



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ**  
**ΣΧΟΛΗ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**  
**ΤΜΗΜΑ ΒΑΛΚΑΝΙΚΩΝ, ΣΛΑΒΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΙΣΤΟΡΙΑ,  
ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΚΑΙ  
ΝΟΤΙΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΕΥΡΩΠΗ»**

**ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**  
**ΔΙΑΒΑΤΗΡΙΕΣ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΘΑΝΑΤΟΥ**  
**ΣΥΜΒΟΛΙΣΜΟΙ, ΤΟΠΙΚΟΤΗΤΕΣ & ΕΝΣΩΜΑΤΕΣ ΕΠΙΤΕΛΕΣΕΙΣ**  
**ΒΙΩΜΑΤΙΚΕΣ ΕΜΠΕΙΡΙΕΣ ΘΗΛΥΚΩΝ ΣΩΜΑΤΩΝ**  
**ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΟΧΗ ΤΗΣ ΧΑΛΚΙΔΙΚΗΣ**

της φοιτήτριας

Μαρίας Πλασταρά

ΑΜ: hac20009

**ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ: Φωτεινή Τσιμπιρίδου, Καθηγήτρια**  
**ΔΕΥΤΕΡΗ ΒΑΘΜΟΛΟΓΗΤΡΙΑ: Ελένη Σιδέρη, Επίκουρη Καθηγήτρια**  
**ΤΡΙΤΗ ΒΑΘΜΟΛΟΓΗΤΡΙΑ: Ευτυχία Βουτυρά, Ομότιμη Καθηγήτρια**

**ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2024**

Με πλήρη επίγνωση των συνεπειών του νόμου περί πνευματικών δικαιωμάτων, δηλώνω ότι είμαι αποκλειστικός συγγραφέας της παρούσας Διπλωματικής Εργασίας. Έχω αναφέρει πλήρως και με σαφείς αναφορές, όλες τις πηγές χρήσης δεδομένων, απόψεων, θέσεων και προτάσεων, ιδεών και λεκτικών αναφορών, είτε κατά κυριολεξία είτε βάση επιστημονικής παράφρασης.

«Η έγκριση της Μεταπτυχιακής Εργασίας από το Τμήμα Βαλκανικών, Σλαβικών και Ανατολικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Μακεδονίας δεν υποδηλώνει αναγκαστικά ότι αποδέχεται το Τμήμα τις γνώμες του συγγραφέα.»



## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Ευχαριστίες	Σελ. 4
Περίληψη	Σελ. 5
Abstract	Σελ. 6
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b>	Σελ. 7
Η μεθοδολογία, τα δεδομένα και η εμπειρία της έρευνας.	Σελ. 11
<b>Α΄ ΜΕΡΟΣ: ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΘΑΝΑΤΟΥ: ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ.</b>	
.....	Σελ. 15
<b>Κεφάλαιο Α1:</b> Ένα σύντομο «οδοιπορικό» στην ανθρωπολογία του θανάτου.	Σελ. 15
A1.1 Η Τελετουργία στον ανθρώπινο βίο.	Σελ. 15
A1.2. Ο θάνατος ως αντικείμενο εθνογραφικής μελέτης.	Σελ. 19
A1.3. Επικήδειες τελετουργίες.	Σελ. 24
<b>Κεφάλαιο Α2:</b> Γεωκεντρικές επιθανάτιες αντιλήψεις και υλικοί συσχετισμοί.	Σελ. 27
A2.1. Η Μάνα Γη: Θεϊκή μητέρα ή χθόνια οντότητα;	Σελ. 27
A2.2. Υλικοί συσχετισμοί στις συμβολικές επιθανάτιες πρακτικές.	Σελ. 31
<b>Β΄ ΜΕΡΟΣ: ΜΙΑ ΕΘΝΟ-ΤΟΠΟ-ΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ ΣΤΗ ΧΑΛΚΙΔΙΚΗ.</b>	
.....	Σελ. 35
<b>Κεφάλαιο Β1:</b> Τελετουργίες θανάτου στη Χαλκιδική.	Σελ. 35
B1.1. Χαλκιδική: Ο τόπος και οι άνθρωποί της.	Σελ. 35
B1.2. Προμηνύματα θανάτου.	Σελ. 38
B1.3. Η προετοιμασία του αποχωρισμού.	Σελ. 42
B1.4. Τελετουργίες μετάβασης.	Σελ. 46
B1.5. Τελετουργίες ενσωμάτωσης.	Σελ. 51
<b>Κεφάλαιο Β2:</b> Επιθανάτιες παραστάσεις και ενσώματες επιτελέσεις.	Σελ. 54
B2.1. Η θρηνητική εκφορά.	Σελ. 54
B2.2. Το μαύρο ρούχο του θανάτου.	Σελ. 61
<b>ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ:</b> Η γιαγιά μου η σαβανώστρα.	Σελ. 66
Παράρτημα φωτογραφιών	Σελ. 69
Βιβλιογραφία	Σελ. 76
Ιστότοποι	Σελ. 79

## Ευχαριστίες

Ολοκληρώνοντας τη συγγραφή της παρούσης εργασίας, θα ήθελα να εκφράσω την εκτίμηση και τις ειλικρινείς μου ευχαριστίες στους ανθρώπους που στάθηκαν δίπλα μου σε όλη τη διάρκεια των σπουδών μου, χωρίς τη συμβολή των οποίων τίποτα δεν θα ήταν το ίδιο.

Πρωταρχικά, θα ήθελα να ευχαριστήσω την Δρ. Εθνολογίας - Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, καθηγήτριά μου και επιβλέπουσα της διπλωματικής εργασίας μου, κα Φωτεινή Τσιμπιρίδου. Πολύτιμος φάρος γνώσης, η κα Τσιμπιρίδου με την εμπνευσμένη διδασκαλία, την καθοδήγηση και τις συμβουλές της, συνέβαλε καθοριστικά στην όλη πορεία των σπουδών μου. Εκείνη είναι που μου εμφύσησε το ενδιαφέρον για περαιτέρω γνώση και μου έδωσε το έναυσμα να συνεχίσω πέρα από τις προπτυχιακές, σε μεταπτυχιακές σπουδές στο ΠΑΜΑΚ. Εκείνη είναι που στάθηκε δίπλα μου με συστηματική επιστημονική καθοδήγηση, από την πρώτη στιγμή της επιλογής του θέματος της παρούσης εργασίας, μέχρι και την εκπόνησή της. Κα Τσιμπιρίδου η συνάντησή μας για μένα συνιστά ορόσημο ζωής. Μέσα από την καρδιά μου, σας ευχαριστώ για όλα.

Ένα τεράστιο ευχαριστώ οφείλω και σε όλα τα μέλη της οικογένειάς μου, για την πολύτιμη κι αμέριστη συμπαράσταση σε όλη την διάρκεια των σπουδών μου (από το προπτυχιακό μέχρι και την ολοκλήρωση της διπλωματικής εργασίας του μεταπτυχιακού μου). Τους δικούς μου ανθρώπους που με παρότρυναν να προχωρήσω, που με στήριξαν όταν λύγισα από το βάρος ευθυνών, τους ανθρώπους που χωρίς αυτούς δεν θα ήταν ίδια η επίγευση από αυτό το εξαιρετο ταξίδι στα άδυτα της γνώσης. Σας ευχαριστώ όλους σας για την υπομονή, την ηθική και πρακτική στήριξη, για την αγάπη και την κατανόηση που μου δόθηκε απλόχερα ώστε να καταφέρω την επίτευξη των στόχων μου. Σας αγαπώ και εκτιμώ απεριόριστα όσα γενναιόδωρα μου προσφέρατε.

## Περίληψη

Προγενέστερες αλλά και νεότερες ανθρωπολογικές έρευνες, καταδεικνύουν ότι η μελέτη των τελετουργιών διάβασης, επιτρέπει μια αποκαλυπτική ανατομία της κοσμοθεωρίας που διέπει την κοινωνική ζωή των υποκειμένων που τη συνθέτουν. Υπό αυτό το πρίσμα, η διπλωματική μου εργασία στο εθνογραφικό παράδειγμα της Χαλκιδικής («Διαβατήριες τελετουργίες θανάτου, συμβολισμοί, τοπικότητες και ενσώματες επιτελέσεις. Βιωματικές εμπειρίες θηλυκών σωμάτων στην περιοχή της Χαλκιδικής»), πραγματεύεται τις υλικές και τις συμβολικές εκφάνσεις που ενορχηστρώνουν τις θρησκευτικές αναπαραστάσεις του θανάτου στις ελληνικές παραδοσιακές κοινωνίες και συζητά πως το εθιμικό πλαίσιο του θανάτου καταγράφεται στο συλλογικό και στο ατομικό γίνεσθαι των γυναικών σε περιοχές της βορειοελλαδικής χερσονήσου.

Συγκεκριμένα, αντλώντας αρχικά αποκλειστικά από τις βιβλιογραφικές πηγές, επιχειρείται τόσο μια γενική, διαχρονική, προσέγγιση της ίδιας της τελετουργίας στο πλαίσιο του ανθρώπινου βίου, όσο και του ίδιου του θανάτου, ως ένα διακριτικό θεματικό πεδίο. Στη συνέχεια, το θεωρητικό πεδίο διασταυρώνεται με τις βιωματικές διαδρομές γυναικών - αφηγητριών που γεννήθηκαν, μεγάλωσαν και κατοικούν στη Χαλκιδική. Συλλέγονται και καταγράφονται ήθη, έθιμα και αντιλήψεις που παραδοσιακά συνθέτουν την επιθανάτια κοσμοθεωρία του τόπου, ενώ παράλληλα, στις συνήθειες του τόπου, αναζητούνται συσχετισμοί, ομοιότητες ή διαφορές με τις αντίστοιχες εκφάνσεις του θρήνου και του πένθους, σε περιοχές του ευρύτερου ελλαδικού χώρου, έτσι όπως έχουν διερευνηθεί από ανθρωπολόγους και λαογράφους.

Μέσα από την αφήγηση, τον λόγο, τα βιώματα και την οπτική γυναικείων συνομιλητριών διερευνάται, συζητιέται και αναδεικνύεται ο έμφυλος χαρακτήρας της κουλτούρας του πένθους, των ενσώματων επιτελέσεων καθώς και ο τρόπος με τον οποίο τα ίδια τα υποκείμενα τις νοηματοδοτούν. Αντλώντας τέλος, από τα θραύσματα της μνήμης που η προσωπική εμπειρία αποτυπώνει, αποτολμάται μια «εθνο-τοπο-βιογραφική» ιχνηλάτηση σε διαδρομές με θηλυκό πρόσημο που προκαθορίζουν τις γυναικείες συμπεριφορές και στάσεις, απέναντι στη φροντίδα των νεκρών (Τσιμπιρίδου 2023, σ.1). Ιστορίες υπεξούσιων, θηλυκών σωμάτων που ενσωματώνουν κυρίαρχες, ανδροκεντρικές οπτικές αποτυπώνοντας επί τόπου το ιδίωμα της πατριαρχίας.

**Λέξεις κλειδιά:** τελετουργίες διάβασης, υλικά περάσματα, συμβολικές πρακτικές, επιτελέσεις ρόλων, κανονιστικά πρότυπα, ενσώματες θηλυκές εμπειρίες, Χαλκιδική.

## Abstract

Earlier and more recent anthropological studies, show that studying rites of passage, provides a revealing anatomy of the worldview that drives the social lives of the subjects that comprise it. In this light, my thesis on the ethnographic example of Halkidiki ("Rites of passage, symbolism, localities, and embodied performances. Experiential experiences of female bodies in the region of Halkidiki"), analyzes how the customary context of death is documented in the collective and individual becoming of women in areas of the northern Greek peninsula and deals with the material and symbolic manifestations that orchestrate religious depictions of death in Greek traditional communities.

Initially, using just bibliographic materials, a generic, timeless approach to the ritual itself in the context of human life, as well as death itself as a distinct thematic subject, is attempted. The theoretical area then intersects with the experiential journeys of women – storytellers born, raised, and living in Halkidiki. Morals, customs, and perceptions that traditionally comprise the place's death worldview are collected and recorded, while correlations, similarities, and differences in the place's customs with the corresponding manifestations of mourning and bereavement in regions of the wider Greek area, as studied by anthropologists and folklorists, are sought.

The gendered aspect of the "mourning culture" of bodily performances, as well as the way in which the subjects themselves give meaning to them, is underlined and analyzed through the narrative, speech, experiences, and perspectives of female interlocutors. Drawing, finally, from the fragments of memory that personal experience captures, an "ethno-topo-biographical" tracing ventures into routes with a feminine sign, that predetermines women's behaviors and attitudes towards the care of the deceased. Stories of oppressed female bodies that represent dominant, male-centric viewpoints capture the idiom of patriarchy in practice (Τσιμπιρίδου 2023, σ.1).

**Keywords:** rites of passage, material passages, symbolic practices, role performances, normative standards, embodied female experiences, Halkidiki.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η συγγραφή ενός εθνογραφικού πονήματος συνιστά μεγάλη πρόκληση κυρίως όταν η απόδοση σε γραπτό κείμενο του λόγου, της επιλογής ενασχόλησης, συνδέεται ποικιλοτρόπως με προσωπικά βιώματα και πεποιθήσεις. Μεγαλώνοντας σε μια αγροτική και σχετικά μικρή πληθυσμιακά, κοινότητα της Χαλκιδικής, σε μια εποχή λίγο πριν την τεράστια τουριστική έξαρση που βιώνει σήμερα ο τόπος, υπήρξα μέλος μιας κοινωνίας όπου η τελετουργική διαχείριση του θανάτου υπαγορευόταν από στερεότυπες κατευθυντήριες γραμμές. Αυστηρά όρια ενός εθιμικού πλαισίου που διοχετευόταν από το συλλογικό στο ιδιωτικό, δημιουργώντας ένα φάσμα τυποποιημένων ρόλων κατά βάση για τις γυναίκες που επιφορτίζονταν την τήρηση και την τέλεση των εθίμων. Στο πλαίσιο αυτό, τα “πρέπει” που περιλάμβαναν τα (τρίημερα, εννιάμερα, κ.ο.κ.) επιθανάτια μνημόσυνα με τα απαραίτητα συνοδευτικά εδέσματα (κόλλυβα, κουλουράκια, πίτες) και ιδιαίτερα το “πειθαρχημένο” γυναικείο πένθος και η “μαυροφορία” (που φαινόταν να υπηρετεί περισσότερο κοινωνικές νόρμες), υπήρξαν για χρόνια, πεδίο αμφισβήτησης, προσωπικών αντιπαραθέσεων και τριβών με τις υπερμάχους των αντίστοιχων πρακτικών, με λίγα λόγια δηλαδή, με το σύνολο των ενήλικων θηλυκών υποκειμένων της ευρύτερης οικογένειάς μου.

Ωστόσο στο πλαίσιο των προπτυχιακών μου σπουδών, η διδασκαλία των τελετουργιών διάβασης και η ανάγνωση των πρακτικών τους μέσα από το εθνογραφικό πρίσμα, φώτισε τις πτυχές συγκρότησης του κοινωνικού αυτού συστήματος και μου δημιούργησε έναν προσωπικό προβληματισμό, για τους πολιτισμικούς κώδικες, τις πεποιθήσεις και τις αξίες που διέπουν τον ανθρώπινο βίο. Γι’ αυτό, στο κατώφλι της ολοκλήρωσης του μεταπτυχιακού προγράμματος «Ιστορία, Ανθρωπολογία και Πολιτισμός, στην Ανατολική και Νοτιοανατολική Ευρώπη» και σ’ αυτό το σαν “διαβατήρια μετάβαση”, προσωπικό, διαδοχικό μου πέρασμα από το ένα γνωστικό πεδίο στο άλλο, επέλεξα (έπειτα από κι από συζήτηση με την επιβλέπουσά μου κα Φωτεινή Τσιμπιρίδου), η διπλωματική μου εργασία να πραγματευτεί τις τελετουργίες του θανάτου γύρω από τις οποίες αναπτύχθηκαν οι πρώτες εθνογραφικές μου ανησυχίες.

Επέστρεψα λοιπόν στο πεδίο των “μαχών μου”, με το ρόλο της εθνογράφου με σκοπό να συνδιαλλάγω με θηλυκά υποκείμενα που έχουν βιωματική γνώση των εν λόγω τελετουργιών και να ξεδιπλώσω το υφάδι που διαπλέκει ήθη, έθιμα και πρακτικές, στις τελετουργίες του θανάτου σε χωριά της Χαλκιδικής, όπου μεγάλωσα και ζω. Άλλωστε όπως γράφει η Νάντια Σερεμετάκη «ο διάλογος είναι μια πολιτισμική μορφή με ιδιαίτερα ελληνικό χαρακτήρα... [και η] ελευθερία να θέτουμε ερωτήσεις και να δίνουμε ή να λαμβάνουμε απαντήσεις είναι ο τρόπος με τον οποίο επιτυγχάνεται η πολιτισμική-κοινωνική και πολιτική διαπαιδαγώγηση (enculturation), η παιδεία» (Σερεμετάκη 2018, σ.39).



Ο όρος *Διαβατήριες Τελετουργίες* (ή *Τελετουργίες Διάβασης*), που ανήκει στον διάσημο πλέον εθνογράφο Arnold van Gennep, αποδίδεται προκειμένου να χαρακτηρίσει τα μεγάλα περάσματα (τις συνήθως μοναδικές μεταβάσεις) του ανθρώπου στην πορεία του κοινωνικού του βίου, να νομιμοποιήσει και να οριοθετήσει ρόλους και έμφυλες ταυτότητες. Πλην δε του θανάτου, που συνιστά και το αντικείμενο της παρούσης μελέτης, όπως ο τίτλος της εργασίας ανακοινώνει, στη ζωή του ανθρώπου μπορούμε εύκολα να διακρίνουμε ένα σύνολο διαβάσεων, όπως η γέννηση, η μήση, η χειροτονία, η βάπτισμα, η ενήβωση, ο αρραβώνας, ο γάμος, η μετανάστευση, η αλλαγή σχολείου, η αλλαγή κατοικίας ή εργασίας, η αλλαγή του έτους, τα γενέθλια, οι επέτειοι, η αποφοίτηση κ.α. (Turner 2015, Gennep 2016). Η αξία δε της μελέτης των μεταβάσεων αυτών, δεν συνίσταται απλά στον εντοπισμό, στην ερμηνεία και στη χωρο-χρονική καταγραφή των τελετουργικών πράξεων που τις συνοδεύουν, αλλά περισσότερο έγκειται στην ανάγνωση του τρόπου με τον οποίο η *τελετουργία* διαπερνά το ατομικό γίνεσθαι, διοχετεύεται στο συλλογικό, αλληλοεπιδρά με το πολιτισμικό και τελικά υπαγορεύει συμπεριφορές και θεσμούς, κατασκευάζει λόγους και κοινωνικές δομές.

Όπως η εθνογραφική έρευνα έχει επισημάνει, η διερεύνηση της ανθρώπινης εμπειρίας του θανάτου και της τελετουργικής του διαδικασίας, παρά τις όποιες φαινομενικές ιδιαιτερότητες μπορεί να παρουσιάζει, δεν παύει να συνιστά ένα αναπόσπαστο τμήμα της ανθρωπολογίας του βιώματος και μια εξήγηση της ίδιας της ζωής. Μιας ζωής που αποκτά νόημα από τα κοινωνικά συμφραζόμενα που ανά τους αιώνες ταξιδεύουν μέσα από τις αρχαιοτυπικές τελετουργικές επιτελέσεις και εντός των οποίων παράγονται, αναπαράγονται και νοηματοδοτούνται συνεχώς, κοινωνικά, πολιτιστικά και πολιτισμικά σύμβολα (Turner 2015, Danforth 1982). Η μελέτη δε της τελετουργίας, φαίνεται ότι αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο τα υποκείμενα αλληλοεπιδρούν με το περιβάλλον τους, δημιουργούν δομές, παραδόσεις και έξεις, οριοθετούν εξουσίες και εγκαθιστούν όρια καθώς επιβάλλονται με όρους επιτέλεσης διαμέσου των σωμάτων. Ειδικότερα τα θηλυκά σώματα, επίσημοι διαχειριστές της τελετουργίας και του φαντασιακού, καθίστανται διακριτοί φορείς συμβόλων και μηνυμάτων καθώς ενδύονται ρόλους που αποτυπώνουν τρόπους κατασκευής των έμφυλων ταυτοτήτων (Γκασούκα 2006).

Κι όπως κάθε συμβολική ή εκφραστική εθμική δράση, η *τελετουργία* ως μέρος ενός ευρύτερου συμβολικού «πολιτισμικού συστήματος», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Φωτεινή Τσιμπιρίδου, συνδέεται άρρηκτα με τα γεωγραφικά, τα ιστορικά και τα πολιτιστικά χαρακτηριστικά της κάθε ανθρώπινης κοινωνίας. Αντίστοιχα με τους μύθους, τα τραγούδια και τα παραμύθια, τα ταφικά έθιμα συγκροτούν ένα φυτώριο με κώδικες επικοινωνίας (λεκτικούς ή μη) και μεταφέρουν μηνύματα που καταγράφονται στο συλλογικό μνημονικό σύστημα

(Τσιμπρίδου 1998, σσ.280-281). Χάρης σε αυτές τις πολιτισμικές της ιδιότητες, η ερευνητική προσέγγιση της τελετουργίας σύμφωνα και με τον Victor Turner, επιτρέπει μια ανατομία της κοινωνικής ζωής με όρους «θεατρικού δρώμενου», όπως ο ίδιος αναφέρει. Αυτή η μεταφορική αναλογία που απασχόλησε ιδιαίτερα τον διακεκριμένο ανθρωπολόγο, αντιλαμβάνεται την τελετουργία ως μια ζωντανή μορφή τέχνης που σε συνάρτηση με τη χρήση του όρου «ρόλος» στην ανθρώπινη συμπεριφορά (με την έννοια του δρώντος υποκειμένου), μπορεί μέσα από την ανθρωπολογική έρευνα να φέρει στο φως βαθύτερες αλήθειες για τη δομική συγκρότηση του ανθρώπινου πολιτισμού και μέσω της αμεσότητας και της βιωματικής εγγύτητας που τη χαρακτηρίζει, να αποκαλύψει «τη νοηματική διαπλοκή της εμπειρίας» (Turner 2015, σσ.10-13).

Με εφελτήριο τα προαναφερόμενα και με την παραδοχή ότι η σύγχρονη ανθρωπολογική προσέγγιση αντιλαμβάνεται τον πολιτισμό ως ένα ζωντανό οργανισμό, δημιουργό και φορέα συλλογικής μνήμης, η παρούσα εργασία αναζητά και συζητά τις συμβολικές δομές (νοητικές, γλωσσικές, πρακτικές), που συνυφαίνουν τις επιθανάτιες τελετουργίες διάβασης, διαχρονικά και εθνο-τοπικά (Τσιμπρίδου, 2023). Επιπροσθέτως, η εργασία, επιχειρεί να αναδείξει τις θρηνητικές παραστάσεις και τις ενσώματες επιτελέσεις των θηλυκών υποκειμένων που ουσιαστικά συντηρούν, διαχειρίζονται και νοηματοδοτούν τον χώρο του φαντασιακού και της τελετουργίας. Με κριτική διάθεση και σε γραμμικό ή κυκλικό χρόνο, επισημαίνονται και καταγράφονται οι συμβολικές πρακτικές και οι δράσεις που ενορχηστρώνουν το τελετουργικό δρώμενο του θανάτου, λαμβάνοντας υπόψη τα έμφυλα χαρακτηριστικά και τους ρόλους που τα υποκείμενα επιτελούν.

Στη θεωρητική πλαισίωση, όπως θα αναφερθεί αναλυτικότερα στη συνέχεια, η εργασία κατά βάση, εδράζεται σε επιστημονικές μελέτες γνωστών λαογράφων ή ανθρωπολόγων (βλ. Genper, Danforth, Turner, Alexiou, Γκασούκα, Σερεμετάκη, Τσιμπρίδου, Ψυχογιού), που έχουν ασχοληθεί διεξοδικά και πολύτροπα με το θέμα των τελετουργιών, των υλικών και των συμβολικών τους εκφάνσεων καθώς και με το συμμετοχικό και με τον κοινωνικό ρόλο των γυναικείων υποκειμένων σ' αυτές. Επιπροσθέτως, προκειμένου να επιτύχει τον ειδικό χωρικό, αλλά και τον ανθρωπολογικό σκοπό της, (η εργασία) συνυφαίνει το επιστημονικό υλικό των εν λόγω μελετών, με τις βιογραφικές μαρτυρίες γυναικών για τις κοινωνικές πρακτικές των νεκρικών δρώμενων που λαμβάνουν χώρα στη χερσόνησο της Χαλκιδικής.

Ως προς τη δομική της διάρθρωση, η εργασία, καταρχάς, αναφέρει εν συντομία τη μεθοδολογία και τα εμπειρικά δεδομένα της έρευνας. Εν συνεχεία προχωρά στο βασικό της μέρος, με αφετηρία την αναφορά στο θεωρητικό υπόστρωμα πάνω στο οποίο αναπτύχθηκε η εθνογραφική μελέτη περίπτωσης. Ακολούθως προσεγγίζει τα υλικά περάσματα και τις

συμβολικές πρακτικές στο τελετουργικό δρώμενο του θανάτου, όπως αυτό διαρθρώνεται σύμφωνα με τη θεωρία των τελετουργιών διάβασης του Arnold van Gennep. Μελετά τον τρόπο με το οποίο οι ιδιαίτερες πρακτικές του θανάτου διαπλέκονται και συνδιαλέγονται με την κοινωνική εμπειρία των γυναικών. Τέλος, (η εργασία) εστιάζει στην ιεραρχική διαβάθμιση του πένθους ως προς τον έμφυλο χαρακτήρα της και συζητά πως το εθιμικό πλαίσιο του θανάτου εγγράφεται στο συλλογικό και στο ατομικό γίνεσθαι, ειδικότερα στο γυναικείο κόσμο του χωρικού πλαισίου της Χαλκιδικής. Άλλωστε όπως αναφέρει ο van Gennep μια τελετουργία ή μια κοινωνική πράξη, προκειμένου να γίνει κατανοητή θα πρέπει να εξετάζεται σύμφωνα με το «τελεστικό, νομικό ή κοινωνικό σύνολο» στο οποίο αυτή ανήκει (Gennep 2016,σσ.24).

## Η μεθοδολογία, τα δεδομένα και η εμπειρία της εθνογραφικής έρευνας.

Προκειμένου να επιτευχθεί ο σκοπός της παρούσης εργασίας, πέραν του βασικού θεωρητικού πλαισίου που συγκροτεί και τα θεμέλια του εγχειρήματος, ήταν επιτακτική η ανάγκη μιας επιτόπιας έρευνας για την καταγραφή των τελετουργιών και των συμβολικών πράξεων του θανάτου. Οι συνεντεύξεις και οι συνομιλίες με γυναίκες της Χαλκιδικής αλλά και η γενικότερη συλλογή του υλικού διήρκησε συνολικά πλέον των δυο ετών<sup>1</sup> σε ένα γνώριμο για εμένα πεδίο καθώς γεννήθηκα, μεγάλωσα, ζω και εργάζομαι στη Χαλκιδική. Τα δεδομένα αυτά και ιδιαίτερα η επαγγελματική μου ενασχόληση, με ευνόησαν καθώς μου παρείχαν την ευχέρεια ενός διευρυμένου δικτύου γνωριμιών και δημοσίων σχέσεων. Επιπροσθέτως, αυτή η αυξημένη διάρκεια της έρευνας (λόγω του Covid-19) που προανέφερα, εν μέρη μου παρείχε το πλεονέκτημα του χρονικού περιθωρίου ώστε να γνωστοποιήσω ευρύτερα (στην περιοχή που ζω αλλά και στο χώρο όπου εργάζομαι), την έρευνα που διεξήγαγα, κάτι που δημιούργησε τις συνθήκες για μια πιο καθημερινή ενασχόληση με το πεδίο μου. Για να το διευκρινίσω, έχοντας το προνόμιο (θα έλεγα, εκ του αποτελέσματος), να εργάζομαι σε ένα χώρο που με φέρνει καθημερινά σε επαφή με πάρα πολλούς ανθρώπους και σε έναν μικρό σχετικά τόπο (όπου τίποτα δεν μένει κρυφό - δηλαδή υπάρχει ακόμη έντονος ο κοινωνικός σχολιασμός των γεγονότων, είτε με θετικό, είτε με αρνητικό πρόσημο), το ζήτημα της ενασχόλησής μου σε μεταπτυχιακό επίπεδο με το θέμα του θανάτου και η ιδιαιτερότητα που από μόνο του αυτό εμπεριέχει, πολύ συχνά παρακίνησε το κοινωνικό ενδιαφέρον και σε ανύποπτο χρόνο τροφοδότησε συζητήσεις που μου έδωσαν πολύτιμο υλικό για την έρευνά μου.

Η επιτόπια έρευνα ξεκίνησε με την αναζήτηση (μέσω ενός δικτύου προσωπικών γνωριμιών - συνεργατών, φίλων και συγγενών), πληροφορητριών με συγκεκριμένο προφίλ. Όπως θα ήταν ίσως αναμενόμενο, αναζητήθηκαν γυναίκες που μεγάλωσαν και κατοικούν μόνιμα στη Χαλκιδική, με γνώση του εθμικού που διέπει τις ταφικές τελετές και βιωμένη την εμπειρία του θανάτου. Ξεκίνησα με τέσσερις πληροφορήτριες, δυο από την Νικήτη, το χωριό της καταγωγής μου και δυο από τον Πολύγυρο (πρωτεύουσα της Χαλκιδικής), μια κωμόπολη

---

<sup>1</sup> Η είσοδός μου στο πεδίο αρχικά συμπορεύτηκε με την παγκόσμια πανδημία του Covid-19 γεγονός που αύξησε το επίπεδο δυσκολία στη συλλογή των πληροφοριών και ιδιαίτερα στο κομμάτι της συμμετοχικής παρατήρησης με συνέπεια να χρειαστώ μεγαλύτερο χρονικό διάστημα για την εκπόνησή της. Ο περιορισμός των τελετουργιών του θανάτου, η απαγόρευση των μετακινήσεων, η άρνηση συμμετοχής των πληροφορητριών μου στην έρευνα λόγω ανησυχίας της μεταδοτικότητας του κορονοϊού, η ακύρωση ραντεβού, οι δυσκολίες από τη χρήση μάσκας (πληροφορήτρια με χαμηλή ικανότητα ακοής δεν μπορούσε να διαβάσει τα χείλη μου) καθώς και καθυστερήσεις που με έβγαζαν εκτός προγράμματος (πληροφορήτριες που τέθηκαν επανειλημμένα σε καθεστώς καραντίνας), είναι απλά ενδεικτικές ως προς τις αντιξοότητες που χρειάστηκε να προσπεράσω. Είναι σημαντικό επίσης να αναφέρω για τις συνθήκες έρευνας ότι, το γεγονός ότι απευθυνόμουν σε ένα σύνολο αφηγητριών η συντριπτική πλειοψηφία των οποίων δεν διέθετε την τεχνολογική γνώση χρήσης ηλεκτρονικών μέσων που θα μας επέτρεπαν τη χρήση διαδικτυακής επικοινωνίας, επέτεινε τις καθυστερήσεις στη συλλογή του υλικού.

στην οποία κατοικώ συνολικά, για είκοσι περίπου χρόνια<sup>2</sup>. Καθώς βέβαια υπήρχε η ανάγκη να καλυφθεί γεωγραφικά το σύνολο του νομού, ώστε να υπάρξει μια όσο το δυνατόν ευρύτερη προσέγγιση του θέματος, σταδιακά αναζήτησα πληροφορήτριες στις κατά τόπους Τοπικές και Δημοτικές Κοινότητες που συγκροτούν διοικητικά το νομό, χωρίς ωστόσο ιδιαίτερο κόπο καθώς η μια γνωριμία έφερνε την άλλη<sup>3</sup>.

Κάπως έτσι η έρευνα ολοκληρώθηκε με πλέον των είκοσι βασικών συνεντεύξεων (στο ηλικιακό φάσμα από σαράντα δύο έως ογδόντα ετών), σε χωριά από όλη σχεδόν τη Χαλκιδική. Αναφέρομαι σε “βασικές συνεντεύξεις” γιατί μετά την εποχή Covid-19 και την επιστροφή μας στην κανονικότητα, όταν αυξήθηκε δηλαδή και η συμμετοχικότητά μου στην παρατήρηση και μπήκα ακόμη πιο δυναμικά στο πεδίο, φρόντισα να κάνω ευρέως γνωστό το αντικείμενο του ενδιαφέροντός μου και να συλλέγω πληροφορίες με την κάθε ευκαιρία που μου παρουσιαζόταν ή που δημιουργούσα. Αποτέλεσμα αυτού ήταν να καταφέρω να συγκεντρώσω ένα ακόμη μεγαλύτερο σύνολο πληροφοριών αποσπασματικά, ανάλογα με το προφίλ, τη διάθεση της πληροφορήτριας και την περίσταση (για παράδειγμα μόνο για τα τριήμερα ή για πληροφορίες σχετικά με τα υλικά και τις σημασίες τους).

Μεθοδολογικά αξιοποιήθηκε η τεχνική της ηχογραφημένης εμπλουτισμένης, ημι-δομημένης συνέντευξης αλλά και των χειρόγραφων σημειώσεων. Χρησιμοποιώ τον όρο “εμπλουτισμένη” γιατί καθώς μέλημά μου ήταν και η διερεύνηση της προσωπικής συναισθηματικής τοποθέτησης των γυναικών, η συντριπτική πλειοψηφία των συζητήσεων έλαβε απρόσμενη τροπή, διαποτίζοντας τα (γραπτά ή ηχογραφημένα) κείμενα της έρευνάς μου, με υλικό που υπερέβαινε το πλαίσιο των προαποφασισμένων ερωτο-απαντήσεων. Οι συγγενικοί μου δεσμοί, το επαγγελματικό-εργασιακό μου προφίλ (όπως προανέφερα), αλλά και το προνόμιο του στάτους ως γυναίκα με τοπική καταγωγή και με σκοπό την ανθρωπολογική έρευνα για πανεπιστημιακή εργασία, διευκόλυναν τη “διάβαση της θύρας” στις οικίες των συνομιλητριών – πληροφορητριών μου, που παρά τους όποιους αρχικούς ενδοιασμούς τους, με υποδέχθηκαν με όρους φιλοξενίας.

Να σημειώσω βέβαια ότι υπήρξαν και περιπτώσεις που οι αφηγήτριες αρχικά ήταν ιδιαίτερα διστακτικές λόγω του θέματος, όπως και άλλες που τελικά αρνήθηκαν να μου μιλήσουν, λέγοντάς μου “τι τον θες τον θάνατο, να σου πω αν θες να γράψεις για το γάμο...”.

---

<sup>2</sup> Αρχικά επέλεξα τον Πολύγυρο όπου ζω και τη Νικήτη απ’ όπου κατάγομαι λόγω των ιδιαίτερων συνθηκών και των διατάξεων-απαγορεύσεων μετακινήσεων του Covid-19. Η βιωματική σχέση μου με τα δυο χωριά μου επέτρεπε την έκδοση βεβαίωσης μετακινήσεων.

<sup>3</sup> Ενδεικτικά αναφέρω ως παράδειγμα την κα Μαρίκα από τη Νικήτη που μου είπε πως αν θέλω να μάθω για τα μοιρολόγια θα πρέπει να επισκεφθώ τη Συκιά. Αναζήτησα λοιπόν γυναίκες στη Συκιά μέσω συγγενών με καταγωγή από το συγκεκριμένο χωριό και κάπως έτσι συνάντησα την κα Αντωνία (και την κόρη της που ζήτησε από μόνη της να μου μιλήσει για την εμπειρία της με τις τελετουργίες θανάτου και για τη στάση της απέναντι στη γυναικεία πένθιμη μαυροφορία – στην οποία αναφέρομαι στο σχετικό κεφάλαιο).

Είναι αλήθεια όπως και η ίδια η έρευνα μου απέδειξε, ότι σε αντίθεση με άλλα θέματα, όπως της γαμήλιας τελετουργίας, της βάπτισης και πολλών ακόμη θρησκευτικών εθιμικών ή λαϊκών δρώμενων (για παράδειγμα τα πανηγύρια και τα δημοτικά τραγούδια), αλλά και ιστορικά θέματα, τα οποία χαίρουν ιδιαίτερου συγγραφικού ενδιαφέροντος και για τα οποία έχει γραφεί πλήθος βιβλίων, για τις τελετουργίες θανάτου στη Χαλκιδική σημειώνεται μια (σχεδόν καθολική) απουσία, οιασδήποτε συγγραφικής αναφοράς. Παρά την επισταμένη έρευνα που διεξήγαγα, για το θάνατο στο Νομό δεν υπάρχουν παρά ελάχιστα, ψήγματα βιβλιογραφικών αναφορών. Αυτό βέβαια το γεγονός, σε συνδυασμό με τη διαπίστωση ότι πολλά από τα επιθανάτια έθιμα σταδιακά φθίνουν, μου έδωσε το έναυσμα και τροφοδότησε περαιτέρω την επιθυμία μου να προσπαθήσω να συγκεντρώσω και να καταγράψω όσο το δυνατόν περισσότερο υλικό ήταν εφικτό.

Η εμμονή μου αυτή μετουσιώθηκε θα έλεγα, σε μια συνεχή αναζήτηση ώστε όταν κατά τη διάρκεια της έρευνας, οι συγκυρίες (και το πρόσταγμα της ίδιας της ζωής) επέβαλλαν την παρουσία μου σε επιθανάτια τελετουργικά δρώμενα ως πενθούσα, διαπίστωσα ότι δεν μπορούσα, ούτε ήθελα να αποβάλλω τον “ακαδημαϊκό” (ας μου επιτραπεί ο όρος), ρόλο της ερευνήτριας. Η αίσθηση που αποκόμισα είναι ότι το να προσεγγίσεις το θάνατο και να εξισοροπήσεις με το συναισθηματικό φορτίο και τον πόνο που κουβαλά, είναι μια διαδικασία που απαιτεί ιδιαίτερα διακριτικούς χειρισμούς. Στο πρακτικό της μέρος για παράδειγμα, δεν ήταν σπάνιες οι φορές που χρειάστηκε να διακοπεί η συνέντευξη λόγω ψυχικής φόρτισης της αφηγήτριας ή της γενικότερα της επιβαρυσμένης συναισθηματικά τροπής που λάμβανε η συζήτηση.

Μια επιπρόσθετη δύσκολη πτυχή της επιτόπιας έρευνας που θεωρώ σημαντικό να αναφέρω, υπήρξε και η λήψη φωτογραφικού υλικού. Όσο εύκολο είναι να αποτυπώσεις το στιγμιότυπο ενός γάμου ή μιας βάπτισης (ακόμη κι ως απλός καλεσμένος, χωρίς συγγενικούς ή στενούς φιλικούς δεσμούς με τους πρωταγωνιστές της τελετουργίας), τόσο δύσκολο είναι να προσπαθήσεις να αποτυπώσεις τις επιθανάτιες εικόνες. Κοινωνικά θα έλεγα ότι υπάρχει μια επιφυλακτική στάση στην αντιμετώπιση αυτού του θέματος, που καθιστά σχεδόν απαγορευτική την λήψη φωτογραφίας (ή video) κατά τη διάρκεια της επιθανάτιας τελετουργίας– με εξαίρεση βέβαια τις μεγάλες επίσημες τελετές προς τιμήν επίσημων προσώπων, που σήμερα βλέπουμε πλέον καθημερινά να παρουσιάζονται μέσα από τα ηλεκτρονικά και τα έντυπα μέσα. Η εμφάνιση φωτογραφικής κάμερας ή κάμερας κινητού, φαίνεται να δημιουργεί αισθήματα προβληματισμού και καχυποψίας, που θέτει σε άβολη θέση τον/την ερευνητή/τρια (κρίνοντας τουλάχιστον από την προσωπική μου εμπειρία).

Κατά τη διάρκεια της συγγραφής της εργασίας, χρησιμοποίησα τους όρους πληροφορήτριες ή αφηγήτριες, όπως και σε κάποιες περιπτώσεις ψευδώνυμα των γυναικών για

λόγους προστασίας προσωπικών δεδομένων. Τα ονόματα που αναφέρονται με επώνυμο είναι αληθινά και μου έχει επιτραπεί (προφορικά και εγγράφως), η άδεια χρήσης τους, δηλαδή της επώνυμης αναφοράς τους στην εργασία μου. Επίσης οι φωτογραφίες όπου αποτυπώνονται ευκρινώς πρόσωπα ανήκουν αποκλειστικά σε μέλη της οικογένειάς μου, εντούτοις έχω επίσης ενημερώσει, έχω ζητήσει (και μου έχει δοθεί) η άδεια των στενότερων εν ζωή συγγενών τους.



## **Α' ΜΕΡΟΣ: ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ ΘΑΝΑΤΟΥ: ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ**

### **Κεφάλαιο Α1: Ένα σύντομο «οδοιπορικό» στην ανθρωπολογία του θανάτου.**

Η ίδια η «άλογη» φύση του θανάτου, άρρηκτα συνδεδεμένη με την ανθρώπινη ύπαρξη και νομοτελειακά υποταγμένη στο πεπερασμένο, είναι που τροφοδότησε το ενδιαφέρον τόσων πολλών κλάδων (επιστημονικών, λογοτεχνικών και καλλιτεχνικών) και έγινε αντικείμενο καθημερινής συζήτησης, πυροδοτώντας πλήθος υπαρξιακών προβληματισμών και διερωτήσεων. Στην αυγή του 17<sup>ου</sup> αιώνα το σαιξπηρικό διακύβευμα «Να ζει κανείς ή να μη ζει» μετατρέπεται σε φιλοσοφικό ερώτημα που φαίνεται να συμπυκνώνει την αγωνία της νεωτερικής Ευρώπης για μια ουσιαστική ερμηνεία του φαινομένου. Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι ο θάνατος τέθηκε εξ αρχής στο στόχαστρο των κοινωνικών επιστημών ως ένα διακριτό πεδίο έρευνας (Μακρυνιώτη 2008, σ.16).

Σε αυτό το πρώτο μέρος της εργασίας, επιχειρείται μια απόπειρα εισαγωγής στο θεωρητικό πλαίσιο που διέπει γενικότερα το θέμα της τελετουργίας, και ειδικότερα το θέμα της επιθανάτιας τελετουργίας καθώς και τις πρώτες καταγεγραμμένες προσπάθειες επιστημονικής, διαχρονικής προσέγγισης του θανάτου ως αντικείμενο πλέον ανθρωπολογικής έρευνας.

#### **A1.1: Η Τελετουργία στον ανθρώπινο βίο.**

Σε όλη τη διάρκεια του ανθρώπινου βίου, τα άτομα (ως αυτόνομες οντότητες ή ως ομάδες), μετακινούνται από μια θέση ή μια κατάσταση, σε μια άλλη. Από τη γέννηση έως το θάνατο, τα ανθρώπινα όντα, είτε στον φυσικό «γραμμικό και μη αναστρέψιμο», είτε στον «κυκλικό χρόνο» (τον περιοδικό ή *περιστατικό* χρόνο) ζωής, διέρχονται στάδια σύμφυτα με την έννοια της κοινωνικής διαδικασίας (Genner 2016, σ.29). Τα στάδια αυτά, μικρότερα ή μεγαλύτερα, δεν υπόκεινται κατά κανόνα σε ένα θετικό, αρμονικό, πλαίσιο σημείων και αρχών, αντίθετα συχνά ενέχουν αναταράξεις ακόμη και οριακότητες που δεσμεύουν τα υποκείμενα σε αμφίσημες, μη λειτουργικές κοινωνικές καταστάσεις. Πρόκειται για τα σημαντικά, τα μοναδικά περάσματα που ο άνθρωπος διαχρονικά επένδυσε με ένα θρησκευτικό-κοινωνικό υποσύστημα δοξασιών και τελετουργικών πρακτικών. Δοξασίες και τελετουργικές πρακτικές που σε συμβολικό πεδίο αφενός, σηματοδοτούν τις μεταβολές που υπόκεινται τα ανθρώπινα υποκείμενα μέσα στο θρησκευτικο-κοινωνικό μόρφωμα όπου ζούνε, αφετέρου υπηρετούν και την ανάγκη σταθεροποίησης της καθεστηκυίας τάξης των πραγμάτων τόσο για το ατομικό, όσο



και για το συλλογικό κοινωνικό γίνεσθαι (Danforth 1982, Zaidman-Pantel 2012, Genner 2016).

Αναδεικνύεται λοιπόν η *τελετουργία*, σε μια γόνιμη μήτρα, σε ένα εκκολαπτήριο συμβόλων εντός του οποίου παράγονται, αναπαράγονται και νοηματοδοτούνται συνεχώς αφηγηματικά, παραστατικά, οπτικά και ηχητικά ποικίλα πολιτισμικά είδη. Ωστόσο φαίνεται ότι υπάρχει μια σύγχυση μεταξύ των ορισμών που εννοιολογικά προσδιορίζουν την *τελετουργία*. Ορισμοί τόσο επιστημονικοί όσο και της κοινής γλώσσας. Κι αυτό συνεπάγεται από το γεγονός ότι από τη μια υπάρχει η κατεξοχήν θρησκευτική τελετουργία (ritual), από την άλλη φαίνεται στον ορισμό της *τελετουργίας* να αποδίδεται ένα ευρύτερο εννοιολογικό πλαίσιο, που κοινώς (και κατά τον Turner καταχρηστικά), ονομάζεται *εθιμοτυπία* και στην οποία, σύμφωνα με την άποψη σύγχρονων ανθρωπολόγων, εντάσσονται ακόμη και κοσμικές δραστηριότητες όπως για παράδειγμα: ο χαιρετισμός, η χειραψία, ο συμποσιασμός ακόμη και η ανταλλαγή δώρων (Hendry 2011, Turner 2015).

Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της Ιαπωνίας, όπου ο χαιρετισμός θεωρείται *τελετουργία διάβαση* της θύρας και συνιστά μέρος της εκπαίδευσης που οφείλουν οι γονείς να μεταλαμπαδεύσουν στα παιδιά τους, ενώ η άρνηση ανταπόδοσης χαιρετισμού στην ίδια χώρα, μπορεί να χαρακτηριστεί ως μέγιστη προσβολή. Αντίστοιχα το βάρος της κοινωνικής υπαγόρευσης που φέρει η υποχρέωση της απομάκρυνσης των παπουτσιών από τα πόδια του επισκέπτη στον προθάλαμο του σπιτιού, μπορεί επίσης να θεωρηθεί μια μορφή *τελετουργίας* καθώς συνδέεται με τη διάβαση της θύρας που συμβολικά διαχωρίζει τον ιδιωτικό από το δημόσιο βίο (Hendry 2011, Genner 2016).

Σύμφωνα βέβαια με την κοινωνική ανθρωπολόγο Joy Hendry, η σύγχρονη ανθρωπολογική επιστήμη φαίνεται ότι υιοθετεί μια ευρύτερη οπτική ως προς τι συνιστά εν τέλει *τελετουργία* και αφενός την ορίζει ως «...δράση προδιαγεγραμμένη από την κοινωνία στην οποία τα άτομα δεν έχουν παρά μικρή μόνο επιλογή των πράξεών τους» (στο πλαίσιο αυτό εντάσσονται και οι κοσμικές δράσεις – δραστηριότητες). Σύμφωνα πάλι με την ίδια επιστήμονα (Joy Hendry), ένας δεύτερος ορισμός, πιο περιορισμένος εντούτοις εξίσου σημαντικός και αποδεκτός από τους επιστήμονες της ανθρωπολογίας, αναφέρει την *τελετουργία* ως «προδιαγεγραμμένη επίσημη συμπεριφορά για περιστάσεις που δεν επιδέχονται τεχνολογική τυποποίηση, η οποία σχετίζεται με πίστη σε μυστικιστικές υπάρξεις ή δυνάμεις» (Hendry 2011, σσ.144-145). Στο σημείο αυτό θα πρέπει επιπροσθέτως να αναφερθεί και η επισήμανση σύγχρονων ανθρωπολόγων που διευκρινίζει ότι, προκειμένου να διαπιστωθεί εάν μια μορφή συμπεριφοράς εγκύπτει στους όρους που την καθιστούν *τελετουργία*, θα πρέπει να επιχειρήσει να αντιπαρατεθεί στις τυπικές διαδικασίες που τη συγκροτούν, προσδίδοντας έτσι

ιδιαίτερη σημασία στην κατανόηση των συμβολικών-εκφραστικών δράσεων που την χαρακτηρίζουν. Υπό το θεωρητικό αυτό πλαίσιο, η Μαρία Γκασούκα, προσθέτει ακόμη ότι: «ειδική σημασία έχει όχι μόνο ο τρόπος που η τελετουργία λειτουργεί στην ανθρώπινη συνείδηση αλλά και ο τρόπος που αυτή καθίσταται διακριτή από άλλες πολιτιστικές πρακτικές ή και αντιπαραβάλλεται μαζί τους» (Γκασούκα 2006, σσ.171).

Είναι βέβαια γεγονός ότι οι τελετουργίες και οι τελετουργικές επιτελέσεις, συνιστούν μέρος μιας πολυσχιδούς αλληλουχίας παραδόσεων, ηθών και εθίμων που αποτέλεσαν και συνεχίζουν να αποτελούν γόνιμο πεδίο ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος. Πέραν όλων όμως των ποικίλων θεωριών που κατά καιρούς έχουν γραφεί για το θέμα, το έργο που κατάφερε να αντιμετωπίσει τις δοκιμασίες του χρόνου και να ανταπεξέλθει στις προκλήσεις, είναι το *Τελετουργίες Διάβασης* του Arnold van Gennep (Hendry 2011, Gennep 2016). Ο περίφημος εθνογράφος/λαογράφος, επικεντρώνοντας την προσοχή του στη μελέτη και στην αποσαφήνιση της επιτέλεσης των πρακτικών και των συλλογικών δραστηριοτήτων (τελετουργιών, εορτών, δοκιμασιών), περιοδικών ή κυκλικών, που διέκρινε σε έναν όγκο δεδομένων επιτόπιας έρευνας (σε τεκμήρια και σε επιβιώσεις) των αρχαϊκών και παραδοσιακών κοινωνιών, κατέληξε στη διατύπωση της θεωρίας ότι «κάθε θεσμός [συνεπώς κάθε τελετουργία] είναι ταυτόχρονα οργάνωση και αναπαράσταση»<sup>4</sup>(Gennep 2016, σ.14).

Στη συστηματική του μελέτη για τις τελετουργίες, κατά τη διάρκεια της οποίας παρακολούθησε και ανάλυσε τις επιβιώσεις και τα θραύσματα από τις συμβολικές και από τις ενσώματες επιτελέσεις, ο van Gennep τονίζει το αξιοσημείωτο εύρος και τη σημαντικότητα των πολιτισμικών αναπαραστάσεων που συνοδεύουν τις κοσμικές ή τις κοινωνικές ανθρώπινες μεταβάσεις. Τα δεδομένα αυτά ο van Gennep, τα ταξινομεί σε ένα θεωρητικό σχήμα που συγκροτεί και τη θεμέλια βάση του παγκοσμίως γνωστού πλέον έργου του *Τελετουργίες Διάβασης*. Βασικό χαρακτηριστικό των διαβατήριων τελετών, όπως ο ίδιος ο van Gennep επισημαίνει, είναι ότι πρόκειται για συνδηλώσεις που σηματοδοτούν σημαντικές φυσικές ή κοινωνικές, διαβάσεις του ανθρώπου κατά τη διάρκεια της ύπαρξής του (όπως συνιστούν οι ηλικιακές και κοινωνικές αλλαγές - η γέννηση, η βάπτισμα, ο γάμος - οι αλλαγές κατοικίας, οι επαγγελματικές μεταβολές κ.α.). Παρόλη βέβαια την ποικιλομορφία που παρουσιάζει η τελετουργική απόδοση των τελετών αυτών, ο van Gennep στο τελεολογικό τους μοτίβο διαπιστώνει την ύπαρξη κοινών χαρακτηριστικών που επαναλαμβάνονται ακόμη και σε μέρη όπου η απόσταση δεν ευνοεί την οποιαδήποτε άσκηση αλληλεπίδρασης. Στο θεωρητικό αυτό συγκείμενο, ο van Gennep αναγνωρίζει στις διαβατήριες τελετουργίες ένα τριμερές δομικό

---

<sup>4</sup> Στην πραγματικότητα η φράση ανήκει στον Mark Auge που το 1975 συνόψισε λιτά και περιεκτικά, το απόφθεγμα της θεωρίας του Arnold van Gennep (Gennep 2016, σ.14).

σχήμα που εξειδικεύει στις φάσεις: του αποχωρισμού (*προμεθοριακή περίοδος*), της μετάβασης (*μεθοριακή περίοδος*)<sup>5</sup> και της ενσωμάτωσης (*μετα-μεθοριακή περίοδος*), (Maisonneuve 2008, Hendry 2011, Genner 2016).

Κοινός βέβαια παρονομαστής όλων των τελετουργιών συνιστά, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, ο σκοπός της διάβασης του υποκειμένου (ή των υποκειμένων) από μια υφιστάμενη πραγματικότητα σε μια άλλη, νεότευκτη μεν, ωστόσο επίσης οριοθετημένη πραγματικότητα. Σκοπός που επιτυγχάνεται με τον εξορκισμό όλων των ακάθαρτων/μιαρών (ηθικά και κοινωνικά μη αποδεκτών) στοιχείων κατά την τελετουργική διάβαση του υποκειμένου από τις τρεις προαναφερθείσες φάσεις και την ανάδειξη των ιερών (ηθικά και κοινωνικά αποδεκτών) στοιχείων. Εκείνων δηλαδή των στοιχείων που ανταποκρίνονται στον ηγεμονικό λόγο και στις εκάστοτε κυρίαρχες κοινωνικές αξίες. Εντούτοις, καθώς οι διαφορετικοί πολιτισμοί συγκροτούν διαφορετικούς κώδικες επικοινωνίας, για να γίνει κατανοητή μια τελεουργία, ένας θεσμός ή μια τεχνική που συνδέεται με μια τελεστική ή τελετουργική ακολουθία, θα πρέπει αυτή ή αυτός, να εκτιμηθεί, όπως αναφέρει ο van Genner, σε συνάρτηση τόσο με τα δεδομένα που συγκροτούν το πολιτισμικό κεφάλαιο των ατόμων ενός συνόλου, όσο και με τις ίδιες τις πράξεις που πλαισιώνουν την εκάστοτε δράση (Hendry 2011).

Η πολυσήμαντη αυτή διαφοροποίηση γίνεται κατανοητή μέσα από την ερμηνεία της πράξης του ραντίσματος ή του *καταχύσματος*<sup>6</sup> που φέρει διαφορετικό σημασιολογικό φορτίο στο πλαίσιο διαφορετικών τελετών. Έτσι τα *καταχύσματα* (όπως το νερό, ή τα διάφορα εδώδιμα), επιφορτίζονται με καθαρτικές και εξαγνιστικές ιδιότητες στις τελετουργίες της γέννησης<sup>7</sup> και του θανάτου, ενώ τους αποδίδονται γονιμικά χαρακτηριστικά στις τελετές του γάμου. Αντίστοιχα το αίμα που χύνεται στην διαδικασία του τοκετού θεωρείται μιανό στις παραδοσιακές ελληνικές κοινωνίες και επιβάλλεται η απομάκρυνση και ο εξαγνισμός του, ενώ στον αντίποδα, το αίμα των ζώων που θυσιάζονται, όπως απεικονίζεται στα αγγεία των λευκών αθηναϊκών ληκύθων, συνιστά απαραίτητη προσφορά στη γη για τον εξευγενισμό των νεκρών πνευμάτων (Alexiou 2008, Zaidman-Pantel 2012).

---

<sup>5</sup> Ο van Genner αποδίδει θεμελιώδη ρόλο στην ενδιάμεση – μεθοριακή περίοδο του τριμερούς σχήματος των Διαβατήριων Τελετουργικών την οποία κατονομάζει ως «*marge*» (περιθώριο) προκειμένου να επισημάνει το αρνητικό φορτίο που φέρει για τα υποκείμενα που βρίσκονται στο πλαίσιο της καθώς πρόκειται για μια ατελέσφορη και κοινωνικά επικίνδυνη κατάσταση (Genner 2016).

<sup>6</sup> Το έθιμο του *καταχύσματος* απαντάται ακόμη στις τελετουργίες των αρχαίων ελληνικών πόλεων και σημαίνει το ράντισμα με καρπούς (για παράδειγμα ξερά σύκα ή καρύδια) που βρίσκει εφαρμογή τόσο στην τελετουργία του γάμου (η νεόνυμφη ράινεται με εδώδιμα κατά την μετάβασή της στην οικία του συζύγου της), όσο και σε άλλες τελετουργίες μετάβασης και ένταξης του υποκειμένου σε νέα κατάσταση. Ενδεικτικός είναι και ο ραντισμός του σκλάβου κατά την είσοδο στη νέα του κατοικία (Zaidman-Pantel 2012, σ.72).

<sup>7</sup> Τόσο στις αρχαϊκές όσο και στις παραδοσιακές κοινωνίες, μετά την ολοκλήρωση της διαδικασίας του τοκετού, ήταν απαραίτητο το ράντισμα με «καθαρή ύδωρ» του σπιτιού, αλλά και της μητέρας και των ατόμων που συμμετείχαν στον τοκετό, προκειμένου να απομακρυνθεί το μίasma του χυμένου αίματος (Zaidman-Pantel 2012, σ.18, Ψυχογιού 2008).

Στο επίσης ιδιαίτερα σημαντικό για τις τελετουργίες του θανάτου έργο *The Death Rituals of Rural Greece*<sup>8</sup>, ο Loring M. Danforth, αντιλαμβάνεται τον πολιτισμό ως ένα σύνολο κοινωνικά καθιερωμένων δομών που ενσωματώνονται και εκφράζονται μέσω ενός δομημένου όλου αναπαραστάσεων και συμβόλων. Μέσα από αυτά τα σύμβολα, ο άνθρωπος δίνει νόημα στην εμπειρία του και κατανοεί τον κόσμο που κατοικεί. Στην πραγματικότητα κάθε άτομο κατασκευάζει μια πραγματικότητα και μια ταυτότητα που συνεχώς πρέπει να επικυρώνεται, να συνομιλεί και να αλληλοεπιδρά με τα άλλα μέλη της κοινότητας για να συνεχίσει να αποτελεί μέρος αυτής. Πρόκειται κυριολεκτικά για έναν διάλογο του εαυτού με τους άλλους, όπου το κάθε υποκείμενο προβάλλει τη δική του πραγματικότητα και την αντικειμενοποιεί γλωσσικά (μιλώντας γι' αυτή), προάγοντας έτσι τη δυναμική των σχέσεων που συνιστούν θεμέλιο λίθο στην δόμηση ενός συνεκτικού συστήματος παραδόσεων, πεποιθήσεων, αξιών, γνώσεων απεικονίσεων και συμβόλων μιας κοινωνίας. Ωστόσο καθώς μια κρίση, όπως η πραγματικότητα του θανάτου, όπου η απώλεια του σημαντικού άλλου μπορεί να επιφέρει τον τρόπο και την αταξία, η εκτέλεση των τελετουργιών και των πρακτικών που συλλογικά υιοθετεί η κοινότητα, συνεισφέρουν στην αντιμετώπιση της επισφάλειας, τροφοδοτούν αισθήματα συνοχής και επιφέρουν την τάξη στο κοινωνικό περιβάλλον διασφαλίζοντας έτσι την αναγκαία κοινωνική συνέχεια (Danforth 1982, Γκασούκα 2006).

#### **A1.2: Ο θάνατος ως αντικείμενο εθνογραφικής μελέτης.**

Μια πρώιμη ανθρωπολογική – ιστορική διερεύνηση του φαινομένου του θανάτου καταγράφεται περί τα τέλη του 19<sup>ου</sup> – αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα – και εντάσσεται στη γενικότερη προσπάθεια των πρώτων ανθρωπολόγων να μελετήσουν μη ευρωπαϊκούς, αυτόχθονες λαούς, υπό το πρίσμα μιας ευρωπαϊκής επιστημολογικής ηγεμονικής οπτικής, η οποία τους οδηγεί και στη δημιουργία των μεγάλων εξελικτικών σχημάτων κοινωνικής ανάπτυξης. Πρόκειται για μια εξελικτική και αποικιοκρατική χαρακτηριστική οπτική της περιόδου, υπό το πρίσμα μιας γενικότερης προσπάθειας ανίχνευσης του τρόπου ή των τρόπων, δόμησης των κοινωνικών και των πολιτισμικών θεσμών των «άγριων», όπως τότε ονομάστηκαν («από τις καπιταλιστικές διαδικασίες παραγωγής και κατανάλωσης») οι άγνωστοι και απομακρυσμένοι λαοί, σε αντίστιξη με την «πολιτισμένη» Δύση όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Πηνελόπη Παπαηλία (Παπαηλία 2016, σσ.23-29). Μιας διερευνητικής προσπάθειας αποκρυπτογράφησης και κατανόησης των εννοιών και των αρχών που διέπουν τα ανθρώπινα υποκείμενα αναφορικά με τη γέννηση του κόσμου, τη θέση τους μέσα σ' αυτόν και γενικότερα των ιδεών που συνθέτουν

---

<sup>8</sup> Μια μελέτη για την εμπειρία του θανάτου και την επιθανάτια τελετουργία στην αγροτική ελληνική ύπαιθρο της δεκαετίας του 1970 (Danforth 1982).

την κοσμοθεωρία τους, τόσο για τη ζωή όσο και για το θάνατο. Στο πλαίσιο αυτό, το ενδιαφέρον των πρώτων εθνογραφικών ερευνητών στρέφεται στις νεκρικές τελετουργίες, στη λατρεία των προγόνων, στις πεποιθήσεις και στις δοξασίες που συνδέονται με τη μεταθανάτια ζωή (Danforth 1982, Robben 2004, Hendry 2011).

Από τους εμβληματικότερους εκπροσώπους αυτής της εξελικτικής θεωρίας του πολιτισμού αλλά και της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας γενικότερα, ο Edward Tylor, ο πρώτος κάτοχος ανθρωπολογικής έδρας (Οξφόρδη 1886), στο έργο του *Primitive Culture* (που δημοσιεύεται το 1871)<sup>9</sup>, όπως επισημαίνει στο έργο του ο Danforth (αλλά και άλλοι ανθρωπολόγοι μεταξύ των οποίων οι Γκασούκα και Hendry), υποστηρίζει ότι η ανάγκη των λεγόμενων «πρωτόγονων» λαών να αναπτύξουν μια λογική σκέψη στην απειλή του θανάτου, οδήγησε στη δημιουργία της έννοιας της ψυχής και στην πεποίθηση της αέναης και ανεξάρτητης φύσης της (Danforth, 1982, σ.26). Για τον Edward Tylor όπως και για τον σύγχρονό του Herbert Spencer, η εμφάνιση του νεκρού στα όνειρα, είναι αυτή που κατασκεύασε στη σκέψη του *πρωτόγονου* ανθρώπου την αντίληψη της ύπαρξης του διττού εαυτού (ενός της εγρήγορσης, της πραγματικότητας και ενός ανώτερου, του φαντασιακού και του ονείρου). Η θεώρηση αυτή, όπως επισημαίνει και η Γκασούκα, με τη σειρά της τροφοδότησε την προγονολατρεία και την πίστη στην ύπαρξη πνευματικών οντοτήτων απ' όπου, κατά τη γνώμη του Edward Tylor, εκπορεύονται όλα τα θρησκευτικά φαινόμενα (Γκασούκα 2006, Hendry 2011).

Αντίστοιχα ο Sir James Frazer, μαθητής του Tylor, που υιοθέτησε και ανέπτυξε πολλές από τις θεωρίες του δασκάλου του, προκάλεσε ιδιαίτερο ενδιαφέρον με το τρίτομο έργο του *The Belief in Immortality and the Worship of the Death* (που δημοσιεύθηκε μεταξύ 1913 και 1924). Στη συγκεκριμένη εθνογραφική του μελέτη, ο Sir James Frazer επικεντρώνεται επίσης στην έρευνα για την «ωμή» προσπάθεια των «άγριων», «βάρβαρων» φυλών στη διαχείριση της απειλής του θανάτου και σε μια προσπάθεια ερμηνείας της πρωτόγονης φύσης της θρησκείας και της μαγείας (Danforth 1982, σ.26). Ωστόσο στα έργα του Frazer ασκήθηκε έντονη κριτική, κυρίως γιατί (μολονότι υπέρμαχος του εξελικτισμού), πρέσβευε ότι είχε τη δυνατότητα να κατανοήσει πλήρως τις δοξασίες των ξένων λαών ανεξάρτητα από τις εδραιωμένες αντιλήψεις, τα κανονιστικά πλαίσια ή τις εκάστοτε ισχύουσες κοινωνικές συμβάσεις, παρά μόνο μέσα από μία προσπάθεια ενδοσκόπησης υπό το πρίσμα ότι «η ανθρώπινη φύση είναι παντού η ίδια» (Γκασούκα 2006, Hendry 2011, σ.48).

---

<sup>9</sup> Το έργο του Edward Tylor *Primitive Culture* για τριάντα τουλάχιστον χρόνια αποτέλεσε το θεωρητικό πλαίσιο όλων των μεταγενέστερων ερευνών (Genner 2016, σ.48).

Το θεωρητικό πλαίσιο του εξελικτικού δόγματος, σύμφωνα με τον Danforth, αμφισβητήθηκε τόσο από τον W.H.Rivers, όσο και από άλλους ανθρωπολόγους λόγω της εσφαλμένης συγκριτικής προσέγγισης των διαφόρων κοινωνικών πρακτικών. Ήδη από το πρώτο τέταρτο του 20<sup>ου</sup> αιώνα το βλέμμα των ανθρωπολόγων στρέφεται πλέον από τις καταβολές του θρησκευτικού φαινομένου σε μια πιο λειτουργική προσέγγιση της θρησκείας. Η θρησκεία πλέον αρχίζει να διερευνάται για τη χρησιμότητά της στο κοινωνικό πλαίσιο και για την επίδρασή της στη λειτουργία και στην επιβίωση μιας ανθρώπινης κοινωνίας. Σε μια πραγματεία του που εκδίδεται το 1926 και τιτλοφορείται *The Primitive Conception of Death*, ο Rivers επισημαίνει ότι ακόμη και η διάκριση «ζωής – θανάτου» που για τον δυτικό νου της εποχής εκείνης είναι σαφής, για τους Μελανήσιους πληθυσμούς έχει διαφορετική ερμηνεία<sup>10</sup> που γίνεται κατανοητή μόνο αν γίνει αντιληπτό ότι οι διάφοροι πολιτισμοί υιοθετούν διαφορετικά συστήματα ταξινόμησης (Danforth 1982, Hendry 2011, σ.64).

Η λειτουργική αυτή προσέγγιση είχε βέβαια τις ρίζες της στο προγενέστερο έργο του Γάλλου κοινωνιολόγου Emile Durkheim *The Elementar Forms of Religious Life*, που το 1912 (στη γαλλική του έκδοση), υποστηρίζει ότι οι επικήδειες τελετουργίες, όπως και άλλες τελετουργίες, αποτελούν συστατικά μέρη ενός όλου, ενός οργανικού κοινωνικού συστήματος και είναι η ανάγκη διατήρησης της ισορροπίας του συστήματος αυτού που νοηματοδοτεί την ίδια την πράξη. Με αυτό τον τρόπο ο Durkheim, κατά τον Danforth, εισάγει την έννοια της «κοινωνικής συνείδησης»: οι τελετουργίες ενισχύουν τους δεσμούς σε ένα σύνολο ατόμων και προάγουν την κοινωνική συνοχή καθώς μέσω της τελετουργικής τους επιτέλεση τροφοδοτούν τα αισθήματα αμοιβαίας υποστήριξης, συνεργασίας και αλληλεγγύης (Danforth 1982, σ.26). Και μολονότι οι πράξεις επιτελούνται από άτομα, η συλλογικότητα μέσω της οποίας εκφράζονται, υπερβαίνουν το ατομικό και διοχετεύονται στο συλλογικό κοινωνικό μόρφωμα (Γκασούκα 2006, Danforth 1982).

Από το ίδιο θεωρητικό υπόβαθρο προέρχεται και η ανάλυση του Robert Hertz που επισημαίνει ότι ο θάνατος συνιστά ένα ρήγμα στην ενότητα και στη συνέχεια μιας κοινωνίας. Ένα ρήγμα που πρέπει να επουλωθεί, να σφραγισθεί: Στο θάνατο ενός ατόμου η κοινωνία «ταραγμένη από το σοκ, πρέπει σταδιακά να ανακτήσει την ισορροπία της» (Danforth 1982, σ.26). Αυτός ο *ντυρκεμιανός* τρόπος θεώρησης των πραγμάτων είναι ακόμη πιο εμφανής στην εργασία του Radcliffe Brown που διεξάγεται στα νησιά Andaman (την χρονική περίοδο 1906-

---

<sup>10</sup> Οι Μελανήσιοι που μελέτησε ο W.H.Rivers χρησιμοποιούν τη λέξη «mate» για το νεκρό υποκείμενο και τη λέξη «toa» για το ζωντανό. Εντούτοις η διάκριση την οποία υιοθετούν οι Μελανήσιοι των αρχών του 20<sup>ου</sup> αιώνα μεταξύ των δυο όρων («mate» και «toa») εμπεριέχει μια ασάφεια, σύμφωνα με τα ευρωπαϊκά δεδομένα της εποχής, καθώς στην κατηγορία «mate» συμπεριλαμβάνονται άτομα «βαριά άρρωστα» ή «πολύ ηλικιωμένα». Ως εκ τούτου η διάκριση δεν αφορά μόνο το αν υφίστανται ή όχι οι χτύποι της καρδιάς- ένα γεγονός που αργότερα τέθηκε και από τους δυτικούς επιστήμονες σε αμφισβήτηση με την εισαγωγή της έννοιας του «εγκεφαλικού θανάτου» και την μηχανική υποστήριξη (Hendry 2011:64).



1908). Όπως αναφέρεται από τους Kuper και Danforth, μελετώντας θρηνητικά τελετουργικά, στο πλαίσιο μιας γενικότερης προσπάθειας ερμηνείας των εθίμων και της θρησκείας, ο Radcliffe Brown αποφαίνεται ότι ο θάνατος ενός ατόμου συνιστά «μερική καταστροφή της κοινωνικής ζωής», γι' αυτό και οι ιεροτελεστίες που τον συνοδεύουν συνιστούν τυποποιημένες τελετές συνάθροισης απαραίτητες για την αναδιοργάνωση της κοινωνίας και την επαναφορά της ηθικής της τάξης (Kuper 1999, Danforth 1982, σ.27).

Όλες οι παραπάνω απόψεις που στα μέσα του 20<sup>ου</sup> αιώνα γίνονται ευρέως γνωστές και εδραιώνονται στη σκέψη των κοινωνικών ανθρωπολόγων, εκφράζονται ξεκάθαρα με το έργο του Malinowski. Ο βρετανός ανθρωπολόγος συσχετίζει τη θρησκεία με τις λειτουργίες πένθους και υποστηρίζει ότι οι τελετουργίες πένθους, στοχεύουν στην αποκατάσταση της κοινωνικής ισορροπίας που λόγω της απώλειας, προκαλεί ο θάνατος. Ο Malinowski πρεσβεύει ότι οι επιθανάτιες τελετουργίες έχουν ευεργετικές επιρροές στους επιζώντες: τα καθήκοντα που απορρέουν από τις αναμνηστικές ή θυσιαστικές τελετουργίες, καταφέρνουν να εξουδετερώσουν τις φυγόκεντρες δυνάμεις του φόβου και της απογοήτευσης που εγκλωβίζουν τα επιζώντα υποκείμενα στον «τόπο του θανάτου». Κατ' αυτό τον τρόπο, οι εν λόγω τελετουργίες, παρέχουν την απαιτούμενη στήριξη για την αποκατάσταση του ηθικού των πενθούντων και τα εφόδια για την επαναφορά της ισορροπίας και της συνοχής της ομάδας (Hendry 2011, Danforth 1982, σ.27).

Εντούτοις αυτή η λειτουργική ή λειτουργιστική προσέγγιση των κοινωνικών φαινομένων, όπως συνιστά η θρησκεία και ιδιαίτερα των τελετουργιών του θανάτου, που αντιλαμβάνεται το (οποιοδήποτε) κοινωνικό σύστημα ως μια βιολογική οντότητα, ενός όλου, εναρμονισμένου λειτουργικά προς συγκεκριμένη κατεύθυνση, τίθεται σε ισχυρή αμφισβήτηση ιδιαίτερα από τη μαρξιστική οπτική (Godelier, 1992). Όχι μόνο γιατί δεν λαμβάνει υπόψη τη δύναμη των κοινωνικών και πολιτισμικών μεταβολών αλλά κυρίως γιατί, όπως υποστηρίζει ο Clifford Geertz (σύμφωνα με τους Danforth και Γκασούκα), η λειτουργική προσέγγιση υιοθετεί λανθάνουσα μεθοδολογία στην αποσαφήνιση του ρόλου των θρησκευτικών φαινομένων και της αλληλεπίδρασής τους με τις κοινωνικές και τις πολιτισμικές συνθήκες κατά την ανάπτυξη ενός κοινωνικού συστήματος. Σύμφωνα με την δική του προσέγγιση (του Clifford Geertz), που βρίσκει νόημα μέσα από την ερμηνεία των τελετουργιών του θανάτου, η κοινωνία κατασκευάζεται μέσα από μια διαλεκτική διαδικασία ενός συστήματος νοημάτων που αλληλοεπιδρά μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας και συγκροτεί μια πραγματικότητα και μια κουλτούρα (Γκασούκα 2006, Danforth 1982).

Εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε και την άποψη διαφόρων επιστημών που αναφέρει ότι παρά τις προσπάθειες, οι εθνογραφικές μελέτες των αρχών του 20ού αιώνα δεν συνιστούν, όπως θα περίμενε κανείς, εφαλτήριο για την περαιτέρω κοινωνιολογική-ανθρωπολογική

---

Διπλωματική εργασία Μ. Πλασταρά Σελίδα 22

διερεύνηση του θανάτου ως κοινωνικό φαινόμενο. Όπως με χαρακτηριστικό τρόπο παρουσιάζει ο Geoffrey Gorer, στο κλασικό πλέον δοκίμιο του 1955, *The pornography of death*, και αναφέρεται από τον Αριές, ο θάνατος στην κοινωνία των δυτικών πόλεων του 20<sup>ου</sup> αιώνα σταδιακά αρχίζει να αποσιωπάται, να γίνεται σχεδόν αόρατος όχι μόνο στη ζωή αλλά και στην τέχνη και στη λογοτεχνία. Ανάγεται σε ένα φαινόμενο με ιδιότητες ταμπού, σε μια μιαινή θεματική, εξοστρακισμένη από τη δημόσια σφαίρα της νεωτερικής κοινωνίας, κάτι αντίστοιχο της «πορνογραφίας». Την προβληματική αυτή «περί αποσιώπησης και εξοστρακισμού του θανάτου», όπως αναφέρει η Δήμητρα Μακρυνιώτη (Μακρυνιώτη 2008, σ.18) καταδεικνύουν στα έργα τους τόσο ο Φιλίπ Αριές όσο και ο Michel Vovelle. Εκπρόσωποι μεγάλων ιστορικών αφηγήσεων τόσο ο Αριές όσο και ο Vovelle, φέρνουν στο προσκήνιο το φαινόμενο του μετασχηματισμού της αντιμετώπισης του θανάτου: από το ορατό στο αόρατο κι από το δημόσιο στο ιδιωτικό (Αριές 1999, Μακρυνιώτη 2008, Σερεμετάκη 2018).

Βέβαια ο ίδιος ο Φιλίπ Αριές στο έργο του *Ο άνθρωπος ενώπιον του θανάτου*, ιστορικά τοποθετεί τα πρώτα σπέρματα του φαινομένου αρκετά νωρίτερα, στην Ευρώπη του 18<sup>ου</sup> αιώνα όταν οι επιστήμονες της ιατρικής και οι διαφωτιστές της εποχής «καταλαμβάνονται από φόβο, το φόβο του σεξ και τον αληθινό φόβο, αυτού του θανάτου... μέχρι αυτού του σημείου, οι άνθρωποι, όπως τους διακρίνουμε στη διάρκεια της ιστορίας δεν είχαν ποτέ φοβηθεί πραγματικά το θάνατο» (Αριές 1999, σ.71). Ωστόσο η εικόνα του θανάτου και η σχέση του με την κοινωνία μεταβάλλεται ραγδαία όταν μετά τη δεκαετία το 1930, εμφανίζεται ο θάνατος στο νοσοκομείο. Η ιδιωτικότητα του θανάτου τροφοδοτείται καθώς προχωράμε στον 20<sup>ο</sup> αιώνα από την γοργή πρόοδο της ιατρικής και των ανέσεων. Η άνοδος της ευαισθησίας της αστικής τάξης σε θέματα, οσμών, αντισηψίας, ατομικής υγιεινής πυροδοτεί ένα ψυχολογικό μηχανισμό άρνησης του θανάτου. Έναν μηχανισμό που μετασχηματίζει το θάνατο σε ένα επαχθές, μοναχικό και κακοφορμισμένο γεγονός κρυμμένο στη σιωπή - με εξαίρεση ελαχίστων περιπτώσεων, όπως συνιστά για παράδειγμα ο θάνατος παιδιών (Αριές 1999, Μακρυνιώτη 2008).

Ο θάνατος ως αντικείμενο έρευνας και μελέτης, επανέρχεται δυναμικά στο προσκήνιο με την αυγή της δεκαετίας του 1960. Με έναν καταγισμό δημοσιευμάτων που πραγματεύονται τη φυσική αλλά και τη μεταφυσική διάσταση του πένθους, όπως και τις διάφορες αντιλήψεις που εγγράφονται στην ποιητική του, αίρεται το πέπλο σιωπής που κάλυπτε την εν λόγω θεματική και ο θάνατος επανατοποθετείται στη δημόσια ατζέντα (Αριές, 1999). Όπως βέβαια γράφει η Νάντια Σερεμετάκη, η ιστορική έρευνα και μελέτη του τελετουργικού του θανάτου που διεξήγαγε ο Αριές τόσο στην προσύγχρονη όσο και στη νεότερη Ευρώπη, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι θεσμοί και οι τελετουργίες θανάτου «λειτουργούν ως μια κριτική σκοπιά από την οποία μπορεί κανείς να κοιτάζει την κοινωνία» (Σερεμετάκη 2017, σσ.45-46).



Παρά τις αντικρουόμενες απόψεις και τις αντιδικίες επί του θέματος, περί αποσιώπησης ή μη της θεματικής του θανάτου από τον δημόσιο λόγο, είναι ευρύτερα αποδεκτό ότι τα έργα του Arnold van Gennep και ιδιαίτερα το *Rites of Passage* (που αρχικά δημοσιεύεται στη γαλλική γλώσσα το 1909) και οι *Τελετουργίες Διάβασης* συνιστούν κλασικά, διαχρονικά έργα στην ανθρωπολογική μελέτη των τελετουργιών. Έτσι η δημοσίευση του *Rites of Passage* το 1960<sup>11</sup> ανοίγει θα έλεγε κανείς, το δρόμο σε μια πληθώρα δημοσιεύσεων και εκδόσεων που πραγματεύονται το θάνατο. Εκδόσεις που εγείρουν προβληματικές, αποδομούν στερεότυπες αντιλήψεις και προσδίδουν ένα ιδιαίτερο βάρος στην έναρξη ενός γόνιμου διαλόγου περί των πρακτικών του θανάτου που επηρεάζει και τις μετέπειτα ανθρωπολογικές θεωρήσεις (Danforth 1982, Μακρυγιώτη 2008).

### **A1.3: Επικήδειες τελετουργίες**

Η ιδέα του θανάτου ως προκαθορισμένο και μη αναστρέψιμο γεγονός, σε όλους τους πολιτισμούς, σε όλες τις θρησκείες, έχει εξαιρετική βαρύτητα. Η απειλή του θανάτου, η άρνηση, φόβος που γεννά, αποτελούν διαχρονικά το πιο οδυνηρό ανθρώπινο συναίσθημα. Όπως γνωρίζουμε σήμερα από τις ανθρωπολογικές και ιστορικές έρευνες σε αρχαϊκούς μύθους και σε τελετουργίες της Ανατολικής Μεσογείου, ο άνθρωπος από πολύ παλιά, προκειμένου να αντιμετωπίσει τον τρόπο του θανάτου σκιαγραφεί μια εικόνα θεϊκού, μεταφυσικού ήρωα, για τον άνθρωπο που μπορεί να αντιμετωπίσει τον κόσμο των πνευμάτων, τον κόσμο των νεκρών και να επιστρέψει από αυτόν ζωντανός. Εν συνεχεία, ο χριστιανισμός μετουσιώνει αυτή την πεποίθηση (και την ανάγκη εκτόνωσης του ανθρώπου), σε πίστη στην μεταθανάτια, αιώνια ζωή, παραθέτοντας την επιστροφή του *υπεράνθρωπου* από τον κόσμο των νεκρών. Από την άλλη, όπως δηλώνεται κι από τους ανθρωπολόγους ερευνητές, ο φόβος των επιζώντων για το πτώμα ή την επιστροφή των πνευμάτων (ή των ψυχών) από τον κόσμο των νεκρών, δημιουργεί έναν ισχυρό πυρήνα πεποιθήσεων που διαπλέκεται με την πολυπλοκότητα και την αντιφατικότητα των συναισθημάτων του πένθους και αντανakλάται σε ένα θρησκευτικό-πολιτισμικό επιθανάτιο τελετουργικό μόρφωμα, το οποίο δείχνει μια εντυπωσιακή ανά τον κόσμο ομοιότητα (Τσιμπιρίδου 1998, Robben 2004).

Σημειώνεται λοιπόν ότι, σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες όταν ένα άτομο πεθαίνει, οι στενοί του συγγενείς, φίλοι και γείτονες ακολουθούν τις κοινωνικά δομημένες επιθανάτιες πρακτικές. Πρακτικές παραδοσιακά και πολιτιστικά καθιερωμένες που καθορίζουν τη

---

<sup>11</sup> Χρειάστηκε να περάσουν πενήντα και πλέον χρόνια για να δημοσιευθεί το *Rites of Passage* στην αγγλική γλώσσα με τον συγκεκριμένο τίτλο, μέσω του οποίου έγινε και ευρέως γνωστό (Hendry 2011, σ.146).

φροντίδα και τη διάθεση του σώματος, την περίοδο και τις τελετές του πένθους για τους συμμετέχοντες. Αντίστοιχα με ένα μεγάλο μέρος των ανθρώπινων εκδηλώσεων (ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε τους μύθους, τα δημοτικά τραγούδια και τα λαϊκά παραμύθια), τα ταφικά έθιμα συγκροτούν κώδικες επικοινωνίας (λεκτικούς ή μη), που καταγράφονται στο συλλογικό μνημονικό σύστημα. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει στις σχετικές ανθρωπολογικές της έρευνες<sup>12</sup> η Φωτεινή Τσιμπιρίδου, τα συμβολικά αυτά συστήματα, μεταξύ άλλων, μεταφέρουν και μηνύματα που συνδέονται άρρηκτα με εκείνες τις ιδιαίτερες συνθήκες ανάπτυξης, τα γεωγραφικά, τα ιστορικά και τα πολιτιστικά χαρακτηριστικά της κάθε ανθρώπινης κοινωνίας «αλλά και με τον τρόπο τον οποίο οι παράγοντες-πρωταγωνιστές τους τα χρησιμοποιούν δημιουργώντας τις ιδιαίτερες πρακτικές (habitus), που αφορούν τόσο τις διάφορες μορφές συμπεριφοράς, νοοτροπίας αλλά και συναισθηματικής έκφρασης» (Τσιμπιρίδου 1998-9, σ.11). Στις παραδοσιακές λοιπόν κοινότητες του ελληνικού χώρου, ο θάνατος συνυφίνεται με τη θεολογική πίστη, το ιερό και το συμβολικό, την ηθική, την κοινωνική και την τελετουργική συμπεριφορά και καθίσταται μια μορφή έκφρασης που η ερευνητική της προσέγγιση επιτρέπει μια αποκαλυπτική ανατομία της κοινωνικής ζωής (Τσιμπιρίδου 1998, Cohen 2021).

Η αφήγηση του επιθανάτιου τελετουργικού ως ιδιαίτερο γεγονός που υπόκειται σε γραμμική, ευθύγραμμη σχηματοποίηση, με αρχή, μέση και τέλος, έχει τις ρίζες της στο ιδιαίτερα παραγωγικό έργο του van Gennep και στις μετέπειτα θεωρητικές αναλύσεις του Hertz. Όπως αναφέρθηκε, μελετώντας έναν όγκο δεδομένων επιτόπιας εθνογραφικής έρευνας, ο van Gennep προώθησε στο πρώτο μισό του εικοστού αιώνα, τη θεωρία για τις τελετουργίες διάβασης. Παρά την εξαιρετική ποικιλία που ο θεωρητικός επεσήμανε στις επιμέρους λεπτομέρειες των τελετουργιών διάβασης, ιδιαίτερα στις επικήδειες τελετουργίες, διαπίστωσε στην εσωτερική τους δομή την ύπαρξη ενός επαναλαμβανόμενου τυπικού τριών φάσεων (*του αποχωρισμού, της μεθοριακότητας και της ενσωμάτωσης*), που στην περίπτωση του θανάτου αποδίδεται μεγάλη βαρύτητα λόγω του διαμεσολαβητικού τους ρόλου μεταξύ του πάνω και του κάτω κόσμου. Κάθε μια από τις τρεις αυτές φάσεις, συνοδεύεται από τελετουργίες που έχουν διττό στόχο: αφενός μεν, τον εξαγνισμό των μιρών και την ανάδυση των ιερών εκείνων στοιχείων, χάρη των οποίων εξασφαλίζεται η επιτυχής μετάβαση (του ατόμου ή της ομάδας), από τη μια σφαίρα της πραγματικότητας στην άλλη, αφετέρου δε, την επαναφορά της

---

<sup>12</sup> Αναφέρω χαρακτηριστικά μόνο τις: 1. «Το κρασί σε ταφικά έθιμα του παραδοσιακού πολιτισμού της Μακεδονίας και της Θράκης» και 2. «Χώρος και συμβολικά συστήματα ταφής, το παράδειγμα του Νυμφαίου Φλώρινας» που αξιοποιούνται και στην παρούσα εργασία.

κοινωνίας στην προγενέστερη του γεγονότος (που διατάραξε την εσωτερική της ισορροπία), «ομοιοστατική κατάσταση» (Genner 2016, Σερεμετάκη 2017, σ.94).

Σ' αυτή του την μελέτη για τις *επικήδειες τελετουργίες*, που παραστατικά διαχειρίζονται τη μεταφορά του ανθρώπου από τη σφαίρα των ζωντανών (ζωή) στη σφαίρα των νεκρών (θάνατος), ο van Genner επισημαίνει ότι αν και θα περίμενε κανείς οι τελετουργίες του αποχωρισμού να συνιστούν το πιο επεξεργασμένο συστατικό μέρος της κηδείας, εντούτοις οι επιτόπιες μελέτες καταδεικνύουν ότι είναι όχι μόνο οι λιγότερες αλλά και οι πιο απλές. Κατ' αναλογία οι τελετές μετάβασης, δηλαδή η μεθοριακή-οριακή περίοδος όπου οι μετέχοντες βρίσκονται σε ένα μεταίχμιο και ασαφές στάδιο, μεταξύ κι ανάμεσα δυο καταστάσεων, είναι μεγαλύτερης χρονικής έκτασης και πολυπλοκότερες από τις προηγούμενες (Danforth 1982, Genner 2016). Οι πλέον όμως επεξεργασμένες και βαρυσήμαντες τελετουργικές διαδικασίες είναι της τελευταίας φάσης, εκείνες δηλαδή που ενσωματώνουν οριστικά τον νεκρό στη σφαίρα του θανάτου (με την αποσύνθεση της σάρκας, την εμφάνιση και την εκταφή των οστών) (Genner 2016, Σερεμετάκη 2017).

Η σημασία των τελετουργιών ενσωμάτωσης επισημαίνεται και από τον Robert Hertz στη μελέτη του για τη *Συλλογική αναπαράσταση του θανάτου*, μια από τις πολυτιμότερες επί του θέματος μελέτες. Σύμφωνα με την Φωτεινή Τσιμπιρίδου, στην ανάλυσή του ο Hertz, προσομοιάζει το σύστημα πεποιθήσεων και πρακτικών που περιβάλλουν το θάνατο, με θεατρικό δρώμενο όπου το νεκρό σώμα, η ψυχή, και οι θρηνητές - τελεστές, συμβολικά ενωμένοι, πρωταγωνιστούν από τη μια φάση των διαβατήριων τελετών στην άλλη, με απώτερο στόχο την επίτευξη μιας ομαλής μετάβασης για όλους μαζί και για τον καθένα χωριστά, στη νεοπαγή κατάσταση που επιβάλλει το ίδιο το δράμα του θανάτου. Έτσι μέσα από μια συνεχή διαδικασία κάθαρσης και εξαγνισμού, το σώμα αποκαθαίρεται από την υλικότητα της μιαρής αποσυντιθέμενης σάρκας, η ψυχή φτάνει στον απώτερο προορισμό της και οι θρηνητές - τελεστές απαλλαγμένοι από τη ρυπογόνο επαφή με τους νεκρούς, ενσωματώνονται στη νέα κοινωνική τους κατάσταση (Danforth 1982, Τσιμπιρίδου 1998).

Εν κατακλείδι, η ανάλυση των πρακτικών του θανάτου μας παρέχει ένα σημαντικό σύνολο δεδομένων τόσο για την ανθρώπινη συμπεριφορά, τη στάση και το σύστημα αξιών μιας κοινωνίας, όσο και για τις αντιλήψεις που διέπουν τα άτομα που την απαρτίζουν, για τη φύση, τα πνεύματα, τις ψυχές και τη μεταθανάτια ζωή. Μια ανάλυση εν τέλει που αποκαλύπτει ότι το τελετουργικό του θανάτου σχετίζεται όχι μόνο με τον νεκρό και την στενή ή ευρύτερη οικογένειά του, αλλά με ολόκληρο το κοινωνικό οικοδόμημα (Σερεμετάκη 2017, Cohen 2021). Υπό αυτό το πρίσμα, η παρούσα μελέτη σε χωριά της Χαλκιδικής προσπαθεί να καταγράψει, τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι της αντιλαμβάνονται, αντιμετωπίζουν και

οργανώνουν αυτές τις επιθανάτιες πρακτικές και να αναδείξει παράλληλα το πλαίσιο της κοσμοθεωρίας που τους διέπει τόσο για την μεταθανάτια ζωή των θανόντων, όσο και για την εγκόσμια ζωή των πενθούντων.

## **A2: Γεωκεντρικές επιθανάτιες αντιλήψεις και υλικοί συσχετισμοί.**

Η ανθρωπολογική έρευνα σχετικά με τις θρησκευτικές αντιλήψεις και τις αναπαραστάσεις του θανάτου, όπως αυτές αναπτύχθηκαν στο πλαίσιο των κοινωνικών δομών των παραδοσιακών κοινωνιών της ελληνικής υπαίθρου και εξακολουθούν, σε μεγάλο βαθμό, να επιβιώνουν μέχρι τις μέρες μας, καταδεικνύει ότι, οι νεκρικές τελετουργίες εμπεριέχουν ένα αμάλγαμα χριστιανικών, αρχαϊκών, εσχατολογικών και σωτηριολογικών αντιλήψεων. Σύμφωνα με την μελέτη της Margaret Alexiou *Ο Τελετουργικός θρήνος στην Ελληνική παράδοση*, οι οικονομικοκοινωνικές και θρησκευτικές εξελίξεις που σημάδεψαν την ιστορική μετάβαση από την ελληνική αρχαιότητα στο Βυζάντιο, ως εκ τούτου στο χριστιανισμό, χαρακτηρίζονται από μια ανεκτικότητα της επίσημης κρατικής πολιτικής ως προς τα ιδιάζοντα ειδωλολατρικά πολιτισμικά στοιχεία, όπως είναι τα τελετουργικά της κηδείας και του θρήνου. Στο πλαίσιο αυτό, βρίσκουν γόνιμο πεδίο αναπαραγωγής οι μύθοι και οι αντιλήψεις που συνδέουν τις τελετουργίες του θανάτου με τις προσωποποιημένες δυνάμεις της φύσης και τα προϊόντα της (Alexiou 2008, Ψυχογιού 2008).

### **A2.1: Η Μάνα Γη: Θεϊκή μητέρα ή χθόνια οντότητα;**

Η βασική προϋπόθεση για τη συνοχή και τη συνέχεια μιας κοινωνικής ομάδας ή μιας ευρύτερης κοινωνίας, είναι η διατήρηση της παράδοσής της, δηλαδή «η διαδικασία κατά την οποία τα ήθη, τα έθιμα, οι αξίες, οι πρακτικές και οι συνήθειες μεταβιβάζονται από γενιά σε γενιά στα άτομα και στις ομάδες με σκοπό την προσαρμογή τους στο φυσικό και κυρίως στο κοινωνικό περιβάλλον μέσα από μηχανισμούς κοινωνικοποίησης και ελέγχου. Οι τρόποι μάλιστα με τους οποίους διαφυλάσσεται και εξασφαλίζεται ένα σύστημα αξιών και πρακτικών δείχνουν πόσο κλειστή και άκαμπτη ή αντίθετα πόσο ελαστική και ακόμα το πόσο δυναμική είναι μια κοινωνία»<sup>13</sup> (Γκασούκα 2006, Ψυχογιού 2008).

Ιδιαίτερα σε μια κατεξοχήν αγροτική χώρα, όπως υπήρξε η Ελλάδα σχεδόν μέχρι τις τελευταίες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα, η επιβίωση αρκετών παγανιστικών πολιτισμικών μορφωμάτων (παρά την επίσημη στάση που διαμορφώνει και τις αντιρρήσεις που διατυπώνει

---

<sup>13</sup> Ο ορισμός διατυπώθηκε από τον Θ. Βασιλείου και καταγράφεται στον 4<sup>ο</sup> τόμο (σ. 146) του *Φιλοσοφικού και Κοινωνιολογικού Λεξικού* (Γκασούκα 2006).

η Εκκλησία), στις μικρές κι απομακρυσμένες από τα αστικά κέντρα ελληνικές κοινότητες, είναι ένα αναμενόμενο, φυσικό θα λέγαμε επακόλουθο, ιδιαίτερα μάλιστα για ένα τόσο σημαντικό ζήτημα όπως είναι ο θάνατος (Alexίου 2008, Ψυχογιού 2008). Η Margaret Alexίου στην ήδη προαναφερθείσα επιστημονική έρευνα που διεξήγαγε αναφορικά με τη θρηνητική πράξη, αναφέρει συγκεκριμένα: «...φαίνεται ότι υπάρχει κάποια ασυμφωνία ανάμεσα στην επίσημη στάση της Εκκλησίας, όπως αυτή εκφράζεται από τους Πατέρες της πρώιμης περιόδου, και τη στάση των ιερέων στα χωριά σήμερα, που κάθε άλλο απρόθυμοι είναι να πρωτοστατήσουν ή και να επωφεληθούν από την τέλεση ορισμένων, προφανώς ειδωλολατρικής καταγωγής, εθίμων, [...] Σήμερα που ο παγανισμός δεν θεωρείται πια ότι ασκεί ισχυρή επίδραση στο λαό και η εκκλησία κατά συνέπεια δεν χρειάζεται να τηρεί εχθρική στάση απέναντί του, οι δυο παραδόσεις, η αρχαία ελληνική και η χριστιανική, έχουν συγχωνευτεί πλήρως σε μια αδιάσπαστη ενότητα» (Alexίου 2008, σσ.106-107).

Με την εξάπλωση του ελληνικού στοιχείου ήδη από τον 3<sup>ο</sup> π.Χ. αιώνα, έξω από τα σύνορα του ελλαδικού κόσμου, ανοίγει το δρόμο για μια αθρόα εισροή μυστικιστικών λατρευτικών παραδόσεων από την Ανατολή, που συγχωνεύονται με το χριστιανικό πνεύμα και τις δοξασίες των πρώτων χριστιανών Πατέρων της επίσημης Εκκλησίας του βυζαντινού κράτους. Στο πλαίσιο αυτό, το τελετουργικό της κηδείας και του επιθανάτιου θρήνου παντρεύονται σε μια περίτεχνη δυναμική σύμμεξη πανάρχαιων ειδωλολατρικών επιβιωμάτων με χριστιανικές αντιλήψεις, που πραγματώνεται σε μια μακρά χρονική διάρκεια και σε έναν εν εξελίξει κοινωνικό βίο. Άλλωστε, όπως αποκαλύπτουν οι μαρτυρίες, δεν ήταν τόσο το ίδιο το τελετουργικό έθιμο όσο ο φόβος για κάποιες από τις παγανιστικές διαστάσεις των εθίμων που η βυζαντινή Εκκλησία θεώρησε επιζήμιες για τη χριστιανική θρησκεία (Alexίου 2008).

Σ' αυτό το πολιτισμικό παράδοξο εγγράφεται και η διαλεκτική σχέση ανθρώπου-φύσης. Μια σχέση που δομείται στην αρχετυπική κοσμοαντίληψη της αναπαραγωγικής δύναμης και της γονιμικής μαγείας που φέρει η γη ως μάνα (*Μάνα-Γη*) ή η «Μαυρηγή» κατά την Ελένη Ψυχογιού. Μιας αντίληψης που μεταφορικά και κυριολεκτικά, συνδέεται με το βιολογικό κύκλο του ανθρώπου και με όλων των φθαρτών πλασμάτων, που γεννιούνται και πεθαίνουν στα γόνιμα σπλάχνα της: «*Θρεφθές δ' εν χθονί τηιδε θάνεν...* (Και πέθανε στη γη, εκεί που ανατράφηκε...)»<sup>14</sup> η οποία φαίνεται να διαπερνά και στις νεότερες παραδόσεις του ελλαδικού χώρου. Στην Κρήτη για παράδειγμα, η φράση που συνοδεύει τον νεκρό στην τελευταία του κατοικία στην ουσία της δείχνει να μην απέχει από τα αρχαιοελληνικά τελετουργικά καθώς η γυναίκα που τελεί το τελετουργικό ψιθυρίζει στο νεκρό «*Τούτ' η γης που σ' έθρεψε, τούτη θα*

---

<sup>14</sup> (Peek 697.5 στο Alexίου 2008 σ.39).

σε φάει». Κατ' αναλογία όμως διαμορφώνεται και ο επίσημος χριστιανικός λόγος στο επιθανάτιο τελετουργικό. Από την εποχή του Βυζαντίου μέχρι τις μέρες μας, ο ιερέας στην τελευταία φάση της ταφής ψέλνει την φράση «γη ει και εις γην αποπλεύσει» (Alexiou 2008, σσ.39, 99-100, Ψυχογιού 2008).

Η απάντηση βέβαια της γης δεν είναι πάντα η αναμενόμενη. Έτσι σε μανιάτικο μοιρολόγι η γη εμφανίζεται ως μια αποτρόπαια οντότητα που (στις ικεσίες των πενθούντων), με σκληρό τρόπο απαντά: «Τίγαρις είμαι η μάνα του να τον καλοπεράσω; Μένα με λένε Μαύρη Γη, με λένε μαύρη πλάκα, κάνω μανούλες δίχως γιους, γυναίκες δίχως άντρες, κάνω τις μαύρες αδερφές δίχως τους αδερφούς τους» (Alexiou 2008, σ.100). Αυτή η φανταστική αμφίσημη αναπαράσταση της *Μάνας-Γης*, που χωρίς οίκτο καταβροχθίζει τα παιδιά που έχει αναθρέψει, δομεί έναν πολυσύνθετο θηλυκό ρόλο στον οποίο η Ψυχογιού (μελετώντας για πολλά χρόνια τα νεκρικά δρώμενα της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας), ανιχνεύει συμβολικές αναλογίες με τη χριστιανική λατρεία της «Μαύρης» Παναγίας, τη λατρεία της μαυροφορεμένης («Μέλαινας») θεάς Δήμητρας και του μύθου της «ωραίας» Ελένης (Ψυχογιού 2008, σ.94).

Πρόκειται για μια στοχευμένη έμφυλη προσέγγιση που καταδεικνύει ότι οι δοξασίες που περιβάλλουν τη φύση δεν είναι απλά αμφίσημα θρησκευτικο-μυθικά ή φολκλορικά σπαράγματα, αλλά κωδικοποιημένα μηνύματα ενός δομημένου πολιτισμικού συστήματος που αναφέρονται στην κυκλική, αέναη επαναφορά της ζωής που τόσο συγχρονικά όσο και διαχρονικά, ακουμπά στη γη. Ταυτόχρονα τα σημασιολογικά νοήματα που απορρέουν από την εν λόγω προσέγγιση, φαίνεται ότι συνδέονται με την ίδια την κοινωνία, τους θεσμούς της, τις διατροφικές της συνήθειες, την πρωτογενή της παραγωγή, τις συγγενικές και κοινωνικές της σχέσεις και ουσιαστικά την ίδια την κατά φύση διαβίωση (Ψυχογιού 2008). Ενώ οι αναλογίες που προκύπτουν μεταξύ των προαναφερόμενων θηλυκών οντοτήτων, δείχνει να δομούν σε συμβολικό πεδίο, ένα θεωρητικό συγκείμενο απ' όπου προκύπτει η νεότερη όψη και η λατρεία της *Μάνας-Γης*. Όπως άλλωστε έχουν επισημάνει κι άλλοι ερευνητές, όλοι οι χριστιανικοί εορτασμοί υπέρ της Παναγίας, της μητέρας του *υπερανθρώπου*, οι λεγόμενες «Θεομητορικές εορτές», έχουν εναρμονιστεί με τον ετήσιο παραγωγικό κύκλο και έχουν αντικαταστήσει παγανιστικές εορτές και επιτελεστικές πράξεις που θρησκευτικο-μαγικά επιδίωκαν την κοσμική ετήσια αναπαραγωγή<sup>15</sup> (Alexiou 2008, Ψυχογιού 2008, Μέγας 2012, σ.7).

---

<sup>15</sup> Η επιμονή του λαού (κατά τη μετάβαση από την ειδωλολατρία στον χριστιανισμό), στα πατροπαράδοτα ήθη και έθιμα ήταν τόσο δυνατή ώστε όσα δεν μπόρεσε να εκριζώσει, η επίσημη Εκκλησία αναγκάστηκε να τα ανεχτεί ή να τα δώσει ένα χριστιανικό περίβλημα. Αντίστοιχα με τις «Θεομητορικές εορτές» κι άλλες προχριστιανικές εορτές, όπως για παράδειγμα συνιστά η γενέθλια γιορτή του Ήλιου (με τον οποίο ταυτίζεται και ο θεός Μίθρας), αντικαταστάθηκαν από τους πατέρες της Εκκλησίας με χριστιανικές εορτές (στο συγκεκριμένο παράδειγμα η γέννηση του θεού Ήλιου αντικαταστάθηκε με τη Γέννηση του Χριστού) στην προσπάθεια εκρίζωσης από την



Αναζητώντας και συνδέοντας τα νήματα πλήθους επαναλαμβανόμενων λαϊκών μοτίβων, παμπάλαιων δοξασιών, εκφράσεων που επιβιώνουν στα θρηνητικά τραγούδια και στους τελετουργικούς μουσικούς μύθους που ανιχνεύονται σ' αυτή τη ριζοσπαστική αλληγορία του επιθανάτιου δράματος, αναδεικνύονται οι ασυμμετρίες που σκιαγραφούν τη μορφή της άυλης θεϊκής, θηλυκής διαφορούμενης οντότητας, που επιτελεί τόσο χθόνιο όσο και ιερό ρόλο, στην ακροτελεύτια πράξη του ανθρώπινου βίου: την οντότητα της «Μαυρηγής». Ως άλλη τραγωδός, η «Μαυρηγή» παρέχει την αναγκαία σύνδεση του απάνω με τον κάτω κόσμο, του ιδιωτικού με το δημόσιο βίο, τις επίγειες γυναίκες με ένα υπερβατικό τους πρότυπο και εν τέλει με το ίδιο τους το σώμα. Η «Μαυρηγή» της Ψυχογιού, αναδεικνύει το συγκρουσιακό δόγμα που συγκροτεί την κατασκευή της μητρικής μορφής από τον λαϊκό μύθο μέχρι το τυπικό χριστιανικό δόγμα. Σε έναν αέναο κύκλο ζωής, η τραγική μητέρα-θεά-κόρη Γη μέσα από την αλληγορική και έμφυλα καθορισμένη τελετουργική της γλώσσα, επιτελεί ρόλους μιας αντιφατικής προσωπικότητας: από τη μια ολέθρια και μοχθηρή, αδηφάγα καταπίνει στα μαύρα σπλάχνα της όλα τα πλάσματα που ολοκληρώνουν τον επίγειο βίο τους, από την άλλη ιερή κι ελπιδοφόρα, γονιμοποιεί, βλαστάνει κι αναγεννά στην επιφάνειά της την ίδια τη ζωή (Alexiou 2008, Ψυχογιού 2008).

Με την επικράτηση του χριστιανισμού, οι χθόνιες ειδωλολατρικές αντιλήψεις και οι εθνικές εορτές του ετήσιου βλαστικού κύκλου, στα δυο μεγάλα σύνορα του χρόνου (αρχή της χειμερινής και αρχή της θερινής περιόδου που αντιστοιχούν στην σπορά και στον θερισμό των καρπών), αντικαθίστανται με τις χριστιανικές γιορτές. Έτσι η γη, μήτρα συμβολική, κόρη γαμική - μητέρα - τροφός του κάτω κόσμου, κάθε φθινόπωρο (που στην ορθόδοξη θρησκεία ξεκινά με την χριστιανική γιορτή του Σταυρού και την ευλογία της σποράς την 14<sup>η</sup> Σεπτεμβρίου), δέχεται με ιερό καθήκον στα γόνιμα σπλάχνα της το δώρημα της ζωής. Δέχεται τον σπόρο που για επτά περίπου μήνες (ανάλογα με τις κλιματολογικές συνθήκες κάθε περιοχής), θα κυοφορήσει και θα ωριμάσει στο χώμα της. Η ταφή δε των καρπών στη γη κατά την επιθανάτια τελετουργία, συνιστά μια αλληγορία σύμφυτη της εγκυμοσύνης του ανθρώπου και των άλλων πλασμάτων της γης, που συγχωνεύεται με την πεποίθηση της καταπολέμησης του Άδη και της σωτηρίας του ανθρώπου από το θάνατο (Alexiou 2008, Ψυχογιού 2008).

Αυτός ο διαφορούμενος χαρακτήρας της φύσης (κακοποιητικός από τη μία ευεργετικός από την άλλη), ίσως είναι μια ριζοσπαστική υπερβολή, μια κοινωνική κατασκευή στην προσπάθεια του ανθρώπου να συλλάβει το φαινόμενο του θανάτου. Πρόκειται ωστόσο και για μια σημαντική θεώρηση η οποία μας παρέχει τη δυνατότητα να αντιληφθούμε τις ιδιότητες που

---

ψυχή και τη συνείδηση των ανθρώπων, ειδωλολατρικών εκδηλώσεων αντίθετων ως προς το χριστιανικό δόγμα (Μέγας 2012:7).

οι λαϊκές προκαταλήψεις και δοξασίες απέδιδαν κατά καιρούς στη φύση (και κατ' επέκταση στα θηλυκά υποκείμενα, τις δημιουργούς, τροφούς, θεραπεύτριες και φροντιστές της ζωής), σε συνάρτηση πάντα με τους υλικούς συσχετισμούς που θα δούμε παρακάτω (Αριές 1999, Τερζοπούλου 2003, Ψυχογιού 2008).

## **A2.2: Υλικοί συσχετισμοί στις συμβολικές επιθανάτιες πρακτικές.**

Σύμφωνα με την ανάλυση της Margaret Alexiou, ο λειτουργικός χαρακτήρας και η εγγύτητα που κατέχει η γη στο τελετουργικό του θανάτου, αποτυπώνεται γλαφυρά τόσο στην αρχαία θρηνητική λογοτεχνία, όσο και στις μεταγενέστερες λογότυπες επιγραφές (από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα) της Παλαιτινής Ανθολογίας. Αναφέρουμε ως παράδειγμα το απόσπασμα: «Αγαπημένη γη, δέξου στα στήθη σου τον γέρο Αμύντιχο, και θυμήσου τους πολλούς του μόχθους για χάρη σου. Γιατί μέσα σου αυτός φύτευε πάντα κλαδί ελιάς... Για όλα αυτά εσύ ανάλαφρα το ασπρισμένο του κεφάλι ας περιβάλλεις κι ας ανθοβολείς της άνοιξης βοτάνια» (Alexiou 2008, σ.40).

Η εγγύτητα του τελετουργικού του θανάτου με τη φύση, καταδεικνύεται και από την ευρεία χρήση των προϊόντων της γης στις ίδιες τις τελετουργίες του θανάτου. Τα ευρήματα των νεκροπόλεων, οι επιθανάτιες αναπαραστάσεις των αγγειογραφιών και οι σωζόμενες επιγραφικές μαρτυρίες, μας επιτρέπουν να γνωρίζουμε τις τελετές που συνδέονται με τις υλικές προσφορές. Ειδικότερα, στις τελετές του θανάτου, από τις πρακτικές διαδικασίες της προετοιμασίας του νεκρού μέχρι τα γεύματα που συνοδεύουν το επιθανάτιο τελετουργικό, οι πενθούντες-τελεστές, αξιοποιούν ποικιλοτρόπως τα υγρά και τα στερεά παράγωγα της γης (τα δωρήματά της), όπως το μέλι, το κρασί, το λάδι, το νερό, το ψωμί, άνθη και φυτά, το σιτάρι και πολλούς ακόμη ξηρούς και φρέσκους καρπούς (Αλεξίου 2008, Zaidman-Pantel 2012).

Είναι ιστορικά καταγεγραμμένο ότι στην κλασική αρχαιοελληνική παράδοση, στην φάση της *πρόθεσις* του νεκρού, γύρω από τη νεκρική κλίνη τα φύλλα της δάφνης και της μυρτιάς, το σέλινο και το νερό, αποκτούν συμβολικά εξαγνιστικές και αποτροπαϊκές ιδιότητες για την απομάκρυνση των κακών πνευμάτων. Στην ταφή, οι πενθούντες συνοδεύουν τις προσευχές, τις ικεσίες και τις τελετουργικές χειρονομίες τους, με εναγίσματα, δηλαδή δωρήματα τροφών και ποτών στη γη (κρασί, νερό, δημητριακά και κόλλυβα) με διττό σκοπό, αφενός, τον εξευμενισμό των πνευμάτων, αφετέρου, την απόδοση τιμών στους νεκρούς. Ενώ στο *περίδειπνον* ή *σύνδειπνον* των συγγενών και φίλων του νεκρού, οι καρποί και τα δημητριακά, το ψωμί και το κρασί, συνιστούν αναπόσπαστο κομμάτι της διατροφικής παρηγοριάς καθώς επιφορτισμένα με



μαγγανικές και ιερές ιδιότητες ενισχύουν την πίστη για την αναστροφή του θανάτου μέσω της αναγεννητικής διαδικασίας (Τσιμπιρίδου 1998, Alexίου 2008).

Όλες αυτές οι πεποιθήσεις και οι μεταφορικές σημασιοδοτήσεις/σηματοδοτήσεις των υγρών και των στερεών προϊόντων, στην επιθανάτια πραγματικότητα είναι άρρηκτα συνυφασμένες με τις πανάρχαιες (για την Alexίου και την Ψυχογιού) δοξασίες, (αρχετυπικές θα λέγαμε εμείς), για τη μητρική γη, τον ετήσιο βλαστικό κύκλο και τον αέναο κύκλο της ζωής. Διαχρονικά δε, οι εν λόγω πεποιθήσεις και σημασιοδοτήσεις, συνδέονται με το πολιτισμικό σύστημα, τις κοινωνικές δομές, τους θεσμούς και φυσικά με τις διατροφικές συνήθειες του ανθρώπου. Επιπροσθέτως, αυτές οι μεταφορικές σημασιοδοτήσεις/σηματοδοτήσεις των παραγώγων της γης, συγκροτούν μια παγανιστική κοσμοθεώρηση του κόσμου που αίρει πλήρως τη θεωρία της αντιφατικότητας μεταξύ των εννοιών του ανθρώπου και της φύσης όπως και ανάμεσα στο κοσμικό και στο ιερό (Alexίου 2008, Ψυχογιού 2008).

Σ' αυτό το αφηγηματικό συμφραζόμενο, η διαλλακτική σχέση του ανθρώπου με τη φύση δημιουργεί την προσδοκία και το υπόβαθρο μιας σωτηριολογικής προσδοκίας, που έρχεται μεν σε αντίθεση με την επίσημη διδασκαλία των Πατέρων της χριστιανικής θρησκείας<sup>16</sup>, παραμένει ωστόσο μια σταθερή εσχατολογική προσέγγιση και ερμηνεία του κόσμου με μακρά παράδοση και μεγάλη χρονική διάρκεια. Ακόμη κι αν δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε σε απόλυτο βαθμό πότε η ευφορία των καρπών συγχωνεύεται με την πεποίθηση ότι αποτελούν διαβατήριο προς τη σωτηρία και τη λύτρωση, είναι γεγονός ότι αυτά τα δωρήματα της γης, συνιστούν αναπόσπαστο στοιχείο τόσο της διατροφής του ελληνικού πληθυσμού, όσο και των διαφόρων φάσεων του εθιμικού πρακτικού των διαβατήριων τελετουργιών. Ειδικά το ψωμί, το λάδι και το κρασί, καταγράφονται ως βασικά είδη της μεσογειακής καθημερινής διατροφής από τα παμπάλαια χρόνια, αλλά αναφέρονται και ως ιερά, συμβολικά στοιχεία των διαβατήριων τελετουργικών δρώμενων του λαϊκού πολιτισμού (Τσιμπιρίδου 1998, Alexίου 2008).

Σε μια απόλυτη συνάρτηση με την αναγεννητική διαδικασία, εξυφαίνονται πολιτισμικά, φαντασιακά και ψυχολογικά, οι αντιλήψεις και οι δοξασίες για τις καθαρτικές και αποτροπαϊκές ιδιότητες των προϊόντων και των καρπών της μάνας-γης. Φυτά και δέντρα που ευδοκούν στον ελλαδικό χώρο από αρχαιοτάτων χρόνων, όπως οι χρυσοί σιτοβολώνες, η υπεραιωνόβια ελιά, η ιερή άμπελος του Διόνυσου, παράγουν είδη βασικής μεσογειακής

---

<sup>16</sup> Οι πρώτοι εκπρόσωποι της χριστιανικής Εκκλησίας αποδοκίμαζαν τις παγανιστικές αυτές αντιλήψεις όπως και τις προσφορές τροφίμων ακόμη και των κεριών στους τάφους. Αναφέρεται μάλιστα ότι ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος εναντιώθηκε σφόδρα στα προσφιλή αυτά (τόσο σε φτωχούς όσο και πλούσιους), νεκρικά έθιμα που λάμβαναν χώρα την τρίτη, την ένατη και την τεσσαρακοστή ημέρα του θανάτου. Ενώ ο Γρηγόριος ο Νανζιανζηνός αναφέρει ότι οι αρχαίας *χοές* και τα *απάργματα* εξακολουθούσαν να τελούνται έως τις μέρες του παρά την αποκλήρυσή τους από τον ίδιο (Alexίου, 2008).

διατροφής αλλά και πολύτιμα προϊόντα καθημερινής χρήσης, τόσο για τις ιδιωτικές όσο και για τις συλλογικές (θρησκευτικές ή κοινωνικές), λειτουργίες των ανθρώπων. Η τριλογία σιτάρι (στη φυσική ή στην επεξεργασμένη μορφή του), κρασί και λάδι (είτε αναφερόμαστε στο βρώσιμο ελαιόλαδο, είτε στα διάφορα αρωματικά έλαια), επιφορτίζεται με καθαρτικές, αποτροπαϊκές και προφυλακτικές ιδιότητες και μετουσιώνεται σε υλικά περάσματα στην αλληγορική διαδικασία του τριμερούς δομικού σχήματος των διαβατήριων τελετουργικών που θεμελίωσε ο van Genper (του *Αποχωρισμού, της Μετάβασης και της Ενσωμάτωσης*) (Τσιμπιρίδου, 1998, Ψυχογιού, 2008, Zaidman-Pantel, 2012).

Συγκεκριμένα το πολύτιμο σιτάρι, αφανής ρυθμιστής του ίδιου του κύκλου της ζωής, ένα αγαθό με θρεπτική και οικονομική αξία, αναγκαίο στην καθημερινή διατροφή και διαβίωση του ανθρώπου, εγγράφεται με όρους μεταφυσικής σύλληψης στα ταφικά έθιμα του παραδοσιακού πολιτισμού της Χαλκιδικής και γενικότερα του βορειοελλαδικού χώρου, διαμεσολαβώντας μεταξύ ζωής και θανάτου. Είτε με τη μορφή του καθαγιασμένου άρτου, μέρους της θείας κοινωνίας που σε συνδυασμό με το κρασί που λαμβάνεται από τον μελλοθάνατο, είτε ως κόλλυβο (βρασμένο σιτάρι) που διαμοιράζεται στους πενθούντες ή προσφέρεται στο μνήμα που παρέχει η γη, είτε ως μέρος της *μακαρίας*, το σιτάρι, (μόνο του ή μαζί με το κρασί και το λάδι), διαδραματίζει το ρόλο του λειτουργικού στοιχείου που εξασφαλίζει την αποτροπή του κακού και την επιτυχή μετάβαση από τη μια φάση των διαβατήριων εθίμων του θανάτου στην άλλη (Πρόντζας 1992, Τσιμπιρίδου 1998).

Εξάλλου, τόσο η γεωμορφολογία όσο και οι κλιματολογικές συνθήκες στο μεσογειακό χώρο, ευνοούν τα μέγιστα την καλλιέργεια τόσο των δημητριακών όσο και της ελιάς και της αμπέλου που ιστορικά συσχετίζονται με το μεσογειακό τοπίο. Αξίζει να σημειωθεί ότι, το πλήθος των «λίθινων αλεστικών μηχανών παλινδρομικής κινήσεως» που έφερε στο φως η αρχαιολογική έρευνας σε αρχαίους οικισμούς στη χερσόνησο της Χαλκιδικής, δίνουν ενδείξεις της μεγάλης συμμετοχής των προϊόντων της γης στη διατροφή του πληθυσμού. Ενώ η ιστορική μαρτυρία που παραδίδεται από τον Ξενοφών, αναφέρει «καταστροφές σιτηρών κατά τη διάρκεια πολεμικών επιχειρήσεων εναντίον της Ολύνθου και σε λιμό των Ολυνθίων ένεκα πολιορκίας» (Παπάγγελος 1992, σ.89). Επίσης, πάμπολλα αρχαιολογικά πορίσματα και ιστορικά δεδομένα, αποκαλύπτουν ότι η παραδοσιακή αμπελοκαλλιέργεια και η οινοποιία σε περιοχές του ελλαδικού χώρου, όπως στη Χαλκιδική, έχουν πολύ βαθιές ρίζες στον ιστορικό χρόνο (Παπάγγελος 1990, Τσιμπιρίδου 1998).

Επίσης, στις τελετουργίες τόσο της *εκφοράς* όσο και της *ταφής* στη Χαλκιδική (όπως θα δούμε και στη συνέχεια) τα κόλλυβα, το λάδι και το κρασί, διασφαλίζουν το πέρασμα της ψυχής από το μέσα στο έξω. Συνιστούν υλικά περάσματα που συμβάλλουν και στην αποκατάσταση

της κοινωνικής τάξης που αποσταθεροποιεί ο θάνατος. Στην πράξη δε, της *μακαρίας*, της *διατροφικής παρηγοριάς* για το θάνατο, σε περιοχές της Χαλκιδικής (όπως στη Συκιά και στην Ιερισσό) καθώς και σε άλλες βορειοελλαδίτικες περιοχές, το κρασί αναμειγνύεται με το πρόσφορο, για να προσφερθεί ως ιερό-μαγικό σύμβολο δύναμης και συμπόνιας, από τον ιερέα στους πενθούντες συγγενείς (Τσιμπιρίδου 1998, Ψυχογιού 2008, Σερεμετάκη 2017).

## **Β' ΜΕΡΟΣ: ΜΙΑ ΕΘΝΟ-ΤΟΠΟ-ΓΡΑΦΙΑ ΘΑΝΑΤΟΥ ΣΤΗ ΧΑΛΚΙΔΙΚΗ**

### **Κεφάλαιο Β1: Τελετουργίες θανάτου στη Χαλκιδική**

Το δεύτερο μέρος της παρούσας εργασίας, εξερευνά τις κοινωνικές πρακτικές που ιστορικά συνθέτουν το δρώμενο του θανάτου στο πολιτιστικό – γεωγραφικό πλαίσιο της Χαλκιδικής. Μέσα από το λόγο και τα θραύσματα της μνήμης γυναικών του τόπου, περιγράφονται οι τελετουργίες του θανάτου από τον αποχωρισμό έως την ταφή και τα μνημόσυνα, αλλά και ο βιωματικός ρόλος των γυναικών σ' αυτή τη «διυποκειμενικά συγκροτημένη» ανθρώπινη εμπειρία του θανάτου, όπως την χαρακτηρίζει ο Victor Turner (Turner 2015, σ.9). Οι αφηγήσεις των γυναικών αυτών συνθέτουν το πολιτισμικό – κοινωνικό μοτίβο των τελετουργιών, αναδεικνύουν τους υλικούς συμβολισμούς και τον εκκλησιαστικό ή μη χαρακτήρα τους και παράλληλα εγγράφουν τη θέση των γυναικείων υποκειμένων σ' αυτές τις επιθανάτιες παραστάσεις στο πλαίσιο μιας γενικότερης πολιτισμικής τάξης πραγμάτων συστηματικού κοινωνικού ελέγχου.

#### **Β1.1: Χαλκιδική: Ο τόπος και οι άνθρωποί της**

Η χερσόνησος της Χαλκιδικής, βρίσκεται στη Βόρεια Ελλάδα και νοτιοανατολικά της πόλης της Θεσσαλονίκης με την οποία συνορεύει (εικόνα 1). Με έντονα ανάγλυφο γεωγραφικό σχήμα και τις τρεις χαρακτηριστικές μικρότερες χερσονήσους της (της Κασσάνδρας, της Σιθωνίας και του Αγίου Όρους), που της προσδίδουν το ιδιαίτερο σχήμα της που προσιδιάζει με την τρίαινα του Ποσειδώνα, η Χαλκιδική εισχωρεί περίπου για σαράντα (40) χιλιόμετρα στο Αιγαίο πέλαγος. Συμπαγείς ορεινοί όγκοι με καταπράσινα δάση, χαμηλές γόνιμες πεδιάδες, και μια ατέλειωτη ακτογραμμή πεντακοσίων πενήντα (550) χιλιομέτρων με μικρούς κολπίσκους, απότομα βράχια, χρυσαφένιες αμμουδιές και διάφανα νερά συνθέτουν τον καμβά της Χερσονήσου. Περιούσιος τόπος, ευνοημένος από τη φύση, με αξιόλογες πλουτοπαραγωγικές πηγές. Ωστόσο η Χαλκιδική μέχρι και τη δεκαετία του 1960, οικονομικά βασίζεται σχεδόν αποκλειστικά, στην εκμετάλλευση και στην ανάπτυξη του πρωτογενή, αγροτικού τομέα που αναπτύσσεται σε συνάρτηση με τη μακραίωνη παρουσία του μοναχισμού<sup>17</sup> (Κούκου 1990, Λαμπριανίδης-Παπαγιαννάκης 2002).

Το φαινόμενο του μοναχισμού στην χερσόνησο του Άθω και η επέκτασή του σε ολόκληρη τη Χερσόνησο, επηρεάζει πολυδιάστατα και πολύτροπα την ανάπτυξη και την εξέλιξη της Χαλκιδικής. Η διασπορά των αγιορείτικων μετοχιών<sup>18</sup> καθορίζει άμεσα ή έμμεσα,

<sup>17</sup> Ο μοναχισμός στον Άθωνα χρονολογείται στα μέσα του 9<sup>ου</sup> αιώνα (Κούκου, 1990).

<sup>18</sup> Τα μετόχια είναι μεγάλες εδαφικές εύφορες εκτάσεις/κτήματα της επί των οποίων συγκροτούνται μεγάλες παραγωγικές μονάδες (εκτός της Αθωνικής πολιτείας) που σταδιακά περιέχονται στην κυριότητα των

όχι μόνο την οικονομία, αλλά και την αρχιτεκτονική και την κοινωνική οργάνωση των οικισμών της. Η ανάγκη για εργατικά χέρια, προσελκύει μεγάλο αριθμό καλλιεργητών που προέρχονται από διάφορα γεωγραφικά σημεία της Ελλάδας ακόμη και των γειτονικών Βαλκανίων, γεγονός που ενισχύει πληθυσμιακά τα ήδη υφιστάμενα χωριά ενώ παράλληλα τροφοδοτεί την ανάπτυξη συνθηκών εμφάνισης νέων οικισμών. Ωστόσο η μεγάλη αυτή οικονομική-παραγωγική συνθήκη μεταξύ μοναχών και χωρικών, που διαμορφώνεται σταδιακά και μακροχρόνια, θα αποτελέσει και το εφαλτήριο για μια σειρά από έριδες για εδαφικές κτήσεις<sup>19</sup>.

Επιπροσθέτως, η συνεχής και έντονη θρησκευτική παρουσία, ο πνευματικός προσανατολισμός της Αθωνικής Πολιτείας που όπως ο αναφέρει ο Σωτήρης Αθανασιάδης, απορρίπτει κάθε «έξωθεν προερχόμενη πρόκληση πολιτιστικής αλλοτρίωσης», αναπόφευκτα αφήνει έντονο το στίγμα της σε τοπικές εθιμικές και πρακτικές (Αθανασιάδης 1990, σ.90, Κούκου 1990). Κι όπως γενικότερα κάθε θρησκευτικός θεσμός που υπηρετεί έναν ιδεώδη/ιδανικό σκοπό, η τόσο στενή συμπόρευση των ανθρώπων της Χαλκιδικής με το Άγιο Όρος και ο ίδιος ο ρόλος που αυτό πρεσβεύει στο εκκλησιαστικό πλαίσιο, συνειδητά ή ασυνείδητα, οδηγεί στην αναπαραγωγή των αντίστοιχων ηθικών προτύπων και παραδοσιακών (οικογενειακών) αξιών της πατριαρχικής οικογένειας (Αθανασιάδης 1990, Perkin 2003). Διότι όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Turner, η θρησκεία δεν είναι απλά ένα σύστημα γνωστικό, ένα σύνολο πεποιθήσεων και δογμάτων, αλλά μια βιωματική, ανθρώπινη εμπειρία που νοηματοδοτείται μέσα από την γενετική και την αναγεννητική διαδικασία της τελετουργικής επιτέλεσης (Turner 2015).

Αναμφίβολα ένας ακόμη αξιοσημείωτος παράγοντας στην οικονομική και στην κοινωνικο-πολιτισμική αλλά και στην πολιτική συγκρότηση της Χαλκιδικής, είναι και η αθρόα εισροή προσφύγων, έπειτα από τη μικρασιατική καταστροφή του 1922, που κατά τη διάρκεια της δεκαετίας, σταδιακά εγκαθίστανται κυρίως, στα παράλια της χερσονήσου<sup>20</sup>. Η προσέλευση των προσφύγων φέρνει σημαντικές δημογραφικές μεταβολές, οικονομικές ανακατατάξεις και έργα αναπτυξιακού χαρακτήρα στον νεοσύστατο τότε Νομό<sup>21</sup> (εικόνα 2) (Αραμπατζή 2015).

---

αγορεύτικων μονών. Η οργάνωση των μονών και των μετοχιών στη Χαλκιδική αναφέρεται σε αγορεύτικα έγγραφα ήδη από τον 10<sup>ο</sup>-11<sup>ο</sup> αιώνα οπότε και παρουσιάζουν ραγδαία επέκταση ακολουθώντας την παράλληλη ανάπτυξη των κοινοβιακών μονών (Κούκου 1990, Παπάγγελος 2002).

<sup>19</sup> Μια έριδα που διατηρείται μέχρι και τις μέρες μας.

<sup>20</sup> Η πρώτη προσφυγική εγκατάσταση στη Χαλκιδική που έγινε μέσα σε κλίμα έντονου «πολιτικού αναβρασμού», έλαβε χώρα το 1923 στην περιοχή που σήμερα ονομάζεται Νέα Μουδανιά. Σύντομα η μεγάλη εισροή προσφύγων δημιούργησε έναν αξιόλογο αριθμό (εικοσιεπτά) νεόδμητων οικισμών (Λαμπριανίδης-Παπαγιαννάκης 2002). Τα είκοσι επτά (προσφυγικά) χωριά της Χαλκιδικής μαρτυρούν την καταγωγή και τη πολύπαθη ιστορία των κατοίκων τους μέσα από την αναπαραγωγή της μικρασιάτικης ονομασίας της περιοχής καταγωγής τους στην οποία προστίθεται το πρόθεμα “Νέα”. Για παράδειγμα: Ν. Ρόδα, Ν. Μαρμαράς, Ν. Μουδανιά, Ν. Φλογητά κ.α.

<sup>21</sup> Η Χαλκιδική μέχρι το 1924 διοικητικά υπάγεται στη Θεσσαλονίκη (Αραμπατζή 2015).

Επίσης, το πλούσιο υπέδαφος του Νομού με τις εκμεταλλεύσιμες ζώνες ορυκτών πετρωμάτων της βορειοανατολικής του ζώνης, καθίσταται πόλος έλξης για ανθρώπους από όλη την Ελλάδα που αναζητούν βελτίωση των οικονομικών συνθηκών διαβίωσης, ενώ η ιδιαίτερη γεωμορφολογία αλλά και οι κλιματολογικές συνθήκες του Νομού, διαχρονικά προσελκύουν τους μετακινούμενους νομάδες από τα γύρω ορεινά (Λαμπριανίδης-Παπαγιαννάκης 2002, Παπάγγελος 2002). Οι αφηγήτριες αναφέρουν σημαντική αριθμητική παρουσία Κρητών<sup>22</sup>, Πελοποννησίων, Ηπειρωτών<sup>23</sup>, Ποντίων<sup>24</sup>, ακόμη και Βλάχων<sup>25</sup> σε περιοχές της Χαλκιδικής που μαζί με τις λιγοστές αποσκευές τους, μετέφεραν στον τόπο όπως είναι φυσικό, συνήθειες, ήθη και έθιμα.

Εντούτοις, η αλλαγή των όρων αναψυχής και διαβίωσης με τη στροφή προς τη θάλασσα, που αρχίζει σταδιακά να σημειώνεται πανελλαδικά στο δεύτερο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα, θα ανατρέψει πολλά από τα μέχρι τότε δεδομένα συγκρότησης της Χαλκιδικής που πλέον έρχεται αντιμέτωπη με νέες προκλήσεις. Από τη δεκαετία του 1970, όταν το κράτος αποφασίζει να χορηγήσει συστηματικά, σημαντικά κίνητρα που ενθαρρύνουν την ανάπτυξη τουριστικών μονάδων σε όλη την χώρα, η Χαλκιδική εισέρχεται σε μια διαδικασία ραγδαίας τουριστικής ανάπτυξης, που επιδρά τόσο στο σύνολο της οικονομικής της δραστηριότητας των κατοίκων της όσο και στις κοινωνικές της δομές. Ιδιαίτερα για τις νότιες περιοχές και κατά βάση τις παραθαλάσσιες περιοχές της όπου το νεότευκτο προϊόν ανοίγει έναν νέο κύκλο αναπτυξιακών δράσεων (Λαμπριανίδης-Παπαγιαννάκης 2002, Παπάγγελος 2002).

Ωστόσο, με το μεγαλύτερο γεωγραφικό τμήμα του Νομού να καταλαμβάνεται από τον ορεινό όγκο του Χολομώντα - μόλις το 25,8 % του εδάφους της να είναι πεδινό (το 22,8 % είναι ορεινό και 51,2% είναι ημιορεινό) - και τις αλληπάλληλες ιστορικές και πολιτικές προκλήσεις<sup>26</sup>, οι συνθήκες διαβίωσης των κατοίκων της Χαλκιδικής μέχρι και τη δεκαετία του 1960 περίπου, είναι ιδιαίτερα δύσκολες ενώ υπάρχουν σοβαρά προβλήματα με την υδροδότηση. Η διατροφή των κατοίκων είναι κατά βάση λιτή και περιλαμβάνει τα βασικά είδη, δηλαδή το ψωμί, το λάδι και το κρασί (μαζί με το ούζο και το τσίπουρο από σταφύλι ή κούμαρο), που συνοδεύουν το καθημερινό φαγητό αλλά πρωτοστατούν και στα διαβατήρια

---

<sup>22</sup> Την παρουσία των Κρητών στη Χαλκιδική επιβεβαιώνει και η οργανωμένη σήμερα δράση τους μέσω του Συλλόγου Κρητών Χαλκιδικής «Ν. Καζαντζάκης», που εδρεύει στον Πολύγυρο Χαλκιδικής (<https://www.facebook.com/profile.php?id=100063542918501>).

<sup>23</sup> Ο ενεργός Σύλλογος Ηπειρωτών Χαλκιδικής «Η Δωδώνη» που εδρεύει επίσης στον Πολύγυρο μαρτυρά την πολυάριθμη παρουσία των Ηπειρωτών στον Νομό (<https://www.facebook.com/iperoteshalkidiki/>).

<sup>24</sup> Είναι γεγονός ότι η Γενοκτονία των Ελλήνων του Πόντου στις αρχές του 20ού αιώνα πυροδότησε τη διασπορά των πληθυσμού σε πολλές περιοχές της σημερινής Βόρειας Ελλάδας, εντούτοις σύμφωνα με μαρτυρίες των αφηγητριών οι Πόντιοι μετακινήθηκαν προς τη Χαλκιδική και σε άλλες χρονικές περιόδους.

<sup>25</sup> Η παρουσία Βλάχων στη Χαλκιδική όπως στην περιοχή «Μαύρο Αλών» της Ιερισσού αναφέρεται σε μαρτυρίες παλαιότερων κατοίκων σύμφωνα με αφηγήτρια από την περιοχή.

<sup>26</sup> *Τουρκοκρατία, πειρατικές επιδρομές στα παράλια, η ολοκληρωτική καταστροφή του 1830 στο πλαίσιο της Επανάστασης, ο Μακεδονικός Αγώνας (1978-1912), Κατοχή, Εμφύλιος κ.α.*



έθιμα του τόπου. Ουσιαστικά οι κάτοικοι της Χαλκιδικής, στην περίοδο αναφοράς, καταναλώνουν σχεδόν αποκλειστικά ότι οι ίδιοι παράγουν. Όπως και στην ευρύτερη περιοχή της Μακεδονίας και της Θράκης, οι αγροτικοί πολιτισμοί αξιοποιούν τα επί καθημερινής βάσης στερεά και υγρά διατροφικά προϊόντα, τόσο ως μηχανισμό συντήρησης και επιβίωσης του σώματος, όσο και ως λειτουργικά στοιχεία στη διαμεσολάβηση ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο, στις διάφορες φάσεις των διαβατήριων τελετουργιών (Danforth 1982, Τσιμπιρίδου 1998).

Μολονότι με το πέρασμα του χρόνου, οι συνθήκες διατροφής και διαβίωσης αλλάζουν και παρά τις ραγδαίες αλλαγές που φέρνει ο τουρισμός, οι κάτοικοι της Χαλκιδικής ακόμη και στις μέρες μας, ιδιαίτερα στις ορεινές και ημιορεινές περιοχές της, διατηρούν πολλές από τις παραδοσιακές τους συνήθειες. Επίσης το γεγονός ότι στον 21<sup>ο</sup> αιώνα Χαλκιδική παραμένει ένας από τους πιο αραιοκατοικημένους νομούς της Ελλάδας με δύσκολο και μεγάλο οδικό δίκτυο (Λαμπριανίδης-Παπαγιαννάκης 2002, Παπάγγελος 2002), ίσως επιδρά και στην επιβίωση μέχρι στις μέρες μας, ενός σημαντικού συνόλου εθίμων, μεταξύ των οποίων και των επιθανάτιων τελετουργιών. Τελετουργιών που φαίνεται ότι κατά κάποιο τρόπο ακόμη αντιστέκονται στις ταχύτατες μεταβολές του κοινωνικού εκσυγχρονισμού και του νέου, σύγχρονου αστικού τρόπου ζωής, διατηρώντας, αρκετά από τα στοιχεία που συγκροτούν το εθιμικό πλαίσιο που διέπει την παραδοσιακή ελληνική αγροτική κοινωνία του Loring M. Danforth (Danforth 1982).

### **B1.2: Προμνήματα θανάτου.**

Το τελετουργικό δράμα του αποχωρισμού συχνά ξεκινά πριν ακόμη εκπνεύσει το θνήσκω σώμα. Ο λόγος είναι ότι ο θάνατος φέρει την τάση να συνοδεύεται από ψιθύρους, προαισθήματα, μαντέματα, όνειρα, διασπορά μηνυμάτων, τα οποία δεν είναι καθολικά ή γραμμικά άλλα κατασκευάζουν μια ποικιλία πεποιθήσεων και μια αντιληπτική πολυφωνία που δεν μπορεί να πειθαρχήσει στον «αφηγηματικό κορσέ της επίσημης [επιθανάτιας] τελετουργικής πράξης». Κατά την Νάντια Σερεμετάκη τα προμνήματα, που ο Φιλίπ Αριές (ακολουθώντας τον Foucauld), αναφέρει και στη συζήτηση της επιθανάτιας πρακτικής του *The Hour of Our Death* (το 1981), συνιστούν «μια γνώση μελλοντικών γεγονότων και διαδικασιών οι οποίες εκδηλώνονται στο παρόν μέσα από ένα συμβατικό σημείωμα σημείων». Στη Χαλκιδική, όπως και σε άλλες περιοχές της Ελλάδας, το προμήνυμα όπως και ο ίδιος ο θάνατος έχει μια πολυσήμαντη προέλευση. Είναι ένα σημάδι, μια δύναμη που αναγγέλλει με υποκατάστατα, με σύμβολα, το γεγονός του θανάτου που επίκειται (Alexίου 2008, Σερεμετάκη 2017, σσ.95-96).

Το προμήνυμα στη Χαλκιδική δύναται να εμφανιστεί με τρεις τρόπους:

1. ως αλύχτισμα/κλάμα σκύλου,
2. ως άκουσμα/ ή θέα του *γκιώνη* ή της *κουκουβάγιας*<sup>27</sup>,
3. ως όνειρο-προαίσθημα.

Το πρώτο και το πιο συνηθισμένο προμήνυμα θανάτου στη Χαλκιδική είναι το αλύχτισμα/κλάμα του σκύλου. Το μακρόσυρτο ουρλιαχτό του συγκεκριμένου ζώου και η ταυτόχρονη παρουσία του σε συγκεκριμένο σπίτι, στη συνείδηση των κατοίκων της Χαλκιδικής προμηνύει ατυχία, αρρώστια και θανατηφόρο γεγονός. Οι Χαλκιδικιώτες τρέφουν αρνητικά συναισθήματα για τη μολυσματική αυτή κραυγή που μαντεύει μη αναστρέψιμες διαδικασίες. Αφηγήτρια από την Ιερισσό αναφέρει: “όποτε αλυχτούν τα σκυλιά κάποιος άνθρωπος πεθαίνει. Ακόμη κι αν το διώξεις το σκυλί από το σπίτι που αλυχτά αυτό πάντα θα γυρίζει. Όταν το σκυλί βλέπει σε συγκεκριμένο σπίτι και ουρλιάζει τότε σίγουρα κακό θα το βρει”. Η ίδια πεποίθηση διέπει όλες τις αφηγήτριές μου σε όλη τη Χαλκιδική, ωστόσο προσπαθώντας να ερμηνεύσει το γεγονός μια εξ αυτών, αναφέρει ότι “αυτή η συμπεριφορά του ζώου ίσως δεν οφείλεται μόνο στο ένστικτό του, αλλά και στην έντονη όσφρησή του: όταν έρχεται ο θάνατος το σώμα αρχίζει να βγάζει μια ιδιαίτερη μυρωδιά που πιάνει η ευαίσθητη μύτη του. Έτσι μάλλον εξηγείται ότι σπάνια είναι μόνο ένα το σκυλί έξω από το σπίτι όπου προμηνύεται το κακό”.

Εξίσου σημαντικός στη χαλκιδικιώτικη κουλτούρα του θανάτου είναι και ο *γκιώνης*. Ο σημασιολογικός δεσμός του συγκεκριμένου πτηνού με το θάνατο δεν εμφανίζεται καθολικά στη Χαλκιδική όπως στην προηγούμενη περίπτωση (του σκύλου), σύμφωνα πάντα με τις αφηγήτριές μου. Το θλιμμένο μοιρολόι του *γκιώνη* και η εμφάνισή του σε συγκεκριμένο σπίτι είναι προειδοποιητικό, τρομακτικό σημάδι και “κακός οϊωνός” όπως αναφέρουν οι αφηγήτριες. Αφηγήτρια από τη Νικήτη λέει: “τον μύθο δεν τον ξέρω ολόκληρο, ξέρω όμως ότι ο *γκιώνης* με τις κραυγές του (*γκιων*, *γκιων*) καλεί τον νεκρό του αδερφό. Από μικρή θυμάμαι ότι αυτό το κλάμα μας προκαλούσε φόβο και ανατριχίλα. Η μάνα μου και η γιαγιά μου λέγανε πως όταν κράζει ο *γκιώνης* κάποιος θα πεθάνει”. Σε άλλες περιοχές της Χαλκιδικής το ρόλο του *γκιώνη*, διαδραματίζει η *κουκουβάγια*. Σύμφωνα με αφηγήτρια από την Ιερισσό όταν η *κουκουβάγια* προμηνύει “το κακό” στεκόταν στη σκεπή του σπιτιού όλη την ημέρα και το βράδυ “έκλεγε”<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Τα δυο πτηνά μοιάζουν πολύ μεταξύ τους καθώς ανήκουν στην ίδια οικογένεια πουλιών. Ο *γκιώνης* είναι ένα είδος θερμόφιλου, νυκτόβιου πουλιού με χαρακτηριστική φωνή που προσμοιάζει πολύ με την «ξαδέρφη του» *κουκουβάγια*, της οποίας υπολείπεται λίγο σε μέγεθος. Καθώς μάλιστα τα δυο πτηνά είναι κατά βάση εμφανίζονται τη νύχτα συχνά οπτικά συγγέονται μεταξύ τους.

<sup>28</sup> Αφηγήτριες αναφέρουν ότι ως νεκροπούλι θεωρούν και το κοράκι. Ενώ συμφωνούν ότι πρελούδιο θανάτου είναι και το λάλημα του κόκορα κατά τη διάρκεια της νύχτας.



Χαρακτηριστικά περιγράφει: “Ήταν στη δεκαετία του 1960, ήμουν πολύ μικρή αλλά το θυμάμαι σαν σήμερα. Στο απέναντι σπίτι έμενε μια οικογένεια με δυο αγόρια και ένα κορίτσι. Ζούσαν μια καλή, πολύ καλή ζωή, μέχρι που εγκαταστάθηκε μόνιμα μια κουκουβάγια στη στέγη του σπιτιού τους – υπήρχαν μέρες που μαζεύονταν και δυο ή και περισσότερες. Τότε ήταν που το μεγάλο αγόρι της οικογένειας αρρώστησε με καρκίνο (μάλλον) και πέθανε πολύ γρήγορα. Το ένα κακό έφερνε το άλλο. Σύντομα πέθανε και η μητέρα κι ο δεύτερος γιος ξενιτεύτηκε – τότε να ξέρεις η ξενιτιά ήταν σα θάνατος. Η κόρη κλείστηκε στο σπίτι και πέθανε μετά από χρόνια άγαμη... και οι κουκουβάγιες εκεί, μόνιμα πάνω στη σκεπή, μέχρι που έκλεισε, ρήμαξε το σπίτι... μετά έφυγαν”.

Η πίστη στο προειδοποιητικό κάλεσμα του *νεκροπουλιού* (είτε πρόκειται για τον *γκιώνη* είτε άλλα αρπακτικά, σαρκοβόρα πτηνά) και τα αρνητικά συναισθήματα που γεννά καθώς δεισιδαιμονικά συνδέεται με την απώλεια της ζωής απαντάται ευρέως στον ελλαδικό χώρο. Η Νάντια Σερεμετάκη που μελέτησε τον θάνατο στη Μάνη, γράφει ότι οι Μανιάτες περιγράφουν το *νεκροπούλι* να μοιάζει με τον σταχτόχρωμο, γνωστό και ως *αφρικανικό γύπα* (μολονότι και στη μανιάτικη παράδοση ως *νεκροπούλια* μπορούν να αναγνωριστούν κι άλλα σαρκοβόρα πτηνά). Κατά την Σερεμετάκη, η αρνητική σηματοδότηση των πτηνών αυτών συνδέεται με τη σαρκοφαγία και συνειρμικά με την αποσύνθεση της σάρκας στη διαδικασία του θανάτου. Σύμφωνα με τη λαϊκή παράδοση τα *νεκροπούλια* είναι μολυσματικά πλάσματα και φορείς κακών μαντάτων (Πολίτης 1998, Σερεμετάκη 2017).

Ιδιάζουσας βαρύτητας μαντάτο στη Χαλκιδική ήταν και εξακολουθεί να αποτελεί, το όνειρο. Αν και πρόκειται για θέμα που δεν συζητείται ανοιχτά και μάλιστα όταν αναφέρονται σ’ αυτό οι αφηγήτριές μου επιλέγουν μια χαμηλόφωνη (σχεδόν ψιθυριστή και λίγο αμήχανη), εκφορά του λόγου, σχεδόν όλες έχουν να διηγηθούν μια ή περισσότερες ιστορίες θανάτου που “φανερώθηκε” στις ίδιες ή σε στενή φίλη ή συγγενή μέσω του ονείρου. Μεγαλύτερη επισφάλεια φέρει το όνειρο στο οποίο εμφανίζεται νεκρός, καθώς πιστεύεται ότι “έρχεται για να προειδοποιήσει ή να πάρει μαζί του στο θάνατο άτομο συγγενικό ή φιλικό”. Επίσης σκοτεινοί γκρεμοί, βάραθρα που χάσκουν ανοιχτά, σκαμμένοι χώροι<sup>29</sup>, σπίτια με ρωγμές ή γκρεμισμένα τμήματα στέγης μπορούν να θεωρηθούν δυσοίωνα σημάδια θανάτου. Αφηγήτρια που ο πατέρας της έφυγε νέος από τη ζωή λέει: “πριν ακόμη μάθουμε για την αρρώστια του πατέρα μου, είχα δει στον ύπνο μου ότι στην κάμαρα που κοιμόταν έπεσε το ταβάνι... ήμουν σίγουρη ότι ο πατέρας μου θα πέθαινε σύντομα...”. Μια νεότερη περιγράφει: “αγαπούσα πολύ τη γιαγιά μου και μ’ αγαπούσε κι εκείνη, όμως τρόμαζα όταν την έβλεπα στον ύπνο μου γιατί

---

<sup>29</sup> Οτιδήποτε σκοτεινό, φυσική κοιλότητα της γης με βάθος ή χώρος που έχει δημιουργηθεί από ανθρώπινη παρέμβαση θεωρείται ότι προσιδιάζει σε τάφο ως εκ τούτου έχει αρνητική σημασιολόγηση.

με προειδοποιούσε για κάποιο από τα παιδιά της (τους/της θείες και θείους της αφηγήτριας) που σύντομα θα έπαιρνε μαζί της... και τα έπαιρνε”.

Μια άλλη πάλι εξιστορεί: “Στη γειτονιά μου ζούσε μια οικογένεια με ένα δεκαεπτάχρονο κορίτσι που από μικρό είχε κάποια προβλήματα υγείας αλλά τίποτα δεν προμήνυε το θάνατό του. Τη βλέπαμε, έβγαινε από το σπίτι, πήγαινε κάθε μέρα στο σχολείο... Ένα βράδυ είδα ότι ήμουν σε έναν ανοιχτό – άγνωστο – χώρο και μπροστά μου έχασκε ένα σκοτεινό βάραθρο... από πάνω μου άκουγα μια φωνή που κραύγαζε “...” [η αφηγήτρια αναφέρει το υποκοριστικό όνομα του κοριτσιού]... το άλλο πρωί το κορίτσι πέθανε”. Προμήνυμα θανάτου στα όνειρα κατά τις αφηγήτριες, συνιστά και ο πόνος ή η απώλεια δοντιού όπως και η πομπή ανθρώπων με μουσική (για παράδειγμα με βιολιά) που συμβολίζει τη νεκρική πομπή.

Τα προμηνήματα, όπως και άλλοι οιωνοί, μπορούν να φανερώσουν έναν δύσκολο ή να επισημάνουν τον ερχομό ενός καλού θανάτου. Αφηγήτρια περιγράφει: “ήμουν εικοσιπέντε χρονών κι ετοιμαζόμουν να παντρευτώ το καλοκαίρι, όταν τις ημέρες των Χριστουγέννων με κάλεσε η γιαγιά μου για να μου δώσει το δώρο μου γιατί όπως μου είπε δεν θα προλάβαινε τον γάμο. Φαινόταν υγιέστατη και τίποτα δεν έδειχνε επικείμενο θάνατο, εκείνη όμως μου είπε ότι το ήξερε ήδη γιατί είχε δει στον ύπνο της σημάδια. Πραγματικά, ενάμισι περίπου μήνα αργότερα, η γιαγιά μου έφυγε ήσυχα κι αθόρυβα από τη ζωή...”.

Σχεδόν σε κάθε περίπτωση, το προμήνυμα είναι ένα σημάδι που διαχέεται και επιδρά σε εκείνα τα υποκείμενα που είναι τόσο κοντά ώστε να δέχονται άμεσα τον αντίκτυπο του θανάτου και ταυτόχρονα τόσο αποστασιοποιημένα ώστε να μπορούν να τον αντικειμενοποιήσουν, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Αριέξ. Ωστόσο τα απρόσμενα αυτά σημάδια (τα όνειρα, τα ποικίλα προμηνήματα), είναι μιανό<sup>30</sup>, άγρια, ενοχλητικά και ανεπιθύμητα. Είναι «αδιάκριτοι παραβάτες» όπως γράφει η Σερεμετάκη, που πρέπει να υποστούν «εξημέρωση με κατασίγαση» κι αυτό γιατί με το να αναφέρει κανείς το προμήνυμα με ψιθύρισμα (χαμηλή δηλαδή εκφορά), δημιουργεί ένα σύνορο που συνδέεται με την απουσία ξεκάθαρης οριοθέτησης στην έναρξη της «τελετουργοποίησης του θανάτου» (Σερεμετάκη 2017, σσ.93,107).

---

<sup>30</sup> Λόγω της «πολλαπλής του προέλευσης» το προμήνυμα κατά την Σερεμετάκη, προσιδιάζει στον συμβολισμό του ακάθαρτου, του μολυσμένου της αρχαϊκής Ελλάδας και το «μοντέλο του μιάσματος» (που έχει τη δύναμη να παραβιάζει τα όρια – τα σύνορα και να διαταράσσει πολύμορφα και πολύτροπα την κοινωνική ομοιόσταση) που προήγαγε ο Vernant (Σερεμετάκη 2017:96)

### **B1.3: Η προετοιμασία του αποχωρισμού**

Ο «καλός θάνατος» (όπως τον χαρακτηρίζει στη μελέτης της και η Νάντια Σερεμετάκη), στη Χαλκιδική, όπως και σε άλλες ελληνικές περιοχές (Σερεμετάκη 2017, σ.133), συνδέεται κατά τις αφηγήτριές μου, με τον “εύκολο αποχωρισμό της ψυχής από το σώμα”. “Τα κλάματα και οι έντονες φωνές (δημιουργούν μόλυνση και αταξία) και η ψυχή δυσκολεύεται να φύγει” λέει αφηγήτρια από τη Συκιά. Μια δεύτερη αφηγήτρια αναφέρει: “Η ευκολία ή η δυσκολία με την οποία η ψυχή αποχωρίζεται από το σώμα είναι ιδιαίτερα σημαντική και είναι γνωστό ότι όταν πλησιάζει ο θάνατος, οι συγγενείς που ξενυχτούν πρέπει να κάνουν απόλυτη ησυχία (γι’ αυτό και δεν επιτρέπεται κλάμα ή θρήνος), για να μη φοβηθεί βγαίνοντας η ψυχή και ξαναγυρίσει στο σώμα<sup>31</sup>... για να διευκολυνθεί μάλιστα η διαδικασία, όταν είναι πλέον ορατό το μοιραίο, παίρνουμε τον ιερέα να κοινωνήσει τον ετοιμοθάνατο και να διαβάσει ευχέλαιο<sup>32</sup> διότι έτσι ελαφραίνουν οι αμαρτίες κι έρχεται πιο γρήγορα ο θάνατος... Μετά την έλευση του θανάτου εάν ο νεκρός είναι χαμογελαστός επιβεβαιώνεται ότι φεύγει με καθαρή τη συνείδηση μαζί με τον άγγελό του”.

Όμως η ψυχή δύναται να αργεί να αποχωρήσει καθώς μπορεί να περιμένει “να δει κάποιο αγαπημένο πρόσωπο ή να αναμένει τη συγχώρεση από πρόσωπο με το οποίο είχε διαφορές ή του έκανε κακό” τονίζει η κα Αντωνία. Γενικότερα στην Ελλάδα, όπως επισημαίνει κι ο Danforth στη μελέτη του για τις τελετές θανάτου στην αγροτική Ελλάδα, η ευκολία με την οποία η ψυχή εγκαταλείπει το σώμα, συνιστά ένα ομαλό πέρας και ερμηνεύεται ως σημάδι ότι ο νεκρός είχε μια καλή και ηθική ζωή. Αντίθετα ένας οδυνηρά αργός και επώδυνος θάνατος είναι σημάδι ότι η ψυχή εμποδίζεται να αναχωρήσει επειδή οι σχέσεις του ετοιμοθάνατου με τους ζωντανούς παραμένουν σε μια ημιτελή και κοινωνικά μη αποδεκτή κατάσταση (Danforth 1982).

Άλλοτε πάλι, η “πάλη της ψυχής με τον θάνατο” συνιστά μια πάλη με τον “έξω από δω” που περιγράφεται ως μια μαύρη αποκρουστική μορφή που κρατά ένα γιγάντιο δρεπάνι. Η δε ψυχή που παρουσιάζεται σαν “ένα φύσημα, μια ανάσα αέρα”, αποχωρεί από το σώμα μέσω του στόματος γι’ αυτό και μετά την εκπνοή, το σαγόνι δένεται (περιμετρικά του κεφαλιού) με ένα κομμάτι λευκού χασέ για “να σφραγιστούν τα ανοίγματα” και να διασφαλιστεί η ομαλή μετάβαση στον άλλο κόσμο αλλά και η τάξη στον κόσμο των ζωντανών. Για τον ίδιο λόγο,

---

<sup>31</sup> Πρόκειται για μια δοξασία με πανάρχαιες ρίζες που εμφανίζεται με ελάχιστες παραλλαγές στον ελλαδικό χώρο και κατά την οποία πιστεύεται ότι ο «πρόωρος θρήνος» προκαλεί τρόπο τόσο στην ίδια την ψυχή όσο και στους αγγέλους και τα πνεύματα που έρχονται να τη συνοδεύσουν στο μακρύ της ταξίδι. Με αποτέλεσμα η ψυχή να κινδυνεύει να εγκλωβιστεί στο σώμα ή να εγκαταλειφθεί στο έλεος του Χάρου ή του Διαβόλου κατά τη χριστιανική θρησκεία (Alexίου, 2008).

<sup>32</sup> Κατά την αφηγήτρια υπάρχουν ειδικές ευχές συγχώρεσης που μπορούν να διαβαστούν όχι μόνο από ιερέα αλλά και από συγγενή στον ετοιμοθάνατο, για να διευκολυνθεί η έξοδος της ψυχής.

όπως αναφέρουν οι αφηγήτριες, “με το ξεψύχισμα κλείνουμε τα μάτια – γιατί ότι σ’ όποιον είναι στραμμένα αυτόν θα πάρει σύντομα μαζί του”. Η σφράγιση των στομίων κατέχει ιδιαίζουσα σημασία στο θάνατο στην συμβολική κωδικοποίηση των στομίων ή των ανοιγμάτων του σώματος καθώς συνιστούν συνοριακούς, μετεχμιακούς τόπους, κατώφλια που οριοθετούν δυο σημεία (Danforth 1982, Σερεμετάκη 2017).

Η Φωτεινή Τσιμπιρίδου στη μελέτη της για τα συμβολικά συστήματα ταφής, αναφέρει ότι στο Νυμφαίο της Φλώρινας εάν η ψυχή ενός μελλοθάνατο «δυσκολευόταν να βγει», στελνόταν ένα άτομο - μέλος της οικογενείας (και συνήθως γυναίκα) - το οποίο έπρεπε να κάνει αμίλητο τη διαδρομή προς σε συγκεκριμένη πηγή, προκειμένου να μουσκέψει ένα ρούχο του μελλοθάνατου και να πάρει (αμίλητος/η) το μοναδικής ιδιότητας νερό (apa di cale: σύμφωνα με την Φωτεινή Τσιμπιρίδου), με το οποίο (οι φροντιστές του ετοιμοθάνατου) θα πλένανε το θνήσκω σώμα, για να βοηθηθεί η αποχώρηση της ψυχής του. Το νερό όπως και η πέτρα (ή το κεραμίδι κι άλλα πήλινα αντικείμενα), σύμφωνα με τη γνωστή ερευνήτρια - δρ. Εθνολογίας-Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, διαδραματίζουν το ρόλο του «κυματοθραύστη της αρνητικής διάθεσης/δύναμης των νεκρών από τους ζωντανούς» (Τσιμπιρίδου 1998-9, σσ.15-16).

Εν τω μεταξύ με την εκπνοή του ανθρώπου - όταν ο άρρωστος ή ηλικιωμένος άνθρωπος εκπνεύσει στο σπίτι - ενημερώνεται κι ο ιερέας του χωριού (στις νεότερες κοινωνίες ενημερώνεται πρωτίστως ο γιατρός προκειμένου να επιβεβαιώσει το θάνατο και να υπογράψει το σχετικό πιστοποιητικό). Το μυστήριο που τελεί ο ιερέας περιέχει προσευχές για τη λύτρωση του σώματος και τον εξαγνισμό της ψυχής μέσω της “άφεσης των αμαρτιών”. Μετά τη διαπίστωση του θανάτου σκεπάζονται με ύφασμα οι καθρέφτες<sup>33</sup> του σπιτιού και ξεκινά η περιποίηση του νεκρού σώματος (από γυναίκες συγγενείς ή άλλες που γνωρίζουν τη διαδικασία του σαβανώματος). Το πρόσωπο του νεκρού πλένεται με κρασί και το σώμα με νερό και ξύδι ή κρασί (ανάλογα με την περιοχή) και ντύνεται με λευκά ολοκαίνουρια εσώρουχα και τα “καλά του”, αφόρετα ρούχα<sup>34</sup>, που συνήθως έχουν επιλεγεί από τον ίδιο τον νεκρό πριν το θάνατό του – κατά βάση μόνο οι γυναίκες προετοιμάζουν τις “αλλαξιές” και τα σάβανα για “αυτή την ώρα” όπως λένε οι αφηγήτριες<sup>35</sup>. Το τελετουργικό του καθαρισμού και του σαβανώματος του

<sup>33</sup> Σύμφωνα με τις αφηγήτριες “οι καθρέφτες σκεπάζονται για να μη δει η ψυχή την αντανάκλασή της, φοβηθεί και μείνει να περιπλανιέται στο σπίτι”. Ανθρωπολογικά εντούτοις, ο καθρέφτης συμβολίζει επίσης ένα έπερασμα, ένα στόμιο που πρέπει να οριοθετηθεί και να σφραγιστεί. (Σερεμετάκη, 2017)

<sup>34</sup> Αν ο/η νεκρός/ή είναι ανύπαντρ@ ντύνεται με νυφικό ή γαμπριάτικο κοστούμι και (σε κάποιες περιοχές της Χαλκιδικής) του/της φορούν δακτυλίδι (που συμβολίζει αρραβάνα) στο χέρι και επιλέγεται λευκό φέρετρο όπως και στην περίπτωση θανάτου παιδιού. Αν είναι έγγαμο νιόπαντρο άτομο τότε (η σύζυγος ή η μητέρα του) του φοράει στο κεφάλι το στεφάνι του γάμου του.

<sup>35</sup> Η κα Αντωνία, μια από τις αφηγήτριες, έχει ήδη επιλέξει να την ντύσουν με τον χιτώνα που βαπτίστηκε στον ποταμό Ιορδάνη. Ενώ και οι δυο γιαγιάδες μου είχαν προετοιμάσει χρόνια πριν το θάνατό τους το σύνολο του

νεκρού, όπως καταδεικνύουν και οι σχετικές μελέτες, προσομοιάζει με τη διαδικασία της γέννας και την περιποίηση του νεογέννητου (Ψυχογιού 2008, Σερεμετάκη 2017).

Παράλληλα με την προετοιμασία του νεκρού, γυναίκες συγγενείς ή φίλες της πενθούσης οικογένειας, ξεκινούν το βράσιμο του σιταριού για την παραγωγή των κόλλυβων (κόλ'βων σύμφωνα με τη χαλκιδικιώτικη διάλεκτο). Η αναμονή του «φουσκώματός» τους μεταφορικά συνδέεται με την διαδικασία που εκτυλίσσεται στη μήτρα και η προσομοίωση της «γέννας» ενδυναμώνει καθώς το σιτάρι «ως νεογέννητο» τοποθετείται πάνω στα ασπροκεντημένα υφάσματα του «λίκνου του» (Ψυχογιού 2008, σσ.210-211). Βιολογικά επιφορτισμένες με τη διαδικασία της ζωής, οι γυναίκες πράττουν με το σιτάρι όλες εκείνες τις διαδικασίες που είναι απαραίτητες για τη μεταφορική και τη συμβολική του αναγέννηση (Ψυχογιού 2008, Σερεμετάκη 2017). Το σιτάρι είναι “η ταφή και η ανάσταση”, αναφέρει αφηγήτρια και συμπληρώνει: “όπως το σιτάρι σπέρνεται, φυτρώνει, θερίζεται και ξαναγυρνά στη γη για τη νέα σπορά... έτσι και ο άνθρωπος”.

Στη Νικήτη οι γυναίκες, στην φάση της προετοιμασίας, φτιάχνουν επίσης και ένα κλικάρι<sup>36</sup>(εικόνα 3) – παλαιότερα σύμφωνα με το ύψος του νεκρού - το οποίο κατά τη διαδικασία της εκφοράς, μεταφέρεται από το σπίτι στον τάφο όπου και θα πρέπει να καεί μέσα σε τρεις ημέρες. Πρόκειται για ένα κερί φτιαγμένο από μελισσοκέρι σε σχήμα σπείρας, ένα πανάρχαιο πολιτισμικό και θρησκευτικό σύμβολο, που στην προκειμένη περίπτωση συνδέεται με τη συνέχεια της ζωής<sup>37</sup>. Στα χέρια του νεκρού που δένονται σταυρωμένα στο στήθος<sup>38</sup> τοποθετείται ένα κεραμίδι<sup>39</sup>, που σπάει με θόρυβο όταν η νεκρική πομπή διαβεί τη θύρα του σπιτιού για να “ξορκιστεί το κακό”, να σφραγιστούν τα περάσματα και να “μην πάρει ο νεκρός κι άλλους [από την οικογένεια] μαζί του”<sup>40</sup> όπως σημειώνουν αφηγήτριες. Σε άλλες περιοχές στα χέρια του νεκρού τοποθετείται μια εικόνα<sup>41</sup> ενώ σε άλλες ένα λευκό κερί. Στην Ιερισσό όπως αναφέρει η κα Ειρήνη, αντί για κεραμίδι στο σώμα του νεκρού, “βάζανε μια πήλινη κανάτα με νερό (ο πηλός συμβολίζει κι εδώ το πήλινο/χωμάτινο σώμα που επιστρέφει στη γη) που επίσης έσπαγε με την έξοδο του νεκρού για να σταματήσει και να ξεπλυθεί (με το νερό) ο

---

ρουχισμού όπως και το σεντόνι και τη μαξιλαροθήκη για τις κηδείες του τα οποία φύλαγε η καθεμία στο «σεντούκι» (μπαούλο) της.

<sup>36</sup> Αντικαθιστά τη λαμπάδα, που επιλέγεται σε άλλες περιοχές της Χαλκιδικής.

<sup>37</sup> Αυτό το είδος/σχήμα κεριού επιλέγεται να κρατούν οι πιστοί στη Νικήτη κατά τον εκκλησιασμό τους στις *Ακολουθίες* της Μ. Πέμπτης και της Μ. Παρασκευής.

<sup>38</sup> Δένονται και τα πόδια.

<sup>39</sup> Πάνω στο κεραμίδι τοποθετείται το κλικάρι.

<sup>40</sup> Όπως προαναφέρθηκε, το κεραμίδι χρησιμοποιείται συμβολικά (όπως και η πέτρα) κι επιφορτίζεται με μαγικές ιδιότητες που εμποδίζουν τον νεκρό να σηκωθεί να «βρυκολακιάσει και [να] βλάψει τους ζωντανούς» (Τσιμπρίδου 1998-9, σ.6).

<sup>41</sup> Η εικόνα όταν δεν είναι στα χέρια τοποθετείται στα πόδια του νεκρού.

θάνατος – την κανάτα έσπαγε η τελευταία γυναίκα που παρέμενε στο σπίτι για να το φυλάει και να το καθαρίσει”<sup>42</sup>.

Ο νεκρός τοποθετείται με το κεφάλι ανατολικά και τα πόδια προς την πόρτα (εάν είναι εφικτό) και στολίζεται με λουλούδια. Γύρω του κάθονται οι στενοί συγγενείς (κατά βάση οι γυναίκες) για να ξενυχτίσουν τον νεκρό που κρατείται στο σπίτι τουλάχιστον δώδεκα ώρες και διαβάζουν το ψαλτήρι. Στη είσοδο του σπιτιού (ή στη πλευρά της κεφαλής του νεκρού) τοποθετείται ένα σκεύος (ταψί ή άλλο) με σιτάρι (σε φυσική κατάσταση) ή αλεύρι, για να σταθεροποιούνται τα κεριά που ανάβουν όσοι προσέρχονται για να συλλυπηθούν και να προσκυνήσουν το νεκρό (σήμερα πλέον κατά βάση τοποθετείται κανονικό μανουάλι αφού είναι στα καθήκοντα που αναλαμβάνουν τα γραφεία κηδειών) (εικόνα 4). Δίπλα στα κεριά ακουμπά ένας δίσκος ή ένα πιάτο για κέρματα “για να έχει [ο νεκρός] να πληρώσει τον χάρο”. Το έθιμο αυτό που ακουμπά στο αντίστοιχο αρχαίο έθιμο κατά το οποίο τοποθετούνται νομίσματα στα μάτια και στο στόμα του νεκρού για να διευκολυνθεί η διάβασή του από τον κόσμο των ζωντανών στον κόσμο των νεκρών: την αποτροπή των κακών πνευμάτων και την ανταμοιβή του χάρου όταν περάσει την ψυχή στην αντίπερα όχθη (Danforth 1982, Alexίου 2008). Στους παρευρισκόμενους καθ’ όλη τη διάρκεια της παραμονής του νεκρού στο σπίτι προσφέρεται καφές (στις περισσότερες περιοχές αποκλειστικά πικρός), “μαύρες ελίτσες” (σοκολατένιες καραμέλες σε σχήμα ελιάς)<sup>43</sup>(εικόνα 5) και παξιμάδι για “το συγχώριο” ή “του σ’χώριο” όπως το λένε ακόμη στις περισσότερες περιοχές της Χαλκιδικής.

Στη φάση του *Αποχωρισμού*, το κρασί, το λάδι, το κερί της μέλισσας, το νερό και το σιτάρι, αποκτούν πολύσημη συμβολική έννοια και τελετουργική αξία (Τσιμπιρίδου 1998). Στην πράξη της *προετοιμασίας*, το κρασί ως καθαγιασμένο υγρό ενώνεται με τον “ευλογημένο άρτο” στη θεία κοινωνία που λαβαίνει ο μελλοθάνατος “ως εφόδιο στο μακρινό ταξίδι του θανάτου”, όπως λέει αφηγήτρια από τον Πολύγυρο. Στη φάση αυτή οι γυναίκες συγγενείς του/της εκλιπόντα/εκλιπούσης ενδύονται με μαύρα ρούχα. Παλαιότερα ήταν σύνηθες και οι άντρες να φορούν ένα μαύρο περιβραχιόνιο, εντούτοις τα τελευταία χρόνια το έθιμο αυτό τείνει να εκλείψει.

---

<sup>42</sup> Σήμερα το στάδιο της προετοιμασίας του νεκρού όλο και συχνότερα αναλαμβάνουν τα Γραφεία Τελετών που επιφορτίζονται και με τις άλλες πρακτικές εργασίες που επιβάρυναν/νουν τους πενθούντες, όπως η έκδοση των απαραίτητων πιστοποιητικών για την ταφή, η φροντίδα για την προσφορά της *μακαρίας* (αναφέρεται σε άλλο κομμάτι της εργασίας). Ακόμη και η παρασκευή των κόλλυβων στις μέρες μας, ανατίθεται σε επαγγελματίες ζαχαροπλάστες.

<sup>43</sup> Στην περίπτωση θανάτου μικρού παιδιού ή ανύπαντρου/ης ατόμου οι μαύρες, σοκολατένιες ελίτσες αντικαθίστανται με λευκά κουφέτα.



#### **B1.4: Τελετουργίες Μετάβασης**

Σύμφωνα με την ανάλυση του van Genner, στις επικήδειες τελετουργίες, η είσοδος στην *Μεταβατική* κατάσταση σηματοδοτεί την πιο πολύπλοκη και μακρόχρονη φάση της διαβατήριας τελετουργίας του θανάτου καθώς τότε καθορίζεται τόσο η μοίρα των ψυχών όσο και ο ρόλος και η θέση των πενθούντων στην κοινωνία των ζωντανών (Genner 2016). Οι πολύσημες μεταφορικές δράσεις του *Αποχωρισμού*, στη *Μεταβατική* κατάσταση που τελετουργικά οριοθετεί το τελετουργικό της κηδείας, μεταφέρονται από το σπίτι γύρω στο μνήμα όπου τώρα πλέον κατοικεί (κατά έναν μεταφορικό τρόπο) ο νεκρός (Τσιμπιρίδου 1998, Genner 2016). Στο μνήμα ξεκινά πλέον “ένας αγώνας συνεχόμενης παροχής βοήθειας για την ανύψωση της ψυχής που αγωνιά να φτάσει στον παράδεισο και που συνιστά μια έκφραση αλληλεγγύης προς τον νεκρό” όπως λέει η κα Ειρήνη. Νοητά νήματα παμπάλαιων λαϊκών πεποιθήσεων διαπλέκονται με θρησκευτικά υλικά σε ένα υφάδι πίστης, που ξετυλίγει μια ιστορία περί της ύπαρξης δυο αντιφατικών μεταθανάτιων κόσμων, του παραδείσου και της κόλασης, (Danforth 1982, Γκασούκα 2006, Ψυχογιού 2008) και οδηγεί σε μια μακρόχρονη φάση εθίμων που στη Χαλκιδική όπως και στον ευρύτερο ελλαδικό χώρο, διαρκεί συνήθως τρία χρόνια.

Τη νεκρώσιμη ακολουθία διαδέχεται η ταφή. Τα πόδια και τα χέρια του λειψάνου λύνονται και το πρόσωπο καλύπτεται με το σεντόνι. Τα λουλούδια βγαίνουν και ρίχνονται μέσα στον τάφο και μαζί λίγο λάδι ή κρασί που ρίχνει σταυρωτά ο παπάς μαζί με τους ψαλμούς και λίγες χούφτες με κόλλυβα και με χώμα που θα συνοδεύσουν τον νεκρό στην “τελευταία του κατοικία”. Πρωταγωνιστές στο τελετουργικό δρώμενο της ταφής, άνθη, χώμα, λάδι και κρασί συνδέονται συμβολικά σε μια επιθανάτια διαπραγμάτευση που διασφαλίζει την επιτυχή μετάβαση του νεκρού στη νέα κατάσταση. Το μνήμα αρχικά στολίζεται με λουλούδια<sup>44</sup>, αναμμένα κεριά και σκόρπιους καρπούς βρασμένου σιταριού για να τρέφεται<sup>45</sup> και να γαληνεύει η ψυχή “που ακόμη περιφέρεται στους τόπους που έζησε” καταλήγει η κα Αντωνία. Η αναγεννητική δύναμη του σπόρου και η αναβλαστική μεταφορά των φρέσκων λουλουδιών που συναντούν στο χώμα το θαμμένο λείψανο, συνδέονται με συμβολική σημασία με την «αναβλαστική/αναγεννητική» δύναμη της γης (Ψυχογιού 2008, σ.209). Σε ένα δεύτερο επίπεδο το σιτάρι ως ιερό αντικείμενο, συνδέει τους πενθούντες με την ψυχή του νεκρού δρώντας

<sup>44</sup> Σε δεύτερο χρόνο – σίγουρα όμως μέσα στο σαρανταήμερο, ειδικοί τεχνίτες – εκτελώντας παραγγελία των οικείων συγγενών - αναλαμβάνουν τη διακόσμηση του μνήματος με μάρμαρο, γρανίτη ή άλλο υλικό.

<sup>45</sup> Οι λαϊκές δοξασίες θέλουν την ψυχή μετά το θάνατο να εμφανίζει χαρακτηριστικά και ανάγκες αντίστοιχες με αυτές που είχε ο νεκρός ενώσω ζούσε. Όπως λοιπόν οι εν ζωή οργανισμοί η ψυχή έχει ανάγκη να τραφεί (Danforth 1982).



παρηγορητικά στην οδυνηρή πραγματικότητα του τετελεσμένου, μια πραγματικότητα εξόχως επικίνδυνη για τον ψυχισμό τους (Τσιμπιρίδου 1998).

Στην οριακή αυτή φάση, που ξεκινά με την κηδεία και ολοκληρώνεται με την εκταφή έχει ιδιαίτερη σημασία αφενός, η ανάπαυση της ψυχής, αφετέρου, ο καθαρισμός των επιζώντων από τις ρυπαρές ιδιότητες του θανάτου και ο διαχωρισμός τους από τον νεκρό. Τα έθιμα στη Χαλκιδική που συνοδεύουν αυτή τη φάση φαίνεται να υπακούουν στο ευρύτερο πολιτισμικό σύστημα επικοινωνίας των ανθρώπων του παραδοσιακού ελληνικού πολιτισμού, όπου το νερό και το κρασί συνδυασμένα με το σιτάρι (σε διάφορες μορφές όπως ψωμί ή κόλλυβα) έχουν «πρωταγωνιστικό ρόλο» (Τσιμπιρίδου 1998, σ.283). Έτσι μετά την κηδεία, στη Χαλκιδική όπως και σε άλλες περιοχές της Ελλάδας, όπως αναφέρουν στις μελέτες τους γνωστοί ανθρωπολόγοι (βλ. Danforth, Τσιμπιρίδου), στο σπίτι που κατοικούσε ο νεκρός πλέον άνθρωπος, πάνω σε ένα τραπεζάκι τοποθετείται ένα μικρό σκεύος με σιτάρι (πάλι για την τροφή της ψυχής) και ένα καντήλι (ποτήρι με νερό, λάδι και καντηλήθρα με φυτίλι) που σύμφωνα με τις απαιτήσεις του εθίμου ανάβει και καίει συνεχώς επί σαράντα ημέρες, όσες δηλαδή η ψυχή περιφέρεται στους οικείους τόπους του απάνω κόσμου. Στο ίδιο σημείο (συνήθως όλα μαζί είναι πάνω σε δίσκο σερβιρίσματος) τοποθετείται ένα ποτήρι με νερό για να πίνει και να ξεδιψάει η ψυχή (Danforth 1982, Τσιμπιρίδου 1998). Μετά την τελετή της ταφής, οι πενθούντες και οι υπόλοιποι συμμετέχοντες συγκεντρώνονται σε ένα χώρο που έχει επιλέξει η οικογένεια (παλιότερα ήταν το σπίτι, σήμερα επιλέγονται οι αίθουσες τελετών της Εκκλησίας ή κάποιο καφενείο), όπου σερβίρεται καφές, κονιάκ, πίτες και διάφορα αρτοσκευάσματα<sup>46</sup>.

Ακολουθεί το τελετουργικό της *μακαρίας*. Πρόκειται ουσιαστικά για το γεύμα που λαμβάνει χώρα μετά την κηδεία και συνοδεύεται με τον *τρισάγιο ύμνο* που ψάλλει ο παπάς όπου και πάλι τα κόλλυβα, το ψωμί και το κρασί διαδραματίζουν καίριο μεταφορικό ρόλο, αφού ναι μεν καταναλώνονται από τους πενθούντες αλλά προορίζονται για τη “συγχώρηση της ψυχής”. Το γεύμα αυτό των πενθούντων συγγενών, περιλαμβάνει κυρίως φασόλια, ψάρι, ψωμί, κρασί και “ατζέμ πιλαφ” (ένα είδος γλυκού που παρασκευάζεται με ρύζι). Το ρύζι και το γάλα όπως και οτιδήποτε παρασκευάζεται με αυτά τα προϊόντα ως πρώτη ύλη (ατζέμ πιλαφ, ρυζόγαλο, τυρί, γαλατόπιτα κ.α.), συνιστούν επίσης διαμεσολαβητικά υλικά στις επικήδειες τελετουργίες και κοινή πρακτική στις περιοχές της Βόρειας Ελλάδας και της Θράκης (Τσιμπιρίδου, 1998). Στο χωριό της Αρναίας την ημέρα της κηδείας έξω από την Εκκλησία, μετά τη νεκρώσιμη ακολουθία, οι γυναίκες μοιράζουν ψωμί και κατσικίσιο τυρί (εικόνα 6) – το οποίο κατά τη

---

<sup>46</sup> Σε κάποιες περιοχές της Χαλκιδικής, όπως για παράδειγμα στην Ορμύλια, πριν το τελετουργικό του καφέ και της *μακαρίας*, ο ιερέας πηγαίνει στο σπίτι των πενθούντων όπου κάνει αγιασμό.

διάρκεια των μεγάλων ορθόδοξων νηστειών στη Χαλκιδική αντικαθίσταται με ελιές<sup>47</sup>. Αντίστοιχα στην Ιερισσό, μετά την κηδεία, γυναίκες μοιράζουν ψωμί (ή φρυγανιά) που οι παρευρισκόμενοι βουτάνε σε ένα σκεύος που περιέχει κόκκινο κρασί. Πρόκειται για μια εθιμική πράξη που αναπαριστά τη μετάληψη με θεία κοινωνία, όπως λένε οι γυναίκες της περιοχής (εικόνα 7). Το έθιμο αυτό τηρείται και σε άλλες περιοχές της Χαλκιδικής (όπως για παράδειγμα στη Συκιά).

Τα *μνημόσυνα* (εικόνα 8) που στην αρχή τελούνται με μεγαλύτερη συχνότητα και πιο αργά αργότερα, έρχονται να σηματοδοτήσουν την *Περιθωριακή κατάσταση* των πενθούντων που εκτός των τελετουργικών εθίμων που οφείλουν να εκτελούν, φέρουν σημάδια πένθους (όπως συνιστούν τα μαύρα ρούχα) και απέχουν από κοινωνικές ή άλλες εκδηλώσεις (Τσιμπιρίδου 1998). Στα *Τριήμερα και τα Εννιάμερα (μνημόσυνα)* (εικόνα 9) “η ψυχή πλέον βρίσκεται στον Άδη περιμένοντας την κρίση της”. Τώρα το σιτάρι συναντά τη ζάχαρη και τους ξηρούς καρπούς που συνδέονται μεταφορικά με τη “λευκότητα και τη γλύκα του παραδείσου” και “τη ζωή που αναπαράγεται” αντίστοιχα, σύμφωνα με τη μαρτυρία αφηγήτριας. Ο ιερέας ψάλει το *τρισάγιο* και από το μείγμα με τα κόλλυβα στον τάφο ρίχνονται μόνο τρεις κουταλιές, καθώς αυτό πρέπει να καταναλωθεί από τους “πικραμένους” συγγενείς, που συγκεντρώνονται στο μνήμα, “για να γλυκαθούν και να συγχωρέσουν” (εικόνα 10). Στα *Σήμαντρα* ο ιερέας ρίχνει στο μνήμα και ένα μπουκαλάκι κρασί “για την ψυχή του πεθαμένου”. Στο τέλος της τελετής οι συμμετέχοντες στο μνημόσυνο συγκεντρώνονται στο σπίτι του εκλιπόντος όπου σερβίρεται καφές, κονιάκ, κουλούρια και διάφορες πίτες.

Στα *Σαραντα*, “τη μέρα που καθορίζεται στον Άδη η μοίρα της ψυχής” γίνεται ένα μεγαλύτερο και πιο περίτεχνο (όπως αναφέρει και ο Danforth αναφερόμενος στα μνημόσυνα στην Ποταμιά), *μνημόσυνο*<sup>48</sup>. Τη μέρα αυτή οι γυναίκες κάνουνε πολλά “κόλ’βα”, ένα μεγάλο

---

<sup>47</sup> Ένας χαρακτηριστικός συνδυασμός προϊόντων διατροφής στην αγροτική και αλλά και στη σύγχρονη Χαλκιδική που συνδέεται με την παραγωγή των προϊόντων ακόμη και σε οικιακό στάδιο: Στην αγροτική κοινότητα – από ότι θυμάμαι αλλά και απ’ ότι με διαβεβαιώνουν οι αφηγήτριες, κάθε οικογένεια (ακόμη και οι φτωχότερες) διέθετε μια (τουλάχιστον) κατσίκια για τις ανάγκες της οικογένειας σε γάλα, βούτυρο, τυρί (και σε κρέας το Πάσχα), όπως και «μερικές τουλάχιστον ρίζες» ελιές, για το λάδι (όχι μόνο για τη διατροφή της οικογένειας αλλά και για το απαραίτητο άναμμα του καντηλιού στο σπίτι αλλά και στο κοιμητήριο) και τις υψηλής διατροφικής αξίας ελιές που ποτέ δεν έλειπαν από το φτωχό καθημερινό οικογενειακό τραπέζι στα χωριά της Χαλκιδικής. Στο πλαίσιο αυτής της παράδοσης είναι ενδεικτικές οι προσπάθειες που κατέβαλε αρχικά η Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Χαλκιδικής και αργότερα η Περιφερειακή Ενότητα Χαλκιδικής για την ονομασία Π.Ο.Π. του χαλκιδικιώτικου κατσικίσιου τυριού. Όπως επίσης και το project του [«Ελληνικού Προϊνού της Χαλκιδικής»](#) που ανέπτυξαν φορείς του Νομού με πρωτοβουλία των μελών του Τουριστικού Οργανισμού Χαλκιδικής (Τ.Ο.Χ.) - στο πλαίσιο του [«ελληνικό προϊόν»](#) του Ξενοδοχειακού Επιμελητηρίου Ελλάδος (Ξ.Ε.Ε.) – με σκοπό την αναβάθμιση του τουριστικού προϊόντος και την επιστροφή στην παράδοση, (όπου πρωτοστατούν τα τοπικά προϊόντα: παραδοσιακό κατσικίσιο τυρί, ελιές, ελαιόλαδο, μέλι, κρασί, *αγορείτικο καρβέλι - ψωμί, το σομπάνικο ρυζόγαλο*, κ.α. )

<sup>48</sup> Το σαρανταήμερο μνημόσυνο κατά στην Ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση συνδέεται με τα γεγονότα της ζωής του Χριστού: την εμφάνισή του στους μαθητές τους και την ανάληψή του στους ουρανούς. (Danforth 1982).

“κ’στελλ”<sup>49</sup> όπως το λένε στη Νικήτη, που στολίζεται ποικιλοτρόπως αλλά με μεγαλύτερη τέχνη σε σχέση με αυτό των προηγούμενων μνημόσυνων (εικόνα 11) και πάνε στην εκκλησία ένα μπουκάλι κρασί και πρόσφορο (κόλλυβα γίνονται ακόμη στα τριμηνιαία, στα ετήσια, τα δίχρονα και στα τρίχρονα μνημόσυνα αλλά η ποσότητα και η διακόσμησή τους διαφέρει κατά περίπτωση. Έτσι συχνά πάνω στα κόλλυβα αναγράφονται με ξηρούς καρπούς ή καραμέλες τα αρχικά του νεκρού, όπως φαίνεται και στην εικόνα 13 της παρούσης εργασίας). Οι γυναίκες μοιράζοντας τα κόλλυβα-σύμβολα του νεκρού σώματος, στους πενθούντες συγγενείς και στους συμμετέχοντες στην κυριακάτικη θεία λειτουργία, φαντασιακά φαίνεται να προσφέρουν τις αναγεννητικές ιδιότητες της *Μάνας Γης* και προσδοκούν την ανταπόδοση της ευεργετικής τους ιδιότητας στην αποκατάσταση της όποιας ηθικής και κοινωνικής έλλειψης του εκλιπόντα (εικόνες 12 και 13).

Θυμάμαι χαρακτηριστικά από μικρή, την αξία που δίνανε οι γυναίκες της οικογενείας και δει η μητέρα μου, στον διάκοσμο από τα κόλλυβα στα μεγάλα μνημόσυνα. Ακόμη φέρνω στη μνήμη μου πόσο απαιτητική ήταν η πρώτη μου αυτή εμπειρία όπως και την κούραση που ένιωσα την παραμονή από το σαρανταήμερο της γιαγιά μου. Μέρους πριν η μητέρα μου ζήτησε να της βρω στο διαδίκτυο διάφορα σχέδια περίτεχνων σταυρών, φυτών και βυζαντινών σχεδίων. Εν συνεχεία, αφού επέλεξε ότι της άρεσε, μου ζήτησε να σχεδιάσω πάνω στον λευκό καμβά που δημιούργησε η ζάχαρη, έναν μεγάλο βυζαντινό σταυρό σαν το τεράστιο κόσμημα που φέρουν οι ιερείς, δεξιά κι αριστερά μεγάλα στάχια και στις τέσσερις γωνίες κάτι βυζαντινά δαντελένια μοτίβα. Εν συνεχεία όλα αυτά τα περιγράμματα τα γεμίσαμε και τα χρωματίσαμε – μια πάρα πολύ λεπτομερή και επίπονη διαδικασία - με διάφορα υλικά: για πράσινο χρησιμοποιήσαμε φύλλα από τη λεμονιά μας τα οποία η μητέρα μου είχε ψήσει και θρυμματίσει, για το χρυσαφί από τα στάχια χρησιμοποιήσαμε φρυγανιά αλεσμένη και για καφέ χρώμα τριμμένη κανέλα κ.α.. Τον δε σταυρό τον γέμισε (τον κέντησε στην πραγματικότητα σαν εργόχειρο), με λεπτές μικρές ζαχαρωτές καραμέλες σε χρώμα ασημί<sup>50</sup>.

Σε όλη τη διάρκεια της *Περιθωριακής Περιόδου*, οι πενθούντες ενδιαφέρονται και επιτελούν τελετουργίες για τη “σωτηρία της ψυχής” όπως επισημαίνουν οι αφηγήτριες (Danforth 1982). Η κα Μαρία, αφηγήτρια από τη Νικήτη λέει βέβαια ότι τα μνημόσυνα δεν

---

<sup>49</sup> Το τελευταίο «λ» και στις δύο λέξεις είναι παχύ με μια υπόνοια ενός «ι» που ωστόσο δεν προφέρεται.

<sup>50</sup> Καθώς έγραφα για τα μνημόσυνα ήρθε σχεδόν σαν χείμαρρος αυτή η βιογραφική ιστορία. Είχα διαβάσει μόλις και *το μοιρολόι της Ευθαλίας* της Φωτεινής Τσιμπιρίδου (Τσιμπιρίδου, 2023) και θυμήθηκα τη δική μου γιαγιά την Καλούδα, κι όλα όσα εκείνη είχε βιώσει αλλά και την τεράστια θλίψη που προκάλεσε η απώλειά της. Το κυριότερο όμως είναι ότι επιστρέφοντας με μια ανθρωπολογική ματιά σ’ αυτή την τελετουργική επιτέλεση του σχεδιασμού των κόλλυβων αναγνώρισα σχεδόν αυθόρμητα την πολυεπίπεδη επιτέλεση του θρήνου. Γιατί ενώ για χρόνια ως νέο θηλυκό υποκείμενο απέρριπτα οριζόντια το σύνολο των τελετουργικών του θανάτου, είχα αποδεχθεί να συνεισφέρω με στις εργασίες προετοιμασίας του μνημόσυνου (της δικής μου γιαγιάς) στην εκτέλεση των οποίων σήμερα διαβάζω την προσωπική έκφραση ενός βαθύτατου πένθους ένα δικό μου, προσωπικό μοιρολόι.

αρκούν αν ο θάνατος είναι ξαφνικός και ο νεκρός δεν έχει μεταλάβει. Τότε είναι υποχρεωτικό το *σαρανταλείτουργο*: “Σαράντα ημέρες θα πρέπει να πηγαίνουμε πρόσφορο και κρασί στην εκκλησία για να το διαβάσει ο παπάς... για την ψυχή”. Διηγείται την ιστορία για έναν ιερέα που εξαιτίας ενός προβλήματος υγείας διέκοψε την λειτουργία στην τριακοστή ένατη ημέρα. Το βράδυ της ημέρας που θα έπρεπε να ολοκληρωθεί το *σαρανταλείτουργο*, παρουσιάστηκε στον ύπνο του ο νεκρός και του είπε ότι η πόρτα για τον παράδεισο “δεν άνοιξε και η ψυχή έμεινε στο βούρκο”. Παρά τις μικροδιαφορές σχετικά με τον τρόπο τέλεσης<sup>51</sup>, όλες οι αφηγήτριες επιβεβαιώνουν τη διαμεσολαβητική και την ευεργετική ιδιότητα της σαρανταήμερης προσφοράς του κρασιού και του σιταριού, στη μεταιχμιακή φάση κατά την οποία όπως λέγεται, “κρίνεται η ψυχή”.

Ιδιαίτερα ευεργετικό και απαραίτητο τελετουργικά κατά τη χρονική διάρκεια του πένθους είναι το καθημερινό θυμιάτισμα (εικόνα 14) όπως και το άναμμα των καντηλιών. Στη Χαλκιδική στις πρώτες σαράντα ημέρες οι διαδικασίες αυτές πρέπει οπωσδήποτε να διεκπεραιώνονται πρωί και βράδυ γιατί πιστεύεται ότι βοηθούν τις ψυχές των νεκρών. Μετά το σαρανταήμερο η συχνότητα κυμαίνεται από μια έως δυο φορές την ημέρα (εξαρτάται από την προσωπική επιλογή των πενθούντων αλλά και τα έθιμα της περιοχής). Επιπροσθέτως, σημαντική κρίνεται και η φροντίδα - περιποίηση του μνήματος. Μια φροντίδα ανάλογη του νοικοκυριού, καθώς είναι ο χώρος όπου νεκροί και ζωντανοί μπορούν κατά ένα μεταφορικό τρόπο, να συνυπάρχουν (Danforth 1982, Σερεμετάκη 2017).

Αφηγήτρια που έχασε τον σύντροφό της αναφέρει: “το μνήμα είναι πλέον ο χώρος που εκείνος κατοικεί. Όταν το επισκέπτομαι έχω την αίσθηση ότι είμαι κοντά του ότι τον φροντίζω. Μπορεί η ψυχή του να έφυγε αλλά νιώθω την παρουσία του στον χώρο και είμαι σίγουρη ότι χαίρεται όταν βρίσκομαι εκεί και τον περιποιούμαι”. Το ίδιο το μνήμα συνιστά πλέον μια αισθητήρια διασταύρωση σωμάτων που διασχίζει την υλικότητα και το μεταιχμιακό όριο ζωής-θανάτου. Η διακόσμηση του μνήματος με διάφορα τεχνουργήματα κι υλικά αντικείμενα (όπως μάρμαρα, σκαλισμένες πλάκες, αφιερώματα, ανθοδοχεία με φρέσκα ή όχι λουλούδια, γλάστρες με φυτά και περίτεχνα καντήλια) και ο καλλωπισμός του, είναι πράξεις υλικής και συναισθηματικής αξίας (εικόνα 15). Πράξεις που μπορούν να ιδωθούν ως ένα είδος δώρου προς τον νεκρό που του προσφέρει χρόνο, ενώ στην πραγματικότητα βρίσκεται πλέον έξω από αυτόν (Σερεμετάκη 2017, Σερεμετάκη 2018). Εδώ ακόμη και το πότισμα των φυτών που στολίζουν το μνήμα αποκτά μια επιπρόσθετη συμβολική σημασία (πλέον της αναγκαιότητάς του για την επιβίωση των ίδιων των φυτών), καθώς το νερό που χύνεται πάνω στον τάφο

---

<sup>51</sup> Σαράντα συνεχόμενες ημέρες ή σαράντα Κυριακές, σύμφωνα με όσα μου παρέδωσε η κα Μαρία.

πιστεύεται ότι δροσίζει και ξεδιψά την ψυχή του νεκρού. Η πεποίθηση της μαγικής αυτής ιδιότητας του νερού συνδέεται, όπως αναφέρει η Φωτεινή Τσιμπιρίδου, με τη «δυναδική λογική, υγρό/ξηρό» όπου ξηρός (στεγνός από νερό), είναι ο νεκρός (Τσιμπιρίδου 1998-9, σ.19).

### **B1.5: Τελετουργίες Ενσωμάτωσης**

Αντίθετα με την τις δυο προηγούμενες επικήδειες τελετουργικές φάσεις (*Αποχωρισμού* και *Μετάβασης*) η τρίτη και τελική φάση, αυτή της *Ενσωμάτωσης*, σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση του van Genner, συνιστά την πλέον επεξεργασμένη τελετουργική φάση. Η φάση αυτή, που ταυτίζεται με το τελετουργικό της εκταφής και στην οποία η εθνολογική θεωρία κατά την Σερεμετάκη «μετασχηματίζει το σώμα ως σήμα», ως υλικό φορέα για τη διάδοση και την κατανόηση ή αποδοχή του καταληπτικού νοήματος του θανάτου, αποκτά μια ειδική βαρύτητα (Σερεμετάκη 2017, σ.261). Το σώμα αποκτά ένα ιδιαίτερο στάτους, καθώς κατά την ανάλυση του Hertz, σύμφωνα με την ίδια, γνωστή ανθρωπολόγο (Σερεμετάκη), αποκαλύπτει μια παράλληλη εσχατολογία μεταξύ σώματος και ψυχής, προικίζοντας τα δυο μέρη με αυτόνομα χαρακτηριστικά γνωρίσματα. Στο πλαίσιο αυτής της ανάλυσης, οι διαβατήριες τελετουργίες δεν συνιστούν μια γραμμική διαδικασία με στόχο τη φυσική, βιολογική αποσύνθεση ενός σώματος, αλλά αφορούν την επανεγγραφή του νεκρού σε μια νέα τελέσφορη κατάσταση, όπου ο χωρισμός σάρκας – οστών είναι ο απαραίτητος υλικός μετασχηματισμός για κάθε οριστική χωροχρονική μετάβαση (Genner 2016, Σερεμετάκη 2017).

Η εκταφή στη Χαλκιδική, δηλαδή η *ανακομιδή των οστών* του νεκρού, στη χαλκιδικιώτικη ντοπιολαλιά αποκαλείται *ξινέχουμα* ή *ξενέχωμα*. Προέρχεται από το ρήμα *ξινιχώνου* που σημαίνει ξεθάβω (ανασύρω) τα οστά νεκρού από τον τάφο (Βαγγλής 2020) και γίνεται πάντα σε μονό χρόνο από την ημερομηνία της ταφής: είτε στα τρία, είτε στα πέντε είτε στα επτά χρόνια. Στα Σήμαντρα *ξινιχώνουν* στα επτά χρόνια, “ποτέ νωρίτερα”<sup>52</sup> τονίζει αφηγήτρια από την περιοχή, τη Συκιά “πάντα στα τρία” ενώ στη Νικήτη, στον Πολύγυρο, και στα Ζερβοχώρια *ξενεχώνουν* “στα τρία ή στα πέντε χρόνια”. Σ’ αυτή τη “μακάβρια διαδικασία του *ξενεχώματος*”, όπως τονίζουν οι αφηγήτριες, ο μεγαλύτερος φόβος είναι να μην “τον έχει λιώσει” [η γη, τον νεκρό]- δηλαδή να μην έχει αποσυντεθεί. Όπως και σε άλλες περιοχές της Ελλάδας, το γεγονός αυτό που διασαλεύει την ενσωμάτωση των νεκρών στον κάτω κόσμο, στη

---

<sup>52</sup> Πρέπει εδώ να αναφέρουμε ότι στα Σήμαντρα οι κάτοικοι έχουν οικογενειακούς τάφους ενώ στα υπόλοιπα χωριά που παρατηρείται “έλλειψη χώρου” στα νεκροταφεία, υπάρχει σχετική απόφαση των οικείων Δήμων για την αποφυγή της υπέρβασης των τριών χρόνων που συνοδεύεται με αντίστοιχη χρηματική ποινή - την οποία ωστόσο συνήθως οικειοθελώς αποδέχονται οι πενθούντες (ιδιαίτερα σε περιπτώσεις νέων ατόμων).

λαϊκή παράδοση έχει συνδεθεί με διάφορους θρύλους και δοξασίες (βρυκολάκισμα), που συνδέονται με την ηθική κατάσταση του νεκρού κατά τη διάρκεια της ζωής του (Τσιμπιρίδου 1998).

Στον ελλαδικό χώρο αλλά και σε άλλους βαλκανικούς λαούς, υπάρχει η πεποίθηση ότι η ψυχή μετά το θάνατο, διατηρεί ιδιότητες, χαρακτηριστικά αλλά και αισθητηριακές ικανότητες που έχουν οι ζωντανοί άνθρωποι. Λόγου χάρι, στην γειτονική Αλβανία πιστεύεται ότι οι ψυχές των νεκρών μπορεί να «αναπαύονται» μέσα σε κοιλότητες δέντρων, αντίστοιχα στη Μάνη θεωρείται ότι οι ψυχές φωλιάζουν για ανάπαυση στα κεφάλαια των τάφων ενώ στη Χίο στις πέτρες που βρίσκονται στις άκρες του δρόμου (Τσιμπιρίδου 1988-9, σ.19). Αυτή η γενικευμένη πεποίθηση συνδέεται και με την πίστη ότι οι ψυχές μπορούν να βλέπουν και να ακούν, ωστόσο λόγω της σκιάδους ύπαρξής τους δεν μπορούν να ικανοποιήσουν ανάγκες ή υποχρεώσεις τους προς τρίτους που έμειναν σε εκκρεμότητα λόγω του θανάτου και γι' αυτό δύναται να καθυστερεί η ένταξή τους στον παράδεισο. Έτσι μετατίθεται στους ζωντανούς συγγενείς η ευθύνη να προσευχηθούν ή να ξεπληρώσουν χρέη των νεκρών που βαρύνουν την ψυχή ή να εκπληρώσουν τελευταίες επιθυμίες, ακόμη και εντολές που συχνά λαμβάνουν από τους ίδιους νεκρούς μέσω των ονείρων (Danforth 1982). Αφηγήτρια διηγείται: “όταν ο παππούς μου ήταν στα τελευταία του και δεν μπορούσε να σηκωθεί από το κρεβάτι ζήτησε από τη γιαγιά μου να επιστρέψει την τσάπα που είχε δανειστεί για να μη του ζητηθεί την ώρα που θα ταξιδεύει ή για να μη θεωρηθεί η πράξη του ως κλοπή και χρεωθεί αμάρτημα...”. Υπάρχει βέβαια και η θρησκευτική άποψη που πρεσβεύει αφενός ότι δεν υπάρχει μεταθανάτια μετάνοια, αφετέρου ότι η μοίρα της ψυχής ορίζεται από τις εν ζωή πράξεις του ατόμου γι' αυτό και σε πολλές περιπτώσεις, η εκταφή των λειψάνων καθυστερεί από φόβο ότι το σώμα δεν θα έχει αποσυντεθεί λόγω των επίγειων (εν ζωή) αμαρτιών, που το βαρύνουν.

Στις νεότερες εποχές αυτού του είδους οι πεποιθήσεις αμφισβητούνται. Η κα Μαγδαληνή δηλώνει ότι “δεν θέλει να πιστεύει σ' αυτές τις δεισιδαιμονίες ...” και αφηγείται την βιοματική εμπειρία της πεθεράς της, γνωστής “σαβανώστρας” στο χωριό που ζούσε, η οποία συμμετείχε συστηματικά και στην ανακομιδή των οστών: “Πριν χρόνια, ο γέρο τάδε [λέει τ' όνομά του], διέπραξε ένα φριχτό αδίκημα (σκότωσε την νύφη του<sup>53</sup> καταδικάζοντας παράλληλα σε θάνατο και το μωρό της που ήταν πολύ μικρό κι ακόμη θήλαζε), κι ωστόσο, όταν μετά το θάνατό του ήρθε η ώρα και τον βγάλανε [από το χώμα] τα οστά του ήταν ολόλευκα και πεντακάθαρα”. Η

---

<sup>53</sup> Πρόκειται για ένα γεγονός που διαδραματίστηκε σε χωριό της Χαλκιδικής στα μέσα του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Ο συγκεκριμένος άντρας μαζί με τον γιο του (σύζυγο της αδικοχαμένης κοπέλας), μετέφεραν τη νύφη του με τα ζώα, εκτός του χωριού, σε δασική περιοχή και τη δολοφόνησαν με την κατηγορία ότι ήταν μάγισσα. Μια κατηγορία απ' ό,τι φαίνεται αρκετά ισχυρή για την εποχή, ώστε παρότι ανακαλύφθηκε το πτώμα της κοπέλας και υπήρχαν μάρτυρες που είχαν δει τη μεταφορά και μπορούσαν να επιβεβαιώσουν το γεγονός, οι υπαίτιοι αυτού του αποτρόπαιου εγκλήματος έμειναν ατιμώρητοι.



ίδια συμπληρώνει βέβαια ότι “όπως και να’χει είναι ανατριχιαστικό όταν δεν έχει [το νεκρό σώμα] αφομοιωθεί... ίσως γι’ αυτό οι άνθρωποι τα πιστεύουν σε διάφορες δεισιδαιμονίες ...”.

Η συμβολική σχέση ψυχής και οστών του νεκρού, αποτυπώνεται με σαφήνεια και στην ορθόδοξη νεκρώσιμη ακολουθία που απαγγέλλεται τόσο στην ταφή, όσο και στα μνημόσυνα και στην εκταφή. Το απόσπασμα «θα με πλύνεις και θα γίνω πιο λευκός από το χιόνι» κατά το οποίο φαίνεται σαν ο εκλιπών να απευθύνεται στον ιερέα όταν εκείνος ρίχνει λάδι (σε σχήμα σταυρού) πάνω στο μνήμα ή κρασί πάνω στα οστά που έχουν εκταφεί, αποκαλύπτει το συνεκτικό τελετουργίας και πίστης αφού η λευκότητα αναφέρεται μεταφορικά στην αγνότητα της ψυχής και κυριολεκτικά στη λευκότητα των οστών (Danforth 1982, σ. 49).

Το τελευταίο αυτό τελευταίο στάδιο των διαβατήριων τελετουργιών του θανάτου, *το στάδιο της Ενσωμάτωσης*, συνδέεται άρρηκτα με τα υλικά – συμβολικά περάσματα όπου και πάλι τα μεσογειακά προϊόντα κρασί και σιτάρι, διαδραματίζουν εξέχων ρόλο τόσο στις τακτικές, της *ανακομιδής των οστών*, όσο και στις περιοδικές όπου ανήκουν τα *Ψυχοσάββατα* (Τσιμπιρίδου 1998, Σερεμετάκη 2017). Στις πρώτες, μετά το άνοιγμα του τάφου, οι γυναίκες αφαιρούν με νερό το χώμα και τα διάφορα υπολείμματα από τα οστά, τα “καθαρίζουν” με λευκό κρασί και αφού στεγνώσουν, τα τοποθετούν σε ένα ειδικό σκεύος και τα στολίζουν με βασιλικό – “όταν είναι η εποχή του” - ή άλλα φυτά. Έπειτα καλούν τον παπά να ψάλλει και πάλι έναν *τρισάγιο ύμνο*, για την οριστική ένταξη της ψυχής στον κόσμο των νεκρών. Τέλος, τα οστά αποθηκεύονται σε ειδικό σκεύος στο οστεοφυλάκιο (εικόνες 16 και 17).

Στα *Ψυχοσάββατα*, εκείνα δηλαδή Σάββατα του χρόνου με σημαντικότερο και πιο «πολυγιορτασμένο» αυτό της *Πεντηκοστής* – (τα υπόλοιπα “επίσημα” *Ψυχοσάββατα* της εκκλησιαστικής παράδοσης, είναι «της Κρεατινής, της Τυρινής και των Αγίων Θεοδώρων»), που οι νεκροί επιστρέφουν στη γη, «οι τελετουργίες αποβλέπουν στην επιτυχή διαμεσολάβηση του κάτω με τον πάνω κόσμο τονίζοντας ταυτόχρονα την απόσταση τους χωρίζει» (Τσιμπιρίδου 1998, σ. 287). Στις ημέρες αυτές, οι γυναίκες προσφέρουν στη θεία λειτουργία τα “κόλλυβα των ψυχών” όπως τα χαρακτηρίζουν οι αφηγήτριες, “για να χαρούν οι νεκροί και να γυρίσουν στον τόπο τους” (εικόνες 18, 19 και 20). Αυτή η διαμεσολαβητική, υλική προσφορά (που συνοδεύεται και από πρόσφορο και κρασί προς την εκκλησία) την οποία τηρούν όλες οι γυναίκες, βασίζεται στη λαϊκή πεποίθηση που προαναφέρθηκε και που πρεσβεύει ότι, η ψυχή του νεκρού “βλέπει, νιώθει και εκφράζεται”. Σύμφωνα μάλιστα με την κα Αντωνία, που “ο άντρας της την επισκέπτεται συχνά στα όνειρά της και συνομιλούν”, οι ψυχές στην πραγματικότητα δεν φεύγουν ποτέ κι ανάλογα με τις τελετές και πρακτικές που στη μνήμη τους υιοθετούν οι ζωντανοί, “είναι χαρούμενες, δυστυχισμένες ή και θυμωμένες”. Σ’ αυτή τη δομημένη αναπαράσταση του θανάτου, τα διαβατήρια έθιμα εκχέονται στην κοινωνία



ώστε να επανέλθει η κλονισμένη σταθερότητα, με όρους, θα λέγαμε «θεατρικού δρώμενου» και πρωταγωνιστές τον νεκρό, την ψυχή και τους πενθούντες (Τσιμπιρίδου 1998, σ.281).

## **Κεφάλαιο Β2: Επιθανάτιες παραστάσεις και ενσώματες επιτελέσεις στη Χαλκιδική.**

Όπως αναφέρει ο Victor Turner, ήδη από την εποχή του Claude Levi Strauss, υπάρχει η συζήτηση για την ανάγκη εστίασης της προσοχής μας στο πολύ-αισθητηριακό ρεπερτόριο μετάδοσης μηνυμάτων και πληροφοριών. Σήμερα οι ενασχολούμενοι/ες με τις θρηνητικές επιθανάτιες παραστάσεις και στις ενσώματες επιτελέσεις, ατομικές και συλλογικές, εστιάζουν στο σώμα και στο ρόλο του στην κατανόηση της κατασκευής και των πτυχών της κοινωνικής πραγματικότητας (Γκασούκα 2006, Turner 2015). Παράλληλα, ένας σημαντικός αριθμός ανθρωπολογικών ερευνητών/τριών στο πλαίσιο της μελέτης ζητημάτων του φύλου, επισημαίνει τη σημασία της ανάγνωσης και της κατανόησης του σώματος και της σωματοποιημένης εμπειρίας στην κατασκευή της θηλυκής ταυτότητας. Προσδίδοντας έτσι στο σώμα, το ρόλο του διαμεσολαβητή στη δημιουργία και στην εξέλιξη της κοινωνικής πραγματικότητας και προάγοντάς το ταυτόχρονα, σε χώρο ανάγνωσης των έμφυλων ασυμμετριών που συνυφαίνονται και αναδεικνύονται από τις ποικίλες πτυχές και τις δομές του εκάστοτε πολιτισμού (Γκασούκα 2006, Σερεμετάκη 2017).

### **B2.1: Η θρηνητική εκφορά**

Η έλευση του θανάτου, η διάσχιση του συνόρου του μέσα με το έξω που ο ίδιος συνιστά, αντιπαραβάλλει στη «χαμηλόφωνη εκφορά» της αναμονής (που χαλιναγωγεί την επιθανάτια μολυσματική αταξία) τη «μεγαλόφωνη εκφορά» του θρήνου. Ο *θρήνος* όπως και ο αρχαίος *γός* (ο σπαραγμός) δηλώνουν τον διαπεραστικό, οξύ και μακρόσυρτο ολολυγμό που από την αρχέγονη ακόμη μορφή τους, χαρακτηρίζουν τους κατά βάση τους θρηνητικούς ολοφυρμούς κυριολεκτικά πάνω και γύρω από τη νεκρική κλίνη (Σερεμετάκη 2017, σ.128) Ωστόσο η λέξη *θρήνος* διακρίνεται από τη λέξη *γός* καθώς θεωρείται πιο δομημένος και πιο επεξεργασμένος. Πρόκειται για μια μορφή ιδεολογικού λόγου που χαρακτηρίζεται από πειθαρχία ύφους και χρησιμοποιείται περισσότερο για τα μελοποιημένα μοιρολόγια που στην αρχαία Ελλάδα εκτελούσαν (συχνά και συνέθεταν) οι επαγγελματίες θρηνωδοί και όχι απαραίτητα, αποκλειστικά μόνο για τους νεκρούς. Ο *γός* από την άλλη, είναι ένας πιο προσωπικός τρόπος θρήνου, περισσότερο παρορμητικός που σήμερα έχει αντικατασταθεί από τις λέξεις οδυρμός και στεναγμός. Λέξεις που συνδέονται με τα ισχυρά συναισθήματα, το γοερό κλάμα και τις κραυγές του θρήνου που κατακλύζουν τον πενθούντα. Κραυγές που «έξω από την κατάσταση

του θανάτου» όπως σημειώνει η Νάντια Σερεμετάκη, θεωρούνται ανεπιθύμητοι, και ενοχλητικοί ήχοι, «θόρυβοι εκτός τόπου», ένα είδος «ακουστικής μόλυνσης» (Alexiou 2008, Σερεμετάκη 2017, σ.128).

Στην ελληνική ύπαιθρο, η μακροχρόνια αρχαιοελληνική θρηνητική παράδοση έχει μετασηματιστεί και εξελιχθεί σε ένα είδος τελετουργικών λυρικών τραγουδιών που γενικά ταξινομούνται ως μοιρολόγια και αποτελούν μια από τις σημαντικότερες κατηγορίες δημοτικού τραγουδιού. Η σύνθεση και η εκτέλεση των μοιρολογιών γίνεται από ηλικιωμένες γυναίκες (που γενικότερα ηγούνται των θρήνων)<sup>54</sup> και η μετάδοσή τους από γενιά σε γενιά πραγματοποιείται κυρίως μέσω της προφορικής παράδοσης. Οι γυναίκες αυτές δεν είναι επαγγελματίες πενθούντες, ούτε αμείβονται, ούτε καν καλούνται να συμμετέχουν σε συγκεκριμένη κηδεία. Είναι απλά γυναίκες με καλή φωνή που έμαθαν να εκφράζουν τον πόνο και τη θλίψη του θανάτου μέσα από χρόνια εμπειρία την οποία συχνά κέντησαν με τη δική τους προσωπική απώλεια. Οι γυναίκες άλλωστε παραδοσιακά, σωματοποιούν και εκφράζουν τη επισφαλή κατάσταση του θανάτου με τη στάση του σώματός τους, τις χειρονομίες, τις εκφράσεις τους, σηματοδοτώντας και αναπαράγοντας μια εικονογράφηση της επιθανάτιας αταξίας που έρχεται σε έντονη αντίθεση με την καθημερινή γυναικεία «σωματική εικονογραφία» (Danforth 1982, Σερεμετάκη 2017, σ.131).

Σε αντίθεση με περιοχές της υπόλοιπης Ελλάδας, όπως για παράδειγμα στην Ήπειρο ή στην Πελοπόννησο (με χαρακτηριστικό το παράδειγμα της Μάνης<sup>55</sup> που ανθρωπολογικά ανέδειξε η Νάντια Σερεμετάκη), στη Χαλκιδική τα νεότερα τουλάχιστον χρόνια, όπως μας παραδίδουν οι αφηγήτριες (αλλά και η σχετική βιβλιογραφική έρευνα καταδεικνύει), δε σημειώνεται παράδοση στα μοιρολόγια. Η παρούσα ωστόσο έρευνα κατέγραψε ότι περίπου μέχρι και τα τέλη σχεδόν του 20<sup>ου</sup> αιώνα, επικρατούσε - έως ένα βαθμό - η παράδοση του επιθανάτιου θρηνητικού τραγουδιού σε διάφορες περιοχές της Χαλκιδικής. Αφηγήτρια από την Ιερισσό διηγείται: “παλιότερα (φθίνοντας μέχρι και τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα), υπήρχαν μοιρολογίστρες, συγκεκριμένες δηλαδή γυναίκες, απαραίτητα μαυροντυμένες που πήγαιναν στους νεκρούς και όλο το βράδυ – ποτέ την ημέρα – μοιρολογούσαν. Την αρχή έκανε πάντα μια, μόνη της και σιγά, σιγά ακολουθούσαν συντονισμένα, σαν χορός οι υπόλοιπες. Τα

---

<sup>54</sup> Δεν συνιστά έκπληξη ή απορίας άξιο το γεγονός ότι οι γυναίκες του στενού συγγενικού περιβάλλοντος του νεκρού (η σύζυγος, η μητέρα, οι κόρες ή οι αδερφές) δεν συμμετέχουν στα μοιρολόγια καθώς είναι εκείνες που επιβαρύνονται περισσότερο συναισθηματικά από τη θλίψη του θανάτου αλλά και από τα πρακτικά ζητήματα της τελετουργίας.

<sup>55</sup> Όπως αναφέρει και η Margaret Alexiou το μοιρολόι είχε πάντα πιο έντονο χαρακτήρα στις κοινωνίες όπου ίσχυε ο «νόμος της βεντέτας» όπως στη Μάνη αλλά και στη Σικελία (Alexiou 2008, σ.65). Στη Χαλκιδική το μοιρολόι δεν έχει την βέβαια την ίδια μορφή με τις προαναφερόμενες περιοχές, εντούτοις και πάλι εμφανίζεται στις πιο απομακρυσμένες περιοχές της Χερσονήσου όπου είχε ισχύ ο νόμος της αντεκδίκησης (για παράδειγμα στη Συκιά όπου σημειώνονται γενικότερα πιο έντονες οι εκδηλώσεις του πένθους).

τραγούδια αυτά τα λέγανε *νεκρικά* και είχαν όχι μόνο συγκεκριμένους, αλλά και αυτοσχέδιους στίχους. Υπήρχαν ξεχωριστές κατηγορίες μοιρολογιών ανάλογα πάντα με τον νεκρό. Για παράδειγμα τον νιο και την κόρη τους παρομοίαζαν με το φεγγάρι, αλλά και με δέντρα, και με λουλούδια ή με πουλιά... υπήρχαν και τα μοιρολόγια που μιλούσαν στον χάρο και τον παρακαλούσαν... υπήρχαν όμως και εκείνα τα μεγάλα μοιρολόγια που διηγούνταν μια ολόκληρη ιστορία – ιδιαίτερα μάλιστα εάν ο θάνατος ήταν παράγωγο φόνου τιμής... Τα πολύ παλιότερα χρόνια, όπως μου έλεγε η γιαγιά μου, οι μοιρολογίστρες μάλιστα τραβούσαν και τα ρούχα και τα μαλλιά τους για να είναι ξεμαλλιασμένες και άσχημες, μη τις λιμπιστεί ο χάρος και τις πάρει”.

Αυτή η συναισθηματική και αισθητήρια θρηνητική έκφραση που η έμφυλη μνήμη και η βιωματική εμπειρία μετασχηματίζει σε μια αυτοσχέδια μορφή ποίησης επιτελώντας τελετουργικά ένα πένθος, αποκαλύπτει όχι μόνο έναν διάλογο μεταξύ του *εαυτού* κι ενός *εξωτερικού άλλου*, αλλά επιπρόσθετα έναν εσωτερικό διαλογισμό που αποκαλύπτει τραύματα, απουσίες, απώλειες, υποκειμενοποιήσεις κι ανεκπλήρωτες επιθυμίες. Με την επιτέλεση ενός θρήνου τα θηλυκά υποκείμενα, ορατοποιούν σχέσεις εξουσίας, αντλούν από τον δημόσιο λόγο, τον εξυφαίνουν με το προσωπικό βίωμα και μετουσιώνουν το τραύμα σε εκφραστική διαλογική εμπειρία, παρέχοντας τη δυνατότητα της καθημερινής επιβίωσης (Σερεμετάκη 2018, Τσιμπιρίδου 2023).

Στην νότια Χαλκιδική, κατά τις αφηγήτριες, στο παρελθόν μοιρολογούσαν με δημοτικά τραγούδια: “Εδώ στη Συκιά [περιγράφει μια εβδομηντάχρονη αφηγήτρια], δεν λέγαμε πολλά μοιρολόγια [εννοεί τα θρηνητικά άσματα που έχουν σχέση μόνο με τον θάνατο] αλλά μπλέκαμε τα τραγούδια του θανάτου με τα τραγούδια της ξενιτιάς”<sup>56</sup>.

Θελέτι σπίτιαμ πέσιτι, Θελέτι γκρεμιστήτι Στουν ίσκιου σας δεν κάθομαι Κρύου νιρό (νερό) δεν πίνου (πίνω)	Τούτοις οι στράτις οι φαρδιές μα πως στενέψαν τώρα που πήγαινες κι ερχόσουν χίλιες φορές την ώρα
--	---

<sup>56</sup> Η συγκεκριμένη αφηγήτρια μου έγραψε και μου παρέδωσε και τους στίχους από τα ακόλουθα τραγούδια-μοιρολόγια της περιοχής της.

Μάστοροι μαστορέψετε  
 Το έρημο σεντούκι  
 Κι απ' τη δεξιά του τη μεριά  
 Ν' αφήστε παραθύρι  
 Να μπαινοβγαίνουν τα πουλιά  
 Να φέρνουν τα χαμπέρια

Τρέχουν τα μαύρα σύννεφα  
 Κι τον καιρό φοβούνται  
 Τρέχουν και τα ματάκια μου  
 Όταν σε θυμηθούμε

Ρε ουρανέ με τ' άστρα σου  
 Με τι τα γιοματίζεις<sup>57</sup>  
 Κι έμενα απ' το παιδάκι μου  
 Γιατί με ξεχωρίζεις;

Άμα πεθάνω βρέξι θεμ (βρέξε θεέ μου)  
 Ν' αργήσουν να με θάψουν  
 Να 'ρθουν φίλοι, συγγενείς  
 Παιδιά για να με κλάψουν

Σε μια εποχή που ο ξενιτεμένος δεν μπορούσε να ούτε επικοινωνήσει τακτικά με την οικογένειά του, ούτε να την επισκεφθεί, η ξενιτιά ήταν ένα είδος θανάτου ένας “ζωντανός χωρισμός” όπως αναφέρουν οι αφηγήτριες. Γι’ αυτό και στη διεκτραγώδηση του ξενιτεμένου το δημοτικό, λαϊκό τραγούδι ενδύεται με πόνο και εκφράζει όλη τη δυστυχία και το ανάθεμα του λαού για τον χαμό στα μαύρα ξένα που προσιδιάζει στο θάνατο και τη μαύρη ξένη γη (Danforth 1982, Genper 2016). Ο τρόπος με τον οποίο ο ελληνικό λαός κατανοεί το τραύμα και στην καθημερινή ζωή είναι ιστορικά, εθνογραφικά και ανθρωπολογικά καταγεγραμμένος. Η ξενιτιά για τον Έλληνα γίνεται αντιληπτή ως μια εσωτερική, βαθιά, ανοιχτή αιμορραγούσα πληγή που ταξιδεύει μέσα στο χρόνο από μνήμη σε μνήμη, από λόγο σε λόγο, μετασηματίζεται σε συλλογική μνήμη, θρηνητικό τραγούδι, αναπαράσταση και τελετουργία (Σερεμετάκη 2018, Τσιμπιρίδου 2023).

Δεύτερη αφηγήτρια αναφέρει ότι “γενικότερα στην περιοχή μας [διευκρινίζει εννοεί το ίδιο το χωριό – της Συκιάς - αλλά και τα γύρω ντόπια χωριά, της Νικήτης, του Μεταγχιτσίου, του Αγίου Νικολάου – πλην του Μαρμαρά όπως μας λέει γιατί εκεί οι πρόσφυγες λέγανε μοιρολόγια], δεν απαντάται εκτεταμένα η παράδοση του μοιρολογήματος με μόνη εξαίρεση στο θάνατο νιου ή νιας”. Σ’ αυτή την περίπτωση ο/η νεκρός/ή σύμφωνα με το έθιμο ντύνεται

<sup>57</sup> Η λέξη προέρχεται από το τη λέξη «γίομα» που σημαίνει σύμφωνα με το *Ερμηνευτικό Λεξικό του Χαλκιδικιώτικου Ιδιώματος* του Στέργιου Βαγγλή, «μεσημέρι/γεύμα» (Βαγγλής 2020:41). Στο συγκεκριμένο στίχο ρωτάται ο ουρανός τι μεσημεριανό φαγητό προσφέρει στα παιδιά του (τα αστέρια) κι εκφράζεται το παράπονο της μάνας προς εκείνον γιατί της στέρησε εκείνης αυτό το δικαίωμα.

με νυφικό ή γαμπριάτικο κοστούμι<sup>58</sup> και ιδέα του θανάτου υποβάλλεται ως γαμήλια τελετή με γαμπρό τον Άδη<sup>59</sup>, στην περίπτωση της κοπέλας, ή με νύφη τη (γαμική κόρη) γη, στην περίπτωση του αγοριού<sup>60</sup>. Στην ιδιόρρυθμη αυτή μεταφορική τελετουργία που επενδύεται με τα τραγούδια που (υπό “κανονικές” συνθήκες), θα συνόδευαν μια χαρμόσυνη γαμήλια τελετή, εγγράφεται και η αντιφατική σχέση διαφοράς/ομοιότητας και η «ενθυλάκωση του παράδοξου»: όπως ο θάνατος έτσι και ο γάμος περιλαμβάνουν χωρισμό και αποχώρηση. Η μεταφορική δε προβολή του θανάτου ως γάμος, δύναται να φέρει έστω και ουτοπικά<sup>61</sup> το θάνατο πιο κοντά στη ζωή αντλώντας από την γαμήλια οικειότητα. Όπως άλλωστε έχουν επισημάνει πολλοί μελετητές (μεταξύ των οποίων οι van Genneper και Hertz), ένα από τα πιο εντυπωσιακά χαρακτηριστικά γνωρίσματα των νεκρικών θρήνων της ελληνικής λαϊκής παράδοσης είναι η στενή τους ομοιότητα με τα τραγούδια του γάμου. Συχνά μάλιστα η ταξινόμησή τους στην κατηγορία των μοιρολογιών ή των νυφιάτικων τραγουδιών εξαρτάται αποκλειστικά από τον τρόπο, το ύφος, τη μελωδία που αυτά τραγουδιούνται (Danforth 1982, Ψυχογιού 2008).

Η αναλογική αυτή σχέση μεταξύ των γαμήλιων τραγουδιών και των νεκρικών θρήνων ουσιαστικά δεν είναι παρά μια πτυχή μιας ευρύτερης αντιστοιχίας ανάμεσα στις επικήδειες και τις γαμήλιες τελετουργίες που συναντούμε τόσο στην εγχώρια, ελληνική παράδοση όσο και στην ευρύτερη περιοχή των Βαλκανίων (Robben 2006, Σερεμετάκη 2017). Χαρακτηριστικό δίστιχο του γάμου που βρίσκει πεδίο έκφρασης στην τελετουργία του θανάτου είναι το: «Σήμερα άσπρος ουρανός, σήμερα άσπρη μέρα, σήμερα στεφανώνεται αϊτός κι περιστέρα» όπου το άσπρο χρώμα του ουρανού και της ημέρας αντικαθίσταται με το μαύρο χρώμα που συμβολικά συνδέεται με το πένθος αλλά και τον γνωστό θρησκευτικό θρήνο της Μεγάλης Παρασκευής που στο χωριό της Νικήτης τραγουδιέται με την τοπική προφορά: «Σήμερα μαύρος ουρανός, σήμερα μαύρη μέρα, σήμερα όλοι θλίβουντι κι τα βουνά λιπούντι...» (Κρικελίκος 1990, σ.125).

Στις περιοχές όπου μετοίκισαν οι πρόσφυγες τα μοιρολόγια ήταν πιο συνηθισμένα “με τα χρόνια όμως κι αυτά ξεχάστηκαν” λέει μια πληροφορήτρια από την περιοχή της Νέας Προποντίδας. Στη φθορά του χρόνου φαίνεται ότι αντιστάθηκε το [«Όσο ‘ναι μάκρος του](#)

---

<sup>58</sup> Το ντύσιμο των ηλικιακά νέων και ανύπαντρων νεκρών με τα τελετουργικά γαμικά ρούχα, συνιστά μεν κοινή πρακτική σε ολόκληρο τον νομό Χαλκιδική όπως έχει προαναφερθεί, αλλά όπως έχουν καταδείξει και οι σχετικές ανθρωπολογικές μελέτες απαντάται ευρύτερα στον ελλαδικό χώρο (Danfort 1982, Ψυχογιού 2008).

<sup>59</sup> Πρόκειται για ένα έθιμο που οι ρίζες του χάνονται πολύ βαθιά στον χρόνο και συχνά συνδυάζεται με το θέμα της βίαιης αρπαγής, της κόρης της Δήμητρας (που συμβολίζει κάθε νέα κοπέλα), από τον Άδη. Εδώ η ιδέα της ζωής συμβολίζεται με τη μορφή ενός φυτού ή λουλουδιού και ο θάνατος με τον πρόωρο και άδικο μαρασμό του όταν μάλιστα αυτό βρίσκεται στην ολόκληρη φάση του (Alexiou 2008).

<sup>60</sup> Εδώ οι συμβολισμοί φέρνουν πάλι στη συζήτηση της γαμικής κόρης γη της Ελένης Ψυχογιού.

<sup>61</sup> Η μεταφορική διαμεσολάβηση του γάμου στο δράμα του θανάτου είναι κυριολεκτικά αδύνατη αφού τίποτα δεν μπορεί να αναστείλει το τετελεσμένο της πορείας του θανάτου (Danforth 1982)

γιαλού». Το προσφιλές αυτό μοιρολόι των Μικρασιατών προσφύγων, ιδιαίτερα εκείνων που μετοίκησαν στο χωριό των Ν. Ρόδων<sup>62</sup> το οποίο σύμφωνα με την έρευνα που διεξήχθη στο πλαίσιο της παρούσης εργασίας, έγινε ευρέως γνωστό από την Δόμνα Σαμίου<sup>63</sup>. Πρόκειται για ένα θλιμμένο τραγούδι που αναφέρεται στο φόνο μιας κοπέλας από τα αδέρφια της για λόγους τιμής και που τραγουδιέται μέχρι και τις μέρες μας, όπως λέει η αφηγήτρια από την περιοχή<sup>64</sup>. Επίσης, η Παρασκευά-Κράνη Δέσποινα συγγράφοντας (και εκδίδοντας το 2008) ένα νοσταλγικό οδοιπορικό *στο χρόνο και στην ιστορία*, σύμφωνα με την ίδια, για την περιοχή της Ν. Τρίγλιας, αναφέρει ότι οι γέροντες Βελετλεριώτες<sup>65</sup> (κατ' εξαίρεση, καθώς το μοιρολόι φαίνεται να συνιστά μια “γυναικεία υπόθεση”), συνήθιζαν να θρηνούν τον νεκρό με τούρκικα μοιρολόγια της χαμένης πατρίδας όπως μαρτυρούν οι ακόλουθοι στίχοι: «Μεζαρμίγ κιζλάρ γκασούνταρ ολσούν. Εντραφού, λαλέ, ζουμπίλ, μπαλοσούν. Μεζαρμιγιολουστιναγκασούν, γκελάνγκετζάν, κιμλάρολτού, ντεσινάρ». Η μετάφραση δε, που μας παραδίδει η συγγραφέας γι' αυτό το τούρκικο μοιρολόι είναι: «Το μνήμα μου τα κορίτσια να σκάψουν, στενό να γίνει. Γύρω παπαρούνες, ζουμπούλια, μέλι να υπάρχει. Το μνήμα πάνω στο δρόμο να σκάψουν. Κι όποιος περνάει, ποιος πέθανε να λέει» (Παρασκευά-Κράνη 2008, σ.255).

Κάποια μοιρολόγια φαίνεται να υπήρχαν στο παρελθόν και στην ευρύτερη περιοχή των Ζερβοχωριών. Σύμφωνα με τις αφηγήτριες αλλά και τη μελέτη που πραγματοποίησε η Νομαρχιακή Επιτροπή Λαϊκής Επιμόρφωσης Χαλκιδικής (Ν.Ε.Λ.Ε.)<sup>66</sup> το 2006 «Ζερβοχώρια, ζωντανή λαϊκή παράδοση...» με τη φράση «κατάμαυρο η καμπάνα μας τον βάφει τον αγέρα» οι Ζερβοχωρίτες υποδέχονταν από τα παμπάλαια χρόνια το μαντάτο του θανάτου. Όπως περιγράφεται από άγνωστο/η αφηγητή/τρια «υπήρχαν [στην περιοχή] και μερικές μοιρολογίστρες που έπλεκαν στίχους με πολύ ευκολία με τους οποίους εξιστορούσαν τα προτερήματα, τις δεξιότητες, τις ικανότητες αλλά και τις πίκρες και τις χαρές του νεκρού». Εάν βέβαια ο νεκρός ήταν παλικάρι ή κοπέλα (ανύπαντρ@) το βράδυ δίπλα στο νεκροκρέβατο

---

<sup>62</sup> Τα Ν. Ρόδα γνωστά και από την ιστορία της «Διώρυγας του Ξέρξη», είναι ένα από τα μεγαλύτερα προσφυγικά χωριά στη Βόρεια Χαλκιδική.

<sup>63</sup> Η Δόμνα Σαμίου συνάντησε και ηχογράφησε την πρόσφυγα [Σουλτάνα Μπόγγη](#) στο χωριό Ν. Ρόδα το 1984.

<sup>64</sup> Ενημερώθηκα για την ύπαρξη του συγκεκριμένου μοιρολογιού και την ιστορία της ηχογράφησής του, κατά την διαδικασία της επιτόπιας έρευνας και μελέτης των ταφικών εθίμων της περιοχής και στο πλαίσιο της συνέντευξης που μου παραχώρησε η αφηγήτριά μου κα Ειρήνη Γιώργου, την οποία νιώθω την ανάγκη να τουλάχιστον να ευχαριστήσω και να αναφέρω επώνυμα για τις πολύτιμες πληροφορίες και την καθοδήγησή της (η επώνυμη αναφορά γίνεται με τη συγκατάθεση της κας Γιώργου).

<sup>65</sup> Πρόσφυγες με καταγωγή από το Βελετλέρ της Μ. Ασίας, ένα μικρό ελληνικό χωριό που το 1922 αριθμούσε 150 με 160 ελληνικές οικογένειες με ορθόδοξο θρήσκευμα και γλώσσα τουρκική (Παρασκευά-Κράνη, 2008)

<sup>66</sup> Οι Ν.Ε.Λ.Ε. ιδρύθηκαν στις κατά τόπους Νομαρχιακές Αυτοδιοικήσεις ως αυτοτελείς δημόσιες υπηρεσίες με σκοπό την υλοποίηση προγραμμάτων επιμόρφωσης. Όταν διενεργήθηκε η αναφερόμενη μελέτη με τίτλο *Ενέργειες προώθησης προβολής του τοπικού προγράμματος του Νομού Χαλκιδικής* που χρηματοδοτήθηκε από την Κοινοτική Πρωτοβουλία LEADER PLUS και εκδόθηκε το 2006, Διευθυντής της Επιτροπής και υπεύθυνος για τη λειτουργία της ήταν ο Παύλος Καμπούρης. Τα στοιχεία αυτό προέρχονται από την προσωπική μου εμπειρία για τη λειτουργία και τις δράσεις της Επιτροπής, ως εργαζόμενη στη Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Χαλκιδικής και ως υπεύθυνη του Γραφείου Νομάρχη Χαλκιδικής (1997-2003 και 2007-2010).



μοιρολογούσαν με δημοτικά τραγούδια γάμου (όπως παρατηρείται σε όλη τη Χαλκιδική) σύμφωνα και με το ακόλουθο δίστιχο από το τραγούδι που τιτλοφορείται: *Με τ' άσπρα σ' είδα σήμερα.*

{ με τ' άσπρα σ' είδα σήμερα κι έπαψαν οι σφυγμοί μου.  
Θαρρούσα ήσαν άγγελος να πάρεις την ψυχή μου... }

Το συγκεκριμένο γαμικό τραγούδι λεγότανε στα Ζερβοχώρια της Χαλκιδικής από τους συγγενείς του γαμπρού την ημέρα του γάμου στην πομπή προς το σπίτι της νύφης ή γύρω από τη νεκρή στην περίπτωση κηδείας. Ο *Αποχαιρετισμός της νύφης* (ζωντανής ή νεκρής) είναι ένα δημοτικό τραγούδι που απαντάται με δυο εκδοχές στην περιοχή. Η πρώτη εκδοχή συμπεριλαμβάνεται στο βιβλίο της Ν.Ε.Λ.Ε. όπου αναφέρεται ως κοινό δημοτικό τραγούδι της περιοχής των Ζερβοχωρίων γενικότερα (Καμπούρης 2006) :

{ Σας αφήνω γεια. Αφήνω τη μανούλα μου τρία γυαλιά φαρμάκι.  
Σας αφήνω γεια. Το 'να να πίνει το πρωί, τ' άλλο το μεσημέρι.  
Σας αφήνω γεια. Το τρίτο το φαρμακερό, να το δειπνάει το βράδυ.  
Σας αφήνω γεια. Κάθε πρωί με δάκρυα, το βράδυ με τους πόνους.  
Σας αφήνω γεια. Μάνα μου γλυκιά, μάνα μου καημένη! }

Η δεύτερη εκδοχή είναι από αφηγητή από το Νεοχώρι<sup>67</sup> (γνωστό στο παρελθόν ως *Νοβοσέλο* σύμφωνα με τη σλαβική ονομασία ή *Γιενί Κιόι* κατά την τουρκοκρατία, που ανήκει στα γνωστά Μαντεμοχώρια της Χαλκιδικής):

{ Αφήνου γεια στου μαχαλά κι γεια στα παλικάρια,  
αφήνου κι στη μάνα μου τρια γυαλιά φαρμάκι.  
Το 'να να πίνει του προύι, τ' άλλου του μισημέρι,  
του τρίτου του φαρμακιρό να πιν' όταν κοιμάτι }

<sup>67</sup> Μολονότι η εργασία “υπόσχεται” μια γυναικεία αφήγηση δεν ήταν δυνατό να μην αξιοποιήσω το υλικό που μου το έδωσε την ημέρα του Πάσχα (του 2023) ο πεθερός μου Ιωάννης Μπρουτζάς από το Νεοχώρι Χαλκιδικής σε συζήτηση που αναπτύξαμε αναφορικά με την εργασία μου και ειδικότερα σχετικά με τα μοιρολόγια στη Χαλκιδική. Όπως δεν μπορώ να μην αναφέρω ότι στην ίδια συζήτηση, ο πατέρας μου Χριστόδουλος Πλασταράς μου τραγούδησε τους εν λόγω στίχους και μου ανέφερε πως στην περιοχή της Νικήτης, “το θλιμμένο αυτό τραγούδι” όπως ο ίδιος το χαρακτήρισε, “το λέγανε τα παλικάρια όταν έφευγαν για τον στρατό”. Να σημειώσω εδώ ότι ο πατέρας μου μιλά για τα τέλη της δεκαετίας του 1960, μια ιδιαίτερα ταραγμένη πολιτική περίοδο που η στρατιωτική θητεία είχε διάρκεια δύο έτη και η κατάταξη των υπόχρεων σε στράτευση, συνιστούσε μια μακρά κι επίπονη διαδικασία τόσο για τους ίδιους τους στρατεύσιμους νεαρούς, όσο και για τις οικογένειές τους.



Πριν περάσω στη συζήτηση του επόμενου θέματος, θα ήθελα να σταθώ και να επισημάνω αυτή την ιδιαίτερη επιτέλεση του θρήνου που αναδεικνύει τις αναλογίες των τελετουργιών του γάμου και του θανάτου στη Χαλκιδική και όχι μόνο. Ο πόνος του χωρισμού και της απώλειας που συνοδεύει τον αποχωρισμό της νέφης από τη μητέρα της και η υπαγωγή της πρώτης σε ένα νέο οικογενειακό καθεστώς στενά συνδεδεμένο με τον θεσμό της πατριαρχίας, συνιστά ένα τραύμα με θηλυκό πρόσημο που μετουσιώνεται σε μια θηλυκή αφήγηση. Πρόκειται για ένα είδος να πένθους, που συνομιλεί με το θάνατο, μια θλίψη που ενσωματώνεται στο δημοτικό γαμικό τραγούδι φωτίζοντας τον κοινό παρονομαστή των δυο τελετουργιών αλλά και τη σημασία της «ιστορίας των υπεξούσιων θηλυκών σωμάτων» που, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Φωτεινή Τσιμπιρίδου, διαχρονικά υφίστανται εγκλωβισμούς, τραύματα, κι απώλειες, επισήμως «μη αξιοβίωτες» (Genner 2016, Tsibiridou 2022, Τσιμπιρίδου 2003, σσ. 6-7).

## **B2.2: Το μαύρο ρούχο του θανάτου**

Σε μια βαθιά πατριαρχική χώρα, όπως είναι η Ελλάδα, - και δη στον χώρο της βορειοελλαδικής υπαίθρου<sup>68</sup>- η αντρική κυριαρχία γίνεται αντιληπτή ως αξίωμα κι αυτό εγγράφεται κι εντοπίζεται στο λαϊκό έθιμο, στη νομοθεσία, στην γλώσσα, στις τετριμμένες καθημερινές συνήθειες. Έτσι σχηματίζονται οι έξεις και γεννούνται οι παραδόσεις που αξιοποιεί, μετασχηματίζει και επιβάλλει ο ηγεμονικός λόγος είτε μέσω της βίας, της καταστολής και του εκούσιου εξαναγκασμού, είτε μέσω των στερεοτύπων, του κουτσομπολιού, των προκαταλήψεων, των πειραγμάτων. Αντίστοιχα τα σώματα γίνονται υλικά και συμβολικά, πεδίο εγγραφής των σχέσεων δύναμης και ηγεμονίας (του έθνους, του κράτους, της σκλαβιάς, της αποικιοκρατίας) και των αποκλεισμών και των περιφράξεων (της θρησκείας, της οικογένειας, της κουλτούρας) καθώς και φορείς συλλογικής μνήμης και τραυμάτων που κληρονομούνται και μεταβιβάζονται δογματικά και κυκλικά στο πλαίσιο μιας ιστορίας που με όρους πολιτικούς, κατασκευάζει υπεξούσιες/υποτελείς θηλυκότητες (Γκασούκα 2006, Tsibiridou 2022, Τσιμπιρίδου 2023).

Είναι γεγονός ότι όταν εξετάζεται ένα ομαδικό δρώμενο, όπως είναι η κηδεία και τα διαβατήρια έθιμα που τη συνοδεύουν, συχνά διαπιστώνεται η ανάγκη ελέγχου και διασφάλισης της ομαλότητάς του (του δρώμενου), σύμφωνα με το ισχύον σύστημα κοινωνικών αξιών. Το να συζητά βέβαια κανείς για το θάνατο, όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει η Νάντια

---

<sup>68</sup> Η διαφοροποίηση της αγροτικής υπαίθρου εντοπίζεται αφενός, στο πεδίο της αγροτικής καθημερινότητας/ενασχόλησης, αφετέρου, στο πλαίσιο άσκησης των θρησκευτικών καθηκόντων (Γκασούκα 2006).

Σερεμετάκη στο έργο της *Η Τελευταία λέξη*, στην πραγματικότητα σημαίνει «να μιλά για τη συγγένεια, την κληρονομία, γη γονιμότητα των γυναικών, την κοινωνική εξουσία των αντρών» (Σερεμετάκη 2017, σ.44, Tsibiridou, 2022). Μολονότι η λαογραφική έρευνα καταδεικνύει ότι αμφότερα τα δυο φύλα εκπροσωπούν την πολιτισμική και την οικονομικοκοινωνική οργάνωση, ο λαϊκός πολιτισμός φαίνεται ότι έχει διαρθρωθεί γύρω από τον αξιακό άξονα που πρεσβεύει ο κυρίαρχος ηγεμονικός λόγος βασικό ιδίωμα του οποίου, σε ιδεολογικό επίπεδο συνιστά «τόσο η θέσπιση του έμφυλου ορίου, όσο και ένα μεγάλο μέρος του προφορικού του λόγου (όπου «και στις δυο κουλτούρες το “θηλυκό” ενσαρκώνει παλαιότερες, άγνωστες, περιθωριοποιημένες και διαταράσσουσες ιστορικές παρουσίες και ετερότητες (alterities)...» (Γκασούκα 2006, σ.152). Βέβαια στο λαϊκό πολιτισμό, σε αντιδιαστολή με τον λόγιο (τον ανώτερο, όπως συνηθίζεται να χαρακτηρίζεται από τον ηγεμονικό λόγο, πολιτισμό, της σκέψης της προόδου και της δημιουργίας), τα γυναικεία υποκειμένα παραμένουν ορατά διατηρώντας μάλιστα μια συνεχή επικοινωνία και συνδιαλλαγή με φύση, τη «Μαυρηγή» της Ελένης Ψυχογιού (Γκασούκα 2006, Ψυχογιού 2008).

Όπως η εθνογραφική έρευνα έχει καταδείξει, αλλά γίνεται αντιληπτό και μέσα από την παρατήρηση των καθημερινών δρώμενων του θανάτου, οι γυναίκες είναι εκείνες που αναλαμβάνουν σχεδόν εξολοκλήρου την επιτέλεση των τελετουργιών σε όλες τις δραματικές φάσεις του θανάτου. Επιφορτισμένες με τη φροντίδα του νεκρού (για λογαριασμό των πενθούντων), από το στάδιο της προετοιμασίας μέχρι τη θρησκευτική διαχείριση των επιμημόσυνων συμβολικών συμβάντων (την παρασκευή και διάθεση των νεκρικών τροφών, τη φροντίδα του τάφου, την ανακομιδή των οστών αλλά και τη διαχείριση του πένθους και του θρήνου), οι γυναίκες στα επιθανάτια δρώμενα παρεμβαίνουν στο μεταφυσικό, τροφοδοτώντας παράλληλα τη διατήρηση του συλλογικού εθμικού (Ψυχογιού 2008). Κι όπως αναφέρει ο Turner, φαίνεται να υπάρχει μια θεατρική δυναμική στην κοινωνική ζωή ώστε όταν τα άτομα επιτελούν ρόλους νοσηματοδοτούν αφηρημένες, στερεότυπες κοινωνικές προσδοκίες και ενεργοποιούν πολιτισμικές διεργασίες αναδεικνύοντας τη δυναμική σχέση μεταξύ κοινωνικού δράματος και των διάφορων εκφραστικών πολιτισμικών ειδών (Turner, 2015).

Οι απαιτήσεις του πένθους είναι βέβαια άμεσα συνυφασμένες με το βαθμό συγγένειας και ταξινομούνται σύμφωνα με τις κοινωνικές δομές και τον τρόπο που κάθε πολιτισμός υπολογίζει τη συγγένεια αυτή. Στη Χαλκιδική το πένθος που σηματοδοτείται με τη θηλυκή “μαυροφορία”, τοποθετεί τις γυναίκες σε μια ιερή - μιανή κατάσταση που επιβάλλει και τον αντίστοιχο τρόπο ζωής. Η κοινωνική ζωή αναστέλλεται και “φαίνεται ίσως και λογικό” οι στενότεροι συγγενείς να παραμένουν περισσότερο χρόνο σ’ αυτόν τον ιδιαίτερο, μεταβατικό κόσμο (Genner 2016, Danforth 1982). Ωστόσο στη Συκιά, όπως μαρτυρά η κα Αντωνία (χήρα

η ίδια), οι χήρες επιβάλλεται να φορούν μαύρο μαντήλι<sup>69</sup> και να τηρούν το πένθος σε όλη τη διάρκεια της ζωής τους, ενώ αντίστοιχα οι χήροι είθισται σύντομα να ξαναπαντρεύονται “προκειμένου να αναπληρώσουν το κενό...”, όπως η ίδια συμπληρώνει. Εντούτοις, η εθιμική, θα λέγαμε, αυτή συνήθεια, δηλαδή η σύντομη επιστροφή του χήρου στον έγγαμο βίο, που συνηθιζόταν και σε χωριά της Βόρειας Χαλκιδικής, πλέον φαίνεται ότι έχει εκλείψει. Αφηγήτρια λέει: “Από τη στιγμή του θανάτου όλες οι γυναίκες συγγενείς φορούσαν μαύρα ρούχα. Οι σύζυγοι και οι μητέρες φορούσαν επιπλέον μαύρο μαντήλι. Οι χήρες μάλιστα επιβάλλονταν να φορούν μαύρα σε όλη τους τη ζωή, ακόμη και το καλοκαίρι [όταν ήταν ιδιαίτερα υψηλή η θερμοκρασία] και ήταν υποχρεωμένες να διατηρούν το μαντήλι και τις μαύρες κάλτσες”. Προσωπικά θυμάμαι τη γιαγιά Αικατερίνη, μητέρα της μητέρας μου που μολονότι έμεινε νωρίς χήρα, δεν έβγαλε ποτέ τα μαύρα ρούχα ούτε αποχωρίστηκε το μαύρο της μαντήλι (εικόνα 21).

Εντούτοις η κα Μαρία από τη Νικήτη, μια βαθιά θρησκευόμενη γυναίκα, λέει ότι τα “μαύρα τα φοράμε προς τιμήν του νεκρού, όμως δεν είναι υποχρεωτικά...”. Η ίδια τα φοράει τα τελευταία χρόνια γιατί “νιώθει στεναχώρια” καθώς έχασε “απανωτά” την αδερφή της, τον αδερφό της και πρόσφατα τον ανιψιό της. Όπως μαρτυρά και η κα Χρυσή, αφηγήτρια από τον Πολύγυρο που λέει ότι παρότι πέρασαν είκοσι χρόνια από τότε που έφυγε από τη ζωή η κόρη της “δεν θέλει ούτε μπορεί να βγάλει τα μαύρα”. Για την κα Χρυσή και για την κα Μαρία όπως και για άλλες αφηγήτριες, τα μαύρα ρούχα είναι οι υλικοί συμβολισμοί μιας αέναης θρηνητικής τελετουργίας που σταμάτησε το χρόνο και (συνειδητά ή ασυνειδητά) εγκλώβισε τα άτομα στη *μεταιχμιακή φάση* της επιθανάτιας τελετουργίας του Genep (Genep 2016).

Εδώ η βιαιότητα του γεγονότος του θανάτου που έτσι κι αλλιώς υπερβαίνει νοητικά και διαταράσσει την υπάρχουσα τάξη των πραγμάτων, κυριολεκτικά συγκροτεί μια κατάσταση διαρκούς πένθους και ακραίας αταξίας. Τα πενθούντα υποκείμενα υλοποιούν και σωματοποιούν τον βαθύ πόνο της απώλειας μέσω της ορατότητας του μαύρου ρούχου που στην πραγματικότητα εγκολπώνει τον ίδιο τον θάνατο, οπτικοποιεί την επιτέλεση ενός καθημερινού μόνιμου βουβού θρήνου ενώ παράλληλα, ελλοχεύει μια βαθμιαία κλιμακούμενη (φαινομενικά σχεδόν αναπόφευκτη), κοινωνική ρήξη: τα χρόνια πενθούντα θηλυκά υποκείμενα (και αφηγήτριές μου), τείνουν να απέχουν από κάθε κοινωνική εκδήλωση που δύναται να υποδηλώσει χαρά ακόμη κι αν πρόκειται για θρησκευτικά γεγονότα, όπως για παράδειγμα είναι ο γάμος ή η βάπτιση.

---

<sup>69</sup> Οι κόρες καφέ και οι νύφες λευκού χρώματος μαντήλι.

Από την άλλη, η κα Αντωνία διατηρεί τα μαύρα εικοσιένα χρόνια μετά την απώλεια του συζύγου της ανταποκρινόμενη σε ένα είδος κοινωνικού στάτους που προβάλλει πάνω της η κοινωνία, αλλά και απαιτεί “ως ηθική αξίωση” (όπως η ίδια μαρτυρά) η κόρης της: “Φοράω τα μαύρα και το μαντήλι πλέον όχι για μένα ή για τον άντρα μου – εκείνον τον τίμησα – αλλά γιατί το θέλει ο κόσμος και κυρίως η κόρη μου”. Η ίδια η κόρης της αναφέρει ότι αδυνατεί να αποδεχθεί άλλο χρώμα πάνω στη μητέρα της ή άλλου είδους εικόνα ή στάση ζωής (πέραν της θέσης της ως πενθούσα χήρα) ως ένδειξη τιμής προς τον νεκρό πατέρα της στη μικρή κοινωνία όπου ζούνε. Η κα Ελένη, αφηγήτρια από την Κασσάνδρα, επιβεβαιώνει ότι φόρεσε ένα χρόνο τα μαύρα μετά τον θάνατο του πεθερού της για “τον κόσμο, τις κουινιάδες και τον άντρα της” όπως και η κα Νίτσα (που σήμερα διανύει τη δεκαετία των εξήντα) από χωριό της Νότιας Χαλκιδικής, που διηγείται: “όταν παντρεύτηκα ήμουν σχεδόν δεκαεπτά ετών και πήγα να ζήσω στο ίδιο σπίτι – ξεχωριστά διαμερίσματα – με τα πεθερικά μου. Λίγο αργότερα ο πεθερός μου πέθανε και η πεθερά μου με ανάγκασε να φορέσω για τρία χρόνια όχι μόνο μαύρα ρούχα, αλλά και μαύρο μαντήλι – παρότι ήμουν νιόπαντρη και στο χωριό της καταγωγής μου αυτό ήταν ανεπίτρεπτο!”. Να σημειώσουμε εδώ ότι κα Νίτσα κατάγεται από άλλο, πιο μεγάλο χωριό της Χαλκιδικής όπου είθισται τα νιόπαντρα κορίτσια να μην φορούν μαύρα μαντήλια στο πένθος.

Ο βιογραφικός λόγος αυτών και πολλών ακόμη γυναικών, αποκαλύπτει τις πτυχές μιας επιτέλεσης που σύμφωνα με τον Turner «μπορεί να είναι η πεμπτουσία της ειλικρίνειας – αφιέρωση του εαυτού σε μια πορεία δράσης με ηθικά κίνητρα, για την πραγμάτωση ίσως μιας «προσωπικής αλήθειας» - είτε η πεμπτουσία της προσποίησης...» (Turner 2015, IV σ.14). Ως εκ τούτου επιλέγοντας τα θηλυκά υποκειμένα τη συγκεκριμένη εικόνα/εμφάνιση, θα μπορούσαμε να πούμε ότι επιτελούν έναν τελετουργικό ρόλο ένα είδος «performance» (Turner 2015, σ.31) συμβατό με τα κανονιστικά πρότυπα, ανταποκρινόμενες στην ανάγκη να ελέγξουν την εικόνα τους αλλά και τις αντιδράσεις των ατόμων (της οικογένειας ή της ευρύτερης κοινωνίας) που τον περιμένουν ή τον απαιτούν (Turner 2015).

Στο πλαίσιο που αυτή η σχέση των γυναικών με τις διαβατήριες τελετουργίες του θανάτου συνδιαλέγεται με το κοινωνικό, το ιδεολογικό και το αξιακό σύστημα της παραδοσιακής ελληνικής κοινωνίας, η όποια γυναικεία παρέκκλιση των άγραφων νόμων που διέπουν το τελετουργικό του θανάτου, δύναται να επιφέρει την αντίστοιχη κοινωνική υποτίμηση του υποκειμένου. Γι' αυτό και η ενσώματη συμμετοχή των γυναικών στις επιθανάτιες και στις μεταθανάτιες τελετουργίες μπορεί να ειδωθεί απλώς ως ένας ρόλος που αποδίδεται με τους αντίστοιχους όρους που διέπουν τη σκηνική παρουσίαση μιας παράστασης ή ως μια (παραστασιακή) επιτέλεση της καθημερινής ζωής, μέσω της οποίας τα θηλυκά υποκειμένα απελευθερώνουν κρυμμένα νοήματα (Ψυχογιού 2008, Turner 2015).

Προφανώς κατά την επιτέλεση των ρόλων τους (είτε σαν μαυροφορεμένες πενθούσες, είτε σαν παρασκευάστριες νεκρώσιμων τροφών, είτε σαν συμμετοχικά μέλη στη διεκπεραίωση των επιμνημόσυνων τελετουργιών, είτε σαν μοιρολογίστρες), οι γυναίκες των παραδοσιακών αλλά και των σημερινών κοινωνιών της ελληνικής υπαίθρου, φροντίζουν να ανταποκρίνονται στα κανονιστικά πρότυπα του ίδιου του πολιτισμού που τελετουργικά εκπροσωπούν και κοινωνικά κρίνονται. Όπως αναφέρει κι ο Turner, στις καθημερινές τους συναναστροφές τα δρώντα υποκείμενα επιτελούν ρόλους εναρμονισμένους με τα ισχύοντα κανονιστικά πρότυπα. Έτσι στην αγροτική κοινότητα, που αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης για τον εν λόγω συγγραφέα, το σκηνικό, η εμφάνιση και ο τρόπος, ως δομικά συστατικά μιας κοινωνικής όψης ενός συγκεκριμένου ρόλου που καλείται να επιτελέσει ένα υποκείμενο, όπως συνιστά και το πένθος, κατά κανόνα ακολουθούν καθιερωμένα πρότυπα τα οποία υπακούν σε δεδομένες κοινωνικές προσδοκίες (Γκασούκα 2006, Turner 2015).

Εντούτοις, ένα μέρος των πληροφορητριών, ιδιαίτερα οι ηλικιακά μεγαλύτερες γυναίκες εξέφρασε δυσαρέσκεια για “τις νέες μόδες” (εννοώντας τις τελετές εκτός σπιτιού, τα κόλλυβα από τα ζαχαροπλαστεία ακόμη και για την περιποίηση και τη προετοιμασία των νεκρών από τα γραφεία τελετών), με το επιχείρημα ότι “η ψυχή θέλει προσωπικό κόπο και φροντίδα από τους οικείους της”. Υπό αυτό το πρίσμα, είναι σαφές ότι η ενσώματη γυναικεία συμμετοχή στο θάνατο καθοδηγείται και από εσωτερικευμένα ηθικά πρότυπα, που τα θηλυκά υποκείμενα άλλοτε πιστεύουν και άλλοτε όχι, πρότυπα που συμβάλλουν όμως στη διατήρηση και αναπαραγωγή του σκηνικού που συνθέτει ακόμη και σήμερα, τις νεκρικές παραστάσεις (Γκασούκα 2006, Turner 2015).

## ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

### Η γιαγιά μου η σαβανώστρα.

Ολοκληρώνοντας τη συγγραφή της εργασίας, αντί epilόγου θα ήθελα να σταθώ σύντομα σε μια άλλη ιστορία που εμπλέκεται στενά με την δική μου βιογραφία και την σχέση μου με τις νεκρώσιμες τελετουργίες. Μια ιστορία εντούτοις, που παράλληλα φέρει τοπικά ιδιώματα πατριαρχίας των οποίων η ανάγνωση επιτρέπει να αναγνωρίσουμε τους τρόπους με τους οποίους τα θηλυκά υποκείμενα δρουν, αντιδρούν συμμορφώνονται ή επαναστατούν και εν τέλει κατασκευάζονται επιτελεστικά μέσα από την καθημερινή δράση και τις σχέσεις εξουσίας που την υπαγορεύουν ή την επιβάλλουν. Η επιλογή του εγχειρήματος δεν είναι πρωτότυπη. Αντίθετα εμπνέεται πλήρως από το «εθνο-τοπο-βιο-γραφικό» πόνημα [το μοιρολόι της Ευθαλίας](#) της Φωτεινής Τσιμπιρίδου (Τσιμπιρίδου, 2023) που ξεδιπλώνει την ιστορία της γιαγιάς Ευθαλίας. Την ιστορία ενός θηλυκού υπεξούσιου και συνάμα σοφού υποκειμένου, που η ζωή του περιείχε την επιτομή «ενός παλίμψηστου ζωής/τόπου/σώματος» που όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η γνωστή ανθρωπολόγος. Μιας ιστορίας που δομήθηκε μέσα από τις αλληπάλληλες τραυματικές εμπειρίες που γεννά η προσφυγιά και η προσφυγοποίηση (Τσιμπιρίδου, 2023, σ. 6).

Διαβάζοντας το κείμενο για τη γιαγιά Ευθαλία, αυθόρμητα, χειμαρρώδη, μου πλημμύρισαν το νου οι μνήμες και οι μυρωδιές της δικιάς μου γιαγιάς, της αγαπημένης γιαγιάς Καλούδας που έφερε τόσο κοινά στοιχεία με τη γιαγιά Ευθαλία. Της γιαγιάς Καλούδας μιας γυναίκας του προηγούμενου αιώνα που με τον τρόπο της με έφερε ποικιλοτρόπως κοντά στην τελετουργία του πένθους (αιτία κι αφορμή για να εγγραφώ στο εθνογραφικό πεδίο) και που θα μπορούσε να συνιστά ένα ακόμη παράδειγμα μελέτης της ζωής ενός υπεξούσιου υποκειμένου. Η Καλούδα που γεννήθηκε στη Νικήτη το 1908, ως πρωτότοκο παιδί και μάλιστα θηλυκό, αναγκάστηκε να εγκαταλείψει το σχολείο πριν ακόμη συμπληρώσει τα δέκα της χρόνια (μολονότι καθ' ομολογία του διδασκάλου της ήταν εξαιρετικά έξυπνη και καλή μαθήτρια), καθώς ο πατέρας της έκρινε ότι τα γράμματα η κόρη του δεν τα χρειαζόταν πλέον αφού ήταν ήδη αρκετά μεγάλη για να μάθει το νοικοκυριό ώστε (ως θηλυκό υποκείμενο), να μπορέσει να εκτελέσει το κοινωνικό της χρέος της, ως κόρη και αργότερα ως σύζυγος, ως μητέρα και τροφός.

Στο ίδιο πλαίσιο που υπαγόρευαν τα πατριαρχικά ήθη της εποχής, ο πατέρας της επέλεξε και τον σύζυγο της Καλούδας με τον οποίο εκείνη απέκτησε έξι παιδιά (εικόνα 22). Τον πρωτότοκό της ωστόσο τον έχασε λίγο μετά τα δύο του χρόνια και χρόνια αργότερα, λόγω της οικονομικο-κοινωνικής και πολιτικής ελληνικής πραγματικότητας και της άθλιας κι ανέλπιδης



οικονομικής κατάστασης της οικογένειά της η Καλούδα, αναγκάστηκε να αποχαιρετήσει δυο ακόμη παιδιά της, που πήραν τον δρόμο για την ξενιτιά στη μακρινή Αυστραλία. Κι όπως έχει ήδη αναφερθεί κι έχει επισημάνει η ανθρωπολογική έρευνα, η ξενιτιά για την ελληνική κοινωνία του προηγούμενου αιώνα, συνιστά ένα βαθύ τραύμα που συμβολικά- μεταφορικά ισοδυναμεί με το θάνατο. (Σερεμετάκη 2018, Τσιμπιρίδου 2023).

Έτσι η γιαγιά Καλούδα έφτιαξε το δικό της μνήμα πάνω στο γείσο του τζακιού με τις φωτογραφίες των παιδιών που φύγανε (για πάντα) και το πάντα αναμμένο καντήλι, σε ένα δωμάτιο που πάντα μοσχοβολούσε ζεστό μελισσοκέρι<sup>70</sup>. Το εσωτερικευμένο βίωμα της απώλειας<sup>71</sup> ήταν που έφερε την γιαγιά Καλούδα γενικά και ειδικά, πολύ κοντά με τις ίδιες της επιθανάτιες τελετουργίες μετουσιώνοντας το πένθος σε φροντίδα των νεκρών και την ίδια σε επιδέξια σαβανώστρα. Για ολόκληρη σχεδόν την ζωή της, η Καλούδα εκτελούσε συστηματικά το επιθανάτιο έργο του σαβανώματος (που σήμερα αναλαμβάνουν τα γραφεία κηδειών) και πρωτοστατούσε στην εκταφή των νεκρών, ως ένα είδος μνημόσυνου για τις ψυχές που έφυγαν. Η ίδια είχε πολλές ιστορίες να πει για αμαρτωλούς με ολόλευκα οστά αλλά και για αθώες ψυχές που τα κορμιά τους δεν έλιωσαν. Δεν πίστευε όπως έλεγε, σε δεισιδαιμονίες, ούτε την φόβιζαν οι νεκρές ψυχές. Η ίδια έφυγε ήσυχα κι αθόρυβα από τη ζωή ένα *Ψυχοσάββατο* του Φλεβάρη τη μέρα που σύμφωνα με τη λαϊκή πεποίθηση “φεύγουν οι καλές ψυχές” όπως άλλωστε πρέσβευε και η ίδια. Άφησε πίσω της τη γλυκιά μυρωδιά του ζεστού κεριού αλλά και τις τόσες μνήμες που με ώθησαν να προσπαθήσω να γνωρίσω και να συνδέσω κομμάτια από τα ήθη, τα έθιμα και τους συμβολισμούς που συνθέτουν το μωσαϊκό των διαβατήριων τελετουργιών του θανάτου.

Εν κατακλείδι, ολοκληρώνοντας την παρούσα εργασία και συναρμολογώντας θραύσματα μνήμης, προσπάθησα εν συντομία να συνδέσω την εθνογραφία μιας ιδιωτικής ζωής με τραυματισμένα σύνορα και πάσχοντα, ενδεή θηλυκά υποκείμενα. Να αναφερθώ στο πόνο που προκαλεί η μετάβαση στην ξενιτιά και για τραύματα «μη αξιοβίωτου» θρήνου κι επιτελεστικής τελετουργίας, που όπως μας διδάσκει η ανθρωπολογία, δύναται να προκαλέσουν ρήγματα κι ασυμμετρίες και να εγκλωβίσουν τα υποκείμενα σε ένα διαρκές πένθος (Τσιμπιρίδου 2003, σσ. 6-7). Αντλώντας από τα βιώματα και τις αφηγήσεις των γυναικών επιχείρησα να επισημάνω και να τονίσω τις πολλαπλές μήτρες αναπαραγωγής ανδροκεντρικών κυρίαρχων αξιών που δημιουργούν οριοθετημένους ρόλους κι υπεξούσιες θηλυκότητες, που

---

<sup>70</sup> Η γιαγιά έφτιαχνε πάντα μόνη της μέσα στη μικρή της κάμαρα, λαμπάδες, κεριά και κλικάρια πλάθοντας φέτες του ζεστού κεριού γύρω από το λευκό φυτίλι για να έχει πάντα άφθονα κεριά να καίνε για τη μνήμη των δικών της ανθρώπων.

<sup>71</sup> Ως παιδί είχε βιώσει το χαμό της αδερφής της και ως έφηβη το θάνατο της μητέρας της που έφυγε από τη ζωή σε νεαρή ηλικία.



στο πέρασμα της ιστορίας, βιώνουν αλληπάλληλες εμπειρίες αποκλεισμών, περιφράξεων, αποκλεισμών.

Αποκλεισμών ευδιάκριτων και στη ανάγνωση κάθε εθνικής γραμμικής ιστορικής αφήγησης που εμμένει εμφατικά κι επιλεκτικά σε μάχες ή διπλωματικές ιστορίες. Ευδιάκριτων (αποκλεισμών) επίσης και σε κάθε λόγια δημιουργία του λαϊκού πολιτισμού που διαμορφώνεται και θεσπίζεται από τον ορατό, κυρίαρχο ανδρικό λόγο, εγκλωβίζει τα θηλυκά υποκείμενα στον λεγόμενο χώρο του ιδιωτικού κι αδυνατεί να ανιχνεύσει, να εκτιμήσει και να εγγράψει τη δυναμική της εμπρόθετης γυναικείας δράσης, της παραστασιακής και της αναπαραστατικής επιτέλεσης (Γκασούκα 2006, Τσιμπιρίδου 2023). Επιβεβαιώνοντας έτσι για μια ακόμη φορά, το ανθρωπολογικό αξίωμα ότι τα υποκείμενα, τα φύλα, τα σώματα κατασκευάζονται επιτελεστικά μέσα από τα ηγεμονικά συστήματα σχέσεων και αξιών που επιβάλλονται ή κυριαρχούν στις κοινωνικές δομές ως τρόποι ελέγχου και ανιχνεύονται σε κάθε είδους κοινωνικοπολιτική, πολιτιστική ή πολιτισμική έκφανση της καθημερινής ζωής του ατόμου: από το λαϊκό έθιμο, την τελετουργία και την παράδοση, μέχρι τη θρησκεία, την γλώσσα και τον ίδιο το νόμο. (Turner 2015, Τσιμπιρίδου 2022).

Παράρτημα φωτογραφιών<sup>72</sup>:

Εικόνα 1: Η Χαλκιδική<sup>73</sup>.



Εικόνα 2: Παλιός χάρτης του Νομού Χαλκιδικής<sup>74</sup>.



<sup>72</sup> Εικόνα εξώφυλλου η γιαγιά Αικατερίνη, φωτογραφία οικογενειακού αρχείου: Επεξεργασία Μ.Πλασταρά.

<sup>73</sup> Ο χάρτης της Χαλκιδικής: Αρχείο Τουριστικού Οργανισμού Χαλκιδικής.

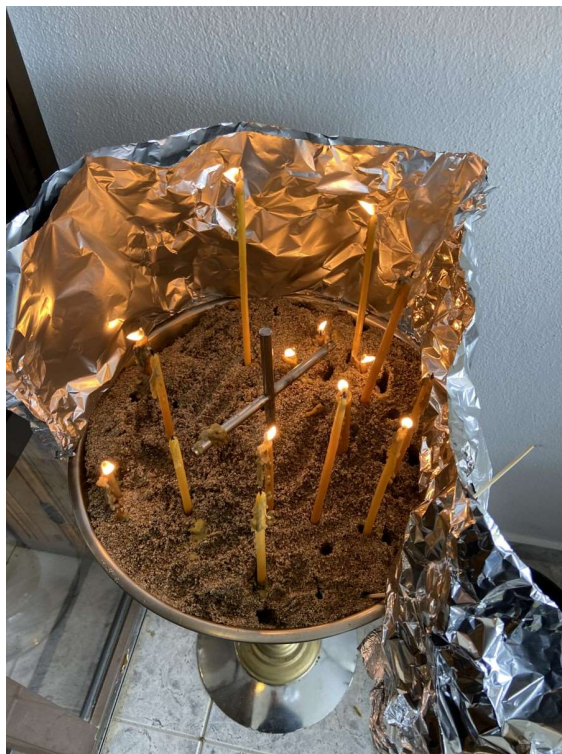
<sup>74</sup> Φωτογραφία αρχείου Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Χαλκιδικής (νυν Π.Ε.Χ.).



**Εικόνα 3:** Κλικάρι<sup>75</sup>.



**Εικόνα 4:** Μανουάλι στην είσοδο σπιτιού<sup>76</sup>.



**Εικόνα 5:** Μαύρες, σοκολατένιες ελιές<sup>77</sup>.



**Εικόνα 6:** Γυναίκες της Αρναίας μοιράζουν σε κηδεία ψωμί και κατσίκισιο τυρί<sup>78</sup>.



<sup>75</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά.

<sup>76</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά

<sup>77</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά

<sup>78</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά



**Εικόνα 7:** Φρυγανιά και κόκκινο κρασί στην Ιερισσό<sup>79</sup>.



**Εικόνα 8:** Μνημόσυνο<sup>80</sup>.



**Εικόνα 9:** Στιγμιότυπο μνημόσυνου σε νεκροταφείο – γύρω από το μνήμα<sup>81</sup>.



**Εικόνα 10:** Κόλλυβα (με επικάλυψη ζάχαρης), περιμένοντας τον ιερέα για την τέλεση του μνημόσυνου<sup>82</sup>.



<sup>79</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά.

<sup>80</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά

<sup>81</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά

<sup>82</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά



**Εικόνα 11:** Κόλλυβα 40ήμερου με επικάλυψη λευκής ζαχαρόπαστας<sup>83</sup>.



**Εικόνα 12:** Διετές μνημόσυνο, στιγμιότυπο από το εσωτερικό εκκλησίας<sup>84</sup>.



**Εικόνα 13:** Κόλλυβα διετούς μνημόσυνου<sup>85</sup>.



**Εικόνα 14:** Στιγμιότυπο από θυμιάτισμα<sup>86</sup>.



<sup>83</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Χ. Ταρκάση.

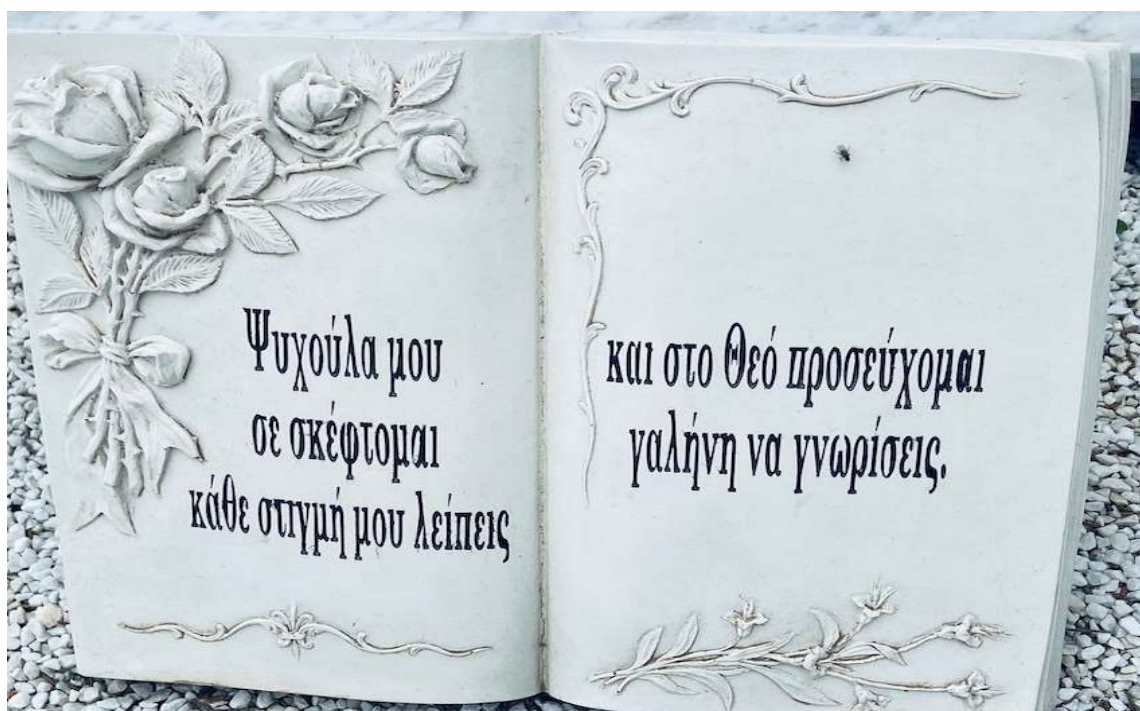
<sup>84</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά

<sup>85</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά

<sup>86</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά.



**Εικόνα 15:** Αναμνηστική πλάκα σε μνήμα<sup>87</sup>.



**Εικόνα 16:** Οστεοφυλάκιο<sup>88</sup>



**Εικόνα 17:** Αποψη από οστεοφυλάκιο<sup>89</sup>



<sup>87</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά.

<sup>88</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά.

<sup>89</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά.



**Εικόνα 18:** Στιγμιότυπο από νεκροταφείο την ημέρα του *Ψυχοσάββατου*<sup>90</sup>.



**Εικόνα 19:** Κόλλυβα *Ψυχοσάββατου*<sup>91</sup>



**Εικόνα 20:** Μνήμα ημέρα *Ψυχοσάββατου*<sup>92</sup>



<sup>90</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά

<sup>91</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά

<sup>92</sup> Φωτογραφία προσωπικού αρχείου: Λήψη Μ. Πλασταρά



Εικόνα 21: Μαυροφορεμένες γυναίκες (από αριστερά, η Αικατερίνη και η Καλούδα)<sup>93</sup>.



Εικόνα 22: Η γιαγιά Καλούδα με τα τέσσερα από τα πέντε παιδιά της. Από τα αριστερά προς τα δεξιά, εικονίζονται οι τρεις κόρες της (Αγγελική, Μαρία και Μορφούλα) και τέταρτη η ίδια η γιαγιά Καλούδα. Στο κέντρο ξυπόλητος: ο μικρός Χριστόδουλος<sup>94</sup>.



<sup>93</sup> Φωτογραφία οικογενειακού αρχείου. Λήψη Μ. Πλασταρά.

<sup>94</sup> Φωτογραφία οικογενειακού αρχείου.

## Βιβλιογραφία:

- Alexiou, M. (2008): *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Coheh, M. (2021): *Death Ritual: Antropological Perspective*. Στο: [https://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/ppecorino/deathanddying\\_text/Death%20Ritual.pdf](https://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/ppecorino/deathanddying_text/Death%20Ritual.pdf) (τελευταία επίσκεψη, 28.03.2023)
- Danforth, L. (1982): *The Death Rituals of Rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press.
- Genper, A.V. (2016): *Τελετουργίες διάβασης, συστηματική μελέτη των τελετών*. Αθήνα: Εκδόσεις Ηριδανός.
- Godelier, M. (1992): *Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία* (Α' τόμος). Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg.
- Hendry, J (2011) *Οι κόσμοι που μοιραζόμαστε. Εισαγωγή στην πολιτισμική και κοινωνική ανθρωπολογία*. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.
- Kuper, A. (1999): *Ανθρωπολογία και Ανθρωπολόγοι. Η σύγχρονη βρετανική σχολή*, Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη. Σσ.85-91.
- Maisonneuve, J. (2008): *Οι τελετουργικές πράξεις*. Αθήνα: Εκδόσεις Τυπωθήτω/Δάρδανος. Σσ:40-53
- Zaidman, B.L./Pantel, S. P. (2012): *Η θρησκεία στις ελληνικές πόλεις της κλασικής εποχής*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη. Σσ.32-77.
- Perkin, H. (2003). «Ο αμερικανικός φονταμενταλισμός και το εμπόριο του θεού». Στο Marquand D. κ.ά., *Θρησκεία και δημοκρατία*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια. Σσ.169-189.
- Turner, V. (2015): *Από την τελετουργία στο θέατρο. Η ανθρώπινη βαρύτητα του παιχνιδιού*. Αθήνα: Εκδόσεις Ηριδανός.
- Robben, M.G.C Antonius. (2004): *Death, Mourning, and Burial*.US: Blackwell Publishing Ltd.
- Tsibiridou, F (2022): *On Honor and Palimpsest Patriarchal Coloniality in Greece, the Western Balkans, and the Caucasus: Anthropological Comparative Accounts from a Post-Ottoman Decolonial Perspective*. Στο: <https://www.mdpi.com/2313-5778/6/3/73> (τελευταία επίσκεψη 01.08.2023).
- Αθανασιάδης, Ι. Σ. (1990): «Η μοναστική κοινότητα παράγων συνέχειας της αγιορείτικης παράδοσης», στο *Πολιτιστική κληρονομιά και Αρχιτεκτονική παράδοση στη Χαλκιδική και το Άγιο Όρος*. Πρακτικά του Τρίτου Διεθνούς Συμποσίου (Ουρανούπολη Χαλκιδικής 14-16 Σεπτεμβρίου 1990). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Μαίανδρος. Σσ.85-97.

- Αραμπατζή, Χ. (2015): «Προσφυγική και πολιτική ταυτότητα στις δεκαετίες του '20 και του '30 στη Χαλκιδική»: Πολιτική Ταυτότητα των Μικρασιατών Προσφύγων στη Χαλκιδική. Στο: <https://mikrasiatis.gr/politiki-taytotita-mikrasiaton-prosfygon-sti-xalkidiki/> (τελευταία επίσκεψη 21.04.2023)
- Βαγγλής, Σ.(2020): *Ερμηνευτικό Λεξικό του Χαλκιδικιώτικου Ιδιώματος*. Έκδοση Περιφερειακής Ενότητας Χαλκιδικής.
- Γκαζούκα, Μ. (2006): *Κοινωνιολογία του Λαϊκού Πολιτισμού*. Αθήνα: Εκδόσεις Ψηφίδα.
- Κούκου Ε., (1990): «Η γένεση του Αγίου Όρους», στο *Πολιτιστική κληρονομιά και Αρχιτεκτονική παράδοση στη Χαλκιδική και το Άγιο Όρος*. Πρακτικά του Τρίτου Διεθνούς Συμποσίου (Ουρανούπολη Χαλκιδικής 14-16 Σεπτεμβρίου 1990). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Μαίανδρος. Σσ:73-84.
- Καμπούρης, Π. (2006): *Ζερβοχώρια, ζωντανή λαϊκή παράδοση...* Πολύγυρος: Έκδοση Ν.Ε.Λ.Ε. Χαλκιδικής. Σσ. 184-189
- Κρικελίκος, Ι. (1990): *Τα τραγούδια της Νικήτης*. Θεσσαλονίκη: GRAFO Α.Ε.
- Λαμπριανίδης, Λ-Παπαγιαννάκης, Λ. (2002): «Η Χαλκιδική τον 20<sup>ο</sup> αιώνα», στο *Χαλκιδική*. Ορμύλια: Έκδοση Ιερού Κοινόβιου Ευαγγελισμού της Θεοτόκου. Σσ.233-248.
- Μακρυγιώτη, Δ. (2008): *Περί θανάτου. Η πολιτική διαχείριση της θνητότητας*. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.
- Μέγας, Γ.Α. (2012): «Ελληνικά Εορταί και Έθιμα της λαϊκής λατρείας». Αθήνα: Εκδόσεις ΕΣΤΙΑ. Σ.7
- Σερεμετάκη Ν.(2017): *Η Τελευταία Λέξη στις Ευρώπης τα Άκρα, Δι-αίσθηση, θάνατος, γυναίκες*. Αθήνα: Εκδόσεις Πεδίο.
- Σερεμετάκη, Ν. (2018): *Αναγνωρίζοντας το καθημερινό*. Αθήνα: Εκδόσεις Πεδίο.
- Παπάγγελος, Ι. (1990): «Άμπελος και οίνος στη μεσαιωνική Χαλκιδική», στο *Ιστορία του Ελληνικού Κρασιού*, Πρακτικά Β' Τριήμερου Εργασίας (Σαντορίνη7-9 Σεπτεμβρίου 1990). Αθήνα: Έκδοση ΠΤΙ ΕΤΒΑ. Σσ.219-242.
- Παπάγγελος, Ι. (1992): «Ο σίτος στη μεσαιωνική Χαλκιδική», στο *Ο άρτος ημών. Από το σιτάρι στο ψωμί*. Πρακτικά Γ' Τριήμερου Εργασίας (Πήλιο 10-12 Απριλίου 1992). Αθήνα: Έκδοση ΠΤΙ ΕΤΒΑ. Σσ:89-111.
- Παπάγγελος, Ι. (2002): «Η Χριστιανική Χαλκιδική», στο *Χαλκιδική*. Ορμύλια: Έκδοση Ιερού Κοινόβιου Ευαγγελισμού της Θεοτόκου. Σσ:103-194.
- Παρασκευά-Κράνη, Δ. (2008): *Νέα Τρίγλια Χαλκιδικής... Ένα ταξίδι μέσα στο Χρόνο & την Ιστορία*. Θεσσαλονίκη: Έκδοση Τσιαρτσιάνης Αθανάσιος & ΣΙΑ Ο.Ε. Σσ.111-115, 255.

- Παπαηλία, Π. (2016): «Ανθρωπολογία και Μετααποικιακές Σπουδές: Από τη μετααποικιακή κριτική της Ανθρωπολογίας στην Ανθρωπολογία της αποικιοκρατίας», στο *Αποδομώντας την Αυτοκρατορία. Θεωρία και πολιτική της μετααποικιακής κριτικής*. Επιμ. Αθανασίου, Α. Αθήνα: Εκδόσεις νήσος. Σσ:23-29.
- Πολίτης, Γ. Ν. (1998): *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού*. Παραδόσεις Νικολάου Πολίτου. Αθήνα: Εκδόσεις Βιβλιόραμα.
- Πρόντζας, Ε. (1992): «Ο σίτος στο μοναστικό βίο», στο *Ο άρτος ημών. Από το σιτάρι στο ψωμί*. Πρακτικά Γ' Τριήμερου Εργασίας (Πήλιο 10-12 Απριλίου 1992). Αθήνα: Έκδοση ΠΤΙ ΕΤΒΑ.
- Τερζοπούλου, Μ. (2003): Με τα τύμπανα και τα όργια της Μητέρας: η γυναικεία λαϊκή λατρεία ως πολιτική μεταφορά σε ένα συγκρουσιακό περιβάλλον. Στο: <http://academia.edu>
- Τσιμπιρίδου, Φ. (1998). «Το κρασί σε ταφικά έθιμα του παραδοσιακού πολιτισμού της Μακεδονίας και της Θράκης», *Πρακτικά Ε' Τριήμερου Εργασίας με θέμα Αμπελοοινική ιστορία της Μακεδονίας και της Θράκης*, Νάουσα, 17-19 Σεπτεμβρίου 1993. Αθήνα: Έκδοση ΠΤΙ ΕΤΒΑ. Σσ.280-293.
- Τσιμπιρίδου, Φ.(1998-1999): *Χώρος και συμβολικά συστήματα ταφής, το παράδειγμα του Νομφαίου Φλώρινας*. Μνημείο και Περιβάλλον, Νο 4. Σσ.11-21
- Τσιμπιρίδου, Φ. (2022): «Ιδιώματα πατριαρχίας, ανδρική κυριαρχία και σεξισμός. Διδάσκοντας για έμφυλα σώματα φεμινιστική και μετααποικιακή κριτική σε πρόγραμμα σπουδών περιοχής». Στο: *Άνθρωποι, φύλα, ταυτότητες, πολιτισμοί*. Συλλογικό: *Τιμητικός τόμος για την Μαρία Γκασούκα*. Επιμέλεια Βαρβούνης, Μ.Γ., Κατσαδώρος, Γ.Κ., Καπανιάρης, Α.Γ. Αθήνα: Εκδόσεις Γκόννη. Σσ.467-485.
- Τσιμπιρίδου, Φ. (2023): *Το μοιρολόι της Ευθαλίας*. Στο: <https://marginalia.gr/arthro/to-moiroloi-tis-eythalias/> (τελευταία επίσκεψη 22/04/2023).
- Ψυχογιού, Ε. (2008): «ΜΑΥΡΗΓΗ» και Ελένη, τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης, χθόνια μυθολογία, νεκρικά δρώμενα και μοιρολόγια στη σύγχρονη Ελλάδα. Αθήνα: Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας Αρ.24. Στο: <http://kentrolaografias.gr/sites/default/files/mavrigi.pdf> (τελευταία επίσκεψη 22/04/2023).

### **Ιστότοποι:**

- Ξενοδοχειακό Επιμελητήριο Ελλάδος: «ελληνικό πρωϊνό». Στο: <https://www.greekbreakfast.gr/parousiasi-tou-ellhnikou-prwinou-ths-chalkidikis> (τελευταία επίσκεψη 14.04.2023).
- Τουριστικός Οργανισμός Χαλκιδικής: «Ελληνικό Πρωϊνό της Χαλκιδικής». Στο: <https://www.visit-halkidiki.gr/el/portfolio-view/local-products-greek-breakfast-of-halkidiki/> (τελευταία επίσκεψη 14.04.2023).