

ΜΑΝΟΛΗΣ ΣΕΡΓΗΣ

ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΟΡΓΑΝΩΣΗ, ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΚΗ
ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ, ΤΗ ΣΗΜΑΣΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΤΑΞΙΚΗ
ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΩΝ ΛΑΪΚΩΝ ΔΡΩΜΕΝΩΝ, ΜΕ ΑΦΟΡΜΗ
ΤΗΝ ΣΚ'ΛΟΥΔΗΥΤΕΡΑ (ΚΥΝΟΜΑΡΤΥΡΙΟ) ΣΤΗ ΣΑΜΟ
(τέλη 19ου αι.)

1. Εισαγωγικά

Σε παλαιότερη αναλυτική και ερμηνευτική για το κυνομαρτύριο εργασία μου:¹

– ενέταξα το εν λόγω έθιμο² (γνωστότερο *Σκυλοδευτέρα*, η *σαμιακή Σκ'λουδηυτέρα* και *δραβαλοδηυτέρα*) στα ανοιξιάτικα νεοελληνικά δρώμενα, στις προδρομικές μορφές του λαϊκού θεάτρου³, στον ευρύτερο κύκλο των διαβατήριων τελετουργιών. Οι τελετές αυτές ετελούντο σε μια «διαβατήρια περίοδο» του χρόνου, στο κομβικό σημείο του περάσματος από τον χειμώνα στην άνοιξη, και ως τέτοια συνόδευαν τα «επικίνδυνα», τα μεταβατικά χρονικά σημεία από τον «κύκλο του χρόνου». Η παράστασή τους αποσκοπούσε στην αναβλάστηση της φύσης, με αυτές δραματοποιούνταν (μέσα από πάμπολλες συμβολικές ανατροπές) η ταύτιση του τέλους με την αρχή, η κυκλική

1. M. G. Sergis, «Dog Sacrifice in Ancient and Modern Greece: From the Sacrifice Ritual to the Dog Torture (kynomartyrion)», *Folklore* (Εσθονίας) 45 (2010), σ. 61-88. Πρβλ. και Μ. Γ. Σέργης, «Η αρχαία ρωμαϊκή γιορτή Robigalia στον Οβίδιο», στον τόμο *Γλώσσα, ψυχής άγγελος. Αφιέρωμα στην Ελευθερία Γιακουμάκη*, εκδόσεις σήμα, Αθήνα 2010, σ. 581-605. Στις εργασίες αυτές ο ενδιαφερόμενος θα βρει πλούσια ελληνική και ξενόγλωσση βιβλιογραφία.

2. Απουσιάζουν τα Ιόνια νησιά, οι Κυκλάδες και η Κρήτη από τις περιοχές που επιχωριάζει.

3. Βλ. ενδεικτικά Βάλτερ Πούχνερ, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια* (συγκριτική μελέτη), Πατάκης, Αθήνα 1989, σ. 48.

αντίληψη για τον χρόνο, η αίσθηση της αέναης επανάληψης, η ενότητα των αντιθέτων. Η κοσμολογική έννοια της αναγέννησης του χρόνου και της αναβλάστησης της φύσης δραματοποιείται με τον αρχαϊκό μύθο του ενιαύσιου θανάτου (και της ανάστασης συνήθως) ενός θεού ή ενός βλαστικού δαίμονα ή ενός προσώπου, νεαρού συνήθως την ηλικία (πρβλ. Αδώνιδος, Περσεφόνης, Λίνου). Το μοτίβο αυτό εξασφάλιζε την αιώνια ανακύκλωση της ζωής. Θάνατος και ζωή είναι ταυτόσημα, ο πρώτος θεωρείται ζωήρυτος, εμπεριέχει την ιδέα της ανάστασης⁴

– παρουσίασα τον σκύλο, μετά την εισδοχή του στο «ανθρωποποιημένο» περιβάλλον, ως ένα «ενδιάμεσο» ζώο, κινούμενο δηλαδή ευχερώς ανάμεσα στον ανθρώπινο και τον μη-ανθρώπινο κόσμο. Τόνισα την αμφισημία που χαρακτηρίζει όλες σχεδόν τις πολιτισμικές συλλήψεις του στη λογοτεχνία του αρχαίου κόσμου και της μεσαιωνικής Δύσης, αφού, ως παλαιά χθόνια θεότητα και σύμβολο του θανάτου, ανήκε στα ζώα που προσφερόταν θυσία στις θεότητες τις σχετιζόμενες με το θάνατο, την Εκάτη και την Αρτέμιδα, θεότητες κι αυτές «μεταιχμιακές». Αυτή η φύση του δικαιολογεί την αντίστοιχη «διπλή» στάση του ανθρώπου έναντι του ζώου, από τα αρχαία χρόνια μέχρι σήμερα, θέμα που ανέδειξα με πάμπολλα παραδείγματα. Επικεντρώθηκα, ειδικότερα, στον 4ο π.Χ. αιώνα, καθοριστικόν για την εξέλιξη της λατρευτικής ζωής στον ευρύτερο ελληνικό χώρο εκείνης της εποχής: ήταν η περίοδος της «εισβολής» σ' αυτήν των δαιμόνων (θεοτήτων ανάμεσα στο θεικό και το ανθρώπινο) και του θρησκευτικού συγκρητισμού με τις «ανατολικές» προπάντων θρησκείες, που συνταύτισε την Εκάτη, την Αρτέμιδα, το φεγγάρι και τον σκύλο. Έκτοτε το ζώο αυτό συνδέθηκε με το διωγμό ή το κάλεσμα των δαιμόνων, ταυτίστηκε με τα φαντάσματα, με την μαγεία, κ.λπ.

– ενέταξα τις κυνοθυσίες στον ινδοευρωπαϊκό χώρο, ειδικότερα στον αρχαιοελληνικό και τον ρωμαϊκό και επεσήμανα τον χαρακτήρα τους: ήταν καθαρτήριοι και γονιμικοί χαρακτήρα, αφού αποσκοπούσαν στην εξασφάλιση της καλοχρονιάς, στην πρόοδο της σοδειάς και στην υλική απολαβή. Η επιτυχία αυτού του σκοπού προϋπέθετε, συν τοις άλλοις, την προστασία των σκυλιών από την επικίνδυνη λύσσα

– απέδειξα, τελικά, την άρρηκτη σχέση του υπό μελέτη νεοελληνικού δρωμένου με τις αρχαιοελληνικές και πανανθρώπινες σκοποθεσίες του.

4. Κατερίνα Κακούρη, *Θάνατος-ανάσταση (σε μαγικο-θρησκευτικά δρώμενα της λαϊκής λατρείας της Ηπείρου)*, Αθήναι 1965. - Γ. Κιουρτσάκης, *Καρναβάλι και καραγκιόζης. Οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου*, Κέδρος, Αθήνα 1995², σ. 84-85, 88, 91, 103-104 και passim. - Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, Μπούρας, Αθήνα 1989, σ. 251.

2. Ο Επαμεινώνδας Σταματιάδης και ο λαϊκός πολιτισμός της Σάμου

Η μαρτυρία του Επαμεινώνδα Σταματιάδη (1835-1901) για το κυνομαρτύριο που παραθέτω στα επόμενα είναι *ιστορική*, ανήκει στη σφαίρα της ιστορικής καταγραφής, ο –κατά κοινήν ομολογίαν– εμβριθής γνώστης και μελετητής της σαμιακής πολιτικής και κοινωνικής ιστορίας λειτουργεί εδώ ως *ιστορικός του λαϊκού πολιτισμού* του νησιού του. Η καταγραφή του αυτή συμβάλλει στη μελέτη της *ιστορικότητας* του σαμιακού λαϊκού πολιτισμού και δη του συγκεκριμένου λαϊκού εθίμου / δρωμένου⁵.

Δεν χωρά αμφιβολία ότι στη συντριπτική της πλειοψηφία η αστική τάξη και οι εκφραστές των διανοημάτων της λόγιοι ήδη από τα πρώτα βήματα της Λαογραφίας στάθηκαν κριτικά έως αποδοκιμαστικά έναντι του «ιθαγενούς»/«εγχώριου»⁶ λαϊκού πολιτισμού και των εκδηλώσεών του. Ο Σταματιάδης είναι εκπρόσωπος της μεγαλοαστικής αστικής τάξης, φαναριώτικης καταγωγής κατά πάσαν πιθανότητα. Θα αναμέναμε, ενδεχομένως, να ήταν κι αυτός φορέας μιας *ταξικά προσδιορισμένης αντίληψης για το «λαϊκό» και τον λαϊκό εν γένει πολιτισμό*⁷. Είναι επίσης αληθές ότι παλαιότερα η Λαογραφία εξέταζε τα προϊόντα του λαϊκού πολιτισμού ως δημιουργήματα ενός ενιαίου και ομοιογενούς λαού⁸, θεωρία που κρίνω πως ανατρέπεται και από το εδώ αναλυόμενο παράδειγμα της Σάμου.

Και όμως, ο Σταματιάδης επιδεικνύει μια αξιοπαρατήρητη στάση έναντι του λαϊκού πολιτισμού⁹. Αφιερώνει έναν ολόκληρο τόμο, τον πέμπτο, από το

5. Για τον όρο και τους συναφείς με αυτόν εδώ χρησιμοποιούμενους βλ. Βάλτερ Πούχερ, «Εννοιολογικά ζητήματα Α'. Έθιμο, τελετή, δρώμενο», στο βιβλίο του *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες, μέθοδοι, θεματικές*, Αρμός, Αθήνα 2009, σ. 180 κ.ε.

6. Όρος του Στίλπωνος Κυριακίδη. Πρβλ. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας. Ίδρυτής Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα 1986, σ. 183 και *passim*.

7. Δεν χωρά εδώ, λόγω οικονομίας χώρου, καμιά θεωρητική παρέμβαση για τον ρόλο του ιστορικού, την προσωπικότητά του, τα ιδεολογικά του φίλτρα, την αντικειμενικότητα στην ιστορική επιστήμη, για το αν η ίδια η Ιστορία είναι τελικά επιστήμη και άλλα σύγχρονα (ανάλογα, ρηξικέλευθα) θεωρήματα.

8. Πρβλ. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας*, ό.π., σ. 183 και *passim*.

9. Βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Ο Επαμεινώνδας Σταματιάδης και οι σαμιακές σπουδές. Από την τοπική ιστορία στη λαογραφική παρατήρηση και καταγραφή», *Πρακτικά ΙΕ' Παλληνίου Ιστορικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 177-197, με βιβλιογραφία σχετική. Επίσης, βλ. Β. Φρ. Τωμαδάκης (επιμ.), *Επαμεινώνδων Ι. Σταματιάδου 'Μώμος ο Ελικώνιος'*. Κωμωδία υποβληθείσα στον Βουτσιναίο ποιητικό διαγωνισμό του έτους 1867, Αθήναι 1998 (Ίδρυμα Νεοελληνικών Σπουδών, Δημοσιεύματα αρ. 14).

5τομο γνωστό ιστορικό έργο του¹⁰ στην προβολή του λαϊκού πολιτισμού του νησιού του, εκτός των σποραδικών αναφορών του σε αυτόν στους υπόλοιπους τέσσερις¹¹. Στον προαναφερθέντα τόμο παραθέτει ποικίλο λαογραφικό υλικό, προϊόν προσωπικών του καταγραφών από τις αφηγήσεις των συνευτευκτών του. Αναφέρω ενδεικτικά: γλωσσικό υλικό (λέξεις, φράσεις λαϊκές), μνημεία του λόγου (ευχές, κατάρες, παροιμίες, γνωμικά, αινίγματα, άσματα¹², παραμύθια), υλικό από τον οικιακό βίο, τη λαϊκή κατοικία, τη γέννηση και τον κόσμο του παιδιού (παιδιές, άσματα), ήθη, λαϊκές προλήψεις, ο κόσμος του υπερφυσικού (νεράιδες, βρικόλακες, τελώνια), έθιμα του κύκλου του χρόνου, κ.ά. Στα τελευταία εντάσσει «τα κατά την Σκυλοδευτέραν» δρώμενα.

Από τη μελέτη του ύφους της περιγραφής του φαίνεται ότι ο Σταματιάδης ακολουθεί την «παράδοση» των περισσοτέρων ελλήνων ιστορικών (ή ιστοριογραφούντων) του καιρού του, οι οποίοι ενστερνίστηκαν μετά πάθους το εθνικό κάλεσμα για την απόδειξη της ιστορικής συνέχειας εν τόπω και χρόνω, και προσπάθησαν να ανακαλύψουν σε κάθε σύγχρονο έθιμο του τόπου τους τις τονωτικές για τις τοπικές μικροκοινωνίες και τον Ελληνισμό «συνέχειες». Χωρίς να διακρίνω στα κείμενά του την τάση να συνδέσει «τα ζώντα παρά τω σαμιακώ λαώ» έθιμα με τα αρχαιοελληνικά, διαισθάνομαι ότι αποπνέουν μια τέτοια διάθεση. Δεν είναι όμως εύκολα διακριτή, δεν αποτελεί –ορθότερα– συγγραφική πρόθεση του συγγραφέα. Εκπλήσσεται όμως ο αναγνώστης με τον αστικό ορθολογισμό του, όταν με ολοφάνερο αποδοκιμαστικό ύφος καταδικάζει τεχνηέντως, με συγκεκριμένα γεγονότα-ερμηνείες, τις λαϊκές προλήψεις και δεισιδαιμονίες.

10. Επαμ. Σταματιάδης, *Σαμιακά, ήτοι ιστορία της νήσου Σάμου από των παναρχαίων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς...*, τ. 1-5, εν Σάμω 1881-1891.

11. Βλ. επίσης την *Πανικιάδα* του, ένα κωμικό ποίημα, με αρκετά λαογραφικά στοιχεία (Επαμ. Σταματιάδης, *Πανικιάς: ποίημα κωμικόν εις άσματα πέντε*, Εν Σάμω 1897). Γι' αυτήν βλ. την εξαντλητική εργασία του Μ. Γ. Βαρβούνη, «Επαμεινώνδας Σταματιάδης. Η παρουσία του λαογραφικού στοιχείου στην 'Πανικιάδα' του», *Νέα Εστία* 136 (Ιούλιος-Δεκέμβριος 1994), σ. 1226-1234.

12. Η πρώτη καταγραφή παραδοσιακών τραγουδιών της Σάμου, φαίνεται να είναι αυτή που υπάρχει στον εν λόγω τόμο των *Σαμιακών*, τα καταγράφει μάλιστα με τα σηματοδόμενα της βυζαντινής σημειογραφίας. Ο Βαρβούνης υποστηρίζει όμως, με αποδείξεις, ότι η σημειογραφία ανήκει στον Γρ. Κωνσταντά. Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Ο Επαμεινώνδας Σταματιάδης ως λαογράφος και εκδότης δημοτικών τραγουδιών», *Νέα Εστία* 132 (Ιούλιος-Δεκέμβριος 1992), σ. 882-889. Υπήρχαν μέχρι τότε σποραδικές εκδόσεις σαμιακών δημοτικών τραγουδιών, ο Σταματιάδης όμως δημοσίευσε την πρώτη μεγάλη συλλογή. Βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Το σαμιακό δημοτικό τραγούδι. Ορισμοί και προσδιορισμοί», *Πρακτικά Συμποσίου Σαμιακής Λογοτεχνίας*, Αθήνα 1989, σ. 37-44.

Με αυτά τα δεδομένα πρέπει να διερευνηθεί η αποδοκιμαστική στάση του λογίου έναντι του κυνομαρτυρίου που αναλύω αμέσως παρακάτω.

3. Το κείμενο του Σταματιάδη

«... Ἀπὸ τῆς προτεραίας τῆς δευτέρας ταύτης¹³ ἢ καὶ κατ' αὐτήν, ἅμα τῇ ἀνατολῇ τοῦ ἡλίου, οἱ τῆς σκυλοδευτέρας πανηγυρισταὶ συλλαμβάνουσι κύνας ἢ γαλαῖς, τὰς ὁποίας φυλάττουσι δεδεμένας, ἄχρις οὗ ἐτοιμασθῇ ἡ στραμπάλα, ἧς τὸ ὄνομα ὑπομιμνήσκει τὴν παρ' ἀρχαίοις παιδιὰν τράμπαν. Τὸ ἱκρίωμα τοῦτο τῶν κυνῶν καὶ τῶν γαλῶν εἶναι δύο δοκοί, πηγνύμεναι ἐν τῇ γῇ καὶ πρὸς ἀλλήλας συνδεόμεναι διὰ δύο σχοινίων, τὰ ὁποῖα συστρέφονται τοσοῦτο πυκνῶς, ὥστε μόλις ἐν τῷ μέσῳ μένει μέρος κενόν, ὅσον ἵνα χωρήσῃ ἐν αὐτῷ τὸ σῶμα κυνὸς ἢ γαλῆς. Τῶν προπαρασκευῶν τούτων γενομένων, τίθεται ὁ κύων ἢ ἡ γαλῆ ἐν τῷ ἀπολειφθέντι κενῷ μέρει τῶν σχοινίων, μεθ' ὃ, ἀντιμεθελκομένων τῶν δοκῶν, τὰ σχοινία ἐκστρέφονται μεθ' ὁρμῆς, τὸ δὲ ταλαίπωρον ζῷον, ἐν τοιοῦτῳ καταπληκτικῷ περιδινισμῷ αἰφνης εὐρίσκόμενον, συνήθως ἐκ τοῦ τρόμου ἀφοδεύεται. Τὰ ἀφοδεύματα ταῦτα συλλέγοντες ἐν τῷ μέσῳ τῶν καγχασμῶν καὶ τῶν κραυγῶν τῶν παρισταμένων οἱ τῆς στραμπάλας ἐργάται καὶ κερὶ αὐτὴν ὀνομάζοντες, τιθέασιν ἐντὸς κοφφίνου· ὁ δὲ πανηγυριάρχης, ὅστις πρέπει νὰ ᾔναι πάντων ὁ βωμολοχικώτερος καὶ αἰσχρολογώτερος, κρατῶν στατῆρα παμπάλαιον, ἔχοντα ἀντὶ σφαιρώματος κρόμμυον, παραλαμβάνει τὴν κόφφινον καὶ ἀπέρχεται, παρακολουθούμενος ὑπὸ τῶν συνεορταζόντων αὐτῷ, ὅπως εὖρη θαμῶνας πρὸς πώλησιν τοῦ τοιοῦτου προϊότος. Εὐτυχῶν δὲ τῷ πρώτῳ διαβάτῃ, καὶ προοιμιαζόμενος διὰ τῶν στίχων

Καλ' ἡμέρα, καλ' ὕγεια,

διάφορο, καλὴ καρδιά.

Πίν' ἐγώ, γιατί εἶμ' ἐγώ,

πέντ' ὁ φίλος κῆ ἔξ ἐγώ.

Ἐννιά στραμπουλισταῖς

γιὰ νὰ γνέθῃς τῆς κλωσταῖς,

προβαίνει ἐκφέρων τοσαύτας αἰσχρολογίας καὶ βωμολοχίας, οὐδὲ αὐτῶν τῶν τιμιωτέρων παντὶ ἀνθρώπων φειδόμενος, ὥστε ὁ δυστυχὴς παροδίτης ἴν' ἀπαλλαγῇ τῶν τοιούτων, προσφέρει νόμισμά τι καὶ ἀπέρχεται ταχεῖ τῷ ποδί, βυσσῶν τὰ ὦτα, ἐφ' ὅσον ἐὰν μὴ πράξῃ τοῦτο, δύναται ὁ τὸ κερὶ πωλῶν ἐπὶ ὥρας ὀλοκλήρους νὰ παρακολουθῇ αὐτῷ, ἐπιδραυιλέων ἐγκώμια, τὰ ὁποῖα ἀμφιβάλλομεν οὐχὶ ἂν ἐμελψαν, ἀλλ' ἂν ἐφαντάσθησαν ἀπλῶς οἱ ἐξ ἀμάξης ἐκβαχευόμενοι καὶ κορυβατιῶντες τὸ πάλοι. Τῶν ἀκένωτον βωμολοχίας θησαυρὸν κεκτημένων καὶ ἐπὶ ἡμέρας ἀνεξαντλήτως δυναμένων νὰ ἐκμεταλλεύωνται αὐτὸν ἐπισημότεροι κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν χρόνους ὑπῆρξαν ὁ Ἀνδρέας Λιόντας, ὁ Κωνσταντῖνος Τσαπαρικός καὶ ὁ Γεώργιος Καμπούρης, πλὴν ἐτέρων δευτερευόντων· ἐφ' ἡμῶν δὲ ἐπισημότερος τοιοῦτος ἐγένετο ὁ Βασίλειος Μαραβέλιας.

13. Της Τυρινῆς Δευτέρας.

Κατὰ τὴν ἡμέραν ταύτην οὐχὶ μόνον αἱ γυναῖκες δὲν ἐξέρχονται τοῦ ἑαυτῶν οἴκου, ἀλλὰ καὶ οἱ εὖ ἡγμένοι ἄνδρες ὑποχρεοῦνται νὰ οἰκουρῶσι, διότι πᾶσα ὕβρις καὶ εἰς τὰ καιριώτατα αὐτὰ γενομένη, διατελεῖ ἀτιμώρητος. Εὐτυχῶς τὸ οἰκτρὸν αὐτὸ ἔθιμον κατὰ τοὺς τελευταίους τούτους χρόνους ἐξέπεσεν εἰς ἀχρηστίαν καὶ μόνον ἐν ὀλίγοις χωρίοις ἐξακολουθεῖ ὑπάρχον πρὸς κοινὸν σκάνδαλον· ἦτο ὁμως ἄλλοτε τοσοῦτο ἐν χρῇσει, ὥστε πολλοὶ χάριν ἀστεϊσμοῦ ἔγραφον τοῖς ἐν ἀλλοδαπῇ φίλοις αὐτῶν ὅτι τὸ κερὶ ἐπὶ λήθῃ τὴν Σκυλοδευτέραν ἐν ὑπερτιμήσει, ἀλλ' ἐλήφθη φροντὶς νὰ ἀγορασθῇ μέρος καὶ δι' ἐκείνους, ἀπόντας ἐκ τῆς πατρίδος, διὰ νὰ μὴ μείνωσι παραπονεμένοι. Οἱ δὲ ὀργιζόντες, ἀφ' οὗ διὰ τῆς βομολοχίας συλλέξωσι παρὰ τῶν ὀδιτῶν ἱκανὰ χρήματα, δαπανῶσι ταῦτα τὴν ἐσπέραν, θύοντες ἀφειδῶς τῷ *Λυαίῳ*»¹⁴.

4. Ανάλυση του κειμένου¹⁵

Αναλύω και ερμηνεύω στα επόμενα τις πληροφορίες που μας παρέχει το κείμενο. Τις θεωρώ, όπως προειπώθηκε, σημαντικές, αφού παρέχουν αφορμές για ποικίλες λαογραφικές αποτιμήσεις και εκτιμήσεις:

α. Περιγράφει τις προετοιμασίες του εθίμου και το τελετουργικό του, καθ' όλα σχεδόν όμοιο με ανάλογα παραδείγματα από τον ελλαδικό και τον μικρασιατικό χώρο¹⁶. Ετελείτο τη Δευτέρα της Τυροφάγου, την Αποκριά δηλαδή¹⁷. Η ολοκλήρωση του εθίμου συνδεόταν κι εδώ με οίνοποσία, χορούς, τραγούδια εκ μέρους των τελεστών του (και φίλων τους), οι οποίοι διαμοίραζαν μεταξύ τους τα χρήματα που συγκέντρωναν από τους διαβάτες με την πώληση των περιττωμάτων των θυσιαζόμενων σκύλων.

β. Αναφέρει το *γαλομαρτύριο* ως μια εναλλακτική τού κυνομαρτυρίου πρακτική. Για τον ίδιο σκοπό (βλ. παρακάτω αναλυτικά) κρεμούσαν γάτες (π.χ.) και στο Φανάρι του δήμου Αιγείρου¹⁸ την Καθαρή Δευτέρα¹⁹. Η σύνδεση των δύο ζώων με το έθιμο είναι ερμηνεύσιμη, αφού η μεταξύ τους «απόσταση» δεν είναι τόσο μακρινή: αφενός επειδή είναι και αυτές χθόνια όντα²⁰, άρα θυσιάσιμα, αφετέρου επειδή βρίσκονται πολύ κοντά στον άνθρω-

14. Επαμ. Σταματιάδης, *Σαμιακά. Ήτοι ιστορία της νήσου Σάμου από των παναρχαίων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς...*, τ. 5, εν Σάμω 1891, σ. 366-367.

15. Συμπληρωματικά στοιχεία για το θέμα παρουσιάζει στην σελίδα 227 του τόμου 1 (1881) των *Σαμιακών*, ό.π., τα οποία συνεξετάζω εδώ.

16. Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, «Dog Sacrifice in Ancient and Modern Greece...», ό.π., σ. 62-63.

17. Στις περισσότερες άλλες περιοχές που επιχωρίαζε φαίνεται πως ετελείτο την Καθαρή Δευτέρα.

18. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Η λαογραφική φυσιογνωμία του θρακικού δήμου Αιγείρου*, Δήμος Αιγείρου, Κομοτηνή 2004, σ. 38 και 67.

19. Μ. Γ. Βαρβούνης, ό.π., 38.

20. Βλ. πρόχειρα Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο (μέσα*

πο, σε σημείο που κάποτε οι ονομασίες τους τυγχάνει να συνεκφέρονται, πέραν και ασχέτως τής (παραμυθιακού χαρακτήρα) αντιπαλότητάς τους²¹.

γ. Κατά τον επίσης Σάμιο την καταγωγή Σωκράτη Ν. Ιωαννίδη και το κατατεθειμένο στο *Κέντρο Ερεύνης των Νεοελληνικών Διαλέκτων και Ιδιωμάτων* της Ακαδημίας Αθηνών χειρόγραφό του, το έθιμο «σήμερον (...) έπεσεν εν αχρηστία»²². Το «σήμερον» παραπέμπει στο 1921, χρονολογία συγγραφής και καταθέσεως του χειρογράφου. Κατά τον Σταματιάδη, έχει ατονήσει ήδη από τα τέλη του 19ου αι. «... καὶ μόνον ἐν ὀλίγοις χωρίοις ἐξακολουθεῖ ὑπάρχον πρὸς κοινὸν σκάνδαλον...». Οι δύο τελευταίες λέξεις του παραθέματος και η επόμενη έκφραση «*Εὐτυχῶς τὸ οἰκτρὸν αὐτὸ ἔθιμον (...) ἐξέπεσεν εἰς ἀχρηστίαν*» περιέχουν κοινωνικά προσδιορισμένες αξιολογήσεις, και δηλώνουν κατά πρώτον τις κατά την άποψη του συγγραφέα αιτίες τής ήδη υποτονικής παρουσίας του εθίμου, θέμα που αναλύω παρακάτω.

δ. Ο Σταματιάδης δεν αναφέρεται στον σκοπό της τελέσεως του κυνομαρτυρίου, απόδειξη κατ' εμέ ότι αγνοεί την «αρχαϊκού χαρακτήρα» σκοποθεσία του. Στην Θράκη, π.χ., αποσκοπούσε στην ευόδωση της παραγωγής των σημαντικών για την οικονομία της σησαμιών. Επιπροσθέτως, συναφής προς αυτόν των ρωμαϊκών και αρχαιοελληνικών τελετών σκοπός ήταν η προφύλαξη των (πολύτιμων) σκύλων από τη λύσσα, «να μη λυσσιάζουν το καλοκαίρι»²³. Ανάλογοι, θεωρώ με βεβαιότητα, ήταν οι σκοποί στη Σάμο: για την αναβλάστηση της πλούσιας φύσης της, την ευκαρπία των αγρών της, την αυξημένη παραγωγή αγαθών, και μάλιστα των ζωτικής σημασίας για την οικονομία της.

ε. Ο ιστορικός μας καταγράφει συγκεκριμένα ονόματα τελεστών του εθίμου: «... κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν χρόνους ὑπῆρξαν ὁ Ἀνδρέας Διόντας, ὁ Κωνσταντῖνος Τσαπαρικός καὶ ὁ Γεώργιος Καμπούρης, πλὴν ἐτέρων δευτερευόντων· ἐφ' ἡμῶν δὲ ἐπισημότερος τοιοῦτος ἐγένετο ὁ Βασίλειος Μαραβέλιας». Με δεδομένο ότι γεννήθηκε το 1835, θα πρέπει να υποθέσω ότι αναφερόμενος στους τρεις πρώτους διοργανωτές μάς παραπέμπει χρονικά στις αρχές του 19ου αι. ή πιθανότατα στα τέλη του 18ου, άρα τα παρεχόμενα πραγματολογικά στοιχεία του εθίμου έχουν ως απώτερο *terminus* αυτήν την περίοδο. Δεν μού προκαλεί έκπληξη ενδιαφέρον το γεγονός ότι οι συντελεστές του εθίμου είναι λίγοι τον αριθμό (και όχι –εννοώ– σύμπασα η κοινότητα). Μπορεί να οφείλεται στην υποχώρηση του δρωμένου «κατὰ τοὺς τελευταίους τούτους χρόνους» ή στον ιδιαίτερο χαρακτήρα του. Έχω πάντως σχηματίσει την πεποίθηση από την εμπειρία μου στην επιτόπια έρευνα ότι τελικά η αναφερόμενη από κά-

19ου αιώνα-1922): γέννηση, γάμος, θάνατος, Ηρόδοτος, Αθήνα 2007, σ. 40, 240, 264.

21. Βλ. ενδεικτικά Π. Δ. Σεφερλής, «Σύμμεικτα», *Λαογραφία* 5 (1916), σ. 640-642.

22. Χ/φο 329 του εν λόγω Κέντρου, σ. 450-451.

23. Πρβλ. Μ. G. Sergis, «Dog Sacrifice in Ancient and Modern Greece...», ό.π., σ. 77.

ποιους λαογράφους «ομαδική συμμετοχή» του λαού στην προπαρασκευαστική των δρωμένων διαδικασία είναι μια κατασκευή. Οι εκουσίως προσερχόμενοι να συνδράμουν στην προετοιμασία ενός εθίμου ήταν ανέκαθεν αριθμητικά ολίγοι ή τα ίδια πρόσωπα, τα οποία στήριζαν την επιβίωσή του επί μακρότερο (εν σχέσει προς άλλη περιοχή) χρονικό διάστημα. Όπως δηλαδή συμβαίνει σήμερα, στην καθημερινότητά μας, με την επίλυση των προβλημάτων που αναφύονται ...

στ. Επιχειρώ να ερμηνεύσω στα επόμενα τη στάση του λογίου έναντι του συγκεκριμένου εθίμου (της σαμιακής *Τραμπαλουδητέρας*) έχοντας κατά νουν όσα προανέφερα γι' αυτόν. Θεωρώ βέβαιο, με βάση τις γνώσεις και την κατάρτισή του, ότι ο Σταματιάδης αγνοεί την αρχέγονη σκοποθεσία του, γι' αυτό αποσιωπά τις κοινωνικές σημασίες και λειτουργίες που ανέπτυξε το αποκριάτικο αυτό έθιμο. Αγνοεί δηλαδή την ουσία των αρχαιοελληνικών του καταβολών (αφήνω την σχεδόν πανανθρώπινή του διάσταση) και την αρχετυπική δομή του εν λόγω θυσιαστικού παραδείγματος. Αγνοεί το θέμα και θεωρεί την (ισχύουσα ακόμη τότε, θαρρώ) παλιά θυσιαστική πρακτική ως μια γελοία, χυδαία λαϊκή τελετή. Γιατί, όντως, από τη στιγμή που η εν λόγω τελετουργία της κυνοθυσίας υποχωρούσε σταδιακά και παραχωρούσε τη θέση της στο «αποϊεροποιούμενο» (και εκχυδαϊζόμενο) θέαμα, η βία που ενυπήρχε αρχαιόθεν στο θυσιαστικό φαινόμενο εκδηλωνόταν στην ωμή της ουσία πλέον, που απογύμνωνε το πρωτόγονο (πρωτογενές) ένστικτό της. Η μόνη του διατύπωση που αναιρεί τον παραπάνω συλλογισμό μου μπορεί να σταθεί η αόριστη, γενική παρατήρησή του ότι τα κατά την Σκυλοδευτέρα τελούμενα αποτελούν «*ἀνάμνησιν τῶν [αρχαίων] βακχικῶν ἐθίμων*»²⁴. Ταυτόχρονα όμως τα χαρακτηρίζει «*περιεργότερα*» όλων των εθίμων της Αποκριάς²⁵. Οι κορυβαντιώντες πανηγυριστές του εθίμου («*ἄνδρες τοῦ συρφετώδους ὄχλου*» κατά τον ίδιο²⁶) φέρονται να κατέχουν «*ἀκένωτον βωμολοχίας θησαυρόν*», εκστομούν «*... τοσαύτας αἰσχρολογίας καὶ βωμολοχίας*». Οι σκέψεις του αυτές αποτελούν τρανή απόδειξη της άγνοιας των βασικών συστατικών στοιχείων του εθίμου. Άρα, με την εξέταση της κοινωνικής λειτουργίας του εθίμου, εισέρχεται στη θεώρησή μου η μελετημένη προ πολλού σχέση μεταξύ του πόλου της Εκκλησίας, της αστικής λογιосύνης, των αστικών στρωμάτων και του άλλου της Αποκριάς και της ακόλουθής της Σαρακοστής, δύο χρονικών περιόδων - εκφραστών διαφορετικών αξιών και ιδεολογιών, δύο «αντίπαλων» χρόνων αλλιώς (κοινωνικών και πολιτισμικών). Η Αποκριά είναι γνωστή στη λαογραφική βιβλιογραφία ως η εορτή της υλικής αφθονίας,

24. Επαμ. Σταματιάδης, *Σαμιακά, ήτοι ιστορία της νήσου Σάμου από των παναρχαίων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς...*, τ. 1, εν Σάμω 1881, σ. 227.

25. Επαμ. Σταματιάδης, *Σαμιακά...*, τ. 5, ό.π., σ. 365.

26. Επαμ. Σταματιάδης, *Σαμιακά...*, τ. 1, σ. 227.

του σωματικού «κάτω», της κοιλιάς και του πρωκτού, της σάτιρας, του γέλιου, των ανατροπών. Η Ευρώπη (ας μείνουμε σ' αυτήν) θεώρησε (και επέβαλε τελικά), από τον Μεσαίωνα και εξής, ως υποδεέστερη αξιολογικά και απόθηκε τελικά την πρωτόγονη σεξουαλικότητα, καθιέρωσε το ταμπού των περιτωμάτων²⁷, χάραξε τα όρια ανάμεσα στο «σοβαρό» και στο «κωμικό», απώθησε το λυτρωτικό γέλιο (τη λαϊκή ανεπίσημη αλήθεια²⁸), υποβάθμισε το ρόλο που παίζει στη ζωή μας η ίδια η πράξη που γεννά τη ζωή, πράξη που «καθαγιάζεται» και υμνείται με ποικίλες συμβολικές δράσεις την περίοδο αυτήν. Η αστική τάξη, στην πλειοψηφία της, υιοθέτησε αυτές τις απόψεις, συνταύτισε το «κάτω» με το κοινωνικά κατώτερο, άφησε περιφρονητικά, απαξιωτικά τις σχετικές «ανατρεπτικές» τελετουργίες «στα χέρια» των λαϊκών στρωμάτων. Το γνωστό πρόβλημα του πολιτισμικού διϊσμού αλλιώς και η μεταξύ των δύο πολιτισμών που τον δημιουργούν σχέσεις. Από τη μια έχουμε το χρόνο της Αποκριάς, με εκφραστές του τα κατώτερα λαϊκά στρώματα της κοινωνίας· από την άλλη έχουμε τον επίσημο, σοβαρό, λόγο της Εκκλησίας, της θρησκευτικής και της κοσμικής εξουσίας, αν και πρέπει να θεωρήσουμε δεδομένη τη μεταξύ των δύο πολιτισμικών συστημάτων αμφίδρομη επικοινωνία και αλληλεπίδραση, όπως και τις υπαρκτές πολιτισμικές αντιπαραθέσεις τους. Όταν ο Σταματιάδης αναφέρει ότι οι στίχοι-ευχές που παρουσίασε (*Καλ' ἡμέρα, καλ' ὑγεία./ διάφορο, καλή καρδιά./ Πίν' ἐγώ, γιατί εἴμ' ἐγώ,/ Πέντ' ὁ φίλος κῆ ἔξ' ἐγώ./ Ἐννιά στραμπουλισταῖς / γιὰ νὰ γνέθης τῆς κλωσταῖς*) αποτελούν «μόνην τὴν ἀρχήν, [ἦν] ἐπιτρέπει ἡ αἰδὼς νὰ γράψωμεν»²⁹, βεβαιώνει τους παραπάνω ισχυρισμούς μου³⁰.

Ακόμη κι όταν παρουσιάζει τα «κλασικά» αρχαιοελληνικά έθιμα της λατρείας του Διονύσου στο νησί³¹, και αναφέρεται αναπόφευκτα στην αχαλίωτη ακολασία και τα άσεμνα δρώμενα, αδυνατεί να συλλάβει την οργανική τους σύνδεση με την εορτή, και εκφράζει τον αγνωστικισμό του με το «ὥς εἰ διὰ μόνης τῆς πολλῆς αἰσχημοσύνης ἐξυμνεῖτο πρεπόντως τοῦ θεοῦ αὐτοῦ τὸ μεγαλεῖον»³². Αυτή όμως ήταν η αλήθεια για τη σχέση του θεού του κρασιού και των οπαδών του πιστών. Αν παρατηρήσουμε προσεκτικά την παρουσίαση των σύγχρονων εθίμων της αποκριάς στον πέμπτο τόμο των *Σαμιακών* του («Τα κατά τας απόκρεως»³³) θα επισημάνουμε την υποβόσκουσα αντίδρασή

27. Γ. Κιουρτσάκης, ό.π., σ. 79.

28. Γ. Κιουρτσάκης, ό.π., σ. 40.

29. Επαμ. Σταματιάδης, *Σαμιακά...*, τ. 1, ό.π., σ. 227.

30. Οι «εννέα στραμπουλιστές» είναι εννέα ανδρικά μόρια. Αντιλαμβανόμαστε τη συνέχεια...

31. Επαμ. Σταματιάδης, *Σαμιακά...*, τ. 1, ό.π., σ. 226 κ.ε.

32. Επαμ. Σταματιάδης, *Σαμιακά...*, τ. 1, ό.π., σ. 227.

33. Στις σελίδες 364-365.

του στον χαρακτήρα των δρωμένων της εν λόγω διονυσιακής περιόδου, ζωηρότατης μάλιστα στη Σάμο. Οι νηστεύοντες καθ' όλο το υπόλοιπο έτος Σάμιοι, κρίνει πως, παρεκκλίνουν της πορείας τους επικίνδυνα την οργιαστική αυτήν εποχή, «διαρρηγνύμενοι ἐκ τῆς πολυφαγίας», προβαίνουν σε ακολασίες³⁴ (και πάλι χωρίς εισαγωγικά η λέξη)³⁵.

Ατυχής, αλλά επωφελής για μας, είναι και η απόφασή του ότι το έθιμο δεν έχει «παραπλήσιον ἐν οὐδεμίᾳ ἑτέρᾳ (...) ἑλληνίδι χώρᾳ»³⁶, άρα αποτελεί σαμιακή αποκλειστικότητα, διόλου κολακευτική για το νησί. Αποτελεί άραγε κατ' αυτόν *μιαρότητα*, για να χρησιμοποιήσω έναν σχετικό με την θυσία όρο, για την ιστορία και τον πολιτισμό του νησιού η τέλεση ενός βίαιου, απάνθρωπου εθίμου «εν αποκλειστικότητι»; Αν ισχύει αυτό, τότε θα πρέπει να εξοβελισθεί από τον πολιτισμικό χάρτη του με χαρακτηρισμούς απαρέσκειας.

Τα λεγόμενα «υψηλά» κοινωνικά στρώματα της Σάμου φέρεται να έχουν αποστασιοποιηθεί πλήρως από το δρώμενο, είτε ως δημιουργοί / παραγωγοί του, είτε ως θεατές / καταναλωτές του. Παραγωγός και καταναλωτής του θεάματος φέρεται εδώ αποκλειστικά ο «χυδαίος σαμιακός όχλος», οι γυναίκες και οι «εὖ ἡγμένοι ἄνδρες»³⁷ ὑποχρεοῦνται νὰ οἰκουρῶσι», συμπληρώνει. Οι γυναίκες –λόγω της «σκανδαλώδους φύσεως» του δρωμένου– ας παραδεχθούμε πως πρέπει να μείνουν στο σπίτι, αν και οι μαρτυρίες από πάμπολλες περιοχές του Ελληνισμού μιλούν περί του αντιθέτου³⁸. Η αποχή του ανδρικού πληθυσμού, της μέσης ή της ανώτερης τάξης, «καλής ανατροφής και αγωγής», σημαίνει ότι η κατηγορία αυτή του πληθυσμού (με κοινωνικά και πολιτιστικά κριτήρια οριζόμενη) επιδεικνύει την απαρέσκειά της προς το έθιμο. Τα παραπάνω θέτουν προβληματισμούς για την ιστορική διαμόρφωση των λαϊκών δρωμένων, για την οργάνωσή τους, όπως προείπα, την κοινωνική

34. Επαμ. Σταματιάδης, *Σαμιακά...*, τ. 5, ό.π., σ. 365. Πρόσεξα ιδιαίτερος την καταγραφή του εθίμου της μετάβασης (την περίοδο της Αποκριάς) των χωρικών στο νεκροταφείο, όπου χορεύουν και τραγουδούν, με προεξάρχον άσμα το κοινό στον ελλαδικό χώρο «δώστε του χορού να πάει, τούτ' η γης θενά μας φάει» (ό.π., σ. 365).

35. Για την εικόνα της διασκέδασης των «αστικών» κέντρων της Σάμου κατά τον Μεσοπόλεμο κατά την περίοδο της Αποκριάς βλ. Μ. Γ. Σέργης, «Ψυχαγωγία και διασκέδαση στην αστική κοινότητα της Σάμου κατά τη δεκαετία 1930-1939: η μαρτυρία του τοπικού Τύπου», *Σαμιακές Μελέτες* 6 (2003), σ. 209-243.

36. Επαμ. Σταματιάδης, *Σαμιακά...*, τ. 1, σ. 227. Για το ιδεολόγημα της «τοπικής αποκλειστικότητας» των εθίμων βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Οι τοπικές σπουδές στην Ελλάδα, τέλη 19ου-αρχές 20ού αιώνα: ανάμεσα στην Ιστορία και τη Λαογραφία», *Πρακτικά ΚΑ' Παλλληνίου Ιστορικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 175-187.

37. Οι της «καλής κοινωνίας», οι έχοντες καλή αγωγή, καλή ανατροφή (μετάφραση για τους νεώτερους αναγνώστες).

38. Βάλτερ Πούχνερ, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια...*, ό.π., σ. 78.

τους σημασία, την καθορισμένη ταξικά πρόσληψή τους. Άρα, προβάλλει και πάλι το θέμα του λεγόμενου «ενιαίου» λαού της «παλαιάς» Λαογραφίας. Στα τέλη του 19ου αι. μας διαβεβαιώνει ο Σταματιάδης ότι ο λαός δεν έχει ουδεμία σχέση με το δρώμενο, τη γονιμική του διάσταση, τη σκοποθεσία της τελέσεώς του και μέσω των αισχρολογιών και βωμολοχιών, ως απαραίτητων επιμέρους συνοδευτικών *λεκτικών τελετουργιών* της όλης αποκριάτικης τελετουργίας³⁹. Οι πολίτες φέρονται στο κείμενο (για να απαλλαγούν το ταχύτερο από τους ενοχλητικούς τελεστές) να προσφέρουν μεν το *εθιζόμενο εκ παραδόσεως* (τονίζω) νόμισμα για να πάρουν τη μερίδα τους από το «κερί», αλλά ο καθείς «... *ἀπέρχεται ταχὲι τῷ ποδί, βυσσῶν τὰ ὄτα, ἐφ' ὅσον ἐὰν μὴ πράξῃ τοῦτο, δύναται ὁ τὸ κερί πωλῶν ἐπὶ ὥρας ὀλοκλήρους νὰ παρακολουθῇ αὐτῷ, ἐπιδαψιλεύων ἐγκώμια*».

Μας προκαλεί για έναν άλλο διαλογισμό η πληροφορία του ιστορικού ότι «ἦτο ὁμως ἄλλοτε τοσοῦτο ἐν χρήσει, ὥστε πολλοὶ χάριν ἀστεϊσμοῦ ἔγραφον τοῖς ἐν ἁλλοδαπῇ φίλοις αὐτῶν ὅτι τὸ κερί ἐπωλήθη τὴν Σκυλοδευτέραν ἐν ὑπερτιμήσει, ἀλλ' ἐλήφθη φροντὶς νὰ ἀγορασθῇ μέρος καὶ δι' ἐκείνους, ἀπόντας ἐκ τῆς πατρίδος, διὰ νὰ μὴ μείνωσι παραπονεμένοι». Παλαιότερα δηλαδή υπήρχε οργανική ταύτιση *εθίμου και νοήματός του*; Το «ἐν χρήσει» του Σταματιάδη σημαίνει «εν ενσυνειδήτῳ συμμετοχῇ» του λαού στο δρώμενο και εν πλήρει γνώσει της γονιμικής του σημασίας, η οποία τώρα έχει υποχωρήσει ολοσχερῶς υπέρ του θεάματος; Ή, απλούστερα, συμμετείχε σ' αυτό μεγαλύτερος αριθμός θεατών; Μάλλον το δεύτερο.

Ο Σταματιάδης, κρίνω επίσης, πως προσλαμβάνει αρνητικά στο έθιμο και προβαίνει σε κοινωνικά καθορισμένες κρίσεις γι' αυτό και *ἐξ αιτίας του αποτρόπαιου χαρακτήρα του*. Πιο πάνω εξέθεσα την άλλη αιτία, *την ίδια την καρναβαλική, αποκριάτικη, σατιρική, διονυσιακή φύση του*. Μα αυτοί ακριβώς οι λόγοι επέφεραν την σταδιακή του υποχώρηση απανταχού της Ελλάδας, με προεξάρχοντες «τελεστές» και σύγχρονους πολέμιους του εθίμου την Εκκλησία και τις οικολογικές οργανώσεις, ειδικά μετά το 1980 κ.ε.⁴⁰. Ο λόγος του Σταματιάδη είναι ο προάγγελός τους έναν περίπου αιώνα πριν...

ζ. Έρχομαι, τέλος, στο θέμα της φύσης του θυσιαστικού φαινομένου όπως παρουσιάζεται στο υπό μελέτη κείμενο. Κρίνω κατ' αρχάς πως ανέκαθεν το κυνομαρτύριο ήταν μια *παράσταση*, στην οποία προείχε η στοχοθεσία (ευετηρία, καλή σοδειά) αλλά και εμπεριείχετο αναμφισβήτητα η *βία*. Τα νεότε-

39. Βωμολοχικά τραγούδια και την αντίστοιχη αποκριάτικη παράδοση στη Σάμο βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Λαϊκά δρώμενα και τουρισμός: η περίπτωση του *Καδή* στη Σάμο», στο Μ. Γ. Βαρβούνης – Αγγ. Ροβάτσου (επιμ.), *Λαϊκά δρώμενα: παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις. Πρακτικά Α' Πανελληνίου Συνεδρίου*, Αθήνα 1996, σ. 51-64, με παράθεση τέτοιων τραγουδιών στο Παράρτημα της εργασίας.

40. Μ. G. Sergis, «Dog Sacrifice in Ancient and Modern Greece...», ό.π.

ρα λαϊκά παραστατικά έθιμα-δρώμενα είχαν ανέκαθεν χαρακτήρα *θεάματος*, είχαν εξωστρεφή χαρακτήρα, η *θεαματικότητα* προσείλκυε πρωτίστως το φιλοθεάμον πλήθος, έστω και αν μέσα σ' αυτήν έβλεπε κι αυτήν ακόμη την ίδια τη σκοποθεσία του εθίμου. Το αίμα και η βία κρύβονται βαθιά στην καρδιά της θρησκείας και της θυσίας ισχυρίζεται ο W. Burkert⁴¹, ο *homo religiosus* πράττει και ως *homo necans* ισχυρίζεται ο ίδιος⁴². Όσα θεωρητικά υποστηρίζει ο René Girard⁴³ ισχύουν όσο το τελούμενο είναι ακόμη *θυσία*, που είναι εν τούτοις βία και την εμπεριέχει. Η τελευταία υπήρχε ανέκαθεν· η αρχαϊκή ή η μεταγενέστερη «παραδοσιακή» σκέψη την «τελετουργοποιούσε», κατέλαμβανε δηλαδή στο συλλογικό συνειδός ή στο υποσυνείδητο μια θέση διαφορετική από εκείνην που έχει σε μια «απο-ιερωμένη» εκδήλωση, όπως είναι πλέον το σύγχρονο κυνομαρτύριο.

Ο θυσιαζόμενος σκύλος είναι άλλη μια μεταμόρφωση ενός αποδιοπομπαίου τράγου, και αν βασιστούμε στη θεωρία του Mannhardt και στην ανιμιστική θεωρία περί καταπολεμήσεως των ασθενειών, που πιστεύει ότι αυτές αποφεύγονται ή θεραπεύονται *βιαίως*, ο σκύλος, ως πνεύμα της βλάστησης, πρέπει να μαστιγωθεί, να διωχθεί, να θανατωθεί, για να αναζωογονηθεί και να ξαναγεννηθεί. Ο ξυλοδαρμός, η *τελετουργική* βία αλλιώς, στο λαϊκό πολιτισμό (και δη στα καρναβάλια) είναι μια ακόμη πράξη του σωματικού δράματος: το σκυλί (εδώ) γελοιοποιείται, εξευτελίζεται, σκοτώνεται⁴⁴. Ο ξυλοδαρμός, δηλαδή, ανήκει στις αμφίσημες ενέργειες, είναι ταυτοχρόνως θανατηφόρος και αναζωογονητικός. Η ζωή είναι μοναδική μεν, αλλά αυτόνομη, πρέπει να δεχθεί το θάνατο (ή εγκυμονεί το θάνατο) για να διαιωνιστεί. Συνήθως θυσιάζουμε στη θεότητα ό,τι πολυτιμότερο διαθέτουμε. Γι' αυτόν τον λόγο θυσιάστηκε ανέκαθεν ο σκύλος, *γιατί «πλησίαζε» κατά πολύ, με τη συμπεριφορά και την ευφυΐα του, τον ίδιο τον άνθρωπο*, όπως παρατήρησα στα εισαγωγικά. Τα οικόσιτα και εξημερωμένα ζώα, κατά τον Joseph de Maistre, έχουν κάτι το *ανθρώπινο*, γι' αυτό ανέκαθεν οι θυσιαστές διάλεγαν «...εκείνα που λόγω των ενστίκτων και των ικανοτήτων τους θύμιζαν περισσότερο

41. W. Burkert, *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία. Δομή και ιστορία*, μετάφρ. Ηλέκτρα Ανδρεάδη, MIET, Αθήνα 2007, σ. 95-96, 100.

42. W. Burkert, *Homo necans. The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, transl. by P. Bing, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1983, σ. 2, 4. Τα κοινά στοιχεία της καταγωγικής βίας της θυσίας διερευνώνται στο R. G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent origins: W. Burkert, René Girard, Jonathan Smith on ritual killing and cultural formation*, Alto, Stanford, 1987. Πρβλ. V. Turner, *The drums of affliction*, Oxford 1968.

43. Βλ. Μ. G. Sergis, «Dog Sacrifice in Ancient and Modern Greece...», ό.π., σ. 78-79.

44. Γιάννης Κιουρτσάκης, *Καρναβάλι και παραγκιόζης...*, ό.π., σ. 106-107.

τον άνθρωπο...»⁴⁵ και διόλου την προηγούμενή τους κατάσταση, του «μιαρού», του «εξωκοινωνικού». Για να φανεί μάλιστα πιο πρόσφορο σ' αυτό (πιο «θυσιάσιμο») το ζώο, θα πρέπει, συν τοις άλλοις (π.χ. οικειοθελή παρουσία στη θυσία⁴⁶) να του αποδοθεί μια πιο εντυπωσιακή ομοιότητα με τις ανθρώπινες κατηγορίες, απρόσφορες όμως προς θυσία⁴⁷.

Από την άλλη όμως το προσφερόμενο θύμα εξαγνίζεται, ανανεώνεται, αλλά και εξαγνίζει ταυτοχρόνως το συλλογικό σώμα. Το θύμα ιεροποιείται διά της θυσίας, καθαγιάζεται, θέμα που αποτελεί ουσιαστικό στοιχείο στη θυσία⁴⁸. Ο θάνατος του θυσιάσματος το αποδεσμεύει από το βέβηλο κόσμο, το ιεροποιεί, το αποδίδει εξ-αγιασμένο στο χώρο του ιερού. Η καθαγιασμένη ζωή του ιερού ζώου με την απελευθέρωσή της εδραιώνει, με την ιερή ισχύ της, τον μεταξύ θεού και θυσιαστή δεσμό. Θυμίζω απλώς ότι *ιερείον* εκκαλείτο αρχαιοελληνιστί το σφάγιο, ότι το λατινικό *sacer* ήταν δίσημο, εδήλωνε και τον φορέα του μιάσματος και το άξιο λατρείας: η γνωστή *αμφισημία του ιερού* του Μιρτσέα Ελιάντε ή του Roger Caillois⁴⁹.

Ξεχωριστής σημασίας θεωρώ την αναφορά του Σταματιάδη στην εθιμική χρήση των περιττωμάτων του σκύλου. Ανήκουν κι αυτά στις αμφίσημες σωματικές ουσίες («διπλής φύσεως»), αφού η κοπρολογία - όπως έχει προ πολλού επισημάνει ο Μ. Μπαχτίν - έχει αρνητική και καταφατική σημασία, λόγω της σχέσης της με το σωματικό «κάτω». Εξ άλλου κάθε εκβαλλόμενη από

45. Στο René Girard, *Το εξιλαστήριο θύμα, η βία και το ιερό*, μετάφρ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα 1991, σ. 14.

46. Στέφ. Ήμελλος, «Η παράδοση για το ζώο που προσέρχεται οικειοθελώς να θυσιάσθαι και το πρόβλημα της καταγωγής της», στο βιβλίο του *Λαογραφικά*, τ. Γ'. Ποικίλα, Αθήνα 1994, σ. 344-375, όπου και η προηγούμενη πλήθουσα βιβλιογραφία περί του θέματος.

47. Jaen-Paul Roux, *Το αίμα. Μύθοι, σύμβολα και πραγματικότητα*, Νέα Σύνορα-Λιβάνη, Αθήνα 1998, σ. 318. Ο θυσιαστικός κανόνας βέβαια απαιτούσε αρσενικό ζώο (πρβλ. Γ. Αικατερινίδης, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες. Λειτουργία, μορφολογία, τυπολογία*, Παράρτημα 8 του π. *Λαογραφία*, Αθήνα 1979, σ. 167 κ.ε.), όχι μόνον επειδή ήταν λιγότερο χρήσιμο στην οικιακή οικονομία, αλλά γιατί (κατά το αρρενοκρατικό πρότυπο) ήταν ευγενέστερο, δυνατότερο, μεγαλύτερο, μη μiasμένο από τη θηλυκότητα.

48. Βλ. ενδεικτικά M. Mauss, *Oevres I, Les fonctions du sacré*, επιμέλεια V. Karady, Minuit, Paris 1968 ή H. Hubert - M. Maus, *Sacrifice: its nature and function*, University of Chicago Press, Chicago 1981, σ. 9-14.

49. Mircea Eliade, *Το ιερό και το βέβηλο*, μετάφρ. Ν. Δεληβοριάς, Αρσενίδης, Αθήνα 2002. Πρβλ. του ίδιου, *Πραγματεία πάνω στην ιστορία των θρησκειών*, Χατζηνικολής, Αθήνα 1981, σ. 33-34. - Roger Caillois, *L'home et le sacré*, Paris 1950. Βέβαια η αρχή βρίσκεται στον R. Otto, *Das Heilige...*, München 1917, όταν δηλ. «είδε» τη θρησκεία ως *mysterium tremendum* και *mysterium fascinans*, και στον Emile Durkheim, με το *The Elementary Forms of Religious Life* (1912).

το σώμα ουσία (αίμα, ιδρώτας, σπέρμα, κόπρανα, κ.λπ.⁵⁰) προκαλεί μεν φόβο, αφού αντιπροσωπεύει την απώλεια κάποιου πράγματος που ανήκει στο κάθε ον, όμως είναι ταυτοχρόνως φορέας ζωτικής δύναμης, είναι στοιχείο γονιμότητας⁵¹. Επιπλέον, το ον στην περίπτωση μας, σύμφωνα με τα όσα ανέφερα μόλις παραπάνω, είναι/γίνεται το ίδιο ιερό. Οι πανηγυριστές του κειμένου συλλέγουν τα περιττώματα του ζώου μέσα σ' ένα κοφίνι, δημιουργούν αγεργμό, περιέρχονται το χωριό προς πώληση του «προϊόντος» τους. Ο αρχηγός τους κρατεί μια χαλασμένη ζυγαριά (για να ζυγίσουν δήθεν το πωλούμενο στον κάθε αγοραστή μερίδιο), η οποία έχει αντί σφαιρώματος ένα μεγάλο κρεμμύδι, παμπάλαιο κι αυτό (ανδρικό) ερωτικό σύμβολο, ειδικά αυτών των ημερών⁵². Προκαλεί ενδιαφέρον η λαϊκή ονομασία («κερί») των «ιεροποιημένων» πλέον περιττωμάτων. Σχετίζεται απλώς με το κερί λόγω της ομοιότητας του χρώματος τους;⁵³

5. Επίλογος

Η παρούσα εργασία φιλοδοξεί να συμβάλει στη μελέτη της ιστορικής διαμόρφωσης του κυνομαρτυρίου στη Σάμο, αφού – συν τοις άλλοις – διερευνά τον ιστορικό βίο του εθίμου, τους λόγους της ακμής και της παρακμής του, τη σχέση του με τον πολιτισμό των «αστικών κοινωνικών στρωμάτων» και με αυτόν των λαϊκών τάξεων, που καθόρισαν τελικά, όπως φαίνεται, την ιστορική διαδρομή του εν λόγω εθίμου. Βασίστηκε σε ένα κείμενο-σχόλιο του Επαμεινώνδα Σταματιάδη. Η συμβολή του στη μελέτη του κυνομαρτυρίου είναι σημαντική, καθ' όσον, αφ' ενός επιβεβαιώνει τα συμπεράσματα που έχουν διατυπωθεί για το έθιμο παλαιότερα, αφ' ετέρου δίνει επιχειρήματα να ενισχύσουμε τη θεωρία για το σύγχρονο νεοελληνικό θυσιαστικό φαινόμενο. Μεγάλο τμήμα της εργασίας αφιέρωσα στη διερεύνηση της αποτυπωμένης στο ίδιο κείμενο στάσης του λογίου έναντι του συγκεκριμένου εθίμου και κάποιες σκέψεις μου για την οργάνωση και τη λειτουργία των λαϊκών δρωμένων και για την «παλιά» λαογραφική ιδέα του «αδιαίρετου λαού».

50. Jean-Paul Roux, *Το αίμα...*, σ. 77. Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Άσεμνα και βωμολοχικά λαογραφικά*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2007, όπου και ξενόγλωσση βιβλιογραφία, ιδίως στις παραπομπές της Εισαγωγής.

51. Στον Γ. Κιουρτσάκη, *Καρναβάλι και παραγκιόζης...*, ό.π., σ. 101-105.

52. Πρβλ. Βάλτερ Πούχνερ, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια...*, ό.π., σ. 72.

53. Θα ήταν μάλλον υπερβολή και υπερερμηνεία να τα συνδέσω με το γνωστό σύμβολο ιερότητας του χριστιανικού κόσμου. Εκτός αν η –καταλυτική των πάντων– λαϊκή σάτιρα είναι υπεράνω «πάσης θεωρήσεως».