

ΛΛΟΓΡΑΦΙΑ

ΔΕΛΤΙΟΝ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΛΟΓΡΑΦΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ
ΤΟΜΟΣ ΜΑ' (41): 2007-2009

ΜΑΝΟΛΗΣ Γ. ΣΕΡΓΗΣ

Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΠΑΡΩΝΥΜΙΟΥ
ΣΕ ΜΙΑ ΝΑΞΙΑΚΗ ΑΓΡΟΤΙΚΗ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ
ΤΟΝ 20^Ο ΑΙΩΝΑ

ΑΝΑΤΥΠΟ

ΑΘΗΝΑΙ 2009

ΜΑΝΟΛΗΣ Γ. ΣΕΡΓΗΣ

Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΠΑΡΩΝΥΜΙΟΥ ΣΕ ΜΙΑ ΝΑΞΙΑΚΗ
ΑΓΡΟΤΙΚΗ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ ΤΟΝ 20^ο ΑΙΩΝΑ

1. Εισαγωγικά

Η λαογραφική βιβλιογραφία είναι γεμάτη με αναφορές σε παρωνύμια (nicknames¹) από διάφορους λαούς του κόσμου, αφού εξακριβωμένα πρόκειται για παγκόσμιο φαινόμενο². Περιοριζόμενοι στην ελληνική περίπτωση, αναφέρουμε ότι η χρήση τους είναι ευρέως διαδεδομένη στην ελληνική ύπαιθρο, ιδιαίτερα στη νησιωτική. Κατά τον H. Russell Bernard, η ευρεία

1. Προέχεται από τα μεσαιωνικά αγγλικά και σημαίνει «άλλο όνομα» (eke name), γεγονός που δείχνει την ισχυρή του θέση στην ονοματοθεσία. Πρβλ. John H. McDowell, «Toward a semiotics of nicknaming. The Kamsá example», *Journal of American Folklore* 94, no 371 (1981), 1.

2. H. Russell Bernard, «Paratsoukli: Institutionalized nicknaming in rural Greece», *Ethnologia Europea* 2-3 (1968-69), 66. –George A. Collier, Victoria R. Bricker, «Nicknames and social structure in Zinacantan», *American Anthropologist* 72 (1970), 289-302. –E. N. Cohen, «Nicknames, social boundaries and community in an Italian village», *International Journal of Contemporary Sociology* 14 (1977), 102-113. –John H. McDowell, «Toward a semiotics of nicknaming...», ό.π., 1-18. –J. Morgan (et alt.), *Nicknames. Their origins and social consequences*, Routledge and Kenan Paul, London 1979. –Th. J. Holland Jr., «The many faces of nicknames», *Names* 38 (1990), 255-272. –Ειρήνη Τουντασάκη, «Σύστημα ονοματοδοσίας και πρακτικές διαδοχής στο Αιγαίο: Η λειτουργία των παρωνυμίων σε μια ορεινή κοινότητα της Ανδρούς», στον τόμο *Άξονες και προϋποθέσεις για μια διεπιστημονική έρευνα*. Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου», Αθήνα 1995, 109-119. –Χριστίνα Πετροπούλου, «Το παρωνύμιο ως βασικό στοιχείο γενεαλογικής ταυτότητας και κοινωνικής ταξινόμησης. Η περίπτωση ενός ελληνόφωνου χωριού της Ν. Ιταλίας (Γκαλλιτσιανό)», *Επετηρίς του Κέντρου Ερευνας της Ελληνικής Λαογραφίας* της Ακαδημίας Αθηνών, τ. 28 (1999), 123-158, όπου και άλλη βιβλιογραφία, σελ. 124, υποσημ. 1.

χρήση τους στην Ελλάδα ενισχύθηκε από τρεις κυρίως παράγοντες: α. την καθυστερημένη συστηματοποίηση των ελληνικών επωνύμων, β. την πρακτική χρησιμοποίησης ονομάτων αγίων για βαπτιστικά, γ. το σχήμα της εναλλαγής πατρωνυμίας – μητρωνυμίας³.

Το Γλινάδο⁴, το λαογραφικό παράδειγμα του θέματός μας, ανήκει στην ανθρωπογεωγραφική και πολιτισμική ενότητα των Λιβαδοχωριών της Νάξου, στην περισσότερο εύφορη περιοχή του νησιού, η οποία καταλαμβάνει το κέντρο του δυτικού τμήματός του. Απέχει πέντε χιλιόμετρα από την πρωτεύουσα και με τον νέο διοικητικό χωρισμό («νόμο Καποδίστρια») ανήκει στον δήμο Νάξου.

Το χωριό απλώνεται σε υψόμετρο που κυμαίνεται από 80-113 μέτρα. Οι αρχικές κοιτίδες του συγκροτήθηκαν, εξαιτίας της πειρατείας, περί τα μέσα του 17^{ου} αι., όπως έχουμε αποδείξει αλλού⁵, σε δύο απέναντι ευρισκόμενους λόφους. Με την πάροδο των αιώνων και την αλλαγή των ιστορικών όρων κατοικήθηκε ο μεταξύ των λόφων χώρος. Το μεγαλύτερο μέρος του σήμερα βρίσκεται απλωμένο κατά μήκος του δρόμου (sur route⁶) που ενώνει τη Χώρα της Νάξου με άλλα δύο Λιβαδοχώρια (Αγερασάνι και Τρίποδες), αλλά και με όλο το υπόλοιπο νοτιοδυτικό τμήμα του νησιού, στο οποίο παρατηρείται ραγδαία τουριστική ανάπτυξη μετά το 1975.

Ο μόνιμος πληθυσμός του (απογραφή 2001) είναι 509 κάτοικοι. Με βάση τα επίσημα στοιχεία της Εθνικής Στατιστικής Υπηρεσίας παρατηρούμε ότι ο πληθυσμός του φθίνει αργά αλλά σταθερά, όχι πάντως με τον αντίστοιχο ρυθμό των ορεινών κοινοτήτων του νησιού κατά τις μεταπολεμικές δεκαετίες: 658 κάτοικοι το 1951, 655 το 1961, 598 το 1971, 563 1981,

3. H. Russell Bernard, «Paratsoukli...», ό.π., 66-67.

4. Στοιχεία για την ιστορία και τη λαογραφία του χωριού βλ. Μ. Σέργης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά από το Γλινάδο Νάξου*, Προσδετικός Όμιλος Γλινάδου Νάξου, Αθήνα 1994.

5. Μ. Γ. Σέργης, «Γλινάδο: ερημνεία του τοπωνυμίου, πρώτη ιστορική του αναφορά και οι περίεργοι οικισμοί Αγαμιτάδο, Τζιζαμός, Λουλιόδο», *Νάξιακά*, τχ 30-31 (1992), 18-23. Για τη σημασία της ετυμολογίας στη μελέτη ενός οικισμού βλ. Γ. Σαφρογγιάννη, «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.

6. Βλ. Δ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1985¹, 164.

558 1991⁷. Η μείωση δεν οφείλεται στην μεταναστευτική έξοδο, ούτε στην απουσιάζουσα κινητικότητα του ανδρικού πληθυσμού, αλλά στη μείωση της γαμηλιότητας και της γεννητικότητας, στη φυσική γήρανση του πληθυσμού και στους δεκάδες θανάτους που έχουν επισυμβεί τις τελευταίες δεκαετίες από την «επάραιτη νόσο». Η μοναδική περίοδος που παρατηρήθηκε μικρή έξαψη της *εσωτερικής* μετανάστευσης (η *εξωτερική* είναι ανάξια λόγου) ήταν η περίοδος 1961-1971, όταν μετώκησαν στην Αθήνα 4-5 οικογένειες. Αξιοσημείωτη είναι επίσης η παλιννόστηση κάποιων οικογενειών από την Αθήνα, όπως επίσης και κάποιων νέων κατοίκων του, δημοσίων υπαλλήλων επί το πλείστον. Οι τελευταίοι τη δεκαετία του '90 (σε μια εποχή απαξίωσης του χωριού και έντονης αστυφιλικής κίνησης) επιχείρησαν μια πρόσκαιρη φυγή προς την πρωτεύουσα του νησιού, αλλά επανήλθαν προσφάτως στη γενέθλια γη για μόνιμη εγκατάσταση, κίνηση που μπορεί καλύτερα να ερμηνευθεί τόσο από τη «δομική νοσταλγία των αστών»⁸, όσο και από το γεγονός ότι δεκάδες ξένοι αγοραστές εντόπισαν, εκτίμησαν και απόλαυσαν το θαυμάσιο *αγνάμι* του δικού τους χωριού, ανέδειξαν και επικύρωσαν την αξία του, οικοδομώντας πραγματικές βίλες στα μέρη που μέχρι προ τινος εκείνοι απαξίωναν...

Η συντριπτική πλειοψηφία του πληθυσμού του είναι γεωργοί, καθ' όλο το διάστημα του 20^{ου} αι. Από το 1953 κ.ε. μάλιστα η μονοκαλλιέργεια της πατάτας εκτόπισε σχεδόν κάθε άλλη καλλιέργεια, γεγονός που επέφερε ποικίλες επιδράσεις στην κοινωνικοοικονομική ζωή των κατοίκων⁹. Ασχολούμαστε δηλαδή με μια *ακραιφνώς αγροτική κοινωνία*. Εν-

7. Κ. Αεβογιάννης, «Οι δημογραφικές εξελίξεις στη Νάξο κατά τα έτη 1951-1991», *Πρακτικά του Α' Πανελληνίου Συνεδρίου με θέμα «Η Νάξος δια μέσον των αιώνων»*, Φιλιάτι, 3 - 6 Σεπτεμβρίου 1992. Επιμ. Ιω. Προμπονάς - Στέφ. Ψαρράς, Κοινότητα Φιλωτίου, Αθήνα 1994, 1066.

8. J. Frow, *Time and commodity culture*, Clarendon, Oxford 1997, κυρίως 65-101. - M. Herzfeld, *Cultural intimacy*, Routledge, London 1997, 109-138. - Ευ. Ανδρίκος, *Χάλασε το χωριό μας χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη Έβρου*, «Πολύκεντρο» δήμου Τυχερού, Αλεξανδρούπολη 2000, 38.

9. Βλ. αναλυτικά Μ. Γ. Σέργης, «Η ιστορικότητα του τοπίου. Το παράδειγμα μιας αγροτικής κοινότητας της Νάξου, 1953-2003», στα *Πρακτικά της επιστημονικής συνάντησης Η Γη, μήτρα ζωής και δημιουργίας*, που οργάνωσαν το Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης και οι Φίλοι του Μουσείου Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, 19-21 Ματίου 2004 (υπό έκδοση).

δεικτικά αναφέρουμε ότι το 1928, σε κατάλογο των μελών της, αναφέρονται όλοι ως γεωργοί πλην δύο υποδηματοποιών, δύο κτιστών και ενός μισθωτή¹⁰. Πλήρης δηλαδή η κατίσχυση του γεωργικού επαγγέλματος και ανάλογη η αποστρόφη προς τα άλλα επαγγέλματα, τα οποία χαρακτηρίζονται συλληβδην υποδεέστερα, γίνονται ταξινομική – αξιολογική βάση, για να τοποθετήσουν τους φορείς τους από άλλα ναξιακά χωριά στην κατηγορία του Άλλου, του κοινωνικά υποδεέστερου¹¹.

Ενδιαφέροντα στοιχεία για την κατανόηση των παρακάτω αναλυόμενων είναι οι εξής παρατηρήσεις:

α. Τα παλιά τοπωνύμια σε –άδος είναι όπως φαίνεται εγκαταστάσεις, μικροοικισμοί, από διευρυμένες οικογένειες (πατρογραφμική οργάνωση του χώρου). Οι πρώτοι οικιστές του Γλινάδου ήταν οι Γλινόι. Από τη φράση «μέρη των Γλινάδων» προήλθε το αρσενικό *Γλινάδος* (έχουμε πολλές ιστορικά μαρτυρημένες εγγραφές του) και το ουδέτερο *Γλινάδο*, όπως έχει διδάξει ο Χατζηδάκις¹². Εννοείται ότι στους οικισμούς αυτούς εγκαταστάθηκαν αργότερα (μέχρι και τον 19^ο αι.) επήλυδες από ναξιώτικα χωριά και από την υπόλοιπη Ελλάδα.

Σήμερα το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού του χωριού απαρτίζεται από τρεις μεγάλες οικογένειες, των Σέργγη, Δημητροκάλλη και Βενιέρη¹³, άρα η ανάγκη διακρίσεως των κατοίκων με παρωνύμιο είναι επιτακτική: τα υφιστάμενα παρωνύμια στην καθημερινότητα του χωριού εξαφανίζονται (σε πάμπολλες περιπτώσεις) τη λειτουργία του ονοματεπωνύμου, ώστε το υψηλό ποσοστό συνωνυμιών να «υπαγορευτεί» πλέον τη δημιουργία τους, για να αντιμετωπισθεί η σύγχυση της αναφοράς σε κάποιο πρόσωπο (βλ. παρακάτω¹⁴). Βεβαίως δεν θεωρούμε την παραπάνω παρα-

10. *Εκλογικός κατάλογος της Κοινότητας Γλινάδου του νομού Κιρκλάδων κωδικοποιηθείς και εκτιπωθείς βάσει των περί αναθεωρήσεως διατάξεων των αποφάσεων του Πρωτοδικείου Σύρου μέχρι και του έτους 1928.*

11. Μ. Γ. Σέργγης, *Ακλήρηματα. Οι αλληλοσατιρισμοί ως όψεις της ετερότητας στην αρχαία και τη νεότερη Ελλάδα*, Αντώνης Αναγνώστου, Αθήνα 2006, κεφ. 5.

12. Βλ. όλη τη σχετική βιβλιογραφία στο Μ. Γ. Σέργγης, «Γλινάδο: ερμηνεία του τοπωνυμίου...», ό.π.

13. Για το τελευταίο απ' αυτά, που έχει ερευνηθεί επιστημονικά, βλ. Ν. Αλιπράντης, *Γενεαλογικά της Σαντορίνης*, «Θηραϊκά Νέα», Αθήνα 2004, 84 κ.ε.

14. Ηββλ. George A. Collier, Victoria R. Bricker, «Nicknames...», ό.π., 289, 291. – Χριστίνα Πετροπούλου, «Το παρωνύμιο...», ό.π., 123, 124.

τήρηση ως τη μοναδική αιτία της δημιουργίας τους, όπως αναλυτικότερα παραθέτουμε στα επόμενα.

Όλα τα επώνυμα του χωριού, παλαιότερα (παραδεδομένα από τις πηγές) και σημερινά έχουν μορφοποιηθεί ήδη από τους 16^ο και 18^ο αιώνες. Σε έγγραφα αυτής της μακράς περιόδου (αλλά και του 19^{ου} αι.) συναντάμε τα επώνυμα Γλινός (δεν υφίσταται πλέον στο χωριό, έχουμε αποδείξει αλλού ότι ο γενάρχης της οικογένειας που μετόκησε εκεί από την Απείρανθο, έμεινε χωρίς απογόνους ήδη από τον 17^ο αι.) και όλα τα μέχρι σήμερα υφιστάμενα, όπως Βερνίκος, Βρετός, Δημητροκάλλης, Δρης, Καφεγιάς, Κασιτελλάνος, Καμπίτης, Κατσούρης, Κατούνης, Κουλαμπάς, Λαγογιάννης, Μαϊτός, Μαργαρίτης, Μαυρομαμάτης, Ορφανός, Σέργης, Σκουλάτος, Σφυρογούρας (Σφυρόερας), Τολάκης και άλλα μικρότερης εμβέλειας, τα οποία μεταβιβάζονταν πατρογοναμικά. Η σταθερή παρουσία τους εξηγείται εν μέρει και από τις γαμήλιες πρακτικές που μετέρχονταν οι κάτοικοι του ακόμη και μέχρι τη δεκαετία του 1960. Παρατηρούμε έντονη *τοπική, κοινοτική ενδογαμία*, τόσο από έγγραφα (των περασμένων αιώνων) όσο και από πληροφορητές (για τον 20^ο). Οι παραβιάσεις του ενδογαμικού κανόνα ήταν λίγες, μεμονωμένες, και κυρίως αφορούσαν στα γειτονικά χωριά Γαλανάδο και Αγερσανί, με τα οποία οι Γλιναδιώτες είχαν ανέκαθεν σχέσεις, με τους σύμφυτους και αναπόφευκτους ανταγωνισμούς τους, όπως έχουμε αποδείξει¹⁵. Τη δεκαετία του 1960 έχουμε μια ιδιαίτερη προτίμηση για τις γυναίκες που κατάγονταν από τις Μέλανες, χωριό που απέχει αρκετά από το Γλινάδο¹⁶. Όλες οι γυναίκες που παντρεύτηκαν στο χωριό χαρακτηρίζονται ξένες, προσωνυμούνται επιπλέον με το τοπωνύμιο της καταγωγής τους, και συνήθως υποτιμητικά.

Οι πηγές μας, λοιπόν, μιλούν για ελάχιστες περιπτώσεις μετοικεσίας νυφών από γειτονικά χωριά στο Γλινάδο (*πατροτοπιτικότητα -patrocity-* και εδώ, ως χαρακτηριστικό της μεταγαμήλιας εγκατάστασης). Έχουμε επίσης μαρτυρίες για σύναψη γάμων μεταξύ των συγγενικών ομάδων, για ξαδέλφια δηλαδή ακόμη και τρίτου βαθμού (οικειοθελής ή με «κλεψιές»), προκειμένου να τηρηθεί η ενδογαμία ή να ικανοποιηθούν οι προσωπικές επιθυμίες των νέων ανθρώπων, που αγνούσαν να συνανέσουν στα κοινά

15. Μ. Γ. Σέργης, *Ακληρήματα...*, ό.π., 197 κ.ε.

16. Τους λόγους αυτής της περίπτωσης δεν μπορούμε να αναφέρουμε εδώ. Σχετίζονται πάντως με την πρόσληψη του ξένου χωριού και των ανθρώπων του από το γλιναδιώτικο συνειδησιακό. Βλ. Μ. Γ. Σέργης, *Ακληρήματα...*, ό.π., 204-206.

αποδεκτά πρότυπα και στις αξίες της μικροκοινωνίας τους: προτιμούσαν τον συγχωριανό τους (η έννοια της *εντοπιότητας*) και μάλιστα τον συγγενή (η κατάργηση των άγραφων ηθικών νόμων που συνδέουν συγγένεια και γάμο) από οποιονδήποτε άλλο ξένο, θέμα που επιδέχεται πολλές ερμηνείες: από την ανάγκη να τηρήσουν τη μακρόχρονη παραδοσιακή συμπεριφορά της ενδογαμίας, μέχρι τους ψυχολογικούς λόγους, κυρίως τη θεωρία που εκλαμβάνει το γάμο ως ξενιτιά¹⁷, ή την επίκληση του γενέθλιου χώρου ως τρανής απόδειξης για τη συμμετοχή στο *ανήκειν* του χωριού, στον ορισμό του Γλιναδιώτη / Γλιναδιώτισσας, κ.τ.λ. Ως εκ τούτων, πολλοί πληροφορητές σήμερα θεωρούν —καθ' υπερβολή βέβαια— ότι «όλοι μας είμαστε λίγο-πολύ αναμεταξύ μας συγγενείς».

Για να καταστήσουμε επίσης σαφέστερα όσα ακολουθούν (την ενότητα 5 κυρίως) παρουσιάζουμε εδώ —εν ολίγοις— βασικά στοιχεία της συγγενειακής δομής και το *σύστημα ονοματοθεσίας* στο χωριό. Κατά το επικρατούν στο χωριό έθος περί την ονοματοθεσία:

◆ το πρώτο αρσενικό παιδί έπαιρνε (και παίρνει) το όνομα του εκ πατρός παππού και το πρώτο θηλυκό της εκ μητρός γιαγιάς

◆ ο πατέρας είχε τον πρώτο λόγο στην επιλογή του ονόματος του δεύτερου παιδιού. Αν ήταν θηλυκό, έπαιρνε (1) το όνομα της εκ πατρός γιαγιάς του, (2) της αδελφής του πατέρα του, της θείας του δηλαδή, ειδικά αν η τελευταία δεν είχε παιδιά ή είχε αποβιώσει (και μάλιστα σε νεαρή ηλικία). Αν το δεύτερο ήταν αρσενικό «ανάστανε» τον εκ μητρός παππού, ειδικά μάλιστα όταν η οικογένειά της δεν είχε αρσενικά παιδιά. Παρέκκλιση του κανόνα ήταν (α) να «βγάζουν» τα πεθαμένα αδέρφια τους, (β) να παίρνουν το όνομα εκείνου του αγίου στον οποίον έταζαν το παιδί πριν από τη γέννησή του ή του αγίου με την ημερομηνία εορτής του οποίου συνέπιπτε η γέννησή του, (γ) να δίνει ο ανάδοχος το δικό του, κατά το πανελληνίως σχεδόν γνωστό έθος¹⁸. Άρα, η κύρια κατηγορία απ' όπου αντλούνται τα ονόματα είναι οι ανιόντες αμφιπλευρικοί συγγενείς (οι παππούδες). Η συγγένεια λοιπόν κι εδώ, όπως και σε πολλούς άλλους Έλληνες, ανήκε στο αμφιπλευρικό σύστημα (αμφίπλευρη συγγένεια). Συμβολικά,

17. Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19^{ου} αιώνα - 1922). Γέννηση, γάμος, θάνατος*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2007, μέρος Β', όπου και η προγενέστερη σχετική βιβλιογραφία.

18. Μ. Γ. Σέργης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά...*, ό.π., 330.

η αρρενογονική συγγένεια δηλώνεται κι εδώ, με τον όρο *αίμα*¹⁹. Αν και μέχρι σήμερα δίδεται έμφαση στην πατροπλευρική συγγένεια, αυτό δεν σημαίνει πως οι συγγενείς από πατέρα και μητέρα δεν υπολογίζονται εξίσου. Ως πρόχειρη απόδειξη αναφέρουμε εδώ τις υποχρεώσεις και των δυο συγγενικών ομάδων κατά τη γέννηση, τη βάφτιση, το γάμο, το θάνατο ενός συγγενή, καθώς και στην απαγόρευση του γάμου αμφίπλευρων συγγενών μέχρι τουλάχιστον τον τρίτο βαθμό, καιτοι αυτό παραβιάστηκε μερικές φορές, όπως προείπαμε.

Το παρουσιάζόμενο υλικό είναι αποτέλεσμα επιτόπιας έρευνας τουλάχιστον δέκα ετών στο συγκεκριμένο χωριό, το οποίο τυγχάνει να είναι ο γενέθλιός μας τόπος. Θεωρούμε την πολυετή συναναστροφή μας με την οικεία μας πολιτιστική ομάδα ως ένα *μεγάλο πλεονέκτημα* για τη σύνταξη της παρούσας εργασίας (η γνωστή *αυτοαναφορικότητα* του ερευνητή), αφού μάλιστα η ιδιότητά μας αυτή ούτε μας επηρέασε, ούτε μας ταύτισε με το αντικείμενο έρευνας. Πιστεύουμε πως αποκτήσαμε το απαραίτητο συμπλήρωμα της προηγούμενης θετικής ιδιότητας, την *αποστασιοποιημένη παρατήρηση*, τη γνωστή στην επιτόπια έρευνα *αποοικείωση*, να αντιμετωπίσεις δηλαδή κατά την έρευνά σου κάτι πολιτισμικά οικείο ως μια παντελώς «ξένη περιοχή»²⁰.

2. Κατηγοριοποίηση

Η δική μας κατηγοριοποίηση βασίζεται στη ζώσα πραγματικότητα του χωριού – αντικείμενου της έρευνας (case study). Η εκ των έδρων γνώση των κοινωνικών δεδομένων της συγκεκριμένης κοινότητας και η ελισταμένη μελέτη της *λειτουργίας* των παρωνυμίων σ' αυτήν μάς υπαγορεύει να χωρίσουμε τα παρωνύμιά της σε τρεις κατηγορίες: α. στα *διακριτικά*, β. στα *υβριστικά* (στην τοπική διάλεκτο τα λένε *ξεβριδία*, δηλ. βρισιές, *ugly names* τα χαρακτηρίζει ο MacDowell²¹) και γ. στα *αταξινόμητα*. Για τις δύο πρώ-

19. Πρβλ. π.χ. Ελ. Αλεξιάκης, «Η δομή της ελληνικής οικογένειας στη Θράκη», *Μνήμων* 5 (1975), 54.

20. Για τον όρο βλ. ενδεικτικά G. Marcus – M. J. Fischer, *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago – London 1986, 137. – P. Bouvier, *Κοινωνιο-ανθρωπολογία*, μετάφρ. Ξ. Τσελέντη, Μεταίχμιο 2003, 88-90. – Ευ. Ανδίκος, *Χάλασε το χωριό μας χάλασε...*, ό.π., 29.

21. John H. McDowell, «Toward a semiotics of nicknaming», ό.π., 2. Πρβλ. και Χριστίνα Πετροπούλου, «Το παρωνύμιο...», ό.π., 135-136.

τες κατηγορίες ο Στίλπων Κυριακίδης είχε γράψει ότι αποκαλύπτουν «μίαν πτυχήν τῆς εὐτραπέλου καὶ σκαοπτικῆς ὄψεως τῆς ψυχῆς τοῦ λαοῦ καὶ τὴν περὶ τοῦ κωμικοῦ καὶ γελοίου ἀντίληψιν αὐτοῦ», καὶ ὅτι αποδεικνύονται ὡς ἓνα «ἐκ τῶν κοινωνικῶν μέσων, δι' ὧν ἐπέτυχεν ὁ λαὸς τὴν διάκρισιν τῶν προσώπων ἐν τῇ κοινωνίᾳ»²². Ἀν τὰ βαπτιστικά ονόματα καὶ τὰ ἐπώνυμα δηλώνουν τὴν κοινὰ ἀποδεκτὴ ταυτότητα τοῦ ονομαζόμενου, ἡ χρῆσις τοῦ παρωνυμίου ἀποδίδει στὸν ἀποδέκτη τοῦ μια ἄλλη ταυτότητα, μια προσοπτικὴ ταυτότητα, τὴν ὁποία ἀποδέχεται ἢ δὲν ἀποδέχεται ὁ ἐπονομαζόμενος, ἀναγνωρίζεται δηλαδὴ ἢ ἀμφισβητεῖται ἀπ' αὐτόν. Θεωροῦμε ὅτι ἡ ἀντίδρασις τοῦ θιγομένου (με ἢ χωρὶς εἰσαγωγικά) ἀποτελεῖ τὸ κριτήριον γιὰ τὴν δημόσια ἐπανάληψιν τοῦ παρωνυμίου καὶ γιὰ τὴν πιθανὴν ἐδρασίωσίν του τελικά.

Ἡ τρίτη κατηγορία συμπεριλαμβάνει τὰ παρωνύμια τῶν ὁποίων δὲν κατορθώσαμε νὰ ἀνακαλύψουμε τὴν αἰτία τῆς δημιουργίας τους, δηλαδὴ δὲν ἀνακαλύψαμε τὴ στρατηγικὴ τῆς ονοματοθεσίας, δὲν ἐντοπίσαμε ἀλλιώς τις αἰτιολογικὰς ἱστορίας (ἢ τὰ ἀνέκδοτα) πού τα συνοδεύουν²³, γιὰ νὰ ἐκλογιστοῦμε καὶ νὰ νομιμοποιήσουμε τοὺς ονοματικὰς δεσμούς που ἔχουν υιοθετηθῆ ἀπὸ τὴν προφορικὴ παράδοσις. Διαπιστώσαμε καὶ στὸ δικό μας χωρὶς ἐρευνας ὅτι ὑπάρχει σχετικὴ ἀπροθυμία τῶν πληροφορητῶν νὰ μιλῶν γιὰ τὰ παρωνύμια τοῦ χωριοῦ, τὸ θεωροῦν ἀπρεπές²⁴. Ἀν καὶ εἴχαμε πληροφορητὴ πού δὲν υπαγόταν σ' αὐτὴν τὴν κατηγορία, προσκρούσαμε σὲ ἄλλον σκόπελο: ὁ τὰ πάντα γνωρίζων στὸ χωριὸ πληροφορητὴς μας (δυστυχῶς «ἐφυγε» κι αὐτός²⁵) δὲν γνώριζε τοὺς λόγους τῆς προέλευ-

22. Στίλπων Κυριακίδης, *Ἑλληνικὴ λαογραφία. Μέρος Α' . Μνημεῖα τοῦ λόγου*. Ἐν Ἀθήναις 1965², 365. Ὁ Π. Λορεντζάτος εἶχε χαρακτηρίσει «ἐξοτερικόν» τὸν κατὰ τὸν P. Kretschmer τρόπο ταξινομήσεως τῶν παρωνυμίων (ἀπὸ ιδιότητες τοῦ σώματος ἢ τοῦ πνεύματος, ἀπὸ συνήθειες, ἐπαγγέλματα, ἀπὸ πράξεις, ἀπὸ συγκρίσεις πρὸς ἄλλα πρόσωπα ἢ πράγματα, κλπ.) ἢ αὐτόν τοῦ K. Dieterich. Βλ. Π. Λορεντζάτος, «Τὰ παρασσώδια», *Ἡμερολόγιον Μεγάλῃς Ἑλλάδος* (1922), 113, 111-117. P. Kretschmer, *Der heutige lesbische Dialekt*. Wien, 1905, 384-400. – K. Dieterich, *Sprache und Volksüberlieferungen der südlichen Sporaden*. Wien 1908, 287-290.

23. John H. McDowell, «Toward a semiotics of nicknaming...», ὅ.π., 10.

24. Πρὸβλ. Χριστίνα Πετροπούλου, «Τὸ παρωνύμιο...», ὅ.π., 153.

25. Ἦταν ὁ αἰμίμητος Γιάννης Δημητροκάλλης, ὁ *Ἀμμοσιάρης*. Ὁφείλω νὰ γράψω τὸ παρωνύμιό του γιὰ νὰ τὸν παραδώσω ταυτισμένο χωρὶς καμία ἀμφισβήτηση, ἀφοῦ στὸ χωριὸ ἔχουμε κι ἄλλους με τὸ ἴδιο ονοματεπώνυμο. Ἡ «αιτιολογικὴ ἱστορία» τοῦ παρατσουκλιῦ του οφείλεται στὴ διαφορετικὴ ἐκφορὰ τῆς λέξης *ἄμμος*

σης πολλών παρωνυμίων, τα οικειοποιήθηκε χωρίς να αναρωτηθεί ποτέ (είχε τέτοιες ανησυχίες) για την αιτία της δημιουργίας τους. Στην έρευνά μας λοιπόν ακολουθήσαμε πιστά την εντολή του Στίλπωνος Κυριακίδη, ο οποίος, ήδη από το 1925, έγραφε ότι ο λαογράφος δεν αρκείται στο να αποθησαυρίζει μόνον τα παρωνύμια, αλλά «πρέπει, όπου είναι δυνατόν, και επί τόπου να αναζητή την αιτίαν τού σχηματισμοῦ αὐτῶν. Διότι ἄλλως ὑπάρχει κίνδυνος πολλὰ ἐξ αὐτῶν νὰ μείνουν ἀνεξηγήμενα ἢ κακῶς νὰ ἐρμηνευθῶν»²⁶. Οι νεότεροι μελετητές συμφωνούν μαζί του, απλώς αναπαράγουν την ουσία των απόψεών του με σύγχρονους όρους²⁷. Κάποιοι άλλοι —σε πλήρη και πάλι συμφωνία μαζί του— επιβεβαιώνουν απλώς ότι «λίγοι συγγραφείς (...) ασχολήθηκαν με τις κοινωνικές λειτουργίες των παρωνυμίων σε ειδικά εθνογραφικά περιβάλλοντα, όπου η χρήση ψευδωνύμων είναι μέρος της πολιτιστικής παράδοσης. Τέτοια είναι η περίπτωση της ελληνικής κοινωνίας, όπου η δημιουργία παρατσουκλιών χρησιμοποιείται από πολύ παλιά»²⁸.

3. Κοινωνική λειτουργία και χαρακτηριστικά των παρωνυμίων

Το επώνυμο, το βαπτιστικό όνομα και το παρωνύμιο είναι τα τρία συστατικά στοιχεία του ονοματοδοτικού συστήματος. Ο Cl. Lévi-Strauss έχει μιλήσει προ πολλού για την *κατατακτήρια* και την *ταυτοποιητική* λειτουργία του ονόματος. Τα παρωνύμια είναι μέρος του ευρύτερου αυτού πλέγματος²⁹, είναι δηλαδή αλληλοσυμπληρούμενες μορφές ονοματοθεσίας. Τα ονοματοποιητικά συστήματα γενικά μοιάζουν με τα συστήματα *ηθικών αξιών*. Το παρωνύμιο, ως χαρακτηρισμός ενός ανθρώπου, δεν δημιουργείται από προσέγγιση της ιδεατής συμπεριφοράς μόνον, αλλά από συνεχή πραγμάτευση τού «τι συμπεριφορά πρέπει να έχει το άτομο»³⁰. Είναι προϊόν εμπειρίας και κρίσεως στη σχέση των ατόμων με διακαλυφόμενες συμβολικές αξίες, και φυσικά, επειδή κατά βάθος θέλει να σατιρίσει, προβάλ-

στο Γλινάδο και στο γειτονικό Αγερασνί, απ' όπου κατάγεται η οικογένειά του. Στο δεύτερο η έννοια εκφέρεται ως *άμμοση*.

26. Στίλπων Κυριακίδης, *Ελληνική λαογραφία...*, ό.π., 369.

27. John H. McDowell, «Toward a semiotics of nicknaming...», ό.π., 9.

28. H. Russell Bernard, «Paratsoukli...», ό.π., 66.

29. M. Herzfeld, «When exceptions define the rules: Greek baptismal and the negotiation of identity», JAR 38: 3 (1982), 299.

30. M. Herzfeld, «When exceptions define the rules...», ό.π., 289.

λει —ως επί το πλείστον— τα αρνητικά χαρακτηριστικά του κρινόμενου. Μπορεί μὲν τα παρωνύμια να περιγράφουν περιπτώσεις *κοινωνικής απόκλισης*, αλλά εμπεριέχουν *υπερβολή* στους χαρακτηρισμούς τους, ίσως συνειδητά, για να γίνουν περισσότερο σατιρικά, άρα και ευκολότερο αποδεκτά. Το τελευταίο θα εξαστηθεί —συν τοις άλλοις— και από το βαθμό εξουσίας που διαθέτει ο «εφευρέτης» του, το κοινωνικό κύρος του, που επιβάλλει τελικά τον κανόνα και ορίζει την *απόκλιση*, την *ετερότητα*.

Με βάση την *speech act theory* (του John Austin) ο John Lyons διακρίνει δύο είδη ονοματοθεσίας: *didactic* και *performative*. Στην πρώτη περίπτωση ένα όνομα αποδίδεται σε ένα συγκεκριμένο πρόσωπο μέσω μιας ήδη υπάρχουσας σύμβασης. Η δεύτερη επιτυγχάνεται με μια *speech act* που εγκαθιδρύει —κάτω από ορισμένες συνθήκες— μια ονοματική σύμβαση (*convention*), δημιουργεί έναν δεσμό μεταξύ μιας λεκτικής ετικέτας και ενός αντικειμένου που δεν υπήρχε πριν. Η έννοια της «παραστασιακής ονοματοθεσίας» (*performative nomination*) βασίζεται στην ικανότητα της γλώσσας να μεταμορφώνει την πραγματικότητα και όχι απλώς να την αντικατοπτρίζει³¹. Θεσμοθετημένη διαδικασία για «παραστασιακή ονοματοθεσία» δεν υπάρχει. Η τελευταία κρίνεται επιτυχής, όταν ταυριάζει τη σημασιολογική συσχέτιση ανάμεσα στο περιγραφικό υπόβαθρο του ονόματος και στην *ταυτότητα* (κοινωνική, βιολογική) του επωνομαζόμενου³².

Από τα παραπάνω φαίνεται ότι τα παρωνύμια εξυπηρετούν δύο βασικές κοινωνικές λειτουργίες:

α. είναι *μηχανισμοί κοινωνικού ελέγχου και σχολιασμού*. Η σάτιρα και η *γελοιοποίηση* (*ridicule*) ήταν ανέκαθεν ένας αποτρεπτικός μηχανισμός της αποκλίνουσας συμπεριφοράς. Σε κάθε κοινωνία που είχε βαρύνουσα σημασία η γνώμη του άλλου, αυτές οι έννοιες λειτουργούσαν ως *απειλή κατά της προσπάθειας παραβίασως της καθοριστικής τάξης*, που φρόντιζε να μην παραβιαστεί η ισχύουσα κοινωνική τάξη και τα έθιμα. Ειδικότερα, η τελετουργικά «θεσμοποιημένη σάτιρα», η *δημόσια μέσω αυτής γελοιοποίηση*, ήταν (στις απώτερες χρονικά φάσεις του πολιτισμού) η χειρότερη ατομική εμπειρία, και η καλύτερη λύση για τον σατιριζόμενο ήταν η αυτοκτονία³³.

31. Πρβλ. John H. McDowell, «Toward a semiotics of nicknaming...», ό.π., 9.

32. Πρβλ. John H. McDowell, ό.π., 10.

33. Πρβλ. J. Levine, «Humor», *International Encyclopedia of Social Sciences*. Επιμέλεια D. L. Sills, The Macmillan Company – The Green Press, N. York 1972, 6.

Στα νεότερα χρόνια η *κοινωνική λειτουργία* της σάτιρας περιορίζεται στην αποκάλυψη των αδυναμιών ενός ανθρώπου, ενός πράγματος, στην προβολή γενικά της *παθολογίας* των καταστάσεων. Αυτό σημαίνει ότι διατήρησε τον αρχικό της «αναμορφωτικό ρόλο», μέσω του «κοινωνικού ελέγχου», την καλύτερεια δηλαδή και την ηθική αναμόρφωση της κοινωνίας³⁴, προβάλλοντας την *παθολογία* των καταστάσεων των Άλλων, παρέμεινε μια *εσκεμμένη κοινωνική κριτική*. Θεωρούμε πως ο λαϊκός άνθρωπος ανέκαθεν ασχολείται «διορθωτικά» με τον Άλλο, προσπαθεί να τον επαναφέρει σ' αυτό που η ευρύτερη ομάδα του εννοεί *ορθό, πρέπει, ανθρώπινη κατάσταση*, «φυσικό», *κανονικότητα*. Ο σατιρίζων έχει έντονη τη συνείδηση της διαφορετικής εκτίμησης για το *πώς είναι τα πράγματα και πώς θα έπρεπε να είναι*. Θεωρεί ότι η σάτιρά του στρέφεται κατά της *μη κανονικότητας* των Άλλων ή των κατεστημένων συμπεριφορών και αξιών των ατόμων της στενής του κοινότητας. Είμαι ό,τι δεν είναι ο γείτονάς ή ο ανταγωνιστής μου, σχηματίζω την ταυτότητά μου —συν τοις άλλοις— επισημαίνοντας τις διαφορές μου μ' αυτόν³⁵, οι Άλλοι (εδώ οι συγχωριανοί) είναι αυτό που δεν είμαι *Εγώ* ή *Εμείς*. Ο Άλλος³⁶ ορίζεται κατ' αντιστροφή προς το *Εγώ / Εμείς*, σατιρίζοντας τον Άλλο εκφράζουμε την *ταυτότητά* μας, την *ετερότητα* που μας ξεχωρίζει απ' αυτόν, τη *διαφορά* μας.

34. Alvin Kernam, *The plot of satire*. New Haven and London, Yale University Press, 1965, 11. – Ο ίδιος, *The cankered muse. Satire of the english Renaissance*. New Haven, Yale University Press, 1959, 272.

35. S. Hall, «Introduction: Who needs identity?», στον τόμο S. Hall – P. Du Gay, *Questions of cultural identity*. London, Sage Publications.

36. Για τις κοινωνικές αναταραχές του Άλλου στην ελληνική κοινωνία βλ. ενδεικτικά Σεβαστή Τρουμπέτα, «Μερικές σκέψεις σχετικά με την παράσταση του "Άλλου" και το φαινόμενο του ρατσισμού στην νεοελληνική κοινωνία», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 101-102 (2000), 137-176. – Γ. Βούλγαρης, Δ. Δώδος, Π. Καφετζής, Χ. Λυθιντζής κ.ά., «Η πρόσληψη και η αντιμετώπιση του "Άλλου" στη σημερινή Ελλάδα», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 5 (1995), 81-100. – Αναστασία-Βαλεντίνη Ρήγα, Σοφ. Δαιμονάκου, «Οι κοινωνικές αναταραχές των Ελλήνων για τον Εαυτό και τον Άλλον (τον Τοιγάνο)», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 108-109 Β'-Γ' (2002), 257-283. Η κοινωνιολογική και λαογραφική βιβλιογραφία επί του θέματος είναι φυσικά τεράστια. Για μια άλλη, πολύ ενδιαφέροντα πτυχή της έννοιας, ως ευφημιστικής στη λαϊκή γλώσσα, βλ. Ελευθερία Γιακουμάκη, *Ευφημισμός. Γλωσσική προσέγγιση*, Αθήνα 2000, 90, 117, 152.

Άρα, το παρωνύμιο δρα ως *κοινωνικός έλεγχος*, αφού συνεχώς υπενθυμίζει στον κάτοχό του τα μη αποδεκτά —από την υπόλοιπη κρίσιμη κοινωνία— φυσικά και ηθικά χαρακτηριστικά του, τα παγιωμένα στους αιώνες πρότυπα. Θέτοντας στόχο συνεχούς αστεϊσμού, π.χ., την απλυσία, την έντονη κουτσομπολίστικη διάθεση και άλλα «αντικοινωνικά» χαρακτηριστικά, η κοινωνία θυμίζει στον εαυτό της (μέσω του ονοματοδότη, γνωστού τις περισσότερες φορές) «τι θεωρεί σωστά και λαθεμένα χαρακτηριστικά συμπεριφοράς». Αυτό επιτρέπει στους ανθρώπους μικρών κοινωνιών να επαναβεβαιώνουν την κοινή τους πίστη ότι ανήκουν στον πραγματικά «σωστό κόσμο». Βεβαίως δεν σατιρίζει μόνον τους παραβαίνοντες τις κοινωνικές και ηθικές νόρμες, αλλά και εκείνον του οποίου η σωματική / βιολογική ταυτότητα «παρβαίνει», «παρβαιάζει» το ισχύον —κοινά αποδεκτό— μέτρο, όπως αναλύουμε παρακάτω³⁷.

β. είναι *μηχανισμοί κοινωνικής ενσωμάτωσης*

Τα παρωνύμια και στην περίπτωση του Γλινάδου είναι επιπλέον θέμα «διασκέδασης της κοινότητας», δρουν δηλαδή ως *πηγή χιούμορ μέσα σ' αυτήν*, συνεπώς ενισχύουν τη συνοχή της. Η χρήση τους επιτρέπει στα κοινωνικά μέλη να ορίζουν τον εαυτό τους ως μέλη της ίδιας κοινωνικής ομάδας. Η απόδοση, λοιπόν, παρωνυμίων μπορεί να θεωρηθεί ως τμήμα ενός ευρύτερου μηχανισμού *ενσωμάτωσης και ταυτότητας*³⁸. Πιο απλά, τα άτομα ενσωματώνονται ισχυρότερα στην κοινότητα *παίζοντας*, και *παίζω* στα ελληνικά σημαίνει και *περιγελώ*, όπως γνωρίζουμε και έχουμε αποδείξει με πάμπολλα παραδείγματα σε άλλη μας εργασία³⁹.

4. Χαρακτηριστικά του παρωνυμίου με βάση την περίπτωση του Γλινάδου

α. Τα βαφτιστικά ονόματα εξυπηρετούν —συν τοις άλλοις— κάποιους συγκεκριμένους στόχους που αφορούν προσωπικές – οικογενειακές σχέσεις (συνέχεια του σογιού, εκπλήρωση χρέους και αγάπης, δικαιώματα πρωτότοκων, το όνομα δηλαδή ως καθοριστικός παράγων για την μεταβίβαση της περιουσίας, ως ενσάρκωση του πρώτου κατόχου της, κ.ά.⁴⁰). Αν

37. George A. Collier, Victoria R. Bricker, «Nicknames...», ό.π., 292.

38. H. Russell Bernard, «Paratsoukli...», ό.π., 73.

39. Μ. Γ. Σέργης, *Ακλήρηματα...*, ό.π., 22 κ.ε.

40. Βλ. σχετικά Δ. Β. Οικονομίδης, «Όνομα και ονοματοθεσία εις τας δοξασίας και σινηθείας του ελληνικού λαού», *Λαογραφία* 20 (1962), 446-542.

και στις πρακτικές ονοματοθεσίας ενυπάρχει η ιδεολογία του *do ut des*, του δούναι και λαβείν⁴¹, στα παρωνύμια, και στην ειδική περίπτωση που εξετάζουμε, δεν υπάρχει η έννοια του κέρδους, παρά μόνον οι σκοποί και οι λειτουργίες που προαναφέρθηκαν.

β. Τα παρατσούκλια, ως υποκατάστατα των ονομάτων⁴², έχουν σαφή τάση προς εξατομίκευση, στο μέτρο που καταγράφουν προσωπικά χαρακτηριστικά⁴³. Δεν υπάρχει στο χωριό άλλος κάτοικος με το ίδιο παρωνύμιο. Σε μερικές περιπτώσεις το παρατσούκλι κάποιων προσώπων (που έχουν καταστεί παροιμιώδη για κάποιο αρνητικό χαρακτηριστικό τους) μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τον χαρακτηρισμό ενός συγχωριανού ή μιας ολόκληρης κατηγορίας ανθρώπων, αλλά ουδέποτε αυτό καθίσταται πάγιο προσωπικό παρωνύμιο του ενκαιριακά χαρακτηρισθέντος⁴⁴. Άρα, τα διακριτικά παρωνύμια ειδικότερα είναι ένας ασφαλής μηχανισμός ταυτοποίησης, που μερικές φορές εξαφανίζουν ή αποδυναμώνουν την όποια αναγνω-

– J. Βουτει, *Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία*, Γρηγόρης, Αθήνα 1984. – Μ. Γ. Μερακλής, «Σύγχρονες τάσεις της Λαογραφίας: Ένα παράδειγμα από την Κάρπαθο», στο βιβλίο του *Θέματα Λαογραφίας*, Κασιανιώτης, Αθήνα 1999, 37 κ.ε. – B. Vernier, *Η κοινωνική γέννηση των αισθημάτων. Ηρωτότοκοι και υστερότοκοι στην Κάρπαθο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001. – Χριστίνα Βέικου, «Το όνομα ως όριο ανάμεσα στη φύση και στον πολιτισμό. Ανθρωπολογικό σχόλιο στο στίχο I, 366 της Οδύσσειας», *Εθνολογία* 6-7 (2000), 467-481. – Ελ. Αλεξιάκης, «Ονοματοθεσία και σιτυτηγικές μεταβίβασης της παρουσίας στην Κέα Κιελάδων», 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.

41. M. Herzfeld, «When exceptions define the rules...», ό.π., 291.

42. George A. Collier, Victoria R. Bricker, «Nicknames...», ό.π., 289.

43. M. Herzfeld, «When exceptions define the rules...», ό.π., 299, 300. – George A. Collier, Victoria R. Bricker, «Nicknames...», ό.π., 291.

44. *Αργούλα*, π.χ., ήταν το παροιμιώδες προσωνύμιο κάποιας παλιάς «αγαθής» (ανόητης) Γκιναδιώτισσας, και παραμένει μέχρι σήμερα συνώνυμο της ανοησίας. Μ' αυτό μπορεί σήμερα να χαρακτηριστεί *ενκαιριακά* οποιοδήποτε μέλος της κοινότητας, αδιακρίτως φύλου. Οι οαιριζόντες αντιλούν υλιό χαρακτηρισμόν από έτοιμο ολιστάσιο που ταιριάζει να αποδοθεί στον καθένα, όταν κάποια στιγμή συμπεριφερθεί ανόητα, με λόγια ή πράξεις, χωρίς, όπως είπαμε, το «ενμετακίνητο» παρωνύμιο να τον χαρακτηρίζει εις το εξής σταθερά.

ριστική λειτουργία των ονοματεπωνύμων, ανάγοντάς τα σε κυρίαρχο στοιχείο ταυτότητας και κοινωνικής ταξινόμησης⁴⁵.

Η συνύπαρξη, λοιπόν, στο χωριό προσώπων με το ίδιο ονοματεπώνυμο αναγκάζει τους άλλους συγχωριανούς να στραφούν προς τη λύση των διακριτικών παρωνυμίων, για την ενδοσυνεννόηση φυσικά, αλλά και για την ασφαλή επικοινωνία και συνεργασία τους με τους συναλλασσόμενους φορείς εκτός χωριού: με τις τράπεζες, την Ένωση των Γεωργικών Συνεταιρισμών, το Τυροκομείο, τους εμπόρους της πατάτας, κ.ά. Ο κίνδυνος λαθών με ταυτοπροσωπίες σ' αυτές τις περιπτώσεις είναι μεγάλος: το πατρώνυμο που συμπληρώνει το ονοματεπώνυμο δεν αρκεί, τα ονοματεπώνυμα συμπληρώνονται με το διακριτικό παρατσούκλι. Οι κατά καιρούς ταχυδρόμοι του χωριού αφ' ενός προέτρεπαν τους χωρικούς να συμβουλεύουν τους αποστολείς των επιστολών τους να αναγράφουν οπωσδήποτε και το παρωνύμιό τους, αφ' ετέρου τις μοίραζαν εξ επίτηδες σε συγκεκριμένο καφενείο, σε τακτή ώρα, για να παρευρίσκονται οπωσδήποτε κατά τη διανομή και χωριανοί και να τον βοηθούν να επιτελεί αλάθητα το έργο του. Ακόμη και σε επίσημα έγγραφα (το δημοτόλγιο, οι καταστάσεις παραλαβής και παράδοσης τού ζωτικού γι' αυτούς πατατοσπόρου, των τραπεζικών τους συναλλαγών), ακόμη και στην ίδια την αστυνομική ταυτότητά τους ή στο απολυτήριο του στρατού αναγράφεται συμπληρωματικά το παρωνύμιό τους. Στο απολυτήριο στρατού του πατέρα του γράφοντος αναγράφεται και το παρωνύμιο του σογιού, το *Βολάρης*. Πολλές επιστολές έφτασαν σε λάθος χέρια από συνωνυμία, αλλά ουδεμία που έφερε γραμμένο το παρατσούκλι του αποδέκτη της. Ο τηλεφωνικός κατάλογος του νησιού έχει σε κάθε σχεδόν γλιναδιώτικο ονοματεπώνυμο και το παρατσούκλι⁴⁶. Επίσης, στις τηλεφωνικές τους επικοινωνίες στο χωριό, ή στις καθημερινές τους με τα γύρω χωριά συστήνονται με το παρωνύμιό τους. Οι πλησιόχωροι αγρότες ή πολλοί «αστοί» της Χώρας, κυρίως δημόσιοι υπάλληλοι, με τους οποίους συναλλάσσονται οι Γλιναδιώτες, τους γνωρίζουν με τα παρατσούκλια τους και τους προσωνυμούν μ' αυτά.

γ. Τα παρωνύμια δεν είναι εφήμερα, έχουν διάρκεια, ακολουθούν τον άνθρωπο σε όλη του τη ζωή, αφού είναι κληρονομήσιμα ως μια «υποδε-

45. Χριστίνα Πετροπούλου, «Το παρωνύμιο...», ό.π., 125-126.

46. Πβλ. John H. McDowell, «Toward a semiotics of nicknaming...», ό.π., 16.

δειγμένη» ταυτότητα⁴⁷: από τον άνδρα στη γυναίκα και τα παιδιά του⁴⁸ (πολλά από τα παρουσιαζόμενα εδώ παρωνύμια είναι τριών και τεσσάρων γενεών), σύμφωνα με τους επιτόπιους κανόνες σχηματισμού των ανδρωνυμίων, των συνθέτων⁴⁹, κ.ά. Π.χ., *Γερακλήδαινα*, *Σπάαινα*, *Σκουροκούλα*, *Τσανηδάινα*, *Σπαιογιάννης*. Το επίθημα που χαρακτηρίζει *αφραυτού* τα νεαρά άτομα (εγγόνια ή παιδιά) είναι η κατάληξη *-άκι*: *Κοιπάκι* (Κούκος), *Τσαρταλάκι* (Τσαρτάλης), *Γουνάκι* (από το Γούνης), κ.ά.

δ. Η γλιναδιώτισσα γυναίκα που παντρεύεται φέρνει μαζί της ως «προίκα» το παρωνύμιο του πατέρα της, αν διαθέτει, αλλά αποκτά πολλές φορές και το συζυγικό⁵⁰, όπως δηλαδή παίρνει το επώνυμο του άνδρα της. Άλλη μια απόδειξη όσων προαναφέραμε για την ισχυρή αμφιπλευριότητα της συγγένειας στο χωριό.

ε. Σε περιπτώσεις αποδημίας οι ξενιτεμένοι όχι μόνον απώλεσαν το παρωνύμιό τους, αλλά σε μία περίπτωση, κάποιος, μετά την επιστροφή του, απέκτησε ένα επιπλέον: κάποιος Σέργης, με το διακριτικό παρωνύμιο *Βολάρης*, επεκλήθη και *Ρήγκαν*, επειδή ξενιτεύτηκε στην Αμερική (και επανέκαμψε το χωριό) επί προεδρίας Ρήγκαν. Κατά τον ίδιο (αλλά αυτό δεν έχει καμία σημασία) η επιλογή αυτή των συγχωριανών του είναι ατυχής, γι' αυτό και το θεωρεί προσβλητικό, διότι εκείνος είχε χώρα υποδοχής και εργασίας τον Καναδά (εκτός του ότι στην πολιτική του ιδεολογία ήταν πλεμικός της εξωτερικής πολιτικής του συγκεκριμένου προέδρου). Στη συνείδηση όμως του χωριού η έννοια «Αμερική» συμπεριλαμβάνει και την συγκεκριμένη χώρα, άρα ο τότε πρόεδρος της συνδυάζεται αυθαίρετα μ' αυτήν. Ένας ακόμη από τους ελάχιστους ξενιτεμένους στις Η.Π.Α. ονομάστηκε με το κοινό *Αμερικάνος*⁵¹.

στ. Τα παρωνύμια ακολουθούν τον φέροντα και μετά το θάνατό του, όπως προείπαμε: πολλοί νεκροί δηλώνουν την επακριβή ταυτότητά τους (εκτός από τη φωτογραφία και το ονοματεπώνυμό τους) στους μαρμαρίνους σταυρούς και στις πλάκες των μνημάτων τους με το παρα-

47. F. Zonabend, «Pourquoi nommer?», στο Cl. Lévi-Strauss, *L'identité*, Grasset, Paris 1977, 268-269.

48. Πβλ. George A. Collier, Victoria R. Bricker, «Nicknames...», ό.π., 291.

49. Πβλ. H. Russell Bernard, «Paratsoukli...», ό.π., 68.

50. Πβλ. Χριστίνα Πετροπούλου, «Το παρωνύμιο...», ό.π., 144-145.

51. Πβλ. Β. Ντισιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της βόρειας Πίνδου*, Πλέθρον, Αθήνα 1005, 107.

τσούκλι τους. Η μνήμη τους πρέπει να διαιωνιστεί χωρίς παρεξηγήσεις, πρέπει κι εδώ να ξεφύγουν από την ύπουλη *συνωνυμία*, και γενικά από την *ανωνυμία*, στόχο που επιτελούν σ' αυτές τις περιπτώσεις τα προαναφερθέντα *signa*. Μετρήσαμε τουλάχιστον πέντε τέτοιες περιπτώσεις στο νεκροταφείο του χωριού.

ζ. Σχεδόν κάθε πρόσωπο «στολίζεται» με δύο ή και τρία παρατσούκλια: του *σογιού* του, του δικού του οικογενειακού πυρήνα (της υπογενιάς) και το προσωπικό του. Με τον πρώτο όρο δηλώνεται φυσικά η καταγωγή από κοινό πρόγονο⁵², με τον πολλαπλασιασμό όμως των αρσενικών απογόνων κάθε «ιδρυτή» του σογιού δημιουργήθηκε το πρόβλημα των πολλών συνωνυμών. Η χρονική στιγμή και η συγκεκριμένη αιτία που εκφέρεται το παρωνύμιο καθορίζει το ποιο απ' όλα θα επιλεγεί να χρησιμοποιηθεί, και φυσικά από την επιλογή – πρόθεση του εκφέροντος αυτό, αφού γενικός κανόνας δεν υφίσταται. Ο γράφων έχει το υβριστικό παρατσούκλι του παππού του, που έχει φυσικά και ο πατέρας του. Φέρει επίσης το παρατσούκλι του πατέρα του, το οποίο κληρονόμησαν τα παιδιά του, αφού παιδιόθεν επισκέπτονται το χωριό και συχνοίγονται επί αρκετό διάστημα με τα παιδιά του. Αν δεν απατώμαι, αυτά τα ίδια τα μικρά παιδιά του χωριού γίνονται οι φορείς της επέκτασης του παρωνυμίου στη συγκεκριμένη περίπτωση, γεγονός που δείχνει την ενεργό τους συμμετοχή στην ονοματοθεσία, το κληρονομημένο από τους προγόνους τους χιούμορ, αλλά και την ανανεούμενη σατιρική διάθεση των κατοίκων. Πιο αξιόλογο είναι αυτό που συμβαίνει με τα παιδιά κάποιων γυναικών του χωριού που έχουν παντρευτεί στην Αθήνα. Ουδένα παιδί προσφονείται με το επώνυμο του «ξένου» πατέρα του, όλα αναγνωρίζονται με το διακριτικό παρωνύμιο του εκ μητρός παππού τους, γεγονός που έχει στενοχωρήσει κάποιους γαμπρούς! Νομίζω πως αυτό αποτελεί έναν άριστο μηχανισμό ένταξης των «παιδιών της Αθήνας» στο περιβάλλον του χωριού, πέραν από την αναγνωριστική λειτουργία των συγκεκριμένων παρωνυμίων και αποτελεί άλλη μια απόδειξη των όσων προαναφέραμε για τη συγγενειακή δομή της εν λόγω κοινότητας.

η. Συνήθως τα παρατσούκλια απορρίπτονται στην αρχή από τους «ενδιαφερομένους», αλλά συχνά γίνονται αποδεκτά εκ των υστέρων, και μά-

52. Από την πλούσια σχετική βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά Ελευθ. Αλεξάκης, *Μάνη. Γένη και οικογένεια*, Τροχάλια, Αθήνα 1998².

λιστα ως ένα είδος «περηφανής ιδιοκτησίας»: η προσωπική ταυτότητα και η «υποδεδειγμένη» ταυτίζονται πλέον. Έχουμε ακούσει πολλούς, σε στιγμές αυτοσπείνων τους, να αυτοαποκαλούνται με το παρατσούκλι τους, με φράσεις του τύπου, π.χ., «εγώ είμαι ο Νικόλας ο», συμπληρωμένο με το διακριτικό —συνήθως— παρωνύμιό του. Το κύρος και το γόητρο της οικογένειας βοηθά στην αρχική άρνηση αποδοχής του. Παρά την «ισότητα στην φτώχεια» που επικρατεί στην κοινωνική ζωή του χωριού, καμία, ακόμη και «κοινωνικά ισχυρότερη» οικογένεια δεν αποφεύγει τελικά το (υβριστικό) παρωνύμιό της, ούτε πετυχαίνει να λησμονηθεί από την κοινότητα, εξέλιξη που ασφαλώς θα επιθυμούσε πολύ. Το παρωνύμιό στο χωριό είναι υπεράνω κοινωνικών και οικονομικών προσδιορισμών, αυτονόητο ίσως, αν θυμηθούμε τις λαϊκές αντιλήψεις και το πηγαίο φιλοσοκιάμιον λαϊκό πνεύμα για τους περισσότερους πλούσιους, για τις κυριαρχικές τάξεις, για τον ανώτερο και κατώτερο κλήρο, κ.ά.⁵³

θ. Τα περισσότερα παρωνύμια ανήκουν στον «αρσενικό πολιτιστικό τομέα», αλλά δεν είναι λίγες οι γυναίκες που φέρουν τα προσωπικά τους. Με το συγκεκριμένο λαογραφικό παράδειγμα αποδεικνύουμε κι εμείς ότι η θεωρία του «εξ απαλών ονύχων» κοινωνικού καθορισμού του γυναικείου φράου, η δήθεν διάκριση δηλαδή που του επιβλήθηκε από την αντίστιξη «δημόσια # ιδιωτική σφαίρα» (public and domestic sphere⁵⁴) και το απέλκει

53. Μ. Μερακλής, *Ευτράτελες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι. Α. Κολλάρου & Σιας, Αθήνα 1980, 22 κ.ε., 40 κ.ε. και passim. – Μ. Γ. Σέργης, «Παραλλαγές ευτράτελων διηγήσεων από την Απειρανθό Νάξου», *Απεραθίτικα*, τχ. 2 (17), Οκτώβριος - Δεκέμβριος 1998, 57-58. – Χρ. Χατζητάκης-Καψομένος, «Διακομωδία και διακομωδούμενοι σε ευτράτελες διηγήσεις από τη Δυτική Μακεδονία», στον τόμο Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψομένου (επιμ.), *Ελληνικός παραδοσιακός πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2001, 128 κ.ε. – Β. Δαλκαβούκας, «Προσεγγίσεις στη λειτουργία του χιούμορ στην παραδοσιακή κοινωνία. Το παράδειγμα της κοινότητας Μονοδενδρίου στο Ζαγόρι», *Εθνολογία* 9 (2001), 277-303.

54. Για τον ορισμό της έννοιας βλ. ενδεικτικά στον τόμο Δημήτρα Γκέφου – Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας – Κέντρο Κοινωνικής Μορφολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής, Αθήνα 2003, 11-181, όπου παρατίθεται όλη η σχετική προηγούμενη βιβλιογραφία, ελέγχονται απόψεις και προτείνεται νέα αναστοχαστική θεωρία για το ζήτημα.

στο σπίτι, αποξενώνοντάς το από ό,τι σχετιζόταν με το «δημόσιο» ή το «πολιτικό», *δεν ισχύει στην καθολική της διάσταση (στην οικουμενική της ερμηνεία για τη γυναικεία υποταγή)*. Υπάρχει πιο «κοινωνική» σφαίρα από την οικογενειακή ζωή που οργάνωνε και διηύθυνε η «παλιά» γυναίκα του χωριού όπως έχουν αποδείξει προ πολλού η Strathem ή η Friedl και τόσο άλλοι ερευνητές: Η φήμη (καλή ή κακή) των ανδρών και στο Γλινάδο δεν οικοδομείται στη συλλογική πρόσληψη της εικόνας της γυναίκας του: Οι φράσεις που ακούμε διαρκώς κατά την επιτόπιά μας έρχονται στο εν λόγω χωριό κινούνται γύρω από την ντροπή της γυναίκας γι' αυτό που είναι ο άνδρας της: «*μα δε ντρέπεται που ο άντρας της πααίνει στη μπλατεία και βρωμεί φούγι* (υπερβολικά);» ή «*δεν ντρέπεται που ρεζίλιβγει τον άντρα τ'ξη με τον πομπές της*», και άλλα συναφή. Άρα, εκούσια-άκουσια προβάλλει ως η εκπρόσωπός του στην κοινωνία, στο «κοινωνικό» - «πολιτικό» σκέλος που παραδοσιακά εκφράζει ο άνδρας. Θα λησμονήσουμε επίσης τη δημόσια παρουσία της γυναίκας μέσα από τις θρησκευτικές της δραστηριότητες (πάγκοινη στην Ελλάδα διαπίστωση), από το δημόσιο χαρακτήρα των διάφορων επιτελέσεων της κατά τη γέννηση, το γάμο, το θάνατο, την ασθένεια, ακόμη και μέσα απ' αυτήν την πολιτική, την *πολιτικολογία* καλύτερα, όπως έχουμε ξαναγράψει αλλού για την περίπτωση των Γλιναδιωτισσών⁵⁵. Επιπλέον, ως *αυθύπαρκτα* άτομα μέσα σ' ένα σύνολο, ασφαλώς εν πολλοίς *ετεροκαθοριζόμενα* από τους συζύγους τους και τη *συλλογική εμπειρία* (άλλη μια θεωρία που σήμερα βάλλεται με ισχυρά επιχειρήματα, αφού δίδεται ειδικό βάρος στη μελέτη του Εαυτού⁵⁶) δεν είχαν ηθικά «κουσούρια», σωματικές-βιολογικές «ιδιαιτερότητες», μερικές μάλιστα και «προσωπική ζωή»; Πώς λοιπόν να μην είχε σχεδόν καθεμιά το δικό της παρωνύμιο πέσαν του κληροδοτημένου πατρικού;

ι. Η προσωπική σχέση του «παφατσουκλιασμένου» με τον εκφέροντα αυτό καθορίζει τον (μεταβλητό) χαρακτήρα του παφατσουκλιού. Οι επιλογές ονομάτων είναι γνωστό ότι αντιπροσωπεύουν στρατηγικές αξιολόγησης της σχέσης του ομιλητή και αυτού προς τον οποίο απευθύνεται⁵⁷. Επανερχόμενοι λοιπόν στη βασική διαίρεση των παρωνυμίων, προσθέτου-

55. Μ. Γ. Σέργης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά από το Γλινάδο Νάξου*, ό.π., 247.

56. Τέτοια ζητήματα, όπως και τα μόλις παραπάνω που απλώς βίξαμε —εξ ανάγκης— σε λίγες γραμμές βλ. αναλυτικά στο Δ. Γκέφορ-Μαδιανού, ό.π.

57. M. Herzfeld, «When exceptions define the rules...», ό.π., 289.

με εδώ τούτη την αξιοπρόσεκτη παρατήρηση: ο χαρακτηρισμός ενός παρωνυμίου ως υβριστικού μπορεί να ατονήσει ή να ακυρωθεί σε κάποιες περιπτώσεις και υπό ορισμένα «συγκείμενα». Είμαστε πολλές φορές μάρτυρες προσφώνησης συγχωριανού μας με το υβριστικό του παρατσούκλι, από πρόσωπο φιλικό προς αυτόν, σε συγκεκριμένη στιγμή (συνήθως ευτυχίας, εύθυμη πάντως) και σε οικείο περιβάλλον. Η παρουσία «άλλων», μη οικείων προσώπων σε διαφορετικό περιβάλλον θα επιβεβαιώσει ξανά το υβριστικόν του πράγματος.

ια. Ενώ τα διακριτικά παρωνύμια εκφέρονται ανά πάσα στιγμή, τα υβριστικά εκφρονούνται (i) άνευ αποχρώντος λόγου. Η εμφάνιση, π.χ., του «θύματος» στο δρόμο γίνεται αιτία και αφορμή για εκφορά του, με σκοπό τη δημιουργία κουτσομπολιού και σάτιρας εκ μέρους της «επιτηρούσας ομάδας», (ii) σε στιγμές εντάσεως, σε «λεκτικό» ή πραγματικό «πόλεμο» μεταξύ κάποιων συγχωριανών, (iii) όταν ο φέρων έχει απασχολήσει πρόσφατως την «κοινή γνώμη» του χωριού ως αρνητικός πρωταγωνιστής (η επικαιρότητα μιας αντικοινωνικής πράξης του) το παρωνύμιό του αντικαθιστά το όνομά του πολύ ευκολότερα, σχεδόν σε κάθε αναφορά σ' αυτόν.

ιβ. Γλωσσικά χαρακτηριστικά τους: παράλληλα με την σημασιολογική καταλληλότητα τα παρωνύμια παρουσιάζουν και αισθητικές ποιότητες που τα κάνουν πρόσφορα για αφομοίωση από την προφορική παράδοση: η συντομία (συνήθως μονολεκτικά), η ακουστική δομή, οι μεταφορές που εμπιρεύουν, η συνθετική δομή (Μπιμπικομανόλης, Σκουρογιάνης, Καρενοκούλα, κ.ά.), η σατιρική τους δύναμη και ευρηματικότητα είναι μερικά κύρια χαρακτηριστικά τους⁵⁸.

ιγ. Τα γλιναδιώτικα παρωνύμια αναδεικνύουν μια ζωντανή κοινωνία, γεμάτη χιούμορ, αυτοκριτική, έντονη σατιρική διάθεση, παρατηρητικότητα, με έντονο εικονιστικό λόγο, με συγκεκριμένη αισθητική και ηθικές αξίες⁵⁹. Οι Γλιναδιώτες χαρακτηρίζονται από τους γείτονές τους «κοροϊδιάρηδες», οξείς σατιριστές, αγενείς τελικά, από το αφρόντιστο και απροσοχημάτιστο πολλές φορές σατιρικό ύφος τους⁶⁰.

58. John H. McDowell, «Toward a semiotics of nicknaming...», ό.π., 11.

59. John H. McDowell, ό.π., 12, 17. Πρβλ. Μ. Κριεαράς, «Συμβολή εις τα νεοελληνικά παρωνύμια», *Αθηνά* 44 (1932), 171-183.

60. Μ. Γ. Σέργης, *Ακλήρηματα...*, κεφ. 5.

5. Δημιουργοί παρωνυμίων

α. Ο άγνωστος ανώνυμος Γλιναδιώτης, όπως συμβαίνει με την προφορική δημιουργία στον λαϊκό πολιτισμό. Αρκεί να παραβάλλουμε, π.χ., την περίπτωση μας με τη θεωρία του Ν. Γ. Πολίτη για τον τρόπο δημιουργίας του «κλασικού» δημοτικού τραγουδιού⁶¹.

β. Συγκεκριμένοι, επώνυμοι ονοματοδότες. Υπάρχουν σήμερα στο χωριό δύο-τρία άτομα, με έντονη τη σατιρική τους διάθεση, τα οποία επιβάλλουν νέα παρωνύμια, ακριβώς επειδή είναι αναγνωρισμένη η ονοματοδοτική τους ικανότητα από το σύνολο της κοινότητας. Ειδικότερα, έχει μεγάλη σημασία γι' αυτό και το αναφέρουμε, ένας απ' αυτούς τους ονοματοθέτες άντρες είναι ανύπαντρος (άμοιρος), θεωρείται μισάνθρωπος και «ασύμπλιαστος» (α + *συμπλιάζω*, από το *συμπλησιάζω* μάλλον, ο απλησίαστος, ο απόμακρος), θέμα που μας παραπέμπει στο πανάρχαιο κωμικό μοτίβο.

γ. Ονοματοδότες είναι οι ίδιοι οι γονείς του παρατσουκλιασμένου ή κάποιος οικείος του. Ο παππούς του εδώ υπογραφομένου καθιέρωσε παρατσούκλια στα δύο από τα τρία παιδιά του και σ' ένα εγγόνι του. Ο μεγάλος γιος του πήρε ως παρωνύμιο (και άφησε στα παιδιά του) το επώνυμο ενός συνεργάτη του, επειδή του έμοιαζε πολύ (*Γάτζος*). Η κόρη του προσωνυμίστηκε με το *Κουρούνα*, επειδή, όταν ήταν μικρή, τρυπούσε τα καρπούζια, σαν το ομώνυμο μαύρο πουλί, για να ιδεί ποιο είναι ώριμο να το κόψει. Όταν ανέδη να διακρίνει το ώριμο από το άγουρο, είχε τρυπήσει ολόκληρο το μποστάκι... Η εγγονή του (κόρη του προαναφερθέντος γιου του) έχει μέχρι σήμερα προσωπικό παρωνύμιο το *Ρέγγα*, επειδή ήταν φιλόλιγνη.

Υπάρχουν επίσης μερικά παρωνύμια των οποίων γνωρίζουμε και αυτήν ακόμη την στιγμή της *performative nomination*, θέμα που έχει χαρακτηρίσει αδύνατο ο MacDowell στη δική του εργασία⁶². Ένας συγγενής μου, έδωσε την παρακάτω απάντηση σε συγχωριανό του, όταν ο τελευταίος —θέλοντας να τον «πειράξει»— κατηγόρησε το φοιτητή γιο του ότι δήθεν παρεκτρέπεται στην Αθήνα και αμελεί τις υποχρεώσεις του: «*Πάψε Μιχάλη, το παιδί πάει στα γράμματα!*». Αυτήκοοι αζροατές της απάντη-

61. Ν. Γ. Πολίτης, «Γνωστοί ποιηταί δημοτικών ασμάτων», *Λαογραφία* 5 (1915), 489-521.

62. John H. McDowell, «Toward a semiotics of nicknaming...», ό.π., 10.

σης, «έβγαλαν» το γιο του *Παιδί*. Ένας άλλος, καφεπώλης το επάγγελμα, συνήθιζε να «παιζει» με τον μικρό και αδύναμο σωματικά γιο του, τραγουδώντας του κάθε φορά το «*βασανισμένο μου κορμί και πώς αντέχεις*» ή άλλοτε να τον αποκαλεί *Βάσανο*, επειδή ανακατευόταν στα πόδια του και τον βασάνιζε με διάφορες αταξίες του ή επειδή ήταν υπερκινητικός. Οι θαμώνες, αυτήκοοι και παρατηρητές των συχνά επαναλαμβανόμενων παραπάνω λόγων και σκηνών, του «κόλλησαν» το *Βάσανο*.

Θεωρούμε αδύνατο να δώσουμε στις σελίδες μιας εργασίας τις βεβαιωμένες «αιτιολογικές ιστορίες» 520 παρωνυμίων, όσων δηλαδή έχουμε συγκεντρώσει από την πολυετή μας έρευνα. Γι' αυτό επιλέγουμε να παρουσιάσουμε εδώ μία μόνο κατηγορία, αυτή που σχετίζεται με την κατάδικη του «μη κανονικού» σώματος, αντιμετωπίζουμε δηλαδή το *σώμα ως στρατηγική ονοματοθεσίας*. Οι παλαιότεροι μελετητές ενέτασαν αυτήν την ομάδα στα «από τα φυσικά χαρακτηριστικά», η οποία ομάδα, σ' όλες τις μελέτες, κατέχει τα πρωτεία στις ανάλογες στρατηγικές. Οι υπόλοιπες κατηγορίες παρωνυμίων, *διακριτικών* και *ιθριστικών*, με βάση πάντοτε το συγκεντρωμένο υλικό από το χωριό της αναφοράς μας, θα μπορούσαν να σχηματίζονται από: (α) την οικονομική και κοινωνική κατάσταση του σατιριζόμενου, (β) τις εκφραστικές ιδιαιτερότητες και προσφυλεις λέξεις / εκφράσεις που χρησιμοποιούσε, (γ) «επιβιώσεις μητροκρατίας» (ο Βαρβάρης, ο Κατινάρης, ο Κουλάρης, κ.ά.), (δ) κάποια «προσωπικά γεγονότα» που σημάδεψαν τη ζωή του, (ε) ηθικά χαρακτηριστικά και παραβιαζόμενες ηθικές αξίες, (στ) την κουταμάρα, ως βασικό στοιχείο της ταυτότητάς του, (ζ) τον τόπο κατοικίας ή ενασχόλησής του, (η) την πολιτική, (θ) την τηλεόραση, (ι) το ποδόσφαιρο (ένα πολύ ενδιαφέρον θέμα), (ια) τις έννοιες «εντοπιότητα» - «Άλλος» (ξένος κυρίως), κ.ά.

Το ανθρώπινο σώμα —κατά τον P. Falk— βρίσκεται σε «φυσική κατάσταση» για λίγο χρονικό διάστημα μετά τη γέννηση, αφού, ως προϋπόθεση για την ένταξη του ατόμου στην κοινωνία, προβάλλει η ανάγκη να γνωρίσει αυτό τα ρυθμιστικά πολιτισμικά πρότυπα της εποχής (τις προσδοκίες και τις απαιτήσεις της), να μάθει να διατλάθει το σώμα του και να ζει μέσα σ' έναν πολιτισμό⁶³. Γι' αυτό έχει λεχθεί κατά κόρον πως το *βιο-*

63. P. Falk, «Written in the flesh», *Body and society* 1:1 (1995), 95.

λογικό σώμα είναι ταυτόχρονα και κοινωνικό⁶⁴, βιολογικά δεδομένα και κοινωνικό πλαίσιο πρέπει να νοούνται απολύτως συναφτώμενα⁶⁵. Το σώμα παρουσιάζεται ως διαμεσολαβητής της σχέσης ανάμεσα στον εαυτό και την κοινωνική ταυτότητα του υποκειμένου⁶⁶, το άτομο μέσω του σώματος αποδέχεται τις κοινωνικές επιταγές, συμμορφώνεται σ' αυτές, όπως φυσικά και στις «φυσιολογικές βιολογικές λειτουργίες». Αναφερόμαστε δηλαδή στο «κοινωνικό σώμα» της M. Douglas, που δεν είναι άλλο από το βιολογικό που «τροποποιείται διαρκώς από τις κοινωνικές κατηγορίες και συντηρεί μια ορισμένη οπτική της κοινωνίας» στο σώμα ως φορέα και εκφραστή κοινωνικών σημασιών και συμβολισμών, ως πολιτισμικό κείμενο και ως κοινωνική κατασκευή, που απεικονίζει έναν πολιτισμό με συγκεκριμένους τρόπους: στο σώμα ως ένα «τόπο», πάνω στον οποίο σημασιολογούνται οι πρακτικές μιας ορισμένης κοινωνίας ή του παγκοσμιοποιημένου —σήμερα— σύμπαντος⁶⁷, στο σώμα ως «κείμενο» της κοινωνίας», «ως άβουλο φορέα εγχώραξης των σημείων της κοινωνικής διάκρισης»⁶⁸.

Ό,τι δεν υπακούει στο κανονικό σώμα (η ενσώματη ετερότητα) αποτελεί αφορμή για σάτιρα και ονοματοθεσία. Οι ισχύοντες ηθικοί κανόνες, η ύπαρξη και η αναγνώριση του εκάστοτε οριζόμενου ως «σωστού» και του «λαθμένου» στην εμφάνιση του ανθρώπου, η υποταγή τελικά των αισθησεων στα ισχύοντα ηθικά πρότυπα δημιουργούν αναπόφευκτα διαδικασίες

64. Βλ. αναλυτικά στην κλασική —πια— θεώρηση της Mary 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 μαρτυρίας και του ταμπού*, μετάφρ. Αίγλη Χατζούλη, Πολύτροπον 2006) ή στο *Natural symbols*, Routledge, London, 1970, της ίδιας (βλ. τώρα: *Φυσικά σύμβολα. Εξερευνησεις στην κοσμολογία*, μετάφρ. Κατερίνα Κιτίδη, Πολύτροπον, Αθήνα 2007).

65. J. Entwistle, *The fashioned body. Fashion, dress and modern social theory*. London, Polity Press, 2000, 13.

66. Chr. Shilling, «The body and difference», στον τόμο K. Woodward (επιμ.), *Identity and difference*, 1999, 79-80.

67. Συναπτική θεώρηση της κοινωνιολογίας του σώματος βλ. πρόχειρα Δήμητρα Μακρουνιώτη (εισαγ. – μετάφρ.), Erving Goffman, *Στίγμα. Σημειώσεις για τη διαχείριση της φθαμένης 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). – Σωτ. Δημητρίου, *Η εξέλιξη του ανθρώπου. V. Γλώσσα - Σώμα*, Καστανιώτης 2001, 205 κ.ε.

68. Σωτ. Δημητρίου, *Η εξέλιξη του ανθρώπου...*, ό.π., 244, 245.

επιτήρησης και αξιολόγησης του «σωματικού άλλου». Εδώ αναφερόμαστε αποκλειστικά στο *μη κανονικό*, ορατό «εξωτερικό σώμα», ως μια μη φυσιολογική βιολογική οντότητα, που συνιστά ένα βασικό συστατικό της φθαρμένης ταυτότητας του στιγματισμένου ατόμου. Αναφερόμαστε λοιπόν σε φυσικές σωματικές ατέλειες που εντοπίζονται στην επιφάνεια (*επί + φαίνομαι*), στο ορατό μέρος του σώματος, σε ατέλειες που δεν συνάδουν με τις ισχύουσες περί ταυτότητας προσδοκίες του κοινωνικού σώματος, διαμορφωμένες από προαιώνια αισθητικά - κοινωνικά στερεότυπα και προκαταλήψεις. Όσο για την προηγηθείσα παρένθεση, αναδεικνύει άλλη μια φορά την όραση, ως το κατ' εξοχήν μέσον «ανάγνωσης», θεώρησης, αξιολόγησης και ελέγχου του σώματος, αφού κατέχει την άρρηκτη διασύνδεση με τη σκέψη, ειδικά στις νεότερες κοινωνίες. Ως δύναμη —τελικά— επιβολής και συμμόρφωσης⁶⁹ (βλ. και λίγο παρακάτω).

Για τις ανάγκες της δημοσίευσής μας θα παρουσιάσουμε το σώμα «θρυμματισμένο» στα πιο διακριτά του μέρη, αυτά κυρίως που δίνουν λαβή στην *ετερότητα*, αλλά και ως ολότητα, ως «παρουσιαστικό», με τις κινήσεις του, τις «συμπεριφορές» του.

Ο εκ φύσεως ανάπηρος στον λαϊκό πολιτισμό δήλωνε την καταπάτηση των κριτηρίων για την αρτιμελία, υστερούσε στα παραδεδομένα κριτήρια που χαρακτήριζαν τη δράση, τη δεξιότητα. Ένας Γλιναδιώτης με φυσικό ελάττωμα —ο *Σημειωμένος*— είναι ο *εντός και εκτός* της κοινωνίας, σηματοδομένος από το Θεό για να ξεχωρίζει, όπως μας είπαν στην επιτόπια ερευνά μας. Έχουμε λοιπόν το σηματοδομένο από το Θεό, κατά τη λαϊκή αντίληψη, σώμα, *σημείο* θεϊκής τιμωρίας. Η «αρετή της υγείας» (ως ιδανικό) επιφέρει τον στιγματισμό της φυσικής αναπηρίας, αλλά και της επίκτητης, η απόκλιση γίνεται *στίγμα*: *Κουτσόχαρφος*, *Κουτσή*, *Κουτσονικόλας*. Ας αναφερθεί πάντως και τούτο: ο κόσμος του χωριού ακόμη και σήμερα αντιμετωπίζει κάποια σωματικά χαρακτηριστικά ως αντικείμενα *ηθικής αξιολόγησης* και όχι *βιολογικά*. Ο κοιλιάρης, π.χ., ελάμβανε το ανάλογο παρωνύμιο όχι τόσο ως βιολογική - σωματική εκτροπή, αλλά ως αποτέλεσμα της οκνηρίας του, μιας ηθικής δηλαδή και κοινωνικής παρέκκλισης, ως αποτέλεσμα μη ελέγχου των παθών του, ως αποτέλεσμα της κυ-

69. Χριστίνα Βέικου, *Το κακό μάτι. Η κοινωνική κατασκευή της οπτικής επικοινωνίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998, 132. - Σαπ. Δημητρίου, *Η εξέλιξη του ανθρώπου...*, ό.π., 256-257, 333 κ.ε.

ριαρχίας της σάρκας και του σωματικού «κάτω». Η θεώρηση αυτή αναμφίβολα εντάσσεται στο δίπολο «σωματικό-πνευματικό», «φύση-νους», «πρωτόγονος-πολιτισμένος», στην απαξίωση του πρώτου σκέλους ως ζωώδους ύπαρξης, εν σχέσει με το δεύτερο, υπό το πνεύμα φυσικά της χριστιανικής θεολογίας και των μεταγενέστερων φιλοσοφικών ιδεών, κυρίως αυτών του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού. Ο τελευταίος ήταν το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο γεννήθηκε ο «καρτεσιανός» διαχωρισμός σώματος - πνεύματος, επειδή έτσι απαιτούσαν τα κοινωνικά και ιστορικά συγκείμενα της εποχής, κυρίως η αισιοδοξία για τις θαυμαστές δυνάμεις του Πνεύματος.

1. Το «μη κανονικό» κεφάλι και τα μαλλιά: το κεφάλι, ο πλέον διαδομένος, ίσως, συμβολισμός του δίπολου «άνδρας - εξουσία» («η κεφαλή του σπιτιού»), ήταν πάντοτε κύριο «σημείο ελέγχου». Σ' αυτήν την κατηγορία έχουμε τα υβριστικά *Πούλος* (ένας μακροκέφαλος, σαν το μακρόστενο ψωμί, «πούλος» ονομαζόταν στο χωριό), *Κουτρούκα*, *Κέφαλος* (είχαν μεγάλο κεφάλι), *Κεφαλή ται γούπας* (κεφαλή της γούπας), *Πεπονάκιος* ή *Πεπόνιας* (κριτήριο και σημείο αναφοράς το μακρόστενο πεπόνι), *Μαδούπης* (ο μαδημένος), *Κανάς* (με τρίχες σαν τη γουρουνιάια κάνα), *Κουτρούλης* (φαλακρός), *Ψαροή*, *Κοκκινοτρίχης*, *Λιβανός* (είχε τρίχωμα καφέ προς το σταχτί⁷⁰), αλλά και τα διακριτικά *Κουρούπης* (μαδημένος, φαλακρός), *Κόκκινος* (κοκκινομάλλης). Όσον αφορά στις γυναίκες το ιδανικό χρώμα μαλλιών, ως πρότυπο ομορφιάς, θεωρείτο το ξανθό (όπως σχεδόν όλος ο ελληνικός λαός από χαραυγής της ιστορίας του), το καστανόξανθο, αλλά και το μαύρο της μαυρομαλλούσας των δημοτικών μας τραγουδιών, ειδικότερα αν είχε μπούκλες και ήταν σκαλωτό («Κάμε σκάλα τα μαλλιά σου να φανεί η αρχοντιά σου»⁷¹). Για να τα βάψουν και να τα προβάλλουν δεόντως χρησιμοποιούσαν φύλλα βάλτου, σπινιάς (σχίνου) και καρυδιάς, ή τσάι για να γίνουν πιο σκούρα⁷². Τα έλουζαν με πράσινο σαπούνι για να είναι γερά (ή οι μητέρες τους τούς επέβαλλαν να τρώνε όλο το ψωμί τους, ακόμη και

70. Πρβλ. Γ. Ζευγώλης, «Ποιμενικά της Ορεινής Νάξου», *Λαογραφία* 15 (1953), 61 κ.ε.

71. Μ. Γ. Σέργης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά...*, ό.π., 116. Για το θέμα της γυναικείας ομορφιάς στη δημοτική ποίηση βλ. ενδεικτικά Μαρία Μιγάγεζη, *Έρμηναι στη δημοτική μας ποίηση. Α' Ο γάμος*, Αθήνα 1965, 95. Η ίδια, *Νεοελληνική λογοτεχνία*, τ. Α', Αθήνα 1978, 64 κ.ε.

72. Μ. Γ. Σέργης, ό.π., 115.

μουχλιασμένο, επινόημα που συνδυάζει την απόκτηση της υποτιθέμενης ομορφιάς και την εξοικονόμηση του πολύτιμου ψωμιού). Για να γυαλίζουν (αντί των σημερινών ποικίλων φετίχ ομορφιάς) τα έλουζαν με πράσινο σαπούνι και αμέσως μετά με ένα χτυπημένο ασπράδι αβγού.

Το μακρύ μαλλί για τις κοπέλες, χτενισμένο σε πλεξιούδες μαριζές («μονή» η επίσημη, «διπλή» η καθημερινή), ή σε κότσο για τις μεγαλύτερες, ήταν το ιδανικό πρότυπο και ο αποδεκτός απ' όλους αισθητικός κώδικας. Η *Κουρμεμένη* παρέβη τον άγραφο νόμο περί κομμώσεως και την παγιωμένη περί αυτήν αισθητική: όταν ήταν νεαρή κοπέλα, μετέβη για λίγο διάστημα στην Αθήνα, για να εργασθεί ως οικιακή βοηθός. Οι κύριοί της την ανάγκασαν να υποταχθεί στο εκεί κυρίαρχο μοντέλο, έκρινε λοιπόν σκόπιμο να κόψει τα μακριά της μαλλιά, εξ ου και το παρατσούκλι της όταν επέστρεψε στο δικό της πολιτισμικό περιβάλλον.

2. Το στόμα έγινε ανέκαθεν αντικείμενο παρατήρησης και κριτικής. Είναι η διόδος μέσω της οποίας εισέρχεται στο σώμα ο κόσμος που πρόκειται να απορροφηθεί. Ο άνθρωπος δοκιμάζει και κατασπαράζει τον κόσμο με το στόμα του, τον κάνει μέρος του εαυτού του⁷³. Οι κυρτότητες, γενικά, έχουν το χαρακτηριστικό ότι «στο εσωτερικό τους ξεπερνιούνται τα όρια μεταξύ των σωμάτων και ανάμεσα στο σώμα και τον κόσμο». Γι' αυτό και τα παρωνύμια *Στομού*, *Ουρακοτάγκος* (είχε μεγάλο στόμα σαν του πίθηκου), *Ντόντα* (δοντού), *Λάρουγγας* (είχε μεγάλο λάρυγγα). Απέναντι στην ασχημία του ανθρώπου-ουρακοτάγκου βρίσκεται φυσικά το καύλος: *Κουίλα*, *Κουιλάς*, *Κούκλος* ήταν το παρωνύμιο (!) ενός όμορφου Γλιναδιώτη.

3. Το ανθρώπινο βλέμμα ως μεταφορέας της γνώσης από τον εξωτερικό κόσμο στον εσωτερικό (νου) δεν είναι «ουδέτερο», αλλά φορτισμένο με ηθικές κρίσεις και στερεότυπα, ο έλεγχος που ασκεί είναι αδυσώπητος, όπως προείπαμε, είναι ο κύριος εκπρόσωπος της *μη λεκτικής* επικοινωνίας μεταξύ δυο ανθρώπων. Κατά τον Μ. Μπαχτίν, το βλέμμα δεν παίρνει μέρος στις κωμικές απεικονίσεις, παρά μόνον με τα γουρλωτά μάτια. Όμως, όπως ελέγχει, έτσι και ελέγχεται, όταν κι αυτό παρεκκλίνει του κανονικού. Ο *Σκουτελομάτης*, ο έχων μεγάλα μάτια, και ο *Γρούλλος*, αυτός που γουρλώνει, που ανοίγει διάπλατους τους οφθαλμούς, ανήκουν σ'

73. Γ. Κιουρτσάκης, *Καρναβάλι και καρναγιοζής. Οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου*, Κέδρος, Αθήνα 1995¹, 99.

αυτούς. Παρομοίως, το «γυάλινο», το «ψυχρό» γατίσιο βλέμμα προκαλεί, εξ ου το παρωνύμιο *Γάτης*, για έναν γαλαξομάτη σιγχωριανό, ο οποίος —κατά τη λαϊκή πίστη— μπορεί να «ματιάσει», ως άτομο ιδιαίτερων, υπερφυσικών ικανοτήτων⁷⁴.

4. Ο γνωστός στη Λαογραφία σπανός⁷⁵ ανήκει στα «ενδιάμεσα» πρόσωπα, αυτά που κινούνται στο «μεταξύ», ανάμεσα στον ορατό και τον υπερφυσικό κόσμο, γι' αυτό εξ άλλου μελετήθηκαν αρκετά. Κάθε παραμόρφωση ή ασυμμετρία οδηγούσε τη λαϊκή σκέψη προς το «άλλο» και το «άλλο», και του απέδιδαν μεταφυσικές ικανότητες, ότι επικοινωνεί, π.χ., με τον κόσμο των πνευμάτων. Στο Γλινάδο έχουμε τα *Σπανός*, *Σπανουδιά*, *Σπανομαρία*.

4. Αυτιά, μύτη, πέος: Ότι προεξέχει στο σώμα, ό,τι προσπαθεί να υπερβεί τα όρια του σώματος τίθεται υπό επιτήρηση και έλεγχο. Ο Μ. Μπαχτίν έχει προ πολλού μιλήσει για την γκροτέσκα εικόνα του ανθρώπινου σώματος, αυτήν που δημιουργεί το γελοίο. Το βάρος πέφτει στα σημεία εκείνα όπου είτε το σώμα είναι ανοιχτό προς τον κόσμο (στόμα, πινός) είτε όπου το ίδιο εισχωρεί στον κόσμο (μύτη, αυτιά). Έτσι λοιπόν τα αυτιά (αλλά και η προβληματική λειτουργία τους) γίνονται σημείο προσοχής (*Αφτουιλάς*, *Αφτάκιος*, *Στριφάφτης*, *Κουφή*, *Κουφάλογο*, *Κουφοκασέλα*). Το ίδιο και η μύτη, όταν είναι μεγάλη, συμβολίζει —κατά τον Μ. Μπαχτίν— τον φαλλό, είναι το συμβολικό υποκατάστατό του⁷⁶, εξ ου το *Γκαγκάος*, ο μυταράς, από το *gaga* (το ράμφος), ή το σαγόκι (εξ ου ο *Σαοίνης*), το πόδι (*Πατούχα*) ή το μέτωπο, αφού ο αρχαίος Πλάτων έγινε στο χωριό *Κουτρούλης*, *Κουτρούκα*, *Κουτέλα*, ή το ανδρικό αιδούο *Αρχιδάς*, *Βιρβίλα* (*βιρβίλας* λέγεται το πέος), και τα δύο υβριστικά, αλλά και

74. Βλ. Μ. Παπαθωμόπουλος (εκδ.) - Μ. Βαφβούνης (σχόλιο), *Βεργαδάκιος μαγκός κώδικας. Εισαγωγή της μαγείας της λάλα ποτέ*. Πραγματεία της Ακαδημίας Αθηνών, τ. 61 (2006), 372. —Χριστίνα Βείκου, *Το κακό μάτι...*, ό.π., 302.

75. Γ. Κιουρτσάκης, *Καρναβάλι και παραγκιώξης...*, ό.π., 199. Για τον σπανό στη λαϊκή δημιουργία και παράδοση βλ. ενδεικτικά G. Megas, «Der Bartlose im griechischen Märchen», *Λαογραφία* 25 (1955), 254-267. — Hans Eideneier, *Spanos. Eine byzantinische satire in der form einer parodie*. Berlin - N. York 1977. — Μ. Γ. Σέργης, *Ο Ζακύνθιος μοναχός Παχώμιος Ρουσόγιος και ο λαϊκός πολιτισμός του 16^{ου} αιώνα*. Paulos, Αθήνα 2000, 149. — Ο ίδιος, *Ακλήματα...*, ό.π., 96, 101.

76. Γ. Κιουρτσάκης, *Καρναβάλι και παραγκιώξης...*, ό.π., 195.

το *Βολάρης* (που είναι διακριτικό, ο έχων μεγάλους όρχεις). Έχουμε δηλαδή εδώ, ταυτόχρονα σε χρήση, και το αποδεκτό και το απορριπτό, έχομε το ίδιο σημαίνόμενο, αλλά με διαφορετικά γλωσσικά σημαίνοντα, εκ των οποίων το ένα έχει «καταδικαστεί» να είναι χυδαίο και το άλλο αποδεκτό, ως διακριτό παρωνύμιο. Το ανδρικό μόριο, είτε ως προεξοχή του σώματος, είτε ως κύριος εκφραστής του «κάτω σωματικού» μέρους, δεν μπορεί να λείπει από τέτοιες κατηγοριοποιήσεις.

5. Το *δέγμα*, ως σημείο επαφής του «εγώ» με τον κόσμο, είναι κυρίαρχο στοιχείο άντλησης πληροφοριών, κατατάξεων, αποκλεισμών, αλλά και νοηματοδότησης του ίδιου του εγώ⁷⁷. Το χρώμα και οι επιμέρους «αναγνώσεις» του δεν απαιτούν εδώ καμία ανάλυση, είναι πασιγνώστα: *Ατζούρης/α* (ιταλ. *azzuro*), *Πισσάς*, *Σκούρος*, *Ρουσάκι*, *Ατζίγγανος* (δεν σχετίζεται με καταγωγή από τη γνωστή εθνοτική ομάδα, αλλά μόνο με το χρώμα της), *Μαύρος*, *Μαύρη*, κ.ά. είναι στο χωριό οι παρεκκλίσεις από το λευκό δέρμα. Η παχουλή γυναίκα («από το στόμα μπαίνει η ομορφιά» λένε), η «αφράτη», με άσπρη επιδερμίδα ήταν το αντικείμενο του ανδρικού πόθου, ήταν το ισχύον, μέχρι το 1960, ιδεώδες της γυναικείας ομορφιάς. Η τελευταία σχετίζεται με την «ποιητική» της θηλυκότητας και της σεξουαλικότητας, γι' αυτό και οι γυναίκες παντού και ανέκαθεν ασχολούνταν μ' αυτήν. Το «παιχνίδι» του λαϊκού ποιητή με τη μελαχρινή είναι ευρηματικό στους παρακάτω στίχους:

*Άσπρη κατάσπρη δε φελάς, σα βατημένο χιόνι
νόστιμη η μελαγχροινή, γλυκειά σα δο πεπόνι.
Το λένε τσι μελαγχροινής για να παρηγοριέται
μα η άσπρη τόχει το φιλί και μόνη τζη αγαπιέται⁷⁸.*

6. Το σώμα δεν υπόκειται μόνο σε κανόνες καθαριότητας και ρυπαρότητας, αλλά θεωρείται πηγή ρυπαρότητας και εστία μόλυνσης⁷⁹. Ορισμένα σημεία του με τις εκκρίσεις τους (αιδοίο, στο παράδειγμα που ακολου-

77. Ειδικά για το τελευταίο, βλ. D. Anzicou, *Το εγώ-δέρμα*, Καστανιώτης, Αθήνα 2003.

78. Μ. Γ. Σέφυρης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά...*, ό.π., 118-119.

79. Mary Douglas, *Purity and danger*, ό.π. Βλ. της ίδιας, «Καθαρότητα και κίνδυνος. Κοσμική μίανση», στο Δήμητρα Μακρυνιώτη (επιμ., εισαγ.), *Τα όρια του σώματος...*, ό.π., 113-123.

θεί) ή η βροδιά (στα χείλη), η εκτός τόπου ύλη, το υποπροϊόν της ύλης, θεωρήθηκαν ότι καταπατούν την πολιτισμικά κατασκευασμένη έννοια της καθαρότητας. Είναι κοινός τόπος ότι στη σύγχρονη Δύση οι γυναίκες θεωρούνται το φύλο το ευωδιαστό⁸⁰. Οι παλιές Γλιναδιώτισσες έβραζαν άνθη ακακίας και γιασεμιού για κολόνια, ή τα τοποθετούσαν μέσα στον μπουστό και στις τσέπες τους για να ευωδιάζουν με τη φυσική και απαλή οσμή των συγκεκριμένων λουλουδιών. Άνδρες και γυναίκες απέφευγαν τις έντονες οσμές, οι πρώτοι μάλιστα πίστευαν πως οι γυναίκες πρέπει να ευωδιάζουν σαν τα λουλούδια, με τα οποία συνήθως παραλληλίζονται. Το σώμα δίνει υλική υπόσταση στις αξίες, τις προδιαθέσεις ενός πολιτισμού, *διαμεσολαβείται* από τον πολιτισμό, όπως είπαμε. Δεκάδες εθνογραφικές μελέτες, αρκετές στον ελληνικό χώρο, έχουν τονίσει τις αρνητικές όψεις του γυναικείου σώματος, την «εκ φύσεως» μακριά και ρυπαρή φύση του (και τόσα άλλα χαρακτηριστικά του, που δεν ενδιαφέρουν όμως εδώ) ή την αντίστιξη του «σωματικού πάνω» – «σωματικού κάτω». Γι' αυτό τα «τολμηρά» γλιναδιώτικα παρωνύμια *Γλιτσομούνα* και *Γλιτσάχειλος*.

7. Η τριχοφυΐα στο σώμα: αν σήμερα τείνει να επικρατήσει σταδιακά στη σύγχρονη Ελλάδα ο τύπος του αποτριχωμένου άνδρα, αν γυναίκα και άνδρας τείνουν σήμερα να γίνουν πιο όμοιοι όσον αφορά στο όμορφο σώμα, στην κοινωνία του Γλιναδου ακόμη και σήμερα ο δασύτριχος στο σώμα άνδρας αποτελεί τον ιδανικό τύπο. *Ορισμένες αξίες του πολιτισμού κωδικοποιούνται σε αισθητικά ιδεώδη του σώματος*, ένα απ' αυτά είναι αναμφίβολα το δασύτριχο στέρνο. Υπέρβαση του αναγνωρισμένου μέτρου οδήγησε στο παρωνύμιο *Μαλλούσης* (ή *Μαλλούσια*), για κάποιον υπερβολικά δασύτριχο άνδρα.

Όταν όμως η τριχοφυΐα και ειδικότερα το μουστάκι (άλλο ιδεώδες, σημείο ανδρικής ταυτότητας, αρρενωπότητας) γίνεται χαρακτηριστικό του γυναικείου σώματος, όταν το αλλοτριώνει με στοιχεία της ανδρικής φύσης, με «οικειοποίηση» χαρακτηριστικών του ανδρικού, ειδικά σε πολύ εμφανές και πολυπόθητο για τους άνδρες σημείο, τα χείλη, τότε το *Μουστάκα*, που λέγεται για μια γυναίκα με αναπτυγμένη τριχοφυΐα στα χείλη, προβάλλει ως «φυσιολογική» αντίδραση στο *μη κανονικό*. Η γυναίκα

80. Constance Classen, David Howes, Anthony Synnot, *Άρωμα. Η πολιτισμική ιστορία της οσμής*, μετάφρ. Εικαγγ. Σιπητιάνου, Πλέθρον, Αθήνα 2005.

ορίζεται από τον «φαλλοκρατικό» ανδρικό πληθυσμό κυρίως με τη σημειωτική του σώματός της («καπούλια», μέση, χείλη, κ.λπ.). Το ιδανικό πρότυπο είναι ψηλοκάπουλη, βεργολυγερή, με ωραία, χυμώδη χείλη, άτριχα πάντως... Τα ινστιτούτα ομορφιάς που ασχολούνται σήμερα με τη γυναικεία τριχοφυΐα, όπου κι αν αυτή παρουσιάζεται, «φυσική» και «αφύσικη», θησαυρίζουν...

8. Το ύψος, το παράστημα, το επιβεβλημένο σωματικό σχήμα και η «ετερότητα»: κατά την L. J. Davis κάθε πολιτισμός αποτελεί μια πράξη διαχωρισμού των σωμάτων σε «καλά» και σε «άσχημα»: ο ψηλός, ο λυγερόκομος και αρρενωπός άνδρας συνδέεται με την *υπεροχή* και την *εξουσία*, ή ανάποδα, η *εξουσία συγκροτείται ως αρσενική*, στη βάση μιας ανδρικής φύσης αρρενωπών αντιλήψεων για το αρσενικό σώμα⁸¹. Από τη γυναικεία πλευρά είναι η ψηλή, η λυγερόκομη, η παχουλή γυναίκα, η «αφράτη» του «παραδοσιακού» αισθητικού ιδεώδους, κατ' αντίθεση προς τη σημερινή «αντυλιποδόση»⁸², την υποταγμένη στο δόγμα της κυρίαρχης μόδας, που τη θέλει ισχνή και «στεγνή» σαν ρέγγα, για να χρησιμοποιήσουμε ένα γλιναδιώτικο παρωνύμιο που προαναφέραμε. Έτσι προήλθαν τα διακριτικά *Μακρής*, *Ψηλός*, *Κοντός*, *Μικρολύσις* (μικρόσωμος), *Ντεβές* (τουρκ. deve, καμήλα), *Σωλήναρος*, *Χάρακας* (χάρακας είναι ένα ψηλό ξύλο ή καλάμι που μπήγεται στους τράφους των χωραφιών), *Μονάντερος* (αδύνατος, αν και ιτιίζεται κανονικά), *Κάρουλας* (ψηλός σαν τον «κάρουλα», τον ανθοφόρο καυλό των κρεμμυδιών), *Καμπούρης*, *Σγόμπος* (κοντός), *Ζουμπιάς*, *Σφόντυλας*, *Κουντούρης* (κοντοί και οι τρεις), *Ντανάς* (σωματώδης και δυνατός σαν βόδι, τουρκ. dana), *Ποδαράς*, *Κρεμανταλάς* (αυτονόητα), *Λιμόερος* (ψηλός και αδύναμος), *Καβούλα* (κυφός), με την προτεταμένη καμπούρα, την *ανάποδη φουσκω-*

81. Από το πλήθος των σχετικών αναφορών βλ. ενδεικτικά Μισέλ Φουκό, *Η μακροφυσική της εξουσίας*, μετάφρ. Λ. Τρουλιανού, Ύψιλον, Αθήνα 1991. – Κ. Γιαννόπουλος, «Εμφυλή τάξη και αταξία: "Φυσικός" ανδρισμός και άσχημη εξουσία», στον τόμο Δήμητρα Γκέφου – Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και Άλλος*... ό.π., 183-204.

82. Αντιλιάδι είναι το τυλιγάδι, ένα ψηλό και λεπτό εργαλείο που χρησιμοποιούσαν στη δημιουργία της μάλλινης κλωστής. Για το σύγχρονο γυναικείο ιδανικό βλ. ενδεικτικά «Nude Venuses, Medusa's body and phantom limbs. Disability and visibility», στον τόμο D. T. Mitchel, Sh. L. Snyder (επιμ.), *The body and physical difference. Discourses on disability*. University of Michigan Press, 1997, 53.

μένη κοιλιά δηλαδή των καρναβαλιών και του καρναγιάζης, κατά τον Γ. Κιουρτσάκη⁸³ (βλ. και στα αμέσως επόμενα).

9. Το βραχύσωμο σώμα, με εικόνες και σύμβολα από το ζωικό βασίλειο: *Ψύλλος*, *Κατσαρίδα*, *Χοσαφλίδα* (έτσι λέγεται η σαύρα στο χωριό), *Μελιδάκος* (*μελιδάκας* είναι το μυμήγκι), *Κατσαρίδα*, *Κατσούλα*, *Κάτσουλας* (κατσιασμένοι και οι τρεις, σαν τη γάτα), *Μπούτζαρης* (ατροφικός). Μια γυναίκα λιγνή και ολιγοβαφής χαρακτηρίστηκε *Οκά* (τόσο ζύγριζε κατά τη λαϊκή εκτίμηση!), ένας λιγνός και καχεκτικός *Μουρνης*, ένας άλλος κοντός και μικροκαμωμένος *Ψύλλος*. Τα περισσότερα διακριτικά σχηματίστηκαν με υποκορισμό του βαπτιστικού ονόματος ή του επωνύμου τους: *Αγγελάκης* (ή *Αγγελάκι*), *Αντωνάκης*, *Αντωνάκος*, *Γιακουμάκης*, *Γιωργάκι*, *Γιωργέλης*, *Κατερινάκι*, *Κυρλαίτσα* (Κυριακή), *Λαμπριανάκης* (Λαμπριανός), *Λαμπρούκος*, *Μανολακάκης* (*Μανολακάκι*), *Μανολάκης*, *Μαριάκι*, *Μαριουλάκι*, *Μιχαλάκης*, *Νικολάδι*, *Νικολάκης*, *Ποπίτσα*, *Σεργάκι*, *Σπυράκης*, *Στασουλάκι*, *Σταματούλα*. Αντίστοιχα, για το υψηλό «δέμας» έχουμε τα *Αντώνιας*, *Βασίλαρος*, *Βαγγέλα*, *Γιαννάκος*, *Γιώργα*, *Γιώργαρος*, *Ελενάρα*, *Καλλιπάρα*, *Κατερινούκι*, *Κουλάρα*, *Λιανουκάρα* (Λιανή), *Κυριάρα*, *Λάμπρακας*, *Μανόλακας*, *Μαρουλάρα*, *Μητσάρα*, *Μίχαλος*, *Σταματάρα*, *Χρηστάρας/α*, *Τζάννος*, όλα διακριτικά.

10. Αξιοσημείωτα είναι τα σύμβολα που επιλέγει ο Γλιναδιώτης για να δηλώσει την «ετερότητα του πάχους» και το οργιώδες του σώματος: είναι φυτά και προϊόντα της γης τους ή εργαλεία που το σχήμα τους παραπέμπει στο κοιλώδες, το εξοργωμένο και το προτεταμένο. Ενδεικτικά είναι τα «ξεφριδιά» *Κολοκύθα*, *Κρομμίδα* (τα μεγεθυντικά των δύο αυτών λαχανικών), *Αστριφή* (από το φυτό αστοιφή, το οποίο, όταν αναπτυχθεί, αποκτά τεράστιο όγκο), *Φλάσκα* (το μεγάλο φλασάκι), *Μπιρμπίνα* (το πλατύ, σαν μεγάλη γυναικεία κοιλιά καζάνι, που έβραζαν τα κατάλοιπα των σταφυλιών για να παράγουν το ρακί), *Νταμετζάνα* (το γνωστό κοιλώδες οινοδοχείο), *Μπουκάλια*, *Κουρκουνάς* (είδος κανατιού), *Πρήσκα* (πρησκοκοίλα), *Κόβλος* (κοντοπίθαρος σαν βόλος), *Μπουρμάς* (τουρκ. *buymak*, ευνουχίζω, άρα ο ευνοχιωμένος, και, ως εκ τούτου, ο δυνατός, ο σωματώδης), *Σίσκος*, (sisco, παχύς), *Φούσκος*, αλλά και το διακριτικό *Χοντρός*. Βεβαίως, για να μείνουμε μόνο στα παραδείγματα αυτής της παραγράφου, δεν γνωρίζουμε κατά πόσον αυτές οι εικόνες των συγκεκριμένων ανθρώ-

83. Γ. Κιουρτσάκης, *Καρναβάλι και καρναγιάζης...*, ό.π., 197-198.

πινων σωματίων είναι προϊόν της φύσης και της ατομικής βιολογίας του καθενός ή κατά πόσον έχει εγγραφεί στο σώμα τους ολόκληρη η ιστορία της ζωής τους και της μικροκοινωνίας τους. Πολύ πιο απλά, ένα σώμα που γίνεται κοινό και ασθενικό —πέραν των αυτονόητων βιολογικών αιτιών— φέρει επάνω του αποτυπωμένη την *προσωπική του ιστορία*, τις στερήσεις της οικογένειάς του, την εγκατάλειψη, και φυσικά αζόμη και την *Ιστορία ή τη συλλογική μνήμη του τόπου του*. Επανερχόμενοι στην (εξογκωμένη) κοιλιά, στο κατ' εξοχήν σύμβολο του γραστέσκου, ως βασική αιτία του γέλιου και της σάτιρας, τονίζουμε τη θέση του Μ. Μπαχτίν ότι αυτή είναι το σημείο που το φυσιολογικό σώμα ξεπερνά τον εαυτόν του και αρχίζει να διαμορφώνει ένα δεύτερο σώμα. Είναι από τους κύριους εκπροσώπους του «σωματικού κάτω», όπως πολλές φορές έχει επισημανθεί εδώ.

11. Η κίνηση του σώματος: η χρήση του σώματος από τον φέροντα αυτό είναι θέμα διδασκαλίας, όπως προείπαμε, είναι θέμα εκπαίδευσης για την επίτευξη του «σωστού». Ο Μ. Mauss δίδαξε πρώτος ότι ο τρόπος, π.χ., βαδίσματος ή η θέση των χεριών κατά το βάδισμα ή σε ανάπαυση, παρά το ότι μπορεί να θεωρηθούν φυσικές κινήσεις, ουσιαστικά είναι *τεχνικές κοινωνικά δομημένες*, που επιβάλλονται έξωθεν, είναι αποτελέσματα εκμάθησης. Μιλιά, δηλαδή, για την κοινωνική φύση του *habitus*, αντικαθιστώντας κατ' ουσίαν τα «δικά μας» *έξιν, κατέχειν, επιτηδειότητα* (του Αριστοτέλους⁸⁴). Η υιοθέτηση, λοιπόν, μερικών χειρονομιών, κινήσεων, αναγνωρίζει και ενισχύει την ύπαρξη «σωστών» και «λαθεμένων» τρόπων παρουσίωσης του εαυτού στους άλλους. Δεν μπορείς, π.χ., να προχωράς σαν *Σπασμένη Σέσουλα*, το σώμα σου μοιάζει με «ξεκούφιστη» μηχανή, και σήμερα πλέον αυτό είναι εξομοιωμένο με τη μηχανή, παραλληλίζεται μ' αυτήν, όπως μαρτυρούν οι εκφράσεις: «είναι σαράβαλο», «θέλει ρεκτιφιέ», «πέφτει πια η μηχανή», κ.ττ.

12. Ένα ακόμη ενδιαφέρον θέμα είναι οι ενδυματολογικοί κανόνες μιας περιοχής και οι παραβιάσεις τους. Δεν πρέπει να είμαστε αρνητικοί στην ιδέα ότι ο «*παραδοσιακός άνθρωπος*» είχε κάποιες *ευκαιρίες για εξατομίκευση, ως ελάχιστο έστω στοιχείο διαφοροποίησης από το επιβεβλημένο ισχύον κοινό μέτρο*. Η αμφίεση ήταν ένα πρόσφορο πεδίο, ειδι-

84. Μ. Mauss, «Τεχνικές του σώματος», στον τόμο *Δήμητρα Μασφινιώτη* (επιμ., εισαγ.), *Τα όρια του σώματος...*, ό.π., 79.

κότερα μετά το 1950, όταν η άνοδος του οικονομικού επιπέδου και η εγκατάλειψη της (ομοιόμορφης) παραδοσιακής φορεσιάς οδήγησαν αναπόφευκτα στον κοινό νεοελληνικό ενδυματολογικό πολιτισμό, στην εκάστοτε μόδα, όπως και αν έφτανε στο κάθε χωριό, άρα, λίγο-πολύ τον οδήγησε στην επιθυμία για διαφοροποίηση και διάκριση. Πρέπει να θεωρήσουμε βέβαιο ότι στον «αγροτικό» πολιτισμό η παραμικρή απόκλιση από τον «υποχρωματικό» ενδυματολογικό κώδικα ήταν ευκόλως διακριτή, άρα και «καταδικαστέα» από την υπόλοιπη επιτηρούσα κοινωνία. Στη σκέψη αυτή μάς οδηγεί η σημερινή τάση για ομοιογένεια και ομοιομορφία στην εξωτερική μας εμφάνιση, ή για κατασκευή ενός εαυτού καθαρά τεχνητού, προκλητικού, μέσω της εκκεντρικής ενδυμασίας ή των επώδυνων πρακτικών της τροποποίησης του σώματος με τα πέρσινγκ, τα τατουάζ κ.λπ.⁸⁵ Κάποιος, λοιπόν, στο χωριό συνήθιζε να φορά στο κεφάλι κούκιο, μικρό κάλυμμα, όμοιο με το καλογερικό, και όχι το πατροπαράδοτο γλιναδιώτικο κουκούλι ή το *φέσι*⁸⁶. Αυτό στάθηκε αιτία να του προσάψουν το *Κούκος*. Η *Φτερούα* (άνδρας, παρά το θηλυκό του παρωνύμιο) φορούσε τα μετά την Κατοχή χρόνια καπέλο με φτερό. Πέραν από το γλεϊό του πράγματος, έμοιαζε πολύ με ιταλικό της Κατοχής, ασύμβατο φυσικά με τα ισχύοντα ήθη και με τη νωπή ακόμη *μνήμη* των προηγούμενων ετών. Το καπέλο του δικαιωνίξε στο παρόν το παρελθόν που θύμιζε δεινά. Αντιθέτως, η μεγάλη ζώνη κάποιου (*Ζωνάς*, *Ζονάρα*) και το υπερμέγεθες φέσι ενός άλλου (*Φέσος*), αν και εκαινούτο μέσα στους ισχύοντες τοπικούς ενδυματολογικούς κώδικες, προκαλούσαν την τάση για διάκριση, επειδή «ερέθιζαν» την αίσθηση του μέτρου, αφού εδώ έχουμε υπέρβαση του και όχι παραβίαση του ενδυματολογικού κώδικα.

Συμπερασματικά: Θεωρούμε πως πραγματώσαμε με τα παραπάνω τη στοχοθεσία που ορίσαμε στην αρχή της εργασίας μας. Αποδείξαμε την *πολυποικιλία και χρηστικότητα λειτουργία του παρωνυμίου στη μικρή κοινωνία του παραδείγματός μας*, το οποίο, ως case study, βρίσκει πολλές ομοιότητες (και διαφορές φυσικά) στον ελληνικό τουλάχιστον χώρο.

85. Βλ. ενδεικτικά S. Roseneil, J. Seymour (επιμ.), *Practicing identities. Persistence*. Palgrave-Macmillan, 1999, όπου σχετικές με την επεξεργασία του φυσικού σώματος εργασίες. Βλ. επίσης M. C. Bergs, «Ο σκαρφημένος στους Γκαόιντα. Ένα πρότυπο τέχνης και ταυτότητας», στον τόμο Δήμητρα Μακρυγιώτη (επιμ., εισαγ.), *Τα όρια του σώματος...*, ό.π., 283-293.

86. Μ. Γ. Σέργης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά...*, ό.π., 102-103.