ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΑΫΛΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΗ ΧΙΟ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ:
Σταυρούλα-Βίλλυ Φωτοπούλου

ΚΕΙΜΕΝΑ: Νάντια Μαχά-Μπιζούμη
Στέλλα Τσιροπινά, Δημήτρης Τσούχλης
Σταυρούλα-Βίλλυ Φωτοπούλου

ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ
ΟΜΙΛΟΥ ΠΕΙΡΑΙΩΣ

ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΑΫΛΗΣ
ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ
ΣΤΗ ΧΙΟ

Η έκδοση αποτέλεσε αντικείμενο υποέργου της πράξης «Μουσείο Μαστίχας Χίου»,
που εντάχθηκε στο Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
«Ανταγωνιστικότητα και Επιχειρηματικότητα» ΕΠΑΝ ΙΙ στο πλαίσιο του ΕΣΠΑ 2007-2013
και συγχρηματοδοτήθηκε από το Πρόγραμμα Δημοσίων Επενδύσεων
και το Ευρωπαϊκό Ταμείο Περιφερειακής Ανάπτυξης.

Το βιβλίο τυπώθηκε σε χαρτί Tatami 150 γρ., ανακυκλώσιμο, πλήρως βιοδιασπώμενο,
μερικώς μη χλωριωμένο, με απουσία βαρέων μετάλλων και πιστοποιημένο κατά FSC.

ISBN 978-960-244-185-5

© 2016, ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΟΜΙΛΟΥ ΠΕΙΡΑΙΩΣ
Αγγ. Γέροντα 6, 105 58 Αθήνα, Τηλ.: 210 3256922, Fax: 210 3218145
piop@piraeusbank.gr, www.piop.gr

ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΑΫΛΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΗ ΧΙΟ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ:
Σταυρούλα-Βίλλυ Φωτοπούλου

ΚΕΙΜΕΝΑ:
Νάντια Μαχά-Μπιζούμη
Στέλλα Τσιροπινά
Δημήτρης Τσούχλης
Σταυρούλα-Βίλλυ Φωτοπούλου

ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ
ΟΜΙΛΟΥ ΠΕΙΡΑΙΩΣ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ 7

Σοφία Στάϊκου

ΑΫΛΗ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ 8-29

Σταυρούλα-Βίλλυ Φωτοπούλου

Ο ΒΙΩΜΕΝΟΣ ΑΓΡΟΤΙΚΟΣ ΧΩΡΟΣ ΤΩΝ ΜΑΣΤΙΧΟΧΩΡΙΩΝ 30-55

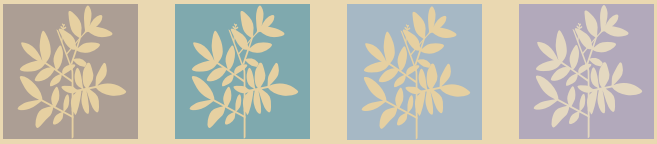
Δημήτρης Τσούχλης

ΤΟ ΕΝΔΥΜΑΤΟΛΟΓΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΩΝ ΜΑΣΤΙΧΟΧΩΡΙΩΝ ΚΑΙ ΟΙ ΚΩΔΙΚΕΣ ΤΟΥ 56-81

Νάντια Μαχά-Μπιζούμη

Ο «ΑΓΑΣ»: ΕΝΑ ΕΘΙΜΙΚΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΑΫΛΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑ ΤΟΥ ΜΑΣΤΙΧΙΟΥ 82-111

Στέλλα Τσιροπινά



Η Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά, ζωντανή και δημιουργική διάσταση του παγκόσμιου πολιτιστικού κεφαλαίου, εισάγει δυναμικά τις έννοιες της καινοτόμου, βιώσιμης και κοινωνικά συμπεριληπτικής ανάπτυξης στον χώρο της πολιτιστικής πολιτικής. Για τον λόγο αυτό, η UNESCO έχει θεσπίσει ειδικό πλαίσιο για την προστασία της, βάσει της Σύμβασης για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς του 2003, η οποία κυρώθηκε από την Ελλάδα το 2006. Στην καρδιά της Σύμβασης αυτής βρίσκεται η ανθρώπινη ενέργεια, η βιωμένη γνώση που διαμόρφωσε πρακτικές οι οποίες σφράγισαν και αναπλάθουν διαρκώς την κοινωνική και πολιτισμική ταυτότητα των φορέων κάθε στοιχείου.

Οι ποικίλες εκφάνσεις της αναδεικνύονται σε προνομιακό χώρο σύγκλισης των πεδίων αναφοράς του Πολιτιστικού Ιδρύματος Ομίλου Πειραιώς, που είναι η διαφύλαξη και ανάδειξη της παραγωγικής ιστορίας του τόπου, καθώς και η διασύνδεση του Περιβάλλοντος με τον Πολιτισμό μέσω της έννοιας του πολιτιστικού τοπίου. Υπηρετώντας αυτή τη στοχοθεσία, δημιουργήσαμε ένα πλαίσιο αναφοράς, στήριξης και ενδυνάμωσης για τις κοινότητες των φορέων των στοιχείων της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς, ενθαρρύνοντας τη διαρκή αλληλεπίδραση και ανατροφοδότηση, επιδιώκοντας τη δέσμευση και ενεργό εμπλοκή τους σε όλους τους τομείς δραστηριοποίησής μας: διαφύλαξη και τεκμηρίωση στοιχείων Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς, ανάδειξή τους μέσω του Δικτύου Μουσείων ΠΙΟΠ και εκπαιδευτικών και πολιτιστικών δράσεων, συμβολή στη διαμόρφωση και διάδοση των βέλτιστων πρακτικών. Από αυτό το φάσμα δεν θα μπορούσε να απουσιάζει μια εξειδικευμένη εκδοτική σειρά, που στοχεύει στην προαγωγή της γνώσης και την αναγνώριση του σημαίνοντος ρόλου της ως συνεκτικού ιστού των κοινοτήτων και ως ζώντος και διαρκώς ανανεούμενου πολιτιστικού κεφαλαίου, καθώς και στην καλλιέργεια του σεβασμού προς την πολιτιστική πολυμορφία.

Η νέα σειρά εντάσσεται στις δράσεις υλοποίησης των δεσμεύσεων που έχουμε αναλάβει, ως διαπιστευμένος συμβουλευτικός φορέας από την UNESCO, στον τομέα της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς. Ο τίτλος με τον οποίο εγκαινιάζεται η σειρά είναι αφιερωμένος στο νησί της μαστίχας, τη Χίο. Η μαστίχα, ως πρώτο αμιγώς ελληνικό στοιχείο που εντάχθηκε στον Αντιπροσωπευτικό Κατάλογο της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς της Ανθρωπότητας, έρχεται να επισφραγίσει τη στενή συνεργασία και τις συντονισμένες προσπάθειες του ΠΙΟΠ με το Υπουργείο Πολιτισμού και την κοινότητα των μαστιχοκαλλιεργητών.

Προσβλέπουμε στον εμπλουτισμό της σειράς με νέες μελέτες, στο πνεύμα της Σύμβασης για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς και κρατώντας το «άρωμα μαστίχας» αυτής της πρώτης έκδοσης.

Σοφία Στάϊκου
Πρόεδρος

No image available

ΤΟ «ΚΕΝΤΗΜΑ» ΤΟΥ ΜΑΣΤΙΧΙΟΥ. ΟΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΔΟΥΛΕΥΟΥΝ ΤΑ ΔΕΝΤΡΑ ΟΠΩΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΤΡΕΣ, ΚΑΘΑΡΙΖΟΥΝ ΤΗ ΣΥΓΚΟΜΙΔΗ. Η ΔΙΚΗ ΤΟΥΣ ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΟΙ ΔΙΚΕΣ ΤΟΥΣ ΣΥΝΗΘΕΙΕΣ ΔΙΝΟΥΝ ΤΟΝ ΡΥΘΜΟ ΣΤΗ ΜΑΣΤΙΧΟΚΑΛΛΙΕΡΓΕΙΑ.

ΑΫΛΗ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ

Σταυρούλα-Βίλλυ Φωτοπούλου, ιστορικός-λαογράφος, διευθύντρια Νεώτερου Πολιτιστικού Αποθέματος και Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς, ΥΠΠΟΑ

Το 2010, όταν το Υπουργείο Πολιτισμού, σε συνεργασία με το Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς και την Ένωση Μαστιχοπαραγωγών Χίου, άρχισε τις πρώτες ενέργειες για την εγγραφή της μαστιχοκαλλιέργειας στους Διεθνείς Καταλόγους της Σύμβασης για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς της Ανθρωπότητας, πρέπει να ομολογήσουμε ότι κανείς μας δεν είχε πλήρη επίγνωση τι σήμαινε όλη αυτή η περιπέτεια. Η όλη διαδικασία κράτησε σχεδόν τριάμισι χρόνια, μέχρι να φτάσει στην αίσια κατάληξή της, το 2014, με την εγγραφή της μαστιχοκαλλιέργειας στον Αντιπροσωπευτικό Κατάλογο της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς της Ανθρωπότητας. Ξεκινήσαμε μια πρωτόγνωρη για μας προσπάθεια, στο περιβάλλον μιας νέας Διεθνούς Σύμβασης, για τη λειτουργία της οποίας δεν είχαμε παρά ελάχιστη εμπειρία. Ένας από τους στόχους που είχαμε τότε ήταν να προβάλουμε στο εξωτερικό μια ψηφίδα της ζωντανής και παραγωγικής Ελλάδας, σε μια περίοδο όπου η εικόνα της χώρας μας έμοιαζε να θαμπώνει. Μέσα από αυτήν την εμπλοκή, την οποία προκάλεσε η μαστίχα (πάντα στην Υπηρεσία θα θυμόμαστε αυτήν την εμπειρία με το άρωμά της), καταλάβαμε ότι η εν λόγω Σύμβαση αποτελεί μοναδικό

Εικόνα 1. Φροντίζοντας το μαστίχι.

εργαλείο για τη διαχείριση του λαϊκού πολιτισμού, ανάλογο με το οποίο δεν είχαμε ποτέ άλλοτε στη διάθεσή μας.

Η UNESCO, τον Νοέμβριο του 2014, αναγνώρισε ότι τα Μαστιχοχώρια και οι κάτοικοί τους συνιστούν ξεχωριστό και ιδιαίτερο πολιτισμικό στοιχείο. Η καλλιέργεια του μαστιχοφόρου θάμνου στη νότια Χίο και η εξαγωγή της αρωματικής μαστίχας συνιστά παγκοσμίως μοναδική παραδοσιακή καλλιέργεια που μεταβιβάζεται προφορικά και εμπειρικά από γενιά σε γενιά. Το καθοριστικό στοιχείο σε αυτήν τη διαδικασία της αναγνώρισης (εκεί όπου πραγματικά χτυπάει η καρδιά της Σύμβασης) είναι ότι οι κοινότητες των ανθρώπων, οι μαστιχοκαλλιεργητές εν προκειμένω, αναγνωρίζουν σε αυτήν τους τη δραστηριότητα ένα συνεκτικό στοιχείο του αυτοπροσδιορισμού τους, της ταυτότητάς τους. Η μαστιχοκαλλιέργεια είναι κάτι περισσότερο από μια παραδοσιακή τεχνογνωσία, καθώς γύρω από αυτήν υφαίνονται ποικίλα δίκτυα αλληλοβοήθειας και συμμαχιών μεταξύ των κατοίκων-καλλιεργητών των Μαστιχοχωρίων. Έως σήμερα επιβιώνουν σχετικές με τη μαστιχοκαλλιέργεια γλωσσικές εκφράσεις, παραδόσεις και θρύλοι. Η μαστιχοκαλλιέργεια έχει διαμορφώσει το τοπίο της νότιας Χίου, το έχει μετατρέψει από φυσικό σε πολιτισμικό· ο μόχθος των ανθρώπων πάνω στον σχίνο, ο τρόπος με τον οποίο έχουν κτίσει τα χωριά τους, ο τρόπος που έχουν οργανώσει τους δρόμους και τα χωράφια τους, όλα αυτά έχουν αφήσει τα σημάδια τους στον χώρο.

Η εγγραφή, λοιπόν, έλαβε υπόψη της όλα αυτά τα στοιχεία, το γεγονός ότι η μαστιχοκαλλιέργεια έχει αφήσει και –στο μέτρο που οι άνθρωποι εξακολουθούν να την ασκούν, θα συνεχίσει να αφήνει– βαθύ πολιτισμικό ίχνος στον τόπο, αλλά και στις κοινωνικές συμπεριφορές. Πρόκειται για κομμάτι του σύγχρονου πολιτισμού της Ελλάδας, για ζώσα και παλλόμενη παράδοση.

Η μαστιχοκαλλιέργεια έχει πλέον ενταχθεί σε ένα συμβολικό σύμπαν στοιχείων του παγκόσμιου πολιτισμού, από το οποίο αντλεί κύρος και αναγνώριση. Ταυτόχρονα, με τη συμπερίληψή της στον κατάλογο, προσθέτει και αυτή με τη σειρά της το αντίστοιχο συμβολικό κεφάλαιο στα υπόλοιπα στοιχεία που τον συναποτελούν.

Η άυλη πολιτιστική κληρονομιά συνιστά ζωντανή πραγματικότητα που αλλάζει, εξελίσσεται, μετασχηματίζεται, εμπλουτίζεται και προσαρμόζεται, παρακολουθώντας και καθορίζοντας παράλληλα τις κοινωνικές εξελίξεις στην κοινότητα των ανθρώπων οι οποίοι προσδιορίζονται από αυτήν. Μιλώντας για την άυλη κληρονομιά, μιλάμε πρωτίστως για τις κοινότητες των φορέων της, για τους ανθρώπους που ασκούν σήμερα πολιτισμικές πρακτικές, είτε αυτές είναι μια παραδοσιακή χειροτεχνία, μια μουσική παράδοση κ.λπ., είτε είναι ένα σύστημα πεποιθήσεων που οργανώνει τη σχέση τους με το φυσικό περιβάλλον. Η διαφορά του όρου «άυλη κληρονομιά» από όλους τους άλλους που περιγράφουν το ίδιο πεδίο γνώσης (λαϊκός πολιτισμός, πολιτισμός των παραδοσιακών κοινοτήτων, λαογραφία, εθνογραφία,

Εικόνα 2. Το «δάκρυ» του μαστιχιού.

Εικόνα 3. Καθαρίζοντας τη συγκομιδή των «δακρύων».

φολκλόρ κ.ά.) έγκειται στην αντιστροφή της οπτικής που προτείνει. Δεν πρόκειται για την οπτική του ερευνητή, αλλά του μετόχου σε κάθε στοιχείο της άυλης κληρονομιάς, της κοινότητας η οποία φέρει και μεταβιβάζει αυτό το στοιχείο.

Ο όρος πλάστηκε έπειτα από πολλές και μακρές συζητήσεις στους κύκλους της UNESCO, αφενός για να καλύψει τις απαιτήσεις επέκτασης του συστήματος προστασίας και ανάδειξης της πολιτιστικής κληρονομιάς που έχει οργανωθεί από αυτόν τον διεθνή οργανισμό και αφετέρου για να απαντήσει στις ζωτικές ανάγκες των λιγότερο αναπτυγμένων οικονομικά ομάδων και κοινωνιών, οι οποίες έχουν ανάγκη από ένα σύστημα διαφύλαξης και ανάδειξης των δικών τους πολιτισμικών πρακτικών, της δικής τους γνώσης και παραγωγής.

Η ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΣΥΜΒΑΣΗΣ ΓΙΑ ΤΗ ΔΙΑΦΥΛΑΞΗ ΤΗΣ ΑΫΛΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ

Η Σύμβαση για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς είναι η πέμπτη κατά σειρά διεθνής σύμβαση που υιοθέτησε η UNESCO σχετικά με την πολιτιστική κληρονομιά.[1] Από αυτές, η πιο γνωστή είναι η Σύμβαση για την Παγκόσμια Πολιτιστική και Φυσική Κληρονομιά (UNESCO 1972), σύμβαση με υψηλό κύρος και με αναγνωρισιμότητα. Το συμβολικό κεφάλαιο που επενδύεται σε αυτήν μεταφέρεται ταχύτατα στα μνημεία του καταλόγου της (αυτό, βεβαίως, έχει ήδη αρχίσει να παρατηρείται και αναφορικά με τη Σύμβαση του 2003 για την Άυλη).

Στον Κατάλογο της Σύμβασης για την Παγκόσμια Κληρονομιά η Ελλάδα έχει εγγράψει μέχρι στιγμής δεκαεπτά μνημεία, μεταξύ των οποίων η Ακρόπολη της Αθήνας, οι Δελφοί, τα Μετέωρα, αλλά και η Μεσαιωνική Πόλη της Ρόδου και η Παλαιά Πόλη της Κέρκυρας. Μόνο το 2014, όμως, περιέλαβε η χώρα μας στον Ενδεικτικό Κατάλογό της (δηλαδή, σε ένα στάδιο προετοιμασίας για εγγραφή στον Παγκόσμιο Κατάλογο) ένα νεότερο μνημείο, τα Ζαγοροχώρια της Ηπείρου, ως μεικτό αγαθό, ως έργο δηλαδή του ανθρώπου και της φύσης, ως πολιτιστικό τοπίο.

Η Σύμβαση για την Παγκόσμια Κληρονομιά, ωστόσο, σύντομα έδειξε τα όριά της. Εύκολα διαπιστώνει κανείς ότι αναφορικά με τις τρέχουσες πολιτισμικές πρακτικές, αλλά και στο πεδίο της κοινωνικής λειτουργίας και της νοηματοδότησης των μνημείων του Καταλόγου της Παγκόσμιας Κληρονομιάς, δεν προσέφερε ούτε τα κατάλληλα εργαλεία ούτε καν πεδίο ενεργοποίησης. Όταν βλέπουμε τον Κατάλογο αυτής της Σύμβασης, βλέπουμε μόνο τα μνημεία. Τα υπόλοιπα στοιχεία της παράδοσης των λαών οι οποίοι τα ανήγειραν είναι καλά κρυμμένα κάτω από τα σπουδαία αρχιτεκτονικά τους επιτεύγματα. Επίσης, ο κατάλογος αυτός, αν και αναδεικνύει την ιδιαίτερη αξία των μνημείων του, δεν έχει σημεία επαφής με την πολιτισμική πρακτική των ανθρώπων που ζουν σήμερα δίπλα σε αυτά τα μνημεία.

Εικόνα 4. Τα πολύτιμα «δάκρυα» έχουν αρχίσει να πέφτουν στο έδαφος, κατάλληλα προετοιμασμένο από τους μαστιχοκαλλιεργητές.

Από την άλλη, με την πάροδο του χρόνου, αυξάνονταν οι πιέσεις από χώρες των οποίων η μνημειακή κληρονομιά δεν ανταποκρινόταν εύκολα στα κριτήρια της «εξέχουσας οικουμενικής αξίας», και ειδικότερα μάλιστα στο κριτήριο της «αυθεντικότητας και ακεραιότητας» του μνημείου, οι προδιαγραφές για το οποίο έμοιαζε να είναι προσαρμοσμένες αποκλειστικά στα μνημεία του δυτικού πολιτισμού – τα μνημεία και οι πολιτισμοί του νότιου ημισφαιρίου υποαντιπροσωπεύονται.

Από τη δεκαετία του 1970, αλλά κυρίως από τη δεκαετία του 1980 και έπειτα, αυτό που απασχολεί την επιστημονική κοινότητα είναι η έννοια της πολιτιστικής κληρονομιάς, έννοια ευρύτερη από εκείνη του μνημείου, με περισσότερες και πολύ πιο σύνθετες εκφάνσεις από την ανέγερση οικοδομημάτων εξέχουσας σημασίας. Ο Κατάλογος της Παγκόσμιας Κληρονομιάς έμοιαζε όλο και περισσότερο αποκομμένος από την ανθρωπολογική προσέγγιση στον πολιτισμό, από την προσέγγιση που αναζητά το

νόημα στις πολιτισμικές εκφράσεις, είτε αυτές είναι υλικές είτε άυλες. Όντας αποκλειστικά αφιερωμένος στο τελικό προϊόν μιας διαδικασίας, ο Κατάλογος δεν περιέχει καμιά ένδειξη για τη *διαδικασία* μέσα από την οποία ένα μνημείο ανεγείρεται και αξιολογείται από τους σύγχρονούς του και από τους μεταγενέστερους.

ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟ ΤΟΠΙΟ

Ακριβώς είκοσι χρόνια μετά τη θέσπιση της Σύμβασης για την Παγκόσμια Κληρονομιά, οι σχετικές συζητήσεις στην επιστημονική κοινότητα και στους οργανισμούς που καλούνται να εφαρμόζουν τη Σύμβαση οδηγούν στην αναγνώριση της ανάγκης να ενταχθούν στον κατάλογο και τα πολιτιστικά τοπία, τα τοπία δηλαδή που ο άνθρωπος έχει συνδιαμορφώσει μαζί με τη φύση ή τα τοπία που η παράδοση λαών χωρίς γραπτή ιστορία έχει νοηματοδοτήσει, έχει καταστήσει αναγνώσιμα ως αρχεία της δικής τους ιστορίας. Έτσι, το 1992 θεσμοθετείται μια νέα κατηγορία μνημείων, τα πολιτιστικά τοπία. Πρόκειται για σύστημα ανάδειξης πολιτισμικών στοιχείων εξαιρετικά γόνιμο, το οποίο αναγνωρίζει σαφώς την κοινωνική λειτουργία των μνημείων, αλλά και τις προφορικές παραδόσεις γύρω από αυτά. Εντούτοις, και αυτή η έννοια δεν επαρκεί για να καλύψει το είδος της πολιτιστικής κληρονομιάς την οποία αντιπροσωπεύει το τραγούδι, ο χορός, μια παραδοσιακή χειροτεχνία κ.λπ.

Εικόνα 5.
Οι διακλαδώσεις των μαστιχόδεντρων αναπτύσσονται ακολουθώντας το μοτίβο που έχει διαλέξει ο μαστιχοκαλλιεργητής.

ΠΡΟΔΡΟΜΕΣ ΘΕΣΜΙΚΕΣ ΜΟΡΦΕΣ ΤΗΣ ΣΥΜΒΑΣΗΣ ΓΙΑ ΤΗ ΔΙΑΦΥΛΑΞΗ ΤΗΣ ΑΫΛΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ

Οι προβληματισμοί για την ανάδειξη του λαϊκού πολιτισμού και των τεχνογνωσιών που συνδέονται με την παραγωγή στις παραδοσιακές κοινωνίες είχαν ήδη από το 1973 απασχολήσει την UNESCO, με πρωτοβουλία της Βολιβίας, η οποία είχε εκθέσει πειστικά την ανάγκη για προστασία των πνευματικών δικαιωμάτων των παραγωγών της λαϊκής τέχνης (στη μουσική, στη ζωγραφική, καθώς και σε κάθε μορφή τέχνης). Η αναζήτηση προστασίας για τη λαϊκή τέχνη μέσω της αναγνώρισης πνευματικών δικαιωμάτων στους δημιουργούς της καθόρισε επί μία δεκαετία τις προσπάθειες των διεθνών οργάνων, αλλά και τις έστρεψε προς κατευθύνσεις που αποδείχθηκαν αδιέξοδες – εκείνη την εποχή, τουλάχιστον. Η αποτίμηση αυτών των προσπαθειών και η αλλαγή πορείας στις αναζητήσεις για την ανάδειξη και προστασία του λαϊκού πολιτισμού γίνεται με τη Σύσταση για την Προστασία του Παραδοσιακού Πολιτισμού και του Φολκλόρ (UNESCO 1989).

Λίγο αργότερα, το 1993, καθιερώνεται το Σύστημα των Living Human Treasures (σε πρόχειρη μετάφραση: Ζωντανοί Ανθρώπινοι Θησαυροί). Πρόκειται για πρόγραμμα που αντλεί από τους θεσμούς ανάδειξης και προστασίας του λαϊκού πολιτισμού όπως αυτοί έχουν διαμορφωθεί στην Άπω Ανατολή (Κορέα, Ιαπωνία κ.α.). Άτομα που διακρίνονται για το ιδιαίτερο ταλέντο τους σε ένα πε-

δίο του λαϊκού πολιτισμού (χορός, τραγούδι, χειροτεχνίες, επιτελεστικές τέχνες/δρώμενα κ.ά.), ανακηρύσσονται Ζωντανοί Θησαυροί της παραδοσιακής γνώσης, προκειμένου να ενισχυθεί η μετάδοση των δεξιοτήτων τους στην επόμενη γενιά. Με τον τρόπο αυτόν αποκτούν πλεονεκτήματα, ηθικά και υλικά.

Πιο ολοκληρωμένα, το σύστημα αυτό πήρε τη μορφή της Ανακήρυξης των Αριστουργημάτων της Προφορικής και Άυλης Κληρονομιάς της Ανθρωπότητας (υιοθετήθηκε το 1998 και λειτούργησε από το 2001 μέχρι το 2005, οπότε τα «Αριστουργήματα» εντάχθηκαν στον Κατάλογο της Σύμβασης για την Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά). Στα «Αριστουργήματα» έχουμε μια πρώτη απόπειρα για την ολιστική προσέγγιση της παραδοσιακής γνώσης: προστατεύονται τόσο οι «πολιτιστικοί χώροι» (οι ποικίλοι χώροι στους οποίους αναπαράγεται και αναδημιουργείται η παραδοσιακή γνώση: ένα χοροστάσι, ένα εργαστήριο, αλλά και μια πλατεία, ένα καφενείο κ.λπ.) όσο και η ίδια η διαδικασία της διαγενεακής μετάδοσής της. Γίνεται λόγος, δηλαδή, για τον σημαίνοντα ρόλο της προφορικότητας και της αφήγησης στον λαϊκό πολιτισμό, ενώ είναι χαρακτηριστικό ότι έχουμε και την πρώτη εμφάνιση της έννοιας «άυλη πολιτιστική κληρονομιά».

Η ανάγκη για ένα θεσμικό πλαίσιο ήταν πλέον καλά τεκμηριωμένη, καθώς είχαν προηγηθεί σημαντικές διεργασίες για τη διαμόρφωση των εννοιών (τόσο στο πεδίο της νομικής θεωρίας όσο και σε εκείνο της ανθρωπολογικής). Έτσι, το 2003, στην 32η Γενική Διάσκεψη της UNESCO παρουσιάστηκε ένα ολοκληρωμένο θεσμικό κείμενο το οποίο έγινε αποδεκτό χωρίς καμιά αρνητική ψήφο.[2] Το 2006, η νέα Διεθνής Σύμβαση για τη Διαφύλαξη της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς τέθηκε σε ισχύ. Η ταχύτητα με την οποία τα κράτη-μέλη της UNESCO κύρωσαν τη Σύμβαση, ώστε αυτή να τεθεί σε ισχύ μόλις τρία χρόνια μετά την υιοθέτησή της, είναι ένα ακόμα δείγμα πόσο είχαν ωριμάσει οι συνθήκες για τη θεσμοθέτησή της.

Η ΕΠΙΛΟΓΗ ΤΟΥ ΟΡΟΥ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΑΫΛΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ

Οι επεξεργασίες που γίνονταν τα χρόνια πριν από την υιοθέτηση της Σύμβασης είχαν οδηγήσει τους εμπειρογνώμονες (νομικούς, κοινωνικούς ανθρωπολόγους, εθνολόγους, λαογράφους, ιστορικούς, γλωσσολόγους κ.ά.) στην απόρριψη των όρων που μέχρι τότε χρησιμοποιούνταν υπαλλακτικά για να περιγράψουν το πεδίο εφαρμογής της. Έτσι, η UNESCO, ήδη από το 1984, είχε αρχίσει να επεξεργάζεται την έννοια της «μη υλικής κληρονομιάς» (non-physical heritage) προκειμένου να διερευνήσει τις δυνατότητες εφαρμογής της Σύμβασης για την Παγκόσμια Κληρονομιά και στον παραδοσιακό πολιτισμό. Από την άλλη, η ακαδημαϊκή κοινότητα και οι ερευνητές έβρισκαν όλο και πιο προβληματική την καθολική εφαρμογή (σε παγκόσμιο επίπεδο, δηλαδή) των όρων «λαϊκός πολι-

τισμός», «πολιτισμός των παραδοσιακών/προβιομηχανικών κοινοτήτων», «φολκλόρ», κ.λπ. Οι όροι «παραδοσιακός» ή «προβιομηχανικός» πολιτισμός αφορούν κοινωνίες που έχουν περάσει από στάδια εκσυγχρονισμού (οικονομικού-παραγωγικού, πολιτικού και κοινωνικού) και ανταποκρίνονται κυρίως στις πολιτισμικές πρακτικές και στην ιστορική εξέλιξη των δυτικών κοινωνιών. Ο όρος «λαϊκός πολιτισμός», από την άλλη, δεν ανταποκρίνεται στις τρέχουσες επιστημονικές αντιλήψεις, οι οποίες προτιμούν να αναφέρονται σε διάλογο μεταξύ λαϊκής και λόγιας κουλτούρας, και όχι σε σαφώς προσδιορισμένα, στεγανά πεδία πολιτισμικών εκφράσεων που προσιδιάζουν αποκλειστικά είτε στις ελίτ είτε στα υπάλληλα στρώματα.

Έτσι, διαπλάστηκε και υιοθετήθηκε τελικώς ο καινοφανής όρος Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά (Intangible Heritage, Patrimoine Immatériel) προκειμένου να ανταποκριθεί στις ανάγκες της εφαρμογής της Σύμβασης σε παγκόσμιο επίπεδο και να καλύψει πλήρως τα σχέδια ανάδειξης της αξίας της και διαφύλαξης της διαγενεακής της μετάδοσης από τους ίδιους τους φορείς κάθε στοιχείου της.

Ως άυλη πολιτιστική κληρονομιά, σύμφωνα με το άρθρο 2 της Σύμβασης, ορίζονται: *οι πρακτικές, αναπαραστάσεις, εκφράσεις, γνώσεις και τεχνικές, καθώς και τα εργαλεία, αντικείμενα, χειροτεχνήματα και οι πολιτιστικοί χώροι που συνδέονται με αυτές και τις οποίες οι κοινότητες, οι ομάδες και, κατά περίπτωση, τα άτομα αναγνωρίζουν ότι αποτελούν μέρος της πολιτιστικής κληρονομιάς τους*.

Η άυλη πολιτιστική κληρονομιά εντοπίζεται κυρίως στα ακόλουθα πεδία:

α) στις προφορικές παραδόσεις και εκφράσεις, συμπεριλαμβανομένης της γλώσσας ως φορέα της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς (παραμύθια, μύθοι και διηγήσεις, αφηγηματικά τραγούδια),

β) στις τέχνες του θεάματος, ή ορθότερα στις επιτελεστικές τέχνες (χορός, μουσική, λαϊκό θέατρο),

γ) στις κοινωνικές πρακτικές, τις τελετουργίες και τις εορταστικές εκδηλώσεις (λαϊκά δρώμενα, έθιμα ευετηρίας, έθιμα στον κύκλο του χρόνου, σημαντικοί σταθμοί στη ζωή του ανθρώπου),

δ) στις γνώσεις και πρακτικές που αφορούν τη φύση και το σύμπαν (παραδοσιακές καλλιέργειες, εθνοβοτανική γνώση, λαϊκές αντιλήψεις για τη μετεωρολογία, κ.ά.),

ε) στην τεχνογνωσία που συνδέεται με την παραδοσιακή χειροτεχνία (υφαντική, αγγειοπλαστική, ξυλοναυπηγική, κ.ά.).

Κάθε στοιχείο της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς δεν εντάσσεται κατ' ανάγκην σε ένα μόνο πεδίο, καθώς όψεις του μπορεί να εντοπίζονται και σε περισσότερα. Η μαστιχοκαλλιέργεια, λ.χ., αφορά τόσο το πεδίο των προφορικών παραδόσεων όσο και αυτό της παραδοσιακής τεχνογνωσίας, αλλά και εκείνο των γνώσεων και πρακτικών που αφορούν τη φύση και το σύμπαν.

Επίσης, η απαρίθμηση αυτή των πεδίων (όπως αποτυπώνεται στο άρθρο 2 της Σύμβασης) είναι ενδεικτική, σε καμιά περίπτωση εξαντλητική. Μπορεί να οριστεί ένα νέο πε-

δίο, λ.χ. τα λαϊκά παιχνίδια και αγωνίσματα. Ωστόσο, δεν μπορεί να αναγνωριστεί μια γλώσσα, ή μια θρησκεία, ως άυλη κληρονομιά. Οι γλώσσες και οι θρησκείες έχουν εκφάνσεις που εντάσσονται στην άυλη κληρονομιά, στις προφορικές παραδόσεις και τις εκδηλώσεις της λαϊκής λατρείας (εθιμικές τελετές, θρησκευτικά πανηγύρια κ.λπ.). Ως αυτοτελή συστήματα επικοινωνίας ή πίστης, όμως, δεν μπορεί να αναγνωριστούν στο πλαίσιο αυτής της Σύμβασης.

Τέλος, στο πλαίσιο της Σύμβασης δεν μπορεί να αναγνωριστούν εθιμικές πρακτικές που έρχονται σε αντίθεση με τα ανθρώπινα δικαιώματα, την ισότητα των φύλων, τη βιώσιμη διαχείριση του περιβάλλοντος, ή όταν πλευρές τους περιλαμβάνουν βία κατά των ζώων.

ΟΙ ΚΟΙΝΟΤΗΤΕΣ ΤΩΝ ΦΟΡΕΩΝ ΤΗΣ ΑΫΛΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ

Η Σύμβαση χαρακτηριζόταν (ήδη από τη σύλληψή της) από μια μεγάλη καινοτομία: τη διεπιστημονική και συμμετοχική προσέγγιση που απαιτεί η εφαρμογή της. Το κέντρο βάρους της Σύμβασης είναι οι άνθρωποι που ασκούν ένα στοιχείο της άυλης κληρονομιάς ή μετέχουν στην επιτέλεσή του. Δεν είναι οι ερευνητές και οι δικές τους καταγραφές και ερμηνείες για τα στοιχεία του πολιτισμού που μελετούν. Κάθε μέτρο και κάθε ενέργεια που αναλαμβάνεται στο πλαίσιο της εφαρμογής της, από τη συγκρότηση των εθνικών ευρετηρίων και των διεθνών καταλόγων μέχρι τη διασφάλιση της μετάδοσης ενός στοιχείου της άυλης κληρονομιάς στην επόμενη γενιά, είναι επιλογή της κοινότητας των φορέων αυτού του στοιχείου. Ο δικός τους λόγος πρέπει να ακούγεται στην περιγραφή του στοιχείου που τους αφορά. Οι δικές τους προοπτικές και προσδοκίες πρέπει να καθορίζουν και να διατρέχουν τα μέτρα διαφύλαξής του. Ο ρόλος των ακαδημαϊκών ερευνητών και της διοίκησης είναι επικουρικός, περισσότερο συντονιστικός παρά άμεσα παρεμβατικός. Εξάλλου, οι ανάγκες διαμόρφωσης ενός σχεδίου διαφύλαξης, λόγου χάριν για μια παραδοσιακή τέχνη που πάει να σβήσει, απαιτούν πάντα διεπιστημονική και διατομεακή προσέγγιση. Όμως, για να καρποφορήσει αυτή η προσέγγιση, πρέπει να διαθέτει όχι απλώς τη συναίνεση των φορέων της, αλλά και την ενεργητική εμπλοκή και δέσμευσή τους σε μέτρα που οι ίδιοι κρίνουν υλοποιήσιμα, καθώς έχουν προέλθει από τις δικές τους πραγματικότητες.

Ως προς τον ορισμό της κοινότητας των φορέων, οι συντάκτες της Σύμβασης κράτησαν διακριτική απόσταση. Μια κοινότητα φορέων ενός στοιχείου της άυλης κληρονομιάς δεν προσδιορίζεται ούτε από το μέγεθός της ούτε από τη θεσμική της υπόσταση. Προσδιορίζεται από το γεγονός ότι όσοι ανήκουν σε αυτήν διαμορφώνουν μέσω της συμμετοχής τους ένα στοιχείο της κοινωνικής τους ταυτότητας. Μια κοινότητα φορέων μπορεί να είναι οργανωμένη σε επαγγελματικό σωματείο, σε ένωση μουσικών, σε χορωδία, σε

Εικόνα 6. Προετοιμασία του εδάφους για να δεχτεί τα «δάκρυα» της μαστίχας.

χορευτικό σύλλογο. Μπορεί, όμως, να είναι και μια ένωση προσώπων τα οποία επιτελούν κάποια στιγμή του χρόνου ένα έθιμο, χωρίς να διαθέτουν καμιά άλλη θεσμική οργάνωση. Στο εσωτερικό αυτής της κοινότητας, τα άτομα μπορεί να έχουν προσδιορισμένους ρόλους, να είναι λόγου χάριν ο αρχιμάστορας και οι καλφάδες, ο δάσκαλος του χορού και οι μαθητές. Ευνόητο είναι ότι τα άτομα εναλλάσσονται στους ρόλους αυτούς, είτε επειδή η περιοδική εναλλαγή είναι εθιμική επιταγή είτε επειδή η ηλικία και η εμπειρία τους τα καθιστά κατάλληλα για νέους ρόλους. Ένα άτομο, τέλος, είναι πιθανόν να ανήκει σε περισσότερες από μία κοινότητες φορέων στοιχείων της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς: ένας καραβομαραγκός από την Ελευσίνα, λ.χ., πέρα από το ότι ανήκει στην κοινότητα της ξυλοναυπηγικής, μπορεί να ανήκει και στην κοινότητα των πιστών που συμμετέχουν κάθε χρόνο στο έθιμο της Μεσοσπορίτισσας στην ίδια περιοχή.

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΔΙΑΦΥΛΑΞΗΣ ΚΑΙ Η ΑΝΑΔΕΙΞΗ ΤΗΣ ΑΞΙΑΣ ΤΗΣ ΑΫΛΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ

Όντας ζωντανό κοινωνικό φαινόμενο, η άυλη πολιτιστική κληρονομιά δεν είναι δυνατόν να διαφυλάσσεται και να αναζωογονείται με στείρο τρόπο ή με τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει κανείς ένα αρχαίο μνημείο. Η διαφύλαξη, ως πολιτική διαχείρισης, διαφοροποιείται από την έννοια της προστασίας.

Η προστασία έχει βασικό σκοπό την κατά το δυνατόν διατήρηση σε καλή κατάσταση των μνημείων (αρχιτεκτονικών ή κινητών) και των μνημειακών συνόλων (καθώς και του περιβάλλοντος στο οποίο αυτά εντάσσονται, όπως είναι το φυσικό περιβάλλον, ο πολεοδομικός ιστός κ.ά.). Τα μέτρα προστασίας αφορούν τη θωράκιση των υλικών μνημείων έναντι των διαβρωτικών απειλών του χρόνου, των αλλοιώσεων λόγω καιρικών και κλιματολογικών συνθηκών (των φυσικών εν γένει φαινομένων), αλλά και των επιβλαβών ανθρώπινων επεμβάσεων, όπως πολεμικές συρράξεις κ.λπ.

Η διαφύλαξη, από την άλλη, σημαίνει διασφάλιση της συνέχειας ενός στοιχείου της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς, όπως αυτό μεταλλάσσεται στο πέρασμα του χρόνου. Δεν φοβόμαστε την αλλαγή όταν μιλάμε για την παράδοση. Γιατί τι είναι, τελικά, η παράδοση; Είναι αυτό ακριβώς που λέει η λέξη: αυτό που παραδίδει η μια γενιά και που παραλαμβάνει η επόμενη. Η κάθε γενιά που παραλαμβάνει βρίσκεται μπροστά σε νέα προβλήματα, σε νέα ερωτήματα, σε νέες αγωνίες για την επιβίωσή της. Και πώς απαντάει; Με όπλο την παλιά γνώση που έχει –ή θα έπρεπε να έχει– χωνέψει καλά, προχωράει για να αντιμετωπίσει τις νέες συνθήκες, παράγοντας νέες γνώσεις, νέες εθιμικές πρακτικές κ.λπ. Ανάλογα με την ικανότητά της και με τη συγκυρία, κερδίζει σε ευημερία, σε πλούτο, σε ευτυχία. Την αλλαγή, λοιπόν, την αποδεχόμαστε, γιατί, αν κάτι δεν μπορεί να προσαρμοστεί στο σήμερα, δεν υπάρχει

Εικόνα 7. Ανάπαυλα στη δουλειά, αναστοχασμός στο πολιτιστικό τοπίο που δημιούργησε ο μόχθος αιώνων.

λόγος να διατηρηθεί ως κοινωνική πρακτική.

Αυτό που απαιτεί, όμως, η άυλη κληρονομιά είναι η ανάδειξη της αξίας της. Το αίσθημα της υπερηφάνειας για το γεγονός ότι κάποιος είναι μέτοχος μιας άυλης παράδοσης δεν προκύπτει πάντα αυτόματα. Αν μάλιστα δεν προκύπτει καθόλου, δεν διασφαλίζεται η μετάδοσή της. Και αν δεν διασφαλίζεται η μετάδοσή της, δεν υπάρχει πια άυλη πολιτιστική κληρονομιά. Τα προϊόντα της είναι πλέον αποκομμένα από τη ζωντανή πηγή της προέλευσής τους, έτοιμα να γίνουν αρχειακά τεκμήρια και μουσειακά εκθέματα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η ξυλοναυπηγική. Πρόκειται για μια από τις μεγάλες τέχνες της νεότερης και σύγχρονης Ελλάδας. Τέχνη σύνθετη, ακριβείας, που απαιτεί χρόνια μαθητείας, διαδεδομένη σε όλη την ελληνική επικράτεια. Είναι εντυπωσιακό πόσοι τόποι είχαν σημαντική ναυτική και ναυπηγική παράδοση, γιατί δεν είναι μόνον οι παραθαλάσσιοι, ας πούμε το Γαλαξίδι, ή νησιά όπως η Χίος, η Σάμος, η Σύρος, κ.ά. Περίφημα ήταν τα Ζαγοριανά καράβια, φτιαγμένα από μαστόρους με καταγωγή από τη Ζαγορά του Πηλίου, τόπο όχι ακριβώς παραθαλάσσιο. Μεγάλος ναυτότοπος ήταν και το Λιτόχωρο Πιερίας, στα ριζά του Ολύμπου. Πού βρισκόμαστε σήμερα; Είναι μια τέχνη που σβήνει, για την οποία σχεδιάζουμε ένα ειδικό πρόγραμμα για την αναζωογόνησή της, και ελπίζουμε να τα καταφέρουμε. Γιατί φτάσαμε εδώ; Για μια σειρά από τυχαίους λόγους που, σωρευτικά λειτουργώντας, άρχισαν να διακόπτουν τη γραμμή της μετάδοσής της από γενιά σε γενιά. Δεν είναι της ώρας να αναφερθούμε αναλυτικά σε αυτούς. Όμως, πιστεύω βάσιμα ότι ο κύριος λόγος είναι πως οι φορείς της τέχνης αυτής, οι καραβομαραγκοί, καθώς και η πληθώρα των συναφών ειδικών τεχνιτών που δουλεύουν στους ταρσανάδες, δεν ένιωθαν την απαραίτητη περηφάνια για τη δουλειά τους και τα έργα τους. Δεν έχουν συγκροτήσει ένα πανελλαδικής εμβέλειας επαγγελματικό σωματείο. Αντίθετα, από τη δεκαετία του 1990 και εξής, βλέπουν συστηματικές και βάρβαρες καταστροφές των έργων τους να συμβαίνουν περιοδικά, και μάλιστα με κρατική χρηματοδότηση. Ούτε τα καλύτερα, τα πιο όμορφα σκαριά τους δεν γλιτώνουν. Ελπίζουμε να μην είναι πια πολύ αργά προκειμένου να συνειδητοποιήσουμε τη μεγάλη αξία της ξυλοναυπηγικής.

Η άυλη κληρονομιά, λοιπόν, έχει τις δικές της ανάγκες καταγραφής, τεκμηρίωσης, διαφύλαξης και προστασίας – όπως έχει και η υλική, έστω σε άλλη κλίμακα και με άλλα μέσα. Έχει όμως και τεράστια δυναμική, η οποία καθιστά πλευρές και όψεις της αναπόσπαστο κομμάτι οποιουδήποτε σχεδίου πρόληψης κινδύνων από φυσικές καταστροφές. Η άυλη κληρονομιά εκδηλώνεται, όπως είδαμε, και στο πεδίο που αφορά «γνώσεις για τη φύση και το σύμπαν». Η τοπική γνώση, η γνώση που προκύπτει από την παρατήρηση και μεταδίδεται από στόμα σε στόμα –με την εμπειρία, ας πούμε, να περπατάς καθημερινά σε έναν τόπο και να παρατηρείς πού την άνοιξη ξεπετιέται ένα μικρό ρυάκι– είναι μια γνώση που όποτε αγνοήθηκε (λ.χ., σε χα-

ράξεις δρόμων) είχε ολέθρια αποτελέσματα.

Οι μετακινούμενοι κτηνοτρόφοι διαθέτουν πολύτιμες γνώσεις για την προστασία από τις πυρκαγιές και από τις πλημμύρες, γνώσεις που αναμφίβολα εμπλέκονται με προλήψεις και με ό,τι εμείς θεωρούμε δεισιδαιμονία. Όμως, ο πυρήνας αυτών των γνώσεων έχει προέλθει από συστηματική παρατήρηση. Κάποιες από τις «προλήψεις» είναι το μέσον για την αποτροπή μιας φυσικής καταστροφής, το μέσον προστασίας. Ακούγοντας και αναγνωρίζοντας την αξία των προφορικών παραδόσεων ενός τόπου, έχει κανείς πολλά να μάθει για την προστασία από τις φυσικές καταστροφές. Η τοπική γνώση είναι αναντικατάστατη όταν κανείς σχεδιάζει μέτρα πρόληψης. Είναι, όμως, μια γνώση ευαίσθητη ως προς τη μετάδοσή της. Δεν προκύπτει με ερωτηματολόγια ή μόνον από τις μετρήσεις των φυσικών δεδομένων. Προκύπτει από τη βιωμένη εμπειρία. Πρέπει να ξέρεις να ακούς και να ψάχνεις για την τοπική γνώση, πρέπει να έχεις αναγνωρίσει την αξία της άυλης κληρονομιάς, όπως αυτή αποτυπώνεται στις τοπικές προφορικές παραδόσεις.

Πρόσφατα όλοι ταραχτήκαμε βλέποντας τα συντρίμμια του Γεφυριού της Πλάκας στις μεγάλες πλημμύρες που έπληξαν την Ήπειρο. Δεν μπορώ να ξέρω τι ακριβώς έφταιξε, γιατί δεν είναι η επιστήμη μου αυτή. Ξέρουμε, όμως, ότι στην Ήπειρο σώζεται ακόμη η παράδοση των «ιερών δασών» – όχι σε όλη την Ήπειρο, μόνον στα Ζαγόρια και στην Κόνιτσα πλέον. Πρόκειται για τα δάση όπου απαγορεύεται να κόψεις έστω και ένα κλαράκι γιατί, όπως λένε, θα σε βρει μεγάλο κακό. Μέχρι και αφορισμοί είχαν χρησιμοποιηθεί για να μην υπάρξει υλοτόμηση. Αυτά τα «ιερά δάση» βρίσκονται γύρω από τα χωριά. Είναι τα δάση που συγκρατούν τα χώματα και τα νερά ώστε να μην κατακλύσουν τα χωριά και τα χωράφια. Η σφοδρότητα των σχετικά πρόσφατων πλημμυρών δεν είναι απίθανο να σχετίζεται με την υποχώρηση τέτοιων παραδόσεων, με την εξάλειψη αυτής της τοπικής γνώσης. Πρόκειται για αειφορικές γνώσεις διαχείρισης του νερού, που όταν ξεχνιούνται δεν μπορεί κανείς να περιμένει τίποτε καλό.

Σε άλλα περιβάλλοντα, στο άνυδρο ας πούμε περιβάλλον των Κυκλάδων, οι αειφορικές πρακτικές διαχείρισης της γεωργικής γης, οι τεχνικές για τη συγκράτησή της, έχουν διαμορφώσει το τοπίο με την ξερολιθιά. Το σήμα-κατατεθέν του ελληνικού τουρισμού είναι το τοπίο της ξερολιθιάς. Όμως, πέρα από την πρακτική αξία της για τη γεωργία, αλλά και για την αποτροπή της ερημοποίησης, η ταπεινή ξερολιθιά μάς θυμίζει ένα άλλο χαρακτηριστικό της λαϊκής τέχνης: την απαράμιλλη ομορφιά του χειροποίητου.

Οι ατελείωτες σκάλες της ξερολιθιάς στους λόφους των Κυκλάδων προϋποθέτουν σωρευμένο μόχθο αιώνων για τη δημιουργία τους και τη διαρκή ανανέωσή τους. Αυτό το χαρακτηριστικό, η διαρκής ανανέωση ενός στοιχείου με σταθερή μορφή, είναι έκφραση του ανανεώσιμου χαρακτήρα της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς.

Η άυλη πολιτιστική κληρονομιά, σε αντί-

θεση με την υλική, είναι ανανεώσιμος πολιτιστικός πόρος. Όσο περισσότεροι «μετέχουν» σε αυτήν, τόσο ανθεί. Όσο περισσότεροι ασκούν μια παραδοσιακή τέχνη, όσο περισσότεροι μοιράζονται μια μουσική ή χορευτική παράδοση, τόσο διασφαλίζεται η συνέχειά της.

Στον τόμο αυτόν επιχειρούμε να αναδείξουμε εκφάνσεις της άυλης κληρονομιάς της Χίου, με αφορμή την εγγραφή της μαστιχοκαλλιέργειας στον Αντιπροσωπευτικό Κατάλογο της Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς της Ανθρωπότητας. Η μαστιχοκαλλιέργεια είναι η κύρια παραγωγική δραστηριότητα στα Νοτιόχωρα της Χίου. Έχει συμβάλει στη διαμόρφωση του συνόλου των πολιτισμικών πρακτικών της περιοχής, αλλά και, αντιστρόφως, οι ρυθμοί της και ο τρόπος οργάνωσης της παραγωγής της ακολουθούν γενικότερα πολιτισμικά πρότυπα στο νησί.

Στο κείμενό του ο **Δημήτρης Τσούχλης** παρατηρεί από πολύ κοντά τη διαμόρφωση του συνόλου του χώρου της νότιας Χίου, του οικιστικού, του καλλιεργημένου, αλλά και του «άγριου» (του μη δομημένου και μη παραγωγικού), μέσα από τις ανάγκες επιβίωσης των καλλιεργητών της μαστίχας. Το κείμενο φωτίζει την άυλη πολιτιστική κληρονομιά των μαστιχοκαλλιεργητών από προνομιακή γωνία θέασης, αυτήν της βιωμένης εμπειρίας του χώρου, της διαμόρφωσής του από την καλλιέργεια, αλλά και από τις κοινωνικές δυναμικές και τους θεσμούς που οργανώνουν την καλλιέργεια από τη Γενουατική περίοδο και έπειτα. Το νήμα που ενώνει τις γενιές των μαστιχοκαλλιεργητών είναι η συνετή εκμετάλλευση των φυσικών πόρων με πνεύμα απόλυτης οικονομίας και αποφυγής της σπατάλης. Τίποτα δεν περισσεύει, όλα αξιοποιούνται προκειμένου να θρέψουν τους ανθρώπους. Τίποτα δεν πετιέται, ακόμα και τα απορρίμματα των ζώων και των ανθρώπων λιπαίνουν τη γη, δεν υπάρχουν σκουπίδια και μόλυνση από αυτά. Ο περιβαλλοντολόγος Δημήτρης Τσούχλης, για να μιλήσει για την καλλιέργεια της μαστίχας, αξιοποιεί τα εργαλεία της Ιστορίας και των κοινωνικών επιστημών και αποδεικνύει από άλλον δρόμο την αξία της τοπικής γνώσης για την αειφορική διαχείριση του περιβάλλοντος και των καλλιεργειών. Για όσους ζούμε στην πόλη, ο όρος «περιβάλλον» είναι μια μάλλον αφηρημένη έννοια, όσο ευαισθητοποιημένοι και αν είμαστε κάποιοι στα περιβαλλοντικά ζητήματα. Για τους κατοίκους της νότιας Χίου όμως, είναι η βιωμένη εμπειρία, είναι ο βιωμένος χώρος, διαμορφωμένος από αυτούς και από τις γενεές που προηγήθηκαν. Οι γνώσεις για την καλλιέργεια του σχίνου και τη διαχείριση των φυσικών πόρων μεταβιβάζονται από γενιά σε γενιά, με τον προφορικό λόγο και τη σωματική εμπειρία, στο χωράφι και το σπίτι.

Στο κείμενο της **Νάντιας Μαχά** παρακολουθούμε την εξέλιξη των ενδυματολογικών κωδίκων στα Μαστιχοχώρια. Ο πλούτος και η αμφίδρομη ανταλλαγή ενδυματολογικών προτύπων και υφασμάτων ανάμεσα στον αγροτικό και τον αστικό χώρο τεκμηριώνουν τον δυναμικό χαρακτήρα της άυλης πολιτι-

Εικόνα 8. Η συγκομιδή είναι έτοιμη για να διατεθεί, αλλά μια τελική ματιά ελέγχου, ένα τελευταίο χάδι στα «δάκρυα», είναι απαραίτητο.

στικής κληρονομιάς *και* σε αυτό το πεδίο. Είμαστε έτσι σε θέση να αντιληφθούμε τη λειτουργία των περιορισμών που θέτουν οι σπάνιοι και πολύτιμοι φυσικοί πόροι, αλλά και την εφευρετικότητα ως προς τη διαχείρισή τους. Η ομορφιά των χειροποίητων φορεσιών, των κεντημένων στολιδιών, των τρόπων με τους οποίους φοριέται το κάλυμμα της κεφαλής κ.λπ., δεν εξυπηρετεί μόνο μια κοσμητική διάθεση. Δηλώνει κοινωνική θέση, βιολογική και κοινωνική ηλικία. Τα ρούχα δίνουν την ταυτότητα, οι ενδυματολογικοί κώδικες είναι γλώσσα σύνθετη, πολύσημη, αλλά και με πολλά ιδιόλεκτα· εκφράζει επίσης την ατομικότητα και την κοινωνική θέση αυτού που τα φοράει. Αν και αυτοί οι κώδικες και τα υλικά τους σημαίνοντα, οι τοπικές φορεσιές, έχουν πλέον πέσει σε αχρηστία, κάποιοι από αυτούς εμφανίζονται εντούτοις στα δρώμενα του Αγά που επιτελούνται και σήμερα στα Μαστιχοχώρια (η *παμπαζίνα*, τα *σαρίτσια* κ.ά.).

Η **Στέλλα Τσιροπινά**, περιγράφοντας τα δρώμενα αυτά, μας μεταφέρει μια πολύχρωμη εικόνα αυτής της εθιμικής επιτέλεσης. Τα θεατρικά δρώμενα του Αγά αποδίδονται με τη βοήθεια δυο ειδών προοπτικής στο κείμενό της: της «ατμοσφαιρικής», που δίνει όλο το μαγικό βάθος της επιτέλεσης και την οποία απλώνει στον αφηγηματικό της καμβά με τη βοήθεια της θεατρολογίας, αλλά και της «γραμμικής προοπτικής», της ιστορικής εξέλιξης των κοινωνιών που τα επιτελούν. Η διπλή αυτή προοπτική την βοηθάει να μιλήσει για την παλαιότερη σχέση των κατοίκων με την ένδεια και την αφθονία, τη σεξουαλικότητα και τον θάνατο, τη γονιμότητα και την ευετηριακή λειτουργία των εθίμων, αλλά και την επίκληση ενός δίκαιου και ευσεβούς ηγεμόνα, στη σκιά του οποίου μόνον μπορεί να ευημερήσει η κοινότητα. Ο Αγάς συνεχίζει να επιτελείται και σήμερα, αν και πολλά από τα συμφραζόμενά του, πολλές από τις λειτουργίες του αρχαίου εθίμου, έχουν καλυφθεί από τη λήθη που φέρνει η οικονομική και κοινωνική αλλαγή. Κάποιες από αυτές τις λειτουργίες υποδηλώνονται ακόμη, είναι όμως όπως τα ρούχα των παλαιότερων που φορούν οι τελεστές, το παράξενο στοιχείο που καλεί στη συμμετοχή. Η βασική λειτουργία, ωστόσο, είναι παρούσα: η κοινότητα ανα-συγκροτείται κάθε χρόνο με κέφι γύρω από την επιτέλεση, έχει τη δυνατότητα μέσω αυτής να σχολιάσει όσο βέβηλα και αθυρόστομα επιθυμεί, να απευθυνθεί στην εξουσία και να ζητήσει με ένταση, ή ακόμα και να επιβάλει.

Ελπίζουμε ότι οι τρεις αυτές συμβολές στη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού στα Νοτιόχωρα της Χίου φωτίζουν, καθεμιά από τη δική της σκοπιά, την αξία της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς όπως αυτή εκδηλώνεται στη νότια Χίο, ευνοώντας παράλληλα μια νέα ματιά στη μελέτη ευρύτερα του λαϊκού πολιτισμού της Ελλάδας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πριν από το 2003, η UNESCO είχε θεσμοθετήσει τη Σύμβαση για την Προστασία των Μνημείων σε περίπτωση Ένοπλης Σύρραξης (Χάγη, 1954), τη Σύμβαση για την Προστασία των Αρχαιοτήτων από την Παράνομη Διακίνηση (1970), τη Σύμβαση για την Παγκόσμια Πολιτιστική και Φυσική Κληρονομιά (1972) και τη Σύμβαση για την Προστασία της Ενάλιας Κληρονομιάς (2001).

2. Μόνον οκτώ χώρες επέλεξαν να απέχουν, μεταξύ αυτών και η Ελλάδα, η οποία ωστόσο ήδη το 2002 είχε θεσμοθετήσει την έννοια «άυλα πολιτιστικά αγαθά» στον Νόμο 3028/2002 «Για την Προστασία των Αρχαιοτήτων και της Πολιτιστικής εν γένει Κληρονομιάς», άρθρα 2 και 6.

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Aikawa N., «An historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Heritage», *Museum International* 221-222 (Vol. 56, No. 1-2, 2004): 137-149.

Alivizatou M., *Intangible Heritage and the Museum: New Perspectives on Cultural Preservation*, Left Coast Press, Ουόλνατ Κρικ, Καλιφόρνια 2012.

Bedjaoui M., «The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: The legal Framework and universally recognized Principles», *Museum International* 221-222 (Vol. 56, No. 1-2, 2004): 150-155.

Blake J., *Developing a New Standard-Setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage: Elements for Consideration*, UNESCO, Παρίσι 2001.

Brown M. F., «Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property», *International Journal of Cultural Property* 12 (2005): 40-61.

Kirshenblatt-Gimblett B., «Intangible Heritage as Metacultural Production», *Museum International* 221-222 (Vol. 56, No. 1-2, 2004): 52-65.

Kurin R., «Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: A critical Appraisal», *Museum International* 221-222 (Vol. 56, No. 1-2, 2004): 66-77.

Smith L. και Akagawa N. (επιμ.), *Intangible Heritage*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2009.

No image available

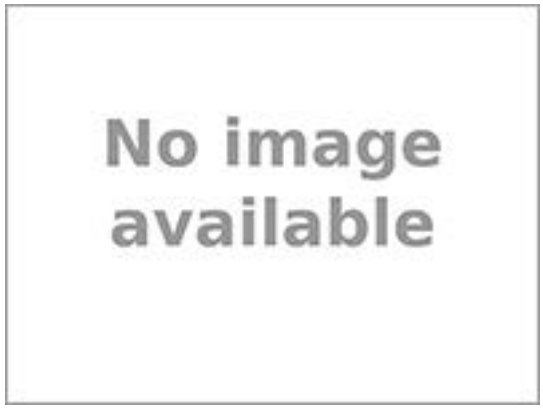
ΚΟΥΡΑΣΜΕΝΟΙ ΑΛΛΑ ΠΑΝΤΑ ΑΚΑΜΑΤΟΙ, ΣΤΟΝ ΒΙΩΜΕΝΟ ΤΟΠΟ
ΠΟΥ ΓΕΝΝΗΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΟΝ ΓΕΩΡΓΙΚΟ ΜΟΧΘΟ.

No image available

Ο ΒΙΩΜΕΝΟΣ ΑΓΡΟΤΙΚΟΣ ΧΩΡΟΣ ΤΩΝ ΜΑΣΤΙΧΟΧΩΡΙΩΝ

Δημήτρης Τσούχλης, διδάκτορας Τμήματος Περιβάλλοντος Πανεπιστημίου Αιγαίου

Ο αγροτικός χώρος αποτελεί ιστορικά, στη μακρά διάρκεια, τον κατεξοχήν βιωμένο χώρο. Τον χώρο, δηλαδή, που γεννάται από τη συνάντηση του ανθρώπου με το φυσικό σύστημα στην ολότητά του. Ο αγροτικός χώρος μεταβάλλεται, τροποποιείται, σε άμεση σχέση με τις δομές παραγωγής και τον ιστορικό περίγυρο. Θα χρησιμοποιήσω το παράδειγμα των Μαστιχοχωρίων, των χωριών που παράγουν μαστίχα στην περιοχή της νότιας Χίου, και θα αναφερθώ σε μερικές χρήσιμες σταθερές για την κατανόηση της δομής του: τον χώρο κατοικίας, την καλλιέργεια της μαστίχας, τον τρόπο οργάνωσης του αγροτικού χώρου ως προς τη χρήση του. Στη συνέχεια, θα επιχειρήσω να εντοπίσω τις προσαρμογές των τοπικών κοινοτήτων ως μέτρο για τη γνώση των αναγκών και του φυσικού περιβάλλοντος. Τέλος, θα αναφερθώ στις σημαντικότερες αλλαγές του βιωμένου αγροτικού χώρου οι οποίες, λιγότερο ή περισσότερο, άλλαξαν τα παραδοσιακά του χαρακτηριστικά κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα. Οι καταβολές της τελευταίας, ορατής σε εμάς, διαμόρφωσης του βιωμένου αγροτικού χώρου των Μαστιχοχωρίων (όπου περιλαμβάνεται και ο τόπος κατοικίας) ξεκίνησαν πριν από έξι περίπου αιώνες (Μπούρας 1992, Smith 1927).



Ο ΚΑΤΟΙΚΗΜΕΝΟΣ ΧΩΡΟΣ

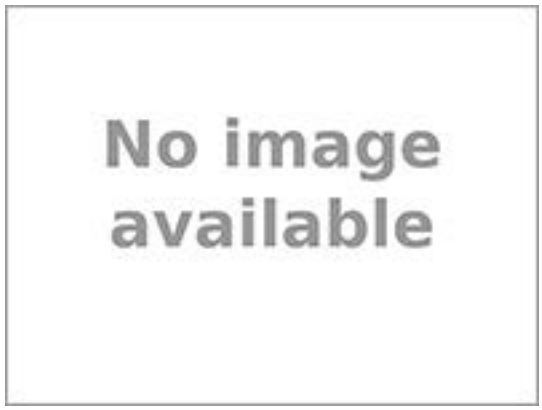
Η διασπορά των χωριών στη νότια Χίο ερμηνεύεται κυρίως από ιστορικούς λόγους, σε άμεση σχέση και με το φυσικό περιβάλλον, το οποίο επιτρέπει την ελάχιστη κάλυψη των βασικών βιοτικών αναγκών. Μέχρι και σήμερα προκαλεί εντύπωση η αρχιτεκτονική των χωριών, ιδιαίτερα εκείνων που δεν υπέστησαν σημαντικές ζημιές από τον καταστροφικό σεισμό του 1881 (Γαβαλάς, Μονιούδη 1978). Τα χωριά, που οργανώνονταν παλαιότερα γύρω από τον κεντρικό πύργο, ήταν εξωτερικά τειχισμένα, με κεντρικές πύλες εισόδου οι οποίες ελέγχονταν (Φίλιππα-Αποστόλου 1978), καθώς έκλειναν και άνοιγαν σε προκαθορισμένες ώρες. Τη μαζική έξοδο νωρίς το πρωί ακολουθούσε η μαζική επιστροφή με τη δύση του ηλίου.[1] Στο χωριό έμεναν μόνον οι άρρωστοι και οι ηλικιωμένοι, οι οποίοι συνήθως φρόντιζαν τα μωρά, που δεν τα έπαιρναν μαζί τους στο χωράφι οι γονείς. Στο εσωτερικό των χωριών υπάρχουν μόνον κατοικίες οι οποίες στεγάζουν ανθρώ-

πους και ζώα, ενώ ταυτόχρονα λειτουργούν και ως αποθήκες για τη σοδειά. Παλαιότερα συναντούσε κανείς ισόγεια σπιτιών τα οποία κάλυπταν βασικές ανάγκες του χωριού, όπως σιδεράδικα, καφενεία, παντοπωλεία, και άλλα. Η φρουριακή αρχιτεκτονική των χωριών επέβαλλε μεγάλη πυκνότητα κατοίκησης, με πολύ μικρές όψεις των κατοικιών, οι οποίες αναπτύσσονταν καθ' ύψος, με δύο ή τρεις ορόφους και ικανό αριθμό δωματίων για την κάλυψη των αναγκών της οικογένειας.

Οι υποτυπώδεις συνθήκες υγιεινής, η απουσία αποχετευτικού δικτύου, η αυξημένη υγρασία, η συνύπαρξη με τα ζώα, ο ελλιπής αερισμός και φωτισμός των σπιτιών ήταν οι αιτίες για τον αυξημένο αριθμό νοσημάτων (κυρίως φυματίωσης), αλλά και για την ταχύτατη μετάδοση άλλων, όπως της πανούκλας κατά τους προηγούμενους αιώνες (Κουκουρίδης 1935).

Ο κατοικημένος χώρος ήταν αυστηρά οριοθετημένος. Έως και μερικές δεκαετίες νωρίτερα δεν υπήρχαν κατοικίες στην έκταση μεταξύ των χωριών, ενώ η κατοίκηση εκτός του εξωτερικού τείχους φαίνεται να αρχίζει από τον 19ο αιώνα (*Λεύκωμα ερειπίων σεισμού του 1881*). Το οικιστικό πλέγμα των Μαστιχοχωρίων χαρακτηρίζεται συνήθως από δύο ή τρεις κεντρικούς δρόμους, οι οποίοι καταλήγουν στο κέντρο του χωριού ή ξεκινούν από εκεί. Κατά μήκος αυτών των κεντρικών οδών αναπτύσσεται δίκτυο μικρότερων δρόμων, οι οποίοι είναι συνήθως αδιέξοδοι. Οι μεγαλύτεροι δρόμοι οδηγούν στο κέντρο των οικισμών, όπου υπάρχει ανοικτός δημόσιος χώρος γύρω από τον πύργο. Το μέγεθος των χωριών αυτών είναι σχετικά μεγάλο – σε ορισμένες περιπτώσεις ο πληθυσμός υπερέβαινε τους 1.500 κατοίκους (Ε.Σ.Υ.Ε. 1928).

Οι κατοικίες είναι επίσης παραγωγικές μονάδες, νοητή προέκταση των βιοτικών αναγκών και της αγροτικής παραγωγής. Μια τυπική οικία περιλάμβανε το υπόγειο (κατώι), συνήθως χαμηλότερα από τη στάθμη του εξωτερικού δρόμου. Σε αυτό στεγάζονταν τα ζώα και, σε πρόχειρες ξύλινες υπερκείμενες κατασκευές, αποθηκεύονταν οι τροφές των ζώων ή φτιάχνονταν μικρά κοτέτσια. Επίσης, το κατώι λειτουργούσε και σαν τουαλέτα. Ο χώρος αυτός, με ελάχιστο φωτισμό και αερισμό, επικοινωνούσε με την κεντρική είσοδο της οικίας ή είχε μια δεύτερη ανεξάρτητη είσοδο, σε περίπτωση που η κατοικία εκτεινόταν έως το επόμενο στενό. Από τον χώρο αυτόν μία ή δύο φορές τον χρόνο απομάκρυναν την κοπριά των ζώων, την οποία και μετέφεραν στα χωράφια. Εδώ στεγάζονταν τα ζώα εργασίας και εκείνα που έδιναν γάλα, κρέας και αβγά για τις ανάγκες της οικογένειας. Στον εσωτερικό καταμερισμό εργασίας η φροντίδα των ζώων αφορούσε τις γυναίκες ή τα μικρά παιδιά. Από την κύρια είσοδο, απότομη σκάλα οδηγούσε στον πρώτο όροφο. Εδώ ένας ενιαίος και συχνά ευμεγέθης χώρος, ο οποίος συνήθως ονομάζεται *πουντί*, «μοίραζε» το φως, τον αέρα και τους ανθρώπους στα γύρω δωμάτια, τα οποία απλώνονταν ακτινωτά γύρω από αυτόν. Εδώ αναπτύσσονταν και ικανοποιούνταν οι κύρι-



ες ανάγκες της οικογένειας. Εδώ βρίσκονταν η κουζίνα με τον φούρνο, όπου φτιαχνόταν το ψωμί και μαγειρευόταν το φαγητό, αλλά και τα υπνοδωμάτια της οικογένειας, συνήθως δύο, ένα για τους γονείς και ένα για τα παιδιά. Δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις όπου μία ακόμα σκάλα ή ανάπτυξη του σπιτιού οδηγούσε σε άλλα δωμάτια, τα οποία χρησιμοποιούνταν για την αποθήκευση καρπών.

Στην περιγραφή αυτή θα πρέπει να προστεθεί και η σκάλα, η οποία έφτανε συνήθως στο δώμα (σε αρκετά χωριά, στο ίδιο επίπεδο με τους γύρω χώρους) όπου ξεραίνονταν καρποί ή στεγνώνονταν τα ρούχα. Οι εξωτερικοί τοίχοι των σπιτιών χρησίμευαν για την ξήρανση (λιάσιμο) καρπών, ενώ οι εσωτερικοί για την τοποθέτηση χρηστικών αντικειμένων σε διάφορες εσοχές. Σε ισόγειους χώρους αποθηκευόταν συνήθως και το πλεόνασμα της παραγωγής, λάδι, κρασί ή άλλοι καρποί, και δούλευε ο αργαλειός, για τα ρούχα της οικογένειας ή τα προικιά των κοριτσιών. Νερό πόσιμο, ή για λάτρα, παρείχαν συνήθως πηγάδια, ενώ υπήρχε και κοινοτικό πλυσταριό έξω από το χωριό.

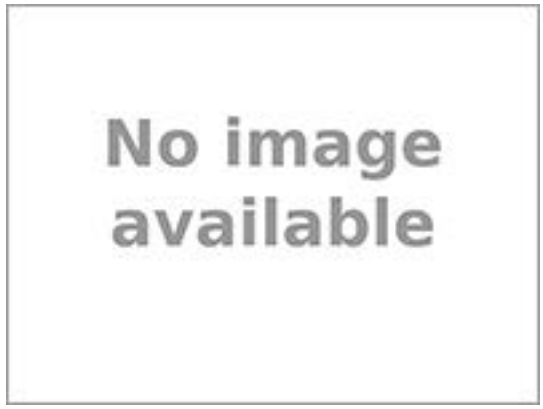
Η γενική αυτή περιγραφή των οικισμών και της κατοικίας, η οποία προφανώς και δεν καλύπτει όλη την ποικιλία παραδειγμάτων και παραλλαγών, έχει στόχο να υποδείξει ένα στοιχείο: τη συνέχεια των δραστηριοτήτων

εντός και εκτός των οικισμών, οι οποίες είναι οργανικά και λειτουργικά δεμένες καθώς αλληλοσυμπληρώνονται και κατ' επέκταση νοηματοδοτούν τον βιωμένο χώρο του αγροτικού τοπίου των Μαστιχοχωρίων. Η σύνδεση αυτή ενισχύεται και από τα υλικά που χρησιμοποιούνται, την πέτρα και το ξύλο, η χρήση των οποίων είναι γνωστή σε όλους.

Η ΚΑΛΛΙΕΡΓΕΙΑ ΤΗΣ ΜΑΣΤΙΧΑΣ

Η καλλιέργεια της μαστίχας θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «ιστορική» (Argenti 1943, Άμαντος 1954-55). Χάρη στη μαστίχα, η νότια Χίος βρισκόταν υπό ειδικό καθεστώς, ελέγχου και φορολογικής αντιμετώπισης, για μεγάλο χρονικό διάστημα. Η ίδια η καλλιέργεια είναι άμεσα συνυφασμένη με τη διαχείρισή της από τους «ισχυρούς» κάθε εποχής. Δημιουργεί ειδική σχέση των παραγωγών, ελεύθερων καλλιεργητών, ακτημόνων ή δουλοπάροικων, με το παραγόμενο προϊόν, με τη μορφή εκμετάλλευσης της γης, με την πολιτική ή οικονομική εξουσία (Φίλιας 1988). Η διασπορά των χωριών έχει άμεση σχέση με τη ρύθμιση της καλλιέργειας, την άσκηση ελέγχου επί των καλλιεργητών, αλλά και την προστασία που τους προσφέρεται. Ανεξάρτητα από την ιστορική τεκμηρίωση όλων των λεπτομερειών σε σχέση με την ίδρυση των χωριών, μπορούμε να συμφωνήσουμε ότι σε αυτά υπήρξε παραγωγικός προσανατολισμός ως προς τη συγκεκριμένη καλλιέργεια, την παραγωγή μαστίχας, τουλάχιστον έως τον 16ο αιώνα και το πέρασμα στην Οθωμανική κυριαρχία. Την περίοδο της κυριαρχίας των Γενουατών στη Χίο (1346-1566), η καλλιέργεια και η εμπορική εκμετάλλευση της μαστίχας οργανώνεται με συστηματικό τρόπο. Είναι το σημαντικότερο τοπικό προϊόν, προσφέρει σημαντικά έσοδα στη μετοχική εταιρεία εκμετάλλευσης του νησιού (Μαόνα), ενώ οι καλλιεργητές της τιμωρούνται με αυστηρές ποινές για απόκρυψη ποσοτήτων και λαθρεμπόριο (Ιεραπετρίτης 2006, Δαμαλάς 1998, Hopf 1888). Με το πέρασμα στην Οθωμανική κυριαρχία (1566), τα Μαστιχοχώρια έχουν ιδιαίτερη διοικητική και φορολογική μεταχείριση, με την οποία αναγνωρίζεται η οικονομική σημασία και η μοναδικότητα της παραγωγής μαστίχας. Τα χωριά της νότιας Χίου είχαν υποχρέωση να καταβάλλουν ετησίως 21 χιλιάδες οκάδες, ενώ το πλεόνασμα της παραγωγής μπορούσε να πωληθεί μόνο στον συλλέκτη ή μισθωτή των φόρων για λογαριασμό της οθωμανικής Αυλής (Ζολώτας 1928).

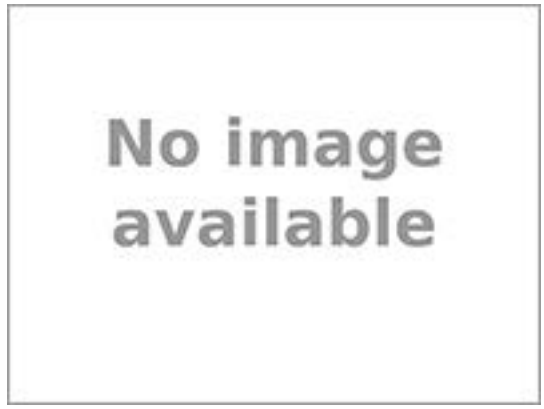
Το ανελεύθερο καθεστώς διαχείρισης αλλά και η υποχρεωτική καλλιέργεια είναι μόνιμα χαρακτηριστικά της μαστιχοκαλλιέργειας σε βάθος αρκετών αιώνων. Στο διάστημα αυτό των αιώνων υπάρχει μια σύντομη περίοδος (περίπου ένας αιώνας) διαχείρισης της παραγωγής από τους ίδιους τους παραγωγούς, η οποία ξεκινά με την κατάργηση των ιδιαίτερων προνομίων των Μαστιχοχωριτών (1840) και τη φορολογική τους εξίσωση με τους υπόλοιπους κατοίκους του νησιού και ολοκληρώνεται με τη σύσταση αναγκα-



στικών συνεταιρισμών και της Ένωσης Μαστιχοπαραγωγών Χίου (ΕΜΧ), το 1938. Στο διάστημα αυτό ενισχύθηκαν μεταπράτες και έμποροι οι οποίοι αγόραζαν απευθείας από τους παραγωγούς τη μαστίχα, έχοντας άτυπα κατανείμει μεταξύ τους χωριά ή/και οικογένειες στα οποία είχαν ιδιαίτερη και, κατά περίπτωση, διαφοροποιημένη επιρροή.

Σε αυτό το σύντομο χρονικό διάστημα, από το 1840 έως τις αρχές της δεύτερης δεκαετίας του 20ού αιώνα, έχουμε δυο διαφορετικές πρακτικές, σύμφωνα με τις εφημερίδες της εποχής: αφενός τη συστηματική φύτευση και εντατική καλλιέργεια του σχίνου έως το τέλος του 19ου αιώνα και αφετέρου την εκχέρσωση μαστιχοχώραφων για απαλλαγή από την κτηματική φορολογία κατά τη διάρκεια της πρώτης και δεύτερης δεκαετίας του 20ού αιώνα (εφημερίδα *Παγχιακή*, 1915, αρ. φλ. 839, 840, 842, 843, 844).

Σήμερα, η καλλιέργεια μαστίχας αφορά λιγότερο ή περισσότερο το σύνολο των κατοίκων της νότιας Χίου (Περίκος 2006). Το μεγαλύτερο ποσοστό των μαστιχοπαραγωγών είναι μικροπαραγωγοί και μικροϊδιοκτήτες. Είναι εξαιρετικά δύσκολο να εντοπιστούν εκτενείς καλλιέργειες με μαστιχόδεντρα. Τις τελευταίες δεκαετίες παρατηρείται χωρική

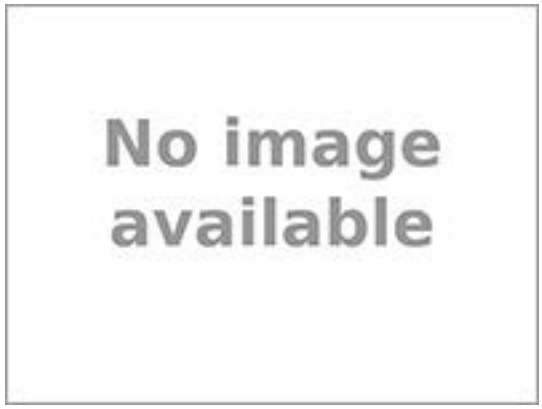


μετατόπιση εγγύτερα στο οδικό δίκτυο, αλλά και σε πεδινές περιοχές. Είναι εμφανές ότι τα μαστιχόδεντρα κυριαρχούν στην περιθωριακή (από άποψη παραγωγικότητας) γη, ενώ τα συναντάμε επίσης σε χωράφια τα οποία σπέρνονταν παλαιότερα με δημητριακά, αλλά και σε πεδινές περιοχές. Ο πολυτεμαχισμός των ιδιοκτησιών παράγει ένα σύνθετο καλλιεργητικό ψηφιδωτό στο οποίο συνυπάρχει ο σχίνος, η ελιά, το αμπέλι, καθώς και άλλα δέντρα.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η παραγωγή της μαστίχας υπόκειται σε συχνές καταστροφές από τις βροχές κατά το πρώτο δεκαπενθήμερο του Σεπτεμβρίου. Ιστορικά, αυτό συμβαίνει κάθε τρία ή τέσσερα χρόνια. Μειωμένη παραγωγή υπάρχει και σε περιόδους παρατεταμένης ξηρασίας ή πολύ υψηλών θερμοκρασιών.

ΜΕΡΙΚΕΣ ΔΙΑΠΙΣΤΩΣΕΙΣ ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΚΑΛΛΙΕΡΓΕΙΑ ΤΟΥ ΣΧΙΝΟΥ

Τα στοιχεία της φυσιολογίας του μαστιχόδεντρου συνάδουν με τη σταθερότητα στην επιλογή και τη συνέχιση της καλλιέργειας σε



βάθος πολλών αιώνων. Η παραγωγική ζωή του σχίνου δεν υπερβαίνει τις επτά δεκαετίες, ενώ μικρότερη είναι η διάρκεια μεγάλης απόδοσης, η οποία και επιτρέπει τη συγκέντρωση ικανοποιητικής ποσότητας μαστίχας κατά την καλλιέργεια (Σαββίδης 2000). Η διαπίστωση αυτή είναι σημαντική, αφού, ανεξάρτητα από τη χωρική μετατόπιση της καλλιέργειας, τη μεγέθυνσή της ή σμίκρυνσή της, υπάρχει σχετική σταθερότητα του φυτικού κεφαλαίου, το οποίο διατηρείται και ανανεώνεται από τους παραγωγούς σχεδόν ανεξάρτητα από τις εξωτερικές μεταβολές και από τη διακύμανση του συνολικού όγκου παραγωγής (σύμφωνα με τις χρονοσειρές που διαθέτουμε από τη δεύτερη δεκαετία του 20ού αιώνα και έπειτα).

Διαφοροποιήσεις υπήρχαν –και εξακολουθούν να υπάρχουν– μεταξύ των χωριών που παράγουν μαστίχα, αλλά και μεταξύ των παραγωγών. Επίσης, η καλλιέργεια της μαστίχας εκτεινόταν κατά τους προηγούμενους αιώνες πέρα από τη σημερινή οριοθέτηση των λεγόμενων Μαστιχοχωρίων, αγγίζοντας

τα όρια του Κάμπου της Χίου και περιλαμβάνοντας το σύνολο των Καμποχώρων κοντά στην πόλη της Χίου.

Η συνεχής και αδιάκοπη καλλιέργεια του σχίνου στα χωριά της νότιας Χίου αναπαράγει καλλιεργητικές πρακτικές οι οποίες σε μεγάλο βαθμό παραμένουν αδιαφοροποίητες από γενιά σε γενιά. Οι περιγραφές των περιηγητών για τις τεχνικές καλλιέργειας και καθαρισμού της μαστίχας δεν διαφέρουν ουσιαστικά από αυτές που ακολουθούνται έως σήμερα. Σε όλα τα στάδια της καλλιέργειας, οι αλλαγές είναι ελάχιστες, παρά τις κατά καιρούς προσπάθειες για «εκσυγχρονισμό» της παραγωγικής διαδικασίας. Τα εργαλεία που χρησιμοποιούνται διατηρούν το ίδιο όνομα και την ίδια χρήση. Η καλλιέργεια της μαστίχας στηρίζεται σχεδόν αποκλειστικά στην εργασία των παραγωγών και την ιδιαίτερα υψηλή καλλιεργητική γνώση του σχίνου, και λιγότερο σε άλλους συντελεστές της παραγωγής. Η διάδοση της καλλιέργειας αφορά το σύνολο σχεδόν των οικογενειών που διαμένουν στη νότια Χίο, κατάλοιπο ίσως της φοροδοτικής υποχρέωσης όλων των νοικοκυριών. Εξηγείται επίσης από την οικονομική σημασία που έχει η μαστιχοκαλλιέργεια για το εισόδημά τους, αλλά και από τον χρόνο που αυτή καταλαμβάνει στον ετήσιο καλλιεργητικό κύκλο, καθώς ακολουθεί χρονικά το θέρισμα και αλώνισμα των σιτηρών και προηγείται της ελαιοκαλλιέργειας.

Από τη μελέτη της καλλιέργειας του σχίνου αναδύεται σε αδρές γραμμές η χωρική εξειδίκευση των καλλιεργειών, με βάση τις οποίες τα αγροτεμάχια διακρίνονται σε εκείνα που αξιοποιούνται για εμπορικούς σκοπούς και εκείνα τα οποία στοχεύουν στην κάλυψη των αναγκών της οικογένειας. Ωστόσο, υπάρχουν αλλαγές όταν αλλάζει η εμπορική ζήτηση προϊόντων και οι εμπορικοί δρόμοι (Φραγκάκη-Syrett 1995). Οι αλλαγές αυτές περισσότερο αφορούν τις πλέον γόνιμες και παραγωγικές εκτάσεις, οι οποίες αποδίδονται στις εμπορευματικές καλλιέργειες.

Η παραδοχή ότι συγκεκριμένα αγροτεμάχια στο πέρασμα των αιώνων είχαν συνεχώς συγκεκριμένη καλλιεργητική χρήση αντιστρατεύεται την ίδια την έννοια της μεταβολής του αγροτικού τοπίου και των δομών παραγωγής υλικών προϊόντων τα οποία εγγράφονται στο παραγωγικό και ιστορικό περιβάλλον κάθε εποχής και του οικονομικού σχηματισμού που την σημαδεύει.

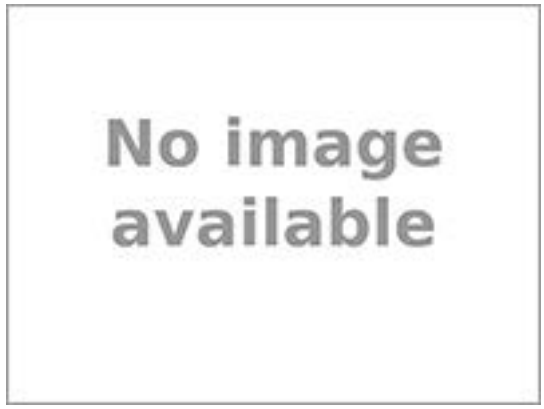
ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΤΟΥ ΑΓΡΟΤΙΚΟΥ ΧΩΡΟΥ

Η οργάνωση του αγροτικού χώρου των Μαστιχοχωρίων είναι δύσκολο να αποδοθεί με επάρκεια, ιδίως σε ένα κείμενο γενικής αναφοράς. Σε αδρές γραμμές οφείλουμε να λάβουμε υπόψη ότι καθένα από τα Μαστιχοχώρια συνιστά ιδιαίτερη περίπτωση, απόρροια κυρίως της θέσης όπου βρίσκεται και της διαθεσιμότητας πόρων (Braudel 1998). Στο ψηφιδωτό των χωριών, ο φυσικός υποδοχέας των ανθρώπινων δραστηριοτήτων φαίνεται ότι παίζει καθοριστικό ρόλο ως προς την οργάνωση του χώρου και των καλ-

λιεργητικών δραστηριοτήτων, της εν γένει παραγωγικής δραστηριότητας, της επαγγελματικής εξειδίκευσης. Τα παραδείγματα που ακολουθούν συνηγορούν ως προς αυτό. Τα ανατολικά Μαστιχοχώρια βρίσκονται πολύ κοντά το ένα με το άλλο. Εδώ βρίσκουμε την περισσότερη αγροτική γη, με ήπιο ανάγλυφο και εύφορο έδαφος, συνθήκες οι οποίες, σε συνάρτηση με τη μικρή απόσταση από την πόλη, επέτρεψαν πυκνότερη κατοίκηση. Αντίθετα, στη δυτική πλευρά η περιορισμένη αγροτική γη, το τραχύ ανάγλυφο, με την υποκείμενη υγροτοπική έκταση και την άμεση γειτνίαση με τη θάλασσα, ώθησαν, για παράδειγμα, τους κατοίκους του Ληθίου να... αυτοπροσδιορίζονται ως ψαράδες, έστω και αν το χωριό αυτό κατατάσσεται στα Μαστιχοχώρια.

Επιπλέον, θα πρέπει να συνυπολογίσουμε ως προς τη χωρική διασπορά των Μαστιχοχωρίων τη θέση στην οποία βρίσκονται. Κάποια από τα χωριά βρίσκονται σε θέσεις που ελέγχουν περάσματα ή έχουν άμεση σχέση με την ανάπτυξη παλαιότερων εμπορικών δρόμων, γνώρισμα γενικότερο σε πολλά χωριά και εκτός Χίου (Μπελαβίλας 1992). Τα μεγαλύτερα Μαστιχοχώρια ήταν ήδη από την ίδρυσή τους προσανατολισμένα στην καλλιέργεια και παραγωγή μαστίχας. Αναπτύσσουν μεταξύ τους δίκτυο, το οποίο λαμβάνει υπόψη την επάρκεια «ζωτικού» χώρου, με εκτενή διοικητικά όρια εντός των οποίων όμως, παρότι η εκμετάλλευση της μαστίχας έχει κυρίαρχη θέση, αναπτύσσονται και άλλες καλλιέργειες, ώστε να είναι εφικτή η επιβίωση του αγροτικού πληθυσμού. Τα χωριά έπρεπε να διαθέτουν πεδινή γη, να έχουν νερό και να βρίσκονται σε αρκετή απόσταση από τη θάλασσα, ώστε να είναι προστατευμένα από πειρατικές επιδρομές.

Καθένα από τα Μαστιχοχώρια είναι ένας μικρός κόσμος. Ο κλειστός χαρακτήρας των χωριών έως και μερικές δεκαετίες πριν είχε αντίκτυπο και στην οργάνωση του χώρου. Η γη που αγγίζει τα όρια του γειτονικού χωριού, και συνεπώς βρίσκεται σε μεγαλύτερη απόσταση από το κέντρο του χωριού, χρησιμοποιείται συνήθως για την καλλιέργεια μαστίχας. Σπάνια θα συναντήσουμε εδώ κήπους, οι οποίοι συνήθως βρίσκονται σε πολύ μικρή απόσταση από τον οικισμό. Είναι επίσης ασυνήθιστη η κατοχή γης σε χωριά που βρίσκονται μακρύτερα από τον γειτονικό οικισμό. Το ίδιο συμβαίνει και με τους γάμους, καθώς στην επιλογή συζύγων έχουν προτεραιότητα οι συγχωριανοί. Συνεπώς, εντός των διοικητικών ορίων κάθε χωριού και των άτυπων «συνόρων» κάθε κοινότητας αναπαράγονται οι άνθρωποι και αναδιανέμεται η γη μέσω της κληρονομικής διαδοχής, η οποία έχει κι αυτή τη δική της ρύθμιση (Pernot 1907, Argenti 1943). Η αύξηση του πληθυσμού εντός των ορίων κάθε κοινότητας έχει ως αποτέλεσμα τη στενότητα γης και την εντατική εκμετάλλευση της υπάρχουσας, οδηγώντας τμήμα του πλεονάζοντος παραγωγικού πληθυσμού όχι σε μετακίνηση στα γύρω χωριά, αλλά σε μετανάστευση ή μετα-



κίνηση στην πόλη. Μέσα από αυτό το πρίσμα δομούνται αλλά και ερμηνεύονται καλύτερα τα διακριτά, υπαρκτά παραδείγματα μετανάστευσης, ή και άλλων παραγωγικών εξειδικεύσεων που ακολουθούνται στα χωριά.

Έχοντας υπόψη όσα προηγήθηκαν, η οργάνωση του χώρου ακολουθεί μια λογική η οποία, παρά τις σημαντικές διαφορές που υπάρχουν από χωριό σε χωριό ανάλογα με τις ειδικές διαθεσιμότητες και τα γνωρίσματα που αυτά έχουν, επιτρέπει σε κάποιο βαθμό μια γενική περιγραφή.

Σε ακτίνα μερικών εκατοντάδων μέτρων βρίσκονται συνήθως οι κήποι και τα μποστάνια, που ποτίζονται από πηγάδια μικρού βάθους, λόγω της απουσίας επιφανειακών υδάτων. Εκεί καλλιεργούνται διάφορα οπωροφόρα ή άλλα καρποφόρα δέντρα. Η γη σε αυτά τα σημεία χαρακτηρίζεται από αυξημένο καταμερισμό και από εντατική καλλιέργεια. Η έκταση των αγροτεμαχίων αυτών ξεκινά από μερικά τετραγωνικά μέτρα. Όλες οι οικογένειες των χωριών ήταν αναγκαίο να διαθέτουν κήπο, έστω και πολύ μικρό. Τα αγροτεμάχια αυτά είναι συνήθως περιφραγμένα από μαντρότοιχους, όχι τόσο για τη χάραξη των ορίων, όσο για την απόθεση χαλικιών και τον καθαρισμό από πέτρες, αλλά και για προστασία από διάφορα οικόσιτα ζώα. Τον ίδιο έντονο κατακερματισμό συναντάμε σε

No image available

όλες τις πεδινές περιοχές οι οποίες βρίσκονται κοντά στα χωριά. Εδώ φαίνεται ότι η παρουσία καλλιέργειας που έχει σημαντικό οικονομικό όφελος επικαθόρισε την επιλογή αυτή. Συνήθως πρόκειται για αμπέλια για την παραγωγή κρασιού, επίσης περιφραγμένα.

Σε άμεση γειτνίαση με το χωριό και σε θέση που εκτίθεται σε βόρειους ανέμους (οι επικρατέστεροι στη Χίο) συναντάμε τα αλώνια, τα οποία βρίσκονται πολύ κοντά το ένα στο άλλο. Οι πεδινές περιοχές, ιδιαίτερα αν βρίσκονται σε κοντινή απόσταση από το κέντρο του χωριού, έχουν εντατική χρήση και σε αυτές κυριαρχούν οι «δυναμικές» καλλιέργειες.[2] Σε αυτές καλλιεργείται βαμβάκι, γλυκάνισος, καπνός, αλλά και σιτάρι ή ζωοτροφές. Ο κατακερματισμός του χώρου είναι μικρότερος απ' ό,τι στη γειτονική περιοχή των κήπων. Οι ιδιοκτησίες εδώ είναι μεγαλύτερες. Τις τελευταίες δεκαετίες, σε αυτές συναντάμε και σχίνους, ως συνέπεια της εγκατάλειψης όλων των άλλων καλλιεργειών.

Σε ακτίνα μεγαλύτερη από ένα χιλιόμετρο (χωρίς αυτό να αποτελεί κανόνα), συνήθως αναπτύσσονται δενδρώδεις καλλιέργειες, με κυρίαρχη αυτήν της ελιάς, αλλά και του σχίνου. Ανάλογα με τη στρατηγική επιβίωσης κάθε οικογένειας συναντάμε επίσης αμυγδαλιές και συκιές, είτε σε συγκαλλιέργεια με άλλα δέντρα είτε σε δενδρώνες. Η γενική αυτή εικόνα συμπληρώνεται από το σύστημα φύτευσης το οποίο εκμεταλλεύεται όλη τη διαθέσιμη γη. Είναι συνηθισμένο να φυτεύονται οπωροφόρα δέντρα στα όρια των αγροτεμαχίων ή μεταξύ των αναβαθμών, ώστε να μπορεί να σπέρνεται η υπόλοιπη έκταση.

Εδώ επικρατεί η οικονομία στον χώρο και η μέγιστη δυνατή εκμετάλλευση της γης. Σε επικλινή εδάφη, η εντατική προσπάθεια για τη συγκράτηση του εδάφους και του νερού, και επομένως για τη διαμόρφωση καλλιεργήσιμης γης, συμπυκνώνει τον αγώνα για την επιβίωση που συνεχίζεται αδιάλειπτα από γενιά σε γενιά. Εκατοντάδες χιλιόμετρα με σκάλες από ξερολιθιές, μερικές από αυτές εξαιρετικά επιμελημένες, μετατρέπουν την άγονη γη σε παραγωγική, με την αφαίρεση της αυτοφυούς βλάστησης, των βράχων και των χαλικιών.

Η παρέμβαση στο φυσικό τοπίο διαφοροποιείται εκεί όπου κυριαρχούν οι ημιορεινές εκτάσεις και υπερτερούν οι βράχοι στο ισοζύγιο του εδάφους. Οι εκτάσεις αυτές αποδίδονται στη νομαδική κτηνοτροφία, η οποία μετακινείται κατά μήκος της ορεινής ραχοκοκαλιάς που διασχίζει από βορρά προς νότο όλη τη Χίο. Τις εκτάσεις αυτές, που ανήκουν στα χωριά (παλαιότερα, πολλές από αυτές ανήκαν στο μεγάλο μοναστήρι της Νέας Μονής), τις μισθώνουν οι κτηνοτρόφοι για τη βόσκηση των κοπαδιών τους. Αυτό ισχύει για όλα τα χωριά της νότιας Χίου, με εξαίρεση εκείνα της ανατολικής ακτής.

Στον βιωμένο αγροτικό χώρο των Μαστιχοχωρίων προστίθεται ένα εκτενές δίκτυο μονοπατιών, το οποίο ενώνει τα γύρω χωριά και τις διάφορες περιοχές εντός των ορίων του. Με αφετηρία το κάθε χωριό και σχεδιασμένα στα μέτρα της κίνησης ανθρώπων και ζώων, τα μονοπάτια εξακτινώνονται προς

No image available

διάφορες κατευθύνσεις. Εκμεταλλεύονται με τον καλύτερο δυνατό τρόπο το ανάγλυφο, ακολουθώντας στη χάραξή τους τις ισοϋψείς εκτάσεις. Εκεί όπου η κλίση του εδάφους είναι μεγάλη, υπάρχουν κροκάλες για τη συγκράτηση του εδάφους. Στο πλαίσιο του πρωτεύοντος δικτύου μονοπατιών αναπτύσσεται ένα δευτερεύον δίκτυο περασμάτων, σαφώς στενότερων, το οποίο εξυπηρετεί μικρότερο αριθμό μετακινούμενων.

Στα Μαστιχοχώρια της νότιας Χίου δεν συναντάμε συχνά αγροικίες, όπως σε άλλες περιοχές της Ελλάδας. Οι λίγες που εντοπίζονται φτιάχνονται για να εξυπηρετήσουν μόνιμη κατοίκηση έξω από το χωριό. Κυρίως, όμως, εξυπηρετούν την ένταση εργασίας συγκεκριμένων καλλιεργειών όπως η μαστιχοκαλλιέργεια, ιδιαίτερα όταν τα μαστιχοχώραφα βρίσκονται σε μεγάλη απόσταση από το χωριό. Οι διάσπαρτες αγροικίες που συναντάμε σήμερα θα πρέπει να κατασκευάστηκαν σχετικά πρόσφατα, κατά τη διάρκεια του προηγούμενου αιώνα, με δεδομένο ότι παλαιότερα όλοι οι χωρικοί επέστρεφαν με τη δύση του ηλίου στο χωριό, για λόγους ασφαλείας.

ΠΡΟΣΑΡΜΟΓΕΣ ΒΑΣΕΙ ΤΩΝ ΑΝΑΓΚΩΝ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΟΣ

Με βάση όσα προηγήθηκαν, η παραδοσιακή δομή του αγροτικού χώρου φαίνεται να διατήρησε στοιχεία σταθερότητας τα οποία εξυπηρέτησαν την κάλυψη των αναγκών επιβίωσης των κατοίκων. Διευρύνοντας αυτόν τον ισχυρισμό, υποστηρίζω ότι το σύνολο της ζωής εντός των παραδοσιακών κοινοτήτων ήταν εξαρτημένο από τους φυσικούς πόρους. Αναγκαία προϋπόθεση ήταν η ανάπτυξη γνώσης για τη διαχείριση αυτών των φυσικών πόρων. Η προσαρμογή στους διαθέσιμους πόρους δεν είχε ως αποτέλεσμα μόνο την επαγγελματική εξειδίκευση των κατοίκων σε κάποια χωριά, αλλά και βαθιά γνώση της χλωρίδας της περιοχής και των δυνατοτήτων της για παραγωγή τροφής. Θα μπορούσαμε να ομαδοποιήσουμε τις προσαρμογές αυτές σε διακριτές πρακτικές: α) παραγωγή και συλλογή τροφής· β) επεξεργασία, μετασχηματισμό και διατήρηση· γ) επιστροφή υπολειμμάτων και προσαρμογές για αύξηση των αναγκαίων ποσοτήτων.

Οι προσαρμογές των χωριών στο φυσικό περιβάλλον της νότιας Χίου εγγράφονται σε ένα πλαίσιο ολιγάρκειας, προσεκτικής χρήσης των αγαθών και των τεχνικών μέσων που χρησιμοποιούνται, καθώς και μέγιστης αξιοποίησης των δυνατοτήτων που παρέχουν εργαλεία, ζώα, έδαφος.

Για παράδειγμα, οι ξερολιθιές κατά την κατασκευή τους δημιουργούν καλλιεργήσιμη γη με την απομάκρυνση όλης της πέτρας που υπάρχει στο χωράφι, η οποία και χρησιμοποιείται για το κτίσιμό τους. Τα γεωμετρικά τους χαρακτηριστικά, το ύψος και το πλάτος, είναι προσαρμοσμένα στην κλίση του εδάφους. Επιβραδύνουν την απορροή του νερού και, σε περίπτωση ισχυρής καταιγίδας, επιτρέπουν στο νερό να περνά μέσα από τις πέτρες χωρίς να κινδυνεύει το σύνολο. Έτσι, συγκρατούν τα εδάφη, σταματώντας τη διάβρωσή τους. Κατασκευάζονται και συντηρούνται από τους ίδιους τους αγρότες, οι οποίοι αντλούν από την εμπειρική γνώση που διαθέτουν. Αρκετές από αυτές είναι αξιοθαύμαστης αισθητικής και λειτουργικότητας, μνημεία συνεργασίας του ανθρώπου με το ανάγλυφο και με τις φυσικές δυνάμεις. Στο πετρώδες ανάγλυφο της Χίου, της νότιας Χίου ειδικότερα, η κατασκευή τους ήταν η σημαντικότερη προϋπόθεση για τη δημιουργία χωραφιών και καλλιεργήσιμης γης. Δεν παύουν να προκαλούν θαυμασμό (παρά την εγκατάλειψή τους) οι ξερολιθιές στον αυχένα της Βέσσας προς το Ληθή και της Αυλωνιάς των Μεστών, όπου η προσπάθεια του ανθρώπου είχε να αντιμετωπίσει δεκάδες κυβικά μέτρα πέτρας σε μερικά τετραγωνικά μέτρα γης. Οι πλευρικές αποθέσεις της πέτρας στους τοίχους έχουν πλάτος που υπερβαίνει το ένα μέτρο, ενώ η έκταση που περικλείουν δεν υπερβαίνει τις μερικές δεκάδες τετραγωνικά μέτρα. Οι ξερολιθιές απαιτούν επίπονη, επίμονη και χρονοβόρα εργασία, διαδοχικές γενεές ανθρώπων για να τις κατασκευάσουν. Η μέριμνα γι' αυτές είναι το ίδιο σημαντική όσο και η κατοχή γης. Εντός

No image available

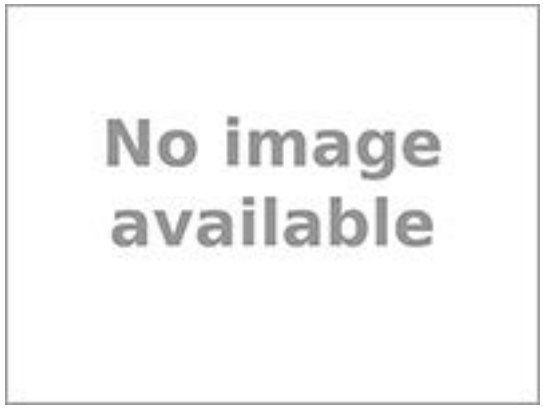
των αναβαθμών (στη Χίο λέγονται «σκάλες») φτιάχνονται φωλιές από ξερολιθιές, οι οποίες γεμίζονται με χώμα, κυρίως για τις ελιές, αυξάνοντας το πάχος του επιφανειακού χώματος και τη δυνατότητα του δέντρου να έχει περισσότερα θρεπτικά.

Η διατροφή των χωρικών στηριζόταν στην παραγωγή σιτηρών, ελαιολάδου και οσπρίων. Η πολυκαλλιέργεια για την επιβίωση αλλά και η χρήση διαφορετικών χωραφιών και τοπίων ήταν αναγκαία, με δεδομένους τους περιορισμούς που υπήρχαν. Οι ελάχιστες περιοχές αλλουβιακών αποθέσεων αφιερώνονταν συνήθως στα δημητριακά, καθώς και στις εμπορεύσιμες καλλιέργειες, και λιγότερο στις ελιές και στους κήπους. Η διατήρηση της γονιμότητας των εδαφών εξαρτιόταν από τη διαθέσιμη κοπριά ζώων, την οποία σπάνια αγόραζαν από το εμπόριο έως τα τέλη της δεκαετίας του 1840. Σχεδόν όλες οι δενδρώδεις καλλιέργειες, στον βαθμό που ευδοκιμούσαν, δεν είχαν ανάγκη ενίσχυσης με θρεπτικά. Για τα σπόριμα χωράφια, συνήθης πρακτική ήταν η διετής αμειψισπορά, η οποία διατηρούσε τα εδάφη σε επίπεδο ικανοποιητικής παραγωγικότητας.

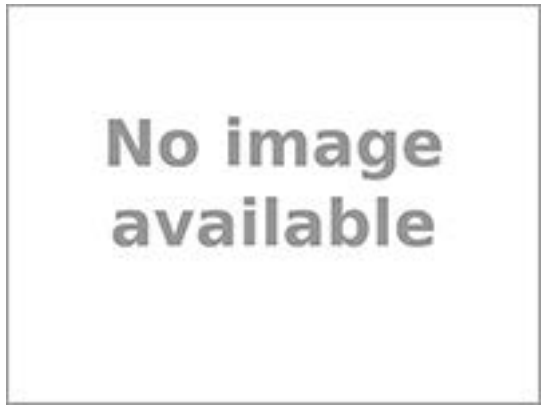
Στις πεδινές περιοχές, η κοινοτική συνεννόηση ήταν εξαιρετικά σημαντική. Η κοινότητα οργάνωνε το σύστημα εναλλαγής χρήσης των πεδινών εκτάσεων, την αλληλοβοήθεια και τους λεγόμενους «δανεικούς» για τη σπορά, καθώς και τη χρονική σύγκλιση στον θερισμό, ώστε να αποφεύγεται η διέλευση από τα ξένα χωράφια και να αποφεύγονται οι ζημιές στις καλλιέργειες. Η μεταφορά κοπριάς γινόταν μία η δύο φορές τον χρόνο από τα υπόγεια των σπιτιών, κυρίως στους κήπους και σε άλλες ετήσιες καλλιέργειες, και δεν αντιπροσώπευε παρά πολύ μικρό ποσοστό της απαιτούμενης λίπανσης. Οι δενδρώδεις καλλιέργειες και οι σχίνοι πολύ σπάνια λιπαίνονταν. Η κοπριά που συγκεντρωνόταν από τους δρόμους μεταφερόταν στα χωράφια. Τα βοσκοτόπια, όπου υπήρχαν, μισθώνονταν από τις κοινότητες σε νομάδες κτηνοτρόφους και δεν αφορούσαν τις οικογένειες των μόνιμων κατοίκων και τις ανάγκες της οικόσιτης κτηνοτροφίας. Εδώ φαίνεται η ύπαρξη μιας γεωργίας χαμηλών εισροών και κοινοτικής συνεννόησης για το είδος της σποράς στις πεδινές εκτάσεις, όπου η αναπλήρωση των θρεπτικών συστατικών επιτυγχανόταν με την εναλλαγή των καλλιεργειών και λιγότερο με τη λίπανσή τους. Το παράδειγμα της αγρανάπαυσης και συνέργιας με τη βόσκηση ζώων σε αυτά τα χωράφια δεν επιβεβαιώνεται από τις μαρτυρίες παραγωγών.

Αναφερθήκαμε μέχρι τώρα σε δύο διαχειριστικές πρακτικές, του ανάγλυφου και της γονιμότητας του εδάφους, που λειτούργησαν ως θεμέλιο ως προς την παραδοσιακή μορφή διαχείρισης του τοπίου. Κατά τη διάρκεια του μετασχηματισμού της γεωργικής πρακτικής, και συνακόλουθα της δομής του, αυτές οι πρακτικές δεν έπαψαν να ακολουθούνται.

Το στοιχείο που δίνει νόημα στην ισορροπία με τους πόρους βρίσκεται στο μέτρο της υλικής και τεχνικής επέμβασης σε αυτούς. Τα τεχνικά μέσα έως την αρχή της δεκαετίας του



1960 ήταν αρχαϊκά. Ησιόδειο άροτρο «έξυνε» το επιφανειακό χώμα ανάλογα με την ελκτική ικανότητα κυρίως των αγελάδων (και σπανιότερα των ημιόνων) που το έσερναν. Η απουσία μηχανικής δύναμης σε όλα τα στάδια παραγωγής δίνει το μέτρο της ανθρώπινης εργασίας που καταβαλλόταν, αλλά και της δυνατότητας τροποποίησης του τοπίου. Όσο επίμονη ήταν η προσπάθεια να διευκρινιστεί η ύπαρξη ή μη ηθικής στάσης ως προς τους πόρους κατά τη διαδικασία της πρωτογενούς έρευνας για την εκπόνηση της διδακτορικής μου διατριβής (Τσούχλης 2011), άλλο τόσο οι απαντήσεις ήταν σαφείς και εδράζονταν στον υλικό ορθολογισμό και στη χρηστική αξία της γης και των στοιχείων που την συναποτελούν. Η σπατάλη και η άσκοπη καταστροφή δεν είχαν θέση σε μια κοινωνία της στέρησης και της επιβίωσης. Οι χαμηλές αποδόσεις ήταν ο κανόνας, και η καλλιέργεια άλλων εμπορικών ειδών τα οποία έδιναν κάποιο εισόδημα λειτουργούσε εξισορροπητικά απέναντι στην ανεπάρκεια των παραγόμενων ποσοτήτων ή απέναντι σε φυσικές καταστροφές. Έτσι, η πολυκαλλιέργεια ήταν αναγκαία προϋπόθεση για την αυτάρκεια και την επιβίωση της οικογένειας.



Συνοψίζοντας, η περιβαλλοντική διαχείριση της γης και των πόρων εντός του παραδοσιακού σχήματος παραγωγής δεν είναι αποκομμένη από την ευρύτερη θεώρηση της πραγματικότητας των χωριών. Ο βιωμένος αγροτικός χώρος σε αυτές τις κοινωνίες έχει ως θεμέλιο την κατασκευή ξερολιθιών για τη δημιουργία καλλιεργήσιμης γης. Η μέριμνα για την εξασφάλιση της βασικής τριλογίας διατροφής (σιτάρι, όσπρια, λάδι) οδηγεί στην καλλιέργεια αυτών των προϊόντων, αλλά και πολλών ακόμα τα οποία έχουν συμπληρωματικό ρόλο ή μπορούν να πωληθούν ώστε να διασφαλίσουν την επιβίωση των κατοίκων. Οι αποδόσεις είναι μικρές, ενώ οι ενεργειακές εισροές περιορίζονται στην κοπριά των οικόσιτων ζώων, που προορίζεται κυρίως για τους κήπους. Στα υπόλοιπα χωράφια η συνέργια με τη φύση αναπληρώνει τις απώλειες θρεπτικών συστατικών με διετή αμειψισπορά. Η συνεργασία σε κοινοτικό επίπεδο πραγματοποιείται σε επίπεδο συνεννοήσεων για σπορά, ανταλλαγή εργασίας και οριζόντια διάχυση των πρακτικών γνώσεων. Τα αρχαϊκά εργαλεία και η απουσία μηχανικής δύναμης περιορίζουν στα μέτρα της ανθρώπινης και ζωικής δύναμης την παρέμβαση στο τοπίο και στις καλλιέργειες. Η μετάβαση

στο σύγχρονο πλαίσιο γεωργικής πρακτικής διατηρεί έως τη δεκαετία του 1960 το σύνολο των στοιχείων που αναφέρθηκαν, καθώς και συναφές επίπεδο περιβαλλοντικής διαχείρισης και δομής του τοπίου.

ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΒΙΩΜΕΝΟΥ ΧΩΡΟΥ ΣΤΑ ΝΟΤΙΟΧΩΡΑ

Κάποιες από τις σημαντικότερες αλλαγές σε μια χρονική διαδοχή ένταξης των Μαστιχοχωρίων στον ευρύτερο περίγυρο της ανάπτυξης, ιδιαίτερα κατά το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα, είναι οι ακόλουθες:

Ανάπτυξη των υποδομών. Η μεταβίβαση τεχνολογίας προς τα κάτω, με τη διάχυση τεχνικών μέσων εφαρμοσμένης γνώσης και προϊόντων προς αγορά από τους αγρότες, είχε ένα σημαντικό προαπαιτούμενο: τη βελτίωση των υποδομών. Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1950, ολοκληρώνεται το βασικό οδικό δίκτυο σύνδεσης των χωριών μεταξύ τους[3] αλλά και με την πόλη, με προδιαγραφές χάραξης οδών με γεωμετρικά χαρακτηριστικά, για χαμηλές ταχύτητες. Η αλλαγή αυτή, σε συνδυασμό με τον εξηλεκτρισμό των χωριών (σε πρώτη φάση με ιδιωτικές εταιρείες εκμετάλλευσης ηλεκτρικού ρεύματος, αργότερα από τη ΔΕΗ), υπήρξε ιστορικής σημασίας για τα χωριά.

Εντατικοποίηση της γεωργικής παραγωγής. Σύμφωνα με το κυρίαρχο πρότυπο της δεκαετίας του 1930, προτεραιότητα είναι η αύξηση των στρεμματικών αποδόσεων. Αυτές επιτυγχάνονται εν μέρει στη νότια Χίο από τη δεκαετία του 1940 και έπειτα, με την εισαγωγή σε συνεταιριστικές τιμές λιπασμάτων και ζωοτροφών. Λίγο αργότερα, εισάγονται βελτιωμένοι σπόροι και ποικιλίες και χορηγούνται καλλιεργητικά δάνεια, σε συντριπτικό ποσοστό βραχυπρόθεσμα. Η εντατικοποίηση της αγροτικής παραγωγής από τα μέσα της δεκαετίας του 1950 προϋποθέτει εκμηχάνιση, με αγροτικά εργαλεία, ελκυστήρες, χρήση αγροχημικών, αλλά και γεωτρήσεις για άρδευση καλλιεργειών, ιδιαίτερα στον κάμπο της Καλαμωτής.

Η ίδρυση της ΕΜΧ και η αποκοπή από τους εμπόρους. Το αίτημα για αύξηση του εισοδήματος των παραγωγών συνδέεται με το καθεστώς διάθεσης του συνόλου των προϊόντων τους, και κυρίως της μαστίχας, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1920. Η μεγάλη αλλαγή προς την από κοινού διαχείριση επιχειρεί να άρει την οικονομική εξάρτηση, τη ρύθμιση της παραγωγής, αλλά και τον έλεγχο των τιμών, από μια μικρή ομάδα μεσαζόντων με ισχυρή οικονομική και κοινωνική επιρροή στα Μαστιχοχώρια. Η προσπάθεια αυτή βρίσκει απήχηση, ενθαρρύνεται και υιοθετείται από μέλη της αστικής τάξης της πόλης και από τη διοίκηση της Αγροτικής Τράπεζας, και τέλος αποκτά νομική υπόσταση με την ίδρυση του αναγκαστικού συνεταιρισμού μαστιχοπαραγωγών το 1938.

Παράκτιες περιοχές. Από τη δεκαετία του 1970, σε πρώτη φάση εποχικά, το βάρος της κοινωνικής και οικονομικής ζωής των περισσότερων κοινοτήτων μεταφέρεται από το χωριό στη θάλασσα. Σε ζώνη μερικών εκατοντάδων μέτρων δίπλα στη θάλασσα, το κάθε χωριό δημιουργεί τη δική του προϋπόθεση για έξοδο σε αυτήν ενώ, δειλά στην αρχή, κατά τη δεκαετία του 1960 αναπτύσσεται ο παραθερισμός και ο τουρισμός στις παράκτιες περιοχές της νότιας Χίου. Έτσι, μια νέα ανάγνωση του βιωμένου χώρου της νότιας Χίου εδραιώνεται.

Οι εκτάσεις που καίγονται. Με αφετηρία τις αρχές της δεκαετίας του 1920, παρατηρείται αυξητική τάση έως τα μέσα τις δεκαετίας του 1990. Οι δασικές πυρκαγιές, στις πρώτες διαθέσιμες καταγραφές που έχουμε, συμπίπτουν με δυο ιστορικά γεγονότα. Το πρώτο είναι η μεταβίβαση της μοναστηριακής περιουσίας σε ιδιώτες. Αλλάζει έτσι το καθεστώς διαχείρισης ή/και μίσθωσης των εκτάσεων αυτών, πολλές από τις οποίες ήταν βοσκότοποι. Το δεύτερο είναι η δημιουργία συνόρων μεταξύ της Χίου και της απέναντι μικρασιατικής ακτής. Αυτή η εξέλιξη προκάλεσε αλλαγές μεταξύ άλλων, στην εισαγωγή ζωοτροφών, αυξάνοντας την ανάγκη να διαμορφωθούν νέες εκτάσεις για βόσκηση των κοπαδιών εντός των γεωγραφικών ορίων του νησιού.

Τα μεγάλα ή μικρά έργα[4] *δημοσίων επενδύσεων.* Από τη δεκαετία του 1980 έως και σήμερα, μια σειρά από τεχνικά έργα κατασκευάζονται στη νότια Χίο. Ανεξάρτητα από την κλίμακά τους, η πίεση που ασκούν σε οικοσυστήματα, σε πόρους, αλλά και στη δομή του αγροτικού χώρου, δεν είναι αμελητέα.

Οι αλλαγές κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα δεν μπορούν εύκολα να αξιολογηθούν με δυϊσμούς ή απλουστευτικά δίπολα και καταστροφολογία, συγκρίνοντας τη Χίο του τέλους του 19ου αιώνα με αυτήν των τελευταίων δεκαετιών του 20ού αιώνα. Η δομή του αγροτικού χώρου πριν από εκατό χρόνια αντιστοιχούσε, προφανώς, σε μια κοινωνική, παραγωγική και οικονομική πραγματικότητα διαφορετική απ' ό,τι η σημερινή. Ωστόσο, στο πλαίσιο αυτής της πορείας μετασχηματισμού των αγροτικών κοινωνιών, η οποία δεν υπερβαίνει τις μερικές δεκαετίες, στον διαφορετικά βιωμένο αγροτικό χώρο αντιστοιχεί και διαφορετική ισορροπία μεταξύ των ανθρώπινων παρεμβάσεων και των οικολογικών ροών.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η μαζική έξοδος και επιστροφή ισχύει κυρίως για την περίοδο καλλιέργειας των σχίνων, δηλαδή από τα τέλη της άνοιξης έως τις αρχές του φθινοπώρου.

2. Εκτός αν το έδαφος νεροκρατεί, δηλαδή αν η υδροπερατότητα είναι μικρή (συνήθως αυτό συμβαίνει σε «βαριά» αργιλώδη εδάφη). Εδώ ευνοούνται κυρίως οι δενδρώδεις καλλιέργειες, όπως αυτή της ελιάς, αλλά και η καλλιέργεια του σχίνου.

3. Αρκετά αργότερα, από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 και έπειτα, διαμορφώνεται δίκτυο αγροτικής οδοποιίας (από τη δεκαετία του 1990, νέων οδικών αξόνων ταχείας κυκλοφορίας).

4. Τα σημαντικότερα από αυτά: ταχείας κυκλοφορίας οδικός άξονας Χίου-λιμένα Μεστών, λιμάνι Μεστών, αρδευτικό φράγμα Καλαμωτής, Χ.Υ.Τ.Α. κεντρικής και νότιας Χίου, αρκετές δεκάδες χιλιόμετρα αγροτικής οδοποιίας, «αλιευτικά καταφύγια», λιμνοδεξαμενή Αγίου Γεωργίου Συκούση, αποκατάσταση Χ.Α.Δ.Α., βιολογικοί καθαρισμοί κοινοτήτων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Argenti P., *Hieronimo Giustiniani's history of Chios*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1943.

Braudel F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,* Armand Colin, Παρίσι 1979 (Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β΄ της Ισπανίας, μτφρ.: Κ. Μιτσοτάκη, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1998).

Hopf C., *Les Giustiniani, dynastes de Chios: étude historique* (traduite de l'allemand par Etienne A. Vlasto), E. Leroux, Παρίσι 1888.

Pernot H., *Études de linguistique Néo-Hellénique I. Phonétique des parleurs de Chio,* Παρίσι 1907.

Pernot H., *En pays turc. L' île de Chio, avec 17 mélodies et 118 simili-gravures*, Maisonneuve, Παρίσι 1903 (Η νήσος Χίος, εισ., μτφρ.: Κ. Χωρεάνθης, Εκδόσεις «Χίος Ημερολόγιο», Αθήνα 1981).

Smith A., *The Architecture of Chios: Subsidiary Buildings, Implements, and Crafts*, A. Tiranti, Λονδίνο 1927.

Άμαντος Κ., *Συμβολή εις την ανθρωπογεωγραφίαν της Χίου*, Ανατύπωσις εκ της Επιστημονικής Επετηρίδος της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών του έτους 1954-1955, Αφιέρωμα εις Ν. Εξαρχόπουλον.

Γαβαλάς Θ., Μονιούδη Θ., «Χωρική ανάλυση των μεσαιωνικών οικισμών της Χίου», *Αρχιτεκτονικά θέματα* 12 (1978): 86-93.

Δαμαλάς Α.Σ., *Ο οικονομικός βίος της νήσου Χίου από έτους 992 μ.Χ. έως του 1566*, τ. 1-4, Όμιλος Επιχειρήσεων Δαμαλάς, Αθήνα 1998.

Ζολώτας Γ., *Ιστορία της Χίου: Τουρκοκρατία*, Μέρος Β΄, Τύποις Π.Δ. Σακελλαρίου, Αθήναι 1928.

Ιεραπετρίτης Δ., *Η συμβολή της τοπικής οργάνωσης των Μαστιχοχωρίων Χίου στη διαχείριση του χώρου κατά την περίοδο 1566-1866 της Οθωμανικής κυριαρχίας,* διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Σχολή Κοινωνικών Επιστημών, Τμήμα Γεωγραφίας, 2006.

Κουκουρίδης Β., «Η υγιεινή κατάστασις ανά τα μαστιχόχωρα Χίου», *Περιοδικόν «Αιγαίον»* 4 (1935): 246-250.

Λεύκωμα των ερειπίων της Χίου συνέπεια των σεισμών της 22/23 Απριλίου 1881. Φωτογραφίες Αδελφών Καστάνια, Γεννάδειος Βιβλιοθήκη, Αθήναι 1983.

Μπελαβίλας Ν., *Λιμάνια και οικισμοί στο Αιγαίο της πειρατείας. Μετασχηματισμοί στο χώρο του ναυτικού και οικιστικού δικτύου των νησιών κατά την περίοδο της πειρατείας ναυτιλίας 1420-1815*, διδακτορική διατριβή, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Τμήμα Αρχιτεκτόνων, 1992.

Μπούρας Χ., *Παραδοσιακή αρχιτεκτονική: Χίος*, Μέλισσα, Αθήνα 1992.

Περίκος Γ., *Η μαστίχα Χίου*, Εκδόσεις Μ. Τουμπής Α.Ε., Αθήνα 2006.

Σαββίδης Θ., *Το μαστιχόδεντρο της Χίου* (*pistachia lentiscus var. chia*), Εκδόσεις Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2000.

Τσούχλης Δ., *Ένωση Μαστιχοπαραγωγών Χίου και Μαστιχοπαραγωγοί. Πολιτικές διαχείρισης του αγροτικού χώρου της νότιας Χίου: στοιχεία διαχείρισης του περιβάλλοντος και του τοπίου μέσα από την διοικητική πολιτική της Ε.Μ.Χ (1939 έως 1989)*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Περιβάλλοντος, 2011.

Φίλιας Β., «Παρατηρήσεις πάνω στις κοινωνικές επιπτώσεις της Γενοβέζικης παρουσίας στη Χίο», στο *Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου Χίου για την Ιστορία και τον πολιτισμό του νησιού*, Νομαρχία Χίου, Χίος 1988: 95-98.

Φίλιππα-Αποστόλου Μ., *Το κάστρο της Αντιπάρου. Συμβολή στη μελέτη των οχυρωμένων μεσαιωνικών οικισμών του Αιγαίου*, διδακτορική διατριβή, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Τμήμα Αρχιτεκτόνων, 1978.

Φραγκάκη-Syrett Ε., *Οι Χιώτες έμποροι στις διεθνείς συναλλαγές 1750-1850*, Αγροτική Τράπεζα Ελλάδος, Διεύθυνση Μελετών και Προγραμματισμού, Αθήνα 1995.

No image available

ΜΕΤΑΞΥ ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ. ΤΟΠΙΚΑ ΕΝΔΥΜΑΤΟΛΟΓΙΚΑ ΣΧΗΜΑΤΑ ΣΥΝΥΠΑΡΧΟΥΝ ΜΕ ΤΑ ΑΣΤΙΚΑ ΕΝΔΥΜΑΤΑ, ΛΙΓΟ ΠΡΙΝ ΕΓΚΑΤΑΛΕΙΦΘΟΥΝ ΟΡΙΣΤΙΚΑ ΣΤΑ ΜΕΣΑ ΤΟΥ 20ου ΑΙΩΝΑ. ΠΥΡΓΟΥΣΑΙΝΕΣ ΣΤΑ ΠΕΖΟΥΛΙΑ, ΤΟΝ ΟΙΚΕΙΟ ΧΩΡΟ ΑΝΑΠΤΥΞΗΣ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΕΙΩΝ ΑΣΧΟΛΙΩΝ, ΑΛΛΑ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΠΑΡΑΙΤΗΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΣΧΟΛΙΑΣΜΟΥ.

No image available

ΤΟ ΕΝΔΥΜΑΤΟΛΟΓΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΩΝ ΜΑΣΤΙΧΟΧΩΡΙΩΝ ΚΑΙ ΟΙ ΚΩΔΙΚΕΣ ΤΟΥ

Νάντια Μαχά-Μπιζούμη, διδάκτορας Λαογραφίας Δ.Π.Θ. - διδάσκουσα στο ΤΕΙ Αθηνών

Στη Χώρα, καταλάβαινες ποια ήνταν Πυργούσαινα, Μεστούσαινα, Καλαμωτούσαινα, ποια ήνταν παντρεμένη, για χήρα, από τον τρόπο πούνταν ντυμένη[1]

Τα ενδύματα, ως αντικείμενα του υλικού πολιτισμού, είναι φορείς πολλαπλών μηνυμάτων, που καθορίζονται από τις σχέσεις τους με άλλα αντικείμενα αλλά και με τους ανθρώπους κατά την ιστορική τους διαδρομή.[2] Αποκτούν κάθε φορά διαφορετικό νόημα,[3] ανάλογα με τον χρόνο και με τα πολιτισμικά περιβάλλοντα στα οποία γεννιούνται και εξελίσσονται.[4] Για αυτόν ακριβώς τον λόγο, δεν μπορούν να μελετηθούν και να ερμηνευθούν μονοσήμαντα.

Καθοριστική συμβολή στη διαμόρφωση της «ευελιξίας» τους έχει η υλική τους διάσταση, η οποία τους προσδίδει σύνθετο και πολύπλοκο ρόλο.[5] Στην υλική τους ζωή «εγγράφονται πολλαπλές πραγματικότητες σε μια διαρκή κίνηση εξέλιξης»,[6] καθώς στη διαμόρφωσή τους σημαντικό ρόλο διαδραματίζουν οι ιστορικές συγκυρίες, οι οικονομικές και κοινωνικές συμπεριφορές και σχέσεις, οι τεχνικές κατασκευής τους, η διαρκής κίνηση των ίδιων μέσω της εξέλιξής τους στον χώρο και τον χρόνο και, οπωσδήποτε, η σχέση τους με τον άνθρωπο και τους τρόπους ζωής του.[7]

Τα ενδύματα είναι αντικείμενα χρηστικά-λειτουργικά, συχνά με αισθητική αξία, αλλά και συμβολικά, ως κώδικες ανταλλαγής ποικίλων μηνυμάτων και νοημάτων για την

No image available

κοινωνική και τοπική ταυτότητα του χρήστη τους, αλλά και ως δείκτες πολιτισμικών εκφράσεων που σχετίζονται με τις οικονομικές συμπεριφορές, τις κοινωνικές και τις τεχνικές πρακτικές.[8] Πέρα από την έμφυλη και ερωτική[9] τους διάσταση,[10] αποτελούν ιδιαίτερα σημαντικό σύστημα συμβολικής επικοινωνίας,[11] καθώς λειτουργούν ως «επεξεργασμένη γλώσσα συμβολικής πρακτικής» με πλήρες λεξιλόγιο βασισμένο στο χρώμα, στην τεχνική και στο θεματικό περιεχόμενο της διακόσμησής τους. Η υλικότητά τους μάς επιτρέπει να προσεγγίσουμε την κοινωνική τους ζωή[12] ως προϊόντων, ως εμπορευμάτων, παρακολουθώντας, μέσα από τον σιωπηλό βιογραφικό τους λόγο, να ξετυλίγεται ο βίος τους σε πολλαπλά επίπεδα, φέρνοντας παράλληλα στο φως της έρευνας τις σχέσεις τους με τις παραγωγικές διαδικασίες.

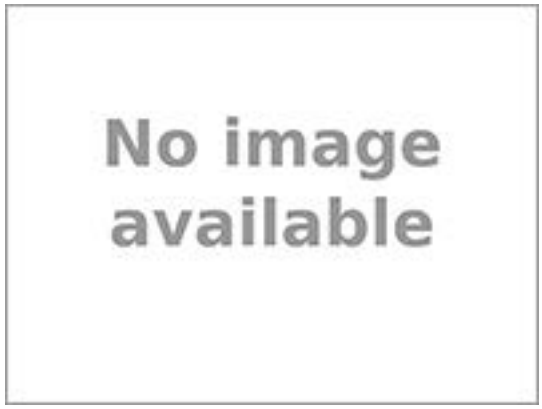
ΧΙΟΣ: ΤΟ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟ ΕΝΔΥΜΑΤΟΛΟΓΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΩΝ ΜΑΣΤΙΧΟΧΩΡΙΩΝ

Η Χίος είναι «ενδυματολογικός παράδεισος», με σχήματα που αναπτύχθηκαν με βάση ενδυματολογικά πρότυπα του ευρωπαϊκού 16ου και 17ου αιώνα.[13] Κατάλοιπά τους σήμερα, με μουσειακό κυρίως χαρακτήρα, είναι τα λευκά πτυχωτά «φουστάνια»,[14] όπως φορέθηκαν μέχρι τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα (εικ. 1). Το γυναικείο ενδυματολογικό σύστημα της Χίου εκφράστηκε, με ενδιαφέρουσα πολυτυπία και παραλλαγές, ως αντικαθρέφτισμα των ιδιαίτερων ιστορικών, οικονομικών και κοινωνικών γεγονότων που οι συγκυρίες προκάλεσαν, υπό την ισχυρή παρουσία δύο συγκρουόμενων κόσμων: της Δύσης και της Ανατολής.

Κυρίαρχη θέση σε αυτό το τοπικό ενδυματολογικό σύστημα κατέχουν τα κοντά, λευκά, πτυχωτά «φουστάνια» των Μαστιχοχωρίων (εικ. 2), το *φουστάνι με γάγιωμα* (εικ. 3), η *πριστίδα* (εικ. 4), αλλά και το *φουστάνι* ή *κοντό* ή *καμιζόρι* (εικ. 5), τα οποία παραπέμπουν σε ενδυματολογικά πρότυπα του 16ου και του 17ου αιώνα, με σαφείς επιρροές από την ιταλική Αναγέννηση. Η μορφολογία τους συνεισφέρει στην ανασύνθεση των λευκών πτυχωτών φουστανιών στην ευρύτερη πολιτισμική περιφέρεια του χώρου του Αιγαίου.

Ο αγροτικός τύπος της χιακής φορεσιάς έχει ως πρότυπο την ενδυμασία των ευγενών. Στα χρόνια της Γενουοκρατίας (1346-1566) η Χώρα αποκτά «ιταλική» όψη, με την ανάπτυξη μιας ιδιότυπης μνημειώδους και μεγαλοπρεπούς αρχιτεκτονικής, ανάλογης με εκείνη της Γένοβας. Σε αυτό το περιβάλλον, οι ενδυματολογικοί τρόποι της ιταλικής Αναγέννησης, με τα πομπώδη χρυσοκεντημένα υφάσματα και τις έντονες πτυχώσεις, αντανακλώνται στην ιδιαίτερα επιμελημένη αμφίεση των αρχοντισσών.[15]

Οι αγρότες μιμούνται τη φορεσιά των ανώτερων κοινωνικών τάξεων,[16] την οποία όμως αναπαράγουν με βάση την πρώτη ύλη που οι ίδιοι παράγουν και μπορούν να επεξεργαστούν. Στα χωριά της Χίου κάθε σπίτι έχει το δικό του *αργαστήρι*, όπου υφαίνεται το βαμβα-



κερό δίμιτο πανί γνωστό ως *χιώτικο*. Το πανί αυτό θα αποτελέσει το βασικό δομικό στοιχείο στη διαμόρφωση της αγροτικής φορεσιάς του νησιού. Κατά συνέπεια, τα πλούσια πτυχωμένα μεταξωτά ή στοφένια φορέματα των κυριών της αριστοκρατίας θα αναπαραχθούν με διαφορετική πρώτη ύλη, η ποιότητα της οποίας θα οδηγήσει σταδιακά σε μετατροπές του αρχικού προτύπου, τόσο ως προς το μήκος όσο και ως προς το βασικό πατρόν.[17]

Το *χιώτικο*, ως ύφασμα, δεν συμπεριφέρεται όπως το μεταξωτό, καθώς πρόκειται για ιδιαίτερα βαρύ υφαντό. Το βάρος του, σε συνδυασμό με την υπερβολική πτύχωση που έχουν τα φορέματα με επίδραση από την ιταλική Αναγέννηση, θα αποτελέσει σημαντικό εμπόδιο στην αναπαραγωγή των ποδήρων πολύπτυχων φορεμάτων της αριστοκρατίας.[18] Η λύση θα δοθεί αρχικά με τη μείωση του μήκους του βαμβακερού φουστανιού και κατόπιν με το κατακόρυφο άνοιγμα στο πανωκόρμι, που ξεκινά από τη βάση του λαι-

μού και καταλήγει λίγο πάνω από την κοιλιά. Οι δύο αυτές αλλαγές[19] θα απελευθερώσουν την κίνηση του γυναικείου σώματος, το οποίο ασχολείται με βαριές αγροτικές εργασίες που επιβάλλουν τη συχνή αναδίπλωση. Οι αλλαγές, βεβαίως, δεν θα γίνουν από τη μια μέρα στην άλλη.

Σε δύο από τα είκοσι ένα συνολικά Μαστιχοχώρια (την Καλαμωτή και το Πυργί) επικρατεί ένα αμάνικο κοντό «φουστάνι» αναγεννησιακού τύπου, από βαρύ δίμιτο βαμβακερό ύφασμα, με διαφορετικό όμως τρόπο διευθέτησης στην πτύχωσή του.

Στο *φουστάνι με το γάγιωμα* (γάγιες= πιέτες) της Καλαμωτής (ενδυματολογικός τύπος Α) (εικ. 6), οι ισοπαχείς κατακόρυφες πιέτες ξεκινούν κάτω από το μπούστο, καλύπτοντας το φόρεμα ολόγυρα. Στο ύψος των γλουτών το εν λόγω ένδυμα φέρει οριζόντια ενδίπλωση, τη λεγόμενη *πόζα.*

Στην *πριστίδα* ή *ασπρούδι* του Πυργίου (ενδυματολογικός τύπος Β) (εικ. 6), κατακόρυφες σφιχτές πτυχώσεις, οι λεγόμενες *μπιέτες*, συγκεντρώνονται στην πλάτη. Οι *μπιέτες* ξεκινούν από τον ώμο και καταλήγουν στο ύψος των γονάτων, δημιουργώντας το *σαμαράκι.*

Κοινό εξάρτημα και των δυο ενδυματολογικών τύπων αποτελεί το στηθόπανο, τετράγωνο ή παραλληλόγραμμο κομμάτι υφάσματος από στόφα, από βαμβακερό ή και από λινό ύφασμα, που στερεώνεται στις τιράντες του γιλέκου σκεπάζοντας το στήθος και την κοιλιά.

Στα υπόλοιπα Μαστιχοχώρια (Άγιος Γεώργιος Σηκούσης [εικ. 7], Βέσσα, Ελάτα, Ληθί, Νένητα, Μέσα και Έξω Διδύμα, Πατρικά, Μεστά, Ολύμποι, Κοινή, Βουνό, Φλάτσια, Καταρράκτης, Αρμόλια, Παγίδα, Μυρμήγκι, Θολοποτάμι, Καλλιμασιά), επικρατεί ένας νεότερος γυναικείος ενδυματολογικός τύπος που τον συναντάμε με παραλλαγές (ενδυματολογικός τύπος Γ). Τον τύπο αυτόν σε γενικές γραμμές συνθέτουν: α) μακριά, πτυχωτή χασεδένια φούστα με διακοσμημένο συχνά τον ποδόγυρό της (εικ. 8)· β) μικρός μπούστος που συγκρατεί μακριά μανίκια (*μπου-*

No image available

No image available

στομάνικα) και έχει θέση εσωτερικού αλλά και εξωτερικού ρούχου· και γ) ένα είδος λευκού ή χρωματιστού, αμάνικου ζακέτου, το «*φουστάνι*» ή *κοντό* ή *καμιζόρι*, του οποίου η πλάτη φέρει μικρές κατακόρυφες πιέτες.[20] Το συγκεκριμένο γιλέκο, άλλοτε λευκό και άλλοτε χρωματιστό, φέρει στην πλάτη πτύχωση η οποία θυμίζει το σαμαράκι της πυργούσικης *πριστίδας*. Η Ιωάννα Παπαντωνίου παρατηρεί ότι το συγκεκριμένο ένδυμα είναι πολύ πιθανό να αποτελεί τμήμα ενός φουστανιού που με τα χρόνια κόντυνε.[21] Η «ανάγνωση» της σχεδιαστικής αποτύπωσής του με βάση τη λιθογραφία του Otto Magnus von Stackelberg με τίτλο *Femme de l'ile de Chio*[22] οδηγεί ακριβώς στο συμπέρασμα αυτό.

Τέλος, κοινό εξάρτημα και των τριών ενδυματολογικών τύπων αποτελεί το *στηθόπανο*, τετράγωνο ή παραλληλόγραμμο κομμάτι υφάσματος από στόφα, από βαμβακερό ή και από λινό ύφασμα, που στερεώνεται στις τιράντες του γιλέκου ή του «φουστα-

νιού» σκεπάζοντας το στήθος και την κοιλιά.

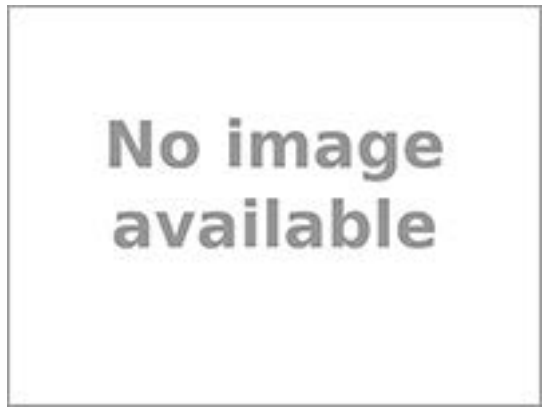
Κατά την Οθωμανική περίοδο (1566-1912), η ελευθερία και τα προνόμια που παρέχονταν στη Χίο, και ιδιαίτερα στους αγροτικούς πληθυσμούς των Μαστιχοχωρίων εξαιτίας του μαστιχιού, επέτρεψαν και διευκόλυναν τη χρήση του ενδυματολογικού μοντέλου που είχε ήδη διαμορφωθεί υπό την ισχυρή επίδραση του γενοβέζικου τρόπου (στιλ) ένδυσης, χωρίς να επιβληθεί συμμόρφωση με τα οθωμανικά ενδυματολογικά πρότυπα. Δεν παρατηρείται, δηλαδή, στη Χίο εξέλιξη του τοπικού ενδυματολογικού μοντέλου με εισαγωγή και χρήση ενδυμάτων που συνδέονταν με τα οθωμανικά πρότυπα, όπως συνέβη, για παράδειγμα, στο ενδυματολογικό σύστημα των Κυκλάδων με τη χρήση του *ντουλαμά*.

No image available

Ωστόσο, τις συνθήκες επιβίωσης των κατοίκων της Χίου, την οικονομία του νησιού, το επίπεδο της ζωής και τον χαρακτήρα της τοπικής κοινωνίας γενικότερα, τα διαμόρφωσε και προσδιόρισε κατεξοχήν το μετάξι, κάτι που είναι εμφανές και στο τοπικό ενδυματολογικό σύστημα.

Κατά τη Γενουατική περίοδο, η είσοδος νέας τεχνογνωσίας από τους Γενοβέζους επιφέρει εκσυγχρονισμό των συμπεριφορών, των τεχνικών και των δομών στη χιακή υφαντουργία και μεταξουργία, η ανάπτυξη των οποίων συνεχίζεται και κατά την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας, από το 1566 έως και την καταστροφή της Χίου, το 1822. Παράγονται τότε υφάσματα εξαιρετικής ποιότητας (δίμιτα, εξάμιτα, μεταξοβάμβακα, μπροκάρ βασισμένα σε βενετσιάνικα πρότυπα, κατιφέδες κατά τα υποδείγματα της Γένοβας, καμουχάδες, ταφτάδες, καμηλωτά, κ.ά.), τα οποία ξεπερνούν τα στενά όρια της εγχώριας κατανάλωσης, καθώς απορροφώνται από σημαντικό δίκτυο ξένων αγορών.

Παράλληλα, η συμμετοχή των Χιωτών στο οθωμανο-ευρωπαϊκό εμπόριο υφάσματος είχε ως αποτέλεσμα την εισαγωγή νέων υφασμάτων και την ενσωμάτωσή τους στο ενδυματολογικό σύστημα των Μαστιχοχωρίων. Η έρευνα με βάση δείγματα τέτοιων



υφασμάτων από τη γυναικεία ενδυμασία της Καλαμωτής οδήγησε στην ταύτισή τους με ανάλογα υφάσματα τα οποία παράγονταν στα υφαντουργεία της πόλης Saint-Étienne στη Γαλλία[23] (εικ. 9).

Τα υφάσματα της χιακής μεταξουργίας εντάσσονται αφενός στο ενδυματολογικό σύστημα των αρχοντισσών της Χίου και αφετέρου στο ενδυματολογικό σύστημα των αγροτικών πληθυσμών των Μαστιχοχωρίων (Νοτιόχωρα), με τη χρήση ενδυμάτων από μεταξωτά υφαντά. Σε αυτό συνέβαλε ιδιαίτερα το γεγονός ότι στη Χίο, που αποτελούσε κέντρο σηροτροφίας και μεταξουργίας, το μετάξι και το μεταξωτό ύφασμα ήταν προσιτά σε όλα τα κοινωνικά στρώματα, οπότε κάλυπταν τις ανάγκες ένδυσης όλου του πληθυσμού.

Η γενικευμένη χρήση μεταξωτών υφασμάτων ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσης οδηγούσε σε ενδυματολογική σύγκλιση των αγροτικών πληθυσμών των Μαστιχοχωρίων με τους κατοίκους της Χώρας. Αντίδραση στο φαινόμενο αυτό αποτέλεσαν ρυθμιστικά διατάγματα για την πολυτέλεια κατά το πρώ-

το μισό του 19ου αιώνα, τα οποία απαγόρευσαν τη χρήση πολυτελών μεταξωτών, χρυσοϋφασμένων υφασμάτων στα Μαστιχοχώρια (Νοτιόχωρα), επηρεάζοντας τη διαμόρφωση του ενδυματολογικού συστήματος των χωριών της μαστίχας. Μάλιστα, σε Συνοδικό έγγραφο της 17ης Ιανουαρίου 1844, το οποίο περιλαμβάνεται στον Κώδικα Θολοποταμίου[24] των ετών 1839-1935, γίνεται αναφορά σε συρμό πολυδάπανο με τη χρήση χρυσών εξαρτημάτων στο γυναικείο ενδυματολογικό ρεπερτόριο, καθώς οι επιδείξεις πολυτέλειας –σύμφωνα πάντα με το έγγραφο– πήραν τέτοιες διαστάσεις ώστε ανάγκασαν την Εκκλησία να απαγορεύσει τη χρήση χρυσών εξαρτημάτων στην ένδυση των κοριτσιών. Έτσι, από το ενδυματολογικό σύστημα του χωριού Θολοποτάμι απομακρύνθηκαν ενδύματα και διακοσμητικά στοιχεία που μέχρι τότε χαρακτήριζαν την αμφίεση των νέων γυναικών, όπως ήταν τα χρυσά στηθόπανα, η διακόσμηση της εμπροσθοποδιάς με χρυσό γαϊτάνι και η χρήση χρυσών φακιολιών.

No image available

Μέχρι και τον 18ο αιώνα παρατηρείται, πάντως, μορφολογική σύγκλιση των ενδυμάτων των κατοίκων της Χώρας και των ενδυμάτων των αγροτικών πληθυσμών των Μαστιχοχωρίων (Νοτιόχωρα). Από τον 19ο αιώνα, στη Χώρα, η αριστοκρατία, έως τότε φορέας της δυτικής μόδας, «εκχωρεί» αυτόν τον ρόλο στους εκπροσώπους της αστικής τάξης. Οι πληροφορίες που έχουμε για τη γυναικεία αστική ενδυμασία στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα στη Χίο είναι ελάχιστες. Μια αποσπασματική εικόνα μπορούμε να σχηματίσουμε με βάση τα πορτρέτα μελών επιφανών οικογενειών του νησιού, τα οποία φυλάσσονται στη Συλλογή Αργέντη. Πρόκειται για τα πορτρέτα της Τζένης Σκυλίτση (1853), της Βιερού Αργέντη (1861), της Αλεξάνδρας Μαυροκορδάτου-Σκυλίτση (1872) και της Τζούλιας Ράλλη-Αργέντη (1890). Οι Χιώτισσες αστές φαίνεται ότι ακολουθούν με ευλάβεια τον ευρωπαϊκό συρμό,[25] επιλέγοντας για την αμφίεσή τους μακριά φορέματα από μεταξωτά υφάσματα σε μεγάλη ποικιλία, με έντονα πλισαρίσμα-

No image available

τα και χαμηλά ντεκολτέ στολισμένα με λουλούδια, ψηλό γιακά, καθώς και μπούστο γαρνιρισμένο με γαλλική δαντέλα.

Η πιστή μίμηση των δυτικών προτύπων του συρμού από τις γυναίκες κατακρίνεται από σειρά χρονογραφημάτων με θέμα τη μόδα, που δημοσιεύονται στην εφημερίδα *Νέα Χίος* το 1913-14. Αναφέρεται χαρακτηριστικά: «... Εις μίαν ωρισμένην ώραν της ημέρας όλαι αι γυναίκες φέρουν φορέματα του ιδίου χρώματος, υποδένονται με υποδήματα του ιδίου σχήματος, φορούν καπέλλα κομμένα επάνω εις το ίδιον μοδέλο και, χάρις εις τα θαυμάσια αποτελέσματα που έχουν τα διάφορα μαύρα κραγιόνια και τα κοκκινάδια όταν τα χρησιμοποιή κανείς με τέχνην, έχουν εις τα πρόσωπά των την ιδίαν όλαι έκφρασιν... Αρκεί η αρχή μίας περιόδου, ένα κοσμικόν γεγονός οιονδήποτε, μία οιαδήποτε εκδήλωσις της κοινωνικής ζωής δια να μεταβληθή η ευθεία γραμμή εις καμπύλην και το μεγάλο καπέλλο τύπου Ρέυνολδ γείνη μικροσκοπική καλότα τύπου Ρεκαμιέ».[26]

Η ενδυματολογία της πόλης της Χίου εξελίσσεται σύμφωνα με τις γοργά εναλλασσόμενες αστικές μόδες, ενώ οι αγρότισσες, αδυνατώντας να τις παρακολουθήσουν, εμμένουν «παγώνοντας» τα τοπικά ενδυματολογικά σχήματα. Την περίοδο αυτή, τον 19ο αιώνα και έως τις αρχές του 20ού, η ενδυμασία τους διακρίνεται σαφώς από την αστική, εκφράζοντας, με την κατά περιοχές ιδιομορφία της, την ταυτότητα κάθε κοινότητας.

ΠΑΡΑΓΩΓΙΚΗ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ

Η μελέτη της γυναικείας φορεσιάς συναρτάται αναπόφευκτα με την εργασία και τη θέση της γυναίκας στη Χίο, καθώς η Χιώτισσα είχε δυναμικό ρόλο σε όλα τα επίπεδα της οικογενειακής, της κοινωνικής και της τοπικής πολιτισμικής ζωής. Ασχολούνταν ενεργά με τη σηροτροφία, τη μεταξουργία, το «κέντημα» του μαστιχιού, την παραγωγή μεταξωτών, βαμβακερών, μάλλινων προϊόντων και εργόχειρων, των οποίων η πώληση απέφερε οικονομική αυτάρκεια. Η οικονομική αυτάρκεια, μαζί με τη συνεισφορά της στην οικονομία του νησιού, της εξασφάλιζαν και σχετικό δικαίωμα ισοτιμίας σε σχέση με το άλλο φύλο στην τοπική κοινωνία.[27]

Τα ρούχα του σπιτιού και όλης της οικογένειας τα παρήγαν οι ίδιες στο *αργαστήρι*, στον αργαλειό δηλαδή, που κάθε σπίτι της Χίου διέθετε. Επιπλέον, η οικιακή παραγωγή υφαντών υφασμάτων γινόταν κάποτε και κατά παραγγελία, πρακτική που συνέβαλε στην ενίσχυση του οικογενειακού εισοδήματος και στη διαμόρφωση μιας μεικτού τύπου τοπικής οικιακής οικονομίας με αυτοκαταναλωτικό και εμπορευματικό χαρακτήρα. Στα υφαντά αυτά, *απολυτά*, *δίμιτα*, *φραντάλια*, *κορδονέ*, *βουλάτα*, *οργουλάτα* και άλλα, διακρίνονται οι μορφές και τα σχήματα που χαρακτηρίζουν την τοπική λαϊκή υφαντική τέχνη όπως αυτή διαμορφώθηκε με βάση την πρώτη ύλη, την τεχνική, τα χρώματα και τα διακοσμητικά θέματα που κατά προτίμηση οι ντόπιες υφάντρες χρησιμοποιούσαν.[28]

No image available

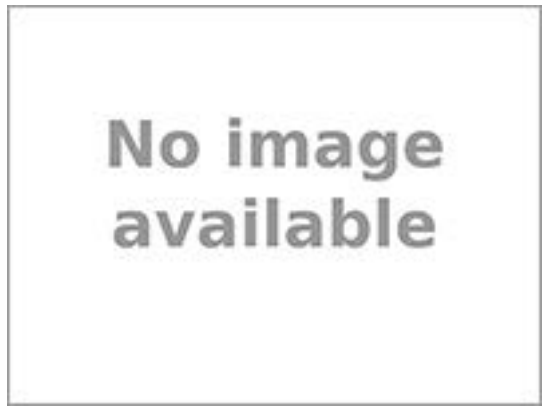
Τα πανιά που υφαίνουν είναι τριών ειδών: α) *οργουλένια,* από υφάδι και στημόνι μάλλινα· β) *απολυτά*,[29] καμωμένα με δυο μιτάρια και δυο πατήτρες· και γ) *δίμιτα*,[30] με τέσσερα μιτάρια και τέσσερις πατήτρες. Παράγονται δίμιτα σε *βουλάτο*[31] πέρασμα, όπου σχηματίζονται μπακλαβοειδή μοτίβα στην ύφανση, και σε *νταμάτο*, όταν το στημόνι αποτελείται από τέσσερις κλωστές γερανιές και τέσσερις άσπρες, δηλαδή δίμιτο τύπου τζιν. Το βαμβακερό υφαντό πανί, πριν το ράψουν, το λευκαίνουν βουτώντας το στο νερό και χτυπώντας το με τον κόπανο. «Αυτό το κάνουν για να πιει τσι να μη στενεύγει μετά». Στα Μεστά το μπαμπακερό πανί το χρησιμοποιούν για να ράψουν τις καμιζόρες και τα εσώρουχά τους.

Τα καθημερινά τα υφαίνουν πιο χοντρά, ενώ τα σκολιανά με πιο ψιλό νήμα. Παράγουν επίσης τα λεγόμενα *φροντάλια* (πραντάλι=πικές), τις *μυτοτήρες,* «εβάλαμ παραπάνω σαΐτες και κάμναγ' κεντήδια», και τα *συρτά,* στα οποία «τραβούνε» διάφορα χρώματα μέσα, το *κλωστρό,* δουλεμένο με κόκκινη και άσπρη κλωστή, τα *μεντζάδικα,* με χρωματιστές κλωστές, και χρωματιστά *καταχύντικα*, ολοβάμβακα, «χύντικο το φάι, χύντικο το στημόνι».[32]

Τα ωραιότερα δείγματα της υφαντικής τέχνης της Χίου αποτελούν οι υφαντές διακοσμητικές ζώνες που κοσμούν τον ποδόγυρο της φούστας (εικ. 10) αλλά και τα διάφορα στρωσίδια του σπιτιού. Αυτά τα υφαντά κεντήματα, που τα συναντάμε μόνο στα Μαστιχοχώρια (Νοτιόχωρα), είναι γνωστά ως *πλουμιά*[33] στα χωριά Πυργί και Καλαμωτή ή ως *λουράδες* στα Μεστά. Στο Πυργί τα *πλουμιά* δουλεύονται με μαλλί, ενώ στα άλλα δυο χωριά με παχύ βαμβάκι. Σε όλα τα χωριά η βελονιά λέγεται *φαντή* βελονιά. Τα σχέδια είναι κυρίως γεωμετρικά με ιδιαίτερα σχηματοποιημένες γωνίες, πιθανόν γιατί το χρώμα παρεμβάλλεται μόνον παράλληλα στο υφάδι. Κάθε σχέδιο έχει ένα τοπικό όνομα, το οποίο όμως δεν έχει πάντα άμεση σχέση με το μοτίβο που σχηματίζεται. Στην Καλαμωτή συνηθίζονται οι ονομασίες «μικρά μήλα», «μικρά σπίτια», «σταυροί», «τριαντάφυλλα», «παξιμάδια», «κολόνες», «μέλισσες», «τετράγωνα», ενώ στα Μεστά οι ονομασίες «μισή αστέρα», «καβγάδες», «μισά ψαράκια», «ήλιος», «στεφάνια», «κυπαρίσσια», «εισαγωγικά», «γαρίφαλα». Στο Πυργί συναντάμε τα διακοσμητικά μοτίβα «πεταλούδες», «σαΐτες», «μικρά λουλούδια», «σαλιγκάρια», «φεγγάρια», «τουλίπες», «αστέρια», «κλαδιά», «αγκάθια», κ.ά.[34] (εικ. 11).

Στα Μεστά και στους Ολύμπους η λουράδα του καθημερινού υφαντού μισοφοριού (φούστας) ξεκινά από το γόνατο και καταλήγει στη μέση της γάμπας. Πλαισιώνεται από πατήματα μόστρας (ρίγες). Στους Ολύμπους η πανωσιά (ρίγες) της λουράδας συνήθως είναι δουλεμένη με «μάρτη», δηλαδή με δύο νήματα στριμμένα μαζί (μπλε και κόκκινο, ή άσπρο και μπλε).[35] Στα Μεστά ξακουστή υφάντρα ήταν η Πόπη Γιαλούρη, ενώ στους Ολύμπους η Αμαλία Κουτσοδόντη.[36]

Ο θεσμός της προίκας ενισχύει την οικιακή ταυτότητα των γυναικών. Από μικρή ηλικία ετοιμάζουν και κεντούν τα προικιά τους,



μέσω των οποίων αξιολογούνται ως χρυσοχέρες, ως άξιες νοικοκυρές, αλλά και ως καλές νύφες:

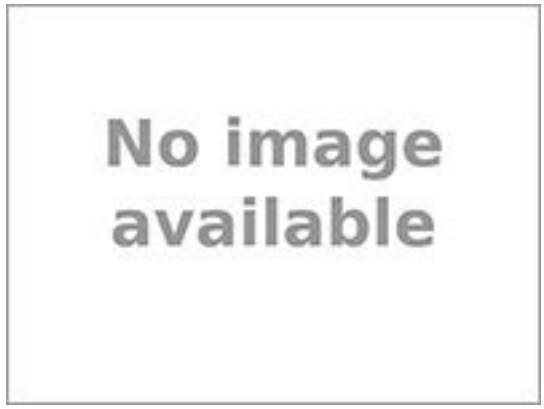
Κάμνανε γκάντρα με νιους να τραγουδού μπατινάδες, με μαντολίνα, με λουλούδια γιομάτα, με πουλιά φανταχτερά. Τα μαξελαράκια μας το ίδιο. Και πουλιά και σκέδια, σκέτα. Τραπεζομάντηλα κεντητά, μεγάλα και μικρά. Μέρες και μέρες κεντούσαν οι κόρες τη μπροίκα τος... Τα κεντίδια των φορεσιώ με τα πουλουδάκια, τα γατανάκια τα μεταξωτά εν έχου μιλήσει σ' ομορφάδα...

Ασχολούνται και με την κατεργασία του βαμβακιού, των μαλλιών, του λιναριού και του μεταξιού. Η όλη εργασία της νηματοποίησης γίνεται στα λεγόμενα *παρακάθια*, ομαδικές συγκεντρώσεις των γυναικών, που άρχιζαν στα μέσα Αυγούστου:

Τα μπαμπάτσια τα πολεμούσαμεν όλες μαζίν στα παρακάθια... Ημαζευγόμεστεν πεντε-έξι ή τσι δέκα γυναίτσες σε μιανής του σπίτιν με του λυχνάριν μας η κάθε μια, τσ' ηκαθόμαστεν τσ' ηκλώθαμεν για (=ή) στιβάζαμεν, για ημαγγανίζαμεν... Κατεβαίναμεν αφ τες εφτά η ώρα τσ' ηφεύγαμεν κατά τες δυο.[37]

Οι ίδιες βάφουν τα νήματα, με τη βοήθεια ηλικιωμένων γυναικών που γνωρίζουν τα μυστικά της βαφικής:

Τα πολύ παλιά χρόνια βράζαμε ρουδότσοφλα, καρυδότσουφλα και βολοδέρναμε να



ξεβάψομεν εφτά, να βάψομε ντα ρούχα μας. Τα ρουδότσοφλα τα βράζαμε και βγάζα χρώμα κεραμιδί. Και ένα χορτάρι, το πριονάκι, το ξεριζώναμε, βράζαμε ντη ρίζα, και κάμναμεν ένα κίτρινο.[38]

Από μικρή ηλικία μαθαίνουν να κεντούν τη φορεσιά τους:

Η φορεσιά είχεν τσεντήματα στους νώμους τσε στα μανίτσα, που λεόντα μπουστομάνικα. Ετσεντούσανε στε πάω στο σκίσιμο της ποδιάς, τσε ποπίσω στην τραχηλιά ντης ποδιάς. Ετόες τα τσεντήματα τα ζωγράφιζε ένας, πούχε ντα χάρη να ζωγραφίζη όμορφα. Αμά θε να κάομε άλλο, εβάλαε πάω στη τσεντημένη πάντα ή σ΄ άλλο τσέντημα το ατσέντητο πανί. Ύστερι μ' ένα γκουτάλι ήτριβγες το τσεφάλι σου τσε τότριβες πάω στο ατσέντητο μπανί τσίβγενε ντο σχέδιο[39] (εικ. 12).

Παράλληλα, τα ενδύματα λειτουργούν και ως στοιχεία πολιτισμικής έκφρασης που σχετίζονται με τις οικονομικές συμπεριφορές, τις κοινωνικές και τις τεχνικές πρακτικές. Η εμμονή στη χρήση μεταξωτών υφασμάτων (*καμουχάς*, *στόφα*) ή βαμβακερών (*χασές*, *παπαζίνα*) στην κατασκευή των εξαρτημάτων των γυναικείων συνόλων, κυρίως στα Μαστιχοχώρια της Χίου, συχνά αποτυπώνεται στα σκωπτικά επίθετα «μπαμπακένια, χασένιη, μεταξένια»[40] που ακολουθούν τις γυναίκες σε όλη τους τη ζωή.[41]

ΑΙΣΘΗΤΙΚΟΙ ΚΑΝΟΝΕΣ

Στα τοπικά γυναικεία σχήματα προβάλλονται, μεταξύ άλλων, οι ισχύοντες αισθητικοί κανόνες και τα κριτήρια της ομορφιάς που επικρατούσαν κατά την περίοδο της διαμόρφωσής τους.[42] Στα κοντά πτυχωτά «φουστάνια» των Μαστιχοχωρίων για παράδειγμα, με την ανύπαρκτη μέση και το στενό πανωκόρμι, τονίζονται συγκεκριμένα σημεία του γυναικείου σώματος όπως είναι η περιφέρεια και το στήθος. Τα σημεία αυτά, κατά περιόδους, αποτέλεσαν τη λεγόμενη ερωτογόνα «ζώνη» της μόδας.

Το ερωτικό στοιχείο στη γυναικεία αμφίεση των Μαστιχοχωρίων, σε όλους τους τύπους και όλες τις παραλλαγές της, τονίζεται ιδιαίτερα με την αύξηση του όγκου της περιφέρειας, η οποία επιτυγχάνεται με τη χρήση δύο και τριών φουστανιών φορεμένων το ένα πάνω στο άλλο. Το πτυχωτό «φουστάνι» ουσιαστικά λειτουργεί ως όργανο παραπλάνησης ως προς την πραγματική εικόνα του γυναικείου σώματος, αλλά και ως ισχυρό σύμβολο της γυναικείας γονιμότητας.

Τέλος, σχετικά με τις αντιλήψεις που επικρατούσαν στη Χίο στις αρχές του 20ού αιώνα για τη γυναικεία ομορφιά, ο Pernot παρατηρεί:

«Στη Χίο, οι αντιλήψεις είναι διαφορετικές: μια λεπτή μέση, μια μέση σα δαχτυλίδι, δεν είναι προνόμιο παρά μόνο των αντρών. Οι γυναίκες φορούν πρόθυμα και δεύτερο φουστάνι για να αυξήσουν το πλάτος τους. Κι ωστόσο, όταν τα παληκάρια υμνούν, στην ποιητική τους γλώσσα, τις χάρες μιας νέας, χρησιμοποιούν πολύ συχνά τη λέξη *λυγερή*. Η αντίφαση εξάλλου είναι προφανής: παρά την πυκνότητα των φορεμάτων, φτάνει κανείς, έχοντας κάποια πείρα, να διακρίνει την ευλυγισία του σώματος, στο λίκνισμα του βαδίσματος».[43]

Η ΓΛΩΣΣΑ ΤΟΥ ΕΝΔΥΜΑΤΟΣ

Με βάση τη σημειολογική λειτουργία[44] του ενδύματος θα επιχειρηθεί εν συνεχεία να καταταγούν (σχηματικά) σε τρεις κατηγορίες τα εξαρτήματα από τα ενδυματολογικά σύνολα που παρουσιάσαμε.[45] Στην πρώτη κατηγορία εντάσσονται τα εξαρτήματα, που σηματοδοτούν με την παρουσία τους –αλλά και με την απουσία τους– τη φυσική και κοινωνική ηλικία του χρήστη. Στη δεύτερη, τα εξαρτήματα ανάλογα με την περίσταση της χρήσης τους. Στην τρίτη, τέλος, τα εξαρτήματα των οποίων η χρήση δηλώνει συγκεκριμένες καταστάσεις, όπως, λ.χ., πρόσφατο πένθος προσφιλούς προσώπου.

Κατηγορία Α: φυσική και κοινωνική ηλικία

- Ακάλυπτο κεφάλι + ακάλυπτα πόδια = κορίτσι.
- *Πριστίδα* + *σαρίτσι* = κοπέλα σε ηλικία γάμου, με βάση το παράδειγμα από το χωριό Πυργί. Στο ενδυματολογικό σύστημα του Πυργίου η χρήση του μαντιλιού (*σαρίτσι*) και της *πριστίδας* σηματοδοτεί την ενηλικίωση της κόρης και τη μετάβασή της στην κοινωνική ηλικία του γάμου. Το *σαρίτσι*, που πρωτοφορά η κοπέλα, είναι από ύφα-

σμα βαμμένο με ζαφορά και έχει μήκος τέσσερα μέτρα και πλάτος πενήντα εκατοστά. Ακολουθείται τελετουργικό κατά το οποίο ο ιερέας απαγγέλλει μια ευχή και ευλογεί τα ενδύματα. Τότε μόνο η κόρη μπορεί να φορέσει τα εν λόγω ενδύματα και της εύχονται και «εις τον γάμον της». Από την ημέρα της έναρξης της ενηλικίωσης της κόρης κάθε νέος μπορεί να την ζητήσει σε γάμο.[46]

- *Σαρίτσι* σε πορτοκαλί χρώμα = ανύπαντρη ή παντρεμένη έως την ηλικία των τριάντα ετών.
- *Σαρίτσι* σε λευκό χρώμα + ριγωτή διακόσμηση στις άκρες του = γυναίκα ηλικίας από πενήντα ετών και πάνω. Μέχρι και την ηλικία των τριάντα χρόνων περίπου, οι ανύπαντρες και οι παντρεμένες Πυργούσαινες φορούν *σαρίτσι* πορτοκαλί χρώματος, ενώ από τα τριάντα μέχρι και τα πενήντα ό,τι χρώμα προτιμούν. Όσες είναι άνω των πενήντα φορούν άσπρο *σαρίτσι*, το οποίο στις δυο στενές πλευρές του φέρει τέσσερις λεπτές γαλάζιες ρίγες (εικ. 13, 14).
- Μαντίλι (*μπόλια*) χωρίς πλούσια διακόσμηση στις άκρες = παντρεμένη, με βάση το παράδειγμα από το χωριό Καλαμωτή. Στο ενδυματολογικό σύστημα της Καλαμωτής η απουσία της *χρυσής φούντας*, της πλούσιας δηλαδή κεντητής διακόσμησης από την *παμπαζίνα,* το κάλυμμα της κεφαλής της Καλαμωτούσαινας, και η αντικατάστασή της από την *ακλαριά*, είδος διακόσμησης με χρωματιστές κορδέλες, σηματοδοτεί την κοινωνική ηλικία της παντρεμένης. Τα εξαρτήματα της γιορτινής αμφίεσης της παντρεμένης είναι παρόμοια με αυτά της νυφικής αμφίεσης, με τη διαφορά ότι είναι κατασκευασμένα συνήθως από λευκό καμποτένιο, βαμβακερό ύφασμα, και όχι από χασέ, όπως τα εξαρτήματα της νυφικής ενδυμασίας.
- Υφαντό αμάνικο μπλε «φουστάνι» + στηθόπανο λευκό υφαντό = ηλικιωμένη, με βάση το παράδειγμα της *καμιζορούς* από τα Μεστά.
- Λευκή ή γερανί *καμιζόρα* + άσπρο «φουστάνι» = νέα, με βάση το παράδειγμα της Καλαμωτής.
- Γερανί *καμιζόρα* + γερανί «φουστάνι» = ηλικιωμένη, με βάση το παράδειγμα της Καλαμωτής.

  Η αλλαγή του χρώματος στα βασικά τμήματα μιας ενδυμασίας, συχνά σε συνδυασμό με την *ποιοτική αλλαγή* των υφασμάτων των βασικών ενδυμάτων, δηλώνουν διαφορετική φυσική αλλά και κοινωνική ηλικία. Είναι αξιοπρόσεκτο το γεγονός ότι το λιτό σύνολο, αποτελούμενο από *καμιζόρα*, μανικωτό ζακέτο δηλαδή, και από πτυχωτό «φουστάνι», το οποίο φορά η Καλαμωτούσαινα ως ανύπαντρη, το ξαναφορά σε άλλο χρώμα και ως ηλικιωμένη.

Κατηγορία Β: περίσταση χρήσης

- «*Φουστάνι*» + ένα άλλο ίδιο από πάνω = νυφικό ένδυμα, αλλά και γιορτινό ένδυμα της νιόπαντρης, με βάση το παράδειγμα από το Πυργί.

Η χρήση της διπλής *πριστίδας,* του αμάνικου πτυχωτού «φουστανιού», από την Πυργούσαινα γίνεται την ημέρα του γάμου. Διπλή *πριστίδα,* ως γιορτινό ένδυμα, θα φορέσει για λίγο χρονικό διάστημα ακόμη, ως νιόπαντρη.

- Εξωτερικό μεταξωτό αμάνικο ζακέτο + φούστα χασεδένια = νυφική φορεσιά, με βάση το παράδειγμα από το χωριό Μεστά.
- Λευκό *σαρίτσι* κατά τη στέψη/κόκκινο *σαρίτσι* στον χορό μετά τον γάμο, με βάση το παράδειγμα από το Πυργί.

  Η διαφοροποίηση ανάμεσα στη νυφική ενδυμασία της Πυργούσαινας κατά την ώρα της τέλεσης του μυστηρίου και σε εκείνη που φορά αμέσως μετά τον γάμο, στον χορό, δηλώνεται με τη χρήση *σαριτσιού* διαφορετικού χρώματος.
- Απουσία πτύχωσης στην *πριστίδα* = κυριακάτικο ένδυμα, με βάση το παράδειγμα από το Πυργί.

  Στο Πυργί η χρήση της *λολής πριστίδας*, του λευκού δηλαδή αμάνικου φορέματος χωρίς πτύχωση, συνδέεται με την κυριακάτικη αμφίεση.
- Υφαντή ρόμπα + υφαντή ποδιά + *μπαμπακού* + *χειρόφτριες* = ενδυμασία της δουλειάς, με βάση το παράδειγμα από το χωριό Μεστά.
- *Πριστίδα* μαύρη + πάνινο *στηθοπάνι* + υφαντή ποδιά + *μπαμπακού* + *χειρόφτριες* = ενδυμασία της δουλειάς, με βάση το παράδειγμα από το χωριό Πυργί.

  Στο Πυργί, η μαύρη *πριστίδα,* με τη ζώνη του *ψαρρή* ή με τη ζώνη του *τσερά σελένη,* συνδυασμένη με πάνινο στηθοπάνι, με υφαντή *μπροστέλλα,* με τα μάλλινα αργαλίσια πλουμιά και άσπρο *σαρίτσι*, συνθέτουν το σύνολο της καθημερινής αμφίεσης της Πυργούσαινας.

  Όταν σε αυτήν την ενδυμασία προστίθενται οι *χειρόφτριες*, δηλαδή τα πλεκτά γάντια από άσπρο βαμβακερό νήμα με ακάλυπτα όλα τα άκρα των δαχτύλων, και στη θέση του *σαριτσιού* μπαίνει η *μπαμπακού*, είδος χειροποίητης καλύπτρας από χασέ ή από *αμερικάνικο* ύφασμα, με γείσο ενισχυμένο με μικρά χαρτόνια στερεωμένα με γαζιά, τότε το σύνολο ταυτίζεται με εκείνο της εργασίας.

Κατηγορία Γ: δήλωση συγκεκριμένης κατάστασης

- Μαύρο «φουστάνι» + μπλε μανικωτό ζακέτο + κεφαλοκάλυμμα διαφοροποιημένο + πλήρη κάλυψη μαλλιών = ένδειξη πένθους, με βάση το παράδειγμα από το χωριό Πυργί.

  Στο Πυργί το πρόσφατο και ιδιαίτερα βαρύ πένθος δηλώνεται με τη χρήση ενδυμάτων σε χρώματα σκούρο μπλε και μαύρο, σε συνδυασμό με το *σαρίτσι κούπα,* το κάλυμμα της κεφαλής, χωρίς τσάκισμα, με την *ακρομαντηλιά* του μάλιστα να καλύπτει τον λαιμό και το σαγόνι της γυναίκας.

  Οι χήρες φοράνε μαύρο *σαρίτσι*, ενώ αυτές που πενθούν για άλλους συγγενείς φοράνε άσπρο.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η οικονομική ευημερία του νησιού, που προήλθε τόσο από την ανάπτυξη του εξαγωγικού και διαμετακομιστικού εμπορίου κατά τη Γενουατική περίοδο, όσο και από την εντυπωσιακή ανάπτυξη της βιοτεχνίας, της ναυσιπλοΐας και του εμπορίου της μαστίχας και των εσπεριδοειδών κατά την Οθωμανική περίοδο, ανακόπηκε από δυο μεγάλα γεγονότα. Η καταστροφή του 1822 και ο σεισμός του 1881 έπληξαν τη εικόνα της «ευδαίμονος νήσου» και των «γελαστών Χίων». Το ευτυχισμένο νησί (*L'île heureuse*), κατά τον François Perilla,[47] πέρασε στη νεότερη ελληνική Ιστορία ως «χαμένος παράδεισος», με σημαντικά απομεινάρια του ως «θύμησες», ως «μνήμες» του παρελθόντος, τα κοντά λευκά πτυχωτά «φουστάνια» των Μαστιχοχωρίων, με τον γνωστό σήμερα μουσειακό χαρακτήρα τους.

Τα πτυχωτά «φουστάνια» των αρχοντισσών της Χίου με τον ιταλικό αναγεννησιακό χαρακτήρα αποτέλεσαν το πρότυπο για τη διαμόρφωση της ενδυμασίας των αγροτικών πληθυσμών του νησιού, κυρίως των Μαστιχοχωρίων.

Η αναπαραγωγή του προτύπου αμφίεσης των αρχοντισσών καθορίστηκε στα Μαστιχοχώρια (Νοτιόχωρα) από την πρώτη ύλη, το δίμιτο υφαντό βαμβακερό πανί, γνωστό ως *χιώτικο*. Το βάρος του πανιού, σε συνδυασμό με την υπερβολική πτύχωση των αναγεννησιακών φουστανιών που επικράτησαν στην αμφίεση των αρχοντισσών, επέβαλε τη λύση του κοντού φουστανιού, με το κάθετο άνοιγμα στο πανωκόρμι του και με την πτύχωσή του να διευθετείται είτε από το στήθος και κάτω, με κατακόρυφες φαρδιές ισοπαχείς πιέτες (όπως στο *φουστάνι με το γάγιωμα* της Καλαμωτής, ενδυματολογικός τύπος Α), είτε στο πίσω μέρος της πλάτης (όπως στην *πριστίδα* του Πυργίου με στενές πιέτες, ενδυματολογικός τύπος Β). Αυτοί οι δυο τύποι «φουστανιού», που παρουσιάζονται πλήρως διαμορφωμένοι ήδη από τον 17ο αιώνα χωρίς να αλλάζουν στο πέρασμα των αιώνων, αποτελούν τους δυο βασικούς ενδυματολογικούς τύπους των Μαστιχοχωρίων.

Ως εξέλιξή τους διαμορφώθηκε αργότερα, γύρω στα μέσα του 19ου αιώνα, ένας τρίτος, νεότερος ενδυματολογικός τύπος (τύπος Γ), που τον αποτελούν πτυχωτή φούστα, συνήθως χασεδένια, και ένα είδος γιλέκου (*κοντό* ή *φουστάνι* ή *καμιζόρι*) σε αρκετές παραλλαγές, και αυτό όμως πλούσια πτυχωμένο στην πλάτη. Αυτή η χαρακτηριστική συγκέντρωση της πτύχωσης στην πλάτη μαρτυρά επίδραση από την *πριστίδα* του Πυργίου.

No image available

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πληροφορία: Πόπη Γιαλούρη, Μεστά, καλοκαίρι 2008.

2. Βλ. A. Leroi-Gourhan, *Évolution et technique. 1. L' Homme et la matière*, Παρίσι 1971.

3. Για την κοινωνιολογική και ψυχολογική διάσταση των ενδυμάτων, βλ. R. Konig, *Sociologie de la mode*, Παρίσι 1969· E. Lemoine-Luccioni, *La robe. Essai psychanalytique sur le vêtement*, Παρίσι 1983· S. Kaiser, *The Social Psychology of Clothing. Symbolic Appearances in Context*, Νέα Υόρκη 1990, καθώς και A. Hollander, *Seeing through Clothes*, Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες/Λονδίνο 1993.

4. Για τους παράγοντες που επηρεάζουν την εξέλιξη των ενδυμάτων, βλ. ενδεικτικά Y. Deslandres, *Le costume image de l'homme*, Παρίσι 1976, σσ. 13-18.

5. Για την αντιμετώπιση των αντικειμένων ως σύνθετων αλλά και ευέλικτων υπάρξεων, βλ. G.W. Stocking (επιμ.), *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, Ουισκόνσιν 1985.

6. Βλ. Β. Ρόκου, *Θεωρία Λαογραφίας*, Γιάννινα 1991, σ. 117. Γενικά για την εξέλιξη των ενδυμάτων διαχρονικά, βλ. ενδεικτικά F. Boucher, *20.000 Years of Fashion. The History of Costume and Personal Adornment*, Νέα Υόρκη 1987.

7. Ν. Μαχά-Μπιζούμη, *Τα πτυχωτά «φουστάνια» της Χίου (16ος αι.-αρχές 20ού). Πολυτυπία και παραλλαγές. Συμβολή στη μελέτη της ιστορικότητας των ενδυματολογικών συστημάτων του Αιγαίου*, διδακτορική διατριβή, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Κομοτηνή 2011, σ. 12. Πρβλ. D. Yoder, «Folk Costume», στο R. M. Dorson, *Folklore and Folklife. An Introduction*, Λονδίνο/Σικάγο 1972, σ. 295, καθώς και Γ. Γκιζέλης, *Η ρητορική του ενδύματος*, Αθήνα 1974.

8. Βλ. Yoder, «Folk Costume», *ό.π.*, σ. 95. Πρβλ. επίσης Γκιζέλης, *Η ρητορική*, *ό.π.*, σ. 26. Βλ. ακόμα, S. Tokarev, «Methods of Ethnographic Research into Material Culture», στο Yu. Brobley, *Soviet Ethnology and Anthropology Today* (Studies in Anthropology, Ser. No 1), Παρίσι 1974, σσ. 181-186. Για τη χρήση της «γλώσσας» στις μελέτες του ενδύματος, βλ. A. Lurie, *The Language of Clothes*, Νέα Υόρκη 1983· R. Barnes-J. B. Eicher, *Dress and Gender Making and Meaning in Cultural Contexts*, Οξφόρδη 1992· R. Rubinstein, *Dress Codes. Meanings and Messages in American Culture*, Σαν Φρανσίσκο/Οξφόρδη 1995· L. Baumgarten, *What Clothes reveal: The Language of Clothing in Colonial and Federal America*, 2002. Για το ίδιο θέμα στην ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Ν. Μελίδου-Κεφαλά, «Η σημειωτική λειτουργία του γυναικείου παραδοσιακού κοστουμιού», *Πρακτικά του Στ΄ Συμποσίου Λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου*, Θεσσαλονίκη 1991, σσ. 229-262· Κ. Μπάδα, «Η "γλώσσα" του ρούχου και της ατομικής εμφάνισης στην παραδοσιακή κοινωνία», *Δωδώνη* 21:1 (1992), σσ. 181-199· Κ. Μπάδα, *Ενδυματολογικοί κώδικες της παιδικής-νεανικής ηλικίας. Το κοινωνικό-ιστορικό τους ισοδύναμο*, Ιωάννινα 1993· Μ. Βρέλλη-Ζάχου, «Το ερωτικό, κοινωνικό και αισθητικό υπόβαθρο του ενδύματος», στο *Η ενδυμασία στη Ζάκυνθο μετά την Ένωση (1864-1910). Συμβολή στη μελέτη της ιστορικότητας και της κοινωνιολογίας του ενδύματος*, Αθήνα 2003, σσ. 53-91.

9. Για την ερωτική διάσταση του ενδύματος, βλ. ενδεικτικά V. Steele, *Fashion and Eroticism: Ideals of Feminine Beauty from the Victorian Age to the Jazz Age*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1985.

10. Για το ερωτικό, κοινωνικό και αισθητικό υπόβαθρο του ενδύματος, βλ. Βρέλλη-Ζάχου, «Το ερωτικό, κοινωνικό και αισθητικό υπόβαθρο του ενδύματος», *ό.π.*, σσ. 53-91.

11. Για τις σημειολογικές προσεγγίσεις του ενδύματος, βλ. R. Barthes, «On the Fashion System», στο R. Barthes, *The Language of Fashion*, Berg, Οξφόρδη 2006, σσ. 98-102· R. Barthes, *The Fashion System*, Vintage Books, Λονδίνο 2010. Επίσης, Ρ. Μπαρτ, «Ιστορία και κοινωνιολογία του ενδύματος», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 85Α (2002), σσ. 8-16 και Κ. Μπάδα, «Η "γλώσσα" του ρούχου», *ό.π.*, σσ. 181-199.

12. Για τη μελέτη της κοινωνικής ζωής των αντικειμένων του υλικού πολιτισμού με βάση το θεωρητικό μοντέλο των A. Appadurai και I. Kopytoff, βλ. A. Appadurai (επιμ.), *The Social Life of Things*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1986 και I. Kopytoff, «The cultural Biography of Things: Commoditization as Process», στο A. Appadurai (επιμ.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1986, σσ. 64-91. Ως παράδειγμα «βιογραφικής» προσέγγισης των αντικειμένων στην ελληνική βιβλιογραφία, βλ. το άρθρο της Β. Σκια-

δά, «Πολιτισμική αλλαγή και υλικός πολιτισμός. Η κοινωνική ιστορία της "κολαΐνας" στην Όλυμπο Καρπάθου», *Εθνολογία* 1 (1993), σσ. 85-116. Βλ. επίσης, Nadia Macha-Bizoumi, «Secular Embroideries on Sacerdotal Vestments of the Greek Orthodox Church: The "Social Life" of the *Phelonion* at the Museum of the History of Greek Costume», στον τόμο Μ. Γ. Βαρβούνης (επιμ.), *Ευκαρπίας Αντίδοσις*, Αθήνα 2015, σσ. 541-551.

13. Μαχά-Μπιζούμη, *Τα πτυχωτά «φουστάνια» της Χίου (16ος αι.-αρχές 20ού)*, σ. 8.

14. Η λέξη «φουστάνια», όταν πρόκειται για τη Χίο, μπαίνει σε εισαγωγικά γιατί ο συγκεκριμένος όρος στο τοπικό ενδυματολογικό σύστημα χρησιμοποιείται για να δηλώσει: α) το *φουστάνι με γάγιωμα* της Καλαμωτής, β) την *πριστίδα* του Πυργίου, δηλαδή λευκά αμάνικα πτυχωτά φουστάνια αναγεννησιακού τύπου, αλλά και γ) το *φουστάνι* ή *κοντό* ή *καμιζόρι*, είδος κοντού αμάνικου ζακέτου με την πτύχωση συγκεντρωμένη στην πλάτη, της ευρύτερης περιοχής των Μαστιχοχωρίων. Βλ. Μαχά-Μπιζούμη, *ό.π.*, σ. 8, σημ. 10.

15. Μαχά-Μπιζούμη, *ό.π.*, σ. 98.

16. Για την επίδραση που άσκησαν οι φορεσιές των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων στη μορφολογία των αγροτικών φορεσιών, βλ. Μ. Βρέλλη-Ζάχου, «Χορός και ένδυμα: παράδοση και αναπαράσταση», ανάτυπο από τον συλλογικό τόμο *Χορός και κοινωνία*, Κόνιτσα 1994, σσ. 98-99, σημ. 3, 4.

17. Από ανάλογο ύφασμα, βαρύ βαμβακερό δίμιτο, είναι καμωμένες και οι φορεσιές των Κυκλάδων για τις οποίες η Ιωάννα Παπαντωνίου («Οι τοπικές φορεσιές στο Αιγαίο από την Άλωση μέχρι την Απελευθέρωση. Μια πρώτη προσέγγιση», *Εθνογραφικά* 4–5 [1983-1985], σ. 33) πιστεύει ότι το κατακόρυφο άνοιγμα που φέρουν στην κοιλιά ήταν λύση ανάγκης, καθώς διευκόλυνε την κίνηση των γυναικών.

18. Η Μ. Βρέλλη-Ζάχου («Η διαχρονική ανακύκληση των πτυχώσεων: ένα αξιοπρόσεκτο ενδυματολογικό φαινόμενο και μια πρόταση ερμηνείας του», *Ενδυματολογικά* 3 [2009], σ. 62) παρατηρεί ότι οι άφθονες και πληθωρικές πτυχώσεις συνδέονται με ενδύματα μη πρακτικά, που ευνοούν τη ραστώνη και τη σπατάλη χρόνου και δυσχεραίνουν τη σωματική δραστηριότητα. Για το ίδιο θέμα, βλ. επίσης T. Veblen, *Η θεωρία της αργόσχολης τάξης. Η οικονομική μελέτη των θεσμών* (μτφρ. Γιώργος Νταλιάνης), Κάλβος, Αθήνα 1982.

19. Βλ. Μαχά-Μπιζούμη, *Τα πτυχωτά «φουστάνια» της Χίου*, σσ. 69-71.

20. Επισημαίνω ότι οι πιέτες του γιλέκου στο πίσω μέρος παραπέμπουν τυπολογικά στο σαμαράκι της *πριστίδας* του Πυργίου.

21. Παπαντωνίου, «Οι τοπικές φορεσιές», *ό.π.*, σ. 33.

22. Βλ. L. Navari (επιμ.), *Η ελληνική ενδυμασία. Έντυπες πηγές 16ου-20ού αιώνα από τη συλλογή του Ι. Δ. Κοιλαλού*, Μουσείο Μπενάκη, Αθήνα 2006, σ. 412, εικ. 416.

23. Μαχά-Μπιζούμη, *Τα πτυχωτά «φουστάνια» της Χίου*, σ. 85.

24. Στ. Καββάδας, *Οι κώδικες της Χίου*, Μέρος Α΄, Χίος 1950, σσ. 68-70.

25. Για την ευρωπαϊκή μόδα στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ού, βλ. ενδεικτικά J. Laver, *Costume*, Cassell, Λονδίνο 1963· F. Boucher, *Histoire du costume en occident de l' Antiquité à nos jours,* Flammarion, Παρίσι 1965· T. Wilcox, *The Dictionary of Costume*, Scribner, Νέα Υόρκη 1969, σσ. 234-247· M. Ginsburg, «Women's dress before 1900», *Four Hundred Years of Fashion,* V&A Publications, Λονδίνο 1984, σσ. 13-48. Για τη γυναικεία μόδα από το 1900 και έπειτα, βλ. V. Mendes, «Women's Dress since 1900», *Four Hundred Years of Fashion,* V&A Publications, Λονδίνο 1984, σσ. 77-100. Για τη γυναικεία αμφίεση στο τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ού, βλ. επίσης Βρέλλη-Ζάχου, *Η ενδυμασία στη Ζάκυνθο*, σ. 90, σημ. 84, 86.

26. Μαχά-Μπιζούμη, *Τα πτυχωτά «φουστάνια» της Χίου*, σ. 189, σημ. 650.

27. Για τη θέση της γυναίκας στην κοινωνία της Χίου, βλ. Μαχά-Μπιζούμη, *ό.π.*, σσ. 106-112.

28. Για την παραγωγή των υφαντών της Χίου, βλ. Μαχά-Μπιζούμη, *ό.π.*, σ. 138.

29. Με απολυτό υφαντό, που είναι λεπτό και με υφάδι λευκό, φτιάχνουν εσώρουχα, καθημερινές καμιζόρες, αλλά και πετσέτες, σεντόνια, κ.ά.

30. Με δίμιτο πυκνοϋφασμένο υφαντό φτιάχνουν τα πτυχωτά «φουστάνια» της Καλαμωτής και του Πυργίου, αλλά και κλινοσκεπάσματα, μπροστέλλες ανδρικές, κ.ά.

31. Με μπλε βουλάτο γίνονται τα μεστούσικα μισοφόρια με ποδόγυρο, με φάσα (λουράδα) με «κόκκινα μήλα». Πληροφορία: Ασημίνα Λικουρίνα, Μεστά, καλοκαίρι 2008.

32. Πληροφορία: Πόπη Γιαλούρη, Μεστά.

33. Η λέξη *πλουμιά*, ενυφασμένα διακοσμητικά θέματα, προέρχεται από τον βυζαντινό όρο *πλουμία*. Βλ. Α. Αποστολάκι, *Κοπτικά υφάσματα*, Αθήνα 1932, σ. 19, σημ. 8.

34. Για την κεντητική παραγωγή στη Χίο, βλ. Μαχά-Μπιζούμη, *Τα πτυχωτά «φουστάνια» της Χίου (16ος αι.-αρχές 20ού)*, σσ. 145-151.

35. Πληροφορία: Πόπη Γιαλούρη, Μεστά, καλοκαίρι 2008.

36. Στον θάνατό της, η εγγονή της, Αμαλία Συρίμη, είπε μοιρολόι με το οποίο επαινούσε τη δεξιοτεχνία της γιαγιάς της: «Στολίστρα και ανυφάντρα/φάμπρικα του σπουργίτι/που όλα τα εργόχειρα/βγαίνανε από το δικό σου σπίτι». Βλ. Δ. Φόρου-Κούτσικα, *Υφαντά και λαϊκά κεντήματα στη Χίο*, Οι Φίλοι του χιώτικου χωριού, Αθήνα 2004, σ. 250.

37. Πληροφορία: Πόπη Γιαλούρη, Μεστά, καλοκαίρι 2008.

38. Πληροφορία: Πόπη Γιαλούρη, Μεστά, καλοκαίρι 2008.

39. ΣΛ, χφ. 33390/1978-1979, Πυργί, σσ. 151-160.

40. Ο Β. Κουκουρίδης («Χιακαί χωρικαί ενδυμασίαι. Α΄ Νενήτων», *Περιοδικόν του εν Χίω Συλλόγου Αργέντη* 1 [1939], τεύχ. 2, Αθήνα 1939, σ. 195) διασώζει σχετικό σχόλιο που απηύθυνε δημόσια σε χορό νέος προς την αρραβωνιαστικιά του, η οποία ανέβαλλε συνέχεια τον γάμο. Το παραθέτω γιατί περιέχει τους προαναφερθέντες χαρακτηρισμούς: «Εσύ 'σαι η μπαμπακερή εσύ 'σαι κι η χασένιη, η κόρη βάζει το πανί κι η μάνα το ξεφαίνει». Ιδιαίτερα, όμως, εύστοχη είναι η απάντηση της κοπέλας: «Και τα στουπιά παντρεύονται κι οι απολοναρίδες. Μα τα καφατιανά πανιά κάθουνται στις θυρίδες». (Αυτή που έχει την αξία, δηλαδή, αναμένει την καλύτερη τύχη).

41. Βλ. Μαχά-Μπιζούμη, *Τα πτυχωτά «φουστάνια» της Χίου*, σ. 111, σημ. 336.

42. Πρβλ. Βρέλλη-Ζάχου, «Η διάκριση κατά φύλα και το ερωτικό υπόβαθρο του ενδύματος», *Η ενδυμασία στη Ζάκυνθο*, σσ. 55-59.

43. Βλ. H. Pernot, *Η νήσος Χίος*, εισ., μτφρ.: Κ. Χωρεάνθης, «Χίος Ημερολόγιο», Αθήνα 1981[2], σσ. 128-129.

44. Το ένδυμα, όπως έχει ήδη ειπωθεί, πέρα από τη λειτουργική/χρηστική του αξία, λειτουργεί και ως κώδικας επικοινωνίας (πομπός μηνυμάτων), με σημεία που δίνουν σημαντικές πληροφορίες για τον χρήστη του.

45. Για μια πιο αναλυτική παρουσίαση της σημειολογικής λειτουργίας του ενδύματος στη Χίο, βλ. Μαχά-Μπιζούμη, *ό.π.*, σσ. 243-246.

46. Κ. Κανελλάκης, *Χιακά ανάλεκτα*, (α΄ έκδοση) Αθήνα 1890, (β΄ έκδοση) «Χιακό Ημερολόγιο» 1983, σσ. 138-139.

47. F. Perilla, *Χίος. Το ευτυχισμένο νησί* (επιμ. και μτφρ. Ε. Μπεληγιάννη), Δημόσια Κεντρική Ιστορική Βιβλιοθήκη Χίου «Κοραής», Χίος 2009.

No image available

Η ΑΝΑΚΥΚΛΗΣΗ ΤΟΥ ΑΓΡΟΤΙΚΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΣΤΑ ΜΑΣΤΙΧΟΧΩΡΙΑ ΥΠΑΓΟΡΕΥΕ ΑΦΕΝΟΣ ΤΙΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΕΣ ΕΡΓΑΣΙΕΣ ΤΩΝ ΚΑΤΟΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΕΤΕΡΟΥ ΤΙΣ ΕΟΡΤΑΣΤΙΚΕΣ ΕΘΙΜΙΚΕΣ ΕΠΙΛΟΓΕΣ ΤΟΥΣ – ΟΠΩΣ, ΕΞΑΛΛΟΥ, ΣΥΝΕΒΑΙΝΕ ΚΑΙ ΣΕ ΚΑΘΕ ΑΛΛΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΗ ΧΩΡΙΑΝΗ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ.

No image available

Ο «ΑΓΑΣ»: ΕΝΑ ΕΘΙΜΙΚΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΑΫΛΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑ ΤΟΥ ΜΑΣΤΙΧΙΟΥ

Στέλλα Τσιροπινά, φιλόλογος-διδάκτορας Θεατρολογίας

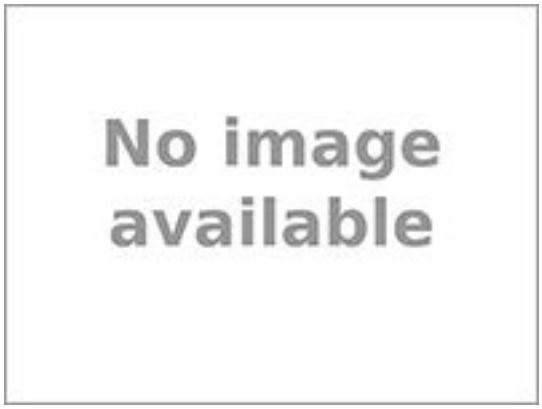
Τα αποκριάτικα έθιμα της Χίου, πριν από τη συγκαιρινή μας μεταστοιχείωσή τους σε μορφές υβριδικές, αποτελούσαν εύγλωττη απόδειξη –από κοινού με τα λοιπά συγγενή τους μεσογειακά και βαλκανικά έθιμα– ότι ο άνθρωπος χειρίζεται αποτελεσματικότερα όσα είναι σε θέση να μιμηθεί ή να αναπαραστήσει.

Η τέλεσή τους στο μεταίχμιο ακριβώς δύο συμπληρωματικών εποχών, του χειμώνα και της άνοιξης, στόχευε, όπως είναι γνωστό, στην ενίσχυση της φυσικής τάξης κατά την κρίσιμη και οριακή περίοδο της εποχικής αντιστροφής της, η οποία, σύμφωνα με τις αδήριτες ανάγκες των παραδοσιακών αγροτικών κοινωνιών, έπρεπε να καταλήξει σε καρποφορία και ευγονία.[1] Ο τελετουργικός και εορταστικός χαρακτήρας των εθίμων αυτών επικεντρωνόταν σε μια προσπάθεια αναβάπτισης του ανθρώπου στη φύση, μέσα από τη συνειδητοποίηση της ανακύκλησης του αγροτικού χρόνου και της συνακόλουθης ανανέωσης της φυσικής δημιουργίας.[2]

Σε αυτήν ακριβώς την τροχιά εγγράφονται τα αποκριάτικα έθιμα της Χίου, τα οποία, πράγματι, μέχρι και τη δεκαετία του 1960, κατάφεραν να διατηρήσουν, εκτός από τον απόηχο των πολύ μακρινών κα-

ταβολών τους, το λαϊκό κοινοτικό πνεύμα τους και το σχεδόν εφτάψυχο ήθος τους, το οποίο επιβίωσε σε πείσμα ποικίλων ιστορικών και θρησκευτικών ανακατατάξεων ή ενδεχομένως και χάρη σε αυτές, οι οποίες, παράλληλα, τους προσέφεραν κι ένα «κοστούμι» με ραφές αξεχώριστα πολυεθνικές και τοπικές.

Οι ποικίλες εκφάνσεις των εθίμων αυτών στη Χίο περιλαμβάνουν παντοειδείς μεταμφιεσμένους: φαλλοφορούντες και ομοιώματα, αγάδες και καδήδες του λαού, «ελελίζοντες»[3] πολεμιστές και μονομάχους που, ενίοτε, εκτελούν θεαματικά ταλίμια (εικ. 1). Περιλαμβάνουν, επίσης, σύμφωνα και με τα διάφορα χωριανά ιδιώματα, κου'ουνάτους, μουτσουναριές, μοσκαράδες, στραβούς, μώρους, αρκούδες, καρλαβάδες, καρκαλούσες ή βούδια με μουρέστριες, που, μέσα από τις τελετουργικές, χορευτικές ή αναπαραστατικές εκδηλώσεις τους, πιστοποιούν τη συνειδητή ή ασύνειδη δέηση του ανθρώπου των αγροτικών κοινωνιών στη γη και στις καλλιέργειές της, απ' όπου ήταν απολύτως εξαρτημένος.



Ενός ανθρώπου, που δεν ήταν χορτάτος σε κανένα επίπεδο της ζωής του· αντίθετα μάλιστα, μέχρι ακόμη και την προπολεμική εποχή, παρέμενε πολύ συχνά ξυπόλητος στην καθημερινότητά του, με λιγοστά *ρουχάλια μες στο σεντούκιν,* να τρώει από *μια πήλινη γαβάθα, μεσημέρι βράδυ*, και να μην έχει *ούτε φως, ούτε ντολάπες, ούτε ανάθεμαν!.. τίποτι!*[4] Ωστόσο, ήταν πρωταγωνι-

στής και δημιουργός της εθιμικής ζωής του. Με έντονη (μέχρι και τις δύο πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες) ακόμη και την ερωτική πείνα του, ήταν σε θέση, παρ' όλα αυτά, με την ευκαιρία της Αποκριάς, να μετατρέπει τις δυσαρμονίες της όχι και τόσο ειδυλλιακής κοινωνικής και ατομικής ζωής του σε θεατρικό αυτοσχεδιασμό, χορό, τραγούδι. Με αυτόν τον τρόπο, παραλαμβάνοντας και παραδίδοντας ένα αόρατο και άυλο νήμα πολιτιστικής κληρονομιάς, μέτοχος και συμμέτοχος στην αναπαραγωγή και αναδημιουργία του, κατέθεσε και καταθέτει ακόμη έναν αξιόλογο και ζώντα πόρο βιωμένης αναπαραστατικής εθιμικής εμπειρίας που, μέχρι σήμερα, στην ομογενοποιημένη κατά τα άλλα κοινωνία της Χίου του 21ου αιώνα, σφραγίζει την πολιτισμική ιδιαιτερότητα του νησιού και την καθιστά αναγνωρίσιμη.

Στη χορεία αυτών των αποκριάτικων εθίμων, τα οποία, σύμφωνα και με την κρίση του Δ. Λουκάτου, είναι *από τα πιο αξιοπρόσεχτα ελληνικά, ιδιαίτερα για την κοινωνική και ιστορική θεμελίωσή τους, το σατιρικό λόγο τους, τη μουσική, το χορό και τις μικροθεατρικές παραστάσεις τους*,[5] κατατάσσεται και το αναπαραστατικό έθιμο του «Αγά», που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια, καθώς αποτελεί χαρακτηριστική επιβίωση λαϊκής τελετουργίας που συνδέει άρρηκτα τη φύση με τον πολιτισμό της περιοχής των Μαστιχοχωρίων της Χίου, αλλά και ολόκληρου του νησιού.

ΤΟ ΔΙΚΑΣΤΗΡΙΟ ΤΩΝ «ΑΓΑΔΩΝ» ΑΠΟ ΤΗ ΣΗΜΕΡΙΝΗ ΜΟΡΦΗ ΤΟΥ ΕΘΙΜΟΥ ΣΤΗΝ ΠΑΛΑΙΟΤΕΡΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ

Το αναπαραστατικό έθιμο του «Αγά», που τελείται μέχρι τις μέρες μας σε ορισμένα Νοτιόχωρα της Χίου (Ολύμποι, Μεστά, Ληθή, Ελάτα), αποτελούσε κάποτε πολύ περιορισμένο οργανικό τμήμα ενός ευρύτερου συνόλου αναπαραστατικών σκηνών, οι οποίες, στην αλληλουχία και την αλληλεξάρτησή τους, υπηρετούσαν τελείως διαφορετικές λειτουργίες από αυτές που υπηρετούν σήμερα.

Πράγματι, μόλις την τελευταία εξηκονταετία, για λόγους τους οποίους θα εξετάσουμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, η αναπαράσταση του δικαστηρίου του «Αγά» συνδέεται αποκλειστικά με την Καθαρή Δευτέρα. Το έθιμο διατηρεί την παραδεδομένη εξωτερική εθιμική μορφή του, αλλά βασικές αλλοτινές λειτουργίες του έχουν διασαλευθεί ή μεταλλαχθεί.[6]

Τα τελευταία χρόνια, μάλιστα, το «φαίνεσθαι» της εθιμικής αυτής αναπαράστασης έχει επιβληθεί καθολικά στον χώρο, από τους δρόμους ήδη που οδηγούν στα χωριά (εικ. 2), όπου «δικάζουν οι Αγάδες», μέχρι τις εισόδους τους, και βέβαια την κεντρική πλατεία τους. Πράγματι, κάθε Καθαρή Δευτέρα, τα χωριά αυτά μετατρέπονται σε έναν ευρύτατο, καθολικό σχεδόν «θεατρικό» χώρο, θυμίζοντας ενδεχομένως, αν και με τρόπους αποκλειστικά αισθητικούς τώρα πια, την καθολική επίσης ανταπόκριση των

χωρικών στο έθιμο σε παλαιότερους καιρούς.

Στον εκτεταμένο αυτό δημόσιο θεατρικό χώρο και, μάλιστα, στον ομφαλό του, δηλαδή στην κεντρική πλατεία των χωριών τοποθετείται η σκηνή του «δικαστηρίου», τεχνητά υπερυψωμένη, προκειμένου να φιλοξενήσει τον «Αγά» και το επιτελείο του. Κάθε τέτοια εξέδρα-σκηνή μιμείται τη φανταστική «έδρα» ενός ανατολίτικου δικαστηρίου, γι' αυτό και για τον διάκοσμό της χρησιμοποιούνται κιλίμια ή υφάσματα με φανταχτερά μοτίβα, αλλά και πλούσιος περιμετρικός φυτικός στολισμός, πλεγμένος στους κίονες της σκηνής, από κυπαρισσοειδή, μερσινιές και βαγιόκλαδα. Υπογραμμίζεται έτσι, σε επίπεδο συμβολικό, η προσωρινή, καθ' όλα όμως επίσημη, επικράτηση μιας λαϊκής δικαιοσύνης που υπερβαίνει τους κοινωνικούς διαχωρισμούς και τιμωρεί ισότιμα τους πάντες:

Η σκηνή στήνεται μία ή δύο μέρες πριν. Εδώ και αρκετά χρόνια [Σ.τ.Σ. από το 1990 περίπου] *έχουμε κατασκευάσει μια πτυσσόμενη μεταλλική κατασκευή την οποία επενδύουμε με ξύλα, χαλιά, μερσινιές και φοινικόκλαδα. Δεξιά και αριστερά της, η Τιτίκα Σάλλα, καθηγήτρια στην Ανώτατη Σχολή Καλών Τεχνών και φίλη του χωριού μας* [Σ.τ.Σ. των Ολύμπων], *έχει ζωγραφίσει τους «κολλιτζήδες», τους φύλακες δηλαδή του Αγά. Ανάμεσα στις μερσινιές και τα φοινικόκλαδα έχουμε την επιγραφή «Αγάς Ολύμπων» με τη χρονολογία «1827». Πάντως, στα παιδικά μου χρόνια* [Σ.τ.Σ. δεκαετία 1960-70] *η επιλογή του «Αγά» ήταν, φαίνεται, εξαιρετικό γεγονός. Έτσι, όταν οι παλαιότεροι αλλά και οι νεότεροι ήθελαν να χρονολογήσουν σημαντικά για το χωριό μας γεγονότα, έλεγαν χαρακτηριστικά: «Στο αγαδιλίκι του τάδε έγινε αυτό».*[7]

Στο υψηλότερο ή κεντρικότερο σημείο της σκηνικής μετώπης δεσπόζει, εκτός από τον τίτλο-πρωταγωνιστή του εθίμου (Αγάς), και μια γενική προσδιοριστική (λ.χ., Μεστών, Ολύμπων, Ελάτας), η οποία υπενθυμίζει τον χώρο προέλευσης του εθίμου (εικ. 3), αλλά υπαινίσσεται και την πιθανή υπεροχή του, ως προς την τέλεση των δικών, αλλά και ως προς την αυθεντικότητα της συγκεκριμένης εθιμικής παράδοσης:

Μεταπολεμικά, πρώτοι οι Μεστούσοι οργάνωσαν τον «Αγά» τους με το σημερινό τρόπο, αποκλειστικά την Καθαρή Δευτέρα – εκείνοι, βέβαια, δεν το παραδέχονται. Εξαιτίας του γεγονότος αυτού, εμείς οι 'Λυμπούσοι κινδυνεύαμε να χάσουμε την πατρότητα του εθίμου, οπότε η τότε κοινοτική αρχή, στα τέλη της δεκαετίας του 1950, οι πατεράδες μας δηλαδή, αποφάσισαν να καταργήσουν τον «Αγά» που κάναμε τη Δευτέρα της Τυρινής Εβδομάδας, αλλά και το δεύτερο «Αγά» μας, τον «Ταμπουραγά» της Τυρινής Κυριακής, και να γίνεται το έθιμο την Καθαρή Δευτέρα, όπως και στα Μεστά, επειδή τότε είχαν αρχίσει πια να έρχονται εκδρομείς από την πόλη και από τα άλλα χωριά. Το έθιμο, δε, του «Αχερένιου» [Σ.τ.Σ. ομοίωμα ανθρώπου που κηδεύεται με παρωδία εξόδιας ακολουθίας]

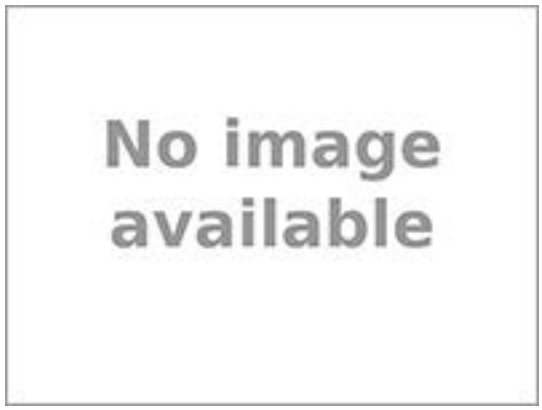
No image available

που κάναμε την Καθαρή Δευτέρα, το μεταθέσαμε ή την επόμενη της Καθαρής Δευτέρας ή την Κυριακή της Ορθοδοξίας, που έπεται.

Απ' ό,τι ξέρουμε, στα 1827, ένας συγχωριανός μας, ο Γεώργιος Λουφάκης ή Σαλαβαρίας, έγινε ο πρώτος «Αγάς» μετά το 1822, ντυμένος με την επίσημη στολή των Τούρκων, τα σαλβάρια, επειδή είχε ταξιδέψει στην Πόλη και, «έχοντας και τον τρόπο του», καθιέρωσε αυτήν τη στολή που ελάχιστοι μπορούσαν τότε να φορούν. Ήταν οι «κατακουστουμαρισμένοι» της εποχής τους, θα λέγαμε.

Οι Μεστούσοι λένε ότι το δικό τους έθιμο είναι παλαιότερο, επειδή κάνανε «Αγά» στους γάμους τους και ότι εμείς το 'χουμε κλέψει. Μόνο που εκείνοι δεν είχαν τον «Αγά» και *στους γάμους, αλλά αποκλειστικά στους γάμους: να ντύνεται κάποιος «Αγάς» και να παριστάνει τον γενικό κουμανταδόρο, κάτι τέτοιο... Εμάς οι γάμοι μας είναι περήφανοι.*[8]

Πάντως, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η χρονιά 1827 είναι απλώς το ορόσημο της επανεκκίνησης του εθίμου, έπειτα από τα σαρωτικά γεγονότα των σφαγών του έτους 1822, στη Χίο. Η υπόθεση αυτή ισχυροποιείται αφενός από το πλούσιο κοινό υπόστρωμα του εθίμου σε όλα τα χωριά, στα οποία υπάρχει μνεία τέλεσης ή επιβίωσής του ακόμη και σήμερα και αφετέρου από το γεγονός ότι είναι εντυπωσιακές οι ομοιότητές του με έθιμα τα οποία τελούνταν σε χώρους γεωγραφικά απομακρυσμένους από τη Χίο, όπως η Θράκη, με τους οποίους, όμως, διαπιστωμένα, ήδη από το βαθύτατο παρελθόν του 9ου αιώνα π.Χ., υπήρχαν φυλετικές και εμπορικές σχέσεις με τη Χίο (λ.χ., ίδρυση της Μαρώνειας



στη Θράκη από Χιώτες αποίκους). Η παλαιότητα δηλαδή του εθίμου, με καταβολές διονυσιακές ή ακόμη και προδιονυσιακές, παρ' όλο που είναι πολύ δύσκολο να αποδειχθεί, είναι ωστόσο εξαιρετικά πιθανή.[9]

Προς την κατεύθυνση αυτή, της παρελθοντικής δηλαδή διερεύνησης των στοιχείων του εθίμου, σημειώνουμε ότι, πράγματι, στα προπολεμικά Μεστά, ένα από τα συστατικά εθιμικά μέρη του γαμήλιου γλεντιού της δεύτερης μέρας, μέχρι ακόμα και τα πρώτα χρόνια μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, ήταν ο λεγόμενος «Αγάς»*:*

Πάντοτε, ο πρώτος εκ μητρός θείος της νύμφης έχει υπ' όψιν του ότι στον γάμο της ανεψιάς του την δευτέραν ημέραν μετά την τέλεσίν του θα γίνει Αγάς [...], κύριος της καταστάσεως το απόγευμα αυτό. Θα τον ενδύσουν με παλαιά τουρκικά ρούχα, σαλβάρια, με φέσι και με μαγκούρα στο χέρι, σημείον εξουσίας, ντύνουν επίσης και δύο υπασπιστάς με στρατιωτικήν ενδυμασίαν και με όπλα στα χέρια, αυτοί τον παραλαμβάνουν και τον καθίζουν επί όνου και, πυροβολούντες εις τον αέρα, τον φέρουν εν πομπή στο λιβάδι [Σ.τ.Σ. κεντρική πλατεία].

Εκεί τον καθίζουν σε ένα υψηλό μέρος, ώστε η θέα του να δεσπόζη της πλατείας. Ενώπιόν του παρήλαυνον, προ ολίγων ακό-

μη ετών, όλαι αι προσκεκλημέναι κυρίαι και δεσποινίδες, εκάστη συνοδευομένη με μίαν κατηγορίαν, κατασκεύασμα της στιγμής. Διά να εξιλεώση δε τον Αγάν, του φέρη ένα πανέρι με φρούτα της εποχής ή φρούτα ξηρά ή τηγανίτες και με ένα καραφάκι σούμα εκάστη. Ο Αγάς προσποιείται ότι εξευμενίζεται και ευδοκεί ώστε η κατηγορουμένη να τιμωρηθή μόνον με έναν χορόν μετά του τέως υπερασπιστού της, παρισταμένου οπλοφορούντος φουστανελοφόρου.[10]

Στην προπολεμική αυτή καταγραφή από τα Μεστά είναι ενδιαφέρουσα, μεταξύ άλλων, και η αναφορά στη λησμονημένη σήμερα αναπαράσταση του *ζευγαριού* της άροσης, με βασικούς πρωταγωνιστές τους συμπέθερους οι οποίοι τραβούσαν τον ζυγό.[11]

Κατά τα άλλα, το έθιμο του «Αγά» στα Μεστά επαναλαμβανόταν (εικ. 4), πανομοιότυπα σχεδόν, στο πλαίσιο της γενικότερης αποκριάτικης ευωχίας, με ανάδειξη και υπογράμμιση όλων των στοιχείων που συνδέονταν με την ενθρόνισή του.[12] Εκτάθηκαν, μάλιστα, σε όλη τη διάρκεια της Καθαρής Δευτέρας, με βαθμιαία ενίσχυση των εξωτερικών θεατρικών στοιχείων και υποχώρηση παλαιότερων λειτουργιών του εθίμου, όπως προαναφέρθηκε. Το χρονικό σημείο των αλλαγών αυτών σχετίζεται οπωσδήποτε και με τη διαμόρφωση νέων κοινωνικών δεδομένων, όπως είναι η βαθμιαία έξοδος του χωριού από την απομόνωσή του. Είναι ενδεικτικό, μάλιστα, ότι μεταπολεμικά ένας δραστήριος σύλλογος της πόλης, η Περιηγητική Λέσχη Χίου, εγκαινίασε εκδρομές σε όλα τα χωριά του νησιού,[13] συνδυάζοντάς τες με την παρακολούθηση των εκεί εθίμων. Ας σημειωθεί επίσης ότι αργότερα, όταν με τον πολλαπλασιασμό των αυτοκινήτων κατέφθαναν από παντού επισκέπτες, οι Μεστούσοι και οι Ολυμπούσοι περιέλαβαν –με περισσή, μάλιστα, διορατικότητα– και τους ξένους στην τέλεση του εθίμου.

Έτσι, οι κατά τόπους «Αγάδες» έπαψαν να στηρίζονται αποκλειστικά και μόνο στις προσαγωγές των αγροτών συγχωριανών τους, τους οποίους «καταδίκαζαν» προκειμένου να εξασφαλίσουν τα χρειώδη της ευωχίας που ακολουθούσε. Ενώ συνέχισαν να καλούν πρώτους σε απολογία τον πρόεδρο και τα μέλη του κοινοτικού συμβουλίου, με την κατηγορία της κακής διακυβέρνησης του χωριού, αλλά ακόμη και τον ιερέα του χωριού, ενέταξαν επίσης συστηματικά και συγκροτημένα στο υπάρχον εθιμικό πλαίσιο τις δίκες και τις καταδίκες των πάσης φύσεως επισκεπτών-εκπροσώπων της εξουσίας, όπως ο νομάρχης, ο στρατιωτικός διοικητής, δήμαρχοι, καθώς και άλλα εξέχοντα πρόσωπα.[14] Όλοι τους «καταδικάζονταν» σε υποχρεωτικό χορό με τις ντόπιες, αλλά και σε προαιρετικό πρόστιμο (εικ. 5).

Οι ντόπιοι εξακολουθούσαν να δικάζονται και αυτοί, αλλά με καθορισμένο εκ των προτέρων το χρηματικό πρόστιμο, γεγονός που έθετε μια πρώτη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στον χωριανό και τον ξένο, η οποία γινόταν σχεδόν αδιαπέραστη το ίδιο βράδυ, όταν, με την αποχώρηση των επισκεπτών, άναβε ο χορός μέχρι και το άλλο πρωί απο-

κλειστικά ανάμεσα στους συγχωριανούς, και μάλιστα τους αρσενικούς, με τα αυτοσχέδια δίστιχα, τα *καριζ(σ)ιντά*.[15]

Και ενώ με το πέρασμα του χρόνου η σύνδεση του εθίμου με την ποθητή γεωργική ευκαρπία λησμονήθηκε βαθμιαία –σύνδεση που ασφαλώς ίσχυε, αν συλλογιστούμε την εξέχουσα θέση που κατείχε το συγκεκριμένο έθιμο στη γαμήλια παράδοση των Μεστών–, το αναλλοίωτο στοιχείο του εθίμου ήταν και είναι η διατήρηση της εξουσιαστικής ιδιότητας του «Αγά» και της σύνδεσής της με ιστορικά δεδομένα του παρελθόντος, όπως πιστοποιείται εξάλλου και από τα νεότερα τετράστιχα που εκφωνούνται από τους σύγχρονους αγάδες-δικαστές:

Στα μαύρα χρόνια της σκλαβιάς μες στην Τουρκοκρατία
αυτή τη μέρα ο «Αγάς» είχε την εξουσία.
Στα μαύρα χρόνια της σκλαβιάς τούτη την άγια μέρα
και οι Τούρκοι δικαζόντανε την Καθαρή Δευτέρα.[16]
ή
Κάτι όλοι να θυμόμαστε σαν βλέπομεν «Αγάδες»
το τι υποφέραν οι Γραικοί, σαν ήτανε ραγιάδες.
Έτσι τους εδικάζανε, τους παίρναν τα λεφτά τους
κι ας μην είχαν οι φτωχοί να θρέψουν τα παιδιά τους.[17]

Η ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΕΘΙΜΟΥ ΜΕΤΑ ΙΣΤΟΡΙΚΑ ΔΕΔΟΜΕΝΑ ΕΠΙ ΤΟΥΡΚΟΚΡΑΤΙΑΣ

Η αίσθηση, πάντως, σύμφωνα και με τα προαναφερθέντα τετράστιχα, ότι το έθιμο του «Αγά» αποτελεί σατιρική απόδοση της τακτικής των αγάδων και καδήδων της Τουρκοκρατίας είναι ευρέως διαδεδομένη στο νησί, καθώς και ότι αποτελεί υπόμνηση του γεγονότος ότι όσες φορές σύρονταν στα δικαστήρια Έλληνες, με αντίδικους Τούρκους ενάγοντες, δεν υπήρχε περίπτωση να αθωωθούν.[18]

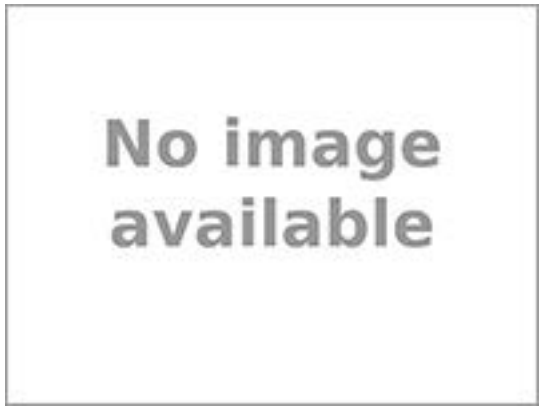
Πράγματι, ο «Αγάς» δανειζόταν τον τίτλο, τις ιδιότητες και τη συμπεριφορά του από τους πραγματικούς αγάδες της Τουρκοκρατίας – ο Κ. Κανελλάκης, για παράδειγμα, μας πληροφορεί ότι στους Ολύμπους: *[...] κατώκει, προ του 1822, αγάς τις, επόπτης των κυβερνητικών δικαιωμάτων επί της μαστίχης, ην έκαστος των κατοίκων ώφειλε να παραδίδη ως φόρον τη Κυβερνήσει. Είχε και δικαίωμα παρεμβάσεως εις τας σχέσεις του λαού προς την Κυβέρνησιν και εδίκαζε και μικράς τινας υποθέσεις, όσας ο Μουσελίμης, τουτέστιν ο γενικός της νήσου διοικητής, τω επέτρεπεν.*[19]

Κάποια άλλα στοιχεία, επίσης, που έχουν να κάνουν με την τελετουργική ενθρόνιση του «Αγά», και βέβαια με την εξουσιαστική ιδιότητά του, μας οδηγούν στη διαπίστωση ότι το βασικό αυτό πρωταγωνιστικό πρόσωπο διασώζει τα ιστορικά χαρακτηριστικά του Τούρκου αξιωματούχου, γνωστού ως «εμίνη του μαστιχιού», ο οποίος επισκεπτόταν μία φορά τον χρόνο και με κάθε επισημότητα

No image available

όλα τα Μαστιχοχώρια μαζί με τον γραμματικό, τους φρουρούς και τους ζυγιστές του, προκειμένου να προσποριστεί –μέχρι και το 1821– τους 27 ή 28 τόνους μαστιχιού που αποτελούσαν τη βασική φορολογία της περιοχής, αφού οι κάτοικοι απαλλάσσονταν από τον κεφαλικό φόρο και άλλους φόρους στην έγγεια ιδιοκτησία. Στον αξιωματούχο αυτόν πωλούνταν επίσης, αναγκαστικά, και η λοιπή ποσότητα του μαστιχιού, σε τιμή που οι οθωμανικές αρχές όριζαν, με αποτέλεσμα στους ντόπιους να μένει πολύ μικρή ποσότητα για δική τους χρήση. Το καθεστώς αυτό συνεχίστηκε και μετά τις σφαγές, μέχρι το 1839, οπότε οι κάτοικοι των Μαστιχοχωρίων πέτυχαν να καταβάλλουν τον φόρο του μαστιχιού σε χρήμα, ρύθμιση που ίσχυσε μέχρι και την απελευθέρωση της Χίου, το 1912.[20]

Άρα λοιπόν, η κεντρική θέση των μαστιχοκαλλιεργειών και η σημασία τους για την επιβίωση του αγροτικού πληθυσμού όλου του νότιου μέρους της Χίου, αλλά και η σύνδεσή τους με μια συγκεκριμένη μορφή απόλυτης, σχεδόν, εξουσίας επί των χωρικών και της αγροτικής παραγωγής τους, προσέφερε το απαραίτητο θεατρικό ένδυμα για τη μετεξέλιξη των ήδη υπαρχόντων, παλαιότατων αποκριάτικων εθίμων. Στην πραγματικότητα, όμως, ο «Αγάς» φέρει τα εξωτερικά μόνον χαρακτηριστικά του ανώτερου Τούρκου αξιωματούχου, καθώς και την επιφανειακή λογική της πολύχρονης καταπιεστικής άσκησης



της εξουσίας (1563-1912) από τους φορείς και τους αξιωματούχους της οθωμανικής διοίκησης.

Σε ενδελεχέστερη εξέταση, το πρόσωπο αυτό διασώζει τα χαρακτηριστικά μιας παλαιότατης μορφής κοινωνικού ηγέτη, αλλά και μιας παλαιότατης πίστης, συνδεδεμένης με την προσδοκία της κοινωνικής δικαιοσύνης και προκοπής, αφού, όπου ο βασιλιάς ήταν δίκαιος, μπορούσε να γίνεται εύφορη και η γη, κατάφορτη από *πυρούς και κριθάς*, σύμφωνα και με το σχετικό χωρίο της *Οδύσσειας* (Τ, 109-114):[21] *βρίθησι δε δένδρα καρπών, τίκτη δ' έμπεδα μήλα, θάλασσα δε παρέχη ιχθύς εξ ευεργεσίης, αρετώσι δε λαοί υπ' αυτού*.

Η εθιμική ανάμνηση της μορφής αυτής που αποτυπώνεται στο πρόσωπο του «Αγά» είναι κεντρική στα δρώμενα ενός μεγάλου γεωγραφικού τόξου στο νησί της Χίου, το οποίο αρχίζει από το Πιτυός[22] της βορειοκεντρικής Χίου και καταλήγει στον νότο του νησιού, περιλαμβάνοντας πολλά ενδιάμεσα χωριά.[23]

Ωστόσο, φαίνεται ότι η ιδιαίτερη σχέση των Μαστιχοχωρίων με τους Τούρκους αξιωματούχους, λόγω των ειδικών προνομίων της περιοχής, των σχετικών με το μαστίχι και τη φορολογία του, έδωσε με τον καιρό μεγαλύτερη έμφαση στο πρόσωπο των «Αγάδων». Έτσι ή αλλιώς, η επανεμφάνιση από έτος σε έτος αυτού του εθιμικού ρόλου, και σε βάθος χρόνου δύο τουλάχιστον αιώνων από τις μέρες μας, με επίσημη ενδυμασία πάντοτε, εποχούμενου και με ακολουθία, τον καθιστά ουσιώδη και εμβληματικά κυρίαρχο στις σατιρικές, κατά τα άλλα, λαϊκές δραματοποιήσεις:

[...] Ο Αγάς, φορεί διάφορα σαρίκια κατά το τουρκικόν σύστημα και μία κελεμπίαν, έχει στα χέρια του ογκώδη ράβδον, σημείον εξουσίας [...], οδηγείται εις την πλατείαν κα-

θήμενος επί όνου, περιστοιχούμενος πάντοτε από την τιμητικήν φρουράν του, η οποία, ενδεδυμένη με στρατιωτικά ρούχα, χακί ή ναυτικά –άλλοι φορούν βράκες ή διάφορα τσόλια–, πυροβολεί εις τον αέρα με τα κυνηγετικά όπλα, τα οποία απαραιτήτως πρέπει να φέρουν οι υπασπισταί. Η ενθρόνισις, ούτως ειπείν, γίνεται μετά μεσημβρίαν εις περίβλεπτον μέρος της πλατείας (Μεστά, 1932).[24]

Έτσι, μέσα από την αναπαραστατική αυτή εορταστική τελετουργία, ο χωρατατζής χωρικός που μεταμφιεζόταν σε «Αγά» (εικ. 6) μετατρεπόταν για λίγο σε κυρίαρχο των πάντων, με δυνατότητα επιβολής μιας δικαιοσύνης, καθολικής, όσο και ισότιμης. Το εθιμικό αυτό δικαστήριο συνδύαζε το τερπνόν, τη σάτιρα δηλαδή του δυνάστη, μετά του ωφελίμου, την επίτευξη ενός ουσιαστικότερου αποτελέσματος, απολύτως αναγκαίου στο αγροτικό πλαίσιο της κοινωνίας: να επιβάλλει εξισωτικά την παντοδύναμη όσο και ανανεωτική ετυμηγορία του για τον τρόπο ύπαρξης και συνύπαρξης του ανθρώπου μέσα στους θύλακες των μικρών χωριανών κοινοτήτων, υπενθυμίζοντας συμβολικά την υπέρτατη ζωική δύναμη που συνδέει τις κοινότητες αυτές με τη φύση.

Ο «ΑΓΑΣ» ΩΣ ΕΘΙΜΙΚΗ ΓΕΦΥΡΑ ΜΕΤΑΞΥ ΦΥΣΗΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Και πράγματι: σε όλες τις παλαιότερες μορφές του εθίμου του «Αγά», ενυπήρχε ακόμη η συμβολική μιας γονιμικής ζωικής δύναμης, στην αλληλουχία της με τον μαρασμό και τον θάνατο, και από εκεί ξανά σε έναν νέο κύκλο γέννησης και αναζωογόνησης. Στον «Αγά» των Ολύμπων, λόγου χάρη, η γονιμική διάσταση του εθίμου αποτυπωνόταν εμφανέστατα στην ύπαρξη του ρόλου της «Χανούμας», συντρόφου του «Αγά», καθώς και στη σκηνή της αρπαγής της, η οποία, με αλλοιωμένο έστω τρόπο, επιβιώνει έως τις μέρες μας.

Όμως, είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα και η ύπαρξη στο χωριό των Ολύμπων δύο διαφορετικών «Αγάδων»,[25] όπως ήδη έχει αναφερθεί. Ο πρώτος «Αγάς», ο οποίος μαζί με τη «Χανούμα» του οδηγούνταν στην πλατεία του χωριού εν πομπή και παρατάξει, με τους οργανοπαίκτες και το κατάφορτο με καρπούς σινί στην κεφαλή της πορείας, έδινε την αίσθηση μιας πολύ περισσότερο επίσημης παρουσίας. Υπό την αυστηρή εποπτεία του Αγά αυτού γίνονταν οι δίκες με θέματα αγροζημίες, ζωοκλοπές, σχέσεις άντρα-γυναίκας, ζητήματα πίστης-απιστίας, και με πρόστιμο κρασί, σούμα, ταραμά και, σπανιότερα, κάποια χρηματική ποινή.

Χρήματα, ποτό και φαγώσιμα διασφάλιζαν, παλαιότερα, τον κοινοτικό συμποσιασμό κατά τις μέρες που ακολουθούσαν μέχρι την Τυρινή Κυριακή, οπότε η αυστηρή μορφή αυτού του πρώτου «Αγά», που ούτε καν σηκωνόταν από τη θέση του καθ' όλη τη διάρκεια της ημέρας, έδινε τη θέση της σε έναν δεύτερο «Αγά», τον οποίο, περιπαικτικά και κατ' ευφημισμό, ονόμαζαν «Ταμπουραγά», ενώ

στην πραγματικότητα τον αντιλαμβάνονταν σαν έναν απόλεμο λεονταρή. Διαφορετική ήταν και η «Χανούμα» του, η οποία λογιζόταν πλέον όχι ως μελλοντική σύζυγος, αλλά ως επίσημη συμβία. Ο ρόλος αυτός, του «Ταμπουραγά», κατά κανόνα πιο φαιδρός, δεν είχε, ούτε ως σκηνική παρουσία, ούτε ως συμπεριφορά, τη σοβαρότητα του προκατόχου του και, ανάμεσα στις κατά πολύ λιγότερες δίκες που διεκπεραίωνε την ημέρα αυτή, κατέβαινε από την έδρα του για να αστειευτεί και να χορέψει με τους συγχωριανούς του.[26]

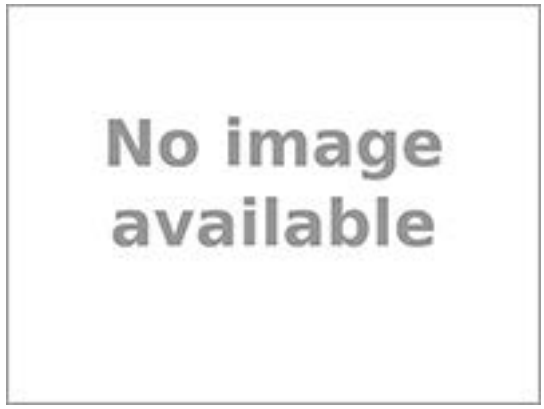
Το βράδυ της επόμενης μέρας μάλιστα, της Καθαρής Δευτέρας δηλαδή, ένα ομοίωμα αυτού του «Ταμπουραγά» (εικ. 7) παραγεμιζόταν με άχυρα και κηδευόταν περιφερόμενο σε όλο το χωριό, ενώ άντρες, ντυμένοι μοιρολογίστρες, έκαναν «σπαραξικάρδιες» αναφορές σε όλο τον πρότερο έκλυτο βίο του:

Αγά μου, όλο ζήταγες αγκάλες και φιλάκια
και το πρωί ταξίδεψες για τα κυπαρισσάκια!
Κλαίτε, γυναίκες, δυνατά, τραβάτε τα μαλλιά σας
γιατί η χαρά του ήτανε να λύνει τα βρακιά σας![27]

Το τέλος αυτό του «Αγά», είτε με τη μορφή κηδείας είτε με τη μορφή άδοξης εκθρόνισης, ήταν κοινό σε όλα τα χωριά όπου τελούνταν το δρώμενο. Στα Μεστά, για παράδειγμα, παρέμενε στην «έδρα» του μέχρι να μαζευτεί ικανή ποσότητα φαγητών και ποτού, προκειμένου να γίνει το γλέντι μέχρι πρωίας, οπότε όλοι οι χωριανοί «αποκαθήλωναν» τον μέχρι εκείνη τη στιγμή αδέκαστο «Αγά», πετώντας του στάχτες, λεμονόκουπες, σάπιες ντομάτες, αβγά κλούβια και ό,τι άλλο δεν μπορούσε να προκαλέσει τραυματισμό.

Στο Ληθή, το ίδιο πρόσωπο που υποδυόταν τον «Αγά» την ημέρα της Τυρινής Κυριακής, *πρόσωπο ισχυρό, ξύπνιο, ικανό σε αυτοσχεδιασμούς, καλοντυμένο, σοβαρό και λίγο υπεροπτικό για να δικάζει κατοίκους και επισκέπτες*,[28] το απόγευμα της Καθαρής Δευτέρας: *[...] τον παίρνανε, αναλόγως το κέφι που 'χανε εδώ τα όργανα, τον εβάζανε σε σκάλα πάνω και τον απονεκρώνανε. Τον επηγαίνανε στα μνήματα κι ελέγανε αποκριάτικα και αισχρόλογα πολλά: «Σαββάτο γίνηκε η βουλή και Κυριακή ο νόμος, να 'χει πενήντα το μουνί και εκατό ο κώλος...». Μετά τον πηγαίνανε κάτω, στο λιμανάκι και τον πετούσανε μες στη θάλασσα, ό,τι κρύο και να 'τανε, για να ανεστηθεί!*[29]

Στην Ελάτα, οι μεταμφιεσμένοι χωριανοί, «αρκούδες» και «μώροι» (μαύροι) στο τοπικό ιδίωμα, επέλεγαν ήδη από την Τυρινή Κυριακή τον «Αγά» τους για να διεκπεραιώσει τις εθιμικές δίκες που θα τους προσπόριζαν χρήματα και φαγώσιμα. Την Καθαρή Δευτέρα όμως, αφού μαζί με τον «Αγά» έτρωγαν και χόρευαν στις εξοχικές τοποθεσίες γύρω από το χωριό, επανέρχονταν στην πλατεία, σηκώνοντας πάνω σε μια σκάλα τον ίδιο τον «Αγά» ή, συνηθέστερα,

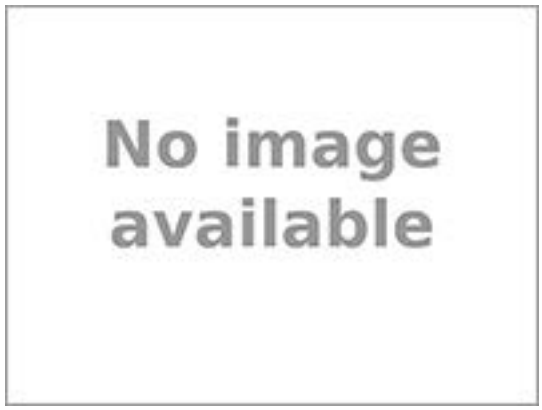


τον «Μώρο» του, δηλαδή τον σωματοφύλακα-κολλιτζή του, νεκρό υποτίθεται, και ενίοτε γυμνό κάτω από το σεντόνι με το οποίο τον σκέπαζαν:

Ο «Αγάς» ήταν ο κατάλληλος, ένας χωριανός που έκαμνε δίκες και ήξερεν αστεία. Την Καθαρή Δευτέρα πηγαίνανε στα πλάγια [Σ.τ.Σ. τα γύρω βουνά] *κι ύστερα, μετά το μεσημέρι, τον φέρνανε στο χωριό και τον εγυρίζανε, γυμνόν από μέσα, σκεπασμένο με σεντόνι. «Σταθείτε να σας βγάλει φωτογραφία!» φωνάζανε. Ο κόσμος εσκληρίζανε με το «νεκρό» και τα αδιάντροπα τραγουδάκια:*

Αρχίσαν οι μελιτζανιές και κάμνουν μελιτζάνες
τ' αρχίδια εις τον κώλο σου χτυπούνε σαν καμπάνες!
Ένας παπάς αλώνευε στη μύτη της αχλάδας
κι έχει τον ψώλο του ζυγό, τ' αρχίδια του δαμάλια![30]

Εκτός όλων αυτών, η αναπαράσταση της σκηνής του οργώματος γινόταν απαρέγκλι-



τα σε όλα τα χωριά στα οποία τελούνταν «Αγάδες». Στους Ολύμπους, γινόταν την ημέρα της ενθρόνισης του πρώτου «Αγά», οπότε, σύμφωνα με περιγραφή αυτοπτών μαρτύρων τότε (υπερηλίκων, σήμερα): *Εκάνανε «ζευγάρι», εφορούσανε τω βοδιώ τους ζυγούς, ένας από 'δω κι ένας απέ 'κεί, μπίσω το άλετρο και γυρίζανε τον Μπύργο γύρω γύρω και ρίχτανε σιτάρι. Άλλος εβάσταν μουζήτρα* [Σ.τ.Σ. μυζήθρα] *κι επετούσε των αλλονών μουζήτρα μες στη μούρη.*[31]

Ακόμη, ένα από τα κεντρικά δρώμενα της ίδιας μέρας στους Ολύμπους ήταν και η αρπαγή της «Χανούμας», όπως προαναφέρθηκε: *Του κλέβανε τη Χανούμα του και την πηγαίνανε στις βότες, πάνω στις ταράτσες των σπιτιών δηλαδή. Κι ο Αγάς έβαζεν πγια τους κολλιτζήδες του να πάνε να την κυνηγούν. Κι ύστερα έφερναν εκείνον που την ήκλεψεν κι εδικάζουνταν και τη Χανούμα πάνω σ' ένα γαϊδούρι. Τη Χανούμα έκαμνε ένα ομορφόπαιδο. Του ξυρίζαν το μουστάκι και του βάφανε το πρόσωπο.*[32]

Αυτές οι βασικές σκηνές του παλαιότερου δρώμενου, η ενθρόνιση, το ζευγάρωμά του με τη «Χανούμα» (εικ. 8) και στη συνέ-

χεια η εκθρόνιση του «Αγά», ο θάνατος και η νεκρανάστασή του, υπογραμμίζουν τη συμπληρωματικότητα ομόλογων φάσεων του κύκλου όλων των εμβίων, που ο άνθρωπος των αγροτικών κοινωνιών γνώριζε και τιμούσε βαθιά, γι' αυτό και είχε αναπτύξει, παράλληλα, και μία ιδιαίτερη αίσθηση της θνητότητας, με αποτέλεσμα να βιώνει το πένθος και τη χαρά με τρόπο πολύ διαφορετικό από αυτόν των ημερών μας.

Αλλά και στην εποχή μας, παρά το γεγονός ότι το έθιμο των «Αγάδων» φαντάζει ως απλή δικανική παρωδία, η γονιμική διάστασή του επιβιώνει ακόμη στους προκλητικούς χορούς της «Χανούμας» των Ολύμπων με ντόπιους και ξένους, που θυμίζουν ξεθυμασμένη εκδοχή της αρπαγής της (εικ. 9). Επιβιώνει, επίσης, στα χτυπήματα που καταφέρει ο «Αγάς» στους κατηγορούμενους και μάλιστα στην περιοχή των γεννητικών οργάνων, αλλά και σε άλλα συμβολικά στοιχεία, όπως το υψικόρυφο, κατά κανόνα, κάλυμμα της κεφαλής του «Αγά» ή το ραβδί-ρόπαλό του, με τον διαγνωσμένο και από άλλα παρεμφερή έθιμα του ελληνικού και βαλκανικού[33] χώρου φαλλικό χαρακτήρα τους (εικ. 10). Αλλά και η χρήση ωμής, βωμολοχικής γλώσσας, ακραίας πράγματι για τον συντηρητισμό και τη σεμνότητα των αγροτικών κοινωνιών, καθώς και οι σχετικές σκηνογραφικές παρεμβάσεις των ημερών μας, συνδέονται επίσης με το λανθάνον σήμερα γονιμικό πνεύμα του εθίμου. Στο πλαίσιο αυτό εγγράφονται και νεότερες επινοήσεις των δικαστών, όπως όταν ο όρκος των κατηγορουμένων δίνεται με επίθεση των χεριών τους σε ένα «Κοράνι» με πορνογραφικό εξώφυλλο ή στις στιχομυθίες μεταξύ «Αγά» και «κατηγορουμένων» που βρίθουν σεξουαλικών υπονοούμενων:

-Έλα, Νομαρχίνα μου, πλησίασε να σου το βάλω!
-Τι θα μου βάλεις, βρε Αγά μου;
-Έλα, έλα, μη φοβάσαι!
-Ε, βάλε μου το να πσυχάσεις![34]

Αρκετές φορές, επίσης, οι σύγχρονες δίκες διανθίζονται με τραγουδάκια ή συνθέσεις που ψέλνονται με τον τρόπο των Ευαγγελίων, είτε από τους ίδιους τους δικαστές είτε από παριστάμενους, ντόπιους ή επισκέπτες. Αυτές οι συνθέσεις έλκουν την καταγωγή τους από το πολύ κοντινό παρελθόν της τέλεσης των αποκριάτικων εθίμων και συναιρούν σοβαρότητα και σάτιρα, βωμολοχία και υμνολογία:

Τω καιρώ εκείνω παρήγγειλεν ο παπάς τη παπαδιά αυτού ίνα ποιήση αυτώ δύο σωβράκας φαρδιάς και δύο πουκαμίσας μακράς. Η δε παπαδιά παρήκουσεν τας εντολάς αυτού και εποίησεν τας μεν σωβράκας στενάς, τας δε πουκαμίσας κοντάς. Σεισμώ δε γενομένω εν τω χωρίω εκείνω, εξήλθον τα πράγκαλα τού παπά εις κοινήν θέαν. Τα είδον παντρεμένες και εγέλασαν, χήρες και έκλαψαν, κορίτσια κι αναστέναξαν, πούστηδες και εζήλεψαν. Αμήν, αμήν, λέγω υμίν: Παντρεμένες, γιατί γελάτε; Τον έχετε και τον γλεντάτε! Χήρες,

γιατί εκλάψατε; Τον είχατε και τον εχάσατε! Κορίτσια, γιατί αναστενάζετε; Σε λίγο καιρό θα τον απολαύσατε! Πούστηδες, γιατί εζηλέψατε; Τον είχατε και τον αχρηστέψατε![35]

Όλα τα παραπάνω στην εποχή μας μπορεί να εκλαμβάνονται ως ελευθεριάζοντα γνωρίσματα και στοιχεία μιας απλής εορταστικής εκτόνωσης. Ωστόσο, είναι δυνατόν να θεωρηθούν και ως μετεξέλιξη εκείνης της λησμονημένης προσπάθειας να διεγερθούν παντοιοτρόπως και να προκληθούν ομοιοπαθητικά οι εν υπνώσει γονιμικές δυνάμεις της γης.

Ο ΑΓΑΣ ΣΤΟ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Στις μέρες μας, βέβαια, η αίσθηση του ανακυκλούμενου χρόνου της αγροτικής γιορτής έχει χαθεί ανεπιστρεπτί. Μόνον η αίσθηση του ιστορικού χρόνου παραμένει ζωντανή, αποτυπωμένη κυρίως σε μια καθ' όλα θεατρική μεταμφίεση των «δικαστών» στους άλλοτε κατακτητές Οθωμανούς. Το έθιμο, εντέλει, τα τελευταία πενήντα-εξήντα χρόνια έχει μετατραπεί σε καθαρή αναπαράσταση λαϊκού δικαστηρίου, με ισχυρή ωστόσο απήχηση και κύρος τόσο στους επισκέπτες, όσο και στους επιφανείς δικαζόμενους-εκπρόσωπους της τοπικής εξουσίας.

Πρέπει, πάντως, να επισημάνουμε ότι η αδιάλειπτη τέλεση του εθίμου σε ορισμένα χωριά (Ολύμπους, Μεστά, Ελάτα) βοήθησε στη διατήρηση μεγαλύτερης ποικιλίας αναπαραστατικών στοιχείων απ' ό,τι σε χωριά όπου υπήρξαν και περίοδοι που οι εθιμικές διαδικασίες των «Αγάδων» δεν τελέστηκαν.

Έτσι, στα Μεστά εξακολουθεί να τηρείται η αρχική φάση ενθρόνισης του «Αγά», κατά την προετοιμασία της οποίας δίνεται η ευκαιρία στους συγχωριανούς, με τη βοήθεια των οργανοπαικτών, να στήσουν τους πρώτους χορούς μεταξύ τους, πριν ακόμη εμφανιστεί το ετερόκλητο πλήθος των επισκεπτών. Μόνον τότε έχει κανείς την ευκαιρία να ακούσει αυτοσχέδιους στίχους με τη μορφή αμανέδων, αφιερωμένους στη βιωμένη αίσθηση της κοινότητας, αλλά και στο άλγος που προκαλεί η αίσθηση της απώλειάς της:

Ήθελα να 'μουνε Θεός να κάνω ό,τι θέλω
τα Μεστουσάκια όλης της Γης εδώ για να τα φέρω.[36]

Κεντρικά πρόσωπα-ρόλοι είναι, πάντοτε, ο «Αγάς», ο «βοηθός» του –ένα είδος εισαγγελέα– και ο «γραμματέας» του, ντυμένοι με τις ανατολίτικες φορεσιές τους, προμηθευμένες από το βεστιάριο τηλεοπτικής σειράς,[37] καθώς και οι στρατιώτες-φρουροί τους, που φορούν είτε την τοπική στολή, τα «σαλαβάρια» και στο κεφάλι την «ντούνα» (είδος φεσιού), είτε τα απλά χωριάτικα ρούχα της καθημερινότητας και μια υφαντή ποδιά γύρω από τη μέση τους. Μια ομάδα νεαρών κοριτσιών ντύνεται οπωσδήποτε τις «παμπαζίνες», την επίσημη δηλαδή τοπική φορεσιά,

No image available

της οποίας χαρακτηριστικότερο στοιχείο είναι το υφαντό πανί (παμπαζίνα), με μήκος τρεις πήχες, το οποίο τυλίγεται πάνω από τη σκούφια και το τσεμπέρι και στερεώνεται με χρωματιστές πόρπες, τους «καρφοβελόνους» (εικ. 11).

Η ένδυση αυτή, που για τον αμύητο επισκέπτη έχει χαρακτήρα μουσειακό ή φολκλορικό, είναι ένα είδος φόρου τιμής στο κοντινό παρελθόν, αλλά ταυτόχρονα και προσπάθεια ανάσυρσης της νωπής χωριανής μνήμης (για τους υπερήλικες, τουλάχιστον), όταν κατά τις εορταστικές αυτές μέρες τα λεύτερα παλικάρια εμφανίζονταν στην πλατεία με τα «σαλαβάρια» και οι λεύτερες με τις «παμπαζίνες» τους και τα «χοντρά» λεγόμενα ρούχα, υφασμένα από τις ίδιες και τις μητέρες τους στον αργαλειό. Κατά τις 11 το πρωί, όλη αυτή η πομπή, με τους οργανοπαίκτες επικεφαλής και το «πυροβολικό» του «Αγά», ένα ομοίωμα δηλαδή κανονιού με τη βοήθεια του οποίου υποτίθεται ότι καταλαμβάνεται η εξουσία, περνά από τα κεντρικά δρομάκια του χωριού με κατεύθυνση την πλατεία. Ο βασικός πρωταγωνιστής με τη μεγάλη σπάθα του ιππεύει ανθοστολισμένο γαϊδουράκι και οι βοηθοί του τον ακολουθούν πεζοί, όπως και οι «στρατιώτες» του, οι νέοι και οι νέες με τις τοπικές ενδυμασίες, αλλά και οι λοιποί παρευρισκόμενοι, χωριανοί ή επισκέπτες.

Στην πλατεία, υπό τους ήχους της γκάιντας και των άλλων οργάνων (τουμπιών, βιολιών και κλαρίνων), ο Αγάς «ενθρονίζεται» στην υπερυψωμένη στο βάθρο έδρα του, μαζί με τους βοηθούς του, περίοπτος απ' όλα

τα σημεία της πλατείας, προκειμένου να αρχίσουν οι δίκες, μέχρι και τη δύση του ηλίου, με μεσοδιαστήματα τραγουδιού και χορού.

Τις δίκες διεκπεραιώνει ο «εισαγγελέας του Αγά», ο οποίος εκφωνεί και τις ποινές, με τη νεότερη στερεότυπη επωδό: *πληρώνεις ό,τι θέλεις, άμα θέλεις, όπως θέλεις, θέλεις, δε θέλεις!*, ενώ ο ίδιος ο «Αγάς» αναλαμβάνει το θεαματικό χτύπημα στην κάτω από τη μέση περιοχή, τη στιγμή που οι στρατιώτες σηκώνουν σε *ακάβαλο*, κατά την τοπική φρασεολογία, τον κάθε κατηγορούμενο, φέρνοντάς τον κοντά στον τιμωρό του.

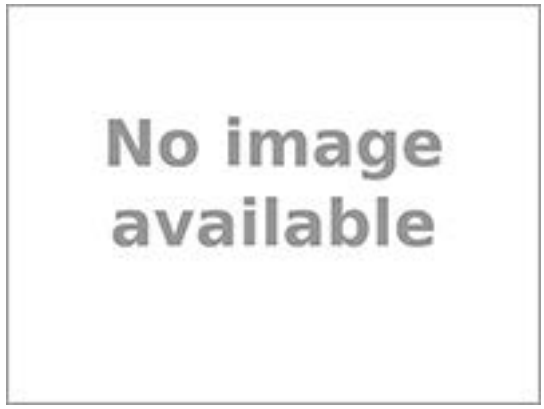
Στη συνέχεια ο κάθε τιμωρημένος, αφού καταβάλει ένα προαιρετικό ποσό ως αντίτιμο της «ποινής» του, φιλεύεται ένα ποτηράκι ντόπια σούμα και ξηρούς καρπούς από το διπλανό στην «έδρα» τραπέζι, όπου τιμητικά έχουν λάβει τις θέσεις τους οι παλαίμαχοι «Αγάδες» των περασμένων ετών.

Εννοείται ότι στον χώρο της πλατείας, όπου μέχρι και τη δεκαετία του 1960 έβαζαν μακριά μαδέρια για να κάθονται οι λεύτερες κοπέλες, και όπου έστρωναν και τα σαρακοστιανά τους, τουρσιά, ελιές με ψωμί, καθώς και μπόλικη σούμα ή κρασί, τοποθετούνται από τους σύγχρονους επαγγελματίες των καφενείων-ταβερνείων της πλατείας τραπέζια με καρέκλες, όπου τρώνε και πίνουν οι χωριανοί, οι συγχωριανοί τους που δεν ζουν πλέον στα Μεστά, μαζί και οι πολυάριθμοι επισκέπτες, Χιώτες ή μη (εικ. 12).

Με παρεμφερή τρόπο, αν και λιτότερο σκηνογραφικά, πραγματοποιείται και η προβολή των «Αγάδων» στις πλατείες των χωριών Ληθή και Ελάτα, με ολιγομελέστερο «θίασο» –συνήθως επί της έδρας του δικαστηρίου εμφανίζονται δύο «δικαστές»– και λιγότερους «στρατιώτες», που φέρουν τους υποψήφιους κατηγορούμενους ενώπιον του «Αγά».

Στους Ολύμπους πάντως, μετά την τελετουργική περιήγηση του «Αγά» και της «Χανούμας» από τα κεντρικά σοκάκια του χωριού, που θυμίζει παραδοσιακή γαμήλια πομπή, από την οποία δεν απουσιάζει και το «ύπερθε κόμης» σινί, ο «θίασος» γυρίζει γύρω από τον πύργο που βρίσκεται στο κέντρο της πλατείας –παλαιότερα αυτή η περιφορά ήταν τριπλή– παίρνοντας τις θέσεις του στην κατάλληλα διαμορφωμένη σκηνή.

Στο υπερυψωμένο επίπεδο του βάθους της σκηνής, καταλαμβάνουν τις θέσεις τους, σιωπηλοί καθ' όλη τη διάρκεια των δικών, ο «Αγάς», καπνίζοντας τον ναργιλέ του, και η «Χανούμα» του, με τοποθετημένο ανάμεσά τους το πλατύ χάλκινο σκεύος με τα φρούτα και τους ξηρούς καρπούς. Στο χαμηλότερο επίπεδο διαμορφώνεται η «έδρα» του δικαστηρίου, με τρεις συνήθως πρωταγωνιστές, από τους οποίους οι δύο διεκπεραιώνουν τις δίκες, εναλλασσόμενοι, ενώ ο τρίτος εκτελεί χρέη γραμματέα, σημειώνοντας τα ποσά που, μετά την «καταδίκη» τους, υποχρεούνται να καταθέσουν οι «ένοχοι». Διάφορες νεότερες σκηνογραφικές επινοήσεις όπως μια θηλιά ή χατζάρα συμπληρώνουν την εικόνα. Κρεμασμένες από το κέντρο της σκηνικής μετώπης, συμβολίζουν κατά κάποιον τρόπο τη Δαμόκλειο σπάθη της δικαιοσύνης, ενώ δεξιά και αριστερά



από τη σκηνή φρουρούν οι πραγματικοί ή ολόσωμα ζωγραφισμένοι «κολλιτζήδες».

Ακόμη, επί της «έδρας» του δικαστηρίου εμφανίζονται διάφορα σύγχρονα «γκατζετάκια» του εμπορίου, με μορφή φαλλού ή άλλων γελοιογραφικών συναφών παραστάσεων και μηχανισμών, που χρησιμοποιούνται από τους δικαστές ως... ανιχνευτές ψεύδους.[38] Μάλιστα, εκτός από τον χειροκίνητο «κώδωνα» των δικαστών, δεν αποκλείονται αγγούρια ή καρότα, που στοχεύουν και αυτά στην επιβολή ησυχίας με συνοδευτικές στεντόρειες, από τα μεγάφωνα πλέον, υπενθυμίσεις του τύπου *Έλα, έλα! Δώστε βάση και προσοχή, γιατί αυτό θα πάει εκεί που πρέπει!*, καθώς και με τις ανάλογες θεατρικές κινήσεις.

Πάντως, σε αντίθεση με τη σοβαρότητα που αποπνέει ο «Αγάς» ως φυσική παρουσία και ως αμφίεση (ντύνεται την επίσημη τοπική στολή με τις βράκες, το υφαντό ζωνάρι, την άσπρη πουκαμίσα, το κεντημένο γιλέκο και την ντούνα στο κεφάλι), οι «δικαστές» και ο «γραμματέας» στους Ολύμπους υιοθετούν στοιχεία μεταμφίεσης που παραπέμπουν σε μια γελοιογραφημένη εικόνα σοβαρότητας: υψικόρυφα αποκριάτικα καπέλα του εμπο-

No image available

ρίου, μεταποιημένα καπέλα αξιωματούχων, πανωφόρια με ανοικονόμητους γιακάδες, ογκώδεις και ολοστόλιστες επωμίδες, τεράστια ματογυάλια, πρόσθετες μακριές γενειάδες (εικ. 13).

Η χωροφυλακή, οι «κολλιτζήδες» ή «τσανταρμάδες του Αγά», ντύνονται βρακοφόροι, αλλά και φουστανελάδες, πιστοί επίσης στη σχετική τοπική παράδοση που ήθελε τους στρατιώτες να μιμούνται τους φουστανελοφόρους Τουρκαλβανούς. Έτσι γίνεται και η διάκριση από την τοπική φορεσιά του βρακοφόρου, ο οποίος ως Έλληνας δεν θα μπορούσε να βρίσκεται, βέβαια, στην υπηρεσία του Οθωμανού δικαστή. Απαραίτητη είναι και η ομάδα των κοριτσιών, η οποία ντυμένη τα «κοντά», την επίσημη τοπική γυναικεία φορεσιά, χορεύει τους πρώτους χορούς από κοινού με τους βρακοφόρους ή φουστανελοφόρους νέους έως ότου «ζεσταθούν» οι θεατές και αρχίσουν να χορεύουν και αυτοί μέχρι τη δύση του ηλίου.

Το βέβαιο είναι ότι οι πλατείες των χωριών στις οποίες γίνεται η αναπαράσταση των λαϊκών δικών του «Αγά» μετατρέπονται κάθε Καθαρή Δευτέρα σε υπαίθριο θεατρικό πάλκο, πλημμυρισμένο από κόσμο, ο οποίος δεν χορεύει μόνο, ακούγοντας τις παραδο-

No image available

σιακές «πατουνάδες», δηλαδή τα αυτοσχέδια τετράστιχα και τα άλλα αποκριάτικα τραγούδια που συνηθίζονταν, αλλά διασκεδάζει πλέον και με τους γνωστούς σε πανελλήνια κλίμακα ρυθμούς, τα τσιφτετέλια, τα χασάπικα και τα ζεϊμπέκικα, αυτά που θεωρούνται κλασικά, αλλά και αυτά που διαγράφουν σύντομη τροχιά στο μουσικό στερέωμα κάθε χρονιάς.

Αλλά, εκτός από τον χορό, το ενδιαφέρον του κοινού εξακολουθεί να προσελκύει το ίδιο το λαϊκό θέαμα των δικών, όχι βέβαια για την, έτσι ή αλλιώς, προβλέψιμη ποινή, όσο για την απαγγελία κατηγοριών, οι οποίες προκαλούν ερωταποκρίσεις αλλά και «απολογίες» με πλήθος πικάντικες λεπτομέρειες της καθημερινότητας – φανταστικές βέβαια, και καθ' υπερβολή.

Οι σύγχρονοι δικαστές των «Αγάδων», από υποκριτική άποψη, διακρίνονται τόσο για τη σοβαροφάνειά τους όσο και για την ετοιμότητά τους να αξιοποιούν τις πληροφορίες οι οποίες τους δίνονται από τους συγχωριανούς τους ή από τους «πληροφοριοδότες» τους, ή ακόμα και εκείνες που οι ίδιοι αντλούν την ίδια τη στιγμή της «δίκης» από τους υποψήφιους κατηγορούμενους. Φυσικά, ο αναμφίβολα θεατρικός λόγος

κάθε τέτοιας δίκης, όντας αυτοσχέδιος, είναι ταυτόχρονα εφήμερος και θνησιγενής. Το χιούμορ του και η δηκτικότητά του εξαρτάται από την προσωπικότητα των συνδιαλεγόμενων και από την ετοιμότητά τους.

Ορισμένοι «Αγάδες» προετοιμάζουν το «κατηγορητήριο» το οποίο πρόκειται να απαγγείλουν στους επιφανείς επισκέπτες του δικαστηρίου, βουλευτές, δημάρχους, περιφερειάρχες, περιφερειακούς και δημοτικούς συμβούλους ή άλλα εξέχοντα πρόσωπα της τοπικής κοινωνίας. Στην περίπτωση αυτή, είναι βέβαιο ότι οι πολιτικές ή κομματικές συμπάθειες μετατρέπουν τα κατηγορητήρια αυτά σε λόγους εγκωμιαστικούς και ευχαριστήριους. Πάντως, τόσο οι «δικαστές» όσο και «οι κατηγορούμενοι», ιδιαίτερα αυτοί που έχουν ανάγκη τη λαϊκή ψήφο, είναι αλληλεξαρτώμενοι: η παρουσία των επιφανών προσκεκλημένων δεν προσθέτει μόνον αίγλη στο έθιμο, αλλά δίνει και την ευκαιρία να διατυπωθούν αιτήματα με σκοπό την επίλυση των προβλημάτων που ταλανίζουν τις κοινότητες:

Στις αρχές «τα χώνουμε χοντρά». Παλαιότερα, όταν νομάρχης και βουλευτές ήταν πρόσωπα ιερά και απαραβίαστα, οι συζητήσεις απασχολούσαν τις παρέες επί μακρόν: «Είδες τι του 'πανε του βουλευτή; Άκουσες τι είπανε στο νομάρχη; Να δεις που θα το κάνει!». Κι όταν ο πολιτικός πραγματοποιούσε την υπόσχεσή του, ο «Αγάς» αποκτούσε στη συνείδηση των συγχωριανών άλλη βαρύτητα. Σήμερα βέβαια, που οι τοπικοί άρχοντες έχουν κατέβει από το επίπεδο των ημίθεων στο επίπεδο των ανθρώπων, όλα είναι πιο εύκολα. Πάντοτε δε, έχομε τοπική τηλεοπτική κάλυψη, μερικές φορές και κεντρική.[39]

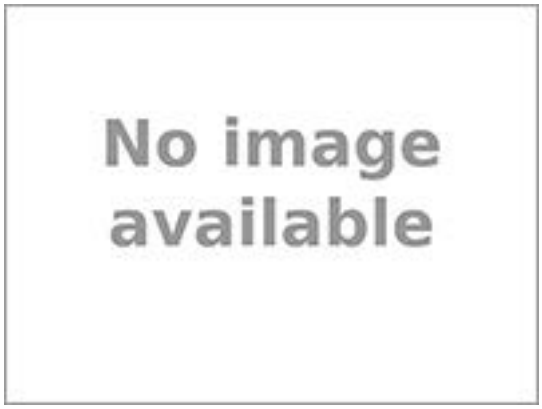
Επιπλέον, όλοι εκείνοι που εργάζονται, είτε στο προσκήνιο είτε αθέατα, για τη διεξαγωγή και την επιτυχία των «Αγάδων», δεν παραλείπουν να υπενθυμίζουν, μεταξύ άλλων, τα εξής: *Όλα τα πιάτα της κοινοτικής τράπεζας των Ολύμπων είναι αγορασμένα από τον «Αγά» του 1963. Για πολλά χρόνια, επίσης, τα χρήματα που εισέπραττε το «δικαστήριο» τα δίνανε στη διάνοιξη και την κατασκευή του δρόμου της Αγίας Δύναμης. Όλα τα χρήματα, σήμερα, τα διαχειρίζεται ο τοπικός πολιτιστικός σύλλογος – μην ξεχνάμε ότι μπορούμε να μαζέψουμε και 5.000 και 6.000 ευρώ κάθε Καθαρή Δευτέρα. Έτσι χτίσαμε το αγροτικό ιατρείο του χωριού. Μετασκευάσαμε τα εγκαταλελειμμένα παλαιά λουτρά σε ιατρείο. Αγοράσαμε καρδιογράφο. Χρηματοδοτούμε πολλές από τις εκδηλώσεις στο χωριό μας: παραστάσεις Καραγκιόζη για παιδιά, την κοπή της πίτας και το μοίρασμα των δώρων. Πρόσφατα, αναλάβαμε την επισκευή της Αγίας Παρασκευής, δίπλα στο λιβάδι* [Σ.τ.Σ. πλατεία του χωριού]. *Πριν από τη δημιουργία του πολιτιστικού συλλόγου, οι λεγόμενες Επιτροπές Κοινοτικής Ανάπτυξης αναλάμβαναν τη διαχείριση των χρημάτων. Ο παπάς, ο δάσκαλος του χωριού και δυο τρεις άλλοι – επί χούντας αυτό. Παλαιότερα ακόμη, αναλάμβανε το κοινοτικό συμβούλιο και,*

υστερότερα, ο αγροτικός συνεταιρισμός.[40] Η μαρτυρία αυτή πιστοποιεί την επιβίωση ενός συλλογικού ήθους, θεμελιωμένου σε μακραίωνη παράδοση συνύπαρξης και αλληλοϋποστήριξης, που εξακολουθεί να υπάρχει, έστω και κάτω από τη φαινομενικά τελεσίδικη απουσία αυτής της παράδοσης. Διαφορετικά, τι άλλο πυροδοτεί την προσπάθεια των σύγχρονων «Αγάδων», οι οποίοι στο τέλος της ημέρας, κατάκοποι και με βραχνιασμένες φωνές, ομολογούν:

Μπορώ να πω ότι οι άνθρωποι που έκαναν τον «Αγά» εκείνα τα χρόνια διασκέδαζαν πραγματικά. Εμείς απλά κουραζόμαστε. Εγώ τουλάχιστον, κάθε χρόνο, την επόμενη της Καθαρής Δευτέρας, είμαι άρρωστος. Ο νους μας είναι στους επισκέπτες. Όσοι συμμετέχουμε σ' αυτήν τη διαδικασία κι έχουμε την ευθύνη της επιτυχημένης ή όχι διεξαγωγής της είμαστε οι τελευταίοι που μπορούμε να την απολαύσουμε. Αλλά υπάρχει και το πείσμα μας, σαν χωριό... να μη χαθεί το έθιμο. Εγώ, τουλάχιστον, αυτή τη φιλοσοφία είχα ανέκαθεν, ότι κάνουμε το έθιμο επειδή για μας σημαίνει και θυμίζει πολλά.[41]

Ή, ακόμη:

Όταν ήμουνα παιδάκι ήταν όλα διαφορετικά. Πρώτα απ' όλα στον «Αγά» και τη «Χανούμα» του βλέπαμε πράγματα που δεν τα είχαμε ξαναδεί. Δεν είχαμε τότε τηλεόραση κι ο σινεμάς ερχόταν σποραδικά στο χωριό. Όμως,



αυτό το ζωντανό θέατρο του «Αγά» στο χωριό ήταν για μας το κάτι άλλο. Η πλατεία του χωριού εκείνες τις μέρες άλλαζε μορφή και μετατρεπόταν από καθημερινό μας γήπεδο σε χώρο δρώμενων που έπρεπε να σεβαστούμε. Μάλιστα, σαν παιδάκια βοηθούσαμε παντού και νιώθαμε ξαφνικά να μας υπολογίζουν και οι μεγάλοι. Θυμούμαι και τους ενενηντάρηδες ακόμα να συμμετέχουν. Τώρα, ξαφνικά, οι πειρασμοί είναι πολλοί κι η αδιαφορία άλλη τόση. Αλλά και πάλι νιώθω να υπάρχει μια μαγιά νέων ανθρώπων που «ρινιάζει» [Σ.τ.Σ. γονιμοποιεί] *και τους άλλους, τρεις ή τέσσερις ή πέντε που επηρεάζουν και τους υπόλοιπους: «Ελάτε, ρε παιδιά, για το φιλότιμο και μόνο!». Κι έτσι συμμετέχουν. Και, συμμετέχοντας, μαθαίνουν.*[42]

Το έθιμο του «Αγά» λοιπόν, σε όσα χωριά της περιοχής των Μαστιχοχωρίων επιβιώνει (εικ. 14), διατηρεί εντέλει τα εξωτερικά μορφικά στοιχεία παλαιότερων επιτέλεσεών του, την ονομασία του και το εξωτερικό τελεστικό του περίβλημα, τη στιγμή που οι βαθύτερες δομές του έχουν διασαλευτεί. Οι γονιμολατρικές ρίζες του αφήνουν πλέον αδιάφορη τη σύγχρονη κοινωνία, με αποτέλεσμα το αναρχικό παραδοσιακό αποκριάτικο πνεύμα του να έχει αλλοιωθεί, υπό τη συντονισμένη πίεση, μάλιστα, ενός διάχυτου φολκλορικού πνεύματος, του εσωτερικού τουρισμού, αλλά και της παντοδυναμίας των ηλεκτρονικών μέσων ενημέρωσης.

Ωστόσο, με τη θεατρική μορφή της λαϊκής δικανικής παρωδίας, στην οποία υπερτονίζεται η διάσταση της κοντινής χρονικά ιστορικής καταγωγής, αλλά και με την προσαρμογή της θεματολογίας της στα μείζονα ή ελάσσονα ζητήματα της επικαιρότητας και της τοπικής ζωής, το έθιμο προσφέρει ακόμη τις ευκαιρίες που έχει ανάγκη το συλλογικό ήθος για να αποδείξει την προσαρμοστικότητά του. Παρ' όλο, βέβαια, που οι φορείς αυτού του πνεύματος γνωρίζουν πολύ καλά ότι το τίμημα της διαφύλαξής του το «πληρώνουν» ολοένα και λιγότεροι, καθώς οι περισσότεροι «θέλουν, δε θέλουν» πληρώνουν ποικιλοτρόπως την παθητική τους καταδίκη στον μονοδιάστατο ρόλο του θεατή-καταναλωτή.

Τα παραπάνω συνιστούν, οπωσδήποτε, καίρια ζητήματα για την επιβίωση του εθίμου, για τη συνέχιση της ύπαρξής του ως ενδεικτικού και συγκροτημένου εθιμικού συνόλου στοιχείων της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς που χαρακτηρίζει την περιοχή των Μαστιχοχωρίων αλλά και ολόκληρη τη Χίο. Γιατί το πιο σημαντικό, πέρα από τις επιστημονικές καταγραφές, τις αναλύσεις και τις ερμηνείες, είναι η ενεργητική εμπλοκή όλων όσοι σχετίζονται βιωματικά με τη συγκεκριμένη εθιμική επιτέλεση, την αναγκαιότητά της, τα αναπαραστατικά στοιχεία της. Με όλα, εν κατακλείδι, τα λεγόμενα και τα πραττόμενά της, που καθιστούν το έθιμο του «Αγά» οργανικό τμήμα του ζώντος και εν εξελίξει πολιτισμού της Χίου.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. σχετικά: Νέστορος-Κυριακίδου Α., 1982: 17, 18, 21, 36*: Τα έθιμα αυτά* (σ.σ. των Απόκρεω) *είναι ευετηριακά (...): τα σπαρτά που έχουν αρχίσει να βλασταίνουν απειλούνται από πολλούς κινδύνους, τους οποίους οι άνθρωποι προσπαθούν να εξουδετερώσουν, ενισχύοντας με τρόπο μαγικό –με μαγικές παραστάσεις– τη δύναμη του σταριού.*

2. Για το ζήτημα αυτό, βλ. ενδεικτικά: Κακούρη Κ. Ι., 1946: 61, 73-74, 84-86, 87, 91, Κιουρτσάκης Γ., 1985: 401- 408.

3. Οι εορτάζοντες το Τριώδιο στο χωριό Άγιος Γεώργιος Συκούσης της Χίου *ελελίζουν*, φωνάζουν δηλαδή ρυθμικά και δυνατά *Έλε!...έλε!*.

4. Οι φράσεις ανήκουν στον Δημήτρη Κωσταρή (1929-2013) και καταγράφηκαν το έτος 2006, κατά την αφήγηση των αναμνήσεών του από τον εορτασμό του Τριωδίου στο Πυργί της Χίου.

5. Λουκάτος Δ. Σ., 1984: 16.

6. Όλες οι πληροφορίες που παρατίθενται στη συνέχεια και αναφέρονται στη σύγχρονη τέλεση του εθίμου στα Νοτιόχωρα της Χίου (Ελάτα, Λεηθή, Μεστά, Ολύμποι), καθώς και στο Βορειόχωρο του Πιτυούς, αποτελούν προϊόν επιτόπιας παρατήρησης και έρευνας κατά το χρονικό διάστημα 2006-2010.

7. Μαρτυρία του Νίκου Μηλιανού (έτος γέννησης 1960), θεολόγου στο επάγγελμα και ιεροψάλτη, ενεργού μέλους του τοπικού πολιτιστικού συλλόγου των Ολύμπων.

8. Μαρτυρία του Νίκου Λατουσάκη (1949-2010), μαθηματικού και ιεροψάλτη, ενεργού μέλους του πολιτιστικού συλλόγου των Ολύμπων και των δρώμενων του «Αγά» μέχρι και τον αιφνίδιο θάνατό του.

9. Κακούρη Κ. Ι., 1999: 112-113, 115-117, 124-127, 128-129, 133, 137-139, 141-142· επίσης: Πούχνερ Β., 2002: 129, 135, 136-137, 138· η περιγραφή του εθίμου των «Καλόγερων» της Θράκης βοηθά στον εντοπισμό των ομοιοτήτων, που συνδέουν τις αποκριάτικες σκηνές τους με τις αντίστοιχες του «Αγά» της Χίου.

10. Φύλλας Γ. Μ., *Manuscripts of Chian Folklore*, τ. 1, 122-123.

11. Η μαρτυρία συνεχίζεται ως εξής: *Άλλοι πάλιν εκ των πλησιεστέρων συγγενών [...], συλλαμβάνουν τους συμπεθέρους και τους φέρουν ενώπιον του Αγά. Πλάθουν μίαν κατηγορίαν, ότι, λ.χ., συνομωτούν κατά της ζωής του και του θρόνου του, ο Αγάς θυμώνει [...], διατάσσει να προσκομισθή άροτρον, ζευγνύει τους συμπεθέρους, οι οποίοι υποχρεούνται να το σύρουν εκτός πλατείας, ξυλοκοπούμενοι υπό του ζευγολάτου, ο οποίος σπείρει βαμβακόσπορον ή στάχτην. Διερχόμενος δε έμπροσθεν του Αγά, εξαπολύει και εναντίον του μίαν βόμβαν προετοιμασμένην, πλήρην στάκτης. Η βόμβα θα σκάση και τον Αγά μας από ολόμαυρον τον μεταβάλλει εις κατάλευκον*.

12. Φύλλας Γ. Μ., ό.π.: 130-131.

13. Σε φυλλάδια (αρ. 37/1968 και 48/1972, αντίστοιχα) της Περιηγητικής Λέσχης Χίου διαβάζουμε: *Καθαρή Δευτέρα, 4 Μαρτίου: Ημερήσια εκδρομή εις Πασά Λιμάνι, Μεστά, Ολύμπους και Πυργί. Παρακολούθηση του εθίμου του Αγά. Αναχώρηση 8 π.μ., επιστροφή 7 μ.μ. Έξοδα: 44-50 δρχ. Δευτέρα 21 Φεβρουαρίου: Ημερήσια εκδρομή στα Μεστά. Παρακολούθηση του Αγά. Αναχώρηση 8 π.μ.*

14. Σχετικές μαρτυρίες για τη νεότερη αυτή μορφή του «Αγά» και στο Κ.Ε.Λ., αρ. χφ. 2457/23-10-1962 έως 19-11-1962 (καταγραφή Α. Ι. Παπαμιχαήλ): 200-201.

15. Από τη λέξη καρσί=απέναντι, αντίκρυ. Σε άλλα χωριά, είχαν άλλα παραπλήσια ονόματα, όπως *αντικρίσματα* ή *αντικριστά, καρσιλαμάδες, μπαγιαρίσματα* (μπαγντά, στα τούρκικα=συνεννοούμαι, ταιριάζω, ή baja, στα ιταλικά=δόλος και, μεταφορικά, σκώμμα), *παραδικάσματα*, αλλά και *αντιδιαβάσματα*.

16. Στίχοι που συνηθίζεται να εκφωνούνται από τον κύριο δικαστή του «Αγά» ως αιτιολόγηση της ιστορικής καταγωγής του εθίμου, πριν από την έναρξη των δικών, αλλά και να τραγουδιούνται, αργότερα, στον ρυθμό του «δετού» χορού.

17. Κατά τη μαρτυρία του Γεωργίου Φλωράδη από τα Μεστά (1920-2011), ο οποίος συμμετείχε πάντοτε στο χωριανό γλέντι και ενίοτε υποδυόταν και τον δικαστή. Κατά την έκφρασή του, ο δικαστής έπρεπε να είναι: *ο πιο λόγιος, ο πιο αδιάντροπος, ο πιο αστείος.* Η μαρτυρία έχει καταγραφεί το έτος 2006.

18. Την πληροφορία-ερμηνεία του «Αγά» παραθέτει ο Βολάκης Ν. Μ., 1982: 87.

19. Κανελλάκης Κ., 1890: 356.

20. Βαρλάς Μ., 2000: 8.

21. Από την άποψη αυτή είναι εξαιρετικά ενδιαφέροντα τα γραφόμενα της Κακούρη Κ., για το θέμα αυτό: 1999: 128.

22. Χειλάς Γ. Σ., 1989: 146. Το έθιμο στο Πιτυός ονομαζόταν «Οι καδήδες». Κατά πληροφορία μάλιστα του συγγραφέα και συνταξιούχου δασκάλου Γ. Χειλά, στα 1954 ήρθαν δύο Σουηδοί δημοσιογράφοι(;), σταλμένοι από τον Ιωάννη Κακριδή, για να παρακολουθήσουν τις αποκριάτικες εκδηλώσεις στο Πιτυός.

23. Η θεατρική μικροδομή του δικαστηρίου ήταν προσφιλές θέμα σε όλα τα αποκριάτικα δρώμενα του νησιού, όπως προκύπτει από τις καταγραφές αλλά και τις μαρτυρίες. Στις μέρες μας, στα χωριά Ληθή, Ελάτα, Μεστά και Ολύμποι –και μέχρι πριν από λίγα χρόνια και στο χωριό Βέσσα– οι αποκριάτικες εκδηλώσεις εξακολουθούν να επικεντρώνονται στις δίκες του «Αγά». Πάντως, και στο Πυργί, μέχρι και την πρώτη μεταπολεμική δεκαετία, συνήθιζαν: *να κάνουν άμαξες και να σηκώνουν το βασιλιά*. Λαμπρινουδάκης Β., Ζερβούδης Γ., 1957-58: 294.

24. Φύλλας Γ. Μ., ό.π.: 130.

25. Βολάκης Ν. Μ., 1982: 83-85.

26. Σύμφωνα και με τις αναμνήσεις των Νίκου Λατουσάκη και Νίκου Μηλιανού από τον «Αγά» της Τυρινής Δευτέρας και τον «Ταμπουραγά» της Τυρινής Κυριακής των παιδικών τους χρόνων.

27. Τα τετράστιχα αυτά, που δημοσιεύονται στο Βολάκης Ν. Μ., 1982: 86, εξακολουθούν να λέγονται ως παρωδία μοιρολογιών και στις σύγχρονες αναπαραστάσεις της κηδείας του «Αγά», του ομοιώματός του δηλαδή που ονομάζουν «Αχερένιο».

28. Μονιώδης Χ. Ι., 1986: 129.

29. Κατά τη μαρτυρία των ντόπιων, Δημήτρη Στάμαργα (έτος γέννησης 1938) και Παρασκευά Στάμαργα (έτος γέννησης 1944), συνταξιούχων ψαράδων.

30. Κατά τη μαρτυρία των ντόπιων Φρόσως Γιακουμή (έτος γέννησης 1937), ιδιοκτήτριας μπακάλικου στην πλατεία του χωριού, και Χρυσάνθης Πρωτοφανούζη (έτος γέννησης 1946), νοικοκυράς.

31. Κατά τη μαρτυρία της ντόπιας Αυγούστας Κουτσοδόντη (έτος γέννησης 1929), αγρότισσας και νοικοκυράς.

32. Κατά τη μαρτυρία της Α. Κουτσοδόντη και της Ευγενίας Γαΐλα (έτος γέννησης 1936), αγρότισσας και νοικοκυράς.

33. Πούχνερ Β., 1999: 23-24.

34. Κατά αφήγηση του Γ. Φλωράδη. Η στιχομυθία διημείφθη μεταξύ του ιδίου και της μοναδικής γυναίκας που διετέλεσε Νομαρχίνα στη Χίο, της Αλέκας Μαρκογιαννάκη, όταν ο πρώτος υποδυόταν τον «Αγά», στα μέσα της δεκαετίας του 1980.

35. Καταγραφή του «κατά Προκοπίου» (από το όνομα του εμπνευστή του *Ευαγγελίου*) από τον «Αγά» Ελάτας του 2007. Το «Ευαγγέλιο» αυτό φροντίζει να ψάλλει κάθε χρόνο ο ψάλτης της χωριοεκκλησιάς Στέλιος Μικέδης (έτος γέννησης 1944).

36. Καταγραφή από την επιτόπια παρακολούθηση του «Αγά» Μεστών το 2007.

37. Σύμφωνα με τον Διαμαντή Φύλλα (έτος γέννησης 1954, γιατρό και πρόεδρο του τοπικού συλλόγου Μεστών επί σειράν ετών). Κατόπιν αιτήματος του τοπικού συλλόγου, απέστειλαν στα Μεστά τα κοστούμια της σειράς «Η λίμνη των στεναγμών» του τηλεοπτικού σταθμού Alter.

38. Στον «Αγά» των Ολύμπων του 2006, για παράδειγμα, ο δικαστής «βεβαιωνόταν» για την ύπαρξη ψευδολογιών στην «απολογία» των κατηγορουμένων ως εξής: Ζητούσε από τον απολογούμενο να ψαύσει τη βάση ενός ρασοφόρου ομοιώματος, αγορασμένου από κάποιο εμπορικό κατάστημα. Με την ψαύση αυτή, το ράσο της ανθρώπινης φιγούρας άνοιγε διάπλατα και αποκαλυπτόταν ένας εν στύσει φαλλός, υπερβολικά μεγάλος σε σχέση με τις λοιπές διαστάσεις του ομοιώματος. Κάθε τέτοια «αποκάλυψη» επιβεβαίωνε, εννοείται, πανηγυρικά τα υποτιθέμενα ψεύδη του «κατηγορούμενου».

39. Κατά τη μαρτυρία του Ν. Μηλιανού από τους Ολύμπους.

40. Κατά τη μαρτυρία του Ν. Λατουσάκη από τους Ολύμπους.

41. Κατά τη μαρτυρία του Ν. Λατουσάκη.

42. Κατά τη μαρτυρία του Ν. Μηλιανού.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Βαρλάς Μ. Δ., «Μαστιχοκαλλιέργεια και μαστιχοπαραγωγή», *Η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ-ΕΠΤΑ ΗΜΕΡΕΣ*, 10-12-2000, 6-8.

Βολάκης Ν. Μ., *Οι Ολύμποι της Χίου: ιστορία, λαογραφία, γλώσσα*, Χίος 1982.

Connerton P., *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1989.

Κακούρη Κ. Ι., *Προαισθητικές μορφές θεάτρου*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1998.

Κακούρη Κ. Ι., *Διονυσιακά: εκ της σημερινής λαϊκής λατρείας των Θρακών*, Ιδεοθέατρον, Αθήνα 1999.

Κανελλάκης Κ. Ν., *Χιακά ανάλεκτα, Χίος Ημερολόγιο*, Χίος 1983 (α΄ έκδοση 1890, εν Αθήναις).

Κιουρτσάκης Γ., *Καρναβάλι και Καραγκιόζης: οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου*, Κέδρος, Αθήνα 1985.

Λαμπρινουδάκης Β., Ζερβούδης Γ., «Αι Απόκρεω εις τα Νοτιόχωρα της Χίου», *Λαογραφία* ΙΖ, Εν Αθήναις 1957-58.

Λουκάτος Δ. Σ., *Η άσκηση του λαογραφικού έργου στους σύγχρονους καιρούς*, Αθήνα 1984.

Μαυρογιώργης Π. Α., *Το χωριό Άγιος Γεώργιος Συκούσης*, Έκδοση των Αποδήμων Αγιωργουσών της Αμερικής, Χίος 1990-1.

Μονιώδης Χ. Ι., *Ο Ληθής*, Πολιτιστικός Σύλλογος Ληθή, Χίος 1986.

Νέστορος-Κυριακίδου Α., *Οι δώδεκα μήνες: τα λαογραφικά*, Μαλλιάρης-Παιδεία, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 1982.

Πούχνερ Β., *Φαινόμενα και νοούμενα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999.

Πούχνερ Β., *Theatrum mundi: δέκα θεατρολογικά μελετήματα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000.

Πούχνερ Β., *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο*, Πατάκης, Αθήνα 2002.

Turner W. V., *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publications, Νέα Υόρκη 1982.

Χειλάς Γ. Σ., *Πιτυός: η ιστορία του χωριού μου*, Χίος 1989.

ΑΡΧΕΙΑΚΟ ΥΛΙΚΟ

Δημόσια Βιβλιοθήκη Χίου «Ο ΚΟΡΑΗΣ», *Manuscripts of Chian Folklore*, τ. 1 (καταγραφή: Γ. Μ. Φύλλας).

Κέντρο Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. χφ. 2457/23-10-1962 έως 19-11-1962 (καταγραφή: Α. Ι. Παπαμιχαήλ).

Περιηγητική Λέσχη Χίου, φυλλάδια: αρ. 37/1968 και 48/1972.

ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ ΕΙΚΟΝΩΝ

Αρχείο Αδαμαντίου Σαλιάρη: σσ. 90, 93 / Αρχείο ΠΙΟΠ: σσ. 10, 12, 15, 16, 20, 23, 26 [φωτ. Θανάσης Κοττάς]· σσ. 86, 89, 103, 107 [φωτ. Ισίδωρος Λοΐζος] / Δημόσια Κεντρική Ιστορική Βιβλιοθήκη Χίου «Κοραής», Συλλογή Φιλίππου Αργέντη: σσ. 34, 62, 64 (εικ. 6), 65, 70, 73 / Ιστορική και Εθνολογική Εταιρεία της Ελλάδος, Λαογραφική Συλλογή του Εθνικού Ιστορικού Μουσείου: σ. 63 / Νάντια Μαχά-Μπιζούμη: σσ. 60, 64 (εικ. 5), 66, 67, 68, 72 / Νίκος Μηλιανός: σ. 97 / Νατάσσα Στραχίνη: σσ. 36, 38, 39, 40, 44, 46, 51 / Γιούλη Τελλή: σσ. 32, 43, 48 / Στέλλα Τσιροπινά: σσ. 84, 94, 98, 101, 104, 105 / *Τα Χαρακτικά της Χίου*, τ. Α΄, Ενδυμασίες, Συλλογή Κώστα και Δέσποινας Κούτσικα, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1994: σσ. 58, 78 / Τσίμας Γ.- Παπαχατζιδάκης Π., *Χιακόν Λεύκωμα*, Αθήνα 1930: σ. 50.

Οι φωτογραφίες του εξωφύλλου, καθώς και οι εισαγωγικές φωτογραφίες στα κείμενα των συγγραφέων, προέρχονται από το Αρχείο Σπύρου Μελετζή.

Το πρώτο βιβλίο της σειράς «Άυλη Πολιτιστική Κληρονομιά»
Όψεις της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς στη Χίο
σε επιστημονική επιμέλεια Σταυρούλας-Βίλλυς Φωτοπούλου
έκδοση του Πολιτιστικού Ιδρύματος Ομίλου Πειραιώς
τυπώθηκε τον Ιούνιο του 2016 στην Αθήνα

Γλωσσική επιμέλεια
Ανδρέας Παππάς

Τυπογραφική επιμέλεια
Νερίνα Κιοσέογλου

Σχεδιασμός–Καλλιτεχνική επιμέλεια
Ιουλία Καραβασίλογλου

Επεξεργασία εικόνων
Τάσος Μπάστας

Παραγωγή
Colornetwork

Εκδοτική επιμέλεια
Ουρανία Καραγιάννη, Μαρία Δασκαλάκη

Η έκδοση αποτέλεσε αντικείμενο υποέργου της πράξης «Μουσείο Μαστίχας Χίου», που εντάχθηκε στο Επιχειρησιακό Πρόγραμμα «Ανταγωνιστικότητα και Επιχειρηματικότητα» ΕΠΑΝ ΙΙ στο πλαίσιο του ΕΣΠΑ 2007-2013 και συγχρηματοδοτήθηκε από το Πρόγραμμα Δημοσίων Επενδύσεων και το Ευρωπαϊκό Ταμείο Περιφερειακής Ανάπτυξης.

η περιφέρεια στο επίκεντρο της ανάπτυξης
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης

ISBN 978-960-244-185-5