

ΜΑΝΟΛΗΣ Γ. ΣΕΡΓΗΣ

Επίκουρος Καθηγητής Λαογραφίας στο Τμήμα Γλώσσας,
Φιλολογίας και Πολιτισμού Παραευνξείνιων Χωρών του Δ.Π.Θ.

**ΤΟΠΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΛΟΓΙΟΣΥΝΗ:
Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ ΚΟΡΩΝΟΥ
(αρχές του 20ού αιώνα - 1944) ΚΑΙ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΧΟΥΖΟΥΡΗ**

**ΑΝΑΤΥΠΟ
ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΚΔΟΣΗ
ΠΡΑΚΤΙΚΑ
ΤΟΥ Γ' ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΜΕ ΘΕΜΑ
«Η ΝΑΞΟΣ ΔΙΑ ΜΕΣΟΥ ΤΩΝ ΑΙΩΝΩΝ»
ΚΟΡΩΝΟΣ 4 - 7 ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ 2003**

ΑΘΗΝΑ 2007

ΜΑΝΟΛΗΣ Γ. ΣΕΡΓΗΣ

ΕΠΙΚ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΣΤΟ ΤΜΗΜΑ ΓΛΩΣΣΑΣ,
ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΠΑΡΕΥΞΕΙΝΙΩΝ ΧΩΡΩΝ ΤΟΥ Δ.Π.Θ.

ΤΟΠΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΛΟΓΙΟΣΥΝΗ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ ΚΟΡΩΝΟΥ (αρχές 20^{ου} αιώνα - 1944) ΚΑΙ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΧΟΥΖΟΥΡΗ

Η εργασία αυτή διερευνά τους παράγοντες που συνετέλεσαν στην ακμή και την «πτώση» του χωριού της Κορώνου από τις αρχές του 20^{ου} αι. μέχρι το 1940 (ακμή) και 1940-1944 («πτώση»), όπως αυτοί παρουσιάζονται στο εκτενές στιχούργημα¹ του Ιωάννη Αντ. Χουζούρη (εφεξής Ι.Α.Χ.) *Λαϊκή ποίηση για την Κόρωνο Νάξου και την ιστορία της*.² Μελετούμε (α) τις ιστορικές και οικονομικές συνθήκες που οδήγησαν το χωριό στις δύο παραπάνω αναφερθείσες ακραίες καταστάσεις, αλλά (β) και την ίδια την κοινότητα, με το ίδιον πολιτιστικό ήθος της, απόρροια κι αυτό του συγκεκριμένου χώρου, της κοινωνικής ζωής που αναπτύχθηκε εκεί, του συγκεκριμένου μοντέλου οικονομικής ανάπτυξης που επελέγη, κ.λπ. Κοινωνία, οικονομία και πολιτισμός αντιμετωπίζονται ως μία ενότητα αλληλεπιδρώντων παραγόντων, το δε *σμιρσίλι* (*σμιρίδα*) είναι ο *ακρογωνιαίος λίθος της ανάλυσης που ακολουθεί, αφού εκλαμβάνεται ως θεμελιώδης ερμηνευτικός παράγων της ακμής και της «πτώσης» του χωριού.*

Στην παρούσα εργασία εκλαμβάνουμε και αντιμετωπίζουμε το στιχούργημα του Ι.Α.Χ., τη βασική μας δηλαδή πηγή, ως *πεζή καταγραφή των* (βιωμένων από τον ίδιο) *εικόνων της γενέτειράς του τη δεκαετία του 1930*. Βεβαίως οι εικόνες αυτές απλώνονται σ' ένα μεγαλύτερο χρονικό φάσμα, που έχει την αρχή του τουλάχιστον στις αρχές του 20^{ου} αι. Η «αυθαιρεσία» μας αυτή δικαιολογείται αυτομάτως αν υπενθυμίσουμε ότι (το επιβεβαιώνει ο αείμνηστος Ν. Κεφαλληνιάδης στον *Πρόλόγο* του) ο Ι.Α.Χ. μπορεί να γράφει σε στίχο καλύτερα παρά σε πεζό! Είναι θαυμαστό ότι η όλη σύνθεση «συνελήφθη» και «εγεννήθη» μέσα σε 40 ημέρες! Δεν νομίζουμε λοιπόν ότι υπάρχει εδώ θέμα σχέσεων Λαογραφίας – Λογοτεχνίας ή

Λαογραφίας – Ποιήσεως, για να προβούμε σε ανάλογες επεξηγηματικές διευκρινίσεις. Αποδελτιώνουμε πληροφορίες σε έμμετρο λόγο σαν να επρόκειτο περί πεζού λαογραφικού πονήματος.

Μας δίνεται όμως η ευκαιρία να διερευνήσουμε τον ρόλο της λογιουσύνης³ (που εκφράζει εδώ ο ποιητής) στην οριοθέτηση και την ενίσχυση της τοπικής ταυτότητας⁴ του χωριού, μετά μάλιστα τα ευμενή σχόλια που συνόδευσαν την έκδοση του βιβλίου. (Διακεκριμένος νάξιος πανεπιστημιακός δάσκαλος χαρακτήρισε το στιχούργημα *Κορωνιάδα*, κατ' αντιστοιχία με το *Ιλιάδα* ίσως, ως έργο «επικό» και αντιπροσωπευτικό της κοινωνικής ιστορίας του εν λόγω χωριού). Η προφορική (πολιτισμική) ιστορία, η συλλογική μνήμη, η μνήμη γενικά⁵ αναφέρονται όχι τόσο σε γεγονότα, αλλά σε σημασίες,⁶ αυτές έχουν ενδιαφέρον. Το θέμα μας λοιπόν επεκτείνεται εδώ στο πώς ο λόγιος ποιητής ενισχύει, αναπαράγει ή ανασηματοδοτεί τη συλλογική μνήμη του τόπου του.

Είναι βέβαιο πάντως ότι ο λόγιος ποιητής της Κορώνου δημιουργεί, επινοεί παραδόσεις άρα δεν αρκείται στο να ισχυροποιήσει την υπάρχουσα συλλογική μνήμη του χωριού του, αλλά να την εμπλουτίσει. Αναφέρουμε σύντομα εδώ ότι ο όρος «επινοημένη παράδοση» περιλαμβάνει πρακτικές που κατασκευάστηκαν και θεσπίστηκαν επισήμως (από την επίσημη Εξουσία) ή εκείνες που αναδύονται (με δύσκολα αναγνωρίσιμο τρόπο) σε μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο, και οι οποίες πρακτικές διέπονται συνήθως από αποδεκτούς κανόνες, έχουν τελετουργικό (και συμβολικό χαρακτήρα), με σκοπό να «περάσουν» ορισμένες αξίες και κανόνες συμπεριφοράς στα μέλη των κοινωνιών, μέσω της επανάληψης. Μας θυμίζουν δηλαδή, ως παραστάσεις, εν πολλοίς τον σημειολογικό ορισμό που έδωσε ο E. Leach για την τελετουργία: είναι κάθε επαναλαμβανόμενη, συμβολική δραστηριότητα και πρακτική, που συνίσταται από λεκτικά και μη-λεκτικά στοιχεία και χρησιμοποιείται για να δηλώσει την επικοινωνιακή πλευρά κάθε συμπεριφοράς.⁷

Πώς ο Ι.Α.Χ. δημιούργησε παραδόσεις-πρακτικές; Ο συγκεκριμένος λόγιος προβάλλει σήμερα στη ναξιακή κοινωνία (όχι μόνο στο έργο του) ως ο άνθρωπος που πραγμάτωσε τα οράματα με τα οποία ανατράφηκαν πολλοί συμπατριώτες του τον 19^ο και τον 20^ο αι. Από το 1994 άρχισε να δημοσιεύει στον τοπικό Τύπο (στα περιοδικά *Κορωνιδιάτικα Χρονικά*, *Αργοκοιλιώτισσα*. *Η Παναγία της Νάξου*, στην εφημερίδα *Ναξιακό Μέλλον* κ.α.) σειρά άρθρων, κύριο θέμα των οποίων ήταν η οικοδόμηση ενός μεγάλου ναού προς τιμήν της Παναγίας της Αργοκοιλιώτισσας⁸ στην Κόρωνο, που θα γινόταν μελλοντικά πανναξιακό και πανελλήνιο ιερό προσκύνημα. Μια αναλυτική κειμενική ανάλυση αυτών των δημοσιευμάτων (αδύνατη η πραγμάτωσή της στα πλαίσια αυτής της εργασίας) θα αναδείκνυε ό,τι περιληπτικά αναπτύσσει στο εξεταζόμενο εδώ έργο του:

Κάποια γριά Καλή Ψαρού, Κουφίταινα λεγόταν,
 άρχισε τότε ξαφνικά και οραματιζόταν.
 Και έλεγε πως θα γινεί μια μέρα τ' Αργοκοίλι,
 περίτρανο, φανταστικό, αγαπητοί μου φίλοι.
 Έλεγε ότι θα χτιστεί μια εκκλησιά 'κει πέρα
 ν' ακούγεται η καμπάνα της μέχρι την Εγγλιτέρα (...)
 Και έκτοτε με όνειρα οι χωριανοί μου ζούνε,
 γεννιούνται, μεγαλώνουνε, μ' όνειρα ξεψυχούνε.
 Δεν ξεχνούν ό,τι κι αν γινεί, όσα χρόνια κι αν ζήσουν
 τα λόγια της Κουφίταινας πώς θα υλοποιήσουν (στίχ. 8951-68).

Η «εντολή» αυτή ήταν ένα συλλογικό τάμα⁹ (της πλειονότητας) του κορωνιδιατικού λαού που ανέλαβε να πραγματώσει «οικεία βουλήσει» ο Ι.Α.Χ. Ήταν ένα τάμα που δημιούργησαν (και υπαγόρευσαν επιτακτικά την πραγμάτωσή του) από το 1830 κ.ε. οι ευρέσεις αγίων εικόνων στο χώρο της Αργοκοιλιώτισσας, τα θρυλούμενα θαύματα της Παναγίας, η περιρρέουσα ατμόσφαιρα δεκαετιών, η αποτυχημένη πρεσβεία στον Όθωνα (να του ζητήσουν την άδεια να οικοδομήσουν εκκλησία, στίχ. 8869 κ.ε.), οι περιπέτειες της κλοπής των κειμηλίων που ανακαλύφθηκαν, οι προφητείες που κυκλοφορούσαν για το μέλλον του χωριού και συνδεόταν με την εκκλησία του, κ.ά. Μετά απ' αυτά:

*Πώς ήταν λοιπόν δυνατόν εμείς να μην ποθούμε
 την εκκλησιά, το τάμα μας, σύντομα να το δούμε; (στίχ. 8635-36).*

Η «εντολή» αυτή όμως ήταν και κάτι άλλο για τον Ι.Α.Χ.: ήταν μια επιταγή που του χρέωνε να εκπληρώσει το οικογενειακό του παρελθόν. Ο προπάππος του είχε πρωτοστατήσει στην αποστολή της ικετήριας πρεσβείας στο βασιλιά Όθωνα, ένιωθε λοιπόν να τον υποχρεώνει η μαγική δύναμη της «συνέχειας», το «κληρονομικό δικαίωμα» μέσω του σογιού και του ονόματος ιδιαίτερα, για το οποίο αναφέρουμε αρκετά παρακάτω:

(...)

*και εξουσιοδότησαν του πάππου μου τον πάππο,
 που κατ' ευθείαν 'γω γραμμή ακούω τ' όνομά του
 γι' αυτό δικαιωματικά κινώ τα νήματά του (στίχ. 8866-68).*

Ο Ι.Α.Χ. συνεπικουρήθηκε στον αγώνα του από αρκετούς ναξιώτες λογίους, παρά τις αντιδράσεις κάποιων άλλων ή και της τοπικής Εκκλησίας. Η τελευταία προβληματιζόταν για τις διηγήσεις της «ιστορίας» της ευρέσεως των πρώτων ει-

κόνων τον 19^ο αι., για την επανάληψη του σκηνικού περίπου εκατό χρόνια μετά, για τις «εξαφανίσεις» των ιερών εικόνων, προβληματιζόταν τελικά μήπως εξαφθούν τα πνεύματα από την δημοσίευση των σχετικών εγγράφων των ημερών εκείνων (που είχε ζητήσει ο Ι.Α.Χ. από την Ιερά Μητρόπολη Παροναξίας) ή μήπως δημιουργηθεί ξανά ρεύμα «λαϊκού χριστιανισμού» που (ξανα)ανθίζει δυστυχώς στις μέρες μας... Σχηματίστηκε Επιτροπή Ανεγέρσεως του Ιερού Προσκυνηματος της Παναγίας της Αργοκοιλιωτίσσης από επώνυμους Ναξιώτες, μέλος της οποίας και ιθύνων νους ήταν ο Ι.Α.Χ., έγιναν έρανοι, πιστοί από κάθε χωριό της Νάξου και εκτός αυτής κατέθεταν τον οβολό τους για τον ιερό σκοπό. Ο μέχρι τότε υφιστάμενος εκεί μικρός ναός πανηγύριζε τη *Νια Παρασκευή*, της Ζωοδόχου Πηγής δηλαδή:

*Και κάθε Νια Παρασκευή, που 'ναι η εορτή της
της Ζωοδόχου της Πηγής, η μέρα η δική της
υπάρχει κοσμοσυρροή απ' τα χωριά της Νάξου
που είναι πολύ δύσκολο να σας την περιγράψουν (στίχ. 8927-30).*

Σήμερα η ημιτελής νεότευκτη εκκλησία, υπερμεγέθης και επιβλητική, δεσπόζει δίπλα στον παλιό μικρό ναό και τα κελιά, και γιορτάζει πλέον, ως ναός της Παναγίας, κάθε Δεκαπενταύγουστο, 23 Αυγούστου και της Ζωοδόχου Πηγής. Η δράση του Ι.Α.Χ. πέτυχε να καθιερωθεί η 15^η Αυγούστου ως εορτάσιμος ημέρα και της Αργοκοιλιωτίσσης, εκτός της Παναγίας του Φιλωτιού, των Τριπόδων, του Δανακού, της Απειράνθου, των Εγκαρών, κ.ά. Βοήθησε φυσικά σ' αυτό και η ακτινοβολία της ομώνυμης Παναγίας, ο «πνευματικός ιμπεριαλισμός» Της, όπως έχουμε γράψει αλλού,¹⁰ αφού οι πιστοί ζητούσαν να καταφύγουν στη Χάρη Της όσες φορές μπορούσαν. Η αντίδραση κάποιων από τα παραπάνω ναξιακά χωριά (που εορτάζουν «παραδοσιακά» την Παναγία αυτή την ημερομηνία), ασχέτως αν δεν φάνηκε, ήταν υπαρκτή, σε κάποιους πνευματικούς τους ανθρώπους (στους λογίους δηλαδή και πάλι), που απροκάλυπτα επικαλούνταν ως συνέπειες τη μείωση του κύρους των δικών τους πανηγυριών και της συμπαρομαρτούσης οικονομικής διάστασης του ζητήματος στις τοπικές κοινωνίες.

(Το θέμα που *θίξαμε* με τα παραπάνω είναι τεράστιο και απαιτεί ειδική διατριβή, αφού σ' αυτό εμπλέκονται οι σχέσεις δομής και αντιδομής, το «αγροτο - αστικό» δίπολο,¹¹ η «επίσημη» και η «λαϊκή» εκκλησία, η λογιосύνη, η σύγχρονη θρησκευτική συμπεριφορά των Ναξιωτών, η πίστη στη δύναμη κάποιων λαϊκών διγήσεων, ο ορθολογισμός στον λαϊκό πολιτισμό, κ.ά.)

Ορίσαμε μέχρι τώρα τον Ι.Α.Χ. ως δημιουργό παραδόσεων. Με τα επόμενα, που σχετίζονται με την ακμή και την «πτώση» της Κορώνου τις πρώτες τέσσερις

δεκαετίες του 20^{ου} αι., τον εξετάζουμε ως ενισχυτή της τοπικής ταυτότητας του χωριού μέσα από το συγκεκριμένο ποιητικό του έργο. Αρχή με δύο σύντομα βιογραφικά του σημειώματα: ένα δικό μας κι ένα δικό του, από τους καταληκτήριους στίχους του epilόγου του έργου του, όπου, κατά το προαιώνιο ποιητικό μοτίβο, αυτοσυστήνεται σύντομα στους αναγνώστες του:

Ο Ιωάννης Αντ. Χουζούρης γεννήθηκε το 1927 στην Κόρωνο της Νάξου, όπου και παρακολούθησε τα εγκύκλια μαθήματα. Σπούδασε Οικονομικά στην Ανωτάτη Σχολή Οικονομικών και Εμπορικών Επιστημών (Α.Σ.Ο.Ε.Ε.), απ' όπου απεφοίτησε το 1953. Επί 10ετία εργάστηκε ως οικονομικός υπάλληλος στο Ι.Κ.Α. και στη Δ.Ε.Η. Διετέλεσε επί 13 έτη Δ/ντής στην Ένωση Καταναλωτικών Συνεταιρισμών Δημοσίων Υπαλλήλων, επί 10ετία Προϊστάμενος όλων των Οικονομικών και Διοικητικών Υπηρεσιών του ΗΛΠΑΠ και επί 2ετία Γενικός Δ/ντής του, επί πολλά έτη αρχιλογιστής και οικονομικός σύμβουλος επιχειρήσεων. Μέχρι τώρα έχει εκδώσει: (1) *Ορθολογική οργάνωση της Ναξίας σμύριδος*, μελέτη επί πτυχιώ, 1953, (2) *Παναγιά η Αργοκοιλιώτισσα. Ιστορία σε λαϊκούς στίχους*, Αθήνα 1996, (3) *Λαϊκή ποίηση για την Κόρωνο και την ιστορία της*, Αθήνα 1997, (4) Πάμπολλα άρθρα και σχόλια ναξιακού ενδιαφέροντος στα περιοδικά «Κορωνιδιάτικα Χρονικά», «Αργοκοιλιώτισσα. Η Παναγιά της Νάξου», στην εφημερίδα «Ναξιακόν Μέλλον», κ.α.

*Χουζούρης Γιάννης λέγεται ή και Χουζουρογιάννης,
πατέρας του Αντώνιος, παππούς τ' Αντωνογιάννης.
Στην Κόρωνο γεννήθηκε και έχει μεγαλώσει,
αιώνες οι Χουζούρηδες έχουν εκεί ριζώσει.
Κι η μάνα του η Ευδοκιά, κόρη του Νικηφόρου
Κουφόπουλου, ήταν κι αυτή γόνος αυτού του χώρου.
Και οι γονείς κι οι πάπποι του και εκείνων οι πάπποι
έχουν εκεί τις ρίζες τους, έχουν εκεί τσι τάφοι.
Εκεί είν' η πατρίδα του και η καταγωγή του,
εκεί έχει τις ρίζες του, εκεί και την ΨΥΧΗ του... (στίχ. 10829-38).*

Στους πρώτους στίχους του έργου του ο Ι.Α.Χ. παρουσιάζει τη γενική εικόνα του τοπίου του χωριού, σκαρφαλωμένου σε υψόμετρο 600 μέτρων, στην πλαγιά του ομώνυμου όρους. Ο ποιητής αναγνωρίζει ως πρωταρχικό το ρόλο του φυσικού περιβάλλοντος στον πολιτισμό και την οικονομία της κοινότητας. Γνωρίζει ότι η οικονομική και πολιτισμική δραστηριότητα μιας (μικρής ή μεγάλης) κοινωνίας καθορίζεται από τη σχέση μεταξύ ανθρώπου και φύσης. Η παλιά άποψη περί «οικολογικού ντετερμινισμού», ότι δηλαδή το περιβάλλον καθορίζει τον πολιτισμό, ή η αντίθετή της, ότι ο πολιτισμός (δηλαδή ο άνθρωπος με τα μέσα που διαθέ-

τει και ανάλογα με τις ανάγκες του) είναι εκείνος που μετατρέπει το φυσικό χώρο σε πολιτισμικό τοπίο, σήμερα δεν ισχύουν στην αυτοτελή μονομέρειά τους, παρά μόνον στη σύνθεσή τους, αφού οι σύγχρονες απόψεις που επικρατούν στην Κοινωνική Λαογραφία εκλαμβάνουν τον πολιτισμό και το περιβάλλον ως «μέρη ενός συνεχούς, ως αναπόσπαστα στοιχεία μιας ενιαίας διαδικασίας».¹² Με αυτή τη γενική σκέψη θα γίνει η πραγμάτευση του ζητήματος στα αμέσως παρακάτω.

Κακοτράχαλα βουνά, ρεματιές, αμπέλια, λίγοι μπαξέδες, καρποφόρα δέντρα, λιγοστές ελιές, ελάχιστη καλλιεργήσιμη γη είναι σε γενικές γραμμές η εικόνα του κορωνιδιάτικου τοπίου. Όμορφο, με τα απειράριθμα χαλιά (τις αναβαθμίδες, αλλαχού πεζούλες), έργα του μόχθου και της μαστοριάς των ανθρώπων, ατράνταχτες αποδείξεις μιας άλλης σχέσης του ανθρώπου με το χρόνο αλλά και του συγκεκριμένου χαρακτήρα του φυσικού περιβάλλοντος του χωριού. Υπενθυμίζω ότι το περιβάλλον αποτελεί ένα πλαίσιο που υπαγορεύει συγκεκριμένες χρήσεις του και ως εκ τούτου λειτουργεί περιοριστικά ως προς τη διαδικασία της οικειοποίησής του από τον άνθρωπο. Στον παραδοσιακό πολιτισμό η μεταξύ τους σχέση καθοριζόταν από το βαθμό της τεχνολογικής ανάπτυξης, από την όλη κοινωνική και οικονομική οργάνωση της κοινότητας, από την «οικολογική συμπεριφορά» της και φυσικά την πολιτική. Η επιστροφή σ' αυτήν την μάνα-γη, η αναβάπτιση στο φως του φεγγαριού, στους φυσικούς ήχους, στον καθαρό αέρα του χωριού, στις χαμένες γεύσεις των φαγητών της γιαγιάς (*μνήμη των αισθήσεων*, με μια φράση¹³), ως «δομική νοσταλγία»¹⁴ του ποιητή είναι το κυρίαρχο συναισθηματικό στοιχείο που διαρρέει το στιχούργημά του (στίχ. 67 κ.ε., 3655-62, κ.α.).



Εικ. 1 Γενική άποψη της Κορώνου

Με τους παραπάνω φυσικούς όρους θα αναπτυσσόταν και στην Κόρωνο μια υποτυπώδης αγροτική και κτηνοτροφική οικονομία, όπως συνέβη σε δεκάδες άλλα χωριά του ελληνικού χώρου. Οι Κορωνιδιάτες όμως δεν έπεσαν θύματα του «περιβαλλοντικού ντετερμινισμού» που θα τους επέβαλε νομοτελειακά η γεωμορφολογική σύσταση της ορεινής γης τους, γιατί είχαν ένα ισχυρό αντίδοτο σ' αυτόν: το σμυρίγλι, τη σμύριδα, το προϊόν που εμέλλετο να καθορίσει την ταυτότητα της κοινότητας και το οικονομικό μέλλον της, αφού 9/10 του πληθυσμού της ζούσαν απ' αυτό, αρκούμενοι πρωτίστως στην προσοδοφόρα εκμετάλλευσή του. Ήταν το προϊόν που καθόριζε την ακμή αλλά και την επελθούσα «πτώση» του χωριού, την ιστορική του πορεία τελικά:

*Η Κόρωνος είναι λοιπόν ένα χωριό της Νάξου
κι έπρεπε «Σμυριδοχωριό» να το μετονομάσουν.
Διότι αποκλειστικά χρωστά την ύπαρξή του
στο ορυκτό τη σμύριδα και την ανάπτυξή του (στ. 5-9).*

Η ακμή λοιπόν για την Κόρωνο τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αι. είναι συνταυτισμένη με το σμυρίγλι, και σμυρίγλι σημαίνει *εμπορευματοποιημένη παραγωγή, που συμβαδίζει παράλληλα και ταυτόχρονα με μια -απαρχαιωμένων δομών- αγροτοκτηνοτροφική οικονομία*. Υπενθυμίζουμε σ' αυτό το σημείο ότι η παραγωγή στο νησί σμύριδα από το 1824 κ.ε. διατίθεται στις ξένες αγορές αποκλειστικά για λογαριασμό του Δημοσίου, είναι κρατική επιχείρηση, ενώ μέχρι τότε οι τοπικές κοινότητες είχαν το δικαίωμα της ελεύθερης διάθεσης του ορυκτού.¹⁵ Αυτό σημαίνει ότι το εν λόγω προϊόν θα λειτουργούσε με τους νόμους της καπιταλιστικής οικονομίας, με τα θετικά και αρνητικά της, θα υπέκειτο πλέον στις μεταβολές της, στον παγκόσμιο ανταγωνισμό, στην αύξηση ή την ελάττωση της ζήτησης, στις ιστορικές και οικονομικές συγκυρίες. Π.χ., όταν αυξήθηκε η ζήτηση του προϊόντος λόγω αναπτύξεως της (πολεμικής) βιομηχανίας (μετά το 1862), παρατηρήθηκε αξιόλογη μεταναστευτική κίνηση προς το χωριό (στίχ. 915-16), γεγονός που επιβεβαιώνουν τα δημογραφικά στοιχεία του.¹⁶ Αρχεί να αναφέρουμε ότι στις αρχές του 19^{ου} αι. κατοικούνταν από 60 οικογένειες, δηλαδή από 300 περίπου κατοίκους (στίχ. 18). Από το 1862 κι εντεύθεν, και ιδίως στα πρώτα χρόνια του 20^{ου} αι., μέχρι τη δεκαετία του 1930 (όταν φάνηκαν τα πρώτα σημάδια της αντιστροφής πορείας στην εκμετάλλευση του σμυριγλίου),

*..... ήταν το μεταλλείο
στην κυριολεξία του ένα χρυσωρυχείο (στίχ. 1067-68),*

και το επάγγελμα του σμυριδωρύκτη, του σμυριγλά, προσοδοφόρο, παρά τα υπαρκτά προβλήματα (διοικητικές αδυναμίες, εκμετάλλευσή του από την πολιτι-

κή πατρωνία, ελλείμματα λόγω κακοδιαχείρισης, προβλήματα στη μεταξύ των εργατών συνεννόηση, κ.ά.). Η οικονομική ομάδα που διαμόρφωνε λοιπόν την κοινωνική και οικονομική ιεραρχία στο χωριό ήταν οι *σμουριγλάδες*: ήταν η επίσημη επαγγελματική κατηγορία του χωριού, που απέδιδε «προσδιοριστική αυτονομία» στους μεριδιούχους, ίσως να ήταν ο *απόλυτος* ρυθμιστής της κοινωνικής διαστρωμάτωσης. Η *τοπική ταυτότητα* του Κορωνιδιάτη έχει κυρίαρχο γνώρισμά της και διαφοροποιητικό της στοιχείο από τους άλλους Αξιώτες το *σμουρίγλι*, όπως, π.χ., οι Γλιναδιώτες την πατάτα, οι Ποταμίτες τα «ξινά», κ.λπ.¹⁷ Το χωριό όφειλε να παραδώσει (με αυξομειώσεις φυσικά) 10 χιλιάδες τόνους ετησίως κατά τον 20ό αι., αναλογούσαν 85 με 100 περίπου «καντάρια» σε κάθε της κάτοικο, το καντάρι άξιζε περί τις 50 δραχμές.¹⁸ Παραθέσαμε αυτά τα ελάχιστα δεδομένα για να γίνει αντιληπτό το μέγεθος των αποδοχών τους.¹⁹

Στα υπόλοιπα επαγγέλματα υπήρχε οργανική ενότητα, κάλυπταν δηλαδή *συμπληρωματικά* όλους τους τομείς της παραγωγής, αλλά σε *χαμηλή κλίμακα*, το τονίζουμε με έμφαση. Θεωρούμε ότι κανένα απ' αυτά δεν ήταν απολύτως αυτοδύναμο, ώστε να καλύπτει πλήρως τις ανάγκες του φορέα του, όμως ταυτόχρονα όλοι οι επαγγελματίες (ιδού το παράλογο!) μπορούσαν να είναι και *σμουριγλάδες*.

Έτσι λοιπόν, επανερχόμενοι στις οικονομικές δομές του χωριού, παρ' όλο που το χωριό είχε μια οικονομία *ενδο-αυτοεξυπηρετούμενη*, με *αυτοκαταναλωτική δυνατότητα*, εν τούτοις οι μικροσκοπικές εκμεταλλεύσεις, η χαμηλή ποσοτικά γεωργική και κτηνοτροφική παραγωγή στάθηκαν ανίσχυρες να αποτρέψουν την «πτώση», όταν πλέον το *σμουρίγλι* δεν μετατρεπόταν στην αναγκαία για την επιβίωση τροφή. Ας δούμε εν ολίγοις τους υπόλοιπους τομείς της παραγωγής για του λόγου το αληθές:

α. Πρωτογενής τομέας: Τα παραγωγικά μεγέθη της αγροτοκτηνοτροφικής δραστηριότητας ήταν μικρά, οι ιδιοκτησίες ισχνές, η αγροτική μηχανοποίηση ανύπαρκτη. Έσπερναν ελάχιστα *ψωμοχώραφα*, καλλιεργούσαν κάποια ποτιστικά, τους αμπελώνες και τα φρουτόδενδρά τους. Το λίγο κριθάρι το έσπερναν σκάβοντας με αξίνες τη γη (περιγράφεται αναλυτικά στο βιβλίο ο *κύκλος του ψωμιού*, όλες οι εργασίες και οι διαδικασίες από τη σπορά δηλαδή του κριθαριού μέχρι το ξεφούρνισμα του ψωμιού), το λάδι δεν αρκούσε (στίχ. 2200). Από τους αμπελώνες εξασφάλιζαν αντάρχεια σε κρασί, ρακί, σταφίδα, γλυκά του κουταλιού (ο *κύκλος του κρασιού*, στίχ. 2300 κ.ε.), από τα φρουτόδενδρα αποκόμιζαν νωπά ή αποξηραμένα φρούτα (στίχ. 2581 κ.ε.), τροφές ή κεράσματα του χειμώνα ή για την κατ' οίκον κατανάλωση. Οι μελισσοκόμοι ήταν αρκετοί, το περισσότερο θυμαρίσιο μέλι τους («ήτανε σκέτο άρωμα, το είχαμε καμάρι», στίχ. 2500) προοριζόταν για αυτοκατανάλωση, ελάχιστο μέρος της παραγωγής διοχετευόταν στο εντός κι εκτός της κοινότητας μικρεμπόριο. Ήταν δηλαδή μια γεωργική οικονομία «σχετικής αυτοσυντήρησης», μια «γεωργική παραγωγή επιβίωσης».

Η κτηνοτροφία, με την εύνοια του φυσικού περιβάλλοντος, ήταν ανεπτυγμένη, εδραία στον χαρακτήρα της (τα κοπάδια μετακινούνταν απλώς το χειμώνα από τα ελεύθερα προς βόσκηση βουνά στις βραχιές, τις παραθαλάσσιες – με ηπιότερο κλίμα – περιοχές). Ήταν οργανωμένη στα πλαίσια της παραδοσιακής «διευρυμένης» κτηνοτροφικής οικογένειας, όπου ο πατέρας με τα αγόρια του (παντρεμένα-ανύπαντρα), αλλά και με τ' αδέρφια του οργάνωναν το ποίμνιό τους που έφτανε μέχρι και τα 500 πρόβατα. Ο ποιητής αριθμεί περί τις είκοσι τέτοιες οικογένειες:

*Οι περισσότεροι θαρρώ ήταν Μανδηλαράδες
και πρώτοι οι Τζουάννηδες, ψηλοί, λεβενταράδες.
Ένα νομίζω μαζωμό είχανε αυτοί όλοι
οι πέντε - έξι αδερφοί με πρώτο το Μανώλη (στίχ. 2443-46).*

Υπήρχαν βεβαίως περισσότεροι μικροκτηνοτρόφοι με κοπάδια «που τάχαν και τα μάντριζαν μες στο χωριό τα βράδυα» (στίχ. 2464), ενώ κάθε οικογένεια είχε – για τις δικές της ανάγκες σε γάλα – μερικά οικόσιτα ζώα, ο ποιητής μάλιστα θεωρεί τα τυριά του χωριού του ασυναγώνιστα «σε νοστιμιά, ποιότητα αλλά και ποικιλία» (στίχ. 57, 2489-94). Η ζωοκλοπή,²⁰ η κλεψά στα βόρεια ιδιώματα του νησιού, ως πηγή παραγωγής και χρήσης αγαθών, ως πηγή βιοπορισμού δηλαδή, δεν είχε εδώ την ανάλογη με τη γειτονική Απείρανθο έκταση και ένταση, αφού περιορίστηκε στις μεταξύ των βοσκών της κλοπές-αντικλοπές. Ως δομικό στοιχείο σχεδόν όλων των κτηνοτροφικών κοινωνιών παρουσίασε βέβαια τα κοινωνικής σημασίας χαρακτηριστικά της, συνδέθηκε ξανά με την επίτευξη δύναμης, με την παληκαριά, τον ανδρισμό, την κοινωνική αποδοχή, όπως έχει παρατηρηθεί σ' όλα τα ανάλογα περιβάλλοντα από τους ερευνητές. Το επισημαίνει και ο ποιητής:

*Ήτανε βλέπεις λεβεντιά, ήταν κατατσούνη
να είναι κλέφτης ο βοσκός, έδειχν' αντρειοσύνη (στίχ. 2471-72).*

β. Ο δευτερογενής τομέας εκπροσωπείται από πολλά επαγγέλματα: τσαγκάρηδες, σιδεράδες, γανωτζήδες, τσουνκαλάδες, ασβεστάδες, μυλωνάδες (των δύο νερόμυλων του χωριού) και τον μοναδικό αρτοποιό τη δεκαετία του '30, αφού όλοι σχεδόν οι κάτοικοι αλέθανε τα γεννήματά τους και ζυμώνανε ψωμί στα σπίτια τους. Οι παραπάνω καλύπτουν σχεδόν αποκλειστικά τις καταναλωτικές ανάγκες της κοινότητας.

γ. Αίσθηση προκαλεί η απουσία του εμπορικού πνεύματος από την οικονομική ζωή του χωριού. Την επισημαίνει και ο Ι.Α.Χ. (στίχ. 1147-50). Οι συμπατριώτες του κατέβαιναν:

Στο Χαλκί στα μαγαζιά, τα ψώνια τους να φέρουν.
 Όλα τα παίρναν χοντρικώς, ό,τι θα χρειαζόνταν,
 μέχρι που το επόμενο θα ξαναπληρωνόταν.
 Ελάχιστα αγόραζαν σε ψιλοπραγματάκια
 απ' του χωριού την αγορά, τα μικρομαγαζάκια.

(...)

Όλα υπήρχαν στο Χαλκί, ήταν η αγορά μας,
 για 'κεί προοριζόντανε τα πιο πολλά λεφτά μας (στίχ. 1038-46).

Οι καφεπώλες, κουρείς, χτίστες, σοβατζήδες, κρεοπώλες, παντοπώλες²¹ και άλλοι που απαριθμεί ο Ι.Α.Χ. τη δεκαετία του '30 (και πριν απ' αυτήν) έχουν μεν δημιουργήσει κάποιες επιπλέον συνθήκες οικονομικής και κοινωνικής διαφοροποίησης για τους εαυτούς τους, δεν μπορεί όμως να λεχθεί ότι αποτελούν σοβαρές εμπορικές δραστηριότητες. Π.χ., οι κρεοπώλες: πελάτες τους ήταν όσοι κάτοικοι δεν είχαν δικά τους ζώα. Εσφαζαν «καταμεσής του γιοφυριού» και έκαναν καταστήματά τους τις αυλές των σπιτιών τους ή τους χώρους μπροστά στα καφενεία, αφού πρώτα είχαν την διαβεβαίωση των συγχωριανών τους ότι θα αγοράσουν συγκεκριμένη ποσότητα κρέατος. Αλλιώς, ο κίνδυνος να μείνει αδιάθετο το ευαίσθητο προϊόν και να ζημιωθούν ήταν ορατός. Μια ερμηνεία του φαινομένου της «εμπορικής απραξίας» θα μπορούσε να είναι αυτή: το Χαλκί, ως αναγνωρισμένο οικονομικό και διοικητικό κέντρο της περιοχής, ικανοποιούσε απόλυτα και εύκολα τις αγοραστικές τους ανάγκες σε είδη διατροφής και βιομηχανικά προϊόντα, άρα απέφευγαν κάθε εμπορικό ρίσκο, γεγονός που τους καθήλωσε στην κατηγορία των αγοραστών-μεταπωλητών. Όσο για τους χωρικούς, διαισθανόμαστε πως και μόνο η μετάβασή τους στο γειτονικό χωριό ήταν γι' αυτούς μια διαβατήρια λειτουργία, μια μέθεξη στην αίγλη του αστικού πολιτισμού και της καταναλωτικής δυνατότητας· περιελάμβανε σίγουρα προετοιμασία, «εξαγνισμό» (καθαρό σώμα, γιορτινά ρούχα), κατευόδια και καλωσορίσματα, περιποιημένα μεταφορικά ζώα, κ.λ.π. Φανταζόμαστε πως θα την πραγμάτωναν πολλοί με κάθε ευκαιρία...

Η οικονομική ευεξία συντελεί ασφαλώς - αλλά και αντανakλάται - σε μια καλά οργανωμένη κοινωνική ζωή. Σημαίνει εν πρώτοις αύξηση του πληθυσμού, προερχόμενη είτε από τη φυσική του αύξηση είτε από μετοικεσίες. Η δημογραφική του εξέλιξη μέχρι το 1940 ήταν εκπληκτική, αφού ο πληθυσμός διέγραψε μια αδιάκοπα ανοδική καμπύλη, για να αρχίσει, μετά απ' αυτήν την οριακή χρονολογία, η χρόνια επιδείνωση των δημογραφικών δεδομένων, το δημογραφικό ρήγμα. Το 1846 το χωριό αριθμούσε μόλις 246 κατοίκους (στίχ. 381), το 1861 461, το 1920 1330, το 1928 1707 και το 1940 1903 (στίχ. 883 κ.ε.). Το σμυρίγλι και πάλι είναι η αιτία: γίνεται πόλος έλξης για πολλούς μετοίκους, από τη Νάξο, τη Μ. Ασία και από άλλες περιοχές. Το κείμενο του Ι.Α.Χ. είναι αλήθεια ότι δεν προβάλλει το (αλ-

λαχού και πολλάκις) συναντώμενο στερεότυπο της *αυτοχθονίας*, ως στοιχείο ενός «προτέρου, αγνού ίσως, πολιτισμικού ήθους» που τώρα κινδυνεύει να αλλοιωθεί με τις μετοικεσίες στο χωριό. Η αλλαχού συναντώμενη «αμηχανία της εντοπιότητας» και τα παρεπόμενά της εδώ απουσιάζουν, αφού η «οικείωση» του Άλλου (Ξένου) πραγματοποιήθηκε ανεπαίσθητα. Έχουμε λοιπόν μια ιδιαίτερη και χαρακτηριστική έκφραση της *εντοπιότητας*.²² Οι Κορωνιδιάτες από το 1862 κ.ε. δέχονται και εντάσσουν στη δική τους *εντοπιότητα* δεκάδες μετοίκους που εγκαθίστανται στο χωριό και ασχολούνται με την εξόρυξη της σιμίριδας. Το κυρίαρχο προϊόν δίνει στην έννοια *μια μορφή κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης, ενισχύει τους δεσμούς μέσα στην μικροκοινωνία του χωριού*, αφού παρέχει το δικαίωμα σ' όλους τους πολίτες που το κατοικούν να δίνουν στο κράτος «αναλογία» (μερδικό). Βεβαίως δεν αποφεύγει τον πειρασμό, στο κεφάλαιο που ασχολείται με την ονοματολογία του χωριού (στίχ. 229 κ.ε.), να μας αφήσει να υπονοήσουμε, έστω και εμμέσως, την *ιστορική συνέχεια της κοινότητας*, μέσω της ονομασίας της από το αρχαιοελληνικό Κόρωνος ή μέσω του μύθου του Διονύσου και της Αριάδνης. Ο Ι.Α.Χ. γνωρίζει φαίνεται καλά – ή διαισθάνεται – τη σημασία του ονόματος, του τοπωνυμίου εν προκειμένω, ως παράγοντος της ιστορικής συνέχειας (βλ. περισσότερα λίγο παρακάτω), διαχειρίζεται έξυπνα στην περίπτωση αυτή τη μυθολογική παράδοση για να ενισχύσει την *πολιτισμική ταυτότητα* των συμπατριωτών του. Η προσφυγή στη *μυθολογία* και την *ιστορία* είναι συνήθης τεχνική που δημιουργεί και διαχειρίζεται τη *συλλογική ταυτότητα*, την *ιστορική μνήμη*. Ο μύθος (εξ άλλου) είναι λόγος, ισχυρίζεται ο Ρολάν Μπαρτ,²³ οι μύθοι συμβάλλουν τα μέγιστα στη δημιουργία της *πολιτισμικής ταυτότητας* ενός ατόμου, στη δημιουργία των *αυτοστερεότυπων*, όπως εκτενώς αναλύουμε αλλού.²⁴ Σίγουρα η παράδοση για το «Κακό Σπήλι» (το σπήλαιο του Διονύσου) ήταν ευρέως γνωστή στην Κόρωνο. Ο λαϊκός ποιητής επαναλαμβάνει κι εδώ έναν κοινό τόπο της κορωνιδιάτικης *συλλογικής μνήμης*. Αυτήν την καταγωγή είχαν σφυρηλατήσει λόγοι παλαιότερων εποχών, είχε εξ άλλου πολλούς τέτοιους το χωριό, που δημιουργούσαν σχετικούς «καταγωγικούς μύθους».²⁵ Ο Ι.Α.Χ. επαναφέρει τη διονυσιακή παράδοση στο βιβλίο του με μία άλλη διάσταση: διεκδικεί την αρχαία λατρεία του Διονύσου, ως πολιτισμικό πλεονέκτημα του χωριού του, από τους γείτονες Απεραθίτες, οι οποίοι (κατ' αυτόν) ανιστόρητα και αυθαίρετα έχουν συμπεριλάβει στην επικράτεια του χωριού τους το μυθολογικό χώρο του σπηλαίου (στίχ. 527). Πειστήριο του ισχυρισμού του φέρνει το *προσωπικό βίωμα*, το γεγονός δηλαδή ότι και ο ίδιος, όταν ήταν παιδί, είχε περπατήσει τον χώρο πολλές φορές (στίχ. 539-40), προτείνει μάλιστα και την τουριστική αξιοποίησή του. Όπως και να έχουν τα πράγματα, έχουμε ένα ακόμη όμορφο παράδειγμα (α) για τους *τρόπους διαχείρισης της παράδοσης* σήμερα, του «αρχαιοελληνικού φολκλόρ»,²⁶ για την παράδοση ως *εμπόρευμα*, και (β) για την *αμφισβήτηση οριακών τόπων*, ως τόπων

ευρισκομένων στο μεταξύ, όπου η επικράτεια του ενός εισέρχεται σ' αυτήν του άλλου, άρα αμφισβητούμενων, πηγής προστριβών, όπως διδάσκει η θεωρία περί των ορίων.²⁷

Μια και έγινε λόγος εδώ περί ονομάτων και παραδόσεων ας μείνουμε λίγο στην ιστορία των ονομάτων του χωριού και κυρίως στην επιλογή του σημερινού του (επελέγη το 1927). Αυτή η επιλογή λειτουργεί στον Ι.Α.Χ. απολυτρωτικά, αφού οριοθετεί ασφαλώς μια νέα αρχή για το χωριό του, είναι γι' αυτόν μια *διαβατήρια στιγμή*,²⁸ ένα *πέρασμα* από μια κατάσταση σε μια άλλη, στην ανάλυση της οποίας βρίσκεται ασφαλώς «πεδίο δράσης» και η έννοια της *μεθοριακότητας* του V. Turner.²⁹

Υπενθυμίζω εν ολίγοις ότι το όνομα είναι μια *κοινωνική ταξινόμηση* (για πρόσωπα, ομάδες, χωριά, κ.λπ.). Δίνοντας όνομα σ' ένα χωριό -ή αλλάζοντας αυτό που του έχει δοθεί³⁰- του αναγνωρίζεις μια *νέα μορφή κοινωνικής ύπαρξης*, το *ξαναγεννάς*, αφού αυτό λειτουργεί ως *σύμβολό* του, είναι ο φορέας της νέας του *ταυτότητας*. Ακούοντας το *Κόρωνος* «βλέπεις» μέσα σ' αυτό να «*ξαναζούν*» συγκεκριαστικά ο *πολιτισμός και η ιστορία* του, είναι - μ' άλλα λόγια - σημείο πολιτισμικής νοσηματοδότησης, ανατρέχεις αμέσως σε αρχαίες νύφες και θεούς, συνδέεις το χωριό αδιαίρετα στην ιστορική σου συνείδηση, *ταυτίζεις* το παρελθόν με το παρόν λες και δεν μεσολάβησαν ανάμεσά τους αιώνες! Έτσι, ανάγοντας το όνομα του χωριού στον *μυθολογικό χρόνο* διευκολύνεται η *τοπική συλλογική μνήμη* να θεωρήσει ακίνητο τον ιστορικό χρόνο, να συνδέσει νοερά στη συνείδηση του Κορωνιδιάτη το παρόν με το αρχαιοελληνικό παρελθόν, να του δώσει την αίσθηση της συνέχειας *έν τόπω καί χρόνω*.³¹ Είναι η γνωστή πανίσχυρη δύναμη του ονόματος, όπως διδάσκει η σύγχρονη Λαογραφία.³²

Ας επανέλθουμε όμως στην κοινωνική ζωή του χωριού. Από τα στοιχεία που τη συνθέτουν, ο Ι.Α.Χ. επιμένει στον κύκλο της *θρησκευτικής λατρείας*, κυρίως στην παρουσίαση των εθίμων των μεγάλων εορτών του έτους, των μεγάλων στιγμών της ανθρώπινης ζωής (γάμου, στίχ. 3335 κ.ε.), στον «ιερό χρόνο» δηλαδή του παραδοσιακού ανθρώπου, αλλά και στην ψυχαγωγία. Περιγράφει τον πλούτο των παραστατικών εθίμων των Χριστουγέννων, του Νέου Έτους, της Αποκριάς, του Πάσχα, του Κλήδονα, της Πληθερής κ.ά. Τα περιγραφόμενα έθιμα, όμοια εν πολλοίς με αυτά των υπόλοιπων βόρειων ναξιακών χωριών, με τις επί μέρους παραλλαγές τους χρωματίζουν διαφορετικά το «κοινό», συνθέτουν την υπαρκτή *ετερότητα* του ναξιακού πολιτισμού,³³ αλλά και αποδεικνύουν το υψηλό επίπεδο του μικροτοπικού πολιτισμού, το *πολιτισμικό ήθος* της συγκεκριμένης κοινότητας.

Η ψυχαγωγία της Κυριακής (σε ιδιωτικό ή δημόσιο χώρο) ήταν επίσης σύνθηδες στοιχείο του ελεύθερου χρόνου τους. Ο λαϊκός ποιητής εξαίρει ιδιαιτέρως ένα ακόμη στοιχείο της *κορωνιδιάτικης ταυτότητας*: την αγάπη για τη μουσική και τη



Εικ. 2 Γαμήλια πομπή

διασκέδαση. Απαριθμεί 25 οργανοπαίκτες (στίχ. 1255 κ.ε.), θεωρεί τον αριθμό τους μεγαλύτερο - κατ' αναλογία του πληθυσμού - στη Νάξο, χαρακτηρίζει το χωριό του χοροδιδασκαλείο, που διαιώνιζε τη μακρόχρονη χορευτική του παράδοση ως καθημερινή άσκηση και ως τρόπο ζωής. Δεν είναι τυχαίο ότι οι Κορωνιδιάτες έχουν τη φήμη καλών χορευτών, ότι έχουν ιδιαίτερο τρόπο αυτοέκφρασης κατά την χορευτική μέθεξη, ότι αποδέχονται ευνοϊκά τα «ακκληρήματα» Ταντουλάδες και Κουνίτες³⁴ που τους προσήψαν οι γείτονές τους, εξ αιτίας ακριβώς αυτής της ιδιαιτερότητάς τους:

*Κι αν πεις και για τα όργανα, τακίμια και τακίμια
παίζανε κάθε Κυριακή, όλα τα χρόνια κείνα.
Αλίμονο να χάνανε μια τέτοια ευκαιρία
τη μεγαλύτερη γιορτή, χωρίς αμφιβολία (στ. 1025-28).*

Κάθε φθινόπωρο, όταν οι σμυριγλάδες πληρώνονταν τον μόχθο ολόκληρης της χρονιάς, η οικονομική ευμάρεια των κατοίκων προσήλκυε στο χωριό δεκάδες περιφερόμενους εμπόρους, τεχνίτες, καλόγερους, τσιγγάνους με ταμπούργλο και αρκούδα, «μοιρατζιούδες» – προφήτισσες, κ.ά. Το χωριό έμοιαζε να οργανώνει καθημερινά ανεπισημάτως εμποροπανήγυρη, όλοι οι δρόμοι γύρω από το γεφύρι (ένας ακόμη κατ' εξοχήν κοινωνικός χώρος του) γέμιζαν με εμπορεύματα, είδη προικός, φετίχ της γυναικείας ομορφιάς, ρολόγια, υφάσματα, κλωστές, κ.ά.

Το πανηγύρι, κυρίως της Αργοκοιλιώτισσας,³⁵ ήταν η κορυφαία στιγμή της θρησκευτικής ζωής του χωριού. Είναι γνωστός ο πολυσχιδής χαρακτήρας των πανηγυριών (θρησκευτικός, κοινωνικός, οικονομικός, ψυχαγωγικός).³⁶ Θεωρούμε

(στίχ. 3751-52), ο οποίος (κατά τον ίδιο πάντα) προβάλλει ως *αυτονόητη* δημιουργία (ως *ιστορική πολιτισμική συνέχεια*) σ' έναν χώρο όπου «έδρασαν» στο παρελθόν ο Απόλλωνας και ο Διόνυσος, οι θεοί του Έρωτα, του Φωτός, της μουσικής και του Ωραίου.

Μπορούσε ο τόπος μας αυτός σ' αυτά να υστερήσει; (στίχ. 3765)

διερωτάται ρητορικά ο ποιητής και συνδέει πάλι αιτιοκρατικά, με άλλο ένα «ισχυρό αποδεικτικό στοιχείο», το παρόν με το *αρχαιοελληνικό παρελθόν* του χωριού του (η τοπική μυθολογία της καταγωγής). Για την ιστορία της υπόθεσης αναφέρω σύντομα ότι:

- τις παραμονές των καλλιστείων συντάχθηκε και κυκλοφόρησε προκήρυξη για τον διαγωνισμό σ' όλο το χωριό, στην οποία οριζόταν τα κριτήρια για τις μέλ- λουσες να συμμετάσχουν,
- καταρτίστηκε ελλανόδικος επιτροπή από 25 μέλη, ανάμεσα στα οποία ο πρόε- δρος, ο γιατρός, ο αστυνόμος του χωριού και ένας ξένος, για μια πιο αντικει- μενική απόφαση της κριτικής επιτροπής,
- οι υποψήφιοι ήταν τελικά δεκατρείς, η μία καλύτερη απ' την άλλη, πανέμορ- φες κοπέλες, που εμφανίστηκαν με τη συνήθη τους καλοκαιριάτικη ενδυμασία,
- άλλη μια φορά οι Κορωνιδιάτες δυσκολεύτηκαν να ομονοήσουν για την τελική απόφαση, γεγονός που κάνει τον λαϊκό ποιητή να επαναφέρει στο προσκήνιο ένα από τους αποδιδόμενους στους συγχωριανούς του στερεοτυπικούς χαρα- κτηρισμούς: ασυνεννόητοι (πρβλ. πιο κάτω).

Ένα ακόμη στοιχείο *νεωτερικότητας* ήταν η παρουσία γηγενούς φωτογράφου στο χωριό, του Γιάννη Γληνού, ενός ακόμη απτού δείγματος της οικονομικής και κοινωνικής του ακμής. Η περιγραφή του τύπου της φωτογραφικής του μηχανής (στίχ. 1901-1909), του τρόπου εργασίας του, του «στησίματος» των υπό φωτογρά- φηση συμπατριωτών του, των εξαρτημάτων της δουλειάς του, των σχέσεων που ανέπτυξε με το κοινό (στίχ. 1895 κ.ε.), τα πριν και τα μετά μιας φωτογράφισης, ο ρόλος του ως δέσμιου και εκφραστή ταυτοχρόνως των αξιολογήσεων της *κοινο- νίας* του της οποίας ήταν μέλος, η μελέτη της λαϊκής αισθητικής μέσα από τη φω- τογραφία, η τελευταία δηλαδή ως *ιστορικό και πολιτισμικό* γεγονός παρουσιάζουν αξιόλογο ενδιαφέρον για τη Λαογραφία.⁴³ Παραθέτουμε σύντομα αποσπάσματα:

*Μα τώρα ας ακούσουμε τη διαδικασία
που έπρεπε να τηρηθεί για μια φωτογραφία.
Συνήθως όλοι βγάζανε την οικογένειά τους
γονείς, συζύγους, προ παντός εγγόνια και παιδιά τους.*

Απ' έξω από τις αυλές κρεμούσανε στον τοίχο
κουβέρτα καραμελωτή ή ό,τι άλλο είχαν.
Κι εκεί λοιπόν τους στήνανε, καθίζαν οι μεγάλοι
ψηλά στην μέση, χαμηλά συνήθως όλ' οι άλλοι (στίχ. 1909-18).

(...)

Ήτανε και απόλαυση μα και ταλαιπωρία
να βγει τότε ομαδική καλή φωτογραφία.
Κι αν είχες και μικρά παιδιά πώς να συγκεντρωθούνε
κι απ' τους παρευρισκόμενους να μην αποσπασθούνε,
που ήτανε «το γεγονός» όταν φωτογραφίζαν
κι οι γειτονιές εκεί κοντά όλες πανηγυρίζαν (στίχ. 1953-58).

Βεβαίως, ο άνθρωπος αυτός πρόσφερε με τις φωτογραφίες του *έξ αί* τις ακι-
νητοποιημένες στιγμές του κορωνιδιάτικου παρελθόντος, «γλύτωσε» ένα ολόκλη-
ρο κόσμο που επρόκειτο να χαθεί εντός ολίγου. Είναι τραγικό. Σαν να τον έστειλε
η Μοίρα να φωτογραφήσει σκηνές, πρόσωπα, οικογένειες ολόκληρες που εμέλλε-
το να χαθούν, σαν να έπρεπε να εμφανιστεί οπωσδήποτε, για ν' αφήσει ζωντανή
τη μνήμη τους στους οικείους και τους συγγενείς τους:

Αλλά για πές μου τη χαρά μίας φωτογραφίας
που 'ταν απαθανάτισμα κάποιας οικογενείας.
Κι ήτανε το στολίδι τους για όλη τη ζωή τους
και τηνε καμαρώνουνε και οι απόγονοί τους (στίχ. 1965-68).

Η Κόρωνος είχε ανάγκη μετά το '40 αυτά τα ασπρόμαυρα χαρτιά που «ανά-
σταιναν» αγαπημένα πρόσωπα... Για να καμαρώνουνε οι απόγονοι, ακόμη κι αν
ανήκαν στους άτυχους της υπόθεσης.... Για τους άλλους, οι φωτογραφίες του εί-
ναι ένας αναντικατάστατος τρόπος μελέτης του «παλιού», μια θαυμαστή πηγή
πληροφόρησης για τον παραδοσιακό κορωνιδιάτικο πολιτισμό,⁴⁴ ένα όμορφο
παιχνίδι ανάμεσα στην ιστορική απεικόνιση και στο συναισθηματικό, υποκειμενι-
κό νόημα κάθε φωτογραφικού ντοκουμέντου, ανάμεσα στο «αντικειμενικό φαίνε-
σθαι» και στην «υποκειμενική επένδυσή» του. Γιατί αυτό είναι το πρόβλημα με τη
φωτογραφία και την «ανάγνωσή» της.

Για την Κόρωνο η ευμάρεια μεταφράζεται και ως «πρόοδος στα γράμματα και
τις επιστήμες», ταυτοτική σχέση που δεν ισχύει απολύτως σε όλες τις κοινωνίες.
Τετρακόσια περίπου παιδιά φοιτούν στο 4θέσιο δημοτικό της σχολείο, έχει τρια-
νταοχτώ παιδιά στο γυμνάσιο περί το 1940 (στίχ. 2725), το μεγαλύτερο αναλογικά
ποσοστό απ' όλα τα ναξιωτικά χωριά κατά τον ποιητή (στίχ. 2728), που πρόκο-



Εικ. 4 Μαθητές του δημοτικού της Κορώνου στα σκαλιά της Αγ. Μαρίνας.

ψαν αργότερα σ' όλους τους τομείς της πνευματικής και κοινωνικής ζωής, όπως φαίνεται ανάγλυφα από την παράθεση του «ιστορικού» όλων των οικογενειών του χωριού.⁴⁵ Ο Ι.Α.Χ. καταχωρίζει την εξυπνάδα στα βασικά στοιχεία της αυτοεικόνας του Κορωνιδιάτη, αντιδιαστέλλοντάς την φυσικά με την *κουταμάρα* κάποιων άλλων συμπατριωτών του, αφού είναι γνωστή στη Λαογραφία η ταξινομική διαίρεση του παραδοσιακού κόσμου με βάση το εν λόγω αντιθετικό δίπολο.⁴⁶ Αναφέρεται μάλιστα και στις κυριαρχούσες ερμηνείες γι' αυτήν την υπεροχή, τον ικανό δάσκαλο και το πόσιμο νερό τους:

*Κι άλλοι λέγαν ο δάσκαλος, άλλοι πως το νερό μας
ήταν αιτία που ήτανε ξεφτέρι το μυαλό μας (στίχ. 2735-36).*

Το σημαντικό εν πρώτοις είναι πως και οι δύο παραπάνω λαϊκές ερμηνείες που αναπαράγει ο Ι.Α.Χ. δεν αποδίδουν την ευφυΐα τους σε βιολογικές ή γονιδιακές καταβολές, όπως κάνουν κάποιοι άλλοι (όνομα και μη χωριό) συμπατριώτες τους Αξιώτες. Η πρώτη από τις λαϊκές ερμηνείες είναι ορθολογιστική, η άλλη εμπίπτει αναμφίβολα στο πεδίο του υπερφυσικού, των λαϊκών δοξασιών. Εξηγούμαστε εν συντομία: η πρώτη είναι λογική και ταυτόχρονα δηλωτική μιας άλλης εποχής, τότε που η σχολική εκπαίδευση και ο δάσκαλος ήταν αλληλένδετες και αλληλεξαρτώμενες αξίες για την κοινωνία του παραδοσιακού μας πολιτι-

σμού, όταν δηλαδή ο δάσκαλος, ο ολιγογράμματος ίσως, ο φλογερός συνήθως, ο ανυστερήσας στην τάξη παιδαγωγός ήταν *συνδεδεμένος* στη λαϊκή αντίληψη με την επιτυχία ή την αποτυχία των συγκεκριμένων παιδιών της μικροκοινωνίας που αναλάμβανε να μορφώσει. Η επιτυχία των μικρών μαθητών να μάθουν τα στοιχειώδη γράμματα ή κάποιοι απ' αυτούς να πετύχουν να ανέλθουν στην επόμενη βαθμίδα εκπαίδευσης *χρεωνόταν από την επιτηρούσα μικροκοινωνία αποκλειστικά* στο δάσκαλο, *σε κανέναν άλλον*, ίσως και στον βιολογικό παράγοντα (το μεγάλο ακόμη μέχρι σήμερα θέμα της Εκπαιδευτικής Ψυχολογίας, *nurture* ή *nature*; Δηλαδή η πρόοδος του μαθητή οφείλεται σε *γενετικούς παράγοντες* ή στο *μαθησιακό περιβάλλον*;⁴⁷). Έτσι ενισχυόταν το γόητρό του και κυρίως η *ευθύνη* του, αυτή που σήμερα κάποιοι δάσκαλοι – όλων των βαθμίδων – αρνούνται να αναλάβουν, γιατί η *ευθύνη διαχέεται* σε πολλούς παράγοντες και ο καθένας απ' αυτούς κάλλιστα μπορεί να την επιρρίψει σε άλλο, αποσειόντας – *ελαφρῶ ἢ βαρύνει τὴ καρδίαν* – τις *προσωπικές* του ευθύνες. Οι παλιοί δάσκαλοι είχαν ως κίνητρα του εξαντλητικού τους λειτουργήματος την *προσωπική καταξίωση*, την *εμπράκτως αποδεικνυόμενη επιτυχία* και την *πίστη τους στην αξία της παιδείας*, ιδανικό μιας εποχής με *άλλες αξιολογήσεις* και *διαφορετικές προτεραιότητες*...

Όσον αφορά στη δεύτερη λαϊκή ερμηνεία, προείπαμε ότι ανάγεται στη σφαίρα των λαϊκών πίστεων. Όντως, πίσω απ' αυτήν μπορούμε να δούμε την πανανθρώπινη και πανάρχαια λατρεία του νερού από τον άνθρωπο, αφού οπουδήποτε, σε οποιαδήποτε λατρευτική πράξη, σε *μαγικές ενέργειες*, σε κάθε στιγμή του καθημερινού ή του «*αγιασμένου*» του χρόνου το χρησιμοποιούσε ως *πρώτο αγαθό και μέγα*, ως πηγή ζωής. Απέκτησε λοιπόν *μαγικές δυνάμεις*, *θαυματοουργές ικανότητες*, έγινε σύμβολο ζωής, σημείο αναφοράς δεισιδαιμονικών και άλλων μαγικών πράξεων, παραδόσεων, δοξασιών κ.λπ.⁴⁸. Πολυσθενές και πολυσήμαντο σύμβολο, ενώνει αλλά και χωρίζει τους δύο κόσμους, τον «*Εδώ*» και τον «*Άλλον*», πασίγνωστο μέσον εξαγνισμού. Όλοι σχεδόν οι λαοί της γης πίστευαν ότι ήταν γέννημα των εγκάτων της γης και ξεπηδά απ' αυτά. Οι αρχαίοι Έλληνες μιλούσαν για κάποια υπόγεια ύδατα που κυκλώνουν τη γη (πρβλ. τα γνωστά ποτάμια Ωκεανό, Αχέροντα, Κωκυτό), λάτρευαν τα αναβλύζοντα από τη γη νερά, τα πηγαία, τα ποταμίσια, τα θαλάσσια (αικίνητα και ποτέ στάσιμα), τις πηγές και τις βρύσες⁴⁹. Το νερό ως γέννημα της γης εξέρχεται από το σκοτάδι του μητρικού – γήινου κόλπου στο φως και επιστρέφει ύστερα από μια σύντομη ζωή και πάλι στο σκοτάδι. Έχει μέσα του τη *διπλή έννοια της ζωής και του θανάτου*,⁵⁰ διαβαίνει όρια, «*έχει γνώση*» και του Κάτω Κόσμου, είναι και *χθόνιο*, άρα είναι διευκολυντικό μέσο στο ταξίδι του αποχωρισμού, ένα μέσο *διάβασης* από μια κατάσταση στην άλλη. Το νερό λοιπόν των Κορωνιδιατών έχει – όπως όλα – τις αναγνωρισμένες από τον δεισιδαίμονα άνθρωπο του παραδοσιακού μας πολιτισμού *μαγικές ιδιότητές* του, φαίνεται όμως πως έχει και κάτι παραπάνω, κάτι το ιδιαίτερο, κατά τη δική τους θεώρηση των πραγμάτων...

Αλλά στοιχεία της κορωνιδιάτικης αυτοεικόνας, στερεοτυπικής πάντοτε υφής, που εξάγονται από το βιβλίο είναι οι *ενδοκοινοτικές συγκρούσεις*, η αδυναμία τους να ομονήσουν, να βρουν το κοινό τους συμφέρον, ένα επωφελέστερο γι' αυτούς τρόπο εκμετάλλευσης και αξιοποίησης του σμυριγλιού (στίχ. 129-140, 1087). Ο ποιητής ευθαρσώς καταλογίζει μερίδιο ευθύνης στους συγχωριανούς του για την τύχη του σμυριγλιού μετά το '30, όμως αυτό θεωρούμε ότι ουδόλως σχετίζεται με την επελθούσα «πτώση» του '40. Στα θετικά τους στερεότυπα εγγράφει το *φιλόξενο του χαρακτήρα τους* (στίχ. 141), το *πείσμα τους*, σκληρό σαν το σμυρίγλι κι αυτό (στίχ. 127-28), τη *γλεντοκόπο διάθεσή τους* (στίχ. 2793), τον *τρόπο που χορεύουν*, όπως προείπαμε, το *αγωνιστικό ήθος* που επέδειξαν στην Κατοχή και την Αντίσταση μέσα στην κόλαση της πείνας (στίχ. 5107 κ.ε.), τη *σχέση τους με τα όνειρα και τις προφητείες*,⁵¹ τη *βαθιά θρησκευτική τους πίστη* ενισχυμένη ασφαλώς από την Αργοκοιλιώτισσα (στίχ. 641 κ.ε, 8611 κ.ε.). Είναι αυτή η πίστη που, κατά τον Ι.Α.Χ., αργότερα, στις «μαύρες μέρες» του χωριού, στήριξε τον εξαθλιωμένο λαό και απεσόβησε τα χειρότερα γι' αυτόν. Είναι βεβαίως η Αργοκοιλιώτισσα το αιώνιο σύμβολο της *επιστροφής στο κυρίαρχο αξιακό σύστημα της κορωνιδιάτικης μικροκοινωνίας*, σημείο αυτοαναφοράς κάθε Κορωνιδιάτη, παλαιότερα και σήμερα. Ο καθηγητής Κάρολος Στιούαρτ θεωρεί πως μια από τις προφητείες, αυτή που προμαντεύει ότι η Κόρωνος θα γίνει μεγάλη πόλη και η Αργοκοιλιώτισσα παγκόσμιο προσκύνημα (όταν ανακαλυφθεί το εικόνισμα και της αγίας Άννας) προσφέρει στους ανθρώπους της «*ένα μέσο να συμβιβαστούν με τη σημερινή παρκαμή της εξορυκτικής βιομηχανίας [του σμυριγλιού], γνωρίζοντας ότι οι ικανότητες τους αποτελούν μέρος ενός θεϊκού σχεδίου και πρέπει να διατηρηθούν*».⁵² Είναι επίσης το *Προσκύνημά της* (κατά τον ποιητή) ο μοναδικός σχεδόν παράγων ανορθώσεως του κύρους και της οικονομίας του χωριού σήμερα (μαζί με την μειωμένη κατά πολύ τώρα πια εξόρυξη της σμύριδας), η μοναδική διέξοδος του χωριού (στίχ. 10227-28) προς την ανάκαμψή του. Ιδού η άλλη ενδιαφέρουσα πλευρά του πολύπλευρου φαινομένου της *θρησκευτικής συμπεριφοράς* του σύγχρονου νεοέλληνα, όπως την παρουσιάζει ένα βαθύτατα θρησκευόμενο άτομο.⁵³

Η *θέση της γυναίκας* στην κορωνιδιάτικη κοινωνία δεν έχει μελετηθεί επιστημονικά. Θεωρούμε ότι πρόκειται για μια ενδιαφέρουσα περίπτωση, που συνδέεται και πάλι με τον *χαρακτήρα της οικονομίας του χωριού*. Ο αποκλειστικά *μονοπρόσωπος χαρακτήρας* της, οι ελάχιστες αγροτοασχολίες άφηναν στις γυναίκες ως *μοναδική απασχόληση* τα της διαχείρισεως του οίκου και τα της ανατροφής των παιδιών τους. Η «ρητορική» των Κορωνιδιάτων και του Ι.Α.Χ. ισχυρίζεται με υπερηφάνεια

..... πως μόνο στο χωριό τους
μόνη τους απασχόληση είν' το νοικοκυριό τους (στίχ. 2862-63).

Αυτό το τελευταίο βέβαια το διεκδικεί *κατ' αποκλειστικότητα* για το δικό της χωριό μια άλλη αξιότιμη ερευνήτρια (σε σχετική εργασία της). Η ουσία είναι πως και στα δυο ορεινά χωριά οι ίδιες σχεδόν οικονομικές συνθήκες διαμόρφωσαν παρόμοιες στάσεις των κοινωνιών τους έναντι των γυναικών και παγίωσαν συγκεκριμένους ρόλους γι' αυτές. Αυτό δεν σημαίνει βεβαίως ότι οι γυναίκες τους περιορίστηκαν στα του οίκου. Με το συγκεκριμένο λαογραφικό μας παράδειγμα αποδεικνύουμε (άλλη μια φορά) ότι στον παραδοσιακό πολιτισμό υπήρχε μεν πανταχού παρούσα η αίσθηση της ανδρικής κυριαρχίας, όμως *κατ' ουσίαν* η πραγματική εξουσία βρισκόταν στα γυναικεία χέρια, με τις κατά τόπους ιδιομορφίες και διαβαθμίσεις.⁵⁴ Η θεωρία του «εξ απαλών ονύχων» κοινωνικού καθορισμού του γυναικείου φύλου, η δήθεν διάκριση δηλαδή που του επιβλήθηκε από την αντίστιξη δημόσια # ιδιωτική σφαίρα (public and domestic sphere⁵⁵) και τις απέκλειε στο σπίτι, αποξενώνοντάς τις από ό,τι σχετιζόταν με το «δημόσιο» ή το «πολιτικό», δεν ισχύει στην καθολική διάσταση που θέλουν να της δώσουν κάποιοι ερευνητές, ή αλλιώς, τον τελευταίο καιρό έχει επανειλημμένα αμφισβητηθεί. Διότι: (α) δεν υπάρχει πιο «κοινωνική» σφαίρα από την οικογενειακή ζωή που οργάνωνε και διηύθυνε η «παλιά» γυναίκα του χωριού, όπως έχουν αποδείξει προ πολλού η Ern. Friedl,⁵⁶ π.χ., και άλλοι ερευνητές. Αντιλαμβανόμαστε ποια δύναμη, ποια εξουσία ενείχαν η ανατροφή, η κοινωνικοποίηση, η διαμόρφωση του όλου ψυχοσωματικού κόσμου του νέου ανθρώπου που της είχαν αποκλειστικά ανατεθεί, (β) η καλή ή κακή φήμη του έλληνα πατέρα, αδελφού, συζύγου (ας μείνουμε στον τελευταίο) οικοδομείται στη συλλογική πρόσληψη της εικόνας της γυναίκας του, εκείνη, εκούσα-άκουσα, προβάλλει ως εκπρόσωπός του στην κοινωνία, στο «κοινωνικό» - «πολιτικό» σκέλος που «παραδοσιακά» εκφράζει ο άνδρας, (γ) ο οίκος, ο χώρος εργασίας της γυναίκας, είναι και χώρος κοινωνικής αναπαραγωγής, όπου οι άνδρες αναπαύονται, περιθάλπονται από τις γυναίκες τους «για να είναι σε θέση να επανέλθουν στη δημόσια σφαίρα της εκμετάλλευσης και του ανταγωνισμού»· αυτές επίσης τους υποθάλπουν την τάση να υποχωρούν στις πιέσεις που δέχονται από τον έξω κόσμο ή να αντιστέκονται σ' αυτές,⁵⁷ μια ιδιαίτερη πτυχή της συνάρθρωσης της δημόσιας σφαίρας με τον «ιδιωτικό» οίκο, ή (δ) ας θυμηθούμε (ενδεικτικά) τη δημόσια παρουσία της γυναίκας μέσα από τις θρησκευτικές της δραστηριότητες (πάγκοινη στην Ελλάδα διαπίστωση), από το δημόσιο χαρακτήρα των διάφορων επιτελέσεων της (λόγων και πράξεων) κατά τη γέννηση, το γάμο, το θάνατο, την ασθένεια, κ.λπ. Όλες οι μεγάλες στιγμές της ζωής του παραδοσιακού ανθρώπου ήταν συνδεδεμένες με τη γυναίκα, μπορούμε άφοβα να μιλάμε για τον «γυναικείο χαρακτήρα της ζωής μας», κι ας βαυκαλίζεται η ανδρική «ρητορική» για το αντίθετο με την αυταπάτη της υπεροχής της, (ε) ας δούμε τη γυναικεία παρουσία ακόμη και μέσα απ' αυτήν την πολιτική, την πολιτολογία καλύτερα (το ανδρικό προνόμιο) όπως έχουμε ξαναγράψει αλλού για την περίπτωση

των Γλιναδιωτισσών,⁵⁸ (στ) ασφαλώς και ήταν οι γυναίκες εν πολλοίς ετεροκαθοριζόμενα άτομα, όχι όμως τόσο από τη συζυγική επιβολή, όσο από τη συλλογική εμπειρία, από την περιρρέουσα ατμόσφαιρα, την κοινωνικοποίησή της, ασχέτως αν σήμερα και η θεωρία αυτή βάλλεται με ισχυρά επιχειρήματα, αφού δίδεται ειδικό βάρος πλέον όχι μόνον στην *κοινοτική, συλλογική ταυτότητα*, αλλά και στη μελέτη του *Εαυτού*, ένα πολύ ενδιαφέρον αναστοχαστικό θέμα για τη Σύγχρονη Λαογραφία.⁵⁹

Η «πτώση» του χωριού (για να περάσουμε στο β' σκέλος της εργασίας μας) αντανακλάται στη συλλογική ζωή, οικονομική και κοινωνική. Ως αίτιό της παρουσιάζεται από τον ποιητή ο Β' Παγκόσμιος Πόλεμος (στίχ. 3775-76), ο οποίος επέφερε τη διακοπή της εκμετάλλευσης και εμπορίας του σμυριγλιού. Κόπηκε επί τέσσερα έτη ο ομφάλιος λώρος της κοινωνίας με την πηγή της ζωής της, και οι υπόλοιπες οικονομικές παράμετροι του χωριού δεν μπόρεσαν, παρά μόνο για ελάχιστο διάστημα, να ανταποκριθούν στις ανάγκες της ζήτησης για τροφή.

Οι Κορωνιδιάτες δεν διαισθάνθηκαν, ήταν αδύνατο, την επερχόμενη συμφορά. Πίστεψαν - αντιθέτως - ότι θα ξανασυμβεί το ιστορικό ανάλογο του Α' Παγκοσμίου Πολέμου. Τότε, όταν οι Γάλλοι κατείχαν τα σμυριδωρυχεία, αύξησαν την ποσότητα της εξόρυξης (στ. 9823 κ.ε.),⁶⁰ εφοδίαζαν τους κατοίκους του χωριού με τρόφιμα, τους εξαίρεσαν μάλιστα από την επιστράτευση. Μια ακόμη πρόσκαιρη συγκυρία ανέτρεψε τις φρούδες ελπίδες τους: η προσωρινή αύξηση της ζήτησης του σμυριγλιού από το 1937 μέχρι το 1940. Δεν υπολόγισαν ποτέ ότι οι δύο κύριες χώρες απορρόφησής του, Ιταλία και Γερμανία, δεν θα αγόραζαν ούτε ένα τόνο την αμέσως επόμενη πενταετία.

Η επιστροφή αρκετών μεταναστών Κορωνιδιατών στο χωριό, λόγω του επικείμενου πολέμου, η αύξηση του πληθυσμού του (το 1940 φθάνει τους 1903 κατοίκους), ο αποκλεισμός του αργότερα από τους Ιταλούς επέτειναν το πρόβλημα. Το πρώτο καλοκαίρι της Κατοχής, με τα υπάρχοντα αποθέματα τροφών, τα φρούτα, τα λαχανικά, πέρασε υποφερτά. Τα προβλήματα άρχισαν από το φθινόπωρο του 1940 και κορυφώθηκαν το 1944. Οι Ιταλοί έκαναν επίταξη της μισής παραγωγής, έκλεβαν ασύστολα ό,τι έβρισκαν, οι τροφές εξαντλήθηκαν, η παραγωγή στέρεψε, το κρύο αποδεκάτιζε... Άρχισαν πλέον να ξεπουλούν ό,τι είχαν με αντάλλαγμα λίγο φαγητό: τα ρούχα τους, τις πλούσιες προίκες τους, ακόμη και τους τσίγκους από τις στέγες των κατοικιών ή τις πόρτες τους. Η λεπτομερής αναφορά του ποιητή στα είδη που ξεπουλούσαν για να εξοικονομήσουν τα προς την επιβίωση δίνει αφ' ενός το μέγεθος της ευμάρειας του χωριού, αφ' ετέρου το μέγεθος της πίκρας και της απέχθειάς του για κείνους που εκμεταλλεύτηκαν την οδυνηρή τους θέση (στ. 9253 κ.ε., 9437 κ.ε.). Οι φορείς της φιλανθρωπίας (πλην ελαχίστων εξαιρέσεων), η Εκκλησία, οι έμποροι που απομυζούσαν τον κόπο τους επί δεκαετίες, οι

πολιτικοί ήταν απόντες από το δράμα τους. Αργότερα ο Ερυθρός Σταυρός μοίρασε λίγα τρόφιμα, σαφώς πολύ λιγότερα των αναγκών, τα οποία μάλιστα δεν διανεμήθηκαν ακριβοδικαίως (στίχ. 4800-01 και 9313-16). Κάποιοι Κορωνιδιάτες έφυγαν και εγκαταστάθηκαν στα Λιβαδοχώρια, στη Χώρα, άλλοι - με άδεια των Ιταλών - έφυγαν για την Αθήνα, τη Λάρυμνα, το Λαύριο, για να εργαστούν στα εκεί μεταλλεία. Οι σκηνές φιλανθρωπίας και αλτρονισμού μεταξύ των αποδεκατιζόμενων Κορωνιδιατών που περιγράφει ο Ι.Α.Χ. είναι ανεπανάληπτες.⁶¹ Η σκηνή της πάλης των όρνιων με τους λιμοκτονούντες κατοίκους για το ποιος θα απολαύσουν το ψόφιο γέριχο μουλάρι είναι τραγική (στίχ. 4649-90). Τελικός απολογισμός 377 τουλάχιστον νεκροί. Σ' αυτούς εξ άλλου είναι αφιερωμένο από τον λαϊκό ποιητή και το βιβλίο - πηγή μας:

*Εις τους νεκρούς της Κατοχής, της πείνας της Κορώνου
αφιερώνεται το παρόν, μετα μεγίστου πόνου (σελ. 7).*

Το μέγεθος της «πτώσης», του ολέθρου, συμπυκνωμένο σε λίγους στίχους:

*Θυμάμαι τότε το χωριό, τέλη σαράντα τρία
που ζούσε στα κουρέλια του μες στην πανωλεθρία...
Ο κόσμος ήταν αραιός, πολλοί είχανε φύγει,
ξεσκεπασμένα ήτανε τα σπίτια απ' τσι τσίγκοι...
Ξεπόρτωτα, ερείπια και μισογκρεμισμένα
εχάσκανε τα πιο πολλά, εγκαταλελειμμένα (στίχ. 4829-34).*

Αντί άλλου επιλόγου: τι επακολούθησε την πτώση του 1940-44; ορθοπόδησε και πώς το χωριό; Σε ποιο βαθμό; ποιες ήταν οι στρατηγικές επιβίωσης που μετέτληθε η ορεινή αυτή κοινότητα για να ενταχθεί στο μεταπολεμικό ναξιακό γίγνεσθαι, ποιοι οι παράγοντες που επέτρεψαν την επιβίωσή της, ποιες «λογικές προσαρμογές» εφάρμοσε, ποιες αλλαγές επήλθαν στην οικονομική και κοινωνική της ζωή, ποιος ειδικά ο ρόλος της κορωνιδιάτικης διασποράς και των πολιτιστικών της συλλόγων; Η μελέτη της νεωτερικότητας στα ήθη και έθιμα του λαού της, στο περιβάλλον της (δομημένος και παραγωγικός χώρος), ο ρόλος της στο νέο (τοπικό) διοικητικό σύστημα, οι προοπτικές της εν όψει του 21^{ου} αι. είναι μερικά ενδεικτικά ερωτήματα - υποθέματα μιας διδακτορικής διατριβής με τον επίσης ενδεικτικό τίτλο που προτείνουμε εδώ στους νέους ερευνητές: *Η Κόρωνος από τα μεταπολεμικά χρόνια μέχρι το τέλος του 20^{ου} αι.* Το θέμα λείπει από τη ναξιακή βιβλιογραφία και η Κόρωνος δικαιούται κάποτε να το ιδεί ολοκληρωμένο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- ¹ Υπέρ τους 10.000 στίχους. Ως προς το θέμα του γλωσσικού του ύφους είναι ολοφάνερο ότι δεν μπόρεσε να απαλλαγεί από την πίεση που του ασκεί η επιβαλλόμενη επίτευξη της ομοιοκαταληξίας (το άκρον άωτον της λαϊκής ποίησης), γεγονός που μερικές φορές τον αναγκάζει να υποτάσσει σ' αυτήν άλλες παραμέτρους της. Έτσι, δίπλα στα ακραιφνή διαλεκτικά γλωσσικά στοιχεία ή σ' αυτά της δημοτικής εντοπίζουμε καθαρευουσιάνικους τύπους και εκφράσεις, κάποιους παρατονισμούς, τεχνητές παραποιήσεις κ.ά. προκειμένου να επιτευχθεί η τέλεια ομοιοκαταληξία. Πρβλ. σχετικές παρατηρήσεις για το στιχούργημα του αιμνήστου πατέρα του (σχετικό με τη σύλληψη και φυλάκιση κάποιων συμριδεργατών το 1917) στο Μ. Σέργης, *Μια ανέκδοτη όψια του ναξιωτή λαϊκού ποιητή Αντώνη Χουζούρη. Λαογραφική μελέτη*. Πρόλογος Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Αθήνα 1996, 48 κ.ε.
- ² Έκδοση Συλλόγου Κορωνιδιατών Νάξου, Αθήνα 1997.
- ³ Το θέμα θέτουν οι E. Hobsbawm και T. Ranger, στο βιβλίο τους *The invention of tradition*, Cambridge 1983. Τώρα βλ. στην ελληνική του μετάφραση: *Η επιινόηση της παράδοσης*, Θεμέλιο, Αθήνα 2004.
- ⁴ Για τις συχνά συναντώμενες εδώ έννοιες (α) «ταυτότητα» και τα συμπληρώματά της («πολιτισμική», «τοπική», κ.λπ.), (β) «Εμείς-Άλλοι», (γ) «τοπικότητα», «εντοπιότητα» βλ. ενδεικτικά Μ. Σέργης, *Ακληρήματα. Οι αλληλοσατιρισμοί ως όψεις της ετερότητας στην αρχαία και τη νεότερη Ελλάδα*, Α. Αναγνώστου, Αθήνα 2005 και Δήμητρα Γκέφου – Μαδιανού, *Εαυτός και Άλλος. Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών – Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Αθήνα 2003, όπου και συγκεντρωμένη ξενόγλωσση βιβλιογραφία.
- ⁵ Για το θέμα, εντελώς ενδεικτικά βλ. Ελεωνόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης: από τις πολιτισμικές αναβιώσεις στην πολιτισμική επιβίωση», στον τόμο *Λαϊκά δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφάνσεις*. Πρακτικά Α' Συνεδρίου, Κομοτηνή 25-27 Νοεμβρίου 1994, Αθήνα 1996, 133 κ.ε., υποσημ. 4. – Ρ. Μπενβενίστε – Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια – Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Αθήνα 1999. – Ζαχ Λε Γκοφ, *Ιστορία και μνήμη*, Νεφέλη, Αθήνα 1998, 87 κ.ε. – Ευ. Αυδίκος, «“Το κατοίκι αν πηδήσει το μαντρί, θα βρει να φάει πολύ”». Ζώντας στην οδό Άβαντος, στο χώρο εκείθεν της γραμμής», στον τόμο *Οι Ρομά στην Ελλάδα*, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα 2002, 185-229.
- ⁶ Πρβλ. W. Ong, *Προφορικότητα και εγγραμματοσύνη*, μετάφρ. Κ. Χατζηκυριάκου, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2001, 16.
- ⁷ E. R. Leach, «Ritual», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, v. 13, D. L. Sills (edr), The Macmillan Company & The Free Press, N. York, 520-526. Ας τονιστεί εξ αρχής πάντως ότι «ακόμη και ανάμεσα σ' αυτούς που έχουν ειδικευτεί σ' αυτόν τον χώρο [της τελετουργίας] υπάρχει μεγάλη διαφωνία ως προς το πώς πρέπει να χρησιμοποιείται ο όρος τελετουργία και ως προς το πώς πρέπει να γίνεται αυτός αντιληπτός» (E. R. Leach, «Ritual», ό.π., 526). Βλ. τώρα Μ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19ου αιώνα – 1923). Γέννηση, γάμος, θάνατος*, Ηρόδοτος, Αθήνα, 2007 (υπό έκδοση).
- ⁸ Ιω. Αντ. Χουζούρης, *Παναγία η Αργοκοιλιώτισσα, Ιστορία σε λαϊκούς στίχους*, Αθήνα 1996. – Τα δεκάδες άρθρα Ναξίων - και μη - λογίων στο ομότιτλο περιοδικό που εκδίδει το *Ιερό Προσκύνημα της Παναγίας της Αργοκοιλιώτισσας*. – Γ. Μαστορόπουλος, *Περί των συνοδικών εγγράφων της Αργοκοιλιώτισσας*, έκδοσις Συλλόγου Φίλων των Εκκλησιαστικών Μνημείων Νάξου «Ο Φωτοδότης», Αθήνα 1998.

- ⁹ Για τον ορισμό της έννοιας *τάμα* βλ. ενδεικτικά J. Dubish, *Το θρησκευτικό προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα. Μια εθνογραφική προσέγγιση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, 115 κ.ε.
- ¹⁰ Μ. Σέργης, «Η "Αργοκοιλιώτισσα" του Γλινάδου ως αφορμή για κάποιες σκέψεις περί του λαϊκού μας πολιτισμού», *Αργοκοιλιώτισσα. Η Παναγία τους Νάξου*, τχ 4 (Ιούλιος - Σεπτέμβριος 1996), 20-23.
- ¹¹ Ευ. Αυδίκος, «"Το φάντασμα της Πορτίτσας": Η κοινωνική λειτουργία του υπερφυσικού και το αγροτοαστικό δίπολο», *Εθνολογία* 9/2001, 167-189.
- ¹² Βλ. ενδεικτικά E. Tompson, «Time, work-discipline and industrial capitalism», *Past and Present*, τ. 38 (1967), 56-97. - A. Cell, *The anthropology of time*. Berg, London, 1992. - Ιω. Καυταντζόγλου, *Ο κύκλος και η γραμμή. Όψεις του κοινωνικού χρόνου*, Εξάντας, Αθήνα 1995. - Β. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Οδυσσέας, Αθήνα 2003.
- ¹³ Κ. Νάντια Σερεμετάκη, *Παλιννόστηση αισθήσεων. Αντίληψη και μνήμη ως υλική κοιλτούρα στη σύγχρονη εποχή*, Νέα Σύνορα - Α. Α. Λιβάνη, Αθήνα 1997. - Ντιαν Άκερμαν, *Η ιστορία των αισθήσεων*, τ. 1-6, μετάφρ. Γ. Δάλκα, Ελ. Έμκε, Π. Μοσχοπούλου, Περίπλους, Αθήνα 2003.
- ¹⁴ Για τον όρο βλ. ενδεικτικά Ευ. Αυδίκος, *Χάλασε το χωριό μας χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη του Έβρου*, «Πολύκεντρο» Δήμου Τυχερού, Αλεξανδρούπολη 2002, 38, 46.
- ¹⁵ Μ. Αρχοντάκης - Γ. Γιαννούλης, *Ποίηση χαραγμένη στην πέτρα. Κοινωνική μνήμη και ποιητική με θέμα το σμυρλίγι από τ' Απεράθου και την Κόρωνο της Νάξου*, Ατραπός, Αθήνα 2001, 82 κ.ε.
- ¹⁶ Βλ. εκτενέστερα παρακάτω.
- ¹⁷ Πρβλ. G. - E. Aspraki, *Place and the politics of identity: A study of Karagatsi, Greece*, 1997, 122 κ.ε. - Μ. Σέργης, *Ακληρήματα...*, ό.π., 207 κ.ε.
- ¹⁸ Μετά το 1930 όμως, όταν άρχισε ο περιορισμός της ζήτησης, οι πιο πολλοί δεν κάλυπταν ούτε τα έξοδα της χρονιάς (στίχ. 942).
- ¹⁹ Πρβλ. την αντιστοιχία με τα οικονομικά δεδομένα του 1996 που παραθέτει ο ποιητής (στίχ. 965-73).
- ²⁰ Βλ. ενδεικτικά τα τέσσερα επόμενα άρθρα («παραδοσιακής» Λαογραφίας») όλα στο περιοδικό *Ναξιακά*, τ. 1 (1985): Ι. Θ. Κακριδής, «Επιδήμιοι αρπακτήρες», σ. 32. - Αντ. Φλ. Κατσουρός, «Αμνών ηδ' ερίφων επιδήμιοι αρπακτήρες», σ. 31. - Γ. Δ. Ζευγώλης, «Η κλεψά», σ. 34. - Ν. Κεφαλληνιάδης, «Ποιμενικά της Νάξου. Μαρτυρία από την Ποταμιά», σ. 33. - Εμμ. Ι. Ψαρράς, «Η κλεψά», σ. 35-36. Επιπλέον βλ. Γ. Δ. Ζευγώλης, «Ποιμενικά της Ορεινής Νάξου», *Λαογραφία* 15 (1953), σ. 107 κ.ε. - Ν. Α. Κεφαλληνιάδης, *Ποιμενικά της Νάξου. Επιτόπιαι συνήθειαι εξ ανεκδότων εγγράφων*. Ανάτυπον εκ της Επετηρίδος Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών, τ. Γ' (1974-78). Αθήναι 1978, σ. 447-452. - Γ. Βερώνης, *Ξεχασμένα παραδοσιακά επαγγέλματα στη Νάξο*. Αθήνα 2002, 362-368. - κ.ά. Επιστημονική θεώρηση του θέματος βλ. στις εργασίες M. Herzfeld, *The poetics of manhood: Contest and identity in a Cretan mountain village*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985. - Ο ίδιος, *Η Ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέπτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, Αλεξάνδρεια. Αθήνα 1998, 60. - P. Sant-Casia, «Η κοινωνική ληστεία στην Κύπρο τον ύστερο 19^ο αιώνα», στον τόμο Ε. Παπαταξιάρχης - Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεώτερης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, 77-112. - Μ. Αρχοντάκης - Γ. Γιαννούλης, *Ποίηση χαραγμένη στην πέτρα...*, ό.π., 70-72.
- ²¹ Πρβλ. Ευ. Αυδίκος, *Από τη Μαρίτσα στον Έβρο. Πολιτισμικές συγκλίσεις και αποκλίσεις σε μια παρέμβρια περιοχή*, «Πολύκεντρο» Δήμου Τυχερού, Αλεξανδρούπολη 1998, 104. Πρβλ. Β. Νιτσιάκος, «Συμβολικές σχέσεις και κοινωνική μνήμη: Η ανασυγκρότηση της τοπικής ταυτότητας στην Πυρσόγιαννη», στο βιβλίο Στάθ. Δαμιανάκος - Έρση Ζακοπούλου - Χ. Κασίμης, Β. Νιτσιάκος, *Εξουσία, εργασία και μνήμη σε τρία χωριά της Ηπείρου. Η τοπική δυναμική της επιβίωσης*, Πλέθρον - Ε.Κ.Κ.Ε., Αθήνα 1997, 281.
- ²² Βλ. ενδεικτικά Β. Νιτσιάκος, *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Οδυσσέας, Αθήνα 1997, 66-67. - Μ. Βαβούνης, *Εξελίξεις και μετασχηματισμοί στον Ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό*, Fragmenta. Θεσσαλο-

- νίκη 1995, 91 κ.ε. - Μ. Κομνηνού - Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.-εισαγ.), *Κοινότητα, κοινωνία και ιδεολογία. Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η προβληματική των Κοινωνικών Επιστημών*, Παπαζήσης, Αθήνα 1990, 332 κ.ε. - Ευ. Ανδίκος, *Χάλασε το χωριό μας χάλασε...*, ό.π., κυρίως 22-25, 28, 104-105, 106, 136, 195-200. - Μ. Σέργης, *Ακκληρήματα...*, ό.π., 40, 45, 46, 58, 115, 211.
- 23 Ρ. Μπάττ, «Ο μύθος σήμερα», στο βιβλίο του *Μυθολογίες-μαθήματα*, μετάφρ. Κ. Χατζηδήμου - Ι. Ράλλη, Αθήνα 1979, 201.
- 24 Μ. Σέργης, *Ακκληρήματα...*, ό.π., 44.
- 25 Οι γνωστές ως *Traditions of origin and genesis*. Βλ. σχετικά Jan Vansina, *Oral tradition*. London 1985, 21. - Μ. Σέργης, *Ακκληρήματα...*, ό.π., 46, 54, 57, 64, 65, 92, 103, 157.
- 26 Βλ. Δ. Λουκάτος, *Τα καλοκαιρινά*, Φιλιππότης, Αθήνα 1981, 164 κ.ε.
- 27 Μ. Πετρονότη, «Εισαγωγικά. Όρια και περιθώρια. Εντάξεις και αποκλεισμοί», στον τόμο Ρ. Κανταντζόγλου - Μ. Πετρονότη (επιμ.), *Όρια και περιθώρια. Εντάξεις και αποκλεισμοί*, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 2000, 11-40, όπου και πλούσια σχετική ξενόγλωσση βιβλιογραφία.
- 28 A. van Gennep, *Les rites de passage. Etude systématique des rites*, Παρίσι 1909 (αγγλική έκδοση *The rites of passage*. The University of Chicago Press, 1960). Νεκρολογίες του βλ. πρόχειρα *Λαογραφία* 17 (1957-58), 317-322, γραμμένη από τον Δ. Σ. Λουκάτο, και *Αρχαίον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού*, τ. 24 (1959), 408-414, από τον Δ. Β. Οικονομίδη. Για το θέμα βλ. τώρα Μ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο...*, ό.π., όπου παλαιότερη και σύγχρονη βιβλιογραφία.
- 29 Για την έννοια, προέκταση της θεωρίας του πρωτοπόρου στη δομική μελέτη των τελετουργιών Α. van Gennep, βλ. περισσότερα V. Turner, *Dramas, gields and metaphors: symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca 1974, 172. - Ο ίδιος, *The ritual process: structure and antistructure*, Chicago, Aldine, 1969. - Ο ίδιος, *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1967. - Ashley Kathleen M. (ed.), *Victor Turner and the construction of cultural criticism: between Literature and Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press 1990.
- 30 Για τη σημασία της ετυμολογίας στη μελέτη ενός οικισμού βλ. Γ. Σαρογηνιάνης, «Η έννοια, η γένεση και η εξέλιξη του οικισμού μέσα από την ετυμολογία των σχετικών λέξεων», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 33 - 34 (1978), 373 - 382.
- 31 Για τη γλώσσα και τη συμβολή της στην ενίσχυση της τοπικής ταυτότητας βλ. ενδεικτικά E. Sapir, *Culture, language and personality. Selected essays*. Berkeley, 1966, 16.
- 32 Δ. Β. Οικονομίδης, «Όνομα και ονοματοθεσία εις τας δοξασίας και συνηθείας του ελληνικού λαού», *Λαογραφία* 20 (1962), 446-542. - Jossiane Boutet, *Εισαγωγή στην Κοινωνιογλωσσολογία*. Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα 1984. - Μ. Γ. Μερακλής, «Σύγχρονες τάσεις της Λαογραφίας: Ένα παράδειγμα από την Κάρπαθο», στο βιβλίο του *Θέματα Λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, 37 κ.ε. - B. Vernier, *Η κοινωνική γέννηση των αισθημάτων. Πρωτότοκοι και υστερότοκοι στην Κάρπαθο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001. - Χρ. Βέικου, «Το όνομα ως όριο ανάμεσα στη φύση και στον πολιτισμό. Ανθρωπολογικό σχόλιο στο στίχο ι, 366 της Οδύσσειας», *Εθνολογία* 6-7 (2000), 467-481. - Ελ. Αλεξάκης, «Ονοματοθεσία και στρατηγικές μεταβίβασης της περιουσίας στην Κέα Κυκλάδων», στον τόμο *Η Ελλάδα των νησιών από τη Φραγκοκρατία ως σήμερα*, Πρακτικά Β' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών (Ρέθυμνο, 10-12 Μαΐου 2002), τ. Β', Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004, 365-384. - Αντ. Γεωργούλας, *Αφανείς διαδρομές. Διαφοροποίηση, ταυτότητα, ονοματοθεσία*, Gutenberg, Αθήνα 1997.
- 33 Μ. Σέργης, *Ακκληρήματα...*, ό.π., 183 κ.ε.
- 34 Μ. Σέργης, ό.π., 212.
- 35 Βλ. ενδεικτικά Ch. Stewart, «Τα όνειρα θησαυρών ως ασυνείδητες ιστοριοποιήσεις», στον τόμο Χρ.

- Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Αλκής Κυριακίδου - Νέστορος*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2001, 120-127. – Ο ίδιος, «Οι Ονειρευόμενοι. Τα γεγονότα του 1930 στην Κόρωνο», *Αρχαιολογία*, τχ 80 (Σεπτέμβριος 2001), *Το όνειρο στη νεώτερη Ελλάδα*, 8-14.
- 36 Μ. Βαρβούνης, «Τα πανηγύρια στη Σάμο. Παραδοσιακά μορφώματα και σύγχρονες μεταλλαγές ως συνάρτηση των κοινωνικών διαφοροποιήσεων», *Απόψεις* 12 (1994), 383-391. – Ευ. Αυδίκος, *Από τη Μαρίτσα στον Έβρο...*, ό.π., 180-187. – Ο ίδιος, *Χάλασε το χωριό μας χάλασε...*, ό.π., 134-135 και passim. Για την οικονομική διάσταση των πανηγυριών βλ. Μ. Βαρβούνης, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά και θρησκευτική λαογραφία*, Οδυσσεύς, Αθήνα 1995, 38, 82, 110. – Γ. Βοζίκας, *Το πανηγύρι της αγίας Μαρίνας στην Ηλιούπολη. Η σύγχρονη μορφή ενός πολιτισμικού φαινομένου στον ελληνικό αστικό χώρο και το κοινωνικό – οικονομικό του πλαίσιο*, δ.δ., Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Αθήνα 2006, όπου θίγονται αναλυτικά οι επιμέρους χαρακτήρες του.
- 37 Πρβλ. Μ. Σέρρης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά από το Γλινάδο Νάξου*, έκδοση Προοδευτικού Ομίλου Γλινάδου Νάξου, Αθήνα 1994, 270 κ.ε. – Ευ. Αυδίκος, *Από τη Μαρίτσα στον Έβρο...*, ό.π., 210-211. – Μ. Ψύλλα, «Οι μεταλλαγές στην τοπική κοινωνία από την εισβολή των νέων μέσων μαζικής επικοινωνίας (Η περίπτωση της οπτικοακουστικής επικοινωνίας)», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 76 (1990), 125-139.
- 38 Συνοπτική θεώρηση της κοινωνιολογίας του σώματος βλ. πρόχειρα Δήμητρα Μακρυνιώτη (εισαγ. – μετάφρ.), Erving Goffman, *Στίγμα. Σημειώσεις για τη διαχείριση της φθαρμένης ταυτότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001, 26 κ.ε. Στις σελίδες 55-58 ο ενδιαφερόμενος θα βρει ξενόγλωσση σχετική βιβλιογραφία. – Η ίδια, (επιμ., εισαγ.), *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, Νήσος, Αθήνα 2004 (στις σελ. 67-73 η ξενόγλωσση βιβλιογραφία). – Σωτήρης Δημητρίου, *Η εξέλιξη του ανθρώπου. V. Γλώσσα-Σώμα*, Καστανιώτης 2001, 205 κ.ε.
- 39 Βλ. αναλυτικά στην κλασική – πια – θεώρηση της M. Douglas, *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, Routledge, London 1966 Βλ. τώρα: M. Douglas, *Καθαρότητα και κίνδυνος. Μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και του ταμπού*, μετάφρ. Αίγλη Χατζούλη, Πολύτροπον, Αθήνα 2006.
- 40 Chr. Shilling, «The body and difference», στο K. Woodward (επιμ.), *Identity and difference*, 1999, 79-80.
- 41 Σωτήρης Δημητρίου, *Η εξέλιξη του ανθρώπου...*, ό.π., 244, 245.
- 42 P. Falk, «Written in the flesh», *Body and society* 1: 1 (1995), 95.
- 43 Πρβλ. Ευ. Αυδίκος, *Από τη Μαρίτσα στον Έβρο...*, ό.π., 105 κ.ε.
- 44 Μ. Μερακλής, «Φωτογραφικά», στο βιβλίο του *Λαογραφικά ζητήματα*, Χρήστος Μπούρας, Αθήνα 1989, 275. – P. Bourdieu, (ed.), *Photography: A middle brow art*, transl. by S. Whiteside, Stanford U.P., 1990. – Κ. Μπάδα, «Παλιά φωτογραφία: Μια πρόταση “ανάγνωσή της”», *Δωδώνη* 24:1 (1995), 201-214, όπου πλούσια βιβλιογραφία.
- 45 Βλ. το Γ' Μέρος του βιβλίου, σελ. 535 κ.ε. (*Οι κάτοικοι της Κορώνου*).
- 46 Μ. Μερακλής, *Ευτράτελες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1980, 9 κ.ε.
- 47 Βλ. εντελώς ενδεικτικά N. Entwistle, *The directions in educational psychology*. East Sussex, 1985. – Ο ίδιος, *Changing perspectives in education*, London, 1987.
- 48 Πόπη Ζώρα, «Συμβολική και σημειωτική προσέγγιση της ελληνικής λαϊκής τέχνης», *Λαογραφία* 36 (1993), 4 κ.ε.
- 49 Η παρουσίαση του θέματος «νερό και λαϊκός πολιτισμός» απαιτεί μια ολόκληρη μονογραφία. Ο Β. Νιτσιάκος, «Το νερό στην ελληνική λαϊκή παράδοση», στο βιβλίο του *Λαογραφικά ετερόκλητα*, ό.π., 53 κ.ε. έκανε ένα πρώτο σημαντικό βήμα, αλλά απαιτούνται κι άλλα. Βλ. επίσης, εντελώς εν-

- δεικτικά, τα πρακτικά της επιστημονικής συνάντησης (Αθήνα 1999) *Το νερό πηγή ζωής, κίνησης, καθαρισμού* που συνδιοργάνωσαν το Υπουργείο Πολιτισμού και Μ.Ε.Λ.Τ. από 12-14 Δεκεμβρίου 1997. - Μ. Γ. Μερακλής, «'Νερό φρέσκο που ξεπήδαγε από τους αιώνες': η χθόνια φύση του νερού», στο βιβλίο του *Θέματα Λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, 183-189.
- 50 Μ. Γ. Μερακλής, «'Νερό φρέσκο που ξεπήδαγε από τους αιώνες'...», ό.π., 187.
- 51 Για τα όνειρα γενικά βλ. - G. Bachelard, *L' eau et les rêves. Essai sur l' imagination de la matière*. Librairie José Corti, Paris 1997², [1942], 8. Βλ. τώρα: *Το νερό και τα όνειρα* (μετάφρ. Έλση Τσουντή), Χατζηνικολής, Αθήνα 1985. - Σ. Φρόνιτ-Ντ. Οπενχάιμ, *Όνειρα στη λαογραφία*, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Νησίδες, Αθήνα 1999. - Μ. Μερακλής, «Τυπολογία ονείρων», στο βιβλίο του *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, Καρδαμίτσα 1993, 265-270. - Δημ. Κυρτάτας (επιμ.), *Όψεις ενυπνίου. Η χρήση του ονείρου στην ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα*, Ηράκλειο 1993. - Ιω. Κυριακάκης, «Λαϊκές και επιστημονικές ερμηνείες των ονείρων. Ερμηνευτικά συστήματα και κοινωνικές σχέσεις», *Διαβάζω*, τχ 404 (Φεβρουάριος 2000), 114-119, όπου και άλλη ξενόγλωσση (κυρίως) βιβλιογραφία. - Αφιέρωμα του περ. *Αρχαιολογία*, τχ. 80 (Σεπτέμβριος 2001), *Το όνειρο στη νεώτερη Ελλάδα*. - Ch. Stewart, «Fealds in Dreams: Anxiety, Experience and the limits of social contructionism in modern Greek dream narratives», *American Ethnologist* 24 (1997), 877-894. - Ο ίδιος, «Τα όνειρα θησαυρών ως ασυνείδητες ιστοριοποιήσεις», στον τόμο Χρ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός...*, ό.π., 120-127. - Ο ίδιος, «Οι Ονειρευόμενοι. Τα γεγονότα του 1930 στην Κόρωνο», ό.π., 8-14. Εκτενή βιβλιογραφία για την πλούσια βυζαντινή παράδοση βλ. Μ. Βαρβούνης, *Όψεις της καθημερινής ζωής των Βυζαντινών από αγιολογικά κείμενα*. Ηρόδοτος, Αθήνα 1995, 95, υποσημ. 14 και 15.
- 52 Ch. Stewart, «Οι Ονειρευόμενοι. Τα γεγονότα του 1930 στην Κόρωνο», ό.π., 14.
- 53 Μ. Βαρβούνης, *Παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά...*, ό.π.
- 54 Βλ. π.χ. Μ. - Ε. Αντμάν, *Βία και πονηριά. Άντρες και γυναίκες σ' ένα ελληνικό χωριό*, Καστανιώτης, Αθήνα 1990. Ας μου επιτραπεί να εκφράσω τις αμφιβολίες μου για τα αποτελέσματα της συγκεκριμένης έρευνας.
- 55 Για τον ορισμό της έννοιας βλ. ενδεικτικά στον τόμο Δήμητρα Γκέφου - Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και Άλλος...*, ό.π., 11-181, όπου παρατίθεται όλη η σχετική προηγούμενη βιβλιογραφία, ελέγχονται απόψεις και προτείνεται νέα αναστοχαστική θεωρία για το ζήτημα.
- 56 Ernestine Friedl, «The position of women: Appearance and reality», στο Jill Dubish (επιμ.), *Gender and power in rural Greece*, Princeton University Press, 1986, 42-52. - Η ίδια, *Vassilika: A village in modern Greece*, Holt, Rinehart & Wilson, N. York, 1962, passim.
- 57 Η θεωρία της Muriel Dimen. Βλ. πρόχειρα στην Αλ. Μπακαλάκη, «Λόγοι για το φύλο και αναπαραστάσεις της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας στην Ελλάδα του 19^{ου} και του 20^{ου} αιώνα», στον τόμο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998², 553.
- 58 Μ. Σέργης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά από το Γλινάδο Νάξου*, ό.π., 247.
- 59 Τέτοια ζητήματα, όπως και τα μόλις παραπάνω, που θίξαμε - εξ ανάγκης - σε λίγες γραμμές βλ. αναλυτικά στο Δ. Γκέφου - Μαδιανού, ό.π.
- 60 Βλ. και Μ. Αρχοντάκης - Γ. Γιαννούλης, *Ποίηση χαραγμένη στην πέτρα...*, ό.π., 96.
- 61 Βλ. ενδεικτικά στίχ. 4459 κ.ε., 4589 κ.ε., 9.199 κ.ε.

