογία πως περιμένουν επίθεση από Έλληνες αντάρτες από την Αμοργό. Γίνεται «επίταξη των ποιμνίων», απαγορεύεται κάθε εργασία σε σχέση με την θάλασσα ενώ γίνονται συλλήψεις : 17 «πρόκριτοι» στέλνονται στην Κω και την Ρόδο. Ταυτόχρονα, σε διάφορα μέρη της Ελλάδας, στην Πάτρα και την Θεσσαλονίκη οργανώνονται συλλαλητήρια και ομιλίες υπέρ των Δωδεκανησίων στις οποίες σημειώνονται επεισόδια. Σύμφωνα πάντα με τον «Ταχυδρόμο», «βασιλόφρονες φασίστες» προκαλούν επεισόδια στην συγκέντρωση της Θεσσαλονίκης προκειμένου να αμαυρώσουν το κλίμα. Η εφημερίδα «Ελεύθερος Άνθρωπος» (φ.1497, 24/01/1935) αναφέρει επεισόδια και σε εκδήλωση που έγινε στην Αθήνα υπέρ των Δωδεκανησίων όταν ο Δήμαρχος Κοτζιάς προσπαθεί να παρουσιάσει την δική του εκδοχή των όσων συμβαίνουν και μάλιστα μετά το τέλος της ομιλίας του «απεύθυνεν χαιρετισμό στο Μουσολίνι». Τέσσερις Καλύμνιοι φοιτητές συλλαμβάνονται μετά από «ρίψη βαρελότων» εναντίον του Δημάρχου.

3.3. Οι γυναίκες ως πολεμιστές.

Οι ντόπιοι λόγιοι καθώς και οι εύποροι αστοί της Καλύμνου - οι οποίοι στελεχώνουν και την εθνικιστική οργάνωση «Εθνική Ένωση» - παίζουν καθοριστικό ρόλο στα γεγονότα που θα ακολουθήσουν. Ας σημειωθεί πως οι Ιταλοί γνωρίζοντας τον προπαγανδιστικό ρόλο που μπορούσαν να διαδραματίσουν οι «μορφωμένοι» είχαν βάλει στο στόχαστρό ντόπιους λόγιους και μεγαλοαστούς με πολιτική δράση σε όλα τα Δωδεκάνησα από την αρχή των γεγονότων γύρω από το «Αυτοκέφαλο» (σχετικό άρθρο στην «Δωδεκάνησο» φ.78, 8/09/1935).

Στην ουσία, μπορεί κανείς να εντοπίσει την επιρροή της «Εθνικής Ένωσης» στο κύμα δυσφορίας προς τον Α. Καβακόπουλο αλλά και πίσω από τις ενέργειες του κατώτερου κλήρου και του λαού οι οποίες κορυφώθηκαν στις 7 του Απρίλη 1935 όταν

ο γυναικείος πληθυσμός του νησιού ξεσηκώθηκε μαζικά και οπλισμένος με πέτρες συγκρούστηκε με Ιταλούς στρατιώτες. Η «Εθνική Ένωση», καταρχήν, οργανώνει συστηματικά τον κατώτερο κλήρο εναντίον του μητροπολίτη. Τον Οκτώβρη του 1934 με δική της προτροπή η πλειοψηφία των ιερέων της Καλύμνου μαζεύεται στην Παναγία Υπαπαντή όπου θα ορκιστεί εγγράφως την αποκήρυξη του μητροπολίτη και τον αγώνα «εως σταυρικού θανάτου» μέχρι να «ευρεθή η ορθή λύσις παρά των Σεπτών Πατριαρχείων προς το συμφέρον της Ορθοδόξου ημών Εκκλησίας» (βλ. Παράρτημα, σ. 382 Εικόνα 30). Σε περίπτωση που ιερέας αποσκιρτήσει από την συμφωνία «έστω η μερίς αυτού μετά του Ιούδα» ενώ αν κάποιος από αυτούς, πάλι, συλληφθεί η Εκκλησία θα κηρυχτεί σε διωγμό. Τέλος αποφασίστηκε η διακοπή της τέλεσης μυστηρίων πλην της βάπτισης. Ο μητροπολίτης φεύγει από την Κάλυμνο ενώ οι επίτροποι που αφήνει αντιμετωπίζουν βίαιες απειλές, ακόμα και βομβιστική επίθεση. Τον Γενάρη του 1934 η Έθνική Ένωση δίνει εντολή στους ιερείς να κλείσουν τις εκκλησίες και να κηρύξουν την θρησκεία σε διωγμό. Ακόμα και όταν το Πατριαρχείο αποφασίζει να επέμβει υπέρ του μητροπολίτη, η Εθνική Ένωση διαδίδει την φήμη πως η επιστολή του Πατριάρχη Βενιαμίν η οποία προτρέπει τους Καλύμνιους να συμφιλιωθούν με τον πνευματικό τους ηγέτη είναι πλαστή (Φραγκόπουλος 1995 : 199 κ.ε.) Στις 5 Απριλίου 1935 η Εθνική Ένωση κυκλοφορεί προκηρύξεις ενάντια στο Αυτοκέφαλο τόσο στο όνομα του καλυμνιακού λαού όσο και των μαθητών του Νικηφόρειου Γυμνασίου οι οποίες καταφέρονται τόσο εναντίον των «σχισματικών μητροπολιτών» όσο και εναντίον της ιταλικής αρχής (οι προκηρύξεις έχουν δημοσιευτεί στο www.kalymnosarchives.gr).

Φτάνουμε έτσι στα γεγονότα της 7ης Απριλίου 1935. Η αφήγηση των Θεμελίνα Καπελά (1997 : 43 κ.ε.) και Νίκης Μπιλλήρη (1980 : 75 κ.ε.) παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για ορισμένους λόγους. Όχι μόνο για την έμφυλη εμπλοκή τους στην αναπαράσταση μιας εξέγερσης γυναικών αλλά για την σημαντική θέση τους τόσο στα εκπαιδευτικά πράγματα του νησιού στην νεότερη εποχή όσο και για την ιδιαίτερή τους θέση ως εξέχοντα, ιστορικά μέλη του Αναγνωστηρίου Καλύμνου. Η αφήγηση των δυο συγγραφέων, επίσης, στηρίζεται τόσο σε κείμενα πρωτογενών των γεγονότων του 1935 (όπως ο Γιάννης Ζερβός) όσο και σε μαρτυρίες γυναικών που πήραν μέρος σε αυτά.

Οι Ιταλοί προσπαθούν να συλλάβουν τον ιερέα Τσουγκράνη κατά την τέλεση θείας λειτουργίας κατηγορώντας τον για υποκίνηση του λαού εναντίον του μητροπολίτη. Οι γυναίκες που παρευρίσκονται αντιδρούν. Η Θ. Καπελλά (1997 : 48) μεταγράφει την μαρτυρία της Σεβαστής Καβάσιλα:

«Άμα ηφτάσαμε στο σταθμό, είδαμε δυο τρεις καραμπινιέρους και τον Μαρισάλλο, πούρχοντο καταπάνω μας, κι ήτοιμάζοντο να πάρουν τον παπά. Ώστε να πάρουσι χαμπάρι ούλες μαζί ηρπάξαμέντο 'που τα χέρια τους, χλωμό σαν το κερί, ηφονάζαμε κιόλα φωνές μιάλες, και σηκωτό τον ηπήαμε στο σπίτι του, που ναι στη γέφυρα απέναντι, ηβάλαμέντο μέσα, κι ηφυλάαμεντο 'πο 'πόξω να μην έρτουσι να τον πάρουσι. Οι Ιταλοί άμα είδασι ούλο 'φτο τον κόσμο να φωνάζει, υφήασι. Που τις γυναίκες, άλλες ηφυλάασι τον παπά, κι άλλες ηπήασι απέναντι στο σπίτι του Δημάρχου κι ηκάμασι μεγάλη φασαρία, γιατί ηθέλασι να τον στείλουν κάτω στην Αστυνομία και στο Διοικητή, να μιλήσει, να μη κάμου τίποτις του παπά μας, γιατί ύστερις θα ξεσπούσαμε σε εκείνο».

Η Εκκλησία, σύμφωνα με το έγγραφο που υπέγραψε ο κλήρος στην Παναγία Ύπαπαντή, κηρύσσεται σε διωγμό, οι εκκλησίες κλείνουν. Όταν φτάνει η 5η Απριλίου, ημέρα του Ακάθιστου Ύμνου, φήμες κυκλοφορούν πως οι Ιταλοί, με την βοήθεια ιερέων πιστών στον Α. Καβακόπουλο θα ανοίξουν τον μητροπολιτικό Ναού του Χριστού για να λειτουργήσουν. «Τούτο το νέο, μαζί με διάφορα άλλα συνθήματα, «το κάμνουν για να μας φραγκέψουν», «θάχουμε τώρα τον Πάπα αντί τον Πατριάρχη μας», «θα μας δίνουν και εμάς φόλα αντί αγία μετάδοση», ξεσήκωσε τις γυναίκες όλες» (Καπελλά 1997 : 50). Οι φήμες αυτές διαδίδονται, και τα συνθήματα κατασκευάζονται από την αστική ελίτ η οποία έχει προφανώς αναλάβει την οργάνωση της γυναικείας αντίστασης.

«Με το κάθισμα του ήλιου, βγήκαν εκείνο το απόγευμα οι επίτροποι των εκκλησιών μας και πήγαιναν από σπίτι σε σπίτι με προφύλαξη, να μην

δώσουν στόχο στους σπιούνους και κατηχούσαν τον κόσμο με τα παρακάτω λόγια [...] Οι γυναίκες πρέπει να αναλάβουν αυτόν τον αγώνα να φέρουν αντίσταση στους Ιταλούς που δεν μπορούσαν να τις βλάψουν ενώ οι άντρες κινδύνευαν» (Μπιλλήρη 1980 : 77).

Η Ποτίτσα Σβύνου, μια από τις αφηγήτριες της Θ. Καπελλά (1997 : 51) αναφέρει :

«Όταν μάθαμε πως θέλουν ν'ανοίξουν τον Χριστό για να κάμουν τον Ακάθιστο, μ'αυτά που μας είπαν και οι άντρες μας πως, αν φαινόταν να υποχωρήσουμε, θα παίρναν θάρρος οι Ιταλοί, να προχωρήσουν στα σχέδιά τους, κι ύστερα πια θα ήτανε αργά, ήταν σαν αν νοιώσαμε μια πράξηνη δύναμη να βγαίνει από μέσα μας, δεν υπολογίσαμε κανέναν κίνδυνο, καμιά ντροπή, κι όλες μαζί ξεσηκωθήκαμε σα γενικό προσκλητήριο και πηγαίναμε κατά κάτω, κατά την πλατεία».

Οι γυναίκες συγκεντρώνονται γύρω από τον ναό του Χριστού όπου έχει ξεκινήσει η λειτουργία. Είναι οπλισμένες με σκάλεθρα, ξύλα, πέτρες και σακούλια γεμάτα στάχτη. Οι συμπλοκές με τους Ιταλούς στρατιώτες είναι εκτεταμένες. Η Ελένη Κουτρούλη αναφέρει πως οι τραυματισμοί ήταν πολλοί όμως, «Χαλάλι του Χριστού κείνος σταυρώθηκε πως εμείς θα φάμε καμιά κοντακιά ε'μπειράζει» (Καπελλά, 1997 : 53). Από εκείνη την μέρα, αναφέρει η αφήγηση, όσοι συμμετείχαν στην λειτουργία αποκτούν το στίγμα του «καμπανέλλου», λέξη που ισοδυναμεί με εκείνη του προδότη : μόνοι προδότες θα μπορούσαν να χτυπήσουν την καμπάνα του Χριστού, να «ανοίξουν» την εκκλησία. Ούτε όμως και την επόμενη, 6 Απρίλη, ημέρα Σάββατο έπρεπε να γίνει εσπερινός. Οι γυναίκες, αυτήν την φορά συνοδευόμενες από καλόγριες του Άργους και των Αγίων Πάντων προσπαθούν να αποτρέψουν την λειτουργία του ναού. Οι τραυματισμοί είναι περισσότεροι αυτήν τη φορά (Μπιλλήρη 1980 : 81 κ.ε.). Ωσπου ξημερώνει η 7η Απριλίου. Οι γυναίκες από το Χωριό παρακάμπτοντας τα οδοφράγματα περνούν από το βουνό μέσω του Άργους, και οχυρώνονται ψηλά πάνω από το λιμάνι

περιμένοντας τις ιταλικές ενισχύσεις που οι φήμες έλεγαν θα καταφθάσουν μέχρι το μεσημέρι. Γυναίκες απ' όλη την Πόθια σπεύδουν στο σημείο.

«Εκείνη την μέρα δεν είχε μείνει καμιά γυναίκα στο σπίτι της. Μόνο οι γριές που φυλάασι τα παιδιά και τα μωρά. Όλες οι άλλες είχαν βγει στο κουρμπέτι από νωρίς. [...] Εμείς καθούμαστα στο Μαράσι τ'αη Νικόλα, δεν μετακινηθήκαμε εκείνη την μέρα, μόνο πως από τη νύχτα κουβαλούσαμε πέτρες.

Είχαμε γίνει τρεις σειρές. Η πρώτη σειρά ήτο στο βουνό, στη «σαούρα» τ'αη Βασίλη κι ηκατρακυλούσασι πέτρες ως τη δεύτερη σειρά. Οι άλλες είχαν τσουβάλες και τις γεμίζα, και κρατούσα πάνω δυο τρεις, και τις φέρνα ίσαμε με τον τοίχο της Άσπας που αρχινά από τον Άγιο Νικόλα και έρχεται. Άλλες πάλι τις βάζα μέσα στο καλύμνικο φουστάνι που φορούσαν, που 'ταν φαρδύ-φαρδύ και μακρύ, ή στα μεσοφούστανά τους και τις μεταφέρανε σ'εμάς που 'μεστε στη πρώτη γραμμή. Οι πιο πολλές Χωριανές, γιατί είχαν κατεβεί όλες κάτω από το ξεφέξιμο, ήταν πάνω στο Μαράσι. Είχαν ξεστρατίσει από τη γέφυρα, που 'χε Ιταλούς στρατιώτες και τις κάμναν πίσω, πήραν πάνω τα βουνά, πίσω που τη Χρυσοχεριά που τη Χώνη, φέρναν και πέτρες που το δρόμου που 'ρχουντο.

Αρχίσαμε να πετούμε 'πο νωρίς πέτρες στους καραμπινιέρους που βλέπαμε κάτω στην πλατεία. Μα οι πολλές πέσανε σαν είδαμε ένα γκαζολίνι νά ράζει στο τελωνείο φορτωμένο με Ιταλούς στρατιώτες και να προσπαθιούν να βγυν έξω. Τότε, μήτε την αναπνοή μας δεν παίρναμε, μόνο δόστου πέτρες, να βγάλουμε το άχτι μας και να τους σπάσουμε τις κεφαλές τους.

Όταν ερχόντουσαν κοντά οι άντρες, να ρίχνουν και κείνοι, όλες οι γυναίκες με μια φωνή φωνάζαμε : «πίσω οι άντρες» να μη σας σκοτώσουν, και μπαίναμε εμείς μπροστά. Από το σικλέτι μας, βγάλαμε τα τσεμπέρια μας, τα δέσαμε στη μέση, για να αισθανόμαστε πιο ελεύθερες. (Μαρτυρία της Μαρίας Οικονόμου-Πιζάνια, στο Καπελλά 1997 : 56 κ.ε.)».

Ένας από αυτούς τους άντρες, ο βοσκός Μανώλης Καζώνης, πέφτει νεκρός από σφαίρα. Οι αθηναϊκές εφημερίδες «Τύπος» (φ.149,16/05/1935) και «Ακρόπολις» (φ.2261,17/05/1935) αναφέρουν πως οι Ιταλοί προσπαθούν να γνωμοδοτήσουν πως ο Καζώνης σκοτώνεται από πέτρα και όχι από όπλο. Ο γιατρός Εμμ. Καρπάθιος δεν δέχεται να δώσει τέτοια γνωμάτευση και συλλαμβάνεται. Ο φόνος του Καζώνη διαλύει απότομα το γυναικείο πλήθος μετατρέποντας τον ξεσηκωμό σε θρήνο.

Την επόμενη μέρα 18 ιερείς της Καλύμνου ζητούν από τους Ιταλούς το σώμα του Μ. Καζώνη για να το θάψουν (Εφημερίδα «Δωδεκάνησος», φ.60, 28/04/1935). Οι Ιταλοί αρνούνται να το παραδώσουν. Οι γυναίκες που συνοδεύουν τους ιερείς, πλήθος μεγάλο, ξεσπούν σε μοιρολόγια. Δεν αντιδρούν όμως όπως έκαναν την προηγούμενη μέρα γιατί έχουν γίνει συλλήψεις, επίκεινται κι άλλες. Ο Μ. Καζώνης θάβεται το ίδιο απόγευμα από τους αποστάτες ιερείς που πρόσκεινται στον Α. Καβακόπουλο.

Τα γεγονότα του Πετροπόλεμου θα απασχολούν τις δωδεκανησιακές και αθηναϊκές εφημερίδες πολλούς μήνες μετά. Οι Ιταλοί συνέλαβαν τους πρωτεργάτες το ίδιο βράδυ ή το επόμενο πρωί και τους παρέπεμψαν σε δίκη στην Κω. Όλοι καταδικάστηκαν σε φυλάκιση από 2 έως 6 χρόνια αμνηστεύτηκαν όμως έναν χρόνο μετά. Οι «πρωτεργάτες» ήταν όλοι τους μέλη του κλήρου, ντόπιοι λόγιοι, μεσοαστοί έμποροι. («Ακρόπολις», φ. 2261, 17/05/1935, «Νέος Κόσμος», φ. 715, 13/06/1935, «Τύπος», φ.149, 16/05/1935).

Η αφήγηση των Θ. Καπελλά και Ν. Μπιλλήρη ολοκληρώνεται με τη βαριά ατμόσφαιρα εκείνης της Μεγαλοβδομάδας που ακολούθησε. Ο πληθυσμός του νησιού παρουσιάζεται ανάστατος και τρομαγμένος. Η ιταλική φρουρά έχει ενισχυθεί με στρατιώτες από την Λέρο και την Κω. Οι Ιταλοί, με τον νέο διοικητή De Vecchi σκληραίνουν την στάση τους σε θέματα θρησκείας και εκπαίδευσης όμως αποφεύγουν να ανακινήσουν το Αυτοκέφαλο. Το ζήτημα παραμένει εκκρεμές μέχρι τις 2 Μαΐου 1937, Κυριακή του Πάσχα οπότε ο Πατριάρχης Βενιαμίν τηλεγραφικώς αναγγέλλει την απόσπαση της μητρόπολης Λέρου-Καλύμνου από τον Α. Καβακόπουλο και την προσάρτησή της στην μητρόπολη Κω. Οι Καλύμνιοι δέχονται αυτήν την κίνηση ως ευδόωση των προσπαθειών τους και ως επιστέγασμα των γεγονότων του Πετροπόλεμου

(Φραγκόπουλος 1995 : 217).

3.4. Αναπαραστάσεις του 1935 : ο «Δεύτερος Πετροπόλεμος».

Η αφήγηση που ανέλαβε να πλέξει μέχρι τότε η Εθνική Ένωση Καλύμνου, οι φήμες που διασπείρει εναντίον του Α. Καβακόπουλου και ο τρόπος που αναλαμβάνει να κινητοποιήσει τον κλήρο και τις γυναίκες του νησιού, έχουν όλα «χαθεί» από την συλλογική μνήμη μπροστά σε αυτό ακριβώς που η ίδια η Ένωση ήθελε να προβληθεί πιο έντονα : την αφήγηση της συλλογικής ηρωικότητας του Καλυμνιακού λαού (και όχι των γυναικών) ο οποίος ξεσηκώθηκε για τον «Χριστό και την Ελλάδα» (Καπελλά 1997 : 63).

Οι άνδρες ντόπιοι λόγιοι (Σακελλαρίου : 1975, Χαραμαντάς : 1981, Τσουκαλάς Γ. : 1991) που ανέλαβαν να εξιστορήσουν τον Πετροπόλεμο στα νεότερα χρόνια ουσιαστικά πετυχαίνουν αυτό που ήθελαν να πετύχουν και οι λόγιοι της εποχής. Σκοπός δεν ήταν να προβληθεί συμβολικά η δύναμη των Καλύμνιων γυναικών αλλά η γενικότερη θέληση της καλυμνιακής κοινωνίας για αυτοδιάθεση τονίζοντας για άλλη μια φορά στα πλαίσια της αλυτρωτικής ρητορικής τα ζητήματα της προσπάθειας εξιταλισμού εκπαίδευσης και τη θρησκείας. Για να γίνει αυτό θα πρέπει να μετατεθεί η αφηγηματική εστίαση από τις γυναίκες, που ανέλαβαν όλο το βάρος της επιτέλεσης του ξεσηκωμού, στον «λαό». Οι γυναίκες, στην καλύτερη περίπτωση, παρουσιάζονται ηρωικές «σαν άντρες». Ο θρηνητικός τους ρόλος πάνω από το πτώμα του Καζώνη τονίζεται περισσότερο από την μαχητικότητά τους.²⁸

²⁸ Πολύ χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του εκτεταμένου ποιήματος που συνέθεσε στην διασπορά ο βοσκός Μ.Θ. Τρουμουλιάρης και το οποίο εξέδωσε ο Δήμος Καλυμνίων με επιμέλεια του ιερέα Γ. Χαραμαντά το 2002 με τον χαρακτηριστικό τίτλο, «Ένα γνήσιο λαϊκό ποίημα για τον Ήρωα της Καλύμνου, Μανώλη Καζώνη» (Χαραμαντάς 2002). Στο ποίημα δεν γίνεται καμιά αναφορά στις δράσεις του Απόστολου Καβακόπουλου. Το βάρος της επίθεσης εναντίον πατρίδας, παιδείας και θρησκείας το έχουν αποκλειστικά οι Ιταλοί. Ο Μανώλης Καζώνης δεν είναι απλά ένα τυχαίο θύμα της εξέγερσης. Είναι κεντρικό πρόσωπο της αφήγησης και γύρω από το πρόσωπό του πλέκονται συμβολισμοί που τον εξισώνουν με άγιο, με ήρωα, με πρωτεργάτη του Πετροπόλεμου. Ο παπα-

Το 2010 φωτογράφιζα την πλάκα που έχει αναρτηθεί από το 1973 στον τοίχο του Μαρασσού στον Άγιο Νικόλαο η οποία θυμίζει τα γεγονότα του 1935 με τα εξής λόγια. «Μανώλης Καζώνης, σκοτώθηκε για του Χριστού την πίστη την Αγία και της Καλύμνου την Ελευθερία, 7 Απριλίου 1935» (βλ. Παράρτημα, σ. 384). Δεν υπάρχει ούτε μια έγγραφη αναφορά στον αγώνα των γυναικών, τίποτα που να συνδέει τον τόπο με την ιστορικά καταλυτική γυναικεία παρουσία. Η λόγια αφήγηση, για άλλη μια φορά μέσω του γραπτού λόγου, προσπαθεί να ελέγξει τη συλλογική μνήμη προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση. Στο προαύλιο του ναού της Παναγίας στη Χώρα ένα ακόμα μνημείο υποσκελίζει τον ρόλο των γυναικών του 1935 : η προτομή του π. Τσουγκράνη ως ήρωα. Τον ίδιο ιερέα, τον οποίο, η λαϊκή αφήγηση τον παρουσιάζει έντρομο και αβοήθητο, τον ίδιο ιερέα που αν δεν προστάτευαν και φυγάδευαν οι γυναίκες του Χωριού θα είχαν συλλάβει οι Ιταλοί.

Η συλλογική μνήμη όμως επιμένει σε μια διαφορετική αναπαράσταση. Η Θ.Κ. 67 ετών νοικοκυρά δίχως γραμματικές γνώσεις βλέποντάς με, βγήκε από το σπίτι της που ήταν απέναντι από το μνημείο και με ρώτησε αν γνωρίζω την ιστορία. Μου την αφηγήθηκε με λίγα λόγια τονίζοντας το πώς οι γυναίκες στάθηκαν «καλύτερα από

Τσουγκράνης επίσης παρουσιάζεται με τα ζωηρότερα χρώματα ενώ αποσιωπάται ο ρόλος των γυναικών δίχως τις οποίες ο ιερέας θα ήταν καταδικασμένος. Η δράση των γυναικών περιορίζεται σε αδρές περιγραφές οι οποίες τις θέτουν ξανά στο τυπικό αναμενόμενο έμφυλο περιβάλλον τους, αυτό του σπιτιού και τις υποβαθμίζουν σε μια επιτέλεση της αναμενόμενα κόσμιας φύσης τους. Παρουσιάζονται να υποφέρουν τυχαία από τους Ιταλούς ενώ και πάλι είναι δευτερεύοντα πρόσωπα σε σχέση με τον Καζώνη. «Γυναίκες σε θρηνήσασι με πέτρες φορτωμένες / τις κοντακιές υπέστησαν κι αυτές οι καημένες/ Μακαρονάδες, φώναζαν κάτω οι καμπανέλλοι/ τις κοντακιές υπέστημε μακάρι δε μας μέλλει» (στ. 66-69). Είναι σημαντικό, εν κατακλείδι, να δούμε τις πηγές από τις οποίες αντλεί τις πληροφορίες του ο Μ.Θ. Τρουμουλιάρης. Όπως ο ίδιος αποκαλύπτει : «Τώρα θ' αρχίσω να μιλά, λίγο για να ξεσκάσω/ μαζί με τον καθηγητή το παρελθόν να πιάσω/ Δάσκαλε ευχαριστώ που μ'έφερες στη μνήμη/ για τον Καζώνη ήρωα αιωνία του η μνήμη» (στ12-15.) Ο επιμελητής της έκδοσης που γνώριζε τον συγγραφέα αποκαλύπτει πως ο «καθηγητής» πάνω στον οποίο στηρίχθηκε ο λαϊκός ποιητής είναι ο Γεώργιος Σακελλαρίου ο οποίος το 1977 εξέδωσε το «Η Εθνικο-Θρησκευτική Αντίσταση της Καλύμνου το 1935». Ο Σακελλαρίου ως προς το θέμα της παρουσίας των γυναικών, βαδίζει, θα λέγαμε, στην πεπατημένη που ακολουθεί και ο Γ. Ζερβός.

άντρες» δίχως φόβο ενάντια στους Ιταλούς.²⁹ Στην συνέχεια μου μίλησε για τον Καζώνη. Από όσο μπόρεσα να καταλάβω θεωρούσε την παρουσία του εκεί περιττή, συμπτωματική μα μοιραία. Όπως έχω σημειώσει ο θάνατός του ήταν «Κακιά Ώρα, τον είδαν οι Ιταλοί που ήτο άντρας τονέ σκοτώσανε.» Τέλος, μου απήγγειλε «ένα από τα μοιρολόγια που είπαν στον Καζώνη».

Τα μοιρολόγια του Χριστού φέτος δεν θα τα πούμε
μόνο να πάεις μάρτυρας εσύ σε 'ποκινούμε.
Όπως ο μάρτυς Στέφανος ήπηρες τα πρωτεία
κατάρα και ανάθεμα στον πού 'ταν η αιτία.
Ηκούσαμε που ηλάλησε σήμερα τ'αηδόνι
αντάμα με τη Σταύρωση κλαίει για το Καζώνι.

Θα είχε ενδιαφέρον να αντιπαραβάλουμε το μοιρολόι της Θ.Κ. με αυτό που παραδίδει ο λόγιος Γιάννης Ζερβός στην δική του ποιητική αφήγηση των γεγονότων. Εκεί ο Καζώνης χάνει τους συμβολισμούς που επικεντρώνουν την αφήγηση στο χαμό και στο θρήνο όπως τον βίωσαν οι γυναίκες. Η παραλλαγή του Γ. Ζερβού μας αποκαλύπτει λόγους να πιστέψουμε πως το δικό του μοιρολόι αποτελεί μια λόγια αναδημιουργία των μοιρολογιών που ειπώθηκαν αρχικά, ειδικά αν αντιπαραβάλουμε το κείμενο με το ποίημά του, «ο Καζώνης» το οποίο συμπεριλήφθηκε την συλλογή «Αναβαθμοί» (Ζερβός Γ. 1954). Ο Καζώνης του Ζερβού αναπαρίσταται σε κάθε περίπτωση ως ο δαφνοστεφανωμένος ήρωας που χάθηκε για την θρησκεία και την πατρίδα.

Τα μοιρολόγια του Χριστού φέτος δε θα τα πούμε
και συ να πάεις μάρτυρας τώρα σε 'ποκινούμε.

²⁹ Για συζήτηση γύρω από αυτό την προφορική αναπαράσταση μιας γυναίκας ως άνδρα και το αντίθετο πβ. Herzfeld 1991.

Σαν με το μάρτυ Στέφανο χάθης για τη θρησκεία
που να τον κρίνει ο Θεός οπούταν η αιτία.
Σαν ήρωας με λάβαρο στέκεσε ξαπλωμένος
και με της Νίκης στέφανο είσαι στεφανωμένος.
Τι θλιβερά που λάλησε σήμερα τ'αηδόνι
και για τη πίστη τη γλυκειά σκοτώθη το Καζώνι. (Καπελλά 1997 : 59).

Οι γυναίκες ντόπιες λόγιοι διαφοροποιούνται από τους άντρες ομότεχνούς τους και αποτολμούν, αν και όχι ιδιαιτέρως σθεναρά, μια παρατήρηση πάνω στην «άδικη» αναπαράσταση του παρελθόντος. Η Καπελλά και η Μπιλλήρη νιώθουν αμήχανα και δηλώνουν την θλίψη τους όταν βλέπουν ιστορικούς όπως ο Ρόδιος Χ.Ι. Παπαχριστοδούλου να μην αναφέρουν καν «τις αντιδράσεις του λαού στο Αυτοκέφαλο» όπου «λαού» μάλλον θα πρέπει να διαβάσουμε «γυναικών» (Καπελλά 1997 : 65). Ακόμα και η πιο πρόσφατη διδακτορική διατριβή πάνω στο ζήτημα «του Αυτοκέφαλου» προσπαθεί με κάθε μέσο να αποδείξει πως οι ιεράρχες που θέλησαν την απόσχιση δρούσαν όχι με γνώμονα το ιδιωτικό τους συμφέρον αλλά το γενικότερο εθνικό και θρησκευτικό (Μαυρίδης 2009). Σε αυτήν την προσπάθεια ο Α. Μαυρίδης επιλέγει, πολύ χαρακτηριστικά, να μην ασχοληθεί καθόλου με τις προφορικές μαρτυρίες που σώζονται, να μην κάνει καμιά ουσιαστική αναφορά στα γεγονότα του «Πετροπόλεμου», πόσο ακόμα στις γυναίκες, αλλά αντιθέτως επικεντρώνεται σε μια συγκεκριμένη ανάγνωση των έγγραφων πηγών. Αξίζει να σημειωθεί πως η διατριβή γίνεται στα πλαίσια του Τμήματος Θεολογίας του Α.Π.Θ. Συμπληρωματικά θα πρέπει να αναφερθούμε στα δημοσιεύματα των αθηναϊκών εφημερίδων όταν ακόμα τα γεγονότα ήταν πρόσφατα. Εκεί, ο ξεσηκωμός των γυναικών υποσκελίζεται εντελώς καθώς οι συγκρούσεις αναφέρεται πως έγιναν από τον πλήθος κόσμου μεταξύ των οποίου υπήρχαν πολλές γυναίκες και παιδιά, βλ. «Ακρόπολις» (φ. 2261, 17/05/1935), «Νέος Κόσμος» (φ. 715, 13/06/1935), «Τύπος» (φ.149, 16/05/1935). Οι γυναίκες-πολεμίστριες είναι απλά μέρος του πλήθους ή αυτόματα ο ρόλος τους αλλάζει : είναι οι γυναίκες-θρηνοδοί πάνω από το σώμα του Καζώνη. Ο θρήνος τους τονίζεται σε τέτοιο σημείο που εύκολα κανείς ξεχνάει πως αυτές οι γυναίκες, φαινομενικά αδύναμες τώρα

μέσα στον κοπετό, πριν λίγο συγκρούονταν σώμα με σώμα και έριχναν πέτρες εναντίον οπλισμένων στρατιωτών.

Στις μέρες μας αυτή η αναπαράσταση των γεγονότων από φορείς και τοπικούς συλλόγους μπορεί κανείς να πει πως αποτελεί τον κανόνα. Οι μόνες αφηγήσεις που φαίνεται να επιμένουν κάπως στον ρόλο που διαδραμάτισε η γυναίκα-πολεμίστρια του Πετροπόλεμου, προέρχονται από γυναίκες λαϊκές αφηγήτριες και δεν περιλαμβάνονται στον «κανόνα» της επίσημης, εθνικής και ντόπιας λόγιας ρητορικής αναπαράστασης της Ιστορίας.

Ο D. Sutton (1998 : 79 κ.ε.) σημειώνει ορισμένους λόγους οι οποίοι εξηγούν τις συστηματικές και ενσυνείδητες προσπάθειες των ντόπιων λογίων και πολιτικών αρχόντων να υποβαθμιστεί ο ρόλος του –πετυχημένου- ξεσηκωμού των γυναικών. Ένα ζήτημα είναι βεβαίως πως πολύ συχνά –όπως συνέβη και με το παράδειγμα της ελληνικής ιστορικής και λαογραφικής έρευνας- στα πλαίσια της προσπάθειας δημιουργίας μιας ενιαίας εθνικής συνείδησης το τοπικό παραμερίζεται τεχνηέντως ενώπιον του εθνικού (πβ. Νιτσιάκος 2014 : 28 κ.ε.). Ο Πετροπόλεμος υπό την επίδραση των πρώτων ντόπιων λογίων ερασιτεχνών ιστορικών και λαογράφων πέρασε στη μνήμη περισσότερο ως παράδοση και όχι ως «Ιστορία» όπως θα γινόταν με τις ανδρικές ανδραγαθίες εν ονόματι του έθνους. Η συζήτησή του αμερικανού ανθρωπολόγου επικεντρώνεται, έπειτα, στο σύστημα της προικοδότησης των πρωτότοκων κοριτσιών και περνάει μέσα από την φαινομενικά αντιφατική δήλωση πως «στην Κάλυμνο υπήρχε μητριαρχία» την οποία χρειάστηκε να πραγματευτούμε στα πλαίσια της δαιμονοποίησης της αρχόντισσας Κ. Βουβάλη (Κεφ. 2.5-2.7). Ο D. Sutton συμπεραίνει πως τα πραγματικά ιστορικά μεγέθη του Πετροπόλεμου και μάλιστα η αποτελεσματικότητά του προκαλούν το ανδρικό στερεότυπο του ήρωα και έτσι πρέπει να υπάρξουν αφηγήσεις που αντισταθμίζουν αυτήν την, όπως την ονομάζει ο ίδιος, «δυσαρμονία».

Οι ντόπιοι (άνδρες) λόγιοι θέλησαν να αφηγηθούν τον Πετροπόλεμο του 1935 προσαρμόζοντας της λεπτομέρειες των γεγονότων και τελικά τη γενική τους ερμηνεία σύμφωνα με τις επιδιώξεις τους. Μπορούμε να πιστοποιήσουμε το πόσο κατάφερε αυτή η πρακτική να επηρεάσει τη συλλογική μνήμη μελετώντας τη λαϊκή αφήγηση του

«Δεύτερο Πετροπόλεμου» η οποία αναπαριστά μian άλλη «ιστορία» που προέκυψε είκοσι περίπου χρόνια μετά τον αρχικό ξεσηκωμό.

Η Κάλυμνος υπάγεται εκκλησιαστικά στην Κω μέχρι το 1950 όταν εκλέγεται τοπικός μητροπολίτης ο Ισίδωρος Αηδονόπουλος. Με αυτόν ξεκινάει ουσιαστικά η νεότερη, μεταπολεμική ιστορία της μητρόπολης. Ο μητροπολίτης Ισίδωρος προβάλλεται ως αναμορφωτής των εκκλησιαστικών πραγμάτων. Στα αμέσως επόμενα χρόνια θα φροντίσει ώστε οι περισσότεροι ναοί στην Κάλυμνο να αυτονομηθούν, να αποκοπούν δηλαδή από το σύστημα των μικτών ενοριών όσο και του «ρολογιού» και να αποτελέσουν ενορία αποκτώντας ξεχωριστό εφημέριο ο καθένας. Σημαντική του συνεισφορά η έγερση ορφανοτροφείου και η εδραίωση του γηροκομείου Καλύμνου. Χαίρει σεβασμού και αγάπης η οποία ακόμα και σήμερα γίνεται αντιληπτή από τον ερευνητή σχεδόν σε κάθε αναφορά αφηγητών στο όνομά του (ΚΑΛ17.15).

Παρόλα αυτά δεν γλιτώνει και ο ίδιος από την «καταλαλιά». Την ίδια λέξη χρησιμοποίησαν σχεδόν όλοι οι αφηγητές αναφερόμενοι στα γεγονότα γύρω από τον Ι. Αηδονόπουλο. Η λέξη δηλώνει λόγο, φήμη, κατηγορία που κατευθύνεται εναντίον ενός προσώπου. Ταυτόχρονα, η χρήση της λέξης «καταλαλιά» υποδηλώνει την άδικη επίθεση εναντίον κάποιου και ισοδυναμεί ουσιαστικά με την λέξη «συκοφαντία» (Σκανδαλίδης 2013 : 225). Τίθεται σοβαρό θέμα για απομάκρυνση του μητροπολίτη λίγα χρόνια μετά την ενθρόνισή του. Η ίδια η φύση των φημών εναντίον του καθώς και οι εξελίξεις που ακολούθησαν βάζουν τους ντόπιους χρονικογράφους, όπως τον Γ. Χατζηθεοδώρου, σε δύσκολη θέση (Χατζηθεοδώρου 2000 : 40).

Η αναστάτωση που προκλήθηκε γύρω από το πρόσωπο του μητροπολίτη Ισίδωρου έμεινε γνωστή ως ο «Δεύτερος Πετροπόλεμος». Είχα την ευκαιρία να μιλήσω γύρω από τα γεγονότα του δεύτερου πετροπόλεμου με γυναίκες που πήραν μέρος σε αυτόν. Οι αφηγήτριες τόνισαν πως προκειμένου να μιλήσουν θα πρέπει να αποκρύψω τα ονόματά τους, πλην μιας εξαιρέσεως. Όλες τους, επίσης, δεν θέλησαν να μαγνητοφωνηθεί η αφήγησή τους ενώ δυο από αυτές μου είπαν πως για τέτοια λεπτά θέματα καλό είναι να μην κρατώ καν σημειώσεις αλλά να «ακούω για να μαθαίνω».

Ο Γ. Χατζηθεοδώρου αναφέρει πως γυναίκες από το Χωριό όταν κυκλοφόρησαν φήμες πως θα απομακρύνουν τον δεσπότη έσπευσαν οπλισμένες με ξύλα και πέτρες στο

«Γεροντικό» (οικία του μητροπολίτη), στην Πόθια, ώστε να τον προφυλάξουν (Χατζηθεοδώρου 2000 : 42). Στην λαϊκή αφήγηση οι γυναίκες όντως παρουσιάζονται να προστατεύουν με βάρδιες τον μητροπολίτη όμως φαίνεται να μην είχαν αρχικό προορισμό τους την μητρόπολη. Πρώτος προορισμός τους ήταν το αρχοντικό σπίτι της εύπορης οικογένειας που είχε κατηγορήσει τον μητροπολίτη. Επιτέθηκαν στο σπίτι, έσπασαν τζάμια, λέρωσαν την πρόσοψη με κόπρανα, και το ίδιο επανέλαβαν και την επόμενη ημέρα. Οι αφηγήτριες συμφωνούν πως η κατηγορία εναντίον του δεσπότη ήταν άδικη. Δυο από αυτές όμως πάνε παρακάτω : τα μέλη της οικογένειας που διατύπωσε την κατηγορία, «δεν είχαν καλά τέλη». Παραμορφώθηκαν και γέμισαν πληγές και σκουλήκια πριν πεθάνουν ή «μείνανε κατάκοιτοι και τους έφαγε η αρρώστια». Παραδόξως, τα μέλη της οικογένειας που ξεκίνησαν την συκοφαντία παρουσιάζονται ως «καμπανέλλοι». Η λέξη παραπέμπει σε όσα μέλη της τοπικής κοινωνίας είχαν ταχθεί υπέρ του σχισματικού Α. Καβακόπουλου στα γεγονότα του 1935. Όλες πάντως οι αναπαραστάσεις από τις αφηγήτριες του «Δεύτερου Πετροπόλεμου» προβάλλουν, περισσότερο και από την ίδια την «καταλαλιά», την ανεξαρτησία και την τόλμη των γυναικών ως αντιστάθμισμά της. Το ενδιαφέρον είναι πως η λαϊκή αφήγηση φαίνεται να αγνοεί πως η λόγια αναπαράσταση θέλει τον «Πρώτο Πετροπόλεμο» να αποτελεί στην ουσία μια κίνηση εναντίον του ξένου δυνάστη και εναντίον ενός σχισματικού μητροπολίτη. Ο «Δεύτερος Πετροπόλεμος» στη συλλογική μνήμη είναι μια κίνηση υπέρ ενός μητροπολίτη και εναντίον ενός ντόπιου συκοφάντη. Μεταξύ Ιστορίας των ντόπιων λογίων και των «ιστοριών» προκύπτουν μεγάλες διαφοροποιήσεις σε επίπεδο λεξιλογικό και συμβολικό. Αυτό που παραμένει σταθερό στα πλαίσια της λαϊκής – γυναικείας – αφήγησης είναι η αναπαράσταση των Καλύμνιων γυναικών ως πολεμίστριες, ως αγέρωχες υπερασπίστριες των επιδιώξεών τους.

Σε αυτά τα πλαίσια η γυναίκα εκφέρει δημόσιο λόγο, φεύγει από την οικία της για να υπερασπίσει όχι μέσα από την πολιτική, αλλά με το σώμα της τα όσα θεωρεί σημαντικά. Τα συγκεκριμένα –πολεμικά– χαρακτηριστικά των γυναικών, λένε οι αφηγήτριες, υφίστανται αλλά βρίσκονται σε καταστολή όσο τα πράγματα ακολουθούν την καθιερωμένη ροή τους. «Ξυπνούν» όταν επέλθει διασάλευση της κοινωνικής τάξης.

Οι γυναίκες-πολεμιστές μπορεί να υπάρξουν μόνο μεθοριακά και όσο το ρήγμα στην «τάξη», η κρίση, είναι σε εξέλιξη. Η «καταλαλιά» προσάπτοντας «παρά φύσει» ιδιότητες σε έναν ιερωμένο και μάλιστα άδικο είναι ικανή να προκαλέσει το ρήγμα. Σε ένα τέτοιο περιβάλλον, για να το θέσουμε με λόγια του V. Turner, οι γυναίκες σχημάτισαν μια αυθόρμητη κοινότητα ή συνασπισμό (communitas). Η κοινότητα αυτή έχοντας εγγενή δυναμική ως σύνολο τελεστών όπως συνήθως συμβαίνει σε αυτές τις περιπτώσεις, για να αντιμετωπίσει την διασάλευση της καθημερινότητας δρά με τον ίδιο τρόπο που έδρασε και η κρίση : προκαλεί ρήξη στις κοινωνικές δομές και βγάζει στην επιφάνεια με αυτόν τον τρόπο μια πολύ ιδιαίτερη, παροδική παρόλα αυτά, δυναμική (Turner 1969 : 128).

Η δυναμική αυτή πρέπει να εκφραστεί γλωσσικά, να χρησιμοποιήσει οικείους για την κοινότητα συμβολισμούς, να αυτοπροσδιοριστεί και να διασπαρθεί. Οι γυναίκες, σύμφωνα με την αφήγηση, με ξύλα και πέτρες μπροστά από την μητρόπολη, όταν έρχονται αντιμέτωπες με περαστικούς που ρωτούν τι γίνεται, διαλαλούν την μαχητικότητά τους και τιτλοφορούν επιτελεστικά τον ξεσηκωμό τους «Δεύτερο Πετροπόλεμο». Έτσι αυτοπροσδιορίζονται σε σχέση με ένα ιδεατό «άλλοτε» (Νιτσιάκος 2003 : 168). Αυτό που συγκρατεί η συλλογική μνήμη δεν είναι παρά το γεγονός του θαρραλέου ξεσηκωμού : οι εξουσιαστές εναντίον των οποίων συντελείται ο ξεσηκωμός παραμένουν δευτερεύον ζήτημα.

Όταν η κρίση εκτονωθεί και επέλθει η διάβαση από την κρίση δια μέσου της ρήξης στην «ταξη», η «τάξη» και οι κοινωνικές δομές που έχουν επανέλθει συνήθως αναλαμβάνουν να αποκαταστήσουν τους κοινωνικούς ρόλους, υπό το ιδιαίτερο βάρος της αφήγησης που προβάλλουν οι λόγιοι και οι πολιτικοί. Ο «Δεύτερος Πετροπόλεμος» έχοντας κριθεί από αυτούς ως μια ακόμα λαϊκή «ιστορία» όχι μόνο δεν αναφέρεται σε επίσημα πλαίσια ποτέ αλλά θεωρείται ως κάτι που δεν είναι πρόπον να αναφέρει κανείς. Στην προσπάθειά τους όμως να αμβλύνουν τις επίπונες –για τους πολιτικούς και θρησκευτικούς άρχοντες – αναφορές που σχετίζονται με την κατάχρηση της εξουσίας χρειάζεται να αντικρούσουν την λαϊκή αφήγηση, στην περίπτωσή μας, την αναπαράσταση των γυναικών ως άξιων να ξεσηκωθούν και πετυχημένα να διεκδικήσουν τα όσα θεωρούν δίκαια.

Η συγκριτική προσέγγιση των αναπαραστάσεων του «Πρώτου» και «Δεύτερου» Πετροπόλεμου μας διδάσκει πως η έμφυλη, γυναικεία λαϊκή αναπαράσταση της αντίστασης ενάντια στην εξουσία στο παράδειγμα της Καλύμνου καθορίζεται μόνο έως ένα ορισμένο σημείο από την επιρροή της εξουσίας και την αναπαράσταση των ντόπιων λογίων. Αυτό που είναι ουσιαστικό θα λέγαμε πως παραμένει το εξής : η λαϊκή αφήγηση δεν κάνει τη διάκριση μεταξύ ξένου και ντόπιου δυνάστη όπως επιμένει η λόγια αφήγηση. Ακόμα και μέσα από τους παραδοσιακούς περιορισμούς που θέτει το φύλο η αντίσταση προβάλλεται προς κάθε κατεύθυνση και μορφή εξουσίας δίχως να γίνονται διακρίσεις στο αν αυτή η εξουσία εξασκείται από ντόπιο ή ξένο. Τα χαρακτηριστικά της συλλογικής ταυτότητας σχηματοποιούνται, αναπαρίστανται και επιτελούνται από τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα και όχι από την τοπική άρχουσα τάξη. Μέσα από τέτοιες διεργασίες και παρόλες τις αντίθετες – επίσημες – επιδιώξεις, το τοπικό αναδεικνύεται υπέρτερο του εθνικού και σε αυτά τα πλαίσια η εθνική ρητορική αντικρούεται σε συμβολικό επίπεδο από την λαϊκή αφήγηση.

3.5. Η «ιστορία» του Τρώξου.

Τα τρομακτικότερα «γουλιασμένα» γύρω από την κατοχή αναπαριστούν την απόλυτη φρίκη των βομβαρδισμών (βλ. Παράρτημα, σ. 389, Εικόνα 41). Η εικόνα των σοκακιών μετά το πέρας των αεροπορικών επιδρομών τα οποία είναι σπαρμένα με βλήματα που δεν έχουν σκάσει ανακαλείται συνεχώς στις αφηγήσεις, προβάλλει ξεκάθαρα ως κάτι που έχει στιγματίσει τη συλλογική μνήμη. Στην ενορία του Αγίου Βασιλείου οι αφηγήσεις των Κ.Μ. και Χ.Γ. είναι ιδιαίτερα γνωστές στην κοινότητα καθώς και οι δυο αφηγητές έχουν επανειλημμένα ζήσει ως παιδιά το τι σημαίνει αεροπορική εισβολή. Οι ιταλικές αρχές ειδοποιούσαν τον πληθυσμό για επικείμενους βομβαρδισμούς μα αυτό αποτελούσε εξαίρεση. Τις περισσότερες φορές ο ουρανός γέμιζε ξαφνικά αεροπλάνα τα οποία με ένα θεριστικό πέραςμα προσπαθούσαν να πλήξουν ιταλικούς στόχους. Οι αφηγητές μιλούν για τον πανικό και τον θάνατο που επικρατούσε. Οι οβίδες άλλοτε έβρισκαν τον στόχο τους και άλλοτε όχι. Οι απώλειες

αμάχων ήταν βαριές. Η Κ.Μ., ενορίτισσα του Αγίου Βασιλείου, δείχνει στο εικονοστάσι εν μέσω της αφήγησης. Εκεί υπάρχει μια οβίδα. Καθώς ο πατέρας της έτρεχε να σωθεί με εκείνην μωρό στην αγκαλιά, η οβίδα χτύπησε δίπλα τους χωρίς να εκραγεί. Αυτό αποδόθηκε σε θαύμα του Αγίου Βασιλείου και μετέτρεψε την οβίδα σε αντικείμενο που συμπυκνώνει την μνήμη του συμβάντος, ικανού να σταθεί ανάμεσα στις εικόνες. Η μεγάλη ειρωνεία είναι, αναφέρει ο Χ.Γ., πως οι βομβαρδισμοί που άφησαν πίσω τους τις σπουδαιότερες «ιστορίες» τρόμου του πολέμου, και πρακτικά τις περισσότερες απώλειες, δεν γινόταν από τον ιταλό κατακτητή αλλά από τους υποτιθέμενους «συμμάχους».

Η αφήγησή μας θα πρέπει να συμπεριλάβει τα δυο πιο σημαντικά «γουλιασμένα» που μπορεί να συλλέξει κανείς σχετικά με την κατοχή στην Κάλυμνο. Είναι σημαντικά από την άποψη της συχνότητας με την οποία αναφέρονται, της συμπληρωματικότητάς τους αλλά και της έμφασης που δίνουν οι αφηγητές σε αυτά. Πρόκειται για την αφήγηση της τρέλας του Τρώξου και της σφαγής των αδερφών Πλατανιά. Τα δυο σημαντικότερα «γουλιασμένα» γύρω από την κατοχή, δεν συμβολίζουν ούτε την τερατώδη - «βάρβαρη» μορφή των κατακτητών, ούτε την ηρωική αντίσταση των Καλύμνιων, αλλά τον πόλεμο και τις συμφορές του ως την υπέρτατη δυστυχία.

Η τραγική ιστορία του Τρώξου μπορεί να ανασυσταθεί ως εξής. Βρισκόμαστε στις 9 Φεβρουαρίου 1944, οι Γερμανοί έχουν καταλάβει την Κάλυμνο. Ο Τρώξος αν και δεν ήταν εύπορος Καλύμνιος αποφάσισε να κάνει μεγαλοπρεπή κηδεία στον πατέρα του (άλλες αφηγήσεις αναφέρουν πως ήταν η μητέρα του αυτή που είχε πεθάνει). Οι γείτονες τον προειδοποιούσαν πως θα ήταν πολύ επικίνδυνο να μαζέψει κόσμο στο σπίτι του ή στην εκκλησία για την κηδεία. Και αυτό γιατί εκείνες τις μέρες περιπολούσαν πάνω από το νησί συμμαχικά βομβαρδιστικά. Εκείνος όμως δεν τους άκουσε. Οργάνωσε την κηδεία και στο σπίτι του μαζεύτηκε πολύς κόσμος, κυρίως για να φάει και να πιεί, πράγμα σπάνιο μέσα στην τόση ανέχεια της κατοχής. Τα αεροπλάνα πέρασαν και βομβάρδισαν το σπίτι του Τρώξου θεωρώντας πως βομβαρδίζουν εχθρικές δυνάμεις. Σκοτώθηκε πολύς κόσμος μεταξύ των οποίων η γυναίκα και τα παιδιά του Τρώξου. Εκείνος, τραγικά, γλίτωσε τον θάνατο όχι όμως και από την παράνοια (βλ.

ΚΑΛ18.6., ΚΑΛ36.5., ΚΑΛ5.9.)

Ο Τρώζος θα γυρνάει για πολλά χρόνια στους δρόμους θυμίζοντας στην μεταπολεμική Κάλυμνο την δυστυχία των ετών που πέρασαν. Ορισμένες αφηγήσεις τονίζουν την αλαζονεία του για την οποία τιμωρήθηκε (ύβρις που θα ταίριαζε σε εύπορο αστό) προσπαθώντας έτσι να βρουν μια εξήγηση μπροστά σε μια τόσο παράλογη καταστροφή. Αυτό μας θυμίζει τα ίδια τα λόγια του Τρώζου τα οποία επαναλάμβανε και εκείνος μέχρι τον θάνατό του : «για έναν τενεκέ λάδι». Μέσα στην δυστυχία του ο Τρώζος βρήκε και εκείνος μια «αιτία» για αυτό το αναίτιο, τεράστιο κακό θεωρώντας πως τιμωρήθηκε από την θεία δίκη για έναν τενεκέ λάδι που είχε κλέψει.³⁰ Οι περισσότερες αφηγήσεις, όμως, τονίζουν την συμπόνια και τον οίκτο για τον Τρώζο δίχως να προσπαθούν να καταδείξουν κάποια αιτία για την μοίρα του. Σε όλες τις αφηγήσεις ο ρόλος του κατακτητή όπως και των συμμάχων που έκαναν τον βομβαρδισμό δεν είναι σημαντικός. Όπως είδαμε, σε ορισμένες αφηγήσεις όπως αυτή του Ι.Τ. στην οποία αναφερθήκαμε παραπάνω, το ποιος βομβάρδισε το σπίτι του Τρώζου έχει τόση λίγη σημασία που αναφέρονται οι Άγγλοι ή εναλλακτικά οι Γερμανοί. «Ι.Τ.: Με την κηδεία που πέρασαν τα αεροπλάνα και έγινε χαμός. Αυτόν τον μπρόλαβα εγώ...Που γυρνούσε. Άλλο να το πεις και άλλο να το ζεις. Ήταν να γίνει κηδεία πέρασαν τα εγγλέζικα αεροπλάνα, γερμανικά τι ήταν, είδαν τον κόσμο, σου λέει, στρατός. Πάρε με τα πολυβόλα, έγινε σφαγή. Αυτές είναι ιστορίες που θυμάμαι δηλαδή».

Δεν αποδίδονται ευθύνες σε κανέναν ούτε ο Τρώζος ηρωοποιείται ως θύμα του πολέμου. Στην σπουδαιότερη, ίσως, «ιστορία» της κατοχής οι κατακτητές είναι σχεδόν απόντες ενώ η ανθρώπινη τραγικότητα είναι αυτή που πρωταγωνιστεί και γιγαντώνεται.

Το επίθετο «Τρώζος» χρησιμοποιείται ακόμα ως παρατσούκλι συνώνυμο της τρέλας ή της τραγικής τύχης κάποιου.

³⁰ Το λάδι αποτελεί ένα από τα πλέον συχνότερα αφιερώματα πιστών σε ναό και το αντικείμενο κλοπής για το οποίο θυμύεται πως «θυμώνουν» ιδιαίτερα οι Άγιοι.

3.6. Η σφαγή των αδερφών Πλατανιά.

Θα κλείσουμε αυτήν την ενότητα με την αφήγηση γύρω από την σφαγή των αδερφών Πλατανιά. Πολλές φορές θα συναντήσει κανείς αυτήν την αφήγηση να ακολουθεί ή να προηγείται της αφήγησης του Τρώξου. Αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα, μια διπλή αναπαράσταση της κατοχής. Θα χρειαστεί να παραλείψουμε περισσότερα από όσα μπορούμε να αφηγηθούμε. Οι αφηγητές που μου εμπιστεύτηκαν τα γεγονότα θα παραμείνουν ανώνυμοι αν και ορισμένοι από αυτούς εμφατικά επέμειναν να συμπεριλάβω τα ονόματά τους γιατί «δεν φοβούνται την αλήθεια». Κάποια κοπέλα, μας λέει ο θρύλος, έμεινε έγκυος από Ιταλό στρατιώτη. Τα δυο αδέρφια της που εκείνη την εποχή ήταν εθελοντές στην Μ. Ανατολή πολεμώντας μαζί με τους συμμάχους, έκαναν ολόκληρο ταξίδι, έφτασαν νύχτα στην Κάλυμνο και έσφαξαν την έγκυο αδερφή τους. Μετά τον πόλεμο, τα δυο αδέρφια αντιμετώπισαν τόσο εχθρικό κλίμα από τους Καλύμνιους, ειδικά στην ενορία τους, που αναγκάστηκαν να μεταναστεύσουν και να μην γυρίσουν ποτέ ξανά στο νησί. Κανείς δεν μπόρεσε να δικαιολογήσει την πράξη τους αν και στον θρύλο τα αδέρφια κάνοντας το φονικό παρουσιάζονται να βρίζουν την αδερφή τους και να δικαιολογούν τον εαυτό τους λέγοντας πως εκείνοι «σκοτώνονται από Ιταλούς την ίδια ώρα που εκείνη κάνει μαζί τους «μπάσταρδα». Το σπίτι της οικογένειας παραμένει μέχρι σήμερα κλειστό. Μέσα από αυτό ακούγονται ακόμα, μας λένε τα «γουλιασμένα», θρήνοι γυναίκας και κλάματα βρέφους.

3.7 «Όταν ήρθαν οι Έλληνες» .

Ο Ι.Σ. Κολιόπουλος θέτει ένα ερώτημα : «Οι Έλληνες πότε έγιναν Νεοέλληνες, και, από τότε που έγιναν, πόσο Έλληνες είναι στ'αλήθεια;» Σε αυτό το ερώτημα απαντάει συμπερασματικά : «Η Ελλάδα του σήμερα δεν είναι λιγότερο Ελλάδα από την κλασική Ελλάδα και τα κατοπινά της επεισόδια, όχι μόνο επειδή οι Έλληνες διάλεξαν να πιστέψουν πως έτσι ήταν τα πράγματα αλλά και για έναν ακόμη λόγο, που είναι

αδύνατο να αντικρουστεί : την ελληνική γλώσσα [...]. Όσοι κατοικούν στους ιστορικούς ελληνικούς τόπους και μιλούν τη μεγάλη αυτή γλώσσα έχουν εξίσου δικαίωμα να ονομάζονται Έλληνες και να ονομάζουν τη χώρα τους Ελλάδα όσο και οι κλασικοί Έλληνες» (Κολιόπουλος 2014 : 191). Τα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση του κατακτητή θα μπορούσαν να θέσουν ορισμένα πολύ σημαντικά ερωτήματα ενάντια σε αυτά που προτάσσει ο Έλληνας ερευνητής. Ερωτήματα τα οποία θα έθεταν την ανάγκη να χρειαστεί να εξειδικευτεί αρκετά ο ορισμός «ιστορικοί ελληνικοί τόποι» και να κατευθυνθεί η συζήτηση στην λέξη «δικαίωμα» εστιάζοντας στο θέμα της (ελεύθερης) επιλογής γλώσσας και ταυτότητας.

Πόσο αυτόβουλα «θέλησαν» οι κάτοικοι των Δωδεκανήσων να ονομάζονται Έλληνες και με ποια ιστορική μέθοδο μπορεί να αποδειχθεί πως ο τόπος τους θεωρείται από τους ίδιους ελληνικός;³¹ Τα «γουλιασμένα» προβάλλουν έναν σαφή διαχωρισμό : οι «Έλληνες» ήταν αυτοί που ήρθαν στα νησιά μετά την Ενσωμάτωση. Τι ήταν λοιπόν οι ντόπιοι; Σύμφωνα με την επίσημη, λόγια, αναπαράσταση οι ντόπιοι ήταν «πάντοτε» Έλληνες και οι κατακτητές «πάντοτε» ο βάρβαρος, ξένος καταπιεστής. Αυτή η αναπαράσταση θα επιβληθεί συστηματικά μέσα από την αυθεντία των «μορφωμένων» και την οικονομική και κοινωνική επιρροή των ολίγων οι οποίοι βεβαίως με αυτόν τον τρόπο επιβάλλονται στην κοινότητα : στην «ελληνικότητα» την οποία εκείνοι αναπαριστούν και επιβάλλουν η κυρίαρχη θέση τους είναι αυτονόητη. Αντίθετες αναπαραστάσεις αντικρούονται είτε ως εκπορευόμενες από την «αμορφωσιά» του λαού είτε από πολιτικές –αντεθνικές- σκοπιμότητες. Σε αυτά τα πλαίσια κανείς δεν είναι πρόθυμος να αναφέρει μια μεγάλη αντίφαση στην λόγια – ειδικά εκκλησιαστική- ρητορική την οποία η ανθρωπολογία θεωρεί κοινό τόπο. Για μιάμιση χιλιετία η Ορθόδοξη Εκκλησία είχε αφοσιωθεί στην εξάλειψη κάθετι του «ελληνικού» καθώς ο όρος «Έλλην» δήλωνε τον προχριστιανικό ειδωλολάτρη (πβ. Stewart 2014 : 59). Η Ορθόδοξη ρητορική θα αναπαραστήσει πάλι το παρελθόν ως «ελληνικό» από τον 19^ο

³¹ Για μια πολύ ενδιαφέρουσα παράλληλη ανάγνωση του πως οι κυρίαρχες εθνικές αφομοιώνουν ή απομονώνουν επιμέρους πολιτισμικές ταυτότητες βλ. Avdikos 2014, σχετικά με το παράδειγμα των προσφύγων και μεταναστών που ήρθαν στην Ελλάδα από τις πρώην Σοβιετικές Δημοκρατίες την δεκαετία του '90 και την «μεταμόρφωσή» τους από «Ρωμιάους» σε «Έλληνες» και «Ρωσοπόντιους».

αι. και θα επιβάλλει εξουσιαστικά (σε σύμπνοια με τις επιλογές των λογίων) έναν νέο εθνικοθηρησκευτικό προσανατολισμό αφού πλέον θα δει πως η απόσχιση από την οθωμανική αυτοκρατορία είναι μονόδρομος και η ανάγκη για εφεύρεση μια ενιαίας πολιτισμικής ταυτότητας, επιτακτική.

Επιπλέον, το γεγονός ότι η «ελληνική γλώσσα» συνδιαμορφώνεται από την πολιτισμική σφραγίδα Ιπποτών, Οθωμανών, Ιταλών φαίνεται να μην λαμβάνεται υπόψη. Ούτε βέβαια και το ότι ο πληθυσμός των νησιών πέρα από το ότι δεν γράφει στην συντριπτική του πλειοψηφία τα ελληνικά, δεν μπορεί να συμμετάσχει στην λόγια εκδοχή της γλώσσας η οποία επιβάλλεται με αφύσικο τρόπο σε τοπωνύμια, συνήθειες και, μετά την Ενσωμάτωση, σε μια αρχαιοπρεπή μορφή της, επίπλαστη και αποκομμένη από την καθημερινή ομιλία, που θα οδηγήσει τελικά όλη τη χώρα στις επιπλοκές του γλωσσικού ζητήματος. Τα «γουλιασμένα» όμως επιμένουν να αναπαριστούν την ιστορία με άλλα κριτήρια, επιλέγουν μια αφήγηση διαφορετική. Προχωρούν πιο βαθιά από τα ζητήματα εθνικής (και θρησκευτικής) ταυτότητας για τα οποία τελικά η «επιλογή» θα γίνει και θα επιβληθεί από την τοπική ελίτ. Τα «γουλιασμένα» δεν μιλούν για τον ξένο καταπιεστή αλλά για τον καταπιεστή ως σύμβολο, τον δυνάστη πέρα από εθνικότητες και γλώσσα, για εκείνον από του οποίου την ηγεμονική συμπεριφορά τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα υποφέρουν εξίσου. Με τον ίδιο τρόπο που ξεσηκώνονται εναντίον ενός μητροπολίτη, με τις ίδιες «ιστορίες» και επιτελέσεις θα ξεσηκωθούν υπέρ του. Με τις ίδιες λέξεις που θα περιγραφεί ο θρήνος για την σκοτωμό του Μ. Καζώνη από τους Ιταλούς θα περιγραφεί και ο Ιταλός στρατιώτης που έχει ανάγκη περίθαλψης, λέξεις που πλέκουν συμβολισμούς μητρότητας, αλληλεγγύης, συμπόνιας. Τα φανταστικά πλάσματα και φαινόμενα που αναπαριστούν τον ντόπιο νεκρό, το ντόπιο νεκροταφείο τα ίδια θα αναπαραστήσουν τον Ιταλό, το «ξένο» νεκροταφείο. Τα «γουλιασμένα» προχωρούν πολύ πιο πέρα από τις εθνικιστικές αγκυλώσεις : μιλούν για τις στεναχώριες, την φρίκη του πολέμου αλλά και για το δικαίωμα και την δυναμική της αντίστασης που μπορεί να προβληθεί : από αυτήν την άποψη η μόνη «επιλογή» που κάνουν δεν έγκειται στο να προβάλλουν την κοινότητα αποκλειστικά ως «Ελληνική» ή «χριστιανική» αλλά την κοινότητα ως έτοιμη να αντιληφθεί τις αυθαιρεσίες της εξουσίας, τα ανθρώπινα πάθη και να ξεσηκωθεί

απέναντι στην αδικία που εξασκούν οι λίγοι εναντίων των πολλών.

Κεφάλαιο 4. Αναπαραστάσεις της Εκκλησίας.

4.1. Οι εκκλησιαστικοί άρχοντες ως οικονομικοί και πολιτικοί ηγέτες.

Η οικονομική και πολιτική λειτουργία της Εκκλησίας στους νεώτερους χρόνους θα πρέπει να μελετηθεί με αφετηρία τον ρόλο που έχει διαδραματίσει στην ανάδυση του έθνους-κράτους τόσο το Πατριαρχείο στην Κωνσταντινούπολη όσο και το τοπικό ιερατείο. Οι Οθωμανοί παραχώρησαν στο Πατριαρχείο ένα μεγάλο βαθμό διοικητικής αυτονομίας με την προϋπόθεση ότι ο πατριάρχης και η ιεραρχία έπρεπε να ενεργούν ως εγγυητές της νομιμοφροσύνης των ορθόδοξων πιστών προς το Οθωμανικό κράτος (Clogg 2002 : 32).³² Η Εκκλησία, με την απουσία επίσημου κράτους, είναι παραδοσιακά εκείνη η πολιτική δύναμη που επικυρώνει σημαντικά έγγραφα για την οικονομική και κοινωνική ζωή (πβ. Βαρβούνης 1998 : 147 κ.ε.), ενώ αναλαμβάνει δικαστικό ρόλο και γενικά διατηρεί την αδιαμφισβήτητη δικαιοδοσία σε ιδιωτικές υποθέσεις μεταξύ των ορθόδοξων. (Κωστής 2014 : 44 κ.ε.). Έτσι, η ορθόδοξη ελίτ στην Κωνσταντινούπολη (Πατριάρχης και Φανάρι), συνδεδεμένη με τις τοπικές ορθόδοξες ελίτ (εκκλησιαστικοί άρχοντες και προύχοντες) δημιουργούν την προϋπόθεση για τη θέσμιση όχι μόνο μιας νοητής αλλά και μιας πρακτικής κοινότητας «Ρωμιών» στην ευρύτερη οθωμανική επικράτεια (Κωστής 2014 : 54-55, Anastopoulos 2005 : xi-xxviii).

Σε γενικές γραμμές ο χριστιανισμός στον Δυτικό κόσμο έχει παραδοσιακά συνεισφέρει τα μέγιστα στην ανάδυση των εθνών-κρατών. Το φαινόμενο συνδέεται στενά με τον κοινωνικό ρόλο των ιερέων και την από μέρους τους παροχή ενός βιβλικού μοντέλου για το έθνος και αργότερα για το κράτος : την εφεύρεση μιας εθνικής ταυτότητας που ξεκινάει από τον καθαγιασμό των καταβολών οι οποίες

³² Ο Μ.Μ. αναφέρει χαρακτηριστικά : «Επί Τουρκοκρατίας για να το γλιτώσεις το χτήμα το 'δωνες στο μοναστήρι (μετόχι της Μονής Πάτμου στο Άργος Καλύμνου) και γλίτωνες και ηδούλευες εκεί στα μοναστήρια και ζούσες, σου λέει, ε μπόρου α το παίρνουν οι Τούρκοι» (ΚΑΛ13.8.).

μυθοποιούνται, την δαιμονοποίηση των εξωτερικών απειλών, και την εμμονή σε κάποιον τελικό προορισμό και μεγάλο ρόλο που έχει να ολοκληρώσει η «φυλή» (Hastings 1997 : 188, Smith 2000 : 796). Στις περιπτώσεις που τα υλικά της εθνικής ταυτότητας πριν την δημιουργία ενός έθνους-κράτους περιλαμβάνουν έντονα την θρησκεία και την εκκλησιαστική ιεραρχία, όπως συμβαίνει και στο παράδειγμα της Ελλάδας, η θρησκευοκεντρική εθνική ταυτότητα θα αποτελεί συστατικό στοιχείο του έθνους-κράτους με τρόπο καταλυτικό (Halikiouroulou 2011 : 39). Σε αυτές τις περιπτώσεις, βεβαίως, οι μετέπειτα προσπάθειες για εκκοσμίκευση του κράτους είναι δυσκολότερο να πραγματοποιηθούν καθώς η ηγεσία της Εκκλησίας έχει αναδυθεί ως θεσμός με ιστορικό οικονομικό και πολιτικό ρόλο τον οποίο δεν επιθυμεί να απεκδυθεί έναντι της ενασχόλησης με έναν τομέα καθαρά «πνευματικό». Σε αυτήν την ενότητα θα δούμε το πώς ο οικονομικός και πολιτικός ρόλος της Εκκλησίας στο παράδειγμα της Καλύμνου ταυτίζει τον εκκλησιαστικό με τον κοσμικό άρχοντα και πώς τελικά αυτή η ταύτιση οδηγεί σε αφηγήσεις και πρακτικές αντικληρικισμού. Απώτερος σκοπός θα είναι η ερμηνεία της κατηγορίας εκείνης των «γουλιασμένων» όπου περιγράφεται η δαιμονοποίηση του ανάξιου, αμαρτωλού ιερέα.

Οι Καλύμνιοι στους αιώνες μετά την έξοδό τους από το Κάστρο θα οργανώσουν την κοινωνική και θρησκευτική ζωή τους γύρω από τις δυο μεγάλες εκκλησίες που χτίστηκαν στο Χωριό, στους πρόποδες της παλαιάς οικιστικής, οχυρής τους θέσης. Ο ναός της Παναγίας Κεχαριτωμένης και ο Ναός του Αγίου Χαραλάμπους θα αποτελέσουν τους πυρήνες γύρω από τους οποίους θα αναπτυχθούν οι αντίστοιχες ενορίες (Τρικοίλης 2007 : 199 κ.ε.). Ο μεγαλοκτηματίας στην Κάλυμνο από τον 12ο αιώνα έως και τις αρχές του 19ου ήταν η Μονή Πάτμου (βλ. Παράρτημα, σ. 386). Η Μονή εξαπλώνει την επιρροή της σε μεγάλο μέρος τους αιγαιακού χώρου μέσα από το σύστημα των μετοχιών. Η εξάπλωση αυτή δεν θα είναι δίχως επιπλοκές. Τόσο οι τοπικοί Οθωμανοί αξιωματούχοι, όσο και οι ντόπιοι πολιτικοί και εκκλησιαστικοί άρχοντες θα αντιδρούν κατά καιρούς στην εξουσιαστική παρουσία των μετοχιών της Μονής Πάτμου και ιδιαίτερα στο καθεστώς του μονοπωλίου των ελαιοτριβείων που διατηρούσε (Κρικλής 2000, Ζαχαριάδου 1994).

Η Μονή Πάτμου αποκτάει κατά τον 12ο αιώνα κτηματική βάση στην Κάλυμνο

που θα μεταφραστεί σε οικονομικές και θρησκευτικές δραστηριότητες. Εν πολλοίς, την εποχή που ο πληθυσμός ζει στο Κάστρο, η Μονή ιδρύει μετόχια στο νησί, αρχικά στο Άργος με κέντρο τον Ιερό ναό των Αποστόλων. Ο ναός, λέει η παράδοση, προϋπήρχε και είχε ιδρυθεί από τον ίδιο τον Όσιο Χριστόδουλο πριν καν εκείνος πάει στην Πάτμο για να ξεκινήσει την μοναστική του δραστηριότητα (Κουτελλάς 2005 : 11 κ.ε.). Οι μοναχοί που ήρθαν να εγκατασταθούν στην Κάλυμνο με σκοπό να αναπτύξουν το μετόχι έρχονταν να κατοικήσουν έναν τόπο που ήταν ήδη «δικός τους». Οι μοναχοί επεκτείνουν το μετόχι νοτιοανατολικά του Άργους και χτίζουν την εκκλησία του Αγίου Θεολόγου. Στην έδρα τους, στους Αγίους Αποστόλους θα χτίσουν και το μοναστήρι της Κοιμήσεως της Θεοτόκου που έχει από τότε ονομαστεί «Κυρά». Ο Μ.Μ. λιθοτόμος, δίχως γραμματικές γνώσεις, μεταφέρει έναν απόηχο της λατρείας της «Κυράς» του Άργους και του Θεολόγου ως Πατμιακά μετόχια (ΚΑΛ13.8., ΚΑΛ13.12). Στο Α.Δ.16, 755 κ.ε. (κείμενο δίχως ημερομηνία) η Δημογεροντία αναφέρει σε μια ιστορική αναδρομή τους διαρκείς αγώνες της μονής Πάτμου να διατηρήσει το μονοπώλιο των ελαιοτριβείων στο νησί εναντίον ντόπιων εκκλησιαστικών και πολιτικών παραγόντων να ιδρύσουν δικά τους. Μέχρι τα 1840 η περιουσία της Πάτμου στην Κάλυμνο εκποιείται, οι οικονομικές σχέσεις της Μονής με το νησί ατονούν.³³

³³ Στο τομέα της λατρείας, όμως, οι σχέσεις με την Μονή Πάτμου φαίνεται να συνεχίζουν. Στα Α.Δ. 2, 36-41 έγγραφο με ημερομηνία 21/3/1864 υπογεγραμμένο τόσο από τους δημογέροντες όσο και από τον επίσκοπο, παρακαλεί την Μονή Πάτμου να στείλει στο νησί Άγιο Λείψανο για την αντιμετώπιση επιδρομής ακρίδων που έπλητταν τις καλλιέργειες. Πολύ αργότερα, το 1921, στον 29ο τόμο των Α.Δ., 138 κ.ε. οι προεστοί και ο μητροπολίτης καλούν τον Ηγούμενο της Μονής να συμμετάσχει σε ορισμένες συζητήσεις γύρω από ενοικιάσεις χωραφιών κάποια από τα οποία, στο Άργος, θεωρούνται ακόμα μετόχια, και προφανώς, περιουσία της Μονής. Πρακτικά πολλοί Καλύμνιοι ακόμα και σήμερα συμμετέχουν σε οργανωμένα από τους ενοριακούς ναούς προσκυνήματα στο ιερό σπήλαιο της Αποκάλυψης της Πάτμου, όπως άλλωστε και πιστοί από όλο τον κόσμο. Στον τομέα της μνήμης, μόνο οι μεγαλύτεροι σε ηλικία αφηγητές αναγνωρίζουν ορισμένους τόπους στο νησί πως κάποτε ανήκαν “στην Πάτμο”. Τα μετόχια της Μονής Πάτμου δεν κατέχουν κάποια ιδιαίτερη θέση στην λατρεία, δεν έχουν όμως εγκαταλειφθεί. Στο Άργος το μεγαλύτερο πανηγύρι είναι ακόμα αυτό “της Παναγιάς” ενώ και η μνήμη “του Θεολόγου” γιορτάζεται με αρκετή μεγαλοπρέπεια. Σε διάφορες ενορίες της Καλύμνου (Αγ. Βασίλειος, Θεολόγος, Αγ. Μάμμας) εντόπισα Συναξάρια της Ζωής-τόμους

Στην Κάλυμνο η οθωμανική παρουσία ήταν ελάχιστη. Δεν υπήρχε ποτέ στο νησί οργανωμένη τουρκική κοινότητα. Θα ακούσει κανείς από λαϊκούς αφηγητές σήμερα να τονίζουν αυτήν την πραγματικότητα προσφέροντας ως «απόδειξη» το ότι αντίθετα με την Κω και την Ρόδο, στην Κάλυμνο δεν «υπάρχει ούτε ένας μιναρές». Οι Οθωμανοί με την ελάχιστη ή έστω ευκαιριακή παρεμβατικότητα τους στην εσωτερική πολιτική ζωή της Καλύμνου ευνόησαν τον θεσμό της Δημογεροντίας ο οποίος στην ουσία του φαίνεται να αποτελεί ανάπτυξη των κοινωνικών δομών που ίσχυαν στο νησί από την εποχή της διαβίωσης στο Κάστρο της Χώρας (Φραγκόπουλος 1995 : 50 κ.ε.). Την εξουσία την μερίζονται οι αριστοκράτες : μια μικρή ελίτ από οικονομικά ισχυρούς και μέλη της εκκλησίας. Το σχήμα αυτό θα διατηρηθεί για αιώνες. Με βάση έγγραφο του Α.Δ. από τις αρχές του 19ου αιώνα που έχουν υπογραφεί από τους προεστούς και δημογέροντες του νησιού βλέπουμε πως από τους τρεις «άρχοντες» του τόπου (Γέροντας, Πρώτος, Γραμματικός), τουλάχιστον μέχρι τις αρχές του 20αι. στην θέση του Γραμματικού συστηματικά συναντάμε κάποιον ιερέα ενώ οι υπόλοιποι άρχοντες, νομοτελειακά, προέρχονται από τα ανώτερα οικονομικά και κοινωνικά στρώματα. Το αξίωμα, ας σημειωθεί, του Γραμματικού, δεν έχει κυριολεκτική σημασία καθώς οι τρεις προεστοί φαίνεται πως εναλλάσσονταν περιοδικά στα αξιώματα κατά την διάρκειά της θητείας τους (Α.Δ. τόμοι 1-30).

Στο Α.Μ. φυλάσσονται έγγραφα που χρονολογούνται από τις αρχές του 19ου αι. έως και την περίοδο του μεταπολέμου. Προικοσύμφωνα, διαθήκες, έγγραφα υιοθεσίας,

με την Θεία Λειτουργία του Αγίου Θεολόγου Πάτμου. Μπορεί κανείς να εκτιμήσει αυτήν την παρουσία αν συνυπολογιστεί πως τα μόνα Συναξάρια που βρίσκει κανείς στους ενοριακούς ναούς είναι κατά κανόνα αυτά του Αγίου της Ενορίας και των κατά καιρούς πολιούχων του νησιού, Αγ. Νικολάου και Αγ. Παντελεήμονα. Οι τόμοι αυτοί (βλ. Παράρτημα, σ. 383, Εικόνα 31) τυπωμένοι στα μέσα του 19ου αι. ξεκινούν πανομοιότυπα με κείμενα που αφορούν στα προνόμια της Μονής Πάτμου επικυρωμένα από υψηλούς αξιωματούχους και που σκοπό είχαν να «υπενθυμίζουν» πως η παρουσία της Πάτμου σε άλλα μέρη μέσω τους συστήματος των μετοχιών είναι ιστορικά δικαιολογημένο δικαίωμά της. Ο τόμος που φυλάσσεται στον Αγ. Βασίλειο περιλαμβάνει τρία εισαγωγικά κείμενα αυτού του είδους : «Αντίγραφον του Χρυσόβουλου Λόγου Βασιλέως Γερμανίας και Αυτοκράτορος Ρωμαίων Κάρολου Έκτου». «Αλέξιου Α΄ Χρυσόβουλος Λόγος» και «Πρακτικών του των Κυκλάδων Νήσων Αναγραφώς».

αγοραπωλησίες, ιδιωτικές συμφωνίες γύρω από διάφορα οικονομικά θέματα που αφορούν την σπογγαλιεία τα οποία θέτουν αδιαμφισβήτητο εγγυητή και τοποτηρητή της οικονομικής και κοινωνικής ζωής την εκκλησία μέσω των υπογραφών ιερωμένων ή του επισκόπου/μητροπολίτη. Η εκκλησία έχει λόγο τόσο σε θέματα παιδείας όσο και δικαιοσύνης. Εξασκεί την εξουσία της πάντα παράλληλα αλλά όχι πάντοτε σε αγαστή σύμπνοια με τους προύχοντες-δημογέροντες του τόπου. Παρόλο που οι διάφοροι «Κανονισμοί της Δημογεροντίας Καλύμνου» (Α.Δ. 37,51 όπως και ο περίφημος Κανονισμός του 1894, βλ. Αναγνωστήριο Καλύμνου : 2000) προσπαθούν να περιορίσουν τις δικαιοδοσίες της εκκλησίας μεταφέροντας την εξουσία μέσω του λαού στους δημογέροντες, η εκκλησία καθ' ολη την οθωμανική κατοχή έχει σαφή οικονομικό και πολιτικό ρόλο.

Ο μητροπολίτης, επιπλέον, έχει την αρμοδιότητα να καθορίζει το σχολικό πρόγραμμα και να διορίζει δασκάλους οι οποίοι θα πρέπει να έχουν πιστοποιητικό χρηστών φρονημάτων υπογεγραμμένο από τη μητρόπολη. Οι δικαιοδοσίες του μητροπολίτη γύρω από θέματα παιδείας άλλοτε προκαλούν τις αντιδράσεις των δημογερόντων, οι οποίοι ζητούν από το Πατριαρχείο να διαμεσολαβήσει ώστε ο μητροπολίτης Χρύσανθος να ορίζει το πρόγραμμα και την διδακτέα ύλη αλλά να μην εμπλέκεται στον διορισμό δασκάλων (Α.Δ.15, 1088, 25/9/1891) και άλλοτε, πολύ αργότερα (Α.Δ.37, 142,100,6/7/1915) τα πρώτα χρόνια της ιταλοκρατίας ο Δήμαρχος Θεόφιλος Λελέκης παρακαλεί τον Μητροπολίτη Γερμανό να οργανώσει τα εκπαιδευτικά πράγματα και να ορίσει δασκάλους για την νέα περίοδο.

Αδιαμφισβήτητος είναι, επίσης, ο ρόλος της εκκλησίας σε ορισμένα θέματα δικαίου. Το 1885 ιδρύεται Εκκλησιαστικό Μικτό Δικαστήριο για την επίλυση εκκλησιαστικών υποθέσεων μεταξύ ιδιωτών (Α.Δ.8, 66-68,12/3/1885). Ήδη από το 1864 σε ένα από τα παλαιότερα έγγραφα του αρχείου η Δημογεροντία παραπέμπει μια υπόθεση προς τον Ιερομόναχο του Βαθύ (;) ο οποίος θα πρέπει να αποφανθεί για το τι ορίζει ο εκκλησιαστικός νόμος ως προς περίπτωση γυναίκας που ζητάει να χωρίσει από τον «παράφρονα σύζυγό της» (Α.Δ.2, 96-170,19/11/1864). Στον ίδιο τόμο καλείται ιερέας να «εξετάσει εκκλησιαστικώς» μάρτυρες (Α.Δ.2, 69-70, 19/11/1864). Το 1895 ο μητροπολίτης Χρύσανθος προτείνει στην Δημογεροντία να κωδικοποιηθεί το εθιμικό

κληρονομικό δίκαιο με την βοήθεια της μητρόπολης και να γίνει γενική συνέλευση των πολιτών για την επικύρωσή του (Α.Δ.20, 375, 11/12/1895).

Τα αρχεία της Δημογεροντίας προβάλλουν μια απανταχού παρούσα εκκλησία η οποία δρα πολιτικά όχι μόνο μέσω της εξουσίας που ασκεί ο επίσκοπος/μητροπολίτης και οι στενότεροι ιεραρχικοί του κύκλοι αλλά και οι απλοί ιερωμένοι. Το λεγόμενο «Ημερολόγιο του παπά-Καλαβρού» (προσωπικές σημειώσεις που κρατούσε ο ιερέας Χατζή-Νικόλας Καλαβρός από τα τέλη του 18^{ου} αι. έως τα μέσα του 19^{ου}, βλ. Ζερβός Δ.Α. 2005) μας παρουσιάζει την εικόνα ενός ενεργού στην πολιτική και οικονομική ζωή κλήρου ο οποίος μέσω της ελάχιστης, έστω, μόρφωσης και δυνατότητας γραφής και ανάγνωσης, αναλάμβανε τον ρόλο του συμβολαιογράφου-τοποτηρητή για λογαριασμό των αγράμματων μελών της κοινότητας. Ο ίδιος ο ιερέας παρουσιάζεται ικανός να δανείζει μικροποσά με τόκο, να αναλαμβάνει εμπορικές και επενδυτικές δραστηριότητες με σημαντικά κέρδη και να χρησιμοποιεί την οικονομική του επιφάνεια ως εφελτήριο προς στην κατάληψη πολιτικών θέσεων.

Μέσα από τα αρχεία της Δημογεροντίας Καλύμνου ήδη από το 1887 (Α.Δ.9) μπορεί κανείς να εντοπίσει έντονες και απροκάλυπτες οικονομικές διαπλοκές μεταξύ εκκλησίας και δημογεροντίας, υποθέσεις χρεών και οικονομικής εκμετάλλευσης για τις οποίες οι εκκλησιαστικοί και κοσμικοί άρχοντες βρίσκονται συνεχώς σε μεταξύ τους αντιπαράθεση. Οι «αναστατώσεις» αυτές συνήθως επιλύονταν μετά από πολλές διαπραγματεύσεις και με διαιτησία είτε από Οθωμανούς είτε απευθείας από το Πατριαρχείο. Βλέπει κανείς πως τόσο η Εκκλησία όσο και η Δημογεροντία για να καλύψει τα καταφανή οικονομικά κενά προέβαινε σε διάφορες πράξεις στα όρια της νομιμότητας όπως για παράδειγμα την ενοικίαση εκκλησιαστικών κτημάτων, η οποία γινόταν τυπικά προς όφελος της Εφορίας των Σχολών (για την λειτουργία των σχολείων) ενώ στην πραγματικότητα το όφελος διοχετευόταν αλλού.

Και ενώ δεν υπήρξαν ποτέ εχθροπραξίες μεταξύ Καλυμνίων και Τούρκων σημειώνονται στο νησί ένοπλες εμφύλιες συμπλοκές μεταξύ των ντόπιων αρχόντων, συμπλοκές του πολώνουν την κοινότητα και καταλήγουν σε θανάτους. Η πιο γνωστή από αυτές σχετίζεται με την δράση του επισκόπου Ιερεμία Πατελλάκη και της αντίπαλης σε αυτόν φατρίας του Μιχάλη Ρεϊσση και θα πρέπει να εξεταστεί στα

πλαίσια του αντικληρικαλισμού στα χρόνια πριν την Επανάσταση (βλ. την περιγραφή του περιηγητή-καθηγητή Ross στο Χαρμαντάς 1993 : 71-74). Ένα δυνατό λόγιο ρεύμα κατά του κλήρου μπορεί να εντοπιστεί από νωρίς και μάλιστα φαίνεται πως ενισχύθηκε και εκφράστηκε ρητά κατά τις δεκαετίες πριν το 1821 από τους πρώτους εθνικιστές διανοούμενους και από τα μέλη μιας ανερχόμενης αστικής τάξης : ο ρόλος της εκκλησίας ταυτίζεται με τα συμφέροντα των ελίτ και του οθωμανικού κράτους (Clogg 2003 : 33). Η πρώτη ομάδα ντόπιων που υποστηρίζει τον επίσκοπο Πατελλάκη σχετίζεται με μια μάλλον συντηρητική στάση απέναντι στον ξεσηκωμό εναντίον των Τούρκων ενώ η δεύτερη κηρύττει ανοιχτά τις επαναστατικές τις βλέψεις. Οι αντιμαχόμενες παρατάξεις διαδέχονται στην εξουσία η μια την άλλη για μικρά χρονικά διαστήματα, συνεργάζονται και έπειτα υποθάλπτουν την ένοπλη αντιπαράθεση των οπαδών τους μέχρι που φτάνουν στο σημείο να χάσουν την γενικότερη αποδοχή. Το 1837 οι Καλύμνιοι καταφεύγουν στην κεντρική εξουσία στην Ρόδο και ζητούν από τον μεν διοικητή Χαμφίς Αχμέτ Πασά την τιμωρία του Μιχάλη Ρεΐση και της οικογένειάς του και από τον μητροπολίτη Ρόδου την εκτόπιση του Ιερεμία Πατελλάκη (Τσουκαλάς 1999 : 147)

Οι σχέσεις μεταξύ των κοσμικών και εκκλησιαστικών αρχόντων ακολουθούν έως τις μέρες μας αυτό το σχήμα πόλωσης και σύμπλευσης – υπάρχουν πάντα σημεία αντιδικίας, όσον αφορά τους πόρους αλλά και σημεία συνεννόησης όσον αφορά τις πρακτικές άσκησης εξουσίας προς τα λαϊκά στρώματα. Ο εξουσιαστικός λόγος όπως αναφέραμε είναι λόγος αξεδιάλυτα εθνικός και θρησκευτικός – οι πολιτικοί και θρησκευτικοί άρχοντες θα πρέπει να χρησιμοποιούν κοινούς συμβολισμούς και αναπαραστάσεις κάτι που αναπόφευκτα τους εξομοιώνει σε επίπεδο ρητορικής. Οι ντόπιοι λόγιοι και χρονικογράφοι αποφεύγουν συστηματικά έστω και την αναφορά σε αυτό το επίπεδο σχέσεων μεταξύ των τοπικών αρχόντων, αποφεύγουν ειδικά την αναφορά σε αντιδικίες με οικονομικό υπόβαθρο.

Η λαϊκή αφήγηση φαίνεται, σε ορισμένες περιπτώσεις, να σχολιάζει αυτό που αποσιωπούν οι λόγιοι. Η Ε.Μ. από τον Άγιο Χαράλαμπο γεννημένη το 1924, δίχως γραμματικές γνώσεις, κατά την διάρκειά συζήτησης το 2008 γύρω από τις ατασθαλίες του κλήρου και των ιεραρχών αφηγείται με φανερή αποστροφή : «Οι Τούρτσζοι με το

δεσπότη το ντότε ήτο κώλος τσζαι βρατσζί, συγνώμη τσζιόλας. Γιατί ο δεσπότης είσσε τα φερμάνια με τις βούλλες και είσσε τη δδύναμη, αυτός τσζαι η δημαρχία. (Σε αυτό το σημείο ρωτάω αν ξέρει ποιός δεσπότης ακριβώς). «Ένν ηξέρω γιέ μου, με τους Τούρκους ήτο, ένας πολύ μπρι ντον Ισιδωρο. Ο ξάερφος της μάνας μου, πρέπει να ήτο Σατσζελλάρης τσζαι αυτός, εννει σκοτώθη 'πό του δεσπότη τους τσάτσους; Αυτοί ήτο τα παλλικάρζα τσζαι λέα ντους αλήτες, ησκοτώνα ντους! Εννει θέλασι επανάσταση. Θέλασι τους Τούρκους».

Ο λαϊκός αφηγητής στο παράδειγμα της Καλύμνου καταφέρεται εναντίον των εκκλησιαστικών ανδρών στα πλαίσια ενός επιλεκτικού, θα λέγαμε, προσωποπαγή αντικληρικαλισμού. Ο οικονομικός και πολιτικός ρόλος της ιεραρχίας της εκκλησίας δίνει ερείσματα στον λαϊκό αφηγητή να συμπεριφερθεί στον εκκλησιαστικό άνδρα ως οικονομικό και πολιτικό άρχοντα δίχως να λαμβάνει υπόψη την υπόστασή του ως «αντιπρόσωπο του Θεού». Ιστορικά, οι επίσκοποι και μητροπολίτες που θήτευσαν στην Κάλυμνο με απροκάλυπτες οικονομικές και πολιτικές βλέψεις αντιμετώπισαν ιδιαίτερα έντονες αντιδράσεις από το «ποίμνιο» οι οποίες αν και πολλές φορές υποκινούμενες από τους πολιτικούς άρχοντες επιτελούνταν μαζικά στα πλαίσια ενός «λαϊκού ξεσηκωμού». Στην περίπτωση του Ι. Πατελλάκη θα πρέπει να προστεθούν τα γεγονότα του 1935 εναντίον του Α. Καβακόπουλου και των εκκλησιαστικών που τον υποστήριζαν, η περίπτωση του δεσπότη Ι. Χατζηαποστόλου ο οποίος μόλις και γλίτωσε τη ζωή του μετά από λιθοβολισμό αλλά και η πιο πρόσφατη περίπτωση του Ν. Χατζημιχάλη (1987-2000) οι οποία περιλαμβάνει την «παραίτηση» του μητροπολίτη μετά από έντονα οικονομικά σκάνδαλα και πιέσεις από την Δημαρχία. Το πορτραίτο του μητροπολίτη που καθαιρέθηκε από πολλές ενοριακές αίθουσες της Καλύμνου και η δικαιολόγηση που εισπράττει ο ερευνητής σε σχετική ερώτηση δεν μιλάει για μια εθελούσια «παραίτηση», όπως παρουσιάστηκε επίσημα αλλά για λαϊκό δίκαιο αίτημα αποπομπής και για συμβολική πράξη που αρμόζει στην περίπτωση. Η Κάλυμνος όπως αναφέρει ο Γ. Χατζηθεοδώρου είχε ιδιαίτερα «κακό όνομα» στο Πατριαρχείο σε σημείο που ορισμένοι ιεράρχες να αποφεύγουν συστηματικά την τοποθέτησή τους στην τοπική μητρόπολη (Χατζηθεοδώρου 2000 : 38).

Ο προσωποπαγής αντικληρικαλισμός διασπείρεται στην κοινότητα κυρίως μέσα

από φήμες που αφηγούνται τα ατοπήματα των ιερέων αλλά και θρυλούμενων όπως από της Μ.Γ., νοικοκυράς 51 ετών από τον Άγιο Νικόλα. Η Μ.Γ. είχε καλέσει στο σπίτι της ιερέα για να τελέσει αγιασμό καθώς τον τελευταίο καιρό συνέβαιναν μικροατυχήματα σε μέλη της οικογένειας. Ο αγιασμός είχε εξορκιστικό σκοπό και κυρίως απέβλεπε στο να μην «τριτώσει το κακό», να μην συμβεί δηλαδή ένα τρίτο ατύχημα πιθανόν πιο σπουδαίο. Ο αγιασμός έγινε αλλά το κακό τρίτωσε, ο σύζυγος της Μ.Γ., οικοδόμος, χτύπησε σοβαρά εν ώρα εργασίας. Η Μ.Γ. μετά από συμβουλή των δικών της τέλεσε ξανά αγιασμό όμως αυτήν την φορά κάλεσε διαφορετικό ιερέα ο οποίος είχε τη φήμη ενός ιδιαίτερα αφοσιωμένου λειτουργού. Ο προηγούμενος κατηγορήθηκε για φιλαργυρία : τέλεσε το μυστήριο «λάθος» αποσκοπώντας μόνο στην χρηματική αμοιβή.³⁴ Φαίνεται πως το κήρυγμα από τον άμβωνα που θέλει τον ιερέα «σκεύος» της θείας χάρης και την αποτελεσματικότητά των μυστηρίων που τελεί αποκομμένη από την προσωπική του ηθική αξία, δεν βρίσκει ιδιαίτερη ανταπόκριση. Υπάρχουν ιερείς που θεωρούνται «καλύτεροι» από άλλους σε τομείς όπως η εξομολόγηση, ο γάμος, η βάφτιση. Υπάρχουν μερικοί που θεωρούνται «γρουσουζήδες». Ο Γ. Χειλάς αναφέρει πως τα σπογγαλιευτικά πληρώματα έκαναν επιδεικτικά αυτόν τον διαχωρισμό (ΚΑΛ26.4.) Η Εκκλησία βέβαια αντιτίθεται σθεναρά σε παρόμοιους διαχωρισμούς θεωρώντας τους λαϊκή δεισιδαιμονία.

Με τους νεότερους ηλικιακά αφηγητές ο αντικληρικαλισμός γενικεύεται και στρέφεται αόριστα εναντίον του οικονομικού και πολιτικού ρόλου της εκκλησίας. Σε ομήγυρη νέων, καθώς περνούσε ιερέας ορισμένοι με διακριτικότητα τόση όσο να γίνουν αντιληπτοί μόνο από τους διπλανούς τους, γύρισαν και έφτυσαν καταγής ακουμπώντας τα γεννητικά τους όργανα. Η μικρής κλίμακας επιτέλεση είχε σκοπό μεν την διασκέδαση της ομήγυρης αλλά ταυτόχρονα αντιμετωπίζεται ως μια ειδική σωματικοποιημένη τελετουργία περιφρόνησης προς τον διερχόμενο ιερέα (Bowie 2006 : 77). Όταν ζητήθηκε η εξήγηση για την συμπεριφορά αυτή όλοι συμφώνησαν πως κάτι τέτοιο γίνεται για να αποτραπεί η «γρουσουζιά» που ενέχει το γεγονός της ξαφνικής θέασης ιερέα στον δρόμο. Η συζήτηση σύντομα στρέφεται σε περισσότερες

³⁴ Ημερολόγιο Πεδίου, 20/10/2014.

τελετουργικές πρακτικές που αποτρέπουν τη γρουσουζιά που επιφέρει η θέαση ιερέα (πρέπει κανείς να ανοιγοκλείσει την παλάμη του λέγοντας «σκατά, σκατά, σκατά») καθώς και σε άλλα αντικληρικαλιστικά σχόλια. Οι νεότεροι σε ηλικία αφηγητές είναι ιδιαίτερα πρόθυμοι στο να προβάλλουν αφηγηματικά την επιδεικτική χλιδή ορισμένων ιεραρχών η οποία έρχεται σε αντίθεση με το κήρυγμα ολιγάρκειας του Ιησού.

Ίσως, η ιδιαίτερα μειωμένη προσέλευση στην Κυριακάτικη λειτουργία στις ηλικίες μικρότερες των σαράντα ετών να αποτελεί σπουδαιότερη έκφραση αντικληρικαλισμού στο παράδειγμα της Καλύμνου. Οι ίδιοι όμως αφηγητές δεν φαίνεται να είναι πρόθυμοι να μετατρέψουν αυτά τα συναισθήματα αντικληρικαλισμού σε ένα γενικευμένο ρεύμα εκκοσμίκευσης του κράτους. Θεωρούν έως ένα σημείο την Εκκλησία αποκομμένη από την θρησκεία και το θείο. Την ίδια στιγμή δίνεται η εντύπωση, στο παράδειγμα της Καλύμνου, πως ο αντικληρικαλισμός δεν οργανώνεται σε ένα ρεύμα με διαθέσεις ανατροπής ακριβώς επειδή δεν θα πρέπει κανείς, έστω και έμμεσα να θίξει την θρησκεία και το θείο. Όπως αποκαλύπτει η μελέτη της D. Halikiouroulou ο ιστορικός ρόλος της Εκκλησίας μπορεί να εξηγήσει αυτήν την αντιφατική συμπεριφορά (Halikiouroulou 2011 : 67). Η συντριπτική πλειοψηφία των Ελλήνων ακόμα θεωρεί σωστό το ότι η Εκκλησία εκφράζει εκτός από θρησκευτικό, έντονο πολιτικό λόγο. Η κοινότητα έχει αυτό-προσδιοριστεί μέσα από τον διττό ρόλο της Εκκλησίας ως θρησκευτικό και κοινωνικό θεσμό και δυσκολεύεται ιδιαίτερα στο να καθορίσει έναν τρόπο διαχωρισμού αυτών των στοιχείων προκειμένου να ασκήσει ειδική κριτική σε ένα από αυτά.

4.2. Δαιμονοποιήσεις του κλήρου.

Θα περίμενε κανείς πως εφόσον οι εκκλησιαστικοί ταγοί αντιμετωπίζονται από τον λαϊκό αφηγητή ως αμιγώς οικονομικοί και πολιτικοί άρχοντες, και εφόσον για τους άρχοντες τα «γουλιασμένα» προβλέπουν μια ειδική κατηγορία δαιμονοποίησης στα πλαίσια της αναπαράστασης της Ιστορίας, θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε στο παράδειγμα της Καλύμνου «ιστορίες» για την διαπλοκή και τη σκληρότητα ορισμένων μητροπολιτών ή επισκόπων με την μορφή των «ιστοριών» σχετικά με τον Δ. Αλεξιάδη

ή τον Ν. Βουβάλη. Κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει. Παρόλο που αντικληρικαλισμός στην Κάλυμνο είναι προσωποπαγής, η δαιμονοποίηση στα «γουλιασμένα» δεν ακολουθεί το ίδιο μονοπάτι. Η μόνη ενδιαφέρουσα περίπτωση προσωποπαγούς δαιμονοποίησης ανώτερου ιεράρχη θα πρέπει, για πολλούς λόγους να αποσιωπηθεί στα πλαίσια αυτής της έρευνας : ας σημειωθεί μόνο πως υφίσταται και πως μπορεί να αποτελέσει μελλοντικά μια ενδιαφέρουσα μελέτη περίπτωσης. Αυτό που ευρέως δαιμονοποιείται δεν είναι κάποιοι συγκεκριμένοι εκκλησιαστικοί άρχοντες, αλλά το ιερατικό σχήμα γενικότερα και υπό προϋποθέσεις.

Μια από τις περιπτώσεις στις οποίες οι αφηγητές πήραν με δική τους πρωτοβουλία τηλέφωνο για να αφηγηθούν ένα «γουλιασμένο» ήταν και αυτή του συνταξιούχου καπετάνιου Σ.Ε. Έχοντας δει μια εκπομπή σε τοπικό κανάλι στην οποία παρουσίαζα τη θεματική της έρευνας, μού αφηγήθηκε εν τάχει την «ιστορία» του και με προσκάλεσε σε ένα καφενείο με σκοπό να μού συστήσει τον αδερφό του, παλιό σφουγγαρά ο οποίος «ξέρει να παριστάνει καλύτερα». Η πρόσκλησή του είχε την μορφή του κατεπείγοντος καθώς, ήταν κατά την άποψή του κρίμα να μην ξέρω «ένα από τα λίγα πραγματικά γουλιασμένα που έχουν συμβεί».

Η μαγνητοφώνηση της αφήγησης φάνηκε να δυσκολεύει τον αδερφό του Σ., τον Μ., όταν βρεθήκαμε το ίδιο απόγευμα. Σε κάποια στιγμή μου είπε, δείχνοντας το μαγνητόφωνο, «κλείσε αυτόν τον διάολο να μιλήσουμε ελεύθερα» και ο Σ. γελώντας απάντησε, «κλείσε αυτόν τον διάολο να σου πούμε για τον άλλο Διάολο».

Ο Διάβολος σε αυτό το «γουλιασμένο», όπως και σε μια ολόκληρη κατηγορία από αυτά, έχει τη μορφή ιερέα. Τα δυο αδέρφια μαζί με άλλους τρεις φίλους τους, όταν ήταν μικροί έπαιζαν κρυφτό. Η αγωνία τους να βρουν καλή κρυψώνα τους έφερε στο νεκροταφείο του Αγίου Μάμμα. Εκεί όμως τους περίμενε ένα παράξενο πλάσμα. Πάνω σε έναν τάφο είχε σταθεί ένα «παπαδάτςζι, δηλαδή κανονικός παπάς, με τα μούσα του, αλλά κοντός». Ο μικρόσωμος παπάς ήταν ντυμένος με τα καλά του άμφια, τα χρυσά, και κοιτούσε επίμονα την παρέα των παιδιών. Ο Σ. που αμέσως κατάλαβε πως κάτι δεν πήγαινε καλά άρχισε να πετροβολεί τον παπά. Εκείνος φάνηκε να θυμώνει. «Έλα κοντά να σε ευλογήσω, έλα κοντά να δεις», έλεγε στον Σ. Με κάθε βολή ο παπάς απομακρυνόταν και εμφανιζόταν σε τάφους όλο και πιο πέρα από το βεληνεκές του Σ.

Εκείνος σε κάποια στιγμή έδωσε το πρόσταγμα σε όλα τα αγόρια να «πιάσουν τις πέτρες». Ο παπάς εξαφανίστηκε. Βλέποντάς με αμήχανο (στην πραγματικότητα ήμουν αρκετά «απών» προσπαθώντας να σημειώσω και να συγκρατήσω όσες περισσότερες πληροφορίες μπορούσα) τα δυο αδέρφια ορκίστηκαν στη ζωή τους πως η ιστορία τους είναι αληθινή και πως είδαν στ' αλήθεια τον μικρόσωμο ιερέα. Ο Σ. είπε πως σίγουρα θα είναι παράξενο να έχω απέναντί μου δυο ανθρώπους «σοβαρούς, που θα μπορούσαν να είναι παππούδες μου» και να μου λένε «τέτοια πράγματα», αλλά δεν θα μου τα έλεγαν αν δεν ήταν κάτι που είχαν ζήσει.

Για να αποφορτίσω το κλίμα από την εντύπωση του δύσπιστου που είχα δώσει, ξεκίνησα να αφηγούμαι με την σειρά μου την ιστορία που μου είχε εμπιστευτεί ο Ν.Κ., ένας έμπορος ψαριών στην ίδια ηλικία με τους αφηγητές που είχα μπροστά μου (ΚΑΛ2.5). Ο Σ. και ο Μ. ακούγοντας την αφήγηση φάνηκαν να εκλαμβάνουν πως εκτίμησα την δική τους εκδοχή και να χαίρονται καθώς κατά την άποψή τους τα όσα είπε ο Ν.Κ. επικύρωναν και την δική τους ιστορία.

Μια σημαντική ομοιότητα μεταξύ της αφήγησης του Ν.Κ. και των αδερφών Ε. είναι το μέγεθος του ιερέα. Είναι αυτό που στην ουσία υποδηλώνει συμβολικά την δαιμονική φύση του πλάσματος το οποίο έχει πάρει μια μορφή κατά τα άλλα, «ιερή». Ο C. Stewart μελετώντας την πολιτισμική λογική των Ελλήνων γύρω από τα ξωτικά και τα δαιμονικά πλάσματα για το κοινωνικά αποδεκτό και το κοινωνικά στρεβλό έχει καταρτίσει ορισμένους πίνακες στους οποίους οι ιδιότητες του «ιερού» αντιπαρατίθεται με τις αρνητικές ιδιότητες του «ανόσιου», του «ξωτικού» (Stewart 2008 : 183-184). Με βάση αυτήν την λογική θα λέγαμε πως και στα Καλύμνικα «γουλιασμένα» το μικρόσωμο πλάσμα, η ιδιότητα του να εμφανίζεται κανείς παραδόξως μικρότερος από το κανονικό, παραπέμπει σε δαιμονική παρουσία (βλ και ΚΑΛ37.10). Το ίδιο βέβαια συμβαίνει και με την αντίθετη έννοια όταν ένα πλάσμα παρουσιάζεται πολύ μεγαλύτερο από το κανονικό.

Ο Σ. τέλος, πριν ξεκινήσει την αφήγηση κι άλλων «γουλιασμένων» προσπάθησε να δώσει μια γενική ερμηνεία του γιατί ο «Διάολος να θέλει να ντυθεί παπάς». Κατά την άποψή του αυτό συμβαίνει γιατί «πολλοί παπάδες είναι οι ίδιοι Σατανάδες. Ο Μαμωνάς είναι μεγάλος Σατανάς, είναι του χρήματος». Ο Σ. κατά κάποιον τρόπο

δημιουργεί ένα σχήμα μεταξύ των «μεταμφιέσεων» του Κακού σε Ιερό και αντίστροφα. Το Κακό μεταμφιέζεται σε Ιερό στα «γουλιασμένα» καθρεφτίζοντας αυτό που κατά την ερμηνεία του αφηγητή, συμβαίνει στην πραγματικότητα : οι ανόσιοι έχουν ντυθεί ιερείς (πβ. Muchembled 2003 : 38). Ο Μ. συμφώνησε με την ερμηνεία του αδερφού του και με παρότρυνε να διαβάσω την «Αποκάλυψη της Παναγίας» (βλ Παράρτημα, σ. 397, Εικόνα 53). Και τα δυο αδέρφια τόνισαν πως «εκεί μέσα» θα έβλεπα πως υπάρχουν πολλοί αμαρτωλοί ιερείς που υποφέρουν στην Κόλαση. Η «Αποκάλυψις της Υπεραγίας Θεοτόκου» είναι ένα ολιγοσέλιδο λαϊκό ανάγνωσμα ιδιαίτερα δημοφιλές για τους πιστούς στο παράδειγμα της Καλύμνου. Πρακτικά, η «Αποκάλυψις της Υπεραγίας Θεοτόκου» μαζί με την «Επιστολή του Ιησού Χριστού» (βλ Παράρτημα, σ. 397, Εικόνα 54) χρησιμοποιούνται ως αναγνώσματα στα πλαίσια της βραδινής προσευχής. Χαρακτηριστικά, τα αντίτυπα που κυκλοφορούν ακόμα φέρουν την σφραγίδα «ΧΡΙΣΤΟΣ ΚΑΙ ΚΑΘΗΚΟΝ» κάτι που θα μπορούσε να συσχετιστεί με την επιγραφή στον τάφου του Ν. Βουβάλη και που υπονοεί πως η ανάγνωση του κειμένου γίνεται στα πλαίσια της συνεχούς επαφής της καθημερινής ζωής με το θείο.³⁵ Στο πρώτο κείμενο περιγράφεται το ταξίδι της Παναγίας «στους τόπους της κολάσεως εις τον Άδην» (σελ. 1). Η Παναγία λίγο πριν την μετάληψή της στους ουραμούς συνοδεύεται από τον αρχάγγελο Μιχαήλ και από τους Αγγέλους του και περιοδεύει στην κόλαση η οποία χωρίζεται σε τμήματα ανάλογα με τα σημεία του ορίζοντα. Η Παναγία αντιμετωπίζει τα φρικτά βασανιστήρια στα οποία υπόκεινται οι κολασμένοι και ο αρχάγγελος εξηγεί τα αμαρτήματα που επισύρουν τέτοιες τιμωρίες. Η Παναγία δακρύνοντας μαζεύει τους Αγγέλους, τους, Προφήτες, τους Αποστόλους και τους Αγίους και παρακαλεί το Θεό να συγχωρέσει τους αμαρτωλούς. Ο Θεός αναγγέλλει πως για χάρη της Μητέρας του θα δίνει ανάπαυση κάθε χρόνο στους αμαρτωλούς για πενηνταεφτά μέρες.

Στην «Αποκάλυψη της Υπεραγίας Θεοτόκου» τα αμαρτήματα που βαραίνουν μέλη της Εκκλησίας τα οποία και βασανίζονται στην κόλαση περιορίζονται σε μια ελάχιστη αναφορά μικρότερη της μιας σελίδας σε σύνολο δεκαπέντε σελίδων (σελ 8).

³⁵ Το κείμενο διατίθεται από το κεντρικό χριστιανικό βιβλιοπωλείο του νησιού καθώς και μοιράζεται δωρεάν κατά καιρούς στους ενοριακούς ναούς με μέριμνα της μητρόπολης.

Εκεί παρουσιάζεται, καταρχήν, ο ανάξιος ιερέας ο οποίος «ουδόλως ετίμα τη θέσιν του, ελειτούργη αναξίως, τον άγιον άρτον περιφρόνει και διαμέλιζεν, οι τίμιοι μαργαρίτες έπεφτον από τας χείρας του και ο φοβερός θρόνος του Θεού εσαλεύετο». Στη συνέχεια αναφέρεται ο φιλάργυρος διάκος ο οποίος «ενώ τους άλλους εδίδασκεν, ο ίδιος ενέδιδεν ες την φιλαργυρίαν και τον θησαυρισμόν». Ακολούθως παρουσιάζεται ο αναγνώστης. Εκείνος «παρ'ότι τους ανθρώπους εδίδασκεν, δεν έκαμνεν δια τον εαυτό του αυτά που έλεγον αι γραφαί». Τέλος, σε ένα σκοτεινό πύργο όπου άνδρες και γυναίκες κατατρώγονται από σκουλήκια το κείμενο τοποθετεί τους μοναχούς «οίτινες δεν ετίμησαν το αγγελικόν σχήμα, εντός δε αυτών ευρίσκοντο και αρκετοί Πατριάρχαι και Μητροπολίται και πολλοί άδικοι βασιλείς». Το κείμενο ακολουθεί την θεσμική ιεραρχία περιγράφοντας πρώτα τον ιερέα, έπειτα τον διάκο και αργότερα τον αναγνώστη. Οι ανώτατοι εκκλησιαστικοί άρχοντες αναφέρονται συνοπτικά, στο τέλος, δίχως κατηγορία για συγκεκριμένο αμάρτημα και μάλιστα μαζί με τους μοναχούς και τους βασιλείς. Η αναπαράσταση αυτή της κόλασης ρίχνει το αρνητικό συμβολικό βάρος στην κατώτερη ιεραρχία της εκκλησίας την ίδια στιγμή που διαφοροποιεί διακριτικά τους εκκλησιαστικούς ταγούς. Συγκεκριμένα για την φιλαργυρία, και αντίθετα με την παρατήρηση του Μερακλή πως αυτή αποδίδεται συνήθως στους ανώτερους κληρικούς (Μερακλής 1980 : 53), στην «Αποκάλυψη της Θεοτόκου» καθώς και στο παράδειγμα της Καλύμνου γενικότερα, ως φυλάργυρος αναπαρίσταται ο απλός ιερέας ή ο διάκος.

Η Εκκλησία και οι ντόπιοι λόγοι που στην πλειοψηφία τους υπερασπίζουν την επίσημη αναπαράσταση του ρόλου της θρησκείας στη «γέννηση» του νεοελληνικού κράτους αφηγούνται τον ιστορικό οικονομικό και πολιτικό ρόλο των εκκλησιαστικών αρχηγών αλλά και του κατώτερου κλήρου ως κάτι το απαραίτητο : δίχως αυτά τα στοιχεία η κοινότητα δεν θα μπορούσε να αυτό-προσδιοριστεί. Η θέση αυτή γίνεται εν πολλοίς δεκτή μεταξύ των λαϊκών αφηγητών. Οι λαϊκοί αφηγητές, όμως, δεν «ξεχνούν» ορισμένα ιστορικά μεγέθη καθώς και την βιωμένη εμπειρία στις «ιστορίες» τους. Ο εκκλησιαστικός ταγός ακόμα και ο απλός ιερωμένος αναπαριστούν την Ιστορία με ηγεμονικό τρόπο και από πλεονεκτική θέση εξουσιαστή οποίος έχει ιδιαίτερη σχέση με τους πόρους και την πολιτική. Τα πάθη του ιερέα τα οποία ακριβώς πηγάζουν από την διττή οικονομική και κοινωνική δύναμη της ιδιότητάς του, ακόμα και την στιγμή που η

επίσημη ρητορική τον αναπαριστά ως στυλοβάτη του έθνους και της θρησκείας, πολλές φορές αναδεικνύονται στην αφήγηση και αντιτίθεται στην «σιωπή» που επιβάλλει η επίσημη λόγια, πολιτική και θρησκευτική αφήγηση πάνω στο ίδιο θέμα. Από την άλλη, ακόμα και η επίσημη αναπαράσταση, ο εξουσιαστικός λόγος των εκκλησιαστικών αρχηγών φαίνεται προθυμότερος να μεταφέρει την συμβολική καταδίκη χαμηλότερα στην ιεραρχία εφόσον δεν μπορεί να κάνει το λαϊκό αφηγητή να παραβλέψει το γεγονός πως ένας ενεργός οικονομικός και πολιτικός ρόλος επισύρει κολάσιμα πάθη.

Κεφάλαιο 5. Σχέσεις υποτέλειας, μνήμης, αντίστασης.

5.1. Εθνική ρητορική και τοπική κοινωνία.

Ο εθνικισμός και στα Δωδεκάνησα αποτέλεσε κύριο ιδεολογικό ρεύμα μέσα από το οποίο μπορούσαν να συμβολίζονται με εξιδανικευμένο τρόπο οι σχέσεις μεταξύ των αρχόντων, τόσο τα κοινά τους συμφέροντα όσο και οι προστριβές αλλά και οι σχέσεις τους με τα υπόλοιπα κοινωνικά στρώματα. Ο εθνικισμός ανέπτυξε το κυρίαρχο σύστημα συμβόλων μέσα από το οποίο η αστική τάξη και η εκκλησία παρουσίαζε τον εαυτό της στην κοινωνία και μέσα από το οποίο ηγεμόνευε. Και αυτό βέβαια όχι μόνο στα «αλύτρωτα» μέχρι το 1947-8 Δωδεκάνησα. Σε όλη την «ελληνική» επικράτεια οι μορφωμένες εμπορικές οικογένειες, οι ντόπιοι λόγιοι τόνιζαν συνεχώς τα εθνικά τους φρονήματα, οι τοπικοί δεσπότες και μητροπολίτες ξεφεύγοντας από την γενικότερη προεπαναστατική στάση της Εκκλησίας υποστήριζαν όλο και περισσότερο τον ελληνικό εθνικισμό. Παντού για τον ακτήμονα και τα χαμηλότερα λαϊκά στρώματα εθνικισμός σήμαινε στην πραγματικότητα, εκμετάλλευση (Γούναρης 2014 : 166-167). Ο Β. Γούναρης στο άρθρο που αναφέραμε περιγράφει, με βάση το παράδειγμα της ευρύτερης περιοχής της Μακεδονίας, το πώς σε τόπους με ανεπαρκείς πόρους η ηγεμονία μιας τοπικής ελίτ ως διάμεσος των λαϊκών στρωμάτων με τους ισχυρούς, διαγωνίστηκε για να σχηματίσει, εν τέλει, το πελατειακό πολιτικό σύστημα το οποίο ταλανίζει ακόμα και σήμερα τη χώρα. Τόσο η Μακεδονία, όσο και τα Δωδεκάνησα αναγκάζονταν να προσεγγίζουν τους «ισχυρούς», τις περιφερειακές δυνάμεις οι οποίες στην ουσία αποφάσιζαν τα «μεγάλα» θέματα, μέσα από αντιπροσώπους. Οι αντιπρόσωποι αυτοί δεν θα μπορούσαν παρά να ντυθούν με συμβολισμούς δύναμης : μετέφεραν τις αποφάσεις από την περιφέρεια στο κέντρο και πίσω, ήταν η τοπική εξουσία ανάμεσα στο λαό και στη μεγάλη, «αόρατη» εξουσία. Σε μια αξεδιάλυτα εθνοθηρησκευτική ρητορική των ντόπιων αρχόντων το «κοινό» ιστορικό παρελθόν και η θρησκεία –τα συστατικά του νεοελληνικού εθνικισμού- παρουσιάζονται με ισομορφικό τρόπο (Sutton 1998 : 130). Οι ίδιοι αποτελούν τον αδιαμφισβήτητο ηγέτη που ταυτόχρονα διαμορφώνει την ταυτότητα της κοινότητας και ηγεμονεύει πάνω της.

Η ανθρωπολογική και λαογραφική έρευνα στην Ελλάδα έχει στρέψει τον ενδιαφέρον της σε αυτά τα φαινόμενα. Ο Δ. Θεοδοσόπουλος σε μια γενική αποτίμηση της έρευνας των τελευταίων ετών πάνω στην τοπική πολιτική ρητορική και τις όψεις του εθνικισμού περιγράφει τα σημαντικά βήματα που έχουν γίνει στην αποκάλυψη των ηγεμονικών σχέσεων μεταξύ των κοινωνικών ομάδων (Θεοδοσόπουλος 2014 : 210-229). Τονίζεται ιδιαίτερα ο ρόλος του ανθρωπολόγου στην καταγραφή όλων εκείνων των «ανεπίσημων» κοσμοθεωριών που αντιτίθενται στην κυρίαρχη κοσμοθεωρία των ισχυρών. Τα «γουλιασμένα» σε έναν κόσμο άνισης κατανομής της εξουσίας αποτελούν ένα τέτοιο παράδειγμα «ανεπίσημης» αντίστασης στην «επίσημη» αναπαράσταση. Παρακάτω, συμπερασματικά στο κεφάλαιο που αναφέρεται στα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση της ιστορίας, συνεκτιμάται τόσο ο ρόλος των «αρχόντων» και των υπάλληλων ομάδων όσο και του ερευνητή.

5.2. Τα «γουλιασμένα» ως «κρυφό σενάριο» : άρχοντας, ερευνητής, αφηγητής.

Ο J. Scott (1985, 1990) έχει μελετήσει εκτεταμένα τις σχέσεις στο αφηγηματικό επίπεδο μεταξύ κυρίαρχων και υποτελών ομάδων μέσα από ευρεία οπτική τόσο ανθρωπολογική όσο και φιλολογική. Μελετώντας την άποψη του G. Orwell σχετικά με ένα κείμενό του αναφορικά με το παράδειγμα «υποτελών» ιθαγενών υπηκόων στην Μπούρμα καταδεικνύει πως μεταξύ κοινωνικά κυρίαρχου και υποτελή ανταλλάσσονται συνεχώς πληροφορίες οι οποίες δημοσίως έχουν μια συγκεκριμένη, επιτελεστική ποιότητα. Δημοσίως ή αλλιώς «επί σκηνής» οι άρχοντες θα υπερασπίσουν τον ρόλο τους συνήθως με την πρόφαση του φυσικού δικαιώματος που έχουν να είναι κυρίαρχες ή του κοινού καλού το οποίο υποτίθεται προάγουν ενώ οι υποτελείς θα υποδυθούν υπακοή και σεβασμό (Scott 1990 : 11). Οι σχέσεις παραγωγής- οικονομικής εξάρτησης - των φτωχότερων από τους οικονομικά ισχυρούς αλλά και πνευματικής ανωτερότητας των λογίων έναντι των λαϊκών στην βάση των σπουδών και της μόρφωσής τους, επιβάλλουν μια τέτοια συμπεριφορά.

Το τι συμβαίνει, όμως, «εκτός σκηνής» είναι πολύ διαφορετικό. Μέσα από την συλλογική μνήμη μπορεί κανείς να διακρίνει μια άμεση σύγκρουση της λαϊκής με την

επίσημη αναπαράσταση των πραγμάτων. Το «κρυφό σενάριο» όπως ονομάζει ο Scott αυτά που αναπαρίστανται «εκτός σκηνής» από τον λαϊκό αφηγητή (σε αντιδιαστολή με το «δημόσιο σενάριο» για όσα συμβαίνουν «επί σκηνής») στην ουσία παρουσιάζει τις πραγματικές σχέσεις και σκέψεις των υποτελών προς τους κυρίαρχους (Scott 1990 : 2).

Είδαμε μέχρι στιγμής πως τα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση της ιστορίας περιέχουν τα στοιχεία εκείνα που μιλούν συμβολικά για τις ανομίες των ισχυρών και για την τιμωρία που τους περιμένει σε μεταφυσικό επίπεδο. Μια από τις προκλήσεις του ερευνητή είναι να καταφέρει να αποκτήσει το επίπεδο οικειότητας και την εμπιστοσύνη του λαϊκού αφηγητή : το «κρυφό σενάριο» αποκαλύπτεται επιλεκτικά σε «δικούς» και μόνο όταν αυτός που το αφηγείται καταλαβαίνει πως δεν υφίσταται κίνδυνος δημόσιας έκθεσης των λεγόμενων του (Scott 1990 : 161). Για αυτόν ακριβώς τον λόγο η καταγραφή των «ιστοριών» με μαγνητόφωνο, ακόμα και οι σημειώσεις που κρατάει ο ερευνητής την ώρα της αφήγησης αντιμετωπίζονται με καχυποψία από τον αφηγητή. Η καταγραφή είναι μέθοδος που χρησιμοποιούν οι άρχοντες και οι λόγιοι, οι μεν στα μνημεία που εγείρουν, στον φυσικό χώρο που καταλαμβάνουν, οι δε στα βιβλία απ' όπου πηγάζει η αυθεντία τους. Ο ερευνητής χρησιμοποιεί λόγιες μεθόδους καταγραφής και η ταυτότητά του ως «γραμματιζόμενος» εμπεριέχει σύμβολα της αυθεντίας της μόρφωσης – και της εξουσίας (Τσιτσιπής 2005 : 36). Ας θυμηθούμε την αντίδραση των αφηγητών στην περίπτωση της σχέσης της οικογένειας Βουβάλη με την μαγεία ή στον «Δεύτερο Πετροπόλεμο» αναφορικά με την τιμωρία των όσων συκοφάντησαν τον δεσπότη (Κεφ. 3.4). Ο λαϊκός αφηγητής δεν θέλει για τα λόγια του αποδείξεις που να «μένουν», αποδείξεις που μπορούν να χρησιμοποιηθούν εναντίον του από τους «άρχοντες».

Τα «γουλιασμένα» έχουν ένα πολύ μεγάλο πλεονέκτημα : είναι «ιστορίες». Όπως είπαμε, η λέξη έχει περισσότερες από μια σημασία. Μπορεί να είναι κάτι αληθινό, μια βαθιά προσωπική αλήθεια ή βιωματική εμπειρία όμως ταυτόχρονα η σημασία της είναι εξαιρετικά ευέλικτη : είναι και «παπαζιλίκι», «ψέμα». Ο λαϊκός αφηγητής παρουσιάζει την δική του εκδοχή με σχετική ασφάλεια ως προς τις επιπτώσεις που θα μπορούσε να είχε για εκείνον η αποκάλυψη του «κρυφού σεναρίου». Η ίδια η αφήγησή του μπορεί από την μια στιγμή στην άλλη να υποστηρίξει πως αυτά

που ακούγονται είναι ανοησίες και ψευτιές.

Η ευελιξία των «γουλιασμένων» ως «ιστορίες» είναι ακόμα μεγαλύτερη. Ορισμένες φορές ο αφηγητής έχει ανάγκη να παρέχει αποδείξεις – εχέγγυα που να δείχνουν πως τα όσα θρυλεί είναι αλήθεια. Όταν τα «γουλιασμένα» επιτελούνται μεταξύ λαϊκών αφηγητών αναφέρονται σε συγκεκριμένα άτομα της κοινότητας. Το να αναφέρει κανείς λεπτομερειακά σε ποιον ακριβώς συνέβη το «γουλιασμένο» αποτελεί μια αφηγηματική τεχνική με δυο συνιστώσες. Πρώτον, η στερεοτυπική εισαγωγή ενός «γουλιασμένου» περιέχει αναφορά σε μέλη της κοινότητας, στο γενεαλογικό τους δέντρο, στον τόπο του συμβάντος, είναι μια τεχνική διαμόρφωσης συλλογικής γνώσης γύρω από πρόσωπα και τόπους. Δεύτερον, ενισχύει την αληθοφάνεια της επιτέλεσης μιας και η αναφορά σε συγκεκριμένα πρόσωπα αφήνει την δυνατότητα ιχνηλάτησης της αλήθειας κάτι που στην ουσία αποτελεί έναν έμμεσο όρκο πως ό,τι αφηγούμαστε είναι η αλήθεια – αν θέλει κανείς, ιδού τα πρόσωπα που μπορούν να επιβεβαιώσουν την αφήγηση. Όταν ο αφηγητής νιώσει πως απειλείται, (κάτι που συμβαίνει και όταν ο ερευνητής βγάζει το σημειωματάριό του ή πατάει το κουμπί της μαγνητοφώνησης) ενεργοποιεί την ευελιξία των «γουλιασμένων». Αφαιρεί τόσες λεπτομέρειες όσες είναι αναγκαίες για να υποστηρίξει πως εν τέλει αυτό που λέει είναι μια φήμη, κάτι που συνέβη σε κάποιον αόριστα και εμείς απλά ακούσαμε και αφηγούμαστε. Αλλάζει τους δείκτες της επιτέλεσης με χαρακτηριστική ευκολία, δίνοντας, ανάλογα με τον ακροατή διαφορετικά «κλειδιά» από την μια στιγμή στην άλλη με τα οποία αναπλαισιώνει την αφήγηση (Τσιτσιπής 2005 : 31-32). Τα «γουλιασμένα» από «κρυφό σενάριο» πλέον επιτελούνται ως «δημόσιο». Στα πλαίσια του δημόσιου λόγου ο λαϊκός αφηγητής μπορεί να υποβιβάζει σκοπίμως τις «ιστορίες» του : κουνώντας την παλάμη κυκλικά και αλλάζοντας ελαφρά τον τόνο της φωνής σε μια ψιλότερη οκτάβα, σουφρώνοντας τα χείλη και ελαφρώς κλείνοντας τα μάτια. Πάλι, με ένα συνωμοτικό νεύμα, ένα κλείσιμο του ματιού ή τοποθετώντας το δάχτυλο στο στόμα και κοιτώντας με γρήγορες ματιές τριγύρω, ψιθυρίζοντας, τα «γουλιασμένα» αποκαθίστανται ως αλήθεια. Αυτό το επίπεδο της αφήγησης ο άρχοντας δύσκολα μπορεί να το ελέγξει και το σημειωματάριο και το μαγνητόφωνο του «γραμματιζόμενου» δύσκολα μπορούν να αποτυπώσουν και να το κρατήσουν ως «αποδείξη», ως «μνημείο» του «κρυφού σεναρίου».

Ο ερευνητής έτσι προβάλλει κατά κάποιον τρόπο την ίδια στιγμή ως «συνένοχος» μα και σταθερά εκπρόσωπος μιας αυθεντίας από την οποία ο συνομιλητής πασχίζει να κρυφτεί. Μπροστά στον ερευνητή, στα πλαίσια αυτής της αμφιταλάντευσης, η λαϊκή αφήγηση μεταπηδάει συνεχώς από το «κρυφό» στο «δημόσιο» πολλές φορές με ταχύτητα και με τρόπους αδιόρατους. Ο ερευνητής ως παρατηρητής του «κρυφού σεναρίου» ακροβατεί τόσο ο ίδιος μέσα του, όσο και στην εκτίμηση των συνομιλητών του ως «δικός» και ως «ξένος». Η αφήγησή του, σε αυτά τα πλαίσια, έχει τη μοναδική ευκαιρία να αποτελέσει έναν ενδιάμεσο «τόπο» παρατήρησης και ερμηνείας των περίπλοκων σχέσεων μεταξύ κυρίαρχων και υποτελών ομάδων.

Η λαϊκή αφήγηση δεν είναι γραπτό κείμενο, δεν υπάρχουν αποδείξεις για αυτήν από την στιγμή που επιτελεστεί. Είναι φευγαλέα και υφίσταται μόνο όσο μιλάμε. Κρύβεται, εξαφανίζεται, γελοιοποιείται και διατρανώνεται, μεταπηδά από πλαίσιο σε πλαίσιο πολύ εύκολα και αφήνει τον αφηγητή «αθώο» σε κάθε μια από αυτές τις περιπτώσεις. Στα θρυλούμενα δεν μπορεί κανένας «άρχοντας» να εντοπίσει ποιός έχει ξεκινήσει το νήμα της αφήγησης, ποιός έφτιαξε ή πρωτοείπε την «ιστορία». Δύσκολα μπορεί να κατηγορηθεί κανείς προσωπικά ως φορέας ολόκληρης της συλλογικής μνήμης της κοινότητας. Επίσης, στα θρυλούμενα δεν υπάρχει «κεντρική εξουσία», «αυθεντία» που να θέλει να επιβάλει μια συγκεκριμένη μορφή αφήγησης με συγκεκριμένο περιεχόμενο. Οι αφηγητές χρησιμοποιούν την «ιστορία», αναπαριστώντας τα γεγονότα με έναν τρόπο που ο J. Scott περιγράφει ως «αποκεντρωμένο» και σχετικά με την «επί σκηνης» επίσημη αφήγηση που ελέγχεται και εκπορεύεται από συγκεκριμένες αυθεντίες, περισσότερο δημοκρατικό (Scott 1990 : 157). Τα «γουλιασμένα» είναι μια απάντηση στην εξουσία των ολίγων οι οποίοι παρουσιάζουν μεν τα πράγματα ως δημοκρατικά, φροντίζουν όμως να προσφέρουν τόση ελευθερία όση είναι αρκετή για αναδυθεί η ολιγαρχία στην οποία ηγεμονεύουν.

Τα «γουλιασμένα» ως «κρυφό σενάριο» δεν είναι μόνο μια παθητική συνήθεια του λαϊκού αφηγητή, ένα ψυχολογικό αντιστάθμισμα μπροστά στην εξοντωτική δύναμη της εξουσίας. Όπως σημειώνει ο J. Scott η ύπαρξη αφηγηματικών πρακτικών που αντικρούουν την επίσημη αναπαράσταση και ρητορική είναι κάτι που με την επιμονή στον χρόνο, πολλές φορές εγείρει δυναμικές που εκπλήσσουν τόσο τον ερευνητή, όσο

και –πρωτίστως – την άρχουσα ελίτ (Scott 1990 : 224 κ.ε.). Υπάρχουν παραδείγματα ξεσηκωμού των υπάλληλων ομάδων και βίαιης αντίδρασης που μπορούν να εντοπιστούν εκ των υστέρων στην προφορικότητα. Σε αυτές τις στιγμές κοινωνικής ρήξης το «κρυφό σενάριο» δημοσιοποιείται δίχως τεχνάσματα και φανερώνεται ως το πολιτισμικό υπόστρωμα του ξεσηκωμού.

Ο λαϊκός αφηγητής γνωρίζει βιωματικά πως τα «γουλιασμένα» ως «κρυφό σενάριο» αναπαράστασης της ιστορίας αντιμετωπίζονται με περιφρόνηση και οργή από τους ντόπιους λόγιους αλλά και από τους πολιτικούς και θρησκευτικούς άρχοντες. Γνωρίζει επίσης, βιωματικά, πως υπάρχουν καλοί λόγοι για αυτήν την αντίδραση. Ο άρχοντας κατανοεί πως η θέση του δεν είναι εξασφαλισμένη ενάντια σε κάθε αντινομία που θα διαπράξει, γνωρίζει πως «σπόροι» αντίστασης και ξεσηκωμού βρίσκονται στις «ιστορίες» που κυκλοφορούν καθημερινά για εκείνον και τους ομοίους του.

Εκείνος που αποτελεί μέλος των υπάλληλων ομάδων και των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων δεν μπορεί να ρισκάρει την προσωπική, άμεση έκθεση απέναντι στην δύναμη των κοινωνικών ελίτ. Γνωρίζει πως κινδυνεύει να αποκλειστεί από την προσφορά εργασίας, γνωρίζει πως οι ισχυροί μπορούν να του επιβάλουν δυσχερείς κυρώσεις. Γνωρίζει, όμως, την ίδια στιγμή, πως με τα όσα αφηγείται πλάθει μια κοινή «συνενοχή» με τον ακροατή του, ένα επίπεδο αλληλεγγύης και αλληλοκατανόησης με τους ομοίους του μέσα από ένα κοινό σύστημα συμβόλων και αναπαραστάσεων. Έτσι μπορεί και αντιστέκεται στην εξουσία των ισχυρών αναπαριστώντας το παρελθόν και το παρόν της κοινότητας – και επομένως και την δική του ταυτότητα – με όρους αλήθειας, μεταφυσικής δικαιοσύνης και νύξεις πραγματικής, απτής συλλογικής αντίστασης όταν οι περιστάσεις το απαιτήσουν. Μέσα από αυτήν την πρακτική, τα «γουλιασμένα» αναδύουν την ίδια τη «φωνή» της υπάλληλης κοινότητας, τη συλλογική της σκέψη και στάση την ίδια στιγμή που προστατεύουν κάθε έναν από τους αφηγητές από την προσωπική έκθεση στην ηγεμονία της άρχουσας τάξης.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ.

Η ΕΝΟΡΙΑ ΩΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ ΜΕΤΑΞΥ ΟΡΑΤΟΥ ΚΑΙ ΑΟΡΑΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

Κεφάλαιο 6. Χωρικές αναπαραστάσεις και κοινοτικές πρακτικές.

6.1. Το οικιστικό μοντέλο.

Μέχρι στιγμής έχουμε αναφερθεί κυρίως στο πώς αναπαρίσταται στα «γουλιασμένα» η ηγεμονία της οικονομικής και κοινωνικής ελίτ του νησιού με βάση το φυσικό και οικιστικό τοπίο και πώς αυτή η αναπαράσταση παραπέμπει στις πραγματικές σχέσεις μεταξύ άρχοντα και αρχόμενου, όπως τουλάχιστον τις βιώνει ο λαϊκός αφηγητής. Σε αυτό το κεφάλαιο θα αναπτύξουμε περαιτέρω τη συζήτηση μετατοπίζοντας σταδιακά το ενδιαφέρον σε ζητήματα κοινοτισμού και συλλογικών αναπαραστάσεων εντός του θεσμού της ενορίας με σκοπό την λεπτομερέστερη αποτύπωση των σχέσεων εξουσίας. Θα προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε τη δεσπίζουσα παρουσία του ενοριακού ναού και του μοναστηριού στο οικιστικό τοπίο της Καλύμνου. Θα δούμε ποιες ιστορικές συνθήκες και κοινωνικοί συσχετισμοί αναπαρίστανται στα «γουλιασμένα» καθώς η «αρχιτεκτονική» του κόσμου στη λαϊκή κοσμοθεωρία θέλει τα πάντα να αποτελούνται από δυο αενάως αλληλεπιδρώντα επίπεδα ύπαρξης, ένα ορατό και ένα αόρατο.

Η ιστορικός Ε. Ολυμπίτου έχει μελετήσει τις αλλαγές που επέφερε η οικονομική ανάπτυξη και η άνθηση της σπογγαλιείας στο νησί. Σημαντικότερη από αυτές είναι η μετάβαση του πληθυσμού από τον παραδοσιακό οχυρό οικισμό της Χώρας στην παραθαλάσσια περιοχή του λιμανιού, κάτι που σύντομα θα ανάγει τον νέο οικισμό, την Πόθια, σε πρωτεύουσα του νησιού. Η «κίνηση» αυτή από τα ενδότερα προς την «Σκάλα» είναι χαρακτηριστικό όλου του νησιωτικού χώρου των μέσων του 19^{ου} - αρχών του 20ου αι. και σημαδεύεται, αρχικά, από την ανάγκη ανέγερσης ενός σημαντικού ναού ο οποίος, κατά κάποιον τρόπο, «θεμελιώνει» τον νέο οικισμό (Ολυμπίτου 2007 : 170 κ.ε.). Στην Κάλυμνο το 1877 η Δημογεροντία αναθέτει στον Τήνιο γλύπτη Ιωάννη Χαλεπά την κατασκευή του τέμπλου του ναού Μεταμορφώσεως

Σωτήρος, ο οποίος είχε θεμελιωθεί στο μέσον της παραλίας το 1860. Ο ναός που πλέον αναφέρεται ελλειπτικά στην λαϊκή αφήγηση ως, «του Χριστού», επρόκειτο, όπως σημειώνει ο ρώσος φιλέλληνας Κάρολος Φλέγκελ (Φλέγκελ 1896 : 25), να είναι η εκκλησία «η ωραιότερα πασών, μετά θρόνου μολυβδοσκεπάστου, άμβωνος, αρχιερατικού θρόνου μαρμάρινων και αξιοσήμαντων εικόνων του Σακελλαρίου Μαγκλή και Γεωργίου Οικονόμου Καλυμνίων». Ο ναός του Χριστού αποτελεί σύντομα το μεγαλοπρεπέστερο (και πιο πολυδάπανο) οικοδόμημα στην Κάλυμνο το οποίο θεμελιώνει ένα νέο οικιστικό μοντέλο «στραμμένο» προς την θάλασσα και την σπογγαλιευτική, εξωστρεφή δραστηριότητα. Γύρω από τον ναό και παράλληλα με την ακτογραμμή θα χτιστούν οι αποθήκες και οι κατοικίες των σφουγγαρέμπορων και ορισμένων καπεταναίων. Η Χώρα κατά τον Ιπποκράτη Ταυλάριο παρουσιάζει εκείνη την εποχή οικιστική στασιμότητα. Είναι «ρυπαρά και αθλία, έχουσα στενούς όδους, ως είναι πάσαι αι Τουρκικαί πόλεις. Οικοδομάς ολίγιστας έχει αξίας λόγου. Εν τω λιμένι όμως υπάρχουσιν οικοδομαί επί το ευρωπαϊκότερον και φιλοτιμούνται ήδη να καθωραϊσωσιν αυτόν» (Ταυλάριος 1862 : 518). Το 1889 η ανάπτυξη της Πόθιας ωθεί τον μητροπολίτη Χ. Βυζάντιο (1888-1894) να μεταφέρει την έδρα της μητρόπολης από τη Χώρα και την Παναγία, στην Πόθια και τον Χριστό. Το 1895 γίνεται η πρώτη επίσημη δοξολογία στο νέο μητροπολιτικό ναό ενώ την ίδια μέρα εγκαινιάζεται ένα ακόμη δημοτικό σχολείο αρρένων στην Πόθια. Το 1902 θεμελιώνεται το νέο κτήριο της Δημογεροντίας, δίπλα στο ναό του Χριστού. Για το σκοπό αυτό επελέγη η μέρα του εορτασμού της εικοσιπενταετούς παραμονής του σουλτάνου Αμπντούλ Χαμίτ Χαν Β΄ στον θρόνο, ενώ στην τελετή παρέστησαν ο Τούρκος Καϊμακάμης Καλύμνου αλλά και εκπρόσωποι της οθωμανικής εξουσίας από την Κω (Ολυμπίτου 2007 : 176).

Ενώ για ορισμένα νησιά η μετακίνηση του πληθυσμού στα παράλια που σημειώθηκε από τον 19ο αι. σήμανε πολλές φορές την ερήμωση της «Χώρας» (Ολυμπίτου 2007 : 163) στην περίπτωση της Καλύμνου η μετακίνηση αυτή σήμαινε απλά την μετατόπιση του κέντρου εξουσίας και οικονομικής ζωής. Ο παραδοσιακός οικισμός της Χώρας, αποκομμένος από το Λιμάνι το οποίο συγκέντρωνε όλη την σπογγαλιευτική και σύντομα διοικητική δραστηριότητα, έχασε, μέχρι τον ερχομό των Ιταλών, την πρωτοκαθεδρία του.

Ο Θ. Αλεξίου αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο καθορίζεται ο οικιστικός χώρος σε σχέση με τον καταμερισμό εργασίας και τις σχέσεις παραγωγής σε ελληνικές παραθαλάσσιες πόλεις των αρχών του 20ου αι. (Αλεξίου 2007 : 274 κ.ε.). Η σχέση οικονομικά εύπορου (εργοδότη) και οικονομικά ασθενέστερου (υπαλλήλου) εγγράφεται στο τοπίο με το εξής γενικό χαρακτηριστικό. Η ηγετική ομάδα συνήθως καταλαμβάνει έναν χώρο ο οποίος προβάλλει ως υπέρτερος σε πολλά σημεία : είναι πιο εύκολα προσβάσιμος, πιο ομαλός, πιο ευρύς. Οι υπάλληλες ομάδες αναπτύσσουν τον δικό τους οικισμό σε σχέση με τις κυρίαρχες. Καταλαμβάνουν τον χώρο που απομένει, ο οποίος συνήθως είναι προσβάσιμος δυσκολότερα, είναι ανώμαλος γεωμορφικά, τα σπίτια χτίζονται μικρότερα και σε περιορισμένο χώρο. Σύμφωνα με τον Β. Νιτσιάκο (2004 : 26) έχουμε να κάνουμε με μια συγχρονική (οριζόντια) αποτύπωση των κοινωνικών σχέσεων στον δομημένο χώρο (β. Παράρτημα σ. 383, Εικόνα 32).

Αυτή η οικιστική σχέση των φτωχότερων κοινωνικών τάξεων «ως προς» τις πλουσιότερες μπορεί να εντοπιστεί και στην Κάλυμνο. Η μεταφορά της πρωτεύουσας από το Χωριό στην Πόθια στις αρχές του 20ου αι. μεταφράστηκε οικιστικά ως ανάπτυξη αρχοντικών στην ακτογραμμή. Η νέα εύπορη αστική τάξη καθώς και οι παραδοσιακές προυχοντικές οικογένειες από το Χωριό που «κατέβηκαν» στην Πόθια κατέλαβαν τον ομαλό χώρο μπροστά στο λιμάνι προς τα ενδότερα χτίζοντας διώροφα αρχοντικά και μένοντας σε άμεση επαφή με τα πλοία, τους παραθαλάσσιους αποθηκευτικούς χώρους που αναπτύσσονται και γενικά τη σπογγαλιευτική και διοικητική δραστηριότητα. Αντίθετα, τα πληρώματα των σφουγγαράδικων κατέλαβαν τις δύσβατες πλαγιές πάνω από το λιμάνι. Αμφιθεατρικά της παραλίας αναπτύσσονται οι «σφουγγαρομαχαλάδες», στα δυτικά του Αγίου Νικολάου και Αγίου Βασιλείου και στα ανατολικά του Αγίου Στεφάνου και της Υπαπαντής. Εκεί θα χτίσουν τα σπίτια τους τα πληρώματα των σφουγγαράδικων πλοίων. Οι οικιστικοί αυτοί χώροι ονομάστηκαν «μαράσσα» λέξη που προέρχεται από το τουρκικό «nagos» που σημαίνει «προάστιο» (Σκανδαλίδης 2013 : 329). Σήμερα τα «μαράσσα» αποτελούν τις πλέον ευνοημένες περιοχές της Καλύμνου μακριά από την πολύβουη Πόθια και με θέα ψηλά προς το λιμάνι. Την εποχή όμως που εξετάζουμε η διακριτή απόσταση τους από το κέντρο της εμπορικής και κοινωνικής ζωής μπορεί να μην αποτελούσε ιδιαίτερο μειονέκτημα

(πρόκειται άλλωστε για μια απόσταση αμελητέα από τα μαράσσια στο λιμάνι) αλλά σίγουρα αποτύπωνε πρακτικά και συμβολικά την σχέση των υπάλληλων ομάδων ως προς τους «άρχοντες» του τόπου νοσηματοδοτώντας τον χώρο με βάση τις σχέσεις παραγωγής και εξουσίας (βλ. Παράρτημα σ. 394, Εικόνα 47).

Η μετάβαση από τη Χώρα στην Πόθια και το νέο οικιστικό μοντέλο αναπαρίστανται στα «γουλιασμένα» σε δυο μεγάλες θεματικές. Η πρώτη αναφέρεται στο οικιστικό κενό που υπήρχε μέχρι πρότινος μεταξύ των δυο οικισμών, του παραδοσιακού και του νεότερου. Η δεύτερη θεματική αναπαριστά τις σχέσεις εξουσίας στην νεόδμητη Πόθια από την οπτική των κατοίκων των «μαρασσών» ως προς την εγκατάσταση των «αρχόντων» στην περιοχή του λιμανιού και τη δημιουργία του νέου κέντρου ανάπτυξης στο νησί.

Η μετάβαση από τη Χώρα στην Πόθια δεν έγινε με τη σταδιακή εξάπλωση του παραδοσιακού οικισμού προς τα παράλια. Αυτό που συνέβη είναι η ασυνεχής, σχετικά απότομη πληθυσμιακή, εμπορική και διοικητική μετατόπιση από τον έναν οικιστικό χώρο στον άλλο. Μεταξύ των δυο οικισμών προέκυψε ένα σημαντικό οικιστικό κενό που για πολλές δεκαετίες κάλυπτε ένα μεγάλο μέρος της κοιλάδας της Πόθιας. Ο χώρος αυτός που αναφέρεται στα σύγχρονα θρυλούμενα ως «Γήπεδο» ή αναχρονιστικά ως «Ποταμοί» (όπως ήταν και η αρχική του ονομασία εξαιτίας των χειμάρρων που σχηματίζονταν τοπικά τον χειμώνα) συγκεντρώνει πάμπολλα θρυλούμενα και θεωρείται μια από τις πλέον στοιχειωμένες τοποθεσίες (βλ. ΚΑΛ.1.2., ΚΑΛ17.5., ΚΑΛ27.2., ΚΑΛ12.3., ΚΑΛ13.7). Η νυχτερινή πορεία στο οικιστικό κενό από την Πόθια προς το Χωριό και αντίστροφα ανακαλείται στην αφήγηση ως κάτι το ιδιαίτερα αγχογόνο και επικίνδυνο. Συνοδοιπόροι του άτυχου νυχτοκόπου παρουσιάζονται ανίερα πλάσματα, όπως διάφοροι κακοθανατισμένοι, ανεπιθύμητοι συνταξιδιώτες όπως η «γούρλα» με τα μικρά της αλλά και ο ίδιος ο Διάβολος σε πρωτεϊκές μεταμορφώσεις. Ακόμα και σήμερα που το κενό αυτό έχει εξαφανιστεί μετά από δεκαετίες οικιστικής δραστηριότητας η συλλογική μνήμη αναπαριστά το τοπίο όπως θα το βίωνε κανείς από τα τέλη του 19^{ου} μέχρι και τα μέσα του 20^{ου} αι : ως έναν μεθοριακό τόπο. Ο τόπος αυτός μετά το σούρουπο παραμένει δίχως ηλεκτροφωτισμό και ορίζεται αφενός από την παρουσία του Κάστρου της Χρυσοχειριάς και αφετέρου από το νεκροταφείο του Αγίου

Μάμμαντος, του «γερμανικού» νεκροταφείου καθώς και από πλήθος άλλων «παρατηρημένων σημείων» δηλαδή τοποθεσιών βεβαρημένων στη συλλογική μνήμη από την παρουσία κακόβουλων πλασμάτων και φαινομένων.

Η επίμονη παρουσίαση Χώρας και Πόθιας ως δυο διακριτών οικισμών στα σύγχρονα «γουλιασμένα» και η αναφορά σε ένα υπάρχον οικιστικό, σκοτεινό και μυστήριο κενό τη στιγμή που πλέον οι δυο οικισμοί έχουν συνενωθεί μετά από εκατό και πλέον χρόνια οικιστικής δραστηριότητας παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Μια πιθανή ερμηνεία εδράζεται στις κοινωνικές εντάσεις που προέκυψαν από την μετάβαση στα παράλια και την απώλεια του οικονομικού και διοικητικού ελέγχου από τους κατοίκους της Χώρας. Απότοκα αυτής της απώλειας προκύπτουν ακόμα και σήμερα, όπως θα δούμε παρακάτω. Αξίζει να αναφερθούμε, αρχικά, σε ορισμένες εκφάνσεις της γενικότερης αντιπαράθεσης στην προφορική και την κοινωνική ζωή μεταξύ των κατοίκων Χώρας και Πόθιας.

Οι Ποθιανοί «παρανομιάζουν» του Χωριανούς «σβινέλλια», παρατσούκλι που αναφέρεται σε πνευματική αναπηρία. Αποδίδουν την εντονότερη χρήση του ιδιώματος στην περιοχή του Χωριού σε κάποιου είδους καθυστέρηση και κατηγορούν τους χωριανούς για οπισθοδρομικότητα και απαρχαιωμένη σκέψη. Οι Ποθιανοί επίσης χρησιμοποιούν υποτιμητικά τοπωνύμια για τις περιοχές του Χωριού, όπως «Κορέα», ή «Χορταράκια». Βιώνει κανείς πως η αντιμετώπιση αυτή έχει και πρακτικές διαστάσεις. Οι οικονομικές σχέσεις των Χωριανών με τους Ποθιανούς έχουν στεγανά. Ένας μάστορης από το Χωριό δύσκολα έχει πελατεία από την Πόθια ενώ μπορεί κανείς να διαισθανθεί ακόμα έντονη την δυσπιστία των Ποθιανών προς τους Χωριανούς και σε τομείς πέρα από τις επαγγελματικές σχέσεις : τα γελάκια μια παρέας κοριτσιών λυκείου όταν μια από αυτές ανέφερε πως «τα έχει» με «ένα παιδί από το Χωριό» είναι χαρακτηριστικά. Ρωτώντας τις υπόλοιπες γιατί γελούν, απάντησαν πως τους φαίνεται «βλακεία» κάποια κοπέλα από την Πόθια «να τα φτιάχνει με Χωρζανέλλι». Τα τελευταία χρόνια ένας ακόμα σημείο αντιπαράθεσης έρχεται να προστεθεί στον κατάλογο. Το πρόβλημα ναρκωτικών που ταλανίζει σοβαρά το νησί (χαρακτηριστική είναι η προσπάθεια των τοπικών αρχών για δημιουργία κέντρου συμβουλευτικής και απεξάρτησης) αποδίδεται στον καθημερινό λόγο των Ποθιανών ως κάτι που

εκπορεύεται από το Χωριό. Στερεοτυπικά το Χωριό προβάλλεται στον καθημερινό λόγο των Ποθιανών – ακόμα και στα «γουλιασμένα» με υποτιμητικούς όρους (βλ. Παράρτημα σ. 361, Απάντηση 26).

Από την άλλη, οι Χωριανοί κατηγορούν τους Ποθιανούς ως «φαντασμένους» και «πρωτευουσιάνους». Καμαρώνουν με το γεγονός της παλαιότητας του Χωριού και θεωρούν τον εαυτό τους πιο αυθεντικό Καλύμνιο από τους Ποθιανούς. Ορισμένες φορές επιδεικτικά χρησιμοποιούν τα όσα οι Ποθιανοί τους προσάπτουν υποτιμητικά, για παράδειγμά τα ιδιαίτερα τοπωνύμια, ως ένδειξη μιας ταυτότητας για την οποία είναι υπερήφανοι.

Η Πόθια και το Χωριό έχουν, εν κατακλείδι, μια θρησκευτική ζωή ξεχωριστή. Στις μεγάλες εορτές του Χωριού που συνοδεύονται από μουσική και χορό, όπως αυτήν του «Συχώριου» που γίνεται την Κυριακή της Τυρινής στην Παναγία, αυτοί που συμμετέχουν είναι σχεδόν αποκλειστικά από το Χωριό. Στην περιφορά των επιταφίων όλων των ενοριών της Πόθιας που πραγματοποιείται το βράδυ της Μεγάλης Παρασκευής στην κεντρική πλατεία, οι τρεις ενορίες του Χωριού ποτέ δεν λαμβάνουν μέρος. Αντίθετα έχουν δικό τους έθιμο να συγκεντρώνονται στην πλατεία του Χωριού, ενορίτες και επιτάφιοι και να «σηκώνουν ψηλά» του επιταφίους –ο καθημερινός λόγος αναφέρει πως αυτό γίνεται «για να βλέπει και να θυμάται η Πόθια ποιές είναι οι αρχαιότερες ενορίες του νησιού». Οι νεκροί του Χωριού θάβονται στο νεκροταφείο του Ταξιάρχη το οποίο είναι σχετικά αποκομμένο από την Πόθια. Τα τελευταία χρόνια μεγάλο πλήγμα για το Χωριό επήλθε από τις διοικητικές μεταρρυθμίσεις του προγράμματος «Καλλικράτης» κάτι που στην ουσία αποτελεί συνέχεια της συνεχούς υποβάθμισης του τόπου από τον 19οαι. Η Χώρα έχασε και τα τελευταία ψήγματα αυτοδιοίκησης καθώς υπάχθηκε πλήρως στην Πόθια η οποία με την σειρά της χρειάζεται να αποταθεί πλέον στην Κω και στην Ρόδο όπως αιώνες τώρα, για πρακτικά θέματα αυτοδιοίκησης εφόσον οι περισσότερες κρατικές υπηρεσίες στο νησί μεταφέρθηκαν εκεί. Οι αντιδράσεις από μέρους των Χωριανών ήταν έντονες, δεν βρήκαν όμως ανταπόκριση στους πολιτικούς και μάλλον δεν είχαν απήχηση στον πληθυσμό της Πόθιας από τον οποίο δεν υπήρξαν ιδιαίτερες αντιδράσεις ως προς τα αιτήματα των Χωριανών τα οποία, πάντως, σε γενικές γραμμές παρουσιάστηκαν ως

«δίκαια».³⁶

Υποθέτουμε πως το «κενό» μεταξύ των δυο οικισμών στην αφήγηση αναπαριστά τις μεταξύ τους εντάσεις -παλιότερες και νέες-. Μέσα από τις σύγχρονες πρακτικές προφορικότητας προβάλλει όντως μια σημαντική προσπάθεια σύγκρισης και αντίθεσης των κατοίκων Χώρας και Πόθιας, η οποία όμως προκύπτει όχι τόσο στην βάση μιας κάποιας ουσιαστικής πολιτισμικής διαφοράς μεταξύ των δυο ομάδων όσο στην βάση μιας πολύχρονης κοινωνικής και οικονομικής αντιπαράθεσης η οποία προκύπτει με την ιστορική μετάβαση από τα ενδότερα στα παράλια του νησιού. Η αγγογόνος διαδικασία του περάσματος από τον ένα τόπο στον άλλο μέσα από μια περιοχή που παρά την βιωμένη εμπειρία συνεχίζει να παρουσιάζεται στα «γουλιασμένα» ως «κενή» και άρα μεθοριακή αναπαριστά την πρακτική, υπαρκτή ψυχολογική απόσταση που υπάρχει μεταξύ των κατοίκων Χώρας και Πόθιας.

Η δεύτερη μεγάλη θεματική που αναπαρίσταται στα «γουλιασμένα» σχετικά με την μετάβαση που μελετάμε έχει να κάνει με το πώς οι κάτοικοι των «μαρασσών» εκφράζουν τις πραγματικές τους σκέψεις ως προς την μετάβαση από τη Χώρα στην Πόθια με βάση την περιοχή όπου έχει εγκατασταθεί η εύπορη ελίτ. Εκεί όπου βρίσκεται κανείς συγκεντρωμένα τις αποθήκες των πλούσιων σφουγγαρέμπορων, τα αρχοντικά τους (του Ν. Βουβάλη συμπεριλαμβανομένου) καθώς και τα δημόσια κτήρια.

Τα «γουλιασμένα» αναφέρονται πολύ συχνά στο στοίχειωμα των αρχοντικών της ακτογραμμής στην Πόθια. Θα χρειαστεί να αναφερθούμε στις αφηγήσεις αυτές με αρκετή παραβολικότητα. Οι περιπτώσεις αυτών των στοιχειωμένων αρχοντικών μας ενδιαφέρουν ιδιαίτερα στα πλαίσια αυτής της ενότητας καθώς μπορούν να περιγραφούν ως άλλο ένα μέρος του «κρυφού σεναρίου» που ξετυλίγεται μέσα από τη λαϊκή αφήγηση για τους άρχοντες του τόπου.

Τουλάχιστον τρεις περιπτώσεις στοιχειωμένων αρχοντικών ξεχωρίζουν για το πλήθος των αναφορών σε αυτά στο πλαίσιο των «γουλιασμένων». Θα ονομάσουμε

³⁶ Οι τοπικές εφημερίδες «Νησιωτική Διαδρομή» και «Αργώ της Καλύμνου» σε δημοσιεύματα καθ' όλο το 2013 θίγουν ασταμάτητα το θέμα της διοικητικής υποβάθμισης του Χωριού.

αυτές τις περιπτώσεις Α, Β και Γ. Τα αρχοντικά αυτά ανήκαν όλα σε καπεταναίους και πλούσιους σφουγγαρέμπορους, σε γνωστές οικογένειες της Καλύμνου για την οικονομική τους επιφάνεια. Βρίσκονται όλα τους στην γενικότερη ακτογραμμή της «Πλατείας» αλλά και μέχρι το ύψος της ενορία του Αγίου Θεολόγου εκεί όπου τα παλιά αρχοντικά είναι πλέον καφετέριες, καταστήματα και εστιατόρια προσελκύοντας χειμώνα-καλοκαίρι την νεολαία και τους τουρίστες.

Στην Α περίπτωση ζητήθηκε να μην αναφερθούν λεπτομέρειες γιατί υπήρχε φόβος το σπίτι να «παραμείνει ξενοίκιαστο» σε περίπτωση που θα δινόταν δημοσιότητα στα θρυλούμενα που πλέον λίγοι θυμούνται αλλά οι σπιτονοικοκύρηδες θα προτιμούσαν «όλοι να ξεχάσουν». Τα θρυλούμενα γύρω από εκείνο τον τσιγκούνη έμπορο που ακούγεται ακόμα τα βράδια να μετράει τις λίρες του συνάδουν μέχρι σήμερα με το δυσβάσταχτο ενοίκιο που απαιτείται για να αποκτήσει κανείς κάποιο από τα αρχοντικά της ακτογραμμής. Στην περίπτωση Β, που το σπίτι κατοικείται ακόμα, ένα φονικό πάνω στις διαπραγματεύσεις του καπετάνιου για τα ποσοστά που θα έδινε σε δύτη, στοίχειωσε το ισόγειο. Εκεί όπου την εποχή του φονικού ήταν αποθήκη σφουγγαριών, ο «σκληρός» καπετάνιος που μαχαίρωσε τον δύτη του εντελώς άδικα, παρουσιάζεται ακόμα στα «γουλιασμένα» να μην βρίσκει ανάπαυση και να προκαλεί διάφορες φασαρίες στους ενοίκους.

Η περίπτωση Γ είναι πιο ενδιαφέρουσα και καλύτερα τεκμηριωμένη αφηγηματικά. Το κτήριο που είναι σήμερα τράπεζα είναι το εντυπωσιακότερο όλων, θεμελιωμένο το 1904 με μαρμάρινες προσόψεις και σε πλεονεκτική θέση σε σχέση με τον μητροπολιτικό ναό του Χριστού. Το κτήριο αυτό είναι «πολύ γουλιασμένο». Η φράση αυτή μπορεί να γίνει κατανοητή αν συνυπολογίσουμε πως ακόμα και οι παράδρομοι και τα ανήλιαγα σοκάκια γύρω από αυτό έχουν πολύ άσχημη φήμη, είναι τόπος που αποφεύγει κανείς μετά το σούρουπο.

Σχεδόν σε όλες τις αφηγήσεις το σπίτι στοιχειώνει η θορυβώδης παρουσία ενός αλόγου και ενός καβαλάρη στον δεύτερο όροφο. Στα «γουλιασμένα» η παρουσία αλόγου και καβαλάρη παραπέμπει συμβολικά αφενός στον Άγιο Γεώργιο³⁷ και

³⁷ Ως στρατιωτικός, έφιππος Άγιος, ο Άγιος Γεώργιος λατρεύεται στην Κάλυμνο μέσα από –

αφετέρου σε ένδειξη για παρουσία θησαυρού στον τόπο όπου γίνεται η εμφάνιση (ΚΑΛ10.3., ΚΑΛ21.8., ΚΑΛ25.12., ΚΑΛ.31.3). Το σπίτι Γ έκρυβε έναν πολύ ιδιαίτερο θησαυρό. Σύμφωνα με ορισμένες αφηγήσεις, κανείς δεν ήξερε γιατί να εμφανίζονται άλογο και καβαλάρης στον δεύτερο όροφο και μάλιστα με τόση ένταση και συχνότητα. Ωσπου, όταν ήρθε η ώρα της ανακαίνισης του σπιτιού, στα σανίδια του δεύτερου ορόφου βρέθηκαν πάρα πολλές κρυμμένες βυζαντινές εικόνες. Ο από καιρό πεθαμένος ιδιοκτήτης του σπιτιού τις έκρυψε γνωρίζοντας την αξία τους. Μα εκείνες «αλειτούργητες, είχαν αγριέψει». Λέγεται πως το πρόσωπό τους ήταν «άγριο» καθώς οι έντρομοι εργάτες τις ανακάλυπταν, όλο και περισσότερες κάτω από τα σανίδια. Οι αφηγητές τονίζουν πως η «αμαρτία», η ύβρις που προκάλεσε το στοίχειωμα του σπιτιού ήταν να αντιμετωπιστούν οι εικόνες από τον πλούσιο άρχοντα όχι ως αντικείμενο λατρείας της κοινότητας αλλά ως αντικείμενο θησαυρισμού. Σε παρόμοιες περιπτώσεις (Stewart 2008 : 158) η κοινότητα προβάλλει ως ανίερο τον νοσηρισμό ενός κοινού ιερού αγαθού από έναν και μόνο άνθρωπο και ταυτόχρονα απαιτεί το αγαθό αυτό να αποδοθεί πίσω σε αυτήν. Οι εικόνες μεταφέρθηκαν σε μοναστήρι για να λειτουργηθούν και σαν να επρόκειτο για έμψυχα όντα τα οποία το είχαν ανάγκη, τοποθετήθηκαν σε περίοπτο μέρος μέσα στον ναό για να παρακολουθούν από εκεί την λειτουργία και «να ημερέψουν».

Τα σπίτια των αρχόντων χτίστηκαν σε τόπο και με τρόπο ώστε να συμβολίζουν την κοινωνική ανωτερότητα των ιδιοκτητών τους. Η λαϊκή αφήγηση που δεν αγνοεί αυτές τις επιδιώξεις εκφράζει ένα ακόμα «κρυφό σενάριο» της υπάλληλης ομάδας ως προς την κυρίαρχη. Η δραστηριότητα γύρω από την σπογγαλιεία και η τελική απόδοση των κερδών η οποία, όπως αναφέραμε στο δεύτερο κεφάλαιο, ευνοεί πάντα την οικονομική ελίτ εγγράφεται συμβολικά στον τόπο. Τα σπίτια των ελίτ δεν αποτελούν πλέον, για τον λαϊκό αφηγητή, σύμβολο δύναμης αλλά ύβρεως, ηθικών παραπτωμάτων και αδικίας τα οποία επισύρουν βαριές μεταθανάτιες τιμωρίες. Η ομορφιά, το μεγαλείο, και η προνομιακή τους θέση στα πλαίσια του «κρυφού σεναρίου» που αποκαλύπτεται

σχετικά με άλλους έφιππους Αγίους όπως ο Άγιος Δημήτριος- πολυάριθμα εκκλησάκια αφιερωμένα σε εκείνον και διασκορπισμένα τόσο στις εξοχές όσο και εντός του οικισμού.

μέσα από τα «γουλιασμένα» δεν αποτελούν παρά μια πρόφαση, μια επικάλυψη κάτω από την οποία μπορεί να διακρίνει κανείς ιδιότητες ανίερες. Η συλλογική μνήμη διατηρεί την ουσία στην αναπαράσταση της μετάβασης από το Χωριό στην Πόθια και τη δημιουργία του νέου οικισμού. Η ουσία έγκειται στο ότι οι κοινωνικές ανισότητες που ίσχυαν στη Χώρα διαιωνίζονται και στη νέα πρωτεύουσα. Η άνθηση της σπογγαλιείας και το νέο οικιστικό μοντέλο μέσα από τα «γουλιασμένα» αναπαριστάται με όρους που απηχούν στον εξουσιαστικό, άδικο και τελικά καταδικαστέο ηθικά και μεταφυσικά θησαυρισμό των ολίγων και τον παράλληλο εξοβελισμό των πολλών από τον κοινό πλούτο. Στα «γουλιασμένα» αναπαριστάται εκτός των άλλων το μένος εναντίον της αδικίας και οι τρόποι επανόρθωσής της. Στην περίπτωση Γ, του σπιτιού που ήταν γεμάτο εικόνες, η αναπαράσταση των ιερών αντικειμένων που γυρνούν εκεί που ανήκουν και που τοποθετούνται σε περίοπτη θέση καθώς και ο κατευνασμός τους μέσα από την θεία λειτουργία αναπαριστούν τον κατευνασμό της κοινότητας, η οποία επιδεικνύει πως αυτό που της ανήκει πρέπει να επιστραφεί και πως μόνο έτσι το κακό που έχει γίνει μπορεί να μεταστραφεί .

6.2. Η ανάδυση του θεσμού των ενοριών.

Η άνθηση της σπογγαλιείας και η μετάβαση από τον παραδοσιακό στον νεότερο, παραθαλάσσιο οικισμό είχε ως αποτέλεσμα την ανάγκη διοικητικών μεταρρυθμίσεων ακόμα και στους κόλπους της Εκκλησίας. Οι προστριβές μεταξύ Χώρας και Πόθιας και οι πρακτικές ανάγκες μιας νέας διοικητικής εκκλησιαστικής διαίρεσης θα μας απασχολήσουν σε αυτήν την υποενότητα. Σκοπός μας είναι να προσεγγίσουμε καταρχήν τις κοινωνικές και οικονομικές παραμέτρους που καθόρισαν τη σύγχρονη μορφή των ενοριών στο νησί. Έχοντας αυτά τα στοιχεία ως βάση θα μπορέσουμε να προσεγγίσουμε αρτιότερα την ενορία με βάση συγκεκριμένους ανθρωπολογικούς όρους κοινοτισμού και να προχωρήσουμε στο πεδίο των συλλογικών αναπαραστάσεων στα «γουλιασμένα» που απηχούν στους ενοριακούς όρους ζωής.

Το 1880 κάποιοι επιχειρούν τη διαίρεση του ενιαίου δήμου Καλυμνίων σε δυο δήμους, τον Δήμο Παραλίας-Λιμένος και τον Δήμο Χώρας. Ο Ι. Π. Χαλκίτης έχει δημοσιεύσει τα έγγραφα της «αναστάτωσης», όπως αναφέρεται (Χαλκίτης 1985 : 236-242). Τουλάχιστον μέχρι τις αρχές του 1883 υπάρχουν δυο αντιμαχόμενες Δημογεροντίες. Οι μεταξύ τους εντάσεις προσπαθούν να επιλυθούν με την διαμεσολάβηση ανώτερων Οθωμανών αξιωματούχων εκτός νησιού ή του Πατριαρχείου. Φαίνεται πως τελικά σε λαϊκή συνέλευση που έγινε στο προαύλιου του Χριστού στην Πόθια ορίστηκε δημογεροντία αποτελούμενη από αντιπροσώπους τόσο από το Χωριό όσο και από τα παραλιακό οικισμό της Πόθιας. Το 1888 η Δημογεροντία Καλύμνου υποβάλλει αίτηση προς την Ιερά Σύνοδο του Οικουμενικού Πατριαρχείου με σκοπό την ανύψωση της επισκοπής Λέρνης σε Μητρόπολη. Ο Γ. Χαραμαντάς δημοσιεύει την θετική απάντηση του Πατριαρχείου με βάση τον Συνοδικό Τόμο της ίδια χρονιάς. Το Πατριαρχείο αναφέρει μεταξύ άλλων πως η αναβάθμιση της επισκοπής σε μητρόπολη είναι αναγκαία καθώς « [...] η πατρίς αυτών αποτελούμενη εκ των νήσων Λέρου, Καλύμνου και Αστυπαλαίας, δι'ην εσχάτων εκτήσαντο ένεκα της εμπορικής αυτών θέσεως σημαντικήν αύξησιν και σπουδαιότητα» (Χαραμαντάς 1983 : 22-24 και πβ. Χαραμαντάς 1983β.). Οι κάτοικοι της Πόθιας που ανήκουν κυρίως σε μια ανερχόμενη αστική τάξη που αντιμάχεται τις παραδοσιακές προυχοντικές ομάδες επιθυμούν την διοικητική τους απόσπαση από το παραδοσιακό κέντρο λήψης αποφάσεων. Στη βάση αυτών των επιδιώξεων θα γίνει προσπάθεια δημιουργίας νέων ενοριών οι οποίες σταδιακά θα απαγκιστρωθούν από το παραδοσιακό θρησκευτικό κέντρο του νησιού, το Χωριό και τις ενορίες που ηγεμονεύουν μέσω των εφημέριων και των μετοχιών τους σε όλο το

Ο διαχωρισμός του νησιού σε τρεις ενορίες με βάση τον "Κανονισμό της Ιεράς Μητροπόλεως Καλύμνου" το 1904 και τα προσαρτώμενα μετόχια



νησί (για τις ενορίες όπως έχουν σήμερα βλ. Παράρτημα, σ. 362-363).

Το πρώτο έγγραφο στον 20^ο αιώνα που δημιουργήθηκε για να οριοθετήσει την μορφή των ενοριών και τις αρμοδιότητες των ιερέων είναι ο λεγόμενος «Κανονισμός του Ενοριακού Κλήρου της Νήσου Καλύμνου» που υπογράφηκε από το σύνολο των κληρικών του νησιού στις 2 Δεκεμβρίου 1904, υπό την προεδρία του τότε μητροπολίτη Γερμανού Θεοτοκά. Το κείμενο φυλάσσεται στα Αρχεία της Μητρόπολης Καλύμνου. Ο κανονισμός, όπως αναφέρεται στο ακροτελεύτιο πεντηκοστό τέταρτο άρθρο, έχει «ισχύ νόμου δια τον κλήρον της Καλύμνου». Αυτή η αναφορά σε σχέση με το ότι έγιναν, όπως φαίνεται, δυο και περισσότερες συνελεύσεις για την οριστική μορφή του Κανονισμού, υποδηλώνουν πως η κατάσταση με τις ενορίες είχε φτάσει στο ακραίο εκείνο σημείο που πλέον είναι αναγκαία μια τελική διευθέτηση των ζητημάτων που εκκρεμούσαν. Οι είκοσι τέσσερις ιερείς που υπογράφουν το κείμενο είναι πολλοί περισσότεροι από τις ενορίες που υπήρχαν και που θεσπίζονται. Όμως, προβλέπεται το σύστημα «του ρολογιού» κατά το οποίο οι ενορίες δεν έχουν μόνιμο εφημέριο. Οι ιερείς (πολλές φορές μέχρι και τρεις μαζί) λειτουργούν με σειρά σε διαφορετική ενορία κάθε Κυριακή μέχρι να ολοκληρωθεί ο «κύκλος». Το διακύβευμα πίσω από τον κανονισμό του 1904 αφορούσε κυρίως τον κατώτερο κλήρο και ήταν βιοποριστικό. Ο Κανονισμός λοιπόν από το 19^ο έως και το 44^ο άρθρο ασχολείται με την σχολαστική ρύθμιση των απολαβών των ιερέων σε κάθε δραστηριότητα όπου η ιερουργία επιφέρει και το ανάλογο οικονομικό όφελος. Οι ιερείς δεν έχουν μισθό από την μητρόπολη και ζουν αποκλειστικά από τις εισφορές των πιστών, από τον «δίσκο», τον έρανο δηλαδή για τον ιερέα που γίνεται κατά την διάρκεια της Θ. Λειτουργίας αλλά και από τα «τυχερά», διάφορες έκτακτες λειτουργίες ή τελετές.

Θα πρέπει να λάβει κανείς υπόψη πως υπήρχαν ναοί που συγκέντρωναν πολυπληθές και οικονομικά πιο ισχυρό εκκλησίασμα (οι παραδοσιακά ισχυροί ναοί της Παναγίας Χώρας, ή του Χριστού στην Πόθια) ενώ υπήρχαν και ναοί με λιγιστό εκκλησίασμα που αποτελείτο από τις κατώτερες κοινωνικές τάξεις (π.χ. ο ναός του Αγίου Βασιλείου). Ο καθορισμός των ενοριών με βάση τον κανονισμό του 1904 είχε σκοπό δικαιότερη ανακατανομή των οικονομικών απολαβών όλων των ιερέων. Την ίδια στιγμή, παρόλη την σαφή ηγεμονία των ενοριών του Χωριού γίνονται κάποια

βήματα που ανταποκρίνονται εν μέρει στις βλέψεις του πληθυσμού της Πόθιας για θέσπιση νέων, αυτόνομων ενοριών. Σε πρώτο επίπεδο γίνεται μια ιδιότυπη συνένωση. Η «ενορία» πλέον αποτελείται από δυο κεντρικούς ναούς οι οποίοι βρίσκονται ο ένας στο εσωτερικό του νησιού, στο Χωριό και ο άλλος στην Πόθια. Επιπλέον, κάθε μια από αυτές τις τρεις ενορίες αναλαμβάνει ως «μετόχια» δυο ή τρεις επιμέρους ναούς. Το ταξικά προσανατολισμένο μοντέλο είναι εμφανές : οι περίλαμπρες ενορίες των καπεταναίων και των εμπόρων συνασπίζονται και προσαρτούν εντός μιας σχέσης εξάρτησης («μετόχι») ναούς από τους σφουγγαρομαχαλάδες. Επιτρέπεται να λειτουργούν και άλλοι ναοί στο νησί όχι όμως υπό την ιδιότητα της ενορίας. Η ενορία θεσπίζεται ήδη από την απαρχή της ως θεσμός με σαφή ταξικό προσανατολισμό.

Έχοντας κατά νου την λαϊκή συνέλευση του 1880 η οποία απέτρεψε την διάσπαση του νησιού σε δυο δημογεροντίες μπορούμε να καταλάβουμε καλύτερα σε τι εξυπηρετούσε αυτό το μοντέλο δημιουργίας ενοριών. Μέσα από την ιδιότυπη συνένωση ναών από την Χώρα, το παραδοσιακό κέντρο εξουσίας του νησιού και από την Πόθια, το νέο οικιστικό και οικονομικό κέντρο, μπορεί κανείς ίσως να εξακριβώσει τη γενικότερη προσπάθεια εύρεσης μια μέσης λύσης στις κοινωνικές εντάσεις που είχαν δημιουργηθεί μέσα από την αναδιανομή του πλούτου και την ανάδυση μιας νέας κοινωνικής, αστικής τάξης στο νησί, μιας νέας οικονομίας. Αυτές οι κοινωνικές εντάσεις εστιάζονται στο τοπικό ιερατείο βρίσκουν όμως προέκταση σε πρακτικά ζητήματα της θρησκευτικής και κοινωνικής ζωής του νησιού. Η μητρόπολη, προκειμένου να διανείμει δίχως εσωτερικές έριδες τις οικονομικές απολαβές των ιερέων μέσα σε τέτοιο κλίμα αποτρέπει την εγκατάσταση μόνιμου εφημέριου στις ενορίες : κανείς δεν θα ήθελε να γίνει εφημέριος σε μια φτωχή ενορία την στιγμή που ένας άλλος κληρικός θα λειτουργούσε αλλού με πολλαπλάσιες απολαβές. Το μοντέλο συνένωσης ναών από όλο τον οικιστικό χώρο και η εκ περιτροπής στελέχωσή τους μπορεί να εξυπηρετεί ένα λίγο-πολύ δίκαιο σύστημα οικονομικών απολαβών για τους ιερείς. Ταυτόχρονα η παραδοσιακή αριστοκρατία με έδρα την Χώρα δεν «αδικείται» χάνοντας την επιρροή της στα παράλια ούτε όμως και η νέα εύπορη τάξη εμποδίζεται από το να αποκτήσει πρόσβαση –όπως το απαιτεί η οικονομική και κοινωνική της θέση- στο δικαίωμα σχηματισμού ενορίας μέσα από την οποία προβάλλει και ενισχύει τον ηγετικό

της ρόλο. Το σύστημα που επιτάσσει ο «κώδικας» θα ισχύσει μέχρι το 1950 όταν και έρχεται στο προσκήνιο το πρόταγμα για ενορία σε κάθε ναό με ξεχωριστό εφημέριο.

6.3. Προς μια ενοποιημένη ερμηνεία οικισμού και δομών εξουσίας.

Η μελέτη της ενορίας στα πλαίσια αυτής της έρευνας υπαγορεύεται τόσο από βιωματικούς λόγους που έχουν σχέση με την επαφή του ερευνητή με το πεδίο όσο και, όπως αναφέραμε στην εισαγωγή, με τον τρόπο έρευνας και την ποιότητα του αρχειακού γραπτού και προφορικού υλικού που έχει συναχθεί. Τα «γουλιασμένα» που έχουμε στην διάθεσή μας έχουν προκύψει με τη διαμεσολάβηση σημαντικών προσώπων για την κοινότητα-ενορία αλλά και αναφέρονται ειδικότερα σε λεπτές εκφάνσεις των ενοριακών όρων ζωής. Θα εστιάσουμε κατά κάποιον τρόπο σε μια μικροκοινωνία, σε μια κοινότητα εν κοινότητα. Οι ευρύτερες ερμηνείες και οι πιο αφηρημένες αναλύσεις, όπως αναφέρει ο C. Geertz θα πρέπει να αλληλεπιδρούν στα πλαίσια της αφήγησής μας με μια «ιδιαίτερα διεξοδική εξοικείωση με εξαιρετικά μικρά ζητήματα» (Geertz 2003 : 32). Η αφήγησή μας δεν θα στηριχθεί σε κάποιο αναγωγικό τρόπο σκέψης. Στοιχεία από τη «μικρή» κλίμακα της ενορίας θα διασταυρώνονται με ευρύτερες έγγραφες πηγές αλλά και με αφηγήσεις από όλο το νησί. Αντίστροφα, στην προσπάθειά μας να προσεγγίσουμε έναν ολιστικό τρόπο αφήγησης, θα προσπαθούμε να εφαρμόσουμε γνώση από αυτό που η ενορία θεωρεί ως περιφέρεια, τοπική, εθνική και παγκόσμια προκειμένου να ερμηνεύσουμε τα «γουλιασμένα» που αναφέρονται σε αυτήν. Ξεκινώντας αυτήν την αμφίδρομη πορεία θα μεταφέρουμε την εστίαση της αφήγησής μας από τις «μεγάλες» κοινωνικές και οικονομικές αλλαγές που καθόρισαν το γενικό μοντέλο της δημιουργίας των ενοριών στο νησί, στα όρια της ενορίας του Αγίου Βασιλείου την οποία θα αντιμετωπίζουμε, στο εξής, ως παράδειγμα μελέτης.

Το 1875 ήδη στην ακτογραμμή της Πόθιας έχουν θεμελιωθεί οι δυο περιλάμπροι ναοί του Χριστού και του Αγίου Νικολάου. Οι πιο εύπορες οικογένειες σφουγγαρέμπορων και καπεταναίων (όπως αυτή του Ν. Βουβάλη, του Ν. Χριστοδουλάκη κ.α.) έχουν συνδεθεί με τις διαδικασίες ίδρυσης των ναών είτε μέσω δωρεών, είτε μέσω της πολιτικής τους επιρροής ως αυτοί που διαμεσολαβούν προς το

επίσημο κράτος για το έργο της ανέγερσης. Οι ντόπιοι λόγιοι ως «γραμματιζούμενοι» διεκδικούν την θέση του επιτρόπου του ναού ή σε ορισμένες περιπτώσεις συγκρούονται για το ποιος θα ανελιχθεί στην ιδιαίτερα περίοπτη θέση στο στασίδι ως ιεροψάλτης. Η τοπική ελίτ –παραδοσιακή και νεόκοπη- οικονομική και κοινωνική προβάλλει το κύρος της μέσα από τον θεσμό των ενοριών και στην Πόθια. Η εκκλησία, αναδύεται, όπως έχουμε αναφέρει, ως ένας αμιγώς πολιτικός και θρησκευτικός θεσμός. Οι «άρχοντες» διεκδικούν, όχι δίχως μεταξύ τους προστριβές, μέρος στην διοίκηση των μεγάλων ναών ως επίτροποι ή μέλη του εκκλησιαστικού συμβουλίου ενώ την ίδια στιγμή χτίζουν γύρω από αυτούς τους ναούς τα αρχοντικά τους. Έτσι ακόμα και σε ναούς όπως ο Άγιος Νικόλαος οι οποίοι χτίστηκαν στη Πόθια και με την οικονομική συνεισφορά των υπαλλήλων ομάδων, πληρώματα σφουγγαράδικων και βοσκών (Χειλάς 2000 : 246) η διοικητική εξουσία μοιράζεται μονόπλευρα μεταξύ του ιερατείου, των οικονομικά ισχυρότερων και των ντόπιων λογίων.

Το παράδειγμα του ναού του Αγίου Βασιλείου μεταφέρει την αφήγησή μας στα «μαράσσια». Για την πρώιμη ιστορία του ναού και της ενορίας θα βασιστούμε στα σωζόμενα αρχεία της ενορίας καθώς και στην προφορική ιστορία, στα όσα παραδίδουν οι ίδιοι ενορίτες. Σημαντική θέση ως πηγή κατέχει ένα χρονικό της Κ.Μ., νεωκόρου του ναού. Η μητρόπολη το 2005 είχε ξεκινήσει μια προσπάθεια να γίνει συλλογή τεκμηρίων μεταξύ των οποίων και προφορικών μαρτυριών για την ιστορία του κάθε ναού. Η Κ.Μ. παρόλες τις ελάχιστες γραμματικές της γνώσεις οι οποίες εξολοκλήρου αποκτήθηκαν μέσα από «τα γράμματα της εκκλησίας» εξιστορεί σε μια πολυσέλιδη αναφορά την ιστορία της οικογένειάς της η οποία είναι συνυφασμένη με την ίδρυση του ναού του Αγίου Βασιλείου (βλ. Παράρτημα, σ. 341-343).

Λιγότερο πλούσιοι πλοιοκτήτες όπως ο Γ. Κ., κτήτορας του ναού του Αγίου Βασιλείου, νιώθουν την ανάγκη να προβάλλουν επίσης το κύρος τους μέσα από τη θρησκευτική ζωή και την ίδρυση ναών. Ιστορικά, η ίδρυση και εποπτεία ναών, ήδη από την εποχή της ζωής στο Κάστρο Χώρας, όπως είδαμε, θέτει τον ιδρυτή και επόπτη σε πλεονεκτική θέση εντός της κοινότητας, τονίζει και διαιώνίζει το κύρος του. Ο Γ.Κ. στα πρότυπα των Χωριανών και Ποθιανών αρχόντων θεμελιώνει το 1875 μια νέα οικιστική ενότητα στο «μαράσσι» με πυρήνα το ναό και το σπίτι του που χτίζονται σε

χαρακτηριστική εγγύτητα.

Ο ιδρυτής, όμως, της νέας ενορίας δεν δικαιολογεί την ανέγερση του ναού στη βάση της οικονομικής του ανωτερότητας ή των κοινωνικών του επιδιώξεων. Προτάσσονται συμβολικά δυο στοιχεία. Πρώτον ένα θαύμα, μια ιεροφάνεια. Στην περίπτωση του Αγίου Βασιλείου, ο πολιούχος άγιος προστατεύει την οικογένεια του ιδρυτή από την πανούκλα ενώ εκείνος είναι σε σπογγαλιευτικό ταξίδι. Τα θρυλούμενα αναφέρουν πως σε ανταπόδοση, πρέπει να χτιστεί ναός προς τιμήν του αγίου, κάτι που αποτελεί και τάμα του Γ.Κ.. Δεύτερον, προτάσσεται η ευσέβεια του ιδρυτή ο οποίος δεν ησυχάζει μέχρι να δει την υπόσχεσή να εκπληρώνεται την ίδια στιγμή που οι σύντροφοί του, οι οποίοι μετέχουν στο τάμα, θα την αθετήσουν.

Στην αφήγηση των ενοριτών αλλά και στην μαρτυρία της Κ.Μ., ο ιδρυτής του Ναού του Αγίου Βασιλείου πηγαίνει σε καλό τόπο μετά θάνατον. Άλλωστε η έγκαιρη θεμελίωση και λειτουργία του Ναού λίγο πριν τον θάνατό του αντιμετωπίζεται ως ένα σύμβολο που δείχνει την εύνοια του Θεού προς τον καπετάνιο. Όμως ο πλούτος πάλι δημιουργεί «ιστορίες». Ξανά όπως στην περίπτωση της Κατερίνας Βουβάλη, αυτήν την φορά όμως δίχως νύξεις δαιμονοποίησης, είναι η γυναίκα του που πρέπει να σηκώσει το βάρος των «ιστοριών» που φέρνει ο πρόωρος θάνατος του ισχυρότερου μέλους της οικογένειας. Η γυναίκα του Γ.Κ., έκπτωτη αρχόντισσα, πλέον αναγκάζεται να βιοποριστεί από τα όσα έχει να προσφέρει ο ναός που θεμελίωσε ο άντρας της. Είναι η πρώτη μιας σειράς νεωκόρων που συνεχίζεται τέσσερις γενιές μέχρι την νεωκόρο Κ.Μ.

Έχουμε στην διάθεσή μας ορισμένα οικονομικά στοιχεία γύρω από τη λειτουργία του ναού Αγίου Βασιλείου από τις αρχές του εικοστού αιώνα μέχρι το 1937. Στα αρχεία, «τεφτέρια» ή «βιβλία» που ενημέρωνε κάποιος επίτροπος και τα οποία ήταν ανά πάσα στιγμή στη διάθεση της επισκοπής/μητρόπολης καταγράφονται τα τακτικά έσοδα : «πρόσοδοι από δίσκους ή κηρία». Στα τακτικά έξοδα καταγράφονται οι αμοιβές των δυο ιεροψαλτών (δεξιού και αριστερού) και η αμοιβή της νεωκόρου. Το 1935, χρονιά του «Πετροπόλεμου» η ετήσια αμοιβή για τον δεξιό ψάλτη είναι 1000 φράγκα, για τον αριστερό 600 ενώ για τη νεωκόρο 400. Στη συμφωνία έχει οριστεί το γενικό πόσόν όμως επί λέξει αναφέρεται : «θα πληρωθή μηνιαίως κατά αναλογία όσους μήνας εργασθή». Σε περίπτωση απουσίας του ιεροψάλτη αφαιρείται το ανάλογο ποσό

από τις αμοιβές του οι οποίες άλλοτε καταβάλλονταν κάθε μήνα και άλλοτε κάθε τρίμηνο. Από τους αριθμούς αυτούς καταλαβαίνει κανείς πως η αμοιβή για τους άμεσα εμπλεκόμενους με τα πράγματα της εκκλησίας είναι δυσανάλογη και απηχεί σε κοινωνικά κριτήρια. Η νεωκόρος που αναλαμβάνει τη σκληρή δουλειά της οργάνωσης, συντήρησης και της καθαριότητας αμείβεται κατά 60% λιγότερο από τον δεξιό ψάλτη ο οποίος αναλαμβάνει να βρίσκεται στην εκκλησία μόνο μερικές ώρες την εβδομάδα.³⁸ Ο αριστερός ψάλτης, επίσης, που είναι αναγκασμένος ως «δεύτερης διαλογής» ψάλτης να παρακολουθεί κάθε μικρή και μεγάλη τελετή αντίθετα με τον δεξιό, αμοιβεται επίσης λιγότερο από εκείνον. Να σημειωθεί πως δεξιός ψάλτης αναλάμβανε συνήθως κάποιος «μορφωμένος» «γραμματιζόμενος» ο οποίος συχνά ήταν μέλος της πνευματικής ελίτ του νησιού ή διατηρούσε στενές σχέσεις μαθητείας-εξάρτησης από αυτήν. Ο αριστερός ψάλτης δεν ήταν αναγκαστικά κατώτερος στην ψαλτική τέχνη ήταν όμως «μαθητευόμενος» του δεξιού ή νεότερος, συνήθως, στην ηλικία. Στα τακτικά έξοδα περιλαμβάνεται επίσης η αγορά ειδών πρώτης ανάγκης όπως το κεριά και το λιβάνι για τις ανάγκες της Θ. Λειτουργίας αλλά και ο ασβέστης, η ποτάσα για τις ανάγκες της καθαριότητας του ναού, «ποτά και λουκούμια» για την ημέρα «εορτής» του Αγίου. Στα έκτακτα έσοδα περιλαμβάνονται τα «αφιερώματα», δωρεές πιστών. Υπήρχαν επίσης και έκτακτα έξοδα όπως τα μεροκάματα και τα υλικά για διάφορες μικροεπιδιορθώσεις.

³⁸ Η συλλογική μνήμη γύρω από τους αριστερούς ψάλτες της Αγίας Κατερίνας προβάλλει πως σε σχέση με τον «δεξιό» όσοι πέρασαν από το αριστερό στασίδι ήταν ανώτερης τέχνης αλλά ως κοινωνικά κατώτεροι είχαν λιγότερες απολαβές και λιγότερη φήμη ή αίγλη. Κατά κάποιον τρόπο εκφράζεται ένα είδους «κρυφού σεναρίου» αλληλεγγύης προς τον «αριστερό» ψάλτη με τον οποίο φαίνεται να ταυτίζεται περισσότερο ο λαϊκός αφηγητής. Σε ένα από τα θρυλούμενα που σχετίζονται με τους ιδρυτικούς μύθους της ενορίας, ο Η.Α. σε «διαγωνισμό» με το δεξιό ψάλτη, Κ.Γ. ο οποίος είχε δείξει έπαρση τεράστια για την τέχνη του (και άρα παρέβη τον όρο της ταπεινότητας που προτάσσεται ως αρετή στα πλαίσια της χριστιανικής ηθικής) προτίμησε τελευταία στιγμή να αφήσει τον άλλο να νικήσει παρά να φανεί καλύτερος «Ο υψωθείς ταπεινωθήσεται και ο ταπεινωθείς θα υψωθεί» συμπεραίνουν οι αφηγητές εφαρμόζοντας τον ευαγγελικό λόγο. Αξίζει να σημειωθεί πως παραδοσιακά το «αριστερά» μειονεκτεί σχετικά με το «δεξιά» σε όλη την επίσημη ρητορική της Εκκλησίας καθώς σχετίζεται με την πλευρά που χαρακτηρίζει τον Διάβολο και πιο γενικά με την έννοια του ανιέρου (βλ. Ματθ. 25 : 32,33.)

Στα «βιβλία» δεν καταγράφονται οι απολαβές του ιερέα από την περιφορά δίσκου. Να σημειωθεί πως συνέβαινε, μέχρι και την δεκαετία του 1990 περίπου, να «βγαίνουν» περισσότεροι από ένας δίσκοι σε διαφορετικές στιγμές κατά την διάρκεια τη Θ. Λειτουργίας. Ο επίτροπος που περιέφερε τον δίσκο για να συγκεντρώσει τις προσφορές του εκκλησιάσματος εξηγούσε ψιθυρίζοντας, επιγραμματικά τι ήταν ο καθένας και πού προορίζονταν η κάθε προσφορά. Εκτός από την αμοιβή του ιερέα οι δίσκοι θα μπορούσαν να «βγαίνουν» για την αποπεράτωση κάποιου έργου, για φιλανθρωπικό σκοπό που όριζαν οι επίτροποι ή κατ'εντολή του επισκόπου/μητροπολίτη, ακόμα και κατ'εντολή του Πατριαρχείου. Μια από τις πρώτες αναφορές στα Αρχεία της Δημογεροντίας για περιφορά δίσκου μετά από υπόδειξη του Πατριάρχη είναι αυτήν στον εικοστό τόμο (Α.Δ. 20, 345, 8/3/1896) υπέρ της Ι.Θ. Σχολής Χάλκης. Η μη καταγραφή των απολαβών των ιερέων εξηγείται από τους ενορίτες όχι δίχως δόσεις χιούμορ ή ψόγου. Ο ιερέας, ως «αρχηγός» της ενορίας αφενός διατηρεί το δικαίωμα να καρπώνεται την μερίδα του λέοντος από τις προσόδους του ναού και αφετέρου δεν επιθυμεί, όσο μπορεί να το αποφύγει, να δίνει έγγραφη αναφορά στον μητροπολίτη για τις απολαβές του.

Η γενική εικόνα των οικονομικών στοιχείων από την ενορία του Αγίου Βασιλείου συνάδει με τα όσα παραδίδουν προφορικά οι ενορίτες για την πρακτική, διοικητική ιεραρχία στα πλαίσια του ενοριακού ναού ήδη από τα πρώτα χρόνια λειτουργίας του. Στο «συμβούλιο», το ενοριακό όργανο που παίρνει τις αποφάσεις με τακτικές και έκτακτες συνελεύσεις, ο ιερέας τοποθετείται στην κορυφή ενώ αμέσως μετά ακολουθούν σε σπουδαιότητα οι ψάλτες και οι επίτροποι. Όσον αφορά στους επιτρόπους, η συλλογική μνήμη στην ενορία συγκρατεί το ότι και εκείνοι ήταν, όπως το θέτει η Μ.Γ. που θυμάται λεπτομερειακά τα ονόματα επιτρόπων από το 1890, πιο «μαγκιόροι, πιο άνετοι οικονομικά ναυτικοί» ή αλλιώς οι «γραμματιζούμενοι» της ενορίας. «Ιστορίες» για τις μεταξύ τους διενέξεις ή τις «κόντρες» με τον εφημέριο έχουν αποκτήσει ανεκδοτολογικό χαρακτήρα όπως άλλωστε και η έπαρση που επιδείκνυαν προσπαθώντας συνεχώς να υπενθυμίζουν στους ενορίτες, συχνά με τρόπο που τους εξέθετε χιομοριστικά, την εξουσία τους πάνω στα πράγματα της ενορίας.

Η νεωκόρος αν και έχει να επιτελέσει σημαντικό έργο για τη λειτουργία του

ναού, αν και διαμεσολαβεί μεταξύ ναού και ενοριτών για την τέλεση λειτουργιών, για την οργάνωση κολλύβων και άλλων πρακτικών θεμάτων, δεν έχει διοικητικό ρόλο. Οι παρεμβάσεις της στο συμβούλιο είναι ευκαιριακές και αντιμετωπίζονται άλλοτε με προσοχή και άλλοτε με ψόγο. Οι ενορίτες, παρόλα αυτά, αντιμετωπίζουν την παρουσία της με σεβασμό καθώς εκείνη αποτελεί όχι μόνο τον διάμεσο ανάμεσα στον ενορίτη και τους επιτρόπους ή τον ιερέα (ή απλώς αποτελεί ένα πρόσωπο μέσα από το οποίο μπορεί κανείς εν μέρει να παρακάμψει όλους τους παραπάνω σε ορισμένα ζητήματα) αλλά κυρίως γιατί εκείνη είναι ο κάτοχος μιας οργανωτικής γνώσης γύρω από τα πράγματα του ναού την οποία όλοι, το «συμβούλιο» όπως και οι ενορίτες, έχουν τελικά ανάγκη. Αν και η επιρροή της και ο έμφυλος ρόλος της ως η «νοικοκυρά» του ναού μπορεί να είναι ισχυρά, τον τελικό λόγο σε σημαντικά ζητήματα τον έχει το «συμβούλιο» και ο εφημέριος.

Η μελέτη παρόμοιων δεδομένων στις ενορίες των σφουγγαρομαχαλάδων σε αντιπαραβολή με τις «αρχοντικές» ενορίες των πεδινών, παραλιακών σημείων του νησιού μάς επιτρέπει να σχηματίσουμε ένα ενοποιημένο ερμηνευτικό μοντέλο για την οικιστική εξάπλωση στην Πόθια και την εκκλησιαστική διαίρεση και λειτουργία. Η ανέγερση των ναών στην Κάλυμνο σχετίζεται με τις δραστηριότητες και τις επιδιώξεις της οικονομικής ελίτ της εποχής η οποία αντλεί τους πόρους της από την ανθούσα σπογγαλιεία. Οι ενορίες διοικητικά ορίζονται από την οικονομική και κοινωνική άρχουσα τάξη. Παρόλα αυτά φαίνεται πως και εντός των φτωχών ενοριών υπάρχουν ισχυρότεροι και πιο αδύναμοι οικονομικά και κοινωνικά ενορίτες. Η ελίτ στις φτωχές ενορίες των «μαρασσών» δεν μπορεί να συγκριθεί σε οικονομικό εύρος ή κοινωνική επιρροή με την ελίτ των παραδοσιακών ενοριών στο Χωριό ή αυτών της Πόθιας. Παρόλα αυτά, τα όσα ισχύουν σε Χωριό και Πόθια, έστω και σε διαφορετικές κλίμακες, ισχύουν και στις υπόλοιπες περιοχές όπου ιδρύονται ναοί και ενορίες. Ο ταξικός διαχωρισμός παραμένει κυρίαρχος αν και σε διαφορετικές κλίμακες. Οι κατ'αναλογία οικονομικά και κοινωνικά ισχυροί προβάλλονται ως θεμελιωτές και ως άρχοντες, με μια λέξη ως ταγοί σε όλες τις ενορίες, πλούσιες και φτωχές. Πέρα λοιπόν από το ενοποιημένο οικιστικό μοντέλο μπορούμε να μιλήσουμε και για ένα ενιαίο σύστημα κοινωνικής ιεραρχίας και νομής της εξουσίας.

6.4. Η ενορία ως κοινότητα : όψεις κοινοτισμού.

Ο Άγιος Βασίλειος είναι ο ενοριακός ναός μιας φτωχής γειτονιάς αρχικά με λίγα έσοδα και έξοδα, είναι ένας ναός δίχως ιδιαίτερη αίγλη. Το μεγάλο πλεονέκτημά του όμως οφείλεται σε μια κίνηση προνοητική που έκανε ο ιδρυτής του, Γ.Κ. Φρόντισε δίπλα στον ναό και πάνω στο κακοτράχαλο βουνό να περιφράξει με παχύ τοιχίο μια μεγάλη έκταση. Κανείς δεν ξέρει αν την προόριζε για νεκροταφείο του ναού ή για δική του χρήση. Μετά όμως από τον πρώτο τάφο συγγενικού προσώπου μέσα στην έκταση αυτήν ακολούθησαν κι άλλοι. Ο Άγιος Βασίλειος έκτοτε αναπτύχθηκε σε ένα από μεγάλα νεκροταφεία του νησιού. Η παρουσία κοιμητηρίου σε βάθος χρόνου αναβάθμισε τον μικρό ναό σε θρησκευτικό κέντρο αναφοράς για τις γύρω ενορίες οι οποίες στα στενά οικιστικά όρια τους δεν μπόρεσαν να αναπτύξουν δικό τους τόπο ταφής των ενοριτών τους.

Ο ναός σύμφωνα με τον «Κανονισμό του 1904» και το σύστημα του «ρολογιού» με τις εναλλαγές ιερέα κάθε Κυριακή δεν αποτελεί ενοριακό και επομένως ο Άγιος Βασίλειος δεν αποτελεί ενορία. Με την ενθρόνιση του μητροπολίτη Ι. Αηδονόπουλου το 1950 γίνεται προσπάθεια να απεμπλακεί ο κλήρος από τον «Κανονισμό» και να τοποθετηθεί μόνιμος ιερέας σε κάθε ενορία. Φαίνεται όμως πως υπήρχαν, ξανά, τεράστιες διχογνωμίες πάνω στις μόνιμες τοποθετήσεις. Υπήρχαν «πλούσιες» και «φτωχές» περιοχές με τους αντίστοιχους ναούς. Σε μια εποχή που δεν προβλέπεται μόνιμος μισθός, οι απολαβές του ιερέα από δίσκους και «τυχέρα» σχετίζονται άμεσα με το παραπάνω ζήτημα. Ο Άγιος Βασίλειος αποτελεί ουσιαστικά για σαράντα χρόνια μετά την Ενσωμάτωση μετόχι του Αγίου Νικολάου όχι όμως γιατί ήταν μια φτωχή ενορία. Μέχρι το 1950 το νεκροταφείο έχει εξαπλωθεί αρκετά και αποτελεί σημαντική πηγή εσόδων. Τα έσοδα όμως ρέουν προς τους εφημέριους του Αγίου Νικολάου οι οποίοι υπερασπίζουν το μοντέλο διαίρεσης των ενοριών με βάση τον «κανονισμό του 1904» ο οποίος προβλέπει τον Άγιο Βασίλειο ως μετόχι της δικής τους ενορίας. Ο Άγιος Νικόλαος συνεχίζει να συγκεντρώνει μέρος της ανώτερης τοπικής άρχουσας τάξης του νησιού γύρω από έναν ναό-μνημείο τέχνης, θεμελιωμένο από τους πλουσιότερους

καπετάνιους και εμπόρους.

Από το 1938 η συλλογική μνήμη χρησιμοποιεί για το ναό την λέξη «κλειστός» παρόλο που τελούνται περιστασιακές λειτουργίες από τους εφημέριους του Αγίου Νικολάου. Η λέξη δηλώνει καθαρά την δυσαρέσκεια των ενοριτών σχετικά με το καθεστώς εξάρτησης του ναού Αγίου Βασιλείου από αυτόν του Αγίου Νικολάου. Μέχρι και το 1987 όσοι νιώθουν μια φυσική και πνευματική εγγύτητα με τον Ναό του Αγίου Βασιλείου, δεν διστάζουν να κατηγορούν, μερικές φορές δημόσια «Τον Άγιο Νικόλαο» για την αργία του «δικού τους» ναού. Μεγάλες εορτές γίνονται αφορμή να προκληθούν εντάσεις μεταξύ κατοίκων που έχουν τα σπίτια τους γύρω από τον Άγιο Βασίλειο και επιθυμούν να «ανοίξει» ο ναός και να θεσπιστεί ενορία και των εφημέριων ή ορισμένων ενοριτών του Αγίου Νικολάου. «Ο Άγιος Βασίλειος ήταν κλειστός γιατί ο Άγιος Νικόλαος ήταν πιο μεγάλος» αναφέρει χαρακτηριστικά η Μ. Π. 82 ετών το 2010, νοικοκυρά με ελάχιστες γραμματικές γνώσεις, αναπαριστώντας μετωνομικά τις υπέρπουσες σκοπιμότητες πίσω από την αργία του ενός ναού ως σύγκρουση αγίων και όχι ανθρώπινων συμφερόντων. Χαμηλώνοντας την φωνή της, αναφέρει αμέσως μετά πως στην ουσία «δεν ήθελαν (οι ιερείς) να χάσου ντο νεκροταφείο του Άη-Βασιλιού, πως θα το πάρει δικό ντου, είχα ντο ούλοι μαζί, τσζαι...»

Παρόμοιες αναφορές τονίζουν πως ο κλήρος του νησιού και ιδιαίτερα οι εφημέριοι του Αγίου Νικολάου επιθυμούσαν να παραμένει ο Άγιος Βασίλειος μετόχι για να μπορούν να εκμεταλλεύονται το νεκροταφείο του ναού το οποίο μεγάλωνε κάθε χρόνο. Η τοποθέτηση μόνιμου εφημέριου θα του παραχωρούσε το αποκλειστικό δικαίωμα ιερουργίας και προσόδων γύρω από τις υποθέσεις του νεκροταφείου.

Το θέμα αυτονόμησης της ενορίας ετέθη πολλές φορές στην μητρόπολη. Είχαν σταλεί πολλές φορές αντιπροσωπείες κατοίκων και επιτρόπων, μέχρι και σε μια περίπτωση, διάβημα στο Πατριαρχείο από μέρους όλων όσων ήθελα να δουν τον Άγιο Βασίλειο «να ανοίγει». Οι μελλοντικοί ενορίτες του Αγίου Βασιλείου περιέγραψαν τον ναό ως «περιφρονεμένο, αδικημένο, έρημο» εκείνα τα χρόνια αργίας. Οι περιγραφές αυτές μπορούν να θεωρηθούν μια προβολή των συναισθημάτων των ενοριτών στον χώρο, μια προβολή των συναισθημάτων σε αντικείμενο που στη συλλογική μνήμη αποκτάει ανθρωπομορφικές διαστάσεις. Οι κάτοικοι γύρω από τον ναό του Αγίου

Βασιλείου αντιμετώπιζαν με δυσφορία το ότι χρειαζόταν να κατηφορίσουν στην ακτογραμμή, σε «ξένη εκκλησία» κάθε φορά που θέλουν να εκκλησιαστούν την στιγμή που υπάρχει ναός στην γειτονιά τους. Από προφορικές μαρτυρίες ενοριτών γνωρίζουμε πως υπήρχαν πολλοί που προτιμούσαν να εκκλησιαστούν στα μοναστήρια του Αγίου Σάββα ή στην Αγία Αικατερίνη στα οποία χρειαζόταν να μεταβούν με μεταφορικό μέσο παρά στον Άγιο Νικόλαο που ήταν σε κοντινή απόσταση με τα πόδια.

Η ένταση μεταξύ των δυο ναών και των ενοριτών που προκύπτει από την σχέση «υποτέλειας» του Αγίου Βασιλείου στον Άγιο Νικόλαο εκφράστηκε με πολλούς τρόπους ακόμα και μετά το «άνοιγμα» της ενορίας του Αγίου Βασιλείου. Το θέμα των φυσικών συνόρων της κάθε ενορίας απασχολούσε έντονα τους ενορίτες και τον εφημέριο. Οι δυο ενορίες σε φυσική μεταξύ τους εγγύτητα έπρεπε να «χωριστούν» για πρακτικούς, καταρχήν, λόγους. Οι εφημέριοι σε πολλές περιπτώσεις όπως στον Αγιασμό των Φώτων, σε μεταλήψεις πιστών, σε πομπές, δεν είχαν το «δικαίωμα» να ιεουργήσουν μέσα στην «επικράτεια» ενός άλλου ναού παρά με την συγκατάθεση του εφημέριου. Υπήρχαν ορόσημα στον χώρο που σηματοδοτούσαν τις ζώνες δικαιοδοσίας του κάθε ναού και εφημέριου, φυσικά και τεχνητά σύνορα. Δρόμοι, σπίτια, σοκάκια, ένα δέντρο, μια αλάνα, έφτιαχναν τα «σύνορα» μεταξύ των δυο ενοριών. Δεν υπήρχε, βέβαια, κάποιος επίσημα καταχωρημένος, έγγραφος διαχωρισμός. Οι μηχανισμοί της προφορικότητας αναλάμβαναν την πραγμάτευση των χωρικών διατάξεων και τη διασπορά της γνώσης αυτής στην ενορία. Μεταξύ τους οι εφημέριοι είχαν μια κάποια συνεννόηση. Δεν συνέβαινε όμως το ίδιο και με τους ενορίτες. Τα σύνορα, προφορικά ορισμένα, δεν ήταν πάντοτε ξεκάθαρα. Υπήρχαν αμφισβητούμενες περιοχές, μεθοριακοί τόποι όπου εκφραζόταν εντονότερα η ένταση μεταξύ των δυο ενοριών. Η πιο ξεκάθαρη αναπαράσταση αντιπαλότητας εκλαμβάνεται στον τρόπο που αντιμετώπιζονταν μεταξύ τους τα παιδιά των δυο ενοριών.

Εδώ θα ήταν καλό να θυμηθούμε τα ιστορικά μεγέθη και τον τρόπο με τον οποίο διαχωρίστηκε στην αφήγηση η Χώρα με την Πόθια. Τα παιδιά από το Χωριό έστηναν καρτέρι στα παιδιά της Πόθιας τα οποία ονόμαζαν «πειρασμέλλια» (διαβολάκια) για να τα πετροβολήσουν ή να τα καταδιώξουν (Χατζηθεοδώρου 2000 : 67). Η ψυχολογική απόσταση που προκύπτει μεταξύ των κατοίκων των δυο οικισμών μετά από τις

κοινωνικές εντάσεις που φέρνει η μετατόπιση της πρωτεύουσας του νησιού εκφράζεται και μέσα από το παιδικό παιχνίδι και το λεξιλογικό επίπεδο. Ο «ξένος» λαμβάνει αφηγηματικές διαστάσεις που τον ταυτίζουν με το ανοσιώτερο πλάσμα, τον Διάβολο, τον παραδοσιακό «εχθρό» της χριστιανικής κοινότητας και κατ'αυτόν τον τρόπο η βίαιη αποπομπή του δικαιολογείται συμβολικά. Στην περίπτωση Αγίου Βασιλείου-Αγίου Νικολάου έχουμε να κάνουμε με παρόμοιες συνθήκες σε πιο ειδική κλίμακα. Σύμφωνα λοιπόν με τα προφορικά οριζόμενα «σύνορα» κάθε παιδί που θα βρισκόταν σε «ξένη επικράτεια» ήταν «εχθρός». Τα παιδιά της αντίπαλης ενορίας πολλές φορές το εκδίωκαν και το πετροβολούσαν. Παιδιά από τον Άγιο Βασίλειο πολύ δύσκολα δέχονταν να πάνε στο μπακάικο του Αγίου Νικολάου και αντίστροφα ακριβώς από αυτόν τον φόβο. Πολλές φορές μια εκδίωξη με πέτρες έδινε αφορμή για γενικευμένο πετροπόλεμο μεταξύ των παιδιών. Σε αυτήν την τελετουργική υπεράσπιση του χώρου υπήρχαν πολλές φορές επιπόλαιοι τραυματισμοί τους οποίους κάθε ομάδα διατράνωνε και από τους οποίους έπλεκε αφηγήσεις που κυκλοφορούσαν για πολλά χρόνια μετά. Ο τελευταίος παιδικός πετροπόλεμος που κατέγραψα βιωματικά ήταν το 1998. Τα παιδιά της μιας ενορίας δεν διανοούνταν να πουν τα κάλαντα στην άλλη ενορία ακόμα και αν εκεί είχαν κάποιο συγγενή. Το έκαναν με τη συνοδεία κάποιου γονέα ή άλλου συγγενή. Εκτός αυτού, ο ανταγωνισμός μεταξύ των παιδιών των ενοριών, και θα λέγαμε μέσα από τα παιδιά, ο ανταγωνισμός των εφημέριων και των γονιών, έβρισκε μια πιο «αθώα» αλλά χαρακτηριστικά υπαρκτή πλαισίωση. Μέσα από το κατηχητικό που ιδρύθηκε στον Άγιο Βασίλειο γίνονταν συνεχώς αναφορές για το πως θα αναδεικνύονταν τα παιδιά της ενορίας «καλύτερα» από αυτά του Αγίου Νικολάου. Θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να παρακολουθήσει κανείς, επίσης, τους ποδοσφαιρικούς αγώνες μεταξύ των παιδιών των ενοριών. Τόπος διεξαγωγής του ήταν η «Παιδική Χαρά» ένας μεθοριακός τόπος τον οποίο η προφορικότητα άλλοτε κατέτασσε στα σύνορα του Αγίου Βασιλείου και άλλοτε παρέδιδε στην επικράτεια του Αγίου Νικολάου. Μια ενδελεχέστερη μελέτη θα ήταν πολύ ενδιαφέρουσα και εφικτή καθώς ακόμα στην ενορία υπάρχουν αφηγήσεις γύρω από τα παιχνίδια «των αιωνίων αντιπάλων» τα οποία συνήθως κατέληγαν σε γενικευμένο πετροπόλεμο και σε διενέξεις μεταξύ των εφημέριων και των ενοριτών. Αξίζει να σημειωθεί πως έγινε προσπάθεια από τους εφημέριους στα πλαίσια των

κατηγορητικών σχολείων να τεθούν αυτοί οι ποδοσφαιρικοί αγώνες σε πιο «επίσημα» και ελεγχόμενα πλαίσια για να αποσοβηθούν οι εντάσεις. Η αφήγηση αναφέρει περιπτώσεις όπου ιερείς όχι μόνο ήταν διαιτητές αλλά και σηκώνοντας ή βγάζοντας τα ράσα τους συμμετείχαν με ζέση στον αγώνα. Θα μπορούσαμε να περιγράψουμε αυτά τα «παιχνίδια», από τον πετροπόλεμο των παιδιών έως και τους ποδοσφαιρικούς αγώνες με βάση ορισμένο τελετουργικό πλαίσιο.

Ο R. Schechner μιλάει για μια ειδική επιτέλεση σε όρους όπου το σημαντικότερο ζητούμενο είναι η έκφραση μιας ομαδικής διάθεσης συνήθως επιθετικής (Schechner 2011 : 302 κ.ε.). Η τελετουργία σε ελεγχόμενα πλαίσια, η έκφραση αυτής της αντιπαλότητας μέσα σε κοινωνικώς οριζόμενα, ασφαλή, μεθοριακά περιβάλλοντα (σε αντιδιαστολή π.χ. με τον πόλεμο και την ανοιχτή φονική σύγκρουση μεταξύ των ομάδων) αναδιαρθρώνει την ένταση και την αποσοβεί χρησιμοποιώντας συμβολισμούς αντί για όπλα. Ακόμα και ο πετροπόλεμος μεταξύ των παιδιών Πόθιας και Χώρας που χρησιμοποιεί ένα υλικό βλητικό όπλο, δεν είχε ποτέ πραγματικά θύματα παρά μόνο μικροτραυματισμούς.

Το «ξένο» στην αφήγηση που αφορά στην γέννηση της ενορίας του Αγίου Βασιλείου αναπαριστά τη σχέση υποτέλειας που περιγράψαμε και τις εντάσεις που προκύπτουν. Οικονομικοί λόγοι και συμφέροντα ορίζουν το τι αντιμετωπίζεται ως το «άλλο» και για άλλη μια φορά το τι αποκτάει διαστάσεις δαιμονοποίησης. Ταυτόχρονα είναι αυτό που διαχωρίζει το «εμείς» από το «οι άλλοι». Ο ιδρυτικός μύθος της ενορίας του Αγίου Βασιλείου περνάει μέσα από την απαγκίστρωση από μια υπέρτερη δύναμη που έχει αποχρώσεις άρχοντα-δυνάστη στην αφήγηση. Το «δημόσιο σενάριο» μια ολόκληρης ομάδας ανθρώπων εναντίον αυτού του είδους υποτέλειας εκφράζεται επιτελεστικά με θρυλούμενα με επιλεκτικές κινήσεις στον χώρο και με τελετουργικές συμπεριφορές.

Το 1987 η μητρόπολη ορίζει εφημέριο για τον Άγιο Βασίλειο. Ο ναός «ανοίγει». Οι λόγοι πίσω από αυτήν την επιλογή της μητρόπολης είναι πολλοί. Οι ενοριότες ερμηνεύουν πως επιτέλους οι πιέσεις που ασκούσαν έφεραν αποτέλεσμα. Στην πραγματικότητα ο νέος μητροπολίτης Νεκτάριος Χατζημιχάλης με την ενθρόνισή του επιθυμεί, συγκρουόμενος με τον κλήρο, να αλλάξει τα δεδομένα στα εκκλησιαστικά

πράγματα του νησιού. Τις προθέσεις του αυτές τις πραγματεύεται ακόμα η συλλογική μνήμη ως κάτι το οριακά ηθικό. Σε μικρό χρονικό διάστημα χειροτονεί νέους κληρικούς και καταργεί το θεσμό των μετοχιών σε ναούς που έχουν ανθρώπινο δυναμικό το οποίο μπορεί να καταστήσει ενορία. Σκοπός είναι να έχει η μητρόπολη καλύτερο διοικητικό και οικονομικό έλεγχο στους ναούς της Καλύμνου δημιουργώντας έναν πιο ξεκάθαρο διαχωρισμό των ζώνων επιρροής και οικονομικής δράσης του κάθε κληρικού. Ο νέος μητροπολίτης απαιτεί από τις ενορίες να λογοδοτούν σε συστηματική βάση προς την μητρόπολη και επεμβαίνει πολύ συχνά στα εσωτερικά της κάθε ενορίας.

Ο «σφουγγαρομαχαλάς» που μετατρέπεται σε ενορία το 1987 βρίσκεται σε ένα σημαντικό μεταίχμιο. Η σπογγαλιεία, έχει, όπως είδαμε, πληγεί ανεπανόρθωτα και τα παραδοσιακά επαγγέλματα της θάλασσας γύρω από αυτήν είτε χάνονται μέσα από την μετανάστευση είτε εξελίσσονται. Μεγάλο μέρος των ενοριτών του Αγίου Βασιλείου εργάζονται πλέον ως πλήρωμα ποντοπόρων πλοίων. Πολύ χαρακτηριστικά, οι πρώτοι επίτροποι της νέας ενορίας δίνουν το στίγμα του εργατικού προσανατολισμού της περιοχής. Αποτελούν μια ελίτ στα πρότυπα του ιδρυτή του ναού, μια ελίτ περιορισμένων δυνατοτήτων σε σχέση με την ανώτερη ελίτ του νησιού αλλά αδιαμφισβήτητη σε σχέση με τους ενορίτες. Ένας από αυτούς είναι συνταξιούχος καπετάνιος σπογγαλιευτικών, ένας συνταξιούχος δύτες, ένας από αυτούς μηχανικός σε ποντοπόρα πλοία, ενώ ακόμα και ο εφημέριος πριν την χειροτονία του εργαζόταν «στα καράβια» από την εφηβική του ηλικία. Ταυτόχρονα, η ενορία παρόλο που έχει αποψιλωθεί από την μετανάστευση παρουσιάζει ένα ενδιαφέρον ανθρώπινο δυναμικό. Υπάρχουν πολλά νέα ζευγάρια και, για τα μεγέθη της ενορίας, μεγάλος αριθμός παιδιών.

Στα επόμενα χρόνια η ζωή στο «Μαράσι» του Αγίου Βασιλείου θα οργανωθεί γύρω από τον ναό. Οι ενορίτες συμμετέχουν έντονα στην εκκλησιαστική ζωή, καθορίζουν τις δραστηριότητές τους συνυπολογίζοντας τις ανάγκες της ενορίας και οργανώνουν την ζωή τους με βάση το εκκλησιαστικό ημερολόγιο. Μέσα σε μια δεκαετία γίνονται εντυπωσιακά έργα υποδομής στον ναό που αποδεικνύουν την δραστηριότητα των ενοριτών. Τα έργα πραγματοποιούνται όχι μόνο μέσα από δωρέες αλλά κυρίως με προσωπική τους, εθελοντική εργασία. Στο χτίσιμο, για παράδειγμα της

νέας αίθουσας, ενός διώροφου κτηρίου τριακοσίων περίπου τετραγωνικών συμμετέχει σύσσωμο το εκκλησίασμα μετά την απόλυση της Κυριακάτικης Λειτουργίας για περίπου δυο χρόνια. Το νέο καμπαναριό, το νέο νεκροταφείο, η μεγάλη σκάλα που οδηγεί στον ναό, ψηφιδωτά δάπεδα, μονώσεις, ελαιοχρωματισμοί, εργά ολοκληρώνονται και υποδομές ανακαινίζονται στην ίδια βάση.

Ταυτόχρονα λειτουργεί το κατηχητικό σχολείο. Θα μείνουμε λίγο στην λειτουργία του και τον τρόπο με τον οποίο αυτή αναπτύχθηκε πρακτικά και συμβολικά. Σε αυτό συμμετείχαν, τουλάχιστον για τα δέκα πρώτα χρόνια όλα τα παιδιά και εφήβοι της ενορίας, εκατόν εικοσι εφτά στο σύνολο σε δυο «τάξεις» για μικρούς (από πέντε έως δώδεκα ετών) και για μεγάλους (από δώδεκα έως δεκαοχτώ). Το κατηχητικό γινόταν αμέσως μετά την Κυριακάτικη Λειτουργία. Η νέα αίθουσα χτίστηκε κατά κύριο λόγο για να στεγάσει τα μαθήματα του κατηχητικού. Σχεδιάστηκε για να μοιάζει με σχολική αίθουσα : θρανία σε ένα ορθογώνιο χώρο σε σειρά, προσανατολισμένα προς την έδρα του εφημέριου. Οι τοίχοι ήταν ιστορημένοι με ελαιογραφίες από την ζωή του Χριστού και από πορτραίτα των ηρώων της Ελληνικής επανάστασης. Ο εφημέριος έδωσε κάθε έμφαση στο ότι το κατηχητικό ήταν κατ'εξοχή ένα «σχολείο» όπου γινόταν «μάθημα». Τυπώθηκαν «ταυτότητες» στις οποίες αναγράφονταν recto τα στοιχεία του κάθε μαθητή όπως θα τα έβρισκε κανείς σε μια πολιτική, αστυνομική ταυτότητα (βλ. Παράρτημα σ. 396. Εικόνες 51-52). Στο πίσω μέρος του δελτίου υπήρχαν κενά τετράγωνα για κάθε Κυριακή του έτος ώστε να τηρούνται απουσίες και παρουσίες στα κατηχητικά μαθήματα. Για τη λειτουργία του κατηχητικού αγοράστηκαν βιβλία που στελέχωσαν μια βιβλιοθήκη ορισμένων εκατοντάδων τίτλων (βλ. Παράρτημα σ. 338-340). Ο δανεισμός βιβλίων από την βιβλιοθήκη ήταν υποχρεωτικός. Οι «μαθητές» είχαν ειδικό τετράδιο στο οποίο έγραφαν σημειώσεις κατ'υπαγόρευση του εφημέριου οι οποίες αποτελούσαν και την εξεταστέα ύλη για την επόμενη Κυριακή. Στο κατηχητικό πρόγραμμα περιλαμβάνονταν γιορτές, εκδρομές, διαγωνισμοί ζωγραφικής, φιλανθρωπικές εξορμήσεις, δεντροφυτεύσεις ακόμα και καλοκαιρινή κατασκήνωση.

Η λειτουργία του κατηχητικού στον Άγιο Βασίλειο αποτελεί στην ουσία μια πρακτική εφαρμογή του παραδοσιακού ρόλου της εκκλησίας που δρα ως θεσμός τόσο με πολιτικό όσο και πνευματικό σκέλος. Και το κατηχητικό, με την σειρά του, δεν

αποτελεί παρά μια παράμετρο της ενοριακής ζωής που καθρεφτίζει τα βασικά χαρακτηριστικά του θεσμού της ενορίας. Η εκκλησία μέσα από την ενορία επιθυμεί να έχει λόγο τόσο στην κοινωνική όσο και την πνευματική ζωή των ενοριτών. Τόσο σε αυτά που κάνουν όσο και σε αυτά που σκέφτονται.

Προς το παρόν και μέσα από την αφήγησή μας ίσως έχουμε αρκετά επιχειρήματα για να προσεγγίσουμε ένα από τα ερωτήματα που τέθηκαν στην αρχή ως μέρος της υπόθεσης εργασίας μας. Μπορεί η ενορία να εννοηθεί ως κοινότητα στα πλαίσια μιας ανθρωπολογικής θεώρησης;

Για να δοθεί μια απάντηση αρχικά μπορούμε να παρακολουθήσουμε την σκέψη του Β. Νιτσιάκου στο κεφάλαιό του «Κοινότητα» που περιλαμβάνεται στη μελέτη γύρω από τις παραδοσιακές κοινωνικές δομές (1991). Υπάρχουν ορισμένα χαρακτηριστικά γύρω από μια ομάδα ανθρώπων τα οποία μας επιτρέπουν να λέμε πως αυτή η ομάδα αποτελεί κοινότητα. Τα χαρακτηριστικά όμως αυτά δεν είναι όμοια σε όλες τις ομάδες ούτε και όμοια μέσα στον χρόνο (Νιτσιάκος 2004 : 43). Το ζητούμενο είναι να ερευνήσουμε το αν υπάρχουν οι όροι αυτοί που επιτρέπουν στην ομάδα να αναπτύξει συλλογικές λειτουργίες ώστε να αποτελέσει έναν αυτοτελή οργανισμό. Η συμμετοχή σε αυτόν τον οργανισμό, η συμμετοχή στην κοινότητα είναι βιωματική πραγματικότητα κοινή για όλα τα μέλη της. Η ενορία του Αγίου Βασιλείου για μια περίοδο μετά την Ενσωμάτωση έως και την αλλαγή της χιλιετίας συνοψίζει τα παρακάτω χαρακτηριστικά κοινοτισμού.

Πρόκειται για μια ομάδα ανθρώπων κοινής οικονομικής και κοινωνικής καταβολής που οργανώνεται οικιστικά γύρω από τον πυρήνα του ενοριακού ναού. Ο ναός αυτός, όπως θα δούμε, δεν αποτελεί μόνο ένα φυσικό ορόσημο στον χώρο αλλά και πνευματικό κέντρο αναφοράς – η κεντρική του θέση στον χώρο και η γύρω από αυτόν οικιστική εξάπλωση απειχεί συμβολιστικά και πρακτικά σε αυτήν λειτουργία. Αναπτύσσεται μια κοινή κοινωνική ζωή που περιστρέφεται γύρω από θρησκευτικά θέματα κυρίως και θέτει ως προτεραιότητα, σε συλλογικό επίπεδο, τις ανάγκες του ενοριακού ναού. Ως χρονικό σύστημα αναφοράς ορίζεται το εκκλησιαστικό έτος όπως το βιώνει κανείς μέσα από την συμμετοχή στη λειτουργία του ναού. Η ομάδα των ανθρώπων αυτών απαιτεί για πολλά χρόνια την διοικητική της διαφοροποίηση από

άλλες ομάδες τις οποίες κατονομάζει στην αφήγηση και «αντιμάχεται» σε πολλά επίπεδα. Η ομάδα αυτή αναγνωρίζει, στα πλαίσια αυτής της αντιπαλότητας, πολιτική διαφοροποίηση, φυσικά σύνορα, καλά καθορισμένο χώρο που της ανήκει, πράγματα τα οποία χρήζουν πρακτικής και τελετουργικής υπεράσπισης. Στην αφήγησή μας έχουμε συγκεντρώσει αρκετά στοιχεία σχετικά με την ενορία τα οποία θα μπορούσαν με βάση τη συλλογιστική του A. Cohen (1985) να μας υποδείξουν πως έχουμε να κάνουμε όντως με την συμβολική δημιουργία μιας κοινότητας που ενέχει για τα μέλη της νόημα και που τους προσδίδει κοινή ταυτότητα. Υπάρχει πολύ έντονο το θέμα διαφοροποίησης της μιας ενορίας-κοινότητας από τις άλλες, διαφοροποίηση εντός του φυσικού τοπίου αλλά και έντονα στοιχεία συνοχής των ενοριτών σε μια αυτόνομη δομή τόσο νοητή όσο και πρακτική.

Ταυτόχρονα όμως, η ενορία του Αγίου Βασιλείου δεν μπορεί να μελετηθεί αποκομμένη από τις άλλες ενορίες του νησιού ούτε από την κεντρική εξουσία που ασκεί η μητρόπολη. Οι ίδιοι οι ενορίτες, κυρίως δια μέσου του κηρύγματος του εφημέριου, δέχονται πως ταυτόχρονα αποτελούν κομμάτι του «σώματος της Εκκλησίας». Θα δούμε παρακάτω πως η ενορία αναπαρίσταται με όρους τοπικισμού όπως συμβαίνει σε αφηγήσεις που διαφοροποιούν το τοπικό έναντι του εθνικού ή του παγκόσμιου. Έτσι θα λέγαμε πως η ενορία αποτελεί μια κοινότητα εν κοινότητα, ένα διακριτό μέλος ενός πιο πολύπλοκου οργανισμού που συνολικά αναδύει την Εκκλησία στο σύνολό της. Τα μέλη των ενοριών διατηρούν την αίσθηση μιας ιδιαίτερης ταυτότητας, την ίδια στιγμή που είναι πρόθυμα να αναγνωρίσουν πως ανήκουν σ'έναν ενιαίο κοινωνικά και διοικητικά χώρο (Νιτσιάκος 2004 : 60-61). Οι κοινωνικές συνθήκες στις οποίες μόλις αναφερθήκαμε καθώς και τα σύμβολα και οι αναπαραστάσεις που θα μελετήσουμε αμέσως παρακάτω λεπτομερικά μας επιτρέπουν ορίσουμε τους ενορίτες ως κοινότητα.

6.6. Κοινότητα ορατών και αοράτων : ναός, οίκος, σώμα.

Αν θα θέλαμε να δανειστούμε λεξιλόγιο από την κοινότητα που μελετάμε θα λέγαμε πως η αφήγησή μας στο σύνολό της μέχρι στιγμής έχει ασχοληθεί με τις σχέσεις των «γουλιασμένων» και των «κοσμικών πραγμάτων». Έχουμε δώσει δηλαδή έμφαση στους όρους του ιστορικού και κοινωνικού υπόβαθρου της αφήγησης των θρυλούμενων μελετώντας την ανάδυση της κοινότητας μέσα από τις σχέσεις εξουσίας που αναπαριστώνται στα θρυλούμενα. Θα μετατοπίσουμε το βάρος της αφήγησής μας στο δεύτερο σκέλος από το οποίο συναποτελείται τόσο ο θεσμός της ενορίας όσο και τα «γουλιασμένα» : στο «πνευματικό» κομμάτι και τους συμβολισμούς του. Αν το «κοσμικό» ταυτίζεται με την ορατή πραγματικότητα, το «πνευματικό» απηχεί στην αόρατη. Η σχέση μεταξύ των δυο επιπέδων είναι εξαιρετικά κρίσιμη στην κατανόηση της λαϊκής κοσμοθεωρίας. Στο «σύμπαν» που αναδύεται, η γενική κοσμοθεωρία του λαϊκού αφηγητή βρίσκει το «κοσμικό» και το «πνευματικό», το «ορατό» και το «αόρατο» σε αδιάρρηκτη σύνδεση και συνδιαλλαγή τόσο σε επίπεδο συμβόλων όσο και σε επίπεδο αξιών και αντιλήψεων (πβ. Παπαχριστοφόρου 2013 : 198).

Από την πρώτη Οικουμενική Σύνοδο της Νίκαιας το 325 μ.Χ. η Εκκλησία ως πολιτικός και πνευματικός θεσμός φροντίζει να «κατοχυρώσει» την εποπτεία τόσο του ορατού όσο και του αόρατου κόσμου. Ορίζει τον χριστιανικό Θεό ως δημιουργό «ορατών τε πάντων και αοράτων». Πέρα από την όποια θεολογική ή επιστημονική αλήθεια, αυτή πρόταση έχει κοινωνικές και πολιτικές προεκτάσεις. Η εκκλησία χωρίζει την πραγματικότητα σε δυο διακριτά επίπεδα με βάση τη ίδια την φύση του ανθρώπου : είμαστε όντα που συγκροτούμε νοητικά, μέσω των αισθήσεών μας, ένα σύμπαν τόσο από πράγματα που φαίνονται όσο και από πράγματα (και έννοιες) που δεν φαίνονται. Η Εκκλησία ως διάμεσος μεταξύ Θεού και ανθρώπου, συνεκδοχικά, θα έχει λόγο τόσο στο ορατό όσο και στο αόρατο φάσμα της πραγματικότητας. Δηλαδή, στα πάντα. Η επί παντός ηγεμονία της εκκλησίας εκπέμπεται με τον πιο ξεκάθαρο και δυναμικό τρόπο στο Σύμβολο της Πίστεως με το οποίο δεν νοείται κανείς που θεωρεί τον εαυτό του

μέλος της Εκκλησίας να μην συντάσσεται.³⁹ Το κύρος του «Πιστεύω» είναι αδιαμφισβήτητο εντός των πλαισίων της ενορίας. Στα «γουλιασμένα» η προσευχή αναφέρεται συχνά ως «ο Πιστεύος» αναπαριστώντας στην ουσία ένα κείμενο ανθρωπομορφικά με έμφυλους, πατριαρχικούς συνειρμούς δύναμης και εξουσίας (ΚΑΛ33.4.) Βιωματικά καθ'ολη τη διάρκεια της έρευνας έχω πιστοποιήσει πως το σύμβολο της Πίστεως αναφέρεται ως αρσενικό όνομα, συγκεκριμένα ως «Ο Μπιστεύος» ακόμα και από «ανθρώπους της εκκλησίας» όπως η νεωκόρος Κ.Μ. ή και από ιερείς. Δεν πρόκειται δηλαδή για αναφορά συνειρμική ή προϊόν της αγραμματοσύνης των αφηγητών.⁴⁰ Η συμβολική ισχύς του «Πιστεύω» είναι τέτοια που η απλή απαγγελία του αποτρέπει τα στοιχεία, καταπολεμά τον Διάβολο και βοηθά τόσο σε έκτακτες ανάγκες όσο και σε καθημερινές υποθέσεις.

Ο θεσμός της Εκκλησίας στα πλαίσια της ενορίας είναι ο διάμεσος μεταξύ ανθρώπων και Θεού, αυτό μας το τονίζει με τον εντονότερο τρόπο μια επιγραφή με τεράστια γράμματα πάνω από την είσοδο του ναού του Αγίου Βασιλείου. «Εν εκκλησίαις ευλογείτε τον Θεόν». Η σημαντικότερη προβολή του γενικότερου θεσμού της Εκκλησίας στον χώρο είναι οι ναοί. Ο ναός ορίζεται ως το «κέντρο» της κοινότητας. Από την έξοδο των κατοίκων από το Κάστρο έως και την εποχή που μελετάμε, το μοτίβο επαναλαμβάνεται. Τη «θεμελίωση» της κοινότητας, τόσο οικιστικά όσο και συμβολικά, τόσο δηλαδή στο ορατό όσο και στο αόρατο επίπεδο την ορίζει η δημιουργία και το «άνοιγμα» του ναού. Οι συμβολισμοί σχετικά με το ναό και τα σπίτια γύρω από αυτόν έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ο ναός προβάλλεται ως «οίκος του Θεού», δημιουργώντας αμέσως μια ορατή σύναψη μεταξύ των αόρατων και των ορατών επιπέδων. Ανάμεσα στα σπίτια της κοινότητας όπου κατοικούν ενορίτες υπάρχει κατ'αντιστοιχία το σπίτι όπου κατοικεί ο Θεός. Η επικοινωνία με αυτόν πρέπει

³⁹ Η τελετή της βάφτισης τονίζει με τον δραματικότερο τρόπο την «σύνταξη» με όσα αναφέρονται στο σύμβολο της Πίστεως και την επακόλουθη αποκλήρυξη του Διαβόλου, (βλ. Stewart 2008 : 189 κ.ε.)

⁴⁰ Παρόμοια περίπτωση είναι η αναφορά των Χαιρετισμών της Παναγίας ως «ο Περμάχος» (ΚΑΛ32.2) που αναφέρεται τόσο στα κείμενα των Οίκων όσο και στην Λειτουργία των Χαιρετισμών την περίοδο πριν το Πάσχα.

να γίνεται δια μέσου του Οίκου του. Εκεί μπορεί ο πιστός να έρθει επαφή, να «ευλογήσει», να «λατρέψει» τον δημιουργό των πάντων. Εκτός της εκκλησίας δεν νοείται η προσέγγιση του Θεού ενώ η εσκεμμένη φυσική απόσταση από τον ναό και από τη θεία λειτουργία θεωρείται ως ένα από τα μεγάλα κολάσιμα αμαρτήματα και προβάλλεται ανάλογα με τον εντονότερο τρόπο εικονιστικά και ρητορικά από τον 16^ο αι. (Τσιόδουλος 2012 : 39, Braidotti 2004 : 163 κ.ε.).

Η επικοινωνία με το θείο αντιστοιχεί με επικοινωνία με όλη την πλάση, με όλα της τα επίπεδα, μια επικοινωνία ιερή και αμφίδρομη (Eliade 1957 : 172). Στα πλαίσια της ενορίας αντιστοιχεί κυρίως στη σχέση επαφής της κοινότητας με τον αόρατο κόσμο. Εντός του ναού υπάρχουν πυκνοί συμβολισμοί, εικονιστικοί, αρχιτεκτονικοί αλλά και συμβολισμοί, η γνώση των οποίων επεξηγείται μέσα από τη ρητορική της εκκλησίας ή μεταδίδεται από την προφορική παράδοση, οι οποίοι ενισχύουν μια πολύ συγκεκριμένη ιδέα : υπάρχει εκτός αυτού που βλέπουμε, ένα άλλο επίπεδο ύπαρξης, αόρατο μα αδιαμφισβήτητο. Το επίπεδο αυτό είναι γεμάτο αγίους, αγγέλους, δαίμονες, τον ίδιο τον Τριαδικό Θεό αλλά και τον ίδιο τον αρχέκακο Εωσφόρο. Ο ναός ως κτίσμα έχει μια μοναδική ιδιότητα. Επιτρέπει στους ενορίτες από κοινού και στα πλαίσια μιας κοινής τελετουργίας να βυθιστούν σε αυτό το αόρατο επίπεδο με ασφάλεια : η θεία λειτουργία θέτει τους κανόνες, την αρχή, μέση και τέλος μιας δραματουργικής πράξης πλοήγησης σε ένα «άλλο» επίπεδο εμπειρίας (Βιβιλάκης 2013 : 41).

Ο «οίκος του Θεού» στον οποίο συγκεντρώνονται οι ενορίτες μεταμορφώνεται από ένα κτίσμα σε έναν μεθοριακό τόπο όπου τα αόρατα και τα ορατά, έστω και φευγαλέα, συνυπάρχουν πιο έκδηλα από ποτέ κατά την θεία λειτουργία και τις σκηνές κορύφωσής της. Ο δυισμός ορατών και αοράτων μπορεί να υφέρπει συνειρμικά συνεχώς στην καθημερινή ζωή των ενοριτών, μπορεί να είναι αισθητός ακόμα και με την οπτική επαφή με τον ναό, είναι όμως τη στιγμή της θείας λειτουργίας όταν τάγματα Αγγέλων κατακλύζουν τον χώρο (όταν ψάλλεται το «Τα σα εκ των σών») και ευλογούν τους παρευρισκόμενους που σκύβουν ευλαβικά τον αυχένα (ΚΑΛ17.11). Είναι κατά την διάρκεια της θείας λειτουργίας όπου κανείς μπορεί να προσευχηθεί απευθείας στον Θεό για τους νεκρούς του που έχει στο μυαλό του εκείνη τη στιγμή («ων κατά διάνοιαν έχουν»), σε ένα θεό ο οποίος εξωθείται με ικεσίες να είναι παρών και θεωρείται παρών

την δεδομένη στιγμή. Και βέβαια, για να μην αναλωθούμε σε παραδείγματα, η ύστατη κορύφωση της θείας λειτουργίας, η θεία μετάληψη, αποτελεί την επιτομή της συνύπαρξης του ορατού με το αόρατο επίπεδο καθώς είναι η μόνη στιγμή κατά την οποία ο πιστός βλέπει, τρώει και πίνει το σώμα του κατά άλλα αόρατου Θεού του. Οι ιερείς υπενθυμίζουν με έμφαση πως ο άρτος και ο οίνος μετατρέπονται ακριβώς σε «σώμα και αίμα Κυρίου» το οποίο καταναλώνουν οι πιστοί με σκοπό τη «θέωση». Η αμφίδρομη σχέση ορατού και αόρατου επίπεδου αναφορικά με την θεία ευχαριστία συνοψίζει την ερμηνεία του ναού ως μεθοριακό τόπο και την θεία λειτουργία που επιτελείται μέσα σε αυτόν ως μεθοριακό χρόνο. Ένα κομμάτι του ίδιου του Θεού από το αόρατο επίπεδο ύπαρξης, μετατρέπεται σε ορατό αντικείμενο. Μεταλαμβάνοντας τον ίδιο τον Θεό (το Σώμα και το Αίμα του) ο πιστός μετέχει στο αόρατο επίπεδο με αξιώσεις να μετατραπεί και ο ίδιος σε κάτι το θείο.⁴¹

Οι συμβολισμοί είναι ουσιαστικά πιο σύνθετοι. Ο ίδιος ο πιστός είναι «οίκος Θεού» καθώς η ψυχή του, μια αόρατη οντότητα που κατοικεί μέσα του και που δεν αμφισβητείται ούτε από τη λαϊκή προφορική παράδοση αλλά και ούτε από την κυρίαρχη ρητορική των ελίτ, ορίζεται ως δυνάμει κομμάτι του Θεού. Στη χριστιανική επίσημη ρητορική το αόρατο επίπεδο αναπαρίσταται ως πιο «αληθινό» από το επίπεδο των ορατών πραγμάτων. Το αόρατο επίπεδο είναι αιώνιο, άφθαρτο. Το σώμα του σύμφωνα με την τελεολογική ρητορική της εκκλησίας (στην Αποκάλυψη, στις Πράξεις) είναι ένα σάρκινο, χωμάτινο περίβλημα δίχως σημασία. Αποτελείται, κατά κάποιον τρόπο από ανόργανα, αδρανή υλικά, όπως και ο ναός ως κτίσμα. Μέσα όμως στον ναό, όπως και μέσα στο σώμα ενοικεί η «ψυχή» κάτι αόρατο, αιώνιο, άφθαρτο και επομένως θείο.

Ακολουθώντας τις σκέψεις του M. Eliade γύρω από τον οίκο, το σώμα και τον

⁴¹ Χαρακτηριστικά είναι τα λόγια με τα οποία υποδέχεται ο ιερέας τον πιστό κατά την Θεία Μετάληψη. Την ώρα που του προσφέρει την Θεία Κοινωνία, ο ιερέας αναγγέλλει «Μεταλαμβάνει ο δούλος/η του Θεού (δείνα) Σώμα και Αίμα Κυρίου και Σωτήρος ημών Ιησού Χριστού εις άφεσιν αμαρτιών και εις ζωήν αιώνιον». Όπως επαναλαμβάνεται συνεχώς στο κατηχητικό ή εξ άμβωνος, κανείς δεν εισέρχεται στην αιώνια ζωή αν δεν υπάρξει «θέωσις», μετατροπή δηλαδή του ανθρώπινου σε θεϊκό - ένωση δηλαδή με τον ίδιο τον Θεό.

κόσμο βλέπουμε πως σκιαγραφούνται σημαντικές συμβολικές αντιστοιχίες γύρω από την «αρχιτεκτονική» της ενορίας αυτήν τη φορά σε μια ολιστική ερμηνεία που συμπεριλαμβάνει και τα ίδια τα μέλη της κοινότητας ως μέρος του χώρου (Eliade 1957 : 173 κ.ε.). Ο ναός αποτελεί οίκο του θείου μέσα από το οποίο συμβολίζεται η αέναη συνδιαλλαγή ορατών και αοράτων. Ο άνθρωπος αποτελεί και αυτός μια μικρογραφία του οίκου του Θεού εφόσον και εκείνος είναι ένα «χτίσμα» που ενέχει το θείο. Γύρω από αυτόν τα ορατά και τα αόρατα «μέρα-νύχτα δουλεύουν»⁴². Τα σπίτια των ανθρώπων που για την κοινότητα έχουν ως κέντρο αναφοράς τον ναό ακολουθούν το ίδιο μοτίβο. Ο M. Eliade μιλώντας για την ιδιότητα του ιερού αναφορικά με το σπίτι σημειώνει πως και αυτό οργανώνεται κατά την εικόνα του κόσμου ο οποίος αποτελεί μια αδιάσπαστη ενότητα ορατών και αοράτων, μη-ιερών και ιερών (Eliade 1957 : 53 κ.ε.). Αν σκεφτούμε από τι αποτελείται μια ενορία θα λέγαμε αμέσως πως πρακτικά αποτελείται από τον ναό, τα σπίτια γύρω από αυτόν και τους ενορίτες. Και τα τρία, σύμφωνα τόσο με τη χριστιανική επίσημη ρητορική όσο και με τα «γουλιασμένα» είναι φτιαγμένα από τα ίδια ορατά και αόρατα υλικά με τα οποία είναι φτιαγμένος ο κόσμος. Όταν λέμε «κόσμος» χρησιμοποιούμε τη λέξη με την αρχαία ελληνική της χροιά όπως το έκανε ο M. Eliade δηλαδή ως κάτι αντίθετο του χάους, ως αρμονία, ως κάτι με εγγενές νόημα (Eliade 1957 : 59).

Οι τάφοι στο νεκροταφείο θα πρέπει να συμπεριληφθούν στην ερμηνεία μας. Είναι και αυτοί «οίκοι» όπου κατοικούν τα μέλη της κοινότητας τα οποία έχουν παρέλθει. Ο τάφος έχει και αυτός χαρακτηριστικά ναού : βασικότερο από αυτά είναι πως αποτελεί ένα απτό χωρικό και συμβολικό αρχιτεκτόνημα το οποίο απαρτίζεται ταυτόχρονα από κομμάτια τόσο του ορατού όσο και του αόρατου κόσμου. Ο τάφος με βάση τις συλλογικές αναπαραστάσεις στην ενορία αποτελεί ένα μεθοριακό αντικείμενο όπως ο ναός, το σπίτι, το σώμα.

Με αφορμή τους τάφους θα μελετήσουμε το πώς μέσα από τα «γουλιασμένα» διαγράφεται ένα ακόμα συγκρουσιακό καθεστώς μεταξύ επίσημου δόγματος και λαϊκής

⁴² Όπως το έθεσε η Κ.Λ., νοικοκυρά από την Αγία Κατερίνα μιλώντας για το ίδιο θέμα σε ελεύθερη συνέντευξη το 2009.

αφήγησης με αφηγηματικό επίκεντρο την αναπαράσταση του δυσιστικού κόσμου ορατών και αοράτων. Στα «γουλιασμένα» ο τάφος περιέχει κάτι περισσότερο από τα φυσικά απομεινάρια των ενοριτών. Μέσα από τον τάφο αναδύονται οι ψυχές των νεκρών. Το νεκροταφείο το στοιχειώνουν οι ίδιοι οι νεκροί (ΚΑΛ7. 2.), όχι μόνο αυτοί που ως βιαιοθάνατοι δεν βρίσκουν ανάπαυση αλλά και οι καλόβουλοι, οικείοι νεκροί που μπορεί να εκδηλώνουν την άυλη παρουσία τους προς τους ζωντανούς με τρόπους ενσώματους, υλικούς (συνομιλίες, κραυγές, ρίψη αντικειμένων), όταν θέλουν κάτι να επικοινωνήσουν, να υπενθυμίσουν, να παραπονεθούν (ΚΑΛ11.1., ΚΑΛ29.2., ΚΑΛ.32.5. κ.α.). Το νεκροταφείο επίσης, το στοιχειώνουν πλάσματα που δεν έχουν σχέση με τους νεκρούς αλλά ορίζονται καλά από την λαϊκή προφορική αφήγηση ως πλάσματα με όνομα και ιδιότητες (π.χ. ΚΑΛ8.3). Η Εκκλησία είναι πρόθυμη στα πλαίσια της κηδεμονίας που ασκεί τόσο στον ορατό όσο στον αόρατο κόσμο να υποστηρίξει και να οργανώσει την ενότητα μεταξύ των ζωντανών από τη μια και των θεϊκών όντων και των νεκρών από την άλλη (Schmitt 1998 : 5). Σε αυτά τα πλαίσια ως φορέας της κυρίαρχης ιδεολογίας θα απαιτήσει να παρέμβει και να οργανώσει την λαϊκή αφήγηση που αναφέρεται σε αυτήν την σχέση των δυο κόσμων. Σε πολλά σημεία, όπως αυτό που αναφέραμε για το τι «υπάρχει» μέσα στους τάφους και το νεκροταφείο, οι επίσημοι φορείς της εκκλησίας θα επαναλάβουν, κατά βάση, σε κάθε τόνο πως οι νεκροί δεν σηκώνονται από τους τάφους, πως στοιχειά και άλλα φανταστικά πλάσματα δεν υπάρχουν και πως τέτοια φαινόμενα είναι αποκλειστικά ενέργειες του Διαβόλου. Αυτή η άποψη γίνεται δεκτή από πολλούς λαϊκούς αφηγητές, ειδικά όσους θεωρούν πως υπάρχουν πολύ λίγες δυνατότητες αληθινής γνώσης του ορατού και του αόρατου κόσμου μακριά από το επίσημο εκκλησιαστικό δόγμα (ΚΑΛ21.17)

Ήδη από τον Μέγα Αυγουστίνο (Schmitt 1998 : 14 κ.ε), τον πρώτο χριστιανό θεωρητικό ο οποίος έρχεται σε σύγκρουση με τις προχριστιανικές ιδέες περί φαντασμάτων, ξεκινά μια διαδικασία σύγκρουσης και αφομοίωσης λαϊκών δοξασιών γύρω από τους τάφους η οποία συνεχίζεται μέχρι τις μέρες μας αφήνοντας στην ουσία πολλά περιθώρια στη λαϊκή αφήγηση να συνεχίζει να αναπαριστά τον τάφο με τον ίδιο τρόπο που αναπαρίσταται ο ναός, το σπίτι, το σώμα.

Σε συζήτηση στην ενοριακή αίθουσα εκδηλώσεων το 2014 γύρω από το αν τα φαντάσματα είναι ανθρώπινες ψυχές ή ενέργειες του Διαβόλου, ο εφημέριος αφηγήθηκε στην ομήγυρη «γουλιασμένα» που κατά τη γνώμη του δείχνουν πως οι «πλεκτάνες του Σατανά» και όχι κάτι άλλο είναι πίσω από κάθε τι παράξενο και ασυνήθιστο, εκτός βέβαια και αν έχουμε να κάνουμε με την παρέμβαση ενός Αγίου την οποία όμως για να ερμηνεύσει κανείς και να μπορεί να είναι σίγουρος πως δεν την συγχέει με κάποιο τέχνασμα του Διαβόλου θα πρέπει να είναι άνθρωπος μεγάλης πνευματικής αξίας. Τα σώματα, συνέχισε ο εφημέριος, δεν γίνεται να σηκώνονται από τους τάφους καθώς η ψυχή έχει φύγει από τον «οίκου του Θεού». Πίσω έχει μείνει «χώμα», ένα αδρανές υλικό δίχως μεγάλη σημασία. Μόνο ο Διάβολος μπορεί να κινήσει τα σώματα, μόνο εκείνος κάνει να φαίνεται πως τα πτώματα των νεκρών σηκώνονται από τον τάφο. Η ψυχή δεν είναι μέσα στον τάφο και επομένως το σώμα είναι αδρανές.

Τον λόγο πήρε η νεωκόρος της ενορίας. Θύμισε, διστακτικά στην αρχή, και πάντοτε προσέχοντας να μην φαίνεται πως αντικρούει δημόσια τον εφημέριο, την προφητεία του Δανιήλ που διαβάζεται το Μέγα Σάββατο, την κορυφαία μέρα της χριστιανοσύνης σχετικά με τη ζωή και το θάνατο. Η νεωκόρος αφηγήθηκε την προφητεία του Δανιήλ προσθέτοντας δικά της στοιχεία που δε βρίσκονται στο επίσημο κείμενο. Ο προφήτης στεκόταν θλιμμένος και απορούσε αν στη Δευτέρα Παρουσία τα σώματα θα νικούσαν την φθορά και αν θα γινόμασταν πάλι όπως πριν τον θάνατο. Η νεωκόρος ανέφερε με σιγουριά πως όλοι μας θα αναστηθούμε και πως θα μοιάζουμε όπως ήμασταν στην ηλικία των τριαντατριών ετών, την ίδια ηλικία δηλαδή που είχε ο Ιησούς όταν σταυρώθηκε. Ο Δανιήλ ξαφνικά βρέθηκε σε όραμα μέσα σε έρημη πεδιάδα όπου όταν ήχησε η σάλπιγγα της Αποκάλυψης, τα αμέτρητα οστά που ήταν σκορπισμένα εδώ και εκεί, πλησίαζαν το ένα το άλλο. Σε μια πορεία αντίστροφη αυτής της σήψης φτιάχονταν πάλι οι άνθρωποι «όπως ήταν παλιά στα τριαντατρία τους χρόνια». Ο τάφος, συμπέρανε η νεωκόρος, δεν έχει μέσα μόνο χώμα, κόκκαλα, πετσί, αλλά έχει και κάτι που είναι αθάνατο : το σώμα. Η ψυχή δεν παύει να έχει επαφή με το σώμα. Το «γυρεύει», όπως ανέφερε, «με κάποιον τρόπο συνέχεια είναι μαζί». Για αυτό και στα «γουλιασμένα», συμπέρανε η νεωκόρος, βλέπει κανείς τους νεκρούς γύρω από τους τάφους τους. Ο εφημέριος δεν έφερε ιδιαίτερες αντιρρήσεις φαίνεται όμως πως ως

αφηγητής είχε χάσει τις εντυπώσεις. Το ακροατήριο έδειχνε σαφή σημάδια πως συμφωνούσε περισσότερο με τη νεωκόρο ή πως τελικά αυτές οι δυο απόψεις κάπως συγκλίνουν υπέρ της. Ο εφημέριος αποφάσισε να θέσει ένα τέλος στη συζήτηση εμμέσως δηλώνοντας πως η νεωκόρος δεν είχε τα τυπικά προσόντα για παρόμοιες ερμηνείες. Τόνισε πως αυτά είναι υψηλά θεολογικά ζητήματα τα οποία δεν είναι ταπεινό κανείς να τα ψάχνει σε βάθος. Η συζήτηση περιελήχθηκε γύρω από το ζήτημα του σώματος μετά θάνατον το οποίο δεν βρίσκει σε απόλυτη συμφωνία τη λαϊκή κοσμοθεωρία και το επίσημο εκκλησιαστικό δόγμα. Τελικά, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, η εκκλησία μέσα από τη ρητορική της μπορεί να τηρήσει μια αμφίθυμη στάση ως προς αυτά τα ζητήματα. Οι επιμέρους λεπτομέρειες γύρω από το σώμα και τον τάφο ως μεθοριακό σημείο σύγκλισης ορατών και αοράτων δεν απειλούν ιδιαίτερα τον απόλυτο διαμεσολαβητικό ρόλο που εκείνη αναλαμβάνει κατ' αποκλειστικότητα μεταξύ του ενορίτη και του τελικού του προορισμού στη Δευτέρα Παρουσία και έπειτα (πβ. Danforth 1982 : 63-64).

6.7. Ιδρύοντας ένα νέο προσκύνημα.

Η ίδρυση ενός ενοριακού ναού σχετίζεται με τις πολιτικές και θρησκευτικές επιλογές της τοπικής άρχουσας τάξης. Το ίδιο ισχύει και για τα μοναστήρια. Από τότε που μας το επιτρέπει το αρχαιακό υλικό της Μονής Πάτμου, η πρωιμότερη πηγή από την οποία μπορούμε να αντλήσουμε πληροφορίες για την Κάλυμνο, η ίδρυση των μοναστηριών συνδεόταν στενά με την βούληση οικονομικού ελέγχου πόρων και αγαθών όπως αυτό του μονοπωλίου των ελαιοτριβείων. Τα πρώτα μοναστήρια στην Κάλυμνο, μετόχια της Μονής Πάτμου ή μοναχών από την Τήλο ιδρύονται από την εκκλησιαστική ελίτ η οποία αποτελεί οικονομικό άρχοντα μεταξύ των υπόδουλων ρωμιών. Τα μοναστήρια αποτελούν σύμφωνα με τις συλλογικές αναπαραστάσεις και τα «γουλιασμένα» έναν τόπο με θεμελιώδεις ομοιότητες με τον ναό, το σπίτι, το σώμα. Για την έρευνά μας, το μοναστήρι του Αγίου Σάββα θα χρησιμοποιηθεί, για λόγους που αναφέραμε ήδη από τον πρόλογο, ως παράδειγμα μελέτης. Θα ξεκινήσουμε από την «κοσμική», ιστορία ίδρυσής του η οποία άπτεται πολιτικών και οικονομικών θεμάτων

για να περάσουμε αμέσως στο μοναστήρι ως αναπαράσταση του «κόσμου» όπως την έχουμε προσεγγίσει μέχρι στιγμής σχετικά με την ενορία.

Ο μητροπολίτης Ν. Χατζημιχάλης ήδη από το 1987 θέλησε να παρέμβει δυναμικά στα εκκλησιαστικά πράγματα σε μια προσπάθεια να συγκεντρωθεί η οικονομική εξουσία στη μητρόπολη. Η ποιμαντορία του ήταν ιδιαίτερα δραστήρια σε Λέρο Κάλυμνο και Αστυπάλαια, ιδιαίτερα όσον αφορά στα θέματα υποδομών, κάτι για το οποίο χρειαζόταν αυξημένα έσοδα. Μιλώντας με τον κλήρο της Καλύμνου ο μητροπολίτης Ισίδωρος και ο διάδοχός του Νεκτάριος προβάλλονται να έχουν ένα κοινό όραμα. Γνωρίζουν πως οι ενορίες έχουν έντονο τοπικό χαρακτήρα και πως μεταξύ των ενοριών υπάρχουν αντιπαλότητες και στεγανά στα οποία δεν μπορεί να παρέμβει η μητρόπολη. Αυτό που εμείς αναφέραμε ως «κοινότητα εν κοινότητι» η μητρόπολη το επικροτούσε έως ένα σημείο, όμως σε γενικές γραμμές η αυτονομία και αυτάρκεια των ενοριών ήταν εμπόδιο στην δημιουργία μιας σύγχρονης ισχυρής κεντρικής εξουσίας. Εκτός αυτού τα μοναστήρια ήταν πολύ δύσκολο να ελεγχθούν από εξωτερικούς παράγοντες καθώς η εσωτερική τους λειτουργία, τα πρόσωπα που τα διάρθρωσαν, δεν άφηναν περιθώρια στην πολιτεία ή στην μητρόπολη να παρέμβει. Ο «τοπικός» χαρακτήρας της κάθε ενορίας αλλά και η αυτονομία των μοναστηριών είχε εν πολλοίς να κάνει με τη μέθοδο θεμελίωσης και διοίκησής τους η οποία, όπως δείξαμε, αποτελούσε πρωτοβουλία συγκεκριμένων ελίτ. Οι ελίτ σε κάθε ενορία και μοναστήρι δεχόταν γενικά την πρωτοκαθεδρία της επισκοπής/μητρόπολης πάντοτε όμως προέβαλλαν αντίσταση στην ολοκληρωτική ανάμειξη του εκκλησιαστικού ταγού, πόσο ακόμα του κρατικού μηχανισμού στα εσωτερικά της ενορίας.

Παρόμοια στεγανά προβάλλει η συλλογική μνήμη και για την πρώιμη ιστορία των μοναστηριών στην Κάλυμνο τα οποία ακόμα είναι ενεργά. Οι ιδρυτικοί μύθοι των μοναστηριών σχετίζονται άμεσα με την αντίσταση στην τοπική πολιτική και εκκλησιαστική εξουσία και αναπαριστούν την προσπάθεια ανάμειξης του τοπικού επισκόπου/μητροπολίτη στα εσωτερικά τους ως κάτι που αντιμετωπίστηκε σθεναρά από την κοινότητα των μοναχών. Έτσι μπορεί κανείς να εκλάβει την στερεοτυπική αφήγηση σύμφωνα με την οποία η θεία παρέμβαση έπαιξε καταλυτικό ρόλο : ο δεσπότης που θέλει και εκείνος απολαβές από τα έσοδα της μονής σε όνειρο βλέπει τον προστάτη

άγιο της κοινότητας να τον προειδοποιεί να «αφήσει ήσυχα τα παιδιά του». Ο μητροπολίτης που θέλει μερίδιο από τα έσοδα του μοναστηριού βλέπει όραμα στο οποίο του γίνεται αυστηρή επίπληξη από την ίδια την Παναγία να μην επεμβαίνει στο «δικό της περιβόλι».

Ο μητροπολίτης Νεκτάριος βρήκε έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο να χρηματοδοτήσει τις βλέψεις του εφόσον βρέθηκε σε ένα περιβάλλον που παραδοσιακά δεν επέτρεπε μεγάλες προσδοκίες σε ο,τι αφορά στις προσόδους από τις υφιστάμενες ενοριακές και μοναστηριακές δομές. Αφού έκανε κάθε προσπάθεια προκειμένου να επιτευχθεί η αγιοκατάταξη του ιερομόναχου Σάββα ο οποίος πέθανε στο μοναστήρι των Αγίων Πάντων, εγκαινίασε εκ βάθρων τον μεγαλύτερο και πιο πολυδάπανο στην ιστορία του νησιού ναό προς τιμήν του νέου αγίου. Λίγο πριν το γύρισμα της χιλιετίας το μοναστήρι που πλέον θα είναι γνωστό στον καθημερινό λόγο ως «του Αγίου Σάββα» θα γίνει ένα από τα μεγαλύτερα προσκυνήματα στα Δωδεκάνησα. Στην ουσία η ιστορία της ίδρυσης του νέου ναού και του προσκυνήματος γενικότερα αποτελεί μια πολιτική κίνηση η οποία έχει πάλι να κάνει με την αντίσταση στην εξουσία, αυτήν την φορά όμως την εξουσία των κατακερματισμένων στεγανών κοινοτήτων και των «τοπικών» ελίτ τους.

Ο Ν. Χατζημιχάλης και ορισμένοι του συνεργάτες που θεμελίωσαν τον ναό του Αγίου Σάββα, μερικά χρόνια αργότερα θα «παραιτηθούν» και θα καταφύγουν στην Κρήτη. Η λαϊκή αφήγηση, με αρκετές δόσεις υπερβολής, πάντως δίχως την καταφυγή σε αφηγηματικές συμβάσεις που θα την καταστύσαν μέρος ενός «κρυφού σεναρίου», αφηγείται τα οικονομικά και σεξουαλικά σκάνδαλα που οδήγησαν σε αυτήν, στην πραγματικότητα, τη βίαιη αποπομπή. Το πορτραίτο του μητροπολίτη Νεκταρίου αφαιρείται από τις ενοριακές αίθουσες και αντικαθίσταται με αυτό που προκάτοχό του, Ισιδώρου.

6.8. Η αφηγηματική χαρτογράφηση της ενορίας.

Θα πρέπει να εξετάσουμε το κατά πόσο το μοναστήρι ως αναπαράσταση της διττής υπόστασης του κόσμου μπορεί να ενταχθεί στο ολιστικό ερμηνευτικό μοντέλο που έχουμε προτείνει σχετικά με το ορατό και το αόρατο επίπεδο του ναού, του σπιτιού και του σώματος αναφορικά με τα συμφραζόμενα της ενορίας.

Λέγεται πως στο μοναστήρι μπαίνει κανείς όχι για να κλείσει τον Διάβολο απέξω αλλά για να κλειστεί μαζί του, εντός των τειχών, και να ξεκινήσει την πάλη. Το μοναστήρι είναι ταυτόχρονα τόπος απομόνωσης αλλά και άσκησης. Η φαινομενική ακινησία των μοναχών, η φαινομενική ηρεμία του μοναστηριού είναι απλά ένα προκάλυμμα, ένα ορατό προσωπίο. Πίσω από αυτό ο Διάβολος «αντιμάχεται» μέρα και νύχτα. Έτσι το μοναστήρι, που αποτελείται από ναούς, κελιά, βιβλιοθήκες, αυλές, κήπους, βοηθητικούς χώρους αποτελεί στο σύνολό του έναν καλά ορισμένο, μεθοριακό τόπο όπου συνεχώς συγκλίνουν τα ορατά και τα αόρατα. Η κοινότητα πραγματεύεται προφορικά στα «γουλιασμένα» αυτήν τη σύγκλιση των δυο επιπέδων και τις συγκρουσιακές συνθήκες που προκύπτουν.

Οι μοναχοί ως αφηγηματικοί χαρακτήρες στα «γουλιασμένα» αποδέχονται την εισβολή του αόρατου κόσμου στον ορατό ως κάτι το απολύτως φυσικό. Μερικές φορές επιδεικνύουν απάθεια που συμβολίζει όχι μόνο το πόσο φυσική θα πρέπει θεωρείται η μεθοριακότητα του μοναστηριού αλλά και το πόσο φυσική είναι η δική τους στωικότητα μπροστά σε τόσο παράξενα φαινόμενα. Είναι αναμενόμενο στο μοναστήρι συνεχώς να υπάρχουν αόρατες παρουσίες, πολλές φορές κακόβουλες και αυτές οι παρουσίες να εκδηλώνονται στο ορατό επίπεδο. Υπάρχουν φορές που η θέληση του μοναχού συγκρούεται με τον αόρατο κόσμο. Το σώμα του μοναχού περιγράφεται στην αφήγηση να υποφέρει με αφύσικο τρόπο. Πνίγεται δίχως λόγο, συστρέφεται δίχως προφανή αφορμή. Ήχοι και κινήσεις ασυνήθιστες προδίδουν την αόρατη παρουσία η οποία για τον μοναχό είναι συνηθισμένη, ορατή και παρούσα. Σε μια δραματική αφηγηματική κορύφωση ακόμα και οι ενορίτες, οι «κοσμικοί» που έχουν έρθει για επίσκεψη βλέπουν με τρόμο και αντιλαμβάνονται με όλες τους τις αισθήσεις, έστω και φευγαλέα, το τι πραγματικά συμβαίνει στο μοναστήρι (ΚΑΛ1.4., ΚΑΛ1.5., ΚΑΛ13.2.)

Η γνώση αυτή διασπείρεται προφορικά στην κοινότητα μέσα από τα «γουλιασμένα». Μαθαίνουμε κάτι πολύ σημαντικό : πως η κίνηση δεν είναι μονόδρομη από τον αόρατο στον ορατό κόσμο. Η πάλη με τον αόρατο κόσμο δεν είναι άνιση. Ταυτόχρονα τα ορατά απηχούν στην αόρατη διάσταση και την συνδιαμορφώνουν. Όπως και ο ενορίτης, έτσι και ο μοναχός μετέχοντας στην συμβολική και λατρευτική ζωή της κοινότητας (στο μοναστήρι η τυπική ονομασία του συνόλου των μοναχών είναι όντως «ερή κοινότητα») μπορεί και διαμορφώνει τους όρους στο αόρατο επίπεδο του «κόσμου». Η προσευχή του μοναχού, η νηστεία του, η πίστη του, κάμπει, «νικάει» τις αόρατες δυνάμεις που παλεύουν εναντίον του. Αυτές οι αναλογίες είναι από τα πρώτα πράγματα που διδάσκεται κανείς βιωματικά και μέσα από την αφήγηση τόσο εντός της ενορίας όσο και του μοναστηριού

Η αναπαράσταση του «κόσμου» με βάση τα «γουλιασμένα» γύρω από το μοναστήρι δεν μπορεί να νοηθεί αποκομμένη από τις αντίστοιχες αναπαραστάσεις του ενοριακού ναού, του σπιτιού και τελικά του ίδιου του ανθρώπινου σώματος. Θα δώσουμε βάση στα θρυλούμενα που τονίζουν τις αντιστοιχίες αυτές μελετώντας παράλληλα με το μοναστήρι το τι συμβαίνει συνήθως στον ναό, το σπίτι και το σώμα όταν τις κρίσιμες στιγμές μεθοριακότητας στην αφήγηση το αόρατο επίπεδο εισβάλλει στο ορατό. Στο μοναστήρι η μάχη με τον αόρατο κόσμο και κυρίως απευθείας με τον Διάβολο θεωρείται δεδομένη. Το ίδιο όμως συμβαίνει, σύμφωνα με τα «γουλιασμένα» και στο ναό. Αν και η επίσημη εκκλησιαστική ρητορική στη σύγχρονη Κάλυμνο δεν παρουσιάζει πρόθυμα την παντοδυναμία του Διαβόλου μέσα στον ίδιο τον ναό, υπάρχουν ενδείξεις πως η κυρίαρχη απεικόνιση του κακού δεν ήταν πάντοτε και παντού η ίδια. Ο Διάβολος σε παραδείγματα από τον ευρύτερο νησιωτικό χώρο απεικονίζεται ισχυρός και «διαβάλλων», φυσικά παρών και δίπλα στον πιστό ακόμα και την ώρα την εξομολόγησης, έτοιμος να τον βγάλει από τον σωστό δρόμο (π.χ. Stewart 2008 : 143). Στα «γουλιασμένα» ο Διάβολος αλλά και ορισμένα ακόμα «στοισσά» όπως η Κακιά Ώρα έχουν τη δύναμη να μπουν μέσα στον ναό και να καταδιώξουν τον άνθρωπο. Στο μόνο σημείο που δεν έχουν «δικαίωμα» να μπουν είναι η Αγία Τράπεζα και ο Θρόνος.

«Κ.Μ.: Ο Κουτελλάς της εκκλησίας, η Γιάννα η Κουτσουραΐνα, ησηκώθητσε νύχτα να

πάει στην εκκλησία. Στο δρόμο, ήκουε θόρυβο, ήκουε σαν να τσζυλούσανε αμπασσές με πέτρες τσζυλούσανε στα πόδια της. Ήκαμε κουράγιο, ήμπε στην εκκλησία αλλά το κακό συνεχισε πο πίσω της. Μέχρι που να πάει να σταματήσει, στο Ιερό για να μπει που δε μπορεί η κατσζά ώρα να προχωρήσει ήτο γυναίκα, δε μπορούσε να μπει, ναγκάστη να μπει στο Θρόνο του Χριστού. Τσζαι κούει άγριες φωνές να της λέσι, «Τι να σου κάμωμε που είσαι στο Θρόνο του Παντοκράτορα τσζαι δε μπορούμε να κάομε τίποτα». Τσζαι έμεινε ετςζεί μέχρι που να ζημερώσει να βγει να φύει.

Και αυτό είχε τη δύναμη και μπήκε μες την εκκλησία;

(Κουνάει το κεφάλι της καταφατικά. Έπειτα σωπαίνει)» (ΚΑΛ6.3.)

Το πρόβλημα, βέβαια, με αυτούς τους «τόπους» οι οποίοι αναπαριστούν την κυρίαρχη εξουσία – ο θρόνος είναι το κάθισμα που προορίζεται αποκλειστικά για τον μητροπολίτη ενώ η Αγία Τράπεζα σχετίζεται με την μεταμόρφωση του άρτου και του οίνου σε σώμα και αίμα του Ιησού- είναι το ότι αποτελούν άβατο και για τον ίδιο τον πιστό. Ο καταδιωκόμενος από τα πλάσματα του αόρατου φάσματος δεν έχει το δικαίωμα να καταφύγει σε αυτά τα σημεία για προστασία. Στις περιπτώσεις που καταφύγει σε αυτά, γνωρίζει πως το τίμημα είναι μια σημαντική παράβαση – μια αμαρτία- προκειμένου να σωθεί. Ο ναός παραμένει ένας μεθοριακός και επικίνδυνος τόπος αναμέτρησης με το κακό, όπως το μοναστήρι.

Ο ενορίτης δεν είναι ασφαλής από την εισβολή του αόρατου κόσμου και των πλασμάτων του, από τον Διάβολο προεξάρχοντα, ούτε στο ίδιο του το σπίτι. Πέρα από τις φασματικές παρουσίες που σχετίζονται με τους θησαυρούς για τις οποίες μιλήσαμε στα δυο πρώτα κεφάλαια, το σπίτι, το κατεξοχήν καταφύγιο του ανθρώπου, κρύβει εγγενείς (αόρατους) κινδύνους. Σε όσους επιθυμούν να προσευχηθούν, το σπίτι είναι σχετικά ανοχύρωτο απέναντι στις επιθέσεις του Διαβόλου. Όπως στο μοναστήρι και στον ναό, έτσι και στο σπίτι το μόνο δεδομένο όταν προκύψει μια «εισβολή» του αόρατου κόσμου στον ορατό είναι η μάχη που θα πρέπει να δοθεί εναντίον των κακόβουλων πλασμάτων. Οι ανίερες παρουσίες θα μπουν από κάθε πιθανή ρωγή και χαραμάδα, θα προσπαθήσουν να ταράξουν τον ενορίτη και να τον εμποδίσουν να επιτελέσει τα θρησκευτικά του καθήκοντα (ΚΑΛ33.3). Ο Διάβολος θα πάρει κάθε

μορφή προκειμένου να ταραξεί τον προσευχόμενο, χρησιμοποιώντας με χαρακτηριστική οικειότητα αντικείμενα και μέρη του σπιτιού για να πετύχει τον τρόπο ή τον αποπροσανατολισμό του (ΚΑΛ37.10). Άλλα πλάσματα όπως το «Ζώποιο» του σπιτιού, μια οντότητα στην οποία θα αναφερθούμε διεξοδικά στο ένατο κεφάλαιο (Κεφ. 8.2.), συμπεριφέρονται χαστικά, κάνοντας θορύβους, αναστατώνοντας τον ύπνο, ακόμα και χτυπώντας άλλοτε για συγκεκριμένο και άλλοτε δίχως προφανή λόγο τους ανθρώπους καθιστώντας το σπίτι έναν μεθοριακό τόπο μέσα στον οποίο κανείς πρέπει συνεχώς να είναι σε εγρήγορση (ΚΑΛ17α.3).

Στη μεθοριακή μάχη με τα πλάσματα του αόρατου κόσμου στο σπίτι ο ενορίτης προτάσσει ως άμυνα τη γνώση που μπορεί να αντλήσει από την κοινοτική ζωή. Το να ακολουθεί κανείς τις επιταγές της εκκλησίας παρουσιάζεται τόσο στην επίσημη εκκλησιαστική ρητορική όσο και στα «γουλιασμένα» ο πιο βέβαιος τρόπος όχι μόνο να προκαλέσει κανείς το μένος του Διαβόλου αλλά και να εξασφαλίσει τη «νίκη» εναντίον του. Στη λαϊκή αφήγηση η οποία υποστηρίζει την ύπαρξη πολλών άλλων φανταστικών πλασμάτων πέρα από τον Διάβολο, η συμμετοχή στην κοινοτική ζωή προσφέρει επιπρόσθετα «όπλα» για τη «μάχη»: γνώση ξορκιών, φυλακτηρίων επωδών, μεθόδων κατευνασμού του Ζώποιοι κ.α. για τα οποία θα γίνει λόγος παρακάτω. Σε κάθε περίπτωση το εικονοστάσι, ο πιο άμεσος συμβολισμός του ιερού τόπου και του ίδιου του θεϊκού μέσα στο σπίτι δημιουργεί ιερές συνάψεις με τις αγαθοποιές οντότητες του αόρατου κόσμου, κάτι που πολλές φορές δρα καταλυτικά εναντίον των ανίερων πλασμάτων.

Η συζήτηση επανέρχεται στο ίδιο το ανθρώπινο σώμα ως τόπο σύγκλισης ορατών και αοράτων. Ο μοναχός έχει φορέσει το «σχήμα των Αγγέλων». Μπορεί να είναι ντυμένος στα μαύρα αλλά στην ουσία αυτό το κάνει εις ένδειξη πένθους για τις αμαρτίες του. Σε «γουλιασμένα» πιστοί βλέπουν την πραγματική διάσταση των άξιων μοναχών οι οποίοι στον αόρατο κόσμο είναι ντυμένοι λευκά, υπέρλαμπροι όπως οι Άγγελοι. Η πάλη τους όμως, προκειμένου να φτάσουν σε αυτό το επίπεδο, φτάνει πολλές φορές το σώμα τους στα όριά του. Ο Διάβολος, μια αόρατη παρουσία, επεμβαίνει όχι μόνο στην αόρατη ψυχή του πιστού αλλά και στο σώμα του. Ο Διάβολος κατά παραχώρηση του Θεού έχει το δικαίωμα να πειράξει τη σάρκα των ανθρώπων

(Ιωβ. 02 : 1-13). Δεν μπορεί να σκοτώσει κάποιον (ΚΑΛ33.5) κάτι όμως που δεν ισχύει για τα υπόλοιπα αόρατα πλάσματα η επαφή με τα οποία μπορεί πολλές φορές να καταλήξει σε μόνιμη αναπηρία (ΚΑΛ16.14) ή και ακόμα στον θάνατο (ΚΑΛ.32.5)

Το σώμα το οποίο συμπυκνώνει συμβολισμούς σπιτιού και ναού αποτελεί την επιτομή της αναπαράστασης του διστικού συστήματος ορατών-αοράτων που βρίσκεται στην καρδιά της κοσμοθεωρίας της κοινότητας. Στη λαϊκή αφήγηση, όπως είπαμε, το σώμα παρουσιάζεται να έχει μεγαλύτερη σχέση με τον αόρατο κόσμο και με την ιερότητά του απ'ότι θέλει να το παρουσιάσει η εκκλησιαστική και λόγια ρητορική. Μια βάση σύγκλισης των δυο αναπαραστάσεων, επίσημης και λαϊκής, αποτελεί η βεβαιότητα πως εντός του σώματος κατοικεί κάτι από τον αόρατο κόσμο. Γύρω από αυτό που ονομάζουμε «ψυχή» εκδηλώνονται οι συγκρούσεις μεταξύ του ανθρώπου και των βοηθών του Αγίων και Αγγέλων εναντίον του Διαβόλου (Μερακλής 1986 : 70-71).

Η «μάχη» που δίνεται καθημερινά κορυφώνεται την ώρα του επιθανάτιου ρόγγου τη στιγμή που σύμφωνα με το τοπικό ιδίωμα ο άνθρωπος «αντζελοχαρεί», βλέπει δηλαδή τους Αγγέλους. Ήδη από τις πρώτες ξυλογραφίες στον δυτικό κόσμο τον 15^οαι. η σκηνή του ψυχοστασίου που εκτυλίσσεται γύρω από το νεκρικό κρεβάτι αποτελεί προσφιλέστατο τρόπο κηρύγματος για την εκκλησία και μια από τις πιο συνηθισμένες λαϊκές εικονιστικές αναπαραστάσεις των μεθοριακών στιγμών σύγκλισης του ορατού και του αόρατου κόσμου (Gombrich 2010 : 282). Από το «Η τέχνη του καλού θανάτου» της Ουλμ, μια από τις πρώτες απεικονίσεις της στιγμής του θανάτου στον δυτικό χριστιανισμό έως τις λαϊκές αφίσες που μπορεί να βρει κανείς ακόμα και σήμερα σε πολλά ενοριακά σπίτια στην Κάλυμνο (βλ. Παράρτημα σ. 387, Εικόνα 37) το ανθρώπινο σώμα περικλείει την ψυχή που αναπαρίσταται ως ένα μικρό παιδί φασκιωμένο, ένα γυμνό, μικρό ομοίωμα του ανθρώπινου σώματος. Διάφορα τερατόμορφα δαιμόνια περιτριγυρίζουν ή υπερίπτανται της νεκρικής κλίνης άλλοτε κρατώντας έναν κατάλογο από αμαρτήματα, άλλοτε μικρά κείμενα με απειλές εναντίον του ανθρώπου και άλλοτε θρήνους για την ψυχή που προφανώς θα χάσουν. Η κρίση γίνεται επιτόπου. Αν κάποιο από αυτά τα αμαρτήματα βαραίνει την ψυχή, τα δαιμόνια θα την αρπάξουν. Στα «γουλιασμένα» τα δαιμόνια αυτά έχουν όνομα και αριθμό. Είναι εννιά και λέγονται «τελώνια». Αναπαρίστανται ως πλάσματα που ίπτανται και που

έχουν σχέση με το στοιχείο του αέρα όπως και στα «γουλιασμένα» με θεματική σχετική με τη ζωή των σφουγγαράδων (ΚΑΛ26.7. πβ. Πολίτης 1998 : 147-148.) Τα τελώνια κρίνουν και αρπάζουν την ψυχή όσο εκείνη προσπαθεί να πετάξει ψηλά προς τον Θεό. Αν την βρουν ένοχη για κάποιο από τα αμαρτήματα που αντιπροσωπεύουν, την «κατεβάζουν κάτω» στο χθόνιο λημέρι τους. Στα «γουλιασμένα» ο αόρατος κόσμος προσανατολίζεται σε ένα αφηγηματικό «πάνω» για τα αγαθοποιά πλάσματα και ένα αφηγηματικό «κάτω» για τα κακοποιά με τον άνθρωπο να «μάχεται» κάπου ανάμεσα ως ον που μετέχει και στα αόρατα και τα ορατά.

Μια από τις πιο σημαντικές αναπαραστάσεις του σώματος ως τόπου σύγκλισης των ορατών και των αοράτων σχετίζεται με το τι συμβαίνει στο σώμα μετά το διαχωρισμό του από την ψυχή, μετά τον θάνατο. Γνωρίζοντας το ότι η λαϊκή αφήγηση δυσκολεύεται να υποβαθμίσει το ρόλο του σώματος με την ίδια ευκολία που το κάνει η επίσημη εκκλησιαστική ρητορική θα στρέψουμε την προσοχή μας σε ένα ενδιαφέρον δίπολο. Στο άλιωτο σώμα ως ένδειξη αγιότητας σε αντιπαραβολή με το άλιωτο σώμα ως ένδειξη δαιμονοποίησης. «Γουλιασμένα» γύρω από τον αφηγηματικό κόσμο του μοναστηριού σε σύγκριση με αντίστοιχα θρυλούμενα από το επίπεδο της ενορίας θα μας βοηθήσουν να καταδείξουμε πολύ ενδιαφέρουσες πτυχές του θέματος.

Στο νέο προσκύνημα που ίδρυσε ο μητροπολίτης Ν. Χατζημιχάλης το κέντρο εστίασης όλων των αφηγήσεων κινείται γύρω από το σκηνώμα του ιερομόναχου Σάββα το οποίο κλεισμένο σε λάρνακα αποτελεί και τον αρχιτεκτονικό πυρήνα γύρω από τον οποίο έχουν χτιστεί τα σύγχρονα οικοδομήματα του μοναστηριού. Ο πατήρ Σάββας γεννήθηκε το 1862 στην Ηρακλείτσα της Ανατολικής Θράκης. Μετά από πολλές περιπλανήσεις και ασκητική ζωή στο Άγιον Όρος, στα Ιεροσόλυμα, στην Αίγινα και στην Πάτμο εγκαταστάθηκε στην Μονή Αγίων Πάντων όπου και πέθανε το 1948, 27 χρόνια μετά την άφιξή του.

Τόσο η λαϊκή όσο η λόγια αφήγηση αναφέρουν με τον πιο επιτατικό τρόπο την λιτή ζωή του ιερομόναχου, την ταπεινότητά του όπως και άλλες χριστιανικές αρετές που τον χαρακτήριζαν. Ο χαρακτήρας του ιερομόναχου και οι αφηγήσεις γύρω από αυτόν τον είχαν καταστήσει ιδιαίτερα δημοφιλή εξομολόγο σε όλο το νησί. Σύμφωνα με μαρτυρίες, πολύ πριν τον θάνατό του υπήρχε η βεβαιότητα, που διασπείρονταν

προφορικά, πως ο πατήρ Σάββας «θα αγιάσει». (Παπανικολάου 1999 : 83 κ.α.).

Δέκα χρόνια μετά την ταφή του, την ημέρα της ανακομιδής των λειψάνων του, 7 Απριλίου 1957, το Μοναστήρι των Αγίων Πάντων είχε κατακλυστεί από κόσμο. Οι φήμες γύρω από την αναμενόμενη αγιοποίηση του πατρός Σάββα είχαν ενισχυθεί με ένα ρεπερτόριο θαυμάτων και ιεροφανειών που απασχολούσαν τη λαϊκή αφήγηση και τα οποία η μητρόπολη και γενικότερα το ιερατείο στο νησί ούτε επιβεβαίωνε αλλά και ούτε έσπευδε να αρνηθεί. Πιστοί ανέφεραν διάφορα θαύματα κατά τα οποία ο πατήρ Σάββας έμμεσα ή άμεσα είχε εμφανιστεί για να παρέμβει και να βοηθήσει. Η γερόντισσα του μοναστηριού των Αγίων Πάντων έβλεπε συνεχώς στον ύπνο της τον πατήρ Σάββα ο οποίος την προέτρπε να «τον βγάλει από τον τάφο γιατί είχε πολλή υγρασία». Ο τάφος του πραγματικά ήταν λαξεμένος στην ρίζα μιας πηγής νερού. Υπήρχε φόβος πως το σώμα του θα ταλαιπωρούνταν ή κατά μια άλλη εξήγηση, πως δεν ήταν πρόπον να μην έχει γίνει ανακομιδή εδώ και δέκα χρόνια. Το πλήθος που είχε μαζευτεί την ημέρα της ανακομιδής είτε από σεβασμό στον άγιο είτε από κάποια αναμονή για κάποια καταφανή ένδειξη αγιότητας, παρακολουθούσε σε ιδιαίτερα φορτισμένο συγκινησιακά κλίμα την τελετή.

Λεπτομέρειες για το τι συνέβη μας δίνει η επιστολή του μητροπολίτη Ισίδωρου ο οποίος πρωτοστατούσε στην τελετή. Η επιστολή με ημερομηνία 11 Μαΐου 1957 απευθύνεται στο Πατριαρχείο και ζητάει οδηγίες γύρω από το τι πρέπει να γίνει με το σώμα του ιερομόναχου Σάββα το οποίο βρέθηκε εν μέρει άλιωτο. Ορισμένοι ιερείς προτείνουν να θαφτεί ξανά το σώμα και να γίνει ανακομιδή σε μερικά χρόνια (Παπανικολάου 1999 : 38, Cavarnos 1985 : 55).

Για τους πιστούς η αναφορά και μόνο στην εύρεση του σώματος που παραμένει άλιωτο αποτελεί σαφή, αυτόματη ένδειξη αγιότητας. Όταν το σώμα του Δ. Αλεξιάδη βρέθηκε άλιωτο, η κοινότητα αμέσως το θεώρησε σαφή ένδειξη τιμωρίας. Σε επίπεδο αναπαραστάσεων υπάρχουν λεπτομέρειες που τονίζουν τη διαφορά. Το σώμα του πατρός Σάββα ανέδιδε μια θεσπέσια μυρωδιά (Παπανικολάου 1999 : 30 κ.ε.) αντίθετα με αυτό του Αλεξιάδη που ήταν «μαύρο» (Μαγκλής 2002 : 31). Ο πατήρ Σάββας εμφανίζεται μετά θάνατον στην κοινότητα για να θαυματουργήσει ενώ ο Αλεξιάδης για να τυραννήσει και να τυρρανηθεί. Κι όμως η ομοιότητα του άλιωτου σώματος είναι ο

συνεκτικός δεσμός ανάμεσα σε αυτά τα δυο άκρα. Ο Αλεξιάδης ήταν γνωστός εν ζωή για την σκληρότητά του, ο θάνατός του επέφερε «ιστορίες» στην κοινότητα. Ο πατήρ Σάββας ήταν γνωστός εν ζωή για τις αρετές του και τις υπηρεσίες που προσέφερε στην κοινότητα, ο θάνατός του δεν στάθηκε εμπόδιο στο να συνεχίσει να ευεργετεί την κοινότητα. Η κοινότητα αυτή πραγματεύεται το σώμα στις εξαιρετικές περιπτώσεις ενός αγίου και ενός βρικόλακα με την ίδια οπτική : ως ένα αντικείμενο άφθαρτο, αιώνιο όπως η ψυχή πάνω στο οποίο ο αόρατος και ο ορατός κόσμος αναπαρίστανται μέσα από την αφήγηση να εκδηλώνονται τόσο φανερά όσο πουθενά αλλού. Η συλλογική μνήμη αναθέτει στο σώμα μέσα από την νεκρική αφθαρσία την αναπαράσταση-αποκάλυψη των πραγματικών χαρακτηριστικών που είχε εκείνο όταν ακόμα ήταν ζωντανό.

Η λαϊκή κοσμοθεωρία αποκαλύπτεται στις λεπτότερες τις αποχρώσεις μέσα από ένα συμβάν που σχετίζεται με το άλιωτο σώμα του ιερομόναχου Σάββα. Μια παρέα από γειτόνισσες καταφέρνει να αποσπάσει από το σκηνώμα το μεγάλο δάχτυλο του αριστερού ποδιού. Κάνοντας τάχα πως προσκυνάει το σημείο, κάποια πιστή δαγκώνει το δάχτυλο, το κόβει και το παίρνει μαζί της (βλ. Παράρτημα , σ. 345). Οι γειτόνισσες τεμαχίζουν το δάχτυλο και το τοποθετούν στο εικονοστάσι τους. Πολλές παραλλαγές του ίδιου θρυλούμενου αναφέρουν το πώς αναγκάστηκαν οι γειτόνισσες να φέρουν πίσω το δάχτυλο σπρωγμένες από εκδηλώσεις μανίας του αόρατου κόσμου στον ορατό : βλέπουν Αγίους να τις φοβερίζουν, γίνεται σεισμός τοπικά στα σπίτια τους, αρρωσταίνουν. Το σώμα του Αγίου σύμφωνα με την λαϊκή κοσμοθεώρηση μπορεί να είναι ένα αντικείμενο λατρείας το οποίο ενέχει εγγενείς δυνάμεις τόσο επί του αόρατου όσο και επί του ορατού επίπεδου, δεν ανήκει όμως παρά στην κοινότητα συνολικά. Το σώμα του Αλεξιάδη, από την άλλη, πρέπει να καεί, να παλουκωθεί, να σκεπαστεί με ασβέστη. Η παρουσία του συνεχίζει να αποτελεί μάστιγα για την κοινότητα.

Στα «γουλιασμένα», ο ναός, το σπίτι, το μοναστήρι και το ίδιο το ανθρώπινο σώμα αναπαριστούν την κεντρική ιδέα τόσο της επίσημης όσο και της λαϊκής κοσμοθεωρίας για την διττή υπόσταση του «κόσμου». Η επίσημη εκκλησιαστική ρητορική σπεύδει κατά κανόνα να προσδώσει ένα αρνητικό πρόσημο στον ορατό κόσμο, να υποβαθμίσει τη σπουδαιότητα του τάφου ως «οίκου», του σώματος ως άφθαρτου τόπου σύγκλισης των ορατών και των αοράτων. Την ίδια όμως στιγμή αφήνει

το περιθώριο στην λαϊκή αφήγηση να μπορέσει να πλέξει ένα ενιαίο μοντέλο των πάντων, του ίδιου του κόσμου περιλαμβάνοντας αναπαραστικά εντός του το κάθετι.

Αόρατα και ορατά έχουν νόημα γιατί βρίσκονται σε μια συνεχή, αδιάσπαστη αλληλεπίδραση που υφίσταται και θα συνεχίζεται για πάντα. Η ενορία και το μοναστήρι, πρακτικά δηλαδή όλη η ανθρώπινη οικιστική δραστηριότητα και παρέμβαση στο φυσικό τοπίο αλλά και οι ίδιοι οι άνθρωποι ως ενσώματες οντότητες αναπαριστούν αφηγηματικά αυτήν την βασική συλλογική κοσμοθεωρία.

Το τοπίο και στην Κάλυμνο, ακόμα και για έναν επισκέπτη που φτάνει στο νησί για πρώτη φορά ορίζεται από την παρουσία των ενοριακών ναών. Οι ενοριακοί ναοί αμέσως ξεχωρίζουν με τον όγκο τους και μόνο σε σχέση με τον υπόλοιπο οικισμό. Εκτός από τον όγκο, ξεχωρίζουν για το πλήθος τους ο οποίος στην κυριολεξία «ζώνει» τον οικισμό και τον διαχωρίζει από τα ακατοίκητα βουνά. Στην ακτογραμμή ο ναός του Χριστού και του Αγίου Νικόλα είναι τα μεγαλοπρεπέστερα κτήρια κοντά στην θάλασσα – ο ναός της του Θεού Ειρήνης είναι ο πρώτος που προσεγγίζει κάθε πλοίο κινούμενο προς το λιμάνι της Πόθιας, αν και πίσω από αυτόν, ολόλευκος προβάλλει ο ενοριακός ναός του Αγίου Στεφάνου. Ψηλότερα διακρίνεται ο ναός του Αγίου Βασιλείου, απέναντι ακριβώς από τον Άγιο Στέφανο. Στις κορυφές των βουνών διακρίνονται εκκλησιάκια. Όμως ο ναός που αναγκάζει την ματιά στο να επικεντρωθεί σε αυτόν είναι χτισμένος πολύ ψηλά πάνω από λιμάνι, στην άκρη ενός γκρεμού. Αιωρείται σχεδόν, θα έλεγε κανείς, πάνω από όλο τον οικισμό, μια εντυπωσιακή σταυροειδής βασιλική με τρούλο, ο ναός του Αγίου Σάββα του Νέου. Στους πρόποδες του λόφου υψώνεται ένας τιμεντένιος σταυρός ύψους τριανταπέντε μέτρων. Το καμπαναριό του Αγίου Σάββα στο ίδιο ύψος συμπληρώνει το τοπίο το οποίο ενισχύεται το βράδυ με κρυφούς φωτισμούς σε όλο το συγκρότημα το οποίο δίνει την ψευδαίσθηση σε σχέση με τον σκοτεινό ορεινό όγκο κάτω από αυτό, πως ίπταται : σύμφωνος στην αναπαράσταση του θεϊκού ως κάτι που κατοικεί «πάνω».

Οι ενοριακοί και μοναστηριακοί ναοί ως «οίκοι του Θεού» και ως τόποι σύγκλισης των ορατών με τα αόρατα δεσπόζουν σε όλο τον οικισμό όπου κι αν κοιτάξει κανείς. Η παρουσία τους υπενθυμίζει συνεχώς το αόρατο επίπεδο της ύπαρξης και μάλιστα το θέτει ενώπιον της κοινότητας με τον επιβλητικότερο, πιο επιτατικό τρόπο.

Αν το τοπίο μπορούσε να προβάλλει μια κυρίαρχη αφήγηση στην Κάλυμνο, αυτή δεν θα μπορούσε να μην περιλαμβάνει την συνεχή αναφορά στον αόρατο κόσμο. Έτσι λοιπόν ο χώρος φέρει έντονους εξουσιαστικούς συμβολισμούς μέσα από τους οποίους η συνδιαλλαγή των ορατών και των αοράτων προβάλλεται ως κεντρικό χαρακτηριστικό στην ερμηνεία της πραγματικότητας. Την ίδια στιγμή φαίνεται να σκιαγραφείται ένα αντίρροπο μοντέλο στην συμβολική δημιουργία και πραγμάτευση του χώρου, κάτι που ο Μ. Foucault θα ονόμαζε «ετεροτοπία» (Foucault 2004). Μέσα από τα «γουλιασμένα» διαφαίνεται πως ο ναός, το σπίτι, το σώμα, το νεκροταφείο και το μοναστήρι δεν φέρουν μόνο την σφραγίδα της κυρίαρχης ιδεολογίας και των «επίσημων» αναπαραστάσεων αλλά προβάλλουν και ως τόποι του «άλλου», του μη-κανονικού εκεί που οι σχέσεις και οι συμβολισμοί διαφοροποιούνται από τις κυρίαρχες. Η σκέψη του Foucault γύρω από τις «ετεροτοπίες» απέκτησε πολιτικό χαρακτήρα αποκτώντας, όπως το θέτει ο Μ. Αργύρης «συνάφεια με τις συνθήκες και τις πρακτικές αντίστασης» (Αργύρης 2012). Κατά κάποιον τρόπο παρόλο που οι ναοί φτιάχνονται υπό την εξουσία και αναπαριστούν την εξουσία ενός μικρού μέρους της κοινωνίας – της τοπικής άρχουσας τάξης- αποτελούν ταυτόχρονα σύμβολο το οποίο απηχεί σε περισσότερες συλλογικές λειτουργίες.

Η μελέτη μας συνεχίζεται προκειμένου να προσεγγίσουμε περισσότερο την πραγματική συγκρουσιακή διάσταση της λαϊκής με την αναπαράσταση του κόσμου μέσα από τα «γουλιασμένα» με την αντίστοιχη που προτάσσει η τοπική άρχουσα τάξη μέσα από τις δικές της αφηγηματικές πρακτικές. Οι θρυλούμενες ιστορίες λειτουργούν, όπως το θέτει η Μ. Παπαχριστοφόρου ως «μέσον αφηγηματικής χαρτογράφησης του χώρου» (Παπαχριστοφόρου 2013 : 125). Σε αυτό το κεφάλαιο πραγματευτήκαμε μια πρώτη τέτοια απόπειρα χαρτογράφησης προσπαθώντας να τονίσουμε όσο το δυνατόν λιγότερο το συγκρουσιακό κομμάτι. Θελήσαμε να βρούμε μια κοινή βάση, ένα ολιστικό ερμηνευτικό μοντέλο που αποτελεί και τη βασική αναπαράσταση ως κοινό πλαίσιο όλων των αφηγήσεων. Θα δούμε όμως παρακάτω, στο έβδομο κεφάλαιο που αναφέρεται στα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση των ενοριακών όρων ζωής, πως η σύγκρουση των αναπαραστάσεων υπαλλήλων ομάδων με τις αναπαραστάσεις των ελίτ είναι στην ουσία αυτή που αφηγείται ένα χάσμα μεταξύ των δυο ομάδων και τελικά αν

όχι δυο διακριτές κοσμοθεωρίες, σίγουρα δυο διαφορετικές προσεγγίσεις στο μοντέλο ορατών και αοράτων που περιγράψαμε μέχρι στιγμής, δυο διαφορετικούς τρόπους ζωής.

Κεφάλαιο 7. Τα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση των ενοριακών όρων ζωής.

7.1. Τα φτωχότερα φαντάσματα.

Παραδείγματα μνημειώδους αρχιτεκτονικής τα οποία η ελίτ οραματίστηκε και πραγματοποίησε σε κλίμακες, για τον άνθρωπο, τεράστιες μπορεί να αναφερθούν πάμπολα. Αν θα θέλαμε να επικεντρωθούμε αναλογικά στην αφήγηση και στους συμβολισμούς της θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τον W. Ong ο οποίος αντιμετωπίζει το παράδοξο μέγεθος ορισμένων αφηγηματικών χαρακτήρων ως μια πανάρχαια «μνημοτεχνική βοήθεια» η οποία διευκόλυνε την αφήγηση την προ-τυπογραφίας εποχή (Ong 2005 : 96). Διαπιστώνουμε πως μεγαλοπρέπεια της μνημειώδους αρχιτεκτονικής ως αφηγηματικό μέσο εξυπηρετεί παρόμοιο σκοπό. Στην αφηγηματική χαρτογράφηση του χώρου είδαμε πως και στο παράδειγμα της Καλύμνου οι ναοί δεσπόζουν φυσικά και συμβολικά. Στη συνείδηση των ενοριτών εγχαράζεται μεγαλοπρέπεια και η σπουδαιότητα του ναού σε σχέση με τα υπόλοιπα μεγέθη της ενορίας. Ο ενοριακός ναός θεμελιώνεται ως το κατεξοχήν φυσικό και συμβολικό σημείο αναφοράς. Αναφερθήκαμε στις αντιστοιχίες ναού-σπιτιού-σώματος και μοναστηριού. Σε αυτήν τη σχέση την πρωτοκαθεδρία την έχει ο ναός και αυτό τονίζεται από το μέγεθός του -από τον φυσικό του όγκο εντός του χώρου της ενορίας- και από το πλήθος και την πυκνότητα των αφηγήσεων και των συμβολισμών σχετικά με αυτόν. Οι κύκλοι των αρχόντων έχουν χτίσει τον ναό και τον πραγματεύεται αφηγηματικά δίχως να καταφεύγει στις αμφίσημους συμβολισμούς των κατώτερων τάξεων γύρω από το σώμα. Έτσι, η τοπική άρχουσα τάξη πραγματεύεται, επιβάλλει και εδραιώνει την κυρίαρχη θέση της. Ακόμα και το μικρότερο εκκλησάκι εντάσσει τον ύστατο των νησιωτών σε μια προνομιακή ομάδα κτητόρων, προνομιακή ως προς την δικαιωματική πρόσβαση στο θείο σχετικά με τους απλούς ενορίτες. Οι πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές προτεραιότητες των ομάδων υπαγορεύουν διαφορετικές αφηγήσεις και διαφορετικές αναπαραστάσεις, αφηγηματικά χαρτογραφώντας την ενορία με διακριτούς και αντικρουόμενους τρόπους.

Σε αυτό το κεφάλαιο θα εξειδικεύσουμε την ερμηνεία των «γουλιασμένων» ως

αναπαραστάσεων αυτών των ενοριακών όρων ζωής. Τα θρυλούμενα άμεσα ή έμμεσα απηχούν αφηγηματικά σε μια ιδιαίτερα μεγάλη ποικιλία πτυχών της κοινοτικής δραστηριότητας από τη σεξουαλικότητα έως τον κοινωνικό αποκλεισμό. Τα «γουλιασμένα», όπως θα αναπτύξουμε παρακάτω, μιλούν για τις μεθοριακές εκείνες στιγμές όταν ο ορατός και ο αόρατος κόσμος αλληλεπιδρούν σε μια ενιαία συμβολική αφήγηση, όπως είναι αυτή της τοπικής κοσμοθεωρίας, αλλοιώνοντας μεν την «πραγματικότητα» όπως την βιώνει κανείς καθημερινά, φανερώνοντας δε την «πραγματική», διττή υπόσταση του «κόσμου». Η γνώση για αυτόν τον «κόσμο» ο οποίος περικλείει και ερμηνεύει την βιωμένη εμπειρία διασπείρεται μέσα από την αφηγηματική συνθήκη και επιτέλεση των «γουλιασμένων». Με επίκεντρο τα φανταστικά πλάσματα ως αφηγηματικούς χαρακτήρες, θα δούμε πως προκύπτει μια σαφή αναπαράσταση των συγκρουσιακών συνθηκών ζωής μεταξύ αρχόντων και υπαλλήλων ομάδων. Η πορεία αυτή θα επιτρέψει στην αφήγησή μας να προσεγγίσει μια διευρυμένη ερμηνεία του πως χαρτογραφεί αφηγηματικά η κοινότητα όχι απλά τον χώρο αλλά το σύνολο του «κόσμου».

Η συλλογική μνήμη ανακαλεί ακόμα και την εποχή της άνθησης της σπογγαλειίας ως μια εποχή κοινωνικών ανισοτήτων. Οι άρχοντες οι οποίοι καρπώνονται τη μερίδα του λέοντος από τα κέρδη δαιμονοποιούνται στα θρυλούμενα. Στην κοινότητα η άνιση κατανομή του πλούτου, τα χάσματα μεταξύ των κοινωνικών τάξεων, οι διακρίσεις και οι παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων με αφηγηματικό κέντρο το θέμα της φτώχειας, της πείνας ειδικότερα, αναπαρίστανται με σύμβολο τα πλάσματα που είναι γνωστά μέσα από τα «γουλιασμένα» ως «Ασπροφόρες».⁴³

Ένα από τα γνωστότερα θρυλούμενα στο νησί είναι η ιστορία του «Ψαροφαωμένου», του δύτη εκείνου ο οποίος κατάφερε να γλιτώσει κυριολεκτικά από το στόμα του καρχαρία. Σε μια μοιραία βουτιά με σκανταλόπετρα (μια πέτρα που

⁴³ Αντιμετωπίζουμε τις «Ασπροφόρες» στο παράδειγμα της Καλύμνου ως μια τοπική παραλλαγή των γυναικείων φανταστικών πλασμάτων που συναντάμε ευρύτερα στη χώρα ως «Νεράιδες» (πβ. Πολίτης 1998 : 651 κ.ε. και Παπαχριστοφόρου 1998).

χρησιμοποιούταν ως βαρίδι) ο δύτης έγινε βορά «του Ψαριού». Όταν βρέθηκε ο μισός μέσα στο στόμα του θηρίου είχε την παρρησία να χρησιμοποιήσει την πέτρα την οποία κρατούσε ως όπλο για να χτυπήσει τα σωθικά του θηρευτή. Ο καρχαρίας σε μια αντανάκλαστική κίνηση έφτυσε τον δύτη ο οποίος παρόλα αυτά τραυματίστηκε σε όλο του τον κορμό εξαιτίας της φοράς των δοντιών του ψαριού. Το θέαμα, όταν τράβηξαν πάνω τον δύτη, ήταν τρομερό όμως τουλάχιστον ήταν ακόμα ζωντανός. Λέγεται πως η περιπέτεια του Καλύμνιου σφουγγαρά έγινε γνωστή και έφτασε, καθώς ο τραυματίας διακομίστηκε στην Αθήνα, μέχρι τα αυτιά του βασιλιά Γεωργίου. Ο βασιλιάς επισκέφτηκε τον τραυματία και του πρότεινε να του δώσει κάποιο «χαρτί», μια άδεια η οποία θα του επέτρεπε να δείχνει δημόσια τις πληγές του και να λέει την ιστορία του επί πληρωμή. Ο δύτης αρνήθηκε και γύρισε με την πρώτη ευκαιρία στην σπογγαλιεία (ΚΑΛ34.1.) Στην ιστορία του «Ψαροφαωμένου» η εξουσία αναπαρίσταται ανίκανη να κατανοήσει εις βάθος τη σχέση μεταξύ του σφουγγαρά και του επαγγέλματός του. Τονίζεται πως στα πλαίσια αυτής της σχέσης το ανθρώπινο σώμα δεν γίνεται να εκποιηθεί για οποιοδήποτε άλλο κέρδος. Η ιστορία όμως αυτή φτάνει στην αφηγηματική της κορύφωση σε ένα άλλο σημείο.

Ο «Ψαροφαωμένος» που γλίτωσε από το στόμα του καρχαρία, που αρνήθηκε από «ντροπή και φιλότιμο» μεγάλες οικονομικές απολαβές, που γύρισε πίσω στις περιπέτειες της θάλασσας δίχως να στιγματιστεί ψυχολογικά από την εμπειρία του, πέθανε στην Πόθια, αρχές του '44 σε ηλικία εβδομήντα πέντε χρονών από την πείνα.

Είναι εκείνη η πείνα η πιο άγρια και από το θηρίο της θάλασσας που στιγματίζει τη συλλογική μνήμη και ανακαλείται τόσο συχνά στα «γουλιασμένα». Στην ενορία του Αγίου Βασιλείου δυο είναι οι συχνότερες αφηγήσεις γύρω από την φτώχεια και την πείνα, χρήσιμες για να προσεγγίσουμε τα φανταστικά πλάσματα που ονομάζονται «Ασπροφόρες». Η πρώτη τοποθετείται αφηγηματικά στον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο και μιλάει για τις περιπέτειες της μικρής εκείνης που από την πείνα είχε περάσει τα πρώτα τέσσερα χρόνια της ζωής της πρακτικά σε φυτική κατάσταση. Σαν βρέφος οι γονείς της, μην έχοντας κάτι άλλο να της δώσουν της έβαζαν στο στόμα, όπως αναφέρει η αφήγηση, ένα κουκούτσι ελιάς το οποίο πιπίλιζε ολημερίς για να μην κλαίει. Η μικρή από ένα σημείο και έπειτα βουβή και ακίνητη δεν έδειχνε σημάδια επαφής με τον έξω

κόσμο και οι γονείς της πίστευαν πως θα έμενε έτσι για πάντα. Εκείνη όμως άκουγε και καταλάβαινε. Θυμάται την μητέρα της να προσεύχεται στα εικονίσματα και να παρακαλεί την αγία που είχε το ίδιο όνομα με την κόρη της «να την λυπηθεί και να την πάρει μαζί της». Ο από μηχανής θεός στην πείνα και την ανημποριά της μικρής και των γονιών της όπως και τόσων άλλων Καλύμνιων που δεν έφυγαν πρόσφυγες στη Μέση Ανατολή ήταν οι караβιές τροφίμων που ερχόντουσαν από ένα σημείο και έπειτα είτε από τον Ερυθρό Σταυρό είτε από τους Συμμάχους (ΚΑΛ14.2.). Η συλλογική μνήμη ανακαλεί την άφιξη των πλοίων με τρόφιμα στο λιμάνι ως ένα γεγονός απίστευτης χαράς και πικρίας ταυτόχρονα. Αναφέρεται πως οι ίδιοι που βομβαρδίζουν το νησί δίχως να νοιάζονται για παράπλευρες απώλειες, είναι αυτοί που φέρνουν κάθε τόσο τρόφιμα στον πληθυσμό που αποδεκατίζεται. Τα «κάλαντα του πολέμου» (βλ. Μπιλλήρη 1980 : 125-127) είναι η δεύτερη συχνότερη αφήγηση γύρω από τη φτώχεια και την πείνα. Εμπεριέχει σύμβολα εκείνης της χαρμολύπης που έφερναν τα συμμαχικά εφόδια. Οι στίχοι από τα κάλαντα αλλάζουν κάθε τόσο και αφηγούνται, όχι πλέον τη γέννηση του Χριστού αλλά την άφιξη λίγων τροφίμων που θα μοιραστούν με φειδώ και που στην ουσία δεν λύνουν το πρόβλημα της έσχατης ένδειας. Η Κ.Λ. από τον Άγιο Βασίλειο θύμα και η ίδια της πείνας και της κατοχής θυμάται μια παραλλαγή των καλάντων αυτών την οποία μας τραγούδησε βουρκώνοντας. «Αρχιμηνιά κι αρχιχροινιά / φέτο δεν έχομε ψωμιά / μονάχα λίγο αλεύρι που το φέρνου οι Εγγλέζοι. / Τρώεις το τσζαι λιγώνεσαι / φουσκώνεις τσζαι μπουκώνεσαι / τσζαι πάλι πεινασμένος / τσζαι του χρόνου χορτασμένος».

Τόσο στα «χρόνια του πολέμου» όσο και μετά την Ενσωμάτωση η φτώχεια και η πείνα ταλανίζουν ένα σημαντικό ποσοστό των νησιωτών (Doumanis 1997 : 198 κ.ε.). Η ανέχεια των δυο παγκοσμίων πολέμων δεν αντιμετωπίστηκε με την ένταξη των Δωδεκανήσων στον εθνικό κορμό. Το κράτος στη μεταπολεμική Ελλάδα «δεν εξελίχτηκε [...] σε επιτελικό όργανο εξασφάλισης ενός ελάχιστου βιοτικού επιπέδου για όλο τον πληθυσμό, δηλαδή σ' ένα κράτος πρόνοιας. Η λειτουργία του συνίσταται σ' ένα σύνολο ετερόκλητων επιμέρους ρυθμίσεων απ' όπου απουσιάζουν η καθολικότητα στην κάλυψη των αναγκών, ο προσδιορισμός μιας γραμμής φτώχειας και η ύπαρξη συστηματικών διαδικασιών κοινωνικού σχεδιασμού» (Φερόνας 2004 : 67). Από τη

λαϊκή αφήγηση μαθαίνουμε πως υπήρχαν πολλές οικογένειες οι οποίες βασίζονταν σ' ένα τροφοσυλλεκτικό τρόπο ζωής για την εύρεση του καθημερινού φαγητού καθώς τα όποια εισοδήματα σε χρήμα δεν έφταναν για να καλύψουν τις ανάγκες τους. Η παιδική εργασία θεωρείται δεδομένη για την κάλυψη των οικογενειακών αναγκών. Τα «γουλιασμένα» αναπαριστούν τη σκληρότητα αυτής της κατάστασης καθώς και την κοινωνική πίεση που προφανώς ασκούνταν στις φτωχότερες οικογένειες. Στα «γουλιασμένα» τα φανταστικά πλάσματα γνωστά ως «Ασπροφόρες» στοιχειώνουν τις εξοχές και τα εγκαταλειμμένα σπίτια (ΚΑΛ12.11, ΚΑΛ18.5, ΚΑΛ32.7). Γυναικείου φύλου, κακόβουλα πλάσματα καλυμμένα με ένα λευκό σεντόνι το οποίο προφανώς ιστορικά σχετίζεται με το λευκό σάβανο των νεκρών (Schmitt 1998 : 106-107).

Οι Ασπροφόρες στοιχειώνουν ιδιαίτερα τα αλώνια και καταδιώκουν τους μικροκαλλιεργητές στα βουνά (ΚΑΛ17.14, ΚΑΛ37.13). Οι Ασπροφόρες ως ένας θίασος μαινάδων, ως «στρατός», ως ένα «μπουλούκι» ή «κοπάδι» από μαινόμενα στοιχειά επιτίθενται με σκοπό να βλάψουν τον καλλιεργητή ο οποίος καταφεύγει στην ασφάλεια του κυκλικού αλωνιού το οποίο ως σύμβολο αναπαριστά τη μεθοριακή συνάντηση μεταξύ του άγριου και του ήμερου, του απόκοσμου και του ανθρώπινου (du Boulay 2008 : 158-159). Οι Ασπροφόρες ως αφηγηματικοί χαρακτήρες εκφράζουν με εντονότατο λεξιλόγιο τη μανία και το δίχως προφανές αίτιο μίσος προς τον καλλιεργητή : θέλουν να τον διαμελίσουν, να τον τρελάνουν και συχνά το καταφέρνουν (ΚΑΛ5.2, ΚΑΛ8.4, ΚΑΛ9.5.). Η κοινότητα σε μια προσπάθεια εκλογίκευσης του μεταφυσικού τρόμου που προκαλείται από τις αφηγήσεις σχετικά με τις Ασπροφόρες διασπείρει ταυτόχρονα τη γνώση πως στην ουσία οι αναφορές σε αυτά τα πλάσματα έχουν, τις περισσότερες φορές, μια λογική εξήγηση. Υπήρχαν φτωχές οικογένειες που περίμεναν να ζήσουν από τα απομεινάρια του θερισμού και του αλωνίσματος, από την κοπιώδη συλλογή των λιγοστών σπόρων κριθαριού που άφηναν πίσω τους οι μικροκαλλιεργητές των βουνών. Προσπαθώντας κανείς να μάθει πως γινόταν αυτό, διστακτικά παίρνει απαντήσεις που μιλούν για μια «μυστική» δραστηριότητα των γυναικών στα βουνά. Οι γυναίκες των φτωχότερων οικογενειών δούλευαν ως «κλαοφόρες» (βλ. Παράρτημα σ. 393, Εικόνα 47). Ξεκινούσαν μεσάνυχτα σχεδόν για το βουνό όπου ξερίζωναν θυμάρια («κλαντσζά»), τα έκαναν ένα μεγάλο δεμάτι το οποίο κουβαλούν στερεωμένο στο

κεφάλι τους μέχρι τον οικισμό όπου και το πουλούσαν ως καύσιμη ύλη (Μπιλλήρη 1980 : 37). Οι «κλαοφόρες» την εποχή του αλωνίσματος επωφελούνταν από την εξόρμησή τους στο βουνό για να μαζέψουν όσο καρπό άφηναν πίσω τους οι μικροκαλλιεργητές. Η κοινότητα επέτρεπε κάτι τέτοιο σε μια σιωπηλή συνεννόηση μεταξύ των καλλιεργητών και των ακτημόνων. Οι «Ασπροφόρες» ως έμφυλα φανταστικά πλάσματα που κινούνται εναντίον των αλωνιών και των ξωμάχων και ο συσχετισμός τους στη συλλογική μνήμη με τις «κλαοφόρες» γυναίκες που από φτώχεια συλλέγουν τον παρατημένο καρπό στα αλώνια μας δίνουν το έναυσμα για μια πιο λεπτομερή συγκριτική μελέτη των δυο αναπαραστάσεων.

Η σύγκλιση των θρυλούμενων μεταξύ «Ασπροφόρων» και «κλαοφόρων», αρχικά, συμβαίνει στην «εξήγηση» που δίνουν τα «γουλιασμένα». Οι αναφορές σε Ασπροφόρες είναι στην ουσία μια παρεξήγηση. Πίσω από τα άσπρα σεντόνια κρύβονται μεταμφιεσμένες οι «κλαοφόρες» οι παρέες των γυναικών εκείνων που ντρέπονται να αποκαλύψουν την ταυτότητα τους : η φτώχεια είναι ντροπή και το μάζεμα των «αποσποριδιών» την αναδεικνύει γλαφυρά. Οι «κλαοφόρες» που κουβαλούν στο κεφάλι τους το τεράστιο δεμάτι με τα θυμάρια χρησιμοποιούν ένα πανί ή ένα σακί για να μην τραυματίζονται. Με μια κίνηση το ύφασμα αυτό καλύπτει το πρόσωπό τους όταν υπάρχει ανάγκη. Και αυτό, μας αναφέρουν οι αφηγήσεις, αυτή η μεταμόρφωση του σακιού σε σεντόνι και της «κλαοφόρας» σε «Ασπροφόρα» δεν γίνεται στο βουνό αλλά μέσα στα σοκάκια της ενορίας, τις πρωινές ή βραδινές ώρες εκείνες στο λυκόφως ή πριν την χαραυγή (ώρες που γυρνούν και τα φαντάσματα) φευγαλέα και με γρήγορο βήμα ώστε να μην γίνουν αντιληπτές από κανέναν. Να λοιπόν το υλικό, καταλήγουν οι αφηγητές, από το οποίο οι φαντασία ορισμένων πλάθει τις Ασπροφόρες, να το «μυστικό» των φαντασμάτων και των ανθρώπων. Υπάρχει όμως και κάτι άλλο το οποίο δεν σχετίζεται με τα συναισθήματα που απορρέουν από την κοινωνική απόρριψη της φτώχειας, κάτι που μεταφέρει την ερμηνεία μας σε πιο στέρεο έδαφος. Οι «κλαοφόρες» δεν καλύπτουν το πρόσωπο από φιλότιμο και ντροπή για τη φτώχεια τους. Η φτώχεια, παραδέχονται ορισμένοι αφηγητές, δεν είναι ντροπή. Η κλοπή όμως, είναι.

Στα «γουλιασμένα» αναφέρονται πολύ συχνά συναντήσεις με κακόβουλα όντα

του αόρατου φάσματος στην ύπαιθρο. Στερεοτυπικά, ο νέος που μένει το βράδυ ξάγρυπνος για να φυλάξει τη σπορά ή το κοπάδι από τους κλέφτες είναι και ο αφηγηματικός χαρακτήρας εκείνος που έρχεται αντιμέτωπος με τα στοιχεία (ΚΑΛ37.4.) Τα στοιχεία αυτά δεν είναι μόνο Ασπροφόρες αλλά ακόμα και ο ίδιος ο Διάβολος. Η καταπάτηση της σποράς και η ζωοκλοπή είναι πρακτικές καλά τεκμηριωμένες στην αφήγηση αλλά και στα αρχαία με τα Αρχαία της Δημογεροντίας να προβλέπουν αμειβόμενους από τη Δημογεροντία «δραγάτες» (αγροφύλακες) για το νησί ήδη από τα μέσα του 19^{ου} αι. (Α.Δ. 9-10). Η ψυχοφθόρα διαδικασία φύλαξης της σποράς και του κοπαδιού τη νύχτα έχει αποτυπωθεί στη συλλογική μνήμη και σίγουρα ορισμένα «γουλιασμένα» σχετικά με τα φανταστικά πλάσματα που αντιμάχονται τον φύλακα σε αυτές τις περιπτώσεις την αναπαριστούν συμβολικά. Στην περίπτωση των «Ασπροφόρων» αυτό που αναπαρίσταται είναι η πραγματικότητα μιας παρέας γυναικών η οποία εκμεταλλευόμενη τον αριθμό τους επιτίθεται στην σπορά, εξουδετερώνει τον φύλακα και υφαρπάζει τον καρπό (ΚΑΛ19.2). Πολλοί αφηγητές, όλοι τους άντρες, με χαμηλό τόνο το έθεσαν ρητά. Οι «κλαοφόρες» ντύνονταν στα άσπρα για να τρομάζουν «τον κόσμο και να κλέψουν τη σπορά».

Μιλώντας όμως με γυναίκες που έχουν υπάρξει «κλαοφόρες» ή που θυμούνται καλά τις αφηγήσεις από τις μητέρες και τις γιαγιάδες τους δεν μπορεί κανείς να συνάγει με σιγουριά πως όντως οι γυναίκες δρούσαν ληστρικά. Αντίθετα με τους άντρες, οι γυναίκες στην αφήγησή τους αυτοπαρουσιάζονται πολύ «φιλότιμες» έστω και μέσα στην απόλυτη ένδεια για να υποκύψουν σε κάτι ταπεινωτικό και κοινωνικά απαράδεκτο όπως η κλοπή. Παρόλα αυτά, η αφήγηση των γυναικών δέχεται το μάζεμα των καρπών που άφηναν πίσω τους οι μικροκαλλιεργητές. Δεν ήταν ηθικά μεμπτό αλλά κάτι που επειδή φανέρωνε την φτώχεια και στην ουσία την κοινωνική αδυναμία ήταν ντροπιαστικό. Θυμόμαστε την περίπτωση του «Ψαροφαωμένου» ο οποίος παρόλο που είχε την άδεια του ίδιου του βασιλιά δεν θέλησε να επιδείξει το σώμα του για να βγάλει χρήματα. Το σώμα του μετά το ατύχημα μπορεί μόνο να επιτελέσει τη λειτουργία ενός εκθέματος. Το σώμα όταν μείνει ανάπηρο, όταν σύμφωνα με το λεξιλόγιο των σφουγγαράδων μεταμορφωθεί σε άχρηστο «τομάρι», αποκόπτει τον σφουγγαρά από τη θάλασσα και αναπαρίσταται ως κάτι το άχρηστο. Ο κάτοχός του βυθίζεται στη φτώχεια,

στα χρέη και τελικά στη θλίψη και τη ντροπή (Χαλκιδιού-Σκυλλά 2009 : 76 κ.ε.).

Ο «Ψαροφαωμένος» δεν επιλέγει να ενδώσει στις πληγές του, δεν θέλει να επιδείξει κοινωνική αδυναμία κερδίζοντας χρήματα από ένα «τομάρι» αλλά γυρνάει στο επάγγελμά του, εκεί όπου το σώμα του είναι λειτουργικό. Έτσι μεταφράζεται η τάση του προς το «φιλότιμο». Με τον ίδιο τρόπο οι γυναίκες μεταμφιέζονται σε Ασπροφόρες όχι για να κρύψουν την ενοχή μιας κλοπής αλλά για να απαντήσουν στις αναπαραστάσεις της κοινωνικής τους αδυναμίας, για να απαντήσουν στην «ντροπή» που τους προσάπτει η κοινότητα αναπαριστώντας τις ίδιες ως ανήθικους άρπαγες. Αυτή η απάντηση δίνεται με αναπαραστάσεις δύναμης και εξουσίας. Η γυναίκα-Ασπροφόρα είναι ένα πλάσμα πανίσχυρο που μπορεί μέχρι και να θανατώσει κάποιον. Αποτελεί φόβητρο και περιβάλλεται από αναπαραστάσεις κυριαρχίας στον χώρο του βουνού και της εξοχής.

Ο ανταγωνισμός για την πρόσβαση στους πόρους της Καλύμνου, ευνοεί, όπως έχουμε δείξει, την τοπική άρχουσα τάξη αφήνοντας για τις κατώτερες κοινωνικές τάξεις πολύ λίγες διεξόδους. Μια από αυτές είναι το κακοτράχαλο βουνό όπου καλούνται να χτίσουν τα σπίτια τους και να φτιάξουν αναβαθμίδες για τις καλλιέργειές τους. Στα πιο δύσβατα σημεία είναι αναγκασμένος κανείς να κοπιάσει πολύ για λίγο κριθάρι. Το βουνό δεν το διεκδικούν μόνο οι μικροκαλλιεργητές αλλά και μεταξύ άλλων (των βοσκών για παράδειγμα) ενεργοποιούνται εκεί και οι «κλαοφόρες». Μεταξύ των φτωχών και σε περιόδους μεγάλης ένδειας οι εντάσεις είναι καταφανείς και η εμπιστοσύνη μεταξύ των μελών της κοινότητας ελάχιστη. Κάποιος πρέπει συνεχώς να φυλάει τη σπορά. Ο κεντρικός ρόλος των γυναικών στην τροφοσυλλογή αλλά και στην γεωργική παραγωγή στα βουνά, όπως συμβαίνει και σε άλλα παραδείγματα από την Ελλάδα όπου το άνδρo τοπίο και οι περιορισμένοι πόροι απαιτούν κοπιαστική εργασία και από τα δυο φύλα, δεν ανακόπτει, όπως το θέτει η Κ. Ν. Σερεμετάκη, «την ανδρική μυθολογία ότι οι άντρες έχουν κεντρικό ρόλο στην οικονομική ευημερία του νοικοκυριού» (Σερεμετάκη 2008 : 107). Όπως έχουμε σημειώσει και σε προηγούμενο κεφάλαιο και όπως συμβαίνει στο παράδειγμα της Μάνης που αναφέραμε, παρόλο που η γυναικεία παρουσία είναι εξαιρετικά ορατή πιο έξω από το σπίτι, στους χώρους γεωργίας, στα βουνά, η δραστηριότητα αυτή εκλαμβάνεται ως μέρος της οικιακής

σφαίρας παραγωγής (Σερεμετάκη 2008 : 105 κ.ε.) Οι γυναίκες στην Κάλυμνο, ειδικά όταν ο ανδρικός ρόλος του «κουβαλητή» δεν αρκεί ή εκλείπει από την οικογένεια, μεταφέρουν τη φτώχεια του σπιτιού τους στο δημόσιο χώρο και αυτό τις καθιστά ευάλωτες.

Στο παράδειγμα της Καλύμνου οι γυναίκες –συνδεδεμένες στην αφήγηση άμεσα ή έμμεσα με τις Ασπροφόρες - αναπαριστούν έναν ρόλο που παραδοσιακά ανήκει στους άνδρες. Η κίνηση των γυναικών σε παρέες αποτελεί έναν συνασπισμό που αμφισβητεί το ανδρικό πρότυπο του άνδρα – παραγωγού, και του άνδρα πολεμιστή, του ανδρικού πολεμικού συνασπισμού. Έχουμε μελετήσει σχετικά τις περιπτώσεις των δυο «Πετροπόλεμων». Οι «κλαοφόρες» σε όλες τις γυναικείες λαϊκές αφηγήσεις παρουσιάζονται ως άφοβες, ακούραστες, αγέρωχες μπροστά στο βάρος του δεματιού ή στην αντιξοότητα του βουνού. Είναι κάθε άλλο παρά ευάλωτες. Ο ρόλος τους υπονομεύει τον παραδοσιακό ρόλο του άντρα ο οποίος ως δύτης ή βοσκός παρουσιάζεται με τις ίδιες ψυχικές και σωματικές αρετές. Η κοινότητα συνολικά προτάσσει μια αντίπαλη αναπαράσταση, μια αντι-αφήγηση η οποία αντισταθμίζει την μεθοριακή αλλαγή του ρόλου των γυναικών : οι γυναίκες συνδέονται με σύμβολα δύναμης μεν αλλά αυτά τα σύμβολα παραπέμπουν σε ηθικά ατοπήματα. Οι Ασπροφόρες-κλαοφόρες κλέβουν και απειλούν, αποτελούν κίνδυνο για το σύνολο. Αν προσεγγίζουν, κατ'αυτόν τον τρόπο, ένα ανδρικό πρότυπο είναι αυτό του κοντραμπατζή το οποίο είδαμε, μελετώντας την περίπτωση του Δ. Αλεξιάδη, πως δεν μπορεί παρά να είναι, τελικά, κοινωνικά απορριπτό (Κεφ 2.2-2.3). Ο κοντραμπατζής είναι «διάλογος» ο ίδιος, συνδέεται με αρνητικές ποιότητες που την ίδια στιγμή τον κάνουν να φαίνεται πονηρός, άξιος μα και ανόσιος. Η κοινότητα αναπαριστά με τις «Ασπροφόρες» τα αρνητικά χαρακτηριστικά του ρόλου των ανδρών τα οποία δρουν ως αντίβαρο στα θετικά αντρικά χαρακτηριστικά που προσδίδουν στον εαυτό τους, αφηγούμενες, οι «κλαοφόρες». Αυτή η αντίθεση φτάνει σε μια εξισορρόπηση η οποία δεν επιτρέπει στην γυναίκα να αποποιηθεί τον παραδοσιακό της ρόλο παρά μεθοριακά. Η μεταμπίηση των γυναικών σε Ασπροφόρες, στην ουσία η απόκρυψη της πραγματικής τους ταυτότητας, είναι μια πρακτική που εξυπηρετεί τις εντάσεις στην κοινότητα αμφίπλευρα αλλά δεν μπορεί να είναι παροδική και όσο το πρόσωπο καλύπτεται από το ύφασμα. Οι

«κλαοφόρες» παίρνουν τον καρπό δίχως, τελικά, εμπόδια αλλά και η κυρίαρχη αφήγηση σχετικά με το ρόλο των φύλων δεν αμφισβητείται. Όμως οι έμφυλες αναπαραστάσεις σχετικά με τις «Ασπροφόρες» δεν σταματούν εκεί.

Την ιδιότητα της «κλαοφόρας» την είχαν οι πλέον φτωχές Καλυμνιές και ιδιαίτερα οι χήρες των δυτών οι οποίοι έχασαν τη ζωή τους στο ταξίδι ή γύρισαν παράλυτοι. Η χηρεία αποτελεί για τη γυναίκα μια ιδιαίτερος μειονεκτική θέση η οποία την αφήνει όχι μόνο ευάλωτη στη φτώχεια αλλά και στις ερωτικές επιθέσεις των ανδρών, ειδικά όσων δραστηριοποιούνταν σε καλλιέργειες ή βοσκές στα βουνά. Μια αφηγήτρια, χήρα σφουγγαρά από τον Άγιο Στέφανο ανέφερε χαρακτηριστικά πως σύμφωνα με τον λόγο του Μεγάλου Χρυσοστόμου «η χηρεία είναι κάρβουνα αναμμένα». ⁴⁴ «Και αυτό», συμπλήρωσε, «όχι μόνο για τις γυναίκες αλλά και για τους άντρες που μπαίνουν σε πειρασμό». Γνωρίζουμε πως υπήρχε αντιπαλότητα μεταξύ της κοινωνικής ομάδας των σφουγγαράδων και των βοσκών γύρω από το θέμα των γυναικών. Το γεγονός της πολύμηνης απουσίας των θαλασσινών αναπαρίσταται στα θρυλούμενα αλλά και στα τραγούδια ως «ευκαιρία» για τους βοσκούς να εκδηλώσουν ανενόχλητοι το ενδιαφέρον τους προς τις «ανυπεράσπιστες γυναίκες» (Καμπούρης 2007 : 144). Τα «πεισματικά», δίστιχα τα οποία ανταλλάσσουν μεταξύ τους δημόσια στις γιορτές οι σφουγγαράδες και οι βοσκοί και τα οποία κεντρικό θέμα έχουν το ποιο επάγγελμα παράγει καλύτερους γαμπρούς αποτελούν όχι μόνο ευκαιρία επίδειξης αλλά και μια αναίμακτη πράξη τελετουργικής αποσόβησης αυτών των εντάσεων. Δεν ήταν όμως αναίμακτη στις επιθέσεις ανδρών, καθώς συνάγουμε από τα Αρχεία της Δημογεροντίας, η έκθεση των «κλαοφόρων» και γενικά των γυναικών που δούλευαν στις εξοχές και τα βουνά. Οι τοπικές αρχές κάνουν έκκληση στην οθωμανική διοίκηση να ενισχυθεί η περιφρούρηση των εξοχών εξαιτίας των φαινομένων βίας αλλά και εξαιτίας των βιασμών γυναικών (Α.Δ. 20, 162, 17/9/1895, Α.Δ. 20, 168, 17/9/1865, Α.Δ. 23, 145, 23/10/1910, και Ολυμπίτου 2014 : 347). Οι γυναίκες συνασπίζουν «συντροφίες» όπως το θέτει ο Κάρολος Φλέγκελ για να αντιμετωπίσουν τις επιθέσεις

⁴⁴ Ημερολόγιο Πεδίου, 04-12-09. Συζήτηση με την Ν., νοικοκυρά, 69 ετών με βασικές γραμματικές γνώσεις.

εναντίον τους (Φλέγκελ 1896 : 38). Παρόλο που οι «Ασπροφόρες» ως αναπαραστάσεις αυτών των συνασπισμών είναι συνασπισμοί δύναμης και εξουσίας επί των ανδρών, γνωρίζουμε τελικά πως οι γυναίκες στο βουνό πληρώνουν συχνά τον βιοπορισμό τους με τίμημα την παραβίαση της σωματικής τους ακεραιότητας. Η ελάχιστη υπηρεσία που τους προσφέρει η αναπαράστασή τους ως «Ασπροφόρες» είναι κάποιο, ίσως, φόβητρο εναντίον των όσων τις απειλούν. Η συλλογική μνήμη αναπαριστά στο μένος μιας ομάδας Ασπροφόρων το τι μπορεί να συμβεί σε κάποιον που θα θελήσει να νικηθεί εναντίον μιας ομάδας «κλαοφόρων». Σε περίπτωση που η απειλή αυτή δεν λειτουργήσει, η μεταμόρφωση της «κλαοφόρας» σε «Ασπροφόρα» εντός του αστικού τοπίου προσδίδει μια κάποια ανωνυμία, αυτήν που διασφαλίζει τουλάχιστον το λευκό σεντόνι ως παραπέτασμα ανάμεσα στην γυναίκα που έχει βιαστεί και στην κοινωνική κατακραυγή. Το «μυστικό» που θέλει να αναπαραστήσει η κοινότητα μέσα από τη δραστηριότητα των «Ασπροφόρων», (να το αποκρύψει όσο και να το επικοινωνήσει) το «μυστικό» που κρύβεται πίσω από τις αναπαραστάσεις «λογικών εξηγήσεων» δεν είναι τόσο η ντροπή της φτώχειας, η κλοπή, ο ανταγωνισμός για τους φυσικούς πόρους αλλά οι σχέσεις μεταξύ των σχετικά ανυπεράσπιστων, φτωχών γυναικών και όσων τις εποφθαλμιούν σεξουαλικά.

Μέσα από αυτή τη συλλογιστική μπορούμε να εξειδικεύσουμε τοπικά αλλά και να ερμηνεύσουμε ευρύτερα τα όσα διδασκόμαστε από παραδόσεις και θρύλους ανά την χώρα σχετικά με τις νεράιδες και άλλους θηλυκούς αφηγηματικούς χαρακτήρες. Γνωρίζουμε μέσα από τις διάφορες παραλλαγές (πβ. Πολίτης 1998 : 460 κ.ε., πβ. Parachristophorou 2002 : 155 κ.ε.) πως η σεξουαλική επιβολή του αρσενικού αφηγηματικού χαρακτήρα περνάει αναπαραστατικά μέσα από την μαγική πρακτική της αρπαγής ενός ρούχου, ενός μαντηλιού ή ενός κομματιού υφάσματος που ανήκει στον θηλυκό χαρακτήρα ο οποίος αποτελεί και το διακύβευμα. Η αρπαγή αυτή οδηγεί συχνά και μέσα από πολλές αφηγηματικές περιπλανήσεις και πάθη των ηρώων στην δέσμευση του θηλυκού χαρακτήρα, στην τελική υποταγή του η οποία και σφραγίζεται με τον γάμο (Parachristophorou 2002 : 172-173). Στην περίπτωση των «Ασπροφόρων» το κομμάτι υφάσματος δεν απομακρύνεται. Η αφήγηση δεν περνάει τους χαρακτήρες μέσα από οποιαδήποτε περιπλάνηση – και επομένως διαβατήρια πορεία - η οποία να οδηγεί από

την ένταση στην υποταγή ή τη συμφιλίωση. Τα «γουλιασμένα» σχετικά με τις «Ασπροφόρες» μπορεί να αναπαριστούν την δεινή θέση και την τελική σεξουαλική εκμετάλλευση της γυναίκας αλλά ποτέ δεν επισφραγίζονται από αίσιο αφηγηματικά τέλος που να αναπαριστά κάποιον κοινωνικά αποδεκτό θεσμό, όπως ο γάμος. Η ένταση διαιωνίζεται μεταξύ των αφηγηματικών χαρακτήρων, η αφήγηση δεν βρίσκει κάποιο σαφές μονοπάτι που να συμβολίζει μια κάποια εκτόνωση, κάποιο πέρας ανάμεσα στον θύτη και το θύμα. Η πρακτική και ο φόβος του βιασμού γυναικών που προσπαθούν με τον δυσκολότερο τρόπο να βιοποριστούν στις ερημίες του νησιού αναπαρίσταται συλλογικά με τις «Ασπροφόρες» οι οποίες συνεχίζουν να παραμένουν κάτω από το σεντόνι τους, ανιέροι και άγριοι αφηγηματικοί χαρακτήρες δίχως πρόσωπο. Το μόνιμο και άγγιχτο από αρσενικά χέρια σεντόνι των «Ασπροφόρων» στην αφήγηση αναπαριστά την ίδια στιγμή πολύ θυμό αλλά και πολλή ντροπή.

Μελετήσαμε τα όσα κρύβονται πίσω από την μεταμόρφωση μιας γυναίκας σε «κλαοφόρα» και «Ασπροφόρα», με τα «κλαντσζά» και το λευκό σεντόνι να αποτελούν τα κύρια συμβολικά υλικά αυτής της μεθοριακής αλλαγής με τα όσα συνεπάγεται, τα όσα φανερώνει και συγκαλύπτει τόσο στην αφήγηση των γυναικών όσο και αυτήν της κοινότητας. Οι αφηγήσεις γύρω από τις «Ασπροφόρες» ως αναπαράσταση της προσπάθειας των γυναικών να παλέψουν ενάντια στη φτώχεια, την πείνα και την κοινωνική καταπίεση μας θυμίζει πως εναντίον των οικονομικά ασθενέστερων δεν αντιτίθεται μόνο η ανώτερη ελίτ του νησιού αλλά και η *κατ'αναλογία ελίτ* στα πλαίσια της ενορίας. Όταν μιλάμε για κυρίαρχη αφήγηση σχετικά με τις «Ασπροφόρες» και τις «κλαοφόρες» σίγουρα θα πρέπει να λάβουμε υπόψη την «μεγάλη παράδοση» του χριστιανικού δόγματος και τους έμφυλους συμβολισμούς που προβάλλει. Εναντίον όμως των «Ασπροφόρων» και των «κλαοφόρων» δεν θα μιλήσει μόνο ο ντόπιος λόγιος, ο τοπικός πολιτευτής και ο δεσπότης. Αντιθέτως, σε πολλές περιπτώσεις, στα πλαίσια ενός όψιμου φολκλωρισμού, θα ακούσει κανείς τους άρχοντες να επιδίδονται σε αμετροεπείς διθυράμβους για την «Καλυμνιά κλαοφόρα». Την ίδια στιγμή δύσκολα υιοθετούνται έστω και ακροθιγώς οι αναπαραστάσεις εκείνες που προβάλλουν οι ίδιες οι «κλαοφόρες» για τον εαυτό τους : αυτό που αναφέρεται ουσιαστικά στο κοινωνικό υπόβαθρο, στις διακρίσεις και στο έγκλημα που φανερώνεται ή συγκαλύπτεται δεν

παρουσιάζεται από τους άρχοντες. Η κυρίαρχη αφήγηση στην ενορία θα είναι εκείνη του ιερέα, του βοσκού, του μικροκαλλιεργητή οι οποίοι είναι ελάχιστα πιο ευνοημένοι από την «κλαοφόρα» αλλά σαφώς ανώτεροι κοινωνικά έστω και μέσα από τον έμφυλό τους ρόλο. Αυτή η ανωτερότητα πολλές φορές θα μεταφραστεί στην κατάφορη παραβίαση του γυναικείου σώματος, στην πιο ωμή πρακτική εξουσίας. Η παρουσία της τροφουσλλέκτριας γυναίκας στο βουνό η οποία προκαλεί τη πιθανότητα μερισμού ή αρπαγής των λιγοστών πόρων εγείρει ανταγωνισμούς και υποψίες, αποτελεί –αυτό είναι το σημαντικότερο- τη βάση σοβαρών παραβιάσεων και μορφοποιεί ανάλογα τη συλλογική μνήμη. Έτσι στην ενορία σκιαγραφούνται μέσα από την αφήγηση σχέσεις εξουσίας και κοινωνικές διαφοροποιήσεις, έμφυλες στην περίπτωση μας, που χωρίζουν την κοινότητα σε φτωχούς και φτωχότερους σε επίπεδα καταπίεσης και παραβατικότητας ακόμα και εντός των κατώτερων κοινωνικών ομάδων αναδεικνύοντας πως η εξαθλίωση μπορεί να εξειδικευτεί και να βαθύνει ακόμα και μεταξύ των ήδη εξαθλιωμένων.

7.2. Κάτω από το σεντόνι : συντροφικότητα και σεξουαλικές σχέσεις.

Η μοιχεία αποτελεί ένα από τα βασικά αμαρτήματα σύμφωνα με τις δέκα εντολές. Ο ιερέας εξ άμβωνος εξαπολύει πύρινους λόγους εναντίον των μοιχών τονίζοντας πως τα αμαρτήματα της σάρκας αποτελούν την ισχυρότερη παγίδα του Διαβόλου για την παραπλάνηση των πιστών (Βιβλιάκης 2013 : 111-112). Οι «Ασπροφόρες» αναπαριστούν την άπιστη, μοιχό γυναίκα και γενικότερα την ανάρμοστη σεξουαλική συμπεριφορά στα πλαίσια της κοινότητας. Ταυτόχρονα όμως η αναπαράσταση αυτή αφήνει σαφή περιθώρια να φανούν ορισμένες παράλληλες ιδέες και πρακτικές που αντιτίθενται έντονα στη κυρίαρχη ρητορική της εκκλησίας, στις σαφείς εντολές της αναφορικά με θέμα της σεξουαλικότητας.

Η μοιχεία στο «δημόσιο σενάριο» που υποδύονται τόσο οι λαϊκοί όσο και οι ελίτ δεν μπορεί παρά να αναπαρίσταται ως κάτι το κατακριτέο. Σε περίπτωση μοιχείας η οικογένεια της γυναίκας που την έχει διαπράξει ή σε άλλες περιπτώσεις η οικογένεια του γαμπρού διατηρούσε το δικαίωμα να προβεί σε δημόσια διαπόμπευση του

γεγονότος. Η μοιχός τοποθετούταν δεμένη ανάποδα πάνω σε γάιδαρο και έτσι την περιέφεραν στην ενορία όπου, αναφέρει η συλλογική μνήμη, της πετούσαν χώματα, πέτρες και την προπηλάκιζαν. Τελευταία αναφορά για μια τέτοια διαπόμπευση υπάρχει από το 1956. Η έντονα επιτελεστική αυτή πρακτική μπορεί να ερμηνευτεί με όρους μιας διαβατήριας τελετής που όμως έχει το αντίθετο αποτέλεσμα από αυτό που συνήθως επιδιώκεται. Ο A. Van Genneper θέτει στην ουσία μιας διαβατήριας τελετής την αλλαγή, την μεταμόρφωση ενός υποκειμένου, το πέρασμα ενός κατωφλιού από μια κατάσταση σε μια άλλη. Αυτό το πέρασμα, προσδίδει στο υποκείμενο νέα χαρακτηριστικά και το διαχωρίζει από την προηγούμενή του θέση ή ιδιότητα (Van Genneper 1960 και πιο συγκεκριμένα Van Genneper 1970 : 109 κ.ε. αλλά και Rappaport 1999 : 219). Η διάβαση αυτή συνήθως περιλαμβάνει τρία στάδια –ένα στάδιο απομάκρυνσης, ένα μεθοριακό στάδιο και ένα στάδιο επανένταξης στην κοινότητα και συνήθως προσδίδει στο υποκείμενο ιδιότητες που θεωρούνται βελτιωμένες σε σχέση με αυτές που κατείχε προηγουμένως. Στην περίπτωση της διαπόμπευσης της μοιχού έχουμε απομάκρυνση από την κοινότητα - αρπαγή της γυναίκας – έχουμε το μεθοριακό στάδιο της προβολής του υποκειμένου σε όλη την κοινότητα πάνω στο γαϊδούρι και μάλιστα ανάποδα (στην ουσία το μεθοριακό κομμάτι πλέκεται με ανόσιους συμβολισμούς αφού η μοιχός «κοιτάει» τα οπίσθια ενός ζώου γνωστού για τις σεξουαλικές του ορμές). Την ίδια μεθοριακή στιγμή η κοινότητα προπηλακίζει την μοιχό με τρόπο που συμβολίζει απόρριψη και καταδίκη. Έτσι φτάνουμε στο τρίτο μέρος της τελετουργίας, στο αποτέλεσμα που είναι η μετάβαση σε ένα άλλο κοινωνικό πλαίσιο εκτός κοινότητας, σε αυτό της «γαουρούς» το οποίο και προσδίδει στην μοιχό μόνιμα κοινωνικά χαρακτηριστικά. Στην ουσία έχουμε να κάνουμε με μια διαβατήρια τελετή δίχως το κοινωνικά αναμενόμενο αποτέλεσμα της εκ νέου αίσιας ενσωμάτωσης στην κοινότητα. Από την ανόσια διαβατήρια τελετή αυτή και έπειτα, η γυναίκα ήταν γνωστή στην κοινότητα ως «γαουρού», αυτή που έχει ανεβεί στο γαϊδούρι εξαιτίας του ανομήματός της. Το υποτιμητικό «παράνομι» αυτό ακολουθεί μέχρι της μέρες μας όχι απλά ορισμένες γυναίκες αλλά μητρογραμμικά όλες τις γυναίκες μιας συγκεκριμένης οικογένειας η οποία φαίνεται να κληρονομούν το όνειδος από γενιά σε γενιά. Έτσι θα ακούσει κανείς για τις γυναίκες μιας οικογένειας το υποτιμητικό σχόλιο πως είναι

«γαουρούες». Αυτό μπορεί να σχετίζεται με μια γενική αποτίμηση της συμπεριφοράς τους ή πραγματικά να βασίζεται στο ιστορικό γεγονός της διαπόμπευσης μιας συγγενούς στο παρελθόν (βλ. και Κουκουλές 1947, τομ. Γ' : 184-208 για την «περιαγωγή»).

Τα «γουλιασμένα» ως «κρυφό σενάριο» και μέσα από τις Ασπροφόρες αναπαριστούν τη μοιχεία με εντελώς διαφορετικό τρόπο. Ορισμένες φορές η απλή αναφορά σε αυτά τα γυναικείου φύλου στοιχεία αρκεί για να προκαλέσει πολύ ενδιαφέρουσες επιτελεστικές αντιδράσεις. Δείκτες πλαισίωσης της αφήγησης όπως το κλείσιμο του ματιού, το χαμήλωμα του τόνου της αφήγησης σε ψίθυρο, αλλαγές στη στάση του σώματος του αφηγητή (το σώμα συρρικνώνεται και ζυγώνει τον ακροατή), δάγκωμα των χειλιών ή κάποιο χαμηλής έντασης γέλιο προειδοποιούν το ακροατήριο πως το συγκεκριμένο έχει αλλάξει και πως αυτό που θα ακούσουμε είναι κάτι μυστικό μα πολύ σημαντικό. Αργότερα, όταν ο αφηγητής δώσει περισσότερες λεπτομέρειες καταλαβαίνουμε πως αυτή η αντίδραση σκοπό έχει την αποκάλυψη ενός κοινού τόπου για την κοινότητα σε ένα περιβάλλον κοινής συνενοχής μεταξύ ακροατή και αφηγητή : οι Ασπροφόρες («όλοι το ξέρουν») δεν είναι παρά ενορίτες που πηγαίνουν μεταμφιεσμένοι στο ραντεβού τους. Η γνώση αυτή διασπείρεται αρχικά ως εξήγηση στις παράξενες αυτές εκδηλώσεις πλασμάτων του αόρατου κόσμου μέσα στην ενορία. Σε δεύτερο επίπεδο όμως, ο παιχνιδιάρικος τρόπος με τον οποίο διασπείρεται επιτελεστικά αυτή η γνώση φανερώνει έναν ολόκληρο, παράλληλο κόσμο με αυτόν της επίσημης θέσης των ελίτ σχετικά με την μοιχεία. Έναν κόσμο όπου με πονηράδα και συνεννόηση η συντροφικότητα παράνομη και μη, η σεξουαλική σχέση ακόμα και η μοιχεία είναι γεγονότα μεθοριακά αλλά υπαρκτά όσο οτιδήποτε άλλο. Και, το κυριότερο, είναι γεγονότα που δεν επισύρουν καμιά τιμωρία, δεν προκαλούν καμιά αντίδραση παρά τη θυμηδία και το ατέλειωτο κουτσομπολιό όχι όμως σε δεικτική και καταδικαστική βάση (ΚΑΛ19.2, ΚΑΛ21.7, ΚΑΛ21.15, ΚΑΛ32.8).

Όταν ο ιερέας της γειτονιάς δεν ακούει ή τελospάντων όταν το ακροατήριο αναγνωριστεί ως «της εμπιστοσύνης» τα «γουλιασμένα» γύρω από τις Ασπροφόρες παίρνουν τον δρόμο του κουτσομπολιού. Ένα ατέλειωτο ρεπερτόριο παράνομων ζευγαριών και παράνομων σεξουαλικών περιπετειών από άτομα κάθε κοινωνικής τάξης

ακολουθεί για πολλή ώρα με παρακλάδια αφήγησης που μιλούν για τα ευτράπελα των σχέσεων αυτών αλλά και για το πόσο, μερικές φορές, αυτές οι σχέσεις επιβαρύνουν άτομα και οικογένειες. Στις περισσότερες περιπτώσεις όταν αντιλαμβάνεται κανείς μια τάση ψόγου, ο ψόγος αυτός είναι έμφυλος και προσανατολίζεται προς τις γυναίκες. Οι «Ασπροφόρες» με το παιχνίδι που παίζουν είναι την ίδια στιγμή παιχιδιάρες, θελκτικές μα και αρκούντως επικίνδυνες. Η παράνομη σχέση δεν βαρύνεται με την μεταφυσική του χριστιανικού δόγματος που θα εκφραστεί μέσα από την εκκλησιαστική ρητορική αλλά επικεντρώνεται στη μοιχεία ως κοινωνικό φαινόμενο με τα θετικά και αρνητικά του χαρακτηριστικά. Οι «Ασπροφόρες» απεκδύονται το λευκό τους σεντόνι που τις κρατάει αναπαραστατικά δέσμιες ενός αόρατου κόσμου και, το κυριότερο, ανώνυμες.

Πάσχισα πολύ να βρω έναν «δράστη» που να έχει παίξει τον ρόλο του στοιχειού. Κανείς δεν το είχε παραδεχτεί αυθόρμητα ούτε και μετά από σχετική ερώτηση. Χρειάστηκε χρόνος και αρκετή τύχη ώστε να συνομιλήσω με μια «πραγματική» Ασπροφόρα, μια γυναίκα που έβαλε σεντόνι και η ίδια για να βγει ραντεβού. Η συνάντηση των δυο παράνομων εραστών μπορεί να έγινε πριν πενήντα και πλέον χρόνια, ο αγαπητικός να πέθανε, όμως η αφήγηση ακόμα γινόταν στον ίδιο συνηθισμένο, παιχιδιάρικο τόνο σάμπως το ζευγάρι να ήταν ακόμα μαζί και σάμπως ο ερευνητής να γινόταν κοινωνός και συνένοχος μιας γνώσης την ίδια στιγμή κρυφής μα και γεμάτης συναίσθημα. Αναρωτήθηκα φωναχτά, μη μπορώντας να διαχειριστώ την ένταση της στιγμής, εάν ποτέ κάποιος επιτέθηκε για να ξεσκεπάσει μια Ασπροφόρα γνωρίζοντας πως δεν είναι στοιχείο πραγματικό παρά κάποιος σε μυστικό ραντεβού. Η συνομιλήτρια γέλασε δυνατά και είπε πως αυτό δεν είχε γίνει ποτέ. «Γιατί ούλοι τα κάνανε. Τσζαι γιατί φοότανε. Τσζ'εγώ φοούμου. Αλλά τα κάναμε. Τα γκρεμισμένα σπίτια ήτο γεμάτα. Αν ήβαζα κότσινη βελέντζα στο μπαρκόνι ήτο σήμα πως πόψι θα βρισκούμαστο. Αν ήτο η άσπρη, αλάργα, άλλη μέρα. Σήματα ήτο αυτά».

Βλέπουμε πως σε αυτήν την περίπτωση η συλλογική μνήμη πραγματεύεται τις «Ασπροφόρες» ως στοιχείο του αστικού τοπίου. Καταλαβαίνουμε πως γίνεται ένας ασυνείδητος αλλά σαφής αφηγηματικός διαχωρισμός των γυναικείων αυτών πλασμάτων που κυκλοφορούν μέσα στην ενορία και τον οικισμό με αυτά που βρίσκει κανείς στο βουνό.

Οι παράνομοι εραστές ντύνονται Ασπροφόρες και συναντιούνται σε εγκαταλειμμένα, μισογκρεμισμένα σπίτια μετά το σούρουπο. Αξίζει να θυμηθούμε τις αναπαραστάσεις σχετικά με το σπίτι που είναι γνωστές στην κοινότητα και να συμπληρώσουμε την εικόνα με την ιδέα που πραγματεύεται η L. Dègh της αναπαράστασης του σπιτιού ως ένα είδους τσοφλιού που περιβάλλει τον άνθρωπο προστατευτικά (Dègh 2001 : 322). Το γκρεμισμένο σπίτι είναι σύμβολο της αταξίας, του χάους, σύμβολο της καταστροφής του καταφυγίου και η πλήρης αντιστροφή των αναπαραστάσεων του ιερού που προβάλλει η συλλογική μνήμη σχετικά. Όλα αυτά αποτελούν δαιμονικές ποιότητες και σχετίζονται με τις έννοιες του ανόσιου. Αυτός είναι ο τόπος συνάντησης των Ασπροφόρων, ένας τόπος ανόσιος για ανόσια πλάσματα : αυτά που είναι ντυμένα με νεκρικό σάβανο και που αποτελούν μάστιγα για τους ζωντανούς. Κι όμως η κοινότητα αναπαριστά, προστατεύει και ικανοποιεί τις ανάγκες της για συντροφικότητα και σεξουαλική επαφή μέσα από τα ανόσια πλάσματα. Θα χρειαστεί να μελετήσουμε κι άλλες παρόμοιες περιπτώσεις προκειμένου να αποδώσουμε μια ερμηνεία στο φαινόμενο.

Προς τα παρόν πρέπει να σημειώσουμε το εξής: η λαϊκή αφήγησή μας δίνει απάντηση στην ερώτηση γιατί κανείς ποτέ δεν όρμησε για να αποκαλύψει τι υπάρχει κάτω από το σεντόνι μιας «Ασπροφόρας». Δεν έχει νόημα κάτι τέτοιο γιατί ο κάθε ενορίτης ως φορέας τη συλλογικής μνήμης ξέρει ήδη τι κρύβει το λευκό σεντόνι. Εξάλλου σύντομα και ο ίδιος ίσως το χρειαστεί : είτε ως θύτης, είτε ως θύμα.

7.3. Αναπαραστάσεις παραβατικής συμπεριφοράς.

Ορισμένοι ντόπιοι λόγιοι σημειώνουν πως τα «γουλιασμένα» σταμάτησαν να έχουν τόσο μεγάλη ισχύ στο συλλογικό φαντασιακό όταν οι δρόμοι του νησιού ηλεκτροφωτίστηκαν. Η νεωτερικότητα με τις τεχνολογικές της καινοτομίες «έριξε φως» στο σκοτάδι των δεισιδαιμονιών του λαού αναδεικνύοντας τη μοναδική αλήθεια, το ότι δηλαδή «στοισά» και φαντάσματα δεν υπάρχουν (ΚΑΛ27.2. ΚΑΛ26.5). Μελετήσαμε σε προηγούμενα κεφάλαια την κυρίαρχη ρητορική των ντόπιων λογίων η οποία σε κάθε περίπτωση φροντίζει να υποβαθμίσει την σπουδαιότητα των «ιστοριών» του λαϊκού

αφηγητή. Οι ντόπιοι λόγιοι, παρόλο που δεν έχουν σχέση με τις τεχνολογικές καινοτομίες όπως ο ηλεκτροφωτισμός φαίνεται να ταυτίζονται με το γενικότερο πνεύμα επιστημοσύνης που αποτελεί το υπόβαθρό τους. Οι ίδιοι, άλλωστε, προβάλλουν τον εαυτό τους ως φορέα αυτής της επιστημοσύνης. Αυτό που διαφαίνεται όμως δεν είναι τόσο η τάση των λογίων να προβάλλουν ένα πνεύμα ορθολογισμού αλλά η τάση τους να διαμορφώνουν τη συλλογική μνήμη μέσα από μια συγκεκριμένη ρητορική που θα χειριστεί ανάλογα ότι δεν μπορεί εύκολα να εξυπηρετήσει τις επιδιώξεις τους. Έτσι ποτέ δεν θα ακούσει κανείς ντόπιο λόγιο σε μια δημόσια εκδήλωση και ποτέ δεν θα διαβάσει κανείς στην τοπική ιστοριογραφία για τους βιασμούς γυναικών στα βουνά, τους οποίους αναπαριστά με τον δραματικότερο τρόπο η λαϊκή αφήγηση. Θα ακούσει μόνο για την «ένδοξη Καλυμνιά μάνα» σε έναν λόγο αποστειρωμένο και τελικά κίβδηλο. Ο ντόπιος λόγιος που προέρχεται από μια μεσοαστική οικογένεια δεν θέλει να προτάξει πως με τα «κλατσζά» των «κλαοφόρων», αγορασμένα για ένα ευτελές ποσόν μπορούσε η οικογένειά του να μαγειρεύει, πως «δούλες» από τις φτωχότερες οικογένειες έπλυναν τα ρούχα του, πως με διάφορους τρόπους η άνιση κατανομή πλούτου ευνοούσε τους μεσοαστούς και καταπίεζε την μάζα των φτωχών. Ο ντόπιος λόγιος ακόμα και αν προέρχεται από εκείνες τις φτωχές οικογένειες που με τεράστιο κόπο τον έστειλαν για σπουδές, ποτέ δεν θα προβάλει σε δημόσιο λόγο τις πραγματικές συνθήκες και τα απότοκα της φτώχειας πάνω στο σώμα των γονιών του : κάτι τέτοιο μόνο όνειδος θα σήμαινε. Οι έπαινοι που πλέκουν οι κοινωνικά ισχυροί για τους φτωχούς είναι αποκομμένοι από την πραγματικότητα, περιέχουν αναπαραστάσεις που δεν ανταποκρίνονται στις πραγματικές συνθήκες ζωής και τελικά δεν συνεισφέρουν σε κάποια κοινωνική αλλαγή για τους φτωχούς.

Σημαντικό είναι να σημειωθεί πως στο «δημόσιο σενάριο» ο λαϊκός αφηγητής δεν θα προσπαθήσει να επιτεθεί στη ρητορική των ελίτ για να αποδομήσει τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις ή να προβάλλει τις δικές του (Scott 1990 : 86-87). Για να συμβεί αυτό πρέπει να βρεθεί σε συνθήκες όπου είναι σίγουρος πως υπάρχει μεταξύ εκείνου και του ακροατηρίου έχει εξασφαλιστεί η επιτελεστική συνενοχή του «κρυφού σεναρίου, ή όπως σημειώνει ο Scott, να έχει πειστεί πως μπορεί να εκφραστεί δημόσια από πλεονεκτική θέση έναντι των ελίτ και δίχως να υπάρξουν αρνητικές για εκείνον

επιπτώσεις.

Θα μελετήσουμε το τι ισχύει με τις αναπαραστάσεις τις παραβατικής, αντικοινωνικής συμπεριφοράς. Οι ντόπιοι λόγιοι με έμφαση αλλά και ορισμένοι λαϊκοί αφηγητές δημόσια θα προτείνουν μια «εξήγηση» για όλες εκείνες τις απίστευτες αφηγήσεις που θα ακούσει κανείς : τα στοιχειά αν δεν είναι «Ασπροφόρες», γυναίκες που έρχονται από το βουνό η παράνομα ζευγάρια, τότε είναι διάφοροι μικροεγκληματίες που παριστάνουν τα στοιχειά με κακό σκοπό στο μυαλό τους. Η «εξήγηση» αυτή προβάλλεται αξιωματικά και σταματάει στον εαυτό της. Πολλές φορές εμπεριέχει μια επίφαση επιστημοσύνης : η επαφή με ένα φανταστικό πλάσμα και η παράλυση του κεντρικού χαρακτήρα της αφήγησης είναι στην πραγματικότητα παρενέργεια μιας αρρώστιας ή ενός ιατρικού επεισοδίου (εγκεφαλικό, επιληψία, έμφραγμα). Δεν υπάρχει κάτι άλλο πίσω από τις «γουλιασμένες» ιστορίες παρά μια ακόμα παρεξήγηση. Η συλλογική μνήμη, όμως, έχει να πει πολλά περισσότερα αναπαριστώντας τη σχέση ορατού και άορατου κόσμου, τις αιτίες και τα αποτελέσματά του μέσα από τα «γουλιασμένα». Η διαφορά έγκειται στο ότι οι συλλογικές αναπαραστάσεις, αντίθετα με αυτές των λογίων, περιγράφουν με μεγαλύτερη σαφήνεια την κοινότητα στο παρόν, τους προβληματισμούς και τις ανάγκες της (Halbwachs 1992 : 182-183). Σε αυτήν τη υποενότητα θα μελετήσουμε τα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση της παραβατικής συμπεριφοράς προσπαθώντας να στηρίξουμε το παραπάνω επιχείρημα.

Όποιος έχει ζήσει σε ένα περιβάλλον δίχως άπλετο ηλεκτροφωτισμό θα γνωρίζει καλά πως μετά το σούρουπο και όταν η όραση παίζει δευτερεύοντα ρόλο, το περιβάλλον γίνεται εχθρικό για τον άνθρωπο ο οποίος δεν έχει προσαρμοστεί, όπως άλλα ζώα, να κινείται, να κυνηγάει, να ζει στο σκοτάδι. Ο άνθρωπος σε έναν σκοτεινό τόπο βρίσκει τον εαυτό του να νιώθει κάθε άλλο παρά η κορωνίδα των πλασμάτων της γης : νιώθει πως από κυρίαρχος έχει μετατραπεί σε θήραμα. Οι περιορισμένες πληροφορίες που μπορούν να συλλέξουν οι αισθήσεις του μεταδίδουν ένα δυνατό συναίσθημα ανασφάλειας. Το οικιστικό τοπίο στο παράδειγμα της Καλύμνου εμπεριείχε αυτήν την ανασφάλεια ως εγγενές χαρακτηριστικό μέχρι και το 1960. Περίπου εκείνη την εποχή η συλλογική μνήμη επιβεβαιώνει πως υπήρχαν πλέον «φώτα» σχεδόν σε όλες

τις γειτονιές. Μέχρι τότε, και μετά το σούρουπο, ο οικισμός ήταν παραδωμένος στο σκοτάδι με εξαίρεση ορισμένα σημεία όπου υπήρχε «λάμπα» την οποία άναβε, όποτε το επέτρεπαν οι καιρικές συνθήκες, υπάλληλος του Δήμου.

Δεν κάνει εντύπωση το ότι οι περιοχές που ηλεκτροφωτίστηκαν πρώτες ήταν τα πεδινά της Πόθιας εκεί όπου είχαν χτίσει τα σπίτια τους οι «άρχοντες» του νησιού. Μέσα από τα Αρχεία της Δημογεροντίας μπορούμε να παρακολουθήσουμε την μετέπειτα επιλεκτική τοποθέτηση ηλεκτρικών λαμπτήρων στις ενορίες. Στους «σφουγγαρομαχαλάδες» του Αγίου Στεφάνου και της Υπαπαντής η δημοτική αρχή κάνει αίτηση στην «Βιομηχανία Ηλεκτροπαραγωγής Καλύμνου» των αδελφών Γαλοπούλου για την τοποθέτηση εκατόν πενήντα λαμπτήρων το 1927, δέκα περίπου χρόνια μετά τον ηλεκτροφωτισμό των πεδινών της Πόθιας (Α.Δ.3, 65, 12/8/1927). Το καθεστώς του σκοταδιού θα συνεχίσει «στον πόλεμο» (Β΄ Παγκόσμιο) οπότεν κάθε φως ήταν απαγορευμένο από τον φόβο των εναέριων επιδρομών. Υπήρχε απόλυτη συσκότιση, αναφέρουν οι αφηγητές, με τις λάμπες πετρελαίου και τα λυχνάρια λαδιού (όταν υπήρχε διαθέσιμο πετρέλαιο ή λάδι) να κάνουν μικρή διαφορά ακόμα και μέσα στο σπίτι. Το απόλυτο σκοτάδι έχει αποτυπωθεί στη συλλογική μνήμη ως το κύριο χαρακτηριστικό της ζωής των ανθρώπων μετά τη δύση (ΚΑΛ13.13, ΚΑΛ26.1 κ.α.) Χαρακτηριστική είναι η ειδική λέξη στο ιδίωμα για το απόλυτο σκοτάδι, «ζιντάνι» (ΚΑΛ.35.4) η οποία προέρχεται από την τούρκικη «zindan» που σημαίνει, «φυλακή» (Σκανδαλίδης 2013 : 172). Το σκοτάδι αναδεικνύεται ως ένας περιοριστικός παράγοντας της ανθρώπινης δραστηριότητας όχι όμως σε όλες τις εκφάνσεις της. Στα Αρχεία Δημογεροντίας του έτους 1896 στον δεύτερο τόμο της Αλληλογραφίας (κείμενο δίχως ακριβή ημερομηνία) διαβάζουμε πως απαγορεύονται οι άσκοπες περιπλανήσεις στον οικισμό μετά τη δύση του ηλίου. Όποιος βγει από το σπίτι του πρέπει να κουβαλάει κάποια λάμπα. Οι ξένοι, δίχως εξαίρεση, πρέπει να μένουν εντός καθ' όλη τη διάρκεια της νύχτας. Διαβάζουμε επίσης σχετικά με την ανάγκη διορισμού νυκτοφυλάκων στον οικισμό. «Άγνωστοι μεταμφιεσμένοι και μελανούμενοι» περιφέρονται και επιτίθενται στους νυκτοκόπους. Σε ένα τοπίο σχεδόν αποκλειστικά βουτηγμένο στο σκοτάδι ορισμένοι μεταμφιέζονται και βάφουν το πρόσωπό τους μαύρο με σκοπό τη ληστεία. Η μεταμφίεση αυτή, ανακαλούν ορισμένοι αφηγητές, η οποία

είναι προσφιλής και στα «καλοέργια», τους μασκαράδες στο Τριώδιο (πβ. Μέγας 2007 : 115 κ.ε.) και η οποία όπως έχει επισημανθεί σχετίζεται με την αναπαράσταση των «μαύρων» νεκρών (Ψυχογιού 2008 : 42-43) γίνεται σχετικά εύκολα χρησιμοποιώντας την κάπνα από μια λάμπα πετρελαίου ή το «φούμο», την μπογιά για τη συντήρηση των στρατιωτικών αρβύλων.

Το σκοτάδι απλώνεται στον οικισμό σαν μια συμπαγής πραγματικότητα που επηρεάζει τις αισθήσεις των ανθρώπων. Ο ερχομός της νύχτας ενεργοποιεί τη γνώση που διαχέεται στην κοινότητα μέσα από τα «γουλιασμένα», τις ιστορίες πλασμάτων που κινούνται κακόβουλα μέσα στο σκοτάδι, ακριβώς έξω από την πόρτα του σπιτιού. Η αφήγηση διαχωρίζει τους χαρακτήρες σε δυο κατηγορίες μετά το σούρουπο : σε αυτούς που βρίσκονται μέσα στο σπίτι και σε αυτούς που βρίσκονται έξω, στο σκοτάδι. Η αφηγηματική χαρτογράφηση του χώρου αφήνει τεράστια χωρικά και χρονικά περιθώρια στα κακόβουλα πλάσματα της νύχτας και ένα περιορισμένο καταφύγιο για τον άνθρωπο. Η σχετική ασφάλεια που προσφέρει το «κέλυφος» του σπιτιού δεν σημαίνει πως ο έξω, σκοτεινός κόσμος περνάει απαρατήρητος ή πως δεν μπορεί να εισβάλλει, κατά κάποιον τρόπο, μέσα στο σπίτι. Οι χαρακτήρες που βρίσκονται μέσα στο σπίτι αφουγκράζονται τι συμβαίνει έξω. Η αφηγηματική οπτική δεν μπορεί στα «γουλιασμένα» να επικεντρωθεί στο καταφύγιο αλλά μας παρασύρει στον εξωτερικό, σκοτεινό κόσμο. Οι άνθρωποι μέσα στο σπίτι ακούν ήχους να φτάνουν στα αυτιά τους : κονσερβοκούτια και κατσαρόλες κυλούν στα σοκάκια. Τα ίδια κονσερβοκούτια ποτέ δεν κυλούν στα σοκάκια το πρωί. (ΚΑΛ.16.12, ΚΑΛ32.8). Ο χτύπος τους τη νύχτα φτάνει μέχρι το σπίτι, παραβιάζει την ασφάλειά του με έναν έμμεσο αλλά σαφή τρόπο. Όποιος είναι έξω είτε από κακό υπολογισμό της ώρας είτε από άλλη ανάγκη, μας παραδίδει η αφήγηση, βιώνει από κοντά τον σατανικό χαρακτήρα των πλασμάτων της νύχτας. Το κονσερβοκούτι θα καταδιώξει τον άτυχο νυχτοπόρο, θα τον καταδιώξει σαν ζώο, μερικές φορές αψηφώντας το νόμο της βαρύτητας, μέχρι την πόρτα του σπιτιού. Μια πλειάδα άλλων πλασμάτων θα καταδιώξουν τον ενορίτη με σκοπό να μην καταφέρει ποτέ να φτάσει στο καταφύγιό του. Αερικά, Κακιές Ώρες, Τελώνια, ο Διάβολος, η Γούρλα και διάφορα άλλα ζώα-στοιχεία, Κακοθανατισμένοι και διάφορα ανώνυμα, άμορφα πλάσματα που έχουν κοινό τους χαρακτηριστικό τη μανία με την

οποία καταδιώκουν το θύμα τους (ΚΑΛ17.1. ΚΑΛ36.3 ΚΑΛ37.4.) Αρκεί ένα «άγγιγμά» τους για να επέλθει το κακό (ΚΑΛ5.4.). Η καταδίωξη δεν τελειώνει καν όταν ο αφηγηματικός χαρακτήρας που διώκεται καταφέρει να τρυπώσει έντρομος και κάθιδρος στο σπίτι : σε μια μικρή τελετουργία συμπαθητικής μαγείας πρέπει το στοιχείο που τον καταδιώκει να εξευμενιστεί, όπως το θέτει η αφήγηση «να ξεσπάσει». Για αυτόν τον λόγο πετάει από το παράθυρο ή αφήνει πίσω του ένα προσωπικό του αντικείμενο που τον υποκαθιστά μαγικά και πάνω στο οποίο το ανίερο πλάσμα έξω από το σπίτι θα εκφράσει την οργή του (πβ. Bowie 2006 : 139). Την επόμενη μέρα, αφηγηματικό πειστήριο της καταδίωξης, το αντικείμενο αυτό θα βρεθεί κατακερματισμένο, θυμίζοντας στο ακροατήριο τι αντίστοιχο θα μπορούσε να είχε συμβεί στον ήρωα της ιστορίας, αν δεν είχε καταφύγει εγκαίρως στην ασφάλεια του σπιτιού του. Τα «γουλιασμένα» σε αυτό το επίπεδο αναπαριστούν τους ενοριακούς όρους ζωής όταν ο οικισμός βυθίζεται στο σκοτάδι.

7.4. Τα όσα στοιχειώνουν τους σφουγγαράδες.

Μια πολύ συνηθισμένη αφήγηση για το τι μπορεί να συμβεί στον ενορίτη τη νύχτα έξω από το σπίτι του είναι αυτή του μεθυσμένου σφουγγαρά ο οποίος επιστρέφει αργά μετά από κραιπάλη. Τα γλέντια των σφουγγαράδων τους λίγους μήνες που βρίσκονται στο νησί εγγράφονται στη συλλογική μνήμη ως κάτι το μοναδικό τόσο από άποψη ανδρείας όσο και ανοησίας (ΚΑΛ21.16, ΚΑΛ22.4). Αποτελούν ένα καλό παράδειγμα επαγγελματικής τελετουργικής αναμέτρησης μεταξύ των ανδρών της κοινότητας και άρα ένα παράδειγμα μελέτης της αναπαράστασης έμφυλων ρόλων, αναμέτρηση που βασίζεται στην αναίμακτη σύγκριση σωματικής ρώμης, στην επιδεικτική κατανάλωση μεγάλων ποσοτήτων αλκοόλ και την επακόλουθη επιδεικτική καταστροφή αντικειμένων, συμβολικών ή πολύτιμων : δύτες τρυπούσαν ένα βαρέλι κρασί και το άφηναν να τρέξει μέχρι να αδειάσει ή άναβαν τσιγάρο με χαρτονομίσματα. Το υπόβαθρο αυτής της συμπεριφοράς εντοπίζεται βασικά στη σχέση δύτε και καπετάνιου όσο και στη κοινωνική αίγλη του δύτε μεταξύ των συναδέλφων του (πβ. Gefou-Madianou 1992 για τους έμφυλους ρόλους σε σχέση με την κατανάλωση

αλκοόλ). Αναφέραμε το καθεστώς οικονομικής εξάρτησης των δυτών από τους καπετάνιους σε προηγούμενο κεφάλαιο. Εδώ θα πρέπει να αναφέρουμε μια ακόμα σημαντική παράμετρο. Οι αμοιβές των δυτών πολλές φορές είχαν να κάνουν με τις σωματικές τους αντοχές και την εμπειρία τους στον βυθό. Η κίνηση ενάντια στα υποθαλάσσια ρεύματα, η αντοχή της αναπνοής και η δυνατότητα ελέγχου του πυθμένα έπαιζαν όλα τους ρόλο. Έτσι λοιπόν υπήρχαν «μαγκιόροι» δύτες μεγάλης αντοχής και πείρας οι οποίοι πολλές φορές είχαν προτάσεις από διάφορους καπετάνιους ανταγωνιστικές μεταξύ τους (Ολυμπίτου 2014 : 189). Λέγεται πως η ναυτολόγηση ενός σπουδαίου δύτε αποτελείσε σημείο τριβής μεταξύ των καπετάνιων οι οποίοι ανταγωνίζονταν στα μερίδα που πρόσφεραν ή στα «πλάτικα» που έδιναν προκειμένου να τον εξασφαλίσουν στο πλήρωμα. Οι συμφωνίες ναυτολόγησης του πληρώματος των σπογγαλιευτικών οι οποίες όπως βλέπουμε σε εκατοντάδες σημεία των Αρχείων της Δημογεροντίας έπρεπε τελικά να επικυρωθούν εγγράφως, αποτελούσαν καθημερινό θέμα συζήτησης και ανταγωνισμού τους μήνες που οι σφουγγαράδες ήταν στο νησί.

Οι συμφωνίες κλείνονταν στις ταβέρνες και τα καφενεία και συνήθως συνοδεύονταν από κάποιο κέρασμα του καπετάνιου προς τον δύτε ή συχνά από ολονύχτιο γλέντι (Χειλάς 2000 : 18 κ.ε.). Σε αυτό το περιβάλλον, λοιπόν, οι ανταγωνισμοί μεταξύ των δυτών οι οποίοι άνηκαν σε διαφορετικές ενορίες ακόμα και σε διαφορετικούς οικισμούς από την Πόθια δηλαδή ή την Χώρα έπαιρναν τελετουργικές διαστάσεις. Στο έκτο κεφάλαιο (Κεφ. 6.5.) προσεγγίσαμε μια παρόμοια τελετουργική «διαμάχη» μεταξύ ενοριτών η οποία αποσοβεί εντάσεις με συμβολικό τρόπο. Στην ταβέρνα, όπως και στο γήπεδο ζητούμενο είναι η έκφραση μιας επιθετικής διάθεσης μέσα όμως σε ελεγχόμενα περιβάλλοντα (Schechner 2006 : 302 κ.ε.). Σκοπός αυτής της τελετουργίας είναι να επιτευχθεί κάποιο αποτέλεσμα δίχως επιπλοκές, στην περίπτωση που μελετάμε, η ναυτολόγηση δυτών.

Η κοινότητα, σε γενικές γραμμές, αν και συγκρατεί στην αφήγηση αυτά τα «ανδραγαθήματα», δεν μπορεί να παραδεχτεί εύκολα την συμπεριφορά των δυτών η οποία πολύ συχνά ξεφεύγει από τα τελετουργικά πλαίσια και αποκτάει κοινωνικά κατακριτέα χαρακτηριστικά (ΚΑΛ21.1.). Στην συμπεριφορά των δυτών έρχεται να αντισταθεί η αφήγηση των γυναικών, ειδικά των «μηχανισίων», των γυναικών των

δυτών οι οποίες σε αυτό το «άσκοπο» γλεντοκόπι προβάλλουν τις αναπαραστάσεις των δικών τους προσπαθειών να διατηρήσουν, όσο οι άντρες λείπουν στο ταξίδι, ένα σπιτικό με ελάχιστους πόρους. Οι γυναίκες σε αυτά τα πλαίσια προσπάθησαν σε από κοινού ενέργειες να περιορίσουν τις αντικοινωνικές συμπεριφορές των ανδρών (καπετάνιων και δυτών) με εκκλήσεις προς την ελίτ. Μέχρι το 1960 είχαν καταφέρει, τουλάχιστον, να προβλέπεται μια κατάθεση από τα «πλάτικα» σε τράπεζα την οποία δεν θα μπορούσε να σπαταλήσει ο δύτης, και σε από κοινού ξεσηκωμό που θυμίζει έντονα τους δυο «Πετροπόλεμους» να κλείσουν τους οίκους ανοχής στο νησί (Ολυμπίτου 2014 : 375). Βλέπουμε πως οι γυναίκες κατάφεραν τα παραπάνω εκφράζοντας και ένα γενικότερο αίσθημα δυσαρέσκειας και έχοντας κοινωνικές συμμαχίες με σημαντικούς εκπροσώπους της εξουσίας, τοπικούς πολιτικούς, ενοριακούς εφημέριους ή ακόμα και το δεσπότη. Η εκκλησιαστική ελίτ προσπαθεί συστηματικά, όπως φαίνεται μέσα από τα Αρχεία της Δημογεροντίας να ελέγξει όσους δύτες δεν μπορεί να ελέγξει με την παραδοσιακή άσκηση ρητορικής ή άλλης κοινωνικής πίεσης. Αυτό το κάνει προσπαθώντας να πιέσει τους πολιτικούς άρχοντες προς κάποιον θεσπισμένο νομοθετικά τρόπο ελέγχου της συμπεριφοράς του ανδρικού πληθυσμού. Πολλά έγγραφα από το τα Αρχεία της Δημογεροντίας (π.χ. στον τομ. 11, 142, 10/2/1887 αλλά και αντίστοιχα από το 1898) που προσπαθούν να καθορίσουν το άνοιγμα των καφενείων και των ταβερνών υποχρεωτικά μετά το τέλος της κυριακάτικης Θείας Λειτουργίας ή την απαγόρευση πώλησης αλκοόλ σε περιόδους νηστείας, μπορούν να εξηγηθούν στη βάση αυτής της προσπάθειας.

Τα «γουλιασμένα» αναπαριστούν τις κοινωνικές εντάσεις που προκύπτουν από την τελετουργική ή τελικά αλόγιστη χρήση αλκοόλ. Να σημειωθεί καταρχήν πως οι σφουγγαράδες προτάσσουν συνήθως μια στερεοτυπική δικαιολόγηση της στενής τους σχέσης με την κραιπάλη και την σπατάλη : κάνουν ό,τι κάνουν για να αντιμετωπίσουν ψυχολογικά τη παντοδύναμη και συνεχή έγνοια του θανάτου που κρύβει το επάγγελμά τους, « [...] γιατί δεν ξέρανε αν θα ξαναγυρίσουνε από τη δουλειά, εφτά μήνες που πηγαίνανε, αν θα ζήσουνε να ξαναγυρίσουνε, γι αυτό και γινότανε αυτό το κακό με το

μεθύσι και με τα γλέντια οι σφουγγαράδες, γιατί, ξεδίνανε φεύγοντας δεν ξέρανε αν θα ξαναγυρίσουνε, τα τρώγανε λοιπόν στα παραπαναζίδικα⁴⁵» (ΚΑΛ8.2.). Ακόμα κι αν γυρνούσαν στο νησί αυτό δεν σήμαινε πως θα ήταν αρτιμελείς. Η νόσος των δυτών δεν σκότωνε μόνο αλλά και άφηνε παράλυτους πολλούς σφουγγαράδες. Ένα παράλυτος σφουγγαράς, όπως μας μεταφέρουν οι μαρτυρίες των δυτών που έχει θησαυρίσει η Φ. Χαλκιδιού Σκυλλά (2009) δεν μπορούσε να βρει εύκολα δουλειά εξαιτίας των κακώσεών του, συχνά κατέφευγε στο ποτό και την κατάθλιψη ενώ η οικογένειά του, βουτηγμένη στα χρέη, δυστυχούσε. Οι κακώσεις του σώματος από τη νόσο των δυτών πέρασαν στη συλλογική μνήμη όπως μας παραδίδουν τα γουλιασμένα : ο δύτης που έχει «χτυπηθεί» από τη νόσο και που περνάει την υπόλοιπή του ζωή «ξέμπαρκος» στο νησί, ακόμα και μετά θάνατον, ως φάντασμα, ακούγεται να περπατάει σέρνοντας τα πόδια του, κουτσαίνοντας με τον χαρακτηριστικό τρόπο των «χτυπημένων» σφουγγαράδων (ΚΑΛ18.10). Ο μεθυσμένος σφουγγαράς συναντά στον δρόμο πλάσματα που τον καταδιώκουν ως την πόρτα του σπιτιού του, στοιχειά αντικοινωνικά όπως και ο ίδιος τέτοια ώρα και σε τέτοια κατάσταση στους δρόμους. Συναντά όμως και νεκρούς από την ενορία ως αναπαράσταση της δικής του επαγγελματικής υπόστασης η οποία ακροβατεί μεταξύ ζωής και θανάτου. Οι νεκροί τον προειδοποιούν να προσέχει την οικογένειά του, να μην τους ξεχάσει ή στις τρομακτικότερες των περιπτώσεων, μέσα στο βαθύ σκοτάδι της νύχτας, οι νεκροί βαστώντας νεκρικά σύμβολα (ένα καντήλι, μια θολή φωτογραφία από κεφαλάρι τάφου) προφητεύουν ότι σύντομα θα τον έχουν κοντά τους, προφητεύουν το μοιραίο ατύχημα που θα συμβεί σε μια από τις μελλοντικές βουτιές του. Ο σφουγγαράς τότε, περίλυπος, επιστρέφει στο σπίτι του και αφηγείται στη γυναίκα του την άσχημη προφητεία.

Εκείνη γαληνεύει. Σκέφτεται την αναστάτωση του άντρα της και είναι προθυμότερη να συγχωρέσει την αντικοινωνική του συμπεριφορά, να παραβλέψει το γεγονός ότι γύρισε μεθυσμένος, ότι στις τσέπες του δεν υπάρχουν πια χρήματα (ΚΑΛ16.1). Ακόμα και αν αποφασίσει πως ο άντρας της είπε ψέματα και πως η συνάντησή με τα στοιχειά δεν έγινε ποτέ, η υπόμνηση του θανάτου, η αναπαράσταση

⁴⁵ «Παραπαναζίδικα», εννοώντας, «στις υπερβολές».

του μέσα από το «γουλιασμένο» που μόλις άκουσε είναι μια καταλυτική δύναμη. Άλλες φορές πάλι η γυναίκα δεν γαληνεύει. Περίφημη στην ενορία του Αγίου Βασιλείου είναι η «ιστορία» που σκάρωνε η Κουδαΐνα, στον άντρα της, τον Κουδά. Δύτης «μαγκιόρος» ο Κουδάς, ιδιαίτερα βίαιος άνθρωπος. Τους μήνες που ήταν στο νησί έπινε και γλεντοκοπούσε. Γυρνώντας σπίτι έδερνε τη γυναίκα του ώσπου εκείνη βρήκε το «μυστικό». Περίμενε να κοιμηθεί ο άντρας της και τότε τον έδερνε και εκείνη χρησιμοποιώντας μάλιστα ένα ξύλινο σκαμνί. Το άλλο πρωί όταν ξυπνούσε ο Κουδάς, πονούσε παντού, ήταν παντού μελανιασμένος. Ρωτώντας τη γυναίκα του, έπαιρνε απάντηση πως στο δρόμο τον βρήκαν στοιχειά και τον «άγγιξαν» έτσι μεθυσμένος και ανυπεράσπιστος όπως ήταν. Η αφήγηση αναφέρει πως ο Κουδάς σταμάτησε να είναι βίαιος καταλαβαίνοντας πολύ γρήγορα περί τίνος πρόκειται.

7.5. Το «άγγιγμα» : παραβιάσεις του σώματος.

Τα στοιχειά όταν καταφέρουν να πιάσουν το νυχτοκόπο είτε τον ξυλοκοπούν, άγρια, είτε τον τρελαίνουν, είτε τον «αγγίζουν». Γενικά με τη λέξη «άγγιγμα» περιγράφεται το συμβάν της σωματικής επαφής με ένα «στοισσό» όποιες κι αν είναι οι λεπτομέρειές του. Όταν κάποιος έχει «αγγιχτεί» από στοιχειό («ντζιγμένος») το σώμα του παραμορφώνεται. Γίνεται «κουβάρι», σκεβρώνει δηλαδή και μελανιάζει (ΚΑΛ8.4, ΚΑΛ19.1). Ακριβώς τις ίδιες λέξεις χρησιμοποιεί η συλλογική μνήμη για να περιγράψει τον σφουγγαρά εκείνο που έχει «χτυπηθεί από τη μηχανή», από τη νόσο των δυτών. Το γεγονός αυτό συμπληρώνει την εικόνα που έχουμε για τα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση της συμπεριφοράς των δυτών και της σκέψης γύρω από το επάγγελμά τους. Πρέπει να σημειωθεί πως ο λαϊκός αφηγητής αποφεύγει πολύ προσεκτικά στα «γουλιασμένα» την αναφορά στο αίμα. Ακόμα και όταν περιγράφεται ένα αιματηρό ατύχημα στο θάλασσα, όπως αυτό της επίθεσης ενός καρχαρία, ή ένα δυστύχημα στην ενορία, η αναφορά στη λέξη «αίμα» και σε αντίστοιχες εικόνες δεν γίνεται. Οι αιματηρές σκηνές εισάγονται στην αφήγηση με τους νεότερους σε ηλικία αφηγητές οι οποίοι δεν έχουν βιωματική, πλέον, εμπειρία από τη ζωή και τις ανησυχίες των σφουγγαράδων (ΚΑΛ16.17.).

Η γυναίκα του Κουδά τού αναγγέλλει πως οι σωματικές του κακώσεις αποτελούν «άγγιγμα» από στοιχειά. Στην ουσία το μεθύσι που «δικαιολογείται» από την ιδιότητά του ως δύτη, το μεθύσι που δρα ως αντίδοτο στην υπόμνηση του θανάτου έχει τελικά τα αντίθετα αποτελέσματα. Δεν απομακρύνει ή απαλύνει τη σωματική κάκωση και την πιθανότητα θανάτου αλλά την πραγματοποιεί. Αφηγηματικός διάμεσος ανάμεσα στη σκέψη και τις πρακτικές του Κουδά και τις αντίστοιχες της γυναίκας του αποτελούν τα ίδια τα στοιχειά τα οποία η κάθε πλευρά χρησιμοποιεί συμβολικά ανάλογα με τις ανάγκες της.

Ο σχεδόν ανεκδοτολογικός χαρακτήρας της αφήγησης των παθημάτων του Κουδά μας κάνει να πιστέψουμε πως ο ξυλοδαρμός των δυτών από τις γυναίκες τους ήταν δεν μια συνηθισμένη πρακτική. Ίσως οι αναπαραστάσεις της γυναίκας ως τιμωρού την ώρα που ο άντρας είναι καθηλωμένος σε μειονεκτική θέση να απηχεί σε ορισμένες από τις συντονισμένες κινήσεις των γυναικών να περιορίσουν τις αντικοινωνικές συμπεριφορές με χρήση της κρατικής ή εκκλησιαστικής εξουσίας που θα μπορούσε να «καθλώσει» νομικά και ηθικά τον άντρα. Αντίθετα, η σωματική βία εναντίον των γυναικών αναπαρίσταται μέσα από το «άγγιγμα» με συχνότητα και τρόπο που μας επιτρέπει μια διαφορετική αφήγηση.

Για την παιδική κακοποίηση υπάρχουν πολλά θρυλούμενα τα οποία κυρίως αναφέρονται με λεπτομέρεια στην καταπληκτική βιαιότητα και τις απάνθρωπες συνήθειες ορισμένων δασκάλων και καθηγητών. Τα φαινόμενα ενδοοικογενειακής βίας εναντίον των παιδιών αποσιωπούνται. Εν πολλοίς, η κοινότητα παραδέχεται πως δεν γίνεται να υπάρξει διαπαιδαγώγηση δίχως τη χρήση βίας. Οι τοπικές μελανίες στο παιδικό σώμα οι οποίες αναφέρονται ως άγγιγμα τελικά αποδίδονται στο έντονο παιχνίδι μεταξύ των παιδιών (ΚΑΛ21.12.). Η σωματική βία όμως εναντίον των γυναικών βρίσκει διαφορετικές αναπαραστατικές διεξόδους στα «γουλιασμένα». Αυτό που κάνει εντύπωση από το αφηγηματικό «άγγιγμα» των στοιχείων πάνω στο γυναικείο σώμα είναι το σχήμα της μελανιάς που προκύπτει. Πρόκειται συνήθως για ένα αποτύπωμα ανθρώπινης παλάμης ή δακτύλων (ΚΑΛ6.4.) Ένα στοιχείο που προκαλεί τέτοια αποτυπώματα είναι η «μαλλιαρή» ή αλλιώς «μαύρη» Χέρα (ΚΑΛ9.13). Ένα κομμένο ανθρώπινο μέλος με δική του αυτόνομη κίνηση, συνείδηση και σκοπούς. Οι

συμβολισμοί σεξουαλικής μανίας σχετικά με τη Χέρα είναι προφανείς : πρόκειται για κάτι που είναι καλυμμένο με ανθρώπινο τρίχωμα. Η πλούσια τριχοφυΐα αποτελεί διαχρονικό σύμβολο όχι μόνο δύναμης αλλά και ακόρεστης, καταστροφικής σεξουαλικότητας (Hadjitaki-Kapsomenou & Passalis 2014 : 392-394). Το ότι, επιπλέον, η Χέρα που περιπλανιέται στα σκοτεινά σοκάκια είναι μαύρη δεν αποτελεί μόνο συμβολισμό της ανόσιας φύσης της αλλά σχετίζεται με τους «μελανούμενους» εγκληματίες οι οποίοι με μαύρο πρόσωπο αναφέρονται στα Αρχαία της Δημογεροντίας να γυρνούν κι αυτοί τις νύχτες. Η μαύρη Χέρα έχει κάτι ακόμα που μας ωθεί σε αφηγηματικούς παραλληλισμούς : είναι αποκομμένη από το υγιές σώμα και με αφύσικο τρόπο αυτόνομη όπως ένα νυχτερινός παραβάτης είναι αποκομμένος από την κοινότητα. Όπως και οι παραβάτες τη νύχτα έτσι και εκείνη βρίσκεται συνήθως πάνω σε αυλόγυρους και εμπασιές. Ο αυλόγυρος και η εμπασιά είναι το πρώτο προγεφύρωμα που θα πρέπει κανείς να παραβιάσει προκειμένου να επιτεθεί στην περιουσία ή στο σπίτι των ενοριτών. Η μαύρη, μαλλιαρή Χέρα αποτελεί μια εύγλωττη αναπαράσταση του νυχτερινού εγκλήματος. Το ίδιο και τα ανθρώπινα αποτυπώματα πάνω στο γυναικείο σώμα από το «άγγιγμα» των στοιχείων που αναπαριστούν το αλγεινότατο γεγονός του βιασμού.

Σε δυο περιπτώσεις, τη μια από ανάγκη επικοινωνίας και την άλλη από συγγενική εμπιστοσύνη δυο ηλικιωμένες αφηγήτριες είχαν το σθένος να αφηγηθούν πέρα από τις συλλογικές αναπαραστάσεις ωθώντας την έρευνα να αντιμετωπίσει την προσωπική τους μνήμη και τις προσωπικές τους πληγές. Όταν έπεσαν θύματα βιασμού δικαιολόγησαν τις μελανιές στο σώμα τους ως «άγγιγμα». Είναι εκπληκτικό, ανέφεραν και οι δυο, το πόσο απόλυτα φαινόταν να καθησυχάζει τους δικούς τους αυτή η δικαιολογία τη στιγμή που όλοι ήξεραν περί τίνας επρόκειτο. Το «άγγιγμα» του νεαρού κοριτσιού πέρασε στο οικογενειακό ρεπερτόριο «γουλιασμένων» με μια ευκολία που ακόμα φαίνεται ιδιαίτερα επίπονη στα θύματα. Τα «γουλιασμένα», καταλήγουν και οι δυο, από τη μια αποτελούσαν ένα ψυχολογικό αντιστάθμισμα για την οικογένεια. Η συνεχής τους αφήγηση απαλώνει το γεγονός το οποίο όλοι γνωρίζουν μα τουλάχιστον έτσι το «ξεχνούν». Τα ακριβή λόγια της μιας συνομιλήτριας είναι : «το λέγανε τόσες φορές που στο τέλος το πίστευαν πως με είχε αγγίξει Κακιά Ώρα». Στην ερώτηση αν

και οι ίδιες ένιωθαν έτσι, η απάντηση ήταν αρνητική μα τουλάχιστον, με πικρία αναφέρουν, υπήρχε και ένα δεύτερο όφελος. Η κοινότητα ήταν προθυμότερη να δεχτεί την αναπαράσταση του γεγονότος παρά το γεγονός το ίδιο. Η αποκάλυψη σε δημόσιο σενάριο του τι είχε συμβεί θα προκαλούσε αναστάτωση που τελικά θα στρεφόταν εναντίον του θύτη όσο και του θύματος. Η αναπαράστασή του βιασμού στα «γουλιασμένα» ήταν ένα είδος σιωπηλού συμβολαίου μεταξύ θύματος, θύτη και κοινότητας ώστε να αποσιωπηθεί το όλο θέμα και να αποκατασταθεί η ρήξη. Υπήρχαν, επίσης σιωπηλές συμπεριφορές τόσο εχθρότητας και αντεκδίκησης προς τον θύτη, αν γινόταν γνωστός, όσο και συμπάθειας προς το θύμα. Τελικά όμως η κοινωνική θέση του θύματος δυσχεραινόταν ιδιαίτερα : ήταν «αγγιγμένη», ως υποψήφια νύφη ανεπιθύμητη και ως γυναίκα μισμένη.

7.6. Αναπαραστάσεις συλλογικής απειθαρχίας και ρίψη δυναμιτών.

Το να ρίχνονται τόνοι δυναμίτιδας από τα βουνά της Καλύμνου ανήμερα του Πάσχα αλλά και καθ'όλη τη διάρκεια του χρόνου το να σκάει ξαφνικά ένας δυναμίτης στον οικισμό ή στο βουνό είναι κάτι που τρομοκρατεί τον ανυποψίαστο επισκέπτη. Θα δει κανείς ακόμα και σήμερα τουρίστες στο άκουσμα ενός δυναμίτη που εκρήγνυται εκεί κοντά να πετάγονται από το τραπέζι της ταβέρνας και να ουρλιάζουν πιστεύοντας πως έχει γίνει κάποιο ατύχημα, ή πιο κοντά στους σύγχρονους φόβους του δυτικού πολιτισμού, κάποια τρομοκρατική ενέργεια. Θαμώνες και περαστικοί γελώντας ή πιο συχνά ο ταβερνιάρης, σπυδώντας, προσπαθούν να καθησυχάσουν τον πανικόβλητο ξένο με την όντως ελάχιστα καθησυχαστική φράση, «Δεν είναι τίποτα, δυναμίτης είναι!»

Ο D. Sutton μελετώντας τη δεκαετία του '90 τη ρίψη δυναμιτών στο νησί, όταν το φαινόμενο γνώριζε την δίχως προηγούμενο ακμή του, ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για πως αποτυπώνει η συλλογική μνήμη το φαινόμενο ως «έθιμο» ή «παράδοση» και το τι μπορεί να σημαίνει αυτό. Το ενδιαφέρον του στράφηκε στη ρίψη δυναμιτών ως μια τελετουργική επίδειξη αμφισβήτησης της κρατικής εξουσίας η οποία παράλληλα τονίζει τα στοιχεία τοπικής ταυτότητας (Sutton 1998 : 57-78). Στην υποενότητα αυτή θα

εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας σε μια προσπάθεια εμβάθυνσης στην ανάλυση του φαινομένου αντιμετωπίζοντας το ως μια μεγάλης κλίμακας επιτέλεση η οποία αναπαριστά ενοριακούς όρους ζωής και στρέφεται ως αναπαράσταση της συλλογικής απειθαρχίας εναντίον των τοπικών ελίτ εμπεριέχοντας τόσο στοιχεία «δημόσιου» όσο και «κρυφού» σεναρίου. Μέσα από τις αφηγήσεις γύρω από τον «Αχταρμά», τον θρυλικότερο δυναμιτιστή του νησιού, θα συσχετίσουμε το έθιμο των «δυναμιτών» με τα φανταστικά πλάσματα στα «γουλιασμένα» μελετώντας ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες αναπαραστατικές αντιστοιχίες μεταξύ των πλασμάτων αυτών και των δυναμιτιστών.

Οι αρχές αντιμετωπίζουν παραδοσιακά «τους δυναμίτες» ως κάτι, κατά βάση, παράνομο. Η κατοχή δυναμίτιδας, η εμπορία της και η παρασκευή «βαρελότων» απαγορεύεται ρητά στα Αρχεία της Δημογεροντίας ήδη από τα 1880 οπότε και έχουμε τις πρώτες γραπτές αναφορές σχετικών διατάξεων (Α.Δ.3, 10, 22/01/1884). Οι αρχές στην επίσημη ρητορική τους πριν την Ενσωμάτωση δεν χρησιμοποιούν τη λέξη «παράδοση» ή «έθιμο» για τη ρίψη δυναμιτών κάτι που θα καθιέρωνε την πρακτική αυτή και θα τη δικαιολογούσε στη βάση της συλλογικής ταυτότητας. Μιλούν για «συνήθεια», μια λέξη με αρνητική χροιά. Οι δυναμίτες που πέφτουν το Πάσχα πλαισιώνοντας το γεγονός της Ανάστασης συνιστούν μια απορριπτέα λαϊκή πρακτική. «Επεκράτησε η λίαν ασεβής και βάρβαρος συνήθεια να υβρίζονται αι αγιώταται αυταί ημέραι» (Α.Δ. 2, 353, 13/3/1896). Όπως αναφέρει ο D. Sutton, η επίσημη ρητορική στις μέρες μας είναι μάλλον αμφίθυμη προς «τους δυναμίτες». Τόσο οι ντόπιοι λόγιοι όσο και η εκκλησιαστική ιεραρχία και οι πολιτικοί παρουσιάζονται διχασμένοι στο συγκεκριμένο θέμα. Έχουν υπάρξει εγκύκλιοι από το Δήμο οι οποίοι αποτρέπουν τη σύλληψη των δυναμιτιστών, έχουν υπάρξει παρεμβάσεις για την απελευθέρωση όσων έχουν συλληφθεί την ίδια στιγμή που σε περίπτωση ζημιάς ή ατυχήματος οι ίδιοι οι πολιτικοί θα απαιτήσουν από τις αστυνομικές αρχές να «κάνουν τη δουλειά τους». Σε περίπτωση που σημαίνοντα πρόσωπα πρόκειται να επισκεφτούν την Κάλυμνο πολιτικοί και εκκλησιαστικοί ταγοί θα πληρώσουν ή θα παρακαλέσουν με άλλα ανταλλάγματα τους δυναμιτιστές να προετοιμάσουν μια «φιέστα» για τον καλεσμένο.

Η αμφιθυμία αυτή πέρα από το ότι εξυπηρετεί πρακτικά την ελίτ σχετίζεται και με τις αναπαραστάσεις του ιδρυτικού μύθου των «δυναμιτών». Οι αφηγήσεις

αναφέρουν πως οι δυναμίτες συμβολίζουν την αντίσταση εναντίον των Ιταλών. Η επίσημη ρητορική της Εκκλησίας αλλά και των ντόπιων λόγιων και πολιτικών βρήκε στους «δυναμίτες» μια ιδανική έμφυλη, ανδρική αναπαράσταση αντίστασης προς τον κατακτητή την στιγμή που πραγματικά, δεν υπήρχε κάτι αντίστοιχο ιστορικά, παρά ο Πετροπόλεμος των γυναικών το 1935. Οι δυναμίτες σήμερα για την τοπική άρχουσα τάξη αποτελούν στην ουσία μια λαϊκή πρακτική την οποία μπορούν επιλεκτικά να επαινούν και να ψέγουν, να υποθάλουν και να καταδιώκουν ανάλογα με τα συμφέροντά τους. Χρειάζεται να σημειωθεί πως η ιστορική αλήθεια είτε αποσιωπάται είτε αναφέρεται ευκαιριακά σε μια προσπάθειά υποβάθμισης της σημασίας των γεγονότων : η ρίψη δυναμιτών είναι μια λαϊκή πρακτική αντίστασης η οποία τεκμηριώνεται πως έχει χρησιμοποιηθεί εναντίον της άρχουσας τάξης και όχι εναντίον των κατακτητών. Θυμίζουμε τόσο τη ρίψη δυναμιτών από Καλύμνιους εναντίον του δημάρχου Κοτζιά στην Αθήνα όσο και τον προπηλακισμό και την απόπειρα εναντίον του μητροπολίτη Απόστολου Καβακόπουλου, στην Κάλυμνο, με αφορμή τα γεγονότα του «Αυτοκέφαλου» (Κεφ.3.2.)

Για την κοινότητα λοιπόν το έθιμο των δυναμιτών έχει διαφορετικό νόημα. Η άποψη πως οι δυναμίτες δικαιολογούνται ηθικά και νομικά ως «έθιμο», «παράδοση» η οποία αναπαριστά την αγέρωχη φύση των νησιωτών και την μνήμη της αντίστασης εναντίον των κατακτητών, αποτελεί ένα «δημόσιο σενάριο» το οποίο εξυπηρετεί πρακτικές ανάγκες στην βάση μιας επίπλαστης ιστορικότητας, ένα σενάριο το οποίο χρησιμοποιεί ο καθημερινός λόγος μάλλον αντανάκλαστικά. Μελετώντας από κοντά τις ομάδες των «δυναμιτιστών» και ζώντας μέσα στην κοινότητα που, όπως θα δούμε παρακάτω, υποθάλπει πλήρως αυτήν την παράνομη «συνήθεια» φανερώνεται πως οι «δυναμίτες» αναπαριστούν την αντίσταση όχι όμως μόνο εναντίον του ξένου τυράννου αλλά κυρίως εναντίον κάθε εξουσίας, ειδικά αυτής που ασκείται από την τοπική άρχουσα τάξη.

Θα πρέπει καταρχήν να λάβουμε υπόψη μας πως οι «δυναμίτες» φτιάχνονται και ρίχνονται κατά κύριο λόγο από τις ενορίες των «Μαρασσών», από ναυτικούς που ανήκουν στις κοινότητες των «σφουγγαρομαχαλάδων». Κυρίως συμμετέχουν άτομα από τον Άγιο Νικόλαο και τον Άγιο Βασίλειο τα οποία συνασπισμένα ρίχνουν τους

δυναμίτες τους στο βουνό ακριβώς πάνω από τις δυο ενορίες. Στα απέναντι βουνά δραστηριοποιούνται οι δυναμιτιστές των ενοριών του Αγίου Στεφάνου, Υπαπαντής, Αγίου Μάμμα. Δεν αποκλείεται λόγω ειδικών αντιπαλοτήτων ορισμένοι να «επαναστατήσουν» και να συνασπιστούν σε ενορία άλλη από την δική τους.

Η εύρεση του «υλικού», των συστατικών δηλαδή για να φτιαχτεί ένας δυναμίτης, σχετίζεται με την παράνομη δραστηριότητα του ψαρέματος με δυναμίτη (ΚΑΛ18.13). Οι γνώστες της τεχνικής είναι ψαράδες, σφουγγαράδες ή ναυτικοί οι οποίοι στα ταξίδια τους έχουν την ελευθερία κινήσεων είτε να προμηθευτούν πρώτες ύλες είτε να τις αρπάξουν. Νταμάρια από κοντινά νησιά λεηλατούνται (ή συνεργάζονται εμπορικά), οι ακτές της Τουρκίας είναι επίσης πρόσφορες για τέτοιου είδους αρπαγές ή συναλλαγές.⁴⁶ Μια «ιστορία» που αποτελεί ενδιαφέρουσα αναπαραστατική επίφαση της όλης διαδικασίας είναι πως το «υλικό» το βρίσκει τάχα κανείς ακόμα σε «άσκαστες νάρκες» από τους δυο παγκόσμιους πολέμους τις οποίες ανεβάζουν από το βυθό ενίοτε οι τράτες στα δίχτυα τους...

Οι δυναμιτιστές θα πρέπει να προετοιμάζονται για τουλάχιστον έξι μήνες πριν την ημέρα του Πάσχα και την ανάβαση στα βουνά. Καθ'όλη αυτήν την διάρκεια θα χρειαστεί να κάνουν «κουμπάνιες και οικονομίες». Κατά μέσο όρο ένας δυναμιτιστής θα ρίξει σαράντα δυναμίτες την περίοδο του Πάσχα. Το κόστος για κάθε δυναμίτη είναι

⁴⁶ Πολλές φορές ανάμεσα στους δυναμιτιστές-ναυτικούς των «σφουγγαρομαχαλάδων» θα υπάρξουν και μέλη άλλων κοινωνικών τάξεων. Η ένταξή τους στην ενδοομάδα η οποία κάθε άλλο παρά αυτονόητη είναι εξαρτάται από πολλούς παράγοντες. Τις περισσότερες φορές όσοι είναι άσχετοι με τις συγκεκριμένες ενορίες ή τα θαλασσινά επαγγέλματα θα πρέπει να αγοράσουν τη θέση τους στο βουνό δίπλα στους άλλους δυναμιτιστές, προσφέροντας δυσανάλογα στο κόστος παρασκευής των δυναμιτών το οποίο ορισμένες φορές είναι συνεταιρικό. Ακόμα και τότε η θέση τους δεν αντιμετωπίζεται ως ισάξια, φυσική ή δεδομένη για του χρόνου. Μεγάλο ρόλο παίζει επίσης και η πείρα του καθενός στην παρασκευή και ρίψη των δυναμιτών. Ένας «ατζαμής» θα κάνει το ένα εκείνο λάθος που θα στοιχήσει ζωές. Συνήθως λοιπόν όσοι ανεβαίνουν στο βουνό θα πρέπει πρώτα να έχουν αποδείξει, για πολλά χρόνια, την καταλληλότητά τους παρασκευάζοντας τους δικούς τους δυναμίτες και ρίχνοντάς τους στον οικισμό, ή για μεγαλύτερη ασφάλεια στην περιοχή των λιμανιών. Η επιδεξιότητα πολλές φορές κερδίζει σε κάποιον μια θέση στο βουνό άσχετα από τη ενορία στην οποία ανήκει.

πλέον, περίπου, τριανταπέντε με πενήντα ευρώ ανάλογα με τις διασυνδέσεις των δυναμιτιστών και τη διαθεσιμότητα των πρώτων υλών. Τους μήνες αυτούς οι δυναμιτιστές επιτελούν έναν μεθοριακό ρόλο ο οποίος ακροβατεί μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού. Το «υλικό» των δυναμιτών (με βάση τα νιτρικά λιπάσματα) πρέπει να αναμιχθεί και να κοπανιστεί καλά μέσα σε ξύλινα γουδιά. Όσο πιο πολύ κοπανάει κανείς το μείγμα, τόσο εντυπωσιακότερη έκρηξη θα γίνει. Ο δυναμιτιστής που «κοπανάει υλικό» διακρίνεται, για όσους ξέρουν πού να κοιτάζουν, από τις κίτρινες άκρες των δαχτύλων του οι οποίες δεν καθαρίζουν. Το σημάδι αυτό επιδεικνύεται και αποκρύπτεται ανάλογα : μεταξύ των ενοριτών ή σε επιλεγμένους γνωστούς ο δυναμιτιστής μπορεί και να μην κρύψει τα δάχτυλά του στις τσέπες, κάτι που θα κάνει σίγουρα όταν βρεθεί εκτός του οικείου του περιβάλλοντος. Μια κοινή συνειδητή πλέκεται μεταξύ των δυναμιτιστών και της κοινότητας. Οι δυναμίτες που είναι έτοιμοι και που ζυγίζουν από ένα έως τρία κιλά, πρέπει να κρυφτούν. Ξαφνικές εξορμήσεις της αστυνομίας δεν θα πρέπει να βρουν ίχνη και κυρίως δεν θα πρέπει να κατάσχουν τα πολύτιμα εκρηκτικά για τα οποία ξοδεύεται τόσος κόπος και χρήμα. Ένα δίκτυο κρυψώνων, συνεννοήσεων, συνεχών αλλαγών τόπου, εξασφαλίζει συγκάλυψη και ανωνυμία. Όλη σχεδόν η κοινότητα εμπλέκεται έμμεσα ή άμεσα σε αυτό (ΚΑΛ18.13.). Οι δυναμιτιστές καθ'όλη την περίοδο της προετοιμασίας είναι οι μεθοριακοί ήρωες για τους οποίους η κοινότητα μιλάει με θαυμασμό, αποτροπιασμό, με ενθουσιασμό και με ψόγο ανάλογα με το συγκεκριμένο. Δημόσια, ο καθημερινός λόγος είναι ουδέτερος ή και καταδικαστικός ενώ ιδιωτικά γεμάτος ενθουσιασμό. Όπως και να έχει, οι δυναμιτιστές περιβάλλονται από μια ιδιαίτερη αίγλη. Χαρακτηριστικά, οι νεότεροι ηλικιακά αφηγητές αναπαριστούν τον εαυτό τους στο μέλλον ως κάποιον περίφημο δυναμιτιστή ενώ τα μέλη της κοινότητας επιδίδονται σε ατέλειωτες μεταξύ τους συζητήσεις που διατρανώνουν και υπερβάλλουν τα ανδραγαθήματα των δυναμιτιστών. Οι δυναμιτιστές προκειμένου να περιβάλλονται από αυτήν την αίγλη εντός της κοινότητας και ταυτόχρονα να είναι προστατευμένοι από εξωτερικούς παράγοντες και από την εξουσία επιτελούν και αποκρύπτουν την ταυτότητά τους, ζουν στις παρυφές της κοινότητας ως ο εαυτός τους και ως κάτι άλλο για έξι και πλέον μήνες τον χρόνο (βλ. Παράρτημα σ. 388, Εικόνα 38).

Ανήμερα του Πάσχα η «ωπύγεια» δραστηριότητα αποκαλύπτεται. Κατά το μεσημέρι, τα βουνά πάνω από τους «σφουγγαρομαχαλάδες» γεμίζουν μαυροντυμένες σιλουέτες. Οι δυναμιτιστές προετοιμάζονται, ξεδιπλώνουν μια μεγάλη μαύρη, πειρατική σημαία με λευκό κρανίο και χιαστί κάτω του δυο κόκαλα, απλώνουν τους δυναμίτες σε σειρές, διαλέγουν τα «πατήματά τους». Ένα καπνογόνο ανάβει κατά το σούρουπο, από τα απέναντι βουνά οι «αντίπαλες» ομάδες απαντούν με το ίδιο σινιάλο : πρόκειται για την έναρξη των «δυναμιτών». Όσοι από τον οικισμό, χαμηλά παρακολουθούν, κάνουν απότομα ησυχία. Από τα βουνά ακούγεται το πρόταγμα, «ένα, δυο, τρία». Το τσιγάρο ανάβει το φυτίλι. Μικρές μαύρες κουκίδες φεύγουν από τα χέρια των μαύρων δυναμιτιστών, ίπτανται για λίγο στον αέρα, ξεκινούν να πέφτουν και τότε όλο το νησί φωτίζεται και σειεται. Όποιος δεν έχει ζήσει την ταυτόχρονη έκρηξη εκατοντάδων κιλών δυναμίτη είναι πολύ δύσκολο να πλάσει με τη φαντασία του την στιγμή. Από το απέναντι βουνό έρχεται η απάντηση, μια ακόμα ομοβροντία. Η διαδικασία αυτή εκλαμβάνεται ως «κόντρα», ως «σφινάρι», ως άμεσος ανταγωνισμός μεταξύ των δυναμιτιστών. Η διαδικασία θα συνεχίζεται μέχρι το σκοτάδι οπότεν και το θέαμα θα είναι εντυπωσιακότερο (βλ. Παράρτημα σ. 394, Εικόνα 48).

Θα πρέπει να σημειωθεί πως ορισμένες φορές ο ανταγωνισμός δεν διαγράφεται μόνο μεταξύ των δυο ομάδων στα δυο απέναντι βουνά αλλά και επί μέρους μεταξύ υποομάδων ή και ατόμων στο ίδιο βουνό. Πολύ χαρακτηριστικά οι εντάσεις μεταξύ Αγίου Βασιλείου και Αγίου Νικολάου προβάλλονται και στους «δυναμίτες» παρόλο που οι δυο ενορίες ρίχνουν τους δυναμίτες τους, πλέον, από κοινό σημείο βόρεια του Αγίου Σάββα. Μέχρι πρότινος υπήρχε ξεχωριστός τόπος για τους ενορίτες του Αγίου Νικολάου σε έναν γκρεμνό ο οποίος όμως είναι πια ακατάλληλος εξαιτίας των πετρωμάτων τα οποία σχεδόν αποκολλημένα από τις δονήσεις απειλούν να κατακυλήσουν μέχρι τον οικισμό.

Το κοινό που παρακολουθεί από πλατείες και ταράτσες κρίνει τις ενορίες για το ποια θα πετάξει περισσότερους και πιο συγχρονισμένους δυναμίτες. Το κοινό επίσης, κρίνει όχι μόνο τις δυο απέναντι πλευρές γενικά αλλά και τις ειδικές εντάσεις μεταξύ των ενοριών όπως επίσης και τις ατομικές επιδόσεις του κάθε δυναμιτιστή έναντι άλλων. Η κρίση αυτή που εκδηλώνεται με ιαχές και σφυρίγματα τα οποία φτάνουν

μέχρι τα βουνά, ακολουθείται από ατέλειωτες συζητήσεις γύρω από τεχνικές λεπτομέρειες για την λάμψη και την οξύτητα της έκρηξης, την ποσότητα καπνού που θεωρείται μειονέκτημα όσο περισσότερη είναι, το αν οι δυναμίτες σκάνε ψηλά ή χαμηλά («πατώνουν») ή αν δεν σκάνε καθόλου, κάτι ιδιαίτερα δυσμενές. Οι δυναμιτιστές στο βουνό περιγράφουν το σώμα τους παραδομένο σε μια τεράστια έξαρση αδρεναλίνης. Για εκείνους η έκρηξη δεν ακούγεται, ο ήχος είναι τόσο δυνατός που ξεπερνάει τις δυνατότητες του ανθρώπινου αυτιού. Τα συνδυασμένα ωστικά κύματα μετά από κάθε έκρηξη και οι εκτυφλωτικές λάμπσεις, η σκέψη πως «κάτω» όλοι σε κοιτούν και σε κρίνουν (οι ιαχές τους φτάνουν μέχρι εσένα μόλις ο απόηχος της έκρηξης κοπάσει), η γνώση πως ένα λάθος θα στοιχίσει ακριβά (κάτι που από ένα σημείο και έπειτα το ξεχνάς) όλα αυτά προκαλούν, μας αναφέρουν οι αφηγητές, «μερικά από τα πιο δυνατά συναισθήματα που μπορεί να ζήσει κανείς στη ζωή του».

Για να κατανοήσει κανείς τους «δυναμίτες» και να μπορεί να συμμετέχει πλήρως σε ο,τι συμβαίνει, χρειάζεται ειδική γνώση την οποία μοιράζονται αυστηρά μεταξύ τους τα μέλη της κοινότητας. Μπορεί κανείς να κοιτάξει με τα κιάλια για να δει τους δυναμιτιστές μα δεν μπορεί ο καθένας να αναγνωρίσει την ακριβή τους ταυτότητα : φορούν μαύρα μαντήλια, κουκούλες, έχουν μεταμφιεστεί. Οι πληροφορίες για το ποιος είναι «εκεί πάνω», πού έχει σταθεί ο καθένας και ποιος «αντιμάχεται» ποιον, διασπείρονται αφηγηματικά μεταξύ του ακροατηρίου. Οι πληροφορίες αυτές ξεδιπλώνονται μέσα από φήμες και «ιστορίες» για πολλούς μήνες πριν την κορύφωση του εθίμου καθώς οι προετοιμασίες για τους δυναμίτες εξελίσσονται «υπόγεια». Ποιος έχει βαλθεί να «νικήσει» ποιον, τι συνέβη μεταξύ του τάδε φημισμένου δυναμιτιστή και του επίδοξου ανταγωνιστή του, πώς θα «απαντήσει» η τάδε ομάδα στο ότι πριν λίγο καιρό η δείνα ομάδα ανακάλυψε μια κρυψώνα και έκλεψε αρκετούς από τους δυναμίτες της; Οι «δυναμίτες» εκτυλίσσονται όχι μόνο μέσα από μια πρακτική «συνενοχή» μεταξύ δυναμιτιστών και ακροατηρίου αλλά και μέσα από την συνενοχή που μπορεί να κρυφτεί μέσα στο αφηγηματικό πεδίο. Τόσο οι προετοιμασίες όσο και οι «ιστορίες» γύρω από αυτές επιτελούνται αλλά και θρυλούνται «υπόγεια», στη διάδρασή τους αποκαλύπτουν τον πολιτισμικό κώδικα εκείνον δίχως τον οποίο οι «δυναμίτες» δεν μπορούν να ερμηνευτούν. Σε αυτήν την διαδικασία οι τοπικοί άρχοντες του νησιού ή η

κατ'αναλογία ελίτ της ενορίας δεν συμμετέχει. Ο εφημέριος, ο ντόπιος πολιτικός, ο ντόπιος λόγιος, ο αστυνομικός θεωρούνται «εχθροί» της όλης διαδικασίας από τον οποίους ειδική γνώση και σημαντικές λεπτομέρειες πρέπει να παραμείνουν κρυφές.

Μέσα από αυτές τις διαδικασίες ο τόπος που διαμορφώνουν στο βουνό από κοινού δυναμιτιστές και κοινότητα είναι ταυτόχρονα «κρυφός» αλλά και «δημόσιος», μια φουκωική ετεροτοπία που φανερώνεται υπό όρους αλλά και αποκρύπτεται : το βουνό αποτελεί έναν μεθοριακό τόπο πανομοιότυπο με εκείνον που περιγράφεται στα «γουλιασμένα» όταν τα φανταστικά πλάσματα των θρυλούμενων από τον αόρατο κόσμο κάνουν την εμφάνισή τους στον ορατό. Η επιτέλεση για άλλη μια φορά, όπως θα δούμε και παρακάτω, αναπαριστά το ατομικό και το συλλογικό εξασφαλίζοντας την ίδια στιγμή μια σχετική ασφάλεια για κάθε έναν από τους τελεστές προσωπικά απέναντι σε οποιαδήποτε παρέμβαση της τοπικής άρχουσας τάξης.

Το βουνό μετατρέπεται σε ένα θεατρικής ποιότητας άβατον. Όπως και στο αρχαίο θέατρο μπορούν όλοι να δουν τις φιγούρες των τελεστών από απόσταση αλλά δεν επιτρέπεται σε κανέναν να πλησιάσει από ένα σημείο και έπειτα: η σκηνή –το βουνό- είναι προορισμένο αποκλειστικά για τους τελεστές. Το «άβατον» δεν ισχύει μόνο για το ακροατήριο που είναι, τελικά, φιλικά προσκείμενο προς την επιτέλεση αλλά ισχύει και για τον «ξένο». Η αστυνομία δεν τολμάει να πλησιάσει καν την ευρύτερη περιοχή γιατί δεν θα μπορούσε να προτάξει μια ανάλογη δύναμη πυρός με αυτήν που έχουν στα χέρια τους οι δυναμιτιστές δίχως να χυθεί αίμα. Οι ενορίτες ως «δυναμιτιστές» σε έναν μεθοριακό τόπο μετατρέπονται σε μεθοριακά πλάσματα μεταξύ του ορατού και του αόρατου φάσματος της ύπαρξης ενώ οι ενορίτες ως ακροατήριο παρακολουθούν και ερμηνεύουν αυτό που συμβαίνει. Το αποτέλεσμα είναι, αρχικά, μια τελετουργική αναμέτρηση μεταξύ ναυτικών οι οποίοι στην καθημερινή τους ζωή θα πρέπει να εξαρτώνται από τις ίδιες ποιότητες που έχουν σημασία και στη ρίψη των δυναμιτών : στον ανταγωνισμό, στις σωματικές αντοχές και στον σωματικό κίνδυνο, στη μεθοριακή ζωή μεταξύ της στεριάς και της θάλασσας. Οι σφουγγαράδες που κατεβαίνουν στο βυθό για να εξασκήσουν το επάγγελμά τους, αθέατοι στην απόλυτη μοναξιά, τώρα ανεβαίνουν συνασπισμένοι στην κορυφή του βουνού, σε μια αντίστροφη πορεία για να αναπαραστήσουν τη συλλογική ταυτότητά τους σε κοινή θέα. Η

μεταμφίεση του καθενός από αυτούς εξαλείφει το άτομο -τον δυναμιτιστή- και προτάσσει την ομάδα – τους δυναμιτιστές-. Η κοινότητα γνωρίζει τον καθένα από αυτούς (και εξασφαλίζει το κλέος του καθενός προσωπικά) αλλά ταυτόχρονα αναγνωρίζει και συλλογικές δομές στην όλη διαδικασία. Στη σχέση βυθού και βουνού, βάθους και ύψους, ατόμου και ομάδας ένα κοινό στοιχείο παραμένει σταθερό : το πόσο απόμακρη και άφραστη αναπαρίσταται η ταυτότητα ατομική και συλλογική «εκεί κάτω» στο βυθό όπως και «εκεί πάνω» στο βουνό, μια ταυτότητα τόσο επικίνδυνη όσο και θαυμαστή την οποία η κοινότητα μπορεί να δει από μακριά και μπορεί να γνωρίζει κρατώντας πάντοτε μια σεβαστική απόσταση.

Τόσο ο βυθός της θάλασσας όσο και τα βουνά αποτελούν το αφηγηματικό περιβάλλον των φανταστικών πλασμάτων στα «γουλιασμένα», από το «Θερίοψαρο» και τις Γοργόνες ως τον Διάβολο και τις «Ασπροφόρες». Οι δυναμιτιστές αναπαριστούν την συλλογική τους ταυτότητα «εισβάλλοντας» στο φυσικό χώρο των φανταστικών πλασμάτων : μιμούνται τη μαύρη περιβολή, τη συμπεριφορά που αποδίδει η αφήγηση στα φανταστικά πλάσματα, γίνονται οι ίδιοι μεθοριακά πλάσματα της αφήγησης. Στην επιτέλεση του εθίμου των «δυναμιτών» τα «γουλιασμένα» περιέχουν τον κοινό πολιτισμικό κώδικα που ερμηνεύει τη σχέση μεταξύ των δυναμιτιστών-επιτελεστών και της κοινότητας-ακροατηρίου που παρακολουθεί την επιτέλεση χαμηλά από τον οικισμό. Οι δυναμιτιστές καλύπτουν το πρόσωπό τους με ύφασμα, λειτουργούν σε ομάδες όπως οι Ασπροφόρες και οι Μαυροφόρες, όπως ακριβώς περιγράφονται οι ομήγυρες μαϊνόμενων όντων στα θρυλούμενα : οι δυναμιτιστές μετατρέπονται πλέον σε «στοισά», δεν υπακούουν στην κανονικότητα, κρατούν στα χέρια τους τη δυνατότητα καταστροφής εξαιτίας της οποίας δεν μπορεί να πλησιάσει κανείς. Όπως τα στοιχειά που πετροβολούν τους περαστικούς στα βουνά, έτσι και εκείνοι ρίχνουν δυναμίτες επιδεικνύοντας τη συλλογική τους αξία, αναπαριστώντας τη δύναμή τους.

Μεταξύ δυναμιτιστή και ακροατηρίου η κοινή συνενοχή που υπήρχε τόσο καιρό αποκτά φωνή, φανερώνεται εκρηκτικά, επικροτείται και εκτιμάται. Αυτή τη φορά, τα πλάσματα «εκεί πάνω» μαίνονται όχι εναντίον αλλά σε αρμονία με την κοινότητα. Η «μανία» αυτή έχει προετοιμαστεί από κοινού, η επιτέλεση αυτή έχει νόημα ακριβώς για αυτόν τον λόγο. Δεν αψηφά μόνο ο δυναμιτιστής την εξουσία, δεν αναπαριστά μόνο τη

συλλογική ταυτότητα των ναυτικών και των σφουγγαράδων αλλά ολόκληρης της κοινότητας των «σφουγγαρομαχαλάδων». Για να γίνει αυτό ξεκάθαρο οι δυναμιτιστές έχουν επιλέξει να επιτελέσουν τον ρόλο των στοιχειών. Δεν θα μπορούσαν να είχαν διαλέξει έναν ρόλο πιο ανόσιο, ένα ρόλο που να τους φέρνει σε κοντινότερη επαφή με αυτό που αναγνωρίζεται ως ανίερο, σατανικό, καταστροφικό. Όχι όμως και αντικοινωνικό. Γιατί αυτόν τον ρόλο τον έχει πλάσει από κοινού η κοινότητα των «σφουγγαρομαχαλάδων» πρόκειται για μια επιτέλεση που προετοιμάστηκε από κοινού. Από αυτήν την «δημιουργία» έχει εξαιρεθεί επιλεκτικά η τοπική άρχουσα τάξη. Οι «δυναμίτες» που πέφτουν ασταμάτητα όλη τη Μ. Εβδομάδα και κορυφώνονται στο τέλος της αποτελούν μια επιτέλεση εναντίον των αρχόντων. Το βιώνει κανείς αυτό περίτρανα, είτε συμμετέχει στην ομάδα των δυναμιτιστών είτε ζει το δρώμενο ανάμεσα στο ακροατήριο : οι κραυγές και οι δίχως προφανή αποδέκτη βρισιές σε κάθε ομοβροντία υψώνονται πάνω από τα μεγάφωνα που μεταδίδουν την θεία λειτουργία ή τη μουσική από το γλέντι που οργανώνει κάθε Πάσχα ο Δήμαρχος, τα κρυφά χαμόγελα και οι άσεμνες χειρονομίες που εισπράττει ο εφημέριος όταν ωρύεται εναντίον των «δυναμιτών» ως κάτι επικίνδυνο και ζημιογόνο, τα σφυρίγματα και οι κραυγές εναντίον του περιπολικού εκείνου που θα περάσει από τα σοκάκια της ενορίας, ανηφορίζοντας, για τους τύπους, προς την γενική κατεύθυνση του βουνού, εκεί που ποτέ δεν θα φτάσει, τα περιπαικτικά σχόλια εναντίον των αστυνομικών που στέλνει η τοπική διεύθυνση στις ενορίες το βράδυ της Ανάστασης.

Οι «δυναμίτες» είναι μια επιτέλεση που θα πρέπει να μελετηθεί συγκριτικά με αυτό που πριν λίγες μέρες έχει συμβεί στο νησί, την Μεγάλη Παρασκευή το βράδυ. Όλες οι «ενορίες», ο εφημέριος, το εκκλησιαστικό συμβούλιο, οι ενορίτισσες ψάλλοντας τα Εγκώμια και οι ενορίτες με τα καλά τους κατευθύνονται με τον ενοριακό επιτάφιο στην κεντρική πλατεία του νησιού. Σε πάνδημη οργανωμένη από Δήμο και μητρόπολη και πλαισιωμένη από στρατό και αστυνομία πομπή, με την παρουσία των πολιτικών αρχόντων, ο δεσπότης θα κρίνει και θα ευλογήσει τον καλύτερα στολισμένο επιτάφιο. Στους «Επιτάφιους» επιτελείται ένα δημόσιο σενάριο που δεν αμφισβητεί την τοπική άρχουσα τάξη, αντίθετα αποσκοπεί στην επιδοκιμασία της. Τα πρόσωπα όλων των ενοριτών είναι φανερά και ευπρεπή, γίνεται μάλιστα προσπάθεια να επιτελεστεί μια

όσο τον δυνατόν πιο αυστηρά συγκροτημένη εικόνα τους βαδίσματος, της συνολικής συμπεριφοράς και γενικά της συμβολικής συνοχής της ενορίας. Σε αυτήν την προσπάθεια ξοδεύονται χρήματα στην ενδυμασία των γυναικών που ψάλλουν, στην προσεκτική επένδυση του επιταφίου με λουλούδια και φώτα αλλά και άλλων, θα λέγαμε, «σκηνικών» πρακτικών εφόσον μιλάμε για επιτέλεση, όπως το ντύσιμο μας παράας παιδιών με ρούχα που αναπαριστούν τον Ιησού και τους μαθητές του.

Οι «Επιταφίοι» είναι το πιο μαζικά επιτελεσμένο «δημόσιο σενάριο» που φανερώνει εύγλωττα τους κοινωνικούς συσχετισμούς και τις σχέσεις παραγωγής και οικονομικής εξάρτησης των πολλών από τους λίγους και ισχυρούς. Ο ανταγωνισμός μεταξύ των ενοριών όπως έχουμε δει και σε προηγούμενο κεφάλαιο (Κεφάλαιο 6), οργανώνεται και καθιερώνεται από την άρχουσα τάξη του νησιού ενώ περιφρουρείται από την τοπική εξουσία. Το αποτέλεσμα του ανταγωνισμού στους «επιταφίους», καθορίζεται ξανά από την ελίτ. Τα σύμβολα που χρησιμοποιούνται είναι απολύτως συμβατά με την επίσημη ρητορική της.

Στον αντίποδα, οι «δυναμίτες» αποτελούν την μαζικότερη επιτέλεση του «κρυφού σεναρίου» που αναπαριστά μιαν άλλη συλλογική ταυτότητα. Ο ανταγωνισμός μεταξύ των ενοριών αυτήν την φορά δεν είναι θεσπισμένος επίσημα, θεωρείται παράνομος και δεν οργανώνεται παρά υπόγεια από άτομα που οργανώνονται μυστικά σε μια παράλληλη κοινότητα. Η ταυτότητα αυτών των ατόμων ακόμα και τη στιγμή της δημόσιας επιτέλεσης, παραμένει κρυφή. Το αποτέλεσμα του τελετουργικού ανταγωνισμού το κρίνει η κοινότητα συνολικά. Οι μέθοδοι επιτέλεσης και οι αναπαραστάσεις που επικαιροποιούνται είναι ίδιες με αυτές των «γουλιασμένων», των «ιστοριών» εκείνων που αντιμάχεται η ελίτ και που χρησιμοποιεί ο καθημερινός λόγος των κατώτερων κοινωνικών τάξεων για να αναπαραστήσει την διαμάχη μεταξύ των ίδιων και των αρχόντων.

Η αντίθεση που περιγράψαμε εγγράφεται και στον χώρο μέσα από την ίδια την κίνηση των σωμάτων η οποία επικαιροποιείται κάθε χρόνο. Αν θα θέλαμε να περιγράψουμε την αφηγηματική χαρτογράφηση αυτού του φαινομένου θα πρέπει να επικεντρωθούμε σε δυο «κινήσεις» οι οποίες ερμηνεύονται από πλήθος αφηγήσεων εντός της ενορίας, τόσο λαϊκών όπως τα «γουλιασμένα» όσο και επίσημων όπως το

κήρυγμα εξ' άμβωνος. Η πρώτη αφορά στο έθιμο των επιταφίων. Όλες οι ενορίες ξεκινούν από τον ενοριακό ναό και «κατεβαίνουν» προς το Λιμάνι και την κεντρική πλατεία με κορυφαίους της πομπής, φυσικά και συμβολικά τον εφημέριο και τους επιτρόπους. Έχουμε να κάνουμε με μια μαζική κίνηση ανθρώπων από τους σφουγγαρομαχαλάδες και τις κοινωνικά υποβαθμισμένες περιοχές του νησιού προς έναν συγκεκριμένο προορισμό, το παραθαλάσσιο διοικητικό κέντρο της Πόθιας στην Πλατεία, προορισμός ο οποίος είναι γεμάτος παραδοσιακούς συμβολισμούς που αναπαριστούν την ισχύ της τοπικής άρχουσας τάξης, των θεσμών. Η κίνηση αυτή είναι συντεταγμένη, διέπεται από ευπρέπεια και έχει στόχο τον ανταγωνισμό μεταξύ των ενοριών προκειμένου να εξασφαλισθεί η επιδοκμασία της άρχουσας τάξης : του μητροπολίτη κυρίως ο οποίος θα κρίνει τον «καλύτερο επιτάφειο» αλλά και των τοπικών πολιτικών και ένστολων αρχόντων οι οποίοι παρακολουθούν την παρέλαση των επιταφίων δίπλα στον μητροπολίτη από υψηλό βάθρο σε περίοπτο σημείο. Η πομπή θα γυρίσει πίσω στον ενοριακό ναό όπου θα ολοκληρωθεί η ημιτελής μέχρι τότε θεία λειτουργία και θα δοθεί από τον ιερέα η «απόλυση» στους ενορίτες (βλ. Παράρτημα σ. 395, Εικόνα 49.)

Η δεύτερη «κίνηση» αφορά στους «δυναμίτες». Έχουμε να κάνουμε με μια άναρχη, παράνομη φυσική ανάβαση από τους σφουγγαρομαχαλάδες στο βουνό. Ο δομή αυτής της κίνησης που περιλαμβάνει τη μεταφορά του παράνομου και επικίνδυνου φορτίου δεν έχει κάποιους ειδικούς κανόνες που πρέπει να γίνουν σεβαστοί, δεν υπάρχει τάξη ή κεντρικός συντονισμός. Ζητούμενο είναι η απόκρυψη ενώ κάθε τρόπος μετάβασης στο βουνό είναι θεμιτός. Η αρχή και το τέλος της επιτέλεσης συντελούνται στο βουνό : το στήσιμο της μαύρης σημαίας και μερικές φωτοβολίδες αναγγέλλουν την αρχή ενώ ορισμένες φωτοβολίδες και καπνογόνα το τέλος. Ο τελικός προορισμός, το βουνό αναπαριστά στον καθημερινό λόγο και ειδικά στα «γουλιασμένα» το χαοτικό στοιχείο, είναι τόπος στοιχείων και αμέτρητων κινδύνων. Στόχος των δυναμιτιστών είναι η αναπαράσταση της ταυτότητάς τους και αυτό γίνεται μέσω της συμβολικής ταύτιση με το χαοτικό στοιχείο των βουνών. Η αναπαράσταση της απειθαρχίας των δυναμιτιστών επιτυγχάνεται ως προς την τοπική άρχουσα τάξη την οποία και με την ανάβαση και τους συμβολισμούς της επιδεικτικά περιφρονούν. Στους «δυναμίτες» όπως

και στους «επιτάφιους» υπάρχει ανταγωνισμός μεταξύ ενοριών και ενοριτών, ο κριτής όμως δεν μπορεί να είναι άλλος από της ενορίες και τους ενορίτες, οι οποίοι είναι οι μόνιμοι που κατέχουν τον κατάλληλο πολιτισμικό κώδικα (φορέας του οποίου είναι και η αφήγηση «γουλιασμένων») για να κάνουν αυτήν την κρίση (βλ. Παράρτημα σ. 395, Εικόνα 50.)

Ο καθημερινός λόγος της κοινότητας και των δυναμιτιστών μεταδίδει το ότι οι «δυναμίτες» δεν έχουν χάσει τη επιτελεστική δυναμική τους ως αναπαράσταση της συλλογικής απειθαρχίας : «Δεν γίνεται Πάσχα χωρίς δυναμίτες, δεν γίνεται Ανάσταση χωρίς δυναμίτες, όλα είναι πεθαμένα χωρίς δυναμίτες». Στην ερώτηση αν μπορεί κάποιος να σταματήσει το έθιμο θέτοντάς το εκτός νόμου η απάντηση είναι σαφής : «Ας έρθουν». Φαίνεται πως ούτε οι ακρωτηριασμοί που συμβαίνουν κάθε τόσο κατά τη διάρκεια της προετοιμασίας ή τις μέρες του Πάσχα έχουν κάποια πρακτική αποτρεπτική αξία. Την δεκαετία του '80 συνέβη το «Ατύχημα» (ΚΑΛ18.14). Από λάθος υπολογισμό ενός δυναμιτιστή προκλήθηκε μαζική έκρηξη δυναμιτών στο βουνό που στοίχησε ζωές τόσο δυναμιτιστών όσο και ατόμων από το ακροατήριο που παρακολουθούσε από μεγάλη απόσταση. Στα «γουλιασμένα» οι νεκροί δυναμιτιστές αναπαρίστανται ως φασματικές φιγούρες που ρίχνουν ακόμα δυναμίτες, σούρουπο της Μεγάλης Παρασκευής κοντά στο εκκλησάκι της Ανάστασης που φτιάχτηκε στο βουνό, στον τόπο του «Ατυχήματος». Η λαϊκή αφήγηση περιβάλλει αυτά τα πλάσματα με τρυφερά λόγια, οι νεκροί ονομάζονται «παιτζά», «παιάκια», «παλλικαράκια» (ΚΑΛ1.1.) Η συλλογική μνήμη προβάλλει κάτι που ιστορικά δεν ισχύει αλλά για αυτόν ακριβώς τον λόγο θα πρέπει να αντιμετωπιστεί ως εξαιρετικά σημαντικό, ως κάτι που τονίζει το έθιμο των δυναμιτών ως αναπαράσταση της συλλογικής απειθαρχίας : την χρονιά μετά το ατύχημα, το επόμενο Πάσχα, γνωρίζουμε πως δεν έπεσαν δυναμίτες, είτε από πένθος είτε από μια άνευ προηγουμένου κινητοποίηση των αρχών. Η συλλογική μνήμη αντιδρά : την επόμενη χρονιά, ορκίζονται τόσοι και τόσοι αφηγητές, έπεσαν προς τιμήν των νεκρών τόσοι δυναμίτες όσοι δεν είχαν πέσει ποτέ.

7.7. Σκοτώνοντας τον «Ρουκχαλιστή» με δυναμίες.

Για να κατανοήσουμε σε βάθος τις αναπαραστάσεις της συλλογικής απειθαρχίας που αντλούν από τον κόσμο των φανταστικών πλασμάτων θα μπορούσαμε να μελετήσουμε την περίπτωση του σπουδαιότερου αφηγηματικά δυναμιτιστή στον οποίο η συλλογική μνήμη αποδίδει σχεδόν υπεράνθρωπα χαρακτηριστικά. Ο «Αχταρμάς» για τη συλλογική μνήμη αποτελεί κάποιου είδους ήρωα ο οποίος αφηγηματικά μπορεί να τοποθετηθεί στον αντίποδα των ηρώων που προτάσσονται από την επίσημη ρητορική των λογίων και της εκκλησίας. Ο «Αχταρμάς» δεν πολέμησε για το έθνος ούτε έδωσε τη ζωή του σε κάποιον αγώνα εναντίον κάποιου κατακτητή. Χάραξε μια δική του πορεία ανδραγαθημάτων μέσα στην ενδοομάδα των δυναμιτιστών φτάνοντας στα άκρα την πρακτική παρασκευής και ρίψης δυναμιτών αλλά και επιδεικτικής περιφρόνησης της εξουσίας. Θρυλείται ως ο μόνος που θέλοντας «να κατεβάσει το βουνό», έριξε έναν δυναμίτη που ζύγιζε κοντά στα έξι κιλά. Ο δυναμίτης ξεκόλλησε πέτρες και τις έστειλε στη θάλασσα, έσπασε σκεπές σπιτιών και ράγισε επικίνδυνα τεράστιους όγκους πέτρας που λέγεται πως από τότε είναι θέμα τύχης το αν θα πέσουν καταστρέφοντας τον οικισμό. Ο J.P. Albert έχει μελετήσει τη εξέλιξη της «παραγωγής» εθνικών και τοπικών ηρώων και τη σημασία αυτού του φαινομένου. Σε ένα περιβάλλον αντικρουόμενων αναπαραστάσεων η κεντρική εξουσία θα πλάσει τους ήρωες που προβάλλει καθ'ομοίωσιν της δικής της ατζέντας το ίδιο όμως θα κάνει και η λαϊκή αφήγηση (Albert 1998 : 11-32). Ο «Αχταρμάς» είναι ένας ήρωας πολύ πιο κοντά σε αυτό που θέλει να αναπαραστήσει η κοινότητα παρά ο Μιαούλης, η Μπουμπουλίνα και οι άλλοι ήρωες που κοσμούν τις σχολικές αίθουσες και τους τοίχους του κατηχητικού του Αγίου Βασιλείου σύμφωνα με τις αναπαραστατικές συνήθειες της τοπικής άρχουσας τάξης.

Ο «Αχταρμάς» αναφέρεται ρητά ως «στοισσό πραγματικό». Θα πρέπει να μελετήσουμε το γιατί η συλλογική μνήμη τον εξισώνει με φανταστικό πλάσμα από τα «γουλιασμένα». Ο τρόπος που θρυλούνται οι φυσικές ιδιότητες του σώματος του «Αχταρμά» θυμίζει εκείνη την κατηγορία παραδόσεων την οποία ο Πολίτης είχε ονομάσει «Ελληνες Ανδρειωμένοι Γίγαντες» (Πολίτης 1998 : 52 κ.ε.). Ψηλότατος, υπερμεγέθης και ταυτόχρονα λεπτός και σβέλτος. Χέρια σαν κουπιά τα οποία ρίχνουν

με απίστευτη δύναμη στον αέρα τον πιο βαρύ δυναμίτη. Ο ίδιος ο «Αχταρμάς» φρόντιζε να καλλιεργεί μια συγκεκριμένη εικόνα για τον εαυτό του. Γνωρίζουμε πως όλη του η προσωπικότητα είχε άξονα αναφοράς τους δυναμίτες : «καταγίνονταν με τα βαρελότα και τα καπούλια, όλη τη μέρα αυτά έλεγε». Μαυροφορεμένος, φρόντιζε να δείχνει τη μέγιστη δυνατή περιφρόνηση προς τις αρχές και την αστυνομία. Λέγεται πως άπειρες φορές τον είχαν συλλάβει και πως ήταν από τους λίγους που δεν φρόντιζε να κρύβει τα ίχνη, τα «υλικά», τους δυναμίτες του. Υπάρχουν φωτογραφικά κολάζ λαϊκής τεχνοτροπίας από την εποχή του τα οποία τον απεικονίζουν όπως ντυνόταν για να ανέβει στο βουνό τη μεγάλη μέρα των «δυναμιτών» του Πάσχα. Πέρα από τη μαύρη φορεσιά, ποζάρει με έναν τεράστιο δυναμίτη περασμένο στο ένα του χέρι. Ο κορμός του σώματός του είναι τυλιγμένος με χοντρή αλυσίδα και το κεφάλι του εντελώς καλυμμένο με ένα μαύρο ύφασμα (βλ. Παράρτημα σ. 390, Εικόνα 42). Μιλήσαμε ήδη για τη αναπαραστατική αξία του κεφαλιού που είναι καλυμμένο με λευκό ή μαύρο ύφασμα. Η αλυσίδα («καδένα») είναι και αυτή ένα από τα σύμβολα τα οποία σχετίζονται με τα «στοισσά» των «γουλιασμένων», ως σύμβολο της παρουσίας τους και του οποίου η όψη ή του άκουσμα παραπέμπει σε εισβολή του αόρατου κόσμου στον ορατό, στην παρουσία ενός στοιχείου (ΚΑΛ21.8., ΚΑΛ22.1., ΚΑΛ36.1.).

Πέρα από τα θρυλούμενα που μιλούν για τη θέληση του «Αχταρμά» να «κατεβάσει το βουνό» υπάρχει μια δεύτερη αφήγηση η οποία προκύπτει στερεοτυπικά. Αυτήν της αναμέτρησης του «Αχταρμά» με ένα πραγματικό «στοισσό» εξίσου μεγάλης δύναμης και φήμης, τον «Ρουκχαλιστή» (ΚΑΛ21.14). Ο «Ρουκχαλιστής» ήταν ένα φυσικό στένωμα στην πέτρινη ακτογραμμή κοντά στην περιοχή των Βλυχαδιών. Μια σπηλιά που επικοινωνούσε με τη θάλασσα έχοντας τη μια είσοδο στο κύμα και την άλλη αρκετά ψηλότερα στο βουνό. Το γεωλογικό αυτό μόρφωμα ονομάστηκε έτσι γιατί, ανάλογα με τις καιρικές συνθήκες, η θάλασσα ανέβαινε απότομα, διοχετευόταν μέσα στη σπηλιά και ξεσπούσε σε πίδακα ψηλά στο βουνό βγάζοντας έναν ήχο που θύμιζε ανθρώπινο ρόγχο. Αυτό συνέβαινε όταν είχε «σοροκχάδα», νότιο άνεμο ο οποίος πάντοτε στην Κάλυμνο σήμαινε πρόβλημα για τον έκθετο σε αυτόν τον καιρό οικισμό της Πόθιας, για τους ναυτικούς ως ο καιρός που σηκώνει το δύσκολο «βουβό κύμα» και ο οποίος αποτελεί ιδανική συνθήκη για την εμφάνιση στοιχείων (ΚΑΛ4.1., ΚΑΛ.35.4.,

ΚΑΛ21.11). Ο «Ρουκχαλιστής» με τον πίδακα θαλάσσιου νερού που σήκωνε και με τη βοήθεια των νότιων ανέμων θρυλείται πως κρατούσε την περιοχή γύρω από τα Βλυγάδια στέρφα καθώς μαζί με το νερό σκόρπιζε στο χώμα και αλάτι. Ο ήχος του ήταν κάτι ανατριχιαστικό, ειδικά τα βράδια, και τα αποτελέσματά της ύπαρξής του καταστροφικά για την κοινότητα.

Η σπηλιά έγινε «στοισσό της σοροκχάδας», τα θρυλούμενα της απέδωσαν, ανθρωπομορφικές ιδιότητες. Ο «Ρουκχαλιστής» ως εξέχον στοιχείο με μεγάλη φήμη προκαλεί τον εξέχοντα δυναμιτιστή «Αχταρμά». Λέγεται πως για καιρό εκείνος προετοίμαζε την «αναμέτρησή» του με τον «Ρουκχαλιστή», πως την αφηγούνταν στην κοινότητα ως μια αναμέτρηση «στοισσών». Η συλλογική μνήμη αναφέρει πως ο «Αχταρμάς» έβαλε δυναμίτη στον «Ρουκχαλιστή», τον διέλυσε ολότελα και πως στη θέση του πλέον υπάρχει η «βάλλα», ο ορμίσκος των Βλυχαδιών. Αυτό ήταν και το τελευταίο κατόρθωμα του «Αχταρμά» πριν πεθάνει από ναρκωτικά, κάτι που για την κοινότητα αποτελεί την επιτομή του «αψήφιστου» χαρακτήρα του.⁴⁷

Η μάχη του «Αχταρμά» με τον «Ρουκχαλιστή» μπορεί να συγκριθεί με την μάχη που έδωσε ο Άγιος Χαράλαμπος εναντίον της Χολέρας, της προσωποποιημένης, τερατόμορφης αρρώστιας στην τοποθεσία των Σκαλιών (ΚΑΛ32.12, ΚΑΛ37.1). Ο Άγιος παλεύει και υποτάσσει ένα δαιμονικό ον ενώ στην περίπτωση του «Αχταρμά» η μάχη γίνεται μεταξύ δυο όντων μάλλον ανόσιων και εξίσου τρομακτικών και αντικοινωνικών : η αφήγηση όμως περιέχει τους ίδιους συμβολισμούς δύναμης μέσα από το ανόσιο που προτάσσει η κοινότητα σχετικά με τους «δυναμίτες».

Ο «Αχταρμάς» προβάλλει ως αναπαράσταση των ίδιων των δυναμιτιστών. Συνοψίζοντας θα λέγαμε πως τονίζει τα χαρακτηριστικά εκείνα τα οποία αναπαριστά η συλλογική μνήμη μέσα από τη ένταξη συμβόλων από τα «γουλιασμένα» στην επιτέλεση του εθίμου των «δυναμιτών». Η κοινότητα της ενορίας προβάλλει τον έντονα

⁴⁷ Εξαιρετικά ενδιαφέρουσα παραμένει η αντιπαραβολή του θρυλούμενου με τα ιστορικά δεδομένα : τον «Ρουκχαλιστή», με δυναμίτη, τον κατέστρεψε ένας «κοσμοκαλόγερος» που ζούσε εκεί κοντά, ένας αναχωρητής με εξίσου ξεχωριστή, μεθοριακή προσωπικότητα με αυτήν του Αχταρμά. Επίσης, στο δημόσιο σενάριο θα αποφευχθεί η αναφορά σε θάνατο από τα ναρκωτικά και θα ακούσει κανείς πως ο «Αχταρμάς» απλώς πέθανε γιατί «αρρώστησε».

ταξικό χαρακτήρα της και τα ιδιαίτερα στοιχεία κοινοτισμού που την συνέχουν ως συνασπισμό ναυτικών και σφουγγαράδων. Η αναπαράσταση των δυναμιτιστών ως «στοισσών» τονίζει τη συλλογική αντίσταση στην τοπική άρχουσα τάξη και κρατική εξουσία. Η κοινότητα υιοθετεί συμβολισμούς κινδύνου και αταξίας από την κοινή πολιτισμική εμπειρία της αφήγησης «γουλιασμένων» σε μια συγκρουσιακή αναπαράσταση που αντικρούει τους συμβολισμούς της τάξης, της ευπρέπειας, της «κανονικότητας» που προβάλλει η τοπική άρχουσα τάξη. Πρόκειται ξανά για μια σαφή αντιπαράθεση των «ιστοριών» των λαϊκών αφηγητών με την Ιστορία των αρχόντων, για μια κοσμοθεωρία εντός της οποίας η κυριαρχία των ολίγων και η καθολική υποταγή σε αυτήν δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη.

7.8. Αναπαραστάσεις κοινοτικών και συγγενικών δεσμών.

Οι νεκροί δεν έχουν άλλη ύπαρξη παρά εκείνη που καθορίζεται από τη φαντασία των ζωντανών. Είναι η κοινότητα των ζωντανών αυτή που διατηρεί τη μνήμη των νεκρών και επιτελεί την ταυτότητά τους ως κομμάτι της δικής της ταυτότητας. Στην ενορία η μνήμη αυτή πρέπει να είναι «αιωνία» καθώς προστάζει η εκκλησία. Ο Schmitt προτείνει πως τουλάχιστον μέχρι ενός σημείου οι ιστορίες γύρω από τα φαντάσματα λέγονταν και λέγονται ακόμα ως μια τεχνική της κοινωνίας η οποία βοηθά τα μέλη της να ξεχάσουν επιλεκτικά ορισμένες πτυχές του θανάτου απαλώνοντας τον ατομικό πόνο/φόβο τον οποίο προκαλεί η οριστική απώλεια (Schmitt 1998 : 33-40). Από αυτήν την άποψη η προτροπή για «αιωνία» μνήμη θα μπορούσε να μεταφραστεί ως αντίδοτο στη λήθη του θανάτου και όχι ως κυριολεκτική υπόμνηση των νεκρών. Όλοι γνωρίζουν πως είναι αδύνατον να θυμάται κανείς τους απώτατους προγόνους του. Ακόμα και εκείνοι που έφυγαν πρόσφατα, τα πρόσωπα και οι φωνές των πλέον οικείων νεκρών ξεθωριάζουν με το πέρασμα του χρόνου ώσπου στο τέλος δυσκολεύεται κανείς να ανακαλέσει στη μνήμη του πώς έμοιαζε, πώς ακουγόταν ο αγαπημένος ο συγγενής, ο φίλος. Το αντίδοτο στη λήθη το εξασφαλίζει η εκκλησία μέσα από το εσχατολογικό της κήρυγμα : ό,τι και να γίνει κανείς νεκρός δεν θα ξεχαστεί από τον Θεό στη Δευτέρα Παρουσία. Σύμφωνα με τον J. Chiffolleau ένας από τους λόγους της θαυμαστής αντοχής

του χριστιανισμού προέρχεται από την δυνατότητα προσαρμογής του χριστιανικού δόγματος και των τελετουργιών του στις εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες πάντοτε με βάση έναν σαφή προσανατολισμό. Την εξασφάλιση ενός ψυχολογικού αντισταθμίματος μπροστά στον τρόπο του θανάτου, την εξασφάλιση μιας «συνέχειας» που υπόσχεται ακόμα και μπροστά στην απόλυτη λήθη, την υπόσχεση μιας κάποιας διαιώνισης του εαυτού στο αόρατο επίπεδο εκεί που κανείς δεν είναι μόνος αλλά περιβάλλεται από μια άφθαρτη οικογένεια/ομήγουρη αγίων, αγγέλων και άλλων ομοίων του ανθρώπων. Το χριστιανικό δόγμα προσφέρει μια αίσθηση του «ανήκειν», μια κοινότητα μέλος της οποίας μπορεί κανείς να είναι για πάντα. Η χριστιανική τελεολογία προσφέρει για το επέκεινα αυτό που επιθυμεί κανείς να έχει και στην ζωή : φιλικά πρόσωπα, μια οικογένεια (Chiffolleau 2011 : 448).

Σε αυτήν την ενότητα θα αναφερθούμε σε αναπαραστάσεις των συγγενικών/οικογενειακών δεσμών μέσα από τα «γουλιασμένα» όπως αυτές συνάδουν αλλά και συγκρούονται με το επίσημο εκκλησιαστικό δόγμα. Στα «γουλιασμένα» οι νεκροί θα μπορούσαν να χωριστούν σε δυο μεγάλες κατηγορίες. Στους κακόβουλους και τους καλόβουλους. Οι κακόβουλοι νεκροί είναι κατά βάση εκείνοι που δεν είχαν έναν «φυσιολογικό» θάνατο. Ο J. Delumeau στην κλασική του μελέτη γύρω από τον φόβο στον δυτικό πολιτισμό συγκεντρώνει τις βασικές αιτίες ενός «αφύσικου» θανάτου τις οποίες συναντά κανείς και στα «γουλιασμένα» (Delumeau 1978 : 86 κ.ε.). Αυτοκτονίες, θάνατος βρεφών πριν την βάφτιση, ατυχήματα. Ο αφύσικος θάνατος είναι με τη σειρά του η κυριότερη αιτία για την οποία η ψυχή του νεκρού δεν βρίσκει ανάπαυση αλλά γυρνά στον κόσμο των ζωντανών για να τυραννηθεί και να τυραννήσει. Η εκκλησία, παραδοσιακά, δε δέχεται να ταφούν με το τυπικό τελετουργικό τα αβάφτιστα μωρά και οι αυτόχειρες (Κουκουλές 1947, τομ. Δ΄: 197). Εκείνοι που θεωρητικά δεν έχουν ενταχθεί στην κοινότητα μέσα από την επίσημη οδό (αβάφτιστα βρέφη) καθώς και όσοι επέλεξαν να αποχωρήσουν από αυτήν αυτοβούλως (αυτόχειρες) προκαλούν την εξουσία της εκκλησίας στον κόσμο των ζωντανών : σε ανταπόδοση η εκκλησία στερεί από αυτά τα άτομα τη δυνατότητα μιας μελλοντικής, αιώνιας κοινωνίας μέσα από τον κόσμο των νεκρών. Στο νεκροταφείο της ενορίας του Αγίου Βασιλείου υπάρχουν ορισμένοι τάφοι σε χαρακτηριστική απόσταση από τους

υπόλοιπους καθώς και ένας σε σημείο σχεδόν έξω από τον περίβολο. Η συλλογική μνήμη πραγματεύεται αυτήν την «απόσταση» με όρους που μιλούν για τιμωρία αλλά και για κίνδυνο μιάσματος : οι τάφοι ανήκουν σε αβάφτιστα βρέφη (δίχως σταυρό ή κεφαλάρι) ή σε αυτόχειρες. Οι κακόβουλοι νεκροί, αυτοί που δεν έχουν προλάβει να ενταχθούν στην οικογένεια ή που επέλεξαν να αποχωρήσουν από αυτήν, επιτίθενται ως «στοισά». Στοιχειώνουν μέρη του νεκροταφείου, σπίτια γκρεμισμένα, τοποθεσίες όπου αυτοκτόνησαν.

Στον αντίποδα αυτών των πλασμάτων βρίσκονται οι καλόβουλοι νεκροί. Οι καλόβουλοι νεκροί στα «γουλιασμένα» είναι συνήθως νεκροί συγγενείς (ΚΑΛ35.4). Η αφήγηση της Κ.Τ. είναι πολύ χαρακτηριστικό δείγμα των θρυλούμενων εκείνων που μιλούν για μια σαφή σύγκρουση μεταξύ των κακόβουλων «ξένων» νεκρών και των καλόβουλων συγγενικών νεκρών. Οι μεν μάχονται να βλάψουν τον αφηγητή, οι δε, στη βάση της συγγενειάς τους με αυτόν -μια συγγένεια την οποία δεν καταλύει ο θάνατος-, να τον προστατέψουν (ΚΑΛ37.2).

Κ.Τ: Ήτανε στα Σκάλια ο θείος τσζαι καθώς ηπέρασε τσζαι ήτο η ώρα περασμένη τσζαι τα κακά πράματα αυτά της νύχτας ηθέλα να του κάμου κακό, ο θείος ο Ηλίας που ήτο από τσζει, ηπάντα δηλαδή το κακό αυτό,⁴⁸ τους ξένους νεκρούς που...ηνναι. Τσζαι ο πατέρας του παιδιού ο γιός του θείου που λέμε ότι ήκανε γκαβγά, ήτο μπλιο τότε πεθαμένος ο θείος. Ηπροστάτευε ντελοσπάντω τον ανηψό ντου. Του πατέρα του αδερφός (δείχνει τον άντρα της) είναι αυτός που σας λέω.

Άρα αυτοί θέλανε να του κάμουνε κακό τσζαι ο συντζενής σου δεν τους άφηνε. Για αυτό τσακωνότανε;

Κ.Τ.: Για αυτό τσακωνότανε, ναι.

Στα «γουλιασμένα» το να θελήσει ή να προκαλέσει κανείς την αποχώρησή του από την οικογένεια, την αποκοπή του από τους συγγενείς, θεωρείται κάτι τρομακτικό.

⁴⁸ «Παντώ ή παντήχνω»: αντιμετωπίζω, αντισταθμίζω, στέκομαι σταθερά κάπου, υποβαστάζω, συναντώ (βλ. Σκανδαλίδης 2013 : 508)

Σαφής ένδειξη αποκοπής από την οικογένεια είναι η κατάρα του γονιού εναντίον των παιδιών του. Η κατάρα του γονιού απομακρύνει το άτομο από την οικογένεια και βαραίνει την υπόλοιπη ζωή ως μίσημα : ως αποτέλεσμα της κατάρας θα συμβούν καταστροφές. Η Ε.Π. στα ενενήντα της θυμάται με πίκρα πως όταν είχε κάποτε λογομαχήσει με το γιο της που ήταν ναυτικός τον είχε καταραστεί διώχνοντας τον και λέγοντας : «Αμε και να μου φέρνουν το χαμπέρι», εννοώντας την είδηση του θανάτου του. Ο πρόωρος θάνατος του γιού της αν και άσχετος με την ναυτοσύνη ή την κατάρα της, την κάνει να αναπολεί. «Πίκρα να φεύγει το παιί σσου. Τσζαι γω του 'φχόμου να μου φέρνοσι το χαμπέρι, μα καμός!» Τα αντίθετα αποτελέσματα έχει η ευχή του γονιού, η οποία αν εξασφαλιστεί προσδίδει στο παιδί τη δυνατότητα να υπερβεί ακόμα και υπερφυσικά εμπόδια (ΚΑΛ34.1).

Ο δεσμός γονιού και παιδιού, ειδικά αυτός μητέρας και βρέφους, τονίζεται με τον χαρακτηριστικότερο τρόπο στα «γουλιασμένα» εκείνα που μιλούν για τις πρακτικές μαγείας. Το «Μανόγαλο» είναι ένα από τα ισχυρότερα φίλτρα «δεσίματος» του ζευγαριού (ΚΑΛ9.12 και Λουκάτος 1992 : 249). Πρέπει κανείς να πάρει γάλα από τα στήθη μάνας και κόρης οι οποίες τυχαίνει να έχουν γεννήσει και βρίσκονται και οι δυο στο στάδιο της γαλουχίας. Αυτό είναι κάτι αρκετά σπάνιο που όμως τονίζει πολλαπλά τον δεσμό μητέρας-παιδιού σε ένα πολύπλοκο χιαστό σχήμα το οποίο δρα με μαγικό τρόπο πολλαπλασιαστικά και συμπαθητικά : όπως δυνατοί και περίπλοκοι είναι οι δεσμοί μεταξύ της μητέρας και της κόρης που είναι ταυτόχρονα μητέρες, γιαγιάδες και αδερφές έτσι δυνατό θα είναι και το δέσιμο που προσφέρει το υλικό εκείνο που αναπαριστά την μητρότητα πιο έντονα, το μητρικό γάλα. Το «Μανόγαλο» ως φίλτρο μπορεί να χρησιμοποιηθεί και ως μέσον χωρισμού ενός γιου ο οποίος είναι πολύ προσκολλημένος στη μητέρα του. Γίνεται μέσα από αυτό (συνήθως με δράστη μια δυσαρεστημένη νύφη) προσπάθεια να ξεχάσει κανείς «το γάλα της μάνας του» και να προσκολληθεί στη γυναίκα του.

Η κάθε οικογένεια μεταδίδει μέσα από τα «γουλιασμένα» πληροφορίες που αφορούν στις σχέσεις της ανάμεσα στα μέλη της ή ανάμεσα σε εκείνην και σε συγγενείς. Υπάρχει ένα οικογενειακό ρεπερτόριο «γουλιασμένων» στην καρδιά του οποίου βρίσκονται οι αναφορές στους συγγενικούς δεσμούς (π.χ. ΚΑΛ.16.13,

ΚΑΛ15.1), λεπτομέρειες για τις καλές ή κακές σχέσεις μεταξύ συγγενών κοντινών και μακρινών τόσο στο χρόνο όσο και στον χώρο. Μέσα από αυτό το ρεπερτόριο το οποίο μαθαίνουν να αναπαράγουν οι νεότεροι σε ηλικία αφηγητές διατηρείται η μνήμη της οικογένειας, ενοποιείται η ταυτότητά της χωροχρονικά και διασπείρονται οι πληροφορίες εκείνες που πλέκουν την πολύτιμη γνώση των μελών της κοινότητας γύρω από τις κοινωνικές συμμαχίες και έχθρες. Την ίδια λειτουργία επιτελούν, μεταξύ άλλων, οι εξαντλητικές αναφορές σε γενεαλογικά δέντρα τις οποίες συναντάμε στερεοτυπικά σε πολλά «γουλιασμένα». Σαν πρόλογο στα πρόσωπα της αφήγησης, ο αφηγητής θα κάνει μια εκτενή αναφορά στην οικογένεια στην οποία ανήκουν, αναφορά που πολλές φορές είναι μεγαλύτερη σε έκταση και από το ίδιο το κεντρικό αφηγηματικό γεγονός.

Εδώ θα είχε ενδιαφέρον να ανατρέξουμε στα όσα είχε προτείνει ο Halbwachs σχετικά με τη συλλογική θρησκευτική μνήμη (1992 : 100 κ.ε.). Υπάρχουν σίγουρα αφηγήσεις ατόμων και οικογενειών οι οποίες πραγματεύονται τα γεγονότα του ατομικού και οικογενειακού παρελθόντος αναπαριστώντας τα με ποικίλους τρόπους. Στην ουσία όμως η Εκκλησία είναι πάντα ο «επίσημος» θεματοφύλακας της συλλογικής μνήμης και του δόγματος αναλαμβάνοντας εξουσιαστικό κοινωνικό ρόλο και δογματική ανωτερότητα σχετικά με τις συλλογικές αναπαραστάσεις. Όταν τελικά μια αφήγηση ενός γεγονότος, μια αφήγηση από το ρεπερτόριο της οικογένειας διασταυρωθεί με τη ρητορική της ελίτ, όταν το οικογενειακό διασταυρωθεί με το ενοριακό και μάλιστα σε δημόσιο καθημερινό λόγο, αυτό που υπερισχύει συνήθως δεν είναι οι προσωπικές βλέψεις, οι ειδικές αναπαραστάσεις του ατόμου ή της οικογένειας αλλά η κυρίαρχη οπτική της ελίτ. Η «μικρή παράδοση» που αναφέρει ο C. Stewart υποτάσσεται στην «μεγάλη», επίσημη παράδοση ακολουθώντας το τι πραγματικά συμβαίνει κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά όταν τίθεται θέμα ανοιχτής αντιπαράθεσης μεταξύ αρχόντων και υπάλληλων ομάδων (Stewart 2008 : 10). Το επίσημο δόγμα φιλοδοξεί να αποτελεί ένα αυτόματο χωνευτήρι συμβολισμών, αναπαραστάσεων, μνήμης και η εφαρμογή του φροντίζει να αρμόζει όσο καλύτερα γίνεται στο «ορθόδοξο» καλούπι σκέψης ό,τιδήποτε τείνει να παρεκκλίνει από αυτό : έτσι στον τομέα των «γουλιασμένων» που θέλουν την οικογένεια και τη συγγένεια να έχει μεγάλη σημασία και στο επέκεινα, η εκκλησία προτάσσει μια ευρύτερη οικογένεια, πιο σημαντική : αυτήν που περιγράφει το δόγμα

για μετά τη Δευτέρα Παρουσία. Έτσι η εκκλησία είναι «μητέρα», ο Θεός περιγράφεται ως «Πατέρας», οι άγιοι και οι πρόγονοι ως «προπάτορες», η ίδια η θεότητα αναπαρίσταται ως μια τρισυπόστατη οικογένεια. Αυτούς θα συναντήσει τελικά ο ενορίτης, την πραγματική του οικογένεια, τους πραγματικούς του γεννήτορες-δημιουργούς. Πολύ χαρακτηριστικά όσοι ενδύονται το μοναστικό σχήμα θα πρέπει να απαρνηθούν για πάντα την οικογένειά τους και να μην την επισκεφτούν ποτέ ξανά παρά σε περίπτωση, ίσως, θανάτου ενός μέλους και αυτό για να προσκυνήσουν φευγαλέα τον νεκρό. Υπάρχουν μοναχές στα μοναστήρια της Καλύμνου που δεν έχουν επιστρέψει ποτέ ξανά στο πατρικό τους αν και αυτό απέχει μερικά λεπτά. Μια στερεοτυπική αφήγηση που περιγράφει ορισμένες πλεκτάνες του Διαβόλου είναι αυτή που αναφέρει τις προσπάθειές του να αποτρέψει την απομάκρυνση του νέου ή νέας από την οικογένεια ή την πιθανότητα δημιουργίας οικογένειας ή να βάλει στο λογισμό των μοναχών τη νοσταλγία για την «σαρκική τους οικογένεια» (Κασσιανή Μοναχή 2000 : 10 κ.ε.)

Για τον λαϊκό αφηγητή η ιδέα μας άλλης, ουσιαστικότερης και δογματικά πιο ισχυρής πνευματικής οικογένειας που υπάρχει ή θα υπάρξει στον αόρατο κόσμο του επέκεινα αν και δεν απορρίπτεται, δύσκολα γίνεται δεκτή ως μοναδική παρηγοριά μπροστά στο κενό του θανάτου. Στα «γουλιασμένα» προβάλλονται οι δεσμοί συγγένειας ως κάτι το άρρηκτο και το ουσιαστικό ακόμα και μετά τον θάνατο. Σε αυτό η εκκλησία, όπως βλέπουμε, αντιτίθεται και συναινεί κατά περίπτωση. Η οικογένεια και οι συγγενείς στα «γουλιασμένα» δεν είναι «μετά» είναι στο τώρα, κινούνται και ζουν στα ορατά πλαίσια της ενορίας και αυτό είναι κάτι που δεν μπορεί να αναιρέσει ούτε ο θάνατος. Η πεθαμένη γιαγιά (αυταρχική στη ζωή όσο και μέσα από τον τάφο) εμφανίζεται σε όραμα για να υπενθυμίσει στη εγγονή τις οικιακές εκείνες εργασίες που δεν πρέπει να ξεχνάει κάθε καλή νοικοκυρά (ΚΑΛ6.5). Οι νεκροί συγγενείς δεν δέχονται να παραμεληθούν ως κάτι που πέρασε και έφυγε και πλέον δεν είναι «εδώ». Ξεσπών σε βίαιες πράξεις εναντίον των συγγενών εκείνων που το Ψυχοσάββατο δεν θα τους καλέσουν στο τραπέζι των ψυχών ή που δεν θα κάνουν τις κατάλληλες προετοιμασίες (ΚΑΛ6.1). Αλλιώς, πριν ξεσπάσουν σε βία προσπαθούν να «υπενθυμίσουν» στους συγγενείς την «παρουσία» τους με ηπιότερους τρόπους, ένα

όραμα, ένα κινητικό φαινόμενο όπως μια πέτρα που θα πέσει από τον τάφο προς τα σκαλιά όπου στέκεται ο συγγενής, έναν γοερό, παραπονετικό ψίθυρο (ΚΑΛ11.1, ΚΑΛ11.2). Οι νεκροί συγγενείς συμμετέχουν στο πένθος του ίδιου του θανάτου τους. Εμφανίζονται στους πενθούντες συγγενείς και τους παρακινούν να μην είναι στενοχωρημένοι, τους δίνουν κουράγιο και τους υπενθυμίζουν πως θα είναι κοντά τους «για μια ζωή» (ΚΑΛ18.10). Οι νεκροί συγγενείς συνεχίζουν να διατηρούν δεσμούς με τις νεότερες γενιές καθώς «γουλιασμένα» αναφέρουν παππούδες να εμφανίζονται σε εγγόνια ακόμα όταν εκείνα δεν τους έχουν γνωρίσει ποτέ (ΚΑΛ16.3, ΚΑΛ18.11). Η συνοχή της οικογένειας και ενόψει του θανάτου αναπαρίσταται γλαφυρά στα «γουλιασμένα» εκείνα που μιλούν για το «κοπάδι των νεκρών». Όλοι οι νεκροί συγγενείς μιας οικογένειας εμφανίζονται στον έκθαμβο αφηγητή σαν μια μεγάλη, ορμητική ομήγυρη η οποία σκοπό έχει να παρέμβει σε μια στιγμή μεγάλης οικογενειακής κρίσης (ΚΑΛ29.2.). Όλοι οι νεκροί πρόγονοι είναι ακόμα «εδώ» για να βοηθήσουν.

Η συζήτηση μπορεί να μεταφερθεί από την οικογένεια και τους συγγενείς στον «οίκο». Αναφέραμε σε προηγούμενο κεφάλαιο πως η παρουσία των νεκρών συγγενών αναπαρίσταται μέσα από συμβολισμούς που παρουσιάζουν το νεκροταφείο και τον τάφο ως επέκταση του σπιτιού. Οι συγγενείς βρίσκονται ακόμα μέσα σε έναν «οίκο» με βάση το «γένος» τους. Δεν νοείται στον οικογενειακό τάφο να μπει κάποιος ξένος. Πολλές φορές έχουν γίνει μεγάλοι καυγάδες στο νεκροταφείο του Αγίου Βασιλείου για το αν θα πρέπει ο τάδε συγγενής να μπει στον οικογενειακό τάφο. Οι τάφοι όπως και τα σπίτια κληρονομούνται πατρογραμμικά κάτι που περιπλέκεται όταν πεθάνει ξαφνικά κάποιος συγγενής από την πλευρά της μητέρας και όταν η οικογένεια της μητέρας δεν έχει οικογενειακό τάφο ή την οικονομική δύναμη να αγοράσει κάποιον. Αν σχέσεις μεταξύ της οικογένειας του πατέρα και της μητέρας είναι καλές, βρίσκεται συνήθως μια λύση. Αν υπάρχουν αντιπαλότητες θα εκφραστούν και στο νεκροταφείο. Εκτός αυτού, οι οικογενειακές έριδες θεωρείται πως συνεχίζονται μετά θάνατον και αν ο «φρέσκος» νεκρός είχε προβλήματα με κάποιον πρόγονο τότε θεωρείται λάθος να ταφούν στον ίδιο τάφο, ακόμα και στο ίδιο «δαμάκι» του νεκροταφείου. Η οικογένεια λοιπόν υφίσταται και μετά θάνατον με όλους τους δεσμούς αλλά και τα πάθη της. Για την κοινότητα οι

νεκροί δεν είναι ανώνυμοι δεν είναι δίχως τόπο, αόρατοι. Διατηρούν την ταυτότητά τους, μια ταυτότητα την οποία συνεχώς η κοινότητα πραγματεύεται μέσα από τα θρυλούμενα δίνοντάς της χαρακτηριστικά από τον ορατό κόσμο : προτιμήσεις, έξεις, σωματικότητα, χωρικότητα. Η κοινότητα αντιμετωπίζει τους νεκρούς της σαν ζωντανούς αλλά και ως κάτι παραπάνω : ως πλάσματα τα οποία μετέχουν πιο άμεσα στον ορατό και τον αόρατο κόσμο, πιο άμεσα από τους ζωντανούς οι οποίοι είναι πιο κοντά στα ορατά δεσμευμένοι από την σάρκινη υπόστασή τους. Από αυτήν την άποψη οι νεκροί είναι πιο «αληθινοί» από τους ζωντανούς γιατί αποτελούν αφηγηματικά τουλάχιστον μια κατηγορία όντων που καθρεφτίζει πιο άμεσα τον τρόπο με τον οποίο είναι φτιαγμένος ολόκληρος ο «κόσμος» σύμφωνα με τη λαϊκή κοσμοθεωρία.

Υπάρχει μια κοινή συνισταμένη η οποία γίνεται να οριστεί μέσα από τη μελέτη των μονογραφιών που έχουμε μέχρι στιγμής αναφέρει σχετικά με τις ιστορίες φαντασμάτων, τον θάνατο και τους νεκρούς (Chifolleau 2011, Delumeau 1978, Schmitt 1998, Vovelle 1983). Οι «ιστορίες» αυτές, είτε έχουν ως βάση την εμφάνιση αγίων και δαιμόνων στον όψιμο Μεσαίωνα υπό την μανιχαϊστική ρητορική επίδραση του Μ. Αυγουστίνου, είτε τη συλλογή και προώθηση «ιστοριών» («miracula», «mirabilia», «exempla») ως περιουσία των μοναστηριών και ως δραστηριότητα των μοναστικών ταγμάτων (10^{ος} -13^{ος} αι), είτε πρόκειται για πολιτικά οράματα τα οποία «συμβαίνουν» σε επιφανείς ανθρώπους (14^{ος} αι.) και τα οποία υποστηρίζονται από θεολογικές πραγματείες, είτε πρόκειται για λαϊκά θρυλούμενα στα οποία εμπλέκονται αφηγηματικά χαρακτήρες από κάθε κοινωνική τάξη. Η κοινή συνισταμένη είναι το ότι οι ιστορίες αυτές αναπαριστούν την εκάστοτε κοινωνία και πιο σημαντικό ακόμα, οργανώνονται και διασπείρονται, αποσιωπούνται και διατρανώνονται επιλεκτικά όπως το είχε διδάξει ο Halbwachs μέσα από τους εξουσιαστικούς μηχανισμούς της εκάστοτε ελίτ (Halbwachs 1992 : 100 κ.ε.)

Στο παράδειγμα της Καλύμνου η τοπική άρχουσα τάξη προσπαθεί συνεχώς να καθορίσει τη μνήμη σχετικά με τους νεκρούς προγόνους αλλά και σχετικά με την πραγματική ουσία της οικογένειας. Η πολιτική ελίτ προβάλλει ως κοινό πρόγονο τον ήρωα εκείνο που έπεσε για την πατρίδα, η εκκλησιαστική ελίτ προβάλλει την πραγματική αιώνια ουσία της οικογένειας σε ένα τόσο βέβαιο όσο και μακρινό

παρελθόν ή μέλλον. Δεν δέχεται εύκολα την παρουσία νεκρών και «στοισμών», αποδίδει τα φανταστικά πλάσματα των «γουλιασμένων» σε εμφανίσεις του Διαβόλου, δυσκολεύεται να διαχειριστεί οριστικά λαϊκές ιδέες γύρω από τη διαιώνιση της σωματικότητας του ανθρώπου μετά τον θάνατο, της σχέσης του με τους ζωντανούς. Η λαϊκή αφήγηση όμως δεν μπορεί να απαγκιστρωθεί από την απτή οικογένεια, αυτήν που ζει μαζί μέσα σε ένα σπίτι, μέλη της οποίας μπορεί κανείς να συναντήσει καθημερινά, στο «τώρα» είτε αυτά είναι ζωντανά είτε νεκρά. Όπως το θέτει ο Schmitt τα θρυλούμενα γύρω από τους οικείους νεκρούς ως επιτέλεση αναφέρονται στο παρόν της κοινότητας και μάλιστα σε ένα «παρόν» πιο διαχρονικό από κάθε άλλη χρονικότητα μιας και εγκιβωτίζει στην ίδια υπόσταση χαρακτήρες από το «τώρα» και το «τότε» ζωντανούς αλλά και νεκρούς (Schmitt 1998 : 214 κ.ε.).

Στην πραγματικότητα η λατρεία των προγόνων, κάτι πολύ καλά τεκμηριωμένο με παραδείγματα από όλο τον κόσμο υφίσταται με ορισμένες της μορφές και στην Κάλυμνο και αποκαλύπτεται χαρακτηριστικά μέσα από τα «γουλιασμένα» (πβ. Stein & Stein 161-188). Η λαϊκή σκέψη θεωρεί τους νεκρούς παρόντες να συμπορεύονται και να συνεχίζουν τη «ζωή» μαζί με τους ζωντανούς. Οι υπάλληλες ομάδες στην Κάλυμνο σχηματίζουν κοινωνικές συμμαχίες μεταξύ τους πιο χαλαρά και πιο έντονα στηρίζονται στους συγγενικούς/οικογενειακούς δεσμούς. Για τον βιοπορισμό αυτοί οι δεσμοί είναι πολύ σημαντικοί μιας και «απέναντι» σε αυτούς βρίσκει κανείς συνεχώς την μονοκρατορία των τοπικών αρχόντων (Ολυμπίτου 2014 : 185). Η αναπαράσταση των νεκρών μέσα από τα «γουλιασμένα» τονίζει το πόσο σημαντικοί είναι αυτοί οι δεσμοί. Η εκκλησία τηρεί μια αμφίθυμη στάση απέναντι στα «γουλιασμένα» ως αναπαράσταση των συγγενικών δεσμών. Ο εφημέριος τονίζει καθημερινά πως η εκκλησία πρέπει να είναι ο διάμεσος μεταξύ ζωντανών και νεκρών και πως αν μια σχέση γίνεται να αναπτυχθεί αυτή είναι καθαρά πνευματική και πρέπει να περνάει μέσα από τα «μυστήρια» και τις τελετουργίες της εκκλησίας. Την ίδια στιγμή όμως ακόμα και το επίσημο δόγμα, ακριβώς εξαιτίας της μεγάλης προσαρμοστικότητάς του στον χρόνο και εξαιτίας των πολλαπλών κοσμοθεωριών που χρειάστηκε να εγκολπίσει στην πάροδο των αιώνων περιέχει τα στοιχεία εκείνα που επιτρέπουν στις λαϊκές ιδέες και πρακτικές να συνεχίσουν να υφίστανται εφόσον τελικά, δεν ακυρώνουν τη γενική κοσμοθεωρία

της εκκλησίας, την πίστη δηλαδή σε έναν αόρατο κόσμο αλλά μάλλον την ενισχύουν. Σε αυτήν τη βάση λαϊκές πρακτικές και πρακτικές των ελίτ συνυπάρχουν, επηρεάζουν η μια την άλλη σε διαδικασίες τόσο συγκρουσιακές όσο και αρμονικές.

Ο Ph. Ariès στην κλασσική μελέτη του γύρω από την εξέλιξη των ιδεών σχετικά με τον θάνατο στον δυτικό πολιτισμό διακρίνει ορισμένες γενικές τάσεις οι οποίες αν και ιστορικά γεννήθηκαν και αναπτύχθηκαν σε συγκεκριμένα πλαίσια, ανακλύπτουν αλληλοεπηρεαζόμενες κάθε τόσο (Ariès 2008 : 603-614). Στο παράδειγμα της Καλύμνου υπάρχει μια θεμελιώδης διαφορά μεταξύ του τρόπου που αντιμετωπίζει τον θάνατο η τοπική άρχουσα τάξη και οι υπάλληλες, λαϊκές ομάδες. Ο θάνατος των λαϊκών αφηγητών, οι ιδέες και οι πρακτικές γύρω από αυτόν περιγράφονται καλύτερα από αυτό που ο Ariès έχει ονομάσει «ήμερος θάνατος» : από τον ήμερο θάνατο προκύπτουν μικρά ταφικά μνημεία δίχως ιδιαίτερη αίγλη. Οι τελετουργίες γύρω από αυτόν είναι κοινές όπως και το πένθος. Στο συλλογικό πένθος τονίζεται η ευρύτερη οικογένεια, οι συγγενικοί και φιλικό δεσμοί. Ο θάνατος των ελίτ περιγράφεται καλύτερα από την κατηγορία την οποία ο Γάλλος ερευνητής ονομάζει «θάνατο του εαυτού». Από αυτού του είδους τον θάνατο προκύπτουν μεγάλα και περίλαμπρα μνημεία. Η ελίτ στην Κάλυμνο υψώνει μασωλεία για τον εαυτό της, ακόμα και η κατ'αναλογία ελίτ στις ενορίες θα φροντίσει να τονίσει τη κοινωνική της υπεροχή διαφοροποιώντας το ταφικό μνημείο : οι λαϊκοί τάφοι έχουν για κεφαλάρια ένα σπασμένο αγγείο ενώ ο τάφος ενός επιτρόπου ή ενός ιερέα θα έχει ξύλινο κεφαλάρια με σκαλιστό θόλο. Οι πλουσιότεροι της ενορίας, σε κάθε σχεδόν νεκροταφείο του νησιού, θα βάλουν μάρμαρο και θα περιφράξουν τον οικογενειακό «οίκο» με σφυρήλατα κάγκελα (βλ. Παράρτημα σ. 390. Εικόνα 43). Υποφώσκει το άγχος της απώλειας της ατομικής ταυτότητας και η ανάγκη για διαιώνιση του κύρους. Το πένθος στον «θάνατο του εαυτού» είναι ατομικό, εκτελείται από την άμεση οικογένεια και αφορά μόνο εκείνη, οι τελετουργίες που προκύπτουν είναι εξαιρετικές : στα μνημόσυνα των ελίτ δεν παρίσταται ένας απλός ιερέας και οι συγγενείς και γείτονες του νεκρού αλλά ο δεσπότης με πολλούς ιερείς, ντόπιοι πολιτικοί άρχοντες και άλλα σημαίνοντα πρόσωπα.

Προβάλλει λοιπόν μια αντίφαση. Ενώ η εκκλησία διδάσκει την πίστη σε μια μελλοντική οικογένεια και την ελπίδα σε μια μελλοντική ζωή φαίνεται όχι μόνο να

ανέχεται αλλά και να υιοθετεί την τάση των τοπικών αρχόντων να προβάλλουν στο «τώρα» την προσωπική και οικογενειακή τους ισχύ μέσα από όσα περιλαμβάνει ο «θάνατος του εαυτού». Όταν ο λαϊκός αφηγητής ξεφεύγει από τα πλαίσια του «ήμερου θανάτου» αυτό που κάνει είναι να μετατοπίζει τον θάνατο από το συλλογικό στο ατομικό : θέλει ο συγγενής του, αυτός και όχι κάποιος άλλος να συνεχίζει να ζει και να βοηθάει. Θέλει ο ίδιος και όχι κάποια άυλη ψυχή να συνεχίσει να υφίσταται. Όμως αυτό τον εξισώνει με τις ιδέες που έχουν οι άρχοντες για τον εαυτό τους μετά θάνατον. Και αυτό δεν μπορεί να γίνει ανεκτό. Έτσι όταν στο νεκροταφείο του Αγίου Βασιλείου κάποιος από τις υπάλληλες τάξεις φτιάξει έναν τάφο με ακριβά υλικά και με τρόπο που διαφέρει από τους υπόλοιπους τάφους ο εφημέριος ψέγει την «υπεροψία». Όταν κάποιος από την ελίτ υψώσει ένα περίλαμπρο μνημείο, η πράξη θεωρείται φυσική. Όταν οι τοπικοί άρχοντες καλέσουν τον δεσπότη στο κόλλυβο ή το τρισάγιο κανείς δεν θα σχολιάσει, όμως το ίδιο γεγονός θα σχολιαστεί αρνητικά αν κάποιος από τις υπάλληλες ομάδες θελήσει το ίδιο. Γιατί να ξοδευτούν τόσα χρήματα; Γιατί αυτή η «φιακεία», η τάση επίδειξης;

Οι άρχοντες κρατούν για τον εαυτό τους της ορισμένες πρακτικές και ιδέες οι οποίες αν εκφραστούν ή πραγματοποιηθούν από τις υπάλληλες ομάδες, θεωρούνται ηθικά μεμπτές, ακόμα και επικίνδυνες. Η λαϊκή κοσμοθεωρία θέλει τους νεκρούς συγγενείς κοντά στους ζωντανούς τονίζοντας τη σημασία που έχουν οι συγγενικοί δεσμοί στη ενορία. Το ίδιο σχετικά με τους συγγενικούς δεσμούς και την οικογένεια αναπαριστά η ελίτ αλλά επιθυμεί στα πλαίσια της ηγεμονίας της να διατηρεί αυτές τις αναπαραστάσεις προνόμιο του εαυτού της. Όσο μπορεί ψέγει τις λαϊκές αναπαραστάσεις ως παγανιστικές ή άκυρες θεολογικά και όσο συμφέρει τις αφήνει να υφίστανται καθώς μάλλον δρουν υπέρ του γενικού μοντέλου της κοσμοθεωρίας εκείνης που διαιώνίζει την πίστη σε ένα αόρατο επίπεδο ύπαρξης επιτρέποντας στις ελίτ να παραμένουν ερμηνευτές και διάμεσοι ορατών και αοράτων και επομένως εξουσιαστές του κοινωνικού ιστού.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ.

ΑΦΗΓΗΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΠΙΤΕΛΕΣΤΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ.

Κεφάλαιο 8. Μαγεία

8.1. Αντιμετωπίζοντας τα αόρατα.

Σε πολλές στιγμές της έρευνας διάφοροι αφηγητές επιτελούσαν την προσποιητή αποποίηση του κυρίαρχου επιτελεστικού ρόλου τους. Στα πλαίσια της διάδρασής τους με τον «μορφωμένο» ερευνητή, μια διάδραση που όπως είπαμε έχει να κάνει με το εξουσιαστικό υπόβαθρο των λογίων έναντι των «λαϊκών», ρωτούσαν ευθέως. Υπάρχουν φαντάσματα; Πιστεύει ο μορφωμένος ερευνητής στα στοισά; Πολλές φορές αυτή η ερώτηση είχε την μορφή διερεύνησης των προθέσεων και των πιστεύω του ίδιου του ερευνητή. Δίνοντας πειραματικά διαφορετικές απαντήσεις βλέπει κανείς πως ανάλογα με την απάντηση διαμορφώνεται και η συνέχεια της αφήγησης. Μια αρνητική απάντηση που εκδηλώνει εμφατικά την μη-πίστη στα φανταστικά πλάσματα διαπλάθει συνήθως –για να αναφερθούμε σε ο,τι διαπιστώθηκε βιωματικά στο παράδειγμα της Κάλυμνου - έναν αφηγητή είτε καχύποπτο («άρα δεν πιστεύεις ούτε στον Θεό») είτε επιπόλαιο («ούτε εγώ πιστεύω σε τέτοιες βλακείες») ο οποίος απλά θα απαριθμήσει όσες περιπτώσεις «γουλιασμένων» έχει ακούσει, είτε έναν αφηγητή (και αυτό είναι το πιο «επικίνδυνο») με ενδοιασμούς ο οποίος δεν νιώθει άνετα στο να επικοινωνήσει βαθιές βιωματικές του εμπειρίες που περιλαμβάνουν στοιχειά – αυτά που μόλις ο ερευνητής έχει ως «επιστήμονας» αρνηθεί, λοιδορήσει, απορρίψει. Μια θετική απάντηση συνήθως ξεκλειδώνει περισσότερα μονοπάτια, τιτλοφορεί έναν κοινό τόπο

μεταξύ ερευνητή και αφηγητή, μια κοινή συννεοχή. Σε μια θετική απάντηση ακόμα και οι «άπιστοι» θα προσπαθήσουν αφηγηματικά να διερευνήσουν τα «γουλιασμένα» ως κάτι που περιέχει αλήθεια ή και ψέμα που τελικά οδηγεί σε μια διαπίστωση περί αλήθειας. Όμως και οι δυο απαντήσεις, τόσο η αρνητική όσο και η θετική είναι απλά πειραματικές και τελικά ανειλικρινείς. Μια δεοντολογικά πιο ειλικρινής στάση ήταν πάντοτε αυτή των πραγματικών προθέσεων και σκέψεων του ερευνητή ο οποίος δεν βρίσκεται στο πεδίο ούτε για να απορρίψει τις σκέψεις των αφηγητών του, ούτε και για να τις δικαιολογήσει. Έτσι λοιπόν με την πάροδο του χρόνου φάνηκε πως σε παρόμοιες ερωτήσεις η «σωστότερη» απάντηση είχε ως εξής. Ορισμένα πράγματα γίνεται να υφίστανται δίχως αναγκαστικά αυτό να σημαίνει πως υπάρχουν. Αν δεν υπάρχουν στοιχειά υπάρχουν όμως ιστορίες για αυτά. Και υπάρχει και ο φόβος τους. «Γουλιούμε» (τρομάζουμε) με τις «ιστορίες» τους, επηρεάζουν τις ζωές μας, τις ζωές των διπλανών μας. Τι σημαίνει αυτό;

Η συζήτηση όταν μεταφέρεται στον φόβο των «γουλιασμένων» τίθεται σε πιο στέρεη βάση. Συναισθήματα όπως ο πόνος, ο φόβος περιέχουν μια εγγενή «αλήθεια» : είναι εκεί, υφίστανται γιατί βιώνονται. Μπορεί τα φαντάσματα να μην είναι ποτέ εδώ, όμως ο φόβος τους είναι. Ακόμα και ο πόνος που προκαλούν, σωματικός ή ψυχικός, τα εμπόδια που θέτουν στην καθημερινή ζωή (Lederer 2002 : 26-27). Μια πλειάδα αφηγητών στο παράδειγμα της Καλύμνου αναφέρεται στα «γουλιασμένα» με επιτελέσεις που φανερώνουν τρομερό ψυχικό άγχος. Χαρακτηριστικά είναι τα λόγια της Ν.Ρ. καθώς συνομιλεί με την μητέρα της για τα «γουλιασμένα» (ΚΑΛ21.12) : «Έχω πίκρα, να έχω ζήσει ζωή μαρτυριτσζή εγώ μ'αυτά τα πράματα». Πολλοί αφηγητές παραδέχονται πως έχουν περάσει στιγμές ανείπωτου φόβου ανακαλώντας στη μνήμη τους «ιστορίες» οι οποίες στην ουσία δεν τους επέτρεπαν να επιτελέσουν εργασίες ζωτικές για τον βιοπορισμό τους. Ο βοσκός από φόβο μήπως συναντήσει «στοισσά» έχει αφήσει ζωοκλέφτες να του πάρουν πρόβατα. Ο μικροκαλλιεργητής έχει αφήσει τη σπορά αφύλακτη τρέχοντας πίσω στο σπίτι του έντρομος. Ο νυχτοκόπος αναγκάζεται να διανυκτερεύσει στην ταβέρνα ή σε κοντινό φιλικό σπίτι προκειμένου να αποφύγει τη νυχτερινή πορεία Πόθια-Χωριό και ειδικά το σημείο των «Ποταμών». Η παρέα νεαρών με τα μηχανάκια θα αποφεύγουν για μήνες ένα συγκεκριμένο σημείο στο οποίο λέγεται

πως τις τελευταίες μέρες ο συνομήλικός τους που σκοτώθηκε σε τροχαίο, εμφανίζεται ως κακόβουλος νεκρός.

Ο φόβος των στοιχείων υπήρχε και υπάρχει. Όπως υπάρχει, άλλωστε, και το θάρρος εναντίον τους το οποίο αναπαριστά κατά περίπτωση συλλογικά ή ατομικά χαρακτηριστικά. Ο δυναμιτιστής εκείνος που κρύβει τους δυναμίτες του μέσα στο κενοτάφιο του βρικολάκα Αλεξιάδη (ΚΑΛ21.13) τονίζει την ατομική του απειθαρχία απέναντι στο καθεστώς φόβου που διασπείρει η κοινότητα με τα «γουλιασμένα». Η απειθαρχία αυτή (ο αφηγητής είναι δύτης) εκτιμάται από τους κύκλους των ναυτικών ως θετικό προσόν ενός χαρακτήρα που έχει να αντιμετωπίσει τους φόβους της θάλασσας. Η νεωκόρος που τονίζει με κάθε ευκαιρία πως δεν έχει φοβηθεί ποτέ στοιχείο εκφράζει την ψυχική ποιότητα που χρειάζεται να έχει κανείς για να αντιμετωπίσει την καθημερινή επαφή με τον σκοτεινό ναό, το αφιλόξενο νεκροταφείο, τον νεκρό δίχως συγγενείς που θα πρέπει εκείνη να ξενυχτήσει, μόνη της. Και πάλι η κοινότητα αντι-προτάσσει το τι συμβαίνει στους «αψήφιστους» και στους ατρόμητους. Η λεκτική έκφραση του περισσού θάρρους ισοδυναμεί με ασέβεια εναντίον των στοιχείων και των νεκρών οι οποίοι όμως караδοκούν για να αποδώσουν νέμεση στην ύβρη (ΚΑΛ16.14) :

Σ.Σ.: «Να περάσω το νεκροταφείο μέχρι τέρμα μέσα». Νύχτα, δώδεκα η ώρα. «Εγώ θα πάω», λε. Λε, «Δε φοβάσαι;» «Δε ντους χέξεις που α φοβάμαι; Εγώ ε φοβούμαι κανένα». Τσζαι πάει τσζαι από τσζει που ξεκίνησε μέχρι που πήγε τον είχανε τσακατέψει στο ξύλο.

Τα «γουλιασμένα» όμως δεν μεταδίδουν μόνο τον φόβο αλλά και το αντίδοτο σε αυτόν. Η κοινότητα διασπείρει τη γνώση εκείνη την οποία χρειάζεται κανείς να κατέχει προκειμένου να αντιμετωπίσει τα στοιχεία και τον αόρατο κόσμο που τα ενέχει. Η γνώση αυτή ως αναπαράσταση των ενοριακών όρων ζωής θα απασχολήσει αυτήν την υποενοότητα. Η αφήγησή μας θα κινηθεί σε δυο άξονες οι οποίοι υπαγορεύονται από τη τυπική δομή των «γουλιασμένων» τα οποία περιγράφουν τα στοιχεία, επιτελούν τον φόβο που εκείνα προκαλούν αλλά ταυτόχρονα προσπαθούν να τα ερμηνεύσουν και να

δώσουν στην κοινότητα τα εργαλεία για να τα αντιμετωπίσουν. Πρώτα θα μελετήσουμε τους τρόπους αντιμετώπισης των στοιχείων προσπαθώντας να προσεγγίσουμε την έννοια του «ζώποιου». Έπειτα θα επικεντρωθούμε στην μαγεία ως θεματική στα «γουλιασμένα». Θα δούμε πως για άλλη μια φορά οδηγούμαστε σε ένα ιδιαίτερο καθεστώς συμπόρευσης και σύγκρουσης μεταξύ των όσων η επίσημη αφήγηση προτείνει ως αντίδοτα στον φόβο και στα όσα η συλλογική μνήμη θεωρεί ως ενός είδους εξήγηση και αντίσταση στους κινδύνους που κρύβει και φανερώνει ο αόρατος κόσμος.

8.2. «Ζώπιο».

Ο Μ.Μ. συνοψίζει με λίγες προτάσεις το κεντρικότερο χαρακτηριστικό της συγκρουσιακής συνθήκης μεταξύ επίσημου εκκλησιαστικού δόγματος και λαϊκής κοσμοθεωρίας σχετικά με τα στοιχεία (ΚΑΛ13.8). « Εμείς λέμε στοιχεία, λέει η Εκκλησία δεν υπάρχουνε. Ο Διάβολος μεταμορφώνεται και δημιουργεί, ας πούμε, όλα αυτά. Υπάρχει. Πιστεύει, ας πούμε, η Εκκλησία». Ο λαϊκός αφηγητής γνωρίζει την επίσημη θέση της εκκλησίας και των ντόπιων λογίων σχετικά με τα «γουλιασμένα» αντιλαμβάνεται όμως και την σκόπιμη αμφιθυμία της κυρίαρχης ιδεολογίας σχετικά με αυτά. Ναι μεν δεν υπάρχουνε, αλλά εφόσον υπάρχει ο Διάβολος μπορεί κανείς και να τα πιστέψει. Η Εκκλησία πιστεύει και δεν πιστεύει σε αυτά...

Όσο οι εμφανίσεις φανταστικών πλασμάτων αποδίδονται στην ενέργεια του Διαβόλου και όσο σε αυτές εμπλέκεται η ανάμνηση των προγόνων ως μορφή λαϊκής λατρείας πολλές φορές ακόμα και ενάντια στο επίσημο εκκλησιαστικό δόγμα, ένας κοινός τόπος μεταξύ των ελίτ και των υπάλληλων ομάδων προκύπτει μέσα από την ασάφεια, την αμφιθυμία (και αμφισημία), την κοινή παραδοχή της ανωτερότητας των τελετουργιών της εκκλησίας και στηρίζεται τελικά σε ένα συγκεκριμένο σημείο : όλοι παραδέχονται, σε τελική ανάλυση, την ύπαρξη ενός αόρατου κόσμου με τα δικά του πλάσματα τα οποία μπορούν να αλληλεπιδρούν με τον ορατό.

Στην αφήγηση όμως των «γουλιασμένων» υπάρχει ιδιαίτερα έντονη η παρουσία στοιχείων λαϊκής κοσμοθεωρίας απέναντι στα οποία πολύ δύσκολα η εκκλησιαστική

ιεραρχία μπορεί να κρατήσει αμφίθυμη στάση εντάσσοντας τα σε κάποιο ανώδυνο για εκείνη δογματικό πλαίσιο. Ένα από αυτά τα στοιχεία είναι το «ζώποιο».

Μια από τις πρώτες διαπιστώσεις στην έρευνα σχετικά με τα «γουλιασμένα» είναι το πόσο συχνά ο καθημερινός λόγος αναφέρεται στο «ζώποιο» και την ίδια στιγμή πόσο δύσκολα μπορεί ο λαϊκός αφηγητής να εξηγήσει ακριβώς περί τίνος πρόκειται. Οι ντόπιοι λόγιοι βρίσκουν εξίσου δύσκολο να προσεγγίσουν τη σημασία του «ζώποιου» κάτι που φαίνεται χαρακτηριστικά από τις ορθογραφίες που έχουν κατά καιρούς προταθεί : «ζόπιο», «ζώπιο», «ζώποιο» (βλ. Σκανδαλίδης 2013 : 176). Κατά κοινή παραδοχή μεταξύ των ντόπιων λογίων η λέξη είναι παραφθορά του «ζώδιο» και αναφέρεται στην εγγενή ιδιότητα που έχουν ορισμένοι να μπορούν να βλέπουν φαντάσματα. Από παραδείγματα σε όλο τον ελλαδικό χώρο γνωρίζουμε πως οι αστερισμοί που διέπουν τη στιγμή της γέννησης πιστεύεται πως καθορίζουν ορισμένα ειδικά χαρακτηριστικά του ατόμου (τύχη, υγεία, ροπές, έξεις) για το υπόλοιπο της ζωής (Κουκουλές 1947, τομ. Δ' : 20-21., Μέγας 1972 : 145). Στο παράδειγμα της Καλύμνου το «ζώποιο» αναφέρεται αποκλειστικά σε σχέση με τα «γουλιασμένα». Πολλές φορές όταν ο ερευνητής θέτει ερωτήματα που αφορούν στο τι είναι τα στοιχεία ή γιατί υπάρχουν η απάντηση είναι πως αυτός που τα έχει δει, έχει και «ζώποιο». Δεν τίθεται δηλαδή κάποιο θεμελιώδες ερώτημα πίστης για το αν υπάρχουν στοιχεία. Αυτό θεωρείται δεδομένο. Όταν κανείς ρωτάει γιατί υπάρχουν στοιχεία η απάντηση είναι «γιατί κανείς τα βλέπει επειδή έχει ζώποιο».

Αυτή η φαινομενικά αυταπόδεικτη απάντηση περιπλέκεται όταν κανείς ρωτήσει επιπλέον, τι είναι το «ζώποιο». Η αμηχανία των αφηγητών είναι μεγάλη (ΚΑΛ5.4, ΚΑΛ34.9). Τη ροή της αφήγησης διακόπτουν αόριστες φράσεις, παύσεις μεγάλης διάρκειας από τις οποίες ο αφηγητής επανέρχεται μην έχοντας αποφασίσει κάτι συγκεκριμένο (ΚΑΛ32.10). Σε αυτό που επιμένει η συλλογική μνήμη είναι πως «ζώποιο» σημαίνει κατά βάση να μπορεί κανείς να «βλέπει στοισά» (ΚΑΛ2.8, ΚΑΛ.16.8). Είναι φανερό πως το «ζώποιο» έχει χάσει την αρχική του μαγική σημασία που σχετίζεται με τους πλανήτες και τα άστρα και την αλληλεπίδρασή τους με την πορεία του ανθρώπου. Η υποδομή της σημασίας του «ζώποιου» μπορεί να οριστεί ιστορικά και σε αυτά τα πλαίσια είναι αναγνωρίσιμη από τους λόγιους οι οποίοι

αναλαμβάνουν να εξασφαλίσουν τη συνέχεια των λαϊκών ιδεών από την αρχαιότητα στο σήμερα (πβ. Μερακλής 1986 : 130 για την έννοια της «υποδομής» και της «υπερδομής»). Θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να συσχετίσουμε την εξέλιξη της έννοιας του «ζώποιου» στο παράδειγμα της Καλύμνου με την γενικότερη προσπάθεια του χριστιανισμού να αφομοιώσει αρχέγονες μαγικές αντιλήψεις και πρακτικές μετατρέποντας την καθημερινή μαγική τους χρήση σε μεταφυσική σύμφωνη με το δόγμα.

Στην ενορία του Αγίου Βασιλείου σταθερά για περισσότερο από είκοσι χρόνια οι εφημέριοι απαριθμούσαν σε κάθε ευκαιρία μεταξύ των μεγάλων αμαρτημάτων την ενασχόληση με τα ζώδια έστω και αν αυτή περιοριζόταν στην ανάγνωση των ζωδιακών προβλέψεων σε κάποιο περιοδικό. Το χριστιανικό δόγμα έχει όμως στον πυρήνα του αναπαραστάσεις και σύμβολα που είχαν άμεση σχέση με την αστρολογία. Ένα μεγάλο, καινοφανές αστέρι, για παράδειγμα, είχε σταθεί πάνω από τη φάτνη του Ιησού δείχνοντας τον δρόμο στους μάγους αλλά και ταυτόχρονα ορίζοντας την έλευση του θεανθρώπου ως ένα κοσμοϊστορικό γεγονός. Οι εφημέριοι της ενορίας φρόντιζαν να τονίσουν : η έλευση του Ιησού χρησιμοποίησε τα παλαιότερα, παγανιστικά σύμβολα ακριβώς για να τα εξαγιάσει ή να τα καταργήσει. Στο παράδειγμα της Καλύμνου αυτή η «κατάργηση» όσον αφορά ειδικά στο «ζώπιο» έχει επιτελεστεί σε μεγάλο βαθμό. Ορισμένοι αφηγητές σε μια προσπάθεια ετυμολογίας της λέξης φτάνουν με δισταγμό σε ένα συμπέρασμα που ταιριάζει πολύ με την χριστιανική ηθική : Η λέξη «ζώπιο» προέρχεται από το «ζω» και το «ποιώ» (κάνω). Σημαίνει, πως ανάλογα με το πόσο καλός είναι κανείς στη ζωή του, αποκτάει και το χάρισμα να βλέπει τα πλάσματα του αόρατου κόσμου. Γυρνάμε δηλαδή στην Αυγουστίνεια θεωρία περί οραμάτων σύμφωνα με την οποία μόνο οι ενάρετοι έχουν το χάρισμα της απευθείας θέασης του αόρατου κόσμου. Η αντίφαση είναι προφανής εξ' ου και ο δισταγμός των αφηγητών απέναντι στην ίδια την ετυμολογία τους : στα «γουλιασμένα» δεν είναι απολύτως αναγκαίο να είναι κανείς ενάρετος για να δει τα «στοισσά». Ακόμα όμως και όταν σε ένα στιγμιαίο *lapsus linguae* το «ζώπιο» ονομαστεί «ζώδιο», η ο καθημερινός λόγος δεν φαίνεται να προδίδει κάποια συνειδητοποίηση της σύναψης μεταξύ της θέασης αόρατων πλασμάτων και της σχέσης πλανητών/άστρων και ανθρώπου (ΚΑΛ32.13). Ο

χριστιανισμός έχει προσπαθήσει να ελέγξει στην περίπτωση του «ζώποιου» τις διόδους σαφούς ερμηνείας της έννοιας και τις υπομνήσεις μιας αρχαιότερης υποδομής. Σε αυτά τα πλαίσια ακόμα και η αναφορά στο «ζώποιο» αποκομμένη από την τεκμηριωμένη σχέση του με τους πλανήτες αντιμετωπίζεται με περιφρόνηση και οργή από τον εφημέριο ως κάτι «ειδωλολατρικό» ή «σατανικό».

Αυτό που κάνει, ίσως, τους ντόπιους να δυσκολεύονται να δώσουν μια σύγχρονη ερμηνεία για το «ζώποιο» πηγάζει από την δυσκολία που αντιμετωπίζουν οι λαϊκοί αφηγητές στο ίδιο θέμα. Θα συγκεντρώσουμε όλες τις πιθανές ερμηνείες του «ζώποιου» προσπαθώντας να περιγράψουμε κάτι εφικτό : το νόημά του για την σύγχρονη κοινότητα. Αυτό που δεν έχει καταφέρει να ελέγξει η εκκλησία είναι η χρήση της έννοιας η οποία αν και ρητά δεν μπορεί να εξηγηθεί από τον λαϊκό αφηγητή διατηρεί την δική της δυναμική μέσα από την καθημερινή της χρήση.

Δίχως να γίνεται κάποια σαφής σύνδεση μεταξύ του «ζώποιου» και των πλανητών ως ρυθμιστών της ανθρώπινης τύχης⁴⁹ ορισμένοι αφηγητές υπονοούν πως η πορεία του ανθρώπου, το αν θα είναι τυχερός στη ζωή του ή αν θα πεθάνει με άσχημο τρόπο, καθορίζεται από το «ζώποιο» (ΚΑΛ34.11). Από αυτήν την άποψη λέγεται πως είναι «καλό» ή «κακό» να έχει κανείς «ζώποιο» ή αλλιώς πως υπάρχουν «ζώποια» (ο πληθυντικός αριθμός της λέξης είναι σε χρήση) «καλά» ή «κακά». Ένα «κακό ζώποιο» μετατρέπει τον άνθρωπο σε υπνοβάτη (ΚΑΛ34.9), ενώ είναι ορισμένοι που εξαιτίας του «ζώποιου» που έχουν μπορούν και βλέπουν νεκρούς κάτι το οποίο δεν επιθυμούν, κάτι το οποίο τους βαραίνει και πολλές φορές τους οδηγεί στην τρέλα και στον χαμό (ΚΑΛ32.5). Υπάρχουν πάλι άλλοι που επιθυμούν αυτήν την επαφή με τον κόσμο των νεκρών και ειδικά των οικείων νεκρών, αφηγηματικοί χαρακτήρες που καλοδέχονται το να έχουν «ζώποιο», χαίρονται με αυτό (ΚΑΛ16.8). Το «ζώποιο» όμως στα «γουλιασμένα» δεν είναι μόνο μια καλή ή κακή ιδιότητα αλλά και ένα καλόβουλο ή κακόβουλο πλάσμα το οποίο με τη μορφή φιδιού ζει μέσα στο σπίτι. Το καλό «ζώποιο

⁴⁹ Κατέγραφα βιωματικά στη Κρήτη (2008-2014, Ανώγεια) στα πλαίσια ελεύθερων συνεντεύξεων αναφορές στο «ζουδικό». Όταν οι πληροφορητές ρωτήθηκαν για τι σημασία της λέξης απάντησαν δίχως δισταγμό πως το να βλέπει κανείς φαντάσματα, νεκρούς και αγίους έχει να κάνει με τα άστρα και το πώς αυτά ήταν οργανωμένα την ώρα της γέννησής του.

του σπιτιού» όπως τα *genii* των «παγανιστών» (Lawson 1964 : 258-259) προστατεύει το σπίτι. Σε αντίθετη περίπτωση (ειδικά αν το προκαλέσει κανείς με δυσσεβή λόγια η απλά αν ορίζεται ως «κακό») προβαίνει σε καταστρεπτικές πράξεις όπως η θανάτωση βρεφών (ΚΑΛ16.9). Ενδιαφέρουσα λεπτομέρεια είναι το πώς το φίδι-ζώποιο του σπιτιού είτε «καλό» είτε «κακό» κατοικεί στο εικονοστάσι του σπιτιού.

Αν θα έπρεπε να σταθούμε στην πιο σημαντική παράμετρο σχετικά με το «ζώποιο» θα λέγαμε πως αυτή είναι η εξής. Το «ζώποιο» αποτελεί μια από τις έννοιες τις οποίες η λαϊκή αφήγηση στο παράδειγμα της Καλύμνου δεν μπορεί να ορίσει επακριβώς. Ακόμα και όταν ο ερευνητής ρωτήσει ευθέως για τη σχέση του «ζώποιου» με τα άστρα και τη μαγεία (μας παραδίδεται πως σε ορισμένα μέρη της χώρας ο μάγος ονομάζεται ακόμα και «ζούδιαρης» βλ. Κυριακίδης 1920 : 143). Ο χριστιανισμός στο παράδειγμα της Καλύμνου έχει καταφέρει με επιτυχία να αποκόψει μέχρι ενός ορισμένου σημείου την αρχική «έννοια» του «ζώποιου» από το υπόστρωμα αντιλήψεων που θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε έναν σαφή ορισμό. Φαίνεται όμως πως αυτό δεν αποτελεί εμπόδιο για τον λαϊκό αφηγητή να χρησιμοποιήσει την έννοια δίνοντάς της νέα δυναμική στο σύγχρονο συγκείμενο. Φαίνεται πως η πίεση που ασκεί η εκκλησιαστική ελίτ δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε όλο το εύρος και βάθος αυτού του υποστρώματος αντιλήψεων. Το σημαντικό είναι πως το «ζώποιο» ως εκείνη η ιδιότητα που επιτρέπει στον ενορίτη την αδιαμεσολάβητη επαφή με τον κόσμο των αοράτων προβάλλει εντονότατα ως μια πτυχή της τοπικής λαϊκής λατρείας και κοσμοθεωρίας η οποία την ίδια στιγμή μπορεί τόσο να υποστεί αλλοιώσεις από το κήρυγμα της εκκλησίας αλλά και να αναπαραστήσει με δυναμικό τρόπο στο σήμερα παλαιότερα στοιχεία τα οποία η Εκκλησία δεν παραδέχεται ή και διώκει.

8.3. «Γουλιασμένα» και μαγεία : το ανόσιο ως υλικό αναπαραστάσεων.

Ο κόσμος της μαγείας στο παράδειγμα της Καλύμνου αποκαλύφθηκε αρχικά ως ένας κόσμος σιωπής. Όσο η συζήτηση επικεντρωνόταν στα φανταστικά πλάσματα των «γουλιασμένων» οι αφηγητές έφταναν ακόμα και στο σημείο να επιτελούν μπροστά στον ερευνητή με τρόπο που ήταν σαφές πως απολάμβαναν την αφήγηση τόσο εκείνοι

όσο και η ομήγυρη που συνήθως παρακολουθούσε. Τα «γουλιασμένα» ως κρυφό σενάριο, ως αλήθεια και ψέμα, στήνουν μια αφηγηματική συνθήκη που ακροβατεί μεταξύ ευτράπελου και σοβαρού. Τελικά, αν υπάρχει κάποιος που θίγεται με τα όσα ακούγονται, αυτός δεν είναι εδώ ανάμεσά μας. Μπορούμε να πλέξουμε τη συνενοχή μας και μέχρι ενός σημείου να την απολαύσουμε, όλα αυτά μέσα από την αφήγηση.

Η αναφορά και μόνο στη λέξη «μάγια» είναι πάντοτε ικανή να αλλάξει τα πάντα. Η απόσταση μεταξύ αφηγητή και ερευνητή που έχει ελαχιστοποιηθεί για να αντικατασταθεί από κάποια συνενοχή ή ελαφρότητα ξαφνικά γιγαντώνεται. Μια απόλυτη σιωπή πέφτει πάνω σε αφηγητές και ακροατήριο, χείλη σφίγγουν, χέρια πλέκονται με τρόπο που δηλώνει πως κάπου εδώ πρέπει να αλλάξουμε θέμα ή να σταματήσουμε την αφήγηση ολότελα. Όλοι επιτελούν την απουσία τους : πρόσωπα στρέφονται αλλού, κοιτούν τριγύρω, αφηγητές και ακροατήριο ξεκινούν να συζητούν μεταξύ τους για ένα άσχετο θέμα, σηκώνονται για να ξεμουδιάσουν, κανείς δεν θέλει να πάρει το λόγο, όλοι θέλουν να ξεχαστεί η λέξη που μόλις ειπώθηκε. Ορισμένοι με ύφος που θα ταίριαζε σε εφημέριο ή ντόπιο λόγιο συμβουλεύουν έντονα τον ερευνητή να μην ασχοληθεί με «τέτοιες βλακειές». «Θα μπλέξεις, δεν είναι αστεία αυτά και δεν αξίζει κι όλας». Η αναστάτωση είναι πασιφανής και κάθε φορά τόσο έντονη που καταλαβαίνει κανείς πως εισβάλλει σε ένα καινούργιο πεδίο, αρκετά πιο αφιλόξενο από αυτό των υπόλοιπων «γουλιασμένων».

Όταν ο Δήμος Καλυμνίων με προσκάλεσε το 2012 να παρουσιάσω ένα μυθιστόρημα φαντασίας που είχα γράψει (Τυρίκος-Εργάς 2011) ένα πολύ χαρακτηριστικό γεγονός τόνισε πως η μαγεία είναι μια «ιστορία» μέσα στην οποία υπάρχει μεγάλος δισταγμός να εισβάλλει κανείς. Ζήτησα από ντόπιους φίλους να αναλάβει κάποιος να παρουσιάσει ορισμένες πρακτικές μαγείας τις οποίες οι χαρακτήρες του βιβλίου χρησιμοποιούσαν και να τις συνδέσει με ορισμένες παραδοσιακές πρακτικές μαγείας στο νησί, τις πλέον διαδεδομένες. Δεν βρέθηκε κανείς να αναλάβει κάτι τέτοιο πρόθυμα. Η αναφορά και μόνο στα «μάγια» προκαλούσε τρομερή αμηχανία ακόμα και στους «σπουδαγμένους» φίλους μου. Τελικά κάποια φίλη δέχτηκε να μιλήσει γενικόλογα για τις «δεισιδαιμονίες στην Κάλυμνο» σε σχέση με το αφηγηματικό περιβάλλον του βιβλίου.

Ορισμένοι αφηγητές θεωρώντας πως θα έπρεπε να με συμβουλευθούν για να με προστατέψουν από πιθανούς κινδύνους που θα προέκυπταν από την ενασχόλησή μου με τα «μάγια» με προσέγγιζαν μέρες μετά και σε απόλυτη απομόνωση βάζοντας με να ορκιστώ ότι δεν θα μιλούσα σε κανέναν μού εμπιστεύονταν εκτός από τις «ιστορίες» που ήξεραν σχετικά με τα μάγια, τον λόγο για τον οποίο δεν θα έπρεπε να ασχοληθώ με αυτά. Ο λόγος ήταν ένας : τα μάγια είναι μόνο σοβαρά. Και κάνουν μόνο κακό. Κάποιος ασχολείται με τα μάγια όταν θέλει να βλάψει θανάσιμα κάποιον άλλο, όταν βρίσκεται στην έσχατη απελπισία και πλέον έχει ξεφύγει από κάθε λογικό και δίκαιο δρόμο. Γιατί να μπω ανάμεσα σε τέτοιες διαμάχες όπου οικογενειακές και ατομικές υπολήψεις «παίζονται στα ζάρια» και γιατί να εκτεθώ σε τόσο μίσος ; Πρώτον, δεν ήταν «δουλειά μου» και δεύτερον θα υπήρχαν άνθρωποι που θα στρέφονταν εναντίον μου όταν καταλάβαιναν την πιθανότητα να αποκαλύψω κάτι σχετικά με τις δραστηριότητές τους.

Οι προειδοποιήσεις των αφηγητών ήταν σοβαρές. Για τα πρώτα δυο χρόνια της έρευνας προτίμησα να τις ακούσω και να απέχω από μια συστηματική μελέτη των πρακτικών μαγείας στο παράδειγμα της Καλύμνου. Όμως όσο περνούσε ο καιρός, όσο εξελισσόταν η σχέση ερευνητή-αφηγητών όσο και ο ίδιος ως ερευνητής μάθαινα να συμπεριφέρομαι με τρόπο που αντιμετωπίζει δημιουργικά τη σιωπή τόσο γινόταν ξεκάθαρο πως ένας ολόκληρος κύκλος «γουλιασμένων» είχε ως θεματική τη μαγεία και πως η κατανόηση αυτού του κύκλου θα ήταν αδύνατη δίχως περαιτέρω έρευνα. Η έρευνα αυτή άνοιξε ένα μονοπάτι που πέρασε μέσα από τα μοναστήρια της Καλύμνου, μέσα από παράξενες νυχτερινές συναντήσεις σε νεκροταφεία και βουνά, μέσα από ταξίδια στα κοντινά νησιά της Κω και της Νισύρου. Από ένα σημείο και έπειτα γνώριζα πως τα όσα βιώθηκαν σε αυτή τη πορεία μάλλον δεν θα μπορούσαν να ειπωθούν στα πλαίσια ετούτης της αφήγησης.

Η J. Favret-Saada αναφέρει πως όταν βρέθηκε ερευνητικά σε μια παρόμοια θέση σε πεδίο έρευνας στη γαλλική ύπαιθρο μπόρεσε να ορίσει από ποιον και τι θα έπρεπε να κρατήσει αποστάσεις (Favret-Saada 1977 : 34 κ.ε.). Σκοπός της ήταν να καταστήσει εφικτή μια κάποια «συμμετοχική παρατήρηση» που τελικά να δίνει αντικειμενικά, επιστημονικά πορίσματα και ερμηνείες στο φαινόμενο της μαγείας. Σε αυτήν την

πορεία το υποκειμενικό στοιχείο αντί να καταστεί τροχοπέδη χρησιμοποιήθηκε με δημιουργικό τρόπο. Τελικά η πορεία της ερευνήτριας οδήγησε σε μια πολύ σημαντική διαπίστωση, μια τομή μεταξύ της πρακτικής της μαγείας, της συμμετοχής του ερευνητή σε αυτήν και του κόσμου της λαϊκής αφήγησης : μάγοι και μάγια υπάρχουν κυρίως μέσα από τις αφηγήσεις για τους μάγους και τα μάγια. Για την κοινότητα δεν υφίσταται μαγεία παρά κυρίως μέσα από τις «ιστορίες» για αυτήν. Κατά τα άλλα οι μάγοι και οι πρακτικές τους παραμένουν πάντοτε κρυφά και απροσπέλαστα. Όπως θα γινόταν κατανοητό, στο παράδειγμα της Καλύμνου πρακτική και αφήγηση περιπλέκονται : τα μάγια μπορούσαν και είχαν αποτέλεσμα ακριβώς εξαιτίας της ύπαρξής τους ως θεματική στα «γουλιασμένα». Όπως το είχε θέσει ο L. Wittgenstein η μαγεία βασίζεται στην ιδέα του συμβολισμού αλλά και (κυρίως) της γλώσσας (Wittgenstein 1990 : 29).

Η ερώτηση που ήταν σημαντικό να γίνει ήταν η εξής : πιστεύουμε στα μάγια; Ο ερευνητής, όπως και ο αφηγητής ενδιαφέρεται για θέματα πίστης σε μια αμφίδρομη πορεία ιχνηλάτησης προθέσεων και ταυτοτήτων. Η απάντηση των αφηγητών : «μάγια γίνονται». Η απάντηση αυτή θυμίζει την απάντηση που είχε δώσει ο ερευνητής στο αν υπάρχουν φαντάσματα : «υφίστανται ακόμα και αν δεν υπάρχουν γιατί μας επηρεάζουν» (Κεφ. 9.1). Ακόμα και μια παρέα εφήβων που αστειεύεται με το θέμα γνωρίζει πως τα μάγια υφίστανται και άρα έχουν ισχύ ακόμα και όταν κανείς δεν τα πιστεύει (ΚΑΛ25.4). Υπάρχει σημαντικό ψυχολογικό άγχος όταν γνωρίζει κανείς πως έχει κάνει τέτοιους εχθρούς που φτάνουν στο σημείο να εξασκούν εναντίον του μαγεία. Και ο φόβος είναι, όπως είπαμε, κάτι το πέρα για πέρα υπαρκτό.

Οι P.J. Stewart και A. Strathern έχουν ασχοληθεί με το φαινόμενο εφαρμόζοντας μια μέθοδο που δίνει βάρος στην διασπορά «ιστοριών» σχετικά με τη μαγεία: κουτσομπολιά, φήμες, θρυλούμενα, «σχηματίζουν δίκτυα επικοινωνίας μέσα από τα οποία φόβοι και αβεβαιότητες αναδύονται, προκλήσεις προς τις υπάρχουσες δομές ηγεμονίας εκφράζονται ή και καταπιέζονται» (A. Strathern & P. J. Stewart 2004 : xi). Η φήμη και το κουτσομπολιά, η αφήγηση, σχηματίζουν το πολιτισμικό υπόστρωμα από το οποίο έρχονται στο φως οι κατά τα άλλα «κρυφές» δραστηριότητες γύρω από τη μαγεία. Η κοινότητα πραγματεύεται αφηγηματικά τους ίδιους τους φόβους της.

Οι Mauss και Hubert στην κλασική τους μελέτη σχετικά με τη μαγεία δίνουν

έναν πρώτο ορισμό : «Μαγεία ονομάζουμε κάθε τελετουργία που δεν αποτελεί μέρος οργανωμένης λατρείας, είναι ιδιωτική, απόκρυφη, μυστηριακή και τείνει προς το απαγορευμένο» (Mauss & Hubert 1972 : 46). Απαγορευμένο από ποιόν; Γιατί ιδιωτική και απόκρυφη; Και τι στάση κρατάει απέναντί της η οργανωμένη λατρεία; Τα «γουλιασμένα» αποκαλύπτουν ορισμένες απαντήσεις οι οποίες συνάδουν με την βιωμένη εμπειρία σχετικά με την πρακτική μαγεία στο παράδειγμα της Καλύμνου.

Αν και η λαογραφία κατατάσσει πολλές αποτροπαϊκές/φυλακτήριες ιδέες και πρακτικές σε διάφορους τομείς της μαγείας, της γενικής δοξασιακής λατρείας κτλ, ο καθημερινός λόγος δεν παραδέχεται πως ορισμένα «πράγματα» είναι μάγια ή έχουν καν σχέση με την μαγεία. Ο καθένας «μπορεί να κάνει μικρού τύπου μαγείες όπως τις εμπνεύστηκε ή τις διδάχτηκε από την παράδοση» (Λουκάτος 1992 : 247) δύσκολα όμως θα παραδεχτεί, τουλάχιστον όσον αφορά στο παράδειγμα της Καλύμνου πως αυτό που κάνει έχει έστω και απόμακρη σχέση με μάγια. Μάγια η λαϊκή σκέψη θεωρεί τις ενέργειες εκείνες που σκοπό έχουν να βλάψουν⁵⁰. Οι «μικρού τύπου μαγείες» έχουν σκοπό να προφυλάξουν. Κι όμως το βασικό αποτέλεσμα στο οποίο αποσκοπούν αυτές οι ενέργειες είναι το ίδιο με αυτό που αποσκοπεί και η μαγεία στην πιο απόκρυφη μορφή της : να αλλάξουν μέσω μιας συμβολικής λεκτικής ή πρακτικής ενέργειας τη φύση/ροή των πραγμάτων.

Θα αναφερθούμε, αρχικά, στις «μικρού τύπου μαγείες». Κοινό τους χαρακτηριστικό είναι το ότι για να εξασκηθούν δεν χρειάζεται η παρουσία ενός «ειδικού», ενός μάγου. Πρόκειται για σύντομες σε διάρκεια πρακτικές ή λεκτικές τελετουργίες (Ψυχογιού 1993 : 102). Η γνώση αυτών των πρακτικών διασπείρεται προφορικά μεταξύ άλλων και μέσα από τα «γουλιασμένα» όταν η αφήγηση μιλάει για το πώς αντιμετώπισε κανείς ένα στοιχείο, για το πώς προφυλάχτηκε εναντίον του. Μια

⁵⁰ Από αυτήν την άποψη έχει ενδιαφέρον η ταξινόμηση του Γ. Μέγα σε μαγικές «ενέργειες» που σκοπό έχουν να ωφελήσουν «επ' αγαθώ του υποκειμένου τελούμεναι» και σε αυτές που σκοπό έχουν να βλάψουν «επί κακώ ή βλάβη του υποκειμένου τελούμεναι» (Μέγας 1975 : 77-113). Ο Γ Μέγας παρόλο που κάνει τον διαχωρισμό αντιλαμβάνεται και τις «επ' αγαθώ» και τις «επί κακώ» πρακτικές ως «μαγεία». Στο παράδειγμα της Καλύμνου ο διαχωρισμός είναι πιο βαθύς καθώς ο,τι δεν βλέπεται δεν αναφέρεται στην αφήγηση και δεν εντάσσεται σύμφωνα με τη λαϊκή κοσμοθεωρία στα «μάγια».

πρώτη πρακτική είναι η προσευχή. Το Σύμβολο της Πίστεως (πβ. Κεφ. 6.6.), η Κυριακάτικη Προσευχή, Οίκοι από τους χαιρετισμούς μπορούν να απαγγελθούν και να απομακρύνουν τον νυχτερινό κίνδυνο ενός κακόβουλου στοιχειού, μπορούν να μας οδηγήσουν με ασφάλεια μακριά από έναν τόπο «παρατηρημένο», στοιχειωμένο και κακοτράχαλο (π.χ. ΚΑΛ6.2, ΚΑΛ17.12). Σε αυτά τα πλαίσια η αναφορά στο όνομα της Παναγίας, το σημείο του σταυρού αποτελούν «όπλα» εναντίων των επίβουλων πλασμάτων του αόρατου κόσμου (ΚΑΛ18.1, ΚΑΛ25.10). Η προσευχή, η λατρευτική επίκληση αγίων, του Θεού, το σύμβολο του σταυρού, συνάδουν απόλυτα με το εκκλησιαστικό δόγμα. Ακόμα και το ξεμάτιασμα στο οποίο καταφεύγουν περιστασιακά ακόμα και ιερείς ή ντόπιοι λόγιοι δικαιολογείται αφηγηματικά από το ότι υπάρχει ευχή του Αγίου Βασιλείου για τη βασκανία : ο κανόνας των κειμένων «αγιοποιεί» έστω και προσχηματικά μια λαϊκή πρακτική. Η γνώση της χρήσης αυτής της πρώτης κατηγορίας «μικρού τύπου μαγείας» ως φυλακτηρίων/αποτρεπτικών μεθόδων διασπείρεται τόσο από τον επίσημο όσο και από τον καθημερινό λόγο και υιοθετείται από τη λαϊκή σκέψη ως κάτι που έχει αποτέλεσμα τόσο εναντίον του Διαβόλου όσο και εναντίον κάθε είδους στοιχειού ή επίβουλης δύναμης. Σαφώς και βρισκόμαστε οριακά εντός του ορισμού που έχει δοθεί από τους Mauss-Hubert. Οι πρακτικές αυτής της πρώτης κατηγορίας τείνουν προς το απαγορευμένο, έχουν στοιχεία ιδιωτικής και μυστηριακής-απόκρυφης λατρείας όμως στην ουσία ανήκουν στο εποικοδόμημα των «επίσημων» κειμένων και τελετουργιών. Υπάρχει μια δεύτερη κατηγορία μαγικών πρακτικών η οποία όντας επίσης στο μεταίχμιο μεταξύ ορθόδοξου δόγματος και λαϊκής κοσμοθεωρίας κλίνει προς τη δεύτερη και εμφανίζει πιο καθαρά όλα τα στοιχεία του ορισμού που μελετήσαμε παραπάνω. Η γνώση αυτών των μεθόδων διασπείρεται στην κοινότητα σχεδόν αποκλειστικά μέσω των «γουλιασμένων». Η εκκλησία θεωρεί όντως «ευλογία» το αντίδωρο, πουθενά όμως δεν διδάσκει πως ένα κομμάτι ψωμιού στην τσέπη ενός νυχτερινού διαβάτη συμβολίζει το σώμα του Ιησού και τρομάζει τα στοιχεία ή μπορεί να τοποθετηθεί ως φυλακτήριο κάτω από το μαξιλάρι στην κούνια των βρεφών (ΚΑΛ25.14, ΚΑΛ.32.4., ΚΑΛ32.11, ΚΑΛ9.10).⁵¹ Ο σταυρός παρουσιάζεται όντως ως

⁵¹

Η J. du Boulay μελετάει τις συμβολικές διαστάσεις του ψωμιού από τη σπορά έως την κατανάλωση στο

ο μεγαλύτερος τρόμος των δαιμόνων και έχει ισχύ ως μια στιγμιαία τελετουργία (σταυροκόπημα) ή ως φυλακτήριο αντικείμενο. Η λαϊκή σκέψη δεν σταματάει εκεί αλλά επιδίδεται σε μαγικούς συνειρμούς. Το δίχτυ είναι ένα αντικείμενο φτιαγμένο από πολυάριθμα νήματα που σχηματίζουν μεταξύ τους αμέτρητους σταυρούς : δίχτυ κρατάει κανείς πάνω του ή τοποθετεί στο πανωκάσι της πόρτας για να αποτρέψει την είσοδο του διαβόλου στο σπίτι, δίχτυ ρίχνει κανείς πάνω στο στοιχείο που τον καταδιώκει ώστε να πιαστεί εκεί και να μην μπορεί να φύγει. Το στοιχείο θα πρέπει πρώτα να λύσει όλους τους κόμπους των νημάτων, όλους τους σταυρούς που με μαγικό τρόπο το κρατούν «δεμένο» (ΚΑΛ17.1, ΚΑΛ34.5.) Ο αγιασμός, το καθαρτήριο αυτό νερό διώχνει τον Διάβολο σύμφωνα με το επίσημο δόγμα. Η λαϊκή σκέψη θα κάνει ένα λογικό αναλογικό άλμα και θα ραντίσει με αγιασμό ένα άρρωστο ζώο προκειμένου να γίνει καλά, θα ραντίσει με αγιασμό το καινούργιο μηχανάκι για να είναι καλοτάξιδο και κυρίως θα κάνει μια μεγάλη γενίκευση θεωρώντας πως μπορεί κανείς να είναι ασφαλής τόσο από τον Διάβολο όσο και από τους κακόβουλους νεκρούς αν μπει μέσα σε μια βάρκα : τα στοιχεία φοβούνται το νερό και ποτέ δεν μπορούν να περάσουν από μέσα ή από πάνω του. Όλα αυτά βέβαια την ίδια στιγμή που η λαϊκή αφήγηση αναγνωρίζει στοιχειά ή κακοποιά φαινόμενα που ζουν/εκδηλώνονται στο νερό (ΚΑΛ2.4). Απέναντι στις «μικρού τύπου μαγείες» αυτής της κατηγορίας οι ερμηνευτές του επίσημου δόγματος κρατούν αμφίθυμη στάση. Γνωρίζουν πως το δόγμα μέσα από αυτές υπόκειται μια κάποια αλλοίωση αλλά τελικά είναι μια αλλοίωση που δεν αμφισβητεί την ιερότητα και την πρωτοκαθεδρία του αλλά μάλλον την επιβεβαιώνει.

Περιπτώσεις αλλοίωσης του δόγματος και άμεσης σύγκρουσης με κάθε του ορθόδοξη ερμηνεία εντάσσονται στην τρίτη κατηγορία αυτών των μαγικών πρακτικών. Εκεί η λαϊκή πρακτική δεν διστάζει να λεηλατήσει σκηνώματα αγίων προκειμένου να αποσπάσει κρυφά μια διαρκή, προσωπική «ευλογία». Θυμίζουμε την περίπτωση της αποκοπής δακτύλου από το λείψανο του ιερομόναχου Σάββα (Κεφ. 7.1.). Εκεί ο νυχτοπόρος διαβάτης δεν θα διστάσει να χρησιμοποιήσει αποτρεπτικές μεθόδους

παράδειγμα των Αμπελιωτών και των Σαρακατσάνων σημειώνοντας σημαντικές παραμέτρους της αναπαράστασής του ως κάτι το «ιερό» στη συλλογική κοσμοθεώρηση (du Boulay 2014).

εναντίον των κακόβουλων πλασμάτων της νύχτας τις οποίες η εκκλησία παραδοσιακά καταδικάζει : θα ανάψει τσιγάρο κάτι που στην ορθόδοξη δογματική εξοβελίζεται ως μια ανόσια συνήθεια (ΚΑΛ7.2, ΚΑΛ 8.1, ΚΑΛ24.14). Ο εφημέριος αποκαλεί το τσιγάρο «λιβανιστήρι του διαβόλου» ενώ η παραδοσιακή αγιογραφία παρουσιάζει δαίμονες να καπνίζουν μανιωδώς από τεράστια τσιμπούκια (Τσιόδουλος 2012 : 62). Ακόμα και τα «γουλιασμένα» περιγράφουν χθόνια στοιχειά όπως ο «Αράπης» (ο οποίος βέβαια εξαιτίας του μαύρου του χρώματος εξισώνεται και στο παράδειγμα της Καλύμνου με την διαβολική φιγούρα) να εμφανίζονται καπνίζοντας. Παρόλα αυτά τα ίδια τα «γουλιασμένα» προτείνουν το τσιγάρο ως φυλακτήρια/αποτρεπτική μέθοδο για έναν συγκεκριμένο λόγο : το τσιγάρο έχει πάνω του φωτιά, εξαγνιστική φωτιά που τρομάζει τα στοιχειά, που τρομάζει τα ζώα, την φωτιά, εκείνον τον προαιώνιο σύμμαχο του ανθρώπου. Ακόμα και αυτή η φωτιά, η σχέση της με την καύση των νεκρών, με τα πυρολατρικά έθιμα των «φανών» του Αη-Γιάννη αντιμετωπίζεται από το ιερατείο ως παγανιστικό κατάλοιπο άξιο να εξαλειφθεί -την ίδια στιγμή βέβαια που το δόγμα προσφέρει τη δυνατότητα μιας ουδέτερης ερμηνευτικής προσέγγισης σχετικά με τα καντήλια μέσα στα οποία η μικρή φωτίτσα του φυτιλιού «δίνει φώς στις ψυχές στον Άδη»-.

Ο ναυτικός έχει και αυτός διδαχθεί μέσα από τη συλλογική μνήμη μικρές μαγικές πρακτικές αυτού του είδους. Πολλές φορές στη θάλασσα θα έρθει αντιμέτωπος με ανεμοστρόβιλο («θρούμπα»). Ανάλογα με την έντασή τους οι «θρούμπες» μπορούν ακόμα και να βουλιάζουν ένα ξύλινο σκαρί. Ο ναυτικός θα πρέπει να προλάβει το κακό και θα πρέπει να «κόψει τη θρούμπα». Πηγαίνει στη πρύμνη όπου με μαυρομάνικο μαχαίρι θα πρέπει να σκαλίσει μια πεντάλφα. Στο κέντρο της θα καρφώσει το μαχαίρι (ΚΑΛ26.8). Η πεντάλφα, το μαυρομάνικο μαχαίρι, ανόσια σύμβολα που σχετίζονται με τον Διάβολο μετριάζονται από την επωδή που θα πρέπει να ειπωθεί προκειμένου να ολοκληρωθεί η τελετουργία. Πρόκειται για την αρχή του κατά Ιωάννη Ευαγγελίου, «Εν αρχή ην ο Λόγος και ο Λόγος ην προς τον Θεόν και Θεός ήν ο Λόγος». Οι γυναίκες των ναυτικών, προκειμένου να γυρίσουν οι άντρες τους, προκαλούν με τη σειρά τους τον ψόγο του εφημέριου όταν κάνουν «κουτσές» : μικρές κούκλες που κρεμούν στις πόρτες μιας γεροντοκόρης, λερώνοντας το κατώφλι με ακαθαρσίες και στάχτες και λέγοντας

ψηθουριστά «Στης μονομούνας (ανύπαντρης γυναίκας) την αυλή ο βοριάς να καρφωθεί και η νοτιά να σηκωθεί» (Χειλάς 2000 : 252-253). Η ίδια η νοτιά, που στην άγρια μορφή της ως «σοροκχάδα» ξεσηκώνει τα στοιχεία, είναι ο ίδιος άνεμος, ο μόνος άνεμος που μπορεί να «ξεσηκώσει» τα σφουγγαράδικα καϊκια με τα πανιά από τις ακτές της Αφρικής πίσω στο νησί. Η αναμενόμενη οργή της γεροντοκόρης που θα δει το επόμενο πρωί την «κουτσά» κρεμασμένη στην λερωμένη της πόρτα θα «γύριζε τον καιρό». Η οργή του εφημέριου που τονίζει το πόσο σκληρό και αντικοινωνικό είναι κανείς να κρεμάει «κουτσές» είναι επίσης αναμενόμενη. Οργή που πηγάζει επίσης και από κάτι άλλο : πώς είναι δυνατόν οι ενορίτες να επικαλούνται την βοήθεια κάτι άλλου εκτός από αυτήν των αγίων, της Παναγίας και του Θεού για να γυρίσουν σε αυτούς με ασφάλεια τα πλέον αγαπημένα πρόσωπα;

Σε μερικές από τις πιο ακραίες και πιο έντονα καταδικαστέες «μικρού τύπου μαγείες» ένα αποτελεσματικότερο περίαπτο φτιάχνεται από υλικά που έχουν κλαπεί από τον ναό : τα λουλούδια του επιταφίου τα μοιράζει μεν ο ιερέας, η λαϊκή όμως σκέψη τους προσδίδει μεγαλύτερες δυνάμεις αν κλαπούν πριν την αποκαθήλωση. Τα αντίδωρο είναι και αυτό σώμα του Ιησού όμως έχει μεγαλύτερη ισχύ όχι αν το πάρει κανείς από το χέρι του ιερά αλλά αν το κλέψει μέσα από το ιερό, από την προσκομιδή με την μορφή «μαργαρίτη» που φυλάσσεται εκεί. Ο εφημέριος υπενθυμίζει συνεχώς στους ενορίτες πως τέτοιες πρακτικές στερούν την ευλογία από τον πιστό. Τα λουλούδια του επιταφίου την μεγάλη Πέμπτη καθώς και ο «μαργαρίτης»⁵², παρόλες τις προειδοποιήσεις, πάντοτε βρίσκονται λειψά.

Σε αυτές τις «μικρού τύπου μαγείες» η λαϊκή πρακτική τολμάει όχι μόνο να λεηλατήσει τα εκκλησιαστικά πράγματα αλλά και να τα μιμηθεί εκκλησιαστικές πρακτικές με έναν δογματικά και τελετουργικά διαστρεβλωμένο τρόπο. Η παλιά-Βδοκιώ (γιαγιά-Ευδοκία) με κάλεσε κοντά της και παρόλο που μου είπε πως δεν είναι μάγια αυτά που θα ακούσω, μού περιέγραψε μια τελετουργία στα όρια του

⁵² Κομμάτι πρόσφορου που έχει προετοιμαστεί ειδικά από τον ιερέα και φυλάσσεται στον χώρο της Προσκομιδής, στο Ιερό ως συστατικό για την παρασκευή «Θείας Κοινωνίας» σε έκτακτες περιπτώσεις.

καταραστικού λόγου και της πρακτικής μαγείας. Όσο η γερόντισσα σκούπιζε το πάτωμα με την «φροκαλιά», σκυμμένη, στο ρυθμό που κινούσε το χέρι της, έλεγε τα εξής. «Όσα βρούλα έχει η βρουλιά / τόσες τρύπες στη τσζοιλιά/ όσα βρουλογόνατα/ στου Σαρρή τα γόνατα». Άσπονδος εχθρός της ο Σαρρής, «κακός γείτονας», με αυτήν την επωδή η παλιά-Βδοκιώ ευχόταν σε μια χαρακτηριστική σκέψη μαγικής συνάφειας όσα καλάμια υπάρχουν στον καλαμιώνα τόσες τρύπες να αποκτήσει ο Σαρρής στην κοιλιά του. Και όσοι σύνδεσμοι/ρόζοι αποτελούν ένα καλάμι και όλα μαζί στον καλαμιώνα συνολικά, τόσες κακώσεις ας εμφανιστούν στου Σαρρή τα γόνατα. Η παλιά-Βδοκιώ συνέχιζε. Αυτά τα λόγια δεν θα πρέπει να λέγονται μόνο στο σκούπισμα και με ρυθμό. Πρέπει να λέγονται μέρα και νύχτα όπως αναπνέει κανείς, ό,τι και να κάνει κανείς. «Όπως οι μοναχοί στα μοναστήρζα λέσι το «Τσζύριε Λέησον» και κάννου ντο εργόχειρό τους στο κομποσσοίνι έτσι και 'σύ σε κάθε δουλειά που θα κάνεις, θα το λες. Ξυπνητός, τσζοιμισμένος, θα το λες μέχρι να γίνει». Η παλιά-Βδοκιώ παραλληλίζει την καταραστική επωδή της με την «αδιάλειπτο προσευχή» των μοναχών. Λέγεται πως οι μοναχοί προφέρουν το «Κύριε Ελέησον» σε κάθε τους ανάσα και πλέον μετά από τις τόσες φορές το πετυχαίνουν δίχως να προσπαθούν : ο νους τους συνεχώς το επαναλαμβάνει. Η παλιά-Βδοκιώ προτείνει μια αντι-προσευχή η οποία λειτουργεί στην βάση της ορθόδοξης πρακτικής όμως είναι αντιστραμμένη ανόσια : επιθυμεί και επικαλείται την ολοκληρωτική καταστροφή του άλλου και όχι την προσωπική σωτηρία.

Πέρα από τις πρακτικές αυτής της τρίτης κατηγορίας ξεκινάει αυτό που η συλλογική μνήμη ονομάζει δίχως αναστολές, «μάγια». Τα μάγια θέλουν να βλάψουν και όχι να προστατέψουν. Γενικές πληροφορίες σχετικά με τα μάγια μπορεί κανείς να συγκεντρώσει και μέσα από τα «γουλιασμένα» η ειδική τους όμως γνώση είναι προνόμιο λίγων και το κυριότερο, είναι γραπτή. Τα μάγια στο παράδειγμα της Καλύμνου στηρίζονται σε ένα σώμα κειμένων που είναι γνωστά, όπως και αλλού, με την γενική ονομασία «Σολωμονική» ενώ και τα ίδια έχουν κυρίως τη μορφή κειμένων. Μάγια εξασκούν αποκλειστικά οι γυναίκες : η μοναδική περίπτωση μάγου στο παράδειγμα της Καλύμνου παρουσιάζεται στην αφήγηση με έκδηλα γυναικεία χαρακτηριστικά, μένει σπίτι, πλέκει, κάνει παρέα με γυναίκες, έχει λεπτή φωνή. Μάγια επίσης εξασκούν οι ξένοι : Τούρκοι, «Γύφτοι», Εβραίοι και τότε μόνο οι μάγοι μπορεί

να είναι και άνδρες. Αυτοί που συμβουλευόμαστε τις μάγισσες είναι και γυναίκες αλλά και άνδρες. Τα μάγια χωρίζονται σε δυο κατηγορίες οι οποίες πολλές φορές αλληλεπιδρούν. Υπάρχουν ερωτικά μάγια για το «ντάμωμα και τον χωρισμό» που προκαλούν τον πόθο ή την αδιαφορία. Και υπάρχουν θανατηφόρα μάγια που σκοπό έχουν την εξόντωση.

Στο πεδίο θα συναντήσει κανείς μαγικά κείμενα που σκοπό έχουν να υποστηρίξουν μια προσωπική, ερασιτεχνική θα λέγαμε μαγεία. Τις πληροφορίες για το πώς φτιάχνει κανείς ένα αποτελεσματικό μαγικό κείμενο συνάγονται προφορικά : η ενδιαφερόμενη ρωτάει άλλες γυναίκες τις εμπιστοσύνης ενώ, ας μην ξεχνάμε, έχει μεγαλώσει ακούγοντας αφηγήσεις σχετικές με τα μάγια μέσα στις οποίες περιέχονται πολλές πρακτικές οδηγίες εξάσκησης μαγείας. Ένα τυπικό μαγικό κείμενο μορφολογικά είναι γραμμένο με τον προχειρότερο τρόπο με στυλό, μαρκαδόρο ή μολύβι, σε κακοσχημένες σελίδες τετραδίων, στο περιθώριο σελίδων που έχουν αποκοπεί από περιοδικά, εφημερίδες ή και από βιβλία της εκκλησίας κάτι που υποδηλώνει πως πολλά από τα κείμενα στα οποία αναφερόμαστε έγιναν γρήγορα εντός του ναού με υλικά που βρέθηκαν επί τόπου. Ο,τι υπάρχει πρόχειρο χρησιμοποιείται ως γραφική ύλη. Το κείμενο είναι γεμάτο επαναλήψεις, ανορθογραφίες, σβησίματα, μερικές φορές ο βιαστικός γραφικός χαρακτήρας διαβάζεται μετά βίας. Προφανέστατα δεν έχει δοθεί ιδιαίτερη σημασία στους τύπους (βλ. Παράρτημα σ. 391, Εικόνες 40-41).

Το κείμενο συνήθως έχει την μορφή επιστολής κάτι που σχετίζεται με την πολύ παλαιότερη πρακτική των ξορκιών με την μορφή των «γραμμάτων του κάτω κόσμου» (Βακαλούδη 2001 : 151). Στην επιστολή θα πρέπει αναφέρονται ονομαστικά αυτοί που θα θιγούν. Ο συντάκτης της επιστολής πρέπει να αναφέρει τους λόγους οι οποίοι τον ανάγκασαν να καταφύγει σε πρακτικές δίκαιης ανταπόδοσης. Το κείμενο βρίθεται σκατολογίας και ύβρεων. Οι ύβρεις πολλές φορές έχουν την μορφή ενός μεγάλου καταλόγου. Ο A. Bernard αναφερόμενος στους μαγικούς παπύρους και τις μαγικές πινακίδες που φέρουν μαγικά κείμενα λαϊκής μαζικής παραγωγής περιγράφει αυτό που έχει εφαρμογή και στο παράδειγμα της σύγχρονης Καλύμνου. «[...] η βιαιότητα εκφράσεως που χαρακτηρίζει τις μαγικές πινακίδες. Η χυδαιότητα του τόνου ταιριάζει απόλυτα με τον πρωτογονισμό της εμφάνισης και της γραφής. Το κείμενο, με το ύφος

του, επιδιώκει, πρωτίστως, την αποτελεσματικότητα σε χρόνο μηδέν. Δεν νοιάζεται για άχρηστους τύπους και λογοτεχνικές φιοριτούρες. Δεν διστάζει όμως να επαναλαμβάνει μαγικές φράσεις και, ιδίως, τα κύρια ονόματα των επικατάρατων ή των ποθητών προσώπων. [...]. Κανείς δεν θα τολμούσε να απευθυνθεί τόσο αδιάκριτα και ωμά σε συγγενή, φίλο ή συνάδελφό του. Με τους νεκρούς και τους θεούς, όμως, οι συμβάσεις που ρυθμίζουν τις ανθρώπινες σχέσεις είναι άχρηστες» (Bernard 2003 : 441).

Το κείμενο συνοδεύεται από κάποιο σύμβολο ή διάγραμμα. Σπανίως το διάγραμμα αυτό είναι πιο περίπλοκο από μια πεντάλφα ή το περίγραμμα μιας ανοιχτής παλάμης, μιας μαγικής κίνησης που διατηρεί στην Κάλυμνο τη βυζαντινή της ονομασία ως «σφακέλωμα» (Κουκουλές 1947, τομ. Α ΙΙ : 113) και που σχετίζεται με την μαγαριστική πρακτική της επάλειψης ακαθαρσιών στο πρόσωπο ενός αντιπάλου⁵³. Στις ακμές τις πεντάλφας ή σε κάθε ένα από τα δάχτυλα θα είναι γραμμένη μια βρισιά ή ένα μέρος του σώματος που σχετίζεται με την γενετήσια πράξη. Η δημιουργία του κειμένου δεν αρκεί. Το κείμενο πρέπει να τοποθετηθεί κρυφά σε ένα ιερό μέρος, κατά κύριο λόγο κάτω από τα καλύμματα («ρούχα») της Αγίας Τράπεζας, στο εικονοστάσι, ή σε κάποιον τάφο.⁵⁴ Το κείμενο πρέπει να μείνει εκεί για τουλάχιστον σαράντα μέρες προκειμένου να αποκτήσει μαγική ισχύ.

Τα «ερασιτεχνικά» αυτά μάγια μιας τυχαίας νοικοκυράς δεν είναι «Σολομωνικές». Οι «πραγματικές Σολομωνικές» φτιάχνονται από γυναίκες που θεωρούνται από την κοινότητα μάγισσες ή από ξένους μάγους και μάγισσες για κάποιο

⁵³ Στο πανηγύρι του Αγίου Παντελεήμονος ένας μοναχός από το Άγιο Όρος είχε στήσει κάποιον πάγκο και πουλούσε φυλακτά. Ανάμεσά τους έκανε εντύπωση ένα περίπλοκο το οποίο αναπαριστούσε μια κλειστή παλάμη με το μονόγραμμα ICXC μέσα της. Μια κοπέλα από την παρέα γέλασε λέγοντας ότι εδώ πουλάνε «σφάκελα». Ο μοναχός απάντησε πως η μούντζα έχει ανοιχτά δάχτυλα και είναι αμαρτία. Η παλάμη με τα κλειστά δάχτυλα ήταν «για προστασία». Παρόμοια φυλακτά αναφέρει η αφήγηση έφερναν μαζί τους οι σφουγγαράδες από την Τρίπολη στην Κάλυμνο ως δώρα στις γυναίκες τους. Η παλάμη με κλειστά δάχτυλα ή σε ορισμένους σχηματισμούς είναι καλά τεκμηριωμένο αποτροπαϊκό σύμβολο από την αρχαιότητα στην ευρύτερη λεκάνη της ανατολικής Μεσογείου (πβ. Βακαλούδη 2001, οπισθόφυλλο.)

⁵⁴ Για την ιστορία και σημασία της «ανάθεσης» μαγικών κειμένων σε τάφους βλ. Faraone C. & Obbink D. 1991 : 4 κ.ε.

χρηματικό αντίτιμο. Η κάθε μάγισσα ή μάγος διατηρεί από μνήμης ή και σε έγγραφη μορφή ένα ρεπερτόριο από κείμενα (ή καλύτερα από δομές κειμένων) και από διαγράμματα ή ζωγραφιές τα οποία «κληρονομεί» από κάποια άλλη μάγισσα, όχι αναγκαστικά συγγενή και αναπαράγει γραπτώς για λογαριασμό του κάθε πελάτη προσαρμόζοντάς τα ανάλογα. Η μελέτη του επίσημου σώματος κειμένων που έχει την γενική ονομασία «Σολομωνική» είναι κάτι ιδιαίτερα περίπλοκο καθώς η εκδοτική τύχη τέτοιου είδους γραπτών μνημείων δεν ήταν ιστορικά, η πιο ευνοϊκή. Η καββαλιστική μαγεία ακολουθούσε την τύχη των διωγμών των Εβραίων και τύχαινε μιας χαοτικής εναλλαγής αντιγραφών και καταστροφών. Οι πιο ευρέως διαδεδομένες εκδόσεις που μπορεί να συμβουλευτεί κανείς σήμερα (Lidel & Mathers 1904, Peterson 2000) υποδηλώνουν πως υπάρχει μια χαλαρή αν και σαφής σχέση των «Σολομωνικών» που βρίσκει κανείς στη σύγχρονη Κάλυμνο με την καββαλιστική παράδοση η οποία αποτυπώνεται στα μεσαιωνικά κείμενα «Clavis Salomonis», «Clavicula Salomonis» και «Grimorium Verum». Παρόλα αυτά οι τοπικές ιδιαιτερότητες έχουν ειδικό ενδιαφέρον καθώς και η ιστορική σχέση της μεγάλης παράδοσης της «Σολομωνικής» με ορισμένες κατηγορίες «μικρού τύπου μαγείας» : συστατικά στοιχεία της τελετουργία της «θρούμπας», για παράδειγμα, που πρέπει να κοπεί με μαυρομάνικο μαχαίρι περιγράφονται στο Clavis Salomonis και ομοιάζει με την πρακτική των σφουγγαράδων (Lidel & Mathers 1904 : 96), το «ζώποιο» μπορεί κάλλιστα να συσχετιστεί με τους λεπτομερείς αστρολογικούς πίνακες στο «Grimorium Verum» (Peterson 2000 : 110) και τις ιδιότητες που αυτοί προσδίδουν στον άνθρωπο. Παρόμοιοι αστρολογικοί πίνακες, πολύ πιο απλουστευμένοι, βρίσκονται σε αφθονία στα κείμενα των ντόπιων μαγισσών. Συνειδητοποιεί κανείς πως οι μάγισσες επιμένουν στην χρήση τους –και άρα στην τελετουργική τους αξία- παρόλο που δεν μπορούν να τους επεξηγήσουν παρά ελάχιστα.

Τα ονόματα των δαιμόνων που συναντάει κανείς στα διαγράμματα επίκλησης στο «Grimorium Verum» έχουν αντικατασταθεί στις τοπικές «Σολομωνικές» από ονόματα αγίων ή του Ιησού και της Παναγίας οι οποίοι αναφέρονται λαϊκότροπα και με

τρόπο φυλακτήριο ως «Μανόλης» και «Μαρία»⁵⁵. Οι ντόπιες μάγισσες κατά βάση θα παράξουν ένα κείμενο ή ένα σκεύασμα. Το κείμενο θα πρέπει να τοποθετηθεί σε ιερό σημείο όπως αναφέραμε ενώ το σκεύασμα ανάλογα με τη φύση του θα πρέπει να φαγωθεί, να τοποθετηθεί σε κατάλληλο σημείο ή να χρησιμοποιηθεί αλλιώς (π.χ. το «Μανόγαλο» πρέπει να διαλυθεί με μελάνι και να χρησιμοποιηθεί ως γραφική ύλη μιας «Σολομωνικής» ή ενός γράμματος στον αγαπημένο/η βλ. ΚΑΛ9.12). Δυο είναι οι περίφημες «συνταγές» που θα συναντήσει κανείς να αναφέρονται στα πλαίσια των «γουλιασμένων». Η «σούπα του νεκρού» και η «τυρόπιτα». Η μάγισσα θα απαιτήσει από τον πελάτη της να προσκομίσει ο ίδιος τα υλικά για τις «συνταγές» αυτές κάτι το οποίο από μόνο του είναι πολύ δύσκολο. Η «σούπα» έχει ως συστατικό της κομμάτι από τη σάρκα ασαράντιστου πεθαμένου η αλλιώς κόκαλα ή μαλλιά (ΚΑΛ32.12) ενώ η «τυρόπιτα» αίμα από εκείνον που θα επηρεάσει το ξόρκι (ΚΑΛ9.12). Και στις δυο περιπτώσεις αυτός που θα επηρεαστεί θα πρέπει να καταναλώσει –δίχως βέβαια να το γνωρίζει - τις τροφές που περιέχουν αυτά τα συστατικά. Έχουμε στην ουσία κάτι περισσότερο από έναν ακούσιο κανιβαλισμό από μέρους του θύματος της μαγείας. Δεν καταναλώνονται απλά ανθρώπινα μέλη αλλά μέλη νεκρών ή σωματικά υγρά που έχουν κλαπεί. Ο Μ. Eliade συζητώντας το φαινόμενο του κανιβαλισμού με βάση αρκετά διαφορετικά μεταξύ τους παραδείγματα προβιομηχανικών κοινωνιών καταλήγει στο ότι η θανάτωση ανθρώπων και η ανθρωποφαγία είναι μια μαγική πρακτική που σκοπό έχει να διατηρήσει τη θεία φύση των πραγμάτων προς όφελος της κοινότητας (Eliade 1957 : 102 κ.ε.). Ο κανιβαλισμός όμως στην περίπτωση των παραδειγμάτων που χρησιμοποιεί ο Eliade ούτε είναι κρυφός ούτε και καταδικαστέος κοινωνικά : αποτελεί παραδεκτή πολιτισμική συμπεριφορά. Στο σύγχρονο παράδειγμα της Καλύμνου όλος ο μηχανισμός σκέψης είναι αντίθετος. Ο κανιβαλισμός εξ'αρχής πραγματοποιείται από ανθρώπινα απομεινάρια μαζεμένα κρυφά και με τρόπο κοινωνικά καταδικαστέο. Ο κανιβαλισμός είναι ακούσιος και σκοπό έχει τη αλλοίωση της φύσης των πραγμάτων – τον θάνατο ή την αρρώστια προς προσωπικό όφελος του μάγου ενάντια στην κοινότητα. Ένας κοινός

⁵⁵ Τα βιβλικά ονόματα καθ'εαυτά θεωρούνται επικίνδυνα για τη μάγισσα καθώς όπως και στην καββαλιστική παράδοση έχουν «δύναμη» από μόνα τους.

άξονας παραμένει : το ανθρώπινο σώμα ως συστατικό μαγικών πρακτικών ικανών να αλλάξουν τη ροή των πραγμάτων. Αυτό, για άλλη μια φορά, αναδεικνύει (βλ. Κεφ. 6.6.) την άμεση σχέση που αποδίδει η λαϊκή κοσμοθεωρία στο σώμα και τον αόρατο κόσμο.

Για να γίνει κατανοητή η κοινωνική θέση των γυναικών ως μάγισσες πρέπει κανείς να παρακολουθήσει τόσο το δημόσιο σενάριο όσο και τις «ιστορίες» γύρω από αυτές. Δημόσια ο εφημέριος δεν θα είναι ποτέ τόσο σκληρός στις φράσεις που χρησιμοποιεί, δεν θα αναπαραστήσει ποτέ τόσο απόλυτα την εναντίωσή του παρά όταν αναφέρεται στα μάγια και τις μάγισσες. Μέσα από το δικό του κήρυγμα γνωρίζουν οι ενορίτες το ότι όποιος φανερωθεί πως καταφεύγει στα μάγια, (πόσο ακόμα εκείνος που τα παρασκευάζει), τίθεται αυτομάτως «εκτός της Εκκλησίας» : παύει να μεταλαβαίνει, χάνει το δικαίωμα του εκκλησιασμού, κοντολογίς τίθεται εκτός της κοινότητας ενώ η επαναφορά του θα πρέπει να ακολουθήσει ένα συγκεκριμένο τελετουργικό. Η εκκλησία «δέχεται τα μάγια» όπως θα ακούσει κανείς να λέγεται στα «γουλιασμένα» όσο δέχεται και την ύπαρξη του Διαβόλου. Τα μάγια είναι αποκλειστικά και μόνο έργο του Διαβόλου. Εναντίον των πρακτικών μαγείας η εκκλησία προτάσσει τις τελετουργίες της και ειδικά τις ευχές του Αγίου Κυπριανού, ενός αγίου που ενώ αρχικά ήταν μάγος ασπάστηκε τον χριστιανισμό και αναδείχθηκε ως ένας από τους κυριότερους διώκτες της μαγείας (ΚΑΛ9.11).

Στο δημόσιο λόγο ο λαϊκός αφηγητής θα εκφραστεί αρνητικά εναντίον των μαγισσών. Οι φήμες παίζουν τεράστιο ρόλο, η κατηγορία πως μια γυναίκα ασχολείται με τα μάγια είτε ως μάγισσα είτε ως πελάτισσα μαγισσών θα την καταστήσουν «κακοκουσμένη» (αυτή που έχει κακή φήμη). Η λέξη «μάγισσα» δεν αναφέρεται στο δημόσιο σενάριο με ευκολία, ούτε και η λέξη «μάγια». Χρησιμοποιούνται περιφράσεις και κυρίως η λέξη «μεταψάνω» (ψηλαφώ, αγγίζω με σχολαστικότητα) και η λέξη «κακοκουσμένη». Δημόσια λαϊκός αφηγητής επιτελεί την υπακοή του στην εκκλησιαστική ιεραρχία. Ορκίζεται πως η μόνη βοήθεια που αξίζει να λαμβάνει κανείς είναι από τον Θεό, την Παναγία και τους Αγίους. Λοιδορεί και καταριέται όσους, προκειμένου να αποκτήσουν αυτόν/αυτήν που ποθούν κάνουν μάγια και με διπλάσιο ψόγο όσους εχθρεύονται κάποιον τόσο ώστε να επιθυμούν τον θάνατό του με τόσο επίβουλα μέσα. Οι ξένοι μάγοι γίνονται οι αποδιοπομπαίοι τράγοι της υπόθεσης :

φυλάργυροι αλλοεθνείς, αλλόθρησκοι, με τόσα συλλογικά και ατομικά ελαττώματα είναι φυσικό να ασχολούνται με τα ανόσια.

Στο κρυφό σενάριο όμως, η λαϊκή οπτική είναι διαφορετική. «Ιστορίες» κυκλοφορούν για τις ισχυρότερες και για τις πιο αποτελεσματικές μάγισσες, για το πώς η ντόπια μάγισσα νίκησε τα μάγια του μάγου από την Κω, και το αντίθετο. «Γουλιασμένα» ακούγονται για το πώς κάποια κέρδισε την καρδιά αυτού που ποθούσε. Στα «γουλιασμένα» η γυναίκα που κατέφυγε στην μαγεία δεν αναφέρεται ως «κακοκουσμένη» αλλά ως «καπάτσα» (θαρραλέα). Υπάρχουν φήμες για το πώς «έλιωσε» (αρρώστησε και πέθανε) από μάγια κάποιος. Ο θάνατος του δεν περιγράφεται ως «αμαρτία», αλλά με την φράση «ήξιζέ ντου, καλά να πάθει» που ακολουθείται από έναν μακρύ κατάλογο ανομημάτων τα οποία φέρεται να είχε διαπράξει στη ζωή του ο νεκρός. Συμβουλές δίνονται για το πώς φτιάχνονται οι σωστές μαγείες. Στο κρυφό σενάριο οι λέξεις «μάισσα» και «μάγια» προφέρονται δίχως αναστολές και οι ανάλογες προσωπικότητες και πράξεις αποτιμούνται και συχνά επικροτούνται. Και τέλος στο «κρυφό σενάριο» οι ιστορίες μιλούν για κάτι που δεν τολμούσε κανείς να προφέρει δημόσια : Οι μάγισσες πολλές φορές τυχαίνει να είναι «άνθρωποι της εκκλησίας». Από τη συλλογική μνήμη δεν διαφεύγει το εξαιρετικό γεγονός του ότι οι πλέον περίφημες μάγισσες ήταν και είναι μοναχές σε μοναστήρια της Καλύμνου. Δεν είναι μόνο ο «Χότζας» στην Κω ο πιο περίφημος μάγος ο οποίος τυχαίνει να είναι ταυτόχρονα και επίσημος φορέας της θρησκείας.⁵⁶ Η μαγεία έχει βαθύτερα ερείσματα συμβολικά και κοινωνικά.

⁵⁶ Αξίζει μια ιστορική αναφορά στους ξένους ως περίφημους μάγους. Οι ρίζες αυτής της δοξασίας έχει να κάνει με την ιστορική εξέλιξη της μαγείας και τη μυστηριακή έλξη που άσκησε στο ελληνικό, ρωμαϊκό και βυζαντινό πνεύμα η επαφή με τις θρησκείες της ανατολής : διαχρονικά καλύτερος μάγος, καλύτερος ερμηνευτής οραμάτων θεωρείται ο ξένος, ο Αιγύπτιος, ο Πέρσης, ο Άραβας (Βακαλούδη 2001, 2003, Oberhelam 1991 : 23 κ.ε.). Όπως το θέτει και ο Σ. Κυριακίδης (1920 : 110) έτσι και στο παράδειγμα της Καλύμνου, «ο Ελληνικός λαός εις τους Αθίγγανους και τους Τούρκους αποδίδει ανωτέρας μαγικής ιδιότητας». Με αφορμή το παράδειγμα της Καλύμνου, ο ρόλος της Εβραϊκής και Τουρκικής κοινότητας στα Δωδεκάνησα στη διάδοση της καββαλιστικής παράδοσης, θα είχε ιδιαίτερο ενδιαφέρον.

Κάθε τόσο ξεσπούν στο νησί φήμες για παράνομες εκταφές νεκρών με σκοπό την απόκτηση πρώτων υλών για να φτιαχτούν ξόρκια (ΚΑΛ32.12). Ένας ολόκληρος κύκλος «γουλιασμένων» αναφέρεται σε αυτές τις «ιστορίες». Μια φράση του εφημέριου ενορίας του νησιού από την περίφημη υπόθεση μαζικής σύλησης τάφων το 1999 είναι αυτή που έχει βιωματικά χαραχθεί στη μνήμη της αντίστοιχης κοινότητας. «Οι μάγισσες και οι μάγοι είναι οι ιερείς του Σατανά». Ο εφημέριος προτείνει μια αντι-θρησκεία στην οποία όλα είναι με ανίερο τρόπο αντεστραμμένα, όπως και η ίδια η αναπαράσταση της φύσης του Διαβόλου και των στοιχειών. Στην μαγεία ιερείς είναι γυναίκες κάτι που για την ορθόδοξη παράδοση είναι ανεπίτρεπτο, γυναίκες που λατρεύουν το αντίθετο του Θεού, τον Διάβολο. Η λαϊκή κοσμοθεωρία εξακολουθεί να αντλεί από τις αναπαραστάσεις με ριζώματα σε ένα αρχαίο υπόστρωμα ιδεών - όμως η κυρίαρχη ιδεολογία έχει προτάξει άλλες αναπαραστάσεις οι οποίες δεν πρέπει να θιγούν.

Ας αναφερθούμε ξανά στις αναπαραστάσεις του κοινωνικού φύλου σε σχέση με τη μαγεία. Εξασκώντας μαγεία αποποιείται τον ρόλο που της επιφυλάσσει η χριστιανική ρητορική και ο συντηρητικός κοινωνικός περίγυρος, αυτόν της μητέρας και της υποτακτικής συζύγου. Η γυναίκα δεν μπορεί να εξασκεί τελετουργίες, δεν μπορεί να είναι ιερέας πόσο ακόμα του Διαβόλου. Ο γραπτός λόγος –προνόμιο των «μορφωμένων» και εργαλείο της τοπικής άρχουσας τάξης- υφαρπάζεται από την ιέρεια του Διαβόλου και αντιστρέφεται, παράγει κείμενα στον αντίποδα των ορθόδοξων κειμένων. Η μάγισσα αναπαριστά έναν ρόλο που αμφισβητεί όλο το οικοδόμημα της κυρίαρχης ιδεολογίας περί γυναίκας. Ας στρέψουμε, έπειτα, την προσοχή μας στους ξένους. Ο Τούρκος είναι αυτός τον οποίο η εθνικιστική ρητορική εκκλησίας και ντόπιων λογίων παρουσιάζει ακόμα ως τον πρώτιστο εξωτερικό εχθρό, τον παραδοσιακό δυνάστη. Οι αφηγηματικοί χαρακτήρες του «Γύφτου και του «Εβραίου» αποτελούν με τη σειρά τους αναπαραστάσεις δυο κοινοτήτων οι οποίες βρίσκονται εδώ και αιώνες στο στόχαστρο της χριστιανικής μισαλλοδοξίας (Λιντερμάγιερ 2008 : 231 κ.ε.). Η κοινότητα δεν είναι ξένη σε αυτές τις αναπαραστάσεις : τραγουδάει κάθε Μ. Πέμπτη στα εγκώμια μπροστά στον επιτάφιο τον Εβραίο ως «άνομο σκυλί, καταραμένο» και τον «Γύφτο» ως τρισκατάρατο από την ίδια την Παναγία ο οποίος από

καθαρή χαιρεκακία δεν φτιάχνει τέσσερα καρφιά αλλά πέντε για να σταυρωθεί ο Ιησούς, το πέμπτο να καρφωθεί στην καρδιά του. Ένας από τους σημαντικότερους θεωρητικούς της πολιτισμικής πρακτικής της μαγείας ο G. Bechtel απαριθμεί σε έναν πιθανό κατάλογο τις διαχρονικά πραγματικές αιτίες της δίωξης μαγισσών και μάγων μέσα στις οποίες περιλαμβάνεται τόσο ο εθνικισμός, ο φυλετικός ρατσισμός όσο και ο έμφυλος κοινωνικός αποκλεισμός των γυναικών (Bechtel 1997: 846).

Αυτό που μας ενδιαφέρει πιο πολύ στο παράδειγμα της Καλύμνου δεν είναι η καταδίκη που επιφυλάσσει η κυρίαρχη ιδεολογία στις μάγισσες και τους μάγους αλλά η αποδοχή τους από την κοινότητα καθώς και το πόσο βαθιά ριζωμένες στην κοινότητα είναι οι μαγικές πρακτικές. Το δόγμα σίγουρα υφίσταται σαν κείμενο όπως υφίστανται και οι ερμηνευτές του όμως το δόγμα δεν είναι η θρησκεία. Θρησκεία είναι περισσότερο η ερμηνεία του επίσημου δόγματος, η αποδοχή ή απόρριψή του, η δημιουργία ενός άλλου καθώς και οι λατρευτικές πράξεις σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο (Stewart 2008 : 11). Στη περίπτωση της μαγείας στο παράδειγμα της Καλύμνου αυτό που συμβαίνει, τουλάχιστον από τη μεριά των λαϊκών αφηγητών αλλά και των ίδιων των μαγισσών, είναι μια ταυτόχρονη αποδοχή τόσο δογματικών όσο και αντι-δογματικών απόψεων και πρακτικών.

Η λαϊκή σκέψη και πρακτική στον τομέα της μαγείας γεφυρώνει αυτό που το δόγμα θέλει να κρατήσει ξεχωριστό και εγκιβωτισμένο σε συγκεκριμένες κατηγορίες. Μέσα από τα «γουλιασμένα» αναπαρίσταται αυτή η τάση συγκρητισμού. Το ανόσιο ξόρκι που περιέχει δαιμονικά ονόματα, θα τοποθετηθεί στο πλέον ιερό σημείο του ναού. Στο ίδιο κείμενο θα αναφερθεί το όνομα το Ιησού αλλά και του Βεελζεβούλ. Στο ίδιο κείμενο αναφορές σε ανθρώπινα κόπρανα θα συνυπάρχουν με το σημείο του σταυρού. Στην ίδια τελετουργία θα χαραχτούν πεντάλφες αλλά και θα προφερθούν χωρία από το ευαγγέλιο. Οι μάγισσες επικαλούνται το όνομα του Σατανά και των δαιμόνων την ίδια στιγμή που οι πιο γνωστές από αυτές είναι ταυτόχρονα και μοναχές σε μοναστήρια. Ο Εβραίος και ο Τούρκος, ο μισητός «Γύφτος» είναι αυτοί που γνωρίζουν πώς να μας κάνουν να λύσουμε το πρόβλημά μας, για χάρη τους οι ενορίτες ταξιδεύουν στα κοντινά νησιά. Η μελέτη της μαγείας στο παράδειγμα της Καλύμνου φανερώνει με τον πιο χαρακτηριστικό τρόπο μια υποδομή ιδεών, πιο ζωντανή παρά

ποτέ που θεωρεί τόσο, το ιερό όσο και το ανόσιο, το μιαρό όσο και το καθαρό, τον Θεό όσο και τον Διάβολο, το ορατό και το αόρατο με ό,τι περιέχουν, έννοιες που στοιχειοθετούν από κοινού ένα πράγμα : την πραγματικότητα, τον κόσμο.

Σε αυτού του είδους τον συγκρητισμό οι επίσημοι αντιπρόσωποι του χριστιανικού δόγματος οι οποίοι αντλούν το κοινωνικό τους κύρος ακριβώς ως τοποτηρητές του, τηρούν δυο στάσεις επιλεκτικά. Είτε υιοθετούν την αμφιθυμία σε περίπτωση που η μαγική σκέψη των λαϊκών στρωμάτων δεν αμφισβητεί την πρωτοκαθεδρία του επίσημου δόγματος είτε καταφέρονται ηγεμονικά σε περίπτωση που η μαγική σκέψη και πρακτική απομακρύνει από εκείνους το δικαίωμα να καθορίζουν σε σαφείς κατηγορίες το καλό και το κακό, το ωφέλιμο και το βλαβερό, αυτό που πρέπει ή δεν πρέπει. Φαίνεται όμως πως παρ'όλες τις προσπάθειες τα «μάγια» είτε ως πρακτική είτε ως «ιστορίες» προτείνουν έναν κόσμο με ιεραρχίες και εξουσιαστές πολύ διαφορετικούς από αυτούς που προτείνουν οι ελίτ ως επίσημοι ερμηνευτές των πάντων. Στα «μάγια» ο καθένας μπορεί να προσπαθήσει να εξουσιάσει πρόσωπα και καταστάσεις παρακάμπτοντας τις καθημερινές ιεραρχίες και τους καθημερινούς του εξουσιαστές φέρνοντας τα πράγματα στα δικά του μέτρα.

Κεφάλαιο 9. Επιτελέσεις της «πραγματικότητας»

9.1. «Γουλιασμένα» και επιτέλεση.

Στο παράδειγμα της Καλύμνου συναντάει κανείς αφηγήσεις διαφορετικής διάρκειας, ποιότητας και περιεχομένου τις οποίες ο καθημερινός λόγος κατατάσσει δίχως δισταγμό στα «γουλιασμένα». Σε όλες αυτές τις αφηγήσεις μπορεί κανείς να εντοπίσει λίγο ή πολύ στοιχεία επιτέλεσης, δηλαδή τεχνικές δραματοποίησης της αφήγησης. Η λαογραφική/ανθρωπολογική έρευνα παγκοσμίως έχει υιοθετήσει τη λέξη «επιτέλεση» (performance) κάνοντας προσπάθειες να εξειδικεύσει τον ορισμό και να παράξει πιο συγκεκριμένο λεξιλόγιο γύρω από τα ποικίλα φαινόμενα τα οποία ερμηνεύονται με αυτόν (Kaivola-Bregenhøj : 2014). Όταν ο ερευνητής αποκτήσει την ευκαιρία να αποτελέσει μέρος του ακροατηρίου σε μια αυθόρμητη αφήγηση «γουλιασμένων» καταλαβαίνει πως οι σπουδαιότερες αφηγήσεις του είδους, όπως άλλωστε και οι αφηγητές τους οποίους η κοινότητα θεωρεί σπουδαιότερους, στηρίζονται στην επιτέλεση χρησιμοποιώντας δραματουργικά στοιχεία. Τα στοιχεία αυτά μπορεί να είναι σχετικά αδιόρατα όπως παύσεις, παρατεταμένο κλείσιμο των ματιών, ελαφρά αλλοίωση της φωνής. Ή αλλιώς μπορεί να είναι καταφανή και να ποικίλουν από τις δυνατές φωνές και τα ουρλιαχτά έως τη μίμηση φανταστικών πλασμάτων και το τραγούδι. Έχουμε προσπαθήσει να ερμηνεύσουμε το περιεχόμενο των «γουλιασμένων» και έχουμε δει το πώς η κοινότητα προσπαθεί επιτελεστικά να καταστήσει εφικτή αυτήν την επικοινωνία. Παρακάτω θα συζητήσουμε με μεγαλύτερη λεπτομέρεια τη σχέση των λαϊκών επιτελέσεων με άξονα τα «γουλιασμένα» και των επίσημων επιτελέσεων με άξονα τη Θεία Λειτουργία.

Στην επιτέλεση των «γουλιασμένων» αφηγητής και ακροατήριο αναπτύσσουν μια πολύ ιδιαίτερη, θεατρικής ποιότητας σχέση. Όσο κανείς αφηγείται «γουλιασμένα» αναλαμβάνει να «παραστήσει» (επιτελέσει) μια «ιστορία». Πολύ χαρακτηριστικό είναι το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται εισαγωγικά. «Θα σου παραστήσω ένα «γουλιασμένο»/μια ιστορία, θα σου κάνω μια ιστορία» (ΚΑΛ1.2, ΚΑΛ35.4, ΚΑΛ37.6). Οι λέξεις παραπέμπουν όχι σε απλή αφήγηση αλλά υπόσχονται δραματικό ενδιαφέρον.

Ο R. Schechner, ένας από τους θεμελιωτές της θεωρίας της επιτέλεσης, στηριζόμενος ιδιαίτερα στο ανθρωπολογικό έργο των Turner και Bauman έχει προσπαθήσει να μελετήσει το φαινόμενο μέσα από μια κατεξοχήν διεπιστημονική μέθοδο. Μια πολύ σημαντική παράμετρος που αναφέρεται σε δυο κεντρικές λειτουργίες της επιτέλεσης είναι αυτό της σχέσης ψυχαγωγίας και αποτελεσματικότητας (effectiveness). «Εντοπίζουμε μια επιτέλεση χρησιμοποιώντας τις συντεταγμένες της αποτελεσματικότητας και της ψυχαγωγίας» (Schechner 2006 : 178). Αυτές οι δυο έννοιες αποτελούν ένα πλέγμα δυο πόλους ενός και του αυτού γεγονότος (Schechner 2006 : 143). Καμιά επιτέλεση δεν ενέχει απλώς αποτελεσματικότητα (από την άποψη που μπορεί να επιφέρει τελετουργικά μετασχηματισμούς) ή καθαρά ψυχαγωγία. Αυτή η προσέγγιση παίζει κεντρικό ρόλο στα «γουλιασμένα» γιατί μας προσφέρει ένα μοντέλο που εξηγεί γιατί ταυτόχρονα η αφήγηση αντιμετωπίζεται από την κοινότητα ως κάτι που δεν διασκεδάζει μόνο αλλά και μεταφέρει γνώση, κάτι που δεν είναι μόνο ανάλαφρο «παπαζιλίκι» αλλά και κάτι που μεταφέρει βαθιές βιωματικές αλήθειες. Η ψυχαγωγία και η γνώση, η ακροβασία μεταξύ ανάλαφρου και σοβαρού, ψέματος και αλήθειας, μεταξύ «δημόσιου» και «κρυφού» σεναρίου, όλα αυτά διασφαλίζονται από τις λειτουργίες της επιτέλεσης. Βασική αρχή του Schechner είναι πως καμιά επιτέλεση δεν είναι «καθαρή αποτελεσματικότητα ή καθαρή ψυχαγωγία». Στην επιτέλεση αυτά τα δυο στοιχεία συνυπάρχουν. Πέρα από πρακτικές ανάγκες που μπορεί να καλύπτει μια επιτέλεση πάντοτε, «οι άνθρωποι θέλουν να επιδειχθούν, θέλουν να χορέψουν, θέλουν να περάσουν καλά». (Schechner 2006 : 144) Η παράμετρος «αποτελεσματικότητα» έχει να κάνει με το τελετουργικό κομμάτι της επιτέλεσης, ενώ η ψυχαγωγία με το θεατρικό. Την ίδια όμως στιγμή τελετουργικό και ψυχαγωγικό κομμάτι είναι αδιάρρηκτα και πολλές φορές αξεδιάλυτα συνδεδεμένα.

Ο Ervin Goffmann (2006) υποστηρίζει πως οι άνθρωποι πάντα επιδίδονταν σε παίξιμο ρόλων και στην αναπαράσταση πολλαπλών ταυτοτήτων. Έτσι καταφέρνουν και αναπαριστούν τις προσωπικές και κοινωνικές τους πραγματικότητες σε καθημερινή βάση. Για να το πετύχουν αυτό ανέπτυξαν κοινωνικοθεατρικές συμβάσεις που προχωρούσαν ακόμα και στο σημείο να επινοούν προσωπικότητες και καταστάσεις ανάλογα με την περίπτωση και σε σχέση με αυτήν. Οι φανταστικοί κόσμοι, ο αόρατος

κόσμος, τα φανταστικά πλάσματα στα «γουλιασμένα» αποτελούν όψεις αυτής της παμπάλαιας επινόησης. Πρόκειται για μια συλλογική διαδικασία η οποία παράγει τόσο αφηγητές όσο και ακροατές. Το κάθε μέλος της κοινότητας θα χρειαστεί να επιτελέσει αλλά και να παρακολουθήσει μια επιτέλεση. Η κοινότητα αποκτάει αυτήν την γνώση μέσα σε μια ζωντανή παράδοση την οποία οι άνθρωποι βιώνουν από την γέννησή τους. Σε αυτά τα πλαίσια η επιτέλεση τόσο ως ψυχαγωγία όσο και ως τελετουργία είναι βιωμένη από την κοινότητα ως κάτι πιο περίπλοκα συνυφασμένο με την πραγματική ζωή όταν η αφήγηση θα έχει τελειώσει. (Schechner 2006 : 101). Είναι κάτι που περιγράφει αλλά και καθορίζει την πραγματική ζωή.

Η Θεία Λειτουργία δεν θα μπορούσε να μην εξεταστεί από την θεωρία της επιτέλεσης. Η θεατρικότητα που χρησιμοποιεί και το αποτέλεσμα που θέλει να πετύχει την κάνουν ιδιαίτερα θελκτικό αντικείμενο ανάλυσης σε αντιπαραβολή με τα «γουλιασμένα». Είναι σημαντικό να καταλάβουμε το ότι στα πλαίσια της ενορίας η Θεία Λειτουργία αποτελεί την επιτομή των επιτελεστικών πρακτικών, την σπουδαιότερη από αυτές. Ο εξουσιαστικός ρόλος βέβαια της εκκλησίας βαραίνει ιδιαίτερα στο να καταστεί κάτι τέτοιο απολύτως ξεκάθαρο στη συνείδηση των ενοριτών. Οι ενορίτες όμως προτάσσουν τη δική τους θεωρία επιτέλεσης. Καταρχήν προσπαθούν να εφαρμόσουν τις δικές τους λαϊκές επιτελεστικές προτεραιότητες και αρετές στην Θεία Λειτουργία. Πολλές φορές θα ακούσει κανείς πως ο τάδε ιερέας «κάνει καλή Λειτουργία» σάμπως ο ιερέας και αυτό που επιτελεί να μπορούν να αντιπαραβληθούν με την επιτέλεση των «γουλιασμένων» όπου κάποιοι αφηγητές είναι καλοί, κάποιοι καλύτεροι, κάποιοι άριστοι ή και «άχρηστοι». Σχόλια γίνονται κατά την διάρκεια του καφέ στον ξενώνα, αμέσως μετά την Θ. Λειτουργία και ενώ οι μνήμη είναι ακόμα νωπή, αλλά και σε ιδιωτικές συζητήσεις μέσα στην εβδομάδα για «λάθη» του ιερέα, για τον βαθμό προσήλωσης που φαινόταν να έχει, για το πώς «ένιωθε» τη Θεία Λειτουργία ή απλώς λειτουργούσε μηχανικά, με βαρεμάρα. Επίσης, σχόλια γίνονται για την επίδοση των ιεροψαλτών, αστεία για τυχόν παρεκβάσεις ή ανεπιτυχείς εκτελέσεις μιας ψαλμωδίας. Τα σχόλια αυτά συνήθως ως «κρυφό σενάριο» μπορούν να λάβουν και την μορφή κριτικής αποτίμησης με αρνητικές, χιουμοριστικές, ειρωνικές νύξεις ή θερμές επιδοκιμασίες. Συν τοις άλλοις έντονο είναι το στοιχείο μιας γενικότερης αποτίμησης

της Θ. Λειτουργίας με βάση τον αριθμό του εκκλησιάσματος, τις απουσίες ενοριτών που γίνονται αισθητές και σχολιάζονται με λόγο έντονα συνειρμικό, για διάφορες άλλες λεπτομέρειες όπως το ντύσιμο συγκεκριμένων μελών του εκκλησιάσματος, το πόσο ήσυχα ή ανήσυχα ήταν τα παιδιά κ.τ.λ. Η Θεία Λειτουργία εκτιμάται ακριβώς όπως τα «γουλιασμένα». Σαν επιτέλεση που ακροβατεί μεταξύ θεατρικού δρώμενου και κοινωνικού γεγονότος μεταξύ τελετουργίας και ψυχαγωγίας. Όπως και στα «γουλιασμένα» συγκεντρωνόμαστε, επιτελούμε, αποτιμάμε, έτσι και στη Θεία Λειτουργία. Αποτελεσματικότητα και ψυχαγωγία περιπλέκονται.

Πολύ σφικτά περιελίσσεται το πλέγμα αποτελεσματικότητας-ψυχαγωγίας σε όλες τις τελετουργίες της εκκλησίας (σε κηδείες, κόλυβα), όμως μόνο όπως το αντιμετωπίζει η λαϊκή πρακτική. Οι επίσημοι φορείς της εκκλησίας, ο εφημέριος, ο δεσπότης κάνουν κάθε προσπάθεια να υποβαθμίσουν τον ψυχαγωγικό παράγοντα στις τελετουργίες της εκκλησίας, να περιορίσουν τον κοινωνικό παράγοντα θέτοντας όρια στο αν θα πρέπει κανείς να μιλάει με τον άλλο κατά τη διάρκεια των τελετουργιών, αν θα πρέπει να σκέφτεται και τι να σκέφτεται, αν θα πρέπει να ντυθεί επιδεικτικά και πώς να ντυθεί. Το δόγμα είναι συγκεκριμένο ως προς αυτό. Ο Ο. Β. Hardison (1965), αναφέρεται στον Ονώριο του Ωτέν (12^{ος} αι.) με σκοπό να δείξει πως στα πλαίσια των τελετουργιών του πρώιμου χριστιανισμού οι άνθρωποι αντιμετώπιζαν την τελετή ως δράμα που μπορεί να αντιπαραβληθεί με το κλασσικό θέατρο. Η Θεία Λειτουργία εκείνης της εποχής, όπως παρατηρεί ο Schechner (2006 : 149) είχε πολλά στοιχεία που ταιριάζουν στο σημερινό αβαν-γκαρντ θέατρο και στον υπερτονισμό του στοιχείου της επιτέλεσης : το κοινό ενθαρρύνεται να συμμετέχει, ο χρόνος αντιμετωπίζεται τελεολογικά (συμβολικά), συνδυάζεται χορός, δρώμενο, μουσική, και κυρίως το δρώμενο επεκτείνεται στους δρόμους και στα σπίτια των συμμετεχόντων. Ο ίδιος ερευνητής όμως δεν κατατάσσει την Θ. Λειτουργία στο θέατρο αλλά στην τελετουργία γιατί είναι «περισσότερο αποτελεσματική παρά ψυχαγωγική». Στις μέρες μας και όπως μπορεί να σημειωθεί για τον ορθόδοξο χριστιανισμό και μέσα από το παράδειγμα της Καλύμνου, η Θεία Λειτουργία καθώς και οι τελετουργίες της εκκλησίας γενικότερα υποβαθμίζουν το στοιχείο της ψυχαγωγίας και της κοινωνικής επαφής θέτοντας αυστηρά όρια που ευνοούν την αποτελεσματικότητα και δεν αφήνουν περιθώρια για

κριτική αποτίμηση της επιτέλεσης : αυτό που συμβαίνει έχει εγγενή αξία που ορίζεται από το δόγμα. Ο ενορίτης δεν συμμετέχει στην επιτέλεση παρά νοερά, ακίνητος και αμίλητος μπροστά στην εξουσία των όσων εξελίσσονται μπροστά του. Έχει δικαίωμα να κλίνει τον αυχένα, να γονατίσει, να κάνει τον σταυρό του μα και αυτό σε καθορισμένα σημεία της τελετουργίας και με καθορισμένο τρόπο. Ο ενορίτης δεν μπορεί να έρθει στην Θεία Λειτουργία όποτε θέλει ούτε και να φύγει πριν την «απόλυση» (σε αντίθετη περίπτωση, «αμαρτάνει», δεν «παίρνει την ευλογία»).

Σε μια επιτέλεση «γουλιασμένων» το ακροατήριο είναι ελεύθερο να αποτιμήσει ανοιχτά τον αφηγητή, να τον επαινέσει ή ακόμα και να τον βρίσει ανάλογα με τα λεγόμενά του και την ποιότητα της τέχνης του. Μπορεί να τον διακόψει, να του στερήσει το λόγο, να ασχοληθεί με κάτι άλλο. Το ακροατήριο μπορεί την ώρα της επιτέλεσης να τρώει, να ξαπλώνει, ακόμα και να φύγει για να επιστρέψει αργότερα. Επίσης κάτι εξαιρετικά σημαντικό : στα «γουλιασμένα» δεν υπάρχει a priori κορυφαίος πρωταγωνιστής/στες του δρώμενου. Στη Θεία Λειτουργία ο ιερέας και οι ψάλτες (ακόμα και οι επίτροποι), όλοι τους άντρες, διαχωρίζονται από το ακροατήριο/εκκλησίασμα μέσα από τη γεμάτη εξουσιαστικούς συμβολισμούς περιβολή τους, την ιδιαίτερη θέση που έχουν στον χώρο (στο ιερό, στο αποκλειστικά δικό τους στασίδι) αλλά και μέσα από το αποκλειστικό δικαίωμα που έχουν στην επιτέλεση. Στα «γουλιασμένα» καθένας από το ακροατήριο καθίσταται δυνητικά αφηγητής άσχετα από την ηλικία και το φύλο. Ο καθένας μπορεί να πάρει το λόγο και να προσπαθήσει να εντυπωσιάσει το ακροατήριο. Ανάμεσα σε αυτόν και στο κοινό του δεν παρεμβαίνουν άλλες αμφιέσεις και χώρος παρά όσα εκείνος θα δημιουργήσει με την αφήγησή του. Όλα αυτά είναι αδύνατα εντός των άκαμπτων ορίων της εκκλησιαστικής επιτέλεσης την ώρα της θείας λειτουργίας. Κι όμως και τα «γουλιασμένα» και η Θεία Λειτουργία πραγματεύονται επιτελεστικά τα «αόρατα και τα ορατά» μιλούν δηλαδή για το σύνολο του κόσμου, της πραγματικότητας.

9.2. Το νόημα της απειθαρχίας.

Ακολουθώντας τη σκέψη του M. Eliade γύρω από την αφήγηση μύθων και την εξίσωση τελεστή με το θεϊκό διαπιστώνουμε κάτι που συμβαίνει τόσο στον ιερέα κατά τη Θεία Λειτουργία όσο και στον λαϊκό αφηγητή (Eliade 1957 : 99 κ.ε.). Όταν μιλούν για τον αόρατο κόσμο και τα πλάσματά του, όταν επιτελούν, η υπόσταση και των δυο υπόκειται μια σημαντική μεταβολή. Δεν είναι πλέον μια υπόσταση που μετέχει μόνο στο ορατό αλλά και στο αόρατο φάσμα. Οι τελεστές εισβάλλουν σε ένα αφηγηματικό πεδίο και μαζί τους συμπαρασύρουν το ακροατήριο εκεί όπου η πραγματικότητα αναπαρίσταται ως ολοκληρωμένη, δηλαδή ως πραγματικότητα ορατών και αοράτων. Ο χρόνος της αφήγησης επηρεάζει τον καθημερινό χρόνο, ο τόπος της αφήγησης υπερκαλύπτει τον καθημερινό τόπο. Η επιτέλεση σε αυτά τα πλαίσια είναι μια πρακτική που εκμαγεύει την καθημερινότητα και αποκαλύπτει την πραγματικότητα, τον «κόσμο» στην «αληθινή» του υπόσταση εκεί που ορατά και αόρατα συνυπάρχουν ταυτόχρονα. Οι ενορίτες γνωρίζουν πως τα πάντα αποτελούνται από ορατά και αόρατα πράγματα, καταστάσεις και πλάσματα όμως μόνο κατά διάρκειά της επιτέλεσης της Θείας Λειτουργίας και της αφήγησης, (των «γουλιασμένων» στην περίπτωση μας) η αφηγηματική συνθήκη, η επιτέλεση είναι πιο «αληθινή» και από την καθημερινότητα. Εκεί που συγκλίνει ο αόρατος με τον ορατό κόσμο είναι ο αφηγηματικός μεθοριακός «τόπος» τον οποίο δημιουργεί η επιτέλεση, εκεί χαρτογραφείται η πραγματικότητα σε όλες της τις όψεις

Και εκεί εμφανίζεται η χάωδης διαφορά μεταξύ εκκλησιαστικής και λαϊκής επιτέλεσης, διαφορά που τελικά παραπέμπει σε δυο διαφορετικούς τρόπους ζωής και δυο διαφορετικές κοσμοθεωρίες. Η εκκλησιαστική επιτέλεση βασίζεται σε δογματικά κείμενα όπως τα ορίζει η πατερική φιλολογία τα οποία είναι κείμενα εξουσίας : από το ευαγγέλιο, το τυπικό της εκκλησίας, τονίζει ξανά και ξανά ο εφημέριος, δεν γίνεται να αφαιρεθεί «ούτε κεραία». Το αντίθετο ισχύει στα «γουλιασμένα» και στο περιβάλλον της προφορικότητας : όλα γίνεται να αφαιρεθούν κατά βούληση, να προστεθούν και να πολλαπλασιαστούν. Η εκκλησιαστική επιτέλεση βασίζεται σε μια πολύ καλά καθορισμένη ιεραρχία προσώπων και πραγμάτων τόσο στο ορατό όσο και στο αόρατο

επίπεδο της ύπαρξης. Από τον απλό ενορίτη έως τον οικουμενικό πατριάρχη και τον βασιλιά και από τον διάβολο έως τους αγίους και τον Τριαδικό Θεό η ιεραρχία είναι απόλυτη. Αυτό το «απόλυτο» έχει κοινωνικό αντίκτυπο γιατί αμέσως παραπέμπει σε εξουσιαστές ανώτερους και εξουσιαζόμενους κατώτερους. Παραπέμπει σε πλάσματα βδελυρά και ανόσια και σε πλάσματα άγια. Ο ιερέας επιτελεί αυτήν την κανονικότητα απαρέγκλιτα διαιωνίζοντας στην «πραγματικότητα» το κύρος αυτής της κανονικότητας και μαζί το κύρος των εξουσιαστικών ιεραρχικών δομών μέσα στις οποίες η Εκκλησία παίζει κυρίαρχο ρόλο.

Ο λαϊκός αφηγητής επιτελεί την απειθαρχία σε αυτήν την ιεραρχική κανονικότητα. Και το κάνει αυτό με πολλούς τρόπους στους οποίους αναφερθήκαμε διεξοδικά στα προηγούμενα κεφάλαια και τους οποίους αξίζει, επιλογικά να ανακεφαλαιώσουμε. Ο λαϊκός αφηγητής μιλάει για την ιδιοτέλεια της εξουσίας και των ισχυρών. Μιλάει για την τιμωρία της στον αόρατο κόσμο. Επιτελεί την απειθαρχία του στην ιστορική μνήμη που θέλουν να του επιβάλλουν οι κοινωνικά ανώτεροι, την απειθαρχία του στις αναπαραστάσεις τους. Αυτούς που η ελίτ αναπαριστά στην κορυφή, εκείνος τους υποβιβάζει προσάπτωντάς τους βασικά πάθη. Τα αξιώματά και τους βαθμούς που φέρουν τα προσδίδει και στα φανταστικά πλάσματα γνωρίζοντας τη λεπτή ειρωνία ενός τέτοιου αφηγηματικού ισομορφισμού : τα στοιχειά εμφανίζονται ντυμένα με ιερατική ή δεσποτική περιβολή, ο διάβολος μπορεί να είναι «πρύτανης», να μαζεύει αχόρταγα «γαλόνια» και στρατιωτικούς βαθμούς, ονομάζεται «Τσζύριος» ενώ ο συνασπισμός στοιχείων ονομάζεται μεταξύ άλλων «επιτελείο», «συνέδριο», «κογκλάβιο». Αυτούς που η ελίτ παρουσιάζει ως λόγιους εκείνος τους παρουσιάζει ως άρπαγες. Αυτούς που η ελίτ παρουσιάζει ως τυράννους εκείνος τους παρουσιάζει ως φίλους. Αυτούς που η ελίτ παρουσιάζει ως ευεργέτες εκείνος τους παρουσιάζει ως δαίμονες. Αυτούς που η ελίτ αναπαριστά ανίσχυρους εξαιτίας της καταγωγής, του φύλου και της κοινωνικής θέσης η λαϊκή επιτέλεση τους παρουσιάζει ισχυρούς και αγέρωχους. Η λαϊκή επιτέλεση δημιουργεί υπόγεια και σε κοινή συνενοχή μια κοινοτική κοσμοθεωρία που ταιριάζει σε καταπιεζόμενους : δημιουργεί δικούς της ήρωες που πετούν δυναμίτες. Δημιουργεί δικές της επαναστάσεις όπου γυναίκες μετατρέπονται σε πολεμιστές. Δημιουργεί δικές της ιεραρχίες. Η λαϊκή επιτέλεση μιλάει για τους οικείους

νεκρούς ως παρόντες τη στιγμή που ο εξουσιαστικός λόγος τους αποδίδει ένα αδρανές στάτους στο παρόν το οποίο υπηρετεί ένα απώτατο μέλλον. Ο αφηγητής μιλάει για τα ανόσια όχι μόνο ως τη βδελυρή και ύπουλη βάση της ιεραρχίας των αόρατων πλασμάτων που αντιμάχονται αιώνια των άνθρωπο και που θα τυραννούν αιώνια τους αμαρτωλούς. Μιλάει για τον διάβολο και για τα στοιχειά ως κάτι με το οποίο μπορεί να ταυτιστεί αναπαραστατικά προκειμένου να συμβολίσει ποιότητες και χαρακτηριστικά του εαυτού του, μπορεί να πολεμάει εναντίον τους αλλά και να γελάει μαζί τους (με το μικρό διαβολάκι που με τα κερατάκια και την ουρίτσα του κάνει ακροβατικά πάνω στο «κοντομοίρι» της πόρτας. ΚΑΛ37.10). Και το κυριότερο (και πιο απαράδεκτο δογματικά) είναι το ότι μπορεί να επικαλείται την βοήθειά τους. Οι πρακτικές μαγείας όπως αποκαλύπτονται βιωματικά αλλά και μέσα από τα «γουλιασμένα» δίνουν στους πλέον καταπιεσμένους, τους φτωχότερους, τις γυναίκες, αλλά και στην κοινότητα συνολικά την δυνατότητα να μιλήσει για την πραγματικότητα όπως διαμορφώνεται μέσα από το σπάσιμο των δογματικών κανόνων και ιεραρχιών παρακάμπτοντας την ηγεμονία της ελίτ. Τελικά η επιτέλεση των «γουλιασμένων» προβάλλει ως ο τρόπος μέσα από τον οποίο διασπείρεται όλη αυτή γνώση εντός της κοινότητας. Ένας τρόπος που και ο ίδιος νοσηματοδοτείται ως απειθαρχία στον αντίποδα των «επίσημων» επιτελέσεων όπως η Θεία Λειτουργία.

Γίνεται να μετρηθεί ο κοινωνικός αντίκτυπος των «γουλιασμένων», να μεταφραστεί σε κάτι πρακτικό; Γιατί ναι μεν ο λαϊκός αφηγητής αναπαριστά μια πραγματικότητα διαφορετική από την βιωμένη, την γεμάτη αδικίες και διακρίσεις για εκείνον όμως αυτή η αναπαράσταση αλλάζει τελικά τη ζωή του; Όπως το έθεσε κυνικά ένας ντόπιος λόγιος την τελευταία φορά που βρέθηκα στο πεδίο : «βρήκε ποτέ κανείς μεροκάματο με τα παπαζιλίκια και τις ιστορίες;». Οι «άρχοντες» έχουν πάντοτε τη δυνατότητα να ερμηνεύουν το δόγμα, τον νόμο και συχνά να τον παρακάμπτουν. Στο παράδειγμα της Καλύμνου είδαμε πως η ελίτ που προτάσσει συνεχώς το δόγμα, την ιεραρχία και την κανονικότητα ως μέσο επιβολής της εξουσίας στα υπάλληλα κοινωνικά στρώματα, δεν διστάζει από τη μια στιγμή στην άλλη όλα αυτά να τα αγνοήσει. Ο ντόπιος πολιτικός εύκολα θα ξεσηκωθεί δια των όπλων εναντίον του δεσπότη (για να θυμηθούμε την περίπτωση του εμφυλίου μεταξύ των Ρεϊσηδων και του Ι. Πατελλάκη

και πιο πρόσφατα την όχι ένοπλη αλλά ιδιαίτερα έντονη κίνηση δημοτικών αρχόντων εναντίον του Ν. Χατζημιχάλη). Ο ντόπιος λόγιος εύκολα θα παραποιήσει τα ιστορικά δεδομένα φέρνοντάς τα στα μέτρα του. Τα οικονομικά σκάνδαλά και οι παράτυπες συναλλαγές θα γίνουν. Ο ντόπιος άρχοντας την εποχή που η φήμη και μόνο πως κάποιος ενορίτης ασχολείται με την μαγεία ισοδυναμεί με κοινωνικό αποκλεισμό, θα διατηρεί εις γνώση των πάντων ενημερωμένη βιβλιοθήκη με μεταφυσικές πραγματείες και θα φιλοξενεί την προσωπική του μάγισσα. Οι πρωταθλητές του δόγματος, της ιεραρχίας, της κανονικότητας διατηρούν το μοναδικό δικαίωμα να μην υπακούουν σε αυτά. Όταν όμως κάποιος από τα υπάλληλα κοινωνικά στρώματα, έστω και επιτελέσει δημόσια την ανυπακοή του εκείνοι θα στραφούν κατάφορα εναντίον του. Ορισμένοι έχουν δικαίωμα μόνο να υπακούουν.

Έχοντας βιώσει και μελετήσει τους «σφουγγαρομαχαλάδες», βλέποντας παράλληλα τη δράση των «αρχόντων», μελετώντας τις πηγές και τις αναπαραστάσεις, λόγιες και λαϊκές γύρω από αυτούς γίνεται ξεκάθαρο κάτι που αρχικά φαίνεται αποκαρδιωτικό. Οι περισσότεροι «άρχοντες» εκκλησιαστικοί και πολιτικοί, καπεταναίοι και μεγαλέμποροι έχουν περάσει μια άνετη ζωή με πόρους και κοινωνική αίγλη άπλετα στη διάθεσή τους : μια ζωή δίχως ιδιαίτερα εμπόδια. Λίγο πιο κάτω στην ιεραρχία ντόπιοι λόγιοι, εφημέριοι, μεσοαστοί, δρουν ως διάμεσοι μεταξύ αρχόντων και ενοριτών και για αυτό ανταμείβονται αν όχι με μια αρχοντική ζωή σίγουρα με πρόσβαση σε πόρους και αγαθά αδιανόητα για την πλειονότητα. Στην βάση της κοινωνίας τα πράγματα ήταν πάντοτε δύσκολα. Ο πολύς κόσμος ζούσε στην ανέχεια, στα χρέη, με ελάχιστους πόρους, με τη δαμόκλειο σπάθη του «ατυχήματος» στο σφουγγαράδικο ταξίδι. Ο ενορίτης δεν μπορούσε, δεν μπορεί ακόμα να υποστεί μόνης του τις συνέπειες μιας ανυπακοής ενάντια στις αναπαραστάσεις της τοπικής άρχουσας τάξης, έχει ανάγκη την έγκρισή τους για να αποκτήσει την ελάχιστη αυτή πρόσβαση σε πόρους, μισθωτή εργασία. Δεν επιτελεί την ανυπακοή του δημόσια και ατομικά, σε αυτά τα πλαίσια σπανιώς εκφράζει τις πραγματικές του σκέψεις.

Και να όμως που βρίσκεται κανείς να συμμετέχει ένα απόγευμα στα «γουλιασμένα» που επιτελούνται το ένα μετά το άλλο στο κατώγι ενός σπιτιού στο «Μαράσσι». Εκεί που σε συλλογικό επίπεδο επιτελείται κρυφά η απειθαρχία εναντίον

των αρχόντων. Και αυτό δεν μπορεί να γίνει παρά αποκαλύπτοντας τα όσα οι άρχοντες συγκαλύπτουν αρμόζοντας τα ορατά και τα αόρατα σε μια πραγματικότητα την οποία εκείνοι δεν θα αποδεχτούν ποτέ πολύ απλά γιατί μέσα της δεν προβάλλουν ως εξουσιαστές. Πως μπορεί να μετρηθεί η απόδοση νοήματος σε έναν κόσμο που από μόνος του είναι παράλογα άδικος; Τα «γουλιασμένα» δεν μετριούνται σε μεροκάματα και πιάτα φαγητό, δυστυχώς. Όμως η επιμονή με την οποία καταπολεμήθηκαν από την ελίτ όσο και η επιμονή με την οποία επιτελέστηκαν υπόγεια από το λαϊκό αφηγητή δεν μπορεί παρά να προδίδει την ιδιαίτερή τους αξία. Ο Έ. Durkheim γράφει : «Υπάρχει κάτι αιώνιο στη θρησκεία, κάτι που προορίζεται να επιβιώσει όλων των ειδικών συμβόλων με τα οποία η θρησκευτική σκέψη έχει με επιτυχία καταφέρει να καλύψει τον εαυτό της. Καμιά κοινωνία δεν υπάρχει που να μην νιώθει περιοδικά την ανάγκη να ενισχύσει και να επιβεβαιώσει τα συλλογικά της συναισθήματα και τις ιδέες εκείνες που διαμορφώνουν την ενότητα και την προσωπικότητά της» (Durkheim 2001 : 323). Τα γουλιασμένα φανερώνουν αυτό το «αιώνιο» της θρησκευτικής σκέψης στη συλλογική μνήμη των ενοριών. Το δόγμα που έχει επικαλύψει τη θρησκεία, μια επικάλυψη την οποία έχουν χτίσει με προσοχή οι άρχοντες για να καταστήσουν τον εαυτό τους κυρίαρχο προσπαθεί συνεχώς να ελέγξει αυτό το «αιώνιο». Δεν θα κάνουμε κι εμείς μεταφυσική, δεν θα μεταθέσουμε στο αύριο τη σπουδαιότητα των «γουλιασμένων». Το νόημά τους βρίσκεται στο παρόν της επιτέλεσής τους. Μιλάει για αυτό που οι «άρχοντες» θέλουν να αποσιωπήσουν, μιλάει για την αλήθεια, την παγερή, καταλυτική αλήθεια της καταπίεσης των πολλών από τους λίγους. Μιλάει για την αλήθεια των διακρίσεων, της φτώχειας, της πείνας, του εγκλήματος, της απώλειας. Αναπαριστά έναν κόσμο με διαφορετικές ιεραρχίες στον οποίο η αντίσταση εναντίον των ελίτ είναι δυνατή, στον οποίο η δικαιοσύνη είναι εφικτή. Η κοινότητα μεταφέρει από γενιά σε γενιά την αναπαράσταση αυτού του καλύτερου κόσμου ως πρόταγμα, ως πιθανότητα, ως αλήθεια και ως την ιδέα εκείνη που διαμορφώνει την ενότητα και την ταυτότητά της. Όσο συμβαίνει αυτό, υπάρχει νόημα κανείς να συνεχίζει.

Μπορεί να υπάρξει μια γενική ερμηνεία των «γουλιασμένων» ως αναπαράσταση των ενοριακών όρων ζωής; Σε μια τέτοια προσπάθεια δεν πρέπει να παραλειφθούν ορισμένα πολύ σημαντικά στοιχεία. Υπάρχουν πράγματα στην καθημερινή ζωή του

ενορίτη τα οποία κανείς επιθυμεί να αποκρύψει. Ένα από αυτά είναι η φτώχεια. Ένα άλλο είναι το έγκλημα, είτε αυτό που συντελείται εναντίον κάποιου είτε αυτό που πραγματοποιεί κανείς. Η φτώχεια και το έγκλημα έχουν ψυχοσωματικές επιπτώσεις. Αποτελούν ακραίες καταστάσεις που ωθούν στα όρια τόσο το άτομο όσο και την κοινότητα. Τα «γουλιασμένα» αναπαριστούν -δηλαδή αποκρύπτουν και φανερώνουν- καταρχήν, τη φτώχεια. Έπειτα, τα όσα προκύπτουν από τη φτώχεια : αντικοινωνική συμπεριφορά, κλοπές, βία, παραβίαση του ανθρώπινου σώματος, του γυναικείου σώματος ειδικότερα. Τα «γουλιασμένα» αναπαριστούν τη δύσκολη ζωή και τις έντονες διακρίσεις εναντίον των φτωχότερων γυναικών δείχνοντάς μας πως στον ορισμό περί «τοπικής άρχουσας τάξης» θα πρέπει να μπορούμε να διακρίνουμε και τις λεπτότερες αποχρώσεις, τις πιο εξειδικευμένες κλίμακες στην ιεραρχία που μιλούν για άτυπους, καθημερινούς εξουσιαστές ακόμα και μεταξύ των εξουσιαζόμενων.

Υπάρχουν, επίσης, πράγματα στην καθημερινή ζωή του ενορίτη τα οποία κανείς επιθυμεί να αποκαλύψει. Τα θύματα των διακρίσεων αποκαλύπτουν στην κοινότητα μέσα από την αφήγηση, με πλάγιο μα διόλου ανίσχυρο τρόπο, τόσο το έγκλημα που συντελείται εναντίον τους όσο και τις πιθανές συνέπειες. Χαρακτηριστικότερα παραδείγματα : οι γυναίκες έχουν δύναμη και συνασπισμένες δεν θα διστάσουν να την χρησιμοποιήσουν. Οι «σφουγγαρομαχαλάδες» έχουν δύναμη, επίσης. Οι άντρες τους την επιτελούν στα βουνά, απρόσιτοι και θαυμαστοί διαμορφώνοντας τη συλλογική ταυτότητα ως προς την εξουσία της τοπικής άρχουσας τάξης : μια εξουσία η οποία αμφισβητείται καθώς ο ενορίτης ενδύεται τα σύμβολα των φανταστικών πλασμάτων καθώς εισέρχεται στον αφηγηματικό τόπο των φανταστικών πλασμάτων στο βουνό : κινήσεις και σύμβολα μια αρχέγονης, χαοτικής δύναμης την οποία ο επίσημος λόγος συστηματικά λειδορεί ή δαιμονοποιεί ως «άλλο» και την οποία η συλλογική κοσμοθεώρηση των ενοριτών εναγκαλίζεται ως μέρος του «εαυτού».

Οι ενορίτες αναπαριστούν την ταυτότητά τους με τα ίδια συμβολικά υλικά από τα οποία είναι φτιαγμένα τα φανταστικά πλάσματα, τα στοιχειά, ο Διάβολος στα «γουλιασμένα». Οι ενορίτες υιοθετούν συμβολισμούς του δαιμονικού, του ανόσιου, του χαοτικού και του καταστροφικού, μετατρέπονται οι ίδιοι σε «στοισσά» όσο διαρκεί η επιτέλεση, η τελετουργία, το παράνομο σμίξιμο, το ρίζιμο των δυναμιτών, η εκδικητική

πράξη. Αλλά και στη μαγεία : οι ενορίτες δεν διστάζουν να εντάξουν το δαιμονικό στα πλαίσια των όσων επικαλούνται και επιδιώκουν προκειμένου να αποκτήσουν αυξημένη εξουσία πάνω στη ροή των πραγμάτων του κόσμου.

Στην κανονικότητα του δόγματος και της επίσημης ρητορικής θα συναντήσει κανείς αρκετή ομοιομορφία. Αυτά τα πλάσματα αυτές οι τελετουργίες και αυτές οι συμπεριφορές είναι στα πλαίσια του ιερού και του κοινωνικά αποδεκτού, ετούτα όχι. Το ιερατείο ως φορέας και ερμηνευτής του δόγματος μπορεί και να παρακάμπτει τεχνηέντως την «κανονικότητα» ή να προτείνει μιαν άλλη κανονικότητα εφόσον βέβαια δεν θίγεται η κοινωνική και πολιτική πρωτοκαθεδρία του. Δεν χρειάζεται βέβαια να πούμε πως σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως αυτήν της οικογένειας Βουβάλη η εξουσία ακύρωνε τα πάντα : οι ισχυροί μπορούσαν ανενόχλητοι να ασχολούνται με μεταφυσική και μαγεία την εποχή που για τις υπάλληλες ομάδες μια παρόμοια αποκάλυψη ισοδυναμούσε με απομόνωση από την κοινότητα και με βαρύ κοινωνικό τίμημα. Αυτό που η ελίτ δεν μπορεί να αποδεχτεί ή να προτείνει με κανέναν τρόπο (τουλάχιστον δημόσια) είναι εκείνο που αποδέχεται και προτείνει η λαϊκή σκέψη : το ανόσιο είναι μέρος του «κόσμου» και πως ο «κόσμος» ως αόρατη και ορατή πραγματικότητα αποτελεί μια αδιάσπαστη ενότητα στο τώρα. Επιπλέον, πως ο κόσμος περιέχοντας το ανόσιο μπορεί να αναπαρασταθεί και να ελεγχθεί και μέσα από αυτό όπως και μέσα από το ιερό. Σε αυτά τα πλαίσια ο ενορίτης ατομικά και η ενορία συλλογικά δεν διστάζει να επιτελέσει την απειθαρχία της απέναντι στις νόρμες του «δόγματος» και στην εξουσία των λίγων ως ερμηνευτές του. Προτάσσει αναπαραστάσεις του ανόσιου, πρακτικές του ανόσιου ως πρακτικές δύναμης οι οποίες αν και «υπόγειες», αν και στα πλαίσια του «κρυφού σεναρίου» ή στις παρυφές τις κοινωνίας αποκαλύπτονται ως αναπαραστάσεις αντίστασης και απειθαρχίας σε κάθε μορφή εξουσίας, κυρίως της εκκλησιαστικής, διαδραματίζοντας καταλυτικό ρόλο στην καθημερινή ζωή.

9.3. Καινοφανή φανταστικά πλάσματα.

Τρία από τα χαρακτηριστικά της νεωτερικότητας τα οποία δεν εντοπίζονται ούτε στις πιο πολύπλοκα δομημένες προνεωτερικές κοινωνίες είναι η αποδυνάμωση της

παραδοσιακής κοινότητας και η κινητοποίηση και ένταξη του πληθυσμού στο έθνος-κράτος, η ολική διαφοροποίηση των θεσμικών χώρων και η εξάπλωση της εξατομίκευσης (Μουζέλης 2014 : 18). Στην έρευνα μας μελετήσαμε την αφηγηματική αναπαράσταση της ενορίας στο παράδειγμα της Καλύμνου από τα τέλη του 19^{ου} αι μέχρι και την πρώτη δεκαετία του 21^{ου}. Η ενορία αποτελεί ένα ακόμα παράδειγμα μιας κοινότητας σε μετάβαση προς τη νεωτερικότητα η οποία λίγο ή πολύ ακόμα συνεχίζεται αν και η έρευνα, όπως σημειώνει ο Ν.Π. Μουζέλης, πλέον μιλάει για μετα-νεωτερικότητα ή ύστερη νεωτερικότητα. Η μαζική ένταξη στο εθνικό κέντρο έχει χαρακτηριστεί γενικά από αυτό που η έρευνα έχει αποτυπώσει ως μια διαδικασία θρησκευτικού εξορθολογισμού. Η προνεωτερική εποχή χαρακτηρίζεται από έναν θρησκευτικό δυισμό μεταξύ της επίσημης θρησκείας και λαϊκής λατρείας. Η επίσημη θρησκεία εστιάζει στα ιερά κείμενα και στην ορθή, δογματική ερμηνεία τους, στη συνοχή του θεολογικού δόγματος ενώ η λαϊκή λατρεία όπως την περιγράψαμε και στο παράδειγμα της Καλύμνου αντιστέκεται σε αυτού του είδους την κανονικοποίηση διατηρώντας στοιχεία από παλαιότερες υποδομές ως ζωντανό κομμάτι της. Στη νεωτερικότητα στοιχεία του επίσημου δόγματος (αλλά και της επιστήμης) είναι πιο εύκολο να διαδοθούν στα λαϊκά στρώματα (Μουζέλης 2014 : 34 κ.ε.). Παράλληλα όμως με αυτόν τον εξορθολογισμό παρατηρούνται τάσεις από-ορθολογικοποίησης καθώς στα πλαίσια των νέων ηλεκτρονικών μορφών κοινωνικής διάδρασης, διασκέδασης και στα πλαίσια των διαδικτυακών, πλέον, κοινοτήτων το μαγικό στοιχείο επανεμφανίζεται και αποκτάει παγκόσμιες διαστάσεις. Το «δόγμα», πολιτικό, οικονομικό, θρησκευτικό και οι εξουσιαστικές δομές που το παρουσιάζουν ως «αλήθεια» και κανονικότητα έχουν να αναμετρηθούν με νέα δεδομένα – εξελίσσονται και αυτές μαζί τους. Οι κοινότητες πλέον είναι εικονικές, δημιουργούν και διασπείρουν την προφορική τους «παράδοση» χρησιμοποιώντας το διαδίκτυο και μια πλειάδα νέων μέσων αφήγησης και επιτέλεσης στα οποία περιλαμβάνεται όχι μόνο ο προφορικός λόγος αλλά και η δυνατότητα παράλληλης χρήσης κειμένου, εικόνας, ήχου. (Παπαχριστοφόρου : 2014).

Μελετητές όπως η L. Dègh (1995, 2001) και ο J.H. Brunvard (1993) εφιστούν την προσοχή μας στην διασπορά των νέων θρυλούμενων τα οποία ξεκινούν ως αστικοί θρύλοι και πλέον διαχέονται ως «ιστορίες» συστημάτων πίστης σε έναν υπερ-τοπικό

παγκόσμιο ιστό αλληλεπίδρασης. Σε αυτήν την διαδικασία το τοπικό δεν παραγκωνίζεται. Όπως το θέτει ο Ν.Π. Μουζελής, «στην ύστερη νεωτερικότητα ο εαυτός διαμορφώνεται τόσο από τοπικές-κοινοτικές όσο και από εθνικές και παγκόσμιες αφηγήσεις. Περιττό είναι να πούμε ότι οι τρεις τύποι αφηγήσεων είναι αλληλένδετοι. Δεν λαμβάνουν χώρα σε ξεχωριστά μέρη. Κάθε τύπος λόγου, αφήγησης, επηρεάζει τους άλλους δύο. Επομένως, η συνοχή της αφηγηματικής ζωής επιτυγχάνεται με τον συνυπολογισμό των πρακτικών, αρετών και συνεχιζόμενων παραδόσεων και στα τρία επίπεδα» (Μουζελής 2014 : 101).

Η εκκλησία αντέδρασε στον ερχομό της νεωτερικότητας, η οποία αμφισβήτησε τον εξουσιαστικό της ρόλο. Παράλληλα η κοινότητα η οποία δεν περιορίζεται πλέον αποκλειστικά στους παραδοσιακούς ενοριακούς όρους ζωής συνεχίζει να προσεγγίζει τον κόσμο και τις εξουσιαστικές δομές του μέσα από τα φανταστικά πλάσματα των «γουλιασμένων» τα οποία ως παραδόσεις-θρύλοι έχουν εγγενές χαρακτηριστικό την δυνατότητα εγκόλπωσης νεωτερικών πολιτισμικών και κοινωνικά στοιχείων και τη δυναμική τους αναπαράσταση.

Η αντίδραση της τοπικής εκκλησιαστικής ελίτ απέναντι στη νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από την αναπαράσταση των νέων όρων ζωής ως εξωτερική απειλή για την κοινότητα. Εντονότερα από τη δεκαετία του 1980 αποτυπώνεται κάτι που έχει ξεκινήσει νωρίτερα και που χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητα και την παγκοσμιοποίηση ως μια ισχυρή εισροή πληροφοριών και προϊόντων που σχετίζονται στενά με τον καπιταλιστικό/κορπορατικό οικονομικό γίγνεσθαι (πβ. Hobsbawm 2008). Πρόκειται στην ουσία για την πρόταση ενός νέου τρόπου ζωής, πρόταση που γίνεται πραγματικά από έναν εξωτερικό, σε σχέση με την κοινότητα, παράγοντα. Μέχρι το 1990 περίπου κάθε σπίτι στην ενορία αποκτάει τηλεόραση, την ίδια δεκαετία λειτουργούν οι πρώτοι ιδιωτικοί σταθμοί εθνικής εμβέλειας. Την ίδια δεκαετία ο προσωπικός ηλεκτρονικός υπολογιστής ο οποίος μπορούσε μέχρι τότε να αγοραστεί μόνο από τους οικονομικά ισχυρότερους καθίσταται προσβάσιμος στα ευρύτερα λαϊκά στρώματα. Ξεκινάει η άμεση επαφή μέσω της καταλυτικής επίδρασης κειμένου, ήχου και εικόνας με την παγκόσμια κοινότητα. Ταυτόχρονα, σημαντικά μεγέθη της τοπικής οικονομίας φεύγουν από τα χέρια των τοπικών ελίτ και εντάσσονται σε ένα ευρύτερο σύστημα συσχετισμών,

εθνικό και παγκόσμιο.

Το πως αντέδρασε η εκκλησία σε αυτές τις τεράστιες αλλαγές αποτελεί ένα πολύ ενδιαφέρον πεδίο μελέτης. Οι πρώτες αντιδράσεις τόσο του τοπικού ιερατείου όσο και τις ανώτερης εκκλησιαστικής ιεραρχίας ήταν μαζικά ακραίες και χαρακτηρίζονταν από την κατάφορη δαιμονοποίηση κάθε στοιχείου που «ερχόταν απέξω». Η εκκλησία ως συντηρητικός θεσμός αντέταξε οργανωμένα μια αναπαράσταση της νεωτερικότητας ως απειλή η οποία όμως φάνηκε δυσλειτουργική και απορρίφθηκε εν πολλοίς μέχρι την αλλαγή της χιλιετίας. Η μελέτη και αποδελτίωση των βιβλίων της δανειστικής βιβλιοθήκης του Αγίου Βασιλείου (Παράρτημα, Κείμενο 5.3.) και άλλων τεσσάρων ενοριών του νησιού στις οποίες η πρόσβαση κατέστη εφικτή αποκαλύπτει κάτι το οποίο έχει προταθεί μεταξύ άλλων και από τον Ο. Λιντερμάγιερ στη μελέτη του σχετικά με τους συμβολισμούς της χριστιανικής μισαλλοδοξίας (Λιντερμάγιερ 2008). Ας αναφέρουμε τα κύρια χαρακτηριστικά της αναπαράστασης της νεωτερικότητας ως απειλής τα οποία το ιερατείο επιτέλεσε από τον άμβωνα, στα κατηχητικά και σε δημόσιες συγκεντρώσεις.

Η τεχνολογική πρόοδος και ιδιαίτερα οι υπολογιστές παρουσιάστηκαν ως έργο του Διαβόλου με διάφορες επίβουλες, κρυφές διαστάσεις που σκοπό είχαν τον έλεγχο της κοινότητας και την αλλοτρίωσή της. Οι νέες μορφές διασκέδασης, η ροκ μουσική, οι τρόποι ντυσίματος και συμπεριφοράς δαιμονοποιούνται εξίσου και σχετίζονται άμεσα με τη λατρεία του Σατανά. Οι φυσικές επιστήμες παρουσιάζονται ως έργο παραπλάνησης και προπαγάνδας του αθεϊσμού. Στο σύνολό τους οι αλλαγές αυτές υποκινούνται από μια φασματική ομάδα υπέρ-εχθρών η οποία κατά καιρούς μπορεί να αλλάζει ονόματα (Παπισμός, Σιωνιστές, Χιλιαστές, Εβραιομασώνιοι, «Νέα Τάξη» κ.α.) αλλά δεν αλλάζει σκοπό : την ύφανση μιας παγκόσμιας συνωμοσίας για την κατάλυση της ορθοδοξίας. Η εκκλησία προσπαθεί να κατασκευάσει συλλογικές αναπαραστάσεις για τον «νέο εχθρό» αντλώντας από το δαιμονολογικό/εσχατολογικό υπόστρωμα μιας θεολογίας αιώνων. Τελικά η «νέα εποχή» εναρμονίζεται με τις εσχατολογικές περί Αντιχρίστου αντιλήψεις. Οι αντιλήψεις αυτές για άλλη μια φορά στοχοποιούν έθνη και κοινωνικές ομάδες που βρίσκονται στο στόχαστρο χριστιανικών διωγμών από τον Μεσαίωνα, ειδικά τους Εβραίους. Η χριστιανική ελίτ κατασκευάζει «την εικόνα

ορισμένων εθνών με τέτοιο τρόπο, ώστε τα έθνη αυτά (και ο τρόπος ζωής τους) εμφανίζονται ως σύμμαχοι των Δυνάμεων του Κακού» (Λιντερμάγιερ 2008 : 255).

Η πρώτη αντίδραση της εκκλησίας μπροστά σε μια πραγματικότητα που αφαιρεί από εκείνη την εξουσία και την ικανότητα ελέγχου του τρόπου ζωής της κοινότητας ήταν οργανωμένη αλλά δυσλειτουργική. Οι λόγοι δυσλειτουργίας θα πρέπει να αποτελέσουν αντικείμενο μιας ξεχωριστής μελέτης όμως η μελέτη των «γουλιασμένων» μας προσφέρει ορισμένους προσανατολισμούς. Στη βάση της αντίδρασης της εκκλησίας στον ερχομό της νεωτερικότητας προτάθηκαν παραδοσιακές δογματικά αναπαραστάσεις του Κακού τις οποίες η λαϊκή κοσμοθεωρία δεν είχε στην πραγματικότητα ποτέ εντελώς ενστερνιστεί πλήρως. Ο Σατανάς, ο Εβραίος, ο ξένος όπως προβάλλει μέσα από τα γουλιασμένα δεν είναι μόνο ο «εχθρός» της χριστιανικής μισαλλοδοξίας αλλά και ένας πιθανός σύμμαχος αναπαραστατικά ή και πρακτικά είναι «στοισσό» με το οποίο κανείς ταυτίζεται στον καθημερινό λόγο αλλά και αφηγηματικός χαρακτήρας από τον οποίο κανείς ζητά βοήθεια στις μαγικές πρακτικές. Όπως και να έχει, στη διένεξη εκκλησίας- νεωτερικότητας, δηλαδή παραδοσιακών και νέων εξουσιαστικών αναπαραστάσεων και δομών η νεωτερικότητα υπερίσχυσε. Το Κακό (Ο Διάβολος, οι ξένοι, τα φρικιαστικά φανταστικά πλάσματα) έχασε την πρωτοκαθεδρία του ως φόβητρο και ως αποδιοπομπαίος τράγος (Kearny 2004 : 26-46) και μετατράπηκε σε καινοφανές σύμβολο ωραιοποίησης, ηδονής και ελευθερίας μέσα από την κατανάλωση (Muchembled 2000 : 423 κ.ε.).

Η έρευνα, όπως την επισκοπεί ο Α. Σμέμαν, αποτυπώνει το φαινόμενο της απομάκρυνσης του μέσου Έλληνα από την εκκλησία και τον ενοριακό τρόπο ζωής ως «παρακμή της εκκλησιαστικής ζωής» (Σμέμαν 1987 : 83) κάτι που στο παράδειγμα της Καλύμνου βιώνεται έντονα ακόμα και στις μέρες μας. Ποτέ ξανά το εκκλησίασμα στην Κυριακάτικη Θεία Λειτουργία δεν έχει υπάρξει τόσο πολυπληθές από ο,τι στην δεκαετία του 1970. Η εκκλησία δεν είχε παρά να μετατοπιστεί από τα άκρα και να υιοθετήσει μια πιο μετριοπαθή στάση. Έτσι λίγο πριν την αλλαγή της χιλιετίας η εκκλησία αρχίζει να κάνει προσπάθειες ώστε να διαχειριστεί τη νεωτερικότητα με πιο δημιουργικό τρόπο. Ιστοσελίδες μητροπόλεων και εκκλησιαστικών οργανώσεων δημιουργούνται, η ροκ μουσική προβάλλεται ακόμα και από συγκροτήματα «παπαροκάδων», τα πορίσματα

των θετικών επιστημών παρουσιάζονται ως δυνάμει συμβατά με τη θεολογία ενώ πέρα από αυτές τις συμβολικές αλλαγές οργανώνεται μια αμφιλεγόμενη προσπάθεια εκκοσμίκευσης του χριστιανισμού μέσα από την εκτεταμένη χρήση του νέου μιντιακού λόγου και τρόπου προβολής (Δεμερτζής 2001). Η νεωτερικότητα αναπαρίσταται ακόμα ως απειλή από ορισμένες συντηρητικούς εκκλησιαστικούς κύκλους, η γενικότερη όμως συμπεριφορά της εκκλησίας έχει αλλάξει. Οι τεχνολογικές, επιστημονικές, κοινωνικές αλλαγές αντιμετωπίζονται πλέον όχι ως έργα επίβουλων δυνάμεων αλλά ως σύνολο ιδεών που μπορούν να εναρμονιστούν με το δόγμα.

Η νεωτερικότητα ήρθε σαν το *tertium comparationis* να σταθεί ανάμεσα στον ενοριτή και την τοπική ελίτ και στο παράδειγμα της Καλύμνου αν όχι αλλάζοντας τις τοπικές δομές εξουσίας τότε σίγουρα προσθέτοντας κάτι στην κοινωνική εξίσωση εξουσιαστών και εξουσιαζόμενων. Η ελίτ περνώντας μέσα από μια περίοδο συντηρητικής, αμυντικής αναδίπλωσης έχει χαμηλώσει τους τόνους διαμάχης με την «Νέα Εποχή» και προσπαθεί να κερδίσει έδαφος εντός της υιοθετώντας μια πρακτική που την έχουμε δει να εφαρμόζεται και απέναντι στα «γουλιασμένα». Η πρακτική αυτή χαρακτηρίζεται από μια αμφιθυμία απέναντι στις αφηγήσεις εκείνες που μιλούν για τον αόρατο κόσμο και οι οποίες με κατάλληλη ερμηνευτική μπορούν να πλαισιωθούν δογματικά. Έτσι, η επανεκμάγευση της πραγματικότητα που είναι μέρος των χαρακτηριστικών της ύστερης νεωτερικότητας δεν είναι πλέον εχθρός του ιερατείου το οποίο όπως προαναφέραμε χαρακτηρίζεται από μια θαυμαστή ικανότητα προσαρμοστικότητας : εφόσον υπάρχει πίστη σε έναν αόρατο κόσμο είναι ευκολότερο κανείς να προϋποθέσει ή να οδηγηθεί σε έναν «ορθόδοξα» ορισμένο τρόπο ζωής ο οποίος στηρίζεται στο αόρατο και στο επέκεινα της πίστης.

Οι αφηγητές στο παράδειγμα της Καλύμνου αναπαριστούν την νεωτερικότητα αφηγούμενοι σε δυο βάσεις. Πρώτον, με συμβολισμούς έντονα αυτοαναφορικούς και θρηνητικούς. Ο κόσμος δεν βλέπει πλέον στοιχειά γιατί έχει γίνει ο ίδιος στοιχειό, δεν βλέπει πια τον διάβολο γιατί έχει γίνει ο ίδιος Διάβολος, ο άνθρωπος έχει χάσει την καλοσύνη και την αγνότητά του (ΚΑΛ15.4, ΚΑΛ18.1 κ.α). Η αναπαράσταση του νέου ως αυτό που ακυρώνει το παλαιό και σαν συνέπεια εξαχρειώνει μισματικά τους ανθρώπους οι οποίοι χάνουν το «χάρισμα» της επαφής με τον κόσμο των αοράτων

ανακύπτει συνεχώς από την αρχαιότητα και προσαρμόζεται στον καθημερινό λόγο ανάλογα με το κοινωνικό συγκείμενο (Blum&Blum 2005 : 421 κ.ε.) Την ίδια στιγμή όμως που ο αφηγητής παραδέχεται την αποκοπή του από τον αόρατο κόσμο, όχι μόνο συνεχίζει να αφηγείται «γουλιασμένα» αλλά προσθέτει στο ρεπερτόριό του νέα «στοισσά».

Στο παράδειγμα της Καλύμνου οι «Κιοσκλήδες» αποτελούν το πλέον καινοφανές στοιχείο μέσα από το οποίο η κοινότητα αναπαριστά τους χρήστες ουσιών και το οξύτατο πρόβλημα των ναρκωτικών στο νησί. Ο Η.Μ. γέροντας βοσκός μιλάει για τα φανταστικά πλάσματα των «γουλιασμένων» αλλά και για τα «άλλα» στοιχειά (ΚΑΛ35.4.)

«Η Ορθοδοξία μας πιστεύει, τα παραδέχεται ότι υπάρχουν τέτοια πράγματα, στοισσά υπάρχουνε, εγώ λέω ότι πρέπει να υπάρχουνε. Τώρα...Επειδής γυρίζουν τόσα μπολλά στοισσά από αυτά που είπαμε προηγουμένως, τώρα ίσως αυτοί να κρύβονται τσζιόλας. Γιατί τώρα γυρνούν μπολλά στοισσά από τα άλλα τσζαι κρύφτησαν αυτά τα στοισσά. Τρεις η ώρα γανγίζει ο σκύλος αυτός. Δυο ανθρώποι είναι τσζαι περνού γκάτω...»

Προηγουμένως ο Η.Μ. μιλούσε για τα προβλήματα που έχει το νησί με τους «χασικλήδες». Ακόμα και στην απομακρισμένη Π- μια παρέα «από αυτούς» έχει έρθει και μένει μόνιμα σε ένα «ντάμι» κοντά στην παραλία. Αποτελούν και το σημαντικότερο φόβητρο για τους λιγοστούς γέροντες κατοίκους. Οι «Κιοσκλήδες» γενικότερα αντιμετωπίζονται στην αφήγηση με όλα τα χαρακτηριστικά που προσάπτονται στα παραδοσιακά «στοισσά». Υπάρχει πραγματικός, φόβος εναντίον τους τον οποίο παραδέχονται αφηγητές κάθε ηλικίας τόσο στο Χωριό όσο και στην Πόθια (ΚΑΛ20.2). Για λόγους που έχουμε εξηγήσει ήδη και που σχετίζονται με τις κοινωνικές εντάσεις που πιστοποιούνται ιστορικά μεταξύ των κατοίκων παλαιάς και καινούργιας πρωτεύουσας, το Χωριό αντιμετωπίζεται αφηγηματικά ως το ορμητήριο των «Κιοσκλήδων». Πολύ χαρακτηριστικό είναι το ότι τα στοιχειά αυτά δρουν στο σκοτάδι σε μεγάλες ομάδες που θυμίζουν τις «Ασπροφόρες» ως αφηγηματικούς χαρακτήρες οι οποίοι σχηματίζουν συνασπισμούς εναντίον των ανθρώπων. Ο Η.Μ αφηγείται και η ομήγυρη συμπληρώνει.

«Σε μια γειτονιά έχει εκατόπενήντα τέτοιους. Σκεφτήκαμε σε μια γειτονιά εκατόπενήντα, στη Κάλυμνο πάνω πόσοι θα είναι; Μιλάμε για την Κάλυμνο μόνο. Ε, που γίνεται αυτή η ιστορία, που θα παντηχτούνε αυτοί οι αθρώποι; Δε γίνεται. Τώρα δε θέλω να κατακρίνω, να: εκειπέρα έχει ένα σπιτάτσζι. Π.Π.: Ετσζειπέρα έχομε ένα μαστουρωμένο. Η.Μ.: Πφ...να 'δω πέρα. Άστα Γιώργο τα χάλια μας. Π.Κ.: Αν δεν είναι σήμερα, αύριο εδώ θα γίνει γκακό. Η.Μ.: Έχει ένα όπλο, τώρα επιτρέπεται τώρα; Πάρτου το όπλο τώρα μπρι να γίνει κακό. Λέει, δεν έχω το δικαίωμα. Ρε, άμα πάω τη νύχτα εγώ που περνάω;»

Οι «Κιοσκλήδες» παρουσιάζονται να κατέχουν υπεράνθρωπες δυνάμεις υπό την επήρεια των ναρκωτικών ουσιών ενώ η συνασπισμένη κίνησή τους είναι υπερφυσικά γρήγορη και χαοτικά απρόβλεπτη καθώς τη «μια είναι στο Χωριό και την άλλη βρίσκονται στα Βλυχάδια και στο Βαθύ και μετά στο Μασούρι», όπως το θέτει ο Γ.Μ., μαθητής τρίτης Λυκείου. Οι «Κιοσκλήδες» εντάσσονται αφηγηματικά στην κατηγορία εκείνη των «γουλιασμένων» ως αναπαράσταση της παραβατικότητας και αποτελούν ως αφηγηματικοί χαρακτήρες καλό δείγμα της αναπαραστατικής προσαρμοστικότητας των θρύλων σε νέα κοινωνικά δεδομένα. Μένει να δει κανείς τι θα προκύψει μέσα από την αναπαράσταση των «Κιοσκλήδων» η οποία μέχρι στιγμής δεν προσφέρει ιδιαίτερες υπηρεσίες παρά στον βαθύτερο κοινωνικό αποκλεισμό των χρηστών ουσιών μέσα από τη δαιμονοποίησή τους.

Το 2013 στα πλαίσια ενός προγράμματος φιλαναγνωσίας για το εφηβικό κοινό της Καλύμνου, βρέθηκα απεσταλμένος αθηναϊκού εκδοτικού οίκου στα γενικά Λύκεια του νησιού, σε συνεργασία με τις διευθύνσεις δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης και των συλλόγων των εκπαιδευτικών. Οι παρουσιάσεις που έγιναν στα σχολεία είχαν θεματική την σχέση των φανταστικών πλασμάτων στην λαϊκή αφήγηση και τη σύγχρονη λογοτεχνία. Σε αυτά τα πλαίσια μοιράστηκαν ερωτηματολόγια στο σύνολο των μαθητών Β΄ και Γ΄ Γενικού Λυκείου του νησιού. Σκοπός των ερωτηματολογίων ήταν καταρχήν μια ποσοτική προσέγγιση της σχέσης των εφήβων με τον κόσμο των «γουλιασμένων». Στην μια εβδομάδα που διήρκησε το πρόγραμμα η έρευνα απέκτησε

και ποιοτικά χαρακτηριστικά καθώς δόθηκε η ευκαιρία σε πολλούς να αφηγηθούν, να μιλήσουν κατ'ιδίαν για δικές τους βιωματικές εμπειρίες αλλά και καθώς οργανώθηκε μεταξύ των εφήβων ένα άτυπο δίκτυο αφηγητών το οποίο προσέγγιζε τον ερευνητή για μήνες μετά με e-mail, skype ή κείμενα και εικόνες στο facebook.

Μέσα από αυτήν την διάδραση φάνηκαν πιθανές μελλοντικές προοπτικές της έρευνας καθώς και πιθανές εφαρμογές των μέχρι τώρα πορισμάτων της. Ένα πρώτο στοιχείο που πρέπει να ληφθεί υπόψη είναι η άμεση σχέση που διατηρούν οι νεότεροι με τα «γουλιασμένα». Η συντριπτική πλειοψηφία έχει ακούσει πολλές φορές αφηγήσεις που τις κατατάσσει στα «γουλιασμένα» και μάλιστα όχι μόνο από κάποιον ηλικιωμένο αλλά και με την ίδια συχνότητα από κάποιον φίλο, συνομήλικο. Οι ίδιοι επίσης δηλώνουν πως έχουν αφηγηθεί σε αρκετές περιπτώσεις με τη σειρά τους ιστορίες που περιλαμβάνουν φανταστικά πλάσματα. Πάνω από τους μισούς διατηρούν πίστη πως υπάρχουν φανταστικά πλάσματα και υπερφυσικά φαινόμενα με ένα εξίσου ίσο ποσοστό να διατηρούν επιφυλάξεις περί αυτού. Μόλις δύο στους δέκα δηλώνουν κατηγορηματικά όχι. Σε θέματα πίστης οι έφηβοι παρουσιάζονται πρόθυμοι την ίδια στιγμή να παραδεχτούν έναν αόρατο κόσμο ο οποίος είτε αποδεικνύει την ύπαρξη όσων διδάσκει η εκκλησία είτε υπόσχεται να αποτελέσει πεδίο για μελλοντικές ανακαλύψεις των θετικών επιστημών. Σε ίσο σχεδόν ποσοστό οι νεότεροι πιστεύουν πως τα «γουλιασμένα» αποτελούν αποκύημα του χαμηλού μορφωτικού επιπέδου ή απλώς δεν έχουν άλλη βάση παρά ψυχαγωγική/χρηστική. Περαιτέρω διερεύνηση αποκαλύπτει πως μόνο ένας στους δέκα πιστεύει πως τα «γουλιασμένα» μπορούν να ερμηνευτούν αποκλειστικά με την «πίστη στον Θεό». Η πλειονότητα πιστεύει πως παράλληλα με την πίστη η επιστήμη έχει να προσφέρει εξηγήσεις ή σχεδόν σε ίσο ποσοστό πως το μυστήριο των «γουλιασμένων» δεν θα μπορέσει να εξηγηθεί ποτέ (βλ. Παράρτημα σ. 349-361).

Κάτι εξαιρετικά ενδιαφέρον είναι η χρήση των «γουλιασμένων» από τους νέους ως επεξηγηματικά εργαλεία της εμπειρίας που προσφέρει ο κινηματογράφος και το βιντεοπαιχνίδι σχετικά με τα φανταστικά πλάσματα. Στην πλειονότητά τους οι νεότεροι αφηγητές είναι πρόθυμοι να παραδεχτούν πως ο εικονικός αόρατος κόσμος και τα πλάσματά του στις οθόνες του κινηματογράφου και του υπολογιστή παραπέμπουν σε

κάποια συμπαντική αλήθεια εξαιτίας της συνάφειάς τους με τα «γουλιασμένα». Τα «γουλιασμένα» αντιμετωπίζονται ως μια παλαιότερη και κατά βάση πιο έγκυρη μορφή γνώσης που βρίσκει συνέχεια στα σύγχρονα ηλεκτρονικά μετανεωτερικά περιβάλλοντα και κοινότητες ενώ την ίδια στιγμή τους προσδίδει εγγενή αλήθεια. Και το αντίθετο ισχύει : πολλές φορές οι νεότεροι αφηγητές θα αναπαραστήσουν τα «γουλιασμένα» ως «αλήθεια» ακριβώς γιατί στη σύγχρονη πραγματικότητα στην οποία μεγαλώνουν αντιμετωπίζουν εμπειρικά την πιθανότητα ενός αόρατου κόσμου και των πλάσμάτων του ως δομικό της στοιχείο. Σχεδόν οι μισοί από τους νεότερους αφηγητές γνωρίζουν ή διαισθάνονται πως τα «γουλιασμένα» επιτελούν στοιχεία αντίστασης και απειθαρχίας εναντίον των ελίτ. Το ίδιο συνένοχο χαμόγελο που εμφανίζεται στην γερόντισσα Ε.Φ. θα εμφανιστεί και στον έφηβο Κ.Π. όταν τυχαία χρησιμοποίησαν, δίχως να γνωρίζει ο ένας τον άλλο, αυτήν την ίδια φράση : «Στους παπάδες δε 'ρεχου τα γουλιασμένα». Ποιοι είναι οι συσχετισμοί εξουσίας για τους νέους αφηγητές στα νέα περιβάλλοντα; Η έρευνα προσανατολίζεται πλέον προς αυτήν την κατεύθυνση αντιμετωπίζοντας, για παράδειγμα, το μαζικό διαδραστικό βιντεοπαιχνίδι ως φανταστική κοινότητα με τις δικές της ιεραρχίες, αναπαραστάσεις και εμπειρίες, ακόμα και θρησκευτικές (Hornbeck 2015). Ποιες θα είναι οι νέες επιτελέσεις των ελίτ και των υπάλληλων στρωμάτων; Θα υπάρχουν παρόμοιες κοινωνικές διαστρωματώσεις, παρόμοιες διακρίσεις; Η μελέτη των «γουλιασμένων» αποτελεί ένα εργαλείο όχι μόνο για την ερμηνεία μιας κοινότητας σε ένα μικρό νησί στην άκρη του Αιγαίου αλλά και για «τόπους» και «κοινότητες» που θα προκύψουν -που προκύπτουν ήδη- και για τρομακτικά πλάσματα ως αναπαραστάσεις τους, τα οποία δεν μπορούμε ακόμα καν να φανταστούμε.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ – ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.

Τα «γουλιασμένα» εμπεριέχουν αυτό που αντιλαμβάνεται η κοινότητα ως αλήθεια. Στην καθημερινότητά του ο ενορίτης βιώνει με τις φυσικές του αισθήσεις τον κόσμο των ορατών πραγμάτων, την ίδια στιγμή όμως γνωρίζει πως περιτριγυρίζεται από έναν δυναμικό, αθέατο κόσμο πλασμάτων και καταστάσεων. Τα «γουλιασμένα» μιλούν για την αλληλεπίδραση ορατών και αοράτων και τελικά για το σύνολο της πραγματικότητας, την ύστατη αλήθεια. Όπως το θέτει ο M. Godelier, η αλήθεια αυτή, που δεν υπάρχει βέβαια παρά στο συλλογικό φαντασιακό, «νοείται και βιώνεται ως πιο αληθινή και από τις αλήθειες που βιώνουν οι άνθρωποι στην καθημερινότητά τους» (Godelier 2015 : 11). Τα «γουλιασμένα» αναπαριστούν την πραγματικότητα στην ολότητά της, τη συνθέτουν από ορατά και αόρατα, την επεξηγούν και τη διασπείρουν αφηγηματικά εντός της κοινότητας ως κοσμοθεωρία, ως γνώση και πίστη – ως ταυτότητα.

Γύρω από τα «γουλιασμένα» διαγράφονται εν πολλοίς δυο κοινωνικές στρατηγικές, αυτή των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων και εκείνη της τοπικής άρχουσας τάξης, οι οποίες βρίσκονται σε διαρκή ένταση. Μελετήσαμε το πώς η τοπική άρχουσα τάξη προσπαθεί να διαχειριστεί τα θρυλούμενα στο παράδειγμα της Καλύμνου. Για εκείνη τα «γουλιασμένα» αποτελούν σκοτεινές και αφελείς φήμες οι οποίες διασπείρονται από «οικεία πονηρά ή ανόητα στοιχεία εις τα εύπιστα στρώματα» (Ζερβός 1951 : 25-26). Η τοπική άρχουσα τάξη, μια μορφωμένη, οικονομικά και πολιτικά ισχυρή μειοψηφία, αντιμετωπίζει τα «γουλιασμένα» ως ένα κομμάτι της προφορικότητας το οποίο καταρχήν εκπορεύεται από την κακεντρέχεια και την αμάθεια των πολλών και το οποίο δεν μπορεί να περιέχει κάποια ουσιαστική αλήθεια για τα πράγματα. Η γνώση αναπαρίσταται ως προνόμιο όσων την έχουν κατακτήσει μέσα από τις σπουδές τους, οι οποίοι και προβάλλονται ως οι πλέον κατάλληλοι να την ερμηνεύσουν για χάρη της κοινότητας και να την μετατρέψουν σε ταυτότητά της. Σε πρώτο επίπεδο το σύνολο της κοινότητας όταν εκφράζεται σε δημόσια πλαίσια παραδέχεται την κατά βάση ανωτερότητα της πανεπιστημιακής γνώσης, της εκκλησιαστικής και πολιτικής ρητορικής και υποβιβάζει τα «γουλιασμένα» σε ανόητες

φήμες δίχως αξία. Τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα επιλέγουν να μην εμπλακούν σε δημόσια, προσωποπαγή σύγκρουση με την τοπική άρχουσα τάξη η οποία κατά βούληση και με τρόπο απόλυτο κατέχει, νέμεται και αποκλείει ή επιτρέπει την πρόσβαση στους λιγοστούς πόρους του νησιού.

Τα «γουλιασμένα» όμως, ως «αστορίες» όπως ονομάζονται στον καθημερινό λόγο, έχουν δυο σημασίες οι οποίες ανάλογα με το συγκεκριμένο αλλάζουν με χαρακτηριστική ευελιξία. Δημόσια μπορεί να επιτελεστούν ως ανόητες φήμες οι οποίες μάλιστα δεν έχουν δημιουργό : το πιο αδύναμο κομμάτι της κοινότητας μέσα από αυτήν τη στρατηγική επιλογή υφαίνει μηχανισμούς άμυνας ενάντια στη δύναμη των ολίγων, προστατεύει τα μέλη του με την κατά περίπτωση υποβάθμιση της αξίας των λεγομένων και με την ανωνυμία. Ιδιωτικά όμως, σε πλαίσια που ορίσαμε σύμφωνα με την ορολογία του J. Scott (1990) ως «κρυφό σενάριο» τα «γουλιασμένα» επιτελούνται ως θρυλούμενα που αποκαλύπτουν την αλήθεια και στην ουσία αποτελούν μηχανισμό εναντίωσης στην κυρίαρχη αφηγηματική οπτική και κοσμοθεωρία της τοπικής ελίτ.

Η εναντίωση αυτή εκφράζεται μέσα από συγκεκριμένες αναπαραστάσεις τις οποίες και συμπερασματικά θα συνοψίσουμε, αναπαραστάσεις που αποτελούν θεματικό πυρήνα των «γουλιασμένων». Οι διαφορές, καταρχήν, μεταξύ λόγιας και η λαϊκής αναπαράστασης του παρελθόντος αποκαλύπτουν μια εντελώς διαφορετική οπτική σχετικά με τη διαχείριση του κομματιού αυτού της συλλογικής ταυτότητας. Οι ντόπιοι λόγιοι προσπαθούν να εφεύρουν και να ενισχύσουν μια ψυχολογική εγγύτητα με τα φυσικά απομεινάρια του παρελθόντος στο φυσικό τοπίο : κάστρα, αρχαία χαλάσματα ναών, αγάλματα. Η προσπάθειά τους εντάσσεται στα ιστορικά πλαίσια της γέννησης των εθνών κρατών και χρησιμοποιεί το παρελθόν μέσα από τη θεωρία της συνέχειας. Έτσι το παρελθόν αναπαρίσταται από την κυρίαρχη οπτική ως οικείο, αδιάσπαστο στο χρόνο και κοινό για όλους. Τα «γουλιασμένα» όμως αναπαριστούν το παρελθόν –τα διάσπαρτα απομεινάρια του στο χώρο καθώς και τα πλάσματα που βρίσκει εκεί κανείς- όχι ως κάτι το κοινό και το οικείο αλλά κάτι με το οποίο χωρίζει την κοινότητα μεγάλη ψυχολογική απόσταση, κάτι το θανάσιμα επικίνδυνο. Σε αυτά τα πλαίσια οι ντόπιοι λόγιοι ψέγουν τα «γουλιασμένα» προβάλλοντας ότι οι φήμες δεν μπορούν να έχουν την αξίωση της ιστορικής αλήθειας. Κατηγορούν τους λαϊκούς αφηγητές πως ενδιαφέρονται

αποκλειστικά –αυτό δείχνουν τα «γουλιασμένα»- για ένα παρελθόν που κρύβει την πιθανότητα υλικού πλουτισμού, οι αρχαιότητες έχουν αξία μόνο όταν κρύβουν κάποιο θησαυρό και δεν έχουν καμιά αξία ως πολιτισμικό αγαθό, ως τεκμήριο της κοινής ταυτότητας. Τα «γουλιασμένα» απαντούν σε αυτό αναπαριστώντας τους λόγιους ως εκείνους οι οποίοι στην ουσία δεν μάχονται για την διασπορά της γνώσης και της αλήθειας, ούτε για τη δημιουργία μιας κοινής ταυτότητας και επομένως κοινού προσανατολισμού. Στα «γουλιασμένα» ο ντόπιος αλλά και ο ξένος λόγιος που ασχολείται με το παρελθόν αναπαρίσταται ως ο άρπαγας εκείνος, ο νοσοφιστής που με το πλεονέκτημα της εγκύκλιας παιδείας του θα διαχειριστεί τη γνώση του παρελθόντος για να καρπωθεί εκείνος όφελος, κοινωνικό ή υλικό. Τα «γουλιασμένα» που σχετίζονται με θησαυρούς και με τα απομεινάρια του παρελθόντος αναπαριστούν τον πολύ δύσκολο βιοπορισμό των κατώτερων κοινωνικών τάξεων και αντιμετωπίζουν τη σχέση της τοπικής άρχουσας τάξης με το παρελθόν ως σχέση με συγκεκριμένη σκοπιμότητα : οι «άρχοντες» προβάλλουν στην ουσία μια εγωκεντρική ερμηνεία του παρελθόντος εντός της οποίας κατέχουν την κυρίαρχη θέση – όπως κυρίαρχη είναι και η θέση τους στο παρόν.

Στα πλαίσια της εθνικής ρητορικής που εξασκείται τόσο από τους ντόπιους λόγιους όσο και από τους θρησκευτικούς και πολιτικούς ηγέτες γίνεται πάντοτε προσπάθεια δαιμονοποίησης του ξενόφερτου κατακτητή και επιλεκτικής ηρωοποίησης των όσων υποτιθέμενα αντιστέκονται εναντίον του. Τα «γουλιασμένα» αναπαριστούν τις σχέσεις εξουσίας όχι όμως στη βάση της εθνικής διαφοροποίησης μεταξύ κυρίαρχου και υποτελή. Ο λαϊκός αφηγητής αναπαριστά τον εξουσιαστή, είτε από την τοπική άρχουσα τάξη είτε από τον διεθνή χώρο με τον ίδιο τρόπο τονίζοντας δραματικά πως αυτό που απασχολεί τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα δεν είναι ποιος εξασκεί πάνω τους εξουσία αλλά η ίδια η εξουσία και τα δεινά που αυτή επιφέρει.

Σχετικά με τις αναπαραστάσεις της οικονομικής και πολιτικής εξουσίας στα «γουλιασμένα» επικεντρωθήκαμε στο παράδειγμα των δυο μεγαλύτερων σφουγγαρέμπορων του νησιού, του Δημήτρη Αλεξιάδη, του Νικόλαου Βουβάλη και στην μετατροπή τους από ιστορικά πρόσωπα σε χαρακτήρες της αφήγησης. Η άμεση αντιπαράθεση επίσημης ρητορικής και «γουλιασμένων» σχετικά με τους δυο

μεγάλους άρχοντες και την οικογένειά τους παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον. Οι άρχοντες που αναπαριστώνται από τον ντόπιο λόγιο, ιεράρχη και πολιτικό ως οι ευεργέτες του τόπου και οι πλέον σπουδαίοι πολίτες αναπαριστώνται στα γουλιασμένα ως οι τύραννοί και ανόσιοι εκμεταλλευτές του. Η ζωή και έργο τους, περικλεή στον δημόσιο λόγο, σκιαγραφούνται με σκοτεινούς τόνους στα «γουλιασμένα». Τα κτίσματα που άφησαν πίσω τους, ενώ για άλλους αποτελούν μνημεία ένδοξης και ενάρετης ζωής, για τον λαϊκό αφηγητή αποτελούν σύμβολα ηθικών παραπτώματων και εκμετάλλευσης του μόχθου των κατώτερων λαϊκών στρωμάτων. Οι αφηγηματικοί χάρτες που προκύπτουν αναπαριστούν όχι ένα δίκτυο τόπων που ορίζουν την ανάπτυξη, και τον κοινό υλικό και πνευματικό πλούτο αλλά ένα δίκτυο ορόσημων που απλώνονται στο χώρο κατ' εντολή των ολίγων με σκοπό τον έλεγχο σε κάθε επίπεδο : έλεγχο της παραγωγής αλλά και της σκέψης. Η υστεροφημία που διασφαλίζεται για εκείνους με βάση τα έργα τους έρχεται αντιμέτωπη με την αναπαράσταση της μεταθανάτιας μοίρας τους στα «γουλιασμένα». Το όμορφο αρχοντικό στοιχειώνεται ακόμα από σκιές εργατών που ακούγονται τα βράδια να βλαστημούν. Ο περίλαμπρος τάφος είναι ανίερος τόπος απ' όπου πηγάζουν δεινά για την κοινότητα με τη μορφή φαντάσματος ή βρικόλακα. Στα «γουλιασμένα» που περιγράφουν την «αληθινή πραγματικότητα» ο άρχοντας αποκαλύπτεται ως δυνάστης καθώς ακόμα και μεταθανάτια συνεχίζει να αποτελεί μάστιγα για τους ζωντανούς ως στοιχείο που λυμαίνεται τον τόπο. Την ίδια στιγμή αποτελεί τιμωρία του εαυτού του, καταδικασμένος να μην αναπαύεται.

Τα «γουλιασμένα» αποτελούν μορφή αντίστασης στην ηγεμονία των τοπικών αρχόντων διασπείροντας γνώση για τις πραγματικές τους προθέσεις. Μέσα από τις μνημειακές επιγραφές, μέσα από τον πολιτικό λόγο, έντυπο και προφορικό, μέσα από το εξ' άμβωνος κήρυγμα και το κατηχητικό, μέσα στις σχολικές αίθουσες και κατά τις εθνικές εορτές η τοπική άρχουσα τάξη αναπαριστά την πραγματικότητα προσπαθώντας να επιβάλει μια συγκεκριμένη κοσμοθεώρηση. Τα «γουλιασμένα» συνδιαλέγονται συγκρουσιακά με κάθε σημείο αυτής της προσπάθειας. Γίνεται σαφές μέσα από τα «γουλιασμένα» πως ο λαϊκός αφηγητής γνωρίζει καλά πως βασική αλήθεια πίσω από τις επιδιώξεις της άρχουσας τάξης είναι η εδραίωση της ισχύος της. Έτσι, μέσα από τα θρυλούμενα φροντίζει να καταδείξει όλες εκείνες τις περιπτώσεις στις οποίες ο λόγος

των αρχόντων αντιφάσκει με τις πράξεις τους : ο ιεράρχης που διδάσκει κοινή εθνική ταυτότητα είναι έτοιμος να συνασπιστεί με αυτόν που παρουσιάζει ως κοινό εχθρό προκειμένου να μείνει στην εξουσία ή να την αυξήσει. Ο ντόπιος λόγιος κατά περίπτωση επαινεί το φύλο και την κοινωνική τάξη ανθρώπων τους οποίους με την πρώτη ευκαιρία θα υποβιβάσει στη βάση της δικής του αναπαράστασης ως ταγού. Ο άρχοντας ως ευεργέτης και πιστός χριστιανός δεν θα διστάσει να εκμεταλλευτεί βάνουσα τον πλησίον αλλά και να παραβεί βασικούς κανόνες της χριστιανικής ηθικής ακριβώς επειδή έχει τη δυνατότητα να επιλέξει κάτι τέτοιο δίχως ιδιαίτερο κοινωνικό κόστος.

Μελετήσαμε την ενορία ως κοινότητα μεταξύ του ορατού και του αόρατου κόσμου και είδαμε πως όσα αναφέραμε παραπάνω μπορούν να εφαρμοστούν και σε ό,τι αφορά στην ανάδυση του θεσμού των ενοριών τόσο ως φυσικές οντότητες στο γεωγραφικό και οικιστικό τοπίο όσο και συμβολικές οντότητες τις οποίες μπορούμε να μελετήσουμε μέσα από τα θρυλούμενα. Η σπουδή των «γουλιασμένων» ως αναπαράσταση των ενοριακών όρων ζωής μάς επιτρέπει να μιλήσουμε με μεγαλύτερη λεπτομέρεια για την κοινοτική ζωή στις ενορίες του νησιού και για τη συλλογική κοσμοθεώρηση των ενοριτών. Μαθαίνουμε πως οι κοινωνικές τάξεις στο παράδειγμα της Καλύμνου, όπως και αλλού, δεν μπορούν να περιγραφούν απλά με μια διαβάθμιση από ανώτερα, μεσαία και κατώτερα στρώματα, αλλά πως υπάρχουν διαβαθμίσεις περισσότερες, πιο αδιόρατες σχέσεις εξουσίας που φτάνουν να διαχωρίζουν ακόμα και τους πλέον αδύναμους σε περαιτέρω κατηγορίες κυρίαρχων και υποτελών. Η αφήγηση των «γουλιασμένων» αναπαριστά αυτές τις σχέσεις μιλώντας συμβολικά για την φτώχεια, τον κοινωνικό αποκλεισμό, τις παραβιάσεις του σώματος, τους έμφυλους ρόλους, τη δεινή θέση των γυναικών στην ενορία και των ανδρών στη θαλασσινή βιοπάλη.

Τα «γουλιασμένα» αναπαριστούν μια δύσκολη ζωή για το μεγαλύτερο μέρος του νησιωτικού πληθυσμού. Ο βιοπορισμός, ακόμα και την εποχή της άνθησης της σπογγαλιείας είναι δύσκολος και συχνά έχει τίμημα την ίδια την ανθρώπινη ζωή – για τον σφουγγαρά- και μια ιδιαίτερα αντίξοχη ζωή για τους συγγενείς του που θα έμεναν πίσω. Στη κοσμοθεώρηση η οποία προτάσσεται από την τοπική άρχουσα τάξη σχετικά

με την ενορία υπάρχουν συγκεκριμένα πλαίσια εντός των οποίων καθορίζεται η κανονικότητα, η ηθική, το πρόπον και το απαγορευμένο. Τα πλαίσια αυτά καθορίζουν κάθε πτυχή της ενοριακής καθημερινής ζωής καθώς και τη σχέση του ενορίτη με το σώμα και την οικογένειά του, τους όρους εργασίας του, τον τρόπο συμπεριφοράς και την άποψή του για την πολιτική. Τα «γουλιασμένα» αμφισβητούν αυτά τα πλαίσια και αναπαριστούν μιαν άλλη «κανονικότητα». Ο ενορίτης αναπαριστά το σώμα του, τις σχέσεις του με τους συγγενείς, τόσο ζωντανούς όσο και πεθαμένους, και τη σχέση του με τη φύση και το επάγγελμά του, αγηγώντας τα στεγανά που θέλει να επιβάλλει η αφήγηση των αρχόντων. Το σύνολο της πραγματικότητας για τον ενορίτη αποτελείται από ορατά και αόρατα, μέρος των οποίων προβάλλεται ανόσιο, σατανικό. Ο ενορίτης αναπαριστά την ταυτότητά του και μέσα από αυτά τα σύμβολα : προτάσσει αναπαραστάσεις του ανόσιου ως μέρος της υπόστασής του, παραβαίνει τους χριστιανικούς δογματικούς και ηθικούς κανόνες χρησιμοποιώντας την μαγεία επικαλούμενος σατανικά πλάσματα και έπειτα διασπείροντας την εμπειρία αυτή μέσα από τα θρυλούμενα. Ενδύεται κυριολεκτικά και μεταφορικά την περιβολή και τα σύμβολα των φανταστικών πλασμάτων που συναντάει κανείς στα «γουλιασμένα», κρύβει και αποκαλύπτει την πραγματική του ταυτότητα, ανεβαίνει σε συνασπισμένες ομάδες στο βουνό και ρίχνει δυναμίτες, όλα αυτά για να επιτελέσει τη δύναμή του και την απαίτησή του για έναν κόσμο με ιεραρχίες, λειτουργίες και νόημα διαφορετικά από αυτά που θέλει να επιβάλλει η τοπική άρχουσα τάξη. Για έναν κόσμο ο οποίος συνεχώς αλλάζει και στον οποίο η ελεύθερη επιλογή ταυτότητας, μα κυρίως η αποτελεσματική αντιμετώπιση των δυσκολιών της ζωής, αν μη τι άλλο, φαντάζουν εφικτά.

Τα «γουλιασμένα» ως παραδόσεις-θρύλοι συνεχίζουν να αποτελούν κομμάτι του καθημερινού λόγου στην Κάλυμνο ακόμα και μεταξύ αφηγητών μικρής ηλικίας. Η νεωτερικότητα δεν εξαλείφει τα «γουλιασμένα» όπως επιμένουν οι ντόπιοι λόγιοι. Η συντριπτική πλειοψηφία των νέων στην Κάλυμνο έχει ακούσει και έχει διηγηθεί «γουλιασμένα» και ακόμα χρησιμοποιεί τις αναπαραστάσεις ενός ταυτόχρονα ορατού και αόρατου κόσμου που αυτά προτάσσουν προκειμένου να ερμηνεύσει τη σύγχρονη πραγματικότητα. Την ίδια στιγμή καινοφανή κοινωνικά προβλήματα όπως αυτό των ναρκωτικών αναπαρίστανται δυναμικά μέσα από τα «γουλιασμένα», νέα φανταστικά

πλάσματα όπως οι «Κιοσλήδες» αναδύονται καθώς τα θρυλούμενα πλέον επιτελούνται και διασπείρονται σε υπερτοπικό επίπεδο μέσα από τους ηλεκτρονικούς τρόπους επικοινωνίας, τα κοινωνικά μέσα δικτύωσης και το βιντεοπαιχνίδι. Αυτή η νέα πραγματικότητα δίνει στη μελέτη μας τόσο αξία ως ερμηνευτικό εργαλείο όσο και προοπτική για μελλοντικά ερευνητικά μονοπάτια.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.

1. ΈΡΓΑ ΑΝΑΦΟΡΑΣ (Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία).

Αλεξιάκης Ε.Π.

2003. *Ανθρωπολογία Οίκοι ή Λαογραφία; Μια επιστημολογική Προσέγγιση. Στο Το Παρόν του Παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία (19-21 Απριλίου 2002)*, Σειρά Πρακτικά Επιστημονικών Συμποσίων, Αθήνα : Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, σ. 39-64.

Αλεξίου Θ.

2007. *Κοινωνικές τάξεις, κοινωνικές ανισότητες και συνθήκες ζωής*. Αθήνα : Παπαζήσης.

Αναγνωστήριο Καλύμνου.

2000. *Ο Κανονισμός της Δημογεροντίας της Νήσου Καλύμνου, 1894*. Αθήνα.

Αργύρης Μ.

2012. *Συζητώντας για την ετεροτοπία – οι χωροχρονικές εμπειρίες των «τεράτων»*. Διάλεξη, ΕΜΠ, Αναρτημένη στο Διαδίκτυο : www.akea2011.com/2012/12/26/eterotopia/

Βακαλούδη Α.Α.

2001. *Η Εξέλιξη της Μαγείας από την Αρχαιότητα έως τους Πρώτους Χριστιανικούς Αιώνες*. Αθήνα : Κέδρος.

2003. *Μαγεία και Μυστηριακές Θρησκείες από την Αρχαιότητα στο Βυζάντιο*. Αθήνα : Έσοπτρον.

Βαρβούνης Μ.

1998. *Μοναστική Ζωή και Παραδοσιακή Θρησκευτική Συμπεριφορά. Η μαρτυρία του κώδικα Ιεράς Μονής Αγίας Ζώνης Σάμου*. Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα.

Βιβιλάκης Ι.

2013. *Το Κήρυγμα ως Performance*. Αθήνα : Αρμός.

Γκέφου-Μαδιανού Δ.

1999. *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*. Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα.

2011. *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία Σύγχρονες Τάσεις*. (1^η Έκδοση, υπό τον ίδιο τίτλο, 1998, Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα) Αθήνα : Εκδόσεις Πατάκη.

2011β. *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*. Αθήνα : Πατάκης.

Γούναρης Β.Κ.

2014. *Δεσμοί που έγιναν δύναμη : πελατειακό σύστημα, εθνικισμός και κομματικές στρατηγικές στην ελληνική Μακεδονία (1900-1950*. Στο, Mazower M., (επιμ.), 2014. *Δίκτυα εξουσίας στη νεότερη Ελλάδα, Δοκίμια προς τιμήν του John Campbell*, Αθήνα : Αλεξάνδρεια, σ. 163-190.

Δεμερτζής Ν.

2001. *Η Εθνο-Θρησκευτική και Επικοινωνιακή Εκκοσμίκευση της Ορθοδοξίας*. Διάλεξη και άρθρο στο διαδίκτυο, www2.media.uoa.gr/people/demertzis/web-content/uploads/articles/EthnoReligiousOrthodoxy.pdf.

Δράκος Ν.

1985. *Από τη ζωή του Νικ. Βουβάλη*. Στο Καλυμνιακά Χρονικά, τομ. Ε', σ. 39-40.

Δρακίδης Γ.Δ.

1913. *Λεύκωμα των Δωδεκανήσων*, (Δρακίδης Γ.Δ., επιμ.) Αθήνα : Τυπογραφικά Καταστήματα Ταρουσοπούλου.

Ζαχαριάδου Ε.

1994. *Συμβολή στην Ιστορία του Νοτιοανατολικού Αιγαίου με αφορμή τα πατμιακά φιρμάνια των ετών 1454-1522*. (Άρθρο αναρτημένο στο διαδίκτυο : www.ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/bz/articleview/3371/3233).

Ζερβός Γ.

1951. *Η Ζωή και το Πνευματικό Έργο της Ξανθίππης* (1937). Αθήνα : 1951

1954. *Αναβαθμοί*, Αθήνα.

1961. *Ιστορικά Σημειώματα*. Αθήνα.

Ζερβός Δ.Α.

2005. *Κατάστιχο-Ημερολόγιο του Παπά-Χατζή Νικόλα Καλαβρού (1770-1875)*. Αθήνα.

Θεοδοσόπουλος Δ.

2014. *Πρακτικές Ενδυνάμωσης ή Εθνικιστικά Ιδεώδη; Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις της τοπικής πολιτικής ρητορικής*. Στο Στο Πλεξουσάκη Ε. (επιμ.), *Μεταμορφώσεις του Εθνικισμού, Επιτελέσεις της Συλλογικής Ταυτότητας στην Ελλάδα*. Αθήνα : Αλεξάνδρεια, σ. 201-230.

Καλυμνιακά Χρονικά.

1985. Τόμος Ε'. Κάλυμνος : Αναγνωστήριο Καλύμνου «Αι Μούσαι».

1999. Τόμος ΙΓ' (Πρακτικά του Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Νεοελληνικής Διαλεκτολογίας). Κάλυμνος : Αναγνωστήριο Καλύμνου «Αι Μούσαι».

2011. Τόμος ΙΘ'. Κάλυμνος : Αναγνωστήριο Καλύμνου «Αι Μούσαι».

Καμπούρης Π. Η.

2007. *Από την παλιά Κάλυμνο. Βιώματα, Μνήμες, Καταγραφές*. Κάλυμνος : Αναγνωστήριο Καλύμνου «Αι Μούσαι».

Καπελλά Θ.

1997 *Ιστορικές Μνήμες Καλύμνου*. Αναγνωστήριο Καλύμνου «Αι Μούσαι», Σειρά αυτοτελών εκδόσεων αριθμ. 25., Αθήνα.

Κασσιανή Μοναχή

2000. *Η Ιερά Μονή Αγίας Αικατερίνης Καλύμνου*. Κάλυμνος : Έκδοση Ιεράς Μονής Αγίας Αικατερίνης Καλύμνου.

Κινδύνης Α.Ι.

1913. *Η Νήσος Κάλυμνος*. Στο Δρακίδης Γ.Δ. (επιμ.), *Λεύκωμα των Δωδεκανήσων*, Αθήναι : Τυπογραφικά Καταστήματα Ταρουσοπούλου, σ. 60-70.

Κολιόπουλος Ι.Σ.

2014. «*Νεότερη Ελλάδα*» : *Μια παλιά αντιγνωμία*. Στο Μ. Mazower (επιμ.), *Δίκτυα Εξουσίας στη Νεότερη Ελλάδα. Δοκίμια προς τιμήν του John Campbell*. Αθήνα : Αλεξάνδρεια, σ. 191-200.

Κουκούλης Γ.

1980. *Η Καλύμνα των Επιγραφών*. Αθήνα : Αναγνωστήριο Καλύμνου «Αι Μούσαι».

1982. *Η Καλύμνα της Ιστορίας. Ελληνιστικοί, Ρωμαϊκοί Χρόνοι*. Αθήνα :

Αναγνωστήριο Καλύμνου «Αι Μούσαι».

Κουτελλάς Μ. Ι.

2005 *Άργος Καλύμνου, Ιστορία και Αρχαιότητες*, Έκδοση Συλλόγου Αργείων, Κάλυμνος.

Κρικρής Π.

2000. *Τα μετόχια της Μονής Πάτμου*. Αθήνα.

Κουκουλές Φ.

1947. *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός* (τόμοι Α'-ΣΤ'). Αθήνα : Παπαζήσης.

Κυριακίδης Σ.

1920. *Αι γυναίκες εις την Λαογραφίαν. Η Λαϊκή Ποιήτρια, η Παραμυθού, η Μάγισσα. Τέσσαρα Λαογραφικά Μαθήματα*. Αθήνα : Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφέλιμων Βιβλίων.

Κωστής Κ.

2014. *«Τα Κακομαθημένα Παιδιά της Ιστορίας». Η Διαμόρφωση του Ελληνικού Κράτους, 18^{ος}-21^{ος} αιώνας*. Αθήνα : Πόλις.

Λαμπρίδης Ε.

2004. *Στερεότυπο, Προκατάληψη, Κοινωνική Ταυτότητα. Μελετώντας τις δυναμικές της κοινωνικής αναπαράστασης για τους Τσιγγάνους*. Αθήνα : Gutenberg.

Λουκάτος Δ.

1992. *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*. Αθήνα : Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Λιντερμάγιερ Ο.

2008. *Ο Συμβολισμός της Χριστιανικής Μισαλλοδοξίας*. Στο Αλεξάκης Ε., Βραχιονίδου Μ., Οικονόμου Α. (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Συμβολισμός στην Ελλάδα*. Αθήνα : Ελληνική Εταιρία Εθνολογίας, σ. 231-260.

Λυδάκη Α.

2010. *Ποιοτικές μέθοδοι της Κοινωνικής έρευνας*. (1^η Έκδοση 2001, υπό τον ίδιο τίτλο, Αθήνα : Καστανιώτης). Αθήνα: Καστανιώτης.

2012. *Ίσκιοι και Αλαφρωίσκιωτοι. Λαϊκός Λόγος και Πολιτισμικές σημασίες*.

Αθήνα : Παπαζήσης.

Μαγκλή Μ.

1985. *Αικατερίνη Βουβάλη*. Στο Καλυμνιακά Χρονικά, τομ. Ε', σ. 57-61.

Μαγκλής Γ.

1985. *Νικόλαος Βουβάλης. Μεγάλος Ευεργέτης*. Στο Καλυμνιακά Χρονικά, τομ. Ε', σ. 27-32.

2002. *Οι Κοντραμπατζήδες του Αιγαίου*. (1^η Έκδοση, 1985, *Οι Κοντραμπατζήδες του Αιγαίου*, Αθήνα : Φέξης), Αθήνα : Καλέντης.

Μαργαρίτης Γ.

2014. *Πλημμυρίδα και Άμπωτη. Ο Ευρωπαϊκός 20^{ος} αιώνας. Μέρος Πρώτο, Από τον Αποικισμό στη Ναζιστική Νέα Ευρώπη (1873-1942)*. Αθήνα : Βιβλιόραμα.

Μαυρίδης Α.

2009. *Η Ρόδος από την Οθωμανική αυτοκρατορία μέχρι την εθνική ολοκλήρωση (1912-1947). Ο μητροπολίτης Ρόδου Απόστολος (1913-1946), Εκκλησία και Εκπαίδευση*. Διδακτορική Διατριβή, Α.Π.Θ.-Τμήμα Θεολογίας.

Μαυρογιάννης Δ.

1999. *Το συμμετοχικό σπογγαλιευτικό σύστημα της Καλύμνου : θεσμικό πλαίσιο, οικονομικοί μηχανισμοί, κοινωνικός μετασχηματισμός*. Στο Καλυμνιακά Χρονικά τομ. ΙΓ', σ. 241-259.

Μέγας Γ.Α.

1975. *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας. Ανάτυπον εκ της Επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου*. Αθήνα : Ακαδημία Αθηνών.

2007. *Ελληνικές Γιορτές και Έθιμα της Λαϊκής Λατρείας* (1^η Έκδοση, 1956). Αθήνα : Εστία

Μερακλής Μ.Γ.

1980. *Εντράπελες Διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*. Αθήνα : Εστία.

1986. *Ελληνική Λαογραφία. Ήθη και έθιμα*. Αθήνα : Οδυσσέας.

1992. *Λαϊκή Τέχνη. Ελληνική Λαογραφία*. Γ' τόμος. Αθήνα : Οδυσσέας.

Μουζέλης Ν.Π.

2014. *Νεωτερικότητα και Θρησκευτικότητα. Εκκοσμίκευση, Φονταμενταλισμός, Ηθική*. Αθήνα : Πόλις.

Μπιλλήρη Ν.

1980 *Η Κάλυμνός μας*, Αθήνα.

1986 *Της θάλασσας και της στεριάς*. Αθήνα.

Νιτσιάκος Β.

2003. *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*. Αθήνα : Οδυσσέας.

2004. *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*. (1^η Έκδοση, 1991, *Παραδοσιακές Κοινωνικές δομές*, Αθήνα : Οδυσσέας). Αθήνα : Οδυσσέας.

2014. *Προσανατολισμοί. Μια Κριτική Εισαγωγή στη Λαογραφία*. (1^η Έκδοση, 2008). Αθήνα : Εκδόσεις Κριτική.

Ξανθίππη.

1932. *Ο Ακάνθινος Στέφανος*. Λονδίνο : Σ. Α. Πελεκάνος.

Ολυμπίου Ε.

2007. *Από την Ορεινή Χώρα στην Παραλιακή Σκάλα. Παρατηρήσεις για τη διαμόρφωση μιας νησιωτική πόλης*. Στο *Ιόνιος Λόγος* τομ. Α΄, Τόμος Χαριστήριος στον Δημήτρη Ζ. Σοφιανό. Κέρκυρα : Εκδόσεις Ιονίου Πανεπιστημίου, σ. 151-179.

2014. *Σπογγαλιευτική Δραστηριότητα και Κοινωνική Συγκρότηση στη Νησί της Καλύμνου (19^{ος}-2^{ος} αι.)*. Αθήνα : Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών.

Παπανικολάου Β.

1999. *Ο Άγιος Σάββας ο Νέος ο εν Καλύμνω*. Κάλυμνος : Έκδοση Ιεράς Μονής Αγίων Πάντων Καλύμνου

Παπαχριστοφόρου Μ.

1998. *Το Παραμύθι της Νεραϊδας (AT 400) : Αναπαραστάσεις των Φύλων μέσα από την Έλξη/Άπωση του Υπερφυσικού και του Ανθρώπινου Στοιχείου*. *Εθνολογία* 5. Αθήνα : Περιοδική Έκδοση της Ελληνικής Εταιρίας Εθνολογίας.

2004. *Το ζήτημα της κατάταξης των παραδόσεων και οι παραδόσεις του Λαογραφικού Αρχείου*. Ανάτυπο από την Επετηρίδα του ΚΕΕΛ, τομ. 29-30 (1999-2003).

Αθήνα.

2013. *Μύθος, Λατρεία, Ταυτότητες στο νησί της Καλυψώς*. Αθήνα : Παπαζήσης.

Πασχαλίδης Γ.

1993. *Η ποιητική της αυτοβιογραφίας*. Αθήνα : Σμίλη.

Πατέλλης Γ.

1999. *Αναγνωστήριο Καλύμνου «ΑΙ ΜΟΥΣΑΙ»*. *Είκοσι Χρόνια από την Επανάστασή του*. Στο Καλυμνιακά Χρονικά, τομ. ΙΓ', Αναγνωστήριο Καλύμνου «ΑΙ ΜΟΥΣΑΙ», σ. 337-345.

Πολίτης Ν.

1909. *Λαογραφία*. Στο Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρίας, τόμος Α'. Αθήνα : Τύποις Π.Δ Σακελλαρίου. σ. 3-17.

1998. *Μελέται Περί του Βίου και της Γλώσσης του Ελληνικού Λαού. Παραδόσεις Α'*. Φωτοτυπική Ανατύπωση της Δεύτερης Εκδόσεως. (1^η έκδοση 1904), Αθήνα : Βιβλιόραμα.

Πούγχερ Β.

2013. *Εθνογλωσσολογικές Μελέτες. Μορφολογίες-Σημασίες-Ετυμολογίες*. Αθήνα : Αρμός.

Ραφαηλίδης Β.

2010. *Ιστορία (Κωμικοτραγική) του Νεοελληνικού Κράτους (1830-1974)*. Αθήνα : Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

Ροΐδης Ε.

1885. *Οι Βρυκόλακες του Μεσαίωνα*. Ρόδος : Εκδόσεις Βερέττα, 2011.

Σακελλαρίου Γ.

1975. *Η Εθνικο-Θρησκευτική Αντίσταση της Καλύμνου το 1935*. Αθήνα.

Σερεμετάκη Κ. Ν.

1994. *Η τελευταία λέξη. Στης Ευρώπης τα άκρα. Διαίσθηση, θάνατος, γυναίκες*. Αθήνα: Λιβάνης.

Σκανδαλίδης Μ.

2013. *Λεξικό του Ιδιώματος της Καλύμνου. Βασισμένο στη συλλογή γλωσσικής ύλης του Παντελή Ηλ. Καμπούρη*. Αναγνωστήριο Καλύμνου, Σειρά Αυτοτελών

Εκδόσεων-39.

Σκουτέρη-Διδασκάλου Ε.

2011. *Υπό παρατήρησιν : Κείμενα και Υποκείμενα Ανθρωπολογικών Πρακτικών*. Στο Γκέφου-Μαδιανού Δ. (επιμ.), 2011, *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία Σύγχρονες Τάσεις* (1^η Έκδοση, υπό τον ίδιο τίτλο, 1998, Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα), Αθήνα : Εκδόσεις Πατάκη, σ. 153-206.

Σμέμαν Α.

1987. *Ευχαριστία*. Αθήνα : Ακρίτας.

Συλλογικό Έργο.

2003. *Ιστορία και πολιτισμός της Καλύμνου, 4000 π.Χ.-1947 μ.Χ., Ο Πολιτισμός του Αιγαίου*. Έκδοση του Επαρχείου Καλύμνου και της Δημοτικής Βιβλιοθήκης.

Ταυλάριος Ι.

1862. *Περί της Νήσου Καλύμνου*. Αθήνα : περ. «Πανδώρα», σ. 518-522.

Τρικοίλης Ν.Σ.

2007. *Νεότερη Ιστορία της Καλύμνου, Κοινωνική Διαστρωμάτωση*. Αθήνα : Λιβάνης.

Τσαλαχούρης Κ.

1992. *Αυτοκέφαλο της Εκκλησίας Δωδεκανήσου 1924-1929*. Αθήνα.

Τσιρπανλής Ζ.

2007. *Η Εκπαιδευτική Πολιτική των Ιταλών στα Δωδεκάνησα (1912-1943)*. Αθήνα : University Studio Press.

Τσιόδουλος Σ.

2007. *Τιμωρία, Η Σκοτεινή Όψη της Σεξουαλικότητας, Ερωτικές σκηνές και οι σιωπηλές αφηγήσεις τους στις παραστάσεις της Κόλασης, 13^{ος} -19^{ος} αιώνας*. Αθήνα : Futura.

Τσιτσιπής Α.

2004. *Εισαγωγή στην ανθρωπολογία της γλώσσας. Γλώσσα, ιδεολογία, διαλογικότητα και επιτέλεση*. Αθήνα: Gutenberg.

2005. *Από τη γλώσσα ως αντικείμενο στη γλώσσα ως πράξη*. Αθήνα: Νήσος.

Τσουκαλάς Γ.Μ.

1991. *Η Δωδεκάνησος στην Εθνική Αντίσταση 1940-1945*. Εθνική Αντίσταση –

Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων Αρ. 3. Αθήνα : 1991.

Τσουκαλάς Θ.

1999. *Αναφορά στον Λέρνης Ιερεμία Πατελλάκη*. Στο Καλυμνιακά Χρονικά ΙΓ', Αναγνωστήριο Καλύμνου, σ. 147-158.

Τυρίκος –Εργάς Γ.

1994. *Ου που να 'σει βρόμο το πετσί της*, στο, *Ιστορίες και Παραμύθια της Καλύμνου*. Συλλογικός Τόμος, (Επιμέλεια, Γιάννης Παπαθανασίου), Κάλυμνος : Νικηφόρειο Γυμνάσιο, σ. 4-7.

2007. *Οι Μίνες του Θαβώρ, δώδεκα διηγήματα του φανταστικού*. Μυτιλήνη : Αιολίδα.

2009. *Εννιά Φωνές για τον Αλεξιάδη*. Περιοδικό «Α Σελάννα» τ.11, Μυτιλήνη : Φ.Ο.Μ, σ. 9-15.

2010. *Η Καινούρια Διαθήκη του Σμου*. Αθήνα : Πατάκης.

2013. *Του Ψυχού*. Μυτιλήνη : Αιολίδα

2013β. *Το Μονόευρω*. Λεμεσός : Ακτίς.

2014. *Αγία*, στο «*Κλειστοί Χώροι*», *Διηγήματα του Φανταστικού*, Αθήνα : Ars Nocturna, σ. 34-42.

Τυρίκος-Εργάς Γ. & Ζαφειρίου Κ.

2010. *Αυλητής και Παππουλάνθρωπος : Μαγεμένες Ιστορίες από τη Λέσβο και τη Λήμνο*. Μυτιλήνη : Αιολίδα

2014. *Αυλητής και Παππουλάνθρωπος : Θρύλοι και Ξωτικά του Αιγαίου*. Μυτιλήνη : Αιολίδα.

2016. *Οι περιπέτειες του Νεκρού Νικόλα*. Αθήνα : Πατάκης (υπό έκδοση).

Φερόνας Α.

2004. *Φτώχεια και Κοινωνικός Αποκλεισμός σε Ευρώπη και Ελλάδα : Έννοιες, Αντιλήψεις, Πολιτικές*. Αθήνα : Σάκκουλας.

Φίλιας Β.

2007. *Εισαγωγή στη Μεθοδολογία και τις Τεχνικές των Κοινωνικών Ερευνών* (Ανατύπωση της 2^{ης} Συμπληρωμένης Έκδοσης, 1996, *Εισαγωγή στη Μεθοδολογία και τις Τεχνικές των Κοινωνικών Ερευνών*, Αθήνα : Gutenberg), Αθήνα: Gutenberg.

Φλέγελ Κ.

1896. *Η νήσος Κάλυμνος*. Κωνσταντινούπολη.

1985. *Ο Κάρολος Φλέγελ για τον Νικόλαο Βουβάλη*. (Δημοσίευση ιδιόχειρων σημειώσεων του Κ. Φλέγελ, 1922). Στο Καλυμνιακά Χρονικά, τομ. Ε', σ. 33-36.

Φραγκόπουλος Κ. Ι.,

1995. *Ιστορία της Καλύμνου*. Αθήνα : Σκάφανδρο.

Χαλκιδιού-Σκυλλά Φ.

2009. *Η σφουγγάρι ή τομάρι. Η ζωή των σφουγγαράδων μέσα από αληθινές μαρτυρίες*. Κάλυμνος.

Χαλκίτης Ι.Π.

1985. *Συμβολή στην Ιστορία του Δήμου Καλυμνίων*. Στο Καλυμνιακά Χρονικά τομ. Ε', Σειρά Αυτοτελών Εκδόσεων Αρ. 12, Αναγνωστήριο Καλύμνου «Αι Μούσαι», σ. 236-242.

Χαμηλάκης Γ.

2012 *Το έθνος και τα ερείπιά του : Αρχαιότητα, αρχαιολογία και εθνικό φαντασιακό στην Ελλάδα*. Αθήνα : Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

2014. *Εθνική Θησαυροθηρία ή Κριτική Αρχαιολογία;* Εφημερίδα «Αυγή», 24/8/2014.

Χαραμαντάς Γ.

1981. *Η Αντίσταση της Καλύμνου κατά των Κατακτητών της*. Κάλυμνος.

1983. *Τα επίσημα έγγραφα του Πατριαρχικού Επιτρόπου Καλύμνου Αρχιμ. Μισαήλ Παραβάτη με τις Αρχές της Καλύμνου και με τον Αρχιερατικό Επίτροπο Αλικαρνασσού*. Στο : Καλυμνιακά Χρονικά, Τόμος Δ', Αναγνωστήριο Καλύμνου «Αι Μούσαι» σ. 20-29.

1983β. *Επισκοπική Ιστορία της Εκκλησίας της Καλύμνου*. Κάλυμνος.

1993. *Καλυμνιακά Σύμμεικτα. Τιμητικό Αφιέρωμα στην Μνήμη του Μιχαήλ Γεωργίου Κόκκινου (1900-1990)*, Αθήνα : Εκδόσεις Όμβρος.

2002. *Ένα γνήσιο λαϊκό ποίημα για τον ήρωα της Καλύμνου, Μανώλη Καζώνη, γραμμένο από τον Μανώλη Θ. Τρουμουλιάρη*. Αθήνα : Έκδοση Δήμου Καλυμνίων.

Χατζηδάκης Κ.

1999. *Η σπογγαλιεία στις Νότιες Σποράδες στα μέσα του 19ου αι. Στο Καλυμνιακά Χρονικά*, τομ. ΙΓ', σ. 229-240.

Χατζηθεοδώρου Ι. Γ.

2000. *Στην Κάλυμνο του Μεταπολέμου, Αναμνήσεις, θρύλοι, παραδόσεις, ιστορίες αλλοτινού καιρού*. Αθήνα : Έκδοση Ιεράς Μητροπόλεως Λέρου-Καλύμνου και Αστυπάλαιας.

Χειλάς Α. Γ.

2000. *Το έπος των σφουγγαράδων της Καλύμνου*. Αθήνα : Όμβρος.

Ψυχογιού Ε.

1993. *Μαγεία και Ελληνική Λαογραφία*, ανάπτυπο από τον Τόμο, *Μαγεία και Χριστιανισμός*, Εκδόσεις Ι. Μητροπόλεως Ηλείας, σ. 97-136.

2008. *"Μαυρηγή" και Ελένη: Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης. Χθόνια μυθολογικά, νεκρικά δρώμενα και μοιρολόγια στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα : Ακαδημία Αθηνών.

1.1. ΈΡΓΑ ΑΝΑΦΟΡΑΣ (Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία).

Albert. J.P.

1998. *Du Martyr à la Star. Les Métamorphoses des Héros Nationaux*. In *La Fabrique des Héros* (Centlivres P., Fabre D., Françoise Z., ed.), Mission du Patrimoine ethnologique, coll. Ethnologie de la France, CAHIER 12, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 11-32.

Anastopoulos A.

2005. «Introduction». In A. Anastopoulos (ed.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire*. Rethymno, pp. xi-xxviii.

Anderson B.

2006. *Imagined Communities*. London : Verso.

Ariès Ph.

2008. *The Hour of Our Death. The Classic History of Western Attitudes Toward Death Over the Last One Thousand Years* (Weaver H. trans.), (1st Edition, 1977, *L'Homme Devant la Mort*, Paris : Seuil), New York : Vintage Books.

Auerbach N.

1995. *Our Vampires, Ourselves*. Chicago : The University of Chicago Press.

Avdikos E.G.

2014. *From Being Romaioi to Becoming Greek : «Russopontian» Stories of Their Own Long Journey*. In *Narratives Across Space and Time : Transmissions and Adaptations. Proceedings of the 15th Congress of the International Society for Folk Narrative Research (June 21-17, 2009, Athens)*. Vol. 1. Athens : Publications of the Hellenic Folklore Research Centre -31, pp. 37-54.

Bechtel G.

1997. *La sorcière et l'Occident, La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, Paris : Plon.

Bernard A.

2003. *Οι Έλληνες μάγοι* (Καμάρης Ι. μτφ), (1^η Έκδοση, 1991, *Sorciers Grecs*, Paris : Fayard). Αθήνα: Εστία.

Bernard H. R.

2011. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. New York : Altamira Press.

Blum E. & Blum R.

2005. *Η Κακιά Ώρα. Μαγεία, Τελετουργία και Προλήψεις της Ελληνικής Υπαίθρου* (Τσιώτσου Α. μτφ), (1^η Έκδοση, 1969, *The Dangerous Hour : The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London : Vantam Books), Αθήνα: Αρχέτυπο.

Bowie F.

2006. *The Anthropology of Religion : An Introduction*. London : Wiley-Blackwell.

Braidotti R.

2004. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nomade*. Barcelona : Gedisa.

Brunvard J.

1993. *The Baby Train & Other Lusty Urban Legends*. New York : Norton.

Caplan P.

1993. *Learning Gender : Fieldwork in a Tanzanian Coastal Village, 1965-85*. In Bell. D., Caplan P., Karim W.J., (eds.), *Gendered Fields : Women, Men and Ethnography*. London and New York : Routledge, pp. 168-181.

Cavarnos C.

1985 *St. Savvas the New, Modern Orthodox Saints*. Belmont : Institute for Byzantine and Modern Greek Studies.

Chiffolleau J.

2011. *La Comptabilité de l'au-delà: les Hommes, la Mort et la Religion dans la Région d' Avignon à la Fin du Moyen Age*. Paris : Albin Michel.

Chryssanthopoulou V.

2014. *Narratives of Belonging on the Internet : Greek Diaspora Community Websites*, στο *Narratives Across Space and Time : Transmissions and Adaptations. Proceedings of the 15th Congress of the International Society for Folk Narrative Research (June21-17, 2009, Athens)*. Vol. 1. Athens : Publications of the Hellenic

Folklore Research Centre -31, pp. 165-190.

Clogg. R.

2003. *Συνοπτική Ιστορία της Ελλάδας (1770-2000)*, μτφ. Παπαδάκη Λ. & Μαυρομάτη Μ., Αθήνα : Κάτοπτρο.

Cohen A.P.

1985. *The Symbolic Construction of Community*. London : Routledge.

Connerton P.

1989. *How Societies Remember*. Cambridge : Cambridge University Press.

Dällenbach L.

1977. *Le récit Spectaculaire : Essai sur la mise en abyme*. Paris : Seuil.

Danforth L. M.

1982. *The Death Rituals of Rural Greece*. New Jersey : Princeton University Press.

Dégh L.

1991. *What is Legend After All ?* In *Contemporary Legend* 1, pp. 11-38.

1995. *Narratives in Society : A Performer-Centered Study of Narration*. (FFC, 255). Indiana : Indiana University Press.

2001. *Legend and Belief : Dialectics of a Foklore Genre*. Indiana : Indiana University Press.

Delumeau J.

1978. *La Peur en Occident, XIV-XVII siècles*. Paris : Fayard.

DeWalt & DeWalt.

2011. *Participant Observation. A Guide for Fieldworkers*. New York : Altamira Press.

Doumanis N.

1997. *Myth and Memory in the Mediterranean*, New York : Palgrave Macmillan.

Durkheim É.

2001. *The Elementary Forms of Religious Life* (Cosman C. trans), (1st Edition, 1912). Oxford : Oxford University Press.

Du Boulay J.

2008. *Ο Συμβολισμός της Γης σ' ένα Χωριό της Ορθόδοξης Ελλάδας*. Στο Αλεξάκης Ε., Βραχιονίδου Μ., Οικονόμου Α. (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Συμβολισμός στην Ελλάδα*. Αθήνα : Ελληνική Εταιρία Εθνολογίας, σ. 145-173.

2014. *Ψωμί και Πρόβατα : Συγκριτική Μελέτη Ιερών Νοημάτων στους Αμπελιώτες και τους Σαρακατσάνους*. Στο, Mazower M., (επιμ.), 2014, *Δίκτυα Εξουσίας στη Νεότερη Ελλάδα, Δοκίμια προς Τιμήν του John Campbell*, Αθήνα : Αλεξάνδρεια, σ. 303-334.

Eliade M.

1957. *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion* (Trask W. trans), (1st Edition : 1957, *Das Heilige und das Profane*, Berlin : Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH). New York : Harcourt.

Faraone C. & Obbink D.

1991. *Magika Hiera. Ancient Greek Magic & Religion*. Oxford : Oxford University Press.

Favret-Saada J.

1977. *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris : Gallimard.

Finnegan R.

1992. *Oral Traditions and the Verbal Arts, A Guide to Research Practises*. London : ASA Research Methods, Routledge.

Foucault M.

2004. *Des Espaces Autres* (1st Edition, 1984, In *Dits et Ecrits*, Paris : Gallimard). Empan 2004/2, No54, pp. 12-19.

Geertz C.

2003. *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών* (Παραδέλλης Θ. μτφ), (1^η Έκδοση, 1973, *The Interpretation of Cultures*, London, New York : Basic Books). Αθήνα : Αλεξάνδρεια.

Gefou-Madianou D.

1992. *Exclusion and unity, retsina and sweet wine : commensality and gender in a Greek agrotown*. In Gefou-Madianou D. (ed.), *Alcohol, gender and culture*. New York : Routledge, pp. 108-136.

Goffman E.

1974. *Frame Analysis : An essay on the Organisation of Experience*. New York : Harper Colophon.

2006. *Η Παρουσίαση του Εαυτού στην Καθημερινή Ζωή* (Γκόφρα Μ. μτφ.), (1^η Edition, 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, London : Random House.), Αθήνα : Αλεξάνδρεια.

Godelier M.

2005. *Μαρξιστικοί Ορίζοντες στην Κοινωνική Ανθρωπολογία* (Παραδέλλης Θ. μτφ.). (1^η Έκδοση, 1973, *Horizon, Trajets marxistes en Anthropologie 1*, Paris : Maspero.) Αθήνα : Gutenberg.

2015. *L'Imaginé, l'imaginaire & le symbolique*. Paris : CNRS Editions.

Gombrich E.H.

2010. *Το Χρονικό της Τέχνης* (Κάσδαγλη Α. μτφ.), (1st Edition, 1950, *The Story of Art*, London : Phaidon Press), Αθήνα : Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Gramsci A.

1971. *Selection from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (Hoare Q. & Nowell Smith G. trans., eds.), London : Lawrence and Wishart.

Harris M.

1989. *Η Ιερή Αγελάδα και ο Βδελυρός Χοίρος. Αινίγματα της Διατροφής και του Πολιτισμού* (Κωνσταντόπουλος Ν, μτφ.), (1st Edition, 1987, *The Sacred Cow and the Abominable Pig*, New York : Simon and Schuster Inc.), Αθήνα : Τροχαλία.

Hastings A.

1997. *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge : Cambridge University Press.

Héritier F.

2013. *Το αλάτι της ζωής* (Κορομηλά Ε. μτφ.), (1^η Έκδοση, 2012, *Le Sel de la*

Vie, Paris : Odile Jacob), Αθήνα : Κέλευθος.

Herzfeld M.

1986. *Ours Once More. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece.* New York : Pella.

1991. *Silence, Submission. Subversion.* In Loizos P. & Papataxiarchis E. (eds.), *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece.* New Jersey : Princeton University Press.

1998. *Η Ανθρωπολογία μέσα από τον Καθρέφτη. Κριτική Εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης.* Αθήνα : Αλεξάνδρεια.

Hadjitaki-Kapsomenou C. & Passalis H.

2014. *Mermaids : «Betwixt and Between» Categories.* In *Narratives Across Space and Time : Transmissions and Adaptations. Proceedings of the 15th Congress of the International Society for Folk Narrative Research (June 21-17, 2009, Athens),* Vol. 1. Athens : Publications of the Hellenic Folklore Research Centre -31, pp. 383-399.

Halbwachs M.

1992. *On collective memory* (Coser. L. A., trans., ed.), (1st Edition, 1952, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris : PUF & 1941, *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte : Etude de Mémoire Collective*, Paris). Chicago : Chicago University Press.

Halikiopoulou D.

2011. *Patens of Secularization : Church, State and Nation in Greece and the Republic of Ireland.* London : Ashgate.

Halikiopoulou D. & Vasilopoulou S.

2013. *Political Instability and the Persistence of Religion in Greece : The Policy Implications of the Cultural Defence Paradigm.* Recode Working Papers Series No.18.

Hamilakis Y.

2008. *Decolonizing Greek Archaeology : Indigenous archaeologies, modernist archaeology and the post-colonial critique.* In Plantzos D. & Damaskos D. (ed.) *A Singular Antiquity.* Αθήνα : Μουσείο Μπενάκη, σ. 273-284

Hardison O.B.

1965. *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages*. Baltimore : John Hopkins University Press.

Hobsbawm E.

2008 *On Empire, America, War and Global Supremacy*, New York : Pantheon Books.

Hornbeck R.

2015 *The Cognitive Foundations of Spiritual Experience in China “World of Warcraft”*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή σε εξέλιξη, John Hopkins University.

Hymes D.

1999. *Reinventing Anthropology*. In Hymes D., (ed.), *The Uses of Anthropology : Cultural, Political. Personal*, Ithaca : Cornell University Press, pp. 3-79.

Inalcik H., Quataert D.

1994. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Vol.2, 1600-1914. Cambridge : Cambridge University Press.

Kaivola-Bregenhøj A.

2014. *The Narrator as Reporter or Performer*. Speech Delivered, In *Narratives Across Space and Time : Transmissions and Adaptations. Proceedings of the 15th Congress of the International Society for Folk Narrative Research (June21-17, 2009, Athens)*.

Kearney R.

2001. *Strangers, Gods and Monsters, Interpreting Otherness*. London : Routledge.

Lawson J. C.

1964. *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion : a Study in Survivals*. New York : University Books.

Lederer D.

2002. *Madness, Religion and the State*. 2002. In Edwards K., (ed.) *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits, Traditional Belief & Folklore in Early Modern Europe . Sixteenth Century Essays & Studies Vol. 62*. Missouri : Truman State University, pp.

23-35.

Lévi-Strauss C.

1964. *Structural Anthropology*, (1st Edition, 1963, *Structural Anthropology*, New York : Basic Books), New York : Basic Books.

Liddel S. & Mathers M.

1904. *The Lesser Key of Solomon (Clavicula Salomonis)*. New York : Bibliobazaar.

Mauss M. & Hubert H.

2003. *Σχεδιάγραμμα μιας Γενικής Θεωρίας για τη Μαγεία* (Παραδέλλης Θ. μτφ.), (1^η Έκδοση, 1902-1903, *Esquisse d' une Théorie Générale de la Magie*, *Anné Sociologique*, VII, σ. 1-146.) Αθήνα : Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

Meyerhoff B.

1989. *So What Do you Want From Us Here?* In Smith C.D. & Kornblum W. (eds.), *In the Field : Readings on the Field Research*. New York : Praeger, pp. 83-90.

Michels R.

1962. *Political Parties. A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. (Eden & Cedar Paul trans., S.M. Lipset ed.), New York : The Free Press.

Mills C.W.

2000. *The Power Elite*. (1^η Έκδοση, 1956, New York : Oxford University Press), New York : Oxford University Press.

Mosca G.

1939. *The Ruling Class*. New York, London : McGraw-Hill.

Moscovici S.

1961. *La Psychanalyse, son Image et son Public*. Paris : PUF.

2000. *Social Representations. Explorations in Social Psychology*. (Duveen G. ed.). Oxford : Polity.

Mozzani E.

1988. *Magie et superstitions de la fin de l' Ancien Régime à la Restauration*.

Paris : Robert Laffont.

1988. *Modernité, Modernité*. Paris : Folio.

Muchembled R.

2003. *Μια Ιστορία του Διαβόλου, 12^{ος}-20^{ος} αι* (Αλεξάκη Σ., μτφ., επιμ.), (1^η Έκδοση, 2000, *Une Histoire du Diable, xiiiè-xxè siècle*, Paris : Seuil). Αθήνα : Μεταίχμιο.

Oberhelman M. S.

1991. *The Oneirocriticon of Ahmet. A Medieval Greek and Arabic Treatise on the Interpretation of Dreams*. Texas : Texas University Press.

Ong W.

2005. *Προφορικότητα και Εγγραματοσύνη. Η εκτεχνολόγηση του λόγου* (Χατζηκυριάκου Κ., μτφ., Παραδέλλης Θ. επιμ.), (1st Edition, 1982, *The Technologizing of the Word*). Ηράκλειο : Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Papachristophorou M.

2002. *Sommeils et Veilles dans le Conte Merveilleux Grec*. FF Communications 279. Helsinki : Academia Scientiarum Fennica.

2014. «Ashley Flores» and Other (not) Missing Children : Cyber Friendly Fears and Tears. In *Narratives Across Space and Time : Transmissions and Adaptations. Proceedings of the 15th Congress of the International Society for Folk Narrative Research (June21-17, 2009, Athens)*. Vol. 3. Athens : Publications of the Hellenic Folklore Research Centre -31, pp. 1-11.

Pareto V.

2008. *The Rise and Fall of the Elites. An Application of Theoretical Sociology, with an Introduction by Hans L. Zetterberg* (1^η Έκδοση, *Un Applicazione di Teorie Sociologiche*, 1901, *Rivista Italiana di Sociologia*, pp. 402-456), New Jersey : Transaction Publishers.

Peterson J.

2007. *Grimorium Verum*. Scotts Valley : CreateSpace Publishing.

Rappaport R.

1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge : Cambridge

University Press.

Scott. J.

1985. *Weapons for the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven : Yale University Press.

1990. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven : Yale University Press.

Serge M.

1944. *Tituli Calymnii*, Annuario della Scuola Archeologica di Atene, vol. VI-VII.

Schechner R.

2006. *Θεωρία της Επιτέλεσης* (Κουβαράκου Ν. μτφ, Ζωγράφου Μ, Φιλίππου Φ. επιμ.), (1^η Έκδοση, 2005, *Performance Theory*, London : Routledge). Αθήνα : Τελέθριο Επιστημονικές Εκδόσεις.

Schmitt J-C.

1998. *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society*. Chicago : Chicago University Press.

Stein L. R. & Stein L. Ph.

2011. *The Anthropology of Religion, Magic and Witchcraft*. New York : Pearson.

Stewart C.

2008. *Δαίμονες και Διάβολος στην Ελλάδα* (Σωκράτους Μ., μτφ., επιμ.), (1^η Έκδοση, 1991, *Demons and the Devil*, Princeton University Press), Λαϊκός Πολιτισμός, Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις 4. Αθήνα : Ταξιδευτής.

2012. *Dreaming and Historical Consciousness in Island Greece*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.

2014. *Οι Γηγενείς Αρχαιολογίες και το Ελληνικό Κράτος*. Στο Πλεξουσάκη Ε. (επιμ.), *Μεταμορφώσεις του Εθνικισμού, Επιτελέσεις της Συλλογικής Ταυτότητας στην Ελλάδα*. Αθήνα : Αλεξάνδρεια, σ. 59-78.

Shachar N.

2013. *The Lost World of Rhodes. Greeks, Italians, Jews and Turks between*

Tradition and Modernity. Toronto : Sussex Academic Press.

Smith A.D.

2000. *The Nation in History : Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover : Brandeis University Press.

Stocker B.

1897. *Dracula*. London : Archibald Constable & Co.

Strathern A. & Stewart P.

2004. *Witchcraft, Rumors and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.

Summers M.

1995 *Ο Έλλην Βρυκόλαξ*. (1^η Έκδοση, 1928, *The Vampire : His Kith and Kin*. London.), Αθήνα : Δελφίνι.

Sutton E. D.

2014. *The Concealed and the Revealed*, Unpublished Article, Personal Communication.

1998. *Memories Cast in Stone. The Relevance of the Past in Everyday Life*. Oxford : Berg.

Taussig M.

1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill : University of North Carolina Press.

Thompson P.

2008. Φωνές από το Παρελθόν. Προφορική Ιστορία (Μπουσχότεν P.B., Ποταμιανός Ν. μτφ, Μπάδα Κ., Μπουσχότεν P.B., επιμ.). (1^η Έκδοση, 1978, *The Voice of the Past*, London : Oxford University Press). Αθήνα : Πλέθρον.

Tilley C.

2012. *Interpreting Landscapes. Geologies, Topographies, Identities*. Explorations in Landscape Phenomenology 3. California : Left Coast Press.

Turner V.

1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York : Aldine Transaction.

Van Gennep A.

1960. *The Rites of Passage* (1st Edition, 1908, *Les Rites de Passage*, Paris).
Chicago : Chicago University Press.

1970. *Le Folklore Français, Cycle des douze jours de Noël aux rois, Cycle de Mai, De la Saint-Jean, De l'été et de l'automne, Du berceau à la tombe, Cycles de carnaval-carême et des Pâques, Bibliographies, Questionnaires, Provinces et Pays*, (vol. I-III) Paris : Robert Laffont, Bouquins.

Vovelle M.

1983. *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris : Gallimard.

Witgenstein L.

1990. *Γλώσσα, Μαγεία, Τελετουργία* (Κωβαίος Κ. μτφ.), (1^η Έκδοση, 1967, *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, Dordrecht : Reidel Publishing Co.).
Αθήνα : Καρδαμίτσας.

2. ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ. (Ελληνόγλωσση).

Αθανασίου Α.

2004. *Εθνογραφία στο Διαδύκτιο ή το Διαδύκτιο ως Εθνογραφία : Δυνητική Πραγματικότητα και Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα : Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών 115.

Αλεξιάδης Α.Μ.

2008. *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία*. Αθήνα: Καρδαμίτσας.

2010. *Ελληνική και Διεθνής Επιστημονική Ονοματοθεσία της Λαογραφίας*. Αθήνα : Καρδαμίτσας.

Γαβαλά Ε.

1997. *Νυφικά*. Αθήνα: Όμβρος.

Γεράκης Δ. Γ.

1999. *Σφουγγαράδικες Ιστορίες από την Κάλυμνο του 1900*, Ένωση Καλυμνίων

Αττικής, Αθήνα : Τυπογραφείο Γεώργιου Καραφύλλη.

Ήγκλετον Τ.

2003. *Η έννοια της κουλτούρας*. Αθήνα : Πόλις.

Κορφιάς Γ.Σ.

1998. *Καταγραφή και Ιστορική Μελέτη των χορών της Καλύμνου*. Αθήνα: Ομβρος.

Καπλάνογλου Μ.

2002. *Παραμύθι και Αφήγηση στην Ελλάδα : μια παλιά τέχνη σε μια νέα εποχή*. Αθήνα : Πατάκης.

Καυτατζόγλου Ρ.

2001. *Στη σκιά του ιερού βράχου. Τόπος και μνήμη στα Αναφιώτικα*. Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα.

Κριμπάς Β. Κ.,

2007. *Κοινωνιοβιολογία*. Αθήνα : Κάτοπτρο.

Λαγόπουλος Α-Φ.

2004. *Ιστορία της Ελληνικής πόλης* (Λαγόπουλος Α.Φ. επιμ.). Αθήνα : Ερμής.

2005. *Άνθρωπος ο σημαίνων. Η μεταμοντέρνα ματιά. Ο νοητικός χώρος: Πρακτικά 4ου πανελληνίου συνεδρίου της Ελληνικής Σημειωτικής Εταιρείας*. Αθήνα: Επίκεντρο.

2005α. *Επιστημολογίες του νοήματος, δομισμός και σημειωτική*. Αθήνα : Επίκεντρο.

Μαγκλής Γ.

2002. *Τα παιδιά του ήλιου και της θάλασσας*. Αθήνα: Φέξης.

Μακρής Σ.

1969. *Σολομωνική Αστρολογία, Επιστημονική Έρευνα*. Αθήνα: Εκδόσεις Μ. Ιερομονάχου.

Μπάδα Κ. & Ματσούκα Ε.

2010. *Προσεγγίσεις στην υλική μνήμη και στους μνημονικούς τόπους*. Στο Κορρέ Κ. & Κούζας Γ. (επιμ.), *Η έρευνα και διδασκαλία του υλικού πολιτισμού στα ελληνικά πανεπιστήμια*, Πρακτικά Δημερίδας (Αθήνα 7-8/05.2007) Αθήνα : Πανεπιστήμιο

Αθηνών.

Μπαχτίν Μ.

1980. *Προβλήματα Λογοτεχνίας και Αισθητικής*. Αθήνα : Πλέθρον.

2000. *Ζητήματα της Ποιητικής του Ντοστογιέφσκυ*. Αθήνα : Πόλις.

Μπέγζος Π.Μ.

2000. *Διόνυσος και Διονύσιος. Ελληνισμός και Χριστιανισμός στη Συγκριτική Φιλοσοφία της Θρησκείας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Μπιλλήρη Ν.

1981 *Η μελαψή πριγκίπισσα*. Αθήνα.

1987 *Δέκα Μέρρες κοντά στο Θεό*. Αθήνα.

1989 *Το μοιραίο λάθος*. Αθήνα: Αλφειός.

1990 *Λαογραφική Κληρονομιά, τομ. Α΄*, Αθήνα.

1993 *Ο Τελώνης από τα Μύρα και άλλα διηγήματα*. Όμβρος, Αθήνα.

1993 *Ανεμώνες στα βράχια*. Αθήνα: Όμβρος.

Μυριβήλης Σ.

1944. *Τα Παγανά*. Αθήνα : Εστία.

Νάσιος Χ.

2000. *Ο Μυστικισμός του Δυτικού Χριστιανισμού*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Ολυμπίτου Ε.

2003. *Άνθρωποι και παραδοσιακά επαγγέλματα στο Αιγαίο*. Αθήνα : Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού.

2004. *Σχεδιάζοντας το ταξίδι : Σπογγαλιευτικά συμφωνητικά και εργασιακές σχέσεις των πληρωμάτων στην Κάλυμνο, 19ος-20ος αι.* Στο Πρακτικά Β΄ Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών με θέμα "Η Ελλάδα των νησιών από τη Φραγκοκρατία ως σήμερα", σ. 134-144.

2008. *Transgressions des frontières. Le cas des îlots du Dodécanèse*. In *La Revue Historique* 5, pp. 181-192.

Παπαχριστοφόρου Μ.

2004β. *The Arabian Nights in Greece. A Comparative Survey of Greek Oral Tradition*. In *Fabula* 45. Berlin : Walter de Gruyter, pp. 33-43.

2006. *Légendes et Lieux en Partage. Le cas d'une petite communauté insulaire en Grèce*. In Fabula 47. Berlin : Walter de Gruyter. pp. 311-329.

2013β. *Παραμυθία και Τασις. Μαγικές Θεραπείες για Μαγικές (;) Ασθένειες*. Στο Αρχαιολογία και Τέχνες 104, σ. 25-29.

Σταυρόπουλος Σ.

1997. *Μικρή Ιστορία της Δωδεκανήσου* (Σταυρόπουλος Σ., επιμ.). Αθήνα : Έκδοση της Βουλής των Ελλήνων.

Σπυριδάκης Μ.

2007. *Μετασχηματισμοί του χώρου. Κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις* (Σπυριδάκης Μ., επιμ.). Αθήνα: Νήσος.

Ταρσούλη Α.

2004. *Κάλυμνος*. Αθήνα : Σκάφανδρο.

Τρικούλης Ν.Σ.

2010. *Η Πόθια Καλύμνου και η Εκκλησία της Μεταμόρφωσης του Σωτήρος Χριστού*. Ανέκδοτη Έρευνα.

Τσάκκος Μ.

2001. *Η γενιά μας*. Αθήνα : Όμβρος.

Χαραμαντάς Γ.

1972. *Το Ιστορικό της Ίδρυσης του Νικηφόρειου Γυμνασίου Καλύμνου με βάση τον υπ' αριθμ. 146 Κώδικα της Ιερής Μητροπόλεως Καλύμνου*. Κάλυμνος : Καλυμνιακός Παλμός, τεύχος 2.

1973. *Ένα Σημαντικό Έγγραφο του Μητροπολίτου Λέρου και Καλύμνου Ιωάννη Χαζιτηποστόλου (1897-1903) προς τον Οικουμενικό Πατριάρχη Κωνσταντίνο τον Ε΄ με ημερομηνία 9^η.11.1898*. Κάλυμνος : Καλυμνιακός Παλμός, τεύχος 7.

1980. *Ο Ιερός Ναός της Παναγίας Κεχαριτωμένης Χώρας*. Κάλυμνος.

1981α. *Ο από Κισσάμου και Σελίνου της Κρήτης Καλύμνιος Επίσκοπος Θαυμακού Μισαήλ Πατέλλης, μετέπειτα πρώτος Μητροπολίτης Φαναρίου και Θεσσαλιώτιδος*. Κάλυμνος.

1981β. *Δυο ιστορικά έγγραφα «αφορώντα» την εκκλησιαστική Ζωή της Χώρας Καλύμνου κατά τα έτη 1868-1892*. Στο Καλυμνιακά Χρονικά, Τόμος. Β΄, σ. 239-243.

1985. *Καλύμνιοι Επίσκοποι και Μητροπολίτες*. Κάλυμνος.

Ψαρρού Μ. & Ζαφειρόπουλος Κ.

2001. *Επιστημονική Έρευνα. Θεωρία και εφαρμογές στις κοινωνικές επιστήμες*.
Αθήνα : Τυπωθήτω.

2.1. ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ. (Ξενόγλωσση).

Abrahams R. D.

1986. *Complicity and Imitation in Story-telling : A Pragmatic Folklorist's Perspective*. Cultural Anthropology 1.

Andresco I. & Bacou M.

1986. *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Paris : Payot.

Augé M.

1992. *Introduction a une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Seuil.

Austin J.

1989. *How to Do Things with Words*. Oxford : Oxford University Press.

Bachtin M., Medvedev P.

1985. *The Formal Method in Literary Scholarship : A Critical Introduction to Sociological Poetics*. Cambridge : Harvard University Press.

Baptandier B.

2001 *De la malmort en quelques pays d'Asie*, Paris : Karthala.

Barthes R.

1957. *Mythologies*. Paris : Seuil.

Bharati A.

1976 *The Realm of the Extra-Human. Agents and Audiences*. Paris : Mouton.

Bauman R.

1977. *Verbal Art as Performance*. Illinois : Waveland Press.

1986. *Story, Performance and Event. Contextual Studies of Oral Literature*. Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 10. Cambridge : Cambridge University Press.

1992. *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainment. A communications-centered Handbook*. Oxford : Oxford University Press.

Belmont N.

1986. *Paroles paiennes : mythe et folklore*. Paris : Imago.

Bettelheim B.

1976. *Psychanalyse des contes de fées*, Paris : Pocket.

Bourdieu P.

1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge : Harvard University Press.

2006. *Συμμετοχική Αντικειμενοποίηση*. Στο Κυριακάκης Γ. Μιχαηλίδου Μ (επιμ.) *Η προσέγγιση του Άλλου, Ιδεολογία Μεθοδολογία και Ερευνητική Πρακτική*. Αθήνα : Μεταίχμιο, σ. 27-35.

Bonnet-Carbonell J.

2005 *Malmorts, Revenants et Vampires en Europe*, Paris : L' Harmattan, coll. Ethnologie de l' Europe.

Bouyer C.

1984 *Folklore du Boulanger*. Paris : Maisonneuve et Larose.

Briggs C.

1989. *Competence in Performance*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

«Cahiers KUBABA »

2007 *Histoire de monstres à l'époque moderne et contemporaine*, Cahiers KUBABA, Université Paris I, Panthéon Sorbonne, Paris : L' Harmattan.

Cassirer E.

1946. *Language and Myth*. New York : Dover

Candau J.

2005 *Anthropologie de la Mémoire*, Paris : Armand Colin.

Chevalier J. & Cheerbant A.

1982 *Dictionnaire des Symboles*, Paris : Robert Laffont, Bouquins.

Christakis A.N. – Fowler H. J.

2009. *Συνδεδεμένοι. Η εκπληκτική δύναμη των κοινωνικών δικτύων και πως αυτά διαμορφώνουν τη ζωή μας*. Αθήνα : Κάτοπτρο.

Copans J.

2008 *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris : Armand Colin.

Diamond J.

2006. *Κατάρρευση, πως οι κοινωνίες επιλέγουν να αποτύχουν ή να επιτύχουν* (Νικολαΐδου Σ., Σακελλαρίο Β., μτφ. επιμ.), (1^η Έκδοση, 2005, Collapse – How Societies Choose to Fail or Succeed, California : UCLA University Press). Αθήνα : Κάτοπτρο.

Dégh L. & Schossberger E.

1989. *Folktales and Society: Story-Telling in a Hungarian Peasant Community*. Indiana University Press.

Dubisch J.

2000. *Το Θρησκευτικό Προσκύνημα στην Ελλάδα. Μια εθνογραφική προσέγγιση* (Μούστρη Δ., μτφρ., Παραδέλλης Θ. επιμ.), (1^η Έκδοση, 1995, *Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton : Princeton University Press). Αθήνα : Αλεξάνδρεια.

Durand G.

1993. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Dunod

2003. *L'imagination symbolique*. Paris : PUF.

Erl A. & Nünning A.

2010. *A Companion to Cultural Memory Studies* (Erl A. & Nünning A eds.). Berlin : De Gruyter.

Favret-Saada J.

2007 *The Oral and Beyond, Doing things with words in Africa*, Chicago : University of Chicago Press.

Foley J.

1992. *Word-power, performance and tradition*. In *Journal of American Folklore* 105. pp. 275-301.

Gell A.

1992. *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. London : Berg.

Georakopoulou A.

1997. *Narrative performances : A study of Modern Greek storytelling*. Amsterdam & Philadelphia : John Benjamins Publishing Company.

Gumperz J.

1982. *Discourse Strategies*. New York : Cambridge University Press.

Harbinger R.

1971. *Trial by Drama*. In *Judicature* 55, pp. 122-8.

Hymes D.

1974. *Foundations in Sociolinguistics : an Ethnographic Approach*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

1978. *The grounding of performance and text in a narrative view of life*. In *Alcheringa* 4, pp. 137-140.

Hugues B.

2007. *Médecine et sorcellerie en milieu rural*, Paris : Dangles.

Jeffrey D.

2005 *Éloge des Rituels*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Kramer H.& Sprenger J.

1971. *The Malleus Maleficarum. Translated with an Introduction Bibliography and Notes by the Reverend Montague Summers*. New York : Dover.

Kuper A.

1983. *Anthropology and Anthropologists : The modern British school*. London: Routledge & Kegan Paul.

Kurtz D. & Boardman J.

1971 *Greek Burial Customs*, Ithaca : Cornell University Press.

Langellier C.

1999. *Personal Narrative, Performance, Performativity : Two of Three Things I know for Sure*. In *Text and Performance Quarterly* 19, pp. 125-144.

Lasne S. & Pascal C.

1980. *Dictionnaire des Superstitions*, Paris : Tchou.

Lecouteux C.

1986. *Démons et Génies du Terroir au Moyen Age*. Paris : Imago.

1991. *Fées, Sorcières et Loup-Garous au Moyen Age*. Paris : Imago.

2000. *La Maison et ses Génies*. Paris : Imago.

2000α. *Fantômes et Revenants au Moyen Age*. Paris : Imago.

2000β. *Histoire des Vampires, Autopsie d'un mythe*. Paris : Imago.

2007. *La Maison Hantée, Histoire des Poltergeists*. Paris : Imago

2007α. *Mondes Parallèles, L' Univers des croyances du Moyen Age*. Paris :

Champion Classiques, Honoré Champion.

Mack C. C. & Mack D.,

1998 *A field guide to Demons, Fairies, Angels and other subversive spirits*,
New York : Arcade Publishing.

Namer G.

2000. *Halbwachs et la mémoire sociale*. Paris : L'Harmattan.

Nestle E. – Aland B. & Aland K.

1995. *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.

Ogden D.

2009. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*. Oxford : Oxford University Press.

Poplack S.

1978. *Syntactic Structure and Social Function of Codeswitching*. New Haven :
Centro Working Papers.

Potteir R.

1994 *Anthropologie du Mythe*, Paris : Éditions KIMÉ.

Quilligan M.

1979 *The language of Allegory, Defining the Genre*, Cornell University Press,
Ithaca and London.

Renard J. B.

2006 *Rumeurs et légendes urbaines*, Paris : P.U.F.

Roberts J.M.

1972. *The Mythology of the Secret Societies*. London : Watkins Publishing.

Sassen S.

2009. *La globalisation. Une sociologie*, NRF essais. Paris : Gallimard.

Searle J.

1995. *The Construction of Social Reality*. London : Penguin.

Tedlock D.

1977. *Toward an oral poetics*. In *New Literary History VIII*, pp. 507-519.

Todorov T.

1970. *Introduction a la littérature fantastique*. Paris: Seuil.

Tsitsipis L.

1991. *Terminal- Fluent speaker interaction and the contextualization of deviant speech*. In *Journal of Pragmatics 15*, pp. 41-57.

2008. *A Linguistic Anthropology of Language Shift : Arvanitika (Albanian) and Greek in Contact*. Oxford : Clarendon Press.

Turner V.

1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca : Cornell University Press.

1982. *From Ritual to Theatre*. New York : Performing Arts Journal Press.

1988. *The Anthropology of Performance*. New York : PAJ Publications. .

Wallerstein I.

2004. *Comprendre le monde. Introduction a l'analyse des systèmes-monde*. Paris: Poche. .

Zumthor P.

1990. *Performance, Réception, Lecture*. Québec : Le Préambule.