

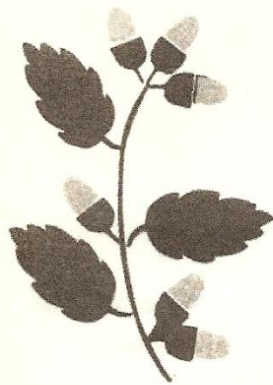


Φηγός

Γράμματα - Τέχνες - Πολιτισμός



Α' Εξάμηνο 2014 - Τεύχος 32
Έκδοση Περιφέρειας Ηπείρου



Φηγός

Τεύχος 32

2014

Εξαμηνιαία έκδοση
Περιφέρειας Ηπείρου

Υπεύθυνος Έκδοσης
ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΚΑΧΡΙΜΑΝΗΣ, Περιφερειάρχης Ηπείρου

Συντακτική Επιτροπή

Διεύθυνση - Εμβάσματα
ΕΛΕΝΗ Κ. ΒΗΡΟΥ, Περιφέρεια Ηπείρου
Τηλ. 26510 87211 Fax. 26510 37683

Τα εκάστοτε δημοσιευόμενα κείμενα εκφράζουν, μόνο, τις απόψεις των συντακτών τους.

Η σειρά των κειμένων στο τεύχος δεν έχει αξιολογική σημασία.

Τα πρωτότυπα δεν επιστρέφονται.

ΦΑΝΗΣ ΔΑΣΟΥΛΑΣ

ΟΙ ΕΘΙΜΙΚΕΣ, ΑΦΗΓΗΜΑΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΓΛΩΣΣΙΚΕΣ
ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΝΕΚΡΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΤΟΥ ΜΕΤΣΟΒΟΥ

Η εθνογραφική ανάγνωση των νεκρικού πολιτισμού του Μετσόβου, ως έκφραση μίας παραδοσιακής κοινωνίας που έχει πλέον εκλείψει, θέτει εξ αρχής ένα βασικό ερευνητικό ζήτημα. Δομημένος γλωσσικά σε έναν προφορικό κώδικα ανάγει σε βασική προϋπόθεση της διερεύνησής του την ουσιαστική γνώση της τοπικής γλώσσας. Συνεπώς πέραν των εθνογραφικών παρατηρήσεων η ανθρωπολογική ερμηνεία αυτού του πολιτισμού καθιστά την εθνογλωσσολογική του προσέγγιση απαραίτητο μεθοδολογικό εργαλείο. Μέσα από αυτόν το διεπιστημονικό διάλογο θα διαπιστωθεί ότι, στις κοινωνίες του ελλαδικού χώρου, η πολιτισμική σημειολογία του θανάτου, ανεξάρτητα από τα δεδομένα της γλωσσικής του επιτέλεσης, συγκροτείται κατά ένα μεγάλο βαθμό από κοινές νεκρικές πρακτικές αλλά και κοινές μεταφυσικές αντιλήψεις.

Ο C. Fauriel, περνώντας στις αρχές του 19^{ου} αιώνα από το Μέτσοβο, καταγράφει με αρκετή παραστατικότητα μία επικήδεια θρηνητική παράσταση. Αν και αυτή η μαρτυρία εγγράφει τη νεκρική θρηνητική παράδοση του Μετσόβου στη μακρά διάρκεια του χρόνου το γεγονός ότι, αυτός ο σημαντικός συλλέκτης και μελετητής των δημοτικών μας τραγουδιών δεν παραθέτει αυτούσιο το μοιρολόγι, που αφηγείται η θρηνούσα, περιορίζει την αξία αυτής της σχετικά πρώιμης εθνογραφικής πληροφορίας¹.

1. Μπορούμε να υποθέσουμε εδώ ότι η μέθοδος παρουσίασης του τοπικού θρήνου από τον Fauriel δεν αποτελεί μία τυχαία επιλογή, αλλά υπαγορεύτηκε πιθανόν από την αδυναμία του να κατανοήσει τη γλώσσα που χρησιμοποιούσε η θρηνούσα. Είναι χρήσιμο να γνωρίζουμε ότι ως το δεύτερο μισό του 20ου αιώνα η προφορική επικοινωνία των κατοίκων του Μετσόβου και κατ' επέκταση τα εθιμικά τους δρώμενα επιτελούνταν κυρίως στη βλαχική γλώσσα. Βλ. Fauriel 1824: cxxxvij-cxxxviii.

Η νεκρική παράδοση, καθώς έχει να κάνει απόλυτα με τη ζωή και τον θάνατο, υπήρξε ανέκαθεν μία εξαιρετικά συντηρητική διαδικασία. Για παράδειγμα τα μοιρολόγια, όσο διατηρήθηκαν, αποτέλεσαν την κατεξοχήν μορφή ποιητικής έκφρασης προαιώνιων λαϊκών αντιλήψεων αναφορικά με το θάνατο. Αυτή η ανθρωπολογική θέση επιβεβαιωμένη πλήρως μέσω της βιωματικής επαφής με τον νεκρικό πολιτισμό του Μετσόβου ανέδειξε το κενό που μας άφησε η μαρτυρία του Fauriel και ταυτόχρονα την ανάγκη μίας εθνογραφικής καταγραφής.

Οι τελετουργίες του θανάτου

Έως πρόσφατα ο θάνατος ενός μέλους της τοπικής κοινωνίας ενεργοποιούσε τόσο το συγγενικό του περιβάλλον όσο και το σύνολο του πληθυσμού του Μετσόβου. Η συμμετοχή στις νεκρικές διαδικασίες θεωρούνταν και εν μέρει θεωρείται ακόμη μία ηθική υποχρέωση που αφορά το σύνολο της τοπικής κοινωνίας.

Η προφορική διάδοση του γεγονότος συνιστούσε αφετηριακό σημείο εξοικείωσης με τον νέο θάνατο. Η φράση «anému² mórtu³ που διαδιδόταν από στόμα σε στόμα αποτελούσε μία άτυπη προφορική εντολή να συμμετάσχουν στο θλιβερό γεγονός. Για τα μέλη της τοπικής κοινότητας που δεν ανήκαν στο στενό οικογενειακό περιβάλλον, η πρώτη επίσκεψη στην οικία του θανόντος (ή της θανούσας) ήταν ηθικά επιτρε-

2. Η φθολογική απόδοση των λέξεων της τοπικής γλώσσας με βάση το ελληνικό αλφάβητο εμπεριέχει κινδύνους διαστρεβλωμένης καταγραφής τους, κάτι που συνεπάγεται γλωσσολογική και κατ' επέκταση επιστημονική ανακρίβεια. Θεωρήθηκε, λοιπόν, επιβεβλημένη η χρήση ενός συστήματος γραφής που θα αποδίδει πλήρως τις φωνητικές ιδιαιτερότητες της βλαχικής γλώσσας και ειδικότερα του τοπικού ιδιώματος. Το σύστημα γραφής που ακολουθείται στην παρούσα μελέτη, ακολουθεί τις υποδείξεις συγκεκριμένης επιστημονικής μελέτης. Βλ. Δασούλας 2013: 17-18.

3. Στην κυριολεξία σημαίνει «έχουμε νεκρό». Ωστόσο, στην πολιτισμική ορολογία του θανάτου οι νοηματικές συνδηλώσεις της εκφράζουν την έννοια των επικήδειων νεκρικών τελετουργιών, δηλαδή της κηδείας. Έτσι, εκτός από την φράση *anému mórtu* «έχουμε κηδεία», χαρακτηριστικές είναι οι φράσεις: *me dúcu la mórtulu* «πάω στην κηδεία», *treáce mórtulu* «περνάει η κηδεία» και *scăpă mórtulu* «τελείωσε η κηδεία». Το επίθ. *mórtu* (θηλ. *moártă*) 'νεκρός (νεκρή)' προέρχεται από το λατ. *mortuus*. Βλ. Κουμανούδης: 545, 546.

πτή μετά την ολοκλήρωση της διαδικασίας που η τοπική γλώσσα αποκαλεί *tindeáre*⁴ a *mórtulí* «το άπλωμα του νεκρού». Αυτή αφορούσε την πρόθεσή του, αφού είχε προηγηθεί η κατάλληλη προετοιμασία του ιδίου και του καλού δωματίου (*odálu acélu búnu*)⁵ στο κέντρο του οποίου τοποθετούνταν η σωρός, προσανατολισμένη πάντα προς την ανατολή. Πλέον το σώμα του νεκρού συνιστούσε τον συμβολικό τόπο, γύρω από τον οποίο σχηματίζονταν ένας ανθρώπινος κύκλος. Αυτός ακόμη και σήμερα συγκροτείται από μία συν-παράσταση γυναικών, οι οποίες εκτός από την τιμητική περιφρούρηση της σωρού⁶ είχαν ως κύρια αποστολή την επιτέλεση του θρήνου, ένα συλλογικό θρηνητικό και συμβολικό δρώμενο που στην τοπική γλώσσα αποκαλείται *plängeárea a mórtulí*⁷.

Ο θάνατος ως μυστική τελετουργία, εντασσόταν, όπως συνέβαινε άλλωστε σε όλο τον ελλαδικό χώρο, σχεδόν αποκλειστικά στο γυναικείο πολιτισμικό χώρο. Έτσι και η θρηνητική παράσταση κεντρικό δρώμενο κάθε νεκρικής τελετουργίας αποτέλεσε θλιβερό προνόμιο και ιερή παρακαταθήκη των γυναικών. Κατά τη διάρκειά της διακρίνουμε δύο αλληλεπικαλυπτόμενα και αδιάκοπα διαλεγόμενα επίπεδα. Το πρώτο αφορά τα αισθητικά αναπαραστατικά στοιχεία. Διακρίνουμε εδώ τον στολισμό, την αμφίεση, το λύσιμο και τράβηγμα των μαλλιών, το κτύπημα χεριών⁸ και τον σπαρακτικό και συνάμα δραματικό τόνο της μουσικής εκφοράς του θρήνου. Το δεύτερο επίπεδο αφορά το συμβολικό, μυθικό, μαγικό, διδακτικό και ιδεολογικό λόγο των τραγουδιών, των θρήνων και των μοιρολογιών. Αυτά ανήκουν στο σύνολο της προφορικής

4. Η λέξη *tindeáre* (ουσιαστικοποιημένο απαρέμφατο του ρήματος *tindu* «τέντωμα, άπλωμα, ξάπλωμα, κατάκλιση, επέκταση, κ.λπ.») προέρχεται από το λατ. *intintare* ή *tendere*. Βλ. Κουμανούδης: 456, 953.

5. Έτσι αποκαλούνταν το σαλόνι, δηλαδή το δωμάτιο που λειτουργούσε ως χώρος υποδοχής των επισκεπτών.

6. Στην πολιτισμική ορολογία του θανάτου η φράση *șádu cu mórtulu* «κάθομαι με τον νεκρό», δήλωνε την εθιμική διαδικασία της ολονύκτιας περιφρούρησης του νεκρού.

7. Η λέξη *plängeárea* (ουσιαστικοποιημένο απαρέμφατο του ρήματος *plángu* «κλαίω, θρηνώ») προέρχεται από τη λατινική *plangere* (*plango*). Βλ. Κουμανούδης: 669.

8. Χτυπούσαν τα χέρια τους στο κεφάλι ή τα γόνατα.

ποιητικής παράδοσης κάθε τόπου και αποτελούν μία επίπονη όσο και οδυνηρή καλλιτεχνική δημιουργία των γυναικών.

Στην τοπική γλώσσα η επιτέλεση των νεκρικών θρηνητικών ασμάτων προσδιορίζεται λεκτικά με τη ρηματική φράση *dáu bóci*⁹. Συσχετίζοντάς την με κάποιον αντίστοιχο όρο της ελληνικής γλώσσας, παρατηρούμε ότι σημασιολογικά ταυτίζεται με τη λέξη *μοιρολογώ*. Είναι ωστόσο αξιοπαρατήρητο ότι η χρήση της αποφεύγονταν, όταν γινόταν αναφορά στην επικήδεια θρηνητική τελετουργία συγκεκριμένου νεκρού. Σε αυτήν την περίπτωση ο κατάλληλος όρος ήταν *cântu mórțulu*¹⁰. Γενικότερα τα επικήδεια θρηνητικά άσματα ακόμη και αυτά που ανήκουν στην κατηγορία των *bóci*, δηλαδή των *μοιρολογιών*, όταν γινόταν αναφορά στη θρηνητική τελετουργία συγκεκριμένου νεκρού, προσδιορίζονταν ως *cântici*¹¹. Δεν αποκλείεται η νεκρική χρήση του όρου *cântici* να αποτελεί μία γενίκευση, η οποία μας παραπέμπει σε μία δεύτερη κατηγορία ασμάτων, που άδονταν κατά τη διάρκεια της επικήδειας θρηνητικής διαδικασίας. Συγκεκριμένα, εκτός από τα *bóci*, δηλαδή τα καθεαυτό *μοιρολόγια*, η επικήδεια θρηνητική παράσταση *πλαισιωνόταν* και από μία σειρά τραγουδιών, που προέρχονταν ή άδονταν παράλληλα σε δια-

9. Το ρήμα *dáu* «δίνω» δίπλα από ορισμένα ουσιαστικά λειτουργεί ως περίφραση και δηλώνει αυτό που συνεπάγεται το ουσιαστικό. Το ουσιαστ. *bóci* (έναρθρ. τύπος *bócile*) προέρχεται από το λατ. *vocis* (πληθ. του *vox*, *voce* «φωνή, ήχος», βλ. Κουμανούδης: 1057). Πρβλ. και ρουμανικούς όρους *boci*, *bocet*. Βλ. DEX. σχετικά λήμματα. Η ετυμολογική προέλευση του όρου *bóci* αναδεικνύει μία εγγύτερη σημασιολογική σχέση του με τους αρχαίους ελληνικούς όρους *θρήνος* ή *γόςος* που δηλώνουν τον διαπεραστικό ολοφυρμό. Βλ. Liddell –Scott: τομ. I 540, τομ. II 494.

10. Η κατά λέξη μετάφραση της φράσης *cântu mórțulu* «άδω/τραγουδώ τον νεκρό», όπως και των φράσεων *lu cântără mórțulu* «τον τραγουδήσαν τον νεκρό» και *eáste cântátu mórțulu* «είναι τραγουδισμένος ο νεκρός», που χρησιμοποιούνται συχνά αναφορικά στις επικήδειες τελετές, δεν αποδίδει τις πραγματικές νοηματικές τους συνδηλώσεις. Συνεπώς, στην πολιτισμική ορολογία του θανάτου το ρήμα *cântu* πρέπει να αποδίδεται με τις έννοιες «θρηνώ, θρηνολογώ, λέω θρηνητικά τραγούδια».

11. Η κατά λέξη μετάφραση του όρου *cântici* (πληθ. του *cânticu* «άσμα, τραγούδι» < από το λατ. *canti-cum*, βλ. Κουμανούδης: 101), όταν εντάσσεται στην ορολογία του νεκρικού πολιτισμού της περιοχής, δεν αποδίδει τις νοηματικές του συνδηλώσεις. (βλ. και υποσημ. 10).

φορετικά τελετουργικά δρώμενα (κυρίως σε γαμήλιες τελετές) ή εθιμικές εκδηλώσεις. Η χρήση τους κατά τη διάρκεια της επικήδειας θρηνητικής τελετουργίας ως θρηνητικά άσματα καθοριζόταν από το αφηγηματικό τους περιεχόμενο¹². Τα βόσι ήταν αποκλειστικά βλαχόφωνα άσματα, ενώ στα μοιρολόγια-τραγουδία συμπεριλαμβάνονταν και ορισμένα ελληνόφωνα.

Η επικήδεια θρηνητική παράσταση διαρκούσε όσο χρόνο ο νεκρός βρισκόταν στον χώρο του σπιτιού με εξαίρεση το χρονικό διάστημα μεταξύ της δύσης και ανατολής του ηλίου, κατά το οποίο σταματούσε κάθε θρηνητική επιτέλεση. Πίστευαν ότι, αν μοιρολογούσαν τη νύχτα, θα κολαζόταν ο νεκρός, γι' αυτό κατά την διάρκεια της νύκτας τον κάλυπταν με σεντόνι. Επίσης, όσο χρονικό διάστημα η σωρός βρίσκεται στο σπίτι οι καθρέπτες καλύπτονται με μαύρα μαντίλια, ενώ όταν εξέρχεται από αυτό, σπάνε ένα φλιτζάνι, ενέργειες που αποσκοπούν στην προστασία από τη μόλυνση του θανάτου. Στην ίδια αντίληψη εμπίπτει και η ενέργεια των καταστηματαρχών να κλείνουν την πόρτα του μαγαζιού τους, όταν κατά την εκφορά του νεκρού από το σπίτι στην εκκλησία και το νεκροταφείο η νεκρική πομπή περνούσε μπροστά από τα μαγαζιά τους¹³. Σε αυτή τη διαδρομή οι νεκροί περιφέρονται ακάλυπτοι, ακολουθώντας όχι την συντομότερη διαδρομή αλλά τους κεντρικότερους δρόμους του οικισμού.

Από τα ανωτέρω γίνεται αντιληπτό ότι ο τοπικός πολιτισμός, ακόμη και σήμερα, αντίθετα με τις σύγχρονες τάσεις που ευνοούν την «απόκρυψη» του θανάτου, επιμένει στη συνεχή έκθεση του νεκρού στο βλέμμα των ζωντανών, γεγονός που καθιστά την επικήδεια τελετή ένα κατ'εξοχήν δημόσιο θέαμα. Ωστόσο, δεν μπορούμε να μην επισημάνουμε ένα

12. Αυτό πραγματεύεται μέσα από ισχυρούς λεκτικούς ή εικονικούς συμβολισμούς, θέματα που άπτονται κάθε είδος αποχωρισμού από τους οικείους. Εκτός από το θάνατο, η ξενιτιά και κυρίως ο αποχωρισμός της νύφης από το σπίτι της συνιστούν τα αφηγηματικά μοτίβα, που επέτρεπε σε συγκεκριμένη κατηγορία τραγουδιών να χρησιμοποιηθούν και ως θρηνητικά άσματα. Μοναδική εξαίρεση αποτελούσε η πιθανή επιτέλεση άσματος, που ανήκε στον κύκλο των αγαπημένων τραγουδιών του νεκρού.

13. Στην ερώτησή μου για τον λόγο αυτή της ενέργειας η απάντηση ήταν: s' nu intră hárŭ «να μην μπει ο χάρος».

ταμπού. Έως πρόσφατα οι γυναίκες, παρά το γεγονός ότι οι εθιμικές δράσεις του θανάτου εντάσσονται σχεδόν αποκλειστικά στο δικό τους πολιτισμικό χώρο, δεν παρευρίσκονταν στην ταφή¹⁴ του θανόντος προσώπου ακόμη και αν ήταν προσφιλές. Η εντός του ναού νεκρώσιμος ακολουθία σηματοδοτούσε την ύστατη επαφή τους με αυτό.

Στον τάφο (la groápa)¹⁵

Τελετουργίες μνήμης

Οι επιμνημόσυνες τελετουργίες συμπεριλάμβαναν μία σειρά εθιμικών και θρησκευτικών δράσεων, που τηρούνταν και εν μέρει τηρούνται ακόμη με μεγάλη αυστηρότητα¹⁶. Αυτή η σχεδόν υποχρεωτική τήρηση της κανονικότητας τελετών, που αφορούν τη μνήμη των νεκρών, αποτελεί απόρροια συγκεκριμένης κοσμοαντίληψης. Σύμφωνα με αυτή μετά την ταφή ο νεκρός δεν εντάσσεται πλήρως στον κάτω κόσμος, αλλά συνεχίζει μία ζωή περιπλάνησης σε έναν αόριστο κόσμο. Αυτή η εικόνα δημιουργεί στους ζωντανούς την ηθική υποχρέωση να διευκολύνουν την πλήρη αφομοίωσή του στον Άδη. Ωστόσο, αυτό μπορεί να επιτευχθεί μόνο αν διατηρηθεί ανοιχτή μία ελάχιστη επικοινωνίας μαζί του. Αυτή επιτρέπει στους ζωντανούς να παρεμβαίνουν τελετουργικά, καθοδηγώντας κατά τα λαϊκά θρησκευτικά δέοντα τη διαβατήρια περιπλάνηση του νεκρού. Κάθε παράλειψη αυτών των διαδικασιών αποτελεί μία παράβαση, η οποία μπορεί να ενέχει ακόμη και κινδύνους¹⁷.

Τυπολογικά οι επιμνημόσυνες τελετουργίες διακρίνονται σε δύο κατηγορίες. Η πρώτη αφορά τα μνημόσυνα που τελούνταν στη μνήμη συγκεκρι-

14. Στην τοπική γλώσσα ο ενταφιασμός (του νεκρού) αποκαλείται *ingrupáre* (a mórtuúli). Η λέξη *ingrupáre* αποτελεί το ουσιαστικοποιημένο απαρέμφατο του ρήματος *ingróru* «ενταφιάζω, θάβω», το οποίο σχηματίζεται από την πρόθεση *in* «εν» και το ουσιαστ. *groápä* «τάφος».

15. Μπαλάφας 2005:191.

16. Τα τελευταία χρόνια παρατηρείται εγκατάλειψη δράσεων που δεν άπτονται του θρησκευτικού πυρήνα των μεταθανάτιων τελετουργιών.

17. Βλ. σχετικά Ψυχογιού 2008:204-206· Σερεμετάκη 1994:89-131· Turner 1969: 95-97. Στον τοπικό νεκρικό πολιτισμό επικρατεί η αντίληψη ότι, αν ο νεκρός δεν τιμηθεί με τις δέουσες επιθανάτιες τελετές, θα εμφανιστεί στα όνειρα των στενών συγγενών, διαμαρτυρούμενος γι' αυτή την παράλειψη.

κριμένου προσώπου¹⁸, γνωστά στην τοπική γλώσσα ως *adārāmintu* ή *adārmintu*¹⁹. Η τέλεσή τους κατανέμεται στο χρόνο βάσει της ημερομηνίας του θανάτου του εκάστοτε νεκρού. Συγκεκριμένα, ο παραδοσιακός κύκλος των επιμνημόσυνων τελετουργιών ξεκινούσε με τα «εννιάμερα»²⁰, δηλαδή τη συμπλήρωση εννέα ημερών από την ημέρα του θανάτου του εκλιπόντος, συνέχιζε με τη συμπλήρωση είκοσι ημερών, τα «σαραντάμερα», τα «τρίμηνα» και συνέχιζε με τους έξι μήνες, τους εννέα μήνες και το χρόνο (ετήσιο) από τον θάνατο κάποιου προσώπου²¹. Επίσης, κάθε χρόνο και μέχρι να γίνει η εκταφή. Η δεύτερη κατηγορία μνημοσυμών αφορά όσα έχουν πάνδημο χαρακτήρα και είναι γνωστά στην τοπική γλώσσα ως *a mortšilor*²². Σε αυτά συμπεριλαμβάνονται δύο ψυχροσάββατα, της Αποκριάς²³ και αυτό της Πεντηκοστής²⁴. Επίσης, πάνδημο μνημόσυνο των νεκρών τελείται στις

18. Στην τοπική γλώσσα η ενέργεια της τέλεσης ενός μνημόσυνου αποδίδεται με τον όρο *adāru mórťulu* ή χάριν συντομίας *lu adāru*. Μεταξύ των πολλών σημασιών του ρήματος *adāru* διακρίνουμε τις έννοιες «κάνω, ποιώ, πραγματοποιώ» και «τελώ», όταν προσδιορίζει τελετουργικά δρώμενα.

19. Η λέξη πιθανόν ετυμολογείται από το ρήμα *adāru* «τελώ» (βλ. υποσ. 18) και το ουσιαστικό *mintu* «μνήμη» > από το λατ. *mentio* «μνεία, μνήμη» (βλ. Κουμανούδης: 525). Σημασιολογικά ταυτίζεται με τον όρο *μνημόσυνο*.

20. Τριήμερο μνημόσυνο δεν τελούνταν στο Μέτσοβο. Ωστόσο, στις τρεις μέρες από το θάνατο κάποιου γινόταν τακτοποίηση του μνήματος, πλύσιμο των στρωσιδιών του σπιτιού και τακτοποίηση του ρουχισμού του νεκρού. Τα καλά διανεμόνταν, ενώ τα φθαρμένα πετιόνταν σε κάποιο ρέμα.

21. Στην τοπική γλώσσα καταγράφονται αντίστοιχα οι ορολογίες: *noāole /yínghitsile/patrudzǐ'cele (dzǐ'le)* *a mórťuli* «οι εννιά/είκοσι/σαράντα (ημέρες) του νεκρού» ή χάριν συντομίας *noāole/yínghitsile, patrudzǐ'cele (dzǐ'le)* «οι εννιά/είκοσι/σαράντα (ημέρες)», *tréile/šánoále méšǐ a mórťuli*, «οι τρεις, έξι, εννιά μήνες του νεκρού», *anlu a mórťuli* «ο χρόνος του νεκρού» ή χάριν συντομίας *ánlu* «ο χρόνος» *dóili/tréili áni a mórťuli* «τα δύο, τρία έτη του νεκρού» κ.λπ.

22. Ο όρος *a mórťšilor* «των νεκρών» πιθανόν να προήλθε από τις παλαιότερες αμάρτυρες φράσεις *dzúa a mórťšilor* «η ημέρα των νεκρών» ή *Sǎmbāta a mórťšilor* «το Σάββατο των νεκρών».

23. Στην τοπική γλώσσα αποκαλείται *Sǎmbāta di Cǎrleágǎ* (Σάββατο της *Cǎrleágǎ*) ή χάριν συντομίας *Cǎrleágǎ* και τελείται το δεύτερο Σάββατο των Απόκριων, δηλαδή το Σάββατο της Κρεοφάγου. Ο όρος *Cǎrleágǎ* (από το *carne +leaga*) < από το. λατ. *carnem + ligat*.

24. Στην τοπική γλώσσα αποκαλείται *Sǎmbāta di Genuclérle* «Σάββατο της Πεντηκοστής» και τελείται την αντίστοιχη μέρα. Η λέξη *Genucléri* (πληθ. αριθμός

18 Οκτωβρίου, ημέρα που εορτάζεται μνήμη του Αγίου Ευαγγελιστή Λουκά, γνωστό στην τοπική γλώσσα ως *Lutsúnlu a mórtšilor* ή χάριν συντομίας *Lutsúnu*. Επισημαίνουμε εδώ ότι το συγκεκριμένο πάνδημο μνημόσυνο είναι τοπικό, δηλαδή δεν τελείται σε άλλες περιοχές.

Για όσο διάστημα οι μεταθανάτιες τελετές διατηρούσαν την παραδοσιακή τους μορφή πλαισιώνονταν από μία σειρά δράσεων. Μεταξύ των ατομικών και των πάνδημων μνημόσυνων καταγράφονται σημαντικές τελετουργικές διαφορές. Η πρώτη κατηγορία περιλαμβάνει ένα ευρύ πλαίσιο εθιμικών διαδικασιών και ενεργειών όπως την παρασκευή και μεταφορά του σιταριού (*grānu*)²⁵ στην εκκλησία, όπου τελούνταν η επιμνημόσυνη δέηση, τις επιτάφιας τελετουργίες (τρισάγια και θρήνοι), την επίσκεψη στις οικίες των πενθούντων, όπου παρατίθεντο σχετικά εδέσματα, και τα πάνδημα νεκρόδειπνα²⁶ που τελούνταν σε κατανεμημένες στο χρόνο ημερομηνίες. Μεταξύ αυτών διακρίνουμε ως χαρακτηριστική εθιμική διαδικασία μνήμης την παρασκευή και διανομή του *romeānu a mórtuľi* ή χάριν συντομίας *romeānu*²⁷. Πρόκειται για ειδικό ψωμί που παρασκευαζόταν από προζύμι ρεβιθιού και κοβόταν σε μεγάλα κυβοειδή κομμάτια, τα οποία διανέμονταν σε διάφορα σπίτια ως κάλεσμα μνη-

του ουσ. *genucläre* «γονάτισμα, γονυκλισία κ.λπ.» αποτελεί το ουσιαστικοποιημένο απαρέμφατο του ρήματος (*in*)*genuclédzu* «γονατίζω, γονυπετώ, προσκυνώ».

25. Από το λατ. *granum* «χόνδρος, κόκος, κόκος σίτου» (βλ. Κουμανούδης: 345). Στις νεκρικές τελετουργίες το σώμα ως ύλη και ο κύκλος ζωής ταυτίζονται μεταφορικά με το σιτάρι και το βιοτικό του κύκλο ως μέρος της διατροφικής αλυσίδας που συντηρεί τη ζωή, με την αναγεννητική διαμεσολάβηση της Μάνας-Γης, που εμπεριέχει βεβαίως το θάνατο (Ψυχογιού 2008: 205). Επισημαίνω εδώ και την παλιότερη τοπική συνήθεια να τοποθετούνται το σώμα του νεκρού καρποί. Σύμφωνα με την επικρατούσα αντίληψη αυτοί παραδίδονται από τον θανόντα στους νεκρούς συγγενείς. Σχετικά με το σιτάρι, τους καρπούς και γενικότερα τους γονιδιακούς και μεταθανάτιους συμβολισμούς που διαπλέκονται βλ. Danforth 1980: 96-106· Σερεμετάκη 1994: 201-218· Bloch 1982: 211-230· Τερζάκης 2003: 9.

26. Γνωστά στην τοπική γλώσσα ως *meásă a mórtuľi* «νεκρόδειπνο» παραθέτονταν στα «εννιάμερα», τα «σαράντα» και κάθε έτος έως την εκταφή. Ο όρος *meásă* προέρχεται από το λατ. *mensa*. Βλ. Κουμανούδης: 525.

27. Ο όρος *romeānu* προέρχεται από την παλαιοσλαβική λέξη *romênu* (βλ. και βουλγαρικό *romênb*, *romên*, σερβικό *pomen*) «μνήμη, επαναφορά στη μνήμη, ανάμνηση» (βλ. Miklosich 1865: 621), πρβλ. επίσης τη ρουμανική λέξη *română*. Βλ. DEX: *λήμμα română*.

μόνευσης του νεκρού αλλά και παρεύρεσης στο επιμνημόσυνο γεύμα. Στα πάνδημα μνημόσυνα οι τελετουργικές δράσεις ήταν πιο περιορισμένες. Περιλάμβαναν την παρασκευή και μεταφορά σταριού στην εκκλησία, όπου τελούνταν η πάνδημη επιμνημόσυνη δέηση, επίσκεψη στις οικίες των πενθούντων, όπου διατίθεντο σχετικά εδέσματα, και την παράθεση γεύματος μόνο μεταξύ των στενών συγγενών²⁸. Υφίστατο, ωστόσο, και μία ακόμη κατηγορία πάνδημων μνημόσυνων, στα οποία οι επιμνημόσυνες δράσεις περιορίζονταν αποκλειστικά στην προσκομιδή σιταριών στην εκκλησία. Αυτά γίνονταν δύο φορές το χρόνο. Η πρώτη ήταν το πρωί της Μεγάλης Πέμπτης και είναι γνωστά στην τοπική γλώσσα ως *gränurle di Djõe Máre* «τα σιτάρια της Μεγάλης Πέμπτης». Θα πρέπει να επισημανθεί ότι αυτή η μέρα αλλά και γενικότερα η περίοδος του Πάσχα έως και την Πεντηκοστή συνδέονται με ορισμένες νεκρικές δοξασίες²⁹. Η δεύτερη ήταν το Σάββατο της πρώτης εβδομάδας της Μεγάλης Τεσσαρακοστής, κατά το οποίο εορτάζεται το «διά κολλύβων θαύμα» του Αγίου Θεοδώρου του Τήρωνος. Σε αυτή την περίπτωση τα σιτάρια που προσκομίζονταν στο ναό δεν είχαν τη συνηθισμένη μορφή των μνημόσυνων³⁰, αλλά αποτελούνταν μόνο από βρασμένους κόκκους³¹.

28. Επίσης, μέχρι τα σαρανταήμερα συνηθιζόταν οι στενοί συγγενείς να φέρνουν φαγητά στην οικία του εκλιπόντος για να συμπάγουν με του οικείου.

29. Κατ' αρχήν πίστευαν ότι τη Μεγάλη Πέμπτη ο Θεός κατάρτιζε έγγραφες εντολές με τους επικείμενους θανάτους της χρονιάς. Αυτές οι εντολές αποκαλούνταν στην τοπική γλώσσα *tescherélu din Djõe Máre* «ο τεσχερές της Μεγάλης Πέμπτης». Επίσης, πίστευαν ότι όποιος πέθαινε τις ημέρες του Πάσχα βρίσκει «τον δρόμο ανοικτό», δηλαδή η πρόσβασή του στον Θεό είναι ανεμπόδιστη. Μία άλλη δοξασία ήταν ότι από την ημέρα της Αναστάσεως και για σαράντα ημέρες οι ψυχές των νεκρών κυκλοφορούσαν στον επάνω κόσμο. Την ημέρα της Πεντηκοστής ο Θεός «τις έκλεινε πίσω». Πριν, ωστόσο, συμβεί αυτό οι νεκροί περνούν πάνω από τους ζωντανούς και τους αποχαιρετούν. Αυτή η διαδικασία προϋποθέτει το γονάτισμα των ζωντανών, γι' αυτό και συνδέουν τη γονυκλισία που τελείται στους ναούς κατά την Πεντηκοστή με τον αποχαιρετισμό των νεκρών.

30. Σε αυτά οι βρασμένοι κόκκοι του σιταριού καλύπτονται από στρώμα ζάχαρης άχνης, πάνω στο οποίο σχημάτιζαν με κανέλα σταυρούς και άλλα διακοσμητικά μοτίβα.

31. Σχετικά με το «διά κολλύβων θαύμα» του Αγίου Θεοδώρου του Τήρωνος, βλ. Σουλιώτης 1986: 15,16. Στην τοπική γλώσσα αποκαλείται *colive al Tahidhóru*. Το γεγονός ότι ο όρος *colive* «κόλλυβα» χρησιμοποιείται μόνο στη

Ο ψυχικός πόνος που προκαλούσε η απώλεια ενός αγαπημένου προσώπου αποτελούσε πάντα κίνητρο για το ξέσπασμα θρήνου ανά πάσα στιγμή εντός του οικείου χώρου. Στις επιμνημόσυνες, ωστόσο, τελετές ο θρηνητικός λόγος μεταμορφωμένος σε τελετουργική δράση αποκτούσε δημόσιο χαρακτήρα, εφόσον επιτελούνταν στο μνήμα του νεκρού. Κατά συνέπεια ο επιτάφιος θρήνος εντάσσεται στον κύκλο των νεκρικών διαδικασιών που σχετίζονται με τα ατομικά μνημόσυνα. Συγκεκριμένα, κατά την ημέρα ή την παραμονή της επιμνημόσυνης δέησης³², που θα τελούνταν εντός του ναού, ένας κύκλος γυναικών, που είχαν συγγενική σχέση με τον νεκρό, συγκεντρωνόταν γύρω από τον τάφο. Εκεί, αναμένοντας τον ιερέα να τελήσει τρισάγιο, προέβαινε στην επιτέλεση θρηνητικών ασμάτων.

Το μοίρασμα του σιταριού (*împărtsărea a grânelii*)³³

Η τελετουργία των οστών

Η εκταφή των οστών του νεκρού³⁴ συνιστούσε μία ανεπίσημη διαδικασία, η οποία πραγματοποιούνταν λίγες πριν τέλεση της σχετικής επι-

συγκεκριμένη τελετουργία, καθιστά προφανή τη σχέση της με τη σχετική θρησκευτική εορτή. Κατά τη διάρκεια αυτής λάβαινε χώρα και μία ιδιαίτερη εθιμική διαδικασία. Συγκεκριμένα, οι μητέρες που είχαν ανύπαντρες κόρες, έπαιρναν τρεις κόκκους σιταριού από τρεις διαφορετικούς δίσκους από αυτούς που ήταν τοποθετημένοι στο ναό. Βασική προϋπόθεση για την λήψη τους ήταν οι γυναίκες που τους προσκόμισαν, να φέρουν το βαπτιστικό όνομα Μαρία. Στη συνέχεια οι κόκκοι τοποθετούνταν κάτω από το μαξιλάρι της ανύπαντρης κόρης, πιστεύοντας ότι έτσι θα ονειρευτεί το μέλλοντα σύζυγό της.

32. Αν η επιμνημόσυνη δέηση τελούνταν καθημερινή, τότε ο επιτάφιος θρήνος άδονταν λίγο πριν από την τελετή. Αν όμως τελούνταν Κυριακή, τότε ο επιτάφιος θρήνος επιτελούνταν το Σάββατο.

33. Μπαλάφας 2005:193.

34. Στην τοπική γλώσσα αναφέρεται ως *dizgro(u)păre* ή *scoteăre a mórţuîi* «εκταφή ή βγάλσιμο του νεκρού». Αυτή γινόταν συνήθως στα πέντε με επτά χρόνια. Στα τρία χρόνια δεν γινόταν ποτέ, σπάνια δε στα τέσσερα. Σημειώνω την δοξασία ότι η εκταφή πρέπει να γίνει μόνο σε μονό έτος. Όταν ξεθάβονταν νεκρός σε ζυγό έτος (τέταρτο ή έκτο από την ταφή), έπρεπε την προηγούμενη μονή χρονιά να σκαφτεί συμβολικά τρεις φορές το χώμα δίπλα από το μνήμα. Μόνο αν τελούνταν αυτή η συμβολική τελετή, επιτρεπόταν εκταφή σε ζυγό έτος.

μνημόσυνης δέησης από ομάδα γυναικών που είχαν συγγενική σχέση με τον νεκρό. Περιλάμβανε συγκέντρωση των οστών, καθάρισμα με νερό και ξύδι, στέγνωμα στον ήλιο και τον αέρα για δύο-τρεις ημέρες και τέλος τοποθέτησή τους σε ξύλινη κάσα. Ωστόσο, την Πέμπτη ή το Σάββατο πριν την Κυριακή, κατά την οποία τελούνταν η επιμνημόσυνη δέηση, λάβαινε χώρα μία ειδική τελετουργία. Συγκεκριμένα, αφού έπαιρναν από το οστεοφυλάκιο την ανοικτή κάσα με τα οστά του νεκρού, την τοποθετούσαν στο σημείο που ήταν ο τάφος του. Εκεί οι συγκεντρωμένες γυναίκες, αναμένοντας τον ιερέα για να τελέσει τρισάγιο, τοποθετούσαν κεριά, λουλούδια και παράλληλα μοιρολογούσαν. Μετά την τέλεση του τρισάγιου σχηματίζονταν πομπή, επικεφαλής της οποίας ήταν ο ιερέας, ακολουθούσε μία γυναίκα στενή συγγενής του νεκρού, που κρατούσε την κάσα με τα οστά, και ακολουθούσαν οι υπόλοιπες. Η πομπή κατευθυνόταν στο οστεοφυλάκιο, όπου και τοποθετούσε την κάσα στο δάπεδο. Κατόπιν, σκέπαζαν τα οστά με πανί, πολύχρωμο αν ο νεκρός ήταν νέος και μαύρο αν ήταν ηλικιωμένος. Η κάσα έμενε για ορισμένες μέρες (συνήθως 7 – 8) σε αυτό το σημείο ανοικτή και κατόπιν τοποθετούνταν σε ένα από τα ράφια, όπου βρίσκονταν και οι υπόλοιπες κάσες. Μετά το πέρας αυτής της τελετής οι γυναίκες, που είχαν λάβει μέρος σε αυτή, κατευθύνονταν στο σπίτι του νεκρού, όπου φιλεύονταν με κονιάκ, λουκούμι και ένα ποτήρι κρασί. Σύμφωνα με την αντίληψη του τοπικού νεκρικού πολιτισμού του Μετσόβου αυτή η τελετή, η οποία στην τοπική γλώσσα αποκαλείται “*Ioárea a mórtulí*”³⁵, συνιστούσε την τελευταία κηδεία του νεκρού³⁶.

Ακόμη και μετά την ανακομιδή των οστών στις ημερομηνίες των πάνδημων μνημόσυνων η κάθε νοικοκυρά εξακολουθούσε να μνημονεύει τον οικείο νεκρό μοιράζοντας στη μνήμη του κομμάτια από *cășată* σε γείτονες και συγγενείς³⁷. Τέλος, στα μνημόσυνα μπορούμε να συμπερι-

35. Η κατά λέξη μετάφραση της φράσης *Ioárea a mórtulí* «η λήψη του νεκρού», δεν αποδίδει τις πραγματικές νοηματικές της συνδηλώσεις. Είναι προτιμότερο να αποδοθεί ως «τελετή της ανακομιδής των λειψάνων».

36. Η αντίληψη της οριστικής ταφής του νεκρού συνοψίζεται στην φράση *îngrupărea a mórtulí* «η ταφή του νεκρού», η οποία χαρακτήριζε το συγκεκριμένο τελετουργικό δρώμενο.

37. Είδος τυρόπιτας που κατασκευάζεται με την τεχνική της σφολιάτας.

λάβουμε και τα μνημόσυνα που γίνονταν εις μνήμη των νεκρών του σπιτιού³⁸.

Για κάθε γυναίκα το πένθος (jále)³⁹ για το θάνατο προσφιλούς προσώπου συνιστούσε μία προσωπική και ταυτόχρονα κοινωνικά συμβολική κατάσταση, η οποία οριζόταν ιδίως μέσα από συγκεκριμένους ενδυματολογικούς κώδικες. Για πολλά χρόνια έπρεπε να φορά μαύρα ρούχα και να καλύπτει το κεφάλι της ολοκληρωτικά με μαύρο μαντήλι αφήνοντας ακάλυπτα μόνο τα μάτια. Επιπλέον, υπήρχε η συνήθεια να βάζουν μαύρα τα στρωσίδια όπως και τους εσωτερικούς τοίχους του σπιτιού.

Το θρηνητικό αφήγημα - οι μεταφυσικές του διαστάσεις

Τα βόci όσο επιτελούνταν ολοκληρωμένα, δεν συνιστούσαν τυχαίες ή στιγμιαίες ποιητικές εμπνεύσεις⁴⁰. Παρά το στοιχείο του αυτοσχεδιασμού, το οποίο καθοριζόταν από τις ιδιαίτερες συνθήκες του εκάστοτε θανάτου και τις συνθετικές δεινότητες των μοιρολογιστρών, ο τελετουργικός θρήνος δομούνταν πάνω σε ένα σύνολο σταθερών ποιητικών μοτίβων⁴¹. Η αποκωδικοποίηση των αφηγηματικών τους στοιχείων αποκάλυψε ότι το περιεχόμενό τους άρθρωνε ένα συγκεκριμένο αφηγηματικό πυρήνα. Κεντρικό θέμα αυτής της θρηνητικής αφήγησης είναι η δραματοποίηση του θανάτου ως εικόνα διάβασης του νεκρού στον κάτω κόσμο. Η αφηγηματική του ενότητα εξασφαλίζεται μέσα από έναν θεατρικό διάλογο μεταξύ του νεκρού και των ζωντανών στον επάνω κόσμο ή μεταξύ του θανόντος (ή της θανούσας) και των νεκρών στον κάτω κόσμο. Δηλαδή ο νεκρός αντιμετωπίζεται ως συμμετέχον στο

38. Στην τοπική γλώσσα αποκαλούνταν *adunárea a mórtšilor*.

39. Ο όρος *jále* προέρχεται από την παλαιοσλαβική λέξη *žalb* «πόνος, λύπη». Βλ. Miklosich 1865: 191.

40. Σήμερα τα βόci έχουν σχεδόν εκλείψει και ακούγονται πλέον εντελώς αποσπασματικά ορισμένα ασύνδετα σε αφηγηματικό επίπεδο δίστιχα τους κυρίως από γυναίκες παλαιότερων γενεών.

41. Αυτή η παρατήρηση αποτέλεσε το έναυσμα μίας περαιτέρω ερευνητικής εμβάθυνσης στο νεκρικό θρηνητικό λόγο της περιοχής γεγονός που μας έδωσε την δυνατότητα μίας πλήρους αποτύπωσής του. Το αποτέλεσμα αυτής της καταγραφής θα αποτελέσει μελλοντικά τον πυρήνα μίας ειδικής δημοσίευσης αναφορικά με την θρηνητική παράδοση του Μετσόβου.

μοιρολόγι πρόσωπο που συνδιαλέγεται⁴².

Το συμβολικό δράμα της διάβασης αποτελεί ένα πρότυπο που απαντάται σε όλους τους θρήνους της επιθανάτιας φάσης κατά την πρόθεση του νεκρού μέσα στο σπίτι. Στο μεσοβίτικο μοιρολόγι αυτή η διάβαση κλιμακώνεται αρχικά ως συνειδητοποίηση του αποτρεπτικού και μεταφυσικού χωρισμού του νεκρού από τον επάνω κόσμο καθώς και από τον κοινωνικά θεσμοθετημένο χώρο που ανήκε ως ζωντανός. Αυτός ο οδυνηρός χωρισμός σκιαγραφείται από τον ίδιο με χαρακτηριστικές φράσεις όπως: *in fúgu di sti lócu, de la cásã aceã mușãtã*⁴³ «φεύγω από τον επάνω κόσμο, από το όμορφο το σπιτικό» κ.λπ. Κατόπιν η διατύπωση της ρητορικής απορίας για το που κατευθύνεται⁴⁴, κατατάσσει τον νεκρό τελετουργικά και συμβολικά σε ένα μεταβατικό διάμεσο, απροσδιόριστο κοινωνικά και υπαρξιακά χώρο. Οι φράσεις *eu îni láu cálea ameáea* «εγώ παίρνω τον δικό μου δρόμο» και *și eáste cálea a netornárelí* «είναι ο δρόμος της μη επιστροφής», φανερώνουν επίγνωση της εκκίνησης ενός μνητικού ταξιδιού χωρίς επιστροφή. Πλέον είναι υποχρεωμένος να περιπλανηθεί στις παρυφές του Άδη, έναν τόπο που αρχικά προσδιορίζεται ως χώρος που λαμβάνει χώρα η σωματική φθορά⁴⁵. Το μέρος που πραγματοποιείται αυτή η ουσιαστική και συνάμα συμβολική αποσύνθεση του νεκρού περιγράφεται ως ένα τρομακτικό και συνάμα μυθικό τοπίο, το οποίο σηματοδοτείται αρνητικά από δύο στοιχεία, τα ζώφια (*mumúdhã*) και την καταχνιά (*andãrã*). Αυτοί οι

42. Αυτός ο διάλογος συναρθρώνεται δραματικά με τη θρηνητική παράσταση ως μία επικήδεια νεκρική διαδικασία τελετουργικής διάβασης του νεκρού στον κάτω κόσμο. Η λυρική αποκάλυψη στο μοιρολόγι μπορεί να πάρει διαφορετικές μορφές έκφρασης. Ίσως η πιο συγκινητική και ποιητική ενσάρκωση του λυρικού υποκειμένου να είναι η προσωποποίηση του ομιλούντος νεκρού. Βλ. Μότσιοι 1995: Α' 85.

43. Η κατά λέξη μετάφραση της φράσης *di sti lócu* «από πάνω από τη γη», δεν αποδίδει τις πραγματικές νοηματικές της συνδηλώσεις. Αυτή ανήκει στη πολιτισμική ορολογία θανάτου και εκφράζει την έννοια του κόσμου των ζωντανών είτε τον επάνω κόσμο.

44. Αυτή διατυπώνεται με την φράση *láiu îni(láea îni) íu me dúcu* «ο μαύρος μου (η μαύρη μου) που πηγαίνω».

45. Αυτή διατυπώνεται με την φράση *eu în hiu la spãrgeãre* «εγώ είμαι στη φθορά».

αποτρόπαιοι πικροί συμβολισμοί αποσκοπούν στο να οριοθετήσουν τον χώρο των νεκρών και η ένταξη σε αυτόν προϋποθέτει και την ένταξη σε μία διαδικασία φθοράς.

Από τα ανωτέρω διαπιστώνουμε ότι στο μοιρολόγι του Μετσόβου, η αναπαράσταση του ζοφερού τοπίου του κάτω κόσμου δομείται μέσα από τη μίξη ρεαλιστικών και μυθικών στοιχείων. Η σήψη του σώματος λαμβάνει χώρα σε έναν ομιχλώδη, σκοτεινό, μη φωτεινό κόσμο, όπου κυριαρχούν τα ζώφια. Ωστόσο, το ομιχλώδες τοπίο παραπέμπει σε διαφοροποιημένους εσχατολογικούς συνειρμούς⁴⁶. Στο μεταίχμιο, λοιπόν, των μετασχηματισμών που λαμβάνουν χώρα μεταξύ του επάνω και του κάτω κόσμου, αποκαλύπτεται ότι η εισδοχή στον κόσμο των νεκρών και κατ' επέκταση η πρόσληψη της νεκρικής φυσιογνωμίας συνεπάγεται απώλεια του σωματικού και επίκτητου κάλλους⁴⁷. Δηλαδή, οι νεκροί εξακολουθούν να υφίστανται ως οντότητες στον κάτω κόσμο, αλλά απογυμνωμένοι από εμφανισιακά σύμβολα, που προσδιορίζουν την προσωπική - κοινωνική εικόνα του κάθε ανθρώπου στον επάνω κόσμο. Συνεπώς, ο κόσμος των νεκρών είναι ένας κόσμος χωρίς ομορφιά, που κατοικείται από άσχημες - άμορφες οντότητες. Χωρίς λοιπόν να γίνεται καμία αναφορά στην υλική ή και άυλη υπόστασή τους, αυτοί προσδιορίζονται ως αποκρουστικές υπάρξεις, οι οποίες κατοικούν σε έναν επίσης αποκρουστικό κόσμο⁴⁸.

Η ένταξη του νεκρού σε αυτόν τον κόσμο συνιστά μία μυητική διαδικασία, η οποία πραγματώνεται σταδιακά. Στο μετσοβίτικο μοιρολόγι αυτή η διαδικασία οικονομείται (και περιγράφεται) ποιητικά μέσα από τις συμβουλές που δίνουν οι ζωντανοί στον νεκρό. Αρχικά του επιση-

46. Αν τα εκλάβουμε ως συντελεστές της φυσικής σήψης του σώματος, μπορούμε να αντιστοιχήσουμε την ποιητική παρουσία τους με το μοτίβο του *αραχνιασμένου χώματος* των ελληνοφώνων μοιρολογιών με τη διαφορά ότι στο τοπικό μοιρολόγι δεν υπάρχει αναφορά στο εδαφικό στοιχείο.

47. Αυτή διατυπώνεται με την φράσεις *vã si spãrgã náte* «θα φθαρούνε κάλλη», *vã si spãrgã armãtsi* «θα φθαρούνε στολίδια». Στην τοπική γλώσσα ο ελληνογενής όρος *νάτε* δεν παραπέμπει σε κάποια ηλικιακή αναφορά.

48. Σημειώνουνε ότι το μοιρολόγι του Μετσόβου είναι το μοναδικό από τους μέχρι σήμερα καταγραμμένους νεκρικούς θρήνους του βλαχόφωνου χώρου, που περιλαμβάνει στην αφήγησή του εικόνες του κάτω κόσμου. Βλ. Papahagi 1900: 963-990· Μότσιοις 2011: 88-97· Κατσανεβάκη 1998: Β 220, 324.

μαίνουν ότι η εισδοχή στον κόσμο των νεκρών δεν είναι εύκολη αλλά, όπως φανερώνει η φράση *vréi múlte s tréci* «πρέπει πολλά να περάσεις», προϋποθέτει ορισμένες μυητικές δοκιμασίες. Ωστόσο, ο νεκρός έχει τη δυνατότητα να χρησιμοποιήσει *μεσολαβητές* (*iridjádzi*) για να τις ξεπεράσει. Τον προΐδεάζουν, επίσης, και για την πρώτη του συνάντηση με τους υπόλοιπους νεκρούς. Η φράση *nu vā ti cupoásca* “δεν θα σε γνωρίσουν”, δείχνει στην αρχική επαφή υφίσταται αδυναμία αναγνώρισης των προσώπων. Το στοιχείο που συντελεί σε αυτή είναι η διατήρηση ή αντίστοιχα η απώλεια του σωματικού και επίκτητου κάλους. Οι φράσεις *vā ti veádā cu armátsi* «θα σε δούνε με στολίδια» και *nā yíne ómu armatusítu* «μας έρχεται άνθρωπος στολισμένος», αποκαλύπτουν ότι αυτή η απώλεια δεν έχει έχει συντελεστεί ακόμη στο πρόσωπο του μούμενου νεκρού κάτι, που αποτελεί ωστόσο πραγματικότητα για τους υπόλοιπους νεκρούς, όπως φανερώνουν οι φράσεις *vā lí áfli fārā náte* «θα τους βρεις χωρίς κάλλη» και *vā lí áfli fārā armátsi* «θα τους βρεις χωρίς στολίδια”. Στον διάλογο που ακολουθεί μεταξύ του μούμενου και των υπολοίπων νεκρών, κυριαρχεί η λαχτάρα των τελευταίων για τον επάνω κόσμο. Είναι χαρακτηριστική η φράση *šádzi theámu ím ráde s ti índrebámu di sti lócu* «στάσου λίγο να σε ρωτήσουμε για τον επάνω κόσμο», που απευθύνουν στον νεοεισερχόμενο νεκρό. Συνεπώς, οι νεκροί δεν έχουν υπεισέλθει σε κατάσταση λήθης, αλλά παραμένουν οιοι σε έναν νεκρικό κόσμο ως δυστυχημένα όντα, που νοσταλγούν την επαφή με τον κόσμο των ζωντανών.

Αξιολογώντας συνολικά το επικήδειο μοιρολόγι του Μετσόβου, παρατηρούμε αρκετές αφηγηματικές παραλείψεις αναφορικά με τα μυθικά στοιχεία που χρησιμοποιεί, για να δομήσει την εικόνα του κάτω κόσμου. Για παράδειγμα, αναφέρεται στις μυητικές δοκιμασίες, που θα υποστεί ο νεκρός προκειμένου να ενταχθεί στον Άδη, αλλά δεν τις προσδιορίζει. Επίσης, αναφέρεται σε *μεσολαβητές*, που θα βοηθήσουν τον νεκρό σε αυτή τη δύσκολη μυητική διαδικασία, ωστόσο δεν μας προσδιορίζει την υπόστασή τους⁴⁹. Πολύ περισσότερο δεν μας αποκαλύπτει την τύχη όσων

49. Κάθε συσχέτιση με την εσχατολογική ταυτότητα του Χάρου, όπως αυτή προσδιορίζεται στον αρχαίο, μεσαιωνικό και νεώτερο ελληνικό κόσμο, παραμένει ανοικτή, όμως δεν μπορεί να τεκμηριωθεί. Σύμφωνα με την προαναφερόμενη μαρτυρία του Fauriel (βλ. σελ. 1) στον θρήνο της νεαρής γυναίκας από το Μέτσοβο

δεν καταφέρνουν να περάσουν αυτές τις δοκιμασίες. Συνεπώς, παρά το ότι σε αυτές τις αναφορές υποκρύπτονται ορισμένοι μυθολογικοί συνειρμοί αναφορικά με την υπόσταση του κάτω κόσμου, η μυθική του εικόνα παραμένει ως ένα βαθμό αδιευκρίνιστη. Ενδεχομένως αυτό να οφείλεται στο γεγονός ότι η κειμενική μορφή, με την οποία διασώζεται σήμερα το τοπικό μοιρολόγι, αποτελεί «ποιητικό απομεινάρι» μίας πλουσιότερης μυθολογικής αναφοράς, που απογυμνώθηκε ή και μεταβλήθηκε στη μακρά διάρκεια του χρόνου από τα αρχετυπικά της στοιχεία.

Ωστόσο, από το συνολικό αφηγηματικό και τελετουργικό συμπραζόμενο, προκύπτει μία αμυδρή ιδέα των εσχατολογικών αντιλήψεων που διακατείχαν τον νεκρικό πολιτισμό της περιοχής. Σε αυτές σκιαγραφείται μία περί θανάτου λαϊκή κοσμολογία διαφοροποιημένη από τη χριστιανική πρόσληψη αυτού του θέματος, όπως είναι δογματικά καθορισμένη στα γραπτά κείμενα και την επικήδεια ακολουθία. Ο νεκρός μεταβαίνει σε έναν ζοφερό και σκοτεινό κόσμο, όπου χάνει το φυσικό και επίκτητο κάλος και περιέρχεται σε μία μόνιμη κατάσταση κατάθλιψης και νοσταλγίας. Σε αυτόν τον κόσμο δεν υπάρχει καμία σωτηριολογική προσδοκία, πολύ περισσότερο δικαίωση ή κολασμός. Στην

γίνεται αναφορά σε ένα πρόσωπο με απλωμένα φτερά που έρχεται και παίρνει τη ζωή του άνδρα της (βλ. Fauriel 1824: cxxxvij-cxxxviii). Προφανώς, αυτή η αφήγηση απηχεί κάποιες αντιλήψεις για τον θάνατο και τους εκτελεστές του, οι οποίες μας επιτρέπουν να αναφερόμαστε σε μία τελετουργική εκτέλεση και μία εικόνα του Χάρου, ως άσπλαχνου άγγελου του θανάτου. Άλλωστε, στην τοπική γλώσσα υφίσταται ο όρος háru «χάρος», ως έννοια που εκφράζει την προσωποποίηση του θανάτου. Επισημαίνω, επίσης, και το τοπικό νεκρικό έθιμο της τοποθέτησης νομίσματος στο σώμα του νεκρού. Αυτό το αρκετά διαδεδομένο στον ελλαδικό χώρο έθιμο παραπέμπει συχνά τους ειδικούς να αναφερθούν στον αρχαίο μύθο περί του Χάρου ως πορθμέα των ψυχών, δηλαδή στην αμοιβή του χάρου για να περάσει ως βαρκάρης την ψυχή στην απέναντι όχθη του ποταμού, που χωρίζει τους ζωντανούς από τους νεκρούς. Ωστόσο, κάθε αναγωγή νεωτέρων εθίμων σε αυτόν τον μύθο θα ήταν παράτολμη. Εκτός από την ύπαρξη ενός σχεδόν οικουμενικού μύθου περί του πλοίου των νεκρών δεν θα πρέπει να αγνοούμε ότι ο νεοελληνικός χάρος δεν είναι πια ο αρχαίος πορθμέας. Έγινε όχι μόνο ψυχοπομπός, αλλά και εκτελεστής των βουλήσεων του θεού -ο δήμιός του κατά κάποιον τρόπο-, εκείνος που φέρνει τον θάνατο. Για τις μυθικές διαστάσεις του Χάρου στη δημοτική ποίηση βλ. Saunier 2001: 126-151· Bzinkowski 2011: 441-454.

τοπική γλώσσα αυτός ο κόσμος αναφέρεται ως *alántã duháø* «ό άλλος κόσμος» και κυρίως ως *aceã duháø* «εκείνος ο κόσμος»⁵⁰. Αυτή η ασύμβατη με την επίσημη χριστιανική διδασκαλία θεώρηση του θανάτου δεν αποτελεί μία τοπική ιδιαιτερότητα, αλλά έρχεται να προστεθεί στο ευρύτερο μυθικό και κοσμογονικό σύστημα που διέπει την περί θανάτου λαϊκή κοσμολογία της νεώτερης Ελλάδας⁵¹. Δεν μπορούμε, ωστόσο, να ισχυριστούμε ότι η τοπική περίπτωση αποτελεί μία ακόμη απόδειξη συνέχειας εσχατολογικών αντιλήψεων, που απηχούν προχριστιανικές και δη δοξασίες του αρχαίου ελληνικού κόσμου, όπως επισημαίνεται από ορισμένους σύγχρονους μελετητές⁵². Η υιοθέτηση ή απόρριψη αντίστοιχων απόψεων προϋποθέτει μία εμπεριστατωμένη μελέτη των επιθανάτιων δοξασιών παλαιότερων και νεώτερων λαών του ευρύτερου μεσογειακού κόσμου και ιδίως του βαλκανικού περιγύρου.

Στους επιμνημόσυνους θρήνους το πιο χαρακτηριστικό στοιχείο είναι οι συνεχείς επικλήσεις των ζωντανών προς τον νεκρό να τους απαντήσει ή να επιστρέψει πίσω. Χαρακτηριστικές είναι οι φράσεις τους *scoãlá óclíí íñ súsu, sí ñã grésti sí ñã zburãsti* «σήκω τα μάτια πάνω να μας φωνάξεις να μας μιλήσεις» ή *scoãlá sí tí lómu acásã* «σήκω να σε πάρουμε στο σπίτι». Η «άλογη» στάση των ζωντανών, οι οποίοι εθελουφυλούν μπροστά στην πραγματικότητα του θανάτου, θα μπορούσε να αποδοθεί στην «παραφροσύνη» που δημιουργεί ο πόνος του αποχωρισμού. Ωστόσο, δεν πρέπει να μας διαφύγει το γεγονός ότι αυτές οι επικλήσεις συνιστούν ένα από τα βασικά θέματα της στιχομυθίας μεταξύ ζωντανών και νεκρών των επικήδειων και ιδίως των επιμνημόσυνων θρήνων του Μετσόβου, όταν πλέον έχει συνειδητοποιηθεί το γεγονός του θανάτου. Αυτή η διαπίστωση δεν επιτρέπει να αποδεχτούμε με μεγάλη ευκολία μία

50. Σπανιότερα ο κάτω κόσμος προσδιορίζεται και με την έκφραση *su lócu* «κάτω από τη γη» σε αντιδιαστολή με το *sti lócu* «πάνω από τη γη», που, όπως είδαμε παραπάνω, προσδιορίζει τον επάνω κόσμο, δηλαδή τον κόσμο των ζωντανών.

51. Η ομηρική ιδέα του σκοτεινού κόσμου των σιων, στον οποίο θα βρεθούν όλοι ασχέτως του κακού ή του καλού βίου, βρίσκεται πιο κοντά στον κάτω κόσμο του μετσοβίτικου μοιρολογίου παρά οι έννοιες του παραδείσου και της κόλασης που προσβέυει ο Χριστιανισμός.

52. Βλ. Alexiou 2008: 106-107, 221-327. Μότσιοις 1995: Α' 120-123, 125. Ψυχογιού 2008: 37, 38.

πραγματιστική θεώρηση αυτών των ανακαλεμάτων⁵³, αλλά να αναζητήσουμε πιθανές συμβολικές απεικονίσεις αντιλήψεων ενός πολιτισμικού συστήματος που εγγράφεται στη μακρά διάρκεια.

Η συνολική αξιολόγηση του νεκρικού πολιτισμού του Μετσόβου θέτει ζητήματα ανοικτής ή κλειστής λειτουργίας του. Αποτελεί άραγε μία περίπτωση κλειστής παράδοσης που εξαντλήθηκε σε τοπικά όρια ή συνδέεται με τον ευρύτερο χώρο της Ηπείρου, της Μακεδονίας, της Θεσσαλίας ή και ολόκληρου του Ελλαδικού και Βαλκανικού χώρου; Αν και στοιχεία από την στιχομυθία μοιρολογιών άλλων περιοχών καθώς και ορισμένα έθιμα υποδεικνύουν μία κοινή παράδοση, δεν θεωρούμε ότι επαρκούν για να στοιχειοθετήσουν τις ακριβείς διαστάσεις του νεκρικού πολιτισμού του Μετσόβου. Κάτι τέτοιο απαιτεί γνώση των αφετηριακών του δομών και των διαφοροποιήσεων, που επήλθαν κατά τη μακρά διάρκεια της παρουσίας του, δηλαδή απαιτεί μία ολιστική προσέγγισή του μέσα από την διάσταση της ιστορικότητας. Ωστόσο, σκοπός αυτού του άρθρου δεν είναι να αναδειχτούν οι ιστορικές διαστάσεις αυτού του πολιτισμού, αλλά να προστεθεί μία ακόμη μαρτυρία αναφορικά με την πολιτισμική σημειολογία του θανάτου, όπως αυτή περιγράφεται στις «άλλες γλώσσες» της Ελλάδας.

53. Στα αρχαία ελληνικά χρησιμοποιούνταν το ρήμα ανακαλούμαι, για να δηλώσει την επίμονη ονομαστική επίκληση του νεκρού κατά την διάρκεια δεήσεων στον τάφο του, που συχνά συνοδεύονταν από χρές και άλλες προσφορές. Σκοπός της τελετουργικής αυτής επίκλησης ήταν η έγερση του πνεύματος του νεκρού από τον τάφο. Το ρήμα ανακαλώ απαντάται και σε δημώδεις βυζαντινούς θρήνους που αναφέρονται στη θρηνητική επίκληση του θνήσκοντος Χριστού από την Παναγία. Κατά την M. Alexiu η χρήση του ρήματος ανακαλιέμαι στη νεοελληνική θρηνητική παράδοση αποτελεί εντυπωσιακό τεκμήριο συνέχειας μίας συγκεκριμένης μορφής τελετουργικού θρήνου -της επίκλησης του νεκρού στον τάφο από την αρχαιότητα ως τα νεότερα χρόνια (Alexiou 2008:187-189).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Alexiou Margaret, 2008, *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα.
- Bloch Maurice, 1982, «Death, women and power» στο Bloch Maurice-Parry Jonathan (επιμ.),
- Death and the generation of life, Cambridge University Press, Cambridge, σ. 211-230.
- Bzinkowski Michał, 2011, « Στο περιβάλλον του Χάρου - εσχατολογική ταυτότητα στα δημοτικά τραγούδια», στο *Ταυτότητες στον ελληνικό κόσμο (από το 1204 έως σήμερα)*
- Πρακτικά του Τετάρτου Συνεδρίου της Ευρωπαϊκής Εταιρείας Νεοελληνικών Σπουδών* (Γρανάδα 9-12 Σεπτεμβρίου 2010), τόμ. Β' σ. 441-454.
- Δασούλας Φάνης, 2013, *Η αποκωδικοποίηση ενός πολιτισμού μέσα από το πεδίο της γλωσσικής του έκφρασης. Το βλαχικό ιδίωμα του Μετσόβου*, 2^η ψηφιακή έκδοση, (διαθέσιμο από το <http://metsovoidioma.blogspot.com>).
- Danforth Loring, 1982, *The Death Rituals of rural Greece*, με φωτογραφίες του Alexander Tsiaras, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- DEX, *Dicționar explicativ al limbii române* (διαθέσιμο από το <http://dexonline.ro>)
- Fauriel Claude, 1824, *Chants populaires de la Grèce moderne*, tom. 1er, Chants Historiques, Paris.
- Κατσανεβάκη Αθηνά, 1998, *Βλαχόφωνα και ελληνόφωνα τραγούδια της περιοχής Βορείου Πίνδου. Ιστορική-Εθνομουσικολογική προσέγγιση: Ο Αρχαϊσμός τους και η σχέση τους με το ιστορικό υπόβαθρο. Διδακτορική διατριβή, Σχολή Καλών Τεχνών Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη. Κουμανούδης Στέφανος, Λεξικόν Λατινοελληνικόν, εκδ. Γρηγόρη.*
- Liddell Henry - Scott Robert, *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης*, εκδότης Ιωάννης Σιδέρης, Αθήνα.
- Μότσιος Γιάννης, 1995, *Το ελληνικό μοιρολόγι*, εκδ. Κώδικας, Αθήνα.
- , 2011, «Μοιρολόγια της Ελλάδας και του Ελληνισμού», *Φηγός* 31, σ. 69-144.
- Μπαλάφας Κώστας, 2005, *Μέτσοβο*, εκδ. Ποταμός, Αθήνα.
- Miklosich Franz, 1865, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, G. Braumueller.
- Papahagi Pericle, 1900, *Din literatura a aromanilor*, στο *Materialuri Folkloristice*, vol. II,
- επιμ. Gr. Tocilescu, Bucuresci.
- Σερεμετάκη Νάντια-Κ, 1994, *Η τελευταία λέξη στην Ευρώπη τα άκρα*.

- Δι-αίσθηση, θάνατος, γυναίκες, μτφ. Νίκος Μαστρακούλης, Λιβάνης
– «Νέα Σύνορα», Αθήνα.
- Σουλιώτης Γιάννης, 1986, *Τα Κόλλυβα*, Κέδρος, Αθήνα.
- Saupier Gay, 2001, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια: συναγωγή μελετών
(1968-2000)*, Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, Αθήνα.
- Τερζάκης Φώτης, 2003, *Θάνατος και εσχατολογικά οράματα. Θρησκευοϊστο-
ρικές προοπτικές*, Αρχέτυπο, Αθήνα-Θεσσαλονίκη.
- Ψυχογιού Ελένη, 2008, *«Μαυρηγή» και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και
αναγέννησης*, Αθήνα.

