



Α.Τ.Ε.Ι. ΗΠΕΙΡΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΜΟΥΣΙΚΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ
ΤΜΗΜΑ ΛΑΪΚΗΣ & ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ

Πτυχιακή Εργασία

*Τελετουργία και Μοιρολόι: η περίπτωση του Μοιρολογιού της
Παναγίας στην Μονή Νάξου*



Φλώρα Σ. Χερουβείμ

ΑΜΦ: 482

Υπό την εποπτεία των
κ. Σίσου Θεοδοσίου & κ. Φωτεινή Ρεράκη

Άρτα 2009

*Τελετουργία και Μοιρολόι: η περίπτωση του Μοιρολογιού της
Παναγίας στην Μονή Νάξου*

Περιεχόμενα

Πρόλογος.....	5
Εισαγωγή.....	7
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1. Το Μοιρολόι	
1.1 «Μοιρολόι»: γενική παρουσίαση.....	12
1.2 Τελετουργική διάσταση μοιρολογιού	
1.2.1 Τελετουργία - Δρώμενα.....	21
1.2.2 Το μοιρολόι ως τελετουργία.....	22
1.3 Θρησκεία & Λαϊκός πολιτισμός.....	27
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2. Το Μοιρολόι της Παναγίας μέσα από τη βιβλιογραφία	
2.1 Γενικά στοιχεία.....	31
2.2 Γυναίκα και προηγούμενες μορφές θρησκευτικότητας.....	34
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3. Το Μοιρολόι της Παναγίας στη Μονή Νάξου 2-7/4/07	
3.1 Παρουσίαση δρώμενου.....	40
3.2 Κοινότητα και Μοιρολόι. Τελεστές και τρόποι σύλληψης του μοιρολογιού.....	45
3.2. 1 Βιωματική εμπειρία και Θρησκευτικότητα.....	47
3.3 Σχολιασμός Εθνογραφίας	
Το Μοιρολόι της Παναγίας: μέσο επικοινωνίας, θρησκευτικής έκφρασης – κοινά σημεία με το επιθανάτιο.....	52

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4. Συναισθήματα

4.1 Ιστορική αναδρομή.....	57
4.2 Συναίσθημα και τελετουργία: μια εθνογραφική προσέγγιση.....	60
Αντί Επιλόγου.....	65
Βιβλιογραφία.....	68

Πρόλογος

Η πτυχιακή αυτή εργασία έχει ως ζητούμενό της τη σχέση που προκύπτει ανάμεσα στα γνωστικά αντικείμενα που διδάχτηκα κατά τη διάρκεια της φοίτησής μου και σε αυτά που μέχρι πριν, θεωρούσα ενσώματη γνώση. Αφορμή γι' αυτό αποτελεί η φράση της Anya Peterson Royce, «...το να μάθει κανείς μέσα από την πράξη διαφέρει από το να μάθει μέσα από την παρατήρηση...»¹.

Από τα πρώτα κιόλας εξάμηνα της φοίτησής μου εξέφρασα την επιθυμία να ασχοληθώ με ήθη και έθιμα από τη Νάξο, καθώς μια τέτοια ενασχόληση θα ικανοποιούσε την εσωτερική μου ανάγκη να εξερευνήσω μονοπάτια που δεν μπόρεσα να γνωρίσω βιωματικά ως τέκνο εσωτερικού μετανάστη. Επιπρόσθετα, σημαντικό ρόλο στην επιλογή του θέματος του Μοιρολογιού της Παναγιάς έπαιξαν οι θρησκευτικές πεποιθήσεις μου, οι οποίες και με οδήγησαν στο να θέλω να επεκτείνω τις εμπειρικές μου γνώσεις μέσω ακαδημαϊκής έρευνας. Το γεγονός αυτό ωστόσο, όπως συνειδητοποίησα αργότερα, κατά την πορεία της πτυχιακής, λειτούργησε κάπως αρνητικά, γιατί πολλές στιγμές με κατεύθυνε σε μια «κλειστή» οπτική του θέματος, η οποία για παράδειγμα αρνιόταν τη θεώρηση που συνδέει το μοιρολόι αυτό με άλλες μορφές θεοτήτων της αρχαιότητας ή δεισιδαιμονικά στοιχεία. Επειδή η έρευνά μου δεν είχε σκοπό την απόρριψη ή την αποδοχή αυτών και άλλων θεωρήσεων, αλλά τη συνολική παρουσίαση και ανάλυση του φαινομένου αυτού με αφορμή την εθνογραφική του αποτύπωση, έπρεπε να αποκτήσω μια πιο «αντικειμενική» αντιμετώπιση, αποστασιοποιημένη από τις προσωπικές μου πεποιθήσεις.

Θεωρώ λοιπόν ότι η διαδικασία της έρευνας τόσο σε θεωρητικό όσο και εμπειρικό επίπεδο, με βοήθησε να αναθεωρήσω τη μονοδιάστατη αντιμετώπισή μου και να αποκτήσω ανοικτούς ορίζοντες απέναντι στο αντικείμενο μελέτης, μέσω της πολυπρισματικής ερμηνείας. Αναγνωρίζω λάθη που έκανα λόγω της απειρίας μου και των περιορισμών της έρευνάς μου, ωστόσο θεωρώ την εμπειρία αυτή σημαντική και γι' αυτό θα μείνει χαραγμένη στη μνήμη μου.

¹ Peterson R. A., *Η ανθρωπολογία του χορού*, μτφ. Ζωγράφου Μ., Νήσος, Αθήνα, 2005, σελ.13.

*Π*ροκειμένου να ολοκληρωθεί το παρόν πόνημα, πολλοί είναι αυτοί που συνέβαλαν με διάφορους τρόπους. Ιδιαίτερα χρειάζεται να αναφερθώ στη βοήθεια των κατοίκων του χωριού της Μονής, όπου και πραγματοποιήθηκε η έρευνα και στην ουσιαστική διάθεσή τους να με βοηθήσουν με οποιοδήποτε τρόπο μπορούσαν. Νιώθω επίσης έντονη την ανάγκη να ευχαριστήσω όλους τους συμμετέχοντες - κυρίως γυναίκες- στο δρώμενο αυτό. Οι περισσότεροι, ακόμα και οι γυναίκες περασμένης ηλικίας, όχι μόνο δεν αρνήθηκαν όσες συναντήσεις κι αν χρειάστηκαν για την εκπλήρωση των ερευνητικών στόχων, αλλά συμμετείχαν σε αυτή τη διαδικασία με μεγάλη ευχαρίστηση και αυθορμητισμό.

Τέλος, ένα τεράστιο ευχαριστώ οφείλω στην επόπτρια καθηγήτρια, Σίσσυ Θεοδοσίου, για την επίβλεψη και τις παρατηρήσεις της κατά τη διάρκεια της συγγραφής αυτής της εργασίας. Πέρα όμως τούτου την ευχαριστώ για τη συμπαράσταση και τη φιλοδοξία που μου εμφύσησε, προκειμένου να ολοκληρώσω την παρούσα εργασία. Χρωστάω ευγνωμοσύνη επίσης και στην κ. Ρεράκη που με υποστήριξε κατά το πέρας της πτυχιακής εργασίας.

Εισαγωγή

Τα ήθη και τα έθιμα ορίζουν αξίες, σχέσεις, συμπεριφορές. Αποτελούν λοιπόν ένα είδος κανόνων και νόμων, μια μορφή δικαίου, που μπορούμε να το ονομάσουμε εθιμικό, για να το διακρίνουμε από το νομοθετημένο δίκαιο ενός οργανωμένου κράτους².

Τα έθιμα είναι κι αυτά ήθη, με την διαφορά ότι τα έθιμα παίρνουν μια ορισμένη, σταθερά επαναλαμβανόμενη τελεστική μορφή. Η επανάληψη αυτή σχηματίζει και την παράδοση τους. Στα νεότερα χρόνια η σχέση ηθών-εθίμων έχει, σύμφωνα με πολλούς, διαταραχθεί. Ήθη βέβαια πάντα έχει ένας λαός. Αλλά δε δημιουργούνται τώρα έθιμα: τα ήθη δεν μορφοποιούνται σε έθιμα. Μεταξύ των κύριων λόγων της διακοπής στη διαδικασία δημιουργίας νέων εθίμων ήταν η εκμηχάνιση, όπως και η μεταβολή της σχέσης του ανθρώπου με το χρόνο³. Η μη δημιουργία εθίμων δεν είναι αποκλειστικά σύγχρονο φαινόμενο, αλλά είναι μια διαδικασία που έχει επισημανθεί και στο παρελθόν, αλλά και η οποία αμφισβητείται έντονα από πολλούς μελετητές που θεωρούν ότι σε όλες τις εποχές δημιουργούνται έθιμα, απλά είναι διαφορετικοί οι τρόποι πρόσληψης και λειτουργίας αυτών.

Σύμφωνα με τον Μ. Μερακλή, έθιμα δεν δημιουργούνται σήμερα. Εντούτοις η εκδηλωνόμενη κλίση του ανθρώπου προς το παρελθόν, παρατηρείται μέσω του φαινομένου της αναβίωσης εθίμων, εκείνων κατεξοχήν που μπορούν να παρασταθούν σαν ένα θέαμα⁴. Το φαινόμενο αυτό επικρίνει ο R. Wolfram, γιατί θεωρεί ότι μέσα από την αναβίωση η παράδοση κατάντησε άθροισμα από βιομηχανικά κλισέ και «παιγνιώδης λαϊκισμός»⁵. Αντίθετα προτείνει την «εφαρμοσμένη λαογραφία», που μπορεί να οδηγήσει σε μια «δεύτερη ύπαρξη»⁶ του παραδοσιακού υλικού. Όμως είναι δύσκολο να οριστεί μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην αναβίωση και την «δεύτερη ύπαρξη»,

² Μερακλής Μ., *Ελληνική Λαογραφία. Ήθη και Έθιμα*, Οδυσσεάς, Αθήνα, 1986, σελ.115.

³ Με την εκμηχάνιση βελτιώθηκε εντυπωσιακά η αύξηση της παραγωγής κι έτσι ατόνησε η παλαιά «λατρεία του αγρού». Ακόμα και οι νεότερες διεκδικήσεις των εργαζομένων τείνουν στην αποδέσμευση ολοένα περισσότερο ελεύθερου χρόνου. Βλ. σχετικά, Μ. Μερακλή, «Ο άνθρωπος της πόλεως», *Λαογραφία*, 29 (1974), σελ. 80-82.

⁴ Μερακλής Μ., «Τι είναι ο folklorismus», *Λαογραφία*, 28, 1972, σελ. 26-38.

⁵ Wolfram R., *Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung*, Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 278/2), Wien, 1972, σελ. 43-46.

⁶ Εδώ ο Wolfram έχει υπόψη του τις απόψεις του Γερμανού λαογράφου και μουσικολόγου Walter Wiora, *Der Untergang des Volksliedes und sein zweites Dasein* (Musikalische Zeitfragen, 7), Kassel, 1959, σελ. 9-25.

καθώς και τα δύο παράγονται στο παρόν και προσφέρονται ως ένα, σε κατοίκους ενός τόπου τεχνολογικά αναπτυγμένου, οι οποίοι νοσταλγούν περισσότερο ή λιγότερο ειλικρινά, περισσότερο ή λιγότερο παρακινούμενοι από εσωτερική ανάγκη ή από μόδα, την επαφή τους με το παρελθόν.

Η παρούσα πτυχιακή πρόκειται να διερευνήσει τη συμβολή των παραπάνω απόψεων σε μια μεμονωμένη περίπτωση τελετουργίας/εθίμου, σε μία συγκεκριμένη κοινότητα. Πρόκειται για το «Μοιρολόι της Παναγίας» στο χωριό Μονή στην Νάξο. Σκοπός της πτυχιακής δεν είναι η προσέγγιση του εθίμου ως αναλυτική κατηγορία. Ο όρος «έθιμο» χρησιμοποιείται εδώ εθνογραφικά, καθώς μέσω αυτού αναφέρεται ο τρόπος που οι κάτοικοι του χωριού μιλάνε για το μοιρολόι.

Νωρίτερα τέθηκε το ζήτημα της αναβίωσης των εθίμων διότι ο συνήθης τρόπος να αντιμετωπιστεί μια τελετουργία του παρελθόντος σήμερα, είναι μέσα από τη λογική της αναβίωσης των τελετουργιών. Μέσα από αυτή τη διαδικασία στόχος της πτυχιακής είναι να εξεταστεί το φαινόμενο του μοιρολογιού πέρα από τη λογική του εθίμου, αλλά υπό το πρίσμα της τελετουργίας, της οποίας η σημασία είναι ιδιαίτερα σύνθετη. Κατά την κοινωνική ανθρωπολογία, η τελετουργία συνιστά την ιδιωτική ή δημόσια πράξη που ακολουθεί ορισμένο τυπικό και έχει έντονα μαγικό και θρησκευτικό χαρακτήρα⁷. Η τελετουργία είναι ένα σύνολο ενεργειών, με συμβολική αξία, η απόδοση της οποίας ορίζεται συνήθως από μία θρησκεία ή από τις παραδόσεις μιας κοινότητας, τους θρησκευτικούς ή τους πολιτικούς νόμους ακόμα και από τους νόμους της οικογένειας, λόγω της καθολικά αποδεκτής και αντιληπτής αποτελεσματικότητας των ενεργειών αυτών. Έχει την ισχύ να μεταμορφώνει ανθρώπους και καταστάσεις. Επιχειρεί να επιτελέσει, να πραγματοποιήσει και να χειριστεί τα κεντρικά διλήμματα της ανθρώπινης ύπαρξης: τη συνέχεια και τη σταθερότητα, την ανάπτυξη και τη γονιμότητα, το ηθικό και το ανήθικο, την υπέρβαση. Στην τελετουργία ο χρόνος και ο χώρος είναι ιερά μεγέθη και προσδιορίζονται συμβολικά. Ένα τελετουργικό μπορεί να εκτελεστεί σε τακτά χρονικά διαστήματα ή σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, κατά την κρίση των

⁷ Σεργίου Χ. & Β., «Τελετουργία», *Στοά Αισχύλου Πολιτιστικός Οργανισμός*, <http://stoaaeschylou.blogspot.com/2009/04/tony-maslic-nicosia-belgrade-rotterdam.html>, 22 Νοεμβρίου 2009.

ατόμων ή της κοινότητας. Μπορεί να εκτελεστεί από ένα μεμονωμένο άτομο, από μια ομάδα ή από ολόκληρη την κοινότητα, σε αυθαίρετες ή συγκεκριμένες θέσεις που διατηρούνται ειδικά για το σκοπό αυτό. Μπορεί να γίνει δημόσια ή ιδιωτικά, είτε ενώπιον συγκεκριμένων ανθρώπων. Οι σκοποί των τελετουργικών ποικίλουν. Περιλαμβάνουν τη συμμόρφωση με θρησκευτικές υποχρεώσεις ή ιδανικά, την ικανοποίηση πνευματικών ή συναισθηματικών αναγκών, την ενίσχυση των κοινωνικών δεσμών ή μερικές φορές ακόμα και την ευχαρίστηση για το ίδιο το τελετουργικό⁸.

Έτσι λοιπόν μέσα από τη διερεύνηση της συγκεκριμένης τελετουργικής πρακτικής του Μοιρολογιού της Παναγίας θα μπορέσουμε να απαντήσουμε σε διάφορα ερωτήματα που προκύπτουν, όπως: Ποια η λειτουργικότητα του εθίμου για τη συγκεκριμένη κοινότητα; Ποιοι είναι οι λόγοι επιτέλεσής του; Πώς βιώνεται και προσλαμβάνεται από τους τελεστές; Σε ποιο βαθμό η πραγματοποίησή του υπηρετεί την ιδέα της «συνέχειας της παράδοσης» ή την εσωτερική ανάγκη των τελεστών; Σημαντικό ρόλο στα παραπάνω ερωτήματα διαδραματίζει το ζήτημα της έκφρασης της λαϊκής πίστης και ο ρόλος του συναισθήματος, γι' αυτό και η εργασία επικεντρώνεται σε αυτά και όχι στην κειμενική ανάλυση του μοιρολογιού.

Το «Μοιρολόι της Παναγίας» ή το «Τραγούδι της Μεγάλης Παρασκευής»⁹, όπως κάποιοι το αποκαλούν λόγω της ημέρας που επιτελείται, έχει αποτελέσει αντικείμενο διάφορων μελετών. Μέσα από τη σχετική βιβλιογραφική επισκόπηση συμπεραίνουμε ότι έχει μελετηθεί σε γενικές γραμμές με βάση το ποιητικό του κείμενο. Όμως οι ανάγκες που οδηγούν στην τελετουργική τέλεση του τραγουδιού αυτού, η δράση των τελεστριών κατά την διάρκειά του, η ιεραρχία που ακολουθείται και η έντονη έκφραση θρησκευτικής πίστης και συναισθημάτων, αποτελούν λίγα μόνο ερεθίσματα για να οδηγηθεί κανείς στην ανάγκη μελέτης του ως συνολικού κοινωνικού φαινομένου¹⁰, και όχι απλά ως κειμένου. Στόχος της παρούσας εργασίας είναι αρχικά η επισκόπηση του θέματος και στη συνέχεια η αναδιαπραγμάτευση του αντικειμένου που θα οδηγήσει σε μια νέα θεώρηση των πραγμάτων, προσθέτοντας μια νέα διάσταση.

⁸ Σεργίου Χ.& Β. ο.π.

⁹ Λουκάτος Δ., «Μ' αυτά μεγαλώσαμε... Τα έθιμα της Λαμπρής», *Το Παρόν*, Ειδική έκδοση, 2007, σελ. 16.

¹⁰ Εδώ υιοθετούμε την οπτική του Mauss Mauss για το «συνολικό και κοινωνικό γεγονός», Βλέπε Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1997, σελ. 274.

Πρόκειται για μια εμπειρική έρευνα του δρώμενου - μέχρι τώρα δεν έχουν παρουσιαστεί παρόμοιες εμπειρικές έρευνες για το συγκεκριμένο ζήτημα. Η επιτόπια έρευνα που πραγματοποιήθηκε κατά το χρονικό διάστημα 2 - 7 Απρίλη του 2007 σε ένα μικρό χωριό κεντρικά της Νάξου, τη Μονή, προσφέρει τη δυνατότητα να παρατηρηθεί το συγκεκριμένο έθιμο/τελετουργία από μια ανθρωπολογική οπτική και να φέρει στην επιφάνεια νέα στοιχεία για τη σύγχρονη πραγματικότητά του. Η επιλογή του συγκεκριμένου χωριού έγινε με αφορμή την επιθυμία που είχα να γνωρίσω διεξοδικότερα το «έθιμο» που διαδραματιζόταν στον τόπο όπου μεγάλωσε ο πατέρας μου. Μάλιστα το γεγονός ότι δεν είχα ακούσει να γίνεται κάπου αλλού μου κίνησε περισσότερο το ενδιαφέρον και θεώρησα ότι θα ήταν ευκαιρία για μένα, καθώς ήξερα ότι οι κάτοικοι της Μονής θα ήταν φιλικοί απέναντί μου, λόγω της καταγωγής μου.

Όσον αφορά στην εμπειρία μου κατά την επιτόπια έρευνα, γνώριζα ότι προσπαθούσα να καταλάβω κάτι για το οποίο δεν είχα τα κατάλληλα πολιτισμικά φίλτρα, καθώς δεν είχα μεγαλώσει εκεί ούτε είχα παραστεί άλλη φορά στο συγκεκριμένο «έθιμο». Με διευκόλυνε πολύ το γεγονός ότι οι άνθρωποι που συναναστράφηκα ήταν θετικά προδιατεθειμένοι απέναντί μου εξ αρχής, γιατί ήμουν «δικό τους παιδί». Κατά τη συζήτησή μου μαζί τους, προσπάθησα να τους αντιμετωπίσω ως υποκείμενα έρευνας που παράγουν θέσεις και απόψεις, οι οποίες, ναι μεν δεν είναι η μόνη εκδοχή της πραγματικότητας, αλλά αξίζει να σταθώ σ' αυτές. Αυτό γιατί μέσα απ' το κομμάτι της προσωπικής αφήγησης, αποκαλύπτονται οι υποκειμενικές διαστάσεις ενός φαινομένου και μέσα από την ίδια τη διαδικασία της αφήγησης διαμορφώνεται ο ίδιος ο αφηγητής, προσδίδοντας ταυτότητα στον εαυτό του¹¹.

Πραγματοποιήθηκαν 12 συνεντεύξεις (10 γυναίκες - 2 άντρες), κατά τη διάρκεια των οποίων χρησιμοποίησα το μοντέλο της ημιδομημένης συνέντευξης. Επανεξετάζοντας τις μεθοδολογικές αυτές επιλογές μου, θεωρώ ότι σε αρκετές περιπτώσεις, μέσω των ερωτήσεων που υπέβαλα, επέβαλα κάποιον τρόπο σκέψης και δεν έδωσα ενδεχομένως αρκετό χώρο στον ίδιο το συνομιλητή μου¹².

¹¹ Copans J., *Η Επιτόπια Εθνολογική Έρευνα*, μτφ. Μάρκου Κ., Βιβλιοθήκη Κοινωνικής Επιστήμης και Κοινωνικής Πολιτικής, Gutenberg, Αθήνα, 2004, σελ. 102-103.

¹² Cohen L.-Manion L., *Μεθοδολογία Εκπαιδευτικής Έρευνας*, Έκφραση, Αθήνα, 1997, σελ. 57-61.

Απ' την άλλη η προσωπική επαφή με τους συμμετέχοντες στο «έθιμο» αυτό κατά την διάρκεια των συνεντεύξεων, μου δημιούργησε μια ελαφριά εσωτερική σύγχυση. Αυτό γιατί απ' την μία προσπαθούσα να αποστασιοποιηθώ ώστε να έχω μια «αντικειμενική» οπτική του θέματος και από την άλλη το θέαμα των γυναικών που αναδύονταν σε δάκρυα, καθώς εξέφραζαν το τι είναι γι' αυτές το μοιρολόι, καθιστούσε δύσκολη την αποστασιοποίηση αυτή. Τελικά κατέληξα ότι μέσα από τη συναισθηματική φόρτιση που μου προκαλούσαν, με μύησαν σε έναν νέο τρόπο κατανόησης της επιτέλεσης, αυτής των ίδιων των τελεστών.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Το Μοιρολόι

1.1 Μοιρολόι: γενική παρουσίαση

Η παρούσα εργασία εστιάζει σε μια μεμονωμένη κατηγορία μοιρολογιών, των θρησκευτικών, και συγκεκριμένα στο «Μοιρολόι της Παναγίας». Όμως προτού προβούμε στην παρουσίαση και ανάλυση της ειδικής αυτής κατηγορίας, θα αναφερθούμε γενικότερα στο φαινόμενο του μοιρολογιού, όπως αυτό παρουσιάζεται από τη σχετική βιβλιογραφία ως στοιχείο λαϊκού πολιτισμού, ενώ στη συνέχεια θα αναφερθούμε ειδικότερα στο εθνογραφικό μας παράδειγμα, το Μοιρολόι της Παναγίας.

Σύμφωνα με την Μ. Αλεξίου από τα αρχαία χρόνια υπήρχαν κατηγορίες τελετουργικού θρήνου για θεούς και ήρωες, για πόλεις που καταστράφηκαν (πχ. Κων/πολη), για την ξενιτιά. Κάποια άλλα εξάλλου αφορούσαν τους νεκρούς ή και τη θρησκεία (θρήνος της Θεοτόκου)¹³. Αναλυτικότερα, θεωρεί ότι υπάρχει στενή σχέση ανάμεσα στο τελετουργικό της νεκρικής τελετής και το θρήνο, υποδηλώνοντας ότι ο παραδοσιακός θρήνος για τον νεκρό επιτελεί διττή λειτουργία: σε αντικειμενικό επίπεδο, προορίζεται να τιμήσει και να εξευμενίσει τον νεκρό, ενώ σε υποκειμενικό επίπεδο, δίνει έκφραση σ' ένα ευρύ φάσμα συγκρουόμενων συναισθημάτων. Ωστόσο, ο θρήνος για τον νεκρό δεν πρέπει να εξεταστεί χωριστά από δύο άλλα σημαντικά αρχαία είδη θρήνου: το θρήνο για το θάνατο θεών και ηρώων και τον ιστορικό θρήνο για την καταστροφή μιας πόλης ή ενός λαού. Η Αλεξίου μέσα από το φιλολογικό τρόπο προσέγγισής της προσπαθεί να αποδείξει ότι αυτά τα τρία είδη θρήνου, για θεούς, πόλεις και ανθρώπους, πέρασαν από στάδια αλληλεπίδρασης, ώστε να παρέχουν υλικό για μια πλούσια και πολύμορφη ποιητική παραγωγή τόσο στους λογοτεχνικούς, όσο και στους λαϊκούς θρήνους¹⁴.

Συνεχίζοντας, η Αλεξίου σημειώνει ότι δεν προορίζονται όλα τα μοιρολόγια για τους νεκρούς, παρά τον έντονα τελετουργικό τους χαρακτήρα. Διακρίνει λοιπόν μια κατηγορία μοιρολογιών που αναφέρονται στους

¹³ Αλεξίου Μ., *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής τραπεζής, Αθήνα, 2002, σελ. 113-209.

¹⁴ Αλεξίου Μ., ο.π. σελ. 113.

ξενιτεμένους, σ' αυτούς που εξαναγκάστηκαν να αλλάξουν θρησκεία και στο γάμο. Υπάρχουν ενδείξεις στον Όμηρο για την ύπαρξη θρήνου γι' αυτούς που άφησαν την πατρίδα τους ή βρίσκονταν ήδη στην ξενιτιά. Σ' αυτούς θρηνούσαν είτε οι ίδιοι οι άντρες που ξενιτεύονταν, είτε οι δικοί τους. Σήμερα τα μοιρολόγια για τους ξενιτεμένους αποτελούν ιδιαίτερη και σημαντική ομάδα θρηνητικών τραγουδιών, ειδικά στην Ήπειρο, όπου για πολλά χρόνια η μετανάστευση ήταν αναπόσπαστο μέρος της καθημερινής ζωής των κατοίκων¹⁵.

Τα μοιρολόγια για την αλλαγή θρησκείας εμφανίζονται στην ελληνική παράδοση στην περίοδο της Τουρκοκρατίας και συνδέονται με το παιδομάζωμα. Ο χαρακτήρας τους δεν είναι μόνο ιστορικός αλλά και έντονα λυρικός. Η μοναδική διέξοδος για τη μητέρα που έβλεπε τους Τούρκους να παίρνουν το γιό της για να τον κάνουν μωαμεθανό, χωρίς ελπίδα να επιστρέψει παρά μόνο ως στρατιώτης του εχθρού, ήταν να τον θρηνήσει σαν πεθαμένο¹⁶.

Περισσότερες δομικές και υφολογικές συγγένειες με τα μοιρολόγια για τους νεκρούς παρουσιάζουν τα μοιρολόγια για τη νύφη, τα οποία τραγουδούν οι συγγενείς της τη στιγμή που βγαίνει από το πατρικό της. Οι ομοιότητες οφείλονται στις παράλληλες τελετουργικές δομές γάμου και κηδείας¹⁷. Υπάρχει μάλιστα μέχρι και σήμερα το έθιμο να ντύνουν με γαμήλια ενδύματα αυτούς που πεθαίνουν νέοι, γεγονός που δείχνει συνειδητή συγχώνευση τελετουργικών εθίμων από τις δύο τελετές. Στη λαϊκή πίστη ο θάνατος και ο γάμος θεωρούνται ουσιαστικά παράλληλες περιστάσεις, που σηματοδοτούν τη μετάβαση από μια φάση του κύκλου της ανθρώπινης ζωής σε μια άλλη.

Τέλος, η Αλεξίου αναγνωρίζει ως ακόμη μία κατηγορία μοιρολογιών, αυτή που συνδέεται με το θρησκευτικό πλαίσιο. Παρουσιάζει ως παράδειγμα το «θρήνο της Θεοτόκου¹⁸», που έχει τη μορφή δραματικού διαλόγου μεταξύ της Παναγίας και του Χριστού. Η Παναγία αντιδρά στη θεολογική επιχειρηματολογία του γιου της όχι ως γυναίκα με θεία έμπνευση, αλλά ως απλή γυναίκα του λαού, στοιχείο που σχετίζεται στενά με το περιεχόμενο και τη δομή του κειμένου. «Η δραματική έντασή του δημιουργείται και συντηρείται

¹⁵ Alexίου Μ., ο.π. σελ. 203-205.

¹⁶ Alexίου Μ., ο.π. σελ. 205-206.

¹⁷ Alexίου Μ., ο.π. σελ. 206-207.

¹⁸ Alexίου Μ., ο.π. σελ. 125.

ακριβώς με τη σταδιακή και οδυνηρή συνειδητοποίηση της μητέρας του Χριστού ότι η Σταύρωση του γιου της είναι αναγκαία»¹⁹.

Το σημαντικότερο χαρακτηριστικό του επιθανάτιου θρήνου είναι η απόδοσή του από γυναίκες, σε συνδυασμό με την έκφραση μέσω αυτού της έντονης ψυχικής οδύνης και θλίψης. Το μοιρολόι είναι μέρος μιας μακροχρόνιας προφορικής παράδοσης. Δημιουργείται, αποδίδεται και διαβιβάζεται στις γενιές προφορικά. Κατά τη διάρκεια της τελετουργίας του θρήνου στις περισσότερες περιπτώσεις, το μοιρολόι αποδίδεται από τις γυναίκες που αγγίζονται λιγότερο άμεσα από το θάνατο, τους πιο απόμακρους συγγενείς του αποθανόντος ή από γυναίκες που δεν συσχετίζονται καθόλου, καθώς οι άμεσα κοντινοί συγγενείς του αποθανόντος έχουν υπερνικηθεί από τη θλίψη²⁰.

Συχνά υπάρχουν αναφορές στις οικονομικές απολαβές των μοιρολογιστρών. Ο Οικονομίδης αναφέρει: «Εισ την εθιμοτυπίαν του μοιρολογήματος ανήκει επίσης η συνήθεια η επικρατούσα εις τινα μέρη της Ελλάδος να προσλαμβάνεται ξένη γυναίκα, δια να κλαύση και μοιρολογήση τον νεκρόν. Ούτω πχ. Εν Μπάφρα Ιωαννίνων υπάρχουν ειδικές γυναίκες, οι μοιρολογίστρες, που συνθέτουν το μοιρολόγι και το τραγουδάνε. Οι μοιρολογίστρες πληρώνονται σήμερα με 20, 30, 50 δραχμές»²¹. Ο Danforth αναφέρει ότι επαγγελματίες μοιρολογίστρες, αυτές δηλαδή που μοιρολογούν με πληρωμή, δεν έχουν παρουσιαστεί. Αντίθετα εκείνες που μοιρολογούν είναι αυτές που έχουν γίνει καλές στο «τραγούδισμα», λόγω του ότι έχουν αποκτήσει συχνή εμπειρία από το θάνατο. Συχνά οι γυναίκες που αποδίδουν το τραγούδι πενθούν και οι ίδιες εκφράζοντας τη θλίψη τους για τους δικούς τους νεκρούς²².

Όσον αφορά στο ποιητικό κείμενο των μοιρολογιών του επιθανάτιου θρήνου, στα οποία εξάλλου θα σταθούμε περισσότερο γιατί παρουσιάζουν κοινά στοιχεία με το Μοιρολόι της Παναγίας, η Ψυχογιού αναφέρει ότι είναι «κωδικοποιημένο και δομείται από πεπερασμένη ποικιλία ιερών μοτίβων και μύθων που παραδίνονται μέσα από τις γενεές, τα οποία συμφύονται με τις

¹⁹ Alexiou M., ο.π. σελ. 126.

²⁰ Danforth L. M., *The death rituals of rural Greece*, Princeton University Press, New Jersey, 1982, σελ. 71.

²¹ Οικονομίδης Δ., «Ο θρήνος του νεκρού εν Ελλάδι», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, τόμος ΙΗ-ΙΘ (έτη 1965-1966), Ακαδημία Αθηνών, 1967, σελ.18.

²² Danforth L. M., *The death rituals of rural Greece*, Princeton University Press, New Jersey, 1982, σελ. 71.

φάσεις της τελετουργικής διάβασης κάθε νεκρού, στο πλαίσιο της συνολικής παγανιστικής θρησκευτικής κοσμοθεώρησης που την αφορά»²³. Θεωρεί επίσης ότι η ποιότητα και ο ποιητικός πλούτος του κάθε θρήνου εξαρτάται από τους τοπικούς γεωπολιτισμικούς και ιστορικούς παράγοντες της συγκυρίας κάθε θανάτου, το χρονικό βάθος και την ισχύ της τοπικής θρηνητικής παράδοσης, το φύλο, το βιογραφικό και τις συνθήκες θανάτου έκαστου νεκρού, τη σχέση θρηνωδών με αυτόν. Τέλος, η Ψυχογιού θεωρεί ότι σημαντικό ρόλο παίζει η προσωπική εμπειρία πόνου και θρήνου των μοιρολογιστρών και η ποιητική και κοινωνική δεξιοτεχνία τους στο να «καλλιιάζουν» μοιρολόγια, δηλαδή στο να συνταιριάζουν συλλογικά τα θρηνητικά μοτίβα, αντλώντας από την δεξαμενή της προφορικής παρακαταθήκης. Παράλληλα εμπλουτίζουν το θρηνητικό λόγο με ποιητικούς αυτοσχεδιασμούς, χωρίς να ξεφεύγουν από το προκαθορισμένο πλαίσιο του μύθου του θανάτου και της τελετουργικής νεκρικής διάβασης και από τα ειδικότερα δεδομένα που αφορούν τον προκείμενο νεκρό²⁴.

Βλέπουμε λοιπόν ότι τα νεκρικά μοιρολόγια ναι μεν έχουν δομή άμεσα εξαρτώμενη από παράγοντες τοπικούς, γεωπολιτισμικούς, ιστορικούς, κοινωνικούς, αλλά υπάρχει και η αυτοσχεδιαστική διάθεση των τελεστών που εμπλουτίζει το ποιητικό κείμενο ανάλογα με τις ατομικές εμπειρίες και δεξιότητες. Η ύπαρξη αυτοσχεδιαστικού χαρακτήρα αφορά μόνο στα επιθανάτια μοιρολόγια κι όχι σε εκείνα που απευθύνονται σε ήρωες, θεούς ή πόλεις που καταστράφηκαν.

Ένα από τα πιο εντυπωσιακά χαρακτηριστικά του νεκρικού μοιρολογιού είναι η στενή ομοιότητα που έχει με τα τραγούδια που τραγουδιούνται σε γάμους. Οι δυο κατηγορίες τραγουδιών-επιτελέσεων μοιάζουν μεταξύ τους όσον αφορά τη μουσική μορφή, την αφηγηματική δομή, και την εικονογραφία. Το ποιητικό κείμενο και η βασική μελωδία των τραγουδιών είναι τα ίδια, αλλά ο τρόπος με τον οποίο τραγουδιέται η μελωδία ποικίλλει ανάλογα την περίπτωση. Ο Van Gennep²⁵ και ο Hertz²⁶ υποστηρίζουν ότι υπάρχουν ομοιότητες μεταξύ των κηδειών και των γάμων σε πολιτισμούς σε όλο τον κόσμο. Ο θάνατος και ο

²³ Ψυχογιού Ε., *Μαύρη γη και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 2008, σελ.33.

²⁴ Ψυχογιού Ε., ο.π. σελ. 33.

²⁵ Gennep A. Van, *The Rites of Passage*, translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago, Chicago University Press, 1960, σελ. 152.

²⁶ Hertz R., «A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death», *Death and the Right Hand*, translated by Rodney and Claudia Needham, Glencoe, IL: Free Press, 1960, σελ. 81.

γάμος χαρακτηρίζονται ως τελετουργίες μετάβασης, στις οποίες ο χωρισμός είναι το πρωταγωνιστικό θέμα. Η αναλογία μεταξύ του θανάτου και του γάμου αναπτύσσεται στην τελετουργία και το λαϊκό τραγούδι σε όλα τα Βαλκάνια και ιδιαίτερα στη μακροχρόνια παράδοση του ελληνικού μοιρολογιού²⁷.

Το μοιρολόι παρουσιάζει εξάλλου σχέση με τα τραγούδια της ξενιτιάς, καθώς σε κάποιες περιοχές – εκεί όπου τα μοιρολόγια δεν είναι αυτοσχέδια-κατά το μοιρολόγημα, χρησιμοποιούνται και τραγούδια που αναφέρονται στην ξενιτιά, ενώ σε άλλες (πχ. Ήπειρος) η αναφορά στους ξενιτεμένους στην αρχή ενός γλεντιού γίνεται μέσω ενός μοιρολογιού. Αυτό γίνεται γιατί και στις δυο περιπτώσεις, στον θάνατο και στην ξενιτιά, κυριαρχεί το συναίσθημα του επίπονου αποχωρισμού ενός προσώπου από το δίκτυο της οικογένειας και των φίλων. Σύμφωνα με τον Πολίτη «η ξενιτιά και ο θάνατος είναι σαν αδέρφια»²⁸. Η διαφορά μεταξύ τους ωστόσο είναι προφανής, αν και εκφράζεται σπάνια στα ελληνικά μοιρολόγια: ο θάνατος, σε αντίθεση με την ξενιτιά, περιλαμβάνει έναν μόνιμο χωρισμό χωρίς επιστροφή. Ένα πρόσωπο στην ξενιτιά είναι ακόμα ζωντανό και οι συγγενείς ελπίζουν στον γυρισμό του.

Μέσα απ' τα μοιρολόγια εκφράζεται μια δημόσια συμβολική γλώσσα, ένας πολιτισμικός κώδικας, που αφορά στην έκφραση της θλίψης. Τα μοιρολόγια επιτελούν το πένθος μέσα από ένα σύνολο κοινών συμβόλων, τα οποία ο Levi-Strauss ονομάζει κοινωνικό μύθο²⁹, ο οποίος όχι μόνο αφορά στην οργάνωση της εμπειρίας του θανάτου, όπως τον αντιλαμβάνεται μέσα απ' το πολιτισμικό της περιβάλλον μια συγκεκριμένη ομάδα, αλλά και στη διάρθρωσή του με έναν κοινωνικά αποδεκτό τρόπο³⁰. Η συμβολική γλώσσα των μοιρολογιών διαρθρώνεται συχνά μέσω της μεταφορικής χρήσης στοιχείων από τον κόσμο της φύσης, συνδέοντας έτσι την ανθρώπινη ζωή και τη φύση. Η χρήση του μεταφορικού λόγου στο μοιρολόι μπορεί λοιπόν να ειπωθεί ως μια προσπάθεια να αμφισβητηθεί το αμετάκλητο του ανθρώπινου θανάτου: όπως στον κόσμο της φύσης, η ζωή ακολουθείται από το θάνατο, ο οποίος στη συνέχεια οδηγείται στην αναγέννηση και τη νέα ζωή.

²⁷ Alexiou M., *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2002.

²⁸ Danforth L. M., *The death rituals of rural Greece*, Princeton University Press, New Jersey, 1982, σελ. 93.

²⁹ Levi-Strauss C., *Structural Anthropology*, Basic Books, New York, 1963, σελ. 199.

³⁰ Danforth L. M., *οπ.* σελ. 73.

Ολοκληρώνοντας τη γενική και συνοπτική αυτή παρουσίαση του επιθανάτιου μοιρολογιού, παρατηρούμε τον πολυδιάστατο χαρακτήρα του φαινομένου, τον οποίο ωστόσο το μεγαλύτερο μέρος της σχετικής βιβλιογραφίας αποσιωπά ή τουλάχιστον δε διερευνά επαρκώς, καθώς το κυρίαρχο επιστημολογικό παράδειγμα, όντας φιλολογικής προέλευσης, μελετά το μοιρολόι ως τραγούδι, και μάλιστα ως δημοτικό τραγούδι, προτάσσει δηλαδή την κειμενική του διάσταση.

Για το μοιρολόι εμφανίζεται ενδιαφέρον από πολύ νωρίς (19^{ος} αι.) στα πλαίσια μιας γενικότερης ενασχόλησης με το δημοτικό τραγούδι. Το μοιρολόι στα πλαίσια αυτά εξετάζεται ως ποιητικό και μουσικό κείμενο, ενώ η βασική επιστημονική μέριμνα είναι η συλλογή, η φιλολογική, γλωσσολογική και μουσικολογική³¹ ανάλυση και η διάσωση της κειμενικής μορφής των μοιρολογιών.

Στην πλειονότητα αυτών των εργασιών το μοιρολόι δεν συσχετίζεται απόλυτα με τις πρακτικές θανάτου. Μόνο πρόσφατα έχουν κάνει την εμφάνιση μελέτες που πραγματεύονται το μοιρολόι όχι μόνο ως οργανικό στοιχείο λαϊκού πολιτισμού, αλλά επιπλέον ως πολιτισμό εν τη ουσία. Το εξετάζουν δηλαδή αντίστοιχα, τόσο ως δρώμενο με την έννοια του λαϊκού παραστασιακού θεάματος (θρηνητική παράσταση), όσο και ως φορέα μηνυμάτων των συμμετεχόντων (θρηνητική επιτέλεση)³².

Προκειμένου να επιβεβαιώσουμε την κυριαρχία της φιλολογικής προσέγγισης, ακόμη και σήμερα, θα προβούμε σε μια σύντομη παρουσίαση τριών πολύ γνωστών μελετών. *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*³³

³¹ Βλέπε μελέτες των: Baud-Bovy Samuel, *Τραγούδια των Δωδεκανήσων*, Τόμοι Α', Β', Αθήνα 1935/1938 και *Δοκίμιο για το Ελληνικό Δημοτικό Τραγούδι*, Ναύπλιο 1984. Όπως επίσης της Άννας-Μαρίας Γιαννακοδήμου, *Μουσική Μεταγραφή και Σχόλια σ' ένα Γορτυνιακό Μοιρολόι*, Ναύπλιο 1998. Μέσα από τις παραπάνω μελέτες βλέπουμε ότι τα μοιρολόγια όχι μόνο ηχογραφούνται και μεταγράφονται αλλά επιπλέον η μουσική τους δομή αναλύεται μουσικολογικά και συνδυάζεται με έτερα πολιτισμικά φαινόμενα, όπως η γλώσσα. Ο Baud-Bovy υποστηρίζει ότι υπάρχει αλληλεξάρτηση ανάμεσα στη συναισθηματική κατάσταση των ερμηνευτών και στις εκτελέσεις τους, καθώς επίσης ότι από κάθε εκτέλεση του ίδιου μοιρολογιού προκύπτει και μια διαφορετική παραλλαγή του. Η Γιαννακοδήμου αποδεικνύει τη διαλεκτική σχέση μουσικής και λόγου κατά τη διάρκεια του μοιρολογίσματος.

³² Κανελλάτου Π., *Το Μοιρολόι στις Νεοελληνικές Τελετουργίες του Θανάτου. Επισκόπηση Μελετών από το 19^ο αιώνα έως σήμερα*, Πτυχιακή Εργασία, ΤΛΠΜ, Άρτα, 2007, σελ.8-9.

³³ Αλεξίου Μ., *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2002.

της Margaret Alexίου, μιας διακεκριμένης ελληνίστριας,³⁴ θεωρείται ως «η πιο ενδελεχής και πολυσυζητημένη διαχρονική αλλά και ταυτόχρονα συγχρονική μελέτη του θρήνου στην ελληνική παράδοση»³⁵. Το βιβλίο του G.Saunier *Ελληνικά Δημοτικά τραγούδια*³⁶ ενός μη Έλληνα ερευνητή που ασχολήθηκε συστηματικά για σαράντα χρόνια με τα ελληνικά δημοτικά τραγούδια, ενώ το τρίτο παράδειγμα είναι το βιβλίο του Γ. Μότσιου, καθηγητή Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, *Το ελληνικό μοιρολόι*³⁷ που αντιπροσωπεύει την ομάδα των ενδοχώριων Ελλήνων μελετητών σχετικά με τη στάση τους απέναντι στο μοιρολόι³⁸.

Η Μ. Αλεξίου στην εισήγησή της προτείνει «περαιτέρω συγκριτικές και διαχρονικές μελέτες για ζωντανές παραδόσεις, όπου η γυναίκα παίζει πρωταρχικό ρόλο στο τραγούδι και τις τελετουργικές πράξεις, τη μελέτη του μοιρολογιού ως επιμέρους στοιχείο μιας ευρύτερης κατηγορίας τραγουδιών του κύκλου της ζωής και τέλος, τη σύγκριση της λυρικής και της αφηγηματικής παράδοσης, δηλαδή του θρήνου και του παραμυθιού»³⁹. Βλέπουμε λοιπόν ότι, ενώ αναγνωρίζει την πρακτική της τελετουργίας του θρήνου, ανάγει το μοιρολόι στην κατηγορία τραγουδιών του κύκλου της ζωής, και επικεντρώνεται στο ποιητικό τους περιεχόμενο.

Ο G.Saunier στο βιβλίο του *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια* γράφει για τα μοιρολόγια ότι «είναι μια σημαντικότερη κατηγορία από δημοτικά τραγούδια»⁴⁰ και παρουσιάζει μια ανθολογία μοιρολογιών με σκοπό να αποδώσει μια όσο γίνεται πλήρη και ακριβή εικόνα του υλικού, δηλαδή των βασικών στοιχείων-θεμάτων και μοτίβων των μοιρολογιών, εκφράζοντας έτσι και τη συλλογική - παραδοσιακή σκέψη που αποτυπώνεται μέσα από αυτά.

³⁴ Κοδέλλας Σ. Ν., «Μαργαρίτα Αλεξίου, ομότιμη καθηγήτρια του Πανεπιστημίου του Harvard, Μια διακεκριμένη ελληνίστρια Επίτιμη Διδάκτωρ», *Καποδιστριακό*, http://kapodistriako.uoa.gr/stories/083_in_01/index.php?m=1#linktop, 08 Φλεβάρη 2009.

³⁵ *Ελευθερουδάκης*, <http://www.books.gr/ViewShopProduct.aspx?Id=61171>, 08 Φλεβάρη 2009.

³⁶ Saunier G., *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια, Τα μοιρολόγια*, Νεφέλη, Αθήνα, 1999.

³⁷ Μότσιος Γ., *Το ελληνικό μοιρολόι, Ταφικά έθιμα και μοιρολόγια*, Κώδικας, Αθήνα, 1995.

³⁸ Θα μπορούσαν να αναφερθούν εδώ πολλά παραδείγματα που αντιμετωπίζουν το μοιρολόι με τον ίδιο τρόπο, όμως κάτι τέτοιο δεν εμπίπτει στη λογική της παρούσας εργασίας. Δεν θα πρέπει όμως να αγνοηθεί ο αντίλογος που ξεκίνησε να διαμορφώνεται μέσω της πολυπρισματικής εξέτασης του μοιρολογιού και ο οποίος φέρνει στο φως νέες οπτικές και ιδιαίτερα σχετικά με την επιτελεστική ιδιότητά του. Πρόκειται για δύο έργα: το βιβλίο της Ν. Σερμετάκη, *Η τελευταία λέξη στις Ευρώπης τα Άκρα, Δι-αίσθηση Θάνατος Γυναίκες*, και της Ελένης Ψυχογιού, *«Μαύρη γη» και Ελένη, Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*.

³⁹ Alexiou M., *οπ.* σελ.5.

⁴⁰ Saunier G., *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Τα μοιρολόγια*, Νεφέλη, Αθήνα, 1999, σελ.9.

Τέλος, το βιβλίου του Γ. Μότσιου με τίτλο *Το ελληνικό μοιρολόι* αποτελεί μια συλλογή μοιρολογιών από όλη την Ελλάδα, την Κύπρο, την Βουλγαρία και την Ουκρανία. Πρόθεσή του είναι «να δώσει στο φως της δημοσιότητας σχεδόν όλους τους στίχους των μοιρολογιών, ανεξάρτητα από το αν κατά καιρούς έγιναν γνωστές παραλλαγές και σχεδιάσματα των ίδιων κειμένων»⁴¹. Μάλιστα σε μία εισήγησή του αναφέρει πως «αν θέλουμε να δώσουμε την έννοια του όρου μοιρολόι θα λέγαμε ότι αναφερόμαστε στα συγκινητικά εκείνα τραγούδια, τους θρήνους που τραγουδούν σε στίχους, γυναίκες και άνδρες, αποχαιρετώντας το νεκρό. Να τον στείλουν στον άλλο κόσμο μέσα από την ύπαρξη μιας κάθαρσης με ποιητικές μορφές»⁴². Στο βιβλίο του η προσέγγιση των μοιρολογιών γίνεται αποκλειστικά με βάση το ποιητικό τους κείμενο και ουσιαστικά πρόκειται για μία παράθεση ταξινομημένων μοιρολογιών με βάση την γεωγραφική καταγωγή και το πού απευθύνονται.

Παρατηρούμε ότι και τα τρία βιβλία αναφέρονται στο μοιρολόι έχοντας ως κοινή τους συνισταμένη τη φιλολογική του ανάλυση. Ο Herzfeld στο κείμενό του «Η κειμενικότητα του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού»⁴³ υποστηρίζει ότι στην ερμηνεία του δημοτικού τραγουδιού συχνά συμβάλει ο τρόπος κατηγοριοποίησης και όχι το κείμενο καθαυτό. Παρατηρούμε δηλαδή να αγνοείται η διττή λειτουργία ενός τραγουδιού (όπως για παράδειγμα τα μοιρολόγια που είναι ταυτόχρονα και τραγούδια γάμου) και να εντάσσεται μόνο σε μια κατηγορία. Συγκεκριμένα αναφέρει «η ίδια η ταξινόμηση προσδιόρισε την ερμηνεία και όχι η ερμηνεία την ταξινόμηση»⁴⁴. Προτείνει λοιπόν να ξεφύγουμε από αυτή τη λογική αντιμετώπισης των δημοτικών τραγουδιών και να τα ερμηνεύσουμε όχι με βάση τις «ταξινομικές παρωπίδες», αλλά λαμβάνοντας σοβαρά υπόψη ακόμη και τα σχόλια του τραγουδιού: «μιλάμε για τα τραγούδια σα να' τανε κείμενα, ξεχνάμε όμως ότι τα σχόλια που παραθέτουμε στα τραγούδια είναι κι αυτά κείμενα, και απαιτούνε ανάλυση...»⁴⁵.

⁴¹ Μότσιος Γ., *Το ελληνικό μοιρολόι*, Κώδικας, Αθήνα, 1995, σελ. 11.

⁴² Ορφανίδου Ό., «Μοιρολόι και θρησκευτική παράδοση», *Ελευθεροτυπία*, http://www.enet.gr/online/online_text/c=113,dt=13.04.2001,id=93045220, 8 Φλεβάρη 2009.

⁴³ Herzfeld M., «Η κειμενικότητα του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού», *Πρακτικά τέταρτου συμποσίου ποίησης, αφιέρωμα στο δημοτικό τραγούδι*, 1985, σελ. 40.

⁴⁴ Herzfeld, M., ο.π., σελ. 40.

⁴⁵ Herzfeld, M., ο.π. σελ. 32.

Όμως τελετουργία δεν είναι μόνο η δράση του τελεστή, αλλά και η παρουσία των θεατών, λόγω της διάδρασης που αναπτύσσεται μεταξύ τους. Επομένως για να υπάρξει ολοκληρωμένη εικόνα της τελετουργίας, για να κατανοηθεί συνολικά η επιτελεστική διάστασή της, πρέπει να λαμβάνεται υπόψη το γενικό πλαίσιο δράσης, το οποίο μπορεί, για παράδειγμα να αντανακλάται μέσα απ' την κειμενικότητα των επεξηγητικών σχολίων. Όπως προτείνει και ο Κάβουρας: «η έμφαση στη διαδικασία που διέπει τη διεξαγωγή μιας τεχνουργικής πράξης (ορθότερα, πλεγμάτων πράξεων), συνεπάγεται την εστίαση του ερευνητικού ενδιαφέροντος στην τεχνοτροπία με την οποία επιτελείται το παραγόμενο προϊόν, και όχι στο τεχνούργημα καθαυτό»⁴⁶. Μάλιστα ο Hymes τονίζει ότι για την ερμηνεία ενός κειμένου και την ανακάλυψη καθολικών γνωρισμάτων πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη η επικοινωνιακή πολιτισμική διάσταση της γλώσσας, και όχι μόνο η γραμματικο-συντακτική⁴⁷. Επίσης δεν πρέπει να ξεχνάμε την άποψη του φιλοσόφου Wittgenstein που λέει ότι η ίδια η γλώσσα είναι πράξη και πρέπει να θεάται αποκλειστικά ως κοινωνική λειτουργία. Η επιτέλεση του λόγου ορίζεται από τους Hymes⁴⁸ και Bauman⁴⁹ ως «η ανάληψη ευθύνης για την επίδειξη επικοινωνιακής ικανότητας απέναντι σε ένα ακροατήριο το οποίο διαθέτει τα κριτικά εργαλεία να αποτιμήσει σωστά το βαθμό επιτυχούς απόδοσης του λόγου»⁵⁰. Μολονότι η έμφαση στην επιτελεστική διάσταση της γλώσσας δεν εξαντλεί την πολυδιάστατη φύση της τελετουργίας του μοιρολογιού- σημαντικός είναι ο ρόλος των συμβολικών πρακτικών για παράδειγμα- καταδεικνύει ωστόσο τα προβλήματα που απορρέουν από την αντιμετώπιση του μοιρολογιού ως τραγουδιού στα πλαίσια των περισσότερων μελετών.

Αν και πολύ λιγότερες σε αριθμό, υπάρχουν μελέτες που εξετάζουν το μοιρολόι ως επιτέλεση. Είναι σημαντικό να δώσουμε έμφαση και σ' αυτές τις μελέτες, προκειμένου να εξετάσουμε πολύπλευρα το φαινόμενο και να

⁴⁶ Κάβουρας, Π., «Το καρπάθικο γλέντι ως τελετουργία και παράσταση: μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση του συμβολισμού των παραδοσιακών τελεστικών τεχνών», Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου *Λαϊκά Δρώμενα: «Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις»* (Κομοτηνή 25-27 Νοεμβρίου 1996), Κομοτηνή, 1994.

⁴⁷ Τσιτσιπής Λ., *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία της Γλώσσας*, Gutenberg, Αθήνα, 2004, σελ. 81.

⁴⁸ Βλέπε σχετικά Hymes D., «In Vain I Tried to Tell You», *Essays in Native American Ethnopoetics*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1981.

⁴⁹ Βλέπε σχετικά Bauman R., *Verbal Art as Performance*, Waveland Press, United States of America, 1975. Επίσης Bauman R., *Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*, Cambridge University Press, 1986.

⁵⁰ Τσιτσιπής Λ., ο.π σελ. 99.

μπορούμε να συσχετίσουμε αργότερα τα δεδομένα που θα προκύψουν με το εθνογραφικό μας παράδειγμα.

1.2 Τελετουργική Διάσταση Μοιρολογιού

1.2.1 Τελετουργία- Δρώμενα

Η μελέτη των τελετουργιών απασχόλησε από πολύ νωρίς τους ανθρωπολόγους που επικέντρωσαν το ενδιαφέρον τους στη γενικότερη κατηγορία της «επιτέλεσης». Σύμφωνα με τις κυριότερες ανθρωπολογικές μελέτες, η έννοια «επιτέλεση» είναι συναφής με την έννοια «δράση». Κάθε δράση και ειδικότερα κάθε κοινωνική δράση έχει μια ιδιαίτερη επιτελεστική πλευρά. Και αντιστρόφως, μια επιτέλεση είναι πάντοτε μια ειδική μορφή δράσης. Η σχετική αυτή ταύτιση μεταξύ επιτέλεσης και δράσης αιτιολογεί κατ' αρχήν την ευρεία χρήση της «επιτέλεσης» ως αναλυτικού όρου στην κοινωνική/πολιτισμική ανθρωπολογία. Ο Bauman περιγράφει την επιτέλεση ως «οριοθετημένη συμπεριφορά, οριοθετημένη εντός σχετικών πλαισίων και νοηματοδοτημένη από αυτά»⁵¹. Ο ίδιος όρος χρησιμοποιείται επίσης ως αντιδιαστολή προς τις κοινές ή καθημερινές πρακτικές, όταν παραπέμπει σε μια εξαιρετική πρακτική, η οποία αποτελεί υψηλή και οριοθετημένη έκφραση ή επικοινωνία, και η οποία συχνά προβάλλεται μέσα από την έννοια της «τελετουργίας». Για παράδειγμα, «επιτέλεση» μπορεί να θεωρηθεί τόσο η διήγηση ενός ανέκδοτου, όσο κι ένας μουσικός αυτοσχεδιασμός. Ωστόσο όταν και οι δυο αυτές πρακτικές λαμβάνουν χώρα σε οριοθετημένα, τυπικά και επαναλαμβανόμενα πλαίσια, τα κατανοούμε πιο ειδικά ως τελετουργίες.

Είναι πολύ σημαντικό να εξετάσουμε την τελεστική πλευρά του μοιρολογιού, γιατί, όπως αναφέρει και ο Π. Κάβουρας: «οι τελεστικές τέχνες δεν απεικονίζουν απλώς, αλλά αναπαριστούν τις κοσμοθεωρητικές και ιδεολογικές ανακατατάξεις που χαρακτηρίζουν κάθε συγκεκριμένη κοινωνικο-ιστορική εποχή»⁵². Αυτό που στη συνέχεια προτείνει για την προσέγγιση των τελεστικών τεχνών, είναι να προσεγγιστούν ως «συμβολικές διαδικασίες, ως κοσμοθεωρητικές δηλαδή και ιδεολογικές αναπαραστάσεις, γιατί έτσι

⁵¹ Bauman R., *Verbal Art as Performance*, Waveland Press, United States of America, 1975, σελ. 35.

⁵² Κάβουρας Π., «Αυτοσχέδιο Διαλογικό Τραγούδι και Γλεντικός Συμβολισμός στην Όλυμπο Καρπάθου», *Εθνολογία*, 2, 1993, σελ. 227.

επιτρέπουν τη διερεύνηση του ενεργού και συχνά, καταλυτικού ρόλου του συμβολισμού στην ανασύνθεση συμβατικών πολιτισμικών μορφών με νέο κοινωνικό περιεχόμενο»⁵³.

Σε μια επιτέλεση οι τελεστές αναπτύσσουν πολύπλευρη δράση. Είναι δυνατόν να δρουν μόνοι, σε ζευγάρια, σε μικρές ή μεγάλες ομάδες. Κινούνται επομένως, μέσα σε δίκτυα σχέσεων που συνδυάζουν οικογενειακές, κοινωνικές και επαγγελματικές γνωριμίες. Οι σχέσεις αυτές δεν έχουν μόνο καλλιτεχνικό (δημιουργικό) περιεχόμενο, αλλά και ιδεολογικοπολιτικό⁵⁴. Ό,τι κάνει ή αντιλαμβάνεται ο τελεστής είναι σε συνάρτηση με το τι κάνει και τι αντιλαμβάνεται το ακροατήριο, στο οποίο αυτός απευθύνεται. Τα πρόσωπα που χαρακτηρίζονται ως ακροατές μπορούν λοιπόν να έχουν ενεργητική συμμετοχή στην παραγωγή των δρώμενων.

Έχοντας υπ' όψη τα παραπάνω οδηγούμαστε στο ότι κάθε μορφή επιτέλεσης, όπως για παράδειγμα η τελετουργία, είναι ένα φαινόμενο πολύ πιο σύνθετο από ό,τι συνήθως αντιλαμβάνεται κανείς σε ένα πρώτο επίπεδο. Κάθε τελετουργία δεν είναι μια τυπική εκτέλεση ή μια εκφραστική ερμηνεία, αλλά η κατασκευή μιας πραγματικότητας που περιλαμβάνει τους ίδιους τους κατασκευαστές. Για να προσδιορίσουμε τον όρο «τελεστικότητα», θα δανειστούμε την άποψη του Κάβουρα που συνίσταται στο συνδυασμό του εθιμοτυπικού πλαισίου με τη μακρά διάρκεια του φαινομένου και με την ακρίβεια του τρόπου που εκφράζεται⁵⁵.

1.2. 2 Το μοιρολόι ως τελετουργία

Αρχικά θα αναφερθούμε στον τρόπο που εκλαμβάνεται ο θάνατος σε μια κοινωνία και στον αντίκτυπό του, καθώς τα στοιχεία αυτά συσχετίζονται άμεσα με το υπό εξέταση μοιρολόι και θα μας εισάγουν στη λογική του.

Ο L. Danforth στο βιβλίο του *The death rituals of rural Greece*, μεταφέρει την άποψη του Radcliffe- Brown ότι ο θάνατος ενός προσώπου

⁵³Κάβουρας ο.π. σελ.227.

⁵⁴Κάβουρας Π., «Τα δρώμενα από εθνογραφική σκοπιά: μέθοδοι, τεχνικές και προβλήματα καταγραφής», Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου *Δρώμενα: «Σύγχρονα Μέσα και Τεχνικές καταγραφής τους»*, (Κομοτηνή 4-6 Οκτωβρίου 1996), Κομοτηνή, 1997.

⁵⁵ Κάβουρας Π., «Το καρπάθικο γλέντι ως τελετουργία και παράσταση: μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση του συμβολισμού των παραδοσιακών τελεστικών τεχνών», *Λαϊκά δρώμενα: παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Υπουργείο Πολιτισμού - Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, 65-81, Αθήνα, 1996, σελ.163.

«αποτελεί μια μερική καταστροφή της κοινωνικής συνοχής. Η κοινωνική ζωή είναι αποδιοργανωμένη και η κοινωνική ισορροπία είναι διαταραγμένη. Μετά από το θάνατο η κοινωνία πρέπει να οργανωθεί εκ νέου και να φθάσει σε μια νέα συνθήκη ισορροπίας»⁵⁶. Ο Peter Berger σημειώνει ότι «ο θάνατος είναι ένα παράδειγμα μιας έντονης κρίσης που απειλεί να επιφέρει την πλήρη κατάρρευση του κοινωνικά κατασκευασμένου κόσμου»⁵⁷.

Η τελετουργία του μοιρολογιού έρχεται να καλύψει την κοινωνική ανάγκη για ισορροπία με το να προσφέρει μια επινοημένη «αντιδόμηση» που χαρακτηρίζεται από την άκαμπτη συντήρηση των κοινωνικών τάξεων, των ιεραρχιών και των παραδοσιακών μορφών⁵⁸. Στόχος του μοιρολογιού μέσα από τη διαδικασία της επιτέλεσης είναι να επιφέρει την ισορροπία της κοινωνικής πραγματικότητας.

Το ρόλο αυτό αναλαμβάνει να διαχειριστεί το γυναικείο φύλο, καθώς ο θάνατος ως μυστική τελετουργία εντάσσεται, σύμφωνα και με τις κατά φύλα κοινωνικές διακρίσεις, σχεδόν αποκλειστικά στο γυναικείο πολιτισμικό χώρο. Οι γυναίκες, δημιουργοί και θεραπεύτριες της ζωής (μάνες, τροφοί και γιάτρισσες-μαμές), αν και περιθωριοποιημένες μέσα σ' έναν ανδροκρατούμενο κοινωνικά χώρο, κατέχοντας ως μανάδες τα μυστήρια της ζωής, παίζουν συχνά κομβικό ρόλο στις τελετουργίες που αφορούν διαβάσεις, γνωστές και ως «διαβατήριες τελετές»⁵⁹. Χειριζόμενες τις ανεπίσημες ή και μυστικές λατρευτικές, μαγικές και θεραπευτικές πρακτικές, οι γυναίκες αναλαμβάνουν ένα διαμεσολαβητικό ρόλο ανάμεσα στον «μέσα», κοινωνικό, και τον «έξω», τον μεταφυσικό χώρο, με τον οποίο αυτές μπορούν και επικοινωνούν. Οι αρμοδιότητες αυτές καθιστούν το βίο τους βεβαρυμμένο και υπεύθυνο και τις φέρνουν ολοένα αντιμέτωπες με το σωματικό και ψυχικό πόνο που αποτελεί βασικό συστατικό της ζωής τους⁶⁰.

Σημαντικό ρόλο για την επίτευξη της ισορροπίας παίζουν οι θρησκευτικές πεποιθήσεις, όπως αντικατοπτρίζονται μέσα απ' το μοιρολόι. Ο Bronislaw Malinowski σημειώνει πως «η θρησκεία αντιδρά στις φυγοκεντρικές δυνάμεις

⁵⁶ Danforth L. M., *The death rituals of rural Greece*, Princeton University Press, New Jersey, 1982, σελ.27.

⁵⁷ Berger P., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1969, σελ. 3-28.

⁵⁸ Bell C., *Ritual theory ritual practice*, Oxford University Press, New York, 1992, σελ. 20-21.

⁵⁹ Ψυχογιού Ε., *Μαύρη γη και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 2008, σελ.17-21.

⁶⁰ Ψυχογιού Ε., ο.π. σελ. 21.

του φόβου και της αποθάρρυνσης και παρέχει τα ισχυρότερα μέσα για την επανενοποίηση της ταραγμένης αλληλεγγύης της ομάδας και της αποκατάστασης του ηθικού της»⁶¹. Η θρησκεία συνοδευμένη από πεποιθήσεις και πρακτικές νομιμοποιεί το θάνατο και επιτρέπει στο άτομο να συνεχίσει τη ζωή του μες την κοινωνία μετά από τον θάνατο ενός σημαντικού γι' αυτόν άνθρωπο και να αντιμετωπίζει τον δικό του θάνατο μειδιάζοντας τον φόβο, ώστε να συνεχιστεί η ρουτίνα της καθημερινότητάς του⁶².

Παρατηρείται όμως μια σημαντική αντίφαση που βρίσκεται ανάμεσα στη θρησκευτική λογική που υποστηρίζει ότι ο θάνατος δεν είναι τελικός και την κοινή λογική που αποδέχεται ότι ο θάνατος είναι τελικός. Στην πρώτη ενότητα αναφέραμε την ύπαρξη της συμβολικής γλώσσας στα μοιρολόγια, που στοχεύει σε μια προσπάθεια απόδοσης του ίδιου μηνύματος, με σκοπό να επιλυθεί η παραπάνω αντίφαση. Το ίδιο επιβεβαιώνει και ο Levi-Strauss με την άποψή του ότι «οι μύθοι και κατ' επέκταση τα συμβολικά συστήματα περιλαμβάνουν προσπάθειες να επιλυθούν οι πολλές ανεπιθύμητες αντιφάσεις με τις οποίες έρχεται το άτομο αντιμέτωπο»⁶³. Όμως η αντίφαση μεταξύ θρησκευτικής και κοινής λογικής, της άρνησης και της αποδοχής του θανάτου, δεν μπορεί να επιλυθεί πλήρως, με αποτέλεσμα να οδηγηθούμε σε μια αμφίσημη στάση απέναντι στον θάνατο.

Η συμβολική γλώσσα των μοιρολογιών διαρθρώνεται συχνά μέσω της μεταφορικής χρήσης στοιχείων από τον κόσμο της φύσης, συνδέοντας έτσι την ανθρώπινη ζωή και τη φύση.

Πέρα από το ρόλο της δικλίδας ασφαλείας, ώστε να αποκαθίσταται η τάξη, η τελετουργία του μοιρολογιού έχει μια ακόμα εξίσου σημαντική διάσταση. Ο Durkheim, στις *Στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής*,⁶⁴ υποστήριξε ότι οι νεκρικές ιεροτελεστίες και άλλα τελετουργικά επίσης, ενισχύουν τους κοινωνικούς δεσμούς και την κοινωνική δομή μιας ομάδας με

⁶¹ Malinowski B., *Magic, Science and Religion, And other essays*, Doubleday Anchor Books, Garden City, NY, 1954, σελ. 53.

⁶² Berger P. and Luckmann Th., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books, New York, 1967, σελ. 101.

⁶³ Levi-Strauss C., *Totemism*, μεταφ. Rodney Needham, Beacon Press, United States of America, 1963 σελ. 229.

⁶⁴ Durkheim E., *Elementary forms of the Religious Life: A study in religious sociology*, Oxford University Press, United States, 1912.

το να εξωτερικεύσουν τα συναισθήματα της ενότητας και την κοινωνική αλληλεγγύη.

Απ' την άλλη η Ε. Ψυχογιού συμπληρώνει μια επιπλέον πτυχή των νεκρικών τελετουργιών, θέτοντας το μοιρολόι ως όργανο κοινωνικής μνήμης⁶⁵. Θεωρεί ότι οι γενιές των ανθρώπων και οι πολιτισμοί χάνονται στο πέρασμα του χρόνου και τις αλλαγές τις καταγράφει η επίσημη ιστορία. Μέσα όμως από την αλληλουχία των γενεών υπάρχουν παραδοσιακές τεχνικές μνήμης- όσο και λήθης- που «καταγράφουν» την άγραφη, εγγεγραμμένη στη διάρκεια, ιστορία, αρκεί να διαθέτουμε τον κώδικα που μας επιτρέπει την ανάγνωσή της. Οι τελετουργίες αποτελούν και ένα τέτοιο συλλογικό μνημονικό σύστημα, που μνημονεύει το παρελθόν αναπλάθοντάς το στη βάση του παρόντος, το οποίο ωστόσο εμφανίζεται ήδη ως παρελθόν, ως ανάμνηση. Οι τελετουργίες λειτουργούν έτσι ως μνήμη-έξη που έχει να κάνει με την ικανότητα των ανθρώπων μιας κοινωνίας να αναπαράγουν μια παραδεδομένη επιτέλεση, σε πρακτικό ή και σε λεκτικό επίπεδο. Αναφέρει ότι «η τυπικότητα, η επαναληπτικότητα, η χρήση κωδικοποιημένων λεκτικών και μη λεκτικών πρακτικών, αλλά και των «αναπαλλοτριωτών», φυλασσόμενων ιερών ειδώλων, αντικειμένων, ρούκων, τέλος αυτή καθαυτή η επιτελεστικότητα τους, καθιστούν τις τελετουργίες τόπους εκδραμάτισης της μνήμης. Τα δρώντα σώματα «παίζουν» κατά την επιτέλεση μια εικόνα του παρελθόντος, το οποίο «κατακάθεται» στο σώμα μέσα και από την κοινωνική πρακτική της ενσωμάτωσής του, το «habitus»⁶⁶. Ωστόσο κάθε τελετουργία είναι και νέος τρόπος, νέος χρόνος: ήτοι «δεν εξασφαλίζεται η διαχρονία της κοινωνικής μνήμης σαν να ήταν στατικό μόρφωμα, αλλά στον τελετουργικό χώρο εισάγονται και νέες ερμηνείες, καθώς αποτελεί δραματικό πεδίο όπου η μνήμη συναντά το νεωτερικό πολιτισμικό γίγνεσθαι και την ιστορία»⁶⁷.

Θα πρέπει εν κατακλείδι να αναφερθεί ότι πλέον παύει να εξετάζεται ο ρόλος της τελετουργίας στα στενά όρια που θέτουν αυτή ως μέσο εξισορρόπησης κοινωνικών συγκρουσιακών σχέσεων και εξουσιών ή ως όργανο ομογενοποίησης

⁶⁵ Ψυχογιού Ε., *Μαύρη γη και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 2008, σελ.18.

⁶⁶ Δανειζόμαστε εδώ την έννοια του «habitus» έτσι όπως αυτή αναπτύχθηκε απ' τον Bourdieu. Βλέπε Bourdieu P., *Le Sens Pratique*, Minit, Paris, 1980, σελ. 87-109.

⁶⁷ Ψυχογιού Ε., *Μαύρη γη και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 2008, σελ.18.

της κοινότητας. Αντίθετα η νέα οπτική⁶⁸ θεωρεί ότι μέσω της διαδικασίας της τελετουργίας πολλές φορές δημιουργούνται περαιτέρω συγκρούσεις, χωρίς απαραίτητα να επιλύονται κάποιες.

Με βάση τις παραπάνω μελέτες η ιδέα του θανάτου σε γενικές γραμμές προκαλεί αναστάτωση στην ανθρώπινη κοινωνία. Την συνείδηση ότι θα πεθάνουμε εξισορροπεί η συλλογικότητα, η οποία αποτυπώνεται σε μια λυτρωτική τελετουργικότητα, όπου βλέπουμε να συνεργούν προσωπικά βιώματα και χριστιανική διδασκαλία παράλληλα. Μέσα από διάυλους τελετουργικότητας επιδιώκεται εξομάλυνση της αδυναμίας αποδοχής ενός θανάτου.

Όπως και σε άλλα νεκρικά έθιμα, έτσι και στα μοιρολόγια έχουμε κορυφώσεις της τελετουργίας και αυτό συνεπάγεται έξαρση της θεαματικότητας. Όπως υποστηρίζει ο Μ. Μερακλής το κοινό έδειχνε -και ακόμα δείχνει μεγάλο ενδιαφέρον για την κηδεία, ως θέαμα⁶⁹. Το ίδιο διαπίστωσε και ο Γάλλος περιηγητής Pitton de Tournefort ότι «η κηδεία αποτελεί μεγάλο κοινωνικό γεγονός και λαϊκό θέαμα»⁷⁰. Επίσης ο Pierre Belon έκανε σχετικές παρατηρήσεις: «Όταν πεθάνει κάποιος, συγκεντρώνονται κι οι γυναίκες απ' την αυγή κι αρχίζουν να ουρλιάζουν, να στηθοδέρνονται, να ξεσχίζουν τα μάγουλά τους, έτσι που σπαράζει η ψυχή σου να τις βλέπεις... Στις γυναίκες δεν επιτρέπεται να αποκαλύπτουν το πρόσωπό τους έξω από το σπίτι. Γι' αυτό οι όμορφες περιμένουν με λαχτάρα την ευκαιρία του μοιρολογιού για να δείξουν τα κάλλη τους... Για τους άντρες το μοιρολόι είναι μεγάλη ευχαρίστηση. Γιατί μπορούν να βλέπουν με την άνεσή τους τις γυναίκες και τις θυγατέρες των γειτόνων...»⁷¹.

Η Εκκλησία στην ιδέα του θανάτου αντιπαραβάλλει την αθανασία και τη δεύτερη παρουσία· όμως τα πράγματα είναι πιο σύνθετα για τη λαϊκή αντίληψη. Ο χριστιανικός Άδης δεν είναι τόσο λυτρωτικός, όσο είναι σωφρονιστικός. Δεν είναι τόσο ο τόπος των αθών, όπου απολαμβάνουν την αιώνια λύτρωση, όσο είναι ο τόπος των αμαρτωλών, που πληρώνουν για τις αμαρτίες τους. Αυτή η

⁶⁸ Η άποψη δηλαδή της Ε. Ψυχογιού που αναφέρθηκε νωρίτερα, η οποία θέτει νέα οπτική στην τελετουργία του μοιρολογιού, αυτή της κοινωνικής μνήμης.

⁶⁹ Μερακλής Μ., *Ελληνική Λαογραφία, Ήθη και Έθιμα, Οδυσσέας*, Αθήνα, 1986, σελ. 68.

⁷⁰ Σιμόπουλος Κ., *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα (333 μ.Χ. - 1821 μ.Χ.) Δημόσιος και ιδιωτικός βίος, λαϊκός πολιτισμός, εκκλησία και οικονομική ζωή, από τα περιηγητικά χρονικά*, Α' τόμος, Πιρόγα, 2008 σελ. 381.

⁷¹ Σιμόπουλος Κ., ο.π., σ. 381.

κατά κάποιο τρόπο παλινωδούσα διδασκαλία που κάνει να ελπίζεις ότι νικήθηκε ο θάνατος, αλλά και συγχρόνως απελπίζει, έχει επηρεάσει τη λαϊκή σκέψη ανάλογα⁷².

1.3 Θρησκεία & Λαϊκός πολιτισμός

Η θρησκεία έχει και αυτή τη θέση της στις μελέτες που εξετάσαμε νωρίτερα, όμως είναι πολύ λίγες οι σχετικές συστηματικές εργασίες⁷³. Η θρησκευτική συμπεριφορά μιας κοινότητας στηρίζεται σε ένα σύνολο νοοτροπιών που την καθορίζουν, τόσο ως βάση, όσο και ως συγκεκριμένη πρακτική. Η θρησκευτική συμπεριφορά διακρίνεται στο θεωρητικό επίπεδο των πεποιθήσεων και της πίστης, και στο πρακτικό επίπεδο των τελετουργιών και της λατρείας⁷⁴. Ουσιαστικά λοιπόν πρόκειται για μια ολόκληρη στάση ζωής που διαποτίζει κάθε εκδήλωση ενός λαού και προσδιορίζει τον παραδοσιακό του πολιτισμό, αφού άλλωστε, στην καθημερινή μας ζωή το θρησκευτικό βίωμα εξακολουθεί να έχει πρωταγωνιστική θέση. Η μελέτη της παραδοσιακής θρησκευτικής συμπεριφοράς μιας κοινότητας αποτελεί διεργασία που μας δίνει ουσιαστικές πληροφορίες για το χαρακτήρα και τα επιμέρους στοιχεία του παραδοσιακού πολιτισμικού συστήματος της κοινότητας αυτής.

Ο C. Stewart πιστεύει ότι πρέπει να γίνει μία διάκριση όσον αφορά τη θρησκεία: να την εξετάσουμε από τη μία ως κειμενικό και θεολογικό πρότυπο, και από την άλλη ως πράξη σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο. Η πρώτη περίπτωση μπορεί να χαρακτηριστεί ως θρησκεία που συμμορφώνεται με το δόγμα και διατηρείται από την επίσημη Εκκλησία, ενώ η δεύτερη μπορεί να διακριθεί σε τοπική ή πρακτική λατρεία, ανάλογα δηλαδή με τη μορφή που παίρνει η λατρεία σε σχέση με τη ζωή μιας δεδομένης κοινωνίας⁷⁵.

Στο πέρασμα του χρόνου έχουν αναπτυχθεί πολλές λαϊκές δοξασίες, οι οποίες δε συμβαδίζουν με τη θεσμοθετημένη πίστη και τις επίσημες

⁷² Μερακλής Μ., ο.π., σελ. 70.

⁷³ Stewart C., *Δαίμονες και Διάβολος στην Ελλάδα*, μτφ-επιμ. Μαριάννα Σωκράτους, Ταξιδευτής, Αθήνα, 2008, σελ. vi.

⁷⁴ Βαρβούνης Μ. Γ., *Παραδοσιακή Θρησκευτική Συμπεριφορά και Θρησκευτική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1995, σελ. 16.

⁷⁵ Stewart C., *Δαίμονες και Διάβολος στην Ελλάδα*, μτφ-επιμ. Μαριάννα Σωκράτους, Ταξιδευτής, Αθήνα, 2008, σελ. 11.

θρησκευτικές αντιλήψεις⁷⁶. Αυτό άλλωστε διαπιστώνει και ο λαογράφος Κώστας Λιάπης, καθώς αναφέρεται σε πολλές περιπτώσεις από το χώρο της πηλιορείτικης λαϊκής λατρείας που, καθώς διεισδύουν στο «άδυτο» της χριστιανικής πίστης, «δίνουν την αίσθηση ιεροσυλίας και ανευλάβειας»⁷⁷. Ιδιαίτερα στις δοξασίες περί του μεταφυσικού, το λαϊκό φαντασιακό διατηρεί αρκετά στοιχεία της παγανιστικής θρησκευτικής παράδοσης διαλεκτικά δεμένα με την παράδοση του Χριστιανισμού, παρά το πέρασμα τόσων αιώνων από την επικράτησή του⁷⁸.

Ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος, προσπαθώντας να εξισοροπήσει αυτή την αντίθεση, έφτασε σε σημείο να ισχυριστεί πως οι αρχαίοι Έλληνες ήταν κατ' ουσίαν ήδη Χριστιανοί και πως ο Χριστός και οι Μαθητές Του απλά αποσαφήνισαν κι επισφράγισαν αυτό που οι αρχαίοι είχαν νωρίτερα δημιουργήσει⁷⁹. Όλο αυτό αποδεικνύει για ακόμα μια φορά την διπολικότητα και την αμφισημία της ελληνικής κουλτούρας, μια όψη που ο Herzfeld ονόμασε «δισημία»⁸⁰.

Η Μ. Αλεξίου έχει τεκμηριώσει πώς οι γυναικείες νεκρικές τελετουργίες που επιτελούνται ακόμα και σήμερα στον ελληνικό χώρο παράλληλα με τις επίσημες επικήδειες χριστιανικές, εμπεριέχουν ιστορικά αρχαϊκές εσχατολογικές και σωτηριολογικές αντιλήψεις, που αντιμετωπίζουν το θάνατο με βάση την παγανιστική θρησκεία⁸¹. Σύμφωνα λοιπόν με αυτές τις

⁷⁶ Για παράδειγμα η λαϊκή πίστη για το ταξίδι του νεκρού στον Άδη ή για επιστροφή του νεκρού στη Μάνα-Γη έρχεται σε αντίθεση με την επίσημη θρησκεία που πρεσβεύει την άνοδο της ψυχής στους ουρανούς. Βλ. Ψυχογιού Ελένη, «Μοιρολοίστρες, νεκροί και σιτάρι: αντιλήψεις για τη μεταθανάτια ζωή στις επιμνημόσυνες γυναικείες τελετουργίες», στο Τερζάκης Φ., (επιμ.) *Θάνατος και Εσχατολογικά Οράματα. Θρησκευτιστορικές Προοπτικές*, Αρχέτυπο, Αθήνα, 2003, σελ. 364-366.

⁷⁷ Λιάπης Κ., *Στο Πήλιο της παράδοσης*, Πύλη, Αθήνα, 1990, σελ. 89-94.

⁷⁸ Ψυχογιού Ε., «Μοιρολοίστρες, νεκροί και σιτάρι: αντιλήψεις για τη μεταθανάτια ζωή στις επιμνημόσυνες γυναικείες τελετουργίες», Τερζάκης Φ., (επιμ.) *Θάνατος και Εσχατολογικά Οράματα. Θρησκευτιστορικές Προοπτικές*, Αρχέτυπο, Αθήνα 2003, σελ. 364.

⁷⁹ Herzfeld M., *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Austin: University of Texas Press, 1982, σελ. 44.

⁸⁰ Herzfeld M., *Anthropology through the Looking Glass*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, σελ. 114.

⁸¹ Αλεξίου Μ., *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2002, σελ. 106: «...φαίνεται ότι υπάρχει κάποια ασυμφωνία ανάμεσα στην επίσημη στάση της Εκκλησίας, όπως αυτή εκφράζεται από τους Πατέρες της πρώιμης περιόδου, και τη στάση των ιερέων στα χωριά σήμερα, που κάθε άλλο παρά απρόθυμοι είναι να πρωτοστατήσουν ή και να επωφεληθούν από την τέλεση ορισμένων, προφανώς ειδωλολατρικής καταγωγής, εθίμων...»

Dodds E. R., *Εθνικοί και χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας. Όψεις της θρησκευτικής εμπειρίας από τον Μ. Αурήλιο ως τον Μ. Κωνσταντίνο*, μτφ. Κώστας Αντύπας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1995, σελ. 113. «...Σήμερα που ο παγανισμός δεν θεωρείται πια ότι ασκεί ισχυρή πολιτική επίδραση στο λαό και η Εκκλησία κατά συνέπεια δεν

πεποιθήσεις, η μετά θάνατον ζωή δεν βιώνεται στον ουρανό ή τον χριστιανικό Παράδεισο ή την Κόλαση, αλλά στον κάτω κόσμο, στα σπλάχνα της γης, στον Άδη, όπου εδρεύει και δρα η αρχαϊκή φιγούρα του ψυχοπομπού Χάρου⁸².

Όμως και τα χριστιανικά αλλά και τα παγανιστικά στοιχεία, παρόλη τη μεταξύ τους αντίθεση, θεωρήθηκαν εξίσου πολύτιμα για τη διαμόρφωση της ελληνικής ταυτότητας. Ο Κ. Θρακιώτης αναφέρει ότι το κράτος και η Εκκλησία αναγκάζονταν να υποχωρούν στη δεισιδαιμονία και πρόληψη των αγροτικών κυρίως μαζών κατά την προσπάθειά τους να κρατήσουν θρησκευτική και πολιτική ενότητα⁸³. Η Μ. Αλεξίου, προσπαθώντας να εξηγήσει τη σύμπλευση αυτή, διαπιστώνει ότι ο παγανισμός στη σημερινή εποχή δε θεωρείται πια ότι ασκεί ισχυρή πολιτισμική επίδραση στο λαό και έτσι η Εκκλησία δε χρειάζεται να τηρεί εχθρική στάση απέναντί του, όπως σε προηγούμενες εποχές. Για το λόγο αυτό, οι δύο παραδόσεις, η αρχαία ελληνική και η χριστιανική, έχουν συγχωνευτεί πλήρως σε μια αδιάσπαστη ενότητα. Δεν υπάρχει ιδιαίτερη διαμάχη ανάμεσά τους, αφού δεν υφίσταται πια πραγματική διάκρισή τους. Έτσι από τη μια, η Εκκλησία έχει υιοθετήσει ανεκτική στάση απέναντι στις εθμικές πρακτικές που κάποτε αποδοκίμαζε ή καταδίκασε. Από την άλλη τα ίδια τα λαϊκά τελετουργικά έθιμα συνδέονται περισσότερο ή λιγότερο άμεσα με τη χριστιανική λατρεία και πίστη⁸⁴. Με τον τρόπο αυτό αναρριείτο το στείο δίπολο «επίσημο»- «λαϊκό», και παύει να υπάρχει σε μια αυστηρά οριοθετημένη μορφή⁸⁵.

Όπως αναφέρθηκε νωρίτερα, η επιτέλεση του μοιρολογιού ενέχει στοιχεία λαϊκών δοξασιών αντίθετα με την επίσημη χριστιανική διδασκαλία, γεγονός που θα φανεί και στην υπό εξέταση περίπτωση του μοιρολογιού της Παναγίας⁸⁶. Με την παρέμβασή της η Εκκλησία μετατόπισε τις λαϊκές δοξασίες

χρειάζεται να τηρεί εχθρική στάση απέναντί του, οι δύο παραδόσεις, η αρχαία ελληνική και η χριστιανική έχουν συγχωνευτεί πλήρως σε μια αδιάσπαστη ενότητα...».

⁸² Βλ. Alexiou 2002, Nilson 2000:112-113, Danforth 1982, Σερεμετάκη 1994, Saunier 1997, Ψυχογιού 1998, 2003, 2007.

⁸³ Θρακιώτης Κ., *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, Ρήσος, Αθήνα, 1991, σελ. 23.

⁸⁴ Alexiou Μ., *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2002, σελ.106-107.

⁸⁵ Μαργαρώνη Μ., «Το λαϊκό τελετουργικό δρώμενο της εκταφής: Μια απόπειρα διεπιστημονική προσέγγισης στο χώρο της εκπαίδευσης», *Λαϊκός Πολιτισμός και Εκπαίδευση*, <http://www.eipe.gr/praktika/cat14.htm>, 20 Νοέμβρη 2008.

⁸⁶ Βλέπε σχετικά Ντάτση Ε., «Η πολιτική δυναμική των πολιτισμικών αξιών», *Ουτοπία*, 43, 2001, σελ. 114-117.

από το ενδοκοσμικό και γήινο στο μεταφυσικό⁸⁷. Όπως θα δούμε παρακάτω, το θρησκευτικό στοιχείο πρωταγωνιστεί στη συνείδηση των τελεστριών του εθνογραφικού παραδείγματος. Έτσι συμπεραίνουμε ότι ενώ το μοιρολόι της Παναγίας έχει όλα τα χαρακτηριστικά ενός επιθανάτιου μοιρολογιού, στην ουσία αποτελεί θρησκευτικό μοιρολόι.

⁸⁷Μαργαρώνη Μ., ο.π.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Το Μοιρολόι της Παναγιάς μέσα από τη βιβλιογραφία

Σε επίπεδο αποτίμησης της συνολικής βιβλιογραφίας που παρατέθηκε σχετικά με το Μοιρολόι, το γενικό συμπέρασμα είναι ότι ο μεγαλύτερος κορμός αυτής ασχολείται με την ανάλυση του ποιητικού κειμένου. Στο κεφάλαιο που ακολουθεί θα εστιάσουμε σε μια ειδική κατηγορία μοιρολογιού, το θρησκευτικό μοιρολόι, όπου και ανήκει το Μοιρολόι της Παναγιάς. Στην υπάρχουσα σχετική βιβλιογραφία που έχει ως κύριους εκπροσώπους της το Bouvier και την Μ. Τερζοπούλου, το Μοιρολόι της Παναγιάς θεωρείται κατεξοχήν έκφραση της λαϊκής πρόσληψης της θρησκείας και μελετάται κυρίως μέσα από τις διάφορες παραλλαγές του ως κείμενο, ως τραγούδι.

2.1 Γενικά στοιχεία

Το «Μοιρολόι της Παναγιάς» ανήκει στην κατηγορία των θρησκευτικών μοιρολογιών και είναι το εκτενές αφηγηματικό τραγούδι που διηγείται τα Πάθη του Χριστού, έτσι όπως τα έζησαν η Παναγία και οι Μυροφόρες. Το συναντάμε σε όλες τις περιοχές του ελληνισμού, από την Κύπρο και τον Πόντο ως την Κάτω Ιταλία, σ' ένα πλήθος παραλλαγών. Διακόσιες πενήντα έξι παραλλαγές έχει παρουσιάσει ο Ελβετός ελληνιστής, καθηγητής του Πανεπιστημίου της Γενεύης, Bertrand Bouvier στο βιβλίο του *Le Mirologue de la Vierge*⁸⁸, καρπό εικοσιπεντάχρονης έρευνας.

Πρόκειται γενικότερα για το «Τραγούδι της Μεγάλης Παρασκευής», το οποίο είναι ένα μεσαιωνικό μακροσκελές ομοιοκατάληκτο σικουόργημα λόγιας προέλευσης, αλλά εντυπωσιακά πλατιάς λαϊκής αποδοχής. Επηρεασμένο από τις σχετικές περικοπές των Ευαγγελίων και την υμνογραφία της Εκκλησίας αποτελεί έναν ανθρωποκεντρικό αφηγηματικό θρήνο για τη μαρτυρική πορεία του Χριστού προς τον σταυρικό θάνατό Του, ιδωμένη μέσα από τα μάτια και τα συναισθήματα της τραγικής του μάνας⁸⁹. Τραγουδισμένο από τις γυναίκες γύρω

⁸⁸ Bouvier B., *Le Mirologue de la Vierge I. La chanson populaire du Vendredi Saint*, Geneve, 1976.

⁸⁹ Τερζοπούλου Μ., «Με τα Τύμπανα και τα Όργια της Μητέρας. Η γυναικεία λαϊκή λατρεία ως πολιτική μεταφορά σε ένα συγκρουσιακό περιβάλλον», *Ερευνητικό Πρόγραμμα Θράκης*, <http://erth.sfm.gr>, 12 Μάη 2008.

από τον «τάφο» του Χριστού, κατά το ήθος και το ύφος των οικείων τους κοσμικών μοιρολογιών, εκφράζει τη συμπόνια, την ταύτισή τους με τη μητρική, ανθρώπινη πλευρά της Παναγίας. Ωστόσο ο τρόπος της τελετουργικής του επιτέλεσης αποκαλύπτει τις προχριστιανικές ρίζες του «εθίμου»⁹⁰.

Είναι πολλά τα κείμενα κι οι παραλλαγές του αφηγηματικού αυτού Μοιρολογιού των Παθών, που, όπως διαπιστώνει ο Bounier, τα συναντούμε σε χειρόγραφα από τον 14^ο αιώνα, κι ύστερα τυπωμένα σε συλλογές, από τα μέσα του 19^{ου}. Τονίζεται ωστόσο ότι προφορικά θα πρέπει να χρησιμοποιούνταν πολύ παλιότερα στον ελληνικό χώρο, από τότε που τα ευαγγελικά κείμενα κι οι υμνογραφικοί υπαινιγμοί εντυπωσίαζαν δραματικά το χριστιανικό πλήρωμα κι ερέθιζαν τη φαντασία του λαού για συμπληρωματικές ανθρώπινες αφηγήσεις⁹¹. Για το ζήτημα των πηγών η Μ. Αλεξίου αναφέρει ότι από τους 2.600 στίχους του έργου, οι 1.304 προέρχονται από γνωστές αρχαίες τραγωδίες, κυρίως από έργα του Ευριπίδη, αλλά και του Αισχύλου και του Λυκόφρονος. Στις πηγές συμπεριλαμβάνονται η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη και τα Απόκρυφα (Ευαγγέλια και Πράξεις)⁹².

Σύμφωνα με τον Β. Bounier, δεν χρειάζεται να καταφύγουμε στην υπόθεση ότι πρόκειται για θρησκευτικό θέατρο, το οποίο οδήγησε στο τραγούδι, καθώς θεωρεί ότι η φαντασία του λαού είναι αρκετή για να συμπληρωθεί το εκκλησιαστικό αφήγημα, όταν μάλιστα βοηθά και η αγιογραφία, όπως και η ψυχολογία του θεϊκού πένθους, η οποία δεν επιτρέπει άλλο τραγούδι από το θρησκευτικό. Επίσης έρχεται αρωγός κι η παραδοσιακή ανάγκη του θρήνου μπροστά σ' ένα νεκρό - προδιάθεση από τα αρχαία ή τα ομηρικά χρόνια- καθώς και η καλαντική εξαγγελία της ημέρας⁹³, η οποία είχε χαρακτήρα όχι μονακά μαγικό (για τη σοδειά), αλλά και κοινωνικό (για την ενημέρωση) και το σπουδαιότερο οικονομικό⁹⁴.

Με βάση την άποψη του Β. Bounier, στη διαμόρφωση του μοιρολογιού της Παναγίας σημαντικό ρόλο έπαιξαν οι καταβολές του παρελθόντος, όσον αφορά στη θρηνητική αντιμετώπιση των νεκρών. Με άλλα λόγια το θρησκευτικό

⁹⁰ Τερζοπούλου Μ., ο.π.

⁹¹ Λουκάτος Δ., «Το αιώνιο μοιρολόγι της Παναγίας», *Πασχαλινά και της άνοιξης*, Γ' έκδοση, Φιλιππότη, Αθήνα, 1995, σελ. 88.

⁹² Αλεξίου Μ., *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2002, σελ. 128.

⁹³ Η εξαγγελία της ημέρας γινόταν το πρωί της Μ. Πέμπτης από σπίτι σε σπίτι.

⁹⁴ Λουκάτος Δ., ο.π. σελ. 87.

μοιρολόι επηρεάζεται άμεσα και αντλεί στοιχεία από το ανθρώπινο μοιρολόι. Επίσης σημαντική ήταν η ανάγκη για τη συμπλήρωση του θρησκευτικού τελετουργικού μέσω «λαϊκών» πρακτικών.

Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του θρηνητικού αφηγήματος της Μ. Παρασκευής είναι ο ανεπιφύλακτος, λαϊκός συμμερισμός του πόνου της Παναγίας κι η ιδιαίτερη παρακολούθηση των αισθημάτων, των εκδηλώσεων και των λόγων της⁹⁵.

Πέρα από την ταύτιση των γυναικών με την ανθρώπινη, μητρική πλευρά της Παναγίας, το μοιρολόι τραγουδιμένο εντός της εκκλησίας και γύρω από τον «τάφο» του Χριστού, αποτελεί κορυφαία έκφραση της γυναικείας συλλογικής ευλάβειας. Έκφραση ατομικού χαρακτήρα ως προς την επίσημη λατρεία, αλλά πολύπλευρα αποκαλυπτική και με δύναμη διαχρονικότητας. Με το λαοφιλές αυτό τραγούδι οι γυναίκες, αναπαράγοντας το τραγούδι της *mater dolorosa* του θυσιαζόμενου υιού, παγιώνουν και κάθε χρόνο εσωτερικεύουν ξανά την υποδειγματική περσόνα της Παναγίας. Τα χαρακτηριστικά της υποδειγματικής αυτής γυναίκας-μάνας (αυτοθυσία, απαρέγκλιτη αφοσίωση στο τέκνο, αδιατάρακτα συναισθήματα αγάπης, πόνος, εγκαρτέρηση, δύναμη και αντοχή στην οδύνη) υπαγορεύονται μέσα στο τραγούδι από τον ίδιο τον Χριστό-υιό της και συμπυκνώνουν τις ιδανικές ιδιότητες για τις γυναίκες μάνες κατ'αντιστοιχία προς την άγια μορφή που λατρεύουν. Μάλιστα κατά την Μ. Τερζοπούλου, οι

⁹⁵ Οι Ευαγγελιστές είχαν ήδη ξεχωρίσει το προσωπικό αυτό δράμα της Μητέρας του Χριστού, από τη νηπιακή ώρα της Υπαπαντής του ως την έσχατη της εκπνοής του στο Σταυρό. Αναφέρουν χαρακτηριστικά ότι την ψυχή της θα διαπεράσει ρομφαία (Λουκ. 2, 35), ότι κρατούσε μέσα στην καρδιά της, όσο μεγάλωνε το παιδί της, όλα τα παράξενα σημάδια και τα λόγια του (Λουκ. 2,51), κι ότι δεν έφυγε ούτε στιγμή από τον Σταυρό, ως την τελευταία στιγμή, που Εκείνος την νοιάστηκε (Ιωάν. 19,25-27). Με τον τρόπο αυτόν μεταδίδουν συναισθήματα στο χριστιανικό πλήρωμα, τα οποία λειτουργούν βοηθητικά στην κατανόηση του θεανθρώπινου πάθους, μέσω της παρουσίας της μητρικής φιγούρας.

Εξαιρετικά σημαντική είναι η παρουσία της Παναγίας και στο έργο των Υμνωδών της Εκκλησίας, οι οποίοι όσο κι αν συνεπαίρνονταν από την εξιστόρηση των παθών ενός θεού, ο οποίος γρήγορα θα τα ξεπερνούσε όλα με την Ανάσταση, δεν ξεχνούσαν το κύριο από τα θνητά πρόσωπα, τη Μητέρα. Η «Μητέρα» δεσμευμένη από τις ανθρώπινες αδυναμίες της «*οδυρομένη μητρώα σπλάγχνα και στενάζουσα οδυνηρώς, παρείας συν θριζί καταζαίνουσα... και το στήθος τύπτουσα, ανέκραζε γοερώς*» (εσπερινός της Μ. Παρασκευής). Κι ύστερα «*Επί ζύλου βλέπουσα κρεμάμενον... εβόα: Υιέ μου, που το κάλλος έδν της μορφής σου;*». Στις ώρες του ενταφιασμού απευθύνεται στον Υιό της (με μεγάλη συχνότητα στα Εγκώμια): «*Ω, γλυκύ μου έαρ*», αλλά και: «*Οίμοι, φως το εμόν!*...».

Για τη γυναικεία υπόσταση της Μητέρας του Χριστού και τον κόσμο των γυναικών στη χριστιανική διδασκαλία (στα Ευαγγέλια), βλ. την ενδεικτική μελέτη του καθ. Σάββα Αγουρίδη, «Ο Ιησούς και οι γυναίκες», *Δελτίο Βιβλικών Μελετών*, τόμ.2, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 1981 ή http://www.imdlibrary.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=179, 1 Φεβρουαρίου 2009.

γυναίκες σκηνογραφούν και επιτελούν τη γυναικεία συλλογικότητα με ρόλους καθαγιασμένους, αντίστοιχους του ρόλου, ή των ρόλων, της Παναγίας⁹⁶.

2.2 Γυναίκα και προηγούμενες μορφές θρησκευτικότητας

Όσον αφορά στη σχέση του χριστιανισμού με προηγούμενες μορφές θρησκευτικότητας, όπως αυτή εκφέρεται μέσα από το μοιρολόι, το ενδιαφέρον του Bounier και αργότερα της Μ. Τερζοπούλου στράφηκε σε μια συγκεκριμένη σκηνή του τραγουδιού. Πρόκειται για τη σκηνή με την Αγία Καλή, σκοτεινή ιερή μορφή, η οποία συγκρούεται λεκτικά με την Παναγία και δέχεται ως εκ τούτου την κατάρα της, που την καταδικάζει σε ανωνυμία και την εξορίζει στον ου-τόπο της χριστιανικής γεωγραφίας⁹⁷.

Η σκηνή έχει ως εξής: η Παναγία αδυνατώντας να αντέξει το θέαμα του προπηλακιζόμενου γιου της και την προοπτική της επικείμενης αποκορύφωσης του μαρτυρίου του πάνω στον σταυρό, αποζητάει να σκοτώσει προηγουμένως η ίδια τον εαυτό της. Ο Ιησούς την αποτρέπει από μια τέτοια πράξη, την προτρέπει επιτακτικά να κάνει κουράγιο, χρεώνοντάς την με το καθήκον να γίνει υπόδειγμα αντοχής για τους ανθρώπους. Της υποδεικνύει μάλιστα να γυρίσει στο σπίτι της και να δειπνήσει, περιμένοντας τη μέρα της ανάστασής του. Η Θεοτόκος υπακούει. Την ώρα του γεύματος εμφανίζεται, σχεδόν ως άγνωστη περαστική, η Αγία Καλή, η σχετικά πιο άγνωστη μορφή της χριστιανικής μυθολογίας και διεξάγεται η πιο κάτω –κατά το ποίημα– ανταλλαγή:

Άγια-Καλή ηπέρασε κι αυτό το λόγο λέγει:

«Ποιος είδε γιον εις το σταυρόν και μάνα στο τραπέζι;»

«Άντε κι εσύ, Αγία-Καλή, και δόξα να μην έχεις,

άντε που να σε χτίσουνε ανάμεσα πελάους,

παπάς να μη σε λειτουργά, διάκος να μη σε ψέλνει

⁹⁶Τερζοπούλου Μ., «Με τα Τύμπανα και τα Όργια της Μητέρας. Η γυναικεία λαϊκή λατρεία ως πολιτική μεταφορά σε ένα συγκρουσιακό περιβάλλον», *Ερευνητικό Πρόγραμμα Θράκης*, <http://erth.sfm.gr>, 12 Μάη 2008.

⁹⁷ Η σκηνή με την Αγία Καλή δεν εμφανίζεται στο ποιητικό κείμενο του Μοιρολογίου της Παναγίας, όπως καταγράφηκε στην επιτόπια έρευνα στην Μονή Νάξου. Όμως κρίνεται αναγκαίο να παρουσιαστεί, καθώς εμφανίζεται σε πληθώρα παραλλαγών του μοιρολογίου της Παναγίας και με την εξέτασή του θα οδηγηθούμε σε διάφορα συμπεράσματα για την προέλευσή του.

ούτε κερί και λίβανο να μην καεί εμπροστά σου,
μόνο το κύμα του γιαλού την άκρη να σε δέρνει».

Ο Β. Bouvier υπογραμμίζει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της σκηνής αυτής και αναγνωρίζει στο αινιγματικό πρόσωπο της Αγίας Καλής μια ξένη προς τον χριστιανισμό, αλλά στενά συνδεδεμένη με παλαιότερες λαϊκές αντιλήψεις θηλυκή μορφή, η οποία μας παραπέμπει στην απώτερη αρχαιότητα. Κάνοντας μια αναδρομή στα φανταστικά πλάσματα της λαϊκής μυθολογίας, δίνει τη δυνατότητα να συνδέσουμε τη νεοελληνική βασίλισσα των νεράιδων, Καλή, με τη νύμφη Καλλιστώ ή την Άρτεμη Καλλίστη. Υποδεικνύει έτσι ότι η επωνυμία «Καλή» –με την έννοια «ωραία» και όχι «αγαθή» - που έχει αποδοθεί στη διαχρονική μορφή της «Μεγάλης Θεάς», υπήρξε επίσης διαχρονική και ότι στην προσωπικότητα της Αγίας Καλής αποκαλύπτεται, με τον πιο πλήρη τρόπο, λόγω και του ονόματος, η επιβίωση μιας αιγαιακής θεότητας, η οποία, ενώ εξωθείται συνεχώς στο περιθώριο και στην ανωνυμία, αντιστέκεται παίρνοντας διάφορες ονομασίες ανάλογα με την εποχή, την περιοχή και την παράδοση των πιστών της. Υποστηρίζει επίσης ότι το επεισόδιο λειτουργεί διπλά, αιτιολογικά και απολογητικά: καταδικάζει μια παγανιστική θεότητα που επιζεί στη λαϊκή φαντασία και πίστη, ενώ ταυτόχρονα αποστομώνει όσους θέλουν να καταδικάσουν τη λαϊκή συνήθεια των νεκρικών γευμάτων⁹⁸.

Για την προσωπικότητα της Καλής που εμφανίζεται στο Μοιρολόι κάνει λόγο και η Μ. Αλεξίου, η οποία συμφωνεί με τον Β. Bouvier ότι «η Καλή είναι μυθικό πρόσωπο αρχαίας ειδωλολατρικής προέλευσης που επιβίωσε σε ποικίλες μορφές»⁹⁹, ενώ αποδίδει και μια νέα οπτική: «εμφανίζοταν πάντοτε με μαγικές ιδιότητες και όχι σπάνια με μοχθηρό χαρακτήρα, γι' αυτό τον λόγο έχει συνδεθεί με τις προκαταλήψεις για την κακία των Εβραίων και την ευθύνη τους για τη σταύρωση του Χριστού»¹⁰⁰. Θεωρεί λοιπόν ότι μέσω της κατάρας αφενός καταδικάζεται μια παγανιστική θεότητα, και αφετέρου καταδικάζονται οι υπαίτιοι για την σταύρωση και θάνατο του Ιησού.

Η Μ. Τερζοπούλου με τη σειρά της θεωρεί σημαντικό κάτι που ο Β.

⁹⁸ Bouvier B., *Le Mirologue de la Vierge I. La chanson populaire du Vendredi Saint*, Geneve, 1976, σελ. 266-288.

⁹⁹ Αλεξίου Μ., *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2002, σελ. 143.

¹⁰⁰ Αλεξίου Μ., *ο.π.* σελ. 143.

Βουνιέρ δεν αναφέρει: ότι η Αγία Καλή, σχολιάζοντας ως έλλειψη ευαισθησίας το δείπνο της Παναγίας, εκφράζει κάτι περισσότερο από μια πικρόχολη κακία προσωπικής αντιπαράθεσης. Δηλώνει κατά βάθος μια διαφορετική στάση απέναντι στον θάνατο και ιδιαίτερα στην απώλεια ενός παιδιού, τη στάση που οδήγησε «μιαν άλλη αρχετυπική μυθική μητέρα, τη Δήμητρα, στο απόλυτο πένθος και τον μεταδοτικό μαρασμό μέσω της άρνησης τροφής»¹⁰¹. Τονίζει εξάλλου ότι μέσα από τη ρητορική αντιπαράθεση των δύο διαφορετικών θρηνητικών παραδόσεων, το επεισόδιο αποκαλύπτει ίσως ένα βαθύτερο επίπεδο γυναικείου λόγου, το οποίο διαθέτει, όπως άλλωστε όλα τα τραγούδια και ιδιαίτερα τα μοιρολόγια, μια διάσταση πολιτική και προσφέρεται για να διακηρύξει τη διαφορά και τη διαμαρτυρία. Σε ορισμένες παραλλαγές του τραγουδιού, σε αντιπαράθεση με την Παναγία, αντί για την Αγία Καλή εμφανίζονται η Αγία Ελένη ή η Αγία Άννα. Ο Βουνιέρ υποστηρίζει ότι τα δύο αυτά ονόματα αποτελούν απλά υποκατάστατα του ονόματος της Αγίας Καλής, θεωρώντας εν πρώτοις απίθανο να συγκρούεται η Παναγία με την ίδια της τη μητέρα. Η Τερζοπούλου αντίθετα θεωρεί ότι τα συγκεκριμένα ονόματα που εναλλακτικά αποδίδονται στην καταραμένη Αγία δεν είναι τυχαία: τόσο της πολυσήμαντης Καλής όσο και της Ελένης, που παρ' όλη τη διαμεσολάβηση της αγιοποιημένης βυζαντινής αυτοκράτειρας, δεν απαλλάχτηκε ποτέ από τις αρχαίες ταυτίσεις με την ανεξέλεγκτη δύναμη της γοητείας/γητείας. Τυχαίο επίσης δεν είναι και το όνομα της Άννας, ως αγίας με χαρακτηριστικά της Μεγάλης, παντοδύναμης και αυτόνομης Μητέρας Θεάς (*Άννα* = μάνα), και μάλιστα μάνας μιας κόρης και όχι ενός γιου. Τα ονόματα λοιπόν που αναφέρονται στο μοιρολόι έχουν συμβολική υπόσταση και συγκεκριμένο λόγο ύπαρξης. Συγκεκριμένα, μέσω της σύγκρουσης της Άννας-Μάνας με την πρωτίστως Κόρη και κατά δεύτερον εξωμότισσα προς τον ανδροκρατούμενο χριστιανισμό, Μαρία, γίνεται αναφορά στην μακρά διάρκεια μιας ιστορίας που όχι μόνο ακόμη δεν έληξε, αλλά αντίθετα, όπως η εθνογραφία και η ψυχανάλυση δεν παύουν να δείχνουν, εμπλουτίζεται διαρκώς σε νόημα από τις εκάστοτε πολιτικές διεκδικήσεις των πιστών τους, μέσα από «δαιδαλώδεις

¹⁰¹ Τερζοπούλου Μ., «Με τα Τύμπανα και τα Όργια της Μητέρας. Η γυναικεία λαϊκή λατρεία ως πολιτική μεταφορά σε ένα συγκρουσιακό περιβάλλον», στο *Ερευνητικό Πρόγραμμα Θράκης*, <http://epth.sfm.gr> 12 Μάη 2008.

διαδρομές επιλογών και ανεξιχνίαστων ερμηνειών και ταυτίσεων»¹⁰².

Τέλος, η Μ. Τερζοπούλου θεωρεί ότι η κατάρα της Παναγίας εξυπηρετούσε συγκεκριμένο σκοπό και δεν αναφερόταν στην θάλασσα, αλλά στην αλληγορική μη Γη. Δηλαδή δεν είχε κυριολεκτικό χαρακτήρα, αλλά μεταφορικό. Αναζητώντας τα αίτια των συγκρούσεων και την πολιτική διάσταση των πραγμάτων υποστηρίζει ότι «οι γυναίκες κατέχουν ασυνείδητα τη γνώση πως πηγή κάθε αιτίας σύγκρουσης είναι η απόκλιση από τον ζωοδότη, αναγεννητικό νόμο της μητέρας και ότι η αρχετυπική συγκρουσιακή σχέση με την Παναγία των άλλων ιερών θηλυκών μορφών –με όποιο όνομα και αν εμφανίζονται- και πρώτα απ’ όλα της μάνας της, έχει να κάνει με αυτήν την απόκλιση. Κι ακόμα, ότι η ασυνείδητη εκείνη γνώση των γυναικών δημιουργεί το τελεστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο, κατ’ αντιστοιχία με τη συμβολική σύγκρουση, μπορεί να «επιτελεστεί» και να εκφραστεί κάθε αποσιωπημένο αίτημα, άλλοτε ως τραύμα και αποδοχή της υποταγής, άλλοτε ως διαμαρτυρία και εξέγερση¹⁰³».

Με αυτή τη λογική δεν είναι τυχαίο, καταλήγει η Μ. Τερζοπούλου, ότι οι πλέον «παραβατικές», άρα καταπιεσμένες, περιθωριοποιημένες, μειονοτοποιημένες ομάδες επιλέγουν τα μη «κανονικά» λατρευτικά πρότυπα, όπως το μοιρολόι. Και φυσικά οι γυναίκες, διπλά περιθωριοποιημένες από κοινωνική άποψη και διαχειρίστριες του φαντασιακού, –όπως των μύθων και στη περίπτωση μας των τελετουργιών- βρίσκονται στο επίκεντρο τέτοιων λατρευτικών πρακτικών, που δείχνουν να αντικατοπτρίζουν τις ενδοψυχικές αντιφάσεις και συγκρούσεις τις οποίες βιώνουν οι ίδιες. Τις συγκρούσεις αυτές τις βιώνουν «αφενός προσωπικά, ως σταθερές αποδέκτριες σκληρών πατριαρχικών επιταγών, και αφετέρου συλλογικά, αφού αποτελούν το συνεκτικό πυρήνα των συγκεκριμένων ομάδων και είναι επιφορτισμένες να διατηρούν τη συνοχή και τη συνέχεια, αναδιαμορφώνοντας αέναα την «εικόνα» που η στιγματισμένη κοινότητα χρειάζεται για τη νομιμοποίηση και την ένταξή της»¹⁰⁴.

Συνεπώς, το μοιρολόι είναι ένα μέσο με το οποίο η γυναίκα επιτελεί την ταυτότητά της ως μειονότητα, ως περιθώριο και έτσι το μοιρολόι παίρνει μια μορφή κοινωνικού ελέγχου, ώστε να επεμβαίνει στην κοινωνική

¹⁰² Τερζοπούλου Μ., ο.π.

¹⁰³ Τερζοπούλου Μ., ο.π.

¹⁰⁴ Τερζοπούλου Μ., ο.π.

πραγματικότητα. Η Ν. Σερεμετάκη στην εθνογραφία της για το Μοιρολόι στη Μάνη αναφέρει: «το Κλάμα των γυναικών δεν είναι απλά εκφραστική και στιγμιαία διαδικασία και πρακτική, αλλά έχει παρεμβατική δύναμη στη δημόσια ζωή»¹⁰⁵. Τέλος, σε συμφωνία με την J. Kristeva¹⁰⁶ η Μ. Τερζοπούλου καταλήγει στο ότι το «μητρικό» στοιχείο, το οποίο ο παγανισμός των λαϊκών αυτών ομάδων ιεροποιεί, γίνεται ακριβώς το ιερό που δημιουργεί δεσμούς εκεί όπου υπάρχουν ασυμβατότητες.

Εξετάζοντας συνολικά τη βιβλιογραφία για το μοιρολόι της Παναγίας παρατηρούμε ότι είναι αρκετά περιορισμένη. Η πιο συνολική μελέτη είναι αυτή του Bounier, ο οποίος πραγματοποίησε συγκεντρωτική έρευνα παραλλαγών του τραγουδιού που παρουσιάζεται σε διάφορες περιοχές του ελληνισμού. Σκοπός της μελέτης του είναι πρωτίτως να παραθέσει τα θέματα και τα μοτίβα που συνθέτουν την πλήρη αφήγηση του λαϊκο-θρησκευτικού αυτού τραγουδιού, και στη συνέχεια να προβεί σε θεματική ανάλυση του συνόλου των παραλλαγών. Όπως αναφέρει και ο Δ. Λουκάτος «είναι σημαντικό για τον Bounier να τονίσει την χρονική και γεωγραφική συνέχεια του ελληνισμού στους βυζαντινο-ρωμαϊκούς χώρους»¹⁰⁷.

Συνοψίζοντας, ιδιαίτερη σημασία δίνεται από τους ερευνητές στη θεότητα Αγιά-Καλή, την οποία ο Bounier θεωρεί ότι εκπροσωπεί την δύστροπη Κοινή Γνώμη μπροστά στις ανθρώπινες αδυναμίες (επειδή κατηγορήσε την Παναγία πως δέχτηκε να φάει ύστερα από τον θάνατο του Παιδιού της). Συμφωνεί δε με την Μ. Αλεξίου ότι πρόκειται για μια θεότητα που επιβιώνει στο χρόνο λαμβάνοντας ανάλογα με τις εποχές και τους τόπους διαφορετικά ονόματα. Απ' την άλλη η Μ. Τερζοπούλου αναδεικνύει καινούριες πτυχές του Μοιρολογίου αναλύοντας τον διάλογο της Καλής με την Παναγία, ο οποίος θεωρεί ότι προσθέτει μια διαφορετική οπτική απέναντι στο θάνατο, αυτή του απόλυτου πένθους. Καταλήγει κάνοντας λόγο για την ασύνειδη επιλογή από μέρους των περιθωριοποιημένων πληθυσμών, δηλαδή των γυναικών, μη «κανονικών» λατρευτικών πρακτικών ως μέσο έκφρασης.

¹⁰⁵ Σερεμετάκη Ν., «Μανιάτικο Μοιρολόι: Λόγος Γυναικών», *NEA 08/07/00*, <http://ta-nea.dolnet.gr>, 3 Μάρτη 2006.

¹⁰⁶ Kristeva J. & Clement C., *Το θήλυ και το ιερό*, μτφ. Α. Κόρκα, Ψυχογιός, Αθήνα 2001, σελ. 223.

¹⁰⁷ Λουκάτος Δ., «Το αιώνιο μοιρολόι της Παναγίας», *Πασχαλινά και της άνοιξης*, Γ' έκδοση, Φιλippότη, Αθήνα, 1995 σελ. 89.

Μέσα από τη βιβλιογραφία που εξετάσαμε για το Μοιρολόι γενικά και το Μοιρολόι της Παναγίας ειδικότερα, βλέπουμε ότι καταλήγουμε σε μια κοινή συνισταμένη, την αντιμετώπισή τους με βάση την κειμενική τους διάσταση.

Όμως η παρούσα εργασία δεν έχει τον ίδιο χαρακτήρα. Οπωσδήποτε οι πληροφορίες που έχουν δοθεί μέχρι τώρα είναι απαραίτητες για την πολύπλευρη κατανόηση του φαινομένου, όμως είναι ενδιαφέρον να διερευνήσει κανείς και τον τρόπο που αυτό προσλαμβάνεται σήμερα ως συνολικό φαινόμενο από μια κοινότητα σε ένα συγκεκριμένο τόπο και χρόνο. Ποια η εμπειρία των συμμετεχόντων σε αυτό σήμερα; Ποια η σημασία της τελετουργικής επιτέλεσής του; Πώς και κατά πόσο σχετίζονται στοιχεία, όπως αυτά που αναφέρθηκαν παραπάνω με τον τρόπο βίωσης του «εθίμου» αυτού σήμερα;

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Το Μοιρολόι της Παναγίας στην Μονή Νάξου 2-7/4/07

3.1 Παρουσίαση δρώμενου

Το παρόν κεφάλαιο θα εξετάσει το εθνογραφικό παράδειγμα όπως πραγματοποιήθηκε στο χωριό Μονή στην Νάξο. Το «μοιρολογάκι», όπως πολύ συχνά το αποκαλούν οι κάτοικοι του χωριού, είναι υπόθεση γυναικών χωρίς όμως αυτό να τηρείται σε αυστηρά πλαίσια, γεγονός που ίσχυε από τα παλιά τα χρόνια. Θα χρησιμοποιήσουμε στο εξής τον όρο «δρώμενο» καθώς μέσα απ' αυτόν περιγράφεται το σύνολο των στοιχείων που συνδέονται με μια πράξη. Το «δρώμενο» αποτελεί παράγοντα συνοχής της κοινότητας σε φαντασιακό ή πραγματικό επίπεδο¹⁰⁸.

Ο χώρος επιτέλεσης του μοιρολογιού διαδραματίζεται στην εκκλησία «Παναγία Δροσιανή». Η επιλογή της συγκεκριμένης εκκλησίας δεν είναι τυχαία, καθώς πρόκειται για μια από τις αρχαιότερες παλαιοχριστιανικές εκκλησίες, με νωπογραφίες ακόμη και από τον 4^ο -6^ο αιώνα¹⁰⁹. Η ταύτιση του «εθίμου» με τη συγκεκριμένη εκκλησία επιτρέπει αφενός στους κατοίκους της Μονής να προβάλλουν το ιδιαίτερο στολίδι του χωριού τους, αφετέρου με αυτό τον τρόπο να εκφράσουν την στενή σχέση τους με την «εκκλησία», καθώς συνδέονται συναισθηματικά με αυτήν, νοιώθουν μέλη της και την υπερασπίζονται ως αυτοτελή μονάδα¹¹⁰. Ουσιαστικά η συγκεκριμένη εκκλησία εφόσον

¹⁰⁸ Κάβουρας Π., «Οι Παραδοσιακές Τελεστικές Τέχνες (Τραγούδι, Μουσική, χορός, Αφήγηση Ιστοριών) ως Αντικείμενο Μελέτης της Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας», *Δρώμενα: Σύγχρονα Μέσα και Τεχνικές Καταγραφής τους*, Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου, Υπουργείο Πολιτισμού- Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, Αθήνα, 1999, σελ. 77.

¹⁰⁹ Μαρτυρία της συνύπαρξης των δύο παραδόσεων, αρχαίας ελληνικής και χριστιανικής, αποτελεί και η ίδια Εκκλησία «Παναγία Δροσιανή». Αναφέρεται ότι σε εκείνο το σημείο όπου βρίσκεται τώρα η εκκλησία, τα αρχαία χρόνια ήταν ο φυσικός τόπος της θεάς της σοφίας, η οποία λατρευόταν στην αρχαιότητα ως «Αθηνά Δρόσο» και η οποία αργότερα, όταν επικράτησε ο χριστιανισμός, έγινε «Παναγία Δροσιανή». Γι' αυτό παρέμεινε και η παράδοση πως η εικόνα της Παναγίας της Δροσιανής «δρόσιζε», επειδή διέχεε τη δροσιά στο περιβάλλον, μα και «ίδρωνε», κάθε φορά που η Μονή και οι κάτοικοί της απειλούνταν από κάποιο κίνδυνο, προειδοποιώντας τους έτσι, εγκαίρως. Το παλαιότερο τμήμα της, με το πρωτόγονο κωνικό δώμα και τις τρεις κόγχες στις πλευρές, είναι χτισμένο με γυμνή λιθοδομή και πλάκες στη στέγη, ενώ «ο τόπος αυτός κατασκευής οδηγεί στο συμπέρασμα ότι υπήρξε πιθανότατα και μαυσωλείο μέχρι κάποια εποχή». Βλέπε Πέππα Ν., «Μονή», *Πολιτιστικός Οργανισμός Δήμου Δρυμαλίας Νάξου*, <http://www.drymalianaxos.gr/moni.htm>, 26 Μαρτίου 2009.

¹¹⁰ Βαρβούνης Μ. Γ., *Παραδοσιακή Θρησκευτική Συμπεριφορά και Θρησκευτική Λαογραφία*, Οδυσσεύς, Αθήνα, 1995, σελ. 37.

αντιμετωπίζεται από τους κατοίκους ως ενορία, αποτελεί καθοριστικό στοιχείο της ατομικής αλλά και της συλλογικής ταυτότητας, στα πλαίσια αυτής της κοινότητας.

Η επιτέλεση του Μοιρολογιού της Παναγίας λαμβάνει χώρα κάθε Μεγάλη Παρασκευή, ενώ παράλληλα συνδέεται και με άλλες πρακτικές που πραγματοποιούνται εκείνη την ημέρα. Συγκεκριμένα το πρωί της Μεγάλης Παρασκευής οι κάτοικοι του χωριού βρίσκονται στην εκκλησία της Παναγίας Δροσιανής, όπου τελείται το μυστήριο της αποκαθήλωσης του Ιησού Χριστού από τον Τίμιο Σταυρό. Μετά τη λήξη του μυστηρίου, οι πιστοί εξέρχονται από τον ναό, τρώνε τον «πούλο»¹¹¹ και πίνουν ρακί. «Κανείς δεν φεύγει χωρίς να φάει από το ζυμωτό ψωμί», αναφέρει η Σ. Κάραλη. Χαρακτηριστικό εκείνης της μέρας είναι ότι «δεν επιτρέπεται» η πόση κρασιού, όπως και το μαγείρεμα κάποιου φαγητού¹¹².

Στη συνέχεια, μετά το «φαγοπότι», οι γυναίκες (κυρίως) μπαίνουν στην εκκλησία και κυκλώνουν τον επιτάφιο, όπου κείται το σώμα του Χριστού, αφήνοντας ένα μικρό άνοιγμα, ώστε να επιτρέπουν στους πιστούς που διέρχονται να προσκυνάνε τον επιτάφιο. Έπειτα αρχίζει το μοιρολόι. Κατά την διάρκειά του ορισμένοι πιστοί είτε έρχονται και ενσωματώνονται στην ομάδα των μοιρολογιστρών, συμμετέχοντας ενεργά, ή στέκονται και το παρακολουθούν ως παθητικοί ακροατές, ή απλά προσκυνούν την εικόνα και φεύγουν. Οι περισσότερες γυναίκες που μοιρολογούν κάθονται στα στασίδια και τις καρέκλες της εκκλησίας (κυρίως οι ηλικιωμένες), ενώ άλλες προτιμούν να είναι όρθιες. Επειδή το κείμενο του μοιρολογιού είναι αρκετά μεγάλο, οι μοιρολογίστρες το τραγουδούν διαβάζοντας τους στίχους από ένα φύλλο χαρτί, τυπωμένο σε πολλά αντίτυπα έτσι ώστε να δίνεται η δυνατότητα και σ' αυτούς που έρχονται στην συνέχεια, να μπορούν να συμμετέχουν¹¹³. Κατά τη διάρκεια του μοιρολογιού δεν παρατηρείται ιδιαίτερη κίνηση των σωμάτων. Οι γυναίκες παραμένουν στις ίδιες θέσεις τραγουδώντας το μοιρολόι, χωρίς να ξεσπούν σε

¹¹¹ Ο «πούλος» είναι ζυμωτό νηστίσιμο ψωμί το οποίο φτιάχνεται από κάθε νοικοκυριά της Μονής χρησιμοποιώντας ως βασικά συστατικά αλεύρι, σταφίδα, γλυκάνισο, αμύγδαλα και καρύδια.

¹¹² Ενώ μας δημιουργήθηκε απορία, δεν δόθηκε εξήγηση από τους πληροφορητές όσον αφορά στο λόγο για τον οποίο δεν επιτρέπεται η πόση κρασιού και το μαγείρεμα, γεγονός που θα μπορούσε να διερευνηθεί σε κάποια άλλη εργασία.

¹¹³ Στο παρελθόν δεν υπήρχε ανάγκη να τυπωθούν αντίτυπα του μοιρολογιού, καθώς οι γυναίκες που συμμετείχαν, το γνώριζαν όλο απ' έξω.

θεατές της επιτέλεσης, ενώ στον παροντικό χρόνο το να συμμετέχει ένας άνδρας στο χορό των γυναικών, αν και δεν συνηθίζεται, δεν είναι κατακριτέο.

Όπως μας περιγράφει η Δ. Χερουβείμ (1962)¹¹⁴, παλαιότερα τον τίτλο της «αρχιμοιρολογίστρας» κατείχε σε σταθερή βάση όσο βρίσκονταν στη ζωή η μητέρα της, Φωτεινή Μαγκανάρη, η οποία και διαφοροποίησε τον τρόπο εκφοράς του μοιρολογιού. Συγκεκριμένα, παλαιότερα το μοιρολόι λεγόταν ολόκληρο από εκείνη. Επειδή όμως ήθελαν να συμμετέχουν κι άλλες γυναίκες, αλλά δεν μπορούσαν να απομνημονεύσουν όλο το κείμενο, εκείνη έλεγε το πρώτο δίστιχο, και οι υπόλοιπες το επαναλάμβαναν. Έτσι έχει καθιερωθεί μέχρι και σήμερα: η «αρχιμοιρολογίστρα» τραγουδά με αργό σκοπό τον πρώτο στίχο του μοιρολογιού, ο οποίος είναι ιαμβικός δεκαπεντασύλλαβος, και στην συνέχεια οι υπόλοιπες επαναλαμβάνουν ακριβώς τον ίδιο σκοπό και στίχο μέχρι το τέλος του μοιρολογιού.

Ο Αντώνης Μαγκανάρης (1966), που είναι ο δάσκαλος του χωριού και παρατηρεί το «έθιμο» 41 χρόνια, αναφέρει ότι το συγκεκριμένο μοιρολόι ακούγεται σε πολλά μέρη της Ελλάδας με διάφορες παραλλαγές στους στίχους. Όσον αφορά όμως τη συγκεκριμένη μελωδία, αυτή παρουσιάζει ιδιαιτερότητες. Εικάζει ότι με τη μορφή που ακούγεται στο χωριό, το μοιρολόι προήλθε από την Σμύρνη με την οποία το χωριό διατηρούσε σημαντικές επαφές κατά τον 18^ο και 19^ο αιώνα. Σχετικά με τον τρόπο εκφοράς του, παρατηρεί ότι παλαιότερα η προσέλευση και η συμμετοχή των γυναικών ήταν μεγαλύτερη απ' ό,τι τις σημερινές μέρες. Ο ίδιος, όποτε μπορεί, συμμετέχει στον χορό των μοιρολογιστρών, επαναλαμβάνοντας τους στίχους μετά την αρχιμοιρολογίστρα.

Αυτό που είναι σημαντικό να τονιστεί ωστόσο είναι ότι, ενώ το μοτίβο εκφοράς του μοιρολογιού δεν είναι ιδιαίτερα σύνθετο (αναφέρομαι στην εναλλαγή «αρχιμοιρολογίστρας» και υπόλοιπων γυναικών), υπάρχουν διακυμάνσεις του συγκινησιακού πεδίου, γεγονός που σχετίζεται άμεσα με το ίδιο το ποιητικό κείμενο. Στη συνέχεια παραθέτω το κείμενο του μοιρολογιού, όπως τραγουδήθηκε κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου.

Σήμερα μαύρος ουρανός, σήμερα μαύρη μέρα,
σήμερα όλοι θλίνονται και τα βουνά λυπούνται.

¹¹⁴ Η χρονολογία δίπλα από το όνομα, είναι χρονολογία γέννησης των προσώπων που έχουν δώσει συνέντευξη.

Σήμερα έβαλαν βουλή οι άνομοι Εβραίοι
 οι άνομοι και τα σκυλιά οι τρισκαταραμένοι
 τον Κύριο να πιάσουνε να παν να τον στυρώσουν
 Ο κύριος ηθέλησε να μπει στο περιβόλι
 να λάβει δείπνο μυστικό για να τον λάβουν όλοι.
 Η Παναγιά η Δέσποινα, καθόταν μοναχή της
 τας προσευχάς της έκανε για το μονογενή της.
 Φωνή εξήλθ' εξ ουρανού και απ' αρχαγγέλου στόμα:
 -Σιώνουν κυρά μου οι προσευχές σώνουν και οι μετάνοιες.
 Το γιο σου τότε πιάσανε και στο χαλκιά τον πάνε.
 και στου Πιλάτου την αυλή εκεί τον τυραγνάνε
 -Χαλκιά-Χαλκιά, φτιάσε καρφιά, φτιάσε τρία περόνια
 και κείνος ο παράνομος βαρεί και φτιάχνει πέντε
 -Συ Φαραέ, που τα 'φτιασες πρέπει να μας διδάξεις
 -Βαλτε τα δυο στα χέρια του και τα' άλλα δυο στα πόδια,
 το πέμπτο το φαρμακερό βάλτε το στην καρδιά του
 να στάξει αίμα και νερό να λιγωθεί η καρδιά του
 Η Παναγιά σαν τ' άκουσε έπεσε και λιγώθει,
 Σταμνί νερό της ρίζανε τρία κανάτια μόσχο
 Και τρία με ροδόσταμο για να ρθει ο λογισμός της
 Και σαν της ήρθε.ο λογισμός και σαν της ήρθε ο νους της
 Ζητεί μαχαίρι να σφαγεί, φωτιά να πάει να πέσει
 ζητεί γκρεμνό να γκρεμιστεί, για τον μονογενή της,
 -Μη σφάζεσαι, Μανούλα μου, δεν σφάζονται οι μανάδες
 Μη καίγεσαι, Μανούλα μου, δεν καίγονται οι μανάδες,
 Λάβε κυρά μου υπομονή, λάβε, κυρά μ' άνεση
 -Και πώς να λάβω υπομονή και πώς να λάβω άνεση
 Που έχω γιο μονογενή και κείνον Σταυρωμένον
 Κι η Μάρθα κι η Μαγδαληνή και του Λαζάρου η μάννα,
 και του Ιακώβου η αδερφή κι οι τέσσερεις αντάμα,
 επήραν το στρατί - στρατί, στρατί το μονοπάτι
 και το στρατί τις έβγαλε μες του ληστή την πόρτα
 -Άνοιξε πόρτα του ληστή και πόρτα του Πιλάτου
 Κι η πόρτα από το φόβο της ανοίγει μοναχή της,
 Τηράει δεξιά, τηράει ζερβά, κανέναν δεν γνωρίζει
 Τηράει δεξιότερα βλέπει τον Αη Γιάννη
 -Άγιε μου Γιάννη Αγαπητέ και μαθητή του γιου μου
 μην είδες τον γιόκα μου και σε διδάσκαλόν σου;
 -Δεν έχω στόμα να σου πω, γλώσσα να σου μιλήσω,
 Δεν έχω χεροπάλαμα για να σου τότε δείξω
 Βλέπεις Εκείνον το γυμνό τον παραπονεμένο,
 όπου φορεί πουκάμισο στο αίμα βουτηγμένο,
 όπου φορεί στην κεφαλή αγκάθινο στεφάνι;
 Εκείνος είν' ο γιόκας σου κι εμέ διδάσκαλος μου!
 Κι η Παναγιά πλησίασε γλυκά τον αγκαλιάζει
 -Δε μου μιλείς παιδάκι μου, δε μου μιλείς παιδί μου;
 -Τι να σου πω, Μαννούλα μου, που διάφορο δεν έχεις
 μόνο το Μέγα Σάββατο κατά το μεσονύχτι
 που θα λαλήσει ο πετεινός και θα βαρούν καμπάνες,
 τότε κι εσύ Μαννούλα μου, θα χεις χαρές μεγάλες!

Σημαίνει ο Θεός, σημαίνει η γη, σημαίνουν τα επουράνια,
Σημαίνει κι' η Αγία Σοφία με τις πολλές καμπάνες
Όποιος τ' ακούει, σώζεται κι όποιος το λέει, αγιάζει
κι όποιος το καλαφουγκραστεί Παράδεισο θα λάβει,
Παράδεισο και λίβανο από τον Άγιο Τάφο.

Παρατηρώντας τη συγκεκριμένη εκδοχή του μοιρολογιού της Παναγίας παρατηρούμε ότι δεν περιλαμβάνει τις σκηνές που σχολιάζουν ο Bouvier και η Μ. Τερζοπούλου, όπως εξετάσαμε στο 2^ο κεφάλαιο. Πρόκειται επομένως για μια παραλλαγή που φαίνεται να έχει την υπογραφή των κατοίκων του χωριού, όπως διαμορφώθηκε με το πέρασμα του χρόνου.

Προτού περάσουμε στη διερεύνηση του τρόπου πρόσληψης του τραγουδιού και της εκφοράς του από τους ανθρώπους που το επιτελούν (πέρα από τα πλαίσια της αναβίωσης του «εθίμου»), είναι σημαντικό να τονιστεί η ύπαρξη μια αδιάρρηκτης συνέχειας της επιτέλεσης του Μοιρολογιού της Παναγίας από τις γυναίκες του χωριού μέσα στο χρόνο. Μάλιστα μέσα από τις συνεντεύξεις με τους ανθρώπους που πλαισιώνουν το δρώμενο, φαίνεται ότι η επιτέλεσή του πραγματοποιείται χωρίς την ανάγκη παρέμβασης κάποιου συλλόγου ή γενικότερα κάποιου θεσμού που προσανατολίζεται στην αναβίωση του συγκεκριμένου «εθίμου».

3.2 Κοινότητα και Μοιρολόι. Τελεστές και τρόποι πρόσληψης του μοιρολογιού

Σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο το μοιρολόι προσλαμβάνεται στα πλαίσια της συγκεκριμένης κοινότητας θα αναφερθούμε στη συνέχεια σε δυο διαστάσεις πρόσληψης του μοιρολογιού. Η μία αφορά σ' ένα μικρό ποσοστό τελεστών που αντιμετωπίζουν το μοιρολόι ως σημαντικό μέρος της πολιτιστικής κληρονομιάς τους. Αντίθετα, στην δεύτερη διάσταση πρόσληψης του μοιρολογιού ανήκει το μεγαλύτερο ποσοστό των ανθρώπων, το οποίο εκφράζει μέσα απ' το μοιρολόι την προσωπική θλίψη, την ανάγκη για την ταύτιση με την Παναγία και εξωτερικεύει τη θρησκευτική του πίστη.

Φυσικά, παράγοντες όπως η ηλικία και το φύλο, αποτελούν διαφοροποιητικά στοιχεία. Χαρακτηριστικά η Κ. Χερουβείμ (1948) αναφέρει ότι το μοιρολόι δρούσε διαφορετικά στον ψυχισμό της ανάλογα με την ηλικία της. Όντας σε νεαρή ηλικία η συμμετοχή στο μοιρολόι δεν της έκανε κάποια ιδιαίτερη αίσθηση, όμως με το πέρασμα του χρόνου η ίδια παρατηρεί έντονη επίδραση του μοιρολογιού στον ψυχικό της κόσμο. Για την πραγματική βίωσή του από τους τελεστές θεωρεί απαραίτητη την τεκνογονία, γιατί «δεν μπορείς να το καταλάβεις, αν δεν έχεις παιδιά. Αλλιώς είναι να είσαι μικρή και να συμμετέχεις που το κλίμα είναι πολύ βαρύ και λυπητερό, κι αλλιώς όταν έχεις κάνει παιδιά, γιατί τότε φέρνεις στην θέση σου την θέση της Παναγίας».

Με βάση τη συζήτηση με το δάσκαλο του χωριού, Α. Μαγκανάρη (1966) προκύπτει άλλος ένας παράγοντας που διαφοροποιεί τον τρόπο σύλληψης του μοιρολογιού, το φύλο. Μέσα από τις απόψεις του αντικατοπτρίζεται η αντρική σκοπιά για το φαινόμενο, ως μια εκλογικευμένη προσπάθεια ερμηνείας του. Το παράδειγμα του Α. Μαγκανάρη επιβεβαιώνει τη γενικότερη αντίληψη ότι το μοιρολόι είναι υπόθεση γυναικών.

Για τις τελέστριες του μοιρολογιού που αντιλαμβάνονται το μοιρολόι ως «πολιτιστική κληρονομιά» της κοινότητάς τους, αυτό που τονίζεται είναι ότι η τέλεσή του εκφράζει στοιχεία της ταυτότητας τους, διασφαλίζοντας την «διαφορετικότητα» τους από τους άλλους. Η Σ. Κάραλη (1947) αναφέρει χαρακτηριστικά: «το μοιρολόι είναι κάτι ξεχωριστό που δεν λέγεται πουθενά αλλού στην Νάξο, γι' αυτό έρχονται από τα υπόλοιπα χωριά, για να το ακούσουνε...το κάνανε οι γιαγιάδες μας, και μεταφέρθηκε σε μας από πάππου προς πάππου. Λέγοντάς το θυμόμαστε τους παππούδες μας, έτσι και εμείς έχουμε το χρέος να το αφήσουμε κάπου, τώρα που θα φύγουμε». Η Δ. Χερουβείμ (1962) συμπληρώνει: «το μοιρολογάκι δεν λέγεται πουθενά αλλού, όπως εμάς. Είναι μοναδική περίπτωση, όπως και το ψωμάκι, ο πούλος, και για μας τους Μονιάτες είναι κάτι το ιδιαίτερο, γιατί είναι η μοναδική τροφή που τρώμε εκείνη την ημέρα, αφού απαγορεύεται να μπει κατσαρόλα στην φωτιά...το γεγονός ότι θ' ακουστεί ότι στην Μονή θα γίνει το μοιρολόι το οποίο δεν υπάρχει πουθενά αλλού, με ικανοποιεί και με κάνει να νοιώθω υπερήφανη...αυτό το έθιμο είναι σημαντικό, γιατί δεν υπάρχει άνθρωπος εδώ στο χωριό είτε είναι μοναχικός, είτε δεν εκκλησιάζεται, που να μην πάει την

Μεγάλη Παρασκευή να προσκυνήσει τον επιτάφιο και να προσευχηθεί. Και όλος ο κόσμος αυτό νοιώθει». Επιπλέον η Α. Μαγκανάρη (1935) επιθυμεί την αναπαραγωγή της επιτέλεσης του μοιρολογιού για τη διατήρηση της παράδοσης, επειδή «πρέπει να κρατούνται τα ήθη και τα έθιμα...ο τρόπος που γίνεται εκφράζει τις τοπικές ιδιαιτερότητες του λαού μας».

Όμως σε ένα δεύτερο επίπεδο οι τελέστριες του μοιρολογιού αντιλαμβάνονται το μοιρολόι περισσότερο ως τρόπο έκφρασης και εξωτερίκευσης της θρησκευτικής- προσωπικής τους θλίψης, που γίνεται έντονη κατά την περίοδο του Πάσχα, παρά ως κομμάτι μιας ιδιαίτερης ταυτότητας της κοινότητάς τους. Αναγνωρίζουν φυσικά τη μοναδικότητα του εθίμου, αλλά η επιτέλεσή του εξηγείται περισσότερο στα πλαίσια της θρησκευτικότητάς τους.

Όσον αφορά στον τρόπο επίδρασης του μοιρολογιού στον ψυχισμό της κάθε τελέστριας υπάρχει πλουραλισμός απόψεων που φαίνεται να προκύπτει από την ατομική βιωματική εμπειρία. Σε γενικές γραμμές ωστόσο οι γυναίκες φαίνεται να συμφωνούν ότι ο κύριος λόγος της τέλεσης του μοιρολογιού είναι ότι τους προσφέρει την ευκαιρία να βιώσουν βαθύτερα τα Πάθη του Χριστού και γενικότερα, την κατανυκτικότητα των ημερών, γεγονός που επιτυγχάνεται μέσω της δραματικότητας του κειμένου του μοιρολογιού, η οποία οδηγεί σε συναισθηματική φόρτιση.

Σε ό,τι ακολουθεί λοιπόν θα εστιάσουμε στον τρόπο με τον οποίο η βιωματική εμπειρία και η θρησκευτικότητα συσχετίζονται στα πλαίσια της τέλεσης του Μοιρολογιού.

3.2.1 Βιωματική εμπειρία και Θρησκευτικότητα

Η Ε. Χαμηλοθώρη (1962) αναφέρει ότι το μοιρολογάκι αποτελεί σημαντικό έθιμο του χωριού για το οποίο έρχονται από όλα τα χωριά και τη χώρα και ότι σε καμία περίπτωση δεν θα ήθελε την διακοπή του, καθώς θεωρεί ότι είναι έκφραση μιας θρησκευτικής πραγματικότητας και λειτουργεί μέσα της σαν μια καλή ανάμνηση των παιδικών της χρόνων. Επίσης θεωρεί ότι το μοιρολόι αποτελούσε τρόπο έκφρασης στα πλαίσια μιας μεγάλης θλίψης, γιατί αναπαραγόταν ακόμη και σε περιπτώσεις που χανόταν κάποιος νέος άνθρωπος. Το μοιρολόι, όπως λέει, «ήταν ταυτισμένο με πολύ δυσάρεστες μέρες». Δεν είναι η θρησκευτική πλευρά του μοιρολογιού που προκαλεί

συναισθηματική φόρτιση στην Ε. Χαμηλοθώρη, αλλά η σύνδεσή του με αγαπημένα της πρόσωπα.

Η Δ. Χερουβείμ (1962) ενώ πηγαίνει στον επιτάφιο εκείνη την ημέρα, προτιμά να στέκεται ως παθητικός ακροατής, γιατί όπως λέει «συναισθηματικά επηρεάζομαι που ξέρω ότι η μαμά μου είναι απ' έξω. Και να θέλω, δεν μπορώ να πω κανένα στίχο...Όταν άκουγα την μάνα μου να λέει το μοιρολόι συγκινιόμουν και πονούσα πολύ για κείνην, γιατί θεωρούσα ότι είναι περισσότερο προσευχή, επειδή ήταν βασανισμένη από θέματα υγείας και πολλά πράγματα. Κάθε χρόνο που τελείωνε το μοιρολογάκι ευχαριστούσε την Παναγία που την αξίωσε και αυτό τον χρόνο να μπορέσει να το πει».

Για την Δ. Χερουβείμ η εκφορά των τελευταίων στίχων (*όποιος τ' ακούει σώζεται κι όποιος το λέει αγιάζει, κι όποιος το καλαφουγκραστεί Παράδεισο θα λάβει*), σε συνδυασμό με την ψυχική οδύνη την ώρα του μοιρολογίσματος, μεταφράζεται σ' ένα είδος προσευχής. Οι συγκεκριμένοι στίχοι, όπως και η ίδια αναφέρει, είναι «μεγαλειώδεις»: «Η μάνα μου καθόταν με δακρυσμένα μάτια μπροστά στον επιτάφιο και έλεγε το μοιρολόι σαν προσευχή, γιατί ο τρόπος της ήταν ικετευτικός, σαν να παρακαλούσε. Ήταν μια προσπάθεια να έρθει πιο κοντά στον Χριστό και την Παναγία».

Η Μ. Χαμηλοθώρη (1922) βιώνει και εκείνη το μοιρολόι σαν να γίνεται σε παροντικό χρόνο και δεν έχει εξοικειωθεί με την «απώλεια» του Χριστού. Τονίζει ότι την ώρα που βρίσκεται στον επιτάφιο «αισθάνεσαι μια λύπη και μια ελπίδα, γιατί ήξερε η Παναγία ότι θα αναστηθεί ο Υιός της. Την ώρα που λέμε το μοιρολόι νοιώθουμε ότι η Παναγία που μας ακούει απ' την μία λυπείται και απ' την άλλη χαίρεται, επειδή συνεχίζει ο κόσμος και λέει το μοιρολόι και δεν ξέχασε». Για την Μ. Χαμηλοθώρη το μοιρολόι είναι ένα μέσο επικοινωνίας με την Παναγία και παράλληλα έχει λυτρωτική δράση στην ψυχική οδύνη που αισθάνεται ενόψει του θανάτου του Χριστού, καθώς «η Παναγία ευχαριστιέται που το λέμε, γιατί είναι σαν παρηγοριά και μεις αισθανόμαστε μια ανακούφιση όταν το λέμε».

Ο Πατήρ Κώστας Κοττάκης (1969) θεωρεί τους στίχους του μοιρολογιού πολύ συγκινητικούς: «ραγίζει όχι μόνο καρδιά αλλά και πέτρα με αυτούς τους στίχους. Εκείνη την ώρα σε συναρπάζει, ζεις σε άλλη διάσταση. Έχεις την αίσθηση ότι βλέπεις την Παναγία και μεταφέρεις τον πόνο της. Το να νοιώσεις

σαν την ίδια την Παναγία πολύ δύσκολο, έτσι απλώς συναισθάνεσαι...εκείνη την ημέρα βλέποντας τον Χριστό που υποφέρει και πάσχει, είναι σαν να βλέπεις κάποιον δικό σου άνθρωπο, όπως τον πατέρα ή την μάνα σου, και κάνεις σ' αυτούς κάτι ανάλογο. Αυτό δρα ψυχωφελικά μέσα μου, γιατί η ψυχή έχει ανάγκη για ηρεμία και γαλήνη μες την ταραχή τώρα που ζούμε. Λέγοντας το μοιρολόι νοιώθεις γαλήνη, αγαλλίαση, ευφορία και ψυχική ανάταση».

Είναι πολύ ενδιαφέρον να παρουσιάσουμε την ανάγκη των γυναικών να ταυτιστούν με την Παναγία, γεγονός που λειτουργεί ποικιλοτρόπως στον ψυχισμό κάθε τελέστριας. Για παράδειγμα, η Σ. Κάραλη (1947) με την συμμετοχή της στην αναπαραγωγή του μοιρολογιού νοιώθει ότι παρηγορεί την Παναγία: «Είμαστε άνθρωποι θνητοί και δεν μπορούμε να φτάσουμε την Παναγία, ώστε να μπούμε στην θέση της. Έτσι είναι σαν να κάνουμε προσευχή ως προς αυτήν και την παρηγορούμε, όπως κάνουμε και σε ανάλογη περίπτωση θανάτου».

Απ' την άλλη η Αιμιλία Σπανού (1933) συγκινείται βαθιά, γιατί με το μοιρολόι φέρνει στο μυαλό της τα βάσανα που πέρασε ο Χριστός και έτσι νοιώθει τον πόνο της Παναγίας μέσω του μητρικού φίλτρου. Η Δ. Χερουβείμ θεωρεί για την μητέρα της ότι όταν μοιρολογούσε «έκλαιγε η φωνή της», γιατί προσπαθούσε να περάσει στους υπόλοιπους που την ακούγανε, το πόσο υπέφερε η Παναγία.

Ιδιαίτερη είναι η μαρτυρία της σημερινής «αρχιμοιρολογίστρας», Ιακωβίνας Χαμηλοθώρη (1941), η οποία εκφράζει απόλυτη ταύτιση με την Παναγία την ώρα του μοιρολογιού: «δεν το λέμε για να περάσουμε την ώρα μας, αλλά γιατί αισθανόμαστε τον πόνο της Παναγίας, και εκείνη την ώρα υμνούμε τον πόνο της». Για εκείνη το μοιρολόι αποτελεί προσωπική έκφραση και παράλληλα λύτρωση επειδή και εκείνη έτυχε να χάσει τον γιό της. Θεωρεί λοιπόν ότι εκείνες τις στιγμές υπάρχει αλληλοκατανόηση μεταξύ εκείνης και της Παναγίας και κατά συνέπεια παρηγοριά. Μέσα από τα λόγια της «αρχιμοιρολογίστρας» βλέπουμε ότι η ταύτισή της με την Παναγία εγκαθιστά ένα είδος επικοινωνίας η οποία έχει καταλυτικό ρόλο στην εξομάλυνση του ψυχικού πόνου που νοιώθει λόγω της προσωπικής της απώλειας. Μάλιστα κατά τη διάρκεια του Μοιρολογιού εξανθρωπίζει την Παναγία, και νοιώθει την παρουσία της κοντά

της, καθώς αναφέρει ότι «κλαίει μαζί μου η Παναγία εκείνη την ώρα». Μέσα από το φίλτρο της μητρότητας ταυτίζεται με το θείο δράμα και νοιώθει ότι μοιράζεται τον πόνο της Μητέρας του Χριστού.

Η Θέανθρωπη διάσταση του Χριστού γεννά ανάμικτα συναισθήματα: δέος, συγκίνηση, αίσθηση της αδυναμίας του ανθρώπου μπροστά στο θάνατο. Για την Κ. Κοντοπίδη (1934), την ώρα του μοιρολογίσματος νοιώθει ότι είναι σαν να υπάρχει κάποιος νεκρός μπροστά της, και νοιώθει δέος και ταυτόχρονα ταπείνωση στην ιδέα ότι βρίσκεται ο ίδιος ο Χριστός «...κλαίω μαζί με την Παναγία και λέω “κοίτα πόσο μας αγάπησε και ήρθε και σταυρώθηκε για μας τους αματωλούς, για να πάρει τις αμαρτίες μας”. Εγώ αυτό νοιώθω και λέω στην Παναγία να με βοηθήσει επειδή εκείνη μπορεί να με καταλάβει σαν μάνα που πόνεσε για τον Χριστό...συγκινιέμαι πολύ με το μοιρολόι, γιατί βλέπω την Παναγία να μιλεί στον Χριστό, όπως θα μιλούσε κάθε μάνα». Βλέπουμε λοιπόν από τα παραπάνω μια λαϊκή και ανθρωποκεντρική προσέγγιση του θείου δράματος. Οι τελέστριες δε μιλούν με όρους θεολογικούς, αλλά μεταφέρουν με αμεσότητα τη σχέση με την προσωπική τους εμπειρία και τα βιώματά τους ως γυναίκες και μάνες.

Η σημασία των παραπάνω αναδεικνύεται πιο έντονα από την μαρτυρία του Α. Μαγκανάρη (1966), ο οποίος ναι μεν δεν ταυτίζεται, όπως οι παραπάνω γυναίκες, με την Παναγία, αλλά αναφέρεται επίσης στη σημασία της ανθρώπινης διάστασης του μοιρολογιού και της συναισθηματικής κάθαρσης που επιτυγχάνεται μέσω αυτού. Αναλυτικότερα, ο Α. Μαγκανάρης θεωρεί ότι «το μοιρολόι είναι καθαρά ανθρώπινο πράγμα, γιατί η Παναγία ήταν μία κοινή θνητή γυναίκα, και γενικότερα συνηθίζεται να μιλάς στον νεκρό ίσως επειδή ο άνθρωπος δεν θέλει να πιστέψει ότι δεν θα ξαναδεί το αγαπημένο του πρόσωπο. Όλη η περίοδος της Μεγαλοβδομάδας έχει μια συγκίνηση. Το μοιρολόι είναι περισσότερο λαϊκό στοιχείο, παρά θρησκευτικό, γιατί η συγκίνηση που δημιουργείται είναι ναι μεν μέσα στην εκκλησία, αλλά προέρχεται από ένα λαϊκό άσμα. Το μοιρολόι είναι μια προσπάθεια από εμάς τους πιστούς, ώστε να φέρουμε πιο κοντά μας το γεγονός του νεκρού Χριστού, γι' αυτό και συμπεριφερόμαστε σαν να έχει πεθάνει ένα δικό μας πρόσωπο». Ο Α. Μαγκανάρης αναφέρθηκε και στη συγκίνηση που δημιουργείται κατά την διάρκεια του μοιρολογιού: «αν και είμαι πολύ συναισθηματικός άνθρωπος -αν

δω κάποιον να κλαίει, παρασύρομαι- όταν ακούω το μοιρολόι, η συγκίνησή μου προέρχεται κυρίως από τον σκοπό του (δηλαδή την μελωδία). Το μοιρολόι είναι παρηγοριά και εκτόνωση γι' αυτόν που το λέει, αλλά και για την ίδια την Παναγία, γιατί, εάν θα τό 'λεγε, θα ήταν και για την Ίδια παρηγοριά. Στην περίπτωση που το λέμε εμείς, το μόνο που μπορεί να μας κάνει είναι να επιδεινώσει την συγκίνησή μας. Βλέποντας και ακούγοντας τις άλλες που το λένε, επιδεινώνεται η συγκίνησή σου και βιώνεις πιο βαθειά το γεγονός, γιατί δεν υπάρχει χειρότερη τιμωρία απ' το να χάσεις το παιδί σου».

Μέσα από την μαρτυρία της Κ. Χερουβείμ (1948) διαφαίνεται ο τρόπος που εγείρονται συναισθήματα κατά τη διάρκεια του μοιρολογιού, όπως επίσης ο ανθρωποκεντρικός τρόπος που βιώνει τη θρησκευτικότητα της. Όπως αναφέρει «Το μοιρολόι σε αγγίζει βαθειά. Την ώρα που το λες σου ξεκλονιάζουν τα μέσα σου. Μικρή δεν είχα φανταστεί ποτέ ότι θα το νοιώσω, όπως το νοιώθω τώρα και να το καταλάβω τόσο βαθειά. Παρ' όλα αυτά τώρα μπαίνω στην θέση της Παναγίας. Είναι τραγικές και δύσκολες στιγμές. Την ώρα που το λέω κοντεύω να σκάσω, γιατί με πνίγουν τα λόγια. Την ώρα του μοιρολογιού ζεις εκείνη την κατάσταση και βλέπεις μπροστά σου τον Χριστό, πράγμα πολύ τραγικό που δεν μπορείς να μην δακρύσεις. Αν τυχόν και πεις ότι δεν θα δακρύσεις, πρέπει να είσαι σκύλος. Καθ' όλη την διάρκεια του μοιρολογιού έχεις μέσα σου δηλητήριο, που φεύγει στους τελευταίους στίχους και ανακουφίζεσαι, γιατί τελειώνει με ελπιδοφόρο μήνυμα, την Ανάσταση. Αν δεν πας στην εκκλησία την Μεγαλοβδομάδα και δεν ακούσεις το μοιρολόι, δεν καταλαβαίνεις ότι ήρθε το Πάσχα και είναι χρέος μας να νοιώσουμε πόνο και να λυπηθούμε, γιατί Εκείνος Σταυρώθηκε για μας. Κάνοντάς το νοιώθεις ότι κάνεις κάποιο έργο για τον Χριστό και την Παναγία. Ακόμη και να μην προλάβεις να πηγαίνεις στις ακολουθίες λόγω δουλειών, μέσα απ' το μοιρολογάκι περνάνε όλα απ' το μυαλό σου».

Μία ακόμη έκφραση της λαϊκής πρόσληψης της θρησκείας διακρίνεται μέσα απ' τη συζήτηση με την Ε. Χαμηλοθώρη: «οι στίχοι είναι πολύ ζωντανοί και παραστατικοί και μου βγάζουν περισσότερο πόνο και λύπη λόγω της αδικίας που υπέστη ο Θεάνθρωπος, παρά θρησκευτικότητα κι αυτό γιατί πρόκειται για ένα λαϊκό κείμενο, και όχι για κάποιο χωρίο από την βίβλο».

3.3 Σχολιασμός Εθνογραφίας

Το Μοιρολόι της Παναγίας: μέσο επικοινωνίας, θρησκευτικής έκφρασης- κοινά σημεία με το επιθανάτιο

Στην ενότητα που αναφερθήκαμε στον τρόπο που μέχρι τώρα έχει μελετηθεί το Μοιρολόι της Παναγίας, τονίστηκε η κειμενική διάσταση των προσεγγίσεων και αντλήθηκαν πολύ ενδιαφέρουσες πληροφορίες σχετικά με τον τρόπο που το συγκεκριμένο τραγούδι ενσωματώνει χριστιανικά και μη χριστιανικά στοιχεία και λατρευτικές αντιλήψεις. Είναι ενδιαφέρον ωστόσο να αναφερθεί ότι μια τέτοια προσέγγιση σε καμία περίπτωση δεν αποκαλύπτει στοιχεία σχετικά με τον τρόπο που το τραγούδι αυτό προσλαμβάνεται, κατανοείται, αποκτά βιωμένο περιεχόμενο από τις ίδιες τις τελεστριές του, επιτελείται δηλαδή τελικά. Τα διαφορετικά ζητήματα που η εθνογραφική έρευνα έφερε στο προσκήνιο και η παρούσα ενότητα επιχειρεί να αναδείξει είναι: η άρρηκτη σχέση της θρησκείας με την λαϊκή παράδοση, η ομοιότητα που εμφανίζει το Μοιρολόι της Παναγίας με τον Επιθανάτιο Θρήνο, όπως και το φαινόμενο της ταύτισης ορισμένων τελεστριών με την Παναγία και η συμβολή του συναισθήματος το οποίο αναπτύσσεται κατά τη διάρκεια της επιτέλεσης.

Μέσα από τις συνεντεύξεις των τελεστριών του μοιρολογιού φαίνεται να συγχέονται τα όρια ανάμεσα στις επίσημες μορφές θρησκευτικότητας και τη λαϊκή διάσταση αυτών. Για παράδειγμα κάποιες εξέφραζαν μέσα από το μοιρολόι τη θρησκευτικότητά τους, καθώς αυτό σηματοδοτούσε ένα επιπλέον θρησκευτικό καθήκον στη σφαίρα της «Εκκλησίας», την οποία όμως φαίνεται να προσλαμβάνουν μέσα από μια καθαρά ανθρωποκεντρική διάσταση. Με αυτή την αφορμή βλέπουμε τη συμβολή της λαϊκής πίστης, που διασφαλίζει τη συνοχή και την αναπαραγωγή της τοπικής κοσμολογίας, και γενικότερα του τοπικού κοινωνικού συστήματος¹¹⁵.

Κατά την επιτέλεση του Μοιρολογιού της Παναγίας αναπτύσσεται επικοινωνιακή και ενωτική δράση μεταξύ των τελεστριών λόγω των κοινών πεποιθήσεων και αξιών. Οι γυναίκες της Μονής επιτελώντας το μοιρολόι της Παναγίας ομολογούν τη θρησκευτική τους πίστη και μοιράζονται τις ίδιες

¹¹⁵ Stewart C., *Δαίμονες και Διάβολος στην Ελλάδα*, μτφ-επιμ. Σωκράτους Μ., Ταξιδευτής, Αθήνα, 2008, στο προλογικό σημείωμα από τον Ευάγγελο Γρ. Αυδίκου, σελ. vi.

ηθικές αντιλήψεις μέσω της συγκινησιακής επικοινωνίας¹¹⁶. Συγκεκριμένα, αν ανατρέξουμε στις παρατιθέμενες συνεντεύξεις, θα δούμε ότι σχεδόν όλες οι τελέστριες εκδηλώνουν τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις μέσα από το μοιρολόι. Επίσης αρκετές από αυτές¹¹⁷ μοιράζονται το αίσθημα της ευθύνης για την διαιώνιση του μοιρολογιού, καθώς αντιλαμβάνονται την συγκεκριμένη τελετουργία ως αναπόσπαστο κομμάτι της ιδιαίτερης πολιτιστικής τους κληρονομιάς, ως κοινότητα. Γι' αυτό και η «Εκκλησία» στην περίπτωση της επιτέλεσης του Μοιρολογιού της Παναγίας, φαίνεται να υιοθετεί την ίδια στάση με εκείνη που αναφέρθηκε στο πρώτο κεφάλαιο¹¹⁸: μολονότι η λαϊκή πρακτική του Μοιρολογιού ενέχει αντιθετικά στοιχεία με την επίσημη θρησκευτική αντίληψη, η «Εκκλησία» δεν έχει εκθρική στάση, αντίθετα το έχει συγχωνέψει στους κόλπους της.

Στα πλαίσια αυτά εξάλλου εντάσσεται και η ταύτιση των γυναικών τελεστριών με την πρωταγωνίστρια του μοιρολογιού, την Παναγία. Παρατήρησα ότι δύο περιπτώσεις τελεστριών εκφράζουν ότι κατά την διάρκεια του μοιρολογιού τοποθετούν τον εαυτό τους στη θέση της Παναγίας, γεγονός που καλύπτει διαφορετικές ανάγκες (εσωτερικές ή εξαρτώμενες από την βιωματική εμπειρία). Στην πρώτη περίπτωση, της Δ. Χερουβείμ, η διαδικασία ταύτισης με την Παναγία λειτουργεί ως μέσο βαθύτερης κατανόησης του πόνου Της, διαδικασία στην οποία η ίδια η τελέστρια τοποθετεί τον εαυτό της, καθώς της εξασφαλίζει την εκπλήρωση του θρησκευτικού καθήκοντος και κατά συνέπεια την εσωτερική της ικανοποίηση/ισορροπία. Η ίδια αναφέρει: «...μόνο και μόνο η αίσθηση που νοιώθεις ότι κάπου ταυτίζεσαι με την Παναγία, αναρωτιέσαι για το πόσο αβάσταχτος και ανυπόφορος ήταν ο πόνος της, με το να βλέπει το παιδί της να τυραννιέται..». Βλέπουμε λοιπόν την εξανθρώπιση της Μητέρας του Χριστού, η οποία στην δεύτερη περίπτωση γίνεται ακόμα πιο ενσυνείδητα (όπως μαρτυρά η ίδια η τελέστρια) και σ' αυτό σημαντικό ρόλο παίζει το γεγονός ότι βίωσε τον αναπάντεχο θάνατο του γιού της, που πέθανε σε ατύχημα. Η Ι. Χαμηλοθώρη κατά την επιτέλεση ταυτίζεται με την Παναγία αφενός λόγω της ανάγκης της για την εκπλήρωση θρησκευτικού καθήκοντος, αφετέρου γιατί

¹¹⁶ Σερεμετάκη Ν., *Η τελευταία λέξη στην Ευρώπη τα Άκρα Δι-αίσθηση Θάνατος Γυναίκες*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1999, σελ. 6.

¹¹⁷ Οι τελέστριες στις οποίες αναφέρομαι είναι: Σ. Κάραλη, Δ. Χερουβείμ, Ε. Χαμηλοθώρη και Α. Μαγκανάρη.

¹¹⁸ Βλέπε συγκεκριμένα σελ. 27-30.

νοιώθει ότι μοιράζεται τον ίδιο πόνο μαζί της και αυτό δρα κατασταλτικά στον εσωτερικό της κόσμο: «...δεν λέμε το μοιρολόι για να περάσουμε την ώρα μας, αλλά γιατί αισθανόμαστε τον πόνο της Παναγίας, και εκείνη την ώρα υμνούμε τον πόνο της...Όταν λέω το μοιρολόι η ψυχή μου είναι κομμάτια, γιατί εκείνη την ώρα στην θέση της Παναγίας είμαι εγώ, το ίδιο με καταλαβαίνει κι εκείνη, γιατί νοιώθουμε το ίδιο πράγμα, και Εκείνη με παρηγορεί...».

Συμπερασματικά, με το να προβάλλουν οι τελέστριες στον κόσμο των αγίων τις δικές τους αδυναμίες και ιδιαιτερότητες, ακόμη και τις διαπροσωπικές σχέσεις, εξανθρωπίζουν τους αγίους-προστάτες της ζωής και των ασχολιών τους, άρα οικειώνονται το υπερφυσικό στις πλέον προσιτές γι' αυτούς βαθμίδες του, τάση που παρατηρείται στην περίπτωση μας¹¹⁹. Με αυτό τον τρόπο αισθάνονται αμεσότερα συνδεδεμένοι με το Θείο, αφού η λαϊκή λατρεία ως νοοτροπία και ως συμπεριφορά, προϋποθέτει αυτή την οικειότητα. Αυτή άλλωστε είναι και η τάση που επικρατεί στα περισσότερα αγιολογικά κείμενα της βυζαντινής εποχής, γεγονός στο οποίο οφείλεται και η πληθώρα λαογραφικών στοιχείων στις περιγραφές τους, που τα καθιστούν ιδανικές πηγές της «βυζαντινής λαογραφίας»¹²⁰.

Πέρα από το ζήτημα της εξανθρώπισης του Θείου προκειμένου να επέλθει οικειοποίηση, το Μοιρολόι της Παναγίας αποτελεί την έκφραση και πραγμάτωση των θρησκευτικών πίστεων και πεποιθήσεων, οι οποίες λειτουργούν ως συνεκτικοί δεσμοί μιας κοινότητας. Με άλλα λόγια μέσω αυτών των θρησκευτικών πίστεων και πεποιθήσεων, η κοινότητα αναπαράγει την ενότητά της και προεκτείνει την παρουσία της στο μέλλον. Η συναισθηση της κοινής λατρείας αποτελεί ισχυρό συνεκτικό κρίκο ανάμεσα στις διάφορες εθνικές ή εθνοτικές ομάδες¹²¹. Αυτός άλλωστε είναι και ο λόγος του υπερτονισμού της τοπικής λατρείας διαφόρων αγίων ή της Παναγίας. Επομένως είναι σημαντικό να τονίσουμε τη θρησκευτική συμβολή του μοιρολογιού στα πλαίσια της λαϊκής λατρείας.

Με βάση το εθνογραφικό μας παράδειγμα παρατηρούμε ότι το μοιρολόι της Παναγίας αναπαράγεται κατά βάση από γυναίκες. Όπως γενικότερα στις

¹¹⁹ Βαρβούνης Μ. Γ., *Παραδοσιακή Θρησκευτική Συμπεριφορά και Θρησκευτική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1995, σελ. 153-154.

¹²⁰ Βαρβούνης Μ.Γ., *Όψεις της καθημερινής ζωής των βυζαντινών από αγιολογικά κείμενα*, Ηρόδοτος, Αθήνα, 1994, σελ. 11-13.

¹²¹ ο.π. Βαρβούνης Μ. Γ., *Παραδοσιακή...*, σελ. 26-27.

τελετουργίες του θανάτου, έτσι και στην περίπτωση του Μοιρολογιού της Παναγιάς, ένα βασικό χαρακτηριστικό είναι ο έμφυλος χαρακτήρας του. Η γυναικεία παρουσία είναι τόσο έντονη που δημιουργεί την αίσθηση ότι η διαχείριση του θανάτου ως γεγονός, αλλά και ως αναπόφευκτης καθολικής πραγματικότητας αναλαμβάνεται από το γυναικείο πληθυσμό¹²². Η Ε. Ψυχογιού αναφέρει τις γυναίκες ως κύριους φορείς της αρχαϊκής θρησκευτικής πίστης για το θάνατο και τον «άλλο» κόσμο, τόσο σε επίπεδο κοσμοαντίληψης, όσο και σε επίπεδο τελετουργίας. Καθώς «είναι επιφορτισμένες βιολογικά με τη δημιουργία της ζωής και κοινωνικά αρμόδιες – ως μητέρες και τροφοί- για τη φροντίδα της αποκτούν πλήρη, βεβαρημένη αρμοδιότητα και για το θάνατο, τον οποίον χειρίζονται τελετουργικά για λογαριασμό των ζώντων διαμεσολαβώντας στο μεταφυσικό και ταυτόχρονα ενεργώντας για τη συντήρηση της συλλογικής φαντασιακής του δομής»¹²³.

Μετά την παράθεση του εθνογραφικού μας παραδείγματος παρατηρούμε ότι το Μοιρολόι της Παναγιάς παρουσιάζει πολλά κοινά χαρακτηριστικά με το επιθανάτιο μοιρολόι. Συγκεκριμένα ο Δ. Οικονομίδης αναφέρει γι' αυτό: «Το ίδιο μοιρολόγι το λένε όλοι. Πιάνει πρώτα μια και το λέει και ύστερα το πιάνουν και όλοι οι άλλοι μαζί¹²⁴». Βλέπουμε δηλαδή ότι ο τρόπος εκφοράς και στις δύο περιπτώσεις είναι ίδιος.

Απ' την άλλη, και τα δύο είδη μοιρολογιού επιτελούνται από το γυναικείο φύλο και αντιπροσωπεύουν την έκφραση δημόσιας λύπης και πένθους. Κατά την επιτέλεση αυτή εκφράζονται τα κοινά σύμβολα μιας ομάδας, τα οποία δρουν με ενωτικό ρόλο. Παράλληλα και τα δύο είδη εξυπηρετούν την ανάγκη για έκφραση, εκτόνωση της έντονης συναισθηματικής φόρτισης και κατ' επέκταση αποκατάσταση της κοινωνικής ισορροπίας.

Οι παραπάνω αναφορές, βαθιά ανθρωποκεντρικές στην έντονη συναισθηματική κατάσταση της Μητέρας του Χριστού, θα μπορούσαν να αφορούν το αληθινό μοιρολόι της μητέρας, σε όλους τους χώρους και τους

¹²² Alexίου Μ., *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2002, σελ. 103.

¹²³ Ψυχογιού Ε., «Μοιρολοίστρες, νεκροί και σιτάρι: αντιλήψεις για τη μεταθανάτια ζωή στις επιμνημόσυνες γυναικείες τελετουργίες», *Θάνατος και Εσχατολογικά Οράματα. Θρησκευτιστορικές Προοπτικές*, Αρχέτυπο, (επιμ.) Τερζάκης Φώτης, Αθήνα, 2003, σελ. 364-365.

¹²⁴ Οικονομίδης Δ., «Ο θρήνος του νεκρού εν Ελλάδι», *επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, τόμος ΙΗ-ΙΘ (έτη 1965-1966), Ακαδημία Αθηνών, 1967, σελ. 14.

αιώνες μας, όπως αναφέρει ο Δ. Λουκάτος¹²⁵. Έτσι το κατάλαβαν κι οι αιογράφοι των εκκλησιών, έτσι το έκανε τραγούδι κι ο ελληνικός λαός και έτσι το συνέχισαν στις εμπνεύσεις τους κι οι ποιητές, με χαρακτηριστικό δείγμα τη «Μάνα του Χριστού» από τον Κώστα Βάρναλη¹²⁶.

Ένα επίσης κοινό στοιχείο που βρίσκουμε είναι ότι και τα δύο είδη μοιρολογιού συνδέονται και με γενικότερες συμφορές και αναπαράγονται συχνά και εκτός του προκαθορισμένου πλαισίου, δηλαδή αυτού που συνδέεται με το θάνατο ή την Μεγάλη Παρασκευή. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνεται από τον Δ. Οικονομίδη που λέει για τα μοιρολόγια: «οι Έλληνες εθρύνουν με αυτά γενικότερας συμφοράς»¹²⁷. Χαρακτηριστική είναι και η άποψη της Ε. Χαμηλοθώρη που αναφέρει ότι το μοιρολόι αυτό αναπαράγονταν ακόμη και σε θάνατο κάποιου νέου ανθρώπου, επειδή σηματοδοτούσε μεγάλη θλίψη: «το μοιρολογάκι της Παναγίας ήταν ταυτισμένο με πολύ δυσάρεστες μέρες».

Μια σημαντική διαφορά σε σχέση με το επιθανάτιο μοιρολόι, έγκειται στο ότι τα κοινά μοιρολόγια τις περισσότερες φορές ενέχουν την δεξιοτεχνία του αυτοσχεδιασμού, ενώ το μοιρολόι της Παναγίας αφορά συγκεκριμένο κείμενο, το οποίο αναπαράγεται με διάφορες παραλλαγές ανά περιοχή.

Τέλος, θα πρέπει να αναφερθεί και η διαφορά τους ως προς το χώρο επιτέλεσης. Σε αντίθεση με το Μοιρολόι της Παναγίας, για το μοιρολόι των νεκρών η εκκλησία δεν θεωρείται πιο επιθυμητό μέρος απ' ότι ένα σπίτι, ούτε ιερότερο θεωρείται το κλάμα που γίνεται σε εκκλησία. Κατά τη διάρκεια τελετουργιών που τυχόν γίνονται σε εκκλησία, υπάρχει πολύ λίγη ή καθόλου αλληλεπίδραση με εικόνες και άλλα θρησκευτικά σύμβολα. «Ως αρχιτεκτονικό, θρησκευτικό κείμενο, η Εκκλησία είναι περιφερειακή, και ακόμη και άσχετη με την επιτέλεση της θρηνητικής τελετουργίας. Μια τελετουργία που δεν γίνεται στο σπίτι είναι περίπτωση που απαιτεί απολογητικές εξηγήσεις από τους συγγενείς, στο βαθμό που μπορεί να ερμηνευθεί ως έλλειψη κατάλληλης συγγενικής υποστήριξης για τον νεκρό και τους επιζώντες δικούς του»¹²⁸.

¹²⁵ Λουκάτος Δ., «Το αιώνιο μοιρολόι της Παναγίας», *Πασχαλινά και της άνοιξης*, Γ' έκδοση, Φιλιππότη, Αθήνα, 1995 σελ. 88-89.

¹²⁶ Βάρναλης Κ., *Το φως που καίει*, Κέδρος, Αθήνα, 2003.

¹²⁷ Οικονομίδης Δ., «Ο θρήνος του νεκρού εν Ελλάδι», *επιτηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, τόμος ΙΗ-ΙΘ (έτη 1965-1966), Ακαδημία Αθηνών, 1967, σελ 24.

¹²⁸ Σερεμετάκη Ν., *Η τελευταία λέξη στην Ευρώπη τα Άκρα, Δι-αίσθηση Θάνατος Γυναίκες*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1999, σελ.201-202.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Συναίσθημα

Όπως αναφέρθηκε στο πρώτο κεφάλαιο, με το πέρασμα του χρόνου εμφανίζεται μια νέα οπτική στο χώρο της ανθρωπολογίας σε σχέση με τις τελετουργίες, η οποία κρίνει την άποψη ότι ο κύριος ρόλος τους είναι η εξισορρόπηση κοινωνικών σχέσεων, τονίζοντας ότι μέσω των τελετουργιών δεν αναπαράγεται πάντα η υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, αλλά συχνά αυτή ανατρέπεται. Η νέα οπτική εμφανίζει διαφορά σκέψης και στο χώρο του συναίσθηματος, η οποία συνίσταται στο ότι, ενώ παλαιότερα στα πλαίσια μιας τελετουργίας το συναίσθημα αντιμετωπιζόταν ως καθαρά προσωπική υπόθεση, τώρα αναγνωρίζεται ως πολιτισμική κατασκευή. Εξετάζοντας τα δεδομένα του εθνογραφικού παραδείγματος παρατηρούμε ότι, ενώ υπάρχει το ιδιοσυγκρασιακό στοιχείο κάθε τελεστρίας, επικρατεί ωστόσο ένα κοινό συναίσθημα. Η διαπίστωση αυτή είναι σημαντική και αξίζει να μελετηθεί διεξοδικότερα στη συγκεκριμένη περίπτωση, καθώς δίνεται έμφαση και από τους ίδιους τους τελεστές στα πλαίσια της εθνογραφίας μας.

4.1 Ιστορική αναδρομή

Με την είσοδο του συναίσθηματος και των συμφραζομένων εννοιών του προσώπου, του εαυτού και της ταυτότητας στο πεδίο της ανθρωπολογίας, τη δεκαετία του 1980, ξεκινά μια ερευνητική πρακτική που επιφέρει τόσο τον «αναστοχασμό για την ιδιοσυστασία του ανθρωπολογικού εγχειρήματος, όσο και σημαντικές αναθεωρήσεις στην επιστημολογική προσέγγιση της συνάφειας και του αντικειμένου των επιστημών»¹²⁹.

Η σχέση ανάμεσα στη λογική και το συναίσθημα μέχρι την σύγχρονη εποχή -από τον Αριστοτέλη και τον Αυγουστίνο μέχρι τον Καρτέσιο και τον Hobbes- έχει κατανοηθεί, με διαφορετικούς τρόπους, που δεν εστιάζονταν μόνο

¹²⁹ Βέτσος Β., «Επιστημολογικές προϋποθέσεις στην σύγχρονη εθνογραφική προσέγγιση του συναίσθηματος», *Πανεπιστήμιο Αιγαίου Τμήμα Κοινωνικής ανθρωπολογίας*, <http://www.aegean.gr/social-anthropology>, 3 Μαρτίου 2008.

στην αντίθεση, αλλά και την αλληλοτροφοδότηση¹³⁰. Κατά τον 19^ο αιώνα εμφανίζεται η πεποίθηση ότι τα συναισθήματα αποτελούν μέρος της ανθρώπινης φύσης. Η τοποθέτηση των συναισθημάτων στο σώμα, η φυσικοποίησή τους, ενθάρρυνε την επιστημονική ενασχόληση με αυτά. Η δυτική ιατρική επιστήμη του 19ου αιώνα κατέστησε τα συναισθήματα αντικείμενο έρευνας μέσα από τις διακριτές ειδικεύσεις της κατά την περίοδο αυτή. Από τη φυσιολογία και τη νευρολογία μέχρι την υγιεινή, τα συναισθήματα αντιμετωπίστηκαν ως μέρος του ανθρώπινου οργανισμού, η ενότητα του οποίου μπορούσε να κατανοηθεί με την πρόοδο της ιατρικής γνώσης. Η θέση των συναισθημάτων στα όργανα του σώματος, η επίδραση των πρώτων στα δεύτερα και το αντίστροφο υπήρξε αντικείμενο μεγάλων συζητήσεων στο χώρο της ιατρικής. Η επιστήμη της ψυχολογίας έδωσε νέους προσανατολισμούς στην κατανόηση των συναισθημάτων. Τα συναισθήματα πλέον, όχι μόνο αναλύονται καθαυτά με εργαστηριακές μεθόδους, αλλά καταγράφονται και ταξινομούνται και εκτός εργαστηρίου μέσα από την ανάπτυξη νέων τεχνολογιών και μηχανημάτων, όπως οι ανιχνευτές ψεύδους. Η πεποίθηση ότι ο εγκέφαλος δε φιλοξενεί απλώς τα συναισθήματα αλλά «τα παράγει, προέρχεται από τη νεότερη νευρολογία, η οποία στο πλαίσιο μιας σύγχρονης φυσικαλιστικής στροφής προσπάθησε να αποδείξει ότι οι ανθρώπινες συμπεριφορές και τα συναισθήματα ανάγονται στη βιολογική υποδομή του ανθρώπινου οργανισμού»¹³¹.

Μια νέα προσέγγιση απέναντι στην παράδοση αυτή, στις ρητές και άρρητες επιστημολογικές της παραδοχές, αναπτύχθηκε κατά τις τελευταίες δεκαετίες με έναν ισχυρό αντίλογο, που στηρίζεται στην υπόθεση ότι, αντί να θεωρήσουμε δεδομένη τη φυσική υπόσταση των συναισθημάτων, θα πρέπει να εξετάσουμε πώς αυτά παράγονται ιστορικά, πολιτισμικά και κοινωνικά. Υπήρχαν πολλοί λόγοι που οδήγησαν σε αυτή τη στροφή - ανάμεσά τους το γεγονός ότι διαπιστώθηκε εξαιρετική ασάθεια στο τι ακριβώς «μετράται» ως συναίσθημα σε σχέση για παράδειγμα με τη διάθεση ή τα σωματικά ερεθίσματα. Επομένως τα συναισθήματα δεν υπάρχουν αφ' εαυτά, δεν

¹³⁰ Εξερτζόγλου Χ., «Τα συναισθήματα έχουν τη δική τους ιστορία», *Digital Αποθήκη Νο2, Αρχείο Βιβλίων, Εγγράφων, Κειμένων*, <http://papoutsakis2.blogspot.com/>, 3 Μαρτίου 2008.

¹³¹ Εξερτζόγλου Χ., οπ.

προκύπτουν αυθόρμητα, αλλά αποτελούν μέρος της κοινωνικής διάδρασης, η οποία με τη σειρά της είναι πολιτισμικά προσδιορισμένη¹³².

Ως συνέπεια της τοποθέτησης των συναισθημάτων στη σφαίρα του πολιτισμού και όχι της φύσης, η καθολική και διαχρονική υπόστασή τους αμφισβητείται, καθώς το συναίσθημα αποκτά άλλη διάσταση σε συνδυασμό με το χρόνο και το ανάλογο πολιτισμικό πλαίσιο που εκφράζεται. Συναισθήματα, όπως η αγάπη, η ντροπή, ο φόβος, η ενοχή, ο θυμός, η υπερηφάνεια, η τρωτότητα και η θυσία, το πάθος και η εμπάθεια έχουν ιστορικά διαδραματίσει κρίσιμο ρόλο στη διαμόρφωση του σύγχρονου παγκόσμιου τοπίου, αναδεικνύοντας τόσο τον κοινωνικό χαρακτήρα των συναισθημάτων, όσο και το συναισθηματικό χαρακτήρα της κοινωνικότητας¹³³. Με τη διερεύνηση του συναισθήματος στα κοινωνικά δρώμενα, μπορούμε να οδηγηθούμε σε συμπεράσματα για τον τρόπο που λειτουργεί η συλλογική αίσθηση του εαυτού και του άλλου, η ταυτότητα, η εμπρόθετη δράση, όπως και οι σχέσεις εξουσίας.

Ο Antony Giddens υποστηρίζει την άποψη ότι οι συγκινήσεις σε ατομικό επίπεδο βιώνονται διαδοχικά σε τρέχοντα χρόνο, ενώ στο συλλογικό επίπεδο, συναρτώνται άμεσα με τη βίωση και την επιτέλεση της κοινωνικής δράσης, και τη δημιουργία επιμέρους δομών που συγκροτούν την κεφαλαιώδη δομή. Η δομή αυτή από την πλευρά της καλλιεργεί και πυροδοτεί στο υποκείμενο συναισθήματα τα οποία διαμορφώνουν τον τρόπο αντίδρασης απέναντι στις επιμέρους δομές¹³⁴. Επομένως, τα συναισθήματα είναι κρίκοι που συνδέουν το συλλογικό με το ατομικό, τις κοινωνικές δομές με την ατομική συμπεριφορά¹³⁵. Αποτελούν δυναμικό κεντρικό τμήμα της πνευματικής ζωής του ανθρώπου, καθώς πρόκειται για διαδικασίες που υλοποιούν, συντηρούν, αλλάζουν ή ολοκληρώνουν τη σχέση του ατόμου με το περιβάλλον, δομώντας τόσο τη σχέση με τους άλλους, όσο και με τον εαυτό.

Σχετικά με την ελληνική πραγματικότητα το διανοητικό ενδιαφέρον για τη μελέτη των συναισθημάτων στην κοινωνική και πολιτική επιστήμη βρίσκεται στα σπάργανα. Ιδιαίτερη έμφαση έχει αρχίσει να δίνεται στο θέμα κατά την τελευταία πενταετία, ενώ ο όρος «κοινωνιολογία των συγκινήσεων» ήταν

¹³² Εξερτζόγλου Χ., ο.π.

¹³³ Αθανασίου Α., «Συναισθήματα, Ιστορία και πολιτική», *Ελευθεροτυπία*, http://www.enet.gr/online/online_issues?pid=51&dt=11/05/2007#top, 3 Μαρτίου 2008.

¹³⁴ Giddens A., *Οι Συνέπειες της Νεωτερικότητας*, Κριτική, Αθήνα, 2001, σελ. 31.

¹³⁵ Δεμερτζής Ν., «Το τραύμα στην κοινωνία της διακινδύνευσης», *Εκ των υστέρων*, τχ.13, 2005, σελ.139.

άγνωστος μέχρι πριν λίγα χρόνια. Ακόμη και σήμερα, οι σχετικές προσεγγίσεις αντιμετωπίζονται με δυσπιστία κι επιφυλακτικότητα¹³⁶. Ωστόσο, είναι σαφές ότι μέσω της ανάλυσης συγκεκριμένων συναισθημάτων και παθών, μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα και να διαφωτίσουμε τις άδηλες πλευρές των πολιτικών και κοινωνικών διαδικασιών¹³⁷.

Ανακεφαλαιώνοντας, θα λέγαμε ότι το συναίσθημα δεν είναι μια οικουμενική, αλλά μια πολιτισμικά προσδιορισμένη κατάσταση, η οποία παράγεται ανεξάρτητα από τις υπαρκτές σωματικές εκδηλώσεις των συναισθηματικών εκδηλώσεων, οι οποίες επίσης μπορούν να διαφέρουν από πολιτισμό σε πολιτισμό. Οι τελετουργίες συνδέονται άμεσα με την συγκινησιακή έκφραση, επομένως στα πλαίσια αυτής της εργασίας δεν θα μπορούσε να παραλειφθεί η εξέταση της θέσης του συναισθήματος στην τελετουργία. Όπως αναφέρει και η Α. Αθανασίου: «γινόμαστε συνεχώς μάρτυρες της επιτελεστικής ισχύος των συναισθημάτων: τα συναισθήματα εκφέρονται ως ρηματικές πρακτικές ή ομιλιακά ενεργήματα, που εκπορεύονται από συγκεκριμένες ιστορίες και κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, και την ίδια στιγμή, παράγουν δομές χρονικότητας και ιστορικές δυνατότητες»¹³⁸.

4.2 Συναίσθημα και τελετουργία: μια εθνογραφική προσέγγιση

Μέσα από μια τελετουργική πράξη, όπως το Μοιρολόι της Παναγιάς που εξετάσαμε, μπορούμε να διερευνήσουμε την ιθαγενή αντίληψη περί συναισθημάτων του ατόμου και τους ηθικούς κανόνες, την αποσύνδεση και σύνδεση μεταξύ προσωπικών και πολιτισμικών συμβόλων συναισθηματικά φορτισμένων, τη συναισθηματική αλληλεπίδραση μεταξύ τελεστών και κοινού,

¹³⁶ Η ζωηρότερη εστίαση στο συναίσθημα από την πλευρά των Ελλήνων κοινωνικών επιστημόνων σημειώνεται κατά τα τελευταία εφτά με οχτώ χρόνια και εδραιώνεται σταδιακά. Ενδεικτικά αναφέρω τις εξής εκδόσεις: Β. Καραποστόλης, *Ο Πειρασμός του Ηροστράτου. Περί Ηθών και Αισθημάτων*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1999. Πανταζόπουλος Α., *Η Δημοκρατία της Συγκίνησης*, Πόλις, Αθήνα, 2002. Σεβαστάκης Ν., *Η Αλχημεία της Ευτυχίας. Δοκίμιο για τη Σοφία της Εποχής*, Πόλις, Αθήνα, 2004.

¹³⁷ Δεμερτζής Ν., Λίποβατς Θ., *Φθόνος και Μνησικακία*, Πόλις, Αθήνα, 2006, σελ. 26.

¹³⁸ Αθανασίου Α., «Συναίσθημα, Ιστορία και πολιτική», *Ελευθεροτυπία Απογευματινή Αδέσμευτη Εφημερίδα*, http://www.enet.gr/online/online_issues?pid=51&dt=11/05/2007#top, 3 Μαρτίου 2008.

αλλά και να πετύχουμε «συναισθηματική κατανόηση του εαυτού μας και των άλλων»¹³⁹.

Επίσης η μελέτη των τελετουργιών μας επιτρέπει να μελετήσουμε τη μετατροπή της προσωπικής εμπειρίας σε πολιτισμικό μόρφωμα. Η σχέση ανάμεσα στο συναίσθημα και το τυπικό απασχόλησε έντονα την ανθρωπολογία από πολύ νωρίς, από τον Durkheim και τον Radcliff-Brown μέχρι και τον Turner¹⁴⁰. Μια από τις κύριες διαμάχες αφορούν το σημείο όπου καλούνται να εξηγήσουν την τελετουργία με βάση τα συναισθήματα, ιδιαίτερα, όταν αυτά καθορίζονται από παγκόσμιες τάσεις που ανταποκρίνονται με ιδιαίτερο τρόπο σε γεγονότα, όπως ο θάνατος. Στην περίπτωση που εξετάζουμε, πρωταγωνιστεί το συναίσθημα του πόνου, και σύμφωνα με την Ν. Σερεμετάκη «οποιαδήποτε συζήτηση της ιδεολογικής οργάνωσης του πόνου θα έπρεπε να λάβει υπ' όψιν τις προσεγγίσεις εκείνες που ασχολούνται με τα συναισθήματα ως ενσάρκωμένες, εννοιολογικές, ηθικές και ιδεατές κατασκευές που τοποθετούν τον εαυτό σε μια δυναμική σχέση προς την κοινωνική δομή¹⁴¹». Χρησιμοποιώντας το επικήδειο τελετουργικό ως παράδειγμα, κάποιοι υποστηρίζουν ότι αυτό επιτρέπει την έκφραση ή τη διαχείριση συγκεκριμένων παγκοσμίων αισθημάτων¹⁴². Την άποψη αυτή τεκμηριώνει και η Helga Kotthoff με την μελέτη της στον Καύκασο της Γεωργίας¹⁴³, στην οποία εξέτασε τις αισθητικές διαστάσεις του μοιρολογιού. Η συγκεκριμένη περίπτωση παρουσιάζει πολλά κοινά στοιχεία με τον τρόπο επιτέλεσης των ελληνικών μοιρολογιών, όπου το μοιρολόι δεν είναι αυθόρμητο, αλλά αποτελεί προϊόν πρότερης επεξεργασίας¹⁴⁴. Κατά την διάρκεια της επιτέλεσης οι μοιρολογίστρες

¹³⁹ Lutz C., White G. M., *The Anthropology of Emotions*, Annual Review of Anthropology, New York, 1986, σελ.413.

¹⁴⁰ Lutz C., White G. M., ο.π., σελ. 413.

¹⁴¹ Σερεμετάκη Ν., *Η τελευταία λέξη στην Ευρώπη τα Άκρα, Δι-αίσθηση Θάνατος Γυναίκες*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1999, σελ 6.

¹⁴² Lutz C., White G. M., *The Anthropology of Emotions*, Annual Review of Anthropology, New York, 1986, σελ.413.

¹⁴³ Kotthoff H., «Gender in Interaction. Perspectives on Feminity and Masculinity in Ethnography and Discourse, Lamenting in Georgia», *University of Education Pädagogische Hochschule Freiburg Germany*, http://home.ph-freiburg.de/kotthoffrtextepreface_ginteraction.pdf, 17 Μαρτίου 2008, σελ. 16.

¹⁴⁴ Στο βιβλίο *Η Τελευταία Λέξη*, η Ν. Σερεμετάκη στη σελ. 141 αναφέρει την βιωματική της εμπειρία κατά την προσπάθεια της να συμμετέχει η ίδια στην αναπαραγωγή ενός μοιρολογιού, μέσα απ' την οποία διαφαίνεται το γεγονός ότι η «μοιρολογίστρα» της μεμονωμένης περίπτωσης ακολουθεί συγκεκριμένη τακτική, ώστε να «καταφέρει» να συγκινήσει τους μετέχοντες. Συγκεκριμένα η Σερεμετάκη αναφέρει: «Μουρμούριζα μαζί της, στην αρχή την τελευταία συλλαβή κάθε στίχου,, μετά ολόκληρο το στίχο, καθώς οι κινήσεις του κεφαλιού και του σώματός της με παρότρυναν να ακολουθήσω. Όσο περισσότερο έμπαινα στο ρυθμό της, το μοιρολόγιμά της δυνάμωνε. Με πόνο στο πρόσωπο και το βλέμμα της, στρεφόταν σε στιγμές-κλειδιά του μοιρολογιού για να

ελέγχουν τα συναισθήματά τους, προκειμένου να κορυφώσουν το κλάμα σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή, ώστε να δομήσουν έτσι τα συναισθήματα του κοινού¹⁴⁵.

Τα παραπάνω μας οδηγούν στην άποψη ότι υπάρχει κάθε φορά ένα συναίσθημα και μια έκφραση του πόνου πολιτισμικά διαμεσολαβημένα. Στην περίπτωση που εξετάζουμε πρόκειται για συναισθήματα διαμεσολαβημένα έντονα από τη λαϊκή πρόσληψη της θρησκείας. Κάθε τελεστής εκφράζει μέσα από το μοιρολόι κοινά συναισθήματα και συγκεκριμένα πόνου και ταύτισης με το δράμα της Μάνας και του ίδιου του Θεανθρώπου. Φυσικά αυτό δε σημαίνει ότι υπάρχει απόλυτη ομοιομορφία συναισθημάτων, αλλά κάθε τελεστής σε γενικές γραμμές μοιράζεται με τους υπόλοιπους ένα κοινό συναίσθημα, φιλτραρισμένο μέσα από τις προσωπικές του εμπειρίες.

Απ' την άλλη δεν παρατηρείται μια διαδικασία ελέγχου των συναισθημάτων, καθώς το κλάμα που αναπαράγεται από τους τελεστές δε συντονίζεται σε μια κοινή κορύφωση. Αντίθετα, κάθε τελεστής εκφράζει τη συγκίνησή του σε ανυποψίαστο χρόνο, η οποία συνδέεται σε μεγάλο βαθμό με το πώς αντανakλάται το ποιητικό κείμενο στον εσωτερικό του κόσμο. Επομένως η αντίληψη του ελέγχου των συναισθημάτων αναφέρεται περισσότερο στην κατηγορία του επιθανάτιου μοιρολογιού που έχει το στοιχείο του αυτοσχεδιασμού, σε αντίθεση με το εθνογραφικό παράδειγμά μας, όπου η αναπαραγωγή του βασίζεται στην «ανάγνωση ή αποστήθιση» συγκεκριμένου ποιητικού κειμένου.

Νωρίτερα αναφέραμε τη διάσταση της τελετουργίας, ως ένα στρατηγικό τέχνασμα που επιτρέπει την έκφραση-εκτόνωση των συσσωρευμένων συναισθημάτων, με σκοπό την εξισορρόπηση¹⁴⁶. Αυτή η οπτική βλέπουμε να ανακύπτει από τα λεγόμενα διάφορων τελεστών. Είναι λοιπόν σημαντικό το

επιζητήσει το νεύμα μου, το δυνάμωμα της φωνής μου, οδηγώντας με να γευτώ τον πόνο της, μέχρι που αναλόθηκα σε δάκρυα».

Το ίδιο συμπέρασμα βγάζουμε και από «Το μοιρολόι της θεια- Ντίβαινας» που παραθέτει η Ψυχογιού, κατά την διάρκεια του οποίου παρατηρούμε διακυμάνσεις της συγκίνησης και κορύφωση σε συγκεκριμένα σημεία. Ελένη Ψυχογιού, *Μαύρη γη και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 2008, σελ. 144-156.

¹⁴⁵ Kotthoff H, ο.π.

¹⁴⁶ Βέτσος Β., «Επιστημολογικές προϋποθέσεις στην σύγχρονη εθνογραφική προσέγγιση του συναισθήματος», *Πανεπιστήμιο Αιγαίου Τμήμα Κοινωνικής ανθρωπολογίας*, <http://www.aegean.gr/social-anthropology/>, 3 Μαρτίου 2008.

γεγονός ότι το μοιρολόι για τη συγκεκριμένη κοινωνία έχει εκτονωτική δράση και τελικά μπορεί να επιφέρει την ηρεμία και την ψυχολογική εξισορρόπηση.

Ο Π. Κοτάκης αναφέρει ότι με την παθητική του συμμετοχή στο Μοιρολόι της Παναγίας κατευνάζεται η εσωτερική ταραχή, καθώς το μοιρολόι του αφυπνίζει συναισθήματα ευφορίας, γαλήνης και ψυχικής ανάτασης. Απ' την άλλη η Δ. Χερουβείμ έχει συνδέσει το μοιρολόι με τη μητέρα της, η οποία δεν υπάρχει τώρα στην ζωή. Γι' αυτήν το μοιρολόι είναι ένα μέσο εκτόνωσης του πόνου που νοιώθει λόγω της απουσίας της και της συμπόνιας απέναντι της, λόγω των ταλαιπωριών που εκείνη είχε περάσει.

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η τελετουργία του μοιρολογιού λειτουργεί και ως μέσο ψυχικής λύτρωσης και εκτόνωσης των συναισθημάτων. Επίσης η επικοινωνία των τελεστών μέσω της εξωτερίκευσης του πόνου, «συνθέτοντας συγκινησιακή δύναμη και σωματικό συμβολισμό, παράγει θύλακες, δηλαδή κοινότητες, πόνου και επούλωσης»¹⁴⁷. Μέσα από τη διαδραστική διάσταση και το συγκινησιακό δίαυλο επικοινωνίας που αναπτύσσονται στο μοιρολόι, οι γυναίκες της Μονής επικυρώνουν τη θέση τους στο κοινωνικό πλαίσιο του χωριού εκδηλώνοντας τη θρησκευτικότητά τους, ενώ παράλληλα απολαμβάνουν τη λύτρωση από τα συναισθήματα του πόνου¹⁴⁸.

Πρεσβεύοντας λοιπόν κοινές απόψεις, οι τελέστριες αναπτύσσουν μέσω της διαδικασίας του μοιρολογιού ένα συλλογικό συναίσθημα, το οποίο συνιστά, θα μπορούσαμε να πούμε, ένα είδος απόλαυσης που εκπηγάζει από τη χαρά των συλλογικών δραστηριοτήτων. Εξάλλου, η εκδήλωση των ηθικών αρχών κι αξιών είναι πάντοτε πηγή υπερηφάνειας κι ικανοποίησης, ακόμη και στην περίπτωση που είναι ταυτόχρονα οδυνηρή¹⁴⁹. Όπως αναφέρει και η Ν. Σερεμετάκη «τέτοιες κοινές αντιλήψεις ενεργοποιούνται από τη συγκώνευση συναισθηματικής δύναμης και προδιαγεγραμμένων επικοινωνιακών μέσων. Τα τελευταία αυτά προκαλούν επικυρωτικές αποκρίσεις και συγκινησιακή ανταπόδοση από άλλους, μια διαδικασία δημιουργίας συναίνεσης,

¹⁴⁷ Σερεμετάκη Ν., *Η τελευταία λέξη στην Ευρώπης τα Άκρα, Δι-αίσθηση Θάνατος Γυναίκες*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1999, σελ. 6-7.

¹⁴⁸ Σερεμετάκη Ν., *οπ. σελ. 7.*

¹⁴⁹ Βερέμη Ε., «Συναισθήματα και Κοινωνικά κινήματα, Η Θέση της Θυμικής Παραμέτρου στις Κοινωνικές Επιστήμες», *Πάνδημος-Ψηφιακή Βιβλιοθήκη Παντείου Πανεπιστημίου*, <http://library.panteion.gr:8080/dspace/items-by-author?author=%CE%92%CE%B5%CF%81%CE%AD%CE%BC%CE%B7%2C+%CE%88%CF%86%CE%B7>, 13 Μαρτίου 2009.

επικοινωνιακής και συγκινησιακής ανταλλαγής, την οποία ο Brenneis (1987) ονομάζει συναφήγηση...τέτοιοι συγκινησιακοί, βιωματικοί και σημειωτικοί σχηματισμοί είναι αναπόσπαστοι στην πολιτισμική κατασκευή της αλήθειας»¹⁵⁰.

¹⁵⁰Σερεμετάκη Ν., *Η τελευταία λέξη στην Ευρώπη τα Άκρα, Δι-αίσθηση Θάνατος Γυναίκες*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1999, σελ. 6.

Αντί Επιλόγου

Ζητούμενο της συγκεκριμένης πτυχιακής εργασίας ήταν η διερεύνηση του Μοιρολογίου της Παναγίας όπως επιτελείται στην Μονή της Νάξου, όπου και πραγματοποιήθηκε επιτόπια έρευνα. Σε αντίθεση με τις λαογραφικές προσεγγίσεις για το μοιρολόι έγινε προσπάθεια ανάδειξης της τελετουργικής διάστασης του φαινομένου και ερμηνείας του πέρα από τη λογική των «εθίμων» (όπως εμφανίζεται στην λαογραφία του '70). Εξετάζοντας το μοιρολόι υπό το πρίσμα της τελετουργίας, οδηγηθήκαμε στο συμπέρασμα ότι έχει μεγάλη σημασία για τους τελεστές. Πιο συγκεκριμένα αποτελεί αφενός στοιχείο πολιτιστικής κληρονομιάς-τοπικής ιδιαιτερότητας, αφετέρου μέσο επικοινωνίας, θρησκευτικής έκφρασης, όπως και πεδίο ανάπτυξης συναισθημάτων. Κατά την επιτέλεσή του αναπτύσσεται μεταξύ των τελεστών ένα κοινό συναίσθημα, καθώς το μοιρολόι αποτελεί μηχανισμό λύτρωσης και εκτόνωσης των συναισθημάτων του πόνου.

Στα πλαίσια της εργασίας μας, κρίθηκε λοιπόν αναγκαίο να προβούμε αρχικά σε μια γενική παρουσίαση του μοιρολογίου προκειμένου να ενταχθούμε στη λογική του φαινομένου. Στη συνέχεια εξετάστηκε ο τρόπος με τον οποίο το μοιρολόι εμφανίζεται στην βιβλιογραφία. Μέσα από την παρουσίαση αυτή οδηγηθήκαμε στο συμπέρασμα ότι ο κύριος τρόπος μελέτης του μοιρολογίου είναι κειμενικός. Σε αντιδιαστολή με αυτή την αντιμετώπιση, σε επόμενες ενότητες πραγματοποιήθηκε προσπάθεια ανάδειξης της τελετουργικής διάστασης του μοιρολογίου, μελετώντας τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζεται ο θάνατος μέσα από το μοιρολόι. Το Μοιρολόι της Παναγίας, όντας θρησκευτικό μοιρολόι, μοιράζεται πολλά στοιχεία με τον επιθανάτιο θρήνο. Διερευνώντας το θρησκευτικό στοιχείο του μοιρολογίου της Παναγίας ανακαλύψαμε ότι οι νεκρικές τελετουργίες που επιτελούνται ακόμα και σήμερα εμπεριέχουν αρχαϊκές αντιλήψεις και εξετάσαμε την συνύπαρξη του δίπολου χριστιανικών και παγανιστικών στοιχείων.

Στη συνέχεια επικεντρωθήκαμε στη βιβλιογραφική παρουσίαση του Μοιρολογίου της Παναγίας, η οποία ασχολείται κυρίως με το ποιητικό του κείμενο. Αφού παρουσιάσαμε γενικά στοιχεία του, διερευνήσαμε ξανά το ζήτημα της συνύπαρξης αρχαϊκών και χριστιανικών αντιλήψεων στο αφήγημά

του μέσα από την παρουσία διάφορων μορφών θεοτήτων (σε παραλλαγές που παρουσιάζει ο Bouverier και η Τερζοπούλου).

Έπειτα παρουσιάστηκε το εθνογραφικό μας παράδειγμα, με σκοπό την ανάδειξη της εμπειρίας του Μοιρολογιού της Παναγιάς σήμερα σε μια κοινότητα η οποία είναι από τις λίγες στον ελληνικό χώρο που φαίνεται να διατηρεί τη συγκεκριμένη «παράδοση» χωρίς μάλιστα την αναβιωτική δράση κάποιων συλλόγων. Είδαμε ότι ορισμένοι τελεστές συνεχίζουν την πρακτική του μοιρολογιού από τα παιδικά τους χρόνια και οδηγηθήκαμε στο ότι ο τρόπος πρόσληψης του μοιρολογιού διαφοροποιείται με το πέρασμα του χρόνου, την ηλικία και το φύλο. Εντούτοις η σημασία του μοιρολογιού για τους τελεστές έχει διάφορες διαστάσεις: ορισμένοι το βλέπουν ως στοιχείο της πολιτιστικής κληρονομιάς, ενώ για άλλους σηματοδοτεί την ανάγκη για εξωτερίκευση θλίψης, θρησκευτικότητας και ταύτισης με αγαπημένα πρόσωπα ή το θείο δράμα.

Έπειτα από το εθνογραφικό παράδειγμα, το επόμενο κεφάλαιο αναδεικνύει μέσα από τον σχολιασμό τον τρόπο σύλληψης του μοιρολογιού από τους τελεστές και έτσι διαπραγματεύεται δύο βασικά θέματα: τη σχέση της θρησκείας με τη λαϊκή παράδοση και την ομοιότητα του Μοιρολογιού της Παναγιάς με το επιθανάτιο. Όμως το πιο σημαντικό συμπέρασμα που ανακύπτει μέσα απ' το εθνογραφικό παράδειγμα είναι η συμβολή του συναισθήματος στη μελέτη του φαινομένου του μοιρολογιού: κατά την επιτέλεσή του, παρατηρείται ότι, ενώ διαπλέκεται το προσωπικό στοιχείο, οι τελέστριες μοιράζονται ένα κοινό συναίσθημα. Για εκείνες ο σημαντικότερος λόγος επιτέλεσης του μοιρολογιού δεν είναι τόσο η διασφάλιση της συνέχειας της «παράδοσης», όσο η προσωπική ανάγκη για έκφραση ταύτισης και συμπόνιας στην Παναγία. Έτσι βλέπουμε ότι παρότι βρισκόμαστε σε μια εποχή όπου η θρησκευτικότητα δεν είναι έντονη, το μοιρολόι συνεχίζει να είναι ένα πεδίο βαθιάς πίστης και θρησκευτικότητας, γεγονός που προκύπτει από τα συναισθήματα. Για παράδειγμα είναι σημαντικό το γεγονός ότι οι τελεστές δεν επιτελούν το μοιρολόι μηχανικά ή από φόβο κάποιας ενδεχόμενης τιμωρίας αν δεν το κάνουν, αλλά γιατί με την επιτέλεσή του επιτυγχάνεται μέσω της συλλογικότητας και η προσωπική τους κάθαρση.

Τελειώνοντας την παρούσα εργασία για το Μοιρολόι της Παναγίας στη Μονή Νάξου, θα ήθελα να επισημάνω ότι γνωρίζω το περιορισμένο της έρευνάς μου, καθώς δεν ασχολήθηκα με τη κειμενική¹⁵¹ ή μουσικολογική ανάλυση, ή την ιστορική εξέλιξη της μορφής του. Ελπίζω όμως, τα συμπεράσματα της εργασίας αυτής να αποτελέσουν αφορμή και για άλλες προσεγγίσεις, ανοίγοντας νέα πεδία μελέτης και έρευνας, που θα συμβάλουν σε μια αναδιαπραγμάτευση του αντικειμένου και σε νέες προτάσεις.

¹⁵¹ Ο περιορισμένος βαθμός της ενασχόλησής μου με το κείμενο, δεν νομιμοποιεί την υποστήριξη από μέρος μου ότι πρόκειται για κειμενική ανάλυση του φαινομένου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αγουρίδη Σ., «Ο Ιησούς και οι γυναίκες», *Δελτίο Βιβλικών Μελετών*, τόμ.2, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 1981.

Alexiou M., *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2002.

Alexiou M. and Dronke P., «The Lament of Jephtha's Daughter: Themes, Traditions, Originality», *Studi Medievali* 12.2, 1971, σελ. 819-863.

Baud-Bovy S., *Τραγούδια των Δωδεκανήσων*, Τόμοι Α' & Β' (1935/1938), Ρόδος: Σύλλογος προς διάδοσιν ωφέλιμων βιβλίων, Πολιτιστικός Οργανισμός Δήμου Ρόδου, 1990.

Baud-Bovy S., *Δοκίμιο για το Ελληνικό Δημοτικό Τραγούδι*, Ναύπλιο: Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα, (3^η έκδοση), 1996 [ISBN:960-85159-4-7].

Bauman R., *Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*, Cambridge University Press, 1986.

Bauman R., *Verbal Art as Performance*, Waveland Press, United States of America, 1975.

Βαρβούνης Μ., *Παραδοσιακή Θρησκευτική Συμπεριφορά και Θρησκευτική Λαογραφία*, Οδυσσεάς, Αθήνα, 1995.

Βαρβούνης Μ.Γ., *Όψεις της καθημερινής ζωής των βυζαντινών από αγιολογικά κείμενα*, Ηρόδοτος, Αθήνα, 1994.

Βάρναλης Κ., *Το φως που καίει*, Κέδρος, Αθήνα, 2003.

Bell C., *Ritual theory ritual practice*, Oxford University Press, New York, 1992.

Berger P. and Luckmann Th., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books, New York, 1967.

Berger P., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1969

Bourdieu P., *Le Sens Pratique*, Minuit, Paris, 1980.

Bouvier B., *Le Mirologue de la Vierge I. La chanson populaire du Vendredi Saint*, Geneve, 1976.

Γιαννακοδήμου Ά.-Μ., «Μουσική Μεταγραφή και Σχόλια σ' ένα Γορτυνιακό Μοιρολόι», *Εθνογραφικά*, 11, Ναύπλιο, 1998.

Cohen L. - Manion L., *Μεθοδολογία Εκπαιδευτικής Έρευνας*, Έκφραση, Αθήνα, 1997.

Corans J., *Η Επιτόπια Εθνολογική Έρευνα*, μτφ. Κ. Μάρκου, Βιβλιοθήκη Κοινωνικής Επιστήμης και Κοινωνικής Πολιτικής, Gutenberg, Αθήνα, 2004.

Danforth L. M., *The death rituals of rural Greece*, Princeton University Press, New Jersey, 1982.

Δεμερτζής Ν., «Το τραύμα στην κοινωνία της διακινδύνευσης», *Εκ των υστέρων*, τχ.13, 2005.

Δεμερτζής Ν., Λίποβατς Θ., *Φθόνος και Μνησικακία*, Πόλις, Αθήνα, 2006.

Dodds E. R, *Εθνικοί και χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας. Όψεις της θρησκευτικής εμπειρίας από τον Μ. Αυρήλιο ως τον Μ. Κωνσταντίνο*, μτφ. Κ. Αντύπας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1995.

Durkheim E., *Elementary forms of the Religious Life: A study in religious sociology*, Oxford University Press, United States, 1912.

Gennep A. Van, *The Rites of Passage*, translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago, Chicago University Press, 1960.

Hertz Robert, «A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death», *Death and the Right Hand*, translated by Rodney and Claudia Needham, Glencoe, IL: Free Press, 1960.

Herzfeld M., *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Austin, University of Texas Press 1982.

Herzfeld M. «Η κειμενικότητα του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού», *Πρακτικά τέταρτου συμποσίου ποίησης, αφιέρωμα στο δημοτικό τραγούδι*, 1985, σελ. 31-42.

Herzfeld M., *Anthropology through the Looking Glass*, Cambridge University Press 1987.

Hymes, D., «In Vain I Tried to Tell You», *Essays in Native American Ethnopoetics*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1981.

Θρακιώτης Κ., *Λαϊκή πίστη και Λατρεία στη Θράκη*, Ρήσος, Αθήνα, 1991.

Κάβουρας Π., «Οι Παραδοσιακές Τελεστικές Τέχνες (Τραγούδι, Μουσική, χορός, Αφήγηση Ιστοριών) ως Αντικείμενο Μελέτης της Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας», *Δρόμους: Σύγχρονα Μέσα και Τεχνικές Καταγραφής τους*, Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου, Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού- Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, 1999, σελ. 76-110.

Κάβουρας Π., «Τα δρώμενα από εθνογραφική σκοπιά: μέθοδοι, τεχνικές και προβλήματα καταγραφής», *Δρώμενα: Σύγχρονα Μέσα και Τεχνικές καταγραφής τους*, Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου (Κομοτηνή 4-6 Οκτωβρίου 1996), Κομοτηνή 1997.

Κάβουρας Π., «Το καρπάθικο γλέντι ως τελετουργία και παράσταση: μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση του συμβολισμού των παραδοσιακών τελεστικών τεχνών», *Λαϊκά δρώμενα: παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Υπουργείο Πολιτισμού - Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού, Αθήνα, 1996, σελ. 65-81.

Κάβουρας Π., «Αυτοσχέδιο Διαλογικό Τραγούδι και Γλεντικός Συμβολισμός στην Όλυμπο Καρπάθου», *Εθνολογία*, 2, 1993.

Κανελλάτου Π., *Το Μοιρολόι στις Νεοελληνικές Τελετουργίες του Θανάτου. Επισκόπηση Μελετών από το 19^ο αιώνα έως σήμερα*, Πτυχιακή εργασία της φοιτήτριας του ΤΕΙ ΗΠΕΙΡΟΥ τμήματος Λ.Π.Μ., Άρτα, 2007.

Καραποστόλης Β., *Ο Πειρασμός του Ηροστράτου. Περί Ηθών και Αισθημάτων*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1999.

Kristeva J. & C. Clement, *Το θήλυ και το ιερό*, μτφ. Α. Κόρκα, Ψυχογιός, Αθήνα, 2001.

Levi-Strauss C., *Structural Anthropology*, Basic Books, New York, 1963.

Levi-Strauss C., *Totemism*, μεταφ. Rodney Needham, Beacon Press, United States of America, 1963.

Λιαπής Κ., *Στο Πήλιο της παράδοσης*, Πύλη, Αθήνα, 1990.

Λουκάτος Δ., *Πασχαλινά και της άνοιξης*, Γ' έκδοση, Φιλιππούτη, Αθήνα, 1995.

Λουκάτος Δ., «Μ' αυτά μεγαλώσαμε... Τα έθιμα της Λαμπρής», *Το Παρόν*, Ειδική έκδοση, 2007.

Lutz C., White G. M., *The Anthropology of Emotions*, Annual Review of Anthropology, New York, 1986.

Malinowski B., *Magic, Science and Religion, And other essays*, Doubleday Anchor Books, Garden City, NY, 1954.

Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

Μερακλής Μ., «Τι είναι ο folklorismus», *Λαογραφία*, 28, Αθήνα, 1972.

Μερακλής Μ., *Ελληνική Λαογραφία. Ήθη και Έθιμα*, Οδυσσεάς, Αθήνα, 1986.

Μιχαηλίδη Γ. – Νουάρου, *Δίκαιον και κοινωνική συνείδησις: οκτώ μελέται κοινωνιολογίας και φιλοσοφίας του δικαίου*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1972.

Μότσιος Γ., *Το ελληνικό μοιρολόι. Ταφικά έθιμα και μοιρολόγια*, Κώδικας, Αθήνα, 1995.

Nilson M., *Ελληνική Λαϊκή θρησκεία*, μτφ. Ι. Θ. Κακριδής, Εστία, Αθήνα, 2000.

Ντάτση Ε., «Η πολιτική δυναμική των πολιτισμικών αξιών», *Ουτοπία*, 43, 2001, σελ. 105-119.

Οικονομίδης Δ., «Ο θρήνος του νεκρού εν Ελλάδι», *επιτηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, τόμος ΙΗ-ΙΘ (έτη 1965-1966), Ακαδημία Αθηνών, 1967.

Πανταζόπουλος Α., *Η Δημοκρατία της Συγκίνησης*, Πόλις, Αθήνα, 2002.

Παραδέλλης Θ., «Ανθρωπολογία της μνήμης», Ρ. Μπενβενίστε / Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Αθήνα, 1999, σελ. 27-58.

Peterson R. A., *Η ανθρωπολογία του χορού*, μτφ. Ζωγράφου Μ., Νήσος, Αθήνα, 2005.

Saunier G., *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Τα μοιρολόγια*, Νεφέλη, Αθήνα, 1999.

Σεβαστάκης Ν., *Η Αλχημεία της Ευτυχίας. Δοκίμιο για τη Σοφία της Εποχής*, Πόλις, Αθήνα, 2004.

Σερεμετάκη Ν., *Η τελευταία λέξη στην Ευρώπη τα Άκρα Δι-αίσθηση Θάνατος Γυναίκες*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1999.

Σιμόπουλος Κ., *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα (333 μ.Χ. - 1821 μ.Χ.) Δημόσιος και ιδιωτικός βίος, λαϊκός πολιτισμός, εκκλησία και οικονομική ζωή, από τα περιηγητικά χρονικά*, Α' τόμος, Πιρόγα, 2008.

Stewart C., *Δαίμονες και Διάβολος στην Ελλάδα*, μτφ-επιμ. Σωκράτους Μ., Ταξιδευτής, Αθήνα, 2008.

Τσιτσιπής Λ., *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία της Γλώσσας*, Gutenberg, Αθήνα, 2004.

Ψυχογιού Ε., «Εξεκινήσες και πάεις για να φύγεις..: Ο θάνατος ως διάβαση σ' ένα γορνιακό μοιρολόι» *Εθνογραφικά*, 11, 1998.

Ψυχογιού Ε., «Μοιρολοίστρες, νεκροί και σιτάρι: αντιλήψεις για τη μεταθανάτια ζωή στις επιμνημόσυνες γυναικείες τελετουργίες», *Θάνατος και Εσχατολογικά Οράματα. Θρησκευοιστορικές Προοπτικές*, (επιμ.) Τερζάκης Φώτης, Αρχέτυπο, Αθήνα, 2003.

Ψυχογιού Ε., «Συνομιλώντας με τον Δημήτρη Λουκάτο στο λαογραφικό χώρο και χρόνο: το πανηγύρι του «άγιου Κωνσταντίνου» [και Ελένης] στον Καραβάδου», *Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία*, Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας (Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 23 Απριλίου 2004), Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 27, 2007 (υπό έκδοση).

Ψυχογιού Ε., *Μαύρη γή και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα, 2008.

Wolfram R., *Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung*, Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 278/2), Wien, 1972.

Από το διαδίκτυο

Αθανασίου Α., «Συναισθήματα, Ιστορία και πολιτική», *Ελευθεροτυπία Απογευματινή* *Αδέσμευτη* *Εφημερίδα*, http://www.enet.gr/online/online_issues?pid=51&dt=11/05/2007#top, 3 Μαρτίου 2008.

Βερέμη Ε., «Συναισθήματα και Κοινωνικά κινήματα, Η Θέση της Θυμικής Παραμέτρου στις Κοινωνικές Επιστήμες», *Πάνδημος- Ψηφιακή Βιβλιοθήκη Παντείου Πανεπιστημίου*, <http://library.panteion.gr:8080/dspace/items-by-author?author=%CE%92%CE%B5%CF%81%CE%AD%CE%BC%CE%B7%2C+%CE%88%CF%86%CE%B7>, 13 Μαρτίου 2009.

Βέτσος Β., «Επιστημολογικές προϋποθέσεις στην σύγχρονη εθνογραφική προσέγγιση του συναισθήματος», *Πανεπιστήμιο Αιγαίου Τμήμα Κοινωνικής ανθρωπολογίας*, <http://www.aegean.gr/social-anthropology/>, 3 Μαρτίου 2008.

Εξερτζόγλου Χ., «Τα συναισθήματα έχουν τη δική τους ιστορία», *Digital Αποθήκη Νο2, Αρχείο Βιβλίων, Εγγράφων, Κειμένων*, <http://papoutsakis2.blogspot.com/>, 3 Μαρτίου 2008.

Κοδέλλας Σ. Ν., «Μαργαρίτα Αλεξίου, ομότιμη καθηγήτρια του Πανεπιστημίου του Harvard, Μια διακεκριμένη ελληνίστρια Επίτιμη Διδάκτωρ», *Καποδιστριακό*, http://karodistriako.uoa.gr/stories/083_in_01/index.php?m=1#linktop, 08 Φλεβάρη 2009.

Kotthoff H., «Gender in Interaction. Perspectives on Feminity and Masculinity in Ethnography and Discourse, Lamenting in Georgia», *University of Education Pädagogische Hochschule Freiburg Germany*, http://home.ph-freiburg.de/kotthoffrtextepreface_ginteraction.pdf, 17 Μαρτίου 2008.

Μαργαρώνη Μ., «Το λαϊκό τελετουργικό δρώμενο της εκταφής: Μια απόπειρα διεπιστημονική προσέγγισης στο χώρο της εκπαίδευσης», *Λαϊκός Πολιτισμός και Εκπαίδευση*, <http://www.eipe.gr/praktika/cat14.htm>, 20 Νοέμβρη 2008.

Ορφανίδου Ό., «Μοιρολόι και θρησκευτική παράδοση», *Ελευθεροτυπία*, http://www.enet.gr/online/online_text/c=113,dt=13.04.2001,id=93045220, 8 Φλεβάρη 2009.

Νάντια Σερεμετάκη, «Μανιάτικο Μοιρολόι: Λόγος Γυναικών», *ΝΕΑ*, 08/07/00, <http://ta-nea.dolnet.gr>, 22 Νοεμβρίου 2006.

Πέππα Ν., «Μονή», *Πολιτιστικός Οργανισμός Δήμου Δρυμαλίας Νάξου*, <http://www.drymalianaxos.gr/moni.htm>, 26 Μαρτίου 2009.

Σεργίου Χ. & Β., «Τελετουργία», *Στοά Αισχύλου Πολιτιστικός Οργανισμός*, <http://stoaeschylou.blogspot.com/2009/04/tony-maslic-nicosia-belgrade-rotterdam.html>, 22 Νοεμβρίου 2009.

Τερζοπούλου Μ., «Με τα Τύμπανα και τα Όργια της Μητέρας. Η γυναικεία λαϊκή λατρεία ως πολιτική πεταφορά σε ένα συγκρουσιακό περιβάλλον», *Ερευνητικό Πρόγραμμα Θράκης*, <http://epth.sfm.gr> 12 Μάη 2008.

