

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ETHNOLOGHIA ON LINE

TOMOS 15/VOLUME 15

Τεύχος 1/Issue 1



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

2025



ETHNOLOGHIA ON LINE

ACADEMIC E-JOURNAL PUBLISHED BY THE GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY

ΕΘΝΟΛΟΓΙΑ ON LINE

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ

EDITORIAL SCIENTIFIC BOARD

Eleftherios Alexakis
Maria Koumariannou
Vassiliki Chrysanthopoulou
Maria G. Kokolaki
Maria Vrahionidou
Maria Androulaki

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΕΚΔΟΣΗΣ

Ελευθέριος Αλεξάκης
Μαρία Κουμαριανού
Βασιλική Χρυσανθοπούλου
Μαρία Γ. Κοκολάκη
Μαρία Βραχιονίδου
Μαρία Ανδρουλάκη

E-EDITOR

Maria G. Kokolaki

ΗΛ. ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Μαρία Γ. Κοκολάκη

SCIENTIFIC EDITING

Maria G. Kokolaki & Maria Koumariannou

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Μαρία Γ. Κοκολάκη & Μαρία Κουμαριανού

Enquiries/Πληροφορίες: alexethn@otenet.gr & societyforethnology@yahoo.com

Copyright © ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

Greek Society for Ethnology offers free access to the journal's content for scientific, educational and non-commercial purposes. All articles and authored contributions submitted to the journal are protected by copyright and are intellectual property of their authors. Users may access the full text of an article/contribution provided that authors' rights are properly acknowledged and not compromised. If content/part of the content of an article/contribution is copied, downloaded or otherwise re-used or re-produced, an appropriate bibliographic citation should be provided. Articles of Ethnologia on line that are translated or reprinted elsewhere must have the reference to the original publication.

Η Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας προσφέρει ελεύθερη πρόσβαση στο περιεχόμενο του περιοδικού, για επιστημονικούς, εκπαιδευτικούς και μη εμπορικούς σκοπούς. Όλα τα άρθρα και οι λοιπές επιστημονικές εργασίες που υποβάλλονται στο περιοδικό προστατεύονται από τους κανόνες copyright και είναι πνευματική ιδιοκτησία των συγγραφέων τους. Οι χρήστες δύνανται να έχουν πρόσβαση στο πλήρες κείμενο ενός άρθρου/μιας δημοσιευμένης εργασίας, υπό τον όρο ότι τα συγγραφικά δικαιώματα γίνονται σεβαστά και τηρούνται. Εφόσον το περιεχόμενο/μέρος του περιεχομένου ενός άρθρου/μιας δημοσιευμένης εργασίας αντιγράφεται, μεταφορτώνεται ή με οποιονδήποτε άλλο τρόπο επαναχρησιμοποιείται ή αναπαράγεται, πρέπει να συνοδεύεται από μια ορθή βιβλιογραφική αναφορά. Άρθρα του Ethnologia on line που μεταφράζονται ή αναδημοσιεύονται αλλού οφείλουν να παραπέμπουν στην πρωτότυπη δημοσίευση.

Disclaimer: The Publisher and the Editorial Scientific Board cannot be held responsible for errors or omissions that may be made by authors in this publication or for further use of information published here. Published contributions are signed by their authors, who also have full responsibility for their content. Any views and opinions expressed in the journal are those of the authors and they do not necessarily reflect the views of the Publisher or the journal's Editorial Scientific Board.

Δήλωση αποποίησης ευθύνης: Η Επιστημονική Επιτροπή Έκδοσης και ο Εκδότης δεν ευθύνονται για λάθη ή παραλείψεις που ενδεχομένως γίνουν από τους συγγραφείς στο περιοδικό ή για την περαιτέρω χρήση των εδώ δημοσιευόμενων πληροφοριών. Οι δημοσιευμένες εργασίες υπογράφονται από τους συγγραφείς τους, οι οποίοι έχουν και την ευθύνη για το περιεχόμενό τους. Οποιοσδήποτε απόψεις και θέσεις εκφράζονται στο περιοδικό είναι των συγγραφέων και δεν αντικατοπτρίζουν τις θέσεις της Επιστημονικής Επιτροπής Έκδοσης και του Εκδότη.

Front Cover Copyright ©

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ (GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY)

ISSN: 1792-9628



ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ TABLE OF CONTENTS

Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΝΟΣΟΚΟΜΕΙΟΥ ΚΑΙ Η ΙΑΤΡΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΤΟΚΕΤΟΥ ΣΤΟΝ ΔΥΤΙΚΟ ΚΟΣΜΟ. Η ΕΙΣΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΠΙΤΟΚΟΥ ΣΤΟ ΝΟΣΟΚΟΜΕΙΟ/ΜΑΙΕΥΤΗΡΙΟ ΩΣ (Η ΠΡΩΤΗ) ΠΑΡΕΜΒΑΣΗ ΣΤΟΝ ΤΟΚΕΤΟ. ΚΑΤΕΡΙΝΑ Α. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ SOCIAL HISTORY OF HOSPITAL AND MEDICALIZATION OF CHILDBIRTH IN WESTERN WORLD. THE ENTRY OF MOTHER WHO GIVES BIRTH INTO HOSPITAL /MATERNITY WARD AS (THE FIRST) INTERVENTION IN CHILDBIRTH KATERINA A. ANASTASIOU	1
TRANSLATING THE RUSSIAN VISION: THE SCRIBE AS INTERSEMIOTIC MEDIATOR BETWEEN ORALITY AND RELIGIOUS TEXT. ΣΤΑΜΑΤΗΣ ΖΟΧΙΟΣ ΜΕΤΑΦΡΑΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΡΩΣΙΚΟ ΟΡΑΜΑ: Ο ΓΡΑΦΕΑΣ ΩΣ ΔΙΑΣΗΜΕΙΩΤΙΚΟΣ ΜΕΣΟΛΑΒΗΤΗΣ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΗΝ ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΤΟ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟ ΚΕΙΜΕΝΟ. ΣΤΑΜΑΤΗΣ ΖΟΧΙΟΣ	21
«Η ΔΙΩΡΥΓΑ ΕΙΝΑΙ Η ΜΑΝΑ ΜΑΣ». ΓΙΑ ΜΙΑ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΥΠΟΔΟΜΩΝ. ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΔΙΩΡΥΓΑΣ ΤΗΣ ΚΟΡΙΝΘΟΥ. ΜΑΡΙΑ Γ. ΚΟΚΟΛΑΚΗ “THE CANAL IS OUR MOTHER.” TOWARDS AN ANTHROPOLOGY OF INFRASTRUCTURE. THE EXAMPLE OF THE CORINTH CANAL. MARIA G. KOKOLAKI	45
ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΤΗΤΑ, ΠΟΙΗΣΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ. Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΙΖΙΒΟΝΓΟ ΤΩΝ ΖΟΥΛΟΥ ΤΗΣ ΝΟΤΙΑΣ ΑΦΡΙΚΗΣ. ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ ORALITY, POETRY AND POLITICAL SPEECH. THE CASE OF THE IZIBONGO OF THE ZULU OF SOUTH AFRICA MARIA KOUΜΑRIANOU	96
ΣΥΓΚΡΟΥΣΕΙΣ, ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ, ΑΙΣΘΗΣΗ ΤΟΥ ΑΝΗΚΕΙΝ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕ ΤΟΝ FRANCESCO REMOTTI ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΥ (ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ, ΣΧΟΛΙΑ, ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ)	125
BIBΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ -BIBΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ -BOOK REVIEWS	135
ΜΑΡΙΑ Κ. ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ, Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΩΝ ΜΑΡΩΝΙΤΩΝ: ΠΑΡΕΛΘΟΝ ΚΑΙ ΠΑΡΟΝ, ΕΚΔ. ΗΡΩΔΟΤΟΣ, ΑΘΗΝΑ 2024, (ISBN 978-960-485-563-6), ΣΕΛ. 440. ΜΑΡΙΑ Γ. ΚΟΚΟΛΑΚΗ	136
ΒΙΓΚΛΑΣ Σ. ΚΑΤΕΛΗΣ, Η ΑΓΙΑ ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ, ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΟΥ ΑΡΧΑΙΟΥ ΚΟΣΜΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΔΥΣΤΟΠΙΚΟ ΜΕΛΛΟΝ ΜΑΣ. ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΦΑΝΤΑΣΙΑ. ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ Κ. & Μ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2025, ΣΕΛ 207, ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ, ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΣΤΗΝ ΑΓΓΛΙΚΗ, ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ, ΕΙΚΟΝΕΣ. ISBN 978-960-656-270-9. ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ	141
ΜΑΡΙΑ ΚΟΚΟΛΑΚΗ, ΕΞΥΦΑΙΝΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΠΑΡΑΔΟΣΗ: Η ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΗ ΥΦΑΝΤΙΚΗ ΩΣ ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ ΣΤΟ ΕΠΑΝΩ ΜΕΡΑΜΠΕΛΛΟ. ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΛΛΙΓΡΑΦΟΣ, ΑΘΗΝΑ, 2018, ΣΕΛ. 256, ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΕΣ. ISBN 978-960-9568-67-8. ΜΑΡΙΑ ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ	144
ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ (ΝΕΟ) – NOTES TO CONTRIBUTORS (NEW) ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΕΘΝΟΛΟΓΙΑΣ - GREEK SOCIETY FOR ETHNOLOGY	150

Η κοινωνική ιστορία του νοσοκομείου και η ιατρικοποίηση του τοκετού στο δυτικό κόσμο. Η είσοδος της επιτόκου στο νοσοκομείο/μαιευτήριο ως (η πρώτη) παρέμβαση στον τοκετό.

Αναστασίου Α. Κατερίνα

Περίληψη

Το κομβικό ερώτημα που έρχεται να απαντήσει η παρούσα εργασία είναι σε ποιο βαθμό στο (σύγχρονο) νοσοκομείο/ μαιευτήριο του δυτικού κόσμου είναι δυνατόν να λάβει χώρα ένας φυσικός, αδιαμεσολάβητος τοκετός –δηλαδή ένας τοκετός χωρίς καμία παρέμβαση στη φυσιολογία του. Σύμφωνα με τους σύγχρονους ειδικούς, η –πιθανότατα πρώτη– παρέμβαση στον τοκετό είναι η είσοδος της επιτόκου στο χώρο του νοσοκομείου/ μαιευτηρίου. Προκειμένου αυτό να αναδειχθεί, γίνεται μια ιστορική αναδρομή και κοινωνιολογική ερμηνεία που στηρίζεται σε μία κριτικά επιλεγμένη βιβλιογραφία. Βάσει αυτής, αναδεικνύεται αρχικώς η σημαντικότητα της μεταφοράς του τοκετού από το σπίτι (ιδιωτικό χώρο) στο νοσοκομείο (δημόσιο/ κρατικό χώρο) που συντελέστηκε κατά το 19ο αιώνα. Επρόκειτο για μία τομή που υποστηρίχθηκε από τα θετικά αποτελέσματα της αποστείρωσης και της ασηψίας, και συνέβαλλε καθοριστικά στο να αφαιρεθεί εντελώς από τον τοκετό η σεξουαλική διάστασή του, κανονικοποιώντας παράλληλα το φαύλο κύκλο πόνου και φόβου στον τοκετό. Εστιάζοντας στην κοινωνική διάσταση του νοσοκομείου, αναδύεται πώς η ιστορική εξέλιξη του νοσοκομειακού χώρου συνδιαλέχθηκε και συνδιαλέγεται με τις έννοιες της εξουσίας/πειθαρχίας, της ιατρικοποίησης, της τεχνολογίας και της τεχνοκρατικής ιδεολογίας. Από τη συνάρθρωσή τους, στη συνέχεια, αναδεικνύεται πώς ο τοκετός μετασχηματίστηκε από μια φυσική διαδικασία στο σπίτι σε μια διαδικασία που αντιμετωπίζεται ως παθολογία στο νοσοκομείο/ μαιευτήριο. Η εν λόγω παθολογικοποίηση και η καθιέρωση της «ιατρικής της πρόληψης» αποτελούν συνισταμένες του σημερινού φαινομένου ο τοκετός να τοποθετείται αδιακρίτως και εκ των προτέρων στο νοσοκομείο/ μαιευτήριο, συμβάλλοντας στην καθολική ιατρικοποίηση/ νοσοκομειοποίησή του.

Λέξεις–κλειδιά: τοκετός, ιατρικοποίηση, νοσοκομειοποίηση, τεχνοκρατική ιδεολογία, τεχνοκρατικό σώμα, παρέμβαση στον τοκετό



Social history of hospital and medicalization of childbirth in Western world. The entry of mother who gives birth into hospital /maternity ward as (the first) intervention in childbirth

Anastasiou A. Katerina

Abstract

The key question that this contribution seeks to answer is to what extent in the (modern) hospital/maternity ward of Western world is possible for a natural, unmediated birth to take place –that is, a birth without any intervention in its physiology. According to modern experts, the –most likely first– intervention in childbirth is the entry of the woman who gives birth into the hospital/ maternity ward. To highlight this, a historical review and sociological interpretation is made based on a critically selected bibliography. Based on this, the importance of transfer of childbirth from home (private space) to hospital (public/state space), which took place during the 19th century, is initially highlighted. This was a shift that was supported by the positive effects of sterilization and asepsis, and contributed decisively to completely removing the sexual dimension from childbirth, while normalizing the vicious cycle of pain and fear in childbirth. Focusing on social dimension of hospital, it emerges how historical evolution of hospital space negotiated and continues to negotiate with the concepts of power/ discipline, medicalization, technology and technocratic ideology. From their articulation, then, emerges how childbirth was transformed from a natural process at home to a process that is treated as pathology in hospital/ maternity ward. Pathologizing and establishment of “preventive medicine” are components of current phenomenon of childbirth being placed indiscriminately and in advance in hospital/ maternity ward, contributing to its universal medicalization/ hospitalization.

Keywords: childbirth, medicalization, hospitalization, technocratic ideology, technocratic body, intervention in childbirth

Εισαγωγή.

Η μεταφορά του τοκετού από τον ιδιωτικό χώρο στο δημόσιο χώρο αποτέλεσε σημαντική τομή στην ιστορία του τοκετού στο δυτικό κόσμο, αφού αυτή η αλλαγή συνέδραμε στο μετασχηματισμό της αντιμετώπισης και της διαδικασίας του τοκετού κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα.

Πριν ακόμη ο τοκετός μεταφερθεί πλήρως από το χώρο του σπιτιού στο νοσοκομείο (δηλαδή, μέχρι και το 18ο αιώνα), οι μαιευτήρες–γυναικολόγοι, τόσο στην ευρωπαϊκή όσο και στην αμερικανική ήπειρο, ασκούσαν την ιατρική στο σπίτι της εγκύου/ επιτόκου. Στο αρχικό στάδιο της ιστορίας του επαγγέλματός τους, προκειμένου να γίνουν αποδεκτοί ως προς τις ικανότητές τους από τους συζύγους –από τους οποίους αναμενόταν να δοθεί η αμοιβή για την παροχή γυναικολογικής και μαιευτικής φροντίδας– οι γιατροί εστίαζαν στην υγεία και την ασφάλεια που μπορούσαν να εγγυηθούν για τις επίτοκες και τα νεογνά, χάρη στη γνώση και τη χρήση των κατάλληλων εργαλείων που ήταν στη διάθεση της ιατρικής επιστήμης. Παράλληλα, οι γιατροί απομάκρυναν την έννοια (ή έστω και την υπόνοια) της σεξουαλικής διέγερσης από τις γυναικολογικές εξετάσεις και πρακτικές, προκειμένου να μην ανακύπτουν ηθικοί προβληματισμοί και διενέξεις από τις υπό εξέταση γυναίκες αλλά κυρίως από τους συζύγους τους. Δρώντας σε αυτή την κατεύθυνση, οι μαιευτήρες–γυναικολόγοι συνετέλεσαν στην κατασκευή και την εδραίωση ενός συλλογικού φαντασιακού για τον τοκετό, το οποίο δεν επέτρεπε καν την σύλληψη της ιδέας της σεξουαλικής διέγερσης.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα εδραίωσης αυτής της τάσης αποτέλεσε κατά το 19ο αιώνα η αντικατάσταση του αιθέρα από το χλωροφόρμιο, με το οποίο για πρώτη φορά –και μάλιστα στον τοκετό– πειραματίστηκε ο καθηγητής μαιευτικής στο Πανεπιστήμιο του Εδιμβούργου James Young Simpson (1811–1870). Η επίδραση του χλωροφορμίου δεν είχε τις παρενέργειες που προκαλούσε ο αιθέρας και επιπλέον είχε ως άμεσο αποτέλεσμα την πλήρη αναισθησία. Έτσι, ο πόνος του τοκετού (που για τον Simpson αποτελούσε μία φρικτή και περιττή εμπειρία) μπορούσε τουλάχιστον σε κάποιο από τα στάδιά του να αποφευχθεί, όπως και ο ισχυρά εδραιωμένος φόβος για τον ενδεχόμενο πόνο. Η χρήση του χλωροφορμίου επέτρεπε στο γιατρό να εργαστεί ανενόχλητος πάνω στο πειθαρχημένο σώμα της επιτόκου, το οποίο ουσιαστικά μετατρέποταν σε μία –χωρίς ανθρώπινες αντιδράσεις που θα τον δυσκόλευαν– τεκνοποιητική μηχανή.

Ο τοκετός αποτελεί αρχικώς ένα φυσικό γεγονός που εμπεριέχει μία σεξουαλική διάσταση. Ωστόσο, η χρήση του χλωροφορμίου από το μαιευτήρα–γυναικολόγο απέτρεπε την ανάδυση της σεξουαλικής διέγερσης. Η αποτροπή αυτή βρισκόταν σε πλήρη συμφωνία με τη γενικότερη θεωρία των γιατρών του 19ου αιώνα για την αντιμετώπιση της αποκαλούμενης «γυναικείας υστερίας», σύμφωνα με την οποία αυτή παρουσιαζόταν ως παθολογία που εντοπιζόταν στη μήτρα και έρχιζε ιατρικής θεραπείας. Η συστηματική χρήση του χλωροφορμίου, σε συνδυασμό με τις παράλληλες εξελίξεις στη μαιευτική–γυναικολογία, συνέδραμε στο να μεταταθεί η ευθύνη της έκβασης του τοκετού από τις

επίτοκες και τις μαιές στους μαιευτήρες-γυναικολόγους και κατ' επέκταση σε άλλες ιατρικές ειδικότητες που ασκούσαν στο χώρο του νοσοκομείου.

Παράλληλα, η χρήση του χλωροφορμίου επέφερε κατά το 19ο αιώνα μία σφοδρή σύγκρουση ανάμεσα στην ιατρική και τη θρησκεία, η οποία, ωστόσο, δεν ήταν ουσιαστική, αφού τόσο ο ένας όσο και ο άλλος «θεματισμός», με πρόσχημα την ευπρέπεια της «ασθενούς» και τη θρησκευτική ηθική, αντιστοίχως, κατά βάση εδραίωναν τις φοβικές αντιλήψεις για τον πόνο του τοκετού. Με άλλα λόγια, ο πόνος στον τοκετό αποτελούσε την επιβεβλημένη τιμωρία του γυναικείου φύλου στο σύνολό του, εξαιτίας της αμαρτίας της πρωτόπλαστης Εύας και της εκδίωξής της, μαζί με τον πρωτόπλαστο Αδάμ, από τον Παράδεισο. Άλλωστε, ήδη από το 18ο αιώνα είχε δημιουργηθεί ένας «μύθος», όπως αναφέρει ο Φουκώ, σύμφωνα με τον οποίο το ιατρικό επάγγελμα, αν και αναφερόταν στο σώμα, ήταν εθνικοποιημένο και οργανωμένο κατά το πρότυπο τη θρησκείας, που ασκούσε εξουσίες στις ψυχές (Gaskin, 2011· Poovey στο Αθανασίου, 2006· Corretti & Desai, 2018· Caton, 1999· Τζανάκη, 2016· Arney & Neill, 1982· Φουκώ, 2012· Αναστασίου στο Τζανάκη, 2021).

1. Φόβος και πόνος: κανονικοποίηση

Κατά την πρώιμη νεωτερικότητα στην Ευρώπη ο φόβος των εγκύων γυναικών για τον πόνο του τοκετού εντασσόταν στο ευρύτερο πολιτισμικό πλαίσιο της εποχής. Στις κάτω χώρες, για παράδειγμα, πολλές γυναίκες ήταν φοβισμένες, όχι μόνο για τον πόνο του τοκετού, αλλά και για πιθανές γενετικές ανωμαλίες των εμβρύων που θα μπορούσαν να είναι το αποτέλεσμα τραυματισμών και περιέργων περιστατικών, όπως μιας επίθεσης ζώου ή κάποιου (παράφρονα) ανθρώπου. Οι μη κανονικοί τοκετοί πίστευαν, επίσης, ότι θα μπορούσαν να οφείλονται στην έντονη φαντασία των εγκύων και σε μη κανονικές συμπεριφορές τους συμπεριλαμβανομένου της σεξουαλικής δραστηριότητάς τους. Προκειμένου να αντιμετωπίσουν αυτούς τους φόβους –που ουσιαστικά αποτελούσαν προϋδεάσεις και προκαταλήψεις– και να διώξουν μακριά τις συμφορές, όπως και τον πόνο του τοκετού, οι γυναίκες κατέφευγαν σε πρακτικές (υποτιθέμενης) μαγείας ή βασίζονταν σε βιβλία προσευχής που ενδυνάμωναν ψυχικά την έγκυο και βοηθούσαν στην υπομονή κατά τη διάρκεια του τοκετού. Κατά το 17ο αιώνα οι γυναίκες ακόμη πίστευαν ότι ο πόνος στον τοκετό εκπορεύεται από την κληρονομική κατάρα της Εύας, η οποία αποτελούσε μόνο μία από τις οδύνες της ανθρωπότητας για το προπατορικό αμάρτημα. Σε αυτή την κατεύθυνση επίσης, η ιατρική και οι θεραπείες που προτείνονταν και εφαρμόζονταν για την αντιμετώπιση του πόνου στον τοκετό ήταν απλώς εξαρτώμενες από το θέλημα του (τιμωρητικού) Θεού που ενέπνεε κυρίως το έντονο συναίσθημα του φόβου (Corretti & Desai, 2018, σ. 187· Roodenburg, 1988· Pollock, 1997· Wilson, 1995· Howard, 2003· Wilson, 2013).

Κατά τον αιώνα που, σύμφωνα με τους ιστορικούς, έγινε το πέρασμα στη μετανεωτερικότητα, δηλαδή κατά το 19ο αιώνα, σημειώθηκε μία σημαντική τομή τόσο όσον αφορά τον πόνο γενικά όσο και τον πόνο στον τοκετό ειδικά, αφού οι παραδοσιακές αντιλήψεις και στάσεις για τον τοκετό, παρόλο που δεν εξαλείφθηκαν, τέθηκαν υπό αμφισβήτηση. Καθώς ο επιστημονικός τομέας της ιατρικής έγινε

ακόμη πιο περίπλοκος, ο πόνος άρχισε να προσδιορίζεται όλο και περισσότερο ως ένα κοσμικό πρόβλημα που έχρηζε αντιμετώπισης από τους ανθρώπους. Σύμφωνα με το γιατρό και ιστορικό της αναισθησίας στον τοκετό Donald Caton (1937–1958), αυτό που συντελέστηκε ήταν μία «εκκοσμίκευση του πόνου». Βάσει αυτής, αφενός τονίστηκαν οι παρωχημένες θρησκευτικές προϋδεάσεις και πρακτικές, αφετέρου επαναδιατυπώθηκε η ικανότητα του ανθρώπινου σώματος ως προς την προέλευση και την αίσθηση του πόνου. Με άλλα λόγια, ο πόνος προσδιορίστηκε κυρίως σε σωματικό επίπεδο και όχι σε θρησκευτικό, ενώ έγινε κατανοητό ότι θα μπορούσε να γίνει διαχειρίσιμος χάρη στις μεθόδους της επιστήμης και της νέο-αναδυόμενης βιομηχανίας. Ενδεικτικά, ο Jeremy Bentham (1748–1822) και ο John Stuart Mill (1806–1873) ισχυρίστηκαν ότι ο πόνος αποτελεί ένα επιζήμιο και περιττό πρόβλημα στην κοινωνία, και μέσα σε αυτό το πλαίσιο ήταν που αναδύθηκε ο πρωτοποριακός τομέας τής αναισθησιολογίας, ο οποίος επηρέασε τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι προσδιόριζαν, ρύθμιζαν και βίωναν τον πόνο. Κατά την δια περίοδο ήταν που οι μέθοδοι της αναισθησιολογίας εισήχθησαν στις αίθουσες τοκετού των νοσοκομείων (Bynum, 1994· Caton, 1985, 1994, 1999· Corretti & Desai, 2018, σ. 187· Fenster, 2001· Pernick, 1985· Snow, 2008· Sykes, 2007).

Η σύνδεση μεταξύ του φόβου και του πόνου (ή του ενδεχόμενου πόνου) εξακολουθούσε να είναι εμφανής στην εγκυμοσύνη και τον τοκετό ακόμα και κατά το 19ο αιώνα, δηλαδή την περίοδο που ο γιατρός Grantly Dick–Read (1811–1959) ασχολήθηκε διεξοδικά με το ζήτημα αυτό. Όπως υποστήριζε ο Dick–Read, για μια γυναίκα απλώς και μόνο η ιδέα της κυοφορίας ήταν αρκετή έτσι, ώστε να την εντάξει σε μια κατάσταση ανησυχίας (ειδικά όταν διαπιστωνόταν ότι είχε μείνει έγκυος), που την ωθούσε προς την κατάλληλη ιατρική συμβουλή, ενώ η αναζήτηση της ιατρικής συνδρομής ήταν επίσης ικανή να της προκαλέσει ανησυχία. Οι έρευνες του Dick–Read είχαν ως απώτερο σκοπό τη μείωση ή και την εξάλειψη της ισχυρής σύνδεσης μεταξύ του φόβου και του πόνου, καθώς πίστευε ότι η ένταση του πόνου του τοκετού μπορεί να μειωθεί. Η πεποίθησή του αυτή εδραζόταν στα συμπεράσματά των ερευνών του, βάσει των οποίων οι κυριότεροι παράγοντες για την ελάττωση του πόνου στον τοκετό ήταν η ηρεμία, η γνώση και η αποδοχή των γυναικών ότι ο τοκετός αποτελεί ένα φυσικό γεγονός και ότι αν εξαλειφθεί ο σχετικός φόβος, τότε επιτυγχάνεται η χαλάρωση της επιτόκου και η μείωση του σωματικού πόνου. Παρά τις προσπάθειές του να διευρυνθούν τα ευρήματά του, ο φόβος για τον τοκετό έγινε ακόμη πιο έντονος και εδραιώθηκε τόσο στις γυναίκες όσο και στην κοινωνία. Ο πόνος στον τοκετό άρχισε να θεωρείται ως κάτι αναπόφευκτο και σταδιακά αναδύθηκε ο προβληματισμός για το αν η συχνότητά του οφειλόταν στο πλήθος των ιατρικών εξετάσεων, όπως και για το αν ο φόβος των γυναικών ήταν που λειτουργούσε καταλυτικά για την όλο πιο έντονη παρουσία της ιατρικής στον τοκετό (Αναστασίου στο Τζανάκη, 2021· Dick–Read, 1942· Τραγέα, 2005, σ. 21).

Η ισχυρή και αμετάβλητη πεποίθηση ότι ο τοκετός αποτελεί πάντα ένα επικίνδυνο περιστατικό, στο οποίο μπορούν να ανταποκριθούν μόνο οι άνδρες μαιευτήρες–γυναικολόγοι εκδηλώθηκε έντονα στις αντιλήψεις του γιατρού και καθηγητή μαιευτικής Hugh Lenox Hodge (1796–1873) από την Πενσυλβανία. Εξαιτίας ενός σχετικού επιστημονικού άρθρου που δημοσίευσε στα μέσα του 19ου αιώνα

αλλά και εξαιτίας της σχετικής βιβλιογραφίας που στηρίχθηκε στη συνέχεια πάνω στη λογική αυτού του άρθρου, το πέπλο του φόβου για τον τοκετό απλώθηκε πάνω από τους φοιτητές της ιατρικής, τους γιατρούς, τις νοσοκόμες, τις εγκύους/ επιτόκους αλλά και την κοινωνία στο σύνολό της. Παράλληλα, η επαγγελματική καταξίωση και η κοινωνική αναγνώριση των μαιευτήρων–γυναικολόγων ως των ειδικών που μπορούν να αντιμετωπίσουν αποτελεσματικά τον πόνο του τοκετού είχε μία πρωτοφανή και ισχυρή ώθηση.

Ο φόβος για τον τοκετό έκτοτε άρχισε να εδραιώνεται και να ισχυροποιείται περισσότερο, αυτοματοποιώντας την ανάγκη της ιατρικής επίβλεψης και επέμβασης. Εξαίρεση αποτελούσαν ελάχιστοι γιατροί, που επέμεναν στην αξία των δεξιοτήτων που κατείχαν οι παραδοσιακές μαίες, οι οποίες διακρίνονταν για τη νηφαλιότητα και την ηρεμία τους κατά τη διάρκεια του τοκετού. Άλλωστε, γι' αυτές τις γυναίκες ο τοκετός ποτέ δεν αντιμετωπιζόταν ως εξ ορισμού παθολογία που πάντα προκαλεί ανυπέρβλητο πόνο, αλλά σαφώς συνιστούσε μια φυσιολογία του γυναικείου αναπαραγωγικού σώματος, ο πόνος του οποίου ήταν ή μπορούσε να γίνει (καθόλα) ανεκτός (Gaskin, 2011).

Είναι γεγονός, ωστόσο, ότι ακόμη και σήμερα η πλειονότητα των γυναικών δεν αναλαμβάνει την ευθύνη του τοκετού, επειδή ακριβώς έχει την τάση να κατακλύζεται από το συναίσθημα του φόβου για την ίδια τη διαδικασία του. Οι αποφάσεις των εγκύων/ επιτόκων σχετικά με αυτό το ζήτημα (που πρωτίστως τις αφορά) δε λαμβάνονται (αποκλειστικά) από τις ίδιες και ο δισταγμός τους σε ένα μεγάλο βαθμό οφείλεται στην αίσθηση που αποκτούν ότι κάθε επιλογή τους –ως έκφραση (της αρχαιοελληνικής) ύβρεως, που συνεπάγεται την οργή και την τιμωρία των θεών– αποκλείεται να εισακουστεί και να γίνει αποδεκτή.

Επιπλέον, ο έντονος φόβος για τον τοκετό εξακολουθεί να παρατηρείται ευρέως μέσα στην κοινωνία, συμπεριλαμβανομένων των γιατρών, επιβεβαιώνοντας πως αυτό που συμβαίνει στο νοσοκομείο/ μαιευτήριο αντανακλά ευρύτερες κοινωνικές εξελίξεις, παραδοχές και προϋποθέσεις: Όπως κάθε κοινωνία, έτσι και η σύγχρονη δυτική κοινωνία χαρακτηρίζεται από κοινές πολιτισμικές πεποιθήσεις και πρακτικές, οι οποίες χαρακτηρίζονται από έντονο φόβο, δηλαδή από το πιο διάχυτο συναίσθημα της μετανεωτερικότητας και του πνεύματος του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού. Εντός αυτού του κοινωνικού και πολιτισμικού πλαισίου η κοινωνική οργάνωση βασίζεται στον υπολογισμό της διακινδύνευσης, οι βιογραφικοί σχεδιασμοί χαρακτηρίζονται από πολυπλοκότητα και οι παραδόσεις ρευστοποιούνται ή χάνουν την ισχύ τους (Αναστασίου στο Τζανάκη, 2021· Bourke, 2011, σ. 11· Nolan, 2011· Τζανάκης στο Αλεξιάς κ.ά., 2014, σ. 338).

Η κυρίαρχη ιατρικοποιημένη θέαση του τοκετού και οι φοβικές οπτικές για την αντιμετώπισή του έχουν πλέον ριζωθεί και κανονικοποιηθεί στο δυτικό κόσμο, με απώτερο στόχο να επιτευχθεί η υγεία και η ασφάλεια, που αποτελούν προϋποθέσεις για τον τοκετό ήδη από το 19ο αιώνα και ως αιτήματα συνδέθηκαν με την αλλαγή του τόπου/ χώρου του τοκετού από το σπίτι στο νοσοκομείο. Μια μεταφορά που έλαβε χώρα κυρίως κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα με βασικό επιχείρημα ότι ο ιδιωτικός χώρος, ως μη αποστειρωμένος, δεν ήταν ο κατάλληλος για να γεννήσει μία γυναίκα.

Αντιθέτως, σύμφωνα με την κυρίαρχη πεποίθηση που συμπορευόταν με τις ευρύτερες αντιλήψεις σχετικά με την ύπαρξη μικροβίων και την καταπολέμησή τους, το νοσοκομειακό περιβάλλον προέβαλλε πλέον δυναμικά ως ένας τόπος που είναι «καθαρός» και «άσηπτος», άρα και πιο κατάλληλος για την αποτελεσματική και ασφαλή αντιμετώπιση του τοκετού.

2. Αποστείρωση και ασηψία

Στα μέσα του 19ου αιώνα ο βιολόγος, μικροβιολόγος και χημικός Louis Pasteur (1822–1895) συνέβαλλε καθοριστικά στην εδραίωση της μικροβιολογίας και της θεωρίας κατά την οποία οι ιοί εισβάλλουν στο σώμα και οι γιατροί δίνουν μάχη για να ενισχύσουν την άμυνα του οργανισμού. Από τότε αναδύθηκε και εδραιώθηκε η αξία της καθαριότητας και του φρέσκου αέρα στους χώρους άσκησης της νοσηλευτικής. Καθοριστικό ρόλο στην ευρεία διάδοση αυτής της αξίας είχε, επίσης, η δράση της νοσηλεύτριας, στατιστικολόγου Αγγλίδας ακτιβίστριας Florence Nightingale (1820–1910), η οποία από το 1854 και μετά έθεσε τις βάσεις για την εδραίωση μιας διαφορετικής αντίληψης σχετικά με τον «αποστειρωμένο» χώρο του νοσοκομείου. Τα αποτελέσματα της νέας τάσης δεν άργησαν να εμφανιστούν και στις αίθουσες τοκετού. Είναι ενδεικτικό, για παράδειγμα, ότι τέσσερα χρόνια μετά την υποστήριξη της Nightingale για την αποστείρωση, σε μαιευτήριο της Βιέννης με εντολή του Ούγγρου γιατρού Ignaz Philipp Semmelweis (1818–1865) σε όλους τους φοιτητές έγινε σαφές και υποχρεωτικό να απολυμαίνουν τα χέρια τους, τόσο πριν όσο και κατά τη διάρκεια κάθε τοκετού που αναλάμβαναν. Η σύσταση γινόταν στο πλαίσιο αντιμετώπισης της έξαρσης του επιλόχειου πυρετού, που είχε εμφανιστεί από το 17ο αιώνα, αυξάνοντας τα ποσοστά θνησιμότητας στον τοκετό και που μέχρι το 19ο αιώνα δεν είχε αντιμετωπιστεί επιτυχώς.

Από τη μια, η επιδημία αυτή είχε ήδη συνδεθεί με την αυξανόμενη παρουσία των ανδρών στη μαιευτική. Από την άλλη, ο Semmelweis το 1861, διαπιστώνοντας ότι οι ευκατάστατες γυναίκες, οι οποίες γεννούσαν στις «ευνοϊκότερες» συνθήκες του νοσοκομείου, παρουσίαζαν πολύ μεγαλύτερο ποσοστό θνησιμότητας¹ σε σχέση με τις φτωχές γυναίκες που γεννούσαν μόνες και αβοήητες στους δρόμους της Βιέννης, όξυνε την παρατηρητικότητα του στις διαδρομές του ιατρικού προσωπικού εντός του νοσοκομείου, καθώς και στις κινήσεις του. Με τον τρόπο αυτό, ο Semmelweis κατευθύνθηκε στη βάσιμη εικασία ότι οι επίτοκες μολύνονταν από τα χέρια των γιατρών, οι οποίοι, αφού πριν είχαν επισκεφθεί ανθρώπους με διάφορες αρρώστιες ή τις αίθουσες ανατομίας με τα νεκρά σώματα, μετέφεραν στα χέρια τους (με τα οποία εξέταζαν και τις επίτοκες) μικρόβια. Τα μικρόβια αυτά δεν ήταν μόνο επικίνδυνα, αλλά κατέληγαν θανατηφόρα για τις γυναίκες που γεννούσαν –κάτι που αναδεικνύει την επισήμανση του Μισέλ Φουκό ότι το ίδιο το νοσοκομείο μπορεί να δημιουργεί την ασθένεια, εξαιτίας της «κλειστής και λοιμώδους σφαίρας που διαμορφώνει». Χάρη στην παρατήρηση του Semmelweis και την αλλαγή εξέτασης των επιτόκων με το πλύσιμο των χεριών, τα ποσοστά

¹ Είναι εντυπωσιακό ότι το 1840 οι επίτοκες που έχαναν τη ζωή τους τοποθετούνταν δυο-δυο σε κάθε φέρετρο, προκειμένου να μην αποκαλυφθεί το ποσοστό θανάτων (Συκάκη-Δούκα, 1984, σ. 148).

θνησιμότητας κατάφεραν να μειωθούν εντυπωσιακά μέσα σε μόλις ένα χρόνο, και για την ακρίβεια από το 18% να πέσουν κατακόρυφα στο 1%. Πτώση των ποσοστών θνησιμότητας, επίσης, επετεύχθη με τη γνωστοποίηση της ασηψίας το 1866, καθώς και με την ανάδειξη της χρησιμότητας των αντισηπτικών την ίδια χρονιά από το Βρετανό χειρουργό και πρωτοπόρο της αντισηπτικής χειρουργικής Joseph Lister (1827–1912) (Dick–Read, 1942· Συκάκη–Δούκα, 1984· Φουκώ, 2012, σ. 47).

Είναι φανερό από τα παραπάνω ότι οι πειθαρχίες και οι ιατρικές τεχνολογίες που επιβλήθηκαν στους ίδιους τους γιατρούς εντός του νοσοκομείου με στόχο την καθαριότητα, την αποστείρωση και την αντισηψία συνέβαλαν σημαντικά στην αλλαγή του τύπου του τοκετού, με αποτέλεσμα οι επίτοκες να τοποθετηθούν μαζικά στο νοσοκομείο από τις δεκαετίες του 1920 και του 1930. Αυτή ήταν μια καθοριστική αλλαγή, που με τη σειρά της επέβαλλε διαρκώς στις επίτοκες νέες πειθαρχίες εντός του νοσοκομείου, σε αντίθεση με το χώρο του σπιτιού, εντός του οποίου η επίτοκος ή/και ο οικογενειακός της περίγυρος ήταν πιθανό να προβάλλουν ανυπακοή και αντιστάσεις στις ιατρικές πρακτικές, κάνοντας το έργο του γιατρού δυσκολότερο (Αναστασίου στο Τζανάκη, 2021, σ. 603· Beakly, 2017· Dick–Read, 1942· Knott, 2020, σ. 107· Λάγιος & Λέκκα στο Φιλιππίδης, 2020· Nolan, 2011· Συκάκη–Δούκα, 1984· Τζανάκη, 2018, σ. 97).

3. Η εξέλιξη του νοσοκομείου (17ος – 20ός αιώνας)

3α. Χώρος και εξουσία

Σύμφωνα με το Μισέλ Φουκώ, κατά το 18ο αιώνα άρχισε να συγκροτείται ένας πολύ ευρύτερος –σε σχέση με προγενέστερες εποχές– στοχασμός περί της αρχιτεκτονικής, ο οποίος συνδέθηκε με τους σκοπούς και τις τεχνικές της διακυβέρνησης της κοινωνίας. Σε κάθε αναδυόμενη πολιτική ανάλυση –όπως διαφαίνεται κυρίως από το λόγο των πολιτικών και όχι των αρχιτεκτόνων– συμπεριλαμβάνονταν ζητήματα αστικοποίησης, συλλογικών ανέσεων, υγιεινής και ιδιωτικής αρχιτεκτονικής. Οι θεματικές αυτές άρχισαν να διερευνώνται υπό το πρίσμα της πόλης, εντός της οποίας η τάξη έπρεπε οπωσδήποτε να διατηρείται, προκειμένου να αποφεύγονται οι επιδημίες και οι εξεγέρσεις αλλά και προκειμένου να πραγματοποιείται και να συντηρείται, μεταξύ άλλων, η ευπρέπεια και η ηθική στη σφαίρα της οικογενειακής ζωής.

Έχοντας ως πρότυπο την εύρυθμη λειτουργία της πόλης, άρχισε να συγκροτείται η διακυβερνητική ορθολογικότητα για το σύνολο της επικράτειας, απαραίτητο συστατικό της οποίας ήταν ένα σύστημα αστυνόμευσης τόσο συμπαγές και αποτελεσματικό όσο αυτό της πόλης. Η ιδεατή λειτουργία της πόλης έγινε η μήτρα των κανονισμών σε ολόκληρο το κράτος με την αστυνομία να συνιστά έναν αληθινό τύπο ορθολογικότητας για την καθολική διακυβέρνηση. Ήδη από το 17ο αιώνα και κυρίως από το 18ο αιώνα και μετά η αστυνομία αποτελούσε ουσιαστικά σχέδιο ενός συστήματος. Η διατήρηση αυτού του συστήματος είχε ως σκοπό να ελέγχει το σύνολο των ατόμων και το καθένα άτομο ξεχωριστά «μέχρι σημείου αυτοσυντήρησης, δίχως να χρειάζεται παρέμβαση», προκειμένου να

ρυθμίζεται η διαγωγή όλων εντός της «κοινωνίας». Η «κοινωνία» συνιστούσε μια (επίσης) νέα ιδέα και έναν (επίσης) νέο όρο, όπως ήταν και αυτός της «αστυνομίας», και αναφερόταν σε μια σύνθετη, πολύπλοκη, ανεξάρτητη πραγματικότητα με τους δικούς της νόμους, κανονισμούς, μηχανισμούς και δυνατότητες αντίδρασης και αντίστασης (Φουκώ, 1987).

Καθώς ο χώρος είναι βασικό συστατικό σε κάθε μορφή κοινής ζωής, αυτή η νέα πραγματικότητα, δηλαδή η κοινωνία, περιλάμβανε, μεταξύ άλλων, τα ζητήματα του χώρου και της χωρικοποίησης της γνώσης, η οποία οδηγεί στη συγκρότηση της γνώσης αυτής σε επιστήμη (Φουκώ, 1987). Και ακόμη πιο ειδικά δίνει κατευθύνσεις στα ζητήματα της υγείας, της ασθένειας, της ιατρικής επιστήμης, της ιατρικής αυθεντίας αλλά και της άσκησης εξουσίας πάνω στο (συνολικό και ατομικό) ανθρώπινο σώμα.

3β. Χώρος και ιατρικοποίηση

Το ανθρώπινο σώμα, όπως αναφέρει ο Μισέλ Φουκώ, «συγκροτεί, φυσικό δικαίω, το χώρο καταγωγής και κατανομής της ασθένειας» (Φουκώ, 2012, σ. 25). Ως υλική υπόσταση που με το χρόνο φθείρεται και νομοτελειακά πεθαίνει, το ανθρώπινο σώμα υπόκειται διαρκώς σε πιθανές μικρές ή μεγάλες, αισθητές ή ανεπαίσθητες, ορατές ή αόρατες αλλαγές που επικαθορίζονται από την εκάστοτε κοινωνική οργάνωση. Η ιδιαιτερότητα του χώρου στη σύγχρονη δυτική κοινωνία έγκειται στο ότι για πρώτη φορά, λόγω της έλευσης του καπιταλισμού και της εδραίωσης του ορθολογισμού, το σύνολο των λειτουργιών του ανθρώπινου σώματος εργαλειοποιήθηκε.

Προβάλλοντας το αίτημα αποφυγής του θανάτου, η ικανότητα ή η προσπάθεια προσαρμογής του ανθρώπινου σώματος, μέσω της επιστήμης και των τεχνολογικών επαναστάσεων, κρίθηκε απαραίτητη. Οι επιταγές του καπιταλισμού δεν κατηύθυναν προς την εξαφάνιση ή τον αφανισμό του ανθρώπινου σώματος, αλλά επέβαλλαν τη διατήρηση και ενδυνάμωσή του, μέσω των κατάλληλων αναδιαμορφώσεών του, για τις οποίες δεν ευθυνόταν η τεχνολογία δι' εαυτή και καθ' εαυτή αλλά οι όροι και οι τρόποι χρήσεις της από το ίδιο το καπιταλιστικό σύστημα (Γυιόκα & Παπάζογλου στο Critical Art Ensemble, 2006).

Στη συνολικότερη προσπάθεια προσαρμογής του ανθρώπινου σώματος συνετέλεσε η ιατρικοποίηση του ανθρώπινου σώματος, της ανθρώπινης ζωής και της ανθρώπινης κοινωνίας. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Φουκώ, η ιατρικοποίηση της κοινωνίας είχε ήδη εκκινήσει από το 18ο αιώνα, μέσω ενός «σχεδόν θρησκευτικού προσηλυτισμού» (Φουκώ, 2012, σ. 65). Η εν λόγω ιατρικοποίηση αποτελεί ακόμη και σήμερα μια εν εξελίξει διαδικασία που λαμβάνει χώρα, μέσω του ιατρικού λόγου και των ιατρικών πρακτικών. Ταυτόχρονα, τα ζητήματα που σχετίζονται με την υγεία του ανθρώπινου σώματος τείνουν σχεδόν πάντα να τοποθετούνται σε χώρους διακριτούς από αυτούς των καθημερινών δραστηριοτήτων, και οι χώροι διάγνωσης και περίθαλψης, συμπεριλαμβανομένης της μαιευτικής φροντίδας, έχουν διαγράψει τη δική τους εξελικτική, δυναμική πορεία στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού (Χρονάκη, 2012).

3γ. Νοσοκομείο: από τόπος ασύλου σε τόπο ίασης

Χαρακτηριστικό παράδειγμα εξέλιξης του νοσοκομειακού χώρου αποτελεί το Γενικό Νοσοκομείο του Παρισιού, το οποίο ιδρύθηκε με διάταγμα το 1656 και συνιστούσε έναν τόπο και θεσμό εγκάθειρξης (δηλαδή, περιορισμού και φυλάκισης σε ένα χώρο). Δεν επρόκειτο για ένα ιατρικό ίδρυμα αλλά για μια καταπιεστική διοικητική και «μισο-νομική» εξουσία, την οποία είχε θεσπίσει ο βασιλιάς ανάμεσα στην αστυνομία και τη δικαιοσύνη με στόχο την τάξη –τη «μεγάλη εγκάθειρξη», όπως τη χαρακτηρίζει ο Μισέλ Φουκώ.

Σύμφωνα με την αρχική του λειτουργία, στο χώρο του Γενικού Νοσοκομείου του Παρισιού εγκλείονταν όλοι όσοι και όλες όσες θεωρούνταν ότι έπασχαν από τρέλα, είχαν καταδικαστεί για διάφορα εγκλήματα, οι γυναίκες που εκπορνεύονταν, τα άτομα που έκαναν επαιτεία και κυρίως όσοι και όσες ήταν καταδικασμένοι σε άθλιες συνθήκες διαβίωσης, εξαιτίας της ένδειάς τους. Δηλαδή, φυλακιζόταν ένα (μεγάλο μέρος) του πληθυσμού² που δεν είχε έσοδα, δεν είχε κοινωνικούς δεσμούς, δεν είχε αποκτήσει παιδιά ή έστω και πρόσκαιρα είχε αναγκαστεί να μετακινηθεί, εξαιτίας της οικονομικής κρίσης του 17ου αιώνα. Με άλλα λόγια, οι νοσοκομειακές συνθήκες παρέπεμπαν ευθέως στον απομονωτισμό και την τιμωρία όλων των ανθρώπων/ ατόμων που θεωρούνταν ότι ανήκαν στο «περιθώριο» της κοινωνίας, και το ίδιο το Νοσοκομείο αποτελούσε μια οργανωμένη απολυταρχική δομή.

Με το Γενικό Νοσοκομείο του Παρισιού ως πρότυπο και με βασιλικό διάταγμα του ίδιου έτους (1656) αναδύθηκαν νοσοκομεία σε κάθε πόλη του βασιλείου της Γαλλίας. Απώτερος στόχος της ίδρυσης αυτών των νοσοκομείων ήταν η επιβολή της κυρίαρχης ηθικής της ηγεμονικής τάξης, που επιδίωκε τη διατήρηση και ισχυροποίηση της μοναρχίας και των αστών, τόσο σε όλη τη χώρα όσο και σε ολόκληρη την Ευρώπη, στην οποία μέσα σε λίγα μόλις χρόνια στήθηκε ένα ολόκληρο τέτοιου είδους δίκτυο ιδρυμάτων φυλάκισης.

Μέσα σε αυτό το κλίμα, η Εκκλησία, αν και αποστασιοποιήθηκε από τη συμμαχία της βασιλικής εξουσίας με την αστική τάξη, προχώρησε σε μεταρρύθμιση των νοσοκομειακών ιδρυμάτων της και σε ανακατανομή των εισοδημάτων τους, ενώ ίδρυσε ειδικά μοναστικά τάγματα, οι στόχοι των οποίων ομοιάζαν με εκείνους των γενικών νοσοκομείων. Μέσα από τις δράσεις της, η Εκκλησία συνετέλεσε με το δικό της τρόπο στην επιβολή της κυρίαρχης ηθικής, σύμφωνα με την οποία εγκαθιδρύθηκε ένας λόγος ικανός να ελέγχει την ανθρώπινη ζωή σε κάθε της λεπτομέρεια και σκοπός αυτών των ιδιότυπων ασύλων-νοσοκομείων ήταν η θεραπεία των περιθωριακών ατόμων, μέσω της ηθικοποίησης και του ηθικού καταναγκασμού. Αυτό το είδος επιβολής προσδοκούσε την εξάλειψη της επαιτείας και της ανεργίας (καθώς αυτές οι δύο καταστάσεις θεωρούνταν πηγές κάθε ανωμαλίας) και επρόκειτο για μια θεραπεία που θα επερχόταν μέσω της εργασίας. Μάλιστα, η εγκάθειρξη πριν αποκτήσει το ιατρικό της νοηματικό περιεχόμενο (δηλαδή, πριν θεωρηθεί ως εισαγωγή σε ψυχιατρείο) συνιστούσε έναν

² Για το λόγο αυτό ο Φουκώ αναφέρεται στη «μεγάλη εγκάθειρξη», αφιερώνοντας το δεύτερο κεφάλαιο από το έργο του *Η Ιστορία της Τρέλας* (Φουκώ, 2004: 41–63).

κοινωνικό μηχανισμό, ένα μέσο καταπίεσης της σκέψης και ελέγχου της έκφρασης, μια καθολική υπόθεση «αστυνομίας». Η τελευταία ήταν που προσέδιδε στην εγκαθιερξη τον ενοποιητικό χαρακτήρα της και αναφερόταν στο σύνολο των μέτρων που έκαναν είτε προσιτή είτε υποχρεωτική την εργασία, ειδικά σε όλους όσοι και όλες όσες δεν είχαν πόρους, εξαιτίας της προαναφερόμενης οικονομικής κρίσης που το 17ο αιώνα εξαπλώθηκε απειλητικά σε όλο το δυτικό κόσμο (Τζανάκη, 2016· Φουκώ, 2004).

Παράλληλα, κατά το 17ο αιώνα άρχισαν να λαμβάνουν χώρα εμπειρικές έρευνες στον ευρωπαϊκό χώρο σχετικά με τις λειτουργίες και τα αποτελέσματα του νοσοκομείου, το οποίο (όπως έγινε εμφανές από τα παραπάνω) ήταν ενταγμένο σε ένα ευρύτερο ιατρικό–νοσοκομειακό σύνολο. Στόχος ήταν να παρατηρηθεί και να περιγραφεί, όχι η δομή του κτιρίου και η αρχιτεκτονική, αλλά μια σειρά από πράγματα που όριζαν τη λειτουργικότητά του:

Αυτά ήταν για παράδειγμα, ο αριθμός των ασθενών που φιλοξενούσε, ο αριθμός αυτός σε σχέση με τις κλίνες που διέθετε, η ποσότητα του ωφέλιμου χώρου, το μέγεθος και το ύψος των θαλάμων, η ποσότητα αέρα για κάθε άρρωστο/ άρρωστη, το ποσοστό θνησιμότητας ή το ποσοστό ίασης. Όπως επίσης, στόχος ήταν να παρατηρηθεί και να περιγραφεί η σχέση ενός παθολογικού φαινομένου με τις συνθήκες ενός νοσοκομειακού συγκροτήματος, οι διαδρομές, οι μεταφορές, οι κινήσεις στο εσωτερικό του, ακόμη και ο τρόπος μεταφοράς των ακαθάρτων. Σε αυτή την κατεύθυνση, προέκυψε ένας νέος τρόπος αντιμετώπισης του νοσοκομείου, το οποίο άρχισε να θεάται ως ένας μηχανισμός, στόχος του οποίου ήταν πλέον να θεραπεύσει, αφού πρώτα είχε διορθώσει τα παθολογικά αποτελέσματα που το ίδιο μπορούσε να παράγει (Foucault, 1994).

Μέχρι το 18ο αιώνα το νοσοκομείο επιτελούσε ουσιαστικά τη μετάβαση από τη ζωή προς το θάνατο και βιώνονταν ως τόπος πνευματικής σωτηρίας. Όπως προαναφέρθηκε, δεν αποτελούσε μέσο ίασης ούτε ιατρικό θεσμό με τις έννοιες που είναι φορτισμένο εννοιολογικά σήμερα, και η ιατρική δε συνδεόταν με το νοσοκομείο, αφού αυτή δεν αποτελούσε ακόμα νοσοκομειακό επάγγελμα. Το νοσοκομείο συνιστούσε αρχικώς ίδρυμα αρωγής προς τους φτωχούς και, ως χώρος, πρακτικά διαχώριζε, απομόνωνε και απέκλειε το σύνολο των (επικίνδυνων) αρρώστων ή των (φτωχών) ετοιμοθάνατων από το υγιές μέρος του πληθυσμού. Είναι χαρακτηριστική, για παράδειγμα, η αποτύπωση του ουμανιστή αρχιτέκτονα της Αναγέννησης Λεόν Μπαττίστα Αλμπέρτι, σύμφωνα με την οποία, πέρα από τα κριτήρια της ιδιωτικότητας (για ορισμένες περιπτώσεις) και του φύλου (είτε για ασθενείς είτε για νοσηλεύτριες), τα νοσοκομεία έπρεπε να κατασκευάζονται με τέτοιο τρόπο, ώστε ασθενείς που γίνονταν καλά να βρίσκονται σε άλλους χώρους από τους χώρους που προορίζονταν για τους ανίατους και τους τρελούς, που εισάγονταν στο νοσοκομείο όχι τόσο με σκοπό να βρουν τη γιατρεία τους όσο για να παραμείνουν εκεί ωσότου τους χτυπήσει την πόρτα ο θάνατος ως (μάλλον αναπόφευκτο) πεπρωμένο (Ξανθόπουλος, 2016: 50). Περίπου από το 1760 και μετά ήταν που το νοσοκομείο μετατράπηκε σε «θεραπευτικό εργαλείο», δηλαδή θεωρήθηκε από το κράτος ως τόπος ίασης των

νοσούντων/ αρρώστων, επιτρέποντας να συναντηθεί με την επιστήμη της ιατρικής και τις ειδικότητές της.

Ο νοσοκομειακός χώρος, όπως και ο χώρος της φυλακής, κατά το 18ο αιώνα μετασχηματίστηκε μέσα από «πειθαρχίες», δηλαδή, μέσα από πολιτικές τεχνολογίες, τεχνικές πειθαρχησης/ εξουσίας και αναλύσεις του χώρου. Αυτές ήταν που επέτρεπαν την εξατομίκευση, την τοποθέτηση των σωμάτων, την ταξινόμηση και τους συνδυασμούς τους, όπως και την αρχειοθέτηση ή τη μόνιμη πυραμιδική επιτήρηση των ατόμων. Σταδιακά, από τα τέλη του 18ου και τις αρχές του 19ου αιώνα το νοσοκομείο μετασχηματίστηκε, επίσης, από την παρέμβαση της επιστήμης της ιατρικής, συνιστώντας ένα νέο πεδίο: Εντός του, αφενός μπορούσε να λαμβάνει χώρα η διάγνωση και η θεραπεία, μέσω της συστηματικής παρακολούθησης ή μπορούσε ακόμη και να επέλθει ο θάνατος. Αφετέρου, στο χώρο του νοσοκομείου άρχισε να παράγεται η ιατρική εκπαίδευση και γνώση, να εμφανίζεται και να εδραιώνεται η ιατρική αυθεντία, να συγκροτείται ένα διαφοροποιημένο και ιεραρχημένο ιατρικό προσωπικό. Επίσης, η ιατρική που ασκούνταν εντός του νοσοκομείου, μέσω των μετρήσεων και της στατιστικής, άρχισε να μετατρέπεται τόσο σε ιατρική του ατόμου όσο και σε ιατρική του πληθυσμού, δηλαδή σε βιοπολιτική. Αυτό συνέβη, διότι η υγεία του πληθυσμού συνιστούσε για τις (πλέον) βιομηχανικές κοινωνίες μία από τις βασικότερες οικονομικές επιταγές της (Ξανθόπουλος, 2016: 50· Χρονάκη, 2012, σ. 24· Foucault, 1994· Σαββάκης, 2011, σ. 2· May, 2019, σ. 75· Φουκώ, 2004, σσ. 82–84).

4. Το σύγχρονο νοσοκομείο

Ο νέος τύπος νοσοκομείου που αναδύθηκε κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα με αφετηρία τη Γαλλία με αφετηρία το Γενικό Νοσοκομείο του Παρισιού σηματοδοτούσε τη μετάβαση από τις «κοινωνίες της κυριαρχίας» στις «κοινωνίες της πειθαρχίας». Το νέο νοσοκομείο συνοδεύτηκε από την τυπολογική ταυτοποίηση (που έτεινε κυρίως προς την παράδοση) και το λειτουργισμό (που είχε περισσότερο καινοτομικό χαρακτήρα). Οι τελευταίες ήταν έννοιες και πρακτικές εφαρμογές που επηρέασαν από κοινού την ιστορική εξέλιξη του νοσοκομείου, ιδιαιτέρως κατά τον 20ό αιώνα, καθορίζοντας ένα συχνά στείο, επαναλαμβανόμενο στερεότυπο που, μεταξύ άλλων, κύριο χαρακτηριστικό ήταν η τεχνολογία του. Καθώς η τεχνολογία υπόκειται σε διάφορες ερμηνείες, σύμφωνα με τα εκάστοτε κριτήρια ορισμού της και την ιστορική περίοδο μέσα στην οποία τοποθετείται, αυτό που συνέβη με τον ερχομό του 20ου αιώνα ήταν ότι αναπτύχθηκε ραγδαία η τεχνολογία της ιατρικής και κτιριοδομικής–ηλεκτρομηχανολογικής. Η τεχνολογία του νοσοκομείου έφτασε να προσλαμβάνεται ως το ίδιο το νοσοκομειακό περιβάλλον, καθώς εντός του τα όρια ανάμεσα στις μηχανές, τις διαδικασίες και το ίδιο το περιβάλλον έγιναν ρευστά και δυσδιάκριτα. Η εξέλιξη και το περιεχόμενο της τεχνολογίας ταυτίστηκαν με τους τομείς της ιατρικής και της νοσηλευτικής, με τη φυσική των μηχανικών συστημάτων και με τον τρόπο που οργανώθηκε η εργασία μέσα στο νοσοκομείο (Ξανθόπουλος, 2016· Χρονάκη, 2012, σ. 18).

Οι αλλαγές εντός του νοσοκομειακού περιβάλλοντος φαίνεται να συνάδουν με την αλλαγή της κλίμακας ελέγχου στην παραγωγή του εργοστασίου, δηλαδή με το γεγονός ότι πλέον ο χειρισμός του σώματος αφορούσε περισσότερο τις μεμονωμένες κινήσεις, τις χειρονομίες και τις στάσεις, καθώς και την ταχύτητα. Αυτό που πλέον είχε σημασία να ελεγχθεί δεν ήταν τα σημαίνοντα στοιχεία της συμπεριφοράς ή η γλώσσα του σώματος. Κύριο μέλημα πλέον ήταν η οικονομία του σώματος, δηλαδή η αποτελεσματικότητα των κινήσεών του και η εσωτερική τους οργάνωση. Επίσης, άρχισε να δίνεται σημασία περισσότερο στις δραστηριότητες παρά στο αποτέλεσμα τους, μέσω ενός αδιάλειπτου καταναγκασμού. Όλες αυτές οι μέθοδοι, οι προαναφερόμενες (φουκωικές) «πειθαρχίες», πέρα από το εργοστασιακό περιβάλλον, εμφανίστηκαν και στο νοσοκομειακό περιβάλλον, εξασφαλίζοντας ότι ο χώρος έχει διαμοιραστεί με τέτοιον τρόπο, ώστε τα άτομα να μπορούν να έχουν σχέσεις μεταξύ τους. Δεν επρόκειτο, όμως, για τυχαίες και ανεξέλεγκτες σχέσεις, καθώς αυτές συνιστούσαν το αποτέλεσμα, ύστερα από τη συνεχή τους παρακολούθηση και παρέμβαση, σωστά υπολογισμένων και συντονισμένων κινήσεων της εργασίας των ατόμων και των δραστηριοτήτων τους με σκοπό τη μέγιστη αποτελεσματικότητα. Τοιουτοτρόπως, ο χώρος, υπό την παραπάνω εννοιολόγηση και αλλαγή, συνετέλεσε στην κατασκευή ενός ανθρώπινου σώματος που μπορεί επαναλαμβανόμενα να γίνεται αντικείμενο εντολών, υπακοής, υποταγής, χρήσης, τελειοποίησης και μετασχηματισμού με σκοπό τη συνεχή, αδιάλειπτη παραγωγή της εργασίας για την παροχή φροντίδας υγείας (May, 2019, σ. 140· Φουκώ, 2005· Foucault, 2011).

Σε αυτό το μετασχηματισμό συνετέλεσε σημαντικά το μεγάλο μέγεθος των νοσοκομείων και η πολυπλοκότητα στη δομή τους, που εξυπηρετούσε συγκεκριμένες λειτουργικές, τεχνικές και επιστημονικές απαιτήσεις. Το μεγάλο μέγεθος, όμως, έδινε την αίσθηση της απεραντοσύνης και της πολυπλοκότητας στους επισκέπτες και τους ασθενείς, προκαλώντας δυσκολίες κατά τη χρήση του. Επιπλέον, το μεγάλο μέγεθος των νοσοκομείων ισχυροποιούσε το κύρος αυτών που τα ήλεγχαν, δηλαδή, τα μέλη του ιατρικού, νοσηλευτικού αλλά και διοικητικού προσωπικού. Επίσης, το ότι τα νοσοκομεία άρχισαν σιγά σιγά να οργανώνονται σε συγκροτήματα (και) εκτός πόλης, ενίσχυσαν ακόμη περισσότερο την αίσθηση ενός ξένου τόπου και μιας ανοίκειας διαδικασίας, που απομακρύνονταν ολοένα και περισσότερο από τον καθημερινό τρόπο ζωής των ασθενών ή των επισκεπτών, και συνεπώς συνέβαλλαν συνεχώς και όλο και πιο έντονα στη διαδικασία της ιατρικοποίησης της ζωής και της κοινωνίας (Χρονάκη, 2012, σ. 28).

Ειδικά από τα τέλη του 20ού αιώνα και τις αρχές του 21ου αιώνα οι χώροι των νοσοκομείων άρχισαν να χαρακτηρίζονται περισσότερο από ένα είδος ελέγχου γενικευμένου και απροσδιόριστου που εδραζόταν στην εσωτερικευση των (φουκωικών) εξουσιαστικών σχέσεων και στη συναίνεση του ιατροτεχνικού ελέγχου του σώματος. Αμφίδρομα, το σώμα άρχισε να κατέχει πολύ σημαντικό ρόλο στις διαδικασίες παραγωγής, χρήσης και νοσηματοδότησης του χώρου, αναδεικνύοντας –ειδικά στην περίπτωση των νοσοκομειακών μαιευτηρίων– ότι ο τόπος επηρεάζει καθοριστικά τον τρόπο του τοκετού (Χρονάκη, 2012).

Ήδη από το 18ο αιώνα είχε παρατηρηθεί ότι το ποσοστό μητρικής θνησιμότητας αυξανόταν όταν οι επίτοκες βρίσκονταν σε θάλαμο πάνω από θάλαμο τραυματισμένων (Foucault, 1994). Για την ακρίβεια, είχε παρατηρηθεί ότι η διαμόρφωση του χώρου του νοσοκομείου επιδρά στην κατάσταση της επιτόκου, ενώ κατά την εξέλιξη του νοσοκομειακού χώρου κατασκευάστηκε ένα νέο είδος σώματος. Η νέα νοσηματοδότηση του σώματος αφορούσε, τόσο το σώμα της επιτόκου (εννοώντας και του εμβρύου) όσο και το σώμα του γιατρού, της νοσηλεύτριας ή της μαίας, πάνω στα οποία άρχισαν να ασκούνται –στο βαθμό που κάθε φορά ασκούνταν και ασκούνται– πειθαρχίες. Η επιβολή τους στο νοσοκομειακό τοκετό υποβοηθήθηκε από την εφαρμογή της ανάλογης υψηλού επιπέδου τεχνολογίας, η οποία αντιμετωπίστηκε ως το κατεξοχήν «ανδρικό σύμβολο» (Odent, 2017, σ. 54) κατά την επιτελεστική αντιμετώπιση του τοκετού, ο οποίος θεωρούνταν ένα αδιαμφισβήτητα επείγον περιστατικό παθολογίας.

5. Η τεχνοκρατική ιδεολογία

Η ιδεολογία που έτεινε να περιβάλλει έντονα το είδος της τεχνολογίας που άρχισε να χρησιμοποιείται στο νοσοκομειακό τοκετό, η αποκαλούμενη «τεχνοκρατική ιδεολογία», συνδέθηκε με τα κατάλληλα εργαλεία και μηχανήματα του νοσοκομείου, τα οποία ακόμη και στην περίπτωση που τα αποτελέσματα από τη χρήση τους δεν είναι ευνοϊκά, αυτά δεν απορρίπτονται, αλλά τείνουν να διορθώνονται με την ακόμη πιο νέα και εξελιγμένη τεχνολογία. Η τεχνοκρατική ιδεολογία συνιστά την τεχνολογία που συνδέεται με την τάξη, την εντολή, την παραγωγικότητα, τη λογική και τον έλεγχο. Και αυτό που κυρίως τη χαρακτηρίζει από τον 20ο αιώνα και μετά είναι ότι συγκροτείται με όσα επιβάλλει διαρκώς η οργάνωση της χρήσης των μηχανημάτων και των εργαλείων του νοσοκομείου. Τα ιατρικά μηχανήματα και τα εργαλεία του νοσοκομείου αποτελούν προϊόντα πολύ υψηλής τεχνολογίας, που ωστόσο αντανακλούν σοβαρά δομικά προβλήματα του συστήματος υγείας: Για πολλά από αυτά –όπως, για την ηλεκτρονική παρακολούθηση του εμβρύου ή τον υπολογιστικό αξονικό τομογράφο– η αποτελεσματικότητά τους είναι αναπόδεικτη. Παρόλα αυτά, δεν παύουν να αποτελούν εγγενή συστατικά της νοσοκομειακής πρακτικής εντός της καπιταλιστικής οικονομίας, γεννώντας με τη σειρά τους την έννοια του «τεχνοκρατικού σώματος».

Στο πλαίσιο αντιμετώπισης των λειτουργιών του τεχνοκρατικού σώματος έγινε σαφής ο εννοιολογικός διαχωρισμός μεταξύ του σώματος της γυναίκας που γεννά τη νέα ζωή (από τη μια) και του σώματος που έρχεται στη ζωή (από την άλλη). Με βάση αυτή τη διάκριση, οι ανάγκες και οι επιθυμίες των επιτόκων άρχισαν να εξαρτώνται όλο και περισσότερο από την υψηλού επιπέδου τεχνολογία του νοσοκομείου/ μαιευτηρίου και οι ίδιες ή/και η κατάστασή τους άρχισαν να αξιολογούνται απαραιτήτως και αποκλειστικώς όλο και περισσότερο σύμφωνα με τα –ποσοτικά και υπεραπλουστευμένα σε σχέση με τα σύνθετα φαινόμενα– κριτήρια που αφορούσαν τις μηχανές.

Γίνεται εμφανές από τα παραπάνω ότι η μεταφορά του τοκετού από το σπίτι στο νοσοκομείο δημιούργησε τις κατάλληλες προϋποθέσεις έτσι, ώστε να αρχίσει να αναπτύσσεται μία έντονη τάση

κατά την οποία ο τοκετός –όπως κατά βάση το σύνολο της τεκμηριωμένης ιατρικής στο δυτικό κόσμο– εν τέλει να αξιολογείται με όρους απώλειας εσόδων ή παραγωγικότητας για την επιχείρηση του νοσοκομείου ή της μαιευτικής κλινικής. Σε μια παράλληλη κατεύθυνση, η ίδια η ιατρικοποίηση του τοκετού –για την ακρίβεια η νοσοκομειοποίηση του τοκετού– άρχισε να υποκινεί με τη σειρά της τη βιομηχανοποίησή του και την εφαρμογή διάφορων παρεμβατικών ιατρικών πρακτικών στο σώμα της επιτόκου, που ακόμη και σήμερα έχουν την τάση να θεωρούνται ως επιβεβλημένες, εξαιτίας της αποκαλούμενης «εν δυνάμει παθολογίας», δηλαδή της παθολογίας που μπορεί να προκύψει.

Ωστόσο, όπως επισημαίνει, μεταξύ άλλων ειδικών, η μαία και βοηθός μητρότητας Ruth Ehrhardt (2011), η είσοδος και μόνο στο νοσοκομείο αποτελεί παρέμβαση στον τοκετό, καθώς παρατηρείται συχνά αυτός να επιβραδύνεται ή ακόμη και να σταματά όταν η επίτοκος φτάσει στο νοσοκομείο. Όπως εξηγεί, αυτό συμβαίνει για μια σειρά από λόγους που δρουν παρεμβατικά στην εξέλιξή του, όπως: το ότι ο φωτισμός του νοσοκομείου είναι πολύ έντονος, ότι πραγματοποιούνται κολπικές εξετάσεις στην επίτοκο (χωρίς μάλιστα αυτό να γίνεται με την ενήμερη συναίνεσή της), ότι ένας άγνωστος μπορεί να εισέλθει στην αίθουσα τοκετού, η ετοιμόγεννη νιώθει να κρυνώνει, νιώθει ότι παρακολουθείται, νιώθει φοβισμένη, νιώθει νευρική ή έχει την αίσθηση ότι αναγκάζεται να αποφασίσει βιαστικά. Αξίζει, επίσης, να σημειωθεί ότι η επίτοκος –ακόμη και υποσυνείδητα– ακόμη και στην περίπτωση που δεν έχει εμφανίσει κάποια παθολογία μέσα σε αυτό το (ανοίκιο) περιβάλλον δεν είναι δύσκολο να αισθανθεί σαν ασθενής.

Δηλαδή, είναι πολύ πιθανό η επίτοκος να εσωτερικεύσει το ότι ασθενεί, ότι (πρέπει να) είναι παθητική όσον αφορά τον τοκετό της και ότι βρίσκεται σε πολύ δύσκολη θέση, κατά την οποία είναι εύλογο και πιο εύκολο να αφήσει την ευθύνη για το σώμα της στον ειδικό. Είναι, άλλωστε, χαρακτηριστικό ότι πολλές επίτοκες κατά την είσοδό τους στο νοσοκομείο/ μαιευτήριο (ή/και πολλές μητέρες κατά την έξοδό τους από αυτό), ακόμη κι αν δεν υπάρχει κάποια ένδειξη παθολογίας, «καλωσορίζονται» και στη συνέχεια μεταφέρονται από τον ένα χώρο στον άλλο με αναπηρικό αμαξίδιο. Αυτό και μόνο, όπως αναφέρει η ιστορικός Sarah Knott, μπορεί να τους δημιουργήσει διάφορες σκέψεις, όπως: «Δεν μπορώ άραγε να περπατήσω;» (Knott, 2020, 107–108). Τούτων δοθέντων, παρόλο που το νοσοκομείο/ μαιευτήριο συνδέεται με την προσδοκώμενη υγεία, είναι επίσης άρρηκτα συνδεδεμένο με την ύπαρξη της ασθένειας, με αποτέλεσμα η είσοδος της επιτόκου στο χώρο του να σηματοδοτεί την αυτόματη τοποθέτησή της στη σφαίρα της παθολογίας και να την καθιστά τις περισσότερες φορές ένα παθητικό –ως προς τον τοκετό της– παθητικό ον.

Σύνοψη και συμπεράσματα

Ο μετασχηματισμός του τοκετού κατά το 19ο αιώνα συνέβη λόγω της μεταφοράς του από το σπίτι (ιδιωτικό χώρο) στο νοσοκομείο (δημόσιο/ κρατικό χώρο). Αυτός ο μετασχηματισμός εδραζόταν στην κατασκευή ενός συλλογικού φαντασιακού, που είχε προκύψει από την επιβεβλημένη ηθικής της εποχής, τόσο από τους συζύγους, τους γιατρούς αλλά και την επίσημη χριστιανική θρησκεία. Αυτό το

φανταστικό ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο από τη χρήση του χλωροφορμίου στον τοκετό, εξέλιξη που αφενός μετέφερε την ευθύνη για την έκβαση του τοκετού στους ειδικούς/ γιατρούς (και ιδιαιτέρως στους μαιευτήρες-γυναικολόγους), αφετέρου εξάλειψε τη σεξουαλική διάσταση του τοκετού, τόσο από τις γυναίκες όσο και από ολόκληρη την κοινωνία.

Κατά την πρώιμη νεωτερικότητα, εντασσόμενες στο τότε πολιτισμικό πλαίσιο, οι γυναίκες διακατέχονταν από (κυρίως θρησκευτικές) προκαταλήψεις για τον τοκετό, οι οποίες όμως άρχισαν να αμφισβητούνται κατά το 19ο αιώνα. Σε αυτή την αμφισβήτηση συνέδραμε η αποκαλούμενη «εκκοσμίκευση του πόνου», δηλαδή το ότι ο πόνος άρχισε να προσδιορίζεται κυρίως σε σωματικό (και όχι θρησκευτικό) επίπεδο. Παράλληλα, λόγω της προόδου της αναισθησιολογίας μπορούσε πλέον να γίνει διαχειρίσιμος. Παρόλα αυτά, η σύνδεση μεταξύ του φόβου και του πόνου (ή του ενδεχόμενου πόνου) στον τοκετό δεν εξαλείφθηκε, αλλά κανονικοποιήθηκε, ενώ αυτοματοποιήθηκε η ανάγκη της ιατρικής επίβλεψης και επέμβασης στον τοκετό. Αυτό ισχύει μέχρι και σήμερα, καθώς οι περισσότερες γυναίκες μεταθέτουν αυτομάτως την ευθύνη για τον τοκετό τους στους γιατρούς, οι οποίοι επίσης τείνουν να αντιμετωπίζουν τον τοκετό μέσα σε ένα καθεστώς φόβου.

Ήδη από το 19ο αιώνα, με στόχο την υγεία και την ασφάλεια, ο μη αποστειρωμένος ιδιωτικός χώρος του σπιτιού κρίθηκε ακατάλληλος για να γεννήσει μία γυναίκα, σε αντίθεση με το δημόσιο χώρο του νοσοκομείου. Ο τελευταίος συνδέθηκε άρρηκτα με την ιδέα ενός τόπου που είναι ιδανικός για τον τοκετό, λόγω των ιστορικών εξελίξεων της αποστείρωσης και της αντισηψίας, που άρχισαν να συμβάλλουν καθοριστικά στη μαζική τοποθέτηση των επιτόκων στο νοσοκομείο από τις αρχές του 20ου αιώνα.

Η ιστορική εξέλιξη του νοσοκομείου, η οποία είχε ήδη εκκινήσει από το 17ο αιώνα και κορυφώθηκε κατά το 18ο και 19ο αιώνα, συμπορευόταν με τη συνάρθρωση του χώρου με την εξουσία και την ιατρικοποίηση εντός του καπιταλιστικού πλαισίου. Με χαρακτηριστικό παράδειγμα το Γενικό Νοσοκομείο του Παρισιού, το οποίο είχε ως σκοπό την επιβολή της κυρίαρχης ηθικής της ηγεμονικής τάξης (και με τη συμβολή της Εκκλησίας,) έγινε εμφανές πώς αυτό μετασχηματίστηκε από τόπος ασύλου σε τόπο ίασης. Κοινωνική διαδικασία που συντελέστηκε μέσα από «πειθαρχίες», δηλαδή πολιτικές τεχνολογίες, τεχνικές πειθάρχησης/ εξουσίας και αναλύσεις του χώρου. Παράλληλα, στο νοσοκομείο άρχισε να παράγεται η ιατρική εκπαίδευση και γνώση, και να ισχυροποιείται η ιατρική αυθεντία μέσα στο πλαίσιο της ασκούμενης βιοπολιτικής.

Κατά τον 20ό αιώνα, παράλληλα με το εργοστασιακό περιβάλλον, το νοσοκομειακό περιβάλλον άρχισε να ταυτίζεται με την ίδια την τεχνολογία του νοσοκομείου. Η εν λόγω ταύτιση συνετέλεσε στην κατασκευή του ανθρώπινου σώματος που αποτελεί αντικείμενο εντολών, υπακοής, υποταγής, χρήσης και τελειοποίησης με σκοπό την αδιάκοπη παραγωγή της εργασίας και της παροχής φροντίδας υγείας. Σε συνδυασμό με τη νέα αρχιτεκτονική και το μεγάλο μέγεθος του νοσοκομείου, στις αρχές του 21ου αιώνα το νοσοκομείο (πλέον και μαιευτήριο) άρχισε να εσωτερικεύει τις (φουκωικές) εξουσιαστικές

σχέσεις και τον ιατροτεχνικό έλεγχο του σώματος, αναδεικνύοντας ότι ο τοκετός συνδέεται στενά με το χώρο, τόσο με την έννοιά του όσο και με την εμπειρία που βιώνει κάποιος/ κάποια μέσα σε αυτό.

Η αποκαλούμενη «τεχνοκρατική ιδεολογία» άρχισε έκτοτε να περιβάλλει το σύγχρονο τοκετό, προάγοντας για την αντιμετώπισή του την ακόμη πιο νέα και εξελιγμένη τεχνολογία των μηχανημάτων και των εργαλείων του νοσοκομείου. Η χρήση των τελευταίων δεν εγγυάται πάντα την επίτευξη της υγείας και της ασφάλειας, όμως έχουν καθιερωθεί, μετατρέποντας το ανθρώπινο σώμα (και το σώμα της επιτόκου) σε «τεχνοκρατικό σώμα». Σε αυτές τις συντεταγμένες, στο σημερινό συγκείμενο έχει πλέον διαχωριστεί το σώμα της γυναίκας που γεννά από το σώμα του εμβρύου/ νεογνού, οι ανάγκες και οι επιθυμίες των επιτόκων εξαρτώνται στενά από την υψηλού επιπέδου τεχνολογία του νοσοκομείου/ μαιευτηρίου και οι έρευνες για τον τοκετό βασίζονται σε κριτήρια που αφορούν τις μηχανές. Τούτων δοθέντων, στην παρούσα συμβολή έγινε διακριτή η ιατρικοποίηση, νοσοκομειοποίηση και βιομηχανοποίηση του τοκετού, με αποτέλεσμα, εξαιτίας τής «εν δυνάμει παθολογίας» να εφαρμόζονται όλο και περισσότερες παρεμβάσεις στο σώμα της επιτόκου, είτε ιατρικές (όπως, η αναισθησία) είτε μη ιατρικές (όπως, αυτή του έντονου φωτισμού).

Μία από τις πολλές και διαφορετικές παρεμβάσεις στον τοκετό αποτελεί από μόνη της η είσοδος της επιτόκου στο νοσοκομείο/ μαιευτήριο, η οποία μπορεί να μετατρέψει αυτομάτως την επίτοκο σε ασθενή. Με άλλα λόγια, καθώς η επίτοκος τοποθετείται στο νοσοκομείο/ μαιευτήριο είναι πολύ πιθανό να εκκινήσει η παθολογικοποίησή της και συνεπώς να απαιτηθούν περαιτέρω επεμβάσεις –στο βαθμό που αυτό κάθε φορά ισχύει. Σε αυτές τις συντεταγμένες, σε σχέση με το παρελθόν έχει συντελεστεί «μια ευρεία ιστορική αλλαγή» στον τοκετό που συνδέεται άρρηκτα με τις αλλαγές εντός της κοινωνίας: Το σύγχρονο κυρίαρχο πλαίσιο του τοκετού έχει πλέον αισθητά μετασχηματιστεί «από ένα παραδοσιακό σύμπαν θηλυκής γνώσης και συντροφικότητας σε ένα ιατρικό σύμπαν τεχνολογίας και εξειδίκευσης» (Knott, 2020: 88).

Όπως γίνεται εμφανές από την παραπάνω συλλογιστική, η επίδραση του χώρου στον τοκετό – ήδη από το 19ο αιώνα με τη μεταφορά του από το σπίτι στο νοσοκομείο– άρχισε να αποτελεί σημαντική παρέμβαση στη φυσιολογία του. Επίδραση που καλό θα ήταν να λαμβάνεται πλέον σοβαρά από τους σύγχρονους ειδικούς, καθώς η πρώτη παρέμβαση –η εκάστοτε πρώτη παρέμβαση, όπως αυτή του χώρου– στη φυσιολογία του τοκετού είναι πιθανόν να δημιουργήσει μια αλληλουχία περαιτέρω ιατρικών και μη παρεμβάσεων (Αναστασίου στο Τζανάκη, 2021: 625–626) με αποτέλεσμα, μάλιστα, ο τοκετός, μέσω της όλο και μεγαλύτερης ιατρικοποίησης/ νοσοκομειοποίησής του, να μην επιφέρει, εν τέλει, τα προσδοκώμενα οφέλη που αφορούν την υγεία και την ασφάλεια.

Συνυπολογίζοντας τα παραπάνω και απαντώντας στο αρχικό ερώτημα του παρόντος επιστημονικού άρθρου, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι λόγω της επίδρασης και της παρεμβατικότητας του χώρου στον τοκετό, καθώς και λόγω του είδους της εργασίας των μαιευτήρων–γυναικολόγων και της «προληπτικής ιατρικής» που τείνουν να εφαρμόζουν, καθίσταται από δύσκολο έως αδύνατο ένας

τοκετός χωρίς παθολογία να αντιμετωπιστεί εντός του σύγχρονου νοσοκομείου/ μαιευτηρίου βάσει της φυσιολογίας του και εν τέλει να επιτευχθεί ένας φυσικός, αδιαμεσολάβητος, μη παρεμβατικός τοκετός.

Βιβλιογραφία

Α. Στην ελληνική γλώσσα

(α) Ονόματα συγγραφέων στην ελληνική γλώσσα

- Αναστασίου, Α.Κ. (2021). Οι αθέατες όψεις της πολιτικής διαχείρισης του τοκετού στην ύστερη νεωτερικότητα: Από τον πόνο έως τον βιασμό. Από την ευεξία έως τον οργανισμό. Στο Δ. Τζανάκη (επιμ.), Υγεία, Καύλα και Επανάσταση. Αθήνα: Ασίνη, σσ. 599–628.
- Γυιόκα, Α., Παπάζογλου, Σ. (2006). Προλογικό σημείωμα. Στο Critical Art Ensemble, Η Μηχανή της Σάρκας (μτφρ.: Γ. Γραμμένου, Σ. Παπάζογλου, προλ. σημ.: Α. Γυιόκα, Σ. Παπάζογλου). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις των Ξένων, σσ. 7–13.
- Λάγιος, Θ., Λέκκα, Β. (2020). Επίμετρο: ‘Μένουμε σπίτι’: η βιοπολιτική οικο–νομία της υγείας. Στο Φιλίππιδης, Χ., Είμαστε σε Πόλεμο με έναν Αόρατο Εχθρό. Πανδημία, Βιοπολιτική και Αντιεξέγερση (επιμ.: Θ. Λάγιος, Β. Λέκκα). Αθήνα: Futura, σσ. 65–82.
- Ξανθόπουλος, Κ. (2016). Το Νοσοκομείο στις Διασταυρώσεις της Αρχιτεκτονικής με την Ιατρική. Από το Στερεότυπο στο Νεωτερικό, Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Σαββάκης, Μ. (2011). Ιατρική επιστήμη, ασθένεια και θάνατος: μια μικροκοινωνιολογική ποιοτική προσέγγιση. Στο Σπυριδάκης, Μ., Οικονόμου, Χ. (επιμ.), Ανθρωπολογικές και Κοινωνιολογικές Προσεγγίσεις στην Υγεία. Αθήνα: Σιδέρης, σσ. 285–316.
- Συκάκη–Δούκα, Α. (1984). Ο Τοκετός Είναι Αγάπη. Γενετήσια Διαπαιδαγώγηση – Εγκυμοσύνη – Ψυχοπροφυλακτική Ανωδύνου Τοκετού. Λοχεία – Θηλασμός – Κοινωνικές Παροχές – Αντισύλληψη. Αθήνα: Αυτοέκδοση.
- Τζανάκη, Δ. (2018). Φύλο & Σεξουαλικότητα. Ξεριζώνοντας το «Ανθρώπινο» [1801–1925]. Ακροβατώντας με την Κυβερνητικότητα στα Άδυστα της Δικανικής Αφροδίτης, της Ψυχιατρικής, της Εγκληματολογίας, της Σεξολογίας, της Ψυχανάλυσης και της Ψύχωσης. Αθήνα: Ασίνη.
- Τζανάκη, Δ. (2016). Ιστορία της [Μη] Κανονικότητας. Η Σφίγγα Πρέπει ν’ Αυτοκτονήσει. Ο Οιδίποδας Επικρατεί. Εισαγωγή στην Ιστορία του Εκθηλισμού, της Υστερίας, του Αυνανισμού, της Ομοφυλοφιλίας και της Πορνείας στον Μεσοπόλεμο. Αθήνα: Ασίνη.
- Τζανάκης, Μ. (2014). Αυτοεπιτήρηση και διακυβέρνηση του εαυτού στη μετα–ασυλική εποχή της ελληνικής ψυχιατρικής. Στο Αλεξιάς, Γ., Τζανάκης, Μ., Χατζούλη, Α. (επιμ.), Σώμα Υπό Επιτήρηση. Ηθικές και Πολιτικές Συνδηλώσεις της Ιατρικής Τεχνολογίας και της Κοινωνικής Φροντίδας. Αθήνα: Πεδίο, σσ. 335–363.
- Τραγέα, Ρ. (2005). Φυσικός Τοκετός. Εναλλακτικές Μέθοδοι Μαιευτικής Φροντίδας. Αθήνα: Ιατρικές Εκδόσεις Γιάννης Β. Παρισιάνος.
- Φουκώ, Μ. (1987). Εξουσία, Γνώση και Ηθική (μτφρ.: Ζ. Σαρίκας). Αθήνα: Ύψιλον.
- Φουκώ, Μ. (2012). Η Γέννηση της Κλινικής (μτφρ.: Κ. Καψαμπέλη, επίμετρο: Μ. Μητροσύλη). Αθήνα: Νήσος.
- Φουκώ, Μ. (2005). Επιτήρηση και Τιμωρία. Η Γέννηση της Φυλακής (μτφρ.: Κ. Χατζηδήμου, Ι. Ράλλη, θεώρηση: Α. Σταύρου). Αθήνα: Ράππας.
- Φουκώ, Μ. (2004). Ιστορία της Τρέλας (μτφρ.: Φ. Αμπατζοπούλου), Αθήνα. Ηριδανός.
- Χρονάκη, Μ. (2012). Ιατρικοποίηση, Τελετουργία και Συγκρότηση της Μητρικής Ταυτότητας στους Χώρους του Τοκετού στο Βόλο. Διδακτορική Διατριβή, Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
[<https://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/28892?lang=el#page/1/mode/2up>].

(β) Ονόματα συγγραφέων στην αγγλική γλώσσα

- Critical Art Ensemble (2006). Η Μηχανή της Σάρκας (μτφρ.: Ί. Γραμμένου, Σ. Παπάζογλου, προλ. σημ.: Λ. Γυϊόκα, Σ. Παπάζογλου). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις των Ξένων.
- Foucault, M. (2011)., Ιστορία της Σεξουαλικότητας. Ι. Η Βούληση για Γνώση (μτφρ.: Τ. Μπέτζελος). Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M., (1994). Η ενσωμάτωση του νοσοκομείου στη σύγχρονη τεχνολογία. Στο Σολομών, Ι., Κουζέλης, Γ. (επιμ.), Πειθαρχία και Γνώση. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, σσ. 75–84.
- Knott, S. (2020). Μητέρες. Μια Αντισυμβατική Ιστορία (μτφρ.: Σ. Κάσδαγλη),. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Poovey, M. (2006,). Επεισόδια αδιάκριτου χαρακτήρα: Η ιατρική αγωγή των βικτωριανών γυναικών. Στο Αθανασίου, Α. (επιμ.). Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική (μτφρ.: Π. Μαρκέτου, Μ. Μηλιώρη, Α. Τσεκένης), Αθήνα: Νήσος, σσ. 335–352.
- May, T. (2019) Εισαγωγή στον Μισέλ Φουκώ (μτφρ.: Α. Ματσάγγος, επιμ.: Θ. Λάγιος). Αθήνα: oposito/ personas.
- Waitzkin, H. (2020). Ιατρική και Δημόσια Υγεία Μπροστά στο Τέλος της Αυτοκρατορίας (μτφρ.: Δ. Παπαδάτος-Αναγνωστόπουλος). Αθήνα: Angelus Novus.

B. Στην αγγλική γλώσσα

- Arney, R.W. Neill, J. (1982), “The location of pain in childbirth: natural childbirth and the transformation of obstetrics. *Sociology of Health and Illness*, 4(1): 1–24.
- Beakly, A. (2017). *Thinking with Metaphors in Medicine. The State of the Art*. London & New York: Routledge.
- Bourke, J. (2014). *The Story of Pain. From Prayer to Painkillers*. United Kingdom: Oxford University Press.
- Bynum, F.W. (1994). *Science and the Practice of Medicine in the Nineteenth Century*. New York: Cambridge University Press.
- Caton, D. (1999). *What a Blessing she had Chloroform: The Medical and Social Response to the Pain of Childbirth from 1800 to the Present*. New Haven: Yale University Press.
- Caton, D. (1994). The poem in the pain: the social significance of pain in Western civilization. *Anesthesiology*, 81: 1044–1052.
- Caton, D. (1985). The secularization of pain. *Anesthesiology*, 62(4): 493–501.
- Corretti, C., Desai, P.S. (2018). The legacy of Eve’s curse: religion, childbirth pain, and the rise of anesthesia in Europe: c. 1200–1800s. *Journal of Anesthesia History*, 4: 182–190.
- Davis–Floyd, E.R. (1994). The technocratic body: American childbirth as cultural expression. *Social Science & Medicine*, 38(8): 1125–1140.
- De Vries, G.R., Lemmens, T. (2006). The social and cultural shaping of medical evidence: case studies from pharmaceutical research and obstetric science. *Social Science & Medicine*, 62: 2694–2706.
- Dick–Read, G. (1942). *Childbirth Without Fear. The Principles and Practice of Natural Childbirth*. London: Pollinger in Print (PIP).
- Ehrhardt, R. (2011). *The Basic Needs of A Woman in Labour* (Foreword: M. Odent). Western Cape, South Africa: True Midwifery (Self Published by R. Ehrhardt of True Midwifery).
- Fenster, M.J. (2001). *Ether Day: The Strange Tale of America’s Greatest Discovery and the Haunted Men Who Made It*. New York: HarperCollins.
- Gaskin, M.I. (2011). *Birth Matters. A Midwife’s Manifesta*. London: Pinter & Martin.
- Hazen, H. (2017). ‘The first intervention is leaving home’: reasons for electing an out–of–hospital birth among Minnesotan mothers. *American Anthropological Association*, 31(4): 555.
- Howard, S. (2003). Imagining the pain and peril of seventeenth–century childbirth: Travail and deliverance in the making of an early modern world. *Social History of Medicine*, 16(3): 367–382.
- Nolan, M.L. (2011). *Home Birth. The Politics of Difficult Choices*. USA & Canada: Routledge.
- Odent, M. (2017). *Childbirth in the Age of Plastics*. Great Britain: Pinter & Martin Ltd.
- Pernick, S.M. (1985). *A Calculus of Suffering: Pain, Professionalism, and Anesthesia in Nineteenth Century America*. New York: Columbia University Press.

- Pollock, A.L. (1997). Childbearing and female bonding in early modern England. *Social History*, 22(3): 286–306.
- Roodenburg, W.H. (1988). The maternal imagination: the fears of pregnant women in seventh-century Holland. *Journal of Social History*, 21(4): 701–716.
- Snow, S. (2008). *Blessed Days of Anaesthesia: How Anaesthetics Changed the World*. New York: Oxford University Press.
- Sykes, K. (2007). *Anaesthesia and the Practice of Medicine: Historical Perspectives*. London: Royal Society of Medicine Press.
- Turkel, D.K. (1995). *Women, Power and Childbirth: A Case Study of a Free-standing Birth Center*. USA: Greenwood Publishing Group.
- Wilson, A. (2013). *Ritual and Conflict: The Social Relations of Childbirth in Early Mode*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Wilson, A. (1995). *The Making of Man-Midwifery: Childbirth in England, 1660–1770*. Cambridge: Harvard University Press.



Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Κατερίνα Α. Αναστασίου** είναι Διδάκτωρ Κοινωνιολογίας της Σχολής Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αιγαίου (Υπότροφος ΙΚΥ), εκπονώντας διδακτορική διατριβή με τίτλο «Η βιωμένη εμπειρία του τοκετού στο νοσοκομείο και στο σπίτι. Μελέτης περίπτωσης στη Χαλκίδα», τα επιστημονικά πεδία της οποίας περιλαμβάνουν την κοινωνιολογία της υγείας και της ασθένειας, την κοινωνιολογία του σώματος, οπτικές της κοινωνικής ανθρωπολογίας για τον τοκετό, τις φεμινιστικές θεωρίες για τη γυναικεία αναπαραγωγή, την ιστορία της μαιευτικής τέχνης σε αντιπαραβολή με την ανάπτυξη της μαιευτικής-γυναικολογίας και εννοιολογικά εργαλεία του έργου του Michel Foucault. Με στόχο το διάλογο μεταξύ επιστήμης και κοινωνίας έχει διοργανώσει σεμινάρια-εκδηλώσεις για τον τοκετό στον τόπο διαμονής της, τη Χαλκίδα και έχει δώσει συνεντεύξεις στον Τύπο για την κατάσταση του τοκετού στο σύγχρονο δυτικό κόσμο. Έχει ολοκληρώσει με άριστα το Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Πολιτική Επιστήμη και Κοινωνιολογία» (κατεύθυνση: Πολιτική Επιστήμη) του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης της Σχολής Νομικών, Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Εθνικού & Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, στο πλαίσιο του οποίου εκπόνησε εργασία ειδίκευσης με τίτλο «*Το Κίνημα για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα στον Τοκετό*», η οποία κρίθηκε ως άριστη. Σε προπτυχιακό επίπεδο αποφοίτησε από το Τμήμα «Σπουδές στον Ευρωπαϊκό Πολιτισμό» της Σχολής Ανθρωπιστικών Επιστημών του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου. Χάρη στο βασικό τίτλο σπουδών της οργανώνει και διδάσκει σε τοπικούς συλλόγους και πολιτιστικούς χώρους, για μια σειρά ετών, ιστορία της δυτικοευρωπαϊκής τέχνης, μέσω μιας δημοκρατικής και διεπιστημονικής προσέγγισης, που συνδέεται με τις σπουδές και τα επιστημονικά της ενδιαφέροντα. Ως απόφοιτη του Δημοσίου ΙΕΚ Χαλανδρίου, έχει συνεργαστεί ως δημοσιογράφος/ ρεπόρτερ με ραδιόφωνα, εφημερίδες και περιοδικά τοπικής και πανελλαδικής εμβέλειας. Για πάνω από μια δεκαετία αποτύπωνε τις κοινωνικο-πολιτικές και πολιτιστικές της «ανησυχίες» στην εβδομαδιαία κυκλοφορίας εφημερίδα «Η Εποχή».



Short CV

Katerina A. Anastasiou is a Doctor of Sociology at School of Sciences of the University of the Aegean (IKY Scholar), preparing a doctoral thesis entitled “The lived experience of childbirth in the hospital and at home. A case study in Halkida”, whose scientific fields include sociology of health and illness, sociology of the body, social anthropological perspectives on childbirth, feminist theories of female reproduction, history of midwifery art in contrast to emergence of obstetrics–gynecology and conceptual tools of Michel Foucault’s work. With the aim of dialogue between science and society, she has organized seminars–events in her place of residence, Halkida, and has given interviews to the press about state of childbirth in modern Western world. She has completed with honors Master’s Program “Political Science and Sociology” (major: Political Science) of Department of Political Science and Public Administration of School of Law, Economics and Political Sciences of National & Kapodistrian University of Athens, in the context of which she prepared thesis entitled “*The Movement of Human Rights in Childbirth*”, which was judged as excellent. At undergraduate level she graduated from “Studies in European Culture” Department of Faculty of Humanities of Hellenic Open University”. Thanks to her basic degree, she organizes and teaches in local clubs and cultural spaces, for a number of years, History of Western European art, through a democratic and interdisciplinary approach, connected to her studies and scientific interests. She is also journalist/reporter with local and national radio stations, newspapers and magazines. For more than a decade, she expressed her socio-political and cultural "concerns" in the weekly newspaper “I Epochi”.

Translating the Russian Vision: the Scribe as Intersemiotic Mediator Between Orality and Religious Text

Stamatis Zochios

Abstract

This article explores the role of the scribe in Russian Orthodox visionary literature as an intersemiotic translator—one who mediates not only between orality and writing, but also between vernacular spirituality and doctrinal authority. Drawing on Roman Jakobson's typology of translation, especially the concept of intersemiotic transposition, it argues that the transcription of visionary experiences constitutes a complex process of cultural and theological translation. Through close readings of the Vision of Evdokia, the Vision of Yakov Lanshakov and the Narration of Timothy, the article demonstrates how scribes act as interpreters and co-authors, reshaping raw spiritual experience into institutional narratives. These acts of translation are not neutral but ideologically charged, influenced by class, gender, and ecclesiastical agendas. The article ultimately calls for a “vernacular traductology”—a framework attentive to the politics of mediation, the ethics of transcription, and the transformation of marginalized voices into canonical forms.

Keywords: intersemiotic translation, visionary literature, Russian Orthodoxy, scribal mediation, orality and literacy, vernacular religion, textual domestication, translation ethics



Μεταφράζοντας το ρωσικό όραμα: ο γραφέας ως διασημειωτικός μεσολαβητής ανάμεσα στην προφορικότητα και το θρησκευτικό κείμενο

Σταμάτης Ζωχιάς

Περίληψη

Το άρθρο διερευνά τον ρόλο του γραφέα στη ρωσική ορθόδοξη οραματική λογοτεχνία ως έναν διασημειωτικό μεταφραστή—ένα πρόσωπο που μεσολαβεί όχι μόνο μεταξύ προφορικότητας και γραφής, αλλά και μεταξύ λαϊκής θρησκευτικότητας και δογματικής αυθεντίας. Επικαλούμενο την τυπολογία μετάφρασης του Roman Jakobson, και ιδίως την έννοια της διασημειωτικής μετάφρασης, το άρθρο υποστηρίζει ότι η καταγραφή των οραμάτων συνιστά μία σύνθετη διαδικασία πολιτισμικής και θεολογικής μετάφρασης. Μέσα από την ανάλυση τριών οραμάτων (το Όραμα της Ευδοκίας, το Όραμα του Γιάκοβ Λανσακόφ, η Αφήγηση του Τιμόθεου), αναδεικνύεται πώς οι γραφείς λειτουργούν ως ερμηνευτές και συν-συγγραφείς, μετασχηματίζοντας την άμεση εμπειρία του ιερού σε αποδεκτό αφηγηματικό και θεσμικό λόγο. Αυτές οι μεταφραστικές πράξεις δεν είναι ουδέτερες, αλλά ιδεολογικά φορτισμένες, επηρεασμένες από την κοινωνική τάξη, το φύλο και τις εκκλησιαστικές στοχεύσεις. Το άρθρο προτείνει, τέλος, ένα νέο πλαίσιο μελέτης με τίτλο «λαϊκή μεταφρασεολογία», επικεντρωμένο στην πολιτική της διαμεσολάβησης, την ηθική της αποτύπωσης και τη μετατροπή περιθωριακών φωνών σε κανονιστικά κείμενα.

Λέξεις κλειδιά: διασημειωτική μετάφραση, οραματική λογοτεχνία, ρωσική Ορθοδοξία, διαμεσολάβηση του γραφέα, προφορικότητα και γραφή, λαϊκή θρησκευτικότητα, οικειοποίηση, ηθική της μετάφρασης

Introduction: From Transcription to Translation

In his seminal 1959 essay *On Linguistic Aspects of Translation*, Roman Jakobson proposed what has since become a foundational tripartite typology of translation. He distinguished between interlingual translation, or translation proper, which involves the rendering of a message from one language into another; intralingual translation, or rewording, which refers to the interpretation of verbal signs within the same language through paraphrase or explanation; and intersemiotic translation, or transmutation, which he defined as the interpretation of verbal signs by means of non-verbal sign systems, or more broadly, the transposition from one semiotic system to another (Jakobson, 1959). While the first two categories have dominated the field of translation studies –often focusing on the linguistic challenges of fidelity, equivalence, and cultural transfer– the third category, intersemiotic translation, has garnered increasing interest in recent years for its potential to illuminate complex processes of meaning-making that transcend the merely linguistic¹.

Intersemiotic translation invites us to consider translation not as a purely linguistic operation, but as a semiotic negotiation in which different systems of signs –oral, written, visual, gestural, symbolic– interact and overlap. This framework becomes particularly fruitful when applied to religious and visionary narratives, where the source material is not simply a spoken discourse but an experience, an affective and often ineffable event conveyed through sensory, emotional, and symbolic registers. Visionary experiences, especially in Christian contexts, typically originate in non-textual forms: dreams, voices, apparitions, bodily sensations, or ecstatic states. Their conversion into written narratives thus involves not only a shift from orality to literacy, but a transformation across semiotic boundaries—from the domain of the felt, the seen, or the intuited, to the codified structure of language, grammar, and narrative form.

This process is not merely descriptive; it is interpretive and constructive. The act of recording a vision in writing involves choices about how to render the ineffable in a system that demands coherence, clarity, and doctrinal conformity. It is here that Jakobson’s third category proves invaluable: the transcription of a mystical or visionary experience into a written text is, in essence, an intersemiotic act. The scribe must find linguistic correlates for visual, auditory, and emotive phenomena; they must translate not just what was heard or seen, but what was meant, often through a theological lens. The resulting text is not a neutral record, but a mediated artifact shaped by the conventions of hagiography, liturgy, and ecclesiastical authority (Parker, 1997, σσ. 117-118· Haines-Eitzen, 200, σ. 69).

Moreover, intersemiotic translation foregrounds the material and cultural transformation inherent in this process. The visionary’s fleeting, subjective encounter with the divine is inscribed into the enduring medium of manuscript or print; a spontaneous event is stabilized into a teachable narrative; a personal revelation becomes a communal resource. In this way, intersemiotic translation sheds light not

¹ On intersemiotic translation, see Aguiar & Queiroz, 2009 and 2013, Clüver, 1989 and 2007, Dusi, 2015, Gottlieb, 2008, Holobut, 2013, Lotman, 2000, Mossop, 2019, Petrilli, 2003, Torop, 2000, Toury, 1986.

only on the mechanics of representation, but also on the politics of mediation—who has the authority to interpret the vision, how it should be framed, and for what purposes it may be mobilized. As Elizabeth Fine has argued, such written texts should be understood as intersemiotic translations of performance to print, shaped by loss but also by strategic editorial decisions designed to convey the performative event to new audiences (Fine 1984, σσ. 8, 89, 96). Richard Bauman likewise emphasizes the partiality of written records, viewing them as “thin and partial records” of deeply situated oral acts, while also noting the productive entextualization that transforms them into analyzable units (Bauman 1992, σσ. 41-42). Dell Hymes' ethnopoetic method, employing lineation and strophic analysis, represents one way of preserving the performance features within the written form—what might be called a mimetic intersemiotic strategy (Hymes 1975, 1981). John Miles Foley further nuances this view, observing that although performance is inevitably altered in translation, it can still be “keyed” for informed readers who recognize embedded traditional signals (Foley 1992, p. 292).

By recontextualizing visionary narratives within this broader semiotic framework, we gain a more nuanced understanding of how religious experience is not merely transmitted but transformed—from ephemerality to permanence, from individual perception to collective doctrine. This theoretical lens thus provides a critical foundation for reinterpreting the role of the scribe not as a passive recorder, but as an active translator across semiotic worlds, mediating between experience and expression, emotion and doctrine, the mystical and the textual.

Building on this framework, the present article proposes to examine the figure of the scribe in Christian orthodox visionary literature not as a mere passive recorder of mystical experiences, but precisely as an intersemiotic translator². In this role, the scribe mediates between the immediate, often emotionally charged experience of the vision and its textual rendering, which typically seeks to conform to prevailing religious, literary, and moral norms. As such, the scribe engages in a complex process of translation: not only from speech to text, but from popular religiosity to institutional orthodoxy, from vernacular spontaneity to codified narrative, and from subjective revelation to shared doctrine.

² The corpus examined in this article consists of visionary narratives—primarily from Russian Orthodox contexts—that were originally rooted in oral, experiential, or affective registers and later transcribed into written form. These texts straddle multiple boundaries: between the spoken and the written, the popular and the doctrinal, the vernacular and the canonical. Produced mainly between the seventeenth and early twentieth centuries, they include peasant testimonies, hagiographic visions, pilgrim accounts, monastic transcriptions, and lay revelations. While diverse in form and origin, they often follow a broadly recognizable narrative structure: the visionary (typically a humble or marginal figure such as a peasant, child, or illiterate woman) receives a dream or ecstatic experience in which he or she is transported to the otherworld—most often to hell, paradise, or a transitional state. There, the visionary witnesses' scenes of judgment, punishment, or beatitude, encounters angelic or demonic beings, and is taught spiritual lessons about sin, salvation, the state of souls, and divine justice. A central motif is the command to return to the earthly world and *report what was seen*, giving these texts a para-prophetic function. Upon awakening, the visionary recounts the experience, which is then recorded by a scribe, often with interpretive framing or editorial embellishments.

A representative example of such a visionary narrative is provided in the Appendix of this article: *The Vision of Evdokia*, a mid-nineteenth-century account attributed to a young Russian peasant woman, whose complex trajectory of transmission—from oral testimony to French transcription, clerical translation, and published religious narrative—exemplifies the intersemiotic and sociocultural transformations at the heart of this study.

The scribe's function cannot be reduced to that of a mechanical copyist or neutral transcriber. Rather, he (or in rare cases, she) assumes a cultural and theological role, actively shaping the form, tone, and content of the visionary testimony (Alturo & Alaix, 2021). This transformative labor involves decisions about vocabulary, structure, theological framing, and even the intended audience. The scribe becomes, in effect, an agent of textual domestication, a figure whose editorial interventions recast personal mystical experiences into acceptable forms of spiritual instruction, moral exemplarity, or eschatological warning.

This understanding of the scribe as translator aligns with broader theories of translation that emphasize its inherently interpretive and transformative nature. As theorists such as Lawrence Venuti have argued, translation is never neutral: it involves ideological positioning, aesthetic judgment, and cultural negotiation (Venuti, 1994). In religious contexts, these stakes are even higher, since the act of transcription may entail not only linguistic mediation, but also the sacralization or purification of lived experience. The translation of a vision from the ephemeral world of speech and sensation into the permanence of writing necessarily imposes a series of filters –linguistic, doctrinal, stylistic, and institutional—that shape both the form and reception of the narrative.

The present study explores these processes through a comparative analysis of Christian visionary texts spanning the medieval and modern periods. It focuses in particular on three case studies: the Vision of Evdokia, a nineteenth-century narrative transmitted across social and linguistic boundaries; the Vision of Yakov Lanshakov, a nineteenth-century account prefaced by a reflexive, ethically charged scribal commentary; and the Narration of Timothy, a late seventeenth-century Old Believer text that incorporates extensive theological and polemical material into a child's visionary testimony. These cases illustrate how scribes act as translators of vernacular spirituality, engaged in acts of interpretation, selection, and framing that profoundly influence how visionary experience is preserved, understood, and mobilized within religious discourse. Ultimately, this article argues for a reconceptualization of the scribe's work within the framework of translation studies, with particular emphasis on intersemiotic and intra-cultural translation. By foregrounding the scribe's mediating function, we shed light on the complex negotiations between oral expression and written form, between individual experience and collective authority, and between cultural periphery and doctrinal center. In doing so, we aim to contribute to a more nuanced understanding of how spiritual experience is not only recorded but also re-created through writing³.

I. The Scribe as Intersemiotic Translator

The act of transcribing visionary narratives from oral performance into written form is never a neutral or mechanical process⁴. Rather, it constitutes a profound transformation—an intersemiotic translation in

³ Voir T. Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency*.

⁴ In *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Jean-Claude Schmitt emphasizes that the scribe plays a much more active role in the transmission of vision narratives than it seems. Far from being limited

the sense defined by Roman Jakobson, whereby a message is transferred not only from one language to another, but from one system of signs (oral, gestural, experiential) into another (written, textual, codified). This shift entails far more than the preservation of content; it involves a comprehensive reconfiguration of form, tone, and authority.

Oral visions –particularly in Christian mystical or vernacular traditions– are typically spontaneous, emotive, and deeply contextual. They emerge from lived experiences marked by affect, immediacy, and situatedness within a specific cultural and linguistic milieu. The vision is often narrated in the first person, using a vernacular register rich in idiomatic expressions, repetitions, emotional disfluencies, and gestures. The visionary might stumble over words, hesitate, cry, or invoke divine names with trembling urgency. These features are integral to the performative and experiential dimensions of the account.

The written version, however, is shaped by a very different set of conventions. It is structured according to literary and theological norms, adapted to a literate audience that may include clerical readers, moral authorities, or members of a devotional community. As such, the process of writing imposes a narrative logic, a lexical discipline, and often a doctrinal conformity that reinterprets the raw material of the oral account. This transformation typically entails:

- i) Narrative restructuring: The vision is organized into coherent episodes, given a clear temporal sequence, and often framed by an introduction and conclusion that interpret the meaning of the events.
- ii) Lexical standardization: Dialectal or vernacular speech is replaced with standard religious terminology, scriptural references, and formulaic expressions appropriate to the written genre.
- iii) Doctrinal alignment: Ambiguous, heterodox, or theologically problematic elements are either removed, clarified, or rephrased to conform to accepted ecclesiastical doctrine.

The American scholar T. Bergen, in her work on oral history transcription, has aptly observed that transcription is never neutral. Every choice—punctuation, omission of hesitations, smoothing of idiomatic phrasing, substitution of dialectal words—entails an interpretive act (Bergen 2019, p. 6). In the context of religious visions, these choices are not merely aesthetic or practical; they are theologically and ethically charged. What is at stake is not simply how to render someone’s spoken words intelligible on the page, but how to represent the sacred, how to give written form to a moment perceived as divine revelation or spiritual rupture.

The scribe is therefore confronted with the challenge of writing the ineffable –of translating an experience that, by its very nature, resists conventional description. Mystical experiences often involve paradoxes, silences, bodily sensations, or states of ecstasy that exceed the capacity of language. To translate such experiences into writing is to make a series of interpretive decisions about how to render

to a neutral transcription function, he intervenes as a mediator, selecting, ordering and reformulating the elements of testimony according to doctrinal norms and the expectations of the institution. This scriptural formatting reveals a tension between the spontaneity of the popular visionary experience and its legitimization by clerical writing (J.-C. Schmitt, *Les revenants*, p. 58-68).

silence, how to convey awe, how to represent visions of the divine or the infernal in terms that will be intelligible –and acceptable– to readers shaped by religious doctrine and literary expectations.

The implications of this process are considerable. In selecting what to include or exclude, how to phrase the visionary's utterances, and how to frame the experience within a recognizable narrative schema, the scribe becomes a mediator between worlds: between the sacred and the profane, the oral and the written, the individual and the institutional. His (or occasionally her) decisions influence how the vision will be read, whether it will be considered credible, and what theological or moral lessons it is meant to convey.

Moreover, as this article will demonstrate through specific case studies, scribes may adopt different strategies in handling these tensions. Some seek to domesticate the vision–recasting it in familiar theological and literary molds–while others attempt to preserve traces of the original oral expression, including disfluencies, repetitions, or vernacularisms, in an effort to maintain authenticity⁵. In both cases, however, the written vision remains the product of intersemiotic translation, shaped by cultural, theological, and rhetorical forces that extend far beyond the simple act of transcription.

This dynamic invites comparison with archival folklore practices, where the act of recording oral traditions also entails significant recontextualization. In the analysis of archival narratives, such documents should not be seen as neutral transcriptions of oral material, but as reformulated textual artefacts shaped by the expectations and frameworks of institutional reception. Far from being detached from context, archival documents create new contexts of reception. They are shaped by audience expectations, institutional criteria, and the politics of representation” (Anttonen, 2013, p. 159). In this perspective, the scribe occupies a role akin to that of the folkloric collector or editor– not merely a transmitter, but a cultural translator, whose interpretive interventions determine how a spiritual testimony is inscribed, classified, and interpreted within a doctrinal or communal order. The written vision, much like the archived tale, is a new composition, crafted through decisions about what is speakable, theologically valid, emotionally persuasive, and narratively coherent.

II. Case Study: The Vision of Evdokia as a Chain of Translations

The Vision of Evdokia offers a compelling example of visionary literature that has undergone multiple layers of transformation –each functioning, in effect, as a form of translation. This text, ostensibly a firsthand account of a young Russian peasant woman's visionary experience, presents not merely a personal revelation but also a complex product of linguistic, social, theological, and ideological mediation. Far from being a simple record of oral testimony, the written form of Evdokia's vision reflects a long process of intersemiotic, interlingual, and intralingual translations, shaped by a succession of intermediaries with differing social positions, intentions, and discursive strategies.

⁵ It is shaped by conventions of readability, genre, and authenticity–what Charles Briggs and Richard Bauman call an image of intertextual fidelity. (Bauman & Briggs 2003: 206–214)

At the heart of this narrative lies Evdokia herself, a twenty-five-year-old illiterate peasant woman from the province of Smolensk. Her vision was initially transmitted orally in the *narodnyi iazyk* (“popular/common tongue”) and recorded not by a local priest or folklorist, but by Tatyana Borisovna Potemkina, a prominent aristocrat of the Russian imperial court⁶. Potemkina, known for her deep Orthodox piety and philanthropic engagement, chose to transcribe the vision not in Russian, but in French –the language of the Russian nobility at the time.

In this regard, Nilus’s emphasis on the interaction between different cultural strata –particularly the contrast between the cultivated nobility, embodied by Potemkina, and the simplicity of the peasant woman Evdokia– resonates strongly with the findings of Offord, Rjéoutski, and Argent in *The French Language in Russia* (2018). As they demonstrate, the use of French among the Russian elite in the eighteenth and nineteenth centuries was far more than a passing fashion: it functioned as a key marker of social and cultural distinction –a form of symbolic capital that affirmed one’s membership in the upper class. This phenomenon, often described as “aristocratic diglossia,” shaped not only social interactions and private correspondence but also the very transcription of orally transmitted popular narratives.

In cases like Nilus’s, such stories were filtered through the French language –not the native idiom of their tellers– by aristocratic mediators such as Princess Potemkina. As the authors argue, this practice was far from ideologically neutral: it reflected a desire to inscribe Russian cultural expressions into a Europeanized linguistic register, often at the cost of displacing their vernacular immediacy. Moreover, a growing tension emerged throughout the nineteenth century between this elite francophonie and the rising prestige of the Russian vernacular as a bearer of national identity, literary tradition, and moral legitimacy. Within this dialectic, Evdokia emerges as a symbolic counterweight to Potemkina –a vessel of unadulterated popular religiosity and memory, unmediated by the cosmopolitan codes of the salon. This opposition between the francophone aristocracy and the Russian-speaking *narod* structured much of the cultural and ideological debate in imperial Russia, as reflected in the writings of Tolstoy, Dostoevsky and others, who interrogated the social alienation and moral ambiguity of bilingual elites (Offord et al, p. 215-262).

This initial act of translation already constitutes a significant shift: the vernacular speech of a peasant woman –likely marked by dialect, emotional immediacy, and performative cadences– was recast into the polished, codified prose of salon culture. In this transformation, Evdokia’s “voice” was made legible to, and acceptable within, the aristocratic public sphere –one deeply distanced from the oral and spiritual matrix in which the vision originally took shape.

⁶ *Vologodskie eparhial'nye vedomosti* 71 (1908), p. 326-334. Tatyana Borisovna Potemkina (1797–1869) was a Russian aristocrat, philanthropist, and patron of the arts, belonging to the high nobility of the Russian Empire. She is best known as a descendant of the renowned Potemkin family –related to Grigory Potemkin, the favorite of Catherine II– and through her marriage to Prince Nikolai Borisovich Yusupov, one of the wealthiest men in Russia. She is therefore also known as Tatiana Yusupova.

The next stage in the vision's transmission involved a clerical figure, identified as Father Theophan Komarovskiy, who translated the French version into Russian. This second layer of interlingual translation –from French back into the language of the original oral account– was not a return to the vernacular, but rather an ideological and theological reframing. As a representative of the institutional Church, the translator was not simply reversing Potemkina's linguistic intervention but recasting the vision in line with orthodox moral and spiritual expectations. Phrasing, tone, and doctrinal framing were all subject to adjustment to ensure the text's conformity with religious norms and the edifying purpose expected of such a narrative. This layer thus represents a form of doctrinal translation, one that aligns the vision with ecclesiastical orthodoxy and repositions it within a clerical economy of truth.

The third and final major phase of transformation occurred when the text was published by Sergei Nilus, a controversial religious thinker and mystic in early 20th-century Russia, best known for propagating apocalyptic and eschatological interpretations of Orthodoxy⁷. Nilus introduced the text with a rich meta-narrative commentary, framing the manuscript not only as a spiritual curiosity but as a socially and spiritually significant artifact:

“Before me lies an old notebook, yellowed with age, quarter-page in format, made of the thick and coarse paper of bygone times; on its cover is written: ‘Notebook of Hieromonk Euthymius.’ At the top of the notebook, one reads: ‘Wondrous dreams of the young girl Evdokia, a twenty-five-year-old peasant woman, occurring at different moments in her life. Translation of the French words of Tatiana Borissovna Potemkina, who heard them from Evdokia in the common tongue’... and beneath the title: ‘Evdokia, twenty-five-year-old girl, peasant of Princess Gortchakova (from her village in the province of Smolensk)’... Images of the past arise unbidden: a great aristocratic lady, well-known, even famous, in Russian high society, close to the Court, personally esteemed by sovereigns Alexander I, Nicholas I, and revered by Alexander II –a true Orthodox Christian, a patriot, one of the richest women of her time– in short, a pinnacle of nobility and wealth in Russian society during the era of serfdom. Beside her... a modest peasant girl, poor, obscure... This girl recounts something, and it must be something so extraordinary and captivating that her noble interlocutor records every word and quickly writes it down in her notebook... in French?!

Tatiana Borissovna –a truly Russian Orthodox woman, sincere and patriotic in essence; she speaks and feels in Russian, but when it comes to writing and thinking, she can only do so in the language of the Bossuets and the Fénelons, who were then regarded as the pillars of

⁷ Sergei Alexandrovich Nilus (1862-1929) was a Russian religious writer who described himself as a mystic and is known for his antisemitic views. He is primarily recognized for having published, in 1905, the complete version of the *Protocols of the Elders of Zion*, a forged document purporting to reveal a global Jewish conspiracy. Born on September 9, 1862, in Moscow, Nilus studied law at Moscow University and worked as a magistrate in the Caucasus. After spending a period in Biarritz, he returned to Russia in the early 20th century and became closely associated with the Orthodox faith. He published several works on religious and mystical themes, notably concerning the Antichrist and the end times. In 1906, Nilus married Yelena Alexandrovna Ozerova, a former lady-in-waiting to Empress Alexandra Feodorovna. From 1907 to 1912, they lived near the Optina Monastery, during which time Nilus published several spiritual writings. After the Russian Revolution, his works were banned by the Soviet regime due to their anti-Soviet and antisemitic content. Nilus was imprisoned several times and died of a heart attack on January 14, 1929. It is important to note that the *Protocols of the Elders of Zion* have been thoroughly exposed as a forgery and a work of antisemitic propaganda. Nevertheless, Nilus's publication of the text had a lasting and harmful influence, fueling conspiracy theories and antisemitic sentiment around the world.

all culture and refinement. A time when ignorance of this language deprived members of Russian high society of the right to call themselves educated... Such was the reality of the age!

At the end of the notebook of Father Hieromonk Euthymius, a monk unknown to me (this manuscript reached me through several hands, perhaps even third or fourth generation), it is signed: 'Translation by Father Theophan Komarovsky.'

Thus, four people in their time took an interest in what was recorded in this worn-out old notebook: a noble and aristocratic lady, a young peasant girl, a hieromonk –the keeper of the manuscript– and its translator, also a member of the clergy, yet certainly no ordinary man, for he commanded the French of the educated Russian elite of the previous century. But what is this timeworn notebook, capable of attracting the interest of individuals so diverse in their social standing?...

I believe, dear pious reader, that you too will be intrigued by this notebook when, after smoothing out its somewhat archaic style, yet preserving its content in full, I pass on to you this astonishing story. Listen!"⁸

His introduction, both literary and ideological, draws attention to the dramatic contrast between the social classes of those involved in the narrative's transmission: the peasant visionary, the noblewoman transcriber, the clerical translator, and finally Nilus himself, a mystic and editor. He presents the story as an emblem of spiritual authenticity transcending class, yet his framing simultaneously filters the text through his own eschatological lens, reinterpreting its message for an audience steeped in turn-of-the-century Russian religious anxiety.

What emerges, then, is not a simple vision, but a palimpsest: a text layered with multiple strata of interpretation, intention, and adaptation. We can distinguish at least four levels of translation:

Oral → French: A shift from vernacular, emotive oral storytelling to refined, elite written prose.

French → Russian: An interlingual and ideological recontextualization into ecclesiastical and didactic Russian Orthodox discourse.

Clerical redaction: A theological domestication of the vision, aligning it with canonical morality and the needs of clerical pedagogy.

Editorial glosses: Meta-narrative commentary by Nilus that positions the vision within apocalyptic and mystical currents of Russian Orthodoxy.

Each of these levels introduces shifts in meaning, tone, and function. The original emotional immediacy and affective texture of the peasant woman's speech may be attenuated in Potemkina's polished French. The heterogeneity of Evdokia's vernacular religiosity is absorbed into a more regulated spiritual grammar, suited to Church audiences and print circulation. The rawness of mystical experience, often marked by the chaotic or ecstatic, is shaped into a narrative arc of spiritual instruction, moral lesson, and doctrinal affirmation.

⁸ Nilus S., *Sila Bozhija i nemoshh' chelovecheskaja*, ch. 1—2.

This process can be illuminated through the lens of Lawrence Venuti's concept of domestication in translation. Venuti defines domestication as the strategy by which a translator assimilates a foreign text to the values and norms of the target culture, thereby erasing its cultural alterity and rendering it "fluent" and acceptable (Venuti, 1994, p. 40-41). In the case of Evdokia's vision, we witness a triple domestication: linguistic (from vernacular Russian to elite French and then standardized Russian), theological (from subjective revelation to orthodox doctrine), and sociocultural (from peasant spirituality to noble and ecclesiastical propriety). The effect is a transformation of the vision into a culturally legible and spiritually normative artifact, one that can circulate within the hierarchies of empire, Church, and print culture.

Yet even as these layers mask the original texture of Evdokia's speech, they also testify to its power: the fact that a rural, illiterate woman's visionary experience captured the sustained attention of an aristocrat, a priest, and a published religious mystic suggests that such narratives functioned as sites of negotiation between center and periphery, elite and popular, feminine and institutional religious voices. The very fact that Nilus felt compelled to "smooth" the style while preserving the "full content" of the narrative reveals the tension between fidelity to a lived experience and the imperative of spiritual edification. It is precisely this tension that positions the scribe –not merely as a transcriber or editor– but as a translator in the deepest sense, navigating the porous boundaries between expression and doctrine, voice and text, orality and legitimacy.

III. Case Study: The Narration of Timothy and the Scribe as Author-Interpreter

The Narration of Timothy, a seventeenth-century Old Believer text composed on the banks of the Don River, provides a powerful example of the scribe not merely as a transcriber or redactor, but as an author-interpreter, whose act of writing constitutes a profound intervention into the content, structure, and purpose of the visionary account. At first glance, the narrative appears to document the visionary experience of a ten-year-old boy named Ivan, who claims to have encountered a posthumous vision of his deceased father. However, a closer reading reveals that the original oral core –likely centered on a child's intimate and emotive encounter with the afterlife– has been thoroughly reframed into a doctrinally charged eschatological text, aligned with the polemical agenda of the Old Believer community in a time of intense religious persecution and schism.

From a traductological perspective, what we observe in the Narration of Timothy is a form of ideological translation. The scribe takes what was probably a brief, unstructured oral testimony and expands it into a complex and rhetorically crafted narrative. This expansion is not merely stylistic; it is hermeneutic and doctrinal, involving the insertion of scriptural citations, apocalyptic imagery, hagiographical motifs, and overtly sectarian commentary. The result is not a "recording" of a vision, but a reconstruction –a new text in which the scribe's theological worldview and polemical priorities are deeply inscribed.

As V.G. Druzhinin and other scholars have noted, the description of the Last Judgment in this text –where persecutors of the Old Believers are cast into a river of fire while the faithful are led into heavenly dwellings– bears striking similarities to early patristic sources, especially the Lausiac History of Palladius of Galatia. These intertextual borrowings suggest that the scribe, likely educated in ecclesiastical or monastic literature, consciously framed the child's vision within a pre-established eschatological model. Moreover, elements appear to have been drawn from earlier visionary texts, including the Vision of Cosmas, further underscoring the degree to which the scribe functioned as a cultural editor, weaving together strands of literary, theological, and sectarian tradition (Druzhinin, 1996, p. 235).

In this way, the scribe performs what we might call a process of translation through amplification. The child's vision –if indeed it was ever recounted in such detail– becomes a vehicle for reaffirming the eschatological expectations and persecutory worldview of the Old Believers. The apocalyptic tone of the text, its emphasis on divine retribution, and the glorification of Old Believer leaders as righteous martyrs all point to a deliberate reorientation of the narrative's meaning. What might have begun as a tender tale of familial reunion in the afterlife is thus re-signified as a theological weapon, embedded in the cultural struggle over liturgical reform, spiritual legitimacy, and the very definition of salvation.

This process can be usefully illuminated by invoking Antoine Berman's critical concept of ethnocentric reduction, which describes one of the deforming tendencies in translation: the erasure of the foreign, the unfamiliar, or the resistant elements of the source material in order to render it acceptable to the target culture or ideology (Berman, 1984, Godard, 2001: 50, 55, 62). In the Narration of Timothy, we observe a striking instance of this phenomenon: the potentially idiosyncratic or ambiguous nature of the child's vision is domesticated and restructured in accordance with the theological convictions and rhetorical needs of the Old Believer tradition. The individual voice of the visionary is partially or entirely effaced, replaced by a collective voice of sectarian suffering, prophecy, and moral vindication (Pigin, 2006, p. 168, 208-217).

Such ideological domestication is not merely a matter of content, but also of form and function. The narrative is carefully structured to mirror familiar visionary topoi: the journey through the otherworld, the encounter with celestial beings, the moment of divine judgment, the contrast between the saved and the damned. Yet these familiar motifs are resignified: the torment of heretics becomes the torment of state-aligned Orthodox believers; the path to salvation is identified explicitly with adherence to Old Believer ritual; the visionary's authority is transferred from personal revelation to doctrinal confirmation. The scribe, in this sense, does not merely transcribe or translate –he re-authors the vision in a manner that is both culturally situated and polemically engaged.

This case study therefore highlights the creative and interventionist role of the scribe as translator –a role that cannot be divorced from the historical and ideological context in which the text is produced. The process of intersemiotic translation here is not simply a passage from orality to writing, but

a movement from private vision to collective dogma, from narrative spontaneity to theological choreography⁹. It illustrates how visionary narratives may serve not only as spiritual testimonies but as discursive instruments in ongoing cultural and religious conflicts.

In conclusion, the Narration of Timothy underscores the necessity of treating scribes not as neutral intermediaries, but as agents of interpretive authority. Their work entails profound ethical and hermeneutic choices: what to preserve, what to expand, what to omit, and how to align a raw spiritual experience with the doctrinal boundaries of a particular community. From the perspective of translation studies, this case challenges us to move beyond the paradigm of linguistic fidelity and toward a more dynamic and critical model of translation as ideological and cultural negotiation.

IV. Between Authority and Mediation: Scribal Ethics and Reflexivity

While many scribes in visionary literature present themselves as authoritative transmitters of sacred truth –faithful intermediaries between divine revelation and the written word– there are notable cases in which the limits of this authority are openly acknowledged. In such instances, the scribe steps beyond the role of passive transmitter and assumes a reflexive, ethically engaged posture, openly grappling with the fragility of visionary testimony and the potential risks associated with its interpretation and dissemination. These moments, though rare, shed important light on the ethical dimensions of the scribe’s task, which, when viewed through the lens of translation studies, can be likened to the moral responsibility of the translator facing a text whose truth value is not absolute but contingent, unstable, and potentially dangerous.

A striking example of this reflexive stance appears in the Vision of Yakov Lanshakov, a nineteenth-century Russian account transcribed by Hieromonk Alipy of the Kiev Caves Lavra (Pigin, 2006, p. 303-304). In a brief but revealing preface, Alipy recounts his experiences as a pilgrim traveling through various holy sites, during which he encountered fellow travelers who shared stories of visions, miracles, and spiritual revelations. While initially enthusiastic about these reports, Alipy confesses to a growing sense of doubt and caution, brought about by the behavior and inconsistencies he observed in many of these self-proclaimed visionaries. He writes not from a position of absolute belief, but from one of measured skepticism, guided by the virtue of spiritual discernment (*diakrisis*):

“During this journey, I also visited other holy sites and observed, among other things, the lives of fellow pilgrims like myself. I took particular interest in everything that could initiate me into the spiritual life.

However, due to my lack of experience and inability to discern people, I was often troubled by the actions of these wandering travelers, whose behavior was at times far from exemplary. This made me suspicious of their accounts of spiritual matters, especially those

⁹ See the chapter on mysticism as confiscated speech in M. de Certeau, *L’écriture de l’histoire*, p. 257-260. Michel de Certeau analyzes here the way in which the narratives of female mystics or possessed women –generally written by men– are domesticated through writing. Their speech, often perceived as excessive, subjective, and deeply embodied, is taken up, framed, and transformed into a normalized discourse, in line with the expectations of the ecclesiastical institution.

who claimed to have had extraordinary experiences. As a result, I gradually lost the enthusiasm I had initially felt for such observations and became more cautious, refusing to believe blindly everything I heard.

Prudence is a virtue in all circumstances, and whoever exercises it in spiritual matters deserves praise all the more. However, there is a limit to everything, including skepticism. Certain events, despite the current tendency toward disbelief and doubt, cannot be entirely dismissed, even if they seem to exceed the bounds of possibility in the eyes of the incredulous.

The present account –or description of events remarkable in their content –is clear proof of this.” (Pigin, 2006: 303-304).

In this passage, the scribe articulates a position of epistemological modesty. Rather than assuming the truth of the vision outright, he invites the reader into a shared space of reflection –a space in which the status of the narrative as sacred testimony is not asserted but questioned. What is preserved in the text is not only the content of Lanshakov’s vision but also the ethical uncertainty surrounding its transcription and interpretation. In this role, the scribe becomes both guardian and filter. As a guardian, he preserves a narrative that might otherwise vanish from historical memory. As a filter, he determines how that narrative enters the realm of theological and institutional legitimacy. His work constitutes a form of editorial discernment, not unlike the translator who must decide which nuances of a culturally or spiritually sensitive text can be safely preserved or must be mediated for the sake of intelligibility.

This position brings into focus a set of dilemmas that resonate deeply with contemporary concerns in translation ethics, particularly in the translation of oral testimony, spiritual experience, or culturally charged material. When faced with a narrative that may be sacred, delusional, manipulated, or sincere – but perhaps all at once– what is the role of the mediator? Should the translator (or scribe) correct or sanitize contradictions, smooth emotional disfluencies, or preserve them as markers of authenticity? What happens when the translator does not believe –or cannot fully believe– the content they are rendering into another semiotic or linguistic system?

As scholars of oral history and ethnography have argued, rendering ambiguity, silence, and the ineffable is not only possible but often necessary when the aim is not just to communicate content but to respect the epistemic integrity of the testimony. The scribe, like the translator of religious or testimonial texts, faces the challenge of not imposing too much coherence or orthodoxy, lest the original be distorted into an institutional artifact. In Alipy’s case, the scribe ultimately chooses to preserve the vision, but with explicit caveats: he does not present the story as a sanctioned miracle or verified vision, but as a narrative with potential value –a text to be read with discernment, not dogma. His modest skepticism functions not to undermine the narrative but to model a hermeneutics of humility, in which faith and reason, belief and doubt, are held in dynamic tension.

This ethical posture, however, must also be understood in light of the semiotic and institutional conditions under which visionary texts are produced and transmitted. As Charles Briggs and Richard Bauman have shown, such texts are not transparent windows into experience or oral tradition but are shaped by conventions of readability, genre, and authenticity –what they term an “image of intertextual

fidelity.” The visionary account, in this view, is crafted to function not only as the referent of a specific event but as a metonymic emblem of a broader tradition or religious normativity. The scribe or collector plays a decisive role in this construction of meaning, selecting and shaping material to conform to literary, doctrinal, or archival expectations.

This insight challenges the assumption –prevalent in earlier folkloristics– that field texts or visionary accounts preserved in archives offer unmediated access to oral traditions. As Pertti Anttonen (drawing on Geertz, Clifford, and Kurki) argues, these texts are themselves performances in a new medium (Anttonen, 2013, p. 157). The act of transcription is laden with semiotic decisions: how to represent affective states in grammar, how to simulate orality in literary form, how to encode the ephemeral in stable symbols. Context, in this view, is not something external to the text that has been lost –it is something produced through entextualization and genre-specific conventions. The archival text possesses a context of its own: one defined by its intended readability, classification, and institutional validation.

From this perspective, Alipy’s reflexivity is not merely a theological hesitation –it is a response to the tension between the rawness of visionary experience and the normative frameworks that govern its transmission. His skeptical tone signals awareness of this double bind: to preserve a fragile truth without granting it unconditional legitimacy, to transmit without canonizing, to write without closing off interpretation. His posture exemplifies a broader scribal ethics that mirrors the ethics of the translator: both are caught between voices, tasked with rendering what resists expression, and bearing the burden of fidelity not just to a text, but to the unknowable world it gestures toward.

Thus, the three cases jointly suggest that scribal work in visionary literature ranges across a spectrum: domestication across classed channels (Evdokia) → ideological re-authoring (Timothy) → reflexive mediation under acknowledged uncertainty (Lanshakov). Read through Jakobson’s intersemiotic lens, each instance combines mode-shifts (oral→written), register-shifts (vernacular→clerical idiom), and authority-shifts (individual experience→institutional discourse). Two ethical pressures recur: (1) legibility –pressure to standardize lexis, structure, and doctrine; (2) fidelity to experience –pressure to retain affect, disfluency, and situatedness. Scribal decisions calibrate these pressures differently, producing texts that are alternately exemplary, polemical, or cautiously testimonial. A vernacular traductology must therefore treat scribes not as neutral copyists but as norm-producers, whose editorial operations distribute credibility and reshape the economy of the sacred.

V. Towards a Vernacular Traductology: Popular Religion and Cultural Translation

The figure of the scribe in visionary literature, as this article has argued, cannot be separated from the broader dynamics of cultural translation. In their mediation between orality and writing, between individual experience and communal meaning, scribes perform a function that closely parallels that of the ethnographic translator –a role familiar in the work of folklorists, anthropologists, and early

collectors of oral tradition. What unites these roles is their shared engagement with vernacular forms of expression and their transformation into culturally legible, morally acceptable, and often ideologically aligned texts.

A particularly instructive analogy can be drawn with the well-known case of the Brothers Grimm, whose *Kinder- und Hausmärchen* (Children's and Household Tales) stand as one of the most influential examples of folkloric collection in European history. While often regarded as faithful preservers of German folk tradition, Jacob and Wilhelm Grimm were in fact deeply involved in reshaping and moralizing the materials they collected¹⁰. Their editorial interventions –whether in the form of smoothing syntax, removing sexual content, amplifying Christian motifs, or accentuating nationalist undertones– highlight the extent to which oral materials are never simply transcribed but transformed, often in accordance with the values of the compiler, the tastes of the intended audience, or the ideological imperatives of the time (Zipes, 2002, p. 25-64).

Religious scribes working with visionary testimonies undertake a similar process. While the materials they work with are often presented as sacred or divinely inspired, they nonetheless engage in what may be called a form of doctrinal editing –a translation of the vernacular experience into the normative discourse of religious institutions. This translation often involves:

- i) the expurgation of vulgar or theologically problematic elements, including folk motifs, local superstitions, or raw emotional content,
- ii) the addition of edifying content, such as scriptural quotations, hagiographic comparisons, or explicit moral lessons, and
- ii) the reinforcement of doctrinal norms, by aligning the visionary's experience with accepted teachings on sin, salvation, judgment, or divine grace.

In performing these acts, the scribe assumes the role of cultural translator, repositioning the visionary experience from the intimate and ephemeral world of private revelation into the structured, communal, and pedagogical framework of religious life. The personal is thus made public; the spontaneous is rendered formulaic; the mystical becomes catechetical. This transformation is not accidental –it is the outcome of deliberate and culturally situated choices about what constitutes a legitimate spiritual narrative.

Importantly, such translations are never neutral. As with the Grimms and other collectors of vernacular culture, the work of the scribe is always normative –shaped by the values, anxieties, and aspirations of the scribe's milieu. This normativity is expressed not only in what is preserved but also

¹⁰ According to R. Bendix, this process unfolded within a constant tension between the romantic idealization of “the people” and the actual rejection of the urban lower classes, who were perceived as vulgar or degenerate. The figure of the *Volksgeist* projected a noble, rural, and pure image of the people, while ignoring the concrete social conditions of the narrators. Thus, the inscription of oral traditions into writing often involved a profound transformation: what had been transmitted in a living, spontaneous manner, rooted in a social context, became a fixed, “artefacted” object, ready to be circulated within learned or national circles. (Bendix, 1997, p. 48-49).

in what is erased. Visionary testimonies that include ambivalent theological claims, ambiguous eschatological content, or emotionally disruptive language may be subtly reframed –or entirely omitted– in order to conform to the expectations of orthodoxy, piety, and readability.

The power dynamics embedded in this process are significant. Scribes often occupy a higher social or educational position than the visionaries whose experiences they record. As priests, monks, aristocrats, or clerical translators, they are positioned to determine which visions are worthy of preservation, how they should be phrased, and what they should mean. Their interventions, therefore, reflect not only theological concerns but also the social stratification of religious expression. A peasant woman's spontaneous vision may be tolerated or even celebrated –but only once it has been reframed in terms acceptable to clerical or elite audiences¹¹.

This dynamic points to the need for a vernacular traductology: a critical framework within translation studies that pays attention not only to linguistic equivalence but also to the transformation of local, oral, and spiritually charged materials into standardized forms. Such a framework would foreground the politics of mediation –how authority is constructed, how marginal voices are appropriated, and how spiritual experiences are repurposed for broader cultural or institutional agendas.

A vernacular traductology would also insist on contextualization: understanding how visions are embedded in specific historical, social, and theological conditions, and how the act of writing them down –often long after the original oral moment –constitutes an intervention into those conditions. It would reject simplistic binaries between faithful and unfaithful translation, and instead ask: Faithful to whom? To what community? To what vision of truth?

In this light, the religious scribe can be seen not only as a transmitter of revelation but as a cultural agent engaged in the shaping of spiritual meaning. His (or her) work participates in what we might call the domestication of the divine –the rendering of sacred, disruptive, or extraordinary experience into a form that can be managed, transmitted, and endorsed by institutional religion. This does not negate the visionary's experience, but it does recode it, placing it within boundaries that make it intelligible and usable.

Thus, the scribe becomes both a translator and a regulator –one who makes the sacred speak in the language of doctrine, and who channels the unpredictable flow of vision into the recognizable form

¹¹ Comparable dynamics have been explored in archival folklore scholarship. Anttonen, reflecting on the work of amateur collectors like Meriläinen and Mannonen, highlights how these mediators negotiated questions of authenticity, authority, and editorial voice in transforming oral material into institutionally accepted forms. In such cases, the collector acts as a cultural editor who reframes local narratives to match the expectations of national, archival, or moral discourse. As Leea Virtanen and Pirkko-Liisa Rausmaa have shown, collectors often suppressed vulgar or politically sensitive elements, emphasizing instead a morally suitable and textually stable version of events. Anttonen, citing Kurki, notes that the text is an emerging document written by one person only but still containing many voices. This observation resonates strongly with the visionary corpus: scribes of religious visions are likewise involved in producing hybrid texts that mediate between personal experience and collective normativity, between marginal voice and clerical approval. The transmission of visions is thus never univocal but always negotiated –a multivocal process shaped by theological, ideological, and institutional filters. (Anttonen, 2013, p. 156)

of theological narrative. Such work demands close scrutiny, for it reveals not only how spiritual texts are made, but how spiritual authority is distributed, negotiated, and preserved.

In recognizing the translational nature of the scribe's task, we are better equipped to understand the hybrid nature of visionary literature itself: as a genre situated at the crossroads of orality and writing, marginality and power, vernacular insight and doctrinal control. And in calling for a vernacular traductology, we open the door to reexamining these texts not merely as relics of faith, but as dynamic sites of cultural translation, where the boundaries of meaning, truth, and belief are constantly redrawn.

Conclusion: Rethinking Translation in the Context of the Sacred

At the intersection of orality, writing, theology, and culture stands the figure of the scribe, whose work in visionary literature parallels –and often anticipates –the most complex tasks of the modern translator. Like the translator, the scribe is far more than a conduit for transferring content from one form or language to another. He is a shaper of meaning, a cultural and theological mediator responsible not only for preserving a source but also for interpreting, framing, and at times transforming it to meet the expectations of readers, communities, and religious institutions. His interventions –whether subtle or explicit– have the power to redefine the contours of the sacred narrative he transmits.

In the specific domain of visionary literature, the scribe's role becomes particularly charged. The material at hand is not a neutral message, but one that is understood –by the visionary and often by the scribe himself– as divinely inspired, sacred, or spiritually urgent. This imbues the act of transcription with high stakes: to write down a vision is not simply to make it legible, but to fix what was fluid, to domesticate what was ecstatic, and to frame what was potentially dangerous. In doing so, the scribe becomes both the guardian and the gatekeeper of revelation. His choices –lexical, structural, theological– determine not only how the vision will be read, but whether it will be believed, transmitted, or forgotten.

This article argued that such a role must be understood through the lens of translation, broadly construed. Drawing from Roman Jakobson's tripartite model –interlingual, intralingual, and intersemiotic translation –it has proposed that the scribe's work be read as a form of intersemiotic and intra-cultural translation, in which oral, vernacular, and often marginal spiritual experiences are reshaped into written, canonical, and morally instructive texts. This translation is not only across modes (from speech to writing) and languages (e.g. from vernacular Russian to aristocratic French or ecclesiastical Slavonic), but across registers of authority –from lived testimony to theological discourse, from private encounter to communal teaching.

Importantly, this approach challenges the notion of translation as a neutral or secondary operation. As scholars such as Lawrence Venuti and Antoine Berman have emphasized, all translation is ideologically embedded, shaped by the translator's position, audience expectations, and the norms of the receiving culture. This is no less true in religious and folkloric contexts, where questions of truth,

legitimacy, and orthodoxy intersect with stylistic, ethical, and institutional considerations. In this sense, the scribe's work is formative: it does not merely convey the vision, it constructs its meaning –both for its immediate audience and for posterity.

A vernacular traductology, attentive to this complexity, is therefore both necessary and overdue. Such a framework would direct attention to the margins of transmission –to the voices of peasants, women, pilgrims, and children whose visions were mediated, often radically, by figures of higher social, clerical, or cultural status. It would ask not only what was said, but who had the power to translate it, and to what ends. It would consider the multiple “translations” that occur in the life of a single vision: from oral performance to manuscript, from manuscript to printed text, from local usage to canonical status. It would resist flattening spiritual narratives into mere sources of ethnographic or theological data, and instead interrogate the processes of shaping, filtering, and legitimizing that have always accompanied their transmission.

In bringing together insights from translation studies, religious history, and folklore, this article has sought to illuminate the scribe as a liminal figure, one who operates between realms –between the spoken and the written, the mystical and the dogmatic, the vernacular and the institutional. Far from being peripheral, this role is central to the making of religious meaning. Recognizing the scribe as a translator allows us to reframe visionary literature not as an unmediated window onto the sacred, but as a composite artifact: the product of negotiation, discernment, and transformation across multiple registers.

Future research might deepen this approach by examining scribal practices across different traditions –Christian, Islamic, Jewish, Buddhist –to explore how sacred visions are differently mediated, and how vernacular religious expression is translated across cultures. Comparative work between visionary narratives and other forms of testimonial literature (such as martyrdom accounts, prophetic writings, or oral confessions) may reveal further insights into the ethics, aesthetics, and politics of translation at the threshold of the sacred.

Ultimately, to rethink translation in the context of visionary literature is to acknowledge that meaning itself is always in motion –never fully given, but constantly mediated through the hands, words, and intentions of those entrusted with its preservation. The scribe, in this sense, is not only a servant of the text but a co-creator of the sacred legacy it carries forward.

BIBLIOGRAPHY

- Alturo, J., & Alaix, T. (Éds.). (2021). *Scribes and the presentation of texts (from Antiquity to c. 1550)*. Turnhout: Brepols.
- Anttonen, P. (2014). Lost in intersemiotic translation? The problem of context in folk narratives in the archive. *Arv*, 69 (2013), 153–170.
- Aguiar, D., & Queiroz, J. (2009). Towards a model of intersemiotic translation. *The International Journal of the Arts in Society*, 4. Retrieved from <http://www.arts-journal.com>

- Aguiar, D., & Queiroz, J. (2013). Semiosis and intersemiotic translation. *Semiotica*, 196, 283–292.
- Bauman, R. (1992). Performance. In R. Bauman (Ed.), *Folklore, cultural performances, and popular entertainments* (pp. 41–49). New York: Oxford University Press.
- Bauman, R., & Briggs, C. L. (2003). *Voices of modernity: Language ideologies and the politics of inequality*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Bendix, R. (1997). *In search of authenticity: The formation of folklore studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bergen, T. (2019). *Transcribing oral history*. London: Routledge.
- Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard.
- Clüver, C. (1989). On intersemiotic transposition. *Poetics Today*, 10 (1), 55–90.
- Clüver, C. (2007). Intermediality and interarts studies. In J. Arvidson, M. Askander, J. Bruhn, & H. Führer (Eds.), *Changing borders: Contemporary positions in intermediality* (pp. 19–38). Intermedia Studies Press.
- de Certeau, M. (1975). *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Druzhinin, V. G. (1996). *Raskol na Donu v konce XVII veka* (The Raskol in the Don region at the end of the 17th century). Rostov-on-Don: Izdatel'stvo DGTU.
- Dusi, N. (2015). Intersemiotic translation: Theories, problems, analysis. *Semiotica*, 206, 181–205.
- Fine, E. C. (1984). *The folklore text: From performance to print*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foley, J. M. (1992). Word-power, performance, and tradition. *Journal of American Folklore*, 105, 275–301.
- Godard, B. (2001). L'éthique du traduire : Antoine Berman et le « virage éthique » en traduction. *TTR*, 14 (2), 49–82. <https://doi.org/10.7202/000569ar>
- Gottlieb, H. (2008). Multidimensional translation. In A. Schjoldager, H. Gottlieb & I. Klitgård (Eds.), *Understanding translation* (pp. 39–65). Aarhus: Academica.
- Haines-Eitzen, K. (2000). *Guardians of letters: Literacy, power, and the transmitters of early Christian literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Holobut, A. (2013). Paintings re-seen. Poems re-read. A few remarks on intersemiotic translation. In B. Lewandowska-Tomaszczyk & M. Thielen (Eds.), *Translation and meaning, part 10* (pp. 39–51). Maastricht: Maastricht School of Translation and Interpreting.
- Hymes, D. (1975). Folklore's nature and the Sun's myth. *Journal of American Folklore*, 88, 345–369.
- Hymes, D. (1981). *"In vain I tried to tell you": Essays in Native American ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jakobson, R. (1966 [1959]). On linguistic aspects of translation. In R. A. Brower (Ed.), *On translation* (pp. 232–239). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lotman, J. (2000 [1990]). *Universe of the mind*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mossop, B. (2019). 'Intersemiotic translating': Time for a rethink? *Translation and Interpreting Studies*, 14(1), 75–94.
- Mournet, T. (2005). *Oral tradition and literary dependency: Variability and stability in the synoptic tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Nilus, S. (1903). *Sila Bozhija i nemoshch' chelovecheskaja* (The power of God and the weakness of man). Moscow: Tipografija Tikhonovoj.
- Offord, D., Ryazanova-Clarke, L., Frolova-Walker, M., & Bartlett, R. (Eds.). (2018). *The French language in Russia: A social, political, cultural, and literary history*. Amsterdam: Rodopi / Brill.
- Parker, D. C. (1997). *The living text of the Gospels*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petrilli, S. (2003). Translation and semiosis: Introduction. In S. Petrilli (Ed.), *Translation translation* (pp. 17–37). Amsterdam: Rodopi.
- Pigin, A. V. (2006). *Videnija potustoronnego mira v russkoj rukopisnoj knjižnosti* (Visions of the otherworld in Russian manuscript literature). Saint Petersburg: Dmitrij Bulanin.
- Schmitt, J.-C. (1994). *Les revenants : Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard.
- Torop, P. (2000). Intersemiosis and intersemiotic translation. *S: European Journal for Semiotic Studies*, 12(1), 71–100.

- Toury, G. (1986). Translation: A cultural-semiotic perspective. In T. A. Sebeok (Ed.), *Encyclopedic dictionary of semiotics*, Tome 2 (N–Z) (pp. 1111–1124). Berlin: Mouton de Gruyter.
- Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. Londres / New York: Routledge.
- Zipes, Jack, The Brothers Grimm: From Enchanted Forests to the Modern World (Les frères Grimm : des forêts enchantées au monde moderne), New York : Palgrave, 2002.

APPENDIX

Dreams and Visions of the young woman Evdokia (Mid-19th Century)

Evdokia, a 25-year-old girl, was a peasant belonging to Princess Gorchakova, living in a village in the Smolensk province. At the age of 9, Evdokia lost her mother, who died in childbirth giving birth to twins. Her father raised her with principles of righteousness and piety. Without any formal education, he tried to instill in her the fear of God and love for her duties. He would tell her that the law was to flee from evil and do good, and that man pleases God when he endures trials and humiliation with patience. “I was so convinced of these truths,” she said, “that in my ignorance, that was all the knowledge I had. When people mocked me, I felt no resentment, thinking that it pleased God at that moment, and that thought helped me endure their mockery. I was shy and quiet, unable to say two words, for which my companions called me foolish. That was the reason they mocked me.”

Her masters were always pleased with her, as she was hard-working.

“At the age of 9, I dreamt that my mother would die within the year. This dream frightened her. My father scolded her for taking a child’s dream seriously. In truth, she died that very year giving birth to twins. My father made great efforts to teach me prayers, and he would beat me when I failed to memorize them. Then I was told: ‘Tell your father to stop beating you. Everything he wants to teach you, you will learn later.’ From that moment on, my father began to take my dreams more seriously. Another time, I dreamt I was in a large church washing the floor. As I approached one side of the church, I saw a hole in the floor. I looked into it and saw a coffin. Frightened, I asked, ‘Whose coffin is that?’ A child replied, ‘In your language, it’s a coffin, but in ours, it is a bed where an old man rests who celebrates the liturgy here every day.’ Indeed, I saw him celebrating the divine service with great reverence and heard a harmonious chant. Then he sat on a seat near a window, where there were blessed loaves. He seemed to eat from the loaves, but they never diminished.

Then I heard a voice say: ‘Draw closer to the old man; one day you will need to remember him.’ I approached him, fell at his feet, and bathed them in my tears. I asked him to pray for me and my loved ones. I thought the sun was shining on me, but I realized that this warmth and light came from his holy face. He wore a black robe. An indescribable love and reverence overwhelmed me. Several young boys escorted me out of the church, showing me the way. They were as beautiful as angels, illuminated by light.

I thought I could find my way back alone, but they accompanied me, reminding me not to forget what I had seen, and they made me repeat the vision and the appearance of the old man before them. Then I was told that this old man was Saint Macarius.

I was suffering from not knowing my mother’s fate and longed to know the state of her soul, praying to God about it without ceasing. One day, after I confessed, on the eve of communion, I dreamt that a woman asked me if I wanted to see my mother. I said yes. Then she offered to take me to Ivan Yakovlevich, saying he was a sorcerer and would show me my mother. I refused, saying that this was not right and that my spiritual father had warned me against consulting sorcerers.

Suddenly, I found myself in the middle of a field, where I saw two flocks. One had 10,500 sheep, and the other 5,500. The first had no shepherd, while the second had one and grazed in good pastures. I felt so good among this flock that I did not want to leave.

I said: 'O God! Let me stay here, for I have never known such happiness. Here, it is spring and so pleasant, while on earth it is winter.' A voice replied: 'You are not here to stay forever, but to tell on earth all that you will see.'

Then I was shown the great flock of 10,500 sheep, and the voice said: 'You see this large flock; it has no shepherd and needs pasture. Your task is to lead these sheep to a good flock and better pastures.' I thought then that my masters were angry at me for being assigned to herd a flock. But suddenly, instead of a flock, I saw an assembly of people, and in place of the blessed flock, a gathering of magnificent and youthful beings, all similar in appearance.

I noticed, between the two flocks, two small black and skinny lambs, trying to join the good flock. But all the sheep they approached pushed them away, saying: 'They are not ours.' Rejected from all sides, these poor little lambs sought refuge with a sheep of the same color as themselves, who was groaning. She was outside the good flock, in a cold and suffocating place. At that moment, the sheep changed appearance, and I recognized her as my mother. The two little lambs were the twins she had given birth to before they had time to receive holy baptism.

At that moment, my feelings of compassion and sorrow for my mother turned to coldness, and I felt the need to leave this place. Then a voice guided me through paths so foul-smelling and difficult that I could no longer move forward. But the voice said: 'I suffer more than you do, and I will show you even greater things.' I was led through a long passage and heard loud groans. I asked, 'Where do they come from?' and I was told, 'They are the souls of sinners, who suffer in hell.' I said, 'Lord, show me this place of suffering.' The reply came, 'I will show you many things.'

Then I was brought to the edge of an immense abyss. The voice said: 'Here you will see terrible suffering.' And I saw a multitude of souls plunged into boiling lime. I was horrified, afraid I would fall into this abyss. Then I saw a soul being pulled out of the boiling lime with iron tongs, and it was allowed to move forward. I was supposed to follow it, so I asked, 'Where is it going?' and was told: 'This soul is searching for its place.'

The soul then stood before a disfigured body that belonged to it. It cried out: 'Lord! Why are you returning me to this disgusting corpse?' And it began to weep. This soul had a human form, but much smaller and weakened. It expressed immense repulsion at the idea of reentering its body and said: 'Lord, increase a thousandfold the torments I suffer in hell, but spare me the return into this repugnant body!'

I asked for an explanation of all this, and I was told it represented the resurrection of sinners and that their greatest torment would be to reenter their bodies, for there they would endure even greater suffering, and their flesh would only fuel the fire. And all this, I had to tell on earth. I replied, 'Lord, who will believe me after seeing such extraordinary things?' And the voice replied: 'Let people mock you; they will believe later.'

The soul I was following threw itself back into the boiling lime. I said: 'Let us leave this place!' and the voice answered: 'My presence is a consolation for them.' Then I was brought to another place of suffering and again asked, 'Where do these groans come from?' and was told, 'These are sinful souls, who suffer in the same way.' I said: 'Lord, do you not have compassion for them?' and the voice answered: 'I have compassion for the world, and I show you these wonders so that you may report them there. I Myself have suffered more than they have. I offered them the gift of paradise, but they chose hell.'

Then I was brought before a large house, and the voice said: 'You asked to see the many sufferings of hell. Arm yourself with courage for what you are about to see.' I was placed before a door, which was opened with an iron bar, and immediately, it opened. I saw a being sitting in fire, with flames coming out of his mouth. I was terrified and said: 'Now I see that I am dead.' But the voice replied: 'Listen carefully to what is about to be said.'

Satan said to me: 'Soul! Why are you surprised? If, during your life, you lived to please me and my angels, now you belong only to me.' Then I cried out: 'The one who brought me here has abandoned me!' But the voice replied: 'No, I have not left you and will not leave you here, but listen attentively to the words I will tell you. You must report everything you hear on earth, and you must neither add nor omit a single word.'

The voice said: ‘Satan! You are mistaken: this soul belongs neither to me nor to you.’ Satan replied: ‘Then why do you show her your secrets and the depth of your ways?’ The voice replied: ‘It is not for her merits that I reveal my plans, but so she may proclaim them on earth. Satan, you hasten to send your forces to earth to trouble people. You have conquered ten thousand five hundred souls, but I will forgive those ten thousand five hundred men, and if necessary, I will grant them thirty more years of life to bring them to repentance.

It is your evil forces that led Napoleon to destroy nations. They think the French are the cause of all this misfortune. I know neither “French” nor “Russians” — those are earthly terms — I know only souls. Napoleon was your instrument. Your power acts through hatred and lies, but mine acts through mercy. For a hundred sins, one good deed is enough for me to save. I created men in my image, not for you, but for me. You are not the only one who destroys people — they destroy themselves. In the end, I will make them turn away from you.’

The voice then said: ‘Let us leave this place!’ and led me to a secret place, where I heard something like a council and received a new order to report it on earth. During this assembly, I heard about the punishments planned for earth, to bring men back to God. There was a council between the saints and the Lord to decide on the most effective punishment. The Lord said: ‘If I send a plague, what will I gain? The good will perish with the wicked, and hell is already too full. And if I take the good from the earth, how will it survive? If I turn the waters into blood, then all men will perish, the birds of the air and the fish of the seas. If I send an earthquake, those who survive will think themselves better than those punished. And if I destroy Moscow? But the saints, whose relics have rested there for centuries, have pleaded for mercy.’ And out of love for them, the Lord decided to preserve the city.

Eventually, it was decided that a famine would ravage the earth, and some countries would be particularly affected. The land that was supposed to produce wheat would remain completely barren. ‘This punishment,’ said the voice, ‘will be sent to remind these nations of their forgetfulness of my laws and their contempt for the sacred feasts established in memory of my blessings on earth.’

I then said: ‘Lord! No one will believe that I have witnessed all that I now see.’ The voice replied: ‘Already, by my command, peasants have spoken in other lands. Now, for Russia, I choose as my servant the voice of the ignorant and blind, to confound the wisdom of the wise of this world. I am always just. Your duty is to speak, and mine is to act. If in this year 1839, your words are considered fables, in 1840 the truth of your message will be proven. I give as a guarantor of the truth of your words the holy father Macarius. As surely as his relics exist, so surely will I send this punishment.’

This same Saint Macarius was the one I had seen in my dream. And it was told to me that his relics lay in the old cathedral of Mozhaïsk, buried underground for 195 years, and that the hour of his glorification had now come. As soon as he was glorified, his prayers would draw upon us a great blessing from God.

I was also told about the priests, that very few were worthy of the title. However, regardless of their unworthiness, the liturgy they celebrated remained a true liturgy, for at those moments, it was God’s angels who performed the service in their place. I heard accusations against them for the habit of taking snuff during religious services and for receiving the Body and Blood of Christ without proper reverence. The voice said to me: ‘You have heard the divine liturgy of my angels; you will hear on earth the service of the clergy, among whom are many whose bodies are weakened but whose souls are well-nourished, and others whose bodies are well-fed but whose souls are exhausted.’

As for the nobles, I was told that they angered God with their balls, theaters, satanic temptations, and their luxury.

I was also told about philosophers and scholars, that they had forgotten the law of God and did not believe in eternal torments; they taught much knowledge but ignored divine law. ‘What I value is not he who knows much but does little, but he who, though knowing little, does much.’

As for the military, I was told that their conversations were tempting and impious before God, and that the indiscretion of their words condemned them.

I had this dream on February 16, 1839. On May 3, 1840, I saw in a dream that I was to be in Mozhaïsk on May 20 and to organize a memorial service for Saint Macarius, and that by his prayers, he would turn away divine wrath. In another dream, I was told that his relics were buried in the old cathedral on the left side of the tomb. I also received the order in a dream to go to the Novospassky Monastery to speak to Father Philaret and tell him my visions. I went there and told him everything I had seen. He

advised me not to be discouraged by the obstacles and punishments I might expect to receive, and to remain faithful to God in all circumstances.

At another time, I was ordered to go to Kiev to see Spiridon Yakovlevich, who, I was told, had also had a dream announcing my arrival. In the third week of Great Lent, on the night from Friday to Saturday in 1839, I saw in a dream that I was ordered to recount all that I had seen in dreams to the Grand Duke heir.

I also saw that he had been told in a dream: ‘Do you wish to know my ways?’ and he had replied: ‘Yes, Lord!’ and it had been said to him: ‘It is not I who will tell you, but she will recount them to you.’ That same day, the Grand Duke had the same dream about me. Before deciding to speak to him, I felt an inexplicable repulsion. But an inner and physical discomfort gnawed at me, and one day, in church, I firmly resolved to remain faithful to my mission. As soon as I made that promise, my sadness and suffering ceased.

I then revealed my mission to my masters. They listened to me with kindness and allowed me to follow my inspiration. During the maneuvers at Borodino, I approached the Grand Duke, and he asked me what I wanted of him. I told him my dreams, and to make him believe me, I added that I was the one he had seen in a dream on such and such a date. That date was written in his notebook. He was very surprised and listened to me attentively before sending me to the emperor’s tent. I approached him with confidence and told him for almost two hours everything I had seen in dreams.

He showed me great kindness and ordered Count Orlov to give me ten rubles. I didn’t want to accept them, but I didn’t dare refuse, for it was an order from the emperor. I told the emperor of the misfortunes I had seen in dreams that threatened Russia, and I told him that it was his duty to ward off part of them. I also told him about the relics of Saint Macarius and said that he was called to rediscover them.

The emperor replied that he deemed himself unworthy of this task. I said: ‘Yet you demolished the old Alexeyevsky Monastery to build a new church in its place, and you did not ask yourself whether this pleased the Lord or if it was in accordance with His will.’ She thought the emperor was moved by these words and added: ‘You planned seventeen years for the construction of this new church. But a church dedicated to Saint Macarius could be built in less than seven years thanks to the abundance of alms that would flow from everywhere to his tomb. And the person you have appointed to build this church in seventeen years will not be able to do it.’

The emperor threatened me with punishment if I had invented everything I told him. I replied that I would rather suffer all penalties than keep silent, for I had received the order to speak.

Having completed my mission with the emperor, I returned to my masters, who, having taken my visions seriously, began to pity me and to accuse me of being mad or idle. I felt a deep inner discomfort upon returning to my former life. The need to speak and obey the command I had received haunted me. I decided to leave my masters and go to Saint Petersburg to once again attract the emperor’s attention to my visions.

I left Moscow on foot with a silver ruble. Arriving in Saint Petersburg, knowing no one, I asked the first police officer I met to take me to the detention house, since I had no passport and nowhere to go. I spent four days at the police station and precinct, where some mocked me and others were surprised. Eventually, the police decided to question me about everything I had said. After hearing me, they transferred me to a large prison under the supervision of the female prison wardens. One of them, taking responsibility for me, released me from prison and took me into her home.



Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Ο **Σταμάτης Ζωχιός** είναι ερευνητής γ' βαθμίδας στο Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Έχει διδακτορικό από το Πανεπιστήμιο Γκρενόμπλ με θέμα τις αναπαραστάσεις της υπνικής παράλυσης στη μεσαιωνική λογοτεχνία και τις λαϊκές δοξασίες. Διευθύνει το περιοδικό *Études Balkaniques – Cahiers Pierre Belon* και συνεπιμελείται τη σειρά «Λαογραφία: Ερμηνευτικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις» τις εκδόσεις Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα αφορούν τη βιωμένη και λαϊκή θρησκεία, τις λαϊκές αφηγήσεις, την ψευδο-λαογραφία και τις επιθανάτιες εμπειρίες. Από το 2024 εκπονεί *Habilitation* με θέμα τον εξορκισμό και τον δαιμονισμό στη νεότερη Ορθοδοξία. Δραστηριοποιείται επίσης στη λογοτεχνική και επιστημονική μετάφραση, έχοντας μεταφράσει Ρώσους συγγραφείς όπως ο Α. Τολστόι, ο Οντόγεφσκι και ο Τσουλκόφ. Είναι μέλος της γαλλικής ερευνητικής ομάδας *Groupe Sociétés, Religions, Laïcité*. Έχει δημοσιεύσει εκτενώς, συμμετάσχει σε διεθνή συνέδρια και οργανώσει συλλογικά έργα. Η επιτόπια έρευνά του περιλαμβάνει το Άγιο Όρος. Διδάσκει στην *École Pratique des Hautes Études* ενώ στο παρελθόν έχει εργαστεί στο ΕΑΠ, το ΕΚΠΑ, την *École des Hautes Études en sciences sociales* και το Πανεπιστήμιο Στρασβούργου.



Short CV

Stamatis Zochios is a Research Associate at the Hellenic Folklore Research Centre of the Academy of Athens. He holds a PhD from the University of Grenoble, with a dissertation on the representations of sleep paralysis in medieval literature and folk beliefs. He is the editor-in-chief of the journal *Études Balkaniques – Cahiers Pierre Belon* and co-editor of the series *Folklore: Interpretative and Methodological Approaches* published by the Institute of the Book – A. Kardamitsa. His research interests focus on lived and popular religion, folk narratives, fakelore, and near-death experiences. Since 2024 he has been preparing his *Habilitation à diriger des recherches* on exorcism and demonology in modern Orthodoxy. He is also active in literary and scholarly translation, having translated Russian authors such as A. Tolstoy, Odoevsky, and Chulkov. He is a member of the French research group *Groupe Sociétés, Religions, Laïcité*. He has published extensively, participated in international conferences, and edited collective volumes. His fieldwork includes research at Mount Athos. He teaches at the *École Pratique des Hautes Études*, while in the past he has worked at the Hellenic Open University, the National and Kapodistrian University of Athens, the *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, and the University of Strasbourg.

«Η διώρυγα είναι η μάνα μας». Για μια ανθρωπολογία των υποδομών. Το παράδειγμα της Διώρυγας της Κορίνθου.

Μαρία Γ. Κοκολάκη 

Περίληψη

Η διώρυγα της Κορίνθου αποτελεί ένα εμβληματικό τεχνικό έργο που ενσωματώνει πολλαπλές διαστάσεις: τεχνολογική, ιστορική, πολιτισμική, αισθητική, οικονομική, κοινωνική και πολιτική. Αν και το όραμα για τη δημιουργία της υπήρχε από την αρχαιότητα, η υλοποιήθηκε στην πρώιμη βιομηχανική εποχή, αντανakλώντας αιώνες φιλοδοξίας και μετασχηματισμού. Η εντυπωσιακή φυσική της μορφή και η συμβολική της σημασία την καθιστούν υπερροατή, όμως η περιορισμένη χρήση και τα προβλήματα λειτουργίας αναδεικνύουν την επισφάλεια των μεγάλων υποδομών. Η διώρυγα δεν είναι μόνο τεχνικό επίτευγμα, αλλά μετατρέπεται σε πεδίο κοινωνικών, πολιτισμικών και συμβολικών διεργασιών καθώς προσεγγίζεται ως κοινωνιοτεχνικό σύνολο, όπου η υποδομή μετατρέπεται σε ενεργή γνώση και επιτέλεση, για τις τοπικές κοινότητες στο ανατολικό στόμιο της (Ισθμία-Καλαμάκι και Κυράς Βρύση), ως χώρος συνάντησης όπου συμπυκνώνονται η συλλογική μνήμη και φαντασία, η τοπική και εθνική ταυτότητα αλλά και οι πολιτισμικές ροές, οι κοινωνικές σχέσεις και οι πολιτικές. Μέσω της εθνογραφικής μεθοδολογίας, η διώρυγα και οι γύρω κοινότητες αντιμετωπίζεται ως ενιαίο σύνολο, αναδεικνύοντας όχι μόνο τις ιστορικές συνθήκες και τις πολιτικές που διαμόρφωσαν το έργο αλλά και τις πολλαπλές της διαστάσεις και τις προεκτάσεις της στον σύγχρονο κόσμο.

Λέξεις κλειδιά: διώρυγα της Κορίνθου, ισθμός, υποδομή, (α)ορατότητα, υπερροατότητα, ποιητική, πολυσημία.



“The canal is our mother.” Towards an anthropology of infrastructure. The example of the Corinth Canal.

Maria G. Kokolaki 

Abstract

The Corinth Canal is an emblematic technical project that integrates multiple dimensions: technological, historical, cultural, aesthetic, economic, social and political. Although the vision for its creation has existed since ancient times, it was realized in the early industrial era, reflecting centuries of ambition and transformation. Its impressive physical form and symbolic significance make it hypervisible, but its limited use and operational problems highlight the precariousness of big infrastructures. The canal is not only a technical achievement, but is transformed into a field of social, cultural and symbolic processes as it is approached as a socio-technical whole, where the infrastructure is transformed into active knowledge and performance, for the local communities at its eastern side (Isthmia-Kalamaki and Kyras Vrysi), as a meeting place where collective memory and imagination, local and national identity and cultural flows are condensed, social relations and policies. Through ethnographic methodology, the canal and the surrounding communities are treated as a whole, highlighting not only the historical conditions and policies that shaped the project but also its multiple dimensions and ramifications in the modern world.

Keywords: Corinth Canal, isthmus, infrastructure, (in)visibility, hypervisibility, poetics, polysemy.

Εισαγωγή

Η διώρυγα της Κορίνθου αποτελεί ένα εντυπωσιακό τεχνικό έργο που συνδυάζει τη μηχανική-τεχνολογική με την ιστορική, περιβαλλοντική, κοινωνικο-οικονομική, πολιτική και πολιτισμική διάσταση. Υπήρξε ένα διαχρονικό όραμα από την αρχαιότητα, ωστόσο πραγματοποιήθηκε στη βιομηχανική εποχή, αντικατοπτρίζοντας αιώνες τεχνολογικής φιλοδοξίας, πολιτικών οραματισμών, δράσης και οικονομικο-κοινωνικού μετασχηματισμού.

Η φυσική της μορφή –στενή, απότομη και εντυπωσιακή– σε συνδυασμό με τη συμβολική της διάσταση και την πολιτική και πολιτισμική της φόρτιση την καθιστά υπερορατή (βλ. Larkin, 2013), ωστόσο τα πολλά προβλήματα στην κατασκευή, λειτουργία και συντήρηση και η περιορισμένη αναλογικά χρήση της, αποκαλύπτουν την επισφάλεια και τις απρόοπτες καταστάσεις που απειλούν ακόμη και τα πιο μνημειώδη έργα υποδομής.

Επιπλέον, το τοπικό πλαίσιο των οικισμών, Ισθμίας-Καλαμακίου και Κυράς Βρύσης στο ανατολικό της στόμιο, μας καλεί να εξετάσουμε όχι μόνο τη λειτουργία της διώρυγας αλλά και το συμβολικό της βάρος: πώς αρθρώνει την τοπική (αλλά και την εθνική) ταυτότητα/λόγο, πώς συγκεντρώνονται γύρω της ροές πολιτισμού και ανθρώπων και πώς μεσολαβεί μεταξύ των ονείρων του παρελθόντος και της πραγματικότητας του παρόντος.

Στο παραπάνω πλαίσιο, η διώρυγα της Κορίνθου δεν είναι απλώς ένας άθλος μηχανικής – είναι μια υλική συν-άρθρωση της φαντασίας, της ιδεολογίας και της κοινωνικής ζωής, ένα κοινωνιοτεχνικό σύνολο (βλ. Harvey & Knox, 2015), ένας χώρος δυναμικός όπου η υποδομή, υπερβαίνοντας την αφήγηση, μετατρέπεται σε επιτέλεση και ενεργή γνώση.

Η παρούσα εργασία αποτελεί μέρος μιας έρευνας που εξετάζει τη διώρυγα και τις κοινότητες που αναπτύχθηκαν γύρω της ως ένα όλο, ακολουθώντας εθνογραφική μεθοδολογία έρευνας, ώστε να αναδειχθεί η σημασία του έργου όχι μόνο ως υλική κατασκευή, αλλά και ως πεδίο συνάντησης και σύμφυσης ετερόκλητων φαινομενικά στοιχείων, κοινωνικών σχέσεων, πολιτικών διαπραγματεύσεων και ιστορικής μνήμης. Μέσα από την ανθρωπολογική ματιά, η διώρυγα προσεγγίζεται ως χώρος συνάντησης ανθρώπων, τεχνολογιών και συλλογικού φαντασιακού, αποκαλύπτοντας τις πολλαπλές της διαστάσεις και τις προεκτάσεις της στον σύγχρονο κόσμο.

Στο κείμενο που ακολουθεί εξετάζεται η αφορμή και η μεθοδολογική προσέγγιση της έρευνας, ενώ στη συνέχεια προσεγγίζεται ο τόπος στην ιστορική του διάσταση, ώστε να αναδειχθούν οι συνθήκες που οδήγησαν στην περάτωση του έργου της διώρυγας. Παράλληλα, δίνεται η οπτική γωνία της πρόσληψης του έργου από τις τοπικές κοινωνίες (emic διάσταση) και γίνεται προσπάθεια να αναδειχθεί ο λόγος των πληροφορητών.

1α. Αφετηρία της έρευνας και το ζήτημα της μεθοδολογίας

Η Διώρυγα της Κορίνθου αποτελεί ένα εμβληματικό τεχνικό έργο διαχωρισμού και ταυτόχρονα διασύνδεσης, λειτουργώντας ως γεωγραφικός, οικονομικός και πολιτισμικός κόμβος. Η παρούσα εργασία επικεντρώνεται σε τρεις οικισμούς, το Καλαμάκι, την Ισθμία και την Κυράς Βρύση, των οποίων η πορεία έχει στενή σχέση με τη διώρυγα της Κορίνθου. Βρίσκονται στις δύο πλευρές της ανατολικής εισόδου στο κανάλι και ενώνονται-χωρίζονται μεταξύ τους με τη λεγόμενη «χαμηλή» γέφυρα. Σήμερα υπάγονται διοικητικά στον καλλικρατικό Δήμο Λουτρακίου - Περαιχώρας - Αγίων Θεοδώρων.

Η γνωριμία μου με την περιοχή ξεκίνησε το 2014, μετά από παραίνεση της φίλης και συναδέλφου στο Γυμνάσιο των Αγίων Θεοδώρων, Κατερίνας Στάμου-Παντούδη, της οποίας η μητέρα είχε καταγωγή από εκεί. Στα χρόνια που ακολούθησαν επισκέφτηκα πολλές φορές την περιοχή και είχα πολλές συναντήσεις και συζητήσεις με κατοίκους των τριών οικισμών. Η Κατερίνα στάθηκε πολύτιμη βοηθός τόσο με τις τεχνικές της γνώσεις όσο και με τη γνώση του τόπου και συχνά ερχόταν μαζί μου όχι ως απλή πληροφοριοδότη αλλά ως ενεργή συμμετέχουσα στην έρευνα, στο πλαίσιο μιας συνεργατικής εθνογραφίας αξιοποιώντας τα παρα-εθνογραφικά ενδιαφέροντα των πληροφορητών/ριών (Holmes & Marcus, 2008; Rappaport, 2008). Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω την κ. Μαριάννα Πετροπούλου, τον κ. Δημήτρη Ξύπα και τον κ. Αντώνη Ηλία για την ουσιαστική τους συμβολή στο πόνημα αυτό. Το 2016 παρουσίασα μέρος της μέχρι τότε έρευνας στο Διεθνές Συνέδριο *Purposeful Agency and Governance: A Bridgeable Gap* που διεξήχθη στο Πανεπιστήμιο του Κεντ.

Η μελέτη βασίζεται σε επιτόπια έρευνα, με παρατήρηση και ημιδομημένες συνεντεύξεις και αφηγήσεις που συλλέχθηκαν σε βάθος χρόνου, ενώ συμπληρώθηκε με βιβλιογραφική έρευνα και αξιοποίηση πλούσιου φωτογραφικού υλικού από προσωπικά αρχεία. Η ερευνητική προσέγγιση υιοθετεί τον σχεδιασμό μιας πολυτοπικής εθνογραφίας και της δια-τοπικότητας (Marcus, 1998; Hannerz, 2003), ώστε να ανταποκρίνεται στη βαθύτερη κατανόηση των πολύπλοκων και πολυεπίπεδων κοινωνικών, οικονομικών και πολιτισμικών σχέσεων που διαμορφώνονται γύρω από τη διώρυγα ως φυσική, ιστορική και πολιτισμική οντότητα.

1β. Το θεωρητικό πλαίσιο: ανθρωπολογία των υποδομών

Η παρούσα εργασία εντάσσεται στο πλαίσιο της *ανθρωπολογίας των υποδομών* και έχει τη θεωρητική της αφετηρία στον Brian Larkin για την υπόσχεση των υποδομών, την ποιητική και την (α)ορατότητά τους. Στόχος είναι να αναδειχθεί η πολυπλοκότητα της σχέσης μεταξύ χώρου, τεχνολογίας υποδομών και κοινωνίας, και να φωτιστούν οι διαφορετικές μορφές τοπικής εμπλοκής και νοηματοδότησης της διώρυγας ως κοινωνικό γεγονός, ως πεδίο διαπραγμάτευσης, και ως αντικείμενο φαντασιακής επένδυσης.

Η ανθρωπολογική οπτική επιτρέπει την ανάδειξη της *emic* αντίληψης, των υποκειμένων, εξετάζοντας τις τοπικές αφηγήσεις, την παρατήρηση καθημερινών πρακτικών σε σχέση με τη

νοηματοδότηση του χώρου-διώρυγας, την καταγραφή των συμβολικών χρήσεων του χώρου, και των διαφορετικών τρόπων κατοίκησης.

Κατά τις τελευταίες δύο δεκαετίες, η έννοια της υποδομής έχει κυριαρχήσει στις επιστημονικές αναζητήσεις, έχοντας αναδειχθεί σε κεντρικό αναλυτικό εργαλείο στις κοινωνικές επιστήμες, από την ανθρωπολογία και τις σπουδές τεχνολογίας (STS) έως την αστική γεωγραφία και τις διεθνείς σχέσεις. Κρίσεις, όπως η πρόσφατη πανδημία, η ενεργειακή και περιβαλλοντική κρίση, η κρίση στις εφοδιαστικές αλυσίδες και οι πόλεμοι, ανέδειξαν την εξάρτηση της καθημερινής ζωής από δίκτυα και πρότυπα υποδομών που συχνά παραμένουν αόρατα (Anand et al., 2018) αλλά και τις πολιτικές, τις αξίες ή ακόμη και τις ανισότητες που συνδέονται με αυτά.

Παράλληλα, παρατηρείται μια «εκρηκτική» αύξηση ερευνών και προγραμματικών κειμένων γύρω από τις υποδομές—μια άνηση που είναι γόνιμη αλλά και δυνητικά πληθωριστική, καθώς ο όρος διευρύνεται και τείνει να καλύψει «τα πάντα» όπως παρατηρεί η Buier (2023). Έτσι η ανθρωπολογία μελετά τους δρόμους, τους σιδηροδρόμους και ευρύτερα τα δίκτυα συγκοινωνίας (Clarke, 2020; Dalakoglou, 2012; Harvey & Knox, 2015), τις τεχνολογίες που σχετίζονται με το νερό, όπως αντλίες, φράγματα και διώρυγες (Anand, 2011; 2017; Carse 2012), ακόμη και την ίδια τη φύση, καθώς τα όρια μεταξύ φύσης και τεχνολογίας μέσω της ανθρώπινης παρέμβασης και των υποδομών καθίστανται ολοένα και περισσότερο δυσδιάκριτα (Carse 2012, σ. 540).

Η έννοια της υποδομής δεν είναι κάτι νέο στην ανθρωπολογία: από την μαρξιστική υλική διάσταση της σχέσης μεταξύ βάσης-δομής και εποικοδομήματος-υπερδομής, στη δομιστική διάκριση μεταξύ της βαθείας-υποκείμενης δομής και της επιφάνειας, και από τη δομολειτουργιστική αντίληψη των υποδομών ως απαραίτητων μέσων για την ικανοποίηση των αναγκών της κοινωνίας στη μεταδομιστική κριτική.

Ωστόσο, το εντεινόμενο ενδιαφέρον των τελευταίων δεκαετιών —η λεγόμενη “στροφή στις υποδομές” (*infrastructural turn*)— στη διεθνή ανθρωπολογική βιβλιογραφία (Appel et al., 2018) ξεδιπλώνει την πολυδιάστατη φύση τους πέρα από την προφανή υλικοτεχνική τους διάσταση και τις αντιμετωπίζει ως σύνθετα υλικοκοινωνικά και πολιτισμικά συστήματα τονίζοντας τις πολιτικές, οικονομικο-κοινωνικές, πολιτισμικές, συμβολικές και αισθητικές διαστάσεις τους.

Ως όρος η «υποδομή» (*infrastructure*) έχει τις ρίζες του στη γαλλική μηχανική των σιδηροδρόμων του 19ου αιώνα (βλ. Rankin, 2009; Carse, 2017; Soto, 2023):

Η υποδομή ήταν αρχικά ένας οργανωτικός και λογιστικός όρος που χρησιμοποιήθηκε για να διακρίνει τις κατασκευαστικές εργασίες που κυριολεκτικά διεξάγονταν κάτω από μη στρωμένες γραμμές (οδοστρώματα) ή προϋπήρχαν οργανωτικά από αυτές (έρευνες, σχέδια, γέφυρες, σήραγγες, αναχώματα) από την υπερδομή δρόμων, σιδηροδρομικών σταθμών και εργαστηρίων που βρισκόταν πάνω ή κατασκευάστηκαν ακολουθώντας τις γραμμές (Carse, 2017, σ. 29).

Ο Soto (2023) τονίζει ότι η «υποδομή» δεν ξεκίνησε ως τεχνικός όρος, αλλά ως νομική μεταφορά που περιέγραφε τη διάκριση μεταξύ δημόσιων και ιδιωτικών επενδύσεων στις σιδηροδρομικές

κατασκευές. Κατά τη διάρκεια των δύο παγκοσμίων πολέμων, οι υποδομές επανανοηματοδοτήθηκαν και επεκτάθηκαν σε στρατιωτικά πλαίσια, περιγράφοντας σταθερές εγκαταστάσεις απαραίτητες για επιχειρήσεις όπως τα στρατόπεδα, οι γέφυρες και τα αεροδρόμια (Carse, 2017; Soto, 2023).

Μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, οι υποδομές έγιναν ακρογωνιαίος λίθος της οικονομικής ανοικοδόμησης, ειδικά με το Σχέδιο Μάρσαλ (Soto, 2023). Μια κρίσιμη σημασιολογική μετάβαση συνέβη προς τα τέλη της δεκαετίας του 1950, όταν ο όρος «υποδομή» υιοθετήθηκε ως άμεσο συνώνυμο της έννοιας του «κοινωνικού κεφαλαίου» (*social overhead capital*) και συνδέθηκε με τη διεθνή χρηματοδότηση για την ανάπτυξη, ενώ τη δεκαετία του 1960 επικράτησε ο όρος «υποδομή» αντί του κοινωνικού κεφαλαίου, με όρους αναπτυξιακούς συμπεριλαμβάνοντας μεγάλα επενδυτικά προγράμματα σε έργα κοινής ωφέλειας συστήματα ενέργειας και δίκτυα μεταφορών και επικοινωνιών (Rankin, 2009; Soto, 2023).

Κατά τα τέλη του 20ού και στις αρχές του 21ου αιώνα, ο όρος επεκτάθηκε από τα υλικά στοιχεία σε μεικτά συστήματα, όπως τα ψηφιακά δίκτυα με υλικές και άυλες προεκτάσεις σε τυπικές και άτυπες πτυχές της κοινωνικής ζωής (πληροφοριακά και κοινωνικά δίκτυα), ενώ με τον όρο «κρίσιμες υποδομές» γίνεται αναφορά σε πόρους απαραίτητους για την εθνική ασφάλεια και την οικονομική σταθερότητα. Ο όρος καλύπτει πλέον υλικές, θεσμικές αλλά και προσωπικές διαστάσεις, με προεκτάσεις στη στήριξη των σύγχρονων οικονομιών, κοινωνιών αλλά και πολιτικών συστημάτων. Βλέπουμε επίσης τη διαδρομή από το τοπικό στο παγκόσμιο, τη μετατόπιση από τις σταθερές και ακίνητες κατασκευές σε δυναμικά συστήματα όπως τα πληροφοριακά δίκτυα, από το φυσικό και υλικό στο άυλο.

Στην ανθρωπολογία των υποδομών, η οποία εξετάζει πώς τα τεχνικά έργα ενσωματώνονται στην κοινωνική και πολιτισμική ζωή, υιοθετείται συχνότερα ο ορισμός του Larkin (2013, σ. 328), που εστιάζει σε μια δυναμική αντίληψη του ρόλου τους ως «δομημένα δίκτυα που διευκολύνουν τη ροή αγαθών, ανθρώπων ή ιδεών και επιτρέπουν την ανταλλαγή τους στον χώρο» ή ως «ύλη που επιτρέπει την κυκλοφορία άλλης ύλης».

Επιπλέον, οι υποδομές δεν είναι απλώς ουδέτερα τεχνικά μέσα, αλλά φέρουν πολιτισμικά νοήματα και συμβολικά φορτία επηρεάζοντας τις κοινωνικές σχέσεις. Ως απτές υλικότητες οι υποδομές καθορίζουν τη μορφολογία των δικτύων, διέπουν τη ροή τους, τη χρονικότητα αλλά και την ευαλωτότητά τους και την αποτυχία τους (Larkin, 2013) ενώ ως κοινωνιο-τεχνικά συστήματα συναρθρώνουν ανθρώπινους και μη-ανθρώπινους πόρους. Οι υποδομές είναι ταυτόχρονα ορατές/παρούσες και αόρατες, λειτουργώντας στο παρασκήνιο, ρυθμίζοντας την «καθημερινότητα». Από την οπτική της τεχνοπολιτικής, δεν μεταφέρουν απλώς υλικά ή δεδομένα, αλλά ενσωματώνουν ή/και διαμορφώνουν πολιτικές αξίες, μορφές εξουσίας, διακυβέρνησης και κοινωνικής οργάνωσης, ένταξης ή αποκλεισμού ενώ και η μελέτη τους αναδεικνύει πώς η εξουσία λειτουργεί μέσα από «τεχνικά δίκτυα» και υποδομές (Larkin, 2013). Η συμβολική τους διάσταση διαρθρώνεται σε πολλαπλά επίπεδα,

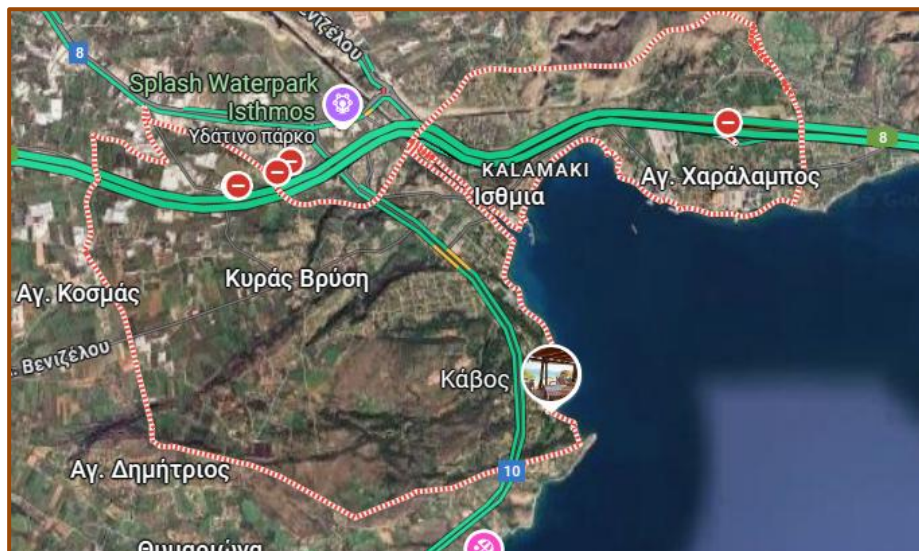
αποκαλύπτοντας πολυσημία: ως πεδία νοήματος και ταυτότητας, ως φορείς συλλογικών φαντασιακών και ως σύμβολα εξουσίας και πολιτικής νομιμοποίησης.

Στο παραπάνω πλαίσιο, σε σχέση με τη διώρυγα της Κορίνθου και τις τοπικές κοινότητες Καλαμάκι-Ισθμιά και Κυράς Βρύση, θα προσπαθήσω να εξετάσω τα παρακάτω ερωτήματα: Πώς παρουσιάστηκε η διώρυγα στον δημόσιο λόγο αλλά και στην τοπική κοινότητα από τον 19ο αιώνα και ποιες προσδοκίες ενσάρκωσε; Ποια ήταν η σημασία της και πώς οι συνεχείς προκλήσεις στη λειτουργία της οδήγησαν σε αλλαγή της σημασίας της; Πώς αντιμετωπίζεται σήμερα από τους κατοίκους της περιοχής; Πώς η μορφή και η παρουσία της διώρυγας (το τοπίο, η μηχανική της) συμβάλλουν στη διατήρηση της υπόσχεσης;

2. Η περιοχή του Ισθμού στον χρόνο και τον τόπο: το φαντασιακό

2.1 Η περιοχή της Ισθμίας

Η ιστορία της ευρύτερης περιοχής του Ισθμού είναι εξαιρετικά πλούσια, με κατοίκηση από τα προϊστορικά χρόνια. Στην παρούσα εργασία, θα επικεντρωθούμε σε τρεις οικισμούς, στην ανατολική πλευρά της διώρυγας, στην έξοδο του Σαρωνικού, το Καλαμάκι, την Ισθμία (ή τα Ίσθμια) και την Κυρά(ς) Βρύση, οι οποίες έχουν συνδέσει την πορεία τους με τη διάνοιξη του Ισθμού.



Εικ. 1: Google maps – δημοτικό διαμέρισμα Ισθμίων (Κυράς Βρύση, Ίσθμια-Καλαμάκι)

Με την περιοχή του Σχοινούντα-Καλαμακίου και της ευρύτερης κοινότητας της Ισθμίας σχετίζεται ο πολύ γνωστός μύθος που αφορά στη μεταμόρφωση του Μελικέρτη και της Ινούς από ανθρώπινα όντα σε θεότητες της θάλασσας. Ο Πausanias στα *Αττικά* (44,8) αφηγείται την ιστορία της Ινούς η οποία καταδιωγμένη από τον σύζυγό της Αθάμαντα, βασιλιά του Ορχομενού έπεσε στη θάλασσα, έχοντας αγκαλιά το μικρό παιδί τους, τον Μελικέρτη. Ένα δελφίνι μετέφερε στην πλάτη του

το νεκρό παιδί στον Σχοινούντα¹ κοντά στον ναό του Ποσειδώνα. Εκεί, το βρήκε ο Σίσυφος, βασιλιάς της Κορίνθου και αδελφός του Αθάμαντα, το μετέφερε στην Κόρινθο και καθιέρωσε προς τιμήν του τα Ίσθμια, ως επιτάφιους αγώνες.

Κατ' άλλους ο Ποσειδώνας και ο Ήλιος καθιέρωσαν τους αγώνες εις μνήμην του Μελικέρτη και της Ινούς (βλ. Δήμιτσας, 1883). Σύμφωνα με τον Οβίδιο², μετά από παράκληση της Αφροδίτης, ο Ποσειδώνας μεταμόρφωσε την Ινώ και τον Μελικέρτη σε θεότητες της θάλασσας, ως Λευκοθέα και Παλαίμονα. Ο Μελικέρτης, μάλιστα, ως Παλαίμονας, συνδέθηκε με την τοπική λατρεία του Ποσειδώνα και λατρεύτηκε στον ναό του στην Ισθμία. Ο Πλούταρχος στον βίο του Θησέα (25.4) αποδίδει τη σύνδεση της λατρείας του Ποσειδώνα με τα Ίσθμια (ισθμικούς αγώνες) στον Θησέα. Ίσθμια διεξάγονταν προς τιμήν του Ποσειδώνα κάθε δύο χρόνια, την άνοιξη.

Όπως επισημαίνει ο Pettegrew (2016, σ. 51), η ανάδειξη της Ισθμίας ως μνημειακού πανελλήνιου ιερού τόπου εξελίχθηκε σταδιακά μεταξύ του 7ου και του 3ου αιώνα π.Χ. ενώ συνεχίστηκε και κατά τους ελληνιστικούς και ρωμαϊκούς χρόνους, ενώ πιθανότατα σταμάτησαν την περίοδο του Θεοδοσίου Α'. Συγκεκριμένα, ο ναός του Ποσειδώνα στην περιοχή της Ισθμίας (ανάμεσα στην Ισθμία και Κυράς Βρύση) κατασκευάστηκε στο πρώτο μισό του 7ου αιώνα π.Χ., ενώ ξαναχτίστηκε δύο φορές μετά από πυρκαγιά, μια στις αρχές του 5ου αιώνα και μία μετά το 390 π.Χ. και αποτέλεσε πολύ σημαντικό – πανελλήνιο– κέντρο λατρείας του θεού της θάλασσας κατά την αρχαιότητα. Τον 6ο αιώνα π.Χ. κατασκευάστηκε δίπλα του ένα στάδιο, το οποίο στα τέλη του 4ου αιώνα π.Χ. μεταφέρθηκε στα ΝΑ του ναού σε μια φυσική κοιλάτητα. Το θέατρο, όπου διεξάγονταν μουσικοί αγώνες, χτίστηκε ΒΑ του ναού τον 5ο αιώνα π.Χ., ενώ το Παλαιμόνιο, ναός αφιερωμένος στον Μελικέρτη-Παλαίμονα, προστέθηκε στους ρωμαϊκούς χρόνους, πιθανότατα την εποχή του Αδριανού. Επιπλέον κατά τους βρίσκονται τα ρωμαϊκά λουτρά του 2ου αι. κτισμένα πάνω σε προϋπάρχον κτίσμα-δεξαμενή (Pettegrew, 2016).

Ένας σημαντικός σταθμός στην πορεία της περιοχής ήταν στις αρχές του 5ου αι. η κατασκευή ενός τεράστιου διατειχίσματος που ένωνε τον Κορινθιακό με τον Σαρωνικό κόλπο (γνωστό στην περιοχή ως Εξαμίλιο ή Ιουστινιάνειο τείχος) και συνδεόταν και με την κλασική και ελληνιστική οχύρωση από τον Θεοδόσιο Β'. Το οχυρωματικό αυτό εμβληματικό έργο –το οποίο ανακατασκευάστηκε από τον Ιουστινιανό Α' λόγω καταστροφών από τους σεισμούς και δέχθηκε πολλές ενισχύσεις, επισκευές και αναδιαμορφώσεις κατά τη μακρά πορεία του (βλ. Αθανασούλης & Μανωλέσσου, 2013; Pettegrew, 2016)– αποσκοπούσε στην προστασία της Πελοποννήσου υπογραμμίζοντας τη διαρκή στρατηγική-στρατιωτική σημασία αυτής της στενής λωρίδας γης. Πολλά από τα κτίσματα της περιοχής έδωσαν πρώτη ύλη για την κατασκευή του.

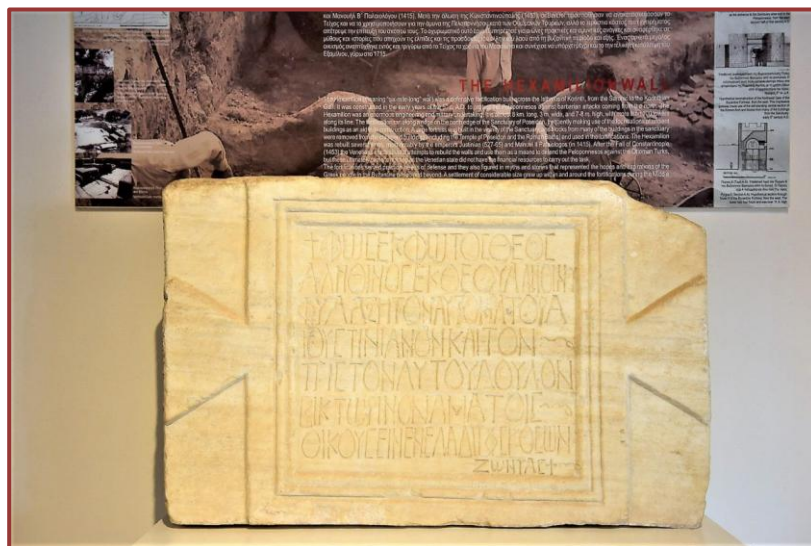
1 Η λέξη σημαίνει τόπος με σχοίνους. Η περιοχή ονομάστηκε έτσι λόγω της ύπαρξης σχοίνων (βούρλων) ή καλάμων, εξ ου και το μεταγενέστερο όνομα Καλαμάκι (βλ. και Μοσχοβάκης, 1882).

² Μεταμορφώσεις, βιβλ.4

Αυτό το έργο σηματοδότησε μια σημαντική αλλαγή στη χρήση και το νόημα της περιοχής των Ισθμίων, καθώς οι ιεροί και δημόσιοι χώροι επαναπροσδιορίστηκαν και υπήρξε σταδιακή μετατόπιση από τον θρησκευτικό-λατρευτικό-τελετουργικό χαρακτήρα της (όπως οι Ισθμιακοί Αγώνες και η χρήση του Ρωμαϊκού Λουτρού) σε στρατιωτικούς και αμυντικούς σκοπούς (Kardulias, 1995; Pettegrew, 2016). Η επανάχρηση των υλικών από αρχαίους ναούς, επαναπροσδιόρισε το τοπίο, ενσωματώνοντας παλαιότερες μνημειακές δομές και αναδεικνύοντας τον διαρκή επαναπροσδιορισμό της αξίας, της συμβολικής σημασίας και της λειτουργίας της περιοχής: από πανελλήνιο θρησκευτικό κέντρο σε οχυρή τοποθεσία στρατιωτικής-αμυντικής αξίας (βλ. Kardulias, 1995; Pettegrew, 2016):

Ο Ισθμός έδωσε στην κλασική πόλη μια ισχυρή πύλη και ένα σταυροδρόμι (Θουκυδίδης), στην ελληνιστική πόλη ένα στρατηγικό εμπόδιο (Πολύβιος), στην αποικία του Καίσαρα ένα θαλάσσιο εμπορικό κόμβο (Στράβων), στην πρώιμη ρωμαϊκή πόλη ένα κέντρο πολιτισμού (Αίλιος Αριστείδης) και στην ύστερη ρωμαϊκή πόλη ένα τοπίο υπό αμφισβήτηση. Σε κάθε περίπτωση, κάτι από την παλαιότερη αντίληψη παρέμεινε για τις επόμενες γενιές λογίων συγγραφέων να εξετάσουν, να συλλογιστούν, να αγνοήσουν ή να συζητήσουν έως ότου ευρείες αλλαγές τον τέταρτο και πέμπτο αιώνα άλλαξαν εντελώς το αφήγημα. (Pettegrew, 2016, σ. 240).

Οι συστηματικές αρχαιολογικές ανασκαφές στην περιοχή των Ισθμίων ξεκίνησαν τη δεκαετία του 1930 και εντατικοποιήθηκαν τη δεκαετία του 1950, ενώ ακόμη και σήμερα σημαντικά ευρήματα συνεχώς αποκαλύπτουν πτυχές μιας πλούσιας ιστορίας με πολύτιμες πληροφορίες για την εξέλιξη και την ιστορική διάρκεια της περιοχής. Μάλιστα, οι ανασκαφές αποκάλυψαν ένα αρκετά μεγάλο τμήμα της αρχαίας Διόλκου, γεγονός που έδωσε απαντήσεις σε ερωτήματα που αφορούσαν τη διαδρομή και την τεχνολογία που χρησιμοποιούσε.



Εικ. 2. Αρχαιολογικό Μουσείο Ισθμίας. Επιγραφή-προσευχή (551-565) για την προστασία του Αυτοκράτορα Ιουστινιανού και του αξιωματούχου Βικτορίνου υπεύθυνου για το Τείχος (<https://www.archaiologia.gr>)

Υπ' αυτό το πρίσμα το Αρχαιολογικό Μουσείο Ισθμίας, κτισμένο τη δεκαετία του 1970, φιλοξενώντας συλλογή ευρημάτων από τους αρχαιολογικούς χώρους της περιοχής, συμπεριλαμβανομένων αυτών από μυκηναϊκά νεκροταφεία, το ιερό του Ποσειδώνα, το ρωμαϊκό λουτρό και το Εξαμίλιο Τείχος, έχει αναδειχθεί σε θεματοφύλακα αυτής της πολιτιστικής κληρονομιάς. Όχι τυχαία, η πολιτισμική ταυτότητα της ευρύτερης περιοχής καθορίζεται και συνδέεται στενά με την αρχαία αλλά και μεταγενέστερη (βυζαντινή) κληρονομιά αυτή. Το Μουσείο, μάλιστα, κατασκευασμένο τη δεκαετία του 1970, γειτνιάζει με τον αρχαιολογικό χώρο του ιερού του Ποσειδώνα και βρίσκεται στην κατωφέρεια του οικισμού της Κυράς Βρύσης προς την Ισθμία.



Εικ. 3. Αρχαιολογικό Μουσείο Ισθμίας (<https://www.archaiologia.gr>)

Επιπλέον, οι σημερινοί κάτοικοι της περιοχής συναισθάνονται την αξία της κληρονομιάς αυτής και τη σημασία της διαφύλαξής της. Μάλιστα, κάποιοι από τους πληροφορητές μου έχουν εκφράσει διαφορετικά συναισθήματα, όπως θα δούμε και στη συνέχεια: από τη μία πλευρά αισθάνονται τυχεροί που μεγάλωσαν και ζουν σε έναν χώρο με ιδιαίτερο ιστορικό βάθος και πολιτισμική φόρτιση, ωστόσο λυπούνται γιατί πιστεύουν ότι αυτή η διάσταση δεν έχει αναδειχθεί αρκετά σε τοπικό επίπεδο, αλλά και ευρύτερα.

2.2. Ο Ισθμός: ιστορικές φιλοδοξίες και αρχαία όνειρα

Η ιστορία του Ισθμού, από τους προϊστορικούς οικισμούς έως τους αρχαίους αγώνες, τις ρωμαϊκές απόπειρες διάνοιξης διώρυγας, τις βυζαντινές οχυρώσεις και τη σύγχρονη μηχανική, αντικατοπτρίζει τη γενικότερη ιστορική πορεία της Ελλάδας. Λειτουργεί ως απτή αναπαράσταση διαφόρων ιστορικών περιόδων και των μεταξύ τους συνδέσεων. Παρακάτω θα αναδείξουμε τη διάσταση αυτή μέσα από βιβλιογραφική τεκμηρίωση. Στο σημείο αυτό, θα ήθελα να τονίσω ότι οι ίδιοι οι πληροφορητές μου με προέτρεψαν να μην παραλείψω την ιστορική αυτή αναδρομή, καθώς κατά τη γνώμη τους αυτό αναδεικνύει τη διαχρονικότητα αλλά και την πολυδιάστατη σημασία της διάνοιξης του Ισθμού ως

τεχνικό επίτευγμα της εποχής και γέννημα μιας ώριμης στιγμής αλλά παράλληλα και ως μια απόδειξη εθνικού μεγαλείου.

Η φιλοδοξία της σύζευξης των δύο θαλασσών, του Ιονίου και του Αιγαίου Πελάγους, μέσω της διάνοιξης του Ισθμού της Κορίνθου ήταν ένα διαχρονικό όραμα από τα αρχαία χρόνια ήδη, λόγω της επικινδυνότητας του περίπλου της Πελοποννήσου αλλά και της συντόμευσης του θαλάσσιου αυτού ταξιδιού. Μάλιστα, ο Στράβων, αναφερόμενος στις δυσκολίες της ναυσιπλοΐας παρατηρεί ότι ο περίπλους της Πελοποννήσου δεν ήταν ένα εύκολο ταξίδι και μάλιστα σημειώνει την παροιμία «Όταν περάσεις τον Μαλέα, ξέχνα το σπίτι σου»³.

Για την αποφυγή λοιπόν της διαδρομής αυτής, από τους αρχαίους χρόνους επελέγη η παράκαμψη του ακρωτηρίου του Μαλέα μέσω του ισθμού της Κορίνθου, όπως σχετικά αναφέρει ο Στράβων (Γεωγραφικά, β. 7, π.20, 378). Στην περιγραφή της Κορίνθου μιλά για τη σημαντική θέση της ως εμπορικού κόμβου, καθώς βρίσκεται πάνω στον ισθμό και εποπτεύει δύο λιμάνια, εκ των οποίων το ένα οδηγεί κατευθείαν στην Ασία, και το άλλο στην Ιταλία⁴. Στην αρχαία ελληνική ποίηση, μάλιστα, ο ισθμός αυτός αποδίδεται ως «γέφυρα της θάλασσας». Κατά τον Πίνδαρο είναι «πόντου γέφυρ' ακάμαντος»⁵ και «γέφυρα ποντιάδα»⁶.



Εικ. 4. Clark, W. G. 1858. Χάρτης της Πελοποννήσου

2 «ἤν δ' ὥσπερ ὁ πορθμὸς οὐκ εὐπλοῦς ὁ κατὰ τὴν Σικελίαν τὸ παλαιόν, οὕτω καὶ τὰ πελάγη καὶ μάλιστα τὸ ὑπὲρ Μαλεῶν διὰ τὰς ἀντιπνοίας· ἀφ' οὗ καὶ παροιμιάζονται «Μαλέας δὲ κάμψας ἐπιλάθου τῶν οἴκαδε.» ἀγαπητὸν οὖν ἑκατέροις ἦν τοῖς τε ἐκ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐκ τῆς Ἀσίας ἐμπόροις, ἀφείσι τὸν περὶ Μαλεῶν πλοῦν, κατὰγεσθαι τὸν φόρτον αὐτόθι· καὶ πεζῇ δὲ τῶν ἐκκομιζομένων ἐκ τῆς Πελοποννήσου καὶ τῶν εἰσαγομένων ἔπιπτε τὰ τέλη τοῖς τὰ κλεῖθρα ἔχουσι» (Στράβωνος, Γεωγραφικά, 8, 6.20).

3. «Ὁ δὲ Κόρινθος ἀφνειὸς μὲν λέγεται διὰ τὸ ἐμπόριον, ἐπὶ τῷ Ἰσθμῷ κείμενος καὶ δυεῖν λιμένων [ᾶν] κύριος, ᾧν ὁ μὲν τῆς Ἀσίας ὁ δὲ τῆς Ἰταλίας ἐγγὺς ἐστί· καὶ ραιδίας ποιεῖ τὰς ἑκατέρωθεν ἀμοιβὰς τῶν φορτίων πρὸς ἀλλήλους τοῖς τοσοῦτον ἀφροσῶσιν» (Στράβωνος, Γεωγραφικά, 8, 6.20).

4. Νεμεόνικος 6, 39: «πόντου τε γέφυρ' ἀκάμαντος».

5. Ισθμιόνικος, 4, 20: «ὁ κινητὴρ δὲ γὰς Ὀγχιστὸν οἰκέων καὶ γέφυραν ποντιάδα πρὸ Κορίνθου τειχέων».

Για τη συντόμευση του ταξιδιού, στην αρχαιότητα γινόταν η διέλευση-διόσθμιση των πλοίων από την ξηρά. Πιστεύεται ότι κατά τη διακυβέρνηση του Περίανδρου, τυράννου της Κορίνθου, κατασκευάστηκε ένας λιθόστρωτος δρόμος κατά μήκος του ισθμού, ο οποίος ξεκινούσε από το Καλαμάκι (τον αρχαίο Σχοινούντα) και κατέληγε δυτικά ανάμεσα στην Κόρινθο και το Λουτράκι. Το πλάτος του δρόμου υπολογίζεται σε 3,5 έως 5 μέτρα. Κατά μήκος του δρόμου, στο μέσον, και σε απόσταση 1.5 μέτρου μεταξύ τους είχαν κατασκευαστεί δύο αύλακες, πάνω στις οποίες κινούνταν ο «ολκός», δηλαδή μια κατασκευή με τροχούς η οποία χρησιμοποιούνταν για να μεταφέρει το πλοίο. Λόγω της σπανιότητας των σχετικών μαρτυριών, πιστεύεται ότι η λεγόμενη «δίολκος» ήταν περισσότερο μια λύση ανάγκης εφόσον το τεχνικό έργο της διόρυξης του ισθμού παρέμενε ανέφικτο και μάλιστα για στρατιωτικούς σκοπούς σε καιρό πολέμου. Αντίθετα, η χρήση της για εμπορικούς λόγους δεν ήταν συμφέρουσα και γι' αυτόν τον λόγο προτιμούσαν τη μεταφορά μόνο του φορτίου δια ξηράς, είτε προς τα δυτικά λιμάνια από το λιμάνι των Κεγχρεών ή του Σχοινούντα προς το λιμάνι του Λεχαιού όπου περίμενε ένα άλλο πλοίο είτε αντίστροφα, προς τα ανατολικά λιμάνια.

Ως εκ τούτου, πολλές προσπάθειες έγιναν για τη διόρυξη του Ισθμού από τα αρχαία χρόνια και τη μετατροπή του σε ένα πλωτό κανάλι. Η πρώτη, μάλιστα, προσπάθεια αποδίδεται στον Περίανδρο. Ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος (*Historia Naturalis*, 4, 4, Peloponnesus) αναφέρει τις προσπάθειες του Δημήτριου του Πολιορκητή, του Ιούλιου Καίσαρα (βλ. και Πλουτάρχου, Βίοι, Καίσαρ, 58,4 & Σουητώνιος *Julius* 44) και του Γάιου Καλιγούλα (βλ. και Σουητώνιου, *Caligula* 21), οι οποίες όμως φαίνεται ότι παρέμειναν στο επίπεδο του σχεδιασμού. Η σπουδαιότερη προσπάθεια ήταν του Νέρωνα, το 67 π.Χ., ο οποίος μάλιστα ο ίδιος κήρυξε μεγαλόπρεπα την έναρξη των εργασιών,⁷ η οποία επίσης ήταν ατελέσφορη.

Ο Πανσανίας στα Κορινθιακά (2.1.5) σχετικά αναφέρει:

«Όποιος προσπάθησε να κάνει την Πελοπόννησο νησί, εγκατέλειψε το σκάψιμο του ισθμού, πριν το ολοκληρώσει· και το σημείο όπου άρχισαν να σκάβουν φαίνεται καθαρά, αλλά δεν προχώρησαν στο πετρώδες μέρος. Εξακολουθεί, λοιπόν, και τώρα να είναι ήπειρος, όπως είναι στη φυσική της κατάσταση».

6. Κατά τον Σουητώνιο (Νέρων 37), ο Νέρων στην επίσημη έναρξη του έργου στον Ισθμό «στην προσευχή που πρόφερε με δυνατή φωνή μπροστά στο μεγάλο πλήθος ευχήθηκε το γεγονός έχει αίσιο τέλος για τον ίδιο και τον ρωμαϊκό λαό» και στο σήμα της σάλπιγγας έσκαψε με αξίνα τη γη και μετέφερε το πρώτο καλάθι με χώμα στον ώμο του (Νέρων 19).

Ο Δίων ο Κάσσιος (*Dionis Cassii Cocceiani, Historica Romana, Epitome*, L. LXIII, 16, 1-2) αναφέρεται στο επεισόδιο της πρώτης ανασκαφής παρουσία του ίδιου του Νέρωνα κατά την οποία ανέβλυσε αίμα από τη γη με τα πρώτα χτυπήματα. Μετά τις αρνητικές αντιδράσεις του κόσμου, ο ίδιος ο Νέρωνας πήρε την αξίνα και έσκαψε τη γη ώστε να πείσει για την αναγκαιότητα του έργου. Η προσπάθεια διόρυξης συνεχίστηκε για πάνω από τρεις μήνες με έξι χιλιάδες αιχμαλώτους και εργάτες, και σταμάτησε με τον θάνατο του Νέρωνα.

Στο έργο «Νέρων ή περί της ορυχής του ισθμού» το οποίο αποδίδεται στον Φιλόστρατο και ψευδώς στον Λουκιανό, ο ίδιος ο Νέρων παρουσιάζεται να εγκαινιάζει το έργο σκάβοντας με χρυσή αξίνα και μεταφέροντας το πρώτο καλάθι με χώμα. Αναφέρεται, επίσης, στη φήμη ότι αιγύπτιοι γεωμέτρες υπολόγισαν ότι η στάθμη των δύο κόλπων δεν ήταν ίδια και, καθώς η στάθμη του Κορινθιακού ήταν υψηλότερη από αυτή του Σαρωνικού, το άνοιγμα του καναλιού θα προκαλούσε την καταβύθιση της Αίγινας και των κοντινών ακτών.

Ενώ, παρακάτω, σχολιάζει ότι «είναι δύσκολο στον άνθρωπο να αλλάξει με τη δύναμή του τα έργα του θεού». Ο Chandler⁸ στα ταξίδια του στην Ελλάδα (1776) αναφέρεται στις περιγραφές του Πausανία, για να επαληθεύσει τη δική του μαρτυρία: «Τα απομεινάρια αυτών των άκαρπων προσπαθειών, τα οποία είδε (ενν. ο Πausανίας), σώζονται ακόμα» (1776, σ. 241).



Εικ. 5. Χάρτης του Ισθμού της Κορίνθου, Chandler, 1776, σ. 234

Ο Frazer (1898), έναν αιώνα αργότερα από τον Chandler, και λίγο μετά τη δημιουργία της διώρυγας, επιβεβαιώνει την ύπαρξη των καταλοίπων των εκσκαφών του Νέρωνα, μέχρι τα έργα της διώρυγας, που ακολούθησαν τη χάραξή του:

Οι εκσκαφές του Νέρωνα, ορατές στην εποχή του Πausανία, σώζονταν μέχρι πριν από λίγα χρόνια, όταν εξαλείφθηκαν, τουλάχιστον σε μεγάλο βαθμό, από τις εκσκαφές για τη νέα διώρυγα, η οποία ακολουθεί ακριβώς την ίδια γραμμή με του Νέρωνα. Ο κ. Gerster, ο Γάλλος μηχανικός που επέβλεψε την κατασκευή της νέας διώρυγας, περιέγραψε έτσι τη φύση του εδάφους και τα ίχνη των έργων του Νέρωνα.

Αυτές οι πρώτες προσπάθειες, αν και ανεπιτυχείς, ενσωμάτωσαν τη διώρυγα σε μια μακρόχρονη αφήγηση αυτοκρατορικής φιλοδοξίας και τεχνολογικής τόλμης. Αξίζει εδώ να αναφέρουμε την επισήμανση του Pettegrew (2016) ότι η ανάδειξη από τους ταξιδιώτες και μελετητές της σημασίας της διόλκου ως κομβικής υποδομής για τον αρχαίο κόσμο βαίνει παράλληλα με την εντατικοποίηση της

7. Ο Chandler (1776, σ. 235) λέει σχετικά: «Η πόλη της Κορίνθου βρίσκεται στον Ισθμό, στην πλευρά της Πελοποννήσου, σε μια θέση κάποτε εξαιρετικά ευνοημένη, από την οποία προήλθε και η αρχαία της ευημερία. Τα λιμάνια της ήταν ευνοϊκά διαμορφωμένα από τη φύση, ώστε να δέχονται τα πλοία της Ευρώπης και της Ασίας και να την καθιστούν κέντρο του εμπορίου τους. Ο περίπλους της Πελοποννήσου ήταν χρονοβόρος και αβέβαιος, σε σημείο που έγινε παροιμιώδης· ενώ στον Ισθμό όχι μόνο τα φορτία, αλλά και τα μικρότερα πλοία, μπορούσαν εύκολα να μεταφερθούν από θάλασσα σε θάλασσα. Επιπλέον, κατείχε τα κλειδιά της χερσονήσου και φορολογούσε τόσο την είσοδο όσο και την έξοδο».

χρήσης του Ισθμού κατά την τέταρτη δεκαετία του 19ου αι., επαναφέροντας στο προσκήνιο και επικαιροποιώντας με σύγχρονους όρους το όραμα για τη διώρυξη του Ισθμού της Κορίνθου από το νεοσύστατο ελληνικό κράτος.

Οι εξελίξεις τον 19ο αι. στη διεθνή ναυσιπλοΐα και το εμπόριο επανακαθόρισαν τη στρατηγική θέση του Ισθμού ως ζώνη διέλευσης για τα δια-μεσογειακά ταξίδια: με την ίδρυση της ναυτιλιακής εταιρείας ‘Αυστριακή Lloyd’ (*Österreichischer Lloyd*)⁹ η οποία χρησιμοποίησε τον Ισθμό (με τον όρμο του Λουτρακίου και του Καλαμακίου)¹⁰ για τη μεταφορά επιβατών, αλληλογραφίας και εμπορευμάτων, ενώ στη συνέχεια με την ολοκλήρωση της διώρυγας του Σουέζ, ο Ισθμός απέκτησε λειτουργία διαμετακομιστικού κέντρου μεταξύ Ευρώπης, Μέσης Ανατολής και Ασίας.



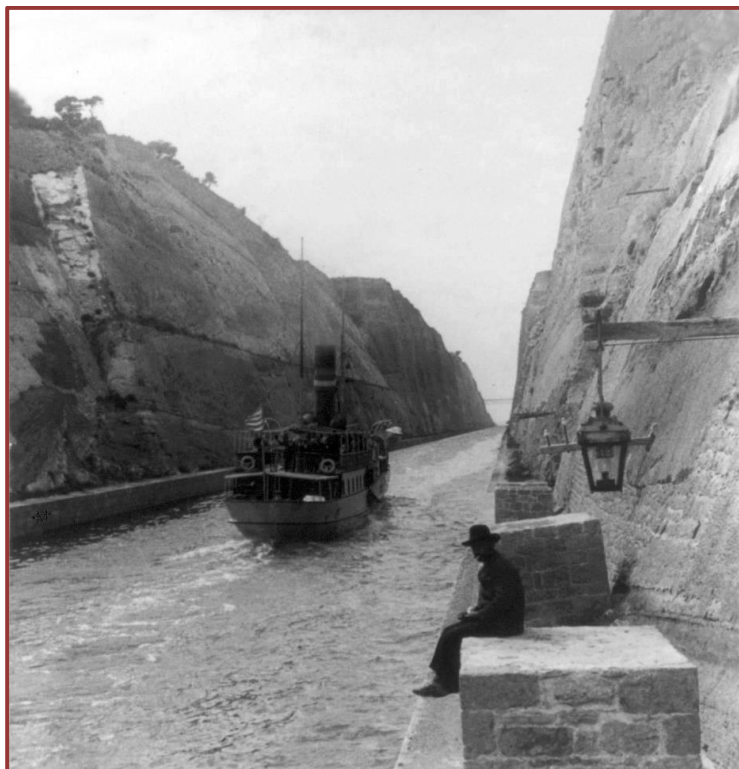
Εικ. 6. Χάρτης του Ισθμού (Δήμιτσας, 1883)

8 Η “*Österreichischer Lloyd*” (Αυστριακή Lloyd), ιδρύθηκε το 1836 και αναδείχθηκε σε μία από τις μεγαλύτερες ναυτιλιακές εταιρείες παγκοσμίως, τόσο για μεταφορά εμπορευμάτων όσο και επιβατών μέχρι το 1918. Πραγματοποιούσε δρομολόγια από το λιμάνι της Τεργέστης σε πολλούς προορισμούς στην Εγγύς και Απω Ανατολή, αλλά και στην Αμερική και τη Βόρεια Ευρώπη. Η επωνυμία της Εταιρείας άλλαξε σε “*Lloyd Triestino*” το 1919, όταν Τεργέστη έγινε μέρος της Ιταλίας (βλ. Χαβάτζας, 2016). Ο Ισθμός της Κορίνθου χρησιμοποιούνταν ως εξής: τα πλοία από την Τεργέστη εισέρχονταν στον Κορινθιακό κόλπο και σταματούσαν στη Νέα Κόρινθο ή στο Λουτράκι από όπου επιβάτες, ταχυδρομεία και εμπορεύματα μεταφέρονταν με ευθύνη της εταιρείας μέσω του Ισθμού στο Καλαμάκι και επιβιβάζονταν σε ένα άλλο ατμόπλοιο για την Αθήνα και τα λιμάνια της Ανατολής (βλ. Pettegrew, 2016).

¹⁰ Βλ. και Μοσχοβάκης, 1882. «Εκ δε των παρατηρηθέντων ερειπίων και ενός μικρού θεάτρου, απέχοντος μόνον 300 βήματα από του λιμένος καί 2000 μέτρα άπο της θέσεως του ναού του Ποσειδώνος εικάζεται ότι υπήρχε πολίχνη. Νυν δε υπό το όνομα Καλαμάκι χρησιμεύει ως σταθμός των ατμόπλοιων και δια του Ισθμού μεταβιβάζονται έπιβάται καί εμποοεύματα εις την ετέραν θάλασσαν, ως το πάλαι, εξ ης δι’ άλλων πάλιν ατμόπλοιων μεταβιβάζονται εις Κέρκυραν και διά ταύτη εις Βρεντήσιον και εις όλην την Εύρώπην».

3. Η διώρυγα: υπερορατότητα

Η διάνοιξη της Διώρυγας της Κορίνθου αποτέλεσε ένα από τα πιο φιλόδοξα τεχνικά έργα της νεότερης Ελλάδας. Ωστόσο, το έργο αυτό δεν μπορεί να απομονωθεί από το πολιτικό και ιστορικό πλαίσιο που το δημιούργησε: το έθνος-κράτος, η τεχνολογική αισιοδοξία του 19ου αιώνα, και η ανάγκη για διεθνή αναγνώριση. Η πρώτη πρόταση για την υλοποίησή της καταγράφεται κατά την περίοδο της συγκρότησης του νεοελληνικού κράτους, μετά την τουρκοκρατία, από τον πρώτο κυβερνήτη της Ελλάδας, Ιωάννη Καποδίστρια και η μελέτη της ανατέθηκε στον Γάλλο γεωλόγο και πολιτικό μηχανικό Pierre Théodore Virlet d' Aoust. Το εγχείρημα, ωστόσο, εγκαταλείφθηκε λόγω του υψηλού κόστους (βλ. Παπαγιαννοπούλου, 1989).



Εικ. 6. Ισθμός της Κορίνθου, 1902 (<http://www.mixanitouxronou.gr/>)

Η επαναφορά του σχεδίου στα τέλη του 19ου αιώνα συνδέεται με τις διεθνείς εξελίξεις και τα τεχνικά επιτεύγματα της εποχής. Η ολοκλήρωση της Διώρυγας του Σουέζ το 1869, ως τεχνικό επίτευγμα και γεωπολιτική εκπλήρωση αποτέλεσε σημείο καμπής για την παγκόσμια ναυσιπλοΐα και τις εμπορικές ροές, ενισχύοντας την πίστη στις δυνατότητες της τεχνολογίας να υπερβαίνει γεωγραφικά και φυσικά εμπόδια. Οι Braudel κ.ά. (1990), σχετικά, επισήμαναν ότι η διάνοιξη του Ισθμού του Σουέζ σηματοδότησε μια καθοριστική γεωπολιτική μεταβολή ορίζοντας το τέλος της Μεσογείου ως κλειστής «λίμνης» και εντάσσοντάς την σε ένα παγκόσμιο δυναμικό δίκτυο όπου θαλάσσιοι και χερσαίοι δρόμοι διασταυρώνονται οδηγώντας προς τον Ινδικό Ωκεανό.

Σε συνδυασμό με το κλίμα βιομηχανικής και τεχνολογικής αισιοδοξίας που χαρακτήριζε την Ευρώπη του 19ου αιώνα, το έργο αυτό λειτούργησε ως πρότυπο και έναυσμα για την υλοποίηση αντίστοιχων έργων, μεταξύ των οποίων και η διάνοιξη του Ισθμού της Κορίνθου. Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι στο κυνήγι του εκσυγχρονισμού συχνά τα έργα υποδομής αντιγράφουν ή εμπνέονται από τα ήδη υπάρχοντα πρότυπα ανά τον κόσμο (βλ. Larkin, 2013). Έτσι, μεταξύ των μεγάλων έργων της κατασκευής του σιδηροδρομικού δικτύου και οδοποιίας, εντάχθηκε και η διάνοιξη του Ισθμού της Κορίνθου, η οποία επιχειρήθηκε με πρώτη ανάθεση το 1869 από τον κυβέρνηση Ζαΐμη στους Piat και Chollet που σύστησαν μια μετοχική εταιρεία (βλ. Παπαγιαννοπούλου, 1989).

Η κατασκευή της Διώρυγας της Κορίνθου, επομένως, μπορούμε να πούμε ότι δεν αποτελούσε απλώς ένα τεχνικό έργο εθνικής σημασίας, αλλά εντασσόταν σε ένα παγκόσμιο παράδειγμα νεωτερικότητας, όπου η τεχνολογία, η γεωπολιτική και η οικονομία συνυφάνθηκαν με την ιστορική εμπειρία και τη συλλογική φαντασία.

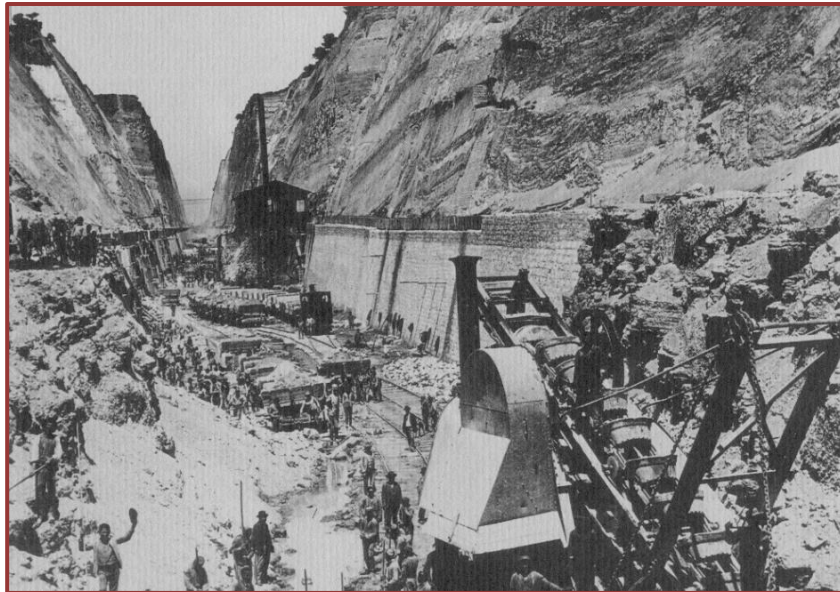
Η διόρυξη του Ισθμού αναμενόταν να έχει σημαντικά οικονομικά οφέλη, κυρίως μειώνοντας τις αποστάσεις και, επομένως, το κόστος και τον χρόνο μεταφοράς εμπορευμάτων και επιβατών και ενισχύοντας την εμπορική δραστηριότητα σε εθνικό όσο και σε διεθνές επίπεδο. Η κατασκευή του έργου θα ενίσχυε την περαιτέρω ανάπτυξη των υποδομών της Ελλάδας και, επιπλέον, αναμενόταν να δημιουργήσει θέσεις εργασίας και τόνωση της τοπικής οικονομίας, της γεωργίας και της κτηνοτροφίας (βλ. Δήμιτσας, 1883; Παπαγιαννοπούλου, 1989). Επιπλέον θα ενίσχυε τη θέση της Ελλάδας στον παγκόσμιο ναυτιλιακό χάρτη καθιστώντας τη σημαντικό κόμβο στη Μεσόγειο, διευκολύνοντας τη διέλευση πλοίων.

Ο Δήμιτσας (1883: 51) μάλιστα χαρακτηρίζει τον Ισθμό της Κορίνθου ως τον «μικρό αδερφό» του Σουέζ δυνάμενο «να συντελέσει εις την συγκοινωνίαν και εις το εμπόριον του κόσμου και δια τούτο εθεωρήθη ως συμπλήρωμα εκείνου, ως επαύξησις της συντομίας και ως τελευταία τελειοποίηση της μεγάλης εμπορικής οδού μεταξύ της Δύσεως και της Ανατολής».

Η αναπτυξιακή πορεία της Πάτρας αλλά και του Πειραιά και της Αθήνας θα επιταχυνόταν, καθώς το λιμάνι του Πειραιά θα βρισκόταν στο κέντρο των θαλάσσιων δρόμων προς την Ανατολή. Υπ' αυτό το πρίσμα, θα αναβαθμιζόταν και η γεωστρατηγική θέση της χώρας, καθώς θα μπορούσε να ελέγχει τη ροή πλοίων όλων των τύπων και εμπορευμάτων. Σε επίπεδο εθνικής πολιτικής, η υλοποίηση ενός τόσο εμβληματικού έργου θα αποτελούσε σύμβολο εκσυγχρονισμού και τεχνικής προόδου (βλ. Δήμιτσας, 1883; Παπαγιαννοπούλου, 1989). Τέλος, η σύνδεσή του με το αρχαιοελληνικό παρελθόν προσέδιδε στο εγχείρημα χαρακτήρα εθνικής υπερηφάνειας και ιστορικής συνέχειας.

Ωστόσο, υπήρχαν και αντιδράσεις για το εγχείρημα συντηρητικών της εποχής που κινδυνολογούσαν για τα μειονεκτήματα και την αλλοτρίωση από ξένα ήθη (βλ. Δήμιτσας, 1883; Παπαγιαννοπούλου 1989), εκμεταλλευόμενοι ακόμη και τις λαϊκές δεισιδαιμονίες, όπως τη διήγηση ενός χωρικού που αναφέρει ο Δήμιτσας (1883) για το αίμα που ανάβλυζε από τις τομές που επιχειρήσαν οι Βενετοί. Επιπλέον, υπήρξαν και αντιδράσεις (δικαιολογημένες) από την πλευρά των κατοίκων και

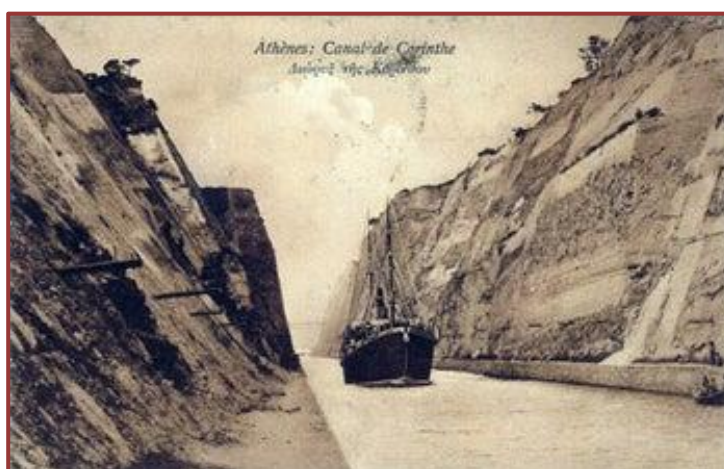
επαγγελματιών της Σύρου και την ανησυχία τους για την ενδεχόμενη εγκατάλειψη και παρακμή του λιμανιού και της εμπορικής δραστηριότητας (βλ. Παπαγιαννοπούλου, 1989).



Εικ. 7. Από τα έργα διάνοιξης της διώρυγας (https://corinthcanalsupcrossing.gr/corinth_canal_history/)

Εν τέλει, το έργο ανέλαβε το 1881 η «Διεθνής Εταιρεία της Θαλάσσιας Διώρυγας της Κορίνθου» υπό τον στρατηγό Ιστβάν Τυρ (István Türr), με αρχιμηχανικό τον Μπέλα Γκέρστερ (Béla Gerster). Ωστόσο, η εταιρεία διαλύθηκε το 1890 λόγω χρεών και το έργο αποπερατώθηκε λίγα χρόνια αργότερα από την Ελληνική Εταιρεία της Διώρυγας της Κορίνθου υπό τη διεύθυνση του μηχανικού Α. Μάτσα (Παπαγιαννοπούλου, 1989).

Η Διώρυγα συνδέθηκε με τη ριζική μεταμόρφωση του τοπίου, κυρίως χωρίζοντας την περιοχή στα δύο από τη θάλασσα και σχηματίζοντας λόφους στις ακτές λόγω των εκσκαφών εδάφους και των εκχωματώσεων, των οποίων ο συνολικός τελικός όγκος ανήλθε σε 11.000.000μ³ (Παπαγιαννοπούλου, 1989).

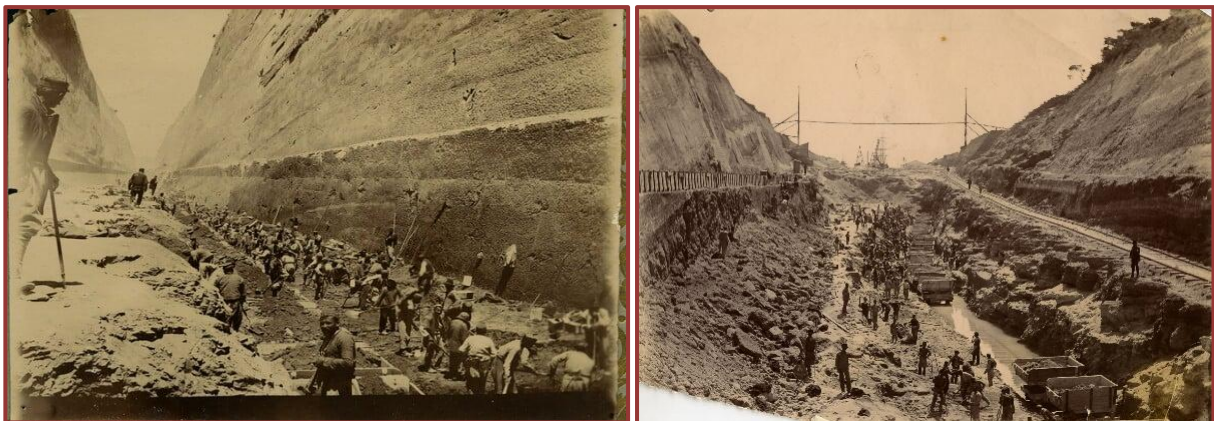


Εικ. 8. Η Διώρυγα της Κορίνθου (1894).

https://www.prohistoire.fr/histoire-thematique/les-lieux-mythiques/1774635_le-canal-de-corinthe



Εικ. 9. Έργα τοιχοποιίας (Archives historiques BNP Paribas- 9Fi121).



Εικ. 10α & β. Χωματουργικές εργασίες (Archives historiques BNP Paribas: 9Fi132 & 10Fi147).

Ο χώρος της διώρυγας είχε παραχωρηθεί στη διεθνή εταιρεία η οποία επεδίωξε να διαμορφώσει ένα λειτουργικό και ανθρώπινο περιβάλλον για τη διαμονή και υποστήριξη του εργατικού δυναμικού που απασχολούνταν στα έργα. Μάλιστα, οι οραματισμοί του στρατηγού Türr για το μέλλον της διώρυγας όχι μόνο ως κέντρο διεθνούς εμπορίου αλλά και ως τόπος αναψυχής οδήγησαν στον σχεδιασμό και τη δημιουργία δύο πόλεων στις δύο εξόδους της: την Ισθμία στην ανατολική (προς τον Σαρωνικό κόλπο) και την Ποσειδωνία στη δυτική (προς τον Κορινθιακό). Αξίζει εδώ να αναφερθεί ότι η περιοχή της Ισθμίας διαιρέθηκε σε δύο τμήματα, εκ των οποίων το βόρειο προοριζόταν για κατοικίες του προσωπικού, ενώ το νότιο θα στέγαζε τη διοίκηση.



Εικ. 11. Άποψη της διώρυγας από τη γέφυρα των Ισθμίων (Archives historiques de BNP Paribas-11FI77EL)

Το έργο πλαισιώθηκε εξ αρχής από πλήθος συμπληρωματικών τεχνικών κατασκευών, οι οποίες εξασφαλίζουν τη λειτουργικότητα, την ασφάλεια και την προσβασιμότητα του έργου. Μεταξύ των βασικών κατασκευών περιλαμβάνονται ηλεκτρικός σταθμός, λειτουργία υδραγωγείου και γέφυρες διέλευσης, οι οποίες εξασφάλιζαν την επικοινωνία μεταξύ των δύο οχθών. Εκτός από τη μεγάλη σταθερή σιδερένια γέφυρα που ανέλαβε να κατασκευάσει η ανάδοχος εταιρεία για να ενώνει τη Στερεά Ελλάδα με την Πελοπόννησο, η επικοινωνία στις εξόδους της διώρυγας αρχικά γινόταν με σχεδίες που κινούνταν χειροκίνητα με αλυσίδα και ονομάζονταν «περάματα»¹¹. Στην περιοχή χρησιμοποιούν επίσης τη λέξη «κρόκος» που μάλλον αναφέρεται στον ήχο που κάνει η αλυσίδα.

Τη δεκαετία του 1960 τα χέρια αντικαταστάθηκαν με μηχανισμό, ενώ από τη δεκαετία του 1980 έχουν αντικατασταθεί με βυθιζόμενες γέφυρες, μία σε κάθε έξοδο της διώρυγας, που αποκαλούνται «χαμηλές γέφυρες» και επιτρέπουν την οδική σύνδεση των δύο πλευρών του Ισθμού όταν δεν διέρχονται πλοία, αποτελώντας κρίσιμο στοιχείο της καθημερινής κυκλοφορίας και μεταφοράς αγαθών στην περιοχή. Σύμφωνα με τους πληροφορητές μου:

Τ. «Η καδένα, πριν γίνει η βυθιζόμενη γέφυρα, ήταν η σχεδία – εμείς τη λέμε πέραμα– υπήρχε σταθερή αλυσίδα τεντωμένη σαν οδηγός και όταν περνούσε το καράβι τη ρίχνανε, μέσα. Και ακουγότανε ένας ήχος, κρ, κρ, κρ, κρ... και πήγαινε μέχρι τον βυθό κάτω και περνάγαν τα βαπόργια. Μετά μπορούμε να πάμε να σας δείξω το σημείο με ποιο εργαλείο μαζεύανε την καδένα. Μέχρι το 1960 ήταν οι δύο άνθρωποι που τραβάγανε τον κρόκο με το χέρι, ένας από δω ένας από κει – Ενώ μετά βάλανε μαγκάνι που το γυρνάγανε με το χέρι. Μετά έγινε σύστημα με μοτέρ, ηλεκτροκίνητο που τραβούσε την καδένα με ράουλο. Αυτό ήτανε από τότε που άνοιξε η διώρυγα μέχρι το 1984 ή 1986. Ιούνιο μήνα έγιναν τα εγκαίνια της βυθιζόμενης γέφυρας».

Μ.: «Το πέραμα με τον κρόκο ήτανε προπολεμικά, η ένωση των δύο χωριών γινότανε με το πέραμα που λέμε, που τον τραβάγανε οι άνθρωποι με την πλάτη».

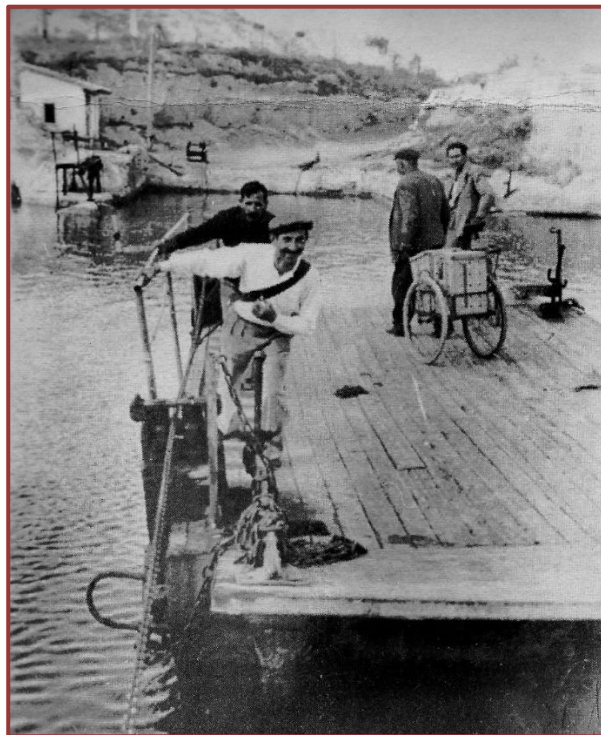
Ε. «Είχε ένα πέραμα και δουλεύανε δύο άνθρωποι με ένα λουρί στην πλάτη. Άνθρωποι, τα γαϊδουράκια που είχανε και ένα αυτοκίνητο πήγαινε μέσα».

¹¹ Το πέραμα σημαίνει είδος βάρκας ή σχεδίας που χρησιμοποιείται ως πορθμείο.

Α.: «Το πέραμα αποτελούσε αναπόσπαστο μέρος της διώρυγας το οποίο μετέφερε τους ανθρώπους και τα ζώα από τη μία μεριά του καναλιού στην απέναντι. Το πέραμα ήταν μία σχεδία με μήκος περίπου 7 μέτρα και πλάτος περίπου 5 μέτρα και ήταν εκεί που είναι τώρα η βυθιζόμενη γέφυρα. Υπήρχε ένα στην Ισθμία και άλλο ένα στην Ποσειδωνία. Το πέραμα το τραβούσαν οι περαματζήδες με την πλάτη τους. Ναι!, όπως τ' ακούς!...



Εικ. 12. Η βυθιζόμενη γέφυρα της Ισθμίας, την ώρα που αναδύεται, 2014.



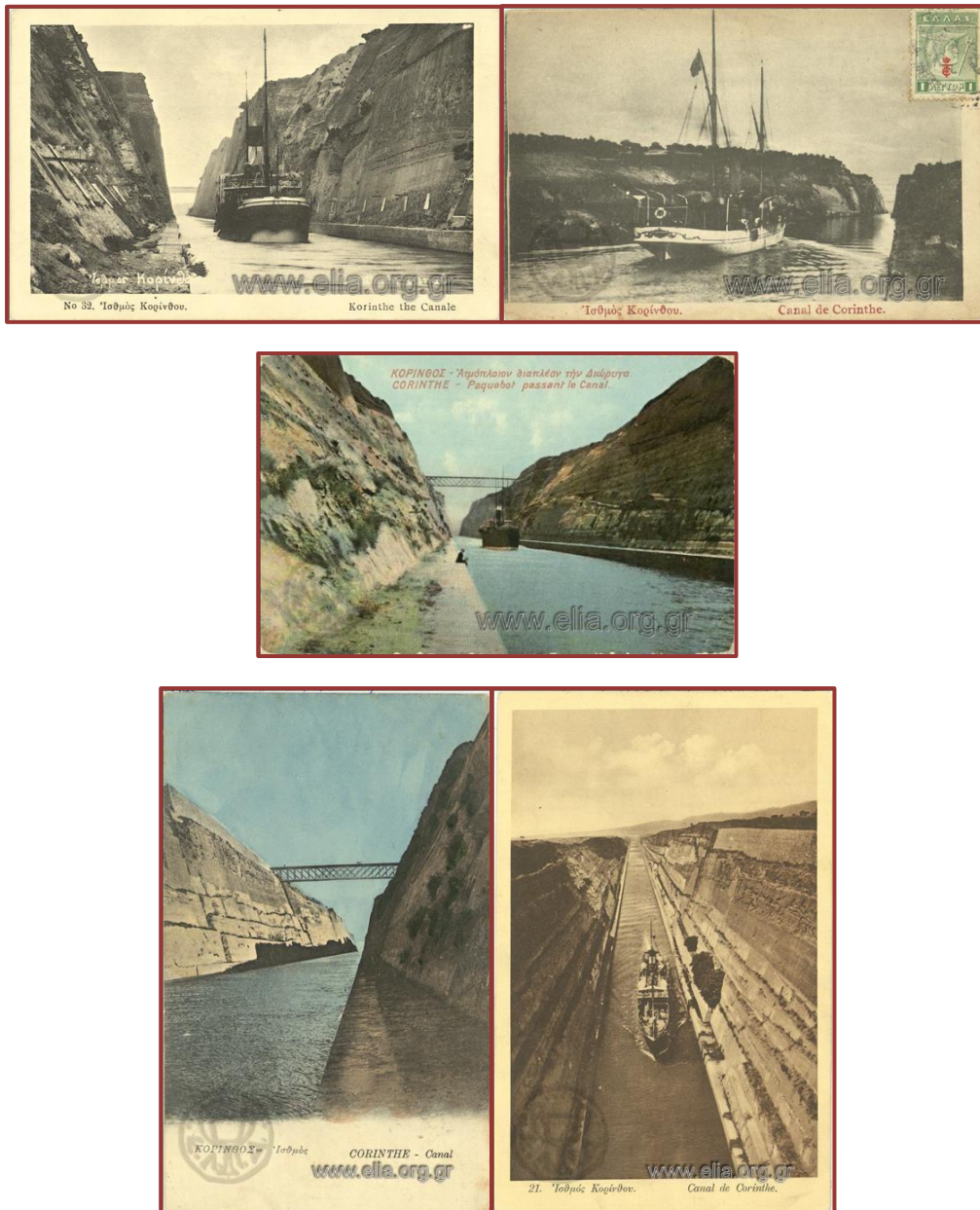
Εικ. 13. Πέραμα και περαματζήδες (φωτ. από αρχείο κ. Δ. Ξύπα)

Επιπλέον, κατασκευάστηκαν δομές για τη διοίκηση, την οικονομική διαχείριση, την επικοινωνία, τον τεχνικό και ναυτικό έλεγχο, όπως των διοικητικών κτιρίων, αποθηκών, σταθμών ελέγχου και παρατηρητηρίων. Η ασφαλής διέλευση των πλοίων προϋποθέτει την ύπαρξη συστημάτων σηματοδότησης, επικοινωνίας και ελέγχου, τα οποία συντονίζονται από το κεντρικό κτίριο διαχείρισης της διώρυγας, όπως και ύπαρξης συστημάτων διαχείρισης της κίνησης των δύο βυθιζόμενων γεφυρών, Ισθμίας και Ποσειδωνίας. Προϋποθέτει επίσης δομές συντήρησης και μηχανολογικής-ηλεκτρολογικής και γενικότερης τεχνικής υποστήριξης και δομικών έργων, όπως αποβάθρες, γερανοί και άλλα μηχανήματα για τις επισκευές και την απομάκρυνση των φερτών υλικών, καθώς και τα συστήματα αποστράγγισης και προστασίας των πρανών. Σήμερα, η λειτουργία της διώρυγας συντονίζεται από σύγχρονα συστήματα σηματοδότησης και επικοινωνίας, που επιτρέπουν την ασφαλή διέλευση πλοίων, τη διαχείριση της κυκλοφορίας και την αντιμετώπιση εκτάκτων περιστατικών.

Η κατασκευή της διώρυγας ήταν μια πολύ σημαντική εξέλιξη των εθνικών υποδομών, σε μια περίοδο εθνικής ανοικοδόμησης και εκσυγχρονισμού στην Ελλάδα, μια δήλωση βιομηχανικής ικανότητας ενός νέου κράτους με μαξιμαλιστικές επιδιώξεις – ευθυγραμμίζοντας τη χώρα με τις επαναστάσεις υποδομής που σάρωναν τότε τον κόσμο και εντάσσοντάς τη επιπλέον σε ένα δυναμικό διεθνές ναυτικό και εμπορικό δίκτυο. Η ολοκλήρωσή της επιπλέον θεωρήθηκε ως υλοποίηση αρχαίων ονείρων, συνδέοντας την κλασική κληρονομιά με τη σύγχρονη μηχανική. Ο D. Pettegrew (2016) μιλάει για τη διαρκή πολιτισμική, στρατηγική και γεωπολιτική αξία της περιοχής του Ισθμού, η οποία έχει αναδειχθεί διαχρονικά ως ένα σταυροδρόμι, ως μια τοποθεσία/τοπίο με ενωτική αξία όπως είχε τονιστεί από αρχαίους συγγραφείς.

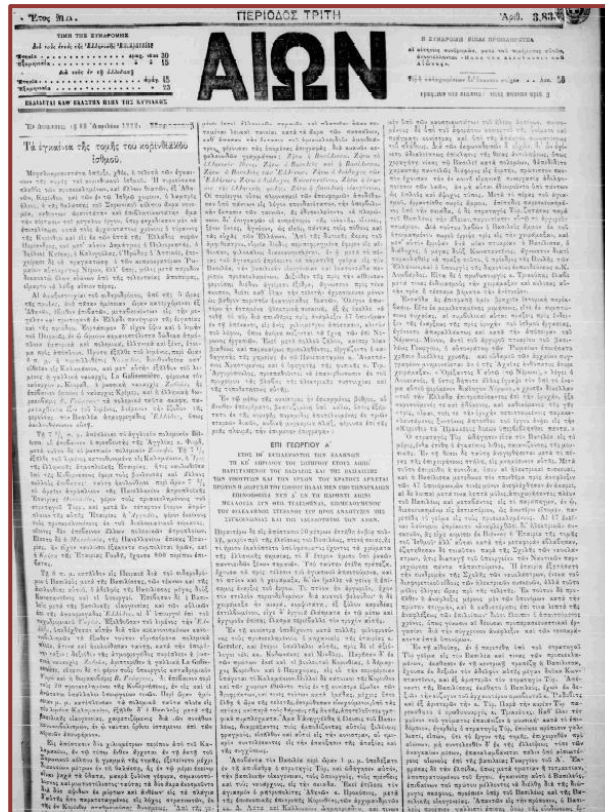
Από τα τέλη του 19ου αιώνα, μετά τη διάνοιξη, ο ισθμός –στη μορφή της διώρυγας πλέον– αποκτά νέα σημασία ως κρίσιμος κόμβος διεθνούς ναυσιπλοΐας, συνδυάζοντας την αρχαία κληρονομιά με τις ανάγκες της εποχής της πρώτης (πρώιμης) παγκοσμιοποίησης, στο πλαίσιο της τεχνολογικής ανάπτυξης και των νέων εφευρέσεων που οδήγησαν στην ανάπτυξη των συγκοινωνιών και μεταφορών (σιδηρόδρομοι και ατμόπλοια), των συστημάτων επικοινωνίας (τηλέγραφος) που οργανώθηκαν σε παγκόσμια κλίμακα και στη σταδιακή εκβιομηχάνιση. Χαρακτηριστικά ο Κ. Σκέφερης,¹² διευθυντής της διώρυγας από το 1927, αναφέρει ότι η διώρυγα ήταν «το μεγαλύτερο έργο του κόσμου όσον αφορά το ύψος εκχώματος μέχρι του 1914, οπότε η Αμερική μας αφήρεσε το ρεκόρ δια της διώρυγας του Παναμά» (Σκέφερης, 1946, σ. 16).

¹² Ο Κωνσταντίνος Σκέφερης αναφέρεται στη βάση δεδομένων του ΤΕΕ (<https://engineers.ims.forth.gr/engineer/view?id=10775>) ως πολιτικός μηχανικός του Ε.Μ.Π. (1910), με μεγάλη εμπειρία σε δημόσια έργα (1912-1913: Μηχανικός Δημοσίων Έργων Τουρκίας, 1913-1923: Μηχανικός Υπηρεσίας Δημοσίων Έργων στην Ελλάδα, 1923-1924: μελέτη και κατασκευή οδού Ιωαννίνων-Ζίτσας, 1924-1927: Μηχανικός επί των νέων έργων λιμένος Πειραιώς. Το 1927 ανέλαβε Γενικός διευθυντής Εταιρείας Διώρυγας Κορίνθου.



Εικ. 14 (α-ε) Κарт ποστάλ του 20ού αι. με θέμα τη διώρυγα (elia.org.gr)

Μια πληροφορήτρια, η Μ., επιβεβαιώνοντας την παραπάνω οπτική, μου είπε «Τρεις διώρυγες ήτανε, του Σουέζ, του Παναμά και η δικιά μας». Η ιστορικότητα και η σημασία της διάνοιξης της Διώρυγας της Κορίνθου δεν αφορά μόνο το γεγονός καθαυτό, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο αυτό εγγράφηκε στη συλλογική μνήμη, αναπαράγεται και (επανα-) νοηματοδοτείται από τους τοπικούς πληθυσμούς μέσα στον χρόνο. Στο παραπάνω πλαίσιο δεν είναι τυχαίο το ότι, όπως τόνισαν και οι πληροφορητές μου, τόσο την έναρξη των εργασιών όσο και τα εγκαίνια της διώρυγας σηματοδότησαν δημόσιες τελετές με μεγαλοπρέπεια, στις οποίες συνδυάστηκε τόσο ο πολιτικός όσο και ο θρησκευτικός λόγος.

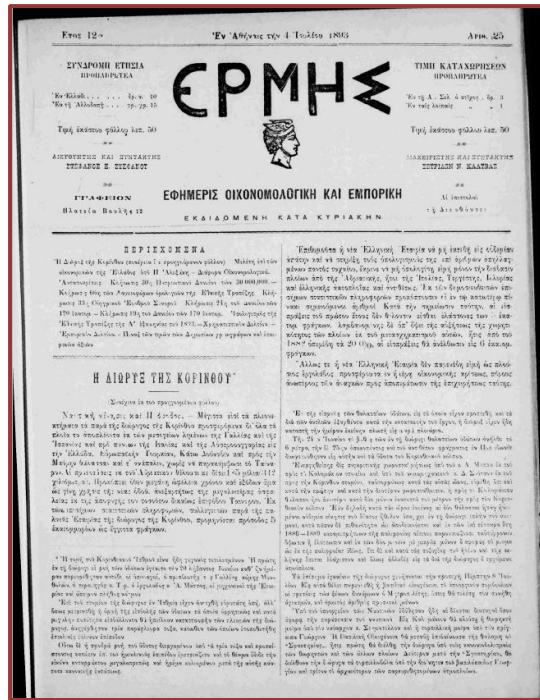


Εικ. 15. Δημοσίευμα για την τελετή έναρξης εργασιών της διώρυγας (Αιών, 23-4-1882)

Η επίσημη έναρξη των έργων της διώρυγας, το 1882 (22 Απριλίου), διεξήχθη στο Καλαμάκι παρουσία πλήθους κόσμου καθώς και της βασιλικής οικογένειας, υπουργών, πολιτικών προσώπων, εκπροσώπων ξένων χωρών, στρατιωτικών και θρησκευτικών αρχών, με κατάπλου πολεμικών πλοίων και ατμόπλοιων, κανονιοβολισμούς, τέλεση αγιασμού. Επιπλέον δόθηκε αργυρό φτυάρι¹³ στον βασιλιά, τη βασιλική οικογένεια και τους υπουργούς για να εγκαινιάσουν το έργο. Η βασίλισσα μάλιστα πυροδότησε με σπινθήρα 47 υπονόμους. Ο τύπος της εποχής έκανε επίσης διεξοδική αναφορά στο τελετουργικό. Αναφορά έγινε και στη βύθιση μίας λέμβου που επέφερε τον θάνατο τριών ανθρώπων που επέβαιναν σε αυτήν. Δημοσιεύματα, επιπλέον, για την πορεία των έργων ήταν πολύ συχνά.

Δέκα χρόνια αργότερα, το 1893, η ολοκλήρωση του έργου και πάλι σφραγίστηκε με αντίστοιχη επισημότητα και μεγαλοπρέπεια, σημαιοστολισμούς και κανονιοβολισμούς, παρουσία ξένων πολεμικών πλοίων, με πλήθος κόσμου στις δύο ακτές, αγιασμό και δοξολογία, παρουσία της βασιλικής οικογένειας η οποία κατέπλευσε με το πλοίο Σφακτηρία, ενώ η βασίλισσα έκοψε με χρυσό ψαλίδι την κορδέλα με πλοία.

¹³ Οι αναφορές του τύπου της εποχής είτε για φτυάρι (πτύον ή πτυάριον, βλ. Αιών, 23-4-1882) ή δικέλλα (βλ. Ερμής, 25-4-1882 αρ. 4)



Εικ. 16. Δημοσίευμα για την τελετή εγκαινίων της λειτουργίας της διώρυγας (Ερμής, 4-7-1893).

Η τελετή αποτυπώθηκε στον τύπο της εποχής, σε καρτ-ποστάλ, πίνακες και σε γραμματόσημα. Πολύ γνωστοί είναι οι πίνακες του Βολανάκη. Κατά την ολοκλήρωσή της διώρυγας, το 1893, υλοποιούνταν ένα διαχρονικό όραμα, το όραμα της σύνδεσης των δύο θαλασσών, του Ιονίου και Αιγαίου Πελάγους. Μάλιστα η Μ. μου δώρισε ένα αντίγραφο πίνακα της εποχής.



Εικ. 17. Η Βασιλική Οικογένεια της Ελλάδας στα εγκαίνια της διώρυγας, Archives historiques de BNP Paribas (10Fi158)

Οι παραπάνω τελετές αποτελούν παράδειγμα μνημονικών τελετουργιών (Connerton, 1989) καθώς ενσωματώνουν το επίσημο κρατικό αφήγημα για την πρόοδο και την τεχνική υπεροχή, λειτουργούν ως τελετουργική επιβεβαίωση της ιστορικής συνέχειας (από τον Περίανδρο στην νεωτερική Ελλάδα) του έθνους και ενισχύουν τη συλλογική μνήμη μέσω φωτογραφιών, λόγων, και

επετείων, επιτυγχάνοντας την υπερροατότητα (βλ. Larkin 2013), μέσω της υπερβολικής έμφασης και προβολής: δημοσιεύματα, φωτογραφίες, αποτύπωση σε πίνακες.

4. Προκλήσεις

Η Διώρυγα της Κορίνθου είναι μια στενή τομή κατά μήκος του Ισθμού της Κορίνθου με μήκος 6.346 μ., πλάτος στην επιφάνεια της θάλασσας 24,6 μ. (στον βυθό της 21,3 μ.), ενώ το βάθος της κυμαίνεται μεταξύ 7,50 και 8μ.¹⁴ Το ύψος της φτάνει μέχρι 80μ., με τις απότομες πλευρές της να σχηματίζουν έναν εντυπωσιακό διάδρομο δημιουργώντας δέος στους επισκέπτες είτε όταν το διασχίζουν είτε όταν το βλέπουν από ψηλά. Παρά την αίσθηση δέους και μεγαλείου, το περιορισμένο πλάτος και η ευαισθησία των πετρωμάτων στη διάβρωση δημιουργούν παράλληλα μια αίσθηση της ανασφάλειας.



Εικ. 18α & β Εγκαίνια διώρυγας 1893: α) https://corinthcanalmuseum.com/s/canal_museum/item/240 & β) Rudolf Loës, φωτ. 505, *Der Weltverkehr und seine Mittel*, 1913

Η διώρυγα αντιμετώπισε εξ αρχής θέματα οικονομικής και λειτουργικής φύσης, και κυρίως κατασκευαστικά προβλήματα, ως προς το πλάτος και την κλίση, καθώς ήταν πολύ στενή και απότομη, γεγονός που δυσκόλευε τη ναυσιπλοΐα, δημιούργησε δυσπιστία στις ναυτιλιακές εταιρείες. Ήταν, επίσης, ασταθής λόγω της φύσης των πετρωμάτων και της σεισμικότητας της περιοχής, επομένως συχνά αντιμετωπίζονταν κατολισθήσεις. Το κανάλι έπρεπε να υποβληθεί σε συντήρηση και κλείσιμο αρκετές φορές.

Ο ίδιος ο Σκέφερις (1946, σ. 16) αναφέρει: «Κατά την εκμετάλλευσιν, ή διώρυξ, παρουσίασε μεγάλας δυσκολίας. Καταπτώσεις έπερχόμεναι κατ' άραια διαστήματα, διέκοπτον την συγκοινωνίαν καὶ ὡς ἐκ τούτου διτῶς ἐπεβάρυναν τὴν ἐκμετάλλευσιν». Επιπλέον τα τέλη διέλευσης κατά την αρχική περίοδο λειτουργίας της θεωρήθηκαν υπερβολικά σε σχέση με τις υπηρεσίες και τον κίνδυνο, οπότε η κυκλοφορία ήταν μικρότερη από την προβλεπόμενη.

¹⁴ Πληροφορίες από το σάιτ της Διώρυγας (<https://corinthcanal.com>).

Ο Ι. Α. Βαλαωρίτης, επίσης, Πρόεδρος του Διοικητικού Συμβουλίου της Διώρυγας κατά την περίοδο 1906-1913, αναφέρεται τόσο στην έλλειψη εμπιστοσύνης από τις εταιρείες (ιδιαίτέρως δε την Lloyd) για τον διάπλου της διώρυγας όσο και στις σημαντικές καταπτώσεις αμέσως μετά τη διάνοιξη:

Δεν είχε δέ παρέλθει πολύς χρόνος από της ενάρξεως της εκμεταλλεύσεως, ότε τή 15^η Νοεμβρίου 1894 επήλθεν εις το μέσον περίπου της Διώρυγος μεγάλη κατάπτωσης 60.500 κυβ. μέτρων χωμάτων, ήτις παρέσυρε και το κρηπίδωμα μέχρι τού πυθμένος επί μήκους 60 μέτρων [...] Τή 23^η Νοεμβρίου 1897 επήλθε νέα κατάπτωσης 150 κυβικών μέτρων χώματος, παρασύρασα και το κρηπίδωμα επί μήκους 48 μέτρων εις βάθος 2 μέτρων υπό την επιφάνειαν της θαλάσσης. (Βαλαωρίτης, 1906, σ. 13).



Εικ. 19. ΑΕΔΙΚ- Υποκατάστημα Ισθμίων (https://corinthcanalmuseum.com/s/canal_museum/item/236)

Ένας από τους πληροφοριοδότες μου, ο Ν., πρώην εργαζόμενος στην εταιρεία της Διώρυγας, μου είπε σχετικά:

«Άκουσέ με. Όταν πρωτοάνοιξε η διώρυγα δεν υπήρχε εμπιστοσύνη, διότι τη δεύτερη χρονιά που άνοιξε, άνοιξε νομίζω το 1893, το 1894-95, το 1895, έγινε μια μεγάλη κατάπτωση και πήρε μαζί και τα τοιχεία εδώ και εκεί, πήρε αυτά τα λέμε κρηπιδότοιχους... Δηλαδή, όταν τη φτιάξανε, προτού μουν τα νερά, φτιάξανε έναν τοίχο από τη μια μεριά και έναν από την άλλη και δυο μέτρα πάνω από την τάφρο, ώστε να συγκρατεί τα χώματα στα πλοία και να μην προσκρούουν επάνω και να μη γίνεται και μεγάλη διάβρωση στα χώματα».

Δύο γυναίκες, μεγάλης ηλικίας, σε σχέση με τις καταπτώσεις και τις συνεχείς επισκευές μου είπαν:

Ε *«Πέφτανε χώματα και ανεβαίνανε στα κρεμαστά οι εργάτες, κρεμνιόντουσαν στον τοίχο απ' την πλάτη και σκάφτανε αυτά που ήτανε ετοιμόρροπα»*

Γ *«Ήτανε τα πλάγια του καναλιού μόσικα και πέφτανε χώματα. Έπρεπε να φτιαχτούνε».*

Η Διώρυγα εκπληστηριάσθηκε το 1906, λόγω οικονομικών προβλημάτων, και αγοράστηκε από την Εθνική Τράπεζα της Ελλάδας συστήνοντας την «Νέαν Ανώνυμον Εταιρείαν της διώρυγας της Κορίνθου», με Διοικητή τον Στέφανο Στρέιτ (βλ. Παπαγιαννοπούλου, 1989). Η νέα εταιρεία το 1909 υπολόγισε την ετήσια κίνηση των πλοίων, ιστιοφόρων και ατμοκίνητων σε 3.000.

Ωστόσο, οι δυσκολίες ήταν διαρκείς. Η Διώρυγα χρειάστηκε να υποβληθεί σε συντήρηση και να κλείσει αρκετές φορές. Οι δύο μεγάλοι σεισμοί, του 1928 και του 1953, προκάλεσαν σημαντικά προβλήματα στη λειτουργία της. Ιδίως ο σεισμός του 1953, τον οποίο θυμούνται καθαρά οι

πληροφορητές μου στάθηκε καταστροφικός τόσο για τους οικισμούς γύρω από το ανατολικό άκρο της διώρυγας όσο και για τη διώρυγα:

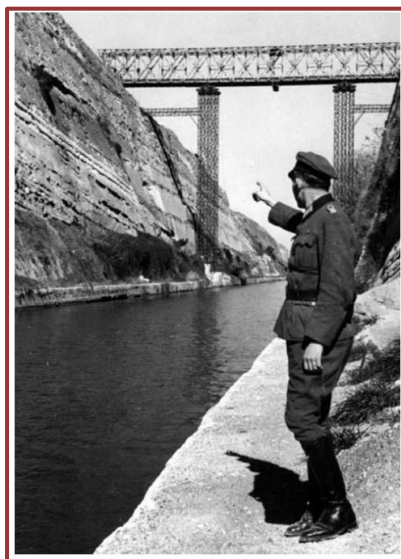
Κ: «Ο σεισμός του '53 πολύ σημαντικό γεγονός για την Κόρινθο, και μετά του '81. Του 53. Καταστράφηκε η Κόρινθος».

Α: «Τα περισσότερα σπίτια και εδώ ο ντουζμενάς γκρεμίστηκε τότε, τα σπίτια στην Κυραβρύση τότε τι ήτανε. Όλα τα διώροφα πέσανε, μέναμε σε σκηνές. Μείναμε σε μια σκηνή δέκα οικογένειες κάποια στιγμή. Μετά μόλις χειμώνιασε με τις βροχές, έμπαινε νερό. Το '54 μας δώσαν και άσπρες σκηνές μετά ανά δυο οικογένειες. Μετά κατά την άνοιξη μπήκαμε στα σπίτια. Μάλιστα είχανε δώσει σεισμοπάθεια και φτιάζανε όλοι ένα δωμάτιο».



Εικ. 20. Σε σκηνή, κατά τον σεισμό του 1953 (φωτ. από το αρχείο του κ. Δ. Ξύππα)

Πολύ κρίσιμη περίοδος βεβαίως, ήταν κατά τη διάρκεια του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, οπότε και η διώρυγα ως τόπος στρατηγικής σημασίας αποτέλεσε πεδίο μάχης μεταξύ των Γερμανών και των συμμαχικών δυνάμεων (26-4-1941) και πέρασε στα χέρια των Γερμανών, ενώ υπέστη σοβαρή καταστροφή. Οι Γερμανοί, θεωρώντας τη κομβική, προέβησαν σε οχυρωματικά έργα.



Εικ. 21. Η γέφυρα που αντικατέστησε αυτή που καταστράφηκε στη γερμανική επίθεση το 1941 (Alexiades 2015)



Εικ. 22. Το γερμανικό μεταγωγικό Maritza στη διώρυγα (πιθανότατα στις 20 Ιουνίου 1941) –Alexiades (2015)



Ει. 23. Το ιταλικό τορπιλοβόλο Alcione διέρχεται από τη διώρυγα (1941) –Alexiades (2015)

Στη συνέχεια, κατά την υποχώρησή τους οι Γερμανοί το 1944 την κατέστρεψαν ολοσχερώς: ανατίναξαν τα πρηνή και τις γέφυρες που είχαν εντωμεταξύ αποκαταστήσει, και επιπλέον έριξαν βαγόνια και άλλα υλικά μέσα στο κανάλι.

Το διάστημα της κατοχής η Διώρυξ έφτυοζώησε και υπέστη σημαντικές ζημίες. Τα αποθεματικά αυτής [...] εξανεμίστησαν λόγω του πληθωρισμού, εβυθίσθη η μεγάλη βυθοκόρος της, κατεστράφη εικοσάς οικοδομών, διηρπάγη η αποθήκη υλικών και ανταλλακτικών [...] Οι Γερμανοί, πριν αποχωρήσουν γνωρίζοντας την σημασίαν ην θα είχε η Διώρυξ και διά τυχόν συνέχισιν των πολεμικών επιχειρήσεων και δια την εθνική μας οικονομίαν εκατέστρεψον με μανίαν αυτήν, ασχοληθέντας εις τούτο επί τέσσαρας ημέρας [...] επόντισαν νάρκας εντός της Διώρυγος, εβύθισαν εις την είσοδον του Σαρωνικού κόλπου ένα πλοίον 3500 κόρων, κατέρριψαν εντός αυτής τας δύο γέφυρας και μέγαν αριθμόν βαγονίων των ΣΠΑΠ, ανετίναξαν τα πρηνή δια στοών [...] εβύθισαν έναν πλωτόν γερανόν, τρία περάματα, δύο φορτηγίδας...(Σκέφερις, 1946, σ. 18).



Εικ. 21α&β. 1944: Αριστερά άποψη της ανατολικής εισόδου της διώρυγας (Ισθμία) με το βυθισμένο εμπορικό πλοίο Vesta να εμποδίζει την είσοδο και δεξιά κοντινό πλάνο του πλοίου
<https://www.awm.gov.au/collection/C241492> & <https://www.awm.gov.au/collection/C278268>

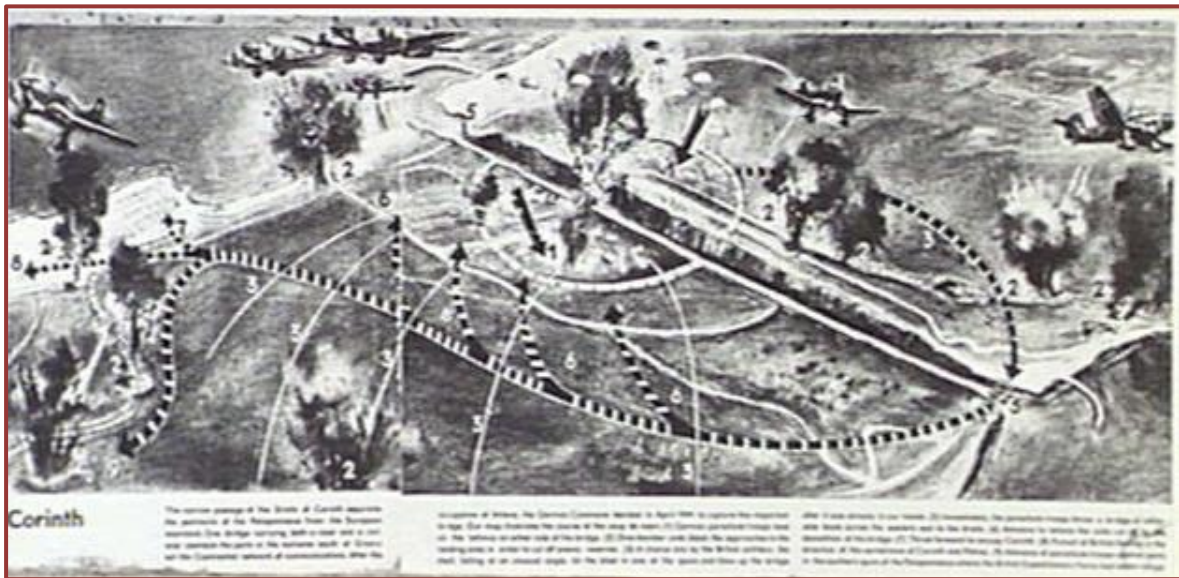


Εικ. 22. 15 Οκτωβρίου 1944. Αεροφωτογραφία της κατεστραμμένης σιδηροδρομικής γέφυρας από τους Γερμανούς. <https://www.awm.gov.au/collection/C366762>

Οι πληροφορητές μου αξιολογούν το κλείσιμο του καναλιού αρχικά λόγω του πολέμου και στη συνέχεια λόγω της καταστροφής του από τους Γερμανούς με την οπισθοχώρησή τους ως ένα ορόσημο με ευρύτερες επιπτώσεις στη ζωή της περιοχής, ως ένα μεγάλο πλήγμα για την τοπική κοινωνία. Παρακάτω παραθέτω σχετικές μαρτυρίες:

Φ: «Όταν κηρύχθηκε ο πόλεμος ήμαστε σχολείο και μας πήρε η δασκάλα και μας πήγανε απέναντι που είναι οι ευκάλυπτοι, που είναι η σιδηροδρομική γραμμή και αποκάτω είχε μια γέφυρα και μας έβαλε όλα τα παιδάκια κάτω από τη γέφυρα στο τούνελ εκεί, μέχρι που τέλειωσαν και μας περάσανε και μας είπαν πηγαίντε σπίτι. Χτύπαγε ο συναγερμός και πηγαίναμε σε κάτι σπηλιές που βάζανε τα ζώα και πηγαίναμε εκεί πόσο καιρό».

Μ. «Βομβαρδίστηκε το 1940 ο ισθμός και πέσανε όλα και σκοτωθήκανε και άνθρωποι από εδώ».



Εικ. 23. Φωτογραφική απεικόνιση των επιχειρήσεων στη διώρυγα τον Απρίλιο του 1941.
04.<https://www.awm.gov.au/collection/C21906>

Γ. «26 Απριλίου Σάββατο παραμονή του Θωμά, του '41. Η μητέρα ήταν 43 ετών. Βομβαρδίσανε τ' αεροπλάνα και βγήκε από το σπίτι να πάει στο καταφύγιο και δεν πρόλαβε και έπεσε στα πεύκα, σκοτώθηκε εκεί και τραυματίστηκε ο γαμπρός μου, Ε.Γ., που ήταν στρατιώτης. Το σπίτι μας ήταν δίπλα στο κτήμα του Σκέφερη. Δούλενε ο πατέρας μου στη διώρυγα και μέναμε εκεί. Το καταφύγιο ήταν στον Σκέφερη, δίπλα στο σπίτι είχαν σκάψει και πηγαίνανε εκεί. Ήμουν 14 ετών... Μετά με πήρε μια θεία μου, αδερφή του πατέρα μου, επειδή είχαν έλθει Γερμανοί στο σπίτι».

Ε. «Το '42 το σχολείο δε λειτουργούσε. Το '42, 2 Φεβρουαρίου, μας διώζανε και αφήσανε μόνο αυτούς που εργαζότανε στη διώρυγα, επιτάζαν τα σπίτια οι Ιταλοί. Οι περισσότεροι στην Κυραβρύση, μείνανε μόνο αυτοί που εργαζόντουσαν στη διώρυγα και μένανε μέσα οι Ιταλοί. Το δικό μας το σπίτι το είχαν μαγειρείο. Τρώγανε οι αξιωματικοί. Και το αφήσαμε το σπίτι γεμάτο, με σερβίτσια, με τραπεζομάντιλα, με μαχαιροπίρουνα, **τα πάντα**. Κι όχι δεν πήραν αυτά, πήραν και τα πράματα τα δικά μας. Γυρίσαμε και το βρήκαμε το σπίτι... ένα χρόνο... Τι να θυμηθείς απ' αυτά. Χειμώνας καιρός, πώς δεν αρρωσταίναμε, Γ., στ' ασπρόχωμα μέσα στις σπηλιές. Ήτανε μια σπηλιά στου Τ το σπίτι πολύ μεγάλη, βαθιά...».

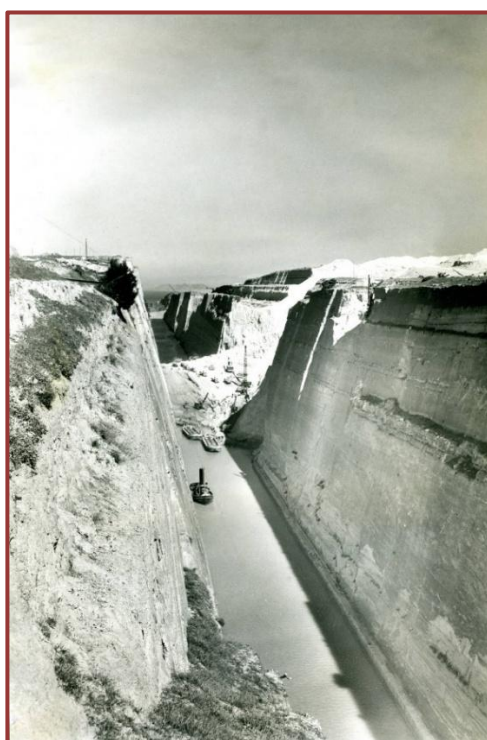
Γ. «Θυμάμαι καλά, περάσαμε από την κάτω γέφυρα, το πέραμα δε δούλενε. Πιο πάνω, υπάρχει ο δρόμος τώρα. Πώς είναι εκεί το σχολείο υπήρχε ένας δρόμος και είχε γίνει μια γέφυρα, πρόχειρη γέφυρα. Την κάνανε πιο κάτω εκεί που είναι το σχολείο... όχι αυτή που είναι τώρα».

Η διώρυγα μετά την αποχώρηση των Γερμανών έκλεισε για πέντε χρόνια. Οι εργασίες αποκατάστασής της ξεκίνησαν το 1947, με τη συνδρομή του Σώματος Μηχανικού του Αμερικανικού Στρατού,¹⁵ που ίδρυσε τον οργανισμό Grecian District για την αποκατάσταση των υποδομών της Ελλάδας στο πλαίσιο του σχεδίου Μάρσαλ.

Βλ. Clearing the Corinth Canal 1948 - Photographs - USACE Digital Library:
<https://usace.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15141coll15/id/660/rec/1>

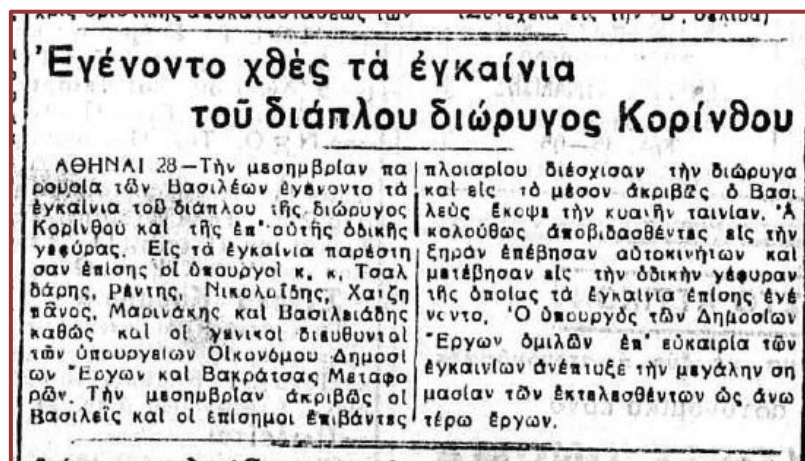


Εικ. 24. Τα έργα αποκατάστασης της διώρυγας (<https://www.mixanitouxronou.gr/>)



Εικ. 25. Απρίλιος 1948: ολοκλήρωση κατά 55% των έργων αποκατάστασης.
U.S. Army Corps of Engineers Digital Library.
<https://usace.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15141coll5/id/660/rec/1>)

Τον Ιούλιο 1948 η Διώρυγα δόθηκε στην κυκλοφορία για τα ιστιοφόρα και εγκαινιάστηκε εκ νέου, ενώ οι εργασίες ολοκληρώθηκαν το Μάρτιο του 1949 για τα μεγαλύτερα πλοία και τις δύο γέφυρες (σιδηροδρομική και οδική), οπότε έγιναν ξανά τα εγκαίνια. Η Διώρυγα έκλεισε ξανά γύρω στο 1963 με 1965 για λόγους ασφαλείας οπότε η εμπορική κίνηση μεταφέρθηκε στο Καλαμάκι.



Εικ. 26. Εγκαίνια του διάπλου της διώρυγας. Θάρρος, 29-3-1949

Σε σχέση με τα παραπάνω, ένας πληροφορητής μου, πρώην υπάλληλος της Εταιρείας της Διώρυγας, διηγήθηκε:

Τ: «Από εκεί περνούσαν πλοία. Μέχρι το 1960-1963 φορτηγά πλοία φορτωμένα με πορτοκάλια, λεμόνια και σταφίδες έρχονταν για να ταξιδέψουν στην Ευρώπη. Υπήρχαν λιμενεργάτες, ντόπιοι κάτοικοι, που θα βοηθούσαν. Από το 1963 έως το 1965 ο διάπλους σταμάτησε για λόγους ασφαλείας και τα πλοία σταματούσαν στο Καλαμάκι. Κι αυτό το θυμάμαι γιατί είχα δουλέψει για λίγο. Επειδή η προβλήτα ήταν μικρή και τα πλοία ήταν μεγάλα και δεν μπορούσαν να την προσεγγίσουν, αγκυροβολούσαν έξω από το λιμάνι και τα προϊόντα μεταφέρονταν με κάποιες μαούνες. Ωστόσο, όταν έγινε το λιμάνι της Κορίνθου, όλη αυτή η δραστηριότητα σταμάτησε».

Η Μ. μου είπε: «Από δω φορτώνανε, γιατί είχανε και τα λιπάσματα και τα ξένα με τσιγάρα και μετά τα πηγαίνανε στην Κόρινθο. Αλλά μετά έκλεισε το λιμάνι αυτό και φτιάξανε της Κορίνθου».

Ένας άλλος υπάλληλος της διώρυγας συμπλήρωσε: «Πρέπει η εταιρεία να έκανε έσοδα όταν ήρθαμε εμείς στη διώρυγα, εμείς ήρθαμε το '69, από '65 άρχισε να χαμογελάει λιγάκι οικονομικά».

Το 1980 ξεκίνησε μια νέα περίοδος για τη διώρυγα, καθώς συστάθηκε μια νέα εταιρεία με δημόσιο χαρακτήρα η «Ανώνυμος Εταιρεία Διώρυγος Κορίνθου» με τον ν. 1067/1980 (ΦΕΚ Α' 187/18-8-80 «Περί συστάσεως Ανωνύμου Εταιρείας προς εκμετάλλευσιν της Διώρυγος της Κορίνθου») για την εκμετάλλευση της Διώρυγας. Μάλιστα, την εποχή εκείνη ξεκίνησε και μια ευρεία συζήτηση για τις ανάγκες εκσυγχρονισμού των υποδομών καθώς συμπληρωνόταν 100ετία από την έναρξη της κατασκευής της: συγκεκριμένα έργα ανακατασκευής των κρηπιδωμάτων καθώς και κατασκευής σύγχρονων γεφυρών για τη σύνδεση των τοπικών οικισμών.

Το 2001 η ΑΕΔΙΚ συνήψε σύμβαση παραχώρησης με την πολυεθνική SEA CONTAINERS SERVICES LTD και τη θυγατρική της «ΠΕΡΙΑΝΔΡΟΣ Α.Ε. ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ ΤΗΣ ΔΙΩΡΥΓΑΣ ΚΟΡΙΝΘΟΥ». Από το 2010, ωστόσο, μετά την αυτοδίκαιη καταγγελία της σύμβασης λόγω μη πλήρωσης των όρων της– η ΑΕΔΙΚ ασκεί τη διαχείριση και εκμετάλλευση της Διώρυγας.

Σε σχέση με το παραπάνω, σε συζητήσεις που είχα με τους πληροφορητές μου, ο κ. Τ. μου είπε «Απ' ό,τι έχω ακούσει ήταν υποχρεωμένη η εταιρεία σε ένα πενταετές πρόγραμμα να κάνει ένα

αναπτυξιακό έργο, πράγμα το οποίο δεν έγινε. Αυτοί ζητάγανε και τις εκτάσεις εδώ. Τώρα πού κόλλησε. Τελικά δεν έκαναν έργα τίποτα από το 2001 και ξαναήρθε στο κράτος το '10». Ωστόσο, η Κ. συνέδεσε την πορεία της παρακμής της διώρυγας με την παραχώρηση αυτή: «Αυτοί φύγανε, ενώ είχαν σύμβαση 50 χρόνια. Φύγανε οι υπάλληλοι, τους μετατάζανε... πήρανε συντάξεις και λοιπά.. Με την Περίανδρος τέλειωσε...». Επειδή ακριβώς βρισκόμασταν τότε και μέσα στην κρίση, με τη διαρκή απειλή της υπαγωγής της περιουσίας της διώρυγας στο ΤΑΙΠΕΔ, υπήρχε διάχυτη απογοήτευση σε σχέση με το μέλλον της διώρυγας, εξ ου και η λέξη «τέλειωσε». Η Μ. είπε ότι: «το 2001 ενοικίασε την εκμετάλλευση, όχι τα ακίνητα, στην Περίανδρος ΑΕ που είχε την υποχρέωση να κάνει κάποια έργα. Και τι έκανε, τίποτα, χάλασε. Και μετά αυτοί αφού χρώσταγαν στο ελληνικό δημόσιο, φύγανε. Και τώρα είναι μια κατάσταση περιέργη και για τους εργαζόμενους και για την εταιρεία την ίδια. Ενώ πρώτα ξέρανε, ανήκανε στο Υπουργείο Οικονομικών, ήταν ιδιωτικού δικαίου».

Οι σοβαρές δυσλειτουργίες της διώρυγας σημειώνονται μέχρι και πρόσφατα. Τα τελευταία χρόνια, το 2018 και εν συνεχεία τον Νοέμβριο του 2020 και τον Ιανουάριο και Φεβρουάριο του 2021, σημειώθηκαν σοβαρές καταπτώσεις, εξαιτίας των οποίων η διώρυγα έκλεισε, με πολύ σημαντικές οικονομικές συνέπειες. Από το 2022 εκτελούνται έργα αποκατάστασης, ενώ η διώρυγα άνοιξε για διελεύσεις τη θερινή περίοδο κατά το 2022, 2023, 2024 και πρόσφατα.



Εικ. 27. Εξάρμωση και μεταφορά γέφυρας Ισθμίας με γερανό (2024) <https://corinthcanal.com>

Επιπλέον, η βυθιζόμενη γέφυρα της Ισθμίας από το 2018 αντιμετώπισε προβλήματα τα οποία είχαν σοβαρό αντίκτυπο στην επικοινωνία μεταξύ των τοπικών κοινοτήτων: τον Απρίλιο του 2018 αφαιρέθηκε για συντήρηση που διήρκεσε μέχρι τον Νοέμβριο, ενώ τον Νοέμβριο του 2019 μετά από πρόσκρουση σε αυτήν πλοίου η κυκλοφορία γινόταν μόνο από τον ένα διάδρομο. Αφαιρέθηκε εκ νέου τον Απρίλιο του 2024 για συντήρηση, ενώ, μετά από το ατύχημα με βυτιοφόρο της 7/6/2024 και την κατεδάφιση της αερογέφυρας κοντά στον Ισθμό και την πίεση των τοπικών κοινοτήτων, επισπεύσθηκε η επαναλειτουργία της.

Είναι γενική παραδοχή ότι η Διώρυγα της Κορίνθου δεν εκπλήρωσε ποτέ τα αρχικά οράματα της ανάδειξης σε έναν παγκόσμιο ναυτικό και εμπορικό κόμβο με σημαντικά οικονομικά οφέλη. Η ίδια η τεχνολογική πρόοδος που έκανε δυνατή την κατασκευή της, οδήγησε σε τεχνικά επιτεύγματα που την ξεπέρασαν, μειώνοντας πολύ γρήγορα τη στρατηγική της σημασία, με την καθέλκυση μεγαλύτερων και ανθεκτικών πλοίων και τη δημιουργία εναλλακτικών εμπορικών δρόμων.

Οι περισσότεροι συνομιλητές μου εστίασαν αφενός στη στενότητα της διώρυγας που δεν επιτρέπει τη διπλή κίνηση, αλλά την κίνηση μόνο προς μία κατεύθυνση των μεγάλων πλοίων, και μάλιστα με απαραίτητη τη ρυμούλκηση, καθώς επίσης και στη σύσταση του εδάφους, την εναλλαγή των θαλάσσιων ρευμάτων με την αλλαγή διεύθυνσης στην κίνηση των νερών. Στάθηκαν, επίσης, στη σεισμικότητα της περιοχής. Ωστόσο, επεσήμαναν τη συνάρτηση με την οικονομική πολιτική (διεθνή και εθνική) και τη δημιουργία μεγάλων λιμανιών-εμπορικών κόμβων, όπως της Κορίνθου και κυρίως της Πάτρας και της Ηγουμενίτσας.

Όπως μου είπε ένας συνομιλητής: *«Δεν είναι το ότι δεν χωράγανε τα πλοία. Είναι το θέμα ότι είχε αλλάξει ο τρόπος μεταφοράς προϊόντων. Δηλαδή, τα πλοία είναι μεγαλύτερα τώρα, μεγαλύτερες ταχύτητες, από Ιταλία πάνε Ηγουμενίτσα και με την εθνική οδό τα μεταφέρουν στην Τουρκία. Επιπλέον ήταν πολύ ακριβά το πέρασμα – υπολογιζόταν με τους κόρους».*

Εντούτοις, όπως είχε τονίσει ο Σκέφερις στην ομιλία του (1946) η διώρυγα προσέφερε τόσο στην εθνική οικονομία (με την εξυπηρέτηση των γραμμών του εξωτερικού και τα δικαιώματα διέλευσης, τη συντόμευση των μεταφορών) όσο και στην άμυνα, φέροντας το παράδειγμα των βαλκανικών πολέμων αλλά και του Α΄ Παγκόσμιου Πολέμου οπότε και χρησιμοποιήθηκε ευρέως αλλά και στον ανεφοδιασμό κατά τον ελληνοϊταλικό πόλεμο. Ο οικονομικός της ρόλος ακόμη και σήμερα δεν είναι αμελητέος.



Εικ. 28. Αγώνες SUP στον Ισθμό 2017

Το κανάλι εξακολουθεί να χρησιμοποιείται και να συμβάλλει στον τοπικό τουρισμό, προσελκύοντας χιλιάδες επισκέπτες ετησίως, οι οποίοι κυρίως συμμετέχουν σε κρουαζιέρες που κάνουν τον διάπλου του για να ζήσουν την εμπειρία ή στο πλαίσιο ιστορικών και τεχνολογικών ενδιαφερόντων. Επιπλέον, επισκέπτες που ταξιδεύουν οδικά από και προς την Πελοπόννησο σταματούν για

φωτογραφίες και περιήγηση είτε στην ψηλή γέφυρα ή στις χαμηλές γέφυρες. Υπάρχει επίσης η δυνατότητα για συμμετοχή σε αθλητικές δραστηριότητες στην περιοχή, όπως bungee jumping από τη γέφυρα. Η περιοχή δέχεται επισκέψεις στο πλαίσιο σχολικών εκδρομών, για εκπαιδευτικούς λόγους. Παράλληλα, υπάρχουν και ξενοδοχειακές υποδομές για φιλοξενία.

Φυσικά, η Εταιρεία της Διώρυγας, με έδρα την Ισθμία προσέφερε εξαρχής στις τοπικές κοινωνίες ευκαιρίες απασχόλησης, που κυμαίνονταν από θέσεις που χρειαζόνταν υψηλή τεχνογνωσία, όπως μηχανικοί και οικονομικοί σύμβουλοι, ναυτικούς αλλά και κάθε είδους εργάτες, όπως ξυλουργοί, οικοδόμοι και εργάτες. Η διώρυγα είχε ανάγκη από προσωπικό, εξειδικευμένο και μη, τεχνικό (για τη συντήρηση των υποδομών της διώρυγας, των γεφυρών και των πλωτών μέσων), ναυτικό και διοικητικό, όπως μηχανικούς, ηλεκτρολόγους, διοικητικούς υπαλλήλους, πλοηγούς, κυβερνήτες ρυμουλκών. Ορισμένες, μάλιστα, εργασίες ιδίως του κατώτερου προσωπικού, των εργατών-σκαπανέων είχε και έχει μεγάλη επικινδυνότητα.



Εικ. 29. Εργαζόμενοι στα έργα της διώρυγας κατά τη μισθοδοσία-
Archives historiques de BNP Paribas (9Fi125)

Χαρακτηριστικές είναι οι μαρτυρίες των πληροφορητών:

Μ: «Υπάλληλοι ήτανε στα γραφεία και όλοι οι άλλοι ήτανε στο μηχανουργείο, στο ξυλουργείο, εργάτες ανειδίκευτοι, και παίρναν την ειδικότητα μετά, δηλαδή μαθαίνουν ας πούμε λίγα υδραυλικά, ελαιοχρωματιστές, ήταν ηλεκτρολόγοι, δύτες με σκάφανδρα, ναυτικοί, δηλαδή ναύτες και πλοηγοί που ήτανε, μπαίνανε μες στο βαπόρι και το οδηγούσαν να μη χτυπήσει».

Ε: Είναι η βενζινάκατος η οποία πήγαινε και έπαιρνε τα χρήματα από τα καράβια που περνούσανε, εισέπραττε το αντίτιμο και πήγαινε τους πλοηγούς στα μεγάλα καράβια, για να κάνουν τη διέλευση της διώρυγας, να περάσουνε το καράβι οι ίδιοι οι πλοηγοί οι δικοί μας υπάλληλοι που ξέρανε γιατί ο χώρος ήτανε στενός και είχανε τρακάρει και πολλά βέβαια. Πολλά λεφτά παίρνανε οι πλοηγοί τότε».



Εικ. 30. Εργάτες συντηρούν τα πρανή της διώρυγας. (φωτ. από το αρχείο του κ. Δ. Ξύπα)

Γ «Ο μπαμπάς μου ήτανε μαραγκός, στη διώρυγα. Συντηρούσε τα ρυμουλκά και πήγαινε παντού, όπου είχε ανάγκη».

Φ «Ο ένας παππούς είχε έρθει από την Άνδρο και ο άλλος από την Πάρο, από τη μαμά, και είχε πιάσει δουλειά στη διώρυγα, σε φουρνέλα και έχασε το ένα του το μάτι – έφυγε αφού δεν μπορούσε πια. Με καιρό, ο κόσμος εδουλεύανε και αλλού, ύστερα έπαιρνε και η διώρυγα και πήγανε και γίνανε πιλότοι, καπετάνιοι, πλοηγός, εργάτες, όπως και τ' αδέρφια μου. Τα αδέρφια μου ο ένας, εκρεμότανε στη διώρυγα, και κόβανε τον τοίχο, στα πρανή και κάνανε συντήρηση. Ένας άλλος μου αδερφός όταν μεγάλωσε πήγε λιμενεργάτης, έτσι το λένε [;] και άλλοι μαζί, όταν ερχότανε τα καράβια και αράζανε και ξεφορτώνανε ό,τι φέρνανε τα καράβια και τα φορτώνανε».

Γύρω από τη Διώρυγα αναπτύχθηκαν κάθε είδους άλλα επαγγέλματα, όπως έμποροι, ψαράδες και αγρότες για την εξυπηρέτηση και συντήρηση των τοπικών κοινωνιών. Με τα λόγια του κ. Α.:

Α: «Μετά την ίδρυση της νέας κοινωνίας στους τρεις οικισμούς, άρχισαν λοιπόν να έρχονται εδώ από τα γύρω χωριά για να παρέχουν τις υπηρεσίες τους στους ανθρώπους που εργάζονταν στη Διώρυγα και είχαν εισόδημα και μπορούσαν να αντέξουν οικονομικά να αγοράσουν υπηρεσίες. Δηλαδή, θέλω να πω ότι εκτός από αυτούς που έμειναν όταν άρχισε η λειτουργία της διώρυγας, άλλος κάνοντας μανάβικο, κουρείο, τσαγκάρικο, γαλατάς, άλλοι οικοδόμοι όπως ήταν ο προπάππος μου, και εκτός απ' αυτά τα επαγγέλματα που ήταν απαραίτητα για τις βιοτικές ανάγκες του κόσμου όπου λόγω της διώρυγας υπήρχε το χρήμα και ήταν και ο λόγος που ήρθαν από τα γύρω χωριά, ήρθαν και άλλοι: οι ρετσινάδες, για να εκμεταλλευτούν το ρετσίνι των πεύκων που έχουμε ακόμη και σήμερα άφθονα στην περιοχή. Άλλοι ήρθαν εδώ με τα πρόβατά τους για να πουλάνε το γάλα και το τυρί στο προσωπικό της διώρυγας που διέθετε και το χρήμα κι έτσι συγκροτήθηκε η κοινότητα Ισθμίας, η οποία αποτελούσε τμήμα του δήμου Λουτρακίου Περαιώρας και να που τώρα ξανάγινε τμήμα του».

Επιπλέον, το κτήμα του διευθυντή της διώρυγας, όπως θυμούνται οι πληροφορητές μου, πρόσφερε εργασία σε γυναίκες και άνδρες, εποχική ή και μόνιμη (λ.χ. φύλακες, εργάτες και εργάτριες γης, για την καλλιέργεια και τη συλλογή φιστικιού). Αυτό το κτήμα είχε διάφορες καλλιέργειες, κυρίως φιστικιές, και πολλές γυναίκες απασχολούνταν εκεί για εποχιακές εργασίες. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες:

Μ: «Το κτήμα είχε τρία κτίσματα, ένα διώροφο του Σκέφερη, ένα που είχε για υπηρεσία και ένα του επιστάτη ένα κίτρινο. Το τιμεντένιο έγινε μετά – αλλά βρήκαν στα θεμέλια νερά και το αφήσαν έτσι – δεν τέλειωσε και μετά το γκρεμίσανε».

Φ «Το κτήμα του Σκέφερη, με φύλακα, δουλεύανε στο κτήμα αυτό ντόπιοι, συχνά, το καλοκαίρι που μάζευαν τα αμύγδαλα και τα φιστίκια δούλευαν οι γυναίκες από δω, η γιαγιά μου, η θεία μου».



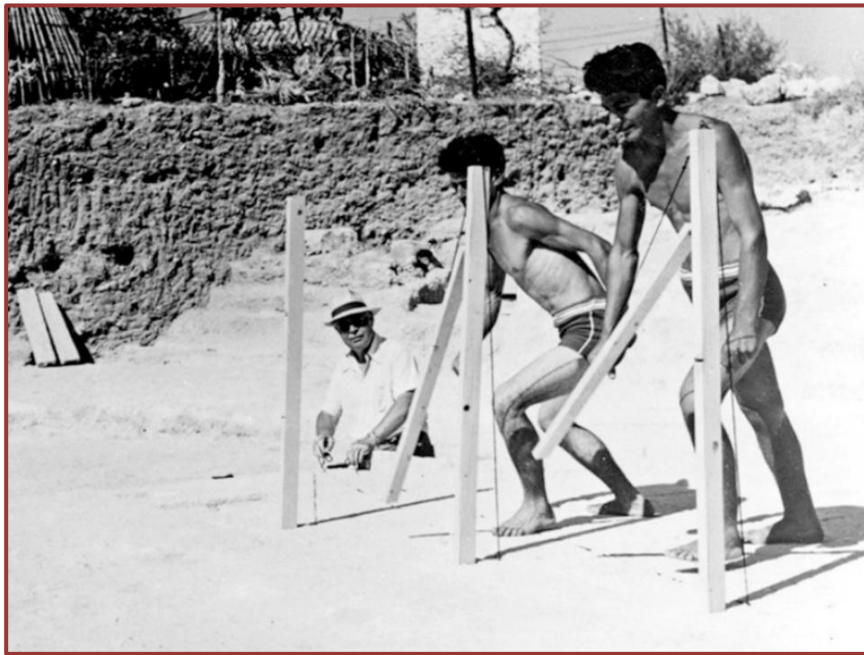
Εικ.31. 1908: Η βασιλική θαλαμηγός "Αμφιτρίτη" καθώς εισέρχεται στη διώρυγα της Κορίνθου (elia.org.gr)

Τα τελευταία χρόνια, ωστόσο, η Διώρυγα αντιμετωπίζει προκλήσεις λειτουργικότητας (κατολισθήσεις, τεχνικά προβλήματα, μείωση πλοίων, μείωση εσόδων), γεγονός που έχει οδηγήσει στη μείωση του μόνιμου προσωπικού που απασχολείται στην Εταιρεία και έχει προκαλέσει εργασιακή αβεβαιότητα και απογοήτευση στους κατοίκους της περιοχής. Πολλοί από τους παλαιούς εργαζόμενους έχουν συνταξιοδοτηθεί ή αποχωρήσει, ενώ οι νέοι δυσκολεύονται να βρουν εργασία σχετική με τον τοπικό αυτό πόρο, λόγω των προβλημάτων της εταιρείας. Ενώ η ανεργία στην περιοχή αυξάνεται, το κοντινό διωλιστήριο στους Αγίους Θεοδώρους μετατρέπεται στον σημαντικότερο εργοδότη της περιοχής. Επιπλέον, η οικονομική-εμπορική δραστηριότητα μεταφέρθηκε στις γειτονικές πόλεις της Κορίνθου και του Λουτρακίου, οι οποίες δέχονται μεγάλο όγκο τουριστικής κίνησης και η αλλαγή αυτή απειλεί την παλιά οικονομική δύναμη και συνοχή της περιοχής.

Η Διώρυγα ως πολιτισμικός πόρος, αποτελώντας μια διαρκή και μακραίωνη επιδίωξη, συνδέεται με παρουσία πολλών και σημαντικών αρχαιοτήτων αφού η συγκεκριμένη περιοχή, όπως είδαμε, είχε μεγάλη σημασία από την αρχαιότητα λόγω της γεωγραφικής της θέσης. Στην αρχαιότητα κοντά στην Κυρά Βρύση υπήρχε ο ναός του Ποσειδώνα και το στάδιο για τους αρχαίους αγώνες των Ισθμίων, καθώς και ο δίορκος που δημιουργήθηκε για να αποφεύγεται από τα πλοία ο κύκλος της Πελοποννήσου. Μάλιστα πολλοί από τους κατοίκους δούλευαν στις ανασκαφές.

Στην περιοχή οι κάτοικοι συνυπάρχουν με τα αρχαία μνημεία, και αισθάνονται περήφανοι για την ιστορικότητα του μέρους το οποίο κατοικούν, ωστόσο πολλοί έχουν τη συνείδηση της έλλειψης σύνδεσης με τους αρχαίους κάτοικους της Ισθμίας. Ένας από τους πληροφορητές μου, ο οποίος είχε δουλέψει και στις ανασκαφές, μου είπε: «Το χωριό μας έχει μακραίωνη ιστορία, με το στάδιο που γίνονταν οι ισθμιακοί αγώνες, τον ναό του Ποσειδώνα, που τα γκρέμισε όλα ο Ιουστινιανός για να φτιάξει το ιουστινιάνειο τείχος αυτό που βλέπετε και εδώ στη διασταύρωση του δρόμου από την Κυραβρύση. Εμείς όμως δεν έχουμε καμία σχέση με τους αρχαίους Ισθμιώτες».

Σε αυτό το πλαίσιο, η προηγούμενη σημαντική θέση και άνθηση της Διώρυγας αλλά και της περιοχής εκφράζεται στον λόγο των ανθρώπων, οι οποίοι επιθυμούν την προστασία και διάσωση της κληρονομιάς τους και της ταυτότητάς τους. Η διώρυγα λειτουργεί ως ισχυρό πολιτισμικό σημείο αναφοράς. Δεν είναι τυχαίο ότι το οπτικό υλικό από την ευρύτερη περιοχή κυρίως από οικογενειακά άλμπουμ αλλά και από φωτογραφίες των πληροφορητών και από τουριστικά φυλλάδια, δημοσιεύματα και το διαδίκτυο κυριάρχησε στις συζητήσεις μας και συχνά τις διευκόλυνε.



Εικ. 32. Ο Oscar Broneer επιβλέπει μια αναπαράσταση εκκίνησης αγώνα δρόμου, κοντά στο Ναό του Ποσειδώνα (Ισθμία), φωτογραφικό αρχείο του Πανεπιστημίου του Σικάγο [apf3-01580].
(<https://www.ascsa.edu.gr/news/newsDetails/oscar-broneer-room>)

Ωστόσο, πολλοί συνομιλητές μου εξέφρασαν παράπονο και απογοήτευση για την αγνόηση από μέρους των νεότερων, αλλά και της κοινότητας γενικότερα, της ιστορικής τους πορείας και κληρονομιάς. Συχνά άκουσα για την εγκατάλειψη και μη αξιοποίηση των αρχαιολογικών χώρων. Σε σχέση με τους αρχαιολογικούς θησαυρούς της περιοχής η Μ. μου είπε *«δεν προωθούν πια το Μουσείο τοπικά, δεν πάνε ούτε τα σχολεία»*, και ενθυμούμενη τη δική της σχολική ηλικία *«Όταν πηγαίναμε σχολείο μάς είχανε βάλει και τρέξαμε κι εμείς στο στάδιο»*. Επίσης ο κ Τ. εξέφρασε την απογοήτευσή του από την κατάσταση στην περιοχή:

«Ο τόπος μας έχει πολλά. Έχει το στάδιο. Έχει το Ιουστινιάνειο τείχος που όμως το ανέδειξαν εκτός χωριού. Αυτό που είναι στην εκκλησία κοντά. Το φρούριο και το τείχος όταν τα χτίσανε πήραν και από αρχαίες κολώνες. Υπάρχει και στο τείχος μια πλάκα που αναφέρεται ως πύλη της Πελοποννήσου από τον Πausanias. Θυμάμαι, ήταν ένας κύριος με καπέλο μπεζ. Μάζευαν χώμα με ζεμπίλια για να το μεταφέρουν και καθάριζαν τα αρχαία. Ήταν ο Όσκαρ Μπρόνιερ (Oscar Broneer) της Αμερικανικής Αρχαιολογικής Σχολής που ανέδειξε την περιοχή της Ισθμίας. Από τότε δεν έχει γίνει τίποτα για το στάδιο. Θα ήθελα να μην είναι στο σκοτάδι. Να αναβιώσουν οι αγώνες, να υπάρχουν θεατές από όλη την Ελλάδα να χειροκροτούν».

Κληρονομιά της περιοχής δεν θεωρείται από τους συνομιλητές μου μόνο η αρχαιολογική, αλλά και αυτή που σχετίζεται με τη διώρυγα. Είναι εμφανής στους επισκέπτες η εγκατάλειψη των χώρων της Εταιρείας της Διώρυγας: ιδίως των σπιτιών στην Ισθμία πολλά από τα οποία είναι ερειπωμένα και μισογκρεμισμένα, καθώς και των παλιών τεχνικών έργων που συμπλήρωναν την υποδομή της διώρυγας, όπως για παράδειγμα των χώρων των «περαμάτων» μετά που φτιάχτηκαν οι νέες γέφυρες.



Εικ. 33. Επίσκεψη στον χώρο του περάματος με την Κατερίνα. 2016.

Επίσης, άκουσα για μια διαχρονική έλλειψη ενδιαφέροντος αλλά και άγνοια για τη σημασία των αρχείων της Εταιρείας, καθώς και για γενικότερη αδιαφορία για τα περιουσιακά της στοιχεία, κινητά (έπιπλα, σκεύη, μηχανήματα, χρηστικά αντικείμενα, κ.λπ.) και ακίνητα. Σχετικά, ως προς τα αρχεία της Εταιρείας, ο κ. Τ. μου είπε *«Πριν πάρω σύνταξη είχαν κάποια πολύ αξιόλογα πράγματα. Είχαν πετάξει πολλά, πιστεύω κυρίως από άγνοια. Θα ήταν το 1997 ή λίγο αργότερα. Βλέπω χαρτιά και διάφορα έντυπα. Είχαν φέρει και έναν κάδο και τα πετούσαν»*.



Εικ. 34. Εγκαταλελειμμένα σπίτια στην Ισθμία (2015)

Στο πλαίσιο αυτό, της αναζήτησης της κληρονομιάς της Διώρυγας, η οποία επανανακαλύφθηκε πρόσφατα σε μια περίοδο σημαντικής διατάραξης της ομαλής λειτουργίας του συστήματος του καναλιού και των γεφυρών του, μπορώ να τοποθετήσω την αναδιοργάνωση του ιστότοπου της

Εταιρείας και τη δημιουργία ενός ψηφιακού μουσείου-αποθετηρίου «το μουσείο της Διώρυγας» (https://corinthcanalmuseum.com/s/canal_museum/page/home) με υλικό αρχειακό και αντικείμενα από τη λειτουργία της (λ.χ. πίνακες, φωτογραφίες, εξάντας, σκάφανδρο, γραφομηχανές).

Στο σύγχρονο μνημείο Ελληνο-Ουγγρικής Φιλίας και Συνεργασίας το οποίο έχει τοποθετηθεί για να τιμηθούν οι Ούγγροι κατασκευαστές της Διώρυγας Ισθβάν Τυρ και Μπέλα Γκέρστερ πραγματοποιούνται τελετές μνήμης (όπως στο πλαίσιο της ελληνοουγγρικής φιλίας το 2024), ενώ τοποθετήθηκε και προτομή του Τρικούπη στον Ισθμό (2022) από την περιφέρεια Πελοποννήσου.



Εικ. 35. Κατάθεση στεφάνων στο μνημείο Ελληνο-Ουγγρικής Φιλίας (Corinth.canal.com)



Εικ. 36. Αποκαλυπτήρια προτομής του Τρικούπη στον Ισθμό (2022)- τοπικός τύπος

Παράλληλα υπάρχουν και ιδιωτικές πρωτοβουλίες, όπως ένα κανάλι στο YouTube που προβάλλει βίντεο με σχολιασμό από την απώτερη και πρόσφατη δραστηριότητα στη διώρυγα, το οποίο, ωστόσο, συχνά, όπως μου τόνισε ένας πληροφορητής προβάλλει άκριτα στοιχεία μη διασταυρωμένα. Πέρα από αυτό, οι ποικίλες οπτικές αναπαραστάσεις της διώρυγας ως τόπου, τοπίου, δραστηριότητας και ιστορικής οντότητας, όχι μόνο σε καρτ ποστάλ και φωτογραφίες αλλά και σε ποικίλα διαφημιστικά και βίντεο, συγκροτεί έναν κοινό τόπο ταυτότητας για τις τρεις κοινότητες (Rose, 2016).

Συζήτηση και επίλογος

Η μελέτη των υποδομών συσχετίζεται κατά βάση με την υλικότητα και την τεχνολογία, καθώς οι υποδομές εξετάζονται ως αντικείμενα υλικού πολιτισμού που ενσωματώνουν τεχνικές γνώσεις μαζί με

υλικά και μορφή-σχήμα. Ωστόσο, όπως έχει επισημανθεί (Appel, 2018; Larkin, 2013) οι υποδομές έχουν και άλλες διαστάσεις, σχετίζονται στενά με την οικονομία, την κοινωνία, την πολιτική, την ιδεολογία και τη διαχείριση πόρων, καθορίζοντας ποιοι έχουν πρόσβαση και ποιοι αποκλείονται, αλλά και την αισθητική και τον πολιτισμό, συμπυκνώνοντας χωροχρονικά στοιχεία, ιστορικότητα και ταυτότητα και αντανακλώντας τη συλλογική μνήμη μιας κοινότητας ή ενός έθνους. Περαιτέρω, όπως θα δούμε παρακάτω, αυτή πολυπλοκότητα συνδέεται με τη ρευστότητά τους και, επομένως την ευαλωτότητά τους στο πέρασμα του χρόνου, στο πλαίσιο της διαδικασίας αλλαγής, αλλά και με την πολυσημική τους φύση.

Η σημασιολογική ευρύτητα των υποδομών γίνεται αντιληπτή ως «εννοιολογική πλαστικότητα» σε συνδυασμό με την υλικότητά τους από τον Carse (2017, σ. 35). Από τους Harvey et al. (2017a, σ. 5) δίνεται η πολλαπλότητα των σημειωμένων τους ως «τεχνολογικά διαμεσολαβημένες, δυναμικές μορφές που συνεχώς παράγουν και μετασχηματίζουν κοινωνικοτεχνικές σχέσεις» και ως «εκτεταμένα υλικά σύνολα που παράγουν αποτελέσματα και δομούν κοινωνικές σχέσεις, είτε μέσω μηχανικών (δηλαδή προγραμματισμένων και σκόπιμα κατασκευασμένων) είτε μη μηχανικών (δηλαδή απρογραμματίστων και αναδυόμενων) δραστηριοτήτων». Παράλληλα τονίζεται και η διπλά σχεσιακή τους φύση «λόγω της ταυτόχρονης εσωτερικής πολλαπλότητάς τους και των συνδετικών δυνατοτήτων τους προς τα έξω».

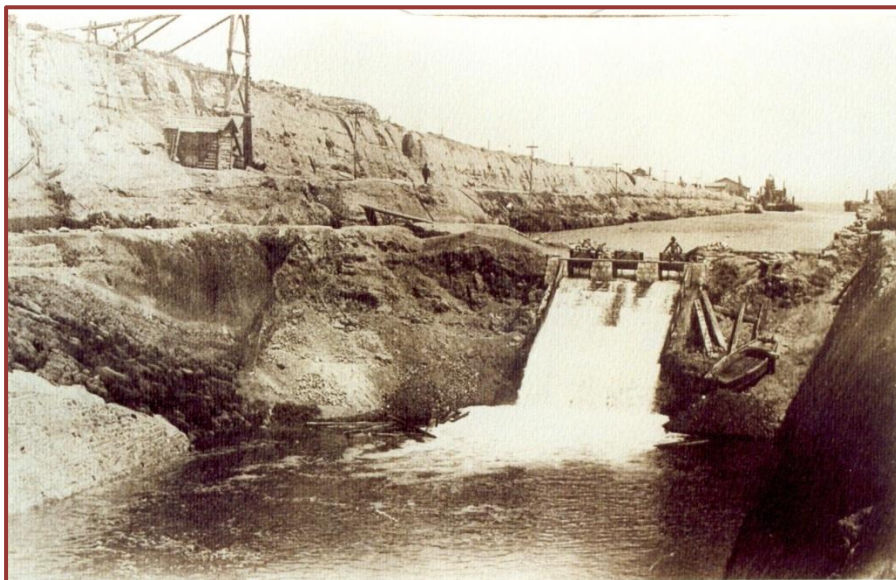
Η διώρυγα της Κορίνθου αποτελεί μια υποδομή που δεν περιορίζεται στη μηχανική της λειτουργία, αλλά συγκροτεί και ανασχηματίζει το περιβάλλον στο οποίο εντάσσεται. Δεν είναι απλώς ένα κανάλι που το διασχίζουν πλοία, αλλά και ένας χώρος παραγωγής σχέσεων. Κατά τον Larkin (2013) οι υποδομές γίνονται αντιληπτές όχι μόνο ως ύλη (πράγματα) αλλά ταυτόχρονα ως σχέση/εις. Σύμφωνα, επίσης, με την Star (1999) και τις Star και Ruhleder (1996) η έννοια των υποδομών είναι σχεσιακή, αποκτώντας νόημα μέσα από την πρακτική χρήση σε κοινότητες.¹⁶ Η γνώση της υποδομής της διώρυγας μαθαίνεται ως μέρος της συμμετοχής σε αυτή, είτε μέσω επαγγελματικής εμπλοκής (π.χ. εργαζόμενοι, ναυτικοί) είτε ως τοπική γνώση μέσω εμπειρίας και συμμετοχής στην τοπική κοινότητα, καθώς η διώρυγα αποτελεί σημείο αναφοράς για την τοπική ταυτότητα. Επιπλέον, η ενσωμάτωση της διώρυγας είναι εμφανής στην ιστορική και λειτουργική της σύνδεση με τις δομές της περιοχής, καθώς εντάσσεται σε δίκτυα ναυσιπλοΐας, τουρισμού και τοπικής οικονομίας (Star, 1999, Star & Ruhleder, 1996).

¹⁶ Βλ. σχετικά τα χαρακτηριστικά που καθορίζουν τη λειτουργία της υποδομής εντός κοινωνικών και τεχνολογικών πλαισίων, όπως αναφέρονται από τις Star και Ruhleder (1996) και εν συνεχεία από την Star (1999), η οποία προσθέτει το τελευταίο: η ενσωμάτωση (embeddedness) σε προϋπάρχουσες δομές, η διαφάνεια (transparency) που αναφέρεται στην αορατότητα της υποδομής καθώς λειτουργεί υποστηρικτικά, η εμβέλεια (reach-scope) της υποδομής, η γνώση της ως μέρος της συμμετοχής (Learned as part of membership), η σύνδεση με συμβάσεις πρακτικής (Links with conventions of practice), η ενσωμάτωση προτύπων (embodiment of standards), η υποδομή βασίζεται σε προϋπάρχουσα βάση (built on an installed base), η υποδομή γίνεται ορατή όταν αποτυγχάνει (becomes visible upon breakdown), Επιδιορθώνεται ή τροποποιείται τμηματικά όχι συνολικά ή καθολικά (is fixed in modular increments, not all at once or globally).

Μετατοπίζοντας την εστίαση από την υλικότητα στις άλλες διαστάσεις των υποδομών, στις λειτουργίες, την ιδεολογία και τους ρόλους τους διακρίνουμε μια σχέση αλληλεξάρτησης μεταξύ ανθρώπων και μη ανθρώπων δρώντων. Εδώ, μπορούμε να μιλήσουμε και για τους πολυδιάστατους δεσμούς που αναπτύσσονται μεταξύ ανθρώπων και υποδομών. Οι άνθρωποι αναπτύσσουν συναισθηματικούς και ιδεολογικούς-συμβολικούς δεσμούς με τις υποδομές. Έτσι, οι υποδομές μπορούν να «μιλήσουν» για μια κοινότητα, για τις αξίες που την οργανώνουν, για το πώς αντιλαμβάνεται τον εαυτό της, την ταυτότητά της και τη θέση της στον κόσμο, πώς συγκροτεί τη συλλογική της μνήμη και την αισθητική της.

Οι υποδομές παράγουν μια αίσθηση του ανήκειν, του επιτεύγματος ή της απώλειας, καθώς τα πολιτικά πράγματα συνεχώς καταστρέφονται και ανακατασκευάζονται όχι μόνο μέσω των πραγμάτων που μεταφέρουν οι υποδομές, αλλά και μέσω των σημειωτικών και αισθητηριακών τρόπων με τους οποίους διαμορφώνουν την ύπαρξη. (Appel et al., 2018, σ. 26).

Οι σχέσεις καταρχήν στην περίπτωση της Διώρυγας της Κορίνθου αναπτύσσονται μεταξύ ανθρώπων και τεχνολογίας/υποδομής, καθώς οι εργαζόμενοι, οι τεχνικοί και οι χρήστες της διώρυγας αλληλεπιδρούσαν ανέκαθεν με τις μηχανικές/τεχνικές της δομής. Οι σχέσεις αυτές επεκτείνονται μεταξύ τοπικών κοινοτήτων και τοπίου, καθώς η Ισθμία και οι γύρω περιοχές έχουν διαμορφώσει την ταυτότητά τους αλλά και τη συλλογική τους μνήμη γύρω από την παρουσία της διώρυγας. Έτσι, όπως είδαμε αναπτύσσονται συναισθήματα υπερηφάνειας για τη διώρυγα αλλά και νοσταλγίας για το παρελθόν τα οποία όμως εναλλάσσονται με απογοήτευση και εμπειρία εγκατάλειψης και απώλειας.



Εικ. 37. Η εισροή υδάτων στη διώρυγα (<https://corinthcanal.com/photo-gallery/>)

Η διώρυγα της Κορίνθου, ως τεχνητή τομή στον Ισθμό, δεν διασχίζει απλώς το φυσικό τοπίο, αλλά το έχει αναδημιουργήσει, ενσωματώνεται σε αυτό, συγκροτώντας ένα νέο περιβαλλοντικό σύστημα, όπου το μη ανθρώπινο (οικολογικό-γεωλογικό) αλλά και το ανθρώπινο (πολιτισμικό-κοινωνικό-πολιτικό-οικονομικό) συνυπάρχουν με το τεχνικό. Ο Carse (2012) στη μελέτη του για τη

διαχείριση των φυσικών πόρων στη Διώρυγα του Παναμά, μίλησε για το πώς η φύση «γίνεται» υποδομή μέσα από μια διαδικασία σκόπιμης ανθρώπινης παρέμβασης, διαχείρισης και επένδυσης. Αυτός ο μετασχηματισμός περιλαμβάνει την ανάθεση σε φυσικά τοπία –όπως δάση και ποτάμια– συγκεκριμένων λειτουργιών που υποστηρίζουν τα ανθρώπινα συστήματα, όπως η αποθήκευση νερού, η ρύθμιση και ο καθαρισμός. Αυτές οι λειτουργίες εξακτινώνονται σε ευρύτερα κοινωνικο-τεχνικά συστήματα για την παροχή υπηρεσιών που διευκολύνουν την οικονομική δραστηριότητα και ανάπτυξη. Η φύση, λοιπόν, δεν είναι εξωτερική προς την υποδομή:

«Πρόκειται για μια ενεργή και εγγενώς πολιτική διαδικασία. Καθώς η φύση γίνεται υποδομή μέσω της εργασίας, η ανθρώπινη πολιτική και οι αξίες εγγράφονται στο τοπίο, όπως ενσωματώνονται σε διατάξεις χάλυβα και σκυροδέματος (Winner, 1980). Μέσω αυτής της διαδικασίας, η τεχνοπολιτική και η περιβαλλοντική πολιτική γίνονται άρρηκτα συνδεδεμένες». (Carse, 2012, σ. 540).

Οι κατολισθήσεις, η διάβρωση των πρανών της διώρυγας και η ανάγκη για συνεχή συντήρηση αποκαλύπτουν τη συνεχή διαπραγμάτευση μεταξύ φύσης, ανθρώπου και τεχνολογίας, καθιστώντας τη διώρυγα ένα πολυδιάστατο πεδίο συνάντησης φύσης/περιβάλλοντος και πολιτισμού (βλ. Harvey et al., 2017b). Σχετικά, τα τελευταία χρόνια χρησιμοποιείται ο όρος «environing» (=περικλείοντας-περιβάλλοντας) για να σημάνει την παραπάνω διαρκή και δυναμική σχέση αλληλεπίδρασης και συνδημιουργίας του περιβάλλοντος με τους ανθρώπους με τη μεσολάβηση των υποδομών (Rippa, 2024). Προχωρώντας πέρα από την παραδοσιακή διχοτόμηση μεταξύ του δομημένου (υποδομή) και του μη δομημένου (φύση) περιβάλλοντος, υπογραμμίζει την ιδέα ότι το περιβάλλον δεν είναι ένα παθητικό σκηνικό, αλλά μια ενεργή χωροχρονική διαδικασία που διαμορφώνεται από υποδομές και άλλες ανθρώπινες παρεμβάσεις (Rippa 2024).

Η έννοια της περιβάλλουσας υποδομής/environing infrastructure, όπως αναπτύσσεται στη σύγχρονη θεωρία των υποδομών, αναφέρεται σε εκείνες τις τεχνικές κατασκευές που οριοθετούν, οργανώνουν και καθοδηγούν τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων, χώρων και φυσικών στοιχείων. Η διώρυγα της Κορίνθου, με την τομή της στον Ισθμό, αναδιαμόρφωσε γεωγραφικά και συμβολικά την ελληνική επικράτεια, μετατρέποντας ένα χερσαίο εμπόδιο σε θαλάσσιο πέρασμα. Η ίδια η πράξη της διάνοιξης αποτέλεσε μια τεχνολογική παρέμβαση στο τοπίο, η οποία επηρέασε όχι μόνο τις ναυτιλιακές διαδρομές αλλά και την οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική ζωή της περιοχής.

Παράλληλα, το πλαίσιο των τοπιο-ροών του Appadurai (ethnoscapes, mediascapes, technoscapes, financerscapes, ideoscapes) μας βοηθά να κατανοήσουμε πώς η διώρυγα λειτουργεί ως σημείο συνάντησης και ως κόμβος κινητικότητας. Η ιστορική της διαδρομή, ξεκινώντας ως ένα δημιούργημα της πρώιμης παγκοσμιοποίησης του τέλους του 19ου αι. αφενός αφορούσε παγκόσμιες ροές και διάχυση τεχνολογίας και γνώσεων. Η τεχνολογία σήμερα καθιστά τη διώρυγα πιο προσβάσιμη και βελτιώνει την εμπειρία του χρήστη-επισκέπτη. Επιπλέον, αρχικά συγκέντρωσε εργατικό δυναμικό από όλο τον κόσμο που δούλεψε στη διάνοιξη και αργότερα εργαζόμενους από πολλά μέρη της Ελλάδας. Κατά τη λειτουργία της ως πέρασμα πλοίων δέχθηκε ροές ανθρώπων (ναυτικών,

πληρωμάτων, επαγγελματιών, ταξιδιωτών-τουριστών). Η αυξημένη κινητικότητα δημιουργεί ένα πολυπολιτισμικό περιβάλλον που ενισχύει την τοπική οικονομία και προωθεί την αλληλεπίδραση και την πολιτισμική ανταλλαγή. Η ίδια η ύπαρξή της προϋποθέτει και παράγει διασυνοριακές σχέσεις, οικονομικές ανταλλαγές και πολιτισμικές αλληλεπιδράσεις, καθιστώντας την ένα δίκτυο ενσωμάτωσης στο παγκόσμιο σύστημα.

Οι υποδομές λειτουργούν ως «μεθοριακά αντικείμενα» (boundary objects) που συνδέουν διαφορετικές κοινότητες, αλλά και τις χωρίζουν ή δημιουργούν συγκρούσεις και εντάσεις. Θεωρούνται ως το υπόβαθρο πάνω στο οποίο λειτουργούν άλλα αντικείμενα, μένοντας συχνά στο παρασκήνιο «αόρατες» όταν λειτουργούν απρόσκοπτα ενώ γίνονται ορατές όταν αποτυγχάνουν (Star, 1999; Larkin, 2013).



Εικ. 38. Πλοiάριο διασχίζει τη βυθιζόμενη γέφυρα της Ισθμίας. 2014.

Υπό την οπτική αυτή, η διώρυγα της Κορίνθου γίνεται ορατή ως υποδομή όταν αντιμετωπίζει προβλήματα λειτουργίας –όπως στις κατολισθήσεις ή τις διακοπές λειτουργίας– ενώ είναι γενικά αόρατη όταν λειτουργεί κανονικά. Ωστόσο, αυτή η διάσταση της (α)ορατότητας δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κάτι εγγενές, μια νομοτέλεια ή κανονικότητα των υποδομών, καθώς εξαρτάται από μια πλειάδα παραγόντων και διαδικασιών (βλ. Larkin, 2018). Περισσότερο από ένα δίπολο, αντανakλά διαφορετικές μορφές ή πρακτικές ορατότητας (Larkin, 2018) ή, καλύτερα, βαθμούς ορατότητας (βλ. DiCarlo, 2024).

Μάλιστα, η Jessica DiCarlo (2024) μελετώντας την (α)ορατότητα των υποδομών στο πλαίσιο της Πρωτοβουλίας Belt and Road (BRI) της Κίνας και εστιάζοντας στις τοπικές εμπειρίες και τις πολιτικές της ανάπτυξης μέσα σε δίκτυα παγκόσμιας γεωπολιτικής, αναδεικνύει πώς γίνονται αντιληπτά τα μεγάλα έργα υποδομής στο Λάος μέσα σε ένα φάσμα/βαθμό ορατότητας. Η ορατότητα είναι πολιτικά καθορισμένη, ανάλογα με τους εμπλεκόμενους και το πλαίσιο: για τις κυβερνήσεις, τους επενδυτές και τη διεθνή κοινότητα η υπερπροβολή/ υπερορατότητα λειτουργεί ως σύμβολο γεωπολιτικής ισχύος και στρατηγικής επιρροής, ενώ ταυτόχρονα ενδέχεται να αποσιωπούνται (αορατότητα) στο επίσημο αφήγημα άλλες διαστάσεις όπως οι κοινωνικές εντάσεις, και περιβαλλοντικές τους επιπτώσεις. Ο

Anand (2017), στην εθνογραφία του για το νερό στη Βομβάη, δείχνει πώς η ευαλωτότητα των δικτύων ύδρευσης και η αβεβαιότητά τους παράγει μορφές εξάρτησης και διαπραγμάτευσης μεταξύ πολιτών και κράτους: «Οι διαρροές νερού της πόλης ταυτόχρονα συνιστούν και συνιστώνται από πολιτικές σχέσεις που δημιουργούνται όχι μόνο από ανθρώπους αλλά και με μη-ανθρώπους, συμπεριλαμβανομένου του χάλυβα, του πλαστικού και του νερού» (2017, σ. 93).

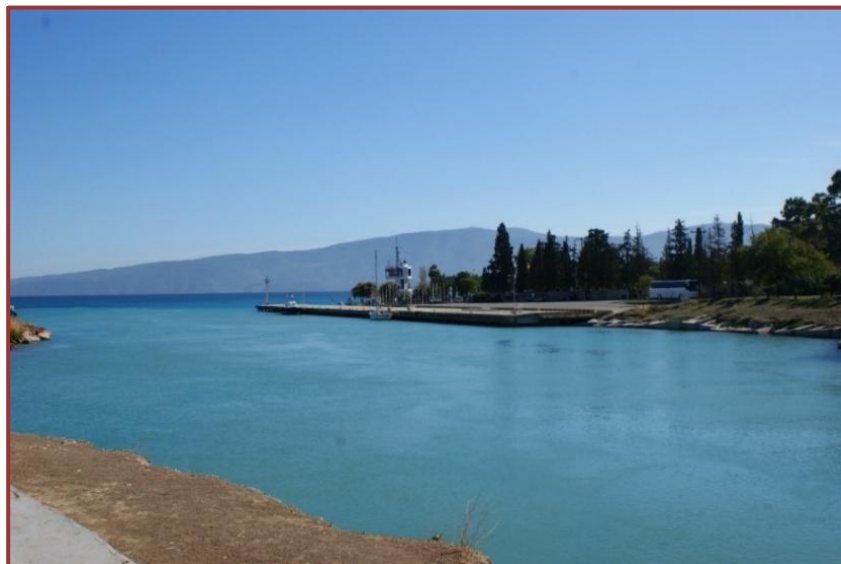
Κάτι αντίστοιχο είδαμε στη Διώρυγα να συμβαίνει με την τελευταία συντήρηση της βυθιζόμενης γέφυρας της Ισθμίας, διαδικασία η οποία μετά από πίεση των τοπικών κοινοτήτων, επισπεύσθηκε. Στο πλαίσιο αυτό, μπορούμε να αναφέρουμε ότι η ευαλωτότητα της διώρυγας και των δομών της απαιτεί διαρκή προσπάθεια και παρεμβάσεις συντήρησης, τεχνικών αναπροσαρμογών και εκσυγχρονισμού για να διασφαλίζεται η λειτουργία της και η αποτελεσματικότητά της. Πολλώ δε μάλλον, εφόσον η διώρυγα λειτουργεί σε προϋπάρχουσα βάση, κληρονομώντας τεχνικούς περιορισμούς και ιστορικές επιλογές από τον 19ο αιώνα, όταν κατασκευάστηκε, όπως για παράδειγμα η αντικατάσταση τη δεκαετία του 1980 της παλιάς κινούμενης πλατφόρμας (*πέραμα*) από μια βυθιζόμενη γέφυρα που επιτρέπει εναλλάξ τη διέλευση πλοίων και τη διέλευση ανθρώπων και αυτοκινήτων. Ο εκσυγχρονισμός των δομών υποδηλώνει την προσπάθεια εναρμόνισης με τα διεθνή ναυτικά πρότυπα και συστήματα πλοήγησης, καθώς η εμβέλεια της διώρυγας υπερβαίνει το τοπικό επίπεδο, επηρεάζοντας διεθνείς θαλάσσιες διαδρομές και διαμορφώνοντας την οικονομική και πολιτισμική ταυτότητα της περιοχής. Βεβαίως, τα έργα συντήρησης και αναβάθμισης της διώρυγας πραγματοποιούνται τμηματικά, μέσω συνεχών και αρθρωτών τεχνικών παρεμβάσεων και όχι συνολικά, απαιτώντας χρόνο, σταδιακή διακοπή λειτουργίας αλλά και διαπραγμάτευση μεταξύ φορέων και συνεχή προσαρμογή στις ανάγκες της κοινότητας και των χρηστών της (βλ. Star, 1999; Star & Ruhleder, 1996).

Οι κρατικές ή διεθνείς επενδύσεις σε μεγάλα έργα συχνά προβάλλονται ως τεκμήρια ισχύος, ικανότητας και κυριαρχίας. Όπως υποστηρίζει ο Larkin (2013), η υλικότητα των υποδομών λειτουργεί ταυτόχρονα και ως μέσο επίδειξης. Έτσι, οι υποδομές αποκτούν χαρακτήρα «υπερορατό», μνημειακό και εθνικο-συμβολικό, ακόμα κι όταν η πρακτική τους λειτουργία είναι αμφίβολη ή ελλιπής. Κατά τους Harvey και Knox (2015), εστιάζοντας στην περίπτωση του Περού, τα εγκαίνια ως δημόσιες τελετουργίες ολοκλήρωσης τεχνικών εργασιών επιδιώκουν να δημιουργήσουν ένα αφήγημα κρατικής ανάπτυξης και, επιπλέον, συχνά χρησιμοποιούνται για πολιτικό όφελος των κυβερνήσεων.

Η επένδυση διεθνών και εθνικών κεφαλαίων στη διώρυγα αλλά και οι τελετές που ανά καιρούς, όπως είδαμε, (έναρξης εργασιών, έναρξης λειτουργίας, επανέναρξης, εγκαινιασμού γεφυρών) σφράγισαν σημαντικά ορόσημα στη λειτουργία της διώρυγας της Κορίνθου, με την παρουσία πολιτικών, θρησκευτικών και στρατιωτικών αρχών αλλά και αντιπροσώπων άλλων κρατών, μέσω της υπερπροβολής, λειτούργησαν ως τελετουργική επιβεβαίωση της εθνικής προόδου, εντάσσοντας το έργο σε ένα κρατικό αφήγημα νεωτερικότητας, εθνικού γοήτρου και τεχνικής υπεροχής, προδίδοντας «υπερορατότητα» στη διώρυγα.

Οι υποδομές μπορούμε να πούμε ότι ενσαρκώνουν κυρίως το συλλογικό φαντασιακό. Τα τεχνικά έργα αντιπροσωπεύουν το όραμα της ανάπτυξης, της προόδου ανάπτυξης, εκσυγχρονισμού και κοινωνικής προόδου (Harvey & Knox, 2012; 2015; Appel et al., 2018). Οι υποδομές μετατρέπονται έτσι σε υλοποίηση ονείρων, φορείς συλλογικών κοινωνικών προσδοκιών και πολιτικών υποσχέσεων, ενσωματώνοντας ελπίδες για πρόοδο, συμπερίληψη και ανάπτυξη για ένα καλύτερο μέλλον. Μάλιστα, ο σχεδιασμός ενός νέου έργου υποδομών, εφόσον συνδεθεί με αντίστοιχα οράματα μπορεί να αποτελέσει προβολή του μέλλοντος μιας κοινωνίας, ανεξάρτητα από την ολοκλήρωση ή την αποτελεσματικότητά του.

Σχετικά, οι Harvey και Knox (2012), εστίασαν στον παράγοντα «γοητεία» (enchantment) που συμπεκνώνει τη δύναμη της υπόσχεσης των υποδομών-δρόμων για ένα καλύτερο μέλλον, ακόμη κι όταν αυτή δεν υλοποιείται. Ο Hetherington (2017) αντλώντας από την ιστορία της αγροτικής μεταρρύθμισης στην Παραγουάη, χρησιμοποιεί ως μεταφορά τον συντελεσμένο μέλλοντα ως χρόνο των υποδομών, για να υποδηλώσει μια κατάσταση αναμονής, που δημιουργεί την αίσθηση της επιτυχίας και του αναπόφευκτου, ακόμα κι αν τα έργα δεν έχουν υλοποιηθεί. Στο πλαίσιο αυτό, οι εξαγγελίες ή οι τελετές έναρξης λειτουργούν ως επιβεβαίωση της εξουσίας, αλλά και ως η δόμηση ενός αφηγήματος για το μέλλον ανεξαρτήτως του τελικού αποτελέσματος οργανώνοντας και καθοδηγώντας τις προσδοκίες των κοινωνικών υποκειμένων. Αντιστρόφως, η αποτυχία, η εγκατάλειψη ή η καθυστέρηση ενός έργου συχνά αποτυπώνει –και εκδηλώνεται ως– αβεβαιότητα, συλλογικές απογοητεύσεις και κρίση εμπιστοσύνης προς το κράτος ή τους θεσμούς ή πολιτική δυσπιστία (Harvey & Knox, 2012) ενώ παράλληλα αποκαλύπτει ανισότητες και πολιτικές σκοπιμότητες που κρύβονται πίσω από τις υποσχέσεις (Hetherington, 2017).



Εικ. 39. Η ανατολική είσοδος της διώρυγας. Ο πύργος ελέγχου. 2016

Οι υποδομές, αν και γίνονται αντιληπτές στην καθημερινή τους χρήση κυρίως μέσα από την υλικότητά τους και τη σχέση τους με τον χώρο μέσα από τη χωρική διάσταση των αλληλεπιδράσεων

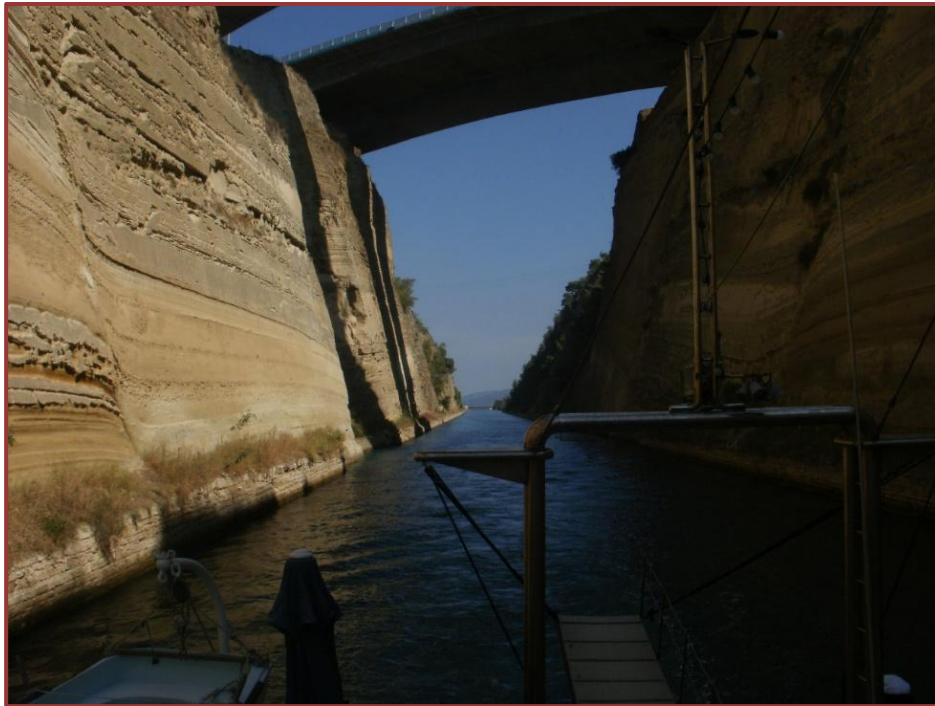
και ανταλλαγών, συγκροτούνται και βιώνονται μέσα από τη χρονική διάσταση, από χρονικότητες, ρυθμούς και διαδικασίες (Appel et al., 2018). Η έννοια της διαδικασίας φέρει στο προσκήνιο την οπτική των υποδομών ως σύνθετων χρονότοπων και αποκαλύπτει δυναμική και συχνά πρωτεϊκή τους διάσταση (Appel et al., 2018; Barry, 2017). Οι υποδομές δεν είναι στατικές: δεν αποτελούν μόνο ένα τελικό προϊόν μιας διαδικασίας κατασκευής, αλλά συγκροτούν πεδία διαρκούς μεταμόρφωσης. Μπορεί να ξεκινούν από τη φαντασία, σχεδιάζονται, κατασκευάζονται, υλοποιούνται ενώ κάποιες φορές μένουν ανολοκλήρωτα, φθείρονται και συντηρούνται, επισκευάζονται, καταρρέουν, εγκαταλείπονται, απαξιώνονται αλλά και ανακατασκευάζονται και επαναλειτουργούν φέρνοντας στο φως πολύπλοκα δίκτυα σχέσεων εξάρτησης, εργασίας και φροντίδας (βλ. Gupta, 2018). Κατά την έκφραση των Appel et al. (2018, σ. 3), οι υποδομές «είναι πυκνοί κοινωνικοί, υλικοί, αισθητικοί και πολιτικοί σχηματισμοί κρίσιμοι τόσο για τις διαφοροποιημένες εμπειρίες της καθημερινής ζωής όσο και για τις προσδοκίες του μέλλοντος».

Ο Larkin (2013; 2018), μάλιστα, αντλώντας από την ανάλυση του Roman Jakobson των πολλαπλών λειτουργιών της λεκτικής επικοινωνίας, διατύπωσε την αντίληψή του για την «ποιητική των υποδομών», καθώς οι υποδομές εμφανίζουν τη δυνατότητα λειτουργίας σε διαφορετικές τρόπους και σε πολλαπλά επίπεδα. Παράλληλα, οι Howe et al. (2016) αναγνωρίζοντας τη δυνατότητα των υποδομών να έχουν πολλαπλές σημασίες, με ευρύτητα πεδίου εφαρμογής, σημειώνουν τις παραδοξότητές τους που εντοπίζονται στην καταστροφή, τη μετασκευή και τον κίνδυνο. Έτσι, ενώ η υποδομή λειτουργεί ως δημιουργική δύναμη, είναι ταυτόχρονα επιρρεπής σε φθορά και εκφυλισμό. Στη συνέχεια, η μετασκευή συνιστά ένα οντολογικό οξύμωρο, καθώς, αν και προσπαθεί να γεφυρώσει χρονικά το παρόν και το μέλλον, αποκαλύπτει την εύθραυστη και φαντασιακή φύση της υποτιθέμενης σταθερότητάς της. Τέλος, αναδεικνύεται η αντιφατική λειτουργία της υποδομής, η οποία, ενώ αποσκοπεί στη διαχείριση και μετρίαση του κινδύνου, παράγει νέες μορφές επισφάλειας (Howe et al., 2016).

Η διώρυγα στο πλαίσιο της ποιητικής των υποδομών δεν είναι μόνο ένα επίτευγμα τεχνικό ή ένα κανάλι που διασχίζουν τα πλοία: είναι φορέας πολλαπλών υποσχέσεων σε τοπικό, εθνικό αλλά και διεθνές επίπεδο. Είναι ένα έργο που ενσάρκωσε οραματισμούς και ελπίδες για οικονομική ανάπτυξη και γεωστρατηγική σημασία, επιθυμία για τεχνολογική πρόοδο και εκσυγχρονισμό, εθνική υπερηφάνεια, νοσταλγία για την αρχαία Ελλάδα, σύνδεση με μακραίωνους οραματισμούς και την ιδέα της σύζευξης Ανατολής-Δύσης σε μια ελληνοκεντρική οπτική. Είναι ένα δυναμικό πεδίο αλληλεπίδρασης μεταξύ φυσικού τοπίου, τεχνολογίας και κοινωνίας – ένα παράδειγμα υποδομής που περιβάλλει, οργανώνει και νοηματοδοτεί τον χώρο και τον χρόνο στον οποίο εντάσσεται.

Για τον τοπικό πληθυσμό της περιοχής γύρω από τη διώρυγα της Κορίνθου, η πρόσληψη και νοηματοδότηση του έργου δεν ήταν ποτέ μονοσήμαντη, ενιαία, ουδέτερη ή στατική. Αντίθετα, συγκροτείται και βιώνεται μέσα από πολλαπλές, συχνά αντικρουόμενες φωνές, εμπειρίες και αφηγήσεις. Αφενός, η κατασκευή της συνοδεύτηκε από αλλαγές στο τοπίο, στη δομή των τοπικών

κοινωνιών καθώς βασίστηκε στην εισροή εργατικού δυναμικού, αλλά και στην αλλαγή χρήση γης, διαμορφώνοντας μια νέα τοπική πραγματικότητα. Επιπλέον, η διώρυγα δημιούργησε αντιφατικά συναισθήματα κατά τη διάρκεια της λειτουργίας της, όπως αρχική υπερηφάνεια και θαυμασμό, αλλά διαψεύσεις, απογοήτευση και θυμό είτε σε σχέση με τις καθυστερήσεις είτε όταν δεν απέδωσε τα αναμενόμενα οικονομικά οφέλη και αντιμετώπισε διαρκή προβλήματα και δυσλειτουργίες (π.χ. κατολισθήσεις, περιορισμένη χρήση) που υπογραμμίζουν τις πολλαπλές χρονικότητες, την ευθραυστότητα και τη ρευστότητά της.



Εικ. 40. Διασχίζοντας τη Διώρυγα με πλοιάριο, 2014

Παράλληλα, η βίωση της αποτυχίας και των πολλαπλών δυσκολιών, οδήγησε σε μια διαρκή ανάγκη ανασυγκρότησης της υλικής δομής αλλά και επαναπροσδιορισμού της αξίας της για τις τοπικές κοινότητες. Ο κ. Τ. χρησιμοποίησε στο τέλος της πρώτης μας συνάντησης την έκφραση «*Η διώρυγα είναι η μάνα μας*», αναφερόμενος τόσο στην εταιρεία όσο και στη φυσική οντότητα της διώρυγας. Με τη φράση «*η μάνα μας*» θεωρώ ότι συμπύκνωσε την αίσθηση του τόπου, δηλαδή την πολυδιάστατη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ των ανθρώπων και του φυσικού και κοινωνικο-πολιτισμικού περιβάλλοντος (Malpas, 2008). Η διώρυγα λειτουργεί και γίνεται αντιληπτή ως πηγή ζωής για τον ίδιο και την τοπική κοινωνία, όχι μόνο προσφέροντας οικονομική ευμάρεια και αίσθηση σταθερότητας και προστασίας, αλλά δημιουργώντας έναν συναισθηματικό δεσμό, ως μέρος της εμπειρίας και της διαδικασίας διαμόρφωσης της ατομικής και συλλογικής ταυτότητας και της νοηματοδότησης του τόπου. Η έκφραση αυτή λοιπόν υποδηλώνει την αξία της διώρυγας και τον καθοριστικό διαμορφωτικό ρόλο της στο περιβάλλον αλλά και στη ζωή, την εμπειρία και την ταυτότητα των ανθρώπων.

Ανεξάρτητα, λοιπόν, από τη διάρκεια χρήσης ή τα προβλήματα λειτουργίας της, η ίδια η διώρυγα εξακολουθεί να νοηματοδοτείται έχοντας συμβολική αξία.

Όπως έχει παρατηρηθεί, ακόμη και για απαρχαιωμένες ή μη χρησιμοποιούμενες υποδομές, οι οποίες έχουν σχεδιαστεί και προορίζονταν για συγκεκριμένο πλαίσιο και πληθυσμό, συχνά επαναπροσδιορίζονται και αποκτούν νέα λειτουργία και στόχευση, φέροντας νέα συμβολική νομιμότητα και παραμένοντας «συναισθηματικά φορτισμένες», όπως αναδεικνύει το παράδειγμα της Κορέας όπου το φουγάρο των εργοστασίου στο Βιετνάμ, άλλοτε σύμβολο προόδου και βιομηχανικής ανάπτυξης μετατρέπεται σε προστατευόμενο εθνικό μνημείο (Appel et al., 2018; Schwenkel, 2018).

Σήμερα, η διώρυγα έχει επαναπροσδιοριστεί στη συλλογική συνείδηση ως ένα τοπόσημο, ένα σύμβολο προόδου και εθνικής υπερηφάνειας, που ενσωματώνεται στη συλλογική μνήμη. Επιπλέον, η αισθητική εμπειρία έχει μετουσιωθεί σε βίωση τουριστικής εμπειρίας έχει αναχθεί σε ένα / οπτική θέαμα,. Οι βυθιζόμενες γέφυρες, τα διοικητικά κτίρια, η φωταγώγηση του χώρου, οι διελεύσεις ως εμπειρία, οι φωτογραφίες και οι αφηγήσεις των επισκεπτών και των κατοίκων, οι βιντεοσκοπήσεις των διελεύσεων των πλοίων συγκροτούν μια αισθητική εμπειρία της υποδομής, η οποία υπερβαίνει τη λειτουργικότητά της. Έτσι, ως διαδικασία, η διώρυγα γίνεται ορατή όχι μόνο όταν δυσλειτουργεί αλλά και όταν ενσωματώνεται σε ανάλογες πρακτικές και εμπειρίες.

Επιπρόσθετα, η μεταβαλλόμενη λειτουργία της Διώρυγας δημιουργεί μια νέα οικονομική συνθήκη, αξιοποιώντας την φυσική ομορφιά και την ιστορική-αρχαιολογική αξία της περιοχής και μετατρέποντάς τη σταδιακά –και παράλληλα με τη βασική οικονομική χρήση της– σε τουριστικό αξιοθέατο. Έτσι, η αποτυχία της διώρυγας να επιτελέσει τους αρχικούς (ιδιαίτερα τους οικονομικούς της στόχους) δεν σημαίνει ότι η υπόσχεση εξαφανίστηκε. Αντίθετα, επανανοηματοδοτήθηκε μέσα από την αισθητική της (το τοπίο και τη μηχανική της) και την ιστορική της σημασία και συνεχίζει να ενεργοποιεί συναισθήματα όχι μόνο προσδοκίας για οικονομική άνθηση-, αλλά για μνήμη, ταυτότητα και τοπική υπερηφάνεια. Η διώρυγα μεταμορφώθηκε σε τόπο πολιτισμικής κληρονομιάς. Η υπόσχεση της διώρυγας είναι ένα συνεχές πολιτισμικά, πολιτικά, ιστορικά και συναισθηματικά φορτισμένο φαινόμενο, όχι μια στατική τεχνική πραγματικότητα.

Οι υποδομές, όπως προτείνουν οι Appel et al. (2018, σ. 25) «είναι ταυτόχρονα τεχνικές και αισθητικές διατάξεις που δημιουργούνται από σχέσεις μεταξύ φαντασίας, ιδεολογίας και τεχνικής που έχουν ιστορία, παρόν και μέλλον, παράγοντας συνεχώς νέες εμπειρίες του κόσμου» (Larkin 2015)». Και η διώρυγα ενσωματώνει αυτή την άρθρωση. Είναι ένας τόπος όπου η γη και η θάλασσα, το παρελθόν και το παρόν, η φαντασία και η πραγματικότητα, η φύση και η τεχνική διαπλέκονται. Βιώνεται όχι μόνο ως ένα πέραςμα, αλλά ως μια πολλαπλή αφήγηση για βασιλιάδες και αυτοκράτορες που ονειρεύτηκαν τη δημιουργία του, μηχανικούς που αφήγησαν τις γεωλογικές πιθανότητες και ενός έθνους που, παρά τις συνεχείς δυσλειτουργίες του έργου, συνεχίζει να βρίσκει νόημα στους λαξευτούς πέτρινους τοίχους του.

Βιβλιογραφία

- Αθανασούλης, Δ. και Μανωλέσσου, Ε. (2013). Η Μεσαιωνική Κορινθία. Στο Κ. Kissas & W.D. Niemeier (επιμ.), *Proceedings of the International Conference The Corinthia and the Northeast Peloponnese. Topography and History from Prehistoric Times until the End of Antiquity. Loutraki, March 26-29, 2009. Athenaia, 4*. Hirmer Verlag, σσ. 531-549.
- Alexiades, P. (2015). *Target Corinth Canal: 1940-1944. Pen and Sword Military*
- Anand, N. (2011). PRESSURE: The PoliTechnics of Water Supply in Mumbai. *Cultural Anthropology*, 26(4), 542–564. <http://www.jstor.org/stable/41336300>
- Anand, A. (2017). On pressure and the politics of water infrastructure. Στο Harvey, P., Jensen, C. B. & Morita, A. (επιμ.), *Infrastructure and Social Complexity. A Companion*. Routledge, σσ. 91-101.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appel, H. (2018). Infrastructural Time. Στο N. Anand, A. Gupta, & H. Appel (επιμ.), *The Promise of Infrastructure*. Duke University Press, σσ.41-61.
- Appel, H., Anand, N., & Gupta, A. (2018). Introduction: Temporality, Politics, and the Promise of Infrastructure. Στο N. Anand, A. Gupta, & H. Appel (επιμ.), *The Promise of Infrastructure*. Duke University Press, σσ. 1-38.
- Βαλαωρίτης, Ι.Α (1906). *Η διώρυξ της Κορίνθου. Το παρελθόν, το παρόν, το μέλλον*. Π.Δ. Σακελλαρίου.
- Barry, A. (2017). Infrastructure and the earth. Στο Harvey, P., Jensen, C. B. & Morita, A. (επιμ.), *Infrastructure and Social Complexity. A Companion*. Routledge, σσ. 187-197.
- Braudel, F., Aymard, M., & Coarelli, F. (1990). *Η Μεσόγειος. Ο χώρος και η ιστορία*. Αβδελά, Ε. & Μπενβένιστε, Ρ. (Μετ.). Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Buier, N. (2023). The anthropology of infrastructure: The boom and the bubble? *Focaal*, 2023(95).<https://www.berghahnjournals.com/view/journals/focaal/2023/95/fcl012401.xml>
- Carse, A. (2017). Keyword: infrastructure: How a humble French engineering term shaped the modern world. Στο Harvey, P., Jensen, C. B. & Morita, A. (επιμ.), *Infrastructure and Social Complexity. A Companion*. Routledge, σσ. 27-39.
- Chandler, R. *Travels in Greece, or an Account of a Tour Made at the Expense of the Society of Dilettanti*. Oxford: Clarendon Press, 1776.
- Clark, W. G. (1858). *Peloponnesus : notes of study and travel*. John W. Parker and son.
- Clarke, M.H. (2020). Transportation and Change through an Anthropological Lens. *Journal of Business Anthropology*, 9(2): 192-224. 10.22439/jba.v9i2.6122
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Dalakoglou, D. (2012) ‘The Road from Capitalism to Capitalism’: Infrastructures of (Post)Socialism in Albania, *Mobilities*, 7:4, 571-586, DOI: 10.1080/17450101.2012.718939
- DiCarlo, J. (2024). Behind the Spectacle of the Belt and Road Initiative: Corridor Perspectives, Invisibility, and a Politics of Sight. In E. Schatz & R. Silvey (eds), *Seeing China's Belt and Road*. Oxford Academic. 124-140. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197789261.003.0007>
- Kardulias, P. N. (1995). Architecture, Energy and Social Evolution at Isthmia, Greece: Some Thoughts about Late Antiquity in the Korinthia. *Journal of Mediterranean Archaeology*, 8(2), 33-59. <https://doi.org/10.1558/jmea.v8i2.33>
- Δήμιτσας, Μ.Γ. (1883). *Ο Ισθμός της Κορίνθου μετά γεωγραφικού πίνακος και Κριτική Εθνολογική Διατριβή περί των εν Ελλάδι Αλβανών και Σλαύων*. Ο Παλαμήδης.
- Frazer, J. G. (1898). “Pausanias’s description of greece” translated with a commentary, Vol. III. COMMENTARY ON BOOKS II-V. MACMILLAN AND CO., Limited.
- Gupta, A. (2018). The Future in Ruins: Thoughts on the Temporality of Infrastructure. Στο N. Anand, A. Gupta, & H. Appel (επιμ.), *The Promise of Infrastructure*. Duke University Press, σσ.62-79.
- Hannerz, U. (2003). Being there... and there... and there! Reflections on Multi-Site Ethnography. *Ethnography*, 4(2), 201–216.
- Harvey, P., Jensen, C. B. & Morita, A. (2017a). Introduction: Infrastructural complications. Στο Harvey, P., Jensen, C. B. & Morita, A. (επιμ.), *Infrastructure and Social Complexity. A Companion*. Routledge, σσ. 1-22.

- Harvey, P., Jensen, C. B. & Morita, A. (2017b). Environmental infrastructures. Στο Harvey, P., Jensen, C. B. & Morita, A. (επιμ.), *Infrastructure and Social Complexity. A Companion*. Routledge, σσ. 211-213.
- Harvey, P., & Knox, H. (2012). The Enchantments of Infrastructure. *Mobilities* 7 (4): 521–36. DOI: 10.1080/17450101.2012.718935
- Hetherington, K. (2017). Surveying the future perfect: Anthropology, development and the promise of infrastructure. Στο Harvey, P., Jensen, C. B. & Morita, A. (επιμ.), *Infrastructure and Social Complexity. A Companion*. Routledge, σσ. 40-50.
- Holmes, D. R., & Marcus, G. E. (2008). Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropologies* 1, 81-101. <https://dx.doi.org/10.1353/cla.0.0003>.
- Howe, C., Lockrem, J., Appel, H., Hackett, E., Boyer, D., Hall, R., Schneider-Mayerson, M., Pope, A., Gupta, A., Rodwell, E., Ballesterio, A., Durbin, T., el-Dahdah, F., Long, E., & Mody, C. (2016). Paradoxical Infrastructures: Ruins, Retrofit, and Risk. *Science, Technology, & Human Values*, 41(3), 547–565. <http://www.jstor.org/stable/24778133>
- Larkin, B. (2013). The politics and poetics of infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, 42, 327–343.
- Malpas, J. 2008b. Place and human being. Στο F. Vanclay, M. Higgins, and A. Blackshaw (επιμ.) *Making sense of place: Exploring concepts and expressions of place through different sense and lenses*. National Museum of Australia Press, σσ. 325–331.
- Marcus, G. E. (1995). *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Μοσχοβάκης, Ν. Γ. (1882). Ο ισθμός της Κορίνθου. *Παρνασσός*, Στ, 777-821.
- Παπαγιαννοπούλου, Ε. (1989). Η Διώρυγα της Κορίνθου. Τεχνικός άθλος και οικονομικό τόλμημα. Πολιτιστικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ.
- Pettegrew, D. K. (2016). *The Isthmus of Corinth: Crossroads of the Mediterranean world*. University of Michigan Press
- Rose, G. (2016). *Visual methodologies: An introduction to researching with visual materials* (4η έκδ.). SAGE.
- Rappaport, J. (2008). Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. *Collaborative Anthropologies* 1, 1-31. <https://dx.doi.org/10.1353/cla.0.0014>.
- Schwenkel, C. (2018) The Current Never Stops: Intimacies of Energy Infrastructure in Vietnam. Στο N. Anand, A. Gupta, & H. Appel (επιμ.), *The Promise of Infrastructure*. Duke University Press, σσ. 102-129.
- Σκέφερις, Κ. (1946). *Βιομηχανική Επιθεώρησης*, 136(2), 15-18.
- Soto, G. (2023). ¿Qué es la infraestructura? Orígenes, giros y continuidades del concepto (What is infrastructure? Origins, turns and continuities of the concept). *ARQ*, 114. https://www.scielo.cl/pdf/arq/n114/en_0717-6996-arq-114-4.pdf
- Star, S. L. (1999). The ethnography of infrastructure. *American Behavioral Scientist*, 43(3), 377–391.
- Star, S. L. & Ruhleder, K. (1996). Steps Toward an Ecology of Infrastructure: Design and *Information Systems Research*, 7(1), pp. 111-134
- Χαβάτζας, Ι. (2016). Lloyd Triestino. *Το Γραμματόσημο*, Περ Γ, 13, 14-20 http://www.fea.gr/gr/art_000.html



Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Γ. Κοκολάκη** είναι πτυχιούχος του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Ολοκλήρωσε τις μεταπτυχιακές της σπουδές στην Κοινωνική Ανθρωπολογία στο Πανεπιστήμιο του Κεντ, όπου εκπόνησε και τη διδακτορική της διατριβή στην Ανθρωπολογία. Έχει, επίσης, παρακολουθήσει μεταπτυχιακές σπουδές στη Λαογραφία. Μετά την ολοκλήρωση του διδακτορικού της, ορίστηκε Honorary Research Associate στη Σχολή Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Κεντ (2011-2014). Έχει διδάξει ως αναπληρώτρια και μόνιμη εκπαιδευτικός σε σχολεία δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Υπηρέτησε με απόσπαση στο Ινστιτούτο Εκπαιδευτικής Πολιτικής από το 2011 ως το 2017. Από το 2014 ήταν εξωτερική συνεργάτιδα του Κέντρου Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Υπολογιστών (CSAC) των ερευνητικών κέντρων «HRAF Advanced Research Centres (EU)». Από το 2020 υπηρετεί ως ΕΔΙΠ στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του ΕΚΠΑ με γνωστικό αντικείμενο «Ανθρωπολογία της Εκπαίδευσης: εκπαιδευτικές και διδακτικές προσεγγίσεις». Είναι συγγραφέας του βιβλίου *Εξυφαίνοντας την Παράδοση. Η παραδοσιακή υφαντική ως ποιητική των γυναικών στο Επάνω Μερομπέλλο*.



Short CV

Maria G. Kokolaki holds a B.A. in Philology from the Philosophical School of Athens, an M.A. in Social Anthropology and a PhD in Anthropology from the University of Kent at Canterbury, UK. She also attended the postgraduate specialisation programme in Greek Folklore at the Philosophical School of the Athens University. She was an Honorary Research Associate (2011-2014) at the School of Anthropology and Conservation of the University of Kent. She has worked as an educator in secondary schools. She has also worked for seven years at the Institute of Educational Policy (2011-2017). She was affiliated from 2014 as external research associate with the Centre of Social Anthropology and Computing (CSAC) of HRAF Advanced Research Centres (EU). Since 2020 she has been working as Laboratory Teaching Staff of Anthropology of Education and teaching applications in the Faculty of Primary Education of the University of Athens. She is the writer of the book *Weaving tradition. Traditional weaving as female poetics in Upper Merabello Crete*.

Προφορικότητα, ποίηση και πολιτικός λόγος. Η περίπτωση του Izibongo των Ζουλού της Νότιας Αφρικής.

Μαρία Κουμαριανού 

Περίληψη

Η μελέτη αυτή παρουσιάζει την εγκωμιαστική ποίηση των Ζουλού, το Izibongo (Ιζιμπόνγκο), ως ένα είδος με σημαντικότερη πολιτική και κοινωνικο-ρυθμιστική σημασία μέχρι σήμερα. Το κύριο χαρακτηριστικό του Izibongo αφορά την θέση των ασμάτων ως εγκωμίων αλλά και λόγου δημόσιας κριτικής. Αυτός ο λόγος συνδέεται με τη βασική πολιτική δομή της κοινωνίας των Ζουλού. Τα χαρακτηριστικά του υποδεικνύουν μια αλληλεξάρτηση εξουσίας ανάμεσα στον ηγεμόνα και το λαό, μεταξύ των οποίων μεσολαβεί ο ποιητής, συμφιλιώνοντας τα συμφέροντα και των δυο πλευρών για το κοινό καλό. Αυτό σχετίζεται άμεσα με τα πρότυπα της «χρηστής διακυβέρνησης» που ορίζονται κοινωνικά και δημόσια, σύμφωνα με την αρχή του δημοσίου συμφέροντος και δικαίου. Υπό αυτήν την έννοια το Izibongo μετατρέπεται σε κανονιστικό και ρυθμιστικό λόγο, στον οποίο συμμετέχει δυνητικά κάθε μέλος της κοινωνίας.

Λέξεις-κλειδιά: Ζουλού, Νότια Αφρική. Ιζιμπόνγκο, Ιμπόνγκι, Πολιτικός λόγος, Προφορικότητα, αφηγητής



Orality, poetry and political speech. The case of the Izibongo of the Zulu of South Africa

Maria Koumarianou 

Abstract

This study presents the Zulu praise poetry, Izibongo (Izibongo-go), as a genre with significant political and socio-regulatory significance to this day. The main characteristic of Izibongo concerns the position of the songs as praises but also as discourses of public criticism. This discourse is linked to the basic political structure of Zulu society. Its characteristics indicate an interdependence of power between the ruler and the people, between whom the poet mediates, reconciling the interests of both sides for the common good. This is directly related to the standards of “good governance” that are socially and publicly defined, according to the principle of public interest and law. In this sense, Izibongo is transformed into a normative and regulatory discourse, in which every member of society potentially participates.

Keywords: Zulu, South Africa. Izibongo, Imbongi, Political discourse, Orality, narrator

Εισαγωγή

Οι τελεστικές τέχνες (performative arts) γενικά, και ειδικότερα οι λεκτικές τέχνες (verbal arts) αποτελούν μοναδικές πηγές ιστορικής γνώσης και εμπειρίας σε κοινωνίες με ισχυρή προφορική παράδοση.¹ Τα μέλη τέτοιων κοινωνιών χρησιμοποιούν τη συμβολική γλώσσα των τελεστικών τεχνών για να εκφράσουν τα προσωπικά τους βιώματα και τις συλλογικές τους εμπειρίες, αναπλάθοντας συνεχώς τη σχέση τους με τον κόσμο. Κατά τη μορφοποιητική αυτή διαδικασία οι διάφοροι τελεστές, ενεργώντας με την ιδιότητα του αοιδού ή του ταλαντούχου αφηγητή, ερμηνεύουν καθημερινά συμβάντα ή εξαιρετικά γεγονότα της ομάδας στην οποία απευθύνονται.

Η ιστορική ή ακριβέστερα η μυθικο-ιστορική ερμηνευτική προσέγγιση της αφηγηματικής ποίησης και ειδικότερα της επικής, αποτελεί αναλυτική κοινοτυπία. Η ποιητική εξύμνηση των ηρωικών κατορθωμάτων ορισμένων προσώπων, ζωντανών ή νεκρών, αλλά ευρύτερα γνωστών στο εκάστοτε ακροατήριο μιας κοινωνίας με προφορική κυρίως παράδοση, αποτελεί για τα μέλη της συγκεκριμένης αυτής κοινωνίας ιδιαίτερα σημαντικό τρόπο εμπέδωσης και διατήρησης της πολιτισμικής τους ταυτότητας, διότι η προσωπικότητα του ήρωα αναπλάθεται συλλογικά με αρχετυπικούς όρους.² Ωστόσο, μια τέτοια δραματουργική σύνθεση του ιστορικού, του ποιητικού και αντρικού-ηρωικού στοιχείου αποτελεί συνήθως μονοφωνική κατασκευή: ο δραματουργός ως ποιητής αφηγητής είναι σε κάθε λεκτική περίπτωση ένα μοναδικό πρόσωπο –ο αφηγητής /αοιδός μύθων (the singer of tales) σύμφωνα με τον Albert Lord³ –ο οποίος συγχωνεύει συνειδητά ή ασυνείδητα μέσα από την ποιητική του αφήγηση κοσμοθεωρητικά ετερογενείς ιδέες, συμπεριφορές και πρακτικές.

Αφορμή γι' αυτή τη μελέτη υπήρξε η επιτόπια έρευνα που διεξήγαγα πριν περίπου 20 χρόνια στη Νότια Αφρική και κυρίως στην περιοχή KwaZulu-Natal. Σκοπός μου ήταν να μελετήσω τον πολυπολιτισμικό χαρακτήρα του Durban, πρωτεύουσας της περιοχής. Μετά από μια πρώτη επίσκεψη στα χωριά Ζουλού και παρατηρώντας τα δρώμενα προς τιμή μιας ομάδας τουριστών, ήρθα σε μια πρώτη επαφή με το Izibongo που είχε απαγγελθεί προς τιμή τους. Αργότερα πληροφορήθηκα για το περιεχόμενό του και αντιλήφθηκα πως από τη μια ευχαριστούσαν τους τουρίστες –Ευρωπαίοι στην καταγωγή– για την επίσκεψή τους, ενώ ταυτόχρονα εξέφραζαν κριτική προς την Ευρώπη για το απαρχαίνι που είχαν βιώσει όλα αυτά τα χρόνια. Μάλιστα, η κριτική κατέληγε με δριμύ τρόπο πως φοβόντουσαν ότι η χώρα θα ζούσε ένα δεύτερο απαρχαίνι, αυτή τη φορά λόγω της αθρόας προσέλευσης «λευκών» τουριστών. Η διπλή αυτή στάση με εντυπωσίασε και θέλησα να ερευνήσω περισσότερο το θέμα αυτό. Αποτέλεσμα είναι η μελέτη που παρουσιάζεται εδώ, αρκετά χρόνια

¹ Vansina J., *Oral Tradition as History*, Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press 1985, / Finnegan R., *Oral Traditions and the Verbal Arts*, London, Routledge 1992.

² Βλ. Meeker M.E., *Literature and Violence in North Arabia*, Cambridge: Cambridge University Press 1979.

³ Lord A., *The Singer of Tales*, Harvard Studies in Comparative Literature, 24, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1960.

αργότερα η οποία δίνει το περίγραμμα της πολιτισμικής αυτής ιδιαιτερότητας και ευελπιστεί να γίνει η αρχή για περαιτέρω έρευνες εκτός Ελλαδικού χώρου.

Θα παρουσιάσω λοιπόν την εγκωμιαστική ποίηση των Ζουλού, το Izibongo , ως ένα είδος με σημαντικότερη πολιτική και κοινωνικο-ρυθμιστική σημασία μέχρι σήμερα. Το κύριο χαρακτηριστικό του Izibongo αφορά την αμφιλεγόμενη θέση των ασμάτων ως εγκωμίων αλλά και ως λόγου δημόσιας κριτικής.

Αυτό δεν οφείλεται μόνο στη δύναμη του λόγου (δηλαδή, στη χρήση ειρωνείας ή διφορούμενων εννοιών, κ.λπ.), αλλά επιβάλλεται και από την παράδοση των περισσότερων κοινωνιών της Νοτιοανατολικής Αφρικής, που δίνουν τη δυνατότητα στον αοιδό / αφηγητή να εκφραστεί μέσω της εγκωμιαστικής ποίησης, συνθέτοντας α) μια πλήρη και αληθινή εικόνα του προσώπου προς τιμή του οποίου απαγγέλλεται το Izibongo και της κοινωνικής ζωής στην οποία εμπλέκεται, και συμβάλλοντας β) στην θέσπιση κανόνων κοινωνικής ζωής, διαμορφώνοντας μέσα από το εγκώμιο του τιμώμενου προσώπου έναν οδηγό συμπεριφοράς, ένα μοντέλο προς μίμηση και έναν κανονιστικό κοινωνικό λόγο για την κοινωνία των Ζουλού⁴.

Αυτός ο λόγος συνδέεται με τη βασική πολιτική δομή της κοινωνίας των Ζουλού. Τα χαρακτηριστικά του υποδεικνύουν μια αλληλεξάρτηση εξουσίας ανάμεσα στον ηγεμόνα και το λαό, μεταξύ των οποίων μεσολαβεί ο ποιητής, συμφιλιώνοντας τα συμφέροντα και των δυο πλευρών για το κοινό καλό. Ο λόγος αυτός σχετίζεται άμεσα με τα πρότυπα της «χρηστής διακυβέρνησης» που ορίζονται κοινωνικά και δημόσια, έτσι όπως απεικονίζονται και αναδιατυπώνονται στο Izibongo . Κατ'αυτήν την έννοια το Izibongo μετατρέπεται σε κανονιστικό και ρυθμιστικό λόγο, στον οποίο συμμετέχει δυννητικά κάθε μέλος της κοινωνίας.

Για τον ερευνητή που περιγράφει και ερμηνεύει τις ιδέες, τη συμπεριφορά και τις ενέργειες ενός λαού ή μιας κοινωνικής ομάδας σε μια δεδομένη εποχή, παραδόσεις όπως αυτή του Izibongo παρουσιάζουν σύνθετο ενδιαφέρον. Το πρώτο από τα βασικά του γνωρίσματα είναι ο δυναμισμός της προφορικής γλωσσικής εκφοράς, η συνεχής μεταβολή της, η συνάρτηση της με τις εκάστοτε περιστάσεις, η βιωματική της διάσταση. Το δεύτερο σημαντικό του γνώρισμα, συνάρτηση του πρώτου άλλωστε, είναι ο προσωπικός και διαδραστικός του χαρακτήρας.⁵ Πρόκειται για την σχέση που συνδέει τον αφηγητή με το ακροατήριο του και την μεταξύ τους αλληλεπίδραση, την προφορικότητα με τη βιωμένη εμπειρία. Το τρίτο γνώρισμα είναι ο «συρραπτικός»⁶ χαρακτήρας της προφορικότητας, ο πλεονασμός, η επαναληπτικότητα, η στερεότυπη δομή, η παρατακτικότητα. Τα γνωρίσματα αυτά στρέφουν την προσοχή μας στη διερεύνηση της επιτελεστικής διάστασης των λεκτικών επικοινωνιακών συμβάντων ή επεισοδίων μέσα από τις συνιστώσες της: το ακροατήριο, τον τελεστή/ αφηγητή, τις συμβάσεις που πλαισιώνουν το λεκτικό γεγονός, τα γεγονότα που πυροδοτούν το Izibongo, τους

⁴ Vail, L. and L.White. 1991. «Power and the Praise Poem»: *Southern African Voices in History*. London: James Currey.

⁵ Ong W., «World as View and World as Event», *American Anthropologist*, 71 (1969) :641-42.

⁶ Edwards V.&J.Sienkewitz, *Oral Cultures Past and Present*, Oxford, Blackwell, 1990, σελ.12.

γλωσσικούς τρόπους έκφρασης κλπ. Όπως ευφυώς παραφράζουν οι Edwards και Sienkewicz «ο κόσμος της προφορικότητας μοιάζει με θέατρο...».⁷

Ιστορική εξέλιξη

Είναι δύσκολο, τουλάχιστον την περίοδο του προηγείται της άφιξης των Λευκών, να φανταστεί κανείς ένα λαό τόσο συνδεδεμένο με την ποίηση και τη λογοτεχνία όσο οι Ζουλού. Στην αξιόλογη διατριβή του για την *Ποίηση των Ζουλού*, ο Mazizi Kunene⁸ –μεγάλος ποιητής και ιστορικός της Νοτίου Αφρικής– προσπαθεί να ανακαλύψει την πηγή αυτής της προφορικότητας, την οποία χωρίζει σε τρεις περιόδους: πριν από την άνοδο του περίφημου βασιλιά Shaka (Σάκα)⁹ στην εξουσία (1750-1800), την περίοδο του Shaka (1800-1850) και την αμέσως επόμενη (1850-1900). Είναι αλήθεια πως με την έλευση του Σάκα επέρχονται ραγδαίες αλλαγές στη λογοτεχνία των Ζουλού. Αν τα παραδοσιακά είδη, όπως οι παροιμίες, τα αινίγματα, τα παραμύθια παραμένουν, εντούτοις κυρίαρχο όλων θεωρείται το Izibongo, εγκωμιαστικό άσμα, το οποίο περιθωριοποιεί το ελεγειακό ποίημα και τη λυρική ποίηση. Αυτό αντιστοιχεί και στην αλλαγή που επέρχεται στη διάρθρωση της κοινωνίας με το στρατιωτικό σύστημα που επιβάλλει ο Σάκα.¹⁰



Εικ. 1. Durban- Zululand 2008: το κράαλ

⁷ Edwards V.&J.Sienkewitz. Ό.π., σελ. 12.

⁸ Kunene Raymond (Mazizi), *An Analytical Survey of Zulu Poetry, both Traditional and Modern*, University of Natal, 1962.

⁹ Σάκα (Shaka): αρχηγός των Ζουλού (1787-1828) που δημιούργησε μια εφήμερη αυτοκρατορία. Νόθος γιος του βασιλιά Σενζανγκαχόνα, ανατράφηκε στην εξορία από τη μητέρα του Νανντί. Μετά το θάνατο του πατέρα του έγινε αρχηγός μιας φυλής που την ονόμασε “Αμαζουλού” –ο λαός του ουρανού. Εμπνευσμένος στρατηγός, οργάνωσε την αυτοκρατορία του με στρατιωτικά πρότυπα. Για να ικανοποιήσει τις προσωπικές του έμμονες ιδέες για δόξα του ίδιου και του λαού του, θυσίασε τα πάντα στο βωμό των φιλοδοξιών του, όπως τη στοργή της αγαπημένης του Νολιβέ, ύστερα από προτροπή του μάγου Ισανούσι. Πέθανε δολοφονημένος από τους δυο ετεροθαλείς αδελφούς του. Η μυθιστορηματική διήγηση των κατορθωμάτων του Σάκα διεσώθη από την προφορική παράδοση και προσαρμόστηκε από την Τ.Μαφόλο (T.Mafolo) στο έργο του *Shaka, a Historical Romance*, εισαγωγή Sir H.Newbolt, μετάφραση F.H.Dutton, London University Press, έκδοση International African Institute, 1967 (1931).

¹⁰ Σχετικά με αυτήν την εξέλιξη βλ. S.D.Ngongwane, “Zulu Literature” στο Bernth Lindfors, (επιμ.), *Research in African Literature*, New York, Hans Zell, 1984, σελ. 100-109.

Γραπτές μαρτυρίες και ιστορικές πηγές

Τα όρια που χωρίζουν την ιστορία από το ιστορικό μυθιστόρημα, την επική ποίηση, και την ανθρωπολογική γνώση δεν ήταν ποτέ σαφή. Κατά τον ίδιο τρόπο τα όρια που χωρίζουν την προφορική παράδοση των Ζουλού από τη γραπτή λογοτεχνία, είτε πρόκειται για συγγραφείς όπως ο Mafofo και ο Kunene είτε για ανθρωπολόγους όπως η Krige και ο Gluckman, είναι ασαφή, γιατί στηρίζονται σε έμμεσες πηγές και πληροφορίες, όπως ταξιδιωτικά χρονικά, αναφορές λευκών ιεραποστόλων, ιθαγενείς λαογράφους, καθώς και άλλους ετερόκλητους πληροφοριοδότες, τουλάχιστον για τα παλαιότερα χρόνια. Βρισκόμαστε λοιπόν σε έναν χώρο, όπου η ιστορία και ο θρύλος συνορεύουν με την πραγματικότητα και τη φαντασία. Στην περίπτωση των Ζουλού, τα πρώτα ιστορικά πονήματα ανάγονται στα τέλη του 19ου αιώνα. Έκτοτε, πολλά ακόμα θα γραφούν, όμως οι ερμηνείες και οι απόψεις ποικίλουν ανάλογα με την κοινωνική θέση και την ομάδα την οποία εκπροσωπεί ο συγγραφέας: από τη μια βρίσκονται λοιπόν οι λευκοί συγγραφείς που στηρίζονται περισσότερο στα ταξιδιωτικά ημερολόγια και τις αναφορές των ιεραποστόλων, από την άλλη οι αφρικανοί συγγραφείς που προβάλλουν τη γνώση του χώρου και των ιθαγενών γλωσσών, και προτείνουν πληροφορίες που στηρίζονται στην προφορική παράδοση.¹¹

Εύκολα γίνεται αντιληπτό πως οι περισσότεροι λευκοί ιστορικοί της Νότιας Αφρικής έχουν την τάση να μονοπωλούν την ιστορία προς όφελός τους. Σύμφωνα με την άποψή τους, η ιστορία του τόπου ξεκινά με την έλευση των λευκών, του χριστιανισμού και του πολιτισμού, ενώ η προηγούμενη κατάσταση χαρακτηριζόταν από βαρβαρότητα, προλήψεις, αρρώστιες και αιματηρούς πολέμους ανάμεσα στις διάφορες φυλές. Οι πολυάριθμες απόπειρες που γίνονται μέχρι και σήμερα, ώστε να καταγραφεί η ιστορία της Νότιας Αφρικής, καταδεικνύει το εύρος των ιστορικών ερευνών και την ποικιλία των ιστορικών πηγών. Είναι σημαντικό να αναφέρουμε πως μεγάλο μέρος αυτών των πονημάτων παρουσιάστηκε και αναλύθηκε κατά τη διάρκεια ενός συνεδρίου που οργάνωσε η UNESCO στη Γκαμπορόνε (Μποτσουάνα) το 1977, καθώς και με τη μελέτη του Christopher Saunders, *Η Δημιουργία του Νοτιο-αφρικανικού Παρελθόντος*.¹²

Όλοι ανεξαιρέτως ο ιστορικοί βασίστηκαν σε συγκεκριμένες πηγές. Τα πιο γνωστά εγχειρίδια είναι οι ταξιδιωτικές αφηγήσεις διαφόρων εμπόρων που είχαν εγκατασταθεί στην περιοχή, όπως ο Nathaniel

¹¹ Vansina J., *Oral Tradition, a Study in Historical Methodology*, Aldine Publishing Company, 1965. Για την αξία της προφορικής παράδοσης ως πληροφοριακού υλικού, βλ. Αλεξάκης Ε., «Εθνοτικές ομάδες, Πόλεμος και ιστορική μνήμη στους Έλληνες βλάχους του Κεφαλόβρυσου, Πωγωνίου» *Εθνολογία*, τομ.9, Νο.1, 2001 σελ. 137-166.

¹² *The Historiography of Southern Africa, the General History of Africa, Studies & Documents*, UNESCO publications, 1977.
Saunders C., *The making of the South African Past, major Historians on Race and Class*, Johannesburg, David Philip, 1988.

Issacs, *Ταξίδια και Περιπέτειες στην Ανατολική Αφρικής* (πρώτη έκδοση στο Λονδίνο το 1836)¹³ και ο Francis Fynn, *Το Ημερολόγιο του Χένρυ Φράνσις Φυν*.¹⁴

Δυο άλλες πηγές επίσης χρησιμοποιήθηκαν συχνά από τους νοτιο-αφρικανούς ιστορικούς: Η πρώτη σχετίζεται με τη μαρτυρία του καθολικού ιεραπόστολου Α.Τ. Bryant ο οποίος συνέλεξε το υλικό του κατά την παραμονή του κοντά στους Νγκούνι από το 1883 έως το 1920. Το έργο του δημοσιεύτηκε το 1929 με τίτλο *Παλαιοί Καιροί στη χώρα των Ζουλού και στο Νατάλ*.¹⁵

Η δεύτερη πηγή και ίσως η πιο σημαντική που όμως δεν αναλύθηκε επαρκώς από τους ιστορικούς υπήρξε το έργο ενός δημοσίου υπαλλήλου, του James Stuart από το Νατάλ, ο οποίος κατέγραψε από το 1902 έως το 1922 διηγήσεις, άσματα, επαίνους και χρονικά, και που κατά τη γνώμη μου αποτελεί την πιο πλούσια πηγή προφορικής παράδοσης τουλάχιστον για εκείνη την εποχή.¹⁶

Αν και αυτά τα έργα αποτελούν το πρώτο υλικό το οποίο επεξεργάστηκαν ιστορικοί και ανθρωπολόγοι, εντούτοις χαρακτηρίζονται από κάποια μεροληπτικότητα. Ας μην ξεχνάμε πως ακόμα και αυτές οι μαρτυρίες, με εξαίρεση ίσως τον Stuart, προέρχονται από Ευρωπαίους οι οποίοι υποστηρίζουν ίδια συμφέροντα: ο Bryant είναι ιεραπόστολος, ενώ ο Fynn και ο Isaacs είναι εξερευνητές και άνθρωποι του εμπορίου που προσπαθούν να δημιουργήσουν καλές σχέσεις με τις ντόπιες φυλές.

Σε γενικές γραμμές οι επίγονοί τους ιστορικοί χωρίζονται σε τρεις κατηγορίες ανάλογα με τα συμφέροντα με τα οποία ταυτίζονται: έτσι έχουμε τη σχολή των αφρικάνερς ιστορικών με μια μάλλον αντιδραστική στάση, την αγγλόφωνη σχολή με τις φιλελεύθερες ιδέες, και μια ριζοσπαστική θα λέγαμε σχολή, που αποτελείται από αφρικανούς συγγραφείς.

Ο Theal είναι ο πρώτος ιστορικός που επηρέασε βαθύτατα με τις ιδέες και τις απόψεις του τους συνεχιστές του έργου του. Καναδικής καταγωγής, ανήκει στην πρώτη σχολή. Αρχίζει το συγγραφικό του έργο, καταγγέλλοντας το 1870 τις σφαγές των Μπόερς εις βάρος των ντόπιων πληθυσμών.¹⁷ Αργότερα όμως προσαρμόζεται στις ισχύουσες ιδεολογίες της εποχής και κηρύσσει ένα είδος κοινωνικού δαρβινισμού, σύμφωνα με τον οποίο η λευκή κοινότητα αντιπροσωπεύει την κορωνίδα του πολιτισμού και της εξέλιξης. Στη συνέχεια όλοι οι ιστορικοί θα αντιμετωπίσουν τη συγγραφή ως πρόφαση για να υποστηρίξουν την κυριαρχία της Δύσης στη Μαύρη Ήπειρο. Είναι σημαντικό να προσθέσουμε πως οι απόψεις των λευκών ιστορικών, που πολλές φορές βασίζουν τις πηγές τους στην προφορική παράδοση, δεν συμπίπτουν με τις απόψεις των ιθαγενών.

¹³ Isaacs N., *Travels and Adventures in Eastern Africa, Descriptive of the Zulus, their Manners, Customs etc. and a Sketch of Natal*, London, Edward Churton 1836.

¹⁴ Fynn H.F., *The Diary of Henry Francis Fynn*, compiles from the original sources & edited by James Stuart & D.Mck Malcolm, Pietermaritzburg, Shuter & Shooter, 1969.

¹⁵ Bryant A.T., *Olden Times in Zululand and Natal*, Cape Town, C.Struik, (1929) 1965.

¹⁶ De B.Webbs C. & J.B.Wright, *The James Stuart Archive of Recorded Evidence Relating to the History of the Zulu & the Neighbouring Tribes*, Pietermaritzburg, τομ.1, 1976.

¹⁷ George McCall Theal, *History of the Boers in South Africa*, Λονδίνο 1887.

Η άποψη των ιθαγενών θα εκφραστεί το 1916, όταν ο Plaatje με το έργο του *Η Ζωή των Ιθαγενών στη Νότιο Αφρική*¹⁸ καταγγέλλει την Εδαφική Πράξη (Land Act) του 1913 που στερούσε από τους Αφρικανούς το μεγαλύτερο μέρος των εδαφών τους. Αργότερα, το 1951, ένας άλλος συγγραφέας ο Jordan καταγγέλλει σε ένα άρθρο του στην εφημερίδα *Δαυλός* (The Torch)¹⁹ τη διαστρεβλωμένη εικόνα που έχουν οι Λευκοί για την πολιτική των Ζουλού. Προσπαθεί να αποκαταστήσει τις κοινωνικές αδικίες και να θέσει νέες βάσεις διαλόγου. Άλλοι ιστορικοί, αν και λευκοί, ταυτίζονται τόσο πολύ με τον αφρικανικό αγώνα που αλλάζουν το όνομά τους και παίρνουν ένα αφρικανικό όνομα, όπως ο Nosifo Majeke, ψευδώνυμο της Dora Taylor. Στο έργο της *Ο Ρόλος των ιεραποστόλων στην κατάκτηση* (1952)²⁰ καταγγέλλει το διφορούμενο ρόλο των ιεραποστόλων που μεταμορφώνονται κυριολεκτικά σε πράκτορες των αποικιακών κυβερνήσεων.



Εικ. 2: Durban- Zululand 2008 – πολεμιστής μέσα στο κράαλ

Τα παραδείγματα αυτά είναι ενδεικτικά της μεροληπτικότητας και της υποκειμενικής στάσης των πρώτων ιστορικών, αλλά το έργο τους πρέπει να αναλυθεί με βάση τις ιστορικές συγκυρίες, τα γεγονότα και την πολιτική κατάσταση της εποχής τους. Δεν θα μπορούσαμε να καταλάβουμε τη στροφή του Theal αν δεν λαμβάναμε υπόψη το κλίμα του 1880, τη στιγμή που η ένταση ανάμεσα στις δυο λευκές κοινότητες, των Άγγλων και των Αφρικάνερς οξυνόταν. Η ένταση αυτή η οποία θα καταλήξει στον πόλεμο ανάμεσα στους Άγγλους και του Μπόερς θα γίνει και η αιτία της στροφής του Theal προς την κοινωνία των λευκών εις βάρος της αντικειμενικότητας και του αφρικανικού κόσμου.

¹⁸ Plaatje Sol T., *Native Life in South Africa*, Johannesburg, Ravan Press, (1916) 1982.

¹⁹ Πολιτική εφημερίδα που ιδρύθηκε το 1946. Σκοπός της ήταν ο συντονισμός και η προστασία των μαύρων ομάδων διαμαρτυρίας πριν το 1960. Ιδρυτής της ο Benjamin Magson Kies. Αντανakλούσε την τροτσκιστική γραμμή των Αφρικανών και έγχρωμων διανοούμενων. Η λειτουργία της σταμάτησε το 1960.

²⁰ Majeke N., (Dora Taylor), *The Role of the Missionaries in Conquest*, Society of Black Africa 1952,σελ 137

Η κοινωνία των Ζουλού

Ξεκινώντας από το αξίωμα ότι η «γραφή είναι ο φύλακας της ιστορίας», πρέπει να αναφέρω ότι οι γραπτές πηγές για την ιστορία των Ζουλού είναι πολύ περιορισμένες. Αναφέρω για παράδειγμα ένα εκτεταμένο άρθρο του Mac Gluckman «*Το βασίλειο των Ζουλού της Νοτίου Αφρικής*»²¹ και τη μελέτη της Eileen Krige *Το κοινωνικό σύστημα των Ζουλού*.²²

Πριν την άφιξη του Σάκα στην εξουσία, η κοινωνία των Ζουλού ήταν ιδιαίτερα ιεραρχημένη. Ήταν οργανωμένη σε γένη (clans) που το καθένα είχε το δικό του αρχηγό. Οι αρχηγοί αυτοί ήταν υποτελείς ενός μονάρχη. Πρόκειται για μια πυραμιδοειδή οργάνωση της κοινωνίας στους κόλπους της οποίας λειτουργούσε ένα πολύπλοκο σύστημα συνεργασιών και αμοιβαιοτήτων. Η δομή του συνόλου είχε έντονο στρατιωτικό χαρακτήρα που στηριζόταν σε ηλικιακές ομάδες. Κάθε μέλος είχε συγκεκριμένα καθήκοντα και υποχρεώσεις. Στην κορυφή αυτής της πυραμίδας βρισκόταν ο βασιλιάς ο οποίος έπαιζε σημαντικότατο ρόλο, καθώς εξασφάλιζε τη συνοχή του συνόλου. Στην πραγματικότητα οι ρόλοι που διαδραμάτιζε ήταν πολλοί και στήριζαν την εξουσία του.

-Καταρχήν ήταν ο Αυθέντης των Συγκομιδών. Στα τέλη Δεκεμβρίου «κανείς δεν μπορούσε να γευτεί τους πρώτους καρπούς, αν ο Βασιλιάς δεν διοργάνωνε ειδικές τελετές για τη συγκομιδή, στις οποίες παρευρισκόταν όλο το έθνος».²³

-Ο Βασιλιάς ήταν επίσης ο Φύλακας του αγροτικού χρόνου, Αυθέντης της Βροχής και του Καιρού: «Ο Βασιλιάς των Ζουλού είναι υπεύθυνος για τη βλάστηση. Καθήκον του είναι να φέρνει βροχή ζητώντας από τους Προγόνους να προσευχηθούν για την έλευση της στον Κύριο των Ουρανών».²⁴

Βρίσκεται λοιπόν στην κορυφή μιας πυραμίδας εξουσιών με τη βάση στον γήινο κόσμο, που στηρίζεται όμως από μian άλλη κοσμική πυραμίδα η οποία επιβεβαιώνει την εξουσία του. Αυτή η εξουσία είναι παντοδύναμη και αδιαμφισβήτητη, καθώς μπορεί να αποφασίζει για την τύχη του λαού του, μέσω της επίκλησης στις θεότητες και στους Προγόνους. Η εξουσία του βασιλιά είναι παντού, τόσο εδώ όσο και στο υπερπέραν, και γι' αυτό είναι ιερή.

Η υλική επιβίωση της κοινωνίας των Ζουλού εξαρτάται άμεσα από την κτηνοτροφία. Τα βοοειδή παίζουν σημαντικό ρόλο στην επιβίωσή της, και γι' αυτό κάθε θρησκευτική εκδήλωση έχει ως επίκεντρο την αγελάδα. Όλα όσα προέρχονται από αυτό το ζώο συμμετέχουν στην καθημερινή ζωή. Ακόμα και σήμερα μπροστά από τις καλύβες τοποθετείται αποξηραμένη κοπριά που σχηματίζει κυκλικά σχέδια με αποτροπαϊκό χαρακτήρα. Η αγελάδα δεν προστατεύει απλά, αλλά προσφέρει παρηγοριά καθώς συνδέεται στενά με εκδηλώσεις πένθους και καθαρτήριες θυσίες προς τους Προγόνους. Εκτός από το

²¹ Gluckman M, «The Kingdom of the Zulu of South Africa» στο M.Fortes & E.E.Prichard, *African Political Systems*, London, International African Institute, 1948, σελ. 25-55.

²² E. Krige, *The Social System of the Zulus*, ό.π.

²³ E. Krige, *The Social System of the Zulus*, Ό.π., σελ. 201.

²⁴ E. Krige, *The Social System of the Zulus*, Ό.π., σελ. 247.

γάλα της, πολλά σημεία του σώματός της χρησιμεύουν για την κατασκευή γιατρικών από τους μάγους.²⁵ Το γάλα για τους Ζουλού, όπως αντίστοιχα το χιόνι για τους Εσκιμώους, συμμετέχει σε μια εξαιρετικά πλούσια ορολογία ανάλογα με το χρώμα, την ποιότητα και το είδος του. Κατά τον ίδιο τρόπο, τα ζώα του κοπαδιού συμμετέχουν σε αυτή την ορολογία, λόγω της μεγάλης σημασίας τους στην επιβίωση της κοινότητας. Την εποχή των μεγάλων βασιλέων, οι Ζουλού τιμούσαν τα αγαπημένα τους ζώα με κάθε είδους στολίδια, όπως ψαλίδισμα των αυτιών, σχισμές στο λαιμό, εκβλαστήσεις στο κεφάλι. Έδιναν επίσης στα κέρατα ποικίλες μορφές. Σε μερικά Κραάλ, τα ζώα ήταν ενός μόνο χρώματος. Όπως παρατηρεί και ο Trevor Cope:

«Η γλώσσα περιλαμβάνει κυριολεκτικά εκατοντάδες όρους για τα βοοειδή που επιτρέπουν το διαχωρισμό των ζώων ανάλογα με τα κέρατα, το χρώμα του τριχώματος και τα σημάδια τους. Τα ζώα έχουν εξυμνητικά ονόματα, ενώ ο ιδιοκτήτης ενός ξεχωριστού ζώου έχει το δικαίωμα να συνθέσει και να απαγγείλει άσματα προς τιμήν του».²⁶

Η αγελάδα συνδέεται με ένα άλλο σημαντικό γεγονός της ζωής, το γάμο. Για την ανταλλαγή των γυναικών στο εσωτερικό του συστημάτων γενών, οι αγελάδες χρησιμεύουν ως εξαγορά (lobola)²⁷:

«Οι σημαντικές σχέσεις μέσα στο βασίλειο σηματοδοτούνταν από μετακινήσεις ζώων ανάμεσα σε γένη και συνόδευαν τις ανταλλαγές γυναικών. Η συσσώρευση ζώων συνδεόταν άμεσα με την πολιτική εξουσία αλλά επίσης και με την υλική, καθώς επέτρεπε τον ιδιοκτήτη των ζώων να αυξήσει τον αριθμό των συζύγων του».²⁸



Εικ. 3: Durban - Zululand 2008: Η καθημερινή ζωή στο χωριό

Κατ'αυτόν τον τρόπο το σύστημα γενών γίνεται ταυτόχρονα σύστημα παραγωγής. Πρόκειται για έναν τομέα στο εσωτερικό του οποίου κάθε οικογένεια μπορεί να συσσωρεύσει αγαθά. Τα ζώα αποτελούν μια πρωτόγονη μορφή συσσώρευσης κεφαλαίου.²⁹ Παράλληλα όμως τα ζώα αποτελούν

²⁵ Βλ. σχετικά Laubscher J.F., *Sex, Custom & Psychopathology, a Study of South African Pagan Natives*, London, Routledge & Kegan Paul, 1937.

²⁶ Trevor Cope, 1968. *Izibongo: Zulu Praise Poems*. Oxford: Clarendon Press. σελ. 19.

²⁷ Αλεξάκης Ε., *Η εξαγορά της νύφης*, Αθήνα 1984.

²⁸ Guy J., "Ecological factors in the Zulu Kingdom" στο S.Marks & A.Armstrong, (επιμ.), *Economy and Society in Pre-industrial South Africa*, London, Longman, 1980, σελ. 114-115.

²⁹ Meillassoux C., *Femmes, Greniers et Capitaux*, Paris, Maspero, 1975.

βασιλική περιουσία. Ο μονάρχης που κατέχει τα μεγαλύτερα κοπάδια αυξάνει ολοένα τον πλούτο του μετά από νίκες επί των γειτονικών φυλών. Θεωρείται Κύριος των κοπαδιών καθώς επίσης και των στρατευμάτων, ενώ ο κάθε στρατιώτης λαμβάνει λάφυρα ανάλογα με την ανδρεία που επέδειξε στη μάχη. Σε κάθε μετακίνηση προς το πεδίο μάχης, υπάρχει πάντα ένα κοπάδι που ακολουθεί το στράτευμα για να εξασφαλίζει την επιβίωσή του. Παρόλο που ο Βασιλιάς είναι Κύριος όλου αυτού του πλούτου, η εξουσία του συνίσταται στη διατήρηση του: «Κάποιος έπρεπε να είναι πολύ πλούσιος για να μπορέσει να υπερισχύσει των υπηκόων του. Εκτός από αυτό, τα πλούτη δεν του προσφέρουν καμιά άλλη χρησιμότητα».³⁰

Ο Βασιλιάς δεν μπορεί να θησαυρίσει, γιατί είναι απλώς διαχειριστής, ενώ η εισαγωγή του χρήματος μετά την κατάκτηση των λευκών διέβρωσε και ανέτρεψε όλες τις παλαιές δομές διανομής των αγαθών. Μπορούμε λοιπόν να πούμε πως ο βασιλιάς είναι ο σιτοβολώνας του λαού του. Συσσωρεύει αγαθά για να τα διαμοιράσει αργότερα, αλλά με τον καιρό, συσσώρευσε επίσης και εξουσίες.³¹

Καταλαβαίνουμε λοιπόν το λόγο για τον οποίο τα βοοειδή και ιδιαίτερα η αγελάδα διαδραματίζει τόσο σημαντικό ρόλο στην κοινωνία και στη φαντασία των Ζουλού, καθώς αποτελεί την κύρια πηγή εισοδήματος αυτής της ομάδας. Υπάρχουν βέβαια και άλλοι λόγοι, όπως θρησκευτικοί, καθώς μέσα από τη θυσία αυτών των ζώων υφαίνεται ένας δεσμός ανάμεσα στους ζωντανούς και τους Προγόνους. Μην ξεχνάμε πως το Κραάλ, αυτός ο τόπος όπου συστεγάζονται άνθρωποι και ζώα είναι επίσης και ένας ιερός χώρος γιατί: «τα ζώα δεν είναι απλά το δεσμός που ενώνει τους Προγόνους με τους ζωντανούς, αλλά επίσης ο μοναδικός τρόπος με τον οποίο οι Ζουλού μπορούν να αποκαταστήσουν την επαφή με τους Προγόνους για να τους γνωστοποιήσουν τις ανάγκες τους ή για να ζητήσουν την ευλογία τους».³²

Έτσι ο Ζουλού ζει σε τέλεια ώσμωση με τα αγαπημένα του ζώα όπως οι βοσκοί των οποίων η ζωή χάνει κάθε σημασία ή αξία, όταν τα ζώα τους αποδεκατιστούν από την ξηρασία ή την αρρώστια: «Οι Ζουλού δεν μπορούν καν να φανταστούν πως θα μπορούσαν να ζήσουν χωρίς τα αγαπημένα τους ζώα. Πιστεύουν επίσης πως τα ζώα τα οποία έχουν σφαγιασθεί αποτελούν κατόπιν περιουσία των Προγόνων στην άλλη ζωή».³³

Ο Βασιλιάς συμμετέχει σε αυτές τις βουκολικές χαρές. Γι' αυτό θεωρείται Αυθέντης των βοσκών όπως και των ζώων:

«Κάθε μέρα πριν το άρμεγμα, τα στρατεύματα έπρεπε να τραγουδήσουν και να χορέψουν μπροστά στο Βασιλιά ή να αφηγηθούν μεγάλες μάχες. Δεν άρμεγαν ποτέ τις αγελάδες, πριν να χορέψουν προς τιμή τους. Οι στρατιώτες παρέμεναν στο εσωτερικό της περιφράξης, και κάθε φορά που ένα ζώα μουγκάνιζε, οι στρατιώτες το επαινούσαν και έλεγαν πως «τραγουδά ύμνους στο βασιλιά.» Όταν όλα τα ζώα ήταν έτοιμα για άρμεγμα, τα στρατεύματα αποχωρούσαν στις καλύβες τους για να φάνε. Τότε οι βασιλικοί αρμεχτές προχωρούσαν σε μια μακριά γραμμή κρατώντας κάδους πάνω από τα κεφάλια τους ώστε

³⁰ Gluckman, ό.π., σελ. 44-45.

³¹ Roumeguere Eberhardt J., *Pensée et Société africaine, Essais sur une dialectique complémentaire chez les bantous du sud-est*, Paris, Mouton, Cahiers de l'Homme, 1963, σελ. 82-83.

³² E.Krige, ό.π., σελ. 188.

³³ E.Krige, Ό.π., σελ. 189.

να μη σκονιστεί το εσωτερικό τους, ενώ ο πρώτος φώναζε: Ο Βασιλιάς λέει πως μπορεί να αρχίσει το άρμεγμα».³⁴

Δεν ήταν επίσης σπάνιο να επιθεωρεί ο βασιλιάς τα κοπάδια με τη συνοδεία χορών και ασμάτων.

Προφορικότητα, αισθητική και διακυβέρνηση. Ο ρόλος του Izibongo

Οι μελετητές που εξετάζουν κοινωνίες οι οποίες βασίζονται στην προφορικότητα έχουν καταλήξει ότι «είναι αδύνατο να αγνοήσει κανείς τον τομέα των λεκτικών τεχνών, όταν μελετά τις σχέσεις εξουσίας μιας κοινωνίας που βασίζεται στην προφορική παράδοση».³⁵ Παρ' όλα αυτά το Izibongo δεν είχε τύχει επαρκούς αναγνώρισης από τις ανθρωπιστικές σπουδές. Στο πλαίσιο της Νότιας Αφρικής και συγκεκριμένα της κοινωνίας Ζουλού, οι παλαιότερες εθνογραφίες ελάχιστη μνεία έκαναν στην πολιτική σημασία του Izibongo ³⁶ και πολλές φορές μάλιστα την παρέβλεπαν.³⁷ Στα χρόνια που ακολούθησαν, οι δημοσιεύσεις για την εγκωμιαστική ποίηση των Τσουάνα, Ζουλού, Σόθο και Σόνα αυξήθηκαν και έγιναν η αφετηρία για την διεπιστημονική προσέγγιση της αφρικανικής ανθρωπολογίας και λογοτεχνίας.³⁸ Με την αύξηση των μελετών σχετικά με την πολυπλοκότητα της προφορικής αφρικανικής παράδοσης, έμφαση έχει δοθεί στην πολιτική διάσταση που είναι εγγενής σε διάφορες μορφές ποίησης της Αφρικής³⁹ και συγκεκριμένα της Νότιας Αφρικής.⁴⁰

Θα παρουσιάσω λοιπόν το πώς «η τέχνη της διακυβέρνησης και η τέχνη της ρητορικής «συνδέονται» μεταξύ τους στην κοινωνία των Ζουλού».⁴¹ Έμφαση θα δοθεί στο ότι η κριτική και ο έπαινος συνδέονται πάντα με συγκεκριμένα κριτήρια που εξυπηρετούν τις ανάγκες του εκάστοτε παρόντος και επισημαίνουν τι είναι αξιόπαινο, και τι καταδικαστέο, ιδιαίτερα σε σχέση με τους ηγεμόνες και τους ηγέτες.

Ο κοινωνικός ρόλος του Izibongo

Το Izibongo αποτελεί, όπως είπαμε εγκωμιαστική ποίηση των Ζουλού και αρκετών συγγενών λαών της νοτιοανατολικής Αφρικής. Αυτό το είδος ανταποκρίθηκε σε διάφορες δυναμικές ιστορικές διαδικασίες και διαπολιτισμικές αλληλεπιδράσεις, διατηρώντας παράλληλα τη διακριτή μορφή του.⁴² Ο όρος

³⁴ E.Krige, 'Ο.π., σελ. 239.

³⁵ Derive, J. «The function of oral art in the regulation of social power in Dyula society». In *Power, Marginality and African Oral Literature*, G. Furniss and E. Gunner (επιμ.), Cambridge: Cambridge University Press, σελ. 122-130. : 129

³⁶ E.Krige, 1936, Bryant, A.T. 1949. *The Zulu people*. Pietermaritzburg: Shuter & Shooter.1949)

³⁷ (Gluckman 1940 κ.λπ.)

³⁸ Shaper, I. 1965. *Praise-Poems of Tswana Chiefs*. Oxford: Clarendon,

Kunene, D.P. *Introduction to Heroic Poetry of the Basotho*. Oxford: Clarendon Press (1971) σελ. xi-xxiii.,

³⁹ Barber, K. and P.F. de Moraes Farias (επιμ.). *Discourse and its Disguises*. Birmingham: Centre for West African Studies 1989. Furniss. G. and E. Gunner. Introduction to *Power, Marginality and African Oral Literature*., idem (επιμ.), Cambridge: Cambridge University Press (1995) :σελ. 1-19.

⁴⁰ Vail, L. and L.White. *Power and the Praise Poem: Southern African Voices in History*. London: James Currey, 1991.

⁴¹ Furniss, G. and E. Gunner ,όπ.π., σ. 17.

⁴² Gunner, E. and M. Gwala. *Musho! Zulu Popular Praises*. East Lansing: Michigan University Press (1991, σ. 7)

izibongo προέρχεται από το ρήμα *-bonga* που σημαίνει κυρίως «επαινώ», «λατρεύω» (Grant, 1937, σ. 85· Rycroft & Ngcobo, 1988, σ. 12), καθώς και «όνομα φατριάς ή συγγένειας».

Το *Isibongo* (πληθυντικός: 'Izibongo') μπορεί να είναι επώνυμο ή όνομα γενιάς που συνδέει άτομα με την προγονική τους κληρονομιά. Το *Izibongo* εκφράζει τόσο την ατομική ταυτότητα όσο και μια συλλογική μνήμη, συνδέοντας τα άτομα με το παρελθόν τους και την ευρύτερη κοινότητα. Περιλαμβάνει επίσης επαίνους ή «εγκωμιαστικές προσφωνήσεις» που χρησιμοποιούνται για να τιμήσουν τα επιτεύγματα και τον χαρακτήρα ενός ατόμου. Ο Vilakazi επισημαίνει ότι το νόημα της ποίησης των Ζουλού έγκειται σε αυτούς τους δύο όρους μέσω των οποίων το άτομο εκφράζει την ατομική και την συλλογική του ταυτότητα.⁴³ Η πρακτική του *Izibongo* είναι μέρος της κοινωνικής ζωής και δεν λαμβάνει χώρα ποτέ μεμονωμένα. Εκφράζεται δημόσια, και ως εκ τούτου επιβεβαιώνει, την κοινωνική θέση του ατόμου. Η θέση του στη λογοτεχνία και την κοινωνική ζωή των Ζουλού δηλώνεται σαφώς από τον H.I.E. Dhlomo, ο οποίος το αποκάλεσε «ουσία της ύπαρξής μας και έννοια του ονόματός μας», και υποστήριξε ότι «το *Izibongo* ζει μέσα από εμάς και εμείς μέσα από αυτό».⁴⁴

Το εύρος των διαφορετικών τύπων *Izibongo* είναι τεράστιο, αλλά το κοινό τους στοιχείο είναι ότι «προσδιορίζουν, ονοματίζουν, και έτσι νοσηματοδοτούν το άτομο ή το αντικείμενο που κατονομάζεται», με έναν συγκεκριμένο και αισθητικά αναγνωρισμένο τρόπο.⁴⁵ Η κοινωνική του σημασία εκφράζεται μέσω μιας τυποποιημένης γλώσσας παρά με την καθημερινή ομιλία. Έτσι, το *Izibongo* ως ποιητικό είδος έχει εξελιχθεί σε μια συγκεκριμένη τέχνη επαίνου. Οτιδήποτε μπορεί να επαινεθεί και ο καθένας μπορεί να είναι αφηγητής/ αοιδός.

Οι τυπικές δομές της ποίησης

Η τυπική δομή της ποίησης των Ζουλού έχει μεγάλη λεπτότητα και ανταποκρίνεται στην πολυπλοκότητα του γλωσσολογικού τους συστήματος. Τα ζουλού είναι μια γλώσσα που ανήκει στην ομάδα *μπαντού* και περιλαμβάνει οκτώ κατηγορίες ονομάτων, ενώ το ρηματικό σύστημά της είναι ιδιαίτερα περίπλοκο. Γλώσσα που στηρίζεται σε «πλαταγίσματα», τα ζουλού χρησιμοποιούν επίσης ιδεοφωνήματα. Αυτό όμως που είναι το πιο σημαντικό είναι το τονικό σύστημα στο οποίο βασίζονται, και έτσι οι ίδιοι όροι παίρνουν μια διαφορετική έννοια ανάλογα με τον τόνο που προφέρονται (όταν μια λέξη προφερθεί με διαφορετικό τόνο έχει αμέσως μια διαφορετική έννοια). Κατ'αυτόν τον τρόπο δημιουργούνται πραγματικές ηχητικές και σημειολογικές ακροβασίες. Όπως παρατηρεί και ο G.P. Lestrade στο έργο του «*Η παραδοσιακή λογοτεχνία*», αυτό που εντυπωσιάζει είναι: «Αυτή η ακρίβεια, αυτή η καθαρότητα που επιτρέπει τη δημιουργία και των πιο λεπτών εννοιών της σκέψης, την έκφραση και των πιο ανεπαίσθητων λεπτομερειών».⁴⁶

⁴³ Vilakazi, B.W. The conception and development of poetry in Zulu. *Bantu Studies* 12 (1938), 105-134.

⁴⁴ Dhlomo H.I.E. «Zulu Folk Poetry». *English in Africa* 4 (2) (1977, σ. 59).

⁴⁵ Gunner & Gwala, όπ. 1991, σ. 2

⁴⁶ Lestrade G.P., «Traditional Literature», στο Isaac Schapera, *The Bantu speaking Tribes of South Africa, an Ethnographical Survey*, London, Routledge and Kegan Paul, 1959, κεφ. XVIII, σελ. 291-308.

Παράλληλα, οι κανόνες δημιουργίας του Izibongo είναι καθορισμένοι και ακριβείς, και χρησιμοποιούν όλο το δυναμικό της γλώσσας. Χρησιμοποιούνται ιδιαίτερα οι ατελείωτες πηγές του τονικού συστήματος, η δημιουργία παράλληλων ηχητικών δομών που διαρθρώνουν τους στίχους μεταξύ τους είτε σε αρχική είτε σε ενδιάμεση είτε σε τελική θέση. Οι στίχοι βρίθουν παρηχήσεων και συνηχήσεων. Αυτό που τέρπει το αυτί και αιχμαλωτίζει την προσοχή είναι η μουσικότητα και η εσωτερική λογική δομή παράλληλα με τις ρητορικές μορφές που στολίζουν το ποίημα. Η αισθητική λοιπόν είναι παράλληλη με τον έπαινο. Η αφθονία του ρητορικού διακόσμου και η αναζήτηση φιλοφρονήσεων αποκαλύπτουν την ευγλωττία και την επιδεξιότητα του ποιητή. Η επανάληψη των ημιστιχίων ισοδυναμεί με ένα ηχητικό παιχνίδι:

«obeyalala wangangeminfula
obeyavaka wangangezintaba
Ποιος, όταν ξάπλωνε, ήταν μεγάλος σαν ποτάμι
Ποιος, όταν ξύπναγε, ήταν μεγάλος σαν βουνό».⁴⁷

Η έλλειψη καταγραφής της παράδοσης υποχρεώνει τη σκέψη να ανατρέχει σε μνημοτεχνικές με τη χρησιμοποίηση έντονα ρυθμικών και ισορροπημένων προτύπων, επαναλήψεων ή αντιθέσεων, παρηχήσεων, συνηχήσεων, κατηγορηματικών και στερεοτυπικών εκφράσεων με καθορισμένη θεματική διάταξη, παροιμιών διατυπωμένων με τρόπο που να συγκρατούνται και να ανακαλούνται με ευχέρεια. Οι μνημονικές ανάγκες κανονίζουν ακόμα και τη σύνταξη.⁴⁸

Το ποίημα διαιρείται σε στροφές που ο αφηγητής απαγγέλλει πολύ γρήγορα με φωνή που θυμίζει ψαλμωδία. Στο τέλος της στροφής, η ανάσα κόβεται απότομα, ενώ η ομήγυρη ενθαρρύνει τον ποιητή να συνεχίσει. Η αποστήθιση είναι πολύ δύσκολη, καθώς πολλά από αυτά τα άσματα είναι πολύ μεγάλα. Οι παροιμίες και τα αινίγματα δεν χρησιμοποιούνται μόνο για την αποθήκευση της γνώσης αλλά και να εμπλέκουν και άλλους σε λεκτικές ή πνευματικές διαμάχες: όταν κάποιος εκφέρει μια παροιμία ή ένα αίνιγμα, προκαλεί τους ακροατές να το συμπληρώσουν με κάποιο τρόπο ή να αντιλογήσουν.⁴⁹ Γίνεται λοιπόν εύκολα κατανοητό γιατί ο αφηγητής/ αοιδός θεωρείται επαγγελματίας.

Οι κοινωνίες με προφορικά κατάλοιπα φαίνονται στους εγγράμματους εξωφρενικά υπερβολικές στις λεκτικές επιτελέσεις τους, αλλά και στον τρόπο της ζωής τους,⁵⁰ καθώς η γραφή καλλιεργεί την αφαίρεση.

Μετά την άφιξη των Λευκών, ο εκπληκτικός πλούτος της προφορικής παράδοσης των Ζουλού παραμελήθηκε αρκετά από την κριτική –με εξαίρεση τους ιεραποστόλους που εκδήλωναν πάντα ένα διφορούμενο ενδιαφέρον-, όπως δείχνει και το παράδειγμα που παρατίθεται στη συνέχεια. Πρόκειται για ένα ποίημα που δημοσιεύτηκε στο Llanga Lase Natal (Ο ήλιος του Νατάλ) τον Ιούλιο του 1927. Το

⁴⁷ Trevor Cope, ό.π., σελ.36-45.

⁴⁸ Havelock E., *Preface to Plato*, Cambridge, Mass:Belknap Press of Harvard University Press 1963, σελ.87-96, 131-2, 294-6.

⁴⁹ Abrahams R., "The training of the man of words in talking sweet", *Language in Society*, I 1972, σελ.15-29.

⁵⁰ Opland J., "Imbongi Nezibongo: The Xhosa tribal poet and the contemporary poetic tradition", *PMLA*, 90, 1975, σελ.185-208.

ποίημα ήταν γραμμένο στα αγγλικά με ομοιοκατάληκτους σταυρωτούς στίχους. Ο όρος «Ταάλ» που εμφανίζεται στον τελευταίο στίχο χρησιμοποιείται ειρωνικά, γιατί ο όρος αυτός περιγράφει την κουλτούρα των λευκών αφρικανών (Afrikaners):

«Η χώρα μου, ένας λόγος που πεθαίνει.
Μια καμπάνα ηχεί θλιβερά από μακριά
Στην κορφή των βουνών του Λεμπόμπο,
Μιλά για το θάνατο της γλώσσας μας,
Που βασίλευε άλλοτε στη χώρα των Ζουλού [...]

Τα έθιμά μας καταδικάζονται από τους ιερείς
Και η γλώσσα μας παραμελείται από τους δασκάλους,
Οι ιθαγενείς χωρίς μόρφωση λυπούνται
Και θρηνούν για όλα όσα έχασαν τα αδέρφια τους.

Μια μόνη έκκληση προς τους μορφωμένους αδερφούς μας
Στο Κράαλ των απίστων.
Θυμηθείτε πως οι παραδόσεις μας και ο λόγος ύπαρξής μας
Φυλάσσονται με ασφάλεια στο Ταάλ των Ζουλού».⁵¹

Είναι σημαντικό να γίνει κατανοητό το πολιτισμικό πλήγμα στο οποίο υπόκειται κάθε Αφρικανός. Μέχρι λίγα χρόνια πριν, στις σύγχρονες αφρικανικές πόλεις, ο κάθε μαύρος Αφρικανός βίωνε το σύγχρονο τρόπο ζωής όχι με αποσπασματικό τρόπο αλλά καθ'ολοκληρία. Ένας γέρος που διέσχισε πενήντα χιλιόμετρα στη σαβάνα για να φτάσει στην πόλη δεν είχε μόνο να διασχίσει μιαν γεωγραφική απόσταση, αλλά επίσης μια ιστορική απόσταση. Αυτή η ολιστική εμπειρία υπήρξε από τα πιο έντονα πλήγματα της παραδοσιακής κοινωνίας.⁵²

Η ποίηση τως ολιστική εμπειρία

Όπως αντιλαμβανόμαστε, οι αισθητικές αναπαραστάσεις της προφορικότητας των Ζουλού δεν ανταποκρίνονται σε κείνες του αγγλόφωνου κόσμου, όπως τρόποι έκφρασης, οδοί επικοινωνίας, τεχνικές σύνθεσης. Αυτό σημαίνει ότι η έννοια του «ωραίου» στα πολιτισμικά συμφραζόμενα της προφορικότητας των Ζουλού δεν αντιστοιχούν στα συμφραζόμενα της δυτικής γραφής και αντίστροφα. Στον κόσμο των Ζουλού, το κείμενο απευθύνεται καταρχήν το αυτί, κατόπιν σε όλο το σώμα, το οποίο επιδίδεται στο χορό.

Οι λέξεις αποκτούν τη σημασία τους μόνο από το άμεσο περιβάλλον τους που περιλαμβάνει νεύματα, αλλοιώσεις του τόνου της φωνής, εκφράσεις του προσώπου, κινήσεις. Στις περισσότερες περιγραφές οι βάρδοι συνοδεύονται από τύμπανα ή έγχορδα όργανα.⁵³ Μπορεί ακόμα να προστεθούν κινήσεις των χεριών, χειρονομίες, αλλά και σωματικές κινήσεις όπως ο χορός και το λίκνισμα.

⁵¹ Στο Tim Couzens & Essop Patel, *The Return of the Amasi Bird, Black South African Poetry 1891-1981*, Johannesburg, Ravan Press, 1982, σελ. 61-62.

⁵² Ki Jerbo J., «La crise actuelle de la civilisation africaine», στο *Tradition et modernisme en Afrique noire, Rencontres Internationales de Bouaké*, Paris, Le Seuil, 1965, σελ. 125.

⁵³ Havelock E., «The ancient art of oral poetry», *Philosophy and Rhetoric*, 19, 1979, σελ. 187-202.

Ο Kunene περιγράφει στο παρακάτω ποίημα έναν αιιδό που ψάλλει τη δόξα του βασιλιά Σενζανγκακόνα σε δράση:

«Ο ποιητής γιόρτασε αυτή την ευκαιρία με τα ποιήματά του,
Μιλούσε αργά, είχε τον έλεγχο των στίχων του,
Χόρευε ήρεμα, συστρέφοντας το κορμί του
Κυκλικά και με χάρη, πρόθυμος να δείξει τη δεξιότητά του.
Ένας θύσανος από φτερά ταλαντευόταν σαν το κλαδί στον άνεμο.
Οι γυναίκες της φυλής των Μετετβά τραγουδούσαν εγκώμια.
Χτυπούσαν το χώμα γύρω από τον Σενζανγκακόνα,
Και μαστίγωναν το λεοντόδερμα στο οποίο αναπαυόταν
Με βοδινές ουρές που προορίζονται για τους ήρωες,
Και έτσι άρχισε ο μεγάλος χορός του στρατεύματος».⁵⁴



Εικ. 4: Durban - Zululand 2008 - Η καθημερινή ζωή στο χωριό

Το ποίημα έχει παράλληλα και διδακτικούς σκοπούς, όπως την εξύμνηση μιας παραδειγματικής συμπεριφοράς. Και αυτό θεωρείται «ωραίο». Ο δυτικός κόσμος, στον οποίο ανήκουμε, απευθύνεται στο μάτι σε ατομικό επίπεδο ενώ στο αφρικανικό πλαίσιο κυριαρχεί η χορωδιακή ανάγνωση ενός βιβλίου σε ομάδες, πλήθη ή στρατεύματα. Ο ποιητής Ζουλού θεωρείται σύμφωνα με τον M. Kunene: «ένας σκεπτόμενος, ένας Πρωθιερέας με απαραβίαστο κύρος».⁵⁵

Αυτή η φράση, όπως ο ίδιος ομολογεί, οφείλεται στους Προγόνους οι οποίοι του την «ψιθύρισαν». Στην ερώτηση «γιατί γράφετε;», ο Κουνένε απαντά, όπως θα έκανε και ένας αιιδός Ζουλού, γιατί «κάθε φορά που θέλω να γράψω, νιώθω πως ένα πνεύμα μου υπαγορεύει το περιεχόμενο [...] των ποιημάτων σαν σε συνομιλία».⁵⁶

⁵⁴ Kunene M., ό.π., σελ. 60.

⁵⁵ Kunene M., “Shaka the Great”, *UNESCO Courier*, no 38, 1987, σελ. 18.

⁵⁶ Fogel J.-F., Daniel Rondeau, (επιμ.), *Pourquoi écrivez-vous?* Paris, Liberation/Livre de Poche, 1985, σελ. 11.

Τι απομένει άραγε από αυτή την ιερή πλευρά της ποίησης μέσα σε μια κοινωνία που έχασε την πρωταρχική της θρησκευτικότητα, που οι Πρόγονοι την εγκαταλείπουν, καθώς αντικαθίστανται από τους θεούς των ιεραποστόλων, ή από αυτούς της καταναλωτικής κοινωνίας; Συγγραφείς όπως ο Kunene θέλουν να μείνουν προσκολλημένοι στις αισθητικές αναπαραστάσεις της προφορικότητας, αλλά συγχρόνως να αντιμετωπίσουν το σύγχρονο κόσμο.

Η λειτουργία της ποίησης

Από τις βασικότερες λειτουργίες της ποίησης εκτός της τέρψης ή της προφορικής μνήμης είναι και οι λειτουργίες της ως διδαχή, παιχνίδι και ιστορία. Από την πιο τρυφερή τους ηλικία, οι νέοι μέσα από τα παιχνίδια μούνται στις πιο λεπτές λογοτεχνικές μορφές. Η ανθρωπολόγος E. Krige περιγράφει πως:

«Μερικά από τα πιο διαδεδομένα παιχνίδια των παιδιών αποτελούνταν από τεστ γνώσεων ή από διαλόγους. Σε ένα από αυτά τα παιχνίδια, τα παιδιά σχηματίζουν μια σειρά από σπόρους καλαμποκιού στο έδαφος που αντιπροσωπεύουν τα ζώα. Καταρχήν τραγουδούν όλα μαζί σε σοβαρό, αλλά και εύθυμο ύφος το τραγούδι Bula msene (είσαι θεϊκός, είσαι έξυπνος). Κάθε παιδί πρέπει να σκεφτεί τόσο ζώα ή πουλιά ή φυτά όσα και οι σπόροι που βρίσκονται στο έδαφος, και ο καθένας μπορεί όταν είναι η σειρά του να απαριθμήσει από ένα ζώο μέχρι να εξαντληθούν οι σπόροι. Κερδισμένος είναι αυτός που έχει απαγγείλει το μεγαλύτερο αριθμό ζώων. Υπάρχουν ακόμα παιχνίδια που αποτελούνται από διαλόγους με τη μορφή χαιρετισμών. Τα παιδιά παίζοντας αυτούς τους διαλόγους μαθαίνουν παράλληλα και τις σωστές μορφές των χαιρετισμών».⁵⁷

Η προφορικότητα λοιπόν επιφορτίζεται με την εκπαίδευση των παιδιών, όπως συμβαίνει στην πλειονότητα των αφρικανικών χωρών: ο προφορικός λόγος υπερσκελίζει τον γραπτό.⁵⁸

Σε όλα τα σημαντικά γεγονότα της καθημερινής ζωής (γάμοι, κηδείες κλπ), οι Ζουλού κάνουν επίκληση σε αφηγήματα. Όλα αυτά συνοδεύονται από χορούς, Ιζαγκά (παροιμίες), ποιήματα που τραγουδιούνται, συχνά με τη συνοδεία εγχόρδων.⁵⁹ Η ανθρώπινη φωνή ακούγεται πάντα και αναμειγνύεται διακριτικά με όλες αυτές τις δραστηριότητες.

Η προφορική λογοτεχνία των Ζουλού είναι «στερεότυπη» και χρησιμοποιεί επαναλαμβανόμενες φράσεις ή καθιερωμένες εκφράσεις (όπως παροιμίες) σε πεζό ή ποιητικό λόγο, οι οποίες στους προφορικούς πολιτισμούς έχουν κρισιμότερη και ευρύτερη λειτουργία απ'ό,τι σε έναν εγγράμματο, τυπογραφικό ή ηλεκτρονικό πολιτισμό.⁶⁰ Γι'αυτό τα πρώιμα γραπτά με το πομπώδες ύφος μοιάζουν να είναι αναγκαστικά γραπτή απομίμηση της απαγγελίας: «Σχεδόν όλοι συνθέτουν τραγούδια: τα παιδιά παίζοντας, τα αγόρια φυλάγοντας το κοπάδι, τα κορίτσια όταν εργάζονται στους αγρούς ή στο σπίτι.

⁵⁷ Krige Eileen Jensen, *The Social System of the Zulus*, Pietermaritzburg, Shuter and Shooter, 1950, σελ. 78.

⁵⁸ Παραθέτω την εξαιρετική μελέτη των D. Westermann και H. Baumann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, μεταφρασμένη από τα γερμανικά το 1967, σελ. 501-505, και με μια πλούσια βιβλιογραφία για τους Μπαντού της Νοτιο-Ανατολικής Αφρικής, σελ. 530-531.

⁵⁹ E.J. Krige, ό.π., σελ. 336-337.

⁶⁰ Parry A., «Introduction», σελ. IX-XLIII, και σημειώσεις στο Milman Parry, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, ed. Adam Parry Oxford, Clarendon Press 1971, σελ. XXXIII, σημ. 1.

Σχεδόν όλες οι μητέρες εφευρίσκουν ένα νανούρισμα για το παιδί τους που το σιγοτραγουδούν όταν είναι ακόμη μωρό».⁶¹

Η ποίηση έχει επίσης και μια καθαρά στρατιωτική λειτουργία. Μπορεί να συνοδεύεται από αναπαράσταση μάχης, αποτελώντας έτσι ένα είδος εξάσκησης, δίνοντας θάρρος και δύναμη, γιατί κινητοποιεί εκ των προτέρων όλη την ενέργεια του πολεμιστή που ετοιμάζεται για πόλεμο. Την περίοδο που προηγείται της έλευσης του Σάκα στην εξουσία, αυτές οι προσομοιώσεις μάχης ήταν πολύ διαφορετικές. Αποτελούνταν από προφορικές αψιμαχίες ανάμεσα στους δύο καλύτερους πολεμιστές. Με την άφιξη του Σάκα, περνούμε στο «γενικευμένο πόλεμο», ενώ το πολεμικό άσμα είναι μια πρόσκληση για άμεσο αγώνα. Παραθέτουμε ως παράδειγμα, την τελευταία στροφή από ένα πολεμικό άσμα για τον αυτοκράτορα:

«Επέσπευσε την πτώση των εθνών,
Και τώρα, που οδηγεί ο πόλεμος;
Χο! Χο! Εγιά εχέ!
Διέλυσε τον αντίπαλο
Και χτύπησε τα έθνη».⁶²

Ο ποιητής της βασιλικής αυλής γνωστοποιεί με αυτούς τους στίχους τη δύναμη του βασιλιά. Ο λόγος τους είναι τόσο ισχυρός όσο η αιχμή του δόρατος του πολεμιστή που απειλεί τους εχθρούς του. Όπως διαπιστώνει και ο Kunene: «Αυτό που αποτελεί τη δύναμη ενός έθνους είναι τα όπλα του και τα ποιήματά του».⁶³

Ο αυλικός ποιητής είναι τόσο ισχυρός, ώστε πολλές φορές ταυτίζει την τύχη του με αυτή του βασιλιά τον οποίο υπηρετεί, και πολλές φορές τον ακολουθεί μέχρι το θάνατο. Ο Kunene αναφέρει πως ο Νομζαμάνα, «ο μεγαλύτερος από τους ποιητές» στην υπηρεσία του Σάκα, μόλις απάγγειλε το εγκώμιο του βασιλιά μετά το θάνατο του τελευταίου, αυτοκτόνησε για να τον ακολουθήσει στο θάνατο:

«Και μόλις ο ποιητής τελείωσε την απαγγελία του, κάθισε.
Κοίταξε όλους αυτούς που ήταν γύρω που
Και αρπάζοντας ένα κοφτερό εγχειρίδιο, το μπήγει στο στήθος του».⁶⁴

Αλλά η ποίηση των Ζουλού δεν περιορίζεται μόνο σε πολεμικά άσματα. Μπορεί να εκφράσει τα πολύ απλά πράγματα της καθημερινής ζωής, όπως την παραίτηση από τη ζωή ενός ώριμου ανθρώπου:

«Η ηλικία δηλητηριάζει το κορμί, αλλά η καρδιά παραμένει νέα,
Όπως το σκεύος που φθείρεται με κάθε γεύμα,
Κανένα δένδρο που γερνά δεν μπορεί να κρατήσει το φλοιό του,
Κανένας εραστής δεν αναπαύεται χωρίς τα δάκρυα του αντίζηλού του».⁶⁵

⁶¹ E.J.Krige, ό.π., σελ. 338.

⁶² Cope J. and Uys Krige, (eds.), *The Penguin Book of South African Verse*, London, Penguin Books, 1968, σελ. 291.

⁶³ Kunene Mazizi, ό.π., σελ. 272.

⁶⁴ Kunene, ό.π., σελ. 429.

⁶⁵ Στο Michale Chapman & Achmat Dangor, (eds.), *Voices from Within, Black Poetry from Southern Africa*, Johannesburg, Ad. Donker, 1982, σελ. 25.

Σε όλες αυτές τις δραστηριότητες, το σώμα παίζει σημαντικό ρόλο με τις εκφραστικές χειρονομίες, το ρυθμό και το χορό. Ο Fynn⁶⁶ στο ημερολόγιο του εκπλήσσεται όταν βλέπει το βασιλιά Σάκα να χορεύει ακούραστα επί ώρες. Ο Kunene αναπαριστά τη σκηνή:

«Πήδηξε μέσα στην αρένα κι άρχισε να χορεύει σαν καμηλοπάρδαλη
Τρέμουλα και σπασμοί διαπερνούσαν το κορμί του
Θα'λεγε κανείς πως το κρατούσε στα χέρια του.
Ακόμα και οι γέροντες σηκώθηκαν, και χόρεψαν αργά στον ήχο των αρχαίων τραγουδιών».

Τέλος, παράλληλα με το Izibongo υπήρχαν και άλλα αφηγηματικά είδη, όπως το παραμύθι. Ο W.H.Whiteley στο έργο του *Επιλογή Αφρικανικής Διήγησης* μας προτείνει μερικά μεταφρασμένα από τα αγγλικά. Ορισμένα από αυτά όπως *Ο Ματιβάνε και οι Λευκοί* αποτελούν πραγματικές ιστορικές διηγήσεις που εξιστορούν τις πρώτες συναντήσεις των Ζουλού με τους Λευκούς.⁶⁷



Εικ. 5: Durban- Zululand 2008 –μέσα στο κράαλ

Ο ρόλος του ποιητή – αφηγητή (Imbongi)

Υπάρχουν πολλών ειδών αοιδοί ή αλλιώς Ιμπόνγκι (Imbongi). Μερικοί είναι επαγγελματίες που προσκαλούνται στο Κράαλ (περιφραγμένος χώρος που στεγάζει την οικογένεια και τα ζώα) με την ευκαιρία κάποιου γάμου, για παράδειγμα. Ο οποιοσδήποτε μπορεί να γίνει αοιδός, ανάλογα με τις συνθήκες, αρκεί να έχει έμπνευση. Αλλά δεν συμβαίνει το ίδιο όταν πρόκειται για το πρόσωπο του αρχηγού ή του Βασιλιά το οποίο θεωρείται ιερό. Σε αυτή την περίπτωση ο αοιδός ή Ιμπόνγκι (Imbongi) είναι ένας άνθρωπος που προέρχεται από μια κάστα με κληρονομικό δικαίωμα και ο μόνος

⁶⁶ Fynn H.F., *The Diary of Henry Francis Fynn*, James Stuart & Mck Malcolm (επιμ.), Pietermaritzburg, Shuter & Shooter, 1969.

⁶⁷ Whiteley W.H., *A Selection of African Prose, 1) Traditional Oral Texts*, London, Oxford University Press, Oxford Library of African Studies, 1964.

εξουσιοδοτημένος να απαγγέλλει το Izibongo, το επαινετικό άσμα του μονάρχη. Ο ρόλος του στην Αυλή και στο Κράαλ του μονάρχη είναι ιδιαίτερα σημαντικός.



Εικ. 6α & β: Durban -Zululand 2008 - τελετουργικός πολεμικός χορός με τη συνοδεία του Ιμπόνγκι, ποιητή-αφηγητή της βασιλικής αυλής

Ο αφηγητής-αιδός πρέπει να είναι ικανός να απαγγέλλει τη γενεαλογία του προσώπου το οποίο επαινεί στην αυλή του Βασιλιά, καθώς και όλα τα σημαντικά γεγονότα της ζωής του. Γνωρίζουμε όμως πως ο ήρωας της προφορικής εποποιίας είναι ταυτόχρονα φορέας της ιστορίας της ομάδας του. Παρουσιάζει και προτείνει παραδειγματικές συμπεριφορές. Δείχνει αυτό που πρέπει να γίνει, και γίνεται κατά κάποιο τρόπο θεμελιωτής ενός προτύπου μίμησης. Κάτω από αυτές τις συνθήκες, ο ρόλος και το κύρος που αποδίδεται στην ιστορία είναι εντελώς διαφορετικός από αυτόν που γνωρίζουμε. Πρόκειται για μια ιστορία που βιώνεται και ταυτόχρονα δημιουργείται. Αυτή η αφηγούμενη ιστορία δεν είναι ξένη από τους όποιους αισθητικούς προβληματισμούς που απασχολούν τη λογοτεχνία. Άρα, αυτό που είναι καλό για την ομάδα (συμπεριφορές –πρότυπα που παρουσιάζονται από τον ήρωα) είναι ταυτόχρονα και αισθητικά όμορφο και αποδεκτό.

Ο ηρωικός χαρακτήρας του προφορικού πολιτισμού ερμηνεύεται επίσης με βάση τις ανάγκες των προφορικών νοητικών διεργασιών. Η προφορική μνήμη λειτουργεί αποτελεσματικά με «διογκωμένους» χαρακτήρες, πρόσωπα που τα κατορθώματά τους είναι μνημειώδη, αξιομνημόνευτα και συνήθως δημόσια. Ως αποτέλεσμα δημιουργούνται υπερμεγέθεις χαρακτήρες, δηλαδή ηρωικοί και θαυμαστοί, όχι για ρομαντικούς ή διδακτικούς λόγους, αλλά για να οργανωθεί η εμπειρία σε κάποια μόνιμα απομνημονεύσιμη μορφή. Οι άχρωμες προσωπικότητες δεν μπορούν να επιζήσουν στην προφορική μνημοτεχνική. Το ηρωικό και το θαυμαστό εξυπηρέτησαν μια ειδική λειτουργία στην οργάνωση της γνώσης στον προφορικό κόσμο. Με τον έλεγχο της πληροφορίας και της μνήμης που επέφερε η γραφή και εντονότερα η τυπογραφία, δεν χρειάζεται τον παλαιού τύπου ήρωα για να μετατρέψει τη γνώση σε μια μορφή ιστορίας.

Ο απομνημονεύσιμος λόγος διεξάγεται μέσα από τυπικές δομές πολύ ακριβείς (ρυθμικοί στίχοι ή επαινετικά άσματα) με τέτοιο τρόπο κωδικοποιημένα, ώστε να διασφαλίζουν τη συνέχεια της ιστορίας

της ομάδας, τη δύναμη του πεπρωμένου της. Ξεκινά λοιπόν κανείς από ένα γεγονός το οποίο μάλλον υπήρξε στην πραγματικότητα, αλλά παρουσιάζεται με τέτοιο τρόπο, τραγουδιέται, δοξάζεται, ώστε να αποτελεί τη δόξα της ομάδας και το οντολογικό της *raison d'être*. Γι'αυτούς τους ίδιους λόγους οι κληρονόμοι της αφηγηματικής παράδοσης έχουν συναίσθηση του βάρους που κουβαλούν και της ευθύνης να την μεταλαμπαδεύσουν στους συνεχιστές τους. Γι'αυτό το λόγο ο Ιμπόνγκι φορά μια ξεχωριστή ενδυμασία καμωμένη από φτερά και δέρματα ζώων, ενώ στο λαιμό του φορά περιδέραια από πέρλες.⁶⁸



Εικ. 7: Durban - Zululand 2008 – Ισανγκόμα

Ο ιστορικός Trevor Cope συγκρίνει τον Ιμπόνγκι (ποιητή της αυλής) με το τιμητικό αξίωμα του Ισανγκόμα (μάγου-ιατρού):

Υπάρχουν ακόμα κοινά σημεία ανάμεσα στον Ιμπόνγκι και στον Ισανγκόμα: όπως ο μάγος χρησιμεύει ως μεσάζων ανάμεσα στους ανθρώπους και στον υπερφυσικό κόσμο της μαγείας και των πνευμάτων των προγόνων, κατά τον ίδιο τρόπο ο Ιμπόνγκι χρησιμεύει ως μεσάζων ανάμεσα στον Βασιλιά και τους υποτελείς του, γιατί όταν παρουσιάζει το μονάρχη στο λαό κατά τη διάρκεια μιας απαγγελίας, παρουσιάζει παράλληλα στο μονάρχη τη γνώμη του λαού του. Έτσι το άσμα του μπορεί να περιέχει τόσο κριτική όσο και επαίνους.⁶⁹

Κατά τη γνώμη μου το σχόλιο του Cope είναι ατελές, καθώς φαίνεται να ξεχνά πως το εγκωμιαστικό άσμα είναι ιερό όχι μόνο γιατί απευθύνεται στο βασιλιά, αλλά επίσης στους Προγόνους, συχνά μέσα από τη θυσία ζώων, η οποία δημιουργεί μian επιπλέον ένωση ανάμεσα στους Προγόνους και στο θύτη. Όπως παρατηρεί η Ruth Finnegan στο έργο της *Προφορική Λογοτεχνία της Αφρικής*⁷⁰:

⁶⁸ Caseneuve J., *Sociologie du rite, tabou, magie, sacré*, Paris, PUF, 1971.

⁶⁹ Cope Trevor, *Izibongo, Zulu Praise Poems*, London, Oxford University Press, Library of African Literature, 1968 σελ. 28.

⁷⁰ Finnegan R., *Oral Literature in Africa*, London, Oxford University Press, the Oxford Library of African Literature, 1970, σελ. 141.

Οι παραδόσεις με έντονο στρατιωτικό χαρακτήρα σε όλες τις κοινωνίες και πολύ περισσότερο στις κοινωνίες των Ζουλού εκδηλώνονται παράλληλα με μια επιμονή στην έννοια του ανταγωνισμού, είτε πρόκειται για στρατιωτικές ανδραγαθίες, για κυνήγι, για αντιπαλότητες ανάμεσα σε άτομα της ίδιας ηλικιακής ομάδας είτε για να αποσπάσουν την προσοχή και την εύνοια του Βασιλιά. Αυτή η επιθυμία για δόξα και εγκώμια θεωρείται φυσιολογική όχι μόνο όταν το άτομο είναι ζωντανό, αλλά επίσης και μετά το θάνατό του· η ανάμνησή του διατηρείται ζωντανή μέσα από αυτά τα εγκώμια.

Εκτός από τα ζώα, ειδικά τα βοοειδή, Izibongo συντάσσονται σήμερα για πολιτικές οργανώσεις ή ποδοσφαιρικές ομάδες⁷¹. Ωστόσο, όσο μεγαλύτερη είναι η κοινωνική σημασία του επαινούμενου, τόσο πιο επιδέξιος πρέπει να είναι ο Ιμπόνγκι. Έτσι, τα Izibongo των ηγεμόνων απολαμβάνουν ένα ιδιαίτερο καθεστώς. Ο ηγεμόνας, βασιλιάς ή πολιτικός ηγέτης, που παραδοσιακά θεωρείται ως το κέντρο και το «σύμβολο της ενότητας» της κοινότητας, πρέπει να εγκωμιάζεται με τον πιο εντυπωσιακό τρόπο.⁷² Με μεγάλη δεξιοτεχνία, χρησιμοποιώντας την πολυπλοκότητα της γλώσσας και κάνοντας επικλήσεις σε προηγούμενους βασιλείς και βασιλικούς προγόνους, ο Ιμπόνγκι δημιουργεί μια διαφοροποίηση μεταξύ του Izibongo για τον λαό και εκείνου για τον ηγεμόνα και τον ηγέτη που αντανακλά τη διαφορά τους σε κοινωνικό επίπεδο.

Πολιτικός ρόλος και διαμεσολαβητική δύναμη του Izibongo .

Σε σχέση με την πολιτική πλευρά του Izibongo, δέον να αναφερθούμε στο ότι οφείλει να περιλαμβάνει εποικοδομητική κριτική στον ηγεμόνα, όταν κρίνεται σκόπιμο. Μόνο «επαινώντας ό,τι είναι άξιο και καταδικάζοντας ό,τι είναι ανάξιο», ο Ιμπόνγκι αναγνωρίζεται ως κάποιος που «λέει την αλήθεια» στα μάτια της κοινής γνώμης.⁷³



Εικ. 8α & β: Durban -Zululand 2008 - τελετουργικός πολεμικός χορός με τη συνοδεία του Ιμπόνγκι

⁷¹ Gunner & Gwala 1991: 8.

⁷² Krige 1936: 224· πρβλ. Jordan. Towards an African literature VII: poetry and the new order. Africa South 3 (2) (1959) : 74-79, εδώ 74.

⁷³ (Mafeje A., “The role of the bard in a contemporary African community”. Journal of African Languages 6 (1967):193-223 εδώ 193; 221f.

Η κριτική αποτελεί ένα εγγενές στοιχείο του Izibongo, καθιστώντας τη αχώριστο από την πολιτική σφαίρα, ενώ παράλληλα συνδέει ένα σημαντικό μέρος του δημόσιου πολιτικού λόγου με την ποιητική γλώσσα. Η κριτική μπορεί να εκφραστεί σε δύο επίπεδα: έμμεσα, μέσω της «απουσίας επαίνου» και άμεσα, μέσω της «παρουσίας κριτικής» στην παράσταση (Cope 1968, σ. 31). Η δημόσια έκφραση κριτικής προς τον ηγεμόνα φαίνεται να αποτελεί θεμελιώδες δικαίωμα στην (κατά τα άλλα αυστηρά ιεραρχημένη και αυταρχική) κοινωνία των Ζουλού. Σε μια πρώιμη αφήγηση, ο Bryant, αν και δεν κατάφερε να κατανοήσει την αισθητική αξία του Izibongo, σημείωσε την «υπερβολική ελευθερία λόγου» που παρέχεται στους αφηγητές/ αοιδούς, οι οποίοι, κατά τη διάρκεια εορταστικών παραστάσεων, έθεταν δημόσια ακανθώδη κοινωνικά ζητήματα που «διαφορετικά θα ήταν δύσκολο να διατυπωθούν». ⁷⁴ Εξαιρετικά αξιοσημείωτο από αυτή την άποψη είναι ένα απόσπασμα που επικρίνει ανοιχτά ακόμη και τον σχεδόν παντοδύναμο Σάκα για τις σφαγές εναντίον της φυλής Langeni σε αντίποινα για την κακοποίηση που υπέστη κατά την παιδική του ηλικία:

*Nkosi umubi ngoba kawukhethi,
Ngoba nabakwonyokolume uyababulala,
Ngoba wadly
uBhebhe umntakaNcumela ngakwonyokolume.
Βασιλιά, κάνεις λάθος, γιατί δεν κάνεις διακρίσεις,
γιατί σκοτώνεις ακόμη και μέλη
της οικογένειας του θείου σου από την πλευρά της μητέρας σου,
γιατί σκότωσες τον Bhebhe, γιο του Ncumela,
από την οικογένεια του θείου σου από την πλευρά της μητέρας σου.
(Cope 1968: 110-111).*

Αυτή η θεσμοθετημένη ελευθερία έκφρασης, η οποία συνδέεται με το Izibongo δεν αποτελεί προνόμιο μιας συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας, αλλά χορηγείται στον οποιοδήποτε εκφράζει κριτική με μια προκαθορισμένη μορφή, καθώς «η ποιητική άδεια δεν δίνεται στον αοιδό αλλά στο άσμα». ⁷⁵ Ενώ το δικαίωμα στην κριτική δεν ασκείται απαραίτητα από όλους (ειδικά από εκείνους που δεν έχουν εμπιστοσύνη στην ευγλωττία τους) και μπορεί να παραβιαστεί από ορισμένους ηγέτες, το σημαντικό είναι να επισημανθεί η παραδοσιακή και θεσμοθετημένη ύπαρξη του θεμελιώδους αυτού δικαιώματος στις κοινωνίες της Νοτιοανατολικής Αφρικής.

Η επιτέλεση της εγκωμιαστικής ποίησης επιβάλλει ταυτόχρονα μια κοινωνικο-ρυθμιστική δέσμευση προς όφελος της δικαιοσύνης ή της αλήθειας» (White 1989: 38). Η αλήθεια και η δικαιοσύνη ως κοινωνικά καθορισμένες και εδραιωμένες αρχές θεωρούνται επομένως και τα απόλυτα κριτήρια για την καλλιτεχνική δημιουργία. Η δημιουργία ενός Izibongo συνεπάγεται την πλήρη ευθύνη του

⁷⁴ Bryant 1949: 486· πρβλ. Gunner, E. Forgotten men: Zulu bards and praising at the time of the Zulu kings. African Languages/Langues Africaines 2: 71-90 (1976) εδώ 73.

⁷⁵ Vail & White 1991: 56.

ερμηνευτή του. Τελικά, η επιτυχία του αντικατοπτρίζεται στις ενθουσιώδεις και ζωνρές αντιδράσεις του κοινού, καθώς και στην «αναστοχαστική» επίδρασή στον ηγεμόνα.⁷⁶

Προσαρμογή του Ιζιμπόνγκο στον πολιτικό λόγο και στις σύγχρονες απαιτήσεις

Σε αντίθεση με το παρελθόν, σήμερα στο Νατάλ, υφίσταται μια πραγματική αναγέννηση του Izibongo που δοξάζει όχι πια ένα ένδοξο παρελθόν, αλλά τους αγώνες των στρατευμένων συνδικαλιστών. Δημιουργοί του είναι εργάτες.⁷⁷

Αυτά τα ποιήματα απαγγέλλονται στις γενικές συνελεύσεις των συνδικάτων. Κατά τη γνώμη μου πρόκειται για ένα πολύ ενδιαφέρον φαινόμενο το οποίο αντικαθιστά την προφορικότητα της βασιλικής αυλής με τη λαϊκή συμμετοχή. Και ενώ η πρωταρχική προφορικότητα δημιούργησε μια ισχυρή ομαδική αίσθηση, γιατί το άκουσμα του προφορικού λόγου συγκροτεί τους ακροατές σε ομάδα, σε ένα πραγματικό ακροατήριο, αυτή η νέα, δευτερογενής προφορικότητα δημιουργεί μια ομαδική αίσθηση η οποία είναι συνειδητή και προγραμματισμένη.⁷⁸

Πρέπει επίσης να αναφέρουμε και άλλους τομείς, όπως το θέατρο, όπου ο πολιτισμός των Ζουλού που προέρχεται από την προφορική παράδοση προσαρμόζεται στις σύγχρονες απαιτήσεις. Ένα έργο όπως το uNbsilimela του Credo Mutwa⁷⁹, αμφιλεγόμενου συγγραφέα εξαιτίας των πολιτικών του θέσεων, προσπαθεί να αποκαταστήσει το σκηνογραφικό σύστημα του Ουμλινγκανίσο (Umlingkaniso), του ιερού θεάτρου των Ζουλού. Το έργο αγγίζει το πλατύ πολυεθνικό κοινό μέσω της γλώσσας, καθώς τα αγγλικά αναμειγνύονται με τα άφρικανς, τα τσοτσιταάλ (η γλώσσα των φτωχών μαύρων συνοικιών) και τα φαναγκάλο (η γλώσσα επαφής που χρησιμοποιείται στους χώρους εργασίας). Η προφορικότητα βρίσκεται σε πλήρη άνθηση.

Τέλος, σε πολλές περιπτώσεις, το Izibongo γίνεται ανεξάντλητη πηγή σάτιρας, όπως στη γαλλόφωνη Αφρική, ο παραδοσιακός «γκριό»⁸⁰ (αφηγητής) σατιρίζει με τα άσματά του τους Λευκούς, οι οποίοι αγνοούν τις τοπικές ιθαγενείς γλώσσες. Σε άλλες περιπτώσεις, με την ευκαιρία κάποιας εορτής, οι εργάτες ενθαρρύνονται να τιμήσουν τους διοργανωτές με ένα όμορφο Izibongo (επιστροφή στον «φυλετισμό»). Τα ποιήματα προκαλούν την ιλαρότητα του ακροατηρίου, ενώ ο διοργανωτής, που αγνοεί τη γλώσσα και άρα το περιεχόμενο του άσματος, αισθάνεται κολακευμένος.

⁷⁶ Vail & White: 1991: 56.

⁷⁷ Βλ. Ari Sitas, "Le vol du Gwala; Gwala la culture dans l'environnement ouvrier au Natal", Nouvelles du Sud, Paris, éditions du Silex/Montpellier CERPANA, No 12, Αύγουστος-Οκτώβριος 1988, σελ. 191-215.

⁷⁸ Ong W., *Προφορικότητα και εγγραμματοσύνη*, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1997, σελ. 195.

⁷⁹ Mutwa Credo, uNbsilimela, στο *South African Plays*, London, Heinemann, 1981, σελ.2-61.

⁸⁰ Γκριό (griot): είδος αφηγητή και μυθοποιού στη γαλλόφωνη Δυτική Αφρική. Ανήκει σε μια περιφρονημένη κάστα ποιητών και μουσικών που τραγουδούν έναντι αμοιβής τα ανδραγαθήματα των χορηγών τους και των προγόνων αυτών. Μεταφέρουν την προφορική παράδοση στην οποία ενσωματώνουν και τις ιστορίες των προστατών τους.

Ο Packard⁸¹ παρατηρεί πως οι προφορικές παραδόσεις αντανakλούν τις παρούσες πολιτισμικές αξίες μιας κοινωνίας παρά ένα αργόσχολο ενδιαφέρον για το παρελθόν. Ένας γκριό για παράδειγμα απαγγέλλει εκείνες τις γενεαλογίες που οι ακροατές είναι διατεθειμένοι να ακούσουν. Επιπλέον οι δεξιοτέχνες αφηγητές σκόπιμα ποικίλλουν τις παραδοσιακές αφηγήσεις, γιατί μέρος της δεξιοτεχνίας τους είναι η ικανότητά τους να προσαρμόζονται σε νέο κοινό και νέες καταστάσεις. Ο γκριό που προσκαλείται από μια οικογένεια θα προσαρμόσει την απαγγελία του για να κολακεύει τους εργοδότες του.⁸² Η αμοιβαία δράση με το ζωντανό κοινό μπορεί να παρέμβει δραστικά στη λεκτική σταθερότητα: οι προσδοκίες του ακροατηρίου μπορούν να βοηθήσουν στην παγίωση θεμάτων και λογοτύπων. Οι προφορικοί πολιτισμοί ενθαρρύνουν τον πανηγυρικό χαρακτήρα, που τείνει σήμερα να εξαφανιστεί, καθώς οι άλλοτε προφορικές κοινωνίες γίνονται όλο και περισσότερο εγγράμματα.

Αν η λογοτεχνία μπορεί να γίνει ένας τρόπος λαϊκής έκφρασης, αυτό βέβαια δεν θα γίνει μέσα από τις μεγάλες εποποιίες, αλλά από άλλους δρόμους, όπως με το θέατρο του δρόμου, την ποίηση ή με Izibongo προσαρμοσμένα στην κοινωνική πραγματικότητα.



Εικ. 9: Durban - Zululand 2008 - Η καθημερινή ζωή στο χωριό

Σύμφωνα με τον Kunene, ο ρόλος του ποιητή είναι να συμβάλλει στην εκπαίδευση των μαζών, αυτό δηλαδή που αποτελεί τμήμα του καθήκοντος του Ιμπόνγκι. Προσθέτει, βέβαια, όταν συλλογίζεται την αλλοτρίωση και το διχασμό των συνειδήσεων λόγω του Απαρτχάιντ πως:

Όταν υπάρχει ανάγκη ή απαίτηση ανοικοδόμησης ενός έθνους, είναι απαραίτητη, τόσο στον κόσμο της τέχνης και ίσως και της πολιτικής, η δημιουργία ενός εθνικού εγώ. Και νομίζω πως αυτό το εθνικό εγώ πρέπει να εκφράζει κυρίως μιαν εμπειρία ολόκληρης της

⁸¹ Packard R., “The study of historical process in African traditions of genesis: the Bashu myth of Muhiyi”, στο Joseph C. Miller (ed), *The African Past Speaks: Essays on Oral Tradition and History*, London, Dawson; Hamden, Conn.: Archon, 1980, σελ.157.

⁸² Okpewho I., *The Epic in Africa: Toward a Poetics of the Oral Performance*, New York: Columbia University Press 1979, σελ. 25-6, 247, σημ.33/ σελ.248, σημ. 36.

ανθρωπότητας, πρέπει να εμμένει στην ενότητα και κοινή ταυτότητα του ανθρώπινου γένους.⁸³

Σήμερα, στην εποχή μετά το apartheid, η ποιητική αποστολή του Izibongo η οποία συνίσταται στην προσπάθεια απεικόνισης της κοινωνίας με δίκαιο και ηθικό τρόπο σε σχέση με τους ηγεμόνες της, συνεχίζει να είναι στο κέντρο του δημόσιου πολιτικού λόγου στη Νότια Αφρική.⁸⁴ Διάφορες αναφορές δείχνουν ότι τα Izibongo εξακολουθούν να αποτελούν μέσα κοινωνικής κριτικής, ενώ η επιρροή τους σε νέες ποιητικές μορφές διαμαρτυρίας αναφέρονται συχνά. Έτσι, επιβεβαιώνεται η αρχή ότι «ο ποιητής είναι η συνείδηση του έθνους και δεν μπορεί να λογοκριθεί».⁸⁵

Το Izibongo σήμερα διατηρεί τη λειτουργική συνέχεια του εγγενούς ρυθμιστικού μοντέλου πολιτικής διαμεσολάβησης χάρη στα τυπικά χαρακτηριστικά και την προσαρμόσιμη ευελιξία που χαρακτηρίζουν το είδος. Κατά συνέπεια, ο ρόλος του Ιμπόνγκι παρέμεινε ο ίδιος σε όλη την ιστορία: «ένας αοιδός, ένας κριτικός, ένας εκπαιδευτικός, ένας μεσολαβητής και ένας πολιτικός σχολιαστής».⁸⁶ Δεδομένου ότι η μορφή και η λειτουργία του Izibongo δεν αντανakλούν κάποιο συγκεκριμένο πολιτικό περιεχόμενο, αλλά συστατικά στοιχεία για τη δημιουργία κοινωνικής δικαιοσύνης, χρησιμοποιούνται στους ειδικούς και σε προεκλογικές εκστρατείες από διάφορες πολιτικές ομάδες, οι οποίες ισχυρίζονται ότι διατυπώνουν με αυτόν τον τρόπο το μόνο αληθινό και αυθεντικό πολιτικό όραμα.⁸⁷ Αναφέρω χαρακτηριστικά τη χρήση του τραγουδιού "Umshini wami" (Το πολυβόλο μου) σε πολιτικές συγκεντρώσεις. Πρόκειται για ένα ποίημα που εκφράζει την πολιτική αντίσταση κατά του apartheid. Αποτελεί δε για ένα σύγχρονο παράδειγμα του πώς τα Izibongo μπορούν να ερμηνευθούν εκ νέου και να χρησιμοποιηθούν για την έκφραση πολιτικών συναισθημάτων, υπογραμμίζοντας τη συνεχή σημασία τους στη σύγχρονη νοτιοαφρικανική κοινωνία.

Έτσι, μια παρατήρηση που έγινε πριν από είκοσι χρόνια, ότι δεν υπάρχει απαραίτητα διακοπή στη συνέχεια μεταξύ της παραδοσιακής πολιτικής ποίησης και της σύγχρονης πολιτικής, εξακολουθεί να ταιριάζει απόλυτα με μέρος του τρέχοντος πολιτικού λόγου στη Νότια Αφρική.

Έτσι, στην περίπτωση του Izibongo, έχω δείξει λεπτομερώς ότι στην κοινωνία των Ζουλού, η συγχρονικότητα και η παράδοση δεν είναι σε καμία περίπτωση ασύμβατες έννοιες, αλλά αλληλένδετες. Αποτελούν μια δυναμική παράδοση πολιτικού λόγου που έχει αναπτυχθεί ιστορικά και έχει εξελιχθεί ως προς την πολιτιστική και κοινωνική της δυναμική.

Στην ουσία, το Izibongo είναι μια δυναμική και ισχυρή μορφή προφορικής λογοτεχνίας που παίζει κρίσιμο ρόλο στην πολιτική και την κοινωνική ζωή των Ζουλού, μεσολαβώντας μεταξύ της

⁸³ Στο Denis Duerden & Cosmo Pieterse, *African Writers Talking*, London, Heinemann, 1972, σελ.90.

⁸⁴ Πρβλ. Brown, D. «South African oral performance poetry of the 1980s: Mzwakhe Mbuli and Alfred Qabula». In *New Writing from South Africa*, E. Ngara (επιμ.), London: James Currey 1996: 120-148.

⁸⁵ Mzamane, M.V. «The use of traditional oral forms in black South African literature». In *Literature and Society in South Africa*, L. White and T. Couzens (επιμ.), 147-160. Harlow: Longman 1994: 147-160.

⁸⁶ Kashula, R. Imbongi in profile. *English in Africa* 20 (1) (1993): 65-76.

⁸⁷ Gunner και Gwala 1991: 36.

εξουσίας και του λαού, διαμορφώνοντας τον δημόσιο λόγο και αντανακλώντας τις αξίες και τις φιλοδοξίες της κοινότητας.

Συμπεράσματα.

Η κοινωνία των Ζουλού, όπως αποτυπώνεται μέσα από την επιτελεστική τέχνη του Izibongo, αποτελεί ένα περίπλοκο σύστημα όπου η ποίηση, η πολιτική, η θρησκεία και η οικονομία είναι άρρηκτα συνδεδεμένες. Η προφορικότητα δεν είναι απλώς φορέας παράδοσης, αλλά ενεργός παράγοντας πολιτισμικής αναπαραγωγής και κοινωνικής κριτικής, καθιστώντας την ποίηση ένα ζωντανό πεδίο διαπραγμάτευσης της εξουσίας και της συλλογικής μνήμης.

Το κείμενο παρουσιάζει την πολιτική και αισθητική σημασία της εγκωμιαστικής ποίησης των Ζουλού, γνωστής ως Izibongo, μέσα σε κοινωνίες προφορικής παράδοσης. Τονίζεται πως η λεκτική τέχνη αποτελεί ουσιαστικό μέσο κατανόησης της εξουσίας σε τέτοιες κοινωνίες, με το Izibongo να λειτουργεί ως εργαλείο επαίνου αλλά και κριτικής, κυρίως προς τους ηγέτες.

Αρχικά, το Izibongo παραμελήθηκε από την ανθρωπολογική μελέτη, όμως στη συνέχεια προσεγγίστηκε διεπιστημονικά από την ανθρωπολογία και τη λογοτεχνία. Αναγνωρίστηκε η πολιτική του βαρύτητα, καθώς τα εγκώμια σχολιάζουν και διαμορφώνουν την κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα των Ζουλού.

Η λέξη izibongo προέρχεται από το ρήμα *-bonga* που σημαίνει «επαινώ» και συνδέεται με την κοινωνική ταυτότητα μέσω του isibongo (ονομασία γένους). Η ποίηση Izibongo είναι βαθιά ενσωματωμένη στην κοινωνική ζωή, επιβεβαιώνοντας δημόσια την ταυτότητα του ατόμου.

Το είδος χαρακτηρίζεται από υψηλή αισθητική, μουσικότητα και ρητορική δεξιότητα, αξιοποιώντας την πολυπλοκότητα της ζουλού γλώσσας: το τονικό της σύστημα, παρηχήσεις, επαναλήψεις και μορφές παράλληλης σύνταξης. Η δομή της ποίησης υποστηρίζει τη μνημονική αποστήθιση, απαραίτητη σε κοινωνίες χωρίς γραφή.

Οι Ιμπόνγκι (ποιητές) κατέχουν εξέχουσα κοινωνική θέση, λειτουργώντας ως επαγγελματίες ρήτορες και σχολιαστές της κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Η απαγγελία γίνεται με συνοδεία μουσικής, κινήσεων και χορού, υπογραμμίζοντας ότι η προφορικότητα των Ζουλού απευθύνεται πρώτα στο αυτί και μετά στο σώμα.

Εξετάζονται επίσης οι αισθητικές αποκλίσεις από τα δυτικά πρότυπα: ενώ στη Δύση κυριαρχεί η γραφή και η όραση, στους Ζουλού κυριαρχούν η φωνή, ο ρυθμός, η κοινότητα. Παρουσιάζεται επίσης η πολιτισμική σύγκρουση που υπέστησαν οι Ζουλού με την έλευση των Ευρωπαίων και την παραμέληση της παράδοσής τους, όπως εκφράζεται σε ποιήματα που θρηνούν την απώλεια της γλώσσας και των εθίμων.

Τέλος, προβάλλεται η πνευματική διάσταση του Ιμπόνγκι, που συχνά παρουσιάζει την έμπνευσή του ως θεόπνευστη. Το Izibongo δεν είναι απλώς ένα αισθητικό έργο, αλλά ένας συνδεδεμένος κρίκος

ανάμεσα στην παράδοση, την πολιτική και τη συλλογική μνήμη των Ζουλού, την οποία απειλεί η μοντέρνα εποχή.

Αναφέρονται επίσης οι πολλαπλές λειτουργίες της ποίησης στις αφρικανικές, και ειδικά στις Ζουλού, κοινωνίες. Πέρα από την τέρψη, η ποίηση λειτουργεί ως μέσο διδασχής, παιχνιδιού και διατήρησης της ιστορίας, ιδιαίτερα μέσω της προφορικής παράδοσης. Από την παιδική ηλικία, τα παιδιά εκπαιδεύονται σε λογοτεχνικές και κοινωνικές δεξιότητες μέσω παιχνιδιών που περιλαμβάνουν τραγούδι, διάλογο και μνήμη. Η προφορικότητα κυριαρχεί, αντικαθιστώντας τη γραπτή παράδοση και ενσωματώνεται σε τελετές όπως γάμοι και κηδείες.

Η λογοτεχνία των Ζουλού χαρακτηρίζεται από επαναλαμβανόμενες φράσεις και στερεότυπες εκφράσεις (π.χ. παροιμίες), ενώ η ποίηση συνοδεύεται από μουσική, χορό και θεατρικότητα. Το Izibongo αποτελεί σημαντικό λογοτεχνικό είδος με στρατιωτική, ηρωική αλλά και καθημερινή θεματολογία.

Κεντρικό πρόσωπο είναι ο Ιμπόνγκι (Imbongi), ο ποιητής-αφηγητής της βασιλικής αυλής, ο οποίος απαγγέλλει τα εγκώμια του βασιλιά, παρουσιάζοντας και την ιστορία του λαού. Συχνά ανήκει σε κληρονομική κάστα και έχει τον ρόλο του μεσάζοντα μεταξύ βασιλιά και λαού, καθώς και μεταξύ παρόντος και προγονικής παράδοσης. Ο Ιμπόνγκι έχει ιερό ρόλο, φορά ιδιαίτερη ενδυμασία και λειτουργεί παρόμοια με τον μάγο-θεραπευτή, καθώς η ποίησή του έχει θρησκευτική και κοινωνική βαρύτητα.

Η ποίηση δεν καταγράφει απλώς την ιστορία, αλλά την δημιουργεί και την αναπαριστά, οργανώνοντας τη συλλογική μνήμη μέσα από ήρωες και παραδειγματικές μορφές. Οι έντονες, μνημειώδεις προσωπικότητες είναι απαραίτητες για τη λειτουργία της προφορικής μνήμης. Σήμερα, το Izibongo επεκτείνεται και σε άλλους τομείς, όπως πολιτικά κόμματα ή αθλητικές ομάδες, όμως τα εγκώμια ηγεμόνων διατηρούν ιδιαίτερο κύρος, αντανakλώντας την κοινωνική τους σημασία.

Σήμερα το Izibongo έχει προσαρμοστεί στις σύγχρονες κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες της Νότιας Αφρικής. Από εγκώμια βασιλέων, εξελίσσεται σε μορφή λαϊκής έκφρασης, χρησιμοποιούμενη από εργάτες, συνδικαλιστές και πολιτικές ομάδες. Στις γενικές συνελεύσεις των συνδικάτων, εργάτες δημιουργούν και απαγγέλλουν izibongo, μετατρέποντας την τέχνη από αυλική τελετουργία σε μέσο λαϊκής συμμετοχής και πολιτικής παρέμβασης. Αυτό δείχνει πώς το Izibongo λειτουργεί ακόμη ως μέσο αντίστασης, πολιτικής έκφρασης και ταυτότητας, ακόμα και μετά το Απαρτχάιντ. Η σύγχρονη μορφή του δεν διακόπτει αλλά συνεχίζει οργανικά την παραδοσιακή πολιτική ποίηση, εξελισσόμενη με βάση τις ανάγκες του παρόντος.

Τελικά, το Izibongo παραμένει ένα ζωντανό, ευέλικτο εργαλείο κοινωνικής διαμεσολάβησης και φιλοσοφικής αναστοχαστικότητας, που ενώνει την τέχνη, την ιστορία και την πολιτική στην υπηρεσία της κοινότητας.

Βιβλιογραφία

- Abrahams, R. (1972). The training of the man of words in talking sweet. *Language in Society*, I, 15-29.
- Αλεξάκης, Ε. (2001). Εθνοτικές ομάδες, Πόλεμος και ιστορική μνήμη στους Έλληνες βλάχους του Κεφαλόβρυσου, Πωγωνίου. *Εθνολογία*, 9(1), 137-166.
- Αλεξάκης, Ε. (1984). *Η εξαγορά της νύφης*.
- Ari Sitas (1988). Le vol du Gwala; Gwala la culture dans l'environnement ouvrier au Natal. Nouvelles du Sud, Paris, editions du Silex/Montpellier *CERPANA*, No 12, 191-215.
- Barber, K. and P.F. de Moraes Farias (επιμ.). *Discourse and its Disguises*. Centre for West African Studies 1989.
- Brown, D. (1996). South African oral performance poetry of the 1980s: Mzwakhe Mbuli and Alfred Qabula. Στο E. Ngara (επιμ.), *New Writing from South Africa*. James Currey, σσ. 120-148.
- Bryant, A.T., (1929/1965). *Olden Times in Zululand and Natal*. C.Struik.
- Bryant, A.T. (1949). *The Zulu people*. Shuter & Shooter.
- Caseneuve J. (1971). *Sociologie du rite, tabou, magie, sacré*. PUF.
- Chapman, M. & Dangor, A. (επιμ.)(1982). *Voices from Within, Black Poetry from Southern Africa*. Ad. Donker.
- Cope J. & Krige, U. (επιμ.) (1968). *The Penguin Book of South African Verse*. Penguin Books.
- Cope T. (1968). *Izibongo, Zulu Praise Poems*. Oxford University Press, Library of African Literature.
- Couzens, T. & Patel, E. (1982). *The Return of the Amasi Bird, Black South African Poetry 1891-1981*. Ravan Press.
- De B. Webbs C. & Wright, J.B. (1976). *The James Stuart Archive of Recorded Evidence Relating to the History of the Zulu & the Neighbouring Tribes*. Pietermaritzburg, том.1.
- Derive, J. (1995). The function of oral art in the regulation of social power in Dyula society. Στο G. Furniss and E. Gunner (επιμ.) *Power, Marginality and African Oral Literature*. Cambridge University Press, σσ. 122-130.
- Dhlomo H.I.E. (1977). Zulu Folk Poetry. *English in Africa* 4(2), 43-59.
- Duerden, D. & Pieterse, C. (1972). *African Writers Talking*. Heinemann.
- Edwards, V. & Sienkewitz, J. (1990). *Oral Cultures Past and Present*. Blackwell.
- Finnegan, R. (1970). *Oral Literature in Africa*. Oxford University Press, the Oxford Library of African Literature.
- Finnegan R. (1992). *Oral Traditions and the Verbal Arts*. Routledge.
- Fogel J.-F. & Rondeau, D. (επιμ.) (1985). *Pourquoi ecrivez-vous?* Liberation/Livre de Poche.
- Furniss, G. & Gunner, E. (1995). Introduction. Στο G. Furniss & E. Gunner (επιμ.), *Power, Marginality and African Oral Literature*. Cambridge University Press, σσ. 1-19
- Fynn H.F. (1969). *The Diary of Henry Francis Fynn*, compiles from the original sources edited by James Stuart & D.Mck Malcolm. Shuter & Shooter.
- Gluckman, M. (1948). The Kingdom of the Zulu of South Africa. Στο M.Fortes & E.E.Prichard, *African Political Systems*. International African Institute.
- Gunner, E. (1976). Forgotten men: Zulu bards and praising at the time of the Zulu kings. *African Languages/Langues Africaines* 2, 71-90.
- Gunner, E. & Gwala, M. (1991). *Musho! Zulu Popular Praises*. Michigan University Press.
- Guy J. (1980). Ecological factors in the Zulu Kingdom. Στο S.Marks & A.Armore (επιμ.), *Economy and Society in Pre-industrial South Africa*, Longman.
- Havelock E. (1979). The ancient art of oral poetry. *Philosophy and Rhetoric*, 19, 187-202.
- Isaacs, N. (1836). *Travels and Adventures in Eastern Africa, Descriptive of the Zulus, their Manners, Customs etc. and a Sketch of Natal*. Edward Churton.
- Jordan A.C. (1959). Towards an African literature VII: poetry and the new order. *Africa South* 3(2), 74-79.
- Kashula, R. (1993). Imbongi in profile. *English in Africa* 20(1), 65-76.
- Ki Jerbo J. (1965). La crise actuelle de la civilisation africaine. Στο *Tradition et modernisme en Afrique noire, Rencontres Internationales de Bouaké*. Le Seuil.
- Krige, E. J. (1950). *The Social System of the Zulus*. Shuter and Shooter.
- Kunene M. (1987). Shaka the Great. *UNESCO Courier*, no 38, 18-20.

- Kunene, R. (Mazizi) (1962). *An Analytical Survey of Zulu Poetry, both Traditional and Modern*. University of Natal.
- Kunene, D.P. (1971). *Heroic Poetry of the Basotho*. Clarendon Press.
- Laubscher J.F. (1937). *Sex, Custom & Psychopathology, a Study of South African Pagan Natives*. Routledge & Kegan Paul.
- Lestade G.P. (1959). Traditional Literature. Στο I. Schapera (επιμ.), *The Bantu speaking Tribes of South Africa, an Ethnographical Survey*. Routledge and Kegan Paul, σσ. 291-308.
- Lord A. (1960). *The Singer of Tales*. Harvard Studies in Comparative Literature, 24. Harvard University Press.
- Mafeje A. (1967). The role of the bard in a contemporary African community. *Journal of African Languages* 6, 193-223.
- Mafolo, T. (1967/1931). *Shaka, a Historical Romance*. Sir H.Newbolt (Εισ.). F.H.Dutton (Μετ). London University Press, International African Institute.
- Majeke N., (Dora Taylor) (1952) *The Role of the Missionnaires in Conquest*. Society of Black Africa.
- Meeker M.E. (1979). *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge University Press.
- Meillassoux C. (1975). *Femmes, Greniers et Capitaux*. Maspero.
- Mutwa Credo (1981). uNbsilimela. Στο *South African Plays*. Heinemann, σσ.2-61.
- Mzamane, M.V. (1984). The use of traditional oral forms in black South African literature. Στο L. White and T. Couzens (επιμ.), *Literature and Society in South Africa*. Longman, σσ.147-160.
- Ngongwane, S.D. (1984). Zulu Literature. Στο B. Lindfors (επιμ.), *Research in African Literature*. Hans Zell, σσ. 100-109.
- Okpewho, I. (1979). *The Epic in Africa: Toward a Poetics of the Oral Performance*. Columbia University Press.
- Ong, W. (1969). World as View and World as Event. *American Anthropologist*, 71, 634-647.
- Ong, W. (1997). Προφορικότητα και εγγράμματοςσύνη, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
- Opland J. (1975). Imbongi Nezibongo: The Xhosa tribal poet and the contemporary poetic tradition. *PMLA*, 90, 185-208.
- Packard R. (1980). The study of historical process in African traditions of genesis: the Bashu myth of Muhiyi. Στο J. C. Miller (επιμ.), *The African Past Speaks: Essays on Oral Tradition and History*, Archon.
- Parry A. (1971). Introduction. Στο A. Parry (επιμ.), M. Parry *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Clarendon Press, σσ. IX-XLIII, και σημειώσεις.
- Plaatje Sol T. (1916/1982). *Native Life in South Africa*. Ravan Press.
- Roumequere, Eberhardt J. (1963). *Pensée et Societe africaine, Essais sur une dialectique complémentaire chez les bantous du sud-est*. Cahiers de l'Homme.
- Saunders, C. (1988). *The making of the South African Past, major Historians on Race and Class*. David Philip.
- Shapera, I. 1965). *Praise-Poems of Tswana Chiefs*. Clarendon.
- Theal George Mccall (1887). *History of the Boers in South Africa*.
- Trevor Cope (1968). *Izibongo: Zulu Praise Poems*. Clarendon Press.
- UNESCO (1977). *The Historiography of Southern Africa*, the General History of Africa, Studies & Documents.
- Vail, L. and White, L. (1991). *Power and the Praise Poem: Southern African Voices in History*. James Currey.
- Vansina, J. (1985). *Oral Tradition as History*. The University of Wisconsin Press.
- Vansina, J. (1965). *Oral Tradition, a Study in Historical Methodology*. Aldine Publishing Company.
- Vilakazi, B.W. 1938. *The conception and development of poetry in Zulu*. Bantu Studies 12: 105-134.
- Westermann, D.& Baumann, H. (1967). *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Payot.
- Whiteley, W.H. (1964). *A Selection of African Prose, 1) Traditional Oral Texts*. Oxford University Press, Oxford Library of African Studies.



Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Κουμαριανού** γεννήθηκε στην Αθήνα. Είναι πτυχιούχος του τμήματος Γαλλικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών (1986) και του τμήματος Ξένων Γλωσσών, Μετάφρασης και Διερμηνείας του Ιονίου Πανεπιστημίου (1995). Μετεκπαιδεύτηκε στη Γαλλία στο Πανεπιστήμιο της Λυών (Μεταπτυχιακός τίτλος DEA Γαλλικής Λογοτεχνίας) (1987) και του Στρασβούργου (Λογοτεχνική και Τεχνική Μετάφραση) (1994) και παρακολούθησε το μεταπτυχιακό κύκλο του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (1995-97) και του τμήματος Περιβάλλοντος του Πανεπιστημίου Αιγαίου (1996-97). Είναι διδάκτωρ Κοινωνιολογίας της Λογοτεχνίας από το Πανεπιστήμιο Λυών II, Γαλλίας (1996) και διδάκτωρ Ανθρωπολογίας του Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο (2008). Έχει συνεργαστεί με το Πανεπιστήμιο Αιγαίου (2000-2002), το Πανεπιστήμιο Αθηνών (2007-2008), στο Πανεπιστήμιο Κύπρου (2002-2003), το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών, (2009-2010) και ανήκει στο Συνεργαζόμενο Εκπαιδευτικό Προσωπικό (ΣΕΠ) του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου (2009-2020). Είναι συγγραφέας επτά επιστημονικών βιβλίων για την γαλλόφωνη αφρικανική λογοτεχνία, την κοινωνική ανθρωπολογία και την ιστορία, πάνω από εξήντα επιστημονικών άρθρων σε έγκριτα διεθνή περιοδικά, και έχει συμμετάσχει σε πολλά διεθνή συνέδρια. Μιλά Αγγλικά, Γαλλικά, Ισπανικά και Αραβικά. Υπηρέτησε ως Διευθύντρια του Διαπολιτισμικού Γυμνασίου Α' Αθήνας (2011-2015), Συντονίστρια Εκπαίδευσης Β. Αφρικής και Μέσης Ανατολής στην Πρεσβεία της Ελλάδας στο Κάιρο (2015-2018), Συντονίστρια Εκπαίδευσης Προσφύγων στην Α' ΔΔΕ Αθήνας (2021-22). Διετέλεσε επίσης Πρόεδρος της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας. Το 2022 μετατάχθηκε σε θέση ΕΕΠ στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ όπου υπηρετεί μέχρι σήμερα.



Short CV

Maria Koumarianou, is a permanent professor of French at the University Centre for Foreign Languages at the University of Athens. She is a graduate of the University of Athens (French Literature) and the Ionian University (Translation and Interpretation). She has MA degrees in French Literature (Université Lumière Lyon 2), Social Anthropology (University of the Aegean) and Theology (Open University of Greece). She holds a PhD in Sociology of Literature (Université Lumière Lyon 2) and a PhD in Anthropology of Urban Space (National Technical University of Athens – Faculty of Architecture). She is the author of seven books on French-speaking African literature, social anthropology and history. She has also published numerous studies on anthropology and translation theory. Her scientific interests are in three areas: the anthropology of urban space, translation theory; and the relationship between ethnology and literature. She was president of the Hellenic Society of Ethnology.

Συγκρούσεις, ταυτότητες, αίσθηση του ανήκειν¹ Διάλογος με τον Francesco Remotti

Χριστίνα Πετροπούλου (Μετάφραση, σχόλια, υποσημειώσεις)

Ο διάλογος που ακολουθεί έλαβε χώρα στο πλαίσιο του Φεστιβάλ Κινηματογράφου 2022 στο Ρέτζιο Εμίλια (Reggio Emilia) και είχε ως κεντρικό θέμα την Ταυτότητα. Συντονιστής ήταν ο Πασκουάλε Πουλιέζε (Pasquale Pugliese).

Πουλιέζε: Γνώρισα τον καθηγητή Φραντσέσκο Ρεμόττι πριν δέκα χρόνια στο Ρέτζιο Εμίλια στην παρουσίαση του βιβλίου του *Η εμμονή με την ταυτότητα* (2010), στο πλαίσιο του Σχολείου Ειρήνης². Σήμερα, με αφορμή το Φεστιβάλ Κινηματογράφου του Ρέτζιο, συζητούμε και πάλι το θέμα της ταυτότητας, αλλά μέσα σε έναν απίστευτο πόλεμο στην καρδιά της Ευρώπης, σε σχέση με τον οποίο το θέμα της ταυτότητας και των χρήσεών της κατέχει, για ακόμη μια φορά, κεντρική θέση. Αλλά, ας κάνουμε ένα βήμα κάθε φορά. Ας προσπαθήσουμε να αποσαφηνίσουμε την ιδέα που ο καθηγητής Ρεμόττι έχει για τη λέξη *ταυτότητα* -που δίνει και τον τίτλο σε αυτή την έκδοση του Φεστιβάλ Κινηματογράφου που μας φιλοξενεί- μια λέξη που εμφανίζεται «καθαρή, διαυγής, κομψή, σαφής», αλλά στην πραγματικότητα είναι «δηλητηριώδης»... «Γιατί και με ποια έννοια η ταυτότητα είναι μια δηλητηριώδης λέξη;» – διερωτάται ο Ρεμόττι σ' εκείνο το βιβλίο – «Απλά, επειδή υπόσχεται αυτό που δεν υπάρχει. Γιατί μας παραπλανά για κάτι που δεν είμαστε. Γιατί παρουσιάζει ως πραγματικό αυτό που είναι μυθοπλασία ή, το πολύ, φιλοδοξία. Ας πούμε, λοιπόν, ότι η ταυτότητα είναι ένας μύθος, ένας μεγάλος μύθος της εποχής μας». Εξηγήστε μας, λοιπόν, κύριε καθηγητά, γιατί «η ταυτότητα είναι ένας μεγάλος μύθος της εποχής μας»;

Ρεμόττι: Η ταυτότητα είναι μια μυθοπλασία. Για να το συνειδητοποιήσουμε, ας προσπαθήσουμε να εφαρμόσουμε την έννοια αυτή σε κάποιο υποκείμενο. Συνήθως εννοούμε ή μια προσωπική ταυτότητα -εγώ έχω μια ταυτότητα, εσύ έχεις μια ταυτότητα- ή αναφερόμαστε σ' ένα συλλογικό υποκείμενο, ένα εμείς. Για παράδειγμα, όταν μιλάμε για ένα έθνος -ένα επίκαιρο θέμα- ειδικά αν σκεφτούμε τους εθνικισμούς, έχουμε να κάνουμε με ένα συλλογικό υποκείμενο -ένα εμείς, εμείς οι Ιταλοί, για παράδειγμα- και η ταυτότητα θα ήταν η ουσία αυτού του υποκειμένου, προσωπικού ή συλλογικού. Η θέση που διατυπώνω στο βιβλίο μου *Η εμμονή με την ταυτότητα* είναι το ακριβώς αντίθετο, ότι δεν υπάρχει ουσία. Θα μου πείτε, λοιπόν, «μα ο Φραντσέσκο Ρεμόττι δεν έχει μία ταυτότητα;». Όχι, δεν έχω. Σας απαντώ ως εξής: ο καθένας μας ας κάνει αυτή την προσπάθεια κι ας αναρωτηθεί: ποια είναι η ταυτότητα του καθενός από εμάς; Εγώ δεν θα μπορούσα να πω ποια είναι η ταυτότητά μου και νιώθω όχι μόνο ικανοποιημένος αλλά και υπερήφανος γι' αυτό. Νομίζω ότι όλοι μας αδυνατούμε να πούμε ποια είναι η ταυτότητά μας, οπότε αποδεχόμαστε ότι δεν έχουμε.

Πουλιέζε: Κι όμως, σ' αυτό το βιβλίο υπάρχει όχι μόνο η αποποίηση της ταυτότητας, αλλά και θέσεις που αμφισβητούν ριζικά την ίδια την έννοια της ταυτότητας, ως μιας “δηλητηριώδους λέξης”, τοξικής,

¹ Τίτλος πρωτότυπου: Conflitti, identità e appartenenze. Un dialogo con Francesco Remotti. Δημοσιευμένο στο: <https://www.azionenonviolenta.it/conflitti-identita-e-appartenenze-un-dialogo-con-francesco-remotti/> και σε διάφορους άλλους ιστότοπους.

² Μη κερδοσκοπικός κοινωνικός εθελοντικός σύλλογος, στον οποίο συμμετέχουν φορείς και εκπαιδευτικά ιδρύματα μέσα από ποικίλες δραστηριότητες -σε εθνικό και διεθνές επίπεδο- με σκοπό την καλλιέργεια και διάχυση μιας κουλτούρας Ειρήνης και Μη Βίας: <http://www.lascuoladipace.org/progetto.htm>.

που μας βλάπτει ατομικά και κοινωνικά. Σας ρωτώ: γιατί είναι μια λέξη που κουβαλάει ένα τόσο αρνητικό φορτίο;

Ρεμόττι: Ας πούμε ότι σε αυτά τα βιβλία μου, ξεκινώντας από το *Ενάντια στην Ταυτότητα* (1996), εστίασα κυρίως στις συλλογικές ταυτότητες, στα συλλογικά υποκείμενα, στο *εμείς*, που ισχυρίζονται ότι έχουν ταυτότητα. Έτσι, το θέμα της τοξικότητας αφορά τις κοινωνικές, πολιτικές συμπεριφορές του *εμείς*. Λέω ότι είναι μια δηλητηριώδης λέξη επειδή, ενώ ακούγεται ως πολύ θετική, στην πραγματικότητα είναι παραπλανητική. Η τοξικότητα συνίσταται στο γεγονός ότι, όταν τα συλλογικά υποκείμενα παίρνουν αυτόν τον δρόμο, της ταυτότητας, διακινδυνεύουν δύο πράγματα. Το πρώτο: αν ένα συλλογικό υποκείμενο επιμένει στη διατήρηση της ταυτότητάς του, ουσιαστικά κλείνει τα μάτια του στο μέλλον, το οποίο παρουσιάζεται επικίνδυνο, καθώς το μέλλον είναι μια αλλαγή. Ο κίνδυνος είναι να στερηθούμε τους πόρους και τις ευκαιρίες που μπορεί να μας επιφυλάσσει το μέλλον. Ως εκ τούτου, κάνοντας μια συζήτηση περί ταυτότητας, εννοούμε ότι οι νέοι πρέπει να προσαρμοστούν σε αυτό που πιστεύουμε ότι είμαστε. Το δεύτερο: σε σχέση με τους άλλους, από πλευράς ενός “εμείς”, που υποστηρίζει μια ταυτότητα που πρέπει αναπόφευκτα να υπερασπιζόμαστε, θέτουμε τον εαυτό μας σε θέση αντιπαλότητας -εκπεφρασμένης ή μη. Σε αυτό βλέπω αρνητικές συνέπειες.

Πουλιέζε: Αν και γνωρίζω το ανεπίκαιρο της ματιάς των ανθρωπολόγων, αλλά γι' αυτόν τον λόγο πιο βαθιάς (πρβλ. το *Για μια ανθρωπολογία ανεπίκαιρη* (Remotti 2014), θα ήθελα να προσπαθήσω να συνυφάνω αυτή τη δηλητηριώδη λέξη, ταυτότητα, με τα τεκταινόμενα σε διεθνές και εθνικό επίπεδο. Τα προσχήματα ταυτότητας λειτούργησαν ως ιδεολογική υποστήριξη για έναν άλλο πόλεμο στην Ευρώπη, σε απόσταση αναπνοής από εμάς, στην πρώην Γιουγκοσλαβία που σπαράσσεται από εθνικισμούς ταυτότητας –οπλισμένους ο ένας εναντίον του άλλου–, σχετικά με τους οποίους ο Alexander Langer³ έγραψε, μεταξύ άλλων, τον περίφημο *Δεκάλογο για τη συνύπαρξη*⁴. Ένα από τα σημεία -που για μένα αποτελεί σταθερό σημείο αναφοράς- έχει να κάνει με τη “σημασία των διαμεσολαβητών, των γεφυροποιών, των αλτών του τείχους, των εξερευνητών των συνόρων. Χρειάζονται... προδότες της εθνικής ενότητας...”: αυτό ακριβώς που έλειπε τότε, και που, αν προσπαθήσεις να το πεις τώρα, κατηγορείσαι για συμπόρευση με τον εχθρό, δηλαδή ότι είσαι... με το μέρος του Πούτιν”. Όλα αυτά, για ν’ αναρωτηθούμε κατά πόσο η ταυτότητα έχει να κάνει όχι μόνο με τον πόλεμο που διεξάγεται, αλλά και με τη στρατιωτικοποιημένη σκέψη, δηλαδή τη δυαδική λογική που έχει κυριαρχήσει σε κάθε συλλογισμό: ή μαζί μας ή εναντίον μας.

Ρεμόττι: Σε αυτό ακριβώς το σημείο δεν θέλω να παρερμηνευθώ: δεν πιστεύω ότι «αν εγκαταλείψουμε την ταυτότητα, τα προβλήματά μας λύνονται». Το θέμα είναι ότι η σκέψη περί ταυτότητας ριζοσπαστικοποιεί τις συγκρούσεις, τις καθιστά άλυτες και δεν απομένει παρά η εξόντωση του άλλου. Πρέπει να ξεκινήσουμε από την παραδοχή ότι οι συγκρούσεις είναι φυσιολογικές, υπάρχουν πάντα: είναι γεγονός, η σύγκρουση υπάρχει ακόμη και μέσα μας. Αλλά, αν διαχειριζόμαστε τις συγκρούσεις με μια νοοτροπία δυαδική, όπως αυτή της ταυτότητας, είναι πολύ δύσκολο να οδηγηθούμε σε λύσεις. Άλλο πράγμα είναι ν’ αντιμετωπίζεις τις συγκρούσεις με μια πολιτική ταυτότητας και άλλο με μια πολιτική ομοιοτήτων.

Πουλιέζε: Συμφωνώ απόλυτα μαζί σας. Νομίζω ότι οι συγκρούσεις είναι εποικοδομητικές αν η διαχείρισή τους γίνεται με θετικό και εμπλουτιστικό τρόπο για τα συγκρουόμενα μέρη, αλλά όχι βασισμένες στην ταυτότητα. Δεν θα είχαμε πολιτικά δικαιώματα, κοινωνικά δικαιώματα, δεν θα είχαμε την ανάπτυξη του ατόμου από παιδί σε ενήλικα αν δεν περνούσαμε από εφηβικές συγκρούσεις. Είναι ο βίαιος εκφυλισμός της σύγκρουσης, ο οποίος συχνά βασίζεται σε στοιχεία ριζωμένης ταυτότητας που οδηγεί στον πόλεμο.

Ας περάσουμε λοιπόν στην εποικοδομητική πλευρά της συζήτησης. Για να οικοδομήσουμε συνυπάρξεις, ειρηνικές, θα προσέθετα, λέει ο καθηγητής Ρεμόττι, σ’ ένα άλλο σημαντικό βιβλίο, *Ομοιότητες. Ένας δρόμος για τη συνύπαρξη* (2019), πρέπει ν’ αλλάξουμε εντελώς λογική, ν’

³ Ο Alexander Langer (1946-1995) ήταν Ιταλός πολιτικός, δοκιμογράφος, δημοσιογράφος, περιβαλλοντολόγος και ειρηνιστής με σημαντικό κοινωνικό, πολιτικό και συγγραφικό έργο: <https://www.alexanderlanger.org/en/668>

⁴ Βλ. σχετικά: <https://www.alexanderlanger.org/it/32/104q>

απομακρυνθούμε από τη λογική της ταυτότητας και να εισέλθουμε στη λογική των ομοιοτήτων, ν' αφήσουμε στην άκρη τις απατηλές βεβαιότητες της ταυτότητας -όπου το Α είναι ίσο με το Α και είναι διαφορετικό από το μη Α- και να περιηγηθούμε στην ανοιχτή θάλασσα της «πολυπλοκότητας» (μια λέξη συχνά ευτελισμένη στο σημερινό λεξιλόγιο), όπου μπορούμε ν' αναζητήσουμε τις ομοιότητες. Ήδη αυτό θα άξιζε να μελετηθεί σε βάθος.

Ρεμόττι: Η δυτική φιλοσοφική σκέψη χαρακτηρίζεται από αυτό που ορισμένοι συγγραφείς έχουν αποκαλέσει «πόλεμο κατά των ομοιοτήτων». Η μεσαιωνική και αναγεννησιακή σκέψη αντιλαμβανόταν τον κόσμο ως διασυνδεδεμένο: ο κόσμος αποτελείται από διασυνδέσεις. Η σύνδεση πραγματοποιείται μέσω των ομοιοτήτων. Ομοιότητα σημαίνει μοίρασμα, αλλά σημαίνει επίσης διαφορά, ποικιλομορφία, αλλιώς τα δύο θα συνέπιπταν, θα γίνονταν πανομοιότυπα, ένα και το αυτό. Βλέπουμε αυτόν τον τρόπο ερμηνείας του κόσμου ν' αντιπροσωπεύεται καλά στην προσωκρατική φιλοσοφία. Στο βιβλίο μου έχω κάνει μεγάλη χρήση του Πρωταγόρα, ο οποίος είπε: «τα πάντα -με τον έναν ή τον άλλο τρόπο- μοιάζουν με όλα τα άλλα, ακόμη και το μαύρο με το άσπρο, αν τα κοιτάξεις προσεκτικά, μοιάζουν λίγο μεταξύ τους».

Ο Πρίμο Λέβι αναδεικνύει την έννοια της “γκρίζας ζώνης” στα βιβλία του. Η γκρίζα ζώνη για τον Πρίμο Λέβι ήταν οι καταστάσεις που είχε παρατηρήσει στο Άουσβιτς: συμπεριφορές, πράξεις, άνθρωποι που βρίσκονταν ανάμεσα στα δύο άκρα, στο μαύρο και στο άσπρο, στον διώκτη και στο θύμα. Σε μια συνέντευξή του είπε: «Στην πραγματικότητα δεν έχω συναντήσει ποτέ τέρατα». Με αυτό εννοούσε ότι ένας φυσιολογικός άνθρωπος μπορεί να ζει μια εντελώς ειρηνική και φυσιολογική ζωή και στη συνέχεια να κάνει τα πράγματα που έκαναν τα SS στο Άουσβιτς. Αυτό ήταν ένα διαρκές μαρτύριο για τον Πρίμο Λέβι: το Άουσβιτς ήταν δυνατόν ακόμη και ελλείψει τεράτων και αν αυτό συνέβη, αν αυτή η δυνατότητα προέκυψε από τη φαινομενική κανονικότητα της ζωής, υπάρχει η πιθανότητα το Άουσβιτς να επιστρέψει. Στον Λέβι βλέπουμε την υπέρβαση της δυαδικής σκέψης, αυτής που χωρίζει ξεκάθαρα το θύμα από τον δήμιο: ο Πρίμο Λέβι είπε ότι σε κάθε θύμα μπορεί να υπάρχει ένας δήμιος, καθώς και το αντίστροφο. Η συλλογιστική για τις ομοιότητες σημαίνει να έχουμε κατά νου αυτήν ακριβώς την πολυπλοκότητα, το κουβάρι των ομοιοτήτων και των διαφορών.

Πουλιέζε: Όσον αφορά τα όσα αφηγείται ο Πρίμο Λέβι -ένα θέμα που πραγματεύεται επίσης η Χάνα Άρεντ στην «Κοινοτοπία του κακού»- θα ήθελα να πω ότι το θέμα των ομοιοτήτων με πείθει ως μια προσπάθεια να ξεπεραστεί η λογική της ταυτότητας. Όμως, εγείρει ένα επιπλέον πρόβλημα: πώς μπορεί να ξεκινήσει αυτή η αυθεντική αναζήτηση ομοιοτήτων, όταν -για παράδειγμα- ακόμη και η υποδοχή ή μη των προσφύγων, δηλαδή των θυμάτων των διαφόρων πολέμων, ανταποκρίνεται σε κριτήρια αναζήτησης ομοιοτήτων με βάση την ταυτότητα; Κάποιοι το κάνουν με ανοιχτές αγκάλες, επειδή μας μοιάζουν, άλλοι στέλνονται πίσω στους καταυλισμούς της Λιβύης ή καταδιώκονται στη βαλκανική διαδρομή. Μπορεί δηλαδή η λογική των ομοιοτήτων να μετατραπεί κάποια στιγμή σε αλληλεγγύη για όσους μου μοιάζουν και αδιαφορία ή απόρριψη όσων δεν μου μοιάζουν;

Ρεμόττι: Οι ομοιότητες είναι θέμα απόφασης. Εμείς αποφασίζουμε σε ποιον μοιάζουμε και σε ποιον δεν θέλουμε να μοιάσουμε. Η έκφραση «πολιτική των ομοιοτήτων» σημαίνει ότι πρέπει ν' αναγνωρίσουμε ότι βρισκόμαστε μέσα σε μια διαπλοκή ομοιοτήτων και διαφορών. Μόλις αυτό αναγνωριστεί, προκύπτει η ανάγκη να προσανατολιστούμε σε αυτό το κουβάρι. Προσανατολισμός σημαίνει να αποφασίσουμε, συνειδητά ή όχι, ποιος μας μοιάζει περισσότερο και με ποιον δεν θέλουμε να μοιάζουμε. Πρόκειται πραγματικά για ένα πολιτικό ζήτημα, μια απόφαση. Με άλλα λόγια: δεν αρκεί να λέμε ομοιότητα, είναι απαραίτητο να αποφασίσουμε σε ποιον θα μοιάσουμε και σε ποιον δεν θα μοιάσουμε.

Πουλιέζε: Η καλλιέργεια των ταυτοτικών παρορμήσεων τροφοδοτεί επίσης τους εσωτερικούς πολιτικούς προσανατολισμούς των πολιτισμένων ευρωπαϊκών χωρών: στην Ουγγαρία, στην Πολωνία, τώρα στην Ιταλία, όπου -στην εκατονταετηρίδα της πορείας στη Ρώμη⁵ (και θα μπορούσαμε ν'

⁵ Πορεία προς τη Ρώμη /*Marcia su Roma* ονομάστηκε η πορεία που έκαναν οι μελανοχίτωνες του Μουσολίνι προς τη Ρώμη, προκειμένου να καταλάβουν την εξουσία. Η πορεία διήρκεσε από τις 22 ως τις 28 Οκτωβρίου 1922 και κατέληξε στην άνοδο του Μουσολίνι στην εξουσία, στην οποία παρέμεινε επί 21 έτη.

αναλογιστούμε αυτά τα σύμβολα ταυτότητας...) - εκλέχθηκε πρωθυπουργός μια κυρία που σε κάθε ευκαιρία διεκδικεί την ταυτότητά της ως γυναίκα, ως μητέρα, ως χριστιανή (και θα ήταν επίσης ενδιαφέρον ν' αναλύσουμε πόσες χριστιανικές ταυτότητες συνυπάρχουν ταυτόχρονα). Στην κυβέρνησή της ο υπουργός «παιδείας και αξιοσύνης» είναι συγγραφέας ενός βιβλίου με τίτλο *Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία που καταστράφηκε από τους μετανάστες* (παραλείποντας το γεγονός ότι ιδρύθηκε, επίσης, από μετανάστες)... όλα αυτά σε ένα πολιτισμικό πλαίσιο, στο οποίο -στο άλλο άκρο του φάσματος- οι προσωπικές ταυτότητες -συμπεριλαμβανομένων των σεξουαλικών- γίνονται όλο και πιο ρευστές, μεταβαλλόμενες, διασταυρούμενες, αβέβαιες. Εσείς, που έχετε μελετήσει πολλούς πολιτισμούς, πείτε μας πώς αυτά τα δύο οράματα, που το ένα κοιτάζει στο μακρινό παρελθόν και το άλλο στο μέλλον, μπορούν να σταθούν μαζί στην ίδια ιστορική εποχή και στο ίδιο γεωγραφικό πλαίσιο, στον ίδιο πολιτισμό.

Ρεμόττι: Το γεγονός είναι ότι είμαστε πολλοί, οπότε είναι αναπόφευκτο ν' αναδύονται διαφορετικά οράματα στο ίδιο πλαίσιο, στην ίδια ιστορική περίοδο. Έχω την εντύπωση ότι οι κοινωνίες (εννοώ τις παραδοσιακές, αυτές που μελετούν οι εθνολόγοι ή οι ανθρωπολόγοι) τείνουν να προβληματίζονται πάνω σε αυτά τα ζητήματα, ξεκινώντας μάλλον από ένα γεγονός: είναι φυσιολογικό, είναι σχεδόν αναπόφευκτο οι διαφορές -φυσικές (όπως, για παράδειγμα, το χρώμα του δέρματος) ή πολιτισμικές- να προκαλούν αμφιβολίες, απορία, αποξένωση, αποστροφή κ.λπ. Οι άνθρωποι δεν αποτελούνται από «όμορφες ψυχές», χαριτωμένες από τη φύση τους και καλοπροαίρετες. Η αντίδραση στις διαφορές ενέχει σχεδόν πάντα καχυποψία. Αλλά άλλο είναι οι αντιδράσεις αυτές ν' αναδύονται σ' ένα πολιτισμικό πλαίσιο ταυτότητας (όπου κυριαρχεί η εμμονή με την ταυτότητα) και άλλο ν' αναδύονται σ' ένα πολιτισμικό πλαίσιο μη ταυτότητας. Τα ταυτοτικά πλαίσια, όπως είναι εύκολο να παρατηρήσει κανείς, χαρακτηρίζονται όλα από μια ζοφερή σοβαρότητα, συχνά με τραγικές προεκτάσεις. Εδώ θα ήθελα να εισαγάγω μια μάλλον απροσδόκητη διάσταση. Κάποτε, στο τέλος μιας από τις διαλέξεις μου, με ρώτησαν: «Μα τι μάθατε από την Αφρική;». Σήμερα θα έδινα την ίδια απάντηση με τότε, ότι δηλαδή έμαθα τη σημασία του γέλιου. Στην παραδοσιακή Αφρική, αυτή που μελέτησαν οι ανθρωπολόγοι τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα, υπήρχε το έθιμο των «σχέσεων αστεϊσμού». Σχέσεις, στις οποίες καθυβρίζουν ο ένας τον άλλον -βαριές, χοντροκομμένες βρισιές-, αλλά χωρίς να προσβάλλονται μεταξύ τους. Αυτό συνέβη σε δύο περιπτώσεις: η μία στο πλαίσιο της συγγένειας, συνήθως με τον κουνιάδο, επειδή είναι ο αδελφός της γυναίκας, η οποία έχει απομακρυνθεί από τη φυλή της. Αν δεν προσβάλλει ο ένας τον άλλον, ο κουνιάδος θα σκεφτεί ότι αυτό δεν είναι καλό, επειδή η συγγενική προσβολή, σχεδιασμένη και προγραμματισμένη, είναι ένας τρόπος ν' αναδειχθεί η τοξικότητα που αναφέρθηκε προηγουμένως, ώστε να απαλλαγούν από αυτήν. Το άλλο πλαίσιο, στο οποίο έλαβε χώρα αυτή η ανταλλαγή ύβρεων, ήταν το διεθνοτικό: προσβολές μεταξύ διαφορετικών εθνοτικών ομάδων που δεν άφηναν τη σύγκρουση να εξελιχθεί σε βία, αντιθέτως ήταν ένας τρόπος ρεαλιστικής αναγνώρισης, ότι οι πολιτισμικές διαφορές είναι δυνητικοί παράγοντες εχθρότητας, αλλά κι ένας τρόπος να αναδειχθεί αυτό και να αποτραπεί η μετατροπή του σε γενικευμένη σύγκρουση: όχι σωματική βία, λοιπόν, αλλά λεκτικές ύβρεις.

Πουλιέζε: Μια μη βίαιη επίλυση συγκρούσεων που βασίζεται σε αστείες προσβολές, η οποία είναι πολύ καλύτερη από τον πόλεμο...

Ρεμόττι: Βεβαίως, μια βρισιά (και στη βρισιά υπάρχει βία), αλλά μια βρισιά που προκαλεί γέλιο. Θυμάμαι ότι σε αρκετές περιπτώσεις με τους Αφρικανούς φίλους μου στο Κονγκό, ρωτούσαμε ο ένας τον άλλον τι σκεφτόμαστε για τους λευκούς και για τους μαύρους: έβγαιναν τα χειρότερα πράγματα, που δεν μπορώ ν' αναφέρω εδώ. Αποτέλεσμα: γελούσαμε, γελούσαμε δυνατά. Το γέλιο, ακόμη και στην βρισιά, είναι η ικανότητα να συνειδητοποιούμε ότι είναι πολύ καλύτερο να βγάλουμε από μέσα μας ό,τι είναι τοξικό, αυτή την τοξικότητα που αναπόφευκτα προκύπτει στην επαφή με τις διαφορές. Οι διαφορές δημιουργούν πάντα προκαταλήψεις, αλλά αν, αντί να τις μεταφράζουμε σ' έναν ταυτοτικό λόγο ή μια τυφλή υπεράσπιση ταυτότητας, τις αντιμετωπίζουμε με το ελεύθερο και διαβρωτικό πνεύμα των «σχέσεων αστεϊσμού», πιστεύω ότι αρκετές συγκρούσεις θα μπορούσαν να εξαλειφθούν από τη ρίζα τους -την ψυχοκοινωνική ρίζα της προκατάληψης και της δυσπιστίας.

Πουλιέζε: Αλλά είμαστε μια θλιβερή κοινωνία που δεν μπορεί να γελάσει με τον εαυτό της...

Ρεμόττι: Βεβαίως. Στο βιβλίο *Γελώντας για τους θεούς, γελώντας με τους θεούς. Θεολογικό χιούμορ* (2020), που γράψαμε με τους Μαουρίτσιο Μπεττίνι και Μάσιμο Ραβέρι, αποδεικνύεται ότι οι περισσότερες παραδοσιακές θρησκείες, εκτός από τις τρεις μονοθεϊστικές που γνωρίζουμε, εφαρμόζουν αυτό που ονομάζουμε «θεολογικό χιούμορ». Ζούμε σ' έναν κόσμο τόσο σοβαροφανή, στον οποίο μας φαίνεται αδύνατο να γελάσουμε με τους θεούς μας ή με τον θεό μας, αλλά οι περισσότερες θρησκείες το κάνουν. Κάθε πολιτισμός καταλήγει να είναι ένα εννοιολογικό κλουβί, αλλά σε διαφορετικούς πολιτισμούς βρίσκουμε την πρόσκληση και την υπόδειξη ν' αποδράσουμε από αυτό: το να γελάμε ακόμη και με τη θεότητα είναι μια ανάσα φρέσκου αέρα. Οι θρησκείες που ασκούν θεολογικό χιούμορ δεν είναι εκείνες που διεξάγουν θρησκευτικούς πολέμους.

Πουλιέζε: Ενώ εμείς λέμε: παίζετε με τους βαλέδες αλλά αφήστε ήσυχους τους αγίους... Μεταξύ άλλων, ο Φραντσέσκο Ρεμόττι είναι εκ των συγγραφέων ενός πιο πρόσφατου βιβλίου, *Ο κόσμος που θα έχετε. Κορωνοϊός, ανθρωπόκαινο, εξέγερση*, μαζί με τον Μάρκο Αϊμέ και Αντριάνο Φάβολε (2021), στο οποίο προβληματίζεται για την ανάγκη, και ταυτόχρονα την αδυναμία, να βάλουμε έστω και προσωρινά τον πολιτισμό μας σε παρένθεση, κάνοντάς τον αντικείμενο αναστολής μιας εποχής. Όπως αναγκαστήκαμε να κάνουμε κατά τη διάρκεια της αναγκαστικής κοινωνικής παύσης -κατά τις οξείες φάσεις της πανδημίας, όπου βιώσαμε ένα είδος αναστολής του παρόντος- και όπως γίνεται τελετουργικά σε ορισμένους παραδοσιακούς πολιτισμούς (το βιβλίο είναι γεμάτο παραδείγματα), όπου η πραγματοποίηση μιας αναστολής του πολιτισμού μάς επιτρέπει να δούμε και να καθορίσουμε τα όριά του. Αλλά ο δικός μας είναι ένας πολιτισμός που δεν γνωρίζει όρια, που έχει μια «λαγνεία για το άπειρο», για συνεχή και απεριόριστη ανάπτυξη. Και ο Ρεμόττι αναφέρει συγγραφείς αγαπητούς σε μένα, όπως ο Günther Anders, ο Serge Latouche, και παραθέτει την Greta Tumberg, η οποία, μαζί με χιλιάδες νέους σε όλο τον κόσμο, φωνάζει στους ενήλικες «μας κλέβετε το μέλλον...». Πώς μπορούμε, λοιπόν, να δώσουμε στον εαυτό μας ένα όριο και να ξεφύγουμε από την κλοπή του μέλλοντος, στην οποία είμαστε όλοι συνένοχοι;

Ρεμόττι: Υπάρχουν πολλά στοιχεία που μας προσφέρει η μελέτη των πολιτισμών, ώστε να δείξουμε πώς στους παραδοσιακούς πολιτισμούς, αυτούς που συνήθως μελετούν οι ανθρωπολόγοι, δημιουργείται η σχέση μεταξύ των νέων και του μέλλοντος, για παράδειγμα μέσω τελετουργιών μύησης. Τα τελετουργικά μύησης των νέων δεν γίνονται, όπως νομίζει κανείς, για να ενσταλάξουν στους νέους τη σκέψη των μεγαλύτερων, αλλά μάλλον συμβαίνει το αντίθετο. Για παράδειγμα, στους Ndembu της Ζάμπια, στο τέλος της τελετής μύησης, προβλεπόταν ο εκπρόσωπος της νεολαίας να σηκώνεται όρθιος και, κοιτάζοντας τον αρχηγό κατευθείαν στα μάτια, να λέει τις εξής φράσεις: «τώρα έχω γίνει μεγάλος άντρας, εσύ από την άλλη πλευρά είσαι ένας ανόητος κι ένας αχρείος, δεν είσαι καλός για τίποτα, από εδώ και στο εξής να προσέχεις να μην τρως όλο το φαγητό σου μόνος σου αλλά να το μοιράζεσαι με τα παιδιά σου». Δηλαδή, αυτή η πράξη εξέγερσης και διαμαρτυρίας, κριτικής και κοινωνικής μεταρρύθμισης, είναι τελετουργικά αναμενόμενη: το να λένε οι νέοι στους μεγαλύτερους «πρέπει να μοιράζεσαι το φαγητό σου με τα παιδιά σου» σημαίνει ότι σκέφτονται πολύ συγκεκριμένα το μέλλον των νέων. Είναι κάπως σαν να λέμε: είναι φυσικό οι ενήλικες να τείνουν να κρατούν τους περισσότερους πόρους για τον εαυτό τους -άρα είναι σωστό και προβλέψιμο οι νέοι ν' απαιτούν μια δικαιότερη κατανομή των πόρων. Αυτό που οι τελετουργίες μύησης έχουν σκοπό να προκαλέσουν είναι το κριτικό πνεύμα, ακόμη και μέσα από μορφές εξέγερσης, κάτι που -μιλώντας για το μέλλον-εμπεριέχει μια αίσθηση δυνατότητας.

Πουλιέζε: Δυνατότητες που δυστυχώς αφαιρούνται από τους νέους στο δικό μας πλαίσιο, επειδή οι αρχηγοί, που στο αφρικανικό τελετουργικό που περιγράφεται εδώ αποκαλούνται «αχρείοι», δυσκολεύονται να δώσουν χώρο στους νέους και να μοιραστούν το μέλλον μαζί τους, δηλαδή να μοιραστούν τους πόρους. Ξεχνώντας ότι, κατά κάποιο τρόπο, εμείς είχαμε τον κόσμο ως δάνειο από τα παιδιά μας, από τις γενιές που θα ακολουθήσουν.

Ρεμόττι: Φυσικά, είναι οι Ινδιάνοι της Βόρειας Αμερικής που το είπαν αυτό: δεν είναι ότι κληρονομήσαμε τη γη από τους προγόνους μας, αλλά την είχαμε δανεική από τα παιδιά μας, οπότε πρέπει να τους την επιστρέψουμε όπως μας δόθηκε.

Πουλιέζε: Και όπως συνήθιζε να λέει ο Alex Langer, τον οποίο αναφέραμε προηγουμένως, εκτός από τις οικολογικές και οικονομικές επιπτώσεις κάθε νέου έργου, θα πρέπει επίσης ν' αξιολογούμε τις επιπτώσεις στις γενιές, δηλαδή τι αντίκτυπο έχει στις μελλοντικές γενιές.

Ερώτηση από το κοινό: Ποιος είναι ο ρόλος των τεχνών στην αναζήτηση ομοιοτήτων;

Ρεμόττι: Μεταξύ των πραγμάτων, με τα οποία δεν έχω ασχοληθεί, είναι όλη αυτή η ευρεία περιοχή που είναι η αισθητική ανθρωπολογία, η ανθρωπολογία της τέχνης, οπότε δεν έχω να δώσω μια σαφή απάντηση σε αυτήν την ερώτηση. Αλλά ένα πράγμα που πάντα με γοήτευε είναι ν' αφήνουμε τα καλλιτεχνικά δημιουργήματα να χάνονται. Υπάρχουν πολλές περιπτώσεις στην Αφρική, για παράδειγμα στους Bamiléké του Καμερούν η ξυλογλυπτική, τα ξύλινα αγάλματα με τα οποία απεικονίζονταν οι αρχηγοί, αφήνονταν στην ύπαιθρο, οπότε, αναπόφευκτα, τα αγάλματα αυτά, επειδή ήταν φτιαγμένα από ξύλο, μετά από λίγο καιρό καταστρέφονταν. Ίσως όμως η πιο ενδιαφέρουσα περίπτωση είναι αυτή των Igbo της Νιγηρίας, οι οποίοι έχτισαν τα λεγόμενα σπίτια Mbari, ξύλινες κατασκευές, στο εσωτερικό των οποίων τοποθετούσαν ξύλινα αγάλματα, αληθινά έργα τέχνης. Απαιτούνταν δύο χρόνια για να χτιστεί ένα σπίτι Mbari και στην κατασκευή του συμμετείχαν περίπου είκοσι άτομα. Αφού χτίζονταν και ολοκληρώνονταν, αφήνονταν στην αναπόφευκτη φθορά από τους τερμίτες και τα στοιχεία της φύσης. Η καταστροφή των σπιτιών Mbari ήταν επομένως κάτι που είχε προβλεφθεί και σχεδιαστεί. Αντίθετα, όταν ασχολούμαστε μ' ένα έργο τέχνης, συνήθως το κατασκευάζουμε έτσι ώστε να παραμείνει στον χρόνο: σκεφτείτε τη μουσειοποίηση. Συνδέοντας αυτό με το θέμα της ταυτότητας, αντιλαμβανόμαστε ότι πρόκειται για διάψευση της ταυτότητας: η ταυτότητα πρέπει να διατηρηθεί, αλλιώς δεν είναι ταυτότητα- εδώ, αντίθετα, έχουμε να κάνουμε με το γίγνεσθαι (γίνεσθαι αντί του είναι). Ο Chinua Achebe, ο οποίος ήταν ένας μεγάλος μυθιστοριογράφος των Igbo, έδωσε μια πολύ όμορφη εξήγηση για το φαινόμενο των σπιτιών Mbari: είπε ότι η διαδικασία ήταν πιο σημαντική από το προϊόν κι ότι τα άφηναν να παρακμάσουν, ώστε οι νέοι να έχουν τον δικό τους δημιουργικό χώρο. Το αποτέλεσμα της όλης προσπάθειας που κατέβαλε μια κοινότητα (είκοσι περίπου άνθρωποι που εργάζονταν για δύο χρόνια) αφηνόταν να φθαρεί, ώστε η νέα γενιά ν' αναλάβει τη δική της καλλιτεχνική διαδικασία, να έχει τον δικό της δημιουργικό χώρο. Διατηρώντας τα πάντα από το παρελθόν μας, στερούμε από τους νέους τη δημιουργικότητά τους. Όπως καταλαβαίνετε, υπάρχει πάντα ένα τίμημα που πληρώνεται.

Πουλιέζε: Κι όμως, αυτός ο προβληματισμός του καθηγητή Remotti συνδέεται, επίσης, στην εποχή μας και στο δικό μας γεωγραφικό μήκος, με την εκφραστική μορφή της τέχνης του δρόμου. Οι καλλιτέχνες της τέχνης του δρόμου έχουν ακριβώς αυτού του είδους τη στάση: δημιουργούν αστική τέχνη σε τοίχους και γνωρίζουν ότι το έργο τους, το οποίο συχνά έχει πραγματικά σημαντική δημιουργική αξία, με τον καιρό θα υποβαθμιστεί ή ακόμη και θα αντικατασταθεί από κάποιον άλλον που θα ζωγραφίσει πάνω του. Μα και οι ίδιοι οι καλλιτέχνες κάνουν μια μεγάλη πολιτιστική διαμαρτυρία ενάντια σε όσους θέλουν να μουσειοποιήσουν ακόμα και την τέχνη του δρόμου. Κι αυτό γιατί, αν από την τέχνη του δρόμου αφαιρέσεις τον δρόμο, δεν μένει πλέον τίποτα από αυτήν.

Ερώτηση από το κοινό: Μιλώντας για την τέχνη του δρόμου, είναι περίεργο ότι ο καλλιτέχνης που είναι γνωστός ως Banksy⁶ δεν ξέρουμε ποιος είναι, στην πραγματικότητα λέγεται ότι είναι ένα πολλαπλό όνομα. Το θέμα της έλλειψης ταυτότητας αυτή τη στιγμή χαρακτηρίζει τον καλλιτέχνη, που φαίνεται να είναι ο πιο γνωστός στον κόσμο.

Ρεμόττι: Πολύ ενδιαφέρον αυτό: η διαφορά είναι ότι στην παραδοσιακή Αφρική όλα αυτά ήταν θεσμοθετημένα με κάποιο τρόπο.

Πουλιέζε: Εδώ, μια προσωπικότητα όπως ο Banksy, αλλά και οι νεότεροι μιμητές του, χρησιμοποιούν αυτήν τη μορφή τέχνης για να διαμαρτυρηθούν κατά των θεσμών σε τέτοιο βαθμό, που βγαίνουν τη νύχτα για να ζωγραφίσουν με κουκούλες για να μην αναγνωριστούν, και συχνά οι τοιχογραφίες μεταφέρουν πολιτικά μηνύματα διαμαρτυρίας κατά των θεσμών. Οι τελευταίοι, ενίοτε, δυσκολεύονται

⁶ Βρετανός καλλιτέχνης γκράφιτι, πολιτικός ακτιβιστής και σκηνοθέτης ταινιών, ανεπιβεβαίωτης ακόμα ταυτότητας (<https://el.wikipedia.org/wiki/Banksy>).

ν' αναγνωρίσουν ακόμη και σε αυτές μια μορφή τέχνης, σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε στους πληθυσμούς, για τους οποίους μας μιλάει ο καθηγητής Ρεμόττι.

Ερώτηση από το κοινό: Είμαι μέλος της επιτροπής που επέλεξε τις ταινίες μικρού μήκους γι' αυτό το Φεστιβάλ. Πολλοί από τους σκηνοθέτες που έστειλαν ταινίες μικρού μήκους με θέμα την ταυτότητα, της έδωσαν ένα θετικό νόημα, για παράδειγμα από την άποψη των αγοριών. Υπάρχουν πολλές ταινίες μικρού μήκους με αγόρια που μιλούν για γονείς που έχουν προσδοκίες από αυτά, τις οποίες δεν αναγνωρίζουν: συχνά έχουν αίσιο τέλος, με την έννοια ότι καθώς μεγαλώνουν, επιλέγουν να κάνουν τη δουλειά που τους αρέσει, αναζητούν μια σεξουαλική ταυτότητα, μια αθλητική ταυτότητα. Από αυτήν την άποψη, υπάρχει μια φάση της ζωής, κατά την οποία η ταυτότητα είναι σημαντική, ίσως είναι μια περίοδος όπου η ταυτότητα δεν αποτελεί περιορισμό αλλά ωρίμανση.

Ρεμόττι: Η ανάγκη να διεκδικήσει κανείς τον εαυτό του, να επιβεβαιώσει την παρουσία του, η ανάγκη να πει ότι υπάρχω και εγώ σε έναν κοινωνικό ή οικογενειακό χώρο είναι ιερή, όμως αυτό δεν έχει να κάνει απαραίτητα με την ταυτότητα, αλλά μάλλον με τα δικαιώματα... Σκεφτείτε τις κάθε είδους μειονοτικές ομάδες. Συχνά διεκδικούν το θέμα της ταυτότητας, αλλά ελλοχεύει ο κίνδυνος αυτό να ερμηνευθεί με δυσεπίλυτους συγκρουσιακούς όρους. Αντ' αυτού, ας προσπαθήσουμε να το μετατρέψουμε σε έναν λόγο δικαιωμάτων, μιας ιερής αναγνώρισης των δικαιωμάτων: η ταυτότητα, από την άλλη πλευρά, είναι πάντα ένα ζήτημα ζωής και θανάτου. Όσον αφορά την εξέλιξη των ατόμων, λοιπόν, θα έλεγα ότι εγώ, ο Φραντσέσκο Ρεμόττι, δεν είμαι ταυτόσημος με τον Φραντσέσκο Ρεμόττι που ήταν σήμερα το πρωί σ' ένα συνέδριο στη Νάπολη για το Κονγκό. Είμαι μόνο όμοιος με τον εαυτό μου, δηλαδή είμαι όμοιος με τον Φραντσέσκο Ρεμόττι πριν από είκοσι τέσσερις ώρες, πριν από είκοσι τέσσερις μήνες, πριν από είκοσι τέσσερα χρόνια... Και ο David Hume το είχε πει αυτό ήδη στο πρώτο μισό του 18ου αιώνα. Ακόμη και στο Συμπόσιο του Πλάτωνα, η ιέρεια Διοτίμα εξηγεί ακριβώς αυτό στον Σωκράτη: όλα αλλάζουν συνεχώς στο σώμα και στην ψυχή μας, δεν παραμένουμε ποτέ ίδιοι, ταυτότητα έχουν μόνο οι θεοί. Ας προσπαθήσουμε να σκεφτούμε τους εαυτούς μας όχι ως προικισμένους με ταυτότητα, αλλά προικισμένους με ομοιότητες και διαφορές, άρα με ένα γίνεσθαι...

Πουλιέζε: Μερικές φορές ίσως δίνουμε το όνομα της ταυτότητας στην ανάγκη αναγνώρισης μιας από τις υπαρξιακές μας καταστάσεις έκτακτης ανάγκης, αυτού που πιστεύουμε ότι δεν αναγνωρίζεται και δεν εκτιμάται επαρκώς πάνω μας, οπότε διεκδικούμε την ταυτότητα χρησιμοποιώντας μια λέξη πασπαρτού. Η οποία σημαίνει τα πάντα αλλά και τίποτα, όπως δίδαξε και ο Πιραντέλλο.

Ερώτηση από το κοινό: Ήθελα να προτείνω μια διαμεσολάβηση μεταξύ της ταυτότητας ναι και της ταυτότητας όχι. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ταυτότητα είναι η βιογραφία μας, ενός υποκειμένου ή μιας κοινωνίας;

Ρεμόττι: Θα συμφωνούσε μαζί σας ο Πωλ Ρικέρ, ο οποίος έκανε διάκριση μεταξύ της ταυτότητας *idem* και της ταυτότητας *ipse*. Η ταυτότητα *idem* θα ήταν η ουσιαστική, ο πυρήνας που παραμένει, η ταυτότητα *ipse* θα ήταν ακριβώς η βιογραφία, η αφήγηση. Αλλά διαπιστώνω ότι ναι μεν μπορώ ν' αφηγηθώ τη ζωή μου, τη βιογραφία μου, αλλά και η αφήγησή μου αλλάζει. Αυτοί οι τρόποι να καταστεί η ταυτότητα λιγότερο ουσιαστική, λιγότερο σκληρή, να ρευστοποιηθεί, αποτελούν μέσα, ώστε να γίνει πιο εφαρμόσιμη, πιο προσαρμόσιμη. Πρόκειται για ατελείς ταυτότητες, αλλά οι ατελείς ταυτότητες είναι ομοιότητες. Η ταυτότητα είναι όταν το Α ισούται με το Α, αλλιώς δεν είναι ταυτότητα, επομένως μιλάμε για ομοιότητες και διαφορές που δεν είναι στατικές. Αυτό που έχει σημασία δεν είναι η ομοιότητα που μπορούμε να αναλογιστούμε μεταξύ των πραγμάτων, αλλά να κατανοήσουμε ότι οι ομοιότητες είναι το αποτέλεσμα, η έκβαση, της συμπεριφοράς, των ενεργειών και επομένως του γίνεσθαι. Η ταυτότητα, από την άλλη πλευρά, είναι ένας μεγάλος μύθος του δυτικού πολιτισμού, επειδή προέρχεται από τον αρχικό μύθο που είναι η έννοια του είναι.

Πουλιέζε: Στην αιώνια διαμάχη ανάμεσα σε Παρμενίδη και Ηράκλειτο, είναι σαφές σε ποια πλευρά τοποθετείται ο καθηγητής Ρεμόττι...

Ερώτηση από το κοινό: Στην πραγματικότητα, υπάρχει ένα μεγάλο αίνιγμα σε όλα αυτά, κατά τη δική μου άποψη: αντλούμε από τους αρχαίους μας, μιλάμε για φιλοσόφους και πολιτισμούς που έχουν

οικοδομήσει μια μορφή ταυτότητας, συνηθίζουμε ν' αναγνωρίζουμε τους εαυτούς μας σ' έναν πολιτισμό του παρελθόντος και λέμε ότι είμαστε κληρονόμοι αυτού του πολιτισμού. Έτσι, κατά κάποιον τρόπο, αυτό το γίνεσθαι το ονομάζουμε επίσης ταυτότητα, το να ανήκεις σε μια πατρίδα, σ' έναν τόπο, σ' έναν λαό. Πώς είναι λοιπόν δυνατόν να διατηρήσουμε ό,τι καλό υπάρχει σε αυτό; Άλλωστε, αν όλα τα βιβλία που έχουν γραφτεί στο παρελθόν είχαν γραφτεί όπως τα έργα για τα οποία μιλούσαμε προηγουμένως -δηλαδή φθαρτά- δεν θα είχαμε πια κανένα ίχνος τους, αντίθετα αντλούμε από τους αρχαίους μας... Λοιπόν, εξακολουθεί να είναι ένα λάθος;

Ρεμόντι: Όχι, δεν είναι λάθος: το σημαντικό, ωστόσο, είναι να συνειδητοποιήσουμε ότι δεν υπάρχει γνήσιος πολιτισμός. Όλοι οι πολιτισμοί, όλες οι κουλτούρες είναι προσμειξείς, είναι γεμάτοι από στοιχεία που έρχονται από αλλού. Σκεφτείτε τον ελληνικό πολιτισμό. Στην πραγματικότητα, μέχρι τώρα, οι ιστορικοί είναι πεπεισμένοι ότι είναι ψευδαίσθηση να θεωρούμε ότι αυτός ο πολιτισμός υπήρξε από μόνος του: υπάρχουν τόσες πολλές επιρροές που ήρθαν από την Ανατολή, από την Αίγυπτο για παράδειγμα. Έτσι, αν στηριχθούμε στον Πλάτωνα, μπορούμε να το κάνουμε νόμιμα, γνωρίζοντας ότι η σκέψη του Πλάτωνα προκύπτει επίσης από διάφορες επιρροές. Είναι καλό να έχουμε την ικανότητα ν' αντλούμε από πόρους που προέρχονται από τόσα πολλά μέρη, καθώς και από το παρελθόν μας, ενώ ταυτόχρονα να βεβαιωνόμαστε ότι είμαστε επίσης ανοιχτοί σε αυτόν τον πόρο που ονομάζεται μέλλον. Επίσης, ας μην ξεχνάμε ότι είμαστε ζώα που μιλάμε πριν γράψουμε, που κάνουμε μουσική, που γελάμε, πολύ πριν γράψουμε. Για παράδειγμα, η μουσική συναντάται σε όλες τις κοινωνίες και σχεδόν σε όλες η μουσική παραγωγή δεν καταγραφόταν, οπότε όλοι μπορούν (ή θα μπορούσαν) να συμμετάσχουν στη μουσική παραγωγή. Ο Άγγλος ανθρωπολόγος Jack Goody, ο οποίος επικεντρώθηκε στην εισαγωγή της γραφής, συνηθίζει να λέει ότι όταν φθάνει η γραφή -τώρα δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα ν' αναγνωρίσουμε ότι τεχνικά ήταν μια πρόοδος, μια απόκτηση, καταλαβαίνετε-, δημιουργούνται αναλφάβητοι, ενώ πριν δεν υπήρχαν αναλφάβητοι. Το ίδιο συμβαίνει και με τη μουσική. Όταν υπάρχει τυποποίηση ή θεσμοθέτηση, τότε εγώ γίνομαι ειδικός και εσείς όχι. Αυτό προκαλεί εξειδίκευση και εμπλουτισμό από τη μια, πολιτιστική εξαθλίωση από την άλλη. Τέλος, η κουλτούρα στην οποία δραστηριοποιούμαστε, είναι τόσο μεγάλη, τόσο διακλαδισμένη, που υπάρχουν πολύ περισσότερα πράγματα που δεν γνωρίζω, γι' αυτό και λέω για τον εαυτό μου ότι είμαι μόνο ένας «επίδοξος ανθρωπολόγος». Όπως είπε ο Μαξ Βέμπερ το 1917, «χρησιμοποιώ το τραμ κάθε πρωί για να πάω να διδάξω στο πανεπιστήμιο, αλλά δεν ξέρω πώς λειτουργεί αυτό το τραμ». Πόσα πράγματα καλύπτουν τη ζωή μας, την ημέρα μας, πολύ σημαντικά πράγματα που χρησιμοποιούμε, και όμως δεν ξέρουμε πώς λειτουργούν: και αυτό είναι - σε σύγκριση με έναν πολύ πλούσιο πολιτισμό (από κάθε άποψη) - μια ανησυχητική πολιτιστική εξαθλίωση.

Πουλιέζε: Πολλά άλλα ερωτήματα και συνδέσεις θα μπορούσαν να ανοίξουν εδώ, για παράδειγμα με τη σκέψη του Aldo Capitini⁷ και την ιδέα του για τη συμμετοχή όλων στην παραγωγή αξιών, συμπεριλαμβανομένης της καλλιτεχνικής μουσικής αξίας της Πέμπτης Συμφωνίας του Μπετόβεν..., αλλά ο χρόνος μας τελείωσε εδώ για σήμερα κι ας αποχαιρετισθούμε με τη σωκρατική ρήση “εν οίδα ότι ουδέν οίδα”. Η οποία είναι η συνεχής ώθηση προς τη γνώση, που ποτέ δεν αποκρυσταλλώνεται αλλά πάντα εξελίσσεται.

Ρέτζιο Εμίλια, 28 Οκτωβρίου 2022



⁷ Άλντο Καπιτίνι (1899 – 1968): Ιταλός φιλόσοφος, ποιητής, πολιτικός ακτιβιστής και εκπαιδευτικός. Ήταν ένας από τους πρώτους Ιταλούς που υιοθέτησαν και ανέπτυξαν τις θεωρίες της μη βίας του Μαχάτμα Γκάντι και έμεινε γνωστός ως «ο Ιταλός Γκάντι» (https://en.wikipedia.org/wiki/Aldo_Capitini).

Σύντομα Βιογραφικά Σημειώματα

Ο **Francesco Remotti (Φραντσέσκο Ρεμόττι)** είναι ομότιμος καθηγητής Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας στο Πανεπιστήμιο του Τορίνου. Πρώην Διευθυντής του Τμήματος Ανθρωπολογικών, Αρχαιολογικών και Ιστορικών-Εδαφικών Επιστημών του ιδίου Πανεπιστημίου και Πρόεδρος του Κέντρου Αφρικανικών Σπουδών (CSA), ηγήθηκε ιταλικής εθνολογικής αποστολής στο Ζαΐρ (1979-93) και στην Ισημερινή Αφρική (1994-2004). Εθνικός συντονιστής ερευνητικών προγραμμάτων στον ανθρωπολογικό και εθνογραφικό τομέα, δίδαξε επί σειρά ετών Πολιτισμική Ανθρωπολογία και Αφρικανική Εθνολογία. Από το 2002 είναι αντεπιστέλλον μέλος της Ακαδημίας Επιστημών του Τορίνου. Από το πολυάριθμο συγγραφικό του έργο σημειώνουμε: *Contro l'identità/ Ενάντια στην Ταυτότητα* (1996). *Contro natura. Una lettera al Papa* (2008) / Ενάντια στη φύση. Μια επιστολή στον Πάπα. *Noi, primitivi: lo specchio dell'antropologia* (2009) / Εμείς, οι πρωτόγονοι: ο καθρέφτης της ανθρωπολογίας. *L'ossessione identitaria* (2010) / Η εμμονή με την ταυτότητα. *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento* (2011) / Κουλτούρα. Από την πολυπλοκότητα στη φτωχοποίηση. *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi* (2013) / - Δημιουργώντας ανθρωπότητα. Τα δράματα της ανθρωποποίησης. *Per un'antropologia inattuale* (2014) / Για μια ανθρωπολογία ανεπίκαιρη. *Somiglianze. Una via per la convivenza* (2019) / Ομοιότητες. Ένας δρόμος για τη συμβίωση. *Sull'identità* (2021) / Σχετικά με την ταυτότητα (επιμέλεια). *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi. L'umorismo teologico* (2020) / Γελώντας για τους θεούς, γελώντας με τους θεούς. Το θεολογικό χιούμορ (σε συνεργασία με τους M. Raveri και M. Bettini). *Il mondo che avrete. Virus, anthropocene, rivoluzioe* (2021) / Ο κόσμος που θα έχετε. Κορωνοϊός, ανθρωπόκαινο, εξέγερση (σε συνεργασία με τον Marco Aime και τον Adriano Favole).



Ο **Pasquale Pugliese (Πασκουάλε Πουλιέζε)**, Καλαβρός στην καταγωγή (από την πόλη Τροπέα) ζει και εργάζεται στο Ρέτζιο Εμίλια. Έχει σπουδάσει Φιλοσοφία και ασχολείται με την εκπαίδευση, την κατάρτιση και τις πολιτικές για τη νεολαία. Έως το 2019 υπήρξε εθνικός γραμματέας του *Μη Βίαιου Κινήματος* (<https://www.nonviolenti.org/cms/>). Διατηρεί αρκετά ιστολόγια και είναι συγγραφέας βιβλίων σχετικών με την φιλοσοφία της μη βίας.



Η **Χριστίνα Πετροπούλου** είναι Κοινωνική Ανθρωπολόγος και δίδαξε στο Πάντειο Πανεπιστήμιο με γνωστικό αντικείμενο «Γλώσσα Μνήμη και Ταυτότητα στην Ελληνόφωνη Κάτω Ιταλία». Σπούδασε Κλασική Φιλολογία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, Κοινωνική Ανθρωπολογία στο Πανεπιστήμιο της Ρώμης «La Sapienza» και Ονοματολογικές και Γλωσσολογικές Σπουδές στο Πανεπιστήμιο «Tor Vergata» της Ρώμης. Έχει πραγματοποιήσει μακρόχρονη επιτόπια έρευνα στα ελληνόφωνα χωριά της Καλαβρίας, κυρίως στο Γκαλιτσιανό, για το οποίο έχει εκπονήσει διδακτορική διατριβή (ΑΠΘ 1997). Άρθρα της έχουν δημοσιευθεί σε ελληνικά και ξένα επιστημονικά περιοδικά. Έχει υπηρετήσει ως εκπαιδευτικός και ως Σύμβουλος Φιλολόγων. Έχει ιδρύσει το φιλολογικό περιοδικό *Ήριννα* και το μαθητικό *Συνεπάρματα*. Έχει εργαστεί στο Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας και στο Κέντρο Ερεύνης των Ελληνικών Ιδιωμάτων και Διαλέκτων της Ακαδημίας Αθηνών. Έχει λάβει μέρος σε Προγράμματα του Ευρωπαϊκού Γραφείου για τις Λιγότερο Διαδεδομένες Γλώσσες και του Συμβουλίου της Ευρώπης. Μέχρι σήμερα, συνεχίζει να μελετά τους μετασχηματισμούς που λαμβάνουν χώρα στην ελληνόφωνη περιοχή της Καλαβρίας σε γλωσσικό, ανθρωπολογικό και κοινωνικό επίπεδο. Για το έργο της και τις έρευνές της στην περιοχή βραβεύθηκε (2022) από τον Σύλλογο «Apodiāfāzzi» (ξημερώνει) της Bona.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ -ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ



Μαρία Κ. Κουμαριανού, Η Εκκλησία των Μαρωνιτών: παρελθόν και παρόν, εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα 2024, (ISBN 978-960-485-563-6), 440 σελίδες.

Μαρία Γ. Κοκολάκη 

Το βιβλίο αυτό εξετάζει σε βάθος την ιστορική και θεολογική πορεία της Εκκλησίας των Μαρωνιτών, μιας ιδιαίτερης Ανατολικής Καθολικής Εκκλησίας, η οποία διατηρεί στοιχεία της συριακής λειτουργικής παράδοσης, αποδέχεται το δόγμα της Χαλκηδόνας και είναι ενωμένη με τη Ρώμη, διεκδικώντας παράλληλα την αποστολική διαδοχή του Πατριαρχείου Αντιοχείας. Σκοπός του είναι να παρουσιάσει μια ολοκληρωμένη και εμπειριστατωμένη μελέτη της πορείας της Εκκλησίας των Μαρωνιτών, συμβάλλοντας έτσι σε αυτό που ονομάζεται μελέτη του Ανατολικού Χριστιανισμού.

Η συγγραφέας τονίζει από την αρχή του βιβλίου πως η προέλευσή της Εκκλησίας των Μαρωνιτών παραμένει αμφιλεγόμενη, κυρίως λόγω της έλλειψης πρωτογενών πηγών πριν τον 15ο αιώνα και της πιθανής καταστροφής παλαιότερων εγγράφων από την ίδια την εκκλησιαστική ηγεσία. Οι σύγχρονοι ιστορικοί βασίζονται κυρίως σε μη-Μαρωνίτικες πηγές (Ορθόδοξες, Νεστοριανές, Μονοφυσιτικές, Μελκιτικές, Αραβικές), γεγονός που δημιουργεί αντικρουόμενες ερμηνείες. Για τη βέλτιστη και τεκμηριωμένη ανάλυση του θέματος, η συγγραφέας στηρίχθηκε σε πρωτογενές ψηφιοποιημένο αρχειακό υλικό (λατινικά, αραβικά, συριακά), σε παπικές πηγές και σε κριτική ανάλυση της υπάρχουσας βιβλιογραφίας, με στόχο να συμβάλει ουσιαστικά στη μελέτη του Ανατολικού Χριστιανισμού και στη βαθύτερη κατανόηση της ταυτότητας και της πορείας της Μαρωνίτικης Εκκλησίας.

Το βιβλίο περιλαμβάνει εκτενή βιβλιογραφία που εμπλουτίζεται με πρωτογενείς πηγές, μονογραφίες, άρθρα και ιστότοπους, ενώ συμπληρώνεται με ένα λεπτομερές Ευρετήριο και Πίνακα περιεχομένων.

Η μελέτη χωρίζεται σε τρία μέρη:

1. **5ος – 10ος αιώνας:** Παρουσιάζεται το θεολογικό και ιστορικό πλαίσιο ίδρυσης της Μαρωνίτικης Εκκλησίας, με έμφαση στη συζήτηση για την πιθανή υιοθέτηση του μονοθελητισμού και την εξέλιξη της σχέσης της με την Ορθόδοξη και τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία.

2. **Σταυροφορίες – 19ος αιώνας:** Αναλύεται η πορεία εκλατινισμού των Μαρωνιτών, η επιρροή των Σταυροφόρων και του Βατικανού, και ιδιαίτερα η Σύνοδος του Όρους Λιβάνου (1736) και οι επιπτώσεις της στη δογματική και πειθαρχική φυσιογνωμία της Εκκλησίας. Πιο συγκεκριμένα, η περίοδος αυτή υποδιαιρείται στον Μεσαίωνα (1213–1500), δηλαδή στην περίοδο εγκαίνιασης των επαφών, στους Νεότερους χρόνους (1500–1800), που είναι η Περίοδος εντατικοποίησης της σχέσης με

το Βατικανό, και τέλος στη Σύγχρονη εποχή (1800–1911), περίοδο παπικών παρεμβάσεων και ενίσχυσης του εκλατινισμού.

3. **20ός – 21ος αιώνας:** Εξετάζεται ο ρόλος της Εκκλησίας στο σύγχρονο λιβανικό κράτος, η πολιτική της επιρροή, η διασπορά των πιστών παγκοσμίως και η δομή της ιεραρχίας της.

Πιο συγκεκριμένα, στην εισαγωγή της, η συγγραφέας θέτει ζητήματα που αφορούν στην αφετηρία και την πορεία προς την ίδρυση της Μαρωνίτικης Εκκλησίας καθώς και τις ιστορικές, κοινωνικές, πολιτικές αλλά και θεολογικές πτυχές που έθεσαν τα θεμέλιά της και καθόρισαν την ταυτότητά της τόσο όσον αφορά στην αυτοαντίληψη και τον αυτοπροσδιορισμό της όσο και τον ετεροπροσδιορισμό της. Παράλληλα εξετάζει ενδελεχώς το έργο των μελετητών, μαρωνιτών και μη, της μαρωνίτικης ιστορίας και ιστοριογραφίας, αναδεικνύοντας ερωτήματα που προκύπτουν από τις διαφορετικές οπτικές και αφετηρίες τους.

Στο πρώτο μέρος παρουσιάζεται αναλυτικά η ιστοριογραφία των Μαρωνιτών η οποία χαρακτηρίζεται από έντονη απολογητική διάθεση και αναχρονισμούς, ιδιαίτερα όσον αφορά την προέλευσή τους και τη θεολογική τους ταυτότητα. Η συγγραφέας πιστεύει πως η ιστοριογραφία τους παραμένει αμφιλεγόμενη, με έντονες ιδεολογικές και δογματικές αποχρώσεις, που συχνά οδηγούν σε ασάφειες, επιλεκτική χρήση πηγών και αναχρονιστικές ερμηνείες της παρελθούσας θεολογικής τους πορείας. Προκειμένου να εμβαθύνει περαιτέρω η συγγραφέας, δίνει έμφαση στην περιγραφή του γεωγραφικού χώρου όπου αναπτύχθηκε η Εκκλησία των Μαρωνιτών, ενός τόπου συνάντησης γλωσσών και πολιτισμών και θέτει το ζήτημα της διαμόρφωσης της γλωσσικής ταυτότητας.

Στη συνέχεια δίνεται το ιστορικό πλαίσιο της ίδρυσης της Εκκλησίας τους. Η μορφή του Αγίου Μάρωνα, ενός μοναχού του 4ου-5ου αιώνα στην Απάμεια, είναι κεντρική για την ταυτότητα της Εκκλησίας, όπως και η μονή που ιδρύθηκε στη μνήμη του. Η μονή αποτέλεσε τον πυρήνα της μαρωνίτικης κοινότητας έως τον 10ο αιώνα. Παρά την αναγνώριση των αποφάσεων της Συνόδου της Χαλκηδόνας, οι Μαρωνίτες μοναχοί αποδέχτηκαν την μονοθελητική Έκθεση του Ηράκλειου, γεγονός που οι σύγχρονοι ιστορικοί τους συχνά παραγνωρίζουν. Ο Μονοθελητισμός αποτελεί ένα από τα κύρια σημεία σύγκρουσης στην ιστοριογραφία: ενώ οι μη-Μαρωνίτες ιστορικοί τον θεωρούν κεντρικό στοιχείο της ταυτότητας των πρώτων Μαρωνιτών, οι ίδιοι οι Μαρωνίτες απορρίπτουν αυτή τη θέση, προβάλλοντας την αδιάκοπη Ορθόδοξη πίστη τους και την παλαιόθεν ένωση με τη Ρώμη. Ένα δεύτερο σημείο σύγκρουσης είναι η μορφή του Ιωάννη Μάρωνα, πρώτου Πατριάρχη κατά τους Μαρωνίτες, που όμως αμφισβητείται από την επιστημονική έρευνα.

Μετά την αραβική κατάκτηση της Μέσης Ανατολής, και ιδιαίτερα κατά την περίοδο της βυζαντινής ανακατάληψης (969–1071), οι Μαρωνίτες φαίνεται να διώκονται και να καταφεύγουν μαζικά στο Όρος Λίβανος, διαμορφώνοντας εκεί την απομονωμένη και διακριτή εκκλησιαστική τους ταυτότητα.

Το δεύτερο μέρος περιγράφει την πορεία εκλατινισμού της Μαρωνίτικης Εκκλησίας, τις τάσεις και τις αντιστάσεις που προέβαλε. Από άποψη αφήγησης ακολουθείται η ιστορική κατά βάση

περιοδολόγηση, ξεκινώντας με την περίοδο 1213-1550, η οποία διακρίνεται α) στην εποχή των Σταυροφοριών 1098–1291 με την έναρξη της προσέγγισης με τη Λατινική εκκλησία η οποία, ωστόσο, προκάλεσε τον διχασμό των Μαρωνιτών σε ενωτικούς και μη, που οδήγησε σε διαμάχη σε επίπεδο εξουσίας και εκφράστηκε με την εκλογή δύο Πατριαρχών και β) στην εποχή των Μαμελούκων (1261-1516) οι οποίοι ισχυροποιήθηκαν σε διάφορες μουσουλμανικές κοινωνίες που ελέγχονταν από Άραβες ηγεμόνες, οπότε και οι σχέσεις του Μαρωνίτικου Πατριαρχείου με την Αγία Έδρα διακόπηκαν και οι Μαρωνίτες συγκεντρώθηκαν στα ορεινά για να αποφύγουν τις διώξεις των Μαμελούκων.

Το *Bullarium Maronitarum*, έργο του Τόμπια Αναΐσσι (Tobia Anaïssi), αποτελεί τη σημαντικότερη συλλογή εγγράφων που τεκμηριώνουν τις σχέσεις της Μαρωνίτικης Εκκλησίας με την Αγία Έδρα. Περιλαμβάνει 213 παπικές βούλλες που καλύπτουν την περίοδο από το 1213 έως το 1899, με έμφαση στη διαχρονικότητα αλλά και στη διακύμανση των σχέσεων των Μαρωνιτών με το Βατικανό και τη σταδιακή πορεία εκλατινισμού τους.

Και ενώ η πρώτη επίσημη επαφή των Μαρωνιτών με τη Ρώμη σημειώνεται το 1180 με τη μαζική ένταξη 40.000 Μαρωνιτών στην Καθολική Εκκλησία, όπως αναφέρει ο Γουλιέλμος Τύρου, ωστόσο, η «ένωση» δεν ήταν καθολική, καθώς πολλοί Μαρωνίτες παρέμειναν προσκολλημένοι στον Μονοθελητισμό.

Η πρώτη παπική βούλλα απευθύνθηκε από τον Πάπα Ιννοκέντιο Γ΄ το 1213 στον Πατριάρχη Ιερεμία al-Amshitti, και σηματοδοτεί την απαρχή της επίσημης αλληλογραφίας. Τα έγγραφα περιλαμβάνουν πατριαρχικές επικυρώσεις, θεσμικές οδηγίες, δογματικές διευκρινίσεις και πειθαρχικά μέτρα, και είναι γραμμένα στα λατινικά, ακολουθώντας το στερεότυπο ύφος της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας.

Η συλλογή συγκεντρώθηκε από τα αρχεία της Αγίας Έδρας και της Βιβλιοθήκης του Βατικανού, και δημοσιεύθηκε το 1911. Εστιάζει αποκλειστικά σε έγγραφα της *Congregatio de Propaganda Fide* που σχετίζονται με την εκκλησιαστική πολιτική προς τους Μαρωνίτες και περιορίζεται στα ζητήματα του Λιβάνου, χωρίς να καλύπτει το σύνολο της μαρωνίτικης παρουσίας. Το *Bullarium Maronitarum* αποτελεί θεμελιώδη πρωτογενή πηγή για την κατανόηση της ταυτότητας της Μαρωνίτικης Εκκλησίας, της πολιτικής της Ρώμης προς αυτή και της διαδικασίας ενσωμάτωσής της στο λατινικό εκκλησιαστικό πλαίσιο, επιβεβαιώνοντας τον μακράιωνα αλλά σύνθετο δεσμό των Μαρωνιτών με την Καθολική Εκκλησία.

Σημαντική είναι η απουσία εγγράφων από τον 14ο αιώνα, πιθανόν λόγω των καταπιεστικών πολιτικών των Μαμελούκων. Η αλληλογραφία επανεκκινεί από τον 15ο αιώνα και αυξάνεται σε συχνότητα στους επόμενους αιώνες.

Η Ρώμη επιχείρησε επανειλημμένα να ευθυγραμμίσει τη Μαρωνίτικη Εκκλησία με τα καθολικά δόγματα και πρακτικές, ιδίως σε θέματα όπως η εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος, το Καθαρήριο, τα επτά Μυστήρια και η Θεία Ευχαριστία. Παρά τις επανειλημμένες συνοδικές αποφάσεις (1580, 1596, 1598, Harash 1644, Όρος Λίβανος 1736), οι μεταρρυθμίσεις είχαν περιορισμένη απήχηση, λόγω της

αντίστασης του ανατολικού κλήρου, της λαϊκής προσκόλλησης στις τοπικές παραδόσεις, και της ανάμειξης ισχυρών οικογενειών που διέβλεπαν στον Παπισμό έναν ισχυρό αντίπαλο στα συμφέροντά τους.

Καθοριστική ήταν η Σύνοδος του Όρους Λιβάνου (1736), που έθεσε ως στόχο τη νομική και λειτουργική εναρμόνιση με τη Ρώμη. Όμως, η εφαρμογή των αποφάσεών της υπήρξε αποσπασματική και αντικρουόμενη, εξαιτίας διαφορών ανάμεσα στα λατινικά και τα αραβικά κείμενα. Παράλληλα, η παπική επιρροή προκαλούσε ανησυχία στην ανώτερη ιεραρχία, που έβλεπε να περιορίζεται η αυτονομία της.

Δέον να τονιστεί ότι από τον 15ο αιώνα έως και τον 20ό, η εξουσία του Πατριάρχη αμφισβητήθηκε από φεουδάρχες και πολιτικούς, ωστόσο διατήρησε τον κεντρικό του ρόλο. Ο πατριάρχης έγινε φορέας ταυτότητας, διαμεσολαβητής ανάμεσα στη θρησκεία και την πολιτική, και κυρίως εγγυητής της παρουσίας των χριστιανών στον Λίβανο.

Στο τρίτο μέρος παρουσιάζεται η σύγχρονη ιστορία των Λιβάνου και η θέση των Μαρωνιτών σε σχέση με τις άλλες θρησκείες και ομολογίες. Κατά τον 20ό αιώνα, η Μαρωνίτικη Εκκλησία διαδραμάτισε πρωταγωνιστικό ρόλο στη διαμόρφωση του λιβανέζικου κράτους, ιδιαίτερα μέσα από τις πολιτικές του Πατριάρχη Howayek και Arida, που συνέβαλαν στην αποδοχή του Εθνικού Συμφώνου – μιας συμφωνίας συνύπαρξης μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων. Έμφαση δίνεται στον Εμφύλιο Πόλεμο του Λιβάνου και στη στάση των εκάστοτε Πατριαρχών έναντι του λιβανέζικου εθνικισμού και της τάσης αραβοποίησης. Η ιστορική αφήγηση φτάνει μέχρι το 2021 και τον νυν Πατριάρχη Bechara Boutros al-Rahi (2011-).

Ιδιαίτερο κεφάλαιο αποτελεί η ανάγκη τονισμού της ιδιαίτερης και ξεχωριστής ομολογιακής ταυτότητάς των Μαρωνιτών και την ανακήρυξη αμιγώς Λιβανέζων αγίων των οποίων η οσιοποίηση συνέπεσε με σημαντικά γεγονότα της Λιβανέζικης ιστορίας, όπως ο άγιος Σαρμπέλ, ο άγιος Χαρντίνι και η αγία Ράφκα. Η ύπαρξη αμιγώς τοπικών και εθνικών αγίων υποδηλώνει εκτός των άλλων ένα τονισμένο θρησκευτικό συναίσθημα και μια πολιτική συμπεριφορά, που βασίζεται στην υποσυνείδητη διαχείριση θρησκευτικών και πολιτικών διαφορών με σκοπό τη δημιουργία μιας διακριτής ταυτότητας. Αυτή η ταυτότητα τονίζει ανάμεσα στα άλλα την ξεχωριστή θέση και ρόλο που επιζητούν οι Μαρωνίτες Λιβανέζοι να διαδραματίσουν ανάμεσα στα αραβικά έθνη και, παράλληλα με τη δέσμευση σεβασμού προς όλες τις κοινότητες, να καταστήσουν εαυτών γέφυρα ανάμεσα Δυτικό με τον Ανατολικό κόσμο.

Από πλευράς νομολογίας, η Εκκλησία των Μαρωνιτών είναι μια εκκλησία *sui iuris*, δηλαδή μια αυτόνομη εκκλησία που βρίσκεται σε πλήρη κοινωνία με τη Ρώμη και διέπεται από τον *Κώδικα Κανόνων των Ανατολικών Εκκλησιών* (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium-CCEO) τον οποίον εξέδωσε ο Πάπας Ιωάννης Παύλος Β' το 1990. Οι είκοσι τρεις *sui iuris* Εκκλησίες που αποτελούν συλλογικά τις Ανατολικές Καθολικές Εκκλησίες είχαν προσκληθεί από την Καθολική Εκκλησία να κωδικοποιήσουν τους δικούς τους ξεχωριστούς νόμους και να τους υποβάλουν στον Πάπα, ώστε να υπάρχει ένας πλήρης κώδικας όλου του κανονικού δικαίου στον ανατολικό καθολικισμό.

Σε εκκλησιαστικό επίπεδο, η υποτιθέμενη αδιάλειπτη ένωση με τη Ρώμη αποδομείται από την πραγματικότητα της δύσκολης και σταδιακής πορείας εκλατινισμού. Μόνο μετά τη Δεύτερη Σύνοδο του Βατικανού (1962–1965), το Βατικανό αναγνώρισε επίσημα τη σημασία των τοπικών παραδόσεων των Ανατολικών Καθολικών Εκκλησιών και προέτρεψε την επιστροφή στις αυθεντικές τους ρίζες, χωρίς να αναιρείται η ενότητα με τη Ρώμη.

Σήμερα, η Μαρωνίτικη Εκκλησία αριθμεί εκατομμύρια πιστούς παγκοσμίως, διατηρώντας ισχυρούς δεσμούς με τη λιβανέζικη ταυτότητα, παρά την υπαγωγή της διασποράς στην Αγία Έδρα. Η Εκκλησία αποτελεί μια ζωντανή μαρτυρία της προσπάθειας ισορροπίας ανάμεσα στην πίστη, την πολιτική και την πολιτισμική ταυτότητα.

Η αξία του πονήματος έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί μια ολοκληρωμένη και αντικειμενική έρευνα της πορείας της Εκκλησίας των Μαρωνιτών, εξετάζοντας με αντικειμενικότητα και μέσα από πρωτογενείς πηγές τα γεγονότα που σημάδεψαν την πορεία εκλατινισμού. Θεωρώ ότι είναι μια εργασία που συμβάλλει τα μέγιστα στην κατανόηση της ιδιαιτερότητας του Ανατολικού Χριστιανισμού, ανοίγοντας μια ενδιαφέρουσα συζήτηση και ευελπιστώ ότι θα ακολουθήσουν περισσότερες μελέτες που θα εμβαθύνουν σε αυτόν τον τομέα.



Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Γ. Κοκολάκη** είναι πτυχιούχος του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Ολοκλήρωσε τις μεταπτυχιακές της σπουδές στην Κοινωνική Ανθρωπολογία στο Πανεπιστήμιο του Κεντ, όπου εκπόνησε και τη διδακτορική της διατριβή στην Ανθρωπολογία. Έχει, επίσης, παρακολουθήσει μεταπτυχιακές σπουδές στη Λαογραφία. Μετά την ολοκλήρωση του διδακτορικού της, ορίστηκε Honorary Research Associate στη Σχολή Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Κεντ (2011-2014). Έχει διδάξει ως αναπληρώτρια και μόνιμη εκπαιδευτικός σε σχολεία δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Υπηρέτησε με απόσπαση στο Ινστιτούτο Εκπαιδευτικής Πολιτικής από το 2011 ως το 2017. Από το 2014 ήταν εξωτερική συνεργάτιδα του Κέντρου Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Υπολογιστών (CSAC) των ερευνητικών κέντρων «HRAF Advanced Research Centres (EU)». Από το 2020 υπηρετεί ως ΕΔΙΠ στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του ΕΚΠΑ με γνωστικό αντικείμενο «Ανθρωπολογία της Εκπαίδευσης: εκπαιδευτικές και διδακτικές προσεγγίσεις». Είναι συγγραφέας του βιβλίου *Εξυφαίνοντας την Παράδοση. Η παραδοσιακή υφαντική ως ποιητική των γυναικών στο Επάνω Μεραμπέλλο*.

ΚΑΤΕΛΗΣ Σ. ΒΙΓΚΛΑΣ, Η Αγία Παρασκευή, το τέλος του αρχαίου κόσμου και το δυστοπικό μέλλον μας. Παραδείγματα από την Επιστημονική Φαντασία. Εκδοτικός οίκος Κ. & Μ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη 2025, σελ 207, παραρτήματα, περίληψη στην αγγλική, βιβλιογραφία, εικόνες. ISBN 978-960-656-270-9.

Μαρία Κουμαριανού 

Για άλλη μια φορά ο Κατελής Βίγκλας μας ξαφνιάζει με την οπτική και τη διαχείριση ενός θέματος το οποίο άπτεται τόσο της θρησκείας όσο και της πολιτικής και της ιστορίας, αλλά και της μελλοντολογίας. Ένα έργο που πραγματεύεται το αληθινό νόημα της ζωής μέσα από την ορθόδοξη χριστιανική αντίληψη αλλά και από την πλευρά της εξουσίας. Το πόνημα τοποθετείται χρονικά τον 2^ο μ.Χ. αιώνα στη Ρώμη την εποχή του αυτοκράτορα –φιλοσόφου Μάρκου Αυρήλιου, κατά τη βασιλεία του οποίου μαρτύρησε η Αγία Παρασκευή ως θύμα των απηνών διωγμών κατά των χριστιανών. Το βιβλίο αποτελείται από δέκα κεφάλαια και συνοδεύεται από παραρτήματα, περίληψη στην αγγλική, πλούσια βιβλιογραφία, και έγχρωμες φωτογραφίες που εμπλουτίζουν τα γραφόμενα.

Στην *Εισαγωγή* ο συγγραφέας αναφέρεται στην τεράστια κοινωνική συμβολή του χριστιανισμού ως θρησκείας, κοσμοθεωρίας και κοσμοαντίληψης, η οποία οδήγησε τον κόσμο από τον ατομικισμό στην αγαπητική αυτοπροσφορά, διαχωρίζοντας με σαφή τρόπο την διαφορετική πρόσληψη της νέας θρησκείας από την Ανατολή και από τη Δύση και θεωρώντας ότι η νέα θρησκεία αποτελεί έναν από τους βασικούς παράγοντες της πτώσης της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.

Το πρώτο και το δεύτερο κεφάλαιο με τίτλο *Η εποχή της Αγίας Παρασκευής και Ο κόσμος που ποτέ δεν χάθηκε* αντίστοιχα είναι πολύ σημαντικά γιατί μας εισάγουν σε μια σύγκριση μεγεθών ανάμεσα στη Ρώμη και στις μεγαλουπόλεις άλλων αυτοκρατοριών της εποχής της, τονίζοντας την τεράστια επιρροή που εξάσκησε στον τότε γνωστό κόσμο. Η μεγάλη στρατιωτική αυτοκρατορία κυβερνούνταν με στιβαρό χέρι και στηριζόταν στην αποτελεσματικότητα των λεγεώνων της, οι οποίες διασφάλιζαν όχι μόνο τα σύνορα αλλά και την εσωτερική ευταξία, έστω και αν αυτό σηματοδότησε ότι ορισμένες κατηγορίες πολιτών καταπιέζονταν και υπέφεραν.

Το τρίτο και το τέταρτο κεφάλαιο αντίστοιχα φέρουν ως τίτλους αντίστοιχα *Μάρκος Αυρήλιος Αντωνίνος* και *Βίος και Μαρτύριο της Αγίας Παρασκευής (ή Βενέρας)*. Τα δυο αυτά κεφάλαια αναφέρονται στη βιογραφία και τις προσωπικότητες των κύριων προσώπων του πονήματος δίνοντας όχι μόνο λεπτομέρειες για το βίο τους αλλά και εξηγήσεις για την πορεία και συμπεριφορά τους. Ο Μάρκος Αυρήλιος που θεωρείται σπουδαία στρατιωτική προσωπικότητα ήταν παράλληλα και συγγραφέας φιλόσοφος κατά πολύ επηρεασμένος από τις δοξασίες της εποχής. Πίστευε στον μιθραϊσμό και είχε έντονη κλίση προς τα Μυστήρια της εποχής του, θεωρώντας πως με αυτόν τον τρόπο

εξασφάλιζε τη μέριμνα των θεών. Εντούτοις η φιλοσοφική θεολογία του δεν τον απέτρεψε από το να στηρίζει τους διωγμούς εναντίον των χριστιανών.

Από την άλλη πλευρά, ο βίος της Αγίας Παρασκευής μας είναι λιγότερο γνωστός και το πρώτο συναξάρι της στην Ανατολική Εκκλησία ανάγεται στον 8^ο αιώνα. Ο συγγραφέας δίνει λεπτομερείς πληροφορίες για το Λατινικό συναξάρι της Αγίας η οποία αναφέρεται από την Καθολική Εκκλησία ως Santa Venera, της οποίας τη μνήμη τιμά η Δύση ήδη από τον 2^ο αιώνα. Μεγάλο μέρος του τέταρτου κεφαλαίου κατέχουν οι περιγραφές των βασανιστηρίων στα οποία υπόκειντο οι χριστιανοί και βέβαια η Αγία Παρασκευή. Τα βασανιστήρια εκλαμβάνονται ως μέσα επιβολής της εξουσίας, ως αποτρεπτικό μέσο αλλά και ως τιμωρία έναντι των αντιφρονούντων που αμφισβητούσαν την εξουσία του Αυτοκράτορα.

Το πέμπτο κεφάλαιο με τίτλο *Η ελληνική τριαδική παράδοση* παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον γιατί φωτίζει το μαρτύριο της Αγίας μέσω μιας οπτικής του στηρίζεται στην τριαδική υπόσταση του Θεού και αντιστοιχεί σε τρία επίπεδα εξήγησης: το επίπεδο της ύλης και των ιστορικο-κοινωνικών της εκδηλώσεων, το επίπεδο του φανταστικού σε αντικειμενική όσο και σε υποκειμενική διάσταση, και το επίπεδο του συμβολικού το οποίο λειτουργεί ως μια γλώσσα με τους δικούς της κώδικες και κανόνες. Στη συνέχεια αναλύεται η «άλλη πραγματικότητα του μαρτυρίου» μέσα από έξι κριτήρια, και ονομάζεται συμβολικά η «μεταφυσική χώρα» μέσα από μια χριστιανική αλλά και πλατωνική θεώρηση για το Επέκεινα.

Στο έκτο κεφάλαιο με τίτλο *Η στάση του Αντωνίνου Ευσεβούς και του Μάρκου Αυρήλιου έναντι των χριστιανών* παρουσιάζεται η διαφορετική στάση εναντίον των χριστιανών, με τον Μάρκο Αυρήλιο να αποδέχεται και να στηρίζει παθητικά τους διωγμούς και τον Αντωνίνο Ευσεβή να επιπλήττει τους τοπικούς φορείς για την αγριότητα που επιδεικνύουν. Είναι αλήθεια ότι η θυσία στο όνομα του αυτοκράτορα αποτελούσε την ύψιστη απόδοση τιμής στο πρόσωπό του καθώς λατρευόταν ως θεός, ενώ η άρνηση αυτής της πράξης ισοδυναμούσα με έγκλημα καθοσίωσης. Ο συγγραφέας αναφέρει πολλούς τοπικούς διωγμούς που έλαβαν χώρα στην Αυτοκρατορία κατά τη διάρκεια της ζωής της Αγίας Παρασκευής όπως αυτοί στη Λυών της Γαλλίας.

Με σύντομο αλλά και ενδελεχή τρόπο, ο Βίγκλας παρουσιάζει στο έβδομο κεφάλαιο που τιτλοφορείται *Η Αγία Παρασκευή εξιλαστήριο θύμα της πανώλης των Αντωνίνων* το πώς η επιδημία πανώλης που έπληξε την αυτοκρατορία και στοίχισε μεγάλο αριθμό ανθρωπινών ζωών, μειώνοντας τόσο τα φορολογικά έσοδα του κράτους, την αγροτική παραγωγή και την παραγωγή τοπικών προϊόντων, εκτοξεύοντας τις τιμές στα ύψη και προκαλώντας τη γενική δυσαρέσκεια αποδόθηκε στους χριστιανούς, οι οποίοι απετέλεσαν και τα εξιλαστήρια θύματα. Όμως ούτε οι θηριωδίες ούτε οι διωγμοί ούτε οι πόλεμοι θα δώσουν ανάσα ζωής τόσο στον Μάρκο Αυρήλιο όσο και στην αυτοκρατορία του η οποία αρχίζει τη σταδιακή της πτώση, μια πτώση που και ο ίδιος ο αυτοκράτορας φαίνεται πως αισθανόταν και διαπότιζε την ύπαρξή του με τη μορφή μελαγχολίας και αίσθηση απογοήτευσης, όπως θα δούμε στο όγδοο κεφάλαιο.

Η σιδηρά πυγμή με την οποία η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και ο εκάστοτε Ρωμαίος αυτοκράτορας κυβερνούσε τους κατακτημένους λαούς και τους εξουσίαζε είναι το θέμα του 9^{ου} κεφαλαίου. Μια εξουσία που έγινε σύμβολο για πολλές άλλες αυτοκρατορίες –σύγχρονες και μη- και όπου η έννοια του προσώπου υποχωρεί μπροστά στην έννοια του συμβόλου. Η δύναμη της κάθε Αυτοκρατορίας είναι πως θέτει εκτός συστήματος και τελικά εξαλείφει κατηγορίες πολιτών που για κάποιο τρόπο δεν επικοινωνούν και δεν εντάσσονται στο σύστημα, και ως εκ τούτου περιθωριοποιούνται. Κατά συνέπεια, μέσα από κατάλληλους χειρισμούς μιας ισχυρής κεντρικής διακυβέρνησης οι πολίτες εντάσσονται σε συγκεκριμένες κατηγορίες οι οποίες με αυτόν τον τρόπο καθίστανται πιο εύκολα χειραγωγήσιμες. Τέτοιοι πολίτες ήταν και οι χριστιανοί που κεφαλαιοποιούνται στο πρόσωπο της Αγίας Παρασκευής στα χρόνια των Αντωνίων.

Πολύ ενδιαφέρον παρουσιάζει το δέκατο κεφάλαιο με τίτλο *Σύγχρονες δυστοπίες*, το οποίο παρουσιάζει ένα παρόν και ένα μέλλον όχι τόσο ευοίωνα. Τα μυθιστορήματα επιστημονικής φαντασίας που παρουσιάζονται μας δείχνουν έναν ελεγχόμενο χώρο ακόμα και στις πιο μύχιες λεπτομέρειές του. Με ενάργεια ο συγγραφέας παρουσίαζε μυθιστορήματα- ορόσημα γνωστών συγγραφέων που αναφέρονται σε δυστοπικά καθεστάτα άλλοτε φαινομενικά πραγματικά και άλλοτε ανήκοντα στον κυβερνοχώρο. Η άποψη του Κατελή Βίγκλα δεν είναι αισιόδοξη και αναμένει την άνοδο μιας κοσμοκρατορίας μέσα από ανηλεείς πολέμους. Υπάρχει λύση; Μονό αν δούμε την περίπτωση της Αγίας Παρασκευής ως μια υγιή δράση και σκέψη που θέτει στο κέντρο όλων τον άνθρωπο έναντι της εξουσίας και που μας βοηθά να εισέλθουμε «στην κοινωνική πραγματικότητα του τριαδικού Θεού».

Ένα πράγματι πολύ ενδιαφέρον πόνημα το οποίο αναγάγει μιαν εποχή δυο χιλιάδων χρόνων πριν στα σημερινά συμφραζόμενα, φωτίζοντας με μάλλον ζοφερό τρόπο το μέλλον μας, σε περίπτωση που αφεθούμε. Η αντίσταση δεν χρειάζεται να είναι ενεργητική ή βίαιη, είναι αντίσταση πνευματική, πίστη και θέληση για ένα καλύτερο αύριο.



Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η Μαρία Κουμαριανού είναι κάτοχος διδακτορικού διπλώματος στη Γαλλική Φιλολογία από το Πανεπιστήμιο Lyon II της Γαλλίας και δευτέρου διδακτορικού διπλώματος στην Ανθρωπολογία του Αστικού Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών. Είναι επίσης κάτοχος πτυχίου Μετάφρασης και μεταπτυχιακού τίτλου στη Γαλλική Λογοτεχνία, Ανθρωπολογία και Θεολογία. Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων και άρθρων σχετικά με τη μετάφραση, την Εθνολογία, την Ιστορία, την Αφρικανική Λογοτεχνία. Συντάκτρια και Κριτής σε πολλά επιστημονικά περιοδικά, έχει διδάξει σε πολλά Πανεπιστήμια της Ελλάδας και του εξωτερικού. Υπηρετεί σε θέση Ειδικού Εκπαιδευτικού Προσωπικού στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ.

**Μαρία Κοκολάκη, Εξυφαίνοντας την Παράδοση: η παραδοσιακή υφαντική
ως ποιητική των γυναικών στο Επάνω Μεραμπέλλο. Εκδόσεις
Καλλιγράφος, Αθήνα, 2018, σελ. 256, παραρτήματα και φωτογραφίες. ISBN
978-960-9568-67-8.**

Μαρία Κουμαριανού 

Η υφαντική τέχνη στην Ελλάδα αποτελεί έναν από τους παλαιότερους και σημαντικότερους κλάδους της παραδοσιακής λαϊκής τέχνης, με ρίζες που φθάνουν μέχρι τη νεολιθική εποχή. Από την αρχαιότητα έως και τα νεότερα χρόνια, η υφαντική δεν εξυπηρετούσε απλώς πρακτικές ανάγκες ένδυσης και οικιακής χρήσης, αλλά διαδραμάτιζε και καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της κοινωνικής ταυτότητας, του φύλου, της οικογενειακής θέσης και της πολιτισμικής συνέχειας.

Η υφαντική συνήθως μαθαίνεται εντός της οικογένειας, από μητέρα σε κόρη, μέσα από τη διαδικασία της καθημερινής μαθητείας, γεγονός που την καθιστά και έναν φορέα άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς. Τα μοτίβα, οι τεχνικές και τα σύμβολα περνούν από γενιά σε γενιά, ενώ συχνά το ύφασμα λειτουργεί ως ένα είδος «κειμένου» που αφηγείται ιστορίες, δηλώνει τοπική ταυτότητα ή αποτυπώνει ευχές για ευημερία, γονιμότητα και προστασία από το κακό.

Η μονογραφία της Μαρίας Κοκολάκη που κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις Καλλιγράφος το 2018 εξετάζει την παραδοσιακή υφαντική στην περιοχή του Επάνω Μεραμπέλλου της Ανατολικής Κρήτης προσεγγίζοντάς την ανθρωπολογικά «στο δυναμικό πλαίσιο μιας γυναικείας ποιητικής», ως τέχνη και τεχνική, ως γνώση και ως μέρος του υλικού πολιτισμού. Η υφαντική αποτελεί μια πολύ σημαντική μορφή λαϊκής τέχνης αλλά και γνώσης και τεχνικής επιτέλεσης που συνδέεται στενά με την οικιακή σφαίρα, τη γυναίκα και τον κόσμο της. Παράλληλα με την ανάγκη καταγραφή και διάσωση της γνώσης αυτής, επιχειρεί μια ευρύτερη ολιστική μελέτη της τοπικής κοινωνίας, κινούμενη διεπιστημονικά, εναρμονίζοντας τη συστηματική και εις βάθος επιτόπια εθνογραφική έρευνα, τη μελέτη αρχειακού υλικού με την κοινωνιο-ανθρωπολογική τεκμηρίωση και προσέγγιση και τις λαογραφικές αναφορές.

Το βιβλίο αποτελείται από έντεκα κεφάλαια, προλεγόμενα, εισαγωγή και επίλογο, βιβλιογραφία, καθώς και δύο παραρτήματα, εκ των οποίων το πρώτο περιέχει πίνακες απογραφών της περιοχής που τεκμηριώνουν το πρώτο κεφάλαιο και το δεύτερο αποτελεί υπομνηματισμό των έγχρωμων φωτογραφιών των υφαντών που παρατίθενται χωριστά, στο τέλος του βιβλίου, ωστόσο αποτελούν, όπως θα δούμε, ουσιαστικό μέρος του.

Μπορούμε να διακρίνουμε τρεις θεματικές ενότητες: η πρώτη ασχολείται με τον τόπο, αναλύοντας με ανθρωπολογικούς όρους τα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτισμικά δεδομένα της περιοχής κατά τον 19ο και τον 20ό αιώνα, και εστιάζοντας στη θέση των γυναικών και τον ρόλο της υφαντικής, η δεύτερη εξετάζει την υφαντική ως λαϊκή παραδοσιακή τεχνική στην ολότητά της, ενώ το

τρίτο ασχολείται με την υφαντική ως τέχνη με τους συμβολισμούς και την κοινωνική-πολιτισμική λειτουργία των μοτίβων που χρησιμοποιούνται στα υφαντά της περιοχής.

Συγκεκριμένα, στα Προλεγόμενα γίνεται αναφορά στο ιστορικό της συγγραφής, η οποία βασίστηκε σε εθνογραφικό υλικό που συλλέχθηκε σε βάθος χρόνου, με τη συμβολή του πατέρα και της μητέρας της, η οποία δίδαξε στη Βασιλική Οικοκυρική Σχολή της Νεάπολης, αξιοποιώντας συνεντεύξεις με πληροφορητές/ριες, καθώς και μελέτη αρχαιακού και μουσειακού υλικού. Ως ενδεικτικοί σταθμοί μπορούν να αναφερθούν η πρώτη επιτόπια έρευνα συλλογής πρωτογενούς υλικού που διενεργήθηκε υπό την εποπτεία της καθηγήτριά της, αείμνηστης Μαρίας Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, ακολούθως στο πλαίσιο της επιτόπιας έρευνας που διεξήγε από το 1996, στη συνέχεια πιο εστιασμένα στην υφαντική για τις ανάγκες εργασίας σε μάθημα μεταπτυχιακού προγράμματος σπουδών στη Λαογραφία υπό την καθοδήγηση της Άννας Γουήλ-Μπαδιερίτακη.

Στην εισαγωγή τίθεται το πλαίσιο και το βασικό ερώτημα, που αφορά τη θέση της παραδοσιακής γνώσης –εδώ της υφαντικής– στις τοπικές κοινότητες στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης. Οι τοπικές κοινότητες αντιλαμβάνονται την κληρονομιά και την παραδοσιακή γνώση ως θεμελιώδη στοιχεία της ταυτότητάς τους, ιδιαίτερα σε μια εποχή έντονων αλλαγών λόγω αστικοποίησης, παγκοσμιοποίησης και τεχνολογικής εξέλιξης. Αυτές οι αλλαγές, όπως τονίζει ο Lowenthal (1998) προκαλούν αίσθημα απώλειας και απομόνωσης, ενισχύοντας την ανάγκη για προσκόλληση στο παρελθόν και στα σύμβολα της συνέχειας, όπως τα υλικά και άυλα στοιχεία της πολιτιστικής κληρονομιάς.

Η μνήμη, όπως αναλύεται από θεωρητικούς όπως ο Halbwachs (2013), ο Nora (1989) και ο Connerton (1989), δεν είναι απλώς αναπαραστατική αλλά και επιτελεστική, σωματοποιημένη και χωρικά εντοπισμένη. Επιπλέον, σε συλλογικό επίπεδο πολιτισμού, η απειλή της πολιτισμικής α-μνησίας ενισχύει την ανάγκη καταγραφής και διατήρησης της τοπικής γνώσης.

Στο συγκεκριμένο πλαίσιο, η υφαντική, άλλοτε κεντρική στην καθημερινή ζωή και μεταδιδόμενη από γενιά σε γενιά, έχει εγκαταλειφθεί λόγω κοινωνικών και τεχνολογικών αλλαγών. Ωστόσο, τα υφαντά δεν αποτελούν ένα απλό τεκμήριο πολιτισμού, αλλά παραμένουν ένα ζωντανό παρόν, αναδεικνύοντας κατά τη συγγραφέα «τον δεσμό του τοπικού πληθυσμού με το παρελθόν, την παράδοση, την τοπική ιστορία αλλά και το φυσικό περιβάλλον».

Ακολούθως, στο πρώτο κεφάλαιο δίνονται η γεωγραφία και ιστορία, με στοιχεία της οικονομίας και της κοινωνικής συγκρότησης στην περιοχή. «Επάνω Μεραμπέλλο» ορίζεται ως το βόρειο τμήμα του σημερινού καλλικρατικού Δήμου Αγίου Νικολάου, ακολουθώντας την ημική προσέγγιση, καθώς, αν και δεν χρησιμοποιείται διοικητικά, «έχει ευρέως υιοθετηθεί από τους κατοίκους της περιοχής και αντανάκλα την ιστορική αντίληψη για την οριοθέτηση του χώρου στον οποίο διαβιούν, καθώς και τη συλλογική τους μνήμη και ταυτότητα».

Επιπλέον, δίνονται στοιχεία ιστορικά για τη δημιουργία και τις μεταβολές των οικισμών της περιοχής από την περίοδο της Ενετοκρατίας έως και πρόσφατα καθώς και στοιχεία για τη Νεάπολη, που, ως κέντρο της περιοχής, υπήρξε η ιστορική πρωτεύουσα του νομού και σήμερα αναφέρεται ως

‘ιστορική έδρα’ του Δήμου. Σε σχέση με την κίνηση του πληθυσμού, παρατηρείται μαζική εγκατάλειψη της αγροτικής ζωής και μετακίνηση προς τις πόλεις ή το εξωτερικό μετά την περίοδο της κατοχής και του εμφυλίου.

Κατά τον 19ο και το πρώτο μισό του 20ού αιώνα, η οικονομία του Επάνω Μεραμπέλλου ήταν κυρίως αγροτική με βασικά προϊόντα τα αμύγδαλα, το λάδι, το κρασί, η σταφίδα, το μέλι και τα χαρούπια. Οι κάτοικοι της περιοχής ασχολούνταν επίσης με την κτηνοτροφία, το εμπόριο, την αλιεία και διάφορα τεχνικά επαγγέλματα. Σήμερα, η οικονομία βασίζεται κυρίως στον τουρισμό και το εμπόριο. Εκτενής αναφορά γίνεται και στις σχέσεις εργασίας της περιοχής και στο σύστημα αλληλοβοήθειας που επεκτείνεται και στον κύκλο των υφαντικών εργασιών.

Στο δεύτερο κεφάλαιο αναπτύσσεται η προβληματική γύρω από τη γυναικεία εργασία, τη διασύνδεση του νοικοκυριού και της νοικοκυροσύνης ως πολιτισμικών και κοινωνικών αξιών με τον γυναικείο κόσμο. Αρχικά, αναλύεται η έννοια της νοικοκυροσύνης όπως πραγματώνεται στην περιοχή σε συνάρτησή της με τον γάμο, δίνοντας την κοινωνική λειτουργία και διάσταση των όρων «νοικοκύρης» και «νοικοκερά», όπως δομούνται μέσα από τους έμφυλους ρόλους και τις σχετικές δραστηριότητες εντός του νοικοκυριού. Μάλιστα, γίνεται συσχετισμός με την κοινωνική καταξίωση και την έννοια της τιμής καθώς και, ως προς την οικονομική συγκρότηση του νοικοκυριού, με το μέγεθος της προίκας ή/και το πλήθος των προικιών, καθώς και το αποδιδόμενο κύρος/αξία στη γυναικεία εργασία. Στο πλαίσιο της χωρικής συγκρότησης έμφυλων ταυτοτήτων, ο οικιακός χώρος κατεξοχήν συνδέεται με τη γυναίκα. Επιπλέον τονίζεται ο ρόλος των γυναικών στον εμπολισμό και την κοινωνικοποίηση των παιδιών, με τη μεταφορά πολιτισμικής γνώσης, καθώς και στη διαιώνιση των στερεότυπων ρόλων μέσα «στον κύκλο της νοικοκυροσύνης», με τη διάκριση σε ανδρικές και γυναικείες ασχολίες να αναπαράγεται από τις ίδιες εντός του σπιτιού. Εν γένει αναδεικνύεται, η ρευστότητα των αντιλήψεων σε σχέση με τη θέση της γυναίκας, η οποία «καθοριζόταν κυρίως από τον ίδιο το γάμο της και την κατάσταση, παρά από κάποιους σταθερούς κανόνες».

Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάζονται τα «προικιά» και η λειτουργία τους ως «επιτέλεση της νοικοκυροσύνης», ενώ, παράλληλα και προκειμένου να καταδειχθεί η ιδεολογία πίσω από την παραγωγή των προικιών, παρουσιάζονται έθιμα και τραγούδια του γάμου που σχετίζονται με την τέχνη του αργαλειού. Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στη θέση του αργαλειού (αργαστηριού) στο σπίτι, στην προετοιμασία των προικιών από τις νεαρές κοπέλες, στη μεταφορά τους («ψίκι») και τη δημόσια επίδειξή τους πριν τον γάμο, που συσχετίζονται με τις αντιλήψεις για τη γυναίκα και τη νοικοκυροσύνη καθώς και με την αξία της τιμής.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, οι συσχετισμοί της υφαντικής με τον γυναικείο κόσμο αποτυπώνονται στον κόσμο των μύθων (λ.χ. Αθηνά Εργάνη, Αράχνη, Πανδώρα, Πηνελόπη) αλλά και στις νεότερες αντιλήψεις και προλήψεις (λ.χ. για τη μοίρα) με αναφορές σε λαϊκά ρητά και μαντινάδες από την περιοχή. Παράλληλα, αναπτύσσεται η συζήτηση γύρω από τον αργαλειό ως έμφυλο αντικείμενο (ήδη από τα ομηρικά χρόνια) αλλά και γύρω από την κυρίαρχη ανδρική ιδεολογία.

Στο παραπάνω πλαίσιο, γίνεται αναφορά στη διαφορούμενη στάση και αμφιθυμία των γυναικών απέναντι στην υφαντική που σχετίζεται αφενός με τη δημιουργικότητα και τη δυνατότητα καλλιτεχνικής έκφρασης και αφετέρου με τον υποχρεωτικό χαρακτήρα, τον περιορισμό, την απομόνωση και τη σκληρή δουλειά που σήμαινε ο αργαλειός. Παράλληλα, μέσω της αναφοράς σε τοπικές συνήθειες, δοξασίες, έθιμα και αντιλήψεις αλλά και στη συμβολική-μεταφορική χρήση του λόγου, αναπτύσσεται και αρθρώνεται το «γυναικείο σύμπαν» αλλά και δομείται η πολιτισμική πραγματικότητα της περιοχής όπου φαίνεται η κυρίαρχη θέση της υφαντικής στην κοινωνική ζωή της περιοχής.

Επιπλέον, η συγγραφέας, περνώντας από το ανδροκεντρικό μοντέλο, της αποσιώπησης-φίμωσης με την απουσία δυνατότητας άρθρωσης γυναικείου λόγου και τον περιορισμό των γυναικών εντός της οικιακής σφαίρας στην άρθρωση ενός λόγου «δευτερεύοντος» ή «υποδεέστερου» από τον ανδρικό και ενός κόσμου γυναικείου, αναδεικνύει τον δημόσιο ρόλο των γυναικών ως «δρώντα υποκείμενα ακόμη και μέσω της διαχείρισης του καθημερινού» στο πλαίσιο μιας «ποιητικής των γυναικών» στο μεταίχμιο με τον ανδρικό κόσμο.

Στο πέμπτο κεφάλαιο, αφού γίνει μια ιστορική αναδρομή στην πορεία της υφαντικής ως οικοτεχνίας γενικότερα στην Κρήτη και ιδιαίτερα στην περιοχή από την Ενετοκρατία με επικέντρωση στον 19ο και 20ό αιώνα, η συγγραφέας αναφέρεται εκτενώς στους λόγους που οδήγησαν κυρίως μετά τον πόλεμο στη φθίνουσα πορεία της υφαντικής, όπως για παράδειγμα την εκβιομηχάνιση της παραγωγής και τη βελτίωση των υποδομών. Στη συνέχεια γίνεται αναφορά στις προσπάθειες για αναζωογόνηση της υφαντικής κατά τη δεκαετία του 1980. Τέλος, η συγγραφέας αναλύει πώς αντιλαμβάνεται την παραδοσιακή γνώση έναντι της άυλης πολιτιστικής κληρονομιάς και γιατί επιλέγει να μιλήσει για παραδοσιακή γνώση της υφαντικής. Ο όρος αυτός κατά τη συγγραφέα «υποδηλώνει τη στενή αλληλεξάρτηση που υπάρχει ανάμεσα στους ανθρώπους, στον τόπο που κατοικούν και στο παρελθόν της συλλογικότητας στην οποία εντάσσονται», ενώ συμπυκνώνει το τοπικό σύστημα γνώσης και το περιεχόμενό της, τεχνικές και επιτελέσεις, το υλικό και το άυλο μέρος της παράδοσης. Παράλληλα, η γνώση αυτή είναι δυναμική και ρευστή και βασίζεται στην εμπειρία, την παρατήρηση και την επιτέλεση.

Στο έκτο κεφάλαιο δίνεται το πλαίσιο της πρακτικής λειτουργίας της υφαντικής στο Επάνω Μεραμπέλλο, μέσω της χρήσης των υφαντών, ένδυσης και οικιακής ή επαγγελματικής χρήσης. Ξεκινώντας με τα υφαντά για τις ανάγκες ένδυσης (ανδρικής, γυναικείας, παιδικής), παρακολουθούνται οι μεταβολές και η πορεία εξευρωπαϊσμού στην ένδυση -ιδίως των ανδρών- κατά τον 19ο και 20ό αιώνα. Στη συνέχεια γίνεται λεπτομερής περιγραφή της ανδρικής και γυναικείας ενδυμασίας, με αναφορά στα υλικά, τα μέρη και τον τρόπο κατασκευής τους. Ακολουθεί μια με τα κυριότερα υφαντά για τις ανάγκες του νοικοκυριού, όπως η ανάπλα (κουβέρτα), το κασελοσκέπασμα, το μπαγκάλι (κουβέρτα βρέφους), οι χτενοθήκες κ.ά.

Από το έβδομο έως και το δέκατο κεφάλαιο περιγράφονται οι τεχνικές κυρίως πτυχές, που αφορούν τον λεγόμενο κύκλο της υφαντικής. Έτσι, στο έβδομο κεφάλαιο δίνεται η αισθητική διάσταση του αργαλειού ως «έπιπλο και στολίδι του σπιτιού» και ακολούθως περιγράφεται ο αργαλειός (το «αργαστήρι» στην τοπική διάλεκτο) και τα μέρη του, σταθερά και κινητά. Επιπλέον, περιγράφονται τα βοηθητικά εργαλεία του αργαστηριού (λ.χ ανέμη, άρδαχτος, καλαντάρα).

Στο όγδοο κεφάλαιο, στο πλαίσιο του κύκλου των υφαντικών εργασιών, εξετάζονται οι πρώτες ύλες οι οποίες χρησιμοποιούνται στην περιοχή (ζωικές και φυτικές), η κατεργασία τους και η διαδικασία μετατροπής τους σε νήμα. Αφού γίνει αναφορά στην τοπική παραγωγή και κατεργασία των φυτικών ινών, του λιναριού και του βαμβακιού, εκτενέστερα παρουσιάζεται η παραγωγή και κατεργασία ζωικών υλών, ευρέως χρησιμοποιούμενων, του μεταξιού και του μαλλιού. Τέλος, εξετάζεται η βαφική, με τις φυσικές (φυτικές και ζωικές) και χημικές βαφές.

Στο ένατο κεφάλαιο περιγράφεται η προετοιμασία του νήματος για την έναρξη της ύφανσης: η προετοιμασία του υφαιδίου για να τοποθετηθεί στη σαΐτα (το μασούρισμα), η προετοιμασία του στημονιού (το καλάμισμα, το διάσιμο, το τύλιγμα, το περαμάτισμα-μιτοχτένιασμα) και η τοποθέτηση του στημονιού στον αργαλειό.

Το δέκατο κεφάλαιο ασχολείται με την ύφανση και τα είδη της (απλό ή διπλό, μονόθυρο ή μονό, δίμιτο, περαμάτιση, κουσκουσές), τα είδη των υφασμάτων με βάση τις πρώτες ύλες (βαμβακερό, μάλλινο κ.ά.) ή ανάλογα με την επεξεργασία (μπόλια, πατητή κ.ά.).

Στο ενδέκατο κεφάλαιο αναπτύσσεται ένα πολύ ενδιαφέρον θέμα με πολλαπλές προεκτάσεις, το θέμα της διακόσμησης των υφαντών, το οποίο εξετάζεται τόσο σε τεχνικό και αισθητικό όσο και σε συμβολικό και επιτελεστικό επίπεδο. Ο διάκοσμος ποίκιλλε από τις χρωματιστές ρίγες ή τις ρίγες που διαμορφώνονταν με χρήση νήματος διαφορετικής ποιότητας έως τα πιο πολύπλοκα μοτίβα. Η διακόσμηση μπορούσε να είναι ενυφασμένη («κεντητά στον αργαλειό») ή επικέντητη (μετά την ύφανση, στο χέρι). Είδη κεντήματος που αναφέρονται είναι το τριοπατήτηρο, το περαστό, η αλυσίδα, το πατητό, ο κουσκουσές και το τύπου αζούρ. Στη συνέχεια, αφού δοθούν βασικά χαρακτηριστικά του διάκοσμου των υφαντών της περιοχής (όπως λ.χ. η διευθέτηση σε ζώνες, η συμμετρία), καθώς και τα μοτίβα και οι θεματικές τους, αναπτύσσεται ο συμβολικός χαρακτήρας και η λειτουργία της διακόσμησης και η σχέση της με τον προορισμό και τη χρήση του υφαντού. Στο μέρος αυτό παρουσιάζονται ενδεικτικά αντιπροσωπευτικά δείγματα υφαντών, των οποίων οι φωτογραφίες παρατίθενται στο τέλος του βιβλίου.

Στον επίλογο πραγματοποιείται η συνολική ανασκόπηση και ολοκλήρωση της μελέτης, με έμφαση στη θεωρητική προσέγγιση της φθίνουσας πορείας και απώλειας της παραδοσιακής γνώσης και της απειλής της πολιτισμικής λήθης, σε αντιπαράβολή με την εντατική αρχειοποίηση και υπερσυσσώρευση μνήμης που χαρακτηρίζει τον σύγχρονο κόσμο.

Το πόνημα αυτό, συγκεντρώνει και αξιοποιεί ένα πολυδιάστατο ερευνητικό υλικό, εθνογραφικό κατά βάση –με τις βιωματικές αφηγήσεις των πληροφορητών και τις εναργείς περιγραφές– αλλά και

αρχειακό και μουσειακό, ενώ παράλληλα τεκμηριώνει μέσα από τη θεωρητική ανθρωπολογική πλαisiώση τη θέση, τη σημασία και τη λειτουργία της παραδοσιακής υφαντικής στο τοπικό πλαίσιο, με έμφαση στο γυναικείο σύμπαν. Επιπλέον, το υλικό που αποθησαυρίζεται και μελετάται υπερβαίνει το στενό πλαίσιο του τίτλου του βιβλίου καθώς κινείται σε επιπρόσθετους παράλληλους άξονες, όπως της τοπικής-παραδοσιακής γνώσης, της πολιτισμικής μνήμης/λήθης και της συμβολικής ανάλυσης. Τέλος, μέσα από το βιβλίο αυτό, αναδεικνύεται η δυνατότητα προσέγγισης ενός κεφαλαίου του υλικού λαϊκού βίου (της παραδοσιακής υφαντικής), με ανθρωπολογική οπτική.



Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η Μαρία Κουμαριανού είναι κάτοχος διδακτορικού διπλώματος στη Γαλλική Φιλολογία από το Πανεπιστήμιο Lyon II της Γαλλίας και δεύτερου διδακτορικού διπλώματος στην Ανθρωπολογία του Αστικού Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών. Είναι επίσης κάτοχος πτυχίου Μετάφρασης και μεταπτυχιακού τίτλου στη Γαλλική Λογοτεχνία, Ανθρωπολογία και Θεολογία. Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων και άρθρων σχετικά με τη μετάφραση, την Εθνολογία, την Ιστορία, την Αφρικανική Λογοτεχνία. Συντάκτρια και Κριτής σε πολλά επιστημονικά περιοδικά, έχει διδάξει σε πολλά Πανεπιστήμια της Ελλάδας και του εξωτερικού. Υπηρετεί σε θέση Ειδικού Εκπαιδευτικού Προσωπικού στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ.

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ (ΝΕΟ)

Η *Εθνολογία on line* είναι ένα ηλεκτρονικό, ανοιχτό επιστημονικό περιοδικό με κριτές, που εκδίδεται διαδικτυακά από την Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, παράλληλα με το έντυπο περιοδικό *Εθνολογία*. Από το 2019 εκδίδεται σε δύο τεύχη ετησίως.

Η *Εθνολογία on line* δημοσιεύει πρωτότυπες μελέτες στην επιστήμη της ανθρωπολογίας και της εθνολογίας, καθώς και σε συναφή πεδία. Επιπλέον, αποβλέπει στην προώθηση νέων ερευνών, καθώς και στη διερεύνηση νέων θεματικών και στο άνοιγμα των σπουδών αυτών στο ευρύτερο κοινό.

Η *Εθνολογία on line* δέχεται συμβολές από τα μέλη της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας, αλλά και από νέους επιστήμονες/ερευνητές και δόκιμους συγγραφείς μη μέλη της Εταιρείας. **Δημοσιεύει σε τρεις γλώσσες: Ελληνικά, Αγγλικά, Γαλλικά.**

Οι δημοσιευόμενες εργασίες πρέπει να έχουν, απαραίτητα, θεωρητική και μεθοδολογική υποδομή καθώς και ευρύτερη προοπτική. Τα προς δημοσίευση άρθρα δεν πρέπει να έχουν υποβληθεί για δημοσίευση ή να έχουν δημοσιευθεί αλλού. Οι δημοσιευόμενες εργασίες υπογράφονται από τους συγγραφείς τους, οι οποίοι έχουν και την ευθύνη σε ό,τι αφορά το περιεχόμενό τους. Ανώνυμες ή ψευδώνυμες μελέτες, βιβλιοκρισίες ή ανάλογα κείμενα δεν δημοσιεύονται.

Τα κείμενα υποβάλλονται ηλεκτρονικά, σε αρχείο Word (.doc ή .docx), στο societyforethnology@yahoo.com ή στο alexethn@otenet.gr με την ένδειξη «Εργασία για το ηλεκτρονικό περιοδικό Εθνολογία on line». Επίσης, αποστέλλονται δύο έντυπα αντίτυπα στη διεύθυνση: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας (υπόψη Ελευθ. Αλεξάκη), Ερεσσού 43, 10681, Αθήνα.

Η μέγιστη έκταση άρθρου είναι 14.000 λέξεις (για το κείμενο, τις υποσημειώσεις και τη βιβλιογραφία). Ο τίτλος του κειμένου και το ονοματεπώνυμο του συγγραφέα γράφονται στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα. Κάθε άρθρο συνοδεύεται από: α) μία περίληψη με μέγιστη έκταση 250 λέξεις, στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα β) έως 10 λέξεις-κλειδιά στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα, γ) ένα σύντομο βιογραφικό σημείωμα στην ελληνική και στην αγγλική ή γαλλική γλώσσα (έως 200 λέξεις).

Το έγγραφο θα πρέπει να έχει διαστάσεις A4, με γραμματοσειρά Times New Roman. Τα περιθώρια πρέπει να είναι: επάνω 2,5 εκ., και κάτω 3 εκ., αριστερά και δεξιά 2,5 εκ. Η εσοχή των παραγράφων, καθώς και οι εσοχές (αριστερή και δεξιά) των παραθεμάτων θα πρέπει να είναι 1εκ. Δεν μπαίνει εσοχή στην πρώτη παράγραφο μετά τον τίτλο ενότητας ή υποενότητας. Στο σώμα του κειμένου πρέπει να χρησιμοποιείται μέγεθος γραμματοσειράς 11στ., με πλήρη στοίχιση και 1,5 διάστιχο. Οι βιβλιογραφικές αναφορές έχουν μονό διάστιχο, με προεξοχή 1εκ. (χωρίς εσοχή στην πρώτη γραμμή κάθε αναφοράς και με μια εσοχή 1εκ. στις υπόλοιπες γραμμές). Οι υποσημειώσεις έχουν μονό διάστιχο, με γραμματοσειρά μεγέθους 9στ. και πρέπει να χρησιμοποιούνται με φειδώ. Δεν μπαίνουν σημειώσεις τέλους. Οι επικεφαλίδες των ενότητων γράφονται με γραμματοσειρά μεγέθους 12στ. και έντονα γράμματα, ενώ των υποενότητων 12στ. και πλάγια γράμματα (χωρίς αυτόματη αρίθμηση ή εσοχή).

Στην πρώτη σελίδα, μπαίνει ο τίτλος του κειμένου, με γραμματοσειρά μεγέθους 14στ. και έντονα γράμματα, με στοίχιση στο κέντρο και μονό διάστιχο στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Ακολουθεί το ονοματεπώνυμο του συγγραφέα με έντονα γράμματα, με στοίχιση στο κέντρο και γραμματοσειρά 12στ. και έντονα γράμματα, στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Στη συνέχεια, μπαίνει η περίληψη

και οι λέξεις κλειδιά με γραμματοσειρά 10στ. και πλήρη στοίχιση στα ελληνικά και αγγλικά ή γαλλικά. Όλες οι σελίδες πρέπει να φέρουν αρίθμηση κάτω δεξιά.

Ιδιαίτερες μορφοποιήσεις, όπως αυτόματη αρίθμηση, προσθήκη διαστήματος μετά/πριν από παράγραφο ή αυτόματη αλλαγή παραγράφου, καλό είναι να αποφεύγονται. Επίσης, οι σύνδεσμοι που, ενδεχομένως, παρατίθενται (στη βιβλιογραφία ή αλλού στο κείμενο) πρέπει να είναι απενεργοποιημένοι.

Φωτογραφικό υλικό ή χάρτες και διαγράμματα πρέπει να επισυνάπτονται ως ξεχωριστά αρχεία.

Για τις παραπομπές και τη βιβλιογραφία θα χρησιμοποιούμε το σύστημα παραπομπών APA 7. Ενδεικτικά:

A) Ενδοκειμενική παραπομπή

[...] (Αλεξάκης, 2006, σ. 50) ή σύμφωνα με τον Αλεξάκη (2006, σ. 50)

B) Αναφορά στη βιβλιογραφία/λίστα βιβλιογραφικών αναφορών

Αλεξάκης, Ε. (2006). *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*. Δωδώνη.

Dalton, G. (1969). Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10(1), 63-102.

Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. In N. Denzin & Y. Lincoln (Επιμ.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 509-535). Sage.

Miller, C.B. (2020). Moral relativism and virtue. In C. A. Darnell, & K. Kristjánsson, (Eds), *Virtues and virtue education in theory and practice: Are virtues local or universal?* (pp. 11-25). Taylor & Francis. <https://doi.org/10.4324/9780429343131>

Κείμενα που υποβάλλονται και δεν συμμορφώνονται με τις οδηγίες ή δεν εμπίπτουν στους σκοπούς του περιοδικού δεν θα εξετάζονται.

Λεπτομερείς οδηγίες για την υποβολή άρθρων στο περιοδικό βρίσκονται στη σελίδα του περιοδικού *Εθνολογία on line* στον ιστότοπο της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας (<https://www.societyforethnology.gr>).

NOTES FOR CONTRIBUTORS (NEW)

Ethnologia on line is an online open-access, peer-reviewed academic journal published by the Greek Society for Ethnology, in addition to the print journal *Εθνολογία*. Since 2019, it is published semiannually (two issues per year).

Ethnologia on line publishes original studies at the forefront of anthropology and ethnology and related fields. Moreover, aims at promoting new research, exploring new themes and opening up to a broader public.

Ethnologia on line welcomes contributions from the members of the Greek Society for Ethnology as well as from new and established scholars and researches from all over the world. **It publishes contributions in three languages: Greek, English and French.**

Contributions should have theoretical and methodological foundation and broader perspective. Ethnologia online publishes original contributions, not previously published elsewhere. Articles for publication should not be under consideration elsewhere. Authors are responsible for the content of their published work. Anonymous or alias essays, book reviews or similar contributions are not to be published here.

Articles should be submitted as **Word documents (.doc/.docx)** to the emails **societyforethnology@yahoo.com** or **alexethn@otenet.gr**, with the indication “Paper for Ethnologia on line.” Authors should also send two copies in paper form to the following address: Greek Society for Ethnology (for Dr Eleftherios Alexakis) Eressou 43, 10681, Athens, Greece.

Articles should be no longer than 14.000 words, including references and notes. The title and author's name should be written in Greek and English or French. Each article should be accompanied by: a) a summary of approximately 250 words in Greek and English or French, b) up to 10 keywords in Greek and English or French and c) a brief biographical note in Greek and English or French (up to 200 words).

The document should be in A4 paper size. Please use Times New Roman throughout, with margins 2.5cm (top), 3cm (bottom) and 2,5cm wide (left/right). Indents should be 1cm throughout. For quotations use indents of 1cm on both sides. Use no indent in the first paragraph after a heading/subheading. In the main body of the text, use font size 11pt, with full alignment and 1.5 line spacing. References/bibliography are single-spaced with a hanging indent of 1cm (no indent for the first line-indent of 1cm for the rest). Footnotes must be single-spaced in 9pt font and should be kept to a minimum. Please use footnotes, not endnotes. Section headings should be in 12pt bold, while subheadings in 12pt italics (without automatic numbering or indentation). All pages must be numbered at the bottom right.

The first page must contain: a) the title of the text, in 14pt bold, single spaced and centered, in Greek and English or French, b) the author's full name in 12pt bold, centered, in Greek and English or French, c) the abstract and keywords in 10pt, full alignment, in Greek and English or French.

Avoid using any other complex text formatting (e.g. automatic numbering sections/subsections, paragraph spacing etc.). Make sure that all links listed (in the bibliography or elsewhere in the text) are disabled.

Illustrations, tables and figures should be supplied as separate files.

For referencing and bibliography use the APA 7 (See sample below).

A) In text reference:

[...] (Leach, 1961, p. 50) or according to Leach (1961, p. 50)

B) Bibliography/References:

Leach, E. (1961). *Rethinking Anthropology*. Athlone Press.

Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. In N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 509-535). Sage.

Dalton, G. (1969). Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10(1), 63-102.

Miller, C.B. (2020). Moral relativism and virtue. In C. A. Darnell, & K. Kristjánsson (Eds), *Virtues and virtue education in theory and practice: Are virtues local or universal?* (pp. 11-25). Taylor & Francis. <https://doi.org/10.4324/9780429343131>

Submitted contributions may not be accepted for peer review, if they do not comply with the instructions or with the aims of the journal.

Detailed instructions on how to submit to the Journal are available on the *Ethnologia on line* page at the Greek Society for Ethnology website (<https://www.societyforethnology.gr>).

